

## עניינים שונים בסוגיית חיוב בית הדין וחיוב הקהל

מקורות – (א) ידיעת החטא – ה. "תנו רבנן... פרט למתעסק", רש"י על אתר; משנה כריתות יט. וגמרא עד "פרט למתעסק"; רמב"ם הל' שגגות פ"ד ה"ד; משנה כריתות יא.; תוספות קידושין סו. ד"ה רבא אמר, רמב"ן קידושין סה: ד"ה והלה שותק.

(ב) מתעסק – כריתות יט: "מתעסק דמאי..."; השגות הראב"ד על בעל המאור פסחים כה. בדפי הר"ף.

(ג) שבט אחד נקרא קהל – הוריות ה: "ורבי יהודה ורבי שמעון... לא איקרו קהל"; רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"א.

בשיעור הקודם עסקנו במחלוקת התנאים בנוגע למספר הקרבנות שיש להקריב כאשר הציבור עברו עברה על פי הוראה מוטעית של בית הדין. השיעור עסק בהיבטים העקרוניים של המחלוקת הזו, שהיא ביסודה מחלוקת בשאלה מיהו החייב בקרבן – בית הדין או הקהל.

בשיעור זה נעסוק במספר נושאים המוזכרים במהלך הסוגיה אך אינם קשורים לנושא המרכזי שלה. נתייחס בשיעור זה לשלושה נושאים:

א. ידיעת החטא.

ב. מתעסק.

ג. טבול יום.

### ידיעת החטא

הגמרא (ה.) פותחת את הדיון בברייתא ארוכה הדורשת את הפסוקים בפרשיית 'פר העלם דבר של ציבור'. רובה של הברייתא עוסק במחלוקת התנאים במשנתנו בשאלה על מי מוטל החיוב בקרבן. אך בפתח המשנה מופיעה דרשה העוסקת בהלכה אחרת:

"תנו רבנן: ידעו שזהו וטעו מה הורו, יכול יהו חייבין?  
תלמוד לומר: זנודעה החטאתי – ולא שידעו החוטאין"

(הוריות ה.).

רש"י על אתר מפרש מהו התרחיש שאליו מתייחס דין זה:

"כלומר, הורו בית דין שחלב מותר בבטול מקצת, ועשו קהל על פיהן ואכלו שוגגין חלב ודם - דהוי חד בשגגת מעשה בלבד וחד בהוראה,

ואחר כך ידעו שהורו שלא כראוי אלא שטעו במה שהורו - דאינם יודעים אם על החלב הורו או על הדם.

יכול יהו חייבין פר דליהו הוראה מעליא?

תלמוד לומר 'ונודעה החטאת אשר חטאו עליה והקריב' - כלומר דצריך שיודע החטאת, שיהיו יודעין על מה הורו אם על החלב או על הדם" (רש"י שם ד"ה ידעו שהורו).

במקרה שמתאר רש"י ידוע לבית הדין בוודאות שהם הורו בשוגג, ועל פי הוראה זו חטאו רוב הציבור. אך בית הדין אינם יודעים מה היה תוכן ההוראה - היתר לאכול חלב או היתר לאכול דם. דרשת הפסוק מלמדת אותנו שבמקרה כזה אין חיוב ב'פר העלם דבר'. בית הדין צריכים לדעת בבירור מה היה תוכן ההוראה המוטעית.

כאמור, דין זה אינו קשור ישירות לנושא המרכזי הנידון בסוגיה. אולם העובדה שהברייתא כורכת את שני העניינים האלה יחד מלמדת שקיים קשר בין השניים. ואכן, הדיון העקרוני בנוגע לחיוב בית הדין וחיוב הקהל עומד גם ברקע הדיון בעניין ידיעת החטא, כפי שנראה להלן.

הגמרא משווה בין הדין של הברייתא לבין דין אחר בדיני חטאת היחיד, שבו נחלקו התנאים במסכת כריתות.

המשנה במסכת כריתות (יט.) עוסקת במקרה שבו היו לפני האדם שתי חתיכות, אחת של נותר ואחת של חלב, והוא אכל אחת מהן אך אינו יודע איזו. רבי אליעזר מחייב במקרה זה בחטאת, ורבי יהושע פוטר.

נראה שלפי רבי אליעזר אין צורך שהאדם ידע מה היה חטאו כדי להתחייב בקרבן. די בכך שהוא יודע בוודאות שחטא. הגמרא בסוגייתנו טוענת שדין הברייתא איננו כשיטת רבי אליעזר:

"אמר מר: 'ונודעה החטאת' - ולא שיודעו החוטאין. מאן תנא?

אמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבא: דלא כרבי אליעזר; דתנן, אמר רבי אליעזר: מה נפשך? אם חלב אכל חייב, נותר אכל חייב" (הוריות ה.).

הגמרא כאן עורכת השוואה בין החיוב ב'פר העלם דבר של ציבור' לבין החיוב בחטאת יחיד. כשם שרבי אליעזר איננו דורש ידיעה של החטא לחיוב בחטאת יחיד, כך הוא לא דורש ידיעה של החטא לחיוב ב'פר העלם דבר'<sup>1</sup>.

מסברה ניתן לדחות את ההשוואה שעורכת הגמרא, ולחלק בין שני התחומים.

בשיעור בעניין צירוף הוראות שונות<sup>2</sup> ראינו את ספק הגמרא לגבי צירוף שתי הוראות, אחת בנוגע לחלב ואחת בנוגע לדם. לפי אחת האפשרויות בגמרא ניתן לצרף את שתי ההוראות האלה, אף על פי שהן עוסקות בשני איסורים שונים. כדי להסביר את הצירוף המפתיע הזה הצענו הבנה מחודשת בחיוב 'פר העלם דבר'.

ניתן להבין שהחיוב ב'פר העלם דבר של ציבור' אינו על מעשה העברה אלא על ליקוי המאורות שפקד את בית הדין והוביל אותם לטעות. גם אם שתי ההוראות השגויות של בית הדין היו באיסורים שונים, שתיהן נבעו מאותו ליקוי מאורות בסיסי, ולכן הן עשויות להצטרף.

הסבר זה עשוי להוות בסיס לחילוק בין חטאת היחיד ל'פר העלם דבר של ציבור' בעניין ידיעת החטא. חטאת היחיד באה לכפר על מעשה עברה מסוים. לפיכך, אי אפשר להתחייב בחטאת זו מבלי שהיחיד יודע בבירור מהו מעשה העברה שעליו הוא צריך לכפר. 'פר העלם דבר', לעומת זאת, בא לכפר על הטעות של בית הדין. גם אם לא ידוע מה היה מעשה העברה – עדיין יהיה חיוב בקרבן. כיוון שידוע בוודאות שיצאה מבית הדין הוראה מוטעית יש חיוב 'פר העלם דבר'.

דיון זה מתקשר לשאלה שבה עסקנו בשיעור הקודם – על מי מוטל החיוב ב'פר העלם דבר'. אם החיוב מוטל על הציבור, מסתבר שהמרכיב המרכזי בחיוב הוא מעשה העברה של הציבור. לפי זה מובנת ההשוואה של הגמרא לחטאת היחיד, שגם היא באה לכפר על מעשה עברה.

לעומת זאת, אם החיוב מוטל על בית הדין, ייתכן שיסוד החיוב הוא ההוראה השגויה ולא המעשה. מעשה העברה של הציבור איננו מרכיב מרכזי ביצירת החיוב

1 התוספות על אתר (ד"ה אם חלב) מעירים שהשוואה זו נכונה דווקא במקרה של ספק בין שתי עברות המחייבות באותו קרבן ציבורי, כגון במקרה שתיאר רש"י שבו הספק הוא בין חלב ודם. במקרה שבו הספק הוא בין חלב לעבודה זרה, המחייבים בקרבן ציבורי שונה, ניתן לקבל את דין הברייתא גם לפי שיטת רבי אליעזר.

2 לעיל עמ' 88.

אלא רק תנאי צדדי. לפי הבנה זו אפשר לומר שאין צורך לדעת מה היה מעשה העברה אלא די בכך שבית הדין יודעים שהייתה הוראה מוטעית, כפי שביארנו<sup>3</sup>.

הגמרא אינה מעלה את החילוק שהצענו, אלא מציעה חילוק הפוך:

”רב אשי אמר: אפילו תימא רבי אליעזר - שאני הכא, דכתיב: אשר חטאו עליה.  
התם נמי הכתיב: אשר חטא בה!  
ההוא מיבעי ליה: פרט למתעסק”

(הוריות ה.).

לפי רב אשי, ייתכן שדווקא ב'פר העלם דבר' נדרוש ידיעה של החטא, על פי הפסוק "אשר חטאו עליה". ואמנם גם בחטאת היחיד יש פסוק דומה: "אשר חטא בה". אך לדעת רב אשי פסוק זה לא בא ללמד על הצורך בידיעת החטא אלא על דין אחר – פטור מתעסק מחטאת.

## מתעסק

רש"י על אתר מבאר מהו הפטור של מתעסק, וכיצד הוא נלמד מהפסוק "אשר חטא בה":

”...בה' משמע דמתכוין לעשות החטא, פרט למתעסק בשבת כגון שנתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר דפטור.  
אבל מתעסק בחלבים ובעריות חייב שכבר נהנה, כדאמר בפרק ד' מיתות”  
(רש"י שם ד"ה בה).

רש"י מביא שתי דוגמאות לדין מתעסק. דוגמה אחת היא מהלכות שבת: אדם שסבר בטעות שהצמח תלוש ומשך אותו בכוונה להרימו, ואז התברר שהצמח היה מחובר והמעשה של האדם גרם לו להיחתך ממקום גידולו. במקרה זה האדם פטור מחטאת מדין מתעסק.

בדוגמה השניה שמביא רש"י האדם היה מתעסק ולא התכוון לאכול את החלב או לבוא על הערווה. עם זאת כיוון שעל כל פנים הוא נהנה מהמעשה – הוא חייב בחטאת, ופטור מתעסק לא חל לגביו.

3 ייתכן שגם הגמרא כאן מקבלת את הרעיון שהמחייב בפר העלם דבר איננו המעשה של הציבור אלא ההוראה של בית הדין. אך הדרישה של הגמרא לידיעה איננה לידיעת החטא שעשו הציבור אלא לידיעת תוכן ההוראה המוטעית, שהיא החטא של בית הדין.

שתי הדוגמאות שמביא רש"י נידונות בגמרא במסכת כריתות (יט:). הגמרא שם מציינת שבהלכות שבת יש מקור מיוחד לפטור של מתעסק, כיוון שזו אינה מלאכת מחשבת, ולפיכך לא ברור מה הצורך בפסוק "אשר חטא בה". למרבה הפלא הגמרא אינה מתרצת שפסוק זה בא למעט מתעסק בשאר איסורי התורה, אלא ממשיכה לדון בתרחישים שונים של מתעסק בהלכות שבת. לא ברור מה הוביל את הגמרא, ובעקבותיה את רש"י, לעסוק דווקא במקרים החריגים של דין מתעסק ולא במקרה הכללי.<sup>4</sup>

לגופו של עניין, נתייחס בקצרה לדין שהזכיר רש"י, הקובע שהמתעסק בחלבים ועריות חייב. ניתן לבאר דין זה בשני אופנים:

א. ההנאה מהווה תחליף לכוונה, ויוצרת את הקשר בין המעשה לבין האדם.<sup>5</sup>  
 ב. בחלבים ועריות האיסור איננו המעשה אלא ההנאה. לפיכך המתעסק בעברות אלה חייב אף על פי שלא התכוון למעשה, כיוון שעל כל פנים גופו נהנה.

ניתן להצביע על כמה נפקא-מינות בין ההבנות האלה. נזכיר בקצרה שתיים מהן:

א. המתעסק בעריות במקרה שההנאה היא פחותה. הגמרא במסכת קידושין (כב:) מתלבטת בשאלה האם יש הנאה בביאה שלא כדרכה. אם נניח שבמקרה זה אכן יש הנאה אך היא ברמה פחותה מאשר בביאה רגילה, יש לשאול מה דינו של מתעסק בביאה שלא כדרכה. התשובה לשאלה זו תלויה בשתי ההבנות שהעלינו. לפי ההבנה שהמחייב במתעסק בעריות הוא ההנאה, מסתבר שהנאה פחותה לא מספיקה כדי להתחייב. לעומת זאת, אם המחייב הוא המעשה וההנאה באה רק לקשר בין המעשה לאדם, ייתכן בהחלט שגם הנאה פחותה מספיקה כדי לאפשר את החיוב.

ב. הראב"ד מחדש שהמתעסק במצווה שיש בה הנאה, כגון באכילת מצה, יצא ידי חובתו כיוון שנהנה (השגות על בעל המאור פסחים כה).<sup>6</sup> אם המתעסק בחלבים ועריות חייב כיוון שעצם ההנאה מחייבת, קשה ללמוד משם למצוות עשה. לא מסתבר לומר שיוצאים ידי חובת אכילת מצה בעצם ההנאה מהמצווה. כדי לקבל את דברי

4 עיין תוספות רא"ש סנהדרין סב: ד"ה רישא המנסה לענות על שאלה זו.

5 עיין רש"י סנהדרין סב: (ד"ה שכן נהנה), הכותב שכיוון שהוא נהנה "הלכך חשיב כוונה". ניתן להסביר שבדרך כלל כאשר אדם אינו מתכוון – המעשה שגופו עשה אינו מיוחס אליו, אך אם הוא נהנה – ההנאה מקשרת בינו לבין המעשה, במקום הכוונה.

6 חידוש זה מופיע גם ברש"י ראש השנה כח. ד"ה מהו דתימא. אמנם מהסוגיה שם מתעורר קושי, שכן נושא הדין שם הוא התוקע בשופר לשיר, ובמקרה זה לא מדובר במתעסק במובן הרגיל אלא בחוסר כוונה לשם מצווה, ולא ברור איך הנאה יכולה למלא את החיסרון הזה.

הראב"ד יש לומר שהמתעסק בחלבים ועריות חייב, כיוון שההנאה יוצרת קשר בין האדם לבין המעשה. באותו אופן ההנאה מהמצה יוצרת קשר בין האדם לבין מעשה האכילה, ולכן הוא יוצא ידי חובה<sup>7</sup>.

### הודעת החטא

כפי שראינו, הברייתא קובעת שבית הדין צריכים לדעת מה היה החטא שהוביל לחיוב ב'פר העלם דבר'. הרמב"ם פוסק דין זה להלכה. מדברי הרמב"ם עולה שלא די בכך שבית הדין ידעו מה היה החטא, אלא יש חשיבות גם למקור שממנו הגיעה אליהם הידיעה הזו:

"בית דין שהורו בשגגה ושכחו עצמו של חטא שהורו בו, אף על פי שהן יודעים בודאי שחטאו בשגגה ואף על פי שהעם מודיעין אותן ואומרים להן בכך וכך הוריתם לנו. הם פטורין והעושים על פיהם חייבין בפני עצמן, שנאמר זונדעה החטאת אשר חטאו עליה – לא שידיעו אותן החוטאים" (רמב"ם הל' שגגות פ"ד ה"ד).

הרמב"ם קובע, שאם ציבור החוטאים הם שהודיעו לבית הדין מה הייתה ההוראה שהובילה לחטא – אין חיוב ב'פר העלם דבר'. החיוב קיים רק במקרה שבית הדין גילו את הטעות בעצמם, ולא ממקור מידע חיצוני.

הרמב"ם למד את שיטתו מהדרשה המופיעה בברייתא בסוגייתנו. אמנם, המשך הדיון בגמרא כלל אינו עוסק בהודעה, אלא רק בידיעה. הסוגיא מקשרת את הדיון בידיעה למחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע העוסקים בידיעה.

לפי הרמב"ם לעומת זאת מתבקש לקשר את הדין של הברייתא למחלוקת תנאים נוספת במסכת כריתות:

"שנים אומרים אכל והוא אומר לא אכלתי – רבי מאיר מחייב.  
אמר רבי מאיר: אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל?  
אמרו לו: מה אם ירצה לומר מזיד הייתי – פטור!  
(משנה כריתות יא:).

7 נפקא מינה אפשרית נוספת היא לעניין שליח לדבר עברה כאשר יש לשליח הנאה – עיין תוספות קידושין מג. ד"ה שלא. את ספק התוספות שם ניתן לבאר על רקע ההבנות השונות שהעלינו, כמו גם על רקע הבנות שונות בידינו מעילה.

התנאים נחלקו במקרה שהאדם לא הכיר בחטאו מצד עצמו, אלא רק על פי עדים. רבי מאיר סובר שעליו לסמוך על העדים ולכן חייב חטאת. חכמים חולקים וסוברים שהוא אינו מביא חטאת אם הידיעה על החטא הגיעה ממקור חיצוני ולא מתוך הכרתו של האדם עצמו.<sup>8</sup>

הגמרא שם מביאה ברייתא המסייגת את שיטת חכמים:

”דתנו רבנן: או הודע אליו חטאתו – ולא שידיעוהו אחרים.  
יכול אפילו אין מכחישן? תלמוד לומר: או הודע אליו, מכל מקום”  
(כריתות יא:).

לדעת חכמים העדים אינם יכולים לחייב את האדם בחטאת אם הוא מכחיש את דבריהם. לעומת זאת, אם הוא שותק ואינו מכחיש את דבריהם – הוא חייב בחטאת.

בביאור הלכה זו נחלקו הראשונים. התוספות (יבמות פח. ד”ה דשתיקה, קידושין סו. ד”ה רבא אמר) מפרשים ששתיקתו של האדם נחשבת כהודאה לדברי העדים המעידים שהוא חטא. לפי פירוש זה אין חידוש גדול במקרה זה, והאדם חייב בחטאת כמו בכל מקרה אחר שבו הוא מכיר בחטאו.

הרמב”ן (קידושין סה: ד”ה והלה שותק) טען שלפי חכמים האדם חייב בחטאת גם אם השתיקה שלו אינו נחשבת כהודאה. אמנם במקרה כזה האדם עצמו אינו מכיר בחטאו, אך די בכך שיש אחרים שמכירים בחטא כדי לחייבו בקרבן. הרמב”ן מקבל את ההנחה הפשוטה שיש צורך בידיעת החטא כדי להתחייב, אך לדעתו די בידיעתם של אחרים כדי ליצור חיוב זה. רק במקרה שהאדם מכחיש את דברי העדים, תודעתו העצמית גוברת על תודעתם של העדים ומונעת ממנו את החיוב בחטאת.

הרמב”ם בסוגייתנו סובר שלא די בהודעה של אחרים לבית הדין על החטא, אלא הם צריכים לדעת על החטא מעצמם. כדי להסביר את שיטת הרמב”ם יש לדחות את שני ההסברים של הראשונים לסוגיה במסכת כריתות. ראשית יש לומר ששתיקתם של בית הדין אינה נחשבת כהודאה, ולכן הם אינם נחשבים כיודעים מצד עצמם מה היה החטא. בנוסף יש לשלול את חידושו של הרמב”ן שידיעתם של אחרים מספיקה כדי להתחייב. לפחות במקרה שלנו הרמב”ם סובר שלא די בידיעתם של אחרים, אלא נדרשת ידיעה של בית הדין בעצמם.

8 חשוב לציין שמפשוט לשון המשנה והגמרא שם נראה שההסבר לשיטת חכמים מבוסס על דין מיגו או על תרצינן דיבורא – עיין רש”י שם, וברמב”ן בבא מציעא ג: ד”ה הא דאמרינן.

ניתן לחלק בין שני תרחישים שונים שבהם מקור חיצוני מודיע לבית הדין מה היה החטא:

- א. החוטאים עצמם הם שהודיעו לבית הדין.
- ב. שני עדים חיצוניים שאינם קשורים לחטא הם שהודיעו לבית הדין.

הרמב"ם פסק שאפילו במקרה הראשון אין חיוב ב'פר העלם דבר'. אולם מסברה ניתן לחלק בין שני התרחישים. ייתכן שדווקא במקרה השני לא יהיה חיוב, כיוון שמקור המידע הוא חיצוני לחלוטין. לעומת זאת, במקרה שבו החוטאים עצמם הם שהודיעו לבית הדין – הם אינם נחשבים כמקור מידע חיצוני, שהרי גם הם קשורים לחטא. במקרה כזה סביר יותר לחייב בקרבן, שלא כדעת הרמב"ם.

חילוק זה מסתבר במסגרת שיטת הרמב"ן, שלפיה אפשר לחייב בחטאת על סמך ידיעתו של אדם אחר. במסגרת השיטה הזו מתקבל על הדעת החילוק בין ידיעה של אדם הקשור למעשה העברה לבין ידיעתו של אדם המנותק לחלוטין מהחטא.

לעומת זאת, לפי שיטת התוספות המבססים את החיוב על שתיקה כהודאה, סביר להניח שלא יהיה חילוק כזה. שתיקה נחשבת כהודאה בכל מקרה, ללא קשר לשאלה האם המודיע היה קשור למעשה העברה או שהוא מנותק ממנו לחלוטין.

### שבט אחד נקרא קהל

כפי שראינו בשיעור הקודם, רבי יהודה ורבי שמעון במשנה מחדשים שכל שבט צריך להביא קרבן נפרד, כיוון שכל שבט נחשב קהל בפני עצמו. הגמרא בהמשך הסוגיה מחפשת את המקור לדין זה. המקור הראשון שמציעה הגמרא הוא פסוק בדברי הימים:

”ורבי יהודה ורבי שמעון, שבט אחד דאקרי קהל מנא להוי אמרי, דכתיב: זיעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה' לפני החצר החדשה” (הוריות ה:).

בפסוק שמביאה הגמרא מכונה שבט יהודה 'קהל'. הגמרא דוחה את המקור הזה, כיוון שבאותו מעמד היו נוכחים לא רק בני שבט יהודה אלא גם בני שבט בנימין.

דחייה זו של הגמרא אינה מובנת, כיוון שבמסגרת ההלכה לא מצאנו שום חילוק עקרוני בין שבט אחד ושני שבטים. לפיכך, אפילו אם מדובר בפסוק בשני שבטים המכונים קהל, מסברה נראה שאפשר ללמוד משם שגם שבט אחד נקרא קהל.



ניתן אולי לומר שהפסוק קורא ליהודה ובנימין קהל כיוון שהם היו כל בני ממלכתו של יהושפט. אי אפשר ללמוד משם ששבט אחד נקרא קהל, כיוון ששבט אחד הוא רק חלק מבני המלכות כולה. אמנם גם הסבר זה קשה, כיוון שלא נראה ממהלך הגמרא שיש משמעות לעובדה שכל בני הממלכה היו שם, אלא רק למספר השבטים. אילו הייתה משמעות לכך שכל בני הממלכה נוכחים במקום, אז לא היינו יכולים ללמוד מהפסוק הזה אפילו אם כולם היו משבט אחד בלבד.

על כל פנים, הגמרא דוחה את המקור מספר דברי הימים ומציעה מקור אחר:

"אלא אמר רב אחא בר יעקב, דכתיב: זיאמר אלי הנני מפרך והרביתך ונתתיך לקהל עמים וגו'  
מאן אתיליד ליה ההיא שעתא? בנימין,  
שמע מינה הכי קאמר רחמנא: מתיליד לך השתא קהל אחרינא.  
אמר ליה רב שבא לרב כהנא, דלמא הכי קאמר ליה רחמנא: לכי מתיליד לך בנימין הוא דהווי י"ב שבטים דמתקריית קהל!  
אמר ליה: אלא שנים עשר שבטים איקרו קהל, אחד עשר שבטים לא איקרו קהל?"  
(שם).

יעקב מספר ליוסף שכאשר ה' נראה אליו בלזו הוא הבטיח שיצא ממנו קהל. באותה שעה הבן היחיד שעדיין לא נולד היה בנימין, ומכאן ששבט אחד נקרא קהל. רב שבא מקשה על הלימוד הזה ומציע לפרש שבנימין איננו נקרא קהל בפני עצמו אלא רק בצירוף לשאר השבטים. אך הגמרא דוחה את הקושיה, שכן גם לפני שבנימין נולד היה ליעקב קהל של אחד עשר שבטים, ואין סברה לחלק בין אחד עשר לשנים עשר.

הדחייה הנוכחית של הגמרא מחדדת עוד יותר את הקושי שהתעורר בשלב הקודם בדיון. כשם שאין הבדל עקרוני בין אחד עשר שבטים לשנים עשר שבטים, כך אין הבדל עקרוני בין שבט אחד לשניים. לא ברור מדוע הגמרא דחתה את המקור הראשון מספר דברי הימים.

הראשונים על אתר לא התייחסו לקושי זה, אולם ייתכן שהוא עמד בפני הרמב"ם. הרמב"ם פוסק:

"וכל שבט ושבט קרוי קהל, שנאמר: זיעמד יהושפט בקהל יהודה"  
(רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"א).

האחרונים תמהו על הרמב"ם שהביא את המקור מספר דברי הימים אף על פי שהגמרא דוחה אותו. ייתכן שהרמב"ם היה ער לקושי שבדחייה זו, והוא הבין שלאור המשך

הדיון אין עדיפות למקור השני על פני הראשון, ולכן הוא בחר לצטט את המקור הראשון.

### טבול יום

כזכור, המקור הראשון שהביאה הגמרא היה פסוק בדברי הימים, שבו יהושפט מכנס את קהל יהודה אל החצר החדשה. כיוון שהוזכר הפסוק הזה הגמרא מתייחסת אליו בקצרה, ושואלת מהי החצר החדשה. רבי יוחנן מפרש שהיא נקראת חדשה כיוון שחידשו בה את ההלכה שאסור לטבול יום להיכנס למחנה לוויה:

”מאי חדשה? אמר רבי יוחנן, שחידשו דברים ואמרו: טבול יום אל יכנס במחנה לוויה” (שם).

מדאורייתא הכניסה למחנה לוויה אסורה לכל מי שטומאתו יוצאת מגופו, כגון זב, נידה ומצורע. טבול יום הוא אדם שהיה טמא באחת מהטומאות האלה וטבל כדי להיטהר מטומאתו, אך עדיין לא שקעה השמש מאז שטבל. ניתן להבין בשני אופנים את מעמדו של טבול יום:

- א. גם לאחר הטבילה נשאר בו שריד מהטומאה המקורית.
- ב. הטומאה המקורית בטלה לחלוטין, אך כעת חלה על האדם טומאה חדשה: טומאת טבול יום.

בתחומים רבים בהלכות טהרות עולות שתי הבנות המקבילות לשתי ההבנות האלה. נזכיר כמה דוגמאות. דוגמה ראשונה היא בדין ”חרב הרי היא כחלל”. דין זה קובע שכלי שנגע במת מטמא כמו המת עצמו, ולכן מי שנוגע בו יהיה אב הטומאה ולא ראשון לטומאה. ניתן להבין שהמגע במת העניק לכלי מעמד של גוף מת בפני עצמו, ולכן הוא מטמא כמת. לחלופין אפשר לומר שטומאת הכלי היא טומאה חדשה שאינה קשורה לטומאתו של הגוף המת, אף על פי שרמות הטומאה שלהם מקבילות.<sup>9</sup>

דוגמה נוספת היא טומאתו של בועל נידה, שהתורה קובעת לגביו ”ותהי נדתה עליו”. יש לשאול האם בועל נידה מקבל מעמד של אישה נידה ולכן הוא מטמא, או שטומאתו היא טומאה חדשה ועצמאית.

9 נפקא-מינות אפשריות הן לעניין האיסור לכהנים להיטמא למת ולעניין דיני טומאת אוהל, עיין תוספות נזיר נד: ד”ה תא שמע.

דוגמה שלישית היא עובד כוכבים, שחכמים גזרו עליו שיטמא כזב. גם כאן יש לברר האם על פי גזרת חכמים עובד כוכבים נחשב כזב בגברא, או שחכמים גזרו עליו טומאה חדשה שרק מקבילה בדיניה לטומאת זב.

בשני המקרים האחרונים מדובר על טומאה היוצאת מגופו. לניסוחים השונים שהעלינו ביחס לטומאות אלו עשויה להיות נפקא-מינה לעניין האיסור להיכנס למחנה לווייה. אם בועל נידה נחשב כנידה ועובד כוכבים נחשב כזב, הרי שייאסר עליהם להיכנס למחנה לווייה. אם הטומאה שלהם היא טומאה חדשה ועצמאית, ייתכן שיהיה מותר להם להיכנס לשם<sup>10</sup>.

על רקע ההבנות האלה יש לפרש את גזרת יהושפט ובית דינו. לפי ההבנה שטומאת יום היא טומאה חדשה ועצמאית, יש לברר באופן נקודתי אם טומאה זו כלולה בטומאות שנאסרו במחנה לווייה. מסוגייתנו עולה שמדאורייתא אין איסור לטבול יום להיכנס למחנה לווייה, ויהושפט ובית דינו הם שגזרו על כך.

לעומת זאת, אם טומאתו של טבול יום היא שריד של הטומאה שהייתה עליו לפני שטבל, מסתבר שייאסר עליו להיכנס למחנה לווייה. אמנם, גם במסגרת ההבנה הזו אפשר להציע שני ניסוחים שונים. לצורך הדיון נתייחס לטבול יום שנטהר מטומאת זיבה, אך הדברים נכונים גם לשאר הטומאות:

א. טבול יום הוא עדיין זב בגברא.

ב. טבול יום כבר אינו זב בגברא, אך טומאת הזיבה עדיין רובצת עליו.

לפי הניסוח השני קל יותר לומר שטבול יום איננו כלול באיסור מדאורייתא להיכנס למחנה לווייה, כיוון שכבר אין לו מעמד של זב. אם נלך בדרך זו, נוכל לפרש בשני אופנים את תוכן הגזרה של יהושפט ובית דינו:

א. יהושפט קבע שגם טבול יום אסור להיכנס למחנה לווייה, אף על פי שהוא אינו זב בגברא.

ב. יהושפט הגדיר מחדש את מעמדו של טבול יום וקבע שהוא נחשב מדרבנן לזב בגברא, וממילא אסור לו להיכנס למחנה לווייה.

10 מהמשנה במסכת כלים (פ"א ה"ח) עולה שאכן מותר לעובד כוכבים להיכנס למחנה לווייה. נפקא-מינות אפשריות נוספות הן לעניין טומאת משכב, מעיינות והיסט כלי חרס – עיין כלים פ"א מ"ג ובר"ש שם, טהרות פ"ז מ"ה, תוספות נידה לג: ד"ה ורמינהו, סדרי טהרות כח: ורמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"א.