סימן סיבה והבדלה

כלל ופרטים בסימני בעלי חיים

צבי יהודה דרור

מוקדש לעילוי נשמת

סבי ר׳ יקותיאל זישא בן יצחק ישעיהו

סבתי בלה בת ר׳ יוסף

סבי ר׳ יצחק יוסף בן ר׳ חיים שלמה

שמסרו נפשם על יהדותם בימי השואה, לא נטשו תורת אמם, וזכו להקים בתים מלאים בקדושה וחכמה, צחוק ואהבה, יושר וטהרה.

כל הזכויות שמורות לצבי יהודה דרור, מותר להעתיק לצרכי לימוד .

לקנית הספר או להערות על תוכנו יש לפנות לדואר אלקטרוני - mchvusv@gmail.com

תוכן

הקדמה 9
מכתב ברכה 12
חלק א - שיטות הראשונים ושאלות יסוד 13
א. מבנה כללי 15
1. היחס בין סימנים למין 15
2. הבדלים בין בהמה לעוף 16
3. שאלות נוספות 16
ב. סימני בהמה וחיה 17
ג. בין חיה לבהמה 19
1. קרניים וטלפיים 19
2. מראה הקרניים 20
ד. סימני עוף 22
1. דרך לימודם של הסימנים 22
2. הסימנים עצמם. 25
3. היחס בין הסימנים 29
ה. סימני דגים 37
1. סנפיר וקשקשת 37
2. מקומם זמנם ומנינם 38
3. טהרה ע"פ מין 39
4. סימני ראש ושדרה 40
ו. סימני חגבים 41
1. זהותם 41
2. השיטות בלימוד סימניהם 43
3. חופין את רובו 46
4. גדלים לאחר זמן 47
5. חמש רגלים 47
חלק ב - סימן או סיבה 49
מבוא 51
א. מין וסימן 54
1. טמא וטהור באותו מין 56
2. עופות - מין או סימן 58
3. בהמות וחיות - מין או סימן 62
4. "למינו" 64
5. סימן ממין למין 81

6. השוואה לכלאיים 86
ב. יחוס לאם וסימנים 87
1. טהור הנולד מטמא 87
2. טמא הנולד מטהור 89
3. שסועה 91
ג. סימנים חלקיים 97
1. בהכשר לטומאה 97
2. שלושה סימנים בבהמה 98
3. סימן אחד כגורם להקל 101
4. סימנים יחידים וצרוף 103
5. הצורך בשני סימנים 105
6. סימן התנהגותי 107
7. סימן לאחר זמן 107
ד. ראיות נוספות 112
1. סימנים דאוריתא 112
2. בדרישת הפסוקים 114
3. באגדה 123
חלק ג - סימן כהבדלה 127
מבוא 129
א. ביאור המושג 132
1. מצות בדיקה 132
2. הוראת סימנים 137
3. ההבדלה 140
4. בין סיבה למהות 142
5. תשובות לסתירת השיטות 144
6. הקשר לטומאה וטהרה 146
7. סימן התנהגותי וסימן גופני 149
ב. דרישת היכר 155
1. היכר בכנפי חגב 155
2. סימן טומאה וסימן טהרה 159
3. "אינו דורס" זקוק להיכר 163
4. היכר ע"י מעשה 170
5. היכר להתנהגות 171
6. סימן זיהוי ללא היכר 174
7. סימן בלימוד "למינו" כהיכר 182
8. סימן הנראה לעין 184
9. צורך בסימנים במקום היתר 187
ג. השפעה חלקית של סימנים 190

1. סימן אחד 190
2. קל וחומר מסימן לסימנים 191
3. סימן זמני 193
4. חשש סימן 193
ד. יחוס לאם וסימנים 199
1. שסועה, ויונה במעי בהמה 199
2. בין קלוט לגמל 207
3. קלוט במעי אמו 208
4. יחוס לאם בביצים 217
ה. ניגוד בין סימן למינו 219
1. חיות הים 219
2. דג התלמים 224
ו. סימנים שאינם מופיעים בתורה 227
1. סימנים המופיעים בסוגיות 227
2. לכתחילה ובדיעבד 229
3. הבחנה בין בהמות עופות ודגים 232
4. בסימן הניכר כלפי חוץ 233
5. שימוש בהבחנת חיה - בהמה לטהרה 237
6. עיקרון ההבדלה בהבחנת חיה - בהמה 246
7. זיהוי מין וזיהוי פרט 250
ז. סימנים דאורייתא 254
1. סימנים בתחומים שונים 254
2. סימנים והכרעות אחרות 259
3. טביעת עין וסימנים 263
ח. הכרעות אחרות בטהרת בעלי חיים 269
1. רוב 269
2. תליה 274
3. ספק ספיקא 277
4. מסורת ועדות בעופות 280
5. מסורת ועדות בחגבים 288
6. בין סימנים למסורת 291
7. חזקה 296
8. ביטול 301
ט. שאלות מעשיות 303
1. הנדסה גנטית 303
2. בשר מלאכותי 304
3. הכלאה בין קבוצות ופונדקאות 306
י. טהרת בעלי חיים לקרבנות 308

1. הקרבת מינים שלא צוו 308
2. המעלה חיה למזבח 311
3. איסור טמאים למזבח 319
4. הלימוד לטהרת עופות בקרבן 325
5. טהרת קרבנות בני נח 328
6. טהרת ציפורי מצורע 333
7. הבחנת חיה מבהמה בקרבנות 340
חלק ד - עבודת הסימנים 345
פתיחה - דרך הלימוד 346
א. סימן - המין כסיבה 353
1. טעמי איסור המין 353
2. העלאת בעלי החיים 358
3. איסור משום מעלה 366
ב. הסימן כסיבה 372
1. ריחוק מחומריות 372
2. שפע רוחני וטהרתו 373
3. פנים וחוץ 374
ג. היסוד לשאלת סימן \ סיבה 376
1. אמצעי ותכלית, סמל ועצם 376
2. סיבה סיבתית וסיבה מוסרית 378
ד. הסימן כהבדלה 387
1. ההבדלה כעיקרון רוחני 387
2. הסימנים כהיכר לטהרה 390
3. עבודת ההבדלה 397
4. שלבי ההבדלה 405
5. חילוקי הבדלה בקבוצות השונות 409
ה. הטהרה והטומאה 427
1. טמטום הלב 427
2. טהרה למקדש שבנפש 429
3. החיים שבעילוי החי 431
ו. ספקות 435
1. הספקות בעולם הרוחני 435
2. ארבע דרכים בספקות 436
3. חזקה 437
4. ספק ספיקא 438
5. אותיות השם ובירור הספק 441
6. בירור 442
7. הנהגה, והנהגה לכתחילה 443

8. לעתיד לבא 444
נספח - פסוקי התורה העוסקים בסימנים 447
מפתחות 451
מפתח מושגים 453
מפתח מקורות 455

הקדמה

"דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא: בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי" [שבת פח, א].

"שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר... וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר" [תפארת ישראל יא].

דברים אלו נכונים, לא רק בעצם ענינה של תורה, אלא גם בדרך הלימוד שלה. בכל מקום שאנו נתקלים ב"שני כתובים המכחישים זה את זה" עלינו למצוא את "הכתוב השלישי" [ספרא, ברייתא דר' ישמעאל פרשה א, ב].

זוהי כוונת כותרתו המשולשת של הספר, כניסיון למצוא את הכתוב השלישי בסוגיות סימני בעלי חיים. מגמה זו קשורה לעבודת ה' שבלימוד. זוהי הדוגמה הראשונה למדת "שני כתובים":

"כיצד, כתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר" וכתוב אחר אומר "מן השמים השמיעך את קולו ליסרך", הכריע השלישי "כי מן השמים דברתי עמכם" - מלמד שהרכין הקדוש ברוך הוא שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם. וכן אמר דוד בספר תהלים "ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו" [שם פרק א, ז].

מתחילה דברי תורה אינם נתונים ביד האדם כלל ועיקר, והופעתם מיסדרת את המסגרות החומריות שבתוכם הוא חי. לאחר מכן, משהתייצב האדם בתחתית ההר, ומבטו מכיוון אל ראשו, מתגלה התורה בתוך הגבולות המצומצמים. אולם, על האדם להיות מודע לעובדה שבכל השגה שלו בתורה ישנה מעין הרכנת שמי שמים, ומשום כך היא נחשבת כערפל לגבי הבהירות המוחלטת שלהם.

~ ~ ~

ההוד שבהופעת התורה, מוביל אל ההודאה, לנותן התורה, שבחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו. בהודאה זו כלולים כל השלבים שבדרך, שרובם לא באים לידי גלוי בחיבור זה כלל ועיקר. מכל מקום משעה שיוצאת אל הכתובים הודאה אחת, יש לצרף אליה גם אותם, מעין מה שנפסק בשו"ע [או"ח ריח, ה]:

"מי שנעשה לו נסים הרבה, בהגיעו לאחד מכל המקומות שנעשה לו נס, צריך להזכיר כל שאר המקומות".

מתוך כך אודה לחלק משליחיו של מקום בשלבים הללו. לשותפיו ביצירתי, אבי ואימי היקרים. שותפתי בחיי וביצירת ביתי, שבמובן הכי פשוט ועמוק, שלי שלה, וכמובן - להוריה היקרים.

לרבותי כולם, ובפרט מורי ורבותי הרב אהרון ליכטנשטיין, הרב אלישע ושליצקי, הרב מרדכי ראב, והרב יעקב ידיד, שיזכו להאריך ימים ולהגדיל תורה; ושאר רבותי וחברי בבתי המדרש

בהם למדתי - שעלבים, מרכז הרב, כרמיאל, והר עציון. כמו כן תודה לרבותי וחברי שיעצו הגיהו והאירו.

בתי המדרש האחרונים אף סייעו לי לעסוק בתורה בנחת, שעה שנטלתי ריחיים בצאווארי. בעץ החיים הזה, יאחזו תושבי כרמיאל, ובהם מר יעקב סופר הי״ו, והרב חיים וולטר שליט״א, ת״ח בזכות עצמו, אשר מחזיק את הכולל הגבוה בישיבת הר עציון.

עם יציאתו של ספר זה לאור, התחלתי ללמד בישיבת ההסדר אמי״ת עפולה, וחתימת תודותי תהא לישיבה רבניה ותלמידיה.

~ ~ ~

חיבור זה עוסק בסימני בעלי חיים לעניין טומאתם וטהרתם הנוגעת לאכילתם. סוגיה זו כתובה בתורה, בפרשיות שמיני [ויקרא יא], ראה [דברים יד], וקדושים [ויקרא כ, כה]; שנויה בתורה שבע״פ - בעיקר במדרשי ההלכה [שם] ובסוף פרק שלישי של חולין [נט, א ואילך] - ובפרושי הראשונים; ומשולשת בפוסקים - רמב״ם הלכות מאכלות אסורות [א], וביורה דעה [עט - פה].

בראשית הדברים יופיע חלק יסודות ושאלות בסוגיה, שמהוה גם סיכום מתומצת של הדעות השונות בסוגיות, וגם של השאלות העולות ממנה. התשובה לשאלות אלו וההסבר לדעות השונות לא יופיע כסדר הסוגיה או לפי סדר בעלי החיים, אלא לאור שלשת הסברות היסודיות לגבי תפקידם של הסימנים - סימן, סיבה או הבדלה[1]. לקורא שאינו בקי בנבכי הסוגיות, מופיעות הפניות מן החלקים האחרים - אל החלק הראשון, כדי שהבסיס עליו אנו דנים בכל פרק יהיה בהיר דיו.

בחלק השני תופיע השאלה האם הם סיבה או סימן כחקירה הנבחנת ממקורות שונים. ובשלישי תבוא הצעה להגדרה אחרת של מהות הסימנים. בשני החלקים הללו יעלו תשובות שונות גם לשאלות היסוד בסוגיות בפרושים ובפוסקים - כדלות כוחי. החלק השלישי מהוה מעין הכרעה בין שתי הסברות הנידונות בחלק השני, ועל כן הוא מופיע בפני עצמו - כהתבוננות חדשה בשאלת הסימנים. במקומות רבים הכרעה זו מיישבת שאלות שנשארו פתוחות, וקיימת אליהם הפניה.

שמות הפרקים, וחלוקתם אינה לפי סדר בעלי החיים השונים או הסוגיות, אלא לפי סדר העקרונות המלמד אותנו על מהותם של הסימנים. לחלוקה זו יתרון מבחינת הבנת הסברה, אך חסרון מבחינת היכולת של לומד הנושא למצוא פתרון ממוקד לשאלות, סביב נושא או סוגיה מסוימים. כמענה לחסרון זה קיים בסוף הספר מפתח נושאים ומקורות.

החלק הרביעי נקרא 'עבודת הסימנים' והוא יעסוק במשמעות ההבנה ההלכתית של הסימנים לעבודת ה' המתקיימת בבדיקתם, תוך עיון גם בטעמים שונים המופיעים בראשונים ובאחרונים בנוגע לסימנים. חלק זה יכלול בראשיתו פתיחה הקשורה לדרך הלימוד בנוגע למשמעות ההלכות, לאחר מכן - בירור רוחני של הטעמים, כשהמגמה הסופית - בירור העבודה הנפשית הפנימית המתקיימת בעת שמירת ההלכות הללו.

שני כיוונים מרכזיים מנחים את המבנה הכללי של החיבור - הכלל והפרטים, ההלכה והסברה, וכמובן שיש קשר ביניהם - ככל שאנו מבינים יותר את הסברה העומדת ביסוד המחלוקות בין התנאים האמוראים והראשונים, כן נוכל לקבוע את הפרטים כמערכת אחת של שיקולים,

---

[1] אם כי הקורא יכול למצוא הפניה לפרקים בהם מתבררות שאלות אלו, במהלך החלקים הבאים.

ולהבין מתוך השיטות השונות מהו תפקיד הסימנים. כמובן, שבכל מקום שיש בו הכללה יש להיזהר מן הטשטוש, ואני מקווה ששמרתי על האיזון הנכון בהקשר זה.

הכיוונים הללו, מובילים אותנו בצורה יותר בהירה אל העיסוק בפן הרוחני של הסימנים. בפתחו של החלק האחרון עסקתי בשאיפת החיבור בין הלכה לאגדה, ואינני מקדים כאן דברים בנושא, משום שהנושא הוא סימני בעלי חיים ולא חיבור הלכה ואגדה, אלא שלכתחילה יש לעסוק בתורה בשלמות הקומה שלה, "תורת ה' תמימה משיבת נפש".

לגבי תחומו של החיבור יש להעיר, שהוא עוסק בסימני בעלי חיים לעניין טומאת וטהרת אכילתם. בסימנים - ולא בטומאה שאינה בסימנים, כגון שרצים או גדרי היוצא מן הטמא; בסימני בעלי חיים - ולא בסימני זיהוי של ביצים או בשר שנשחט; לעניין טומאה וטהרה ולא לעניין כלאיים או אבדה[2]; ולעניין טומאת וטהרת אכילתם - להבדיל מטומאה וטהרה שנאסרה במגע עם קודש ותרומה, ונטהרת בדרכים המופעים בכתוב[3].

בפרשת קדושים [כ, כד - כו] מצויה המצווה להבדיל בין טמא לטהור, בין שתי הבדלות אחרות:

> "ואמר לכם אתם תירשו את אדמתם ואני אתננה לכם לרשת אתה ארץ זבת חלב ודבש אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים. והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר... והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן העמים להיות לי".

יהי רצון שמתוך העמקת ההבדל בין טמא לטהור, נזכה לחשיפת ייחודם של ישראל, בבהירות ובאור.

---

[2] אע"פ שנייחד את הדיבור לגבי היחס בין סימנים לטומאה וטהרה ובין סימנים בתחומים אחרים. בהקשר זה יש לציין שלא דנתי בדיני סימני ביצים, אע"פ שדנו בהם להלכה כשבאו להתיר או לאסור דגים או עופות, משום שבסופו של דבר אין זה מלמד אותנו על מהות דין הסימנים עצמו. מסקנת הגמרא [חולין סד, א] שהשימוש בסימני ביצים מהווה סניף לנאמנות המוכר על מקור הביצים, וכך מובא גם בטור ושו"ע [יו"ד פו]. אמנם כשבאו לדון בעופות טמאים קיים דיון נרחב האם יש לצרף את סימני הביצים עיין צמח צדק [קדמון סט]; ש"ך [פב א]; דרכי תשובה [שם ד] בשם בית מאיר; כנפי יונה [סו]; ואור ישראל [17, שנה ה - תש"ס, תשרי - גיליון א].

[3] אכן יש לדון מה משמעות הביטוי של טומאה וטהרה בבעלי חיים, כפי שנראה לקמן בהגדרת הסימן כהבדלה - עמ' 146-237, ובחלק הרביעי עמ' 427-435.

לשכת הרבנות המועצה הדתית
עפולה

שד' ארלוזורוב 34 עפולה * טל. 04-6593507 * פקס 04-6424165 * davidshmuel@walla.com

לשכת הרב הראשי - הרב שמואל דוד

בע"ה, ט' כסלו תשע"ד

מכתב ברכה

הרב צבי יהודה דרור מבחירי גידולי ישיבותינו, בר אוריין ותלמיד חכם, הביא לי את גליונות ספרו "סימן, סיבה והבדלה" העוסק במשמעות סימני הטהרה והטומאה של בעלי החיים, אם הם רק סימנים או שיש בהם גם הסבר-סיבה. הספר דן בסוגיות יסודיות אלה בעמקות ובעיון, משדד מערכות בהרחבה, ובניתוח חד כתער במסורת ובסברא.

ואף שאני ראוי לבוא בהסכמה לתלמיד חכם שכמותו, אמינא לפעליה טב. ראוי הוא הספר לעלות על שולחנם של תלמידי חכמים העוסקים בעיון ובסברא, ועל שולחנם של אברכים ורבנים העוסקים באסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. איישר חיילה לאורייתא.

יזכה המחבר להפיץ מעיינותיו חוצה, להגדיל תורה ולהאדירה, ולזכות את הרבים.

בברכת התורה והמצוה

הרב שמואל דוד

הרב הראשי לעפולה

חלק א -

שיטות הראשונים ושאלות

יסוד

א. מבנה כללי[4]

התורה עוסקת בהרחבה בבעלי החיים הטמאים והטהורים בשני מקומות - בפרשת שמיני [ויקרא יא] ובפרשת ראה [דברים יד]. בשניהם סדר העניינים כולל בהמה וחיה, דגים, ועופות. בפרשת שמיני נוספים גם חגבים ושרצים[5].

תאור בעלי החיים מתבצע בשתי אופנים - רשימות המינים הטמאים או הטהורים, ותאור סימני הטהורים או הטמאים. בשתי הפרשיות הדגים מתוארים ע"פ סימנים - לטהרה, והעופות ע"פ רשימת העופות - הטמאים, ורק ביחס לבהמה וחיה ישנה חלוקה בין הפרשיות. בפרשת שמיני מוצגים שני הסימנים המטהרים, ויחד עמם המינים שיש בהם רק סימן אחד. לעומת זאת בפרשת ראה מובאת תחילה רשימת הבהמות והחיות הטהורים, ואחר כך מופיעים הסימנים והמינים בעלי סימן אחד, כפי שהופיעו בפרשת שמיני.

מתוך ההתבוננות בפרשיות עלינו לברר אם יש הבדל בין שימוש בסימנים לשימוש ברשימת המינים. כמו כן האם יש הבדל בין מקום שבו מתארת התורה את המינים הטמאים למקום שבו היא מתארת את הטהורים, ומה משמעות הכפילות של סימנים ורשימה בעת תאור הבהמות והחיות הטהורות. זוהי נקודת המוצא לשאלה העקרונית שתתברר בחלק הבא - סימן או סיבה.

1. היחס בין סימנים למין

המשנה [חולין נט, א] מונה את סימני הבהמה והחיה, העופות, הדגים והחגבים, שעל ידם אפשר להבחין בין טמאים לטהורים. אין המשנה מונה את שמות בעלי החיים עצמם, ונראה לכאורה שהסימנים הם המדד היחיד לטהרה וטומאה של בעלי חיים.

ברם, דברי רב נחמן [שם סב, א] לגבי עופות, שוללים זאת:

"היה בקי בהן ובשמותיהן עוף הבא בסימן אחד טהור".

ואם בדבריו של רב נחמן, יש מקום לספק, הרי שבדברי הרמב"ם [מאכלות אסורות א, טו] שנפסקו בשולחן ערוך [יו"ד פב, א] ברור שידיעת המינים כשלעצמה יכולה להועיל.

הרוגצ'ובר [צפנת פענח שם] מעלה את האפשרות שהיכרות עם המינים המובאים בתורה יכולה להכשיר גם עוף דורס, אע"פ שבמשנה נאמר "כל עוף הדורס טמא". מעבר לשאלה האם ידיעת המין יכולה לגבור על ידיעה סותרת של הסימנים, יש לדון כמובן האם תיתכן תופעה כזו. ניתן להעלות בהקשר זה, שתי זירות שבהם יתקיים ניגוד בין סימנים לידיעת המין:

האחת - אם נניח שיש לפנינו מצב של ספק, והתורה מאפשרת שתי צורות לבירורו, כאשר האפשרות של טעות נלקחת בחשבון. השאלה תהיה איזו צורת בירור העדיפה תורה - השוואה וזיהוי בין הפרט הנידון למינים האסורים או המותרים, או זיהוי ע"פ סימנים. לפי אפשרות זו קיימת חפיפה מוחלטת בין הסימנים למינים.

---

[4] לנוחות המעיין, ישנו נספח בסוף הספר ובו פסוקי התורה העוסקים בסימנים.

[5] עניינם של השרצים אינו מופיע בחיבור זה, כיוון שעיקרו ברור גדרם של הסימנים, ובנוסף לכך סוגית שרצים קובעת ברכה לעצמה.

השנייה - אם נניח שיש לפנינו גורמים שונים היוצרים את הטומאה והטהרה, שלכל אחד מהם יש השפעה עצמאית על המציאות הסופית, יש צורך לקבוע באיזה מהם להתחשב - ובאיזה מינון - כדי להכריע את דינו של הפרט. לפי זה אפשר שאין חפיפה מוחלטת בין הסימנים למינים.

2. הבדלים בין בהמה לעוף

בגמרא [חולין פ, א] מובאת מחלוקת רב יצחק ורב אחא בר יעקב, האם מיני בהמה וחיה המובאים בתורה הם רשימה סגורה, ומעתה לא יתכן מין נוסף טהור, או שיתכנו מינים נוספים. מפשטות הסוגיה משמע שהלכה כרב יצחק, וכן משמע מפסיקת הרמב"ם [שם ח]:

"אין לך בכל בהמה וחיה שבעולם שמותר באכילה חוץ מעשרת המינין המנויין בתורה, שלשה מיני בהמה... ושבעה מיני חיה... וכל העשרה מינין ומיניהם מעלה גרה ומפריס פרסה, לפיכך מי שהוא מכירן אינו צריך לבדוק לא בפה ולא ברגלים".

כשנעיין נמצא הבדל מה בין הלכה זו ובין ההלכה הנוגעת לסימני עופות. בעופות כתב הרמב"ם [שם טו]:

"סימני עוף טהור לא נתפרש מן התורה, אלא מנה מנין טמאים בלבד ושאר מיני העוף מותרין, והמינין האסורין ארבעה ועשרים הן, ואלו הן...".

בעוף, הרמב"ם פותח את הדיון ברשימה המופיעה בתורה, ואילו בבהמה הרמב"ם פותח בסימנים ומסיים ברשימת הטהורים. כמו כן, לגבי העופות אין הרמב"ם טורח לומר שבכל העופות הטמאים יש סימני טומאה, ואילו בבהמות הרמב"ם מבהיר שמדובר בבהמות שיש להם סימני טהרה. משמע מלשונו שבבהמה מדובר בדרך חלופית לבדיקה ואילו בעוף בדרך המלך לבירור הטהרה[6].

3. שאלות נוספות

שאלות נוספות לגבי ההבדלים בין סימנים למין ובין הקבוצות השונות:

א. האם יש ההבדל בין סימני בהמה וחיה שנתפרשו בתורה, וסימני עוף שנאמרו מדברי סופרים, ואם כן מהו[7].

ב. האם יהיו הבדלים בין זיהוי מין שלא מוכר לנו כטמא או טהור, ובין זיהוי פרט מסוים למין המוכר לנו. הגמרא בחולין [נט, א ואילך] עוסקת בשני המצבים, אך יש לעיין אם יש חילוק בין התייחסות הגמרא לכל אחד מן המצבים[8].

ג. מהרמב"ם משמע שיש אפשרות להרחיב את עשרת המינים לתתי-מינים "וכל העשרה מינים ומיניהם מעלה גרה...". בנקודה זו עלינו לעיין ביסודיות - האם גם בעוף יכולה

---

[6] וראה לקמן בפרק "מין וסימן" שבחלק א, עמ' 54 ואילך.

[7] ועיין לקמן 58 ואילך.

[8] עיין לקמן עמ' 250 ואילך.

להיות הרחבה לתתי-מינים, וכיצד הרחבה כזו מתקיימת, האם יש לה זיקה לסימנים, או שמא היא מתבססת על חקירת המין ואופיו[9].

ד. כשהשולחן ערוך עוסק בסימני טהרה של בהמה וחיה [יו"ד עט], הוא אינו מביא את רשימת הבהמות והחיות הטהורות, אך הוא מביא אותה כשהוא דן בהבדלים בין חיה לבהמה לגבי איסור חלב ואיסורים נוספים[10]. גם הגמרא דנה ברשימה זו דווקא בזמן שהיא עוסקת באיסור חלב והיתר למזבח, הקשורים להבחנה בין חיה לבהמה, ואילו המשנה והגמרא בפרק אלו טריפות, כשהן עוסקות בטהרת המינים לאכילה - אינן דנות ברשימה זו. עלינו לברר מה משמעות ההבדל הזה[11].

ה. לשאלת הפסיקה של רשימה זו יש להוסיף שאלה שדנו בה האחרונים [דרכי תשובה פ, ס"ק א, וס"ק ו[12]] האם ניתן להסתמך על רשימת שלשת הבהמות המותרות כדי להתיר חלבו של מין שיש בו סימני טהרה ואינו אחד מהם. כאן עולות שתי שאלות:

1. מצאנו רשימה של טמאים בעופות, שנועדה להתיר כל מה שאין בה, ורשימה של טהורים בבהמה וחיה שנועדה להתיר כל מה שיש בה. האם ניתן להפעילם באופן שונה ממה שנקטה תורה, ולהשתמש ברשימת החיות כדי להתיר חלבו של מי שאינו נמצא בה, או שהשימוש ברשימה מוגבל לתחום של זיהוי חיובי דווקא.
2. האם אפשר להסתמך במקביל על סימנים ועל זיהוי המין כשעוסקים בשני איסורים שונים.

ב. סימני בהמה וחיה

התוספתא [חולין ג, ז \ כ[13]] מלמדת:

"אלו הן סמני בהמה "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות מעלה גרה בבהמה אותה תאכלו". כל מעלת גרה אין לה שנים מלמעלה".

הגמרא מבארת שאם מצאנו בהמה שאין אנו יודעים אם יש לה פרסות, בודקים בפיה האם בחלק העליון יש לה שינים, ובמידה ואין לה, אם היא אינה גמל צעיר היא כשרה. ומופיעים [ברש"י ותוספות ושאר הראשונים] שני הסברים לגבי טיבם של שינים אלו:

---

[9] עיין לקמן עמ' 64 ואילך, ועמ' 182 ואילך.

[10] בפוסקים האחרונים ישנם הבדלי לשונות סתומים בעניין זה. ערוך השולחן [יו"ד עט, ד] מביא את דברי הרמב"ם להלכה כלשונם, ואילו החכמת אדם [לו, א] אינו מביאם.

[11] עיין לקמן עמ' 144. ההבדל הנ"ל בא לידי ביטוי בשתי לשונות של הגר"א בביאורו לשו"ע [יו"ד פ, ס"ק ו]. על המילים "במה דברים אמורים במין שאינו מכירו אבל ז' מיני חיה האמורים בתורה אם היה מכיר אחד מהם...", מופיעות בביאורו שתי הערות שונות, האחת "מפורש בתורה", והשנייה "כמו שאמרו שם פ' א' ..." - כלומר בסוגיה בחולין בה מובאת מחלוקת רב יצחק ורב אחא בר יעקב. יתכן שההבדל נובע מכך שמתחילה סבר שיש ראיה מן הגמרא בחולין, ולמסקנה סבר שאין להביא משם ראיה כיוון שיתכן וניתן להסתמך על כך דווקא ביחס להבדלים בין חיה לבהמה ולא ביחס להבדלים בין בהמה וחיה טהורה לטמאה, אלא שכיוון שהעניין מופיע במפורש בתורה די בכך כדי להתיר מינים אלו גם מדין טהרה וטומאה.

[12] יש להעיר שהדרכי תשובה עצמו הביא את דברי הרמב"ם בסימן עט, כפי שעשה בערוך השולחן ולא השמיטם כחכמת אדם.

[13] החלוקה בתוך הפרק משתנה מדפוס לדפוס, לכן במובאות מן התוספתא ציינתי שני מקומות שונים בקו נטוי.

1. שתי שינים בחלק העליון של הפה.
2. חניכים עבות בולטות בחלקו העליון של הפה.

השו"ע [יו"ד עט, א] הביא את שתי השיטות והש"ך [שם ס"ק ב] פסק בשם המהרש"ל כראשונה[14].

בנוסף לבדיקה זו מביאה הגמרא עוד שתי בדיקות אפשריות:

א) בהמה שפיה חתוך, בודק בפרסותיה, ומוודא שאינה חזיר, שכן מבין מפריסי הפרסה היחיד שאינו כשר הוא חזיר.

ב) בהמה שפיה ופרסותיה חתוכות, בודק בבשרה הסמוך לזנבה אם יש בו חוטי בשר הנקרעים לאורך וחוטי בשר הנקרעים לרוחב, ואינו ערוד (- חמור בר), כשר.

ומעתה יש לשאול:

1) כיצד יתכן שסימנים אלו נכונים, הרי אפשר היה להביאם במקום הסימנים הכתובים בתורה, ובכך לקצר בפרשת הבהמות והחיות הטמאות. כגון הבאת סימן הפרסה לבדו, ושלילת החזיר, או הבאת סימן שתי וערב לבדו, ושלילת ערוד. השאלה מתחדדת לאור העובדה שהגמרא [סג, ב] לומדת מפרשת הסימנים שאדם צריך לשנות לתלמידו דרך קצרה[15].

2) האם יש הבדל בין סימנים המפורשים בתורה. האם לחילופין יש הבדל בין הסימנים השונים המובאים בגמרא. והאם כשהגמרא מציגה מקרה של בהמה שפיה או גם פרסותיה חתוכים מדובר במצב של בדיעבד. האם אפשר להחיל כאן כלל הקיים בהלכות אחרות שכאשר אפשר לברר את האיסור בדרך המלך יש לעשות זאת[16].

---

[14] ולמעשה הפוסקים האחרונים דנו האם יש להחמיר כשיטה השנייה או לא, ראה כף החיים [יו"ד עט, ס"ק ד], ותחומין כה [עמ' 300], וכמו כן דנו שם [עמ' 302] האם המחלוקת היא לשני הצדדים, ולמי שסובר שמדובר בחניכים שינים אינם אוסרות או שמאן דאמר חניכיים בא להחמיר ולומר שלא רק בשינים אסרו אלא אפילו בחניכים. כמובן שהאפשרות השנייה תלויה בשאלה האם יש קשר מהותי-סברתי בין העדר השינים להעלאת גרה, או לא. במידה וקיים קשר, מובנת האפשרות להגדיר את השינים כחמורות מחניכיים, ואת האיסור אפילו במקרה של חניכיים כחומרא.

[15] וכעין קושיה זו הקשה החתם סופר על אתר.

[16] כגון בדין "רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם" שבו הראשונים [ראה רי"ף חולין ג, ב בדפי רי"ף ובר"ן ורז"ה] דנו האם כשניתן לברר אצל השוחט האם הוא מומחה חייבים לעשות זאת. שתי השאלות הנ"ל מתבררות לקמן עמ' 127 ואילך.

ג. בין חיה לבהמה

1. קרניים וטלפיים

התוספתא [חולין ג, ז \ כא] ובעקבות זאת גם הגמרא דנה בסימני חיה לאחר סימני הבהמה. בתוספתא ישנה מחלוקת:

"אלו הן סימני חיה כל שיש לה קרנים וטלפים. ר' דוסא אומר יש לה קרנים אי אתה צריך לשאל על הטלפים".

הגמרא מסבירה שההבחנה בין חיה ובהמה אינה נדרשת לשם טהרה אלא כדי לדעת האם יש בהם איסור חלב ועוד דינים התלויים הבדל בין חיה לבהמה[17]. ואף על פי כן נחלקו הראשונים [תוספות שם נט, א] האם מדובר כאן רק בסימני חיה או גם בסימני בהמה:

א. לדעת ריב"ם, ת"ק סובר שיש צורך בקרניים כדי להבחין בין חיה לבהמה, ואילו הטלפיים נועדו להבחין בין טהורה לטמאה. ובניגוד לבהמות שביניהן יש את החזיר, בין החיות אין מפרסת פרסה ושוסעת שסע שאינה מעלה גרה[18]. ולעומת זאת לדעת ר' דוסא, אין חיה טמאה שיש לה קרניים, וממילא הקרניים משמשות גם כסימן טהרה.

ב. ר"ת כותב, שטלפיים הם גם סימן המבחין בין חיה לבהמה[19], ולדעת חכמים יש צורך גם בקרניים, ולדעת ר' דוסא ניתן להסתפק בקרניים.

ג. תוספות סובר כר"ת שטלפיים הם סימן המבחין בין חיה לבהמה, אלא שהוא סובר שלפי חכמים מספיק סימן אחד - קרניים כקרני חיה או טלפיים כטלפי חיה, ולפי ר' דוסא קרני חיה מוכיחות וטלפי חיה לא, כי יש טלפי חיה הדומות לבהמה. וכן כתב רבנו ירוחם [נתיב טו, ח"ה, כ].

הבית יוסף [יו"ד, פ] מביא את דברי רבנו ירוחם, וכותב:

"וכיון שאין אנו מוכרחים לפרש כרבנו תם, לא רצה לפסוק הלכה כמותו להקל, וכן נראה שהוא דעת שאר הפוסקים שלא הזכירו סימן זה דטלפים".

---

[17] כסוי הדם, אותו ואת בנו, בשר וחלב, זרוע לחיים וקיבה, בכור, הקרבה על גבי המזבח, מעשר בהמה ועוד; עיין אנציקלופדיה תלמודית ערך בהמה.

[18] במקביל קיים דיון באחרונים האם קרניים ופרסות שסועות יחד יכולים לטהר בהמה, עיין שו"ע או"ח תקפו, א; ומג"א ס"ק ג, וערוך לנר נדה נא, ב.

[19] כמבואר ביתר בהירות ברשב"א ובראב"ש על אתר, ונראה שבעניין זה חולק עליו גם רס"ג שפירש פרסות כטלפיים [שמיני יא, ג], והאונקלוס [שם ג] שנרגם "ושוסעת שסע פרסות" - "ומטלפן טלפין פרסתיה".

ואכן בשו"ע [שם פ, א] פסק כריב"ם. וצריך עיון - הרי שיטת רבנו תם כפי שהיא מובאת בתוספות, אינה להקל אלא להחמיר, שהרי הוא פוסק שלדעת חכמים יש צורך גם בקרניים וגם בטלפיים לזיהוי בהמה, וממילא כל שאין לה טלפיים אע"פ שיש לה קרניים חלבה אסור, וממילא הנימוק של הבית יוסף מדוע לא פסקו כרבנו תם - לכל הפחות להחמיר - אינו שייך, ועל כן עלינו לברר מדוע נפסקה הלכה שלא כרבנו תם[20].

כמו כן, יש לעיין לשיטת ריב"ם, במה חלקו חכמים ור' דוסא, האם מדובר במחלוקת מציאותית האם קיימות חיות טמאות עם קרניים?

2. מראה הקרניים

לגבי סימן הקרניים קיימת שקלא וטריא אשר בסופה מתברר שיש צורך במספר מאפיינים לקרניים כדי לשלול את האפשרות שמדובר בעז או שור. הראשונים נחלקו לגבי פירושם של המאפיינים:

א. מפוצלות:

1. רש"י באר - קרניים מפוצלות זו מזו ("כענפים היוצאים מן הבד" [פרי מגדים יו"ד פ, משבצות זהב ב]).
2. תוספות באר שמדובר ב'ביצול', קרניים הזקופות בעיקרם וכפופות בחלקם העליון.

מאפיין זה מלמד כשלעצמו שהקרניים הם קרני חיה, ואילו המאפיינים המובאים לקמן יחד מלמדים שמדובר בחיה, כאשר נחלקו הראשונים בשאלה אלו מהם נדרשים להלכה:

1) לדעת רמב"ם [מאכלות אסורות א, י] וכן פסק בשו"ע [שם] יש צורך בכולם.
2) לדעת רי"ף יש צורך רק במאפיינים ב - ד.
3) לדעת רש"י ע"פ הסבר רשב"א [חולין נט, ב], יש צורך רק במאפיינים ג - ה.

ואף לגבי מהותם של המאפיינים נחלקו כפי שנראה:

ב. כרוכות:

1. רש"י, לשון ראשון - עשויות שכבות, וכ"כ רשב"א ר"ן וכן פסק רמ"א [בשו"ע שם].
2. רש"י לשון שני - עגולות[21].

ג. חרוקות \ חדוקות:

1. רש"י וטור - חרוקות - מלאות חריצים, וכן פסק רמ"א.
2. רמב"ן ורשב"א ור"ן - חדוקות - מהודקות, בניגוד לקרני השוק שאפשר לקלפם לשכבות.

ד. הדורות \ חדורות

1. פרוש ראשון ברש"י ורשב"א - עגולות (בחתך שלהם לעומק), וכן פסק רמ"א.
2. פרוש שני ברש"י - מחודדות.

ה. מיבלע חרקיהו

---

[20] ואמנם לעניין כסוי הדם יש כאן קולא, כי בהמה פטורה מכסוי הדם, אך עיקר הסוגיה היא בנוגע לאיסור חלב.

[21] יש להעיר שדרישה זו התקבלה בכל מקרה לשיטה הראשונה בפרוש "הדורות".

1. רש״י - החריצים שהוזכרו בסע׳ ג-1 צריכים להיות צמודים ומובלעים זה בזה.
2. רשב״א ור״ן הגלדים שהוזכרו בסע׳ ב-1, ושבסע׳ ג-2 הוזכר שהם צריכים להיות מהודקים, צריכים גם להיות מובלעים זה בזה.
3. לשיטת הרמב״ם [מאכלות אסורות א, י] כפי שהבין המגיד משנה והבית יוסף [יו״ד שם] בהבנת דבריו - כל הסימנים הנ״ל נחשבים רק אם הם מובלעים[22], וכן פסק השו״ע [יו״ד שם].

בעקבות המחלוקת הענפה הזו יש לעיין מה ההסברים השונים למהלך הגמרא והפענוח של סוגי הקרניים מלמדים אותנו על מהותם של סימני חיה, וכמו כן מהם ההבדלים בין שימוש בסימנים לעניין טהרה ובין שימוש בסימנים לעניין הבחנה בין חיה לבהמה[23].

---

[22] ועיין בגר״א על השו״ע שם, וצ״ע בדבריו אם הוא מסכים עם המגיד משנה שזהו מאפיין הקשור לכל הסימנים. כי לשיטת המגיד משנה צ״ע: א. מהי הבליעה המדוברת, כיצד יש מציאות של מיבלע במאפיינים כמו הדורות וכרוכות, וב. כיצד דבריו מתיישבים עם הלשון בגמרא - בעינן כרוכות חדורות וחרוקות, והוא דמיבלע חירקייהו״, ממנה משמע שמדובר בתנאי הקשור למאפיין החריקה. ויש לבאר ע״פ פרוש המשנה [ראה הוצאת הרב קפאח], שכל הסימנים נובעים מדרישה אחת, שתהיה קרן כפופה (=כרוכות), עם טבעות של חריצים (=חרוקות), אך הטבעות בקרן אינם דומות לגליל ש״פתלו״, כלומר סובבו אותו ונוצרו בו חריצים שווים בולטים, אלא לתיבה מוארכת וצרה (מוט מלבני) שסובבו אותה ונוצרו בו חריצים אשר כתוצאה מן הזויות הם מובלעים אחד בתוך השני (=חדוקות דמבלע חרקיהו).

ממילא, הבליעה של החריצים מתייחסת אמנם באופן ישיר למאפיין החריקה, אך הוא נובע משיתוף פעולה בין המאפיינים השונים - החריצים אינם תופעה כשלעצמה אלא היא נובעת מההבנה של הקרן עצמו (במשל - המבנה המלבני) ונוצרת בד בבד עם הכיפוף של הקרן. לעומת זאת בעז ישנה הקרן עצמה, והיא מתכופפת ועל גבה נוצרים חריצים שווים בלי קשר לקצב התקדמות הכיפוף והמבנה של הקרן עצמה. לכן ״מיבלע חרקיהו״ הוא אכן תנאי או מאפיין הקשור לכל המאפיינים האחרים ובעצם מבהיר את משמעותם.

[23] עיין לקמן עמ׳ 144 ואילך.

ד. סימני עוף

המשנה [נט, א] מלמדת:

"סימני בהמה וחיה נאמרו מן התורה, וסימני העוף לא נאמרו, אבל אמרו חכמים: כל עוף הדורס - טמא, כל שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור, ר' אלעזר בר' צדוק אומר: כל עוף החולק את רגליו - טמא".

בדברי המשנה שלשה נושאים מרכזיים: סימני העוף, החלוקה ביניהם, והיחס בינם ובין הרשימה המופיעה בתורה. כל אחד מן התחומים טעון ברור בפני עצמו.

1. דרך לימודם של הסימנים

1) מודל או יוצאי דופן

המשנה [חולין נט, א] אומרת שסימני עופות לא נאמרו מן התורה. על כך מקשה הגמרא [ס, ב - סא, א] מברייתא:

"נשר" - "מה נשר מיוחד, שאין לו אצבע יתרה, וזפק, ואין קורקבנו נקלף, ודורס ואוכל טמא, אף כל כיוצא בו טמא. תורין שיש להן אצבע יתרה, וזפק, וקורקבן נקלף, ואין דורסין ואוכלין טהורין, אף כל כיוצא בהן טהורין", ומשיב אביי "לא נאמר פירושן מדברי תורה, אלא מדברי סופרים"[24].

בפשטות, תשובתו של אביי היא שהתפקוד של סימני עופות דומה לשאר הסימנים, אלא שהם נלמדו מדברי סופרים. לפי זה, כשם שבשאר בעלי החיים הטהרה קיימת דווקא כשאין כל סימן טומאה, כך גם כאן. ברם, לאחר מכן מובאים דבריו של ר' חייא:

"תני רבי חייא: עוף הבא בסימן אחד טהור, לפי שאין דומה לנשר. נשר דלית ליה כלל הוא דלא תיכול, הא איכא דאית ליה חד תיכול".

דברי ר' חייא מעמתים את שני חלקי הברייתא - אם ניתן ללמוד מנשר שבארבעה סימני טומאה העוף טמא, ממילא עוף שיש בו סימן אחד טהור. כאן אנחנו מתוודעים, לסוג חדש של סימנים. בכל בעלי החיים כדי לטהר יש למצוא את כל סימני הטהרה, ואילו כאן כדי לטהר די בסימן אחד. כמובן, שהדבר עומד בניגוד לסוף הברייתא הדורשת מתורין שיש צורך בארבעת הסימנים, ולכן הגמרא מקשה:

"ולילף מתורין, מה תורין דאיכא כולהו ארבעה, אף הכי נמי, עד דאיכא כולהו ארבעה".

---

[24] יש להעיר, שמדברי הגמרא משמע שאף אם הפירוש מדברי סופרים, מן התורה עצמה ברור שקיימים סימנים כל שהם. בדברי הרד"ק לפרשת נח [בראשית ז, ב], יש חיזוק להבנה זו. הקב"ה אומר לנח לקחת מן הבהמות הטהורות שבעה זכרים ושבעה נקבות, ולאחר מכן מצווה דבר דומה לגבי העופות. רד"ק כותב: "ועל כל פנים צריך לנו לפרש שהקב"ה מסר לנח סימני טהרה בין בבהמה בין בעוף אלא אם כן נאמר שלא באו שבעה אלא מהעוף הטהור כמו מן הבהמה הטהורה".

החל משלב זה קיימות שתי גרסאות, גרסת רש"י [במשנה ובגמרא שם] וגרסת ר' משה בר יוסף [רמב"ן חולין סב, ב; רשב"א שם סב, א; רז"ה שם כ, ב - כא, א בדפי רי"ף ועוד], שתלויה ביחס בין הסימנים המובאים במשנה:

א. לדעת רש"י - יתכן שלעוף דורס יהיה קורקבן נקלף זפק ואצבע יתירה. לכן קיימים ארבעה סימנים שונים.

ב. לדעת ר' משה בר יוסף - הדריסה קיימת בעוף שיש בו את שלשת הסימנים הנ"ל, ובעצם ישנם שלשה סימנים המקבילים לסימן אחד.

לדעת רש"י תשובת הגמרא היא: "אם כן, שאר עופות טמאין דכתב רחמנא למה לי"[25]. כלומר - אילו היינו צריכים כדי לטמא את כל ארבעת הסימנים, לא היה צורך ברשימה של עופות טמאים, שהרי בידינו מצויים כל הסימנים המטמאים[26], ודי באחד מהם כדי להוכיח שהעוף טמא. זהו אופן הלימוד מתורין שהוא דומה לשאר הסימנים בבעלי החיים המובאים לעיל. לעומת זאת העובדה שהובאו המינים הטמאים מלמדת שלא היה ניתן ללמוד אותם, כיוון שלמינים הללו רק חלק מסימני הטומאה[27], והיינו עלולים לטהר אותם ע"י חלק מן הסימנים. לפי זה יוצא שרשימת העופות אינה מודל ללימוד, אלא רשימה של יוצאי דופן. נקודה זו מעלה כמה שאלות:

א. האם ישנו הבדל בין רשימת העופות שבתורה, לנשר, כך שברשימת העופות הטומאה היא תופעה חריגה, והמודל הבסיסי לעופות טמאים הוא נשר, או שגם נשר הוא עוף יחיד שטמא[28].

ב. שאלה זו מובילה לשאלה נוספת - עד כמה קיים קשר בין הסימנים ובין העופות הללו, והאם כשנדון מי הם העופות שנוספו כשהתורה אמרה [ויקרא יא, יד - יט] "האיה למינה... ערב למינו... הנץ למינהו... האנפה למינה", יהיה תפקיד לסימנים, או שאין קשר ביניהם[29].

ג. מהו המקור לכך שדווקא הסימנים הללו הם סימני העוף, ולא תכונות אחרות המאפיינות את הנשר בניגוד לתורין, כגון גודל הגוף או היכולת לטרוף. בתפארת ישראל על המשנה [חולין ג, ו] כתב שסימני עוף הם הלכה למשה מסיני, האם יש הכרח בכך[30].

---

[25] ר' משה בר יוסף אינו מקבל אלא את השאלה "ולילף מתורין", ומיד לאחריה הוא גורס "אם כן עורב דכתב רחמנא", כמו שנראה בהמשך. מכל מקום הסיבה לכך אינה נובעת משלילת ההבנה שרשימת העופות אינה מודל ללימוד אלא מדעתו בקשר למספר הסימנים שקיים בקבוצת העופות.

[26] כלומר הגורמים טומאה או המלמדים על קיומה, ולא נכנסתי בשלב זה להבחנה בין סימן לסיבה.

[27] ביארתי שהגמרא יודעת שברשימת העופות הטמאים חוץ מנשר לכולם יש חלק מסימני הטהרה, כפי שמשמע מן ההמשך בגמרא. ויש הכרח בדבר, כיוון שאילו פרט זה לא היה ידוע, היינו יכולים לתרץ שרשימת העופות מופיעה למרות שדי בסימנים, כדי שהבקי בשמותיהן ולא בסימנים יוכל להכריע ע"י בקיאותו, כשם שבבהמות וחיות ניתן לעשות זאת.

[28] שאלה זו נידונה בהקשרים שונים, עיין לקמן עמ' 58 ואילך, ובעמ' 191 ואילך.

[29] עיין לקמן עמ' 64 ואילך.

[30] עיין לקמן עמ' 120 ואילך. כמו כן, צריך עיון מהו הצורך לציין במשנה את העובדה שסימנים אלו לא נאמרו מן התורה, בניגוד לחגבים שבהם לא צווינה עובדה זו. יתכן שהמענה נעוץ בהבדל בין סימני עופות לסימני בהמה כפי שסובר הרוגצו'בר [ראה לקמן עמ' 114]. כמו כן יתכן שהדבר נובע מכך שבעופות באופן מהותי יש כאן הגדרה של דברי סופרים משום שהתורה ציינה רשימה, ואילו בחגבים ישנו ריבוי למינים שאינם מפורשים, ולא ניתן לזהות

2) ניסיונות לימוד אחרים

לאחר שהגמרא מציגה את רשימת העופות בתור קבוצה ייחודית, ישנם חמישה שלבים שבהם הגמרא מעלה את האפשרות ההפוכה שדווקא עופות אלו מהווים מודל ללימוד:

1. לימוד - הקיים רק לגרסת רש"י - מקבוצה של רוב העופות[31], שיש בהם שלשה סימני טהרה, שכל מי שיש בו רק שלשה סימני טהרה טמא. תשובת הגמרא היא, שאילו היינו אומרים כן לא היה צורך למנות בתורה עורב שיש בו רק שני סימני טהרה[32].
2. לימוד מעורב שמי שיש בו שני סימנים טמא ורק מי שיש לו שלשה סימני טהרה או יותר - ואינו מקבוצת העופות[33] - טהור. תשובת הגמרא היא שאילו היינו אומרים כן לא היה צורך למנות בעלי סימן אחד - לרש"י פרס ועזניה, ולר' משה בר יוסף - רוב העופות.
3. לימוד מפרס ועזניה - שמי שיש בו סימן אחד טמא, ורק מי שיש לו שני סימני טהרה או יותר - ואינו מקבוצת העופות או עורב - טהור. תשובת הגמרא היא, שאילו היינו אומרים כן, לא היה צורך למנות נשר שאין בו סימנים כלל.
4. לימוד מפרס ועזניה שמי שיש בו סימן אחד טהור, שהרי אילו היה טמא, לא היה צורך לכתוב אלא אחד מהם, וממנו נלמד את שאר המקרים שבהם בעל סימן אחד טמא. תשובת הגמרא - בפרס ועזניה יש סימנים שונים, ולכן ניתן להסביר מדוע נמנו שניהם גם בלי להגיע למסקנה כזו.
5. לימוד מכל העופות פרט לנשר, שמי שיש בו סימן אחד טהור, שהרי כל אחד מן הסימנים מצוי בעופות הטמאים לפחות פעמים, ואילו היה סימן זה מטמא תמיד, די היה בהזכרת כל סימן פעם אחת, והיינו לומדים מכך שמי שיש בו סימן כזה מטמא. האזכור הכפול מלמד שעוף בעל סימן אחד טהור. תשובת הגמרא לשאלה זו מפוצלת לשתי גרסאות:

א. לפי הגרסה כפי שהיא מופיעה לפנינו, וכן שיטת רש"י, קיבלנו במסורת שלקבוצה של רוב העופות יש שלשה סימני טהרה מסוימים מבין הארבעה, לעורב שנים מתוכם, ולפרס או עזניה - לאחד מהם יש סימן אחד מבין שלשת הסימנים שיש לקבוצה, ואילו לשני יש סימן שאין לשאר העופות.

אותם ללא הלימוד המיוחד. ממילא בחגבים, הזיהוי ע"פ סימנים - אע"פ שלא כולם הוזכרו בפסוקים - הוא חלק מלימוד הכתוב עצמו.

[31] יש 24 עופות בתורה, עשרים מובאים במפורש, וארבעה נוספים נלמדים מן המילה "למינהו". מתוך עופות אלו לנשר אין כל סימן, לשנים יש סימן אחד, ולאחד שני סימנים, ולכאורה נשארו עשרים עופות, אלא שבעורב כתוב למינו וזהו אחד מהעופות. מפשט הגמרא לא ברור אם העוף שנלמד מ"ערב למינו" [ויקרא שם] הוא בעל שני סימנים כעורב, אם כי לדעת תוספות אכן יש לו שני סימנים, ולכן בקבוצת העופות יש לדעתו י"ט עופות. בראשונים מסוימים נאמר שיש עשרים עופות בקבוצה זו, אך אין זה ברור אם כוונתם לומר ש"למינו" של עורב יש פחות או יותר משני סימנים. מכל מקום, להלן יוגדרו עופות אלו בשם "קבוצת העופות", כאשר לרש"י יש להם שלשה סימני טהרה ואילו לר' משה בר יוסף יש להם סימן טהרה אחד.

[32] לדעת ר' משה בר יוסף זוהי התשובה לשאלה שהובאה לעיל, מנין שאין צורך בארבעת הסימנים - כיוון שאילו היה צורך כזה לא היו צריכים להזכיר עורב שיש בו רק שני סימנים.

[33] תנאי זה הוא דווקא לרש"י, וכן לגבי קבוצת העופות בסע' הבא.

ב. לפי גרסת ר' משה בר יוסף, קיבלנו במסורת שלעשרים ושתים מן העופות יש סימן טהרה אחד מתוך שלשה סימנים, לעורב יש את כל השלשה, ולעזניה יש סימן אחד שאין באחרים.

לכל הדעות התשובה היא: אם לא היה מופיע נשר בתורה, היינו לומדים מאותו עוף שיש לו סימן אחד שאין בעופות האחרים, שכל עוף אחר שאינו מופיע בתורה ויש בו סימן כזה טמא, ולכן יש צורך בכתיבת הנשר כטמא, ההופכת את העופות המנויים לייחודיים שאי אפשר ללמוד מהם.

3) שאלות נוספות

דברי הגמרא מותירים אותנו עם מספר ידיעות יסודיות, שמתוספים אליהן מספר כללים נוספים הנגזרים מהמשך הסוגיות. בעזרת אלו, ולפעמים בעזרת תצפיות במציאות[34], באו הראשונים והאחרונים להציב בצורות שונות את זיהוי העופות והסימנים, בצורה המדויקת האפשרית. הצבה זו דורשת חיבור לעצמה שיברר את אופני לימוד הסוגיה של סימני העוף. אנו לא נדון בכך, אך נציין מספר עקרונות העולים מסוגיה זו, ונוגעים להבנת מהותם של הסימנים:

א. מן הגמרא עולה שהאפשרות הפשוטה היא לימוד של סימני העופות המצויים בתורה ומקובלים בידינו בתור מודל ללמוד מהם על עופות אחרים בעלי סימנים דומים. יש לדון, האם למסקנה התבטלה אפשרות זו, או שהיא עדין קיימת באופן מצומצם בנשר[35].

ב. כמו כן יש לדון במידה והסימנים עדין ממלאים תפקיד, מהו מעמדם של העופות שיש בהם סימני טהרה - האם הם טמאים למרות שיש בהם סימני טהרה, או שטומאתם נובעת מסיבה אחרת[36].

ג. מאפשרויות 4 - 5 עולה, שיתכן שסימן אחד אשר ישמש כמודל למקרים אחרים, ואילו סימנים אחרים לא. מאידך, באפשרויות הקודמות עולה, שניתן ללמוד מעוף שיש בו שני סימני טהרה, קל וחומר לאסור עוף שיש בו סימן אחד של טהרה. קל וחומר כזה יתכן לכאורה דווקא אם נבין שסימני הטהרה שווים, אך אם אינם שווים לא. האם אפשרויות אלו סותרות זו את זו או עולות בקנה אחד, ומה הסברה שעוף בעל סימן אחד יהיה חמור יותר מסימנים אחרים[37].

2. הסימנים עצמם.

הראשונים נחלקו לגבי טיבם של הסימנים, ויש לבאר בכל אחת מן המחלוקות האם היא מתקיימת רק ביחס לפרוש הסימנים עצמם, ונובעת מהבדל בהבנת מקורות ואולי גם בניסיונות שונים, או שהמחלוקת נובעת מהבנה עקרונית של הסימנים ותפקידם.

---

[34] כגון ברמב"ן [שם סב, ב], ובמאירי [שם סא, א].

[35] ראה הערה 28.

[36] עיין בהערה הנ"ל ובעמ' 56 ואילך, בייחוד שיטת תוספות בנדה.

[37] עיין לקמן עמ' 103 ואילך, עמ' 107 ואילך, ועמ' 149 ואילך.

1) דריסה

1. רמב"ן ור"ן [חולין נט, א] ורא"ה [חולין נט, ב] מבארים על בסיס הגמרא בב"ק [טז, ב] שדריסה היא פעולת הציד או ההריגה ע"י מכת הציפורנים.

2. ר"ת מתבסס אף הוא על דברי הגמרא בב"ק ומבאר שדריסה היא אכילת הבהמה טרם הריגתה. וכך כתבו רשב"א [תורת הבית בית ג שער א[38]], ורא"ש [חולין ד, נח]. רשב"א מצמצם הגדרה זו, וכותב שאכילת זבובים וכיוצא בהם טרם הריגתם אינה נחשבת לדריסה.

3. בפרושו של רש"י מופיעות שתי אפשרויות:

א. בדבריו על המשנה [נט, א] כותב רש"י - הדורס - האוחז בציפורניו ומגביה מן הקרקע מה שאוכל.

ב. בגמרא [סב, א] הוא כותב - הנותן רגלו על האוכל כשהוא אוכלו ומחזיקו ברגלו שלא ינוד ולא יינטל כולו אצל פיו. וכן כתב הרמב"ם בפרוש המשנה[39].

אמנם, בנדה [נ, ב] מבואר בדבריו שהפרוש הראשון הוא פרוש שקבל רש"י ואילו השני הוא דברי רש"י עצמו.

4. מפשטות דברי רבנו גרשום [חולין נט, א] משמע שדריסה היא הקליטה של המאכל ואכילתו באוויר.

להלכה, ט"ז [יו"ד פב, א] פוסק כתוספות שמדובר באכילת העוף חי; הב"י [שם], המהרש"ל [ים של שלמה חולין ג, קיד] הפרי חדש [שם ד] והש"ך [שם ג] פסקו כר"ן שהדריסה היא נעיצת ציפורנים, וכתבו שזו דעת השו"ע; והגר"א [שם ד], החכמת אדם [לו, ב] מביאים גם את דעת רש"י[40]. לסיכום כותב הפרי מגדים [שם משבצות א] שיש להחמיר לכל השיטות.

2) אצבע יתירה

א. לדעת רש"י [חולין נט, א] זוהי - "אצבע הגבוה שאחורי האצבעות", ובדבריו שני פרושים:

1. הרמב"ן [שם סב, ב] מבאר - שמדובר באצבע שנמצאת בגובה אחר משאר האצבעות, ויוצאת לאחור.

2. ר"ן [כ, ב בדפי רי"ף] מבאר - שהכוונה לאצבע האחורית הרביעית של רוב העופות, והיא גבוהה קצת יותר.

ב. ר"ן עצמו דוחה את רש"י כיוון שהאצבע שמאחור משמשת לדריסה והיא מצויה בנשר ולכן הוא כותב שמדובר באצבע האמצעית והיא יותר ארוכה מן האחרות, ובנשר אין תופעה כזו.

הב"י [שם] הביא את רש"י והאריך בדברי הר"ן, הש"ך [פב, ה] הביא שני הפרושים, ובט"ז [שם ג] הביא רק ר"ן.

---

[38] אם כי הש"ך [יו"ד פב, ג] טוען שרשב"א מודה לרא"ה משום שלא חלק עליו במשמרת הבית.

[39] ובעיקר דעת הרמב"ם יש לדון, עיין שו"ת חתם סופר יו"ד עד. את ההבדלים הפנימיים בעניין שיטת רש"י בדריסה, בארנו לקמן בעמ' 197.

[40] את צדדי המחלוקת בעניין הדריסה בארנו לקמן עמ' 149 ואילך.

3) זפק וקורקבן נקלף

בספר החינוך [מצווה קנז] מבואר שזפק הוא מקום רחב בסוף הושט שהעוף מקבץ בו את המאכל בתחילת האכילה.

לגבי קילוף הקורקבן הגמרא [שם סב, ב] דנה מהו הקילוף המוזכר במשנה:

"אמר רב אסי, שמונה ספיקות הן: חובא, חוגא, סוגא והרנוגא, תושלמי, ומרדא, כוחילנא, ובר נפחא. מאי ספיקייהו, עופות טהורים קורקבנן נקלף, וטמאין אין קורקבנן נקלף, והני - קורקבנן נקלף בסכינא.

והא ההיא בר אווזא דהוה בי מר שמואל, דלא הוה קא מקלף קורקבניה ואותביה בשימשא, וכיון דרפי איקליף. התם - כי רפי איקליף בידא, הכא - אע"ג דרפי לא מקליף אלא בסכינא".

וצריך עיון - אם קיים ספק לגבי קילוף בסכין, כיצד לגבי קילוף ביד לאחר רפיון הקורקבן בשמש אין ספק[41].

4) בדיקת הדריסה

לאחר שהמשנה [שם] מביאה את סימני העופות היא מוסיפה:

"ר' אלעזר בר' צדוק אומר: כל עוף החולק את רגליו - טמא".

ובברייתא [סה, א]:

"ר"א בר' צדוק אומר: מותחין לו חוט של משיחה, אם חולק את רגליו שתים לכאן ושתים לכאן - טמא, שלש לכאן ואחת לכאן - טהור. ר"ש בן אלעזר אומר כל עוף הקולט מן האויר - טמא. ציפרתא נמי מקלט קלטה, אמר אביי: קולט ואוכל, קאמרי".

את דברי ר' אליעזר על המשנה מסביר רש"י - "טמא - בידוע שהוא דורס". לעומת זאת מן הנימוקי יוסף [שם נט, א[42]] משמע לכאורה שזהו סימן בפני עצמו:

"חולק את רגליו - מסר לנו סימן אחד לטומאה שכולל כל העשרים וארבעה עופות הטמאים, שהיה ברור לו לרבי אלעזר שאין שום עוף טהור חולק את רגליו כשנעמידהו על חוט או מקל, והוא שנותן שתי אצבעות מכאן ושתי אצבעות מכאן".

יש להבין, האם לדעת הנימוקי יוסף יש מחלוקת בין ת"ק ובין ר' אלעזר, ואם כן במה נחלקו. כרש"י נפסק בשו"ע [יו"ד פב, ב], המביא את הסימנים הנ"ל כבדיקה לדריסה, וכתב באר הגולה [שם] שהפוסקים סברו שתנאים אלו לא באו לחלוק אלא לפרש. אמנם בין הראשונים ישנן שלש דעות:

א. לדעת המאירי [ס, ב] יש מחלוקת ואין הלכה כר' אליעזר בר' צדוק.

ב. לדעת רבנו ירוחם [נתיב טו, ח"ה, כא] יש מחלוקת הלכה כמותו.

---

[41] באור העניין יופיע לקמן עמ' 170 ואילך.

[42] מובא בשיטת הקדמונים לחולין עמ' קצח, וציין שם שזהו פירוש רבינו יונתן מלוניל.

ג. הב״י [שם, וכך משמע בשו״ע] מביא את דברי הר״ן [כ, ב בדפי רי״ף[43]] שלדעתו דברי ר׳ אליעזר מתקבלים באופן חלקי - אם הוא חולק רגליו שנים שנים - טמא, אך אם חולק שלוש ואחת - אינו טהור. הדברים מובנים על רקע הבחנתו של הרא״ה על המשנה [שם]:

״ולא קאמר ר׳ אלעזר בר׳ צדוק אלא שכל החולק את רגליו טמא, אבל יש לך טמא שאינו חולק את רגליו...״.

אע״פ שבמפורש אמר ״שלש לכאן ואחת לכאן טהור״, המשנה עצמה אינה מכריעה כך[44].

ד. רבנו גרשום על המשנה [נט, א] כותב -

״הדורס טמא - שקולט מהאויר. החולק את רגליו טמא כמפרש בגמרא מותחין לו חוט של משיחה״.

ולכאורה הוא מבאר מהו דורס, אלא שבאור זה סותר את דברי הברייתא לקמן [סה, א] שממנה משמע שקליטה זו היא רק בדיקה לדריסה. אמנם בעצם לשונו של ר׳ שמעון בן אלעזר ״כל עוף״ צריך עיון - מה הצורך לחזור שוב על הידיעה שכל עוף הקולט מן האויר טמא, הרי ברגע שנאמר שהקולט מן האויר דורס, אמרנו שכל עוף כזה טמא. ואולי כוונת רבנו גרשום שיש מחלוקת בין ר״ש בן אלעזר ובין ר״א בר׳ צדוק: לכל הדעות עוף הקולט מן האויר טמא, אלא שלדעת ר״ש די בעצם הידיעה המפורסמת שהוא קולט מן האויר כדי לטמא, גם אם לא נבדק, ואילו לר״א דווקא אם בדקו אותו וחילק רגליו שתים שתים הוא טמא.

על רקע זה יתכן גם הסבר חדש בדברי הר״ן - ר״ש בא לומר שאין זה משנה כיצד הוא מחלק רגליו, ודי בעצם השימוש שהוא משתמש ברגליו לאחיזת דבר באוויר, ולכן אם הוא קולט ברגליו באוויר הוא טמא. לעומת זאת לר״א דווקא בחילוק הרגלים הוא טמא. ולכן להלכה מתקבלת בדיקת ר״א בחילוק הרגלים, אבל ללא התוספת של חלוקתם שנים שנים. וממילא מובן מדוע לעומת ר״א, ר״ש מוסיף ומטמא ״כל עוף...״, כי לדעתו בדיקת הקליטה מן האויר מועילה לבדה, לעומת ר״א שסובר שהיא רק סממן (אינדיקציה) של דריסה.

ויש להבין במה נעוצה המחלוקת בין הראשונים, ולדעת המאירי והר״ן במה נחלקו חכמים ור׳ אליעזר בר׳ צדוק. ואם אכן יש מחלוקת בין ר״א בר׳ צדוק ובין ר״ש בן אלעזר - מהו השורש העקרוני למחלוקתם.

כמו כן יש לברר מדוע במשנה מופיע רק חלק מן הסימן המובא ע״י ר״א בר׳ צדוק.

רז״ה [שם כא, א מדפי רי״ף] מביא סימן שנועד אף הוא לזהות את הדריסה:

״וקבלנו במסורת מאבותינו ומזקנינו הקדמונים כי כל שחרטומו רחב או שיש לו כף הרגל שקורין פוט״א כמו שיש לאווז אין להסתפק בדריסתו בידוע שאינו דורס״.

---

[43] וכ״כ ר״ן על המשנה (מובא בסמוך), וכן בדבריו על הברייתא.

[44] ולולי דמסתפינא הייתי אומר שלדעתו חלקו ר׳ אליעזר בר׳ צדוק ורבי בסידור המשנה, האם הדריסה היא מטמא מוחלט או לא, כלומר - במחלוקת בין שיטת רש״י לשיטת רמב״ם המובאות לקמן [עמ׳ 31-36].

ויש לעיין, במידה ויש מחלוקת בין התנאים הנ"ל, כיצד סימן זה יכול לזהות את הדריסה אם הוא אינו מובא בברייתא[45].

3. היחס בין הסימנים

כמו שראינו, הסימנים אינם מתפקדים כמקשה אחת, ולרוב העופות המנויים בכתוב יש רק חלק מסימני הטומאה. לאור זאת יש להבין מה כוונת המשנה [חולין נט, א] "כל עוף הדורס - טמא, כל שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור", האם זהו כלל הכרחי, או שהוא נאמר במקביל לדרכים אחרות להתיר עופות[46], ואם אין הוא הכרחי מדוע הוא נאמר בדרך כזו. כמו כן, ניכר הבדל לשון בין סימן הדריסה לשאר הסימנים - לעומת הסימנים המנויים כסימני טהרה, סימן דריסה נמנה כטמא. הניסוח החלופי היה יכול להיות 'כל שאינו דורס, שיש לו אצבע יתירה... טהור'. מעבר לחלוקה הזו, קיים הבדל בין הדריסה שהיא סימן שאינו בגופו, ובין שאר סימני העוף ושאר סימני בעלי החיים שהם בגופם. גם הסימן המובא בהמשך ע"י ר' אלעזר בר' צדוק "כל עוף החולק את רגליו - טמא", הוא סימן התנהגותי, ואף הוא מוצג כסימן המעיד על טומאה. מתוך הדברים הללו עולות שלש שאלות:

א. מה הסיבה לחלוקה בין סימנים טמאים לסימנים טהורים?[47]

ב. האם יש קשר בינה ובין הגדרתו של הסימן כהתנהגותי?[48]

ג. האם סימן טמא חופף את הסימן הטהור, ובפועל - האם עוף דורס טמא חרף העובדה שיש לו את שאר הסימנים או שמדובר בנתון שיחד עם הנתונים האחרים מגדיר את העוף[49].

1) קורקבן נקלף וסימן נוסף

לגבי קורקבן נקלף, רב אסי [חולין סב, ב] מביא שמונה מיני עופות שיש בהם ספק. ומבארת הגמרא -

> **"מאי ספיקייהו? עופות טהורים קורקבנן נקלף, וטמאין אין קורקבנן נקלף, והני - קורקבנן נקלף בסכינא".**

---

[45] בשאלות הנ"ל עסקתי בעמ' 174-171, ובעמ' 197.

[46] אפשר היה להעלות על הדעת, שכוונת המשנה היא, שכיוון שיש עופות בעלי סימני טהרה יהיה אסור לאכול עוף ללא בדיקת סימני טהרה כולם.

[47] לשאלה זו תשובות שונות. אפשר להציג כתשובה את באור שיטת ר' משה בן יוסף לקמן עמ' 155-149, ועמ' 159 - 163.

[48] ע' לקמן עמ' 107, ועמ' 155-149.

[49] הדיון בשאלה זו תלוי במחלוקת שתתברר בסמוך עמ' 36-31.

תוספות [שם] מביא את דבריו של רש״י המבאר שמדובר בעופות שיש להם כבר שלושה סימני טהרה, ויש ספק לגבי הסימן הרביעי. מכאן מסיק תוספות שהסימן שקיים דווקא בפרס או עזניה ולא בשאר העופות הוא קורקבן נקלף. זאת משום שאם קורקבן נקלף הוא אחד מהסימנים שמצויים בשאר העופות, אז קיימים שלושה סימנים אחרים, ובהכרח אחד מהם הוא הסימן שקיים דווקא בפרס או עזניה. ממילא:

1) אין לחוש שעופות אלו הם פרס ועזניה, כי לפרס ועזניה אין אלא סימן אחד של טהרה ובהם יש שלשה סימנים.

2) אין לחוש לשאר העופות שאין להם את הסימן המיוחד.

זהו ההסבר של תוספות ורמב״ן לדברי אמימר [שם סב, א] - לשיטת רש״י. אמימר אמר:

״עוף הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דריס״.

ולכאורה - אם העוף אינו דורס, ממילא יש בו סימן נוסף, וזהו עוף הבא בשני סימנים. ואין כאן קושי לשוני בלבד, אלא מהותי, שהרי כל ההיתר של עוף בסימן אחד למי שאינו מכיר את רשימת העופות הוא משום שפרס או עזניה שהם העופות היחידים שיש להם סימן אחד בלבד, אינם שכיחים במקום ישוב. לפי זה, עוף הבא בשני סימנים אינו יכול להיות מותר אלא למי שמכיר עורב, שהרי בעורב יש שני סימנים והוא שכיח במקום ישוב. כיצד איפה ניתן להתיר בסימן אחד כשאינו דורס. על כן מבאר רמב״ן - שמדובר בסימן קילוף קורקבן שיחד עם העובדה שהעוף אינו דורס מוכיח שהוא אינו פרס ועזניה אך גם אינו משאר העופות המנויים בתורה.

כך סוברים תוספות [שם] וכן רמב״ן [סב, א] ורא״ש [בתוס׳ שם סב, א - ב; ובפסקים שם ג, נט] בשם רבנו חננאל, במרדכי [שם תרלח] בשם ר״י, ובמאירי [שם סא, א][50]. וכך מבאר רמב״ן גם את מחלוקת ר׳ אליעזר וחכמים לשיטת רבי:

״בסנונית לבנה נחלקו, שיש לה אצבע יתרה כעורב, ושוכן עמו, וקרקבנו נקלף בסכין בשמש. דר׳ אליעזר סבר - אין זה קורקבנו נקלף, ומין עורב הוא... וחכמים אומרים - קורקבנו נקלף הוא, וכל שקורקבנו נקלף אין לחוש לו אלא בשאין לו אלא סימן אחד שיש לחוש לפרס או לעזניה...״.

ובעקבות זאת פסק:

״נמצא עכשו שאין להתיר עוף הבא בסימן אחד למי שאינו בקי בהן ובשמותיהן אלא שאותו סימן הוא שקורקבנו נקלף ביד. ולפי מה שפירשנו אפילו רגליו חתוכות ואין לבדקו בשאר הסימנין או שבא בשני סימנין ואחד מהן קורקבן נקלף אע״פ שאינו מכיר עורב או בשלשה טהור לעולם, ולא אמר רב נחמן ובלבד שיכיר עורב אלא משום שבא להתיר בכל שני סימנין אבל בא בקורקבן נקלף לעולם מותר ואין לחוש״.

ואכן מצאנו מחלוקת דומה בפרקי דר׳ אליעזר [ט]:

---

[50] במקום אחר המאירי [שם ס, ב] כותב נימוק אחר להשתמש דווקא בסימן הקורקבן: ״שלא היו סומכין בכך אלא בקורקבן נקלף מצד שסימן אצבע יתירה וזפק לא נתברר עניינם והרבה יש שאדם סבור עליו שיש להם אצבע יתירה וזפק (לא נתברר עניינם) ואין להם או שאין להם ויש להם כמו שנבאר״, ומפשטות לשון הרמב״ם [מאכלות אסורות א, יט] משמע שזו כוונתו, ועיין בית יוסף [יו״ד פב].

"בחמישי השריץ מן המין כל מין עוף זכרים ונקבות טהורים וטמאים. בשני מיני סימנים הן מטהרין בזפק ובקורקבן נקלף, רבי אליעזר אומר באצבע יתרה".

מן הגמרא לא משמע שישנה מחלוקת בין ר' אליעזר ודעה נוספת לגבי סימני עופות, אך יתכן והכוונה כאן למחלוקת לגבי סנונית, שלדעת חכמים סימן הקורקבן בצרוף סימן אחר מועיל בה, ואילו לדעת ר' אליעזר יש צורך בסימן שלישי להוכיח שאינה עורב.

אמנם, יתכן גם שהמחלוקת היא בעצם מחלוקת תוספות ור' משה בר יוסף. לשיטת ר' משה בר יוסף [רמב"ן חולין סב, ב; רשב"א שם סב, א; רז"ה שם כ, ב - כא, א בדפי רי"ף ועוד], כשהמשנה [שם נט, א] אמרה: "כל עוף הדורס - טמא, כל שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור", הכוונה היא שעוף דורס טמא, ושאינו דורס טהור, וסימני עוף שאינו דורס הם אצבע יתירה זפק וקורקבנו נקלף.

לשיטתו אמימר לא הורה להתיר אלא עוף שסימנו - אינו דורס, אלא שיש להכיר פרס ועזניה, כי יש אחד מהם שהוא אסור אפילו שאינו דורס. לפי זה לא יתכן שקורקבן נקלף הוא סימן המוכיח על טהרה עם סימן נוסף כי עדין לא ידוע בעזרתו האם העוף טהור. ואם לדעת חכמים בפרקי דר' אליעזר אפשר להתיר ע"י זפק וקורקבן, הם סוברים כרש"י בביאור הסימנים, ואילו לדעת ר' אליעזר יש צורך בשלשת הסימנים כדי לדעת שהעוף אינו דורס.

בעקבות השיטה שקורקבן נקלף הוא הסימן שלא קיים בעוף טמא פרט לפרס או עזניה, עולה השאלה מדוע המשנה הייתה צריכה למנות ארבעה סימנים, ולא נתנה בידינו את השיטה הזו לאיתור עופות טהורים. שאלה דומה מופיעה בבית יוסף [יו"ד פב], לגבי לשון המשנה [שם] - "כל שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור". לשיטת רבנו חננאל לכאורה גם מי שיש לו רק קורקבן נקלף וסימן נוסף טהור. על כך הוא משיב שתי תשובות:

"דלרבינו חננאל מתניתין דקתני "וכל שיש לו אצבע יתירה וכו'" יש לו כל הסימנים קאמר דמסתמא מחזקינן ליה באינו דורס כיון שיש בו כל שלשת הסימנים, וכדברי ה"ר משה ב"ר יוסף".

אפשרות זו מתאימה רק לשיטת רבנו חננאל כשלעצמה, ולא להסבר של רש"י לשיטת רבנו חננאל, שהרי רש"י חולק על ר' משה ב"ר יוסף.

"אי נמי ארבעה סימני טהרה מני ואזיל ולא נחית השתא לאגמורי לן בכמה סימני טהרה סגי".

כך מבאר גם רשב"א [נט, ב] בביאור שיטת רש"י. אפשרות זו מעלה את השאלה, אם היעד במשנה אינו כיצד הסימנים המתירים, מהו היעד של המשנה. לקמן יתבאר, שמבנה המשנה מבהיר את עיקר פעולתם של הסימנים, וממילא מובן סדר מנינם במשנה[51].

---

[51] או משום שהסימנים הם סיבה - כאחת השיטות בחלק ב', וממילא יש צורך להדגיש את הדין העיקרי בטהרת העופות; או משום שהסימנים הם תנאי בטהרה הנובע מהצורך לזהות את הטהורים דווקא ע"י הסימנים שלהם - כמבואר בחלק ג' בהרחבה, וגם כאן ישנה חשיבות להדגיש אלו סימנים יש בעופות ויש בהם זיהוי של הטהרה. לפי עקרונות אלו מבואר מדוע אי-הדריסה היא סימן שחייב להימצא בכל עוף טהור, וממילא מובן לדעת רש"י שהזכרת שאר הסימנים חשובה, כדי להבין את היחס בינם ובין סימן הדריסה. ועיין בפרק "חשש סימן", לקמן עמ' 193-199.

2) סימן הדריסה - מקביל או חופף

להלן, נבאר את שיטות הראשונים לגבי מבנה המשנה, כאשר המוקד אינו כיצד להציב את העופות השונים שבתורה, ומספר הסימנים שיש להם, ע״פ דרך הלימוד שהובאה לעיל, אלא כיצד הם מבינים את היחס בין סימן הדריסה ושאר הסימנים, במשנה.

1. רש"י

רש״י [סה, א] מבאר -

״יש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף בידוע שהוא טהור - ואריש סמיך דתנא ליה ״כל עוף הדורס טמא״, ואם אינו דורס ויש לו עוד שלשה סימנין דהוו להו ארבעה בידוע שהוא טהור״.

כלומר - הסימנים אינם חופפים אלא מקבילים. כך יש לבאר את דבריו לגבי בדיקת ר״א ברבי צדוק [נט, א]:

״כל עוף החולק את רגליו טמא״ - ״בידוע שהוא דורס״.

רש״י בא להדגיש שכשנאמר ״טמא״ לא הייתה הכוונה אלא שבסימן זה הוא טמא, אך קביעת הדין על העוף ככלל - תלויה בשאר הסימנים.

בהתאם לשיטתו רש״י מבאר את דברי אמימר [סב, א]:

״עוף הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דריס״, ״כי משכחינן ביה סימן אחד מחזקינן ליה בטהור כל כמה דלא חזינן ליה דדריס״.

כיוון שלשיטתו אין חילוק בין דריסה לסימן אחר, אין סיבה לומר שטהרת העוף מתקיימת דווקא כשהסימן המדובר הוא שאינו דורס, אלא כוונת אמימר היא לכל סימן, והמילים ״והוא דלא דריס״ באו להתנות תנאי נוסף - חיצוני.

ומקשה תוספות [שם]:

1. מדוע עוף כזה טהור הרי יש לו שני סימני טהרה, וממילא הוא יכול להיות עורב[52].
2. מן הסוגיה משמע שאילו פרס ועזניה היו שכיחים היה אפשר לחוש שעוף כזה הוא פרס ועזניה. כיצד יכול להתקיים חשש כזה כאשר יש לו שני סימני טהרה, ולפרס ועזניה רק סימן אחד.

כדעת רש״י סובר ריב״ם [תוספות שם סב, א].

---

[52] לגבי השאלה הראשונה הרז״ה [כ, א בדפי רי״ף] משיב שעורב אינו דורס, אך צריך לעיין מנין רש״י מסיק עובדה זו.

2. ר"ת[53]

רבנו תם [תוספות חולין סא, א; ספר הישר חידושים תנ; בעל המאור חולין כא, א מדפי רי"ף; רמב"ן חולין סב, א], מבאר כרש"י, שדריסה אינה סימן החופף את שאר הסימנים, אלא הוא מקביל אליהם. אע"פ כן ר"ת סובר שההיתר בעוף הבא בסימן אחד אם הסימן הוא שאינו דורס, נובע מהבנת המשנה, והגמרא.

במשנה נאמר שכל עוף שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור. וכוונת המשנה היא שכל עוף דורס טמא, וכל מי שקורקבנו נקלף ויש לו זפק ואצבע יתירה טהור, כיוון שהוא אינו דורס. זאת, לא משום שהדריסה היא כלי לבחון את הסימנים האחרים, אלא מתוך הנתונים העולים מהמשנה ומהגמרא:

כפי שקבלנו - לשיטת רש"י בלימוד הסימנים - לקבוצת העופות יש שלשה סימני טהרה, ולעורב שנים, לפרס ועזניה אחד, ולנשר אין סימן טהרה כלל. ובנוסף, למדנו מהמשנה שבעלי שלשה סימני טהרה אינם דורסים.

שכלול שני הכללים מעלה, שהעופות הטמאים שיש להם שלשה סימני טהרה וממילא אינם דורסים, טמאים מפני שחסר מהם אחד משאר הסימנים - חסרון זפק או אצבע יתירה, או קורקבן שאינו נקלף. לעומת זאת הטמאים שיש בהם את הדריסה, הם פרס או עזניה[54], ולכן כאשר התירו עוף הבא בסימן אחד, נוסף תנאי שאינו קיים בעוף הבא בשלשה סימנים "והוא דלא דריס", מפני שע"י שלילת הדריסה מתברר שהוא אינו טמא.

לפי זה לכאורה שתי הכללים במשנה משלימים -

א. עוף שיש בו סימן טהרה בודד, אינו טמא אלא אם כן הוא דורס.

ב. עוף שיש בו שלשה סימני טהרה שבגופו, ואינו דורס וטהור. ועוף שיש בו פחות משלושה סימני טהרה שבגופו, אע"פ שאינו דורס - יתכן והוא מקבוצת העופות הטמאים[55].

הכלל הראשון בא לידי בטוי בדברי רמב"ן לשיטת ר"ת [שם]:

> "והיינו דקאמרינן עוף הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דריס - כלומר, שאותו סימן הוא שאינו דורס, ורואין ומכירין בו שאין בו אלא סימן זה של טהרה בלבד, והשלשה הנזכרין של טומאה הן".

לפי זה עולה שבנוסף להבנת ההשלמה שבין הכללים המובאים במשנה - מבחינת העיקרון המנחה, ישנה הבחנה ביניהם - מבחינת המציאות שהם מתייחסים אליה. כלל א' עוסק דווקא בעוף עם סימן אחד, ואילו כלל ב' עוסק דווקא בעוף עם שני סימנים.

אמנם, אם מדובר בשני מקרים שונים, צריך עיון מדוע לא נבאר שבמקרה של שלשה סימני טהרה, אליו מתייחס הכלל השני, ניתן לטהר אפילו אם העוף דורס, הרי בבסיסו של הכלל השני ההנחה שבקבוצת העופות הטמאים בעלי שלשת הסימנים אין עוף שיש בו שלשה סימנים

---

[53] ובאופן דומה בתוספות ברשב"א ובראב"ה במהלך הסוגיות של פרק אלו טריפות.

[54] לגבי עורב יש הבדל בין תוספות ובין בעל המאור בהסבר שיטת ר"ת.

[55] כלל זה בא לידי ביטוי בדברי ראב"ה [חולין סג, ב]: "דכללי דמתניתין לא אתו אלא לודאי טמאה וודאי טהרה, דכל שהוא דורס ודאי טמא, וכל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבן נקלף ודאי טהור כדפרישנא לעיל. אבל שאר עופות יש מהן טמאין ויש מהן טהורין, הילכך עוף טהור נאכל במסורת".

שבגוף, ולכולם יש סימן שאינם דורסים. בנוסף אנו יודעים ששאר העופות הטמאים הם עופות בעלי סימני טומאה[56].

ביסוד דבריו של ר"ת מונחת הבנת לשון המשנה, ובעיקר הברייתא [חולין סה, א]:

"רבן גמליאל אומר: דורס ואוכל - בידוע שהוא טמא, יש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבנו נקלף - בידוע שהוא טהור".

אמנם, באור זה אינו עולה בקנה אחד עם הצגת המשנה כשני שלבים שונים המתייחסים למספר שונה של סימני טהרה. ולכן צריך עיון - אם אנו מבינים שהכלל הראשון במשנה מתייחס גם למקרה של עוף עם יותר מסימן טהרה אחד, מנין הביטחון שגם לפרס וגם לעזניה יש דריסה, ומנין לנו שאין אחד מהם שסימן טהרתו הוא שאינו דורס.

3. רמב"י

לשיטת ר' משה בר יוסף[57] [רמב"ן חולין סב, ב; רשב"א שם סב, א; רז"ה שם כ, ב - כא, א בדפי רי"ף ועוד[58]] שהובאה לעיל [עמ' 23], שני הכללים במשנה חופפים זה את זה - עוף דורס טמא, ואילו עוף שיש בו את סימני הטהרה אינו דורס. לפי זה לכאורה מדובר כאן בשני סימנים המתייחסים לאותה המציאות, ובעצם - בכלים שונים לבירור סימן הדריסה.

אמנם, כללים אלו אינם חופפים לגמרי. רשב"א [סב, א] מבאר את שיטתו:

"והא דאמר אמימר "עוף הבא בסימן אחד טהור והני מילי דלא דריס", הכי פירושה - והוא שיהא אותו סימן שאינו דורס, דאי בחד סימן אחר אתי לספוקי לכולהו עופות טמאים, אבל הבא בסימן שאינו דורס ליכא לספוקי אלא לפרס או לעזניה שאינו דורס, ופרס ועזניה לא שכיחי בישוב".

כלומר, קיים עוף טמא שאינו דורס אך יש לו סימני טומאה אחרים. אמנם כל עוף שיש לו זפק אצבע יתירה וקורקבן נקלף טהור וממילא גם אינו דורס, אך לא כל עוף שאינו דורס יש לו אצבע יתירה קורקבן נקלף וזפק.

וצריך עיון - לכאורה היה אפשר לכתוב כלל אחר, שיכלול עופות נוספים שאינם טמאים: כל שיש לו שלשה סימנים טהור. כגון - עוף שיש לו שנים מתוך שלשת סימני הגוף, וגם אינו דורס - טהור, שהרי מבין עשרים וארבע עופות טמאים יש עשרים ושתים[59] עם סימן טהרה אחד, אחד עם שני סימנים, ואחד ללא כל סימן. וברשב"א [שם] כתב:

"וניחא נמי הא דלא קאמר 'והבא בשלשה טהור והוא שבקי בהן ובשמותיהן', שכלל זה כבר למדנו אותו ממשנתינו, אף על פי שאינו בקי בעופות הטמאין כלל, דאין לך עוף הבא בשלשה סימני טהרה שאינו טהור".

וצריך עיון כיצד נח הדבר לרשב"א, הלא המשנה מתירה עוף טהור דווקא בשלשה סימנים שבגופו שכתוצאה מהם נשללת גם הדריסה. בניגוד לדבריו, כותב הרמב"ן [שם] לשיטת רמב"י:

---

[56] שאלה זו מתיישבת בעקבות הבנת סימן הדריסה כבעל מעמד מיוחד, עיין לקמן עמ' 154.

[57] בקיצור - רמב"י.

[58] וכך סובר ריב"ם [תוספות חולין סב, א].

[59] או עשרים ואחד אם מצרפים לעורב את מינו.

"נמצא עכשו שכל עוף הבא בשלשה סימני טהרה בגופו טהור".

משמע - דווקא בשלשה סימני טהרה שבגופו, ולא בסימן שאינו דורס[60]. ונראה שמחלוקת זו עולה גם מלשון הפוסקים. השולחן ערוך [יו"ד פב, ב] כותב:

"ואם ידוע שאינו דורס, יש שלשה סימני טהרה: אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף ביד... ואע"פ שיש לו ג' סימנים אלו, אין לאכלו, לפי שאנו חוששין שמא הוא דורס, אלא א"כ יש להם מסורת שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור".

הש"ך [שם ד] מבאר שסתימת דברי השו"ע היא כרמב"י, אלא שלא חש לפרט שיטות, כיוון שממילא יש צורך במסורת שאינו דורס. מכל מקום עולה, שרמב"י לא התיר אלא בשלשת הסימנים הללו[61]. ברם, ערוך השולחן [יו"ד פב, יג] כתב לשיטת רמב"י:

"והנה לשיטה זו, אם מצאנו עוף בשני סימני טהרה משונים משני סימנים שיש בעורב, אין לחוש לשום עוף טמא, דשיטות אלו סוברים שלבד הכ"ד עופות טמאים שבתורה ליכא עוד עוף טמא בעולם, וא"כ אין כאן שום חששא, וכל שכן אם נמצא עוף בג' סימנין ליכא שום חששא"[62].

4. רמב"ם

רמב"ם [מאכלות אסורות א, טז - יז] מבאר את השימוש בסימנים כך:

"מי שאינו מכירן ואינו יודע שמותיהן בודק בסימנין אלו שנתנו חכמים: כל עוף שהוא דורס ואוכל בידוע שהוא מאלו המינין וטמא. ושאינו דורס ואוכל אם יש בו אחד משלשה סימנין אלו הרי זה עוף טהור ואלו הן: אצבע יתירה, או זפק והיא המוראה, או שהיה קרקבנו נקלף ביד. לפי שאין בכל אלו המינין האסורין מין שאינו דורס ויש בו אחד משלשה סימנין אלו חוץ מפרס ועזניה, ופרס ועזניה אינן מצויין בישוב אלא במדברות איי הים הרחוקות עד מאד שהן סוף הישוב".

ובפירוש המשנה [חולין ג, ו] כתב:

"ואין אנו צריכים עד שיהיו כל אלו, אלא אפילו אחד מהם אם נמצא בעוף בלתי ידוע הרי זה עוף טהור, והוא שלא יהא דורס ואוכל, לפי שכל דורס ואוכל אסור וזה סימן כללי".

מדברי הרמב"ם משמע לכאורה שהוא מפרש כרש"י את דברי אמימר, ולדעתו כשהותר עוף הבא בסימן אחד אין הכוונה לסימן שאינו דורס, והמילים "והוא דלא דריס" נאמרו כתנאי

---

[60] לביאור דעת רמב"ן עיין לקמן עמ' 181-182.

[61] וכוונת השו"ע - לולי החשש הדורש מסורת, היינו מתירים באמצעות אצבע יתירה זפק וקורקבן נקלף, ולא היינו מתירים בשלשה סימני טהרה אחרים.

[62] ביסודה של מחלוקת זו ג"כ, עומדת השאלה מה משקל סימן הדריסה ביחס לסימנים אחרים. ואם נבין שהדריסה היא הסימן העיקרי, ושלשת הסימנים האחרים מהווים רק ביטוי שלו, וזו שיטת ר' משה בר יוסף, ברור שאע"פ שישנה אפשרות שעוף הבא לפנינו בשלשה סימנים והוא דורס טהור, אך אין להתיר ע"פ סימנים כשהעוף דורס, בגלל המשקל של סימן הדריסה. והסיבה למשקלו היתר של סימן הדריסה מבוארת לקמן עמ' 149 ואילך.

נוסף. מאידך, הוא מציג את אי-הדריסה בתור נקודת מוצא ודאית, ובעיקר - הוא מתייחס לדריסה כ"סימן כללי"[63].

לאחר מכן מביא הרמב"ם [שם יט] גם את דעת ר"ח:

"אמרו הגאונים, שמסורת היא בידיהם, שאין מורין להתיר עוף הבא בסימן אחד, אלא אם היה אותו סימן שיקלף קרקבנו ביד, אבל אם אינו נקלף ביד, אע"פ שיש לו זפק או אצבע יתירה מעולם לא התירוהו".

וצריך עיון: לעיל בארנו, שהנימוק לשיטת ר"ח הוא הידיעה שקורקבן נקלף הוא סימן שישנו רק בפרס או עזניה, והללו אינם שכיחים. הרא"ש [חולין ג, נט] מבאר לשיטת ר"ח, שאין בדברי אמימר דרישה לכך שיהיה לעוף גם את הסימן שאינו דורס, אלא שלא יהיה מדובר בעוף שאנו יודעים שהוא דורס. לעומת זאת הרמב"ם סובר שיש צורך בידיעה ודאית שהעוף אינו דרוס, ואע"פ כן הוא מקבל את מסורת הגאונים ומביא אותה להלכה.

הבית יוסף [שם] מבאר שלדעת רמב"ם סימן הדריסה אינו חופף את שאר הסימנים, כלומר - העדר הדריסה אינה עדות על קיומם של שאר הסימנים, ואף על פי כן הדריסה היא סימן מקביל אל שאר הסימנים, כך שהדרישה לסימן זה אינה הופכת את העוף לבעל שני סימנים, אלא לבעל סימן אחד. אלא שיש לברר לפי זה מהו מעמדו של סימן הדריסה לדעת רמב"ם[64], וממה נפשך - אם זהו סימן הפועל לבדו - מדוע צריך סימן אחר, ואם זהו סימן הפועל ביחד עם סימנים אחרים - מדוע הוא אינו נמנה כסימן נוסף יחד איתם.

---

[63] ועיין במגיד משנה שהסתפק בכוונתו. והלחם משנה מסביר את הרמב"ם כר' משה בר יוסף, ולקמן [עמ' 159, ועמ' 165] יובאו שיטות ר' חיים ושיטת ערוך השולחן בביאור דבריו.

[64] כפי שראינו, בדעת ר' משה בר יוסף, גם אם שלשת סימני הגוף מוכיחים שהעוף אינו דורס, הם וסימן הדריסה אינם חופפים לגמרי.

ה. סימני דגים

1. סנפיר וקשקשת

התורה מונה שני סימנים בדגים - סנפיר וקשקשת. ומבואר במשנה, שסנפיר הוא חלק שעל ידו הדג שט, ואילו הקשקשת קבועה בדג. ובלשון התוספתא [ג, ט] "קשקשין שמלובש בהן". לשון זו נקט גם הרמב"ם בפרוש המשנה, ובאר רבי עקיבא איגר [משנה חולין ג, ז] שהדבר נובע משום שהוא סובר כרמב"ן [ויקרא יא, ט], שקשקשת שאינה נקלפת ע"י יד או סכין והיא חלק מגוף הדג עצמו אינה נחשבת קשקשת[65]. הנודע ביהודה [תנינא יו"ד כח] הקשה בעניין זה:

"ומה בכך שאינם נקלפים והיכן הוזכר הקילוף בבלי או בירושלמי או בתורת כהנים, אדרבא במשנה אמרו קשקשים הקבועים בו. והרמב"ן בפירושו נדחק בזה וכתב אם אין נקלפים לא נקרא לבוש שהרי הם דבוקים בעור. ואני אומר שהעור עצמו וגם הבשר נקרא לבוש וכן כתב "עור ובשר תלבישני" [איוב י, יא][66].

בדומה לדברי הרמב"ן בעניין קשקשים, כותב התפארת ישראל [על המשנה שם] לגבי סנפיר:

"וסנפירין הפורח בהן" - "ששט בהן, ונראה לי דקמ"ל לאפוקי כשזוחל על סנפיריו כמו שעושה אאל".

ואולי זו כוונתו של רבנו ירוחם [טו, כו]:

"יש דגים שיש להם סנפיר כמו כנף ששט בו ע"פ המים, ואין לו קשקשין, כלומר קשקשין שעליו כמין קליפות קטנות, וזהו דג טמא".

וכתב על דבריו הבית יוסף [יו"ד פג]:

"ודברי רבנו ירוחם בדין זה כמעורבבים בעיני ולא יכולתי לעמוד על סוף דעתו".

ושמא כוונתו, שיש מין שיש לו סנפיר אך הסנפיר הוא כמו כנף שעפים על ידו, וממילא אינו סנפיר שנועד לשוט, ולכן יש לאוסרו, ואף שיש לו קשקשים, וכלל נקוט בידינו ש"כל שיש לו סנפיר יש לו קשקשת" [נדה נא, ב], כיוון שהם שונות מקשקשת רגילה אין הם נחשבים קשקשת[67].

יתכן שההסבר לדברי הרמב"ן בעניין קשקשים ולדברי התפארת ישראל בעניין סנפיר, אינו נובע אך ורק מהעובדה שקשקשת קרויה מלבוש, ושהסנפיר אינו מיועד לזחילה, אלא שסימני הדג צריכים להיות דבר הנוסף על מבנה הגוף של בעל חיים אחר, ולכן:

א. הקשקשת צריכה להיות דבר הנקלף מן הגוף, כלומר - תוספת חיצונית לעצם קיומו של גוף.

---

[65] וע"ע מגיד משנה [מאכלות אסורות א, כד], חת"ס חולין [סו, א], ותפארת ישראל [שם].

[66] ונראה שהוא מצרף זאת להקל ולהתיר גם דג שקשקשיו מתקלפים רק לאחר השריה בחומרים מתאימים. ואף הרמב"ן מתיר ע"י השריה במים רותחים כמובא [שם כט ול] בשמו, אלא שהנודע ביהודה חידש שימוש בחומרים לצורך הקילוף, ובעניין זה חלקו אחרונים כמבואר בפתחי תשובה [יו"ד פג, א].

[67] אם נכון הדבר מוכח מכאן כפרי חדש [יו"ד פג, ד] הסובר שאין כלל מקרים של קשקשת ללא סנפיר, ולא ככרתי ופלתי [כרתי פג, ג] הסובר שיש מיעוט מקרים כאלה. ולקמן [עמ' 270] דנון בשיטתם.

ב. הסנפיר אמור להקנות לדג יכולת שאינה קיימת בבעלי חיים אחרים, ולכן סנפיר שמיועד לזחילה אינו נחשב סנפיר[68].

2. מקומם זמנם ומנינם

הגמרא [חולין סו, א - ב] אומרת, שגם דגים כאלה שבלידתם אין להם סנפיר וקשקשת, אך הם מופיעים לאחר זמן - הם טהורים. כמו כן, אם יש להם סנפיר וקשקשת רק כשהם במים, הם טהורים. לדין זה קיימים מקורות שונים, ויש לעיין האם הוא נובע מסברה, והאם אפשר להשליך ממנו מדגים למקומות אחרים.

לגבי מנינם ומקומם ישנה מחלוקת תנאים. במשנה [נט, א] נאמר:

"ובדגים כל שיש לו סנפיר וקשקשת, רבי יהודה אומר שני קשקשין וסנפיר אחד".

ובתוספתא [חולין ג, ט \ כז]:

"וכמה קשקשין יהו בו, אפילו אחד תחת לחיו ואחד תחת זנבו ואחד תחת סנפיר שלו. ר' יהודה אומר שנים קשקשת אחד תחת לחיו ואחד תחת זנבו ואחד תחת סנפיר שלו".

ובספרא [שמיני פרשה ג, ה]:

"אין לי אלא המרבה בקשקשים ובסנפרים, כגון קיפונות, מנין אפילו אין לו אלא סנפיר אחת, ואין לו אלא קשקשת אחת, תלמוד לומר "קשקשת". רבי יהודה אומר, אף שני קשקשים, ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר "ושריון קשקשים הוא לבוש".

מפשטות מקורות התנאים, עולות ארבע שיטות לגבי מספר הקשקשים ומקומם:

א. שיטת ת"ק בספרא - אחד.

ב. שיטת ר' יהודה במשנה ובספרא - שנים.

ג. שיטת ת"ק בתוספתא - אחד בלחיו בזנבו ובסנפירו.

ד. שיטת ר' יהודה בתוספתא - שנים בלחיו בזנבו ובסנפירו.

בין הראשונים קיימות שיטות שונות כיצד לבאר מחלוקת זו וכיצד להכריע בה:

---

[68] גם קשקשים כצפוי מסביב לגוף עצמו, מאפשרים לדג יכולות מיוחדות משאר בעלי חיים. ועיין לקמן עמ' 223.

א. הבית יוסף [יו"ד פג] והמגיד משנה [מאכלות אסורות א, כד] מדייקים מסתימת דברי הרי"ף [חולין כג, א] והרמב"ם [מאכלות אסורות א, כד] שהביאו את המשנה כצורתה, שדי בקשקשת אחת, וכך פסק בשו"ע [שם א]. לפי זה אכן קיימות ארבע שיטות כנ"ל.

ב. הרמב"ן [חולין שם] מסיק מסתימת המשנה והספרא שהלכה כת"ק, אלא שהוא סובר שת"ק לא חולק על המקומות המופיעים בתוספתא, ואין כוונת התוספתא לומר שצריך שלשה קשקשים לת"ק וששה לר' יהודה אלא שהמקום שבו צריכים להיות הקשקשים - אחד לת"ק ושתים לר' יהודה, הוא תחת הזנב הלחי או הסנפיר. צורך זה מנומק בדבריו, כיוון שיש חשש שמא נדבקו לדג זה קשקשים מדגים אחרים טהורים. כאשר הקשקשים מצויים במקומות הנ"ל חשש זה אינו קיים. רמ"א [שם] כתב שיש להחמיר כרמב"ן.

פרוש זה מופיע בראי"ש [חולין ג, סז], שבאר "קובע לו מקום כשאין לו אלא קשקשת אחת". ודבריו מבוארים ע"פ הפרי מגדים [שפתי דעת שם א] שלדעתו כשיש בהרבה קשקשים, לא חוששים שמא נדבקו מדג אחר.

לפי זה קיימות רק שיטות א', וב', הנ"ל, אלא שלכל השיטות מקום הקשקשים הוגבל.

ג. רשב"א [חולין שם] מביא את דברי הרמב"ן, וכותב שדבריו בפרוש הספרא דחוקים. הוא מוכיח מדעת ר"ח המובאת גם בר"ן [על רי"ף שם], שדברי התוספתא מהווים השלמה לדעת ת"ק, ואף לדעתו הקשקשים צריכים להופיע בשלשת המקומות, אלא שהוא חלוק עם ר"י לגבי מנין הקשקשים שצריך להימצא בכל אחד מן המקומות. לפי זה ישנן קיימות רק שיטות ג', וד' הנ"ל. בתורת הבית הקצר [ג, א] פסק רשב"א כרמב"ם, וכתב שראוי לחוש לדעת ת"ק ע"פ ר"ח.

הש"ך [פג, א] מביא את דעת המגיד משנה [שם] שיש לחוש לקשקשים שנדבקו מאחר אך כיוון שבודק שהם בגופו די בכך. ולכאורה הדברים פשוטים, שיש מדאוריתא צורך להקפיד שהקשקשים יהיו במקום שאין בו חשש שמא נדבקו מאחר, אלא שכל בדיקה שיכולה לוודא זאת - תועיל. אלא שמדברי רמב"ן שנפסקו ברמ"א לא משמע כך, וממילא יש מקום לדון מה יסוד הסברה להחמיר בדבר.

מעבר לכך יש להבין לשיטת רי"ף ולשיטת ר"ח, במה נחלקו התנאים - מה פשר הדרישה לשני קשקשים ולא רק לקשקש אחד, וכמו כן מה שורש המחלוקת לגבי מקום הקשקשים - האם נחלקו לגבי החשש שמא נדבקו, ואם כן מה הסברה לכאן ולכאן, ומדוע לא נידון הדבר ככל חשש מציאותי לפי כללי ספק איסור רוב ומיעוט[69].

3. טהרה ע"פ מין

מהתוספות [חולין סג, ב] עולה, שאפשר לברר את טהרת הדג ע"פ היכרות עם המינים הטמאים. לעומת זאת, מן הרמב"ם [מאכלות אסורות א] אפשר לדייק שאי אפשר להסתמך על הכרת המינים. לגבי עופות בהמות וחגבים כתב רמב"ם במפורש, שאפשר לסמוך על ההיכרות עם המינים, ואילו לגבי דגים לא כתב כך. כמובן שיש לעיין מה הסברה האפשרית לחלק בין דגים ובין שאר בעלי החיים.

---

[69] התשובה לשאלות אלו מופיעה בעמ' 107-112, עמ' 193-193, ועמ' 296-301.

מחלוקת נוספת שניטשת באחרונים נוגעת לגבי יצורים שחיים בים אך דומים לחיות, ונקראים חיות הים. כאן עולה שאלה אחרת הקשורה למין - מה ההגדרה לקבוצת הדגים, והאם התנועה באמצעות סנפיר היא חלק מההגדרה הזו. בנוסף עולה השאלה מה היחס בין השיוך לקבוצת הדגים, ובין הטהרה ע"י סנפיר וקשקשת - האם סנפיר וקשקשת הם סימן שיש להשתמש בו דווקא כשמדובר בקבוצה מסוימת של בעלי חיים, או שכל בעל חי יכול להיטהר כשהם קיימים[70].

4. סימני ראש ושדרה

הגמרא במסכת עבודה זרה [לט, ב - מ, א] מביאה ברייתא האומרת:

"איזו היא טרית שאינה טרופה? כל שראש ושדרה ניכר".

מבואר בגמרא שההיתר מתייחס לטהרתם של הדגים, אלא שהראשונים נחלקו מה משמעות הדבר:

א. לדעת רש"י [שם], תוספות [שם], רא"ש [שם ב, מא], ונימוקי יוסף [שם] - מדובר בסימנים מקבילים לסימנים המופיעים בתורה, והם - בדיקת הראש האם הוא מחודד כדגים טמאים, והאם יש לו חוט שדרה כדגים טהורים. וכן פרשו ראשונים רבים[71].

ב. לדעת רא"ה ראב"ד [שם] ורמב"ם - ע"פ הבית יוסף [יו"ד פג] מדובר בטביעת עין כלפי מין הדג. כלומר, שידוע לנו שמין דג מסוים טהור, אלא שאנו מסתפקים האם הדג שלפנינו משתייך לאותו המין, ובאמצעות הראש והשדרה אנו יכולים לדעת האם זהו הדג.

ונחלקו האמוראים: לדעת רב נחמן די בסימני \ היכר[72] הראש או השדרה, ואילו לדעת רב הונא יש צורך בשניהם. מהמשך הסוגיה מובן שאין כאן מחלוקת במציאות האם ישנם דגים טמאים בעלי סימן \ היכר הראש שאנו עלולים לטעות בהם. זאת משום שלדעת עולא, כשאנו דנים בציר שיש בתוכו דגים, די בראש או שדרה, ובדגים יש צורך בשניהם, וכך משמע גם מרוב הראשונים[73]. אילו היה מדובר בשאלה מציאותית האם קיים דג טמא שיש לו סימן \ היכר בראשו ולכן צריך לבדוק גם בשדרה, לא אמור להיות הבדל בין הציר לדגים. אם כן ברור שיש כאן מחלוקת עקרונית, מהי רמת הבדיקה שדרושה בדגים, ולכן עולא החמיר בדג עצמו, והקל לגבי ציר הדג.

עניין אחר שמתברר מדברי הראשונים בסוגיה זו הוא שניתן לסמוך בדגים על מסורת בהכרת המין. כך כותב המאירי [ע"ז שם], וכך משמע מהראב"ד והרא"ה, ומהחולקים עליהם - שלגבי פרט זה לא דחו דבריהם[74].

---

[70] עיין לקמן עמ' 86-81, ועמ' 227-219.

[71] ריטב"א, ר"י אלמנדרי, נימוקי יוסף, פסקי רי"ד, תוספות חכמי אנגליה פסקי ריא"ז שם; ר"ן [טז, ב בדפי רי"ף], אור זרוע [פסקים קיג], רשב"א [תורת הבית הקצר ג, א].

[72] כלומר - לשיטה א מדובר בסימנים ולשיטה ב מדובר בהיכר.

[73] ראה רא"ה, וראב"ד ורמב"ן. אמנם מהר"ן שם משמע שמדובר במחלוקת במציאות.

[74] נושאים אלו נידונים לקמן עמ' 228-227, עמ' 269-263, ועמ' 277-274.

ו. סימני חגבים

1. זהותם

בסוף פרשית העופות [ויקרא יא, כ] אומרת התורה:

"כל שרץ העוף ההלך על ארבע שקץ הוא לכם".

לאחר מכן מסתיימת הפרשיה[75], ומופיעים שלשה פסוקים [שם כא - כג]:

"אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההלך על ארבע אשר לא לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ. את אלה מהם תאכלו את הארבה למינו ואת הסלעם למינהו ואת החרגל למינהו ואת החגב למינהו. וכל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים שקץ הוא לכם".

הציווי הכללי "כל שרץ העוף" שב על עצמו, ועל כן הספרא [פרק ה, י] דורש, שישנו ריבוי לגבי שרץ בעל חמש רגלים, מעין הכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" [מנחות ט, ב]. מהתבוננות כללית נראה שהישנות הפסוק מדגישה את הכפילות שקיימת בפרשת החגבים: מחד, שרץ העוף משתייך למערכת השרצים, ולפי זה חגבים הם היתר מכלל איסור השרצים. מאידך, האיסור על שרץ העוף מובא בסוף פרשת עופות, ומשמע שהוא חלק ממנה. זאת בדומה לשרץ המים שמופיע בפרשת דגים ובניגוד לשרץ הארץ שאינו עם הבהמה והחיה. לפי זה החגבים קשורים לעופות.

אפשרות אחרת יכולה להסתמך על פסוקים המופיעים בהמשך הפרק [שם לט-מב]:

"וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנגע בנבלתה יטמא עד הערב... וכל השרץ השרץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל. כל הולך על גחון, וכל הולך על ארבע, עד כל מרבה רגלים, לכל השרץ השרץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם".

ציווי זה הנוגע לאכילת חגבים שאינם טהורים, לאחר סיום פרשת העופות, יחד עם הנבילות, ובנפרד משאר דיני שרצים, יכול ללמד על קיומם של החגבים כיחידה בפני עצמה. לפי זה אכילת שרץ העוף היא איסור בפני עצמו, במקביל למצות העשה על אכילת חגבים מותרים בלבד "אך את זה תאכלו".

מוני המצוות, נחלקו בעניין זה. רמב"ם [עשה קנא] והחינוך [קנח] מונים מצות עשה של סימני חגבים, אך אינם מונים מצות לא תעשה, ואילו בעל הלכות גדולות מונה גם איסור על אכילת חגבים טמאים. בנוסף, הרמב"ם [מאכלות אסורות ב, ה] כותב:

"חגב טמא הרי הוא בכלל שרץ העוף".

לפי זה יש כאן מחלוקת האם החגבים הם מין בפני עצמו, או שהם היתר מכלל איסורו של שרץ.

אמנם, המאירי [חולין סה, א] פותח את דבריו בעניין חגבים:

"אמר המאירי חגבים אלו מין עוף הם... וחייבין עליהם משום שרץ העוף"[76].

---

[75] בהפסקת הפרשיות שבספר תורה, המופיעה בחומשים באותיות פ' וס'.

[76] כך כתב המאירי גם בפסחים טז, א. ולענ"ד יש ראיה לדבריו מגמרא מפורשת. הגמרא [חולין קלט, ב] אומרת: "א"ר יצחק דאמר קרא "כי יקרא קן צפור לפניך", עוף משמע לן - בין טהור בין טמא, צפור טהור אשכחן דאיקרי

נמצאנו למדים, שקיימת גם האפשרות שחגבים הם עוף. לפי אפשרות זו יש בחגבים שני היתרים - היתר מאיסור עוף טמא, והיתר מאיסור שרצים. הזיהוי שלהם כעוף אינו פועל יוצא של איסור חגב משום שרץ העוף. הרמב"ן - שלא השיג מאומה על איסור החגבים משום שרץ העוף, גם כשהשיג על רמב"ם בענייני שרצים [ספר המצות שורש ט] - כתב בפרושו לתורה [ויקרא יא, כ]:

"שרץ העוף - הן הדקין הנמוכים ורוחשין על הארץ... לשון רש"י. ואיננו נכון אצלי, כי לא יקרא העוף שרץ בעבור קטנו, ולא יהיה שמו עוף סתם בעבור גודל גופו. והעטלף קטן הרגלים, ורבים ממיני הארבה אשר רגליו גדולים ממנו, ולמה לא יקרא שרץ העוף כהם. אבל שרץ העוף פירושו בצדו "ההולך על ארבע", כי כל עוף שילך על שני רגלים צוארו זקוף וראשו למעלה וסומך על כנפיו ומעופף תמיד, ולכן יקרא עוף כנף ועוף סתם. אבל בעלי ארבעה רגלים הולכים נמוכים, וצוארם וראשם למטה כשרצים, ולכך יקראו שרץ העוף..."

מדבריו ברור שאין לסווג את החגב כתת-קבוצה של עוף, בעלת הבדל כמותי, אלא כקבוצה בפני עצמה. חשיבות הגדרתם של חגבים קשורה למידת הקשר בין סימני חגבים, ובין סימני עופות דגים בהמות וחיות. במידה ומדובר במין שרץ מותר, יתכן ואין כל קשר בין סימנים אלו לשאר הסימנים. הבנה זו מתבקשת בייחוד לאור שיטת רמב"ם [ספר המצות ל"ת קעט, מאכלות אסורות ב, כג] והבנת ר' חיים [גרי"ז מנחות כט, א] העולה מתוך דבריו - ששרצים הם תאר ולא מין[77].

צפור, טמא לא אשכחן דאיקרי צפור". כנגד דברי ר' יצחק הביאו מספר ראיות כדוגמת הראיה הבאה: "תא שמע - "תבנית כל צפור כנף", מאי לאו צפור - בין טהור בין טמא, כנף - חגבים. לא, צפור - טהור, כנף - טמא וחגבים". לכאורה בהוא אמינא ובמסקנה תלויה השאלה האם חגב הוא חלק מן העופות. לפי ההוא אמינא יש צורך בשתי ביטויים נפרדים, אחד לצפור והשני לחגב. לעומת זאת ע"פ המסקנה הריבוי לצפור טמאה ולחגבים הוא מאותו מקור. וצריך עיון - מובן הדבר שלר' יצחק צפור היא דווקא טהורה ולכן צריך ביטוי נוסף לצפור טמאה, אך כיצד אפשר לרבות מאותו ביטוי גם חגבים. על כרחך נאמר, שהויכוח כאן הוא גם בשאלה האם יש צורך לריבוי מיוחד לחגבים או לא. ברגע שמוסיפים מעבר לביטוי 'ציפור', ביטוי המלמד שלא מדובר דווקא בציפור טהורה, יש לכלול גם חגבים. אמנם ברור, שע"פ הגמרא חגבים טהורים אינם בכלל ציפור טהורה, ויש הבחנה ביניהם. ברם, הבחנה זו נובעת מכך שבאמת מדובר בקבוצה מן העופות, שרק לגביה יש דיני שילוח הקן, ודיני טהרת מצורע. אדרבא, כך מובן שהחלוקה של קבוצת הציפורים אינה חלוקת טהרה - טומאה, אלא חלוקה אחרת, והיא באה להוציא גם את החגבים מכלל דינים מסוימים.

אמנם, דיוק זה אינו מחייב את הראשונים האחרים, שכן במכילתא דרשב"י [מסכתא דבחודש ו], לגבי אותם פסוקים נאמר - "לא יעשה לו דמות כל סמל, אבל יעשה לו דמות בהמה חיה ועוף, תלמוד לומר "תבנית כל בהמה אשר בארץ תבנית כל צפור כנף". לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות דגים וחגבים שקצים ורמשים, תלמוד לומר "תבנית כל רמש באדמה תבנית כל דגה אשר במים".

[77] גם אם נבאר את הרמב"ם בדרכים אחרות, האפשרות שהגדרת שרץ תחפוף הגדרת קבוצה אחרת של בעלי חיים, מלמדת שיש כאן איסור שבסיסו שונה.

כמו כן, אם החגבים אינם קבוצת בעלי חיים אלא מעין נספחים של השרצים או העופות, יתכן וסימני חגבים לא באו אלא לזהות את הקבוצה, ואילו בתוך קבוצה זו לא קיים מין טהור או טמא.

לעומת זאת, האפשרות שיכולה לעלות מלשונו של המאירי היא שקיימות שתי מערכות של היתר בחגבים - היתר מכלל העופות ובעלי החיים, שהרי לא מצאנו שסתם בעל חיים הותר, ומעבר לכך היתר מכלל השרצים, ויש לדון האם יתכן שהסימנים ו \ או דיניהם - נחלקו בין המערכות הללו.

הד לדיון הזה, ניתן למצוא בביאור הרד"ל לפרקי דר' אליעזר [ט] שבו נאמר:

"בחמישי השריץ מן המין כל מיני חגבים זכרים ונקבות טמאים וטהורים, בשני סימנים הן מטהרים בכרעים ארוכים שבהן מקפצין על הארץ ובכנפים מכסין את כל הגוף".

לדעת רד"ל, הסיבה שלא מוזכרים הסימנים המופיעים במשנה - ארבע רגלים וארבע כנפיים, נובעת מהבחנה בין סימני קבוצת החגבים, וסימני המינים הטהורים שבהם - מנין הרגלים והכנפיים הם סימני כלל החגבים, ואילו כשאנו כבר יודעים שמדובר בחגבים, הכרעיים והכנפיים המכסות הם סימני הטהרה[78].

2. השיטות בלימוד סימניהם

התורה [ויקרא יא, כא - כג] מלמדת מהם מיני וסימני החגבים הטהורים:

"אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההלך על ארבע אשר לא לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ: את אלה מהם תאכלו את הארבה למינו ואת הסלעם למינהו ואת החרגל למינהו ואת החגב למינהו: וכל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים שקץ הוא לכם".

הסימנים בשלמותם מנויים במשנה [חולין נט, א]:

"ובחגבים: כל שיש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים, וקרצולים, וכנפיו חופין את רובו, רבי יוסי אומר: ושמו חגב"[79].

בעקבות הפער בין הסימנים המנויים במשנה, ובין אלו המפורשים בפסוקים, קיימות שלוש שיטות כיצד הסימנים נלמדים מן הפסוקים [שם סה, א - סו, א]. בכל אחת מן השיטות יש התייחסות לדרך הלימוד, לפרטים נוספים בגוף החגב, ולשאלה האם שמו של הנידון צריך להיות חגב:

1) לדעת תנא דבי ר' ישמעאל -

א. דרך הלימוד: "אשר לו כרעיים" הוא כלל, מיני הארבה הם פרט, ו"למינהו" שמוזכר בכל אחד מהם הוא כלל. לכן יש ללמוד שכל חגב שהוא כעין הפרט, כלומר - יש בו ארבע סימנים אלו, המאפיינים את מיני הארבה - טהור.

---

[78] ברם המעיין שם ימצא הבדלים נוספים בין המשניות שלנו ובין המדרש, וכמו כן בעניין זה לפי הפרקי דר"א יש צורך בכסוי כל הגוף ואילו במשנה צריך להיות כסוי הרוב.

[79] לתיאור מדויק של הסימנים עיין רש"י ויקרא יא, כא; פרי תאר יו"ד פה, א; ובאנציקלופדיה תלמודית יב, ערך חגבים, הע' 55 ובתרשים.

ב. פרטים נוספים בגוף החגב: כיוון שהוזכרו חרגול וארבה, ולארבה אין גבחת או זנב, ולחרגול יש את שניהם, מוכח שפרטים אלו אינם קשורים לסימני חגב. כמו כן, סלעם הוזכר בתור ריבוי לרבות חגב שראשו ארוך.

ג. שם חגב: למדנו מהמין הרביעי המוזכר בתורה, חגב, ששם החגבים צריך להיות חגב. ונחלקו:

1. רשב"א [תורת הבית ג, א[80]] כתב שהכוונה היא לכל מיני החגבים הטהורים.
2. לדעת רמב"ן [שם סה, ב], וכך עולה מפשטות דברי רש"י [ויקרא יא, כא][81] ורמב"ם [מאכלות אסורות א, כב; פרוש המשנה חולין ג, ז][82] - דווקא טהרת חגב שראשו ארוך תלויה בשם חגב, ואילו חגב שאין ראשו ארוך טהור גם אם אין שמו חגב[83].

---

[80] בסוגית חגבים ציינתי לדברי הרשב"א בתורת הבית, אף שהדברים מופיעים גם בחידושיו לחולין [סה, ב].

[81] רמב"ן מסתפק בלשון רש"י שכתב: "ויש הרבה מהם במקומינו בינותינו, כאותן שקורין לנגושט"א [ארבה], אבל אין אנו בקיאין בהן, שארבעה סימני טהרה נאמרו בהם ארבע רגלים, וארבע כנפיים, וקרסולין אלו כרעים הכתובים כאן, וכנפיו חופין את רובו. וכל סימנים הללו מצויין באותן שבינותינו, אבל יש שראשן ארוך ויש שאין להם זנב וצריך שיהא שמו חגב, ובזה אין אנו יודעים להבדיל ביניהם". והספק הוא האם כשאמר "וצריך שיהא שמו חגב" הוא חוזר אל ראשית המשפט "אבל" ומונה סיבה נוספת לאסור, או שכוונתו שכאשר ראשן ארוך אז צריך שיהא שמו חגב. אמנם מפתיחתו שיש ארבעה סימני טהרה וכולם מצויים, משמע שישנה חלוקה בין סימני טהרה אלו ובין ראשו ארוך, ואילו סבר כתני דבי רב היה מונה את ראשו ארוך כחלק מסימני הטהרה.
ובשולי הדברים יש לשאול מדוע רש"י כותב "ויש שאין להם זנב" - לאיזו דעה למדנו למסקנה שצריך שיהיה להם זנב? ובע"ה נבאר זאת לקמן בעמ' 177.

[82] המגיד משנה מסתפק בלשון רמב"ם, ומכריע ע"פ דברי רמב"ם בפרוש המשנה [חולין ג, ז], היא שתמיד צריך שמו חגב. ברם, המעיין בנוסח פרוש המשנה בהוצאת הרב קפאח [שם הע' 6-75] לומד, שבנוסח המקורי נכתב שדווקא בראשו ארוך צריך שמו חגב.
רמב"ן הקשה בלשון רמב"ם בפרוש המשנה מדוע הוא כותב שהלכה כר' יוסי שהוא יחיד. ונראה שכוונתו - כיוון שאם מפרש במשנה שהלכה כר' יוסי, משמע - בניגוד לת"ק. ואולי כוונת רמב"ם הייתה - בניגוד לתנא דבי רב, וכפי שהבינו בעלי התוספות. וזאת, בייחוד משום שיסוד הסברה לומר שצריך שמו חגב דווקא בראשו ארוך, נובעת מהצורך להסביר כיצד דרישה זו לא הופיע כהשלכה למחלוקת תני דבי רב ותני דבי ר' ישמעאל, כאשר ההסבר הוא שכשאמרו שצרצור שראשו ארוך הוא היחיד שאין שמו חגב, ולכן הוזכרה דווקא השלכה זו. ולפי זה הצורך לומר שאין שמו חגב אסור הוא כיוון שאילו שמו של צרצור היה חגב הוא היה מותר. אם רמב"ם מחדש הלכה זו מאותו מקור כמו רמב"ן, מובן מדוע לדעתו ישנה מחלוקת בין ר' יוסי ובין תנא דבי רב, ומובן מדוע יש צורך לומר שהלכה כר' יוסי, כיוון שהיינו יכולים להסביר את תנא קמא באופן אחר - כפי שעולה מרי"ף.

[83] ושמא זו כוונת התוספתא [חולין ג, ט \ כה] - "ר' יוסי אומר ושמו חגב, ולא כנצרין שיש בהן סימנין הללו, סומכוס אומר אף המורד". והגיה במנחת ביכורים - "ולא כצרצר גרסינן". ואם מדובר בצרצר, מובן איפה, שאלו הם דברי תנא דבי ר' ישמעאל הממעט אותו משום שאין שמו חגב. ומבחינת לשון תני דבי ר' ישמעאל ולשון התוספתא, רגלים לדבר שמדובר באותו עניין, שהרי הדוגמה למי שיש בו סימנים כאלה ואין שמו חגב היא אותה דוגמה. והנה, דעת סומכוס לגבי מורד צריכה באור. ובמנחת ביכורים באר שהאיסור הוא כיוון שאין שמו חגב. ולפי זה יש לבאר שנחלקו בנקודה זו האם שמו חגב נאמר דווקא בצרצור שאין ראשו ארוך. ובמנחת יצחק על התוספתא באר שמדובר בחגב שטרם צמחו לו כנפיים, וכיוון שאין שמו חגב הוא אסור עד שיהיה שמו חגב. וגם כאן, יש לבאר שהדבר תלוי האם שמו חגב היא דרישה בסיסית או שהיא קיימת דווקא בראשו ארוך.
ויש להביא ראיה לשיטת רמב"ן, ע"פ פרוש רמב"ם לעדויות [ח, ד] שבאר שהחגב איל קמצא נקרא כך משום שבארמית קמצא הוא חגב. וע"פ פירושו לחולין גם אם שמו חגב בתרגום הוא נחשב לעניין הדרישה 'שמו חגב'. ובעבודה זרה [לז, א] מבואר שהמחלוקת בין יוסי בן יועזר ובין החולקים עליו בעדויות [שם] היא בשאלה האם

- וצריך עיון - מה הסברה, הרי ראשו ארוך נלמד מייתור בפסוק, ומדוע נסבור שיתור זה אמור דווקא בתנאי ששמו חגב[84].

2) לדעת תני דבי רב -

א. הלימוד: "אשר לו כרעים" הוא כלל, מני הארבה הם פרטים, ו"למינהו" שמוזכר בכל אחד הם פרטים נוספים. מהם למדנו שיש לרבות מינים הדומים להם: מארבה שאין לו גבחת - צפורת כרמים, מסלעם שיש לו גבחת - יוחנא ירושלמית, חרגול שיש לו זנב - ערצוביא, ומחגב - רזבנית הדומה לו. מביאור תוס' רא"ש והמאירי [חולין שם] משמע שלשיטה זו הלימוד הוא לשמונת המינים הללו בלבד.

ב. פרטים נוספים: ראשו ארוך אסור, שהרי אין בין הפרטים הללו מי שראשו ארוך.

ג. לגבי שם חגב נחלקו:

1. לדעת תוס', רמב"ן, וראשונים רבים [חולין שם] - כיוון שאין מקור מיותר לרבות זאת, אין צורך.

2. רמב"ן מעלה אפשרות נוספת - שיש צורך בשם חגב, והוא נלמד לדעה זו משום שאין בכלל אלא מה שבפרט, וכל מיני הארבה שהוזכרו או נלמדו נקראים חגב.

- לשיטה זו יש צריך עיון - אם דווקא מינים אלו הותרו, מדוע לא די בריבוי המינים שאינם כתובים בתורה מן המילה "למינהו", כשם שמינים נוספים נלמדו בעופות. בנוסף - מה משמעותם של סימנים אם ישנו ריבוי למינים מסוימים בלבד[85].

3) בדעת תנא קמא, נחלקו ראשונים:

א. לריב"ם [תוספות והמאירי בגמרא שם; רשב"א תורת הבית ג, א; ור"ן כג, א בדפי רי"ף], הרב אלברגלוני [רמב"ן שם, ר"ן] ורמב"ם [שם] - ת"ק סובר כמו תנא דבי רבי ישמעאל, ודברי ר' יוסי משלימים לדברי ת"ק.

ב. לרי"ף [שם] ע"פ רמב"ן [שם], ר"ן [שם] ורשב"א [תורת הבית ג, א]: - ת"ק חולק על שאר התנאים, ולדעתו נאמר ארבע פעמים "למינהו" בחגבים כדי ללמוד מהחגבים המוזכרים בתורה ארבעה סימנים אלו שעל ידם יש לטהר חגבים.
לשיטת רי"ף זו יש לומר שהסברה ללמוד דווקא סימנים אלו נובעת ממה שמבאר רמב"ן [שם] בעניין אחר:

"שהארבע כנפים וחופין את רובו, דומין הן לקרסולין, וארבע רגלים שפירשה בהן תורה שאף הן מסייעין אותו לנתר על הארץ".

אמנם, צריך עיון:

א- מדוע יש צורך במקור ללמוד את שני הסימנים - ארבע רגלים וכרעיים, הרי אלו מוזכרים במפורש בפסוק בתור כלל לחגבים הטהורים.

חגב שראשו ארוך כשר או לא. ויש לדייק מדוע העיד יוסי בן יועזר דווקא על איל קמצא ולא על שאר חגבים שראשן ארוך. לשיטת הרמב"ן דבר זה מובן - כיוון שבאיל קמצא קיים התנאי של שמו חגב.

[84] לעניין שמו חגב עיין לקמן עמ' 174-182, ועמ' 288-291.

[85] לדיון בשאלה זו ובקודמתה, עיין לקמן עמ' 114-56, עמ' 120-123, ועמ' 193.

ב- כיצד אפשר ללמוד מן המילה "למינהו" - סימנים, הלא משמעות הביטוי היא ריבוי המין של החגב, ולא תוספת סימן כתנאי לטהרה, וכשם שבעופות למדו ממילים אלו ריבוי לגבי המין ולא לגבי הסימן.

ג- מדוע בניגוד לתני דבי רב ולתני דבי ר' ישמעאל ת"ק אינו מיישם את העיקרון של "כלל ופרט" או "כלל ופרט וכלל" בפסוקים הללו[86].

3. חופין את רובו

הגמרא [חולין שם] מסתפקת:

"מאי רובו. אמר רב יהודה אמר רב - רוב ארכו. ואמרי לה - רוב הקיפו. אמר רב פפא: הלכך, בעינן רוב ארכו, ובעינן רוב הקיפו".

ובמקום אחר מופיע [ע"ז לז, א - ב]:

"העיד יוסי בן יועזר איש צרידה על אייל קמצא דכן... מאי אייל קמצא - רב פפא אמר: שושיבא... רב חייא בר אמי משמיה דעולא אמר סוסביל[87]. בראשו ארוך כולי עלמא לא פליגי דאסור, והכא בכנפיו חופין את רובו על ידי הדחק קמיפלגי, מר סבר: רובא כל דהו בעינן, ומר סבר: רובא דמנכר בעינן".

נמצא, שישנן שתי מחלוקות לגבי דין רובו:

1. האם מדובר ברוב האורך או ברוב ההיקף.
2. האם יש צורך ברוב הניכר או ברוב כל שהוא.

להלכה כתב המאירי [חולין שם] שאין צורך ברוב הניכר.

וצריך עיון מהו שורש המחלוקות הללו, האם יש קשר ביניהם, וממילא האם יש קשר בין הכרעתו של רב פפא בחולין, ובין העובדה שבע"ז הוא חולק על ההסבר של עולא לעדות יוסי בן יועזר.

בנוסף - מרש"י ושאר הראשונים [ע"ז שם] עולה, שרב פפא ועולא באו להסביר במה נחלקו יוסי בן יועזר וחכמים בעדויות, אך הראב"ד [שם] מסביר שהם מבארים במה נחלקו תני דבי רב ור' ישמעאל:

א. לדעת רב פפא - ר' ישמעאל סבר שהזכרתו של מין סלעם בפסוקים, למרות שהיה אפשר ללמוד את מין סלעם מן הסימנים, בא כדי ללמוד שגם אם ראשו של החגב ארוך הוא טהור, ובזה חלק עם תנא דבי רב.

ב. לדעת עולא - המחלוקת היא לגבי דין רובו: ר' ישמעאל סבר שדי ברוב שאינו ניכר, ולתנא דבי רב יש צורך ברוב ניכר כדי לטהר.

ראב"ד מסביר שלשיטת עולא אין ריבוי לגבי ראשו ארוך מפני שזהו פרט שאינו קשור לסלעם, ואילו רוב שאינו ניכר זוהי מציאות הקיימת גם בסלעם.

---

[86] בשאלות אלו נעסוק לקמן עמ' 137.

[87] וצריך עיון על ערוך ערך איל שכתב "פירוש איל קמצא הוא שושיבא והוא סוסביל ממיני חגבים וראשו ארוך". ועיין באוצר הגאונים לנדרים עמ' 78, שהביא פירוש קדמון לע"ז - "איל קמצא ושושיבא וסוסביל כולם מיני ארבה", ואולי זו כוונת הערוך - שמין הארבה הקרוי קמצא כולל את שניהם.

יש לעיין לאור דבריו של ראב"ד כיצד ישיב רב פפא על טענת עולא. לכל הדעות יש לעיין כיצד יש להכריע במחלוקת לגבי דין רובו[88].

4. גדלים לאחר זמן

הגמרא [חולין סה , א] אומרת :

"תנו רבנן אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הזחל, מותר. ר"א בר' יוסי אומר "אשר לא כרעים", אף על פי שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן. מאי זחל אמר אביי: אסקרין".

בגמרא מובא ההיתר בחגבים כשתי דעות, אע"פ שלכאורה ר' אלעזר בר' יוסי מסביר את דעת ת"ק. והעיר בדברי חמודות [על רא"ש חולין ג, סו, שנא] שע"פ התוספתא [חולין ג, כה] והספרא [שמיני פרק ה, ח] נראה שאין מחלוקת, והוא מציין שאם נתייחס רק ללשון הגמרא דידן, המחלוקת בין ת"ק לר"א בר' יוסי תהיה בשאלה האם ההיתר כשעתיד לגדל לאחר זמן קיים דווקא בכרעיים, או גם לגבי הכנפיים.

אכן, מן הר"ן [שם כג, א בדפי רי"ף] שכתב "וגלי רחמנא בקרסולים והוא הדין לכנפים" משמע שאין מחלוקת, והלימוד המובא בדברי ר"א בר' יוסי נכון לכל הדעות. לעומת זאת ובספר האשכול [הלכות סימני דגים וחגבים קפ, ב[89]] כתב "ואפילו אין לו קרסולין עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן כגון הזחל הזה מותר". משמע שדין זה אמור דווקא לגבי כרעיים, ולא לגבי כל הסימנים. ולפי זה יש לחלק בין הדעות. כמובן, שעלינו לבאר מהו יסוד הסברה לכל אחת מן השיטות[90].

5. חמש רגלים

בספרא [פרק ה, י] נאמר :

"רבי אומר "כל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים טמא הוא לכם" - אם יש לו חמש הרי זה טהור".

ובאר ראב"ד :

"אף על פי שאין בו ארבע סימנים הללו, לפי שלא נתנה תורה סמנין אלא להולכין על ארבע בלבד, אבל לאותן שהולכין על חמש לא הקפידה תורה".

וכתב ערוך השולחן [יו"ד פה, ז] :

"ומאד תמיהני דא"כ לא הוה משתמט הש"ס מלהזכיר זה ואדרבא מלשון המשנה והגמרא בחולין מבואר דבלא סימנים ודאי טמא וצריך עיון...

ולעניות דעתי פירושו כן הוא - דלא תימא כיון דכתיב "אך את זה תאכלו מכל וכו' ההולך על ארבע וגו'", דדווקא ההולך על ארבע כשר בסימנים שנתבארו, אבל בהולך על חמש או יותר לא

---

[88] בשאלות אלו נדון לקמן עמ' 155-159.

[89] הוצ' אלבק.

[90] עיין לקמן עמ' 107-112, שם הבאנו מחלוקת בקשר לפרטיו של דין זה, וביארנו את טעמו.

מהני סימנים אלו והכל טמא, לזה השמיענו התורה דרק בעל ארבע רגלים בלא סימנים טמא, אבל בסימנים גם ביותר מארבע כשר"[91].

דבריו של הערוך השולחן קרובים לאפשרות נוספת העולה מחלוקתו של רד"ל [לעיל עמ' 43] בין סימני קבוצת החגבים ובין סימני מיני החגבים הטהורים, שרבי לא בא להתיר ללא סימני טהרה, אלא לצרף גם חגב בעל חמש רגלים וכרעיים וכנפיים המכסים את רובו - לקבוצת החגבים.

מכל מקום, עלינו לבאר את שיטת הראב"ד, ואת האפשרות שההיתר יחול על בעלי חמשה רגלים גם ללא סימני טהרה, ודבר זה לא יופיע במשנה[92].

---

[91] וכן כתבו בשו"ת אמרי יושר [ח"א קצו], וחידושי הרי"ם [יו"ד פה], אלא שמשמע מדבריהם שהטעם לכך הוא ששיעור סימן הרגלים הוא ארבע, ולא יותר.

[92] ועיין עוד בדובב מישרים יו"ד כב. ולקמן עמ' 178, בארנו את דעת הראב"ד.

חלק ב - סימן או סיבה

מבוא

החקירה "סימן או סיבה", מצויה במקומות שונים, בעיקר באחרוני האחרונים. היא מתעוררת כאשר יש קשר בין פרטים מסוימים ובין איסור היתר קניין או מצוה. השאלה היא, האם פרטים אלו יוצרים את הדין, ומהווים סיבה לדין, או שהם אך ורק סימן המאפשר לזהות היכן קיים הדין[93].

לדוגמה, חקר הדברי יציב [אה"ע קטו, ח] - כאשר אמרו שקידושין אינם תופסים בחייבי כריתות, האם הכרת הוא סיבה לכך או סימן לאישים שבהם התורה קבעה - בלי קשר לחיוב הכרת - שהקידושין אינם תופסים[94].

שאלה זו קיימת גם בסימני טומאה וטהרה של בעלי חיים, וכנראה היא מנוסחת לראשונה ע"י המהרי"ט בתשובותיו [ח"א, נא]:

"בשנים וסימנין[95] אינה עיקר הגדלות שהן גורמין הדין, דשנים וסימנין לא כתיבי בקרא, אלא גדולה וקטנה כתיבא, ומסרו לנו סימנין להבחין בין גדולה לקטנה, והם שערות דלאחר זמן. ולהכי קרי להו סימנין, שאינם אלא סימן שעל ידם ניכרת הגדלות, אבל אינה נעשית היא עצמה גדולה על ידם. תדע, דאיפשר שתהא גדולה אע"פ שלא הביאה סימנין, כגון שהוא איילנית, ואם הכיר בה וקדשה, תפסו בה קדושין, אע"פ שאין לה שתי שערות... נמצא דשערות סימנא בעלמא, כמו שמסר סימן בבהמה טהורה ואמר "מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו", וכן "מפרסת פרסה", ואינם אלא סימן להבחין בין הבהמה הטהורה לטמאה, לא שהקליטה[96] גורמת טומאה..."[97].

לכאורה, ההשלכה המשמעותית ביותר לשאלת סימן \ סיבה בימינו, היא במקרה שבו ע"י הנדסה גנטית, יש למין טמא סימני טהרה או להפך. דן בכך ר' שלמה זלמן [מנחת שלמה תנינא (ב - ג), ק, ז], וכתב שאע"פ שבהנדסה גנטית אין משום הרבעת כלאיים, מ"מ הטומאה והטהרה נקבעים ע"פ המין ולא תועיל תוספת סימנים. והוסיף:

"ולפי זה עלול ח"ו לבוא למצב שלא נוכל לסמוך על הסימן של קשקשת כי ידגו לרוב כאלה, אך אולי יהא אפשר בכל זאת להבחין ע"י סימנים אחרים"[98].

---

[93] כאן יש להעיר שביחס לחקירה - סימן או סיבה, סימני בעלי חיים לזיהוי טומאה וטהרה יכולים להיות סימן לטהרה ויכולים להיות סיבה. לכן עלול להיווצר בלבול מסוים בין הביטוי סימן כפרט שאותו התורה מציינת בפרשת שמיני, ובין הביטוי סימן כאחד הצדדים בחקירה. בד"כ השתמשתי בסימן בלשון רבים לאלו שהתורה ציינה, ולסימן כהגדרת אחד הצדדים בחקירה. למשל: 'האם סימני הדג הם סימן או סיבה'.

[94] ועיין עוד המדות לחקר ההלכה מדה ג סע' כד; מפענח צפונות א, כו, ד- ה.

[95] כלומר - בסימני גדלות המגדירים את הגיל להלכות נדרים או קידושין.

[96] הקלוטה היא חיבור הפרסות באופן שהם אינן שסועות.

[97] עסקו בחקירה זו גם הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א], זרע אברהם [לר' מנחם זמבא, יג], מנחת אשר [ויקרא יב], ושו"ת עמק התשובה [ח"ד נה].

[98] ומאד נפלאתי על דברי הרבנים באור ישראל [17, שנה ה - תש"ס, תשרי - גיליון א] שדנו בנושא זה באריכות, ועיקר שאלתם האם יש בהנדסה הגנטית לחוש לתערובת מין טמא, ולא דנו בעיקר השאלה האם כשיש ערוב בין מינים יש ערך לסימנים, והאם לא נאמר שלפנינו מין חדש שאין לטהרו, כיוון שלא אליו התייחסה התורה

ובשו"ת בנין אב [ב, מב[99]] כתב שיש להסתפק האם הטומאה והטהרה תלויים בסימן או בסיבה, ואי אפשר להכריע, ולכן יש להחמיר בכל מקרה: אם יש ייתוספו לדג טמא סימני טהרה הוא יהיה אסור, וגם אם לדג טהור יוסרו סימני הטהרה הוא ייאסר.

ר' שלמה זלמן דן בעיקר במקרה של מין טמא שגרמו לו ע"י הנדסה גנטית שיהיה לו סימני טהרה, וזהו השנוי העיקרי שנעשה בו. במקרה כזה יש לדעתו סיבה נוספת להחמיר: "בפרט שזה נעשה ע"י בני אדם ולא לסימנים כאלה נתכוונה התורה". כלומר, גם אם היינו מבינים שהסימנים שהתורה מונה הם סיבה, עדין יש לחלק בין מקרה שבו הסימן קיים במין כחלק מתהליך טבעי, ובין מקרה שבו הסימן נוסף באופן מלאכותי. יתכן שבמקרה כזה הסיבה לא תועיל[100].

ר' ישראל מאיר לוינגר [המעין תמוז תשס"ח] דן לגבי בני כלאיים של שני מינים של דגים, שנוצרים באופן טבעי, האם ניתן לטהר אותם כשיש להם סימני טהרה, או שיש לחוש לזרע האב. עניין זה תלוי גם בשאלה האם הסימנים מטהרים, וכאן כבר לא קיימת הסיבה הנוספת להחמיר - הדבר לא נעשה על ידי בני אדם, אלא בתהליך טבעי.

כמו כן דן שם לגבי תופעה של הכלאה בין צלופח וסלמון יחד, כאשר בסופו של דבר יש לדג הנוצר מן ההכלאה סימני טהרה. לכאורה קיימת במקרה כזה הסיבה להחמיר - הסימנים נוספו בידי אדם. ברם, הדבר תלוי בשאלה מדוע הסימן יועיל דווקא כשלא נעשה בידי אדם. בפשטות, הדבר נובע מעיקרון של "אין לך בו אלא חידושו", וממילא לא שייך להתיר ע"י סימנים במקרה כזה.

כשטיהרה מינים מסוימים, (ואף בעוף, התורה מונה את הטמאים משום דרך קצרה, כמבואר בחולין סג, א, וממילא עיקר הטהרה אינה דווקא במי שאינו מהם, אלא אף היא תלויה במינים הטהורים).

[99] ובתחומין ז, עמ' 462.

[100] ויש להעיר לגבי דיוק המושגים סימן וסיבה. הרב אליהו בקשי דורון אומר [בנין אב ב, מב; תחומין ז, עמ' 461]: "בגמרא ובפוסקים הובא שדג שאין לו קשקשת אלא שהיא עתידה לגדול מותר באכילה. ויש לחקור האם די בכך שבמינו של הדג עתידה לגדול קשקשת, אע"פ שבדג המסוים שבידינו לא תהיה קשקשת לעולם, או שצריך שבדג מסוים זה עתידה לגדול קשקשת בתקופה מאוחרת יותר.

יתכן שבדרך כלל הצלופח גדל רק עד לגודל שאין קשקשיו נראות, ורק יוצאים מן הכלל גדלים וקשקשיהם נראות לעין. הרי, שכל צלופח יש אפשרות שיגדל קשקשים. אבל נראה שאם הקשקשת קובעת את כשרות המין יש לקבוע בכל דג אם יש לו קשקשת לפי דרך בריאתו וצורת גידולו הטבעיים, ואין יוצאים מן הכלל קובעים לכלל.

נראה שדין זה תלוי ביסוד דין סימני הטהרה שבדגים, האם הם סימן בלבד, להבדיל בין הטהור ובין הטמא, או שהם הסיבה לטומאתו של הדג ולטהרתו... אם נניח שהקשקשת היא הסימן למה שהקב"ה התיר, הרי שאפשר לחלק בין דג שאין בו קשקשת הנראה לעין, לבין דג גדול שהקשקשת שבו נראית לעין. זה טמא וזה טהור אע"פ ששניהם מאותו סוג. ואע"פ שכל שעתיד לגדול כשר, מכל מקום דנים על סוג הדג לפי גודלו הטבעי. אולם אם נלמד שהקשקשת והסנפיר הם הסיבה לטהרה, כיצד אפשר שבאותו מין של דגים הקטן טמא והגדול שגדל במיוחד טהור. אם טהור הוא כגודלו הטבעי צריך שכל המין יהיה טהור".

יש להעיר, שבדברי מהרי"ט ור' שלמה זלמן, החקירה היא האם הסימן גורם או המין גורם, ואילו בדבריו עולה אפשרות אחרת, שלא הסימן גורם את הטהרה, ולא המין, אלא קיים גורם שלישי בלתי ידוע. בנוסף משמע מדבריו שאם הסימן הוא הסיבה, היינו שהמין הוא הסיבה, ולכן אי אפשר שבאותו מין של דגים יהיה קטן טמא וגדול טהור. לענ"ד זו חלוקה פחות סבירה - מהיכי תיתי שיתקיים גורם שלישי שאינו לא המין ולא הסימנים, ומדוע לא נאמר שהסימן הוא סיבה ולכן הוא יכול לחול דווקא כשבפועל יש סימנים. כמו כן, האפשרות שהמין הוא הגורם אינה מופיעה בדבריו.

אמנם, ע״פ המבואר בחלק השלישי יש להציע שהסימנים אינם סיבה כשהם לעצמם, אולם כאשר אנו דנים לאחר הכלאה או לאחר מצב עתידי שבו המינים עתידים להשתנות, האופן שבו נוכל לדון האם מין שהורכב משתי מינים - טמא וטהור - הוא מין טמא או מין טהור, הוא ע״י סימנים, ולכן יהיה חילוק משמעותי בין צלופח עם סנפיר וקשקשת, ובין צלופח שהוכלא עם סלמון[101].

[101] ר׳ ישראל מאיר לוינגר כותב שבעניין זה הסימנים שבתורה קובעים ולא סימנים אחרים, זאת אע״פ שהוא טוען בתוקף שהסימנים הם סימן ולא סיבה. לענ״ד קביעה זו יכולה להתיישב דווקא עם הגישה המובאת כאן ולקמן.

א. מין וסימן

השאלה אם הסימן הוא סיבה, קשורה לשאלה מהו היחס בין המין ובין הסימן. בכל מצב שבו אנו שוללים הגדרה של משהו בתור סיבה, השלילה תלויה בהימצאותה של סיבה אחרת. ממילא, קיומה של אפשרות נגדית בתור סיבה לטומאה ולטהרה, יכולה לשלול את הגדרת הסימן כסיבה.

מעבר לכך, מצאנו במקומות שונים דיון האם דין הקיים במין מסוים, תלוי בעצמותו של המין, כך שהמין מהוה סיבה לדין, או שיש תופעה מסוימת במין והיא הסיבה לדין[102].

למשל, לגבי גיד הנשה [חולין צב, ב] נאמר, שהוא אינו נוהג בעוף, משום שנאמר בו [בראשית לב, לג] "גיד הנשה אשר על כף הירך" - בעוף יש גיד הנשה, אך הבשר אינו מתעגל בו ככף. לגבי דין זה מסתפק ר' ירמיה:

"אית ליה לעוף - ועגיל, אית ליה לבהמה - ולא עגיל, מאי, בתר דידיה אזלינן, או בתר מיניה אזלינן? תיקו".

כלומר - יתכן שהפרט המופיע בתורה - בשר המתעגל בכף מהותי לאיסור, ומאידך יתכן שהוא מוזכר רק מפני שזוהי תכונת המין המדובר, והמין הוא הפרט המהותי[103].

ולענייננו - אם הסימן אינו סיבה, הוא אינו נועד אלא להצביע היכן נמצא מין טמא או טהור. במילים אחרות - השאלה האם הסימנים שהתורה הזכירה סימן או סיבה, תלויה בשאלה קרובה - האם סיבת הטהרה והטומאה היא המין של בעל החיים, או סימניו. בסעיפים הבאים נדון בסוגיות שונות המוכיחות את שני הכוונים הללו.

מצאנו העדפה של המין על פני הסימנים עד כדי הגדרה של הטבע באופן שונה מן המוכר לנו. היראים כותב [סח]:

"ותנן באלו טריפות "כל עוף הדורס טמא", וטעמא דקים להו לרבנן שכל הדורס מין נשר הוא, שאסרתו התורה בהדיא דכתיב "ואת הנשר ואת הפרס". ואעפ"י שאין לו שאר סמני נשר אמרינן נשתנו עליו סימני בראשית".

---

[102] בתוך דברי טמונה ההנחה, שכאשר אנו מביאים סימן לקיומה של תופעה, ומדגישים שהסימן אינו סיבת התופעה, ישנה סיבה אחרת לקיומה. אפשר כמובן לטעון שהתופעה היא תוצאה של גזירת הכתוב, אך גם אם נקבל זאת לא נמצא מזור לצורך להגדיר מהם גבולות התופעה. במידה מסוימת אפשר לומר שהסיבה אינה הגורם או המניע לאיסור אלא התוכן או התכונה של האיסור.

[103] ובמקרה של גיד הנשה, פסקו רמב"ם [מאכלות אסורות ח, ד] והשו"ע [יו"ד סה, ה] שאם ימצא עוף שירכו עגול, ייאסר, ומבואר בפרוש המשנה [חולין ז, א] "ואם אירע שימצא עוף בין כל המין או בודד במין מסוים שיהא כף ירכו עגול יהיה גיד הנשה שלו אסור". מדבריו משמע שמדובר על מצב הכף, גם כשהיא מצויה בפרט ללא קשר למין!

ובעניין זה כתב רמב"ן [חולין שם] "איכא דקשיא ליה מהא דתנו רבנן [מנחות לז, א] "בתפילין אטר מניח בימינו שהוא שמאלו אלמא בתר דידיה אזלינן". כלומר, מדוע בתפילין לגבי אדם שמאלי אנו הולכים ע"פ הפרט, ואילו כאן יש אפשרות שנקוט ע"פ המין. על כך הוא מביא שתי תירוצים: "וניחא ליה שאני התם דאמר רחמנא "ידכה" - יד כהה, וגזרת הכתוב הוא. ואחרים אומרים, שאני הכא דאיכא למיזל בתר מיניה, מפני שעל מעשה נאסרה, מה יעקב ומינו שיש להם כף ועגול, אף כל שהוא ומינו יש להם כף ועגול". כלומר - הנטייה ללכת ע"פ הפרט היא במקרה והוא נחשב כסיבה לעניין, ואילו הנטייה ללכת ע"פ המין היא גם כן מפני שיש סיבה הנעוצה במין. במקרה של גיד כמו במקרה של סימני בעלי חיים, יתכנו שתי הכיוונים.

כלומר - יתכנו שינויים בסימנים, אך שינוי בסימן אינו יכול להשפיע על הטומאה של המין. ברם, לא כל הראשונים תמימי דעים עם שיטה זו[104].

[104] הנושא כולו מבואר בהמשך העניין, ועניין הנשר בפרט, בסע' 2, שם מוצגות דעות שונות בעניין שדן בו היראים.

1. טמא וטהור באותו מין

הגמרא [חולין סב, ב; נדה נ, ב] אומרת:

"אמר רב פפא: תרנגולא דאגמא - אסירא, תרנגולתא דאגמא - שריא, וסימניך, עמוני ולא עמונית".

ונחלקו המפרשים:

א. לפי רש"י [נדה שם] והפרוש הראשון בתוספות [שם], מדובר במין אחד שבו הזכר בעל סימני טומאה, והנקבה בעלת סימני טהרה, ולכן הזכר אסור והנקבה מותרת[105].

ב. תוספות [בחולין, ובנדה פרוש שני] וראשונים רבים[106] פרשו שמדובר בשני מינים, שלאחד יש שם בלשון זכר ולשני בלשון נקבה.

המניע הפשוט לפירושו של תוספות, מבואר בדבריו בחולין:

"אין לפרש שהנקבה מותרת והזכר אסור, דכל היוצא מן הטהור טהור. אלא, שני מינים הם הקרואים כך, ובין בזה ובין בזה הזכר והנקבה שוין".

כלומר, הכלל לפיו היוצא מן הטהור טהור - חרף האפשרות לקיומם של יוצאים מן הכלל[107] - אינו מאפשר להגדיר באותו מין את הזכר כטמא ואת הנקבה כטהורה, שהרי הזכר תמיד יצא מן הנקבה הטהורה. לפי זה הסימנים אינם הסיבה לטומאה או לטהרה, אלא המין, והסימנים לא נועדו אלא למצוא את המין. כך גם מבארים הרוגצ'ובר [מאכלות אסורות א, א] והקובץ שיעורים [קובץ שמועות חולין כז], אשר לדעתם רש"י ותוספות נחלקו סביב ההסברים סימן \ סיבה[108].

התוספות בנדה מבאר שתי סיבות אחרות לשלילת פירושו של רש"י:

"דאין נראה שמין אחד חלוק הזכר מהנקבה".

"כיון דלא הוי מעופות טמאין הכתובין, דבהנהו בכל מין יש זכר ונקבה, משום סימני טומאה אין לאסור, עד שיהא בו כל ד' סימנים דמנשר ילפינן"[109].

---

[105] מן האגודה חולין סע' סח משמע שאכן היה עוף כזה שנקרא בירקהון, והוא אוסר אותו בשם מהר"ם כשיטת רש"י.

[106] ריטב"א בנדה בשם ר"י, ראב"ן חולין רסח ד"ה אמר רב, ראבי"ה תשובה אלף צד, ואגור באיסור והיתר אלף רכז בשם המרדכי.

[107] ראה לקמן עמ' 92-87, ועמ' 205-199. בפרקים העוסקים בטמא הנולד מטהור וטהור הנולד מטמא.

[108] יש להדגיש הבנה זו, על רק ההבדל בין סימני חיה להבדילה מבהמה וסימני בהמה וחיה לטהרה. אחד מסימני חיה לעומת בהמה הוא סימן הקרניים. ואע"פ שישנם מינים שבהם הקרניים קיימות רק לזכר ולא לנקבה, לא עלה על הדעת לומר שהזכר חיה והנקבה בהמה [ראה שלטי הגיבורים לר"א משער אריה, נא]. דווקא כשמדובר במושגי טומאה וטהרה עולה האפשרות הזו, כי דווקא שם יכולה להיות אפשרות שהסימן הוא סיבה לאיסור.

[109] נראה שתשובת רש"י לטיעון זה תהיה, שכל זה נובע מההנחה שברשימה נמצאים דווקא מינים ולא כאלה שיש בהם משהו האוסר אותם. אך יתכן שמה שאוסר אינו המין אלא הסימן, וממילא יתכן שדווקא זכר ייאסר ולא הנקבה.

בדבריו של תוספות בנדה טמונה ההנחה שישנן שתי אפשרויות לאסור - הופעתו של עוף בין העופות הטמאים, או "משום סימני טומאה" אם יש בו את כל ארבעת הסימנים. הרוגצ'ובר [מאכלות אסורות א, טו] מדגיש את המשמעות של הנחה זו, בכך שהיא שוללת את פסיקתו של הרמב"ם לפיה היכרות עם כל המינים המצויים בתורה לסוגיהם - כולל נשר, יכולה להספיק כדי להתיר מין שאינו מוכר כטהור, גם בלי בדיקת סימנים.

עקרונית, יש הסכמה בין תוספות בנדה ורש"י לגבי מהותם של הסימנים - שניהם סבורים שהסימנים הם סיבה, אלא שלרש"י יתכן שהסימנים סיבה בלעדית, ואילו לתוספות הסימנים הם סיבה מקבילה למין העוף[110].

בפרי מגדים [שפתי דעת יו"ד פב, ח] עולות שתי השלכות למחלוקת. מהסוגיה עצמה עולה, שתוספות יאסור גם את נקבת המין שרש"י התיר. אלא שמדעת תוספות יוצאת גם קולא. תוספות כותב שאי אפשר שיהיה מין אחד שבו הזכר יהיה טמא והנקבה תהיה טהורה. לפי זה אם אנו יודעים בבירור על נקבה טהורה, גם אם יש ספק לגבי הזכר הוא טהור. כמו כן, כשמדובר באיסור כלאי בהמה, אין לאסור זכר ונקבה החלוקים בסימני טהרה לכלאים כיוון שהם מאותו מין.

למעשה הפרי מגדים כותב להחמיר גם כשיטת רש"י[111]. אמנם יש לדון האם שיטת רש"י נאמרה בכל בעלי החיים או שיש הבדל ביניהם. הבדל כזה יכול להתקבל להלכה אם נבאר את שיטת רש"י ע"פ גישת תוספות בנדה. לתוספות בנדה ישנן שתי סיבות אפשריות לטומאה בעופות - מין וסימנים. דעה זו מבוססת על העובדה שישנם סימנים המטמאים עוף, ומלבד זאת ישנם גם מינים היוצאים מן הכלל וטמאים גם כשאין בהם את כל סימני הטומאה. לעומת זאת בדגים, התורה לא התייחסה למינים אלא לסימנים. כאן יסבור גם תוספות בנדה שעלינו לדון רק ע"פ הסימנים. דוגמה למציאות כזו מובאת ע"י ר' ישראל מאיר לוינגר [המעין תמוז תשס"ח]. הוא כותב שיש דגים בהם רק לזכרים יש קשקשים ולא לנקבות. ברם, החזון איש [יו"ד יד (א), יב] השווה את דין העופות לדין הדגים.

מאלפת העובדה שלכל הדעות אין לשלול את האפשרות שהסימנים הם סיבה רק משום שהם אינם מופיעים במפורש בתורה. עיין בעניין זה לקמן עמ' 114.

ועיין עוד בשו"ת עמק תשובה [ח"ד נה, ה] שסובר שתוספות בנדה ותוספות בחולין מסכימים זה עם זה, והקשה על הבית שמואל שמשווה ביניהם, אך לשונם של תוספות תוכיח לכל מעין, שישנו הבדל ברור ביניהם בשאלה מהי סיבת השלילה של טמא וטהור באותו מין.

[110] קל יותר להבין שקיימות שתי סיבות ולא קיימת רק סיבת הסימנים, שהרי רואים אנו שהתורה מביאה רשימה ברורה של מינים אסורים.

[111] ועיין עוד מרדכי חולין תרמב שכתב בשם ר"מ להחמיר, וים של שלמה ג, קטז, שדן להחמיר מסיבות אחרות.

2. עופות - מין או סימן

1) נשר - פרט או מודל

לרשימת העופות הטמאים אין מכנה משותף מבחינת הסימנים - ישנם עופות בעלי סימן טומאה אחד, שנים, שלשה, וארבעה. לכאורה נראה שהתורה ציינה אותה כיוצאי דופן, כך שכל השאר - טהורים. לכן במבט ראשון ברור, שלגבי עופות הסימנים אינם סיבה, אלא כלי לזיהוי המין. אמנם, מדברי הגמרא בעניין סימני העוף עולה, שללא דרשה מיוחדת, היינו מפרשים את רשימת העופות שבתורה, כמודל המלמד אותנו על עופות נוספים. למסקנה נאמר [חולין סא, א]:

"גמירי עשרים וארבעה עופות טמאים הוו, וארבעה סימנין... מהו דתימא ליליף מיניה, כתב רחמנא "נשר", נשר דלית ליה כלל הוא דלא תיכול, הא איכא דאית ליה חד - אכול".

רש"י ותוספות [שם] נחלקו מה דינו של נשר - האם הוא נאסר כשאר העופות בתור מין, או שהוא משמש מודל באמצעות סימניו, ומינים נוספים שאינם מפורשים בכתוב - נלמדים ממנו. רש"י מביא ראיה מדברי רבי [שם סג, ב]:

"גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שעופות טהורין מרובין על הטמאין, לפיכך מנה הכתוב בטמאין".

וכך כותב תוספות:

"פירש רש"י - דהאי אף כל לא מרבינן אלא מין נשר, שאין עוף טמא בעולם אלא כ"ד האמורין בתורה, כדקתני לקמן [שם סג, ב] "לפיכך מנה הכתוב בטמאין"...

ואין זה ראיה דדילמא, הכי קתני - לפיכך מנה הכתוב בטמאים, משום דעל ידי כ"ד אלו וסימניהון נוכל להכיר כל הטמא שבעולם, אבל אם היה בא למנות בטהורים היה צריך למנות יותר... ושפיר קא מרבה הכא אפילו שאר מינין שאינן מין נשר".

בעצם יש לפנינו מחלוקת בשאלה האם נשר טמא משום מין או משום סימן, וכדברי תוספות כתבו רשב"א [שם], תוספות רא"ש [חולין סג, א], ורא"ה [חולין סב, א].

אפשרות אחרת עולה מן הספרא [פרק ה, ה - ו]:

"מה תלמוד לומר "למינו", "למינהו", "למינה" - ארבעה פעמים. שיכול אלו יהיו אסורים, והשאר יהיו מותרים. תלמוד לומר "למינהו" "למינהו" ריבה. הא כיצד, הריני למד מן המפורש: מה הנשר מפורש - אין לו זפק, ואין לו אצבע יתרה, ואין קורקבנו נקלף, ודורס ואוכל - אף כל כיוצא בו אסור. מה תורים ובני יונה מיוחדים - שיש להם זפק, ואצבע יתרה, וקרקבנו נקלף, ואין דורסים ואוכלים - אף כל כיוצא בהם מותר".

לשון הספרא דומה לברייתא שאותה הגמרא [שם] מביאה ומפרשת. ההבדל המרכזי בין הברייתא לספרא הוא, שע"פ הספרא הלימוד של טומאה ע"פ סימנים אינו מתייחס לנשר עצמו, אלא גם למינים אחרים. מן הלשון שם ברור, שהסימנים מרכזיים בטומאה בין במין שיש לו את כל סימני הטומאה כנשר, ובין באלו שיש בהם רק חלק מן הסימנים.

התוספות רא"ש [שם] הבין גם את כוונת הברייתא בגמרא כספרא:

"עופות טמאין כ"ד הוין" - "ודאי הרבה מינין יש כדפרישת לעיל אלא הכי פריך - כ"ד עופות הן טמאין שמהם ומסימניהם אתה יכול להכיר כל עוף...".

וכך מבאר ר' חיים מבריסק [מאכלות אסורות א, טז] בתארו את דרך הלימוד של הסימנים:

"...דבאמת כל הך דינא דכל עוף שאינו מהכ"ד מינים טהור, ג"כ יסודו הוא מדין סימנים. דהרי, מסקנת הסוגיא שם, דילפינן מהבנין אב דעוף הבא בסימן אחד טהור, **ואין טמא אלא דומיא דנשר** דלית ליה שום סימן טהרה. וזה באמת ליתא בעולם זולת המינים האמורים בתורה, ולפי זה, הרי ודאי דכל הבנין אב ודין סימני טהרה הם מדין תורה, כיון **דרק בזה הוא תלוי כל דין עופות טמאים וטהורים**".

בניגוד ללשון הרא"ש ור' חיים, המלבי"ם [לספרא פרק ה, ה - ו] מצמצם את הזיקה בין שאר המינים ובין הסימנים, וכותב:

"הוצרך למנות אלה הטמאים עם מה שהוא ממינם, ונשר לא הוצרך לכתב דהא אין לו שום סימן, רק בזה גלה **שהוא הטמא בעצם** וכל שהוא כמוהו בלא סימן טמא".

אמנם, חרף הצמצום, ההסבר שדווקא נשר הוא הטמא, מלמד על הבנה שהסימן הוא הגורם הדומיננטי בהוויות הטומאה בכללה.

2) ראיות לצדדים השונים

נראה שבשאלה זו - מה מקומם של הסימנים והמין בהגדרת העופות הטמאים - חלוקים הראשונים. במספר מקומות:

א. תוספות [נדה נ, ב] כותב שלא יתכן עוף שבו הזכר טמא והנקבה טהורה, אלא בעוף שיש בו ארבעה סימני טומאה:

"כיון דלא הוי מעופות טמאין הכתובין דבהנהו בכל מין יש זכר ונקבה משום סימני טומאה אין לאסור עד שיהא בו כל ד' סימנים דמנשר ילפינן".

משמע, שהעופות הנלמדים מנשר אינם כתובים בתורה, והם נלמדים ע"פ סימנים[112].

ב. רמב"ם [מאכלות אסורות א, יד] כתב:

"סימני עוף טהור לא נתפרש מן התורה, אלא מנה מנין טמאים בלבד, ושאר מיני העוף מותרין, והמינין האסורין ארבעה ועשרים הן, ואלו הן - נשר... מין האיה שכן כתוב בה למינה...".

רמב"ם לא כתב שיש עופות נוספים הנאסרים מלבד מינים אלו, ואף לא תתי-מינים של נשר כפי שפרט בעופות ובעלי חיים אחרים, וא"כ הוא סובר כרש"י.

ג. רב אסי [חולין סב, ב] מונה שמונה עופות מסופקים שלא היה ידוע האם ניתן להגדיר את קורקבנם כנקלף. רמב"ן [שם] מקשה לשיטת רש"י בעניין התפלגות הסימנים בין העופות השונים[113]:

"...שלפי שטתו על כרחנו נצטרך לומר שלא היה להן אלא סימן זה בלבד... ולפיכך אם היה להן זה הסימן לטהרה היו כשרין כאמימר שלא לחוש לפרס ועזניה, וכשתאמר שאין זה קורקבן

---

[112] וכך באר בחזון איש יו"ד יג, יא.

[113] ראה לעיל עמ' 31. ובאור הקושיה ברמב"ן שם ד"ה שמונה ספיקות.

נקלף על כרחך נשר הם, והיאך יהו כל העופות הללו שהם שמנה מינין חלוקין בגופן ובשמותיהן כולן נשר, והנשר כולו מין אחד הוא שלא ריבה בו הכתוב למינהו, ותרנגולתא דאגמא היאך תסתפק בנשר...".

אם רמב"ן היה מקבל את הנחת תוספות, שמנשר ניתן ללמוד מינים נוספים שאינם מופיעים בתורה, לא הייתה כאן כל קושיה. ואכן, כך כותב רמב"ן במקום אחר [שם סא, א \ סב, א[114]], וכך בפרושו לתורה [ויקרא יא, יג]:

"לא נאסרו מכל העופות אלא אלו הנזכרים בפרשה זו בלבד, עם מיניהם כבאותן שנאמר בהם למינו ולמינה, כי הכתוב לא הזכיר סימן בעוף טמא לאיסור או בטהור להיתר, אבל אמר ואת אלה תשקצו מן העוף, לא אחרים מלבד אלה"[115].

ד. רז"ה [שם כ, ב בדפי רי"ף] כותב באותו עניין:

"והא דאמר רב אשי שמנה ספיקות הן, למי שהיה בקי בהן ובשמותיהן, ולא היה לשמנה עופות ההן סימן טהרה אלא קליפת הקורקבן בסכין, אם קליפה היא הרי עוף הבא בסימן אחד טהור למי שהוא בקי בהן ובשמותיהן, ואם אינה קליפה אין בקיאות מועילה במקום שאין סימן טהרה כלל, כי בידוע שהוא ממין נשר".

רז"ה עוסק בשיטת רש"י, אך אין הוא כותב שהיא שיטת רש"י אלא שיטת "חכמי הדור שלפנינו". ומפשטות דבריו משמע שלא כרש"י, שהרי אם בקיאות לא מועילה במקום חשש לנשר, על כרחך הדבר נובע מקיומם של מינים אחרים הנלמדים מסימני נשר. ולקמן [180-184] נבאר את דבריו בדרך אחרת.

ה. שמא כרש"י סובר המאירי [חולין ס, ב] שכתב "בא לו שלא בשום סימן טהרה טמא מספק נשר", משמע שאין כאן חשש אלא למין נשר.

ו. לשיטת ר"ח[116], ניתן להסתמך על קורקבן נקלף וסימן נוסף כדי לזהות עוף טהור. הבית יוסף [יו"ד פב] מקשה, מדוע המשנה מונה ארבעה סימנים ואינה מתירה עוף בקורקבן נקלף וסימן נוסף. אולי יש לומר, שאף ר"ח סבר שיש מינים טמאים נוספים הנלמדים מנשר, ובאותם מינים יש טומאה דווקא אם קיימים ארבעה סימנים לטמא, ולכן יש למנות את כל הסימנים.

3) סימנים ללא מין

שיטה מקורית בעניין זה מופיעה בחתם סופר [בשו"ת יו"ד עד]. החתם סופר מביא את דברי תוספות בנדה [שם] שיתכן במין אחד שהתרנגול יהיה טמא והתרנגולת טמאה, וכותב בעקבותיו

---

[114] יש הבדל בין ההוצאות השונות ברמב"ן.

[115] בקשר להדגשת רמב"ן שרק במינים מסוימים מופיע הביטוי "למינו", יש להביא את דברי האור החיים [דברים יא, יג] אשר כותב "נראה שכל מין מהעשרים וארבע שיש בו מינים הרבה ומשונים אמר בהם הכתוב למינהו, למיניהם, וכל שאין בו אלא מינים מועטים ודומים קצת אינו אומר למינו, והראיה כי נשר לא נאמר בו למינו, ואומר על עוף אחד שאינו ניכר שהוא נשר שחוששים שהוא מין נשר, הרי שיש לנשר מינים ואע"פ כן לא אמר הכתוב למינו". אמנם בכל מקרה לא נראה שדברי רמב"ן בפירושו חופפים את שיטתו בהגדרת המושג "למינו", כפי שנראה לקמן בעמ' 64 -81.

[116] וכך לראשונים נוספים, ראה לעיל עמ' 31-28.

שבעופות הנולד מן הטהור ויש לו סימני טומאה טמא. לאור דבריו הוא מסביר את הלימוד מנשר - מנשר למדנו שעוף הנולד ממין טהור ויש לו סימני טומאה טמא.

כך הוא מסביר גם את דברי ר' חייא [חולין סא, א] "עוף הבא בסימן אחד טהור לפי שאין דומה לנשר". על דברי ר' חייא יש לשאול ממה נפשך - אם מדובר במי שבקי במינים, מה הצורך בסימן, ואם אינו בקי, מה התועלת בשלילתו של מין נשר בלבד, הרי יש מינים טמאים נוספים. לכן הוא מבאר שמדובר "במקרה כמו פרה שילדה כמין חמור...", כלומר - שמעבר לבקיאות יש צורך לשלול הימצאות ארבעה סימני טומאה מפני שישנם מקרים כאלו שמופיעים סימני טומאה במין שאינו ידוע כטמא.

החתם סופר מיישב את דברי ר' חייא לפיהם קיים לימוד מנשר, יחד עם דברי הברייתא שהובאה בתוספות [שם] לפיה קיימים רק עשרים וארבע מינים טמאים. בעניין זה כתב רשב"א [שם]:

> "שכל סוגיא זו אינה הולכת על דרך מה שאמרנו למטה, שאין עופות טמאין אלא אותן עשרים וארבעה מינים בלבד, שאם אתה אומר כן מאי בנין אב דקא בני הכא מנשר, ואמרינן מה נשר אף כל והלא אין לך אלא נשר בלבד".

לפי החתם סופר, מנשר ישנו לימוד בעל משמעות, גם לגבי העופות שבאופן ודאי אינם ברשימה המופיעה בתורה. זאת משום שמעבר למין, גם הסימנים יכולה לגרום טומאה.

כמו כן, יש בדבריו מזור לדברי מרכבת המשנה [מאכלות אסורות א, טז] אשר כתב לפי דעת הרמב"ם "וכל שדורס ואין לו סימן טהרה כלל, ילפינן מנשר דאפילו עוף דעלמא טמא". וצריך עיון גדול, הרי רמב"ם מנה את הנשר ללא תוספת "מינו", אע"פ שמנה מינים אחרים עם תוספת כזו וכתב [שם יד] "ושאר מיני העוף מותרין". לדברי החתם סופר יתכן עוף דעלמא טמא, אע"פ שמינו מותר, והוא אינו צריך להיחשב נשר כדי להיטמא[117].

---

[117] לעיל בעמ' 59 דייקנו מן הרמב"ם שהוא סובר שאין טומאה בעוף אלא למינים המפורשים בתורה, כיוון שלא ציין תתי-מינים. אמנם ע"פ החתם סופר יתכן שאין צורך לציין שיש תתי מינים כי יש איסור נפרד מכח הסימנים.

3. בהמות וחיות - מין או סימן

1) תת-מין טהור

בניגוד לעוף ולדגים, התורה מפרטת את גם את סימני הבהמות והחיות הטהורות, וגם את מיניהם[118]. גם כאן יש מקום לדון האם הטומאה תלויה במין או בסימנים, ודיון זה מתקיים בגמרא כבדרך אגב [פ, א]:

"אמר ר' זירא א"ר ספרא אמר רב המנונא - הני עזי דבאלא, כשרות לגבי מזבח. סבר לה כי הא דאמר ר' יצחק - עשר בהמות[119] מנה הכתוב ותו לא, והני מדלא קחשיב להו בהדי חיות שמע מינה דעז נינהו.[120]

מתקיף לה רב אחא בר יעקב ואימא "איל וצבי" פרט, "כל בהמה" כלל, פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט. איכא טובא. אם כן כל הני פרטי למה לי".

ישנן שתי דרכים להבין את הדיון בין האמוראים:

א. לדעת ר' יצחק הסימנים אינם אלא כלי לזיהוי, והסיבה לטהרה היא המין. לכן, אין להסיק באמצעות הסימנים שקיימים מינים טהורים נוספים. רב אחא בר יעקב מציע שיטה הפוכה, והיא נדחית כתוצאה מן ההבנה שמנין המינים הטהורים בא להדגיש שטהרתם נובעת מהשתייכותם למין מסוים ולא מסימניהם. כתוצאה מהבנה זו, אנו מגיעים למסקנה שאין עוד בהמות וחיות טהורות מלבד המוזכרות בפסוק. מכאן עלינו להסיק שעזי דבאלא - שאנו יודעים על טהרתם הם בוודאות - בהמה ולא חיה, ולכן כשרות גם לגבי מזבח.

ב. לדעת ר' יצחק הסימנים הם סיבה, אלא שהתורה מסרה בידינו גם רשימה של הבהמות והחיות הטהורות. כשאנו דנים על הכשרות לגבי מזבח - הדיון מתרכז בשאלה האם במציאות קיימות עוד בהמות או חיות בעלות סימני טהרה, ומציאות זו נלמדת מן הפסוקים - רשימת הבהמות והחיות בתורה מלמדת אותנו שאין עוד בעלי חיים טהורים. גם מכאן אנו מגיעים למסקנה שעיזי דבאלא הידועות כטהורות הם בהמה.

ההבדל בין האפשרויות בא לידי בטוי בשאלה, האם באמצעות הסימנים ניתן ללמוד שישנם תתי-מינים טהורים של המינים המוזכרים בתורה:

1. לפי אפשרות א - הסימנים הוזכרו בתורה רק ככלי לזיהוי המין, וממילא אין לנו דרך להוסיף תתי-מינים כמתייחסים למינים המפורשים בתורה. וכיוון שהופיעו עשרה מינים בתורה, ולא הוזכר שיש להם תת-מינים - אין לך בו אלא חידושו.
2. לפי אפשרות ב - הסימנים הם ההגדרה הבסיסית, ולכן יש מקום ללמוד תתי מינים - אם יש בהם סימני טהרה.

ונראה שיש בזה מחלוקת בין רמב"ם [מאכלות אסורות א, ח] לתוספות [חולין נט, א]. רמב"ם כתב:

---

[118] בפרשת שמיני [ויקרא יא] מנויים רק הסימנים, אך בפרשת ראה [דברים יד] הוסיפה התורה רשימת מינים כשרים.

[119] הכוונה - עשר בהמות וחיות, כמו שכתב רש"י שם.

[120] כלומר - היה ידוע שעיזי באלא כשרות, כנראה במסורת, והשאלה האם הם חיה או בהמה.

"אין לך בכל בהמה וחיה שבעולם שמותר באכילה חוץ מעשרת המינין המנויין בתורה, שלשה מיני בהמה והם: שור שה ועז, ושבעה מיני חיה: איל וצבי ויחמור ואקו ודישון ותאו וזמר, הם ומיניהן כגון שור הבר והמריא שהן ממין השור, וכל העשרה מינין ומיניהם מעלה גרה ומפריס פרסה, לפיכך מי שהוא מכירן אינו צריך לבדוק לא בפה ולא ברגלים".

מדבריו ברור שניתן להשוות תתי מינים אל המינים שבתורה. על כרחך נאמר, שדי בסימנים כדי לקבוע מהם תתי-המינים המופיעים בתורה, ואין לראות את רשימת המינים המופיעה בתורה אלא ככלי עזר הנספח לסימנים. דברי תוספות בעניין זה מתייחסים לפירושו של רבנו תם על דברי התוספתא [חולין ג, ז \ כא]. בתוספתא נאמר:

"אלו הן סימני חיה כל שיש לה קרנים וטלפים. ר' דוסא אומר יש לה קרנים אי אתה צריך לשאל על הטלפים".

וכתב רבנו תם:

"דיש מין בהמה שאינן מצויין בינינו דיש לה קרנים כקרני חיה או יש לה טלפים כטלפי חיה לכך בעינן שני סימנין, דתרוייהו ליתנהו בשום בהמה".

על כך מקשה תוספות:

"אך קצת קשה דאמר לקמן [שם סג, ב] "גלוי וידוע כו' שהבהמה טמאה מרובה על הטהורה, לפיכך מנה הכתוב בטהורה". משמע, דאין שום בהמה טהורה כי אם אותם המנויין, שור וכשב ועז, ואותם לית להו לא קרנים כקרני חיה ולא טלפים כטלפי חיה".

מדבריו ניתן להסיק שלא יתכנו תתי-מינים בעלי סימני טהרה, והדבר נובע מתוך הבנה שהמין הוא העיקר ולא הסימן. ויש סיוע לדבריו מלשון מדרש תנחומא [שמיני ו]:

"ילמדנו רבנו כמה בהמות טהורות יש בעולם. כך שנו רבותינו, עשר בהמות הן: איל וצבי ויחמור אקו ודישון ותאו וזמר ושור שה כבשים ושה עזים. **יותר מאלה אין בעולם...**".

2) מסורת בבהמה וחיה

ויתכן שבעניין זה תלויה המחלוקת בעניין מסורת בבהמה וחיה. האבן עזרא כתב [דברים יד, ה]:

"איל וצבי ידועים, והחמשה האחרים[121] צריכים לקבלה".

ואכן הש"ך - בעניין סימני חיה להבדילה מבהמה [פ, ס"ק א] - פוסק:

"ולפי שאין לנו עתה אלא מה שקבלנו במסורת וכדלקמן סימן פ"ב גבי סימני העוף קצרתי".

אמנם הפרי מגדים [שפתי דעת שם ס"ק א] כותב שיש יש לחלק בין בהמה לעופות שלגביהם כתב רש"י [חולין סב, ב] ופסק השו"ע, שיש צורך במסורת משום הקושי בזיהוי סימן הדריסה[122], ובין

---

[121] שבחיות הטהורות.

[122] והרמ"א [יו"ד פב, ב - ג] הרחיב זאת ע"פ האיסור והיתר הארוך [נו, יח] גם לשאר הסימנים שבעוף.

סימני בהמה שאין בהם ספקות כאלה. לכן הוא מבאר שגם בש"ך מדובר על מסורת הנדרשת רק כדי להתיר חלב[123], וכן כתב בכף החיים [שם פ, ה][124].

לעומת זאת בחכמת אדם [לו, א] כתב שגם בבהמה וחיה לעניין טהרה הכל תלוי במסורת, וכן כתב החזון איש [יו"ד יא, ד][125].

ויש לעיין לשיטת החכמת אדם, מה ההבדל בין דגים לבהמות, מדוע בזמן הזה אין לסמוך על סימני טהרה ללא מסורת בבהמה, ואילו בדגים ניתן לסמוך עליהם.

ואולי, שורש ההבדל נעוץ בכך שבניגוד לדגים, התורה לא הסתפקה בתיאור סימני טהרה של בהמה וחיה, אלא מנתה את המינים המותרים. לכן יש משקל רב יותר לזיהוי המינים באמצעות מסורת. לעומת זאת, בדגים אין בתורה רשימת מינים אלא סימנים בלבד.

בנוסף - ע"פ תוספות לא ניתן לצרף תתי-מינים בבהמה וחיה, אע"פ שיתכן ויש להם סימנים דומים. עובדה זו מביאה את החכמת אדם לפקפק בידיעה שיש לנו לגבי סימנים, שהרי אם נסמוך על הידיעה שלנו לגבי הסימנים, ימנו על הטהורים יותר מעשרה מינים. לכן עלינו להסיק שישנן דקויות בסימנים שאין אנו מודעים אליהן, ולכן אין אנו יכולים להשתמש בסימנים.

לעומת זאת, אם הטהרה תלויה בסימנים, יש להכריע כרמב"ם - שיש גם תתי מינים הנבחנים ע"פ הסימנים, וממילא החשש שמא נטעה בסימנים קטן יותר, והיכולת לסמוך עליהם ללא מסורת לגבי המינים - גדולה יותר.

4. "למינו"

1) "למינו" בחגבים

כאשר התורה [ויקרא יא, דברים יד] עוסקת בחגבים ובעופות היא מוסיפה לחלק מן המינים המנויים בה את הביטוי "למינו"[126]. הדרך שבה בטוי זה נלמד, יכולה ללמד רבות לגבי היחס בין הסימנים למין. בפשטות עלינו להניח, שהחידוש ב"למינו" מתייחס לפרט שלא היה כלול

---

[123] הרב עמאר [תחומין כה 305] מבאר שיש חילוק בין סימנים המוזכרים בתורה לסימנים שאינם מוזכרים בתורה, אלא שצריך עיון מה ההבדל. ואילו הכוונה שהציווי של התורה בסימנים מלמד שהתורה רוצה שכך אנו נפשוט את הספק, הדבר ברור יותר ועיין לקמן עמ' 132 ואילך, ועמ' 227 ואילך.

[124] וביבין דעת [שם ס"ק א], ובבית יצחק [יו"ד פ עקרת הבית], שכתב "דאין אנו בקיאין במובלע חרקיהו ושאר סימנים, מה שאין כן לעניין אכילת בשר - אין בקיאות להכיר מפרסת פרסה ומעלת גרה".

[125] ערוך השולחן [פ, י] הביא את דברי הש"ך, וכתב "ולמעשה אין אנו סומכים על סימנים שאין אנו בקיאין בהן ואין חיה נאכלת אלא במסורת". והרב אליהו מלכא [תחומין שם] הביאו וכתב שהוא סובר כשיטת החכמת אדם. אמנם המעיין בלשונו יראה שדווקא בסימנים שאין אנו בקיאין בהן מדובר, ודבריו אמורים בסימן פ, שבו השו"ע עוסק בסוגי הקרניים ובגדרי קרניים כרוכות ומיבלע חרקיהו, שהם סימנים שונים מפרסות והעלאת גרה. ממילא, יתכן שכוונתו שאין להכשיר בקרני חיה שמפריסה פרסה, ולומר שכיוון שאין חיה המפריסה פרסה שאינה מעלה גרה, שהרי חזיר הוא בהמה, וזו חיה - כפי שמוכיחות קרניה, מותר לאכול את בשרה. גם במקרה כזה הסיבה שאין להכשיר את בשרה (ולא רק חלבה) הוא משום שאין זה ברור לנו שהיא חיה ולא בהמה, אין ראיה שאי אפשר להסתמך על סימני בהמה וחיה המובאים בתורה.

[126] להלן דין למינו = הלימוד מהריבוי "למינו" שמופיע בתורה. עוד יש לציין שהביטוי למינו מופיע גם בשרצים, אלא שבשרצים אין סימנים.

במין באופן טבעי. אמנם, גם לאחר שהנחנו הנחה זו, הדעת נותנת שלפרט המדובר קיים יחס מסוים המאחד אותו עם המין המקורי, ולכן הוא נקרא "למינו".

אמנם, דעה זו אינה מתאימה אלא לשיטת תנא דבי רב, ולא לשיטת תנא דברי ר' ישמעאל [חולין סה, א - סו, א]. לדעת תנא דבי ר' ישמעאל, ארבעת הפעמים שנאמר בהן הביטוי "למינו" בחגבים, אינן מתייחסות להרחבת המינים הסמוכים להם. כשנאמר "החרגול למינהו" [ויקרא שם כב] הריבוי לא התייחס להרחבת מין החרגול אלא לדין נוסף הנוגע לסימני כל החגבים הטהורים. ההסבר הנדרש לשיטה זו, תלוי בהבנה שהסימנים אינם פרט שולי לזיהוי, אלא תשתית מהותית של דיני טהרת בעלי החיים. הבנת הסימנים בדרך זו תלויה לכאורה בהנחה שהם סיבה לטהרה, ולכן נקודת המוצא היא שריבוי "למינו" מתייחס להרחבת או צמצום דין הסימנים.

2) "למינו" בעופות

בעקבות זאת יש להשוות את האופן שבו נדרש "למינו" בחגבים, לאופן שבו נדרש "למינו" בעופות. כפי שנראה בהמשך, הדעה הרווחת היא, ש"למינו" בעופות לא בא לרבות סימן. מתוך כך, עלינו להשוות את העופות לדעת תנא דבי רב בחגבים, הלומד מ"למינו" ריבוי של מין נוסף ולא של סימן. בהשוואה זו אנו מוצאים שתי הבדלים:

א. בחגבים לא התקיימה מחלוקת מהם המינים הנלמדים מ"למינו", ולגבי עופות נחלקו התנאים אלו מינים יכולים להילמד מלמינו.

ב. לגבי חגבים אין חילוק בין הסימנים המצויים במין המקורי, ובין הסימנים המצויים במין הנלמד מ"למינו", אך לגבי עופות אין הדבר ברור. כמובן, שבאופן פשוט יש לומר שאם הסימן הוא סיבה, אין לצפות בהכרח שלמינו יהיו את אותם סימנים כמו המין, ויתכן שיהיו לו סימנים אחרים. לעומת זאת אם מדובר בסימנים לזיהוי, כיצד אפשר לומר שבמין הדומה למין אחר לא קיימים הסימנים הבסיסים שעל פיהם מזהים את המין המקורי[127].

לגבי אופן הלימוד של "למינו" בעופות, קיימת מחלוקת מגוונת ומורכבת בין התנאים האמוראים והראשונים. ראשית נברר את מחלוקת התנאים בנושא, ע"פ הברייתא המובאת בגמרא, הספרא והתוספתא; בתוך כך נברר את מחלוקת האמוראים שחלקו במה נחלקו התנאים בברייתא; ומתוך כך נגיע לדעות הראשונים.

3) מחלוקת התנאים בברייתא

על דברי רב נחמן [שם סב, א] שעוף הבא בשני סימנים טהור "והוא שיכיר עורב", מקשה הגמרא מברייתא:

"תניא: "עורב" - זה עורב, "למינו" - ר' אליעזר אומר להביא את הזרזיר. אמרו לו לר' אליעזר - והלא אנשי כפר תמרתא שביהודה היו אוכלים אותן, מפני שיש להן זפק. אמר להם - אף הן עתידין ליתן את הדין.

[127] והשווה זאת ללשון התורה תמימה [ויקרא יא הערה סט] בעניין חגבים: "הלשון למינו מורה שיש עוד ממין זה, לכן מרבינן הני ששווה להם בסימניהם".

דבר אחר[128]: "למינו" - להביא סנונית לבנה, דברי ר' אליעזר. אמרו לו - והלא אנשי גליל העליון אוכלים אותו, מפני שקרקבנו נקלף. אמר להם - אף הן עתידין ליתן את הדין".

הגמרא מקשה מן הברייתא, כיצד אמר רב נחמן שמי שמכיר עורב, יכול לטהר עוף שיש לו שתי סימני טהרה בלבד, הרי ישנו גם מין העורב, וגם לו יש שתי סימני טהרה. בעקבות זאת הגמרא מתרצת "אלא עורב וכל מין עורב", וכוונתה שכאשר רב נחמן אמר "והוא שיכיר עורב" כוונתו הייתה גם למין עורב.

ההנחה היא שלמין עורב גם כן יש שתי סימנים, ולא עולה האפשרות שיש לו שלש סימני טהרה, כקבוצת העופות האסורים - לשיטת רש"י, או סימן טהרה אחד, וסימן נוסף שאינו דורס - לשיטת רמב"י. הביטוי "וכל מין עורב", מלמד ש"למינו" של עורב הוא כחלק ממין עורב. זהו לכאורה הרקע לתירוץ "אלא עורב וכל מין עורב" - כשאומרים "עורב", הלשון יכולה לכלול גם את "למינו", כי יש קשר הדוק בין העורב ובין "למינו". הבנה זו מחזקת את הזיהוי של דרך הלימוד בעורב, לדעת תנא דבי רב בחגבים. וצריך עיון:

א) מהו שורש המחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים - האם יש כאן מחלוקת בנוגע לבדיקת הזפק או הקורקבן, או שהמחלוקת היא לגבי האופן שבו יש לדרוש את הפסוק.

ב) מהרמב"ם [מאכלות אסורות א, יד] משמע שדעת ר' אליעזר נפסקה, שכן הוא אוסר זרזיר. וצריך עיון מדוע פסק כך הרמב"ם. במבט ראשון נדמה שהכרעת הגמרא "עורב וכל מין עורב", מקבלת את דעת ר' אליעזר, ומאידך גם לדעת חכמים שחולקים על ר' אליעזר, ישנו עוף כלשהו שנלמד ממילה זו, ואם כן מסקנת הגמרא שצריך להכיר "כל מין עורב", נכונה גם לחכמים. אם כן, מדוע פסק הרמב"ם כר' אליעזר.

4) מחלוקת האמוראים בסנונית

בהמשך הגמרא, נחלקו האמוראים מהי מחלוקת התנאים בעניין הסנונית[129]:

1. לדעת אמימר כולם מסכימים שסנונית עם כרס לבנה מותרת, וחולקים בכרס ירוקה, והלכה כר' אליעזר.
2. לדעת אמימר ע"פ מר זוטרא[130] כולם מסכימים שסנונית עם כרס ירוקה אסורה, וחולקים האם כרס לבנה מותרת, והלכה כחכמים.

---

[128] ברמב"ן [שם] - זו שיטת רבי.

[129] בטבלה זו ממוחשת המחלוקת שעיקרה בשאלה מהי דעת ר' אליעזר ומהי דעת חכמים. בצד הימני רואים כיצד הדעות מנוגדות בנוגע לתחום המחלוקת, ובצד השמאלי, כיצד בנוגע להלכה, ישנה הסכמה.

סוג הסנונית / האמורא	סנונית לבנה	סנונית ירוקה	ההלכה		
			דעה	סנונית ירוקה	סנונית לבנה
לדעת אמימר	מותרת לכל הדעות	מחלוקת	כר' אליעזר	אסורה	מותרת
לדעת מר זוטרא	מחלוקת	אסורה לכל הדעות	כחכמים	אסורה	מותרת

[130] ולשם הקיצור, להלן - מר זוטרא.

לכל הדעות סנונית שכרסה ירוקה אסורה, וסנונית שכרסה לבנה מותרת, אלא שנחלקו האמוראים מהי מחלוקת ר' אליעזר וחכמים[131]. ויש להבין כיצד ההבדל במציאות קשור להבנה במה נחלקו ר' אליעזר וחכמים, ומה משמעות המחלוקת כיצד להעמיד את מחלוקת התנאים, שעה שלגבי ההלכה - קיימת הסכמה[132].

בנוסף יש להתבונן בדברי הגמרא לגבי סנונית שחורה. הגמרא מבארת שסנונית ירוקה נקראה לדעת אמימר סנונית לבנה, כדי להדגיש שהיא שונה מזו הגרה בבתים שהיא שחורה. לא מבואר מהו דין השחורה, אך רשב"א [שם] כתב שלכל הדעות סנונית זו היא עורב[133].

מתוך כך ניתן להציע הסבר למחלוקת האמוראים, מבלי להיעזר בדעת שאר הראשונים לגבי אופן הלימוד של "למינו" מן המין המקורי. אם נניח שסנונית שחורה נחשבת לעורב מפני שצבעה הופך את הדמיון בינה ובין עורב למרבי, יש מקום להבין, שלדעת אמימר המחלוקת נובעת מהשאלה האם יש צורך בדמיון בין צבעו של העוף המזוהה כ"למינו" ובין העוף המקורי, על מנת לזהותו כטמא. לדעת חכמים, יש צורך בדמיון כזה, ואילו לדעת ר' אליעזר אין בו צורך. דעת אמימר לא באה לקבוע הלכה שונה, אלא לבסס את האפשרות שיהיה דרוש דמיון בין המין המקורי ובין "למינו". גם אם במקרה הזה נקבעה הלכה כר' אליעזר, יתכן וגם לדעתו במקרה שיש קווי דמיון מועטים מבחינת צורתו של העוף, תהיה תועלת לצבעו כדי לדמות אותו למין המקורי. לעומת זאת, לדעת מר זוטרא המחלוקת קיימת בנוגע לסנונית לבנה, ולפי זה אין ללמוד מן המחלוקת דבר בנוגע לדמיון בין המין המקורי ובין "למינו".

כמובן שהדיון הפרטני הזה, נובע מן השאלה הכללית - האם המין הוא הבסיס לטומאה או הסימנים. אם הבסיס לטומאה הוא המין, כשאנו באים ללמוד מריבוי בפסוק - מין חדש, עלינו לבסס את הלימוד על תכונותיו של המין - צבעו צורתו וכיוצא בזה. לעומת זאת אם הבסיס הוא הסימן - כשאנו באים ללמוד מין חדש עלינו לבסס את הלימוד על הסימנים.

5) "שכן" ו"נדמה"

במקום אחר הגמרא [שם סה, א] מביאה ברייתא, המתייחסת לדרך שבה יש ללמוד את המינים מן הפסוק, ומופיעה בה דעת אחרים:

"שכן עם טמאים - טמא, עם טהורים - טהור"[134].

הגמרא אומרת על דעת אחרים "כמאן כר' אליעזר, דתניא "ר' אליעזר אומר, לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני שהוא מינו", ומתרצת "אפילו תימא רבנן, שכן ונדמה קאמרינן"[135].

---

[131] אפשרות זו להסבר המחלוקת בין מר זוטרא לאמימר תלויה בהסכמה על קיומם של סימנים ודמיון כשתי מסלולים שונים כפי שנראה לקמן בדעת ר"ן [עמ' 74].

[132] נראה מדבריהם שההלכה לגבי כרס ירוקה הייתה מקובלת בידם, והם חלקו האם הלכה זו מלמדת שנפסק כר' אליעזר או שנפסק כחכמים.

[133] יש להעיר שאם ישנה הסכמה של ר' אליעזר שסנונית לבנה (ולא לבנה שהיא ירוקה) מותרת, הדבר נובע מכך שהיא לגמרי שונה ממין עורב. לפי זה, יש לבאר שגם כשיש הסכמה על כך שאין צורך בדמיון כדי לקשר סנונית למין עורב, יש מידה של מרחק שאין לגשר עליו. ומצאנו דבר דומה ברמב"ן ובר"ן [שם סב, א] אשר כותב שכל הדיונים בגמרא הם דווקא בשנויים בכרס העוף, אך עוף שכולו לבן, גם אם כרסו ירוק אין להסתפק שמא הוא עורב.

[134] להלן נקרא לדין זה דין שכן.

כאן לראשונה מופיעים שתי גורמים המזהים את "למינו" ע"פ המין המקורי:

א. שכן - הימצאות בקרבת המין המקורי.

ב. נדמה - דמיון בין המין המקורי ובין המין הלמד ("למינו").

לגבי דעת אחרים צריך עיון:

א. אמנם, לדעת אחרים שהופיע בברייתא, ניתן להשתמש בשכנות לזיהוי עופות טמאים, גם כשלא מדובר בשכנות של מין מסופק למין שנאמר בו "למינו", אלא בשכנותו לכל מין הידוע לנו כטמא. יש להבין האם דעה זו מקובלת על ר' אליעזר וחכמים או לא.

ב. בנוסף יש להבין מה הסיבה שר' אליעזר חולק על הצורך בנדמה. בדרך כלל אנו נוקטים את החידוש הבסיסי ביותר, ואומרים "אין לך בו אלא חידושו". לפי זה עלינו להסתפק בריבוי העוף הדומה בתכלית לעוף המקורי. ניתן להציע כאן שתי הסברים:

1. ר' אליעזר סובר שכאשר באה התורה לרבות "למינו" הכוונה הייתה למין כזה שלא היינו מגדירים אותו כעורב. לדעתו כשיש שכנות ודמיון, מדובר בעורב ממש, ורק כאשר יש הבדל משמעותי בין המינים בה בשעה שהם שכנים זה לזה - יש צורך בריבוי של "למינו".

2. אף הוא סובר שיש צורך בדמיון אלא שיש מקומות שצורך זה מתקיים באופן אחר, כגון ע"י סימנים.

6) ההלכה ע"פ הספרא והתוספתא

מקור נוסף לשאלת הלימוד של "למינו" הוא הספרא [שמיני פרק ה, ד - ו]:

"עורב" זו עורב. "כל עורב" להביא עורב העמקי, ועורב הבא בראש יונים. "למינו" להביא את הזרזירים. "למינו" להביא את הסנונית. "נץ" זה הנץ, "למינהו" להביא בן ההדייה וההודאה.

מה תלמוד לומר למינהו למינהו ארבע פעמים, שיכול אילו יהיו אסורים והשאר יהיו מותרים, תלמוד לומר למינהו למינהו ריבה, הא כיצד הריני למד מן המפורש. מה הנשר מפורש אין לו זפק ואין לו אצבע יתירה ואין קורקבנו נקלף ודורס ואוכל, אף כל כיוצא בו אסור, מה תורים ובני יונה מיוחדים שיש להם זפק ואצבע יתירה וקורקבנו ניקלף ואין דורסים ואוכלים אף כל כיוצא בהם מותר".

הספרא נוקט כר' אליעזר, ובחלקו הראשון הוא מובא בגמרא [שם סג, א] ומוסבר בה:

---

[135] פשוט מן הגמרא ששכנות היא הימצאות בקרבו של המין המקורי, ולא מצאתי מי שחלק על כך, לכן זוהי המשמעות של הביטויים "שכן" או "שכנות", בהמשך הדברים. ברשב"א [שם סא, א; סב, א] גרס שמדובר בר' אליעזר בן יעקב. ולדבריו, יתכן שר' אליעזר סבר שיש צורך גם בנדמה כדי לאסור מין עורב, ולכן לדעת אמימר הוא מודה שסנונית לבנה מותרת. לפי זה יתכן שהמחלוקת בכרס ירוקה היא משום שרק שם קיימים סימנים שונים, ושם גם חכמים יודו שהצבע הירוק הוא שנוי קטן, שאינו מפריע לסנונית להיחשב דומה לעורב. עוד יש להעיר שלשיטת ר"ן [סב, א] הגדרת נדמה כוללת לא רק מראה אלא גם התנהגות.

"אמר מר: עורב - זה עורב אטו קמן קאי, אלא אימא: עורב - זה עורב אוכמא... העמקי - חיוורא... ועורב הבא בראשי יונים אמר רב פפא: לא תימא דאתי בריש יוני, אלא, דדמי רישיה לדיונה".

אמנם הידיעה שהספרא פוסק כר' אליעזר אינה מובילה בהכרח לקבוע הלכה כמותו, שכן בתוספתא [שם ג, כג] משמע שהלכה כחכמים שם הלשון היא:

"אנשי איש כפר תמרתא שביהודה, היו אוכלין את הזרזירין, מפני שיש להם זפק. אנשי שוק העליון שבירושלים, היו אוכלין את סנונית לבנה מפני שקרקבנה נקלף".

ומכל מקום, הרי"ף [שם כב, ב] מביא את דברי הספרא גם לגבי דין למינו[136], ואילו מהרמב"ם [מאכלות אסורות א, יד] משמע שדעת ר' אליעזר נפסקה.

7) באור דעת הספרא

מעבר לצורך לדעת כמי נפסקה הלכה, יש להבין:

א. בספרא, הגרסה אינה "דבר אחר... להביא את הסנונית", אלא הלימוד לגבי סנונית וזרזירים יחד. יש לעיין, האם יש כאן מחלוקת עם הברייתא דלעיל, לגבי השאלה אם מ"למינו" למדנו רק מין אחד, ואם כן - מהם טעמיה.

ב. אם הספרא בא ללמוד מ"למינו", שישנם ארבעה סימנים בעוף, והם נלמדים מנשר ומתורין, כשם שנלמדו סימני חגב [שם ז - ח], כיצד למדנו ממנו גם מין עורב.

ונראה שהשאלה האחרונה נוגעת להבנה כיצד נלמד מין העורב. אם יסוד הלימוד הוא ע"י סימנים, היא הנותנת - משום שלמדו שגם מין עורב ומיני מינים אחרים אסורים, והם אסורים מפני שיש בהם סימנים דומים, אף בשאר העופות הסימנים הם הגורם המלמד על טומאה.

הבנה כזו מתאימה לדברי המלבי"ם [שם] שמבאר שהלימוד מ"כל עורב", הוא הרחבה של מין עורב עצמו, לעופות שיש בהם הבדל אך הם נכללים באופן הגיוני בשם עורב, כמו עורב העמקי שנראה לבן, ועורב שראשו דומה ליונה. זאת בניגוד לאופן הלימוד של "למינו", שבא לזהות מין חדש כעוף טמא. דברי המלבי"ם מוכרחים בלשון הספרא, כיוון שהספרא מפצל בין הלימודים[137].

מתוך כך ניתן להבין את הסיבה שבניגוד לברייתא המובאת בגמרא, הספרא לומד סנונית וזרזיר ביחד. באופן עקרוני יש להניח ש"למינו" הוא חידוש, כפי שכותב רש"י [שמיני יא, יד]:

"כל עוף שנאמר בו למינה למינו למינהו יש באותו המין שאין דומין זה לזה לא במראיהם ולא בשמותם וכולן מין אחד".

---

[136] אם כי הכסף משנה [ברמב"ם הנ"ל] כותב שרי"ף פסק כר' אליעזר.

[137] ומתחילה סברתי שרמב"ן [סב, ב] שדן בזיהוי העופות ע"פ שמות המינים במקורות חז"ל ובלשונות שונים, וע"פ בדיקה מציאותית, סבר בהכרח ש"למינו" נבחן ע"פ המציאות, ולא ע"פ הסימנים, שהרי כך הדרך לבחון את המינים. ולאחר דברי המלבי"ם יש לומר, שאכן לגבי כל מין יש את האפשרות לברר ע"פ החקירה המציאותית אחר מיניו, אך ארבעת "למינו" נוספו במקום שאין הדבר תלוי בהגיון שכלנו אלא בסימנים בלבד. וזה מתאים ללשונו [ויקרא יא, יג]: "את אלה תשקצו מן העוף - לא נאסרו מכל העופות אלא אלו הנזכרים בפרשה זו בלבד, עם מיניהם כבאותן שנאמר בהם למינו ולמינה...".

כלומר - אע"פ שלא מדובר באותו מין, זהו מינו. הבנת רש"י יכולה להסביר את הסיבה שבגינה הברייתא מפרשת את הריבוי של זרזיר ואת הריבוי של סנונית, כשתי אפשרויות שונות לדרוש את המילה "למינו". ואכן רמב"ם [שם] מביא רק את זרזיר כמין עורב ולא את הסנונית. ע"פ הספרא לעומת זאת, הריבוי ב"למינו" הוא ריבוי של מין הדומה בסימניו, והוא מקור ללימוד סימנים בכל העופות, וממילא לא שייך לומר בו "אין לך בו אלא חידושו".

8) דעות הראשונים

לסיכום, מצאנו שקיימות 4 מחלוקות בין התנאים והאמוראים:

א. בין ר' אליעזר לחכמים - האם יש לאסור זרזיר וסנונית.

ב. בין הברייתא לספרא - האם המחלוקת היא בשתי המקרים או באחד מהם, והאם "למינו" הוא מקור לסימנים.

ג. בין אמימר למר זוטרא בנוגע לסוג הסנונית שחלקו בו.

ד. בין שיטת אחרים לשיטות אחרות בנוגע ל"שכן" ו"נדמה" כמזהים את "למינו" או עוף טמא בכלל.

מתוך מחלוקות אלו, באים הראשונים לבאר באופנים שונים את דברי התנאים והאמוראים, כאשר היחס בין סימנים, שכנות ודמיון, ככלים לזיהוי מין טמא - עומד במרכז הדיון ביניהם. עתה ננסה לבאר את שיטותיהם:

1. רש"י

תמצית שיטתו: "למינו" גם בסימנים שונים - וחלקו האם שכן או שכן ונדמה.

ניתן להבין, שחכמים חולקים עם ר' אליעזר, מפני שהם סוברים כאחרים - שלא די בכך שהזרזיר שכן לעורב, אלא הזרזיר צריך להיות דומה לו (וכן בסנונית). לפי זה, קיימת הסכמה בנוגע לאפשרות שמן המילה "למינו" נלמד על טומאתו של עוף השונה בסימניו מעורב.

כך משמע מרש"י [סב, א] שכותב:

"מפני שיש לו זפק - ואין זה מאותן שני סימנים שבעורב, ומכל מקום אין לו אלא שנים. ולרבי אליעזר, מפני שרגיל לשכון עם העורבים מחזיקו ממנו, וכדתניא [סה, א] "רבי אליעזר אומר לא על חנם זרזיר הולך אצל עורב אלא מפני שהוא מינו".

מלשונו יש ללמוד מספר דברים:

א. שר' אליעזר חולק על חכמים, בגלל שלדעתו שכן נאסר גם כשאינו נדמה. לעומת זאת לחכמים, כדי לזהות עוף כ"למינו" של העוף המקורי, יש צורך גם בדמיון.

ב. מכאן יש ללמוד, שהעיקרון המובא בתחילת דברי רש"י - שגם אם לעוף המקורי ול"למינו" יש סימנים שונים, הם נאסרים - מוסכם גם לדעת חכמים[138].

ג. בנוסף יש להסיק, שלדעת ר' אליעזר דין למינו ודין שכן הם דין אחד, ולכן הוא נאמר דווקא היכן שהכתוב אומר "למינו". זאת, על אף שבדעת אחרים בברייתא משמע שזהו דין כללי. בפשטות יש לגזור מכאן, שחכמים מסכימים עם ר' אליעזר לגבי הגבלת דין שכן

[138] אילו היו חכמים חולקים על כך, לא היה צורך לנמק את המחלוקת בדעת רבי אליעזר לגבי שכנות, אשר ביחס אליה חכמים לא אמרו דבר.

להיכן שנאמר "למינו"[139]. אמנם יש הסכמה בין חכמים ואחרים, לגבי הגבלת השימוש בדין שכן למקום שבו יש דמיון, אך קיימת מחלוקת בין אחרים ובין חכמים ור' אליעזר בנוגע לתחומו של דין שכן. לדעת אחרים - דין שכן ונדמה קיים בכל העופות, וממילא כשאנו דנים בדין למינו אין בסיס להשוואה בין המין המקורי למין הנלמד מלבד סימנים. לעומת זאת לדעת חכמים - הוא חלק מדין "למינו".

יתכן, שהמקור לדעת רוב הראשונים - וכנראה גם רש"י - שדעת אחרים לא נפסקה להלכה, נעוץ בכך שהגמרא [שם סג, א] מביאה את דרשת הספרא [שם] - "כל עורב" "לרבות עורב העמקי והבא בראשי יונים". ע"פ דרשה זו, גם כדי לרבות עופות הדומים לעורב, ולצרפם למין עורב המוכר - יש צורך בדרשה מיוחדת, ולא ניתן לפצל בין לימוד למינו, ולימוד הנובע משכנות ודמיון.

מעבר להבנת דעות התנאים בעניין, יש להתבונן ביחס בין דעת אמימר לדעת מר זוטרא בביאור מחלוקת התנאים[140]. את ההבדל בין השיטות ניתן לבאר בשתי אופנים:

א. דברי רש"י הנ"ל נכונים לדעת מר זוטרא דווקא לגבי זרזיר, ואילו התנא שסובר שהמחלוקת בסנונית, וסובר גם שלכל הדעות סנונית שכרסה ירוקה אסורה, סובר שגם חכמים מסכימים שאין צורך בדמיון כדי לאסור מין עורב. לפי שיטה זו יתכן שגם רש"י יבאר שעיקר המחלוקת היא האם צריך להיות דמיון בסימנים בין המין המקורי, ובין "למינו".

ב. אם נאמר שלכל אורך הדרך המחלוקת היא לגבי שכן או שכן ונדמה, יש לבאר שמחלוקת אמימר ומר זוטרא היא לגבי תפקיד הדמיון בדין שכן:

1) אמימר סבר שיש כאן שתי דרישות מקבילות, וממילא כל שנוי מלמד שאין כאן מין עורב. לכן לדעתו גם בכרס ירוקה חלקו חכמים, כיוון שהיא אינה דומה לעורב שצבעו שחור. לעומת זאת בכרס לבנה, השנוי כ"כ גדול, שגם ר' אליעזר שלא דרש דמיון - מודה שבעקבות הימצאות הלובן בכרס הסנונית, היא מזדהה עם מינים אחרים, ומצוי בה מאפיין שנוגד באופן בולט את מין העורב. הניגוד בדמיון מבטל את הגדרתם כשכנים, וההימצאות יחד אינה מהותית אלא מקרית.

2) מר זוטרא סובר שמלכתחילה לא סברו חכמים שיש צורך בדמיון בין העורב למינו, אלא שהשכנות באה לידי בטוי גם בדמיון. כשיש ניגוד בולט בדמיון - הוא מבטל את השכנות. לכן, גם חכמים יאסרו סנונית שכרסה ירוקה, אלא שבניגוד לר' אליעזר הם סוברים שכאשר יש כרס לבנה, הדבר מבטא ניגוד למין עורב, ומבטל את דין השכנות[141].

---

[139] זאת משום, שאפילו אם חכמים היו חולקים על ר' אליעזר לגבי הגדרת למינו, והיו סוברים שדין למינו הוא דין נפרד, עדין היו צריכים לחלוק עליו גם בקשר לדין שכן, להתייחס לשאלה נוספת זו - שאינה קשורה לדין למינו - ולקבוע שללא דמיון אין לאסור. במקום שבו קיימות שתי מחלוקות אנו מצפים שיופיע פרוט על כך, וללא פרוט כזה ומקובלנו ש"אפושי פלוגתא לא מפשינן".

[140] המחלוקת מובאת לעיל עמ' 66-67.

[141] במילים אחרות דעת ר' אליעזר לגבי סנונית לבנה לשיטת אמימר, היא דעת חכמים לשיטת מר זוטרא.

2. תוספות

תמצית: "למינו" על בסיס שכנות ודמיון, וחלקו האם בסימנים שונים או שווים.

תוספות [שם סא, א; סב, א] כותב, שחכמים אינם חולקים עם ר' אליעזר בנוגע לשכן, אלא בנוגע לסימנים. לדעת ר' אליעזר הבסיס ללימוד "למינו" מן המין המקורי הוא שכנות ודמיון. לעומת זאת לדעת חכמים כשאין ב"למינו" את אותם סימנים הוא לא יכול להילמד מן המין המקורי.

לפי זה, ישנה הסכמה שלמינו ושכן הם דין אחד, כמבואר בשיטת רש"י, אם כי אין כל מחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים בנוגע לצורך בדמיון.

כמו כן, המחלוקת בין אמימר למר זוטרא, האם ר' אליעזר וחכמים חלקו לגבי סנונית שכרסה ירוקה או סנונית שכרסה לבנה, היא בעצם מחלוקת לגבי טיב הסימנים - באיזו סנונית יש סימנים שונים מעורב.

לשיטתו הפער בין הספרא לברייתא המובאת בגמרא אינו כ"כ גדול. לעיל ציינו שהספרא לומד מריבוי "למינו" על קיומם של סימנים נוספים המצויים גם בעוף המקורי. הספרא שנקט כר' אליעזר, סבור ש"למינו" מחדש מין הנלמד מן המין המקורי אך שונה בסימניו, ומכח לימוד זה יש להסיק שהסימנים הם הגורם המטמא, ואין הם באים לתאר עוף מסוים.

3. ריב"ם ורז"ה

תמצית: "למינו" בשכנות דמיון וסימנים שונים, וחלקו מיהו העורב וסימניו.

לדעת ריב"ם [תוס' שם] אנשי כפר תמרתא סמכו על הכרת העורב המקובלת בידם, ועל הידיעה שזרזיר אינו דורס. לפי זה אין קשר הכרחי בין המחלוקת לגבי עורב, ובין עקרונות הלימוד "למינו". הסברים דומים מופיעים ברשב"א [שם סב, ב] בשם עצמו[142], ובשם רז"ה, כשבבסיסם ההבנה שחכמים סמכו על קבלתם של אנשי כפר תמרתא בנוגע לעורב, וחלקו עם ר' אליעזר בקשר לצורתם של הסימנים.

המחלוקת לגבי הסימנים, אינה קשורה לשאלה האם כשאנו לומדים "למינו" מן המין המקורי צריכה להיות זהות בסימנים, אלא לזיהוי המדויק של הסימנים המופיעים במשנה. תוספות, בתרוץ לקושיתו על ריב"ם שתובא בסמוך, מבאר שהמחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים היא לגבי טיב קילוף הקורקבן ולגבי גודל הזפק. וכך כתב תוספות רא"ש [שם סב, א]. לדעות הללו יש לומר שמחלוקת אמימר ומר זוטרא היא באיזה מקרה יש ספק לגבי הסימנים או לגבי זהות מין העורב.

המשמעות של שיטה זו לגבי האפשרות ללמוד "למינו" במקום שיש סימנים שונים, דומה לרש"י לפיו קיימת הסכמה שניתן ללמוד מן המין המקורי למין שיש בו סימנים שונים, אלא שבניגוד לרש"י כאן לא מבואר שישנה מחלוקת לגבי השאלה האם למינו מבוסס על שכנות או גם על דמיון.

א) קושיה על שיטתם

תוספות ותוספות רא"ש, מקשים מספר קושיות על שיטת ריב"ם ורש"י, שבמיני העורב המוזכרים בסוגיה יש סימנים שונים. הקושיה מבוססות על מספר עובדות:

---

[142] אם כי עיקר שיטתו תופיע לקמן עמ' 79.

א- לשיטת רש״י וריב״ם, בזרזיר יש זפק, בסנונית קורקבן נקלף, והסימנים המצויים בהם אינם בעורב. לפי זה בעורב ומיניו יחד מצויים כל ארבעת הסימנים.

ב- לדעת ר׳ חייא [חולין סא, א] למדנו מנשר שעוף הבא בסימן אחד טהור, כיוון שאילו עוף הבא בסימן אחד היה טמא, לא היה צורך להזכיר נשר שיש בו סימן טהרה כלל.

ג- מבואר בגמרא [שם סא, ב] בעקבות דברי ר׳ חייא, שלפרס או עזניה יש סימן אחד שאין בשאר העופות. ויש הכרח לומר זאת, כיוון שאילו יש יותר מעוף אחד שיש בו את אותו סימן של טהרה - ובכל זאת הוא טמא, יש כאן שתי כתובים הבאים כאחד. שתי הכתובים מתייחסים לאותו מקרה, ויש להסיק שהם יוצאים מן הכלל, ובאופן עקרוני עוף הבא בסימן אחד טהור. אם נאמר כך - אין צורך בלימוד מנשר.

ד- מקושית הגמרא [שם סב, א] על רב נחמן מדברי ר׳ אליעזר, וכן מדברי רי״ף [שם כב, ב] ורמב״ם [מאכלות אסורות א, יד], משמע שהלכה כמותו.

סעיף א. סותר את האפשרות שבפרס או עזניה יש סימן שאינו מופיע באף עוף אחר (סעיף ג.), וממילא מונע את האפשרות לצדד בדעת ר׳ חייא (סעיף ב.). אילו הייתה מחלוקת בין ר׳ אליעזר ובין ר׳ חייא, ניחא. דא עקא שמן הגמרא משמע ששניהם להלכה (סעיף ד.).

ב) תרוצים לקושיה

לשאלה זו יש להעלות שלוש תשובות:

א- כל זה נכון דווקא אם נבין שר׳ אליעזר למד גם סנונית וגם זרזיר מ״למינו״. אם נבין שיש כאן שתי לימודים שונים, כפי שגורסת הברייתא - קיים סימן אחד לכל אחת מן השיטות שאינו מצוי בעורב, והוא הסימן שיש רק בפרס או עזניה. אמנם לשיטת הספרא יש ללמוד את שניהם מ״למינו״, אך הספרא אינו מחויב לדעת ר׳ חייא. לשיטתו הסימנים לא נלמדו מהייתור של נשר, ומתוך הנחה שהעופות האחרים לא היו יכולים ללמד דין זה, אלא מהעובדה שהתורה כתבה נשר אלא משום שיש ארבעה פעמים ״למינו״.

ב- יתכן שר׳ חייא לא סבר כר׳ אליעזר, ובכל זאת ההלכה כר׳ חייא וכר׳ אליעזר (בכפוף למחלוקת אמימר ומר זוטרא). זאת משום, שגם אם נלמד שעוף הבא בסימן אחד טהור משני כתובים הבאים כאחד ולא מנשר, זוהי אותה הלכה. ויתכן שיש כאן שני לימודים - פרס ועזניה באו להתיר עוף הבא בסימן אחד, ולאסור מי שאין בו סימן אחד משום נשר עצמו, ונשר בא לאסור מי שיש בו ארבע סימני טומאה גם אם אינו מין נשר[143]. אפשרות זו יכולה להתקבל בעיקר אם נבין שיש שתי גורמים לטומאה - מין וסימנים[144].

ג- השתא דאתית להכי נאמר, שגם ללא החלוקה בין הספרא לר׳ חייא, יש לומר שיש שתי סיבות לטומאה - סימנים ומין, ושתיהן קיימים בעורב, וגם כשאמרנו שמין עורב נלמד ממנו ויש לו סימנים שונים, עיקר הטומאה בו אינה נובעת מן הסמנים אלא מהיותו מין עורב. לפי זה לא ניתן ללמוד מעורב שסימנים אלו כשלעצמם מטמאים, וגם אם למסקנה הם סיבה לטומאה - מלכתחילה היה אפשר לומר שסיבת הטומאה - הקשר לעורב. כיוון שכל הדיון בברייתא של ר׳ חייא נגע לשאלת הטומאה הנובעת מן הסימן, אך טומאה

---

[143] ועיין רמב״ן סב, א שבאר בדרך דומה.

[144] ראה לעיל עמ׳ 58-62, ובעיקר דעת החתם סופר שם.

הנובעת מן המין אינה כלולה בדיון זה, אין כל סתירה בין דעת ר' אליעזר כפי שהיא מופיעה בגמרא, לדברי ר' חייא.

האפשרות שסימנים ומין לא יהיו מקור אחד לטומאה, אלא מסלול נפרד, מובילה אותנו לשיטות נוספות, שבהם מדובר בדרכים שונות-מקבילות, ללימוד מין עורב עצמו.

4. ר"ן

תמצית: למינו במקביל - בסימנים, ובדמיון המין.

ר"ן [שם סא, א] מקשה על דברי רש"י [שם] שאין עוד עופות בעלי סימנים דומים לנשר, מדוע לפי זה הייתה הוא אמינא ללמוד משאר העופות המנויים בתורה לאסור עופות אחרים, הרי אין עופות שדומים להם. בעקבות זאת הוא כותב, שיש עופות דומים לנשר וכן לשאר העופות שבפסוקים מבחינת מספר הסימנים. אלא, שלשיטתו יש קושיה, אם היינו סבורים, שניתן ללמוד מן העופות המופיעים בתורה עופות אחרים, מדוע היה צורך לכתוב "למינו", הלא היינו לומדים מעורב על העופות הדומים לו - חרף ההבדלים ביניהם.

לכן הוא מבאר שיש שתי דרגות בלימוד הסימנים - סימנים שווים וסימנים שאינם שווים. ע"פ ההוא אמינא, לימוד מעוף המופיע בתורה, על עוף בעל סימנים שווים, אינו צורך מקור מיוחד. לעומת זאת לימוד של עוף בעל אותו מספר סימנים אך סימנים שונים, דורש מקור, ולכן נאמר בעורב "למינו". למסקנה, כיוון שלמדנו שמכל העופות אין ללמוד איסור על מין בעל אותם סימנים, ואפילו כשיש להם צורה דומה, יש צורך ללמוד שמן העופות בהם קיים הריבוי "למינו", יש ללמוד איסור על עופות בעלי אותם סימנים.

עד כאן, נראה שר"ן סובר כתוספות לכל דבר ועניין. ברם, במקום אחר [חידושים סב, א; וב-כא, א בדפי הרי"ף], כתב לגבי דברי רב נחמן "עוף הבא בשני סימנים טהור והוא שיכיר עורב" [סב, א], שגם אם מדובר בסימנים שאנו יודעים שאינם בעורב, עדין צריך להכיר עורב. לדעתו, יתכן שיהיו במין מסוים סימנים שונים מעורב, ועדין יחשב "למינו" של העורב. לר' אליעזר יהיה זה כאשר מדובר במין שכן לעורב, ולחכמים רק כאשר קיים גם דמיון. ר"ן מסביר שזו הסיבה שרב נחמן לא אמר שניתן להיעזר בסימני עורב כדי לשלול טעות, אלא דרש היכרות עם העורב עצמו.

עולה מדבריו, שבמקביל לאפשרות ללמוד למינו על בסיס סימנים, ניתן ללמוד זאת גם על בסיס דמיון, ויש כאן שתי מסלולים שונים. בדבריו על רש"י [סא, א] הוא מתייחס ללימוד באמצעות הסימנים, ואילו בשאר המקומות הוא מתייחס ללימוד באמצעות הדמיון במין. לכאורה יש להסיק מכאן, שלדעתו קיימים שתי גורמים לטומאה - סימנים ומין, ולכן שתיהן יכולים להיות בסיס ללימוד "למינו".

אמנם, עדין ניתן לומר שהגורם היחיד הוא המין, וגם כאשר אנו מבססים את ההשוואה בין העורב ל"למינו" על דמיון בסימנים, מדובר במאפיינים שונים הקיימים בעורב.

לגבי דעות התנאים יש להעיר, שגם ע"פ ר"ן משמע שהספרא והברייתא בגמרא מסתדרים יחד. אם למדנו מ"למינו" שמין הדומה במראה ושכנות או בסימנים משתייך למין המקורי, למדנו גם שזיהוי המין מתקיים ע"י הסימנים. בנוסף משמע שדעת אחרים הסומכת על שכנות כשלעצמה בשאר המינים, אינה מקובלת על ר"ן, שהרי לדעתו למדנו שדווקא במין עורב יש אפשרות ללמוד מינים נוספים.

בביאור ההוא אמינא, מעלה ר"ן אפשרות ללמוד "למינו" על בסיס שוויון במספר הסימנים. אפשרות זו מופיעה ברמב"ן גם למסקנה והיא דורשת הגדרה אחרת של "למינו".

5. רמב"ן

תמצית: למינו בדמיון ובסימנים, השווים בעצמם או במניינם.

רמב"ן [סב, א][145] מסביר שקיימים שני אופנים לדין למינו, כאשר קיימת מחלוקת לגבי האופן השני:

א- שכן, ונדמה במראה ובצבע.

ב- שכן, ונדמה בסימנים.

1. ר' אליעזר אוסר במקום שיש מספר סימנים שווה למין המקורי.
2. חכמים:

א) לפי אמימר - אינם אוסרים כשהדמיון מבוסס על סימנים.

ב) לפי מר זוטרא חכמים אוסרים כשיש סימנים זהים למין המקורי[146].

מחלוקת זו מבהירה את ההבדל בין הסנוניות השונות:

א- סנונית שחורה - דומה בסימניה ובמראה. לכן לכל הדעות היא אסורה.

ב- סנונית ירוקה - דומה בסימניה ושונה במראה. לכן לדעת אמימר חכמים מתירים ואילו לדעת מר זוטרא הם אוסרים.

ג- סנונית לבנה - דומה במספר סימניה ושונה במראה. לכן לדעת אמימר גם ר' אליעזר מתיר, ואילו לדעת מר זוטרא ר' אליעזר אוסר ורק חכמים מתירים[147].

---

[145] באופן דומה מבאר המאירי [שם סא, א; ס, ב], אלא שהוא לא מפרט את באור המחלוקת כרמב"ן.

[146] הדברים אינם מפורשים לגמרי, אך מוכרחים לדעת רמב"ן. לשיטתו המחלוקת בין אמימר למר זוטרא מוכיחה, שלכל הדעות הדמיון בין המינים נדרש לדין למינו, והתנאים נחלקו האם גם מספר הסימנים נחשב כדמיון או רק הסימנים עצמם. אלא, שלפי זה יש לבאר, אם המחלוקת נובעת משאלת דמיון בסימנים, כיצד לדעת מר זוטרא חכמים אוסרים סנונית שכרסה ירוקה, וכיצד לדעת אמימר ר' אליעזר מתיר סנונית שכרסה לבנה, הרי לא מוזכר כל הבדל ביניהן, בנוגע לסימנים.

מתוך דיוק בלשונו, נראה שלדעת אמימר הסובר שהמחלוקת היא בכרס ירוקה, אפילו כשיש סימנים דומים, לדעת חכמים יש להתיר כשיש שוני במראה. כך עולה מהבדל הלשונות לגבי זרזיר ולגבי סנונית (ויש להזכיר שהמחלוקת בין אמימר למר זוטרא היא דווקא בסנונית). לגבי זרזיר כתב רמב"ן: "אלו היה בזרזיר שני סימנין שבעורב ממש, היו הכל מודים שהוא מינו, דשכן ונדמה הוא, ואפילו רבנן מודו, אלא שאין לעורב זפק" - משמע שבזרזיר המחלוקת לגבי האפשרות להתיר את השכן לעורב, ואינו דומה לו במראה ובסימנים, אך דומה לו במספר הסימנים.

לגבי סנונית כתב: "וטעם אנשי גליל העליון בסנונית, נראה לי שהיה לה אצבע יתירה בודאי, ומפני שבדקוה ומצאו בה קורקבן נקלף ולא זפק אמרו - שמע מינה שאין לחוש בה אלא במין עורב" - משמע, שהיו לסנונית סימנים דומים לעורב, או שלא ידעו האם יש לה סימנים שונים מעורב.

"ונהגו בה היתר לפי שאינה דומה לעורב, שזו לבנה והוא שחור, דסברי לה כרבנן דאמרי שכן ונדמה בעינן" - משמע שחכמים דרשו דווקא שכן ונדמה בלי קשר לסימנים.

"ואמר להם ר' אליעזר, אף הם עתידין ליתן את הדין, דשכן עמו מינו הוא, שהרי דומה לו בסימנין. וסיוע לפירוש זה מה שהסכימו בגמ' דחוורא כריסה שרי, וירוקה מחלוקת, ואוכמא ודאי אסורה. אלמא, אין היתר ואיסור שלה אלא לפי מה שהיא מתקרבת לפרצוף העורב ושחרות שלו...". כלומר - ההיתר תלוי רק בקרבת המראה ולא בסימנים בכלל. ולפי זה דעת אמימר היא שנחלקו האם סימנים קשורים בכלל למראה.

מדברי רמב"ן ברור שדין שכן ודין "למינו" הם דין אחד. בנוסף יש לבאר את היחס בין הספרא לברייתא שבגמרא כמו שבארנו בר"ן[148].

מכל מקום, צריך עיון בדברי שניהם, כיצד יתכן שמספר הסימנים ילמד על דמיון במין, הרי מדובר על פרטים שאינם משמשים לזיהוי המין כלל ועיקר. הקושיה מתעצמת כיוון שלכאורה הסתמכות על מספר הסימנים מלמדת שהבסיס להשוואה בין המין המקורי ל"למינו", הוא הסימנים ולא המין. מאידך, מפורש ברמב"ן שבשילוב עם מספר הסימנים קיימת הסתמכות על דמיון, ושמספר הסימנים קשור אל הדמיון בין המין המקורי ובין "למינו"[149].

6. רא"ה

תמצית: למינו בשכנות, דמיון, וסימנים שווים או שונים.

רא"ה [שם סב, א; סה, א] מבאר שלכל הדעות יש צורך בשתי דברים כדי ללמוד "למינו" מן המין המקורי - שכנות, ודמיון. לגבי האפשרות של דמיון בסימנים חלקו:

א- לדעת חכמים תמיד יש צורך בסימנים, אלא שאם הסימנים ממלאים את התפקיד של דמיון, הם צריכים להיות שווים, ואם לא הם יכולים להיות שונים. במילים אחרות, מלבד הדרישה לשכנות ודמיון, יש דרישה לסימנים, ולכן גם כשהדמיון הוא בצורת העוף ולא בסימנים, יש צורך בשני סימנים כדי להשוות מין מסוים לעורב, ולהפוך אותו ל"למינו".

ב- לדעת ר' אלעזר די בקיומה של שכנות וסימנים כל שהן, כדי לקשר את "למינו" לעורב, גם אם אין אלו הסימנים שבעורב, ולא קיים דמיון לצורת העורב.

בנקודה אחת קיימת הסכמה בין ר' אליעזר לחכמים - בכל אופן יש צורך במניין סימנים דומה לעורב. דרישה דומה הופיעה ברמב"ן, אך כאן ברור שמדובר בדרישה עצמאית שאינה נובעת מדרך הלימוד של "למינו", ומהוה דרישת-על לכל אפשרות של לימוד. עלינו לתת את הדעת מדוע קיימת דרישה כזו, וניתן להעלות שתי הסברים:

א) הסימן הוא סיבת הטומאה, וכיוון שמקובל בידינו שרק לעופות מסוימים יש טומאה בשתי סימנים, הדמיון למין המקורי נחוץ ככלי לזיהוי המין המדובר.

ב) הסימן והמין גורמים את הטומאה יחדיו, ולכן יש צורך בשניהם.

שיטת רא"ה באה לידי בטוי ביחס שבין שתי פסיקות:

---

[147] ואולי יש לבאר שלאמוראים היה מוסכם שסנונית שכרסה ירוקה אסורה, ודנו האמוראים איזה אילוץ טוב יותר לקבל:

לדעת מר זוטרא, עדיף לקבל את האילוץ שהסובר שהמחלוקת בסנונית חלק על הסובר שהמחלוקת בזרזיר, כלומר - יש מחלוקת בין הדעות בברייתא. לפי זה, חכמים מודים שע"י סימנים שווים יש דין "למינו". זאת מפני שיש יתרון בכך שההלכה מוסכמת גם לדעת חכמים.

לדעת אמימר, שעדיף שלא להסביר את המחלוקת בצורה שונה, אע"פ שההלכה תהיה שלא כחכמים אלא כר' אליעזר.

[148] הרמב"ן, [סה, א] דן בדברי הרי"ף [כב, ב] שפסק כאחרים בסתמא, ומשמע - שגם בשאר עופות יש דין שכן, ומבאר שמדובר בחשש הנובע משכנות, ולא בקביעת המין ע"פ שכנות. אף על פי כן, הוא מגדיר את החשש בדומה לדין הנאמר בעורב. גם כאן המאירי [סב, ב] כותב כרמב"ן. ולקמן עמ' 199-193 נבאר אפשרות זו.

[149] ולקמן עמ' 182 ואילך ניישב שאלה זו.

א- הוא פוסק כחכמים, וממילא גם כמר זוטרא, שסבר שהלכה כחכמים. לפי מר זוטרא המחלוקת בין ר"א לחכמים הייתה לגבי סנונית לבנה, ולגבי סנונית ירוקה יש הסכמה שהיא אסורה.

ב- רא"ה פוסק להיתר דווקא סנונית וזרזיר, אע"פ שהוא מביא את דברי הספרא האוסרים עורב הבא בראש יונים ועורב העמקי. לכאורה זו פסיקה סותרת, כיוון שהספרא אוסר גם סנונית וזרזיר.

ניתן לבאר את דעתו, על פי הסבר המלבי"ם לספרא [שם], שהלימוד לגבי עורב העמקי והבא בראש יונים, נובע מזהות מלאה של מינים אלו עם מין העורב, ואילו הדיון לגבי זרזיר וסנונית מתייחס למין נפרד שהוא "למינו" של עורב. הבחנה זו עולה גם מהבנתו [סה, א] שכדי ללמוד גם סנונית וגם זרזיר יש צורך בשני מקומות שבהם ייכתב "למינו", משמע שזהו דין נפרד[150]. לפי זה יש מקום להפריד בין דברי הספרא ביחס לעורב הבא בראש יונים ועורב העמקי, ובין סנונית וזרזיר.

והבנה זו מתאימה גם לפסיקתו בעניין סנונית ירוקה: כיוון שמדובר בלימוד למין נפרד, גם חכמים מסכימים שאין צורך בדמיון מוחלט ואוסרים סנונית שכרסה ירוקה, והם מסתמכים בה על סימנים דומים לעורב. המחלוקת בסנונית לבנה היא לגבי עצם הצורך בדמיון בין "למינו" לעורב, שלדעת ר' אליעזר אין בו צורך כלל ועיקר.

7. רמב"ם

תמצית: למינו בסימנים שונים, ושכנות ודמיון בסימנים זהים או בצורה - בשאר עופות.

רמב"ם [מאכלות אסורות א, יד] הביא את הזרזיר בין העופות הטמאים בתור מין עורב, וכתב [שם כ] שכל עוף השכן עם טמאים, ונדמה להם - טמא. הכסף משנה [שם] מקשה - הרי שתי פסיקות אלו סותרות: טומאתו של הזרזיר היא כדעת ר' אליעזר, והדרישה לשכנות ודמיון היא דעת חכמים. בתשובה לשאלה זו, נציג שלשה מפרשני הרמב"ם:

א- הכסף משנה עצמו משיב שלדעת רמב"ם הלכה כחכמים[151], אלא שלגבי זרזיר חכמים הסכימו עם ר' אליעזר וכשאמרו "והלא אנשי כפר תמרתא..", הכוונה הייתה להקשות על ר' אליעזר. לראיה הוא מציין שהגמרא הקשתה מן הברייתא על פסיקת רב נחמן בעניין עורב.

ב- אמנם, הוא שב ושואל - אם סבר כר' אליעזר מדוע לא הביא את הסנונית בין העופות הטמאים, הרי גם לדעת אמימר, וגם לדעת מר זוטרא סנונית שכרסה ירוקה אסורה. ומתרץ שישנה דעה שלישית של רב יהודה וע"פ דבריו סנונית טהורה.

ג- מרכבת המשנה [על הרמב"ם] מסביר, שהדרשה הראשונה בברייתא המתייחסת לזרזיר, היא דעה אחרת מן הדרשה השנייה, המתחילה במילים "דבר אחר", ומתייחסת לסנונית. הוא מוסיף שהעובדה שמר זוטרא ואמימר מבארים שיש מחלוקת לגבי סנונית, מלמדת שישנה הסכמה לגבי זרזיר. לפי זה הפסיקה בזרזיר היא כדעת חכמים. בנוסף הוא מבאר שלדעת ר' אליעזר, גם אם יש צורך לדרוש את דין סנונית, זרזיר הוא שכן, ואין צורך במקור כדי

---

[150] נראה שכוונתו להופעת המילה "למינו" גם בפרשת שמיני [ויקרא יא, טו], וגם בפרשת ראה [דברים יד, יד].

ללמוד את דינו. אמנם, עדין צריך להבין מדוע לא נפסק כאמימר ומר זוטרא בקשר לסנונית שכרסה ירוקה.

ד- הרוגצ'ובר [בצפנת פענח שם יד] כותב:

"באמת כאן הוא הטעם משום דמרבה להו מקרא ד"למינו", ולא משום דהוא מין עורב, כיון שהוא שכן אצלו. והא דאמר בגמרא שם "לא לחנם" זה רק ראיה בעלמא. והא דפרש רש"י שם דף ס"ב ד"ה מפני, דאין זה מאותן סימנים של עורב, הוא משום דאם לא כן הוה שכן ונדמה, וגם רבנן מודו וגם לא צריך קרא לרבות, ואיתא שפיר".

בדומה למרכבת המשנה, גם הרוגצ'ובר מחלק בין לימוד משום "למינו", ובין לימוד משום שכנות ודמיון:

א) הדיון על זרזיר נוגע לדין "למינו" בלבד. גם לדעת חכמים לא ניתן ללמוד זרזיר מדין שכנות, כיוון שהוא אינו דומה לעורב. זו הסיבה שרש"י מציין שיש לו סימנים שונים. אמנם ר' אליעזר סובר שיש ללמוד אותו בתורת "למינו" של עורב, וכיוון שהגמרא מביאה את הברייתא כקושיה לרב נחמן - הלכה כר' אליעזר. הבסיס לזיהוי "למינו" לדעת ר' אליעזר הוא מספר סימנים דומה, ואולי גם שכנות[152].

ב) ביחס לדין שכן ונדמה, זהו דין הקיים בכל העופות, ויש צורך גם בשכנות וגם בדמיון, כפי שסוברים חכמים. ונראה שהפסיקה כחכמים נובעת מכך שהגמרא [שם סה, א] שהגמרא טורחת ליישב את דעת אחרים בברייתא, כחכמים ולא רק כר' אליעזר. אין כל קושי בפסיקה השונה בדין זה משום שהוא לימוד נפרד.

ע"פ הרוגצ'ובר, אפשר להבין שאין בדברי הרמב"ם משום שלילת האיסור על סנונית ירוקה. סנונית זו אסורה לכל הדעות, כיוון שהיא דומה לעורב. האיסור הוא משום שכנות ודמיון, ולא כלימוד בפני עצמו. הרמב"ם אינו מונה את הסנונית כמין בפני עצמו בין כ"ד מיני העופות האסורים, כיוון שהיא מין עורב ממש ולא "למינו". מן הרוגצ'ובר עולה, הסבר חדש למחלוקת האמורים:

א- לאמימר, קיימת מחלוקת בסנונית ירוקה, והלכה כר' אליעזר. לפי זה, אם יש מקום לאסור סנונית ירוקה, הדבר נובע מהגדרתה כ"למינו" של עורב, ולא משום שכנות ודמיון. הרמב"ם פוסק שלא כאמימר, ואולי הדבר נובע מכך שלדבריו - אם נקבל את הפסיקה כר' אליעזר בחלקה הראשון של הברייתא - יש עוף נוסף שצריך להתווסף מעבר לרשימת כ"ד העופות האסורים.

ב- למר זוטרא, קיימת הסכמה לגבי סנונית ירוקה, ונחלקו בסנונית לבנה. האיסור בסנונית ירוקה לדעת חכמים צריך לנבוע מהגדרתה כשכנה ודומה לעורב. רק אם פסק

---

[151] הסבר זה מתאים לעובדה שכאשר הרמב"ם מגדיר את האיסור [שם כ] הוא כותב "השוכן עם טמאים ונדמה להם".

[152] את כוונת הרוגצ'ובר ששכנות לגבי זרזיר היא ראיה בעלמא, יש לבאר כך - השכנות אינה מקור הדין העיקרי, אלא מקור הדין הוא משום שיש כאן מין חדש מעשרים וארבעה המינים. אמנם, באמצעות השכנות אנו מזהים שזהו "למינו" הנלמד מעורב. בסופו של דבר המכנה המשותף העיקרי בין "למינו" ובין המין המקורי, הוא מספר סימנים דומה.

הרמב"ם כשיטתו, ניתן להבין שהוא אוסר את הסנונית הירוקה, ובאופן הזה אין דבריו סותרים אל ההלכה כפי שהיא עולה מן הסוגיה.

מתוך הרוגצ'ובר עולה, שאע"פ שאין הבדל בין האמוראים בקשר להכרעה בסנונית ירוקה, יש משמעות רבה למחלוקתם בהכרעה האם להלכה התקבלה דעת חכמים בעניין שכן ונדמה, וזהו פשר מחלוקתם במה נחלקו התנאים[153].

8. רשב"א

תמצית: למינו בדמיון מוחלט או חלקי

רשב"א [סב, א; סה, א] סובר שר' אליעזר וחכמים נחלקו האם צריך דמיון מוחלט או שמספיק דמיון בתחום מסוים. לדעת חכמים כל עוד אין דמיון גם במראה וגם בסימנים, אין לאסור. לכן סנונית שאינה דומה במראה לעורב, וזרזיר שאינו דומה לעורב בסימניו - מותרים. לדעת ר' אליעזר יש לאסור דמיון במראה גם אם אין דמיון בסימנים, או להפך. לדעתו ר' אליעזר וחכמים לא חולקים האם סימנים צריכים להיות שווים אלא האם כדי לאסור יש צורך בדמיון מוחלט בכל תחום, או שניתן להסתפק בתחום אחד.

לכאורה חכמים צועדים בדרך הסלולה של דרישת הכתובים - בכל מקום שיש חידוש בפסוק, נאמר "אין לך בו אלא חידושו". יתכן, שדעת ר' אליעזר נובעת מכך שריבוי המין באופן כזה הוא בעצמו חידוש. התורה אסרה מינים מסוימים, ובאופן פשוט יש לשייך עופות אל המין, על סמך חלוקה טבעית רגילה. כשהתורה הוסיפה ריבוי "למינו", יש לחדש שגם כשאחד מן המאפיינים אינו קיים האיסור חל.

מהרלב"ח דן בתשובתו [קה] כיצד יתכן שמין עורב הנלמד מן המילה "למינו" לא יהיה דומה לעורב. בעניין זה כותב הנצי"ב [העמק דבר ויקרא יא, יד] שכאשר כתוב "למינו", משמעות הדבר שיש באותו מין עופות, שלפי חכמי הטבע אינם מינו אלא מין אחר, אבל לפי ההבחנה של אדם הראשון בפנימיות תכונתם הם מין אחד, ולכן יתכנו כמה מינים שילמדו מ"למינו".

ע"פ רשב"א הסבר זה נדרש דווקא לשיטת חכמים המתנגדים לאפשרות שמין עורב לא יהיה דומה לעורב. לשיטתם יש להבין מדוע יש צורך בפסוק כדי להסיק שמין הדומה בתכלית לעורב נחשב עורב. התשובה ע"פ הנצי"ב - כדי לבסס את הדמיון על שכנות מראה וסימנים, ולא על האבחנה של חכמי הטבע. לעומת זאת לר' אליעזר אדרבא - חוסר הדמיון גורם לצורך בפסוק.

9) סימן או סיבה - ע"פ הראשונים

לאור ההבדלים בין שיטות הראשונים יש לעיין האם הסימנים כלי לזיהוי המינים או סיבה לטומאה ולטהרה:

א- לשיטת **רש"י**, שמין יכול להתקיים גם בסימנים שונים, נראה לכאורה שהסימן אינו הסיבה. זאת, משום שאם אנו באים לרבות דין מסוים ממציאות אחת למציאות אחרת,

---

[153] ועיין בכף החיים יו"ד פב, ס"ק כו - כז, שהביא את הרמב"ם שפסק לאסור זרזיר, והביא את הרשב"א ור' ירוחם שפסקו לאסור סנונית ירוקה, ובאר במה מדובר, ולא חש לדברי הכס"מ ומרכבת המשנה. ע"פ הרוגצ'ובר דבריו ברורים. ולקמן [עמ' 161] נבאר את דברי הרמב"ם ביחס לזרזיר ולשכנות בדרך נוספת, ולגבי השאלה אם פסק רמב"ם כר' אליעזר מדוע כתב בהלכה כ - "כל השוכן עם הטמאים ונדמה להם הרי זה טמא", כדעת חכמים.

הלימוד אמור להתבסס על המהות שגרמה לדין זה במציאות הראשונה. כיוון שהסימן אינו הבסיס ללימוד, הוא גם אינו הסיבה לאיסור.

ב- לשיטת **תוספות** נראה שזוהי בעצמה מחלוקת ר' אליעזר וחכמים - האם כשאנו באים להרחיב את המין המופיע בתורה - למין נוסף, אנו באים דורשים סימנים זהים, או לא. אמנם צריך עיון, אם לשיטת חכמים העיקר הוא הסימנים, מדוע יש צורך בשכנות ודמיון.

ג- דעת **ריב"ם** בשאלה זו דומה לכאורה לשיטת רש"י. כאמור [לעיל עמ' 73] הצענו לבאר לשיטתם שגם הסימנים וגם המין מרכיבים את הגדרת הטומאה והטהרה. אפשרות זו עולה לכאורה גם מדברי **ר"ן** שלדעתו לימוד "למינו" יכול להתבסס על זהות בסימנים, או על דמיון המין.

ד- לדעת **רמב"ן** יתכן לימוד בסימנים ובדמיון כר"ן, אך לדעתו אפשר להשתמש בסימן שאינו שווה למקור, ויש לשאול ממה נפשך: בין אם הסימן הוא כלי לזיהוי בלבד, ובין אם הסימן הוא סיבה, מדוע מספר סימנים דומה מצביע על קשר בין עוף אחד למשנהו, ומגדיר אותו כ"למינו"[154].

ה- תמיהה זו מתחדדת בדברי **רא"ה**, אשר לדעתו חכמים דורשים - פרט לקיומה של השוואת המין מבחינת מראה ושכנות - מספר סימנים דומה. מנין דרישה זו נובעת, וכיצד לדרישה זו מסכים ר' אליעזר, חרף התנגדותו לדרישת הדמיון והסתמכותו על השכנות כשלעצמה[154].

ו- מדברי **רמב"ם**, אפשר להבין שהעיקר הוא המין ולא הסימן, שכן לדעתו אנו משייכים אל המינים האסורים כל מין הזהה במאפייניו - שכן ונדמה. הסימן משמש אותנו, רק כאשר יש לימוד מיוחד של "למינו", אשר ממנו אנו לומדים על קיומו של מין חדש. וצריך עיון, ממה נפשך: אם הסימן אינו הסיבה לטומאה ולטהרה, מדוע הוא מהוה את התשתית לזיהוי מין חדש[155].

ז- מהסבר רשב"א לא ניתן להסיק שהמין או הסימן מהווים סיבה לטומאה.

---

[154] פתרון שאלה זו, לקמן עמ' 182 ואילך.

[155] הדיון ביחס בין זיהוי של מין שלם ובין זיהוי פרט מסוים למינו, יתקיים לקמן בעמ' 250-254.

5. סימן ממין למין[156]

1. קבוצה חדשה - חיות הים

בפרשת שמיני [ויקרא יא, ט - יב] נאמר:

"את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים אתם תאכלו. וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם. ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו. כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם".

הגמרא [סו, ב - סז, א] מבארת שהפסוקים מתייחסים לשני איסורים - איסור דג טמא, ואיסור שרצים שבמים. ונחלקו הראשונים האם איסורים אלו מקבילים או חופפים:

א- הרמב"ם [מאכלות אסורות ב, יב] כותב:

"אי זהו שרץ המים, אלו הבריות הקטנות כמו התולעים והעלוקה שבמים, והבריות הגדולות ביתר, שהן חיות הים. כללו של דבר, כל שאינו בצורת הדגים, לא דג טמא ולא דג טהור, כגון כלב המים, והדלפון, והצפרדע, וכיוצא בהן".

ב- לעומת זאת בהשגות הרמב"ן לספר המצוות [שורש ט] כתב:

"ותדע ותשכיל, כי כל המינים שבים שאינם בעלי קומה, הדגים כולם לכל מיניהם, נקראים שרץ המים. ויש בעלי קומה שיש להם רגלים, והם נקראים חיות המים, לפי שהן כחיות ושיטתן והליכתן כהן. והכתוב כלל שניהם בלאו אחד דכתיב - "מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים וגו' מבשרם לא תאכלו". וכן בבריאתם נאמר [בראשית א, כ] - "ישרצו המים שרץ נפש חיה". והשרץ הוא מיני הדגים כולם, ונפש חיה הן חיות המים בעלי הקומה".

כלומר, ישנה הסכמה בין רמב"ן ורמב"ם בקשר לסיווג הקבוצות - חיות הים ודגים רגילים, אלא שנחלקו בקשר למניין הלאוין - לרמב"ם שרץ המים הוא לאו נפרד מדג טמא, ואילו לרמב"ן זהו לאו אחד. אחת מן הקבוצות הקיימת לשתי הדעות, היא חיות הים.

הגדרתם של חיות הים כקבוצה, באה לידי בטוי, בחלק מן ההסברים לדברי הגמרא בע"ז [לט, א]:

"אמר אביי, האי חמרא דימא שרי, תורא דימא אסיר, וסימנך טמא טהור טהור טמא".

לגבי טיב הגדרתם של יצורים אלו כשור וחמור באר רש"י:

"דקי"ל במסכת חולין כל שיש בים יש ביבשה".

כלומר, אין כאן רק קריאת שם, אלא הגדרה מהותית של אותם יצורים החיים בים - כמיני בהמות. וכן משמע בתוספות [שם, ובר"י אלמנדרי ובתוס' שאנץ שם[157]], שכתב:

---

[156] באופן מדויק יותר מדובר בפרק זה על מעבר של סימן ממשפחת בעלי חיים אחת לחברתה, אלא שלשם הקיצור הכותרת היא "ממין למין". בנושא זה עסקנו מחדש לאור ההגדרה שעולה בחלק השלישי, בעמ' 227-219.

[157] מובאים ב'קובץ שיטות קמאי - עבודה זרה'.

"אבל אשאר מינין לא דהא בפ"ב דקידושין [מא, א] אמר רבא מלח שיבוטא והוא עז של ים, כדאמר בפרק הפרה הנהיג בעיזרא ושבוטא מאי".

כלומר, תוספות סובר שקיימת כאן הגדרה מהותית של חיה, והיה אפשר להבין מדברי אביי, שלקבוצת חיות הים יש דין הפוך מחיות היבשה - טמא - טהור, טהור - טמא, אך למעשה כלל זה נכון רק בשור וחמור[158]. אילו היה מדובר כאן בשמות מושאלים, שאינם מגדירים באופן מהותי את היצורים הללו, לא הייתה עולה הוא אמינא כזאת בלשונו של תוספות. למדנו מדבריו שמדובר בקבוצה שמתייחדת באופן מהותי - מבחינת טהרתה וטומאה, והיא יכולה להיות מוגדרת בפני עצמה.

התוספות מתייחס בדבריו לגמרא בב"ק [נה, א] שממנה ניתן להבין שאכן קיימת הגדרה כזו:

"בעי רחבה, המנהיג בעיזא ושיבוטא, מהו - מי אמרינן, כיון דעיזא לא נחית בים, ושיבוטא לא סליק ליבשה - לא כלום עביד, או דלמא - השתא מיהת קא מנהיג".

במבט ראשון, הגמרא מתייחסת לעז ולדג בתור שתי מינים שונים לגמרי, ודווקא משום כך הגמרא דנה האם הנהגתם אסורה משום כלאיים. וברור, שכך יסבור רמב"ם שאסר אכילת חיות הים, אע"פ שבגמרא [קידושין שם] מבואר שאכילת השיבוטא מותרת[159]. על כרחך שלפי דעתו הגמרא אינה מציגה את השיבוטא כחית הים, וכן חמור הים ושור הים שנידונו לעיל אינם אלא כינויים[160], ובאמת הם דומים לדג.

לעומת זאת לפי תוספות, יש בגמרא הוכחה לכך שישנה הגדרה של חית ים לשיבוטא. ויש לבאר, שלדעתו אין כל הוא אמינא לחייב על הנהגה ביצורים משתי קבוצות שונות, וזו הסיבה שהוא נדרש למצוא מכנה משותף אחר לעז ולעז הים. הד לדבר אפשר למצוא, בדברי תוספות [ב"ק שם], השואל מנין אנו יודעים שהנהגת כלאיים אסורה בדגים. אילו היה איסור כלאים ביצורים מקבוצות שונות - לא היה מקום לשאלה זו. מתוך כך, ומתוך הדגמת השאלה דווקא בעז ושיבוטא ולא בניסוח של 'בהמה ודג', מסיק תוספות שעיקר הספק נובע מן המכנה משותף של הגדרתם כעיזים.

2. דין הסימנים בחיות הים

רי"ף [ע"ז טז, א] מביא את דברי אביי ובסיומם כתב - "כללא דמילתא כל דאית ליה קלפי[161] שרי", והראשונים דנו בדבריו:

א- ראבי"ה [אלף סג] באר, שכוונת רי"ף לכך שגם את שור וחמור הים בודקים ע"י סימנים, וכן באר הפרי מגדים [יו"ד פג שפתי דעת ג].

ב- ע"פ לשון הנימוקי יוסף [ע"ז שם] כוונת הרי"ף לאמור בנדה [נא, ב] - שניתן לסמוך על הקשקשת גם כשאין סנפיר.

בעקבות כל זה, עולות שלש אפשרויות לגבי דינם של חיות הים:

---

158 לנקודה זו נדרשים גם תלמידי ר"י [שם], רא"ש [תוספותיו שם, ובפסקיו שם ב, לז], ראבי"ה [אלף סג], ורבינו ירוחם [טו, ח"ה, כו].

159 והרמב"ם פסק גם לחומרה בעניין הנהגה כלאים ט, ח.

160 כמו שכתב ערוך השולחן שם ח.

161 תרגום - קשקשים.

א- לדעת הראב"ד [ספרא שמיני פרשה ג, ז] הפרי חדש [יו"ד פג, ד] והכרתי ופלתי [כרתי שם ג], הם שווים לדגים, ומותרים בסימני סנפיר וקשקשת.

ב- לדעת המעדני יום טוב [חולין ג, סז, ה], והיעב"ץ [מגדל עוז, מצות עשה שבבעלי חיים ו, ח] הם אמנם מותרים ע"י סנפיר וקשקשת, אך הכלל לפיו "כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר" [נדה נא, ב], לא נאמר לגביהם.

ג- לדעת ערוך השולחן [יו"ד שם ה - יב] ושו"ת הלכות קטנות [ח"א רנה; ח"ב ה] לא הותרה חית הים בסימני סנפיר וקשקשת.

כמובן שממקורות אלו עולה השאלה, במידה וקיימים סימני טהרה גם בחיות הים, אע"פ שהם אינם מקבוצת הדגים, כיצד למדנו דבר זה. לשם כך מביאים האחרונים את דברי הספרא [שמיני פרשה ג, ז]: "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים" - "חיה זו חית הים".

כנגד שלש הדעות לגבי חיות הים, קיימים שלשה הסברים לדברי הספרא:

א- לשיטת הרמב"ם והפוסקים כדעתו, הריבוי של חית הים הוא דווקא לגבי איסורם ולא לגבי ההיתר ע"י סימנים.

ב- לשיטת הראב"ד והפוסקים כדעתו, הריבוי של חית הים הוא גם לגבי סימנים.

ג- ולשיטת המעדני יום טוב[162] הריבוי הוא אמנם לגבי סימנים, אך לא לגבי היכולת להסיק מן הקשקשת על קיומו של הסנפיר.

ויש להבהיר את האפשרות שהכלל "כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר" [נדה נא, ב], נאמר דווקא בדגים ולא בחיות הים. מהר"ם שיק [בתשובתו יו"ד קב] - הנוקט כפרי חדש - הביא ראיה מן המשנה בנדה [שם], שהתנסחה בלשון "כל שיש לו", בלי לחלק בין דגים לחיות הים. לפי זה אין לחלק בדינם. כמו כן, בע"ז [מ, א] הגמרא דנה בסימני ראש ושדרה, ושואלת מדוע הללו לא נמנו במשנה בחולין [נט, א]. אילו היה חילוק בין חיות הים לדגים, היה מקום לבאר שראש ושדרה אינם סימנים הכוללים את כל בעלי החיים שבים. בנוסף, ע"פ המשנה בחולין [שם] שמונה בין הקבוצות בהמות חיות עופות דגים וחגבים, ואינה מונה את חיות הים, נראה שהם כלולים בדגים.

מעבר לקושיות הללו, יש לברר באופן עקרוני - אם סימני דגים חלים בחיות הים, מנין נובע ההבדל לגבי ההסתמכות על קשקשת ללא בדיקת סנפיר?

3. הקשר לשאלת סימן או סיבה

לעניות דעתי, מחלוקת זו תלויה בשאלה האם הסימנים הם סיבה או לא. אם נאמר שהסימנים הם סימן, ממילא כל סימן מתאים דווקא לקבוצתו. כלומר - בהיותו סימן זיהוי, הוא מצטרף אל שאר הפרטים המזהים, כמו למשל בבהמה שבה נאמרה פרסה, עלינו לומר שרק בצרוף הידיעה שזו בהמה - הפרסה מהוה סימן.

לעומת זאת, אם מדובר בסיבה, יתכן שגם בקבוצה אחרת של בעלי חיים, הסימן יועיל, כיוון שבאופן מהותי הוא מטהר. ואמנם יתכן שבכל מקרה סנפיר וקשקשת לא מועילים בבהמה,

---

[162] ויתכן שגם הראב"ד סובר כמוהו, אלא שלא עסק בכך.

שנאמרו בה סימנים משלה, אך כשמדובר בקבוצה חדשה שנקראת חיות הים, נוכל להעתיק אליהם סימנים מקבוצה אחרת[163].

כך יש לבאר גם את שורש הדעה שיש לבדוק סנפיר בחיות הים, ואין להסתפק בקשקשת. אם נאמר שסנפיר וקשקשת, הם סיבת הטהרה, אע"פ שבאופן מעשי די בקשקשת כדי לזהות דג, נמצא שישנם שני שימושים בסימנים: שימוש מעשי - לזהות מהם המינים המותרים, ושימוש מהותי - בירור מה גורם לטהרת הדגים.

מעתה מובן, שאם חז"ל קבלו שלכל דג שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, לא הייתה בכך מגמה לצמצם את ההיתר לקבוצה שהקשקשים בה מלמדים על סנפירים. הסימן המוזכר בתורה הוא "כל אשר לו סנפיר וקשקשת", והמשנה באה רק להקל על השימוש המעשי בסימנים, ולקבוע שבדגים אין צורך לבדוק סנפיר. ע"פ שיטה זו, המשנה מוסרת בידינו כלל זה במסכת נדה, והיא סומכת על העובדה שבחולין התייחסה אך ורק לדגים שאכילתם מצויה יותר.

ודומה הדבר להוא אמינא בתוספות [ע"ז שם], שאכן הטמא טהור והטהור טמא, אע"פ שאין זה מוזכר במשנה. המשנה באופן עקבי עסקה בקבוצות בעלי החיים העיקריות, ולכן לא התייחסה לדין חיות הים, ואף לא למצבים שבהם אפשר לאכול עוף טהור גם כשאין בו את כל סימני הטהרה[164]. המשנה נקטה בדרך המלך של טהרת מין טהור, כיוון שהיא מביאה את עיקרי דיני הסימנים, ושיירה את מצבי הקצה, כמו בדיקת בהמה שפיה גמום ופרסותיה חתוכות[165].

גם ע"פ ראב"ד ע"פ הפרי חדש וסיעתו, יש להוכיח שהסימנים הם סיבה, כיוון שהם סבורים שאע"פ שישנו הבדל גדול בין חיות הים לדגים - כיוון שהם במים, הסימן יועיל. לעומת זאת רמב"ם שהבחין בין חיות הים לדגים, יכול להסתמך על האפשרות שהסימנים אינם אלא כלי לזיהוי, וממילא לא ניתן להעבירו מקבוצה לקבוצה.

ברם היעב"ץ מסביר שגם הרמב"ם מודה שחיות ים בעלות סנפיר וקשקשת כשרות, משום שיש להגדירם כדגים, ודווקא כאשר יש להם קשקשת ואין להם סנפיר אין הם מוגדרים דג. לפי זה, כשהמשנה אמרה שכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, היא התייחסה דווקא לדגים, ואילו סנפיר וקשקשת המופיעים בתורה מלמדים גם על חיות הים. הבחנה זו דורשת הבנה שהסימנים הם

---

[163] עיין למשל בדברי בעל שלטי הגיבורים [ר' אברהם משער אריה, נא], המתייחס לדברי ר' ישמעאל [חולין נט, א] שרק החזיר נמנה בין מפריסי הפרסה ושוסעי השסע שאינם מעלי גרה, וכותב: "ואם האיפופוטאמי"ו (היפופוטם) הוא גם הוא מפריס פרסה וטמא, נשיב בעדו, כי מצורף למה שאינו מאכל אדם, כאשר אמרנו בליבקוקרוטה, הוא גם כן מגידולי המים כדגים, וסימני הטומאה והטהרה בדגים ובשאר החיות שבמים, אינה פריסת הפרסה, אך הסנפיר והקשקשת ככתוב בתורה... ולכן אם היה ראוי למאכל אדם, לא היה כשר בפריסת הפרסה בלבד, אם לא יהיו לו עמה הסנפיר והקשקשת האמורים".

מחד, לר' אברהם ברור שסימן נאמר דווקא בקבוצת חיות מסוימת, ולא ניתן להעתיקה. מאידך, מסיום דבריו משמע, שלדעתו יש צורך בכל הסימנים. לדעתו, האפשרות לפיה יש צורך למנות היפופוטם בין האסורים קיימת, רק אם יש לו גם סנפיר וקשקשת וגם פרסה. לפי זה יתכן, שבעל חיים ישתייך לשתי קבוצות, ויידרש לסימני שניהם. אילו הסימנים היו רק לזיהוי המין, קשה להבין את ניוד הסימנים ממין למין. ההשלכה לדבריו קיימת כשעוסקים באפשרות שסימן אחד יכשיר לטומאה. מדבריו משמע שהיפופוטם מוכשר לדעת ר"ש לטומאה כיוון שיש בו סימן אחד, ואע"פ שהוא דר במים, סימן זה מועיל לגביו.

[164] ראה לעיל עמ' 28.

[165] וראיה לכך שהמשנה עסקה בכלל הנכון דווקא בדגים כתב היעב"ץ [מגדל עוז מצוות עשה שבבעלי חיים ו, ח - ט] ע"פ דברי הספרא [שם] האוסרים בריה שחציה דג וחציה אדם אע"פ שיש לה קשקשת, ולמרות שיש לה ראש ושדרה. מכאן שהמשנה מתייחסת לדגים באופן כללי ואינה כוללת בריות מיוחדות או חיות ים.

סיבה, כיוון שדווקא ע״פ הבנה זו ניתן להבחין בין הכלל המופיע במשנה כסימן זיהוי, ובין הכלל המופיע בתורה - כסיבת הטהרה.

מעבר לכך, מצאנו במקומות שונים שהסימנים מגדירים השתייכות למין או לקבוצה[166], ואף ההגדרה ע״פ הסימנים נוטה להבנה שהסימנים הם סיבה - אם מדובר בכלי לזיהוי, מנין אנו יכולים לדעת שהקבוצה שבה נאמר הסימן או הריבוי של תת מין - גם כן מזוהים על ידו. אם אנו עוסקים בסיבה לדין, הסברה נותנת שכשם שהסיבה גרמה לדין במקום אחד, כך תגרום במקום אחר.

4. מין המשנה את קבוצתו

את האפשרות שסימנים מועילים גם כשלא מדובר במין טהור, מצאנו במחלוקת הראשונים במכות [טז, ב]. לדעת אביי על ביניתא דבי כרבא לוקין משום שרץ האדמה. ובאר ר״ת שמדובר בדג שמצוי בתלמי השדה. ונחלקו רמב״ן ותוספות בהסבר דעתו:

א- לדעת תוספות מדובר בדג שיש לו סימני טהרה אלא שהתקיימותו בתלמי השדה מלמדת שהוא גם שרץ האדמה. לכן כשהוא במים הוא טהור ורק כשהוא בתלמי השדה הוא אסור.

ב- לדעת רמב״ן מדובר בדג טמא, שהוא גם שרץ האדמה, ולכן אם התרו על אוכלו משום דג טמא הוא לוקה.

וצריך עיון, מדוע רמב״ן מפרש שמדובר בדג טמא, הרי אביי אמר שלוקין עליו משום שרץ ולא משום דג טמא. נראה שלכל הדעות הגדרתו כשרץ היא דווקא כשהוא בתלמי השדה, כפי ששרצים רבים מוגדים רק לאחר הימצאותם במקום שונה [חולין סז, א], אלא שלדעת רמב״ן כיוון שבנוסף לקבוצת הדגים הוא שייך גם לקבוצת השרצים, וממילא סימני הדגים אינם מועילים לגביו, שהרי סימנים אלו נאמרו בדג, ולא במי שלפעמים משתייך לקבוצה אחרת. לעומת זאת תוספות מבין שכל עוד אין עליו הגדרה מוחלטת של שרץ ההופכת אותו לאסור סימני דגים מועילים לגביו[167].

---

[166] ראה לעיל עמ׳ 42, ועמ׳ 70 ואילך.

[167] אפשר היה להביא את הסבר הגרי״ז לגבי הגדרת שרץ כתואר ולא כמין, אך לא נראה שהגדרה זו מתאימה לשיטת רמב״ן. עיין לעיל עמ׳ 41.

6. השוואה לכלאיים

הצמח צדק [קדמון, סט] דן בעניין תרנגול הודו, וכתב:

"והנה החכם השלם המושלם מהר"ר שמואל ווילנא, הגיד לי בשם רבו הרב הגדול המופלא ומופלג מהר"ר משה ווילנא, שיש להתיר אווזות הבר מהא דאיתא סוף פרק הפרה דף נ"ה".

כוונת המתיר היא לדברי הגמרא בבא קמא, האומרת שאוז ואוז הבר כלאים זה בזה, ומבררת מהו המקור לכך. כיוון שאוז טהור, אילו אוז הבר היה טמא, היינו מוכיחים מכך שאוז הבר הוא מין אחר. כראיה לכך שמין טמא ומין טהור נאסרו בכלאיים, הוא מביא את המשנה בכלאים [ח, ב]:

"בהמה עם בהמה, וחיה עם חיה, בהמה עם חיה, וחיה עם בהמה, טמאה עם טמאה, וטהורה עם טהורה, טמאה עם טהורה, וטהורה עם טמאה, אסורין לחרוש ולמשוך ולהנהיג"

בביאור המשנה ישנן שתי שיטות:

א) לדעת רמב"ם [פרוש המשנה שם, ובהלכות כלאים ט, ח] כדי לחייב על האיסור להנהיג שתי בעלי חיים ממינים שונים יחד, יש צורך שאחד מהם יהיה טהור והשני טמא, וכך פסק הסמ"ג [לאוין רפב].

ב) לדעת ר"ש [כלאים שם] ורא"ש [הלכות כלאיים ה], יש איסור הנהגה גם כשמדובר באותו מין.

בנו של הצמח צדק מעיר, שהחילוק בין טהור לטמא דרוש דווקא לגבי חרישה, ולא לגבי הרבעה, שבה הגדרת שני מינים אינה חייבת לנבוע מהבחנה בין טמא לטהור. כראיה לכך הוא מביא את רש"י [בכורות יב, א], שמבאר שאיסור כלאיים קיים בערוב שני מינים. בנוסף הוא כותב, שכך משמע מן הרמב"ם [שם א]: רמב"ם כתב שכלאיים הוא בשני מינים, ורק לגבי איסור הנהגה בשני מינים שונים, כתב שהמלקות קיימות רק במין טמא עם מין טהור. ממקורות אלו משמע, שההבחנה בין טמא לטהור אינה מגדירה את המין כמין שונה, ואין איסור להרביע טמא עם טהור אלא כשאינם אותו מין.

ולכאורה הדבר תלוי בשאלה האם טומאת וטהרת בעלי חיים תלויה במין שאליו הם משתייכים או בסימנים המצויים עליהם. אם הסימן הוא הסיבה ולא המין, יתכן בהחלט שגם אם אחד טמא והשני טהור - הם מין אחד. לעומת זאת אם המין הוא הסיבה, הבדל בנוגע לטומאה מעיד גם על חלוקת המינים.

כשנשוב אל דברי הראשונים, נמצא שלדעת רא"ש ור"ש - בודאי לא הוזכרה החלוקה בין טמא לטהור, כמחלקת בין מינים שונים, וממילא לשיטתם אין כאן הכרעה. לעומת זאת לרמב"ם צריך עיון: אם החלוקה בין טמא לטהור נובעת מחלוקת המינים - מדוע היא שונה מסתם חלוקה בין מינים, ומדוע דווקא היא אוסרת בהנהגת כלאים.

מתוך התבוננות בחלוקה בין טמאים לטהורים ניתן לבאר, שהחלוקה בין טמא לטהור היא חלוקת מינים, אלא שבניגוד לחלוקה בין חמור וסוס, הפער בין חמור לשור גדול יותר משום שהטומאה והטהרה מבטאות חלוקה ברורה יותר בין המינים. מכל מקום ברור, שזו אינה חלוקה הזהה לחלוקה בין מין למין, והראיה - היא אינה נדרשת כשמדובר בהרבעת כלאים. לפי זה הטומאה והטהרה אינן כרוכות בהבחנה בין מינים, אלא מהוות חלוקה עצמאית.

ב. יחוס לאם וסימנים[168]

עד עתה, בחננו את שאלת סימן או סיבה, לאור האפשרות הנגדית שהסיבה היא המין. הנחה אחרת שקשורה להגדרת הסימן כסיבה, קשורה לסימנים שאינם יכולים לשמש כלי זיהוי המייחס את בעל החיים למינו. סימנים כאלה בודאי אינם מהווים כלי זיהוי לבעל חיים, שהרי הם אינם מאפיינים את בני מינו. ממילא, אם בעל חיים שיש בו סימנים כאלה טהור - הסימן הוא סיבה. לעומת זאת אם אין מקבלים סימנים כאלה - הדבר מוכיח שהסימנים נועדו לזיהוי, והם סימן. דוגמה לכך נמצא בפרק הראשון שעוסק בבעל חיים הנולד מאם טמאה, ולו יש סימני טהרה.

לקמן תופענה סוגיות הנוגעות בנקודה זו, ממשיכות את הקו שבפרק הקודם, ומבררות את השאלה הראשית - סימן או סיבה.

1. טהור הנולד מטמא

מבואר במשנה בבכורות [ה, ב], וכן פסק השולחן ערוך [יו"ד עט, ב]:

> **"טמאה שילדה כמין טהורה, אעפ"י שיש לה כל סימני טהרה, אסורה. וטהורה שילדה כמין טמאה, מותרת, אע"פ שיש לה כל סימני טומאה".**

ראשית נעסוק במקרה של טמאה שילדה כמין טהורה. לכאורה, יוצא מדבריו שהסימנים אינם סיבה לטומאה או לטהרה, אלא סימן לזיהוי המין הטמא בלבד, ולכן - כשאנו יודעים שהוא יצא מן המין הטמא לא יועילו סימני טהרה, וכשאנו יודעים שהוא יצא מן המין הטהור לא יועילו סימני טומאה. ואע"פ שכבר מצאנו דין דומה שהיוצא מן הטמא טמא, סוף סוף אם הסימנים היו גורם מטמא או מטהר היה עליהם להשפיע במקרה זה[169]. ואכן כך הבין הרלב"ג [ויקרא יא, ג] בביאורו לסימני הבהמה:

> **"וכבר התבאר משהשרשים הכוללים שאמרו "מפרסת פרסה" ו"מעלת גרה" אינם ענינים מצואים[170], אבל הרצון בו, שיהיה דרך הבעל חי ההוא, להיות טבע מינו, להיות לו פרסה שסועה ולהעלות גרה. ולזה יתבאר, שהנולד מן המינים הטהורים, אע"פ שאין לו פרסה שסועה,**

---

[168] בחלק השלישי נידון נושא זה מחדש, לאור ההסבר השלישי לתפקידם של הסימנים, תחת כותרת דומה, ראה עמ' 199-219. שאלות שנשארו פתוחות כאן, יבוארו שם בהרחבה.

[169] בשאלה האם הכלל "היוצא מן הטמא טמא" קשור לאיסור בעלי חיים טמאים וטהורים, נחלקו ראשונים [רש"י ותוספות חולין סב, ב; תוספות וראשונים נדה נ, ב; ורמב"ם מאכלות אסורות ג, יא], ועיין גם במגיד משנה ור' חיים [שם], ובחזון איש [יו"ד יד (א), יב], ובמנחת שלמה [תנינא (ב - ג) ק]. וצ"ע כיצד ר' חיים ור' שלמה זלמן (מנחת שלמה) קובעים שאיסור בעלי חיים טמאים אינו קשור לדין היוצא מן הטמא, מבלי להתייחס לדעת תוספות בחולין. ויש לדייק גם מן הרוגצ'ובר [תרומות ס, ב] שסבר כחזון איש, ולא כר' חיים.

מכל מקום, יש להבחין בין הדיון המופיע סביב דברי הרמב"ם, האם הנאסר משום "היוצא מן הטמא" מקבל את דיניו המלאים של מי שיצא ממנו, או שהוא אסור באיסור חדש של "היוצא מטמא", ובין הדיון הדומה לגבי טהור **הנולד** מטמא, כיוון שיש כאן שתי דרשות בפסוקים, ויש מקום רב להבחין ביניהם: כשאנו עוסקים בנולד מן הטמא, יש שתי אפשרויות לאיסור - כטמא רגיל, וכיוצא מן הטמא. לעומת זאת כשאנו עוסקים ביוצא מן הטמא ישנה רק אפשרות אחת - כדבר שיצא מגוף טמא ולא כטמא עצמאי.

[170] באר ר' יעקב ליב לוי [מהדורת מוסד הרב קוק] - מצואים - חייבים להימצא.

ואינו מעלה גרה בפועל, הוא מותר, לפי שדרך מינו להמצא בו אלו הסימנין; ושהנולד מן המינים הטמאים, אע"פ שיש לו פרסה שסועה והוא מעלה גרה בפועל, הוא אסור, לפי שאין דרך מינו להמצא בו אלו הסימנים, אבל היה זה ביצירתו שבוש משבושי החומר"[171].

וכן כתב המהרי"ט [ח"א נא]:

"מסר סימן בבהמה טהורה, ואמר "מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו", וכן "מפרסת פרסה". ואינם אלא סימן להבחין בין הבהמה הטהורה לטמאה... תדע, שהרי אנו מתירין קלוט במעי פרה, כדתנן בפ"ב דבכורות: "בהמה טמאה שילדה כמין בהמה טהורה - אסור באכילה, וטהורה שילדה כמין בהמה טמאה - מותר באכילה, שהיוצא מן הטמא טמא, והיוצא מן הטהור טהור" - אלמא לאו בסימנים תליא טומאה וטהרה...".

אמנם העיר ר' יעקב ליב לוי[172] שבעניין זה חלקו הפוסקים:

א. לדעת היד אליהו [ב; פתחי תשובה שם], אמנם יש איסור אכילה על טהור היוצא מטמא, אך הדעת נוטה שלשאר העניינים - הוצאתו מדין נבילה על ידי שחיטה, כתיבת תפילין ומזוזות על עורו, איסור אבר מן החי, חיוב כרת על אכילת חלב, הוא יחשב כטהור[173].

ב. לעומת זאת ערוך השולחן [שם יז] כתב שהיא דומה לשאר בהמות טמאות לכל העניינים הללו[174]. נראה שיש כאן מחלוקת אם יש כאן איסור חדש, או שיש כאן בירור שאע"פ שקיימים סימנים, מין האם הוא הקובע[175].

אחד הדברים שתלויים במחלוקת זו, הוא הגדרת סימני הטהרה. אם נאמר שטהור הנולד מטמא טמא משום שהוא משתייך למין של אמו, אין כל סיבה לחלק בין איסור אכילה הנובע מהשתייכותו למין, ובין דינים אחרים. לעומת זאת, אם נאמר שהם סיבה, יש לומר שהאיסור על טהור הנולד מטמא הוא איסור חדש, ולכן אין להסיק ממנו לגבי זהות מינו של הולד, ומעבר לכך - עלינו לומר "אין לך בו אלא חידושו". כך עולה מדברי הרוגצ'ובר [צפנת פענח תרומות, השמטות, ס, ב; מפענח צפונות ה, טז] שכותב:

"וטמאה שילדה מין טהורה, זהו רק משום כל היוצא מן הטמא טמא, דהסימנים הם בעצם המטהרים".

---

171 ובדרך דומה כתב הרש"ר הירש [ויקרא יא, ד]: "ועוד למדנו מלשון "טמא הוא לכם": טבע הבהמה ותכונתה הם הגורמים לאיסור האכילה, ומכאן שהעלאת גירה ופרסה שסועה אינן אלא סימנים בלבד. הם כשלעצמם אינם גורמים להיתר, וחסרונם איננו גורם לאיסור... ולפיכך אם תכונת הבהמה ידועה ע"פ ראיות אחרות, שוב אין בודקים בסימני טהרתה. נראה לנו שתפיסה זו היא ביסוד המאמר שבבכורות ו ע"ב: "טמא הוא - הוא טמא ואין טמא הנולד מן הטהור טמא"...".

172 שם.

173 אלא שכתב שמספק אין לנהוג כך למעשה.

174 ונראה שלדעה זו כיוון גם היעב"ץ [מגדל עוז, איסורי אכילה שבבעלי חיים, א, ג - ז] בלשונו - "טמאה שילדה כמין טהורה אסורה באכילה ובכלאיים, דינו כטמאה לכל דבר", בניגוד ללשונו בנוגע לשסועה שבה לא כתב אלא שאסורה.

175 ועוד תלה בכך ר' יעקב ליב את שאלת המלקות: הפרמ"ג [יו"ד פא, משבצות זהב א] תמה לפי הרמב"ם שהנלמד מריבוי אין לוקים עליו מדוע אין הפוסקים אומרים שאין לוקים על טהור הנולד מטמא. לפי שיטת רלב"ג עניין זה ברור - לגבי טהור היוצא מטמא אין ריבוי אלא גלוי מילתא שלא הסימנים קובעים אלא המין.

את דבריו אפשר להבין בשתי אופנים:

א. שהוא סובר כשיטות שטהור הנולד מטמא אינו אסור מעיקר הדין אלא מדין מחודש, שממילא אינו מלמד אותנו לגבי הסימנים.

ב. שגם אם מדובר באיסור המקורי, הסיבה שהוולד טמא אינה נובעת מכך שהסימנים אינם סיבה, אלא מכך שדין הסימנים הקיים באם, פועל ומשפיע על הולד היוצא ממנה[176].

2. טמא הנולד מטהור

1) שיטת תוספות

יש להוכיח שלא כרלב"ג מתוספות [נדה נ, ב]. לדעת התוספות בעופות אין לומר "הנולד מן הטהור טהור", ונימוקו:

"שהרי האם לא ילדה האפרוח, אלא ביצים הטילה, והאפרוח מעפרא קא גדיל, ונאסר ממילא ע"י סימני טומאה".

אילו היה סובר התוספות כדעת רלב"ג, שהסימנים לא באו אלא להגדיר את המין, מה משמעותם של הסימנים, הלא בסופו של דבר ברור שהאפרוח הוא ממין האם שממנה יצאה הביצה, וברור לדעת רלב"ג שמין אחד אינו יכול לצאת ממין אחר, ואם ישנן סימנים שונים בוולד הם רק ביטוי לשיבוש בדרך גדילתו. על כרחך, שלדעת תוספות סימנים הם סיבה, ולכן האיסור במקרה של טהור הנולד מטמא וההיתר במקרה של טמא הנולד מטהור, הוא דין מחודש.

ממקום אחר יש לכאורה ראיה לשיטת רלב"ג, אך גם בה ניתן לחלק. הגמרא בבכורות [ז, א] מביאה את דעת ר' אליעזר ור' יהושע:

"אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה" [ויקרא יא, ד] - "זה אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל הבא בסימן אחד, ואי זה - זה הבא בסימן אחד - זה טמא הנולד מן הטהור"[177].

תוספות מבאר:

"לאו בסימני טהרה איירי, דממעלה גרה וממפריסי הפרסה, אלא בדמי למקצת סימנין לאמו ביד וברגל..."

מחד, הסימנים הדרושים כאן הם סימני זיהוי, והייחוס לאם הוא שקובע. לפי זה המין עיקר, וסימני הטהרה לא נועדו אלא לזהות את המין. ברם, אם המין קובע - אין צורך בסימנים כיוון שהמין נקבע ע"פ האם. לשיטת רלב"ג יש לבאר, שהדרישה לסימן המקשר את הוולד לאמו עלתה, כיוון שלא ניתן לבסס את דין הוולד על מין האם, אם יש ביניהם נתק גדול מדי. הסבר חלופי לדעתם של ר' אליעזר ור' יהושע מופיע במשך חכמה [שם]:

---

[176] כך משמע מההקשר, ומביאורו-סידורו של רמ"מ כשר במפענח צפונות שם. ובפרק הבא נראה שדין כזה קיים במקרים מסוימים גם בטמא הנולד מטהור.

[177] ר' אליעזר ור' יהושע חולקים שם בשאלה האם דין זה אמור דווקא בעיבורו מן הטהור, אך לגבי העניין המובא כאן אין מחלוקת.

"דתנאי דפרק קמא דבכורות, ר' אליעזר ור' יהושע, דסברי דגמל בן פרה טמא, רק אם סימן אחד דומה לאמו, והוא אפילו בשערו וכיוצא בזה טהור, מפני שאז חזינן שאינו אצלו רק מקריי לא בטבעית, יעויין שם היטב בתוספות. ולפי זה יתכן מה שבשפן אמר "ופרסה לא יפריס" - דעתיד, שמדבר על הזכר הנולד מן הנקבה טהורה, "והוא פרסה לא יפריס", פירוש - שאם דומה לגמרי לשפן שרואין אנו אצלו קליטת פרסותיו, הוא ענין השתנות טבעיי לא מקרה - שהמקרה לא יתמיד - ויאות לומר עליו בעתיד "לא יפריס". אבל אם מקצת דומה לאמו הטהורה, אם כן קליטת פרסותיו הוא ענין מקרי ואינו טמא"[178]

כלומר - הזיקה בין הוולד לאמו, אינה נבחנת כגורם עצמאי, אלא ככלי לברר את מהות הסימנים המצויים בו, האם הם תופעה טבעית או שיבוש של התהליך הטבעי. ממילא ברור שלא המין הוא הקובע, אלא הסימן - כשהוא תופעה טבעית[179].

2) שיטת רש"י

רש"י [ב"ק שם עח, ב ד"ה דאיעבר], מבאר באופן אחר את דברי ר' אליעזר ור' יהושע "אתה אוכל הבא בסימן אחד" [בכורות שם]:

"רבי יהושע היכא דעברתו מן הטהור, משור שאינו קלוט, ומתירו בסימן אחד של טהרה או מעלה גרה או מפריס פרסה, ודורש "את זה לא תאכלו", את הגמל זה אי אתה אוכל בסימן אחד, אבל יש אחר שאתה אוכל בסימן אחד, ואי זה זה טמא הנולד מן הטהור ועיבורו מן הטהור"[180].

דבריו מובאים ברוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] כראיה לשאלת סימן \ סיבה. אם הסימן הוא רק כלי לזיהוי המין, מדוע סימן אחד יועיל, ומה פשר הצרוף של סימן טהרה לעובדה שמדובר בנולד מן הטהור, הרי המין ידוע וברור. מאידך, אם הסימן הוא סיבה הפועלת על הבהמה לטהרה, אז מובן כיצד כאשר מדובר בטמא היוצא מן הטהור, ויש כאן מעין ערבוב בין גורם הטומאה לגורם טהרה, הסימן בא ומכריע לטהרה[181].

ברם, מרש"י בבכורות משמע כבאור תוספות:

"אבל אתה אוכל אחר הבא בסימן אחד - **של אמו, כלומר שדומה לאמו במקצת** כגון טמא שנולד מן הטהור ודומה לאמו במקצת".

---

[178] ישנה הבחנה קיצונית יותר בין סימן טבעי ומקרי - הנצי"ב כותב שהתורה התייחסה לגמל במילים "פרסה איננו מפריס" [ויקרא יא, ד], כיוון שניתן לשסע את הפרסות שלו בידי אדם, ויש צורך לחדש שאם מטבעו הוא "איננו מפריס", התערבות מלאכותית לא תועיל. אם מדובר בסימן גרידא, כמובן שלא היה צורך לחדש ששנוי כזה אינו מטהר.

[179] יש מקום ללמוד מדברי המשך חכמה על האפשרות של הנדסה גנטית - אם הסימן משתנה בוולד, באופן קבוע וטבעי, הוא משפיע על הטומאה או הטהרה גם אם לאם אין סימן דומה.

[180] והראשונים דחו את דברי רש"י שמבאר שסימן אחד הוא סימן טהרה, ראה שיטה מקובצת שם, ומהרי"ט אלגזי [בכורות פרק א, משנה ד, דף ג, א, ד"ה הנה המפורש].

[181] ואמנם תוספות ועוד ראשונים דחו את שיטת רש"י שהסימנים הם סימני טהרה. ועיין בפני יהושע שהקשה מדוע יש לבאר שאלו לא סימני טהרה, הרי אפשר לומר שסימני טהרה מועילים לעניין זה, בדיוק כשם שסימנים שאינם מופיעים בתורה אך מלמדים שהוולד קשור לאמו מועילים. ויש להשיב, שתוספות הבין שרש"י סובר שהסימנים מועילים לא משום שהם מלמדים על הקשר בין הוולד לאמו אלא שהם מלמדים על טהרתו, ועל זה הקשה. ולפי זה מקושית תוספות ברורה הבנת הרוגצ'ובר ברש"י.

כאן הסימן אינו מוגדר כסימן טהרה, אלא כגורם של דמיון בין הוולד לאמו. אלא, שגם שם אין הדבר ברור, וכאשר הגמרא מתארת את התחום שבו קיימת הסכמה בין ר' אליעזר ור' יהושע לר' שמעון הוא כותב:

כר"ש - דאסר ליה היכא דאין בו מקצת סימנין וקאמר דאם יש לו **סימן אחד של טהרה, שדומה לאמו במקצת** מותר.

צריך עיון, באיזה סימן מדובר - סימן טהרה או סימן המשייך את הוולד לאם. כמו כן יש להבין האם לשיטת רש"י הסימן מטהר כסיבה או לא.

3. שסועה

1) שסועה כנתק מן האם

לדעת רב חנן בר רבא [חולין ס, ב], אבא חנן משום ר' אליעזר [בספרי ראה מו], ושמואל לשיטת רש"י [נדה כד, א]: כשהתורה אמרה "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה..." [דברים יד, ז], הכוונה הייתה ל"בריה בפני עצמה היא, שיש לה שני גבין ושני שדראות", והיא אסורה אע"פ שיש לה סימני טהרה. לכאורה, יש לפנינו ראיה שהסימנים אינם סיבה, שהרי בשסועה זו לא הועילו הסימנים לטהרתה.

הבנה דומה יש להוכיח מדעת רב [נדה שם], החולק על שמואל. לדעת רב אין בריה כזו שיש לה "שני גבין ושני שדראות", ולדעתו הפסוק נחוץ לדין אחר - אע"פ שעובר הנמצא במעי אמו מותר, ואפילו אם ידוע לנו שאילו היה נולד לא היה מתקיים, השסוע אסור. החידוש שבתורה מתייחס דווקא לזמן עיבורו, כיוון שבלידתו ממילא הוא אסור כנפל שאינו יכול להתקיים. זאת, אע"פ שאפילו בהמה שאין לה את כל סימני הטהרה, והיא נמצאת במעי אמה הטהורה - מותרת. נמצא, שהתורה חדשה כאן דין טומאה שמתקיים חרף העובדה שיש לבהמה זו סימנים.

והיה אפשר להשיב בכך על קושית החתם סופר [חולין שם]:

"הנה, לפי המבואר דשסיעה נולדה מבהמה טהורה, ואפילו לא יהיה לה שום סימן טהרה הייתה מותרת, דכל היוצא מטהור טהור, אפילו חמור הנולד מפרה. ואם כן, הך השסיעה שאסר רחמנא, חידוש הוא, שצורתה אוסרתה, שיש לה ב' גבין וב' שדראות. ואם כן, למאי הלכתא כתבה תורה תוארה במעלה גרה ומפריס פרסה, כי מה יוסיף או יגרע - לעולם הייתה ראויה להיות מותרת, והתורה אוסרתה. אלא על כרחך העיד לנו, שלעולם כך תיולד - במעלה גרה ופרסה וב' גבין וב' שדראות ואסרה רחמנא".

לדעת החתם סופר, התורה מעידה שלשסועה הנולדת בבהמה טהורה תמיד יש סימני טהרה, ובכך הוא מבסס את דברי רב חנן בר אבא [חולין שם]:

"השסועה בריה בפני עצמה היא שיש לה שני גבין ושני שדראות, וכי משה רבינו קניגי היה או בליסטרי היה, מכאן תשובה לאומר אין תורה מן השמים".

לפי החתם סופר, סימני הטהרה נאמרו בשסועה, כדי להוכיח שהתורה מן השמים, וזו הכוונה בדברי רב חנן. אמנם תוספות [נדה שם] נדחק לבאר ששסועה היא תופעה נדירה, ורק משום כך

משה לא היה אמור להכיר אותה, ולכן יש כאן ראיה שהתורה מן השמים. מדבריו משמע שלא זו הסיבה שהתורה מציינת שיש לשסועה סימני טהרה.

אם נבין שהאיסור בשסועה נובע מכך שהיא מין טמא, או שהשסע בגופה מבדיל אותה מן האם, וממילא מטהרתה של האם, אז מובן מדוע יש חידוש גדול יותר בשסועה כזו שיש בה סימני טהרה - הייתי סבור שכשיש בה כל סימני טהרה, אע"פ שמכח אמה אינה טהורה, מצד סימניה היא טהורה, ולמדנו שלא יועילו סימני טהרה היכן שהמין טמא, או שיש ניתוק בין הטהרה שבאם ובין הוולד.

2) סיבות נוספות לדין שסועה

בניגוד לאמור לעיל, ישנן מספר דרכים, להסביר מדוע גם אם הסימנים הם סיבה, סימני טהרה אינם מתירים את השסועה:

א. הסימן הוא סיבה לטהרה, אלא שהוא יכול להשפיע דווקא על בהמה אחת. כיוון שלשסועה, יש ב' גבין וב' שדראות, היא נחשבת כשתי בהמות, ולכן סימני הטהרה אינם מספיקים כדי להשפיע עליה.

לפי זה, אם נרצה להשליך מדין שסועה למקרים אחרים, נוכל לעשות זאת כלפי כל קבוצות בעלי החיים, אך דווקא כלפי בעלי חיים שמקיימים מצב של 'כפל גוף' שכזה.

ב. יש מקום לבאר שבמקרה של שסועה, שסיעת הפרסות נובעת מטבע המין שאליו היא משתייכת. כשם שהשסועה מחלקת את גבה ואת שידרתה, כך היא מחלקת את פרסותיה. במקרה כזה הסימנים אינם גורם או ביטוי לטהרתו, אלא חלק מן התופעה החריגה של הפיצול המתקיים בה[182].

יתכן שמכאן נובעת הלכה בסימני דגים. כפי שבארנו לעיל [עמ' 37-38], לחלק מן הדעות קשקשת צריכה להיות נקלפת, וסנפיר צריך לאפשר תנועה שאינה קיימת בבעל חיים רגיל. אם בשסועה פסלנו את הסימנים כיוון שאינם תוספת אלא ביטוי לטבעו הכללי של המין, כך נפסול בדגים קשקשת שאינה אלא חלק מגוף הדג, או סנפיר המשמש להליכה ואינו כולל תכונה ייחודית משאר בעלי חיים[183].

ג. לדעת רב יש להוסיף הסבר נוסף: לעובר במעי אמו סימנים אינם מועילים, אלא אם כן ניתן לזהות קשר ברור בין צורתו לצורת אמו. כיוון שבשסועה חסר קשר כזה, סימניה אינם מועילים. אמנם, כל זה אינו נובע אלא מכך שטהרתה תלויה בסימני הטהרה של אמה. אילו לאחר לידתה הייתה יכולה להתקיים, יתכן שסימניה היו מועילים.

3) שסועה כטריפה מטבעה

יתכן, ששסועה אסורה מדין טריפה. וכך באר הרלב"ג [שמיני תועליות י - יא]. לכאורה יש לדחות אפשרות זו, כיוון שלדעת שמואל [שם], לא רק שהשסועה יכולה להתקיים גם לאחר יציאתה מן

---

[182] וכפי שהסביר המשך חכמה בעניין טמא הנולד מטהור [ראה לעיל עמ' 90], יש צורך בבירור האם הסימנים מהווים תופעה מקרית--שגרתית או טבעית.

[183] מצאתי מי שאחז בעיקרון דומה - להיתר. באור ישראל [17, תשרי תש"ס, עמ' לז] דנו בשנויים גנטיים בתרנגולות, ואחד מהם - רגלים דקות יותר. וסברו שם שכיוון שמדובר בעוף שבאופן כללי הוא קטן, דקות הרגלים אינה שינוי. כלומר - כדי שפרט מסוים יהיה שנוי הוא צריך להיות ייחודי, ולא פרט הנובע מתופעה כללית בבעל החיים.

הרחם, אלא שמדובר בבריה שיש לה ולדות והם מתקיימים. ישנה מחלוקת תנאים [חולין מב, א; נז, ב], האם הגדרת טריפה תלויה בשאלה אם היא עומדת למות. גם אם ננקוט כשיטת התנאים שטריפה עומדת למות, ברור שטריפה היא תופעה חריגה, בניגוד ל"סתם בהמות" [רש"י חולין מב, א]. יש קושי מסוים להגדיר מין שמתקיים ויש לו ולדות, כתופעה חריגה. בכל זאת, אפשר להבין שיש כאן מין שממהותו הוא חסר בחיותו, ואין חיותו מספיקה כדי להחשיבו לחיה שמותר לשוחטה.

לפי זה יש כאן כלל הנוגע גם לבעלי חיים אחרים שנמצא בהם תופעה דומה, בבהמות, חיות או עופות. בדגים אין מושג של טריפה, ולכן בודאי שדין שסועה לא קיים בהם. האפשרות ששסועה אסורה מדין טריפה, יכולה לבאר מקורות רבים:

א. ביאור רב לברייתא

הגמרא [נדה, כד, ב] אומרת:

"תני תנא קמיה דרב: "המפלת ברית גוף שאינו חתוך, וברית ראש שאינו חתוך, יכול תהא אמו טמאה לידה - ת"ל "אשה כי תזריע וילדה זכר וגו' וביום השמיני ימול וגו'" - מי שראוי לברית שמנה יצאו אלו שאינן ראויין לברית שמנה. אמר ליה רב: וסיים בה הכי ושיש לו שני גבין ושני שדראות"[184].

רב ראה לנחוץ, לציין יחד עם האיסורים משום נפל, את איסור השסועה. זאת, אע"פ שמדובר באיסור שנתחדש בפני עצמו, ומופיע בפרשת בהמות טמאות. הדבר יכול להיות מובן אם נסביר שהאיסור הוא מדין טריפה. המכנה המשותף בין טריפה ובין נפל הוא, שהפטור במילה והאיסור בשסועה, נובעים מחיסרון גופני-בריאותי, ולא מהגדרתה קבוצה מסוימת כחריגה[185].

ב. מברייתא נוספת

ברייתא נוספת מובאת שם [כד, א]:

"יש בעוברין שהן אסורין, בן ארבעה לדקה בן שמנה לגסה, הימנו ולמטה אסור, יצא מי שיש לו שני גבין ושני שדראות".

הגמרא מקשה מן הברייתא לשיטת שמואל ומבארת את הברייתא לשתי השיטות:

- הקושיה לשמואל: לדעתו השסועה מותרת כשהיא נמצאת במעי אמה. לעומת זאת מן הברייתא משמע, שהשסועה יוצאת מכלל הנפלים, ובפשטות הכוונה שלעומת שאר הנפלים המותרים במעי אמן, השסועה אסורה.
- ההסבר לרב: הנפלים אסורים כשנולדו קודם זמנם, אבל מותרים במעי אמן, והשסועה אסור אפילו במעי אמה.
- ההסבר לשמואל: הנפלים אסורים כשנולדו קודם זמנם, אבל השסועה אסורה אפילו כשהגיע זמנה להיוולד.

---

[184] יש לציין שהברייתא עוסקת בנפל, ולא במי שנולד כבר.

[185] בדין שסועה למשל, הגדרתה כמין שאסור לאוכלו היא החרגה של הקבוצה מן הדין המדובר, כלומר - מטהרת בעלי חיים בעלי סימנים.

לכאורה, ההסבר של שמואל הולם יותר את לשון הברייתא. גם לדעת רב, הברייתא עוסקת בראשית דבריה באיסור הנפלים שנולדו קודם זמנם, ואינו מתייחס כלל להיתר של הנפלים כשהם במעי אמן. זמן הלידה הוא הפרט המרכזי שנידון בברייתא, וממילא המקרה של שסועה צריך להופיע באותו הקשר. המעיין בראשונים [רש"י, תוס' רי"ד ורשב"א שם] ימצא שהם נדרשו לבאר מדוע גם רב צריך לבאר את הברייתא, אך לכאורה לאחר ההסברים הברייתא מתיישבת יותר לשיטת שמואל.

אם נסביר שלשיטת רב, איסור השסועה הוא מדין טריפה, קיים קשר רציף בין דין השסועה קודם לידתה, ובין דין השסועה לאחר לידתה. רצף זה מחבר את זמן האיסור משום שסועה, לזמן האיסור משום נפל, והוא יכול להסביר מדוע יש קשר בין איסור שסועה במעי אמה, לאיסור הנפלים כשנולדו - בשתי המקרים האיסור נובע מחסרון חיות בנולדים. שיטה זו מתאימה לגמרי לברייתא המתייחסת לשסועה כיוצאת מכלל הנפלים, מפני שיש לשניהם מכנה משותף אחד. לעומת זאת לדעת שמואל, הסבור שמדובר במין בפני עצמו או \ גם באיסור הקיים רק לאחר הלידה, אין קשר בין איסור שסועה ובין איסורי נפלים שנולדו. לכן דווקא לשיטתו מדובר בהסבר מחודש, המציב את המכנה המשותף על בסיס רחב - ולדות האסורים מסיבות שונות ובזמנים שונים[186].

מכל מקום, גם אם שמואל רואה באיסור שסועה דין נפרד מדין נפלים, הופעתו עם הנפלים מחזקת את ההסבר שהאיסור נובע מדין טריפה, כיוון שלפי זה איסור שסועה אינו נובע מטומאתה, אלא מתקיים חרף טהרתה.

ג. רמב"ם

ההבנה שלדעת רב ישנו רצף בין איסור השסועה במעי אמה, ובין איסורה כנפל לאחר לידתה, יכולה למצוא אחיזה משמעותית בדברי רמב"ם [מאכלות אסורות א, ו[187]] :

> "בהמה טהורה שילדה או שנמצא בה בריה שיש לה שתי גבין ושתי שדרות אסורה באכילה, וזו היא השסועה שנאסרה בתורה שנאמר "את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה" כלומר בריה שנולדה שסועה לשתי בהמות".

הגמרא [נדה שם], ואף הרמב"ם עצמו [איסורי ביאה י, יא] פסקו כרב, שהלימוד מהפסוק נוגע דווקא למצב השסועה קודם שנולדה, ואילו אחר שנולדה היא אסורה מדין נבילה. לכן, הכסף משנה [מאכלות אסורות שם] מקשה, מדוע רמב"ם מביא את שתי האיסורים הללו יחד, כשבסיומם הפסוק הנוגע לאיסור המיוחד בשסועה, מבלי להזכיר דין נפל או נבילה[188].

בנוסף יש להבין מדוע הלכה זו מובאת בפרק הראשון של הלכות מאכלות אסורות, שענינו הלכות בעלי חיים טמאים. בטור ובפוסקים הבאים בעקבותיו, דין השסועה מופיע בתוך הלכות

---

186 בעצם ישנה העדפה בראשונים של הסבר המתקבל מבחינה מהותית, על הסבר המתקבל מבחינת הפרשנות הלשונית.

187 ובלשון דומה בטור יו"ד יג, וכך הקשו שם הב"י והב"ח. ועיין ערוך לנר [נדה שם] שהקשה מדוע הקשו על הטור ולא על הרמב"ם, אך במחמכ"ת עיקר הגאת הב"י על הטור היא לא משום שלאחר לידה הוי איסור נבילה. הגהה זו אכן שייכת בדברי הרמב"ם שקדם לטור כפי שכתב הוא עצמו בכס"מ, אלא עיקר ההגהה כלפי העובדה שהטור כותב "המפלת", ובכך הוא מתייחס אך ורק לנולד ולא לעובר שלגביו עיקר החידוש שבתורה לדעת רב.

188 לגבי הגדרת האיסור לאחר הלידה כנבילה, ראה רמב"ם שם ד, ד ובגמרא בנדה [שם].

שחיטה - יורה דעה סימן יג - הרחק ממקומם של בעל חיים טמאים וטהורים [שם עט - פו][189].
ואכן, לדעת החתם סופר [נדה שם] הרמב"ם פסק כרב בעניין אשה המפלת בריה שיש לה ב' גבין וב' שדראות, אך בעניין בהמה שסועה פסק כשמואל[190].

אף על פי כן, ניתן להבין את שיטת רמב"ם גם כדעת רב. כדי להבין זאת, עלינו להניח כאפשרות הראשונה, שהשסועה כבהמה שבטבעה חסרון חיות, הנובע מחלוקת החיות ל"שתי בהמות" - כלשון הרמב"ם. חסרון החיות הוא שורש אחד לשתי תוצאות - היות השסועה נפל ונבילה מרגע הלידה, והיות השסועה אסורה במעי אמה. כיוון שמדובר בעצם בתהליך אחד - הרמב"ם מביא את הפסוק המציין את התופעה האחת ואוסר את הבהמה בשתי המצבים. ניתן להציע גם ניסוח חד יותר - כיוון שהגדרתה כנפל ונבילה נובעת מטבעה, איסור זה חל כבר בהיותה ברחם, וזהו האיסור המיוחד שאסרה התורה. לפי זה, מובנים דברי הרמב"ם, כיוון שגם אם אין צורך בפסוק כדי לדעת שבלידתה השסועה נפל, סוף סוף זהו איסור אחד החל מרגע ההתפצלות לשתי בהמות[191].

הבנת המכנה המשותף מבוססת גם על מכנה משותף נוסף - שבין איסור נבילה וטריפה, כפי שמבאר רמב"ם [מאכלות אסורות ד ו - ח]:

> **"האוכל כזית מבשר בהמה או חיה או עוף טהורים שנטרפו לוקה, שנאמר "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, לכלב תשליכון אותו". טרפה האמורה בתורה, זו שטרפה אותה חית היער כגון ארי ונמר וכיוצא בהן... ואין אתה יכול לומר שטרפה אותה והמיתה אותה, שאם מתה הרי היא נבלה. ואם הטרפה שלא מתה אסורה, יכול אם בא זאב וגרר הגדי ברגלו או בזנבו או באזנו ורדף אדם והצילו מפיו יהיה אסור שהרי נטרף תלמוד לומר "ובשר בשדה טרפה וגו' לכלב תשליכון אותו", עד שיעשה אותה בשר הראויה לכלב. הא למדת, שהטריפה האמורה בתורה היא שטרפה אותו חית היער, ושברה אותה, ונטה למות, ועדיין לא מתה... אם כן למה נאמר בתורה טרפה, דבר הכתוב בהווה..."**

השאלה שעדין נשארה, נוגעת למקומה של השסועה בהלכות מאכלות אסורות. אם מדובר כאן באיסורי טריפה ונבילה, מדוע אין הם מופיעים עם שאר דיני נבילה וטריפה, בפרק ד'. יתכן שהתשובה על כך נובעת מן ההבנה שמדובר בבריה שמטבעה נחשבת חסרת חיים, ולכן היא

---

[189] בסמ"ג איסור זה מובא בלא תעשה קלב, שחותם את דיני בעלי חיים טמאים, ומיד לאחריו מופיעים דיני נבילה וטריפה. יחד עמו מובאים סימני ביצים ודגים ודינים נוספים הנלווים לדיני בעלי חיים טמאים. כשמתבוננים בסדר הזה הכיוון הבולט ביותר הוא של חוסר הכרעה מה מקומה של השסועה, והיא מתאימה לפסיקתו של סמ"ג - כרב. קשה לדעת מדברי רב האם מדובר בבהמה טמאה, או בהרחבה של איסור נבילה, ומיקום האיסור בתפר שבין ההלכות הללו משאיר את הספק ב"תיקו".

[190] ונפקא מינה עצומה לדבר זה, אם נמצא בהמה כזו במעי בהמה ממין רגיל. לשיטת שמואל אין זו השסועה, שהרי השסועה היא מין בפני עצמו, ואילו לשיטת רב זו היא השסועה, וממילא יש לאסור אותה. ועיין בשו"ת ישמח לב [יו"ד ו], שדן במקרה של בהמה שסועה במעי בהמה רגילה, והשווה שם לדברי המלבי"ם שעוסק במין שגבו שסוע.

[191] אמנם צריך עיון אם יחולו על השסועה דיני נבילה מרחם (לעניין טומאה וכדו'), או שהתורה הרחיבה כאן רק פרט מסוים מדיני נבילה, או שיש כאן דין של טריפה. ועיין בערוך לנר שהציע הסבר דומה על בסיס הכלל "אין איסור חל על איסור" ודחה אותו. בדברי אינני בא לומר שהתורה באה להוסיף שם נוסף של איסור, אלא לומר שיש כאן הרחבה בפסוק של האיסור הקיים בלידה.

אסורה. מן הבחינה הזו היא שייכת לשאר האיסורים המובאים בפרק א׳, שקיימים מעצם טבעם של בעלי החיים, ולא בעקבות אירוע מסוים שהתרחש כפגיעת מחלה סכין או חיה.
בהנחה שזהו המכנה המשותף של איסורים אלו, ניתן להגיע גם למסקנה הפוכה מזו שהובאה בתחילת בירור דין השסועה. האיסורים המובאים בפרק א של מאכלות אסורות, אינם איסורי ׳היוצא מן הטמא׳, כלומר **הם אינם נובעים מהשתייכות אל הקיים באם או במין שאליו הם משתייכים, אלא מטבע בריתם כשלעצמם** - כפי שמצאנו בשסועה.

ד. רש"י וסמ"ג

בדרך דומה לביאור דברי רמב״ם, יש ליישב את דברי רש״י [בכורות מג, ב] שכתב:

״ואמר רב... בבהמה אסור באכילה - כנבילה, דנפל הוא וכמת דמי, ולא מהניה ליה שחיטה״.

תוספות מקשה על דבריו:

״משמע דאיירי כשיצא לאויר העולם, ואי אפשר לומר כן, דבפרק המפלת מוקי לה בנמצא במעי אמו...״.

כיוון שלדעת רב, הלימוד בנוגע לשסועה עוסק בעובר שנמצא במעי אמו, שואל תוספות מה כוונת רש״י שהשסועה כמת ששחיטה אינה מועילה לו, הרי תמיד שחיטת עובר אינה מועילה[192]. לפי מה שבארנו בשיטת רמב״ם, מובן כיצד אפשר לבאר, שמהות האיסור היא משום נבילה, גם כשמדובר בזמן שהעובר במעי אמו. אין הכוונה שיש לעובר דין נבילה ממש, אלא שכיוון שהוא עומד למות הוא נחשב כמו נפל ונבילה, וממילא שחיטה לא תועיל לו. מצאנו מודל דומה של מי שקרוב לנבילה ושחיטה לא תועיל לו - בטריפה. בדבריו רש״י מתייחס לשסועה שבפועל חיה, אך היא כמתה ולכן השחיטה לא תועיל לה[193].

---

[192] ושחיטת האם מועילה גם לעובר שאינו חי.

[193] לגבי ההסברים שמנתקים את הסימנים מדין שסועה, יש לדייק מלשונו של יד המלך [מאכלות אסורות א, א] שברור לו שהאיסור קשור לסימני טומאה. הוא מקשה ״בגמרא פרק אלו טרפות [חולין ס, ב], מייתי הגמרא הא דרב חנן בר רבא - ״השסועה בריה בפני עצמה הוא, שיש לה שני גבין ושני שדראות״. ותמה הגמרא ״וכי משה רבינו קניגי ובליסטרי היה, מכאן תשובה לאומרים אין תורה מן השמים״. והנה דברי הגמרא אלה נראים תמוהים, דמה תמה הגמרא על משה רבינו ע״ה דידע סימני טומאה וטהרה, הלא כבר אמר השם ב״ה לנח בכניסתו לתיבה [בראשית ז, ב] דמן הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה ומאת אשר איננה טהורה שנים שנים...״. אם שסועה הוא דין שאינו קשור לסימני טומאה, יש להשיב בפשטות שדין זה לא נמסר לנח כשם שדיני טריפות ושאר איסור והיתר לא נמסרו.

ג. סימנים חלקיים[194]

אחד העניינים הנגזרים משאלת סימן \ סיבה, הוא היכולת למדוד את השפעת הסימנים באופן חלקי. אמנם האפשרות שהסימן הוא סיבה אינה זהה עם האפשרות שהוא משפיע באופן חלקי, שהרי יתכן שהסיבה קיימת דווקא ע״י הצטרפות החלקים כולם - כמבואר בסעיף 4, אך כאשר נמצא את ההשפעה באופן חלקי, נדע שהיא מבוססת על הבנת הסימן כסיבה, שהרי אם מדובר באמצעי זיהוי בלבד, אין אנו יכולים להשתמש בו כשחלק מפרטי הזיהוי אינם לפנינו[195].

1. בהכשר לטומאה

כשהרוגצ׳ובר דן בשאלת סימן \ סיבה [מאכלות אסורות א, א], הוא מביא ראיה הקשורה לענייני טומאת אוכלין. לדעת ר׳ שמעון [בכורות י, א]:

> ״אף הגמל והארנבת והשפן והחזיר, אינן צריכין לא מחשבה ולא הכשר. ואמר רבי שמעון מה טעם הואיל ויש בהן סימני טהרה״.

תוספות [שם ד״ה נבלת] עוסק בהשוואת בהמה טמאה בהמה טהורה[196], ותוך כדי הוא מבאר עניין זה:

> ״...מה שיש חילוק בין טמאה לטהורה, ואע״ג דתרוייהו לא מזבין אלא לעובד כוכבים, וחפצים הם בחזיר יותר... מכל מקום מה שהיא טהורה משוי אוכל בראויה מעט, הואיל וכשאינה נבילה אוכל גמור הוא לישראל. ומהאי טעמא מהני לרבי שמעון בגמל וארנבת שפן וחזיר סימני טהרה לשוויי אוכל...״[197].

לכאורה יש כאן ראיה שסימני טהרה הם סיבה. אם הסימנים הם רק דבר חיצוני המלמד אותנו על טומאתה של הבהמה, אין כל הבדל בין חזיר ונמר, שהרי שניהם טמאים, אלא שלגבי חזיר היה צורך בפרוט נרחב יותר, כדי שלא נטעה בזיהויו כטמא. לעומת זאת אם הסימן הוא סיבה הדבר מובן שבחזיר יש יותר טהרה מנמר.

---

[194] מקבילים לפרק זה, העמודים 187-191, ו193-193 בחלק השלישי.

[195] באופן עקרוני, יתכן שישנם שני סימנים המלמדים על שתי סיבות, וממילא תהיה משמעות לסימן אחד. בפועל ישנם שתי טעמים מדוע אין אנו יכולים לפרש כך את הסימנים המופיעים בתורה:
הבסיס להבנתנו את הסימנים תלוי במה שנאמר בתורה. הנתונים הבסיסים המופיעים בתורה הם מין וסימנים. כדי לומר שלא המין ולא הסימנים הם הסיבה, אלא גורמים אחרים שהסימנים מצביעים עליהם, צריכה הסברה להרחיק לכת. אין זה מתאים לגישה הכללית בדרישת הפסוקים ש״אין לך בו אלא חידושו״ [שבועות כה, ב].
השאלה המרכזית היא, האם הסימן הוא כלי לזיהוי המין, או סיבה לטומאה ולטהרה׳. לכן, אין משמעות לחלוקה בין הגדרת הסימנים כסיבה, ובין הגדרת הסימנים כסימן לסיבה אחרת שאינה המין, כיוון שבסופו של דבר המוקד הוא הסימן, ובמידה מסוימת הוא סיבה.

[196] ההבדל בין בהמה טמאה לטהורה הוא, שטמאה צריכה מחשבה כדי להיחשב אוכל ולהיטמא טומאת אוכלין, ואילו לנבילת בהמה טהורה אינה צריכה מחשבה. תוספות נדרש להסביר את ההבדל הזה.

[197] להלכה נדחתה דעתו של ר׳ שמעון, כמבואר ברמב״ם [שאר אבות הטומאות ג, יד; טומאת אוכלין י, ב], אמנם יתכן שאין זה נובע מדחיית הסברה שסימני בע״ח הם סיבה, אלא משום שאין די בסימן אחד כדי להחשיב את הטמא לאוכל. ועיין במקדש דוד [מב, ג] שדן עד כמה שם אוכל בטומאת אוכלין תלוי באפשרות המעשית לאכול, ודן אף בסוגיה זו.

ראיה זו מובאת במכתב של ר' אברהם לופטביר לר' מנחם זמבא [זרע אברהם יג - יד]. ר' מנחם זמבא משיב על מכתב זה, שדברי ר' שמעון אמורים לשיטתו [בכורות ו, ב], שהיוצא מן הטהור ויש לו סימני טומאה - טמא. לשתי הלכות אלו שורש אחד - הבנת הסימנים כסיבה - כשם שבעניין היוצא מן הטהור - הסימנים קובעים, כי בהם תלויה הטהרה, כך יש להם חשיבות לגבי טומאת אוכלין. לעומת זאת, חכמים הסוברים שהיוצא מן הטהור טהור, חולקים עליו גם לגבי טומאת אוכלין, ובאופן עקרוני הם סוברים, שהסימנים הם סימן.

במקום אחר [שם י, ב], הגמרא מבארת את דעת ר' אליעזר בתוספתא [מכשירין ג, ח \ יד] הסובר ששחיטת עורב מקשירתו לקבל טומאה. הסיבה להכשר בעוף טמא שאינו מיועד לשחיטה, נובעת מקיומם של סימני טהרה. ר' אליעזר סובר כשיטת ר' שמעון. בנוסף, מבואר שם [ז, א] שדעת ר' אליעזר כר' שמעון שהנולד מן הטמא או מן הטהור נידון ע"פ סימניו. לפי זה יש כאן חיזוק לשיטתו של ר' מנחם זמבא.

ברם, אין הכרח בדבר. במשנה [מכשירין ו, ז] מופיעה דעתו של ר' אליעזר שדם טמאים מכשיר לטומאה תמיד, וזה בניגוד למה שמוזכר בשמו בתוספתא. לכן המלאכת שלמה [על המשנה שם] מתקן שהכוונה היא לר' אלעזר, ואילו השיטמ"ק [בכורות י, ב, א], גרס בתוספתא ר' אלעזר[198].

בנוסף, הגמרא בב"ק [עח, א] בארה לדעת רבא בשיטת ר' אלעזר או ר' אליעזר[199] שהוא לומד מן הפסוק "שה כשבים ושה עיזים" [דברים יד, ד] שטמא הנולד מן הטהור מותר. מכל מקום, יתכן בהחלט שהסובר שסימן אחד מועיל להכשיר לעניין טומאה אינו סובר שהנולד מטמא וטהור נבחן ע"פ סימניו, כמו שבארנו לעיל [ר"צ יחוס לאם **וסימנים**].

2. שלושה סימנים בבהמה

1) מקור הדין והבנתו

נאמר בתורה [דברים יד ו - ז]:

"וכל בהמה מפרסת פרסה... אותה תאכלו. אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה..."

ודרשו בספרי [ראה מו]:

"עד שיהו בה ג' סימנים הללו אינה מותרת באכילה. אבא חנן אומר משום ר' אליעזר, השסועה בריה בפני עצמה ויש לה ב' גבין וב' שדראות".

יש לעיין בדעת ת"ק. בפשטות, כוונתו למה שבארו ר' יוסף בכור שור [דברים יד, ו], החזקוני [שם[200]] והנצי"ב [על הספרי שם], שמלבד העלאת גרה ופרסה, חלוקת הפרסה לשנים היא סימן

---

198 ועיין באור שמח [טומאת אוכלין י, ג] שיישב זאת באופן אחר.

199 עיין תוספות בב"ק שם, ולעומתו לשון תוס' רי"ד ורשב"א ושיטמ"ק.

200 ולשונו - "מפרסת פרסה, ושוסעת שסע פרסות, מעלת גרה - שלשה סימנין הם: אין לה פרסה, כגון כלב וחתול אסורה (1-א). ואם היא שסועה ואינה מעלת גרה כגון חזיר אסורה (2). ואפילו יש לה פרסה כיוון שאינה שסועה כגון סוס וחמור אסורה (3), ואם היא מעלת גרה ואין לה פרסה כגון גמל ארנבת ושפן אסורה (1 - ב)". (לדבריו, 1-א ו1-ב הם בעצם אותו סוג). יש לציין שהחזקוני כותב שכלב וחתול אסורים מפני שאין להם פרסה, ולא כתב שהם אסורים גם מפני שאינם מעלים גרה. יתכן שההסבר הוא כרמב"ן המובא לקמן [עמ' 101], שהלאו על מי

בפני עצמו. כך אחד מן הסימנים מתפצל לשתים, וישנם שלשה סימנים. אלא, שלכאורה אין בכך כל חידוש. כבר התבאר שהפרסה צריכה להיות מחולקת לשנים. המלבי״ם [על אתר], מוסיף, שהפרסה צריכה להיות מחולקת גם בסופה. גם לדבריו צריך עיון, במה נחלקו ר׳ אליעזר ות״ק, הלא לדעת שניהם יש צורך בכל הסימנים הללו[201].

בדברי הרא״ה [חולין נט, א], מופיעה הגדרה אחרת של חלוקת הסימנים לשלשה:

״מעלת גרה ומפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות והם שלשה סימנים. ופרסה אין זה צפרן שהצפרנים הם כעין אותן של חתול וכלב וזאב וארי וכיוצא בהן... אבל פרסה זו היא כעין מנעל מכסה כל הרגל והיא עגולה, ועל כן נקראתת פרסה שכן כל דבר עגיל נקרא כך... והם אלו שלשה סימנין שתהא מעלת גרה, ושתהא לו פרסה כמו שאמרנו, ופרסה זו עצמה תהא שסועה בגופה כאלו דבר אחד נחלק לשנים, מה שאין כן בצפרנים דעלמא שכל אחת בריה בפני עצמה״.

מדבריו משמע שיש בשני הסימנים האחרונים תהליכים שונים לגמרי - אופיה של הרגל כעין מנעל, והחלוקה שלו. במובן מסוים התהליך האחרון סותר את הראשון - הכיסוי בא להפוך את תחתית הרגל לעבה ואחידה, ואילו השסע מחלק אותה. ולכן יש הדגשה שיש כאן צורך ב״דבר אחד נחלק לשנים״. אמנם, גם אם ניתן להבין כיצד מדובר בשתי תופעות שונות, עדין יש להבין מה משמעות החלוקה לשני סימנים.

משמעות רבה תימצא, אם נניח שהסימנים הם סיבה, ולכן יש חשיבות לכל אחד מהם. אע״פ שלהיתר אכילה ברור יש צורך בכל הסימנים, מצאנו דעות שלפיהם לעניין טומאת אוכלין או סימני טמא הנולד מטהורה[202], יש משמעות גם לאחד מן הסימנים. אם גם סימן אחד חשוב, ישנה השפעה רבה לשאלה אם הפרסת הפרסה נחשבת סימן בפני עצמו, חוץ משסיעת השסע, או שמדובר בסימן אחד. לעומת זאת, אם הסימנים הם סימן בעלמא, אין כל משמעות לחלוקה האם לפנינו שני סימנים או שלשה - בכל מקרה מדובר בתהליך זיהוי אחיד[203].

ונראה שיש להביא סיוע לש״ך [יו״ד יג, ס״ק כ] משיטה זו. הש״ך מסביר את הרמב״ם [מאכלות אסורות א, ז] שכתב:

״בהמה שנמצא בה דמות עוף אף על פי שהוא עוף טהור הרי זה אסור באכילה, לא הותר מן הנמצא בבהמה אלא מה שיש לו פרסה״.

שכל סימניו לטומאה הוא משום שחסר בו סימן אחד, כיוון שהלאו המפורש עוסק רק בבעלי סימן אחד. אפשרות אחרת היא שסימן הפרסה מיוחד משאר הסימנים, כפי שמשתמע מדברי הרמב״ם המובא ג״כ לקמן [עמ׳ 100].

[201] היה אפשר גם להוסיף ולהקשות - הרי החזיר מפריס פרסה ושוסע שסע ופרסותיו אינם צמודות בסופן, ואע״פ כן הוא אסור, מכאן אנו יכולים ללמוד שיש צורך בשלשה סימנים, בפרסות - חלוקה לשנים, ושאינה סגורה בסופה, ובנוסף העלאת גרה. ברם, שאלה זו עומדת לכל הדעות, מדוע צריך לומר שגמל וארנבת ושפן אסורים אם כבר נאמר שיש צורך בהעלאת גרה. הגמרא [חולין נט, א] כבר דרשה מפסוקים אלה, שהקב״ה שברא הכל מוסר בידינו מידע אשר לפיו - חוץ מבהמות וחיות אלו, אין מפריסי פרסה שאינם מעלים גרה או להפך. ההשלכה לכך קיימת כאשר ניתן לשלב הכרת המין עם חלק מהסימנים. לפי זה אין כל קושי לת״ק בהזכרת החזיר.

[202] ראה לעיל עמ׳ 90.

[203] בעקבות הבנה שזו דעת ת״ק, ניתן להציע שני הסברים בדעת ר׳ אליעזר - או שחלק על כל הגדרת סימן כסיבה, או שסבר ע״פ דרשתו שאין כאן סימן נוסף אלא לימוד לגבי שסועה. פשט דברי הספרי, מתאים לאפשרות השנייה.

ומבואר בש"ך, שלדעת רמב"ם, אע"פ שאמרו שלא הותר טמא הנולד מטהור אלא כשיש לו פרסה, אף פרסה שאינה שסועה נחשבת. ולכאורה, לשיטת הרמב"ם שהדרישה אינה למין בהמה אלא למי שיש לו פרסה, מנין למדנו שפרסה שאינה שסועה תועיל. יתכן שמקור דברי הרמב"ם בדעה זו שגם עצם קיומה של הפרסה יכול להיחשב סימן. לפי זה, לשיטת רמב"ם יש לומר שהסימנים הם סיבה, ולכן יש יכולת לראות בעצם קיומה של הפרסה מהות בפני עצמה, בהבחנה מן השסע בפרסות.

2) סתירה מנבילה במעי אמה

אמנם, יש לדחות את האפשרות שפרסה נחשבת סימן גם ללא שסע. הגמרא [חולין ע, ב] דנה בדעת ר' יוסי הגלילי שעובר מת המצוי בבהמה טהורה טהור[204] ובבהמה טמאה טמא כנבילה. ר' יצחק מבאר שמקור דבריו בפסוק [ויקרא יא, כז]:

"וכל הולך על כפיו בכל החיה ההולכת על ארבע טמאים הם..." - "מהלכי כפים בחיה טמאתי לך".

רש"י מבאר את תוכן הדרשה - "מהלכי כפים **ב**חיה - **בתוך** גופה של חיה...". על ההסבר הזה הגמרא מקשה:

"אלא מעתה קלוט[205] בן פרה ליטמא, דמהלכי כפים בחיה הוא".

בכך יש סתירה לדין טמא הנולד מטהור - טהור. ומתרצת הגמרא - "מהלכי כפים במהלכי ארבע, והאי מהלכי כפים במהלכי שמונה". כלומר, האיסור הוא דווקא על ולד של חיה בעלת ארבע רגלים ולא על ולד של חיה בעלת שמונה - כלומר ארבע פרסות שכל אחת שסועה לשתים. מפורש, שאין חילוק בין בעלי פרסה ובין הולכים על כפיהם ללא פרסה. אילו היה קיים הבדל כזה, התירוץ היה פשוט יותר - קלוט בן פרה כלל אינו נחשב מהלך על כפים. שאלה זו צריכה להישאל גם על דברי רמב"ם - אם הגמרא כלל אינה מבחינה בין בעל פרסה ובין מי שאינו בעל פרסה, מדוע כשאנו עוסקים בקלוט בן פרה יש צורך דווקא בבעל פרסה.

ברם יש לחלק בין דין סימן אחד לעניין נבילה, ובין דין סימן אחד לעניין אכילה והכשר לטומאה. בהלכות אבות הטומאה [ב, ב] כותב רמב"ם:

"בהמה שמת עוברה בתוך מעיה, והושיט הרועה את ידו ונגע בו, בין בבהמה טמאה בין בטהורה, הרי זה הנוגע טהור עד שיצא הנפל לאויר העולם".

הרמב"ם שפסק כדעת תנא קמא לפיה אין הבדל בין טמא לטהור, מבחין בין עובר שמת במעי אמו, ובין מי שיצא לאויר העולם. לפי זה, העובר אינו נידון כיחידה עצמאית, אלא כחלק מן האם, וטהרתה של האם היא שמשפיעה על העובר. זאת, בשונה מקלוט בן פרה, או הכשר לטומאה בבעלי חיים שיש להם סימן אחד, שדינם נכון גם כשיצאו לאויר העולם. כשמדובר על עובר שטרם יצא לאויר העולם, הצורך בסימן הוא כדי שתהיה התאמה לאם. לכן, כשיש לעובר סימן דומה לאם (=פרסה), ובאותו סימן עצמו יש שוני מן האם (=אינו שוסע שסע), אין התאמה בין העובר לאם, וטהרתה אינה יכולה להשפיע עליו.

---

[204] כאן אנו עוסקים בטהרה שאינה קשורה לאכילה, אלא לדיני טומאה וטהרה שמשמעותם בעיקר לגבי תרומה וקודשים.

[205] קלוט הוא בעל פרסה שאינה שסועה.

3. סימן אחד כגורם להקל

התורה [ויקרא יא, ב - ח] מצווה על איסור אכילת בהמה וחיה טמאה כך:

"זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה... כל מפרסת פרסה ושסעת שסע **פרסת מעלת גרה בבהמה, אתה תאכלו.** אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה, את הגמל... ואת השפן... **ואת הארנבת... ואת החזיר...** מבשרם לא תאכלו".

הספרא [שמיני פרק ג, ב[206]] מתייחס לעובדה שהלאו בבהמות וחיות טמאות מתייחס לבעלי סימן אחד, ואילו לגבי חסרי סימנים אין כל ציווי מפורש. בעקבות זאת הוא דורש:

"ודין הוא, ומה אילו שיש בהם סימני טהרה - הרי זה בלא תעשה על אכילתן, ושאין בהם סימני טהרה, אינו דין שיהו בלא תעשה על אכילתם. נמצאו הגמל והארנבת והשפן והחזיר מן הכתוב, ושאר בהמה טמאה מקל וחומר. נמצא מצות עשה שלהם מן הכתוב, ומצות לא תעשה שלהם מקל וחומר".

מדברי הספרא משמע, שיש הבדל חומרא בין סימן אחד לשתי סימנים. לפי זה יש להסיק שהסימנים אינם רק אמצעי זיהוי של בעלי החיים, אלא סיבה לטהרה. אילו היה מדובר באמצעי זיהוי, מה ההבדל בין בעל חיים שאנו מזהים באמצעות שני סימנים, לבעל חיים שאנו מזהים אותו באמצעות סימן אחד.

את דברי הספרא הביאו רש"י [ויקרא יא, ח], רמב"ם [ספר המצות ל"ת קעב; מאכלות אסורות ב, א] ורלב"ג [ויקרא יא, ד; דברים יד, ד]. לעומתם רמב"ן [שמיני יא, ג] הקשה, הרי זה נוגד את הכלל "אין מזהירין מן הדין" [מכות ה, ב], ולכן הוא כותב שישנה מחלוקת בין התורת כהנים לגמרא דידן בעניין זה. ומבאר כך את שיטת הגמרא:

"הטעם במלקות שאר בהמה טמאה, מפני שאמר הכתוב באיסור השפן מפני שאין מפריס פרסה, ובחזיר מפני שאינו מעלה גרה, אם כן, כל שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה הוא בשם האיסור הזה, אין צורך לקל וחומר כלל".

גם מדברי רמב"ן משמע, שבאופן עקרוני הוא מקבל את ההבנה שיש שנוי בחומרה בין סימן אחד לשני סימנים, ומדובר בשני שמות של האיסור. זו הסיבה שהלימוד בספרא מנוגד לשיטתו לכלל "אין מזהירין מן הדין". לפי זה, גם הוא יסבור שהסימנים מהווים סיבה לטהרה. לשיטתו, הסיבה שקיים חיוב הוא ש"בכלל מאתים מנה" - בכלל שני סימנים יש גם סימן אחד. המגיד משנה [מאכלות אסורות ב, א], שער המלך [שם], והנצי"ב [ספרי ראה כ ומט], כתבו סיבות שונות מדוע אין כאן ניגוד לכלל אין מזהירין מן הדין, ומשמע שאכן מדובר בדין הנלמד מקל וחומר ולא במה מצינו[207]. אם אין כל הבדל בין בעלי סימן טהרה אחד לאלו שאין בהם סימני טהרה, אין כל סיבה להגדירם כחמור או קל. משנעשה שימוש בקל וחומר, משמע שבאמת יש בגמל ובחזיר משהו יותר קל מכלב ונמר. הדבר בא לידי ביטוי במיוחד בדבריו של המהר"ל [גור אריה ויקרא יא, ח] שתירץ:

---

[206] וכן בספרי ראה מט.

[207] וכך משמע גם מן הלחם משנה שדן בהלכות איסורי מזבח [ה, ו] במלקות למקריב אברי בהמה טמאה על המזבח.

"דודאי כי אמרינן אין מזהירין מן הדין, היינו היכא שאנו באין ללמוד מגוף הדין שהתורה אסרה. בת בתו - אם אנו באים ללמוד בתו ממנה, אמרינן בזה אין מזהירין מן הדין, דשמא גזירת הכתוב הוא ואין להזהיר מן הדין, אבל **כשהתורה נתנה טעם לדבר ואמרה תורה "ואת השפן כי מעלה גרה הוא ופרסה לא יפריס", בודאי ובבירור ילפינן שאם אין לה סימן טומאה כלל דיותר עדיף, דהא התורה נתנה טעם ושפיר יליף ליה בקל וחומר, ובטעם לא שייך אין מזהירין...**".

כלומר - בכל שאר המקומות גם אם ניתן לאסור מקל וחומר רמת הידיעה שלנו לגבי טעם האיסור חלקית, אולם כאן אנו יודעים באופן ברור את הטעם, ולכן ניתן ללמוד קל וחומר. מדבריו פשוט שהסימן הוא הסיבה לאיסור ולא רק כלי לזיהוי המינים האסורים. וצריך עיון לאור זאת האם במקום פיקוח נפש שיש להאכיל בו "הקל הקל תחילה" [יומא פג, א] יש להעדיף חזיר על נמר[208].

אמנם בניגוד לגישה זו, ברמב"ם [ספר המצות ל"ת קעב] עצמו, וספר החינוך [קנד] ניתן למצוא הסבר אחרת מדוע אין כאן סתירה לכלל "אין מזהירין מן הדין". רמב"ם כותב:

"זה הקל וחומר, אמנם הוא לגלויי מילתא בעלמא, כמו שזכרו [סנהדרין עו, א] בבתו מאנוסתו, לפי מה שנבאר במקומו. ולפיכך כל מי שיאכל כזית מבשר בהמה או חיה טמאה, מאי זה מין שיהיה מהן, לוקה מדאורייתא".

כשהרמב"ם אומר "לפיכך כל מי שיאכל כזית... לוקה מדאוריתא", הוא מתייחס לבעיה שציינו - "אין מזהירין מן הדין", ולכן לא ניתן להלקות כשמדובר בלימוד מקל וחומר. הרמב"ם מנמק את קיומם של המלקות בכך, שאין כאן ממש קל וחומר, אלא "גלוי מלתא". אם אין כאן קל וחומר, ניתן ללמוד מכאן את המשמעות ההפוכה לדברי המהר"ל - שהסימן אינו אלא אמצעי זיהוי בעלמא, ואין הבדל עקרוני בין בעל סימן אחד לבעל שני סימנים[209].

לסיום יש להביא את דבריו של ראב"ע [יסוד מורא וסוד תורה ב, ט], שגם בהם משתמע שסימן אחד נחשב גורם להקל:

"בעבור כי יש סימן אחד כשר לחזיר ולשפן ולארנבת ולגמל, הוצרך לומר "ובנבלתם לא תגעו" [ויקרא יא, ח]".

האבן עזרא מתייחס לכפל הציווי בקשר לנבלה. בעיקר דין נבלה [שם כו] נאמר:

---

[208] ואמנם מצאנו איסורים מיוחדים בחזיר יותר משאר הטמאים, כגון גידולו [ב"ק עט, א], או הלוואה על כתלי חזיר [תרומת הדשן א, ד; ט"ז יו"ד קיז, ב], אך באיסורים אלו אין נימוק של טומאה יתירה, אלא של מעשה הורקנוס ואריסטובלוס [ב"ק פב, ב]. כך גם לעניין סיכה בחלב חזיר כתב הלבוש [יו"ד קיז]: "בשאר איסורין שלא התירה התורה בפירוש כל מלאכה, אסרו גם הסיכה משום האכילה דלא ליתי לידי אכילה ואינו אלא מדרבנן. מיהו גם לפי זה לא נהגו איסור אלא בחזיר ולא בשאר בהמות טמאות ולא בשום איסורי מאכלות, ואפשר לי לומר משום דהגוים רגילים בחזיר לאוכלו הרבה, נהגנו מאד להרחיקו כדי דלא ליתי לידי אכילה, משא"כ בשאר איסורין, נ"ל". כל האיסורים הללו אינם באים לידי ביטוי כשמגיעים לחומרא שונה מדאוריתא.

[209] כאמור, את רמב"ן לא מניתי בין הסוברים שלסימנים אין כל משמעות של חומרה או קולא, כיוון שהוא אינו סובר שיש כאן גילוי מלתא בעלמא, אלא שיש כאן שתי שמות של איסור. וכיוון שבבעלי החיים שאין בהם שום סימן טהרה יש את שמות האיסור הללו הם אסורים. מדבריו ניתן להבין שדווקא יש משמעות להבדל בין בעלי סימן אחד לבעלי שני סימנים.

"לכל הבהמה אשר הוא מפרסת פרסה ושסע איננה שסעת וגרה איננה מעלה טמאים הם לכם כל הנגע בהם יטמא"

היה אפשר לכאורה להסתפק בצווי זה, אך התורה הוסיפה ציווי בנוגע לבעלי סימן אחד, כיוון שיש בו גורם להקל, וממילא היינו סבורים שהוא יכשיר אותם לעניין טומאת נבילה, לכל הפחות כבהמות הטהורות - כשם שבשחיטתן הן אינן נבילה, כך בבעלי סימן אחד.

4. סימנים יחידים וצרוף[210]

גם אם אין ערך לסימן אחד, יתכן שהסימנים הם סיבה, אלא שהסיבה אינה קיימת אלא בצרופם של כל הסימנים יחד. ניתן לנסח זאת בשתי דרכים:

א. התקבצות הסימנים יחד יוצרת את הסיבה לטהרה, ולולי הצרוף אין הם מהווים סיבה כלל ועיקר.

ב. כל אחד מהסימנים מהוה סיבה לטהרה, אלא שיש שיעור מסוים של סימנים הדרוש כדי להחיל את הטהרה[211].

כמובן שאם נאמר שיש ערך לסימן אחד, נידרש להכרעה שלא מדובר בהצטרפות, אלא שאם נשלול את השימוש בסימן אחד, אין הדבר נובע בהכרח מן ההבנה שהסימנים אינם סיבה.

לכאורה אפשר ללמוד על גישה זו מדברי הריטב"א [נדה נא, ב]. המשנה [שם] אומרת:

"כל שיש לו קשקשת - יש לו סנפיר".

בעקבות זאת כותב ריטב"א:

"פירוש דלסמוך ודאי בקשקשת סגי לן, ומיהו כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגיא דלא להוי התם, כיון שיש שם קשקשת. **ואולי הוא גם כן גורם טהרתו ואע"פ שהוא לבדו אינו גורם טהרה".**

מריטב"א משמע, שהוא מצדד באפשרות הראשונה, של השפעת הסימנים באמצעות צירופם.

---

[210] בפרק זה, ישנה חריגה מעתה מהדיון בשאלת סימן \ סיבה, ועיסוק בפרוט של גוונים שונים של הבנת הסימנים כסיבה. עיסוק זה כמובן מתאפשר רק אם נקבל את ההבנה שהסימנים סיבה, וממילא יש כאן ראיה עקיפה, לשיטה זו.

[211] דוגמה לשאלות מסוג זו ראה במפענח צפונות פרק ד, ובעניין סימני בעלי חיים דן בזה בבית גנזי ויקרא ח"א עמ' שמא.

האפשרות הכמותית, עולה מדברי דברי האור שמח [טומאת אוכלין י, ג]. לעיל [עמ' 98] הבאנו את דעת ר' אליעזר [בכורות י, ב], ששחיטת עורב מכשירה אותו לטומאה, כיוון שיש בו סימני טהרה. האור שמח דן ר' אליעזר מציין דווקא עורב, ומבאר ע"פ שיטת ר' משה בר יוסף, שלשאר העופות הטמאים יש שלשה סימני טומאה וסימן טהרה אחד, וכדי שהשחיטה תועיל, יש צורך במחצית מסימני הטהרה[212]. מדבריו משמע שיש עניין כמותי בסימנים, ולפי זה הסימנים אינם פועלים כצרוף אחיד, אלא כהצטברות של גורמים שונים.

אמנם, יש מקום לחלק בין דגים לעופות. נקודת אחיזה לחילוק כזה, יכולה להימצא בשאלה מדוע היה צריך לכתוב בתורה גם סנפיר וגם קשקשת [נדה נא, ב; חולין סו, ב]. היה אפשר לתרץ שאלה זו לדעת ר' שמעון, הסובר שסימן אחד מכשיר לטומאה, ולבאר שגם כאן התחדש שע"י סימן סנפיר הדג מוכשר לטומאה. החילוק נובע מאופי הסימנים בדגים לעומת עופות. עופות כשרים גם אם אין בהם את כל סימני הטהרה. לכן, הגיוני לומר שבעופות, הסימנים פועלים באופן יחידני. לעומת זאת בדגים בהכרח קיימים כל הסימנים, ולכן קל יותר לראות אותם כצרוף היוצר את הטהרה באופן אחיד.

בניגוד לכל זה, התוספות [בכורות י, ב] סבור, שאין הבדל בין סימן אחד לשני סימנים או שלשה, לעניין הכשר, ודברי ר' אליעזר לא נאמרו דווקא בעורב[213]. כמובן שיש לברר האם שיטת תוספות שאין הבדל בין עופות בעלי כמות סימנים גדולה, לעופות בעלי כמות סימנים קטנה, מתיישבת עם דברי הגמרא בחולין. כדי להסביר זאת, יש לשוב אל השלבים שבהם דנה הגמרא האם עוף בעל סימן טהרה אחד טמא[214]. הגמרא ביררה עניין זה בשני אופנים:

א. מתחילה נעשה לימוד בדרך של קל וחומר מן העופות שיש בהם יותר מסימן טומאה אחד, כדי ללמוד שעופות בעלי סימן טהרה אחד אסורים. כפי שכתבנו לעיל, הנחה זו מבוססת על כך שישנו שוויון באיכותם של הסימנים השונים. אילו ישנו הבדל, יתכן שעוף שיש בו סימן אחד חמור מעוף שיש בו שנים או שלשה סימנים אחרים, וממילא אין מקום לקל וחומר. לכאורה יש להניח שאם הסימנים שווים, כוחם של סימנים רבים עולה על כוחם של סימנים מעטים.

ב. לאחר מכן, הגמרא באה ללמוד מעופות בעלי סימן טהרה אחד שהתורה אסרה, שכל עוף בעל סימן טהרה אחד טמא. כדי לדחות זאת הגמרא משתמשת בכלל "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים"[215]. אף על פי כן, יש צורך ללמוד מהופעתו של נשר בכתוב, שעוף הבא בסימן אחד טהור, כיוון שבתורה מוזכר עוף, שיש בו סימן שאינו קיים באף עוף אחר. תוספות [חולין סא, ב] מנסח את הצורך בלימוד מנשר כך:

---

[212] האור שמח כותב שהדברים נכונים לשיטת ר' משה בר יוסף, ומאידך הוא כותב שיש צורך במחצית הסימנים ובעוף ג' סימנים הם הרוב. לשיטת ר' משה בר יוסף ג' סימנים הם הכל, שהרי על ידם מתברר שהוא דורס ואילו ב' סימנים הם רוב. וצ"ע.

[213] התוספות אינו סובר כך מפני שהוא חולק על ר' משה בר יוסף, וסובר שבקבוצת העופות יש שלשה סימני טהרה ולכן הם עדיפים מעורב, שהרי הוא כותב שהדין נכון בכ"ד עופות, כלומר - גם בעופות כאלה שאין בהם אלא סימן אחד של טהרה.

[214] ראה לעיל עמ' 24-21.

[215] כלומר - בתורה מופיעים עוד עופות בעלי סימן אחד, או בעלי אותו סימן, ואילו היה הכתוב בא ללמד באמצעות עוף זה על עופות אחרים - היה די במקור אחד. הפרוט מלמד שמדובר ביוצאים מן הכלל.

"איצטריך נשר למימר דלא ילפינן מיניה לאסור בההוא סימן..."[216].

מתוספות ניתן להבין, שהסימנים אינם שווים באיכותם.

לעיל [עמ' 25] שאלנו כיצד הופיעו שתי סברות סותרות בגמרא. אמנם, ע"פ האמור יש לבאר, שהנחת היסוד שאין הבדל בין הסימנים, אינה נובעת בהכרח מתוך הבנה שהסימנים שווים אלא שהם אינם משפיעים אלא בצרופם יחד. לכן אילו היו מופיעים בתורה רק עופות טמאים כאלה שיש בהם מספר רב של סימנים היינו לומדים שהצרוף מועיל כדי לטהר, ובאלו חסרון של סימן אחד יפגע בתהליך הטהרה, אע"פ שאיכותו נמוכה מן האחרים. לכן ניתן להגדיר עוף בעל סימנים רבים כחמור ביחס לעוף בעל סימנים פחותים ממנו. למסקנה, כשראינו שגם עופות עם מספר נמוך יותר של סימנים טמאים, אנו נשארים עם ההבנה שסימן מסוים איכותי מסימנים אחרים.

כשאנו עוסקים בכוחם של הסימנים להחשיב בעל חיים לטומאת אוכלין, גם ריטב"א יודה שיש משמעות לסימנים בודדים. זאת משום, שמדובר בבעלי חיים שממילא אין בהם את צרוף הסימנים הגורם לטהרה. לעומת זאת, ההנחה שסימן אחד יכול להיות איכותי מן האחרים, נשארת. לכן גם לגבי טומאת אוכלין לא ניתן להעדיף עוף בעל סימנים רבים, כיוון שאיכותו של סימן אחד יכולה להיות עדיפה על פני סימנים רבים.

כמובן, שהאפשרות להגדיר סימן מסוים כאיכותי מסימנים אחרים, תלויה בקיומה של זהות אחידה לסימן, בין אם הוא נמצא בעוף אחד ובין אם הוא נמצא בעוף אחר. כמו כן היא תלויה בכך שזהות הסימן תהיה שונה מסימנים אחרים באופן מהותי. שני התנאים הללו יכולים להתקיים רק אם נבין שהסימן הוא סיבה. לסימן המשמש לזיהוי בלבד, לא קיימת איכות ייחודית, ואין קשר בין השימוש שנעשה בו בבעל חיים אחד, לשימוש בבעל חיים אחר.

5. הצורך בשני סימנים

כתב תוספות [נדה נא, ב]:

"ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר... וא"ת ומנלן דבעינן תרוייהו אימא דטהור בחדא מינייהו או בהא או בהא עד שיפרט לך הכתוב יחדו. וי"ל דומיא דסימני בהמה בעינן מעלת גרה ומפרסת פרסה מדאסר רחמנא חזיר וגמל"[217].

וצריך עיון בדבריו:

א. מדוע תוספות לומד זאת מבהמה ולא מחגבים שגם בהם יש צורך בכל הסימנים.

ב. המטרה של תוספות היא להביא דוגמה לבעל חיים אחר שיש בו צורך לשני הסימנים. לצורך זה די באמירה "דסימני בהמה בעינן מעלת גרה ומפרסת פרסה", ואין צורך להוסיף "מדאסר רחמנא חזיר וגמל".

---

[216] ובאופן דומה כתבו רש"י, ורשב"א על אתר. וכן כתב רמב"ן [סב, א] לגבי פרס ועזניה שיש להם סימן אחד "כל היכא דאפשר אינו מלמד אלא על סימן שבו...".

[217] אמנם, בתורת חיים [חולין סו, א] כתב על פי דברי התוספות [שם סו, ב] שמקור הידיעה שכל דג שיש לו קשקשת יש לו סנפיר הוא הלכה למשה מסיני, וממנה למדנו שיש צורך בשני סימנים, שהרי אילו היה די בסימן אחד, לא היה כל שימוש מעשי בידיעה שכאשר יש קשקשת יש סנפיר, ומדוע היא נאמרה כהלכה למשה מסיני. לדבריו אין צורך להשוות בין דגים לשאר בעלי החיים.

ג. מדוע תוספות אינו משווה את הדגים לעופות, שבהם הותרו בעלי סימן אחד.

לעניות דעתי הסבר תלוי בשאלת סימן \ סיבה. אם הצורך בכל הסימנים נובע מהצורך לזהות את הבהמה, יתכן שיהיו הבדלים בין בעלי חיים שונים, לפעמים נידרש לכל הסימנים ולפעמים רק לחלקם. אפשרות זו אינה מתאימה לדעת תוספות שמשווה בין בעלי החיים. לעומת זאת, אם נבין שהסימנים סיבה, יבואר העניין. דרישת כל הסימנים בבעלי חיים אחרים מהוה דרישה לרמה מסוימת של טהרה, ולכן ניתן לקיימה גם בבעלי חיים אחרים.

לפי זה ניתן לענות על השאלות הנ"ל, כאשר ברקע עומדים המקורות שהובאו בסעיף הקודם [4. סימנים יחידים וצרוף - עמ' 103], והסעיף שלפניו [סימן אחד כגורם להקל - עמ' 101]:

א. הלימוד נעשה דווקא מבהמה, כיוון שפסוקי התורה הנוגעים לסימני בהמה ישנה הדגשה לגבי האיסור של בהמה חרף קיומו של סימן אחד. ה"הוא אמינא" שסימן אחד יועיל - ושלילתה, מלמדים שהאיסור בחזיר או בגמל נובע מהעדר הסימן, והעדר הסימן אינו רק כלי המזהה אותם כאסורים.

ב. זהו פשר התוספת "מדאסר רחמנא חזיר וגמל". כלומר, מתוך העובדה שהתורה אסרה חזיר או גמל, למדנו שהצורך בשני סימני הבהמה הוא עקרוני, ולכן ניתן להסיק ממנו למקומות אחרים.

ג. לגבי עופות יש מקום לארבע תירוצים, שלשה מהם אינם קשורים לדיון הנוכחי, והרביעי - נובע ממנו באופן ישיר:

1) ע"פ שיטת ר' משה ב"ר יוסף[218] שלשה סימני העוף נועדו כדי לדעת על קיומו של סימן רביעי. לפי זה גם בעוף - בדרך כלל -יש צורך בכל הסימנים.

2) שסימני עופות אינם יכולים ללמד כיוון שאינם מפורשים, אך טענה זו תידרש לצמצום תוקפם של סימני עופות, מידיעה שע"פ הספרא [שמיני פרק ה, ה - ו] ובמידה מסוימת גם לפי הגמרא [חולין ס, ב - סא, א] נלמדה מן הפסוקים וע"פ הגמרא מהלכה למשה מסיני.

3) לדעת הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] סימני עוף - פרט לדריסה - אינם אלא כלי לזיהוי, בניגוד לסימני בהמה חיה ודגים. התשתית לסברה זו נובעת מהעדר סימנים לעוף בפסוקים עצמם. לפי זה אין להשוות דגים, שהתורה מציינת רק את סימניהם, לעופות שהתורה מציינת רק את מינם.

4) אם נדון בהשוואת דגים לעופות, ע"פ האמור לעיל, עלינו לציין שבעופות מצאנו מקרא מפורש המלמד שהסימנים אינם משפיעים כצרוף של סיבות שונות יחד, אלא כיחידות בודדות. מסקנה זו אינה נובעת מההנחה הפשוטה, אלא מייתור בפסוקים, כיוון שההנחה הפשוטה היא שהסימנים משפיעים יחדיו. לפי זה אין להשוות דגים - שלא קיים בהם לימוד מיוחד לעופות אלא לבהמות[219]. בנוסף אנו יודעים שמספר הסימנים משתנה ממין למין. לעומת זאת בדגים ישנה דרישה אחידה לכל המינים.

---

[218] ראה לעיל עמ' 34-33.

[219] אילו היינו רואים שבהמות ושאר בעלי חיים דומים לעופות, היה בכח ראיה שיש ללמוד את הדין שנתחדש בעופות גם לדגים, אך לימוד כזה אינו קיים.

6. סימן התנהגותי

הראשונים[220]. חילקו בין סימן העלאת הגרה וסימן הדריסה ובין שאר סימני בעלי החיים - שאר הסימנים נקראים סימני הגוף, ואילו דריסה והעלאת גרה לא. הגדרתם כסימנים שאינם גופניים אלא התנהגותיים, מלמדת שאין הם מצויים כל הזמן. בעקבות זאת הסברה נותנת, שהסימנים אינם אלא כלי לזיהוי. זאת משום שאם מדובר בסימנים הגורמים לטומאה או לטהרה, כיצד הללו קיימות בהעדר פעולתם של סימנים אלו.

אמנם, בניגוד לסברה זו, הרוגצ'ובר [מאכלות אסורות א, א] מסביר שדווקא הדריסה היא סיבה, לעומת שאר סימני העוף שהם סימן. מדבריו נראה, שדווקא סימן התנהגותי מבטא את מהותה של הטומאה, ואילו סימן גופני אינו אלא אמצעי זיהוי.

ואולי בדרך זו יש לבאר את מחלוקת רש"י ותוספות, עם רמב"י ורמב"ם[221] לגבי מהותו של סימן הדריסה, ויחסיו עם שאר הסימנים:

א. לשיטת רמב"י ורמב"ם, לא יתכן שסימני הטהרה משתנים מעוף לעוף, כיוון שיש צורך במינון שווה של טהרה. לכן יש לבאר שבכל העופות פרט לאחד, הטומאה נגרמת מדריסה, וע"י שלושת הסימנים או על ידי אחד מהם בצרוף הידיעה שלא הייתה דריסה, ניתן לדעת שאין כאן טומאה. כל זה מתאים להבנת הרוגצ'ובר שהדריסה שונה במהותה משאר הסימנים, ובעצם היא העיקר.

ב. לעומת זאת רש"י ותוספות סברו שהסימנים הם סימן, ולכן אין הכרח שיהיה בכל העופות מכנה משותף, וכל הסימנים בהם נועדו לזיהוי בלבד. לכן יתכן שעופות מסוימים יהיה טמאים כשיש להם יותר סימנים מעופות אחרים טהורים.

7. סימן לאחר זמן

בשתי מקומות הגמרא מתייחסת לסימנים שאינם מצויים בבעל חיים כרגע, אך לאחר זמן יופיעו. לגבי חגבים אומרת הגמרא [חולין סה , א]:

"תנו רבנן אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הזחל, מותר. ר"א בר' יוסי אומר "אשר לא כרעים", אף על פי שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן. מאי זחל אמר אביי: אסקרין".

דין דומה מופיע בגמרא [שם סו, א - ב] לגבי דגים:

"תנו רבנן: אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הסולתנית והעפיאן - הרי זה מותר".

לגבי דגים ישנו גם מקרה של סימן הקיים כעת אך יעדר בשלב מאוחר יותר:

"יש לו עכשיו ועתיד להשירן בשעה שעולה מן המים, כגון אקונס ואפונס כספתיאס ואכספטיאס ואטונס - הרי זה מותר".

בקשר לדרשה זו נידונו ארבעה נושאים בראשונים והאחרונים - היקף ההיתר מבחינת כמות הסימנים, היקף ההיתר מבחינת הזמן, היקף ההיתר מבחינת המינים המותרים, ויסוד ההיתר.

---

[220] רמב"ן [חולין נט, ב; סב, ב], רשב"א [שם נט, ב; סא, א], ר"ן [שם כא, ב בדפי רי"ף] והמאירי [שם נט, א].

[221] ראה לעיל עמ' 36-31.

1) ההיקף מבחינת כמות הסימנים

לגבי חגבים, ההיתר בגמרא מובא כשתי דעות, אך בניגוד לכך מתקבל הרושם שר׳ אלעזר בר׳ יוסי מסביר את דעת ת״ק. וכתב בדברי חמודות [על רא״ש חולין ג, סו, שנא] שע״פ התוספתא והספרא אין מחלוקת[222].

אמנם, הדברי חמודות מוסיף, שאם נתייחס רק ללשון הגמרא דידן, המחלוקת בין ת״ק לר״א בר׳ יוסי תהיה בשאלה האם ההיתר בסימן שהחגב עתיד לגדל לאחר זמן - קיים דווקא בכרעיים, או גם לגבי הכנפיים:

א. לדעת ת״ק, דין זה נובע מסברה - אם הסימן מלמדנו שמין זה טהור, הוא טהור גם קודם שקיים הסימן. לכן ההיתר נכון גם לגבי כנפיים.

ב. לדעת ר״א בר׳ יוסי, ההיתר קיים דווקא לגבי כרעיים, כיוון שהוא נלמד מפסוק, וחידוש שחדשה תורה במקום זה אינו נכון בהכרח במקום אחר.

מלשונות הראשונים עולה, שנחלקו בשאלה האם יש מחלוקת בין התנאים, או לא:

א. ר״ן [שם כג, א בדפי רי״ף] כתב: ״וגלי רחמנא בקרסולים והוא הדין לכנפים״. משמע שאין מחלוקת, והלימוד המובא בדברי ר״א בר׳ יוסי נכון לכל הדעות.

ב. האשכול [הלכות סימני דגים וחגבים קפ, ב[223]] כתב ״ואפילו אין לו קרסולין עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן כגון הזחל הזה מותר״. משמע שדין זה אמור דווקא לגבי כרעיים, ולא לגבי כל הסימנים. ולפי זה יש לחלק בין הדעות[224].

כמובן, שעלינו לבאר מהו יסוד הסברה לכל אחת מן השיטות. ברמב״ם [מאכלות אסורות א, כג] אין הדבר ברור, האם יש מחלוקת, אך ברורה המסקנה:

״מי שאין לו עכשיו כנפים או כרעים או שאין לו כנפים החופין את רובו ועתיד לגדל אותן אחר זמן כשיגדיל הרי זה מותר מעתה״.

שני דינים נוספים הנלמדים מדבריו קשורים לתחומים נוספים של היקף הדין. הדין הראשון מבחינת כמות הסימנים. רמב״ם כותב - ״או שאין לו כנפים החופין את רובו״. תוספת זו מופיעה גם ברשב״א [תורת הבית ג, א[225]], ולכאורה עולה ממנה, שדווקא אם אין כנפיים אנו סומכים על כך שהן יגדלו לאחר זמן, אך אם יש כנפיים והם אינם חופים את רובו, צמיחתם לגודל המתאים - לאחר זמן - לא תועיל.

בניגוד לדעתם הרא״ה [דיני פרק אלו טריפות קכא[226]] כתב:

---

[222] התוספתא [חולין ג, כה] שניסחה את הדין כך: ״ר׳ אלעזר בר׳ יוסי אומר אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן כגון הזחל הזה כשר״, והספרא [שמיני פרק ה, ח] הביא רק את דברי ר״א בר׳ יוסי.

[223] הוצ׳ אלבק.

[224] במבט ראשון התקשיתי בלשונו, שהרי ליצור הקרוי בפינו זחל גם אין כנפיים. אמנם מרש״י ורא״ה על הסוגיה משמע שזחל הוא מין חגב בפני עצמו, ולא שלב בהתהוות החגב. לגבי פרוש הלשון ״איסקרא״ כתב רש״י - ״ואין לו קרצולים בקטנותו וגדלים לאחר זמן״. לפי זה אין כל סתירה בין הבאת הדוגמה של זחל ובין האפשרות שדין זה אמור דווקא בכרעיים. וע״ע בערוך [ערך זחל ב], אשר ממנו משמע שיש מינים שונים של ארבה בתנ״ך שנקראים בתרגום זחל; שיחת חולין עמ׳ תמ; ושם בהערות למהדורה שתים עשרה בשם ד״ר זוהר עמר.

[225] וכך מדויק מן המאירי [חולין סה, א].

[226] בחידושי רא״ה לחולין.

"אין לו עכשיו קרסולין או שאין כנפיו חופות את רובו".

מדברי רא"ה ברור, שגם אם יש כנפיים אלא שאין הם חופות את רובו, ולאחר זמן יחופו את רובו, החגב טהור. וצריך עיון, אם לדעת רמב"ם ורשב"א, האפשרות שסימן יגדל לאחר זמן היא עיקרון כללי, ואינו חל רק לגבי כרעים, מדוע לא יחול לגבי הסימן "כנפיו חופין את רובו".

2) ההיקף מבחינת הזמן

דין שני נובע מלשון הרמב"ם - "הרי זה מותר **מעתה**". רמב"ם מתייחס לאפשרות שההיתר קיים רק בחגב שיש לו סימנים, אם סימנים אלו לא היו בו משנולד, ואילו בזמן שאין לו סימנים, אפילו אם הם יופיעו לאחר זמן - הוא עדין אסור. הרמב"ם שולל אפשרות זו ודבריו צריכים עיון. לשיטתו, היתר "לאחר זמן" קיים בכל הסימנים. הבסיס להבנה זו ע"פ הדברי חמודות הוא, שהסימנים רק מזהים את החגב כטהור, וממילא הם מזהים אותו גם קיימת ידיעה שהם יופיעו בו לאחר זמן. אם נכונה הסברה, אין כל סיבה שההיתר יחול רק כשהסימן יגיע.

הדגשה זו מופיעה גם בפרוש המשנה [חולין ג, ז] לגבי דגים:

"ודע, שאם היה אותו המין יש לו קשקשין, אלא שאינן מתהוין בו כי אם לאחר שיגדל, או שנושרים ממנו בעת שנצוד ויוצא מן המים, וזה מצוי הרבה, הרי אותו המין מותר, ואפילו באותו הזמן שאין לו קשקשים"[227].

גם כאן, רמב"ם נדרש להדגיש שגם כשהסימנים אינם על גוף הדג הם משפיעים, וממילא עולה השאלה הנ"ל.

בנוסף יש להציג שאלה אחרת לגבי ההיקף ההיתר מבחינת הזמן - מה דין החגב אם משיר את סימניו לאחר זמן. האם נאמר שההיתר במי שמשיר סימניו נאמר דווקא בדגים, או שהוא קיים גם בחגב.

3) ההיקף מבחינת בעלי החיים

השאלה האחרונה נוגעת גם לגבי היקף ההיתר מבחינת קבוצת בעלי החיים. במידה ויתקיים בעתיד מין בהמה או עוף שמשיר את סימניו או מעכב את צמיחתם, האם גם אותו נתיר. הד לשאלה זו ניתן למצוא בדברי הרוקח בפרושו לתורה [ויקרא יא, מז]:

"למה מנה מעלת גרה וב' פרסות ולא קרנים[228], לפי שבקטנותם אין ניכרים קרנים ושינים, ועוד קרנים אין לנקבה".

מדבריו משמע שבבהמה אי אפשר לסמוך על סימן שאינו ניכר בקטנותו ולכן התורה נקטה סימנים אחרים[229].

---

[227] החתם סופר [חולין סו, א] מדגיש שאין כלל צורך ללמוד דין זה מפסוק.

[228] כלומר ע"י קרניים ופרסות שסועות אפשר לטהר בהמה - חזיר הוא היחיד שמפריס פרסה ואינו מעלה גרה, ואין לו קרנים.

[229] מן החתם סופר [חולין סו, א] משמע שהדיון בעניין "לאחר זמן" קיים דווקא במטילי הביצים ולא ביונקים, אך זאת משום שביונקים קיים הכלל "הנולד מן הטהור טהור".

4) יסוד ההיתר, ותשובה לשאלות

שאלות אלו מובילות אותנו לדיון לגבי יסוד ההיתר. רלב"ג [שמיני תועלת יב ויג] מנמק את ההיתר כך:

"כי מדרכו שיהיו לו סנפירים וקשקשים, ואולם היה זה חסרון ביצירה".

וכן כותב החינוך [קנה]:

"שלא תקפיד התורה רק במין בעל קשקשת וסנפיר".

לאור הבנה זו, כתב ר' ישראל מאיר לוינגר [המעין תמוז תשס"ח], שזו ראיה שהסימנים הם כלי לזיהוי ולא סיבה לטהרה, כי ההיתר קיים גם אם הסימן עדין איננו[230].

אמנם, אילו כך היו פני הדברים, לא היה צורך בפסוק לגבי חגבים - די בפסוק אחד לכל בעלי החיים. ברם, המעיין בראשונים ימצא שגם לאחר שקיים מקור בפסוק לגבי חגבים, הראשונים [רשב"א חולין סו, א; תוספות ותוס' רא"ש ע"ז לט, א; ור"ן חולין כג, א מדפי רי"ף], מאתרים את מקור הדין בדגים מפסוק:

"דגבי דגים כתיב "כל אשר אין לו", ודרשינן "אין לו" - עיין עליו, אע"פ שאין לו עכשיו, אם עתיד לגדל אחר זמן מותר"[231].

מדברי הראשונים עולה, שיש צורך למקור בשביל דין זה, ואינו יכול להילמד מסברה. בנוסף, החתם סופר [חולין סו, א] מביא את דברי הספרא [שמיני פרשה ג, יא] שלמד דין זה בדגים מפסוק אחר:

"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים" - "מה תלמוד לומר, שיכול אין לי אלא המעלה סימני טהרה שלו ליבשה, השירו במים מנין, תלמוד לומר "במים".

לדעתו, יש צורך גם בדרשה זו, וגם בדרשה המופיעה בראשונים. הספרא מלמד שדי בכך בסימנים המצויים כשהדג במים, ומכאן יש ללמוד על סימנים העתידים לנשור. לעומת זאת, הראשונים דורשים "אין לו - עיין עליו". כלומר - כדי לדעת האם הדג טהור, יש לבדוק האם לאחר העיון נמצא בו סימנים. עיון כזה יכול להועיל רק כאשר כרגע אין סימנים ובהמשך הם יופיעו.

אמנם, יש לעיין מה ההבדל בין המצבים הללו, ומדוע לכל אחד מן המצבים יש צורך במקור מיוחד. אם סימנים הם כלי לזיהוי, וממילא הם מועילים גם כשאינם קיימים בכל רגע על גופו של בעל החיים, מה ההבדל בין עתידים לנשור, לאלו שמופיעים לאחר זמן.

התשובה הפשוטה לשאלה זו היא שהסימנים הם סיבה. אם נקבל הנחה כזו, אפשר להשיב מדוע היקף החידוש מצומצם לזמנים לסימנים ולמינים, ומדוע לגבי כל פרט יש צורך בחידוש בפני עצמו. כיוון שהסימן הוא סיבה לטהרה, האפשרות שהמין יהיה טהור בהעדרו, היא חידוש שחדשה תורה. בנוסף, אפשר להבין את שני האפשרויות שהרמב"ם נדרש לשלול:

א. האפשרות שהחידוש בפסוק אינו אלא לגבי הזמן שבו הסימן קיים, מובנת על רקע ההסבר שהסימן הוא סיבה לטהרה. היה מקום להניח שהתורה אינה מתירה בעל חיים ללא סימן,

---

[230] ואף התפארת יעקב [חולין סו, א] רומז לכך.

[231] וברש"ש [חולין סו, א] דרשה אחרת.

אלא חידשה חידוש לגבי איכותו של הסימן - שגם כשהוא מתקיים בתקופות מסוימות בלבד הוא מועיל.

ב. על אותו בסיס יש לבאר את האפשרות, שהחידוש בפסוק מתייחס להעדר כרעיים, אך אינו מתיר כרעיים שאינם חופים את רובו, אע"פ שיחפפו את רובו לאחר זמן. אם אנו דנים את הסימן ככלי לזיהוי, ברגע שאפשר לסמוך עליו גם לגבי הזמנים שאינו קיים, אין כל משמעות לשאלה מה קיים כעת. אולם, כשאנו דנים בסימן בתור סיבה, ישנו הבדל עצום בין העדר סימן, ובין קיומו של סימן השונה מזה שהתורה מגדירה כטהור. גם אם התורה קבעה שסימן טהרה משפיע גם אם הוא מופיע לאחר זמן, קביעה זו קיימת בתחום שאין בו כל סימן (ניטראלי) ולא בתחום שקיים בו סימן, שלפי התורה יש בו פגם.

ברם, במסקנה זו קיימים שני קשיים:

א- מדוע הראשונים העדיפו להגדיר את הדרשה כחידוש, וממילא כתופעה חריגה ומקומית, ללא הגדרה מהותית - מצמצמת או מרחיבה - לגבי טיבו של הלימוד מן הדרשה.

ב- כיצד בכל זאת רמב"ם ור"ן הסיקו מן הלימוד לגבי כרעי החגב גם על כנפיו, וגם על חיפוי רובו.

מדברי החתם סופר [סה, א] ניתן להשיב על השאלה השנייה. לדעתו, כיוון שצמיחת הכנפיים לאחר זמן היא מטבעו של החגב, ניתן ללמוד דין זה מסברה, והחידוש בפסוק נוגע בעיקר לכרעיים. לפי זה ניתן להבין כיצד הרמב"ם הסיק מדין הכנפיים, גם את דין כנפיים שחופים את רובו רק לאחר זמן, כיוון שגם זהו חלק מן התהליך הטבעי.

מתוך דבריו עולה הערה חשובה - אם כשמדובר בכנפיים מדובר בתופעה טבעית ורגילה, ממילא כשמדובר בכרעיים זוהי חריגה מדרך הטבע. ולפי זה מדובר כאן בהיתר של פרט אע"פ שהמין שלו כשר, כיוון שבאותו פרט לא קיים הסימן. מהבנה זו משמע שהסימנים הם סיבה ולכן - ללא לימוד מיוחד - בהעדרם בפרט מתוך מין נמנעת טהרתו. אלא, שצריך עיון האם לזה כוונת החתם סופר.

ד. ראיות נוספות

1. סימנים דאוריתא

הגמרא דנה בעניינם של סימנים גם במקרים שאינם נוגעים לטהרה וטומאה של בעלי חיים. קיימים סימנים באבדה, בגט [ב"מ כז, א], ובכלאיים [חולין עט, א - ב][232]. בגמרא, לא מובאת כל השוואה בין אבדה גט וכלאיים לסימני טומאה וטהרה בבעלי חיים. כמובן, שהחלוקה בין התחומים דורשת ביאור.

אי אפשר לבאר שיש כאן חלוקה בין ממונות לאיסורים, שכן גט וכלאיים הם איסורים. לעומת זאת ניתן לחלק בין אבדה וגט לסימני בעלי חיים, כפי שמחלק רמב"ן ביחס לדברי רש"י. בחולין [שם] הגמרא מסיקה מפסיקת ר' אבא הסומך על סימנים בכלאיים, שסימנים דאוריתא. רש"י מבאר שהכוונה היא לכך שגם באבדה ובגט הסימנים דאוריתא. רמב"ן דוחה זאת, משלש סיבות:

א. באבדה מדובר על התמודדות עם רמאי, כלומר - ישנו חשש שהאדם המבקש את האבדה. כמו כן בגט, יש חשש שהאישה המבקשת את הגט יודעת על הסימנים משום שגילו לה אותם. לחילופין קיימת אפשרות לנחש את הסימן. לעומת זאת בזיהוי בעל חיים לא קיים חשש כזה.

ב. בבעלי חיים מדובר על זיהוי של פרט למינו, וממילא הוא צריך להיות סימן טבעי, הקיים בכל הפרטים המשתייכים לא המין. לעומת זאת, באבדה וגט מדובר בזיהוי של הפרט בניגוד למינו, כפרט ייחודי השייך לאדם מסוים.

לכן מסיק הרמב"ן:

> **"אלא סימנין אלו קאמרינן שהם עיקר לסמוך עליהם בענין זה, וגמרא גמירי להו כי ההיא דאמרינן בפ' ואלו טריפות** [חולין סג, ב - סד, א] **גבי סימני ביצים סימנין לאו דאורייתא, ואין לסימני אבדה עסק כאן וכאן".**

כלומר - החידוש של הגמרא "סימנים דאוריתא", הוא לגבי הסימנים המוזכרים בסוגיה זו - סימני כלאיים. דין זה דומה לדיון בפרק אלו טריפות, האם סימני ביצים הם דאוריתא או לא. שם, הסוגיה עוסקת בסימנים שבאים לזהות טהרה או טומאה של בעלי חיים, אבל לא מדובר בסימנים המפורשים בתורה, אלא בסימנים אחרים:

> **"כסימני ביצים - כך סימני דגים. סימני דגים סלקא דעתך, סנפיר וקשקשת אמר רחמנא. אלא אימא: כך סימני עוברי דגים, ותניא גבי ביצים "אלו הן סימני ביצים, כל שכודרת ועגולגולת, ראשה אחר כד וראשה אחד חד טהורה..."**

---

[232] בגט מדובר על גט שנאבד, ואין ידוע האם הוא נפל מן הבעל, או שהוא ניתן לאישה כבר ונפל ממנה. בכלאים מדובר על זיהוי מינו של בעל החיים, כדי לדעת אם מותר לזווג לו בעל חיים מאותו מין.

ר' זירא [שם] מסיק מסיבות שונות[233] שסימנים אלו אינם תקפים מדאוריתא, ואין לסמוך עליהם אלא בצרוף עדותו של נכרי המעיד מאיזה עוף לקח את הביצים.

הראשונים [תוס' רמב"ן רשב"א] משווים את הגמרא בחולין לגמרא בעבודה זרה, שממנה משמע שבדיקות אלו קבילות גם ללא עדות של המוכר, ומדבריהם עולות שתי שיטות:

א. לדעת ר"ת יש לחלק בין סימני ביצים שאינם קבילים מדאוריתא, לסימני עוברי דגים שהם קבילים מדאוריתא.

ב. לדעת רי"ף ישנה מחלוקת בין האמוראים בע"ז לאמוראים בסוגייתנו, וההלכה כר' זירא.

מעתה יש לשאול לשיטת רש"י, אם שאלת הסימנים חוצה גבולות של איסור וממון, והיא שאלה כללית עקרונית, מדוע לא הוכיחו מסימני טומאה וטהרה לכל שאר הסוגיות שסימנים דאוריתא. שאלה זו נכונה גם לדעת הרי"ף שלא הסביר את המונח "סימנים דאוריתא" כדיון מקומי לגבי סימן מסוים, אלא הבין שמדובר בשאלה כללית - האם אפשר לדון ע"פ סימנים. לדבריו יש לדון מדוע לא השוו את סימני בעלי חיים המוזכרים בתורה לשאר הסימנים.

אם ננקוט שסימני בעלי חיים הם סיבה, תובן ההבחנה בינם ובין כל הסימנים האחרים. הללו נועדו לזיהוי בעלמא, ואילו סימני בעלי חיים מהווים סיבה לאיסור ולהיתר וממילא אי אפשר להסיק מהשימוש שנעשה בהם לגבי שימוש בסימנים במקרים אחרים[234].

---

[233] 1 - ברייתא אחרת שאינה מציינת בדיקה כזו כחלק מהליך של קנית ביצים מנכרים. 2 - דברי רב אסי על שמונה ספקות בסימני עופות, שלא פשטו בעזרת סימני ביצים.

[234] ברם, יש קושי בהבנה זו, משום שגם אם נניח שסימני טומאה וטהרה הם סיבה, בסופו של דבר, כשאנחנו דנים בסימן כדבר שמוכיח ומשייך פרט מסוים למינו או לבעליו, מדוע תהיה משמעות לשאלה האם סימן זה הוא סיבת האיסור או הבעלות או שהוא פרט שולי אך מזהה ומברר. שאלה זו תתברר מתוך ההבנה של סימן כהבדלה, שתופיע בהרחבה בחלק השלישי.

2. בדרישת הפסוקים

1) דרך קצרה

אומרת הגמרא [חולין סג, ב]:

"תניא, רבי אומר: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שבהמה טמאה מרובה מן הטהורות - לפיכך מנה הכתוב בטהורה. גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שעופות טהורין מרובין על הטמאין - לפיכך מנה הכתוב בטמאין. מאי קמ"ל? כדרב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה"[235].

על דברי הגמרא הקשה הכתב והקבלה [ויקרא יא, יג], אם המטרה היא מסירת ההלכה באופן הקצר ביותר, מדוע לא לימדה אותנו התורה מהם העופות הטמאים באמצעות הסימנים, כשם שעשתה זאת בדגים[236]. ותרץ שהתורה מנתה את מיני העופות כדי לחדש, שאם אדם אוכל עוף שלם אפילו שלא בשיעור אכילה חייב, וכן שאם אכל מספר עופות שלמים חייב על כל אחד ואחד. הלכה זו באה לידי ביטוי בכך שהתורה מציינת שיש איסור בפרס או בעורב, ולא בעופות שיש להם סימני טומאה.

מדבריו עולה, ש"דרך קצרה" היא ביחס למטרה של התורה במניין העופות. אלא שעדין התירוץ דחוק - הוא עצמו מודה שאין קשר בין מנין העופות, ובין ההדרכה לשנות לתלמיד דרך קצרה. אמנם, זוהי הדרך הקצרה ביותר למסור את ההלכה העיקרית עם החידוש לגבי שיעור החיוב, אך לפי זה, הסיבה של מנין העופות הטמאים ולא הטהורים, אינה משום שהם קצרים יותר, אלא משום שיש צורך לחדש דין נוסף.

הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] - מחלק בין סימני דגים ובהמות, לסימני עופות וסימני ההבדל בין חיה לבהמה, ומבאר שהראשונים סיבה והאחרונים סימן. במקום אחר [שם גרושין דף נה, ב - ג[237]] הוא כותב, שההבדל בין דגים שבהם מופיעים רק סימנים, לבהמות שבהם מופיעה גם רשימת המינים, מלמד שרק בבהמות אפשר להשתמש בסימנים שאינם מופיעים בתורה, כיוון שהם מבררים את המין, ובדגים לא. מדבריו משמע שאכן החלוקה בין הסימנים המופיעים בתורה לאלו שלא, היא חלוקה בין סימן לסיבה.

לפי זה אפשר להבין שבעופות לא הייתה כל אפשרות לכתוב את הסימנים בלבד, כיוון שבעופות הסימנים אינם סיבה, והתורה הייתה מעוניינת לציין את הסיבה. האפשרויות שנותרו הם המניין העופות הטמאים, ומנין העופות הטהורים, ומבין שתי אלו - מנין העופות הטמאים קצר יותר.

אמנם מהשוואה שמקיים הרא"ש [ע"ז ב, מא] בין דגים לעופות לא משמע כרוגצ'ובר. מעבר לכך, מקור אחר שהרוגצ'ובר מוכיח ממנו את היותם של הסימנים סיבה, מתייחס גם לעופות.

---

[235] לקמן [עמ' 123 ואילך] נדון בפרוט לגבי האפשרות להביא דברי אגדה או על גבול ההלכה כמקור בסוגיות אלו, אך לעניין גמרא זו עיין בתוספות [חולין נט, א] שהסיק ממנה הלכה.

[236] הניסוח שמציע הכתב והקבלה הוא: "כל עוף אשר בו אצבע יתירה, או זפק, או קרקבנו נקלף ואינו דורס טהור, ואם לא נודע אם דורס, אף ביש לו שתים מאלה טמא". סגנון זה מתאים לשיטת ר' משה בר יוסף, אך ניתן להציע סגנון אחר גם לשאר השיטות.

[237] ובכללי התורה והמצות ח"ב עו - ז.

הרוגצ'ובר מביא את דברי הגמרא בבכורות [י, ב], בהם מבואר שבעלי חיים טמאים אינם מקבלים טומאה, מפני שאינם ראויים לאכילה. לחלק מן הדעות בעלי חיים שיש בהם חלק מסימני טהרה, אפילו אם הם טמאים - מקבלים טומאה[238]. בהמשך דבריה הגמרא מעלה אפשרות כזו ביחס לעורב. דבר זה מאלץ גם את הרוגצ'ובר להגדיר את הדריסה - שלשיטתו קיימת בעורב - כסיבה ולא סימן. כמו כן נראה בפרק הבא, שלעניין האפשרות שטמא וטהור יתקיימו באותו מין, הובאה - גם ע"י הרוגצ'ובר - ראיה מרכזית מסימני עוף, ולא מצאנו מי שידחה אותה מכח העובדה שסימני עוף אינם מופיעים בתורה[239].

בקשר לעיקרון "דרך קצרה", יש לדון בתיאור החגבים בתורה. לדעת תני דבי רב [חולין סה, ב], ישנם רק שמונה מיני חגבים המותרים. הוא מבאר שסימניהם נלמדו מתוך כך שבפסוקים מופיעים ארבע מינים, ולפניהם קדם כלל "אשר לו כרעיים", וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין הפרט. בעקבות כלל זה, ניתן ללמוד דווקא ארבעה חגבים נוספים, שמותרים ודומים לחגבים המפורשים בכתוב. חגבים אלו נלמדו מן המילה "למינהו", שמופיעה לאחר כל אחד מן החגבים המפורשים.

וצריך עיון - אם ממילא לא נתרבו אלא פרטים הדומים למינים אלו, כמבואר במאירי [שם סה, א] ובתוספות רא"ש [שם סו, א], מדוע לא היה אפשר לרבות ארבעה חגבים אלו מן המילה "למינהו" ללא הכלל "אשר לו כרעיים", כשם שבעופות למדנו מן המילה "למינהו" ארבע מיני עופות נוספים.

ואולי לאור הבירור לגבי היחס בין מין לסימן, יש לבאר שלדעה זו באה התורה להדגיש, שאע"פ שהריבוי הוא דווקא למינים אלו, אין הוא נובע מכך שהיתר חגבים תלוי במין, אלא - כפי שמשמע גם ממהלך הסוגיה - מסימנים, והם סיבת הטהרה, אלא שבפועל הסימנים קיימים דווקא בשמונה חגבים אלה.

2) יגדיל תורה

המשנה [נדה נא, ב] אומרת:

"כל שיש לו קשקשת - יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת".

ומקשה הגמרא [שם, ובחולין סו, ב] מדוע יש צורך לכתוב את סימן הסנפיר, הרי זיהוי הדגים הטהורים יכול להתקיים ע"י קשקשת לבדה[240]. ומתרצת הגמרא:

"אמר רבי אבהו, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: "יגדיל תורה ויאדיר" [ישעיהו מב, כא].

המפרשים דנו מה כוונת הגמרא במשפט זה, הלא הדבר נוגד לכלל שעליו מיוסדת כל דרישת הפסוקים, שאין יתור בתורה וכפי שכתב בשו"ת הלכות קטנות [ח"א רנה]:

"וכי יבואו דברים מיותרים להגדיל הספר תורה בקובץ".

---

[238] לעיל [עמ' 98-97] עסקנו בעניין זה.

[239] אפשר להסביר את העדר הסימנים בתורה באופן אחר. החזקוני [ויקרא יא, יב] כותב שהתורה לא מונה את מיני הדגים הטהורים או הטמאים, כי הם מכוסים מעין האדם. באופן דומה אפשר להסביר, שסימני בעופות אינם מופיעים בתורה, כיוון שסימן הדריסה הוא התנהגותי, וקשה לזהות אותו, כמו שבארנו לקמן עמ' 194.

[240] יש להעיר ששאלה זו נכונה לכאורה גם בבהמה וחיה - היה די גם לומר בתורה שמפריס פרסה מותר, ורק חזיר אסור ולהביא בין היוצאים מן הכלל רק חזיר, או להפך אבל מדוע צריך להביא את שני הסימנים ושני הקבוצות של יוצאי הדופן. חלק מן ההסברים לתשובת הגמרא נכונים לכאורה גם כאן.

בריטב״א [נדה שם] עולות שתי אפשרויות:

״יגדיל תורה ויאדיר. פירוש דלסמוך אודאי בקשקשת סגי לן, ומיהא כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגיא דלא להוי התם, כיון שיש שם קשקשת.

ואולי הוא גם כן גורם טהרתו, ואע״פ שהוא לבדו אינו גורם טהרה״.

כפי שנראה הראשונים והאחרונים חלקו באיזו אפשרות יש לנקוט.

1. הרחבת היריעה במה שידוע

ע״פ השלב הראשון בהסבר ריטב״א, וכן בארו תוספות [חולין שם], ועוד ראשונים[241], בפועל אין הכרח בכתיבת סנפיר, כיוון שאפשר לסמוך על קשקשת, ומדובר כאן במקרה חריג שבו התורה מפרטת ומפרשת את עצמה. כך משמע גם מהשימוש שהראשונים[242] עושים בביטוי זה. כמובן, אין הכוונה שהתורה ציינה פרט טבעי שאין לו כל משמעות מבחינה הלכתית, אלא שהיא ציינה פרט שהיינו מסוגלים להגיע אליו, גם ללא פסוק מפורש. ממילא יש לברר מהו הפרט, שהתורה לימדה בריבוי זה. לשאלה זו יש מספר תשובות:

א. הט״ז [יו״ד פג, ב[243]] מפרש שלמדנו מן הפסוק שקשקשת איננה סנפיר. ואע״פ שקיים מקור אחר ללימוד ההבחנה בין סנפיר לקשקשת, כפי שמופיע בגמרא, התורה הרחיבה את היריעה.

ב. יתכן שהתורה גילתה את ההשלכה שמופיעה בתוספתא [ג, ט] ובשו״ע [יו״ד פג, ג]:

״לפיכך מצא חתיכת דג שיש לו קשקשת, אין צריך לחזור אחר סנפיר. מצא לו סנפיר, לא יאכלנו עד שידע שיש לו קשקשת״.

היינו יכולים להגיע להלכה זו ע״י בדיקה מעשית, כשם שחז״ל סמכו על הידיעה שרק בשר העוקץ של בהמה וחיה טהורה נחתך שתי וערב [חולין נט, א][244], ולמרות זאת התורה הודיעה לנו עניין זה.

ג. הסבר הפוך כתבו הכתב והקבלה [ויקרא יא, ט] בשם הכנסת יחזקאל, והכרתי ופלתי [כרתי פג, ג]. לדעתם המשנה נאמרה דרך כלל, ויש דגים יוצאים מן הכלל, שיש להם קשקשת ללא סנפיר. כדוגמה לכך הם מציגים את הדג ׳סטינקס מרינוס׳, שיש לו קשקשת ואין לו סנפיר. מדבריהם עולה פרוש נוסף למילים ״יגדיל תורה ויאדיר״ - אע״פ שאין דרכה של התורה להתייחס למקרים נדירים, במקרה של סימני דגים כתבה התורה את הסנפיר[245]. על דעתם

---

[241] ר״ן [חולין שם בחידושיו ובדף כג, א בדפי רי״ף], ונימוקי יוסף ור״י מלוניל [ע״ז לט, א].

[242] תוספות [ב״ק ב, א; פסחים מז, ב], רמב״ן [ב״ב מג, ב; שבועות ב, ב], רשב״א [נדה נא, ב], ריטב״א [שם לה, א], ר״ן [שבועות ט, א בדפי רי״ף] ועוד.

[243] וכ״כ מהר״ם שי״ף חולין סו, ב.

[244] ראה לעיל עמ׳ 17.

[245] פרוש דומה להוראת ״יגדיל תורה״, אך אינו זהה בהכרח - מבחינת הדין, עולה מהמגן אברהם [זית רענן על הילקוט שמעוני רמז תקלז], והחתם סופר [חולין סו, ב].

חלק על הפרי חדש [יו"ד פג, ד], שהתיר דג זה מתוך הנחה שיש לו סנפיר, אלא שנפל קודם שיצא מהים או שעתיד לגדל לאחר זמן[246].

ד. בשו"ת הלכות קטנות [שם] הציע שתי אפשרויות נוספות. הראשונה - שהסנפיר הוזכר כדי שכשנמצא דג שלם עם קשקשת בלי סנפיר נחוש שמא קשקשיו נדבקו מן החוץ[247].

ה. האפשרות השנייה, מופיעה גם ביעב"ץ [מגדל עוז מצות עשה שבבעלי חיים ו, ח], ולפיה הסנפיר הוזכר כדי לאסור את חיות הים שסנפירם אינו משמש לשוט אלא דומה לידים, או שאין להם סנפיר.

2. ביאור מה סיבת הטהרה

בניגוד לראשונים הללו, כתב בספר החינוך [קנה] כותב:

"...ועובר עליה ולא בדק יפה, כגון שראה סימן אחד לבד בדג וסמך על האחר בלא בדיקה, אע"פ שנמצא אחר כן כשר ביטל עשה זה".

מעבר לדעתו שעצם ההימנעות מבדיקת סימנים היא ביטול עשה[248], עולה מדבריו ששני סימני הדגים נחוצים. לדעתו, בודאי שאי אפשר להסביר שהתורה כתבה את סימן הסנפיר אך ורק כדי לפרש מהי קשקשת או לצורך חיות הים. אילו זו הייתה הסיבה לא היה כל צורך לבדוק את סנפירו של כל דג. על כרחך, החינוך סובר כשלב השני בפרושו של הריטב"א, שבו מפורש שהסימן הוא סיבה לטהרה[249].

ונראה שע"פ החינוך ניתן לבאר את שיטת הראב"ד [תורת הבית ג, א] הסובר שבדיקת ראש ושדרה בדגים, המופיעה בגמרא [ע"ז מ, א], אינה בדיקת סימנים בפני עצמם, אלא טביעת עין. הרשב"א [שם] הקשה עליו, מדוע אם כן לדעת רב הונא יש צורך גם בראש וגם בשדרה, הרי די אם בודקים את קיומה של הקשקשת, כפי שמשמע בגמרא שהסנפיר אינו מוזכר אלא משום יגדיל תורה ויאדיר. יתכן שגם ראב"ד סבר שכוונת הגמרא "יגדיל תורה ויאדיר" היא, שהסנפיר אף הוא סיבה לטהרה, ולכן יש חובה לבודקו. ואע"פ שלדעת הראב"ד[250] אין מצווה בבדיקת סימנים, מ"מ יש לומר שכך חייבה התורה במקרה של ספק.

3. הלשכות לביאור "יגדיל תורה"

---

[246] פוסקים רבים סותמים בניגוד לשיטת הכנסת יחזקאל וסיעתו, וראה בט"ז ומשבצות זהב ליו"ד פג, ג וערוך השולחן פג, ה.

[247] ולפי זה תיתכן תשובה לשאלת פוסקים רבים [ב"י, דרישה, ט"ז, ש"ך ועוד] בסימן פג, מדוע הרא"ש ובעקבותיו רמ"א חילקו בין דג שלם בלי סימנים שלא הותר בסימני ראש ושדרה, לחתיכת דג שאפשר להתירה ע"י סימני ראש ושדרה. יתכן שהדבר נלמד מן העובדה שהתורה החמירה יותר כשהדג שלם לפנינו ואין אנו רואים בו את הסימנים. לקמן [עמ' 277-274] נעסוק בשאלה זו בהרחבה.

[248] ולקמן [עמ' 137-132] נדון בהגדרת המצווה לדעתו ולדעת ראשונים אחרים.

[249] ויתכן שזו גם כוונת הרשב"א [תורת הבית ג, א] "וקרא נמי דכתב סנפיר וקשקשת, משום דלא ניטעי בין סנפיר וקשקשת, אי נמי להגדיל תורה...". ומשמע שהגדלת תורה אינה בהבהרת הדין שלא נטעה אלא באופן אחר. אמנם אין להוכיח מדבריו שיש צורך בבדיקת הסנפיר.

[250] בהשגותיו למניין המצות שבתחילת משנה תורה.

בין האחרונים מצאנו ביטוי לשתי המגמות הנ״ל. הרב בקשי דורון [בנין אב ב, מב[251]] כותב בשם הלב אריה, שיש לדייק מקושית הגמרא שהסימנים הם סימן, שהרי אילו היו סיבה, הייתה הגמרא מתרצת לשאלתה מדוע יש צורך לכתוב את שניהם, שהדבר נועד כדי לגלות לנו את הסיבה שבגינה הדגים טהורים - במלואה[252]. ר׳ שלמה זלמן [מנחת שלמה תנינא (ב - ג), ק], מביא פרוש הפוך:

״ואף שבספר משרת משה, בסוף ההקדמה, בשם מצפה שמואל, כתב פירוש נחמד למה שאמרו בפרק אלו טרפות, דאף שמקשקשת לחוד נוכל לידע איזה דגים מותר לאכול, ״מכל מקום סנפיר וקשקשת לאו לסימנא בעלמא נאמרו רק הם הגורמים ההיתר״, ולענין זה שפיר אמרו שם בגמ׳ ״יגדיל תורה ויאדיר״... עכ״פ לדינא אין להתחשב גם אם זה רעיון נכבד בפירוש הגמ׳, ואין להסיק הלכה מזה...״.

בדברים אלו מכיוון ר׳ שלמה זלמן לדעת רבו [אגרות הראיה א, קג[253]] שכתב בביאור העניין:

״אם היה כתוב קשקשת הייתי אומר שכח הטהרה מונח בקשקשת לבד, ובסנפיר לא משכח טהרה, כתב רחמנא סנפיר להודיענו הידיעה המופשטת שכח הטהרה מונח בשניהם, וממילא ידענו שאין הסימנים עניינים הסכמיים, אלא שבהם מונחת הטהרה, ויש לבנות על ידיעה זו כמה רעיונות טובים שהם הם גופי תורה, ומ״מ אין זה דרך של פירוש בסוגיא״[254].

---

[251] ובתחומין ז, עמ׳ 462.

[252] לפי זה יש להביא ראיה דומה משאלת התוס׳ רא״ש [חולין ס, ב] ״למה ליה למינקט ג׳ סימני טהרה...״, שהרי אילו היו סימני העוף סיבה יש הסבר מדוע צריך לשנותם. אמנם יש לדחות, כיוון שבניגוד לתורה המונה גם טעמים, המשנה מלמדת כיצד אפשר למצוא את העוף הטהור, ולראיה - המשנה אינה מונה את רשימת העופות המופיעה בתורה.

מהסבר הלב אריה עולה משמעות שונה למילים ״יגדיל תורה ויאדיר״, כאילו הכוונה היא שאין משמעות לכך שהתורה כתבה סנפיר בין הסימנים. אמנם בלשון רמב״ם [אגרות הרמב״ם, הוצאת מעליות, ח״א עמ׳ שצד] לא משמע כך: ״לפי שלא יגדל הונה של תורה אלא הקושיות וההזכרות ושידוקדק במאמר כל אומר, ובלבד שיהיה בדבריו ממש, ואז הוא יגדיל תורה ויאדיר״.

[253] וכ״כ במצות ראיה יו״ד פג, ב.

[254] ואולי יש להוכיח עניין זה מכך שברי״ף לא הובאה מימרא זו. אמנם בשל״ה [תורה שבע״פ כלל יגדיל תורה טו, א - ד] כותב בביאור הכלל ״יגדיל תורה״: ״העניין הוא, כי אף שהוא מיותר ואינו עניין להד מילתא, מכל מקום יש ללמוד ממנו איזה לימוד למקום אחר... כן אני אומר בכל יגדיל תורה, הן בפסוק הן בדברי התנא, שיוצא ממנו נפקותא במקום אחר...״. ע״פ דבריו יש מקום לראות בדברי הגמרא מקור מעשי, וזו אכן ״דרך של פירוש בסוגיא״. אמנם הדבר צריך עיון כיוון שבהגאותיו הוסיף השל״ה:

״יש לי עוד עניין לפרש בו יגדיל תורה ויאדיר, והכוונה אע״פ שלא הוצרך התורה להודיענו לעניין דינא סנפיר, כי היה די לנו בסימן קשקשת, מכל מקום הרוצה לידע טעם המצות וסודן אז הוא מן הצורך להודיע שגם הטהרה הוא מכח הסנפיר, כי אין ספק שלאלו סימני טהרה יש סודות בשרשה העליון מצד הרוחניות השורה בבעל חי זה...״. לפי זה, יתכן שמדובר בעניין אגדתי.

באותה שאלה דן גם החתם סופר [חולין סו, ב]. הוא מביא את דברי רמב״ן [ויקרא יא, ט] שהסנפיר פועל שהדג לא יקלוט את החומרים הגרועים שבמים, והקשקשים פועלים שיפלוט מה שקלט מהם. ע״פ דבריו הוא מבאר שהתורה בארה את טעם המצווה באמצעות כתיבת סימן הסנפיר, וזו הכוונה בדברי הגמרא ״יגדיל תורה ויאדיר״. לאחר מכן הוא דן לגבי דג שקשקשיו נמצאים מתחת לעור, וכותב ״מה אעשה ואינו יודע שום סמך להתיר, רק עפ״י דעת רמב״ן שכתר טעם קשקשת משום דחיית המותרת, והשתא, כיוון שנדחו המותרת מה לי אם טמונים תחת העור דק או לא כיוון דאידחי אידחי. וידוע דאין להתיר איסור אטעמיה דקרא ו״נעו מעגלותיה ולא תדע״.

4. יגדיל תורה במשנה?

במקביל לשאלה מה כוונת התורה בהבאת סימן הסנפיר, יש לדון בהבאתו של הסימן במשנה. האם המטרה במניין סימני דגים שבמשנה היא הוספת מידע, או בירור הסיבה שבגינה דגים טהורים. ניתן לברר זאת מדברי הגמרא בע"ז [לט, ב - מ, א], הדנה בדברי הברייתא אשר מתירה אכילת דגים בסימני ראש ושדרה. רב עוקבא בר חמא מקשה על הברייתא, מן המשנה בחולין [נט, א] המונה כסימני הדגים דווקא את הדגים שיש להם סנפיר וקשקשת.

לכאורה עולה מן הקושיה, שהסימנים אינם סיבה, או לכל הפחות - שאין לטעון שמנין הסימנים המופיע במשנה מופיע משום שאלו הסימנים המהווים סיבה. זאת, משום שאם זהו ייחודם, מדוע לא נעשה שימוש בייחוד זה, כדי להסביר מדוע דווקא הם מופיעים במשנה[255].

ואולי יש להביא ראיה להבנה שהמשנה מונה את הסימנים שמהווים סיבה מלשון ריטב"א [ע"ז שם] שכתב:

"ובדין הוא דיכלינן לתרוצי כי עיקר הסימן קשקשת הוא, שהוא ניכר לכל, ועל ידו הכרנו ההיכר שבראש ושדרה על ידי בדיקת דגים בקשקשת".

מדבריו יוצא, שהמשנה ידעה על קיומה של בדיקה זו, אך היא אינה באה למנות את הסימנים שעל ידם אפשר לבדוק, אלא שהיא מונה את הסימנים המהווים בסיס שעל פיו הגענו לסימנים אחרים. אמנם אם כך צריך עיון:

1. לא כך נהגה המשנה ביחס לסימני העופות, אשר לגביהם נמנו סימנים שאינם מהווים מקור אלא תוצאה של השוואת המינים המופיעים בתורה.
2. יש להבין מדוע יש צורך להביא דווקא את הסימנים המקוריים, שהאחרים בנויים על גבם.

ונראה, שלדעתו הסימנים שהמשנה מביאה הם הסיבות לטהרה, ולכן גם בדגים וגם בבהמה אלו הסימנים שהביאה המשנה. ובסימני עופות, אע"פ שאין הם מופיעים בתורה, הם הובאו כיוון שהם הסיבה לטהרה. ואכן, סימנים אחרים כגון אלו שנועדו לבדוק אם העוף דורס, אינם אלא סימנים משניים.

ולפי מה שאמרנו לעיל בפירוש "יגדיל תורה ויאדיר", יש לומר, משום הכי רמז לנו קרא טעם זה, כדי להתיר אותו הדג וכיוצא בו".

כדוגמה להבנה רוחנית של הביטוי "יגדיל תורה ויאדיר", יש להביא את דברי הרבי מלובביץ [תורת מנחם יג, תשטו, ח"א עמ' 241]. לדעתו, החידוש שבפסוק הוא, שתוספת ידיעת התורה בדבר שאין בו שום באור כלל, מלמדת על ערכם של דברי תורה גם בצדם הכמותי, מצד הקדושה שבהם, מעבר ליכולת ללמוד מהם משמעויות מסוימות. לפי זה הוראת "יגדיל תורה ויאדיר" היא כבאור המהר"ל [תפארת ישראל ה, וט] לדרשת ר' חנניא בן עקשיה על הפסוק, שהמצוות אינן פועלות באופן טבעי, אלא טמונה בהם מציאות פנימית אלוהית, והיא עניינם. וע"ע בליקוטי הלכות, סימני דגים, ד, ג.

מ"מ מניסוחו של הרב זצ"ל נראה שאין הכרח לדחות ראיה זו מדיון הלכתי לגמרי, אלא שיש לעגן אותו בדרך לימוד ההלכה, ועיין בכלל האיגרת העוסקת ביחסים שבין הלכה לאגדה.

[255] הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] מציין לסוגיה זו, אך אינו מבאר האם יש להוכיח ממנה שסימן הוא סיבה או להפך. מעשירות דבריו בהלכות גרושין [דף נה, ב - ג] משמע שלדעתו הסימנים הם סיבה, ולכן הקשו על הסובר שאפשר לסמוך על סימני ראש ושדרה מדוע לא הופיעו במפורש.

3) לימוד מסברה

מצאנו במקומות שונים, מחלוקות לגבי לימוד סימני בעלי חיים. בדרך כלל מחלוקת נובעת מסברה. אמנם, ישנם סוגים שונים של מחלוקות:

א. ישנה מחלוקת המתבססת על דרישה שונה של הפסוקים, כמו מחלוקת ר"ש וחכמים בעניין טמא היוצא מטהור. מחלוקות כאלה יכולות לנבוע משיטה כללית בדרישת פסוקים, אך ביחס למחלוקת הזו, נראה שהיא נובעת מהבנות שונות לגבי אופן הגדרת הסימנים[256].

ב. ישנן מחלוקות שאינן נובעות כלל מן הפסוקים, וברור שהן תלויות בסברה. כך למשל ישנה מחלוקת רחבה בעניין מנין הקשקשים בדגים ומקומם[257]. הסוברים שיש צורך בהימצאות הקשקשים במקומות מסוימים, או מספר מסוים של קשקשים, לא דרשו זאת מן הפסוקים שבתורה.

ברור איפה, שחלק מן הדינים לגבי סימני בעלי חיים, תלויים בסברה. כך משמע גם מן הספרא [שמיני פרק ד, ה]:

"ודין הוא, ומה אם חזיר שמפריס פרסה - טמא, גמל, שאין מפריס פרסה - אינו דין שיהא טמא. אילו, הייתי אומר **מי אוסר את החזיר - גרה**, היא תתיר גמל. תלמוד לומר "ואת הגמל כי מעלה גרה הוא". יאמר בגמל, וק"ו לחזיר - ומה גמל שמעלה גרה טמא, חזיר שאינו מעלה גרה - אינו דין שיהא טמא. אילו כן, הייתי אומר **מי אוסר את הגמל - פרסה**, והיא תתיר את החזיר. תלמוד לומר "ואת החזיר כי מפריס פרסה ולא גרה טמא הוא".

האפשרות ללמוד קל וחומר מחזיר לגמל או להפך, נובעת מן ההבנה שהסימן אינו רק כלי לזיהוי אלא גם גורם לאיסור, ולכן כשיש באחד מהם סימן שאין בשני, הדבר מלמד על חומרתו, ועל העדיפות של האיסור לחול בו יותר מחבירו. כך גם ביחס למחלוקות השונות - סימנים שנועדו לזיהוי בעלמא, ולא נאמרו מתוך עיקרון מהותי, לא ניתן ללמוד מסברה, וממילא קשה להסביר את המחלוקת ביחס אליהם. יסוד היכולת ללמוד מסברה, נובע מכך שיש לסימן הנאמר בתורה בסיס מהותי, ועל פיו אנו מסיקים פרטים נוספים.

עניין זה ניכר כשאנו עוסקים בסימני חגבים ועופות, בלימוד מבנין אב, ובהיתר חגב שראשו ארוך. בעופות אין הסימנים מפורשים, ובחגבים הם מפורשים באופן חלקי. יש מקום לבחון, עד כמה עצם קיומם של הסימנים תלוי בסברה. כאמור, במידה וימצא לימוד הסימנים כנובע מסברה, יש לכך השפעה על שאלת סימן \ סיבה.

1. חגב שראשו ארוך[258]

תוספות [חולין, סו, א] שואל, לשיטת תנא דבי ר' ישמעאל, מדוע אנו "מרבים ראשו ארוך מסלעם, ואין אנו מרבים אותו שאין לו ארבע כנפיים, או שאין כנפיו חופים את רובו". הרמב"ן [שם] מוסיף אפשרות נוספת - "לרבות מי שאין בו אחד מן הסימנין, כגון שאין כנפיו חופין את רובו". על כך מתרצים הראשונים שני תירוצים:

---

[256] ראה לעיל עמ' 91-89.

[257] ראה לעיל עמ' 38-37.

[258] על עיקר הלימוד לדעת תנא דבי ר' ישמעאל, עיין לעיל עמ' 45-42.

1. תוספות ורמב"ן ורז"ה [חולין כג, א[259]] מתרצים:

"כי אותם הם סימנים חשובים יותר", "מפני שהארבע כנפיים וחופין את רובו, דומין הן לקרסולין וארבע רגלים שפירשה בהן תורה, שאף הן מסייעין אותו לנתר על הארץ", "וכשם ששני הסימנין המפורשין בכתוב שהם הקרסולים עם ד' רגלים מסייעין אותו לקפץ, כך שני הסימנים שהם ארבע כנפיים וחופין כנפיו את רובו - הכל מסייע לקפיצת העוף, אבל סימן של ראשו ארוך אינו מעלה ואינו מוריד".

2. לאחר תרוצו הראשון כתב תוספות[260]:

"ומיהו, בלאו האי טעמא ניחא, כמו שפי' ריב"א, דאין לך שום חגב חסר סימן אחד דארבע כנפיים או כנפיו חופים את רובו, שלא יהא חסר עוד סימן - או סימן אחד דאין ראשו ארוך, או סימן אחד מן הארבע דמתניתין. אבל הכא בראשו ארוך, משכחת ליה שאינו חסר אלא סימן דאין ראשו ארוך בלבד".

יש מקום להבין, שתוספות מעדיף את תרוצו של ריב"א, אע"פ היא דורשת הנחה מציאותית מסוימת, משום שיש קושי בהבנה שניתן לדרוש את הסימנים ע"פ סברה. אם הסימן אינו סיבת הטהרה, דבר זה ברור, שהרי פרט שהוזכר בתור כלי לזיהוי בלבד, אינו תלוי בתכונה מהותית, ואין בו תוכן עצמי שניתן להשוות אותו. באותה מידה שסימנים אלו מזהים את המינים המותרים, היו יכולים להיות אלו סימנים אחרים. לכן ריב"א תר אחר אילוץ שיבהיר מדוע בתנא דבי ר' ישמעאל דרש שסלעם בא לרבות דווקא חגב שראשו ארוך.

לעומת זאת מדברי רמב"ן ורז"ה, ומתירוצו הראשון של תוספות, ברור שיש אפשרות להגדיר מהו התוכן שחבוי בסימנים שהתורה אמרה, וממילא להבין איזה סימנים יש לרבות בהתאם לסימנים אלו. לפי זה נראה שהסימנים הם סיבה, ולכן ניתן להקיש מהם למקרה אחר.

בדברי רשב"א [תורת הבית ג, א] יש למצוא ביטוי לשיטת רמב"ן ורז"ה. לדעתו, לא רק חגב שראשו ארוך נאסר, אלא גם חגב שראשו גוץ (רחב). כיוון שהלימוד הוא מייתור מין הסלעם בפסוקים, היה מקום לומר "אין לך בו אלא חידושו". העובדה שהרשב"א מדמה מילתא למילתא, ומתיר גם ראשו גוץ מלמדת שיש כאן סברה, שגודל הראש אינו משפיע לשלילה על פעולת הסימנים, מפני שהוא אינו קשור למערכת העיקרית שהתורה מגדירה כסימני החגב - צורת התנועה שלו.

2. דרשת בנין אב

המשנה [חולין נט, א] מונה ארבעה סימנים לעוף. מהדגשתה שסימנים אלו אינם מפורשים בתורה, אפשר להבין שהם נועדו לזיהוי בלבד. הגמרא [ס, ב - סא, א] אינה מבארת כך:

"ולא, והתניא "נשר - מה נשר מיוחד שאין לו אצבע יתרה, וזפק, ואין קורקבנו נקלף, ודורס ואוכל - טמא, אף כל כיוצא בו - טמא. תורין - שיש להן אצבע יתרה, וזפק, וקורקבן נקלף, ואין דורסין ואוכלין - טהורין, אף כל כיוצא בהן טהורין". אמר אביי, לא נאמר פירושן מדברי תורה, אלא מדברי סופרים".

---

[259] המקורות מובאים בהתאמה לסדר השמות.

[260] וכ"כ תוס' רא"ש בשם ריצב"א, וצ"ע אם זו טעות דפוס.

ומבאר רש"י [סא, א]:

"דנין בנין אב הימנו, דמה נשר מיוחד דאין לו אחד מכל הסימנין הללו וטמא, אף כל שאין לו אחד מכל הסימנין הללו מין נשר הוא וטמא, אבל עוף שיש בו אחד מכל אלו טהור".

באופן דומה, ר' ישמעאל לומד בבנין אב מחרגול וארבה שגם חגבים שיש להם גבחת וזנב, או שאין להם גבחת וזנב - טהורים. מדברי הגמרא משמע שיש לנו אפשרות לקבוע ע"פ סברה מהו הבסיס של האיסור, וממילא לדון האם הוא קיים במקומות אחרים. אילו הבסיס של האיסור לא היה הסימנים, ותפקידם לא היה אלא לסייע לנו לדעת באיזה פרט מדובר - לא הייתה כל אפשרות להשוואת האיסור ממקום למקום ע"פ הסימנים שהרי אלו אינם בסיס האיסור. דוגמה לדבר - הגמרא בבבא קמא [ב, ב], שלומדת ארבע אבות נזיקין בבנין אב, מבחינה בין קרן תלושה שהזיקה[261], לקרן מחוברת. לעומת זאת, לא עלה על דעתה להסיק מכך שחיוב קרן מופיע בתורה כלפי בבהמות, שבעופות יהיה פטור, כיוון שפשוט לגמרא שההשתייכות לקבוצת הבהמות אינה בסיס האיסור[262].

---

[261] כלומר קרניים שהשור אוחז בפיו.

[262] וע"ע בבאר יעקב [כללות הסוגיות, כלל טז], שבנין אב הוא לימוד מסברה.

3. באגדה

השימוש במקורות אגדה כדי להבין את הצד ההלכתי, מסויג מאד. מאידך, קיים דיון נרחב לגבי האפשרות להסיק מהלכה לאגדה, ואין לשלול באופן מוחלט את האפשרות הזו[263]. את הדרך שנקט בה הרוגצ'ובר במקרה זה, ניתן לכנות 'היסק עקיף'. הרוגצ'ובר מציין כמקור להבנה שהסימנים סיבה את דברי רבא [ב"ב טז, א]:

"אמר רבא: בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין. אמר לפניו: רבונו של עולם, בראת שור פרסותיו סדוקות, בראת חמור פרסותיו קלוטות... מי מעכב על ידך...".

ואת באורו של רש"י:

"בראת שור בפרסות סדוקות, וחמור בפרסות קלוטות - את זה טהרת, ואת זה טמאת, הכל בא על ידך, אתה בראת בו סימני הטומאה".

מדברי רש"י משמע, שכאשר איוב אומר שהקב"ה ברא את השור בפרסות סדוקות הוא אומר במילים אחרות "את זה טהרת". המנחת אשר [ויקרא יב] הקשה כיצד הרוגצ'ובר לומד הלכה מאגדה. אמנם, יתכן שלימוד זה מתאפשר בשני תנאים:

א. לא נעשה שימוש במקור יחידי, אלא במכלול מקורות, שרק מקצתם דברי אגדה.

ב. אין כאן לימוד הנובע מן העיקרון האגדי, אלא מתוך היסק עקיף. כלומר - הרוגצ'ובר לא למד דבר זה מתוך העיקרון של השגחה ובחירה, אלא מתוך שגרת לשונו של רבא, שע"פ רש"י משתמש בסימנים כדי לומר "את זה טהרת". ישנם מצבים של לימוד מסברה שבאגדה, כגון לימוד היתר עמונית ומואבית, מפני שטעם האיסור הוא שלא קדמו את ישראל בלחם ומים, ואישה אין דרכה בכך [יבמות עו, ב]. ברם, ישנם מקרים שבהם אין ההלכה נלמדת מן האמירה העקרונית האגדית אלא שאילו עיקרון הלכתי מסוים לא היה קיים, ביטויים מסוימים לא היו נאמרים.

להלן שלש מקורות שבהם יתכן שיש להסיק בדרך כזו:

א. במורה נבוכים [ח"ג, מח] כתב:

"ודע שאלו הסימנים, רוצה לומר - העלאת גרה ושסיעת פרסה בבהמות, וסנפיר וקשקשת בדגים, אין מציאותם סבת ההתר, ולא העדרם סבת האסור, ואמנם הם סימן יודע בו המין המשובח מן המין המגונה".

בלשון דומה מאד כתבו האברבנאל [ויקרא יא א] הריקנטי [שם ב] וספר ציוני [שמיני]. נראה באופן די ברור, שדבריהם לא היו נאמרים אילו סברו שמבחינה הלכתית הסימנים הם סיבה.

ב. רמב"ן [ויקרא יא, יג] באר בטעמי הסימנים:

---

[263] לסיכום הנושא עיין אנציקלופדיה תלמודית א, ערך אגדה, וסוף הקדמת הרב זוין לכרך זה; ומשפט ומדינה בישראל על פי התורה עמ' 4-203. וע"ע לקמן הערה 266. כמו כן, ידועים דברי הרב קוק בנושא איחוד הלכה ואגדה [הקדמת עין איה, אורות הקודש ח"א יח ואילך; ולגבי ישום העניין עיין משפט כהן צו, ז; אגרות הראיה א, קג]. מאידך, ידועים דברי בנו הרב צבי יהודה זצ"ל בשם החתם סופר, שערבוב הלכה ואגדה הוא ככלאיים, ונדון בהם לקמן עמ' 353-346. מעבר לכך, את הדיון האגדי בטעמי מצות ההבדלה ובמהות העבודה הרוחנית שבה, נקיים בחלק הרביעי באופן נבדל.

"והסימן הגדול בעופות היא הדריסה, שכל עוף הדורס לעולם טמא, כי התורה הרחיקתהו מפני שדמו מחומם לאכזריותו...".

באופן דומה מבאר הרמב"ן ורבים מגדולי ישראל, טעמים שונים לגבי טיב הסימנים. ואם נאמר שהסימנים הם פרט טכני בלבד, כיצד אפשר לומר שהם טעם האיסור. בנוסף, הרמב"ן מקשר את העובדה שדריסה היא הסימן הגדול שבעופות, לטעמו של הסימן. וברור הדבר שרמב"ן נוקט כשיטתו, שיטת ר' משה בר יוסף, שהדריסה היא הסימן העיקרי בעופות - כפי שבארנו לעיל[264].

ג. נאמר בגמרא [חולין מב, א[265]]:

"תנא דבי ר' ישמעאל, "זאת החיה אשר תאכלו", מלמד שתפס הקב"ה מכל מין ומין, והראה לו למשה ואמר לו, זאת אכול וזאת לא תאכל".

וכותב המהר"ל בחידושי אגדות [שם]:

"לא שהיו קשים כל כך להבין חיות טהורות וטמאות, דהא הכתוב מפרש בפירוש איזה מין טהור ואיזה מין טמא. רק מפני שהשם יתברך הראה למשה כל דבר בטעם שלו, ואילו סימני בהמה טהורה, אע"ג שיש סימנים איזה טהורה ואיזה טמאה, מכל מקום דבר זה אינו עיקר הטעם, שאין הטעם שהבהמה היא טהורה בשביל שיש לה מפרסת פרסה, דלמה בשביל כן טהורה. ואין הבהמה טמאה בשביל שאין לה מפרסת פרסה, אבל דבר זה סימן בלבד. והשם יתברך היה רוצה להראות למשה עיקר הדבר מצד עצמו, ולפיכך תפס כל מין ומין, כלומר זהו טהור, כי הטהרה תולה במה שהיא זה המין שאינו מרוחק מן השם יתברך התופס אותו, והטומאה תולה במה שזה המין הוא מרוחק מן השם יתברך התופס אותו..."[266].

מדברי המהר"ל ברור כשמש שהסימנים אינם סיבה, ושהסיבה היא המין, וגם כאן קשה לקבל את האפשרות שהמהר"ל יאמר כך אילו לדעתו הסימנים היו סיבה מבחינה הלכתית[267].

במקום אחר מדובר על אגדה שמתארת התרחשות עתידית, כאשר ההתייחסות אל ההלכה הזו היא התייחסות הלכתית גמורה. באור החיים הקדוש, [ויקרא יא, ז] כתב:

---

[264] ראה עמ' 23-21, ועמ' 25-25, ועיין רמב"ן חולין סב, ב. אמנם, כתב בבית גנזי [ויקרא ח"א שמא] לגבי הסימנים "בין אם נאמר שהם הסיבה לאסור, ובין אם נימא שזה הוכחה, יש בזה משמעות להבין נפש בהמה טהורה שהיא מותרת ונפש בהמה טמאה שהיא אסורה", כלומר - יתכן דבר שמבחינה הלכתית יהיה לזיהוי בעלמא, אבל מבחינה פנימית אין לבאר שהזיהוי מקרי למהות הבהמה שאנו מזהים. ברם, בלשון הרמב"ן שמדגיש את הדריסה, זה דחוק.

[265] ובתורת כוהנים פרשה ב, ב; תנחומא שמיני ז; ורש"י שמיני יא, ב.

[266] וכעין דבריו כתבו בשם הגרי"ז [מנחות כט, א] לגבי שרצים בדעת התוספות, שהצורך להראות למשה נובע מכך שעיקר דינם תלוי במין ולא בסימנים. ולאחר מכן באר את דעת הרמב"ם, והוסיפו "לפי זה הוסיף הגרי"ז לבאר מה שהביא הרי"ף להלכה את דברי הגמ' שג' דברים הראהו הקב"ה למשה, דלכאורה איזה נפק"מ יש מכאן להלכה, אכן להמבואר הרי נלמד מכאן דין בשרצים, אשר הם אינם תלויים במין ככל שאר הטמאים בבהמה ובעוף, אלא תלויים בתואר", ומכאן שיש מקום ללמוד הלכה מאגדה כעין זו.

[267] וכן כתב הריקנטי ויקרא יא, ב בדרך הפשט.

"ואת החזיר, כי מפריס פרסה הוא, ושסע שסע פרסה, והוא גרה **לא יגר**" - פרוש, תנאי הדבר כל זמן שהוא לא יגר, אבל לעתיד לבוא יעלה גרה ויחזור להיות מותר, ולא שישאר בלא גרה ויותר כי התורה לא תשונה".

האור חיים מתייחס למדרש [קהלת רבה א[268]]:

"מעשה ושלחה מלכות אצל רבותינו ואמרה להם שלחו לנו קסלופנוס אחד משלכם... שלחו להם את ר' מאיר... ובסוף שאלו אותו למה נקרא שמו חזיר אמר להם שהוא עתיד להחזיר את המלכות לבעליה".

בפשט המדרש יתכנו פרושים שונים[269], אך כנראה האור חיים הבין שמדובר בכך שהחזיר ישוב להיות מותר באכילה. על כך הוא שואל שאלה הלכתית - כיצד יותר החזיר, ומשיב שע"י שנוי בסימניו. מדבריו ברור, שהתשובה היא תשובה הלכתית, ולכן אפשר להסיק מדבריו שהסימן הוא סיבה, שהרי אם הסימנים אינם סיבה מה יועיל השנוי בסימני החזיר[270].

---

[268] על הפסוק [שם א, ט] "מה שהיה הוא שיהיה".

[269] הריקנטי [שם] מבאר שהכוונה היא לכח הרוחני המתקיים בחזיר.

[270] בעל הפלאה שבערכין [על הערוך ערך גא, א], כתב שסוגיה זו תלויה במחלוקת אם מצות בטלות לעתיד לבא. מאור החיים נראה שהוא בא להסביר את המדרש גם למ"ד מצוות אינן בטלות לעתיד לבא. מעבר לכך יש להעלות את האפשרות שמדובר בהוראת שעה שלעתיד לבא ולא בביטול המצווה.

חלק ג - סימן כהבדלה

מבוא

בחלק זה ברצוני להציע גישה אחרת לשאלת סימן \ סיבה. המניע לגישה זו נובע מכך שיש בה הסבר טוב יותר ביחס להגדרת הגורם המטמא, משום שהיא משלבת את המין והסימן כגורמים הקשורים זה בזה. שילוב זה מביא לביאור מלא יותר של המקורות השונים, וגם ישוב של סתירות מובהקות. כך למשל, בדברי המהר"ל. בחידושי אגדות [חולין מב, א] הוא כותב:

"אע"ג שיש סימנים איזה טהורה ואיזה טמאה, מכל מקום דבר זה אינו עיקר הטעם, שאין הטעם שהבהמה היא טהורה בשביל שיש לה מפרסת פרסה, דלמה בשביל כן טהורה".

ואילו בגור אריה [ויקרא יא, ח] הוא מנמק את האפשרות להזהיר מן הדין בבעלי חיים טמאים[271]:

"כשהתורה נתנה טעם לדבר ואמרה תורה "ואת השפן כי מעלה גרה הוא ופרסה לא יפריס", בודאי ובבירור ילפינן שאם אין לה סימן טומאה כלל דיותר עדיף, דהא התורה נתנה טעם ושפיר יליף ליה בקל וחומר, ובטעם לא שייך אין מזהירין...".

אם נבין שהסימנים אינם סיבה גמורה לטומאה, אבל בכל זאת יש להם השפעה, ניתן להבין כיצד הם יכולים לשמש טעם כשמדובר בעדיפות של בעלי סימן אחד על חסרי סימן, ואע"פ כן הם אינם "עיקר הטעם".

גם רלב"ג [ויקרא יא, ד; דברים יד ד] נוקט כשיטת הספרא [שמיני פרק ג, ב] לגבי הגדרת בעלי סימן אחד כעדיפים על חסרי סימן, ומשמע שהוא סובר שהסימנים הוא סיבה. מאידך, בעניין טהור הנולד מטמא[272] הוא כותב [ויקרא יא, ג], שהגורם המכריע הוא המין, ולכן העדר הסימן אינו משפיע. מן הדברים הללו משמע שהסימנים אינם סיבה כלל ועיקר. משמע שדווקא בעופות זהו גדרם של הסימנים, ואילו סימנים שמופיעים במפורש בתורה הם סיבה[273]. אמנם, אם נבאר שהמין הוא המכריע אלא שהסימן מבטא את טהרת המין, וללא ביטוי זה ישנו חסרון בייחוס הוולד הטהור אל מינו, יובן כיצד בעת ובעונה אחת יכול המין להיות העיקר ואע"פ כן - הסימן כגורם משפיע ולא רק ככלי זיהוי[274].

מעבר להתבטאותם המפורשת של רלב"ג ומהר"ל, מצאנו במהלך הסוגיה שיטות ראשונים שמהם ניתן להסיק האם הסימנים הם סימן או סיבה. ברם, בחלק מן השיטות נראה הדבר כסתירה פנימית:

א. בארנו לעיל [עמ' 56] לשיטת רש"י הסובר שיתכן מין שבו הזכר טמא והנקבה טהורה, שהסימנים סיבה לטהרה, ולכן ישנם הבדלים בין הנקבה שקיימים בה סימנים מסוימים, לזכר. מאידך, בארנו [לעיל עמ' 58] שכאשר שרש"י מסביר שעוף שיש לו ארבעה סימני

---

[271] ראה לעיל עמ' 101-103.

[272] ראה לעיל עמ' 91-87.

[273] גם הרוגצ'ובר מבחין בין עופות לדגים, ראה צפנת פענח מאכלות אסורות א, א; שם מהדורא תנינא עמ' 28.

[274] אמנם שמלשונו במקום אחר [שמיני תועלות יב - יג], משמע שבדרך כלל סימנים הם כלי לזיהוי. רלב"ג מבאר [שם] שבעופות נתנו חז"ל סימנים "על צד החפוש" - כלומר סימנים שנועדו לזיהוי בלבד. אם נבקש מזור לדבריו, נוכל למוצאם בדברי הרוגצ'ובר, שאף הוא מסביר כי רוב סימני עופות אינם אלא כלי זיהוי, והסימן הנחשב למהותי הוא הדריסה. זאת כמובן בהתבסס בעיקר על שיטת רמב"י [ראה לעיל עמ' 33]

טומאה הוא ממין נשר, משמע שהסימנים אינם הסיבה לטומאה אלא המין בלבד. כמו כן, לגבי דרך הלימוד של "למינו" בעופות, עולה מרש"י שהסימנים אינם הבסיס ללימוד, ומשמע שהם אינם סיבה.

ב. תוספות בחולין [סב, ב] סובר שלא יתכנו הבדלים בין זכר ונקבה מאותו מין. ובארנו לדבריו [לעיל עמ' 56], שהסימן אינו סיבה אלא המין. ברם, כשתוספות [שם סג, ב; ולעיל עמ' 58] עוסק בהגדרת הלימוד מנשר, כשהוא דן בדרך הלימוד של עופות בכלל [שם סא, ב; לעיל עמ' 104], ובעניין תת-מין בבהמה וחיה [שם נט, א; לעיל 62-63] משמע מדבריו שהסימנים סיבה.

ג. הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] מבאר שלדעת רמב"ם הסימנים סיבה. כך משמע גם מדבריו בנוגע לתת-מין בבהמה וחיה [שם ח; ולעיל 62-63]. מאידך, במורה נבוכים [ח"ג, מח; עמ' 123] מפורש שהסימנים אינם סיבה, וכן ביארנו [לעיל עמ' 79] ביחס לשיטת הרמב"ם בעניין לימוד "למינו" בעוף.

ד. רמב"ן [שמיני יא, ג] רמב"ן סבור שהספרא נוקט קל וחומר בעניין הסימנים כיוון שאינו סובר שאין מזהירין מן הדין. מדבריו משמע, שלולי הקושי הזה, מובן כיצד בעל חיים שיש בו סימן אחד לטהרה קל מחסר סימנים. לפי זה ביארנו [לעיל 101] שהסימנים הם סיבה. הסבר זה מתאים לשיטתו [שם יא, יג] המבארת את טעמי איסור בעלי חיים טמאים בהתאם לסימנים שנאמרו בהם. ברם, רמב"ן עצמו [שם, וחולין סב, ב[275]] סובר שמהריבוי של מין נשר ניתן ללמוד רק נשרים ולא עופות אחרים, ומשמע, שארבעת סימני הטומאה אינם אלא כלי לזיהוי מין נשר ולא סיבה לאיסור כל עוף הנושא אותם.

ה. רש"י [ב"ק עח, ב] מבאר לשיטת רבי אליעזר, שהנולד מטהור טהור רק אם יש בו לפחות סימן אחד. לעיל [עמ' 90] בארנו שלדעתו הסימנים נחשבים סיבה, ולכן סימן אחד יועיל. מאידך בארנו שלדעת שאר הראשונים [לעיל עמ' 89] אין הכוונה לסימנים המופיעים בתורה אלא לסימנים המקשרים את הוולד לאמו.

בנוסף, בארנו [לעיל עמ' 97], את שיטת ר' אליעזר [בכורות י, ב] בעניין האפשרות שסימן אחד יכשיר לטומאה, כמלמדת על היותם של הסימנים סיבה, משום שרק כך יש משמעות לסימנים והשפעה לסימן יחיד. הסבר זה אינו עולה בקנה אחד עם התנגדותם של הראשונים לדעת רש"י, וכן עם שיטת תוספות [חולין סא, א; סב, א; ולעיל עמ' 79 ו- 72], אשר ממנה עולה שלדעת ר' אליעזר הסימנים אינם סיבה, ולכן אין להם משמעות ביחס ללימוד "למינו"[276].

ישנן כמובן שיטות, שניתן לצעוד בהם לכל אורך הדרך עם אחת מן ההבנות. אך יתכן שאפשרות זו נובעת מכך שהן אינן מתייחסות לכל נושאים. כך למשל מדעת ריטב"א [נדה נ, ב; נא, ב] ברור שהאפשרות שהסימנים הם סיבה עדיפה, אך אין בידינו את פרוש הריטב"א למסכת חולין, וממילא התייחסותו לחלק גדול מן הסוגיות אינה מוכרת לנו.

בהקשר זה יש להעיר, שבשלשה מקומות משמע מפשטות לשונו של הספרא שהוא נוטה יותר להסבר שסימנים הם סיבה:

---

[275] וראה לעיל עמ' 59.

[276] התשובות לשאלות הללו מרוכזות לקמן עמ' 144-146. מעבר לכך יש שאלות רבות שמתבררות לאור מושג ההבדלה - המבואר בחלק זה - ומובאות במהלך הפרקים הבאים.

א. בעניין "למינו" בעופות [שמיני פרק ה ד - ו; לעיל עמ' 68] ובחגבים [שם ז[277]], משמע מן הספרא שהסימנים מהווים בסיס ללימוד יותר מן המינים.

ב. בעניין דרך הלימוד של סימני עופות [שם ה - ו] הספרא אינו תולה את הלימוד במינים אלא בסימנים.

ג. בקשר להגדרת סימן אחד כגורם להקל, משמע מן הספרא [שם פרק ג, ב] שאכן סימן אחד נחשב גורם להקל, ולפי זה הסימן נחשב סיבה[278].

---

[277] ואע"פ שמובאת בספרא גם האפשרות של לימוד על בסיס של מינים, מדובר בדעה אחרת שהיא "דבי רב", ועיין שם במלבי"ם, ולעיל עמ' 42-45. אמנם, רש"י מבאר שהכינוי "ספרא דבי רב" הוא משום שזהו חלק השגור בפי כל מתוך הספרא, ואילו תנא דבי ר' ישמעאל אינם שגורים בפי כל. לפי זה סביר להניח שהשיטה הרווחת בספרא היא דווקא שיטת תנא דבי רב, ולפי זה גם בספרא השיטה אינה אחידה בעניין. ולולי דבריו אולי יש לפרש "תנא דבי רב" כגרסת רב לספרא, ושהיא פחות מקובלת מהגרסה הרגילה, שהרי להלכה התקבלה דעת תנא דבי ר' ישמעאל, שחגב שראשו ארוך כשר.

[278] ראה לעיל עמ' 101.

א. ביאור המושג

עד כאן עסקנו בשאלה מהם הסימנים. גם לקמן לא נניח לשאלה זו, אך נוסיף לה שאלה נוספת - האם יש חובה לבדוק את הסימנים, ומה מהותה של חובה זו. לעניות דעתי הקשר בין שתי השאלות הדוק ביותר. הקשר בין שתי הנושאים רמוז בדברי הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א]. באחת מן הראיות לשאלת סימן \ סיבה. הוא מביא את דברי הגמרא בפסחים [קד, א]:

"סדר הבדלות היאך אומר המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, בין טמא לטהור, בין הים לחרבה, בין מים העליונים למים התחתונים, בין כהנים ללוים וישראלים, וחותם בסדר בראשית".

וכהסבר לקשר שבין הגמרא בפסחים לנאמר כאן הוא כותב:

"דגבי בהמה הסימנים הוא הטהרה שלה מחמת גזירת הכתוב... ר"ל דהסימנים הם המבדילים או דהסימנים הם הגורמים הטהרה והטומאה".

כלומר בדבריו הייתה התלבטות האם סימנים הם מבדילים או גורמים. אם ננקוט שהסימנים "הם המבדילים", משתמע, שיש העדפה לשימוש בסימנים כמבדילים. כיוון כזה עולה מדברי הנצי"ב [העמק דבר דברים יד, ו], אפילו ביחס להכרת המינים. בפרשת ראה, לאחר שהתורה מונה את הבהמות והחיות הטהורים, היא חוזרת על הסימנים שהופיעו כבר בפרשת שמיני. על כך כותב הנצי"ב:

"...ואפשר לומר עוד, שבא ללמד, אפילו אינו מכיר שום מין, יכול לסמוך על סימנין אלו, ואין לו לחוש שמא הוא נדמה ומשונה, כמו שכתב הרמב"ן בהלכות מסכת בכורות...[279]".

אילו הבסיס לשימוש בסימנים היה מסברה, כיוון שהם מבררים את הטהרה די צרכה, לא היה צורך במקור מפורש. לימוד מיוחד על האפשרות להשתמש בסימנים ללא הכרת המין, מלמד על יתרון של הסימנים לא מבחינת כח הבירור המציאותי שלהם, אלא משום שיש בבירור שלהם יתרון אחר, ייחודי. את היתרון הזה נבאר בפרקים הבאים.

1. מצות בדיקה

הראשונים מנו את בדיקת הסימנים כמצוות עשה. הגדרה זו מעמידה באור ייחודי את המצווה, מפני שבדרך כלל, הדרישה מן האדם לברר שהמאכל המובא אל פיו הוא מאכל היתר, איננה נחשבת מצווה. כשאדם בודק האם יש תולעים בקמח, או את גופה של הבהמה השחוטה, אין הדבר נחשב למצוות עשה בפני עצמה. בירור הנושא לקמן, יוסיף לקח גם לגבי מעמדם של הסימנים בכלל.

1) האם יש מצווה לבדוק

בתחילת הלכות מאכלות אסורות כותב הרמב"ם:

---

[279] הרמב"ן [בכורות פ"ב משנה ג] עוסק בסוגית רחל שילדה מין עז הנידונה לעניין בכור בהמה, וכותב שדווקא כשיש שנוי חוששים, אך בסתמא אין צורך לבדוק, כיוון שכל הבהמות יולדות במינן.

"מצות עשה, לידע הסימנין שמבדילין בהן בין בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים שמותר לאכלן, ובין שאין מותר לאכלן, שנאמר "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור", ונאמר "להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל".

כמו כן בספר המצות [עשה קמט - קנב] הרמב"ם מונה ארבע מצות להבדיל בסימנים, ומופיעים בהן ביטויים דומים:

"שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה... ואז יהיה מותר לאכלן. והיותנו מצווין לבדוק אותן באלו הסימנין הוא מצות עשה והוא אמרו יתברך "זאת החיה אשר תאכלו"... וזה לאו שבא מכלל עשה שהוא עשה, כמו שהוא שורש אצלנו... והענין במצוה זו מה שזכרתי לך והוא שאנו מצווין לבדוק אלו הסימנים בכל בהמה וחיה ואז מותר לאכלן, והדין הזה הוא המצוה...

והענין באמרנו שהיא מצות עשה מה שזכרתי לך היותנו מצווין לדון באלו הסימנים ולומר שזה מותר לאכלו וזה אינו מותר לאכלו כמו שכתב ואמר "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור". וההבדלה אמנם תהיה בסימנין. ולכן יהיה כל מין ומין מאלו הארבעה מיני הסימנין מצווה בפני עצמה. כלומר סימני בהמה וחיה וסימני עוף וסימני חגבים וסימני דגים...".

בדברי הרמב"ם יש להבין האם המצווה היא לבדוק לפני האכילה, בדומה למצווה לשחוט לפני אכילת בהמה, או שהמצווה היא להורות מה ההלכה. כמו כן יש להבין האם המצווה היא דווקא בסימנים, או גם באופנים אחרים.

במניין המצות שבתחילת משנה תורה, מונה הרמב"ם את ארבעת המצות הנ"ל, ומשיג על כך הראב"ד:

"אמר אברהם - כל לבדוק לבדוק אין להם טעם אלא משום לאו הבא מכלל עשה עשה".

מדברי הראב"ד משמע בפשטות שהוא הבין שלדעת הרמב"ם המצווה היא לבדוק, והוא עצמו סבור שאין מצווה לבדוק, אלא יש כאן איסור על אכילת בעלי חיים טמאים. כך כתבו גם רמב"ן [השגות לספר המצוות שורש ו[280]], והחינוך [קנג]. לעומת זאת מלשון הסמ"ג [עשין נט - סב] משמע כרמב"ם.

הכסף משנה כותב, שהשגת הראב"ד באה מתוך מחלוקת ביחס למעשים שעיקרם הכשרה. הדוגמה שמביא הכסף משנה נוגעת למצות שחיטה. רמב"ם כתב [שם] שיש מצווה "לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר כך יאכל בשרן שנ' "וזבחת מבקרך" וכו'". והראב"ד השיג - "אמר אברהם - זה אין לו טעם, ואולי לאו הבא מכלל עשה עשה".

בקשר לשחיטה תרץ הכסף משנה, שיסוד קושית הראב"ד היא משום שאין כל חובה לאכול, ומשום כך השיג גם לגבי בעלי חיים - כיוון שאין חובה לאכול, אין חובה לבדוק או לשחוט.

---

[280] אם כי צ"ע מלשונו במאמר תרי"ג מצות [כתבי רמב"ן ח"ב, עמ' תקלח] "לבדוק בסימני חגבים, לבדוק בסימני דגים, לבדוק בסימני הבהמה בין הטמאה ובין הטהורה". ומדבריו משמע גם חידוש - שאף בבהמה שהוא סבור שהיא טמאה יש לבדוק בסימניה כדי לוודא זאת. לשון זו מופיעה במקביל ללשונו שם [עמ' תקמג, ד"ה "ומגדר הקדושה"] - "שלא לאכול בהמה טמאה, ושלא לאכול דג טמא ועוף טמא, ושרץ...", ואם כאן דייק ואמר שהמצווה לבדוק.

בניגוד לכך הרמב"ם סבור - לדעת הכסף משנה - שמרגע שהאדם או זולתו מעוניין באכילה חל חיוב לבדוק ולשחוט[281].

2) מהי המצווה לבדוק

מלבד הדיון הזה יש לדון מהי המצווה בבדיקת הסימנים, ובפרט לדעת הכסף משנה שהבאנו לעיל. כמובן שכל המצות יכולות להוות תשובה לשאלת הראב"ד:

א. במגיד משנה [מאכלות אסורות א, א] כתב:

"וביאור עניין מצות אלו בספר המצות שהוא שאנו רשאין לאכול הטהורין ולא הטמאים... והרי זה כאילו באו מצות עשה על מניעת האסורות בעניין הציווי, כמניעה ממלאכה בימים המקודשים.."[282].

דברי המגיד משנה מתאימים להבנת הכסף משנה, שיש כאן חיוב על הכשרה במקום שבו האדם מעוניין לאכול.

ב. בב"ח [יו"ד פ ד"ה כתיב] הוסיף:

"וא"כ מצווה וחובה היא עליו שיכיר הסימנים כדי שיוכל להבדיל בין האסורה באכילה למותרת..."[283].

הט"ז [יו"ד עז, ה] הביא את דברי רש"י [ויקרא יא, מז] בשם הספרא [פרק יב, ו][284]:

"להבדיל - לא בלבד השונה, אלא שתהא יודע ומכיר ובקי בהן".

ובאר הט"ז:

---

[281] במנחת אשר [ויקרא יב, א] העיר שהראב"ד לא חלק על מנינה של מצות קידושין, אע"פ שגם היא אינה חיובית לקדש, ואם הראב"ד סובר שאין מצווה שאינה חיובית, מדוע לא חלק על כך. ויש להוסיף לדבריו שהראב"ד כתב על דברי הרמב"ם בקשר לברכת ארוסין [אישות ג כג] שאין מברכים לפני המצווה כיוון שהדבר תלוי בדעת אחרים, ומשמע שלעיקר העניין שיש כאן ברכת המצות הוא מודה. לכן המנחת אשר מחלק בין מה שאינו מצווה אלא מתיר ובין מה שהוא מצווה. וקידושין הם מצווה אלא שאינה חיובית, ומתקיים שם מעשה מצווה. לעומת זאת בדיקת סימנים או שחיטה היא מתיר המאפשר את האכילה בלבד. וניתן לחדד את הדברים, ולומר שבדיקת סימנים היא פעולה של הכשרה ולא של מצווה בפני עצמה. ומכל מקום אין כאן קושיה על הכסף משנה, שהרי האפשרות שהכשרה תחשב מצווה יכולה להתקיים בשתי אופנים: א - שההכשרה היא גם מצווה, ב - שהאדם מחויב לקיים את ההכשרה. למשל, כדי שאדם יוכל לאכול מבשר הפסח, הוא חייב לשחוט אותו. במקרה זה יתכן ומעשה השחיטה הוא הכשרה דומה לחולין, אך החיוב הוא שעושה אותה למצווה גם לדעת ראב"ד. יתכן וזו הסיבה שראב"ד מודה לשיטת רמב"ם כשמדובר בקידושין, כיוון שהאדם חייב בפריה ורביה, וממילא הקידושין המכשירים זאת הופכים לחובה, מה שאין כן באכילת חולין. וכמובן - יתכן ושחיטה היא לא רק הכשרה, אלא מצווה ממש, אלא שהגדרתה אינה חיובית כמו שכתב במנחת אשר לגבי קידושין.

[282] ולכאורה לשונו נראית כדעת הראב"ד ולא כדעת הרמב"ם, עיין מנחת אשר [ויקרא יב, ב], ועיין ערוך השולחן [יו"ד עט] שהבין כמגיד משנה, ושזהו תרוץ קושיית הראב"ד על הרמב"ם.

[283] וכן באבן עזרא [ויקרא כ, כה]: "וטעם "לטמא", שתדעו שהוא טמא במחשבה ובדבור", ובמגדל עוז ליעב"ץ מצות עשה שבבעלי חיים, א, א - "מצות עשה לידע הסימנים".

[284] וכך ברוגצ'ובר על הרמב"ם שם.

"ונראה שלמד רש"י זה, ממה שנאמר לפני פסוק זה - "זאת תורת הבהמה", ואח"כ אמר "להבדיל" בלמ"ד, להורות דקאי אדסמיך ליה, והכי קתני - זאת התורה של בהמה תהיה לכם להבדיל בבירור ובקיאות מה טמא ומה טהור..."[285].

וצריך עיון, הרי כל דבר שבתורה יש מצווה ללמוד אותו עד כדי יכולת להורות[286].

ג. בספר החינוך [מצווה קנג[287]] כתב לשיטת רמב"ם:

"ועובר עליה ולא בדק אלא שראה בה הסימן האחד וסמך עליו ואכל ממנה, אע"פ שמצא אחר כן שהיתר אכל, ביטל עשה זה של בדיקת הסימנין"[288].

ובמנחת חינוך [שם ב] כתב שזה חידוש, והעלה עוד אפשרות להשלכה ע"פ עמדה זו, מתוך הפרי מגדים [פתיחה להל' שחיטה שורש ב] לגבי שיעור העבירה: אם האיסור אינו באכילה אלא בסימנים, שיעור האיסור אפילו בכל שהוא.

מן החינוך יש להוכיח שאף הוא מסייג את החידוש, ומבאר שמדובר דווקא בבדיקה במקום ספק, כשהיא נועדה להוסיף בירור, כי לגבי דגים הוא כותב:

"וכל שנמצא בו קשקשת, ואפילו אחת במקומות הנזכרים, אין צריך לבדוק אם יש לו סנפיר"[289].

---

[285] וכן כתב רמ"ע פאנו מאמר מאה קשיטה סימן טל.

[286] שאלה זו נכונה בלי קשר למניין המצווה ברמב"ם, גם אם נבאר את הספרא כראב"ד [בפרושו שם] שמדובר בדין שמחויב מתוקף האיסור ולא כמצווה בפני עצמה, מכל מקום יש להבין מדוע נתייחדה דרשה כזו דווקא באיסור זה.

[287] וכן נקט הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א].

[288] וכתב החתם סופר [חולין לו, א]: "ודע מי שמתיר על סי' הללו אע"ג דשוב נודע שיפה הורה, כגון ברבוטא שנחלקו בו ר"ת ותוס' ולבסוף בימי בעלי תוס' האחרונים נתברר להם שמשיר קשקשיו במים ומותר גמור הוא, מ"מ מי שהתירו קודם הברור הזה צריך כפרה... ומפני זה כשהתיר ר' אפרים ברבוטא בזמנו חלם לו שהאכיל שרצים. אע"ג לבסוף נתגלה שהברבוטא טהור מ"מ חטא ר' אפרים בזה...". בכך בא החתם סופר להשיב על דברי בן הנודע ביהודה [תנינא יו"ד ל] שהקשה כיצד אפשר להבין את דברי האור זרוע [ע"ז פ"ב סי' ר'; הגהות אשרי שם ב, מא] לגבי חלומו של ר' אפרים, ואחד הנימוקים שלו לצורך בכפרה הוא דברי החינוך.

[289] כהסבר החינוך לשיטת רמב"ם אפשר לדייק מרי"ד [ע"ז מ, א]. רי"ד עוסק בסימני ראש ושדרה, אשר עליהם מקשה רב עוקבא מן המשנה בחולין [נט, א] "ובדגים כל שיש לו סנפיר וקשקשת", ומבאר רי"ד: "אלמא סימן טהרה בקשקשת תליא, והיכי תני הכא ראש ושדרה...".

משמע, שהגמרא אינה מקשה מדוע לא נמנו סימני ראש ושדרה בין סימני הדגים בפרק אלו טריפות, אלא כיצד הברייתא התירה בדיקת סימנים ע"פ ראש ושדרה, בשעה שטהרת הדגים תלויה בקשקשת. וצריך עיון, הרי פשוט מן הגמרא שאין כאן דגים שגדלים ללא קשקשת ומותרים ע"י ראש ושדרה, אלא מדובר בסימן שניתן לזהות כשאי אפשר לזהות ע"י סנפיר וקשקשת האם זהו דג שיש לו סנפיר וקשקשת. ולולי דבריו היה אפשר לפרש כשאר הראשונים - מדוע לא מנתה המשנה בצד הסנפיר והקשקשת גם ראש ושדרה, ואילו היה רי"ד סובר כך היה אומר "אלמא ראש ושדרה אינם סימנים".

אמנם יש לבאר, שכיוון שסימנים אלו נאמרו במשנה, לא ניתן לבדוק ע"פ סימנים אחרים, שהרי יש מצווה לבדוק בסימנים, וממילא יש לומר שמצווה זו מתקיימת דווקא בסימנים המופיעים בתורה. ולכן שאל רב עוקבא, כיצד הברייתא מתירה לבדוק ע"פ סימנים אחרים לכתחילה. לפי זה התירוץ הוא שהסיבה שהם אינם מופיעים במשנה אינה משום שאין אפשרות לבדוק ע"פ הסימנים הללו, אלא משום שיש דגים שהם טהורים ואינם נבחנים ע"פ הראש והשדרה אלא רק ע"פ סנפיר וקשקשת, אך גם בבדיקת ראש ושדרה מתקיימת מצות בדיקת סימנים.

ד. בפרי תאר [יו"ד עט, א] מצויה חלוקה עקרונית המגדירה את אופי המצווה לבדוק:

"אם לקח בהמה וחיה, ולא בדק לדעת סימנים, ואכל בלא בדיקה, בטל מצות עשה, אבל לא עבר אלאו, שהרי לא ידע שהיא טמאה ואכל, ולא עבר אלא אעשה ד"אותה תאכלו" [ויקרא יא, ג]. ובלא הבדלה לא תאכלו, והוה ליה לאו הבא מכלל עשה. והלאו הגמור הוא, כאשר ידע בבירור שהיא טמאה ויאכלנה, ואז עובר על הלאו ועל העשה... למה הוצרך רמב"ם להביא קרא ד"והבדלתם" [ויקרא כ, כה] ולא הספיק לו קרא ד"אותה תאכלו"... ובמה שפירשנו אתי שפיר... דקרא ד"והבדלתם" יורה על קיום העשה...".

יש מקום לטעון שכוונתו כשאמר שבמקום ספק אין כאן לאו, דווקא לשיטת הרמב"ם הסובר שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא. החידוש לפי זה, שלעניין סימני בעלי חיים, במקום ספק יש איסור עשה (ולשאר השיטות גם בספק יש לאו)[290]. אך לאחר העיון, נראה שלדעת הפרי תאר האיסור תלוי בהיכר הסימנים, וכל עוד אין סימן טומאה, האיסור עצמו אינו קיים. במקרה כזה האיסור אינו קיים, אך יש מצווה לברר אותו, ולכן יש כאן ביטול עשה. ונתחדש כאן עניינם של הסימנים, שמחד אינם כלי לזיהוי, ומאידך אינם סיבה. אם היו כלי זיהוי, לא הייתה כל משמעות לשאלה האם יש סימן. אמנם, אילו היו הסימנים סיבה לאיסור בלבד, גם אם לא בירר אותם היו גורמים לאותה מידה של איסור. אלא, שהסימנים הם דבר שעל ידו האיסור ניכר, ואם אין האיסור ניכר האיסור עצמו אינו קיים, אך קיים איסור ספק של אכילה ללא הבדלה.

להבנה שישנו הבדל בין הכרעת ספק בעלי חיים טמאים ע"י בדיקת סימנים לשאר הדרכים, יש השלכות רבות. המאירי [חולין נט, א] כותב:

"ולענין פסק, כל שאתה יכול לבחון בשל תורה אי אתה בוחן בשל סופרים, וכל שסימני תורה אי אפשר לבדוק בהן אתה בודק בשל סופרים. מעתה, היה מהלך ומצא בהמה, ורואה בה שמעלה גרה ופרסותיה סדוקות - אין לו אצל בדיקה אחרת כלום. מצאה מעלה גרה, אבל פרסותיה חתוכות ואי אפשר לבדקן - כשרה, ובלבד שיכיר שפן וארנבת וגמל. מצאה מפרסת פרסה, אבל אינו רואה אותה עכשיו מעלת גרה, שהעלאת גרה אינה סימן שבגופה אלא ממקרים שבה, ואינו מצוי בכל עת אלא אם כן ישהא זמן מרובה אחר אכילתה, מכל מקום הואיל ורואה אותה מפרסת פרסה כשרה, והוא שיכיר חזיר".

כלומר, אפילו כשמדובר בשימוש במינים המופיעים בתורה, בכל מצב של ספק יש להקדים את בדיקת הסימנים. כמו כן ממקורות רבים עולה שאין לסמוך על רוב בטהרת בעלי חיים [דרכי תשובה פב, א בשם שערי צדק] כפי שנראה לקמן [עמ' 269-274].

מעבר להשלכות הללו, יש כאן הסבר מהותי, לתפקיד הסימנים, בתור מברר בלעדי של טהרת וטומאת בעלי חיים. בתפקיד זה נדון בהרחבה, ונראה שיש לו השלכות רבות. אמנם, טרם שניגש להשלכות הבנה זו, יש לברר האם גם לשיטת ב"ח וסיעתו יש ייחודיות להכרעה ע"פ סימנים.

---

[290] וע"ע העמק דבר ויקרא יא, מז.

3) באור רי"ף בעניין חגבים

לאחר ההסבר המחודש לתפקיד הסימנים, יש לבאר את שיטת רי"ף בחגבים. לעיל [עמ' 45-46] כתבנו שהוא סובר שלדעת ת"ק [חולין סה, א] חגבים מותרים ע"פ ארבע סימנים, גם ללא שם חגב או תכונות אחרות. ובאר רמב"ן [שם סה, ב] לדעתו:

> "איכא למימר, מ"למינהו" ארבעה פעמים, נתרבה כל שיש לו ארבע סימנין הללו. והכי תני לה נמי בסיפרא - "אין לי אלא אלו בלבד, מנין לרבות שאר מינין- תלמוד לומר למינהו למינהו ריבה, הא כיצד, היה למד סתום מן המפורש - מה ארבה מפורש שיש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים, וקרסולין, וכנפיו חופין את רובו".

ושאלנו בעניין זה שלוש שאלות:

א- מדוע יש צורך במקור ללמוד את הסימנים - ארבע רגלים וכרעיים, הרי אלו מוזכרים במפורש בפסוק בתור כלל לחגבים הטהורים.

ב- כיצד אפשר ללמוד מן המילה "למינהו" - סימנים, הלא משמעות הביטוי היא ריבוי מין החגב, ולא תוספת סימן המגבילה את היקף הטהורים. כשם שבעופות למדו ממילים אלו ריבוי לגבי המין ולא לגבי הסימן, כך היה עלינו ללמוד בחגבים.

ג- מדוע בניגוד לתני דבי רב ולתני דבי ר' ישמעאל, ת"ק אינו מיישם את העיקרון של "כלל ופרט" או "כלל ופרט וכלל" בפסוקים הללו.

לפי דרכנו יש לבאר, שת"ק סבר שאין בין הכלל "אשר לו כרעיים" ומנין המינים שבא לאחריו משום כלל ופרט, כיוון שהפער ביניהם רחב יותר. לא מדובר בשני אופנים שונים של זיהוי בעל חיים טמא, אלא בדין נוסף - הכרעת הספקות דווקא על ידי סימנים. לכן הוא מבאר שיש כאן שלשה שלבים:

א. מתחילה התורה מציינת סימן.

ב. לאחר מכן היא מוסיפה מנין של מינים טהורים.

ג. לאחר מכן היא מוסיפה את הביטוי "למינו", ובכך היא מבררת, שהסימן שהופיע קודם לכן לא בא רק כדי להגדיר את המין ע"פ הסימן, אלא לומר שדווקא כאשר הסימן מופיע ניתן לשייך את החגב למין הטהור.

זהו בעצם לימוד של "דבר הלמד מענינו" שנובע מהבנה שאין כאן יחס בין פרטים וכלל, אלא בין אופנים שונים להגדיר את טהרת החגב. "למינהו", אינו ריבוי של סימן, אלא בירור, שניתן להוסיף אל רשימת המינים הטהורים מינים נוספים, ע"י הסימנים שהובאו לעיל. לכן יש צורך גם בארבעה פעמים, כיוון שגם אם הופיעו סימנים בתורה, היינו סבורים שסימנים אלו מהווים חלופה אפשרית לטהרה ע"פ רשימת המינים, וניתן לטהר ע"פ סימנים אלו גם מין שאינו מופיע ברשימה, וכן להפך. הריבוי בא להגדיר מחדש את משמעותם של הסימנים.

2. הוראת סימנים

כאמור ב״ח באר ברמב״ם, שהמצווה היא ידיעת הסימנים. כדי להסביר את שיטתו, יש להשוות מצווה זו למצוות אחרות שהוגדרו ע״י הרמב״ם בתור מצוות לדון[291], כגון הפרת נדרים [ספר המצות עשה צה][292]:

״והמצוה הצ״ה היא, שצונו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורנו לדון בדינין ההם, ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין בעצמו הבין ממני, כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינין, כי אין צווי בפעולה מן הפעולות בהכרח, ואמנם המצווה היא היותנו מצווים שנדין בדין זה בדבר זה...״.

בנוסף יש מצוות שקיימת בהם מחלוקת האם הם מצות לדון, כגון עבד כנעני [ספר המצות עשה רלה; לעומת הסמ״ג עשין פג; והחינוך מב] או דין שומר חינם [ספר המצות רמב; לעומת הסמ״ג עשין פח - פט, והחינוך נז - ס].

גם במצוות הנוגעות לסימני בעלי חיים מופיע המושג ׳דיון׳ בלשון הרמב״ם:

בעוף [עשה קנ] - ״והיותנו ג״כ מצווין לדון בעופות, ולומר זה טמא וזה טהור, הוא מצות עשה״,

בחגבים [קנא] - ״ועניין זאת המצווה הוא, כמו שבארנו במצוה שלפניה״,

ובדגים [קנב] - ״והענין באמרנו שהיא מצות עשה, מה שזכרתי לך, היותנו מצווין לדון באלו הסימנים״.

ובבהמה וחיה [קמט] - ״והענין במצוה זו מה שזכרתי לך, והוא שאנו מצווין לבדוק אלו הסימנים בכל בהמה וחיה ואז מותר לאכלן, והדין הזה הוא המצווה״.

נראה שגם בבהמה וחיה כוונת רמב״ם שהמצווה היא לבדוק, משום שע״י הבדיקה מתקיים מעשה הדיון בדיני הסימנים. ויש לעיין, מה משמעות הגדרת המצווה כך, והאם המצווה מתקיימת בכל מקרה של פסיקת ההלכה בטהרת בעלי חיים, או דווקא ע״י בדיקת סימנים.

נקודת מבחן לשאלה מהי הוראה, קיימת בהוריות [ד, א] ובכריתות [יג, ב]. הגמרא קובעת שהגדרת הוראה לעניין איסור הוראה לשתויי יין, ולעניין פר העלם דבר של ציבור, תלויה בשאלה האם מדובר בידיעה פשוטה שכל תינוק של בית רבן יכול לדעת או בשאלה חמורה מזו[293]. הרוגצ׳ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] מדייק מתוספות [שבועות יד, ב] שידיעת ההבדל בין צב לצפרדע לעניין טומאת שרץ, אינה נחשבת לידיעה שיש בה הוראה לעניין זה. מסברה, הבדל כזה אינו ידיעה הלכתית, אלא ידיעה מציאותית. כמו כן, הוא מוכיח מהגמרא ביבמות [צב, א], שמידע שנמסר ע״י בי״ד אינו נחשב להוראה, ואם טעו, על כל מי שעבר עבירה להביא חטאת. מאידך, הוא מביא את הגמרא בחולין [סב, א]:

---

[291] טומאת אוכלין [ספר המצות לרמב״ם צח], דיני תורה [ספר המצות מצווה קעז], דיני נזיקין [ספר המצות רלז - רלח; סמ״ג עשין סו - עא; חינוך מט - נו], וחרמים [ספר המצות קמה; סמ״ג קלב; והחינוך שנז]. יש מצוות שמודגש בהם שנוי הלשון בעניין זה, כגון מצות ערכין שבה כתב הרמב״ם [שם עשה קיד] ״והמצווה הקי״ד היא מה שהורתנו התורה בדין ערכי אדם״.

[292] אשר מופיעה גם בסמ״ג קכה בלשון כזו.

[293] ועיין שם בגדרים הנוספים לגבי הגדרת הידיעות הנחשבות הוראה, וע״ע אנציקלופדיה תלמודית כרך ח׳ ערך הוראה.

"אמר רב נחמן: היה בקי בהן ובשמותיהן עוף הבא בסימן אחד טהור, לא היה בקי בהן ובשמותיהן עוף הבא בסימן אחד טמא, בשני סימנין טהור והוא שיכיר עורב".

הוא מציין שהגבלת פסיקה לבקי בלבד, מופיעה גם לגבי נגעים [שבועות ו, א] ולגבי מראות דמים [ירושלמי נדה ב, ז] שבהם נאמר ג"כ שהפוסק צריך להיות בקי בהן ובשמותיהן. כאן משמע, שהבקיאות ויכולת ההבחנה במציאות, נחשבת כהוראה הקשורה לשיקול דעת הלכתי. עניין זה מודגש גם בערכין [ג, א]:

"הכל רואין את הנגעים, "הכל כשרין לראות את הנגעים", לאתויי מאי. לאתויי שאינו בקי בהן ובשמותיהן. והאמר מר אינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים. אמר רבינא לא קשיא, הא דמסברי ליה וסבר הא דמסברי ליה ולא סבר".

ובאר תוספות - "שאינו בקי והולך ת"ח ורואה עמו, הוא אומר טמא, והוא אומר טמא, שהטומאה והטהרה תלויה באמירת כהן... והכי תניא ליה בת"כ... "שאפילו כהן שוטה רואה נגעים". אע"ג דמסברי ליה וסבר, מקרי ליה כהן שוטה, שאינו בקי בפני עצמו... ואם תאמר פשיטא, מה לי מלמדין מאתמול למלמדין אותו היום. וי"ל דאע"ג שאינו בקי אלא באותו נגע - כשר לראות".

הבקיאות בנגע איננה מוסיפה ידיעה הלכתית לאותו כהן. מעבר לכך - הכהן אינו זקוק לה לשם דיון וליבון ההלכה, אלא לקיום החל באמירה בעלמא. ואף על פי כן, יש בבקיאות זו הכרח, והיא נחשבת הוראה.

לכאורה מקורות אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו של תוספות בשבועות, שהידע המציאותי אינו נחשב הוראה. כדי ליישב את המקורות השונים כותב הרוגצ'ובר:

"אך באמת בהני הטעם כיון דבזה אזלינן בתר ההוראה דצריך מסורת כמבואר בחולין... דכל הני אף הראיה הוא מכלל ההוראה ...".

כלומר - ישנן מצוות שבהן בסיס המידע על המציאות אינו בירור שכלי המתקיים על ידי האדם, אלא קבלת ידיעות במסורת. במקרים כאלה, גם הידיעה לגבי המציאות מצטרפת אל הצד ההלכתי, ואף היא נחשבת הוראה.

אמנם, לאחר ביסוסה של ההבחנה הזו, הרוגצ'ובר קושר את הצורך בהבנה שהסימנים הם הסיבה לטהרה ולטומאה. הוא מבחין בין סימן שאינו מופיע בתורה, ואינו נחשב סיבה לטהרה, לסימן המפורש בתורה:

"הני סימנים המטהרים, צריך לידע אותם בלא הטעם דתקלה, אבל שאר סימנים, הוא הידיעה רק בשביל שלא יבא לידי תקלה".

דהיינו - העובדה שידיעת הסימנים נחשבת מצווה, אינה נובעת רק מכך שהמציאות מוגדרת באמצעות מסורת, אלא מכך שסימנים אלו הם הסיבה לטהרה. כמובן שיש לשוב ולשאול, האם יש קשר בין שני הנימוקים הללו, ומהו[294].

גישתו של הרוגצ'ובר מסבירה את דברי רמב"ן [שמיני יא, ב[295]]. רמב"ן דן מדוע לפני פרשת טהרת בעלי חיים נאמר:

---

[294] עוד לעניין ההוראה בסימני בעלי חיים, עיין צפנת פענח, השמטות, עמ' 119; מפענח צפונות ה, טז, ב.

"וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר אלהם".

הדיון מתקיים לאור דברי רש"י [שם א] ש"אלהם" הכוונה היא אל אלעזר ואיתמר. וכותב רמב"ן:

"שצוה אותם "ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור" [ויקרא י, י], והנה הם צריכים להורות לישראל הטמא והטהור שיזהרו בהם".

משמע, שיש דין הוראה מיוחד בבעלי חיים - והוא קשור לדינים מסוימים שהכהנים אמורים להורות. אם נבין שהתורה הרחיבה כאן גם את בירור בעלי החיים על פי הסימנים לחלק ממעשה ההוראה - הדבר מובן מדוע יש כאן ציווי מיוחד בהוראה לכהנים - גם במקרה של נגע יש דין מיוחד בכהנים[296], וגם שם הבקיאות עם המציאות מהוה חלק מהותי מן ההוראה[297].

3. ההבדלה

כדי לבאר את הגדרת הסימנים כהבדלה, נעיין בדבריו של הרמב"ם [מלות ההיגיון י[298]] לגבי המונח הבדל, והיחס בינו למונחים אחרים:

"העניין אשר בו יוכר ויובדל המין מזולתו ויהיה אותו העניין מעמיד לו, נקראהו - הבדל.

וכל מה שיימצא לכל אישי המין תמיד ולא יהיה מעמיד לאותו המין, נקראהו - סגולה.

והענין אשר יימצא ברוב המין ההוא או למיעוט ממנו ולא יהיה מעמידו, נקראהו - מקרה...

דמיון זה, אמרנו, "האדם" או "הסוס" או "העקרב" - הנה כל אחד מאלו נקראהו - מין; וכל אחד מהם יכלול אישי המין ההוא כ"ראובן" ו"שמעון" מאישי האדם...

---

[295] וכן באבן עזרא ובטור על התורה. ובמושב זקנים כתבו בשם הרא"ש (וזכר לדבר שהרא"ש סבר כך - הטור - שמביא במקומות רבים את הרמב"ן בשמו - הביא את ההסבר, מבלי לציין את הרמב"ן).

[296] עיין תוס' הנ"ל.

[297] ע"פ ענינה המיוחד של הוראת סימנים, ניתן לבאר את דברי תוספות [חולין מב, א]. תוספות דן בדברי הגמרא על הפסוק "זאת החיה" [ויקרא יא, ב]: "זאת החיה - מלמד שתפס הקב"ה כל מין ומין והראה למשה". תוספות מקשה, מדוע פסוק זה אינו מופיע במקום אחר, שבו הגמרא [מנחות כט, א] מונה את הדברים שנתקשה בהם משה - מנורה, ראש חודש, ושרצים. שאלה זו מצטרפת לשאלה מדוע מטבע של מחצית השקל שהראה הקב"ה למשה [ירושלמי שקלים א, ד] אינו מופיע ברשימה זו.

התוספות מחלק, בין שתי המצבים האלו, ובין המקרים המנויים בגמרא במנחות. במנחות מנו מקרים שיש בהם קושי לוגי - חישוב המועדות, מבנה המנורה ושרצים, הם נתונים שהבנתם תלויה בחקירה מעמיקה. לעומת זאת במקרה של מחצית השקל וחיות טמאות הצורך היה שונה: "לא נתקשה בהן, אלא שתמה על הדבר - מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו. הראהו הקב"ה להבחין היטב, ולהודיע לישראל. וכן הכא, להראות לישראל איזו היא אסורה ואיזו היא מותרת". בניגוד לשאר המקרים בהם תוספות מבאר את הצורך להראות למשה את מושא הציווי באופן מוחשי, במינים המותרים אין הוא מבאר אלא שיש צורך להראות לישראל.

אמנם, יתכן שתוספות סבר ג"כ שבבעלי חיים עצם ההוראה על המותר והאסור היא חלק ממצות ההבדלה בין טמא לטהור, ולכן גם הצד הטכני של הדגמת ההבדל נחשב הוראה של ממש. בכדי להבדילו משאר העניינים הטכניים הקשורים להוראת איסור והיתר, הקב"ה הלא רק ציוה את משה אלא גם הדגים לו את המינים בפועל. וע"ע בגור אריה בראשית ז, ב.

[298] המספור התוסף על ידי. ועיין מפענח צפונות פרק יא, א.

וייקרא הדבור - הבדל לאדם, כי הוא (1) יבדיל מין האדם ויכירהו מזולתו, (2) וזה ה"דבור", רוצה לומר, הכוח אשר בו יצויירו המושכלות; הוא המעמיד לאמיתת האדם. וכן ראוי שנחקור כל מין ומין עד שנדע הבדלו המעמיד אותו.

ונקרא ה"שחוק" - סגולה לאדם, בעבור שהוא יימצא לכל אישיו תמיד, ולא יימצא למין אחר זולת מין האדם. וכן "רוחב החזה", והיותו "ניצב הקומה", ו"רוחב הצפרנים"; כל אחד מאלו נקראהו - סגולה לאדם, בעבור שהוא לא יימצא כי אם למין האדם לבדו...

והענין הכולל אשר נמצאהו יותר כולל מן המין או יותר מיוחד ממנו, נקראהו - מקרה, כ"תנועה" לאדם, הנה היא יותר כוללת מן המין; או ה"שחרות" בו, כי היא יותר מיוחדת ממינו; כי אין כולו שחור. ונקרא השחרות והתנועה ומה שדומה להם - מקרה.

והמקרה שני מינים, ממנו, מקרה קיים בנושא בלתי נפרד ממנו, כשחרות לזפת, והלובן לשלג, והחום לאש; וממנו מקרה נפרד, כעמידה או הישיבה לראובן, או החום לברזל ולאבן".

למדנו להבין בין שלשה סוגים של תופעות אופייניות:

א. מקרה - השלג לבן[299]. הוא אומנם אופייני לשלג, אך אינו מבחין בינו ובין דברים אחרים.

ב. סגולה - האדם צוחק. זוהי תכונה אופיינית לאדם, ובנוסף היא תכונה ייחודית. על פי תכונה זו או אחרות כרוחב החזה ניתן לזהות אדם.

ג. הבדל - האדם מדבר. זו אינה רק תכונה אופיינית, אלא מאפיינת אותו. הדיבור "מעמיד לאמיתת האדם".

לעניות דעתי, השוני בין הכרעה ע"פ סימנים המהווים סיבה לטהרה, ובין סימנים המשמשים כלי לזיהוי בלבד, מקביל לשוני בין "סגולה" לזיהוי ע"פ הבדל. אם נניח שהתורה דורשת זיהוי ע"פ סימנים המהווים סיבה לטהרה, יש להסיק מכך, ש**הדרישה היא לזיהוי שיש בו היכר וביטוי המאפיין את בעלי החיים הטהורים**[300]. סימנים אלו מבטאים את הטומאה או הטהרה שבמין, וממילא כשהם מופיעים לפנינו, האיסור או ההיתר ניכרים.

בניגוד להיכר התלוי באדם המתבונן מן הצד, כמו היכר פתחו של המבוי[301], כאן ההיכר תלוי בהגדרה שהתורה הגדירה. במילים אחרות - לא מדובר בהיכר שנועד להמחשת השוני בעיני האדם, אלא בהיכר שנועד להבחנת האדם בשוני המהותי שהתורה מצביעה עליו. בכך האדם מקיים את ציווי התורה [ויקרא כ, כד - כו[302]]:

"אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים. והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר... והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן העמים להיות לי".

---

[299] המקרה הנפרד כמו אבן חמה, אינו אופייני.

[300] דרישה זו באה לידי ביטוי במובנים שונים של היכר, כפי שנראה לקמן [עמ' 187-155], אך כעת ברצוני להתמקד במשמעות של הגדרת בדיקת הסימנים באופן הזה. וע"ע צפנת פענח מהדורא תנינא עמ' 28; מפענח צפונות א, כו, א, שם מבואר שידיעת סימן חלשה יותר מפני שאינה ידיעת הדבר בעצמו. כשאנו עוסקים בסימני בעלי חיים עולה הדרישה לידיעת הדבר בעצמו גם באמצעות הסימן. לשם כך נעשה שימוש בסימנים שיש קשר מהותי בינם ובין מצב הטהרה.

[301] שנועד כדי שלא יבואו לטלטל לרשות הרבים, ראה ערובין ה, א.

[302] וע"ע שם יא מז.

יתדותיה של הבנה זו יכולות להיתמך בדברי הרוגצ'ובר [גרושין דף נה, ב - ג[303]] שחקר:

"וזהו בעצם גדר דבעיא דב"מ דף כ"ז "סימנים דאורייתא או דרבנן", רצונו לומר - אם זהו גזירת הכתוב, או רק סברא. גם רצונו לומר, אם ידיעת הסימנים זה מהני או הסימנים בעצמו הוה רק גדר אומדנא... אם זה הוא בגדר ברור או הדין הוא כך... אם ידיעת הדבר ע"י סימנים אם הוה גדר ראיה או רק ידיעה...".

כלומר, האם הבסיס לשימוש בסימנים הוא ראייתי הגיוני, או שיש בהם גורם עצמי, ולכן ההכרעה באמצעותם מבוססת על עצם הידיעה על קיומם. למסקנה הוא מבאר שידיעת סימני בעלי חיים מועילה כגורם עצמי, וע"פ זה הוא מיישב הבדל משמעותי בין דגים ובין בהמות. כפי שכתבנו לעיל[304], הגמרא בע"ז [מ, א] דנה בסימני ראש ושדרה של דגים, ושואלת אם אכן אלו סימנים שאפשר לסמוך עליהם, מדוע אינם מופיעים בחולין [חולין נט, א] כאשר המשנה מונה את הסימנים. וצריך עיון, הרי הגמרא [שם] מביאה סימנים רבים שאינם מופיעים במפורש בתורה ולא במשנה, ומדוע שאלה זו עולה דווקא לגבי סימני ראש ושדרה. תשובתו של הרוגצ'ובר היא:

"דגבי בהמה התורה חשבה לנו מינים טהורים, ואמרינן דכל היכא דבשרו הולך שתי וערב הוא מין ממינים טהורים, וממילא טהור, על זה שפיר סמכינן. מה שאין כן גבי דגים דבתורה אין מפורש מין טהור, וא"כ צריך לטהר ע"י זה, ועל זה אי אפשר למסמך".

במקום אחר הוא מתייחס שוב להבדל בין סימנים שאינם בתורה, ושם מופיעה בפרוש ההבחנה בין סימן המבטא מהות לסימן המשמש כלי זיהוי בלבד:

"דזה[305] רק לא סימנים על התואר, רק סימן על המציאות, אבל סימני טומאה וטהרה של בהמה... וגבי החילוק בין חיה לבהמה דחולין דף נט ע"ב, זהו ג"כ סימן העצם לא התואר".

בניגוד למקומות בהם מתמקד הרוגצ'ובר בשאלת סימן \ סיבה, כאן המוקד הוא אופיו של הסימן, ומדת קשרו למהות בעל החיים הטהור או הטמא.

4. בין סיבה למהות

בסופו של דבר יוצר הרוגצ'ובר קשר בין שאלת סימן \ סיבה, ובין אופן ההבדלה בין טמא לטהור, [שם מאכלות אסורות א, א], ועל כך שואל המנחת אשר [ויקרא יב, ד]:

"והנה לא אדע הכרח בדבריו, דהא אף אי נימא דעצם הטהרה תליה בסימנין, מסתבר דסגי שנדע ונלך אחר המין ומכיון שהוברר לן דבאלו המינים נעדרו סימי הטהרה, מחזקינן להם בחזקת הטמאין, וצריך עיון".

כדי להשיב על דבריו, יש לציין שאין כוונת הרוגצ'ובר לומר שהמצווה לבדוק בסימנים היא כיוון שהסימנים הם ידיעה מוחלטת יותר מידיעת המין[306], אלא שיש מצווה במקום ספק

---

[303] ובכללי התורה והמצות ח"ב עו - ז.

[304] עמ' 39-40.

[305] זה = סימנים שאינם מופיעים בתורה.

לבדוק בסימנים כאלה שיש בהם ביטוי מובהק לטהרה או לטומאה. אם הסימן הוא סיבה, הוא מבטא את הטהרה, ויש להכריע על פיו, ואם הוא כלי לזיהוי אין הבדל בינו ובין דרכים אחרות לזיהוי.

והוסיף המנחת אשר להקשות:

"ועוד תמהני על דבריו דהאיך אפשר דאין קיום המצווה אלא בבדיקת סימני בהמה ובהמה ולא די בידיעת המין, הא כבר כתב הרמב"ם דאף על בדיקת העופות נצטווניו במצוה זו. והנה, במיני העופות לא נתנה תורה סימני טומאה וטהרה כלל... וכי אפשר שתלויה הטהרה בעצם הסימנים שלא נתפרשו בתורה כלל...".

לענ"ד יש להוכיח שגם בעופות הסימנים אינם כלי זיהוי בלבד. ראשית, המנחת אשר מביא את הראיה מדברי רש"י לגבי טהור וטמא באותו מין[307]. וכמו כן מצאנו בבכורות [י, א - ב]:

"רבי שמעון אומר אף הגמל והארנבת והשפן והחזיר אינן צריכין לא מחשבה ולא הכשר, ואמר רבי שמעון מה טעם הואיל ויש בהן סימני טהרה... דילמא טעמא דר' אליעזר התם דשאני עורב הואיל ויש בו סימני טהרה. ומנלן דסימני טהרה מילתא היא דקתני עלה דההיא אמר ר' שמעון מה טעם הואיל ויש בו סימני טהרה...".

אם כן, הגמרא משווה בין כוחם של סימני עוף לכוחם של סימני בהמה, בפרט בדעת ר' שמעון, הסובר שיש ערך לסימנים חלקיים[308]. כדי להבין זאת, יש לבאר שחרף העדרם של סימני עוף מהתורה, כיוון שראו חכמים שכשיש ספק יש לפשוט אותו ע"פ סימנים כאלו המבטאים את מהות המינים, וזיהוי מצוות הבדלה המתייחסת גם לעופות - "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר..." [שם][309], דרשו ומצאו את סימני העוף ע"י השוואת נשר לתורין ובירור שאר המינים וגדרם.

ברם, **דווקא לאחר שהעצמנו את תפקיד הסימנים כמבדילים בין טמא לטהור, ואת הצורך להשתמש בהם, ניתן לבאר שהסימנים אינם סיבת טומאה או הטהרה**, אלא הביטוי ממהותי שלהן, או בניסוחו של רמב"ם - הבדל.

ע"פ הגדרה כזו, ניתן להבין ביתר קלות את היחס בין המינים ובין הסימנים. המינים, הם הדבר שאותו התורה אסרה כטמא או טהור. הסימנים אינם באים להחליפם, וניתן לזהות את האיסור וההיתר ע"פ המינים. אך כאשר אין ידיעה מוחלטת לגבי המינים, וממילא קיים ספק, ישנה מצווה להכריע את הספק באמצעות הסימנים.

---

[306] דהיינו לא כמו שכתב [שם ד] שכיוון שיש מצווה לבדוק הרי היא כמו המצווה לשמור בקדשים או לספור את העומר שהמצווה צריכה להתבסס על מצב של ודאות, ולכן יש ללכת ע"פ סימנים שהם ודאי. ועל דבריו יש להעיר שלא בהכרח שהסימן ודאי יותר מידיעת המין, שהרי יתכן שכמו שאין אנו יודעים את המין בוודאות, כך הידיעה מהם הסימנים שבתורה ובמשנה אינה ודאית, ואכן הרמ"א פוסק [יו"ד פב, ג] שזו המציאות בעופות.

[307] ראה לעיל עמ' 58-56.

[308] ראה לעיל עמ' 98-97.

[309] ושמא הופעת שתי הדוגמאות הללו - עוף ובהמה - אינה מקרית, אלא נובעת מהצורך לקבוע שלכל סוג של בעלי חיים יש סימנים מהותיים.

גם כשנטה את הציר עליו הסוגיה סובבת משאלת סימן \ סיבה, ונגדיר הגדרה שלישית, אין זה שולל מחלוקות שונות הנוגעות לגבי השאלה כמה משקל יש לתת לסימן. שאלה כזו מתעוררת כשאנו באים להוסיף תתי מנים במקום שהתורה ציוותה על מינים, או כשאנו באים לקבוע האם מין עורב דומה לעורב בסימנים או במאפיינים אחרים. מחלוקות אלו מובנות גם אם הסימן אינו סיבה אך גם אינו נתון חיצוני, אלא היכר המבטא את מהותו של המין, שהתורה דרשה מאיתנו להכריע בספק טומאת בעלי חיים דווקא על ידו - במקרים כאלה עלינו לעיין עד כמה ההכרעה לגבי החלוקה בין מינים שונים קשורה למאפיינים המבטאים את הטומאה והטהרה של בעלי החיים.

כמובן שבעקבות הסבר זה יכולה לבא השאלה - מה יש בסימנים שדווקא הם מבטאים את הטומאה והטהרה, ומדוע סימנים אחרים לא יבטאו אותם בצורה שווה. אלא, ששאלה זו נכונה גם ביחס להסבר הסימנים כסיבה, ובכל מקרה התשובה עליה אינה יכולה להינתן במסגרת הדיון ההלכתי, אלא במסגרת הדיון על טעמי האיסור של בעלי חיים טמאים, כמבואר בחלק הרביעי.

5. תשובות לסתירת השיטות

במבוא לחלק זה[310] ציינו שאם מבארים את הסימנים כסימן או כסיבה, שיטות רבות אינן יכולת להתבאר בצורה עקבית. כעת, ננסה לבאר שיטות אלו, ולהשיב על השאלות:

א. לשיטת מהר"ל בהמה או חיה שאין לה סימני טהרה חמורה, מזו שיש בו סימן טהרה אחד. זאת, אע"פ שמהר"ל אינו סבור שהסימנים הם סיבה לטומאה. החומרה עדין קיימת, כי כשם ששני סימנים מעידים על טהרה, כך סימן אחד מעיד על טהרה חלקית. הטהרה נובעת מן המין, אך הסימן אינו נועד רק כדי לזהות את המין, אלא לזהות את הטהרה, מכח הקשר המהותי שבינו ובין הטהרה.

ב. גם רלב"ג סובר שבעל סימן אחד לטהרה עדיף על מי שאין בו סימן, ולמרות זאת הוא קובע שכאשר יש פער בין הסימן ובין המין, המין הוא זה שמכריע. יש קשר מהותי בין הסימן למין, אך בסופו של דבר הטהרה תלויה במין.

ג. בין רש"י לתוספות מצאנו מחלוקת כפולה והפוכה:

1) רש"י סבור, שהאפשרות ללמוד ממין המופיע בתורה טומאה למין אחר, אינה יכולה להתבסס על סימנים. לכן מהופעתו של נשר בפסוקים ניתן ללמוד טומאה לנשר בלבד, ולכל התנאים לימוד "למינו" אינו תלוי בסימנים[311]. מדברים אלו משמע שהסימנים הם כלי לזיהוי. לעומת זאת מהבנתו שיתכן במין הזכר טמא ונקבה טהורה, יש להסיק שהסימנים מטמאים ולא המין.

2) תוספות סובר להפך - לדעת חכמים יש להסיק את המינים ע"פ הסימנים, ומסימני נשר ניתן ללמוד מינים אחרים. לפי זה - הסימנים סיבה. אך בניגוד לרש"י הוא שולל אפשרות שבמין אחד יהיו טמא וטהור, ולפי זה הם אינם סיבה. לסיכום:

---

[310] לעיל עמ' 129-132, לא ציינתי את המקורות, המעיין ימצאם שם.

[311] ראה לעיל עמ' 70.

	לימוד ממין למין	לפי זה הסימן	טמא וטהור באותו מין	לפי זה הסימן
רש״י	לא ע״פ סימנים	כלי זיהוי	יתכן	סיבה
תוספות	ע״פ סימנים	סיבה	לא יתכן	כלי זיהוי

לעניות דעתי, גם לרש״י וגם לתוספות יש לבאר שהסימנים אינם סיבה אך יש קשר מהותי בינם ובין הטומאה והטהרה:

1) לדעת רש״י, העדר סימן אוסר את העוף מפני שטהרתו אינה ניכרת וממילא לא ניתן להבדיל בינו לעופות הטמאים. אין זה הופך את הסימן לסיבת הטהרה.

2) לדעת תוספות הקשר המהותי בין הסימן למין, הופך את הסימן לתכונה מרכזית באיסור שהתורה לימדה אותנו, וממילא ניתן לבסס על דמיון בסימנים, לימוד מינים שאינם מופיעים בתורה. למרות זאת האפשרות שיהיו טמא וטהור בני מין אחד, אינה מקובלת עליו, מפני שהסימן אינו גורם לטומאה, אפילו לא מתוך העדר הבדלה של בעל החיים מן הטמאים.

ניתן לומר שהמחלוקת הזו מצביעה על שתי כיוונים בהבנת הקשר המהותי בין הסימן למין:

האחד - הגדרת הסימן כמזהה מהותי של המין. כך סבור תוספות, שעושה שימוש בסימן בעיקר כבסיס למציאת המין הרמוז בפסוקים.

השני - הגדרת הסימן כמבדיל את המין מן המינים האחרים. כך סבור רש״י שסובר שגם במין שהנקבות שבו טהורות, זכרים ללא סימן טהרה נחשבים טמאים.

ד. רמב״ן סובר שבעלי סימן טהרה עדיפים על חסרי סימן. מכך היה ניתן להסיק שהסימנים הם סיבה. לעומת זאת בקשר ללימוד טומאה מנשר, הוא שולל את האפשרות שהסימנים ישמשו בסיס ללימוד מינים אחרים. נראה, שכמו רש״י גם רמב״ן מבין את הקשר המהותי בין הסימן למין, לא כבסיס לזיהוי מינים הרמוזים בפסוקים, אלא כמבדיל בין המינים. הבדלה חלקית בין המינים קיימת במינים בעלי סימן אחד, ונותנת להם עדיפות מסוימת על פני מינים אחרים.

ה. אך טבעי הוא שהרמב״ם אשר אינו רואה סתירה בין הכלל ״אין מזהירין מן הדין״, ובין הקל וחומר מבעלי סימן אחד לחסרי סימן, וכנראה סובר שאין כאן קל וחומר, מפני שבעלי סימן אחד אינם קלים מחסרי סימן, יחלוק על רמב״ן גם בקשר ללימוד ממין המופיע בתורה למין אחר. כתוספות גם רמב״ם סובר שניתן לקיים לימוד כזה, המזהה תתי-מינים למיני הבהמות והחיות המפורשים בתורה.

ו. אם נבאר בדרך זו את ר׳ אליעזר, יובן כיצד הוא סובר שיש לסימן אחד משמעות לעניין הכשר לטומאה, אך לא ניתן לבסס על הסימנים את זיהוי ״למינו״ של עורב, או לטהר מינו של עובר בעל סימנים השונים מאמו. לדעת הראשונים ר׳ אליעזר סובר כרש״י, שהסימנים אינם בסיס לזיהוי המינים השונים. לכן הוא שולל את השימוש בו כזיהוי, כשקיים שונים בין הוולד לאמו, או כשאנו מבקשים להסיק טומאה למין שאינו כתוב בתורה. הוא בהחלט

מהוה מבדיל מהותי בין הטמא לטהור, ולכן קיומו של סימן טהרה מטשטש במידה רבה אל המרחק שבין הטמא ובין הטהור, עד כדי החשבתו לדבר הראוי לאכילה, ולטומאה.

6. הקשר לטומאה וטהרה

1) טומאה וטהרה בדינים אחרים

התורה משתמשת בביטוי טומאה וטהרה, לגבי מינים אסורים ומותרים באכילה. לגבי בהמה ועוף נאמר [ויקרא כ, כה]:

"והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה, ובין העוף הטמא לטהר, ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה, אשר הבדלתי לכם לטמא"

לגבי חיה [שם יא, ה]:

"ואת השפן כי מעלה גרה הוא ופרסה לא יפריס טמא הוא לכם"

ולגבי דגים [דברים יד, י]:

"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו טמא הוא לכם".

מושגי טומאה וטהרה מופיעים בדרך כלל בקשר לטומאה האסורה במקדש וקודשיו[312], והם שונים מאד מהאיסור על אכילת מיני בעלי חיים האסורים - טומאה אינה גוף מסוים, היא חלה בעקבות קשר עם דברים מסוימים או התרחשות שלהם, ועוברת מגוף לגוף. מתוך כך עולה השאלה מדוע התורה מכנה את אכילת המינים האסורים טומאה, והאם יש קשר בינה ובין דיני טומאה.

מקרה אחר שבו נוצר קשר בין דיני טומאה לאיסור אחר, קיים לגבי ספק טומאה ברשות הרבים וברשות היחיד. הגמרא [חולין ט, ב; ע"ז לז, ב] למדה מאיסור אשת איש שנבעלה, שנאמר בו "ונטמאה" [במדבר ה, יג] שספק טומאה ברשות הרבים טהור וברשות היחיד טמא[313], שהרי כשיש ספק אם אשה נבעלה, והספק התעורר כשהיא נסתרה ברשות היחיד עם האדם שבעלה קינא לה לגביו, התורה אוסרת אותה עליו כל זמן שהספק לא התברר, ואילו כשלא נסתרה עמו ברשות היחיד, אין איסור. הקשר בין דיני טומאה לדיני אישות אומר דרשני, כמו גם הבנת ההבחנה בין רשות הרבים לרשות היחיד[314].

---

[312] ואף כשמדובר בטומאה הקיימת בחולין, או בהתנהגות עם חולין בטהרה, בין מבחינת החובות ובין מבחינת "חולין שנעשו על טהרת הקודש", מדובר באותו מושג של טומאה. קיים גם דיון האם איסור נדה לבעלה הוא טומאה, עיין אתוון דאוריתא כלל כא.

[313] אמנם לגבי רשות הרבים יש מחלוקת האם אכן הלימוד מסוטה [תוספות חולין שם ונדה ב, א; תוספות סוטה כח, ב; רמב"ם שאר אבות הטומאות טז, א], אך לכל הדעות ברשות היחיד הלימוד הוא מסוטה.

[314] המושג טומאה מופיע בהקשר רחב יותר של עריות, בפרשת אחרי מות [ויקרא יח, כ - כה]: "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה... ובכל בהמה לא תתן שכבתך לטמאה בה... אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ...". בפרושים שונים לא מצאתי הקשר למושג הטומאה ההלכתי, אם כי מפרושו של ר' עובדיה ספורנו [שם כד] ניתן להבין שמושג הטומאה קשור לאיסור על מגע גם ללא ביאה.

2) יחודו של ספק בטומאה

לגבי הבחנת רשות הרבים מרשות היחיד חוקר האחיעזר [א, אה"ע, א]:

"אם הוא בתורת בירור וגזרת הכתוב הוא, שאנו אומרים שהמאורע היה שזינתה או שנגע בטומאה, וספיקו כודאי היינו - כגוף ועצם הטומאה, וכשאר דיני התורה, כמו רובא וחזקה המברר אמיתת הדבר; או שאין זה ברור כלל על עצם המאורע בפועל, רק דין נפרד, וטומאה נפרדת בפני עצמה".

האחיעזר חוקר בעצם על היחס בין ספק איסור, ובין איסור ספק[315]. יתכן שספק טומאה ברשות היחיד חמור יותר מצד כללי ספקות, ויש כאן חומרה רבה יותר לגבי ספק האיסור. האפשרות השנייה היא שזהו דין ייחודי, ומצד הכללים הרגילים אין בספק ברשות הרבים חומרה רבה יותר, ואף על פי כן קיימת טומאה. שאלה זו קשורה לשאלה נוספת לגבי ספק טומאה ברשות הרבים, שאותה מנסח הרוגצ'ובר [צפנת פענח מהדו"ת 172]:

"ולגבי ספק טומאה ברשות היחיד אף אם נימא דטמא וודאי הוי, מחלוקת בירושלמי פסחים בפ"ז ובפ"ט, אי מאי דנדחה מפסח ראשון הוא בגדר טמא נפש, אם לא עשה פסח שני פטור אף במזיד..."[316].

כלומר - לפי הרוגצ'ובר, במקרים הללו העובדה שלגבי האדם יש להחמיר ולהתייחס כאילו אחד מצדדי הספק אכן קיים, הופכת את אותו הצד למציאות קיימת. זהו האופן שבו מתרחשת הטומאה בפני עצמה, כתוצאה ממצב של ספק טומאה. ברם, בדרך כלל אין אנו מתייחסים למציאות בדרך זו. לדוגמה - במקרה של חתיכה שאנו מסופקים אם היא חלב או שומן, אדם שאכל ממנה אינו חייב חטאת אלא אשם תלוי [ויקרא ה, יז - יט].

בעקבות הדברים הללו יש להבין מדוע דווקא בטומאה הספק הופך לודאי ברשות היחיד. ואין בשאלה זו רק משום טעמא דקרא, אלא הבנת הסברה של חכמים לדמות מילתא למילתא, ולהשוות את דיני טומאה לדין סוטה שנאמר בה טומאה.

כשמדובר על תופעה גשמית, כגון איסורי ממון, ואפילו במצבי ספק, קשה להניח שתהיה הרחבה או יצירה של מציאות זו, מעבר למימדים הטבעיים. לעומת זאת, ככל שמדובר במציאות רוחנית יותר, ניתן להבין שהמציאות של הספק אינה רק התלבטות האם קיים איסור, אלא תחום המושפע מן האיסור, וכוחו של האיסור משפיע עליה.

בניגוד לשאר האיסורים בהם קיימת מציאות גשמית ולה משמעות רוחנית, בטומאה, מעבר למשמעות הנגזרת מעצם קיום המציאות האסורה, קיימת של מציאות אחרת רוחנית שבה האיסור תלוי. דרך משל, התורה אינה אומרת שישנו איסור למי שנגע במת להיכנס למקדש, אלא שהנוגע במת חלה בו מציאות של טומאה, ומי שיש בו טומאה כזו, אינו יכול להיכנס למקדש. דבר זה גורם לכך שמדידת המציאות תהיה תלויה לא רק בחלק הגשמי שבמציאות אלא גם בחלק המופשט שהתורה מלמדת על קיומו. בהתאם לאותו חלק מופשט לא ננקוט ע"פ עקרונות שבהגיון המציאותי, אלא ע"פ עקרונות שהתורה קבעה.

---

[315] לגבי דיון דומה באיסורים שונים, ראה מאמר הזבח עמ' 453.

[316] ועיין עוד מפענח צפונות כ, ו הלקוח מהגאותיו של הרוגצ'ובר למורה נבוכים ח"ג ב.

ואכן בדיני אישות מצאנו את הטומאה בהקשר דומה. הגמרא [יבמות יא, א - ב] לומדת מהפסוק "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה" [דברים כד, ד], שסוטה שנבעלה אסורה לבעלה. בנוסף היא לומדת שאם הבעל נפטר ללא בנים, אין היבם יכול לייבמה, משום שנאמר בה "טומאה", והיא פטור ללא חליצה. באופן עקרוני, דווקא כאשר ישנו איסור ערוה, המלמד שלא יתכן קשר בין האסורים זה על זה, האישה נפטרת מייבום ללא חליצה. אמנם באשת איש שנבעלה יש איסור לאו, שאינו מונע את קיומו של הקשר בין האישה לבעלה. אע"פ כן, הקידושין אינם תופסים[317]. מתברר איפה שהמציאות האישותית היא מציאות נוספת מעבר לעצם האיסור[318], והיא מסוגלת למנוע קשר בין האישה ליבם, מעבר למימדיו. מציאות זו באה לידי ביטוי בפסוק באמצעות הביטוי טומאה, שמציין מציאות שלילית מופשטת.

3) יחודו של ספק בתרומה

יש להשוות את ספק טומאה לדיני דימוע בתרומה, שבה נאמר:

> **"מכל חלבו את מקדשו ממנו"** [במדבר יח, כט] **- "דבר שאת מרים ממנו שאם יפול לתוכו מקדשו וכמה הוא אחד ממאה"** [תרומות ד, ו]**, "ופסוק זה נאמר במעשר מן המעשר, שהוא חלק ממאה מן הכל"** [פרוש המשנה לרמב"ם שם ז].

כלומר - אע"פ שאיסור רגיל בטל ברוב או בשישים, תרומה בטלה באחד ממאה. גם כאן יש לבאר באותו אופן - כשקיים איסור שנובע ממציאות רוחנית מופשטת, שיש לה קיום בפני עצמו, היא משפיעה מעבר למימדיו של איסור רגיל. תרומה, אינה דומה לבשר וחלב או לגיד הנשה שהם איסור בלבד, ויש לה קיום בתחומים אחרים: התרומה נפסלת מטומאה, הפרשה כנדר - במידת מה כקדשים - היא שמחילה את דינה, וממילא יש בה מובן של קדושה, שהיא מציאות רוחנית עצמאית - מעבר לאיסורים השייכים לה. אף שגם מציאות של איסור היא תופעה מופשטת, היא מוגדרת ע"פ ההתרחשות המציאותית. כשמדובר באיסור שגם המציאות שעליו הוא מבוסס היא מציאות מופשטת, יתכן שמציאות מסופקת הופכת למציאות ודאית, והתרומה שנתערבבה הופכת את כל התערובת לתרומה. רק כאשר מדובר בשיעור של יותר מאחד ממאה, שהוא דומה למצב התבואה טרם שהופרשה ממנו התרומה, היא בטלה.

---

[317] ההבנה שהדבר נובע מהמושג טומאה, מתחדדת לשיטה שדין זה נאמר גם לגבי הבועל סוטה שאילו תיפול אח"כ אליו ליבום תהיה פטור מחליצה [תוספות יבמות ג, ב], אך גם לשיטת ר"י [שם] שדין זה נאמר דווקא לגבי הבעל, ע"פ רש"י [סוטה ו, א] יסוד הפטור מייבום נובע מכך ש"בבעלה שהיה מותר לה ונתקלקלו עכשיו הנישואין לנאסר עליו", וקל וחומר ש"באסור לה... נאסרו נשואי הראשון שלא להתייבם מכח אותן הנישואין". כלומר - הביטוי טומאה לימד אותנו שאין כאן רק איסור שהתורה החילה, אלא קלקול של האישות. מצאנו איפה שיסוד המניעה של היבמה מלהזדקק ליבם נובע מהמציאות המופשטת שמגדירה את האיסור במקביל למציאות המתרחשת לעינינו.

[318] מושגי האישות ותפיסתה אינם נבחנים רק במונחים של קנין ובעילה, אלא גם כמציאות מופשטת שמעבר להם. כך כשיש איסורי ערוה, לא קיים רק איסור, אלא מציאות המונעת ממעשה הקידושין לחול [קידושין סז, ב]. כשיש איסור אין אפשרות לקיים "והלכה והיתה לאיש אחר" [דברים שם ב] משום ש"אין בה הויה כלל" [רש"י שם]. כך שניתן לחלק את הקידושין להוויות שונות, כגון - קידושין או גרושין חוץ מפלוני [גיטין פב, א - פג, ב], או חלוקה לפי הזמן "כי שרגא דלבני דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק" [קידושין ס, א] כמו כל מציאות, אע"פ שלא מדובר כאן על מציאות גשמית כמו קנינים ממוניים.

4) הטומאה והבדלת המינים

לעניות דעתי, בטויי הטומאה והטהרה בבעלי החיים האסורים, באו כדי ללמד שהספק בדינים אלו חמור מספק רגיל, ולכן ההבדלה בין המותר לאסור אינה יכולה להתבצע בכלים רגילים, אלא בסימנים בלבד. גם כאן במצב של ספק, כל עוד עדין לא הובדל המין בצורה ברורה מחשש הטומאה, הוא נחשב כטמא גמור, עד שההבדלה תחול בו באמצעות הסימנים. ונראה שכך יש לפרש את המקומות שבהם מופיעים בטויי הטומאה בפרקים העוסקים במינים הטמאים והטהורים[319]. הופעת הביטויים הללו בפסוקים מתחלקת לשלשה סוגים:

א. ביחס לטומאת שרצים או טומאת נבילה. כמובן שזהו עניין שאינו קשור לטומאת בעלי חיים לעניין אכילה.

ב. ביחס לפעולת ההבדלה של טמא וטהור.

ג. ביחס למינים שיש בהם רק סימן אחד של טהרה מתוך שתי סימנים.

בנוסף, במינים הטמאים, מופיע הביטוי שקץ. כך לגבי העוף [ויקרא יא, יג]:

"ואת אלה תשקצו מן העוף לא יאכלו שקץ הם, את הנשר ואת הפרס..."

ביחס לדגים [שם י]:

"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת... שקץ הם לכם"

ביחס לבהמה [שם כ, כה]:

"ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא"

הביטוי שקץ מופיע גם ביחס לאכילת שרצים [שם יא, מא], אך הביטוי טומאה אינו מוזכר לגביהם. יש לבאר, שהביטוי טומאה אינו חל על עיקר האיסור בבעלי החיים האסורים באכילה. ולכן, בנוגע לתערובת שלהם עם היתר, אנו מכריעים את הספק ע"פ הנוכחות הפשוטה של המציאות, כמו בכל מקום אחר בתורה - דיני ביטול ברוב או בשישים, אינם שונים בינם ובין איסורים אחרים. ברם, כשאנו עוסקים בהבדלה בין מין למין, כלומר - בספק האם מין מסוים טמא או טהור, הקביעה צריכה להתבצע באופן ניכר וברור ע"י סימנים. כל עוד אין הכרעה ברמה כזו אי אפשר להתיר את המין, ולכן כאשר התורה מתארת את המינים שיש להם רק סימן טהרה אחד, היא מדגישה "טמא הוא לכם" [שם ד; ה; ו; ז; ח], כלומר - כל בעלי החיים הטמאים הם שקץ, אך מעבר לכך יש מצווה להבדיל בינם ובין הטהורים, ומשימה זו מודגשת בייחוד בבעלי סימן אחד. השרצים, שאין להם הבחנה בין מינים מותרים לאסורים, ואין בהם סימנים, אינם בכלל הבדלה זו, ולא נאמרה ביחס לאכילתם טומאה.

7. סימן התנהגותי וסימן גופני

1) הגדרת ההבדל

סימן גופני הוא סימן שניתן לראות כל הזמן, באחד מאבריו של בעל החיים. לעומת זאת סימן התנהגותי הוא פעולה מסוימת המלמדת אותנו על בעל החיים. רוב הסימנים הם גופניים,

---

[319] לעיון מלא בפסוקים אלו, עיין לקמן עמ' 451-447.

ואילו דריסה והעלאת גרה הם סימנים התנהגותיים. מופיעה בהסבר של רמב"ן לתוספתא [חולין ג, ז \ כא]. בתוספתא נאמר:

"אלו הן סימני חיה כל שיש לה קרנים וטלפים. ר' דוסא אומר יש לה קרנים אי אתה צריך לשאל על הטלפים"

וכתב על כך רמב"ן [חולין נט, ב]:

"ובתוספות פירשו דהכי קתני - "אלו הן סימני חיה" - שהיא כשרה וחלבה מותר, "כל שיש לה קרנים וטלפים" - שכיון שיש לה קרנים בידוע שהיא חיה. ועדיין יש לחוש שמא טמאה היא, וכיון שיש לה טלפים סדוקות בידוע שהיא טהורה. ולא חשש כאן לפרש במעלת גרה למי שאינו מכיר חזיר משום שלא מנה אלא סימני גופה ושנה דרך קצרה".

כלומר - התנא מסתפק בטלפיים כדי לבדוק טהרה, ואינו חושש שמא מדובר בחזיר שטלפיו סדוקות אך הוא אינו מעלה גרה. בפועל הטהרה מתקיימת משום שמדובר במי שיודע שבעל החיים שלפניו אינו חזיר, או שקרניו מוכיחות שהוא חיה ולא בהמה, אך קיימת אפשרות נוספת למי שאינו מכיר חזיר - לבדוק אם הוא מעלה גרה. האפשרות הזו אינה מופיעה, כי המשנה עוסקת בסימנים בעלי מכנה משותף - סימני גופה. מכנה זה מצוי בקרניים וטלפיים, ואינו קיים בהעלאת גרה, שהיא סימן התנהגותי[320].

2) הבדלי חומרא

ברשב"א [סא, א] משמע לכאורה שיש הבדלי חומרא בין הסוגים הללו. כשהגמרא דנה מדוע לא נוכיח מקבוצת העופות שעוף בעל שלשה סימני טהרה טמא[321], היא משיבה:

"אם כן עורב דכתב רחמנא למה לי"

מבאר רשב"א:

"השתא שאר עופות דאית להו תלתא בגופייהו אמרת לא ניכול, עורב דלית ליה אלא תרי מיניהו צריכה למימר דלא אכלינן".

את ההדגשה שמדובר בסימנים גופניים יש שתי דרכים לבאר:

א. שסימן גופני משפיע יותר מסימן התנהגותי, ובא רשב"א לומר שחרף קיומם של שלשה סימנים בגוף העוף, אין אנו אוכלים אותם. לפי דרך זו, לא מובן מדוע היותו של הסימן גופני מהוה יתרון על פני עורב, הרי גם בעורב מדובר על שני סימנים מתוך הסימנים הללו, כלומר - סימנים שבגופו.

ב. שסימן שבגוף קל יותר, ורשב"א מדגיש זאת מפני שאילו היה בעורב הסימן היא שאינו דורס[322], שהוא סימן התנהגותי, היינו יכולים להעלות על הדעת שמשום כך יש צורך

---

[320] לדוגמה נוספת להגדרה זו בהעלאת גרה, עיין במאירי חולין נט, א.

[321] ראה לעיל עמ' 23-21.

[322] סימן דורס הוא הסימן שאינו בגופו, כמבואר ברשב"א שם נט, ב; רמב"ן סב, ב; ר"ן כא, ב בדפי רי"ף.

להזכיר עורב, שכן עורב שיש בו סימן כזה, עדיף על פני שאר עופות שיש בהם רק סימני הגוף[323].

3) עדיפות הסימן ההתנהגותי

המלבי"ם [שמיני סי' עג] כתב לגבי בעל חיים בשם 'טאיאסו', המצוי בדרום אמריקה, שהוא לכאורה מעלה גרה כיוון שיש לו ארבע קיבות[324], אבל כיוון שיש לו שינים בלחי העליון הוא אינו כשר. וכן פסק הרש"מ עמאר [תחומין כה, 304] לגבי אייל אדום שמפריס פרסה ומעלה גרה אך יש לו שינים בלחי העליון[325].

הקשר בין השינים ובין העלאת הגרה מבואר בשלטי הגיבורים [לר"א משער אריה, נא[326]]:

"...יחסרו קצת מהשיניים במלתעה העליונה והתחתונה, ועל כן הם מעלי גרה, עד שיוכלו לטחון המאכל פעם אחרת בשיניהם הנמצאים, כי בחסרון שאר השיניים לא נחתך ונכתש המאכל יפה בראשונה".

אמנם, כדי להגיע להבנה שהעלאת הגרה והשניים הם סימן אחד, יש להגדיר את הסימן כסימן התנהגותי, שהרי אם הוא סימן גופני יש לתלות אותו בהעלאת הגרה בפועל או בארבעת הקיבות ובודאי לא בשיניים[327]. לכן יש להבין מה גורם לנו להבין את העלאת הגרה כסימן התנהגותי.

לענ"ד, עניין זה מתבאר ע"פ עיקרון ההבדלה. כיוון שבספק הנוגע לטהרת בעלי חיים, התורה אינה מסתפקת בסתם ידיעה, אלא דורשת סימן שהטהרה באה לידי ביטוי ניכר על ידו, למדנו שעיקר הסימן באופי הבא לידי ביטוי על ידו.

---

[323] אם אכן סימן התנהגותי עדיף, יש לבאר את התמקדות התוספתא בסימני הגוף. אפשר לבאר שיש כאן עניין שקשור לסדר התוספתא, או שבפועל נח יותר לזהות סימן גופני (ואולי יש עדיפות בכך מפני שיש בו יותר היכר). לעומת זאת כדי לבדוק סימן התנהגותי יש צורך בבירור יותר רחב.

[324] אם כי מבירור שעשיתי הבנתי שאין לו ד' קיבות, אין זה משנה להבנת דעת המלבי"ם.

[325] ועוד כתב שם, שזאולוג אחד אמר לו שלהיפופוטם ג"כ יש ארבע קיבות ובכל זאת אינו מעלה גרה.

[326] הוצ' מכון ירושלים. ועיין עוד חתם סופר נדה נא, ב; מנחת יצחק על התוספתא חולין ג, ז ד"ה שינים מלמעלה; וכף החיים יו"ד עט, ס"ק ה.

[327] ויתכן שבנקודה זו תלויה המחלוקת בעניין ארנבת. מחלוקת זו מובאת בתמצות בשו"ת שרידי אש [ח"ב טו - יז עמ' שצא - ב]:

"להערת כבודו על הפסוק [ויקרא יא, ו] "ואת הארנבת כי מעלת גרה היא", שידוע כי הארנבת אינה מעלת גרה - על דבר זה כבר עמדו מפרשים שונים. הרב הירש בתרגומו לתורה, הטיל ספק בזהותה של הארנבת שבתורה עם ה - Lievre או האזע. לדעת אברהם אבן שושן הארנבת היא מין חיה המצויה בארצות המזרח, ואין זו הארנבת שבארצות המערב, וארנבת שבארצות המזרח היא באמת מעלה גרה.

ואחרים, כמו ר' דוד צבי הופמן, ראש בית המדרש לרבנים בברלין, בפירושו לויקרא, אומר, כי התורה לא נתכוונה לסימניה האנטומיים של הארנבת (שהיא חסרה את הארבעה תאים בקיבה של מעלי הגרה) ונתנה רק סימן חיצוני, היינו שהארנבת מניעה את לסתותיה בדומה למעלי גרה, ועל ידי כך היא נראית לעין כמעלה גרה. התורה רצתה למנוע טעות, כי ע"י המראה החיצוני היא נראית כמעלה גרה ואפשר לטעות ולחשוב אותה לחיה כשרה. והוא הדבר גם בשפן... ובספר כתבי הרב ד"ר יוסף זליגר מחזיק מחברו בדעה, כי הארנבת והשפן הם מיני גמלים... בדעה זו החזיק גם ר' אהרן מרקוס בספרו 'ברזילי'. אבל יותר נראית דעתו של רד"צ הופמן...". המניע להסביר בשונה מרד"צ הופמן הוא הגדרת העלאת הגרה כסימן שאינו בגופו.

4) בעופות

התורה לא לימדה אותנו מהם סימני העוף, אך מפורש בגמרא [חולין סא, ב] שקיבלנו מהו מנין הסימנים שיש בכל עוף מן המנויים בתורה. אף על פי כן, הגמרא מביאה ברייתא [שם סא, א], בלשון דומה לספרא [שמיני פרשה ג, ה - ו], אשר לומדת את הסימנים מההשוואה בין נשר ליונה. לפי זה חכמים מצאו על פי סברה מהם הסימנים המאפיינים את העופות הטהורים.

כל זה מובן במיוחד לשיטת ר' משה ב"ר יוסף רמב"ם ור"ת, שנתנו משקל גדול לדריסה, ובייחוד לרמב"ם ור"ת שסברו שהדריסה באה לידי ביטוי בשלשת הסימנים האחרים. הדריסה היא סימן התנהגותי. היא באה לידי ביטוי בסימני משנה - גופניים והתנהגותיים - שבהם ניתן לבדוק אם העוף דורס[328]. לכן יש להבין שהדריסה היא סימן משמעותי יותר המאפיין את הטומאה שבעופות. נמצאנו למדים - שכל סימני העוף הם בעצם ביטוי לתכונת הדריסה, אלא שמצד הצורך בהיכר הסימן - שנבאר אותו לקמן[329] - יש לבסס את זיהויו על ידי סימני הגוף. גישה זו באה לידי ביטוי מובהק בדברי התוספות רא"ש [סא, ב]:

> "הקשה רבינו שמשון מקוצי, לפרוש הקונטרס ולפרוש רבינו חננאל, דמפרשי דקורקבנו נקלף הוא סימן החדש[330], היכי מצינן למימר דאתי נשר לטהר עוף הבא בסימן החדש, כיון דקורקבנו נקלף - על כרחך הוא דורס, וכל עוף הדורס טמא. והר' משה מאיברא פירש - מהו דתימא נילף מיניה מן הישן".

לפי ר' משה מאיברא, עומדת לפנינו האפשרות ללמוד מפרס או עזניה שעוף הבא בסימן אחד טמא, כשבאופן הזה מובן מדוע יש צורך ללמוד מנשר - שעוף הבא בסימן אחד טהור. באופן פשוט יש לבאר שהלימוד אינו מן העוף שיש בו סימן הקיים גם בשאר העופות, אלא מן העוף שיש בו סימן שאינו קיים בשאר העופות. זאת משום שהגמרא הסבירה קודם לכן שסימן זה אינו מלמד מפני שהוא כתוב גם בקבוצת העופות וגם בפרס או עזניה. כך גם פשטות תשובת הגמרא:

> "גמירי - עשרים וארבעה עופות טמאים הוו, וארבעה סימנין. תלתא - הדרי בכולהו, עשרים מהם - שלשה שלשה, ותרי - בעורב, חד בפרס, וחד בעזניה, דאיתיה בהא ליתיה בהא. מהו דתימא: ליליף מיניה, כתב רחמנא נשר".

מה הצורך לציין שבפרס או עזניה ישנו סימן שאינו באחרים, אם עיקר ההוא אמינא שבגינה נדרש הלימוד מנשר, היא ללמוד מהעוף שיש בו סימן שישנו גם באחרים.

חרף כל זאת, ר' משה מאיברא סובר שחז"ל העלו כאפשרות דווקא את הלימוד מהעוף שיש בו סימן שיש באחרים, כיוון שסימן זה הוא שהעוף אינו דורס, ואין להעלות על הדעת שעוף דורס יהיה טהור. **כאן ברור, שהקביעה "כל עוף הדורס טמא" יסודה בעצם בסברה**. זאת משום הרי אילו הייתה לחכמים ידיעה שעוף דורס טמא תמיד, הייתה הגמרא מציגה זאת כשם שהציגה את הקבלה שקבלנו לגבי מנין הסימנים שבכל קבוצת עופות, והעובדה שבפרס ועזניה יש

---

[328] עיין לעיל עמ' 28-26.

[329] החל מעמ' 155.

[330] כלומר הסימן שישנו בפרס או עזניה ואינו בשאר העופות. ואמנם לפי רש"י אין חכמים יודעים מהו אותו סימן אך מ"מ הוא לא כותב שהסימן הוא דווקא שאינו דורס, ואילו לקושיית ר' שמשון ברור שזהו הסימן.

סימנים שונים. משמע, שהקביעה שדריסה היא סימן שמטמא תמיד לא נובעת מקבלה אלא מסברה - דריסה מבטאת תכונה של העוף, וממילא היא מהוה סימן טוב יותר לזיהוי המין מאשר סימנים אחרים.

5) המחלוקת מהי דריסה

יתכן שזהו גורם מרכזי במחלוקת הראשונים מהי דריסה. כאמור לעיל [עמ' 26] נחלקו הראשונים לגבי מהותה של הדריסה. ניתן למנות את הדעות, כשתים שהם ארבע:

א. דריסה כצורת אכילה:

1. בדבריו על המשנה [נט, א] כותב רש"י שהדורס -

"אוחז בצפרניו ומגביה מן הקרקע מה שאוכל"

וכן מופיע בנדה [נ, ב] כפרוש שקיבל מרבותיו. והוא עצמו [שם, ובחולין סב, א] כותב:

"הנותן רגלו על האוכל כשהוא אוכלו ומחזיקו ברגלו שלא ינוד ולא ינטל כולו אצל פיו"[331].

ההדגשה שפרוש זה אינו מקשר בין דריסה לטריפה, מופיעה בשם ראב"ד [איסור והיתר לר"י בר משה, כח[332]]:

"כך קבלתי אני עוף שדורס מה שהוא אוכל בין חי בין מת אפילו ירקות הוא טמא. והעורב והעטלף עדים ועוזרים לפירוש זה שאין מכין שום עוף ושום חי והם מן הדורסים...".

2. מרבנו גרשום [חולין נט, א] משמע שדריסה היא הקליטה של המאכל ואכילתו באוויר.

ב. דריסה כצורת טרף:

1. רמב"ן ור"ן [חולין נט, א] וראב"ה [חולין נט, ב] מבארים על בסיס המשנה [חולין ג, א], והגמרא בב"ק [טז, ב], שדריסה היא פעולת הציד או ההריגה ע"י מכת הציפורנים. כך פסקו הב"י [יו"ד פב], המהרש"ל [ים של שלמה חולין ג, קיד] והש"ך [שם ג][333].

2. ר"ת [חולין סא, א] מתבסס אף הוא על דברי הגמרא בב"ק ומבאר שדריסה היא אכילת הטרף טרם הריגתו. וכך כתבו רשב"א [תורת הבית בית ג שער א[334]], וראב"ש [חולין ד, נח], וכך פסק ט"ז [יו"ד פב, א].

ההתבוננות בדעות השונות מראה, שבין ראשוני הראשונים מקובל פרוש של הדריסה כצורת אכילה שאינה קשורה בהכרח לעוף טורף, ואילו מבעלי התוספות ואילך מקובלת ההשוואה לב"ק ומשמעותה - הקשר בין דריסה ובין טרף[335].

---

[331] בפרוש המשנה לרמב"ם [חולין ג, ו] הסביר כמו האפשרות השנייה ברש"י, אלא שהוסיף "וכן עושה כל בעל חיים טורף". אמנם ברש"י לא משמע שמדובר דווקא בהתנהגות של טריפה, וכמו כן ישנם עופות שאינם טורפים ואף על פי כן נוהגים לאחוז את מאכלם שלא ינוד. וכך דייקו באור ישראל [17, שנה ה - תש"ס, תשרי - גיליון א, עמ' לח] מלשון רש"י בנדה "ואין עוף טהור עושה כן", משמע שאין כאן מאפיין הקשור בטריפה אלא בהתנהגות של העופות הטהורים.

[332] מובא בשיטת הקדמונים לחולין עמ' קד.

[333] גם מדיוק הרב הנזיר מלשונו של הכוזרי [מאמר רביעי סע' לא; באור הרב הנזיר שם עמ' רפו].

[334] אם כי הש"ך [יו"ד פב, ג] טוען שרשב"א מודה לראב"ה משום שלא חלק עליו במשמרת הבית.

[335] ואע"פ שהרמב"ם בא לאחר ר"ת, מכל מקום כדרכו הוא מביא את שיטת הקדמונים, ראה עיונים במשנתו של הרמב"ם עמ' כו - כח.

בנוסף, רשב"א [שם] והמאירי [חולין ס, ב] מצמצמים הגדרה זו, וכותבים שאכילת זבובים וכיוצא בהם טרם הריגתם אינה נחשבת לדריסה. דבריהם מלמדים, שאכן מאחורי המקורות השונים עומדת גם ההבנה שלא מדובר כאן על אכילה אלא על טריפה. כמובן, שגם רש"י וסיעתו הכירו את העובדה שבמקומות אחרים דריסה מתייחסת לטרף, ואע"פ כן, קבלו את ההסבר השונה לדריסה לגבי סימנים. כך גם משמע בלשונו של רמב"ן [ויקרא יא, יג]:

"והסימן הגדול בעופות היא הדריסה, שכל עוף הדורס לעולם טמא, כי התורה הרחיקתהו מפני שדמו מחומם לאכזריותו ושחור וגס... ועניין הדריסה הוא הצד ציד, שירדוף העופות ויתפשם חיים וידרסם בידיו ויאכל אותם... וזה משפט העופות באסורם והתירם על הדרך הנכון והמתחוור בגמרא"[336].

לענ"ד זהו עניין שקשור לשאלה האם סימן הדריסה הוא ההתנהגות ששאר הסימנים מלמדים עליה, וממילא יש לצפות שהוא יבטא קו מרכזי בהתנהגות של העוף, או שמדובר באחד מתוך ארבעה סימנים, שגם אם קיימת זהות יתירה בינו ובין הטומאה, היא כמותית ולא מהותית. בנוסף לשיטת רש"י מדובר בסימן, שיכול להימצא אצל כל מיני עופות כשרים, ואילו לדעת הראשונים כל עוף דורס טמא. לכן הראשונים מגדירים את הדריסה ע"פ עיקרון של פעולת טרף, ואילו לרש"י מדובר בגורמים הקשורים לשכלול האכילה[337].

6) עדיפות בדיקת הדריסה

החלוקה בין סימן התנהגותי לגופני, מ את לשון רמב"ן [סב, א] שכתב:

"הלכתא עוף הבא בסימן אחד טהור... והוא דלא חזינן ליה דדריס שאי אפשר לחוש לו אלא שהוא פרס והוא דורס ולא שכיח בישוב... ואלו היה דורס חוששין לפרס, דאמרינן מעקר עקר ובא לישוב, שמסורת הוא כל עוף הדורס טמא. וזה הפירוש נכון **ומתחוור בפשטי השמועות, דמשמע בכל מקום שהדריסה הוא סימן מובהק לטומאה ושאינו דורס סימן גדול לטהרה**, וכן התנאים נותנין סימן לדריסה בקולט מן האוויר וחולק את רגליו".

מדברי הרמב"ן ברור שהדריסה היא סימן מובהק משאר הסימנים. זו הסיבה שאם ראינו דריסה בעוף מסוים, אנו מעדיפים לומר שהשתנתה המציאות השכיחה, מאשר להבין שהוא טהור חרף הדריסה. לעניות דעתי הדבר נובע מכך שהדריסה היא סימן התנהגותי, וממילא הוא מבטא את אופי העוף, יותר מסימנים גופניים שמבטאים אופי באופן עקיף יותר. בדברי הרמב"ן צריך להבין דבר נוסף - מדוע יש קשר בין מרכזיות הדריסה ובין העובדה שניתנו סימנים כדי לזהות אותה?

---

[336] ולא באתי כאן לדון בטעם האיסור, אלא בזה שדריסה היא בעצם תכונת טרף.

[337] הכרתי ופלתי [יו"ד פב ס"ק א] מציין בעניין זה שלדעת רש"י אין אנו יודעים מהו הסימן שיש בפרס או עזניה ואין באחרים. לכך יש להוסיף שלפי רש"י אין אנו יודעים מהי הדריסה או שעלינו להזדקק למסורת. אם מדובר באותה פעולה שאנו מכירים מהלכות טריפות קשה לומר שאין לנו ידיעה ברורה בקשר אליה. נמצא, שרש"י לשיטתו שיש צורך במסורת - סובר גם שהדריסה איננה טרֵיפה, ור"ת וסיעתו כשיטתם. ברם, גם רמב"ם שלא הזכיר צורך במסורת, באר בפרוש המשנה [ג, ו] כרש"י, וגם הפוסקים שהביאו את הצורך במסורת לא פסקו כרש"י בעניין דריסה.

יתכן שדווקא החיסרון של הדריסה - הקושי לזהות אותה, הוא גם יתרון. הדריסה היא התנהגות מאפיינת, ולא אבר בגוף העוף, זו הסיבה שקשה לזהות אותה, ודווקא משום כך היא סימן מובהק.

הכרתי ופלתי [קונטרס פני נשר[338]], מסביר בדרך דומה את הרמב"ם. הוא שואל מדוע רמב"ם אינו מביא את האפשרות לקבוע שהעוף טהור ע"י שלשת סימני הגוף[339] וכותב:

"דסבירא ליה להרמב"ם הכללא דקיימא לן בכל הדינים - כל היכא דאיכא לברורי מברירינן. ולכך עוף הבא לפנינו, אף שיש לו ג' סימנים, סמכינן ובדקינן ליה בדרוסה, דדלמא דורס וטמא הוא. וכל מה שאפשר לברר מבררינן, ולא סמכינן אחזקה כמה דאפשר לברר. ולפי זה יפה עשה שהשמיט הך דינא אם יש לו ג' סימנים בגופו, דסבירא ליה דלא סמכינן עליו עד שנתברר דאינו דורס, ואם אינו דורס לא בעי כל ג', ואפילו אם יש עמו רק אחד מהסימנים שבגופו טהור".

אם ע"י ג' סימנים ישנה ודאות אין צורך לברר. מדבריו משמע, שהסימן שעל ידו אנו נדרשים לברר טהרת עופות הוא דריסה, ולא הסימנים שבגופו, ולכן גם כשיש ג' סימנים אין כאן ידיעה גמורה, אלא ידיעה אודות הסימן, ויש מקום לבירור נוסף[340].

ב. דרישת היכר

1. היכר בכנפי חגב

1) הצגת הדעות

הגמרא בחולין [סה, א] דנה בסימן המובא במשנה [שם נט, א] לגבי חגבים:

"כנפיו חופין את רובו" - "מאי רובו. אמר רב יהודה אמר רב - רוב ארכו. ואמרי לה - רוב הקיפו. אמר רב פפא: הלכך, בעינן רוב ארכו, ובעינן רוב הקיפו".

צריך עיון מה הסברות להסביר שמדובר ברוב אורכו וברוב היקפו, ומנין נובעת ההכרעה. בנוסף יש לעיין, האם יש קשר בין פסיקה של רב פפא בעניין חיפוי הרוב באמצעות הכנפיים, ובין פסיקה אחרת של רב פפא באותו עניין. הגמרא בעבודה זרה [לז, א - ב] מתייחסת למשנה בעדויות [ח, ד]:

"העיד יוסי בן יועזר איש צרידה על אייל קמצא דכן... וקרו ליה יוסי שריא[341]".

---

[338] ד"ה "ולפ"ז בביאור דעת הרמב"ם".

[339] הכרתי ופלתי מסביר לשיטת רמב"ם שהוא סובר כר' משה בר יוסף שלכל העופות הטמאים יש סימן אחד או שנים ומי שיש לו שלשה סימנים כשר, ובכך הוא מנמק את העובדה שלדעת הרמב"ם כל מי שיש בו סימן אחד ואינו דורס טהור, והוא אינו חושש שיהיה עוף עם שלשה סימנים ויהיה טמא.

[340] רשב"א [חולין סב, א] באר לגבי "תרנגולא דאגמא" - עוף שהייתה מסורת שמותר לאוכלו ונאסר:
"שהיו לה אצבע יתירה וקרקבן נקלף כעורב, והיתה נאכלת במסורת שאינה מין עורב, ושאינה דורסת, ועכשיו שראו אותה שהיא דורסת אסרוה לפי שהיא בודאי ממין עורב". לכאורה יוצא מדבריו, שזהו עורב עם שלשה סימנים - אצבע יתירה, קורקבן נקלף, ואינו דורס, וצריך עיון, הרי לעורב יש רק שני סימנים. ע"פ דרכנו יש לומר, שמשנמצא סימן הדריסה אנו סבורים שחלה טעות באחד משתי הסימנים הנ"ל, ומעדיפים הבנה כזו מאשר הבנה שטעינו בסימן הדריסה, משום שסימן הדריסה חשוב יותר משאר הסימנים.

מן העובדה שיוסי בן יועזר נקרא 'יוסף המתיר', הגמרא לומדת שהייתה מחלוקת בדבר. היא שואלת מהו אייל קמצא, ובאיזה עניין הייתה המחלוקת, ומביאה מחלוקת אמוראים:

א. לדעת רב פפא מדובר בחגב ש**ראשו ארוך**.

ב. רב חייא בר אמי משמיה דעולא סובר, שמדובר בחגב שכנפיו **חופין את רובו ע"י הדחק**, כלומר "בצמצום ע"י מדידה" [רש"י שם], והם אינם "רובא דמנכר" [גמ' שם].

לעיל [עמ' 43-46], הובאה מחלוקת בין תנא דבי רבי ישמעאל לתנא דבי רב, בשאלה האם חגב שראשו ארוך מותר. שורש המחלוקת נובע מדרך דרישת הפסוקים:

א. לתנא דבי רבי ישמעאל, דרך הלימוד היא "כלל ופרט וכלל" - נאמר בפסוק "אשר לו כרעיים" הוא כלל, מיני הארבה המוזכרים בשמותיהם הם פרט, והביטוי "למינהו" שמוזכר בכל אחד מהם הוא כלל. הכללים שנלמדו מבטויי "למינהו" מייתרים את אחד מן החגבים המוזכרים בפרוש - הסלעם, כיוון שמן הכללים הללו היינו יכולים להסיק שהוא מותר באכילה.

ב. לדעת תנא דבי רב דרך הלימוד היא "כלל ופרט" - "אשר לו כרעים" הוא כלל, מני הארבה הם פרטים, ו"למינהו" שמוזכר בכל אחד הם פרטים נוספים. לדעת תנא דבי רב אין יתור בפסוק ללימוד חגב שראשו ארוך.

לדעת רוב הראשונים, רב פפא מקשר את המחלוקת בעדויות אל המחלוקת בחולין לגבי דרישת הפסוקים, אך עולא אינו מקשר את המחלוקות. לעומת זאת הראב"ד [ע"ז שם] מסביר שעולא לא מבאר כך רק את מחלוקת התנאים בעדויות, אלא מסביר שבשאלה זו חלקו תנא דבי רבי ישמעאל ותני דבי רב. לדעת עולא החידוש שלמד תנא דבי רבי ישמעאל מן הסלעם אינו שראשו ארוך כשר, אלא ש"חופין את רובו ע"י הדחק" כשר.

2) רוב ע"י הדחק אינו ניכר

הטיעון של עולא לשיטת ראב"ד הוא, שחגב שכנפיו חופין את רובו ע"י הדחק, דומה יותר לסלעם מאשר חגב שראשו ארוך. ראשו ארוך זוהי תופעה שאינה קיימת בסלעם, אך כנפיו חופין את רובו זוהי תופעה הקיימת בסלעם, כאשר ההבדל הוא כמותי - החיפוי הוא ברוב דחוק.

ראב"ד לא מבאר כיצד ישיב רב פפא לטענה זו. אך נראה שהדבר תלוי בהבנה מה המקור לרוב ע"י הדחק. כמובן, שאין לדמות רוב זה לשאר דיני רוב שבש"ס, שהרי לא מדובר כאן ברוב של אחרי רבים אלא בסימן למין החגב, ואילו טבעו היה שרוב חיפוי כנפיים שאינו ניכר אינו קיים בחגב, לא היינו מעלים את האפשרות שהוא יהיה טהור. כמו כן, ללא תשתית מסברה אין מקום לומר שדווקא פרט כזה נלמד מן הייתור של המלה סלעם, ולא פרט אחר.

לדעת רב פפא יש לבאר, שגם אם יש מצבים בטבע בהם חיפוי הכנפיים הוא ברוב שאינו ניכר, כל עוד לא מדובר ברוב הניכר אי אפשר להכריע ע"פ סימן זה. והיסוד לכך הוא משום שההכרעה ע"פ סימנים אינו מיועד רק לזיהוי החגב, אלא להבדלה מהותית בינו ובין הטמאים. באור זה יכול להוות הסבר גם לטעמי המחלוקת לשיטת שאר הראשונים.

---

[341] דכן = טהור בארמית.

3) המתירים כשהרוב לא ניכר

בשלשה נקודות אנו מוצאים כיוון הפוך משיטתו של עולא, המלמד שאין צורך ברוב ניכר:

א- דברי הראב"ד לפיהם שולל עולא את האפשרות שחגב שראשו ארוך יהיה טהור, מתאימה לגרסה הפותחת את דבריו "בראשו ארוך כולי עלמא לא פליגי דאסור". לעומת זאת גרסת ר"ח [ע"ז שם], ור"ת [חולין שם] היא - "בראשו ארוך כולי עלמא לא פליגי דמותר". לדבריהם, אין מחלוקת בין עולא ורב פפא לגבי הדרשה מסלעם, ועולא בא לומר מסברה שיש צורך ברוב ניכר משום שהסימנים באו כדי להכריע ע"פ היכר הטהרה. סברה זו מובנת לפי מה שהסברנו, אך לפי זה, יש לברר מהי דעת רב פפא - האם הוא חולק על עולא דווקא בפרט זה, או שהוא חולק על עיקרון ההיכר, ושמא הוא סובר שלכל הדעות צריך רוב הניכר.

ב- המאירי [חולין סה, א] פסק שדי ברוב כל שהוא ואין צורך ברוב הניכר. ויש להבין מהו מקור פסיקה זו, והאם היא מקובלת על הפוסקים שלא קבעו דבר בעניין זה.

ג- היד אברהם [יו"ד פה[342]] שואל, מדוע השמיטו הפוסקים הלכה זו, וכתב שמן הסתם הרוב הוא ע"פ מדידה. ברם, צריך עיון אם שייך לדמות חיפוי כנפיים לשאר רוב שבתורה, שהרי לא מדובר כאן ברוב שמכח "אחרי רבים להטות" אלא בצורתו של הסימן[343].

כדי לברר שאלות אלו, יש לעיין בנושא נוסף.

4) חופין את רובו - שיעור או היכר

נחלקו הראשונים האם חיפוי הרוב נדרש גם בקרסולים:

א. רבנו חננאל [ע"ז שם] מנסח את דעת יוסי בן יועזר כך:

"בעינן **קרסולים** וכנפיו חופין רובו, אע"ג דלא מינכר אלא בכל דהו שרי"[344].

ב. לעומת דבריו כותב רש"י:

"הכי גרסינן - "בכנפיו חופין את רובו ע"י הדחק קמיפלגי". **ולא גרסינן וקרסולין**, דהני קרסוליים לא חפו מידי, שהן ב' רגלים ארוכין מן הארבעה ובהן הוא מדלג, והיינו "כרעים ממעל לרגליו לנתר וגו'".

יש לבאר שהמחלוקת תלויה בשאלה האם החיפוי הוא כסוי, וממילא הוא שייך דווקא כשאנו עוסקים בכנפיים היוצרות כסוי לגוף, או שהחיפוי הוא שיעור כמותי של הכנפיים, ולכן יש לו משמעות גם כשמדובר בקרסולים. אם יש כאן שיעור, ניתן להבין מדוע הוא צריך להתקיים גם בכרעיים ולא רק בכנפיים, אך אם מדובר בחיפוי, ובהגדרה מהותית לגבי תפקידם של הכנפיים - אין מקום להעתיק דין זה לכרעיים.

---

[342] מובא באוצר המפרשים שברוב מהדורות השו"ע.

[343] ובאותה מידה הסימן היה יכול להיות שחציו או רבעו חפוי ע"י כנפיו. עוד כתב ביד אברהם שההלכה היא שברוב שאינו ניכר החגב טהור כיוון שע"פ פרוש הרמב"ם למשנה [עדויות סוף פרק ב] כל מה שהעידו במסכת עדויות הוא ההלכה. אמנם, עדים אין בכך כדי להכריע שהרי השאלה מה חידש יוסי בן יועזר בעדותו תלויה במחלוקת.

[344] וראה בבית יוסף [יו"ד פה] אשר כותב שהטור שינה את סדר הסימנים המופיע במשנה כדי שלא יטעו כגרסה זו.

שאלה זו, עומדת גם ביסוד ההכרעה לגבי רוב היקפו או רוב אורכו. אם מדובר בשיעור - יש לומר "בכלל מאתיים מנה", וכנפיים החופים את רוב האורך בודאי גדולים מכנפיים שאינם חופים את רוב האורך אלא את רוב ההיקף בלבד[345]. לעומת זאת אם מדובר באיכות, יש להחמיר, כי יתכן שהחיפוי צריך להתקיים דווקא בהיקף. הבחנה זו מסבירה את המחלוקת שהבאנו לעיל, ומתוכה יש להבין את הכרעת רב פפא כהבנה שהחיפוי הוא תופעה איכותית הנחשבת חל מן הסימן, ולא היכר לקיומו של הסימן, אשר בא לידי ביטוי בכמותו.

הכרעת רב פפא לגבי הרוב היא שצריך גם את ההיקף וגם את האורך, אך עולא אינו מחויב להכרעה זו. לדעתו כאשר למדנו שהכנפיים צריכות להיות חופות את רובו, לא היה כאן לימוד דווקא לגבי הכנפיים, אלא לגבי שיעור הסימנים של חגב בכלל. דבר זה מתאים לשיטת עולא הסובר שתפקיד הרוב הוא כדי שהכנפיים יהיו ניכרות, אך לשיטת רב פפא שחיפוי רוב בכנפיים נאמר כהגדרה למהות הכנפיים בחגב, אין כאן דין שקשור להיכר אלא להגדרת הכנפיים ותפקידם, ומובן איפה מדוע דעת רב פפא שמופיעה כפסיקה בגמרא בעבודה זרה, הובילה את המאירי לקבוע שאין צורך ברוב הניכר בחיפוי הכנפיים.

ויש לדייק עניין זה מהרמב"ם [מאכלות אסורות א, כב[346]] שכתב:

> **"ושלשה סימנין יש בהן: כל שיש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים שחופות רוב אורך גופו ורוב הקף גופו, ויש לו שני כרעים לנתר בהם".**

מדבריו עולה שרוב זה אינו הסימן עצמו, אלא הגדרה מהותית לגבי הכנפיים, ומובן מדוע אין צורך בהיכר לגביו[347].

---

[345] צורת החגב - מלבן כפי שמובא בדעת מקרא [ויקרא יא], ובאנציקלופדיה תלמודית [שם].

[346] וכן בחינוך קנח, ובכל-בו קא.

[347] ולגבי שאר הפוסקים כתב ביד אברהם שכיוון שממילא הדבר תלוי במסורת אין השלכה לשאלה זו, אך צריך עיון על דבריו בתרתי: א - השו"ע [יו"ד פה, א] כותב שצריך מסורת דווקא לגבי שם החגב. ב - גם במקום שיש מסורת לכאורה יש צורך לדעת את הסימנים כדי לשלול על ידם מסורת במקרה שהסימנים סותרים אותה, כמבואר בש"ך [יו"ד פב, ו].

2. סימן טומאה וסימן טהרה

ר׳ חיים מבריסק [מאכלות אסורות א, טז] דן בשיטת הרמב״ם בסימני עופות[348], וכתב:

״נראה דהנך ד׳ סימנים תרי דיני בהו:

דהשלשה סימנים שבגופו - אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף - יסודם חלות דין סימן טהרה, וחסרון הנך סימנים הוא דין חסרון סימני טהרה.

וסימנא דדריסה הוא אדרבה סימן טומאה, ובאינו דורס הוא רק חסרון דין סימן טומאה, אבל דין סימן של טהרה לית בזה.

וזהו דתנן: ״אבל אמרו חכמים כל עוף הדורס טמא, וכל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבנו נקלף טהור״, וחלקתן המשנה לשנים, משום דכך הוא יסוד ההלכה שבהן - דדורס הוי סימן טומאה, ואידך תלתא הויין סימני טהרה״.

החלוקה בין סימני טומאה לסימני טהרה מבארת שאלות שונות, ונציג שתים מהן:

א. הרמב״ם כותב שעוף שיש בו סימן אחד ואינו דורס טהור. אלא, שר׳ חייא שנה ״עוף הבא בסימן אחד טהור״, ומשמע שדי בסימן אחד. ר׳ חיים מסביר שר׳ חייא לא התיר אלא כשנוסף לסימן הטהור, סימן אי-הדריסה, ומנמק את העובדה שר׳ חייא לא ציין זאת:

״כיון דקאי על סימני טהרה, בעל כרחך דקאי רק על השלשה שבגופו, ואינו דורס לא איכלל בזה, כיון דאין בו דין סימן טהרה כלל״.

ב. מדברי הרמב״ם [שם יז] עולה, שלפרס ועזניה יש שני סימנים - אינו דורס, וסימן נוסף. לכאורה יש כאן סתירה לדברי הגמרא [סא, ב] בהם נאמר במפורש שלפרס ועזניה יש סימן אחד:

״כיון דהא דאינו דורס הרי לא שייך כלל לסימני טהרה, ורק חסרון סימן טומאה הוא דאית ביה״.

כמקור לדברי ר׳ חיים יש לציין את דברי העיטור [ב, שחיטה מד, ב[349]]:

״ולא דריס לאו סימן טהרה היא, אלא אצבע יתירה וזפק וקורקבן נקלף הן סימני טהרה, וד׳ סימנים שאמר כל עוף הדורס טמא, וג׳ לטהרה... ובעורב יש בו ב׳ סימני טהרה וא׳ שאינו לא סימן טומאה ולא סימן טהרה[350]״.

ור׳ יעקב ב״ר משה מבונליש[351] כתב בשמו:

״עוף הבא בסימן אחד טהור, דידעינן ביה דלא דריס. ולאו למימרא דהוי סימן טהרה, לומר בו עוף מותר בלא סימן טהרה אחר, אלא אצבע יתירה וזפק וקורקבן נקלף הן הן סימני טהרה,

---

[348] ראה לעיל עמ׳ 34-36.

[349] הובאו גם בכל-בו קא; אורחות חיים איסורי מאכלות קו; שו״ת ריב״ש קצא.

[350] רוצה לומר, עורב אינו דורס, ולכן יש סימן אחד שאין בו, אבל סימן זה אינו סימן טהרה.

[351] חיבור איסור והיתר פרק כח, מובא בשיטת הקדמונים לחולין עמ׳ קג.

ודורס הוא סימן טומאה. וזהו שאמר כל עוף הדורס טמא, כלומר - תו לא מהני ביה סימן טהרה אפילו הוו ביה כולהו...".

מלשונו למדנו, שיש צורך בסימן טהרה כדי לטהר. ולא זו בלבד, אלא שבהמשך דבריו כתב ר' יעקב ששיטת בעל העיטור היא שיטת רמב"ם.

כעת עלינו לדון בהגדרה זו, לאור הבנת עניינם של הסימנים באופן כללי. אילו הסימנים אינם אלא סימן לזיהוי המין, כל זה לא שייך, שהרי בודאי שאין כל חילוק בין סימן שלילי לסימן חיובי לגבי זיהוי המין, וניתן להגדיר את אי-הדריסה כסימן מטהר, או את חסרון הזפק כסימן מטמא.

מאידך, אם הסימן הוא סיבה, יש להבין כיצד יתכן שנדרשת סיבה הן לטומאה והן לטהרה - כלום יש מציאות שהיא לא טומאה ולא טהרה בבעלי חיים. וכדבריו של הרב עמיאל [מדות לחקר ההלכה מדה ב, כלל לא]:

"האיסור דרוש תמיד לסבה גורמת, וההיתר בא ממילא מהעדר הסבה".

יתכן, שלדעת ר' חיים - אין מנוס מכך וזוהי ההבנה לכל הפחות ברמב"ם. אמנם, לפי מה שבארנו אין צורך בכך, ואולי גם לשיטתו יש לבאר, שכשנעדרים מעוף סימני הטומאה הוא אמנם אינו נחשב כמין טמא, ובאופן עקרוני יש לטהרו, אלא שיש כאן חסרון של היכר הטהרה, ולכן אין להתירו. באמצעות סימן הטהרה העוף טהור לגמרי, מפני שמתקיימת הבדלה ברורה בינו ובין הטמאים. ובדרך זו נוכל להבין מספר מקורות:

א. לקמן [עמ' 208-217] נבאר בהרחבה את יסוד שיטתו של ר' שמעון, שבטמא הנולד מהטהור אסר - ע"פ סימנים, ואף על פי כן בטהור היוצא מטמא אסר - ע"פ האם. ע"פ דרכו של ר' חיים יש לומר, שטהור הנולד מטמא אסור מפני זיהוי המין, והוא דומה למי שיש לו סימני טומאה. לעומת זאת טמא הנולד מטהור נחשב טהור מצד מינו, אלא שאין עליו סימנים המעידים על טהרה כזו.

ב. המאירי [חולין סא, א] כותב על דברי ר' חייא "עוף הבא בסימן אחד טהור":

"ופירוש דבריו בשהוא בקי בכל אותם הכתובים בתורה, ושזה אינו מהם. וכל שנתברר לו בזה שיש לו סימן אחד של טהרה... טהור, וכל שכן אם בא בשנים או יותר, שמאחר שאינו מאותם הכתובים בדין היה שלא לחזר אחריו בשום סימן שאין לך עופות טמאים אלא אלו, אבל **גזרת הכתוב הוא שאם נמצא בדרך זרות עוף שאינו מן הכתובים ולא ממיניהם בלא שום סימן טהרה, שלא להתירו שלא יאכל דומה לנשר**, ואם לא כן נשר מיהא לא הוצרך".

כלומר - לדעת המאירי לא יתכן שהעוף הזר הוא עוף טמא, ו"אין לך עופות טמאים אלא אלו", ואע"פ כן ישנו איסור לא לאכול מין דומה לנשר. לעניות דעתי יש כאן גדר דומה - עוף כזה שאינו מנוי בתורה אך אין לו סימן טהרה, הוא עוף שאינו טמא, אך כיוון שאין עליו סימן המוכיח את טהרתו, הוא גם אינו טהור. בדברי המאירי ברור, שהבעיה היא "דומה לנשר", וזו בעיה הקשורה באופן מובהק למושג של היכר.

ג. הדבר בא לידי ביטוי גם בדבריו לגבי סימן הדריסה [שם ס, ב]:

"נתנו כלל במשנה זו, שכל עוף הדורס, הואיל וברור לנו שהוא דורס - טמא, ואין לו עוד בדיקה... ואפילו ראו כבר שנאכל במסורת שאין אחר הדריסה כלום".

ויש להבין מדוע דווקא לגבי הדריסה נכון כלל זה. ונראה, שתפקידם של שאר הסימנים, הוא היכר לטהרה. לכן, כשיש מסורת, ניתן להניח שגם אם מצאנו סימני טומאה הדבר נובע מטעות. לעומת זאת כשאנו רואים דריסה, יש ריעותא במסורת, כי היא סימן טומאה ממש.

ד. **בברייתא** [חולין סה, א] **נאמר**:

"אחרים אומרים, שכן עם טמאים טמא, עם טהורים טהור".

בשו"ת דברי חיים [יו"ד ב מה], משיב לטענת השואל, שיש להתיר אוז בר, מפני שהוא דומה לאוזים המוחזקים בידינו כטהורים:

"ולגבי שכנות ונדמות לאוזים שלנו - אין זה מוזכר בשו"ע, וגם י"ל שזה סימן לטומאה ולא לטהרה, כמו שפירש הר"ן לגבי דריסה".

בפשטות, כוונתו כר' חיים מבריסק שמחלק בין סימן טומאה לסימן טהרה. אלא, שאם כן צריך עיון מה הכוונה, הרי במפורש אמרו אחרים שזהו סימן המוכיח על טהרה.

אמנם, הדברי חיים יכול להסתמך על דברי הרמב"ם. במקום אחד [מאכלות אסורות א, כ] כתב:

"וכל השוכן עם הטמאים ונדמה להם הרי זה טמא".

כאן משמע, שדעת אחרים מקובלת להלכה. לעומת זאת בהלכה [שם יד] כתב:

"והמינין האסורין ארבעה ועשרים הן, ואלו הן... עורב, זרזיר שכן נאמר בעורב למינו להביא את הזרזיר...".

לכאורה בדברים אלו פוסק הרמב"ם כדעת אחרים. אמנם הכסף משנה מקשה, משום שע"פ הגמרא אחרים סוברים כר' אליעזר, ואילו לדעת חכמים אין לטמא על סמך שכנות בלבד[352]. לכן הוא מסביר שהרמב"ם סובר כחכמים, ולדעתם יש לטמא דווקא כשיש גם דמיון וגם שכנות. לפי דבריו יש לבאר שחכמים חלקו על אחרים בשתי תחומים:

א. בקשר לרמת הזהות בין המין השכן למין המקורי. לדעתם צריך גם דמיון.

ב. בקשר לשאלה מה השכנות גורמת, ולדעתם היא מזהה את המין כמין טמא אך אין לה יכולת לגרום לעוף טהור להיראות כטהור.

לדעת חכמים אין לסמוך על ראיות שאינן סימנים, אלא לזיהוי טומאה במין. היכר טהרה יכול להתקיים דווקא בסימנים. זו הסיבה שהרמב"ם אינו מביא את הסיפא של דעת אחרים "עם טהורים טהור"[353].

---

[352] וראה לעיל [עמ' 77], דעת הכסף משנה ופרשנים נוספים בביאור הרמב"ם.

[353] הנצי"ב [משיב דבר ח"ב כב] מסביר באופן דומה אלא שלדעתו זו עצמה דעת אחרים, ולא באו בדבריהם אלא לאסור, וכתבו ששכן לטהורים טהור כיוון שבמצב כזה אין חסרון של שכנות. לחילופין, יש להסביר את הרמב"ם לאחרונים הסוברים שהוא פסק כר' אליעזר. יש לבאר, שהרמב"ם פסק כר"א בעניין "למינו" ולא בעניין שכנות ודמיון, משום שזהו דין הנוגע להגדרת המין. לעומת זאת, כשאנו באים להשתמש באמצעי זיהוי שאינם הכרת

ה. לפי זה ניתן למתק את הסבר ריב"ם [תוספות סב, א], ללשון הברייתא [שם]. הברייתא אומרת:

"למינו", ר' אליעזר אומר להביא את הזרזיר. אמרו לו לר' אליעזר, והלא אנשי כפר תמרתא שביהודה היו אוכלים אותן, מפני שיש להן זפק".

ומבאר ריב"ם:

"והלא אנשי כפר תמרתא אוכלין אותן, א"כ מכירין בהן שאינן מין עורב. ולא מייתי טעמא דיש לו זפק, לאפוקי מעורב דעורב נמי יש לו זפק, אלא מפרש הטעם למה אוכלין אותו, שרואין בו סימני טהרה, שיש לו זפק שהוא סימן טהרה, וגם אינו דורס, אבל זה לא הוצרך לפרש, דפשיטא ד"כל עוף הדורס טמא", וממילא מייתי ראיה מדאכלי ליה, א"כ מכירין בו שאינו מין עורב".

לדעת ריב"ם אנשי כפר תמרתא אוכלים זרזיר מפני שהם מכירים את מינו. הביטוי "מפני שיש להם זפק" נוסף כציון העובדה שיש לו סימנים, כאשר בנוסף הוא אינו דורס - עובדה שאין צורך להזכיר. וצריך עיון - אם הידיעה של אנשי כפר תמרתא שזריזר אינו עורב, נובעת מכך שזרזיר אינו דורס, מדוע היו זקוקים לנימוק של זפק - סימן המצוי גם בעורב.

לפי דרכנו יש לומר, שהדריסה, שמבחינה בין עורב לזרזיר, עדין אינה מספיקה, מפני שאין לה היכר. היכר זה אינו דרוש כדי להבחין בין עורב לזרזיר, אלא כדי שסימני הזרזיר לא יבטאו רק העדר טומאה, אלא היכר חיובי של הטהרה.

המין עצמו, יש להשתמש דווקא באמצעים הניכרים בעוף - כגון דמיון בצבע, ולא באמצעים אחרים כמקום מגוריו. לפי הסבר זה, הרמב"ם פסק את דין שכנות לטומאה, אך כוונתו גם לטהרה.

3. "אינו דורס" זקוק להיכר

1) שאלה בשיטת רש"י

הגמרא [סב, א] מביאה את כללו של אמימר:

"הלכתא עוף הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דריס... מאי איכא, משום פרס ועזניה - ליתנהו בישוב".

ומסביר רש"י:

"כי משכחינן ביה סימן אחד מחזקינן ליה בטהור, כל כמה דלא חזינן ליה דדריס".

מדבריו משמע, שאין אנו יודעים בוודאות האם אכן זהו עוף הבא בסימן אחד, או שקיים גם סימן נוסף - אינו דורס. מאידך, דבריו צריכים עיון, שהרי אילו מדובר בעוף הבא בשני סימנים יש לחשוש שמא מדובר בעורב שהוא מצוי בישוב. כדי ליישב שאלה זו כתב הרז"ה [כ, א בדפי רי"ף] שעורב אינו דורס, אך צריך לעיין מנין רש"י מסיק עובדה זו.

הכרתי ופלתי [קונטרס פני נשר סוף ד"ה מסקינן בגמרא] מתרץ את אותה שאלה באופן אחר. הוא כותב שלדעת רש"י, כשאמר רב נחמן "עוף הבא בסימן אחד כשר והוא שיכיר פרס ועזניה", כוונתו הייתה לסימן שאינו בעורב. זאת, על אף חוסר הידיעה אלו סימנים יש בכל אחד מן העופות. לעומת הרז"ה הוא אינו מתייחס דווקא לדריסה, אלא לצורך לשלול את האפשרות שמדובר בעורב. מכאן יש לשאול מדוע העדיף הרז"ה לקבוע שעורב אינו דורס, ולא שיש לעוף המותר סימן אחר שאינו בעורב.

בנוסף יש להבין, אם ההיתר מבוסס על ההנחה שהעוף אינו דורס, מדוע יש להתייחס לחשש שמא הוא פרס או עזניה - הרי הללו עופות בעלי סימן אחד בלבד. לשיטות אחרות ניתן לבאר שמדובר בעוף שיש בו רק אחד משלשת הסימנים שמבררים האם הוא דורס. אמנם, האפשרות להסביר לשיטת רש"י שדריסה היא סימן חופף לשאר הסימנים, קשה לאור דבריו בביאור הברייתא [סה, א]:

"יש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף בידוע שהוא טהור - וארישא סמיך דתנא ליה "כל עוף הדורס טמא", ואם אינו דורס ויש לו עוד שלשה סימנין דהוו להו ארבעה בידוע שהוא טהור".

בדבריו ברור, ש'אינו דורס' הוא סימן נוסף לשלשת הסימנים האחרים, ולא קיימת חפיפה ביניהם.

2) הקושי להבחין בדריסה

כדי להבין את שיטת רש"י, יש להתייחס לקושי לאבחן בודאות עוף דורס. ביטוי לכך שדריסה היא סימן שקשה להשתמש בו, קיים בדעת רבנו תם [ספר הישר סי' תנ] הסובר שבאמצעות שלושת סימני הגוף אנו מזהים האם העוף דורס. אם יש צורך בשלשה סימנים אחרים, משמע שיש קושי בזיהוי הדריסה. כך סובר גם ר"ן [חולין כא, א בדפי רי"ף] שכתב:

"שאי אפשר לך לומר שאחד משלשה סימני טהרה שיש לעשרים עופות הוא אינו דורס, שא"כ למה אמרו שכל שבא בשני סימנין האמורים במשנתנו שאין לספק בו אלא בעורב בלבד, ליחוש שמא אינו דורס וממין עשרים עופות הוא".

לדעת ר״ן, כאשר אדם מוצא עוף עם שני סימני טהרה, עלינו לחשוש שמא ישנו סימן נוסף אלא שהאדם לא הבחין בו. החשש הוא שמא העוף אינו דורס, ולא שמא ישנו סימן אחר שהאדם לא הבחין בו. כמו כן כותב הריב״ש [תשובה קצא]:

״וכל הסימנין האמורין בסוגיא, כלם סימנין שבגופן הן, שהם ודאין ומבוררין. כי סימן טהרה שאינו דורס, אינו דבר ברור כ״כ, כמו שאמרו [חולין סב, ב] בתרנגולתא דאגמא, דחזיוה רבנן דדרסה, אע״פ שנסתפקו עליה כמה שנים. ובודאי היו סבורין שהיא בלתי דורסת, שאם לא כן, לא היו מסתפקין בה״[354].

הבנה זו יש לדייק גם מדברי רש״י עצמו [סב, ב]:

״ומתוך שאין אנו בקיאין בהם, נראה לי דעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס, דהא הך תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בטהורה ולאחר זמן ראוה דורסת, ואין עוף נאכל לנו אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותנו״.

משמע, שעיקר החשש אשר בגינו יש צורך במסורת, הוא לחוסר ההבחנה בקיומה של דריסה. וטעם הדבר, משום שאי אפשר לראות בגוף הבהמה האם היא דורסת, אלא בצפייה ממושכת על התנהגותה.

גם הכרתי ופלתי [קונטרס פני נשר ד״ה אמנם] כותב כך, אך בניגוד ישיר לדברי הריב״ש הוא מחלק [שם בד״ה אך עדין] בין השימוש בסימן הדריסה ע״י סתם אדם, ובין השימוש בו ע״י חכמים. בדבריו יש קושיה על הכרעת רמב״י וסיעתו שעוף שאינו דורס ודאי טהור:

״קשה לי הך ח׳ ספקות. דמה מספקה, לבדוק. דאי אינו דורס - ודאי טהור... וכי יעלה על דעתו ח״ו שחז״ל לא היו בקיאים בסימן דריסה מה הדורס או לאו, הס מלהזכיר אשר כל רז לא אניס. וכי האי גוונא קשה על דזרזיר וסנונית שנחלקו ר״א וחכמים מה ראו על ככה ולא בדקו לדרוסה דבזו יבורר הספק...״.

אמנם צריך עיון על דבריו, הלא רב אסי מבאר באותו מקום שהספק הוא לגבי הגדרת קילופו של הקורקבן, ומשמע שהיו ספקות לחכמים בעניינים אלו. ברם, דווקא מתוך כך יש לעיין מה ההבדל בין סימן הדריסה לשאר הסימנים.

3) החיסרון בזיהוי ע״פ דריסה

נראה שהראשונים סברו, שהקושי המציאותי יוצר בעיה מהותית. כיוון שמדובר בסימן שלא ניתן להכיר ולראות כלפי חוץ, הוא אינו יוצר הבדלה בין העוף הטהור לטמא. לכן חכמים הגדירו את אותם שמונה עופות בתור ספיקות, כי לא ניתן להתיר לציבור על סמך אי-הדריסה כשלעצמה.

לדעת ר״ת, אע״פ שדריסה היא תופעה הקיימת בכל העופות הטמאים פרט לאחד, אין להתיר על סמך הצפייה בעוף והידיעה שאינו דורס, כי אין לידיעה זו היכר הנראה לעין. לעומת זאת

---

[354] כמובן שכך יש להוכיח גם מהבנת רש״י בדברי אמימר, ושאלת הרז״ה והכרתי על רש״י. מדוע אנו מסתפקים בידיעה לא ודאית לגבי הדריסה, ומדוע יש לחוש לעורב? אין זאת אלא שזהו סימן שאין להכירו בקלות, וממילא גם החשש לטעות בזיהוי הסימנים מתייחסת דווקא לעורב שיש לו שני סימנים ודי בטעות אחת - לגבי הדריסה כדי לטעות בינו ובין העוף הנידון, ולא לעוף מהקבוצה שיש בה ג׳ סימנים שבו קיים בהכרח גם סימן אחר.

ניתן להתיר ע״פ סימן אחר עוף שאינו דורס, כיוון שבצרוף הסימן הנוסף יש כאן היכר לטהרה, ויש משמעות לידיעה שהעוף אינו דורס.

רש״י סובר שאי-הדריסה, היא סימן טהרה בפני עצמו. לשיטתו, כשיש לפנינו עוף עם סימן טהרה אחד, ופרט לכך צפינו בו ולא ראינו שהוא דורס, יש לחוש אם הוא פרס או עזניה, כיוון שלא קיים סימן ניכר היוצר הבדלה בינו ובין עופות בעלי סימן אחד. אנו מגדירים את מספר הסימנים שבעוף, ע״פ מה שניכר לעינינו, ולא ע״פ מה שלא ראינו.

בנוסף, מובן כיצד הסיק רש״י שעורב הוא עוף דורס, ומדוע רז״ה תרץ את דבריו דווקא בעזרת ידיעה זו, אע״פ שלגבי שאר הסימנים אין לדעתו מידע ברור. כשרב נחמן [חולין סב, א] התיר עוף הבא בשני סימנים למי שמכיר עורב, מן הסתם התייחס לסימן שניתן לראות, ולא לסימן שלא ניתן להגיע לוודאות לגביו - חוסר הדריסה. ואף על פי כן, רב נחמן לא התיר את העוף אלא בתנאי שאנו יודעים שאינו עורב. משמע - שלעורב קיימים שני סימנים ניכרים שבגוף, והוא אינו דורס[355].

4) היכר דריסה ברמב״ם

הרמב״ם [מאכלות אסורות א, טז - יז] פוסק:

״מי שאינו מכירן ואינו יודע שמותיהן, בודק בסימנין אלו שנתנו חכמים. כל עוף שהוא דורס ואוכל בידוע שהוא מאלו המינין וטמא, ושאינו דורס ואוכל, אם יש בו אחד משלשה סימנין אלו הרי זה עוף טהור... לפי שאין בכל אלו המינין האסורין מין שאינו דורס ויש בו אחד משלשה סימנין אלו, חוץ מפרס ועזניה, ופרס ועזניה אינן מצויין בישוב אלא במדברות איי הים הרחוקות עד מאד שהן סוף הישוב״.

על הרמב״ם יש לשאול בדומה לרש״י, כיצד הוא חושש לפרס ועזניה, אם מדובר בעוף בעל שתי סימנים - אינו דורס וסימן נוסף - ומדוע הוא אינו חושש לעורב שיש בו שתי סימנים. ערוך השולחן [יו״ד פב טז - כז] מבאר, שהדריסה היא עיקר הטומאה, והטהרה קיימת בכל עוף שאינו דורס. יוצא מן הכלל עוף אחד שהוא טמא למרות שאינו דורס. בנוסף, הדריסה היא סימן החופף לשאר הסימנים, ובכך מובן מדוע הוא מבין שחוסר הדריסה הנוסף לסימן טהרה אחד אינו הופך את העוף לבעל שני סימנים. לדעתו הצורך בסימנים אחרים הוא כדי לדעת האם אכן העוף אינו דורס, משום שצפייה ובדיקה על דרך השלילה אינה ראיה מספיק טובה. כאן בא לידי ביטוי העיקרון שראינו לעיל - דריסה איננה סימן ניכר, ולכן יש צורך בסימן נוסף.

בנוסף הוא מבאר שדווקא כשיש סימן אחד בלבד חוץ מן הסימן שאינו דורס, ואנו רואים שלא קיים אף סימן אחר, ניתן להתיר. במקרה כזה הטעות תהיה היא רק לגבי סימן אחד - או שהוא באמת דורס ויש בו סימן אחד מסימני הגוף, או שהוא אינו דורס אך אין בו אף אחד מסימני הגוף. בטעות כזו יש סיכון נמוך מפני שרק פרס או עזניה הם דורסים בעלי סימן אחד, והללו נדירים ביותר.

נקודה נוספת שמבאר ערוך השולחן נוגעת לחלוקה הפנימית בין העופות:

---

[355] יתכן שדווקא משום כך לדעת רב נחמן אפשר להתיר עוף הבא בשני סימנים למי שמכיר עורב, ללא חשש שמא הוא אינו דורס, וממילא הוא עוף בעל שלשה סימנים. כיוון שאי-הדריסה אינה סימן ניכר, ממילא היא אינה נחשבת סימן במקום שאין לגביו ידיעה ודאית. את דעת רב נחמן פסק רי״ף [שם כא, א], אך הרמב״ם לא הביאם. יתכן שיש לחוש גם בשתי סימנים שמא העוף דורס כיוון שסימן הדריסה חמור יותר.

"דהנה איתא בגמ' [סא, ב] "גמירי כ"ד עופות טמאין הן, וד' סימנין, תלתא הדרי בכולהו, עשרים מהם ג' ג', ותרי בעורב, חד בפרס, וחד בעזניה וכו'" עיין שם. ומפרש כשיטת רש"י והגאונים, דעשרים יש להם ג' סימני טהרה שבגוף, אך הוא מפרש דסימן טומאה שלהם הוא רק סימן דריסה, ובעורב יש שני סימני טהרה שבגוף...".

לפי חלוקה זו, יש להעלות שתי שאלות על ההסבר של ערוך השולחן:

1. כיצד ע"פ המשנה [חולין נט, א] ניתן להתיר עופות שלא ראינו אותם דורסים ויש בהם שלשה סימני טהרה, הרי פרט לדריסה הם דומים לרוב העופות הטמאים שיש בהם שלשה סימני טהרה בגופם, והעובדה שלא ראינו אותם דורסים אינו מועילה, כי זיהוי בדיקה על דרך השלילה.
2. כיצד אפשר לקבוע שכל עוף דורס טמא, ושאר הסימנים לא נועדו אלא כדי לברר האם העופות דורסים, כאשר ישנו עוף אחד שהוא טמא למרות שאינו דורס.

ויש לומר, שהצורך בסימן נוסף להעדר הדריסה, אינו משום חשש לטעות, אלא מפני שהסימן צריך להיות ניכר. היכר כזה קיים גם בכל עוף שאינו דורס ויש בו שלשה סימני טהרה, מפני שרוב העופות שיש בהם שלשה סימנים כאלה - אינם דורסים, ואילו אלה שהתורה הזכירה - הם יוצאי הדופן. התפקיד של סימנים אלה אינו להבחין בין העופות הטמאים לטהורים, שהרי גם ברוב הטמאים קיימים שלשה סימנים אלה, אלא שכאשר קיים הסימן העיקרי - שהעוף אינו דורס, הוא מבדיל בין הטהור לטמא, אלא שהבדלה זו ניכרת באמצעות קיומם של שלשה סימנים אלה.

ומתוך כך נבין כיצד ניתן לקבוע שהדריסה היא הסימן העיקרי לטומאה, אע"פ שיש עוף שאינו דורס וטמא. בעוף זה אמנם אין התנהגות של דריסה, ובמובן מסוים הוא נבדל מן הטמאים, אך קיימים בו כל הסימנים האחרים שמאפיינים את הדורסים. כיוון שאין היכר לאי דריסתו, הוא מצטרף אל הדורסים, ולכן ניתן להגדיר את הדריסה כמכנה משותף כולל של העופות הטמאים.

ע"פ דרכנו, נוכל להבין את היחס בין שיטת הרמב"ם לדעת הגאונים. מצד אחד הרמב"ם מציג את הדריסה כסימן העיקרי, שבצרוף סימן נוסף הוא מברר האם העוף טהור או טמא. מאידך, בסוף הלכות העוף כותב הרמב"ם [שם יט]:

"אמרו הגאונים, שמסורת היא בידיהם, שאין מורין להתיר עוף הבא בסימן אחד, אלא אם היה אותו סימן שיקלף קרקבנו ביד. אבל אם אינו נקלף ביד, אע"פ שיש לו זפק או אצבע יתירה, מעולם לא התירוהו".

ערוך השולחן [שם כו], כותב שלדעת הרמב"ם הגאונים מצמצמים את השימוש בסימני הגוף לקילוף הקורקבן בלבד, מפני שיש מחלוקות בקשר לזיהוי האצבע היתירה והזפק. אמנם, צריך עיון לפי זה על לשונו של הרמב"ם "מעולם לא התירוהו". משמע, שלא מדובר בהחלטה שלא להיכנס למקום מחלוקת, אלא בעיקר הדין. כך גם משמע מדבריו "שמסורת היא בידיהם". קבלת דין זה כמסורת, מלמדת שיש פה ידיעה שמעבר לסברה.

ע"פ מה שבארנו יש לומר, היות שסימני הגוף אינם באים רק להוכיח את העדר הדריסה, אלא לבסס זאת ע"י היכר, יתכן שיש היכר רב יותר באחד מהסימנים, וכשההיכר מתקיים ע"י סימן אחד, הוא צריך להיות סימן מסוים. עצם העובדה שסימן הקילוף עדיף, היא קבלה במסורת,

ואין בכך סתירה לכך שהיעד העיקרי הוא לברר שהעוף אינו דורס, מפני שהסימן הנוסף דרוש ליעד משני - היכר.

5) היכר דריסה ברא"ש ותוס' רשב"א

רמב"ן [חולין סא, א \ סב, א] מבאר את לשונו של ר' חייא [שם סא, א]:

"עוף הבא בסימן אחד טהור לפי שאין דומה לנשר".

לדעת רמב"ן, ר' חייא לא בא לומר שנשר הוא מודל לעופות נוספים שיש בהם ארבעה סימני טומאה, אלא שכמו שסימן אחד אינו בא אלא להבחין בין כל העופות ובין נשר, כך שאר הסימנים לא באו אלא ליצור הבחנה בין המינים המנויים בתורה לשאר כל המינים שבעולם. לאחר מכן הוא שולל את פירושם של תוספות רשב"א ותוספות רא"ש [שם סא, א]:

"וליכא לפרושי דכל עוף הבא בסימן אחד קאמר דטהור, לפי שאינו דומה לנשר הא דומה לנשר אע"פ שאינו מהם[356] אסור, דאם כן הכשרת עוף שיש לו אצבע יתרה או זפק אע"פ שהוא דורס, ותנן "כל עוף הדורס טמא".

הרמב"ן קובע, שאם נלמד מנשר לטמא כל עוף שאין בו אף סימן, יגרור הדבר הכשרת עוף שיש לו אצבע יתירה או זפק והוא דורס. ותמה ר' איסר זלמן מלצר[357], מדוע שיטה זו מכשירה בהכרח עוף דורס.

נראה שכוונת רמב"ן היא, שאם סימן אחד בא להוכיח שאינו נשר, משמע שע"י סימן אחד אנו מטהרים עוף שיש בו שלשה סימני טומאה אחרים והוא אינו מרשימת העופות המופיעה בתורה, ואם אין לו סימן כזה הוא אסור מדין נשר שיש לו ארבעה סימני טומאה. וכיוון שלא נאמר מהו הסימן, ואפשר להתיר עוף שאינו ברשימה באמצעות אחד משלשת סימני הגוף משמע שיש לו את שלשת הסימנים האחרים ובהם סימן הדריסה, ובמשנה נאמר שכל עוף הדורס טמא.

אמנם לשיטת תוספות רשב"א ורא"ש יש לומר שמדובר בעוף שיש לו סימן אחד, ואין לו ידיעה האם הוא דורס. כפי שבארנו בשיטת רש"י, נבאר גם כאן, שגם אם אין ידיעה על דריסה יש צורך בסימן נוסף, כדי שיהיה ניכר הדבר שהעוף נבדל מן הטמאים. ברם, אם נמצא עוף דורס, לא נתיר אותו ע"י סימן אחד, מפני שכל עוף הדורס טמא. כפי שבארנו [לעיל עמ' 153-155] הכלל "כל עוף הדורס טמא" עקרוני יותר מכל החשבונות השונים לגבי סימנים, מפני שהוא מאפיין עיקרי יותר של העופות הטמאים[358].

6) העדר היכר כפגם בזיהוי המין

מקרה אחר של חשש בעקבות חסרון בהיכר, קיים בעוף בעל סימן אחד, המצוי במקום שפרס ועזניה שכיחים בו. לדעת אמימר [סג, א] ישנם עופות שמותרים לאכילה רק במקום שנהגו לאוכלם. הגמרא מקשה "אטו במנהגא תליא מילתא", ומתרצת שיש הבדל בין מקום שפרס ועזניה, לשאר המקומות. ואמנם אמימר כבר הדגיש שעוף הבא בסימן אחד טהור דווקא משום

---

[356] כלומר - אע"פ שאינו נשר.

[357] מופיע בחלק מהדפוסים, בהגאותיו לרמב"ן.

[358] אין הכרח שבעקבות זאת תוספות יסכים עם רש"י שעוף שאין אנו יודעים אם הוא דורס מוגדר מבחינת מנין סימנים כאינו דורס, אלא שבפועל אין להסתמך על כך בשלילת מין נשר.

שפרס או עזניה אינם שכיחים, אך כפי שמבאר תוספות על אתר מדובר כאן בעופות כאלה שאנו מכירים את מינם, ויודעים שהם אינם פרס ועזניה. לדעתו, יסוד החשש הוא שמא יבואו לטעות ולהסיק מההיתר של אותם עופות, שגם פרס ועזניה מותרים. לעומת זאת רש"י מבאר:

"שראינום שהוחזקו שם פרס ועזניה אסירי, דהני נמי בחד סימן אתו, ושמא ממינם הן. באתרא דלא שכיחי פרס ועזניה שרו, דהא מסתמא לא מחזקינן להו דלא שכיחי בישוב".

כלומר העובדה שיש לעופות הנ"ל סימן אחד וגם לפרס ועזניה סימן אחד גורמת לחשש שמא העופות הללו הם ממין פרס ועזניה. על כך יש לשאול שלוש שאלות:

א. תוספות שואל - אם כן, מדוע לא אוסרים את אותם עופות בכל מקום שמא הם מין פרס או עזניה. החלוקה בין מקום שבו שכיחים פרס ועזניה למקום אחר שייכת דווקא אם אנו עוסקים בפרס ועזניה, אך אם לגבי עצם המין קיים חשש שמא הוא פרס או עזניה, מדוע יהיה הבדל אם המין נמצא במקום כזה או אחר. ואע"פ שאמרנו [חולין סה, א] שהימצאות עוף בשכנות לעוף אחר מלמדת על מינו, סוף סוף גם כשהמין אינו במקומו הוא אסור.

ב. מרש"י [סב, א] למדנו שעוף נאסר משום שהוא תת-מין של עוף אחר, גם אם סימניו אחרים. דווקא לדעת תוספות [שם] יש צורך הכרחי לזהות בסימן בין העוף המקורי למין המצורף אליו.

ג. כמו כן, משמע מדברי רש"י [שם], שעיקר דין זה שאנו אוסרים עוף בגלל שהוא תת-מין של עוף המוזכר בתורה, נאמר דווקא בארבעת המינים שהתורה [ויקרא יא] הוסיפה לשמם את הביטוי "למינו". בפרס ועזניה לא מוזכר איסור כזה.

המעיין ברש"י יראה, שהוא אינו מבאר שמדובר כאן על איסור ודאי אלא על חשש, שמא עוף זה הוא ממין פרס או עזניה. ונראה שאין החשש שמא יש לרבות מין זה הוא מין נוסף האסור מלבד פרס ועזניה, שכן במקרה כזה יאסרו עשרים וחמש עופות[359]. יש לבאר שהחשש הוא שמא לא זיהנו את העוף כראוי והוא מן פרס או עזניה. החשש קיים גם כלפי מי שמכיר את המינים המנויים בתורה, כיוון שיש חסרון בהיכר שסימן אחד יוצר בין טמאים לטהורים.

תמיד, קיומו של סימן אחד אינו מהוה היכר מספיק ברור של הטהרה בעוף. אמנם, כשאין פרס ועזניה שכיחים, ולא ראינו את העוף דורס, ניתן לסמוך על סימן אחד, משום שבמציאות הנתונה ישנה זהות בין קיומו של סימן אחד, ובין העופות הטהורים, שהרי רוב העופות הטמאים הם בעלי שלשה סימנים. ברם, כשפרס ועזניה שכיחים, אין לסמוך על סימן אחד, והוא אינו מועיל כהיכר המזהה את העוף הטהור. לכן במקומות כאלה אנו חוששים שמא זיהוי המין כמין שונה מפרס ועזניה אינו נכון, ואין אנו סומכים על בקיאות זו בהעדר ההיכר שבסימן.

כאן יש להעיר, שע"פ הגישה המתייחסת לסימנים כסימן או כסיבה, ההכרעה ע"פ המין היא דרך המלך. אמנם כשמבינים שהסימן הוא הפועל, כלומר - אופן ההבדלה שהתורה דרשה, והמין הוא הנפעל, כלומר - הדבר המובדל על ידי הסימן, אין להעמיד את הכרת המינים ככלי בירור מקביל לסימנים, אלא כמצב שונה - כשיש היכרות עם המין, אנו בטוחים שיש גם סימן היוצר היכר של הטהרה, וזהו מצב של ודאות. לעומת זאת כשמתעוררת ריעותא, האפשרות לסמוך על ההיכרות עם המין אינה קיימת.

---

[359] במניין העופות האסורים, מופיעים גם מיני מינים כמו "מין איה", ראה רמב"ם מאכלות אסורות א, יד.

4. היכר ע"י מעשה

כדי לבאר זאת יש להתבונן בדברי הגמרא לגבי הגדרת קילוף הקורקבן. הגמרא [שם סב, ב] דנה מהו הקילוף המוזכר במשנה:

"אמר רב אסי, שמונה ספיקות הן: חובא, חוגא, סוגא והרנוגא, תושלמי, ומרדא, כוחילנא, ובר נפחא. מאי ספיקייהו, עופות טהורים קורקבנן נקלף, וטמאין אין קורקבנן נקלף, והני - קורקבנן נקלף בסכינא.

והא ההיא בר אווזא דהוה בי מר שמואל, דלא הוה קא מקלף קורקבניה ואותביה בשימשא, וכיון דרפי איקליף. התם - כי רפי איקליף בידא, הכא - אע"ג דרפי לא מקליף אלא בסכינא".

יש להבין אם קיים ספק לגבי קילוף בסכין, כיצד לגבי קילוף ביד לאחר רפיון הקורקבן בשמש אין ספק. ברור הדבר שההכרעה לא נבעה מהיכרות עם העופות המצויים בתורה, שהרי מדובר בעופות שקיים לגביהם ספק.

כמו כן, ברור שכל אבר בגוף יכול להיחתך ע"י סכין. העובדה שיש ספק לגבי הקילוף ע"י סכין מלמדת שמדובר בקילוף ולא בחיתוך, אלא שהוא נעזר בסכין. ממילא יש להבין אם הקילוף הוא סימן לרמת הרפיון שיש בין הקורקבן לשאר הגוף, מדוע רמת רפיון כזו שקיימת רק לאחר העמדה בשמש נחשבת ואילו רמת רפיון כזו שרק ע"י סכין ניתן להבדילה לא נחשבת.

ויש לבאר שהספק הוא האם הקילוף בא כדי לברר שישנו הבחנה בין הקורקבן ובין גוף העוף, ועיקר הסימן הוא עצם העובדה שהקורקבן הוא אבר בפני עצמו, וממילא סכין יועיל, או שהקילוף עצמו הוא הסימן, וממילא כל מה שאינו קילוף אלא חיתוך או הרפיה ע"י שמש אינו נחשב. וזו הסיבה שבשלב הראשון הקשו על היתר שמואל.

ויש לבאר שמסקנת הגמרא אליבא דשמואל היא שאמנם פעולת הקילוף באה לברר שהקורקבן הוא חלק בפני עצמו, אך אף על פי כן הסתפקו שמא הקילוף הוא עצמו הסימן. זאת משום שסימנים צריכים להיות ניכרים, וממילא סימן הניכר דווקא ע"י פעולה מתקיים בפעולה עצמה. לכן יתכן שדווקא ע"י פעולה של קילוף ביד שבו ניכר בעצם הקילוף שהקורקבן הוא אבר בפני עצמו ניתן להתיר את העוף.

ואולי ההשלכה לדבר היא שאם אנו רואים בדרך אחרת כגון צילום, שהקורקבן רפוי - אין הדבר מועיל, ואין ללמוד קל וחומר מעוף שקורקבנו רפוי ע"י השמש. מאידך, יתכן שקורקבן הנקלף ע"י חומרים מסוימים הגורמים לו להיפרד מעצמו לעינינו - מועילים גם אם לא נעשתה פעולה ע"י היד - משום שהשאלה העיקרית אינה מה מידת הרפיון של הקורקבן, אלא האם כשהוא נקלף ניכר הדבר שהוא רפוי.

מכל מקום, משלמדנו שישנו עיקרון הקשור לקילוף הקורקבן - הצורך בקיומו של הסימן כחלק בפני עצמו בגוף, יתכן שזהו היסוד לסברת הרמב"ן לגבי קשקשת, שהיא צריכה להיות נקלפת ע"י סכין. ואע"פ שקורקבן אינו נחשב כשקולפים אותו ע"י סכין, מ"מ עיקר כוונת

רמב"ן היא לעיקרון זה, אלא שהמציאות המצויה בדגים היא שקילוף ע"י סכין מוכיח שהקשקשת אינה חלק מן הדג[360].

5. היכר להתנהגות

1) באור המחלוקת

הברייתא [חולין סה, א] מונה שתי סימנים לבדיקה האם עוף דורס:

"ר"א בר' צדוק אומר: מותחין לו חוט של משיחה, אם חולק את רגליו שתים לכאן ושתים לכאן - טמא, שלש לכאן ואחת לכאן - טהור.

ר"ש בן אלעזר אומר כל עוף הקולט מן האוויר - טמא. ציפרתא נמי מקלט קלטה, אמר אביי: קולט ואוכל, קאמרי".

כפי שכתבנו לעיל [עמ' 27-29] ישנן שלש אפשרויות להבנת המחלוקת וההכרעה בה:

א. לדעת המאירי [ס, ב] יש מחלוקת בין התנאים, ואין הלכה כר' אליעזר בר' צדוק.

ב. לדעת רבנו ירוחם [נתיב טו, ח"ה, כא] יש מחלוקת, והלכה כר' אליעזר בר' צדוק.

ג. הב"י [יו"ד פב, וכך משמע בשו"ע שם ב] מביא את דברי הר"ן [כ, ב בדפי רי"ף] שלדעתו דברי ר' אליעזר מתקבלים באופן חלקי - אם הוא חולק רגליו שנים שנים - טמא, אך אם חולק שלוש ואחת - אינו טהור.

דעת הר"ן צריכה עיון - מדוע נקבל את דברי ר' אליעזר באופן חלקי. כדי להבין זאת יש לעיין בשתי שאלות נוספות.

א. רבנו גרשום כותב על דברי המשנה [נט, א]:

"הדורס טמא - שקולט מהאויר. החולק את רגליו טמא כמפרש בגמרא מותחין לו חוט של משיחה".

רבנו גרשום מבאר מהו דורס, אלא שבאור זה סותר את דברי הברייתא שבהם הקליטה מופיעה כבדיקה לדריסה.

ב. יש לעיין מדוע ר' שמעון בן אלעזר מנסח את דעתו "כל עוף הקולט מן האוויר טמא", הרי מדובר בבדיקה אם העוף דורס, ולגבי דריסה כבר נאמר "כל עוף הדורס טמא".

אולי כוונת רבנו גרשום היא שיש מחלוקת בין ר"ש בן אלעזר ובין ר"א בר' צדוק. לכל הדעות עוף הקולט מן האוויר טמא, אלא שלדעת ר"ש די בעצם הידיעה שהוא קולט מן האוויר כדי לטמא, גם אם לא נבדק, ואילו לר"א דווקא אם בדקו אותו וחילק רגליו שתים שתים הוא טמא. לפי זה אפשר להבין מדוע ר"ש אומר שכל הקולט מן האוויר טמא, כיוון שדווקא לדעתו יש קשר ישיר בין הקליטה מן האוויר ובין הטומאה. בנוסף מובן מדוע הסבר הדריסה במשנה הוא קליטה, כיוון שלשון המשנה [שם] מנוסחת כמחלוקת:

"...אמרו חכמים: כל עוף הדורס - טמא, כל שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור, ר' אלעזר בר' צדוק אומר: כל עוף החולק את רגליו - טמא".

---

[360] ראה לעיל עמ' 36.

לפי רבנו גרשום ר׳ אלעזר חולק על ת״ק וסובר שלא די בדריסה שהיא הקליטה מן האוויר כדי לקבוע שהעוף טמא, אלא יש צורך בבדיקה האם הוא חולק את רגליו.

על רקע זה יתכן גם הסבר חדש בדברי הר״ן - דעתו של ר׳ אלעזר שאי אפשר לטמא ללא בדיקת חלוקת הרגלים התקבלה, אבל ללא התוספת של הטהרה במקרה של חלוקת אחד ושלוש. את החילוק בדעתו של ר״א יש להסיק מן העובדה שרבי בחר להביא במשנה דווקא את דעתו לגבי קביעות הטומאה ע״י חלוקת הרגלים ולא את דעתו בעניין קביעות הטהרה.

2) טעמי המחלוקת

כדי להבין במה נעוצה המחלוקת בין התנאים ובין הראשונים, נעיין בלשון הברייתא [חולין סה, א] בשלמותה:

״ רבן גמליאל אומר: דורס ואוכל - בידוע שהוא טמא, יש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבנו נקלף - בידוע שהוא טהור.

ר״א בר׳ צדוק אומר: מותחין לו חוט של משיחה, אם חולק את רגליו שתים לכאן ושתים לכאן - טמא, שלש לכאן ואחת לכאן - טהור.

ר״ש בן אלעזר אומר: כל עוף הקולט מן האוויר - טמא.

אחרים אומרים: שכן עם טמאים - טמא, עם טהורים - טהור״.

ע״פ המאירי ורבינו ירוחם התנאים בברייתא חולקים זה על זה. מאידך, צריך עיון כיצד אותם תנאים למדו את דיני הסימנים, והאם לא הכירו את הקבלה לגבי מנין הסימנים של כל קבוצה מן העופות. קל יותר להבין שגם לדעתם קיימים ארבע סימנים בעופות, ומנינם משתנה מעוף לעוף. המחלוקת היא שלרבן גמליאל די בכך שנדע על שלש סימני טהרה ושאינו דורס - אף אם אין אנו בקיאים במינים השונים. ר״א בר׳ צדוק סובר שכיוון שהדריסה היא סימן התנהגותי שלא ניתן להכירו ע״י דבר חיובי הנראה בפועל, יש צורך בבדיקה.

רבנו ירוחם סובר שהלכה כדעתו, ולכאורה הביסוס לכך הוא בהבנה המקבילה לדעת רש״י ששלושת הסימנים האחרים אינם בהכרח מלמדים על הדריסה, וממילא יש צורך בבדיקה כזו. לעומת זאת המאירי מבאר כרמב״י ששלשת הסימנים מועילים, ואין זה עולה בקנה אחד עם דעת ר״א בר׳ צדוק.

מכל מקום ההבדל בין ר״א בר׳ צדוק ובין ר״ש בן אלעזר ואחרים הוא, שלדעת ר״א בר׳ צדוק יש צורך דווקא בסימן הניתן לבחינה באמצעות ניסיון שאנו יוזמים, ואילו לדעת ר״ש בן אלעזר ניתן לסמוך על העובדה שהעוף בפועל עושה פעולה של דריסה. לר״א בר׳ צדוק יש צורך בהיכר בפועל, ואילו לדעת ר״ש בן אלעזר כיוון שמדובר בסימן התנהגותי די בצפייה. לעומת שניהם אחרים סוברים שאין צורך בהיכר שיש לו קשר כלשהו אל מעשה הדריסה, אלא ההיכר יכול להתקיים גם אם הוא שכן לעוף הדורס.

ר״ן - וע״פ מה שבארנו גם רבי - מכריעים שיש לסמוך על בדיקת ר״א בר׳ צדוק דווקא לטומאה, אבל לא לטהרה. כמובן, שניתן לשלול את הטהרה ע״פ בדיקה כזו, אם נאמר שאין התאמה בין אי-הדריסה, לשלשת סימני הטהרה (כרש״י). אך אף אם נסביר ששלילת הדריסה היא חיוב סימני הטהרה, אי אפשר לסמוך על בדיקה זו כדי לטהר, כיוון שבדיקת הדריסה לא נועדה להחליף את הדריסה, אלא להוות היכר וביטוי לקיומה של דריסה. ללא היכר כזה אי

אפשר לומר בודאות שהעוף דורס, אך אין הוא יכול להחליף את סימן הדריסה עצמו. כיוון שהסימנים נועדו להבדלה מהותית בין טמא לטהור, סימנים אחרים, שאינם מאפיינים את ההבדל בין טמא לטהור, אינם מועילים[361].

3) בדיקת הרז"ה

ע"פ דרכנו יש להסביר את הבדיקה המופיעה ברז"ה [שם כא, א מדפי רי"ף]:

"וקבלנו במסורת מאבותינו ומזקנינו הקדמונים, כי כל שחרטומו רחב או שיש לו כף הרגל שקורין פוט"א - כמו שיש לאווז, אין להסתפק בדריסתו, בידוע שאינו דורס".

הסימנים הללו מקבילים לכאורה לסימנים המופיעים בתנאים, וע"פ הקבלה זו יש לפרשם:

א. סימן החרטום מקביל לכאורה לקליטה מן האוויר. הקליטה מן האוויר היא פעולה הנובעת משכלול האכילה, ולדעת תוספות וסיעתו היא מבטאת יכולת לטרוף. לעומת זאת הפה הרחב מביא לידי ביטוי את העדר התכונה הזו אצל האוז. ואמנם ישנו יתרון או חסרון לסימן זה כיוון שהוא אינו רק התנהגותי אלא בא לידי ביטוי בגוף האוז.

ב. סימן הרגל מקביל לכאורה לחלוקת הרגלים. אמנם, בהעדר חלוקה בודאי הוא אינו חולק שתים שתים ואינו חולק אחת ושלוש. יתכן שרז"ה סובר שדברי ר"א בר' צדוק נפסקו כדרך שבאר הר"ן - דווקא לעניין חלוקת שתים שתים ולא לעניין חלוקת אחת ושלוש.

אמנם, יש להבין מה היתרון שמצא רז"ה בסימן זה על פני הסימנים המובאים בראשונים, וכיצד סימנים אלו יכולים להועיל גם כדי לטהר. לשאלה זו ניתן להציע שתי תשובות:

א- רז"ה לא בא לקבוע שעוף מותר על סמך סימנים אלו, אלא לשלול את החשש שמא העוף דורס - כאשר מתירים על סמך סימנים אחרים. מה שאין כן ר"א שבא להתיר את העוף על סמך בדיקה זו.

ב- יתכן שכאשר מדובר בבדיקת התנהגות של דריסה, לא באמצעות התנהגות אחרת אלא באמצעות הביטויים הגופניים לאי יכולת הדריסה, אין כאן היכר לדריסה ע"י בדיקה חיצונית, אלא היכר של סימן הדריסה עצמו[362].

---

[361] ועיין באור ישראל [17, שנה ה - תש"ס, תשרי - גיליון א, עמ' לז] שדנו לגבי עוף שלפעמים חולק רגליו ולפעמים לא, ולפעמים ברגל אחת ולפעמים בשנייה. ויש להעיר שע"פ המבואר מן הר"ן פעולת החלוקה ברגלים באה לברר האם הוא עוף דורס, וכיוון שהדריסה אינה אבר אלא התנהגות יש לראות אותה ע"י היכר ברור. ממילא מעשים כאלה שאינם בירור כלל - לכאורה - אינם מועילים ואינם מורידים. ויש כאן ביטוי למה שכתבנו לעיל [עמ' 163], על הקושי לזהות את הדריסה.

[362] ההיגיון נותן שאם א' וב' משתייכים לאותו סוג, ובכל זאת יש חלוקה ביניהם, ב' אינו יכול להיות חלק מא'. לעומת זאת, a המקביל לא' יכול להיות חלק ממנו דווקא משום שהוא משתייך לסוג אחר.

6. סימן זיהוי ללא היכר

1) שם חגב - סימן או מין

לעיל [עמ' 44] הבאנו את מחלוקת הראשונים לגבי הצורך בכך ששמו של החגב יהיה חגב, כדי לטהרו:

א. לדעת רשב"א [תורת הבית ג, א] דין זה קיים בכל מיני החגבים הטהורים.

ב. לדעת רמב"ן [שם סה, ב], וכך עולה מפשטות דברי רש"י [ויקרא יא, כא] ורמב"ם [מאכלות אסורות א, כב; פרוש המשנה חולין ג, ז] - דווקא טהרת חגב שאין ראשו ארוך תלויה בשם חגב, ואילו חגב שאין ראשו ארוך טהור גם אם אין שמו חגב.

ושאלנו לשיטת רמב"ן - כיוון שלמדנו מייתור המילים "הסלעם למינהו" [ויקרא שם כב] שראשו ארוך טהור, מדוע נאסור אותו במקרה שאין שמו חגב. וכמו כן, כיוון שלמדנו מייתור המילים "החגב למינהו" [שם] שדווקא שמו חגב מותר, מדוע יש לדרוש זאת דווקא כשראשו ארוך. כדי לענות על שאלה זו, יש לברר כיצד יש לסווג את הדרישה לשם חגב - האם מדובר בסימן חמישי, בכלי לזיהוי המין או בדרישה מסוג אחר.

בגמרא [שם סו, א] ישנו דיון לגבי אפשרות העולה בתני דבי ר' ישמעאל:

"אי שמו חגב, יכול אין בו כל הסימנין הללו, תלמוד לומר "למינהו" - עד שיהו בו כל הסימנין הללו".

כלומר, ששם חגב יהיה תחליף לסימנים. לפי זה יש לבאר שזיהוי השם מהוה בירור של המין, ולכן אין צורך בסימנים. אמנם הגמרא מקשה:

"אין בו כל הסימנין הללו מהיכא תיתי, ארבה וחרגול כתיב".

כלומר, לא יתכן להתיר את החגב ללא סימנים, גם אם שמו חגב, משום שאם כך לא היה צורך להזכיר ארבה וחרגול. לפי זה אין להגדיר שם חגב כדרך לזהות את המין. אלא שיש לעיין בתירוץ:

"אי לא כתיב סלעם כדקאמרת, השתא דכתיב סלעם לרבויי ראשו ארוך, אימא לירבי נמי כל דהו, קא משמע לן".

כלומר, אע"פ שלא מדובר בזיהוי עצמאי של המין הטהור, עדין עלתה האפשרות שכשם שהסימנים מועילים בחגב שראשו ארוך, כך במי ששמו חגב יהיה טהור - גם ללא הסימנים. וצריך עיון:

א. כיצד ניתן להשוות בין האפשרויות הללו, הרי בראשו ארוך לא התקיים היתר אלא אם קיימים ארבעה סימנים, ואילו כאן עולה אפשרות ששם חגב יועיל גם כשאין כל סימן טהרה.

ב. מה "קא משמע לן", האם שם חגב הוא דין בפני עצמו, או שמדובר בסימן חמישי.

השאלה האחרונה באה לידי ביטוי בדברי תוספות [סה, א; ובתוס' רא"ש שם]:

"ואם תאמר למה לי דכתב רחמנא חגב לשמו חגב, תיפוק לי מכעין הפרט כמו הנך ד' סימנין. ויש לומר לפי שאין סימן זה דשמו חגב חשוב כשאר סימנין, ולא הוה מצרכינן ליה כי היכי דלא בעינן אין ראשו ארוך ומרבינן אע"פ דראשו ארוך".

תוספות מסביר ששם חגב אינו סימן רגיל, ולכן כשהסיק התנא מהחגבים המוזכרים בפסוק את הסימנים המטהרים, לא הוסיף את העובדה שכולם נקראים חגב. לפי זה, שם חגב אינו סימן, אלא דרישה נוספת המלווה את הסימנים.

הבנה זו עולה גם מדברי רמב"ם. בהלכות מאכלות אסורות [א, כא - כב] הוא מביא את מיני החגבים הטהורים, וכותב:

"מי שהוא בקי בהן ובשמותיהן אוכל, והצייד נאמן עליהן כעוף, ומי שאינו בקי בהן בודק בסימנין, ושלשה סימנין יש בהן... ואף על פי שראשו ארוך ויש לו זנב אם היה שמו חגב טהור".

מדבריו למדנו, ששם חגב אינו מקביל להכרת המין, ואינו סימן. הוא אינו סימן, כיוון שאינו מנוי בין שלשת הסימנים. מאידך גם אינו מקביל להכרת המין, כיוון שבאופן נפרד מ"שמו חגב" הרמב"ם מציין את הבקיאות בשמות החגבים כמועילה בפני עצמה.

ובפרוש המשנה [פרוש המשנה חולין ג, ז] כתב:

"אבל אם נמצאו בו סימנים אלו עם הצורה הזו, ולא היה שמו חגב, או השם שקורין בו באותו הלשון את המין שאנו קוראין אותו חגב, אינו מותר באכילה".

מדבריו משמע ששם חגב אינו בהכרח בלשון הקודש, ולפי זה ניתן לחקור ולמצוא האם המין שלפנינו נקרא חגב, באמצעות שפות אחרות, כעין מה שכתב בעדויות [ח, ד]:

"איל קומציא - איל של ארבה, והוא מין ממיני הארבה דומה לאיל, ותרגום חגבים - קומצין [במדבר יג, לג]"[363].

היה מקום לומר שהגדרת מין חגב שמדובר עליה כאן, היא הגדרה מציאותית - השתייכותו של היצור למשפחת החגבים מבחינת טבעו ומראהו, ומשמעות הדבר שישנם חגבים טמאים וטהורים, ולא ניתן להתיר ע"פ סימנים אלא אם כן מדובר ביצור ממשפחה זו. אלא, שבארנו לעיל [41-43] בהרחבה, שהדעות חלוקות האם חגבים הם מין עוף, שרץ העוף, או מין בפני עצמו, ולדעת רמב"ם הם שרץ העוף. ואף על פי כן, יתכן שדווקא כאן טמונה הבנת העניין.

אם כל הגדרת חגב היא משום שהוא חגב טהור, ואילו היה טמא לא הייתה מתקיימת הבחנה בינו ובין שאר שרץ העוף, נמצא שהגדרתו כחגב מהווה סימן לטהרתו, שהרי לולי זה לא הייתה סיבה להגדירו כקבוצה בפני עצמה. ומכאן, שיש החילוק בין הבקיאות בו ובשמו שיכולה להועיל כשלעצמה, ובין העובדה שהוא נקרא חגב. קריאת שמו כחגב, אינה זיהוי המין, אלא זיהוי ההשתייכות שלו לקבוצה הטהורה, בתוך קבוצת שרץ העוף. שם חגב הוא תופעה שמהוה סימן, שאע"פ שהיא עצמה אינה מהוה ידיעה ברורה על הטהרה, היא מצטרפת לסימנים אחרים.

כהוכחה לכך ששם הוא סימן ואינו ראיה מוחלטת באיזה מין מדובר, יש להביא את דברי רש"י ותוספות על דברי רב נחמן [חולין סב, א]:

"היה בקי בהן ובשמותיהן - עוף הבא בסימן אחד טהור".

רש"י כותב:

---

[363] וכן פסק בשו"ת דברי חכמים [יו"ד יא] באחד מטעמיו של היתר מין החגב הנאכל ע"י התימנים "שם הארבה ושם החגב בתרגום רס"ג אלגראד, ולמין זה שאוכלים בתימן, קורים גראד", וציין לפרוש המשנה.

"אם יודע שאין דומה להן, ואין שמו פרס ועזניה. אבל אם שמו פרס, חיישינן שמא מינו הוא".

ובתוספות:

"תרוייהו בעינן דלא ליתי למטעי"[364].

2) בין ראש ארוך לשם חגב

תוספות הביא כמקור או כדוגמה לכך שגם מאפיין המשותף לכל המינים אינו בהכרח סימן, את ההיתר בראשו ארוך. למרות שלכל המינים שמופיעים בתורה אין ראש ארוך, התירו אותו. לכן אין ללמוד מן המינים המופיעים בתורה שיש צורך בשם חגב.

וצריך עיון - הרי לגבי ראשו ארוך ישנו לימוד מיוחד, ומשמע שבאופן עקרוני יש להסיק מן המינים המנויים בתורה את המאפיינים המצויים בהם בתור סימני חגבים, ודווקא משום כך צריך מקור כדי להסיק שגם כשהראש ארוך החגב טהור. לפי זה היינו צריכים לדרוש ששם החגב יהיה חגב, ואין צורך בפסוק.

לכן יש לבאר, שההבחנה בין גודל הראש ובין שאר הסימנים, היא הבחנה בין סימן שנועד לזהות את המין ע"פ מאפיינים ייחודיים ומהותיים לטהרתו של המין, ובין סימן שמזהה את המין לפי פרטי מראה שאין קשר בינם ובין מהות זו.

ומבואר ברמב"ן [שם סה, ב] וברז"ה [שם כג, א בדפי רי"ף] שהסימנים שנלמדו מהפסוקים הם סימנים הקשורים לתנועת הניתור של החגב, ובכך הם שונים מאורך הראש. לפי זה, מן הדרשה הממעטת את אורך הראש מן הסימנים אנו לומדים שלא ניתן להסיק מסימני התורה אלא מה שמאפיין את הטהרה של המין, וכיוון שאין אנו יודעים מהי הטהרה עצמה, אנו משווים את הנלמד מדרשה למהותם של הסימנים המופיעים בתורה - יכולת הניתור.

מתוך כך יש להבין בדברי תוספות, שלאחר הלימוד לגבי אורך הראש, ידענו שאין צורך בשם חגב, ולכן היה צורך בלימוד מיוחד לשם חגב.

וע"פ זה יש לבאר גם כיצד לדעת רש"י רמב"ן ורמב"ם, יש דרישה לשם חגב דווקא בחגב שראשו ארוך. אורך הראש נתמעט מסימני חגב, רק משום שאינו מבטא את טהרת המין. ברם, עדין עצם זיהוי המין מתקיים על ידו, אלא שהוא אינו זיהוי כזה שהטהרה ניכרת על ידו, ולעניין זה אינו נדרש. לכן, לא ניתן להתיר חגב שראשו ארוך, אלא אם כן במקום אורך הראש קיים סימן אחר המשלים את זיהוי המין. תפקיד זה מתקיים באמצעות שם חגב. כל מה שהתחדש לגבי ראשו ארוך הוא, ש"אין ראשו ארוך" אינו סימן המבדיל באופן מהותי בין טהורים לטמאים, ולכן ניתן להחליפו בכלי אחר לזיהוי המין. שם חגב הוא תחליף לכלי הזיהוי "אין ראשו ארוך" שהוא אינו סימן מהותי, אלא סימן טכני, שאפשר להחליפו בסימן אחר.

וממילא, כאשר התורה חדשה שישנה דרישה לשם חגב, שהוא אינו סימן הדומה לסימנים האחרים שבתורה, מבחינת המהות שהם מבטאים, הבין התנא שיש כאן חידוש לגבי האפשרות לסמוך על סימן זה לזיהוי המין במקום שבו אין צורך בהיכר מהותי של הטהרה, אלא בתוספת מידע לגבי המין בלבד[365].

---

[364] וכן פסקו להלכה כנסת הגדולה [יו"ד הגאות ב"י פב, ט], פרי תואר [שם ב] והובאו דבריהם בדרכי תשובה [שם ג].

[365] ובמעין משוואה: ארבעה סימנים + אין ראשו ארוך = היכר + זיהוי מלא. ו-ארבעה סימנים בלבד = היכר + זיהוי חלקי, לכן יש צורך ב- ארבעה סימנים + שם חגב = היכר + זיהוי מלא.

3) שם חגב כשיש זנב

לפי מה שבארנו בדעת רמב"ן וסיעתו, ניתן להבין גם את לשונם של רמב"ם [פרוש המשנה חולין ג, ז], ורש"י [ויקרא יא, כא]. רש"י כותב:

"וכל סימנים הללו מצויין באותן שבינותינו, אבל יש שראשן ארוך ויש (שאין[366]) להם זנב וצריך שיהא שמו חגב".

רמב"ם כותב:

"ואפילו היה ראשו ארוך ויש לו זנב הרי זה מותר, והוא שיהא שמו חגב".

על לשונם צריך עיון, הרי במפורש למדנו בתנא דבי רבי ישמעאל [חולין סה, ב]:

"ואין לי אלא הבא ואין לו גבחת, הבא ויש לו גבחת, הבא ואין לו זנב. הבא ויש לו זנב, מנין? ת"ל: חרגול..."

לפי זה, כיצד יכולה להיות משמעות לקיומו או להעדרו של זנב[367]. אמנם, רש"י [סו, א] כתב שלסלעם אין זנב. וכיוון שמסלעם למדנו את ההיתר לגבי ראשו ארוך, יש לומר שכל ההיתר בחגב שראשו ארוך הוא דווקא אם אין לו זנב, אך כשיש לו זנב הוא אסור. אלא, שלפי זה יש לעיין, מדוע בכל זאת יועיל ההיתר. ע"פ מה שבארנו בעניין שמו חגב, יש לומר שכל הצורך לדיוק בסימנים שאינם מן הארבעה המופיעים במשנה, הוא דווקא כדי להוסיף בזיהוי המין, ולא לעיקר ההבדלה בין טמא לטהור. לכן, שמו חגב יכול להועיל כאשר סימן כזה נעדר. לעומת זאת, כשחסר אחד מארבעת הסימנים המופיעים במשנה, גם אם שמו חגב לא יועיל הזיהוי, כיוון שאין ניכרת טהרתו של החגב.

4) שם - הבחנה משרץ, סימן - הבחנה מטמא

בניגוד לרמב"ן, לרשב"א יש צורך בשם חגב גם כשאין ראשו ארוך. כדי לברר את שיטתו יש לעיין גם בלשון המאירי [סה, א] שכתב:

"אמר המאירי חגבים אלו מין עוף הם, ונמצאו תמיד בשדות ובכרמים ובגנות, ויש בהם הרבה מינים בהרבה שמות חלוקים זה מזה, כגון ארבה סלעם חרגול ודומיהם. ובתלמוד נזכרו מהם בסוגיא זו הרבה מינים, מהם טמאים ומהם טהורים. וסימן טהרתם כל שיש לו ארבעה סימנין והם... ור' יוסי אומר דווקא ששמו חגב, הא לא נכלל בלשון העם במין חגב או שנודע כן במסורת אלא במין אחר של ארבה, אף על פי שיש לו ארבעה סימנין אלו אסור. וכן הלכה,

---

[366] כך גרסת רש"י ברמב"ן סה, ב, וע"פ מה שנבאר נראה שזו הגרסה הנכונה, ובפרט שחסרון זנב לבדו בלתי אפשרי לבאר כבעיתי, שהרי גם לחלק מהחגבים שבתורה אין זנב. ובע"כ י"ל שהמעתיק סבר שמדובר בשני אופנים והוסיף את המילה "שאין".

[367] שאלה זו מופיעה בבית יוסף [יו"ד פה], אלא שהיא נשאלת לפי דעת המגיד משנה על הרמב"ם, שהסתפק האם הרמב"ם סובר כרמב"ן שדווקא בראשו ארוך יש צורך בשם חגב. המגיד משנה באר ע"פ גרסתו בפרוש המשנה, שתמיד יש צורך בשם חגב. לאור הסבר זה כתב הבית יוסף, "דמשום דיש לו זנב מוכיח שהוא טמא, שכל הטמאים זנב יש להם, משום הכי איצטריכו לאשמועינן שאע"פ שיש לו זנב לית לן בה. אבל גבחת אינו סימן דטמאים, דיש מהם בגבחת ומהם בלא גבחת". ברם, לאור הביאור המזהה את רמב"ם ורש"י עם רמב"ן, שבמקרה של זנב יש צורך בשם חגב, לא ניתן לבאר שיש כאן רק תוספת שבאה להבהיר שזנב אינו מטמא, ולכן יש לבאר כמו שכתבנו למעלה. ולא דבר ריק הוא שגם רמב"ם וגם רש"י הוסיפו פרט זה בדיוק באותו עניין.

שהחגב כולל המינין שהם ארבה חרגול סלעם וחגב, אבל ילק וחסיל וגזם אינם בכלל אלו וחייבין עליהם משום שרץ העוף וכן זיתה מוצן".

מדברי המאירי עולה, כשיטת בעל הלכות גדולות במניין המצות, שהחגבים הם עוף, ובכללם יש טמאים וטהורים. המאירי כותב במפורש שילק וחסיל וגזם אינם אסורים משום שאין בהם סימני טהרה, אלא משום שכלל אינם בכלל החגבים, ולכן חייבים עליהם משום שרץ העוף[368]. לשיטתו ארבעת הסימנים נועדו להבחין בין החגבים הטמאים לטהורים, ואילו שם חגב נועד כדי להבחין בין מי שנכלל בקבוצת החגבים למי שאינו אלא שרץ העוף. לפי זה אפשר להבין מדוע היה צריך להיות ריבוי מיוחד לשם חגב - לא מדובר כאן בסימן שאותו ניתן ללמוד יחד עם שאר הסימנים המצויים בחגבים הטהורים, אלא בבירור אחר - מי משתייך לקבוצה הקרויה חגב. ברור, שדרישה זו קיימת גם אם ראשו של החגב אינו ארוך, שהרי היא נובעת מסיבה אחרת לגמרי.

ויש לדייק בדבריו, שלא ציין חיוב אלא ביחס למינים שאינם חגב, ואילו לגבי המינים הטמאים שבחגב לא, כיוון שלגבי עופות מצאנו לאו רק בעשרים וארבע עופות, ולא עופות אחרים, והחגבים משתייכים לעופות.

אלא שעדין צריך עיון: מלשונו של המאירי "מין אחר של ארבה אע"פ שיש לו ארבעה סימנין אלו אסור", משמע שישנם יצורים שאינם חגבים, אך ארבעת סימני הטהרה של החגבים מצויים בהם. בנוסף, ראינו שהגמרא לומדת את הסימנים מתוך התבוננות במכנה המשותף שבין החגבים הטהורים המופיעים בתורה. אם ארבעת הסימנים מצויים גם בבעלי חיים, מנין לנו שאלו הסימנים שבאה תורה ללמד. לכאורה, היה עלינו להגדיר כסימנים דווקא דברים כאלה שמבדילים גם בין החגבים הטהורים לטמאים, וגם בין החגבים לשרצים, גם אם הבחנה כזו דורשת מספר רב של סימנים.

שאלה זו עולה גם ביחס לחלוקה שעושה ראב"ד בין שם חגב ובין ארבעת הסימנים. כפי שראינו לעיל [עמ' 47] מובאת בספרא [שמיני פרק ה, י] דרשת רבי:

"כל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים טמא הוא לכם" - "אם יש לו חמש הרי זה טהור".

ומבאר ראב"ד:

"אע"פ שאין בו ארבע סימנין הללו, לפי שלא נתנה תורה סימנים אלא להולכין על ארבע בלבד, אבל לאותן שהולכין על חמש לא הקפידה תורה".

מן הראב"ד משמע, שרבי ממעט בעל חמש רגלים לעניין ארבעת הסימנים - ולא לעניין שם חגב, אך שם חגב נדרש גם בהולכים על חמש. וכפי שראינו [שם] תמה ערוך השולחן [יו"ד פה, ז] על דבר זה, וכתב שהפוסקים לא הביאוהו.

אמנם, המעיין בבעל הלכות גדולות [טריפות - סא] ימצא, שהביא דרשה זו והוסיף:

"ואיזהו, זה הוא קרסוליו".

והדברים כפתור ופרח: לשיטת בעל הלכות גדולות יש לאו מיוחד בחגבים, וא"כ הוא סובר כמאירי שיש קבוצה מיוחדת של חגבים ובתוכה יש מותרים ואסורים, ומאידך התורה מתייחסת לחגבים כמותרים מכלל שרץ העוף [ויקרא יא, כא; שם כג]. מעתה, אף הוא יסבור

---

[368] על השיטות בעניין השתייכות קבוצת החגבים, ראה לעיל עמ' 42-40.

כמאירי שיש שני דינים - הבחנה בין חגבים לשרץ העוף, והבחנה בתוך החגבים בין הטמאים לטהורים, כאשר הטמאים אסורים משום עוף טמא. ויש לבאר שכאשר נוספו לחגב מעבר לארבע רגליו עוד רגלים, ומדובר ברגלים שהם קרסולים - היוצרים חיץ ברור יותר בין עופות לחגבים, הם מבחינים בינו ובין העופות הטמאים באותה מידה שארבע הסימנים יצרו הבחנה כזו. לכן אין צורך בארבעת הסימנים במקרה כזה ודי בשם חגב בלבד - המבחין בין חגב זה ובין שרץ העוף[369].

ברם, עדין יש להבין מדוע כדי להבחין בין החגב ובין שרץ העוף די בשנוי שם ואילו כדי להבחין בינו ובין עופות טמאים יש צורך בסימנים. לפי דרכנו בעניין ההבדלה שצריכה להתקיים בין טמא לטהור, יש לבאר גם כאן שלגבי עוף טמא, יש צורך בסימנים שיש בהם היכר המבטא את הטהרה שבו, ולעומת זאת לגבי שרץ, שבו לא נאמרו סימנים, ניתן להבחין ולזהות באמצעות השם ואין צורך בסימן שיש בו היכר.

5) מחלוקת התנאים בעניין

הסבר כזה לגבי מהותו של שם חגב, יכול לנמק את מחלוקתם של סומכוס ור׳ יהודה בתוספתא [חולין ג, ט \ כה]:

״ר׳ יוסי אומר ושמו חגב, ולא כנצרין שיש בהן סימנין הללו, סומכוס אומר אף המורד״.

ובמנחת יצחק [על התוספתא] באר שמדובר בחגב שטרם צמחו לו כנפיים, וכיוון שאין שמו חגב הוא אסור עד שיהיה שמו חגב. וצריך עיון:

א. הרי במפורש אמרו בחגב, שהסימנים מועילים גם כשהוא עתיד לגדל אותם לאחר זמן [חולין סה, א].

ב. כיצד יתכן ששמו ישתנה מחגב לחיה אחרת במהלך הזמן.

יש לבאר שהשפעת הסימנים כשיגדלו לאחר זמן, מועילה דווקא בסימנים שבגוף החגב, שגם אם יגדלו לאחר זמן הם מלמדים על זהותו כמין שיש בו סימנים אלו, כיוון שהאדם המתבונן מן הצד מודע לקיומם. לעומת זאת, סימן שנובע אך ורק מהשם הניתן לחגב, מועיל דווקא כשהשם קיים בפועל. כיוון שהיעדרות קריאת השם מלמדת שגם למתבונן מן הצד הוא אינו נחשב חגב.

אלא, שכל זה נכון דווקא אם נבין שהשם גורם להיכר של המין כחגב ואינו רק אמצעי זיהוי. לעומת זאת אם מדובר באמצעי זיהוי, גם אם בפועל לא קוראים לו חגב, אין זאת אלא משום שאין הבריות יודעים שבעתיד הוא יהיה חגב, אך מי שיודע שמין זה הוא מין שהבריות יקראו

---

[369] ובדרך דומה יש לבאר במהר״ל [גור אריה ויקרא יא, כג] שכתב על דברי רש״י המביא את דרשת הספרא ״וקשה דילמא ללמוד אם יש לו שנים שיהא טהור. ויראה דודאי לשנים לא צריך קרא דלא קאמר קרא אלא ״הולך על ארבע״ ולא על שנים, אבל לחמש צריך קרא דהא ארבע בכלל חמש, ולפיכך צריך קרא למעוטי שאם יש לו חמש שהוא טהור״. וצריך עיון, הרי ארבע רגלים הוא אחד מארבעת סימני הטהרה, ולא סיבה לאסור, ופשוט מהמשנה [חולין נט, א] שבפחות מארבע רגלים החגב אסור. וי״ל שהמהר״ל סובר כערוך השולחן [שם] שרבי לא בא להתיר את החגב בלי סימנים, אלא לומר שהסימנים יועילו גם בחמש רגלים. אלא, שעדין לדעתו יש עדיפות לחגב עם שני רגלים על פני חגב עם ארבע רגלים, ולחגב עם ארבע רגלים על פני חגב עם חמש רגלים, מפני שככל שהוא קרוב יותר לשרץ ורחוק יותר מעוף, הסבירות שסימנים יועילו לגביו פחות גבוהה, שהרי בשרצים לא נאמרו סימנים.

לו חגב - כגון שראה שהוא נולד מחגב אחר בעל כנפיים - יכול לזהות אותו, ויש בכך. נמצא, שבזה נעוצה מחלוקת התנאים - האם שם חגב נחוץ בתורת היכר או בתורת זיהוי בלבד.

6) תפקיד הסימנים בנשר

ע"פ החלוקה בין מקום שבו סימן הוא כלי לזיהוי, למקום שבו הוא נדרש כהיכר, יש לבאר עניין נפלא. הגמרא [חולין סא, א] מביאה ברייתא:

"תני רבי חייא: עוף הבא בסימן אחד - טהור, לפי שאין דומה לנשר".

ובהמשך הגמרא [שם סב, א] נאמר:

"אמר רב נחמן היה בקי בהן ובשמותיהן - עוף הבא בסימן אחד טהור, לא היה בקי בהן ובשמותיהן - בסימן אחד - טמא, בשני סימנין - טהור, והוא שיכיר עורב".

לפי רש"י [שם] גם במקרה הראשון וגם במקרה השני נדרשת בקיאות בעופות שיש בהם מנין סימנים דומה, בראשון מדובר על פרס ועזניה, ובשני מדובר על עורב. לפי זה, מובן שהסימנים נדרשים כדי לשלול טומאה של העופות שאין בהם אותו מספר סימנים. לעומת זאת בדברי ר' חייא משמע, שידיעת הסימן נדרשת רק כדי לוודא שהעוף אינו דומה לנשר, ומשמע שמלבד זאת קיימת ידיעה שאינו מכלל העופות הטמאים. ואכן במרכבת המשנה [מאכלות אסורות א, ו] כתב לשיטת רש"י בחלוקת העופות:

"והא דתני ר' חייא "עוף הבא בסימן אחד", היינו בבקי בהן ושמותיהן, דמשום הכי סגי בסימן כל דהו, ואף על גב דדריס טהור כיון שאינו מין נשר, וילפינן מנשר לקולא".

וצריך עיון, מדוע ר' חייא עוסק במקרה כ"כ רחוק שבו קיימת ידיעה לגבי כל העופות חוץ מנשר, ולא מביא דוגמה דומה לדברי רב נחמן, שבה קיימת בקיאות רק לגבי העופות שיש בהם מנין סימנים דומה.

כדי לבאר זאת יש להסביר שיש שתי מטרות בדברי רב נחמן - שלילת זיהוי העוף שלפנינו לקבוצת העופות טמאים, ושלילת מין נשר, ולא מועילה ההיכרות עם המינים לשלול מין נשר. ומסיבה זו עצמה גם ר' חייא סובר שיש צורך בסימן כדי להוכיח שאינו נשר, גם כשבקי בכל העופות. כטעם לדבר יש לציין שתי סיבות אפשריות:

אם נבין כשיטות שהובאו לעיל [עמ' 58-59] שנשר הוא מודל ויש מינים אחרים האסורים משום סימן, מובן שיש צורך בהכרת הסימן.

אם נבין שכל מי שיש בו ארבעה סימנים הוא נשר ממש וטמא משום מין נשר, יש לבאר שבניגוד לשאר המינים שבהם הדרך לבירור היא הכרת המין, בנשר הכרת המין היא ע"פ סימן. זאת, משום שבניגוד לשאר העופות שבהם נשלל האיסור של מינים אחרים בעלי סימן שווה, וממילא למין יש משמעות מרכזית ככלי לבירור, בנשר משקלו של המין נמוך יותר, שכן אין מינים טהורים בעלי ארבעת סימני נשר.

לעומת שאר המינים בהם ניתן להשתמש בסימנים וניתן להשתמש בהכרת המין, בנשר ניתן להשתמש רק בסימנים. גם אופן השימוש שנעשה ביחס לשאר המינים שונה מנשר. בשאר הסימנים השימוש בסימן הוא על דרך השלילה, כלומר - כשאנו מוצאים עוף שיש בו רק שתי סימנים, אנו אומרים - כיוון שאין כאן שלשה סימני טהרה, אנו יודעים שהוא אינו מהטמאים שיש בהם שלשה סימני טהרה, ונמצא שהסימן הטמא בא להוכיח על טהרה שיסודה במין.

במקרים כאלו השימוש בסימן אינו כמעשה שיש בו צורך בהיכר הטהרה, אלא ככלי לזיהוי בלבד[370].

לפי זה יש להשיב לשתי שאלות שהובאו לעיל. הראשונה ביחס לאפשרות ללמוד מינים נוספים ע"פ סימניו של נשר. רז"ה [שם כ, ב בדפי רי"ף] כותב:

"והא דאמר רב אשי שמנה ספיקות הן, למי שהיה בקי בהן ובשמותיהן, ולא היה לשמנה עופות ההן סימן טהרה אלא קליפת הקורקבן בסכין, אם קליפה היא הרי עוף הבא בסימן אחד טהור למי שהוא בקי בהן ובשמותיהן, ואם אינה קליפה אין בקיאות מועילה במקום שאין סימן טהרה כלל, כי בידוע שהוא ממין נשר".

רז"ה עוסק בשיטת רש"י, אך אין הוא כותב שהיא שיטת רש"י אלא שיטת "חכמי הדור שלפנינו". ומפשטות דבריו משמע שלא כרש"י, שהרי אם בקיאות לא מועילה במקום חשש לנשר, על כרחך הדבר נובע מקיומם של מינים אחרים הנלמדים מסימני נשר. אמנם לפי מה שבארנו, אפשר להבין שכיוון שבנשר דרך ההכרעה היא דווקא ע"פ סימן ולא מתוך בקיאות בלבד, יש צורך בסימן גם במקום בקיאות - אע"פ שאין מינים נוספים הנלמדים ממין נשר.

7) סימן טומאה לטהר

השאלה השנייה נשאלה לשיטת ר' משה ב"ר יוסף[371]. לדעתו, שמבין העופות הטמאים אין עופות שיש בהם שלשה סימני טהרה, אלא ברובם יש סימן טהרה אחד, והם דורסים, ובעורב יש שני סימני טהרה. ומבאר שהמשנה [חולין נט, א] אמרה "כל שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור", כיוון שעוף שיש בו אצבע יתירה זפק וקורקבן נקלף ודאי אינו דורס, ולכן הוא טהור. יש לעיין לדעתו, מדוע דווקא במקרה כזה העוף טהור, הרי יתכן עוף שאינו דורס ויש לו אצבע יתירה וזפק אך קורקבנו אינו נקלף והוא יהיה טהור. והראנו[372] שנחלקו בדבר זה רשב"א ורמב"ן, ולדעת רשב"א גם בשלשה סימנים אלו טהור, ואילו רמב"ן אוסר.

ויש לבאר לשיטת הרמב"ן - אם אין עוף טמא שיש בו סימנים כאלה מדוע יש לאסור. כדי להבין זאת יש להתבונן בשאלה מדוע במשנה הופיעה הכרעה ע"פ סימנים בלבד, ולא הופיעה הכרעה ע"פ סימן אחד והוא שאינו דורס, או לשיטות אחרות סימן אחד והוא שיכיר פרס ועזניה, או שני סימנים והוא שיכיר עורב[373].

---

[370] ואמנם כשרז"ה [חולין כ, א בדפי רי"ף] מביא את שיטת רש"י בעניין חלוקת העופות הוא כותב שהסימנים במשנה נדרשים רק למי שאינו בקי בהם ובשמותיהן, אך יש לבאר שהכוונה היא לכללות הסימנים ואילו לסימן אחד יש צורך, שהרי מפורשים דברי ר' חייא והאמוראים הדורשים סימן אחד לפחות.

[371] ראה לעיל עמ' 33-34, בהרחבה.

[372] שם, ושם מובאים דברי רשב"א ורמב"ן.

[373] ואין לומר שכמו שלא נאמר במשנה ש"בהמה שפיה חתוך יבדוק ברגליה ואם פרסותיה סדוקות בידוע שהיא טהורה והוא שיכיר חזיר" [טור יו"ד עט], כך לא נאמרו דברים אלו, כיוון שיש חילוק בעניין זה בין בהמה ובין עוף - בבהמה הסימנים המובאים במשנה מועילים לכל המקרים, ואילו לגבי עוף הסימנים המובאים במשנה אינם מועילים כדי לזהות עוף טהור שיש בו סימן אחד של טהרה, ורק מתוך דברי אמימר [סב, א] אנו לומדים דבר זה.
ויש להוסיף שהגמרא בע"ז [מ, א] הבינה מדוע סימן שיש בדגים אינו מופיע במשנה משום שהוא קיים רק בחלק מן המקרים ואינו מועיל כדי לטהר בכל מקרה. מצאנו איפה, שחשוב הדבר למשנה האם הסימן מועיל בכל המקרים או רק בחלק מהם. כמובן שלאחר הביאור יובן שכאשר זו האפשרות היחידה לטהר ע"פ סימנים ניתן להביא גם סימן שלא מועיל לכל המקרים.

יש לומר, שהחילוק נובע מההבדל שבין הכרעה ע״פ סימן להכרעה ע״פ הכרת המין. ההיתר לדעת אמימר אינו נובע מכך שהסימן כשלעצמו מוכיח את טהרת המין, שהרי יש עופות אחרים שסימן זה אינו מטהר אותם. לדעת ר׳ משה בר יוסף אמימר עושה שימוש גם בסימני הטומאה שיש לאותו עוף, ורק משום שיש לו רק סימן אחד - שאינו דורס - אנו יודעים שאינו עורב. כלומר - דווקא בגלל שבמקביל לאי-הדריסה, ברור לנו שאין סימני טהרה נוספים, אנו מתירים אותו. כמו כן בעורב נעשה [שם] שימוש בהיכרות עם מין העורב, ורק לאחר שהתברר שזהו אינו עורב, או שאלו אינם סימני עורב - העוף מותר. הכרעה כזו אינה מנויה במשנה מפני שהמשנה מתייחסת לסימנים, כהמשך לעיסוק של משניות הפרק בגוף הבהמה והעוף לעניין טריפה.

לפי זה יש לבאר שרמב״ן סבור באופן עקרוני שיש להתיר עוף הבא בשלשה סימנים גם כשיש לו אחד מסימני הטומאה, אלא שבפועל כיוון שהידיעה על כך שהוא אינו דורס אינה ניכרת לפנינו, שהרי אין אנו יודעים מסימני הגוף שלו שהוא אינו דורס אלא מצפייה בהתנהגותו, ולא ראינו אינה ראיה ניכרת, אין להתיר אותו. לעומת זאת, כשאנו דנים בהכרעה על דרך השלילה, הנובעת מסימני הטומאה והטהרה יחד ובעצם - מההיכרות עם מאפייני המינים האסורים, אין כאן הכרעה של סימנים, אלא הכרעה של בקיאות במינים, ובמקרה כזה אין צורך בהיכר כדי לדעת שהוא אינו דורס.

7. סימן בלימוד ״למינו״ כהיכר

בארבעה מן העופות המופיעים התורה [ויקרא יא, יד - יט; דברים יד, יג - טו], מופיע הביטוי ״למינו״ - איה \ דיה[374], עורב, נץ, ואנפה. לעיל [64-81], בארנו בהרחבה את האופן שבו מזהים מהו המין או תת-המין הנלמד מביטוי זה, ע״פ הגמרא והראשונים. לאור ההבחנה בין זיהוי להיכר, ניתן לענות על מספר שאלות שנשארו פתוחות לאחר בירור זה[375].

שאלנו, כיצד לדעת תוספות [חולין סב, א] יתכן שבעורב ובמינו הנלמד מ״למינו״ יהיו סימנים שונים. יש לבאר, שלדעתו די בשכנות כדי לזהות את מין העורב, ואין צורך גם בדמיון ביניהם מבחינת הסימנים. אמנם, ללא הסימנים לא יהיה היכר לטומאה, ולכן יש צורך בהם כדי לומר שהוא עוף טמא, אך אין הכרח שיהיו אלו אותם סימנים כמו בעורב. הסימנים נועדו כדי להבדיל בין הטמא לטהור באופן המבטא את מהותם השונה, אך עצם הזיהוי של מין יכול להתקיים על בסיס אחר. ברם, יש צורך שיהיו הסימנים בעלי מנין דומה לדעתו, מפני שכדי לטמא עוף שיש בו סימני טהרה, יש צורך במקור, וכיוון שהעורב הוא המקור, על הלמד ממנו להיות באותה רמת חומרא.

כך יש להסביר גם לדעת רמב״ן [סב, א] כיצד יתכן שאע״פ שבזרזיר יש סימנים שונים מעורב, ובנוסף - הוא אינו דומה לעורב, לדעת ר׳ אליעזר אפשר להגדירו כשכן ונדמה לעורב, מפני שיש בו שני סימנים כמו בעורב. אם היינו נוקטים שסימן הוא סיבה ולכן כמו שבעורב שני סימנים מטמאים כך גם בזרזיר, היה הדבר מובן. אלא שפרט לסימנים דרושה גם שכנות, וכמו כן משמע מלשון רמב״ן שמנין הסימנים משמש כחלופה לדמיון במראה, ובעקבותיו אנו מגדירים את הזרזיר כמין עורב.

---

[374] ראה חולין סג, א ״איה ודיה אחת היא״.

[375] השאלות מפורטות בעמ׳ 80.

כמו כן, בר״ן [סא, א] למדנו שיתכנו שתי מסלולים מקבילים ללימוד למינו - ע״י הסימנים או ע״י שכנות ודמיון.

לפי מה שכתבנו כאן יש לומר, שכאשר אנו באים להגדירו כטמא ודאי אנו צריכים לזהות אותו, ולזה מועילה השכנות, אבל צריך גם היכר שהוא טמא. והיכר כזה יכול להיות בשני אופנים:

א. שנמצא בו את אותם דברים שמצאנו אצל העורב ונאמר שגם מבחינת ההיכר ברור שזהו עורב.

ב. שנמצא בו סימני טומאה באותו מנין כמו עורב ואז נאמר שגם אם ההיכר בו אינו מראה שהוא עורב, מ״מ אנו מזהים אותו למין עורב ובנוסף יש לו היכר של טומאה.

יסוד זה מתחדד שבעתיים בדעת רא״ה. לדעתו חכמים דורשים שתי דרישות, ואילו ר׳ אליעזר מודה לשנים (1, ו3) מהם:

1. שכנות בין העורב למינו.
2. דמיון בין העורב למינו - בפרצוף או בסימנים שווים.
3. מנין סימנים שווה[376].

לכאורה הצורך במניין סימנים שווה, בשעה שאין כל צורך בדמיון בין העורב למינו, אינה מובנת. נראה מן הדברים, שמעבר לעצם הלימוד קיימת דרישה של מנין סימנים שווה, והיא נכונה לכל הדעות. יש לבאר שהיא נובעת מהצורך להיכר הטומאה בעוף הנלמד מעורב, שאינו קיים כשאין סימנים, אך לגביו אין צורך דווקא באותם סימנים, כיוון שהללו לא באים כדי לזהות את מינו אלא כדי להוות היכר לטומאה.

רמב״ם [מאכלות אסורות א, יד ו- כ] כתב שזרזיר אסור, ומאידך כתב שכל השכן עם טמא טמא, ובארנו לדעתו, שישנו לימוד מ״למינו״ לגבי מין עורב ע״פ סימנים, ואילו בשאר העופות יש לדמות לטומאה - כחשש או כודאי - על בסיס שכנות ודמיון בין עוף הידוע כטמא ועוף אחר.

אפשר להבין מדבריו שהעיקר הוא המין ולא הסימן ולכן מסברה אנו לומדים את המין ע״פ מאפייניו הכללים, והסימן משמש אותנו רק כאשר יש לימוד מיוחד (״למינו״). זו הסיבה ששכנות ודמיון במקום שאין בו לימוד מיוחד, אינם מבוססים על סימנים. אמנם צריך עיון, ממה נפשך: אם הסימן מזהה את המין בצורה טובה, כפי שמשמע מן הסוגיות, והוא אינו אלא סימן, מדוע לא יזהה הסימן מיהו המין, ומדוע בכלל קיימת ההפרדה ביניהם. מאידך, אילו הסימן היה סיבה לטומאה, לא היה מקום לטמא עוף על בסיס שכנות ודמיון ללא סימני טומאה מתאימים.

כדי להסביר את הרמב״ם יש לעיין בדברי ערוך השולחן [יו״ד פב, ל], שכתב בקשר לדין שכן ונדמה:

> ״ותמיהני על הטור והש״ע שלא כתבו כלל דין. זה ולרבינו הרמ״א ניחא כיון שפסק שבלא מסורת אין לאכול אפילו בד׳ סימנים, א״כ גם בלא זה אין אוכלין שום עוף שאינו ידוע, אבל על הטור ורבינו הב״י קשה. ואולי דסבירא ליה דשכן ונדמה אינו אסור אלא כשאין לו כל הד׳

---

[376] אמנם לחכמים דרישה זו מתקיימת כאשר קיים דמיון ע״י סימנים שווים, אך העובדה המשמעותית היא שבעצם גם כשיש דמיון בפרצוף יש צורך במניין סימנים שווה כדרישה שלישית. הדבר מלמד שבעצם תמיד קיימת דרישה כזו.

סימנים, אבל ביש לו לא שייך לאסור מטעם זה. וכיון שפסקו שבלא ד׳ סימנים אין להתיר בלא מסורת לפיכך לא הוצרכו לדין זה״.

צריך להבין בדברי ערוך השולחן מדוע צריך ארבעה סימני טומאה כדי לאסור עוף השכן לטמאים ונדמה להם. לעניות דעתי יש לבאר כך: התורה חידשה במינים מסוימים טומאה, והגמרא [חולין סא, א - ב[377]] מציינת שהמינים בעלי סימני טומאה מועטים אינם חמורים כמו אלו שיש בהם סימני טומאה רבים. מכאן נלמד שבאופן עקרוני יש לטמא עופות בעלי ארבע סימני טומאה, אלא שבמקרים מסוימים קיימת טומאה למרות שיש בהם פחות סימני טומאה. הפער אינו בטומאה עצמה, אלא במידת ההיכר של הטומאה בגופו של העוף. לכן, כשהטומאה נלמדת מסברה בהתבסס על שכנות ודמיון, אין לדמות אותה למקרים יוצאי הדופן שבהם יש עוף טמא ללא סימני ההיכר כולם, אלא יש לאסור דווקא בארבע סימני טומאה. מה שאין כן, בעופות כאלה שהתורה חדשה לנו שקיים מין הדומה להם בטומאתו, שבהם הטומאה תחול עם אותו מנין סימנים[378].

ובאופן דומה יש לבאר גם את דעת הרמב״ם. הסימן אינו אופן הזיהוי הטוב ביותר למינים הטמאים, ואדרבא - שכנות ודמיון הם כלי זיהוי טוב יותר. כמובן שניתן לסמוך גם על סימנים, אך כשהתנאים עוסקים במין דומה למין טמא, אנו מפרשים באופן טבעי, שמדובר בדמיון רגיל, ולאו דווקא בדמיון בסימנים שחז״ל מנו. אף על פי כן, כשמדובר בשיוך למין מסוים המופיע בתורה - ואין בו את כל סימני הטומאה, אין אפשרות להשוות אליו מין השונה ממנו ברמת ההיכר של הטומאה, ולכן במין הלמד צריך להיות מספר שווה של סימני טומאה.

8. סימן הנראה לעין

1) בדיקת הקשקשים הדקים

בגמרא [ע״ז לט, א] מופיעות בדיקות שונות על מנת לדעת האם יש לדג קשקשים:

א. ר״ע הכניס דג לתוך סל על מנת שיפרכס בתוכו וכשמצא שהדג השאיר קשקשים התירו.

ב. רב אשי העמיד דג דומה לצלופח מול השמש וכשמצא קשקשים דקים התירו.

ג. במקרה אחר רב אשי לקח דג שהיה דומה לשפר נונא - שהוא דג טמא - והכניס אותו בכלי לבן, ועל ידי זה ראו עליו את הקשקשים.

רי״ף ורמב״ם לא הביאו דין זה, אך הוא מובא להלכה ברשב״א [תורת הבית הקצר ג, א] שכתב:

״יש מיני דגים שקשקשת שלהן דקה שבדקה ואינה ניכרת בהן לפיכך כל שנסתפק אם יש לו קשקשת אם לאו. אם חפו אותו בבגד או ששמו אותו בכלי חרס ונמצאו בו קשקשים בידוע שהיו לו ומותר״.

והטור [יו״ד פג] כתב:

---

[377] וראה לעיל עמ׳ 24-21.

[378] אילו היה הסימן סיבה היינו מקשים - כיצד יתכן שסימנים אלו מהווים סיבה אם במקום שאין שכנות הם אינם מועילים. ברם, האפשרות של שתי סיבות מקבילות עדין קיימת.

"יש מיני דגים שקשקשיהן דקין מאד ואינן ניכרות, ואם כרכוהו בבגד או נתנו אותו בכלי מלא מים ונמצאו בו קשקשים מותר, בידוע שיש לו קשקשים".

כדעתם פסק השו"ע [יו"ד פג, ב], ובבית יוסף [שם] הביא את דברי המגיד משנה [מאכלות אסורות א, כד] אשר כותב שהרמב"ם אינו מביא דין זה כיוון שהוא פשוט. אמנם לדבריו צריך להבין מדוע הגמרא הביאה מקרים אלו.

בנוסף הבית יוסף דן בלשון הרשב"א "בידוע שהיו לו קשקשים", ובלשון הטור "בידוע שיש לו קשקשים". לכאורה די בכך שיכתבו "מותר". לכן כתב:

"נראה לי דהכי קאמר, הני לאו קשקשים חשיבי כיון שהם כ"כ דקים, וטעמא דמכשירים משום דקים לן דכל שקשקשים הללו מצויים בו, היה לו קודם לכן קשקשים ממש ונשרו. אבל, לא משמע הכי מתוך דבריו. ועוד, דאמאי לא חשבי לה קשקשת משום דדקה, היא דאטו מי כתיב קשקשת גסה. ועוד, דלשון רבינו[379] שכתב בידוע שיש לו, אי אפשר להתפרש כן. ואפשר דהכי קאמר, בידוע שזו קשקשת היא אף על פי שהיא דקה ביותר".

2) קשקשים הנראים במיקרוסקופ

בעקבות דברי הגמרא כתב בשו"ת ישא איש [יו"ד א[380]] שקשקשים הנראים במיקרוסקופ מתירים את הדג. זאת, בניגוד לדברי התפארת ישראל [ע"ז ב, בועז, ג] ערוך השולחן [יו"ד פג, טו] ופוסקים רבים[381], שכתבו שבכל התורה אין מתייחסים אלא למה שניתן לראות בעין רגילה, וכן במקרה דנן. ואכן, מדברי הישא איש נראה שדין זה אינו נכון בכל התורה, שהרי הביא לו ראיה דווקא ממקורות העוסקים בדין זה. ואם כן, יש להבין מה הייחוד של סימנים או קשקשת מבחינת הראיה בזכוכית מגדלת.

ובשו"ת בנין אב [ב, מב, ד] כתב, שטעמו של הישא איש לחלק, נובע מכך שלגבי קשקשים מצאנו היתר כשאין כלל קשקשים והדג השירם במים, וממילא גם כשמציאותם אינה נראית בעין יש להתיר. אך צריך עיון, שהרי כשהדג השיר את קשקשיו במים ידענו שיש לו קשקשים, וממילא אם ההתבוננות בזכוכית מגדלת אינה נחשבת ידיעה, התורה התירה דווקא דג שהיו לו קשקשים הנראים לעין, בזמן מסוים.

ולגבי הראיה ע"י שמש, כתב שמצאנו מחלוקת בין המגן אברהם [או"ח לב, טו] בשם הב"ח [שם] והט"ז [שם ז] האם ניתן להתיר נקב בקלף של סת"ם אם הוא נראה רק ע"י השמש. וצריך עיון לפי זה, מדוע לדעת המגן אברהם, בדגים ניתן לסמוך על אור השמש להקל, ובנקב בספר תורה אין להחמיר ע"פ מה שנראה באור השמש.

בנוסף, יש לעיין בטעמיו של התפארת ישראל. הוא עצמו מביא כראיה לכך שזכוכית מגדלת אינה מועילה מכך שגם כשאנו עוסקים בשיעורים כגון כזית או טפח אין אנו דנים בהם לפי הגודל שנראה בזכוכית המגדלת אלא לפי הגודל שנראה לעין, וגם אם בהגדלה הדבר נראה כזית, אין הוא נחשב כזית.

והקשה בבנין אב [שם]:

---

[379] הטור.

[380] לר' יעקב אלישר, מכונה גם ישי"א ברכה.

[381] ראה בנין אב ב, מב, ד.

"ודבריו פלא, שבאלו צריך שיעור גודל, וברור שהזכוכית אינה מגדילה את החפץ. אבל במקום דלא בעינן שיעור, אלא מציאותו של דבר, מנלן שקשקשת שאינה נראית בעין כאילו אינה בנמצא כלל".

לכן בבנין אב כתב שיש להשוות דין קשקשים לפגימת סכין בשחיטה, דיני תולעים ועוד, שבהם אין אוסרים כשהפגימה או התולעת לא נראים אלא בזכוכית מגדלת.

3) סימן - ללא צורך בשיעור

אם הסימנים הם סימן לטהרה, אפשר היה להבין בפשטות שסימן שונה משאר המקרים, כיוון שבסימן אין צורך בדבר עצמו, אלא הוא מלמד אותנו על המין. ובנוסף, כיוון שבדרך כלל התורה עוסקת בדרישה מסוימת כדי לאסור או להתיר, ואילו כאן התורה עוסקת במציאות נתונה, מובן מדוע בדרך כלל התורה תגביל את חלות האיסור או ההיתר, אע"פ שבמציאות קיימים נתונים שאינם נראים לעין, כיוון שאין כאן אלא הגבלה של הדין. ברם, כשהמטרה היא להצביע על מינים מותרים שמינם נקבע בלי קשר לעצם הסימן, התורה מתייחסת לנתונים כמו שהם.

לכן יש לבאר שהישא איש סובר שהסימנים הם סימן בלבד, ולכן יש להחריג את דינם משאר התורה, ואילו לשאר השיטות יש לומר שהסימן הוא סיבה. ולפי זה ניתן לבאר את דעת המגן אברהם, שניתן לסמוך על ראיה ע"י השמש דווקא במקרה של דגים, כיוון שהם סימן וממילא התורה מתייחסת לבדיקה מצד עצם המציאות, בלי להגביל את הדין למציאות הנראית ע"פ העין הרגילה.

4) נראה לעין משום היכר

ברם, מעבר לעובדה שמצאנו שיעור גם בסימני גדלות, וממילא יש לבאר שגם במה שמוגדר סימן יש לשער בשיעורי תורה, נראה שאין הכרח לבאר שהסימנים סיבה. יש לבאר סוגיה זו ע"פ ההבנה שהסימנים מהווים היכר של הטהרה, והתורה הורתה לנו לנהוג בבירור ספקות בבעלי חיים טמאים ע"פ היכר הסימנים.

ולפי זה יש ליישב בדרכו של הבית יוסף את לשון הטור ורשב"א ולנמק את דבריהם. לדעתם אע"פ שבתורה לא נאמר שהקשקשים צריכים להיות גדולים, כיוון שיש צורך בפעולות מסוימות כדי לראות את הקשקשים, אין הם מתירים את הדג כשלעצמם, משום שהטהרה אינה ניכרת בכך. לכן, מדגיש הרשב"א שכשנעשית פעולה למציאת הקשקשים הדבר מתיר את הדג רק משום שע"י בדיקה כזו אנו יודעים שלדג היו קשקשים הניכרים לעין בשלב מסוים[382].

ויש להביא ראיה גם מן הראב"ד [תשובות ופסקים יד] שכתב:

[382] וההבדל בין הרשב"א לטור הוא, שרשב"א כתב "בידוע שהיו לו קשקשים", ומדבריו משמע שמכל מקום הדג מותר דווקא אם בו עצמו היו קשקשים בשלב מוקדם יותר, ובלשון הטור "בידוע שיש לו קשקשים" הדגיש שיש להתיר באותו אופן גם דג שיש לו במינו קשקשים אלא שהוא פרט קטן מכדי שיראו קשקשיו. מציאות כזו קיימת בצלופח הנידון בתשובת בנין אב, שקשקשיו ניכרים לעין כשהוא במשקל מסוים, אע"פ שכשהוא במשקל וגודל אחר - הם אינם נראים לעין.

"זקני נרבונא מסורת היא בידם, כל עוף שיש לו עור שטוח בין צפורניו כעין החוט אינו טמא. אומר אני אע"פ כן צריך לבדוק בו סימן אחד, ואם יש בו אצבע יתירה נראית לעינים, עוד אין חוששין שמא שלשה יש בו...".

מהדגשתו "אצבע יתירה נראית לעינים" משמע כרשב"א שלא די בעצם קיומו של סימן, אלא יש צורך שיהיה סימן הנראה לעין באופן ניכר.

ולפי זה מובן, שאכן אין להשוות דין זה לכל התורה, ויתכן שיהיו דברים שאור השמש אינו מועיל לגביהם, ואע"פ כן בסימנים יועיל, כיוון שבאותם מקרים אין הדבר תלוי בשאלה האם ניתן להבחין בדבר אלא מהו גודלו. כלומר - ישנו גודל של נקב שניתן לראות דווקא לאור השמש, וגודל של נקב שניתן לראות גם בעין רגילה, אך כשאנו עוסקים בסימנים, אין ההבחנה בין אור השמש לאור רגיל מלמדת על שיעור הסימן המתיר את הדג, אלא על כך שראיה ע"י אור השמש מאפשרת גם היא היכר של הסימן, ולכן הוא מותר, ולא מפני שיעורו.

על כן, לא השווה התפארת ישראל דין זה לדיני תולעים או נקב שבריאה, אלא בא לומר שלעומת ראיה ע"י השמש שהיא מלמדת על היכר הסימן, ראיה בזכוכית מגדלת אינה יכולה להועיל כיוון שהיא אינה מראה את הדבר בגודלו האמיתי אלא בגודל מעוות ולכן אין לה דין של היכר, כיוון שהיכר צריך להיות דווקא במציאות שחושפת לעין את הדבר בגודלו האמיתי. לכן תאורה או בגד לבן מובאים בגמרא כגורמים שיוצרים היכר לסימן.

העובדה שהתפארת ישראל מוכיח את הדין ממקומות שיש להם שיעור, אינה משום שהוא משווה את דין הסימנים למקרים שבהם צריך שיעור כזית, אלא משום שהוא בא להדגים שהזכוכית המגדלת אינה מראה את המציאות כמות שהיא ולכן גם למקום שיש בו צורך בהיכר היא אינה מועילה.

9. צורך בסימנים במקום היתר

במספר מקומות [ספרא שמיני פרשה ג, ה; תוספתא ג, ט; חולין סז, ב] מובאים דברי ר' יוסי בן דורמסקית:

"לוויתן דג טהור הוא, שנאמר "גאוה אפיקי מגנים", "תחתיו חדודי חרש". אפיקי מגנים - אלו קשקשים שבו, תחתיו חדודי חרש - אלו סנפירין שפורח בהן".

ונחלקו מהי כוונתו:

א. המהרש"א [חולין שם] שואל, אם הקב"ה מאכיל ממנו לצדיקים לעתיד לבא[383], מדוע יש צורך לומר שהוא טהור. לכן הוא מבאר שר' יוסי בא להוכיח שהוא דג ולא עוף[384].

---

[383] וכתב רבנו בחיי [שולחן של ארבע שער ד]: "כשאמרו בכאן בבשרו של לוויתן יש לנו לומר בודאי שאינו משל אלא כפשוטו ממש".

[384] והקשה בעל הפלאה שבערכין [על הערוך ערך גא, א] מדוע יש ערך חשוב כ"כ לידיעה זו. ויש לומר שלא ניתן לאכול בעלי חיים אם אין הם משתייכים לקבוצה מסוימת. מצאנו דין דומה בחגבים, לפחות לדעת המאירי - ראה לעיל עמ' 174 ואילך. ואולי זה קשור לדיון בין ר"ת לריב"ם בתוספות [שם נט, א] מה היחס בין סימני הטהרה ובין הסימנים המבחינים בין הקבוצות (דהיינו בין בהמה חיה עוף דג וחגב). ובנוסף צ"ע כיצד הוא אמינא שהוא מין עוף, הרי מנין העופות מפורש בתורה ואין בהם לוויתן. וע"ע במגדל עוז [מצות עשה שבבעלי חיים ו, ח] שכתב שסנפיר נדרש בדגים הנראים כחיות הים כדי לדעת שהם דגים.

ב. החתם סופר [שם] מבאר, שכיוון שהלוויתן הוא חית הים, וע"פ טעמא דקרא יש לטמא אותו, יש צורך בשני הסימנים כדי להתירו.

ג. קרבן העדה [ירושלמי שבת ט, ז ובשיירי קרבן] מבאר שישנה מחלוקת בינו ובין המדרש [ויקרא רבה כב, י]:

"ר' אבא ור' יונתן בשם ר' לוי אמר - יותר ממה שאסרתי לך התרתי לך, דם הנדה אסרתי לך - התרתי לך דם בתולים, אסרתי לך אשת איש - התרתי לך את השבויה, אשת אח - התרתי לך יבמה... ר' מנחמא ור' ביבי ור' אחא ור' יוחנן בשם ר' יונתן אמרו - תחת מה שאסרתי לך התרתי לך, תחת איסור דגים - לוויתן..."[385].

ע"פ המדרש הלוויתן מותר כתוצאה מחידוש מיוחד שמועיל לצדיקים לעתיד לבא[386], ואילו לדעת ר' יוסי מדובר בהיתר הנובע מסימנים.

ד. אם נצרף לכך את הסבר הערוך לדברי ר' יוסי, נוכל להבין עניין זה בדרך חדשה. הערוך [ערך גא א] כתב, שהצורך לומר שזהו דג טהור, נובע מפני שהוקש לנחש [איוב כו, יג], והיינו סבורים שמשום כך הוא אסור. ובעל הפלאה שבערכין הקשה על דברי המהרש"א מדוע יהיה צורך לדעת שמדובר בדג ולא בעוף, וכתב שע"פ ההפלאה ברור מדוע יש צורך בסימנים. אמנם צריך עיון כיצד ישנה הוא אמינא שהדג טמא כתוצאה מן ההיקש שבנביא, הרי הכתובים אינם מחדשים הלכה [ב"ק ב, ב]. וכמו כן צריך עיון אם יש היקש האוסר את הלוויתן כיצד הסימנים יועילו.

לכן נראה לבאר, בשונה מביאורו, שכוונת הערוך לפרש שהיינו סבורים בעקבות ההיקש, שללווייתן אין סנפיר וקשקשת ולכן הוא נחשב שרץ, ובכך הוא דומה לנחש. ידיעה שהיא גלוי מלתא ניתן ללמוד בנקל מן הכתובים [ב"ק שם], ולכן אין קושי בלימוד העניין מספר איוב. ולכן באר ר' יוסי ע"פ כתובים אחרים שללווייתן יש סימנים, ולדבריו ההיקש לנחש אינו לעניין זה.

ויש לעיין לדעת ר' יוסי, אם מדובר באכילה שמותרת מעיקרה ולוויתן הוא אכן דג טהור, מדוע יש צורך במקור מן הפסוק לכך שמדובר בדג טהור, הלא ע"י בדיקת סימנים אפשר לדעת זאת. ואילו יש כאן חידוש בהגדרת ההיתר שבסימנים, מדוע לא מצאנו בהלכה היתר ברור של הלוויתן. מאידך, אם מדובר באכילה שמותרת רק לעתיד לבא, מדוע יש צורך בסימנים, הרי ממילא מדובר באכילה שהיתירה הוא מעבר למה שמותר בזמן הזה.

כדי ליישב זאת, יש לדמות את הלוויתן לחזיר, שעליו כתב האור החיים [ויקרא יא, ז], שלעתיד לבא כשיותר החזיר יהיו בו סימני טהרה. ולפי זה יתכן שגם כאן וגם לגבי חזיר, ערכם של סימני הטהרה אינו משום שזוהי סיבת ההיתר או שעל ידם נדע שהוא מותר, אלא שגם כאשר

---

[385] בחלק מהנוסחאות הלשון היא "לוויתן דג טהור", אך ברור מן הלשון שיש לגרוס לוויתן, וכמש"כ בעלי תמר על הירושלמי הנ"ל.

[386] וכמבואר בעניין שחיטתו - שם יג, ג. ובעלי תמר כתב: "אין להעלות על הדעת שהלוויתן סמל הטוב המובטח לצדיקים לעתיד לבא הוא בחייו דג טמא". ולענ"ד - אדרבא, וכמו שמפורש בעניין חזיר [לעיל עמ' 102], וידועם דברי הרב צבי יהודה בשם הזוהר שלישיבתו של משיח נכנסים דווקא אלה היודעים להפוך חושר לאור ומר למתוק [הקדמת זוהר ד, א; וע' שיחותיו לספר במדבר, קרח ב סע' 13-17]. ומעבר לכך אין זה ברור כלל שכשהתורה אסרה מינים טמאים הדבר נובע מפחיתותם, ובעלי הקבלה סברו שיש מינים כגון נשר, שמופיע במעשה מרכבה, שנאסרו דווקא בגלל ערכם, כמבואר לקמן עמ' 366-370.

הותרה אכילת מין טמא, היא מותרת דווקא אם יש בו סימנים שעל ידם הטהרה ניכרת כלפי חוץ, כדי שתהיה הבדלה בין טמא לטהור.

לפי זה, יתכן שר׳ יוסי בא לחדש, שגם דבר הנאכל לצדיקים לעתיד לבא ע״י הקב״ה, וממילא ברור שמינו טהור, צריך סימנים, כדי שהבדלתו מן הטמא תהיה ברורה.

ההבדל בין הפרושים משליך על באור דברי הירושלמי בשבת [שם], העוסקים בשיעור הנדרש כדי לחייב על מלאכת הוצאה. השיעור תלוי בשאלה האם הדבר אותו מוציאים נחשב מאכל. במשנה מבואר שלדעת ר׳ יהודה על חגב טמא חייבים בכל שהוא כיוון שמצניעים אותו למשחק, ואילו לגבי חגב טהור הוא מודה לת״ק שדווקא בכגורגרת[387]. ומבאר הירושלמי:

״ר׳ יהודה כדעתיה, דר׳ יהודה אומר אוכלין טהורין אין משחקין בהן״, ומקשה - ״והא כתיב ״התשחק בו כציפור״ [איוב מ, כט]״.

כלומר, הפסוק עוסק בלוויתן והוא מין טהור, ואע״פ כן נאמר בו משחק. ומתרץ הירושלמי:

״לא הותר מן כלל איסור הוא״.

גם לגבי תרוץ זה ישנם הסברים שונים:

א. לדעת קרבן העדה, הגמרא מבארת שלוויתן אינו מותר בדרך המלך אלא כמקרה חריג, ולא משום שיש לו סימנים. לכן, כשהוא עדין חי הוא נחשב משחק, שהרי מלכתחילה הוא טמא, ובאופן מיוחד הקב״ה מתיר אותו[388]. לפי זה הירושלמי נוקט כמדרש ולא כר׳ יוסי, ויתכן שמחלוקת בין ר׳ יוסי ובין ר׳ יהודה, כוללת מחלוקת בעניין לוויתן שלעתיד לבא.

ב. לדעת רדב״ז [ירושלמי שם] יש לבאר כמהרש״א, שהלוויתן טהור כיוון שהקב״ה מביא אותו לצדיקים, וכוונת הירושלמי היא שהפסוק אינו נקרא בניחותא אלא בתמיה, ומשמעותו - אפילו אם הותר הלוויתן מאיסורו, האם כשהוא מותר תוכל לשחק בו.

אמנם, לדעתם, עדין עלינו להסביר כיצד אפשר להתייחס ללווייתן כדג טהור, כאשר המדרש מבאר שההיתר שלו הוא דווקא לעתיד לבא וכמשקל נגד למה שהתורה אסרה. לשיטתם יש לבאר שהירושלמי חולק גם על ר׳ יוסי, מפני שהוא סובר שמדובר בהיתר מכלל איסור, וגם על המדרש, מפני שהוא סובר שההיתר גם בזמן הזה. ומעבר לכך, פירושו

---

[387] ובאר בעלי תמר שם שבמה שנחשב אוכל יש איסור לשחק כאמור בפוסקים או״ח קע״א.

[388] ובעלי תמר פרש כשיטתו, אלא שלדעתו כבר עכשיו הוא מותר, והסיבה שלדעת ר׳ יהודה חייבים עליו בכל שהוא היא משום שאין איסור לשחק בו מדין בזוי אוכלין, כיוון שהיתרו לא נובע מסימנים אלא מסיבה חריגה אחרת (גם בזמן הזה), והואיל ואישתרי אישתרי. אמנם צ״ע כיצד שייך לומר ״הואיל ואשתרי״ במקרה כזה. א- יסוד הדין של הואיל ואשתרי נובע מן ההבנה שהסיבה להיתר אינה העדר האיסור, אלא הפיכת המעשה להיתר ע״י סיבה חיובית [ועיין המדות לחקר ההלכה מדה ו סע׳ ט ואילך]. ולפי זה ברור שכוונת הירושלמי שהלוויתן הותר מכלל איסור היא כאפשרות השנייה המאפשרת לומר כאן ״הואיל ואשתרי״, אלא שהתוצאה המידית לכך היא שדווקא מה שנובע מן הסיבה החיובית מותר. למשל - כגון אם נבאר שהיתר ייבום נובע משום ״הואיל ואישתרי״ [ראה יבמות ז, ב] נמצא שאיסור אשת אח בנוגע ליבמה לא הותר רק למעשה ביאה אחד, אלא לגמרי, אך עדין אסור ליבם לבא על אשת אחיו אחר, או לבא על יבמתו כשהיא נדה. ולכן היתר האכילה לא יתיר את המשחק, שהרי זהו איסור אחר לגמרי. ב. יש סתירה בין האיסורים - היתר אכילה שהופך את הלוויתן למאכל, יכול בעצמו להיות סיבה לאיסור המשחק. ג. מבואר בתוס׳ זבחים [לג, א ד״ה א״ל ממונך, וע״ע באנציקלופדיה תלמודית ח, ערך הואיל ואשתרי שלא מצאו לו חולקים] שאמרינן הואיל ואשתרי דווקא ביחס לאיסור שהיה קיים קודם שחל ההיתר. ובפני מאיר [על הירושלמי מוצל מאש שם] כתב שכוונת הירושלמי לתרץ שרק לעתיד לבא הלוויתן יהיה מותר ולכן כעת הוא יכול לשמש כמשחק.

של רדב"ז אינו מתיישב עם הלשון "הותר מן כלל איסור הוא", ולפי דבריו עיקר העניין חסר מן הספר.

לפי מה שבארנו אפשר להציע פרוש שלישי ע"פ הערוך. מעיקרא היינו סבורים שלוויתן דומה לנחש. מאידך, כיוון שנאמר בפסוק "יכרו עליו חברים" [איוב מ, ל] ודרש מכאן ר' יוחנן "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לוויתן" [ב"ב עה, א], אנו יודעים שלוויתן מותר. לכן לוויתן נחשב דג שיש היתר לאיסורו. העובדה שהוא אמור להיות אסור ורק כתוצאה מחידוש מיוחד בפסוק הוא מותר, הופכת אותו לראוי למשחק. כל זה אינו סותר את הצורך של ר' יוסי ללמוד שיש סימני טהרה ללווייתן, כיוון שגם אנו יודעים שהוא מותר, יש צורך בסימנים כדי להבדילו מן הטמא.

ג. השפעה חלקית של סימנים

ע"פ הרוגצ'ובר [מאכלות אסורות א, א] לדעת ראב"ד לכתחילה ניתן לזהות מיני בהמה ללא סימנים בתנאי שקיים סימן אחד. כאן ישנה נקודת השקה בין עיקרון ההבדלה, ובין נושא שעסקנו בו בהרחבה בחלק השני [עמ' 97-112] - סימנים חלקיים. לאחר שבארנו את השפעתו של הסימן כיוצר היכר, יש לעיין בהשפעתו החלקית במקומות שבהם אין צורך בזיהוי, אך יש צורך בשם טהרה, וכיצד לפעמים סימן אחד מתוך שתים או סימן חלקי באופן אחר יכול להועיל.

1. סימן אחד

לעיל [עמ' 97-98] הובאה דעת ר' שמעון ור' אליעזר בבכורות [י, א - ב], שסימן אחד מסימני טהרה מועיל להחשיב טמאים כאוכל. מצאנו שיש אחרונים, הסבורים שמדעה זו יש להוכיח שהסימנים נחשבים סיבה. כמו כן, העניין נידון מתוך השוואה לדעתו של ר' שמעון שגמל הנולד מפרה טמא משום שיש לו סימני טומאה. וכתב ביוסף דעת [בכורות שם]:

> "הואיל ויש בהם סימני טהרה, יש לשמוע לכאורה שסימני טהרה נחשבים גורם וסיבה לטהרה ואינם סימן בעלמא... ואולם נראה מכמה מקומות שמבחינת הדין המעשה של היתר אכילה, אין הפרש ביניהם, ולכך חולה הצריך לאכול איסור, לא שמענו שיש להעדיף להאכילו מין שיש בו סימן טהרה אחד... אלא שמ"מ אפשר שיש שייכות מהותית לסימני הגוף עם טומאת אותם מינים, הלכך מינים שיש בהם סימנים נחשבים יותר ל'אכל' ממינים אחרים...".

אם הסימנים הם כלי זיהוי שיש לו קשר מהותי עם הטהרה, ועל ידו מתבצעת הבדלה, ניתן לפתור את הקושי שמעלה היוסף דעת. הגדרת שם אוכל לעניין הכשר אינה תלויה בעצם הדבר - אם מותר לאוכלו, שהרי ע"י מחשבה ניתן להחשיב גם טמא גמור למאכל. ביחס להגדרה זו, כיוון שהסימן אינו מזהה אקראי של המין, אלא מבטא באופן מהותי את עניין טהרתו או טומאתו, סברו ר' שמעון ור' אלעזר שסימן הטהרה הופך גם את הטמא למי שנראה כטהור,

וממילא מצד מחשבתו כמאכל, הוא מוכשר לטומאה בשחיטתו[389]. לעומת זאת כדי להגדירו כקל יותר לעניין איסור אכילה, אנו זקוקים לשתי הסימנים.

אמנם, ניתן לבאר את הגישה המחייבת את כוחו של סימן אחד באופן אחר: שבכל מקום שהתורה דרשה שני סימנים, בעצם יש כאן שתי דרישות: א. שנדע שמי שלפנינו שייך למין טהור. ב. שיהיה עליו שם טהרה. וכדי לזהות את המין, יש צורך בשני סימנים כשני עדים, אך לעניין שם טהרה די בסימן אחד. ולפי זה יובן שלא רק בעניין הכשר לטומאה, אלא גם לעניין היתר אכילה, יש עדיפות למי שיש בו סימן אחד, כיוון שעל ידי סימן זה יש לו שם טהרה. ודומים הדברים לכללו של הרב עמיאל [המידות לחקר ההלכה ג, ב]:

"בכל מקום שאנו זקוקים בוודאי לשתי סיבות בתור גורמי המשפט והדין יש מקום לחקור אם שתיהן הן סיבות עצמיות בתור 'זה וזה גורם' בחיוב, או שרק האחת היא סיבה עצמית והשנייה רק בתור סיבה תנאית או בתור סיבה שלילית להסיר את המניעות הבאות מצד אחר...".

הצד השווה שבשתי ההסברים הוא, ההבנה שכוחו של סימן יכול לנבוע מהיותו מבטא את מהות הטומאה או הטהרה שבבעל החיים. ע"פ הבנה זו אפשר לבאר בדרך חדשה את שיטת ת"ק בספרי [ראה מו] בעניין סימני בהמה:

"עד שיהו בה ג' סימנים הללו אינה מותרת באכילה".

לעיל [עמ' 98-101] נתבאר שכוונתו להבחין בין עצם קיומן של פרסות המחולקות לשנים, ובין היותם מחולקות עד לקצה. אלא, שנדרשנו לשאלה מה משמעותה של הבחנה זו, ובארנו אותה ע"פ שיטות מסוימות.

ע"פ מה שכתבנו כאן אין צורך להידחק להסבר ע"פ אותם שיטות, ויש לבאר שכיוון שיש ערך לסימנים, אפילו כשיש זיהוי ע"פ דרכים אחרות, יש להעדיף את הזיהוי ע"פ סימנים תחילה. ומבחינה זו היינו סוברים, שכאשר נחתכה בהמה בקצה רגליה, אין כל ערך לבדיקה האם פרסותיה שסועות בתחילתם או שהם שלמות לגמרי, ויש לגשת מיד לבדיקה אחרת כגון בדיקת שתי וערב. אמנם לשיטת ת"ק שבספרי יש חשיבות רבה לבדיקה זו, כיוון שעצם קיומן של פרסות מחולקות גם אם חלוקה זו אינה מגיעה עד לקצה נחשבת סימן.

2. קל וחומר מסימן לסימנים

כפי שבארנו בהרחבה [לעיל 22-25] הגמרא [חולין סא, א] מביאה ברייתא שלומדת מאיסור נשר, שעוף הבא בסימן אחד טהור, כיוון שאינו דומה לנשר. אופן הלימוד - דווקא נשר שאין לו אף סימן טהרה טמא, אך מי שיש לו סימן אחד טהור. והקשו בגמרא מדוע לא נלמד להיפך מתורין - שהם עוף טהור בעל ארבע סימני טהרה - שדווקא בעלי ארבע סימנים טהורים. על כך מתרצת הגמרא שאילו היה אפשר ללמוד מתורין, אין צורך לכתוב בתורה איסור לגבי בעלי שישה סימני טומאה, וקל וחומר את בעלי סימן טהרה אחד או שנים -

"מה התם תלתא - ולא אכלינן, אף כל תלתא ולא ניכול, וכל שכן תרי וחד".

---

[389] והאור שמח [טומאת אוכלין י, ג] שכתב שהכשר לטומאת אוכלין במקצת סימנים הוא דווקא בעורב ולא במי שיש לו פחות משתי סימני טהרה הוא משום שתפקיד סימני טהרה אלו להעניק למאכל שם טהרה.

והקשה השואל בדברי חיים [יו"ד ח"ב מה] הרי אין עונשין מן הדין [מכות ה, ב]. ולשאלה זו השיב הדברי חיים, ע"פ הבאר יעקב [כללות הסוגיות, יז] שכאשר הדבר החמור והקל הם מאותה מציאות, במקרה שלנו - בעל חיים בעל סימן אחד, ובעל אותו סימן וסימן נוסף, אפשר ללמוד קל וחומר מהקל לחמור, שהרי בכלל מאתים מנה.

לאחר מכן הוא כותב, שבלאו הכי אין להקשות, כיוון שהגמרא לא התכוונה לומר שיש כאן קל וחומר. ולראיה שאין כאן קל וחומר, הוא מעלה שתי טיעונים:

א. איך יתכן שהסימנים מבטאים חומרא וקולא, כאשר יש מינים טמאים בעלי שלשה סימני טהרה, ואילו מינים אחרים בעלי סימן טהרה אחד טהורים.

ב. כיוון שהסימנים לא נאמרו אלא כדי שנדע איזה עופות אסורים ומה נכלל במין נשר, עיקר האיסור הוא המינים המנויים בתורה, הסימנים לא יכולים להיחשב כקלים או חמורים.

לכן הוא מבאר, שגם אם עופות בעלי סימנים רבים יותר אינם חמורים, עדין יש לדחות את הלימוד מתורין שרק בעלי ארבעה סימנים טהורים, כי לימוד כזה הופך את מנין העופות הטמאים למיותר, שהרי בכל מקרה אין בהם ארבע סימני טהרה.

אמנם, צריך עיון על הסבר זה, שהרי למסקנה אמרה הגמרא:

"גמירי, עשרים וארבעה עופות טמאים הוו, וארבעה סימנין. תלתא הדרי בכולהו, עשרים מהם שלשה שלשה, ותרי בעורב, חד בפרס, וחד בעזניה, דאיתיה בהא ליתיה בהא. מהו דתימא ליליף מיניה, כתב רחמנא נשר, נשר דלית ליה כלל הוא דלא תיכול, הא איכא דאית ליה חד - אכול".

מדברי הגמרא משמע, שישנה הוא אמינא ללמוד מבעלי סימן אחד שכל עוף בעל סימן אחד אסור, ולמדנו מנשר שרק פרס או עזניה אסורים, אך שאר בעלי סימן אחד מותרים, שהרי הוזכר נשר. מנשר יש לדייק, שדווקא עוף שאין בו אף סימן אסור, אך בעלי סימן אחד אפשר לאכול - פרט ליוצאי הדופן המוזכרים בתורה. לשיטת הדברי חיים, אם בכל מקום נאמרו הסימנים משיקול טכני בלבד, כדי לדעת מהם המינים האסורים - כיצד אפשר ללמוד מהם ולהפוך אותם למקור שיש להשוות אליו ע"פ מנין הסימנים.

מאידך, יש לעיין בקושיית הדברי חיים כיצד אפשר לומר שעוף בעל שלשה סימני טהרה קל יותר מבעל סימן אחד, אם לפעמים בעל שני סימני טהרה טהור ובעל שלשה סימני טהרה טמא. ע"פ דרכנו יש לבאר, שהסימנים אמנם אינם הסיבה לטהרה, והסיבה העיקרית היא המין, ובכל זאת הסימן אינו רק כלי לזיהוי המין, אלא היכר הטהרה כלפי חוץ, היוצר הבדלה בין טמא לטהור. ולפי זה יש לבאר, שע"פ ההוא אמינא, בבעלי שני סימנים או שלשה, הגורם היחיד שמכריע הוא המין, אך בבעלי סימן אחד, העדר או מיעוט היכר הטהרה הוא גורם נוסף שמונע את אכילת המין, ואותו ניתן ללמוד לכל עוף שאין היכר בינו ובין העופות הטמאים.

גם למסקנה, אם ננקוט כתוספות [חולין סא, א] וסיעתו[390] שמנשר אנו לומדים לאסור מינים נוספים, יתכן שכל האיסור במינים אלו אינו טומאת המין, אלא העובדה שהם אינם מובדלים מן המינים הטמאים.

ולאור זה, נוכל להבין כיצד הגמרא למדה מן המינים המנויים בתורה את סימני הטהרה ע"י בנין אב, גם אם נאמר הסימנים אינם סיבה לטהרה. הסימן הוא המאפיין של המין, ולכן גם

---

[390] ראה לעיל עמ' 59-58.

אם הבסיס של האיסור הוא המין, ניתן לדרוש מן הפסוקים מהם המאפיינים המרכזיים שלו, ובדרך זו להסיק מהם המינים הנוספים שיש לאסור.

3. סימן זמני

קושי נוסף שהובא לעיל ומוסבר ע״פ ההבנה שהסימנים הם הבדלה, מתייחס לסימנים הצומחים לאחר זמן, ולהיתר הנלמד בחגבים ובדגים. לעיל [107-112] עסקנו בעניין זה, ושאלנו, מדוע הראשונים הבינו שהלימוד הוא מקומי, ואף על פי כן הסיקו מהלימוד לסימן הכרעיים, גם לגבי סימן הכנפיים.

כמו כן, הנחנו שהצורך בלימוד על כך שהחגב והדג טהורים גם כשהסימן יופיע אחר כך, נדרש כלפי כל בעל חיים בפני עצמו, נובע מכך שהסימן הוא סיבה. זאת, משום שסימן שנועד רק כדי ללמד על טהרת המין, מלמד על טהרתו גם בזמנים שהוא אינו מצוי בפועל. אלא, שאם הסימן הוא סיבה, ולכן יש צורך ללמוד על כל סיבת בפני עצמה - היא היא מתירה או אוסרת גם כשהיא מופיעה באופן זמני, היה עלינו לצמצם את החידוש ככל הניתן, ולקבוע שלא חדשה התורה אלא שסימן זמני מועיל - כשהוא קיים, ולא שסימן זמני מועיל מעבר לזמן הופעתו.

לאור האמור בחלק זה ניתן לבאר שהראשונים לא הבינו שסימן הוא סיבה, אלא שסימן הוא הבדלה, ולכן הטהרה צריכה להיות ניכרת. כשהתורה חידשה שמין המגדל סימן לאחר זמן מותר גם ללא סימנים, למדנו שהדרישה להיכר באותו בעל חיים אינה קלה יותר, וניתן להסתפק בסימן שמופיע בזמן מסוים על גבי אותו מין. לפי זה מובן מדוע הטהרה קיימת גם ללא הסימן, אך מאידך מובן מדוע יש כאן חידוש, כיוון שהתורה התירה להכריע בטהרת בעל חיים אע״פ שטהרתו אינה ניכרת עליו. בנוסף, מובן כיצד אפשר ללמוד מסימן אחד לסימן אחר - התורה לימדה דין הנוגע לבעל החיים, ולא לסימן עצמו, ואע״פ כן, אין להסיק לבעל חיים אחר, מפני שיתכן ובו יש דרישה גבוהה יותר להיכר. אין כאן חידוש שהטהרה קיימת גם ללא סימן מסוים, או שסימן מסוים מזהה גם כשהוא זמני, אלא שניתן להקל ולהכריע ע״פ סימן המצוי במין גם כשאינו מצוי כרגע על גוף בעל החיים, זהו חידוש באופן ההכרעה ע״פ סימנים, ולא בסימנים עצמם[391].

4. חשש סימן

1) בדריסה

במקומות שונים מצאנו, שגם כאשר סימן מסוים אינו מזהה באופן מלא את הטומאה - בין משום שלא ברור אם הוא קיים, ובין משום שלא מדובר באותו סימן שיש לעוף הטמא, אנו חוששים בגינו. אחת הדוגמאות לכך קיימת בפרוש רש״י לדעת אמימר. הגמרא [סב, א] אומרת:

״אמר אמימר, הלכתא: עוף הבא בסימן אחד - טהור, והוא דלא דריס״.

רש״י מבאר:

---

[391] יש לציין, שבאנציקלופדיה תלמודית [יב, ערך חגבים הע׳ 64] הביאו בשם הרב קפאח בשם רס״ג שפרש את השנוי ״לו כרעיים״ שבא לרמוז על מין שיש לו כרעיים בקטנותו וכשגדל נושרים (ואז הם ״לא כרעיים״ ככתיב). ואכן צ״ע אם זהו הדין לדעת הפוסקים. לפי דבריו יש בפסוק דין הנוגע למין בלבד, ולא לסימנים.

"עוף הבא בסימן אחד טהור - ואפילו אין בקי בהן ובשמותיהן דלא חיישינן דלמא פרס ועזניה הן כדמפרש לקמיה... והני מילי דלא דריס - כי משכחינן ביה סימן אחד, מחזקינן ליה בטהור כל כמה דלא חזינן ליה דדריס".

תוספות [סב, א] מקשה על רש"י, מדוע לא נחוש שעוף זה הוא עורב, שיש לו שני סימנים [שם סא, א]. השאלה מתעצמת בלשון הר"ן [חולין כא, א בדפי רי"ף]:

"והני מילי דלא דריס, כי משכחינן ביה סימן אחד מחזקינן ליה בטהור כל כמה דלא חזינן ליה דדריס, אבל דריס על כרחיך או פרס או עזניה הוא. שכלל גדול שנינו כל הדורס טמא לפי שאין לך בטהורים שיהא דורס זו היא שיטת רש"י ז"ל".

במפורש כתב רש"י [סה, א] שהדריסה אינה סימן חופף לשלושת הסימנים האחרים, אלא מקביל אליהם, וממילא אי אפשר לטהר ע"פ הדריסה לבדה, מדוע איפה יטמא רש"י ע"פ הדריסה לבדה. כמו כן, בעקבות החשש המפורש שעוף זה יחשב פרס או עזניה, מודגשת שאלת תוספות [סב, א] כיצד אפשר להבין את ההתייחסות של אמימר לדריסה כאילו אינה נכללת בחשבון הסימנים, ועדין העוף נחשב עוף בעל סימן אחד, הרי העובדה שהוא אינו דורס בעצמה נחשבת סימן.

כדי להשיב על כך יש להתייחס לדבריו של רז"ה [כ, ב] שכתב בהסבר דעת רש"י:

"והא דתנן כל עוף הדורס טמא, לאו כללא הוא, ואין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ. אלא חששא בעלמא הוא למי שאינו בקי בהם ובשמותיהם, מפני שרוב עופות טמאים הם דורסים"[392].

רז"ה אינו מסתפק בהסבר שהמשנה עוסקת בשני שלבים, אלא מנמק את הסיבה שבגינה המשנה ניסחה כלל "כל עוף הדורס טמא", ולא מנתה את הדריסה כסימן טהרה ('אינו דורס') יחד עם שאר הסימנים. לדעתו הדבר נובע מכך שישנו חשש במקרה שבו העוף הוא דורס שמא הוא טמא, משום שרוב העופות הטמאים דורסים.

לפי זה יש לבאר את דברי הר"ן, שלדעת רש"י אם מצאנו עוף שיש לו סימן אחד, כיוון שפרס או עזניה אינם שכיחים, די בסימן אחד כדי לטהר, ואדרבא - במקרים שבהם מצאנו סימני טומאה אחרים, הם יכולים להועיל כדי לשלול את שייכותו לקבוצה שיש לה שלשה סימני טהרה או לעורב שיש לו שני סימני טהרה. אמנם, אם נמצא שזהו עוף דורס, נחשוש שמא הוא טמא, וכשבדקנו טעינו ויש לו רק סימן אחד. לכן, כאשר אנו מוצאים עוף הבא בסימן אחד, אנו צריכים לחוש שמא הוא דורס, וגם אם אין לנו ודאות האם הוא דורס או לא - בבדיקה שקשה לקיימה - אם לא ראינו אותו דורס, התמלאה בכך החובה הנובעת מן החשש[393].

---

[392] וכן כתב העיטור [ח"ב שחיטה, מג, ב]. וכן יש לבאר את דברי הנימוקי יוסף שכתב [חולין סא, א; שיטת הקדמונים לחולין עמ' קצט]: "בסימן אחד - של טהרה, וכל שכן אם בא בשנים או בשלשה, ובלבד שיכיר שאינו מעשרים וארבעה הכתובים בפרשה. וצריך שאותו סימן של טהרה הוא שאינו דורס כדמפרש לעניין הילכתא". צריך עיון - אם מכיר את כל המינים מדוע צריך לדעת שאינו דורס? מדבריו משמע שתמיד יש צורך לסלק את החשש שמדובר בעוף דורס.

[393] לגבי הקושי לזהות דריסה, ראה לעיל עמ' 163-164. ועיין בשו"ת הריב"ש [קצא] שאף הוא באר לשיטת רש"י את כוונת אמימר "והוא דלא דריס" כהנחה ולא כמציאות ודאית. ומן הסתם כוונת רש"י [חולין סב, א] "כל כמה דלא חזינן ליה דדריס", לא הייתה הכוונה התעלמות ממציאות שכיחה, אלא בירור מסוים שיש לקיימו, אך אינו

גישה זו מתבררת גם מחידושי הר״ן [סא, א]:

״וקשה לי, כיון דמנשר ילפינן, מנא להו לרבנן דכל עוף הדורס טמא, נימא דאע״פ שהוא דורס, כיון שאינו דומה לנשר ואינו מעופות הכתובים בפרשה, שהוא טהור. י״ל כיון שכל עופות טמאים דורסין בר מחד, ולא נראה לעולם עוף טהור שהוא דורס, כל עוף הדורס בטמא מחזיקין ליה, ובידוע שהוא מאותן עופות הכתובים בפרשה״[394].

גם כאן משמע שהגורם להדגיש את הדריסה הוא הזהות שנוצרה בין טמאים לדריסה, בניגוד לטהורים, ובניגוד לשאר הסימנים[395].

בירור מוחלט. ראה למשל דבריו של ר״ן [שם כא, ב בדפי רי״ף] ״ועוד בדק רמב״ן העוף הנקרא מילאן והוא דורס וצד תמיד תרנגולים קטנים וכיוצא בהן... אין לומר שהוא פרס או עזניה שהרי הוא מצוי בישוב בשוקים וברחובות״. אם נניח בצד את העובדה שלדעת רש״י דריסה איננה ציד, ודאי שמקרה כזה רש״י לא היה מכליל בהגדרה ״לא חזינן ליה דדריס״.

האפשרות שלגבי הדריסה הידיעה אינה ודאית עולה גם מדברי רז״ה [שם כ, ב]: ״אי אמרת דלמא דורס הוא ולית ליה אלא סימן אחד של טהרה ומפרס או מעזניה הוא מחד מינייהו דדריס, כל כמה דלא חזינן ליה דדריס לא חיישינן משום דפרס ועזניה לא שכיחי בישוב״. וע״ע בראי״ש [חולין פרק ג, נט] בשם ר״ח.

המהרש״א [שם סב, א] משווה את ר״ח לרש״י בעניין זה, וכותב כתירוץ לקושיית תוספות מדוע עולה מן הגמרא שאילו פרס ועזניה היו שכיחים היינו מסתפקים שמא העוף הוא פרס ועזניה (הרי יש כאן סימן שאינו דורס וממילא הוא בעל שני סימנים) - ״דמהכי טעמא דלא שכיחי פרס ועזניה מחזקינן ליה באינו דורס, אבל אי הוה שכיחי בישוב לא הוה מחזקינן ליה אלא בדורס שהוא פרס או עזניה״. לפי זה יוצא שאין כאן מציאות ודאית אלא הערכה.

[394] ולשון דומה במרכבת המשנה [מאכלות אסורות א, טז] ״והא דאמר אמימר ״עוף הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דריס״ איירי באינו בקי, הילכך כיוון שהוא דורס ויש לו חזקת טומאה - ודאי פרס הוא, שדורס ויש לו סי׳ אחד, ועקר לישוב. מה שאין כן, כשיש לו סימן טהרה אחד ולא ידעינן דדריס, אין חוששין לפרס דלא שכיח ביישוב... ״. המושג ״חזקת טומאה״ כנולד דווקא מסימן הדריסה מדגיש את החשש המיוחד שיש בדריסה.

[395] כך יש ליישב את קושיית רשב״א [שם נט, ב]. רשב״א כותב:

״מתוך מה שפרש״י ז״ל בגמרא משמע דסבירא ליה, דכללא דמתניתין לאו דווקא, דסיפא דמתניתין ארישא סמיך. כלומר אם ידוע שאינו דורס, ועוד יש לו תלתא סימני טהרה בגופו בידוע שהוא טהור, דאין לך עוף טמא שיש לו ארבעה סימני טהרה, אבל בזמן שמצא לו אלו השלשה אם אינו יודע אם דורס אם לאו - טמא...

עוד כתב הוא ז״ל דעורב הוא דורס. נמצא עכשיו, שמתוך דבריו אנו למדין, דשלשה סימנין הנוהגין בעשרים עופות הן - אצבע יתירה, וזפק, וקרקבן נקלף. ולפיכך, עוף הבא בשלשתן אסור עד שיתברר שאינו דורס. שאם אתה אומר שאין שלשה אלו (שלשת סימני הגוף - צ.י) - השלשה הנוהגין בכולהו עשרין עופות, למה אנו צריכין לבירור שאינו דורס, שהרי אין לך עופות טמאים אלא ארבעה ועשרים הכתובים בפרשה וכדאמרינן בגמרא, ואין לך אחד בהן שיש לו שלשה סימנין בגופן... כך נראית עיקר סברתו ויסודו של רש״י ז״ל בהלכה זו״.

בעקבות דיוקו הקשה רשב״א, מספק המוצג בגמרא [שם סב, ב] לגבי שמונה עופות שבהן הקורקבן אינו נקלף ביד אלא בסכין, האם הם כשרים או לא:

״דכל אותן ספיקות ג׳ סימן טהרה היו מבוררין בהן, שהן אצבע וזפק ואינן דורסין, אלא שאין קרקבנן נקלף ביד אלא בסכין, וזו הייתה ספיקתן שאם קליפת סכין נחשבת קליפה הרי אלו טהורין בודאי שיש להן ארבעה סימני טהרה כתורין, ואם אינה נחשבת קליפה יש לספוקי בכולהו עשרים עופות טמאים, וזה הפך מה שאמרנו, שהרי אין לך בכל העופות טמאין שיש להן שני סימנין בגופן ושאינן דורסין וצ״ע״.

אמנם לפי הנאמר כאן יש מקום לדחות דיוק זה, ולבאר שסיבת הצורך לברר שאינו דורס היא חשש, ואין לדייק מכך שבעופות טמאים שיש בהם שלשה סימני טהרה אחד מן הסימנים הוא שאינם דורסים.

2) הסבר החשש

חשש מעין זה מצאנו בבית יוסף [יו"ד פה] לגבי חגבים. הבית יוסף כותב שהרמב"ם והטור מדגישים שחגב טהור גם אם יש לו זנב, כיוון שהזנב הוזכר בגמרא [סה, ב] בתור תכונה שיש לחרגול, ובגינה יש צורך לכתוב שגם חרגול טהור. על כך שואל הבית יוסף, מדוע לא הזכירו את העובדה שגם חגב ללא גבחת טהור, הרי גם זהו פרט שהגמרא לומדת מארבה, ומשיב:

"אפשר דמשום דיש לו זנב מוכיח שהוא טמא, שכל הטמאים זנב יש להם, משום הכי איצטריכו לאשמועינן שאע"פ שיש לו זנב, לית לן בה. אבל גבחת אינו סימן דטמאים, דיש מהם בגבחת ומהם בלא גבחת".

כלומר, כיוון שתכונה מסוימת קיימת ברוב הטמאים, היא עשויה לגרום לחשש גם במקום שיש בו סימני טהרה. ואע"פ שאין הולכים בטומאת בעלי חיים אחר הרוב[396], אין כאן בהכרח מחלוקת. החשש נובע מזהות בין התכונה ובין מה שקיים ברוב הטמאים, כיוון שההתרחשות ברוב הטמאים מאפיינת את הטמאים. הסימנים דרושים כדי ליצור הבדלה בין טמא לטהור, וכאשר יש תכונה שקיימת ברוב העופות הטמאים, היא מטשטשת את ההבדל בין עוף זה לעופות הטהורים, ונוצר חשש.

הדעת נותנת, שברוב המקרים בהם עוף דורס - הוא אינו טמא, שהרי רוב העופות בעולם טהורים, ולדעת רש"י קיימים עופות טהורים הדורסים. למרות זאת, הדריסה יוצרת חשש לטומאה מפני שנוצרה זיקה בין התכונה הזו, ובין העופות הטמאים. כמובן, שכאשר אין כל ספק, אין הדריסה אוסרת לשיטת רש"י[397].

3) באורים הנובעים מהסבר זה

מתוך ההבנה שקיים החשש הנובע מזיהוי סימן מסוים עם הטומאה, ניתן לבאר מספר מקורות.

א. רא"ש [חולין ג, נט] מביא את דברי ר"ח:

"ורבינו חננאל ז"ל כתב, דקבלה בידינו דהאי בסימן אחד דקאמר[398], דהיינו קרקבן נקלף, שהוא סימן החדש, וניחא השתא, דכל כמה דלא חזינן ליה דדריס, ליכא לספוקי למידי".

---

[396] ראה בהרחבה לקמן 269-274.

[397] במידה מסוימת יש לדמות עניין זה לעיקרון בדיני רוב - "איסורא ברובא איתיה". הגמרא בזבחים [עד, א] אומרת: "אמר רב: טבעת של עבודת כוכבים שנתערבה במאה טבעות, ופרשו ארבעים למקום אחד וששים למקום אחר, פרשה אחת מארבעים - אינה אוסרת, אחת מששים - אוסרת; מאי שנא אחת מארבעים דלא? דאמרינן: איסורא ברובא איתיה, אחת מששים נמי אמרינן: איסורא ברובא איתיה! אלא, אם פרשו ארבעים כולן למקום אחד - אין אוסרות, ששים למקום אחד - אוסרות".

מבואר, שלמרות העובדה שהפרט שונה מן הרוב - הרוב היתר והפרט אסור, כיוון שבדין רוב רגיל אנו מזהים את הפרט עם הרוב ואומרים "כל דפריש מרובא פריש", גם כאן נאמר שמן הסתם האיסור מצוי ברוב ולא במיעוט. אין כאן עיקרון הסתברותי, מפני שבניגוד לדין רוב רגיל שבו ישנם במכלול יותר מצבים של היתר מאשר איסור או להפך, ולכן אנו דנים את הפרט ע"פ הרוב, כאן אין לומר שיש יותר מקרים של הפרט האסור בקבוצת הרוב מאשר בקבוצת המיעוט. בכל מקרה קיים רק פרט אחד ידוע של איסור, ולמרות זאת הוא מזוהה עם הרוב כיוון שהרוב הוא התופעה הרווחת יותר.

[398] הכוונה לדברי אמימר הנ"ל.

לאחר שרבנו חננאל הוכיח שלגבי עוף עם קורקבן נקלף אין כל חשש, מדוע יש לוודא שהוא אינו דורס, הרי העוף היחיד שיש לו סימן כזה הוא פרס או עזניה, שהרי זהו "סימן החדש" שאינו קיים בשאר העופות, ו לפרס או עזניה אין לחוש כיוון שהם אינם שכיחים במקום ישוב. לפי מה שכתבנו יש לבאר גם לר"ח, שכתוצאה מקיומה של הדריסה ברוב העופות הטמאים, יש זהות עמוקה יותר בין הדריסה לטומאה, ולכן אם יש דריסה - יש יותר חשש שמא ישנה טעות בזיהוי.

ב. הש"ך [יו"ד פב, ח] הביא את דברי המהרש"ל [ים של שלמה חולין ג, קטו], אשר כתב שהיכן שיש את שלושת סימני הגוף אפילו ראינו שהעוף דורס אין לחשוש. הש"ך חולק על דבריו מבלי לנמק, אך יתכן שטעמו משום שחשש הדריסה אינו נובע ממספר סימנים מועט, אלא מחולשת ההבדלה בין טמא לטהור כאשר העוף דורס.

ג. בכך ניתן להסביר גם את דברי המאירי [חולין ס, ב] והש"ך [שם ו] שאם יש מסורת על טהרתו של עוף, ומצאו שהוא דורס, אין לסמוך על המסורת - יתרון הדריסה על שאר הסימנים, נעוץ במשקלה כהיכר לתכונת הטומאה.

ד. בדבריו על המשנה [נט, א] כותב רש"י:

"הדורס - האוחז בצפרניו ומגביה מן הקרקע מה שאוכל".

לעומת זאת בגמרא [סב, א], לאחר באור את דברי אמימר "והוא דלא דריס" הוא מוסיף:

"ונראה לי שכל עוף הנותן רגלו על האוכל כשהוא אוכלו, ומחזיקו ברגלו שלא ינוד ולא ינטל כולו אצל פיו - הוא דריסה".

צריך לעיין מה יסוד השינוי בלשונות רש"י. ונראה, שההבחנה נוגעת גם לדבריו של ר"א בר' צדוק [שם סה, א]:

"מותחין לו חוט של משיחה, אם חולק את רגליו שתים לכאן ושתים לכאן - טמא, שלש לכאן ואחת לכאן - טהור".

בפשטות, הדריסה המופיעה במשנה - "אוחז בצפרניו" - נבחנת ע"י חלוקת הרגלים, אך לעומת זאת החזקת האוכל שלא ינוד יכולה להתבצע גם בלי רגלים שיש בהם חלוקה[399]. אולי יש לבאר, שהדריסה הברורה היא זו שמופיעה בפרוש המשנה, ולשם דריסה זו יש צורך בחלוקת הרגלים. ברם, גם אם ראינו מעשה דומה של החזקת האוכל שלא ינוד, יש בכך מעין מעשה הדריסה, והדבר צריך להביא אותנו לידי חשש.

ה. הברייתא [חולין סה, א], מתייחסת לדרך שבה יש ללמוד את המינים הטמאים מן הפסוקים, ומביאה את דעת אחרים:

"שכן עם טמאים - טמא, עם טהורים - טהור".

רי"ף [חולין כב, ב], פסק את דעת אחרים, יחד עם התוספת שחכמים מוסיפים על דבריהם, שיש צורך בשכן ונדמה. בעקבות זאת רמב"ן [גמרא שם] מקשה רמב"ן כיצד פסיקה זו עולה

---

[399] במידה ובפרושו בחולין הוא נוקט כשתי הלשונות גם יחד, ניתן ע"פ האמור, לבאר שכוונת רש"י בביאור דברי אמימר אינה לקבוע שעוף שמתנהג בצורה כזו הוא עוף דורס, אלא שיש כאן התנהגות של דריסה, וממילא יש לחוש ולברר מחדש את סימניו, ואין להכלילו בכלל "והוא דלא דריס". לעומת זאת דריסה ברורה היא דריסה המתקיימת ע"י אחיזת הציפורניים.

בקנה אחד עם העובדה שאנו מתירים עופות על סמך סימנים, הרי יתכן שחרף קיומם של הסימנים הוא שוכן עם טמאים. בתירוצו הראשון הוא מסביר שלחכמים הדורשים שכן ונדמה, מדובר בעוף הנדמה בסימניו לטמאים. לעומת זאת בתירוצו השני הוא כותב:

> "אי נמי נדמה ממש במראה קאמר, ובאותן שאפשר שהן טמאין, אבל אותן שאנו מתירין אי אפשר שיהו טמאין, ולא שיהיו שכנין עמהן, שהרי אינן מכ"ד עופות הטמאין שמנה הכתוב".

וצריך עיון, מה הכוונה "באותן שאפשר שהן טמאין":

1. אם אפשר שהן טמאים, כיצד אפשר לסמוך על שכנות בלי סימני טהרה?
2. מה משמעות פסיקה על סמך שכנות במקום שאין סימנים, האם גם במקום שישנם סימני טומאה נתיר על סמך שכנות לטהורים?

יתכן, שכוונת רמב"ן למציאות של חשש שמא העוף דורס. במצב כזה יתכן שישנם סימני טומאה או סימני טהרה, אך עדין אי אפשר להכריע האם העוף טמא או טהור. השכנות מוסיפה משקל כנגד חשש הדריסה, מפני שאת הספק הנובע מאפשרות שהעוף זהה עם הטמאים ומתנהג כמוהם אנו פושטים באמצעות זהות אחרת המשייכת אותו לעופות טמאים או טהורים[400].

---

[400] יתכן, שהחשש המדובר כאן הוא העומד גם ביסוד לשונו של רא"ה [חולין סב, א] "כל שיש לו שני סימנים אי זה סימנין שיהו, הרי זו חזקה שהוא מין עורב". כוונתו אינה ברורה, שכן לדעת חכמים כתב ששכן ונדמה היינו דווקא דמיון בפרצוף או בסימנים שווים, ולכאורה דבריו אמורים רק לדעת ר' אליעזר המשייך למין עורב גם בסימנים שונים. אם נבין שגם כאן יש חשש מעין החשש שבדריסה, כיוון ששני סימנים הם תופעה שקיימת בעורב, נוכל לצעוד צעד נוסף ולומר שבשני סימנים ישנו - לדעת רא"ה - חשש שמא מדובר בעורב. המניע להנחה שקיים חשש כזה נובע משיטת רא"ה בהסבר דעת רב נחמן [שם], שהמוצא עוף שאינו דורס ויש לו סימן נוסף טהור דווקא אם מכיר עורב. רב נחמן לא השתמש בסימנים הקיימים בעורב אע"פ שלדעת רא"ה הם קיימים, כיוון שבכל שני סימנים יש חשש מסוים לטעות במין עורב, ולכן דרוש בירור מדויק יותר.

ד. יחוס לאם וסימנים

1. שסועה, ויונה במעי בהמה

1) שאלות בדין שסועה

לעיל [עמ' 97-91] הבאנו בהרחבה את דין השסועה, והצענו פתרונות להבנת סוגיה זו ע"פ הגישות סימן \ סיבה. אמנם, הסברים אלו אינם מספיקים כנימוק לדעת שמואל אליבא דתוספות וראשונים נוספים [נדה כד, א - ב], הסבורים ששמואל מודה לרב שהשסועה אינה מין בפני עצמו, אך אינו אוסר אותה במעי אמה אלא דווקא כשיצאה לאוויר העולם.

קשה יהיה להסביר לשמואל שמדובר באיסור משום נפל או טריפה, כיוון שהוא סובר שהשסועה מסוגלת להתקיים. מאידך, אם יש היא טמאה, צריך עיון כיצד היא מותרת במעי אמה ואסורה כשנולדה.

בנוסף, דבר זה סותר לכאורה דין דומה. בבכורות [ה, ב] דנו לגבי בהמה ללא סימני טהרה, שנולדה מבהמה טהורה, ונפסק בשולחן ערוך [יו"ד עט, ב] כשיטת חכמים שהיא מותרת, בין במעי אמה ובין כשנולדה. אם האיסור בשסועה אינו נובע מדין נפל, אלא משום שהיא נחשבת כבהמה טמאה, אע"פ שהיא אינה מין בפני עצמו, מדוע היא שונה מבהמה טהורה שיש לה ולד ללא סימני טהרה, ומדוע יש לחלק בין מצבה במעי אמה ללידתה.

ברם, מצאנו את דעת ר' שמעון [חולין סח, ב] החולק על חכמים, ואוסר טמא שיצא מטהור, אך מתיר טמא במעי אמו הטהורה. הש"ך [יו"ד עט ס"ק ו] קובע שעיקרון העדפת הטמא כשהוא במעי אמו נכון גם לדעת חכמים, ולכן יש ללמוד מדברי הגמרא שחכמים אסרו דמות יונה הנמצאת במעי בהמה טהורה [חולין סט, א], שתיאסר גם כשתצא לאוויר העולם. אמנם יש להבין כיצד הש"ך לומד מדרשה שנאמרה [חולין שם וברש"י] לדעת ר' שמעון על דעת חכמים.

כדי לבאר עניין זה יש לשוב להסברים השונים למצב השסועה. אם נבאר שהשסועה נחשבת לבהמה טמאה, חרף קיומם של הסימנים, או משום שסימניה אינם נחשבים סימנים[401], ניתן להשוות אותה לבהמה טמאה שבמעי בהמה טהורה. אלא, שלפי זה יקשה כיצד היא אסורה כשתצא מרחם אמה, בשעה שגמל היוצא ממעי פרה מותר גם כשיצא.

2) היכר ע"י האם

נראה שדין זה קשור לנקודה נוספת בדעתו של ר' שמעון. ר' שמעון דורש מהפסוקים שטמא היוצא מטהור טמא, אך הוא אינו חולק על דעת חכמים שטהור היוצא מטמא אסור. לפי זה ברור שאין כאן הכרעה האם הסימנים סימן או סיבה, כיוון שלדעתו ישנן שתי דרישות לטהרה: יציאה מן הטהור, וסימנים. וע"פ זה ניתן לבאר שכאשר התורה חידשה שהמוצא בהמה שאינה מוכרת בודק בסימניה, התחדשו שני דינים:

א. בירור ע"פ סימנים האם לפנינו מין טמא או טהור.

ב. יצירת היכר בין טמא לטהור.

---

[401] לעיל הסברנו שגישה כזו יכולה לנבוע מן ההגדרה של הסימנים כנובעים מגורם זר שגרם לבהמה להיות שסועה בשאר גופה, ולא מהטבע של רגליה להיות בצורה כזו.

מעתה יש לומר שכאשר הבהמה במעי אמה, ר' שמעון מודה לחכמים, מפני ששני הדינים קיימים. שיוך מינו של העובר מתברר למעלה מכל ספק, שהרי אנו רואים אותו מצוי במעי אמו, וסימני האם גורמים שגם בעובר המצוי בתוכה ניכרת הטהרה. רק משיצא העובר לאוויר העולם, והוא עומד בפני עצמו, טהרתו אינה ניכרת, ולכן בשלב זה יאסור ר' שמעון.

וניתן לבאר שחכמים חלקו על דין זה מכל וכל, אך אין הכרח בכך. יתכן שגם חכמים סברו שיש חילוק בין שתי המטרות בדין סימנים, ולכן עובר במעי אמו עדיף על מי שנולד, ובמקום שנאסר עובר אפילו במעי אמו, קל וחומר שנאסור אותו משיצא ממעי אמו. לפי זה מובנת דעת הש"ך המשווה את ר"ש וחכמים בנקודה זו.

לפי זה יש להבין את דעת שמואל המחלק בין השסועה במעי אמה, לשסועה שיצאה ממעי אמה. במעי אמה הסימנים המצויים על האם מוכיחים על הוולד וטהרתו ניכרת. משיצא לאוויר העולם, אין הם מועילים, ויש צורך בסימנים על הוולד עצמו. לכן, כל עוד השסועה במעי אמה, אין כל קושי לטהר אותה. משנולדה השסועה וקיים הבדל כל כך גדול בינה ובין מינה, הסימנים אינם יכולים ליצור קשר אל המין, ולא אל טהרתו[402].

3) יונה במעי בהמה

ההסבר להבדל בין המצוי במעי הבהמה למי שיצא לאוויר העולם, עדין אינו מבאר את הדין לגבי שסועה. לשסועה יש סימני טהרה, ואע"פ כן לדעת שמואל, דינה משתנה בין מעי האם ובין לידתה. כדי לבאר זאת יש לעיין בדברי דעת ר' יוחנן [חולין סט, א]:

"השוחט את הבהמה ומצא בה דמות יונה אסור באכילה. בעינא פרסות, וליכא".

הראשונים נחלקו מהם גבולות האיסור:

א. לדעת רמב"ם [מאכלות אסורות א, ז], וכן פסק השו"ע [יו"ד יג, כ] האיסור הוא משום שאין לה פרסה. ולפי זה - לכאורה - שסועה מותרת[403].

ב. הרמ"א [שם] כתב:

"ויש אומרים דאפילו פרסותיו קלוטות[404], רק שיהא דומה לבהמה שבמינה מין שיש לו פרסה".

בהסבר לדרישה זו ישנם שתי מגמות:

---

[402] לחילופין יש לבאר כדלעיל [עמ' 92] - ששסיעת פרסותיה נובעים משסיעת כל גופה, ובהיותם תופעה פרטית לה - אין הם נחשבים שנוי המסמן הבדל בין טהור לטמא.

[403] החתם סופר [נדה כד, ב] כבר עימת בין דין שסועה לדין דמות יונה, וכתב שישנה מחלוקת: לדעת ר' יוחנן ורב שימי בר אשי [חולין סט, א - ב] דמות יונה אסורה, ולכן לא היה כל צורך ללמוד על שסועה במעי בהמה טהורה שהיא אסורה, כיוון שגם היא אינה נחשבת "בהמה בבהמה" שהרי אין בעולם מין בהמה כזה. לכן יש לבאר שהם סובר כדעת שמואל לשיטת רש"י [ראה תוס' נדה כד, א ד"ה רבי חנינא] ששסועה היא מין בפני עצמו שבו האם והוולד שסועים, והתורה באה לאסור מין זה, וממילא יש צורך לחדשו. בכך הוא מסביר את פשטות לשונו של הרמב"ם [מאכלות אסורות א, ו] שאיסור השסועה משנולדה אף הוא משום הפסוק, ולא מדין נבילה (כלומר, בניגוד לדעת רב), שהרי רב שימי בר אשי הוא בתראי. אלא, שדבריו צריכים עיון משתי היבטים: א. דעת הרמב"ם מובאת בשו"ע אע"פ שהוא לא סבר כשמואל, כמבואר בדבריו בכסף משנה [שם], ובבית יוסף [יו"ד יג]. ב. יש להבין מדוע השסועה אינה דמות בהמה, בין לפי מבט כללי על הבהמה, ובין לפי המדד של פרסות, השסועה נראית כבהמה לכל דבר.

[404] כלומר - יש פרסות אך הם אינן חתוכות, או שאינן חתוכות עד לקצה.

1. השי"ך [שם ס"ק כ] מבין שמקורו של הרמ"א בדברי התוס' [חולין סט, א; וברשב"א שם], והרא"ש [חולין ד, ג], שנימקו את דברי ר' יוחנן בכך שיונה במעי אמה אינה מתקיימת. לפי זה, עיקר כוונתו של רמ"א לאסור מין שאינו דומה לבהמה, ולא להתיר פרסה שאינה שסועה במין הדומה לבהמה.
2. הגר"א [שם ס"ק יא] מביא את הירושלמי [תרומות ח, א[405]] שדורש "בהמה בבהמה תאכלו, ולא עוף בבהמה"[406]. לפי דבריו יתכן שרמ"א מתיר מין הדומה לבהמה ופרסותיו קלוטות.

ג. לדעת רשב"א [תורת הבית ב, ה; ובר"ן חולין כד, ב בדפי רי"ף], הגמרא בנדה [כג, ב] מסתפקת בשאלה האם יונה שיש לה פרסות ומצויה במעי בהמה אסורה או לא.

ד. לדעת רי"ף ע"פ שיטת הפרי מגדים [יו"ד יג, שפתי דעת יז], יש צורך בשני הדברים - פרסות, ודמיון לבהמה.

לסוברים שאיסור יונה במעי אמה הוא משום שאינה מתקיימת, אין קשר בין דין שסועה ובין דין יונה במעי פרה. לעומת זאת לדעת הירושלמי והרמב"ם יש לדון מה היחס בין הדינים.

4) באור דעת רמ"א

בהלכה העוקבת את דין כותב הרמב"ם [שם]:

"וכן בהמה שנמצא בה דמות עוף, אף על פי שהוא עוף טהור, הרי זה אסור באכילה, לא הותר מן הנמצא בבהמה אלא מה שיש לו פרסה".

רמב"ם סובר שהיתר קלוט נובע מכך שיש לו פרסה. ולכאורה המדובר הוא בכל פרסה, אלא שכאשר רמ"א שולל את דברי השו"ע, הוא כותב:

"ויש אומרים דאפילו פרסותיו קלוטות, רק שיהא דומה לבהמה שבמינה מין שיש לו פרסה".

ביחס להבדל זה כתב השי"ך:

"קשה לכאורה במ"ש הרב "דאפילו פרסותיו קלוטות..", דהא בכי האי גוונא ודאי ליכא מאן דפליג, והוא ש"ס ערוך ריש פרק המקשה, דבהמה קלוטה במעי פרה מותרת".

וכוונת השי"ך, שלכאורה מדברי הרמ"א משמע, שהשו"ע אסר בהמה שפרסותיה קלוטות ונמצאה במעי אמה, והוא מתיר אותה רק אם היא דומה לבהמה שבמינה יש פרסה. לתמיהה זו שותף גם הגר"א שכתב:

"ולא הוסיף תוספות אלא דאפילו אין לו פרסה כלל...".

כלומר - לשיטת תוספות יש להתיר עובר הנראה כבהמה אע"פ שאין לו פרסות בכלל, ולא רק בהמה שפרסותיה קלוטות. בעקבות זאת, באר השי"ך שהרמ"א בא לאסור יותר מן השו"ע, ולומר שאם אין הוא נראה כבהמה אע"פ שיש לו פרסות קלוטות, הוא אסור, אך יש להחמיר

---

[405] ע"פ גרסת רבינו ירוחם נתיב טו, ה, ח"ה קנב, א הובאו דבריו בבית יוסף שם. וע"ע בגרסת הגר"א לירושלמי, ובהערת הרד"ל שכן גרס המהר"ם מרוטנבורג, ובמהרי"ט אלגאזי [בכורות פרק א משנה ד].

[406] בבבלי [חולין סט, א - ב] מובאות שתי דרשות: מן הריבוי "**ב**בהמה" [דברים יד, ו] למדו היתר עובר במעי אמו ללא שחיטה, ומן הסמיכות "וכל בהמה מפרסת... בבהמה" [שם] למדו שדין זה אמור דווקא במין פרסה. לעומת זאת בירושלמי הלימוד הוא מן הריבוי "וכל בהמה...בבהמה".

גם אם הוא מין בהמה אך אין לו פרסות. אלא, שלפי הסבר זה היה על הרמ"א לומר "דאפילו מפריס פרסה", שהרי לדעתו גם אם יש סימן טהרה של ממש הוא צריך להיות דומה לבהמה.

5) סימן כקשר למין

כדי להבין את חיבור שיוצר רמ"א בין פרסות ובין מין בהמה, יש לעיין בדעת הרמב"ם. לאחר דברי ר' יוחנן אפשר היה להבין שגם קלוט במעי פרה אינו מותר, אלא אם כן גופו דומה לבהמה. לכן באר הרמב"ם שר' יוחנן עסק ביונה כי אין לה פרסה כלל. ומבאר רמ"א, שהכוונה גם לפרסה המחוברת רק בסופה ונקראת "קלוטה". לחלק מן התנאים, פרסה כזו נחשבת לסימן של ממש. כך בספרי [ראה מו]:

"עד שיהו בה ג' סימנים הללו אינה מותרת באכילה. אבא חנן אומר משום ר' אליעזר, השסועה בריה בפני עצמה ויש לה ב' גבין וב' שדראות".

לעיל [עמ' 98-101] בארנו דין זה, וכתבנו שלת"ק עצם קיומם של פרסות שסועות, גם אם הם מחוברות בקצה - נחשב סימן. אם נצעד בדרך זו, נמצא שלרמב"ם חכמים מודים לר' שמעון שיש צורך בסימן כדי להתיר טמא הנולד מטהור. אם לא נקבל הסבר כזה, ונבאר שדרישת פרסה אינה קשורה לסימני טהרה אלא לשיוך הוולד אל קבוצת הבהמות, תקשה המחלוקת - מדוע הרמב"ם מזהה בהמה דווקא ע"י פרסה, ואילו הראשונים ע"י גוף הבהמה[407]. נקודה זו גם בולטת בלשון רמ"א "בהמה שבמינה מין שיש לו פרסה" - אין כאן שייכות לקבוצת הבהמות, אלא לקבוצת הבהמות בעלות הפרסה. ע"פ הש"ך - רמ"א מודה לדעת הרמב"ם שפרסה מאפיינת את המין, אלא שהוא סובר שכאשר יש סתירה בין המאפיין הזה ובין גוף הבהמה, אין ערך לפרסה. ולפי זה מובן מדוע חרף דיוק לשונו של רמ"א, אין לגזור מדבריו שאם יש דמות יונה והיא מפריסה פרסה היא מותרת, כיוון שלדעתו יש צורך בזהות בין הסימן ובין הבהמה.

והסברה לתלות את הסימן במין מובנת - הסימן אינו גורם עצמאי, אלא מבטא-מהות-טהרתה של הבהמה. אם יש נתק בין צורת היצור ובין סימניו - צורתו כיונה וסימניו כבהמה - הוא אסור. זו משמעות דיוקו של הרמב"ם, שבעקבות דברי ר' יוחנן, שעסק ב"דמות יונה", הדגיש -

"אף על פי שהוא עוף טהור הרי זה אסור באכילה".

לכאורה באותו משפט אפשר ללמוד שהסימן סיבה, ושהסימן אינו אלא כלי לזיהוי. מחד - יש לפנינו עוף עם סימנים טהורים שטמא משום שהוא אינו נולד ממין עוף. משמע, שהמין קובע ולא הסימן. מאידך, הימצאות פרסות בוולד זה מועילה לטהרו. ע"פ דרכנו נבאר, שחרף קיומה של טהרה, הן מבחינת המוליד - הפרה, והן מבחינת הנולד - יונה, הוולד אסור כיוון שהטהרה התלויה במין, צריכה ביטוי בסימן. סימן הטהרה המצוי ביונה אינו מבטא קשר אל המין הטהור, אלא למין אחר, וממילא לגורם הטהרה אין היכר היוצר הבדלה בין מינו הטהור למינים הטמאים[408].

---

[407] ואמנם מצאנו שלחיה יש טלפיים, וע"פ ריב"ם הם פרסה מחולקת [ע' לעיל עמ' 18], סוף סוף זהו סימן לחיה טהורה, ויתכן שיש חיה טמאה עם פרסה מחוברת או בהמה טמאה ללא פרסה כלל.

[408] בקובץ שמועות [חולין כז] כתב שלשיטת חכמים אליבא דמאן דאמר שהסימנים סיבה, היתר קלוט בן פרה נובע מכך שבמקביל לסיבת הסימנים קיימת עוד סיבה, והיא הכלל שהיוצא מן הטהור טהור. אמנם, לפי זה היינו צריכים להתיר גם יונה, שיוצאת מן הטהור וגם יש לה סימני טהרה. לדעתו יש להבין מדוע צריך מין פרסה. וצריך

והנה, חכמים לא דרשו בקלוט בן פרה שיהיו בו סימני טהרה. אבל ר' יוחנן חידש שאין הדבר נובע מפני שהם סברו שאין צורך שיהיה ניכר שהוא טהור, אלא מפני שבעצם העובדה שהוא נולד לעינינו מן הפרה, ניכר הדבר שהוא טהור, ואין צורך שיהיה סימן בגופו. אמנם אם קיים מרחק כ"כ גדול בין מראה הוולד למראה האם, שהוולד ללא פרסה כלל, או אם נדייק כרמ"א שפרסתו אפילו אינה מחולקת בחלקה העליון, ולדעת תוס' והירושלמי ע"פ רמ"א - שאין לו כלל מראה בהמה ממין כזה שיש לו פרסה, שוב אין ניכרת טהרתו[409].

6) השלכות להסבר זה

ע"פ ההסבר הנ"ל, יש לבאר מספר עניינים:

א. לכאורה, הקשר בין ת"ק ואבא בן חנן בספרי. ת"ק עוסק בהגדרת הפרסות ושסיעתן כשתי סימנים עצמאיים, ואבא בן חנן עוסק באיסור שסועה. לפי מה שכתבנו, מחלוקתם אינה עוסקת רק בשאלה לאיזה עניין יש לדרוש את הפסוק, אלא גם בדין שסועה - לת"ק השסועה מותרת כי יש לה סימן כלשהו, ולדעת אבא חנן היא אסורה, כיוון שחרף קיומו של הסימן ישנו פער גדול בין האם ובין בנה.

ב. כעת יש להבין גם את הדוגמאות שהירושלמי מביא [שם]:

> "השוחט בהמה ומצא בה שקץ אסור. מה טעם "בהמה תאכלו" ולא שקץ. מצא בה חזיר מותר באכילה, יונה אסור באכילה. מה טעם "בהמה בבהמה תאכלו" ולא עוף בבהמה".

מן הדוגמה הראשונה ניתן להבין, שיש איסור במין טמא במעי בהמה, שהרי הלימוד לגבי שרץ הוא לימוד נפרד מהלימוד לגבי יונה. מאידך הירושלמי מתיר חזיר במעי בהמה טהורה, ולפי זה אין כל הבדל בין יונה לשרץ.

בנוסף יש לעיין היכן לדעת הגר"א בירושלמי רמוזים דברי רמ"א "שיהא דומה לבהמה שבמינה מין שיש לו פרסה", הרי הירושלמי מחלק בין עוף לבהמה.

לפי דרכנו יש לבאר, שדברי הירושלמי אמורים בשלשה שלבים. ראשית, למרות שלמדנו מהפסוק על היתר עובר בשחיטת אמו, אין זה מתיר איסורי אכילה כגון שרץ. מאידך, הוולד נחשב טהור כיוון שנולד מאמו הטהורה, ואף ביציאתו הוא טהור כשיש עליו סימן המקשר בינו ובין אמו. לכן חזיר שמפריס פרסה מותר - עיקר הטהרה מהאם, והצורך בסימן הוא רק כדי שתתקיים הבדלה בינו ובין הטמא. דווקא משום כך, יונה - שיש עליה כל סימני הטהרה הדרושים לעופות - אסורה, כיוון שיש נתק בינה ובין האם.

לומר, שלדעתו יונה לדעתו אסורה משום נפל, כמבואר לקמן [עמ' 204 ואילך] בדברי ערוגות הבושם, ואילו דין היוצא מן הטהור תלוי בסימנים, כי ללא סימן קיים ניגוד בין הילוד לאמו המבטל את השפעת הסיבה המטהרת שבאם עליו.

[409] והצורך בבהמה שיש לה פרסה מדויק מלשון הירושלמי שהבחין בין חזיר במעי בהמה ליונה במעי בהמה, ואילו ההבחנה הייתה בין מין בהמה למין עוף, היה ר' יוחנן מביא כדוגמה כלב במעי בהמה ולא חזיר. ועיין עוד במהרי"ט אלגזי בכורות [פרק א משנה ד, דף ב, א - ב] שהקשה מן הירושלמי לתוספות, ולפי מה שכתבנו כאן, העניין מבואר.

ג. הפרי מגדים [שם] רצה להסביר בדעת הרי"ף, שהצורך גם בדמיון לבהמה וגם בפרסה, נובע מספק המובא בגמרא בנדה [כג, ב] איזה מן הדברים נחוץ. ע"פ הירושלמי, יתכן ששניהם נחוצים - הפרסה מצד היכר הטהרה, והדמיון לבהמה נחוץ מצד הקשר לאם[410].

7) הקשר בין הסימנים לשחיטה

עד כאן דנו בשיטות הרמב"ם והרמ"א ע"פ הירושלמי. בדעת התוספות ורא"ש - שע"פ הש"ך הם מקור דברי הרמ"א - צריך עיון אם דין דמות יונה קשור לבעלי חיים טמאים, שהרי לדעתם האיסור קיים דווקא במי שאינו מתקיים.

לכאורה דין יונה זהה לדין שסועה לשיטת רב [נדה כד, א] שנפסקה בשו"ע [יו"ד יג, ו]. גם הבאת שני הדינים בשו"ע בהלכות שחיטה ולא בהלכות סימני בע"ח, מוכיחה הבנה זו. ברם, הרמב"ם הביא הלכה זו בתוך הלכות סימני בעלי חיים. כמובן, יש צורך למצוא את ההבחנה שבין הדינים הללו.

בערוגות הבושם [יו"ד שם] כתב שאיסור יונה במעי אמה ושסועה הוא משום אבר מן החי, ולכן גם לבני נח הוא אסור[411]. לשון דומה אפשר למצוא בשמלה חדשה [שם יג, יח]:

"דלא הותר הנמצא בבהמה אלא מין בהמה בין טהורה בין טמאה...".

כלומר - דין "בבהמה" המתיר את העובר בשחיטת אמו, אינו חל אלא בקבוצת הבהמות, וכשההיתר אינו חל יש איסור אבר מן החי. בפשטות, ההבדל בין יונה לבהמה הוא בכך שעובר המצוי במעי אם מאותו סוג, נחשב לחלק מן האם[412], וביונה לא.

ברם, בהמשך דבריו כותב השמלה חדשה, שדמות חיה המצויה במעי בהמה, נחשבת כדמות בהמה. וצריך עיון - כיצד המכנה המשותף בין חיה לבהמה לעניין סימנים, יועיל כשמדובר בהלכות שחיטה. ישנם הבדלים רבים בין חיה לבהמה בנושאים שאינם קשורים לסימני בעלי חיים[413].

כפי שציינו, לדעת תוספות וסיעתו, אין קשר בין דמות יונה ובין סימנים, מדובר בעצם במהדורא אחרת של דין נפל. יש לאסור נפל במעי אמו משום ששחיטת אמו אינה מועילה לו, והמקור לכך נדרש מהריבוי של "פרסה בבהמה תאכלו" - למעט דמות יונה שממילא אינה מתקיימת, ולכן אין צורך דווקא בפרסה, אלא בדמות בהמה שיש לה בד"כ פרסה.

אלא שלפי זה יקשה מדוע צריך פסוק נוסף כדי לאסור מין יונה לאחר שכבר אסרנו שסועה. אם השסועה אסורה לדעת רב משום שהיא אינה יכולה להתקיים, קל וחומר שיונה תיאסר, ושתיהן יאסרו כיוון ששחיטת האם אינה מועילה לנפל.

---

[410] לעומתו תוספות סבר שהדמיון לאם מועיל גם לעניין היכר הטהרה כי הוא מין שיש בו סימן כמבואר, והרמב"ם סבר שאין צורך בקשר לאם. ולאור האמור מובנת פסיקתו של הפרי מגדים שכתב שיש להקל בהפסד מרובה בבהמה שאין לה פרסה, ולא כתב להפך ביונה שיש לה פרסות, כיוון שלרמ"א כאשר יש מין בהמה, מועיל הדבר גם לגבי החשבתה כמין פרסה.

[411] וצ"ע לדבריו בצורת דג שדנו בה הפוסקים [ע' דרכי תשובה ס"ק נב], האם כשנמצאת במעי בהמה תותר ע"י הריגה.

[412] או שהוא קשור אליה, בהתאם להבנת דין בן פקועה.

[413] ראה לעיל הערה 17.

אם נסתמך על דברי הש"ך, שרמ"א פסק כתוספות וסיעתו ומדובר בנפל, יש לבאר שעיקר האיסור אינו משום נפל, אלא משום שמצבו כנפל מוציא אותו ממין פרסה. לפי זה מובן שיש הבדל מהותי בין שסועה ובין דמות יונה. דמות יונה אסורה מדין בעלי חיים טמאים, ואילו שסועה אסורה מדין נפל. זאת, משום שהגדרת נפל ביונה נובעת מהשהות שלה ברחם, ומן השוני בין סימניה לסימני האם. לעומת זאת שסועה, שיש לה סימני טהרה דומים לאם, מוגדרת כנפל בגלל צורתה המיוחדת[414].

למעשה, חלוקה זו נכונה גם לדעת ערוגות הבושם. גם אם אנו סבורים שאיסור אבר מן החי נובע מכך שהשחיטה אינה משפיעה על הוולד, אלא שיש סיבות שונות מדוע שחיטת האם לא חלה - במקרה של יונה מדובר על מין שונה, ובמקרה של שסועה מדובר על שוני בין הפרט למינו. לכן, גם לדעתו מובן מדוע היה צריך ללמוד את שניהם.

מתוך כך אפשר להבין גם מדוע יש משמעות להבדל בין חיה ובהמה, כיוון שנתק בין האם והעובר מבחינת הסימנים גורם לשחיטה שלא תחול על העובר[415].

8) במין שאין לו סימנים

כתב היעב"ץ [מגדל עוז, מצות עשה שבבעלי חיים, א, יד] לגבי אדם הנמצא במעי בהמה:

"נראה לי אסור באכילה שלא הותר באכילה אלא כל שיש לו פרסה".

מדבריו משמע כרמב"ם [לעיל 200], שאיסור יונה במעי פרה נובע מהעדר פרסה, ולכן אם היה לאדם פרסה היה מותר משום "בבהמה", אע"פ שהוא אינו מין בהמה. כמו כן ברור, שלא מדובר כאן באיסור משום אבר מן החי - שאינו קיים באדם.

ובהמשך [שם טו] כתב:

"בהמה במעי אדם היוצא מן הטהור טהור נראה לי פשוט, ואינו אלא כעשה למר או מדבריהם למר".

כאן חוזר אותו עיקרון - ההיתר אינו קשור באופן עקרוני למין בהמה. אמנם, צריך עיון - כשם שאסרנו עובר המצוי במעי בהמה ושונה ממנה בסימניו, כך היה עלינו לאסור בהמה זו השונה ממין אדם באופן מהותי.

כדי להבין זאת יש להסביר, שבאופן עקרוני יש להתיר כל היוצא מן הטהור, אלא שבבעלי חיים התורה חידשה שצריכה להתקיים הבדלה בסימנים בין טהור לטמא, ורק באמצעותה ניתן ליחסם אל מינם. באדם לא התחדש ציווי כזה, ולכן אין כל קושי בהיתר בהמה היוצאת מן האדם.

---

[414] ונראה שכך סבר רש"י בביאור הגמרא בחולין, ולכן לא באר ששסועה אסורה משום אבר מן החי.

[415] בפרוש הרוקח על התורה [פרשת ראה], דן בעקבות דברי הגמרא [חולין סג, ב] "למה נשנו (הטמאים והטהורים במשנה תורה - צ.י) בבהמה מפני השסועה ובעופות מפני הראה", מדוע נשנו סימני הדגים במשנה תורה. ושאלה זו מתעצמת לאור דברי הרמב"ן [השגותיו לספר המצות שורש ט] שכותב כי בשרצים יש חיוב נוסף של מלקות משום הלאוין שנשנו במשנה תורה, ובבהמות ועופות לא, כיוון שיש סיבה לכך שהם נשנו במשנה תורה. לדבריו, אם אין לימוד לגבי הדגים מן הדין לחייב עליהם ג"כ חיוב נוסף של מלקות. ואולי לאור הנלמד כאן בהגדרת הסימן, שהוא אינו סיבה ואינו סימן רגיל אלא דרך לברר את המין ע"פ מציאות ניכרת, יש לחזור על סימני הדגים ללמד שגם הם מוגדרים כך.

2. בין קלוט לגמל

כפי שכתבנו [לעיל עמ' 190], לדעת רש"י [ב"ק עח, א - ב] ר' יהושע מתיר טמא הנולד מטהור בסימן אחד טהרה אחד, הגענו למסקנה מתוך דבריו שהסימנים הם סיבה, ולכן יש משמעות לסימן אחד. ברם, ישנו קושי בסיסי בסברת רש"י. גם אם נאמר שסימן הוא סיבה לטהר, כיוון שלטהרת בהמה דרושים שני סימנים, מדוע נתיר טמא היוצא מן הטהור ע"י סימן אחד. כלל פשוט הוא, שכאשר ישנם שתי סיבות להיתר ושניהם נדרשות, אי אפשר להסתפק באחת מהן.

ע"פ ההבנה שסימנים מבטאים את מהות הטהרה, אפשר להבין שכאשר טמא נולד מטהור, אין כאן איסור גמור, אלא שהטהרה הקיימת במינו אינה ניכרת בו. לדעת ר' יהושע כדי שיהיה היכר של טהרה במקום שהמין ברור, די בסימן אחד[416]. ויש להוסיף ולבאר, שסימן זה נדרש כדי לאמוד את הקשר בין האם לוולד - אם הוא מספיק כדי שהטהרה שיש באם תתקיים בו.

מהרי"ט אלגזי [בכורות פרק א משנה ד] דן בעניין זה, והביא תוספות חיצוניות, שמקשה על שיטת רש"י, כיצד יתכן שר' יהושע מטהר בסימן אחד, הרי הגמרא [שם] מעמידה את שיטת ר' יהושע כר' שמעון, ולדעת ר' שמעון [חולין סט, א] גמל הנולד במעי פרה אסור, למרות שהוא מעלה גרה. על כך משיב התוספות:

"ויש לומר, דיש לחלק, דדוקא גמל דאית ליה שם בהמה טמאה אסור אפילו במעי פרה, אפילו יש לו סימן אחד דטהרה, אבל אם נולד מין אחר בסימן אחד דטהרה, דאין לו שם בהמה טמאה - אלא שנשתנה ממינו, מותר, הואיל ויש לו סימן טהרה".

החלוקה בדעת ר' שמעון, בין גמל הנולד מפרה לקלוט ממין פרה הנולד מפרה, דורשת הסבר. אם המין הוא הקובע - בשתי המקרים יש להכריע ע"פ האם. אם הסימן הוא הקובע - בשתי המקרים העדר של שני סימני טהרה - אוסר. מה משמעות הקשר בין האם והסימנים?

לאור מה שהסברנו עניין זה מובן - ר' שמעון אינו אוסר משום עיקר דין הטומאה, אלא משום שאין הבדלה ניכרת בין הגמל לטמאים. ובאופן עקרוני סימן אחד מועיל, כדי ששיוך הוולד אל מין האם יהיה ניכר, ובכך ההבדלה בין טמא לטהור תהיה ברורה. ברם, כאשר ברור שהוולד הוא גמל, והוא אינו משתייך למין האם - אין משמעות לסימן כזה. והסברה מודגשת בלשון התוספות "שם בהמה טמאה" - הסימן אינו מועיל כשלעצמו, אלא משום שהוא יוצר "שם", והופך את הקשר אל האם לניכר[417].

הסבר אחר כותב החזון איש [יו"ד יא, א]. לשיטתו דווקא בגמל קלוט בן פרה חלק ר' שמעון, אבל בגמל שפרסותיו חלוקות ונולד מפרה מודה לחכמים:

"כיון דבעיקר סימן טהרה הוא חלוק מגמל ודומה לאמו".

בנוסף, הוא מדגיש שלר"ש עיקר החיסרון בקלוט הוא השנוי מאמו בסימניו. ומשמע שבזה חלק עם ר' יהושע ור' אליעזר, שלדעתם המדד להיתר הוולד הוא הקשר לאם במראהו, ואילו לדעתו המדד הוא הדמיון בסימנים. לפי זה יש מכנה משותף בין ר"ש ובין חכמים - לדעת

---

[416] וראה לעיל עמ' 191.

[417] ואפשר לומר לפי זה פרוש נוסף, שלדעת ר' שמעון צריך סימן שיופיע כלפי חוץ, ולכן יש לאסור גמל שאינו מפריס פרסה, וכוונת רש"י לסימן כזה. אם נצעד בדרך זו, יובנו דברי הירושלמי [תרומות ח, א] שנותן כדוגמה לטמא הנולד מטהור והוא מין פרסה - דווקא חזיר, שסימניו כלפי חוץ ברורים.

שניהם הסימן אינו רק כלי לזיהוי המין אלא גם ביטוי לכך שהטהרה המצויה באם קיימת גם בו. את המחלוקת ביניהם אפשר להסביר בשני אופנים:

א. לר"ש צריך סימן ממש, ולחכמים די בידיעה שהוא קשור למין שיש בו פרסות.

ב. לר"ש אין משמעות לפרסה מחולקת אם היא קלוטה דהיינו - מחוברת בסופה. ואילו חכמים סוברים כת"ק בספרי שהובאה לעיל [עמ' 202], לפיה גם פרסה קלוטה נחשבת סימן.

3. קלוט במעי אמו

1) קושית מהרי"ט אלגזי על הרא"ש

הרא"ש [בכורות א, ה] פוסק כחכמים שטמא היוצא מטהור - טהור, ובין נימוקיו הוא כותב:

"וסוגיה בעלמא נמי כרבנן, דאמר בפרק בהמה המקשה [חולין עה, ב] "אמר אביי הכל מודים בקלוטה בן פקועה[418] שמותר". ואמרינן נמי התם [סט, ב] "אלא מעתה קלוט בן פרה ליתסר".

והקשה מהרי"ט אלגזי [שם פרק א, משנה ד]:

"ודבריו תמוהים בעיני, דמה ראיה מייתי מההיא דאביי, דהא מפורש יוצא שם בפרק בהמה המקשה, דעל כרחך לא אסר ר' שמעון אלא כשיצא לאוויר העולם, דהיינו דנולד כדרכו, אבל אם נמצא במעי אמו מותר... כדדרשינן מקרא ד"כל מפרסת פרסה בבהמה תאכלו" דכל אשר נמצא בבהמה אכול, הוא הדין בקלוט הנמצא בבהמה טהורה לר' שמעון, דאפילו בן ט' חי והפריס על גבי קרקע מותר כיון דלא נולד בדרך לידה, דהא מפורש שם דטעמא דמתיר ר' שמעון בנמצא במעי פרה הוא מהאי קרא".

לאחר קושייתו מביא המהרי"ט את הראיה של תוספות [בכורות ו, א] לכך שסתמא דגמרא כחכמים, מלשונו השנייה של אביי [חולין עח, ב]:

"הכל מודים בקלוט בן קלוטה בן פקועה שמותר".

בשתי הלשונות של אביי - גם זו המוזכרת בדברי הרא"ש, מדובר בדינו של בן פקועה שהפריס ע"ג קרקע. מעיקר הדין, כיוון שהיה במעי אמו בעת השחיטה, הוא מותר ללא שחיטה. אלא, שחכמים גזרו לחייבו שחיטה כדי שלא יסברו שניתן לאכול בהמה ללא שחיטה. לכן, כשמדובר במקרה מיוחד - ללישנא קמא - בקלוט בן פקועה, וללישנא בתרא - בקלוט בן קלוטה בן פקועה - הוא מותר ללא שחיטה, כי בעקבות המקרה היחודי הבריות גם זוכרות שמדובר בבן פקועה המותר ללא שחיטה.

ראיה זו מקובלת על דעת מהרי"ט אלגזי, כיוון שבמקרה השני, גם אם האם אינה בת פקועה[419], מותר לאכול את בנה, וממילא מצאנו היתר לקלוט בן פרה שאינו בן פקועה כלל

---

[418] בן פקועה הוא עובר המצוי במעי בהמה בעת שחיטתה. כפי שנראה הוא מותר לאכילה ללא שחיטה, ונאמרו בו דינים ייחודיים נוספים.

[419] ולחילופין אם רק האם הייתה בת פקועה. המהרי"ט מביא ראיה לכך מהסברו של רש"י "שמע מינה דקלוט אפילו נולד כדרכו מותר, וכן נראה מדברי רש"י [חולין עה, ב ד"ה הכי גרסינן] שם וזה לשונו "הכא מיירי בקלוט בן קלוטה ואותה קלוטה פקועה הייתה וזה הקלוט נמצא בה" עד כאן לשונו". ולכאורה דברי רש"י מנוגדים לדבריו, שהרי רש"י אומר "וזה הקלוט נמצא בה" כלומר שמדובר בקלוט שנמצא בה בעת השחיטה. ולפי מה

ועיקר. ברם, על לשון הרא״ש שמוכיח גם מן המקרה הראשון, מקשה מהרי״ט אלגזי, הרי ר׳ שמעון לא אסר קלוט אלא משיצא לאוויר העולם.

2) בין עובר ברחם לעובר על רגליו

ונראה ליישב את לשון הרא״ש ע״פ הבחנה יסודית בדברי ר׳ שמעון. למהרי״ט אלגזי ברור, שאם בעת השחיטה נמצא קלוט במעי פרה, הוא מותר לדעת ר׳ שמעון, אפילו הפריס על גבי הקרקע והלך, כשם שמעיקר הדין - באותו מצב - הוא פטור משחיטה. אמנם עניין זה דורש בירור. הגמרא [חולין סט, א] דנה בלשון המשנה לגבי בהמה מעוברת:

״חותך מעובר שבמעיה מותר באכילה, מן הטחול ומן הכליות[420] אסור באכילה. זה הכלל- דבר שגופה אסור, ושאינה גופה מותר״.

הגמרא שואלת, מדוע נאמר בסוף המשנה [שם סח, א]:

״זה הכלל דבר שגופה אסור ושאין גופה מותר ושאינה גופה מותר״,

ומסקנתה - ״לאתויי קלוט במעי פרה, ואליבא דרבי שמעון, דאף על גב דאמר ר׳ שמעון קלוט בן פרה אסור, הני מיני היכא דיצא לאוויר העולם, אבל במעי אמו שרי״.

במשנה מדובר במי שחותך מן הבהמה או מן העובר כשהוא בתוך מעיה. הגמרא לומדת שכהמשך ישיר לדיון במציאות זו, המשנה מחדשת שר׳ שמעון מתיר קלוט במעי אמו. ולפי זה יש לומר שגם ההיתר לדעת ר׳ שמעון - נאמר דווקא כשהעובר בתוך מעיה או נחשב כחלק שיצא ממנה, אך כשהוא מפריס על גבי קרקע ונחשב ליצור עצמאי לגמרי - לא.

ההבדל בין קלוט קודם שהפריס על גבי קרקע, לקלוט במעי אמו, תלוי בהסבר ההיתר לדעת ר׳ שמעון, אבל מעבר לכך היא תלויה בשאלת יסוד לגבי בן פקועה - האם כשהתירו אותו ללא שחיטה ההיתר נובע מכך שהעובר הוא חלק מן האם, וכמו שאבריה מותרים, כך גם הוא מותר, או משום שהשחיטה מועילה גם לגבי העובר - כיחידה בפני עצמה[421].

לכאורה, כשמדובר על היתר הקלוט ללא סימנים, יש לבחור באפשרות הראשונה, שהעובר מותר כחלק מן האם. זאת, משום שאין קשר בין השחיטה ובין העדר הסימנים בעובר. לכן יש לבאר שהיתרו במעי אמו לר׳ שמעון, נובע מכך שהוא אינו יחידה עצמאית, אלא אבר מן האם. אפשרות זו יכולה להתבסס על העובדה שגם חלב וגיד הנשה של בן פקועה מותרים [חולין עד, ב; צב, ב]. לגבי איסורים אלו אין השחיטה מועילה. כך ניתן לראות גם במקורות להיתר חלב וגיד הנשה:

- בטעם ההיתר של חלב כתבו [תוס׳ חולין עה,א] שדרשו ״כל בבהמה תאכלו״ ולכן החלב של העובר אינו קרוי חלב אלא דבר מה המצוי בבהמה; או משום שנאמר ״כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו״, ואילו בן פקועה אינו קרוי שור כשב ועז [רב האי גאון, מובא בראב״ן חולין רעח, ובמשמרת הבית ב, ה].

שנבאר בהמשך ההוכחה נכונה גם לדעת רש״י. ומ״מ כבאורו של המהרי״ט בארו ראשונים אחרים [רז״ה רשב״א ור״ן שם].

[420] הכוונה - טחול וכליות של הבהמה.

[421] לגבי שאלה זו, עיין אנציקלופדיה תלמודית כרך ג, עמ׳ שסח ובהע׳ 23.

- לגבי גיד הנשה כתב הרמב"ן [חולין צב, ב]:

"שכל זמן שהוא במעי אמו כבשר הוא ואינו נקרא גיד".

לפי זה היתר חלב וגיד בבן פקועה נובע מהגדרתו כחלק מן האם. ובלשון הפסיקתא זוטרתא [שמיני כט, א]:

"**בבהמה** - לרבות השליל שבמעיה, שהוא ירך אמו, ואין בו משום אותו ואת בנו... ואי משום "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה", שחיטת אמו מטהרתו, שאין קרויה בהמה אלא כשהיא לעצמה, אבל כשהיא במעי אמה, היא כאבר אחד מן האברים של בהמה, שחיות האבר תלוי באם"

מכאן היה אפשר להקשות על שיטת מהרי"ט אלגזי - אם נאמר שההיתר נובע מהגדרת העובר כחלק מן האם, עלינו להגביל את ההיתר לזמן שהעובר במעי אמו, ולא לאחר מכן, שהרי משהפריס על גבי קרקע הוא יצור עצמאי. ואכן כך בארו ר' מנחם זמבא [זרע אברהם ב] והרוגצ'ובר [מאכלות אסורות א, ו] את שיטת רמב"ם [שם ג], האוסר חלב בן פקועה בן תשעה חודשים חי.

אמנם, לראשונים רבים [ראה ב"י יו"ד סד; ט"ז שם ב[422]] היתר חלב קיים גם לאחר שהפריס על גבי קרקע, אלא שהוא אסור מדרבנן משום מראית עין. ויש לבאר, שגם כשהפריס הוא אינו נחשב לשור כשב או עז לעניין חלב וגיד, או לעניין אותו ואת בנו [חולין עד, א], כיוון שחוסר הצורך בשחיטה מבחין בינו ובין שאר הבהמות המותרות [תוספתא חולין ד, ה; רשב"א חולין פט, ב[423]]. בכך מיושבת דעתו של מהרי"ט אלגזי.

3) בין ירך אמו למושפע מאמו

אמנם, כדי ליישב את דעת רא"ש לא די בהשוואה לחלב. אמנם בחלב ישנה הגבלה של ההיתר לזמן שהוולד במעי אמו, אך מבואר בראי"ש [חולין ד, ה] שהגבלה זו קיימת מדאורייתא דווקא לדעת ר' מאיר, ואילו אנו פוסקים כר' יהודה. לכן יש להתבונן באפשרות השנייה להיתר - השפעת האם על הוולד. אפשרות זו בהכרח קיימת, כיוון שאם העובר מותר **רק** כחלק מן האם, יקשו דברי המשנה שהבאנו לעיל:

"חותך מעובר שבמעיה - מותר באכילה, מן הטחול ומן הכליות - אסור באכילה".

כפי שציינו, הגמרא מבארת שמשנה זו אמורה גם לדעת ר' שמעון. מהמשנה מדויק, שהשפעת האם על הוולד היא מעבר להשפעתה על חלקיה הפנימיים שלה (!). לפי זה, ההיתר הוא מעבר להגדרת העובר כחלק מן האם, והוא נובע מהיכולת של האם להחיל היתר על העובר באמצעות שחיטתה. כלומר, חלקיו של העובר היו במצב מנותק בתוך האם בזמן השחיטה, ולמרות זאת השחיטה השפיעה עליהם, ולכן הם מותרים. חלקי הגוף של האם קשורים אליה באופן פיזי, ולכן הם מושפעים מן השחיטה דווקא אם הם מחוברים אליה בזמן השחיטה. לעומת זאת העובר קשור אל האם באופן של הזנה ושמירה מתמדת, ולכן גם כשהם אינם מחוברים ממש - שחיטת האם משפיעה עליהם. מעתה, אפשר להבין שבניגוד לחלב וגיד המותרים כיוון שהעובר אינו עצמאי, היתר קלוט במעי אמו, לא יועיל לאחר שהפריס על גבי קרקע.

---

[422] ופתחי תשובה שם ב.

[423] ועיין הערת הרב אילן בהוצאת מוסד הרב קוק עמ' תפ, הע' 21.

וראיה לחילוק זה, מהשוואת היתר חלב וגיד, להיתר קלוט בדעת חכמים. חלב ובגיד של עובר, בחיי הבהמה - אסורים, וכשנשחטה הבהמה - מותרים. עובר ללא פרסות - בחיי הבהמה וכשנשחטה - אסור. לעומת זאת אם יש לו פרסה או שהוא מין בהמה, ושנשחטה הבהמה - הוא מותר[424]. נמצא, שהיתר החלב וגיד הנשה נובע מכך שהללו אינם נחשבים לעצמאיים, אלא "בבהמה", ואילו היתר קלוט נובע משילוב בין הזיקה שלו אל מין האם, ובין פרסות, או היותו מין פרסה.

הניסוח של סברה זו מופיע בביאור דברי ת"ק [חולין ע, ב] המטהר עובר שמת במעי אמו, לעניין טומאת נבילה:

"אם הועילה אמו להתירו באכילה לא תועיל לו לטהוריה מידי נבילה".

לגבי היתר זה כותב הרמב"ם [אבות הטומאות ב, ב] שכיוון שיצא לאוויר העולם יטמא. כעת יש לעיין, מדוע היתר הדומה לשחיטה, יתקיים דווקא עד שיצא העובר לאוויר העולם.

4) סימני האם - היכר לעובר

כפי שאמרנו, טהרת המין דומה לשחיטה. כשם שהשחיטה מועילה לעובר, כך טהרת מין האם מועילה לעובר. יש לבאר, שתועלת זו נובעת מפיצול דין טהרת המין לשתי עניינים:

א. מין: עצם הטהרה, הנובעת מהשייכות למין האם, והיא קיימת מעצם היווצרותו של העובר.

ב. סימנים: ההיכר של הטהרה, והזיקה של העובר אל המין הטהור, הבאה לידי ביטוי בדרך כלל - ע"י סימנים.

לפי הרא"ש, היתר קלוט לר' שמעון נובע מהשפעת האם על הוולד. משמעות ההשלכה מן האם לעובר היא, שהימצאות עובר במעי אמו אינה מחשיבה אותו רק כחלק מאמו, אלא האם מהוה לגבי העובר בסיס (פלטפורמה) לאותם היבטים שיתקיימו בו כשיולד כגון טומאת נבילה, איסור נבילה, וטהרת מינו[425]. לעניינים אלו ההיתר של העובר אינו נובע מכך שהוא חלק מהאם, אלא משום שהאם היא בסיס הקיום שלו, וכשם שהיא נותנת לו את הקיום הפיזי, אע"פ שמערכת החיים שלה איננה מעורבת בו לגמרי, כך היא מעבירה אליו את הגדרים החלים לגביה ולא מתוך קשר פיזי ישיר.

כפי בארנו, הטומאה והטהרה אינן תלויות בסימנים, אלא במין. לכן, כיוון שהקלוט יצא מטהורה הוא טהור. אלא, שיש צורך בהבדלה בין טמא לטהור ע"י סימן, היוצר היכר לטהרה. ולכן כשהקלוט במעי האם, סימני הטהרה של האם מועילים לגביו, ואילו כשיצא החוצה - הסימנים אינם מועילים. אילו היה מדובר בהיתר הנובע מכך, שבן הפקועה אינו נחשב אלא

---

[424] עיין עמ' 200 ואילך.

[425] מבחינה מסוימת ניתן לדמות זאת למדינה המצויה בתוך מדינה אחרת, ונותנת למדינה הגדולה יותר את ניהול מדיניות החוץ. ואכן מצאנו השפעה כזו של האם על הוולד, לא רק בשחיטה אלא גם בדיני טומאה. הגמרא [חולין עא, א] מגדירה נבילה הבלועה במעי אדם ללא לעיסה, כראויה לגוי, דווקא אם היא נבלעה שלא בפני הגוי כיוון שאם היה רואה אותה היא הייתה נחשבת כסרוחה מבחינתו. לעומת זאת כשדנה הגמרא בחררת דם המצויה במעי בהמה לא התירה אותה משום שאינה נראית לעיני הגוי אלא משום שהיא ראויה אגב אמה. ומשמע שאפילו הייתה דרך לראות את החררה [כגון שהיא הוסרחה בקצה המעיים או ע"י אמצעים שקיימים בימינו] עדין היא אינה טמאה, משום שהיא ראויה אגב אמה.

לאחד מאבריה, לא היה הבדל בין הזמן שהוא מצוי ברחם לזמן יציאתו, ודינו היה דומה לחלב ולגיד הנשה. כיוון שההיתר נובע מהשפעת דין הטהרה האמור באם על העובר, הוא תלוי בגדרי הטהרה - עצם הטהרה עוברת לעובר גם משהפריס על גבי קרקע, אך הסימנים אינם יכולים לחול עליו, כיוון שעיקר דין הסימנים הוא שיהיו ניכרים כלפי חוץ. לכן דווקא כשהעובר יוצא ממעי אמו הוא מותר לר״ש ולא כשנוטלים אותו כבהמה שהפריסה על גבי קרקע.

ולפי זה מובן הקשר בין שני הנושאים שהמשנה עוסקת בהם - היתר אברים מנותקים באמצעות השחיטה, והיתר קלוט במעי אמו לר׳ שמעון. כשם שלגבי שחיטה, היינו צריכים לחדש שגם אם נחתוך חלק מן העובר והוא עדין במעיה שחיטתה מועילה לו, למרות שחיתוך חלק ממנה עצמה מנתק אותו מן השחיטה, כך יש ללמוד ששחיטת האם, וכן סימניה, מועילים להתיר את הקלוט אע״פ שהוא שונה מאמו בסימניו. וזאת לפי הכלל, שדווקא דבר שגופה אסור - אם נחתך, אך דבר שאין גופה - מותר[426].

לפי זה מובן, מדוע כאשר הגמרא עוסקת בקלוט שהפריס, היא נוקטת כחכמים, וראית הרא״ש ברורה. ומובן גם שנוי הגרסה ברא״ש ״קלוט בן פרה״, במקום שנאמר ״קלוט במעי פרה״, אע״פ שבחולין [ד, ב] כתב ״במעי פרה״. כוונת הרא״ש לא הייתה לשנות את הגרסה, אלא להדגיש שזהו דין האמור גם בבן פרה שהפריס.

5) יחוס לאם לטומאת נבילה

בעקבות קושייתו של מהרי״ט אלגזי, המעדני יו״ט [בכורות שם ח] משנה את גרסת הרא״ש, ומבאר שכוונתו במילים ״אלא מעתה קלוט בן פרה ליתסר״ לגמרא אחרת בחולין [ע, ב]. הגמרא עוסקת בטומאת נבילה לעובר שמת, ובדעת ר׳ יוסי הגלילי הסובר - ״בטמאה טמא, ובטהורה טהור״. כלומר - עובר מת במעי טמאה טמא ובמעי טהורה טהור. לר׳ יצחק הדין נלמד מן הפסוק [ויקרא יא, כז]:

״וכל הולך על כפיו בכל החיה ההולכת וגו׳״ - ״מהלכי כפים בחיה טמאתי לך״.

כלומר - טומאת נבילה חלה על עוברים מתים, דווקא אם הם מהלכי כפים ולא בעלי סימני טהרה. והקשתה הגמרא על כך:

״אלא מעתה קלוט במעי פרה ליטמא״.

כלומר, קלוט דומה למהלכי כפים שאין להם את סימני הפרסות, ולכן גם הוא צריך להיות טמא. ומדייק מכאן הרא״ש - ע״פ מעדני יו״ט - שהלכה כחכמים שקלוט במעי פרה טהור, שהרי אם לא כן מדוע קשה לגמרא לומר שקלוט במעי פרה יהיה טמא כמהלכי כפים, הרי גם באכילה הוא אסור כבהמות הטמאות.

ומעיר מהרי״ט אלגזי, על דבריו, שגם כאן אין ראיה, שהרי מלשון הגמרא משמע שמדובר בקלוט בזמן שהוא במעי אמו[427].

ואף אני לא זכיתי להבין דברי המעדני יו״ט שכתב שהדיוק הוא מדברי הגמרא העוסקים בטומאת נבילה של העובר. ובפרט צריך עיון בלשונו:

---

[426] כמובן שאת המילים ״אם נחתך״ אין צורך לכתוב, שהרי זהו הנושא שהמשנה עוסקת בו קודם לכן.

[427] אכן גם לדעתו יש ראיה מהמשך הגמרא, ועיין בדבריו.

"דאי אין הלכה כרבנן אלא כר' שמעון, וגמל הנולד מן הפרה טמא, מאי קא מתמה התם, כיון דמשכחת לה לגבי איסור אכילה, דדינא הכי דטמא שבטהור טמא".

דבריו צריכים עיון, מפני שאף לר"ש איסור אכילה אינו קיים במעי האם, וגם בעניין טומאה אנו עוסקים בעובר כשהוא במעי האם. ברם, גם לאחר שהמעדני יו"ט דחה דבריו מטעם אחר, לא חזר בו מן ההגהה. ולענ"ד יש סיבה אחרת לדייק מהגמרא בעניין טומאת עובר.

כאמור, ר' יצחק דרש שטעם דינו של ר' יוסי הגלילי לגבי עובר שמת "בטמאה טמא ובטהורה טהור" נובע מדרשת הפסוק [שם]:

"וכל ההולך על כפיו בכל החיה ההולכת על ארבע טמאים הם לכם כל הנוגע בנבלתם יטמא..."[428].

לאחר מכן הגמרא מקשה מקלוט בן פרה, שהוא גם כן יכול להיכלל במהלכי כפים, ומתרצת שמה שטמא הוא מהלכי כפים הנמצאים במעי מהלכי ארבע, כלומר במי שאין לה אלא ארבע רגלים והם אינם סדוקות. הגמרא מיישמת עיקרון זה לגבי פרה המצויה במעי גמל, ומציעה שהיא לא תטמא אע"פ שהיא במעי הגמל כיוון שיש לה שמונה רגלים[429], ומתרצת שיש לכך לימוד מיוחד. כלומר, ישנו כלל לפי דעת ר' יוסי הגלילי, שהטומאה חלה דווקא אם ישנה התאמה בין האם והעובר[430].

מכך יש ללמוד, שנדחתה דעתו של ר' שמעון הסובר שסימני האם מועילים לבנה, וגם כשהעובר במעי אמו, השוני ביניהם לא מאפשר לדין האם לחול על העובר. לעומת זאת לדעת חכמים דעת ר' יוסי הגלילי מובנת, שהרי הם לא התירו את הקלוט משום שסימני האם מועילים לו, אלא משום שגם במצבו פרסותיו או דמיונו לבהמה מעידים על שייכותו למין פרסה ולכן יש קשר בינו ובין האם.

ומעבר להבנתו של ר' שמעון מתברר ביתר תוקף העיקרון היסודי, שסימני טומאה וטהרה מהווים דרך לזהות את הקשר בין הוולד ובין המין שממנו הגיע, ולכן אף כשמדובר על דין טומאה שיש בו חילוק בין המינים הטמאים לטהורים, סימנים יועילו, במידה והם אכן מיחסים את הוולד למין הטמא.

6) השלכות שונות

מספר נקודות בפרושו של מהרי"ט אלגזי קשורות ליסוד הסברה של "במעי אמו":

א. בעקבות ההבחנה בין קלוט במעי אמו, ובין קלוט שנולד[431], מהרי"ט אלגזי דן בשאלה כיצד חכמים דרשו מן הפסוק "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה..." [ויקרא יא, ד], להתיר קלוט בן פרה. כיוון שעדין אין מקור להיתר קלוט במעי אמו, היה עלינו ללמוד שמדובר כאן

---

428 ומבאר רש"י "מהלכי כפים בחיה - בתוך גופה של בהמה חיה, דהיינו עובר טמא במעי אמו".

429 כל רגל מחולקת לשתים בפרסות.

430 כשהגמרא מציעה שקלוט בן פרה יטמא, היא מבינה שלדעת ר' יוסי הגלילי כיוון שאין לו סימנים דומים לאם, אע"פ שהוא מצוי במעי אמו, דינו שונה מדין האם. ובסופו של דבר, דחית הקושיה אינה נובעת מדחיית העיקרון של הצורך בהתאמת אם - עובר כדי להחיל על העובר דין דומה לאם, אלא משום שכדי להחיל טומאה על עובר אין די בבעיה להחיל עליו דין טהרה, אלא יש צורך בהתאמתו לאם טמאה. וראה שם תוד"ה קלוט במעי פרה.

431 כאמור למהרי"ט אלגזי ההבחנה היא בין נולד ובין הוצא ממעי אמו, בניגוד להבחנה בין מצוי במעי אמו והפריס על גבי קרקע.

במיעוט האיסור דווקא לקלוט במעי אמו. כדי לבאר זאת הוא מפרש בניגוד לדעת תוספות [חולין סח, ב] שהדרשה מריבוי הפרסות בפסוק "וכל בהמה מפרסת פרסה ושסעת שסע שתי פרסות" [דברים יד, ו] - לרבות קלוט במעי אמו - היא גם לדעת חכמים.

אמנם, לפי מה שבארנו יש מקור מסברה. לדעת חכמים הסוברים שהעובדה שיש פרסה לקלוט או שהוא ממין שיש בו פרסה מועילה כדי לזהות אותו למין הטהור של אמו, אין כל צורך בלימוד לגבי עובר. רק לדעת ר"ש הסובר שהפרסה המחוברת אינה מועילה לקשר את הוולד לאם, ויש צורך בהיכר גמור של טהרת מין האם על הוולד, יש צורך בלימוד לגבי עובר במעי אמו.

ב. בהמשך, דן המהרי"ט, בשיטת תוספות שהובאה לעיל [עמ' 207], לפיה ר"ש אסר דווקא גמל בן פרה ולא יצור אחר שאינו ממין טמא והוא בן פרה. ושואל מהרי"ט, מדוע הלימוד לגבי עובר במעי אמו חל גם לגבי גמל, הרי היה לנו ללמוד קודם לכן דין זה, שיצור שאינו ממין טמא והוא מצוי במעי פרה מותר גם לדעת ר' שמעון, ולא נותר מקור ללמוד גמל במעי אמו[432]. אמנם, הסבר העניין תלוי בשתי הבנות:

1. הבנת ההבדל בין גמל, ובין יצור הדומה למין טהור ופרסותיו קלוטות, בדעת חכמים. בגמל ישנה סיבה להחמיר, כיוון שלכל גמל יש פרסה, ובכל זאת מינו טהור. לעומת זאת ביצור הדומה למין טהור אין אנו יודעים את מינו, ולכן הפרסה יוצרת היכר חיובי של טהרה.
2. היתר גמל במעי אמו לר' שמעון, אינו נובע ממצב הגמל עצמו, אלא מן העובדה שהוא מצוי במעי אמו, וסימני האם מועילים לגביו.

לאור זאת החילוק בין גמל ובין יצור הדומה למין טהור שייך רק בדעת חכמים, העוסקים בוולד לאחר שהפריס על גבי קרקע ונידון בפני עצמו, ואילו בדעת ר' שמעון, שדן בהיתר הנובע מההימצאות במעי האם אין לו משמעות.

ג. מהרי"ט אלגזי מביא את דברי הדמשק אליעזר, שלדעתו ר' יוחנן אוסר דמות יונה, דווקא לשיטת ר"ש. דעה זו מנוגדת לדברי הפוסקים[433], ולדעת מהרי"ט אלגזי הנימוק לכך הוא, שלגבי דמות יונה לא יכול להיות חילוק בין ר"ש לחכמים, כי היונה היא עוף טהור. והוא מבאר שהאיסור על דמות יונה נובע משתי מניעים גם יחד:

1. יונה במעי בהמה היא יצור שאינו מסוגל להתקיים, וכשלעצמה היא מעין טריפה.
2. להיות מותרת ע"י שחיטת האם היא אינה יכולה, כיוון שיש לימוד מיוחד מהפסוק שדווקא מין בהמה מותר בשחיטת אמו.

ואכן בירושלמי מובא לימוד מפסוק לדין זה, אך כפי שבארנו לעיל, לדעת תוס' [חולין סט, א], רשב"א [שם], והרא"ש [חולין ד, ג] מקור הדין בכך שהיונה אינה מתקיימת, וכך באר

---

[432] מתוך כך הוא מגיע לאילוץ המסביר לשיטתו מדוע גם חכמים לא השתמשו בדרשה מריבוי הפרסות בפסוק כדי ללמוד את דין קלוט, מבלי לבאר מסברה מה גורם לכך, אלא מתוך קביעה "וכיוון דלר"ש ליכא למימר הכי גם לרבנן על כרחך עיקר קרא דפרסה לא איצטריך להכי אלא לדרשה אחרית". ברם, ודאי שטוב יותר למצוא תשובה עקרונית לשאלות שהוא מעלה בקשר לדרשת הפסוקים.

[433] ראה במהרי"ט אלגזי שם, ולעיל עמ' 200.

הש"ך [יו"ד יג, ס"ק כ] את פסיקת הרמ"א. לפי זה די בטעם השני כדי שנאסור יונה במעי בהמה.

אלא, שמהרי"ט אלגזי הוכרח להסביר כדרכו, כי לדעתו קיימים שתי מקורות שונים להיתר:

1. היתר עובר במעי אמו נובע מהגדרת העובר כחלק מן האם. כיוון שהוא היה במעי האם בזמן השחיטה הוא נחשב לאבר מאבריה וממילא מותר לאוכלו.
2. היתר טמא הנולד מטהור הנובע מדרשת הפסוק לגבי בעלי פרסה.

כיוון שיש שתי מקורות להיתר, יש צורך בשתי הסברים משלימים לאיסור יונה במעי בהמה. אמנם, לפי מה שכתבנו שחיטת האם אינה מתירה טמא משום שהוא חלק מן האם, אלא משום שסימניו מעידים שהוא קשור למין של אמו, ובצרוף הכרת האם יש כאן היכר לטהרה. לפי זה, גם אם יונה היא עוף טהור, סימניה אינם מועילים כיוון שלהיכר הטהרה יש צורך בסימנים הקשורים לטהרת האם.

ד. ההבדל בין שיטת מהרי"ט אלגזי בדעת ר"ש, לשיטה שדייקנו מן הראשונים, יכול לפשוט את ספקו של החזון איש [יו"ד יא, ג]. ר' יהושע סובר [בכורות ז, א], שוולד בעל סימני טומאה, הדומה במקצת לאמו הטהורה טהור. להיתר זה הוא מצרף מגבלה - אם האם התעברה מזכר טמא, הוולד טמא. בדעת ר' יהושע הסתפק החזון איש:

> **"אם שחט אמו קדם שנולד, מהו שיותר בשחיטת אמו, כמו דמודה ר' שמעון בקלוט שבמעי אמו".**

אם ההיתר הוא כיוון שסימני האם מועילים לעובר, כשמדובר בהשפעת זרע טמא על הוולד, לא תהיה תועלת בהימצאותו במעי אמו. ר' יהושע התיר טמא הדומה לאמו הטהורה, ובכל זאת אסר כשישנה השפעה של האב. ממילא היתר הנובע מהקשר בין העובר לאמו, לא יועיל כשהחיסרון הוא השפעת זרע האב. לעומת זאת לדעת מהרי"ט אלגזי, שהיתר קלוט במעי אמו נובע מהגדרתו כחלק מן האם, לא צריך להיות כל הבדל בשאלה זו בין ר"ש לר' יהושע, שהרי גם ר' יהושע אינו חולק על היתר בן פקועה לעניינים שונים. היתר הוולד כירך אמו, אינו קשור לזהותו כשלעצמו, אלא לביטול זהותו בפני האם. לכן גם זרע האב לא ישפיע על היתרו כאבר מן האם.

7) קלוט בקודשים

המשנה בחולין [עז, א] אומרת שבהמת קודשים שהפילה, יש לקבור את השליה, כיוון שהעובר המצוי בתוכה קדוש. הגמרא [שם ב] מבארת, שגם אם הוולד פסול לקודשים, כיוון שרוב הולדות אינם פסולים יש לקבור את השליה. תוספות ורמב"ן [שם] מציינים שהסבר זה נדרש דווקא אם נבין שהקדושה חלה בעובר לאחר שהוא נפסל, אך אם הקדושה חלה מרגע היווצרותו - בכל מקרה יש לקוברו. כיוון שבשאלה זו קיימת מחלוקת, הסבר הגמרא ע"פ אחת השיטות דחוק. לכן תוספות בפרושו השני, ורשב"א [שם], מבארים שכשמדובר בפסולים רגילים הקדושה חלה עוד קודם שנוצר הפסול, אך כשמדובר במין יונה הקדושה לא חלה, ולכן יש מיעוט מהעוברים שאינם קדושים, ולכל הדעות יש צורך בהכרעה ע"פ רוב.

תוספות בזבחים [קיד, א] נוקט כאפשרות השנייה, ומוסיף שלשיטת ר"ש ברור מדוע הגמרא נקטה שרק רוב העוברים קדושים, כיוון שיתכן והעובר היה קלוט, ולכן אינו קדוש[434].

וצריך עיון, הרי קלוט במעי אמו כשר לאכילה, וכל המחלוקת בין ר"ש לחכמים היא לגבי קלוט שנולד או שהפריס על גבי קרקע.

לכאורה, יש כאן ראיה לשיטת מהרי"ט אלגזי בקשר להיתר קלוט במעי אמו, שהרי לדעתו עיקר ההיתר הוא משום שחיטת האם המתירה כל מה שנמצא בתוכה, כאבר מאבריה. לפי סברה זו, כשהעובר נמצא ברחם ולא התקיימה כל שחיטה הוא אינו ראוי להקדש, משום שהוא כשלעצמו אינו טהור.

אמנם, צריך עיון לשיטת ר' שמעון שקלוט אסור באכילה, מדוע יש צורך בצווי "ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה" [ויקרא כב, כג]. מפסוק זה למדנו [תמורה ז, ב] שהקלוט פסול להקרבה (=נדר, רצוי) ומותר להקדשה לבדק הבית (=נדבה). לשיטת ר' שמעון ממילא קלוט בן פרה אסור. ואם נאמר שמדובר כאן בקלוט בן פקועה שהותר בשחיטת אמו - שמותר באכילה לדעת מהרי"ט אלגזי - הרי כבר נפסל בן פקועה להקרבה [חולין עד, ב]. נראה שהתשובה מצויה בלשונו של תוספות בזבחים [שם], המבאר מדוע יונה או קלוט שונים מפסולי קדשים אחרים ככלאיים ואתנן:

"דכיון דלא מישתרי באכילה, לא מיסתבר דתפשינהו קדושת אמן".

כדי לפסול בהמה לקרבן, די בעובדה שמדובר במין טמא, כיוון שלכל קרבן ישנם מינים מסוימים שמהם צריך להקריבו. אף על פי כן, התוספות נדרש לבסס את הפסול לקדשים על איסור האכילה. ואמנם יונה היא ממין טהור שמקריבים ממנו קרבנות מסוימים, אבל הדבר אמור דווקא ביונה שנולדה מיונה אחרת, כפי שהגמרא [בכורות יב, א] דורשת:

"שור או כשב פרט לכלאים, או עז פרט לנדמה, אך בכור שור - אמר רחמנא עד שיהא הוא שור ובכורו שור".

לפי דרכנו יש לבאר, שהפסול של יונה לכל הדעות וקלוט לר' שמעון, אינו נובע מהגדרת המין. מין היונה והקלוט ידוע אך אינו ניכר, וההבדלה בינו ובין הטמאים חסרה. לכן אין כאן פסול הנוגע לקדשים באופן ישיר, אלא נובע מאיסור האכילה. ולפי זה מובן כיצד דווקא יונה וקלוט לא יתקדשו בקדושת האם - מדובר בפגם המונע את הקשר בין מין האם ובין הוולד, ולכן

---

[434] ויש להוסיף, שהגמרא [שם סט, א] כבר העמידה את המשנה הראשונה בפרק זה כדעת ר"ש.

קדושת האם לא תתפוס בוולד. ברם, פסול זה קיים דווקא כשאנו עוסקים בתפיסת הקדושה שבאם על הוולד. לעומת זאת כשאנו עוסקים בבהמת חולין שנולד לה ולד קלוט והוא הוקדש, יש צורך במקור מיוחד כדי לפוסלו מהקרבה.

4. יחוס לאם בביצים

לעיל [עמ' 58-56] הובאה שיטת רש"י [חולין סב, ב], שיתכנו טמא וטהור באותו המין, משום שלזכר סימני טומאה ולנקבה סימני טהרה. כמו כן הבאנו את תוספות [נדה נ, ב] ששולל זאת כיוון שהעופות האסורים מופיעים בתורה כרשימת מינים, ללא סימנים. ובארנו, שעקרונית הוא מסכים עם דעת רש"י, והוא שולל אותה דווקא לגבי עופות.

בתוך דבריו, תוספות בנדה מתמודד עם טענת תוספות בחולין [שם], שלא יתכן להתיר את הנקבה, כיוון שכל הזכרים באו מן הנקבות, והיוצא מן הטהור טהור, וממילא גם הזכרים צריכים להיות טהורים:

"ולא שרי מטעם כל היוצא מן הטהור טהור, שהרי האם לא ילדה האפרוח אלא ביצים הטילה, והאפרוח מעפרא קא גדיל, ונאסר ממילא ע"י סימני טומאה".

והוא מוסיף ומתייחס לדין "זה וזה גורם":

"ונקבה נמי אין לאוסרה למאן דאסר זה וזה גורם, דהא אפרוח לא יצא אלא מן הביצה, ומעפרא קגדיל כדפרישית".

החזון איש [יו"ד יג, יא; יד (א), יב] כותב, שדברי התוספות אינם אמורים אלא לגבי זכר ונקבה, שמטבע בריאתם יש ביניהם חילוק לגבי סימנים. לעומת זאת, כשבאופן חריג ישנו פרט ללא סימנים הוא נידון כאמו - מטילת הביצה. את דבריו מנמק החזון איש, בכך שכשמדובר במין שמטבע בריאתו הזכר והנקבה שונים בסימנים, אז הביצה של הזכר שונה, והיא ביצה טמאה,. ע"פ הבנה זו, גם בביצי עופות חל הכלל היוצא מן הטמא טמא. זו הסיבה, שכאשר מדובר במקרה חריג של העדר סימנים, הביצה טהורה והנולד ממנה הוא טהור[435].

וכאן עולה שאלה - לכאורה ההבדל בין הזכר לנקבה נובע מן הסימנים, כפי שמפורש בתוספות:

"דאין נראה שמין אחד חלוק הזכר מהנקבה, כיון דלא הוי מעופות טמאין הכתובין, דבהנהו בכל מין יש זכר ונקבה, משום סימני טומאה אין לאסור, עד שיהא בו כל ד' סימנים דמנשר ילפינן".

---

[435] וכן להפך בביצה מאם טמאה ואפרוח עם סימני טהרה. ועיין בשו"ת עמק התשובה [ח"ד נה, א - ב] שדן בלשון רמב"ם [מאכלות אסורות ג, יא] "אפרוח שנולד מביצת טריפה מותר שאין מינו טמא", וכתב שהבחנת הרמב"ם פשוטה, שהרי גם אם הביצה מבטלת את האיסור כיוון שהיא "מסרחת" ותוכנה מתרוקן מזהותו כטרף או טמא, לא יתכן לומר שעופות טמאים יהיו טהורים כיוון שיצאו מביצה שאין בה איסור. לכן יש לתלות את ההיתר בכך שהמין אינו טמא. ברם, הוא אינו מבאר שאיסור משום טומאה קשור למין ולא למקור שממנו יצא, אלא מסביר שהאיסור משום היוצא מן הטמא, אע"פ שהעוף לא יצא מעוף טמא אלא מביצה שיצאה מעוף טמא. דבריו צריכים עיון, גם מצד הסברה - כיצד אפשר לאחוז את החבל משתי קצותיו, וגם מלשונו של הרמב"ם שנימק את ההיתר בטריפה בכך שאינה מין טמא. בתשובה קודמת [שם נד] הוא מתייחס לחילוק בין "היוצא מן הטמא" ו"זה וזה גורם" והיחס בינם ובין תולדות של בעלי חיים טמאים.

כלומר, הסימנים אכן יכולים לגרום איסור, אלא שיש קושי מציאותי עם האפשרות הזאת, וצמצום שלה בעופות שבהם התורה התייחסה רק למין. לפי דבריו, ולפי הבנת החזון איש [שם יד, שם], ברור שבשאר המקרים עלינו לדון ע"פ הסימן, גם כשיש שנוי בין זכר לנקבה. מעתה, מדוע יש צורך להתייחס לדין היוצא מן הטמא וזה וזה גורם, הלא גם אם נאמר שהדג נוצר מן האב והאם, יש לו סימן הגורם טהרה, וכמו כן להפך בעופות - יש לו סימן הגורם טומאה.

כמו כן יש להבין לשיטת החזון איש, כיצד אפשר להבין שהסימן הוא גורם - כשמדובר בתהליך המתרחש בעקבות טבעו של מין, וכשמדובר במקרה חריג - הסימן אינו גורם.

ונראה, שהחזון איש הבין שגם לתוספות הסימנים אינם סיבה, אע"פ שישנה שייכות מהותית בין הסימנים ובין המין. כלומר - הגורם האוסר הוא המין, אך הסימן הוא בירור האם אכן מציאות הטומאה או הטהרה הקיימת במין מתקיימת גם ביוצא ממנו. לכן ישנו הבדל בין שוני בסימנים המבטא את טבעו של המין, לשוני בסימנים הנובע מתופעה בלתי טבעית.

כמו כן, מובן הצורך להבחנה בין השימוש בסימן, ובין הכללים - "זה וזה גורם", ו"היוצא מן הטמא". אלו כללים שמתייחסים לבירור באמצעות בחינת המעורבות של האב או האם בוולד. העובדה שמדובר בביצה מקטינה את השפעתם, ונותנת עדיפות לבירור מסוג אחר - בירור ע"פ תכונה. הסימן מברר שתכונת הטהרה או הטומאה קיימת כתולדה מן המין.

ה. ניגוד בין סימן למינו

ניתן לתת כותרת אחרת לדיון הקודם ביחס לעובר השונה בסימניו מן האם - ניגוד בין המין לסימניו. כלומר - יצור ממין מסוים נולד לכאורה בטהרה, אלא שיש ניגוד בין מגמה חיובית זו ובין העובדה שסימניו אינם סימני טהרה. לחילופין יש לדון באפשרות שלבעל חיים יהיו סימני טהרה והסימנים יהיו מנוגדים למינו. לעיל דנו במקרה דומה של טהור הנולד מטמא, ובשאלה האם איסורו מלמד שעיקר הטהרה תלויה במין או לא. אמנם, מאחר ועלתה האפשרות שאיסורו אינו נובע מן העובדה שהוא מין טמא, אלא בתור איסור עצמאי של 'נולד מן הטמא', יש מקום לדון בשאלה אחרת - מה קורה כאשר יש מין, שלכל פרטיו יש סימני טהרה, אלא שהללו אינם סימני הטהרה המתאימים לו. דיון כזה שייך בקשר לסוגית דג התלמים, ולסוגית חיות הים, שהובאה לעיל [עמ' 86-81].

1. חיות הים

1) דרשת הספרא

הפסוקים [ויקרא יא, ט - יב] מתייחסים לאיסור דגים טמאים ולאיסור שרצים, ומתחלקים לצווי חיובי - "את זה תאכלו", ולצווי שלילי - "מבשרם לא תאכלו". בנוסף, שרצים שנוצרו מן המים המצויים בכלים בורות שיחין מותרים, כי הפסוק [ויקרא יא, ט] אומר:

"את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים".

מכאן, שאת הגדל בכלים מותר לאכול גם אם אין סנפיר וקשקשת [חולין סו, ב]. בהקשר זה דורש הספרא [שמיני פרשה ג, א - ב]:

"מנין אפילו הם בבורות בשיחים ובמערות - ששוחה ושותה ואינו נמנע, תלמוד לומר "תאכלו מכל אשר במים". "ימים" זה ים הגדול שנאמר "ולמקוה המים קרא ימים"; "ובנחלים" אילו הנהרות שנאמר "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן". אין לי אלא ימים ונחלים שמושכים בימות החמה ובימות הגשמים, מנין לרבות שאר ימים ושאר נחלים שמושכים בימות הגשמים ואין מושכים בימות החמה, עד שאתה מרבה מים שבבורות, תלמוד לומר "במים".

כלומר - מן המלה "במים" הראשונה, למדנו שיש להרחיב את ההיתר גם לבורות וכיוצא בהן שדומים לכלי; ומן המלה "במים" השנייה, למדנו למעט מן ההיתר בורות הנקראים בגמרא [שם סז, א] "חריצין ונעיצין", שדומים לנחלים בכך שיציאת המים מהם אינה רק ע"י שאיבה, אלא ע"י פתיחת סכר [ראב"ד בספרא; המאירי חולין סו, ב]. שיטה זו מוגדרת בגמרא [שם] ריבוי ומיעוט, כאשר המלה המיותרת הראשונה נאמרה כדי לרבות, ועל גביה קיימת מילה נוספת של מיעוט. בהמשך [שם ד], הספרא מעלה אפשרות אחרת לגבי הריבוי והמיעוט:

"אתה אומר לכן נאמר "במים": "במים" שהתרתי בהם - "במים" אסרתי, או אינו אומר אלא במין שהתרתי בו, באותו המין אסרתי. ואי זה מין, התרתי בעל עצמות ופרה ורבה, אף לא אסרתי אלא בעל עצמות ופרה ורבה. ומנין בעל עצמות ואין פרה ורבה, ואין בעל עצמות ופרה ורבה, עד שאתה מרבה הגלים והצפרדעים הגדילים בים והגדילים ביבשה, תלמוד לומר "כל אשר אין לו סנפיר וגו'".

כלומר, הספרא מעלה אפשרות שהמיעוט אינו מתייחס לתחום שבו התקיים הריבוי, אלא להיתר אחר שהתורה הורתה - היתר סנפיר וקשקשת. כשם שהיתר דגים בעלי סנפיר וקשקשת, מתקיים בתוך קבוצה כוללת יותר של בעלי עצמות פרים ורבים, כך מציע הספרא שהאיסור על מה שאינו עם סנפיר וקשקשת יתקיים דווקא בתוך הקבוצה הזו, ואלו שאינם פרים ורבים או אינם בעלי עצמות יהיו מותרים. ולמעשה, דורש הספרא מן המילה "כל" המתייחסת לאיסור מי שאינם בעלי סנפיר וקשקשת, שהוא כולל גם את חסרי העצמות או שאינם פרים ורבים.

בהמשך הספרא [שם ז] מופיעה דרשה המתייחסת באופן ישיר לחיות הים:

"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת, מכל שרץ המים, ומכל נפש החיה אשר במים" - "חיה זו חית הים".

הספרא מוסיף ומתייחס ליצור נוסף שאינו דג רגיל:

"הנפש" - "להביא את הסירוניות".

ומבאר ראב"ד:

"והיא מחציה ולמעלה כצורת אשה".

2) הרמב"ם ובאור הפוסקים

הפרי חדש [פג, ד] כותב שדברי הספרא שיצורים שונים שותפים לדיני סנפיר וקשקשת בים, מתנגשים עם דבריו של הרמב"ם [מאכלות אסורות א, כד], שתוחם את היתר סנפיר וקשקשת לקבוצת הדגים בלבד. בנוסף, הפרי חדש מקשה על הגדרת הרמב"ם לשרץ המים [שם ב, יב]:

"אי זהו שרץ המים, אלו הבריות הקטנות כמו התולעים, והעלוקה שבמים, והבריות הגדולות ביתר שהן חיות הים. כללו של דבר - כל שאינו בצורת הדגים, לא דג טמא ולא דג טהור, כגון - כלב המים והדלפון והצפרדע וכיוצא בהן".

אם חיות הים אסורות משום שרצים, מנין אנו יודעים שחיות הים בעלות סנפיר וקשקשת מותרות.

הפרי מגדים [יו"ד פג, משבצות זהב, ב] הסביר את לשיטת הרמב"ם שיש לאסור דווקא חיות הים שאין בהם סנפיר וקשקשת, ועל דבריו כתב ערוך השולחן [יו"ד פג ה - יב] - "מי לא יראה שהרמב"ם כותב במפורש להיפך". לכן הוא מבאר את הפסוקים באופן שונה. כאמור הם מחולקים לצווי חיובי ושלילי:

"את זה תאכלו מכל אשר במים, כל אשר לו סנפיר וקשקשת, במים בימים ובנחלים אתם תאכלו.

וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת, בימים ובנחלים, מכל שרץ המים, ומכל נפש החיה אשר במים, שקץ הם לכם".

החלק הראשון מתייחס להיתר ע"י סנפיר וקשקשת ולדגים, ואילו החלק השני מתייחס לאיסור דגים שאינם בעלי סנפיר וקשקשת ולאיסור שרצים. לכן רק בחלק השני העוסק באיסור מופיעות חיות הים. העובדה שלא מופיע הביטוי דגים בתור הגדרת הקבוצה המותרת ע"י סנפיר וקשקשת, אלא נאמר "כל אשר לו", "וכל אשר אין לו" [ויקרא יא, ט - י], אינה מלמדת על הכללת חיות הים בהיתר ע"י סנפיר וקשקשת, אלא נובעת מכך שסתם יצורי מים - דגים הם. כראיה לכך הוא מביא את הפסוק [בראשית א, כח]:

"ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ".

פסוק זה מתייחס רק לדגים כיצורי הים ולא לשאר היצורים, וכן בעניין המתאוננים:

"הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם" [במדבר יא, כב].

כמו כן הביא ראיה מדברי הספרא [שם ד]:

"או אינו אלא במין שהתרתי בו באותו המין אסרתי, ואי זה מין התרתי בעל עצמות ופרה ורבה, אף לא אסרתי אלא בעל עצמות ופרה ורבה".

ערוך השולחן מבאר, שההוא אמינא להתיר מי שאינו בעל עצמות ופרה ורבה, נובעת מכך שמלכתחילה כל היתר דגים לא נאמר אלא לגבי מין הדגים שהם בעלי עצמות פרים ורבים, ולא לגבי חיות הים. ואכן, למסקנה הם אסורים מן הפסוק השני שנוגע להיתר. העובדה שמדובר ב"מין שהתרתי" ולא בדגים, מהוה ראיה לכך שכשלא צוין מין מסוים הכוונה הייתה לדגים. בנוסף, מן הדיון בספרא לגבי ה"סירני" (הדג שחציו אשה), מוכיח ערוך השולחן שחיות הים אסורות, שהרי אע"פ שחציה דג, כיוון שחציה אדם היא אסורה.

3) קשיים בשיטת ערוך השולחן

ברם, צריך עיון בהסבר ערוך השולחן:

א. לגבי הפסוקים מהם משמע שסתם מין שבמים הוא דג, יש לעיין מה גורם לכך שבמקומות מסוימים יש ציון של הדג יחד עם מינים אחרים - בלי חלוקה ביניהם, ובמקומות אחרים ישנה התייחסות דווקא לדג. בפסוק החותם את המינים הטהורים והטמאים נאמר:

"זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרמשת במים ולכל נפש השרצת על הארץ" [ויקרא יא, מו].

דווקא בפסוק זה היינו מצפים לחלוקה המתייחסת להבדלים ביחס לדיני טומאה וטהרה, ואדרבא, כאן היחס הוא לנפש חיה מבלי להזכיר דג. לכן נראה באופן פשוט, שהתורה מתייחסת לדגים באופן מיוחד דווקא במקומות שבהם מדובר במעשי האדם כלפיהם - באכילתו [במדבר שם], וברדיתו [בראשית שם; וט, ב]. לעומת זאת, כשההתייחסות היא להגדרה המוחלטת - טהרה או טומאה, אין התמקדות בדגים אלא הכללה של בעלי החיים שבמים[436].

ב. הדרשה לגבי חיות הים, היא מן הפסוק "כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת". כיצד הדברים עולים בקנה אחד עם החלוקה בין דגים שאיסורם תלוי בסימנים, לשאר יצורי הים האסורים בכל מקרה.

ג. ערוך השולחן קובע, שכאשר הספרא מגדיר מין פרה ורבה בעל עצמות, הוא מתייחס לדגים, שאליהם התייחס החלק הראשון, בפסוקים. מאידך, הוא עצמו כותב שההבדל בין חיות הים לדגים הוא, שחיות הים מזדווגות, ואילו דגים מטילים ביצים. כיצד אפשר

---

[436] ולגבי איסור עשית פסל ישנו הבדל בין הציווי שבעשרת הדברות [שמות כ, ג; דברים ה, ז] ובין הציווי המפורט [במדבר ד, יח]. ונראה שיש כאן שתי אפשרויות - א - שבאופן עקרוני גם כאן מדובר ביחסו של האדם לדגים, ולא ביחס המוחלט, שהרי האדם מחליט לפסל את היצורים השונים. ב - שיש הבדל בין היחס המוחלט בעשרת הדברות, ליחס הפרטני בפרשת ואתחנן.

להגדיר את הדגים ע״י מאפיין שאינו ייחודי להם - פריה ורביה, ואדרבא - מתקיים באופן מהותי יותר בחיות הים.

4) הראב״ד, וישוב הרמב״ם

בניגוד לרמב״ם, הראב״ד מבאר, שישנה הוא אמינא שחיות הים יהיו מותרות לגמרי, ואפילו אם אין להם סנפיר וקשקשת, ולמסקנה גם לגביהם חלים דיני סנפיר וקשקשת. מדבריו משמע, שגם הוא סבור שהפסוק הראשון מתייחס לדגים, ואילו בפסוק השני נוספות חיות הים, ואע״פ כן לא הגיע למסקנה דומה לזו של הרמב״ם.

כדי לבאר זאת, יש להצביע על שתי הבנות, שלגביהן אין מחלוקת בין רמב״ם לראב״ד:

1. ההבנה שסנפיר וקשקשת נאמרו דווקא בקבוצת הדגים בעלי עצמות פרים ורבים, ולא בשאר היצורים.
2. ההבנה שישנה דרשה המשייכת חיות הים לאחת מן הקבוצות המוכרות לנו.

לגבי ההנחה הראשונה ישנה הסכמה בין רמב״ם לראב״ד. לדעת שניהם, ההוא אמינא היא שסנפיר וקשקשת נאמרו בקבוצה מסוימת, ולא לגבי כל מי שחי במים. לכן הספרא נדרש לדרשות שונות. גם לגבי ההנחה השנייה קיימת הסכמה, והרמב״ם כמו הראב״ד הבין שישנה דרשה המתייחסת לחיות הים ולשאר היצורים. ואע״פ כן, לגבי דינם ישנה מחלוקת בין רמב״ם לראב״ד ושאר ראשונים. מחלוקת זו מתקיימת בשאלה האם לאחר שנדרשו בספרא ריבויים לגבי יצורים שאינם דגים, התוצאה היא - הכללתם בין אלו שמותרים ע״י סנפיר וקשקשת, או השוואה בינם ובין השרצים.

דעתו של הרמב״ם, נובעת מסיבה חיובית ושלילית. הסיבה החיובית היא, האפשרות להגדיר כשרץ גם מה שאינו מוגדר כך כמין. לדעת רמב״ם [ספר המצות קעט, מאכלות אסורות ב, כג] יתכן שבאכילה אחת אדם יתחייב גם משום אכילת דג או עוף טמא, וגם משום אכילת שרץ העוף או שרץ המים. ובאר ר׳ חיים [גרי״ז מנחות כט, א] שלדעת הרמב״ם השרץ אינו מין אלא תאר. כלומר - יתכן מין עוף עם פעולות של שרץ המים, ועצם העובדה שיש לו מאפיינים של שרץ המים מוסיפה עליו איסור נוסף[437].

לשיטתו, בהחלט אפשר לאסור את חיות הים מדין שרץ, בעקבות השותפות עם שרץ הים במאפיין המקום, אע״פ שמבחינת מבנה הגוף והגדרת המין ישנו מרחק רב בין חיות הים ובין

---

[437] יש להעיר שע״פ אפשרות זו אפשר ליישב את הרמב״ם עם דרשה אחרת בספרא [פרשה ב, ו] שבה נאמר לגבי בהמה ״יכול אף חיה ובהמת הים (יהיו כשרות בסימני בהמה - צ.י) תלמוד לומר על הארץ, להוציא את שבים״. לכאורה מדרשה זו היה אפשר ללמוד את הדין המופיע - לדעת רמב״ם בדגים - שסימנים לא יועילו לגבי מין שיש בו התנהגות שונה מהמשפחה שהסימנים נאמרו בה, ואין צורך בדרשה נוספת של הספרא. על שאלה זו היה אפשר לענות בשלשה אופנים:

לשיטת המתירים חית הים בסימני דגים, יש לומר שהיא הנותנת - דווקא משום שחיות הים הותרו בסימני דגים היה צורך לומר שסימני חיה אינם יכולים להועיל בחית הים. לכן אין כאן ראיה לרמב״ם.

לשיטת האוסרים, יש צורך בלימוד גם לגבי שנוי באזור מחיה - חיה המצויה בים, וגם לגבי שנוי בגוף - הנמצאת בים שהוא איזור מחיה של הדגים אך מתנהגת כחיה.

לרמב״ם יש לומר שיש כאן שני לימודים שונים - כשמדובר בבהמה הלימוד הוא שהסימנים אינם מועילים בחית הים, ואילו כאן הלימוד הוא שיש לחית הים דין של שרץ.

השרצים. ברם, כשם שאפשר להבין שהדרשה באה לאוסרם כשרץ, אפשר היה להבין שהדרשה באה להשוות אותם לדגים, ומדוע רמב"ם אחז בדרך זו? לשאלה זו שתי תשובות שונות:

א. יתכן שרמב"ם סובר שהסימנים הם סימן ולא סיבה, ולכן מן הרגע שמדובר במין שונה, לא יתכן ללמוד אליו סימנים ממין אחר, שהרי סימנים אלו אינם עיקרון - סיבה מטהרת, שאפשר להעבירו ממין למין, אלא עניין טכני שבא לזהות את הטהורים שבאותו מין, וממילא יתכן שבפועל סימן כזה אינו נכון במין אחר. גם אם יש ריבוי של איסור או היתר ממין אחר, אי אפשר להעתיק את הסימנים.

ב. יתכן שרמב"ם סובר, שהסנפיר והקשקשת הם סימן המבטא את מהותו של המין, בשונה מסימן הנועד לזיהוי בלבד, אך עדין אינם הסיבה לטהרה. כדי שהסנפיר והקשקשת יועילו המין צריך להיות מין דג ולא מין בהמה או עוף. כשיש אברים אחרים בגוף, הם מחליפים באופן מקביל את האברים שקיים בהם הסימן, והסימן איננו מרכזי בהגדרת היצור ואינו מבטא מאפיינים מהותיים בו.

האפשרות השנייה יכולה להתבסס על שו"ת הלכות קטנות [ח"א רנה], הכותב שאם דג אינו נע בעזרת הסנפיר אלא ע"י ידיים ורגלים כחיה, הוא אינו דג וממילא גם אינו טהור[438].

ולפי זה מובנים דברי רבינו ירוחם [טו, כו] והתפארת ישראל [משנה חולין ג, ז] ששללו זיהוי ע"פ סנפיר שאינו משמש לתנועה במים אלא להליכה או מעוף, שהרי במקרים אלו הסנפיר אינו משמש באופן המאפיין את מין הדג.

[438] לעיל [עמ' 187], הובאה דעת מהרש"א [חולין סז, ב], שסבר כי ר' יוסי בן דורמסקית דרש מן הפסוקים לגבי לוויתן, שהוא מין דג. לפי מה שהתבאר כאן, הכוונה היא להוכיח שסימניו הם סימנים אמיתיים.

2. דג התלמים

1) שיטות הראשונים ושאלות בהבנתם

הגמרא במכות [טז, ב] אומרת:

"אמר רב יהודה: האי מאן דאכל ביניתא דבי כרבא - מלקינן ליה משום "שרץ השורץ על הארץ". ההוא דאכל ביניתא דבי כרבא, ונגדיה רב יהודה".

הראשונים נחלקו באיזה יצור מדובר. לדעת הערוך [ערך ביניתא] בשם השאילתות, רבינו תם [תוס' שם] רמב"ן [שם] תוס' שאנץ [שם] רשב"א רא"ה וריטב"א [שם[439]] מדובר בדג שגדל בתלמי השדה במקום לח[440]. ונחלקו בהסבר דעה זו:

א. לדעת ר"ת המובאת בתוספות:

"קמ"ל, דאף על גב דנמצא במים היה מותר - לפי שיש לו קשקשים, אפילו הכי לוקה, אף על גב דאי הוי במים טהור".

כלומר מדובר בדג טהור, שכשהוא נמצא באדמה הוא שרץ, ולכן האוכל אותו - לוקה.

ב. רמב"ן מביא את דברי ר"ת באופן אחר:

"כיון שפעמים שהוא רומש על הארץ - הוא לוקה משום רמש האדמה, ולקי נמי משום דג טמא, אי אתרו ביה משום דג טמא".

לשיטתו בינתא הוא גם דג טמא וגם שרץ האדמה, וכאשר הדג מצוי במים לוקים על אכילתו משום דג טמא.

ג. ובריטב"א הביא את דברי ר"ת, ואת דברי רא"ה ורשב"א באופן שלישי:

"הוא דג שיש לו סימני טהרה, ועיקר תולדתו מן המים, אבל הוא חיה, וגדל במקום החדש בלחות תלם המחרישה. וקמ"ל, דלאו משרץ המים הוא נדון, כדי שנתרינו בסימני טהרה, אלא מכלל רמש האדמה, ומלקין עליו כמו על רמש האדמה".

וצריך עיון בפרושי תוספות ורמב"ן:

1. הקשה ערוך לנר, כיצד רמב"ן סבור שהוא אסור משום דג טמא, הרי מדברי ר"ת שבתוספות משמע שיש לו קשקשים. וקשה לומר שהוא חלוק על רבינו תם בנוגע לקיומם של קשקשים.
2. הקשה ערוך לנר, מדוע רמב"ן היה צריך לשנות מן המובא בערוך, ולכתוב שלוקה גם משום דג טמא, בעיקר כאשר מפשט הגמרא נראה שהיא באה לחדש שיש בו דין שרץ האדמה ותו לא.
3. כיצד יתכן לדעת תוספות, שכשהוא מצוי במים יהיה טהור, הרי הוא שרץ האדמה, ובטבעו הוא שורץ באדמה, ומה בכך שבאותו זמן הוא מצוי במים. ואכן בדרכי תשובה [פג, ד] הביא את דברי האמרי יושר, שיש מחמירים ע"פ ריטב"א לא לאכול דג כזה אפילו בימות הגשמים כשהוא מצוי בנהר, כיוון שבימות החמה מטמין עצמו בחלק הלח שבקרקע.

---

[439] רא"ה ורשב"א מובאים בריטב"א.

[440] לגבי הדעות האחרות ראה רש"י המאירי וריטב"א בשם רמ"ה.

2) חידוד שיטת הרמב"ן בשרצים

כדי לעיין בנושא זה יש להתבונן בדיון דומה שמופיע בענייני שרצים. לדעת רמב"ם [ספר המצות מצוות לא תעשה קעט, מאכלות אסורות ב, כג] כשאביי [מכות שם] אמר שעל צרעה לוקים משום שש לאוין הדבר נובע מצרוף לאוין האמורים בשרצים, תוך כדי שימוש בלאו הקיים במין פרה ורבה, ובלאו הקיים במין שאינו פרה ורבה, ובלאו האמור בעוף טמא. במקרה זה מצאנו שילוב בין איסור שרץ לאיסור בעל חיים טמא. ובמניין המצות השיג רמב"ן על הרמב"ם וכתב:

"וטעות אחרת שהרב אומר כי השרץ ההווה מן העיפושים שאינו פרה ורבה עובר עליו משום "ולא תטמאו את נפשותיכם וגו'"... וזהו ההפרש בין אמרו "שרץ השורץ" ובין אמרו "הרומש", כי השורץ הוא שיש בו כח התולדה, והרומש הוא המתהוה מן העיפושים שלא יוליד כמוהו. ואם כן הדבר, זו הנמלה שאינה פרה ורבה, אינו לוקה עליה מכל הלאוין שכתוב בהם "שרץ השורץ", כי אין בכללן אלא השרץ שיש בו כח התולדה בלבד, אלא מזה הכתוב לבדו שאמר בו רומש מלקין אותו. ואם ילקה לדעתו בנמלה הזו משום עוף ושרץ העוף, לפי שנאספו שני שמות הללו בגופו, היאך ילקה מן השם הנאמר בפרה ורבה ומן השם שאינו נאמר בפרה ורבה. ואי אפשר לגוף אחד להאסף בו שני הפכים הללו".

לכאורה רמב"ן מבהיר במקרה זה מדוע אין לקבל את דבריו בנוגע לביניתא, שהרי גם שם האפשרות להגדירו כדג וכשרץ האדמה סותרות. ואכן ר"ש משאנץ נימק בכך את העובדה שיש לאוסרו כשרץ אע"פ שהוא מין דג ויש לו סנפיר וקשקשת:

"משום שאי אפשר להתקיים כיון שאינו גדל במים".

כלומר - קיומו מוכיח שהוא אינו דג - ולכן נאסר.

ברם, יש לדקדק בדעת הרמב"ן בעניין זה. בהשגותיו [שם] הוא מתייחס להסבר רמב"ם לדברי בעל הלכות גדולות. רמב"ם מבין שלבעל הלכות גדולות יש אפשרות לאסור מין שרץ גם משום דג טמא. רמב"ן כותב שכוונת בעל הלכות גדולות כדעת רש"י, שמנין הלאוין שמנה אביי אינו מחייב באכילת יצור אחד משום שרץ ומשום בעל חיים טמא. אמנם, אין זה ברור האם לרמב"ן ישנה התנגדות עקרונית לעניין זה, שהרי כשהוא משיג על דברי הרמב"ן הוא אינו מתנגד לאפשרות זו אלא לאפשרות שבאכילת יצור אחד יתחייבו משום שרץ פרה ורבה ומשום שרץ שאינו פרה ורבה.

ומעתה ניתן להבין את דעתו כהסבר ר' חיים לדעת הרמב"ם בעניין היחס בין תאר ובין מין [ראה לעיל עמ' 222]. לדעתו כשם שלא יתכנו שני מינים ביצור אחד, כך לא יתכנו שני תארים ביצור אחד, אך יתכן למין מסוים איסור גם משום תאר מסוים שמתקיים בו. ולכן, אין קושי בחיוב לאו ממין שרץ ולאו ממין בעל חיים טמא באותו יצור, כיוון שאין סתירה ביניהם, והוא משיג על הרמב"ם דווקא בעניין פריה ורביה וכיוצא בזה.

3) הסבר מחלוקת הראשונים

לאור כל זאת יש לבאר את דעות הראשונים, על פי העקרונות של היחס בין סימן ובין מין. דעת תוספות כר"ש משאנץ, שהסימן יועיל בדג דווקא כאשר הוא מצוי במים ולא כאשר המים מתייבשים. כפי שבארנו, משום תאר שרץ אין סיבה לבטל את הגדרתו כמין דג. ואמנם, אין הכרח לומר שהתבטל ממנו שם דג, אלא שהסימן יוצר היכר של המין, וכאשר הוא מתקיים

ביבשה אין סימני סנפיר וקשקשת יכולים ליצור היכר של דג טהור, שהרי התנהגותו סותרת את הגדרתו כדג. ובנקודה זו - שהימצאותו ביבשה מונעת מסימניו לטהרו, מודה רמב"ן לתוספות, שהרי גם הוא אוסר אותו משום דג טמא, אלא שהוא חולק עם הרמב"ן בקשר לטיב ההיכר שיוצר הסימן:

1. לדעת תוספות - ההיכר דרוש מצד החפצא, מצד בעל החיים שעליו להיראות כטהור. ולכן יתכן זמן מסוים שבו הסימן יועיל וזמן אחר שהסימן לא יועיל.
2. לדעת רמב"ן - ההיכר דרוש מצד הגברא, מצד האדם המסופק, שהוא צריך לפשוט ספקו ע"י דבר הניכר וברור לו. ולכן אם לגבי טהרת בעל החיים הזה יש בזמן מסוים חוסר היכר, הוא אסור תמיד, כי תמיד יישאר כלפיו פקפוק[441].

לדעת ריטב"א, גם כשביניתא מצוי באדמה הוא אסור משום שרץ האדמה בלבד, ומדבריו משמע שהגדרתו כשרץ מונעת את האפשרות להגדיר אותו כדג. את המניע לדעתו אפשר להסביר בשתי צורות:

א. משום ששרץ אינו תואר אלא מין, ולא יתכן בעל חי אחד משני מינים.

ב. משום שהוא חולק על ההסבר שסימני הטהרה אינם מועילים לגביו, כי הוא חולק על ההבנה שהימצאות ביבשה סותרת את סימני הדג, וממילא הסיבה היחידה שביניתא אינו מותר באכילה נובעת משום שהוא שרץ.

---

[441] עיין עוד באוצר מפרשי התלמוד מכות [עמ' תשיג] שהביאו בשם מעשה ניסים, שגם לדעת רמב"ם כשאמר שאם התולעת פירשה והלכה על הארץ לוקין משום שרץ הארץ, הכוונה היא שכאשר ראינו שהיא נוהגת כך, מלכתחילה הייתה אסורה. בעניין זה היה פולמוס גדול ב"המאסף" [שנה יח, א, סי' לב; שם סי' נו; ושם ב, סי' יט], ובין השאר דנו האם דג שבימות החמה מצוי ביבשה לחה, מותר כשצדו אותו מן הנהר.

ו. סימנים שאינם מופיעים בתורה

כפועל יוצא מהבנת הסימנים כהבדלה, עולה הבחנה בין הסימנים המופיעים בתורה לסימנים אחרים. הבחנה זו מופיעה במפורש במאירי [חולין נט, א]:

"ולענין פסק, כל שאתה יכול לבחון בשל תורה אי אתה בוחן בשל סופרים, וכל שסימני תורה אי אפשר לבדוק בהן אתה בודק בשל סופרים".

שאלה זו צריכה להיבחן באופנים שונים - האם יש הבדל בין סוגים שונים של סימנים שאינם בתורה? האם ניתן לחדש סימנים? למשל, הרב ישראל מאיר לוינגר [המעין תמוז תשס"ח] דן לגבי תופעה הקיימת בדגים שטוחים שתמיד כשצידם הימני למעלה הוא עם קשקשת.

כמו כן, יש לדין האם יש הבדל בעניין זה בין משפחות בעלי החיים, בין שימוש לכתחילה או בדיעבד, ובין זיהוי מין שאינו מוכר לזיהוי פרט אל מינו המוכר.

1. סימנים המופיעים בסוגיות

1) ראש ושדרה

סימני ראש ושדרה[442] אינם מובאים בשו"ע [יו"ד פג, ד], ובאר הגר"א [שם] שהדבר נובע מכך שהרא"ה וראב"ד בארו שראש ושדרה אינם סימנים אלא טביעת עין, ואף הרמב"ן שלא פירש כדעתם סבר שיש להחמיר כך.

רמ"א מביא סימן זה בתור אמצעי זיהוי כשאנו סבורים שכשהדג היה שלם היו עליו סנפיר וקשקשת, אך כשמדובר בדג שבשלמותו לפנינו לא היה עליו סנפיר וקשקשת לא. זאת משום שלגבי סתם דגים שאינם שלמים אין זה שכיח שדגים הנראים כטהורים יהיו טמאים, מה שאין כן בדג שהוא נראה לפנינו דומה לדג טמא ואפשר לטעות בו [פרישה, באור הגר"א ופרי מגדים שם]; ומשום שבדגים חתוכים אפשר גם לתלות שהיה בהם קשקשים ולצרף זאת לבדיקת ראש ושדרה [ט"ז, ש"ך וערוך השולחן שם].

ולכאורה, כיוון שכל הדיון נוגע לסימנים אלו בפרט, משום שלא ברור מן הסוגיות והראשונים האם יש כאן סימן ומה מידת הודאות שלו[443], כשמדובר בסימן אחר המוכר לנו ואינו מופיע בתורה, אין סיבה שלא לנהוג כמותו. מאידך, יתכן שמלכתחילה כל האפשרות לסמוך על סימן כזה, קיימת דווקא כשהוא מופיע בגמרא, ואי אפשר לסמוך על סימן אחר. הדבר תלוי בשאלה מדוע העובדה שהראב"ד והרא"ה פרשו שכשהגמרא עסקה בראש ושדרה היא עסקה באזור בדג שבו יש להבחין בסנפיר וקשקשת מפריעה לשו"ע לסמוך על סימן זה: האם הדבר נובע מכך שכל המידע על הסימן נובע מדברי חז"ל, והראשונים חלוקים בביאורם, או שגם אילו סימן זה מוכר לנו במציאות, ואנו יודעים שהוא מועיל להבחין בין בעלי הקשקשת לשאינם בעלי קשקשת, אי אפשר להשתמש בו ללא מקור בדברי חז"ל[444].

---

[442] את עיקר דין סימני ראש ושדרה בארנו בחלק א, עמ' 39-40.

[443] וראה פרי תאר שם, ו.

[444] ואולי רמז לצד השני מופיע בלשונם של הטור שו"ע בתחילת הסימן - "סימני דגים מפורשים בתורה". אמנם מצויה לשון דומה במשנה [חולין נט, א], אך היא מתייחסת להבדל בין בהמה לעוף "סימני בהמה וחיה נאמרו מן התורה, וסימני העוף לא נאמרו", ואילו לגבי דגים אין פתיחה כזו, אלא המשנה מתחילה מיד בדינם - "ובדגים:

יש רגלים להבנה, שלגבי העובדה שבדגים טהורים השדרה קיימת אין מחלוקת, שהרי הגמרא [ע"ז לט, א] מביאה את דברי אביי שהתיר דגים המצויים בנהר אחד, ומעלה את האפשרות שההיתר הוא -

"משום דרדיפי מיא, והאי דג טמא, כיון דלית ליה חוט השדרה, בדוכתא דרדיפי מיא לא מצי קא".

למעשה נדחית אפשרות זו משום שראינו את הדג מצוי באותו מקום בנהר. לפי זה מפורש בגמרא שלדג טמא אין שדרה, ולכן יש להבין מדוע אי אפשר לסמוך למעשה על סימן זה - בלי קשר לשאלה אם זו הכוונה בסימני ראש ושדרה המופיעים בתוספתא [ע"ז ד, יא \ ה, ו[445]].

2) סדק בזנב

מקרה שני שיש להסתפק בו אם נלמד ממנו סימן חדש, ניתן למצוא בדברי הבית יוסף [שם] בשם הגאת רבינו פרץ לסמ"ק [ריא, הע' ג]:

"אמרו בשם רבינו יהודה חסיד, סימן על הדגים הטהורים, שני עדים טהור. פירוש, דג טהור יש לו זנב סדוק לשנים, מה שאין כן בבורבוט"א. והרבנים הגדולים אוכלים ממנה, ורבינו יחיאל מפרי"ש היה נזהר ממנה, והמחמיר תבא עליו ברכה".

לא ברור מדבריו האם הוא מביא סימן זה רק בתוך מקור להוכיח שהברבוטא אסור, או שכוונתו שסימן זה מקובל גם כסימן שאפשר להקל על פיו. תאור אחר של אותו סימן, מצוי גם בשלטי גיבורים [חולין כג, א בדפי רי"ף] בשם ריא"ז, ושם משמע שאפשר לסמוך על סימן זה גם להקל.

ביחס לסימנים אלו דן בתשובת בן הנודע ביהודה [תנינא יו"ד ל], והטיעון המרכזי שהוא מעלה נגד חידוש סימן שאינו מופיע בתורה, נובע מכך שאין אנו יכולים לדעת שסימן כזה יכלול את כל הדגים שבעולם, בניגוד לחז"ל שהייתה להם רוח הקודש וקבלה מסיני. לפי זה יתכן שהידיעות שיש בימינו מדויקות יותר, וממילא קבילות יותר.

3) אופי החלב

מקרה שלישי נידון ע"י יעב"ץ [מגדל עוז, מצוות עשה להבדיל בין בהמה לחיה, א - ד]. הגמרא בע"ז [לה, ב] דנה מדוע יש לאסור חלב שחלבו נכרי:

"אי משום איחלופי, טהור - חיור, טמא - ירוק! ואי משום איערובי, ניקום, דאמר מר: חלב טהור עומד, חלב טמא אינו עומד".

למסקנת הגמרא אין לסמוך על סימנים אלו, משום שיש חשש שמא ערב הנכרי מעט חלב טמאה בתוך חלב הטהורה. לאור זאת כותב היעב"ץ:

"שמעינן מהא, דהני סימנים מובהקים נינהו, וסמכינן עליהו באיסור דאורייתא, אי לאו משום דחיישינן לתערובת. א"כ היכא דליכא למיחש, כגון שהוא לבן או עומד, לית דין ולית דיין

כל שיש לו סנפיר וקשקשת", ואף ברמב"ם [מאכלות אסורות א, כד] פתח "ובדגים...". אולי כוונתם, שבדגים הסימנים הם דווקא אלו מפורשים בתורה.

[445] תלוי בדפוסים.

דחלב טהור הוא, כל שכן בהימצא גם שניהם. ונראה פשוט לפי זה, שמעיד גם על אמו וניתרת על ידו באכילה גם היא".

בהמשך דן היעב"ץ מדוע לא הובא סימן זה בגמרא, וכותב שלעומת עופות שיש ספקות רבים בזיהוים, מיני הבהמה מוכרים לאדם, ולכן הגמרא הביאה סימנים בודדים הקיימים גם בזכרים וגם בנקבות, ולא היה צורך בסימן נוסף. וסיים:

"כך נראין הדברים, עם שהניחום הראשונים ולא בארום, מצינו דוגמתה הרבה שהניחו פרט ועוללות לעוללים".

לפי דבריו יש לכאורה ראיה לאפשרות לסמוך על סימנים שאינם בתורה.

4) סימנים נוספים

יתכן שאפשר להביא ראיה מהסימן המובא במשנה [חולין נט, א] כדי להבחין בין עוף דורס לשאינו דורס. יש לפנינו שימוש ברור בסימן שאינו מופיע בתורה. אמנם, יתכן לדחות דבר זה משתי סיבות:

א. יתכן שיש בעניין זה הבדל בין העופות שבהם היסוד של הסימנים הוא מסברה, לדגים שבהם יש פסוק המהוה מקור לסימנים.

ב. יתכן שסימן זה אינו אלא חלק מסימן הדריסה עצמו, שהרי מדובר בהתנהגות הבוחנת את מצב הדריסה[446].

הנימוק השני יכול להסביר גם את סימן השיניים המופיע בבהמות [בגמרא שם], אשר אפשר להבין שהוא מבטא את העלאת הגרה, אך הוא אינו יכול להסביר את בדיקת חיתוך בשר העוקץ בצורת שתי וערב. ויתכן, שאין ללמוד מבהמה ועוף לדג, משום שבבהמה אפשר להתבסס על הכרת המין, מה שאין כן בדג שבו התורה לא פרטה מינים אלא סימנים בלבד[447].

2. לכתחילה ובדיעבד

1) שיטת המאירי

כתב המאירי [חולין נט, א]:

"ולענין פסק כל שאתה יכול לבחון בשל תורה אי אתה בוחן בשל סופרים וכל שסימני תורה אי אפשר לבדוק בהן אתה בודק בשל סופרים מעתה היה מהלך ומצא בהמה ורואה בה שמעלה גרה ופרסותיה סדוקות אין לו אצל בדיקה אחרת כלום מצאה מעלה גרה אבל פרסותיה חתוכות ואי אפשר לבדקן כשרה ובלבד שיכיר שפן וארנבת וגמל...".

---

[446] מדובר בשלשה סימנים: בדיקת הנחת הרגלים על גבי חוט [חולין נט, א], בדיקת הקליטה שלו מן האוויר [שם סה, א], ובדיקת רוחב החרטום ודמיון הרגלים לאווז [רז"ה כ, א בדפי רי"ף]. כיוון שהדריסה היא סימן התנהגותי, ממילא גם צדדים גופניים המאפשרים את הדריסה יכולים להוות בדיקה, וגם בדיקת ההתנהגות עצמה. זאת בניגוד לסימן שהקשר בינו ובין הסימן המופיע בתורה אינו מהותי.

[447] יש להעיר, לאור הדוגמאות שמצאנו, שדווקא כשיש סימן שהוא שיטתי בבהמה ורק במקרה נדיר יש יוצא דופן, הוא דומה לסימן שמאפיין את המין. לעומת זאת אם היינו מוצאים חמש כללים שונים, שבצרוף כולם אפשר לשלול את הטומאה מהבהמה העומדת לפנינו, לא היה זה מועיל.

מדברי המאירי עולה שגם כשאפשר לסמוך על סימן שאינו מפורש בתורה, יש צורך לכתחילה לבדוק בסימנים המופיעים בתורה. ויש להבין, מדוע יש צורך בבדיקת סימנים המופיעים בתורה, אם ע"י סימנים אחרים אנו יכולים לדעת שאותם סימנים קיימים בבעל חיים מסוים, אע"פ שכרגע אינם מופיעים עליו?

ובארנו לעיל [עמ' 132-144], שיש מצווה לבדוק בסימנים המובאים בתורה מפני שיש בהם ביטוי מהותי לטהרת המין, וע"י היכר הטהרה מתקיימת הבדלה בין טהור לטמא. אמנם יש לעיין, אם אכן יש מצווה לבדוק דווקא בסימן המקורי, כיצד אנו סומכים על סימנים מדברי סופרים.

2) הסבר הדרישה

כדי להבין זאת יש לעיין בשאלה אחרת. הבית יוסף הקשה על הרמב"ם [מאכלות אסורות א, א[448]] והטור [יו"ד פ] מדוע פתח את סימני חיה ובהמה בפסוק "להבדיל בין הבהמה הטמאה לטהורה", הנמצא בפרשת קדושים, ולא בפסוקים מפרשת שמיני. ובנוסף הקשה הבית יוסף מדוע הטור שאינו מונה את המצות בדרך כלל הביא פסוק זה. ובדרישה [שם] תרץ:

"דקשיא להו עליו, כמו שהקשו רז"ל בקרא דשמיני, וכי צריך לומר והלא מפורשים הם... ומה בא ללמדנו בקרא דקדשים. אלא, ללמדנו שמצות עשה עלינו לידע הסימנים המבדילים...

פירוש - אף שמפורשים בתורה, מ"מ פעמים ימצא לפניך בהמה וחיה שנחתכו פיה או פרסותיה וצריך אתה לידע להבדיל באיזו בהמה רגיל להיות מעלת גרה. וכן צריך ללמד על סימני חיה מן המותרים המפורשים בתורה על אותן שאין מפורשים בתורה כגון בקרנותיה כרוכות והדורות וכדמסיק, וכן בעופות... וכן בדגים וחגבים...

ובא להשמיענו מוצא הדבר על מה שאנו סומכים לדמות מילתא למילתא ולומדין מין מהדומה לו בבהמה וחיה ועוף באכילתן, וקאמר דסומכין להתיר על זה מהאי קרא. ובפרט בעופות דלא מצינו בתורה בפירוש להיתר כי אם תורים ובני יונה, אלא במה שאנו מבדילין בסימנין שבין הטמאים לטהורים, מזה אנו עומדים להתיר שאר מיני עופות וכמו שאמרו בגמרא [סא, א] בשם אביי...".

בדבריו מתייחס הדרישה לדברי אביי [סא, א] - על המשנה [נט, א]:

" סימני בהמה וחיה נאמרו מן התורה, וסימני העוף לא נאמרו, אבל אמרו חכמים כל עוף..." - "סימני העוף לא נאמרו. ולא?... אמר אביי, לא נאמר פירושן מדברי תורה, אלא מדברי סופרים".

נמצא, שמלכתחילה גם סימן שהיה יכול לברר לנו באופן מוחלט באיזה בעל חיים יש סימני טהרה, לא היה מועיל. ולכן יש לבאר, שאין זה מדויק לדבר על הסימנים בתור סיבה לטהרה, אלא בתור ביטוי לטהרה. ע"י הסימנים יש היכר לטהרה, משום שהם אינם רק מסמנים - באופן טכני - היכן נמצא בעל חיים טהור (או טמא), אלא מהווים ביטוי לטהרת בעל החיים, ומאותה סיבה שבעל החיים טהור, הם קיימים. וכיוון שהתורה נתנה סימנים ממילא לא שייך לפשוט ספקות בעניין זה ללא סימנים אלו.

---

[448] וכן ניתן להקשות על הסמ"ג [עשין נט] כמו שכתב הב"ח שם.

ומבוארים דברי המאירי, שסובר כי גם אם נתחדש מהתורה שניתן לברר ע״פ סימנים שאינם בתורה - לכתחילה יש לברר ע״פ סימנים שבתורה. כשם שיש צורך לברר ספקות עד כמה שידינו מגעת, כך יש חובה להבדיל בין טמא לטהור ע״י הסימנים המובהקים ביותר.

3) שיטת הט״ז בראש ושדרה

לאור הסבר זה, מיושבת קושית נקודות הכסף על הט״ז [יו״ד פג, ה]. הט״ז דן מדוע כשהטור פוסק בשם הרא״ש את השימוש בסימני ראש ושדרה הוא כותב, שמדובר בגוי שהביא חבית ובה חתיכות דגים, בשעה שהגוי אינו מוזכר בראי״ש. הוא מבאר שלטור הוקשתה שאלת הבית יוסף דן [יו״ד שם] כיצד הרא״ש [ע״ז ב, מא] כתב שאין לסמוך על סימני ראש ושדרה, ולאחר מכן התיר את השימוש בהם, כדי לברר דינם של חתיכות דגים בתוך חבית. החילוק לדעת הט״ז הוא:

> ״דרישא מיירי אפילו בקונה מישראל, לכתחלה יסמוך על סימנים אלו להתיר כל דג ולא חייב לראות אחר סימני קשקשת כלל, לזה כתב הרא״ש לכתחילה שלא יסמוך על זה. אלא דאחר כך כתב דמכל מקום בעובד כוכבים שהביא חבית מלא כו׳ דזה כדיעבד דמי. כמו שמצינו בפת של עובדי כוכבים שאנו אוכלים, ולא חיישינן לכליהם דהוה כמו דיעבד. כמו שאמר בתורת חטאת ריש כלל ל״ה [סע׳ א[449]] שמה שנעשה על ידי עובד כוכבים קרי דיעבד, אע״פ שאנו קונים אותו לכתחלה. הוא הדין בזה, דמותר לסמוך עליו, כיון שאי אפשר בעניין אחר לידע האמת...״.

וכתב בנקודות הכסף [שם]:

> ״לא דמי כלל, דהתם מדאוריתא שרי, דנותן טעם לפגם בסתם כלים של גוים אינן בני יומן... אבל הכא, כי אמרינן דדג טמא הוא, מה לי דיעבד או לכתחלה, סוף סוף ספק איסור דאורייתא הוא...״.

אמנם נראה לבאר, שדברי הט״ז מבוססים על שתי הבחנות:

א. חלוקה בין בדיקת סימנים ובין זיהוי הטהרה. זיהוי הטהרה נדרש בכל מצב, אך הבדיקה בסימנים הכתובים בתורה אינה אלא לכתחילה, כשיטת המאירי. הסימנים שבתורה אינם נדרשים לעצם הידיעה שהדג טהור, אלא כדי שיהיה היכר לאדם שזהו דג טהור.

ב. ההבנה שקנית מן הנכרי היא מצב של בדיעבד, אע״פ שאפשר להימנע ממנה, כיוון שמדובר כאן על דרישה לברר את המציאות עד תום, ובקניה מנכרי לא ניתן לדעת יותר מבדיקת ראש ושדרה.

---

[449] כן צריך לומר, ולא כלל נ״א.

3. הבחנה בין בהמות עופות ודגים

לדעת הרוגצ'ובר [גרושין דף נה, ב - ג[450]] רק בבהמות אפשר להסתמך על סימנים שאינם מופיעים בתורה[451]. לפי זה יתכן שפסיקת ההלכה לגבי ראש ושדרה, אינה נובעת רק מחוסר היכרות שלנו עם סימנים אלו, ומן העובדה שמהסוגיות אין זה ברור שאלו אכן סימנים, אלא משום שגם לאחר שהתחדש מהתורה שניתן לסמוך על סימנים שאינם בתורה, האפשרות לסמוך עליהם מוגבלת. להגבלה כזו ניתן לציין שני נימוקים:

א. אפשר לסמוך על סימנים שאינם בתורה, רק מתוך הבנה שהם מבטאים בדרך כלשהי את אותם סימנים שהתורה עוסקת בהם. הסימנים המובאים בגמרא מבטאים את הסימנים שבתורה, אך ראש ושדרה אינם מבטאים את הסנפיר והקשקשת.

ב. יתכן שדרישה זו קיימת דווקא בדגים, שבהם לא הוזכר המין אלא הסימנים בלבד, וזו הסיבה שלדעת רמב"ם וסיעתו אין לקבל את סימני הראש והשדרה, גם אם נדע שאלו אכן מבררים לאיזה דג יש סימנים מתאימים.

לאור חלוקה זו יש להצביע על חלוקה אפשרית נוספת. יתכן שהדין האמור בדברי המאירי נכון דווקא לגבי בהמות שבהם התורה ציינה סימנים ומינים, וממילא אם אדם מברר את הטהרה באמצעות הסימנים עליו לצעוד בדרך שהתוותה התורה. לעומת זאת כשמדובר במקום שבו קיימים רק מינים אסורים ומותרים והסימנים נועדו לברר את קיומו של מין מסוים, האפשרות להשתמש בסימנים אחרים קלה יותר, ולכן אין כל קושי בכך שהשולחן ערוך [פב, ג] מביא את הסימן המופיע ברז"ה [חולין כא, א מדפי רי"ף] לגבי דרך בדיקת הדריסה, אע"פ שאינו מביא את סימני הראש והשדרה בדגים.

---

[450] ובכללי התורה והמצות ח"ב עו - ז.

[451] ואע"פ שלדעת רש"י ועוד ראשונים [ע"ז מ, א] סומכים על סימני ראש ושדרה בדגים, לא כך נפסקה ההלכה לדעת השו"ע - כפי שנתבאר לעיל [עמ' 227], והרוגצ'בר מתייחס לרמב"ם שלא הביא ראש ושדרה כסימן.

4. בסימן הניכר כלפי חוץ

1) שיטת החתם סופר

ע"פ עיקרון ההבדלה ניתן לבאר את דברי החתם סופר [חולין סו, א], ולהעלות חילוק אחר הנוגע לסימנים שאינם מופיעים בתורה. הגמרא [ע"ז מ, א] הקשתה מדוע סימני ראש ושדרה אינם מופיעים במשנה בחולין כשהיא מונה את סימני הדגים, ותרצה שישנם מיני דגים טהורים שראשיהם דומים לדגים הטמאים, ולכן המשנה - שבאה לתת סימן המועיל לכל סוגי הדגים - לא הביאה סימן זה.

לרש"י קושית הגמרא היא לכל השיטות. על כך מקשה תוספות [שם], מדוע לשיטת רב נחמן הסובר שאפשר להסתפק בסימן ראש או בסימן השדרה בלבד, לא הובא סימן השדרה במשנה בחולין[452]. לכן, מבארים תוספות ועוד ראשונים[453], שלגבי סימן השדרה לא הייתה כל קושיה, כיוון שסימן זה אינו נראה כלפי חוץ, והמשנה עסקה בסימנים הנראים כלפי חוץ בלבד. לכן שאלת הגמרא לא הייתה לשיטת רב הונא הסובר שיש צורך גם בסימן הראש וגם בסימן השדרה, אלא לדעת רב נחמן לבדו, המתיר לסמוך על סימן הראש - הנראה כלפי חוץ, וממילא מובן התירוץ מדוע סימן זה אינו מופיע במשנה. החתם סופר כותב:

> "ולא חש רש"י למה שאמר תוס' "סימני גואי לא חשיב". סבירא ליה לרש"י, כיון דמשנתינו עסיק ובא בסימני עופות - זפק וקורקבנו נקלף, והוה סימני גואי וקחשיב, הוה ליה למיחשב נמי שדרה בדגים".

כמובן שטענת תוספות דורשת עיון - הרי המשנה מביאה סימנים שאינם ניכרים כלפי חוץ. לכן החתם סופר מבאר שטענת תוספות היא -

> "דלא דמי דקרקבנו נקלף הוה סימן בעצמו, מה שאין כן שדרה אינו אלא סימן מובהק שיש לבעליו קשקשת ועתיד לגדלו או כבר השירן במים".

והסיבה שבכל זאת רש"י אינו מקבל זאת:

> "מדפריך ש"ס דהוה ליה למיחשב במתניתין, ולא משני דמתניתין לא חשיב אלא הסימן בעצם, ולא אותן המורים על קשקשת, שמע מינה לא סבירא ליה לחלק בכך".

2) הסברה לחלק בניכר כלפי חוץ

וצריך עיון, מה הכוונה שקורקבן נקלף הוא סימן בעצמו, הרי סימן זה אינו מופיע במפורש בתורה. וכיצד העובדה שהוא אינו סימן בעצמו, מסבירה את הבנת תוספות שהמשנה עוסקת בסימנים הניכרים בחוץ ולא בסימנים פנימיים, הלא בין כך ובין כך, קורקבן נקלף הוא סימן פנימי.

ע"פ האמור, נראה לבאר שהעיקרון שממנו נובעת החלוקה בין סימן הניכר בחוץ לסימן פנימי, הוא עיקרון ההיכר. כיוון שהסימן בא לברר את הטהרה בצורה כזו שהיא גם תהיה ניכרת ע"י סימן המבטא אותה, יש לכך שני דרכים:

---

[452] כאמור הבעייתיות היא בראש שלפעמים דומה לדגים טמאים, ולכן בשדרה כשלעצמה אין בעיה.

[453] האור זרוע בשם רבינו שמואל [שם], והרא"ש [שם ב, מא], ותלמידי רבינו יונה [שם].

א. כשמדובר בסימן בעצם, כלומר סימן שצורתו מבטאת את הטהרה, הטהרה ניכרת.

ב. כשמדובר בסימן שאינו בעצם, אלא סימן המראה לנו שקיים במין זה סימן של טהרה, אין להשתמש בו לכתחילה, אלא אם כן הוא נראה כלפי חוץ. זאת, משום שכשהוא נראה כלפי חוץ אע״פ שאין היכר של הטהרה עצמה, יש היכר של המין הטהור, שהרי זה מראהו של המין. לכן הגמרא העלתה את השאלה מדוע לרב נחמן שסומך על סימן הראש כשהוא לבדו, סימן זה אינו מופיע במשנה.

ברם, כשמדובר בסימן שאינו ניכר כלפי חוץ וגם אינו הסימן המקורי, אין כאן שאלה, וברור שכשם שסימני בהמה שאינם מופיעים בתורה ואינם ניכרים כלפי חוץ, כחיתוך הבשר שתי וערב ובדיקת השיניים אינם מופיעים במשנה - שהרי אינם לכתחילה - כך גם סימן השדרה אינו לכתחילה.

ולפי זה יתכן טעם נוסף לכך שלדעת הרמב״ם אין להכריע ע״פ סימני ראש ושדרה, בלי קשר לשאלה אם כוונת הגמרא בע״ז הייתה לסימנים או לטביעת עין. מפשטות לשון הרמב״ם אין לזהות דגים ע״פ ידיעת המין כשלעצמו, שהרי בניגוד לבהמות חיות עופות וחגבים שלגביהם הוא מפרש את האפשרות לסמוך על הכרת המינים [מאכלות אסורות א], לגבי דגים הוא לא כותב כך. ולכן אם עיקר כוחו של הסימן הוא משום שהוא מברר את המין, ועל ידו המין הטהור ניכר, אין לסמוך עליו. ואין לגזור מכאן את המסקנה שלפני כל אכילת דג יש לבדוק בסימניו, אלא שכאשר מתעוררת שאלה הבירור שלה מתקיים דווקא על ידי קשקשת וסנפיר ולא ע״י סימנים אחרים. לפי מה שבארנו כאן, יתכן שטעם האיסור לברר ע״פ הסימנים מהו המין, נובע מכך שיש צורך גם בראש וגם בשדרה, וכיוון שאין כאן סימן מקורי, ואף לא סימן הניכר כלפי חוץ - אין לסמוך עליהם.

על שאלת החתם סופר על תוספות - כיצד אפשר לומר שסימני המשנה הם סימנים הניכרים כלפי חוץ - אפשר להשיב בשתי דרכים נוספות:

א. יתכן שהדברים אמורים לשיטת ר׳ משה בר יוסף, שסימני עוף הם רק כלי לברר אם יש סימן דריסה שהוא העיקר, וממילא גם סימני זפק וקורקבן אינם אלא דבר שעל ידו אפשר לברר סימן חיצוני יותר. לפי זה כיוון שסימנים אלו אינם בעצם, הם מהווים ביטוי לסימן אחר, שהוא ניכר כלפי חוץ. ברם, גם להסבר זה, יש לבאר באותו אופן מדוע התנא העדיף את הסימנים החיצוניים.

ב. גם לשאר השיטות, יתכן שדרוש סימן הניכר כיוון שזהו חלק מתפקיד הסימן - שיבטא את מהות הטומאה או הטהרה כלפי חוץ. בעוף יש שני שימושים לסימנים: שימוש אחד כדי לשלול את האפשרות שהעוף שלפניו הוא עוף טמא. במקרה כזה לרוב הדעות יש סימן אחד חיצוני - אינו דורס, ושאר הסימנים נועדו כדי לברר אותו או כדי לוודא שהוא אינו מהמינים המופיעים בתורה. ממילא, השימוש בשאר הסימנים לא נועד כדי לברר את טהרתו אלא כדי לברר את המין שאליו הוא משתייך. שימוש נוסף בסימנים - לברר האם הוא נשר או מין נשר. גם באפשרות הזו בפשטות אין כאן בירור של טומאה וטהרה אלא בירור של המין אליו הוא משתייך[454]. מעתה מובן העניין - סימנים שנועדו לבירור המין -

[454] פרט לתוספות בנדה [נ, ב] הסובר שיש כאן בירור של טומאה וטהרה.

אין צורך שיהיו ניכרים, וסימנים שנועדו לבירור ישיר של טומאה וטהרה - צריכים להיות ניכרים[455].

3) השלכות

בהקשר זה יש לדון האם סימן שמתייחס לקבוצה מסוימת של בעלי חיים, כמו סימן הקיים רק בדגים שטוחים - מועיל. הנימוק כנגד הוא שסימנים כאלה בודאי אינם מאפיינים את הטהרה שהרי טהרה קיימת גם במקרים שבהם אין סימנים כאלה. כראיה לכך ניתן להביא את דברי הגמרא בע"ז [מ, א] שסימני ראש ושדרה אינם כוללים את כל סוגי הדגים, ולכן המשנה לא הביאה אותם. מעבר לכך המאירי מפרש [ע"ז מ, א] שסימני ראש ושדרה נאמרו בקבוצה מסוימת של דגים, שבהם כל הטהורים נבחנים בראשם ושדרתם. ברם, ע"פ מ"ש תיתכן גם הבנה אחרת, שסימנים המאפיינים רק קבוצה מסוימת יכולים להועיל רק אם הם ניכרים - באותו מין - כלפי חוץ.

ויש להבנה זו השלכה, לגבי הדג הנידון בחתם סופר [חולין סו, ב], שקשקשיו מכוסים בשכבת עור. לכאורה כיוון שבמקרה זה הקשקשים הם סימני גואי, יש להטיל ספק בהגדרתם כסימן, שהרי לפי תוספות המשנה לא עסקה אלא בקשקשים הנמצאים על גוף הדג מבחוץ ולא בקשקשים המצויים בתוך הדג. אמנם, לפי מה שבארנו, שעיקר הכוונה של תוספות לא הייתה לומר שסימני דג יועילו רק כשהם מחוץ לגופו, אלא שהמשנה לא תביא סימן שאינו עצמי אלא אם כן הוא נראה כלפי חוץ, משום שלכתחילה אין להשתמש בסימן שאינו נראה כלפי חוץ, אין להוכיח מכאן לאסור, כיוון שבמקרה זה אין אפשרות למצוא סימן מחוץ לדג ולכן יש להשתמש בסימן הקשקשים. ומ"מ, יתכן שגם לדעת המתירים תהיה חובה לבדוק בדג זה גם את סימן ראשו.

ויתכן לאור האמור, שבדיקת בהמה ע"פ החלב[456] אינה מופיעה בפוסקים, חרף טענותיו של היעב"ץ, כיוון שמדובר בדיקה שאין אפשרות לראות אותה כלפי חוץ. ואמנם מצאנו בדיקת בשר בהמה כדי לברר את מינה, ובדיקה זו אינה בדבר הניכר כלפי חוץ, אך יתכן שיש לחלק בין שתי רמות של בדיקה - בדיקה בדבר שאינו ניכר כלפי חוץ אינה לכתחילה אך היא קבילה בדיעבד, ולכן הלשון לגבי בדיקת שתי וערב [חולין נט, א] היא:

"היה מהלך במדבר, ומצא בהמה שפיה גמום ופרסותיה חתוכות".

לתוספות, זו הסיבה שבדיקה זו אינה מופיעה במשנה, ובכל זאת היא קבילה כבדיקה. אמנם, כשמדובר בבדיקה בדבר שאינו קיים על גוף הבהמה כלל, גם בדיעבד אין לקבל אותה. חלוקה זו יכולה להתבסס מתוך הבנה שיש שלוש רמות שונות:

א. בדיקת סימנים לכתחילה ע"פ מצוותם, בסימנים המופיעים בתורה או בסימנים הניכרים כלפי חוץ.

ב. בדיקת סימנים שלא ע"פ מצוותם אך בדרך שיש בה כדי לברר טומאה וטהרה ע"פ המדד שהתורה קבעה - בדיקת מאפיין של המין הטהור.

---

[455] דרך נוספת, דחוקה מעט - מבחינה מעשית, סימנים פנימיים בעוף עדיפים על דריסה, כיוון שאינם תלויים בתצפיות שיש לערוך על העוף. אמנם בדג, כשיש אפשרות של סימן חיצוני-גופני, הוא עדיף מסימן פנימי כיוון שקל לראות אותו עוד לפני שהדג נימוח.

[456] ראה לעיל עמ' 228.

ג. בדיקת סימנים שאינן מאפיינים כלל את גוף בעל החיים עצמו, אלא מתקיימים בדבר שיצא ממנו כבר, שאינה קבילה לגבי דיני בעלי חיים טמאים וטהורים, אלא לזיהוי היוצאים מבעל החיים ולבירור האם אכן יצאו ממנו.

ולכאורה היה עלינו לדחות הבנה זו ע"פ דברי תוספות [ע"ז מ, א] שהתיר דגים ע"פ סימן העוברים. ולפי זה גם סימן שאינו מופיע בתורה ואינו מאפיין מין הטהור מתיר את המין. אמנם, יש לדייק מלשונו המובאת בתוספות, שלא התיר ר"ת את הדג אלא בצרוף סימן הסנפיר, שהרי למעשה התירוהו משום שראו שמשיר קשקשיו, ומשמע שלגבי הסנפיר אין כל פקפוק. וכך מדויק מלשון רבינו תם [תוספות ע"ז מ, א]:

"ולכך יש להתיר הבורבוטש אע"ג שאין אנו מוצאים בהם קשקשים, דהא יש בהם סימנים ועוברים".

ומשמע:

א. שרק קשקשים לא מוצאים אך סנפיר קיים.

ב. שיש סימנים ועוברים. כלומר, מלבד העובדה שיש לו עוברים כדגים כשרים, יש לו גם סימנים[457]. ולפי זה בירור הטהרה נעשה בשתי המישורים: מבחינת זיהוי המין - ע"י העוברים, ומבחינת היכר הטהרה - ע"י סימן הסנפיר.

[457] ולשון רבים - סימן הסנפיר וסימן העוברים. וכן פשוט למהרש"ם [ד, צד].

5. שימוש בהבחנת חיה - בהמה לטהרה

ידיעת ההבדל בין חיה לבהמה, מופיעה בגמרא ובראשונים עם סימני טומאה וטהרה בבעלי חיים. כך בחולין [נט, א - ב], בפרוש המשנה לרמב"ם [ג, ו], בחינוך [קנג], במשנה תורה [מאכלות אסורות א], ובתורת הבית [ג, א], וכך גם בטור ובשו"ע [יו"ד פ]. בפשטות אין כאן מצווה, ודין זה אינו קשור באופן מהותי לדיני הבדלה בין טמאים לטהורים. אמנם בדרישה [יו"ד עט, א] כתב:

"גם בחיה שמותר לאכול חלבה, ובהמה אסורה, לא נתפרש בתורה הסימנים להכיר בינה לבהמה, ועל כן הזהיר אותנו בהני קראי דהבדלה, דאנו מצווים להכיר ולהבדיל וק"ל".

לפי דבריו יש ציווי מפורש על הבדלת בהמה וחיה. ויתכן שלדבר זה רומז רמב"ם בפרוש המשנה [חולין ג, ו]:

"וכאשר נדע שבהמה זו מותרת באכילה, על ידי אותן שני הסימנין שהזכיר הכתוב, חייבין אנו לדעת אם היא חיה - ומותר לאכל חלבה, וחייבין לכסות דמה - או שהיא בהמה - וחלבה אסור, ואין חובה לכסות דמה".

1) באור שיטת הרמב"ם

אם נקבל את ההבנה שההבדל בין חיה לבהמה קשור לסימני טומאה וטהרה, נוכל לבאר את ההבדל בין רמב"ם לראב"ד [מאכלות אסורות א, ב]. בעניין ההבדל בין חיה לבהמה לטומאה וטהרה. רמב"ם כתב:

"סימני בהמה וחיה נתפרשו בתורה והם שני סימנים - מפרסת פרסה ומעלת גרה, עד שיהיו שניהם. וכל בהמה וחיה שהיא מעלת גרה - אין לה שינים בלחי העליון. וכל בהמה שהיא מעלת גרה - הרי היא מפרסת פרסה, חוץ מן הגמל. וכל בהמה שהיא מפרסת פרסה - היא מעלת גרה, חוץ מן החזיר".

ראב"ד מקשה שתי קושיות:

א. על דבריו של רמב"ם "וכל בהמה וחיה שהיא מעלת גרה - אין לה שינים בלחי העליון" כתב -

"זה אינו צודק והוא שקר, שהרי יש שפן וארנבת".

ב. על דבריו "וכל בהמה שהיא מעלת גרה - הרי היא מפרסת פרסה, חוץ מן הגמל" כתב -

"אף זה שקר, מפורש בתורה".

ורצונו לומר, הרי שפן וארנבת מעלים גרה ואינם מפריסים פרסה, או כמו שפרש במגיד משנה:

"שדעת רבינו שכתב "וכל בהמה שהיא מעלת גרה מפרסת פרסה", הוא בין יש לה שינים בין אין לה שינים".

לדבריו ישנם שתי תירוצים עיקריים:

1. לדעת המגיד משנה יש לגרוס בדברי רמב"ם כך:

"סימני בהמה וחיה נתפרשו בתורה והם שני סימנים - מפרסת פרסה ומעלת גרה, עד שיהיו שניהם. וכל בהמה וחיה שהיא מעלת גרה - וטהורה - אין לה שינים בלחי העליון. וכל בהמה שהיא מעלת גרה - ואין לה שינים בלחי העליון - הרי היא מפרסת פרסה, חוץ מן הגמל. וכל בהמה שהיא מפרסת פרסה, היא מעלת גרה, חוץ מן החזיר".

לגרסתו מובן, שמבין הטהורים תמיד יש למעלי הגרה שינים בלחי העליון, ומבין הבהמות שאין להם שינים בלחי העליון כולם מפריסות פרסה, וכל משפט נסמך על קודמו.

2. במרכבת המשנה כתב שיש לגרוס בתחילתו של הרמב"ם "וכל בהמה", ולהשמיט "וחיה", וממילא מובן שכל הבהמות מעלות הגרה אין שינים, ואין קושיה משפן וארנבת. וכמו כן מבין הבהמות, היחידה שהיא מעלת גרה ולא מפרסת פרסה היא גמל[458].

הבנת מרכבת המשנה תלויה בהסבר דברי הגמרא [חולין נט, א] לגבי סימן השינים. הגמרא מביאה את דברי התוספתא [שם ג, כ]:

"כל בהמה שמעלת גרה, בידוע שאין לה שינים למעלה וטהורה"

על התוספתא הגמרא מקשה שתי קושיות:

א - הרי קיים בן גמל שהוא טמא ואין לו שינים למעלה.

ב - הרי שפן וארנבת מעלים גרה, ויש להן שינים למעלה, והם טמאים.

הגמרא מתרצת שהכוונה כרב חסדא:

"היה מהלך במדבר, ומצא בהמה שפרסותיה חתוכות, בודק בפיה: אם אין לה שינים למעלה - בידוע שהיא טהורה, אם לאו - בידוע שהיא טמאה... ובלבד שיכיר בן גמל...".

בדברי הגמרא יש תרוץ לקושיה הראשונה, משום שקיים סייג לכלל זה - היכרות עם בן גמל. לגבי הקושיה השנייה יתכנו שני הסברים:

א. שפן וארנבת אינם בהמה, ולכן אין חשש שמא בעקבות הכלל הנ"ל יבואו לאכול אותם. לעומת זאת, אם מצא חיה שיש לה פרסות - וממילא היא אינה שפן או ארנבת, ואין לה שינים למעלה, הדבר מוכיח על טהרתה. כאפשרות זו פסק השו"ע [יו"ד עט, א]:

"וכל בהמה וחיה שאין לה שינים בלחי העליון... בידוע שהיא טהורה, והוא שיכיר בן גמל".

ב. בחיות סימן השינים העליונות אינו מועיל לבירור. מן התיקון של מרכבת המשנה לרמב"ם, ניתן ללמוד שדווקא אפשרות זו נכונה.

2) הבעיה בהשלכה מבהמה לחיה

כאשר הובא בגמרא, הסימן שמזהה בין הימצאות שינים מלמעלה לפרסות, נעשה שימוש בפסוק מפרשת ראה [דברים יד, ו] "וכל בהמה מפרסת פרסה...", ולא הפסוק הפותח מפרשת שמיני [ויקרא יא, ב - ג] "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ כל מפרסת פרסה"[459].

---

[458] ובשיחת חולין [ל- נט, א] תרץ עניין זה שהארנבת והשפן אמנם מעלים גרה אך זו העלאת גרה חלקית בלבד.

[459] וע"ע בשירי מנחה על התוספתא ג, ז.

כמו כן הרא"ש [ג, נז] מביא על דברי המשנה "סימני חיה ובהמה נאמרו בתורה", את הפסוק מפרשת ראה [דברים שם] שמתייחס באופן מיוחד לבהמה. והעיר על כך במעדני יו"ט [שם ס"ק ט]. דוגמה נוספת להבחנה בין חיה לבהמה, בפרשת קדושים [ויקרא כ, כה], הפסוק מתייחס לבהמה ולא לחיה:

"והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא"

לעומת זאת בפרשת שמיני [ויקרא יא, מז] הפסוק עוסק בחיה:

"להבדיל בין הטמא ובין הטהר ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל".

ההבחנות הללו יכולות לרמוז על שיטת הרמב"ם, לפיה אין להסיק באופן ישיר, מדין הנאמר בסימני טהרה של בהמה, לסימני טהרה של חיה[460]. מתוך כך, יש לציין שהפוסקים האחרונים[461] ציינו את שיני האייל האדום כראיה לשאלת כשרותו להיתר או לאיסור. לפי דעת הרמב"ם יתכן שסימן זה לא נאמר אלא בבהמה, שבה באמת הוא מבטא העלאת גרה. לעומת זאת בחיות, יתכן שהעלאת הגרה מוגדרת אחרת, וממילא אי אפשר לאסור או להתיר ע"פ סימן זה. הבנה זו מבוססת על שתי הנחות:

א. ההבדל בין חיה לבהמה משמעותי גם כשעוסקים בסימני טומאה וטהרה, ולא רק לדינים הקיימים בחיה בלבד או בבהמה בלבד.

ב. הבסיס לקיומו של הבדל כזה, נובע מהצורך שסימנים יצרו הבדלה מהותית בין טמא לטהור. לא ניתן לסמוך על שינים באופן מידי, אלא יש צורך בכך שהעדר שינים עליונות יהיה קשור לתכונה המהותית של העלאת גרה. כיוון שישנם הבדלים בין חיות לבהמות, כל עוד אין מקור לשימוש בסימן כזה גם בחיות, אי אפשר להשליך אליהם את הסימן. ואע"פ שאנו יכולים לבדוק בפועל האם שינים עליונות מצויות בחיות טהורות - השימוש בו לא ישווה לשימוש בסימן המקביל אצל הבהמות.

3) שיטת הרוגצ'ובר ברמב"ם

כותב הרוגצ'ובר [מאכלות אסורות א, א] על קושית הראב"ד הנ"ל:

"אך באמת, דסבירא ליה לרבינו, דיש נפקא מינא לבין סימני בהמה לסימני עוף, דגבי בהמה הסימנים הוא הטהרה שלהם מחמת גזרת הכתוב...

והנה, בזה פליג עם רבינו עם הראב"ד - אם רק ב' הסימנים פועלים הטהרה, או אף סימן אחד פועל, רק בשפן וארנבת בזה גזר התורה דלא מהני הסימן...

---

[460] כדי להדגים זאת, אציין למאמרו של מרדכי כסליו [סיני קכה תש"ס, נמצא גם באתר 'דעת'], שלאור דברי הגמרא בעניין שינים עליונות, הגיע למסקנה שיש איסור מדרבנן על סוגים רבים ממשפחת האיילים, שהם מעלי גרה ומפריסי פרסה ושוסעי שסע אך יש להם ניבים בלסת העליונה. על דבריו יש להשיב, מלבד העובדה שכוונת הגמרא אינה להוסיף איסור דרבנן, שע"פ חלוקת מרכבת המשנה בדברי הרמב"ם אין כל קושי בכך שלמינים אלו יש ניבים בלסת העליונה, כיוון שהאייל הוא חיה.

[461] ראה תחומין כה, כשרותו של האייל האדום, בשם הרב עמאר ופוסקים שהסכימו עימו; ושם בעמ' 309 דייק מדכייל בהמה וחיה לסימנים, שגם שיניים בלחי העליון הם סימן בחיה, והביא לשון הרמב"ם. ולא שת ליבו לדברי מרכבת המשנה שהובאו לעיל, שסימן השיניים נאמר דווקא בבהמה.

והנה, בגמרא נקט רק שרגליה חתוכות, משמע - אבל אם קלוטות לא מהני - אף אם יש לה סימן אחד, ואף אם מכירין אותו שאינה ממין טמא.

והר"א ז"ל[462] סבירא ליה, דגם סימן אחד מהני, ורבינו סבירא ליה דבעיה ב' סימנים".

לסיכום, הרוגצ'ובר מניח מספר הנחות, וגוזר מהם את הבנת המחלוקת בין ראב"ד לרמב"ם:

א. סימני בהמה הם מחמת גזרת הכתוב, ובמילים אחרות - הקשר בינם ובין הטהרה - מהותי.

ב. כתוצאה מכך, לכתחילה יש לבדוק דווקא בסימנים שהתורה כתבה.

ג. ראב"ד סובר גם כן שהסימנים קשורים באופן מהותי, אך די בבדיקת סימן אחד. העובדה שבשפן וארנבת סימן אחד אינו מועיל, היא יוצאת דופן, ולכן היה צורך לפרט אותם.

ד. יש להביא ראיה מן הגמרא, שבהעדר סימנים אין להתיר אכילת מין הנראה כטהור, אע"פ שיש לו סימן אחד. הגמרא דנה בבהמה שרגליה חתוכות, ומתירה אותה בסיועו של סימן אחר, שאינו מפורש בתורה. מכאן יש ללמוד שאילו היו פרסותיה קלוטות, כלומר - אין בהם שסיעת שסע, לא היו מועילים הסימנים שאינם מפורשים בתורה. סימנים אלו מועילים רק כדי ללמד אותנו על קיומם של הסימנים המקוריים, אך אינם יכולים להוות תחליף להם.

אמנם, צריך עיון כיצד הדברים מיישבים את השגת הראב"ד. ראב"ד הקשה על לשון הרמב"ם, כיצד הוא כותב שמעלה גרה מפריס פרסה חוץ מגמל, הלא גם ארנבת ושפן מעלות גרה ואינם מפריסות. כמו כן, כיצד כתב שכל המעלה גרה אין לו שינים בלחי העליון, הרי לבן גמל יש שינים בלחי העליון.

אמנם, דרכו של הרוגצ'ובר לקצר כידוע, ולכן נראה שהוא סבר כמו מרכבת המשנה, שיש הבדל בין בהמה לחיה. ההבדל אנו נובע מכך שבחיה הסימנים הם סימן ולא סיבה, כיוון שבמפורש כתב הרוגצ'ובר:

"אבל סימני עופות וסימני חיה לגבי חלבה, זה רק הוה סימן איזהו הטהור ואיזה היא החיה...".

כלומר - דווקא ההבחנה בין חיה לבהמה היא שנחשבת סימן שאינו סיבה. ברם בסוף דבריו הוא כותב:

"וכן נפקא מינה, בהך סימן דבשרו מהלך שתי וערב[463] - אם הוא רק לבהמה או גם לחיה, וערוד היא חיה..."

כאן משמע, שיש הבדל בין סימני חיה ובהמה לעניין טהרה, ולא רק לעניין ההבחנה ביניהם. אמנם, דבריו צריכים באור - מדוע סימן זה יהיה דווקא בבהמה. לענ"ד יש לבאר, שלרוגצ'ובר העדר השיניים בלחי העליון הוא סימן בעל משקל זהה להעלאת גרה, כיוון שהוא מבטא את אותה תכונה ממש[464]. לכן, לכתחילה יש להשתמש בסימן זה ולא בסימן אחר. אמנם, אף הרוגצ'ובר מודה, שכשאין דרך כזו אפשר להשתמש גם במה שאינו סימן כלל, כגון שתי וערב, אלא שאין זה לכתחילה. ההשלכה הנובעת מחלוקה זו היא לגבי השאלה אם זהו סימן שניתן להשתמש בו גם בחיה. הרוגצ'ובר מביא ראיה שזהו סימן שקיים גם בחיה, מדברי הגמרא

---

[462] כלומר - הראב"ד.

[463] לגבי טיבו של סימן זה עיין לעיל עמ' 17.

[464] הבנה זו הועלתה לעיל [עמ' 151-152] כשדנו בסימנים התנהגותיים.

"והוא שיכיר ערוד"[465]. ערוד הוא חיה, ומכאן שסימן זה קיים גם בחיה. לפי זה יש לומר, שסימן השינים העליונות הוא לדעת הרוגצ'ובר סימן שיש בו הבדל בין חיה לבהמה - בבהמה הוא סימן שיש בו ביטוי לתכונת העלאת גרה ולכן הוא מבדיל בין טמא לטהור, והשימוש בו לכתחילה, ולעומת זאת בחיה הוא סימן שהשימוש בו בדיעבד.

אמנם, כל זה נכון לשיטת רמב"ם, אך לשיטת ראב"ד הסובר שדי בסימן אחד של התורה כדי ליצור היכר, והסימן השני אינו חייב להיות סימן המופיע בתורה, גם בחיה ניתן להשתמש בהעדר השינים כסימן - לכתחילה, שהרי להבדלה בין טהור לטמא די בסימן הפרסות. זהו הקשר בין המחלוקת שהרוגצ'ובר מתאר, ובין השגתו של הראב"ד על הרמב"ם.

4) מחלוקת התנאים על שימוש בקרניים

מקרה נוסף של שימוש בהבחנת בין חיה לבהמה להבדלת טמא מטהור, מופיע במחלוקת ת"ק ור' דוסא [תוספתא חולין ג, כא; גמרא שם נט, ב]:

"אלו הן סימני חיה, כל שיש לה קרנים וטלפים. ר' דוסא אומר - יש לה קרנים אי אתה צריך לשאל על הטלפים".

ריב"ם [תוספות, שם] מבאר, שלדעת ת"ק יש צורך בקרניים כדי להבחין בין חיה לבהמה, וטלפיים כדי להבחין בין טמא לטהור. לעומת זאת לדעת ר' דוסא, לחיה טמאה אין קרניים מן הסוג שמבחין בין חיה טהורה לבהמה טהורה, ולכן זהו גם סימן טהרה. על שיטתו כותב תוספות:

"והשתא צריך לומר, הא דתנן בפרק בא סימן [נדה נא, ב] "כל שיש לו קרנים יש לו טלפים", רבי דוסא היא, דאילו רבנן - הא אמרי כי נמי אית לה קרנים אכתי איכא לספוקי דילמא חיה טמאה היא".

ויש להבין, האם הכוונה היא שר' דוסא וחכמים חולקים במציאות המובאת במשנה בנדה, האם אכן לכל מי שיש קרניים מסוימות, יש גם טלפיים. ע"פ דרכנו יש ליישב, שגם חכמים מודים שבמציאות כל שיש לו קרניים יש לו טלפיים, אלא שהם סוברים שלכתחילה אין לסמוך על הקרנים, כיוון שהן אינן מהסימנים שהוזכרו בתורה. אמנם, לכל הדעות ניתן להשתמש בחלוקה בין חיה לבהמה לעניין סימנים, שהרי גם לחכמים, השוללים הסתמכות על קרניים לבדם, ניתן להסתמך על קרניים וטלפיים יחד, כין שבחיות אין מפריס פרסה שאינו מעלה גרה. לעיל הובאה שיטת ראב"ד, שע"פ הרוגצ'ובר סובר שדין בסימן אחד המפורש בתורה כדי ליצור הבדלה בין טמא לטהור, אם פרט אליו יש זיהוי מדויק באמצעים אחרים. ראב"ד, יכול למצוא בדברי חכמים - מקור לדעתו.

לפי הסבר זה, את שיטת ר' דוסא יש לבאר בשתי אופנים:

א. כשיטה הדורשת זיהוי בלבד, ללא צורך בסימנים המפורשים בתורה.

ב. כשיטה המסתמכת על ההבחנה בין חיה לבהמה כסימן המופיע בתורה.

לעומת באור זה בדברי חכמים, יש לבאר את הרמב"ם כשיטה הראשונה ברמב"ן [שם]. רמב"ן מתרץ על שאלת תוספות, שתי תירוצים:

---

[465] ויש כאן גם ראיה הרמוזה בדבריו - בשינים עליונות לא נאמר והוא שיכיר שפן וארנבת.

א. "ולא חשש כאן לפרש במעלת גרה למי שאינו מכיר חזיר, משום שלא מנה אלא סימני גופה, ושנה דרך קצרה.

ב. אי נמי, כיון דחיה היא, אין לחוש, שהרי אין לך מפריס פרסה וטמא אלא חזיר, ואין בחיות כיוצא בו".

ההבדל בין הפרושים הוא, שלפי הראשון - כדי להכריע בענייני טהרה, לא ניתן להיעזר אפילו בהבדל בין חיה לבהמה. כל ההיתר בקרניים וטלפיים הוא למי שמכיר חזיר, או למי שראה את העומד להיתר מעלה גרה. לעומת זאת לפי התירוץ השני - ניתן להיעזר בידיעה זו, אך הקרניים כשלעצמם אינם יכולים להועיל, אך צריך לדעת שהיא מפרסת פרסה. התירוץ השני מתאים להסבר חכמים ע"פ הראב"ד, והתירוץ הראשון מתאים לרמב"ם, מפני שלדעתו ההבחנה בין חיה לבהמה אינה נחשבת כסימן, ויש צורך בשני סימנים. אמנם הרמב"ם [מאכלות אסורות א, ג] מתיר שימוש בבדיקת חיתוך בשר העוקץ שתי וערב, וזהו סימן שאינו מופיע בתורה (ואינו מבטא סימן המופיע בתורה), אך היתר זה הוא רק כשאין אפשרות אחרת. יתכן שבמצב דומה, גם הרמב"ם יתיר שימוש בקרנים.

5) הפסיקה בעניין שימוש בקרניים

השימוש בידיעה שרק חזיר מפריס פרסה ואינו מעלה גרה, מופיע בטור [יו"ד עט] ובמאירי [נט, א]:

"ואם פרסותיה סדוקות בידוע שהיא טהורה והוא שיכיר חזיר. יש לה קרנים יצא מספק חזיר וטהורה"[466].

לכאורה דבריהם אינם כסתם המשנה בנדה, אשר סוברת כר' דוסא שכאשר יש קרניים אין צורך להתבונן בפרסות. את העובדה שסתם משנה כר' דוסא, מציין הר"ן [חולין כ, ב בדפי ריי"ף]:

"והיינו דתנן בפרק בא סימן, כל שיש לו קרניים יש לו טלפיים וסתמא כרבי יוסי"[467].

אמנם, להלכה כתב הש"ך [פ, ס"ק ב] שאין אפשרות לבדוק ע"פ קרניים את הטהרה, וכך ברור מלשון ריי"ף [שם], והטור [יו"ד שם]; וכך דייק הפתחי תשובה [שם א], מלשון השולחן ערוך [שם א]:

"חיה טהורה, חלבה מותר... וחכמים נתנו סימנים, מפי השמועה, בקרנותיה אם הם מפוצלות (...), ודאי חיה טהורה היא. ואם אינם מפוצלות, צריך שיהיו בהם שלשה סימנים כרוכות והדורות וחרוקות... ואם חסר אחד מאלו השלשה סימנים, חלבה אסור".

המילים "ודאי חיה טהורה היא", מלמדות שבדיקה זו מצביעה על טהרה. יתכן שמכך שלא ציינו בגמרא אפשרות לבדוק רק בקרנים, אע"פ שנמנו אפשרויות שונות לשימוש בסימנים

---

[466] יש להעיר שלדעת בעל הון עשיר, המובא באנשי שם [כלאים ח, ו], חזיר בר נחשב חיה, וממילא יש לעיין האם גם בו נאמר בתורה שמפריס פרסה ואינו מעלה גרה. ועיין עוד תוספתא כלאים [א, ח] "חזיר וחזיר הבר, אע"פ שדומין זה לזה, כלאים זה בזה", ובפרוש ר"ש ליברמן שטוען ששניהם מין בהמה. ואולי דברי המאירי הטור והרמב"ן הנ"ל תומכים בשיטתו. ויש להעיר שהנפק"מ גם לעניין הנהגת כלאיים, לדעת רמב"ם שהנהגה דווקא במין טמא ומין טהור.

[467] לגרסת הר"ן רבי דוסא הוא ר' יוסי.

שאינם בתורה, יש להסיק שאין הלכה כר׳ דוסא. אלא, שצריך עיון מדוע הגמרא פוסקת כתוספתא, הרי סתם משנה ואח״כ מחלוקת בברייתא - הלכה כסתם [יבמות מב, ב].

יש מקום להבין שהדבר נובע מכך שע״פ המשנה בחולין [נט, א], שאף היא סתם, אין אלו סימנים שבהם אפשר להבדיל בין טמא לטהור לכתחילה, שהרי היא לא מביאה אותם בין הסימנים. לפי זה יתכן שיש כאן מחלוקת בין סתם לסתם, והתוספתא מכריעה ביניהם[468].

אולם, לפי מה שבארנו, שאין מחלוקת לגבי המציאות המתוארת בגמרא בנדה, אלא לגבי האפשרות להשתמש בידיעה זו לגבי הסימנים, כיוון שבסימן הקרניים אין היכר לטהרה, הפסיקה מובנת - המשנה בנדה עוסקת בידיעה המציאותית, שיש להתחשב בה בדיעבד, אך לכתחילה אין להסתפק בקרנים, ויש להשתמש בסימנים. ההלכה כחכמים ולא כר׳ דוסא, כי יחיד ורבים - הלכה כרבים.

6) שיטת הבית יעקב

בניגוד לדבר הפוסקים שהובאו לעיל, הפתחי תשובה [שם] הביא את תשובת הבית יעקב [מא] אשר כותב:

> ״אע״ג דדבהמה סדי בשתי סימנים דמעלה גרה ומפריס פרסה, מכל מקום בחיה בעינן ג״כ סימנים דקרנים... והנה כתבתי זאת לפי סברת הטור והשו״ע שכתבו ביורה דעה סי׳ פ׳ בלשון הזה - דסימני חיה אם קרנותיה מפוצלות ודאי חיה טהורה, דמשמע דפיצול קרניה הם סימן טהרה, (לאפוקי כפי הבנת פשטיה דמילתא, דסימני קרנים אינו אלא לידע שהיא חיה ולא בהמה כדי להתיר חלבה. אלא, דסימני קרנים הוא ג״כ סימן טהרה)״.

הפתחי תשובה חלק עליו, וכתב שאין שום ראיה לדעה זו, ואף הוכיח דעתו מסיום דברי השולחן ערוך:

> ״ואם חסר אחד מאלו ג׳ סימנים חלבה אסור״.

מדברי השו״ע משמע, שסימנים אלו אינם לטהרה, אלא להבחנה בין בהמה לחיה, ולכן ההשלכה לכך היא בדיני חלב[469]. אמנם, עדין יש לעיין לדעת הפתחי תשובה, מה משמעות לשון השולחן ערוך ״ודאי חיה טהורה היא״. כמו כן יש להבין כיצד סבר הבית יעקב שסימנים אלו שלא נאמרו אלא על ידי חכמים, דרושים לחומרא כדי להתיר חיה לאכילה.

הרב עמאר [תחומין כה 308] כותב שכדעת הבית יעקב יש לדייק מן הרמב״ם [מאכלות אסורות א], אשר לאחר שכתב בהלכה ב׳ שסימני בהמה וחיה הם בפרסות ובהעלאת גרה, כתב בהלכה י׳:

> ״וסימני חיה מפי השמועה הן: כל שהוא מפריס פרסה ומעלה גרה ויש לו קרנים מפוצלות כגון האיל הרי זו חיה טהורה בודאי״.

---

[468] אם כי יש להעיר, שהמשנה לא מונה את כל סימני הבהמה והחיה הטהורות, אלא את אלו המובאים בתורה. כך המשנה פותחת - ״סימני בהמה וחיה נאמרו בתורה״. מאידך יתכן שכוונת פתיחה זו כלפי סימני עוף, ולא כהגדרת הנושא שבמשנה, ולראיה - קושיית הגמרא בע״ז [מ, א] מדוע סימני ראש ושדרה של דגים אינם מופיעים במשנה. הגמרא לא תרצה שהמשנה עוסקת רק בסימנים המופיעים בתורה.

[469] וכן יש לדייק מן הש״ך פ, ס״ק ב. ולולי דברי הש״ך, היה מקום להציע שברישא סבר השו״ע שכיוון שפיצול הקרניים הוא ידוע, הוא יכול להיחשב יחד עם הפרסות לסימן טהרה - גם ללא העלאת גרה, כיוון שודאי אינו חזיר, ולעומת זאת כשמדובר בצרוף שלש שלשה סימנים, אין לסמוך על כך. אמנם, כיוון שאין זו דעת הרמב״ם, ובב״י לא כתב שיש כאן מחלוקת, אין לפרש כך.

ושאל על כך:

א. מדוע הרמב"ם היה צריך לחזור על סימני הטהרה "מפריס פרסה ומעלה גרה".

ב. כיצד זה מתיישב עם דברי הברייתא[470] [חולין נט, א]:

"תנו רבנן אלו הן סימני חיה. חיה בכלל בהמה היא לסימנים. אמר ר' זירא להתיר חלבה".

מהגמרא משמע שסימנים אלו נועדו להיתר החלב, ולא לטהרה.

כדי ליישב את השאלות הללו, הוא מבאר שאכן מהתורה סימני חיה ובהמה הם רק בפרסות ובהעלאת גרה, אלא שבפועל כיוון שחכמים תקנו סימנים להבדיל בין חיה לבהמה, וכיוון שיש ספקות רבים במהותם של הסימנים השונים, יש להיעזר גם בסימנים המבדילים בין חיה לבהמה.

את דברי ר' זירא הוא מבאר כנימוק לעצם הצורך בקביעתו של סימן נוסף, כך שגם לאחר התירוץ "להתיר חלבה" נשארה האפשרות שמשנקבע הסימן יש להיעזר בו גם לטהרה.

קושייתו השנייה של הרב עמאר, צריכה עיון גם לדעת ריב"ם המבין שסימן הטלפיים נועד להוכיח את טהרת החיה ולא את היותה חיה. לדבריו ג"כ יש לבאר שהברייתא עצמה עוסקת גם סימנים לטהרה. אלא שצריך עיון אם נכון לנמק את השימוש בסימן שקבעו חכמים, בספקות שנוצרו לגבי הסימנים, כיוון שסימני הבהמה ברורים למדי. כמו כן, שמצאנו פוסקים הסבורים שדווקא לעניין חלב קיים חוסר בקיאות ולא לגבי טהרה[471].

7) סיכום ובאור השיטות

נראה שיש ארבעה דרכים לבאר את המשמעות של סימני חיה שנועדו להבדילה מבהמה, ביחס לסימני טומאה וטהרה:

א. לשיטת רוב הפוסקים הנ"ל, הבחנה בין חיה לבהמה יכולה להועיל, כאשר נעשה שימוש בסימני טומאה וטהרה. לדוגמה, חיה - שזוהתה כחיה ע"פ סימני חיה - ומפריסה פרסה - אין צריך לבדוק האם היא מעלת גרה. ואע"פ שהשולחן ערוך לא הביא את הטור בעניין זה, כיוון שכבר השתמש בחילוק בין בהמה לחיה בסימן עט, לא הוצרך לחזור על כך בסימן פ.

ב. לדעת הבית יעקב, יש לבאר כדרישה שהובא לעיל [עמ' 237], שסימני חיה להבדילה מבהמה כלולים לגמרי בדיני הסימנים, ולכן יש להשתמש בסימני הקרניים לחומרא.

ג. בלשון השולחן ערוך יש כעין סתירה מרישא לסיפא, ויש ליישב כיצד פתח בטהרה וחלב, וסיים בחלב בלבד. יש בדבריו שתי אפשרויות נוספות, המתאימות יותר ללשונו:

1. בתחילת דבריו כתב השו"ע - "חיה טהורה, חלבה מותר ודמה אסור וטעון כיסוי". ודייק - חיה טהורה, מפני שכדי לאכול את החלב, צריך לדעת על טהרתה של החיה. לכן הוא כותב בהמשך - "אם הם מפוצלות (...), ודאי חיה טהורה היא". בסוף דבריו הוא מתייחס לאיסור וכותב - "ואם חסר אחד מאלו השלשה סימנים, חלבה אסור", וכאן לא מופיעה התייחסות לטומאה. והדבר מובן - הגדרה חיובית של היתר, צריכה

---

[470] הגמרא משלבת בין התוספתא שבה מופיעה מחלוקת ר' דוסא וחכמים, ובין לשון מדרשי ההלכה [ספרא שמיני פרשה ב, ח; ספרי ראה ק], וע"כ לחלק הזה קראתי ברייתא.

[471] ראה פרי מגדים, שפתי דעת פ, א; ולעיל הובא העניין בהרחבה.

לכלול הבדלה בין טמא לטהור, ולעומת זאת להגדרה שלילית של איסור חלב אין צורך בהגדרה כזו, כיוון שגם בהמה טמאה אסורה באיסור חלב.

2. אפשר להבין שישנו חילוק בין סימן פיצול הקרניים, שלגביו כתב השו"ע - "ודאי חיה טהורה היא", ובין שאר הסימנים. ההבדל יתכן משתי סיבות:

א- מציאותית: פיצול הקרניים קל לזיהוי הרבה יותר מהסימנים האחרים. לכן ניתן לסמוך עליו לטהרה. לעומת זאת צרוף התכונות - "כרוכות הדורות וחרוקות" מסובך יותר, ועליו אין לסמוך לטהרה.

ב- מהותית: פיצול הקרניים הוא סימן אחד, ההבדלה שהוא יוצר ברורה, ולכן הוא יכול להחליף את סימני הבהמה. לעומת זאת, יש מספר הבדלים בין סימני הטהרה של בהמה וחיה, ובין צרוף שלושת הסימנים:

1. הם סימנים התלויים במספר תנאים.
2. הם בנויים על דרך השלילה ואין בהם הגדרה חיובית.
3. מלשון הגמרא עולה, שסימנים אלו מכוונים בעיקר כדי להבחין בין עז ושור שהם בהמות טהורות, ובין חיה טהורה, וממילא אין כאן ביטוי להבדל בין טמאים לטהורים. ממילא, הגדרתם כמבטאים הבדל מהותי בין טמאים לטהורים קשה יותר.

לגבי המחלוקת בין הבית יעקב והפוסקים, ניתן להציע אפשרות אחרת, שהדבר תלוי בהגדרת הסימנים:

א. לדעת הבית יעקב, הסימנים הובאו בתורה רק כדי להודיע מיהו המין האסור ומיהו המין המותר. בפרשת שמיני מופיעים המינים באמצעות סימניהם, ובפרשת ראה גם בשמותיהם. לכן, אין להניח שאם התורה נתנה סימנים אלו, יש בכך הוראה שדי בהם כדי לברר את הדין במקום ספק. לכן, כשמתעורר ספק עלינו לבררו בכל האמצעים העומדים לרשותנו - לרבות סימנים המבדילים בין חיה לבהמה.

ב. בניגוד לכך, הפוסקים סבורים שבתורה הובאו הסימנים לא רק בתורת סימן המודיע מהם המינים המותרים, אלא גם בתור אופן בירור הספקות. לכתחילה, בכל מקום ספק עלינו להשתמש בסימנים הללו כדי לברר את האיסור, אע"פ שיהיו בידינו סימנים אחרים. אמנם, כל זה אינו מבטל את האפשרות להשתמש בסימנים אלו כשיש צורך[472].

[472] החלוקה הזו קשורה גם לחלוקה בין זיהוי פרט לזיהוי המין, שאותה נבאר לקמן [עמ' 254-250] בהרחבה.

6. עיקרון ההבדלה בהבחנת חיה - בהמה

1) באור המהרש"ל לשיטת רש"י

כפי שראינו בפרק הקודם, הקשר בין סימני חיה להבדילה מבהמה, לסימני טומאה וטהרה לבעלי חיים, אינו מובן מאליו, אך יש לו סימוכין רבים. כפי שנראה כעת, יש מקום, שגדר הדומה להבדלה בין טמא לטהור, נחוץ כאשר מבדילים בין חיה לבהמה[473].

נחלקו רש"י ותוספות [נט, ב], לגבי הסימן המובא בגמרא [שם], שמי שקרניו מפוצלות כמו צבי נחשב חיה ולא בהמה, האם הכוונה כפשוטו - קרניים המתפצלות בדומה לעץ, או שהכוונה היא לביצול (פ' וב' מתחלפות), והמובן הוא שהקרניים מזדקפות וראשם (הקצה שלהם) כפוף. תוספות חולק על רש"י כי לחיה שאנו קוראים צבי, המתאימה למאפייני צבי המוזכרים במקורות שונים - אין קרניים כאלה. המהרש"ל [ים של שלמה ג, קיב] משיב לטענה זו, שיש במין צבי, תת מין שיש לו קרניים מפוצלות.

בדרך דומה המהרש"ל מבאר דיון אחר המופיע באותה סוגיה:

- הגמרא מביאה את דברי הברייתא לפיהם אפשר לזהות חיה ע"פ קרניים וטלפיים.
- ומקשה - הרי לעז יש קרנים וטלפים, והיא בהמה.
- ומשיבה - מדובר דווקא בקרניים **כרוכות**, כלומר - בנויות שכבה על גבי שכבה.
- ומקשה - לשור יש קרנים כרוכות והוא בהמה.
- ומשיבה - מדובר בקרניים **חרוקות**.
- ומקשה - הרי לעז יש קרנים חרוקות, והיא בהמה.

על הקושיה האחרונה יש לשאול - הלא כבר שללנו את האפשרות שקרני העז יזוהו כקרני חיה, כיוון שאינם כרוכות, מדוע יש צורך לשוב ולשלול זאת. לשאלה זו קיימים שני פרושים בראשונים:

א. רש"י מבאר - שקושיה זו באה מתוך מחשבה שכאשר קבע התרצן שהקרניים מהוות סימן כשהם חרוקות, הוא ביטל את הצורך בקרניים כרוכות. התוספות מקשים על הבנה זו מן המסקנה לפיה יש צורך בקרניים כרוכות חדורות וחרוקות.

ב. ריב"ם מבאר, שכשהגמרא שואלת "והרי עז דחרוקות וחלבו אסור", היא מתכוונת לעז כרכוז, שיש דעות האוסרות את חלבה, וקרניה חרוקות וכרוכות. למסקנה, האופן שבו סימן הקרניים ישלול זיהוי של עז כרכוז כחיה הוא כשהקרניים חדורות, כלומר - מחודדות. הקושי בשיטה זו נעוץ בכך שמקור הקושיה בדעה שלא נתקבלה להלכה, לפיה חלב עז כרכוז נאסר.

שיטת המהרש"ל מיישבת את הקשיים הקיימים לכל שיטה - כשהגמרא שאלה "והרי עז" הכוונה הייתה לסוג אחר של עז שקרניו שונות. לעז הזה יש קרניים כרוכות, אך אין קרניים חרוקות, בניגוד לעז הראשון שקרניו חרוקות ואינם כרוכות.

תרוצו של המהרש"ל, פוטר את רש"י בשתי המקומות מקושיותיו של תוספות, אלא שניכר בעליל שרש"י לא הלך בדרך זו. לעומת תוספות שקיבל את האפשרות שלעז כרכוז יהיו סימנים

---

[473] להבנת הנידון העיקרי בפרק - סימני הקרניים, עיין לעיל עמ' 21-19.

שונים מעז רגילה, רש"י לא הולך בדרך הזו, ואף אינו מציע את האפשרות שהסוגיה עוסקת במין מסוים של צבי, אלא כותב ש"מה שאנו קורין צבי לא היו הם קורין צבי".

2) הבדלה מהותית בחיה, לשיטת רש"י

לדעת המהרש"ל, אין כל קושי בכך שסימני חיה להבחינה מבהמה יהיו צרוף של פרטים שונים שמביאים אותנו לתוצאה של הבחנה בין חיה לבהמה. גם אם אין כל עניין מהותי המקשר את הסימנים הללו להבחנה בין חיה לבהמה. הדבר מסתבר מאד, גם אם נאמר שהמצווה להבדיל בין טהורים לטמאים היא באמצעות סימן המאפיין את ההבדל. בפשטות, ההבדל בין חיה לבהמה אינו קשור למצווה זו, והוא נוגע לעניינים אחרים כאיסור חלב ואותו ואת בנו ומצות כסוי הדם.

ברם, יתכן שהנחה זו אינה מקובלת על רש"י. לענ"ד יש לבאר, שכדי שיתקבל סימן, כגורם שמברר את ההבדל בין חיה לבהמה, הוא אמנם אינו צריך לאפיין את כל הקבוצה של מיני החיה, אך הוא צריך להיות סימן המאפיין את מינו כשונה מהשאר. ובהבדלתו הייחודית של המין חלה לגביו הגדרה של חיה או בהמה, כיוון שהגדרת חיה ובהמה קשורה בהגדרת המין. אין צורך בסימן המאפיין את השוני בין חיות לבהמות, אך יש צורך בסימן המבדיל את המין באופן מהותי. לכן אי אפשר להסתמך על סימן המברר שהפרט או המין החדש שנמצא לפנינו משתייך לבהמה או חיה, אם הוא מאפיין תת-מין בלבד. הגמרא עוסקת בקרני כל מין כשלעצמו, ולא בסימני תת-מין. ולפי זה יובנו דבריו של רש"י בהסבר המסקנה:

> "בעינן חדורות כרוכות וחקורות, דניפוק מספיקא דכולהו. חרוקות לאפוקי מספיקא דשור, חדורות לאפוקי מעז שהן רחבות, כרוכות לאפוקי נמי מספיקא דעז, ואף על גב דשל עז אינן חדורות, יש עז כרכוז ששמו עז וקרניו חדורות וחרוקות ומספקא לן אי מינא דעז הוא".

מהסוגיה ומרש"י, משמע שלכל העיזים יש קרניים שאינם כרוכות. מלכתחילה לא היה צורך בסימן זה, וכדי לזהות חיה די בכך שקרניה אינם חדורות, אך אם עז כרכוז נחשבת בהמה יש צורך בקרניים כרוכות לזיהוי חיה, כי לעז כרכוז יש קרניים חדורות. ומעתה יש להבין את המסקנה:

אם היא נאמרה למאן דאמר עז כרכוז בהמה הוא, די בסימני כרוכות וחרוקות, ולסימן קרניים חדורות אין כל צורך. מאידך אם היא נאמרה למאן דאמר עז כרכוז חיה הוא, יש להסתפק בסימני חדורות וחרוקות, ולסימן קרניים כרוכות אין כל צורך.

ע"פ ההסבר הנ"ל יש ליישב, שמסקנה זו נאמר לדעת רב אחאי שאסר חלב עז כרכוז, אלא שרב אחאי לא פסק כך משום שהוכרע בידו שהיא בהמה, אלא ספק בידו היה, כפי שמשמע מהביטוי "ספיקא דעיזא דכרכוז". לדעת רש"י, כדי שסימן המבחין בין חיה לבהמה יועיל, הוא צריך להיות סימן מובהק של המין הנחשב לחיה או לבהמה. לכן, במקרה של ספק יש להשתמש גם בסימן הכולל את המין המסופק, וגם בסימן שאינו כולל אותו, כי לא ניתן לדעת איזה מן הסימנים מזהה את המין, ואיזה מהם מזהה תת מין או כולל מין אחר. כאמור, סימן המזהה תת מין או כולל מין אחר, אינו יכול לאפיין את המין, ולכן אין להסתמך עליו. לכן, במקרה זה יש להשתמש בשני הסימנים - גם בסימן הכולל קבוצה רחבה יותר, וגם סימן הכולל רק את הקבוצה המצומצמת.

3) באור שיטת הרמב"ם

שאלה דומה נשאלה בדעת הרמב"ם [מאכלות אסורות א, י]. הרמב"ם פסק שאם איננו יודעים האם העומדת לפנינו היא חיה או בהמה, ואין קרניה מפוצלות, עלינו לבדוק בכל הסימנים הנ"ל, בנוסף לסימן המוזכר במסקנת הסוגיה "והוא דמיבלע חרקיהו". והקשה הרשב"א [תורת הבית ג, א]:

"והנה בארו בגמרא, שאחד מן הסימנין אלו משום ספקו של עיזא כרכוז. ואחר שעמדה לנו הלכה כרב שמואל בריה דר' אבהו, דעיזא כרכוז חלבו מותר, וכדשלחו מיתם למה הוצרכנו לכולן".

לשיטת התוספות שהובאה לעיל, "מיבלע חרקיהו" זוהי הגדרה מהו אופן החריקה המוזכר בסימן "חרוקות". לדעתו, הסיבה שהצריכו את הסימן "הדורות" הוא כדי לשלול עז כרכוז. לכן, להלכה די בכך שהקרניים יהיו חרוקות- באופן של מיבלע חרקיהו, וכרוכות, ואין צורך בקרניים הדורות. לדעת הרמב"ם, יתכן שסימן זה אינו דווקא כדי לשלול עז כרכוז, אך מכל מקום יש סימן אחד מיותר. רשב"א מתרץ:

"אלא אם כן, נסתפק הרב ז"ל בפירוש ספיקא דעיזא כרכום איזהו, ופסק מן הספק לחומרא לחזור אחר כל הסימנין הללו".

כלומר, כיוון שאין אנו יודעים איזה מן הסימנים נאמר כדי לשלול את האפשרות שהוא עז כרכוז, יש לבדוק את כל הסימנים[474]. אמנם, עדין יש להבין כיצד באר הרמב"ם את מהלך הגמרא. במהלך הגמרא ישנם שני שלבים הנוגעים לעז, מתחילה הגמרא אומרת שקרנים כרוכות אינם קיימות בעז, ולאחר קושיה משור והוספת הסימן "חרוקות" שנועד לשלול שור, הקשו שוב מעז שקרניו חרוקות, ותרצו שקרני העז אינם הדורות[475]. לפשרה של קושיה זו מצאנו את ההסבר של רש"י וריב"ם המובאים לעיל, ושניהם מודים ששני הסימנים המובאים בגמרא כוללים גם עז רגילה. ממילא, גם למסקנה שעז כרכוז אינה בהמה, ניתן להשתמש באחד מהם, ועל ידו לדעת שמדובר בחיה. רק מי שרוצה להתיר עז כרכוז, נשאר בספק איזה מן הסימנים נאמר ביחס לעז כרכוז, ודווקא במקרה כזה יש צורך בכל הסימנים. על כך ניתן להשיב בשלשה דרכים:

א. ניתן להבין, שלרמב"ם אחת העיזים המוזכרות בגמרא היא עז כרכוז, והסימן השולל אותה אינו שולל עז רגילה, ואין אנו יודעים באיזו מן העיזים הכוונה הייתה לעז כרכוז. דרך משל - עז כרכוז קרניה כרוכות ואינם הדורות, ועז רגילה קרניה הדורות ואינם כרוכות, ולכן יש צורך בכל הסימנים.

הקושי בהסבר זה נובע מכך שהגמרא, שלקמן נקטה לגבי עז כרכוז לשון מפורשת ועסקה במקרה מסוים שבו הסתפקו מה דינה, נוקטת בתחילתה לשון דומה לעז רגילה ולעז

---

474 עיין במגיד משנה [שם] ובבית יוסף [יו"ד פ], שהביאו ובאר דבריו. ע"פ הבית יוסף, המגיד משנה מבאר כיצד הרמב"ם מפרש שבליעת החרק היא הספק בעז כרכוז, ולמרות זאת היא סימן הנדרש למסקנת הגמרא. אך גם לדבריו אין הסבר מדוע - ע"פ מהלך הסוגיה - יש צורך בכל הסימנים הללו.

475 בנוסף קיימת הדרישה למסקנה שקרנים המזהות חיה יהיו "מיבלע חרקיהו". מעתה, מובן מדוע יש לדרוש שהקרניים יהיו חרוקות. ומובן מדוע לגבי הדרישה "מיבלע חרקיהו" קיים ספק - יתכן שזהו פרט נוסף בסימן שנועד לשלול שור, או אפילו בסימן שנועד לשלול עז.

כרכוז. לשיטת ריב״ם אין זה קשה, כי כיוון שהסימן השולל עז כרכוז שולל גם עז רגילה הגמרא אמרה בקושייתה באופן כללי ״והרי עז״, וכוונתה הייתה שבמין עז יש פרטים או תת מין שיש בו את הסימן כרוכות וחרוקות. מה שאין כן לשיטת הרמב״ם שההתייחסות בתירוץ כאן היא לעז כרכוז דווקא.

ב. ניתן לתרץ בדרך דומה לדברי המהרש״ל, שקיימים שני מיני עז רגיל, וכדי לשלול כל אחד מהם יש צורך בסימן. אלא שתרוץ זה אינו מבאר את דברי הרשב״א בהסבר הרמב״ם.

ג. ניתן להבין שהרמב״ם הסתפק אלו מבין הסימנים השוללים עז ומובאים בגמרא שולל רק עז רגיל, ואיזה מהם שולל גם עז כרכוז. ובנוסף, הרמב״ם סבר כרש״י שהסימן השולל בהמה צריך להיות סימן המבטא באופן מובהק את ההבדל, ולא סימן הקיים גם במין שאינו בהמה. זאת, אע״פ שבשימוש בסימן כזה אין כל חשש איסור אלא חומרא מן הספק. לכן, אע״פ שכל אחד מן הסימנים שולל בפועל עז רגיל, כיוון שאין אנו יודעים איזה מהם שולל רק עז רגיל בבכך מהוה סימן מובהק אנו זקוקים לשניהם[476].

[476] ויש להעיר בצד הדברים שהרמב״ם גם מסביר כרש״י בעניין קרני צבי, ונמצאה שיטתם מתאימה גם בעניין זה. עוד נעיר שאם סימני חיה הם סימנים מובהקים הקשורים למהות החיה, ודווקא משום כך הם משמשים כמבררים את דינה במקום ספק, נבין מדוע כאשר שאלה הגמרא על דברי התוספתא ״אלו הן סימני חיה״ - ״חיה בכלל בהמה היא לסימניך״, השיב רבי זירא ״להתיר חלבה״. לכאורה היה עליו להוסיף גם כסוי הדם ואותו ואת בנו שדינם ג״כ תלוי בהבדל בין חיה לבהמה. אלא, שאילו היה ר׳ זירא אומר שסימן המבחין בין חיה לבהמה מועיל לגבי איסור אותו ואת בנו וחובת כסוי, הייתי סבור שהוא לא יועיל לעניין איסור חלב. מצות אלו מוטלות על הגברא, וכשנתיר במקום ספק אין כאן קריאת שם על החפצא. אך באיסור חלב לכשנתיר יש כאן קריאת שם של ממש על החפצא להגדירו כהיתר. וממילא החידוש הגדול יותר הוא כשנאמר שכוחו של הסימן במקום ספק אינו רק לפטור את הגברא מן האיסור אלא להחיל שם על החפצא עצמו, ודו״ק.

7. זיהוי מין וזיהוי פרט

1) בסימני חיה

לעיל [עמ' 243], הבאנו את מחלוקת הבית יעקב והפתחי תשובה, בהבנת לשון השולחן ערוך, האם סימני חיה להבדילה מבהמה מועילים לגבי בירור טהרתה, או לא. יש מקום לבאר, שאכן בתורה מופיעה חובה לבדוק בשני סימנים בלבד, אך כל זה ביחס למי שמצא בהמה במדבר - כפי שמופיע בגמרא [נט, א]. לעומת זאת, כשמדובר בשאלה כללית לגבי מין שאינו ידוע לחכמים, אין להסתפק בשני סימנים, אלא לברר כפי יכולתנו, משום שהחידוש שמופיע בתורה לפיו די בשתי סימנים אינו נכון אלא לגבי המקרה הקל יותר - כשאדם בא לאכול בהמה אחת, ואילו במקרה החמור של הוראה קבועה, יש לברר בכל סימן אפשרי[477].

לפי זה, מובנת לשון השו"ע כדעת הבית יעקב. מתחילה כתב השולחן ערוך, שאם יש קרניים מפוצלות - בתוספת הסימנים האחרים, כדברי הש"ך [יו"ד פ, א] - זו חיה טהורה. לאחר מכן כתב, שאם אין קרניה מפוצלות, צריך שלשה סימנים - כדי לטהר אותה, ואם אין את כל השלשה, ומן הסתם הוא הדין כשאין קרניה מפוצלות, חלבה אסור, כיוון שהיא בהמה. וכיוון שמדובר בבהמה גם גדרי טהרתה כבהמה שאין צורך לבדוק בקרניה אלא בבדיקות המתאימות לה, ולכן אין כאן מה לחדש ביחס לטהרתה.

2) בסימנים שאינם בתורה

הבחנה זו, היא בעצם ההבדל בין זיהוי פרט מסוים, ובין זיהוי מין באופן כללי. יתכן, שגם הדרישה המוזכרת בראשונים[478], לבדוק דווקא בסימנים המופיעים בתורה, ושהבדיקה תתקיים גם כשיש אמצעי זיהוי אחרים, נאמרה דווקא כשאנו באים לזהות מין לא ידוע ולהגדירו באופן קבוע[479]. לעומת זאת כשמדובר באדם שמצא פרט מסוים, והוא אינו יודע לאיזה מין שייך פרט זה, ניתן להשתמש בסימנים שאינם מופיעים בתורה.

ויש לדייק עניין זה מן העובדה שכאשר רב חסדא [נט, א] מביאה סימנים שאינם מופיעים בתורה הוא פותח "היה מהלך במדבר ומצא בהמה". ואף שהתוספתא [חולין ג, כ; בגמרא שם] מביאה את סימן השינים העליונות לאחר הכותרת "אלו הן סימני בהמה", כשהרמב"ם [מאכלות אסורות א, ג] פסק דין זה פתח "המוצא בהמה במדבר ואינו מכירה".

בדברי חמודות [לרא"ש ג, נו - נז, בס"ק שז ושי] מופיע הסבר אחר. לשיטתו, הרמב"ם דייק מן הגמרא שדווקא אם האדם אינו מכיר את הבהמה נאמר דין זה, אך אם מכירה אינו חייב לבדוק, כי הייתה הוא אמינא שבכל מצב צריך לבדוק בסימנים אלו. וכתב שדייק זאת מלשון רב חסדא "היה מהלך במדבר" - הא הולך בישוב, יכול להכיר את המין. אמנם, אין כאן סתירה למה שאמרנו - אם במקרה כזה עסקו, לא שמענו שהתירו את האפשרות לדעת מין חדש שלא ע"פ סימני התורה דווקא.

---

[477] אמנם הרב עמאר [תחומין שם עמ' 309] מדייק מכך שהתוספתא הזכירה סימנים אלו בסתמא, שאין מדובר במי שמצא בהמה במדבר, אבל ההקשר בגמרא הוא שמדובר באדם שמצא ולא בהוראה קבועה.

[478] ראה לעיל עמ' 135.

[479] לפעמים גם ספק לגבי פרט מסוים, הוא ספקות לגבי המין. למשל, בהמה המעלה גרה, אבל אין לה את כל ארבעת השלבים של העלאת גרה המתקיימים בגופו של השור [עיין שיחת חולין עמ' תח].

3) בלימוד "למינו" ודין שכן

לעיל [עמ' 64-81] הארכנו בביאורם של שני דינים מרכזיים בעיקר בסימני עופות. הראשון - המינים הנלמדים מריבוי הביטוי "למינו". השני - האפשרות שנטמא או נטהר מין השכן למין אחר, או הדומה לו. הופיעו דעות שונות לגבי דרכי האיסור וההיתר בדינים אלו, ובין השאר הובאה דעת הרמב"ם, שדבריו נראים כסתירה. לגבי דין "למינו" [מאכלות אסורות א, יד] הוא פוסק שהזרזיר נחשב מינו של עורב, ומשמע שאין צורך גם בשכנות וגם בדמיון כדי ללמוד מהו "למינו" של עורב[480]. מאידך, הוא כותב [שם כ]:

"וכל השוכן עם הטמאים ונדמה להם הרי זה טמא".

כאן משמע, שאין צורך בדמיון כדי לאסור, ושדין שכנות אינו אוסר דווקא עוף הנלמד מ"למינו" אלא כל עוף. יתכן, שהחילוק ברמב"ם הוא בין זיהוי מין, ובין זיהוי פרט למינו. כדי לקבוע מין בתור מין אסור, די בבירור המבוסס על סימנים ושכנות, כיוון שגם מינים השונים במראה זה מזה יכולים להיות בעלי מכנה משותף ולהיאסר. ברם, כשאדם בא לאכול עוף ממין מסוים, והוא מצא בו סימני טהרה המעידים על מינו, הוא אינו צריך לחוש אלא אם כן יש גם שכנות וגם דמיון בין עוף זה לעוף טמא אחר. הסיבה לחשש אינה שמא המין הידוע לו טמא, אלא שמא בעקבות הקרבה במראה ובמקום בין המינים, הוא טועה בזיהוי המין. כאן אנו מוצאים שוב כיצד זיהוי מין לא ידוע חמור מזיהוי המשייך את הפרט אל מינו.

גם ברמב"ן ניתן למצוא את החילוק הזה. לדעת רמב"ן [סב, א] שכנות אוסרת דווקא היכן שנאמר "למינו". לאור זאת יש לעיין בביאור רמב"ן [סה, א] לרי"ף [כב, ב]. רי"ף פוסק להלכה את דברי אחרים שהשכן עם טהור טהור ועם טמא טמא. וכתב רמב"ן:

"וקשה לי, שהרי אין אנו בקיאין בהם ובשוכנין עמהם, ואע"פ כן אנו מתירין אותן בסימנין, ואין חוששין שמא שוכן עם הטמאין הוא".

על שאלתו משיב רמב"ן שתי תירוצים:

א. "ויש לומר דמאי נדמה נדמה בסימנין. ור' אליעזר סבר אע"פ שאין דומין בסימנין, כל המתחבר לטמא טמא, ורבנן סברי בשדומין בסימנין - השוכן עם הטמא טמא ועם הטהור טהור, ואינו צריך מסורת אחר".

ב. "אי נמי נדמה ממש במראה קאמר, ובאותן שאפשר שהן טמאין, אבל אותן שאנו מתירין אי אפשר שיהו טמאין, ולא שיהיו שכנין עמהן, שהרי אינן מכ"ד עופות הטמאין שמנה הכתוב".

לכאורה, רמב"ן מקבל את האיסור על עופות השכנים לטמאים, גם במקום שאין דין "למינו". בנוסף, יש לעיין בתירוצו הראשון של רמב"ן. לפי תרוץ זה - חכמים סוברים שעיקר הדין של שכנות קיים לאחר שיש כבר סימני טומאה - מי ששכן עם טמא טמא, ואילו מי שיש לו סימני טומאה אך שכן עם טהורים טהור. לכאורה עולה מתירוץ זה חידוש עצום, שדין שכנות מתיר עוף עם סימני טומאה. ואמנם, אנו יודעים שגם עוף עם שנים או שלשה סימני טומאה יכול להיות טהור, אך האפשרות לזהות ע"פ דמיון מחודשת ביותר.

---

[480] שהרי בגין חוסר הדמיון בין זרזיר לעורב ניטשת המחלוקת בין ר"א לחכמים [חולין סב, א].

כדי ליישב שתי שאלות אלו, יש לחלק בין זיהוי מין לזיהוי פרט. כדי לזהות מין טמא, יש צורך בהוספת המין למניין עשרים וארבע עופות טמאים. לכך יש צורך בלימוד מן הפסוק, והשוואה המבוססת על דמיון ומנין סימנים המתאים למקור הלימוד. לעומת זאת, כשאדם בא לזהות האם הפרט שבידו שייך למין טהור, יש משמעות רבה לדמיון ולשכנות, וניתן - לכל הפחות בדיעבד - לסמוך על שכנות ודמיון ללא ידיעה בסימנים.

ע"פ התירוץ השני, המצב הוא הפוך. הדבר בולט בלשון רמב"ן:

"נדמה ממש במראה קאמר, ובאותן שאפשר שהן טמאין, אבל אותן שאנו מתירין אי אפשר שיהו טמאין".

מודגש בלשון רמב"ן שזיהוי פרט אל אחד מן מינים המוכרים לנו אין צורך לחוש, ויש צורך לחוש במינים שאינם ידועים לנו.

4) בסימני ראש ושדרה

בעניין סימני ראש ושדרה של דגים, כתב הב"י [יו"ד פג]:

"וכתב הרא"ש [ע"ז ב, מא] וקשה לי מה שנסתפקו כל הגדולים בדג הנקרא ברבוטא, ורבינו תם [תוס' שם מ, א] דקדק דסימני עוברין דאורייתא ומתוך כך התירו, ואמאי לא בדקוהו בחוט השדרה... יש לומר, דאיכא נמי דג טהור דדמי לטמאים בראש ושדרה, אף על פי שאין ידועים לנו. ומכל מקום, היכא דמכיר ראש ושדרה לא חיישינן שמא יש בהם ממין דגים טמאים שאין ידועים לנו, דהנהו לא שכיחי בינינו, כדאמרינן בפרק אלו טרפות "אי משום פרס ועזניה לא שכיחי בישוב"... והאמת שדבריו צריכין ביאור דכיון דמסיק דאין לסמוך על ראש ושדרה להתיר דג עליהם, היכי קאמר ד"היכא דמכיר ראש ושדרה - לא חיישינן שמא יש בהם ממין דגים טמאים וכו'".

ואולי יש לתרץ את דברי רא"ש, ע"פ הבנת הב"י עצמו, בכסף משנה [מאכלות אסורות ג, כג]. הוא מקשה על הרמב"ם, כיצד התיר דגים בהיכר ראש ושדרה, הרי כשמנה את סימני הדג [שם א], לא הזכיר סימן זה. לכן הוא מבאר:

"שרבנו סובר דהיכר ראש ושדרה שאמרו... היינו לומר שהוא מכיר בטביעות עין בראש ושדרה שהוא ממין דג פלוני שהוא טהור וכמ"ש הראב"ד וכ"נ מדברי רבינו בפירוש המשנה".

באורו מתחלק לשתי עניינים:

א. לא מדובר כאן בסימן אלא בטביעת עין.

ב. לא מדובר במין שאינו ידוע לנו, אלא בזיהוי פרט אל מין הידוע לנו.

החילוק בין זיהוי פרט וזיהוי המין מופיע בדגים גם ביחס לחשש שקשקשי הדג אינם משלו אלא נדבקו בו[481]. בעניין זה כותב כף החיים [יו"ד פג, ג]:

"דעת המחבר להתיר בקשקשת אחת בכל מקום שימצא, כיון שמחובר עמו יפה ונראה מגופו. אבל ודאי כל מין שאינו נודע אם יש לחוש שנדבקו בו קשקשת אסור מספק, והולכים בשל תורה להחמיר".

---

[481] עיין לעיל עמ' 38-37.

באופן פשוט החילוק הוא בין זיהוי פרט למינו, שבו אין חוששים כיוון שמדובר במקרה פרטי, ובין זיהוי המין כולו שהוא דורש דווקא את הסימן שהתורה קבעה.

ז. סימנים דאורייתא

הגמרא דנה בעניינם של סימנים, גם במקרים שאינם נוגעים לטהרת בעלי חיים, וגם בענייני טהרת בעלי חיים בקשר לסימנים שלא הוזכרו בתורה. דיון זה כולל את הבירור מה היחס בין הסימנים המוזכרים בתורה, לסימנים אחרים. הסוגיות בעניין זה מתחלקות לשלוש: סימנים באבדה, גט, ובשר ותכלת שנאבדו[482]; סימנים בכלאיים; וסימני ביצי ועוברי דגים.

לעיל, עסקנו בשאלה האם סימנים דאורייתא או דרבנן, מנקודת המבט הדנה האם הסימנים הם סימן או סיבה. אם הסימנים הם עניין טכני, אין ייחודיות בהכרעה על פי סימנים בתחום מסוים. לכן ברגע שאנו מוצאים סימנים מדאוריתא בתחום אחד, יש להסיק מאותו תחום לתחומים אחרים. לעומת זאת אם סימני טומאה וטהרה הם סיבה, יתכן שזוהי תופעה ייחודית ואין להסיק ממנה דבר. ברם, לפי האפשרות השלישית שהסימנים אינם סיבה, אך יש קשר מהותי בינם ובין הטהרה, יש לבדוק מחדש את האפשרות להעתיק מבנה כזה של הכרעה לדינים אחרים.

כמו כן, יש מקום להשוות את היחס בין טביעת העין לסימנים, ולבחון האם יתכן שגם לטביעת העין המזהה את המין מתוך היכרות איתו, נחוצה תכונה השייכת לסימני בעלי חיים - היכר. כלומר, הדרישה שהסימן ייצור היכר והבדלה בין טמא לטהור, מלמדת אותנו על צורך מקביל גם בזיהוי ע"פ טביעת עין. גם כאן קיימת השלכה של הסימנים לתחום אחר. בנוסף, עלינו לעסוק בהשוואה בין סימנים לטביעת עין, כחלק מן השאלה הכללית, מהו תוקפם של סימנים.

בפרקים שלפנינו נעסוק בסימן כשלעצמו, בהשוואתו לטביעת העין, ובשאלה האם טביעת עין בבעלי חיים זקוקה לתכונת ההיכר שבסימן.

1. סימנים בתחומים שונים

1) מחלוקת רש"י ורמב"ן

הגמרא [ב"מ כז, א] דנה האם סימני אבדה הם מדאוריתא או מדרבנן. ומבואר בראשונים [רמב"ן רשב"א ריטב"א והמאירי] שמדובר בסימן שאינו מובהק, ואילו סימן מובהק הוא כעדים. הגמרא מציגה כהשלכה לשאלה זו את השאלה האם ניתן להחזיר גט ע"פ סימנים. אם סימנים דאורייתא, הדין נכון גם בגט, ואם סימנים מדרבנן, יתכן שרבנן תקנו תקנה בממונות שאבדה תוחזר ע"פ סימנים, אבל בגיטין הנוגעים לאיסור אשת איש - לא. השו"ע [אה"ע קלב, ד] פסק לחומרא, שאין להשיב גט ע"פ סימן שאינו מובהק.

בחולין [עט, א - ב], הגמרא מביאה את דברי ר' אבא, שסמך על סימנים המבחינים בין חמור לסוס (אורך האוזניים והזנב) לענייני כלאיים, ומסיקה מכך שסימנים דאורייתא. לדעת רש"י הכוונה היא להסיק מכאן לגבי סימני אבדה. אולם, רמב"ן מקשה על דבריו "תמיה אני בו, מה עניין זו לזו", ומחלק בין המקרים[483]:

---

[482] כשתכלת נאבדה יש לוודא שהאדם מצא את התכלת הנכונה ולא מדובר בקלא אילן.

[483] חלק מהסוגיה הובא כבר לעיל באחת הראיות לשאלת סימן - סיבה, אלא שהרצף דורש את הבאתה בתמצית גם כאן.

א. באבדה מדובר על התמודדות עם רמאי, כלומר - ישנו חשש שהאדם המבקש את האבדה או האישה המבקשת את הגט יודעים את הסימן משום שגילו אותו או שהם מנחשים, והם מרמים אותנו. בזיהוי בעל חיים לא קיים חשש כזה.

ב. בבעלי חיים מדובר על סימן המאפיין את המין, ואילו באבדה וגט אפשר להשתמש בכל סימן.

ג. בזיהוי בעלי חיים מדובר בזיהוי של פרט למינו, ואילו באבדה מדובר בזיהוי של הפרט בניגוד למינו, כפרט ייחודי השייך לאדם מסוים.

לכן מסיק הרמב"ן:

"אלא סימנין אלו קאמרינן שהם עיקר לסמוך עליהם בעניין זה, וגמרא גמירי להו כי ההיא דאמרינן בפ' ואלו טריפות [חולין סג, ב - סד, א] **גבי סימני ביצים סימנין לאו דאורייתא, ואין לסימני אבדה עסק כאן וכאן".**

כלומר - החידוש של הגמרא "סימנים דאורייתא", הוא לגבי הסימנים המוזכרים בסוגיה זו - סימני כלאיים בלבד. בדומה לדיון האם סימני ביצים הם דאורייתא או לא, גם כאן השאל העיקרית היא האם סימנים אלו נמסרו לנו במסורת ולכן אנו סומכים עליהם באופן מוחלט, או שמדובר בהערכה שלנו.

2) סימני ביצים ועוברי דגים

הסוגיה בפרק אלו טריפות- שאותה הזכיר רמב"ן, עוסקת בסימנים שבאים לזהות טהרה או טומאה של בעלי חיים, אבל אינם מפורשים בתורה:

"כסימני ביצים - כך סימני דגים. סימני דגים סלקא דעתך, סנפיר וקשקשת אמר רחמנא. אלא אימא: כך סימני עוברי דגים, ותניא גבי ביצים "אלו הן סימני ביצים, כל שכודרת ועגולגולת, ראשה אחר כד וראשה אחד חד טהורה"...".

ר' זירא [שם] מסיק בעקבות ברייתא אחרת, שאינה מציינת בדיקה כזו כחלק מהליך של קנית ביצים מנכרים, ובעקבות מקרה ספק שלא נעשה בו שימוש בסימני ביצים, שסימנים אלו אינם תקפים מדאוריתא, ואין לסמוך עליהם אלא בצרוף עדותו של הנכרי המעיד מאיזה עוף לקח את הביצים. רמב"ן מבאר, שסימנים אלו היו נחשבים מדאוריתא, אלו היינו מקבלים אותם במסורת, כשם שקבלנו במסורת את סימני הכלאיים. לפי זה משמעות השאלה האם הסימנים דאורייתא, דומה בשתי המקרים - סימני ביצים וכלאיים.

הראשונים [תוס' רמב"ן רשב"א] משווים את הגמרא בחולין לגמרא בעבודה זרה [מ, א - ב], שממנה משמע שבדיקות הביצים קבילות גם ללא עדות של המוכר, ומדבריהם עולות שתי שיטות:

1. לדעת ר"ת - יש לחלק בין סימני ביצים - שאינם קבילים[484] מדאוריתא, לסימני עוברי דגים - שהם קבילים מדאוריתא.
2. לדעת רי"ף - אין לחלק בין סימני עוברי דגים לסימני ביצים, ישנה מחלוקת בין האמוראים בע"ז לאמוראים בסוגייתנו, וההלכה כר' זירא.

---

[484] כלומר - הם אמנם אינם מופיעים בתורה אבל התוקף של השימוש בהם הוא מדאוריתא, כיוון שיש לנו לגביהם ידיעה ודאית.

3) הסבר שיטת רמב"ן

מתוך הסוגיה עולות שלש שאלות יסוד:

א. האם וכיצד יתכן, להשליך את שאלת הסימנים מסוגיות שונות: אבדה - דיני ממונות, גט - דיני אישות, וכלאיים או סימני טומאה וטהרה - איסורים.

ב. מה המדד ההופך סימנים מסוימים לקבילים מדאוריתא לעומת סימנים אחרים.

ג. מדוע הרמב"ן אינו מקבל את ההשוואה בין אבדה וגט לכלאיים, אך מקבל את ההשוואה של הרי"ף בין סימני ביצי עופות, לסימני עוברי דגים.

הרמב"ן דן בשלילת סימני ביצים, ובנימוק שהדבר נובע מכך שישנם ביצי עורב הדומים ליונה:

"תמיהא לי, וכי משום דעורבתי בלחוד, נאסור בביצים, והא מיעוטא דמיעוטא הוא. ונבלות וטרפות נמי בביצים דשחלא קמא לא שכיחי כלל. אלא כך אמרו - כיון שמצינו של עורב, לא נסמוך על הסימנין, שמא יש נמי מינין אחרים שאין ידועין, דומין לטהורין, וחששא בעלמא הוא. והיינו לישנא דקאמרינן לאו דאורייתא, כלומר - כיון שאינן הלכה למשה מסיני, ונמצא בהן טמא, אע"פ שרוב המינין הידועין באים בסימנין הללו, אין סומכין עליהן, שאי אפשר לעמוד על כל הטמאים למיניהם".

כלומר, הרמב"ן מבין שסימנים יכולים להיות דאורייתא בשתי מצבים:

1. הם סימנים מוחלטים שעל ידם אפשר לברר את כל המצבים הקיימים.
2. הם נמסרו כהלכה למשה מסיני.

בנוגע לאפשרות השנייה ניתן להציע שתי דרכים להבנת משמעות היותם הלכה למשה מסיני:

א) סימן מועיל מדאוריתא רק אם הוא סימן מוחלט. הדבר עולה בקנה אחד עם העובדה שחרף הפסיקה שסימנים בגט אינם מועילים, סימן מובהק מועיל [שו"ע שם]. כך גם משמע מדברי הרשב"א בחולין [שם], שתוקפה של הלכה למשה מסיני מקביל לסימן מוחלט. לפי זה האפשרות השנייה לסימנים דאורייתא, זהה לאפשרות הראשונה, אלא שמקור הודאות אינו ידיעה שלנו אלא הלכה למשה מסיני.

ב) סימנים שנמסרו בהלכה למשה מסיני, גם אם אינם סימנים מוחלטים, מועילים, משום שהתורה קבעה שבמקרי ספק המסוימים הללו, יש להכריע ע"פ הסימנים. הצורך בסימנים נובע מהצורך ליצור הבדלה בין טמא לטהור, והוא נובעת מכך שהסימן מבטא באופן מהותי את הטהרה. לכן יש ערך רב לידיעה שמתקבלת מהלכה למשה מסיני, לגבי תוקפו של סימן מסוים, ואין להסיק מקבלה זו לגבי סימנים אחרים שלא התקבלו מסיני.

ע"פ הדרך השנייה אפשר להבין, שהרמב"ן מקבל את האפשרות שסימני דגים וסימני ביצים הם עניין אחד, משום שבשניהם הדיון הוא - האם כשהתורה חדשה שימוש בסימנים בבעלי חיים, ניתן להסיק מכך עם על סימנים שאינם מפורשים. לכל הדעות, השימוש בסימנים נובע מהצורך לזהות את המינים באופן שניכרת בו הבדלה בין טמא לטהור. אלא, שקיימת מחלוקת מהו הבסיס להבדלה זו:

א. למי שמתיר שימוש בסימנים עוברי דגים וביצים, ההבדלה מבוססת על עצם העובדה שסימן מסוים מצוי בין המותרים. לשיטה זו אין בעיה להשתמש בכל סימן המזהה את

הטהורים, גם אם אינו מפרש בתורה, והסימנים שהתורה נתנה הם דוגמאות, בבחינת "דיבר הכתוב בהוה".

ב. לעומת זאת האוסר שימוש בסימנים שלא התקבלו בהלכה למשה מסיני, סבור שהבדלה קיימת דווקא אם יש קשר מהותי בין הסימן המבדיל ובין התכונה המהותית שהוא בה ליחד אותה. כיוון שאין אנו יכולים להשיג את הטהרה בדעתנו באופן מדויק, עלינו להשתמש בשלוש דרכים:

1) סימנים המופיעים בתורה, או שהתקבלו בהלכה למשה מסיני.

2) סימנים המבטאים את אותה תכונה כמו הסימנים המופיעים בתורה, לדוגמה - הביטויים של הסימנים ההתנהגותיים, כהעדר שנים עליונות המבטא את העלאת הגרה.

3) בדיעבד, כשלא מדובר במין חדש אלא בזיהוי פרט למינו, ניתן להשתמש בסימנים שאינם יוצרים הבדלה מהותית, אם הם ודאיים כעדות.

לעומת ההשוואה בין סימנים שונים לטהרת בעלי חיים, אין להסיק מכלאיים לאבדה, משום שמדובר בנושא אחר לגמרי שגם אם התחדש בו שימוש בסימנים, אין ללמוד ממנו לתחומים אחרים.

כאמור, רבינו תם לא השווה את סימנים הביצים לסימנים עוברי דגים, אך ע"פ דרכנו ניתן לבאר, שלדעתו יש להשתמש בסימנים גם אם הם אינם מופיעים בתורה, כל עוד הם מופיעים על גוף בעל החיים שאנו באים להתיר אותו, ובכך יש היכר לטהרתו. יתכן שגם לרבנו תם מדובר במצב בדיעבד, שבו הם מצויים כבר בחבית, ואז ניתן להשתמש בסימן גם אם הוא אינו יוצר הבדלה. ההיתר הזה מוגבל כמובן לסימן שמצוי על בעל החיים, ויוצר היכר על גביו - כהבדלה זוטא. לעומת זאת סימן המצוי רק על ביצי בעל החיים, אינו יוצר היכר כלל, ואין להשתמש בו.

4) הסבר שיטת רש"י

הפני יהושע [ב"מ כז, א] דן כיצד הגמרא משווה בין סימנים בגט לסימנים באבדה, וסוברת שאם סימנים דאורייתא דינם שווה. הוא מעלה שתי הסברים שהמכנה המשותף שלהם הוא, שמדובר בחשש מציאותי - לרמאי או לכפילות של שתי גיטין או שתי מציאות עם אותו סימן. ואם התורה חששה לכך באבדה יש לחוש גם בגט, ואם לא - בשניהם אין לחוש.

הסבר זה מתאים לשיטת הרמב"ן שמקבל את ההשוואה בין אבדה לגט ודוחה את ההשוואה לכלאיים. ברם, לשיטת רש"י נראה שיש כאן השוואה אחרת, כללית יותר. לענ"ד רש"י סובר שהדיון בשאלת סימנים דאורייתא מתקיים בכל הסוגיות יחד, סביב השאלה האם כשהתורה חדשה סימנים בבעלי חיים, מדובר בחידוש ייחודי לטהרה וטומאה בבעלי חיים או שיש כאן חידוש בהלכות ספקות שניתן לקבוע ע"פ סימנים, אפילו שאינם מפורשים בתורה.

אמנם, גם כשנקבל השוואה בין תחומים שונים בתורה, יש לדמות את הלמד למלמד. לפי זה גם לאחר שהגמרא הסיקה מדברי ר' אבא [חולין עט, א - ב] שסימנים דאורייתא, יתכנו מחלוקות

לגבי סימנים שונים, כיוון שבכל אחד מהם יש לקיים דיון, האם הוא סימן המבטא את האיסור או ההיתר באופן מהותי - ובכך הוא דומה לסימני בעלי חיים, או לא[485].

לפי זה מובן גם פירושו של רש"י, שלגבי דברי ר' זירא [חולין סד, א] "סימנים לאו דאורייתא" פרש:

"הנך סימני ביצים לאו הלכה למשה מסיני נינהו ולא סמכינן עלייהו".

כלומר - אין כאן דיון בשאלה העקרונית האם סימנים דאורייתא, אלא האם סימנים אלו דאורייתא[486], כיוון שאם הם אינם הלכה למשה מסיני אין אנו יודעים האם הם מבטאים את טהרתם או טומאתם של העופות.

ואע"פ שמצאנו בדגים סימני ראש ושדרה [ע"ז שם], ולא נאמר שהם מקובלים הלכה למשה מסיני[487], וכמו כן מצאנו סימנים בבהמה אע"פ שאינם הלכה למשה מסיני, ניתן לחלק כפי שחילקנו בדעת רבינו תם, שסימני ביצים אינם מצויים על גבי בעל החיים עצמו, ולכן אין הם מבטאים את הטהרה כדרך שהראש והשדרה מבטאים את הטהרה[488].

ואע"פ שגם הביצה טמאה, וממילא הם יוצרים היכר לטומאה המצויה בביצה עצמה, יש לחלק בין טומאת הביצה לטומאת העוף המוליד אותה ונולד ממנה. כשהתורה לימדה איסור בביצי עוף טמא מן הייתור "ואת בת היענה" [ויקרא יא, טז], לא היה כאן ריבוי של מין נוסף האסור, אלא של חלות טומאת העוף גם לביציו. לכן, סימנים המצויים בביצה אינם מאפיינים טומאה המצויה בהם, אלא את שיוכם אל העוף. אכן אילו הייתה הלכה למשה מסיני לגבי ביצים היינו לומדים שגם בסימניהם באה לידי ביטוי טומאת העוף שהטילם.

---

[485] וכפי שבארנו ברמב"ן, גם כאן יש מקום לדון ולהשוות סימנים שאינם מהותיים לטהרת בעלי החיים לסימנים בתחומים אחרים, אלא שיש לצרף לזה הגבלות שונות -במידה והן קיימות על סימנים אלו - ודאות מלאה, שימוש במקרי בדיעבד, ושימוש לזיהוי פרטים אל מינם ולא לזיהוי פרט ייחודי.

[486] באופן דומה מבאר רא"ה [חולין סג, ב]: "אמר ר' זירא סימנין לאו דאוריתא - כלומר אינן סימנין מובהקין לסמוך עליהם". אין כאן הגדרה כללית בדיני סימנים, אלא התייחסות מוגדרת לסוג הסימן הזה.

[487] הגמרא בע"ז שהקשתה מדוע הם אינם מופיעים במשנה, לא נדרשה לשאלה האם אפשר לחדש סימנים כאלה בנוסף לסימנים המפורשים בתורה. אמנם אם נבאר כרי"ף אין בכך דבר משום שהסוגיה בע"ז הרי סוברת שגם סימני ביצי עופות ודגים קבילים מדאוריתא, בניגוד לדעת ר' זירא שבדבריו אנו עוסקים כעת.

[488] לעיל [עמ' 233-237] בביאור שיטת תוספות והחתם סופר, הסברנו, שסימן שאינו מופיע בתורה מועיל דווקא כשהוא ניכר כלפי חוץ. לכן, לגבי דגים יש הבדל בין סימן השדרה כשהוא לבדו ובין סימן הראש עם סימן השדרה. גם כאן ישנה הבחנה בין סימן המקשר את בעל החיים אל הטהרה, ובין סימן הניכר בגופו. יתכן גם שביצים אינם ניכרים כלפי חוץ מפני שבהיווצרותם הם מצויים בתוך העוף, ומתוך כך אין סימניהם מועילים גם כשיצאו.

2. סימנים והכרעות אחרות

1) השיטות לגבי משקלם של סימנים

התוספות [חולין צו, א] מעמת את הדיון אם סימנים דאורייתא, עם דברי הגמרא [שם צה, ב - צו, א], המתייחסת למי שאיבד היתר בתוך איסור, והוא מוצא אותו ע"פ סימנים או טביעת עין. הגמרא מסיקה שטביעות עין עדיפה מסימנים, אע"פ שאבדה מחזירים ע"פ סימנים ולא ע"פ טביעות עין. לראיה הגמרא מציינת שתי דינים:

א. אדם מותר באשתו גם כשאינו רואה אותה - מתוך שמכיר את קולה.

ב. עדים המעידים על מי שרצח, והכרתם את הרוצח מבוססת על סימנים - אינם נאמנים. לעומת זאת כאשר הם מזהים את הרוצח ע"פ טביעות עין - הם נאמנים.

תוספות שואל, אם ע"פ הגמרא אין הורגים ע"פ סימנים, כיצד מצאנו שמתירים ע"פ סימנים אשת איש [בעגונה, יבמות קכ, א], עד כדי כך שאם נישאה לאחר וזינתה עם אדם שלישי, חייבים מיתה[489]. כמו כן הוא מעלה את השאלה כיצד אפשר להחזיר שטר לבעליו, ע"פ סימנים. בעניין זה קיימות שלש שיטות מרכזיות:

א. לשיטת השב שמעתתא [ד, ט], ורע"א [בשו"ת קז] ע"פ רמב"ם, יש לחלק בין מקרה שבו הסימן כבר קבע את הדין, כגון במקרה שבו דין אשת איש הוכרע ע"פ סימנים, ובין עדות שעצם יצירתה היא ע"פ סימנים. וכותב רע"א:

> **"דכך הוא היסוד דכל דאנו דנין ומחליטין אותה לאשת איש, מי שבא עליה מקרי בא על אשת איש, אף אם קמי שמיא גליא דהיא אינה אשת איש, מ"מ התורה צוותה שלא לבוא על האשה שאנו מחזיקין לודאי לאשת איש, והעובר ע"ז חייב מיתה".**

ב. הנודע ביהודה [אה"ע קמא נא] כותב:

> **"דמה דאמרינן סימנים דאורייתא, היינו דווקא דומיא דאבידה, שאין זה שמוצאה המוחזק בה טוען ברי להכחיש הסימנין. וכן באשה להתירה ע"פ הכרת המת, ע"י סימנין שהוא בעלה, אין אדם מכחיש בברי שאין זה בעלה. אבל בבי תרי, דאמרי פלניא דהאי סימניה קטל נפשא, הנה זה מכחישם ואומר דלאו איהו קטל, אלים ברי דידה ואמרינן איתרמי אחרינא בסימניו".**

ג. לעומת זאת תרוצו של התוספות עצמו מתחלק לשנים:

1. בעניין אשת איש הוא מסתמך על כך שהיתר אשת איש עגונה הוא קולא, ולכן סומכים על הסימן רק לעניין היתר האשה ולא לענייינים אחרים, ולכן כשבא עליה אדם חוששים שמא אין קידושיה קידושין[490].

---

[489] חיוב המיתה לא יכול להיות משום שהיא נשואה לבעל הקודם, כיוון שיש ספק האם הוא חי. ואין לומר - אם ממה נפשך - או חייבים משום הבעל הראשון או שהוא מת ואז ודאי חייבים משום הבעל השני, כיוון שבחיוב מיתה יש צורך לדעת בבירור משום מה חייבים (אולי אף מעבר לדין התראה) ולא הארכתי.

[490] כאן יש סיבה נוספת מדוע אין לומר שמ"מ היא נשואה לאחד מהם, משום שיתכן וכעת אינה נשואה לאף אדם - כשקדשה השני הייתה נשואה לראשון ולכן אינה נשואה לשני גם עכשיו, וכעת יתכן שבעלה הראשון כבר אינו בחיים.

2. בעניין השטר הוא מחלק בין ממון שאינו מוחזק, שהוא מוכרע ע״פ סימנים, לממון המוחזק שאינו מוכרע ע״פ סימנים.

החזון איש [אה״ע אישות לב, א] מבאר בדברי תוספות, שהריגת אדם היא כעין הוצאת ממון, ולכן לא עושים אותה ע״פ סימנים, כי ע״פ סימנים לא ניתן להוציא ולבטל דבר קיים.

ויש להעלות שתי שאלות בשיטת תוספות והנודע ביהודה:

א) בעמק חברון [קכו] הקשה כיצד סימנים יועילו לעניין דבר שבערוה[491].

ב) לשיטת הנודע ביהודה, יש להוסיף לשאלה האחרונה פרט המציב אותו במקומו של תוספות - כשאדם בא להוציא ממון מאדם אחר הטוען שמא, אין טענת הברי עדיפה [ב״ק קיח, א; טוש״ע חו״מ עה, ט]. זאת לעומת עדים, שמוציאים ממון על פיהם. מדוע כשמדובר בעדות שאפשר להרוג על פיה במקרה של טענת שמא, יהיה כח לטענת ברי. בנוסף, מדוע סימנים שעדיפים מטענת ברי באבדה ובשטר, חלשים מטענת ברי בעדות על רצח[492].

בעמק חברון [קלג], נקט בדרך חדשה בעניין זה:

״יש לחלק בין שני סוגים של ראיות:

(א) ראיות חיצוניות שבאות לברר את המציאות - כגון עדים, דהמציאות כשלעצמה היא מסופקת ואין אנו יודעים מה לעשות, ובאים עדים ומעידים על המציאות ומספרים מה היה שם, וכן רוב איננו בירור המתברר מתוך המציאות גופא, אלא דהתורה אמרה דעל פי הרוב ניתן לברר ספקות וממילא הרוב מהוה ראיה...

(ב) ראיה המתבררת מתוך המציאות עצמה... דמתוך המציאות מתברר שהאמת היא שחפץ זה שייך לפלוני וממילא נפשט הספק מעיקרו ואין כאן עוד ספק...

וממילא יש בראיה מסוג זה מעליותא וגריעותא:

מעליותא - כיון שזהו בירור המורה את הפשט הפשוט במציאות, במקום שהוא מועיל זהו בירור מדין וודאי, וכיון שהוא מופיע מתוך המציאות עצמה, הוא עדיף על בירור חיצוני כדין רוב.

אבל מאידך - בירור זה יכול להועיל רק במקום שמספיק הבירור של הפשט הפשוט במציאות, אבל במקום דבעינן לגדרי ראיות בב״ד בירור כזה לא יועיל...״.

ע״פ חלוקה זו, מסביר העמק שסימנים מועילים כשמדובר בפעולה שאין בה יצירת מציאות חדשה, הקמת דבר, כגון הוצאת ממון, אלא מעין מימוש של המציאות העכשווית. ולכן סימנים מועילים בהיתר אשה ולא בדיון בבי״ד על רצח או על אדם אם עבר על אשת איש, וכמו כן הם יועילו כשמדובר בשטר שאבד, או באבדה ולא בתביעה של אחד מבעלי הדין.

בנוסף הוא מבאר ע״פ זה את היחס בין טביעת עין לסימנים - טביעת עין נובעת מהאדם המעיד, וכוחה הוא כח של עדות. כשהתורה לא התירה לתת אבדה ע״פ טביעת עין נבע הדבר

---

[491] ואמנם יש שבארו את היתר עגונה ע״פ עד אחד מתוך הבנה שהיתר אישה מבעלה אינו דבר שבערוה (כי לא מתקיימת כאן ׳הקמה׳ של שום דבר), אך אין זו דעת רוב המפרשים ובפרט הנודע ביהודה, וראה אנציקלופדיה תלמודית ו, ערך דבר שבערוה, עמ׳ תשז, ואיכמ״ל.

[492] כלומר אם עדים ע״פ סימן \ סימן > חזקה, וחזקה > טענת ברי, כיצד עדים ע״פ סימן \ סימן < טענת ברי.

מכך שאין נאמנות לטוען שהאבדה שלו. ולכן לתלמידי חכמים שאינם משנים בדיבורם משיבים אבדה ע"י טביעת עין [בבא מציעא כג, ב]. אמנם, במקומות אחרים עדים נאמנים יותר, אע"פ שבסיס עדותם - טביעת עין. ויש לבאר כמובן, מהיכן נובע דבר זה.

2) היכר טענת ברי כנגד היכר סימנים

נראה שדווקא ע"פ דבריו של הרב בלייכר, יש לחלק חלוקה דומה אך שונה, וזאת לאור השימוש של הנודע ביהודה בטענת ברי. כשאנו מתבוננים ביחס בין טענת ברי לטענת שמא, הדיון נסוב על היחס בין עצם הראיות שיש לפנינו, ובין האחיזה של כל אחד מבעלי הדין ועמידתו על דעתו. אפשר להבין שיש כאן עמדה לפיה מידת האחיזה בממון - הבאה לידי ביטוי בעוצמת הטענה - מוכיחה או גורמת את ההכרעה למי הממון שייך. אמנם, מפתיעה העובדה שטענת ברי ושמא קיימת גם באיסורים.

לגבי בעל הטוען טענת בתולים, כותב הר"ן [כתובות ג, ב בדפי רי"ף]:

> "אם מודה לדבריו שפתח פתוח מצא, אלא שאומרת תחתיו נאנסה או שהיא מוכת עץ, לא מתסרא, דהא קי"ל כרבן גמליאל ור' אליעזר דאמרי לקמן דבכי האי גוונא נאמנת... לעניין איסורא נמי, כיון דאיהי טוענת הכי בברי, ואיהו לא מצי למטען איפכא אלא בשמא, לא שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא"[493].

לפי זה, יש לבאר שכוחה של טענת ברי הוא, שכאשר ישנו ספק, אם קיימת טענה ברורה המסבירה מדוע הדבר מותר, טענה זו מציפה את האפשרות של ההיתר, ויש לנהוג כאפשרות זו. כשם שאיסור הניכר בתערובת אינו בטל משום חשיבותו, כך גם כאן חשיבות הטענה הברורה מועילה[494]. כיוון שהאיסור מסופק, המציאות של האיסור אינה תלויה רק בידיעות המוחלטות - אך חלקיות - שיש לנו לגביו, אלא גם ברושם שמתקבל מהמציאות - אע"פ שאינו ידיעה מוחלטת, כלומר - בשאלה האם במצבה המסופק ניכר בה איסור היתר או בעלות כלשהי.

כעת אפשר להבין מדוע טענת ברי שאינה מועילה בממון המוחזק, תועיל באיסור, בפרט במקרה של עדות על רוצח. לחזקת ממון יש עדיפות על חזקת איסור או היתר - הוצאת ממון מידי בעליו דורשת בירור מציאותי כגון עדים או שטר, וסימנים אינם מועילים לגביה. ניתן להבין זאת כפועל יוצא מהכלל המברר "חזקה כל מה שביד אדם שלו הוא" [רמב"ן כתובות יט, א; רא"ש ב"מ א, א], וכך באר הקובץ שיעורים [ח"ב ט], וניתן להבין שמדובר בחזקת מרא קמא - כפי שכתב החתם סופר [אה"ע פ], וכוחה חזק מחזקת איסור מסיבה אחרת:

חזקת איסור או היתר מאיסור, תובעת את ההכרעה ע"פ המצב האחרון שהיה ידוע לנו בצורה ברורה. הבהירות של ידיעת העבר מחדדת את הקיום של האיסור כדבר ניכר, ולכן אנו נוהגים על פיו. לעומת זאת חזקת ממון מבטאת מצב המתקיים בהווה. גם אם מצד האמת הממון אינו שייך לאדם זה, בפועל הוא מצוי תחת ידו. זוהי תופעה המתרחשת לנגד ענינו, שאין אנו יכולים לראותה כשאנו דנים באיסור. לכן אין לטענת ברי כח כנגד חזקת איסור. מאותה סיבה, לא

---

[493] וע"ע קובץ שיעורים שם כו - כז.

[494] בכיוון זה אפשר לאחוז בייחוד כשקוראים את לשון תוס' הרשב"א [כתובות יב, ב] כתב "וניכרים דברי אמת הילכך ברי עדיף". וע"ע מרדכי שם קלז.

ניתן להוציא ממון מבעליו ע״י סימנים, והשימוש בהם מצוי דווקא באבדה או בשטר שנאבד[495].

לעומת זאת במקרה של חזקת איסור הסימנים יועילו, וכן במקרה של ממון שאינו מוחזק. כאן ההיכר שיוצרים הסימנים, בנוסף לעצם הראיה שבהם, גוברים על חזקה. לכן במקרה של עדות ע״פ סימנים, כשאין לעדים טענת ברי לגבי זיהוי האדם, **טענת ברי של הנידון מעצימה את ההיכר של חזקה באיסורים, ומחשיבה אותה כדבר הנראה לנגד עינינו**. לכן כשמדובר באדם הנידון ע״פ עדים המזהים אותו ע״פ סימניו, טענת ברי שלו מועילה, וסרה שאלתנו כיצד טענת ברי החלשה מחזקה מועילה כנגד סימנים החזקים מחזקה. במקרה שלנו טענת ברי מעצימה את החזקה לעמוד כנגד הסימנים. כמובן שכאשר העדים מבססים עדותם על טביעת עין, וטענתם טענת ברי, אין עדיפות לדברי הנידון, ועדותם מכריעה.

3) הלימוד מסימני טהרה לשאר התחומים

בהקשר זה יש להעלות את שאלתו של חתן הנודע ביהודה [אה״ע תנינא ס] מנין למדו שסימנים דאורייתא גם כנגד חזקה. תשובתו של הנודע ביהודה דחוקה לכאורה:

״ולעולם דגוף הדבר דסימנים דאורייתא ילפינן ממקום אחר, דאיירי במקום דאיכא חזקה לנגדה, או שכן הלכה למשה מסיני״.

אמנם בסימני בעלי חיים מצאנו, שהם הועילו כנגד חזקה. הגמרא בחולין [סב, ב] אומרת:

״דרש מרימר: תרנגולתא דאגמא - אסירא, חזיוה דדרסה ואכלה״.

ומבאר רש״י:

״הך תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בטהורה ולאחר זמן ראוה שדורסת״.

כלומר - אע״פ שהחזיקו אותה כעוף מותר, הסימן הכריע שהיא עוף אסור[496]. ולדעת רש״י, יש להשוות את הדין שהתחדש בסימני בעלי חיים לדינים שהתחדשו בסימני מציאה ובסימני כלאיים. יתכן איפה שמקור דין סימנים להוציא מחזקה הוא בסימני טומאה וטהרה בבעלי חיים.

---

[495] השבת אבדה היא מצווה, מעבר להיותה תהליך ממוני - ראה לדוגמה לשון הגמרא בסוגית יאוש שלא מדעת [ב״מ כא, ב] ״באיסורא אתא לידיה״. בנוסף היא אינה מתייחסת למציאות של מוחזק. החזון איש שואל לשיטתו בהבנת תוספות, מדוע שטר (לרבות גט) אינו מוגדר כהוצאת ממון, הרי בפועל ע״י השטר מתרחשת הוצאת ממון. ואמנם, לגבי שטר קיימת פעולה של הוצאת ממון מידי בעליו, שהרי אם השטר יוחזר לאדם הלא נכון, השני יפסיד את הסכום הנקוב בו. מאידך, העובדה שהאדם שעלול להפסיד מוחזק בממון שממנו ישלם על השטר, אינה מלמדת אותנו דבר על הבעלות בשטר, ואינה מבטאת על פני השטח עדיפות של אחד מן הצדדים, ולכן המוחזקות הזו דומה יותר לחזקת איסור שסימנים מועילים לגביה. וגם אם נעלה כאן את טענת המוציא מחברו עליו הראיה, בנוסח ״מי בעל דברים יגש אליהם... ״ [ב״ק מו, ב], ״שלא ידינו שום אפוקי ממונא בדעת מכרעת וברובא אלא בראיה״ [שיטמ״ק שם בשם רבינו יונתן], סוף סוף אין כאן תובע הבא לבי״ד אלא אדם שמצא שטר.

[496] ואין להקשות משיטת ר׳ משה בר יוסף וסיעתו הסוברים שעוף דורס תמיד טמא וממילא אין כאן כל ספק, וזאת משתי סיבות: א, היא הנותנת - למדנו איפה שסימן יכול להוכיח זהות אע״פ שהזהות עצמה אינה הסימן, כלומר הדריסה אינה סיבת האיסור. כמובן, הנחה זו תלויה בחקירה לעיל מהי סיבת האיסור, ואם הסיבה היא דריסה - אין כל קשר בין סימני בעלי חיים לטומאה וטהרה ובין שאר סימנים. ב. לדעת רש״י [סב, א] אין זה ברור שקביעותו של סימן הדריסה כמטמא מוחלט נכונה. כשיטת רש״י נפסק בש״ך [יו״ד פב, ו] שגם אם הייתה מסורת להתיר כשמצא סימן דריסה, יש לבטל את המסורת.

ולפי זה אפשר להבין, כיצד יתכן שלגבי איסור שנאבד, הגמרא [חולין צה, ב - צו, א] מעדיפה טביעת עין, ואינה משווה אותו לאבדה, הרי בשני המקרים אין חזקה ואין הקמת דבר ממונית או אישותית. שלאחר שלמדנו מסימני טומאה וטהרה בבעלי חיים לשאר התורה, שסימנים מועילים כנגד חזקה, למדנו שכשם שבבעלי חיים כשמדובר בטביעת עין אין צורך בסימן, ומי ש"בקי בהם ובשמותיהן" [שם סב, א] יכול לפשוט את הספק, למדנו שבשאר המקומות בתורה מועילה טביעת עין.

ועדין יש לברר מדוע באבדה סברו חכמים שאין להשיב ע"פ טביעת עין, ולא למדו קל וחומר מסימנים לטביעת עין. ולענ"ד נראה, שמעשה המצווה של השבת אבדה מתקיים דווקא במקום שניכר גם למשיב שהחפץ הושב לבעליו. לכן, אין לסמוך אלא על סימנים שניכרים גם לעינו של המוצא. לפי זה, אפשר להבין למה דווקא לתלמיד חכם שאינו משנה אלא במסכתא בפוריא ובאושפיזא [ב"מ כג, ב], אע"פ שבדרך כלל אדם נאמן בפחות מכך, כיוון שרק באופן כזה ניכר גם למשיב האבדה שזהו אכן הבעלים, והוא סומך דעתו על הטוען לאבדה ומקיים בזה את המצווה.

4) סימנים בדבר שבערוה

לאור האמור בדעת הנודע ביהודה, אפשר לבאר את דעת תוספות. לדעת תוספות סימנים אינם מועילים להוציא ממון או לחייב מיתה, אך הם מועילים כנגד חזקת אשת איש. ויש לבאר, שיתכנו שתי סיבות לכך שאי אפשר לפעול ללא ראיה גמורה:

א. נאמר בממון "על פי שני עדים... יקום דבר" [דברים יט, טו], וע"פ הגמרא בסוטה [ב, ב; ג, ב] ובגיטין [ב, ב] נלמדה גזרה שווה לדבר שבערוה ע"פ הפסוק "כי מצא בה ערות דבר" [דברים כד, א].

ב. ע"פ הגמרא בב"ק [מו, ב] משום המוציא מחברו עליו הראיה.

ההבדל בין הסיבות הוא, שהסיבה השנייה נוגעת לדיני ראיות בבי"ד. חזקת ממון גוברת על ראיה שאינה ברורה כגון עד אחד. לעומת זאת, הקמת דבר, היא התייחסות עצמית להתרחשות. לא ניתן ליצור מערב של ממון כתוצאה מדין, או שנוי מעמד של אישות, ללא עדות. גרושין או קידושין ללא עדים, אינם רק פעולה שאין עליה ראיה, אלא פעולה שלא התרחשה כלל. לפי זה אפשר להבין, שכאשר לא מדובר בדיני ראיות בבי"ד, אלא בספק איסור הנוגע להקמת דבר, הערך של עדים מהכרעות אחרות אינו בודאות שהם יוצרים אלא בהיכר הבירור שנובע מהם[497]. באמצעות העדים קיים היכר ברור ויציב של המציאות האישותית, ולכן יש לראות אותה כהקמת דבר. יתכן שבאותה מידה, סימנים יועילו כנגד חזקת אשת איש, כיוון שבסימנים אין רק מידע אלא גם היכר שהבעל נמצא מת.

3. טביעת עין וסימנים

[497] וזאת אע"פ שגם לגבי עגונה מוזכר בי"ד, אך שם הוא פועל במובן של פסיקת איסור או היתר, ולא מדובר בדבר שרק בי"ד יכול לעשות אותו.

1) רא"ה - טביעת עין כראיה וכסימן

לעיל [עמ' 259] הבאנו את דברי הגמרא [חולין צה, ב - צו, א], לגבי איסור שאבד בתוך היתר, ואת העדפת טביעת עין על סימנים, חרף העובדה שסימנים עדיפים באבדה. יש לדון, האם גם בסימני בעלי חיים טביעת עין עדיפה מסימנים. מקור לדבר אפשר למצוא בביאור הרא"ה למחלוקת רב נחמן ורב הונא בעניין סימני ראש ושדרה [עבודה זרה מ, א]. רא"ה מבאר שהגמרא עוסקת בדג שמינו מוכר לנו כטהור, אלא שאנו מבררים באמצעות טביעת העין, האם הפרט שלפנינו משתייך לאותו המין. לפי זה המחלוקת:

א. לדעת רב הונא ניתן לסמוך על טביעת העין גם ללא סנפיר וקשקשת - אם הוא שלם, אך כשהוא חצוי וניתן לראות רק את ראשו או שדרתו - לא, "דחישינן דילמא אתי לאיחלופי כיוון שאין כל הגוף שלם".

ב. לעומת זאת לדעת רב נחמן גם אם יש לפנינו רק ראש או שדרה ניתן לסמוך על טביעת העין.

ע"פ הרא"ה מקשה הגמרא מן המשנה בחולין, מדוע לא מנתה את האפשרות לזהות ע"פ המין, יחד עם האפשרות לזהות ע"פ סימן. ומתרצת הגמרא שישנם דגים טהורים שראשם דומה לדגים טמאים, ולכן העדיפו להביא סימני סנפיר וקשקשת. לשיטת רא"ה קושית הגמרא קשה דווקא לשיטת רב הונא, כי לשיטת רב נחמן, החידוש הגדול יותר הוא, שאע"פ שאין הדג שלם אפשר לזהות אותו ע"י סימנים, אך לשיטת רב הונא יש חידוש יותר גדול בטביעת עין מאשר בסימנים כיוון שמדובר בטביעת עין חלקית. ומשמע, שכשמדובר בטביעת עין מלאה, הדבר פשוט שאפשר לסמוך עליה, אפילו פשוט מסימנים.

דבר זה ניתן ללמוד גם מן העובדה, שהמשנה נוקטת לגבי כל בעלי החיים את הסימנים ולא את המינים, אע"פ שבמקומות רבים הותר זיהוי המסתמך על היכרות עם המינים[498]. ואכן כך משמע מהרא"ה, שהעיר תוך כדי דבריו:

"והוא הדין, דהוה מצי לתרוציה ליה, דמתניתא אתא לאתנוחי סימניא, למי שאינו בקי כלל בהם בטביעות עינא".

את המחלוקת והמסקנה אפשר לבאר לאור העקרונות שהתבהרו לגבי מהות ההבדלה בסימני בעלי חיים:

א. רב נחמן סבר, שאפשר להסתפק בטביעת עין חלקית, כיוון שהיא ממלאת תפקיד זהה לסימנים. כשם שבסימנים ההכרעה מבוססת על סימן המבטא את הטהרה, כך כשיש זיהוי של המין, בראש או בשדרה שהם מקומות מרכזים בגוף הדג - יש היכר וביטוי למינו הטהור. הדבר דומה לזיהוי בהמה טהורה אע"פ שפיה גמום אם פרסותיה טהורות, למי שמכיר חזיר [חולין נט, א]. וכשם שהתורה התירה בסימנים כך אנו יכולים להתיר בסימנים מסוג אחר.

ב. לעומת זאת רב הונא סבר שכאשר אין סימנים, טביעת העין היא בגדר ראיה, וממילא היא צריכה להיות מעל לכל ספק. לכן כשיש סימנים אפשר לסמוך עליהם - אפילו כשאין את הדג כולו, וכשמדובר בטביעת עין - צריך את הדג כולו. ואע"פ שבמקומות אחרים סמכנו

---

[498] למשל בחולין נט, א, "והוא שיכיר חזיר".

על הכרת המין, בדגים לא כתבה התורה מינים, וממילא אין לטביעת העין מהות של הבדלה היוצרת היכר, אלא של ראיה, והיא צריכה להידון כדיני ראיות[499].

ויש לבאר שזאת כוונת לשון הרא"ה:

"אמר רב פפא הלכתא עד שיהא ראשו ושדרו... דכל היכא דליכא סימנין דקשקשת טביעות עין דכולי גופא בעינן"

דהיינו - חסרון הסימנים דורש טביעת עין כללית. ומכל מקום, ממהלך הגמרא ברור שכשמדובר בטביעת עין של כל הגוף היא עדיפה על סימנים, ולכן הקושיה דווקא לרב הונא[500].

2) ראב"ד - טביעת עין במקום סימנים[501]

בדעת הראב"ד בעניין זה ישנה 'מבוכה'. בחידושיו [ע"ז שם] כתוב:

"וקאמר, ודגים סימן טהרה יש להם. אלמא, לא סמכינן אהכרת פרצוף, עד שיראה בו סימן טהרה. בשלמא לרב הונא דאמר בעינן שיהא ראש ושדרה ניכר - בראש איכא סנפיר ו[בשדרה[502]] קשקשת, ואיכא למימר הכי טעמא דרב הונא דבעי ראש ושדרה, לאו משום דסמכינן אהיכרא בעלמא, אלא כי היכי דנחזי בהו סנפיר וקשקשת. אלא לרב נחמן, היכי משכחת לה. על כרחך, רב נחמן בהיכרא בעלמא קאמר, דבראש הוה ליה קשקשת.

אמר אביי, כי תנן והנהו ליכא למיסמך עליהו אהיכרא, ומשום הכי בעינן סימנים... אבל לדגים טהורים שהפרצוף שלהן מופלג מן הטמאים, סמכינן אהיכרא, ובין לרב הונא ובין לרב נחמן אהיכרא סמכינן, ולא בעינן סנפיר וקשקשת. מיהו מר סבר בעינן היכרא טפי, ומר סבר לא בעינן".

בפשטות, דעתו של הראב"ד דומה בתכלית לרא"ה, ושבאור השקלא והטריא שונה. אלא, שצריך עיון בלשונו:

1. כיצד סברו בהוא אמינא שלדעת רב הונא ראש ושדרה היינו סנפיר וקשקשת, הרי לא לחנם הברייתא שינתה את הלשון מהמשנה בחולין. בודאי ישנו חידוש כלשהו בדבריה.
2. אם ע"פ ההוא אמינא, המחלוקת בין רב נחמן לרב הונא הייתה האם אפשר לסמוך על טביעת עין או לא - מדוע הניסוח שלה מתמקד בשאלת ראש ושדרה \ ראש או שדרה, הלא טוב יותר לומר - 'רב הונא אמר בסימנים, רב נחמן אמר בטביעת עין', שהרי לשאלה זו יש משמעות גם בתחומים אחרים. בנוסף - מה ההוא אמינא לומר שאי אפשר לסמוך על היכר המין.

ברמב"ן [שם] ורשב"א [תורת הבית ג, א] מובא הראב"ד כך:

---

[499] ובדרך דומה למובא לעיל מדברי הרוגצ'ובר [כללי התורה והמצווה, ח"ב, סימנים].

[500] ואולי יש להביא ראיה לרא"ה מן הירושלמי [ע"ז ב, ט] שבו נאמר "אי זו הטרית שאינה טרופה, כל שהראשים והשדרות שלה קיימין", ומשמע שאין הדבר תלוי בסימן כלשהו שמצוי בראש ובשדרה, אלא בעצם העובדה שקיימים ראש ושדרה, ובראש והשדרה ניתן לראות את הסימן במקום שהוא ניכר.

[501] הביטוי במקום הוא בשתי מובנים - במובן הפיזי - טביעת עין במקום שבו מצויים הסימנים, ובמובן המופשט - טביעת עין כתחליף לסימנים.

[502] בחידושי הראב"ד לא כתוב שדרה, אך ברמב"ן, נימוקי יוסף ותורת הבית [ג, א] הלשון היא שבראש יש סנפיר ובשדרה קשקשת, ולפי זה מובן יותר מדוע דורש רב הונא את שניהם, ולכן ציינתי זאת בגוף דבריו.

"שראש ושדרה ניכר שהוא דג פלוני והוא טהור. ואקשינן עלה דרב נחמן "ובדגים כל שיש לו סנפיר וקשקשת", בשלמא לרב הונא - בראש איכא סנפיר ובשדרה איכא קשקשת, ואיכא למימר דהיינו טעמא דרב הונא דבעי ראש ושדרה, ולאו משום דסמכינן אהיכרא בעלמא, אלא לרב נחמן קשיא - דבראש ליכא קשקשת זה לשון הרב ז"ל"[503].

והקשו עליו שתי קושיות:

א. רמב"ן הקשה - מדוע לא תרצו שהמשנה בחולין עוסקת במי שאינו בקי בדגים, ולכן הוא זקוק לסימני סנפיר וקשקשת.

ב. רשב"א הקשה מדוע רב הונא לא הסתפק בקשקשת בלבד, הרי מעיקר הדין אין צורך בסנפיר כי כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר[504].

ונראה לבאר, שלדעת ראב"ד מדובר בהכרעה ע"פ טביעת עין במין הדג, ובידיעה שזהו דג שיש לו סנפיר וקשקשת. אלא שאין לסמוך על "היכרא בעלמא", משום שגם אם אדם זיהה את הדג אין זה ניכר שהוא אכן דג טהור. כלומר - גם כשמדובר בטביעת עין שמבחינה ראייתי היא חזקה מסימנים, כיוון שהתורה דרשה דרישה של הבדלה, שבירור הספק יהיה באופן שבו הטהרה ניכרת, יש צורך שהיא תהיה ניכרת גם כאן.

לכן, כאשר החלקים שבהם יש סנפיר וקשקשת מצויים, אע"פ שהם ללא סנפיר וקשקשת בפועל, ניתן לסמוך על טביעת עין. וזו הכוונה בדברי הראב"ד:

"בראש איכא סנפיר ובשדרה איכא קשקשת, ואיכא למימר דהיינו טעמא דרב הונא דבעי ראש ושדרה".

כלומר - זהו היכר במקום סימנים, במקום שבו ניכרת טהרת הדג, ולכן הוא מועיל. לפי זה כאשר התורה התירה דג ללא הסימנים, כשהם עתידים להיות או שהם נשרו, אין כאן היתר לברר את הספק ע"פ סתם טביעת עין, אלא ע"פ טביעת עין הכוללת את מקום הסימנים שבו הדג ניכר בטהרתו. לפי זה יש להשיב על השאלות הנ"ל:

1. על שאלת רמב"ן למה לא תרצה הגמרא שסימנים אלו אינם מופיעים במשנה כיוון שהיא עוסקת במי שאינו בקי במינים, יש להשיב שכיוון שיש כאן דין מיוחד, הדורש היכר והבדלה גם בהכרעה ע"פ בקיאות המינים, יש צורך לשנות זאת במשנה.

2. לשאלת רשב"א מדוע לא די בשדרה שיש בה קשקשת, יש לבאר שכל מה שנאמר לגבי סנפיר וקשקשת נאמר כשאנו דנים בדג שלם, ובפועל יש בו את שניהם אלא שאנו בודקים רק קשקשת, אך דג שאינו ניכר בהיקף הכוללת את הסנפיר והקשקשת או את מקומם, אין להתיר ע"פ טביעת עין או סימנים, אלא ע"י עדות שזוהי חתיכה שיצאה מדג גדול מאותו מין.

3. ע"פ גרסת חידושי הראב"ד הייתה הוא אמינה שלרב הונא יש לבדוק ע"פ סנפיר וקשקשת ולרב נחמן ע"פ טביעת עין. ושאלנו, למה המחלוקת מנוסחת באופן הזה, ולא בשאלת

---

503 הלשון עצמה מהרמב"ן, ועיין במהדורת הרב הרשלר לרמב"ן.

504 קושיה שלישית מופיעה במאירי ששואל "שאם מטעם קשקשת באו, והראש אין בו קשקשת, היאך טעה בה רב נחמן...". אמנם כבר בלשון רמב"ן ורשב"א ברור שלרב נחמן - לאור כל הדרך - הזיהוי ע"פ טביעת עין, ולא ע"פ סימנים.

סימנים \ טביעת עין, וכן מדוע לרב הונא לא נאמר במפורש בברייתא סנפיר וקשקשת. ע"פ דרכנו נבאר, שההוא אמינא לא הייתה להתיר רק ע"פ סימנים, אלא ע"פ סימנים המצויים במקומות המרכזיים בדג, ובכך ההיכר גדול יותר. לכן, מובן מדוע יש לכתוב ראש ושדרה ולא רק סנפיר וקשקשת ומדוע המחלוקת מנוסחת באופן הזה, כיוון שסתם דיון בשאלת טביעת עין, אינו מדגיש את דרישת רב הונא, ע"פ ההוא אמינא.

3) המאירי ותוס' חכמי אנגליה

ע"פ ההסברים הנ"ל יש לבאר את כוונת המאירי [ע"ז שם[505]] שכתב:

"הוא מקשה ממתניתין, דקא אמר ובדגים כל שאינו מכיר סמניו בסנפיר וקשקשת. וודאי כל שאינו שלם, אין כאן הכר גמור לסמוך עליה שלא בסמני תורה. ותירץ לו "ההיא וכו'"... זה שאתה אומר שכל שאינו שלם אין בו התר גמור עד שאתה מצריך לעקרי הסימנין, אף אני מודה לך באדא ופלמודא שאין הכר ראש ושדרה שלהם מברר שהן אדא ופלמודא, מפני שראשן ושדרתן דומים לקצת דגים פרטיים שהם טמאים... אבל שאר דגים כל שמכיר בראשו ושדרו שהוא דג פלוני טהור הכר גמור הוא".

כלומר, המאירי מסביר לשיטה הסוברת שבירור ע"פ ראש ושדרה הוא טביעת עין שלא ע"פ הסימנים, שהמקשן לא מקשה מדוע לא הובאה האפשרות להתיר ע"פ טביעת עין במשנה בחולין, אלא שהוא למד מן המשנה בחולין שהתירה דגים בסנפיר וקשקשת, שבכל מקום שאין הדג שלם, אין להתיר ע"פ טביעת עין. מה ההבדל בין טביעת עין בדג שלם לטביעת עין בראש ושדרה?

כשיש הבחנה בדג רק ע"פ ראש ושדרה, גם בדגים שאינם דומים לדגים טמאים - אין כאן מספיק היכר של הטהרה. התירוץ הוא שניתן להתיר על סמך ראש ושדרה פרט לדגים מסוימים הדומים בראשיהם ושדרותיהם לדגים טמאים. העובדה שמכל מקום יש צורך בראש ובשדרה, שהם האברים שבהם יש סימנים, מלמדת שגם לשיטה זו יש צורך בטביעת עין שיש בה היכר, ולכן יש צורך בהיקף טביעת עין על פני הראש והשדרה, ולא די בחלק קטן יותר מן הדג, גם במקום שאין בו חשש טעות בדג טמא. הסיבה לדרישת היקף זה, נובעת מההבנה שהיכר צריך במקום סימנים. עיקר ההיתר בתורה אינו לסמוך על טביעת עין כשלעצמה, אלא כשהיא מתקיימת במקומות שבהם בדרך כלל ניכרת טהרתו באמצעות הסימנים[506].

---

[505] בביאור דרכם של "גדולי המפרשים". ע"פ ר"א סופר הכוונה לראב"ד ע"פ גרסתו המבוארת כאן, ויתכן שמדובר בגרסה שונה של הרא"ה.

[506] ויש לתמוך הסבר זה ע"פ לשון הריטב"א [ע"ז שם]. הריטב"א מבין שפירושו של ראב"ד הוא פרוש אחר מרא"ה, ע"פ שלפי הראשונים שהבאנו מסקנת דברי הראב"ד והרא"ה אחת היא. על כרחך השנוי הוא ביחס לסיבת ההיקף של טביעת העין - לרא"ה היא טכנית כפי שהוא כותב "ולהאי פרושא נקטו ראש ושדרה לטביעות עינא לפי שאין בדג מקומות מסויימין לתפוס בהן טביעות עין אלא אלו", ואילו לראב"ד יש לבאר זאת בעקבות מהות ההיתר שבתורה לברר טהרת דג כשסימניו לא עליו. וכמו כן בלשון המאירי [ע"ז שם] משמע שהיחס בין הראב"ד לרא"ה הוא של פרוש אחד בשתי דרכים.

ויש להעיר שהרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] מבאר שהרמב"ם והראב"ד סברו שניהם שהסימנים הם סיבה, אלא שלדעת ראב"ד די בסימן אחד אם יודע שהבהמה כשרה, והרמב"ם סובר שצריכים לכתחילה את שני הסימנים. מקושית הראב"ד ברור מה ההכרח לבאר כך ברמב"ם, אמנם בראב"ד לכאורה היה יכול לבאר שהוא סובר שהסימנים אינם סיבה כלל ועיקר. אמנם מדברי הראב"ד בסוגיה זו, מוכח שגם הוא סבר שהצורך

את מושג ההיכר ניתן למצוא גם בלשון תוספות חכמי אנגליה בסוגיה:

"מתיב רב עוקבא בר חמא בדגים כל ש[יש] לו סנפיר וקשקשת - פירוש שהדגים אינם ניכרים בסימן מובהק אלא באלו... וקשה אמאי לא הקשה מן הכתוב שאומר בהדיה "כל אשר לו סנפיר וקשקשת"..."[507].

מלשונם משמע, שגם סימנים אחרים יכולים לזהות, אלא שאין להם דין סימן מובהק. ויש לעיין, מנין שיש צורך בסימן מובהק. כמו כן, בהנחה שיש כאן דמיון לסימן מובהק בשאר התורה, צריך עיון מדוע אין הדבר תלוי בהבחנה מציאותית אילו ראש ושדרה הם סימן מובהק, יש לסמוך עליהם, ואם לא, אין לסמוך, ומדוע רב עוקבא סבור שהדבר תלוי בגזרת הכתוב או בהלכה ולא במציאות. אם נבין שהסימנים נחשבים מובהקים לא משום שיש קשר הכרחי מציאותי בינם ובין הדג, אלא משום שהם מהווים היכר וביטוי לטהרה, ממילא ברור שתיתכן הבחנה בינם ובין סימנים אחרים.

בסימנים הוא מהותי, ומתקיים באופן חלקי אפילו כשההכרעה היא ע"פ טביעת עין ואולי בגלל זה סבר הרוגצ'ובר שלדעת ראב"ד הסימנים הם סיבה.

[507] וכבר הבאנו לעיל לשון דומה מן הרא"ה לגבי סימני ביצים שאינם מדאוריתא.

ח. הכרעות אחרות בטהרת בעלי חיים

1. רוב

1) מחלוקת ריב"ש והראשונים

התוספתא [חולין ג, כד] אומרת:

"לוקחין ביצים מן העובדי כוכבים בכל מקום, ואין חוששין לא משום נבלות ולא משום טרפות".

ושואלת הגמרא [שם סג, ב]:

"ודילמא דעוף טמא נינהו".

על שאלה זו כותב הרמב"ן [שם]:

"פירוש, אע"פ שעופות טהורין מרובין, סמוך מיעוטא דנבלות וטרפות לטמאין, והוו להו רובא, אי נמי מחצה על מחצה, ואסור. ויש אומרין, אע"פ שמיני עופות הטהורין מרובין, עופות טמאין מרובין מהן, שיש במינן הרבה, וכדאמרינן "מאה מיני עופות טמאין יש במזרח וכולן מין איה הן".

מדברי רמב"ן משמע שיש אפשרות להכריע ע"פ הרוב בטהרת בעלי חיים.

מעבר לכך, למדנו שישנן שתי אפשרויות להתייחס לדין רוב: ע"פ רוב מינים, וע"פ רוב פרטים. הרמב"ן מכריע שיש לדון ע"פ רוב המינים ולא ע"פ רוב הפרטים, ולכן רק ע"פ השיטה הסבורה שקיימים מאה מיני עופות טמאים במין איה, נקט רמב"ן שהרוב הם הטמאים. לעומת זאת אילו רמב"ן היה מקבל את האפשרות לדון ע"פ רוב פרטים, לא היה כל קושי מן העובדה שעופות טהורים מרובים, כיוון שסוף סוף יתכן שרוב הפרטים שבכל המינים טמאים. כדברי רמב"ן כתבו תוספות, תוספות רא"ש [שם סג, א] ור"ן [שם כא, ב בדפי רי"ף][508].

והקשה בשו"ת שערי צדק [יו"ד צ]:

"הסוגיות דחולין לא משמע כן, שעיקר דבעינן סימני עופות יהיה רק מדרבנן".

---

[508] וצריך עיון בתירוץ השני - מה הסברה לומר שהרוב נידון רק ע"פ אחת מן האפשרויות הללו, ממה נפשך: אם אנו מסתפקים לגבי עוף ממין חדש שאינו מוכר לנו, ויש פרטים רבים ממין זה, מדוע נדון ע"פ הפרטים ולא ע"פ רוב מינים, הלא ההיתר נוגע לכל המין. ואם אנו מסתפקים לגבי פרט מסוים לאיזה מין הוא משתייך, מפני שאין אנו בקיאים במינים השונים, מדוע נדון ע"פ רוב המינים ולא ע"פ רוב הפרטים, או רוב הפרטים הדומים לאותו עוף.

אמנם מן התוספתא שרמב"ן דן בה, משמע שמדובר במקרה שבו אדם לוקח ביצה והוא מסתפק מאיזה מין היא מגיעה, ולא האם זהו מין טהור. ולפי זה יתכן לדעת רמב"ן שכשאנו דנים בעוף חדש אפשר להכריע ע"פ רוב גם בעופות. וע"ע בכנסת יחזקאל [כד] הקשה מדוע דין זה שונה מהמקרה של תשע חנויות שאנו מכריעים ע"פ רוב חנויות ולא ע"פ רוב בשר [שו"ע יו"ד קי, ג]. לכאורה שאלתו קשורה לשאלה האם הדיון כאן הוא על המין או על הפרט. וראה לעיל 'זיהוי' עמ' 250-254.

כלומר - לפי דבריהם יש להבין מה יסוד הטרחה המרובה בסימני עופות, אם אפשר להכריע בהם ע"פ רוב. השערי צדק מבין שאם יש צורך בסימנים גם במצב של רוב, הדבר נובע מתקנה דרבנן[509].

ובניגוד - לכאורה - לדבריהם עומדת דעת ריב"ש [בתשובותיו קצב]. ריב"ש דן בדברי רב חסדא, שהתיר לבדוק בהמה - שלא ניתן לראות את סימניה - בבשרה, ואם הוא נחתך שתי וערב - הוא טהור. רב חסדא סיים את דבריו "והוא שיכיר ערוד", כי ערוד טמא, ובשרו נחתך שתי וערב. והקשה ריב"ש, מדוע צריך להכיר ערוד הלא הוא מיעוט. ותרץ ריב"ש שבמינים טמאים לא הולכים אחר הרוב, משום שזו מצוות עשה להבדיל בין טמא לטהור[510].

הוא מקשה על דעתו מכך שאמימר [חולין סב, א] מתיר עוף הבא בסימן אחד, גם למי שאינו מכיר פרס ועזניה - שהם בעלי סימן אחד וטמאים, כיוון שהם אינם שכיחים בישוב. משמע שניתן לנקוט ע"פ הרוב. על כך משיב ריב"ש, שפרס ועזניה, משום שאינם שכיחים בישוב אינם בכלל ספק[511].

ובפסיקת ההלכה מצאנו שסברו הכנסת יחזקאל [כד], והכרתי ופלתי [כרתי פג, ג - ד] כדעת רמב"ן וסיעתו, וכתבו לגבי דגים שיש להם קשקשת ואין להם סנפיר, שהמשנה דברה על רוב המקרים אע"פ שיש מיעוט שבו יש קשקשת בלי סנפיר[512]. אם אפשר לסמוך על כלל זה אפילו שהוא נוהג רק ברוב המקרים, משמע שניתן להכריע ע"פ רוב.

לעומת זאת, הפרי חדש [יו"ד פג, ד] והישועות יעקב [יו"ד פג, א] סוברים כריב"ש, וכן פסק הציץ אליעזר [ט, מ, ב]. ומהר"ם שיק [יו"ד קב] הקשה על הכרתי וסיעתו מדברי ריב"ש[513].

2) חילוק בין בעלי חיים

אמנם יש מקום לחלק בנושא הרוב בכמה אופנים:

---

[509] ואכן הכרתי ופלתי [פג, ד] שמצדד בהכרעה ע"פ רוב מעיקר הדין, כותב שהסימנים נדרשים משום חשש דרבנן.

[510] ולכאורה יש לדייק כדבריו מן הנימוקי יוסף [חולין שם; שיטת הקדמונים שם עמ' קצט] שכתב: "ואין חוששין - לא משום נבילות ולא משום טרפות, שמא נמצא בתרנגולת נבילה. דמיעוטי נינהו ואין חוששין למיעוט. של עוף פלוני - דאע"ג דלא חיישינן לנבילות יש לחוש לעוף טמא". בפשטות כוונתו שבעוף טמא אין נוקטים ע"פ רוב. אילו הייתה כוונתו משום שהעוף הטהור אינו הרוב, היה הנימוקי יוסף מדגיש שהוא חולק על רמב"ן וסיעתו.

וכשיטת ריב"ש סברו גם בשו"ת שערי צדק שם; תפארת יעקב חולין סו, א; ומשנת יעב"ץ יו"ד ו, ז שבאר שזו הסיבה שפתח הטור [יו"ד עט] בפסוק "להבדיל בין הבהמה...", אע"פ שאין דרכו של הטור להביא את מקור המצווה שהוא דן בה, כי אין כאן דין רוב אלא מצווה להבדיל. והביא את דברי החינוך שאם בדק רק סימן אחד ואח"כ נמצא שאכל טהור עדין עבר על איסור זה.

[511] וכך יש לדייק מן הלשון בגמרא [שם]: "מאי איכא, משום פרס ועזניה - ליתנהו בישוב", משמע שלא מדובר במצב שאינו שכיח, אלא שאינם בישוב כלל. ויש לבאר דברי ריב"ש בעניין פרס ועזניה, ממה נפשך - אם יש דין של בדיקה, אז גם כשפרס ועזניה אינם שכיחים, כל שאינו יודע את המין ואינו בודק בסימנים מבטל עשה, ומה המשמעות של הגדרת פרס ועזניה כאינם בכלל ספק. אלא שכוונתו שבדיקת הסימנים אינה דין הנוסף על עצם בירור הספק, אלא היא האופן שבו התורה מצווה אותנו לברר את הספק. ולכן בכל מקרה שבו אין ספק למין טמא, אע"פ שאינו יודע את המין אינו צריך לברר.

[512] תקדים לאפשרות זו ניתן למצוא בפרוש ר"ש לכלאים [ח, ו], שכתב: " מין בהמה וחלבו אסור ולרבי יוסי מין חיה... ואע"ג דמפרש תמן באלו טרפות "אלו הן סימני חיה" כל הנהו סימנים נאמרו בשור, חוץ מן השור הבר".

[513] וכן כתב בביאורו לתרי"ג מצות [מצוות קנ"ד קנ"ו קנ"ז]. ומדבריו [שם צח] נראה שהוא אינו מכריע בעיקר השאלה וצ"ע.

א. **בין עופות ליוצא מהם**: בשו"ת הר צבי [יו"ד עד] חילק בין בהמות עופות חגבים ודגים, ובין ביצים. כיוון שהביצים אינם נחשבים חלק של העוף, אלא נאסרו משום "היוצא מן הטמא", לא שייך לגביהם הציווי "והבדלתם" [ויקרא כ, כה], ואין לגביהם מצווה להכריע את הספק ע"פ סימנים. לפי זה, יתכן שרמב"ן וסיעתו יודו לריב"ש שכל דבריהם אמורים דווקא בביצי עופות, ולא בגוף העופות ושאר בעלי חיים.

ב. **בין עופות לשאר בעלי חיים**: יתכן שיש הבדל בין דגים ובהמה לעופות, ודווקא לגבי עופות ניתן להכריע ע"פ רוב. זאת, משום שאין בעופות ציווי מפורש להכריע ע"פ הסימנים, אלא חכמים קבעו סימנים כיוון שלמדו אפשרות זו מן הסימנים המופיעים בשאר בעלי החיים. אפשרות זו אינה נכונה לשיטת ריב"ש שסבר גם בעופות שאין לדון ע"פ רוב, ולא לשיטת הכרתי שגם בדגים ניתן ללכת ע"פ רוב. אמנם לשיטת רמב"ן וסיעתו מובן לפי זה מדוע בערוד לא סמכו על הרוב ואילו בעופות סמכו על הרוב, ומובנת אף שיטת הפרי חדש גם אליבא דרמב"ן.

וע"פ שיטה זו אפשר ליישב את דברי הרא"ש. הגמרא בע"ז [מ, א] דנה בסימני ראש ושדרה, ומקשה מדוע סימנים אלו לא מופיעים במשנה. ומתרצת הגמרא, שיש דגים טהורים שראשם ושדרתם דומים לטמאים. ובאר הרא"ש [שם ב, מא] שמדובר מיעוט דגים טמאים שיש להם סימני ראש ושדרה. וצריך עיון, הרי הוא עצמו כתב [בתוס' רא"ש חולין סג, א] שניתן לסמוך על הרוב בעופות, ומדוע לא נסמוך על הרוב במקרה זה. ע"פ דרכנו יש ליישב שדווקא בעופות ניתן לסמוך על רוב.

ג. **שימוש ברוב דווקא בדגים**: התפארת יעקב [סג, ב] מציע אפשרות שדווקא בדגים יהיה אפשר להכריע ע"פ רוב כיוון שבמצות ההבדלה [ויקרא יא, מז; כ, כה] הוזכרו בהמות חיות ועופות, ולא הוזכרו דגים.

ד. **שלילת רוב דווקא בדגים**: יתכן שניתן להכריע ע"פ רוב דווקא במקום שבו התורה אמרה ביחד עם הסימנים מהם המינים המותרים. ולפי זה יש חילוק בין עופות ובהמות ובין דגים, ובעופות ובהמות ניתן להכריע ע"פ רוב אך בדגים לא. לפי זה שיטת ריב"ש והראשונים חולקות זו על זו, אך הפרי חדש מתיישב עם רמב"ן. ולפי זה מובנת דעת הרא"ש כיוון שלא החמיר בעניין זה אלא בדגים, וכך אין דעתו בע"ז, סותרת את דעתו בתוספות הרא"ש לחולין.

3) רוב כהכרעה ללא הבדלה

ריב"ש דן במקרה שבו יש בדיקה רק ע"י רוב, ואילו מהר"ם שיק [צח] דן עם השואל במקרה שבו יש יותר מסימן אחד, ואנו סומכים על רוב כדי לומר שקיים סימן נוסף. ההבדל בין המקרים קיים אם נבין שיסוד חיוב ההכרעה ע"פ סימנים הוא כדי שטהרת המין תהיה ניכרת בהכרעה, ונפשוט את הספק לא רק ברמת הידיעה שיש כאן מין טהור, אלא בהיכר ברור ע"פ סימן הנראה לפנינו.

לפי זה, כשמדובר בהכרעה שאינה ע"פ סימן המופיע בתורה, אין להסתמך על רוב, ואילו כשמדובר בהכרעה שמבוססת על סימנים, לאחר שכבר יש סימן הגורם היכר לטהרה אנו משתמשים ברוב כדי לדעת שגם הסימן השני קיים. הכרעת הרוב באה לידי ביטוי בדבר הניכר, ולכן הוא מועיל.

הבחנה זו ניתן להסיק מלשונו של ראבי״ה [חולין אלף צה]:

״ורשב״ם כתב והוא שסימן דלא דריס, אבל אי דריס אפילו יש לו סימן טהרה בזפק או בקורקבנו נקלף או באצבע יתירה מחזיקנן ליה כטמא. כדתנן סתמא דמתניתין ״אמרו חכמים כל עוף הדורס טמא״... דבעוף הדורס לא סמכינן ארובא, **ומדמינן ליה למה לי לשקר במקום עדים**״.[514]

מדובר כאן על החשש המוזכר לעיל [עמ׳ 193], הנובע מן הזהות בין הדריסה לעופות הטמאים. רשב״ם שונה מרש״י רק בכך שהוא סובר שהסימן שעליו אמרו ״עוף הבא בסימן אחד״ הוא שהעוף אינו דורס, אך מבחינת ההבנה שיתכן עוף דורס טהור, אין כל מחלוקת ביניהם. לכן לא מדובר כאן על סימן המלמד בודאות שהעוף טמא, אלא על חשש בלבד, שבעקבותיו ״מחזיקינן ליה כטמא״. אף על פי כן, הרוב אינו מועיל לפשוט את הספק.

ראבי״ה יוצר השוואה בין דיני סימנים ובין דיני ראיות אחרים בש״ס, ומדמה את השימוש ברוב במקום דריסה, לשימוש בטענת ׳מה לי לשקר׳ במקום עדים. מדובר בשתי טענות שיש בהם בירור, ואת העדיפות של עדים על טענת מה לי לשקר ניתן להבין בשתי אופנים:

א. מידת הודאות שבבירור - מדובר בשני עדים, עדים אינם נוגעים בדבר.

ב. אופי הבירור - לעומת השימוש בטענת ׳מה לי לשקר׳ שנעשה באמצעות היסק הגיוני, עדות נאמרת באופן מפורש, והיא מהוה ביטוי של הנראה בחוש על ידי העדים.

האופן הראשון אינו ניתן להשוואה לסימנים, כיוון שמבינת הודאות שבבירור, רוב עדיף על הופעתו של סימן המזוהה עם עופות טמאים. לכן יש לבאר שכוונת הראבי״ה היא, שכאשר אדם בא לסמוך על רוב בניגוד לסימן, הדבר דומה לדיין המגיע למסקנה מתוך עיון בטענות הצדדים, אך היא מנוגדת למראה עיניים המוצג על ידי עדים בצורה ברורה. אע״פ שמבחינת הבירור יתכן שרוב עדיף על סימן הדריסה, מבחינת ההיכר והמובהקות שבראיה, הדריסה גוברת על הרוב.

וכך נראה ליישב את שיטת הנצי״ב [מרומי שדה נדה נא, ב]. הנצי״ב כתב שאפשר לסמוך על סימן הסנפיר, היכן שיש ראש ושדרה, כיוון שרוב בעלי הסנפיר הם גם בעלי קשקשת. וצריך עיון כיצד הוא דן דין רוב מבלי להתייחס לריב״ש, ששלל שימוש ברוב לגבי בעלי חיים טמאים, כיוון שהתורה גילתה דעתה שנדון בהם ע״פ סימנים. אמנם אפשר להשיב ע״פ האמור, שהמניעה מלהכריע ע״פ רוב, נובעת מכך שבאמצעות הרוב עדין אין היכר לטהרה, ולא קיימת הבדלה בין טהור לטמא. במקרה דנן, הרוב נועד כדי לברר שאין כאן מין טמא, וכיוון שיש כאן סימן סנפיר הוא מועיל לגבי היכר הטהרה.

לסיום נותרה לבירור שיטת הכרתי, הסובר שניתן לסמוך על רוב בסימני דגים, האם היא נכונה גם אליבא דרא״ש הסובר שלא סמכו על רוב לגבי סימני ראש ושדרה[515]. ויש לבאר, שלדעתו עיקר דין הסימנים הוא, שכאשר אין אנו יודעים מהו הרוב, אפשר לנהוג ע״פ סימנים וההיכר

---

[514] כלומר למיגו, שבו אנו באים להצדיק את הנתבע משום שאילו היה רוצה לשקר הוא טוען טענה טובה יותר מן הטענה שהעלה בפועל. ראה לדוגמה ב״ב ה, ב - ו, א, וברש״י שם.

[515] וכאן נדרש מאד הביאור, שכן בדבריו באר הכרתי את שיטת ר״ת לפי דעתו שאפשר לסמוך על רוב בבעלי חיים טמאים, וסימנים נדרשים מדרבנן, והרא״ש עצמו בא לבאר את שיטת ר״ת שלא סמך על סימני ראש ושדרה, ונמצא שבאורי ר״ת סותרים זה את זה.

שקיים בסימנים מועיל כדי להתיר גם היכן שלא ידוע על רוב. כמו כן כיוון שיש חשש כגון שהטמאים הם מיעוט שכיח יש לאסור מדרבנן.

ברם, במקום שבו אנו נדרשים לבדיקת סימנים - כעיקר הבדיקה, או משום שיש לחוש למיעוט - הסימן אינו יכול להתבסס על רוב, כיוון שסימן אינו הכרעה ע״פ בירור אלא הכרעה בפני עצמה, ועיקרה תלוי בשאלה האם לנגד עינינו יש סימנים שמבטאים באופן מובהק טהרה.

2. תליה

1) היכן משתמשים בראש ושדרה

הרא"ש [ע"ז ב, מא] עוסק בסימני ראש ושדרה, וכותב:

"וקשה לי מה שנסתפקו כל הגדולים בדג הנקרא ברבוטא, ורבינו תם [תוס' ע"ז מ, א] דקדק דסימני עוברין דאורייתא ומתוך כך התירו, ואמאי לא בדקוהו בחוט השדרה.

הילכך צריך לומר כפירוש רש"י... דאיכא נמי דג טהור דדמי לטמאים בראש ושדרה, אף על פי שאין ידועים לנו. ומכל מקום, היכא דמכיר ראש ושדרה, לא חיישינן שמא יש בהם ממין דגים טמאים שאין ידועים לנו, דהנהו לא שכיחי בינינו, כדאמרינן בפרק אלו טרפות [חולין סב, א] "אי משום פרס ועזניה לא שכיחי בישוב". הילכך אין לסמוך על ראש ושדרה להתיר דג עליהם".

וכתב הבית יוסף [יו"ד פג], בהסבר דבריו של רא"ש, וכן בהסבר דברי רשב"א [תורת הבית הקצר ג, א]:

"והאמת שדבריו צריכין ביאור, דכיון דמסיק דאין לסמוך על ראש ושדרה להתיר דג עליהם, היכי קאמר דהיכא דמכיר ראש ושדרה לא חיישינן שמא יש בהם ממין דגים טמאים וכו'.

ונראה דהכי קאמר - כשבא לפנינו דג שאין אנו יודעים מאיזה מין הוא, כיון שמכיר ראש ושדרה שרינן ליה, ותלינן שטהור הוא, אלא שהשירו או נשרו קשקשיו אחר עלייתו, ולא חיישינן שמא מאותם המינים טמאים דדמו לטהורים בראש ושדרה, דהנהו לא שכיחי בינינו.

אבל כשבא לפנינו מין דג שאנו יודעים שאין בו קשקשים[516], לא סמכינן על ראש ושדרה להתירו, דדילמא מאותם טמאים דדמו רישייהו לטהורים וגם יש להם שדרה הוא, ואף על גב דלא שכיחי בינינו, דילמא אתרמויי איתרמי ומשתכח".

מדברי הבית יוסף מבואר, שכיוון שעיקר הדין של סימני ראש ושדרה נובע מכך שאנו תולים שהייתה כאן קשקשת אלא שירדה, כאשר הדג שלם ואין בו קשקשת, אין לסמוך על סימני ראש ושדרה. אלא שיש להבין מדוע אי אפשר לתלות שהקשקשת ירדה מן הדג קודם שעלה מן המים. הפוסקים על אתר[517] קיבלו את חילוק הבית יוסף אלא שנחלקו בביאור דבריו, והוסיפו אפשרויות נוספות כדלהלן:

א. הב"ח מבאר שכיוון שאנו רואים את הדג בשלמותו ללא קשקשת - יש כאן ריעותא. והוסיף הפרישה, שכשמניחים דגים חצויים עם מלח בחבית הדבר גורם לנפילת הקשקשים, אך כשהדג לפנינו לא ברור למה הקשקשים נפלו. ועדין יש להבין, מה המשמעות שיש ריעותא, הרי עיקר ההיתר נסמך על סימני ראש ושדרה ובהם אין ריעותא.

ב. הט"ז באר שאנו חוששים למיעוט הטמאים שיש להם סימני ראש ושדרה. והוסיף הפרי מגדים שכיוון שאנו רואים שלדג אין קשקשים, כדי להתירו אנו צריכים להחשיבו מן המיעוט שקשקשיהם נושרים במים, ולכן אנו אומרים - מה ראית שאתה מחשיב את הדג

---

[516] מן ההמשך מבואר שאין הכוונה שאנו יודעים שאין לו קשקשים כלל, שהרי באופן כזה הוא טמא, אלא שאין אנו רואים עליו קשקשים.

[517] ב"ח, פרישה יא, דרישה ב, רמ"א ד, ט"ז ה, ש"ך ו, גר"א ז, ופרי מגדים משבצות ה.

במיעוט הזה, ולא מחשיב את הדג במיעוט שיש להם סימני ראש ושדרה והם טמאים. ונראה שלדעתו דין ראש ושדרה מבוסס על רוב, והריעותא היא שהדג יצא מכלל הרוב בהעדר קשקשים. לדבריו אין ריעותא בסימנים עצמם, אלא שכנגד הרוב של ראש ושדרה, יש רוב שלא נופלים קשקשיהם במים הגורם לנו לאסור.

הש"ך כתב בשם ר' ליב חנלש, שכוונת רמ"א ע"פ הרא"ש לחילוק אחר - כאשר יש חבית ובה מעורבים דגים בעלי קשקשת ודגים שאינם בעלי קשקשת אך יש להם סימני ראש ושדרה, אנו תולים שגם הם היו בעלי קשקשת. לעומת זאת כשיש בחבית רק בעלי ראש ושדרה, ואין בה בעלי קשקשת אי אפשר לתלות.

2) תליה כיצירת הבדלה

יש לעיין בהסבר האחרון בשם ר' ליב חנלש. ממה נפשך - אם סימני ראש ושדרה הם סימנים שאפשר לסמוך עליהם, מדוע צריך גם לתלות בבעלי הקשקשת. ועוד שאלה - הרי כשתולים באיסורים, זה דווקא אם אין האיסור רב על ההיתר, ואין ההיתר רב על האיסור בדין דרבנן, או שיש רוב להיתר על האיסור בדין דאורייתא [יו"ד קיא, ב - ג], כיצד יתכן שסימני ראש ושדרה לא יועילו אע"פ שרוב בעלי סימן זה טהורים, ודווקא ע"י תליה יועילו[518].

ונראה לבאר, שיסוד התליה כאן נובע מעיקרון ההיכר של הסימנים. לדעת רא"ש חז"ל לא סמכו על סימני ראש ושדרה לבדם, כיוון שהם מבוססים על דין רוב. אמנם, כאשר יחד עם סימני ראש ושדרה ניתן לתלות ולראות את הדג כבעל סימנים - הרוב מועיל, משום שההימצאות בסמיכות לדגים שיש להם סנפיר וקשקשת, מועילה לעניין ההיכר, ויש כאן הבדלה בין טמא לטהור.

ולפי זה מובן מדוע יש צורך בתליה גם כשיש רוב, כי אנו זקוקים לשיוך הסנפיר והקשקשת אל הדגים. כמו כן מובן מדוע כשאנו מוצאים דג שלם אי אפשר לתלות שקשקשיו נשרו במים, כיוון שיש כאן ריעותא בהיכר של הסימנים. ואע"פ שאין הבדל מבחינת האמתלא של התליה, ואפשר להסביר בצורה טובה מדוע אין קשקשים, כיוון שהצורך אינו רק בראיה כרוב אלא בהבדלה, כאשר הדג נראה לפנינו ללא סימניו, זוהי ריעותא.

אחת ההשלכות לביאור זה, שכל הנאמר לגבי קשקשת לא יהיה נכון במקרה הפוך. הנצי"ב [מרומי שדה נדה נא, ב] מבאר את מהלך הגמרא בע"ז [מ, א] כך:

- המשנה בחולין [נט, א] צריכה עיון: כיוון שכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, מדוע יש צורך לכתוב את שניהם יחד "ובדגים כל שיש לו סנפיר וקשקשת".
- התשובה לכך נובעת מהעובדה שרוב בעלי הסנפיר הם בעלי קשקשת, ובאה המשנה לומר שלא סומכים על הסנפיר לבדו.
- הסבר זה מקשה על האפשרות לסמוך על ראש ושדרה.
- לכן הגמרא מתרצת שאפשר לסמוך על הרוב, והמשנה שמחייבת את שני הסימנים מתייחסת לדג שאין לו סימני ראש ושדרה. מתוך כך מסיק הנצי"ב:

---

[518] אפשרות נוספת מופיעה בט"ז שמחלק בין דאוריתא לדרבנן אך בדעתו עסקנו בהקשר אחר - לגבי שימוש בסימנים שאינם בתורה שלדעת הט"ז מותרים רק בדיעבד.

"מתניתין בארא ופלמודא דדמי רישיהו לטמאים - אם כן, יצאו מרוב דגים טהורים שיש להם ראש דטהור, ולהכי לא סמכינן עד שיהא להם קשקשת. הא דגים בעלמא סמכינן על הרוב, ובהא אהני לן יתורא דסנפיר, דמכל מקום סמכינן על סנפיר לחוד, ואו הא או הא סגי, כל זמן שלא יצא מכלל רוב דגים".

החידוש העצום בדברי הנצי"ב הוא שכשאין לדג סימני ראש ושדרה אי אפשר לסמוך על רוב, כיוון שיש ריעותא, ומה ראית שאתה דן ע"פ רוב אחד, דון ע"פ רוב אחר. חידוש זה מתאים לשיטת הפרי מגדים שהובאה בסמוך, אך לפי מה שכתבנו הסיבה שלא סמכנו על רוב, אינה נובעת מהריעותא המוזכרת, אלא מסיבה אחרת - דווקא כשהרוב מבוסס על סימנים שאינם מופיעים בתורה יש צורך בקיומו של סימן אחר, ולעומת זאת כשמדובר בסימנים המופיעים בתורה כשלעצמם.

ולפי דרך זו יש ליישב את דברי הכתב והקבלה [ויקרא יא, ט] בשם הכנסת יחזקאל, והכרתי ופלתי [כרתי פג, ג], שלדעתם יתכנו דגים עם קשקשת בלי סנפיר במיעוט המקרים. על דבריהם צריך עיון מפסיקת השו"ע [יו"ד פג, ג] ע"פ התוספתא [חולין ג, כו]:

"כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת. לפיכך מצא חתיכת דג שיש לו קשקשת, אין צריך לחזור אחר סנפיר".

לכאורה לדבריהם יש כאן מכשול - במקרים המעטים של דג עם קשקשת ובלי סנפיר הוא עלול לבדוק רק בקשקשת ולטעות. אמנם יש לדייק מהשולחן ערוך שמדובר כאן בחתיכה - בדג שיש לפנינו רק חלק ממנו. ערוך השולחן [שם טז] נדרש לבאר לשון זו, וכתב:

"וכבר נתבאר דכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת. לפיכך אם מצא חתיכות דג שיש לו קשקשת - אין צריך לחזור אחר סנפיר, מצא סנפיר - צריך לחזור אחר קשקשת. ולא משכחת האי דינא רק בחתיכה, דאלו בדג שלם לא משכחת לה להימצא קשקשת בלא סנפיר".

ע"פ זה יש לבאר, שגם הכרתי ופלתי וסיעתו סוברים שהשולחן ערוך עוסק דווקא בחתיכה, אבל לא מטעמו של ערוך השולחן. לדבריהם ההבדל נובע מכך שכשיש חתיכה שיש לה סימן אחד, יש לסמוך על הרוב שקיים גם הסימן השני, אך כאשר יש לפנינו דג שלם שיש לו רק סימן אחד, יש חסרון בהיכר הטהרה, וממילא אין לסמוך. לכן, גם אם יש דג שלם שיש לו קשקשת בלא סנפיר, אין לחוש שמא יכשלו בעקבות פסיקת השולחן ערוך, שעסק דווקא בחתיכת דג[519].

[519] ואע"פ שלדעת הנצי"ב [שם] ניתן לסמוך על רוב כשיש סנפיר אין הם מחויבים לדעתו. ואדרבא מדבריו משמע שהם אמורים בדרך באור הגמרא ולא להלכה.

3. ספק ספיקא

הראשונים [חולין סב, א] דנים האם לפרס ועזניה יש רק סימן אחד, או שיש להם סימן נוסף - שאינם דורסים. ע"פ האפשרות הראשונה שאין להם את סימן הדריסה כלל, המוצא עוף עם שני סימני טהרה ויודע שאינו עורב יכול לאוכלו. לאור זאת הציע השואל בשו"ת הריב"ש [קצא] להתיר עוף שיש לו סימן אחד ועימו סימן נוסף - שאינו דורס, משום ספק ספיקא - ספק שמא לפרס ועזניה יש רק סימן אחד, וממילא העוף שלפנינו טהור, ואם תמצי לומר שיש להם (או לאחד מהם) שני סימנים[520], שמא זה שבא לפנינו אינו מן המינים האסורים, שהרי יש הרבה עופות נוספים בעלי שני סימנים. וכתב על כך ריב"ש:

"איני מבין זה כלל. שהרי, מכיון שהתורה אמרה לבדוק בסימנין, שלא יהיה מכ"ד עופות טמאין, ויש אחד מהם שאנו מסופקין בסימניו, כל עוף הבא לפנינו, נחוש לו מספק, שמא הוא מאותו המין שאין אנו בקיאין בו, ואין נקרא זה אלא ספק אחד".

אופן אחד לביאור הריב"ש, עולה מדברי מהרי"ט [שו"ת ח"א נא]. הוא דן מדוע בסימני גדלות אין לומר ספק ספיקא - ספק שמא הגיע לשנות הגדלות, ואפילו תאמר הגיעה, ספק אם יש לה סימני גדלות. מסקנתו, שכשם שסימני טהרה הם אינם סיבה, כך גם סימני גדלות, וממילא אין כאן שתי ספקות - עצם הגדלות, וסימניה, אלא ספק אחד. ומשמע שהוא הדין בסימני טהרה - אין כאן הסימנים והמין שתי ספקות אלא ספק אחד. מן ההשוואה לריב"ש ניתן להבין שגם הוא סבר שסימנים אינם סיבה, ולכן הגיע לאותה מסקנה.

ברם, אפשר להגיע למסקנת ריב"ש בשני אופנים אחרים.

האופן השני: הסימנים הם סיבה לטומאת המין, ולכן הספק האם מדובר במין טמא, והספק אם יש סימני טומאה הם ספק אחד, כיוון שהמין הטמא אינו טמא אלא בגין הסימן. ואמנם גם לאחר קיומם של שני סימנים יכול להיות ספק האם מדובר במין טמא, אך הסיבה היא משום שיש מינים שבהם סימנים אלו מהווים סיבה לאסור - פרס ועזניה, ויש מינים שבהם הסימנים הללו אינם מהווים סיבה לאסור.

היתרון מסוים באפשרות זו: כיוון שריב"ש מנמק דבריו בכך שהספק לגבי הסימנים גורם לספק שמא העוף ממין אסור. כמו כן, אם הסימנים אינם מהווים ספק לגבי עצם טהרתו של העוף, כיוון שגם ללא סימנים הוא יכול להיות טמא, אז אפילו אם לא מדובר בספק אחד, ונקבל את דברי השואל שיש כאן שתי ספקות עצמאיים, סוף סוף הספק בסימנים אינו נוגע לעצם האיסור.

הקושי באפשרות זו: אם נכונה סיבה זו לשלילת ספק ספיקא, יש לדבר הלשכה במקרה אחר. כשיש חשש לארבע סימני טומאה, או שני לסימני טומאה - בשאר בבעלי חיים. אם הסיבה לטומאה היא הסימנים, אז ניתן להתיר במקומות אלו משום מספק ספיקא - שמא סימן אחד טמא, ואפילו תאמר שהוא טמא שמא הסימן השני טמא. ובודאי אין זה נכון, שהרי בדרך זו בכל מקום שבו נחתכו הסימנים היה אפשר להתיר משום ספק ספיקא[521].

---

[520] כלומר - סימן אחד ועוד סימן שאינם דורסים.

[521] ומלבד הקושי מסברה, הגמרא [חולין נט, א] דנה במצב של מקום סימנים שנחתך, ואינה משתמשת באפשרות זו.

האופן השלישי - נובע מלשון ריב"ש:

"**מכיון שהתורה אמרה לבדוק בסימנין**, שלא יהיה מכ"ד עופות טמאין, ויש אחד מהם שאנו **מסופקין בסימניו**... ואין נקרא זה אלא ספק אחד".

מדבריו משמע שהגדרת הספק היא ספק בסימנים ולא ספק במין. בנוסף, הוא מניח כתשתית לדבריו את העובדה שהתורה אמרה לבדוק בסימנים[522]. ריב"ש מבין שכיוון שהתורה אמרה לבדוק בסימנים, הסימנים מגדירים את העוף שלפנינו כטמא או כטהור, והם דרך הבירור של הטומאה. לכן, גם אם נמצא סימן טהרה, כל עוד אין בכוחו של סימן זה להבדיל את העוף שלפנינו מן הטמאים, הוא שרוי בספק הראשוני של טומאתו.

אם נשווה זאת לספק ספיקא המובא בכתובות [ט, א], לגבי מי שטוען על אשה שנשאה "פתח פתוח מצאתי" - "ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון". בכתובות, הספק הראשון מרחיק אותנו מן הודאות לגבי האיסור, והספק השני מוסיף כברת דרך נוספת. לעומת זאת במקרה שלנו - כל עוד אין הבדלה ברורה, המציאות נחשבת מסופקת באותה רמה, כיוון שהתורה דורשת סימני טהרה המבדילים את הטהור מהטמא, ויש לנו ספק אם הם קיימים.

בניגוד לדברי ריב"ש, מהרי"ט והמנחת יעקב [סולת המנחה סו] לא שללו מכל וכל את השימוש בספק ספיקא בסימנים. מקור לדבריהם נמצא בדברי העיטור [שחיטה מג, ב]:

"ופירש"י "והוא דלא דריס" - דכל כמה דלא חזינן ליה דדריס מחזקינן ליה בטהור, דהא ליכא לספוקי לא בשאר עופות ובעורב, דהא בהך ליכא אלא חד סימן. ובפרס ועזניה לא מחזקינן דהא איכא תרי ספיקא: דילמא לא דריס, ואם תמצי לומר דריס - דילמא משאר עופות טהורין הוא שבאין בסימן אחד, דאע"ג דדרסי טהורין, דלא מחזקינן בפרס ועזניה, דהא לא שכיחי ביישוב. אבל אי חזינן דדריס, חדא ספיקא היא, דאיכא לספוקי בשאר עופות להיתר, ואיכא לספוקי בפרס ועזניה לאיסור".

יש מקום לדון האם עמדה זו מלמדת שגם רוב ושאר הכרעות מקובלות לגבי בעלי חיים, והם חולקים על הגישה המובאת לעיל, או שיש חילוק בדבר. ניתן להציע שתי סוגי חילוקים:

ראיה לשלילתו של ספק ספיקא מסוג זה, ניתן למצוא בדברי המנחת יעקב [סולת המנחה סו]. המנחת יעקב דן בעוף הדומה ליונה, שבושל בכלים והכלים התערבבו, וכתב להתיר משום ספק ספיקא - ספק אם העוף טמא, ואפילו תאמר שהוא טמא ספק אם הכלים טמאים. כיוון שבדבריו מבואר שזהו ספק בעוף הדומה ליונה, שודאי אינו פרס או עזניה, היינו יכולים להתיר משום ספק ספיקא - ספק אם יש בו סימן אחד, ואפילו תאמר שהוא קיים ספק לגבי הסימן השני.

יש מקום לדחות קושי זה ולטעון שהמצדדים בסימן כסיבה יסברו שבסימנים יש דין מיוחד, כיוון שאילו היינו מתירים במקרה של ספק ספיקא, אז השימוש בו היה כמעט קבוע. כלומר בניגוד לצרוף ספקות אקראי לגביו יתכן שימוש בספק ספיקא, למשל, אם כבר הגיעה שבת, ואפילו תאמר שהגיעה ספק אם פעולה מסוימת נחשבת מלאכה, במקרה דידן הצטרפות הספקות היא כמעט קבועה.

[522] ובדברים אלו יש חידוש גדול, שהרי התורה לא אמרה במפורש את סימני העוף, וכנראה שריב"ש מסתמך על דין סימנים בשאר בעלי חיים.

א. שישנו הבדל בין ספק ספיקא בסימנים, לספק ספיקא במין. ספק בסימנים הוא בעצם שימוש בסימנים שהתורה אמרה, אלא שלגבי סימנים אלו עצמם יש ספק, ולגביו חזרנו אל הדין המקובל בכל התורה, שמתיר שימוש בספק ספיקא.

ב. שיש הבדל בין ספק ספיקא ורוב[523]. כשמדובר על הכרעה מכח רוב, אנו באים לומר שקיימת בידינו ידיעה על מהותו של העוף. במקרה כזה, יש התנגשות בין הדרישה של התורה שידיעה בבעלי חיים תתבסס על סימנים, ובין הכרעה זו. לעומת זאת, כשמדובר בהכרעה מכח ספק ספיקא, אין מדובר כאן בהכרעה של ממש, אלא בריבוי הספק עד לרמה כזו שהאיסור אינו קיים כלל ועיקר. לא באנו לומר מהו העוף שלפנינו, אלא שאין כאן מקום לחשוש. הכרעה כזו אינה מתנגשת עם החובה לבסס זיהוי מין על סימנים.

[523] בהנחה שספק ספיקא אינו נובע מדין רוב.

4. מסורת ועדות בעופות

1) הסבר המהרש"ל בדין ציד

הגמרא [חולין סג, ב] אומרת:

"א"ר יצחק עוף טהור נאכל במסורת. נאמן הצייד לומר עוף זה טהור מסר לי רבי. א"ר יוחנן והוא שבקי בהן ובשמותיהן. בעי ר' זירא רבו חכם, או רבו צייד. ת"ש, דא"ר יוחנן והוא שבקי בהן ובשמותיהן, אי אמרת בשלמא רבו צייד שפיר, אלא אי אמרת רבו חכם, בשלמא שמייהו גמיר להו, אלא אינהו מי ידע להו, אלא לאו, שמע מינה רבו צייד שמע מינה".

בדברי הגמרא צריך עיון, מדוע תהיה הוא אמינא שהצייד אינו נאמן, הרי ישנו כלל - "עד אחד נאמן באיסורים" [גיטין ב, ב]. בנוסף יש לעיין מה משמעות הדיון לגבי רבו של הצייד. האם למסקנת הגמרא שהצייד אינו נאמן למסור הלכה מפי רבו חכם?

בביאור העניין כותב מהרש"ל [ים של שלמה חולין ג, קטו]:

"ורבו שאמרו רבו הצייד, פירוש לאפוקי חכם אפילו בקי בשמותיהן, בהן לא בקי, ומשום הכי לא יכול להתירו מלבו, אבל מכל מקום אם מעיד החכם על עוף זה שמקובל מאבותיו שטהור הוא מהימן, ובפרט האידנא שאין לנו צייד, אלא מסורת מאבותינו...".

כלומר - החכם המדובר אינו חכם שמוסר מסורת, אלא חכם שהתיר מליבו, ולכן הצייד אינו נאמן בשמו. והקשה בשו"ת חידושי הרי"מ [יו"ד ח]:

א. מדוע אין נאמנות לצייד בשם רבו החכם. ממה נפשך - אם הוא חכם שעלינו לקבל את פסיקתו - נקבל, ואם לא, לא נקבל, ואין כל חידוש בדבר. כמו כן, מדוע יהיה חשש יותר גדול בעדות הצייד בשם רבו החכם, מאשר עדותו בשם רבו הצייד.

ב. אם נבאר שהצייד אינו נאמן בשם החכם משום שיש חשש שהחכם התיר מליבו, כיצד הוא נאמן לגבי המסורת, הרי יתכן שאין כאן מסורת אלא היתר מליבו של חכם.

ג. ובנוסף יש לשאול - בפשטות משמע מהמהרש"ל, שהגמרא באה לומר שחכם לא יכול להתיר את העוף מליבו. צריך עיון מדוע, הרי מהגמרא [סב, א] משמע שניתן להכריע ע"פ סימנים אפילו ללא בקיאות במינים ובשמותיהם, ורק כשמדובר בסימנים כאלה שאינם מזהים בצורה מלאה, יש להשתמש בבקיאות המינים. לפי זה, גם רב שאינו בקי יכול לדון ע"פ סימנים[524].

הפרי מגדים [שפתי דעת יו"ד פב, א] מעצים את החשש המדובר:

"שמא סמך על חכמתו ובדק בסימנים ושמא דורס הוא וכדומה...".

ואכן, במקרה שהצייד מספר שראה רב אוכל עוף מסוים, מובן יותר מדוע ישנו חשש שלרב אין מסורת אלא שהוא סומך על סימנים, ושהוא חולק על דעת השו"ע [יו"ד פב, ב] בעניין זה[525]. ברם,

---

[524] המימרא לגבי צייד נאמרה ע"י רב יצחק ור' יוחנן מראשוני האמוראים, ואילו האפשרות לסמוך על סימן אחד והוא שאינו דורס, נאמרה ע"י אמימר - מאחרוני האמוראים.

[525] ודוגמה לדבר, בעניין האילים הבאים מאוסטרליה - ראה דבריו של הרב עמאר תחומין כה עמ' 306.

בדברי הגמרא משמע - אפילו לרש"י [סם סב, ב] הסובר שאין לסמוך על סימנים ללא מסורת - שקיימת האפשרות לדון בעופות לפי סימנים בלבד[526].

2) באורי החידושי הרי"ם לדין צייד

החידושי הרי"מ הביא שתי אפשרויות אחרות להבין את מסקנת הגמרא לגבי צייד בשם רבו:

א. ע"פ רש"י. הגמרא מוכיחה שלא מדובר ברבו חכם, משום שחכם אינו בקי בעופות ובשמותיהם. ובאר רש"י, שהבקיאות נדרשת "שלא יהא אחד דומה לזה, והוא טמא". מבאר החידושי הרי"ם שהכוונה היא כיוון שמדובר בצייד שאומר "עוף טהור זה מסר לי רבי", חוששים שמא יש עוף דומה לזה שהוא טמא, ומתוך ההיתר תבא תקלה.

ב. ע"פ סתימת דברי הראשונים יש לבאר, שאין לגמרא ספק האם הצייד נאמן בשם החכם, אלא האם כוונת רב יצחק לומר שהצייד נאמן בשם החכם או שאפילו בשם רבו הצייד הוא נאמן, אבל פשוט שהחכם נאמן.

בסופו של דבר הוא מודה, שמהש"ך [יו"ד פב, א] שהביא את דברי המהרש"ל משמע שזו דרך המלך, ולכן עולות בדבריו שתי אפשרויות:

1. שלדעתם דווקא צייד פסול, אבל ת"ח או עדים כשרים יש לקבל. וצריך עיון, מדוע יש כאן דגש מיוחד על עדים כשרים, הלא כל עדות באיסורים צריכה להיות בעד כשר [יו"ד קיט].
2. באופן עקרוני תמיד יש צורך בעדות של צייד, כיוון שהוא בקי בהן ובשמותיהן, אלא שבזמן הזה אין צורך בצייד, כי אוכלים עופות על סמך מסורת. החידושי הרי"ם עצמו מקשה על אפשרות זו "מאי ראיה זה, שלא נולד ספק מעולם. מה שאין כן בספיקות". לכן הוא מוסיף ומברר שהצורך בצייד הוא "משום דאיכא לברורי יותר ע"י צייד בקי וחכם". הקושי באפשרות זו נעוץ בכך שלדבריו מדובר דין הנדרש לכתחילה בלבד, וזה מנוגד לפשטות לשון הגמרא[527].

3) ההבדל בין ציד לחכם

האפשרות שמסורת תידרש לעדות מיוחדת מופיעה בתשובת מהרי"ל [צה[528]] שכתב:

"הבא להעיד מסורת חדשה על עוף נכרי שאין מכירין אותו, יצטרך שיהיה בר סמכא ומעיד על אנשי מדינה או עיר אחרת שהוא מנהג פשוט שם לאוכלו[529], או שמקובל מפי אדם גדול, דכדאי לסמוך על עדותו דודאי דייק שפיר וחזי מאן דאסהיד עליה, אבל איניש דעלמא או דאסהיד

---

[526] כך עולה מלשון רש"י, ועיין בשו"ת יגל יעקב [יו"ד כ] שפקפק בכך, משום שלדעתו דברי ר' יצחק ור' יוחנן לגבי צייד מוכיחים שיש צורך בצייד גם לחומרא. אמנם, כפי שראינו האחרונים לא סבורים כך, ואף הוא מציין שמלשונו של רש"י נראה שהוא חידש דין זה.

[527] הביסוס האפשרי להבנה שהסימנים הם דרישה הקיימת בכל מקום שאפשר לברר, ושיסוד הדרישה הוא לברר עד מקום שידינו מגעת, יכול לבא ע"פ שיטת המאירי [חולין נט, א] שהשימוש בסימני התורה הוא דווקא לכתחילה, ובדיעבד אפשר לסמוך על סימנים אחרים. אם נבין שהשימוש בסימנים אחרים אינו אלא ככלים לזיהוי בלבד, וניתן להשתמש בכלים אחרים כדי לדעת האם בעל החיים טהור, יש בהם בסיס להסבר זה.

[528] בכף החיים [יו"ד פב, ס"ק יג] מובאת תשובה זו, ומצוינת לסי' ק. כמו"כ מובאים פוסקים שונים המביאים אותה.

[529] לשון דומה מופיעה כבר בספר איסור והיתר לר"י בר משה, פרק כח, מובא בשיטת הקדמונים לחולין עמ' קד.

שראה או שמע מאיניש דעלמא אהא לא סמכינן, דילמא לא דייק שפיר, ובשינוי מועט מתהפך העניין ועביד דטעי... ואכי האי גוונא קאמר תלמודא "והוא שיהא בקי בהן ובשמותיהם", וזה אינו נמצא האידנא כלל"[530].

בדברי מהרי"ל אפשר להבין את הצורך בעדות חשובה לגבי מסורת כיוון שלא מדובר בעדות רגילה אלא בעדות שתיתכן בה טעות, ובעיקר כשמתחדש ישום של ההלכה במקום שלא היה ידוע עד כה. ברם, החידושי הרי"ם מדייק מלשונו המתייחסת לצורך בבקיאות - "ואכי האי גוונא קאמר תלמודא - והוא שיהא בקי בהן ובשמותיהן", שחשיבות העדות באה להחליף את הבקיאות במינים.

ונראה, שלגבי הצורך בעדות חשובה על מסורת יש הסכמה בין מהרש"ל ובין מהרי"ל, ולשיטת שניהם היא באה להחליף את הבקיאות, שהרי גם מהרש"ל מתיר דווקא עדות של חכם, וכך מודגש גם בש"ך. לפי זה יש לעיין, מנין נובעת חובה זו וכיצד העדות הבאה ע"י חכם מועילה.

לדעת מהרש"ל הצייד אינו נאמן לומר שהחכם התיר, אלא שרבו הצייד התיר. וההבדל הפשוט הוא, בין עדות במציאות, לעדות בפסיקת הדין[531]. לענ"ד, הסיבה היא, שלגבי פסיקת הדין התורה בררה שספקות בענייני טהרת בעלי חיים צריכים להתברר באופן שיש בו הבדלה בין טמא לטהור, ע"י מה שניכר לעין כדוגמת הסימנים, ולכן עד אחד לא יועיל. ואע"פ שבעופות לא נאמרו סימנים בתורה במפורש, מכל מקום זו דרך הבירור של טהרת בעלי חיים. אלא שהתורה אמרה שיש אופן נוסף של בירור - ע"י הכרת המינים, שהרי בצד הסימנים מופיעה רשימת המינים המותרים, ולכן כשהצייד המכיר את המינים מעיד עליהם, עדותו מתקבלת. וכיוון שזהו אופן שונה של בירור, ברור מדוע צריך לחדש שהצייד נאמן. ויש להוכיח את החילוק בין סימנים להכרת המין מדברי הכל-בו [קא] שכתב:

"וסימני החגבים הטהורים... ונאמן הצייד עליהן כבעוף. וסימני הדגים הטהורים...".

משמע שדווקא בחגבים ועופות ניתן לסמוך על צייד ולא בדגים. ויש לבאר שהדבר נובע מכך שבדגים אין מנין מינים אלא סימנים בלבד[532].

4) סימן עדיף מעדות, ושני עדים מאחד

ביעב"ץ [מגדל עוז, דיני סימני דגים, יב] מובא מצב של התנגשות בין עדות לסימנים:

"עוד נמצא כתוב בשם הר"י החסיד סימן על הדגים הטהורים[533] זנב סדוק לשנים. ופשיטא אין לסמוך על זה אלא להחמיר לומר שאם נמצא דג שאין אנו מכירין אם השיר סימניו או עתיד להביאן וזנבו אינו סדוק - מחזיקין אותו לטמא ודאי. אבל אם אין לו סימנים המפורשים ונמצאת זנבו סדוקה אין סומכין עליו להתיר.

---

[530] וכן כתב החכמת אדם [לו, ט] בשם הפרי חדש [יו"ד פב, א], בשם מהר"י סגל [ק].

[531] וראה צפנת פענח מאכלות אסורות א, טו, וע"ע תחומין שם.

[532] לא הארכתי בשאלה האם למעשה זיהוי המינים הוא באמצעות חקירה ודרישה או מסורת, ישנם מקומות שהראשונים עסקו בזיהוי ע"פ חקירה מעשית, ראה תוספות [חולין סב, ב], ורמב"ן [שם]. ועיין עוד בתחומין [כ עמ' 92] בעניין זה.

[533] ראה לעיל עמ' 228.

ומכל מקום נפקא מינא בהא[534] - סימנא לאכחושי סהדא. דבגונא קמא, אפילו אתא צייד ואמר דבקי בגויה דאית ליה סימני טהרה דאורייתא, לא משגחינן ביה ואמרינן דשקרא הוא ודאי. מיהו כי אתו בי תרי, מספקא לי (ולא דמי למאי דאמרינן בעלמא כל מה שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים).

אבל כי חזינן ביה תרי סימנין דאורייתא, פשיטא לית דינא ודיינא שהסימן מוכחש ומתירין אותו. אלא שעדין לא אירע כך, וכל כמה דלא אתרע ליה כודאי איסור גמור מחזיקינן ליה, דאית ביה נפקותא לדינא.

ובאידך גוונא[535], ספיקא גרידא הוא דהוי, וכי אתי חד בקי - או אפילו איניש דעלמא מהימן באיסורין - ואמר ברי דאית ליה סימנין, סמכינן עליה ושרינן ליה...".

מדברי היעב"ץ עולים ארבעה כללים ברורים:

1. סימן ר"י החסיד אינו מספיק כדי לטהר, אך מספיק כדי להחמיר ולטמא כודאי.
2. סימן ר"י החסיד עדיף מעדות עד אחד על סימני טהרה שבתורה.
3. סימן ר"י החסיד בטל אם יהיו כנגדו סימני טהרה שבתורה.
4. כשאין סימן ר"י החסיד אך יש עדות עד אחד על סימני טהרה שבתורה היא מתקבלת.

וצריך עיון בדבריו:

א. אם בדרך כלל מתקבלת עדות על סימנים, וללא סימני התורה אי אפשר לטהר, נמצא שעדות על סימני התורה שווה לסימני התורה עצמם. בנוסף, סימני התורה עדיפים על הסימן של ר"י החסיד, ולפי זה עדות על סימני התורה צריכה להיות עדיפה על הסימן של ר"י החסיד. ולפי זה כלל 2 אינו נכון[536].

ב. מדברי היעב"ץ משמע, שבדרך כלל כשהאמינה התורה עד אחד הרי הוא כשנים[537], ולפי זה יש להבין מדוע בניגוד לשאר עדויות איסורים, כאן ישנה עדיפות של שני עדים על פני עד אחד.

ויש לומר, כפי שבארנו לעיל, שבבעלי חיים בנוסף לעצם בירור הספק, יש צורך בהיכר המבדיל בין טמא לטהור. לכן יש כח לסימן המופיע לפנינו, יותר מאשר העדות על סימנים. גם אם סימני התורה עדיפים, ועדות על סימנים היא כסימנים, כשאנו רואים לפנינו סימן שאינו

---

[534] צריך עיון מדוע הוא אינו מציג כנפקא מינה, את מה שכתב לעיל "מחזיקין אותו לטמא בודאי", דהיינו שכשמוצאים דג ויש ספק שמא השיר סימניו, אם בושל בכלים ונתערבו, ניתן להתיר את הכלים משום ספק ספיקא - ספק שמא אין זה הכלי שבושל בו הדג, ואפילו תאמר שבושל ספק אם הוא דג טמא [בדומה למה שכתב במנחת יעקב, סולת המנחה, סו]. וכשמוצאים שאין זנבו סדוק כסימן ר"י החסיד אז אין כאן ספק טמא אלא ודאי וממילא אין ספק ספיקא.

[535] כלומר כשבא עד אחד ומעיד שיש סימני טהרה אלא שהדג השירם או שעתיד לגדלם, והזנב סדוק (כך שאין בעיה מבחינת הסימן של ר"י החסיד).

[536] במבנה מתמטי - אם עדות על סימני תורה = סימני תורה, וסימן ר"י החסיד< סימני תורה, אז איך סימן ר"י החסיד > עדות על סימני תורה.

[537] נחלקו בדבר, ראה שו"ע יו"ד א, יד; וט"ז ס"ק כג.

בתורה לטומאה, הוא מערער את ההבדלה שהעדות באה ליצור. לגבי היכר מראה עיניים עדיף על משמע אוזניים.

לפי זה יש לנמק את ההבחנה בין הכלל בנוגע לעדות בכל האיסורים לעדות כאן. בנידון דידן העדות אינה רק העברת המידע, אלא היא דומה יותר לדיני ממונות ודבר שבערוה שבהם העד מקים דבר[538]. אנו מבססים ע"פ העד את ההיכר של בעל החיים כטהור, והדבר דומה להקמת דבר שע"פ העד נעשה הממון שייך לפלוני, או נעשית האשה מקודשת לאלמוני. לכן, אע"פ שדי בעד אחד, שהרי התורה לא החמירה ודרשה שהקמת דבר תתרחש כאן ע"פ שני עדים, מכל מקום איכות העדות דומה לעדות שבממון, ולכן יש עדיפות לשני עדים על פני עד אחד.

5) מסורת כהיכר, וכהעדר ספק

עתה, אפשר לבאר את כוונת המהרש"ל שהחכם אינו יכול להתיר מליבו. הגמרא עוסקת בעדות בשם החכם. כשאנו עוסקים בעדות על סימנים, שהם מציאות הניכרת על גבי העוף, היא אינה עדות צייד או חכם, אלא עדות שכל אחד מסוגל להעיד. אמנם, - לדעת מהרש"ל - עדות כזו אינה קבילה כלל ועיקר, כיוון התורה דורשת בירור ע"פ סימנים, או הכרת המינים, וסימנים הם דבר הניכר לעין. לכן, גם כשאפשר להכריע ע"פ סימנים - אין לקבל עדות עליהם, אלא לראותם ממש. לעומת זאת, כשמדובר בחכם המתיר מליבו, כלומר - לא ע"פ מראה עיניו (=סימנים) אלא ע"פ הכרת המין, ניתן לקבל עדות כזו, ואין חשש שמא הוא משקר, אלא שהחכם כמי שאינו בקי בטבע העופות, אינו מסוגל להתיר היתר כזה.

ע"פ הבנה זו אפשר ליישב שתי לשונות סותרים-לכאורה ברש"י. בעקבות התיאור בגמרא כיצד נאכל ע"י רבים עוף דורס מבלי שהבחינו בכך, עד שאסרוהו חכמים, כותב רש"י [חולין סב, ב]:

"ומתוך שאין אנו בקיאין בהם, נראה לי דעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס. דהא, הך תרנגולתא דאגמא, היו מחזיקין בטהורה, ולאחר זמן ראוה שדורסת. ואין עוף נאכל לנו אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור, ושלא מסרו לנו יש לחוש. ובמסורת יש לנו לסמוך, כדאמר לקמן שעוף טהור נאכל במסורת".

דברי רש"י הובאו בראש"ש [חולין ג, נט] וברשב"א [שם סב, א] כצורתם, כולל הסיום שבו רש"י מסתמך על דברי ר' יצחק המובאים בהמשך [שם סג, ב] "עוף טהור נאכל במסורת". אלא, שבניגוד להיקף המסורת בדבריו כאן "עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור", בביאור דברי ר' יצחק הוא כותב:

"במסורת - אם זכור הוא באדם כשר שאכלו, או שמסר לו רבו או צייד חכם שהוא טהור".

דבריו בביאור ר' יצחק ודאי לא עולים בקנה אחד עם לשונו של מהרי"ל:

"יצטרך שיהיה בר סמכא ומעיד על אנשי מדינה או עיר אחרת שהוא מנהג פשוט שם לאוכלו, או שמקובל מפי אדם גדול".

בעניין זה ניתן להציע שתי חילוקים:

---

[538] עיין לעיל עמ' 263.

א. שיש הבדל בין זיהוי מין חדש שבא לפנינו, שהפסיקה בו היא ציבורית וקובעת דין לדורות, ובין זיהוי המשייך פרט מסוים למין המוכר לנו[539].

ב. שדברי ר' יצחק מתייחסים למסורת בנוגע למין העוף, ואילו לעיל רש"י התייחס לסימנים. במין העוף משמעות המסורת היא עדות העוברת מדור לדור כמו בכל התורה, אבל כשמדובר בסימנים שעיקר עניינם היכר ברור של הטהרה, ולא רק זיהוי בעלמא - יש צורך במסורת רחבה יותר.

לאור כל זה, אפשר להסביר מה משמעות המסורת בעופות, בשתי דרכים:

א. הדרך הראשונה שמציע החידושי הרי"ם בקשר למסורת, שכאשר יש מסורת אין ספק. כלומר - ניתן להכריע דווקא ע"י הכרת המינים או ע"י סימנים, וכאשר יש מסורת אין הכרעה, אלא יש הבנה שאין כל ספק בדבר זה. לפי זה יש להחמיר יותר ממה שמופיע ביעב"ץ וגם בשאר המקרים כאשר מופיע דג שאינו מוכר אין לפסוק בו ע"פ עדות בלבד אלא או לבדוק בסימניו ממש, או לסמוך על המסורת, כיוון שכשיש מסורת נחשב הדבר כידוע וכדבר שאין בו ספק[540]. דרך זו מתאימה לשיטת המהרש"ל שלדעתו אין מקום לעדות בשם החכם, כיוון שאין עדות ע"פ סימנים, והחכם אינו בקי במינים. ההקשר העקרוני של שיטה זו הוא, שבספק טהרת בעלי חיים יש צורך בבירור שיוצר היכר בין טמא לטהור, וכוחה של מסורת נובע מהעדר הספק בקיומה, וממילא חוסר הצורך בהיכר כזה.

ב. הדרך העולה מהיעב"ץ מתיישבת בעיקר עם דברי המהרי"ל[541], ובאופן אחר. כאמור לעיל ישנו הבדל בין עדות על סימנים לעדות על הכרת המין במציאות. אלא שבניגוד להכרת

---

[539] ראה לעיל, עמ' 254-250. בהקשר זה יש לציין את דברי ר' צבי פסח פרנק [הר צבי יו"ד עה] "על דבר הבר - אווזות שיש בהם שינוי ויש בהם גבשושית אדומה על הלחיים והחרטום... ולדעתי, די לנו שלא למחות במי שאוכל, אבל לא לעזור להתחיל במנהג חדש בין אלה שנזהרו עד כה". כלומר - יש הבדל בין הוראה ליחיד, ובין יצירת התפשטות של היתר ויצירת מנהג.

[540] כאפשרות זו אולי יש לדייק מדברי רש"י [סב, ב]: "ומתוך שאין אנו בקיאין בהם נראה לי דעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס, דהא הך תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בטהורה ולאחר זמן ראוה דורסת, ואין עוף נאכל לנו אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותנו". באופן עקרוני משמע שהבעיה היא דווקא לגבי סימן הדריסה, ומאידך רש"י כותב "במסורת **עוף** שמסרו לנו", כלומר - מסורת לגבי העוף ולא לגבי סימן הדריסה.

כך עולה גם מדברי רא"ה [חולין סג, ב] שכתב: "אמר ר"י עוף טהור נאכל במסורת - פירוש בקבלה שקבלו זה מזה שהוא טהור ואע"פ שאינו בקי בעופות הכתובים בתורה. דכללי דמתניתין לא אתו אלא לודאי טמאה וודאי טהרה, דכל שהוא דורס ודאי טמא, וכל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבן נקלף ודאי טהור כדפרישנא לעיל. אבל שאר עופות יש מהן טמאין ויש מהן טהורין, הילכך עוף טהור נאכל במסורת". מדבריו משמע שמדובר מסורת לגבי עובדת הטהרה ולאו דווקא הסימנים, וכך עולה מדבריו שהסימנים אינם ניתנים לשימוש בעופות הללו, וזהו יסוד הצורך במסורת.

[541] הדבר תלוי האם אכן נבין מדברי מהרש"ל שעדות בשם הרב על סימנים אינה מתקבלת לדעת ר' יוחנן. קיימות שתי חלופות פחות פשוטות בהבנת המהרש"ל: א - ניתן להבין שדבריו בים של שלמה לא אמורים לגמרי כפרוש הגמרא, אלא כמסקנת ההלכה היוצאת ממנה, בתוספת ההלכה שהתחדשה בראשונים שאין לסמוך על סימנים בעוף בזמן הזה. ולפי זה בדגים עדות תתקבל. ב - ניתן להבין שלדעתו הגמרא לא עסקה בעדות על סימנים אלא בעדות על המין, כיוון שעדות על סימנים היא דבר שאינו נצרך ע"פ הגמרא, שהרי ע"פ הגמרא כל אחד יכול לפסוק ע"פ סימנים, וממילא אין זה הסבר הולם לפשט הגמרא. לפי אפשרות זו כל דברי מהרש"ל בעניין מסורת בסוגיה זו, אמורים לגבי מסורת על הכרת המין, שהיא החלפה של עדות הצייד.

המין, כשמדובר בסימנים ישנם כללים שונים ולכן כשעד אחד מגיע ומעיד על סימנים שראה בעיניו - עדותו מתקבלת, אך כאשר מדובר בעד מפי עד, עדותו תתקבל דווקא אם מדובר בעדות שתוקפה אינו הכלל "עד אחד נאמן באיסורים" אלא מסורת מקובלת או אדם גדול[542]. כאן ההקשר העקרוני שונה - מדובר במצב של ספק, ודווקא משום כך כשהבירור הוא על פי סימנים יש צורך בעדות שעוצמתה כמראה עיניים, הגורם להבדלה שהסימנים יוצרים להיראות כתופעה ודאית לעינינו.

ונראה שבחילוק זה תלויות שאלות המופיעות בפוסקים לגבי זן חדש של מין המוכר לנו, כגון עופות השונים בצבעם משקלם וכמות הביצים [יגל יעקב יו"ד כ], או שאינם נכנסים למים [אבני נזר יו"ד עד][543]. השאלה היא האם שינוי שאינו בסימנים מלמד שהמסורת כבר אינה קיימת, כיוון שלגבי מין זה אין לנו ידיעה ברורה, וממילא לא שייך לומר שאין כאן ספק, או שהמסורת היא אופן העברת המידע על הסימנים, והשוואת המינים והזנים בכל המקומות שבהם אמורים להיות שנויים בסימנים מועילה כדי לומר שהמסורת שקיימת לגבי המין המוכר לנו, מועילה גם כאן.

חלוקה בין שנוי בסימנים לשנוי במין מופיעה ב יגל יעקב [שם]. הוא דן בשנוי באווז, וכותב:

"לכאורה יש להביא ראיה בפשיטות, דהשם לבד אינו מספיק לומר שמסתמא הם בכלל מסורה של בר אוזות. דהרי, בתרנגותא דאגמא דחולין [ס"ב ע"ב] ג"כ היה שמה תרנגולת, ומכל מקום נתברר לבסוף דחזיוה דדרסה ונאסרה... ואם כן על כל פנים מוכח מכאן, דביש בו שנוי כל דהוא - אין השם בר אווזא מוציאתו מידי חיוב מסורת.

ומיהו, אכתי יש לדחות ולומר, דשינוי בעניין סימני טהרה כבר אווזא דמר דמואל הוי שנוי גדול משאר שינוים, ואם כן אכתי היה מקום לומר דבנידון בר אווזות הנ"ל אם יש קורקבן נקלף בקל כמו בר אווזות דידן, לא יצטרך מסורת חדשה...".

יש לבאר שחלוקה זו מתבססת על ההבנה שמסורת נועדה כדי להעיד שיש סימנים, ולא שאין ספק בדבר[544]. גם ברוגצ'ובר [שו"ת צפנת פענח ח"א, ד] משמע כך, אלא שבדבריו יש סייג להיתר:

"ע"ד התרנגולים (שצווארם אדום וחלק בלי נוצות) אם זה הוי שינוי לומר שהוא מין אחר... ולענין טמאים, אם הוי עופות טמאים בדומה לזה בנוצות, שפיר יש חשש, אבל שזה יהיה שינוי לא. ע' בכורות ו', גבי חמור שילד מין סוס, "אימא חמור אדום" עיין שם בזה, ושם י"ז צמרו קשה, על כרחך דזה לא הוי שינוי, דלימא שהוא מין אחר. ועיין חולין ס"ב גבי תסיל, דכיון

---

[542] בסתם איסורים עדות עד מפי עד מתקבלת, כמבואר בבכורות [לו, א], וראה שו"ע שיד, ה, ש"ך קפח, ז, לבוש קפח, ב, ערוך השולחן קפה, יט. ובבנימין זאב [א] הדגיש שמדובר דווקא בדבר העשוי להתגלות, אמנם בנידון דידן הדבר בהחלט עשוי להתגלות, והסיבה שלא מתקבלת עדות על סימנים בעד מפי עד נובעת מעניין מיוחד בסימני בעלי חיים.

[543] ועיין עוד דרכי תשובה פב, כז - שציין לערוגות הבושם יו"ד עו ולדברי אהרון יו"ד כה; וסדר דרכי הלכה יו"ד פב.

[544] ואמנם היגל יעקב הוכיח [שם] מן הגמרא [סב, א] שגם שנוי בצבע העוף יכול להכריע אם הוא טמא או טהור, שהרי בסנונית הבחינו בין שחורה ירוקה ולבנה, אך כל זה לא נאמר לגבי זיהוי של עוף טמא אלא לגבי זיהוי של "למינו" - כלומר תת-מין של עורב. הדיון בסוגיה זו נסוב על הדמיון למין עורב, ולכן אין הכרח להשליך ממנו על הדרך להכריע בטהרת עופות בכלל.

שהוא גם כן מוצץ אף דאחר כך מקיאה - ויונה אינה מקיאה, לא הוי שינוי. ורק, גבי מדברי וישובי, דאם אין בהם שנוי הוי חד מינא, ואם יש בהם שינוי הוי תרי מיני, וכמו הרך דב"ק נ"ה, וע' ברמב"ם פ"ט מכלאים ה"ה[545]. אבל לעשות על ידי זה שיהיה ב מינים לא... לכן כיון שהוא מין ישובי רק משום שינוי הנוצות אין שום חשש בזה...".

גם מדבריו משמע שעצם השנוי אינו מעיב על קבלת המסורת, ויש לנמק זאת בכך שהמסורת מלמדת על סימנים, ולא על עצם המין. אמנם, כיוון שגם לידיעת המינים יש משמעות, ידיעה על דמיון למין טמא יכולה להשפיע, וליצור חשש. זאת, אע"פ שהרמב"ם [מאכלות אסורות א, כ] כותב שיש לאסור דווקא במין השכן ונדמה לטמאים, והפוסקים [יו"ד פב] אינם מביאים דין זה כלל[546]. לכן, נראה שהסיבה לחשש שהוא מציין אינה מדין שכן ונדמה, אלא משום שברגע שיש דמיון למין טמא, יש ריעותא למסורת ביחס לסימנים.

---

[545] ברמב"ם שם: "מין שיש בו מדברי וישובי כגון שור הבר עם השור והרמך עם הסוס מותר להרכיבן זה עם זה מפני שהן מין אחד, אבל אווז עם אווז בר כלאים זה בזה מפני שהאווז (ביתיי) ביציו מבפנים ואווז בר ביציו מבחוץ מכלל שהם שני מינין". כלומר - יש צורך בשתי תנאים - שנוי במין, ושנוי באופי המיקום בין מדברי לישובי. ויש לבאר שהדבר דומה לדברי חכמים [חולין סה, א] שפסקם הרמב"ם [מאכלות אסורות א, כ (ולא רק לעניין "למינו")], לפיהם יש לאסור מי שגם שכן לטמאים וגם נדמה להם.

[546] ראה ערוך השולחן יו"ד פב, ל.

5. מסורת ועדות בחגבים

1) הצגת השיטות

הגמרא [חולין סה, ב - סו, א] לומדת שחגב מותר דווקא אם שמו נקרא חגב, וכן פסקו רמב"ם [מאכלות אסורות א, כב], רשב"א [תורת הבית ג, א], המאירי [חולין סה, א] ר"ן [שם כג, א בדפי רי"ף], רא"ש [שם ג, סו], טור [יו"ד פה], שו"ע [שם א], ומהרש"ל [ים של שלמה חולין ג, קכא].

אמנם, יש שני הבדלים בין הרמב"ם לראשונים:

א. בניגוד לרמב"ם, שאר הראשונים מזכירים גם את הצורך במסורת.

ב. הרמב"ם מזכיר את האפשרות שהבקי בהן ובשמותיהן יאכלן, וכותב שהצייד נאמן עליהם[547], ויש לדון האם הראשונים שדרשו מסורת בזיהוי חגב, יקבלו אפשרות זו.

בנוסף, ישנו הבדל בין רשב"א ורא"ש, הר"ן, והמאירי. רשב"א ורא"ש (בהתאמה) כותבים:

"הילכך, בארצות הללו אע"פ שנמצאין מהם שיש להן ארבע סימנין, אינן נאכלין אלא במסורת שיהא שמן חגב", "הלכך האידנא, אפילו חגב הבא בארבע סימנים, אין לאוכלו אלא במסורת עד שיהא מקובל ששמו חגב".

לעומת זאת כותב ר"ן:

"וזהו שנהגו בארצות הללו שלא לאכלן, לפי שאין בקיאין בשמותיהן, ואין ראוי שיהו נאכלים אלא במסורת, כדאמרינן בעופות"

ובמאירי דורש שהחגב יהיה:

"נכלל בלשון העם במין חגב, או שנודע כן במסורת".

מלשון הרשב"א והרא"ש משמע, שהמסורת היא אמצעי לדעת האם לבעל החיים יש שם חגב. לעומת זאת מן הר"ן והמאירי משמע, שמדובר באפשרות חלופית להיתר החגב.

לסיכום, בעניין מסורת בחגבים, יש שלוש שיטות בראשונים ובפוסקים:

א. מרמב"ם עולה שניתן לסמוך על בקיאות בחגבים ושמותיהן, ע"פ הרשימה שהופיעה בתורה ובחז"ל; ניתן לסמוך על עדותו של צייד; ומפירושו למשנה [חולין ג, ז] וסתימת לשונו במשנה תורה [שם], משמע ניתן לסמוך על בירור שם החגב ע"פ שפות לועזיות. האפשרות האחרונה מופיעה גם במאירי.

השו"ע אינו מביא את האפשרות לסמוך על עדות צייד, אך הש"ך [שם ב] הביאו, ובבאר היטב [שם ב], ובפרי מגדים [שם משבצות, א] משמע שהש"ך והט"ז [שם א] חלוקים בעניין זה[548].

ב. מר"ן ומהמאירי עולה שלגבי שם חגב יש אפשרות לסמוך על בקיאות (לר"ן) ועל בירור לשוני (למאירי), או על מסורת, וכך עולה מהשו"ע שכתב:

---

[547] וכן כתב החינוך קנח.

[548] ערוך השולחן [שם ב] פסק בסתמא כש"ך, ואח"כ [שם ה] כתב בעניין שמו חגב ע"פ הפרי מגדים שנאמנות הצייד היא ע"פ המסורת שלו, וצריך עיון הרי בעוף לא אמרו לשון כזו, ועוד צריך עיון כיצד ונראה שזה רצון לחבר את הרמב"ם והרא"ש ורשב"א יחד, ומכל מקום אין זו לשון הפרי מגדים וצ"ע.

"ואע"פ שיש בו כל הסימנים הללו אינו מותר אלא אם כן שמו חגב או שיש להם מסורת ששמו חגב".

ג. מרשב"א ברור שהמסורת נאמרה דווקא ביחס לשם חגב, וכך גם במהרש"ל, אך לא מופיעה אפשרות לברר את שם החגב בדרכים אחרות. אמנם, מרא"ש מפורש יותר שבזמן הזה נאסרה אכילת חגב ללא מסורת, וכך פסק הט"ז [שם א]:

"ועכשיו[549] נוהגין שלא לאכול שום חגב אפילו בידוע ששמו חגב לפי שאין אנו בקיאין בשמותיהן".

2) הצורך במסורת ומשמעותו

שתי הקצוות של הדיון, משיבות אותנו אל הבירור בשאלת העדות. לדעת רמב"ם יש כאן מקום לעדות - גם ללא מסורת, ואילו השאר חולקים עליו. ויש להבין האם ומדוע עדות צייד לא תועיל בחגבים כמו בעופות.

כמו כן יש להבין את דעת רא"ש שיש צורך דווקא במסורת לגבי שם חגב, ולא ניתן לבררו באמצעים טכניים. ישנן שלוש אפשרויות בהבנת מהותו של שם חגב:

1. שמדובר בשם לשוני - מציאותי. אך אם כן צריך עיון מדוע לשלול את האפשרות לברר אותו.
2. שמדובר בשם הלכתי, כלומר - שיש לתורה הגדרה משלה למינים המכונים חגב בשונה מההגדרה המציאותית, ושם זה כולל את הטהורים בלבד. כאן מובן מדוע לא יועיל בירור לשוני, אך אם כן צריך עיון מדוע יש צורך בסימנים אם הוא כולל את הטהורים בלבד, וניתן לסמוך על הכרתו.
3. שמדובר בשם הלכתי, אלא שהוא כולל טמאים וטהורים יחד. ע"פ אפשרות זו מובן מדוע יש צורך בסימנים, ומובן מדוע לא יועיל בירור לשוני, ומובן מדוע יש צורך במסורת לגבי פרט זה, אלא שצריך עיון האם מדובר במסורת כעופות, שתלויה במנהג המקום כולו, או שדי במסורת של אדם יחיד, המעיד מרבותיו על שם הלכתי של חגב.

   בנוסף, יש דוחק באפשרות שיתקיים שם הלכתי, שבסיסו אינו צורך הלכתי. כלומר - כשמדובר בשם הלכתי הכולל את הטהורים בלבד, מובן כיצד הוא נוצר - לכולם יש מכנה משותף מבחינה הלכתית, שלא קיים במציאות שאינה הלכתית, אך אם שם זה כולל טמאים וטהורים יחד, מה המכנה המשותף המגדיר אותם כבעלי 'שם חגב' אחד. כדי שיבואו חז"ל לדרוש שיתור החגב בפסוק בא כדי ללמוד ממנו שהחגבים צריכים להיות בעלי שם חגב, יש צורך שקודם לכן יתקיים שם כזה על בסיס אחר.

כדי לבאר עניין זה יש לעיין שוב בשלוש השיטות שהבאנו לעיל [עמ' 45, 176-177] לגבי הצורך בשם חגב:

א. לדעת רמב"ם, שם חגב יכול להילמד באמצעות השוואה ללשונות לועזיים. בנוסף, בארנו לשיטתו ולשיטת רמב"ן ורש"י, ששם חגב נדרש דווקא במקום שבו יש חסרון בזיהוי

---

[549] ומן הסתם רמז בזה ללשונו של הרא"ש "והאידנא" - אם מדובר במצב שהשתנה בזמן הזה, כנראה שהוא נובע מחוסר בקיאותנו בשם חגב וממילא נותרה רק מסורת.

החגב, משום שראשו ארוך. זאת, אע״פ שלצורך ההבדלה בין טמא לטהור, די בארבעת הסימנים. לשיטה זו שם חגב נדרש לזיהוי בלבד, ולא לצורך היכר.

ב. לדעת המאירי, שם חגב נדרש כדי להבחין בין חגב לשרץ. לפי זה הוא שונה משאר הסימנים בכך שהוא מתייחס לשרצים, שבהם לא נאמרו דיני סימנים.

ג. לדעת רשב״א וסיעתו שם חגב נדרש בכל חגב, ולא קיימות ההבחנות הנ״ל בינו ובין שאר הסימנים.

מעתה כשנשאל, האם ניתן לסמוך על הזיהוי של הצייד, נמצא תשובות שונות. לרמב״ם - כיוון ששם חגב לא נדרש אלא כחלק מהזיהוי של החגב, אין צורך בשם חגב, כשהצייד מכיר את המין. לדעת המאירי, ששם חגב נדרש כדי להבחין בין חגב לשרץ, כיוון שהגדרת השרצים אינה הגדרה טבעית לגמרי, מובן מדוע לא הובאה ההצעה לזהות את החגב ע״י צייד. מאידך, יתכן ששם חגב הוא עניין מציאותי, ובקיאות בשמות יכולה להועיל.

לעומת כל אלו, שיטת הרא״ש היא שמדובר בשם הלכתי הנמסר במסורת, ולא יועיל לגביו בירור. למרות זאת, ולמרות שמדובר בשם הכולל רק את החגבים המותרים, אין די בשם חגב הנמסר במסורת, כיוון שתפקיד הסימנים אינו רק לזיהוי אלא גם להיכר הטהרה, וליצירת ההבדלה בין טמא לטהור. זהו גם תפקידו של שם חגב שאינו שונה משאר הסימנים, ולכן מובן מדוע לשיטתו מדובר בשם הלכתי - בירור שם בשפה לועזית יכול להועיל כדי למצוא את הפרט שהשפה מתייחסת אליו, אולם הוא אינו יכול להועיל כביטוי המתייחס לטהרתו של החגב. לעומת זאת קיומה של מסורת המתייחסת אל יצור מסוים כחגב - יכולה להחליף את הדרישה הזו, כיוון שהיא מבטאת התייחסות אל החגב כטהור. במסורת לגבי שם חגב יש מעין יצירת שם אחר בשפה.

אם כנים הדברים, יש להוכיח משיטת הרא״ש לעניין הגדרת דין מסורת שהובא לעיל, שהיא אינה היתר עצמאי הנובע מכך שבמקום שיש מסורת אין ספק, אלא היא כעדות המוכיחה שיש כאן סימן. שהרי, אילו היה מדובר בהיתר עצמאי, ברגע שידוע לנו במסורת שמדובר בחגב המותר ע״י התורה, אין צורך בסימנים נוספים, כיוון שגם אם שם חגב לא יכול להועיל כשלעצמו, עצם העובדה שהוא נאכל במסורת יכולה להועיל. אם נבין שמסורת היא עדות על סימנים, ממילא אפשר להבין מדוע במקרה זה שיש בו אפשרות לבירור הסימנים ואין כל קושי באפשרות זו, לא התיר הרא״ש לסמוך על המסורת כעדות על קיומם.

ולכאורה יש להקביל את דרישת המסורת בין חגבים לעופות:

א. לדעת הרא״ש והרשב״א בחגבים, ולדעת היעב״ץ והמהרי״ל בעופות - מסורת מלמדת על קיומם של סימנים, ויוצרת היכר שלהם.

ב. לדעת הר״ן בחגבים, ולדעת החידושי הרי״ם והמהרש״ל בעופות - מסורת מלמדת שאין כל ספק לגבי הטומאה, ולכן אין צורך לבדוק סימנים[550].

---

[550] אמנם יש מקום לומר שיש כאן דין שונה של מסורת, אך הרשב״א [סה, א] כותב שמסורת זו היא ״כעניין שאמרו בעופות״, ועדין אפשר לומר שרא״ש ורשב״א חלקו בעניין זה, ודברי הט״ז אמורים דווקא לרא״ש, אך הדבר דחוק.

אמנם יש לעיין בדבר ע״פ ערוך השולחן, אשר במקום אחד [שם ב] כתב שעדות צייד מועילה, ולאחר מכן [שם ה] כתב בשם הפרי מגדים שנאמנות הצייד היא ע״פ המסורת שלו (וכן כתב בשו״ת דברי חכמים [יו״ד יא] בדעת רמב״ם). וצריך עיון מה כוונתו, והאם רצונו לחבר את שיטות הט״ז והש״ך, הרא״ש והרמב״ם.

6. בין סימנים למסורת

1) שיטות הראשונים בעניין הצורך במסורת

הגמרא [חולין סב, ב; נדה נ, ב] אומרת:

"דרש מרימר תרנגולתא דאגמא אסירא, חזיוה דדרסה ואכלה, והיינו גירותא".

ומבאר רש"י:

"חזיוה דדרסה ואכלה - ראוה חכמים שדורסת ואוכלת... ומתוך שאין אנו בקיאין בהם, נראה לי דעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס, דהא הך תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בטהורה ולאחר זמן ראוה שדורסת ואין עוף נאכל לנו אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור ושלא מסרו לנו יש לחוש ובמסורת יש לנו לסמוך כדאמר לקמן [סג, ב] שעוף טהור נאכל במסורת".

לעומת רש"י, רמב"ם [מאכלות אסורות א] לא הביא את הצורך במסורת, וכך גם משמע מבעלי התוספות בסוגיות שלא הביאו דין זה. ומן הסתם זהו הבסיס לתשובת מהר"ם מרוטנברג [דפוס פראג סי' תריד], המובאת גם במרדכי [חולין שם תרמו] לפיה יש מקום להשתמש בסימנים בלי מסורת גם בזמן הזה. רש"י בונה את החיוב במסורת על שתי הנחות:

א. אין אנו בקיאים במיני העופות.

ב. יש חשש שמא עוף שבא לפנינו ידרוס.

הנחות אלו אינם ברורות בדברי הראשונים. לגבי הכרת המינים, מצאנו גם בדברי רש"י עצמו [ויקרא יא, טז - יט] שפרש את המינים המופיעים בפסוקים, וכך במפרשים אחרים[551]. כמו כן רמב"ן ותוספות לאורך הסוגיות מתייחסים לעופות שונים המוכרים להם ומזהים בינם ובין העופות המופיעים בתורה[552].

את ההנחה השנייה הנובעת מהקושי לזהות את סימן הדריסה, הצגנו לעיל [עמ' 163], ובארנו שיש בה נופך נוסף - חוסר הבהירות אינו רק מבחינת הידיעות שלנו על הדריסה, אלא גם מבחינת טיב ההיכר שמתקיים בכך שאין אנו רואים דריסה.

העובדה שהשימוש במסורת אינו בלעדי, ולצד המסורת קיימים אמצעים אחרים - מקבילים או משולבים - באה לידי ביטוי במקומות שונים בראשונים:

אולי כוונתו לומר, שבשיטת הרא"ש אין הכרח לשלול עדות של צייד, אלא שלדעתו גם כשצייד מעיד אין כאן אלא מסורת בלבד. דהיינו - בשונה מדין מסורת שנאמר בעופות, אשר לגביו ישנה הפרדה בין צייד ובין הליכה אחר המסורת, דרישת המסורת בחגבים לא נובעת מחוסר הידע לגבי הסימנים, אלא מכך ששם חגב הוא הגדרה הלכתית ולא מציאותית. לכן אין צורך במסורת בהיקף של עיר וקהילה כפי שהופיע בעופות, וכמבואר בסעיף הקודם, אלא דין במסורת אישית של כל אדם מרבותיו בתורה. לפי זה אין להסיק ממסורת בחגב על מסורת בעופות.

[551] ראה רס"ג ר' אברהם אבן עזרא והחזקוני בפרושם לויקרא יא.

[552] ראה לעיל הערה 532.

א. רשב"א [חולין סב, א] מביא את דברי רש"י לגבי מסורת, אך מוסיף גם בשם רז"ה [שם כא, א בדפי רי"ף] שיש סימנים האם העוף דורס. המאירי [שם ס, ב] מביא אף הוא את סימני הרז"ה לעוף דורס, וכותב:

"אלא שאין ראוי לסמוך בעניינים אלו, מפני שאנו מוצאים לפעמים בצורות אלו שהם נכללים בכלל הדורסים, ואין בירור בעניין זה אלא במסורת או בנסיון".

ב. רז"ה [שם] כותב בשם ר"ת:

"והא דאמר ר' יצחק "עוף טהור נאכל במסורת", היינו בעוף שיש לו סימן אחד של טומאה, והיכא דאית ליה ג' סימני טומאה ואינו דורס אינו צריך מסורת, דהא ליכא לספוקי אלא או בפרס או בעזניה ולא שכיחי".

ג. הטור [יו"ד פב] מביא את הסימנים שאפשר לבדוק על ידם, כולל סימני חלוקת הרגלים ורז"ה, מביא את רש"י בעניין מסורת, ומוסיף:

"וכתב א"א הרא"ש ז"ל, וכן מסתבר, ויש לאוכלו אם ימצא לו ג' סימנים בגופו, ואין לחוש שמא הוא דורס".

אמנם אף הרא"ש [חולין ג, נט] הביא את דברי רש"י, ומשמע איפה שהוא סובר שכאשר יש ג' סימנים יש לסמוך על סימנים, אך בפחות מכך יש צורך במסורת.

2) הכרעת הפוסקים

בפוסקים אנו מוצאים שלוש גישות עיקריות. המהרש"ל [ים של שלמה חולין ג, קיג] מחלק ע"פ כמות הסימנים:

"ואין לבנות יסוד על חומרתו של רש"י, שפוסל כל עוף מן הסתם עד שנדע במסורת שלא דרס... גם רש"י לא היה ברור דעת עצמו בתוכן שמעתתא דעופות... ולכן כל עוף שאנו מחזיקים בו לאיסור, אם יבוא בג' סינים, מותר, ובחזקת שאינו דורס הוא. וכן דעת הרשב"א, אע"פ שבחידושיו פקפק להחמיר, אבל בתורת הבית [הקצר ג, א] פסק וזה לשונו - "כל עוף שיש לו אצבע יתרה וזפק וקורקבנו נקלף, בידוע שאינו דורס. שאר עופות הבאים במקצת סימנים אלו, יש מהם מותרים ויש מהם אסורים, ולפיכך אינן נאכלים אלא במסורת..."[553].

בשו"ע [יו"ד פב, ב - ג] מופיעות שתי דעות:

א. "מי שאינו מכירם ואינו יודע שמותיהם, בודק בסימנים. כל עוף שהוא דורס ואוכל, בידוע שהוא ממינים הטמאים... ואם ידוע שאינו דורס, יש שלשה סימני טהרה: אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף ביד... ואע"פ שיש לו ג' סימנים אלו, אין לאכלו, לפי שאנו חוששין שמא הוא דורס, אלא א"כ יש להם מסורת שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור.

ב. יש אומרים שכל עוף שחרטומו רחב, וכף רגלו רחבה כשל אווז, בידוע שאינו דורס, ומותר באכילה אם יש לו שלשה סימנים בגופו".

ורמ"א כתב:

---

[553] אמנם בארוך הביא דברי רש"י כמות שהם.

"ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על זה, ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור, וכן נוהגין ואין לשנות".

מרמ"א משמע שלדעת שו"ע יש לסמוך על היש אומרים, כיוון שלגבי הדריסה יש רק חשש, ולפי זה השו"ע סובר שאפשר לסמוך על סימנים לגמרי במקרים מסוימים. לעומת זאת לדעתו אין לסמוך על סימנים כלל[554]. כמו כן עולה מן השו"ע שגם בזמן הזה ניתן לסמוך על בקיאות לגבי המינים הטמאים.

3) האם מסורת צריכה סימנים

עד עתה, בחננו את החובה להכריע ע"פ מסורת. עדין יתכן, שקיים שילוב בין המסורת לסימנים, ולא ניתן לסמוך על מסורת אם הסימנים נוגדים אותה. הש"ך [יו"ד פב, ט] מביא את בעל איסור והיתר, שאמר שגם כשיש מסורת צריך שלשה סימנים, וכותב

"והוא תמוה בעיני, כדכתבתי בס"ק ו, דבמסורת אפילו אין בו שום סימן מותר, כל כמה דלא חזינן דדרס".

כלומר - ברור מאיליו שאם העוף דורס המסורת בטלה, אך לדעת האיסור והיתר יש צורך לבדוק גם את שאר סימני העוף, והש"ך חולק על כך[555]. ויש לעיין בלשונו של האיסור והיתר הארוך [נו, יח]:

"וע"כ המסקנה והמנהג, שלא לאכול שום עוף כי אם במסורת שהוא כשר, פירוש שיש מסורת שאין דורס, ויש בו הג' סימנים טהרה בגופו. ואפילו בלי בדיקת הג' סימנים יכול לאכול כל עוף שנוהגים העולם בו היתר, דהיינו במסורת".

בדבריו שני חלקים ויש שתי אפשרויות לפרשם:

א. ע"פ הבנת הש"ך -

1) החלק הראשון נוגע לשאלה כללית, על עוף שאיננו נוהגים בו היתר. בעוף כזה יש לסמוך על מסורת דווקא לגבי דריסה, אך לגבי שאר הסימנים יש צורך בבדיקה.

2) לעומת זאת, המקרה השני הוא שיש עוף שהעולם כבר נוהג בו היתר, והאדם מצטרף אל המנהג אליו ואוכל.

ב. לענ"ד אפשר להבין את החלוקה באופן שונה - בהתאם לשתי השיטות בהבנת מסורת[556]:

1) החלק הראשון נוגע לשימוש במסורת כתחליף לסימן. כפי שעולה מן הדעה הראשונה בשולחן ערוך, יש בזמן הזה בדיקה על פי סימנים, אלא שסימן הדריסה קשה לזיהוי ולכן במקומו יש צורך במסורת שהעוף אינו דורס.

2) החלק השני נוגע להבנת מצב המסורת כמצב שאין בו ספק, וממילא אין בו צורך לבדיקה ע"י סימנים.

---

[554] ועיין ש"ך שם ד, וערוך השולחן שם ל.

[555] וע"ע בחכמת אדם [לו, ד] שכתב מבלי לציין לש"ך "וכיוון שמסורת בידם שזה העוף טהור, אפילו אין בו ג' סמנים הללו מותר".

[556] עיין לעיל עמ' 288-284, ועמ' 290.

לשיטת האיסור והיתר ע״פ הש״ך יש לבאר שהצורך בסימנים במקום מסורת, כמו גם הצורך לצמצם את המסורת למקרים מסוימים - כפי שהופיע בדעות הראשונים לעיל, נובע מהעדיפות שיש לסימנים, מפני שיש בהם הבדלה בין טמא לטהור באופן שבו התורה צוותה - היכר בגוף העוף[557].

ויתכן שזו כוונת רז״ה [חולין כא, א בדפי רי״ף] שכותב:

״ומה שהיו אנשי כפר תמרתא ואנשי הגליל אוכלין לפי המסורת שהיה בידם ממנהג אבותם, שרוב העופות הטהורין המצויין בכפר תמרתא היו מאותן שיש להם זפק, ורוב העופות הטהורין שבגליל היו מאותן שקורקבנן נקלף, וקיימא לן עוף טהור נאכל במסורת. ולא הביאו ראיה מסימניהם, אלא מאכילתן בלבד, ולפי דרכם הביאו הסימנין שהיו נוהגין לאכול בהם, מפני המסורת שהיה בידם מאבותיהם על רוב העופות הטהורין המצויין במקומותיהן״.

וצריך עיון, אם עיקר דעתם הייתה על המסורת, מדוע נמקו את אכילתם בכך שקיימים סימנים. ועוד - אם מכח המסורת הם מציינים את הסיבה לאכילתם, מדוע אין הם אומרים שמין זה ידוע להם בתור מין טהור שאינו העורב שכתוב בתורה.

נראה, שכיוון שהטהרה ניכרת ע״י הסימנים, אילו לא היו יכולים לנקוב בשם הסימן המבחין בין עופות אלו ובין עורב לא הייתה המסורת מועילה להבדלה בין טמא לטהור. לכן, באו לומר שמסורת זו אינה משום שהוחזק בידם ואין להם ספק, שהרי ר׳ אליעזר הציג ריעותא למסורת זו, אלא שמשמעות המסורת היא שיש עדות על סימנים.

והדבר בא לידי ביטוי גם ביראים [סח \ קלא] שכתב:

״היכא דלית ליה ג׳ סימני טהרה, אזלינן בתר מסורת, דאמר ר׳ יצחק עוף טהור נאכל במסורת״.

ומשמע מדבריו שההליכה אחר מסורת היא דווקא כשאין ג׳ סימני טהרה, ולכתחילה יש להכריע ע״פ סימנים. מדוע המסורת היא ׳בדיעבד׳, מפני שיש ערך לסימנים כמבדילים בין טמא לטהור.

גם מדברי הש״ך [שם ו] למדנו, שאם עוף מקובל במסורת כטהור, וראינו אותו דורס יש לאוסרו. אמנם, לגבי שאר הסימנים לא כתב כך. יש להבין מדוע, ובנוסף יש לדון האם בחגבים, שבהם אין טהרה אם אין את כל הסימנים, כשנמצא סימן הסותר את המסורת - עלינו לבטלה.

4) השלכה לעניין חגבים

ויתכן שבדבר זה תלויות לשונות הפוסקים בעניין חגבים. הש״ך [יו״ד פה, א] כתב:

״ואין חילוק בין ראשו ארוך ויש לו זנב...״.

וכתב על דבריו הפרי מגדים [יו״ד שפתי דעת פה, א]:

״ואף דהאידנא אין אוכלין אלא במסורת, יש לומר דלא תימא כל שראש ארוך הוה סימן טומאה וקבלה בטעות הוא״.

---

[557] וכשיטה זו עולה מלשון הרב באגרות הראיה ד, א׳ רעט, עמ׳ ריט, שכשנשאל על עוף מסוים ענה שיש צורך גם בבדיקת הסימנים וגם במסורת.

משמע, שאם אכן היינו מוצאים סימן טומאה הוא היה מבטל את המסורת, אלא שהללו אינם סימן טומאה. לעומת זאת, יש להביא את דברי היד אברהם[558] [שם], שמתייחס לדין רוב הניכר בכנפי חגב, וכותב:

"ולדידן אין נפקותא בזה שאין חגב נאכל אלא במסורת"

מדבריו משמע שאין כלל בדיקת סימנים - אפילו לא כדי לוודא שהמסורת אינה טעות או לשלול אותה. ויש מקום לומר שהדבר תלוי בהבנה מדוע דריסה מבטלת מסורת:

א. אפשר להבין שהמסורת היא עדות כזאת שיש בה היכר לסימנים, אע"פ שהם אינם לפנינו, מכח הפרסום והודאות לגבי תוכן המסורת. לפי זה המסורת עדין תלויה בסימנים, ולכן כמו שדריסה מבטלת את המסורת כך גם סימני טומאה של חגב. ולפי אפשרות זו שלושת הסימנים אינם מבטלים מסורת בעוף, מפני שהם נועדו לברר את סימן הדריסה, או מפני שהם מסופקים, שהרי יש עופות טהורים עם סימני טומאה - דבר שאינו קיים בחגבים. זו כנראה הבנתו של הפרי מגדים ע"פ הש"ך.

ב. אפשר להבין שהמסורת היא לא עדות על סימנים אלא היתר משום שאין כאן ספק, וכל הצורך בבירור ע"פ סימנים הוא במקום ספק. אמנם בדריסה קיימת דרישה חריגה הנובעת מהחשש לגבי דריסה לעיל, הנובע מהזהות העמוקה בינה ובין הטומאה, כמו שבארנו לעיל [עמ' 193-199].

[558] מובא באוצר מפרשים על השו"ע שם ברוב המהדורות.

7. חזקה

1) מקום הקשקשים - חזקת המציאות

לעיל [עמ' 38-39], הובאו מחלוקות בין התנאים ובין הראשונים, לגבי מנין הקשקשים הדרוש לטהרת דגים, ומקומם בגוף הדג[559]. יסוד הסברה לדרוש הימצאות של הקשקשים בשלשה מקומות בגוף, נובע לדעת רמב"ן [חולין סו, א] מהחשש שקשקשים אלו נדבקו בדג מדג אחר. כשהקשקשים תחת זנבו לחיו או סנפירו ידוע שהם של הדג. הש"ך [פג, א] מביא את דברי המגיד משנה [מאכלות אסורות א, כד], הסובר שכדי לבדוק אם הקשקשים שייכים לדג די לבודקם ביד, אך כותב שלדעת רמב"ן וסיעתו לא ניתן לסמוך על בדיקה כזו. וצריך עיון האם ניתן לבאר שאין כאן מחלוקת במציאות[560].

כדי לברר זאת יש להגדיר באיזו הכרעה מדובר כאן: האם זוהי מציאות מוחלטת - לעולם לא ניתן להדביק קשקשים למקומות אלו; האם זהו רוב - וממילא למדנו שיש דין רוב גם בטהרת דגים - בניגוד לחלק מהדעות שהובאו לעיל; או שמדובר בחזקת המציאות - חזקה, דג שיש לו קשקשים בשלשת המקומות הללו, קשקשיו באו ממנו.

ניתן לברר זאת על דרך השלילה. אם נאמר שמדובר במציאות מוחלטת - על כרחך רמב"ם [שם] רי"ף [חולין כג, א] ושו"ע [יו"ד פג, א] חלקו עם הרמב"ן בשאלה מציאותית. אם נאמר שגם לדעתם יש חשש, אלא שהם סוברים שברוב הדגים הקשקשת לא נדבקה מדג אחר, יש צורך להגיע לאחד מן ההסברים הבאים לגבי דעת רמב"ן:

א. שרמב"ן סובר שאין להכריע ע"פ רוב כזה, ועלינו למצוא רוב מוחלט יותר, וזו כוונתו - שדגים שנדבק להם קשקש תחת סנפירם לחים או זנבם הם מיעוט שבמיעוט. אלא, שבמקרה כזה יש לעיין - אם נטשנו את ההכרעה ע"פ רוב, מדוע רוב כזה יוכיח.

ב. שרמב"ן אינו סומך על רוב, משום שהוא סומך על חזקת המציאות. גם כאן יש לבאר מה ההבדל בין חזקה לרוב. מכל מקום אפשרות זו יותר מתאימה ללשון רמב"ן - "באותן מקומות **ידוע** הוא דשלו היו".

מכל מקום, באופן כזה עלינו לומר שלדעת רמב"ן אין לסמוך על רוב בסימנים, ויקשה מדעתו בעניין עופות [חולין סג, ב]. אם כי, אפשר לנמק את ההבדל שבין דגים לעופות: בעופות מנתה התורה את המינים המותרים והאסורים, ולכן ניתן להכריע ע"י הכרת המין ללא סימנים. כיוון שישנו אפיק בירור שאינו תלוי בהיכר ע"י סימנים, אפשר לסמוך על רוב. לעומת זאת בדגים, הכלי היחיד לבירור הוא סימנים, והדרישה לנהוג ע"פ סימנים שוללת את האפשרות של רוב[561].

---

[559] לעיל סיכמנו את הדעות עצמן, ובסוף העניין נבאר את הסברה לכל אחת מן השיטות.

[560] עיין כרתי ופליתי קונטרס פני נשר ד"ה אמנם; שדי חמד ח"ה מו - ז; מקורי הרמב"ם לרש"ש, איסורי מזבח ב, ב; רדב"ז ירושלמי שביעית ד, ב בד"ה הארכתי; לנתיבות ישראל ח"ב מאמר ל"ב "מחלוקת במציאות".

[561] ההנחה שהאפשרות הראשונית היא הכרעה ע"פ רוב דגים, והדרישה להימצאות הקשקש במקומות מסוימים נובעת מחזקת המציאות - ולא להפך, נובעת מכך שלא יתכן שהחזקה היא שקשקש אינו דבוק, אע"פ שאין זה גם הרוב. בנוסף חזקה מציאותית שאינה באה מכח רוב עדיפה מרוב - עיין אנציקלופדיה תלמודית יג, עמ' תנה. לעניין הסתירה בין דעת רמב"ן בעניין רוב ובין דעתו כאן, יתכנו הסברים שונים, ע"פ השיטות שהוצגו לעיל בעמ' 270-274.

2) מנין הקשקשים - חזקת גלוי האופי

עניין נוסף שיש לברר הוא, במה נחלקו - לדעת רי"ף וסיעתו - התנאים הסוברים שיש צורך בסימנים בשלשה מקומות, עם התנאים שהסתפקו בסימנים במקום אחד. גם לדעת רשב"א [חולין סו, א] שבאר לדעת תנאים אלו, שיש צורך בהימצאות הסימנים בשלשת המקומות גם יחד, יש לברר במה נחלקו, ומדוע צריך לבדוק את הסימנים בשלשה מקומות?

אם נבין שמדובר בחזקה מציאותית, אפשר לדמות זאת לשור מועד [ב"ק כג, ב] או אשה קטלנית [יבמות סד, ב] שבהם דבר שארע שלש פעמים הוחזק שכך טבעו. אמנם, חזקה זו שונה: היא אינה אבחנה בטבע, אלא בירור הטבע ע"י התרחשות.

גם דעת ר' יהודה הדורש שני קשקשים, דרושה הסבר. הוא מנמק את הדרישה לשני קשקשים בספרא [שמיני פרשה ג, ה]:

"ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר "ושריון קשקשים הוא לבוש"[562].

ר' יהודה מעלה דרישה זו מדאוריתא, ולכך לא די ב"זכר לדבר" כדי לבאר את דעתו. מתחילה סברתי שיש לבאר שלשיטת ר' יהודה קשקשים אינם אבר ממש, כגון סנפיר אצבע יתירה או פרסות, ולכן יש להגדירם כתופעה, מעין לשונו של הסמ"ג [עשין נט - סב ד"ה סימני דגים]:

"סנפיר הוא שפורח בהם וקשקשת היא הדבוקה בכל הגוף".

הסמ"ג סבר כרמב"ן לגבי מנין הקשקשים ומקומם, ואע"פ כן הוא מגדיר את הקשקשים כדבוקים בכל הגוף ולא כחלק יחידי. אלא, שלדעתו די באחד כדי להוכיח זאת, כי פסקנו כת"ק, אך ר' יהודה סובר שכדי להגדיר זאת כתופעה צריך חזקה שהיא קיימת ולכן יש צורך לבדוק בשתי מקומות[563]. לאחר מכן מצאתי את דברי הנימוקי יוסף [חולין סז, א[564]]:

"פליג רבי יהודה, דסבירא ליה דאחת אינה ראיה, דשמא נדבקה שם מדג טהור. או, משום דשריון קשקשים כך הוא, שאחת עולה קצת על חברתה".

הפרוש הראשון דומה למה שבארנו, אך ע"פ הפרוש השני, מן הסתם ר' יהודה ות"ק לא חולקים לגבי עצם המציאות של הקשקשים, ומצויות שתי התופעות, אלא המחלוקת היא לגבי ההבנה מהם הקשקשים - **תופעה כללית או אבר \ פריט בגוף הדג**. הפסוק מברר את משמעות הביטוי קשקשים, כי הוא מתאר אותו כלבוש, ולא כאבר מסוים בפני עצמו.

אם נבאר שמדובר בחזקה, אז יובן מדוע יש צורך לדעתו בשני קשקשים, ושבעניין זה הוא סבר כשיטה שנקט רבי [יבמות שם] שדי בשתי פעמים לחזקה. וניתן לבאר, שאין כאן שיטה כללית לגבי חזקה, אלא הבחנה - דג שיש לו קשקשים זהו דג המצמיח אותם כאופי כללי. כדי להגדירו כמצמיח קשקשים צריך שלא תהיה זו תופעה חד פעמית. לכן דווקא אם הוא מצמיח שנים הדבר נחשב. אולם, כשמדובר בתופעה שאין צורך רק לזהות אותה, אלא לקבוע שמכאן ולהבא עלינו לצפות ולחוש שהיא תתרחש, כגון בשור מועד, אז גם לדעתו יש צורך בשלוש פעמים.

---

[562] כלומר, הקשקשים מובאים כלשון רבים ומזה ניתן ללמוד שצריך מיעוט רבים - שנים (הסכום המינימאלי של רבים) כדי להתיר.

[563] כאן מדובר כמובן בחזקת דבר החוזר על עצמו.

[564] מובא בשיטת הקדמונים לחולין עמ' ר.

גם ההסבר הראשון בנימוקי יוסף יידרש להגדרה דומה לחזקה כדי להבהיר מה ההבדל בין השימוש בכפל הקשקשים באותו מקום ובין בדיקת הקשקשים בשלשה מקומות בגוף. יש לומר שהדרישה לקיום הקשקשים בשלשה מקומות מתייחסת למשמעות אחת של החשש - שמא אין כאן קשקשים כלל, ואילו הנימוקי יוסף מתייחס למשמעות אחרת של החשש - הצל שהוא מטיל על הגדרת הקשקשים כתופעה. לכן לשיטתו שנים יועילו כחזקה דרבי.

כראיה להבנה זו, המחברת את דברי ר' יהודה עם החשש שהעלה הרמב"ן, יש להביא את דברי החינוך [קנה] שכתב:

"ואמרו בתוספתא, והוא שתהא תחת לחיו או תחת זנבו או תחת סנפיריו, אבל בשאר גופו לא סגי לן בפחות משתיים".

לדעתו יש לבאר שדרישת שתי קשקשים היא מעין חזקה שאכן הקשקשים הם מטבעו של הדג או שלא באו ממקום אחר, ואם יש קשקש אחד תחת לחיו זנבו או סנפיריו דג באחד אין צורך בראיה כזו.

3) ההבדל בין חזקה לרוב בסימנים

ע"פ דרכנו בביאור הסימנים, האפשרות להכריע ע"פ חזקה, מתקבלת על הדעת, גם אם אין להכריע ע"פ רוב. דרישת הסימנים היא להבדלה ע"פ היכר הטהרה. לכן, כשיש ספק בסימן, החזקה יכולה להועיל - כי על ידה ניכר בדג עצמו שאכן קיים כאן סימן, שהרי חזקה באה להגדיר מהי המציאות הרגילה.

ואולי זו כוונת הציץ אליעזר [ט, מ, ב]. הוא מביא את לשון הערוך [ערך אקונס]:

"דהיתר דגים הוא דווקא בדידעינן ומכירין בהן, ומוחזקין כך ביד דייני ישראל [או: דייגי ישראל. עיין פחד יצחק שם], שמשירין קשקשותיהן בשעה שעולין מן הים"

הציץ אליעזר דייק מן הערוך, שדעתו כריב"ש שאין להכריע ע"פ רוב. זאת, אע"פ שהערוך לא כתב שיש להכריע ע"פ סימנים בלבד, אלא גם ע"פ המוחזק ביד דייגי ישראל. ועל כרחך טעמו, משום שחזקה כזו לגבי דג מסוים נחשבת כראיית סימנים על גוף הדג, ומשיש חזקה כזו לגבי הדג, נחשבת טהרתו כניכרת, כיוון שזה תוארו המוחזק. זאת בניגוד לידיעה ע"פ רוב, שהיא ידיעה שאינו נובעת מתואר המציאות העומדת לפנינו, אלא מהסבירות שהפרט שייך לרוב. ואע"פ שהתורה קבעה שניתן להכריע ע"פ רוב, במקרה זה אין להכריע ע"פ סבירות, אלא ע"פ מה שידוע לנו מהדג המצוי לפנינו. אלא שנחלקו בדבר זה:

1. לדעת כל התנאים ע"פ רמב"ן - במקום ספק אם הסימנים משל הדג, די בחזקה המגדירה את המציאות ע"פ הידוע לנו, אע"פ שלא בא הדבר לידי גלוי בג' פעמים. לכן אם הקשקש נמצא באחד משלשת המקומות הידועים די בכך.
2. לדעת ר' יהודה אליבא דרוב הראשונים - יש צורך שהסימן יתקיים בשתי מקומות, בלי קשר לספק, כיוון שעל ידי גלוי כזה יש בירור - דומה לחזקת ג' פעמים - שהקשקשים הם טבע הדג.
3. לדעת ת"ק שבתוספתא אליבא דרשב"א - יש צורך שהסימן יהיה בשלשה מקומות מסוימים, כיוון שיש חשש בסימנים, והוא יכול להתברר דווקא בשלשה מקומות שונים, ובירור כזה יכול להתקיים דווקא כשמדובר בבירור ע"י גלוי, ולא ע"י חזקה הנוצרת

מאבחנת המציאות ע״פ היכרות קודמת, כיוון שהחיוב הוא להבחין בעצם בדיקת הסימן בין הטמא לטהור, ולא שיהיה דבר שילמד אותנו ע״פ דעתנו שיש סימן.

4. לדעת ר׳ יהודה שבתוספתא, יש צורך שיתקיים גלוי המברר במקום ספק, כפי שמוזכר בסע׳ 3, אלא שכל בירור כזה צריך להיות ע״פ היכר של הקשקשים כתופעה, ולא כמקרה יחיד. לכן בכל אחד מן המקומות יש צורך למצוא שני קשקשים.

לאור הבנת המשמעות של חזקה כמקבילה להיכר הטהרה שיש בסימנים בעלי חיים, אפשר להבין כיצד - בייחוד לשיטת הרמב״ן - קיים דין מדאוריתא, שנובע מחשש שמא הקשקשים נדבקו. אילו היה מדובר כאן בספק רגיל, יש לדבר משמעויות רבות בהלכות ספקות[565], אלא שמן התנאים לא משמע שמדובר בחשש בלבד[566]. ברם, כשאנו מבינים שספק בסימנים מלמד שבעצם אין לטהרה היכר כלל, כיוון שהוא מוטל בספק ואינו גורם למתבונן ידיעה ברורה המבדילה בין טמא לטהור, מובן מדוע זהו חיוב גמור.

כמו כן, לאור הבנה זו, אפשר להבין שגם לשיטת ריב״ש שאין להכריע בבעלי חיים טמאים ע״פ רוב, כשמדובר בחזקה - ניתן להכריע על פיה.

4) השלכות

ניתן להציע להבחנה זו שתי השלכות:

א. בדברי יוסף [תקכב, א - ב] ובמהר״ם שיק [יו״ד צח] דנו בקשר לתרנגול הודו, האם אנו יכולים לדון את שאלת הדריסה ע״פ התצפית שלנו, אע״פ שאין בידינו מידע מוחלט, אלא מידע על דרך הרוב. לאור האמור יתכן שרוב הנועד לקבוע מהו הטבע של מין מסוים - בייחוד אם הוא רוב משמעותי - אינו נידון כרוב, אלא כחזקה שע״פ רוב, וניתן להכריע על פיו גם בבעלי חיים טמאים - לכל השיטות.

ב. ויש להשוות דין זה לדיון בעניין הפיקוח הממשלתי על חלב ודגים. בעניין החלב נחלקו האם ניתן להתיר את שתייתו, מתוך הסתמכות על כך שהפיקוח אינו מאפשר ערבוב של חלב מבהמות שונות. לדעת החזון איש [יו״ד מא, ד], והאגרות משה [יו״ד א, מז] מותר, ולדעת החלקת יעקב [יו״ד לד] והמנחת יצחק [א, קלח, ג] אסור. אמנם, בחלב ישנה גם גזירת חכמים. ואכן, הפוסקים דנו בדבר לאור הגזירה ופרטיה.

ולכאורה הדיון בדגים, ואולי גם בחלב - תלוי בדעת ריב״ש והנוקטים כדעתו, שאין להכריע בבעלי חיים טמאים ללא סימנים. אם נקבל את דבריו, לא יועיל הפיקוח. האוסרים בחלב, דנו בקשר לדין רוב משני היבטים:

1. המנחת יצחק כתב שאין לסמוך על רוב, כיוון שחכמים עצמם גזרו ולא סמכו על רוב. לפי זה בדגים שאין בהם גזירה יש להתיר.
2. החלקת יעקב כותב שאין לסמוך על רוב משום דברי הר״ן [חולין כא, ב בדפי רי״ף] שיש לסמוך מיעוט טריפות למיעוט עופות טמאים, ולאסור ביצים הנלקחות מן הנכרים. לפי זה, גם בחלב יש לאסור, אך בדגים יש מקום להתיר.

---

[565] כגון - אם מצא קשקש שלא באחד משלשת המקומות, אלא שיש ספק האם הקשקשים האחרים נשרו במים או לא, וכמו כן - אם בושל דג כזה בכלים ולאחר מכן הכלים התערבבו - היינו מתירים משום ספק ספיקא.

[566] וע״ע שו״ת רע״א ד, לגבי הקושי לומר שדין דאוריתא נאמר בספק.

חילוקים אלו מבססים את האפשרות שגם לדעת האוסרים אין בעיה לסמוך על הכרעות שאינם סימנים[567]. ואכן, לגבי דגים כותב החלקת יעקב [שם לא, ט] שניתן לסמוך על הפיקוח, ואע"פ שלפעמים היצרן מרמה את המפקחים עליו, ועלול להוסיף דג טמא, יש לסמוך על רוב.

אמנם, אין זה הכרח, שהכרעה זו נוגדת את שיטת הריב"ש, וזאת משתי סיבות:

א. כיוון שההכרעה אינה נובעת מריבוי ההיתר על האיסור, אלא מהעובדה שהדג שלפנינו ניכר כדג כשר, ורק לגבי החשש שמא מעורב בו דג אסור אנו סומכים על רוב. אמנם סיבה זו אינה נכונה בכל המקרים, כי יתכן ערוב של סוגי טונה אסורים ומותרים, הנראים דומים זה לזה, וכאן אין היכר כלל ועיקר. ובילקוט יוסף [איסור והיתר ח"ב פג, הע' ד] מביא מקרה שבו סמכו על חוק המדינה בנוגע לדגי טונה, ונתברר שלא שמרו על החוק, ונתערבו טמאים בטהורים כיוון שיש סוגים רבים של טונה ורק לחלקם יש קשקשים.

ב. הביסוס של עדות המוכר אינו על רוב, אלא על חזקה, וחזקה פועלת מתוך הערכה מה המציאות הניכרת לעינינו בפועל כרגע, ולא מתוך ההסתברות שמה שלפנינו בא מן הרוב הכשר[568].

---

[567] אם כי לגבי עצם שאלת הפיקוח, ישנה מחלוקת רחבה יותר לגבי הגדרתו בכללי ההכרעות והנאמנות.

[568] בייחוד לדעת האגרות משה [שם] שחזקה זו היא כ"אנן סהדי".

8. ביטול

בשו"ת עמק תשובה [ח"ד נה, ט] דן בעוף טהור שבאמצעות הנדסה גנטית שולבו בו תכונות של עוף טמא. הוא אוסר את העוף משום זה וזה גורם, ומשום חשש לזרע האב, אך כותב שאילו לא היו קיימים חששות אלו, כגון שהושתלו בו חלקים מעוף טמא לאחר לידתו, יש להתירו משום ביטול[569].

ראשית, יש לעמוד על מקומה של סברה זו, שהובאה בפוסקים ביחס לאתרוגים מורכבים. בשו"ת איתן האזרחי [לר' אברהם רפפורט, לט] דן בשאלת אתרוגים מורכבים, ומביא את דבריו של ר' משה אלשיך, שאסר אתרוגים אלו, משום שהאתרוג המורכב בלימון בטל לגבי הלימון. מקור דבריו של ר' משה בגמרא בסוטה [מג, ב]:

"אמר רבי אבהו, ילדה שסיבכה בזקינה, בטלה ילדה בזקינה, ואין בה דין ערלה"

לדעת ר' משה, הכוונה כאן היא לביטול כשאר דיני ביטול איסורים. ממילא, ההתמודדות עם שיטתו צריכה להתקיים בשתי תחומים:

א. בתחום ביטול איסורים, לברר האם אכן אתרוג מורכב, ובעל חיים מהונדס, עומדים בכללי דין ביטול.

ב. בשאלה האם אכן נכון להשתמש בדין ביטול לגבי דין אתרוג מורכב.

לגבי התחום הראשון, בספר גן נעול [לר' אשר ניסן מבריז, כפתור ב, פרח י, א] דן בכך, כשהוא מעלה את השאלה האם יש כאן ביטול לכתחילה[570], וכן את השאלה האם האיסור ניכר בהיתר[571]. הוא מביא מקורות שונים לכך שהאיסור בטל גם אם הוא ניכר "דבטל הוא מחמת עוצם מעוטו ולא מטעם רוב", וכך נוקט בעמק תשובה מסיבותיו שלו. לכאורה בעיה זו אינה קיימת במקרה של הנדסה גנטית, כיוון שהגנים של בעל החיים האסור אינם ניכרים בתוך הגנים של בעל החיים המותר. אמנם יש כאן שתי שאלות נוספות:

א. האם כשלאחר מכן בעל החיים גדל וניכר בו השנוי, האיסור חוזר וניעור משום כך.

ב. הגן אינו בטל בין הגנים האחרים לעינינו, שהרי אין אנו רואים אף גן. מלכתחילה הדרך שלנו להבחין בגנים, היא ע"י טכנולוגיה מיוחדת. כל עוד באותה טכנולוגיה המיעוט ניכר בתוך הרוב, אין זה ברור שיש כאן ביטול.

בנוסף, היתר זה צריך עיון, כיוון שביטול לא נאמר היכן שיש דבר המשפיע על כל התערובת כגון תבלין [רש"י נזיר לז, א; רמ"א יו"ד צח, ח], וכאן הגן משפיע על כל גופו של בעל החיים - אף אם מדובר בהשפעה לתחום מסוים[572].

---

[569] ויש לדון אם גנים צריכים להתבטל בשישים או ברוב, אם הוא מין במינו ואם הוא לח או יבש. מחד, אין אנו עוסקים בחומר המוכר לנו ממקום אחר, אלא בחלקיקים זעירים ביותר, ומאידך מדובר בחלקים שהזיהוי שלהם בעת ההנדסה הוא ברור לגמרי.

[570] ראה שו"ע יו"ד צט, ה.

[571] ראה תוספות נזיר לו, א; רשב"א שבת כט, א; ט"ז או"ח תרלב, ג.

[572] ועיין פרי מגדים יו"ד פתיחת שער התערובות בעניין דבר המעמיד שאינו נותן טעם.

אמנם לבעל איתן האזרחי אין להסיק מן הביטוי "בטלה" בגמרא, שמדובר כאן בביטול:

"לפי דבריו בטל טעם אתרוג בלימון, ובטעם תליא מלתא. ואין טעמו מוטעם והוא טעם לפגם, כי מה שנאמר בגמרא בטלה, היינו משום שהזקנה היא עיקר, והילדה בטלה לגבה, כהא דאמרינן בירושלמי... והכל במחשבה תליה מילתא...

ועוד דמקשין תוספות במנחות פרק ר' ישמעאל, למה נקיט ילדה, "דכך שוין יחור של זקנה שסבכה בזקנה". פירוש - דהוה ליה למינקט סתם יחור שסבכה בזקנה. ותירצו - "דלא הוי ידעינן לעניין מה בטל, אם לא היה מפרש בהדיא לעניין ערלה, אבל השתא דנקיט ילדה מוכח מלתא דלענין ערלה קאמר", עכ"ל התוספות.

והשתא, אי כדעת החכם שהטעם בטל, למה לא הוי ידעינן לעניין מה בטל, שכתבו התוס' - לכל דבר הוא בטל שהרי הטעם בטל בזקנה, ואף שלא הזכירו ילדה. אלא ודאי בטלה שאמרו לא לעניין טעם קאמרו אלא אמרו הטפל בטל לגבי העיקר".

כסיבה לכך שאין להשוות דין ביטול למקרה של הכלאה, ניתן לציין את דברי האור זרוע [ח"א חליצה תרעא; מרדכי חולין י תשלז] שביטול אינו קיים בדבר שבא לעולם באופן מעורב[573]. בהקשר זה יש להדגיש, שיתכן הבדל משמעותי בין צומח לחי. בעניין זה כותב בשו"ת מהרש"א [לר' אלפנדרי, או"ח יג]:

"דווקא בכלאי בהמה הוא דיש משום ספק, מפני שאי אפשר להיות נוצר הוולד בלתי זרע האב, אבל בכלאי אילן שעל כל פנים יוכל להיות זולתו, אלא שמוסיף לתת כח לתקן ולגמור הדבר שיש בקרוב, כולם מודים דאין לחוש לזרע האחר דכלה ונאבד ונתבטל בתוך האתרוג...".

חילוק זה נותן תוקף לסברת האור זרוע, כשמדובר בבעלי חיים, שבהם הגורמים השונים מהווים חלק בלתי נפרד. מעבר לכך צריך עיון, אם יתכן ביטול היכן שהדבר המתבטל כל הזמן מתרבה יותר ויותר. יתכן שביטול נאמר דווקא אם כבר סיים האיסור להיכנס לתוך ההיתר, ולא אם כל הזמן נוסף איסור להיתר. וכאן - הגן האסור מתרבה ומתערב כל הזמן.

בנוסף, קיים דיון האם ביטול קיים באיסור שנוצר ע"י תערובת, לאור דברי תוספות [חולין קח, א] וראי"ש [כלאי בגדים ה] שבאיסור הבא ע"י תערובת לא קיים ביטול[574].

אמנם מעבר לעקרונות הללו, יתכן שביטול אינו שייך בעניין טומאת בעלי חיים, מפני שהתורה דרשה שאופן הבירור של טהרתם יהיה באמצעות הסימנים. מדבר זה עלינו ללמוד שהכרעות אחרות אינם שייכות לגבי עיקר הדין של בעלי חיים, כפי שראינו בפרקים הקודמים. כמובן, שכאשר אנו דנים במינים הידועים לנו, אלא שנתערבו טמאים וטהורים, הדין שונה[575].

---

[573] וע"ע אנציקלופדיה תלמודית ערך ביטול ברוב.

[574] ראה עץ הדר פרקים כ - כא.

[575] וראה בשל"ה [שער האותיות, קדושת האכילה, יא, כלל כ]: "ולפי דעת רש"ל בספרו פכ"ה סימן ע"ח, גם בהגהת איסור והיתר שלו, אין היתר לדגים מלוחים לקנות מהגויים, ואפילו אם כבר קנאם אסורין, דהאי לא מקרי ספיקא... ולדעת רש"ל גם בהאי דינא שפסק בספק אם היה שמנונית דאזלינן לקולא משום ספק ספיקא, ולסברת רש"ל אינו אלא ספק אחד, נמצא הוא ספק דאורייתא. עוד שם, וכתב האיסור והיתר, מיהו אם היה ששים מן הטהורים נגד הטמאים, קונים לכתחילה...".

ובעניין ביטול באתרוגים מורכבים עיין עוד אבני נזר אורח חיים תפג, שם תפה, ובשו"ת הגיד מרדכי אורח חיים יג ד"ה ועוד.

כמובן, שאם מדובר בחתיכה מבשר טמא שנפלה לחתיכות של בשר טהור, יהיה כאן ביטול. ההבדל נובע מהטעם היסודי שבגינו יש צורך בסימנים - יש צורך להבדיל בין טמא לטהור. כאשר טמא התבטל בטהור - לא קיים חוסר ידיעה האם יש כאן טהור או טמא, אלא היכן מצוי הטהור והיכן מצוי הטמא. יש כאן הבדלה בין המינים, ואין יכולת ליטול ממין טמא ללא המין הטהור. לעומת זאת כשמדובר בערוב בין מינים, יש ידיעה ברורה היכן כל חלק מצוי, וחוסר הידיעה הוא לגבי המינים. תפקיד הסימנים, אינו כדי לדעת היכן מצויים בעלי החיים, אלא מהו מינם של בעלי חיים הידועים לנו, ומכח התפקיד הזה אנו יודעים, שההבדלה הדרושה היא בבירור הספק מהם המינים, ולא בבירור מקום ההימצאות שלהם בתוך תערובת.

ט. שאלות מעשיות

1. הנדסה גנטית

כפועל יוצא, מהבירור לגבי מהותם של סימנים, יש לעיין באופן מחודש בשאלת ההנדסה הגנטית שהופיעה לעיל [עמ' 51-53]. כמובן שאין הדברים אמורים למעשה[576]. נראה, שיש לחלק בין שלשה מצבי יסוד:

א. צרוף סימני טהרה למין טמא, על מנת לטהרו או מסיבות אחרות. ע"פ דרכנו בהבנת הסימנים, במצב זה הסימנים לא יועילו, כיוון שהטהרה אינה נובעת מהסימן עצמו אלא מהמין.

ב. אדם המוצא מין חדש שהוכלא ואינו יודע האם מין זה טהור או טמא, והוא חושש שמא אע"פ שיש לו סימני טהרה הוא הוכלא ממין טמא. במצב זה, לא יתכן שאין לסמוך על סימני הטהרה, שהרי התורה נתנה לנו סימנים אלו כדי לפשוט את הספק. ויש להטעים סברה זו ע"פ דברי היעב"ץ [מגדל עוז, מצות עשה להבדיל בין בהמה לחיה, ד] בעניין שימוש בסימני החֶלב כדי להתיר מיני בהמה. היעב"ץ כותב שלגבי גוון החלב יש לחוש שמא נשתנו הטבעים, ומוסיף:

"אבל סימני התורה מוחלטים אינן סובלים שנוי טבע".

כדי להבין את דבריו, אין הכרח לומר שסימני התורה הם הסיבה שבה תלויה הטהרה, אלא שהם המאפיין המשמעותי, ולכן כשאנחנו לא יודעים ע"פ איזו תכונה לאפיין את בעל החיים שנמצא לפנינו - נשתמש בסימני התורה.

בהקשר זה יש לחלק בין סימנים המופיעים בתורה לסימנים אחרים. אמנם גם סימנים יכולים לפעמים להוות היכר של הטהרה כלפי חוץ, אך אין זה מוכח שיש להשתמש בהם בבירור מין חדש שהופיע לפנינו, ואולי לא נאמרו אלא דווקא כשלא ידוע לאיזה מין שייך פרט מסוים שלפנינו.

ג. אדם בא להנדס מין מסוים, או שהוא מודע להתרחשות כזו. במקרה כזה יתכן ותופיע רשימה מפורטת של תכונות שהצטרפו למין זה, וברור איפה שגם הסימנים מנויים בין התכונות הללו. כאן יהיה קשה לטעון לכאורה שניתן לקבוע האם מין זה מצטרף אל

---

[576] ראה רמב"ן חולין סב, ב.

הטמאים או אל הטהורים ע"פ הסימנים, כיוון שאין חילוק גדול בין מקרה זה, למקרה שבו מצרפים סימני טהרה למין טמא. ותעלה הטענה - נתת דבריך לשיעורים, כשרק סימני טהרה הצטרפו למין טמא - טימאת, וכשהצטרפו תכונות נוספות מן המין הטהור - טיהרת. ויבוא המהנדס ויאמר - ניטול מספר מסוים של תכונות מן המין הטהור יחד עם הסימן, ובצרוף אותם תכונות נטהר את המין הטהור. טענות אלו, יכולות להפיל את האפשרות לטהר ע"פ סימנים במצב השני, שהרי אותו מין שאדם מן השורה מסתפק לגביו, אילו ימצא את המהנדס של המין בחקירה ודרישה מרובה, בודאי ידע מהם התכונות השונות המגיעות ממין טמא וממין טהור, ונמצא שגם אדם מן השורה מצוי - בכח - במצב השלישי.

ברם, כפי שראינו לעיל [עמ' 227], קיימת בפוסקים הגדרה "מין שיש בו פרסה". כלומר, ניתן להבחין ע"פ טביעת העין, האם היצור שלפנינו מתאים לסימן מסוים או אינו מתאים לו. זאת, משום שתפקיד הסימן לבטא את הטהרה שתהיה ניכרת. לכן כשאנו מוצאים סימן על גבי מין חדש עלינו לאמוד האם אכן הסימן מבטא את מינו או סותר את הטבע של מינו[577].

דרך משל - אם מדובר בבהמה שמעלה גרה, אך יש לה שיניים הדומות למינים שאינם מעלים גרה, כתב המלבי"ם [שמיני סי' עג] שהיא טמאה. ועל זו הדרך, אם לדג יש במקביל לסנפיר אברים אחרים שהוא נע על ידם, הסנפיר אינו מאפיין את מינו. דרך זו צריכה לאחד את שני המצבים לכאורה, ולכן גם בדיקת סימנים ללא הכרת האופן שבו נעשתה ההנדסה הגנטית, תדרוש - כפי שבמידה מסוימת היא דרשה גם בדורות קודמים - עיון מדוקדק, האם אין סתירה בין קיומו של הסימן ובין המין שנושא אותו.

2. בשר מלאכותי

בצדם של מצבים אלו יש להעלות עוד שלש שאלות הקשורות להנדסה גנטית.

ראשונה - לגבי האפשרות (שבוצעה במעבדות) לייצר בשר מרקמות של בעל חי ללא גידול ברחם. אם הסימן סיבה, יש בעיה בבשר זה בלי קשר לשאלת הלכתיות אחרות, כיוון שאין לבשר זה סימני טהרה. ואע"פ שהגמרא מציעה סימנים חלופיים לבהמה שפיה ופרסותיה נחתכו [חולין נט, א], יש לחלק - לבהמה זו כשנוצרה היו סימני טהרה, או שהיא מין שיש בו סימני טהרה, אך בבשר הנידון לא היו מעולם סימני טהרה, והוא אינו משתייך למין או שאין במינו סימנים. ברם, אם הטהרה תלויה ביציאה ממין טהור בעיה זו אינה קיימת[578].

---

[577] לעצם הצורך שהסימן יאפיין את המין ולא יהיה הפוך ממנו, עיין בפרק 'ניגוד בין סימן למינו' עמ' 227-219. בעמק התשובה [ח"ד נד], דן בשאלה האם בהנדסה גנטית של טמא וטהור יש משום זה וזה גורם. הוא מחלק בין א' וב' היוצרים ג', ובין ג' הנוצר מא' כאשר ב' השפיע עליו שיהיו בו תכונות מסוימות. והוסיף "והנה לא מיבעיא היכי דאין ניכר שום שינוי בדבר שיהיה דומה לדבר המעורב בו, דוודאי אין לחוש, אלא אפילו ניכר איזה שינוי שיהיה דומה לדבר המעורב אין צריך לחוש". גם כאן יש לשאול היכן עובר הגבול בין גורם לעצם הדבר ובין גורם לכח מסוים, וגם כאן נראה שהתשובה תלויה בשאלה מהי מרכזיות השפעתו, והאם היא נוגעת לתכונה המאפיינת של המין. יש להעיר שהוא דן גם האם יש לאסור משום בהמה שהתפטמה כל ימיה באיסור, כפי שדן ברמ"א [יו"ד ס, א].

[578] ישנם בעיות אחרות. למשל, יש לדון אם ישנו גדר של היוצא מן היוצא. ולגבי דיני שחיטה - האם שחיטה נחוצה דווקא בבהמה וחיה או שהיא נחוצה לגבי כל בשר שאינו דג וחגב או מין טמא, וממילא כיוון שאין דרך

ויתכן שבעניין זה דן הספרא [שמיני פרשה ג, ז]:

"הנפש - להביא את הסירונית. יכול תהא מטמא באהל כדברי ר' חנינא, תלמוד לומר - ואת".

וכותב ערוך השולחן [יו"ד פג, י]:

"שהוא חציו אשה וחציו דג, ולכן הוא בכלל נפש. ומזה גופא יש ראיה להרמב"ם, בשנבין דזו הבריה שחציה דג אם אין עליה סנפיר וקשקשת למה צריך לרבות, הלא גם בכולה דג אסורה. אלא ודאי, שיש לה סנפיר וקשקשת, והייתי אומר דחציה זו מותרת ככל הדגים, לזה מרבה הכתוב דכיון שחציה אינה דג אסורה כולה"[579].

ומדוע למסקנה נאסר אדם זה? מהספרא עולה, שהוא נאסר משום שחציו אדם, שהרי בעקבות הלימוד והאיסור שלו, עלתה האפשרות להגדירו כמטמא באהל, ונדרשה דרשה נוסף כדי לדחות זאת[580]. לפי זה יש להבין, שדווקא משום שבמצבו של הדג מעורב גוף אחר, סימניו אינם מועילים, שהרי אילו הבעיה בכך שחציו אדם הייתה שאינו דג שלם, לא היינו מסיקים מן הלימוד המופיע כאן שיש מקום להחשיבו כאדם לעניין טומאת אהל. אדרבא, אם הבעיה היא היותו חצוי, גם דין אדם לא היינו נותנים לו.

אמנם, הסברה בהוא אמינא, להתיר דג שרק על חציו יש סימנים. צריכה עיון. באופן עקרוני כדי להתיר דג די שיהיה בו קשקש אחד בלבד, כמבואר בשו"ע. ואם נאמר שקשקשי הדג אינם במקומות האמורים בפוסקים [רמ"א פג, א], יש לדחות זאת, שהרי גם לדעות אלו לא נאמר הדבר אלא משום חשש שמא נדבקו בו קשקשים מדג אחר [ש"ך שם]. ואם נאמר שכיוון שחציו אדם הוא אסור משום שהסימן אינו אלא כלי לזיהוי, וכיוון שהוא מין חצוי נאסר, מדוע רק חציו נאסר, הלא זרע המין האסור קיים בכולו. וכל מה שנסתפקו בפרד אם מותר להרביע עליו סוס או חמור, לא הסתפקו אלא משום שספק אם חוששים לזרע האב [חולין עט, א], אך אם בטבע המין יש שתי צדדים, ואחד מהם אסור - מדוע יהיה מותר.

שאלה זו יש לבאר לאור ההבנה שיש חיוב שמלבד זיהוי המין תהיה ניכרת טהרתו ע"י הסימנים המבטאים אותה. בהוא אמינא סברנו שמדובר ביצור שכולו מין כשר, שהרי יש עליו סימני טהרה, אלא שהיות שבחציו האנושי הוא אינו נראה כדג, ולכן סימני הטהרה אינם מועילים לגביו. ודומה הדבר להבדל בין פרה שילדה יונה לפרה שילדה בהמה, שבלידת יונה סימני הטהרה של האם לא יועילו ובבהמה כיוון שבמינה יש פרסה תהיה תועלת בכך. לפי זה

לשחוט - הוא אסור באכילה. כמו כן יש להסתפק מה דינו לעניין בשר בחלב, נבילה, כלאי בהמה, קדשים (אם הוא נלקח מרקמות קדשים אם הוא קדוש) ועוד. ועיין צפנת פענח, השמטות להלכות תרומות סי' רעג, דף ריח.

[579] בפועל אין אנו מכירים או מוצאים עדות בפועל שאכן קיים יצור כזה, אע"פ שהוא נזכר בכל מיני סיפורי עמים. העדות הכי "מהימנה" לגביו היא עדותו של קולומבוס ביומן המסע שלו, וגם עדות כזו אינה דבר שאפשר לסמוך עליו. ומאידך מצאנו את דברי הספרא, שהתפרשו כפשוטם ע"י ראב"ד [ספרא שם], וכן ברמב"ן [ויקרא יא, י], ואת דברי התוספתא [בכורות א, יא] והגמרא [בכורות ח, א, וברש"י] לגבי יצור דומה שחציו דג וחציו איש. ויש לומר, שאכן לא התקיים יצור כזה בפועל, אלא שכיוון ששמעו חכמים בדורם שהוא קיים, למדו כך מן הפסוק. ואין בכך כל קושי, כיוון שעיקר הלימוד אינו לגבי פרט זה, אלא לגבי העיקרון שהתבאר, ובודאי יש לו הלשכות אחרות, כפי שנראה בעניין זה, וכפי שהבאנו לעיל [עמ' 117-120] בעניין "יגדיל תורה ויאדיר". ויש להעיר, שע"פ ערוך השולחן [יו"ד פג, י] עיקר הלימוד מכאן הוא, שסימני דג לא יועילו לחיות הים.

[580] ולגבי הדיון בעניין טומאת אהל, עיין מלבי"ם על הספרא הנ"ל.

מובן מדוע רק לאחר שהתחדש מן הפסוק שקיומו של אדם בגוף הדג אוסר את המין כולו, יש לאסור אותו[581].

ולפי זה, עולה אפשרות נוספת שלא עלתה קודם לכן - שהבשר שאינו בהמה שלמה מותר במקרה שיש עליו סימנים, משום שע״י הסימנים הוא משתייך למינו הטהור. ויתכן שבבהמה אפשרות זו היא פחות מעשית אך בבשר דג מלאכותי דווקא אם ביצורו יתווספו עליו סימני טהרה הוא יהיה מותר.

3. הכלאה בין קבוצות ופונדקאות

שאלה שנייה לגבי הכלאה בין בעלי חיים מקבוצת שונות, כגון בהמה ודג. בפשטות, אם נוסיף לדג טהור גנים של בהמה טהורה, טהרתו תתמיד, שהרי עדין הוא מין דג. אמנם, מן הבירור בתחום חיות הים [לעיל עמ׳ 219 - 224], עולה לכאורה שהסימנים מועילים דווקא אם הם מצויים בקבוצה המתאימה להם, ולא אם יש ניגוד בין הסימן - שמקשר את בעל החיים לקבוצת מינים מסוימת, ובין שיוך אחר הנובע משינויים בגופו.

ויש מקום לאסור ע״פ סוגית פרה שילדה כמין יונה [עמ׳ 199-207]. ע״פ חלק מהפוסקים בסוגיה זו, היונה שהיא אסורה אפילו אם היא מסוגלת להתקיים, כיוון שאינה מין בהמה. לפי זה, הסימנים צריכים להיות מתאימים למין שממנו נולד בעל החיים, ורק באופן כזה מתקיים ההיתר.

שאלה שלישית נוגעת לבהמה פונדקאית[582]. ע״פ המהרי״ט אלגזי יש מקום להתיר בהמה פונדקאית שיצא מדופנה[583] מין בהמה קלוט, אע״פ שידוע לנו שמין זה נוצר מביציות וזרע או מגנים של בהמה טמאה. זאת, משום שלדעת מהרי״ט אלגזי ברגע שלא הייתה לידה, אע״פ שהעובר עומד על גביו, גם ר״ש מודה שקלוט בן פרה מותר[584]. לפי זה יסוד ההיתר הוא משום בן פקועה, ואין מקום לומר שחכמים יאסרו זאת. ברם, לפי מה שביארתי, גם באופן כזה יש לאוסרו. כמובן שגם לדעת מהרי״ט אלגזי היתר זה לא יועיל לגבי הולדות שנולדו כדרכן.

כשעוסקים בלידה רגילה של פונדקאית, יש מקום לדון האם חכמים יתירו גם במקרה כזה קלוט בן פרה. כפי שראינו לעיל כיוון שדין זה נאמר דווקא בקלוט או במין פרסה, ולא במי שאין לו סימנים כלל ועיקר, אין כאן עיקרון גמור של ׳הנולד מן הטהור׳, אלא הוא תלוי בקיומם של סימנים. וכפי שראינו, עיקר התועלת של סימנים היא במידה והם מצביעים על

---

[581] ויש לחקור לאחר שנאסר אם נאסר משום שהוא מין מיוחד אסור, כשם שלדעת הירושלמי לוויתן ״הותר מן כלל איסור״ [שבת ט, ז ובשיירי קרבן], או שיש כאן איסור משום ערוב מין אדם בדג. ונראה להוכיח כאפשרות הראשונה משתי סיבות: א. לא הוזכר דין זה כמקור לאסור מין אדם מדאוריתא. ב. אילו היה כאן איסור משום ערוב המינים היה מקום להוכיח מכאן שאין חוששים לזרע האב שהרי אילו חוששים לזרע האב, מדוע יש צורך לחדש שערוב מין אחר בטבעו אוסר. אלא ודאי שהאיסור משום שמעורב כאן אדם הוא איסור בפני עצמו. ויתכן שבהתפתחות המדעים הגנטיים, תהיה הלשכה גם לשאלה הזו.

[582] תוך מודעות לעובדה שקיימים שתי סוגים של פונדקאית - הסוג הפשוט יותר, שאינו נוצר ע״י הנדסה גנטית אלא ע״י הפרית מבחנה, וסוג מורכב יותר שנעשה בו שימוש בגנים. ידועים מקרים שונים שבהם נעשה ניסיון להחזיר לטבע מינים שהוכחדו ע״י שימוש בגנים שנשארו מהם.

[583] כלומר - יוצא דופן שהוא בן פקועה.

[584] הרחבנו בסוגיה זו לעיל בעמ׳ 208-217.

שייכות למין הטהור. לכן במקרה של פודנקאית טהורה הנושאת גן או ביצית וזרע מופרים - טמאים, יש לומר שהוולד אסור. ונשוב ונאמר שכל הנאמר כאן אינו למעשה.

י. טהרת בעלי חיים לקרבנות

אין זה נכון לסיים את עניינם של בעלי חיים סביב שאלות הנוגעות לחידושים המדעיים של דורנו, אלא בנוגע לעתיד - לבית המקדש. לכן נדון בפרק זה בטהרת בעלי חיים לעניין הקרבנות. כהקדמה לדיון זה יש למנות את בעלי החיים העולים על המזבח:

א. בהמות: פר, פרה, עגל, שעיר, שעירה, שה עיזים (גדי), איל, כבש, כבשה.

ב. עופות: תור, בני יונה.

ג. חגבים דגים וחיות לא עולים על המזבח.

מלבד העופות שציינו ישנם גם ציפורי מצורע. בעת טהרת אדם או בית שקבלו צרעת, התורה מצווה על שחיטה ושחרור של שתי ציפורים, ושימוש בדם השחוטה. הדיון לגבי בעלי החיים שהתורה צוותה להקריב ידרוש דיון משנה, בעניינים של ציפורים אלו.

יש לדון ביחס בין טהרת בעלי חיים והקרבתם על המזבח:

א. האם בעלי חיים צריכים להיות טהורים, או שאין קשר משמעות לעובדה שמיני בעלי החיים שהתורה צוותה להקריב טהורים.

ב. הדיון בשאלה זו, קשור גם לשאלה האם ניתן לחרוג מן המינים שהתורה צוותה, ולהקריב בעלי חיים אחרים. במידה וחריגה זו אפשרית, ואף על פי כן אין להקריב טמאים, הדבר מלמד על קשר לדיני טהרה.

ג. האם יש בעניין זה חילוק בין קרבנות של ישראל לקרבנות בני נח. גם אם קרבנות ישראל אינם צריכים טהרה, יתכן שקרבנות בני נח צריכים.

ד. במידה ויש צורך בטהרה להקרבה על המזבח, כיצד נעשה זיהוי המינים הדרושים לקרבנות - האם יש חיוב לבדוק בסימני טהרה, ומה משקלן של הכרעות אחרות בספקות של מיני הקרבנות[585].

ה. מה דינם של קרבנות במצבים שונים הנידונים לגבי טהרה - טהור היוצא מטמא, יונה בת פרה, שסועה.

בהקשר כללי, יש לציין את סמיכות דיני קרבנות לטהרת בעלי חיים. אם נגיע למסקנה שיש צורך לטהרה גם במיני הקרבנות, ודיני בדיקתם דומים - יהיה בכך הסבר לסמיכות הזו, כפי שכתב בספר בית גנזי [ויקרא א עמ' שלח].

1. הקרבת מינים שלא צוו

התורה [ויקרא א, א - ב] פותחת את דיני הקרבנות כך:

"ויקרא אל משה... אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם".

ודורש הספרא [ויקרא, נדבה, פרשה ב, ו]:

---

[585] סברה נוספת שהייתה יכולה לעלות היא, שיש חילוק בין קרבנות הנאכלים לכוהנים ולישראל, לקרבנות שאינם נאכלים. ברם, לא מצאתי מקור לחילוק כזה, ויש לו פירכא אם נבין שקרבנות בני נח צריכים טהרה ומאידך הם מקריבים דווקא עולה.

"קרבן לה'... בהמה" [ויקרא שם]. יכול אף החיה שהיא קרויה בהמה, שנאמר "זאת הבהמה אשר תאכלו שור ושה - וגו' - איל וצבי וגו'" [דברים יד, ד - ה]. תלמוד לומר "בקר וצאן" - אין לך בבהמה אלא בקר וצאן.

יכול לא יביא, ואם הביא כשר. משל למה הדבר דומה, למי שאמר לו רבו לך והביא חטים, והלך והביא לו חטים ושעורים, הרי זה מוסיף על דבריו. תלמוד לומר "בקר וצאן תקריבו", ואין לך בבהמה אלא בקר וצאן בלבד. הא למה זה דומה, למי שאמר לו רבו אל תביא לי אלא חיטין, הא אם הוסיף זה על החטים הרי זה עובר על דבריו".

הספרא דן באפשרות שקרבנות יבואו מן החי, במקום או כתוספת למינים המופיעים בכתוב. מהנחה זו אפשר להבין, שההנחה הבסיסית היא שאפשר להקריב על המזבח בעלי חיים שלא הוזכרו בכתוב. כמובן שהנחה זו מתאימה לקרבן שהאדם מחייב את עצמו להקריב - קרבן נדבה. ישנם שני מצבים שלא הוזכרו בספרא:

א. הקרבת בהמה טהורה שלא הוזכרה בפסוקים. מצב זה אינו אפשרי משום שכל הבהמות הטהורות מופיעות ברשימת הבהמות המיועדות להקרבה.

ב. הקרבת בהמה טמאה. רש"י [זבחים לד, א] מבאר, שע"פ הספרא האיסור על הקרבת בהמה טמאה הוא משום שאין להעלות על המזבח דבר האסור באכילה לישראל [מנחות ו, א]. המלבי"ם מבאר שלכן הספרא דן בחיה אסורה, וסובר שהייתור בפסוק בא כדי ללמדנו על חיה טהורה. אמנם, לפי זה הסיבה שאין מקריבים בהמה טמאה אינה נובעת מדיני קרבנות, ואין קשר בין מין הקרבן ובין טהרתו.

כשם שהספרא דן בבהמות, כך הוא דן בעופות [שם פרשה ו, ג]:

"יכול כל העוף כלו יהא כשר, תלמוד לומר "והקריב מן התורים או מן בני היונה את קרבנו" [ויקרא א, יד] - אין לך בעוף אלא תורין ובני יונה".

מתוך הצורך לדון בשאלת הקרבת מינים אחרים לגבי עופות, יש להבין שההנחה הבסיסית שניתן להקריב מין שלא מופיע במפורש, קיימת גם לאחר שהספרא שלל הקרבת חיה. אמנם, המשל שהספרא מביא בדרשתו לעניין בהמות, מקשה על הבנה זו. המשל מציג את הציווי על הקרבן כצווי מדויק, של רב המורה לתלמידו שלא להביא דבר אחר ממה שביקש, אפילו כתוספת. לפי זה, היה עלינו להשוות בהמות לעופות, ולקבוע שגם בעופות אין להביא דבר אחר. את הדיון המחודש חרף משל זה, ניתן לנמק בשלוש אופנים:

א. הצעה זו עולה על רקע ההבדלים בין קרבן בהמה לקרבנות העוף, ובפרט העובדה שהאפשרות להביא עוף נובעת מקיומו של מרחב בחירה גדול יותר לאדם המקריב. מרחב זה בא לידי ביטוי באפשרות - בחלק מהקרבנות[586] - להביא עוף למי שאין ידו משגת בהמה, וההצעה לקיים מרחב כזה גם בשלמים ובקרבנות ציבור [ספרא ויקרא, נדבה, פרשה ו]. בעקבות מרחב זה, נדרש הספרא [שם] להוכיח שגם בקרבן העוף יש איסורים כאתנן ומחוסר אבר - על רקע היתר מום,.

---

[586] קרבן עולה ויורד [ויקרא ה, א - י], קרבן מצורע [שם יד, כא - לב], אם כי בפרשת זב וזבה [שם טו] מצאנו את העוף כאפשרות יחידה.

ב. רק מתוך ההבנה שהחיה בכלל בהמה, והציווי בפסוק על בהמה, עלתה ההצעה להקרבת חיות, ונדחתה. דווקא מתוך דחיה זו, היה מקום להבין שהקרבת עוף שאינו תור או יונה אפשרית, כיוון שבניגוד לחיה שהוצעה על בסיס הביטוי בהמה, עוף אינו זקוק לבסיס כזה, ולכן היה ניתן לחפש עופות נוספים שקיימות בהם תכונות הדומות לתורין ובני יונה. כמובן, שלמסקנה אין להקריב אלא תור או יונה.

ג. הדין בעוף ובבהמה שונה לגמרי. בבהמה אין מין טהור שלא ניתן להקריבו על המזבח. הדיון הוא לגבי חיה, והמסקנה היא שהכללת חיה בכלל בהמה הוגבלה. לעומת זאת בעוף יש הגבלה של הציווי למינים מסוימים. זוהי הגבלה נוספת, המלמדת שהתורה לא הייתה מעוניינת בהקרבת עוף טהור, אלא בהקרבת מינים מסוימים[587].

אם נקבל את האופן השני, אמורה להיות לכך השלכה לגבי היחס בין דיני טהרה לאכילה ודיני קרבנות - בעוף ובבהמה. בבהמה יש קשר בין הטהרה ובין המין הראוי להקרבה, כי כל הבהמות הטהורות ראויות להקרבה. לעומת זאת בעוף שבו הותרו רק שתי מינים - אין קשר בין הטהרה ובין האפשרות להקריב[588]. לכאורה, האפשרות הזו אינה מתאימה לניסוח של רמב"ן, בהשגותיו לספר המצות [מצות ששכחן הרב ז"ל]:

"מצווה עשירית, שנצטוינו שיהיה כל קרבן שנקריב משלשה מיני הבהמה אשר הזכיר - מן הבקר ומן הכשבים ומן העזים".

מרמב"ן משמע, שהמצווה אינה להקריב דווקא מבהמה טהורה, אלא מן המינים שהתורה אמרה. לפי זה האיסור על הקרבת מינים שאינה מופיעים בתורה שווה בבהמה ובעוף. אמנם, עדין צריך עיון - אם זוהי אותה מצווה בבהמות ובעופות, מדוע לא הופיעו העופות בלשונו של רמב"ן. בניגוד לדיוק מן הניסוח, עובדה זו מלמדת על אופי שונה של האיסור.

---

[587] ניתן להקשות - אם מותר להקריב בבהמה את כל המינים הטהורים, ואין צווי המגביל קרבן למינים מסוימים, מדוע לא תותר הקרבה של מין שונה ממה שהתורה התאימה לקרבן מסוים, כגון הקרבת פר לחטאת יחיד או שעיר להעלם דבר של ציבור. על כך ניתן להשיב ולבאר שהשוני בין הקרבנות המתאימים לכל קרבן אינם נובעים ממין הקרבן, אלא ממימדיו. היחיד צריך להקריב קרבן המתאים למידתו, ואילו הציבור קרבן המתאים למידתו. הדבר בא לידי ביטוי במקומות שונים, כגון בקרבנות התלויים בהישג ידו של המקריב - קרבן עולה ויורד, וקרבנן טהרת מצורע, וכמו כן בביטוי המופיע לגבי אשם "אשם קשה בן שתי שנים" [ויקרא דבורא דחובה פרשה יא, יא], המתייחס בהקשרים שונים לחומרת האשם בהתאם לגילו ומינו.

[588] ואולי שורש הסברה הוא בהבנה שעופות דומים לחיה בכך שיש לכסות את דמם, ומכאן למדנו שמין העוף כולל בתוכו חיה ובהמה. כיוון שהחיה אינה קרבה, ובעוף יש יסוד של חיה, אנו לומדים שהעוף מכיל את שתי הצדדים, וממילא חלק מהעופות אינם ראויים להקרבה.

2. המעלה חיה למזבח

1) מחלוקת האמוראים אם חיה קרבה

בגמרא [זבחים לד, א - ב] מופיעה מחלוקת בין ריש לקיש ור' יוחנן בשתי גרסאות. הראשונה עוסקת בהקרבת אברים טמאים על המזבח - ובה נדון לקמן [עמ' 319-325]. השנייה עוסקת בהקרבת חיה:

"אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא... פליגי בחיה, והכי איתמר - רבי יוחנן אמר עובר בעשה, ריש לקיש אמר אינו עובר בולא כלום. רבי יוחנן אמר עובר בעשה - בהמה אין, חיה לא. ריש לקיש אמר אינו עובר עליו בולא כלום - ההוא למצווה".

כלומר, לדעת ריש לקיש ניתן להקריב חיה בתורת רשות, והפסוק לא עסק אלא במה שחובה להקריבו, ולכן אין איסור בהקרבת חיה. רבא מקשה על ריש לקיש מדברי הספרא [ויקרא, נדבה, פרשה ב, ו; לעיל 308], שבו מפורש שאין להקריב חיה אף כרשות, ובעקבות זאת הגמרא מכריעה כר' יוחנן.

אמנם, יתכן שריש לקיש מדייק דבריו מדרשה אחרת בספרא, בנוגע לאי-הקרבת בהמה טמאה. הגמרא [תמורה יז, א] נוקטת כדבר פשוט, שבהמה טמאה אינה קרבה, ולא חלה בה קדושת הגוף[589]. מקור הדין מבואר באור שמח [איסורי מזבח ה, ה] ע"פ דרשת הספרא [בחוקותי פרשה ד, א[590]]. בפסוקים הנוגעים לדיני הקדשת בהמות [ויקרא כז, ט-יב] נאמר:

"ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' - כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש... ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה', והעמיד את הבהמה לפני הכהן. והעריך הכהן אתה בין טוב ובין רע כערכך הכהן כן יהיה".

הספרא דן מהי בהמה טמאה:

"יכול בבהמה טמיאה הכתוב מדבר, כשהוא אומר "אם בבהמה הטמאה ופדה" [ויקרא שם כז] הרי בהמה טמאה אמורה, הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשים שיפדו..."[591].

מדברי הספרא עולה, שבהמה טמאה נחשבת "אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה'". ביטוי דומה לא נאמר לגבי חיה, והדבר מותיר את האפשרות שבחיה הדין יהיה שונה. נקדים את המאוחר ונציין, שדברי הפסוק מובילים אותנו לאחד מן הכיוונים שנידון בסוגיה זו - אשר לפיו יש דין טומאה גם בקרבנות. כלומר - הצורך להקריב מן הטמאים אינו נובע רק מכך שיש מינים מסוימים שדווקא מהם יש להקריב קרבן, אלא גם מהצורך שהקרבן יהיה טהור.

2) מחלוקת המפרשים בביאור ר"ל

המפרשים דנו בכוונת ריש לקיש, לפיה המיעוט של חיה מהקרבה נאמר "למצווה":

---

589 כלומר, חלה בה קדושת דמים הדורשת פדיון ושימוש בכסף לבדק הבית או קרבן, אך היא אינה כקדושת הגוף שנתפסת בגוף הבהמה ודורשת את הקרבתה.

590 וכן במנחות קא, א; בכורות לז, ב; תמורה לב, ב; וירושלמי שקלים ד, ד.

591 וע"פ הגמרות הנ"ל מדובר בבעלי מומין.

א. רש״י מבאר - שלדעת ריש לקיש ניתן להקריב חיה בתורת רשות. וצריך עיון - הלא גם קרבנות הנדבה - בהם עוסק הפסוק - אינם חובה. ונראה, שכוונתו אינה לקרבן שאין להקרבתו משמעות הלכתית - להיתר ולאיסור, אם כי יתכן שיש לה ערך מוסרי-רוחני[592]. כדעת רש״י סבר בתוספות ר׳ אלחנן [ע״ז ה, ב][593].

ב. בספרא [ויקרא, נדבה, פרשה ב, ו] הופיעו שתי אפשרויות ונדחו למסקנה: הראשונה - שהקרבת חיה שוות ערך להקרבת בהמה. השנייה - שבדיעבד אם הקריב חיה הקרבן כשר. ע״פ הספרא בארו הקרן אורה [זבחים שם] והמלבי״ם [על הספרא שם] שהכוונה בביטוי מצווה - לכתחילה. כלומר, לכתחילה יש להקריב מין בהמה, אך בדיעבד אם הוקרבה חיה הקרבתה חלה[594].

השיטה מקובצת [זבחים שם ד] כתב, שרש״י העדיף את האפשרות הראשונה, כיוון שאם נאמר שהקרבת חיה היא בדיעבד, כיצד אומר ריש לקיש שהמקריב חיה ״אינו עובר בולא כלום״, הרי המקריב חיה מתקבל בדיעבד בלבד, ולכתחילה אין לנהוג כך.

יתכן, שההסבר לשאלה זו טמון בשאלה מהו נושא המחלוקת. לשיטת המלבי״ם יש לבאר, שר׳ יוחנן וריש לקיש חלוקים דווקא לגבי העלאת האברים על המזבח. זהו עיסוק המתמקד בהגדרת החיה - האם בפועל היא קרבן או לא, ולא האם יש להתחיל את תהליך הקרבתה. ריש לקיש סבור, שבדיעבד - אם נשחטה בעזרה חית קדשים, אין בהעלאת אבריה על המזבח איסור. יתכן בהחלט שגם לדעתו יש איסור בעצם הבאתה למקדש ושחיטתה כקרבן. אמנם, השאלה אם ניתן להפריד בין הנושאים תלויה בהבנה העקרונית של דעת ריש לקיש:

א. לדעת רש״י - אין הקרבה בחיה, שהרי התורה אינה מצווה על הקרבה כזו. לשיטתו התורה שוללת הקרבת כל מין שאינו מצווה במפורש, בדומה לאחת האפשרויות שעלתה לעיל בהבנת דברי הספרא. לכן, גם לאחר תחילת ההקרבה, אין משמעות להעלאת אברים על המזבח. לכן, אם יש ציווי כלשהו השולל את ההקרבה - ומגדיר אותה כבדיעבד, יש גם

---

592 על האפשרויות להסביר את המושג רשות, עיין שיעורי הרב ליכטנשטיין לטהרות, עמ׳ 11. עוד אפשרות היא שבקרבן נדבה החפצא רשות, אבל משעה שהתחייב חובה להקריבו ואין אפשרות להפסיקו, כדרך שאין להפסיק תפילת נדבה לאחר שהתחילה אלא עליו לסיימה, מה שאין כן בקרבן מן החיה. ועיין רמב״ם, ספר המצוות מצוה תלה; ועיין ר׳ חיים הלוי על הרמב״ם, תפילה י, ו.

593 עיין כנסת ראשונים [זבחים שם]. ויש להעיר על דבריו,המתייחסים לדברי השיטה מקובצת, שהביא גרסה אחרת של רש״י - ״ההוא למצווה - פרש״י להקדים בהמה לחיה, דבהמה מצווה וחיה רשות״. לכאורה משמע שיש מעשה הקרבה בחיה. אמנם זה נסתר מדברי השיטה מקובצת שנביא לקמן, שכותב במפורש ״חיה לאו בת הקרבה היא״. ולכן יש לבאר, שלגרסה זאת ברש״י היה קשה, אם אין משמעות להקרבת חיה לאיסור או להיתר, מדוע היה צורך לציין דין זה בכתוב. לכן באו לומר שמ״מ כיוון שאין ערך להקרבת חיה, יש להיזהר לא להקדים אותה לבהמה ובכך לעכב קרבן של ממש.

594 כיוון שדעת ריש לקיש לא התקבלה למסקנה, לא מופיע דיון בשאלות רבות הנובעות מכך - האם תהיה בחיה חובת אכילה והקטרה, האם יהיו בו דיני פיגול נותר וטמא, ועוד שאלות מעין אלו. יש מקום לערוך בירור במקביל לדעת ריש לקיש בסוגיות אלו ובסוגייתנו. אמנם המעיין במקדש דוד [כ, ד] ימצא שע״פ משאו ומתנו ברש״י לריש לקיש יש לומר שאם עלו אברי חיה למזבח אין להורידם.

בהעלאת האברים עבירה על עשה - אין כאן התחלה של תהליך הקרבה[595]. כך בארו גם בית הלוי [ב, מה, ט] והאור שמח [איסורי מזבח ה, ה].

ב. לדעת הקרן אורה והמלבי״ם - גם אם אין ציווי על הקרבת חיה, ואף קיימת הדרכה להבאת נדבה דווקא מבהמה - אם החיה קרבה בפועל יש בזה מעשה הקרבה. לכן אם התחילה הקרבה, אין איסור להעלות את האברים על המזבח[596]. כל זה נובע מכך שצמצום המינים הראויים להקרבה אינו מוחלט, ומכאן שגם כשאנו עוסקים בטמאים, שלילת הקרבתם המוחלטת תנבע מצורך בטהרה ולא מהגבלת המינים.

3) ראיות לשיטת רש״י

השיטה מקובצת [שם] משווה בין חיה לבעלת מום. הוא כותב שאין ללמוד מלקות בהעלאה על המזבח של חיה, באמצעות השוואה לבעל מום, כיוון שחיה אינה שייכת כלל בהקרבה. זאת, בשונה מאדם המפריש נקבה לעולה (הקרבה מן הזכר), שראויה להקרבה אחרת (חטאת) ולכן היא נחשבת בעלת מום. זה מתאים לשיטת רש״י שאין הקרבה אלא במינים המפורשים בתורה, ולכן בעל מום עדיף על חיה. לשיטת הקרן אורה יש צורך בהסבר אחר מדוע חיה אינה דומה לבעל מום. ונראה שלדעתו כיוון שחיה בכלל בהמה, יש כאן מין בעל יכולת מסוימת להקרבה שמתקבלת בדיעבד.

ראיה נוספת יכולה לעלות מן המכילתא [דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין, יב] שבה נאמר:

> ״רבי עקיבא אומר ״תחת שור״, ״תחת שה״ - להוציא את החיה. שהיה בדין, הואיל והבהמה חייב בתשלומין, והחיה חייב בתשלומין, אם למדת על בהמה שהוא משלם ארבעה וחמשה, אף החיה ישלם ארבעה וחמשה. לא, אם אמרת בבהמה לפי שהיא קריבה על גבי מזבח, תאמר בחיה שאינה קריבה לגבי מזבח, לפיכך אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה. והרי בעלת מום תוכיח שאינה קריבה, וחייבין עליה תשלומין, והיא תוכיח על החיה שאף על פי שאינה קריבה ישלם ארבעה וחמשה. לא, אם אמרת בבעלת מום שיש במינה קריבה על גבי מזבח, תאמר בחיה שאין ממינה קרב על גבי המזבח, הא מה תלמוד לומר ״תחת שור״, ״תחת שה״ - להוציא חיה״.

עולה מן המכילתא שיש הבדל במניעת ההקרבה בין בעלת מום ובין חיה - בעלת מום אינה קרבה כפרט מתוך המין, חיה אינה קריבה משום שכמין היא משוללת מן המזבח.

4) ראיות לשיטת הקרן אורה

א. מדין חולין בעזרה

---

[595] ואמנם, לשון הספרא היא ״יכול לא יביא ואם הביא כשר״. אך המשל הוא ״למי שאמר לו רבו לך והביא חטים, והלך והביא לו חטים ושעורים״ ו״הרי זה מוסיף על דבריו״ - אין כאן תחליף אלא תוספת.

[596] במובן מסוים יש כאן צמצום של האיסור להבאת הקרבן - תחומו של הבעלים, ולא למעשה ההקרבה עצמו. תחום זה בא לידי ביטוי בהקשרים שונים, למשל קרבן שהוקרב שלא לשמה כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה [זבחים ב, א], ויש צורך בבעלים לשם הבאת קרבן [קידושין נה, א - ב; מלחמות ה׳ ב״ק מא, ב בדפי רי״ף].

יש להביא ראיה לשיטת הקרן אורה והמלבי״ם מסוגית חולין בעזרה. החזון איש [זבחים ט, א] מציין את הגמרא בקידושין [נז, ב] המביאה את הספרא [ויקרא, נדבה פרק יז][597]:

״...לפי שנאמר: ״כי ירחק ממך המקום וזבחת״ [דברים יב, כא], ברחוק מקום אתה זובח, ואי אתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה... מנין לרבות את החיה. מרבה אני את החיה, שהיא בשחיטה כבהמה[598]... יכול לא ישחוט, ואם שחט יהא מותר, תלמוד לומר ״כי ירחק ממך המקום... וזבחת... ואכלת״, מה שאתה זובח ברחוק מקום אתה אוכל, ואי אתה אוכל מה שאתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין שנשחטו בעזרה... ומנין לרבות את החיה. מרבה אני את החיה, שהיא בשחיטה כבהמה...״.

בניגוד לדברי הספרא, הגמרא בחולין [פה, ב] מביאה את המשנה בתמורה [ז, ד]:

״ואלו הן הנקברים...וחולין שנשחטו בעזרה. רבי שמעון אומר חולין שנשחטו בעזרה ישרפו, וכן חיה שנשחטה בעזרה״.

מן המשנה מוכיח אביי שלדעת ר׳ שמעון חולין בעזרה הוא דין דאורייתא:

״אי אמרת בשלמא דאורייתא - היינו דגזרינן חיה אטו בהמה. אלא אי אמרת דרבנן - בהמה מאי טעמא - דילמא אתי למיכל קדשים בחוץ, היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה״.

כאן משמע, שבחיה אין איסור של חולין בעזרה, אלא גזירה בלבד. התוספות [חולין שם] מעלה שתי הסברים לסתירה-לכאורה, בין הגמרא בקידושין למשנה בתמורה:

א. שר׳ שמעון חולק על הספרא וסובר שאין בחיה איסור חולין בעזרה.

ב. שגם אם יש איסור חולין בעזרה בחיה, אין סיבה לשרוף את החיה, כיוון שגם בבהמה השריפה היא גזירה שמא יטעו ויסברו שגם קודשים שיצאו מחוץ למקדש אינם צריכים שריפה. גזירה כזו קיימת דווקא בבהמה ולא בחיה, שאין לטעות בינה ובין קודשים כאלו.

בסופו של דבר, לפי שתי ההסברים, ע״פ הספרא המובא בקידושין, יש בחיה דין של חולין בעזרה. ע״פ זה שואל החזון איש, כיצד אפשר לומר שחיה אינה בת הקרבה, ואין משמעות להעלאתה על המזבח. לישוב דעתו של רש״י ניתן להציע שלשה הסברים:

א. יש מחלוקת האם חולין בעזרה דאורייתא או דרבנן, וריש לקיש סבר שחולין בעזרה דרבנן [נזיר כט, א - ב]. הסבר כזה מובן, מפני שהמקור שממנו סתרו את דעת ריש לקיש הוא הספרא, ואף מקור הדעה שחולין בעזרה דאורייתא בדרשת הספרא.

ב. באופן דומה להסבר הקודם, ניתן לבאר שגם אילו היה סובר ריש לקיש שחולין בעזרה דאורייתא, מכל מקום שיטתו בעניין אברי חיה על המזבח אינה כספרא, וממילא גם בשאלה האם יש חולין בעזרה בחיה, שיטתו אינה עולה בקנה אחד עם הספרא. הגמרא הקשתה מדברי הספרא המתייחסים להקרבת חיה, אך הייתה אפשרות להקשות גם מדברי הספרא לגבי חולין בעזרה בחיה.

---

[597] הערה זו מובאת גם בדברי ר׳ חיים קנייבסקי בספר אהל פרץ, זבחים שם.

[598] יש להעיר שכאן הריבוי של חיה אינו נובע מכך שהיא ״בכלל בהמה״, אלא משום שהיא נשחטת כבהמה. ואולי יש לומר, שגם אם חיה בכלל בהמה כמין, מכל מקום יש לה דינים שונים - למשל, כסוי הדם - ולכן אם לא הייתה שחיטתה כבהמה, היינו אומרים שדין חולין בעזרה הקשור להיתר לשחוט חולין בריחוק מקום, ולאיסור לשחוט חולין בקרוב מקום, אינו קיים בה.

ג. יש לחלק בין דין חולין בעזרה, ובין העלאת אברים על המזבח. חולין בעזרה הוא דין הקשור לשחיטה - התורה לא התירה שחיטה שאינה לקדשים, אלא בריחוק מקום מן המזבח, ולא בקרוב מקום. לכן, כשאנו דנים בחיה, יתכן שגם לגביה לא הותרה השחיטה אלא אם כן היא מתקיימת בריחוק מקום מן המזבח. לעומת זאת, הדיון על העלאת אברי חיה למזבח, קשור לאפשרות שאברים כאלו יהיו קרבן. חלוקה זו באה לידי ביטוי בפסיקתו של הרמב"ם, שמחד - פסק שחולין בעזרה דרבנן [שחיטה ב, ג], ומאידך - שהעלאת אברי חיה אסורה מדאוריתא [איסורי מזבח ה, ו][599].

ההשלכה לאפשרות האחרונה היא, שעדין יש קשר בין החיה ובין הקרבנות. קיימת דרישה להימנע משחיטת חיה, אך דרישה זו אינה מעמידה את שחיטת החיה במקדש במקום אחד עם הכנסת פת או פירות למקדש [ראה רמב"ם שחיטה שם]. משמע, שלחיה יש מכנה משותף עם הבהמה, הדורש הימנעות משחיטתה בקירוב מקום.

ב. מדין מעשר שני

ר' חיים קנייבסקי [אהל פרץ, זבחים שם] מקשה על רש"י, מן המשנה במעשר שני [א, ד]. המשנה מביאה את תקנת חכמים, שאין לקנות בדמי מעשר שני בהמה לשחיטה, אלא אם היא מיועדת לקרבן שלמים. יסוד התקנה, משום שחכמים ראו שהבאים עם דמי מעשר שני לירושלים קונים בהם רק בשר תאווה, ואינם מקריבים שלמים. ומבארת המשנה, שגם מי שלוקח חיה לזבחי שלמים עובר על התקנה. ובאר הר"ש [שם] "דאין חלה קדושת שלמים אחיה". לפי זה אין מקום להקרבה בחיה[600].

אמנם, לפי מה שבארנו, אין זו קושיה רק על שיטת רש"י, אלא גם על שיטת הקרן אורה. ויותר מכך - דווקא לפי שיטת רש"י קל להסביר מדוע הקדושה אינה חלה - לחכמים אין חפץ בקרבן שאין לו משמעות הלכתית, אפילו אם באופן תיאורטי ניתן להקדישו. כמו כן, לפי מה שחילקנו בעניין חולין בעזרה, שיטת רש"י מובנת - אין קדושה בחיה, אך יש להימנע מקנית חיה בדמי מעשר שני, כדי שיקנו קרבן שלמים, מפני שבכל זאת קיים מכנה משותף בין חיה לבהמה.

אמנם יש להביא ראיה הפוכה, המסייעת לקרן אורה והמלבי"ם. הירושלמי [מעשר שני שם] מביא את דברי ר' יוסי[601] שבראשונה בארו האמוראים בהסבר המשנה, שהקונה בהמה לבשר תאווה וחיה לשלמים, נתפסה בהם קדושת שלמים. רק לאחר שהובאו דברי ר' לעזר, המבאר שהקנין לא חל, חזרו בהם. משמע לכאורה, שקדושת שלמים יכולה לתפוס בחיה, אלא שחכמים לא תקנו זאת. אכן, לפי פירושו של הפני משה [שם] שגם לפי ר' יוסי, שהקדושה חלה רק כקדושת דמים, על מנת שיפדה את החיה ויקנה בה שלמים, אין בכך ראיה.

---

[599] ועיין עוד בתוספות זבחים עז, ב; אור שמח איסורי מזבח ה, ה - והנושא ידון בסמוך בהקשר אחר.

[600] הרב קנייבסקי מתרץ שריש לקיש עסק בעולה, והמשנה במעשר שני עוסקת בשלמים (עולה אינה נקנית ממעשר שני, כי אינה נאכלת). ואולי כוונתו, כיוון שקרבן עולה הוא קרבן שמצאנו שהקריבו קודם שנצטוו על הקרבנות מבהמה חיה ועוף [זבחים קטו, ב], ורק אותו מקריבים נכרים [נחלקו בזבחים קטז, א ובמנחות עג, ב, ורמב"ם מעשה הקרבנות יט, טז מכריע שמקריבים עולה], ממילא דווקא הוא קרב מן החיה.

[601] האמורא.

5) המידה הנדרשת לכל שיטה

לשתי האפשרויות בהבנת הספרא, יש קשר עם ישום המידות שהתורה נדרשת בהם, בפסוק שאנו עוסקים בו. בי"ג מידות דרבי ישמעאל [פרשה א, ז[602]] נאמר:

"מכלל ופרט כיצד - "מן הבהמה" כלל, "מן הבקר ומן הצאן" פרט, כלל ופרט - אין בכלל אלא מה שבפרט".

ובאר הראב"ד [שם[603]], שהתורה הקדימה לבקר והצאן את הכלל "בהמה", כדי שלא נלמד מ"בקר וצאן" בנין אב, ונגיע למסקנה שניתן להקריב בהמות או חיות אחרות. אופן השלילה של הקרבת מינים אחרים ע"פ ר' ישמעאל, אינו מותיר מקום לחלוקה בין חיות לבהמות טמאות או בין רשות לחובה (במובנים השונים), ומשמע שהקרבנות קיימים במינים המפורשים בלבד.

בייחוסי תנאים ואמוראים [ערך ר' ישמעאל כהן גדול] באר, שעל אף הדרשה בספרא בויקרא[604], אשר לומדת ממקום אחר שאי אפשר להביא חיות למזבח, ניתן ליישב את שתי הדרשות. מקור הדין של "כלל ופרט" הוא בפסוק זה, שבו אנו מוצאים מיעוט כל פרט אחר מן הפרטים שבכתוב, במקום שבו הופיע כלל לפני הפרט. בעקבות הדרשה המקומית שבה עולה אפשרות להקרבת חיות כרשות או כחובה ונדחית, למדנו מידה זו, שכאשר מופיע כלל ולאחריו פרט - אין בכלל אלא מה שבפרט.

דברים אלו מתאימים לפירושו של רש"י, השולל את ההיתכנות של הקרבת כל מין שאינו מפורש בתורה. זאת, משום שאילו לא היה מדובר בשלילה מוחלטת, אין מקום ללמוד מכאן כלל השוללת תוספת על הפרט בכל התורה.

אמנם, דרשה המתאימה לשיטת הקרן אורה, מופיעה בגמרא בנזיר [לה, א - ב]:

"פרט וכלל ופרט מנא ליה... אמר ליה רב יהודה מדיסקרתא לרבא, ולילף מן הדין קרא: "מן" - פרט, "הבהמה" - כלל, "בקר וצאן" - חזר ופרט. פרט וכלל ופרט - אי אתה דן אלא כעין הפרט.

אמר ליה - מן האי ליכא למשמע מינה, דאי מהתם, הוה אמינא "הבהמה" - חיה בכלל בהמה.

אמר ליה - חיה בכלל בהמה, הא כתיב בקר וצאן, והוה ליה פרט וכלל, ואי אתה דן אלא כעין הפרט".

לביאור המשא ומתן בין רב יהודה לרבא, יש להבהיר מה הדין שבא רב יהודה ללמוד מן הפסוק, ומה המסקנה. בעניין זה ישנה מחלוקת בין רש"י, תוספות, ותוספות רי"ש:

א. רש"י מבאר שהמילה "מן" והמילים "בקר וצאן" ממעטים חיה, והכלל מרבה כעין הפרט - שניתן להקריב קרבנות שונים בגילאים שונים, אשם - זקן, ועולה - בחור[605].

---

602 ובפסיקתא [זוטרא ויקרא ב, א], וכן באור זרוע בכורות תקל, בכל בו ג, ובאבודרהם הרוקח ועוד בפרוש התפילה - באור י"ג מידות.

603 וכדעתו בעניין כלל ופרט עולה מן הר"ן [סנהדרין מה, ב] ותוספות [נזיר לה, ב].

604 ראה לעיל עמ' 308.

605 ניתן היה להקשות, הלא לגבי אשם יש צווי מיוחד, הכולל חובה להביא דווקא בן שנתיים [ויקרא ה, טו; ספרא, ויקרא חובה, פרשה יא, יא]. אמנם, יתכן שכיוון שאשם שמתו בעליו קרב עולה [זבחים ה, א - ב], יש כאן

ב. תוספות[606] מבאר שהמיעוט הוא לגבי חיה, והכלל מרבה כעין הפרט, שניתן להקריב גם בהמה המצויה בין החיות, כגון שור הבר[607]. והקשה הקרן אורה, מדוע תהיה הוא אמינא שמין המצוי בין החיות אינו קרב. אמנם, ע"פ דרכנו בביאור עיקרון ההבדלה, בפרט - ביחס שבין חיה לבהמה[608] יש לבאר שכיוון שיש צורך בטהרת בעלי החיים לקרבן, ומיעטה התורה חיה לקרבן, יש צורך בהבדלה ברורה בין בהמה לחיה, והייתה הוא אמינא שחיה המצויה בין הבהמות אינה עולה על המזבח. לכן היינו צריכים דרשה מיוחדת להקרבת חיה שכזו[609].

ג. תוספות רי"ד והשיטה מקובצת מבארים שכאשר נאמר "מן" הכוונה המתבקשת היא - מקצת בהמה ומקצת חיה, כי חיה בכלל בהמה. ויש לבאר לשיטתו, שמיעוט זה מתייחס לטמאים - מקצת חיה ובהמה הטהורות יש להביא, ולא הטמאות. לאחר מכן ישנו פרט - בקר וצאן, וכלל שממנו ניתן ללמוד את אחד הלימודים המופיעים ברש"י ותוספות.

אישוש להסבר התוספות רי"ד ניתן למצוא באופן שבו דרשת רב יהודה מוזכרת בזוהר [ויקרא ה, ב]:

"מן הבהמה כלל. מן הבקר ומן הצאן פרט. לבתר אילין דכשרין למיכל, ודלא כשרין למיכל אסיר לקרבא. ולאתר אחרא אסתליקו אינון דכשרן ואינון דלא כשרן"[610].

במפרשי הזוהר[611] מבואר שראשית דברי הזוהר - הדרשה מן הפסוק, נוגעת לפשט, ועל פיו יש חיוב להביא קרבנות דווקא מן הטהורים[612]. הזוהר אינו מסביר שהלימוד הוא בדרך כלל ופרט וכלל, אך נראה שזו כוונתו, שכן אם זהו לימוד בדרך כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, ולא שייך להציג מכנה משותף העולה מן הפרט כגון - טהרה לאכילה. לכן יש לבאר שכוונתו ללימוד בדרך פרט וכלל ופרט - מה הפרט מין טהור, אף הכלל מין טהור.

חידוש של עולה המוקרבת מן הזקן. חידוש זה מאשש את ההוא אמינא שהצגנו לעיל בהערה 587, להקריב לקרבן שהתורה צוותה עליו, בעל חיים אחר בעל מימדים דומים.

[606] וכ"כ בשיטה לחכמי איוורא [שיטת הקדמונים לנזיר עמ' קיד], ובהגאות ר' בצלאל אשכנזי [שם עמ' ערב].

[607] בפשטות שלילת פירושו של רש"י נובעת מדבריו של המאירי [שם]- "שאין הפרט מוכיח בפרטים שהוזכרו כלום".

[608] ראה לעיל עמ' 246-250, ולקמן עמ' 340-345.

[609] כמובן שיש כאן אמת מידה מחמירה יותר של הבדלה ממה שמצאנו בטהרת בעלי חיים לאכילה, אך ניתן להבינה על רקע חומרתם המיוחדת של דיני קודשים [ראה לדוגמה זבחים עא, ב - "הני מילי לגבוה"].

[610] לימוד כזה מופיע גם באבן עזרא [ויקרא א, ב] שכותב: "מן הבהמה - יהיה הקרבן, כלל. ואחר כן - מן הבקר ומן הצאן - שהם מין כבש ועז - פרט. גם מלת קרבנכם - כלל". בעל הסולם [זוהר שם סע' סט] באר שהכוונה היא, שדווקא מבעלי חיים טהורים ניתן להקריב. את המשפט האחרון - "ובמקום אחר נתבארו אלו בהמות הכשרות ואלו שאינן כשרות מה סודן". אמנם ע"פ הרמ"ק באור יקר שם סוף סימן ה, וע"פ המובא ומבואר לקמן בטעמי המינים הטמאים [עמ' 358-366], יש לומר שהכוונה היא שנפשותיהם של בהמות שאינם כשרות עולות למקום של טומאה.

וע"ע אבודרהם, י"ג מדות של רבי ישמעאל; פירושי סידור התפילה לרוקח, יג, ברייתא דרבי ישמעאל.

[611] אור יקר שם; הסולם שם עמ' כד' סע' סט; מתוק מדבש שם.

[612] וכן משמע מלשון הזוהר בראשית רלט, ב.

הקרן אורה מקשה על היחס בין הדרשות שבספרא ובריתא דרבי ישמעאל, ובין הגמרא בנזיר. מן הספרא משמע שהלימוד לגבי חיה עולה מריבוי בפסוק, ולא מפרט וכלל ופרט. כמו כן, הוא משווה את הגמרא לתנא דבי רבי ישמעאל. הקושי העיקרי הוא ביחס לרב יהודה שדורש בניגוד לדברי התנאים.

ובכן, לגבי דרשת הספרא, יתכן, שרב יהודה הסתמך על תנאים שדרשו את המיעוט "מן הבקר ומן הצאן", באופן שונה, כאליהו רבה [ז[613]]:

> "אם נאמר "מן הבהמה", למה נאמר "מן הבקר ומן הצאן", ואם נאמר "מן הבקר ומן הצאן" למה נאמר "מן הבהמה". מיכן אמרו, מקבלין מיני זבחים מרישעי ישראל, בשביל להכניסן תחת כנפי שכינה".

לפי דרשה זו, הריבוי "מן הבקר ומן הצאן" מתייחס לקבלת זבחים מרשעים, ולכן כדי לרבות בהמה בגילאים שונים או המצויה בין החיות, יש להיעזר במידת פרט וכלל ופרט, הכוללת את הפרט "מן" שממעט חיה.

ברם, דווקא לפי האפשרות שיש טהרת בעלי חיים למזבח, יתכן שיש להעלות הסבר חדש לדברי ר' יהודה. הסבר זה יכול להסתמך על שיטת רי"ד והשיטה מקובצת. כאשר התורה ממעטת "מן", משמע - מקצת חיות ומקצת בהמות. מיעוט זה מתייחס לאפשרות להקריב טמאים על המזבח. מיעוט כזה מתאים לדברי הספרא, שבניגוד לדעת ר' ישמעאל, אינו מבטל את האפשרות ללמוד בנין אב מן המינים המפורשים בתורה, ואינו קובע "אין בכלל אלא מה שבפרט". לכן הספרא נדרש למקור נוסף כדי ללמוד ממנו שאין להקריב חיה טהורה. ההבדל אינו יוצר אפשרות להקריב בעלי חיים שאינם מופעים בתורה, אלא מלמד על הצורך שהמינים המוקרבים יהיו גם טהורים, ובדיקתם תכלול הלכות טהרת בעלי חיים. מתוך הבנת הספרא ברור מדוע רב יהודה אינו חולק על ר' ישמעאל אלא נוקט כספרא החולק עליו.

---

[613] וכן בויקרא רבה פרשה ב.

3. איסור טמאים למזבח

כפי שאמרנו, הגרסה הראשונה למחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן [זבחים לד, א - ב], עוסקת בהקרבת אברים טמאים על המזבח:

"איתמר, המעלה אברי בהמה טמאה על גבי המזבח. ריש לקיש אמר לוקה, רבי יוחנן אמר אינו לוקה. ריש לקיש אמר לוקה - טהורה אין, טמאה לא, ולאו הבא מכלל עשה לוקין עליו. ורבי יוחנן אמר אין לוקין עליו - לאו הבא מכלל עשה אין לוקין עליו. מותיב רבי ירמיה: "אותה תאכלו - ולא בהמה טמאה, ולאו הבא מכלל עשה עשה".

שלוש שאלות יסודיות יש לשאול בעקבות המחלוקת:

א. ישנה הסכמה בין ריש לקיש לר' יוחנן, שאם לוקין על לאו הבא מכלל עשה, יש ללקות גם על העלאת אברי טמאה למזבח. אמנם, המילים "אותה תאכלו" נאמרו בפרשת שמיני [ויקרא יא, ג] לגבי טהרת בעלי חיים לאכילה, ולא לגבי הקרבתם. מדוע יש לקשר דינים אלו.

ב. הגרסה השנייה של המחלוקת נפתחת בדברי רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא - "אסברא לך, באברי בהמה טמאה דכולי עלמא לא פליגי, כי פליגי בחיה". ויש להבין, האם לדבריו, למסקנה, ר' יוחנן מודה לריש לקיש, או להפך.

ג. כמו כן, יש להבין מהו המכנה המשותף בין המחלוקות, וכיצד דווקא ר' יוחנן שהקל באברי טמאה מחמיר בחיה, וריש לקיש המחמיר באברי טמאה מחמיר בחיה.

בתשובה לשאלה השנייה ישנה מחלוקת בין רש"י לרמב"ם, ומספר הסברים בשיטת רמב"ם יוצרים שלוש שיטות בהבנת הסוגיה.

1) רמב"ם ע"פ כס"מ והנצי"ב - איסור כבעלי מום

הרמב"ם [איסורי מזבח ה, ו] כותב:

"המקטיר איברי בהמה טמאה על גבי המזבח לוקה. ואע"פ שאיסור הקרבתה מכלל עשה - שהרי נאמר מן הטהורה אכול ומן הטהורה הקרב, הא טמאה לא תאכל ולא תקריב - כשם שלוקה על אכילת הטמאה הבא מכלל עשה כמו שביארנו במקומו, כך לוקה על הקרבתה. אבל המקריב איברי חיה טהורה, עובר בעשה ואינו לוקה. ומנין שהוא בעשה, שנאמר "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם", הא מן החיה לא תקריבו ולאו הבא מכלל עשה עשה".

רמב"ם פוסק כריש לקיש בעניין העלאת אברי טמאים, וכר' יוחנן בעניין העלאת אברי חיה. הקרן אורה [זבחים שם] מבאר, שלדעת רמב"ם כאשר ר' ירמיה הביא את הפסוק לגבי אכילת טמאים "אותה תאכלו", זו קושיה על דעת ר' יוחנן, ולא על דעת ריש לקיש. זאת, משום שריש לקיש בודאי מודה, שעל לאו הבא מכלל עשה אין לוקין, כפי שמפורש בין השאר גם בעניין חולין בעזרה [חולין עח, א]. לכן, מדובר בקושיה על ר' יוחנן - מצאנו איסור אכילה בטמאים, ולכן יש ללמוד קל וחומר מבעל מום שהטמא אסור בהעלאה על המזבח. אלא, שעדין יש לברר את הקשר בין האיסור על אכילת טמאים לבעלי מומין.

הראב"ד כותב על דברי הרמב"ם, שאכן יש ללמוד קל וחומר כזה, אלא שהוא אינו מתאים ללשון הגמרא בזבחים. הכסף משנה מבאר, שהרמב"ם למד את דין אברי טמאה מבעלי מומין, ועל קושית הראב"ד הוא משיב בקושיה. דברי הגמרא צריכים עיון. מה הכוונה של ר' ירמיה,

שהציווי בטמאים הוא לאו הבא מכלל עשה באכילת טמאים - הנחשב עשה, הרי למדנו [ספרא שמיני פרק ג, ב[614]] שלוקים על אכילת טמאים, משום קל וחומר[615]. לכן, הוא מבאר שיש לדחות את קושית ר' ירמיה, ולבאר שמכח הלאו בבהמה טמאה למדנו, שכשם שיש לאו במעלה בעל מום למזבח, כך יש לאו במקריב בהמה טמאה על המזבח[616]. לאור זאת מובן כיצד ניתן לבאר שר' יעקב לא בא להסביר שלכל הדעות פטור אלא שלכל הדעות חייב.

הכסף משנה מחזק את שיטתו ברמב"ם, מתוך דרשת חז"ל [מנחות קא, א] על הפסוק [ויקרא כז, יא]:

"ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה', והעמיד את הבהמה לפני הכהן" - "בבעלי מומין שנפדין הכתוב מדבר. אתה אומר בבעלי מומין שנפדו, או אינו אלא בבהמה טמאה ממש. כשהוא אומר "ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך" [שם כז] - הרי בהמה טמאה אמורה, הא מה אני מקיים "ואם כל בהמה טמאה" - בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר".

מן הדברים עולה, שיש קשר בין הפסול בבהמה טמאה לפסול בבעלי מומין. הנצי"ב [מרומי שדה זבחים לד, א] מרחיב את דבריו וכותב שזהו מקור הלאו, ואין צורך בקל וחומר. המילים "אשר לא יקריבו" מלמדות על קיומו של לאו בהקרבת טמאים.

מכח השוואה זו, ניתן להבין גם את הקשר לאיסור חיה. כפי שבבעלי מומין יש איסור הנובע מחוסר התאמת הגוף להקרבה, כך בבהמה טמאה האיסור נובע מן הגוף. באותה מידה, יש לאסור חיה שאינה קרבה על המזבח משום גופה. אמנם, בנקודה זו יש מחלוקת:

א. לר' יוחנן, יש להשוות חיה ובהמה טמאה, כיוון שבשניהם השוני הגופני הוא סיבה להימנעות מהקרבה.

ב. לריש לקיש אין להשוות, כיוון שבחיה אין שלילה של ההקרבה מאותה סיבה שהקרבת בהמה טמאה נשללה. בבהמה טמאה הטומאה היא סיבת השלילה, ואילו בחיה הסיבה לשלול היא שאין זה הקרבן שהתורה מצווה למזבח. לכן, ההשוואה בין בעלי מומין ובין בהמה טמאה, אינה יכולה להתקיים בחיה.

יש להעיר, שמעבר לקשר בין המחלוקות - המתבהר מהסבר זה, שבנו לשאלה העיקרית - האם בקרבנות יש משמעות לטהרת בעלי החיים, ולכאורה לשיטה זו, נחלקו בזה ריש לקיש ור' יוחנן.

---

[614] וכן בספרי ראה מט.

[615] או משום שיש לצרף אל העשה את הלאו שנאמר בבעלי סימן אחד, ולחייב על אלו שאין בהם סימן טהרה כלל. וראה לעיל עמ' 101-103.

[616] על רקע זה ניתן להציע הסבר אחר. לדעת הרמב"ם כוונת ר' ירמיה שונה לגמרי. טענת ר' יוחנן כנגד ריש לקיש היא, שאין ללקות על העלאת טמאים, משום שהציווי בבהמה להעלות דווקא מינים טהורים - ומובא בתחילת ויקרא [א, ב] הוא עשה. על כך משיב ר' ירמיה - בתמיהה - הלא גם הציווי על בהמות טמאות לא מובא אלא בעשה, ולפי דבריך הוא צריך להיחשב עשה. בעקבות זאת מסביר ר' ירמיה שהמחלוקת היא לגבי חיה, כלומר - לגבי בהמה טמאה ר' יוחנן סובר שיש איסור משום העשה המובא בתחילת ויקרא, אלא שהוא מודה לריש לקיש, שבעקבות ההשוואה לאיסור אכילה, יש גם לאו. לעומת זאת בחיה, הוא אוסר משום העשה המובא בתחילת ויקרא (ואילו לדעת ריש לקיש אין שם איסור כלל).

2) רמב"ם ורש"י ע"פ האור שמח - חולין בעזרה

האור שמח [איסורי מזבח ה, ה] מביא את דברי התוספות [זבחים עז, ב] המסתפקים האם הסוברים שחולין בעזרה אסורים מדרבנן, סוברים כך גם לגבי העלאה על המזבח, או שהעלאה על המזבח אסורה מדאוריתא גם לדעתם. מסקנת תוספות שדברים שאינם בני הקרבה, ועולים על המזבח לשם עצים, מותרים. מתוך כך הוא מבאר, שהדיון האם ניתן להעלות חיה או בהמה טמאה למזבח קשור לשאלת חולין בעזרה, והאוסרים סבורים שאין מקום להתייחס אליהם כעצים, מפני שבמידה מסוימת הם נחשבים כקרבן, ולכן אסור להעלותם על המזבח.

אמנם, צריך עיון לפי זה כיצד אפשר לאסור העלאת אברי בהמה טמאה כעצים, מתוך פסוקים הנוגעים לאכילה או להקרבה. ונראה ששאלה זו קשורה להבנות השונות בדברי הספרא השוללים הקרבת חיה. אם נבין שבאופן עקרוני ניתן להקריב מינים שאינם מפורשים בתורה, אלא שנתמעטה חיה ונתמעטו שאר העופות, ניתן להבין שבהמות טמאות אינן עולות למזבח מפני הטומאה. לפי זה בהמה טמאה בת הקרבה אך הקרבתה נשללה משום טומאתה, וזו דעת ריש לקיש המחייב על הקרבתה. דעת ר' יוחנן הפוכה מריש לקיש - לשיטתו טמאה אינה בת הקרבה מפני שדווקא בעלי החיים המופיעים בכתוב בני הקרבה, וזו כוונת הספרא.

דווקא משום שר' יוחנן סובר שבהמה שאינה מנויה בקרבנות אינה בת הקרבה, הוא סובר שיש איסור בהקרבת חיה, ואילו ריש לקיש הסובר שהאיסור על בהמה טמאה אינו משום שהיא לא בת הקרבה אלא משום שהיא טמאה, סבור שהקרבת חיה מתאפשרת בתורת רשות.

הקשר בין המחלוקות מובן לשיטת רש"י, אך בדעת הרמב"ם צריך לומר שאין קשר בין המחלוקות, שהרי הוא פוסק שיש מלקות בטמאה ואיסור בחיה. לשיטתו אע"פ שנדחתה דעת ריש לקיש בקשר לחיה התקבלה דעתו בקשר לבהמה טמאה. לשיטה זו בדעת רמב"ם, עדין יש לברר כיצד הקשו על דברי ר' יוחנן מהאיסור לאכול בהמה טמאה, ומדוע בניגוד לספרא [שמיני פרק ג, ב] הוא מוגדר כלאו הבא מכלל עשה.

3) רש"י ורמב"ם - טהרה משום אכילת מזבח

הספרא [צו פרשה ח, ו, זבחים יג, ב] דורש בקשר לדין פיגול:

"יכול אין מחשבה פוסלת אלא באכילת בשר, מנין לרבות זריקה והקטר חלבים ושפיכת שירים, תלמוד לומר - "אם האכל יאכל", אכילה לאדם ואכילה למזבח".

משמעות הדרשה, שלא רק מחשבה על אכילת בשר קדשים לאחר זמן אכילתו מפגלת את הקרבן, אלא גם מחשבה על הקטרת אבריו על המזבח (וכיוצא בה) לאחר זמן הקטרתם - מפגלת, מפני שהיא נחשבת אכילה. הדמיון לאכילה בא לידי ביטוי בדינים שונים, למשל בדרשת חכמים [מנחות יז, א - ב], המדמים בין שיעור הקטרה לשיעור אכילה:

"מה אכילה בכזית אף הקטרה בכזית, ולעולם אכילה דאורחא משמע".

כמו כן, מדובר בדין שאינו קיים דווקא בקשר לפיגול או לדיני קודשים. השלכה בין איסור אכילה הקיים בחולין, לאיסור הקרבה בקודשים מופיע בחולין [פא, א - ב]. הגמרא דנה בדעת ר' שמעון הסובר שעל שחיטה שאינה ראויה לאכילה, אין חייבים משום אותו ואת בנו. על כך אומר רבא, שבעולה, תמיד השחיטה נחשבת שחיטה שאינה ראויה, משום שאין בשרה נאכל. לעומת זאת אומר ר' יעקב בשם ר' יוחנן:

"אכילת מזבח שמה אכילה, מאי טעמא, דאמר קרא "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו" בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח".

יתכן, שמסיבה זו איסור טמאים קיים גם במזבח, וזהו פשט לשונו של הרמב"ם [איסורי מזבח ה, ו]:

"ואע"פ שאיסור הקרבתה מכלל עשה שהרי נאמר מן הטהורה אכול, ומן הטהורה הקרב, הא טמאה לא תאכל ולא תקריב, כשם שלוקה על אכילת הטמאה הבא מכלל עשה כמו שביארנו במקומו כך לוקה על הקרבתה"

כמובן, שהביטוי הדרוש הסבר הוא "כשם" - מהיכן נובעת השוואת אכילת הטמאה להקרבתה. לאור מה שכתבנו יש לבאר, שהדבר נובע מהגדרת העלאה על המזבח כאכילה. זהו גם פשר ההבדל בין שחיטה שיש לדון עליה בהקשר של חולין בעזרה, ובין העלאה על המזבח שאנו דנים בה בהשוואה לאכילה - דווקא העלאה על המזבח נחשבת לאכילה.

אמנם, יש לדון מדוע דווקא איסור אכילה זה הועתק למזבח, ולא איסור אכילה אחרים. גם איסורי אכילה אחרים אסורים למזבח, אך ההימנעות מהקרבתם נלמדה מדברי קבלה, מן הפסוק "ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים" [יחזקאל פרק מה, טו; פסחים מח, א], והיא אינה מחייבת מלקות או מונעת מהתקדשות [רמב"ם שם ט]. כדי להבין זאת יש להצביע על שתי נקודות:

א. יש לשוב לדרשת הספרא לגבי ההימנעות מהקרבת חיה ועופות שאינם תור או יונה. ניתן להבין אותה כצמצום האפשרות להקרבה למינים המפורשים בלבד, ואז אין קשר בינה ובין טהרת בעלי חיים. לדעת הרמב"ם, כפל הדרשות מוכיח שאין כאן צמצום האפשרות להקרבה למינים המפורשים. אילו היה כאן צמצום כזה, לא היה צורך בדרשה מיוחדת לעופות. לכן, הוא סובר שחוסר היכולת להקריב בהמות טמאות נובע מהיותן טמאות, ומדיוק פשוט בכתובים. המשותף לכל הבהמות המוזכרות בפסוקים הוא שהם כל הבהמות הטהורות, וכיוון שאין הדבר נובע מהצורך להביא מינים מסוימים, אנו לומדים שהאיסור על בהמות טמאות קיים גם בהעלאה על המזבח. זוהי כוונת הרמב"ם במילים "שהרי נאמר מן הטהורה אכול ומן הטהורה הקרב".

ב. באיסור הטומאה לא קיים רק איסור על אכילה, אלא גם חיוב הבדלה בין טמא לטהור על ידי סימנים. יש בחיוב זה הרחבה של האיסור המלמדת שהוא אינו קשור לאכילה בלבד, והוא יכול לחול גם במובנים מופשטים יותר של אכילה, כאכילת מזבח.

לפי זה, אפשר להבין שדברי ר' ירמיה אשר לפיהם יש בבהמה טמאה איסור עשה בלבד, אינם חולקים על הספרא [שמיני פרק ג, ב] שיש מלקות בכל הבהמות הטמאות. הקל וחומר מבעלי סימן טהרה אחד שנאמר בהם איסור לאו, לחסרי סימן טהרה שנאמר בהם עשה, נובע מהיתרון שבבעלי סימן אחד. בעלי סימן אחד אמנם אסורים באכילה, אך יש הבדלה חלקית בינם ובין הטמאים. הבדלה זו עונה באופן חלקי על הצורך להבדיל בין טמא לטהור, ואע"פ שהיא אינה מועילה לעניין אכילה היא מועילה לעניינים אחרים[617].

לדעת ר' ירמיה, הסיבה לאי הקרבת טמאים בקודשים אינה נובעת ממצוות ההבדלה, אלא מאיסור האכילה, כיוון שהבסיס העיקרי להשלכת איסור הטמאים להקרבה הוא עיקרון

[617] וראה לעיל עמ' 101-103.

אכילת מזבח, ודרשת הפסוקים בקשר להקרבת מינים אחרים. לכן, הקל וחומר שאנו לומדים מבעלי סימן אחד שנאסרו, לחסרי סימני טהרה, אינו יכול להילמד בקדשים, ולגבי הקרבה על המזבח יש בהם איסור עשה בלבד. אמנם, הרמב"ם פסק כריש לקיש הסובר שהשלכת איסור הטמאים להקרבה קיימת גם בקשר להבדלה בין טמא לטהור, ואדרבא - היא מבוססת עליה.

לדעת הרמב"ם, אין קשר בין המחלוקת בעניין אברי טמאה, למחלוקת בעניין אברי חיה, ולכן הוא פוסק בטמאה כריש לקיש ובחיה כר' יוחנן. אמנם, לדעת רש"י המבאר שהגמרא מכריעה כר' יוחנן, ועל רקע זה מבארת את המחלוקת בצורה שונה, יש להסביר את הקשר ביניהם. לענ"ד יש לבאר בדומה למה שבארנו בשיטת האור שמח, אלא שכאן יסוד האיסור הוא הקשר בין אכילת אדם לאכילת מזבח. ריש לקיש סובר שיש קשר בין אכילת אדם לאכילת מזבח, משום שדרשות הפסוקים מלמדות על היתכנות של הקרבת מינים שאינם מופיעים בתורה, ומצריכות מקור לאיסור על הקרבת טמאה. לכן, הוא סובר גם שניתן להקריב חיה, אע"פ שאין ציווי המורה על כך. ר' יוחנן חולק עליו, וסובר שהיתכנות כזו אינה קיימת, ומאותה סיבה הוא סובר שהקרבת טמאה אינו איסור לאו הנלמד מאיסור אכילה, אלא איסור עשה הנובע מהגבלת מיני הקרבן למינים המפורשים בכתוב.

לפי דרכנו, יש להבהיר את דין דם חיה טמאה בקטורת. הרמב"ם [כלי המקדש א, ג] כתב:

"המור הוא הדם הצרור בחיה שבהודו, הידוע לכל שמתבשמין בה בני אדם בכל מקום..."

הראב"ד משיג על דבריו:

"אין דעתי מקבלת שיכנסו במעשה הקדש דם שום חיה בעולם, כל שכן דם חיה טמאה..."

כדי ליישב את הרמב"ם כותב הכסף משנה:

"יש לומר שכיון שנשתנה מצורת דם, ונעשה כעפר בעלמא, והוא בשם מריח ריח טוב ביותר, למה יגרע".

מתוך תרוצו של הכסף משנה מובן שגם הוא סבור שאין להקריב במקדש חיה טמאה. אמנם, אין זה ברור מה הסיבה. האם זה משום "ממשקה ישראל"[618], כשם שאין מנסכים טבל, או שיש כאן דין הקשור למינים המותרים להקרבה על המזבח.

ברם, מתוך עיון בראב"ד עולה שכל דם חיה אסור. וצריך עיון מדוע ייאסר דם חיה טהורה, הלא לא נתמעטה החיה אלא מהקרבת הקרבנות. ובאר המקדש דוד [לג, ג ד"ה והנה לפי זה דדם] שהיתר איסור דם למזבח [חולין צ, ב] לא נאמר אלא בראוי להקרבה, ואילו בחיה שאינה ראויה להקרבה אין להתיר אותו, ולכן הוא אסור משום "ממשקה ישראל". אלא, שבעקבות זאת עולות שתי שאלות:

א. מדוע דם הטמאה חמור יותר, הלא גם הוא לא נאסר אלא משום "ממשקה ישראל".

ב. מדוע חרף השנוי שחל בדם, הראב"ד חולק על דעת הרמב"ם.

יתכן, שיש לבאר את המחלוקת באופן אחר. גם לדעת הראב"ד כאשר התורה שללה הקרבת טמאה, הדבר לא נבע מהגבלת המינים הראויים לקרבן, אלא מדרישה להקרבת טהורים. לעומת זאת האיסור על חיה נובע מהדרשה המיוחדת הממעטת חיה מקרבנות, כאשר גם היא אינה מתייחסת לקרבנות מסוימים, אלא לכל מה שעולה על המזבח. לכן איסור חיה טמאה

---

[618] ראה לעיל עמ' 322.

חמור מאיסור חיה. דרישה כזו אינה קשורה לאיסור אכילת דם, ולכן היא קיימת לדעת ראב״ד גם כשהוא אינו ראוי לאכילה[619].

הרמב״ם סובר שכשהדם אינו ראוי לאכילה אין איסור, משום שיסוד הדרישה לטהרה נובע מהשוואת אכילת אדם לאכילת מזבח[620]. לעומת זאת לגבי חיה הוא סבור שהאיסור לא נאמר אלא בקרבנות שהתורה עסקה בהם בפרשת ויקרא (שבה הספרא דן), ואין איסור העלאת חיה בשאר עבודות.

[619] אף שיתכן כי גם הוא מודה במצב של שנוי כימי גמור של הדם, ברור שהוא סובר שעצם השנוי לבושם שלא ראוי לאכילה אינו מספיק.

[620] גם בקטורת יש גדר של אכילת מזבח, ראה יומא מח, א; רמב״ם עבודת יום הכיפורים ה, כז.

4. הלימוד לטהרת עופות בקרבן

1) המחלוקת אם הדין קיים

הגמרא [חולין ס, ב - סא, א] מביאה את הספרא [שמיני פרק ה, ו]:

"תניא "נשר" - מה נשר מיוחד, שאין לו אצבע יתרה, וזפק, ואין קורקבנו נקלף ודורס ואוכל, טמא, אף כל כיוצא בו טמא. תורין שיש להן אצבע יתרה, וזפק, וקורקבן נקלף, ואין דורסין ואוכלין טהורין, אף כל כיוצא בהן טהורין"

בסופו של דבר, המסקנה היא שעוף שיש בו סימן אחד של טהרה - ואינו פרס או עזניה - טהור, ואין צורך בכל סימני הטהרה כדי לטהר עוף. מתוך כך הגמרא [סא, ב] שבה לדון בלימוד מתורין:

"אלא תורין דכתב רחמנא למה לי. אמר רב עוקבא בר חמא - לקרבן".

רש"י על אתר מסביר:

"לקרבן - שהן לבדן כשרים לקרבן, ולא עוף אחר... ואית דגרסי, אלא תורין דקתני תנא למאי הלכתא. ולא יתכן, דהא אם כן מאי תירוציה דרב עוקבא דקאמר לקרבן, דמי איכא למימר אף כל מרבי תרנגולין לקרבן הואיל ויש בהן ד' סימנים, והלא כמה פעמים שנה בהן הכתוב. ותניא בתורת כהנים - "יכול כל עוף יהא כשר לקרבן, תלמוד לומר "והקריב מן התורים וגו'" - אין לך עוף כשר אלא תורים ובני יונה".

בהתאם לשיטתו בעניין העלאת חיה למזבח, ובהתאם לדעת ר' יוחנן שההלכה כמותו, רש"י סבור שההיתר למזבח תלוי במינים שהתורה נקטה במפורש, ואין קשר בינו ובין סימני הטהרה. דבריו מתאימים לשיטתו בביאור מחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן שהובאה בפרקים הקודמים. לעומת זאת רבינו גרשום כתב:

"לקרבן - הם כשרים ולא עוף אחר"

שיטה זו מתאימה לדעת הרמב"ם שמקיש מאכילת טמא, למעלה אברי טמא על המזבח, יש משמעות רבה להלכה זו - העוף צריך להיות טהור, ולא רק מתאים למין שהתורה צוותה עליו. אחת ההשלכות להלכה זו היא שלתור ובן יונה צריכים להיות סימני טהרה[621]. להשלכה זו יש כמה פרטיים אפשריים:

א. מצווה בבדיקת הסימנים, ואופי ייחודי בהוראת הסימנים[622].

ב. חיוב לבדוק בסימנים, גם כשיש מסורת[623].

ג. מניעת הכרעה ע"פ רוב[624], או הכרעות אחרות[625].

---

[621] רבינו בחיי [ויקרא א, ב], מבאר שהתורה בחרה בתורים ובני יונה מפני שהם מן הנרדפים ולא מן הרודפים. בכך הוא מתאים בין הנימוק להבדל בין בעלי החיים המותרים והאסורים באכילה, ובין הנימוק להבדל בין בעלי החיים הקרבים לשאינם קרבים. במידת מה דבריו מתאימים יותר לשיטת רבינו גרשום הרואה בטהרה לאכילה אחד ממאפייני הקרבן.

[622] ראה לעיל עמ' 132-140.

[623] ראה לעיל עמ' 135-137, ועמ' 293-296.

[624] כדעת ריב"ש, בכפוף ליחס בינו ובין שאר הראשונים, ראה לעיל עמ' 269-274.

ד. הגבלת ההכרעה ע"פ המין במקרים של יונה בת פרה וכיוצא בזה[626].

המאירי [חולין סב, א] כותב בעניין זה מסקנה ברורה:

"כל שהוא מין תורים, כשר לקרבן משום תורים, ומכל מקום כל שאין בו ארבעה סימנין - אינו בכלל מין התור, ואינו כשר לקרבן".

2) מקור הדין בתורה

כמובן, שלשיטת רבינו גרשום, יש צורך לבאר היכן מופיעים בכתוב התורין, שיכולים ללמד על צורך בארבעת הסימנים לכשרותם לקרבן. בעניין זה תוספות [סא, א] מגיע למסקנה המבססת את שיטת רש"י:

"דסלקא דעתך, שיש שום תורין מיותר, לאורויי לן סימני טהרה. לכך פריך, ההוא תורין למה לי. דלאורויי לן סימני טהרה - זה הייתי יודע מתורין דאתא לגופיה ומנשר. ומשני, דאין שום תורין מיותר, וכולהו אתו לקרבן".

לפי רש"י, ברור מדוע אין צורך בלימוד מיוחד. אמנם, לשיטת רמב"ם יש לבאר שזהו הלימוד בספרא, וכוונת הגמרא אינה ללמד שאין ביטוי מיותר של תורין, אלא שהתורין מוזכרים בת כי יש להם לימוד מיוחד - בכל תור יש לבדוק ארבע סימני טהרה.

החתם סופר [שו"ת ח"ב יו"ד עד], מגיע למסקנה דומה לרבנו גרשום. לשיטתו יש צורך בלימוד מתורין, כדי לדעת שכשם שאפרוח הנולד מביצת עוף טהור, שיש לו סימני נשר אסור, כך אפרוח ביצת תור שאין לו את ארבעת סימני הטהרה פסול להקרבה. הוא מנמק את דבריו וכותב שכנראה יש מקום שבו מופיע יתור של המלה "תורין":

"דצריך עיון, כיון דעיקר קושית "תורים למה לי" אינו אלא טעות המקשן... וטעות היה בידו דלא אייתר שום קרא, אלא כולהי כתיבי לצורך קרבן, א"כ מאי שייך "אמר ר' עוקבא בר חמא", כאילו חידש דבר ושאר אמוראי לא אמרי הכי, וכי מי לא ידע זה... על כן נלע"ד דודאי אמת כן הוא, דאיכא שום קרא מיותר להכי, אך ר' עוקבא בר חמא חידש לן דלהקרבה איצטריך".

בניסיון להתחקות אחר מקורות שיש בהם יתור ללימוד תורין, ניתן להעלות שתי הצעות. בפרשת ויקרא [ה, ז], נאמר:

"ואם לא תגיע ידו די שה, והביא את אשמו אשר חטא, שתי תרים או שני בני יונה לה', אחד לחטאת ואחד לעלה".

לאחר מכן נאמר [שם יא]:

"ואם לא תשיג ידו לשתי תרים או לשני בני יונה, והביא את קרבנו אשר חטא, עשירת האפה סלת...".

אולי היה מספיק לומר בקצרה 'ואם לא תשיג ידו לאלו'. אם נכון הדבר, זהו המקום שבו מוזכרים התורים באופן של יתור. אפשרות נוספת קיימת בפרשת מצורע [ויקרא יד, כא - לא]:

---

[625] כפי שנידונו לעיל ח. הכרעות אחרות בטהרת בעלי חיים", עמ' 303-269.

[626] ראה לעיל עמ' 219-199.

"ואם דל הוא ואין ידו משגת, ולקח כבש אחד אשם לתנופה לכפר עליו, ועשרון סלת... ושתי תרים או שני בני יונה אשר תשיג ידו, והיה אחד חטאת והאחד עלה... ועשה את האחד מן התרים או מן בני היונה מאשר תשיג ידו. את אשר תשיג ידו, את האחד חטאת ואת האחד עלה...".

לכאורה, בפסוק כ"ב היה אפשר לומר "ועשה מאשר תשיג ידו..", וברור שהכוונה לעופות כי הכבש כבר הוקרב[627]. יתכן שזהו הייתור שמלמד על צורך בסימנים. אמנם לפי הפנים יפות [ויקרא יד, ל] יש כאן כוונה אחרת:

"דאם התורים הם ביוקר יותר מן בני היונה, אם ידו משגת לתורים מחויב להביא תורים, וכל זה נכלל במ"ש מאשר תשיג ידו"[628].

[627] לגבי הריבוי של השגת היד, יש לימוד בספרא שם פרשה ד יא - יג.

[628] ויש מקום להציע, שלרש"י וסיעתו אלו שתי כתובים הבאים כאחד, ולכן הם אינם מלמדים עיקרון כללי של צורך בטהרה לקרבנות, אלא פרוט מקומי של מינים מסוימים שרק הם כשרים להקרבה, ואילו רמב"ם וסיעתו יסברו כפנים יפות.

5. טהרת קרבנות בני נח

1) משמעות טהרת הנכנסים לתיבה

יתכן, שיש להעלות הסבר אחר ללימוד מתורין, ביחס לבני נח. בפרשת נח [בראשית ז, א - ח, כ] נאמר:

"ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה כי אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה. מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן הבהמה אשר לא טהרה הוא שנים איש ואשתו. גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה לחיות זרע על פני כל הארץ...

ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התבה מפני מי המבול. מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה ומן העוף וכל אשר רמש על האדמה. שנים שנים באו אל נח...

ויצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו. כל החיה כל הרמש וכל העוף כל רומש על הארץ למשפחתיהם יצאו מן התבה. ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהר ויעל עלת במזבח".

שתי נושאים דרושים בירור. הראשון, האם הטהרה שמופיעה בפרשת נח, היא אותה טהרה שמופיעה בפרשת שמיני, לגבי אכילת בעלי חיים. השני, האם יש קשר בין טהרה זו ובין הקרבנות.

לגבי השאלה הראשונה, ע"פ מדרשים רבים [ויקרא רבה פרשה כו, א; במדבר רבה יט, ב; פסיקתא דרב כהנא ד, ב; פסיקתא רבתי יד; תנחומא חוקת ו] הכוונה היא לטהרה שאנו עוסקים בה, וכך כתבו רש"י [בראשית ז, ב], ראב"ע [שם ו, יט - כ], ורמב"ן [שם ו, כ]. העמק דבר [שם ז, ב] מציין לכך מקור מפורש בתוספתא [זבחים יג, א], המובאת בגמרא [זבחים קטו, ב - קטז, א; ובירושלמי מגילה א, יא] ומתייחסת לדיני קרבנות קודם שהוקם המשכן:

"תניא, עד שלא הוקם המשכן - הבמות מותרות, ועבודה בבכורות, והכל כשירין להקריב - בהמה חיה ועוף, זכרים ונקבות, תמימין ובעלי מומין, טהורין אבל לא טמאין...".

ומבואר בגמרא שמקור הדין בקרבנותיו של נח:

"מנא הני מילי, אמר רב הונא, דאמר קרא "ויבן נח מזבח לה', ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל עוף הטהור", בהמה - כמשמעו, חיה בכלל בהמה, זכרים ונקבות, תמימין ובעלי מומין...".

כאן משמע, שהטהרה המדוברת היא הטהרה שאנו עוסקים בה. ברם, בהמשך הגמרא אומרת:

"ומי הוו טמאין וטהורין בהיא שעתא. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן - מאותן שלא נעבדה בהן עבירה. מנא הוו ידעי. כדרב חסדא, דאמר רב חסדא - העבירן לפני התיבה, כל שהתיבה קולטת - בידוע שהוא טהור, אין התיבה קולטתן - בידוע שהן טמאין. רבי אבהו אמר, אמר קרא "והבאים זכר ונקבה" - הבאין מאליהן".

מדברי ר' יונתן ברור שלא מדובר כאן בטומאה וטהרה רגילה, אלא בטומאה במובן של עבירת הרבעה. את הביטוי טומאה מבאר החזקוני [בראשית ז, ב]:

"טהרה וטומאה דהתם דאמרינן קוטלתו טהור לא קוטלתו טמא, שייך גבי ערוה, כדאמרינן בעריות ונטמתם בהם"[629].

המהרש"א [זבחים קטז, א] כותב, שיש להתאים את הגרסה בזבחים ללשון הגמרא בסנהדרין [קח, ב], לפיהם דברי ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן, לא מתייחסים לביטוי הטהרה, אלא לביטוי "איש ואשתו" [בראשית שם]:

"אישות לבהמה מי אית לה. אמר רשב"נ אר"י מאותם שלא נעבדה בהם עבירה...".

תיקון זה מיישב גם את היחס בין דברי ר' שמואל בר נחמני והברייתא שהובאה לעיל, כיוון שמפשט הברייתא משמע שמקרבנותיו של נח למדנו, שקרבנות שהוקרבו לפני המשכן היו טהורים[630].

2) טהרה בקרבנות בני נח

לגבי השאלה השנייה האם קרבנות בני נח הוקרבו דווקא מבעלי חיים טהורים, ומכל בעלי החיים הטהורים או לא, מצאנו מחלוקת בחז"ל ובראשונים:

א. כפי שראינו הגמרא לומדת מנח, שקרבנות שהוקרבו לפני המשכן היו טהורים. הדבר מפורש גם בשמות רבה [נ, ב]:

"תן לחכם ויחכם עוד, זה נח שאמר לו הקב"ה "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה וגו'". וכשיצא מה כתיב "ויבן נח מזבח לה'". מאי "ויבן" - נתבונן ואמר, מה טעם ריבה הקב"ה בטהורים יותר מן הטמאים, לא שהיה רוצה להקריב לו מהן. מיד - "ויקח מכל הבהמה הטהורה..."

במדרש, הקשר בין הטהרה והקרבת הקרבנות ברור. כך עולה גם ממדרשים נוספים[631], מרש"י [בראשית ז, ב[632]], ראב"ע [בראשית ו, יט - כ], רד"ק [שם ח, כ], רבינו בחיי [שם ז, ב].

ברמב"ן [שם ו, כ] מבואר שלא הייתה רק דרישה לצמצום ההקרבה דווקא מן הטהורים, אלא היתר להקרבה מכל המינים הטהורים. בנוסף הוא כותב, שבישראל - גם קודם שהוקם המשכן - מינים אלו הוגבלו לבקר צאן תורין ובני יונה. ויתכן שמקור דבריו במדרש אוצר המדרשים [אייזנשטיין, פנחס בן יאיר, עמוד 480], שם משמע שההיתר אינו בכל קרבנות שהוקרבו לפני המשכן, אלא בקרבנות של בני נח:

"ולמה מן ג' בהמות ותור וגוזל צוה הקב"ה להקריב קרבן ולא מן האחרים... עד שלא בא אברהם כל מי שהקריב לשם הקב"ה מן הבהמות כולן היה מקריב קרבנו, שכן מצינו בפ'

---

629 יש לציין שבמנחת שי [בראשית ז, ב] כותב שבשלוש מקומות בתורה מופיעה טהרה בכתיב מלא - בעניינו של נח, ובסוטה [במדבר ה, כח]. עוד יש להעיר, שבהעמק דבר [שם] מציע שפרוש הביטוי טהרה היא - תמימות ממום.

630 ועיין עוד יד המלך מאכלות אסורות א, א, שהאריך בבירור הגרסה. בשאלה הנ"ל תלוי גם הבדל הפרושים בין הרמב"ן [בראשית ו, כ], והמשך חכמה [בראשית ח, כ]. לפי המשך חכמה התורה הגבילה את מיני ההקרבה לכאלה המצויים ברשות האדם, כדי שהאדם לא ימסור נפשו למצא אותם. זאת לעומת נח שהקריב את כל החיות, כיון שבאו אליו מעצמם. לעומת זאת לפי הרמב"ן, גם את החיות שבאו אל נח מעצמם לא היה רשאי להקריב, ואדרבא בעלי החיים שהקריב היו אלו שהביא בעצמו, עיין בדבריהם ותמצאם מדוייקים לפי השיטות הנ"ל.

631 תנחומא ויקהל ו \ ח; בראשית רבה כו, ה; בראשית רבה לד, ט.

632 וראה שם כ; ובמשלי ט, ט.

והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו, ועוד כתיב ויבן נח מזבח לה׳ ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור״[633].

ב. הדעה השנייה מצויה בפרקי דרבי אליעזר [כג]:

״מה עשה נח לקח מן הבהמה הטהורה שור וכשב ומכל עוף הטהור תור ובני יונה ובנה את המזבח הראשון שהקריבו עליו קין והבל, והקריב ארבעה עולות״.

מדבריו עולה שלא הקריב נח אלא מן המינים שהתורה מצווה לישראל, וכך בארו רד״ק [בראשית ז, ב], והכלי יקר [שם] שכותב לגבי הקרבת מינים שהתורה אינה מצווה עליהם, שהיא ״כמחתך בשר בעלמא״[634]. לשיטתם נח הצטווה בהבאת שבעה מן הטהורים, כיוון שגם לבני נח טוב יותר לאכול טהורים, ולכן יש צורך שירבו הטהורים על הטמאים. הבנה זו מתאימה לדברי המדרש [בראשית רבה לב, פסיקתא זוטרא בראשית ז]:

״אלא שבעה זכרים ושבעה נקבות, לא שאני צריך להם, אלא - להחיות זרע על פני כל הארץ״[635]

כך עולה גם מרס״ג [שם ח, כ] ורבינו יונה [שערי תשובה ג]. רס״ג כותב:

״מכל הבהמה - ממקצת הבהמה הטהורה וממקצת העוף הטהור״

יש לבאר ש״מקצת״ היינו דווקא המינים שנצטוו בהם ישראל. אמנם, יש מקום גם לבאר שרס״ג בא למעט בהמות פסולות, כגון מחוסרי אבר. האפשרות הראשונה מתאימה לעובדה שע״פ רס״ג נח לא הקריב חיות טהורות[636]. וברבנו יונה:

״לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר ״ומן הבהמה אשר איננה טהורה״, כי בעת ההיא הייתה בהמה הטמאה מותרת באכילה, אך לא הייתה טהורה לקרבן, על כן נחשב לשון מגונה אם יגנה אדם הדברים אשר הם למאכל אדם״.

רבינו יונה מכריע במפורש שלא כברייתא בזבחים. יתכן שדבריו מבוססים על פרקי דרבי אליעזר, אך יתכן שיסודם במחלוקת לגבי מהות שלילת המינים האחרים מהקרבה לישראל.

---

[633] לגבי קרבן אברהם, הכוונה לברית בין הבתרים [בראשית טו, ט], שהייתה קרבן כמבואר בחז״ל [תענית כז, ב; שמות רבה נא, ז; במדבר רבה יד, יא; תנחומא פקודי ה \ ח; תנחומא תרומה י], ובמפרשים [תרגום אונקלוס ויונתן, רש״י, ראב״ע, רמב״ן, ורבינו בחיי שם]: ״ויאמר אליו, קחה לי עגלה משלשת, ועז משלשת, ואיל משלש, ותר, וגוזל. ויקח לו את כל אלה, ויבתר אתם בתוך, ויתן איש בתרו לקראת רעהו, ואת הצפר לא בתר״. וברש״י וראב״ע [שם] מבואר שהגוזל הוא בן יונה.

אולי יש לדייק שבני נח מקריבים חיה טהורה, מלשון הפסוק [ויקרא כז, יא] שהובא לעיל [עמ׳ 320] כמקור לאי-הקרבה מוחלטת של טמאים: ״ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה׳״, משמע, שאין מי שמקריב ממנה קרבן לה׳. לעומת זאת בחיה, יש מי שמקריב - בני נח.

[634] ר׳ עובדיה ספורנו [בראשית ח, כא; ויקרא א, ב] סובר כדעתם אך מבאר שאכן נח הקריב מכל הטהורים, אלא שלא התקבל ממנו אלא מה שראוי להקרבה.

[635] הכתב והקבלה [שם ז, ב] מביא את המדרש הנ״ל וכותב - ״ונצריך לדברי רמב״ן, ד״לחיות זרע על פני כל הארץ״, היא הודעה אליו, שבזכות הקרבנות שיקריב בצאתו, ימלט אותו ואת ביתו ויחיו מהם זרע לדורות.

[636] וע״ע בכתב והקבלה בראשית ז, ח. וברדב״ז [ח״ו, ב אלפים צט] כתב שאדם הראשון לא הקריב חיה על המזבח אלא בהמה בלבד. ועיין בשיחת חולין [עמ׳ תיז] שמדבריו עולה שכן מדובר בחיה.

אם נאמר שלישראל נאסרו מינים מסוימים מתוך הטהורים, אבל יש קשר עקרוני בין הטהורים ובין ההקרבה על המזבח, ניתן להבין כדעה הראשונה שנח נצטווה על הטהורים כדי להקריב דווקא מהם. לעומת זאת, אם נאמר שאין קשר, ואין הוא אמינא להקרבה של מינים טמאים על המזבח, גם בימי נח אין לקשר את הטהרה להקרבה. מפשטות דברי הגמרא עולה שבני נח אסורים בהקרבת טמאים, ומותרים בהקרבת כל הטהורים, וכך כתב המנחת חינוך [מצווה תלט-תמ, יא] כדבר פשוט.

3) סימנים בקרבנות בני נח

הרוגצ'ובר [צפנת פענח מאכלות אסורות א, א] מסביר לאור השיטה הראשונה, שהלימוד מתורין, מתייחס לבני נח, שחייבים לבדוק את סימני הטהרה של בעלי החיים שהם עומדים להקריב. הוא מדייק זאת מן התוספות [חולין כב, ב] שכותב:

"דמשמע בירושלמי דמסכת מגילה [א, יא], שכל עופות כשרין בבמה, ואפילו תרנגולים ואפילו חיה"

לשיטת הרוגצ'ובר התוספות אינו אומר עופות באופן כללי, אלא תרנגולים, מפני שבתרנגולים יש את כל סימני טהרה, בניגוד לעופות אחרים כגון אווזים שאין להם הזפק. מדבריו משמע, שהחידוש הוא שיש להחמיר בבעלי חיים המיועדים לקרבן יותר מסתם בעלי חיים, ויש לבדוק את כל הסימנים. הסברה מובנת על רקע הצורך בהיכר הטהרה להבדלת טהור מטמא - בארבעה סימנים הטהרה ניכרת יותר. עיקרון זה עולה גם מביאורו של הרוגצ'ובר [שם] לגמרא בעבודה זרה [יג, ב] לפיה המוכר עוף לעובד כוכבים וחושש שמא הוא מכשיל אותו בהקרבת קרבן לע"ז, יסיר אבר מן העוף כי בני נח - גם בקרבנות לע"ז - אינם מקריבים מחוסר אבר. על כך הוא כותב:

"והרי מבואר בגמרא שם דף ה' ודף נא, דרק מחוסר אבר לא מקריבין בבמה דידהו, ואצבע לא מיקרי אבר גבי עוף... אך יש לומר, דרצונו לומר משום דאצבע יתירה בעוף הוה מן סימני טהרה, ולכך קוטע אותו ויהיה חסר סימן טהרה"

לפי זה, גם בתרנגול, שאנו יודעים שיש בו אצבע יתירה, אם היא אינה קיימת עליו בפועל אין להקריבו. טעם הדבר כפי שבארנו - כיוון שתפקיד הסימנים ליצור היכר בגוף הטהור, על מנת להבדילו מן הטמא[637].

---

[637] יש לדון האם גם דינים אחרים הקיימים בסימני בעלי חיים של ישראל קיימים בקרבנות בני נח, כגון היכולת להכריע ע"פ רוב, החשש לדריסה, או לסמוך על מסורת המצויה ביד ישראל. מבלי להאריך יש לציין שהפוסקים דנו האם לבני נח קיימים פרטי דינים של ישראל, במצוות שלהם, כגון דין רוב או שיעורי תורה בבני נח, וראה פרי מגדים תחילת שער התערובות; נודע ביהודה תנינא אה"ע מב; חת"ס יו"ד ע; שבט סופר יו"ד פב; יהודה יעלה ח"א או"ח קעו; שם יו"ד קלה.

ושיטת הרב זצ"ל בעץ הדר [פרקים א, לו - לז, מ - מב] "שמכל מקום להלכותיהן בפרט אין להשוותן לישראל. וכמו שיעורים שלא נתנו לבני נח כרמב"ם [פ"ט דמלכים ה"י]. ונראה שאצל בני נח הפרטים הולכים יותר מצד הטבע, ואצל ישראל הנם מוגבלים מצד קדושת דברי תורה. ויש על זה כמה הוכחות...". לפי זה, יש לומר שגם כאן הדינים יהיו שונים, ואולי אף בניגוד לדינים שמציין הרוגצ'ובר.

מאידך, יתכן שהדין בקרבנות שונה, משתי סיבות. ראשית, בקרבנות מוזכרת הדרכה של ישראל לבני נח [זבחים קטז, ב ירושלמי מגילה שם]. שנית יתכן שהבסיס לחילוק בין ישראל לנכרים בפרטי המצווה נובע מהעובדה שהם מצוות לבני נח כמצוות טבעיות, וקרבן אינו בכלל הגדרה זו. ועיין עוד תפארת ישראל למהר"ל, פרקים א, ז, יט.

6. טהרת ציפורי מצורע

1) הגדרתם כקרבנות

בטהרת מצורע [ויקרא יד, ד - ז] נאמר:

"וצוה הכהן, ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהרות, ועץ ארז, ושני תולעת, ואזב. וצוה הכהן, ושחט את הצפור האחת אל כלי חרש על מים חיים. את הצפר החיה יקח אתה, ואת עץ הארז, ואת שני התולעת, ואת האזב, וטבל אותם ואת הצפר החיה בדם הצפר השחטה על המים החיים. והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים וטהרו, ושלח את הצפר החיה על פני השדה".

מדובר בפעולה ייחודית. יש כאן מעשה שחלק ממנו שחיטה ושימוש בדם, הנעשה על ידי כהן, אך הוא מחוץ למקדש. הוא מטהר את המצורע מטומאתו באמצעות הזאה, אך היא אינה מתקיימת ע"י בעל חיים שנזרק דמו והוקטר על המזבח[638]. באחת מן הציפורים אין מעשה של שחיטה, ומאידך היא משולבת בתהליך ההזאה. כפי שנראה, קיים דיון האם יש כאן מעשה של הקרבה, ומה היחס בינו ובין הקדשים הקרבים בפנים. הגמרא [קידושין נז, א] לומדת מעגלה ערופה, שציפורי מצורע קדושות ואסורות בהנאה:

"תנא דבי רבי ישמעאל: נאמר מכשיר ומכפר בפנים, ונאמר מכשיר ומכפר בחוץ, מה מכשיר ומכפר האמור בפנים - עשה בו מכשיר כמכפר, אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ - עשה בו מכשיר כמכפר"[639].

כאן משמע, שמדובר במעשה הקרבה המכשירה לטהרה, בדומה לקרבנות אחרים שמביאים מיטהרים, אלא שהוא מתקיים בחוץ, כדרך ששעיר המשתלח או פרה אדומה מתקיימים מחוץ למקדש. הספרא [ויקרא, נדבה, פרק ח, ו - ז] ג"כ עורך השוואה:

"קרבנו תורים ובני יונה, ואין הכשרו תורים ובני יונה. הלא דין הוא, מה אם הצפרין שלא כשרו לכפר בפנים - כשרו לכפר בחוץ, תורין ובני יונה, שכשרו לכפר בפנים - אינו דין שיכשרו לכפר בחוץ. תלמוד לומר "קרבנו" תורים ובני יונה, ואין הכשרו תורים ובני יונה.

קל וחומר לצפרין שיכשרו לכפר בפנים - מה אם תורים ובני יונה שלא כשרו לכפר בחוץ, כשרו לכפר בפנים, צפרים שכשרו לכפר בחוץ, אינו דין שיכשרו לכפר בפנים. תלמוד לומר "והקריב מן התורים או מן בני היונה את קרבנו", אין לך בעוף אלא תורים ובני יונה".

לאור האמור, יש להסיק שיש קשר בין בחירת מיני המצורע, ובין עולם הקרבנות[640].

---

[638] בפרה אדומה יש עבודה מחוץ למקדש, ואף היא כוללת תולעת שני ואזוב וארז [במדבר יט, א - ו], אך בה מתקיימת הזאה מן הדם כנגד המקדש על גבי מערכה של אש [פרה א - ו], ויש בה דינים שונים הדומים לקרבן [ראה למשל שם ד, א].

[639] אמנם מבואר בגמרא שקדושתן שונה מקדשים רגילים, וכמו כן כיוון שהלימוד הוא מעגלה ערופה, ובעגלה ערופה אין מעילה, הוא הדין בציפורי מצורע. מאידך, גם בציפורי מצורע יש את המושג "נעשית מצותו", שנאמר בד"כ בקשר למעילה. ראה רמב"ם טומאת צרעת יא, ז; תוספות רי"ד קידושין שם; קרן אורה מעילה יא, ב.

[640] רמב"ן וריטב"א [חולין שם] כתבו, שאי אפשר ללמוד ממכפר בחוץ למכשיר בחוץ לאסור בעל מום, כי אנו עוסקים בעופות, ובעופות "אין תמות וזכרות". משמע שהלימוד הוא באמת לעניינים הקשורים להקרבה.

2) מהות טהרתם

למדנו [ספרא מצורע פרשה א, יב; חולין קלט, ב - קמ, א] שציפורי מצורע צריכות להיות טהורות. כאן היה אפשר למצוא מקרה מבחן, לשאלה האם קרבנות צריכים להיות טהורים, כיוון שבניגוד לשאר הקרבנות שנצטמצמו למינים מסוימים, ציפורי מצורע אינם בכלל מינים אלו. הבירור תלוי בשתי גורמים:

א. האם הטהרה בציפורי מצורע היא פועל יוצא של היותם קרבנות, או שיש צורך בפרוט מיוחד של דין זה. פרוט מיוחד מלמד שלא ניתן היה ללמוד דין זה מקרבנות, ומכאן שבקרבנות אין צורך בטהרה[641].

ב. האם קיימת הגבלה בציפורי מצורע למין מסוים. הגבלה כזו יכולה ללמד שאין צורך בטהרה גם בציפורי מצורע אלא במין מסוים.

לגבי השאלה הראשונה, קיימם הבדל בין הספרא [שם] לגמרא בחולין [שם]. הגמרא בחולין מביאה את דברי ר' יצחק, שקובע שכל מקום שנאמר בו ציפור היא טהורה. לעומת זאת הספרא דורש זאת מלשון הכתוב:

"ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהרות"

ר' יצחק לומד מן הפסוק שלא ניתן להשתמש בציפורי טריפה, ואילו הספרא - ע"פ גרסת הראב"ד - לומד את שתי הדינים מן הביטוי "טהרות"[642]. העובדה שר' יצחק נדרש להימנע מהבנת הכתוב כפשטו, קשורה בודאי לדעתו בעניין משמעות "ציפור" בשונה מ"עוף", אך היא מלמדת דבר נוסף - אמנם התורה אמרה "עוף" ולא "ציפור", אך מכל מקום אין צורך ביתור כדי ללמוד שהציפורים צריכות להיות טהורות. ניתן להבין לשיטתו שהטהרה בציפורי מצורע נובעת מדין הקיים בכל הקרבנות, והשנוי מ"עוף" ל"ציפור" בא כדי ללמד למקומות אחרים - כדוגמת שילוח הקן שנאמר בו ציפור - שציפור היא טהורה. לעומת זאת בדברי הספרא יש לשאול, מדוע לא נעשה שימוש בהשוואה לשאר הקרבנות כדי ללמוד על דין טהרה, ולהשיב שהדבר נובע מכך שבשאר הקרבנות אין דין טהרה אלא הגבלה למינים מסוימים בלבד.

לגבי מין הציפור אומרת המשנה [נגעים יד, א - ה[643]]:

"כיצד מטהרין את המצורע, היה מביא פיילי של חרש חדשה... ומביא שתי צפרים דרור...

שתי צפרים מצותן שיהו שוות במראה ובקומה ובדמים... שחט אחת מהן ונמצאת שלא דרור יקח זוג לשניה"[644].

מדברי המשנה ביחס לשוויון בין הציפורים, מדייק רמב"ן, שהדרישה למין 'דרור' היא רק לכתחילה. זאת, משום שדווקא במצב שאחת משתי הציפורים היא דרור יש צורך להוציאה, ומשפט דומה לא נאמר לגבי שתי ציפורים שאינם דרור. אמנם, ניתן היה לפרש את המשנה גם

---

641 אם כי אפשר לטעון שדיני טהרה בקרבנות נובעים מציפורי מצורע.

642 מספר הערות בקשר לקיומה של המחלוקת. הגר"א אינו גורס כראב"ד. וכר' יצחק מופיע גם בספרי דברים צח, קג, רנח. אמנם, הרמב"ן [ויקרא יד, ד] מוכיח מן הירושלמי [נזיר א, א] שזו מחלוקת תנאים, ואף מדיוק לשונו של רש"י [חולין סב, א ד"ה מר זוטרא] עולה כספרא.

643 בספרא [פרק ה, יד] היא מובאת כדעת ר' יוסי הגלילי.

644 קיים דיון ברמב"ן האם מדובר במין מסוים או בקבוצת עופות שיש להם תכונה משותפת, ועיין משנה למלך טהרת מצורע יא, א.

באופן אחר - לגבי מין הציפור, ברור שבדיעבד לא ניתן להשתמש במין אחר, ואילו לגבי השוויון בין הציפורים, היה צורך ללמד שבדיעבד ניתן להוציא אחת מהם, ואין צורך לבחור זוג חדש לגמרי.

אלא, שדברי הרמב"ן נובעים ממקור נוסף. ע"פ הספרא יש צורך במילה מיוחדת כדי למעט ציפורים טמאות[645]. אם אין מקום לציפור אחרת בדיעבד, מדוע היה צורך למעט טמאה. כמובן שהדברים הללו מלמדים על צורך לטהרה בציפורי מצורע.

למסקנה הרמב"ן כותב שדרישת המין מעכבת, ומבאר שתי הסברים לגבי הדגשת הכתוב שהציפורים צריכות להיות טהורות:

א. הכוונה לטהרה בדומה לטהרת בעלי חיים לאכילה, והיא נובעת מכך שבציפור דרור ישנם גם תתי-מינים טמאים. מסקנה זו מובילה דווקא להבנה שיש דין טהרה בציפורי מצורע מעבר לדרישה שהם יהיו ממין דרור.

ב. התורה לא באה למעט ציפור טמאה, אלא טריפה או ציפור אחרת הפסולה לשימוש. לפי הבנה זו אין ראיה לדין עצמאי של טהרה בציפורי מצורע.

3) עוף המסרט

הגמרא [חולין סב, א] דנה במחלוקת ר' אליעזר וחכמים ב"למינו" של עורב, וע"פ אחת השיטות הם נחלקים בסנונית לבנה. ישנה מחלוקת בין האמוראים לגבי זיהוי הסנונית, ולגבי ההלכה:

"אמר רב יהודה: עוף המסרט כשר לטהרת מצורע, וזו היא סנונית לבנה שנחלקו בה ר' אליעזר וחכמים.

אמר אמימר: בחיורא כרסה - כולי עלמא לא פליגי דשריא, כי פליגי בדירוקא כרסה, ר"א - אסר, ורבנן - שרו, והלכתא כר"א.

מר זוטרא מתני הכי: בדירוקא כרסה - כולי עלמא לא פליגי דאסיר, כי פליגי בדחיורא כרסה, ר"א - אסר, ורבנן - שרו, והלכתא כרבנן דשרו".

לעיל [עמ' 66-67] בארנו שישנה הסכמה לגבי ההלכה, ומחלוקת לגבי זיהוי השיטות. לכל הדעות סנונית שכרסה לבנה מותרת, וסנונית שכרסה ירוקה אסורה. אלא, שהאמוראים חלקו כיצד להעמיד את הדעות השונות. כעת יש להבין מה בא רב יהודה לומר. אילו יש כאן דיון הנוגע לזיהוי עוף המסרט כדרור, וההשלכה היא להלכות טהרת מצורע - מדוע יש קשר למחלוקת ר"א וחכמים. אמנם, בעצם האמירה שהוא כשר לטהרת מצורע, כלולה האמירה שהלכה כחכמים בסנונית זו, מפני שציפורי מצורע צריכות טהרה. לפי זה, היה אפשר לומר שרב יהודה מכריע כחכמים. אמנם, בדברי רב יהודה לא מצויה הכרעה כזו, אלא רק ציון העובדה שחלקו בדבר. בעקבות זאת קיימים שתי הסברים לדברי רב יהודה:

א. רש"י כותב [חולין שם], שישנה מחלוקת בין רב יהודה שפסק כחכמים, ובין אמימר שפסק כרבי אליעזר. מכאן יש ללמוד שרב יהודה בא לפסוק כחכמים, ושהכשרות שהוא עוסק בה קשורה לא רק לזיהוי המין כדרור אלא לטהרתו[646]. כך באר גם הרמב"ן [ויקרא יד, ד].

---

[645] מרמב"ן משמע שדווקא מן הספרא עולה כך, והוא אינו מביא את דרשת ר' יצחק. נראה, שיש לבארו כפי שכתבנו, שהלימוד מן המילה "צפור" אינו נובע מייתור אותיות, והוא יכול להיחשב כידיעה שלא באה מתוך שלילת הוא אמינא אחרת. מה שאין כן כשמדובר בריבוי מיוחד, המלמד על דין טהרה של ממש.

ב. המשנה למלך [טומאת צרעת יא, א] כתב:

"והנראה אצלי, דודאי סתם צפור דרור הוא מין אחר טהור. אלא, דרב יהודה חידש ואמר דעוף המסרט כשר לטהרת מצורע, כלומר - שגם הוא הוא דרור, ואליבא דחכמים דמכשירים כשר לטהרת מצורע"[647].

כאן יש לשאול, מדוע רש"י שולל את האפשרות שרב יהודה אינו חולק על אמימר, אלא מתייחס לשתי הדינים בנפרד. בנוסף, כיצד לא הקשה המשנה למלך מרש"י על הסבר זה.

יתכן שהדבר תלוי בהבנת מקומה של הטהרה בציפורי מצורע - אם היא רק פועל יוצא מזיהוי המין, התוצאה היא שעצם הזיהוי של עוף מסוים כמתאים לטהרת מצורע מבחינת המין, מלמדת על היותו טהור. אמנם, אם הטהרה היא דרישה בפני עצמה, ניתן להבין שהמין עצמו אינו טהור, ויש שתי דינים נפרדים - המין, ובחירת תת המין הטהור, שנובעת מהצורך שציפורי מצורע תהינה טהורות.

לפי זה יתכן שהמשנה למלך סבור שדברי רש"י אמורים ע"פ שיטתו בהבנת הטהרה של הקרבנות [לעיל עמ' 311-313], שהיא אינה דין בפני עצמו, כיוון שלקרבנות התורה מצווה על מינים מסוימים בלבד, ואין כל משמעות להקרבתם של מינים אחרים. לעומת זאת הוא עצמו מבאר כרמב"ם [איסורי מזבח ה, ו], המשווה את טומאת המינים לאכילה - לטומאתם למזבח[648].

אמנם יש להציע אפשרות נוספת להבין את רב יהודה כדעה שאינה חולקת על אמימר. יתכן שלדעת רב יהודה, אע"פ שיש לפסוק כחכמים ולאסור עוף המסרט, הוא כשר לטהרת מצורע, כיוון שדרישות הטהרה לגבי מצורע שונות. לדעתו עוף הנדרש מ"למינו" אינו אסור משום שסימניו סימני טומאה, אלא מפני שהקשר שלו אל המין הטמא מונע את ההבדלה בין טמא לטהור. לעומת זאת, כשאנו עוסקים בטהרה לקרבנות אין צורך בהיכר כדי ליצור הבדלה כזו.

---

[646] עוד לימוד קיים כאן, שלדעת רש"י עוף המסרט הוא סנונית שכרסה ירוקה, שהרי דווקא בנושא זה חלקו לדעת אמימר. אמנם יש להעיר כאן הערה בהבנת לשונו של רש"י. רש"י כותב "ללישנא קמא דאמימר, דפסק הלכתא כרבי אליעזר דאסר, לית ליה דרב יהודה דמכשר ליה לטהרת מצורע...". אמנם, אם הוא חולק על הכרעת אמימר כרבי אליעזר, על כרחך הוא חולק גם על לשונו של מר זוטרא, כיוון שגם למר זוטרא יש לאסור סנונית שכרסה ירוקה, אלא שחכמים מודים. אמנם, יש לומר שרק לישנא קמא חולקת על דברי רב יהודה, כי למר זוטרא יתכן שלא חלקו חכמים ור"א דווקא בעוף המסרט. לפי זה יתכן שלגבי כרסה ירוקה, לא תהיה מחלוקת בין רב יהודה ובין אמימר, ורש"י מתייחס למחלוקת כמי לפסוק. ולכאורה כך יש לנקוט לדעת הרוקח [איסור והיתר תסד] שכתב שעוף המסרט כשר, אך סנונית שכרסה ירוק אסורה.

[647] יש להעיר שניתן להבין את החידוש בדברי רב יהודה לגבי דיני טהרת מצורע, גם ללא קשר לזיהוי מין דרור, ע"פ פרוש שער השמים [הובא בשיחת חולין, חולין שם] ונקודות הכסף [יו"ד סוף פב] לביטוי "מסרט". בשער השמים כתב שזהו עוף שקשה לו לעמוד על הארץ, ובנקודות הכסף שהוא סורט את מי שאוחז בו. לפי זה יתכן שההוא אמינא לאסור היא מפני שמעשה השילוח האמור להתבצע בציפור אינו יכול להתקיים - מפני שצריך קודם לאחוז בציפור - וכשהיא מסרטט אין זו אחיזה, או מפני ששילוח קיים דווקא בעוף שיש לו מקום על הארץ ע"י עמידתו, ולא במשולח ועומד.

[648] כפועל יוצא מהשיטות הללו, יש שני הסברים לשאלה מדוע המשנה בנגעים [שם] אינה אומרת שציפורי מצורע צריכות להיות טהורות, אע"פ שהיא כן מפרטת את הפסול של ציפור טריפה [שם ה]. ניתן להבין שאין ציפור דרור טמאה, וכך יש לבאר לשיטת רש"י. אמנם, לשיטת המשנה למלך ואולי רמב"ם, יש לבאר שדין הטהרה אינו ייחודי לציפורי מצורע, אלא לכל הקרבנות, ולכן אין צורך לפרט אותו באופן מיוחד בדיני נגעים.

כלפי האדם ההבדלה קיימת דווקא אם יש הבדל, אך כלפי שמיא גלוי האם העוף טהור או טמא.

בעקבות המשנה למלך, יש לדון מהו היקף דין הטהרה בציפורי מצורע. האם הוא כולל גם את המצווה לבדוק בסימנים, שלילתם של הכרעות אחרות, דינים שונים כגון ציפור במעי פרה. יתכן שניתן לחייב דינים אלו, אם נקבל את דברי רב עוקבא בר חמא [חולין סא, ב], שהספרא דורש מריבוי המלה תורין, שיש צורך בבדיקת ארבעה סימני טהרה בקרבן העוף. לפי אפשרות זו, בשאר הקרבנות יש צורך לבדוק בנוסף לזיהוי המין, אך בציפורי מצורע יש לבדיקה כזו משמעות רבת היקף, והיא יכולה לשלול ציפורים מסוימות. אמנם, מדברי רב יהודה, יתכן שיש לפרוך דרישה לארבעת הסימנים, שהרי לדעתו אחד העופות המתאימים לציפורי מצורע, הוא עוף שנחלקו בו חכמים ורבי אליעזר, ומבואר בגמרא [שם סב, א] שלכל הדעות אין בו את כל סימני הטהרה.

4) בצרעת הבית

גם בצרעת הבית [ויקרא יד, מט - נג] יש שימוש בציפורים:

> "ולקח לחטא את הבית שתי צפרים ועץ ארז ושני תולעת ואזב. ושחט את הצפר האחת אל כלי חרש על מים חיים... וחטא את הבית בדם הצפור ובמים החיים ובצפר החיה ובעץ הארז ובאזב ובשני התולעת. ושלח את הצפר החיה אל מחוץ לעיר אל פני השדה וכפר על הבית וטהר".

ר' חיים בן פלטיאל[649] כותב בפרושו לפסוקים אלו:

> "וצריכים טהורים וכשרים. טהורים ולא טמאים מדכתיב צפרים, ואמרינן "כל מקום שנאמר צפור אינו אלא טהור". משמע, כשרים ולא טריפות מדכתיב "וכפר", אם כן טריפות פוסל בהם, כדאיתא פרק קמא דחולין [יא, א] דמוכח דטריפה פוסל בעגלה ערופה, משום דכתיב בה כפרה, כדאמרינן "כפרה כתיב בה כקדשים"..."[650].

אם נבין שיסוד דין טהרה בציפור נובע משיטת ר' יצחק שכל ציפור נחשבת טהורה, כך הדין גם בציפור זו. לעומת זאת, אם נבין שנחוצה לכך דרשה מיוחדת, כפי שעולה מהספרא; ובנוסף לכך נבין שיסוד הצורך בטהרה לגבי ציפורי האדם המצורע, נובע מהגדרתם כקרבן; יתכן

---

[649] תלמיד חבר של המהר"ם מרוטנברג, הו"ל ע"י י. ש לנגה ירושלים תשמ"א.

[650] בהמשך דבריו מופיעה דעה מחודשת. הוא כותב "ליכא למילף פסול דטמאים מק"ו דטריפה - ומה טריפה דשחיטה מטהרת מידי נבילה פסול בהם, טמאים דאין שחיטתם מטהרתם לא כל שכן. דאיכא למיפרך, מה לטריפה שכן נאסר לבני נח כדילפינן מ"להחיות זרע" פרט לטריפה שאינה יולדת. וכן להיפך ליכא למימר דטריפות פוסל בהם מק"ו דטמאים, ומה טמאים דקל איסורם שלא נאסרו לבני נח פוסל בהם טריפה לא כל שכן, איכא למיפרך מה לטמאים שכן אין שחיטתן מטהרתן תאמר בטריפה דשחיטתם מטהרתם".

מדבריו משמע שבני נח הותרו בהקרבת טמאים, ולכאורה הם בניגוד למה שמפורש בתוספתא [זבחים יג, א] שהובאה לעיל [עמ' 328], שגם קודם שהוקם המשכן לא הקריבו מן הטמאים. אמנם, יתכן שלדעתו זהו דין הנכון דווקא בישראל ולא בבני נח, ונח נהג לפנים משורת הדין. עוד הסבר אפשרי הוא, שיסוד דין הטהרה בקרבנות נלמד מקרבנות נח לבני ישראל, ולכן קודם שהוקם המשכן ונצטוו ישראל בקרבנות היו בכל העולם מקריבים דווקא מן הטהורים. אולם, לאחר שנבנה המשכן, ולא הופיע צווי מיוחד לישראל להקפיד על טהרת הקרבנות (הכולל בדיקת סימנים וכו'), אנו לומדים אותו לישראל מבני נח, וממילא נאמרים כאן דברי רבי יוסי ברבי חנינא "כל מצווה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח" [סנהדרין נט, א], וגויים מותרים בהקרבת טמאים.

שהגדרה זו קיימת דווקא כשיש מושג של "מכשיר" לגבי ציפורים אלו, כפי שהתבטא הספרא[651]. ביטוי זה מצאנו ביחס לקרבנות יולדת או זב, המכשירים אותם גם לכניסה לבית המקדש. הכשרה זו אינה קיימת בבית.

ההבחנה בין פעולות הטהרה השונות, מופיעה בספרא [מצורע פרק ה, טו]:

"וכפר על הבית וטהר - אם נאמר במצורע, למה נאמר בבתים, ואם נאמר בבתים, למה נאמר במצורע. לפי, שיש בבתים מה שאין במצורע, ובמצורע מה שאין בבתים. מצורע טעון קרבן, והבית אינו טעון קרבן. מצורע יש לו טהרה מטומאתו, והבית אין לו טהרה מטומאתו, הא, לפי שיש במצורע מה שאין בבתים, ובבתים מה שאין במצורע, צריך לומר במצורע וצריך לומר בבתים".

מחד, דברי הספרא מבהירים מדוע אין להשליך על טהרת צרעת הבית דינים הקשורים לעולם הקרבנות. מאידך, דווקא השאלה מדוע יש צורך לפרט בצרעת את כל העניין[652], מלמדת שדיני הציפורים שווים בשתי המקומות[653]. סתימת לשון הרמב"ם [טומאת צרעת טו, ח] אינה מותירה מקום לחילוק בין טהרת הגוף והבית:

"כיצד מטהרין את הבית המנוגע. אחר החליצה והטיחה מביא מים חיים בכלי חרס ושתי צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת, כטהרת אדם שביארנו לכל דבר, אלא שבאדם מזה שבע פעמים לאחר ידו של מצורע ובבית מזה שבע פעמים על המשקוף של בית מבחוץ ושאר כל מעשיהן שוין"[654].

יש מקום להבין, שסתימת דבריו של הרמב"ם נובעת מדרשת ר' יוסי הגלילי [ספרא מצורע פרק ה, יד], שלמד מן הפסוק [ויקרא יד, נג] "ושלח את הצפר החיה אל מחוץ לעיר" שמדובר בציפור דרור הגרה מחוץ לעיר. המשנה [נגעים יד, א] מחברת בעניין זה את צרעת הבית וצרעת הגוף:

"כיצד מטהרין את המצורע... ומביא שתי צפרים דרור... טבל והזה שבע פעמים לאחר ידו של מצורע, ויש אומרים על מצחו, וכך היה מזה על השקוף שבבית מבחוץ".

כיוון שלמדנו מכאן גם לגבי טהרת צרעת הגוף, עלינו להסיק שמדובר באותם ציפורים. אלא, שאין הכרח בדבר - אם נבין שדין הטהרה נפרד מהצורך להיטהר ע"י ציפור דרור, והוא נובע

---

[651] ראה לעיל עמ' 333.

[652] ראה מלבי"ם על הספרא השאלה היא על כל דיני הציפורים שנשנו.

[653] שאלה זו קשורה גם בהבנת הפסוק [שם נג] "וכיפר על הבית". אם המובן הוא של כפרה ממש, זה משייך את טהרת צרעת הבית לעולם הקרבנות. אם המובן הוא שונה, הוא יוביל אותנו להבחנה בין דיני הציפורים בבית ובגוף. כפי שהערנו לעיל, לדעת ר' חיים פלטיאל יש כאן מובן מלא של כפרה. אמנם, האברבנאל [שם] כותב: "ואמנם מה עניין אמרו "וכיפר על הבית וטהר", וידוע שהבית אין בו עון ולא כפרה. אלא שזה רמז כולו לבעל הבית, שבראותו ההתראה הזאת שיעשה ה' בביתו, כדי שייתן אל לבו וישוב אל ה', וירחמהו עם תשובתו, יזכה לכפרה ולרפואת הצרעת שהייתה מזומנת אליו". ובבעל הטורים [השלם, שם] מופיעות שתי משמעויות נוספות של כפרה: א. ע"פ רמב"ן - במובן של כפרה ממש. ב. ע"פ יש מפרשים - במובן של ניקוי והסרת הטומאה. כדעת רמב"ן נראה שנקטו המלבי"ם [פירושו לספרא הנ"ל], והמשך חכמה [שמות יב, כב] שהשוו את טהרת צרעת הבית, לדם קרבן הפסח ששמו ישראל על הבתים ביציאת מצרים.

[654] ועיין בחינוך [קעג] שמנה את הטהרה לבית ולאדם כמצווה אחת.

מהגדרת הטהרה כמכשירה גם לכניסה לבית המקדש, הגדרה המשייכת את הציפורים לעולם הקודשים.

5) בשילוח הקן

נושא נוסף שיש לדון בו הוא טהרת הציפור בשילוח הקן. דין ציפורי מצורע הושוה לשילוח הקן [חולין קמ, א], כיוון שבשניהם הביטוי ציפור מלמד - לדעת ר' יצחק - על צורך בטהרה. בעקבות זאת יש לדון האם דרישת טהרה בשילוח הקן כוללת את דיני הסימנים השונים. יש מקום רב לחלוקה בין הדינים, שכן בשילוח הקן תיתכן דרישה לשלוח במקום ספק. החתם סופר [חולין קלט, ב] כותב, שאמנם נפסק להלכה ברמב"ם [שחיטה יג, יא] שיש חיוב לשלח ציפור טריפה, אך הרמב"ם לא חייב מלקות, כיוון שיש ספק בדבר כמי נפסקה הלכה. לפי זה, יתכן שכאשר ישנו עוף, שאין לגביו מסורת ברורה, ואף אין לו סימני טהרה, אך הוא דומה לטהורים או שמסתבר שאינו אחד מן העופות המנויים בתורה, יש לשלחו. ובעניין זה יש שתי סוגים של דינים שיש לחלק ביניהם:

א. ישנם דינים שנובעים מהצורך להבדיל בין טמא לטהור, ולגביהם ניתן לטעון שגם אם יסוד הדרישה הוא הבדלה, בפועל אין להגדיר בעל חיים כטהור אלא אם כן הוא נבדל מן הטמא.

ב. ישנם דינים הנובעים מחוסר ידיעה ברורה, כגון דרישת מסורת בעופות, ולכאורה דינים אלו אינם נובעים אלא מחומרא לגבי אכילת מין מסוים באופן קבוע והחזקתו כטהור. במקרים אלו, יש לומר, שגם המחמירים - לדוגמה בתרנגול הודו - יחייבו את שילוחו מן הקן.

7. הבחנת חיה מבהמה בקרבנות

1) באור השיטות

הגמרא [חולין פ, א] אומרת:

"אמר ר' זירא א"ר ספרא אמר רב המנונא - הני עזי דבאלא[655] כשרות לגבי מזבח. סבר לה כי הא דאמר ר' יצחק עשר בהמות[656] מנה הכתוב ותו לא. והני, מדלא קחשיב להו בהדי חיות, שמע מינה דעז נינהו... בעא מיניה אבא בריה דרב מנימין בר חייא, מרב הונא בר חייא - הני עזי דבאלא מהו לגבי מזבח. אמר ליה - עד כאן לא פליגי רבי יוסי ורבנן אלא בשור הבר, דתנן [כלאים ח, ו] "שור הבר מין בהמה הוא רבי יוסי אומר מין חיה"... אבל הני דברי הכל מינא דעז נינהו... א"ל רב נחמן לרב אשי אמימר שרי תרבייהו"[657].

מפשטות דברי הגמרא משמע, שיש להשוות את הכשרות למזבח, התלויה בהגדרת המין כבהמה, לאיסור חלב בבהמה, ולדיני כלאים. בנוסף, למדנו שניתן ללמוד דין זה מן הפסוקים הנוגעים לטהרת חיה ובהמה. אמנם, לפי זה צריך עיון, מדוע רב המנונא מתייחס דווקא לדין הקרבה, שהוא הלכתא למשיחא, ולא לדין חלב.

כדי לבאר זאת יש לדון בפסיקת ההלכה בסוגיה. כפי שראינו, לדעת רב המנונא עז הבר היא בהמה, ואילו לדעת אמימר היא חיה. בעקבות קושיות שונות על דעת רב המנונא, פסקו רשב"א [חולין פ, א; תורת הבית ג, א] רא"ש [ה, ג], וטור [יו"ד פ] שהיא מין חיה. לעומת זאת, בדעת הרמב"ם חלקו. המגיד משנה [מאכלות אסורות א, ח] כתב:

"ועוד אני תמה עליו, למה לא כתב דעזי דבאלא שחלבן מותר, לפי שהן מין חיה, וכאמימר, דהא משמע דמסקנא דגמרא הוא. ויש לתרץ בזה, שהוא סבור שהלכה כרב הונא, דפשט שהן מין בהמה, ורב המנונא דסבירא ליה הכין... ואמימר הוה ליה יחידאה לגבייהו... ולזה סתם רבינו בכאן, ובהלכות איסורי מזבח, לפי שהוא סבור דעז הבר הרי הוא כעז אחר...".

על דבריו מקשה הבית יוסף [יו"ד שם], מדוע לא כתב הרמב"ם שעז הבר היא מין בהמה. לשאלה זו יש מענה בפרושו של הדברי חמודות [שם ס"ק ה] אשר כותב שדבר זה נשאר בספק בגמרא, וממילא זה כלול בדברי הרמב"ם [שם א, יב]:

"וכל שיסתפק לך אם הוא מין חיה או מין בהמה, חלבו אסור, ואין לוקין עליו, ומכסין את דמו".

2) זיהוי חיה ללא סימנים

פירושו של הדברי חמודות מביא אותנו לשאלה נוספת הטעונה ליבון. בפשטות, דברי הרמב"ם העוסקים בספק, נוגעים למקרה שבו לא ניתן לזהות ע"פ הסימנים המבדילים בין חיה לבהמה [חולין נט, ב]. יש לדון, מדוע חכמים לא השתמשו בסימנים אלה כדי לברר את דין עז הבר. התוספות רא"ש [חולין פ, א] דן בשאלה דומה, לגבי דברי רב יהודה [שם]:

---

[655] רש"י כתב, שמדובר בעז הלבנון, ובאלא פירושו - יער. ולהלן - עז הבר.

[656] מבאר רש"י - בהמות וחיות.

[657] כלומר - התיר חלבה של עז הבר כיוון שהיא חיה.

"כוי - בריה בפני עצמה היא, ולא הכריעו בה חכמים אם מין בהמה היא, אם מין חיה היא..." - "ואם תאמר, לבדוק בסימני קרנים. ויש לומר, שמא לא היו יכולין לברר שפיר בקרניו - אם חדודות וכרוכות יפה".

במקרה שלנו, לא ניתן להסביר כך, מפני שהאמוראים לא הסתפקו בעז הבר, אלא הכריעו בו. אולי יש מקום להבנה שמחלוקתם היא מחלוקת בזיהוי הסימנים, אך נראה, שההבנה הפשוטה יותר היא, שבעז הבר יש סימנים המזהים אותה כבהמה, והיא דומה לעז, אלא שכיוון שהיא בר, אנו מסתפקים אם יש להגדירה כחיה. הסבר כזה יכול למצוא תימוכין בדברי רבינו פרץ [תוס' נזיר לה, א], המבאר שקיים צורך בריבוי מיוחד לכך ששור הבר כשר לקרבן:

"**לרבויי שור הבר** דבהמה הוא, אף על גב דרגיל בין החיות והוי כעין חיה, **אפילו הכי** כשר לקרבן".

לדעת רב המנונא יש להגדירה כבהמה, כיוון שאילו הייתה חיה, היה צריך לצרף למניין הבהמות בהמה נוספת, ואילו אמימר סובר שהיא מוגדרת כחיה, משום שהוא סובר כרב אחא בר יעקב, שדרש:

"איל וצבי" [דברים יד, ה] - פרט, "כל בהמה" [שם ו] - כלל, פרט וכלל - נעשה כלל מוסף על הפרט, איכא טובא"

בעניין זה, פסק הרמב"ם בפירוש [שם ח] כרב המנונא:

"אין לך בכל בהמה וחיה שבעולם שמותר באכילה חוץ מעשרת המינין המנויין בתורה, שלשה מיני בהמה והם: שור שה ועז, ושבעה מיני חיה: איל וצבי ויחמור ואקו ודישון ותאו וזמר, הם ומיניהן כגון שור הבר והמריא שהן ממין השור..."

לפי זה יש להסיק שכאשר מופיע עז הבר כמותר באכילה, הוא תת מין של אחד המינים המופיעים בתורה. ע"פ שיטת הדברי חמודות והמגיד משנה, יש לבאר, שכמו ששור הבר הוא ממין השור, כך עז צריך להיות ממין העז. אילו היה עז הבר חיה, הייתה לנו חיה שאינה אחד מן המינים המופיעים בתורה. לדעת הדברי חמודות אין לעז הבר סימנים, ולכן הרמב"ם מתייחס אליה כמצב של ספק. כל זה מאשש את ההנחה שלדעת הרמב"ם יש דין סימנים בקרבנות, ומוסיף לימוד משמעותי - שיש צורך בסימנים להבדלה בין חיה לבהמה, גם כשמדובר בקרבנות.

3) בין חלב לקרבן

מתוך כך, יש להציע הסבר חדש בדברי רב המנונא[658]. למרות שאין לעז הבר סימנים המבהירים האם היא בהמה, רב המנונא מתיר את הקרבתה על המזבח. זאת, משום שלגבי מזבח אין צורך בהבדלה ע"י סימנים - הסימנים נועדו להיכר כדי שההבדלה תיוצר ע"י האדם, אך כלפי שמיא גלוי וידוע שזו בהמה, ואין צורך בהיכר לכך[659]. לכן, ההשלכה הנוספת שמופיעה בסוגיה לשאלת עז הבר היא איסור חלב, כיוון שיש קשר בין איסור חלב ובין הקרבה על המזבח. התורה מצווה על איסור חלב בפרשת צו [ויקרא ז, כג - כה], בתוך הציווי על תורת השלמים:

---

[658] הסבר זה יתכן גם לראשונים, אך לביאור הדברי חמודות ברמב"ם אין הוא נכון.

[659] וראה לעיל עמ' 337.

"דבר אל בני ישראל לאמר כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו... כי כל אכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' ונכרתה הנפש האכלת מעמיה".

הקשר בין האיסור והקרבנות מודגש בכתוב, וממנו נובעים מספר דינים, כפי שמפורט בפסיקתא [זוטרתא, ויקרא ט, ב]:

"חומר בדם, שהדם נוהג בבהמה ובחיה ובעופות, בטמאין ובטהורין, והחלב אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד, שנאמר "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' וגו'". ואע"פ שאמרו חכמים חיה בכלל בהמה, כאן חילוף, שנאמר "אשר יקריבו ממנה קרבן לה'", וחיה אינה ראויה לקרבן...

אין לי אלא תמימין הראוין. חלב בעלי מומין מנא לן, תלמוד לומר "מן הבהמה". חלב חולין מנין תלמוד לומר "כי כל אוכל חלב"...

אליה, אע"ג דלענין הקרבה חלב היא, מותרת באכילה. מאי טעמא, לפי שנאמר "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו". למה נאמר, אם להוציא את החיה - מ"אשר יקריבו ממנה קרבן לה'" יצאת, אלא אמר לך הכתוב - כל חלב ששווה בשור וכשב ועז אסור, יצאת אליה שאינה שוה בשור ועז להקרבה"[660].

לאור זאת, יתכן שלדעת רב המנונא יש חיוב לכסות את דמה של עז הבר, אך חלבה אסור והיא מותרת למזבח. זאת, משום שלגבי מזבח אין צורך בסימנים, ולעניין הגדרת חיה, איסור חלב תלוי בדיני קרבנות. לפי זה מובן מדוע הדיון העיקרי הוא לגבי מזבח, והמשני לגבי חלב, ואילו לגבי דינים אחרים לא נאמר דבר.

אמנם, בדעת הרמב"ם יותר מתקבלת על הדעת הבנת הדברי חמודות, מפני שהרמב"ם כותב באופן ברור שבמקום ספק יש להחמיר גם בחלב וגם בכיסוי הדם, והוא אינו מזכיר אפשרות של ידיעה ודאית על המין כשיש חסרון בסימנים. ברם, יתכן שלעניין סימני חיה יש הבדל בין חלב להקרבה על המזבח, ובזה חלב דומה לכיסוי הדם. הנימוק לכך ינבע מאותו הסבר להעדר הצורך בסימנים לגבי מזבח - הצורך בסימנים הוא כדי שיהיה היכר לאדם באיזה מין מדובר, אך למזבח אין צורך בכך כי כלפי שמיא גלויה טהרתו של המין. לפי זה, כשמדובר בחלב לאכילת אדם יש צורך בהיכר. כך ניתן גם לדייק מן המקומות בסוגיה בהם מובאת דעת אמימר שהתיר חלב של עז הבר:

"מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא[661] - ודלמא מינא דאקו נינהו. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, ואמרי לה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי - דלמא מינא דתאו או מינא דזמר נינהו. אמר ליה רב חנן לרב אשי - אמימר שרי תרבייהו...

---

[660] חלקים מפסיקתא מופעים בספרא י, ח; ד (-שם מובא דין נוסף - לימוד מיוחד שלמרות שכלאים אסורים להקרבה יש בהם איסור חלב); פסחים מג, ב; חולין קיז, א; באוצר המדרשים השלם עמ' 141, ובשאילתות ויקרא סח. עוד לשאלת הקשר בין קרבנות לחלב, ראה קידושין [לז, ב] "מושב דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי. איצטריך, סלקא דעתך אמינא, הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי, בזמן דאיכא קרבן ניתסר חלב ודם, בזמן דליכא קרבן לא, קמ"ל". וע"ע רא"ש חולין ז, ג; ט"ז יו"ד פ, א; פרי מגדים משבצות זהב שם, ורוגצו'בר מאכלות אסורות א, י.

[661] על רב המנונא.

מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא - ודלמא מינא דאקו נינהו. אמר ליה רבינא לרב אשי - ודלמא מינא דתאו, או מינא דזמר נינהו. א"ל רב נחמן לרב אשי - אמימר שרי תרבייהו".

ראשית, ההיתר של אמימר אינו חייב לבא בסתירה לדברי רב המנונא, כיוון שיתכן שבהיתר חלב נחמיר ונדרוש בירור של הספר ע"י סימנים. שנית, לא ברור הדבר שדברי אמימר נאמרים תוך סיוע לקושיות על רב המנונא. לכן, יתכן שהרמב"ם אכן פוסק שעז הבר נחשבת ספק - כפי שבאר הדברי חמודות, אך לעניין קרבנות הוא אינו פוסק כך, ולכן לא הביא את הדין בהלכות איסורי מזבח [ה, ו], כשציין את איסור חיה למזבח. כמו כן, הרמב"ם אינו מציין את הכשרות למזבח בין הסיבות שיש לבדוק סימני חיה בהלכות מאכלות אסורות [א, ט].

חלק ד - עבודת הסימנים

פתיחה - דרך הלימוד

טרם אפתח את הבירור לגבי עבודת הסימנים, אשתדל בקצרה לבאר את הקו המנחה של דברי[662]. כשאנו באים לבנות את טעם המצווה על הגיון רגיל, כיוון ש״אין התורה מביטה על הבודד״ [מורה נבוכים ג, לד], יש להבין את פרטי המצווה, בתור תוצאות מעשיות הנדרשות למימוש הטעם העיקרי. כדוגמה לכך, אפשר להביא אחד מטעמיו של הרמב״ם לנישואין [שם מט]:

> ״כי אלו הייתה הקדשה מותרת כי אז היו פונים לאשה אחת מספר גברים בזמן אחד באופן מקרי, ובהכרח יתקוטטו... וכדי למנוע הנזקים הגדולים הללו, ולהביא התועלת הכללית והיא ידיעת היחוסים, נאסרו הקדשה והקדש. ולא תמצא דרך התר לתשמיש, אלא בייחוד אשה, ונשיאתה בפרהסיה. כי אלו הסתפקנו לכך בייחוד בלבד - היו רוב בני אדם מביא קדשה לביתו זמן מסוים שהסכימו עליו ביניהם, ויאמר היא אשתו. ולפיכך נתנו הקדושין בעשיית דבר מה יהיה בו יחודה לו, והוא הארוסין, ושיפורסם הדבר והוא הנשואין ״ויקח בעז עשרה אנשים״.

הרמב״ם אינו מבאר כאן את הקידושין עצמם מדרגה עליונה של חיבור, אלא כלי טכני שנועד כדי לקיים יעדים אחרים[663]. לעומת זאת, כשטעמי המצווה נובעים מפנימיות התורה, בתור הבעה של קדושה אלוהית המגולמת במצוה, בכל פרט ישנו חידוש המפתח את העניין הכללי[664]. כך למשל בספר שולחן של ארבע [א] - שיש בו שילוב מובהק של ההלכות והאגדות - כותב רבינו

---

[662] כמובן שעצם הבירור של נושא טעמי המצות וההלכה והאגדה הוא נושא ארוך בפני עצמו. בשאלת טעמי המצות לא נדרשתי לבאר את הקו המנחה, מפני שהבירור בתחום זה יותר רחב, ומפני שבדברי לא נטיתי לאחת מן הדרכים המתייחסות אל הבירור הזה. ואציין כאן למקורות יסוד, המבטאים קצוות שונים בתחום זה: א. רמב״ם - מורה נבוכים [ח״ג, כו; שם לא - מט], ומשנה תורה [תשובה ג, ד; מעילה ח, ח; מקואות יא, יב]. ב. מהר״ל - תפארת ישראל [ה - ט]. ג. חסידות - קדושת לוי [חקת ד״ה זאת]; תניא [אגרת הקדש יט], פלח הרימון [בחוקותי, וזכרתי את בריתי יעקב, תקכה]. ד. הרב קוק - מאמרי הראיה [18-28], אורות [זרעונים ד], עין איה [שבת א פרק ב, כד - כו], ומדבר שור [עמ׳ קסו - ז; ריט]. במקורות אלו מתברר המתח שבין שלש קצוות: המצוות כבעלות טעם הגיוני רגיל, המצות כגזירה שמעבר להשגת האדם, והמצות כבעלות טעם שמבוסס על הגיון עצמאי של התורה, שבמידה רבה נובע מתוך תורת הסוד. אף על פי כן אציין כאן את דרך האמצע - במובן העמוק - המופיעה באורות [שם]: ״לא נטעה לדמות בדברים העליונים, המגמות האלוהיות, ולחשוב שאם הם מתגלים אלינו אנו יכולים כבר לסמן את כל ערכם; אבל יודעים אנו, שיש ללבנו על מה להתרומם ולכח-חיינו על מה לבסס את פעולותיו בחפץ חפשי מלא עונג״. ועיין עוד השחרור העליון למו״ר הרב אלישע ושליצקי, עמ׳ קמא - קמג.

[663] כמובן שאני מתייחס באופן ממוקד לדבריו במורה נבוכים, ואין בדברים הגדרה כללית של שיטת רמב״ם במהות הקידושין. המקור ההפוך לדבריו כאן, הוא אגרת הקודש [כתבי רמב״ן, ח״ב, עמ׳ שכג-שלז], שם מבואר שקשר איש ואישה - בשלמותו - הוא גלוי שכינה. מעבר לכך קשה להלום את דברי הרמב״ם כאן לשבחים שחז״ל מעטרים את מי שנושא אשה [למשל - ברכות ח, א; יבמות סב, ב].

[664] הרב זצ״ל [בשמן רענן ח״א עמ׳ שכד] כותב שטעמים הנובעים מ״ההסתכלות המחקרית, הרעיונית, ההרגשית, הלאומנית״ אינם מתאחדים עם פרטי ההלכות, ״מפני שאינן נשאבות מאותו המקום הגבוה, מאותו זרם החיים שמשם המצות בעצם טבעיותן נובעות...״.

אמנם אין הכרח שגישה זו לגבי באורם של פרטי המצות תנבע מפנימיות התורה. ראה לדוגמה במשך חכמה [ויקרא א, ט] - ״כי אני ה׳ אוהב משפט, שונא גזל בעולה״ (ישעיה סא, ח). פירושו על פי דברי המדרש: בהמה שאוכלת מן האבוס של בעליו, נאמר ׳והקרב והכרעים ירחץ במים והקטיר׳. אבל עוף שניזון מן הגזל נאמר בו ׳והשליך את מוראתו׳, ופשוט... ולפי טעם המדרש נכון לומר כסברת רמב״ם שהבאתי, דמוראתה ונוצה של חטאת עוף אינן נאכלים לכהנים״. גם כאן יש נתינת טעם לפרט כיחידה עצמאית, אך לא מדובר בהסבר קבלי.

בחיי שתקנת ברכת הטוב והמטיב על יין שונה שהובא באמצע הסעודה, נובעת מהדרישה לעורר יראה במקום ריבוי שמחה. ניתן היה להסתפק בכך שטעם הברכות באופן כללי הוא הודאה לה׳, ועל יין שבאמצע הסעודה יש ברכה מיוחדת משום שע״י הבחנת איכותו של היין האדם מתעורר להודאה. רבינו בחיי אינו מסתפק בכך, מפני שהוא מניח שלכל אחד מן הפרטים יש טעם עצמי.

במידה רבה, זהו הבסיס לקיומה של זיקה רחבה - מעבר לטעמי המצוות - בין ההלכה לאגדה. כדי לסבר את האוזן נאמר, שהתפיסה הראשונה רואה את טעמי המצות בתור קצה הפירמידה[665] שהוא מצומצם, וממנו נובעים פרטים רבים המהווים בסיס - ביטוי וקיום למגמה הגלומה בטעמים הללו. לעומת זאת כותב המגיד מקוז׳ניץ [עבודת ישראל, שבועות] בשם ספר הקנה:

״יש לומר על פי מה שנקדים בשם ספר הקנה, שכתב, שכל הלכה צריכה להיות מובנת ומובחרת מתתא לעילא, עד סופא דכל דרגין. וכן היו החכמים הראשונים, יסדו כל ההלכות וטעמן ונימוקן, עד רישא דכולא״[666].

לפעמים קשה למצוא את הקשר בין הנימוקים הנוגעים לפרטים ובין הכלל. כדוגמה יש להביא את דברי הגמרא [בב״ק ס, ב], שיש בהם הסבר אגדי והלכתי לפסוק העוסק בדיני ממונות. הגמרא מספרת, שרב אמי ורב אסי ישבו לפני ר׳ יצחק נפחא, אחד ביקש שיאמר דברי הלכה, והשני ביקש שיאמר דברי אגדה. ביקש לפתוח באגדה האחד מנע ממנו, ביקש לפתוח בהלכה השני מנע ממנו. לבסוף הקשה קושיה אחת, ותרץ לה תרוץ הלכתי, ותרוץ אגדתי. הקושיה היא -

״כי תצא אש ומצאה קוצים״ [שמות כב, ה] **- תצא מעצמה, ״שלם ישלם המבעיר את הבערה״.**

כלומר - כיצד פתחנו באש שיצאה בעצמה, וסיימנו באש שהובערה בידי אדם. והתירוצים לקושיה זו:

א. על דרך האגדה: ״אמר הקב״ה: עלי לשלם את הבערה שהבערתי, אני הציתי אש בציון, שנאמר: ״ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה״, ואני עתיד לבנותה באש, שנאמר: ״ואני אהיה לה... חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה״״.

ב. על דרך ההלכה: ״פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו, לומר לך: אשו משום חציו״.

דברי הגמרא האמורים בדרך רמז, אינם מגלים קשר בין דיני נזיקין ובין משמעות האש בגאולת ישראל. במדרש תנחומא [שמיני יד[667]] העוסק בסימני בעלי חיים, מצאנו גישה דומה:

״את הגמל - זו מלכות בבל, שנאמר ״בת בבל השדודה, אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו״. את הארנבת - זו מלכות מדי, שנאמר ״ויבקש המן להשמיד וגו׳״. את השפן - זו יון

---

[665] במובן מסוים זהו רק שלב בפירמידה, כשכמובן הרצון האלוהי שמעבר לכל השגה הוא הקצה.

[666] כך עולה גם משיטתו של הגר״א כשהוא מסביר פרטי הלכות ע״פ טעמים מפנימיות התורה. ראה באורי אגדות לגר״א, ברכות ב, א - הסבר אכילת תרומה למחוסר כפרה; שם מ, א - הסבר דעת ר׳ יהודה לברך על כל מין ומין; מגילה ג, ב - תלמוד תורה דרבים; ב״ק ט, ב - ״כל שחבתי בשמירתו...״. כל אלו נושאים הלכתיים מובהקים.

[667] וראה ויקרא רבה יג, ה.

שהשפילה את התורה מפי הנביאים. ואת החזיר - זו מלכות אדום הרשעה, שנאמר "יכרסמנה חזיר מיער".

הקשר בין ארבעת המלכויות לסימני בעלי חיים הוא קשר של רמז, שדורש עבודה רבה של חיבור בין הנושאים. דוגמה נוספת לקשר כזה, מן התולדות יעקב יוסף [נח, ג], שמתייחס לדין "שנים אוחזים בטלית... יחלוקו" [ב"מ ב, א]:

"כי הבינוני, שיש לו מחצה זכיות ומחצה עונות, מצד הזכיות נעשה לו טלית ולבוש שנקרא חלוקה דרבנן, ומצד העונות נעשה לו טלית שנקרא בגדים צואין. וכל א' בין מצד הקדושה בין מצד הקליפה יש לו אחיזה בו, זה מצד הטלית של הקליפה זה מצד הקדושה, לכך יחלוקו[668].

פעמים, שהטעם הרוחני, הופיע בסתירה מסוימת לטעם ההלכתי. המגיד מקוז'ניץ [שם] מסביר מדוע הרמב"ם [תמידין ומוספין ח, ב] כתב, שבדיעבד - שתי הלחם באים מן התבואה הישנה, ואילו לגבי מנחת העומר [שם פרק ז] לא כתב כך. קושיה זו - שמופיעה בכסף משנה [שם] - מביאה את המגיד מקוז'ניץ לביאור היחס בין העומר לשתי הלחם מבחינה רוחנית. עבודת העומר קשורה לצורך להתגבר ולהיטהר ממידות שליליות. גבורה זו מתייחסת אל האתגרים החדשים שעולים לפני האדם - אל התבואה החדשה. כאן אין מקום להעלות מחדש את הקשיים שהיה עלינו להתגבר בשנים הקודמות. לעומת זאת שתי הלחם מתייחסים להעלאת הכוחות החיוביים. וכאן - אם אין כוחות חיוביים חדשים, בודאי שיש כח גם בכוחות כאלה שהתהוו בשנים קודמות.

כמובן, שקיים הסבר הלכתי לשאלה זו. למשל, באבן האזל [שם ח, ב] באר, שדין חדש בעומר שונה מדין חדש בשתי הלחם. בעומר יש מצווה להביא את המנחה ממה שנקצר לשם העומר, וזו כוונת הרמב"ם [שם ז, ח] - "מצותו לבוא מן הקמה". לגבי דרישה זו הוסיף הרמב"ם שבדיעבד - "לא מצאו יביאו מן העומרים". לעומת זאת בשתי הלחם, אין המנחה צריכה לבא ממה שנקצר לשמה, אלא מתבואה חדשה. לכן כשהרמב"ם מתייחס למצב של בדיעבד, הוא אומר שניתן לקחת מתבואה ישנה[669].

כאן אין להתעצל מעבודת הלימוד, ולהציג יחד את שתי התביעות:

---

[668] ופרוש אחר המופיע בכתר שם טוב [הוספות קו] - שני יהודים הפועלים מצווה יחד, ומעלים על ידה ניצוצות קדושה - שניהם זוכים בשכר. יתכן שאחת הסיבות לקישור בין הלכה ואגדה במקרה כזה נובע מהצורך מהקושי של "יציאה מתלמוד אל תלמוד" והצורך ב"הדרכה נכונה, איך לרפד את היצוע של התוכנים המעשיים לפרטיהם הקשים, ברפידות רכות" [אורות הקודש, חכמת הקודש יט]. מבחינה זו, יתכן שהמטרה אינה הבנת הנושא, אלא ריפוד המעבר.

במקום אחר [אורות הקודש שם לו], הרב מתאר תהליך דומה באור חיובי יותר: "יש שחכמה עליונה, בהופעתה, היא מאירה את כל הפרטים של חכמה אחרת נמוכה ממנה, ואותה ההארה שהחכמה העליונה מאירה בשבילים הזעירים של החכמה התחתונה, מגלה לגמרי דרכים אחרים, שאינם דומים כלל לאותו המהלך, שהארת השכל באה על ידו מתוך אותו השורש של זאת החכמה עצמה, שהפרטים מסתעפים ממנה... ומתוך השביעה של האור שמקבל השורש מהמעלה העליונה, הפרטים מסתעפים בזוהר גדול ומלא".

[669] גם כאן כשנעיין, נמצא את הקשר בין קבלתנו בנוגע למידות המאפיינות את העומר ושתי הלחם, ובין ההלכות. החידוש שבקצירה, מאפיין את מידת הגבורה - צמצום השפע והבאתו לידי מימוש. לכן דווקא בעומר הדרישה להביא מן החדש מתמקדת בקצירת החדש. לעומת זאת בשתי הלחם היחס הוא אל החידוש שבשפע, בלי קשר לגבורה הנדרשת בהבאתו.

1. להעמיק את עבודת ה׳ שבמילוי כל פרט שבפרטי המצווה. וכמובן - לא בהתניה של הקיום או אפילו עוצמתו, במידת ההעמקה הזו[670].
2. לקיים זאת לא מתוך נתק מהמהות המקורית של המצווה, וממהותם של הפרטים הללו במובן ההלכתי שלהם, אלא מתוך התאמה. מגמה זו יונקת גם מדבריו של השל״ה [תולדות אדם, הקדמה, ו]:

> ״בעניין התורה, אין הנגלה עניין בפני עצמו מהנסתר - כמו שמבינים ההמוניים, דרך הנסתר לחוד ודרך הנגלה לחוד, זה אינו, רק הנסתר נשתלשל ונתגלה״[671].

בעניין זה נאמנה עלי הדרכתו של מרן הרב קוק, ואמנה בקצרה מספר כללים העולים מדבריו[672]:

א. שאיפתנו: ״להרים את מעלת ההרגשה האצילית הטמונה גם בקרב כל חגוי התורה ופרטיה כולם, לאותה המדה של ההרגשה העליונה הכוללת שהיא מפכה בנשמה מהנועם העליון... דהיינו לקשר תורה-דלתתא הפרטית עם תורה-דלעילא הכללית״ [אורות התורה ג, א].

> ״...בכל דבר הלכה פרטית, זורח אור העליון הבלתי-מוגבל... והשירה ההיא הולכת ומשתפכת ג״כ על כל פרטי ההלכה, על כל הנטיות של המשא-ומתן שבה, עד אשר פירוש שירי מענג ומעדן יוכל להתפשט על כל התורה כולה, על כל התורה, אפילו המעשית וההלכתית...״ [שם ד, ד][673].

---

[670] ויש להדגיש גם את אי-ההתניה, בין שפעה הרוחני של המצווה, להבנתה. בעניין זה כתב ר׳ אריה ליב צונץ [דרשות קומץ המנחה ח], ״וזהו הכוונה מה שאמר רועינו הנאמן במזמוריו [תהלים צ, יז] ״ויהי נועם ה׳ אלוהנו עלינו״, שאנו מבקשים שנשיג מן הנעימות שיש בהבנת המצות... ולזה אמר ״בהעלותך את הנרות״ [במדבר ח, ב] בעצמך, אז אף שלא תשיג פנימיות המנורה שמכונה ׳נגדה׳, מצד עצמה תפעל המצווה שורשיה, ״אל מול פני המנורה״, היינו הפנימיות של המנורה, ״יאירו״ מעצמו ״שבעת הנרות״.

[671] וכך באר הרב גינצבורג [בעתה אחישנה עמ׳ קסו] את דרך היחסים בין הלכה לאגדה הראויה לדורנו, תוך כדי הדיון ביחס הכללי ביניהם.

[672] אני כותב את הדברים מתוך מודעות לעבודה הרבה שנעשית בתחום זה, ולמשא ומתן בין תלמידי חכמים בשאלה מהו החיבור הנכון - אם בכלל - בין ההלכה לאגדה. לדוגמה לא דנתי באופנים השונים בהם הגמרא והמדרשים משלבים הלכות ואגדות. דוגמאות לסוגי השילובים הללו, ניתן למצוא בספר ממעיני קדם (לר׳ צבי קפלן) עמ׳ 190-204. לא ניתחתי כאן את שיטתו העצומה של ר׳ נתן בליקוטי הלכות, אע״פ שלקמן נביא מדבריו, ובודאי ספרו מהוה ציון דרך בעניין. המעוניין בהרחבה לגבי הגישה ללימוד תורה בהקשרים אלו יכול לפנות בין השאר לספריהם של הרב צבי ישראל טאו - לאמונת עתנו (ג), הרב יהושע ויצמן - מיטב הארץ, הרב יובל שרלו - תורת ארץ ישראל. לגבי הגדרתה של תורת א״י, עיין שיחת הרב צבי יהודה זצ״ל ״תורת ארץ ישראל״ שבה ברור, שהגדרת תורת א״י אינה כרוכה *בהכרח*, בחיבור שבין הלכה לאגדה. ועיין עוד הקדמת הספר אור שבעת הימים לרב ריינס [גם בתוך טללי אורות עמ׳ מ - מא]; קול הנבואה מאמר ראשון סע׳ י עמ׳ יז; מאמרו של הרב אליהו אביחיל ״רמזים והגיונות למשנת התנאים״ בתוך זכור זאת ליעקב, ובתוך נזיר אחיו ח״ג; ושם עמ׳ תצט (דוגמה אחרת לקשרי הלכה ואגדה); פרופסור מרדכי ברויאר בשם הרש״ר הירש, אסיף עמ׳ 304, ודוגמאות רבות המצויות בספר המצות כסמלים לרש״ר הירש; ובספרו של הרב יצחק גינצבורג שלשה כתרים.

[673] ולגבי החלוקה בין תורת א״י לתורת חו״ל כותב הרב: ״בא״י שפע רוח הקודש מתפרץ לחול על כל ת״ח שמבקש ללמוד תורה לשמה, וק״ו על קיבוץ של ת״ח, והרוח הכללי השופע בנועם והולך ומתפשט הוא הרודד את הפרטים, הוא המרחיב את ההלכות, הכל מלמטה למעלה... הידיעה הזאת היא מאירה נתיבות גם על מהות

ב. "הסדר התדירי הוא לבא מן הגלוי אל הנסתר, מהפרטים אל הכלל" [חכמת הקודש כה[674]].

ג. "יש בתוך האגדה תמיד תמצית הלכותית, וכמו כן בהלכה תוכן אגדי פנימי. על פי רוב מונח התוכן האגדי בצורתה האיכותית של ההלכה, והתוכן ההלכתי בתיאורה הכמותי של האגדה" [שם יח].

נמצאנו למדים, שהבירור של הקשר ביניהם, עובר בהכרח דרך בירור איכותי של ההלכות, ובירור היחס בינו ובין הצד האגדי.

ד. "הננו קרואים לסול מסלות כאלה באורחות הלימוד שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי... התכונה האנליטית אחרי שפועלת את פעולתה המנתחת כדי לברר כל מקצוע על פי חוגו, צריכה היא להניח מקום להתכונה הסינטטית להופיע באור הנשמה המאחדת, שכל המדעים כל המקצועות הרוחניים לגווניהם השונים יראו על ידה כאברים שונים בגויה אחת מחוטבה ואיתנה" [שם].

בין השאר, הרב מדגיש כאן את העובדה שההפרדה והעבודה ההלכתית אינה מיטשטשת ע"י ההסבר הרוחני, ואדרבא - ההסבר הרוחני מחובר חיבור עצמי עם ההסבר ההלכתי, ומתיישב עמו[675].

ה. מדובר בתהליך של ביסוס הדדי: "חייבים אנו להבליט מאד את התודעות של אלה שני הכוחות בצורה מתוקנת, שכל אחד יבסס יותר את תוכן חברו, ויעזור ביותר לברר את פרטיו, ולהאיר אור יותר בהיר על תאוריו הכלליים, ועל עומק סברותיו והיקפן" [שם].

ו. אחד מהביטויים של הביסוס ההדדי הוא בכך ש- "ההלכה צריכה היא להתבסם מריח האגדה בשיעור מוטעם והגון, והאגדה צריכה גם היא להערך בתכנית של קצב של משפטים קבועים והגיון מבורר ומוגדר, כתבניתה של ההלכה המאוששת" [שם][676].

והוסיף הרב צבי יהודה זצ"ל [אור לנתיבתי יז]:

"מה שהחלקים השונים של דרכי תורה, דעת ועיון, בייחוד צדדי ההלכה והאגדה, הנגלה והנסתר, מוכרחים להשמר שמירה מרובה על תחומי אפייהם המיוחדים, שלא להתערב זה בזה באופן של בלבול וטשטוש צורה ותוכן, עד כדי הגדרתו של ה"חתם סופר" שיש בתערבתם

הלמוד בכלל, גם על סדריו, גם על סדר העובדה השלמה הראויה לבחירי יחידי סגולת ת"ח במקום אורו של עולם, **גם על עצם תכנם של עצמיות הסברות ההויות החדושים והפלפולים**..." [אגרות א, אגרת צו].

[674] אע"פ שיתכנו סדרים אחרים. הכוונה לחלק הראשון של אורות הקודש המופיע בכרך א. ציינתי את המקור ע"פ סדר הסעיפים. הנושא בכללו מופיע שם בעמ' כא - לח. לגבי האפשרות ההפוכה, לבא מן הכלל אל הפרטים - בעבודת ה' או בלימוד - עיין שם לט - מ.

[675] ולכן מבחינת המתרחש בתוך הנפש, זו צריכה להיות "הפריה רוחנית הבאה מתוך מנוחת הנפש שיסודה באחדות הפנימית" [שם].

[676] הרב [שם] מדגיש את השילוב הזה על רקע "הצורך של בעלי הפלפול בדורות שעברו לנסות לפעמים לשלב את האגדה עם ההלכה", ומבאר שהוא "באמת נובע מתביעה זו של אחדותם של אלה הכוחות הפועלים", אבל מדבריו משמע שתוצאה זו לא באה לידי ביטוי ע"י הפלפול הנ"ל. גם באורות [אורות התחיה נה] הרב מגדיר את השילוב הזה כ"נסיון" אשר "לא יצא בצורה של גדלות וגמר פרי כי אם בצורה קטנותית ובסרית".

משום כלאים, זהו מצד פרטיות הענינים האלה, שהם צריכים להתיצב במלא צביונם, המבורר בדיקנותו והחסון במקוריותו".

ההבחנה בין התחומים הכרחית לא רק כדי לשמור על הדיוק, אלא גם כדי לשמור על החוסן המקורי, כלומר - על הנביעה החיה של התורה, שאינה מאולצת ותלויה בגורמים אחרים - אפילו בתוך התורה עצמה. והערך של היחסים ביניהם מופיע "דווקא בהיותן, כאחת נאדרות עז, בכל שכלול כחן ושיעורן"[677]. מדבריו עולים שלשה כללים נוספים:

א. "יניקתם ההדדית של התחומים האלה, עיקר ערכו ומכוונו הוא לתועלת השפעה כללית שביניהם".

ב. "יש מקום לשרי בינים החובקים, זרועות עולמים, לקבוע לפעמים גם פרטים מסוימים המותאמים מזה לזה אפילו בסדר הרגיל".

ג. "ולפיכך נמצאים כמה פרטים גם במהלכי הדברים המסורים לכל, שיש בהם מהתנוצצות אותה ההשפעה הכללית וסמיכותה ההדדית"[678].

כדוגמה ניתן להביא את הקדמת דבריו של העמק יהושע - המחולק לתשובות בהלכה ודרשות:

"בניתי דרשותי על הקדמת הש"ס ותוס' בבלי וירושלמי, "תפוחי זהב במשכיות כסף", ובחדא מחתא מחתינהו עולים בקנה אחד. וכמה דרושים ביארתי ע"פ מה שביארתי בחלק התשובות חלק א. וכמו שביארתי בדרשותי חלק ב' בדרוש א', בעניין מחילה דמעיקרא ומחילה דלבסוף, וזהו ע"פ מה שביארתי בחלק א' בתשובה סימן ה'[679]... על כן יראה המעיין גם בחלק התשובות גם בחלק הדרושים, הדא ילפא מההיא, וההיא ילפא מהדא. דא ודא אחת היא, והיו לאחדים בידו, כי כלם נתנו מרועה אחד... ובכמה מקומות שמתי פנים מסבירות והמתקתי הסברה בחלק הדרוש יותר מבתשובות...".

מהלך של יחסי ההלכה והאגדה, קשור לתחיית ישראל, כפי שכותב הרב [אורות התחיה נה], והוא קשור גם לתהליך התחדשות הסברה, בצד ההלכתי.

"ההסברות המתחדשות בדרכה של תורה הנגלית מדור לדור, יש בתוכן נקודה פנימית של התקרבות להרחבה הרזית...".

לעניות דעתי, טמונה כאן הערכת כוחן של שיטות הלימוד שהתחדשו בדורות האחרונים, למצוא יסודות עומק ומגמות כלליות בעולם ההלכה, שדווקא מתוכם תתאפשר הקרבה לאגדה. לגבי שיטת ר' חיים מבריסק כותב הרב סולוביצ'יק [דברי הגות והערכה עמ' 74]:

"כשהפרוד בין אדם ותורה מוסט לגמרי מרשותו נפתחים לפניו לא רק מ"ט שערי חשיבה והכרה הלכיות, אלא גם מ"ט שערי הרגשה וחזות הלכיות. לא נפש משכלת בלבד, כי אם גם נפש בעלת חזון הלכי נותן לו הקב"ה. החשיבה ההלכית ההגיונית מתפרנסת מן החזון והחזון

---

[677] ובלנתיבות ישראל [ב, "ליחס הנגלה והנסתר ביהדות"] כתב: "אלא שבטבע ענינם המופשט של האגדה והנסתר, עם שיא רוממותו ונשגבות מעמקיו, מצריך וקובע, כמו התרכזות והסתגלות מיוחדת לה, כן גם התיחדות ספרי מדרשים ומגילות ספרים וספרי הזוהר וכל אשר אתו וממנו".

[678] לדוגמה של חיבור אגדה והלכה בשיחות הרב צבי יהודה, עיין שיחותיו לספר במדבר עמ' 144, ובהערה 57.

[679] בהמשך הוא מביא עוד שלש דוגמאות.

הטרום-שכליים, המתפרצים בסער ממעמקי אישיותו, שהשראת הקודש חופפת עליה. אינטואיציה זו היא מקור היצירה והחידוש ההלכיים...".

בודאי שיטתו של ר' חיים לא הייתה שיטה של חיבור הלכה ואגדה. ברם, הקשר שיוצר הרב סולוביצ'יק במקומות שונים בין גדרים הלכתיים מסוימים ובין מהויות נפשיות או רוחניות, מלמד על כוחם של "ההסברות המתחדשות", לחבר את העולמות. נביא שתי דוגמאות:

א. כשהוא מבאר את הקשר בין יצירה וייסורים, בין קנין רוחני לברית דמים [ימי זכרון 98-102[680]], ומבארו ע"פ תורת הקבלה, הוא משווה זאת לקיומם של שני קניינים:

"א) קנין בפעולות פורמאליות סמליות שבהן קונה אדם בעלות על חפץ כגון: הגבהה, משיכה, חזקה... ב) קנין מוסרי-מטאפיזי, שהחפץ קנוי באופן מהותי והחלטי לאדם...".

בכך הוא מבאר את העובדה ש"בא במחתרת" קונה את הגניבה ומחזיק בה גם לאחר שהוא יוצא מבית הנגנב, משום ש"בדמים קננהו" - חיוב המיתה שחל על הגנב מאפשר לו לקנות את הגניבה.

ב. כשהוא מבאר את דרכי התשובה הוא משווה את ההבחנה בין תקיעות דמיושב ודמעומד [על התשובה 85], ובין קרבן יחיד לקרבן ציבור [שם 74], אל יחסי הפרט והכלל בתשובת וכפרת ימים נוראים [שם 86]. את ההבחנה ההלכתית בין פתח לחרטה הוא משווה לשתי סוגים של תהליכי תשובה המתרחשים בנפש האדם [שם 103].

בהמשך הדברים שהובאו לעיל מספר אורות, כותב הרב:

"באחרית הימים יגלה אור ד', ויתקרב הסגנון של ההלכות המאוששות, עם האגדות דחקל תפוחין קדישין, במועד קץ המגולה, שהוא שיבת ישראל לארץ ישראל, ולהחיותה בבנין מעשי... שתכונתו היא קיבוץ החתום וסתום דליבא לפומא לא גליא, תוכן קץ החתום, עם הגלוי של עבודה גשמית מורגשת מכל המון עובד"[681].

תשובת העם של העם לארץ, היא זמן אחדות, הכולל גם התחדשות של חיבור ההלכה והאגדה. ואם קטן שכמוני לא ראוי לכך, ואין עלי המלאכה לגמור, מכל מקום איני יכול להתעלם ממנה.

"בתוך התורה הנגלית עם כל סעיפיה מתפרץ הזרם של המעינות הנסתרים הללו, הנובעים ממעמקי המחשבות העליונות שנצח ישראל חי בהם" [אורות, זרעונים, ד].

ואין רשות להכביר בפקפוק טהרת מחשבות, ובכך לכבוש את ניצוצות האמת הגלויה בתוכן, אע"פ שבודאי אין הם כוללים אך ורק את מבועי המחשבות העליונות...[682]

---

[680] וע"ע שם עמ' 185, השוואת גדרי מוקצה, לצפיית העתיד בתודעתו של האדם; ובמאמר קול דודי דופק, השוואת ברית גורל וברית יעוד, לשתי השלבים של הגיור - מילה וטבילה.

[681] עוד על קשר תהליך זה לתחיית האומה, עיין מאמרי הראיה, נחמת ישראל עמ' 3-292.

[682] לדוגמאות פרטניות של חיבור הלכה ואגדה בכתבי הרב, עיין משפט כהן צו, ז ד"ה אכן עצם; אגרות הראיה קג; עין איה שבת ב, פרק ה, סע' א; מאמרי הראיה עמ' 67; עין איה ברכות א, פרק א, א - בכלל שם בעניין אכילת תרומה; ושם ג בעניין טבול יום.

א. סימן - המין כסיבה

כפי שבארנו בתחילת החלק השני, האפשרות החילופית להבנה שהסימנים הם סיבה היא, שהסימנים הם כלי לזיהוי המין בלבד, והמין הוא סיבת האיסור. לפי זה יש בעצם המינים הטמאים סיבה להימנע מאכילתם. סיבה זו יכולה לנבוע מתחומים שונים, שאותם נפרט תחילה.

כשם שבתחילת החלק ההלכתי של הספר פתחתי בסקירת השיטות, כך גם כאן ראשיתו של הדיון יהיה סיכום הטעמים לאיסור המין. כמובן, שבמקביל ישנם גם טעמים לאיסור הקשורים לסימנים, והם יובאו כשנעסוק בנושא זה.

לאחר מכן נעיין במשמעות איסור המינים לגבי דרך עבודת ה' שבאכילה, ובביטוים שיש - בהלכות ובעקרונות ההלכתיים - למשמעות הזו.

1. טעמי איסור המין

1) נזק גופני

רשב"ם [ויקרא יא, ג] מבאר שאכילת הטמאים פוגעת בגוף האדם, ומביא כראיה את דברי הגמרא בשבת [פו, ב], לגבי טומאת שכבת זרע שבטלה לאחר שלשה ימים:

"בעי רב פפא: שכבת זרע של ישראל במעי נכרית מהו. ישראל דדאיגי במצות - חביל גופייהו, נכרים דלא דאיגי במצות - לא, או דילמא - כיון דאכלין שקצים ורמשים - חביל גופייהו".

רב פפא מסתפק האם גופן של נכריות חלש מגופן של ישראליות, מפני שהן אוכלות שקצים ורמשים. משמע, שמדובר בעניין פיזי. כך מבארים גם הרמב"ם [מורה נבוכים ח"ג מח], ראב"ע [ויקרא יט, כב[683]], רמב"ן [ויקרא יא, ט[684]], רלב"ג [שם יא, ח; ושם כב], ספר החינוך [קנד], ורד"ק [בראשית ז, ב], וכן כתוב בזוהר הקדוש [ויקרא, מא, ב].

האברבנאל [שמיני שאלה ח] הקשה על שיטה זו:

"ענינו הרואות כל הגוים האוכלים אותם שמנים ובריאים, אין עיף ואין כושל בהם. גם יש בעלי חיים אחרים ארציים בטבעם, שהם מזיקים וממיתים באכילתם, שלא הזהירה תורה על אכילתם"[685].

כך הקשו גם העקדה [מאמר נ], ספר הפליאה[686] [ד"ה ועתה הבן שתרי"ג מצות], והכלי יקר [ויקרא יא, א] והרש"ר הירש [סוף שמיני]. ובחתם סופר [נדה נא, ב] הוסיף להקשות:

---

683 וע"ע פירושו לאיסור שרצים ויקרא יא, מג; יסוד מורה וסוד תורה סוף שער ה - הוצ' בר אילן עמ' 124; בביאור המהדיר [שם] לגבי חכמת הרפואה הבינמית; ושם שער ט - הוצ' בר אילן עמ' 160, ביחס לבע"ח טמאים.

684 ושם יג; ובכתביו, דרשת תורת ה' תמימה, ד"ה ועוד התורה מאירת עינים.

685 וכן כתב בדברים [יד ג ד"ה אמנם]. וצ"ע בדברי האברבנאל שהוא עצמו כותב [ויקרא יא, ז] שסימני סנפיר וקשקשת נובעים מכך שהסנפיר והקשקשת מוציאים את הלחות מגוף הדג ולכן הוא טוב יותר למאכל, ואם כן יש בהם טעם גופני. ויש לומר, שזה אמנם טעם גופני אך הוא אינו נוגע לבריאות אלא להשפעת המאכל על הנפש.

686 ואע"פ שזהות מחברו של ספק הפליאה וכן ספר הקנה אינה ברורה [ראה שם הגדולים ק, עא, קול הנבואה עמ' קנב בהערות], וכמו כן רבותיו ומסורתו, מ"מ מצאנו גדולי ישראל רבים שהביאוהו, בפוסקים [בית יוסף או"ח סא, מג"א או"ח נט, משנ"ב קי ס"ק יט, שמירת הלשון ח"א שער הזכירה ו, ט, יז] ובקבלה [רמ"מ משקלוב

"חלילה לנו לומר שטעמי תורה היא משום רפואת הגוף ומקריו, ואין לתורתינו עסק בזה, אבל הכל הוא לרפואת הנפש, ולפניו יתברך שמו נגלה הטעם לחלק בין יש לו קשקשת לאין לו"[687].

לקושיה זו משיב הברכת חיים [ויקרא סא[688]]:

"כמו שהכפרי אוכל מאכלים גסים ונהנה מהם, והוא בריא בהחלט, ובן עיר שלא הורגל למאכלים כאלה, יזיקו לו, כן אנחנו בני ישראל. לפי זוך נפשותנו, שהן נאצלות מתחת כסא הכבוד, לא נוכל לסבול הבהמות הטמאות והן מזיקות לנו. לא כן הגויים להם הכל טוב... וזה שאמרו חז"ל במדרש [תנחומא שמיני] משל לרופא שאמר לזה שאינו מיועד לחיים שמותר לו לאכול הכל, כי אלה נפשותיהם מגושמות ולא איכפת אם גם יאכלו בהמות טמאות".

והמשל, קרוב לנמשל. ר' מנחם ריקנטי [ויקרא יא, ב] כותב, שבישראל ישנה תכונה רוחנית, אשר גורמת להזדקקות מועטה יותר לאכילה ושתייה, והנפש מתמקדת בעיסוק רוחני. לכן -

"בכלות דביקותו ותשוב הנפש להרגשת הגוף, אילו יאכל המאכלין אסורין יארע לו דופי בגופו וגם בנשמתו".

ולעניין ההבדל הגופני בין ישראל לנכרים, כתב החתם סופר [יו"ד קפה]:

"והנה הב"ח כתב... דאם עשה רופא זה רפואה זו לאשה אחת קודם שתתחזק ונתרפאה, יכולה אשה אחרת לסמוך עליה... הנה לא הוה בעי למימר אם עשה רפואה זו לעכו"ם בתר ג' פעמים, משום דאין ראיה מגופים שלהם לגופים שלנו, כדאמרינן בשבת פ"ו ע"ב ובע"ז ל"א ע"ב ונדרי' ל"ד ע"ב "אינהו דאכלו שקצים ורמשים חביל גופיהו", ע"כ הוצרך לומר שעשה רפואה זו לישראלים קודם שתתחזק".

למדנו, שגופם של ישראל שונה מגופם של נכרים. ומקור דברי החתם סופר צריך עיון, שהרי הוא מביא ראיה מדברי רב פפא, שהובאו ע"י הרשב"ם, אך דבריו מלמדים שגופם של ישראל חזק מאומות העולם, ולפי זה - אדרבא, רפואה שהתקיימה בגויים, תתקיים בישראל. ויש לומר, שלדעתו אין הכרח בכך, ויתכן שדברי רב פפא לא נובעים מהערכה כללית שאומות העולם חלשים יותר, אלא שבהתבסס על ההבדלים הגופניים, לא ניתן לסמוך על אבחנה שנאמרה לגבי גויים[689].

בבאורי הזוהר קטו, ספר הברית א, ד, יד, ובמקומות רבים בילקוט הראובני], ובחסידות [תולדות יעקב יוסף שופטים ט, עבודת ישראל לשבועות, תפארת שלמה וירא ד"ה ברש"י, ובמיוחד בר' צדוק ס' הזכרונות מצווה ג].

687 צריך עיון, שהרי בחז"ל מצאנו מאמרים רבים הנוגעים לבריאות, למשל [ברכות נא, א]: "תנו רבנן אספרגוס יפה ללב וטוב לעינים וכל שכן לבני מעים...". ויתכן שהוא מחלק בין תורה שבעל פה לתורה שבכתב. כמו כן יתכן שלדעתו עיקר דברי חז"ל באותם עניינים באו לרמוז רמז לפנימיות התורה, אלא שכיסו דבריהם בדברי רפואה.

688 ע"פ עקדת יצחק ודברי שאול.

689 כל זה אמור, כאשר גם בימינו טרם נעשה מחקר שיכול לאשש את העניין מבחינה מדעית, ומן הידע המדעי הכללי שבימינו עדין קשה לדעת האם אכן יש הבדל תזונתי בין הטמאים לטהורים. יש להיזהר מלשלול את האפשרות שיש נזק גופני בדברים אלו. לפעמים אנו נוטים לקבל את דבר המדע כדברים מוחלטים אע"פ שהידיעות המדעיות משתנות פעמים רבות.

וכתב הרדב"ז [מצודת דוד קפה]:

"ובאמת נבער כל אדם מדעת האומר שארסטו וחביריו השיגו טבעי הבעלי חיים ותועלתם, כי לא השיגו כטיפה מן הים, ורוב דבריהם השערות ובלתי צודקות על הרוב. אבל, מי שבראם והמציאן מאין ליש הוא היודע מזגם וטבעם על מה שהוא, והוא רופא נאמן האומר לא תאכל דבר פלוני שהוא מזיק, אכול דבר פלוני שהוא מועיל... וכן אני רואה הגויים בעלי תחלואים משונים ונגעים גרועים ביותר ולא כן בישראל. ואני דן על הרוב לא על הכל".

2) נזק נפשי ורוחני

רמב"ן [ויקרא יא, יג][690], רלב"ג [שם ח וכב], והכל בו [קא[691]], כותבים שאכילת בעלי החיים הטמאים - שהם אכזריים יותר, מולידה אכזריות בנפש. באופן דומה כותבים ר' עובדיה ספורנו [ויקרא יא, ב] והאברבנאל [ויקרא יא, א; דברים יד, ג], העיקרים [ג, טו], בעל העקדה [מאמר נ] וספר ציוני [שמיני], שבאכילתם יש נזק נפשי, הנגרם מן המזג השלילי שיש בהם. האברבנאל [דברים שם ד"ה אבל הייתה], מדגיש את האטימות שאכילה כזו יכולה להוליד בנפש.

לדוגמה, בספרו 'הטהור והמותר' [עמ' 25], מתייחס הרב אברהם קורמן לפסיקתו של הרב הרצוג [היכל יצחק או"ח נט] ולדבריו של ר' יצחק משה [אור תורה ניסן תשנ"ט, סז] שדנים להלכה ע"פ דברי חז"ל [שבת יב, א] שיש כינים שאינם פרים ורבים, וכותב: "יש להצטער שעד ימינו משמיעים אנשים רעיונות חסרי הגיון".

למותר לציין שאין זו הדרך להתבטא, אך בנוסף, לעומת דבריו ידוע היום מושג של רבית בתולין או רביה אל זיווגית, הנקראת בלועזית פרתגנוזה. אמנם לא מדובר בהיווצרות כתוצאה מהרפש, אך מדובר בהחלט בהיווצרות שאינה כתוצאה מזווג של זכר עם נקבה. כך מתרבים למשל פרפר המשי, טוואי האלון, וארבה המדבר. בספר 'המהפך 2' של הרב זמיר כהן, הובאו מקורות מדעיים על זני כינים המתפתחות ברבייה עצמית, הנקראת "פרתנוגנזה", בתור תגובה לטוענים כנגד דברי התוספות בעניין כינים שאינם פרים ורבים. כמו כן ידוע מין הקרוי 'דובוני מים', שמצויים במקומות רבים מאד במים ותתי-מינים רבים של מין זה מתרבים בדרך דומה. אלו חרקים קטנים בגודל של מילימטרים בודדים, ויתכן בהחלט שההיתר לשתות שרצים המצויים בתוך המים מתייחס אליהם.

הרבי מלובביץ האריך בעניין זה בע"פ ובכתב, ודבריו קובצו בספר אמונה ומדע ['אגרות קודש מכבוד אדמו"ר שליט"א (נכתב בחייו צ.י) מלובביץ']. ובין השאר הוא מדגיש את דבריו של הרדב"ז שההגדרות המדעיות המתייחסות לשאלה מהם המינים המצויים אינם אלא השערות, בדומה לשאלת גיל העולם. בעקבות זאת הוא אומר לאחד השואלים [עמ' 131]: "בנוגע לתולעים המתהוות מעצמן, העניין פשוט. ניסויים אכן מאפשרים לעקוב אחר תהליך של התפתחות תולעת מביצה. וכאשר ישנן גם תצפיות של תהליך הטלת ביצים אלו, זה מאפשר לקבוע שהתולעת המסוימת נוצרה בדרך של הולדה. אולם כאשר בדגימה של רקב נמצאו ביצים שזוהו כשייכות למין מסוים וכן תולעים בעלות סימני זיהוי של אותו מין, הרי עובדות אלו אינן מוכיחות כלל את אי האפשרות של הופעת תולעים גם ללא הולדה בדרך של התהוות מעצמן... בכלל, המדע הניסיוני אינו יכול עקרונית להוכיח את אי אפשרות של מאורע כלשהו, הוא יכול לדבר רק על אפשרות של דבר שנצפה במציאות...". וע"ע בכוזרי מאמר רביעי סע' לא, ובאור הרב הנזיר שם; ובמפענח צפונות פרק ז, ב, שדן בעניין זה, ובהערת העורך בקובץ פעמי יעקב [ניסן תש"ס, עמ' מד].

[690] ובדברים יד, ג; ובדרשת 'תורת ה' תמימה' [שם]; ובמאמר תרי"ג מצות [כתבי רמב"ן ח"ב עמ' תקלח] ד"ה לבדוק, וכן משמע שם [תקמג, ד"ה ומגדר הקדושה], שם מבואר שהימנעות מאכילת במה טמאה היא גדר קדושה לישראל.

[691] ובאורחות חיים איסורי מאכלות קג.

כיוון שמדובר בנזק נפשי[692], יכולה להתעורר השאלה, כיצד אין אנו מוצאים זהות ברורה בין הכוחות הנפשיים, כגון אכזריות או רחמנות, בין אכילת מאכלות אסורים[693]. שאלה דומה קיימת בקשר לדיני טומאה וטהרה, ובה עוסק ספר החינוך [קנט]:

"ואל תתמה בהתקלקל השכל בעניינים הגשמיים אע"פ שאינו מינו, כי מפני שיתופה של נפש עם הגוף יארע לה כן על כל פנים. ואם כן אנחנו בני איש בעניות דעתנו לא נדע הנפש ומהותה, ואיך נלאה לדעת רפואתה או מחלתה מדרך החקירה, הלא לרופאים אין תחבולה ברפואה עד הכירם עיקר המחלה, ועל כן בכל הרחקות הטומאה שיבואו בתורה אין לנו לחטט אחר שרשיהן, עד בואנו אל תכלית הידיעה בענייני הנפש, לדעת מהותה ומוצאה ומובאה".

בזוהר [בראשית כ, ב; שמיני מא, א] מבואר שבעלי החיים הטמאים באים מ"סטרא אחרא מסאבא". וכך מבואר בריקנטי [ויקרא יא, ב], רדב"ז [מצודת דוד מצווה קפה], העקדה [מאמר נ], ראשית חכמה [שער הקדושה טו], של"ה [תורה שבכתב שמיני], אוהב ישראל [סוף שמיני], תניא [ליקוטי אמרים ו - ח], ובעבודת ישראל [שמיני ד"ה זאת החיה]. כאן מדובר על נזק שהוא מעבר לרובד הנפשי[694].

המכנה המשותף, בין השיטה המבארת שמדובר בנזק נפשי, לשיטה שמדובר בנזק רוחני הוא - שבניגוד לנזקים נפשיים ורוחניים אחרים, כאן ישנה השתלבות של הגורם השלילי בתוך האדם עצמו. הבסיס לכך מצוי בין השאר בדברי תוספות [חולין ז, א]. הגמרא [שם] אומרת, שהקב"ה לא מביא תקלה על ידי צדיקים. תוספות מסביר ע"פ מקורות שונים, שכלל זה נאמר דווקא בעניין אכילת איסור, ולא בשאר עבירות. כתב רמח"ל בעניין זה [מסילת ישרים יא]:

"והמאכלות האסורות יתירות בזה על כל האיסורין, כיוון שהם נכנסים בגופו של האדם ממש ונעשים בשר מבשרו"[695].

3) רודפים ונרדפים

רבינו בחיי [ויקרא יא, יג] כותב:

"ועוד יש לתת טעם באיסור העופות, כי לפי שהקב"ה בוחר הטוב ואוהב השפלות וכל שאר המידות הטובות, ושונא האכזריות וכל שאר המידות הרעות, לכך בחר בקרבנו בבריות השפלות והתמות... ומטעם זה ימשלו הנביאים את הרשעים ובעלי הטבע האכזרי לעופות דורסים...

---

692 ואף בסולם [זוהר שמיני מא, א] כתב שהפגיעה של מאכלות אסורות היא במדרגת נפש ולא במדרגת רוח. אמנם כפי שנביא בהמשך הזוהר עצמו מתבטא - לאחר מכן - בצורה אחרת.

693 יתכן שבעקבות קושיה זו כתב בספר העיקרים [ג, טו] שהמצווה משפיעה על ידי מיעוט תאוות הבשרים של האדם. וצריך עיון הרי במיעוט המינים הנאכלים עדין אין מיעוט כמותי של הנאכלים, שהרי באופן טבעי משהותרו מינים מסוימים הם יגודלו ע"י האדם בכמות גדולה יותר ויאכלו באותה כמות.

694 לגבי ההבחנה בין נפש לרוח ומשמעותה עיין של"ה, תולדות אדם, בית ישראל, כא; נפש החיים א, יד - טו; אבן שלמה א, א - ו; באורי אגדות לגר"א ברכות נג, ב; אורות התחיה מג.

695 ועיין עוד ראב"ע ויקרא יא, מג; עבודת הקודש ויקרא יא, א; תניא [ליקוטי אמרים ח], שבמאכלות אסורות "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו"; ליקוטי הלכות, הלכות סימני בהמה וחיה טהורה, א, א: "כשאוכלין איזה דבר אזי יוצאין הנפשות שבהדבר הנאכל ונתהפכין למהות נפש האוכל"; שיחות הרב נבנצל לספר ויקרא עמ' קלג, ולקמן הערה 858.

וימשילו הצדיקים בעלי המידות הטובות אוהבי השלום והתמימות לבהמות תמות ולעופות תמימים...״[696].

מהלך דומה מופיע בדבריו לגבי מיני הקרבנות [ויקרא א, ב]:

״הכשיר הכתוב לצורך קרבן הבהמות שהן נרדפות... ומזה דרשו רז״ל: [שבת פח, ב] **״הוי מן העלובין ולא מן העולבין, מן הנרדפין ולא מן הרודפין״, שהרי אין לך נרדפים בעופות כתורים ובני יונה, והכשירן הכתוב לגבי מזבח. וא״כ בין בבהמות בין בעופות לא הכשירה תורה למזבח אלא הנרדפין״.**

ובספר הפליאה [ד״ה וראה והבן שדג טהור], הרחיב עניין זה לדגים, והדגיש את הלימוד שישראל צריכים ללמוד מכך:

״דג טהור אינו בולע טמא... וכן הדבר בעופות, כי הטהורים קורקבנם נקלף ואינו כובש האכילה, ודומים למעלה גרה... ואינו דורס ואוכל כי הוא מרחם והדריסה אכזריות הוא בבעלי חיים, והטמאים יש להם כל אלה ולעולם הטמאים אונסין וגוזלים וטורפין. וכן האומות אונסין וגוזלין ואוכלים את ישראל, ולכן אתם ישראל הקדושים בני קדושים אל תשנו מחצבתיכם ומנהג אלהיכם. וראו וקחו סדר ומוסר מהבהמות ומהעופות הטהורים״.

זיהוי הטהורים כנרדפים שאינם רודפים, יתברר בשלמותו באמצעות הדיון על האופן שבו הסימנים מבטאים את תכונת הנרדפים [לקמן עמ׳ 394-390]. הזיהוי של הטהורים כרחוקים ביותר ממידת הטריפה, וכנרדפים ביותר, אינה משמעותית רק לגישה המבארת שיש בטהורים יתרון נפשי, אלא גם כיתרון רוחני. כפי שמופיע במקומות שונים:

---

696 ההגדרה של בעלי חיים כאכזריים, מתייחסת לרובד שאינו תלוי בבחירה, אך עדין מוגדר כתכונה ביחס למוסר. אע״פ ש״הטבע אינו יודע ממוסר וצדק, כי אם שואף לחפצו, לבנות ולהרוס, לנבל ולהצמיח״ [אורות הקודש, מוסר הקודש, יא], מצאנו לימוד מוסר מבעלי חיים - ״לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם״ [משלי ו, ו]; ״אמר רבי יוחנן: אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה. דרך ארץ מתרנגול - שמפייס ואחר כך בועל״ [ערובין ק, ב]. ״אף על פי שהנמלה היא הפחותה שברמשים, ממנה יש לו לאדם ללמוד דבר חכמה בעניין הזריזות, ואמר: [שם ז] ״אשר אין לה קצין שוטר ומושל״, הכונה בזה שאין לה שכל כלל, שכל מה שהיא עושה אינו מכח השכל אלא מכח הטבע בלבד...״ [רבינו בחיי הקדמת ראה]. מחד, מדובר בתכונות שאינן בחיריות ושכליות, ומאידך אין מדובר בהתנהגות מנותקת מעולם נפשי-רוחני, כפי שכותבים (בהתאמה) ר׳ יהושע אבן שועיב [דרשה לפ׳ משפטים] והמהר״ל [חידושי אגדות, הוריות יב, א]: ״כי השם שם חכמה וערמימות ותחבולות בבעלי חיים והם סגולה בהם כמו שיש סגולה באבנים ובעשבים... ואמרו ז״ל למדנו צניעות מחתול גזל מנמלה עריות מיונה דרך ארץ מתרנגול, ויש בריות אחרות צנועות כגמל, כי כשמזדווג לנקבתו יהרוג כל הרואים אותו... ואין ספק שהוא נצוץ מן הנשמה העליונה, וכפי דעת חכמי המחקר הוא נצוץ מהשכל הפועל, ואנו מוצאין להם גם כן שמירת עצמן מן הנזק, ויש להם אהבה ושנאה והיכרה ולא בדעת ושכל שיש בהם, אלא שהשם נתן בהם כח וסגולה להתחכם בני אדם מהם״. ״כי אין כל בעלי חיים כלם שווים, אבל יש מהם שיש בהם יותר דעת מן בעלי חיים אחר, כי יש מהם בעלי נפש, ויש בהם דעת, ויש בהם שמשוללים מן הדעת לגמרי״. ההגדרה העקרונית לעניין מופיעה בדברי הרב זצ״ל [שם ג ו - יז בהתאמה]: ״המוסר הוא אחד מחזיונות ההויה, והוא טבוע גם כן בכללות ההויה, לפי אותו הערך שההויה הכללית צריכה אליו, ובזה יש יחש גדול בין רוח האדם המתעלה בתכונת מוסריותו להויה כולה״; ״ההנהגה האלהית, המקושרת עם היחס המוסרי, בין באישים פרטיים בין בלאומים ובכללים, הכל הוא המשך מן הטבע של המוסר הכללי, הנמסך בעצמיותה של ההויה, שבשם אלהים״. וע״ע בשו״ת משנה הלכות [טז, קכד].

"כי כה אמר רם ונשא, שכן עד וקדוש שמו, מרום וקדוש אשכון, ואת דכא ושפל רוח" [ישעיהו נז, טו], "ואל זה אביט, אל עני ונכה רוח" [ישעיהו סו, ב], "האלוהים יבקש את נרדף" [קהלת ג, טו][697].

ומבואר בעבודת הקודש[698] [ויקרא יא], שמעלת הנרדפים היא גם ביכולתם להימלט מהשפעה רוחנית שלילית:

"כי כשם שיש רוחים טמאים בארץ הרודפים אחרי הניצוצות הקדושות, כך יש רוחים טמאים במים אשר מתחת לארץ שרודפים אחרי הניצוצות הקדושות המתקשרות בדגים הטהורים. ולכן צריכות שתים אלו להנצל מרדיפתם, והם הקשקשים הקבועים בהם, שהם דוגמת שריון קשקשים המגין עליהם שלא יתאחזו בהם הרוחים הטמאים. וסנפירים הפורחים בהם ובורחים מרדיפתם...".

לכאורה הסבר זה מהוה רק חלק מן ההסברים הקודמים - מעלתם של המינים הנרדפים כשלעצמה אינה מסבירה את העדיפות שבאכילתם. ההסבר הפשוט הוא, שאכילת בעלי חיים משפיעה על האוכל אותם מבחינה נפשית ורוחנית, ולכן יש לאכול מהמינים שיש בהם מעלה. אמנם, ניתן להציע גם הסבר אחר - המינים הנאכלים דרך קבע, הם אלו שגדלים בקרב בני האדם. כיוון שהתורה העדיפה את המינים הללו, היא מצווה על אכילתם, כיוון שאכילה זו תביא לגידולם תחת שמירתו ופיקוחו של האדם[699].

2. העלאת בעלי החיים

1) באכילת המותרים

עד עתה התמקדנו בשלילת המינים הטמאים. אמנם, יתכן שהמוקד הוא חיובי - מעלתם של הטהורים. בעניין זה כותב רבינו בחיי [שמיני יא, יג]:

"ומאותן שהוא יתעלה בחר בהן לקרבן, צוה את ישראל שיהיה מאכלם מהן. וכשם שהוא יתברך מרחיק העופות הטמאים לצורך קרבן, כן מרחיק אותם לצורך מאכלם של ישראל...".

כאן מתברר, שיש דבר מה נעלה בטהורים, לא רק ביחס למניעת ההיזק אלא בבחירתם לקרבן. כמובן שיש כאן ביטוי לאחת משיטות הראשונים שהובאו לעיל [עמ' 345-308], הסוברת שיש דין טהרה גם למזבח, משום שישנה השוואה בין אכילת אדם לאכילת מזבח.

---

[697] במקורות רבים מבואר שאין בדברים אלו רק גלוי המגמה האלוהית להושיע את המדוכאים, אלא גם גלוי הערך הרוחני שבו הם מצויים, בגין הענוה הנובעת ממצבם. כך בשמות רבה לא, יג; ויקרא רבה ז, ב; תנחומא וירא ב - ג; מכילתא דר"י יתרו מסכתא דבחודש, פרשה ט. ולכאורה בזה נחלקו [סוטה ה, א] רב הונא ורב חסדא ע"פ רש"י, אם "אני את דכא" היינו שה' דואג לו ומרומם אותו, או שבעצם מצבו יש מעלה. ובפרט לעניין הבהמות הטהורות עיין תולדות יצחק ויקרא כב, יח (בסוף); ושפת אמת ויקרא, אמור, תרס"ג, ד"ה בפסוק - שבארו שמשום כך יש בהן טהרה.

[698] לר' משה דוד ואלי תלמיד-חבר של רמח"ל.

[699] ישנם טעמים נוספים הנובעים מעניין פרטני המצוי בבעלי חיים מסוימים. רבינו בחיי [שמיני יא, יג] כותב לגבי עופות טמאים שרגילים לנחש בהם, ולכן נאסרו. רמ"ע [מאמר מאה קשיטה סי' טל] כותב בשם גאון, שנשר אסור כיוון שהוא נחבט פעמים רבות, ויש בו חשש רב לטריפה.

נקודה זו מודגשת בספר הפליאה [״ועתה הבן שתרי״ג מצות״], והקנה [ד״ה סוד בהמות טהורות וטמאות], ברדב״ז [מצודת דוד קפה][700], עבודת הקודש [ויקרא יא, עמ׳ צח[701]], החסד לאברהם [ד, כז] המאור ושמש [שמיני ד״ה וידבר], ספר ציוני [שמיני[702]], והליקוטי הלכות [סימני בהמה וחיה טהורה א; ד[703]], אשר מבארים שגלגולים וניצוצות קדושים - הניתנים להעלאה ולבירור - מצויים בטהורים, ואילו בטמאים מצויים כאלה שלא ניתן להעלותם. בכל יצור ישנו טוב נסתר השקוע בתוך מצבו החומרי. שחיטת בעל חיים ואכילתו, מהוה העלאה של הטוב הגנוז בו, ותיקונו במדרגת מדבר[704]. אמנם, היכולת לשחרר את הטוב ממצבו החומרי תלויה בטהרתו[705].

בעבודת הקודש [שם פס׳ ב] מבואר, שזוהי הסיבה שבנוסף לאיסור על אכילת טמאים, יש גם מצות עשה על אכילת טהורים:

״ולכן נאמר לישראל דרך מצווה ממש - ״זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ״.

ולגבי דרך העילוי הוא כותב:

״וראוי לישראל לאכול ממנה כדי להעלות הבעל חי הטהור אל המדבר הקדוש... שהרי הצומח גדל ויונק מן הדומם, ועל ידי כך הניצוצות של הדומם מתעלים למדרגת הצומח. ואחר כך הבעל חי אוכל מן הצומח, ועל ידי כך הניצוצות של הצומח מתעלים למדרגת הבעל חי. ולבסוף בא המדבר ואוכל מן הבעל חי, ועל ידי כך מתעלים הניצוצות של הבעל חי להיות במדרגת המדבר. ונמצא שהבירור נשלם כראוי״.

לפי זה, הדברים כפתור ופרח - כשבעל חי במהותו הוא מאוכלי העשב אז יש עילוי לעשב ממדרגת צומח למדרגת חי. כשבעל חיים נוטה לאכילה גסה, של בעלי חיים אחרים - אשר הגדרתה - אכילה שאין בה עילוי - אז העילוי שלו עצמו נמנע[706]. כאן יש קשר בין הסיבה

---

[700] הוא מוסיף שלש פרטים: א - שטעם זה נכון דווקא בחיות בהמות ועופות אך לא בדגים וחגבים, ולכן בהמות ועופות יש לשחוט ולא דגים וחגבים. לקמן [עמ׳ 409-421] נברר את היחס ביניהם, בפרט ע״פ חלוקה דומה בזוהר. ב - שלאחר יציאת הגלגול מן החיה הוא צדיק גמור. ג - שלא בכולם יש גלגולים. לגבי הפרט הראשון, נראה שהוא מבוסס על ההיתכנות של העלאת חיה על המזבח, ראה לעיל עמ׳ 308-319.

[701] והוסיף בעבודת הקודש, שגם בחגבים יש ניצוצות קדושים, אלא שבגלל היותם שרצים יש בהם סיבה בפני עצמה להיות אסורים, מפני מזגם, לכן אע״פ שיש בהם ניצוצות קדושים מיעטה התורה בטהרתם, ״**אך** את זה תאכלו״. ולפי זה למדנו שתי כללים: א - שהאיסור על השרצים נובע מרובד אחר מהאיסור על הטמאים. הבנה זו מקבילה למה שהתברר לעיל [עמ׳ 41, 225, 246] בשם ר׳ חיים שבשרצים האיסור הוא משום תאר ולא משום מין. ב - למדנו שהמזג הרע, ובירור הניצוצות הם שני מהלכים מקבילים בבעלי חיים, ולפי זה מובן היחס בין מה שכתבנו בגוף המאמר בשם הזוהר, ומה שהבאנו בהערה לעיל בשם בעל הסולם. מדברי עבודת הקודש עולה, שהנזק הנפשי והרוחני קיימים במקביל.

[702] מובא בילקוט הראובני שמיני.

[703] ושם א, א - ב; ב, א; וסימני עוף ב, א.

[704] ועיין עוד, אורות הקודש, החיות העולמית כג - כה, ובהערת הרב הנזיר לפסקה כד.

[705] בליקוטי הלכות [שם ד, א] מבואר שדווקא בזמן הזה לא ניתן להעלותם, אך לעתיד לבא יהיה ניתן להעלותם. מקור לדבריו במדרש [קהלת רבה א] שלפיו החזיר נקרא חזיר כי הקב״ה עתיד להחזירו.

[706] וראה בקדושת לוי [בלק ד״ה עתה ילחכו] - ״וזהו הרמז ׳ונתתי עשב בשדך לבהמתך׳, כי כשהבהמה אוכלת העשב והאדם אוכל הבהמה, ובאמת באכילת הבהמה יש בה מצות שחיטה, ושאר מצות באכילת בשר, נמצא על ידי זה גם העשב יש לה עלייה, כי הבהמה האוכלת עשב, והאדם האוכל בהמה במצות, מעלה העשב גם כן (עי׳ ס׳

האחרונה לטהרת המינים הטהורים - היותם נרדפים ולא רודפים, ובין היכולת להעלות את אותם מינים. ישנה שותפות מסוימת בין האדם לבעלי החיים הטהורים, המתקיימת בשתי מוקדים:

א. כפי שבארנו, התורה מטהרת את הנרדפים, ומטמאת את הרודפים. אותו קו קיים באופי האכילה. כשבעל החיים הטהור אוכל, הוא עושה פעולה של העלאה, ולא פעולה של כיבוש. אכילת האדם ממשיכה תהליך זה.

ב. בעל החיים אינו פועל במישור מקביל לאדם - אכילת חי, אלא במישור נמוך ממנו, ובכך הוא משתלב בתהליך העילוי.

בליקוטי הלכות [שם ד, לא] ישנה תוספת באור לגבי היחס בין חיה ובהמה טהורים. הוא כותב שה"טוב הכבוש" בבהמות טהורות גדול מחיות טהורות, ולכן דווקא הן קרבות על גבי המזבח. העובדה שבהמות הם סמל לכבדות ולחומריות ("בהמיות"), נובעת דווקא מהכח החיובי הגנוז בהם. כיוון שכל יצור קיים מכח דבר ה', היכן שדבר ה' פועל ביתר עוצמה, מצוי כח חמרי רב יותר. מאידך, זו הסיבה שדווקא בהם החלב, שמבחינה חומרית נחשב לחלק הטוב שבבהמה - אסור באכילה, וניתן להקרבה דווקא על המזבח. העלאת החלב שהוא שיא הגשמיות, יכולה להתרחש דווקא על גבי מזבח. לפי זה מובן, מדוע סימני חיה להבדילה מבהמה מופיעים במסגרת שאר הסימנים, וכפי שבארנו [לעיל עמ' 237-250] ישנה זיקה רבה ביניהם. גם סימנים אלו מועילים לאותה מטרה - מציאת המינים שניתן להעלותם באמצעות אכילה או הקרבה.

2) בעופות האסורים

בשנת תר"כ, פרסם ר' יהושע העליר בעל ה"חוסן יהושע", קונטרס בשם 'דברי יהושע - בית תפילה', דרוש על ברכות תפילת עמידה. בדרוש זה הוא מבאר ממקורות שונים את תפקידם של ישראל בקיום העולמות ועילוים, ומבאר [שם ב] שהתפילה באה במקום הקרבנות גם לעניין זה:

"כמו שבקרבנות הייתה כוונה שנייה בהם לכפר על האומות ולתקן מצבם, כן בלי ספק כאשר יסדו אבירי הרועים אנשי כנסת הגדולה מערכת התפלה וברכותיה, כי הכינו אותה באופן שימצא בה רב התועלת גם לעודד חיל גוים, ומשפע ברכותיה עמים ינקו, ולאומים יחליפו כח. ולא לבד סוג האדם מתעלה מעבודתן של ישראל ותפלתן, אבל גם כל הנמצאים אשר בעולם מתעלים על ידם...

האמנם, כי העופות המותרים קרובים יותר להענין האלקי - וכמו שאמר בזוהר הקדוש פ' שמיני דאתיין מסטרא דכיא, והמה מכוונים מול האומה הישראלית - עם כל זה, גם אותם הנזכרים בתורה לא זז מחבבן, עם היותם מכוונים אל המון לאומים זולתינו, כמבואר במדרשי חז"ל וכמו שאמר בתרגום יונתן [בראשית טו, יא[707]] "ונחתו אומיא עובדי עבודת גילולים, הינון מדמיין לעופא דכתיבי באורייתא"...

הליקוטים פ' עקב ד"ה ונתתי מטר; ס' הפרדס להרמ"ק שער ההיכלות פ"י)" (ההפניה בקדושת לוי). ועיין עוד תפארת יונתן (לר"י מאיבשיץ) ראה.

[707] המדובר כאן בתרגום לברית בין הבתרים, לפסוק שבו מופיע עיט ומנסה לאכול מבעלי החיים שאברהם בתר.

ואם תשים לב להתחקות על הדבר בפרט, תמצא כי מספר ברכות התפלה של חול שהם י"ט אחר שנתקנה ברכת המינים, מכוונים המה לתקן ולהעלות עניין העופות הנזכרים בתורה אשר מספרם עולה גם כן י"ט...".

ר' יהושע מבאר שגם לבעלי החיים הטמאים יש עילוי, אלא שהוא אינו יכול להתקיים ע"י אכילה. הוא משווה בדבריו את מיני העופות לברכות התפילה, ונביא השוואה זו בתמצית, כיוון שהיא נוגעת לשמות העופות שנידונו במקורות רבים:

א. הנשר - כנגד ברכת מגן אבות, מפני שהוא ניחן בהגנה על בניו "כנשר יעיר קינו" [דברים לב, יא וברש"י][708].

ב. העזניה - שמדת העוז רמוזה בשמה - כנגד ברכת גבורות[709].

ג. פרס - מלשון פריסה וחלוקה, כנגד ברכת אתה קדוש, הכוללת את המידות והצדדים השונים יחד.

ד. דאה ראה איה ודיה - כולם בחינות של השכלה ולימוד, כנגד ברכת חונן הדעת. איה כנגד בינה, משום שהיא נעלמת מן העין, וכך נקרא העוף ש"רואיו יאמרו אֵיָה". דיה כנגד מדת הדיוק והצמצום שבשכל, לשון "די". ויש להוסיף לדבריו את דברי הגמרא [חולין סג, ב]:

"ולמה נקרא שמה ראה, שרואה ביותר, וכן הוא אומר "נתיב לא ידעו עיט ולא שזפתו עין איה". תנא - עומדת בבבל ורואה נבלה בארץ ישראל... תניא, איסי בן יהודה אומר - מאה עופות טמאין יש במזרח, וכולן מין איה הן".

ע"פ ר' יהושע יש לבאר - הראה היא מידת הדעת והראיה, היכולת לצפות לרחוק, הקשורה לחכם ש"עיניו בראשו" [קהלת ב, יד]. כמו כן, החכמה מסתעפת לסעיפים רבים, כאיה שיש לה מיני עופות רבים, והיא מצויה במזרח - מקום הארת השמש, הקשורה גם כן לראיה.

ה. עורב - כנגד ברכת התשובה, כפי שבא לידי ביטוי בשחרותו, שהיא משל לחטא, וכנגד תכונה ייחודית בעורב - שאכזרי לילדיו כשצבעם משתנה ממנו, ושב לאהבתם כשהם שבים

---

[708] עניין זה מבואר גם ע"פ השיטה המובאת בפרק הבא [ובפרט בהערה 727] בקשר למעלתו המיוחדת של הנשר, וסימניו. כנגד שלשת הברכות הראשונות, יש את שלשה הסימנים המיוחדים בבניו של אברהם - רחמנים בישנים וגומלי חסדים [יבמות עט, א], שמכוונים אף הם כנגד מדות שלושת האבות [פרי צדיק סוכות ז], המחוברות בברכות הראשונות, כמבואר בדברי יהושע שם.

[709] ר' יהושע מוסיף ומבאר שבתורה הפרס קודם לעזניה, כיוון שהתורה - העוסקת בהבנת המידות - מדרגת את המידות לפי סדרם העניני, ומצד הסדר הזה - מידת הפריסה והחיבור בין כוחות שונים, קרובה לחסד יותר מן הגבורה. אמנם, כשאנו מתפללים ומספרים בשבחו של מקום, אנו מתייחסים לפעולת ה' לחבר את הכוחות השונים, ולכן אנו מסדרים את המידות כשלעצמם, ומתוך כך את החיבור שלהם. ויש להסביר לפי דבריו את העובדות המופיעות בגמרא [חולין סא, א - ב] לגבי מיני העופות. דווקא פרס ועזניה הם בעלי סימן אחד של טהרה, אלא שיש אחד מהם שיש בו סימן שאינו מצוי בעופות אחרים. ויש לבאר ע"פ דבריו של ר' יהושע, שחסד לאומים הוא כנגד נשר. וכידוע "חסד לאומים חטאת" [משלי יד, לד; ב"ב י, ב]. בגבורה שבאומות נוספת טהרה, ולכן בעזניה ופרס יש סימן טהרה אחד יותר מנשר. אמנם, יש באחד מהם סימן שאינו מצוי בשאר העופות, כי כח החיבור בין הכוחות השונים הוא כח מיוחד ושונה. ולפי זה יש ספק אם הפרס שמידתו פריסה הוא המידה המחברת, והפריסה לצורך החיבור, או שמידה זו כנגד גבורה, והפריסה לצורך הגבלה וצמצום. אם הפרס הוא כנגד גבורות, אז העזניה כנגד הצד המחבר, ע"פ "ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" [תהלים כט, יא].

לצבעם, ומביא ר' יהושע [שם טו] מקורות שונים על חטאי העורב, והתאמתם לבקשות התשובה בברכה.

ו. בת היענה - כנגד הסליחה. מתכונות בת היענה, לעורר בכי "על זאת אספדה ואילילה... ואבל כבנות יענה" [מיכה א, ח], ולכן ממנה נלמד איסור ביצי טמאים, כיוון שהסליחה עוסקת בתוצאות החטא והשפעותיו.

ז. התחמס - כנגד ברכת הגאולה "ראה נא בעניינו". ראב"ע [ויקרא יא, טז] שהתחמס הוא "מגזרת חמס", "ועל ענינו אנו מתפללים ברכה זו שיראה ד' בעניינו וריב ריבינו".

ח. השחף - כנגד ברכת רפואה, ורומז לגוף הנסחף, שכנגדו קרויה השחפת בשמה, לשון סחף.

ט. נץ - כנגד ברכת השנים. הנץ רומז לריבוי נוצה כמבואר בראב"ע [שם], לפריחה שבעוף שנועדה להפרותו ולהרבותו, ושמו מלשון ניצן, כי הוא מקביל לניצנים שבפריחת הצומח, אשר שבעקבותיה יבואו הפירות. עוד כתב ראב"ע, שהנץ פונה תמיד למקום חם, לרוח דרומית, ובקשת ברכת השנים היא להוסיף גשם ולמנוע יובש ורוח דרומית מן התבואה.

י. כוס - כנגד ברכת תקע בשופר. הכוס מוזכר בתהילים [קב, א - טו] בקשר לחורבן הארץ, ורצוי הארץ ע"י בניה:

> **"תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו... דמיתי לקאת מדבר הייתי ככוס חרבות. שקדתי ואהיה כצפור בודד על גג. כל היום חרפוני אויבי מהוללי בי נשבעו... אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד. כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחננו".**

בנוסף, מוזכרים בברכה זו שתי כוחות חיוביים - הנס והשופר. במקביל להם יש לכוס שתי תכונות המוזכרות בגמרא [נדה כג, א; תוספות בכורות ח, א] - עיניים הדומות לאדם, ופה הדומה לאדם. מסביר ר' יהושע - הפה כנגד השופר, והנס המראה למרחוק כנגד הפה, ושניהם כנגד הכח של קיבוץ הגלויות. והוא מוסיף, שמו - כוס, באה כיוון שתפקיד הכוס לכנס, ומדתו כנגד קיבוץ הנידחים.

יא. הינשוף והתנשמת - כנגד ברכת השבת השופטים, והכרתת המינים[710]. ביטול המשפט הוא תחילת הגלות - כשאין כח לבצע את שלטון התורה. וכנגד זה הינשוף שהוא עוף הנראה כאדם, כיוון שלמלכות בבל - המלכות הראשונה מארבעת המלכויות - ניתנו קומה ולב כאדם [דניאל ז, ד]; ומשום שמלכות בבל היא הנשף - זמן החילוף בין היום - עת הגאולה, ובין הלילה - זמן הגלות[711].

יב. כאמור, התנשמת כנגד ברכת המינים, מפני שהמינות נאבקת להכרית את הנשמה, את עצם הקיום היהודי. הקצנת הרוע באה לידי ביטוי בשם זה, כיוון שזהו גם שם אחד משמונת השרצים שלא רק אסורים באכילה, אלא גם מטמאים בחייהם. מבואר במדרש תהילים [ו, ד"ה דבר אחר], שהתנשמת השמינית שבשרצים, היא כנגד שיא הטומאה, שבעמלק. זה מצטרף לדברי חז"ל [חולין סג, ב] שהתנשמת - השרץ והעוף - הוא ה"באות שבעופות". מהרש"ל מסביר שהוא המאוס שבעופות, אך רש"י מבאר שהוא הצועק שבהם. בכך הוא

---

[710] בנקודה זו הדברי יהושע מסביר את העופות לפי סדר כפול, לפי המובא בויקרא ובדברים, ולמען הסדר בחרתי כאן בסדר המובא בפרשת ויקרא, והמעיין יפנה לגוף דבריו.

[711] כשיטת רבא - ברכות ג, ב.

שב ודומה למלכות האחרונה שיש לה "פום ממלל רברבן" [דניאל ז, ח]. הרב [אורות ישראל ותחיתו ג - י] מבאר ביחס לתכונה זו, ושאר תכונות המלכות הרביעית, שהיא כנגד הנצרות. באור היחס לנצרות - בפרט יחסו של הרב - רחב מלהביאו כאן, אך נדגיש כאן תכונה מרכזית אחת שבנצרות - נטילת כוחות חיוביים מישראל, ושימוש בהם בדלדול. באורות האמונה [אלילות, עמ' 24-25] הרב מכנה נטייה זו "מר ממות", כלומר - שימוש בחיים באופן של מות שהוא גרוע מן המוות עצמו. כאן אנו שבים אל השם תנשמת - שכולל נשם - מת, ואל העובדה שהשם משותף גם לשרץ - המטמא בחייו. הללו מהווים ביטוי לתכונה של חיים באופן של מות.

יג. שלך - כנגד ברכת הצדיקים. תכונת השלך היא שלית דגים מן הים [חולין סג, א]. כפי שנראה לקמן [עמ' 370, 411], הדגים משולים לצדיקים.

יד. הקאת - כנגד בונה ירושלים. תכונת הקאת היא הקאת המאכל [ראב"ע ויקרא שם יח]. בעת הגלות א"י מקיאה יושביה, ולכן היא חרבה. ירושלים נבנית כשישראל שבים אליה, ואז תכונה זו משתנה. ויש להוסיף לדבריו, שהגמרא [שם] מזהה את הקאת עם הקוק, וע"פ גרסת הערוך [ערך קק א] קיק. ולדעת שמואל [שבת כא, א] שמן קיק, הוא שמן הנוצר עוף המצוי בכרכי הים, ושמו קיק. הרב זצ"ל [עולת ראיה ח"ב כב - כג] מבאר, שכרכי הים הוא ביטוי למקומות שאינם בני תורה, ושמותיהם כנכרים, ורודפים אחר הצלחה שאינה מחוברת לעולם הרוחני. זוהי מדת חו"ל שבה קיים נתק בין העולם הרוחני, ובין ההצלחה הגשמי[712]. בניגוד לכך אנו מתפללים בברכת בונה ירושלים על חיבור משיח בן יוסף ומשיח בן דוד - "ותשכון בתוכה כאשר דברת"[713].

טו. רחם - כנגד צמח דוד. תכונת הרחם קשורה לרחמים, כמבואר בגמרא [חולין שם]:

> "א"ר יוחנן - למה נקרא שמו רחם, כיון שבא רחם - באו רחמים לעולם. אמר רב ביבי בר אביי - והוא דיתיב אמידי, ועביד שרקרק. וגמירי, דאי יתיב אארעא ושריק - אתא משיחא, שנאמר "אשרקה להם ואקבצם". א"ל רב אדא בר שימי למר בר רב אידאי - והא ההוא דיתיב בי כרבא ושרק, ואתא גלל אפסקיה למוחיה! א"ל: ההוא ביידא הוה".

מבאר המהר"ל [נצח ישראל מב], שישנה מידת רחמים המתגלה ברחם, בשרקרק, שעניינה הקשר בין שמים לארץ, ושרק אותיות - קשר. אם השריקה מתקיימת בישיבה על גבי דבר כלשהו - מדובר בקשר חלקי, מידת רחמים מסוימת, ואם מדובר בישיבה על הארץ - הדבר מבטא קיבוץ גלויות שהוא ביאת משיח - צמח דוד[714]. בנוסף, מבאר הרב צבי יהודה [שיחות לפורים, סדרה א, תשל"ה, 4[715]], שבשם "שרקרק" סדר האותיות מן הסוף לכיוון ההתחלה, הוא

---

[712] ראה אורות התחיה טו - טז, כח, לד.

[713] עיין 'ירושלים מאירת העצמיות', למו"ר הרב אלישע ושליצקי, עמ' קצו- קצז.

[714] עיין שיחות הרב צבי יהודה במדבר עמ' 314 ובהערה שם. ועיין בדברי יהושע - בית תפלה שם, שמבאר שסדר הגאולה השלישית שונה מן הגאולה השנייה, ובו אין נתק בין בנין ירושלים לקיבוץ הגלויות וצמח דוד, אלא הם תהליך אחד. וכיוונו שניהם לעניין אחד.

[715] וע"ע מתוך התורה הגואלת ח"ד, ב, ה. ויש להוסיף - ע"פ קדושת לוי צו - גם תשרי, חודש החזרה בתשובה אל ה', הוא בסדר תשר"ק.

סדר של תשר"ק, והוא מבטא לא את ההתהוות - מא' אל ת', אלא את החזרה והשבת הימים כבראשונה - מן הת' אל הא'[716].

טז. חסידה - כנגד שמע קולנו. תכונת החסד עם חברותיה דומה לתכונת התפילה הנעשית בציבור.

יז. אנפה - כנגד רצה. בגמרא [שם], האנפה נקרא כך כי מנאפת בחברותיה. האף הוא הכעס, והקרבנות מבטלים אותו, ועל כן הם "לריח ניחוח" [שמות כט, יח] - לרצון, שהוא ההפך מכעס[717], וכתפילה "ואישי ישראל ותפלתם מהרה תקבל ברצון".

יח. דוכיפת - כנגד מודים. מבארת הגמרא [שם], "דוכיפת - שהודו כפות"[718], ובאר רש"י ש"הודו", כלומר - "כרבלתו" - "עבה, ודומה כמי שכפולה לתוך הראש, וכפותה שם". ומבאר ר' יהושע - ההוד הוא כנגד ההודאה, פרסום הטוב כנגד פרסום היופי שבכרבולת. הודאה הכפותה לראש, היא הודאה שהאדם מתקשט בה בעצמו ואינו מוסרה למי שהיא ראויה לו, בניגוד למה שאנו עושים בהודאתנו, בהרכנת הראש, ויחוס ההודאה למי שהיא שייכת לו.

ואולי כך יש לפרש את דברי הגמרא [שם] על כך שמן הדוכיפת הגיע השמיר. השמיר נועד לחיתוך אבן ממקומה ללא מתכת. וההבדל הוא, שבחיתוך ע"י מתכת ניכרת באבן פעולת החיתוך של האבן ממקומה, והיא אינה חלקה. באופן הזה, ניכר שהאבן נחצבה ממקום אחר, ניכר שהטובה הגיעה ממקום אחר. לעומת זאת חיתוך עם שמיר הוא חיתוך שבו אין היכר שהאבן נחצבה. בדרך כלל, אנו מעדיפים היכר לחציבה, כדי להכיר טובה. "הביטו אל צור חצבתם..." [ישעיהו נא, א]. ברם, בבנין המקדש אין חציבה של האבן ממקומה, שהרי אנו משיבים את האבן לכור מחצבתה המקורי - אבן השתייה, ושם מקום ההודאה למקורה - הבורא[719].

יט. עטלף - כנגד ברכת השלום. מבאר ר' יהושע שברכת השלום - "ברכנו אבינו כולנו כאחד", היא כנגד תכונת העטלף שאמנם נמנה על העופות, אך בניגוד להם הוא יונק [בכורות ז, ב]. ההנקה מבטאת ברכה לבנים, וכאן יש חזרה לנשר - שהוא כנגד הברכה הראשונה - ואף הוא דואג לבניו. ר' יהושע מקשר זאת ללשון הגמרא בברכות [ג, א], שבמשמרת האחרונה "תינוק יונק משדי אמו ואישה מספרת עם בעלה". משמרת זו כנגד סוף הגלות, וכנגדה העטלף - שתשמישו בלילה, והוא מניק את בניו.

לשיטה זו, העובדה שהתורה מונה את המינים האסורים במפורש, אינה רק דרך קצרה להודיעם, אלא גם עיקרון מהותי - האיסור וההיתר בבעלי חיים נובע מתכונה המצויה במינים,

---

716 גם תכונה זו קשורה למה שנבאר לקמן [עמ' 412-415], שכוחם הייחודי של העופות בהבחנת השינויים וההתחדשות שמתקיימת בעולם.

717 ראה ספרי במדבר קה.

718 שע"פ תרגום רש"י ועוד מקורות היא כנראה דומה לדוכיפת שלנו.

719 ולפי זה יתפרשו דברי הגמרא בגיטין [סח, ב], שם מבואר שהדוכיפת נאמן בשבועתו לשר הים, ואינו מוסר את השמיר, עד כדי כך שכשנטלו השמיר ממנו, המית את עצמו. ההודאה היא הנאמנות לטוב הניתן ע"י הזולת והכרתו. השבועה היא מחויבות האדם מכח זה שחייב את עצמו. הניגוד לכח ההודאה בא מנטיה מוגזמת של בטחון האדם בעצמו.

הקשורה גם בשאלה כיצד ניתן להעלות אותם, האם באופן ישיר - בהקרבה על המזבח או באכילה, או באופן עקיף - ע״י השפעת העבודה שבקרבנות או התפילה.

3. איסור משום מעלה

1) מעלת הנשר וטעם איסורו

מן הסוגיה בחולין [ס, ב - סא, ב] עולה שהנשר הוא המודל לעופות הטמאים, או היחיד בעל כל סימני הטומאה. לאור זאת, צריך עיון כיצד בין החיות שבמעשה המרכבה, מופיעים אריה ונשר [יחזקאל א, י; י, יד], בשעה שע"פ רבים מן הראשונים והאחרונים הוא נחשב ליצור המכיל שלילה רוחנית או נפשית. ר' מנחם עזריה מפאנו[720] [עשרה מאמרות, מאמר מאה קשיטה, סי' טל] עוסק בכך, בהרחבה, ואלו עיקרי דבריו, ובאורם לעניות דעתי:

"הנשר, לא יאות בשום פנים לומר עליו שהוא טמא, הואיל ויש דוגמתו במרכבה של מעלה, הוא השורש לכל העופות הטמא והטהור, כי השרש עצמו לעולם טהור".

כלומר, הטומאה בבעלי החיים האסורים נובעת מהתרחקות של הנבראים, מן השורש הרוחני שקיים בשורש הבריאה. לא מדובר בהתרחקות הנובעת דווקא מחטא, אלא בהתרחקות הנובעת מעצם התהוות העולם כפי שמתאר הרב זצ"ל [אורות התשובה יא, ד]:

"ההויות מתגלות בתור ירידה מאלהיות לעולמיות, - שהיא כמו השפלה ומיתה נוראה".

לעומת זאת במקרה שלנו, מדובר בבעל חיים שיש לו יותר קרבה לשורש, והתרחקותו מועטה יותר. לכן לא ניתן להסביר את הטומאה שלו בצורה דומה לשאר העופות הטמאים, וישנה סיבה אחרת לאיסורו:

"וטעם איסור אכילתו, לכאורה משמע שהוא לכבוד השרש אשר לו במרכבה של קדש. ומזה הטעם, גם הארי אשר איננו מעלה גרה ולא מפריס פרסה ודורס[721], והוא במרכבה. אף הוא כנשר, ואסור באכילה מגזרת הכתוב שפרט בטהורים"[722].

לפי דבריו מדובר באיסור הנובע דווקא מן המעלה המצויה בבעלי חיים אלו. את ההבחנה בין הנשר ובין שאר העופות הטמאים, מדייק רמ"ע מן הפסוקים בפרשת ראה [דברים יד, יא - יב]:

"כל צפור טהרה תאכלו. וזה אשר לא תאכלו מהם הנשר והפרס והעזניה".

משמע לכאורה, שיש היתר לאכול כל ציפור טהורה, ומבין הציפורים הטהורות אין לאכול את המובא ברשימה שלאחר מכן. התשובה היא - שאת הנשר אין לאכול בגין טהרתו, ולכן הנשר הוא מיעוט מתוך ההיתר לאכול ציפור טהורה.

---

[720] מעתה - רמ"ע.

[721] כאן נוקט הרמ"ע כשיטת רבינו תם [תוספות חולין סא, א] ועוד ראשונים המשווים את הדריסה בעוף לדריסת ארי. עוד יש להעיר שההתייחסות לדריסה בארי כסימן טומאה כרוכה - עם סייגי המעבר מהלכה לאגדה - בהבנה שתיתכן העברה של סימנים ממין למין, שדנו בה לעיל בעמ' 86-81.

[722] עמדתו של רמ"ע משליכה אולי על סוגית משנה מעשית. לדעת הרבי מלובביץ, יש להימנע מלהראות תמונות של בעלי חיים טמאים לילדים בעת הלימוד, כדי שלא יספגו לתוכם השפעה שלילית מהטומאה הקיימת בהם. באחת משיחותיו בהם צפיתי, הוא מתבסס על פסיקתו של רמ"א [יו"ד קצח, מח] בעקבות ראשונים: "ויש לנשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שיפגע בה חברתה, שלא יפגע בה תחילה דבר טמא או חיה ובהמה; ואם פגעו בה דברים אלו, אם היא יראת שמים תחזור ותטבול". לאור דברי רמ"ע אולי יש לחלק בין נשר ואריה לשאר בעלי חיים. וכך מצאתי בדברי השואל בשו"ת משנה הלכות [טז, קכד], וראה תשובתו.

דוגמה לאיסור משום מעלה ניתן למצוא בדברי הגמרא [עבודה זרה מב, ב] על הפסוק:

"לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם" [שמות כ, יט] - "לא תעשון אתי, לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום".

גם כאן האיסור אינו נובע מתוכן שלילי המצוי בשמשים אלו, או משמירה על תוכנו או קדושתו של הנאסר, כגון באיסור הנאה מן הקודשים, אלא דווקא ממעלתו של האיסור.

יתכן שזהו שורשה הרוחני של מחלוקת רש"י והראשונים בזיהוי סימן הדריסה. כפי שבארנו לעיל [עמ' 26-26] לדעת הראשונים הדריסה היא פעולת טרף. זהו הסבר המתאים להבנת המפרשים שהטומאה נובעת מן המידה השלילית של הטריפה המצויה בבעלי החיים. לעומת זאת לשיטת רש"י הדריסה היא החזקת המאכל באופן כזה לא ינוע בעת אכילתו. במובן מסוים יש כאן אכילה יותר קרובה לאופן האנושי, שדרושות בשבילה תכונות משוכללות של אחיזה. יתכן שדווקא משום שיש כאן תכונות משוכללות יותר, המקרבות את המין למדה האנושית, יש להימנע מלאכלם[723].

2) בין נשר ואריה לשור

רמ"ע מקשה על פירושו, ומתרץ:

"ואם תאמר, השור נמי, מטעם זה האחרון, הואיל והוא במרכבה, לא יאכל את בשרו.

דע כי האכילה והקרבן סודן קרוב להיות א'... ויחזקאל נמי פתח במזבח וסיים בשלחן, וכיון שהשור קרב על גבי המזבח, דין הוא שיהא לו גם כן היתר אכילה..."[724].

כלומר, באותו מישור של מעלה, יחד עם הנשר והארי, מצוי השור. אכילת השור אינה מנוגדת לכבוד המיוחד שיש לחיה המצויה במרכבה, אלא נובעת ממנה. כאן דבריו של רמ"ע מתחברים עם הגישה הסוברת שישנה יכולת העלאה דווקא לבעלי החיים הטהורים, אע"פ שגם בבעלי החיים הטמאים יש ניצוצות של קדושה. אלא, שרמ"ע מוסיף, שישנם בעלי חיים שחוסר היכולת להעלות אותם באופן של הקרבה, נובעת דווקא ממדרגתם הגבוהה[725]. כמובן שהבנה זו

---

[723] במובן מסוים גישה זו קרובה לשאיפת ההתרחקות מאכילת החי, שבאה לידי ביטוי בכך שלאדם הראשון נאסרה אכילת בשר [סנהדרין נט, ב]. לדעת העיקרים [ג, טו] יש ערך להתרחקות כזו גם כיום, והרב זצ"ל ששולל אותה כהדרכה כללית בזמן הזה [חזון הצמחונות והשלום], כותב במאמרי הראיה [26-27], שמצוות רבות נצטוו ישראל כדי להתעורר לעתיד אל השאיפה לשוב למדרגת אדם הראשון, ולכן גם בזמן הזה ישנן הגבלות שונות על אכילת בשר.

[724] יש להעיר שגם כאן עולה הקשר בין הקרבה על המזבח ובין טהרת המינים, והוא מתאים לשיטת הרמב"ם שנידונה לעיל בעמ' 328-319.

[725] יתכן שהגר"א רומז להבחנה דומה בקשר לעופות. בבאורי אגדות על ברכות [נג, ב]. הגמרא אומרת - "דמתילי כנסת ישראל ליונה, דכתיב: "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ". מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה, אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות". וכותב הגר"א (נכתב בהשלמת הקיצורים): "כי נשר וצפור ויונה, הן כנגד "כי נר מצווה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" [משלי ו, כג]. ונשר "לא דחילת מכל עופין דעלמא" [תיקוני זוהר תיקון כד - מה, ב; זוהר חדש כרך ב - ע, ב. (תרגום - לא ירא מכל עוף שבעולם)]. וכמש"ש "את זו דרש רבי מנחם בר רבי יוסי "כי נר מצווה ותורה אור" - תלה הכתוב את המצווה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינו מגין אלא לפי שעה, אף מצווה אינה מגינה אלא לפי שעה... משל לאדם שהיה מהלך בדרך באישון לילה ואפילה... נזדמנה לו אבוקה ניצול מן הקוצים... כיוון שעלה עמוד השחר ניצול מחיה רעה... כיוון שהגיע לפרשת

משיבה אותנו לשאלת היסוד - אם מעלה גורמת להעלאה ע"י אכילה, מדוע ארי ונשר לא יאכלו. על כך יש מספר תשובות[726]:

המאור ושמש [שמיני ד"ה וידבר], כותב את העיקרון של איסור משום מעלה, אך מוסיף נדבך לביאור ההבחנה בין חיות המרכבה. לדעתו האריה נאסר כי הוא ממידת גבורה, והנשר נאסר כיוון שהוא ממידת חסד[727]. גם רדב"ז [מצודת דוד קפה] כתב שהאריה הוא כנגד הדין, והוא כנגד הפסוק "ויעקוד את יצחק בנו", ונשר כנגד השכינה שהיא במערב, ויש בה רחמנות על בניה כנשר. כשקיימת מידה שמשיכתה לכיוון אחד בלבד, עלולה לצאת ממנה תקלה, כדרך שמאברהם איש החסד נולד ישמעאל, ומיצחק איש הגבורה נולד עשיו[728]. רק השור הוא ממצע ביניהם ומכיוון כנגד יעקב ששילב חסד וגבורה, הותר באכילה. לפי זה **הטומאה לא נובעת מפחיתות, אלא מהאיזון בין השפעות שונות** המתקיימות בבעלי החיים[729].

בבית גנזי [ויקרא ח"א עמ' שמח - שמט], ישנה גישה, המתייחסת גם לנטיות דין ורחמים, אך אינה מבארת את המותרים כבעלי מיצוע, אלא כנוטים לצד הרחמים. הוא מבאר שמבין ארבעת

דרכים ניצול מכולם... מאי פרשת דרכים?... רב נחמן בר יצחק אמר זה ת"ח ויראת חטא". והוא דרגה דנשמה, שאז "מה' מצעדי גבר", בסוד הנעל. אבל ביונה רק במצות, ודווקא מיונה כמש"ש".

ובאור דבריו לענ"ד, ע"פ דברי הזוהר [שם] שמחלק בין יונה שהיא כנגד עלית השכינה בתפילה וקרבנות אל הקב"ה, ובין נשר שהוא כנגד ירידת הקדושה מן העליונים אל העולמות התחתונים. ומבאר הגר"א, שמדרגת ת"ח ויראת חטא, ומדרגת נשמה, הן בבחינת "מה' מצעדי גבר". דהיינו - שכל המעשים כולם בקדושת הנשמה. זהו מצב של שפע מתוקן היורד ממרומים, כולל את כל המצוי בעולם, ובו - כל המצעדים מה'. בחינה זו של גלוי באה לידי ביטוי בכך שהנשר אינו חושש משאר העופות. לעומת זאת, היונה היא משל לכנסת ישראל בהקשר של הצלה מן הגויים. כלומר - זוהי קדושה שאינה גלויה בכל מקום, אלא דווקא במעשי מצות. במדרגה כזו לא כל מצעדינו הם מה', ועלינו לכוונם למעשים מסוימים. אכילה זו, היא מעין הקרבה והעלאה למעלה, והיא צריכה להיות דווקא באופנים של מצוות. לכן אנו אוכלים את העופות הדומים ליונה, כמבואר בספרא [פרק ה, ו; ולעיל עמ' 58], שיש בה סימני טהרה, ולא את הנשר והעופות הדומים לו.

[726] את תשובתו המרכזית של רמ"ע הבאנו לקמן בעמ' 397-394.

[727] זיהוי האריה והגבורה פשוט, ומופיע בחז"ל [אבות ה, כ; בבלי ברכות ג, ב]. לגבי הנשר כתוב "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף" [דברים לב, יא] - כלומר, הוא מגלה מידת רחמים על בניו בהעירו אותם ובמעופו עמם [רש"י שם]. יש להעיר, שבמושב זקנים [שמיני יא, יט] כתב שהחסידה היא בעלת מידת חסידות, ולכן נקראו חיות הקודש על שמה. ע"פ המאור ושמש, מובן מדוע בכל זאת היא אסורה. כך יש לבאר גם את דברי הנועם אלימלך [ויקרא ד"ה או בנבלת] "וגם הנשר אף שהוא מין טמא, אך מחמת שהוא רחמני על בניו, הוא ג"כ משפיע על מיני עופות". כלומר - השפעת החסד נובעת משורשו של הנשר, אך הוא אינו טהור לאכילה מפני שאנו זקוקים לא רק למידה טובה אחת, אלא לאיזון בין המידות. וע"ע לעיל עמ' 361.

[728] באופן דומה כתב בעבודת הקדש [ויקרא יא עמ' צז], והוא מזהה את העופות הטמאים עם מדת הדין.

[729] שמא, ניתן לבאר לפי זה את העובדה, שנאסרו בעלי חיים טורפים, ונאסרו בעלי חיים נטרפים, והמותרים אינם מובחנים מהאסורים בכוחם, אלא אדרבא - קיימים בעלי חיים חלושים מהם. אם ההיתר מבוסס על איזון בין חולשה וחוזק, מובן העניין.

ר' לוי יצחק מברדיטשב [קדושת לוי ליקוטים ד"ה לבאר למה פני] מבאר את החיות שבמרכבה באופן דומה אך שונה מדברי המאור ושמש. לעומת מדת החסד המגולמת בפני שור - שהיא מידה טובה גם בשורשה וגם בגילוי הטבעי שלה בעולם, מדת הגבורה המגולמת בפני אריה, ומדת התפארת המגולמת בפני נשר מתגלה בעולם באופן שלילי, ויש צורך בעיבוד מיוחד כדי לעשותן למדה חיובית. לכן בעולמנו, שור טהור לאכילה, ואריה ונשר טמאים, כיון שבגלוי הטבעי ללא עיבוד - מדובר בתכונות שליליות.

היצורים המופיעים במרכבה, אריה ונשר הם משורש דין, ואדם ושור משורש רחמים[730]. מידת הדין אינה נובע מקפדנות וצמצום, אלא מהרצון להגיע אל המעלה העליונה ביותר, מהשאיפה להופעת הטוב האלוהי המוחלט, ללא הדרגה. הקב"ה ביקש לברא את העולם במידת הדין [בראשית רבה יב, טו], אך בסופו של דבר שיתף בבריאה את מידת הרחמים. למרות שיתוף זה, כמגמה ראשונית, מידת הדין מתגלמת ביצורים מסוימים, כמו גם תקופות מסוימות. אחת התוצאות של הופעת מידת הדין לבדה היא - חוסר יכולת להכיל את מה שאינו מתאים לדרישותיה, ונפילה של אותם כוחות הנדרשים למידת הדין ממדרגתם[731].

3) הנשר והיונה

לדעת רמ"ע, יש להבחין בין הנשר ובין שאר הטמאים - הנשר טמא מצד מעלתו, ואילו שאר העופות הטמאים מצד פחיתותם. יש להשוות את שיטתו לראשונים הרואים בטומאתו של נשר טומאה מסוג שונה[732]. אמנם, ראשונים אחרים חלקו עליהם, ולדעתם אין הבדל בין אופני הטומאה. יתכן שדעתם מקבילה, להסבר המופיע בתיקוני זוהר [תיקון כא; סג, א]:

"קרבנא תליתאה דערבית, קרבנא דעופין, דאתמר בהון "שתי תורים או שני בני יונה" וגומר. דאי זכו נשר"א דיעקב נחית לקבלא לון, ואם לאו נשרא דסטרא דמסאבו - נץ לגבי יונה"[733].

כלומר, ישנם שתי נשרים, נשר שבטומאה שהוא כנץ, ונשר שבטהרה שהוא כיונה. בדמותו של הנשר באות לידי ביטוי שתי תכונות:

א. היותו ראש לקבוצת בעלי חיים הנקראים עופות, כשם שהשור ראש לבהמות, והאריה ראש לחיות.

ב. היותו טמא, כאופיו הטורף.

בנשר שבמרכבה הטהורה, ההתייחסות היא לנשר טהור, שהוא כיונה. אמנם במציאות, הנשר הזה אינו מופיע כעוף טמא, אלא מתגלה ביונה. כך מבואר גם בזוהר בראשית [כ, ב], ובביאור הסולם [כרך ב, קיד] מבואר שישנה הקבלה של האדם שבקדושה, עם האדם שבטומאה, ושאר חיות המרכבה כלולות בכל אחד מהם - בטומאה ובקדושה. ובעלי החיים הם לבוש - הטמאים לרוח האדם שבטומאה, והטהורים לרוח הטהרה שבאדם.

---

[730] ומקור הדברים בזוהר [זוהר שמיני מא, א], שבו נאמר שהטמאים מצד הדין והטהורים מצד החסד. עוד באר בבית גנזי, שהנשר הוא שורש העופות, האריה שורש החיות, והשור שורש הבהמות, וכתב "אמנם יש חיות ועופות שדי להם במקצת האור דקדושה שבא אליהם ולכן הם טהורות, אבל רובם נדחו לגמרי לטומאה". לעומת זאת - "בחלק הרחמים, יכלו האדם והשור לקבל אור הרחמים במידה מרובה, כיוון שאור הרחמים בא בהשפעה של רחמים - במדה ומשקל ולא בגבורה, ולכן נשאר חיותם משורש דקדושה". אמנם צריך עיון, שהרי בבהמות יש מעט מאד מינים טהורים, ואילו דווקא לגבי עופות נאמר "ולעופות אין מספר" [חולין סג, ב].

[731] לא נכנסתי, אפילו במסגרת של ההערות, להרחבת המושגים - דין חסד ורחמים, או שבירת הכלים, משום שמדובר בסוגיות ארוכות מארץ ועמוקות מים, שראויות לעיסוק, ומבוארות בהרחבה במקומות אחרים.

[732] ראה לעיל עמ' 62-58.

[733] תרגום: קרבן שלישי של ערבית, קרבן עופות, שנאמר בהם "שתי תורים או שני בני יונה" וגומר. שאם זכו, נשר של יעקב יורד לקבל אותם, ואם לא נשר של צד הטומאה - שהוא - נץ לעומת היונה.

4) היתר משום מעלה

בצד הדיון לגבי המינים השונים, יש לציין את דברי הרוקח [ויקרא יא, ב; דברים יד, ה], הריקנטי [שמיני יא, ב], ורדב"ז [מצודת דוד מצווה קפה]. לשיטתם, עשרת החיות והבהמות מכוונים כנגד עשרת הדברות. הרוקח רומז שהחלוקה בין ג' בהמות לז' חיות, מכוונת כנגד עשר הספירות, הכוללות שלש ראשונות, ושבע תחתונות. הקבלה זו מופיעה במפורש בילקוט הראובני [שמיני ד"ה איל הוא], בשם ספר הפליאה וציוני. השוואת הבהמות לשלוש ספירות אלו, מתאימה לדברי המדרש תנחומא [אמור יב[734]]:

"שור בזכות אברהם שנ' "ואל הבקר רץ אברהם..", כבש בזכות יצחק שנאמר "...והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו...", עז בזכות יעקב שנאמר "לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים"[735].

לפי הסבר זה, הבסיס לאכילה הוא היכולת להעלות מינים אלו, שנובעת מהקבלה ייחודית בינם ובין הספירות - המידות שבהתאמה אליהן צריך להתרחש העילוי. כל מי שאינו מן המינים הללו, אינו כלול בעילוי זה, וממילא אכילתו אסורה.

5) דגים וחגבים

הזוהר [שמיני מב, א] מבאר:

"דגים וחגבים אינם טעונין שחיטה, אלא אסיפתם היא המתרת אותם, הכי מארי מתיבתא אין צריכין שחיטה, אלא דאתמר בהון, "ויגוע ויאסף אל עמיו". מה נוני ימא חיותן בימא, אף תלמידי חכמים מארי מתניתין, חיותייהו באורייתא, ואי אתפרשן מנה, מיד מתים"[736].

על בסיס דברי הזוהר, כתב בליקוטי הלכות [סימני דגים - א, א - ב; ג, א; ד, א; ה,א], שלדגים יש מעלה משאר בעלי החיים, וזו הסיבה שאין צורך בשחיטתם כשאר בעלי חיים. בעקבות זאת הוא שואל כיצד יתכן שיש דגים טמאים, ומבאר שגם בדגים טמאים יש מעלה, אלא שיש בהם

---

[734] על הפסוק "שור או כשב או עז כי יולד... ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן" [ויקרא כב, כז].

[735] ההקבלה בין האבות לשלשת הספירות העליונות, מופיעה במקומות רבים ובהם - פרדס רימונים כג, א; שער הכוונות דרושי עמידה דרוש ב; ובפרי עץ חיים שער עמידה יא.

ולכאורה, עז הוא כנגד מדת הדין, כמבואר בזוהר שמיני [מא, ב]. אמנם שם מבואר שרוח הטומאה יוצאת החוצה מן העז, ולפי זה הדבר מתאים למיתוק הדין ביעקב. אמנם באוצר המדרשים [ר' פנחס בן יאיר עמוד 479] הביא נוסח אחר: "פר אחד כנגד אברהם... איל אחד כנגד יצחק שנפדה באיל... כבש אחד כנגד יעקב שנאמר "שה פזורה ישראל". ושעיר אחד, כנגד יוסף שנאמר "וישחטו שעיר עזים". ואולי י"ל גם לאור דברי המאור ושמש, שאברהם כבש, שהוא חסד גמור, ויצחק עז כמדת גבורתו, ויעקב שור שהרי דמות דיוקנו יוסף נקרא שור ויש בו מיצוע בין הכבש לעז, שאמנם יש בו מדת גבורה, אך היא לרב תבואות, כלומר - בשימוש למידת החסד. לפי זה, ההיתר לאכול את הללו, אע"פ שאריה ונשר נאסרו, נובעת מהזיקה בינם ובין השור, המסדיר את מקום החסד והגבורה. לביאור על היחס המהותי בין פר כבש ושעיר בקרבנות, ראה תום ודעת עמ' רסג-ה.

[736] תרגום: "דגים וחגבים אינם טעונין שחיטה, אלא אסיפתם היא המתרת אותם, כך בעלי ישיבה אין צריכין שחיטה [- כלומר, מיתה שיש בה הכנעה וביטול לחומריות, צ.י], אלא נאמר בהם, "ויגוע ויאסף אל עמיו". מה דגי הים חיותם בים, אף תלמידי חכמים בעלי משנה חיותם בתורה, ואם פורשים ממנה, מיד מתים". על מעלתם של הדגים ע"ע טעמי מצות לאר"י, שמיני "האדם שעומד על רגליו"; מגלה עמוקות על התורה, בהעלותך - "ויש יותר ניצוצות טהורות בדג שהרי דגים באסיפה ת"ח מיתתן בא"; וברמ"ע מפאנו, מאמר שבתות ה, ח"ו.

"ריבוי אור, שגורם שבירה וקלקול"[737]. הוא מבאר שיש תופעות דומות של כח חיובי ששבוי בידיים שליליות, ויש להיזהר ממנו ומדגים זאת בצדקה, שעליה נאמר [בבא בתרא י, ב]:

"כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו".

בניגוד לאיסור משום מעלה, שנועד לשמור על מין שאין ראוי לאוכלו, כאן האיסור נובע מקלקול, אלא שקלקול זה עצמו נובע ממעלה המצויה באותו מין.

הבנה זו, הנכונה ע"פ הזוהר גם בחגבים, מתאימה להבנה שאין חגבים טמאים[738]. כלומר - סימני חגבים לא נועדו כדי להבחין בין טמאים וטהורים בתוך קבוצת החגבים, אלא כדי לקבוע מי כלול בקבוצת החגבים.

אמנם, יתכן שמקומו של פרוש זה כלל אינו בין טעמי איסור המין, אלא בפרק הבא העוסק בסימן כסיבה. זאת, משום שר' נתן מבאר שם שהסימנים המצויים בדג הם אלו ששומרים עליו מן הקלקול שבריבוי האור. יסוד הדברים בדבריו של ספר הקנה [ד"ה דיני וסוד חגבים ודגים]:

"הקשקשת הם שומרים את הבשר כעין חומה, וסנפיריו שש שש כנפים לאחד".

ר' נתן מרחיב את הדברים, ומבאר שיש שתי מגמות המופיעות בדגים - פעילות ושמירה. הפעילות מתרחשת בסנפיר שעל ידו התנועה. תנועה זו קיימת גם בדגים הטמאים, משום שכאמור - הם במעלה עליונה, אלא שנפלו ממנה. הנפילה מתרחשת על ידי ריבוי אור, שאין לו הכלה בגוף. הקשקשת שקרויה לבוש [ע' לעיל עמ' 37], מלבישה את האור הזה, ומגינה עליו מנפילה. הדבר בא לידי ביטוי גם בשמירה הפיזית שקשקשת מעניקה לדגים. הדימוי ליחס בין סנפיר וקשקשת בלימודם של תלמידי חכמים הוא - לימוד, וזיכרון. הסנפיר הוא לימוד, והזיכרון הוא שמירת הלימוד. זוהי גם כוונת הגמרא [נדה נא, ב]:

"כל שיש לו קשקשת - יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת... ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר א"ר אבהו, וכן תנא דבי רבי ישמעאל "יגדיל תורה ויאדיר".

הסנפיר הוא בבחינת "יגדיל תורה" כיוון שהוא מהוה ריבוי אור. אמנם אין צורך להשתמש בו כדי למצוא דג טהור, אך צד ההגדלה אינו נובע משמירת הטהרה, אלא מהכח החיובי עצמו, ופעילותו. כוחה של הקשקשת אינו אלא שמירה, על הטהרה המצויה בסנפיר, ומבחינה זו - הסנפיר עיקר.

---

[737] אם כי בדבריו מופיע גם ניסוח אחר, ולפיו דגים טמאים הם כוחות שלילים המתחזים לחיוביים, ומעין זה כתב הרמח"ל [אדיר במרום ח"א, עינוי דרישא חוורא].

[738] עיין לעיל עמ' 40-42.

ב. הסימן כסיבה

עד כאן, הובאו טעמים לאיסור הנובעים מזהותם של המינים האסורים. אמנם, כאמור לעיל, יתכן שלא המין הוא האוסר, אלא הסימן עצמו. גישה זו באה לידי ביטוי - בתחום טעמי המצווה - בדברי רדב"ז [מצודת דוד קפה] ועבודת הקודש [ויקרא יא עמ' צב], הכותבים שבעלי סימן אחד קרובים יותר לקדושה, אך הם רחוקים ממנה בפועל, בגין חסרון הסימן השני. יש כאן ביטוי מובהק לנושא שנידון לעיל [עמ' 97-107] - ערכו של סימן אחד. נושא זה מדגיש את מקומו המרכזי של הסימן בקיומה של הטומאה.

הבנה זו (שסיבת האיסור היא הסימנים) מופיעה במפורש בספר הפליאה ["יועתה הבן שתרי"ג מצות"]. הוא מבאר גם שזו הסיבה שכדי להתיר טהור היוצא מטמא, היה צורך בלימוד מיוחד. לדעתו, גם לאחר שנאסר טהור היוצא מטמא, אין זה איסור הנובע מהסיבה העיקרית לאסור בעלי חיים טמאים, אלא משום חומרת איסורם של הטמאים. גישה זו מתאימה לעמדה שהובאה לעיל [87-91], לפיה איסורו של טהור היוצא מטמא, שונה באופיו מאיסור שאר בעלי חיים טמאים.

באופן טבעי, העיסוק בעצמותם של הסימנים ללא התבוננות במאפיין כללי - טבעי של בעל החיים, מוביל להטעמת האיסור בסיבות יותר רוחניות.

1. ריחוק מחומריות

רלב"ג [ויקרא יא] מבאר, שהעלאת גרה מבטאת מרחק מן החומריות, הבא לידי ביטוי בכך שהחומר הנאכל מתעכל הרבה. לכן, אכילת מעלי גרה, מתאימה לישראל שצריכים להתרחק מגשמיות. הוא מבאר שמגמה זו באה לידי ביטוי בסימנים נוספים:

א. הזפק והקורקבן הנקלף הם סימנים המבטאים עיכול רב יותר.

ב. סימני הארבה המותרים, מבטאים קלות תנועה, שמעידה על זיכוך גדול יותר של החומריות.

בגישה זו יש זיהוי, של איטיות האכילה עם מרחק מהחומר. כך מבואר גם בגמרא [ערובין נד, א]:

> **"אמר רב הונא מאי דכתיב "חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים" - אם משים האדם עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת תלמודו מתקיים, ואם לאו אין תלמודו מתקיים, ואיכא דאמרי כחיה שמסרחת אכילתו תלמודו מתקיים ואם לאו אין תלמודו מתקיים"[739].**

מי השילוח [פרשת שמיני] מסביר את היחס אל החומר, לא רק במונחים של חומרנות וזיכוך, קרבה וריחוק, אלא גם במונחים של מידות הנפש הנובעות מהיחסים בין בעל החיים לאוכל:

> **"...הדורס נתפרש בגמ' שאוכל מיד כשטורף ואינו ממתין עד שתמות, זה מורה על כעס.**
>
> **והפירוש השני של דורס הוא שאוחז ברגלו המאכל כשאוכל, מורה על חסרון בטחונו בה' וירא פן יקח ממנו הטוב שחלק לו...[740]**

---

[739] ועיין במהר"ל [נתיבות עולם נתיב התורה ג] שכתב שהאדם נעשה שכלי ומזוכך מהחומר ע"י מיעוט הכנת האכילה.

[740] כאן יש התייחסות לשתי השיטות בהסבר סימן הדריסה, ועיין לעיל עמ' 25.

"ואצבע יתירה מורה על ישוב הדעת כי בהאצבע היא מחזיר פניו מן הרגל[741]. ורומז, כי בכל מרוצתו יש לו מעצור וישוב הדעת, פן נכון לפניו לשוב לאחוריו.

וזפק מורה שיהיה ממולא בדברי תורה, שאחר שאכל בכדי שבעו, מניח המותר בתוך הזפק, לזכרון שיהנה מזה גם אח"כ[742]...

וקרקבנו נקלף היינו, שלא ינוח כח המאכל להתפשט, לגרום לו חס וחלילה שום נטייה מה'...

מעלת גרה היינו שאינו חוטף הטוב מהשם יתברך, ותמיד הוא מוכן להחזירו אף שקבל כבר, הוא מוכן להחזירו ורק מקבלו בנייחא.

ומפריס פרסה הוא שאינו קופץ ידיו לאחוז במה שנחלק לו מהשם יתברך...".

המידה האחרונה, קיימת גם בסימן ה**ניתור בחגב** שהיא מבטאת את היכולת **לשנות ולעבור ממדה למדה**. אדם השקוע בגאוותו אינו מסוגל להשתנות ולהתחדש, וזוהי מידה של חומרנות[743].

2. שפע רוחני וטהרתו

עד כאן עסקנו בתכונות המתהוות באמצעות אברים או פעולות מסוימות, שעלינו להישמר מהם באמצעות הימנעות מאכילת המינים, שיש בהם פעולות כאלו. אמנם, בספר הקנה [ד"ה סוד בהמות טהורות וטמאות], והפליאה ["יועתה הבן שתרי"ג מצות"] מבואר, שלא מדובר בפעולות או תכונות נפשיות המתהוות באמצעותם, אלא במצב רוחני שהם מבטאות. הם מבארים, הסימנים גורמים לכך שההשפעה הבאה לבעלי החיים הטהורים מגיעה בצורה מוגנת. כל כח חיים המצוי בעולם, נובע מהשפעה אלוהית המקיימת אותו. אלא, שיש השפעה כזו שנשארה על טהרתה, ויש השפעה שמשעה שבאה לעולם, שכשמו - מעלים את הנוכחות האלוהית - נסתאבה.

למשל, הרדב"ז [מצודת דוד קפה] מבאר הקשקשת היא חומה המגינה על הדג הטהור מן ההשפעות השליליות, וכך גם כנפי החגב המכסים את רובו. באופן דומה ע"פ האר"י [טעמי מצות שמיני], הפרסה היא מעין צינור השומר שהשפע לא יצא ממסלולו הנכון[744].

במקביל קיימת מגמה שנייה, של השפעה רוחנית לאחרים. עלינו לאכול בעלי חיים כאלה שהכח הרוחני המקיים אותם משפיע ואינו חסום. לדעת הקנה והפליאה, דבר זה מתקיים בבהמה שיש בה העלאת גרה, ובמערכת העיכול של העופות הטהורים שיש להם זפק וקורקבנם נקלף. הכח המוציא את המאכל לאחר אכילתו מלמד על כח רוחני מקביל, של השפעה

---

741 כלומר, אצבע יתירה היא חן הרגל שפונה לצד האחורי, בניגוד לשאר האצבעות. הוא נוקט כהסבר הר"ן בשיטת רש"י, ראה לעיל עמ' 25.

742 כלומר הקיום הרוחני שבאכילה, בא לידי ביטוי בכך שלאחר האכילה נשאר דבר מה עם מעבר לחומר עצמו שמתכלה.

743 עיין מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה, ב. ולגבי העלאת הגרה כהסתפקות, עיין הגאת השל"ה לפרשת שמיני.

744 כך ניתן ללמוד גם מהבן יהוידע חולין סה, א, לגבי חלוקת רגלים. ועיין בפרדס רימונים שער כג פרק יב לגבי סנפיר וקשקשת, ודו"ק כי המידות התחתונות יותר קשורות יותר למדת השמירה שבקשקשת, מתוך מגמה לכיוון את ההשפעה למקומה, ואלו שלמעלה מהם לתנועת השפע עצמו.

לאחרים. כלומר - מעבר לטהרת השפע המתקבל, יש גם צורך בהשפעתו הלאה, כדי להיחשב טהורים[745].

היחס בין המגמות בא לידי ביטוי גם בדבריו של השל"ה הקדוש [עשרה מאמרות, מאמר ראשון, כג] אשר מבאר שדגים הם כנגד תלמידי חכמים[746]. הוא מסביר לפי זה את כוונת המשנה [חולין נט, א] "קשקשין הקבועין בו, וסנפירים הפורח בהן". קשקשים מציינים את מה שאדם קיבל מרבו, ולכן זהו סימן הכרחי בכל מצב, בבחינת חכמה המציינת את השורש והבסיס לכל הלימוד. לעומת זאת הסנפיר שפורח בו, מציין את מה שהתחדש בבינה ע"י התלמיד. לכן נאמר שהסנפיר הוזכר בפסוקים רק משום "יגדיל תורה ויאדיר"[747], כיוון שהוא מציין את הריבוי הנולד בעקבות החכמה הבסיסית. גם בדבריו של השל"ה אנו עדים לשתי המגמות: הסימנים מציינים את התכונה של ההשפעה או קבלת השפע, ובמקביל את התכונה של זרימת השפע בטהרה.

3. פנים וחוץ

במושב זקנים [ויקרא יא, ג] מובא בשם ר"א מורמזיה:

> "שתי פרסות - שנוחלין העולם הזה והעולם הבא. מעלת גרה - כמו שהבהמה לאחר גמר אכילתה חוזר המאכל בפיה ואוכלת כבתחילה, כך ישראל לאחר גמר אכילתן הפירות בעוה"ז, ואלו הקרן קיימת לעוה"ב".

מה משמעות רמזים אלו? אפשר להבינם לאור מה שכתב השפת אמת [שמיני, תרנג, ד"ה והנה בעניין[748]], שיש שתי סימנים: סימן חיצוני - שסיעת הפרסות, שמגמתו לפתוח את הגבוליות שבמציאות החומרית. במילים אחרות - למעט את עוצמת החומר והשפעתו. שיאה של החומריות ברגלים, ולכן סימן זה קיים ברגלים. במקביל, קיים תהליך של הוצאת הנקודה הפנימית שבחומר, כדי להגיע לשורשו הרוחני ותהליך זה בא לידי ביטוי בפעולה של העלאת גרה[749].

גם בבית גנזי [שמיני עמ' שמב] מופיעה החלוקה בין העלאת גרה לשסיעת הפרסות. הוא מחלק בין שתי מגמות של תיקון החומר: האחת תיקון המימד הרוחני השורשי של החומר, ניצוצות הקדושה המצויות בו, והשנייה תיקון החומר שבגוף עצמו.

יתכן שאלו התהליכים שכנגדם מכיוון ר"א מורמזיה את היחס בין עולם הזה לעולם הבא[750], ושזהו גם החוט המקשר בין הטעמים השונים לסימנים עצמם - באכילת בשר ישנה התמודדות עם החומר, והתמודדות זו צריכה לכלול שתי מגמות:

---

745 הסברו של האר"י והסבר זה, מקבלים הרחבה משמעותית בעבודת הקודש [ויקרא יא, א]. כמו כן ההסבר בנוגע לשפע שבא לידי ביטוי בחלוקת הפרסות, מופיע בליקוטי הלכות [סימני חיה ובהמה ד, א].

746 כפי שמופיע בזוהר, רעיא מהימנא סוף שמיני, מב, א.

747 ראה לעיל עמ' 114.

748 ובאופן אחר אך דומה במידת מה, כתב שם [תרנ"ד ד"ה בפסוק], וכן בפרי צדיק [שמיני ח].

749 ובאופן דומה מבואר בפרי צדיק [שמיני ח].

750 וע"ע מי השילוח [פרשת שמיני] "וקרקבנו נקלף... רמז שיקרת ת"ח מכוסה כי אין דמיון וערך לשער יקרת ת"ח באור תורתו בעוה"ב כי הנראה בעוה"ז אין דמיון ושיעור נגד יקרותו בעוה"ב...".

א. זיכוך החומר, זהירות משקיעה בו, או מפגיעת חומר כזה שכבר הידרדר ממדרגה של סתם חומר, למדרגה שלילית, מתוך ריחוק מהמקור הרוחני שלו.

ב. התעלות אל השורש הרוחני שבחומר, מתוך דבקות בשפע האלוהי שקיים בו, ובפנימיותו.

במובן מסוים, זוהי חלוקה החורזת את הטעמים לבעלי החיים הטמאים עצמם. בפרק הקודם 'סימן - המין כסיבה', התייחסתי תחילה להשפעה השלילית של בעל החיים הטמא על האדם, ולאחר מכן להעלאה או למעלה שבבעל החיים עצמו.

החלוקה הזו דומה מאד לדברי ר' חיים שהבאנו לעיל [עמ' 159-163] בעניין סימני העופות, שישנם סימני טהרה - שלשת הסימנים בגופו של העוף, וישנו סימן טומאה - הדריסה. האפשרות שהעדר גורם לטומאה עדין אינו מהוה סיבה לטהרה, נובעת מההבנה שיש שתי תנאים לטהרת בעל חיים, ויש לבאר שאלו התנאים דלעיל - העדר התכונות הטמאות, והיכולת להעלות את בעל החיים.

גישה זו מבוארת גם בזוהר [בראשית כ, ב] המתאר את קבוצות בעלי החיים כשייכות לשתי עולמות שונים זה מזה - הטהורים לרוח האדם הטהור, והטמאים לרוח האדם הטמא. לפי זה, אכן יש כאן צורך בשתי תהליכים של "סור מרע" ו"עשה טוב", שאינם נובעים באופן מידי - זה מזה. הגדרת הטהורים כלבוש לרוח האדם הטהור, מצטרפת להבנה שבאכילת הטהורים יש עליה, והגדרת הטמאים כלבוש לרוח האדם הטמא, מלמדת על הסכנה שבאכילת הטמאים.

ג. היסוד לשאלת סימן \ סיבה

1. אמצעי ותכלית, סמל ועצם

הדיון בשאלת סימן \ סיבה, צריך להיערך במקביל להתבוננות כללית על קיומם של שתי סוגי הדינים בתורה. כשאנו אומרים שפרט מסוים הוא סימן לקיומה של סיבה עקרונית, גזרנו שאותו פרט כשלעצמו אינו חשוב. אמנם, יש בו הכרח - רק באמצעותו אנו יודעים האם הסיבה קיימת, אך לו עצמו אין משמעות. ההבחנה בין פרטים בעלי משמעות עצמית לפרטים בעלי משמעות כוללת, קיימת במקומות נוספים. במידות לחקר ההלכה [ח"א, מידה י, עמ' רנג], מונה הרב עמיאל את היחס בין אמצעי לתכלית:

"יש מצות כאלה שקיום המצווה, כלומר, פעולת המצווה, היא בבחינה תכליתית, ויש כאלה שהפעולה היא רק בבחינה אמצעית והתכלית באה ממילא...".

לאור זאת הוא מסביר [שם עמ' רס - רסו] שבשליחות יש שלוש סוגים:

א - מצות שאי אפשר לעשות על ידי שליח, כי הם מצות שבגופו. כגון תפילין.

ב - מצות שכדי לעשותם על ידי שליח צריך שיהיה מינוי, ושהשליח יהיה שייך במעשה המצווה. לכן, אי אפשר לשלוח קטן לשחיטת קרבן פסח.

ג - מצות שניתן לעשות על ידי אחרים, ואין כל צורך בהגדרתם כשליחים. כגון - משלוח מנות ניתן לשלוח גם על ידי קטן שאינו בר שליחות, כי המצווה היא התכלית ולא האמצעי[751].

אמנם, כשאנו אומרים שהסימנים אינם אלא אמצעי זיהוי, המרחק מן התכלית גדל. בשיחות הרב צבי יהודה [כללי ח"ב עמ' 146[752]] מודגם העניין:

"סמלים דומים לפתקאות המודבקות על בקבוקי תרופות בבית מרקחת. אין לפתק שום קשר עם התוכן, כל שייכותו מקרית. הוא סימן חיצוני שבא להודיע על התוכן. ויש סימן פנימי: תכונות התוכן, כגון שמנוני, נוזל או יבש. זו לא שייכות מקרית, אלא שייכות בעצם. הסמלים בהם מתגלה הבורא, הם סימנים פנימיים המעידים על אחדות שלמותו"[753].

---

751 כמובן שהדברים מבוססים על שיטת תוספות רי"ד [קידושין מא, א]; וע"ע שמועות ראיה, בראשית, עמ' קז.

752 הוצאת מכון הרצי"ה, עריכת הרב אבינר, נמצא גם בחוברת "תורה היא שירה", גיליון 30 של השיחות.

753 מדובר בנושא המשיק, לדיון המרכזי. הרב זצ"ל [אורות הקודש, מוסר הקודש מה] שולל באופן חד וחלק את הגדרת המצות כסמלים: "אין לישראל סיבולים, שהם רק גורמי מחשבה ורגש, כי אם מצות ותורות, דברים חיים וקיימים נאמנים ונחמדים לעד ולעולמי עולמים, קללתם קללה וברכתם ברכה". ובאורות התשובה [יא, ה]: "התשובה מורה, שיסוד המעשים כולם הוא התמצית הרוחנית שבהם, אותה ההטבעה שמטביע המעשה היסוד הנפשי. וכאשר באמת המעשים אינם רק מושגים סמליים בלבד כי אם הם ארוגים ביסוד העולם הממשי, הננו קרואים לומר, שהעולם הממשי כמו שהוא, הוא אמנם עולם מחולק, שכל סדריו מתאימים זה לזה, אבל שרשו הוא היסוד המחשבתי הכולל ומקיף אותו ונעלה ונשגב ממנו...". וע"ע אורות, ישראל ותחיתו, יב.

כמעט ברור מאליו שבר הפלוגתא שאליו מתייחס הרב זצ"ל, הוא הרש"ר הירש זצ"ל, אשר שיטתו מפורטת בספרו "המצות כסמלים". מאידך, יש להיות מודעים למימדי המחלוקת. בהקדמתו לספר [עמ' 6] מגדיר הרש"ר הירש סמל כתופעה לא טבעית: "סמלים הנם חפצים או תופעות שימחישו רעיונות ומחשבות מסוימים. החפצים והתופעות אינם כוללים מה שהם מסמלים לפי טבעם; הם נקבעו לסמל כדי להביע את הרעיון המסוים, בגלל איזה קשר שיש להם עם הרעיון". בנקודה זו - מידת החיבור בין הצד הגשמי שבמעשה לרעיון או המציאות הרוחנית - ברור שיש מחלוקת ביניהם, אך אין להרחיבה מעבר לכך.

מתוך האפשרות לזהות מעשים מסוימים כאמצעי וסמל ואחרים כתכלית ועצם, עולה גם האפשרות להבין את סימני בעלי חיים בשתי האופנים. ההבנה שהסימנים הם סיבה, קשורה להבנה שהפרטים במצות אינם מנותקים מן התוכן, ואף אם הם סמל - הם סמל במובן הפנימי ולא במובן החיצוני.

במקומות שונים הבאנו את שיטת הרוגצ'ובר [צפנת פענח, מאכלות אסורות, א, א] המחלק בין סימנים המפורשים בתורה - כגון העלאת גרה, לסימנים שאינם מפורשים בתורה כראש ושדרה או סימני עופות. הראשונים הם סיבה, והאחרונים הם כלי זיהוי. יתכן ששורשה של התבוננות זו, נובעת מההנחה שתורה שבכתב מציינת דווקא סמלים שיש בהם תוכן פנימי. בין חלוקת תורה שבעל פה ותורה שבכתב, ובין החלוקה בין סוגי הסימנים, קיימים שתי קשרים:

א. הקשר הפשוט יותר, נובע מההנחה שבתורה שבכתב קיימת היכולת לדרוש כל מילה למשמעות מהותית. מתוך היכולת הזו, יש להבין גם את הסימנים המופיעים בה כמהותיים - בניגוד לתורה שבעל פה.

ב. הקשר העמוק יותר, קשור לאופי הנבואי של תורה שבכתב. בתורה שבכתב שהיא גם נבואה, קיים איחוד בין פרטי ההלכה ובין "רוח הנבואה" אשר "הוא מלא תפארת אידיאלית" [אורות הקודש, חכמת הקודש יז], ו"כח המדמה החם והעז" [אורות, זרעונים, ב]. לכן לכל הפרטים המוזכרים בו צריכה להיות משמעות, בניגוד לתורה שבעל פה, שיש בה פרטים המובאים ככלי זיהוי טכני.

הרש"ר הירש מזהיר מפני השלכה רפורמית של שיטתו [שם 13], וכותב [פירושו לתורה, בראשית יז, י]: "במצות סמליות נצטוינו מפי ה' - לא רק לזכור את הרעיון המסומל בהן - אלא בראש ובראשונה לקיים את מעשה המצווה. ולעולם לא תוכל זכירת הרעיון לבא במקום עשית המעשה... במעשה נשמור את הרעיון במאמר ה' המתקיים לעד". מעבר לכך הוא עצמו מבחין בין דרגות בסמליות המצות. למשל, בפרושו לתורה [ויקרא יא, ד] הוא מבחין בין טומאת מאכלות אסורות שהיא "טומאה ממשית", לטומאת מגע האסורה כלפי מקדש וקודשיו שהיא "טומאה סמלית". לסיום נציין את דבריו של פרופסור מרדכי ברויר [ממתרגמי כתביו של הרש"ר הירש, ומחוקרי שיטתו - אסיף, 303] הכותב שישנה קרבה רבה בין הדרך שבה הרש"ר הירש מגיע להבנתו במצוות, ובין דרכה של הקבלה. כמובן, שהרש"ר הירש אינו סבור שהמצות הם סמלים במובן של פתק, אלא במובן הרבה יותר מעמיק, של התאמה בין אופי המעשה ובין הרעיון הרוחני, כפי שמבואר באריכות בספרו.

2. סיבה סיבתית וסיבה מוסרית

1) ביאור המושגים

הרב זצ"ל [אורות, ישראל ותחיתו, ב] מוסיף מימד חדש ליחס בין אמצעי ותכלית, כשהוא מגדיר את המניע להבנת אמצעים כתכלית בפני עצמה:

"שתי הבנות כלליות הן, המקיפות את ההויה ואת התורה, את כל ההסתכלות בכל שנויי דרכיה: ההבנה המוסרית וההבנה הסבתית...

ההבנה הסבתית מציעה חקים אחוזים זה בזה על כל מרחב היש. מתחיל בעולם החמרי וכחותיו והולך ומקיף, מטפס ועולה עד רוממות העולמים הרוחניים ומנתח את סעיפיהם...

בשלשלת הסבתית מונחה איזו העקה כללית, איזו מניעה, המעצרת את החקים ותכנם שלא ילכו בדרכים אחרים כי אם באותם הדרכים שהשלשלת הסבתית מקשרת אותם להם...

אבל בעת אשר אנו עולים למעלה יותר עליונה של הירות נשגבה, אז אנחנו משתחררים מכל אותה המועקה הסבתית... אז אנו עומדים בעולם של חופש...

ההופעה המוסרית מגלה בנו צביון של אמרה, "שכך ראוי להיות", "כך צריך להיות", לא רק "כך הוא" ו"ככה נהיה". ומההכרה ש"כך צריך להיות" בהתגלותה של הבינה המוסרית אנו חוזרים אח"כ להכיר את השלשלת החקית המוסרית בכל פרטיה, בכל עמקה וגבהה, רחבה והקפה, פנימיותה וחיצוניותה...".

באופן בסיסי, הסיבתיות היא מושג מוסרי. המוסר מבוסס על סיבתיות, כיוון שהאחריות של האדם למעשיו נובעת מההבנה שבידו להכריע כיצד יעשה, ובאיזו דרך ילך. המחשבה שבאה למצוא עיקרון עקבי, המסביר את התהליכים והמניע אליהם, היא גורם בסיסי בעבודה המוסרית[754]. באמצעותה ניתן לסווג תכונות ומעשים כחיוביים או שליליים. אף על פי כן, הרב מעמת בין שתי המושגים, כיוון שהוא אינו דן בעצם קיומה של סיבתיות אלא בתוכנה או זהותה, כלומר - בשאלה מהי הסיבה.

לכאורה רק סיבה סיבתית מתקבלת על הדעת. כדי שא' יגרום לב', אין צורך בהבנה כיצד ב' צריך להיגרם, אלא למצוא מה יהיה הכח שיגרום לו להיות כך. למשל, אדם הצועד לבית חבריו הנמצא מעבר לנהר, אינו נזקק להסבר מדוע הוא עובר על הגשר. גם הכניסה לבית אינה משום שהוא בוחר בעצם הכניסה, אלא בקורת הרוח שהיא גורמת לו, בעקבות גורמים שונים שיש בבית.

הפלא שבסיבתיות הזו מתגלה, כשאנו מבינים שישנה שלשלת של סיבות. כלומר, שלכל דבר יש סיבה, ולכל סיבה - סיבה אחרת, ובסופו של דבר מן הבריאה הראשונית, עד להשתלשלות המציאות כולה, מדובר בתוצאות הנובעות כפועל יוצא של הבריאה הראשונית. ההסתכלות הזאת מכילה סתירה פנימית:

---

[754] ולא רק כשמדובר באחריות. למשל, כשחובות הלבבות [שער הביטחון, ד"ה והשביעי שיתברר אצלו; ושם ד"ה וההקדמה החמישית] עוסק בנושא הבטחון, הוא מונה את הסיבתיות כאחת הידיעות המהוות בסיס למידה זו.

"העקה זו עצמה חידה נעלמה היא, ומכל מקום, עם כל המניעה שיש בתכונת שכלנו מלחדור לעמקיה של חדת עולם זו, אין זה חוסם לפנינו את דרך ההסתעפות השכלית לכל אותו הבנין הגדול של ההבנה החקית".

כלומר - מדובר בתהליך שכלי, הגיוני, שבו לכל תופעה יש סיבות ודרך השתלשלות, אך העומד מן הצד חש שההשתלשלות באופן הזה דווקא, היא חידה: מהו הסיכוי שכתוצאה מנקודת ההתחלה תמימה, תשתלשל מציאות כל כך ייחודית סבוכה ומסועפת, באופן שבו דווקא היא יכולה להתרחש ולהתקיים.

הסיבה המוסרית, אינה הסבר תופעה במובן המדעי. כשאנו אומרים על פרט מסוים שהוא מתקיים משום שיש לו ערך עצמי, יש כאן חופש מן המועקה, אך עולה חידה אחרת - אם הוא מתקיים משום ש"כך צריך להיות", ולא כתוצאה הכרחית של גורמים קודמים, יש להגדירו כבריאה בפני עצמה, התלושה מן הבריאות שקדמו לה. הרב מתייחס לשאלה זו, וכותב:

"וכל הבנין החקי מצטיר לפנינו בתור קשרים מוסריים אחוזים זה בזה, שההידוק והאמץ שבהם הוא לא פחות חזק ואמיץ, ועוד יותר מחוטב, מאותו של התכן אשר להבנה הסבתית, וערכו הכללי הוא נשגב ונעלה ממנו באין ערוך".

כלומר, כשאמרנו שיש ערך עצמי לפרט מסוים, והוא קיים בפני עצמו - התוצאה אינה נתק, אלא חיבור גדול יותר, אל שאר הפרטים. קיים תהליך כללי, והפרטים והשלבים השונים בתהליך הזה נובעים זה מזה. אלא שהנביעה מתקיימת דווקא מתוך הערך העצמאי של כל שלב. הקשר הוא באותה רמה של עוצמה כמו הקשר הסיבתי, ויש לו גם יתרון. בסיבתיות הרגילה, התוצאה נובעת מהסיבה אך לא קשורה אליה באופן מהותי. הקשר הוא קשר של הכרח. בסיבתיות המוסרית הבירור לגבי ערכם של שלבים שונים בתהליך, מסייע לקיומו של קשר מהותי ביניהם[755].

זוהי גם כוונתו של הרב בפתיחת דבריו:

"שתי הבנות כלליות הן, המקיפות את ההויה ואת התורה... בתוך ההבנה הסיבתית הקדומה בזמן לגבי רוח האדם, כלולה היא, בתור נשמה עליונה המחיה אותה ההבנה המוסרית".

כלומר - שתי ההבנות נכונות. האדם פוגש קודם כל את הגוף - את ההבנה הסיבתית שמלמדת על מערכת הקשרים. הבנה זו נחשבת גוף לא במובן הגשמי בלבד, אלא בכח החיים שבאדם, ברוח שלו. רוח האדם נוטה לאחד את הצדדים השונים, ומתוך כך לבקש את הכיוון שאליו מוביל אותנו כל יצור בעולם[756]. הנשמה המחיה את הגוף הזה, היא המגמה להאיר כל חלק בפני עצמו.

נקודה נוספת שיש לברר לגבי הסיבה המוסרית, עולה ממורה הנבוכים. במקום אחד [ח"ג, יג] כתב הרמב"ם:

---

[755] אמנם, במדבר שור [עמ' קי-קיא] מוצג העניין כתופעה ייחודית שיצר הקב"ה, בניגוד לנוהג שבעולם. יש לציין גם את ההבדל (הנכון בהקשרים שונים) בין הבנה שפרט מסוים קיים בשביל פרט אחר, ובין הבנה שפרט מסוים הוא חלק מפרט אחר. וע"ע נעימות בימינך נצח, עמ' 170-169.

[756] לגבי הגדרה של רוח כמאחדת, עיין [נפש החיים ח"א, טו], ומאמרי 'תפקיד הרוח בתיקון הנפש' בתבואות ד.

"וכל מצוי אין הכוונה בו אלא עצם אותו המצוי... וכבר נאמרה השקפה זו בספרי הנבואה, אמר "כל פעל ה' למענהו". אפשר שהכינוי הזה מוסב על הפעול, ואם הוא מוסב על הפועל יהיה אם כן פירושו - למען עצמו יתעלה, כלומר - חפצו... יתבאר לך עניין זה אשר אנו חגים סביבו מתחלת מעשה בראשית עד סופו, והוא שלא באר כלל בשום דבר מהן שהוא בגלל דבר אחר, אלא כל פרט ופרט מפרטי העולם אמר שהוא המציאו ושהיתה מציאותו בהתאם למטרה, וזהו עניין אמרו "וירא אלהים כי טוב"...".

בדברים אלו הרמב"ם נוקט בגישה של הסיבה הסיבתית, המעניקה משמעות עצמית לכל יצור. מאידך, בהמשך הוא מתאר את מי שמתוך עמדה זו שולל את טעמי המצות [שם כה]:

"אשר חשבו שאין ה' עושה דבר בגלל דבר אחר, ואין שם סבות ולא מסובבים, אלא כל מעשיו כפי הרצון, ואין לדרוש להם תכלית, ואין לומר מדוע עשה זה. אלא, כל אשר יחפוץ יעשה, ואינו תוצאה של חכמה".

בניגוד לעמדה זו, לדעתו:

"הפעולה הטובה והחשובה היא הפעולה אשר יעשנה העושה למטרת תכלית נעלה, כלומר - הכרחית או מועילה, ותושג אותה התכלית".

יש להסביר, שכוונת הרמב"ם אינה לבטל את קיומה של התכלית, אלא להדגיש שהתכלית מצויה בדבר עצמו.

ערכה של הסיבתיות המוסרית גדול מהסיבתיות הסיבתית, והיא מרוממת את העולם:

"כשהעולם המוסרי מתגלה לפנינו מרומם הוא את העולם החקי הסבתי כולו ומושכו אליו, משפיע עליו מאורו ונמצא שהוא כולו טבוע בים של אור חיים זה של החקים המוסריים שהם הרבה עליונים ונשגבים מהחקים הסבתיים".

כך כותב גם הקדושת לוי [דברים, עקב]:

"ובזה יבואר הפסוק "והיה העקוב למישור". ויבואר על פי פירוש הרמב"ן ז"ל על פסוק "והיה עקב תשמעון". כי מלת 'עקב' הוא סבה, כמו שתרגום אונקלוס חלף דתקבלון, עיין שם. ונראה, כי מה שאדם עוסק עתה בגלות מחמת האמונה, שהוא סבה, כשיבוא גואל צדק במהרה בימינו יתגלה הכל כל שורש דבר ודבר על פי השכל, ויהיה הכל במישור".

כלומר, עשית מעשה מתוך סיבה, נובעת משום שהמעשים עצמם אינם יכולים להיות מובנים ע"פ שכל, וממילא יש צורך בכח האמונה כמניע לעשייתם. לעומת זאת יש עשייה כמישור, כלומר מתוך ערך המעשה עצמו, ולא בעקבות סיבה. עשייה כזו היא חלק מן הטובה המובטחת לעתיד לבא[757].

---

[757] מקורות נוספים להבנת העניין - ישראל ותחיתו יא (סוף הפסקה); עין איה שבת פ"ב סע' נז-נח ; שם פ"ה, סע' יח-יט; מדבר שור עמ' קכג; מאמרי הראיה עמ' 35; שם עמ' 40; אורות הקודש, מוסר הקודש, כב; אורי וישעי עמ' לט.

2) השלכות לעבודת האדם

אם נקביל את המושגים "סיבה מוסרית וסיבה סיבתית", למושגים "אמצעי ותכלית", נאמר, שסיבה מוסרית היא תכלית המצויה באמצעי. לעיל, הבאנו דוגמה הלכתית למעשה שנחשב אמצעי, ולכן ניתן לעשותו על ידי שליח - כי המצווה מתקיימת על ידי התכלית שבתוצאה, ולא על ידי הפעולה המהווה אמצעי לתכלית זו. הרב קוק [שמועות ראיה, בראשית, קז[758]], מתייחס לחלוקה זו, ומבאר שבמקרים מסוימים, אע"פ שהתכלית עיקר, יש תכלית גם באמצעי. הדבר בא לידי ביטוי בעיקרון "מצווה בו יותר מבשלוחו" [קידושין מא, א], שנאמר דווקא לגבי מצות שניתן לקיים על ידי שליח. הרב כותב שגם אם עיקר המצווה היא ביחס לתכלית שבתוצאה, כשנאמר "מצווה בו יותר מבשלוחו" הדבר נובע מתכלית נוספת, הקיימת במעשה המצווה, כלומר - באמצעי.

התולדות יעקב יוסף [משפטים ו[759]], מיישם את הסיבה המוסרית, בהתמודדות של האדם עם כל מעשה:

> "דזה כלל גדול בכל פעולותיך, שתעשה לשם שמים. תראה שתהיה מיד בעשותך הדבר, יהיה בו עבודת השם. הן באכילתו - שלא יאמר שיהיה כוונת אכילתו לשם שמים - שיהיה לו כח אחר כך לעבודת **השם יתברך**, הגם שזה גם כן כוונה טובה, מכל מקום עיקר השלמות - שיהיה בו עובדא לשם שמים מיד, והיינו להעלות נצוצין... והוא הדין לכל מעשי האדם יהיה על דרך זה".

היחס בין שתי המדרגות, הוא גם היחס בין סיבה מוסרית לסיבה סיבתית. כמובן שהיכולת לנהוג ע"פ המדרגה העליונה, דורשת מאמץ מיוחד. בעין איה [שבת פ"ב, כג], הרב מבאר שאמנם בעתיד החיים אמורים להיות מטרה בפני עצמה, אבל בזמן הזה הם אינם ראויים לכך, וזהו תפקיד המצות - להביא את החיים למדרגה זו[760].

3) המשמעות לסימני בעלי חיים

באופן כללי, יונקות שתי הגישות בהסבר הסימנים, מהסיבה המוסרית והסיבה הסיבתית. החיפוש אחרי שלשלת הסיבתיות, מוביל אל הסברה שפרטים המובאים בפסוקים - כהעלאת גרה או קשקשים - אינם אלא פועל יוצא, לתהליך כללי הקיים במין. לכן, תפקידם של פרטים אלו כסימנים אינו אלא אמצעי זיהוי. לעומת זאת, ההבנה שלכל פרט ישנה משמעות עצמית,

---

[758] לקמן נבאר, שגם במצות שאנו עוסקים בהם יש סיבה מוסרית וסיבה סיבתית. גם בשמועות ראיה [שם קט] מבואר שיש באיסור חסימת הבהמה איסור תכליתי מצד צער הבהמה, ומצד האכזריות של החוסם, וכנגדם קיים מלבד עצם האיסור על החסימה, איסור לשלוח נכרי לחסום משום שבות. אם כן, גם באיסורים מצאנו את שתי החלקים הללו.

[759] וראה שפת אמת שבועות תרנו. ועיין מוסר אביך ב, ב.

[760] הרב מבאר שזו הכוונה "אשר קדשנו במצותיו", כלומר - שע"י המצוות נגיע למדרגה שתהיה בנו קדושה, "כאשר ביארנו גדר הקדושה שאינו אמצעי כי אם תכליתי" [שם].

דוגמאות ליישום של הסיבה הסיבתית: דרשות הר"ן דרוש שני ד"ה ואמנם איך קרה; שם דרוש שלישי ד"ה ואמנם הכוונה בזה; חיבור התשובה למאירי מאמר א, יב, ד"ה וזה; בעל שם טוב על התורה, תולדות, א.

דוגמאות ליישום הסיבה המוסרית: בעל שם טוב על התורה, לך לך, מב; מאור ושמש תחילת שקלים; מלבי"ם תהילים לז, כג; שם קיא, ב; אורות, ארץ ישראל, א; מאמרי הראיה עמ' 412 (נאדר בקודש א); עין איה שבת פ"ה, יז; מדבר שור דרוש יב, עמ' צב - צד, ועמ' ק.

מובילה אל הסברה שהסימן עצמו מהוה סיבה לטומאה או לטהרה. את המגמה הכללית של השיטות, נדגים באמצעות מספר דיונים שעלו בחלקים הקודמים:

א. יגדיל תורה

כפי שבארנו [לעיל עמ' 115-120], ההתייחסות אל הסימנים כסיבה, מסבירה את דברי המשנה והגמרא [נדה נא, ב; חולין סו, ב]:

"כל שיש לו קשקשת - יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת... ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר. אמר רבי אבהו, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: "יגדיל תורה ויאדיר".

לפי אחד ההסברים שהובאו לעיל, ניתן לזהות את הדג על ידי הקשקשת, אך סימנים אינם רק כלי לזיהוי אלא גם סיבת הטהרה, ולכן יש חשיבות בעצם הצגתו של הסימן השני שבדג. גם לשאר השיטות, יש כאן שורש רוחני דומה, מפני שבסופו של דבר הפסוק מלמד שיש לסנפיר ערך בפני עצמו, ולא כדי ללמדנו עניין אחר.

הרב זצ"ל [עין איה, שבת, פ"ב, כה] משתמש בפסוק זה, בהקשר אחר, השופך אור על הנושא שלנו:

"אם יש לכל אחת מן המצות דרכים רבים, שכולם מושגים להיות נכונים לתכליות וטעמים אליה, אל יחשוב החושב כי די ליחס רק אחד מן הטעמים, שכבר מספיק הוא לתן למצווה מציאות, כי לא כן הדבר. כי כל מה שאנו רואים שיש לו התלות[761] ויחש למצווה, כבר הוא מאוחד עמה מטעם החכמה העליונה, שהכל גלוי וצפוי לפניה, ו"ד' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

כלומר - הגדלת התורה, המתוארת בפסוק, באה לידי ביטוי בכך שכל אחת מן התכליות הנלוות למצווה יכולת להיחשב טעם למצווה. לפי דרכנו, זוהי אותה הגדלת תורה שהברייתא התייחסה אליה - סימן לטהרת דגים, אינו רק כלי זיהוי, אלא בעל משמעות עצמית כגורם לטהרה. העניין בא לידי ביטוי גם בדבריו של ר' חנניא בן עקשיה [מכות ג, טז]:

"רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

כלומר - בפסוק זה בא לידי ביטוי הריבוי של התורה, שלא נובע דווקא מהכרח, אלא מתוספת זכות. גם במקרה שלנו ישנה תוספת של סימן, שלא נבעה מתוך הצורך הראשוני לעצם קיום המצווה, אלא כריבוי והגדלה של התורה, באמצעות הוספת פרט שיש לו ערך עצמי.

ב. הסימן ועצמאות הוולד

במדבר שור [עמ' קי - קיא] מבחין הרב זצ"ל, בין אמצעי ותכלית אצל בני אדם, לאמצעי ותכלית, בדבר ה':

"אנו רואים במעשה בני אדם, שגם הם אינם נעשים זולת לתכלית. כי כל פועל בכונה, פועל אל תכלית. רק, ישנם דברים שיעשה הפועל המון רב של פעולות, ואין לכל אחת מהנה תכלית

---

[761] לשון ליווי.

רשומה בפני עצמה, רק לכולן תכלית אחת... ואז לא יעלה ערך כל פעולה בפני עצמה לעניין חשוב, כיון שאין לכל אחת תכלית מיוחדת.

וישנן פעולות כאלה, שלכל אחת מהנה יש תכלית מיוחדת.

וכפי הנוהג בבני אדם, כשתהיה תכלית מיוחדת לכל פעולה בפני עצמה, אז אין צורך לתכלית אחת רשומה המקשרת כל הפעולות.

אמנם, במעשה השם יתברך, הכוכבים הם נבראים גדולים ועצומים. יש לכל אחד תכלית רשומה ומיוחדת, ידועה על מה נברא. ועם כל זה, יש לכל המון הכוכבים - שהם רבים עד אין חקר ותכלית - תכלית כללית אחת גם כן, גדולה ונשגבה מאד, ידועה ליוצרם יתברך".

הרב מבחין גם בין כישרונם של המלאכים בהשגת התכלית, לכישרונו של האדם:

"המלאכים שהם שכלים עליונים, השגתם היא השגה כוללת, והם רחוקים מפרטים, על כן אינם יכולים להשיג תכלית רק על מציאות כללות הסוגים היותר עליונים וכוללים, לדעת תכלית מציאותם. אבל לדעת ג"כ תכלית פרטית של כל מין ומין מיוחד, דבר זה אי אפשר להם להשיג...

והאדם, מתוך שהשגתו מורכבת ג"כ מהשגת החושים, והחושים משיגים פרטיות של כל דבר - כמו שביאר הרמב"ם במורה נבוכים שאין כלל בחושים - על כן גם שכלו נוטה להבין בפרטים".

מתוך דבריו למדנו, שההבחנה אינה רק בין כלל ופרטים, מלאכים ובני אדם, אלא בין מין ופרטי המין. כלומר - השגת התכלית של מין שלם, מקשרת את פרטיו אל התכלית הכללית, ואילו השגה של תכלית פרטית, מבדילה אותו מן השאר.

כפי שראינו [לעיל עמ' 91-87], ישנה מחלוקת האם איסורו של טהור הנולד מטמא הוא איסור טומאה רגיל, או שהוא איסור מחודש הנובע מהלידה מן הטמא. הסוברים שמדובר באיסור מחודש, סבורים שהסימנים הם שגורמים לטומאה, ולכן אין לאסור מי שיש לו סימני טהרה. לכן איסור טהור הנולד מטמא נובע מסיבה אחרת. כך גם דעתו של ר' שמעון שקלוט[762] הנולד מפרה טמא [חולין סט, א]. מלמדת שהסימנים גורמים לטומאה.

במקרה זה, האפשרות שהסימן יגרום לטומאה, מתקיימת בכל בעל חיים פרטי - בפני עצמו, ולא במין כיחידה כללית. ע"פ דבריו של הרב, אנו מבינים שבהבחנה זו, יש ביטוי מובהק למהות של סיבה מוסרית. כפי שאמרנו הסיבה המוסרית היא זו המסבירה כל פרט, כתכלית עצמאית. מגמה זו יכולה להתקיים בייחוד כאשר אנו דנים בפרט. לעומת זאת כשאנו דנים במין כולו, יש יותר מקום לדרישת היחס הכללי, התולה את סיבת האיסור במין[763].

שתי דוגמאות נוספות למצב שבו ההבנה שהסימן הוא סיבה, יוצרת עצמאות של פרט ביחס למין הכללי, קיימות בזכר הנבדל מנקבה בסימניו, ובבעלי חיים הבוקעים מביצה. לעיל [עמ' 56-58] הובאה מחלוקת ראשונים האם כאשר לנקבה יש סימני טהרה, ולזכר סימני טומאה, הנקבה טהורה או לא. המטמאים סוברים שהטומאה נובעת מן המין, ואילו המטהרים סבורים שהיא תלויה בסימנים. נמצא, שהסבורים שהסימן סיבה לטומאה, מאפשרים - כפועל יוצא -

---

[762] כלומר מי שפרסותיו אינם שסועות.

[763] ויתכן שזהו גם השורש הרוחני לסברה שהופיעה לעיל [עמ' 254-250] לחלק בין זיהוי מין וזיהוי פרט. עוד להבחנת פרט מן המין, כשיש לו תכלית מיוחדת - ראה מדבר שור עמ' קכו.

טומאה של הזכרים, בנפרד מן הנקבות. טומאה זו נובעת מן הפרט ולא מן המין, והיא מתאימה להבנה של סיבה מוסרית - עצמאית לטומאה ולטהרה.

מצב דומה מצאנו בבעלי חיים הבוקעים מביצה. בעקבות הדיון על טמא וטהור באותו מין, הבאנו [לעיל עמ' 217-219] את הדיון לגבי הייחוס של הנולדים מביצה לאמם. תוספות [נדה נ, ב] מתייחס לטענת השוללים טמא וטהור באותו מין, וכותב:

"ולא שרי מטעם "כל היוצא מן הטהור טהור", שהרי האם לא ילדה האפרוח, אלא ביצים הטילה, והאפרוח מעפרא קא גדיל, ונאסר ממילא ע"י סימני טומאה".

גם כאן אנו מוצאים את עצמאותו של הפרט מכח הסיבה המוסרית. ההבנה שהסימן הוא סיבה עצמאית לטומאה, מתחברת אל ההבנה שאפרוח אינו נידון כחלק ממין, אלא כיחידה עצמאית[764].

ג. יתרון הסיבתיות

כפי שהסברנו, הסיבה המוסרית נחשבת כנשמה לגבי הגוף של הסיבה הסיבתית. לפי זה יש מקום להעדיף סיבה סיבתית. אמנם, בשתי מקומות מופיע יתרון לסיבה סיבתית, שיש לו השלכה גם לגבי סימנים, ולגבי השפעתה של סיבה מוסרית. בעין איה [שבת פ"ה, ט] כותב הרב:

"הנטיות שונות הנה. ישנן שנמצאות בטבע כל אחד, בשביל המטרה של עצם הנושא של הנטיות ההנה וקיומו. והן אמנם חזקות הן, כפי הראוי להיות בעניין פרטי. אבל עוד נמצאות נטיות שתעודתן היא קיום הכללי, והוספת הכמותי והאיכותי של המצוי. בזה, הכח הוא אדיר מאד - כי לא רק חוזק של דבר אחד פרטי נמצא בה, כי אם חזקת מערכה שלמה של עתיד שאין להגביל ערכו".

כשדבר קיים לתכלית כללית, סיבת קיומו - סיבתית. כלומר - הוא קיים מסיבה אחרת. לעומת זאת כשדבר קיים לצורך עצמו, סיבת קיומו - מוסרית. קיום לתכלית כללית הוא קיום שיש לו עוצמה רבה יותר. לפי זה אפשר להבין מדובר כשהתורה מתארת את המינים הטמאים, ואת סימניהם, העובדה בעלת ההשפעה הרבה יותר היא המין. אמנם, ישנו יתרון נוסף לצד הסיבתי, והוא מופיע במדבר שור [עמ' צה] כותב הרב:

"עיקר עניין האורה כפי מה שאנו רואים, הוא הנותן יחס לחלקי הנבראים אחד אל אחד. כי גדר החושך הוא פירוד כל דבר בפני עצמו, שאינו מביט אל זולתו, ואינו מחובר לו בשום יחש. וכח הראות היוצא לאור ע"י האורה מטביע צורת המון נבראים ביחד בכח אחד מהרואים, ועל ידי זה מתקשרים יחד לפעול לתכלית אחת.

---

[764] עניין נוסף שניתן לבאר - קילוף הקשקשים. לעיל [עמ' 36] עסקנו בדין זה. בתוספתא נאמר [ג, ט]: "קשקשין שמלובש בהן". לשון זו נקט גם הרמב"ם בפרוש המשנה, ובאר רבי עקיבא איגר [משנה חולין ג, ז] שהדבר נובע משום שהוא סובר כרמב"ן [ויקרא יא, ט], שקשקשת שאינה נקלפת ע"י יד או סכין והיא חלק מגוף הדג עצמו אינה נחשבת קשקשת. מסברה העלנו את האפשרות שהסימן צריך להיות חיצוני לגופו של הדג, ולא חלק ממנו. לפי דרכנו הדבר מובן - הסימן פועל כגורם עצמאי, והגדרתו כמשפיע על הטהרה, נובעת מהיחס לכל פרט כבעל תכלית עצמית.

> והנה מסוד ד׳ נודע לחז״ל, שהבורא יתברך ברא בריות הרבה נפרדות בתכליתן. שכל אחת הייתה בודדת בתכליתה בפני עצמה, וזהו גדר החושך, שהוא שכן קרוב לתוהו ובוהו. רק אחר כך[765], ברא עולם מתוקן ומאוחד שכל אחד מחלקיו מחובר לזולתו, ונקרבו הנפרדים ונתחברו לתכלית אחת גדולה ונשגבה״

גם כאן אנו לומדים על כוחה של ההבנה הסיבתית. כאשר אנו מבארים שקיומו של פרט אינו נובע מעצמו, אלא מסיבה כללית, וקיימת מערכת של קשרים המשייכת את כל הפרטים למגמה כללית אחת, יש בכך עוצמה גדולה. אולם, מעבר לעוצמה זו, הרב מבאר שתכלית כללית יוצרת יחסים בין החלקים השונים. כאשר ההסבר לפרט מסוים קשור לפרט אחר, הוא מתייחס אליו. זאת, בניגוד לסיבה המוסרית שמסבירה כל פרט באופן עצמאי.

כשאנו עוסקים בגורם לטומאה וטהרה בבעלי חיים, קיימים שתי צדדים אלו. כשאנו מקבלים את קיומם של שתי הצדדים - ע״פ ההבנה שהטומאה מן המין אך ההבדלה תלויה בסימנים - היתרון של הסיבתיות מתוסף אל היתרון שבהערכת כל פרט בפני עצמו, כפי שנראה בפסקה הבאה.

ד. החיבור בין שתי הגישות

כפי שבארנו, לסיבתיות יש יתרון בכך שהיא יוצרת קשר בין הפרטים השונים. אמנם, באורות [ישראל ותחיתו ב] הרב הסביר שגם ההבנה המוסרית מקשרת את הפרטים למערכת אחת, ואפילו בעוצמה רבה יותר. דברי הרב זצ״ל על הקשרים הקיימים בין הפרטים, גם על פי ההבנה המוסרית, מובילים אותנו להבנה השלישית של הסימנים - הבדלה.

כפי שבארנו, מעלת ההסברה הסיבתית בכך, שהיא יוצרת קשרים בין הפרטים השונים. אלא, שמדובר בקשרים של הכרח שיש בהם ״מועקה״ [לשונו שם]. כאשר ההסברה המוסרית משתלבת בתוך המערכת הסיבתית, היא מנמקת את הפרט כבעל ערך, אבל אינה מנתקת אותו מן הפרטים האחרים. באופן הזה הסיבה המוסרית מבססת את הקשר ביניהם, ואת העובדה שכל פרט מוביל אל הפרט הבא, הקשר אינו הכרח אלא שייכות.

אפשר להדגים זאת באמצעות הכלל ״גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה״ [קידושין לא, א]. המהר״ל מסביר בחידושי אגדות [שם]:

> ״כי המצווה ועושה, הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות. וכל מי שאינו מצווה ועושה, הוא מצד האדם עושה המצווה, ולא מצד הש״י. והוא יותר מעלה ויותר מדריגה, כאשר המצווה מצד הש״י שהוא העלה״.

העשייה מתוך רצון היא עשייה פרטית יותר. היא נובעת מן האדם, ואין בה מועקה, אך יש בה פרוד מרצון ה׳. עשייה מתוך ציווי יוצרת חיבור. במובן מסוים המניע לחיבור נוגד את הרצון והוא מפעיל את החיבור מכח סיבה חיצונית. אמנם, כיוון שהוא מתקיים מכח הרצון, הוא יוצר חיבור בין שתי היסודות - הרצון הפרטי, והקשר הכללי, כפי שמדגיש המהר״ל בהקדמתו לדרוש על התורה.

תהליך כזה מתואר באור לנתיבתי [עד]:

---

[765] בבחינת פרוד שקודם החיבור, כמבואר באורות הקודש [חכמת הקודש יא; שם יח] עיין לקמן עמ׳ 406.

"בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך". הפרטים מתקדשים בקדושת הכלל, ומקבלים על ידי זה ערך עצמי גדול ונשא, לא רק ביחסם הגלוי והברור אל מקוריות הכללים, כי-אם גם בעצמיותם הפרטית, מאחר שבעיקר פנימיות עצמיותם הם מאוחדים ומיוחדים עם הכלליות. ואף אם הידיעה, ההכרה, היא רק בכל דרכיך, יישר בזה ארחותיך".

כשאנו מבארים שהסימן אינו סיבה, אך הוא מבדיל בין טמא לטהור, נמצא ששתי הסיבות קיימות. המין הוא סיבה לטומאה או לטהרה, אך הסימן הוא האופן שבו ניתן להבדיל. יש קשר סיבה ותוצאה בין המין והסימן, וברור שקיומו של הסימן נובע מאופיו של המין. אלא, שדווקא קיום זה מלמד על ערכו העצמי של הסימן, כהיכר מהותי המבחין בין טמא לטהור. הערך הזה לא בא מתוך ניתוק לסיבה הסיבתית, אלא מתוך קשר אליה - הסימן מבטא מהות הקיימת במין. כך ניתן להבין את כל אותם מקרים שתפקיד הסימן לקשר את הפרט אל המין שלו[766].

[766] ראה לעיל עמ' 199-227.

ד. הסימן כהבדלה

1. ההבדלה כעיקרון רוחני

המסקנה העולה מן הבירור ההלכתי היא, שסיבת האיסור בבעלי חיים נובעת מטומאה המצויה במין. למרות זאת, לסימנים אין תפקיד של כלי זיהוי, אלא תפקיד מהותי - הם מבטאים את הטהרה בצורה ניכרת, ובאמצעותה ניתן להבדיל בין הטמא לטהור. ההבדלה בין טמא לטהור באמצעות סימנים, אינה זהה עם עצם הטהרה, אלא היא תהליך נוסף שהתורה מצווה עליו - "להבדיל" [ויקרא יא, מז], "והבדלתם" [שם כ, כה]. העניין מודגש בדברי חז"ל [ויקרא רבה יד, ה] על החזיר:

"ר' פנחס ור' חלקיה בשם רבי סימון... למה נמשלה, לחזיר, לומר לך - מה חזיר בשעה שהוא רובץ, מוציא טלפיו ואומר 'ראו שאני טהור', כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת, ונראת כאלו מצעת בימה".

מדברי המדרש יש להסיק, שיתכן סימן שמבטא טהרה, והוא מצוי בבעל חיים טמא שבטמאים. כפי שהתבאר בפרק הקודם, הסימן הוא דרך ביטוי הטהרה, אך הוא כח בפני עצמו, מעבר לעצם הטהרה. כוחו העצמאי, אינו קובע את הטהרה, אך הוא נועד לעבודת ההבדלה בין טמא לטהור[767].

דוגמה לדרישת ההבדלה, יש להביא מדין ביטול בתערובת של מיני בעלי חיים. כפי שכתבנו לעיל [עמ' 301-303], מסיבות שונות יש להסיק, שביטול אינו קביל במקרה שבו הוכלאו בעלי חיים טהורים וטמאים. בין הסיבות לכך נמנה עתה שתי טעמים:

א. ביטול אינו קיים באיסור שדרך בריתו בתערובת.

ב. ביטול אינו שייך היכן שנאמר "והבדלתם".

כשנצרף מקרה אחר שאין בו ביטול, נבין את מהותו של הדין. התוספות [נדה סא, ב] כותב:

"בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעובד כוכבים - ואם תאמר וליבטיל ברובא, כדפרכינן בסוף תמורה [לד, א] גבי שער נזיר שנארג בבגד... ויש לומר, דלא שייך בטול ברוב אלא כשהאיסור מעורב בהיתר, אבל כלאים ששניהם היתר ונאסרין על ידי תערובות, כך אסור המרובה כמו המועט".

תוספות עוסק באיסור שמהותו יצירת ערבוביה בין שתי מינים. באיסור כזה, הביטול אינו מתיר, כיוון שהתורה הקפידה על עצם ההבדלה. זאת בניגוד לאיסור כשערות נזיר, שמשום קדושתם יש להימנע מלהשתמש בהם. מדברי תוספות עולה ההבנה, שבמקומות מסוימים

---

[767] יתכן שכישרון ההבדלה כלפי חוץ הוא גם הכישרון הייחודי לרומי, כפי שמתארת הגמרא [מגילה ו, ב]: "אמר רבי חמא בר חנינא: תלת מאה קטירי תגא איכא בגרממיא של אדום, ותלת מאה ושיתין וחמשה מרזבני איכא ברומי. ובכל יומא נפקי הני לאפי הני ומקטיל חד מינייהו, ומיטרדי לאוקמי מלכא". תרגום: שלש מאות קושרי כתרים יש בגרמניה של אדום, ושלש מאות שישים וחמש דוכסים יש ברומי, וכל יום יוצאים אלו לקראת אלו ונהרג אחד מהם, וטרודים להקים מלך. ריבוי המלכים מוזכר כבר בדניאל [ז, כד] "עשרה מלכין יקמון", ויתכן שהוא רומז על כח הפרוד שמתואר בגמרא. לענייננו הפרדת הפרסות כלפי חוץ מבטאת תכונת הבדלה חיצונית, שבפועל היא פרוד שלילי.

התורה התמקדה בעבודה של הבחנה בין מינים שונים, ולא בתכונה של כל אחד כשלעצמו. גם בטהרת בעלי חיים, במקרה של הכלאת שתי מינים, לא ניתן להעלות טענת ביטול, מפני שהתורה דורשת לא רק את ההימנעות מהטמאים, אלא את הבדלת הטהורים מן הטמאים[768]. עבודת ההבדלה היא גם עבודה רוחנית. בעניין זה אומר ר' אלעזר [זוהר שמיני מא, א], מופיעים דברי ר' אלעזר:

"דאית בעירן דאתיין מסטרא דא, ואית דאתיין מסיתרא אחרא מסאבא, וסימנא דלהון דכתבי "כל מפרסת פרסה", וגמרינן כלהו רשימן, וכלהו ארשים להו קרא. ובגין כך כל מאן דאכיל מאינן דאתיין מסטרא דא מסאבא אסתאב בהו, וסאיב לנפשיה דאתיא מסטרא דכיא"[769].

ר' אלעזר מבאר, שהאיסור על בעלי חיים טמאים, נובע משיוכם לצד הטומאה. אמנם, הוא מוסיף: "וסימנא דלהון דכתיבי... וגמרינן כלהו רשימן, וכלהו ארשים להו קרא". ומן ההמשך ברור שאין הכוונה רק לכתיבת הסימנים בתורה, אלא גם לרושם שיש על גבי הטמאים והטהורים, לסימן המצוי על גבם. הדבר בא לידי ביטוי בשאלה שדן בה הזוהר לגבי עיזים:

"ואי תימא, האי עז דשירא עליה רוח מסאבא"... לאו הכי, דאי רוח מסאבא שריא ביה אסיר לן למיכל. אלא ארברן בגווייהו, ויתחזון לקבליהן, ולא שירא לדיירא בהו, דכד אינון שריין, רוח אחרא אעבר עליהו, ופרישן מגרמייהו"[770].

כלומר - רוח טהרה מונעת מרוחות הטומאה השורות סביב עיזים, לחדור לגופן. וכיצד הדבר נעשה:

"כיון דאתיין לשלטאה בהו, אעבר רוחא חדא, זקפן עייניין, **וחמאן רשימין** דלהון, ואתפרשן מנייהו...".

כלומר - הרישום של הטהרה, שכמבואר לעיל - הוא הסימן - הוא שמונע מרוח הטומאה לחול בהם[771]. לפי זה, הטומאה לא תלויה רק במין, אלא ביכולתו של האדם להבחין בין טמא לטהור. כל זה קשור לשיטת ר' חיים (מבריסק) שהובאה לעיל [עמ' 159-163]. לדעת ר' חיים יש סימנים הגורמים לטומאה, ויש סימנים הגורמים לטהרה. ע"פ הזוהר גם היכן שהטומאה אינה

---

[768] חשוב לציין מה שהערנו בדיון ההלכתי, שכל זה אמור לגבי ביטול שבערוב שתי מינים יחד, ולא לגבי חתיכת טמא המעורבת בחתיכות של טהור. במקרה הזה ישנה הבדלה ברור בין המינים, והחתיכות הם שמעורבות.

[769] תרגום הסולם: "שיש בהמות הבאות מצד זה הטהור, ויש הבאות מהצד האחר הטמא. והסימן שלהם הוא שכתוב כל מפרסת פרסה. ולמדנו שכולם רשומים, והכותב רושם אותם כולם. ומשום זה, כל מי שאוכל מאלו הבאים מצד זה הטמא, נטמא בהם, ומטמא את נפשו הבאה מצד הטהור" (כבתרגומו, מופיעות גם כאן התוספות של בעל הסולם, בגופן אחר).

[770] תרגום הסולם: "ואם תאמר, עז הזו ששורה עליה רוח הטומאה, ומותר לנו לאוכלה. ומשיב - אינו כן. כי אם רוח הטומאה היה שורה בה היה אסור לנו לאכול אותה. אלא, רוחות הטומאה עוברים בתוכן, ונראים כנגדן אבל אינם שורים לשכון בהן. כי כשהם באים לשרות בהן, רוח אחר, מצד הטהור, עובר עליהן, ורוחות הטומאה נפרדים מהן. ועל כן הם רק נאים כנגדן לקטרג מתוכן נגד בני אדם, ואינם שולטים בהן עצמן, ולכן מותר לנו לאכלן.
בא וראה, כיוון שבאים, רוחות הטומאה, לשלוט בהן, עובר רוח אחד מצד הטהור, והם נושאים עיניהם ורואים הרשימות שלהן שמצד הטהור ונפרדים מהן...".

[771] דברים אלו באים לידי ביטוי גם בדבריו של רדב"ז [מצודת דוד מצווה קפה]. הוא מבאר שרוחות הטומאה מתאוות להיכנס למקום הקדושה, ורק על ידי אכילת ישראל הם מסוגלים להגיע לכך. לכן נדרשת רמה גבוהה יותר של הבדלה.

שורה בדבר עצמו, יש צורך בסימני טהרה, כדי למנוע טומאה אחרת, ונמצא שיש שתי פעולות לסימנים - כדברי ר' חיים.

יתכן, שע"פ ההבנה שתפקיד הסימן לגלות כלפי חוץ את ההבדל בין טמא לטהור, ניתן לבאר את דיוק הפסוקים ביחזקאל, בשתי מקומות. כשיחזקאל [כב, כו] מוכיח על התנהגות הכהנים הוא אומר:

"כהניה חמסו תורתי, ויחללו קדשי, בין קדש לחל לא הבדילו, ובין הטמא לטהור לא הודיעו, ומשבתותי העלימו עיניהם, ואחל בתוכם".

ברור מן הפסוק, שיש קשר בין פעולת החילול, לפעולה של טשטוש. העלמה, אי-הבדלה, אי-הודעה - כולם ביטויים של טשטוש. כפי שכותב רד"ק, יחזקאל רומז לצווי התורה על הכהנים [ויקרא י, ט - י]:

"יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד... ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור".

אמנם - בשונה מהציווי בתורה - דווקא להבדלה בין טמא לטהור יש ביטוי של הודעה. ביטוי זה חוזר על עצמו בהמשך הספר, כאשר יחזקאל מתאר את התנהגות הכהנים לעתיד לבא הוא אומר [יחזקאל מד, כג]:

"ואת עמי יורו בין קדש לחל, ובין טמא לטהור יודעם".

במלבי"ם יש מעט סתירה. בפרק כב הוא מבאר, שכשיחזקאל אומר שהכהנים לא הבדילו בין קודש לחול, היינו שלא נזהרו בטומאה וטהרה. זאת, בשונה מהמצודות דוד שלדעתו הכוונה לחוסר הבדלה בין קדשים לחולין, שמשמעותו גם לענייני מעילה[772]. מאידך, בפרק מד כותב המלבי"ם:

"ואת עמי יורו - שהם יהיו גם המורים בין בדיני הקדשים, בין בדיני טומאה וטהרה. והנה דיני קדשים מסורים רק לכהנים שעוסקים בהם, ועל זה אמר - "את עמי יורו". אבל, דיני טומאה וטהרה ידעו גם בני ישראל, כמו שהיה בימי חזקיהו שהיו כולם בקיאים בדיני טומאה וטהרה, רק שהם "יודיעום" אם נגעה איזה טומאה, וכמו שאמרו חז"ל "דעת - זה סדר טהרות".

כאן ברור, שהכוונה אינה לטהרת בעלי חיים, אלא לטהרה הנוגעת לתרומה מקדש וקודשיו. גם לגבי הפסוק בויקרא מצאנו הסברים שונים. הגמרא בכריתות [יג, ב] מבארת שמדובר בטהרה הנוגעת לקדשים ותרומה, ואילו ראב"ע מבאר ע"פ הסמיכות לטהרת בעלי חיים - המופיעה בפרק שלאחר מכן - שמדובר בטהרת בעלי חיים. לעניות דעתי, יש לבאר את דברי יחזקאל כנוגעים לטהרת בעלי חיים, ולפרש לפי זה שעניין ההודעה הוא ההיכר הדרוש בהבדלה זו. כלומר, בניגוד להבדלה שבין קדשים לחולין, שאינה דורשת הבחנה מיוחדת, אלא הוראה בלבד, בטהרת בעלי חיים יש צורך בהבדלה שיש בה הודעה, כלומר - הבדלה ניכרת.

---

[772] ראה פסחים ו, א; מעילה ג, א - מקדשים אנשים בדלים. ולפי המבואר שם פירושנו ליחזקאל - כפתור ופרח. מקדשים אנשים בדלים, ולכן אין צורך בהבדלה מיוחדת ע"י כפית כלי או תוספת איסור. לעומת זאת בבעלי חיים טמאים יש צורך בהבדלה מיוחדת.

2. הסימנים כהיכר לטהרה

מתוך כך, עלינו לדון מה ההבדלה הזו באה לחולל בעולמנו הרוחני. אבל, קודם שנבאר את ההבדלה עצמה, עלינו למצוא טעמים חדשים בסימנים עצמם. הטעמים שהובאו לעיל [עמ' 372-376] מבארים כיצד הסימן משפיע על בעל החיים להיטמא או להיטהר, אך אם הטהרה תלויה במינים, יש לבאר כיצד הסימנים מבטאים את אותם תכונות שמצויות במינים. לכן, נקדים ונבאר כיצד הסימנים מבטאים את המהות המצויה במין.

כאן נשלים את שהתחלנו. לעיל [עמ' 356-358] הופיעה חלוקה כללית בין נרדפים ורודפים. לבעלי החיים הטורפים מדת אכזריות, ולבעלי חיים נטרפים אין מידה כזו, וקיימת בקרבם מדות הפוכות - שפלות ותמימות. אמנם יש צורך להסביר מדוע בעלי חיים נטרפים כמו ארנב וסוס אסורות. לפי דרכנו נוכל לבאר עניין זה - בעלי החיים הנטרפים, שאין בהם סימני טהרה, אינם טמאים מצד תכונתם, אלא מצד העדר ההבדלה בינם ובין בעלי החיים הטורפים[773]. אכן, כפי שכתבנו יש לבאר כיצד הסימנים מבטאים את תכונת המין.

הבנת הסימנים כמבטאי הטהרה, קשורה לעיקרון ההלכתי שהובא לעיל [עמ' 155-190] לגבי הצורך של הסימנים בהיכר. כמו כן, היא מטעימה את החשש הנובע מזהות שנוצרה בין סימן מסוים ובין הטומאה, גם כשהוא אינו מזהה את הטמאים באופן מוחלט [לעיל עמ' 193-199][774].

1) בהעלאת גרה והפרסת פרסה

לשלשת הסיבות לטומאת וטהרת המין [לעיל עמ' 353-358], ישנם הסברים תואמים, כיצד הסימן מלמד על תכונת הטומאה או הטהרה שבמין. בקשר לתכונת הנרדפים, כותב רלב"ג [ויקרא יא, ח]:

> "שהפרסה העגולה הוא כלי מלחמה לבעלי הפרסה ההיא, וכן האצבעות בחיה הם כלי מלחמה להם, כמו שהתבאר בספר בעלי החיים...".

כלומר, כפי שבארנו הרודפים הם הטמאים והנרדפים טהורים. אמנם, אלו שאינם מפריסים את הפרסה אינם טורפים, אך עדין יש בהם שמץ מן האכזריות, הבאה לידי ביטוי בהיות הפרסה כלי מלחמה. עולה מדבריו, שהסימנים אינם רק כלי לזיהוי המין הטהור, אלא היכר מהותי של הטהרה בצורה הברורה ביותר[775]. לדבריו של רלב"ג יש להוסיף את המבואר בספרי מדע, שהפרסות מועילות לבריחה קלה מן הטורפים, והעלאת הגרה היא צורך הנובע מאכילת עשב המצוי בכל מקום, ועיכולו בשלבים, אשר מאפשרים בריחה מהירה מן הטורפים[776].

---

[773] ולפי זה, כשאדם מצוי בפיקוח נפש, ועליו לאכול בעל חיים טמא, גם אם אין הוא מחויב, יעדיף בעל חיים שאינו טורף.

[774] דרך משל, ברור שהקרניים הם כלי משחית המבטא כלפי חוץ תכונת רדיפה [וראה עקדת יצחק שער ט]. התורה אינה מכריעה בין השור לשאר בעלי חיים, ע"פ עצם קיומה של המידה, אלא ע"פ המינון שלה, ומידת חשיפתה כלפי חוץ. לפיה זה הסימנים הם עדות למינון המידה הרודפת והנרדפת אצל בעל החיים. ולקמן [עמ' 391], נבאר כיצד סימן הקרניים נחשב סימן טהרה..

[775] ויש להדגיש - את שבארנו לעיל [עמ' 87, 129, והערה 274] - שלשיטת רלב"ג המין הוא הסיבה ולא הסימן. על כרחך עלינו לבאר שהסימן הוא ביטוי ניכר המבדיל את הטהור מן הטמא.

[776] העיכול נעשה מיד עם האכילה, והשלמתו יכולה להתקיים במקום אחר, מבלי צורך לשהות באותו מקום זמן רב. ועיין שלטי הגיבורים נב, ומאור לכשרות עמ' 100.

כשם שסימנים אלו מבטאים את תכונת הנרדפים, כך הם מבטאים את המזג הנפשי והגופני, כפי שכותב האברבנאל [שם]:

"שמזגם יותר שוה, לפי שהם יזנו מהעשב לח ויבש, ומפני זה לא תהינה הבהמות האלו אכזריות וטורפות ולא זדוניות...

ויורה עוד על זה, שפרסותיהם שסועות ורחבות, שאינן צריכות לשינים וצפרנים, כמו החיות הטורפות שמזונם בשר ודם ועצמות, שיולידו באוכל אותם מזג חם ויבש, אכזריות חמה ושטף אף... וכבר ביאר הנביא עליו השלום, שבזמן הגאולה העתידה "אריה כבקר יאכל תבן", ובעבור זה "לא ירעו ולא ישחיתו"... וכן הטעם בעופות...".

ובליקוטי הלכות [סימני חיה ובהמה טהורה, א, א - ב] מבואר, שגם את האפשרות להעלאת בעלי חיים [לעיל עמ' 358] הסימנים מבטאים. כאמור, הניצוצות או הנפשות המצויות בבעלי החיים הטהורים, שונות מן הטמאים, בכך שנטיתם להעלאה ותיקון רבה יותר. הדבר בא לידי ביטוי בהעלאת גרה, שמהוה חוסר מנוחה של הנפש מהיותה במדרגת החי, כלומר במצב החומר שלה, ומכאן פליטת החומר הנאכל החוצה. חוסר מנוחה זה מתקיים בפה, מפני שהוא מכיוון אל בקשת מדרגת מדבר. התיקון מתקיים באכילתם על ידי ישראל.

במקביל לסימן המצוי בפה, בנקודה שבה מבוקשת העלייה, יש סימן ברגלים - מקום הירידה [שם ד, ה]. הסימן הוא שסע בקצה הרגל - פתח לאפשרות התיקון שיכולה להתרחש [ראה שם א, ג; ב, ו; ד, א[777]]. ושמא יש לבאר, ע"פ הבנת הפרסות כהכנה לבריחה וקלות תנועה[778], שזוהי אותה מגמה הקיימת בהעלאת גרה - חוסר רצון במקום הנוכחי, ומוכנות תנועה מתמדת ממנו[779].

2) בקרניים

בארנו לעיל [עמ' 19], שלדעת ריב"ם, ר' דוסא מתיר חיה ע"פ קרניה. בנוסף, ע"פ הטור [יו"ד עט] ניתן להסתמך על הקרניים כדי להתיר בהמה המפריסה פרסה, כי בחיות - בעלות הקרניים - אין מפריס פרסה שאינו מעלה גרה. מעבר לכך, בארנו [לעיל עמ' 250-237, 353-340] שיש להבין את סימני חיה להבדילה מבהמה, מתוך קשר לסימנים המבדילים בין טמא לטהור. לפי זה, יש

---

[777] במקור האחרון הניסוח הוא אחר - אויר המצוי בין הפרסות, המלמד על זכות המצויה בתוך החומר.

[778] ראה מאור לכשרות שם, וכך באר את הביטוי "רץ כצבי" [אבות ה, כ]. ועיין בגמרא [נדה כד, ב] "תניא, אבא שאול אומר, ואיתימא רבי יוחנן - קובר מתים הייתי, פעם אחת רצתי אחר צבי, ונכנסתי בקולית של מת, ורצתי אחריו שלש פרסאות, וצבי לא הגעתי וקולית לא כלתה. כשחזרתי לאחורי אמרו לי - של עוג מלך הבשן הייתה". ובמהרש"א [שם] "הכונה כי צד הטהרה לא תבא לאדם אלא בהתרחק יפה מן צד השמאלית הטומאה... ואמר "פעם אחת הייתי רץ אחר צבי" רוצה לומר - לבא לידי טהרה. ומדמה לה לצבי חיה טהורה, על שם הריצה בכל מקום, כמו "הוי רץ כצבי", דהיינו, שהצבי שהוא דמיון הטהרה...". מדבריו למדנו, שהריצה היא מאפיין הטהרה המצוי בצבי ושכמותו.

[779] יש מקום להשוות תכונה זו למוכנות שמתוארת במקומות שונים בתורה, כלפי עלית מדרגה - ביציאת מצרים [שמות יב, יא] - "וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם"; במעמד הר סיני [שם כ, י - יא] - "וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם. והיו נכנים ליום השלישי כי ביום השלשי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני"; בהליכה במדבר [במדבר ט, יז - כא] - "ולפי העלת הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל... על פי ה' יסעו בני ישראל ועל פי ה' יחנו... ויש אשר יהיה הענן מערב עד בקר ונעלה הענן בבקר ונסעו"; ובכניסה לארץ - [יהושע א, יא] - "הכינו לכם צידה כי בעוד שלשת ימים אתם עברים את הירדן הזה".

להבין האם קרניים מצרפים את הבהמות הטהורות לתכונות שתיארנו לעיל בטעמי המינים. כמו כן, יש לברר האם הם מלמדים על אופי מהותי לחיה בניגוד לבהמה.

לגבי היוצרות קרניים כתב בשלטי הגיבורים [נא]:

"כל מין מבעלי החיים שיש להם שני קרניים, יחסרו בהם קצת מהשיניים במלתעה העליונה והתחתונה, ועל כן הם מעלי גרה...".

דבריו מבארים באופן טוב יותר את שיטת רלב"ג. לכאורה, היה צריך לצרף את בעלי הקרניים לבעלי החיים הטורפים, בייחוד אם הפרסות שאינם שסועות משמשות ככלי מלחמה. אמנם, כשנעיין באופיין של הקרניים לפי דברי השלטי גיבורים - הם אמנם נחשבות לכלי מלחמה, אך הם מיעוט של כלי המלחמה המקורי. בעניין זה הוא מוסיף באור:

"כפי סדר הטבע, כל עוד שיהיה לבעל חי די סיפוקו באבר אחד להגן ולהזיק, לא ימצאו בו שני איברים שישמשו להגן ולהזיק יחד. ועל כן בבעלי החיים שאין להם קרניים, יימצאו בם אצבעות הרגלים והידיים כמו לארי ולדוב ודומיהם. או אם לא יהיו להם אצבעות, כל עוד שלא יהיו בהם הקרניים, ישתמשו בשיניים כמו שעושה החזיר הבר והדומים לו, או ישתמשו ברגליים אשר הם בטלפיים הקלוטות כמו שעושים הסוס הפרד והחמור ודומיהן. אך בעלי שני קרניים לא יצטרכו לאצבעות, ולא לטלפיים הקלוטות או לשיניים הארוכות, ולכן לעולם ימצאו בהם הטלפיים הפרוסות עם חסרון השיניים כאמור".

לפי דבריו מובן מדוע חזיר מנוי על הרודפים. אי העלאת הגרה, הקשורה לשינים - כפי שמבואר בגמרא [חולין נט, א], משפיעה על השימוש בשינים לתקיפה. אמנם, יש לחלק בין חזיר לארי ודוב. לחזיר כח תקיפה בפיו, אך אין לו כפות כדוב וכארי. נמצא, שלדוב ולארי יש שתי אברים של הגנה והיזק. אלא, שארי ודוב אינם מזיקים או מגנים, אלא גם טורפים לאכילה. מובן איפה ההבדל בין דוב וארי לשור וצבי, אך ההבדל בין חזיר לצבי עדין אינו מובן.

לכן יש להדגיש, שהקרניים מהוות תחליף לשימוש שנעשה באברים האחרים לשם תקיפה. התוצאה היא, שהאברים שבגוף עצמו, אשר משמשים לפעולות רגילות כאכילה או הליכה, אינם משמשים אצל הטהורים לתקיפה. התקיפה אמנם נדרשת, אך היא הוצאה מן הגוף. ניתן לדמות זאת לדבריו של הרב זצ"ל [מדבר שור עמ' רסט], שיעקב משתמש בכליו של עשיו, אך הוא עושה זאת כתחפושת חיצונית.

בעין איה [שבת פ"ב, פא] עוסק הרב בתחש ש"קרן אחת הייתה לו **במצחו**" [שם כח, ב], ומבאר בדרך נוספת את מיעוט המלחמה שבקרניים:

"הקרניים המה כלי המלחמה. המלחמה היא אמנם לצורך הקיום הפרטי והמיני. והנה ישנם מתנגדים צדדיים, וישנם מתנגדים מכוונים. המתנגדים הצדדיים היינו, שהם אינם באים לאבד ולהחריב את מי שהמלחמה מזדמנת לו, אבל מפני שממהלך אותו המתנגד תצמח הריסה ורעה לאותו המגין על ערכו וקיומו, מצטרך הוא לצאת למלחמה. הקרנים שהן מן הצד מורות על המלחמה ג"כ נגד מתנגדים צדדיים, כלומר אותם שרק את טובתם ידרשו, והרעה באה ממילא לבעל הקרנים, והוא אמנם מנגח מצדדיו לימין ולשמאל למען ינצל מהרעה הצדדית".

בהמשך מבאר הרב, שהשור שהקריב אדם הראשון, הוא שור שיש לו קרן אחת, מכיוון שמלכתחילה הוא הוכן למלחמה מכוונת כנגד כח הרשעה שבעולם. אמנם, מתחילת דבריו

למדנו, שהמלחמה בקרניים מן הצדדים אינה מכוונת כנגד אויב ישיר, אלא כנגד פגיעות עקיפות. ממילא, גם אופן הלחימה על ידי הקרניים אינו ישיר אלא עקיף, ובכך יש ביטוי לתכונת בעלי הטהרה אצל בעלי הקרניים.

3) בשאר סימנים

לגבי עופות כותב רלב"ג [ויקרא יא, יט]:

"שהדורס הוא אסור לפי שהוא טורף... אצבע יתרה לעזור לו על ההליכה, ללקט הזרעים מעל הארץ ומה שידמה לזה. ואמנם העוף הטורף לפי שלא יצטרף ללכת ללקט, אבל יעוף וידלג להשיג טרפו, לא הושמה לו אצבע יתרה, עם שכבר תזיק לו האצבע יתרה לפועל הטריפה, כי תסבך תנועתו בטרף ותבלבלה...".

לפי זה, הדריסה דומה לסוג השינים שאינם קיימות אצל מעלי הגרה [חולין נט, א], והאצבע היתירה להעלאת גרה. כך כתב גם בעבודת הקדש [ויקרא יא עמ' צז], והוסיף, ששני הסימנים האחרים בעוף מבטאים רכות - הזפק הוא רך, וקורקבן הנקלף ללא סכין - אף הוא מבטא רכות. לדעתו באצבע היתירה יש בחינה של חסד - יתור ותוספת מעבר לצורך ההכרחי. דבריו משיקים לשתי הסברים בטעמי המינים - להסבר המבסס את ההיתר על תכונת הנרדפים, ולהסבר הנוגע למזגם הנפשי-רוחני של בעלי החיים.

יש להעיר שבניגוד לשאר הסימנים, אי- הדריסה אינה ביטוי לתכונת הנרדפים שאינם רודפים, אלא היא התכונה עצמה. לאור זאת, ניתן להבין בהחלט מדוע מחד כוחה של הדריסה משמעותי משאר סימני העוף[780], ומאידך יש צורך בהיכר כדי לדעת על הדריסה[781].

גישה דומה מופיעה בספר הפליאה [ד"ה וראה והבן שדג טהור], ובשל"ה [הגהות לפרשת שמיני], לגבי דגים. הקשקשת בדג מיועדת לשמירה והגנה, ולהקשות את תפיסת הדג הנרדף; הסנפיר לבריחה קלה מן הרודף - כמו הפרסות למפריסי הפרסה.

וכך מבאר השל"ה [שם] לגבי סימני החגבים[782], שכולם סובבים סביב - יכולת הניתור הבריחה והתעופה:

"והחגב הטהור יש לו ד' רגלים, מלבד אלו שיש לו בסמוך לצואר כמין ב' רגלים, כשרוצים לקפוץ או לעוף תתחזק באותן ב' כרעים ופורח. והטמא אין לו אלא ד' רגלים דווקא ולא יותר. והטהור ד' רגליים וד' כנפיים וקרסוליו, וכנפיו חופין את רובו, הרי ד' סימנין לטהור, כדי לסייעו האחרים מהטמא".

את הצורך שכנפי החגב יחופו את רובו יש לבאר ג"כ ככלי הגנתי הקיים בחגב. כמובן, שהצורך לברוח קיים גם בשאר מעופפים זעירים, ובבעלי חיים רבים. אלא, שהטהרה צריכה להיות ניכרת, והצורך לרדוף המתבטא בסימנים, יוצר את ההיכר.

---

[780] ראה לעיל עמ' 155-149, ועמ' 196-193.

[781] ראה לעיל עמ' 174-171.

[782] פרוט הסימנים מופיע לעיל עמ' 42.

4) באסורים משום מעלה

לעיל [עמ' 366] הבאנו את שיטת רמ"ע, שבעלי חיים מסוימים אסורים דווקא משום מעלתם. רמ"ע מקשה על דעת עצמו:

"ואם תאמר, השור נמי, מטעם זה האחרון, הואיל והוא במרכבה, לא יאכל את בשרו".

בעקבות זאת הוא מחלק בין בעלי חיים שטהרתם ניכרת, לבעלי חיים אחרים:

"דע כי האכילה והקרבן סודן קרוב להיות א'... ויחזקאל נמי פתח במזבח וסיים בשלחן, וכיון שהשור קרב על גבי המזבח, דין הוא שיהא לו גם כן היתר אכילה, **הואיל וכל סימני טהרה ניכרים בו...**".

כלומר, באותו מישור של מעלה, יחד עם הנשר והארי, מצוי השור. אכילת השור אינה מנוגדת לערך המיוחד שיש לחיה המצויה במרכבה, אלא נובעת ממנה. דבריו של רמ"ע מתחברים עם הגישה הסוברת שישנה העלאה לבעלי החיים המותרים - הסיבה להיתר אינה מעלה, אלא אפשרות העלאת בעלי החיים[783]. רמ"ע שב ומדגיש שהחיסרון הוא בהיכר הטהרה:

"ואעפ"י שאנו דרשים בכבוד הנשר והארי לטהרם בשרשם, סוף סוף לא הוכשר לאכילה כגון זו לא לאדם ולא למזבח, **מה שאין אנו רואים בו שום סימן טהרה**. לפיכך שקץ קרייה רחמנא לנשר לעניין זה בלבד בפרשת שמיני...".

כאן אנחנו שבים להסבר הסימנים שהובא בחלק השלישי בכלל, ובפרק השני[784] בפרט - שם התבאר שבהעדר סימנים גם דבר טהור אינו מותר לאכילה, כי יש צורך בהיכר לטהרתו. בנוסף, הבנה זו מקבילה לאפשרות העולה בחלק מן הראשונים והאחרונים [עמ' 58-62] שדין הטומאה בנשר הוא מכח סימני טומאה, לעומת דין הטומאה בשאר העופות שהוא ע"פ מין. אם נבין שיש כאן שתי מערכות של טומאה, אפשר להסביר, שנשר כשלעצמו הוא מין טהור,

---

[783] יתכן שהגר"א רומז להבחנה דומה בקשר לעופות. בבאורי אגדות על ברכות [נג, ב]. הגמרא אומרת - "דמתילי כנסת ישראל ליונה, דכתיב: "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ". מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה, אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות". וכותב הגר"א (הטקסט נכתב בהשלמת הקיצורים): "כי נשר וצפור ויונה, הן כנגד "כי נר מצווה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" [משלי ו, כג]. ונשר "לא דחילת מכל עופין דעלמא" [תיקוני זוהר תיקון כד - מה, ב; זוהר חדש כרך ב - ע, ב. (תרגום - לא ירא מכל עוף שבעולם)]. וכמש"ש "את זו דרש רבי מנחם בר רבי יוסי "כי נר מצווה ותורה אור" - תלה הכתוב את המצווה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינו מגין אלא לפי שעה, אף מצווה אינה מגינה אלא לפי שעה... משל לאדם שהיה מהלך בדרך באישון לילה ואפילה... נזדמנה לו אבוקה ניצול מן הקוצים... כיוון שעלה עמוד השחר ניצול מחיה רעה... כיוון שהגיע לפרשת דרכים ניצול מכולם... מאי פרשת דרכים?... רב נחמן בר יצחק אמר זה ת"ח ויראת חטא". והוא דרגה דנשמה, שאז מה' מצעדי גבר, בסוד הנעל. אבל ביונה רק במצות, ודווקא מיונה כמש"ש".

ובאור דבריו לענ"ד, ע"פ דברי הזוהר [שם] שמחלק בין יונה שהיא כנגד עלית השכינה בתפילה וקרבנות אל הקב"ה, ובין נשר שהוא כנגד ירידתה אל העולמות. ואכן מבואר בברכות שם שהיחס הוא לכנסת ישראל כשהיא ניצולת. ומבאר הגר"א שמדרגת ת"ח ויראת חטא, ומדרגת נשמה היא כמה' מצעדי גבר, וכל המעשים כולם בקדושת הנשמה. זהו המצב של השפע המתוקן היורד ממרומים. בניגוד לכך, האכילה שלנו היא מעין הקרבה והעלאה למעלה, והיא צריכה להיות דווקא באופנים של מצוות. לכן אנו אוכלים את העופות הדומים ליונה, כמבואר בספרא [פרק ה, ו; ולעיל עמ' 58], שיש בה סימני טהרה, ולא את הנשר והעופות הדומים לו.

[784] עמ' 155 ואילך.

והתווספו לו סימני טומאה כדי שלא יאכל. לעומת זאת שאר מיני העופות הטמאים - טמאים בעצם. ולעניין זה מתקשרים דברי רמ"ע:

"והיות לו לנשר כל סימני טומאה, ראיה גמורה שהוא טהור. ודומה לו בטומאת צרעת - "כלו הפך לבן - טהור הוא" [ויקרא יג, יג]. כי אין שום טומאה ודבר רע בעולם בלא נהורא דקיק, ובמקום שאין מכירים שום סימן של טהרה, היא הראיה שבטלה טומאתו".

את המשמעות הפנימית של הדין "כולו הפך לבן - טהור", מבאר הרב זצ"ל [אורות הקודש, חכמת הקודש, הטוב הכללי, ב[785]]. הדין מבוסס על כך שהשורש הכללי של היקום חיובי, כיוון שהוא נובע מהבורא. לכן, הבסיס לקיומו של הרע הוא מרחק מן השורש הזה. המרחק יכול להתקיים דווקא כאשר הקיום של הרע הוא פרטי ונבדל. לעומת זאת התקרבות והתכללות - אפילו בין חלקים שונים של רע - משפיעה על הרע לטובה, מפני שהיא מעוררת את השורש הקיומי הכללי - הטוב.

ולענייננו - הטומאה נובעת מהפרוד שקיים בין בריה מסוימת, ובין הטוב הכללי שהוא שורש הקיום. ברובד החיצוני הזה, ישנם שינויים ודרגות שונות בין טמא לטהור. שנויי הדרגות נובעים מערבוביה בין טוב לרע, בין אור לחושך. הערבוביה בין הטוב והרע, מונעת את העלאת הטוב ותיקונו, ולכן עלינו להימנע מלאכול אותו. כאשר אין כל סימן המעיד על קיומה של מציאות חיובית חלקית, חרף קיומה, משמעות הדבר שאין ספק - הפער בין השורש החיובי והמציאות השלילית הגלויה ברור, ולכן ניתן להעלות את הנשר. אלא, שלמרות זאת התורה אוסרת על אכילתו, כיוון שמעבר לטהרת הנשר עצמו, יש צורך בהבדלה בינו ובין בעלי החיים הטמאים, וללא סימני טהרה לא קיימת הבדלה כזו[786].

מתוך מהלך זה עלינו לבאר סתירה - לכאורה, בדברי רבנו בחיי. בפרשת שמיני [ויקרא יא, יג], הוא מבאר שהתורה אסרה באכילה את הרודפים אחרי בעלי חיים אחרים, והתירה את הנרדפים. לפי זה החיות הטהורות נמנות על הנרדפים שאינם רודפים. לעומת זאת בפרשת ויקרא [שם א, ב] הוא כותב:

"מן הבהמה. ולא מן החיה, הכשיר הכתוב לצורך קרבן הבהמות שהן נרדפות ופסל החיות שהן רודפות... שהרי אין לך נרדפים בעופות כתורים ובני יונה והכשירן הכתוב לגבי מזבח. וא"כ בין בבהמות בין בעופות לא הכשירה תורה למזבח אלא הנרדפין".

מדוע יש להשוות את החיות כולם לבעלי החיים האסורים, הרי יש חיות שמותרות באכילה ויש להגדירם כנרדפות. ע"פ מה שבארנו כאן יש לבאר, שבאכילה, הדגש על הסימנים והבדלת הטהור מטמא, מאפשרת לאכול גם בעלי חיים כאלה שיש בהם שמץ רדיפה. לעומת זאת בהקרבה, גם בעלי חיים כאלה נאסרים, והמותרים הם בהמות תורין ובני יונה, שאין בהם רק סימנים אלא גם מדרגה מוחלטת של נרדפים - הם גדלים בעיקרם על ידי האדם ובשכנותו,

---

[785] וע"ע אורות הקודש, מוסר הקודש, ה.

[786] עוד מקורות בעניין "כולו הפך לבן" המדגישים גישה זו - ראה סנהדרין צז, א; ישועות משיחו לאברבנאל ח"ב עיון ראשון, ה; קדושת לוי שבת נחמו ד"ה חודש אב. ויתכן שזהו עומק דברי רב כהנא [סנהדרין יז, א] - "סנהדרי שראו כולן לחובה - פוטרין אותו".

ואינן נזקקות גם לרדיפה המועטת שקיימת בחיות המצויות בטבע[787]. חלוקה זו מתאימה להבנה שבקרבנות אין צורך בהבדלה בין טמא לטהור[788] - ודווקא משום כך יש צורך בטהרה מוחלטת, שמתקיימת ע״פ התכונה שתארנו.

[787] יסוד ההימצאות בטבע מבואר בלשונו [שם]: ״עוד יש לפרש שהכשיר הכתוב הבהמות אצל המזבח, כדי להורות על מדת התמימות ובה ראוי שיתנהג האדם, כי מין הבהמות תם, ומשכנם בישוב, ובהם בחר יעקב אבינו שאמרה לו אמו: (בראשית כז, ט) ״לך נא אל הצאן״... ופסל את החיות, כי עשו הרשע המרוחק ממזרח השמש בגבורתו היה איש שעיר, איש מדברי, כעניין שנאמר ״יודע ציד איש שדה״, ובחר המין ההוא של חיות אשר משכנם במדבר מקום החרבן והשממון...״.

[788] ראה לעיל עמ׳ 311-333, ועמ׳ 341.

3. עבודת ההבדלה

מתוך ההבנה שהבדלה בין טמא לטהור היא יעד בפני עצמו, ומתוך הלימוד כיצד הסימנים מבטאים את תכונת הטומאה והטהרה, עלינו להתבונן בתהליך הרוחני שמתקיים מתוך ההבדלה הזו - עבודת ההבחנה.

1) ההבדלה והייחוד לה'

הזוהר [שמיני מא, א] מקשר בין ההבדלה בין טמא וטהור ובין שמירת טהרתם של ישראל:

"אמר קודשא בריך הוא, בכל זמנא דישראל מנטרי נפשייהו וגרמייהו, דלא לסאבא לון, ודאי "זאת החיה אשר תאכלו" - יהון שכיחין בקדושה עלאה, לאתדבקא בשמי, בברירו דההיא בהמה דברירנא לכו למיכל, לא תסתאבו בהו, ותהוון דבקין בשמי. וכל זמנא דלאו אינון נטרין נפשייהו וגרמייהו ממיכלא ומשתייא, יתדבקון באתר אחרא מסאבא, לאסתאבא בהו".

השמירה, הבירור וההבדלה, בולטים בדברי הזוהר. בעקבות הדברים הללו, מופיעה דרשת הפסוקים:

"ובגין כך כתיב "זאת החיה אשר תאכלו". "מכל", מ - כל ודאי, דאיהו רזא דשמא קדישא, לאתדבקא ביה"[789].

ובאר הסולם שהזוהר רומז לשתי ספירות - יסוד הנקרא "כל", ומלכות הנקראת "זאת"[790]. כידוע, השמירה, בעיקר בברית - נקראת על שם היסוד. השמירה העיקרית היא, שהשפע האלוהי בעולם יגיע בטהרתו ושלמותו אל המלכות שהיא מקום קבלת השפע[791].

האכילה היא קבלת שפע מהקב"ה אלינו. בשמירתנו לקבל את השפע כפי שהקב"ה נותן לנו, ללא סטייה ממקומו הראוי, אנו שומרים בראש ובראשונה על הקשר עם הקב"ה, שלא נהיה חס וחלילה, מתעלמים מההנהגה האלוהית, ונוטלים מן השפע המתגלה בעולם תוך התעלמות מייעודו. לכן, בספר הפליאה [ד"ה לא יהיה לך] ישנו קישור של חוסר בדיקה בסימני בהמה עם עבודה זרה:

"ומאחר שאנחנו קדושים, וקב"ה קדוש, מגדר הקדושה - לבדוק בסימני הבהמה הטהורה, ולבדוק בסימני העוף, ובסימני דגים וחגבים. שאם יעבור באחד מאלו, הנה קנה לו אל אחר, ואומר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", רק - "והייתם קדושים", לטהר הנשמה המספקת מן המאכל, לפי דקותה הצלולה".

---

[789] תרגום הסולם (בהשמטת חלק הפירוש, שיתברר בגוף המאמר): "אמר הקב"ה בכל זמן שישראל שומרים נפשם וגופם שלא לטמא אותם, ודאי, זאת החיה אשר תאכלו, שיהיו נמצאים בקדושה עליונה להיתדבק בשמי. וכל זמן שאינם שומרים עצמם וגופם ממאכל ומשתה, יידבקו במקום אחר הטמא להיטמא בהם. ומשום זה כתוב, זאת החיה אשר תאכלו מכל, מכל, ודאי שהוא סוד השם הקדוש להתדבק בו".

[790] במקומות רבים מבואר הקשר בין מדת המלכות, שהיא כנסת ישראל, ובין האכילה. המזבח, שהוא מקום אכילת הקרבן [ראה לעיל עמ' 321], והוא מצוי בחלקו של יהודה; השולחן במקדש הוא כנגד המלכות [רמב"ן במדבר ד, ז; רבינו בחיי שמות כה, כד]; ובספר שולחן של ארבע [לרבנו בחיי] מבואר בהרחבה היחס בין שולחנו של אדם ואכילתו, ובין המזבח ומדת המלכות. יחס זה מופיע גם בלשונו של רמ"ע מפאנו (בעניין סימנים) שהובאה לעיל בעמ' 367.

[791] שמירת השפע, קשורה למה שבארנו לעיל ביחס לסימנים עצמם, עמ' 373-376.

מקור דבריו, בדברי ר' יצחק [זוהר שמיני מב, א], שכל האוכל מן המינים הטמאים כאילו עבד עבודה זרה. אכילת הטמאים אינה רק נפילה חומרית, אלא יש בה נטייה רוחנית שלילית. העבודה הזרה היא נטילת כח חיובי הקיים בעולם, והפיכתו לאלוה, כלומר - לכח שולט בפני עצמו, ולא לכח הנובע משליטת הקב"ה. באכילת האדם, יש יותר מחיזוק החומר, והיא מבטאת את העולם הרוחני, כפי שמופיע במקום אחר בזוהר [רות מו, א - ב]:

"הכי אמר רב המנונא סבא - שתי מדות עומדות על שולחנו של אדם, אחת מדת טוב, ואחת מדת רע. כשהאדם מקדש ידיו ומברך, מדת טוב אומרת זהו שולחנו של הקב"ה, ומנחא ידיה על ראשו, ואומרת לו עבדי אתה, עבדו של מקום אתה, כדאת אמר - "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר". וכשאין אדם מקדש את ידיו ואוכל, מדת רע אומרת זה שני הוא, מיד שורה עליו ומטמאה אותו ומאכלו נקרא לחם רע עין".

השניות שבשולחן - שמופיעה במטבע "שני הוא" - היא פעולה רוחנית, של נטילת כח מן העולם, והפרדתו (כביכול) מהשעבוד למקורו האלוהי. זוהי עבודה זרה שאכילתה קרויה "זבחי מתים" [עבודה זרה מב, ב]. יש כאן גם ניסיון של העלאה רוחנית למאכל, אלא שהוא מתקיים בכיוון של עבודה זרה. הקו המבדיל בין אכילת טומאה לאכילת טהרה, אינו עצם הפעולה של העלאה באכילה, אלא ההבדלה שמתקיימת בהבחנת הסימנים האכילה. הבחנה זו היא פעולה של התקדשות והתייחדות, השוללת חלק אחד מתוך התמסרות לחלק אחר, כשם שאישה מתייחדת לבעלה מכל האנשים שבעולם [רש"י קידושין ב, א].

מתוך כך אנו מבינים את הקשר שהתורה [ויקרא יא, מד - מה; שם כ, כה - כו] יוצרת בין ההבדלה ובין הקדושה. עניין זה מתברר גם דרך דבריו של הבית גנזי [שמיני, שמד - שמה], אשר דן בהקשר שבו מופיעים דיני מאכלות אסורות. לאחר קבלת תורה ופרשת משפטים, הופיעה השראת שכינה. נושא השראת השכינה מסתיים בשבעת ימי המילואים - בחלקה הראשון של פרשת שמיני [ויקרא י]. בסיום השראת השכינה מופיעות פרשיות שהמוקד בהם הוא קדושה. לכן יש ציפייה שהמצות הראשונות שיובאו יהיו איסורי עריות, שהם מגדרי הקדושה של ישראל. דינים אלו אכן מופיעים בפרשיות אחרי מות - קדושים, אבל רק לאחר מאכלות אסורות. מבאר בבית גנזי, שהטהרה באכילה קדמה לטהרת עריות, אע"פ שעריות חמורות, מפני שקדושת האכילה היא בסיס לקדושת התשמיש, כפי שהוא מיטיב לבאר שם ממקומות שונים[792].

הבסיס לקשר הזה, נובע מכך שהאכילה והתשמיש הם קיום החיים. בקיום החיים יש להישמר, שלא תהיה פעולת האכילה תוצאה של תאווה בלבד, אלא תהיה התאווה מכוונת ליעוד של קיום החיים האמיתיים של דבקות בה'. הפער בעריות בין האסור למותר הוא הקדושה, כמו שבאר רש"י בתחילת פרשת קדושים [ויקרא יט, ב]:

"קדושים תהיו" - "הוו פרושים מן העריות".

---

[792] ויש להוסיף שמצאנו לשונות שונים של תשמיש שהושאלו מלשון אכילה - אכילה [משלי ל, כ]; שולחן ערוך [נדרים כ, ב]; שתייה [כתובות לט, א]. ובריקנטי בפרשת מאכלות אסורות [ויקרא יא, ב]: "אמר להם משה הזהרו שאין חיה האמורה כאן אלא אומות העולם... הזהרו ואל תתערבו בהם, ואל תשאו מהם, ואל תשיאו להם, שנאמר "אך את זה לא תאכלו", אין אכילה האמורה כאן אלא ביאה כד"א [משלי שם] "אכלה ומחתה פיה". וע"ע אגרת הקודש לרמב"ן, הדרך השלישי, ד"ה הנני מוסר.

כלומר, פעולת הפרישה, המבחינה בין האסור למותר, ובין נישואי איש ואישה לקשרי המשפחה, היא הקידוש - ההתייחדות לה׳. כמו בעריות, כך במאכלות אסורות - שהרמב״ם כינס יחד עם עריות בספר קדושה - הפעולה היא יחוד המותרים מן האסורים, כשבאופן הזה מכיוון המייחד את עצמו לייעודו. לכן, ליכולת להבחין בצורה ניכרת בין המותרים לאסורים יש משמעות מכרעת במהותה של המצווה.

והוסיף בבית גנזי [שם] שמהלך זה מחובר לצווי על איסור שתית יין במקדש [ויקרא י, ט - י], שמופיע לפני פרשת מאכלות אסורות, ונאמר בו:

״יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד ולא תמתו חקת עולם לדרתיכם. ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור״.

גם כאן הקדושה מקושרת עם ההבדלה.

2) התמודדות עם הערבוב

מלבד עצם התביעה לייחוד ה׳ במעשה האכילה, יש בהבדלה התמודדות עם תופעה של ערבוב בין טוב לרע. הבאנו לעיל [עמ׳ 387] את דברי המדרש המתייחס להתנהגותו של החזיר, הפושט טלפיו להראות סימן טהרה, ובתוכיותו טמא. אכן, משימת ההבחנה בין הטמאים לטהורים קשה יותר, כאשר יש צורך להבדיל מן הטהורים, בעלי חיים שקיימים בהם חלק מסימני הטהרה. זוהי אולי משמעות העובדה, שדווקא בעלי סימן אחד מוזכרים בתורה במפורש כאסורים.

בעבודת הקודש [ויקרא יא עמ׳ צב] מובאים דברי המדרש [ויקרא רבה יג, ה[793]] שארבעת בעלי סימן אחד הם כנגד ארבעת המלכויות, ומלכות רביעית היא כנגד החזיר. הוא מבאר, שכמו הבהמות הטהורות גם דרך בהמות בעלות סימן אחד מגיע שפע מסוים לעולם[794]. הדבר דומה לתפקידם של ארבעת המלכויות[795], שמתואר בספר דניאל [ד, ז - ט; ושם יז - יט]. נבוכדנצר מלך בבל מתואר שם כאילן גדול, שכל בעלי החיים חוסים בצילו, כשהנמשל הוא מעמדה של מלכות בבל כהגמוניה השולטת בסדר העולמי. מחד, זוהי מלכות שלילית ואכזרית, ומאידך - בתור מלכות היא מקיימת סדר מסוים, שאלמלא הוא ״איש את רעהו חיים בלעו״ [אבות ג, ב][796]. דווקא משום כך כן יש להיזהר מהשפעתה של מלכות רביעית, ולקיים עבודת הבחנה רבה:

״אע״פ שיש בהם סימן אחד של טהרה, לפי שהם משרש הטמאה על כל פנים, ואי אפשר שתתערב עם הקדושה״[797].

---

[793] המדרש מובא במקומות רבים נוספים כגון מדרש תנחומא שמיני סוף ח. בדברי רמ״ד ואלי הם אינם מוזכרים בשמו.

[794] כאמור לעיל הפרסה היא דוגמת צינור - רגל היוצאת מן הגוף שחלוקה בסופה, בניגוד למי שפרסותיו קלוטות - סגורות.

[795] ראה דניאל פרק ז.

[796] ומשנה זו נאמרת ע״י ר׳ חנינא סגן הכהנים, שהיה בזמן המקדש [עדויות ב, א - ב], ובחורבן [תענית יג, א], ואם כן היא מיוחסת אפילו למלכות הרשעה.

[797] עוד בעניין הסימנים והמלכויות, כותב השפת אמת [בהמשך דבריו המובאים בהמשך הפסקה]: ״ובמדרש דורש אלה המינים על הד׳ מלכויות גמל שפן כו׳. כי מצד שלא נתברר עדיין מלכות שמים, ונמצא עוד מלכות בשר ודם בעולם, לכן נבררו בני ישראל מתוך האומות עובדי כוכבים ומזלות, לכן נמצאים עוד מינים טמאים בעולם, כי הכל

רעיון זה בא לידי ביטוי בדברי עבודת הקדש [ויקרא יא עמ' צה], לגבי דגים עם סנפיר ללא קשקשת. במצב כזה קיימת יכולת בריחה, המזהה את בעל הסנפיר לנרדפים, אך ללא הגנה מהופעת כוחות טמאים - הקיימת דווקא כשיש קשקשת. הדבר מלמד שגם לו יש שורש טמא ולכן "אין מקפידין עליו שיתאחזו בו הרוחים הטמאים".

יש לבאר שהיסוד העיקרי של הטהרה, הוא ההבחנה המבדילה את הטהור מההשפעה השלילית של הטומאה. במובן הזה, כשההבחנה אינה מלאה, אין בה תועלת. לכן כשיש רק יכולת בריחה - אז "אין מקפידין עליו". בנוסף יש כאן ביטוי מקביל לאפשרות שהסימנים מהווים צרוף, וכשאחד נעדר, אין ערך לחברו[798].

ערבוב הטוב והרע, בא לידי ביטוי בשתי תחומים. התחום הראשון הוא עצם הטוב והרע המעורב בחומר. בעניין זה כותב השפת אמת [שמיני - תרמ"ה[799]]:

"...בני ישראל בקבלת התורה התדבקו בעץ החיים, והיה ראוי להיות נתקן החטא. והגם שאח"כ נעשה פגם ע"י החטא, מכל מקום נשאר לנו חלק בתורה שהיא עץ החיים. ולכן צריכין לשמור מתערובות טוב ורע.

ובאמת בכל הנבראים יש בהם חיות אך במדה וצמצום. וזה שאמר "עמד וימודד ארץ כו'". אבל בנ"י יש להם אחיזה בעץ החיים כענין שכתור "ואכל וחי לעולם". שהוא בחינה למעלה מהטבע. לכן בירר לנו השם יתברך המינים שאין בהם תערובות מעץ הדעת טוב ורע".

בליקוטי הלכות [סימני בהמה וחיה טהורה א, א - ב] מבואר, שנפשות המתגלגלות לבעלי חיים טהורים, הם נפשות שמעורבב בהם מן הרע והטוב, והעלאת הגרה - פעולה שבה הבהמה משיבה את המאכל החוצה, ושוב בולעת אותו - מבטאת את המאבק בין הטוב והרע המעורבים בהם. אמנם מלבד ההתמודדות עם הערבוב, מתברר בדבריו, שעבודת הסימנים, אינה רק בירור והבחנה מצד האדם, אלא הבחנה בבהמה עצמה. בכך נעסוק בסעיף הבא.

3) עילוי החי בהבדלתו

הפחד יצחק [שבועות טו, א, ה] מתייחס להבדל בין האדם לבעלי החיים, וכותב שכח השכל הוא כח ייחודי לאדם, בניגוד לרגש. מתוך כך, גם באדם ישנו הבדל בין הרגש לשכל:

"שורש ההבדל בין חיות המידות שבלב, ובין חיות השכל שבמוח, מתבהר הוא לפנינו מתוך אמרה אחת של חכמי האמת[800]. אמרה זו מלמדת היא, כי כחו של השכל להשתלט על המידות - בין בדרך כיבוש, בין בדרך תיקון - נובע הוא מן המאמר שנאמר לו לאדם הראשון:

"...וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ" [בראשית א, כח].

הכנה אל האדם...". ובשפת אמת [שמיני תרלד] - באר, שכמו שמבין בני האדם ה' בחר בישראל, כחלק מבורר ומובדל, כך מבין החיות בחר במינים מסוימים שמתאימים לקדושה. וכן כתב בתרמא ד"ה בפסוק וידבר.

[798] ראה לעיל עמ' 103-105. ועיין עוד פרי צדיק שמיני, ח.

[799] ושם תרמ"ז ד"ה בפסוק אל תשקצו, תרמ"ח ד"ה בפסוק זאת החיה, תרמ"ט ד"ה בעניין זאת, תרנ"ג ד"ה והנה בעניין, תרנ"ד ד"ה בפסוק, ותרנ"ח ד"ה בפרשת החיות.

[800] עיין תיקוני זהר כ - כא, דף ס, א; בינה לעיתים ח"א, דרוש א לשבת הגדול.

כלומר, מכיון שניתנו לו לאדם, כוחות שליטה על כל סוגי הבעלי חיים, הרי בזה עצמו גנוז הוא כח השלטון של כוחות האדם המיוחדים אך ורק לו, על אותם כוחות האדם שנמצא דוגמתן גם אצל בעלי חיים.

ועל כן, כח השכל המיוחד לאדם הרבה יותר משאר כחן של מדות (הלא גם מדות טובות נמצאות אצל בעלי חיים - צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה וכדומה), יש לו כח וממשלה על המידות שבלב"[801].

אם כן, החלוקה רגש \ שכל, מקבילה לחלוקה בין אדם לבעלי חיים. במקביל אליהם קיימת חלוקה, בין שיתוף והבדלה:

"ומתוך שאנו ממשיכים את הקו הלאה, הננו מוצאים בכאן גם את שורש ההבדל בין חיות השכל שבמוח, ובין חיות המידות שבלב, בנוגע לעניין הנ"ל של שותפות ויחידות. כי כשם שבבריאת בעלי החיים חוזרים ונשנים המילים "למינו" "למינהו", ולעומת זה, עומדת היא ההדגשה כי האדם נברא יחידי; כמו כן נמצא הוא יחס זה גם בתוך האדם עצמו.

גם אישיותו של אדם בתוך עצמה נידונית היא בערכין. לפי הערך עומדים הם אותם הכוחות המיוחדים רק לאדם, כלפי אותם הכוחות הנמצאים גם מחוץ לאדם, באותו היחס של הנברא "יחידי" כלפי הנברא "למינו". ואשר על כן, באה היא התגברות התעוררות החיות של מדות הנפש, דווקא מתוך הרגשה של שותפות; ולעומת זאת באה היא התגברות התעוררות החיות של עיון השכל, דווקא מתוך הרגשה של יחידות".

לימדנו הפחד יצחק יסוד גדול, שיתרון האדם בשכלו בא לידי ביטוי בהבדלה יחידית, לעומת ההכללה של המין. נשוב מכאן לתהליך העלאת החי למדבר, ונבין, מדוע הוא מתקיים דווקא ע"י סימנים שיש בהם הבדלה. בדיקת הסימנים אינה רק תהליך המברר לנו את זהות המין, אלא העלאה של בעל החיים. הדבר נובע מכך, ש**העלאת החי היא למדרגת מדבר, שבו מתקיימת פעולה של הבחנה**. בדיבור עצמו, קיימת הבחנה כזו - בחיתוך הקול שבאותיות,

---

[801] אין כאן המקום, אך מן ההכרח להיכנס לסוגית היחס בין רגש לשכל בראשי פרקים. כשמדובר על השלטת השכל, אין בכך קביעה שהשכל יותר חשוב, אלא שהשכל הוא כלי מוביל. בעניין זה כותב הרב זצ"ל [מוסר אביך ב, א] - "תנאי גדול התנה החסיד ב"חובות הלבבות" עם הנפש, שתרצה לקבל מרירות הסם. וזהו דבר מוכרח מאד...". מאידך, רגש מזוכך עולה על השכל - בהגדרתו הרגילה, כפי שכתב הרב באגרות [א, קי]: "ואל יחדשני כבודו שהנני הולך אחר הרגש בלא הארת השכל. רק, שהנני משנן תמיד שהרגש הוא יותר שכלי כשהוא עומד במעלתו התמימה, מאותו החזיון הפסיכי שאנו קוראים לו שכל. שאפילו מה שאנו נוטים לאהבת השכל הוא מיוסד ברגש, ואלמלא הרגש השה לא היו בעלי שכל מתגברים במושכלותיהם, וקל וחומר שלא היו בעלי מוסר מתגברים במעשיהם הטובים. מפני שהשכל מביא את סמוכותיו מעולם אחר, והרגש טוביה גניז בגויה, ואינו צריך להביא ממרחק לחמו; - אבל לעולם לא יבוא לתעודתו, כי אם לפי רוב הארת השכל עליו". וע"ע שם קיז, עין איה שבת פ"א, כ; ועין איה שם פו.

בנוסף, הכוונה כאן היא לשכל המשויך לרצון, וכמו בספרי מהר"ל הגדרתו כשכל היא בניגוד לרגש, כלומר - תכונה בעלת הפשטה מתחושות, שהמרחק שלה מן החומר גדול יותר מאשר רגש. וראה ניסוחו של הקדושת לוי [כי תשא ד"ה טעם] "דידוע דמכל השכליות הראשית הוא הרצון". וע"ע אורות התורה א, ו; אורות הקודש, מוסר הקודש, פסקאות - מב, ס, סב; ואורות התשובה ט.

ומכאן עלינו לשוב לגוף הדיון - מוצא העלאת בעלי חיים בכח השכלי המבדיל, ובסופו של דברי היא מביאה לחיבור ואחדות [ראה לקמן 406], וממילא לשובו של הרגש המזוכך והרצון, למעלה גבוהה.

ובהפסקה בין מקטעים. מכח זה, קבוצות האותיות שבדיבור קרויות "מילה"[802]. ונדייק - את הרמז לפער בין תכונת האדם המדבר ומבדיל לבעלי החיים, מצא הפחד יצחק, בפסוק העוסק ברדיית האדם בבעלי החיים, שהיא קשורה להעלאת בעלי החיים.

בדבריו של הפחד יצחק, הופיע הביטוי "למינו", כמיצג את תכונת השיתוף בבעלי חיים, לעומת הייחוד באדם. העובדה שביטוי זה מופיע מספר פעמים בפרשת בעלי חיים טהורים וטמאים, יכולה לבאר את השורש הפנימי, לסוגית "למינו", ולייישומה בעורב[803]. מצאנו, שהתנאים האמוראים והראשונים, עסקו רבות בשאלה מהו המדד להגדרת מינו של עורב. היו שהתמקדו בהשוואת טבעו, היו שהתמקדו בהשוואת סימניו, והיו ששילבו, כלומר - השוואה של מספר הסימנים המצויים בעורב, יחד עם השוואת מספר הסימנים המצויים בו. הקושי הגדול היה בביאור השיטות אשר לפיהם גם אם בעוף הלמד מן העורב יש סימנים שונים מעורב, הוא יכול להיחשב למינו, אם יש בו אותו מספר סימנים.

בארנו לעיל, שההשוואה בין עורב ו"למינו" על בסיס מספר הסימנים הדומה, נובעת מכך שיש להם רמת חומרא דומה. לא ניתן לדמות את העורב לעוף אחר, אם יש בו מספר סימנים קטן מעורב, כיוון שמספר סימנים זה מלמד איזו רמה של הבחנה וידיעה בהבדל בין טמא לטהור יש בו.

מבחינת ההסבר הרוחני, יש לקרב את ההבנה הזו לפשט הביטוי של "למינו". צרוף מין עורב עם מינים אחרים, אע"פ שמבחינה טבעית הם אינם דומים, נובע מכך שכל עוד אין הבחנה בין הטמא לטהור, והטהור אינו עולה למדרגה ייחודית יותר, הוא אינו קרוב יותר לתיקון, ושוב יש להתייחס אליו התייחסות חסרת יחוד - כטמאים. כדי להיות "למינו" של עורב, די בקרבה קלושה לעורב, כשהיא כוללת גם חוסר התייחדות והיבדלות. אם יש עוף הדומה לעורב, אך יש בו יותר משתי סימנים - הוא אינו יכול להתבולל בשותפות לעורב, מפני שיש בו יותר התייחדות והיבדלות מטומאה, מזו הקיימת בעורב. במילים אחרות - עוף טהור הוא עוף מיוחד. לעוף שאין בו יחוד והבדלה - באמצעות סימנים - אין שם משלו, הוא "למינו".

מתוך כך יש להבין את הכתוב בבן יהוידע [חולין סה, א]:

> "אם חולק רגליו שנים לכאן ושנים לכאן טמא, ואם שלשה לכאן ואחת לכאן טהור - נראה לי בסיעתא דשמיא, ידוע - כל טהרה שורשה בקדושה, שהיא רשות היחיד[804]. ולכן, מי שיש לו

---

[802] הרש"ר הירש [המצות כסמלים עמ' 45] מדגים רעיון כזה לגבי פעלים שונים של החלטה, הקשורים לחיתוך - פסק, גזר, כרת (ברית). כך גם המילה היא חיתוך - אותיות או ערלה. אמנם הוא עצמו [שם, ופירושו לתורה בראשית יז, י] סבור שברית מילה קשורה לניגוד, למשל - אדם העומד *מול* חברו, ולצמצום החומריות שבערלה, אך במקום אחר [בראשית כא, ז] הוא כותב: "מלל. שורש זה נדיר במקרא. הוראתו היסודית לקטוף בחטיפה - "וקטפת מלילות" [דברים כג, כו]. בעוד ש"דבר" מביע מושג שלם... הרי מלה היא עלה בודד שנקטף מעץ המחשבות, מלה אחת, שאינה צריכה להביע אפילו מושג שלם אחד...". וביאיר אור למלבי"ם [ד, ד]: "הדבר הוא העניין, והמילים הם המלות והמליצות, הפרטים שבהם ידבר העניין".

[803] ראה לעיל עמ' 64 ואילך, ועמ' 182 ואילך.

[804] וראה אורות, ישראל ותחיתו, ט - "ולא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, כי אלהי עולם ד' עושה שלום וברא רע והכל עבדיו... והעולם הגשמי עם כל עומק הרשעה המקננת בבשר, הכל קשור בתנאים שחקק בהם צור עולמים בעולמו, שהוא רשות היחיד של יחידו של עולם, אין עוד מלבדו...". כלומר - רשות היחיד היא התחום הברור, שבו מובן שגם העולם הגשמי שייך את הקדושה. ואכן - כפי שבארנו לעיל [עמ' 146] ברשות היחיד לא ניתן מקום

חלוקה של אחד, רמז שהוא טהור, ששרשו בקדושה שהיא רשות היחיד. וזה שחלוקות שלו שנים שנים, שרומזים לרשות הרבים - כי מיעוט רבים שנים, זה מורה שהוא טמא ששרשו בקליפה, שהיא רשות היחיד. ונמצא המבדיל בין הטהור ובין הטמא, הוא חלוקה של אצבע אחד".

לפי דרכנו נבאר, שמדת רשות הרבים קיימת כשבעל החיים אינו מסוגל לעלות למדרגת מדבר, למדרגה שבה יש הבדלה ויחידות, וחילוק הרגלים בשווה מעיד על תכונה זו. כלומר, אין הבחנה של אצבע יחידה, אלא פעילות כללית, בלי יחס ייחודי. כשיש בחינת רשות היחיד, ניתן להעלות את בעל החיים[805].

4) השלכות

ההבנה שישנה מעלה בעצם ההבדלה, קשורה להבנה כיצד יתכן שהסימנים יהוו מדד לחומרא או קולא, גם אם הם אינם הסיבה לטהרה[806]. כיוון שיש חשיבות מכרעת להבחנה בין טהורים לטמאים, הבחנה זו מהוה דין בפני עצמו. זו גם הסיבה שיש חומרא בבעלי חיים שיש בהם פחות סימנים לטהרה, אע"פ שקיימים בעלי חיים עם סימני טהרה רבים יותר, והם עדין טמאים. מדובר בשתי תחומים מקבילים - מבחינת הטהרה - כולם טמאים באותה מידה, אך מבחינת ההבחנה בינם ובין הטמאים - לאלו שיש בהם יותר סימנים ישנה עדיפות[807].

ההבנה שההבדלה קשורה לעילוי החי, מעניקה באור למספר נקודות נוספות.

לספק, כשמדובר בשאלת טומאה וטהרה, וכפי שבארנו [שם בהמשך], זהו דין הקשור - בשורש סברתו - לחיוב בדיקת סימנים.

[805] כאן הדין הפוך מדין ספק טומאה ברשות היחיד וברשות הרבים. ברשות היחיד טמא, וברשות הרבים טהור [פסחים יט, ב]. אמנם, כשמדובר בהיתר הספק, העובדה שישנה הבחנה ייחודית לכל פרט, אינה פושטת את הספק, ואדרבא - ערבוב הפרטים המצוי ברשות הרבים מועיל להפוך את הספק לחלק מהמציאות הרגילה שהיא היתר. ועיין לקמן עמ' 441-438.

[806] עיין עמ' 92 ואילך, ועמ' 187 ואילך.

[807] ועניינים נוספים המתבררים:

מובן מדוע יש הבדל בין סימנים המופיעים בתורה, לסימנים שאינם מופיעים בתורה. הסימנים הם מעשה הבירור וההבחנה, וכיוון שאינו אנו יודעים בוודאות טעמא דקרא, אנו זקוקים לצווי כדי לדעת איזו תכונה קשורה לטהרה. ראה לעיל עמ' 227 ואילך.

לדעת חכמים, שהנולד מאם טהורה, ואין לו סימנים, - הוא טהור, היה אפשר להבין שיכולה להיות טהרה ללא הבדלה. אמנם, גם לדעתם יש צורך בשייכות לאם, ולדעת ר' שמעון הוא צריך סימנים. יש רובד אחד של טהרת המין, אך בנוסף אליו, טהרה זו צריכה להיות מובחנת באמצעות סימנים או באופן אחר. ראה לעיל עמ' 87 ואילך, ועמ' 199 ואילך.

לדעות שונות קיומו של סימן אחד, מהוה בסיס למחשבת האדם ההופכת את הטמא לאוכל לגבי טומאה, או את הדם שלו למכשיר בעת השחיטה. הסימן מהוה התייחסות של האדם אל בעל החיים, ובירור של זהותו. גם כשהוא טמא מצד מינו, היכולת לפעול פעולה של הבדלה - משפיעה. ראה לעיל עמ' 97 ואילך.

לכל דג בעל קשקשת יש סנפיר, ובכל זאת התורה ציינה את הסנפיר משום "יגדיל תורה ויאדיר". לפי הבנתנו כאן, יש לבאר שהסיבה לכך היא כדי להוסיף במלאכת הבירור ועבודתו, בהבדלה כשלעצמה יש תוספת טהרה, המעניקה עלויי לדג. ראה לעיל עמ' 114 ואילך.

לעיל [עמ' 237-250 ואילך], הופיעה הדעה שסימני חיה להבחינה מבהמה, אע"פ שהם נועדו כדי לזהות היכן יש איסור חלב, אותו ואת בנו, מצוות כסוי הדם ועוד דינים הקשורים לכך, יש להשתמש בהם כדי לזהות טהרה, ולדעות מסוימות אף התורה מצווה עליהם עם הציווי "והבדלתם". יש לבאר לדעה זו שההבדל בין סימנים אלו - שמשתלבים בסימנים לטומאה ולטהרה, בין סימנים המשמשים לענייני כלאיים או מקח וממכר - שאינם משתלבים בסימני טומאה וטהרה, שבעניינים הקשורים באכילת הבהמה, יש ערך להבדלה. ההבדלה היא חלק מעילוי החי באכילתו. ולכן יש קיום מהותי בסימנים הקשורים למצוות כאלה - ולא רק בטומאת וטהרת בעלי חיים.

ערך ההבדלה בעולמנו הרוחני, מתברר בדברי ר' צדוק [פרי צדיק, ויחי, הבדלה א] על משמעות ההבדלה בין שבת לחול על היין:

"אמרו [שבועות יח, ב] "כל המבדיל על היין במוצאי שבתות, הויין לו בנים זכרים וכו', בנים ראויין להוראה, דכתיב [ויקרא י, י] "להבדיל ולהורות". ויש להבין מהו החיוב להבדיל על היין. בשלמא בקידוש, שהוא בשמחת כניסת שבת, החיוב ביין, כמו שנאמר [תהלים קד, טו] "ויין ישמח", אבל הבדלת מוצאי שבת קודש - לשמחה מה זו עושה. וגם, למה בשכר זה יזכה לבנים בעלי הוראה..."

כדי להסביר זאת, מתייחס ר' צדוק למהות ההבדל בין שבת לחול:

"...אין על הגוון שום הבחנה על קדושת הזמן, שירגיש החילוק בין קדושת שבת לששת ימי המעשה. רק, למי שחלק לו ה' יתברך בבינה, כמו שנאמר [דברי הימים א, יב, לג] "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים וגו'". והיינו, דייקא בהבדלת מוצאי שבת קודש, אם הוא מרגיש בנפשו בהבחנה דקה, בהבנת הלב, שנתחלף הזמן מקודש לחול, כמו מאיגרא רמא וכו', כי אז דייקא יש לו הרגשה והגעגועים מהקדושה של שבת".

ישנו ערך מיוחד ליכולת להבדיל, משום שהוא מעיד על רגישות גבוהה יותר לנושא הקדושה. מתוך כך מבאר ר' צדוק, מדוע השכר על היכולת הזו קשור להוראה:

"וזהו "כל המבדיל על היין במוצאי שבת", היינו, שיש לו השמחה מהרגשת קדושת שבת בעת הפרדו על ידי הבחנת הדעת שלו, זוכה לבנים ראויין להוראה. והוא, מדה במדה. מפני, **דענין הוראה הוא גם כן הבחנה דקה בדעת, "להבדיל בין הטמא ובין הטהור".**

הדקות שבהוראה, באה לידי ביטוי בדין שבארנו לעיל [עמ' 137-140], לגבי הוראת הסימנים: בדינים רבים בתורה, הכרת המציאות אינה חלק עצמי מן ההוראה, אלא פועל יוצא. לעומת זאת, בטהרת בעלי חיים, בדיקת הסימנים עצמה נחשבת כמעשה הוראה. לגבי דקות מעשה ההוראה, מביא ר' צדוק את דברי הספרא [שמיני פרק יב, ז]:

"(ו)להבדיל בין הטמא ובין הטהור - צריך לומר בין פרה לחמור, והלא כבר הם מפורשים. אם כן למה נאמר "(ו)להבדיל בין הטמא ובין הטהור" - בין טמאה לך לטהורה לך, בין שנשחט רובו של קנה, לנשחט חציו. וכמה הוא בין רובו לחציו - מלא שערה"[808].

---

[808] הו' בתחילת המילה אינה מופיעה בפסוק [ויקרא יא, מז] אלא בפסוק "ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור" [שם י, י]. בספרא ברש"י ורמב"ן הדרשה מופיעה על הפסוק הקודם.

הספרא חוזר על אותו לימוד בפרשת קדושים [פרק יא, יט], ויש לעיין מדוע יש ללמוד דין זה משתי מקומות[809]. ואולי יש לבאר, שהמדרש בא לא רק לבאר את ההלכה, אלא את מהות ההבדלה בין טמא לטהור, גם בבעלי חיים. רמת ההבדלה הדרושה, היא כמלא שערה המפריד בין רובו של קנה לחציו - גם אם ישנן סיבות מדוע מין מסוים ידוע כטהור, אין די בכך, ויש צורך שהבדלתו מן הטמאים תהיה בחדות המלאה - ללא כל טשטוש.

יש להביא ראיה לנקודה זו, משאלה המופיעה בספר מכתב ישראל [ח"א עמ' עג-ד] - כיצד ריב"ש שולל שימוש ברוב, היכן שיש ציווי להבדיל בסימנים[810], הרי בפסוק זה העוסק בהבדלת טמא מטהור, מדובר על הבחנה בין מחצית קנה *לרוב* קנה. ואף אם נאמר שרוב זה אינו קשור להכרעה ע"פ רוב, הרי ישנה דרשה נוספת בספרא [שמיני, שם, ח]:

"למה נאמר "בין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל" - בין טריפה כשירה לטריפה פסולה"[811].

בדין טריפה המופיע כאן, בודאי נאמר דין רוב. כדי להשיב על שאלתו יש לומר, שגם לאחר הדרשה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והפשט עוסק בהבדל בין טמא לטהור ממש. דין ההבדלה דווקא ע"פ סימנים, נאמר דווקא בבעלי חיים שיש בהם סימנים. אמנם, העיקרון שבהבדלה - ההבחנה המוחלטת בין המצבים, נאמרה גם בטריפה ושחיטה.

הלימוד גם לעניין טמא וטהור, וגם לעניין שחיטה וטריפה, נובע מהחיבור המהותי בין הפשט והדרש[812]. פשט הכתוב עוסק בהבדלת הטהור מטמא, המדרש עוסק בהבדלה שבשחיטה וטריפה, ויסודם אחד - בהעלאת החי למדרגת מדבר, יש דרישה לעבור למעמד של התייחדת והבדלה.

מתוך כך נוכל להבין מדוע אותו לימוד מופיע בספרא בפרשת קדושים. אע"פ שאנו מכירים כבר את ההלכה, מ"מ הדרשה שופכת אור על מהות ההבדל בין טמא לטהור. הבדל זה אינו נובע מהבחנה מציאותית כהבחנה בין דג לעוף, אלא מהבחנה רוחנית. הבדלת טמא וטהור, היא כחוט השערה המבדיל בין נשחט רובו לנשחט חציו[813].

4. שלבי ההבדלה

1) האיחוד שקודם להבדלה

ההבנה שההבדל בין טמא לטהור אינו מתקיים במישור הטבעי, אלא במישור הרוחני, מביאה אותנו להבנה נוספת. לא זו בלבד שההבדל אינו מציאותי, אלא שכדי לקיים את ההבדל הרוחני, יש צורך באיחוד ושיתוף מציאותי.

---

809 לגבי עיקרו של הדין ראה שו"ע יו"ד כא, א.

810 ראה לעיל עמ' 269.

811 לגבי משמעות הדרשה וההבחנה בין טריפה פסולה לכשרה, עיין רש"י שם, ובפרוש פנים יפות. ולדעת ר' ישמעאל [חולין מב, ב] תוקף שמונה עשרה טריפות נלמדו מפסוק זה.

812 עיין של"ה, תולדות אדם, הקדמה, ו; קדושת לוי דברים ד"ה דבר משה אל בנ"י; אורות, ישראל ותחיתו יד.

813 יש בשחיטה יחס הייחודי כלפי הנשחט, כפי שנבאר לקמן [עמ' 417]. היחס הייחודי, מבדיל את בעל החיים הנשחט משאר הברואים, והבדלה זו היא חלק מעילויו. ממילא מובן מדוע ההבדל בין שוחט רובו של סימן לשוחט חציו קשור לנושא באופן מהותי.

כדי לבאר זאת, נקדים מדבריו של הפחד יצחק במקום אחר [פורים, עניין ו]. הפחד יצחק מציג סתירה בין החובה לומר בפורים "ארור המן וברוך מרדכי" [שו"ע או"ח תרצ, טז], ובין החובה להתבסס "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" [שם תרצה, ב]. על כך הוא משיב:

"כשאנו מבחינים בהבדל הנמצא בין שני עניינים דומים בחיצוניותם - כי אז על כרחך ההבדל הניתן בהם שרוי הוא בפנימיותם. ככל אשר תרבינה השכבות העליונות, אשר בהן שולט הוא הדמוי; כן לעומת זה, יתברר לפנינו עומק מקומה של נקודת ההבדלה...

וזהו הסוד הנורא של אהבת יצחק לעשו. ההבדלה בין יעקב לעשו, מפעפעת היא במעמקים כאלו, עד שהיא צריכה לעבור דרך ההשוואה היותר נשגבה. וההשואה היותר נשגבה אשר בה עשו מתדמה ליעקב, היא האהבה שזכה לה עשו בבית אבא...

ביום מחית זרעו של עשו, הרי השלהבת הנדלקת במלא ההויה - היא שלהבת ההבדלה בין יעקב לעשו. כאמור, אין השלהבת הזו דולקת יפה, אלא כשהיא נאחזת בעוצם הדמיון ובעומק השויון הנמצא בין שני המובדלים הללו. ואנו מתבסמים עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי...."

מתוך ההבנה שכל הבדלה מבוססת על השואה, יש להבין מדוע קודם שאנו מבדילים בין טמא לטהור, אנו צריכים להשוות ביניהם כקבוצה אחת. כך יש להבין את שלילת שימוש בסימני דג לחית הים או לדג התלמים[814]. אם יש לדגים אלו שנוי מקבוצת הבסיס - מן הדגים, חסרה ההשוואה שיכולה להדגיש את ההבדלה העמוקה ממנה. כמו כן, הדרישה שמעבר לסימני חגב יש צורך גם בכך שיהיה ברור ששמו חגב, והוא אינו עוף או שרץ, מובנת כדרישת קיומה של השוואה, לפני ההבדלה[815]. יתכן שזוהי הסיבה שבתוספתא [חולין ג] ברמב"ם [מאכלות אסורות א], ובשו"ע [יו"ד עט - פ] סימני החיה מופיעים מיד לאחר סימני הבהמה, קודם שאר בעלי החיים. זאת, למרות שהבדלת בהמה מחיה, אינה נוגעת לטהרתה באופן ישיר. לא ניתן לקיים את ההבדלה בין בהמה לחיה, טרם שהוקדמה אליה השוואת חיה ובהמה באמצעות השוואת סימני הטהרה שלהם[816].

2) האיחוד שמתוך ההבדלה

הרב זצ"ל [אורות הקודש, חכמת הקודש, יא; שם יח] מבאר, שכשם שהבדלה מבוססת על חיבור, כך חיבור מבוסס על הבדלה. להבדלה יש השפעה חיובית על תהליך ההתפתחות של דעות:

"כל הניגודים הנמצאים בהדעות, וכל אותה האפסיות שלפעמים נראה מחוג אחד על חברו... הם משמשים לטובת רעננותם ושביעת יניקתם, כדי שכל אחד ואחד יתפתח במילואו, ותהיה

---

[814] ראה לעיל עמ' 227-219.

[815] וראה לעיל עמ' 179-174.

[816] אולי לפי זה נוכל להבין מדוע בספר דברים [יד, א-ב] קודם לצווי על בעלי החיים הטמאים מופיע הציווי "לא תתגדדו, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת. כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה, מכל העמים אשר על פני האדמה". יש כאן עניין המקביל לטהרת בעלי חיים - קודם קיים הציווי על האחדות, כפי שדרשו [יבמות יג, ב] "לא תעשו אגודות אגודות", ומתוך כך מופיע קידושי ויחוד של ישראל. צווי זה מופיע בסמוך לצווי על הסימנים.

הסגולה המיוחדת של כל אחד מחוטבה בכל פרטיה, מה שהקירוב היה מטשטש ומקלקל הכל. והאחדות המתואמה באה רק מתוך זה הריחוק, שרי בפירודא וסיים בחיבורא"[817].

לאחר שמתקיימת ההתפתחות הנבדלת, מגיע שלב נוסף:

"התכונה האנליטית, אחרי שפועלת את פעולתה המנתחת כדי לברר כל מקצוע ע"פ חוגו, צריכה היא להניח מקום להתכונה הסינטטית, להופיע באור הנשמה המאחדת, שכל המדעים, כל המקצועות הרוחניים לגווניהם השונים, יראו על ידה כאברים שונים בגויה אחת מחוטבה ואיתנה, שנשמה אחת מחוטבה ואיתנה וחיה, רבת האונים, מאירה בה"[818].

כלומר, ההבדלה - שאיננה הפרדה[819] - מאפשרת לכל בחינה להתפתח באופן עצמאי ומחוטב, ולאחר מכן יש לחולל תהליך של חיבור, שיסודו בידיעה שכל השונים יוצאים משורש אחד. תהליך זה נכון גם לגבי היחס בין בעלי חיים לאדם. אמנם דווקא האדם הוא המבדיל, ובבעלי חיים מצויה תכונת הרגש שאינו יוצר בידול והבחנה. אך מאידך בעלי החיים הם המובדלים. בבעלי החיים קיימים כוחות פרטיים, ובאדם הכישרון הדרוש לגבי הכללתם יחד, המבוצעת לאחר הבדלה זו. הכישרון הזה מבואר בספר העיקרים [ג, א[820]]:

"אי אפשר מבלי, שיהיה האדם - שהוא תכלית היצירות השפלות - יותר נכבד ושלם מכלן.. ועל כן היה גדול על כלן וכובש כל הבעלי חיים תחתיו ורודה בהם, לפי שהשגותיו כולן הן כוללות, והשגות כל הבעלי חיים הן פרטיות, כי לא ישיגו עניינים כוללים, ועל כן ימצאו להם כלים פרטיים ותחבולות פרטיות כפי השגותיהם הפרטיות.

כי ימצאו להם כלים פרטיים להלחם בהם מין ממיני המלחמה, כמלתעות לחזיר, והקרנים לשור, והקוצים בעור הקפוד, והמגן לחומט להגין עליו. אבל האדם, להיותו סוף כל ההויות השפלות, ונתקבצו בו כל השלמיות הפרטיות שנמצאו בכל שאר הבעלי חיים, היו השגותיו כלליות, ושכלו כללי... הידים שהם בכח כל כלי המלחמה להלחם בכל הבעלי חיים בכל מיני המלחמות ולכבוש אותם תחתיו, כי יקח בהם הרומח מקום הקרנים בבעלי הקרנים, והסייף מקום המלתעות בחזיר, ויקח המגן בידו, או ילבש השריון להגין עליו מקום המגן בחומט...

וכל המלבושים הם דבר חוץ מגופו, כדי שיקח מהם הצריכין לו בעת החורף, ויקל אותם מעליו בעת הקיץ, ולא יכבד עליו כצמר לכבשים שיכבד עליהם ויצטרכו לגוזזים...

אמר רבי יוחנן, אלמלי לא נתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה. וזה מבואר על הדרך שכתבנו, כי המידות הפרטיות אשר בבעלי חיים, ראוי לו לאדם שילמד אותם מצד שכלו ויתקבצו כלם בו, ויחזרו בו כלליים. כי כמו שמצד שכלו וכליו הוא

---

[817] בנושא זה עוסק בהרחבה הרב צבי יהודה זצ"ל, אור לנתיבתי, מאמר - חטיבת החיים הישראלית, עמ' רנח - רס.

[818] במוצאי שבתות, בברכת אתה חונן, דווקא מתוך ההבדלה "בין קודש לחול, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה", אנו מבקשים "החל עלינו הימים הבאים עלינו... ומדובקים ביראתך". וע"ע, מתוך התורה הגואלת ח"ב, עמ' רנח.

[819] כמטבע לשונו של הרב צבי יהודה זצ"ל. ועיין עין איה סוף ברכות "ת"ח מרבים שלום"; אור לנתיבתי קמא; מתוך התורה הגואלת ח"א, עמ' עג; שם ח"ב, עמ' - מז - מט.

[820] וע"ע בעניין זה - שו"ת יכין ובועז א, קלד; ערבי נחל, דברים, עקב, דרוש ב.

כאלו נבראו עמו כל כלי המלחמה... כן ראוי שילמד כל המידות הטובות הפרטיות אשר בכל אחד מן הבעלי חיים...".

לפי העיקרים, מותר האדם מן הבהמה אינו ביכולותיו וכישוריו. אדרבא, כשאדם נולד, כישורי בעלי החיים גדולים משלו. אך יכולתו הלימודית של האדם, והסתגלותו, מאפשרים לו לקנות את יכולותיהם של שאר בעלי החיים, ולהגיע מהם ליכולות חדשות אשר לא מצויות בידם. עליה זו אינה באיכות הכישורים, אלא בחיבור בין כישורים שונים הנובע מאופיו הכללי של האדם. הרב זצ"ל [אורות הקודש, החיות העולמית, כד] מבאר כיצד נוצרה תופעה זו בבעלי החיים. ראשית, רמוזה בדבריו השאלה:

"כל הכשרונות הנפלאים הנמצאים בבעלי חיים, שלפעמים אנו משתוממים עליהם, והאדם לא יוכל להגיע להם לחקותם כי אם אחרי למוד גדול וארוך, וגם בכל זאת לא יוכל כי אם להיות רק קרוב לאותה המדה המכוונת שבכשרונותיהם".

כלומר, כיצד יתכן שהאדם שנעלה מן החי, אינו מגיע לאותה איכות שישנה לבעלי חיים מסוימים באופן טבעי. הרב מוצא את התשובה ביחס לשורש הנשמתי של בעלי חיים:

"הם באים אליהם מפני שכל מדרגות בעלי החיים למיניהם, אורות החיים שלהם הם שברים של נשמה גדולה עליונה מלאה חכמה וכשרון, שנחלקה לסעיפים רבים, וכל סעיף במדתו מאיר בו אותו הצד הבהיר של הנשמה הגדולה, בעלת החכמה והכשרון המפליא, אלא שהיא במדה מאד זעירא, כטפה מן הים, אשר בכל הרושם העצמותי של הנקודה, מצד שהיא באה מכללות יסוד חכמה וכשרון עצום ונעלה, אינו נמחק, ומוציא הוא אל הפועל את כשרונו על פי מעמק הגדלות של החכמה, על פי אותה המדה שהייתה קנויה עמה בהיותה עצורה ומקושרת בקשר חיים שלמים במקורה השלם, שהיה תבנית כליל חכמה ערוכה בחשבון מדויק של דעת עליון".

באופן נקודתי, בתחום מסוים, בעל החיים מביע את הנשמה הגדולה, ומתוך כך בתחומו הוא מגלה כישרון מוחלט. היכולת הזו, שונה כל כך מיכולתו של האדם, שהיא יכולת מחברת ומאגדת, כפי שמתאר ר' חיים מוולוז'ין [נפש החיים א, ה]:

"שלא רצה הקב"ה להטיל קנאה במעשי בראשית... בא לברוא את האדם, אמר אם אני בורא אותו מן העליונים אין שלום בעולם, ואם אני בורא אותו מן התחתונים כו', אלא הריני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים". ולכאורה הלא עתה תתגבר הקנאה יותר משאם היה בורא אותו מן התחתונים לבד, שעתה יש בו חלק מן העליונים, והוא כולו למטה עם החלק העליון שבו. אך העניין הוא, שהאדם השלם כראוי עיקרו הוא נטוע למעלה בשרש נשמתו העליונה, ועובר דרך אלפי רבואות עולמות, עד שקצהו השני הוא נכנס בגוף האדם למטה. זהו "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" - שעיקרו קשור ונטוע למעלה, חלק הוי"ה ממש כביכול, ומשתלשל כחבל עד בואה לגוף האדם (...), וכל מעשיו מגיעים לעורר שורשו העליון, כענין החבל שאם ינענע קצהו התחתון - מתעורר ומתנועע גם ראש קצהו העליון".

כאן מבואר כוחו הכללי של האדם גם מבחינת נשמתו, ויחסו לעליונים. מגמתו הכללית של האדם אינה רק בכח שכלו ללמוד מבעלי חיים ולהגיע לתפיסה כוללת המשכללת את המעמד הגשמי, או הנפשי. הכלליות באה לידי ביטוי ביכולתו לחבר את העולמות, ובקשר שהוא מסוגל לקיים עם גוונים שונים. מגמה כללית זו קשורה להשפעת השפע בעולם. ר' חיים כותב [שם יט]

שכאשר נאמר בסולם יעקב [בראשית כח, יב] "מלאכי אלהים עלים וירדים בו", הכוונה היא ליכולתו של האדם למשוך את העולם כולו אל העליונים, ולעורר השפעת שפע לתחתונים. האדם כסולם, המאפשר חיבור עליה וירידה בין עליונים ותחתונים, מבטא את כוחו המחבר והכללי, שאינו קיים בשאר היצורים. לכן ישנה נטייה של שאר הברואים להתכלל בנשמת האדם, כפי שכותב הרב זצ"ל [שם, כה]:

"נשמת האדם, בהרחבתה, כוללת בתוכה את הנשמות הפרטיות של כל הברואים כולם. כל נפש חיה ניצוץ הוא מאור האבוקה הגדולה הכללית, נשמת האדם. רק למראה עיניים, כל מין וכל פרט הוא מצוי בפני עצמו, העין החודרת רואה לבת חיים גדולה, מאחזת באדם הכללי... וכל בריאה גלמית מוכשרת היא רק לחלק קטן מאד מאור זה המאיר בו. והכל עורג וחותר לשוב אל האורה העליונה במילואה, להתאחד עם נשמת האדם, להיות מואר באורה, והיא מתעלה בעפיפות רוחנית, מדושנה חיים ועונג, למקורה, לאוצר החיים..."

מתוך הדברים הללו אנו לומדים על שתי מגמות מקבילות. הפחד יצחק כתב, שתכונת בעלי החיים עצמם, היא תכונת הרגש, שאינו מבוסס על הבדלה וחילוק. דווקא מתוך תכונה זו, יש בהתגלות הנשמה שלהם תכונה של 'הכל או כלום' - בתחום מסוים מתגלה כשרון מוחלט, ובתחומים אחרים הוא כמעט ואינו קיים. האדם מגיע, ומבדיל. כפי שכתב הפחד יצחק, הבדלה זו מבוססת על כישרונו הכללי - מתוך הראיה של הפרטים השונים במערכת אחת, הוא יודע להבדיל ולהעניק לכל פרט את ייחודיותו.

בחכמת הקודש כותב הרב, שהאדם פותח בהבדלה תחילה, בשונה מבעלי החיים. הבדלה זו אמורה להביאו לחיבור והכללה. אבל בהכללה ישנם שני שלבים:

א. תחילה, המבט הכללי על כלל בעלי החיים, שמתוכו ניתן למצוא את ההבדלה המייחדת את הפרטים זה מזה.

ב. לאחר שמתקיימת ההבדלה, ניתן ליצור חיבור מחודש של הנשמות הפרטיות שבברואים אל מקורם.

ההבדלה גורמת לחיבור בעלי החיים על מקורם להיות חיבור שמתוך יחס מיחד. לגבי חיבור כזה למדנו שהוא חיבור משוכלל יותר, מפני שאינו מתוך "הכרח טבעי, שאיננו נותן מקום לבהירות הדעת לגלות את פעולתה", כלומר - חיבור אחור באחור, אלא חיבור פנים בפנים, שיש בו הכרה ובחירה שכלית[821].

5. חילוקי הבדלה בקבוצות השונות

1) בין שחיטה לטהרת בעלי חיים

כאמור [לעיל עמ' 404] הספרא משווה בין הבדלת טמא מטהור בסימנים, לשחיטת שני סימני בעל החיים בשחיטתו. כשמדובר בשחיטה, אין הכוונה בביטוי 'סימנים' לתופעה או חלק בגוף בעל החיים, שתפקידו ביטוי ההבדל בינו ובין הטמאים, אלא לקנה והושט שאותם יש לחתוך בשחיטה. מבחינה רוחנית, בהבדלת סימני טהרה, ובשחיטת סימנים, יש תהליך דומה. הד להשוואה זו ניתן למצוא במקור דין שחיטה בעוף [ספרא שמיני פרק יב, ה; חולין כז, ב]:

[821] ראה אורות ישראל א, יג, ואיכמ"ל.

"זאת תורת הבהמה והעוף - באי זו תורה שוותה בהמה לעוף. ועופות לבהמה. בהמה מטמא במשא ובמגע, והעוף אינו מטמא במגע ובמשא. העוף מטמא בגדים אבית הבליעה, ובהמה אינה מטמאה בגדים אבית הבליעה. באי זו תורה שותה בהמה לעוף והעוף לבהמה. אלא, לומר לך - מה בהמה בשחיטה, אף עופות בשחיטה. אי, מה בהמה בשנים, אף עוף בשנים וברוב שנים. תלמוד לומר "זאת".

רבי אליעזר אומר באיזו תורה שותה בהמה לעוף, ועוף לבהמה. אלא, לומר לך - העוף הכשירו מן הצואר, ובהמה הכשירה מן הצואר. אי מה העוף ממול עורפו, אף בהמה ממול עורפו ת"ל "ראשו" - ראשו של עוף ממול עורפו, ואין ראשה של בהמה ממול ערפה".

הפסוק שהספרא עוסק בו [ויקרא יא, מו], חותם את דיני טומאה וטהרה בבעלי חיים, המופעים בפרשת שמיני. מלבד העובדה, שגם כאן למדנו דין בשחיטה מפרשת טומאה וטהרה מבעלי חיים, יש להתבונן באופי הדין הנלמד. חכמים עוסקים בעצם דין השחיטה. ישנה חלוקה בין עופות לבהמות לגבי דין זה, ומופיעה בגמרא [שם] דעה שהיא קשורה למבנה פרשת טומאה וטהרה בבעלי חיים:

"תני בר קפרא "זאת תורת הבהמה והעוף", הטיל הכתוב לעוף בין בהמה לדגים. לחייבו בשני סימנין, אי אפשר - שכבר הוקש לדגים. לפוטרו בלא כלום, אי אפשר - שכבר הוקש לבהמה. הא כיצד, הכשרו בסימן אחד".

כאן יש לדון האם באמת יש קשר מהותי בין הבדלי בהמה עוף ודגים לעניין טהרתם, ובין דיני שחיטתם. כמו כן יש לעיין בדעתו של ר' אליעזר, המתייחס להבדל בין שחיטה מן הצוואר ומן העורף. האם כשם שבדעת חכמים קיים קשר בין מיקום העופות בין בהמה לדגים, כך גם בדעת ר' אליעזר היחס בין העורף למקום השחיטה, קשור למיקום זה.

2) דירוג הקבוצות

א. בהמות

הקבוצה הראשונה שהתורה עוסקת בטהרתה, היא קבוצת הבהמות. רלב"ג [שמיני יא, ט[822]] מבאר, שהדבר נובע ממעלתם של הבהמות. הוא מציין, שמבין הבהמות - כל הטהורים ראויים לקרבן. על קיומה של מעלה בבהמה ביחס לעוף, ניתן להסיק מצווי התורה בקרבן עולה ויורד [ויקרא ה, ז], ובקרבנות המצורע [שם יד, כא - כב]. בשתי הקרבנות, כשאין לאדם אפשרות להביא בהמה, עליו להביא במקומה שתי עופות - חטאת ועולה. משמע, שערכו של קרבן בהמה רב מן העוף. בנוסף, במספר מקומות הקדים הכתוב את הבהמה לשאר בעלי חיים:

א. בתיאור מחשבת המבול [בראשית ו, ז]:

"ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה, מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם".

ב. בתיאור ביצוע המבול [שם ז, כג]:

---

[822] וע"ע שם, בסוף הפרשה בביאור עניני טומאה (טומאת האדם מנבילה וכיוצא בה), שמבאר ג"כ את הבהמה כקבוצה העליונה שבבעלי החיים, אחריה העוף, ולבסוף הדגים.

"וימח את כל היקום אשר על פני האדמה, מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים...".

ג. בצווי על עשית פסל [דברים ד, טז - יח]:

"פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל... תבנית כל בהמה אשר בארץ, תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים. תבנית כל רמש באדמה, תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ".

ד. בתיאור בעלי החיים שהקב"ה נתן תחת שלטון האדם [תהלים ח, ח - ט]:

"צנה ואלפים כולם, וגם בהמות שדי. ציפור שמים ודגי הים, עובר ארחות ימים".

ה. בתיאור שבחו של מקום [תהלים קמח, ז-י]:

"הללו את ה' מן הארץ, תנינים וכל תהמות... החיה וכל בהמה, רמש וצפור כנף".

יש להציג שתי נימוקים להקדמת הבהמות:

א. התמימות שבבהמות, כפי שכותב ר' מנחם ריקאנטי [ויקרא יא, ב[823]]:

"הבהמות הטהורות ברייתם היא מן החסד, ויש מהן עומדות באותה מדה לעולם. ועל כן הזכיר הכתוב עשרה מיני בהמות טהורות, רמז לעשרה מאמרות...".

ב. הקרבה למדרגת האדם. קרבה זו באה לידי ביטוי, בדברי הליקוטי הלכות [סימני בהמה וחיה טהורה א, ג], אשר כותב שהסיבה לקיומו של סימן המטהר ברגלי הבהמה, נובע מכך שאחת מנקודות האופי העיקריות של האדם היא העמידה באמצעות שתי הרגלים. יתכן שיסוד הדברים במישור כללי יותר - בניגוד לעופות ודגים שתנועתם באוויר ובים, תנועת הבהמה והחיה על גבי קרקע, ולכן דווקא בהם ההבדל בין טהור לטמא, יכול להימדד באבר המקביל לאדם, ובאופן השימוש בו.

ב. *דגים*

לעיל [עמ' 370-372] בארנו את המעלה המיוחדת הקיימת בדגים, והבאנו את הסברו של הליקוטי הלכות, שבדגים אין הטומאה עצמית, אלא נובעת מסיבות חומריות, אלא מחוסר יכולת להכיל את השפע הרוחני. לכך יש לצרף את סדר הבריאה, וסדר הצווים בתורה, כפי שכותב במושב זקנים על התורה [ויקרא יא, מז]:

"דגים נבראו קודם עופות, דכתיב "ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף" [בראשית א, כ], לכך הקדים כאן דגים לעופות...".

והעניין מודגש גם בתיקוני זוהר [תיקון כ - כא; נט, ב]:

"שכינתא איהי בדיקת סימני חיה או עוף מבני נשא, דדמיין לחיוון ובעירן ועופין, דעלייהו אתמר "ושחטתם בזה"... דאינון סבלין מכתשין כמה דאוקמוהו "כי עליך הורגנו כל היום". ובכל יומא לא מניחין צלותין, ובדיק לון קודשא בריך הוא בכמה מכתשין, ואמרין זה לזה

---

[823] וכ"כ רבינו בחיי שם א, ב.

בצלותין - קודשא בריך הוא פריק לן מדינא דבעירן וחיוון דארעא, ואעיל לן למהוי לן חולקא במלאכייא דאינון חיות הקדש, דקראן זה לזה ואמרין "קדוש קדוש קדוש"..."[824].

כלומר - ישנה הקבלה בין חיות ועופות שיש לבדוק בסימניהם, ובין אנשים מישראל שיש לייסרם כדי לברר את דבקותם בה', על מנת שיזכו לשבחו בין המלאכים. לעומת זאת לגבי דגים נאמר [שם]:

"ועוד שכינתא איהי מצות אסיפת נוני ימא דאורייתא, דאתמר בהון "דגים וחגבים אינן טעונים שחיטה". ואינון תלמידי דבי רב, דמתרבין בימא דאורייתא, דעלייהו אתמר אסיפתן היא המתרת אותן. הדא הוא דכתיב "יאסף להם ומצא להם" [במדבר יא, כב] היא המתרת אותם משחיטה..."[825].

כלומר, דגים במעלה רבה יותר, כיוון שהם אינם זקוקים למיתה וייסורים כאלה, ודי להם בעצם האסיפה על מנת להתירם.

מעתה, יש לעיין - האם באמת דגים חשובים יותר משאר המינים? מדוע מדגים לא קרב דבר על המזבח? כיצד ניתן לומר שבהמה עדיפה מדג - כפי שכתבנו בסעיף הקודם - אם דג קדם לבהמה ועוף במעשה הבריאה?

ג. עופות

לגבי מעלת עופות כתב המהר"ל [חדושי אגדות ח"ד חולין סג, א[826]]:

"כי העופות כפי שהם טבעם לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם שכל, רק מצד שהם עוף השמים - פורחים באוויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... כי העוף בשביל שהוא פורח למעלה יש לו מזג דק ביותר לא כמו שאר בעלי חיים... ולכך כתיב "כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר וגו'" [קהלת י, כ]..."[827].

ההבנה שבעוף ישנה תכונה של קלות, שאינה מצויה בבעלי חיים אחרים, מופיעה גם בבן יהוידע [חולין סג, ב]. הוא כותב שעופות ניתנים לשנוי בקלות יתירה, ומדמה זאת לכוחה של תשובה בישראל. ישנה הלכה [קידושין מט, ב; שו"ע אה"ע לח, לא], שרשע גמור שאמר 'הרי את מקודשת לי ובלבד שאני צדיק גמור', האשה מקודשת - שמא הרהר תשובה. כלומר - על ידי

---

[824] תרגום - השכינה היא כנגד בדיקת סימני חיה או עוף מבני האדם הדומים לחיות ובהמות ועופות, שעליהם נאמר "ושחטתם בזה"... שהם סובלים כמה עינויים כמו שנאמר "כי עליך הורגנו כל היום". ובכל יום לא מניחים תפילתם, והקב"ה בודק ומייסר אותם בכמה יסורים, והם אומרים זה לזה בתפילתם - הקב"ה גאל אותנו מדינם של בהמות וחיות הארץ, והעלה אותנו להיות לנו חלק במלאכים שהם חיות הקודש, הקוראות זה לזה ואומרות "קדוש קדוש קדוש".

[825] תרגום - השכינה כנגד מצות אסיפת דגי הים התורה, שנאמר בהם "דגים וחגבים אינן טעונים שחיטה", והם תלמידי בית המדרש שגדלים בים התורה, ועליהם נאמר אסיפתם היא המתרת אותן. זה הוא שכתוב "יאסף להם ומצא להם", היא המתרת אותם משחיטה.

[826] מקור החיסורים בטשטוש כתב היד, כהערת המדפיס חי"ל האניג.

[827] וע"ע דבריו בנצח ישראל פרק נז.

הרהור קל אדם יכול להפוך מרשע גמור לצדיק גמור[828]. כח זה מקביל לכוחם של העופות. באופן הזה יש לבאר גם את דברי מדרש תנחומא [שמיני יא]:

"ולזקני ישראל - אמר רבי עקיבא נמשלו ישראל לעוף, מה עוף זה אינו יכול לפרוח בלא כנפים, כך ישראל אין יכולים לעשות דבר בלא זקנים".

וצריך עיון - מדוע המשל הוא דווקא לעוף ולא לשאר בעלי חיים שגם להם אברים מיוחדים שלא ניתן להתקיים בלעדיהם. אלא - שהכוונה במילים "לעשות דבר", לשינוי. כלומר - ללא הזקנים לא ניתן להשתנות ולהתחדש. כי בישראל החידוש נובע דווקא מן המקוריות הראשונית, והחיבור לשורש - לזקנים. חידוש אינו דבר אחר ממה שקדם לו, אלא התחדשות של אותו דבר[829]. הדבר מומחש על ידי העוף ותנועתו המהירה, המבטאת יכולת שינוי מיוחדת. לגבי מדרגתם של עופות ביחס לשאר בעלי החיים, ישנן שתי אפשרויות:

א. לאור דברי הזוהר לעיל, ששחיטה מלמדת על צורך בייסורים למין שאינו שלם, יש להגדיר עוף כפחות מדג, שהרי גם עוף נשחט. זה מתאים לדברי האר"י [טעמי מצות שמיני], שיש צד עליון יותר בעופות מבהמות וחיות, אך עדין העופות קרובים לבהמות. זאת, לעומת מדרגה עליונה יותר - בדגים וחגבים[830]. כלומר - מעלת העופות גבוהה מן הבהמות, ואולי ממצעת בין בהמה לדג. זה יכול להסביר מדוע הדגים קדמו לעופות בפרשת שמיני [ויקרא יא][831].

ב. אפשרות אחרת היא, שעוף נעלה משאר בעלי החיים, משום שהוא כולל את תכונות שניהם, כפי שמתארת הגמרא בחולין [כז, ב]:

"דרש עובר גלילאה - בהמה שנבראת מן היבשה, הכשרה בשני סימנים[832]. דגים שנבראו מן המים הכשירן בולא כלום. עוף שנברא מן הרקק, הכשרו בסימן אחד. אמר רב שמואל קפוטקאה. תדע, שהרי עופות יש להן קשקשת ברגליהם כדגים.

---

[828] הספק הוא רק לגבי קיומו של ההרהור, האם אכן הרהר, אך כשודאי היה הרהור, די בכך כדי להגדירו כצדיק גמור. לגבי עופות ומעלתם, ע"ע בכלי יקר ויקרא יא, יג; ושם מה; והשווה לדבריו בבראשית א, כ.
לגבי יכולת ההשתנות של העופות, ניתן לבאר שזו הסיבה, שכאשר דן הדברי יהושע [הובאו דבריו לעיל עמ' 360] בהשפעת התפילה והקרבנות על העלאת האומות והחי, הוא מעמיד במרכז דווקא את העופות ומעלתם. העלאה זו, כרוכה בהשתנות - יציאה מדרגה לדרגה, ומבחינה זו העופות עדיפים על פני שאר בעלי החיים. עוד יש להעיר ע"פ דבריו [שם פרק כ"ב ד"ה וכשתסתכל], בעניין הקנה והושט, הסבר מחודש להבדל בין עוף לבהמה בשחיטת סימנים. הוא כותב שהקנה בימין כנגד חסד - שפע האוכל, והושט בשמאל כנגד היראה - האוויר והנשימה (כיוון שהיראה היא המרחק, האוויר הוא יוצר תחושת המרחק בין שתי עצמים). ולפי זה, בבהמה יש לשחוט רוב שניהם, כדי לחבר את הבחינות, אך בעוף ניתן לשחוט רק אחד מהם, כיוון שבעוף קיימת תכונת הדילוג מבחינה אחת לבחינה אחרת, וממילא קיים פחות הצורך בהקפדה על קיומן של התכונות כולן.

[829] עיין נועף אלימלך תחילת האזינו; מחשבות חרוץ (לר' צדוק) ז; שפת אמת ויקרא, פרשת החודש, תרל"ב.

[830] וע"ע דברי הבן יהוידע [שם סה, א] בשם האר"י.

[831] אמנם, הרש"ר הירש [ויקרא יא, מו] מסביר, שסדר המעלה הוא כמו בסוף הפרשה [שם] "זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרומשת במים, ולכל הנפש השרצת על הארץ". לעומת זאת, הסדר בפרשה - בהמה דגים עופות, הוא סדר דידקטי.

[832] כאן אין הכוונה לסימן טהרה, אלא לשיעור השחיטה, שני סימנים - קנה וושט.

ועוד שאלו (את רבן גמליאל)[833], כתוב אחד אומר: "ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף", אלמא ממיא איברו. וכתיב "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים", אלמא מארעא איברו. אמר לו: מן הרקק נבראו.

ראה תלמידיו מסתכלים זה בזה, אמר להם - קשה בעיניכם שדחיתי את אויבי בקש, מן המים נבראו, ולמה הביאן אל האדם, לקרות להן שם.

ויש אומרים: בלשון אחר אמר לאותו הגמון, ובלשון הראשון אמר להן לתלמידיו, משום דכתיב על "ויצר".

הלשון השנייה בדבריו של רבן גמליאל, דברי עובר גלילאה, ודברי רב שמואל קפוטקאה, מלמדים שהעוף כולל את תכונת הבהמה והדג. יתכן איפה, שזוהי מדרגה עליונה בעוף על פני דגים ובהמה גם יחד. אם ננקוט כך, יש לומר, שלכן לעוף יש יותר סימני טהרה מבהמה משאר בעלי החיים, ופעמים שדי בסימן אחד לטהר אותו[834]. עוד ביטוי ליתרונם של העופות, קיים במספר העופות הטהורים [חולין סג, ב]:

"תני אבימי בריה דר' אבהו "ז' מאות מיני דגים הן, וח' מאות מיני חגבים, ולעופות אין מספר"... תניא "רבי אומר, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שבהמה טמאה מרובה מן הטהורות, לפיכך מנה הכתוב בטהורה. גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שעופות טהורין מרובין על הטמאין, לפיכך מנה הכתוב בטמאין".

---

[833] רש"י - "קונטריקון ההגמון את רבן גמליאל. שאלות הרבה, והן בבכורות, וגם זאת שאלו...".

[834] אם כי סימניו דומים בכמותם לסימני החגבים. יתכן שגישה זו מתאימה לדעת המאירי, הסובר שהחגבים הם חלק מקבוצת העופות. ראה לעיל עמ' 40.

3) מהות החלוקה

כמו בכל דרוג, גם דרוג זה תלוי בנושא שלגביו אנו מחלקים בין המדרגות השונות. יתכן שמבחינה מסוימת קבוצה א׳ עדיפה, ומבחינה אחרת קבוצה ב׳ עדיפה. בפשטי המקראות אנו מוצאים שהדרוג המקדים את הדגים ומציב את הבהמות אחרונים נוגע לתהליך היצירה וקיומה, ואילו הבהמות קודמות בכל מה שנוגע לקרבנות. כך כותב המהר״ל [גור אריה, בראשית ז, ג] ביחס לעופות המגיעים לתיבה. בצווי הראשון על איסוף בעלי החיים לתיבה [בראשית ו, יט - כ] נאמר:

״ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה... מהעוף למינהו, ומן הבהמה למינה, מכל רמש האדמה למינהו...״.

במניין זה העוף קודם, וניתן להבין שהוא במעלה גדולה יותר מן הבהמה. על כך מקשה מהרא״י [בעל תרומת הדשן, פירושו לרש״י שם], מצווי מאוחר יותר [שם ז, שם]:

״מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו, ומן הבהמה אשר לא טהרה הוא שנים איש ואשתו. גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה, לחיות זרע על פני כל הארץ״.

כאן העוף מופיע לאחר הבהמה. על כך משיב מהר״ל:

״...אצל ״שבעה שבעה״ שהכתוב צוה שיקח ממנו קרבן מן הבהמה הטהורה, יש להקדים בהמה לעופות, שהרי ריבה הכתוב קרבנות יותר בבהמות מן עופות - שלא הכשיר רק מן התורים ומן בני יונה, ומן הבהמה - שור או כבש או עז, וגם כפרתו מרובה - אבל לעניין להחיות זרע על פני האדמה, יותר עוף קודם, מפני שכן בבריאה היה העוף קודם לבהמה. וכן לקמן [שם ח, כ] אצל הקרבת הקרבן הקדים הכתוב הקרבן מן הבהמה לעוף, ואצל קיום המין הקדים העוף לבהמה, דכתיב [שם ט, י] - ״ואת כל נפש חיה בעוף ובהמה״.

כלומר, שני המוקדים אשר לפיהם משתנה דירוגם של בעלי החיים הם - תהליך הבריאה והקרבת הקרבנות. לאחר מכן מוסיף המהר״ל לתוכנו של המוקד השני את עניין שלמות הבריאה:

״ועוד, לפעמים בפרשה זאת מקדים עוף לבהמה [שם ח, יז], ולפעמים מקדים בהמה לעוף [שם ז, פסוקים ח; יד]. והכל נכון הוא, כי העוף קודם - מפני שנברא קודם, ולפעמים מקדים הבהמה - לפי שהיא קרובה אל בריאת האדם יותר, וכאשר תמנה מן גמר מעשה ושלימות הבריאה - הבהמה קודמת״.

הזוהר [רעיא מהימנא שמיני מב, א] מבאר את החלוקה, כשתי צורות התמודדות עם הפער בין העולם החומרי לעולם הרוחני:

״דגים וחגבים אינן טעונין שחיטה, אלא אסיפתם היא המתרת אותם. הכי מארי מתיבתא, אין צריכין שחיטה, אלא דאתמר בהון ״ויגוע ויאסף אל עמיו״. מה נוני ימא חיותן בימא, אף כל תלמידי חכמים, מארי מתניתין, חיותייהו באוריתא, ואי אתפרשן מנה, מיד מתים. תנאין דמתניתין, דבה אתרבו כנוני ימא.

ואי אינון דביבשתא יעלון למיא ולא ידעין לשטטא, אינון מייתין.

אבל אדם, דאינון מארי קבלה, דאיהו לעילא מכלהו, אתמר ביה "וירדו בדגת הים ובעוף השמים".

הים רומז לים התורה, והוא מהווה שמירה רוחנית לבעלי מעלה רוחנית. הקיום בים מבטא ההימצאות ב"בועה", שבה החומריות המצויה בעולם הזה אינה משפיעה, וישנו קיום רוחני בלתי פגיע. במידה מסוימת, הוא משמר עולם שקדם לתהליך הבריאה - רוח אלהים ריחפה על פני המים ביום הראשון קודם שנאמר "יהי אור", והיבשה נראתה רק ביום השלישי [בראשית א, א - ט].

הדגים - דרי הים, מבטאים מציאות זו. לכן עין הרע - אינה פוגעת בהם [ברכות כ, א], ולכן בריאתם קדמה לבריאת שאר בעלי החיים. יש בהם מעלה על פני שאר בעלי החיים, מפני שהם מצויים במדרגה רוחנית שיש בה שמירה מפני השינויים המתחוללים ביבשה.

בעלי החיים שביבשה, אינם מסוגלים לחיות בים, והם עלולים לטבוע בו. בתורה יש בחינה של "סם מות" [תענית ז, א], וגוי שאין התורה מורשה לו, חייב מיתה אם הוא עוסק בה [סנהדרין נט, א]. זהו ביטוי לניגוד הראשוני שקיים בין התורה לעולם החומרי[835]. בשלב ראשון, הפתרון לניגוד זה, הוא בהפיכת אנשי התורה לאנשי הים, כלומר - לאנשים שעולמם אינו העולם הרגיל אלא התורה. אמנם, בבעלי הקבלה מתגלה מדרגה גבוהה יותר, והם מסוגלים לגלות את התורה בעולם החומרי. ויש לבאר - במקביל לבעלי הקבלה, האדם המעלה את בעלי החיים שביבשה, מגיע למדרגה הגבוהה מן הדגים. הוא פועל ביבשה ובים גם יחד, במקומות המוגנים מפני שנויים, ובעולם המשתנה.

הבחנה זו קשורה ליחס בין עולם הבריאה ועולם הקרבנות. הבריאה היא תהליך השתלשלות "מאלהיות לעולמיות" [אורות התשובה יא, ד]. במובן הזה, ככל שיש בריאה גולמית יותר - יש בה קרבה רבה יותר אל נקודת הראשית שבבריאה, טרם התגשמותה. מאידך, לבריאה יש מגמה של שלמות. הירידה - צורך עליה היא. ולכן דווקא כאשר הבריאה מגיעה לשיא התגשמותה יש מקום לעליה הזו. לכן דווקא בבהמה שהיא סמל החומריות ('בהמיות'), יש את הכישרון הגדול ביותר להקרבה על המזבח, כלומר - לתנועה של חזרה מן העולמיות אל האלוהיות. בעופות, המצויים במצב בינים בין בהמה לדג ישנה הקרבה חלקית, ובדגים אין הקרבה כלל ועיקר[836].

במקומות שונים מצאנו שדווקא בדבר שיכול להיטמא, כגון בדבר שאינו מחובר לקרקע, תוקף הקדושה - לעניין מעילה, ולעניין מצות סוכה - גדול יותר[837]. ומאידך, דווקא דבר שיש בו

---

[835] עיין מהר"ל תפארת ישראל פרקים ח, טו, כג, כו, נט.

[836] בספר אמת ואמונה [עמ' ו] מובא בשם האדמו"ר מקוצק, שהסיבה לאכילת דגים בשבת היא כיון שאין בהם מצות שחיטה או מליחה. אפשר להבין את דבריו באופן פשוט - שלכל דבר גשמי יש שורש רוחני - המצווה שמקיימים בו. אך באופן עמוק יותר, העולם הרוחני של בהמה ועוף הוא עולם רוחני של עשיה ופעילות, הנובעים מן הצורך לתקן, ואילו עולמם הרוחני של הדגים הוא בבחינת שבת - זמן שאין בו עשיה ותיקון, אלא מנוחה.

[837] ראה משנה סוכה א, ד; גמרא מעילה יח, ב; משנה ע"ז ג, ה.

קדושה, טומאתו רבה יותר[838]. גם בנידון דידן, דווקא משום שעולמם של הדגים קרוב יותר לראשית הבריאה, היכולת להפיק מהם מעלה של קדושה נמוכה יותר[839].

4) השחיטה, ודרוג הקבוצות[840]

כפי שראינו [לעיל עמ' 409], יש קשר הדוק בין מקומם של העוף והבהמה בפרשת סימנים ובבריאה, ובין דיני שחיטתם. לכך יש להוסיף את דינם המיוחד של הדגים, שאין בהם שחיטה. כך דורשת הגמרא [חולין כז, ב] מן הפסוק [במדבר יא, כב]:

"הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם, אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם" - "באסיפה בעלמא סגי להו"[841].

ובארנו, שהעופות עומדים בין הדגים לבהמות, וכוללים את שתי התכונות[842]. גם בסימנים מצאנו בבהמה ובדג שתי קצוות, כאשר העופות מצויים בתווך. בבהמה יש מינים מפורשים, וסימנים. לעומת זאת בדגים, יש סימנים בלבד. בעופות התורה מפרטת מינים, אך מוסרת בעל פה גם סימנים. סימנים אלו אינם מותאמים לטומאת המינים באופן מלא - ישנם מינים טמאים עם סימנים שונים זה מזה, ויתכן כי לימוד המינים אינו תלוי בסימנים[843], ושהטומאה קיימת מכח הסימנים גם ללא המין[844]. נמצא, שמידת ההבדלה בין הטמא לטהור בבהמה היא הגבוה ביותר, אחריה העוף, ולבסוף הדג. כמו כן, בבהמה ישנו גלוי מפורש ביותר של המין, בעוף קיים גלוי מפורש - אך הסימנים נעלמים, ואילו בדגים אין תאור מינים כלל. יש לעיין מהו שורש הדבר.

יתכן שהציר המרכזי שעליו מבוססת החלוקה בין הקבוצות מושתת על נקודת תפר נוספת המצויה במיצוע של העוף, בין דגים לבהמות. לגבי מקום השחיטה אומרת המשנה [חולין א, ד]:

"המולק מן העורף מליקתו כשרה. השוחט מן הצוואר שחיטתו כשרה. המולק מן הצוואר מליקתו פסולה, שכל העורף כשר למליקה, וכל הצוואר כשר לשחיטה. נמצא, כשר בשחיטה פסול במליקה, כשר במליקה פסול בשחיטה".

---

838 וראה בעניין זה שיעורי מו"ר אהרון ליכטנשטיין לטהרות [14-16 (גם לעניין הטומאה במחובר)], ובמנחה טהורה [15-25].

839 וסימן לדבר גם בדיני טומאה וטהרה - בבהמות מצינו טומאה יתירה על עופות - "תניא, רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: מה תלמוד לומר "וכל מעשה עזים תתחטאו" - להביא דבר הבא מן העזים מן הקרנים ומן הטלפים, שאר בהמה וחיה מנין - תלמוד לומר: "וכל מעשה". א"כ, מה ת"ל עזים - פרט לעופות" [חולין כה, ב].

840 יש לציין לדבריו של הרמח"ל [אדיר במרום, עינוי דרישא חיורא], ולדבריו של הרבי מלובביץ [אגרות קודש א, כז], שם מבואר שבבהמה יש חיבור גשמי מלא יותר, ולכן שם יש יותר צורך בשחיטה. אמנם כמבואר לעיל, מבחינות אחרות הדרוג שונה.

841 יש מקום לדון האם מדובר רק בשלילת השחיטה, או שיש כאן גדר חיובי של איסוף. עיין תוספתא תרומות ט, ו; בבלי חולין סז, ב; שם כריתות כא, ב; רמב"ם שחיטה ג, א; דעת כהן יב; פירוש הר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג ח"ג, מילואים, סימן ח.

842 הכלי יקר [במדבר שם] משווה את דברי חז"ל בעניין דרוג הבהמות העופות והדגים לפסוק זה, כשהוא מדגיש את מעלתם של הדגים. הוא מבאר שבני ישראל בקשו בשר בהמה או דגים, מתוך התייחסות לשתי הקצוות, וקבלו עופות, משום שמעלתם הייתה כבינוניים. וע"ע פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) במדבר, בהעלותך, קג, א.

843 ראה לעיל עמ' 70 ואילך.

844 ראה לעיל עמ' 60 ואילך.

מקור דין מליקה מן העורף, מופיע בפסוק המתייחס לחטאת העוף [ויקרא ה, ח]:

"ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל"

החינוך [מצווה קכד] ור' מנחם הבבלי [בשל"ה, ויקרא, דרך חיים] בארו, שהעורף בחטאת העוף רומז על קשיות עורף שבחוטא. אמנם, בחטאת בהמה, גם כשמדובר בקרבן הבא על העבירות החמורות (ע"ז, עריות, ושבת), אין שחיטה מן העורף. יתכן, שיסוד האפשרות של שחיטה מן העורף, תלויה בשוני שבין עופות לבהמה.

השחיטה מן הצוואר היא שחיטה שיש בה פניה אל פני הבהמה. יש בה מעשה של הוצאת נשמה, מתוך התמקדות ישירה בהבדלת החלק העליון שבחי - נפשו, מחלקו התחתון - גופו. הבדלת הסימנים הזו, קשורה להבדלת הסימנים שאנו עוסקים בה בטהרת בעלי חיים. בשני המקרים היחס לחומר בא מתוך הבחנה בין חלק עליון יותר לחלק תחתון. זהו יסודו של מעשה ההקרבה - הוצאת הנפש מן החי והשבתה לבורא[845].

ההבדלה הזו מתקיימת בבעל חיים שנידון כפרט עצמאי. לעומת זאת, בדגים ש"אסיפתם" מתרת אותם, והיחס אליהם הוא כללי, לא קיימת הבדלה ברמה כזו, והוצאת הנפש נעשית ללא כל פעולה מיוחדת[846].

הבנה זו מתאימה לדברי המהר"ל [נר מצוה עמ' י] שכותב:

"כמו דבר שהוא בים - אין לו המציאות, ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה, וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות היא בישוב".

לתפיסה זו של הדגים יש להוסיף את תכונתם המכונה "דם קר", כלומר, הם מבעלי החיים שלא מצויה בהם מערכת עצמאית של חום גוף, וכתוצאה מכך הם תלויים יותר בסביבתם.

---

[845] אין כאן מקום להאריך בטעמי הקרבנות, ונציין שזהו הסבר הקרבן לפי פנימיות התורה, ועיין ראב"ע ויקרא א, א; שערי אורה ו, הספירה החמישית; אדיר במרום ח"א - עינוי דרישא חוורא; מקנה קידושין פב, א; ליקוטי הלכות הלכות דברים היוצאים מן החי, בתוך סימני בהמה וחיה טהורה הלכה ד, לו - ז; בשמן רענן ח"א עמ' שמא.

[846] ראה לעיל [עמ' 274-269]. ועוד יש להעיר, כי כשם שבישראל יש הבחנה בין דגים לבהמה לעניין שחיטה, כך באדם הראשון [בראשית א, כט - ל]: "ויאמר אלהים, הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ, ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע - לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ, ולכל עוף השמים, ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה, את כל ירק עשב לאכלה, ויהי כן". כלומר - הצומח ניתן לאדם ולשאר בעלי החיים, והותר להם באכילה, אך לדגים לא. יתכן שהדבר נובע מכך שהדגים הם חלק מסביבתם, וכשם שהם עצמם אינם זקוקים להיתר ע"י שחיטה - אלא נאספים, כך כלפי הצומח שבסביבתם אין צורך בהיתר. יתכן שבהקשר זה ניתן להשיב על שאלה ששואל ערוך השולחן [יו"ד סב, ז]: "בדנים וחגבים אין איסור אבר מן החי נוהג... ויש להסתפק אם גם בבני נח הדין כן, דבשלמא בישראל שהתורה הצריכה שחיטה בשארי מינים, ודגים התירה באסיפה בעלמא, ממילא דאין אבר מן החי נוהג בם כמ"ש שם, אבל בבן נח שאין צריך שחיטה כלל, מנלן לחלק בינם לבין שארי מינים. ואף אם נאמר הטעם משום דליכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור, מכל מקום במיני דגים וחגבים טמאים דגם לישראל אסור, למה לא נאסור לבן נח. ואולי, כיוון דבטהורין אי אפשר לאסור להם, ממילא דקרא ד"אך בשר וגו'" לא קאי אדגים וחגבים, וממילא דגם בטמאים מותרים". אולי יש לבאר ע"פ מה שכתבנו, שגם מבחינה הלכתית, ההיתר הנובע מהשוואת השחיטה לאסיפה, אינו בא ללמד על פטור משחיטה בלבד, אלא על הגדרת הדג כמי שאינו חי בפני עצמו. הדג דומה לפרי הנקטף מן העץ ולא לעץ כולו, וכיוון שהוא "נאסף" ולא נלקח כגורם יחיד - אין בו איסור אבר מן החי. הבחנה זו מהוה המשך להבחנה שהתורה מקיימת בין הצורך להתיר צומח לשאר בעלי החיים, וחוסר הצורך להתירו לדגים.

האסיפה שלהם היא הוצאתם מן הסביבה אליה הם שייכים[847]. במובן הזה, דומה לדגים החגב, שתנועתו לטווח רחוק תלויה ברוח[848]. העוף מצוי בין בהמה לדג, ולכן חייבים לשוחטו, אך ניתן לקיים שחיטה זו ע"י הבדלה חלקית - בסימן אחד (מן הקנה והושט), ובחטאת העוף, ניתן לקיימה מן העורף.

תכונת הבהמה מבטאת את ההבחנה הרחבה ביותר בין המינים השונים. התורה מפרטת לגביה סימנים ברורים, דורשת את קיומם של כל הסימנים, ומפרשת את המינים המותרים. פרוט זה מתאים לאופי המוחלט של ההבדלה מן הטמאים, כמו גם אופי הבדלת הנפש מן הבהמה - יש יחס ייחודי אל הפרט מן הכלל. בניגוד לתכונה זו, לגבי דגים אין זיהוי מינים כלל ועיקר, אלא סימנים בלבד. כמו כן, כאן אין פרוט של מינים שיש בהם רק סימן אחד. בכל בעלי הקשקשת יש גם סנפיר, ואין התורה טורחת להאריך בבעלי הסנפיר חסרי הקשקשת (כפי שהאריכה בבהמה וחיה). זהו אופיו של הדג, הנחשב כחלק מסביבתו. יתכן שזוהי כוונת המושב זקנים על התורה [שמיני יא, מז]:

"...דגים אין להם שמות לפי שהם מכוסים, לכך אין לדקדק למה נשנו במשנה תורה".

הקושי שהוא דן בו נוגע לדיון כללי יותר [חולין סג, ב] - מדוע נשנו מיני הטמאים או הטהורים בפרשת ראה [דברים יד], אע"פ שכבר הובאו בפרשת שמיני [ויקרא יא]. בבהמה - נוספה רשימת המינים המותרים, ונוסף איסור ה"שסועה"[849]. בעוף - יש שינויי לשון המלמדים על מין בעל שמות מתחלפים - "דאה וראה דיה ואיה". לעומת זאת, בדגים אין כל חידוש. המושב זקנים מבאר שהיא הנותנת - הדגים הם חלק מן הסביבה ואין הם מתייחדים. לכן אין לשאול מדוע נשנו בספר דברים. הדבר בולט באופן הדייג של הדגים.

מהר"ל [תפארת ישראל כג] מתייחס בדרך אגב להבדל בין בעלי החיים הגדלים בים ובעלי החיים הגדלים ביבשה, ודבריו כרוכים ביסוד מושג ההבדלה. הוא מביא את דרשת ר' יהושע בן לוי [שבת פט, א]:

"בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא, בא שטן ואמר לפניו - רבונו של עולם, תורה היכן היא. אמר לו - נתתיה לארץ. הלך אצל ארץ, אמר לה - תורה היכן היא. אמרה לו - "אלהים הבין דרכה וגו'". הלך אצל ים, ואמר לו - אין עמדי... חזר ואמר לפני הקב"ה - רבונו של עולם, חיפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה. אמר לו - לך אצל בן עמרם".

המהר"ל מבאר כדרכו את החילוק המהותי בין הפרטים המובאים בדרשה, וכותב:

"כי השטן הוא המקטרג... מה עניין יש לתחתונים אל התורה שהיא שכל פשוט... ואמר הקב"ה שנתן אותה אל הארץ, כי התחתונים יש להם יחוס אל התורה שהיא שכל פשוט. וכאשר היה מעיין בארץ, אז היא אמרה "אלהים הבין דרכה". פירוש, כי הארץ אף שהיא יסוד פשוט מכל מקום אין לה יחוס אל התורה... ואז הלך אל הים, כי הארץ בודאי מפני שהארץ ממנה הוית כל הדברים המורכבים, ולכך אין בה הפשיטות מכל וכל, ולפיכך הלך אל הים שיש בו פשיטות

---

[847] ותודה לחברי ר' אברהם סתיו, על הערה זו, ולחברי ר' איתן בר אור על הבנת עניין השחיטה מן הצוואר.

[848] וכעדות הכתוב - "וה' נהג רוח קדים בארץ כל היום ההוא וכל הלילה הבקר היה ורוח הקדים נשא את הארבה" [שמות פרק י, יג]. והוסיף לבאר ענין זה הרבי מלובביץ באגרות קודש [א, כז].

[849] ראה לעיל עמ' 91-97.

יותר, במה שאין בים דבר זה. ועם כל זה אמר הים "אין עמדי", דמכל מקום שייך בו הרכבה, שיש בו דגים. ועם שאינו כמו הארץ - שהיא ישוב העולם ובו כל הנמצאים [ו]לכך אינ[ה] פשוט[ה] כמו הים - עם שהים בודאי יותר פשוט מן הארץ, מכל מקום הים אינו פשוט לגמרי מפנני שיש בו הויית הדגים שהם מורכבים...".

דברי המהר"ל מבוססים על ההנחה שיש ארבע יסודות בבריאה, המתקיימים כחומר ראשוני - אש מים עפר ואויר. העפר הוא הארץ, והים הוא המים. הבעיה שהמהר"ל מציין, אינו קשורה לכך שהעולם החומרי מוחשי ורחוק מתפיסה רוחנית, אלא שהוא מורכב מתנאים מסוימים. העיסוק בתורה דורש הפשטה של הנפש, מכל תלות בהגבלה. זאת, משום שהתורה אלוהית. מעבר להגבלת הקיום המוחשי - חמרי, שניתן למדוד את גבולותיו ומימדי הקיום שלו, יש כאן הגבלה נוספת - האדם מורכב ממספר יסודות, שהתפרקותם היא התפרקותו. התנאים הייחודיים המאפשרים את הקיום האנושי מגבילים את תפיסתו לגבי מה שאינו תלוי בתנאים כלשהם. הציר 'מורכב - פשוט', מקביל לציר נוסף - 'כלל- פרט'. ככל שדבר כללי יותר, הוא פחות מורכב. הפרט הוא אופן מסוים של הקיום הכללי, שנוספו בו תנאים נוספים - המייחדים פרט זה מן הפרטים האחרים.

הדרוג בין מקומות החיפוש של התורה, מלמד אותנו על מורכבות זו. על השאלה - מדוע הארץ נחשבת מורכבת מן הים, משיב מהר"ל - מפני שהקיום על הארץ הוא של בעלי חיים מורכבים יותר. כלומר, מבלי להיכנס למדידה מעשית, מבין היסודות השונים, המים - הקיימים בים - הם הגורם המבולל ביותר, ואילו העפר הוא הגורם המפריד יותר. לכן - באופן יחסי - הקיום בים נחשב קיום כללי, ואילו הקיום ביבשה הוא קיום פרטי.

הקיום הפרטי זקוק להבדלה יתירה, בשתי האופנים - הבדלה בין הטמא לטהור, והבדלה בין הנפש לגוף בעת השחיטה. לעומת זאת, הדגים נאספים, והעופות מצויים בתווך. מקום גידול העוף, האוויר, אינו מבולל כמים, אך כולל רוחות המניעות להקות יחד. בכך האוויר עומד בתווך בין הפרט לכלל, המורכב והפשוט, והצורך בהבדלה בעופות ממוצע.

בסופו של דבר, בדרשת ר' יהושע בן לוי, השטן מוצא שהתורה ניתנה לאדם - המורכב שבמורכבים. תנאי חיים הייחודים של האדם, פרטיותו ומורכבותו - גבוהים משאר הבריאה. מאידך, יכולתו של האדם היא להקריב קרבן - להגיע למידה של ביטול, כפי שמבאר המהר"ל:

"כי מדרגת משה, שהוא אומר 'מה אני שתנתן התורה - שהיא השכל הפשוט - על ידי'. ובשביל שהיה ממעט עצמו, הוא ראוי אל התורה - שהיא שכל פשוט... שהמתגאה - הוא שמייחד עצמו בחשיבות ובמעלה, ואיש כזה אין לו מעלת הפשיטות כלל. אבל מי שיש בו הענוה, עד שאינו מחשיב עצמו לדבר כלל, הרי הוא פשוט שהוא ראוי ומיוחד אל התורה, שהיא שכל פשוט".

כלומר, מידת הענווה של משה, הופכת אותו מהיצור המורכב ביותר, ליצור פשוט לגמרי, מפני שהוא מסוגל לשנות את המשקל שלו ביחס לקב"ה. הוא אינו מייחד עצמו בחשיבות ומעלה, אלא מבטל את עצמו.

מידה זו, מקבילה לעולם הקרבנות. הבריאה נעה מן הנבראים הפשוטים יותר, אל הנבראים המורכבים. ההתהוות הזו מוסיפה תכונות ייחודיות ואישיות לנבראים, אך מרחיקה אותם מן התכנים הכללים האינסופים - מהשגת התורה. בסופו של דבר, דווקא לנברא הפרטי ביותר - בעל הבחירה החופשית, כלומר - בעל הנטייה הפרטית ע"פ רצונו שלו, יש את הכח למעט את

עצמו. מיעוט זה, כהקרבת הקרבן והוצאת הנפש - מתקיים בשלמות דווקא בתחום המורכב יותר. דווקא שם ניכר תהליך הביטול של מורכבות הקיום הפרטי, על תנאיו השונים. לכן בבהמה קיים המספר הרב ביותר של הקרבנות[850].

וע"פ מה שכתבנו, יש להתבונן בדברי התפארת יעקב [חולין סג, ב]. הוא מציע אפשרות, שדווקא בדגים יהיה אפשר להכריע ע"פ רוב, כיוון שבמצות ההבדלה [ויקרא יא, מז ; כ, כה] הוזכרו בהמות חיות ועופות, ולא הוזכרו דגים. לפי מה שבארנו, יתכן שדווקא בדגים הציווי על חובת הבדלה דווקא בסימנים (ולא ברוב) אינו קיים, מפני שצורך ההבדלה בדגים, שיש לדון בהם בדרך כללית אינו קיים.

5) השלכות

א. בקרבנות

קיים דרוג בין הקבוצות מבחינת אחוז הראויים לקרבן. בבהמה - כל הטהורים קרבים, בעוף - רק תורים ובני יונה, ומדגים - אין קרבן כלל. ההקרבה היא ביטול הגבולות הפרטיים, ועלית הנפש להתכלל בקונה. לכן - קבוצת הבהמות שהיא המורכבת ביותר - קרובה ביותר להקרבה, קרבן העוף מצוי במעמד אמצעי, והדגים שנחשבים לחלק מסביבתם אינם קרבים כלל.

אמנם, יתכן שמקומו של העוף אינו נובע מהיותו גורם ממצע, אלא מתפקיד שונה. הרב ראי"ם הכהן [דרך שער העליון \ קרבן העוף 21] מבאר שהעוף קרב בעיקר במצבים של טומאה או כפרה על טומאה, מתוך קלות תנועתו. קלות זו, קשורה לתכונת הטהרה - חיות ודינמיות. כפי שראינו [לעיל עמ' 412] המהר"ל מזהה כך את תכונת העוף, ועל דבריו יש לבסס את ההסבר לגבי קרבן העוף.

ב. במבול

החלוקה בין הקבוצות, באה לידי ביטוי גם במבול. כשנח בא לבחון האם קלו המים, הוא שולח עורב ויונה. שליחתם מלמדת על תכונת העוף - יכולתו להשתנות ולעבור ממצב התיבה אל מצב החזרה לארץ. החלוקה עשויה להסביר את דברי רב חסדא [זבחים קיג, ב[851]] :

"בדור המבול לא נגזרה גזרה על דגים שבים, שנאמר "מכל אשר בחרבה מתו", ולא דגים שבים".

מהר"ל [חידושי אגדות שם] מציין שתי סיבות למניעת החטא בדגים :

---

[850] ניתן להקשות על האמור, ולשאול - הרי בהמה וחיה שותפים בסימניהם, ואם הם הקבוצה המעולה לקרבן, מדוע רק בהמות עולות לקרבן. אמנם, עיין בליקוטי הלכות [הלכות בהמה וחיה טהורה א, ו] שבאר שחיות אינם קרבות כי חיה מצד מדת החסד, ובהמה מצד מדת הדין. ויש לבאר לפי דרכנו, שהחיה היא שיא השפעת העולמות והתהוותם, ומשם הבהמה והאדם אמנם מוסיפים בהתהוות, אבל בהם כבר מתחילה הדרך חזרה - לשוב אל הבורא, בתפילה ובהקרבה, כלומר - בביטול היש אליו. וממילא מובן שבחיה יש מדת חסד - השפעת טוב ה', ובבהמה מדת דין - כלומר, מידת יראה וביטול אל הבורא. ואין לומר שדי במידת חסד הגלויה במדרגות האחרות ואין צורך במידת החסד שבחיה [עיין לקמן הערה 855], אלא גם במידה האחרונה, שמיועדת לתכונת היראה והביטול יש צורך קודם כל בגלוי חסד שבדין, להודיע שתחילת הכל חסד, וכל המידות ממידת טוב ה'.

[851] וראה בראשית רבה לב, יא ; רש"י רמב"ן רבינו בחיי רד"ק ותורה תמימה שם ז, כב.

א. מפני שאינם נזקקים לשאינם מינם.

ב. מפני שהשפעתו המקולקלת של דור המבול על בעלי החיים, לא הגיעה אליהם.

יש לעיין במשמעותו של הטעם הראשון. במדרש [בראשית רבה ז, ז], ובירושלמי [כלאים א, ו] מבואר, שריש לקיש טבע כלל - בכל מקום שנאמר "למינו", קיים איסור על הכלאת המינים. על כך הקשה ר' ירמיה, מפני שגם בדגים נאמר "למינהם" [בראשית א, כא], ודגים אינם נזקקים לשאינם מינם[852]. ותרץ על כך ר' יונה, שבדגים קיים איסור של הנהגה בשתי מינים, אבל אין איסור על הכלאה.

דיון זה מתקיים על רקע הבנת החטא של דור המבול. המהר"ל מתייחס לחטא אחד המובא ברש"י - שהזדקקו לשאינם מינם. החטא השני המובא שם מתייחס לגזל. במבט ראשון אלו שתי נטיות הפוכות - האחת מבטאת ניגוד לזולת, והשנייה חיבור לזולת - יתר על המידה. אמנם, הצד השווה הוא - תאווה של האדם המביאה אותו להתחבר אל שאינו שייך לו. כלומר - חיבור שאין בו מקום למין השני, אלא שלילתו. התאווה לממון הזולת, שהיא - במידה מסוימת - נטייה של אהבה, אך מתוך שלילת הזולת. המבול הוא סידור מחדש של המציאות, על ידי בלילתו מחדש. המים מחברים את המציאות לעיסה אחת, ויוצרים מתוכה עולם חדש. בהקשר הזה, יש להבין שתי דעות במדרש [בראשית רבה לב, יא]:

"מכל אשר בחרבה מתו - פרט לדגים. ויש אומרים - אף הן היו בכלל מאוספין, אלא שברחו לים הגדול לאוקיינוס".

ע"פ הדעה הראשונה - הדגים כלל לא חטאו. זאת, מפני שיש בהם תכונה של כלל, וממילא אין בהם נטייה של ביטול הזולת, בגזל או בחריגה מבני מינם. ע"פ הדעה השנייה גם הם חטאו, אלא שהשפעת העונש לא ביטלה את קיומם. הם היו "בכלל מאוספין", כלומר - בכלל אלו שנדרשו לתיקון על ידי הכללה מחדש, אך לא היה צורך במיתתם כדי שדבר זה יתרחש[853].

ג. בשרצים

רבנו בחיי [ויקרא יא, ב] עוסק בסדרו של הציווי על בעלי החיים הטהורים:

"אם תסתכל בפרשה הזאת ובפרשיות הסמוכות לה, תמצאם מסודרות בסדור גדול ובכונה נכונה על סדר ארבע יסודות ממטה למעלה. בשכבר ידעת כי סדור היסודות ממעלה למטה הוא סימן ארמ"ע - אש, רוח, מים, עפר... אבל בפרשיות אלו תמצאם מסודרים ממטה למעלה, והסימן עמר"א.

כי התחיל מיסוד העפר, זהו שכתוב: "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ", ובאר בפרשה זו הבהמות והחיות המותרות והאסורות שהן מיסוד העפר.

ובפרשה שנייה הזכיר יסוד המים, ובאר הדגים המותרים והאסורים, ואמר: "את זה תאכלו מכל אשר במים".

---

[852] ראה תוספות [ב"ק נה, א], וביארתי ע"פ הגרסה שלפנינו.

[853] ואולי יש להוסיף ללשון האסיפה השייכת למבול, את הביטוי שבו מצווה נח להכניס את החיות לתיבה [בראשית ו, כ] - "ואספת אליך".

ובפרשה שלשית באר בריות הרוח, שהן העופות האסורים והמותרים, ואמר: "ואת אלה תשקצו מן העוף".

ובפרשה רביעית רמז על יסוד האש שהוא היסוד הרביעי והדק מכולן".

בדברי רבנו בחיי מבואר שסדר הפרשה מלמטה למעלה. אבל יש להבין מדוע זהו סדרה. בנוסף, מתחדש בדבריו, שגם השרצים נוספים, אבל יש לעיין כיצד השרצים, שאין בהם אף מין מותר, נמצאים במעלה עליונה.

יתכן, שעניין זה קשור למהות שורש ש. ר. ץ ושימושו. מצאנו שימוש בביטוי זה ביחס להולדה בבני אדם, לגבי נח [בראשית ט, ז], ולגבי ישראל במצרים [שמות א, ז]:

"ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה", "ובני ישראל פרו וישרצו"[854].

במידה והמקרא הזה נדרש לשבח, יש לבאר, שההשרצה היא כח דומה לאש. בניגוד לשאר היסודות, כח זה אינו נח אלא עומד, כביטוי שרץ - ש - רץ. תנועתו המתמדת יוצרת בו גם הבדלה ברורה, כשם שהנעת הנפה והכברה בוררת את הפסולת. האש נחשבת לכח מזכך ומבדיל, כפי שנאמר לגבי בירור עובדי ה' מזולתם בגאולה שלישית [זכריה יג, ט, ובראשונים]:

---

[854] ונרחיב מעט ממין העניין. מצאנו שימוש בשורש זה בבריאה [בראשית א, כ] - "ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה". ונחלקו בביאור הביטוי:

ברש"י [שם] כתב - "כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ - קרוי שרץ".

רמב"ן [שם] מביא את רש"י, ודוחה את דבריו מפני מקראות שונים, העושים שימוש בשורש זה ביחס לבעלי חיים הגבוהים מן הארץ, ובני אדם. הוא מפרש בשם האונקלוס "שעניין שריצה כטעם תנועה", ומוסיף "ויתכן שהוא לשון מורכב, יקרא שרץ "שהוא רץ", ורמש שהוא רומש הארץ, לא ישקוט ולא ינוח".

האברבנאל [שם] מבאר ששריצה היא הולדה בכמות רבה. הוא מוסיף שהולדה בכמות רבה גורמת בד"כ לפחיתות, משום שאין כח לבעל החיים להביא את הנולד ממנו למימדים גדולים.

כאמור, מצאנו שימוש בביטוי זה ביחס להולדה בבני אדם. גם כאן ישנם מספר פרושים:

ע"פ המכילתא דרבי ישמעאל [בא, מסכתא דפסחא, יב], הכוונה היא לריבוי הולדה. כך בארו גם רש"י [שמות שם; חולין קכז, א], רשב"ם [שמות שם], רלב"ג [שם], רבינו בחיי [ויקרא יא, מא], מלבי"ם [בראשית א, שם], ומצודת ציון [יחזקאל מז, ט].

ע"פ הרמב"ן [בראשית - בשתי המקומות הנ"ל] הכוונה היא למילוי הארץ.

ע"פ הרלב"ג והתולדות יצחק [שמות שם] הכוונה היא גם למהירות ההולדה - "שיולדות לשלשה חדשים".

בשמות, לאחר הביטוי "וישרצו" נוספים מספר ביטויים: "וירבו ויעצמו במאד מאד". האברבנאל, המלבי"ם, והרש"ר הירש [שמות שם] מבארים, שבריבוי השרצים קיים יתרון כמותי, וחסרון איכותי - הולדות קטנים וחלשים. בישראל, היה ריבוי כמותי, אך במקביל, עוצמה איכותית.

במקורות אחרים אנו מוצאים רמיזה שלילית בשורש ש.ר.ץ. הספרונו כותב: "פרו וישרצו - אחר שמתו כל שבעים נפש, נטו לדרכי שרצים, שרצים לבאר שחת". הנועם אלימלך [שמות ד"ה ובני ישראל] מבאר, שהכתוב משתמש בו כדי לציין בפני ישראל את תכונת ההכנעה הנחוצה להם. לדעת ר' צדוק [ליקוטי מאמרים קיג] השימוש בשרצים נובע מלשון מגונה מפני שנכללו בישראל רשעים רבים. כך משמע גם בכלי יקר [שמות שם], ובמראה יחזקאל [מועדים הגדה של פסח ד"ה ובני ישראל].

אמנם, דבריהם מנוגדים ללשון התוספתא [סוטה י, י]: "כל זמן שהיה יוסף ושבטים קיימין היו ישראל מתנהגין בגדולה וכבוד שנ' ובני ישראל פרו וישרצו". יתכן שהתוספתא מסייעת להבנת הרמב"ן, שהשרצה היא לשון התרחבות וריבוי.

לפי מה שבארנו יש לפרש שבישראל נאמר "וישרצו" למעליותא, כבני נח, והשריצה היא גם ריבוי התנועה וגם מלוי הארץ, כאשר תכונות אלו יכולות להתפתח לכיוון נמוך כפי שמפרש רש"י, אך גם לכיוון נעלה כפי שהתרחש בישראל וכפי שציפו מבני נח.

"והבאתי את השלשית באש, וצרפתים כצרף את הכסף, ובחנתים כבחן את הזהב".

לכן, בקבוצת השרצים אין ערבוב של טמאים וטהורים, אלא כל השרצים אסורים באכילה. אמנם, יש גם בני אדם השורצים, אך כתוצאה מתכונת ההבדלה שיש בשרצים, בני האדם נחשבים לקבוצה נפרדת לגמרי. התכונה של ההתרחבות אינה יכולה להביא למצב בינוני של ערבוב, אלא למצב של העצמה - או לכיוון של ריבוי נמוך, ללא כל מעלה מיוחדת, ואז - כאש המכלה את עצמה, כן מתיילדים ולדות המתקיימים קיום חלוש; או לכיוון של ריבוי נעלה, המרומם למדרגת כיבוש העולם - באדם, ועשית שבעים נפש לשישים ריבוא - בישראל[855].

ד. בייחוס החי למינו

בליקוטי הלכות [סימני דגים ג, א] באר, שאכילה קדושה של בהמה חיה ועוף, הוא העלאה שלהם ממדרגת חי למדרגת מדבר. העלאה זו דורשת הכנעה של רוח הבהמיות הגשמית, בכדי להתעלות למדרגת אדם, וזו פעולת השחיטה. אמנם, בכדי שתיקון זה יתקיים, יש צורך בבירור והבחנה בין מיני בעלי החיים, שהיא ביטוי לאמונה בהשגחת ה':

"כי באמת גם הטבע בעצמה הוא השגחת ה' יתברך... רק שזה סוד הבחירה, שברא ה' יתברך טבע בעולם שיהיה אפשר לבני אדם לטעות, חס ושלום, כאלו הטבע עקר. וכשעוקרין את הטבע מן השגחה, אזי כופרין באלקים חיים, חס ושלום, ויורד לשאול תחתיות. ואם ירצה לבחר בחיים באמת, אזי מקשרין את הטבע אל ההשגחה, שיודעין ומאמינים שהכל בהשגחתו יתברך... ועל - כן יש מינים טהורים ומינים טמאים, כי מינים טהורים הם אלו המינים שיש לנו כח לקשרם אל הקדושה, לבררם מחי לאדם. ומיני טמאים הם אלו שאין לנו כח לבררם מחי לאדם לקשרם אל הקדשה כמובא".

כאן מוגדרת פעולת ההבדלה בין הטמאים והטהורים, כקישור אל השורש. ההבדלה והייחוד של כל מין יוצרים את הקישור אל שורשו. לכן במין שבו מתקיימת ההבדלה בעוצמה הרבה ביותר, - בבהמה - גם בחינה זו של קישור אל השורש, מתקיימת במלא העוצמה. כפי שכותב הליקוטי הלכות [סימני בהמה וחיה טהורה ד, לא] שבבהמה קיימים דינים רבים הקשורים לתולדה, ומלמדים על קשר אל האם:

---

[855] ונעיר לגבי השוואת האותיות שבשם הויה לבעלי החיים. [על אותיות השם עיין לקמן עמ' 441]. אמנם, בבית גנזי [ויקרא א, שמ - שמא] הקביל הקבלה דומה לרבנו בחיי: בהמה - כנגד עפר, כנגד מלכות יראה שהיא ה' אחרונה, עופות - כנגד רוח, כנגד אהבה שהיא ו'; רמש - כנגד אש, כנגד בינה שהיא כנגד ה' ראשונה; דגים - כנגד מים, כנגד חכמה ואהבה בתענוגים - כלומר, י' ראשונה. וצ"ל שכוונתו במיקום של רמש גם לחגבים הכלולים בהם. וע"ע שם שמו, שכתב חלוקה אחרת בין בעלי החיים, ושם כלל חגבים בעופות, והוא כמאירי המובא לעיל עמ' 40. ויש לבאר, שהדגים כנגד י' שכנגד עולם הבא, כלומר, שיש בהם מצב מוחלט ללא שינוי של תיקון גמור. וה' ראשונה - עולם הזה -כנגד רמש, היינו התרחבות העולמות. ומפני המרחק בין המקור אל המידה של ההתרחבות, נוצר האדם אך עמו גם ריבוי שרצים וקיום פחות, שבו לאווים רבים - דינים המתערים מן הבינה. הו' היא כנגד העוף - כח ההשתנות והקישור בין שמים לארץ - באוויר. והיונה, העוף הטהור, היא משל למידת האהבה [שיר השירים ב, יד] - היכולת להשתנות למען הזולת. וסימנך - מעשה אלישע בעל כנפיים [שבת מט, א] שהשתנו תפיליו ליונה, כשברח מן הרומאים והסתירם. ובהמה כנגד ה' אחרונה, שבה הקרבנות הרבים ביותר, שמידתם יראה - ענוה, כאמור לעיל, מדרגת גלוי השכינה. ולקשר האותיות הראשונות שבשם ה' לאש ומים, ע"ע אור לנתיבתי עא.

א. "קדש לי כל בכור, פטר כל רחם בבני ישראל, באדם ובבהמה לי הוא" [שמות יג, ב].

ב. "שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'". [ויקרא כב, כז]. מכאן למדו לאסור בהמת כלאים, שאינה מיוחסת למין מסוים [חולין לח, ב], או נדמה - שהוולד אינו דומה להוריו [שם], או יוצא דופן [שם], וכמובן פשט הפסוק - רק ביום השמיני ללידה ניתן להקריבו.

ג. "ושור או שה, אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" [ויקרא כב, כח]. דין זה קיים דווקא בבהמה [רמב"ם שחיטה יב, ח].

קיים קשר בין הדינים השונים הקשורים להולדה, ובין תכונת ההבדלה. ההבדלה היא היחס הפרטני, המבחין בכל פרט מהיכן שורשו, ולא מתייחס למכלול בלבד. בבהמה מידת ההבדלה הנדרשת גדולה, ולכן גם הייחוס לאם משמעותי יותר, וממילא יש דינים שונים הנובעים מן הייחוס לאם. עניין זה מסביר את הקשר שבין מעשה ההבדלה ובין הייחוס לאם בהלכות הסימנים כפי שראינו לעיל [עמ' 97-87, 219-199].

ה. האיחוד וההבדלה לעתיד לבא

לאור כל מה שכתבנו, יש לשוב לנושא שנידון לעיל [עמ' 409-405]: האם בסדר בירורם של ערכים, יש להקדים הבדלה לאיחוד, או להפך. במאמר "אחדות המציאות השלמה" [אור לנתיבתי עמ' רמג - רמח], דן הרב צבי יהודה זצ"ל באריכות בנושא הצמחונות. הוא מבאר שבאופן פנימי, כל אכילה של נברא אחר, גם אם אינו חי, יש בה חסרון, כיוון שיש בה כילוי של פרט אחד, לצרכו של פרט אחר. העובדה שאנו רגישים ביחס לאכילת החי, נובעת מפני שחושינו הגסים מזהים את הקיום היחודי שלו באופן בולט, יותר מן הצומח והדומם.

יסוד ההיתר באכילה, נובע מהתפיסה האחדותית. העולם כולו, בנוי על תנועת כוחות חיים ממקום אחד למקום אחר, והאכילה המכלה מותרת מתוך תפיסה זו. כמובן ששורש התפיסה הזו, מקושר למובא לעיל [עמ' 366-358] בקשר לעילוי החי בעת אכילתו. הביטול של הפרט אל הכלל מרומם אותו, ובכך הוא מתעלה. מכאן התוקף המוסרי של מעבר כוחות החיים ממקום אחד למקום אחר. זהו הקשר בין אותיות המילים אכילה, כילוי, וכלל. רש"י [בראשית כב, ו] מבאר, את הביטוי "מאכלת":

"סכין, על שם שאוכלת את הבשר, כמה דתימא "וחרבי תאכל בשר", ושמכשרת את הבשר לאכילה".

כלומר - הכילוי והאכילה, הם מערכת אחת. הקשר שלהם למלה כלל, נובע מהשורש שאליו מחוברים הכילוי והאכילה[856]. על גבי ההסבר הזה, מוסיף הרב צבי יהודה את החזון העתידי:

"ואחרי כל זה יש עוד מקום לחזיון העתידי, שלעתיד לבא אין כלל אכילה ושתייה. שבזמן אחרית הימים, יחד עם ההשתלמות הקוסמולוגית האוניברסאלית היותר גדולה ומקפת, תתעלה התכונה האינדיבידואלית-דווקא גם היא בשלמות, ואין מקום אז לקבלת שפע של פרט אחד מחברו, אלא לכלכלה בריאה ושלמה, מתוך יניקת השפע האינדיבידואלי העצמי המקורי, בלי

[856] כמובן שיש כילוי שלילי - כאשר הוא נעשה מתוך הדגשת הפרט על פני הכלל. ויש להעיר, שהאכילה והכילוי חוברים במושג אכילת מזבח, אותה הבאנו לעיל, עמ' 321.

זיקת סיוע פרטי אחר. רק שמתוך השפע הכללי, ההנאה מזיו השכינה, שהיא תמלא את ההספקה השלמה של כל החיים וההויה, "והיה לך ד' לאור עולם, ואלהיך לתפארתך".

לפי דרכנו נבאר, שמידת ההבדלה מובילה להבנה, שעם כל כילוי-כללי, של אכילה, ושל שחיטה (במאכלת), ישנה התייחסות לפרט, והבדלתו. התייחסות פרטית זו, מכשירה את העתיד לבא - כשכל אחד יישאר במדרגת פרטיותו העצמית.

ה. הטהרה והטומאה

1. טמטום הלב

לעיל [עמ' 146-149] בארנו את הקשר בין מושגי טומאה וטהרה, ובין העיקרון ההלכתי של הבדלת טהור מטמא. אמנם, למושג הטהרה ישנה משמעות גם בתחום הרוחני, וכך גם לסיבה שבניגוד לאיסורים אחרים ככלאים או חלב, התורה מתייחסת לאיסור מיני בעלי חיים - כטומאה. בין המפרשים קיימות שתי שיטות לגבי טיב מושג הטומאה. הראשונה, שוללת את האפשרות שטומאה זו קרובה למושגי הטומאה הרגילים בתורה, כפי שכותב החזקוני בפרשת ראה [דברים יד, י]:

"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו טמא הוא לכם" - "אין לפרש טומאה ממש שהרי אין טומאה בדגים".

רשב"ם [שמיני יא, ג] ור' יוסף בכור שור [שם ב] מבארים, שלשון הטומאה שנאמרה כאן היא משום מיאוס. אמנם, צריך עיון, כיוון שמושג הטומאה רחוק ממושג המיאוס, ויש להיזהר מהשוואתם. כדוגמה יש להביא את דברי הגמרא [שבת יד, א], שחז"ל גזרו טומאה על "הבא ראשו ורובו במים שאובין", משום שהיו טובלין במי מערות סרוחין, ולאחר הטבילה שטפו עצמם במים שאובים. בעקבות זאת היו סבורים שרק השטיפה במים השאובים מטהרת, ולכן גזרו על כך טומאה. יתכן שכוונת הרשב"ם למיאוס רוחני, כעין החיוב בנטילת ידיים לאחר השינה[857].

ראב"ע [שם מג], מבאר שההשוואה אינה לגורם האוסר שבטומאה, אלא לתחום שבו פועלת הטומאה[858]:

"ולא תטמאו בהם ונטמתם בם - כי ידוע כי הגוף הנאכל ישוב בשר בגוף האוכל".

כמו בטומאה החלה בגוף, כך אכילת בעלי חיים טמאים משפיעה על הגוף. הרב נבנצל [שיחות, ויקרא, עמ' קלג] מבאר, שזוהי דעת ר"י [תוספות חולין ה, ב] ור"ת [תוספות שבת יב, ב] המבארים את דברי הגמרא שהקב"ה אינו מביא תקלה ע"י צדיקים, באופן דומה:

"דדוקא במידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה על ידן שגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור".

הבחנה זו קשורה לדברי הגמרא ביומא [לט, א]:

"תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר "ולא תטמאו בהם ונטמתם בם" אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם"[859].

כלומר, יש השפעה לעבירה זו על הלב, לא רק במישור השכלי או המוסרי, אלא ביכולת להשיג חכמה [רש"י שם]. יש כאן השפעה על הגוף או הנפש, מעבר לעצם העבירה. והעירו הרב צבי

---

[857] ראה בית יוסף אורח חיים ד, של"ה שער האותיות טהרה א.

[858] וע"ע לעיל הערה 695.

[859] ועיין בחינוך [מצווה קנט] שציטט עניין זה בקשר לטומאת שרצים וטומאה בכלל, ולפי דבריו משמע שעניין הטומאה אחד. וכך משמע גם בשיחות הרב צבי יהודה במדבר עמ' 242-243.

יהודה זצ״ל [שיחות, במדבר עמ׳ 242-243] והרב נבנצל [שם], שהמושגים של טומאה וטהרה מופיעים כיוון שלטמא יש משמעות של סתום[860].

לפי עיקרון ההבדלה שבארנו לעיל, מובן מדוע יש כאן טמטום, כיוון היסוד לחכמה והשגה מושכלת הוא בהפרדת המושגים לשורשם הנכון. כך עולה גם מדברי הליקוטי הלכות [פורים א, א]:

״עקר התגברות מלכות הרשעה, שהוא המן - עמלק, הוא כשהמלכות דקדשה היא בהסתר, בחינת הסתר אסתיר... ועל כן התגבר המלכות אחשורוש על ידי פגם וחטא האכילה, שגרם להם להנות מסעדה של אותו רשע... כי על ידי פגם האכילה הוא הסתרת פנים, בבחינת ״והסתרתי פני והיה לאכל״. כמו שכתב רבנו ז״ל במקום אחר. כי על ידי פגם האכילה כשאינה בכשרות - יכולים ליפול חס ושלום, מהשבעים פנים של תורה, לבחינת שנה, שהיא בחינת הסתרת פנים״.

כלומר, מושג ההבדלה שבחכמה - שבעים פנים לתורה, בטל כאשר יש אכילה שיש בה הסתר פנים. הפניה אל ה׳, באה על ידי אכילה כשרה שאין בה מאכלות אסורות, כלומר - יש בה הבדלה והתייחסות לטהור בשונה מן הטמא, ולכן היא אכילה שלא באה מתוך התעלמות, אלא מתוך פקיחת העיניים. כך ניצלים מטמטום הלב, ומהסתר הפנים שמצד האדם.

אמנם צריך עיון בשיטה זו ע״פ דברי המהר״ל [תפארת ישראל, ח], השל״ה [שער האותיות, טהרה, י], והרב זצ״ל [מוסר אביך א, ד], שלא רק עבירה שבאכילה מטמטמת את הלב, אלא כל אכילה. לפי זה, טמטום הלב אינו יכול לבאר מדוע דווקא איסורים אלו נקראו בשם טומאה. מאידך, גם השל״ה [שם קדושת האכילה א] מבאר שבאכילת הטמאים יש חומרה יתירה משום שהאדם מכניסם בגופו. ויש לבאר זאת, מתוך הדרוג שמופיע בשל״ה [שם טהרה, ב - י]:

״הטומאה הצריכה טהרה, מצינו בשלושה עניינים. טומאה רוחניית, וטומאה גשמיית, ואמצעית שהיא רוחני וגשמי.

א. טומאה רוחניית, היא רוח הטומאה השורה על הידים ואינה סרה אלא בנטילה... והיוצא מבית הכסא ומבית המרחץ, והנוטל צפרניו, והחולץ מנעלים, והנוגע ברגלים, והחופף ראשו...

ב. עוד יש טומאה ממשית, והיא טומאה היוצאת מגופו, כגון זיבה וקרי וצרעת.

ג. עוד יש טומאה ממוצעת כגון מגע נבילות והסיטן, ומגע שרצים, וטומאת מת - שנעשה טמא מאחר שנוגע בממשות, אבל בו לא נדבק ממשות, על זה אמרתי שהוא ממוצע...

- עוד יש טומאה רוחניית שהוא האב של אבי אבות הטומאה, והיא טומאת עבירות, כמו שכתוב בהדיא בעריות ובמאכלות אסורות לשון טומאה, והוא הדין בכל עבירה שעושה טמא טמא יקרא״.

יש להדגיש, שבדרוג - רוחני - גשמי, מתייחס השל״ה לשתי שאלות - מהי סיבת הטומאה, ומהו אופן הטומאה. הטומאה האחרונה, היא טומאה שהסיבה שלה רוחנית - עבירה. היא אב של

---

[860] מבואר שם שלשון טם בארמית הוא סתימה, כמו ״טם טפח וסילק אבניו״ [ב״ק נא, ב], וברש״י [פסחים מב, א] ״מטמטם - לשון סתימה״, ובאונקלוס [בראשית כו, טו]: ״סתמום פלשתים - טמונון פלישתאי״, וכמו כן טומטום הוא מי שלא ידוע האם הוא זכר או נקבה [ב״ב קכו, ב]. וראה שם משמואל, ויקהל פקודי ופרה, שנת תרע״ז.

אבי אבות הטומאה, מפני שהיא הסיבה לטומאה, ולא המקור שלה. הטומאות האחרות, אינם תוצאה ישירה של סיבה זו, ולכן בדרך כלל טומאה זו אינה קרויה טומאה. מגע שרצים או זיבה יכולים להתרחש כתוצאה של פעולות אחרות, אך עצם קיומה של טומאה - נובע מנפילתו הרוחנית של העולם, בעקבות העבירות. לפי זה, יש לבאר שבשני אופנים קיים טמטום הלב:

א. כתוצאה של כל עבירה - בנפש וגוף האדם שעובר אותה.

ב. במאכלות אסורות ובשלשת סוגי הטומאה הראשונים שמונה השל"ה - לאו דווקא כתוצאה מעבירה, אלא כתוצאה מהתנקזות של הטומאה העולמית, הנובעת מקיומן של עבירות ונפילה רוחנית בעולם, למקומות מסוימים.

השל"ה מציין שדווקא בעריות ומאכלות אסורות, מופיעה לשון טומאה בפסוקים. ויש לפרש שטומאה זו אינה כתוצאה מהעבירה שבמעשה האכילה, אלא מהות הקיימת בעצם המעשה. לשיטתו יש לבאר, שדווקא בעניינים אלו אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים - מפני שבשאר תקלות גם אם העבירה מטמטמת, היא מטמטמת רק במידה שיש בה רצון שלילי, המקשר את האדם לעבירה - כפי שמבאר המהר"ל [שם]. לעומת זאת במיני בעלי חיים ובעריות, הטומאה מצויה במעשה או בבשר עצמו, ולכן יש צורך למנוע את טמטום הלב ע"י התערבות בסדר הטבעי.

2. טהרה למקדש שבנפש

הקשר בין טהרת בעלי חיים לדיני לטומאה והטהרה משמעותי כפליים, כשמתבוננים במיקום של דינים אלו בספר ויקרא. בניגוד לאיסורים אחרים, כערלה, עריות או לפני עור, המופיעים בסוף החומש, לאחר שהתורה מסיימת ללמד את דיני קדשים וטהרות, איסור זה מופיע בין סיום שמונת ימי המילואים - החותמים את עיקר דיני הקרבנות, ובין פרשיות תזריע מצורע העוסקים בטומאות היוצאות מגופו של אדם. העובדה שטומאת נבילה או שרץ, האוסרת את כניסה למקדש ואכילת קדשים ותרומה, מופיעה בשלב זה - מובנת. לעומת זאת יש לעיין מדוע מופעים דיני אכילת מיני בעלי חיים במקום זה.

בעקבות שאלה זו, מובנים דבריו של ר' עובדיה ספורנו [שמיני יא, ב] בפרושו לפרשיה זו[861]. הוא מתאר את העלייה של ישראל לאחר חטא העגל, בשני שלבים, כשהשלב השני מחולק לשתי עניינים:

א. "אחר שהתנצלו ישראל את עדים הרוחני שקנו במתן תורה, אשר בו היו ראוים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי... מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו ביניהם כלל... והשיג משה רבנו בתפלתו איזה תיקון, שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משכן וכליו ומשרתיו וזבחיו, עד שהשיגו וזכו אל "וירא כבוד ה' אל כל העם", ואל ירידת אש מן השמים.

---

[861] המעיין בדברי ספורנו, מוצא שגם אם במילים "ולא תטמאו בהם..." הוא עובר לביאור פסוקים מג- מה, מלשונו ורצף דבריו - מדובר בעניין אחד, שבו הוא מבאר כיצד ע"פ שתי אופני התגלות ה', יש לבאר את ההבדלים בטומאה. למשל בפסוק מה "ושתהיו קדושים נצחיים", ברור שמדובר בהמשך לדבריו בפסוק ב - "לאור באור החיים הנצחיים", בניגוד לקדושה שבעולם הזה שהוא עולם זמני.

ב. ובכן, ראה לתקן מזגם שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתקון המזונות והתולדה:

1. ואסר את המאכלים המטמאים את הנפש במדות ובמושכלות, כאמרו "ונטמתם בם", וכאמרו "אל תשקצו את נפשותיכם", וכאמרו "ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ... כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, והתקדשתם והייתם קדושים" פירוש - נצחיים, מתדמים לבורא יתברך, כאמרו "כי קדוש אני".

2. ואסר הנדה והזבה והיולדת, לקדש את הזרע ולטהרו מכל טומאה, כאמרו "והזרתם את בני ישראל מטמאתם, ולא ימותו בטמאתם, בטמאם את משכני אשר בתוכם".

כך מובן ההקשר של דיני מאכלות, מיד לאחר סיום שבעת ימי המילואים. מתוך באור זה, מסביר ר' עובדיה לבאר את לשון הטומאה המופיעה בפרשה:

"והזכיר לשון טומאה בנבלת בהמה וחיה טמאה, ובשמונה שרצים, ובנבלת בהמה טהורה - שבכל אחד מאלו יש טומאת מגע, ובקצתם טומאת משא.

אמנם, המטמאים את הנפש בלבד, והם דגים ועופות וחגבים ושאר שרצים, שאין בהם טומאת מגע כלל - יזכור בהם שיקוץ, כאמרו "שקץ הם לכם", "לא יאכלו שקץ הם", "שקץ הוא לא יאכל", לא תאכלום כי שקץ הם". "ולא תטמאו בהם ונטמתם בם כי אני ה' אלהיכם, והתקדשתם" - אל תטמאו בהם באופן שתהיו טמאים ומטומטמים בם, וזה יקרה באכילתם.

כי אמנם, בהיותי אלהיכם חפצתי שתתקדשו ותכינו עצמכם אל הקדושה. "והייתם קדושים, כי קדוש אני" - כדי שתהיו קדושים ונצחיים, בהכירכם את בוראכם והלכתם בדרכיו, וזה חפצתי כדי שתתדמו אלי - "כי קדוש אני". וכל זה תשיגו כשתתקדשו ותשמרו מאסורי מאכלות...

ושתהיו קדושים ונצחיים בהדמותכם אלי במידות ובמושכלות".

לפי דבריו, הטומאה בשרצים ובנבילה אינה קשורה דווקא לענייני המקדש, שהסתיימו בשמונת ימי המילואים, אלא לדרגה נוספת - היות האדם משכן. מדרגה זו תלויה בהיטהרות בשתי תחומים - באכילה ותולדה. הטומאה הבאה באכילה אינה מטמאת את הגוף אלא את הנפש, ואילו הטומאה במגע או באברי ההולדה, מטמאת את הגוף, ודורשת פעולת היטהרות. הקושי בדבריו נובע מהפער המעשי בין דיני מאכלות אסורות, שנוהגים תמיד, ובין דיני טהרה שנוגעים בעיקר כשהמקדש קיים. אמנם, יתכן שר' עובדיה ספורנו סבור שיש לטהרה ערך עצמי, גם ללא מקדש - או בלשון דומה - כיוון שגם האדם הוא מקדש. גישה כזו מופיעה בשל"ה [שער האותיות, טהרה, ב]:

"וראוי לאדם להיות טהור, ולהרחיק את עצמו מלטמא בכל מה דאפשר. אף, שאין בעוונותינו הרבים עתה הבית המקדש, שלא יש החשש מפני יראת המקדש אולי ישגה וילך לשם, מכל מקום למה ימשיך הטומאה עליו, אם לא במקום מצווה להתעסק במת בצרכיו, אבל זולת זה יפרוש מכל טומאה, אף שאנחנו עתה כולנו טמאים, מכל מקום למה יוסיף וימשיך טומאה על

עצמו. ואשרי האדם שמרגיל את עצמו תמיד בטבילת מקוה, שאז נטהר מכמה טומאות, ואף שלא מועיל בטומאת מת"[862].

3. החיים שבעילוי החי

מעבר לשאלות שהובאו בסעיפים הקודמים, יש לעיין, באופן שבו פרשת שמיני [ויקרא יא] משלבת דיני טהרת בעלי חיים בדיני טומאה וטהרה. סדר הפרשה כדלהלן:

1. דיני בהמה.
2. בסיומם [שם ח] טומאת נבילה.
3. דיני דגים עופות וחגבים.
4. שאר דיני נבילה
5. דיני שרצים - לטומאה ולאיסור אכילה, ודיני הכשר אוכלין וטומאה בכלי חרס.
6. החובה להבדיל בין המינים הטמאים לטהורים.

יש להבין מדוע דיני טהרה כללים מובאים בסוף, ואילו דיני נבילה מופיעים בתוך דיני הטומאה של בעלי חיים.

לעיל [עמ' 102] הבאנו את דברי ראב"ע, המבאר את הצורך לשלב דיני נבילה בבעלי סימן אחד של טהרה, מפני שיש חשש שמא נאמר שאין בהם איסור נבילה, כי יש בהם מקצת טהרה. קשר נוסף בין טומאת בעלי חיים לדין נבילה, קיים בשיטת ר' יוסי הגלילי [חולין ד, ג]:

"בהמה שמת עוברה בתוך מעיה, והושיט הרועה את ידו ונגע בו, בין בבהמה טמאה בין בבהמה טהורה - טהור, ר' יוסי הגלילי אומר: בטמאה - טמא, ובטהורה טהור".

ומקור דבריו [גמרא שם ע, ב], בתיאור החטא שמביאים עליו קרבן עולה ויורד [ויקרא ה, ב]:

"או נפש אשר תגע בכל דבר טמא, או בנבלת חיה טמאה, או בנבלת בהמה טמאה, או בנבלת שרץ טמא..." - "רב נחמן בר יצחק... - וכי נבלת בהמה טמאה מטמאה, ובטהורה לא מטמאה. אלא, איזה זה - זה עובר, שבטמאה - טמא, ובטהורה - טהור".

לדברי רב נחמן בר יצחק, קיים רצף בין טומאת המין, לעניין שאר דיני טומאה וטהרה. הפסוק שאותו הוא דורש, פותח בחיה ובהמה טמאה - טומאת המין, ומסיימת ב"שרץ טמא" שאינו רק טמא לאכילה, אלא גם מטמא במגע[863].

נראה, שבמוקד מושג הטומאה במינים אלו - טומאת נבילה. לכן, טומאת שרצים ודיני כלי חרס והכשר לטומאת אוכלין - מופיעים רק בסוף הפרשה, ואילו דיני טומאת נבילה מופעים

---

[862] עיין חגיגה יח, ב - כב, ב - עניין אכילת חולין בטהרה; ועיין בבא מציעא פז, א - "אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה"; ועיין עוד בשל"ה שם יג, שהאר"י היה נזהר לא לאכול דבר שהוכשר לטומאה בין ר"ה ליוה"כ; ועיין שיעורי הרב אהרון ליכטנשטיין לטהרות עמ' 9 - 14.

[863] כידוע שרץ טמא לאכילה תמיד, אך יש רק שמונה שרצים שמטמאים במגע בחייהם. לגבי זיהוי הטומאה המוזכרת ביחס לשרץ בפסוק זה, ראה תוספתא שבועות א, ז; ובבלי שבועות יד, ב - שם מוכח מדברי ר' אליעזר שמדובר בטומאת שרץ; ורמב"ן ויקרא שם. ואולי לפי מה שכתבנו בהמשך שטומאת שרץ ג"כ נובעת מחסרון חיים, ניתן להבין את הביטוי "נבלת שרץ טמא", כחיבור עקרוני רוחני בין טומאת נבילה לטומאת שרץ, ולהשיב על דרך רמז, על שאלת התוספתא "וכי יש שרץ טמא וטהור".

בשילוב עם טומאת המינים. כיוון שטומאת נבילה היא תוצאה של מות בעל החיים (בטהורים - שלא ע"י שחיטה), יש לעיין בטומאה דומה - טומאת מת. בעניין זה כותב ר' יהודה הלוי [כוזרי ב, ס]:

"שאפשר שתהיה הצרעת והזיבות תלויות בטומאת המת. כי המוות הוא ההפסד הגדול, והאבר המצורע כמת והזרע הנפסד כן, מפני שהיה בעל רוח טבעי מוכן להיות טפה שיהיה ממנה אנוש, והפסדו כנגד כח החיות והרוח. ואיננו משיג בהפסד הזה לרב דקותו, אלא בעלי הרוחות הדקות והנפשות החשובות, המשתדלות להדבק באלהות והנבואה... שמפסידים במגעם הדברים הדקים, כפנינים והיינות. ורובנו משתנה מקרבת המתים והקברות, ומתבלבלת נפשנו זמן מה בבית אשר היה בו מת, ומי שהוא עב הטבע אינו משתנה לזה"[864].

כלומר - יסוד הטומאה הוא המוות הקיים בטומאת במת, וכך גם בטומאת זרע (וזב) ומצורע. במצורע הטומאה נובעת משום שהוא חשוב כמת, ובזרע מפני שהיה בו חיים בכח (פוטנציאל) והם לא מומשו. אפשר לראות כיצד שאר הטומאות מתייחסות לאחד משני הצדדים הללו, ונבאר עניין זה, על רגל אחת:

דם הנדה (כולל הזיבה) - הוא תוצאה של הכנת גוף האשה לקליטת עובר חדש, ויציאתו מבטאת את ביטולה של האפשרות הזו, שהיא מיתה זוטא. גם יציאת הוולד מן האשה הוא - ביחס לאישה - מיעוט מן החיים שהיו בקרבה. הנבילה מהוה טומאת מת שבבעלי חיים. הטומאה השונה מכל אלו, טומאת השרץ, אינה נובעת מביטול חיים שהיו, אלא ממיעוט החיים הקיים בו. מדובר בבעלי חיים שיש בהם יתרון המבדיל בינם ובין שאר החרקים - קיומו של עור [שבת קז, א], אך אף על פי כן הם נחשבים שרצים, ואינם במדרגת אחת מקבוצות בעלי החיים - בהמות חיות דגים או עופות. גם טומאת ע"ז מקושרת עם המוות [ע"ז לב, ב]:

"ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים - מה מת מטמא באהל, אף תקרובת עבודת כוכבים מטמאה באהל".

בהקשר של נבילה, העניין מוסבר בתורת חיים [חולין כז, ב]:

"טעמא דצוה הכתוב לשחוט בהמה חיה ועוף, ואסר את הנבלה, וטימא אותה, נראה משום דשלטא בה סטרא אחרא - רוח הטומאה. שכל מיתה נעשה על ידי מלאך המוות, אפילו מיתת בהמה, כדאיתא בפרק המפקיד מלאך המוות מה לי הכא... ואפילו מי שאינו מת מיתת עצמו אלא נהרג, הן אדם הן בהמה, גמר יציאת נשמתו על ידי מלאך המוות הוא. ולכך צוה הכתוב לשחוט כדי שתצא נשמתן כמצות שחיטה, ולא ע"י מלאך המוות. וכך כתב הרב ר' מנחם רקאנטי בפרשה ראה וזה לשונו: "וכשנשחטנה אנחנו, לא תחול עליה רוח הטומאה כמו בנבלה שמיתתה ברוח כטומאה". ומהאי טעמא אמרו, כשמת רבי בטלה כהונה, לפי שמיתת צדיקים גדולים הוא בנשיקה, לא ע"י מלאך המוות, ולכך אין מטמאין במותן..."

מתוך כך, הוא מבאר את החלוקה בין הקבוצות בדרך חדשה:

---

[864] ועיין שיחות הרב צבי יהודה במדבר עמ' 240 -241, ובהערה 27 - רעיון זה בכתבי הרב.

"בהמה שנבראת מן היבשה - ולכך יש לה חיות בריא וחזק - לפיכך הכשירה בשני סימנים או ברוב שנים, דכל כמה דלא שחיט רובא אין נשמתה יוצאת לאלתר אלא לאחר שעה, וכי נפקא חיותא לאו בשחיטה נפקא אלא על ידי מלאך המוות.

עוף שנברא מן הרקק - ואין לו חיות גדול כל כך - לכך כי שחיט ליה רק סימן אחד או רובו נפקא חיותיה לאלתר בשחיטה.

דגים שנבראו מן המים - וכשיוצאין מן המים מיד מתים מאליהן - כמאי דלית להו חיות דמיין, ולא שולטת בהו מלאך המוות כלל, הלכך הכשירן בולא כלום...

לפיכך אדם שנברא עפר מן האדמה - ואיתא במדרש רבה עפר זכר אדמה נקבה רמז לחול הדק וחול הגס, שעל ידי שניהם היוצר עושה כליו חזקים, ולכך כחו בריא וחזק יותר מכל בעלי חיים, ולהכי הוא מאריך ימים יותר מכולן - נמצא דמלאך המות שולט בו הרבה ביציאת נשמתו, ולכך מטמאו הרבה עד שנעשה אבי אבות הטומאה..."

לדבריו יש להוסיף את האמור לעיל [עמ' 417-421] לגבי שחיטה מן הצוואר. הדרישה מן האדם שיהיה נוטל את חיי בעל החיים בעצמו, ולא שיינטלו החיים מאליהם ע"י מלאך המוות. לכן השחיטה צריכה להיעשות פנים בפנים. בארנו [שם] גם את הקשר בין דיני שחיטה ובין טומאת המינים. לאור כל זאת, יש להוסיף נדבך בביאור הטומאה בבעלי חיים, ולומר שהטומאה האוסרת בבעלי החיים היא מטומאת נבילה שנובעת מן המוות.

בבעלי החיים הטהורים ניתן לקיים שחיטה, שהיא הבדלת הנפש מן הגוף בידי אדם, כיוון שגם סימני הצד הטהור שבקרבם ברורים. הבדלת הסימנים, שהיא פעולת הבחנה והיכר, מהוה יחס אל החיים המצויים בבעל החיים, ושחיטתו מתוך הכרה - היא שחיטה שאין בה טומאת מות. לעומת זאת, בטמאים שאינם נבדלים בסימנים מיוחדים אי אפשר לקיים זאת, וממילא גם הנפש אינה נבדלת מן הגוף בידי אדם בשלמות. בעקבות זאת, הם נחשבים נבילה, גם היכן שבאופן חיצוני - נעשתה פעולת שחיטה[865].

ההבדל בין בעלי חיים שניתן לשחוט, לאלו שלא ניתן לקיים בהם שחיטה, הוא בעצם הבדל בין חיות כלואה - שלא ניתן לשחררה ולהעלות אותה, ובין חיות העומדת לעילוי[866]. בעניין זה כותב השפת אמת שמיני [תרנ"ב ד"ה בפסוק זאת]:

"כי הנה הקב"ה הוציאנו ממצרים להיות בני ישראל - בני חורין. ומאכלות אסורות, הם מאסרין הנפש להיות משועבד להגוף והגשמיות.

והנה, באמת - נמצא הארה חיות בכל דבר. אבל, הם במדה וצמצום, כמו שנאמר "וימודד ארץ"[867].

---

[865] בהקשר זה ניתן להבין גם מדוע דיני טריפות מופיעים יחד עם סימני בעלי חיים, גם בתורה [ויקרא יא, ב - ע"פ חולין מב, א; יא, לט - ע"פ זבחים סט, ב], בפרק אלו טריפות - במסכת חולין. אע"פ שטריפה אינה מטמאת כשנשחטה [זבחים שם], יסוד דינה הוא מיעוט חיים, כפי שמבאר הרמב"ם [שחיטה, ד]. כך גם ניתן להסביר את דין שסועה הנידון לעיל [עמ' 91-97], למי שסובר שהיא אינה אסורה משום שאין לה סימני טהרה, אלא מצד מיעוט החיים שבה - באופנים שונים.

[866] לגבי העילוי בבעלי חיים, עיין לעיל עמ' 358-360.

[867] נדרש בתנחומא המובא בסוף העניין בקשר למאכלות אסורות.

אבל לבני ישראל כתיב "לא יהיה בך אל זר, אנכי ה' אלוהיך המעלך מארץ מצרים, הרחב פיך". פירוש, שלא יקבלו בני ישראל כח ממאכלות אסורות, כדי שיהיו בני חורין...

ולכן הבדיל לנו מינים טהורים, **אשר החיות שבהם הם בבחינת החירות** בלי השתנות. וזה שאמר "זאת **החיה** אשר תאכלו כו'". וע"י מאכלות אסורות ניטל החירות מהנפש ולכן הוי ככופר ביציאת מצרים".

חיות כזו שאין לה שחיטה מתוך יחס והעלאה, אלא הפסקת החיים, היא חיות כלואה, שלא יכולה לעבור אל האדם ולהתעלות. הבנת החיות של הטמאים כחיות כלואה, קשורה גם לעניין הטמטום. בעבודת הקודש [ויקרא יא, עמ' קו] מתייחס לכך שנאמר "ונטמתם בם" ולא "ונטמאתם בם" וכותב:

"בא ללמד בכך איזה מין של טמאה מתהוה מהם, והוא טמטם הלב, שסוגרו ומונעו מהבין במושכלות היקרות של התורה הקדושה. כי אינו מניח לו פתח פתוח להכנס בו האורות העליונים. ונמצא שטמאתן של מאכלות אסורות היא יותר חמורה מכל שאר הטמאות, ולכן נרמזה בחסרון האלף שהוא יחידו של עולם... "כי אני ה' אלקיכם", כלומר הייחוד הקדוש שלי מתישב ושורה עליכם, אם תשמרו עצמכם מן המאכל הטמא".

החסימה המתוארת כאן, היא תוצאת החסימה שהשפת אמת עוסק בה. כאשר אדם אוכל בעל חי שחיותו אינה משתחררת על ידי השחיטה אלא כלואה בו, התוצאה היא שגם נפשו כלואה מלקבל אורות עליונים. כאן אנו שבים לעיקרון ההבדלה. כשאי אפשר ליחד, תכונה המחוברת לתכונת ההבדלה, התוצאה היא חסימת האדם מגלוי אור ה'. המדרש [תנחומא שמיני י], מקשר את נושא החיות, לכך שצווי זה מיוחד לישראל, ובכך נחתום:

"ראה ויתר גוים... ר' תנחום בן חנילאי אמר, התיר להם את האסורים - את השקצים ואת הרמשים. למה הדבר דומה, לרופא שהלך לבקר שני חולים. ראה אחד מהן שהיה בסכנה. אמר לבני ביתו - תנו לו לאכול כל מה שהוא מבקש. ראה את האחד, שהיה חוזר לחיים. אמר לבני ביתו - כך וכך מאכל יאכל, כך וכך מאכל לא יאכל. אמרו לו לרופא - מה ראית בין זה לזה. אמר להם הרופא - לזה שראיתי שהוא למיתה, אמרתי תנו לו שהוא למיתה. וכך הקב"ה - התיר לגוים עובדי כוכבים שקצים ורמשים ואת כל העבירות לפי שהן לגיהנם. אבל לישראל, שהם לחיי גן עדן, אמר להם "אל תשקצו את נפשותיכם"... למה, שהן חיים, שנאמר - "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום"[868].

[868] יש להעיר, ששלושת ההסברים לעניין הטומאה, מתאימים לשלשת המקומות שבהם מופיע איסור הטמאים. בפרשת שמיני נראה שהמוקד הוא טומאה וטהרה, כחלק מענייני הקודש, וזה מתאים להבנת ר' עובדיה ספורנו, על טהרה המתאימה לקדושת הנפש, ולהבנה האחרונה, שהטהרה קשורה לשחרור החיות ע"י השחיטה. בפרשת ראה התורה פותחת באיסור לאכול תועבה, וזה מתאים לשיטה שהטומאה כאן היא לשון מיאוס וטמטום הלב. בפרשת קדושים המוקד הוא ההבדלה, וזה מתאים להבנה שהובאה בחלק ההלכתי, שהצורך להבדיל גדל בעקבות מושג הטומאה.

ו. ספקות[869]

1. הספקות בעולם הרוחני

התורה מתייחסת במקומות שונים למצב של ספק. במצבים רבים של צרעת, התורה דורשת הסגר של המצורע, והמתנה על מנת לדעת האם הוא מצורע או לא [ויקרא פרקים יג - יד]. במקומות שונים, משה רבנו מעכב את פסיקת הדין מתוך ספק[870]. ע"פ הגמרא בב"ק [מו, ב] לומדת מן הפסוק [שמות כד, יד] את הצורך של בי"ד להכריע במקום ספק ש"המוציא מחברו עליו הראיה"[871]. ומעבר לכל ישנו ציווי כיצד לנהוג במקרה של ספק:

"כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם, בין דין לדין, ובין נגע לנגע... ובאת אל הכהנים הלוים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" [דברים יז, ח - ט].

לעיל [עמ' 147-149] הבחנו הבחנה בין שני תפיסות או מצבים לגבי ספקות:

א. הספק הוא תאור היחס שלנו כלפי המציאות. המציאות היא היתר או איסור, ואנו איננו יודעים מהי. ע"פ הבנה כזו, אין הבדל היכן מתרחש הספק, וכאשר יש תערובת אין האיסור משפיע על ההיתר עצמו.

ב. הספק הוא מציאות בפני עצמה. קיימת מציאות של היתר, של איסור, ושל ספק - שהוא שם חדש: תערובת איסור והיתר. במצב כזה ניתן להבין כיצד האיסור משפיע על ההיתר בתערובת, וכיצד יש הבדל בין ספק זהה במקומות שונים. כמו כן ניתן להבין כיצד בדינים מסוימים - כגון טהרת בעלי חיים, יש צורך בהכרעה מוחלטת.

התפיסה השנייה לגבי ספק, מביאה אותנו להבנה, שגם במלחמה הפנימית האדם נאבק עם הספק, לא פחות מהמאבק בתכונות השליליות. בעניין זה כותב הרב חרל"פ [אורי וישעי עמ' פה - פו]:

"כל יסוד הסבל שסובלים, הוא בעיקר מהמבוכות והספיקות. כל מגמת הרצון של האדם, הוא לנוס ולהמלט ממבוכות, כי רק המה המעיקים לו ומפריעים את מנוחתו. יש כח לאדם לסבול עצם היסורים, ואין לו כח לסבול את המבוכה. אינו רוצה בשום אופן להיות בבחינת 'חמור גמל' - זה מושך אותו לכאן וזה מושך אותו לכאן. כי כן יסוד בריאתו הוא - להיות ישר, "כי האלוהים עשה את האדם ישר"...".

הוא מוסיף ומבאר, כדברי רבו [אורות ישראל א, ו], שהאדם מחפש דרך לברוח מן הספק. הדרך האחת היא להשתיק את נטית הטוב שיש בתוכו, ולטבוע לגמרי ברע. ואילו הדרך השנייה היא לחתור אל השלום העליון, שבו נשמע רק קול אלוהים בלב האדם.

התהליך שאדם עובר בהופעת הספקות ובירורם, מתקיים בשתי מדרגות:

---

[869] בשולי הדברים נעיר לעיסוקו הנרחב של הרב גינצבורג [שלשה כתרים, מאמר ראשון] במהות הרוחנית של ההכרעות השונות בספק ממון.

[870] ראה ויקרא כד, י - טז; במדבר ט, ו - יב; שם טו, לב - לו.

[871] ואמנם שם חולק רב אשי ואומר "למה לי קרא סברה הוא", הירושלמי סנהדרין [ג, ט] נוקט כסברה ראשונה, ועיין רש"י גיטין מח, ב.

האחת - בירור שכלי, כנגד בלבול דמיוני שופע תאוות העומד לפני האדם. השפעת הדמיון והרגש על האדם, גורמת להתייחסות לא בהירה כלפי המציאות, ולפקפוק לגבי הדרך האמיתית. כאן על האדם להגביר ביחס לכל ספק את השכל על שאר כוחות הנפש, כפי שמבאר בחובות הלבבות [יחוד המעשה, ד"ה ויש בזה הערה על מלחמת התאוות].

השנייה - מדרגה נוספת, הנובעת מעלייתו של האדם לקומות חדשות בעבודת ה'. באורות הקודש [הגיון הקודש, לג] הרב מצייר את התהליך כמעגל חוזר של התעלות:

"מתגברות עלינו ההופעות, חזיונות מחזיונות באים לנגד עינינו הרוחניות, מביטים אנו בספרים... ועל כל חזיון נולד המיון פנימי, מהיכן כל זה בא? ראשית החזון וודאותו מהיכן הוא נמשך?

והנשמה מצטערת בעצבונה על שמחת עשרה. והעצבון הזה מעדן את הרוח, מחדד את השכל, ומרטיב את הלשד של החיים הרוחניים, וידיעות מקוריות, ומקוריות של מקוריות... נולדות, והן באות עם תעודות ודאיותן, והן מעלות את הנשמה למקום עליון.

ובמקום העליון באה השאלה עוד הפעם מחדש, על הודאיות החדשות, העשירות היותר עליונה, שבתחלה מופעת היא בכליל הודה, ביפעת שמחתה, ואחר כך באה השאלה, בן מי זה העלם, אם ראוי לבא בקהל?

והרעיון המחקרי חוזר ונעור, מבקש לו נתיבות, ומבקש ומוצא. והודאיות החדשה משתרשת עמוק עמוק בנשמה...".

מלבד המעגל שבו עם כל ספק האדם מגיע לעומק גדול יותר של ודאות, מובהר מדבריו, שהמעבר מודאי לספק אינו נובע מידיעה נרכשת, אלא מעבודה פנימית. ננסה עתה לדון בארבעה סוגים של בירורי ספקות המצויים בהלכה, ולאחר מכן במשמעותם לאור העבודה הרוחנית שבספקות.

2. ארבע דרכים בספקות

בהלכה, אנו מכירים דרכים שונות לבירור הספק. אם נחלק אותם מבחינת המקור התודעתי, נמצא ארבעה דרכים:

א. חזקה. מציאת נקודת הודאות האחרונה הידועה לנו, ויחוס המציאות אליה. לדוגמה, חזקת איסור [ביצה כה, א]:

"אמר רב הונא: בהמה בחייה - בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה - בחזקת היתר עומדת, עד שיודע לך במה נטרפה".

דוגמה אחרת - ממון שיש לגביו ספק, והיה מוחזק עד הספק ביד אדם מסוים - שייך למוחזק [ב"מ ב, א; ב"ב כח, א].

ב. ספק ספיקא[872]. ישנו חיוב להישמר מאיסור גם כשיש ספק לגביו, אך כשיש ספק האם קיים ספק - מותר. לדוגמה - אשה שלא נמצאו לה בתולים, וספק אם שימשה או תחת

[872] מדובר בהגדרה עצמאית, רק במידה ומדובר בהכרעה שונה מרוב או מחזקה [ראה שו"ת הרשב"א תא; שב שמעתתא א, יח; שו"ת רעק"א ו; תורת הלוי כתובות ב]. כמו כן לא נכנסתי לדיון האם ספק אחד מדאוריתא

בעלה או לא, ואפילו תאמר ששימשה תחתיו, ספק אם באונס או ברצון [כתובות ט, א]; גנבים פתחו חביות של מים, ויש חשש אם היין יין נסך - ספק אם הגנבים היו גויים, ואפילו היו גויים ספק אם נגעו ביין - ולכן הוא מותר [עבודה זרה ע, א].וכתב ר' שמעון [שערי יושר א, יט[873]] בטעם הדבר:

"דדוקא בודאי ספק איסור קיימא לן שהוא לחומרא, אבל אם הוי רק ספק של ספק-איסור - אין לנו להחמיר... **דלעולם אין צריך סבה להתירא היכא דליכא סבה האוסרת.** והנה, בדבר שלא ידעינן מאיסורו, אז מה שגורם לנו לאסור עלינו הדבר הוא צדדי הספק, כמו בספק אונס ספק רצון, שהצד האפשרי של רצון גורם הדין... אבל בספק ספיקא, דכל צד האפשרי משני הספקות אינו יכול לגרום איסור ספק - דכיון שגם אילו היה ידוע לנו לא היה רק ספק איסור... שידיעתנו אינה סבה האוסרת בעצם, ספיקו מותר... והוא עניין עמוק מאד בעזרת ה' יתברך".

ג. בירור - גם כזה שיש בו פשיטה גמורה של הספק, כגון עדים או הודאת בעל דין; וגם כזה שיש בו בירור חלקי. דוגמה לבירור חלקי - חזקה המאבחנת מה נוהגים בני אדם לעשות, כגון "חזקה אין אדם פורע תוך זמנו" [ב"ב ה, ב], או רוב: כשפרט פורש ממכלול שרובו - ואין אנו יודעים את זהותו, אנו דנים אותו ע"פ הרוב. רוב הגרים ראויים לבא בקהל, ולכן כשבא גר אין חוששים שמא הוא עמוני או כיוצא בו [ברכות כח, א]. כמו כן, כשנתערבו חתיכות איסור ברוב חתיכות היתר - התבטלו האסורות ברוב [זבחים עב, א].

ד. הנהגה - לפעמים ישנה הכרעה ע"פ עקרונות מסוימים, שאינם הסתברותיים, אך הם נובעים מאופן ההתייחסות שהתורה וחכמים קבעו לנו ביחס אל הספק. למשל לגבי ביטול ברוב, כותב ר' שמעון שקופ [שערי יושר ג, יט]:

"דכיון דע"י ביטול ברוב אין הדבר משתנה במציאות להיות המיעוט כהרוב, אלא שהתורה אמרה לעניין הנהגת הדינים להתנהג עם המיעוט כדין ההנהגה של הרוב".

כך גם ביחס למי שמצא גוזל "בין שני שובכות, קרוב לזה - שלו, קרוב לזה - שלו" [ב"ב כג, ב], מסביר ר' שמואל רזובסקי [שם סע' סז ד"ה אלא] - "קרוב אינו אלא דין הנהגה", כיוון שההכרעה ע"פ הקרוב אינה נובעת מהסתברות גבוהה יותר או אבחנה בטבעם של גוזלים[874].

3. חזקה

בחזקה, ישנה אחיזה במציאות ודאית. העבר הידוע הוא ודאי, וכשאנו שרויים בספק אנו מבקשים להגדיר את המציאות על פיו. הדבר דומה לסיפורו של רבה בר בר חנה [ב"ב עג, ב]:

אסור מדאוריתא או מדרבנן, שאלה המשפיעה על הדיון - ראה רא"ה - בדק הבית, ד, ב; פרי חדש כללי ס"ס לו, ש"ך כללי ס"ס כא.

[873] ועיין עוד חידושי הגרנ"ט סי' כה; ברכת אברהם כתובות ט, ב.

[874] עוד לעניין הנהגה וברור קובץ הערות סג, ג; שב שמעתתא ו, כב; עיונים משיעורי הרב מרדכי, פרק שנים אוחזים, עמ' יח - יט; וקובץ יסודות וחקירות השלם עמ' 444.

"ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קא אזלינן בספינתא, וחזינן ההוא כוורא דיתבא ליה חלתא אגביה וקדח אגמא עילויה, סברינן יבשתא היא, וסלקינן ואפינן ובשלינן אגביה, וכד חם גביה אתהפיך, ואי לאו דהוה מקרבא ספינתא הוה טבעינן"[875].

כאנשי הספינה אנו אוחזים במציאות הידועה, ומשתדלים ל"הסתלק מן הספק" [אבות א, טז]. אמנם יש בחזקה הרבה מעבר לאחיזה. החזקה היא המציאות הודאית הקיימת בכל מצבי הספקות באופן נסתר, כפי שכותב הרב [אורות הקודש, הגיון הקודש, לה]:

"וכל אשר יתרומם יותר האדם והעולם, ימצא שכל אותם ספקות אין הרפיון שבהם כי אם בצדם החיצוני, אבל בפנימיותם הרי הודאיות הולכת ומתגברת בהם".

כשם שבחזקה, אין אנו שואלים מהי העובדה שמלמדת על קיומה של הידיעה, כך גם כשעוסקים בידיעות הודאיות, כפי שכותב הרב [שם לח]:

"על הידיעות העליונות אין מקום לשאול, מהיכן יודעים... כל הידיעה הבאה מתוך מחקר אינה כי אם אמצעי איך להגיע לידיעה עליונה זו, שהנשמה מפכה מקרב עומק עמקים שלה"[876].

במקומות שונים הרב מתאר את אופייה של הודאות הזו:

א. היא שורש איתן לאמונה:

"האורה האלוהית, היא בעצמה מאירה את אור האמונה העליונה, שכל צללי הספקות נסים ממנה" [שם לט].

ב. עם כל עומקה, היא קשורה דווקא אל הצד המעשי, מפני שיש בו תכונה קבועה של חוסר השתנות:

"היסוד התחתיתי של המעשים בנוי הוא דווקא על פי הרז הפנימי של הערכים... ונמצא שהם כלולים בודאיות המוחלטה, ברית עולם" [אורות הקודש שם לה].

ג. הקשר של הודאות הזו אל הצד המעשי, הוא זה שיוצר שמחה דווקא במצות:

"השמחה במצות, מהודאיות הפנימית העליונה היא נובעת" [אורות המצות, בשמן רענן, ח"א, שכ].

ד. שכרה של ודאות זו הוא:

"שכשאדם מגיע למדתה העליונה הרי הוא צרור בצרור החיים, וישחק ליום אחרון" [שם לו].

4. ספק ספיקא

בניגוד למחשבה הפשוטה, שהספק הוא רק שורש לבעיה, ישנם מצבים שבהם הספק הוא שורש התיקון. כשאדם עומד מול מצב מסופק, הספק יצר בעיה - אין הוא יודע האם הדבר אסור או

---

875 תרגום: פעם אחת היינו הולכים בספינה, וראינו לוויתן שעלה עליו חול, והתהווה אגם עליו. סברנו שהוא יבשה, ועלינו, ואפינו ובישלנו על גבו, וכאשר התחמם גבו - התהפך, ואם לא הייתה קרובה ספינתנו היינו טובעים.

876 והשווה לדבריו [אגרות א, מד] "עצם החיים הישראליים הם כלולים רק בנקודת אהבת השם יתברך... זאת התכונה העיקרית שלנו שנתגברה בנו בראשית טל ילדותנו, והיא הולכת עמנו עדי עד... זאת היא התכונה שלנו הקבועה והקיימת, שהיא אינה צריכה לא מחקר ולא פילוסופיא, ולא שום תבלין שבעולם, לקיומה ולעצם הוייתה. וכל מה שאנו מרחיבים ומשכללים את הדעה וההכרה אינה כי אם כדי ליתן מקום ומרחב להתכונה האלהית העצמית, שתתפשט ותתגלה ביותר...".

מותר, האם הוא חייב או פטור. ישנו ניגוד עמוק, בין חובתו לקיים את הציווי האלוהי, ובין חוסר יכולתו לזהות אותה. הקושי לעמוד בניגוד זה חשוב כל כך, שקיים קרבן מיוחד - אשם תלוי [ויקרא ה, יז] - אותו אדם מקריב כשהוא מסופק האם הוא חייב חטאת או פטור ממנה. קרבן זה אינו מהווה תחליף לקרבן חטאת, האדם זקוק לקרבן חטאת במידה והספק יתברר לחיוב [כריתות כג, א; רמב"ם שגגות ח, א]. אף על פי כן, הוא מביא קרבן, כדי להימלט מן הספק, והדין המתוח עליו.

לעומת זאת בבא הספק השני, מוטל ספק בקיומו של הספק. הספק השני מטשטש את עצם קיום הספק, ובכך משיב אותנו אל המציאות הראשונית שקדמה לכל איסור. אין אנו יודעים להכריע מהי המציאות, אך במקרה כזה, לא רק הציווי האלוהי מוטל בספק, אלא השאלה אם במקרה זה קיימת חובת ההחמרה בספק, כלומר - החובה להישמר מן האפשרות להפרת הציווי האלוהי - גם היא מוטלת בספק. כאן מתברר שכאשר אין כיוון ודאי כלשהו, הכיוון הכללי הקיים בעולם הוא היתר, כפי שכותב הרב עמיאל [המידות לחקר ההלכה יב, נח]:

"איסור הוא יסוד חיובי, אבל היתר הוא יסוד שלילי. כלומר: כי כשאנו מסלקים את האיסור - מותר הדבר ממילא, אבל לא נימא להיפך - שע"י סלוק ההיתר נעשה ממילא איסור, כי כל דבר הוא ממילא מותר באין מציאות או פעולה האוסרת אותו".

במקום אחר [ב, כ] הוא מיישם הבנה זו, כשהוא דן בדעת רמב"ם שמדאורייתא אין חובה להחמיר במקום ספק:

"בכל ספק אנו תופסים את ה"דרך הממוצע", וממילא נשאר הצד של העדר סיבה".

ובמצב של העדר סיבה - ניטראלי - קיימת המציאות הרגילה בעולם - מציאות חיובית. כך מצאנו גם בניסוחו של ר' שמעון [לעיל עמ' 437] לגבי ספק ספיקא:

"לעולם אין צריך סבה להתירא היכא דליכא סבה האוסרת".

הטוב, המציאות המותרת בודאות, היא יסוד הבריאה של העולם והאדם:

"וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" [בראשית א, לא], "האלוהים עשה את האדם ישר" [קהלת ז, כט].

כשיסוד זה מופיע בטהרתו, ללא ספקות - הוא פשוט. כשהוא מופיע לאחר שנוסף לאדם ספק על ספיקו, יש כאן עבודה עמוקה. ושורש עבודה זו, בהבנת ואמונת הנוכחות האלוהית בעומק המציאות של הספק. כותב הרב [אורות הקודש, הגיון הקודש, לד]:

"הודאי המוחלט שוכן ברום עולם בחביון עז העתיד לבא, עולם הבא, אהיה אשר אהיה, הודאי שמו כן תהלתו, ודאי סתמי. נחלים רבים מתפרדים ממנו, כולם אחוזים זה בזה, עד באם לנהר אולי, כולי האי ואולי, אובל אולי. ויובל אולי, ודאי הוא ביחס לכל הנוצר ממנו, לכל המתאצל ומתפשט מאורו... וכולם יחד שואבים לשד חייהם **ממקור כל הודאיות, וממקור כל הספקות**, ממקור שאיבת הודאות שמשם כל הספקות שואבים להחיותם להעלותם לרעננם ולפארם בפאר חי העולם".

מדברי הרב למדנו, שישנו מקור עליון לספקות ולודאיות. כלומר - הספקות אינם רק בעיה, ואינם רק אופן תיקון, אלא כח עולמי ותוכן עמוק, הנובע מהעולמות הרוחניים.

שנית, למדנו שמן הודאיות העליונה הנחלים מתפרדים אחוזים זה בזה, עד שהם באים לנהר אולי. כלומר - מן הודאות יוצאות מסקנות רבות, אבל הקשר ביניהם הוא קשר סיבתי, עד שמגיע הספק ומטיל בהם רפיון. אמנם בהמשך [שם לה] הרב מבאר שהרפיון הוא רק בצדם החיצוני, ובפנימיותו - הוא חיזוק הודאיות.

העניין השני יכול להתבאר ע״פ החלוקה בין סיבה מוסרית וסיבתית, שאותה תארנו לעיל [עמ׳ 378 - 381]. הרב זצ״ל [אורות, ישראל ותחיתו, ב], מבאר שיש מועקה בראיה של המציאות כשלשלת של סיבות ומסובבים הנובעים זה מזה. המועקה נובעת מכך שכל פרט אינו מוצדק כשלעצמו, אלא דווקא מכוחו של פרט אחר. כשהבסיס לכל קיום ידוע, הרצון שבכל פרט בפני עצמו, נעלם. דווקא כשמופיע הספק, אשר מנתק בתודעתנו - את המציאות הנוכחית מהמציאות הודאית, המוחזקת לנו עד עתה - יש מקום למצוא את ההצדקה המיוחדת, את הודאות האישית של כל פרט ופרט. הבנה זו מחוברת למה שבארנו לעיל [עמ׳ 436] כיצד כל ספק מאפשר ודאות חדשה.

בקשר לעבודה הקשורה בהבנה זו, יש להביא את דבריו של ר׳ נחמן [ליקוטי מוהר״ן סד]. ר׳ נחמן מבאר שישנם שתי מיני אפיקורסות, האחת נובעת מחכמות חיצוניות. יסודם של החכמות החיצוניות - טוב, הם נובעים מן האור שהיה צריך להופיע בעולם, אלא שהכלים נשברו, לא היה ביכולתו של האדם לקלוט את האור, ועל כן האור הופיע בצורה לא מתוקנת. היתרון בהכרת השורש הוא בהבנה שניתן להעלות את האור, ומי שנפל באפיקורסות הנובעת מחכמה חיצונית יכול להעלות את השגותיו ולתקנן.

לעומת זאת קיימת אפיקורסות אחרת, והיא נובעת מכך שכאשר ברא הקב״ה את העולם, צמצם את אלוהותו ובתוך החלל הפנוי ברא את העולם. הסתרת האלוהות בעולם, מאפשרת את קיומו של האדם כישות עצמאית, ובד בבד מאפשרת אפיקורסות הנובעת ממציאות שבה האלוהות נסתרת. במצב כזה, כשאדם נופל, אין אפשרות להעלות אותו מתוך הכרת השורש של השגותיו, שהרי אין הן נובעות בשורשם מאותו אור חיובי. אף על פי כן כותב ר׳ נחמן:

> ״אך דע, אם יש צדיק גדול שהוא בחינת משה, הוא צריך דווקא לעיין בדברי האפיקורסות אלו. ואף שאי אפשר לישבם כנ״ל. על כל זה ע״י עיונו שמעיין שם, הוא מעלה משם כמה נשמות שנפלו ונשקעו בתוך האפיקורסות הזאת. כי אלו המבוכות והקשיות של האפיקורסות הזאת הבא מחלל הפנוי הם בבחינת שתיקה. ומאחר שאין עליהם שכל ואותיות ליישבם כנ״ל - כי הבריאה הייתה ע״י הדיבור, כמו שאמרו ״בדבר ה׳ שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם״ - ...אבל בחלל הפנוי שהוא מקיף כל העולמות כנ״ל, הוא פנוי מכל כביכול כנ״ל, אין שם שום דיבור... וצריך רק להאמין ולשתוק שם. ועל כן אסור ליכנוס ולעיין בדברי האפיקורסות והמבוכות אלו. כי אם צדיק שהוא בחינת משה. כי משה הוא בחינת שתיקה...״.

ע״פ דרכנו נאמר - אפיקורסות המיתקנת על ידי העלאה, ע״י ישוב הקושיות ומציאת שורש הדעה המקולקלת - היא בבחינת חזקה. האדם המסופק מוצא את נקודת השורש הראשונה, את הודאות הקמאית, שמתוכה הוא בא אל אמונתו. לעומת זאת אפיקורסות המתוקנת ע״י שתיקה - וע״י ניגון כפי שמבאר ר׳ נחמן בהמשך - דומה בתקנתה לספק ספיקא, להבנה שגם בעומק הבלבול וחוסר הידיעה, מצויה הידיעה היותר עמוקה, הנובעת מהבסיס הקיומי - הטוב האלוהי.

5. אותיות השם ובירור הספק

בנקודה זו של השוואת סוגי בירור הספק לעולמות הרוחניים של התמודדות עם הספק, יש לעצור ולהקדים עניין הכרוך בהשוואה זו. בעלי הקבלה לימדו שאותיות שם הויה מלמדות על סדר השתלשלות הופעת ה׳ בעולם הזה[877]. יסוד הדברים בגמרא במנחות [כט, ב]:

״דרש ר׳ יהודה בר ר׳ אילעאי: אלו שני עולמות שברא הקב״ה, אחד בה״י ואחד ביו״ד, ואיני יודע אם העולם הבא ביו״ד והעולם הזה בה״י, אם העולם הזה ביו״ד והעולם הבא בה״י, כשהוא אומר: ״אלה תולדות השמים והארץ בהבראם״, אל תקרי בהבראם אלא בה״י בראם, הוי אומר: העולם הזה בה״י, והעולם הבא ביו״ד״.

האותיות האחרונות - ו׳ וה׳ שבשם הויה - מכוונות בין השאר כנגד התורה והמצוות (בהתאמה), כמבואר בזוהר ובאר״י ז״ל[878]. ומבואר שם, ובמהר״ל ובחסידות[879], שהאותיות שבשם מבררים את המהלך היסודי שבבריאה:

מתחילה הופיעה הי׳ הראשונה המבטאת את העולם הבא, העליון; את אחדות ה׳ בעולם; את נקודת המחשבה הראשונה קודם שהופיעה ובאה לידי ביטוי במעשים. בנקודה זו היה העולם כולו בטהרתו.

משנברא העולם - נברא בה׳, הדומה לאכסדרה, שיש בה פתח ואפשרות לנפילה [מנחות שם]; והיא כנגד עולם הזה; כנגד עושרו וריבוי גווניו. ריבוי זה רחוק בהתפשטותו מן הי׳ הראשונה, אך אנו יודעים ומבינים שיש כאן גלוי אלוהי בעומק ההעלם של נוכחות ה׳ בעולם. ונמצא שכשאנו קוראים בי׳ ראשונה שבשם, אנו פועלים בדרך של חזקה, כלומר - באחיזת נקודת הראשית הברורה והבהירה, שקדמה לעולם. ולעומת זאת כשאנו מתבוננים בגלוי האלוהי שבאות ה׳, אנו מוצאים את הגלוי שבעומק הספקות וההעלם המצוי בעולם.

גם אם יש דרך להגיע לגלוי זה, להשיג את הנוכחות האלוהית שבעומק הספקות, עדין יש מרחק רב, בין ההשגה של עולם הזה ובין ההשגה של העולם העליון, ויש למצוא דרך לזווג ולקרב ביניהם.

המהלך השני של שם הויה, מתקיים באותיות ו״ה שכנגד תורה ומצוות. ביחס לחלקו הקודם של השם, הוא מהלך גלוי יותר. בתיקוני זוהר [עג, א] מבואר, שבסדר של א״ת ב״ש[880], ה׳ שבשם הויה היא צ׳, וי׳ שבשם הויה היא מ׳, וכך נוצרת המלה ״מצווה״ שראשיתה י״ה בנסתר - בסדר א״ת ב״ש, וסופה ו״ה בנגלה, בסדר רגיל. עניין זה מבואר בקדושת לוי [תחילת בראשית]:

---

[877] לא הארכתי במקורות בעניין זה, ועיין שערי אורה שער ה׳, ובשל״ה הקדוש בחלק ״בית ה״״ ובסביבת המקורות שיובאו בהערות הבאות.

[878] תיקוני זוהר עג, א ובמקומות רבים שם. באר״י: שער הכוונות דרושי קריאת ספר תורה דרוש א - ״היצירה היא כנגד ז״א שהוא אות ו׳ של ההויה גם ז״א נקרא תורה שבכתב״; שם דרושי תיקון חצות דרוש א; ״ותכוין להמשיך ולעורר היראה מן אות י׳ והאהבה מאות ה׳ והתורה שהם הפסוקי׳ מאות ו׳ והתפילין שהם מצווה מאות ה׳ אחר״; פרי עץ חיים שער קריאת ספר תורה פרק א - ״כבר הודעתיך בששת ימי המעשה, שיום ב׳ וה׳ הוא סוד היצירה, הנרמז בז״א אות ו׳ שבהוי״ה, הוא הנקרא תורה, לכן בב׳ ימים אלו דווקא אנו מוציאין הס״ת״. וע״ע בשערי אורה שם, ובריקנטי בראשית ב, ד.

[879] מהר״ל נתיב האמת א ד״ה בסוטה; פרי צדיק לט״ו באב סוף א, ובמקומות רבים.

[880] כלומר בסדר של חילוף האותיות, שבו האות האחרונה ת׳ כנגד האות הראשונה א׳ וכן הלאה.

"הכלל, שהבורא ברוך הוא ברא הכל, והוא הכל, והשפעתו אינו נפסק מעולם. כי בכל רגע משפיע שפע לברואיו... ולכן כשאדם בא לאין, ויודע שהוא אינו כלום, רק הבורא ברוך הוא נותן בו כח, אז מכנה להשם יתברך בחינת יוצר, דהיינו לשון הוה...

אכן, כשאדם מסתכל בעצמו ואינו מסתכל באין, אז הוא במדרגת יש, אז הוא מכנה להבורא ברוך הוא רק בחינת יצר, דהיינו שברא אותו כבר, ולכן אנו אומרים "אשר יצר את האדם בחכמה"...

ולכן נקראת מצווה, כי מ"צ הוא בא"ת ב"ש י"ה, דהיא בחינת האין, ואותיות ו"ה של מצווה היא בחינת יש, ולכן אותיות י"ה הוא סתום, כי אין הוא סתום..."."

היחס בין תורה ומצווה הוא כעין היחס בין עולם הבא לעולם הזה. שהרי בכל מצווה אנו לוקחים חלק מן החמדה הגנוזה - התורה, ומביעים אותו במעשה עלי אדמות. ההבדל הגדול הוא, שבתורה ומצות יש עבודה גלויה, המתקיימת ע"י האדם עצמו. כביכול, לא הקב"ה מושך מן העולמות העליונים חיות אל העולם שלנו, אלא האדם עצמו מגלה את הנשמה שבתורה, במעשים שבפועל.

בכך, במקום הי' שהופיעה בחלקו הראשון של השם, כאן מופיעה ו', שהיא אינה נקודה מצומצמת של גלוי עליון, אלא כעין צינור הנמשך מלמעלה - למטה ומשפיע. ובדימוי אחר - כגשר המושך את הי' ממרומיה (בכתב - מהצד העליון של השורה), עד לארץ (בכתב - לחלק התחתון של השורה)[881].

במקורות הנ"ל מבואר, שהו' היא כנגד בריח התיכון המחבר את הצדדים השונים יחד; כנגד יעקב, שיחוסו כהמשך של האבות הוא ברור ומזוכך, וממנו נמשכת השלשלת של עם ישראל בשלמות; כנגד העמדת העולם ביציבותו באופן ברור "מבלי נטית ימין ושמאל" [מהר"ל שם].

בין הה' הראשונה לאחרונה, ישנו מכנה משותף. שתיהן מבטאות מימוש וגלוי של מציאות עליונה. כשם שבדיבור, פעמים רבות, הה' מבטאת את התפשטות הצליל של אות אחרת[882]. אמנם בניגוד לה' הראשונה, שהיה מרחק רב בינה ובין הי', כלומר - מרחק בין התוכן העליון שהיא באה לבטא וגילויו, בין העולם הבא לעולם הזה, עד כדי קושי גדול לזהות היכן מסתתר העולם העליון בעולם הזה; כשמדובר בו', ישנה השתלשלות ברורה של התורה עד למימוש המלא שלה - בה', במצוות. בנושא שלנו, כנגד ו' וה', ישנם בירורי הספקות בדרך של בירור (ו') והנהגה (ה' אחרונה), כפי שנבאר בפסקאות הבאות.

6. בירור

הבירור מהוה הכרעה המקבילה לאות ו' שבשם הויה. בניגוד להכרעות שבהם אנו נסוגים מן הספק אל נקודת הראשית הודאית, או מבררים את האור המצוי גם בחשכת הספק, כאן אנו נכנסים לעובי הקורה של ההויה העומדת לפנינו, ודנים בטיב הספק, עד שהוא עצמו מתברר. יש כאן שינוי של המציאות, במקום התמודדות בתוכה. לפעמים, קיים בירור גמור עד כדי

---

[881] העניין של החיבור והיחס לי', בא לידי בכתיבת האות ו' במלוי אותיות - "ויו", כפי שהרב מבאר בריש מילין - באות ו', י', וב"הברקה" על אותיות אלו.

[882] ועיין ריש מילין ה' (בשתי המקומות הנ"ל).

אמירת "אנן סהדי", אך דווקא כשבירור כזה לא קיים, ואף על פי כן אנו פושטים את הספק, ע"פ הרוב או ע"פ אבחנה אחרת, מתגלה הכח שיש בידינו למצוא את קו האמת ולסלק את הצללים, בתוככי הספקות והמבוכה.

לא בנסיגה מן הספקות או בהשלמה עמם אנו נוקטים, אלא בהפשלת השרוולים, ומציאת הכיוון הנכון לצעוד בו בתוך המציאות שלפנינו. מחד, יש כאן בהירות גדולה יותר - אנו נוטלים את כח הודאות, ומשתמשים בו בתוך המציאות המסופקת. מאידך, אין כאן בירור מוחלט, ויש בו פקפוקים ונטיות מן האמת. אפילו בפסיקת בית דין - ע"פ הרוב - ישנן טעויות, והתורה [ויקרא ד, יג] קבעה להם קרבן חטאת על העלם דבר.

אכן, מבואר בעץ חיים [מח, א[883]] שכשישראל בגלות, אותיות ו"ה שבשם ה' בגלות עמם. ומסביר ר' צדוק [פרי צדיק קרח ד]:

"ולמה אותיות י"ה מהשם נהגה, וביחד עם ו"ה אינו נהגה... אך באמת מצינו [מנחות קי, א] "ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים וגו'" - "דקרו ליה אלהא דאלהא". והיינו, שכל האומות מודים שה' יתברך הוא הבורא עולם והוא רם על כל, רק אומרים שמסר חס ושלום הנהגת עולם הזה למזלות, ועל ידי זה היו עובדים להם. ולפי טעותם, אין חיבור לאותיות י"ה - שמורה על שלוש ראשונות, עם אותיות ו"ה - שמורה על מדות שהאציל ה' יתברך להנהגת עולם הזה. ובעולם הזה, אין הכרה בזה איך שיש יחוד גמור וחיבור מאותיות י"ה עם ו"ה. וזה פירוש שאין נהגה השם הוי"ה בעולם הזה, ורק לעולם הבא יהיה זה מפורש".

עבודת אותיות ו"ה, היא עבודת הבירור. כלומר - ההבהרה שהקב"ה לא מסר את העולם הזה למזלות, אלא הכל בהנהגתו. ובהקבלה לספקות - כשיש ספק ואנו מבררים אותו, ומסירים את צליליו, אנו הופכים את המציאות המסופקת לודאית. הי' שהצביעה על הודאות בנקודת הראשית, נמשכת הלאה גם לתוך התחום המסופק, ומבהירה אף אותו בכח הודאות.

7. הנהגה, והנהגה לכתחילה

גם ההנהגה שונה מן החזקה וספק ספיקא. מפני, שגם כאן אנו לא מסתלקים מן הספק ואוחזים בידיעה הראשונית הברורה לנו, אלא משמשים בכלל מסוים, כדי להכריע. אמנם, בניגוד לבירור, השימוש בכלל זה אינו נהיר לנו כודאי. מכח השכל אין אנו יכולים לקבוע שאין כאן ספק, ומאידך יש לנו אחיזה מסוימת בטעם הדבר. לדוגמה, כשמתקיים ביטול ברוב, אי אפשר לומר שהאיסור נעלם, ואע"פ כן אנו נוקטים להיתר. עניין זה דומה לנאמר ברמב"ם [אגרת תימן, הוצ' מעליות עמ' קמ] לגבי נביא, שנבחן על ידינו לנביא אמת:

"וכן ציוה עלינו, ואמר כי כשיקום מתנבא ונתן אות, ונראה לנו לפי מחשבתנו שהאות אמת, שנעשה כדברו, ואע"פ שהוא אפשרי אם אמר אמת או כזב".

היחס בין ה' אחרונה לו', הוא היחס הזה. המצווה, הפעילות בעולם הזה, אינה דומה לוודאות הקיימת בעולם העליון. אך בניגוד לה' הראשונה, כאן מדובר על פעילות מתוך הדרכת התורה. גם ביחס להנהגה במקום ספק, זו המציאות. יש כאן כניסה לתוך ערפלי הספק, ונכונות לבירורו, לא רק במקום שמבחינת המציאות אין לנו ודאות, אלא היכן שגם הכלי שבו אנו

[883] וע"ע קדושת לוי תולדות ד"ה גם ברוך.

מבררים את הספק - אינו ברור לנו בשכל האנושי. את הפעולה של בירור הספק אין אנו עושים מתוך ידיעה (- תורה), אלא מתוך ציווי, כחוק. הה' האחרונה היא כנגד כנסת ישראל - כמבואר ב"פתח אליהו", ובמידת הנהגה, ישראל מקיימים בעצמם את דברי הכתוב "אחרי ה' אלהיכם תלכו" [דברים יג, ה].

אמנם, גם הכרעה זו שע"פ ההנהגה, תופיע בסופו של דבר כוודאות גמורה. גם בחינת האמונה מתבררת כאמת. וסימן לדבר, שישנם הכרעות, שמלכתחילה מתקיימות בדרך של הנהגה, וכוחם כוודאות גמורה. למשל, לגבי הכרעה ע"פ עדים כותב הרמב"ם [יסודי התורה ח, ב]:

"שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר"[884].

מתוך כך, אנו יכולים להיות בטוחים שכנגד הנהגתנו בדבר ה', בתוככי המציאות המסופקת, תתקיים ההיענות האלוהית, ותהיה ההכרעה כאמת הודאית. ניתן להמחיש דבר זה, ע"פ המגיד מישרים [משפטים]:

"כי תקנה עבד עברי וכו' - מאחר שאין השמיטה מוציאתו, למה יוצא בשנה השביעית. אבל סוד העניין, תלוי במה שאמרו חז"ל "המהלך במדבר ואינו יודע אימתי הוא שבת, מונה ששה ימים ושובת", וכן לעולם, מפני שכל שביעי הוא שבת, כי כל הספירות שבת הן, וכן העניין בזה".

האדם הנמצא במדבר, שרוי בספק גמור. אבדן מנין הזמן עלול להפוך את המציאות כולה לחד גונית, כמראה המדברי עצמו. במצב זה, האדם הקשוב לתורה, מונה את שבתותיו בעצמו. הוא יכול לסבור שאין ממש במניין זה, שהוא אינו נעשה אלא כריפוי לשיממון עולמו המסופק. מודיעה התורה לאדם זה, שהשביעי חל בתוך ספירתו. שודאיות גנוזה בתוך הנהגתו, שבאה מהליכה אחר ה'.

היכן מצויים הסימנים מבין הכרעות הספק? מה פשר דרישת התורה להכריע ספקות בבעלי חיים דווקא ע"פ סימנים?

במבט ראשון, הסימנים יוצרים ודאות, כעדים. מאידך, ההשוואה לסימנים במקומות אחרים בתורה, והעובדה שקיימים ספקות שונים בדיני סימנים, הדורשים מסורת או בדיקות נוספות, מלמדת שאין הודאות גמורה. במובן זה, הסימנים הם חלק ממידת ההנהגה. אמנם, אם כך, הסימנים היו אמורים להיות עדיפים מן הרוב, ואין מקום לדרישה של סימנים, כאשר יש הכרעה מעולה על פי הרוב!

כאן יש לבאר, שדרישת ההכרעה על פי סימנים כדי ליצור הבדלה, ממין ההנהגה היא. זאת משום שחרף היכולת לברר בכלים אחרים, בין בסימנים שאינם מופעים בתורה, בין ברוב, דרשה התורה שנפשוט את הספק בדרך זו. הליכתנו אחרי הוראת התורה בתוך ערפלי הספק, באמונת דבר ה', היא התוכן הפנימי של דרישה זו.

8. לעתיד לבא

---

[884] וכ"כ באגרת תימן [אגרות הרמב"ם, הוצ' מעליות עמ' קמ], לגבי האמונה בנביא "ואולם נאמין בו באות, ואע"פ שאפשר שיכזב, כמו שנאמין בשני עדים ואע"פ שאפשר שיכזבו, וזה, שה' ציונו על ידי משה ואמר לנו, כי כשיעידו שני עדים על דבר שנעשה כפי עדותם ונאמין בדבריהם, ואע"פ שהדבר אפשרי אם אמרו אמת או שקר".

העתיד שבו נחתום את הספר, הוא הבהרת הספקות העולמיים. השפת אמת [שמיני תרמא ד"ה בפסוק וידבר] כותב, שקודם חטא העגל, כח הבירור שניתן עם התורה היה יכול לברר בין רע לטוב בכל היצורים, אלא שהחטא גרם וכח זה נחלש. את קשרו של חטא העגל, לעניין זה יש לבאר ע"פ הגמרא [שבת פט, א]:

"אמר רבי יהושע בן לוי - מאי דכתיב "וירא העם כי בשש משה" - אל תקרי בושש אלא באו שש. בשעה שעלה משה למרום אמר להן לישראל - לסוף ארבעים יום, בתחלת שש, אני בא. לסוף ארבעים יום בא שטן ועירבב את העולם. אמר להן - משה רבכם היכן הוא. אמרו לו - עלה למרום. אמר להן - באו שש - ולא השגיחו עליו. מת - ולא השגיחו עליו. הראה להן דמות מטתו. והיינו דקאמרי ליה לאהרן "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" [שמות לב, א].

כלומר, ראשית החטא ביכולתם של ישראל לצפות למשה, ולנהוג כראוי במצב הספק. חסרון כח האמונה, פגע ביכולת הבירור של הספק בין טוב לרע. השפת אמת כותב, שלעתיד לבא יהיה אפשר לתקן את כל המינים מערבוב טוב ורע. יסוד דבריו במדרש [תהלים קמו]:

"ה' מתיר אסורים - מהו מתיר אסורים. יש אומרים, כל הבהמה שנטמאת בעולם הזה, מטהר אותה הקב"ה לעתיד לבוא. וכן הוא אומר "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה". ומה שנעשה - טהורים היו מקודם לבני נח. וכן הוא אומר להן "כירק עשב נתתי לכם את כל", מה ירק עשב נתתי לכל, אף החיה והבהמה לכל מתחלה... ויש אומרים אינו מתירן לעתיד לבוא, שכן הוא אומר אוכלי בשר החזיר וגו'", ומה אם למי שהיה אוכלם הוא מכרית ומאביד, הבהמה הטמאה לא כל שכן".

ואולי יש לומר, שאלו ואלו דברי אלוהים חיים. לעתיד לבא יהיה כח לברר את הכח החיובי גם מן הטמאים, ולכן בעלי החיים הטמאים ייעשו טהורים, ויינתנו לאדם להעלאה ותיקון. למרות זאת, הללו לא יאכלו על ידי ישראל, מפני שערך המצות - המלאות בקדושתן המיוחדת, ובמסירות הנפש של ישראל - נשאר במעלתו גם היכן שהמציאות כולה מתוקנת.

נספח - פסוקי התורה העוסקים בסימנים

1) בפרשת שמיני - ויקרא יא

1. בהמה

א - וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן לאמר אלהם.

ב - דברו אל בני ישראל לאמר זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ.

ג - כל מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסת מעלת גרה בבהמה אתה תאכלו.

ד - אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה את הגמל כי מעלה גרה הוא ופרסה איננו מפריס טמא הוא לכם.

ה - ואת השפן כי מעלה גרה הוא ופרסה לא יפריס טמא הוא לכם.

ו - ואת הארנבת כי מעלת גרה הוא ופרסה לא הפריסה טמאה הוא לכם.

ז - ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא ושסע שסע פרסה והוא גרה לא יגר טמא הוא לכם.

ח - מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו טמאים הם לכם.

2. דגים

ט - את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים אתם תאכלו.

י - וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם.

יא - ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו.

יב - כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם.

3. עופות

יג - ואת אלה תשקצו מן העוף לא יאכלו שקץ הם את הנשר ואת הפרס ואת העזניה.

יד - ואת הדאה ואת האיה למינה.

טו - את כל ערב למינו.

טז - ואת בת היענה ואת התחמס ואת השחף ואת הנץ למינהו.

יז - ואת הכוס ואת השלך ואת הינשוף.

יח - ואת התנשמת ואת הקאת ואת הרחם.

יט - ואת החסידה האנפה למינה ואת הדוכיפת ואת העטלף.

כ - כל שרץ העוף ההלך על ארבע שקץ הוא לכם. ס

4. חגבים

כא - אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההלך על ארבע אשר לא לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ.

כב - את אלה מהם תאכלו את הארבה למינו ואת הסלעם למינהו ואת החרגל למינהו ואת החגב למינהו.

כג - וכל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים שקץ הוא לכם.

5. טומאת נבילה

כד - ולאלה תטמאו כל הנגע בנבלתם יטמא עד הערב.

כה - וכל הנשא מנבלתם יכבס בגדיו וטמא עד הערב.

כו - לכל הבהמה אשר הוא מפרסת פרסה ושסע איננה שסעת וגרה איננה מעלה טמאים הם לכם כל הנגע בהם יטמא.

כז - וכל הולך על כפיו בכל החיה ההלכת על ארבע טמאים הם לכם כל הנגע בנבלתם יטמא עד הערב.

כח - והנשא את נבלתם יכבס בגדיו וטמא עד הערב טמאים המה לכם. ס

6. שרצים [טומאה ואיסור אכילה]

כט - וזה לכם הטמא בשרץ השרץ על הארץ החלד והעכבר והצב למינהו.

ל - והאנקה והכח והלטאה והחמט והתנשמת.

לא - אלה הטמאים לכם בכל השרץ כל הנגע בהם במתם יטמא עד הערב.

לב - וכל אשר יפל עליו מהם במתם יטמא מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם במים יובא וטמא עד הערב וטהר.

לג - וכל כלי חרש אשר יפל מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא ואתו תשברו.

לד - מכל האכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא.

לה - וכל אשר יפל מנבלתם עליו יטמא תנור וכירים יתץ טמאים הם וטמאים יהיו לכם.

לו - אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ונגע בנבלתם יטמא.

לז - וכי יפל מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא.

לח - וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם. ס

לט - וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנגע בנבלתה יטמא עד הערב.

מ - והאכל מנבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב והנשא את נבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב.

מא - וכל השרץ השרץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל.

מב - כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים לכל השרץ השרץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם.

מג - אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בם.

ה. כללי

מד - כי אני ה׳ אלהיכם והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרמש על הארץ.

מה - כי אני ה׳ המעלה אתכם מארץ מצרים להית לכם לאלהים והייתם קדשים כי קדוש אני.
מו - זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרמשת במים ולכל נפש השרצת על הארץ.
מז - להבדיל בין הטמא ובין הטהר ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל. פ

2) בפרשת קדושים - ויקרא כ

כד - ואמר לכם אתם תירשו את אדמתם ואני אתננה לכם לרשת אתה ארץ זבת חלב ודבש אני ה׳ אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים.
כה - והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא.
כו - והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה׳ ואבדל אתכם מן העמים להיות לי.

3) בפרשת ראה - דברים יד

1. כללי

ג - לא תאכל כל תועבה.

2. בהמה

ד - זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים.
ה - איל וצבי ויחמור ואקו ודישן ותאו וזמר.
ו - וכל בהמה מפרסת פרסה ושסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אתה תאכלו.
ז - אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה את הגמל ואת הארנבת ואת השפן כי מעלה גרה המה ופרסה לא הפריסו טמאים הם לכם.
ח - ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא ולא גרה טמא הוא לכם מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו. ס

3. דגים

ט - את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת תאכלו.
י - וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו טמא הוא לכם. ס

4. ציפורים

יא - כל צפור טהרה תאכלו.
יב - וזה אשר לא תאכלו מהם הנשר והפרס והעזניה.
יג - והראה ואת האיה והדיה למינה.
יד - ואת כל ערב למינו.
טו - ואת בת היענה ואת התחמס ואת השחף ואת הנץ למינהו.
טז - את הכוס ואת הינשוף והתנשמת.
יז - והקאת ואת הרחמה ואת השלך.
יח - והחסידה והאנפה למינה והדוכיפת והעטלף.
יט - וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו.

כ - כל עוף טהור תאכלו.

מפתחות

מפתח מושגים

בעלי חיים

איל אדום - 151, 239
ארנבת - 97, 101, 151, 237
גמל - 17
דג תלמי השדה - 85, 224
היפופוטם - 84
זחל - 107, 108
חגבים - 41-49, 64, 107, 120, 137, 196, 288, 294
חזיר - 102, 125
חיות הים - 81-86, 219
טאסיאסו - 151
לוויתן - 187-190
נשר - 22, 58, 114, 180
עורב (+ זרזיר וסנונית) - 65-81, 114
עז - 20, 246
עיזי דבאלא - 62
פרס ועזניה - 24
שור - 20
שרצים - 41-43, 81, 177, 224, 422
תרנגול הודו - 86, 299

מושגים בתחום הסימנים

דרך קצרה - 114
היוצא מן הטמא - 87
יגדיל תורה ויאדיר - 115, 382
"למינו" שכן ונדמה - 64-81, 182, 197, 251
מין, ותת מין - 62
עוף המסרט - 335
שמונה ספקות - 60, 164, 170

מצבים וחלקים של בעלי חיים

ביצים - 89, 112, 217, 255, 269
בשר מלאכותי - 304
הנדסה גנטית - 51, 303
חֵלב - 228
טריפה - 92
סימני חיה (להבדילה מבהמה) - , 237, 246, 250
עובר \ בן פקועה - 93, 98, 208
פיה חתוך - 17-19
קלוט - 89, 207
שסועה - 91, 199

סימנים

(כללי - 372-376)
אצבע יתירה - 26
דריסה - 26, 27, 32, 107, 153-155, 161, 163, 193
העלאת גרה - 17-19, 107, 151, 390
זנב סדוק - 228, 281
זפק - 27
חולק רגליו (בעוף) - 27
חיתוך שתי וערב - 17-19
חניכיים - 17-19
טלפיים - 19-20
כנפיים (בחגב) - 108, 155
כרעיים - 107,
סדק בזנב - 228
סנפיר - 37-39, 103
פרסות - 17-19, 98, 200, 390
קולט מן האוויר - 27
קורקבן נקלף - 27, 29
קרניים - 19-22, 109, 241, 246, 391
קרסולים - 107
קשקשים - 103, 107, 184-186, 296
ראש ארוך - 43, 176
ראש ושדרה - 40, 227-232, 252, 263
שיניים - 17-19
שמו חגב - 174-180

תחומים הלכה משיקים

אבדה (סימני אבדה) - 112
גט (סימני גט) - 112
הוראה - 137
הלכה ואגדה - 123, 346
טומאה (של סדר טהרות) - 97, 104, 146, 190,
427
כלאיים - 86
"ממשקה ישראל" - 321
ציפורי מצורע - 333
קדשים - 216, 308
שחיטה - 409, 417
שילוח הקן - 339

מפתח מקורות[885]

[885] במפתח הובאו רק מקורות שצותתו או שדנתי בהם.

תורה

בראשית א, א - ט - 416
שם, כ - 81, 411, 423
שם כח - 220
שם כט - ל - 418
שם ו, ז - 410
שם יט - כ - 415, 422
שם ז, א - ח, כ - 328
שם ז, ג - יד - 415
שם כג - 410
שם ח, יז - כ - 415
שם ט, ז - 423
שם י - 415
שם טו, ט - 330
שם כ, א - 416
שם לב, לג - 54
שמות א, ז - 423
שם י, יג - 419
שם יג, ב - 425
ויקרא א, ב - 308
שם ה, ז - 326
שם ז, כג - כה - 341
שם ח - 418
שם י, ט - י - 140, 399, 389, 404
שם יא - 326, 419, 431
שם יא, א - ב - 140, 433
שם ב - ח - 101
שם ג - 87, 238, 319
שם ד - 89, 149, 213
שם ה - 146
שם ח - 102
שם ט - יב - 81, 219, 220
שם י - 149
שם יג - 149
שם יד - יט - 23
שם כב - 174
שם כ - כג - 40, 43
שם כו - 102
שם כז - 212
שם לט - מב - 41, 433
שם מא - 149
שם מד - מה - 398
שם מו - 221, 409
שם מז - 411, 419, 421
שם יד, ד - ז - 333
שם כא - לא - 326
שם מט - נג - 337
שם כ, כד - כו - 141, 146, 149, 239, 398, 421
שם כב, כג - 216
שם כז - כח - 425
שם כז, יא - 320, 330
שם ט - יב - 311
במדבר ד, יח - 221
שם ה, יג - 146
שם יא, כב - 221, 417
שם יח, כט - 148
דברים ד, טז - יח - 410
שם יד - 419
שם יד, ד - 98
שם ו - 214, 238
שם ז - 91, 98
שם י - 146
שם יא - יב - 366
שם יז, ח - ט - 435
שם כד, ד - 148
שם לב, יא - 361

נביאים וכתובים

יחזקאל כב, כו - 389
שם מד, כג - 389
זכריה יג, ט - 424
תהילים ח, ח - ט - 411
שם קב, א - טו - 362
שם קמח, ז - י - 410
משלי ו, ו - ז - 357
דניאל ז, כד - 387

מפרשי התורה

אונקלוס ויקרא יא, ג - 19
רס"ג בראשית ח, כ - 330
שם ויקרא יא, ג - 19
רש"י בראשית א, כ - 423
שם ז, ב - 328, 329

שם כב, ו - 425
שם שמות א, ז - 423
שם ויקרא יא, א - 140
שם ח - 101
שם טז - יט - 291
שם כא - 44, 174, 177
שם מז - 134
שם יט, ב - 398
רשב"ם שמות א, ז - 423
שם ויקרא יא, ג - 353, 427
ראב"ע בראשית ו, יט - כ - 328, 329
ויקרא א, ב - 317
שם יא, טז - 362
שם יח - 363
שם מג - 427
שם יט, כב - 353
שם כ, כה - 134
שם דברים יד, ה - 63
מושב זקנים (בעלי התוספות) ויקרא יא, ג - 374
רמב"ן בראשית א, כ - 423
שם ו, כ - 328, 329
ויקרא יא, ב - 140
שם ג - 101
שם ט - 37, 118, 353
שם יג - 59, 123, 154, 355
שם כ - 42
שם יד, ד - 335
רד"ק בראשית ז, ב - 22, 330, 353
שם ח, כ - 329
שם יחזקאל כב, כו - 389
ר' חיים בן פלטיאל ויקרא יד, מט - נג - 337
רלב"ג שמות א, ז - 423
שם ויקרא יא - 372
שם יא, ג - 129
שם ד - 101, 129
שם ח - 353, 355, 390
שם יט - 393
שם כב - 353, 355
שם שמיני תועלת י - יא - 92
שם יב - יג - 110, 129
שם דברים יד, ד - 101, 129
רבינו בחיי בראשית ז, ב - 329
שם ויקרא א, ב - 357, 395.
שם יא, ב - 422
שם יג - 356, 358, 395
שם דברים, הקדמת ראה - 357
הרוקח ויקרא יא, ב - 370
שם יא, מז - 109
שם דברים יד - 207
שם יד, ה - 370
ר' יצחק אברבנאל בראשית א, כ -423
שמות א, ז - 423
ויקרא יא, א - 123, 355
שם ח - 391
שם שמיני שאלה ח - 353
שם דברים יד, ג - 355
ר' עובדיה ספורנו ויקרא יא, ב - 355, 431-429
ר' מנחם ריקנטי ויקרא יא, ב - 123, 124, 356, 398.
כלי יקר בראשית ז, ב - 330
שם ויקרא יא, א - 353
שם במדבר יא, כב - 417
גור אריה בראשית ז, ג - 415
שם ויקרא יא, ח - 101, 129
שם כג - 179
אור החיים ויקרא יא, ז - 188
שם דברים יד, יג - 60
מלבי"ם שמות א, ז - 423
שם יחזקאל כב, כו - 389
שם מד, כג - 389
הכתב והקבלה ויקרא יא, ט - 116, 276
שם יג - 114
חזקוני בראשית ז, ב - 329
שם דברים יד, י - 427
פנים יפות ויקרא ד, ל - 327
רש"ר הירש בראשית יז, י - 376, 402
שם ויקרא יא, ד - 87
שם סוף שמיני - 353
העמק דבר בראשית ז, ב - 328
שם ויקרא יא, ד - 89
שם דברים יד, ו - 138
משך חכמה ויקרא א, ט - 346
שם יא, ד - 89
תורה תמימה ויקרא יא, הע' סט - 64

מנחת אשר ויקרא יב - 123, 142

מכילתא דר׳ ישמעאל

משפטים, מסכתא דנזיקין, יב - 313

מכילתא דרשב״י

בא, מסכתא דפסחא, יב - 423

ספרא

י״ג מדות דר׳ ישמעאל - פרשה א, ז - 316

ויקרא נדבה פרשה ב, ו - 308

שם פרשה ו, ג - 309

שם פרק ח, ו - ז - 333

שם פרק יז - 312, 314

שמיני פרשה ב, ו - 222

פרק ג, ב - 100, 129, 320, 322

שם פרק ד, ה - 120

שם פרשה ג, א - ב - 219

שם ד - 219, 221

שם ה - 38, 152, 187, 297

שם ו - 152

שם ז - 220, 305

שם יא - 110

שם פרק ה, ד - ו - 58, 68, 325

שם ז - 69

שם ח - 69, 107

שם י - 41, 47, 178

שם פרק יב, ה - 409

שם ו - 134

מצורע פרשה א, יב - 334

שם פרק ה, יד - 338

שם טו - 338

בחוקותי פרשה ד, א - 311

מפרשי ספרא

ראב״ד, י״ג מדות דר׳ ישמעאל - פרשה א, ז - 316

שם שמיני פרשה ג - 83, 219

שם פרק ה, י - 47, 178

מלבי״ם ויקרא נדבה פרשה ב, ו - 312

שם שמיני פרק ה, ה - ו - 59

שם ז - ח - 69

מלבי״ם שמיני סע׳ עג - 149, 304

ספרי

ראה מו - 91, 98, 191, 202

שם מט - 100

מפרשי ספרי

עמק הנצי״ב ראה כ - 101

שם מו - 98

שם מט - 101

מלבי״ם ראה מו - 99

משנה[886]

כלאים ח, ב - 86

תרומות ד, ו - 148

שם ט, ח - 86

מעשר שני א, ד - 315

עדויות ח, ד - 155

מכות ג, טז - 382

חולין א, ד - 417

שם ג, א - 153

שם ד, ג - 431

תמורה ז, ד - 314

נגעים א, יד - 338, 334

שם ה - 334

מכשירין ו, ז - 98

תוספתא

סוטה י, י - 423

ע״ז ד, יא \ ה, ו - 228

זבחים יג - 328

חולין ג[887] - 17, 19, 37, 38, 63, 69, 107, 116, 149, 187, 241, 238, 250, 276

שם ד - 210

מכשירין ג, ח - 98

פרקי דרבי אליעזר

---

[886] רוב המקומות שעסקנו בלשון המשנה, כלולים בהפניות לגמרא.

[887] מפני ההבדלים בחלוקת ההלכות, ציינתי לפרק בלבד. לא ציינו למשניות עצמן, כיוון שבגוף הטקסט ההפניה היא לדף בגמרא.

ט - 42

כג - 330

מדרש רבה

בראשית ז, ז - 422

יט, לו - 369

שם כו, ה - 329

שמות נ, ב - 329

שם נא, ז - 330

ויקרא כו, א - 328

שם יד, ה - 387

קהלת א - 125

שאר מדרשים

תנחומא שמיני ו - 63

שם י - 434

שם יד - 347

שם אמור יב - 370

אליהו רבה ז - 318

מדרש תהילים ו - 362

שם קמו - 445

פסיקתא דרב כהנא ד, ב - 328

פסיקתא זוטרתא ויקרא ט, ב - 342

אוצר המדרשים, פנחס בן יאיר עמ' 479 - 370

שם עמ' 480 - 329

מפרשי משנה

ר"ש כלאים ח, ב - 86

שם מעשר שני א, ד - 315

רמב"ם כלאים ח, ב - 86

שם תרומות ד, ז - 148

שם חולין ג, ו - 35, 237

שם ז - 44, 108, 153, 174, 175, 177, 288

שם ז, א - 54

תפארת ישראל חולין ג, ו - 23

שם ג, ז - 37, 223.

רע"א ג, ז - 37

מלאכת שלמה מכשירין ו, ז - 98

אנשי שם כלאים ח, ו - 242

ירושלמי

מעשר שני א, ד - 315

שבת ט, ז - 189

מגילה א, יא - 328

כלאים א, ו - 422

תרומות ח, א - 201, 203, 207

עבודה זרה ב, ט - 265

בבלי

שבת פו, ב - 353

שם פט א - 419-421

שם ק, ב - 357

פסחים קד, א - 132

תענית כז, ב - 330

מגילה ו, ב - 387

יומא לט, א - 427

יבמות יא, א - ב - 148

שם מב, ב - 243

שם עט, א - 361

נזיר כט, א - ב - 314

שם לה, א - ב - 316

גיטין סח, ב - 364

קידושין מא, א - 381

שם נז, ב - 314

בבא קמא טז, ב - 26, 153

שם נה, א - 82

שם ס, ב - 347

שם עח, א - 98

בבא מציעא כא, ב - 262

שם כג, ב - 261

שם כז, א - 112, 254

בבא בתרא טז, א - 123

שם עג, ב - 438

סנהדרין נט, ב - 367

שם קח, ב - 329

מכות ה, ב - 101, 224

שם טז, ב - 85

שבועות ו, א - 139

שם יח, ב - 404

ע"ז לב, ה - 432

שם לה, ב - 228

שם לז, א - ב - 46, 146

שם לט, א - 40, 81, 184, 228
שם לט, ב - 119
שם מ, א - 40, 81, 117, 119, 142, 233, 235, 255, 264-269, 275
שם מב, ב - 367, 398
הוריות ד, א - 138
זבחים לד, א - ב - 311, 319
שם קיג, ב - 421
שם קטו, א - קטז, א - 328
מנחות ט, ב - 41
שם כט, ב - 441
שם קא, א - 320
חולין ז, א - 356
שם ט, ב - 146
שם כז, ב - 409, 417
שם מב, א - 92, 124
שם נז, ב - 92
שם נט, א - 15, 16, 16, 22, 27, 29, 31, 32, 38, 38, 43, 116, 119, 121, 142, 155, 161, 181, 227, 229, 230, 235, 237, 238, 249, 250, 275, 374, 392, 402
שם נט, ב - 237
שם ס, ב - 22, 91, 121, 325, 366
שם סא, א - 58, 60, 121, 152, 184, 180, 230, 325, 361, 366
שם סא, ב - 152, 325, 361, 366
שם סב, א - 16, 30, 31, 65, 180, 193, 197, 335-337
שם סב, ב - 27, 29, 56, 59, 195, 262, 277, 291
שם סג, א - 68, 71, 361, 363-364
שם סג, ב - 58, 112, 114, 207, 255, 280, 362, 414, 419
שם סד, א - 112, 255, 258
שם סה, א - 27, 43, 46, 47, 67, 107, 137, 155, 197
שם סה, ב - 115, 171, 177, 288
שם סו, א - ב - 38, 43, 107, 174, 288, 296
שם סו, ב - 81, 104, 115, 219, 382
שם סז, א - 81, 85, 104, 115, 219
שם סז, ב - 187
שם סח, א - 209
שם סח, ב - 199
שם סט, א - 199, 200, 200, 209, 383
שם סט, ב - 200, 208
שם ע, ב - 211, 212, 431
שם עא, א - 211
שם עד, א - 210
שם עד, ב - 209, 216
שם עה, ב - 208
שם עז, א - 216
שם עז, ב - 216
שם עט, א - ב - 112, 254, 258
שם פ, א - 16, 62, 340-343
שם פה, ב - 314
שם צב, ב - 54, 209
שם צה, ב - צו, א - 259-263
שם קלט, ב - 334
שם קמ, א - 333, 334, 339
בכורות ה, ב - 87, 199
שם ו, ב - 98
שם ז, א - 89, 215
שם י, א - 97, 190
שם י, ב - 98, 104, 115, 190
שם יב, א - 216
ערכין ג, ב - 139
תמורה ז, ב - 216
שם יז, א - 311
כריתות יג, ב - 138
נדה כג, ב - 201, 362
שם כד, א - ב - 91, 93, 199, 204
שם נ, ב - 56, 87, 291
נדה נא, ב - 37, 83, 103, 115, 241, 371, 382

רבינו חננאל

ע"ז לז, א - 157

רבינו גרשום

חולין נט, א - 26, 28, 153, 171
שם סא, ב - 325

הערוך

ערך גא, א - 188
ערך אקונס - 298

רש"י

נזיר לה, א - ב - 316
ב"ק עח, ב - 90, 130, 207
בבא בתרא טז, א - 123, 132
ע"ז לז, א - ב - 46, 156, 157
שם לט, א - 81
שם לט, ב - 40
שם מ, א - 40, 233
זבחים לד, א - 309
חולין מב, א - 93
שם נט, א - 26, 153, 197
שם נט, ב - 246
שם סא, א - 58, 122
שם סא, ב - 104, 325
שם סב, א - 26, 70, 180, 193, 336
שם סב, ב - 63, 153, 217, 262, 284, 285, 291
שם סג, ב - 284
שם סה, א - 31, 194
שם סו, א - 177
שם עט, ב - 254
בכורות ז, א - 90
שם י, א - ב - 143
שם יב, א - 86
שם מג, ב - 96
נדה כד, א - 93
שם נ, ב - 26, 56, 153

תוספות

שבת יב, ב - 427
שם פט, א - 445
נזיר לה, א - ב - 317
שבועות ד, ב - 138
מכות טז, ב - 224
ע"ז לט, א - 110, 184
שם לט, ב - 40
שם מ, א - 40, 233, 236, 252, 274
זבחים עז, א - 321
שם קיד, א - 216
חולין ה, ב - 427
שם ז, א - 356
שם כב, ב - 331
נט, א - 17, 62, 187
שם נט, ב - 241, 246
שם סא, א - 33, 58, 72, 153, 192, 326, 366
שם סא, ב - 104, 387
שם סב, א - 32, 34, 72, 138, 157, 182, 194, 335
שם סב, ב - 29, 56, 87, 217, 282
שם סג, ב - 112
שם סד, א - 255
שם סה, א - 45, 174
שם סו, א - 120
שם סו, ב - 116
שם סח, ב - 214
שם סט, א - 201
שם עה, א - 209
שם עז, א - 216
שם פט, א - 214
שם צו, א - 259-263
בכורות ו, א - 208
שם ז, א - 89
שם ח, א - 362
שם י, א - 97
שם י, ב - 104
שם מג, ב - 96
ערכין ג, ב - 139
נדה כד, א - 200
שם נ, ב - 56, 59, 89, 217, 384
שם נא, ב - 105

ספר הישר

חידושים תנ - 33

ראב"ד

ע"ז לז, א - ב - 46, 156
שם לט, ב - מ, א - 40, 265-267

תוספות ר' אלחנן

ע"ז ה, ב - 312

רמב"ן

בבא מציעא כז, א - 254
מכות טז, ב - 85, 224
עבודה זרה מ, א - 266
חולין נט, א - 26, 153
שם נט, ב - 107, 149, 242

שם סא, א - 59
שם סב, א - 30, 33 - 34, 67, 71, 104, 154, 182, 251
שם סב, ב - 23, 34, 26, 31, 59, 107, 282
שם סג, ב - 112, 296
שם סד, א - 255, 256
שם סה, א - 45, 75, 251
שם סה, ב - 44, 137, 174, 176
שם סו, א - ב - 39, 121
שם עז, א - 216
שם עט, א - 254
שם צב, ב - 54, 210
שם קמ, א - 333

רי"ד
נזיר לה, א - ב - 317
ע"ז לט, ב - מ, א - 40
שם מא - 135
נדה כד, א - 93

רשב"א
בבא מציעא כז, א - 254
חולין נט, ב - 20, 31, 107, 195
שם סא, א - 61, 68, 107, 150
שם סא, ב - 104
שם סב, א - 23, 31, 34, 56, 68, 79, 292
שם סב, א - 284
שם סג, ב - 58, 72, 112
שם סד, א - 255
שם סה, א - 290
שם סה, ב - 79
שם סו, א - 39, 110, 297
שם סו, ב - 39
שם סט, א - 201
שם פט, א - 214
שם פט, ב - 210
שם קלט, ב - 340
נדה כד, א - 93

רא"ה
ע"ז לט, ב - מ, א - 40, 264-265
חולין נט, א - 27, 153
שם נט, ב - 26
שם סב, א - 58, 76, 198
שם סג, ב - 285
שם סה, א - 76
שם דיני פרק אלו טריפות קכא - 108

תוספות רא"ש
ע"ז לט, א - 82, 110
חולין ס, ב - 118
שם סא, א - 73
שם סא, ב - 73, 152
שם סב, א - ב - 30, 72
שם סג, א - 58
שם סה, א - 45, 174
שם סו, א - 115
שם פ, א - 340

ריטב"א
בבא מציעא כז, א - 254
מכות טז, ב - 224
ע"ז לט, ב - מ, א - 40, 267
חולין קמ, א - 333
נדה נ, ב - 56
שם נא, ב - 103, 116

ר"י אלמנדרי
ע"ז לט, א - 81
שם לט, ב - מ, א - 40

תלמידי ר' יונה
ע"ז לט, א - 82

תוס' שאנץ
מכות טז, ב - 224
ע"ז לט, א - 81

אור זרוע
פסחים קיג - 40

ראב"ן
חולין רסח - 56
שם רעח - 209

המאירי
בבא מציעא כז, א - 254
ע"ז לט, ב - 40
שם מ, א - 40, 235, 267
חולין נט, א - 107, 136, 229, 242
שם ס, ב - 27, 30, 60, 154, 160, 171, 197, 292
שם סא, א - 30, 75, 160
שם סב, א - 326
שם סה, א - 41, 45, 46, 115, 108, 157, 161, 288
שם סו, ב - 219

ר"י מלוניל
ע"ז לט, א - 116

ר"ן
חולין נט, א - 26, 153
שם סא, א - 183, 194
שם סב, א - 67, 68, 74
שם סו, ב - 116

נימוקי יוסף
ע"ז לט, א - 82, 116
שם לט, ב - מ, א - 40
חולין נט, א - 27
שם סא, א - 194
שם סז, א - 297

יחוסי תנאים ואמוראים
ערך ר' ישמעאל כהן גדול - 316

תוס' חכמי אנגליה
ע"ז לט, ב - מ, א - 40, 268

האגודה
חולין סח - 56

אורחות חיים
מאכלות אסורות קו - 159

העיטור
שחיטה מג, ב - 194, 278
שם מד, ב - 159

איסור והיתר לר"י ב"ר משה
כח - 159

שיטה מקובצת
נזיר לה, א - ב - 317
זבחים לד, א, ד - 312
בכורות י, ב, א - 98

אחרונים
מהרי"ט אלגזי בכורות פרק א, משנה ד - 207, 208,
מהרש"א זבחים קטו, א - 329
שם חולין סז, ב - 187, 223
ערוך לנר נדה נא, א - 18
קרן אורה זבחים לד, א - 312
פני משה מעשר שני א, ד - 315
חתם סופר חולין ס, ב - 91
שם סה, א - 111
שם סו, א - 37, 110, 233
שם סו, ב - 118, 235
שם סז, ב - 188
שם קלט, ב - 339
שם נדה כד, א - 95
שם כד, ב - 200
שם נא, ב - 354
דברי חמודות חולין ג, נו ס"ק שז - 250
שם נז ס"ק שי - 250
שם סו, שנא - 47, 108
שם ה, ג, ה - 340
מעדני יו"ט חולין ג, נז, ט - 239
שם ג, סז, ה - 83
שם בכורות א, ח - 212
שב שמעתתא ד, ט - 259
פני יהושע ב"ק עח, ב - 90
שם בבא מציעא כז, א - 257
קרבן העדה שבת ט, ז - 188
של"ה, תשבע"פ, כלל יגדיל תורה, טו, א - ד - 118
מנחת חינוך תלט - תמ, יא - 331
הפלאה שבערכין גא, א - 187
תורת חיים חולין כז, ב - 432

תפארת יעקב חולין סג, ב - 421
מרומי שדה זבחים לד, א - 320
שם נדה נא, ב - 275
עץ הדר א, לו - מב - 331
כללי התורה והמצות (לרוגצ'ובר) ח"ב עו - עז - 114
שערי יושר ג, יט - 437
קובץ שמועות חולין כז - 56, 201
זרע אברהם ב - 210
שם יג - יד - 98
מקדש דוד לג, ג - 323
המדות לחקר ההלכה ב, כ - 439
שם לא - 160
שם ג, ב - 191
שם ג, כד - 51
שם ח"א, י, עמ' רנג - 376
שם יב, נח - 439
גרי"ז מנחות כט, א - 42, 124, 222
עלי תמר שבת ט, ז - 187
עמק חברון קלג - 260
יוסף דעת בכורות י - 190
אוצר מפרשי התלמוד מכות תשיג - 226
אהל פרץ, זבחים לד - 315
דרך שער העליון \ קרבן העוף 21 - 421

בעל הלכות גדולות
טריפות, סא - 178

רי"ף
ע"ז טז, א - 82
חולין ג, ב - 18
שם כ, ב - 242
שם כב, ב - 69, 197, 251
שם כג, א - 39, 45, 296

רז"ה בעל המאור
חולין כ, א - 33
שם כ, ב - 23, 31, 34, 60, 181, 194
שם כא, א - 28, 33, 173, 232, 292, 294
שם כג, א - 121, 176

ר"ן על רי"ף
כתובות ג, ב - 261
ע"ז לט, ב - מ, א - 40
חולין כ, כ - 26, 171, 242
שם כא, א - 74, 107, 194
שם כג, א - 45, 47, 108, 110, 116, 288
שם כד, ב - 201

שילטי גיבורים על רי"ף
כג, א - 228

רמב"ם
מנין המצות (שבמשנה תורה) - 133
יסודי התורה ח, ב - 444
מאכלות אסורות א - 237, 288, 291
שם א, א - 230
שם ב - 237
שם ג - 210, 242, 250
שם ו - 94, 200
שם ז - 100, 200
שם ח - 16, 62, 341
שם ט - 343
שם י - 20, 243
שם יב - 340
שם יד - 59, 66, 69, 77, 161, 183
שם טו - 16
שם טז - 35
שם יז - 35, 159
שם יט - 35
שם כ - 160, 183, 251, 287
שם כא - 175
שם כב - 44, 45, 158, 174, 175
שם כג - 47, 108
שם כד - 220, 296
שם ב, א - 101
שם ג - 42
שם ה - 41
שם יב - 81, 220
שם כג - 222, 224
שם ג, יא - 87
שם ד, ו - ח - 95
שם ח, ד - 54

שחיטה ב, ג - 315
שם יג, יא - 339
כלאים ט, א - 86
שם ה - 82
כלי מקדש א, ג - 323
איסורי מזבח ה, ו - 315, 319
טומאת צרעת טו, ח - 338
אבות הטומאות ב, ב - 100, 211

מפרשי רמב"ם
ראב"ד - מנין המצות - 133
מגיד משנה - מאכלות אסורות א, א - 134
שם ב - 237
שם ח - 340
שם כב - 44
שם כד - 37, 39, 185
שם ב, ב - 101
שם ג, יא - 87
כסף משנה - מאכלות אסורות א, ו - 94, 200
שם יד - 77
שם ג, כג - 252
שם כלי מקדש א, ג - 323
שם איסורי מזבח ה, ו - 319
משנה למלך טומאת צרעת יא, א - 336
מרכבת המשנה - מאכלות אסורות א, ב - 238
שם טז - 61, 77, 180, 194
ר' חיים הלוי - מאכלות אסורות א, טז - 59, 159
שם ג, יא - 87
צפנת פענח גרושין דף נה, ב - ג - 114, 119, 142, 232
שם מאכלות אסורות א, א - 56, 90, 97, 107, 114, 119, 132, 138, 142, 239, 267, 331, 377
שם א, ו - 210
שם א, יד - 78
שם א, טו - 15
שם תרומות דף ס, ב - 87
שם מהדורא תנינא 172 - 147
אור שמח איסורי מזבח ה, ה - 311, 313 321
שם טומאת אוכלין י, ג - 104

ספר המצות לרמב"ם
עשה צה - 138
עשה קמט - קנב - 132, 138
עשה קנא - 41
עשה קעט - 222
עשה רלה - 138
עשה רמב - 138
לא תעשה קעב - 101, 102
לא תעשה קעט - 42

השגות רמב"ן לספר המצות
שורש ו - 133
שורש ט - 42, 81
לא תעשה קעט - 225
מצות ששכחן הרב, י - 310

סמ"ג
עשין נט - סב - 133, 297
עשין פג - 138
עשין פח - פט - 138
לאוין רפ"ב - 86

תורת הבית
ב, ה - 201
ג, א - 26, 44, 45, 108, 117, 121, 153, 174, 237, 288, 340
ג, ד - 266
הקצר ג, א - 39, 40, 184, 274
משמרת הבית ב, ה - 209

רא"ש
כלאים ה - 86
ע"ז ב, לז - 82
שם מא - 40, 115, 231, 252, 274
חולין ג, נז - 239
שם נט - 30, 35, 196, 284, 292
שם סו - 288
שם סז - 39
שם ד, ב - 212
שם, ג - 201, 214
שם ה - 210
שם נח - 38, 153
שם ה, ג - 340
בכורות א, ה - 208

מרדכי
חולין תרלח - 30
שם תרמב - 57
שם תרמו - 291
שם תשלז - 302

יראים
סח - 54, 294

אור זרוע
ח״א חליצה תרעא - 302

כל בו
קא - 159, 282, 355

רבינו ירוחם
נתיב טו, ח״ה, ה - 200
שם כ - 19
שם כא - 27, 171
שם כו -37, 223

ספר החינוך
מב - 138
נז - ס - 138
קכד - 418
קנג - 133, 135, 237
קנד - 102, 353
קנה - 110, 117, 298
קנז - 27
קנח - 41
קנט - 356, 427

איסור והיתר לר״י בר משה
כח - 153

אגור
איסור והיתר אלף רכז - 56

ראבי״ה
אלף סג - 82
אלף צד - 56

האשכול
סימני דגים וחגבים קפ, ב - 47, 108

איסור והיתר הארוך
נו, יח - 293

שלטי הגיבורים[888]
נא - 56, 151, 163, 392

טור
יו״ד יו״ד עט - 242, 391
שם פ - 230, 237, 242, 340
שם פב - 292
שם פג - 184
שם פה - 288

בית יוסף
יו״ד יג - 200
שם סד - 210
שם פ - 19, 230, 340
שם פב - 26, 31, 35, 60, 153, 171
שם פג - 37, 39, 40, 185, 228, 231, 252, 274
שם פה - 177, 196

ב״ח
או״ח לב - 185
יו״ד פ - 134
שם פג - 274

פרישה ודרישה
יו״ד עט, א - 237
שם פג - 227, 230, 274

שולחן ערוך (ורמ״א)
או״ח תקפ״ו - 18
יו״ד יג, ו - 204
שם יג, כ - 200

[888] לא מדובר בפרוש על הרי״ף אלא בספר שלטי הגיבורים לר״א משער אריה, הוצא לאחרונה ע״י מכון ירושלים

שם סה, ה - 54
שם עט - 17
שם עט, א - 18, 238
שם ב - 87, 199
שם פ - 237
שם פ, א - 19, 242
שם פב, א - 16
שם ב - 27, 34, 63, 171, 280, 292
שם ג - 232, 292
שם פג, א - 39, 296
שם ב - 185
שם ג - 116, 276
שם ד - 227, 274
שם פה, א - 288, 294
שם קיא ב - ג -275
שם קצח, מח - 366
אבן העזר קלב, ד - 254

מפרשי שולחן ערוך

גר״א יו״ד יג, יא - 201, 203
שם פ - 17, 21
שם פג, ו - ז - 227, 274
ט״ז או״ח לב, ז - 185
שם יו״ד עז, ה - 134
שם פב, א - 26, 153
שם ג - 26
שם פג, ב - 116
שם ה - 227, 231, 274
שם פה, א - 288, 289
ש״ך יו״ד יג, כ - 100, 201, 214
שם עט, א - 18
שם פ, א - 63
שם ב - 242, 243
שם פב, א - 281
שם ג - 153
שם פב, ד - 34
שם ה - 26
שם ו - 197, 199, 294
שם ח - 197
שם ט - 293
שם פג, א - 39, 296
שם ו - 274
שם פה, ב - 288
מג״א או״ח לב, טו - 185
שם תקפ״ו, ג - 18
באר הגולה יו״ד פב, ב - 27
באר היטב יו״ד פה, ב - 288
פתחי תשובה יו״ד עט, ב - 88
שם פ, א - 242, 243
יד אברהם יו״ד פה - 157, 295
כרתי ופלתי פג, ג - 67, 83, 116, 154, 276
שם קונטרס פני נשר - 155, 296
פרי מגדים יו״ד יג, שפתי דעת יז - 201
שם פ, משבצות זהב ב - 20
שם שפתי דעת א - 63
שם פב, שפתי דעת א - 280
שם שפתי דעת ח - 57
שם פג, שפתי דעת א - 39
שם ג - 82
שם משבצות זהב ב - 220
שם ה - 274
שם פה, משבצות א - 288
שם שפתי דעת א - 294
נקודות הכסף יו״ד פב - 336
שם פג - 231
יד אברהם יו״ד פה - 157, 158
פרי חדש פג, ד - 67, 83, 117, 220
פרי תואר יו״ד עט, א - 136
ערוך השולחן יו״ד סב, ז - 418
שם עט, ד - 17
שם יז - 88
שם פ, י - 64
שם פב, יג - 34
שם ל - 183
שם פג, ה - יב - 83, 220, 305
שם טז - 276
שם פה, ב - ה - 290
שם ז - 47
מצות ראיה יו״ד פג, ב - 118
דרכי תשובה יו״ד פ, א - 17
שם פג, ד - 224
ערוגות הבושם יג, ו - 204
שמלה חדשה יו״ד יג, יח - 204

כף החיים יו״ד עט, ד - 18
שם ה - 151
שם פ, ה - 64
שם פב, יג - 281
שם כו - כז - 79
שם פג, ג - 252
חזון איש יו״ד יא, א - 207
שם ג - 215
שם ד - 64
שם יג, יא - 59, 137-217
שם יד (א), יב - 57, 87, 137-217
שם מא, ד - 299
שם זבחים ט, א - 314
אבן העזר, אישות, לב, א - 260
יבין דעת יו״ד פ, א - 64
בית יצחק יו״ד פ, עקרת הבית - 64
ילקוט יוסף איסור והיתר פג, ד - 300

ים של שלמה
חולין ג, קיב - 246
שם קיג - 292
שם קיד - 26, 153
שם קטו - 57, 197, 280
שם קכא - 288

מגדל עוז [יעב״ץ]
מצות עשה שבבעלי חיים א, יד - טו - 205
שם ו, ח - ט - 84, 117, 134, 187
שם י, ח - 83
מצות עשה להבדיל בין בהמה לחיה, א - ד - 228, 303
דיני סימני דגים יב - 282

חכמת אדם
לו, א - 64
לו, ב - 26

שו״ת
ראב״ד (׳תשובות ופסקים׳) יד - 186
מהר״ם מרוטנברג (פראג) תריד - 291
ריב״ש קצא - 159, 194, 278
רדב״ז ח״ו, ב׳ צט - 330
מהרי״ט ח״א נא - 49, 88, 277
מהרי״ל צה - 281
איתן האזרחי לט - 301
נודע ביהודה קמא אה״ע נא - 259
שם תנינא יו״ד כח - 37
שם ל - 228
שם אה״ע ס - 262
חתם סופר יו״ד עד - 60, 326
רע״א - 259
צמח צדק (קדמון) סט - 86
בית יעקב מא - 243, 250
מנחת יעקב, סולת המנחה סו - 277, 278, 283
הלכות קטנות ח״א רנה - 83, 115, 223
שם ח״ב ה - 83
דברי יוסף תרכב, א - ב - 299
מהר״ם שיק יו״ד צח - 299
דברי חיים יו״ד ב, מה - 161, 192
חידושי הרי״ם יו״ד ח - 280
משיב דבר ח״ב כב - 165
אבני נזר יו״ד עד - 286
יגל יעקב יו״ד כ - 286
יד אליהו ב - 88
אגרות ראיה א, קג - 118
צפנת פענח ח״א, ד - 287
ישא איש יו״ד א - 185
אחיעזר ח״א, אה״ע א - 147
דברי יציב אה״ע קטו, ח - 49
מהרש״א או״ח יג - 302
אגרות משה יו״ד א, מז - 299
מנחת יצחק א, קלח, ג - 299
חלקת יעקב יו״ד לד - 299
שם לא, ט - 300
הר צבי יו״ד עה - 285
שרידי אש ח״ב טו - יז - 151
גן נעול ב, י, א - 301
ציץ אליעזר ט, מ, ב - 298
מנחת שלמה תנינא (ב - ג) ק - 49, 87
עמק התשובה ח״ד נד - 56
שם נה, א - ב - 217
שם נד - 301, 304
שם נה, ט - 301
בנין אב ב, מב - 49, 118, 185

מאמרים

המאסף שנה יח, א - ב - 226
סיני קכה (תש״ס) - 239
המעין תמוז תשסח - 52, 57, 109
תחומין ז - 52, 118
תחומין כה - 18, 64, 151, 239, 243
אור ישראל 17 שנה ה, א - 51, 92, 153, 173

ספרי אמונה מחשבה וקבלה

ראשונים

חובות הלבבות, שער יחוד המעשה, ד״ה ויש בזה
הערה על מלחמת התאוות - 436
כוזרי ב, ס - 432
מורה נבוכים ח״ג יג - 379
שם כה - 380
שם לד - 346
שם מח - 123, 353
שם מט - 346
מלות ההגיון י - 140
אגרת תימן (הוצ׳ מעליות - קמ) - 443
יסוד מורא וסוד תורה - ב, ט - 102
שערי תשובה ג - 330
שולחן של ארבע א - 346
העיקרים ג, א - 407
שם ג, טו - 356
דרשות ר״י אבן שועיב, משפטים - 357

ראשוני האחרונים

מהר״ל, תפארת ישראל, ה - 118
שם ח - 428
שם ט - 118
שם כג - 419-421
מהר״ל נצח ישראל, מב - 363
מהר״ל, חידושי אגדות, קידושין לא, א - 385
שם הוריות יב, א - 357
שם, חולין מב, א - 124, 129
שם סג, א - 409
עקדת יצחק נ - 353, 355, 356
יאיר אור (למלבי״ם) - ד, ד - 402
בן יהוידע חולין סג, ב - 412
שם סה, א - 402

פנימיות התורה

זוהר בראשית כ, ב - 356, 369, 375
שם ויקרא ה, ב - 317
שם שמיני מא, א - 356, 369, 388, 397
שם מא, ב - 353, 370
שם מב, א - 370, 398
שם רות מו, א - ב - 398
שם תיקוני זוהר תיקון כ - כא, נט, ב - 411
שם סג, ב - 369
שם כד, מה, ב - 367
שם כט, עג, א - 441
זוהר חדש ב, ע, ב - 367
ספר הפליאה, ד״ה ועתה הבן שתרי״ג מצות - 353, 357, 372, 373, 397
שם ד״ה וראה והבן שדג טהור - 357, 393
ספר הקנה, ״סוד בהמות טהורות וטמאות״ -359, 373
שם, ״דיני וסוד חגבים ודגים״ - 371
ספר ציוני שמיני -123, 355, 359
עשרה מאמרות (רמ״ע מפאנו), מאה קשיטה, טל - 135, 366-368, 394-397
פרדס רימונים כג, יב - 373
טעמי מצות (לאר״י), שמיני - 373
עץ חיים מח, א - 443
מצודת דוד קפה - 356, 368, 370, 372, 373
מגיד מישרים משפטים - 444
ראשית חכמה, שער הקדושה טו - 356
של״ה, עשרה מאמרות, מאמר ראשון, כג - 374
שם, אותיות, טהרה, ב - י - 428, 431
שם, קדושת האכילה, א - 428
שם תורה שבכתב שמיני - 418
שם תורה שבכתב, שמיני - 356
שם, הגאות, שמיני - 393
הגר״א, באורי אגדות, ברכות נג, ב - 367
עבודת הקודש ויקרא יא - 358, 359, 368, 372, 393, 400, 434
ילקוט הראובני שמיני ד״ה איל הוא - 370
נפש החיים א, ה - 408
חסד לאברהם מעין ג, נהר כז - 359
הסולם, בראשית כ, ב - 369
שם שמיני מא, ב - 356

חסידות

כתר שם טוב, הוספות, קו - 348
תולדות יעקב יוסף נח, ג - 348
שם משפטים, ו - 381
תניא, ליקוטי אמרים ו - ח - 356
נועם אלימלך שמות ד״ה ובני ישראל - 423
שם ויקרא ד״ה או בנבלת - 368
קדושת לוי, בראשית - 442
שם, בלק - 359
שם, עקב - 380
עבודת ישראל שבועות - 347, 348
שם סוף שמיני - 356
אוהב ישראל סוף שמיני - 356
מאור ושמש שמיני ד״ה וידבר - 359, 368
ליקוטי מוהר״ן א, סד - 440-441
ליקוטי הלכות פורים א, א - 428
שם סימני בהמה וחיה טהורה (מקומות רבים) - 359, 400, 411, 424
שם סימני דגים (כנ״ל) - 370, 424
מי השילוח, שמיני - 372, 374
שפת אמת, שמיני, תרלד - 399
שם תרמא - 444
שם תרמה - 399
שם תרנב - 433
שם תרנג - 374
פרי צדיק קרח ד - 443
ליקוטי מאמרים (ר׳ צדוק), קיג - 423
תורת מנחם יג, תשטו, ח״א, 244 - 118
בית גנזי ויקרא שלח - 308
שם שמ - שמא - 124, 424
שם שמב - 374
שם שמד-ה - 398
שם שמח-ט - 369

אחרונים

דברי יהושע - בית תפילה - 360-366
המצות כסמלים עמ׳ 6, 13 - 376
שם 45 - 402
עמק יהושע, הקדמה - 351
אורות, ישראל ותחיתו, ב - 378-385, 440
שם אורות התחיה, נה - 350, 351
שם, זרעונים, ב - 377
שם ד - 346
שם אורות ישראל א, ו - 435
אורות התורה ג, א - 349
שם ד, ד - 349
אורות התשובה יא, ד - 366, 416
שם ה - 376
אורות הקודש, חכמת הקודש (ח״א), יא - 406
שם יז - 377
שם יח - 350, 406
שם יט - 348
שם כה - 350
שם לו - 348
שם הגיון הקודש שם לג - 436
שם לד - 439
שם לה - לט - 437-438
שם, החיות העולמית (ח״ב), כד - 408
שם, כה - 408
שם, הטוב הכללי, ב - 395
שם, מוסר הקודש, ג - 357
שם יא - 357
שם יז - 357
שם מה - 376
מוסר אביך א, ד - 428
בשמן רענן ח״א, שכ - 438
שם, שכד - 346
מדבר שור עמ׳ צה - 384
שם עמ׳ קי-קיא - 382
שם עמ׳ רסט - 392
אגרות הראיה א, מד - 438
שם צו - 349
מאמרי הראיה עמ׳ 7-26 - 367
עין איה שבת פ״ב, כג - 381
שם כה - 382
שם פא - 392
שם פ״ה, ט - 384
שמועות ראיה בראשית קז - 381
אורי וישעי פה - ו - 435
על התשובה עמ׳ 74, 85, 103 - 352
דברי הגות והערכה עמ׳ 74 - 351
ימי זיכרון עמ׳ 98-102 - 352
אור לנתיבתי יז - 351

שם עד - 386
שם רמג - רמח - 424
לנתיבות ישראל ב, "ליחס הנגלה והנסתר ביהדות" - 351
שיחות הרצי"ה, במדבר, עמ' 242 - 428
שם, כללי, ח"ב, 146 - 376
שם, פורים, א, 4 - 363
פחד יצחק שבועות טו, א, ה - 400
שם פורים, עניין ו - 405
ברכת חיים ויקרא סא - 354
שיחות הרב נבנצל, ויקרא, עמ' קלג - 427-428