

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון טו – אדר ב' ה'תשס"ח

בהוצאת

כולל "בית הבחירה" ע"ש רעננערט - כרמי צור  
והמרכז התורני לענייני הקודש והמקדש

## על הטוב ייזכרו

יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון

נדיבי לב

שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט

אנשי מעשה

שפעלו גדולות ונצורות למען תורת ישראל

ולמען כבוד ישראל

יצחק לייב ורות רעננערט

*This volume is dedicated*

*in honor of individuals of great spirit,*

*energy and vision,*

*Generous benefactors*

*in thought, act and charity for the good of*

*the public and the individual,*

*People of good and mighty deeds for the*

*Torah of Israel*

*who have brought, and will continue to bring,*

*Honor to the People of God*

*and have been a beacon for all of Israel*

*Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg*

*Rennert*

**מערכת:**

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

פרופ' יוסף עופר

**עריכה והתקנה:**

חנן אריאל

דוד פוקס

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

'צור ישועתי' (ע"ר)

כולל 'בית הבחירה' על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' – 02-9961942 פקס' – 02-9961055

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

אתר – <http://www.elhamikdash.com>

## תוכן העניינים

7		הקדמה
		<b>בניית המקדש</b>
11	הרב זלמן מנחם קורן	האולם ופתחיו
45	הרב יהושע פרידמן	מקום מזבח העולה בעזרה
		<b>קרבנות</b>
71	יוסף מרקוס	סדר עבודות התמיד
83	הרב אוריאל בנר	קרבן אשם תלוי וחומרנו המיוחדת
95	הרב יהודה זולדן	הלילה הזה כולו צלי
		<b>טהרות</b>
111	הרב עזריה אריאל	חרב הרי הוא כחלל
		<b>בשדה ספר</b>
		בעקבות תולעת השני הארץ-ישראלית,
163	הרב אליקים קרומביין	ספר הקטורת
		<b>תגובות</b>
171	בנימין לנדאו	מיתת הכהנים הגדולים בימי בית שני

### **בקשה לשולחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל או בדואר על גבי תקליטון מחשב.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

### **שמות המשתתפים בגיליון זה (לפי סדר א"ב):**

- הרב עזריה אריאל** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלידי 'מכון המקדש', ירושלים, [ara@mehadrin.net](mailto:ara@mehadrin.net)
- הרב אוריאל בנר** – ר"מ בישיבת ההסדר בשדרות
- הרב יהודה זולדן** – ראש הכולל בבית המדרש הגבוה לטכנולוגיה, ירושלים
- בנימין לנדאו** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלידי 'מכון המקדש', ירושלים
- יוסף מרקוס** – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב יהושע פרידמן** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלידי 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב זלמן מנחם קורן** – מחבר הספרים: **חצרות בית ה', ועשו לי מקדש**, ומגיד שיעור בכולל 'בית הבחירה'
- הרב אליקים קרומביין** – ר"מ בישיבת 'הר עציון', אלון שבות

## הקדמה

ראש וראשון לדורשי המקדש היה דוד המלך, שהדיר עיניו משינה, עד שימצא מקום לה'. והנה, בעיצומה של מגפת דבר איומה, זכה דוד, וה' גילה לו את המקום אשר בחר בו, הר המוריה, וציווה עליו להקריב שם קרבן. ברם, דווקא בשעה גדולה זו, היה על דוד להתעכב בגביית ממון:

הרי הוא אומר (שמ"ב כ"ד, כד): "וַיִּקַּן דָּוִד אֶת הַגֵּיזָן וְאֶת הַבְּקָר בְּכֶסֶף שְׁקָלִים תְּמָשִׁים". ובמקום אחר הוא אומר (דה"א כ"א, כה): "וַיִּתֵּן דָּוִד לְאַרְנָן בְּמִקְוֵם שְׁקָלֵי זָהָב... שֵׁשׁ מְאוֹת..."

אי איפשר לומר חמשים שכבר נאמר שש מאות, ואי איפשר לומר שש מאות שכבר נאמר חמשים. אמור מעתה: כיון שראה דוד מקום שראוי לו לבנות בית הבחירה, עמד וכנס חמשים שקלים מכל שבט ושבט. נמצאו שש מאות שקלים מכל השבטים (ספרי דברים, פסקה שנב).

רק אחרי שקנה דוד את הגורן, והעלה עולות על המזבח שבנה, השיב המלאך המשחית את חרבו אל נדנה, ומגפת הדבר פסקה מישראל.

**הרב צבי פסח פרנק** מבאר<sup>1</sup> שדוד היה מוכרח להתמהמה ולהשתהות באיסוף הכסף מכל ישראל, כדי שהמזבח שהוא עומד לבנות לא ייחשב במת יחיד. לדעתו, לא די בכך שמדובר במלך ישראל שרוצה לבנות, ולא די בכך שהמקום המיועד לבניין הוא הר המוריה שנבחר על פי נביא. אחת היא – מזבח שלא נבנה מדעת כל ישראל ומממונם, הרי הוא במת יחיד.

יהי רצון שנזכה ללכת בדרכיו של דוד המלך, ולעסוק גם בהלכות המקדש וגם באחדות ישראל, שהיא תנאי לבניינו.

\* \* \*

כדרכנו, נסקור את המאמרים המתפרסמים בגיליון. המדור הראשון מוקדש לבניין המקדש. **הרב זלמן מנחם קורן** מתאר את מבנה האולם ופתחיו בבית שני בהשוואה למשכן, לבית ראשון ולבניין יחזקאל. לאור מסקנותיו, מציע המחבר גם ניתוח רעיוני של היחס שבין המשכן ובין המקדש ושבין התגלות השכינה ובין המלך המשיח.

---

1 **מקדש מלך**, ירושלים תשנ"ז, עמ' לו-לז.

במאמרו של הרב יהושע פרידמן חידוש מרחיק לכת. לדעת המחבר, מותר לבנות מזבח בכל שטח העזרה אשר לפני ה', ואין חובה לבנותו דווקא במקום שבו ניצב בבית שני. רעיון זה, שהעלה הרב עקיבא יוסף שלזינגר, כל האחרונים חולקים עליו; אך המחבר סבור שכך יש להורות להלכה, ומנמק את דעתו בהרחבה.

במדור הקרבנות שלושה מאמרים. יוסף מרקוס דן בשלוש מן השיטות לסידור עבודות התמיד (שיטת הספרא, שיטת הספרי זוטא ושיטת אביי), עומד על העיקרון המנחה שבכל שיטה, ומנסה להציע הסבר רעיוני למחלוקת. הרב יהודה זולדן מציג שלושה פירושים לקושיה "הלילה הזה כולו צל". המחבר עומד על היחס שבין קושיה זו לשיטת בן תימא, ולבסוף מציע אפשרות לפרש קושיה זו וקושיה נוספת מקושיות 'מה נשתנה' על רקע ההשוואה לקרבן תודה. הרב אוריאל בנר דן באופיו של קרבן אשם תלוי, ולאור דיוניו מפתח גישות רעיוניות לגבי ההירות מחטא ודרכי התשובה.

במדור הטהרות מובא הפרק הראשון ממאמרו של הרב עזריה אריאל, הדן בדרשה המובאת בגמרא בכמה מקומות "חרב הרי היא כחלל". לפי טענת המחבר, האופן שבו הבינו הראשונים דרשה זו, מנוגד לפשטי המשניות ומדרשי ההלכה. המחבר מציע דרך מהפכנית ליישוב סתירה זו, "להלכה ולא למעשה, אלא אם אזכה ויסכימו עמי גדולי ישראל".

במדור בשדה ספר סוקר הרב אליקים קרומביין את ספריו של ד"ר זוהר עמר על תולעת השני ועל הקטורת. בסקירה ניתן לטעום משהו ממסעיו המרתקים של ד"ר עמר לזיהוי הצבע והסממנים, ומהדיונים ההלכתיים והארכאולוגיים הכרוכים בהם.

חותם את הגיליון מדור התגובות. בנימין לנדאו מעיר על פרט שנזכר במאמרו של הרב צבי שלום בגיליון הקודם. לדעתו, הכוהנים הגדולים בסוף ימי הבית השני, שלא היו ראויים לבוא אל הקודש, לא מתו בדרך כלל, אלא הוחלפו מדי שנה. המחבר מוכיח זאת מסברה, מן המקורות ומנוסחאות מדויקות.

\*\*\*

## תיקון טעות

בסקירה על ספרו של הרב זלמן מנחם קורן, ועשו לי מקדש, שהתפרסמה בגיליון הקודם, נכתב בין שאר הפרטים הביבליוגרפיים: תחקיר: אריאל תשבי, בעוד שלפי האמת צריך היה לכתוב: תחקיר תמונות ואוספים: אריאל תשבי. אנו מתנצלים בפני המחבר על חוסר הדיוק.

המערכת

בניית

המקדש





## הרב זלמן מנחם קורן

### האולם ופתחיו

- א. מידות האולם
- ג. הקורות - "חמש מלתראות של מילת"
1. מידות האולם בבית ראשון ובבניין יחזקאל
  2. העמימות ביחס לאורך האולם מצפון לדרום בבית שני
  3. שיטה א' – אורך האולם עשרים אמה בלבד
  4. שיטה ב' – האולם גדול מעשרים אמה
1. תפקיד הקורות
  2. קורות הפתח, ואיסור "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך".
  3. ביאור הלשון "מלתראות של מילת"
  - ד. כלונסאות של ארז
  - ה. הכניסה לפשפשים שבצידי פתח ההיכל

#### ב. פתחו של אולם

1. ממדי הפתח בבית שני
  2. ממדי פתח האולם בבית ראשון
  3. ממדי פתח ההיכל
- ושאר פתחי המקדש בבית ראשון

#### א. מידות האולם

##### 1. מידות האולם בבית ראשון ובבניין יחזקאל

במקדש שבנה שלמה,<sup>1</sup> בבית שני<sup>2</sup> ובבניין יחזקאל,<sup>3</sup> נזכר חלל ממזרח להיכל, הנקרא בשם "אולם", והוא למעשה בית שער להיכל.<sup>4</sup> במשכן שעשה בצלאל לא היה אולם.<sup>5</sup>

---

1 מ"א ו', ג.

2 מידות פ"ג משניות ו-ז ועוד.

3 יחזקאל מ', מח.

עם זאת, מן הראוי להזכיר את דבריו של הרב יונה מרצבך זצ"ל<sup>6</sup> שציין שגם במשכן היה קיים שטח תוֹך בין העזרה לבין ההיכל. שטח זה היה השטח שבין עמודי מסך פתח האהל<sup>7</sup> (העמודים עצמם עמדו מחוץ לחלל שבין כותלי המשכן).<sup>8</sup> ולפי דעתו, זה אכן המקור לקיומו של אולם<sup>9</sup>, ואפשר שמשום כך הציב שלמה בחלל האולם את שני העמודים יכין ובוועז.<sup>10</sup>

---

4 כתב הרד"ק (מל"א ו', ג): "נקרא בלשון המקרא אולם מה שנקרא בלשון הגמרא בית שער". וכן כתב הריטב"א בעירובין ב ע"ב: "האולם עצמו נקרא פתח ההיכל דלפנים מפני שהוא בית שער של".

5 כך עולה מן המקראות, וכך כתב רש"י בעירובין ב ע"א ד"ה והא.

6 במאמרו: "בית המקדש והמשכן" בתוך: עטרת צבי, ספר היובל לרה"ג יוסף ברויאר זצ"ל, ניו יורק תשכ"ג, נדפס גם בספר כנפי יונה, ירושלים - בני ברק תשמ"ט, עמ' שסד.

7 שמות כ"ו פסוקים לו-לז.

8 כך כתבו תוספות בזבחים ס ע"ב ד"ה ואומר קלעים. וכך נקטו בכל הדגמים והתרשימים. ובברייתא דמלאכת המשכן פ"א, קבע רבי יוסי כי אורך המשכן הוא ל"א אמה, ועיין אודות זה במלבי"ם שמות כ"ו ל"ז שכתב כי שיעור זה הוא תולדה של ההנחה שהעמודים עמדו בחוץ. ולדעתו יש מחלוקת תנאים באיזה צד של העמודים הייתה הפרוכת תלויה. אולם בברייתא דמלאכת המשכן עם פירוש טעם ודעת (בני ברק תשכ"א), טענו שבנקודה זו עצמה יש מחלוקת תנאים, ואכמ"ל.

9 יש להוסיף על דבריו, כי בברייתא דמלאכת המשכן פ"ה נאמר אודות פתח החצר: "אבל אין אתה יודע כמה מן הקלעים עד פתחו של חצר. כשנא': 'את קלעי החצר' וגו' (במדבר ד', כו) מה מן המשכן ולמזבח עשר אמות, כך מן הקלעים ועד פתחו של חצר עשר אמות". משמעות הדבר היא כי מסך פתח החצר לא היה בתוך חלל הפתח, בקו שבין שתי הכתפות שהיו לו לפתח מצפון ומדרום, אלא ממזרח לקו הפתח במרחק של עשר אמות.

לדעת המלבי"ם (שמות כ"ז, טז) הדברים אמורים רק לשיטת רבי יהודה, אך לשיטת רבי יוסי היה המסך בין כתפות השער במזרח, וזאת בעיקר משום שהדרשה המובאת שם אינה אפשרית לשיטת רבי יוסי שדורש את המקרא באופן שונה, עיין שם. אולם מלשון הברייתא: "אבל אין אתה יודע כמה מן הקלעים עד פתחו של חצר" מוכח, שהתנא הניח כהנחה מובנת מאליה שהמסך לא היה בין כתפות שער החצר, אלא מרוחק ממנו, והדרשה שנאמרה שם נצרכה רק עבור שיעור ההרחקה. אם אכן הנחה זו שהמסך מרוחק מן הפתח עצמו היא מובנת מאליה, יש מקום לומר כי לדעת אותה ברייתא גם מסך פתח המשכן לא היה צמוד למשכן, והכניסה למשכן הייתה מצדי המסך, ואם אכן כך היה הדבר מובן שבמשכן עצמו היה גם חלל ממשי כעין אולם, בין הפרוכת לבין הפתח עצמו. (בדגמים ובציורים של המשכן שנעשו

בגמרא<sup>11</sup> הסתפקו אם חלל האולם מקודש בקדושת ההיכל (ולכן מותר למשל לערוך שם את לחם הפנים, כדברי רש"י בזבחים יד ע"א), וכמו כן הסתפקו אם חלל פתח האולם נידון כאולם. ויש מן הראשונים שפסקו כי להלכה קדושת האולם זהה לקדושת ההיכל.<sup>12</sup>

מידות האולם בבית ראשון ידועות לנו מן הכתוב:

וְהָאֵלֶּם עַל פְּנֵי הַיְּכָל הַבַּיִת עֲשָׂרִים אַמָּה אָרְכוֹ עַל פְּנֵי רֹחַב הַבַּיִת עֲשָׂרַת כַּאֲמָה רָחְבוֹ עַל פְּנֵי הַבַּיִת  
(מל"א ו', ג.)

מן הכתוב אנו למדים על קיומו של כותל מערבי (מצפון לדרום) באורך עשרים אמה, וכותל דרומי וכותל צפוני (ממזרח למערב) באורך עשר אמות. אלא שהכתוב לא פירש לנו אם נוסף לכתלים אלו היה לאולם גם כותל מזרחי, שהיה בו פתח.

גם מידות האולם בבניין יחזקאל ידועות לנו:

וַיְבַאֲנִי אֵל אֱלֹהֵם הַבַּיִת וַיְמַד אֵל אֱלֹהֵם חֲמֵשׁ אַמּוֹת מִפֶּה וְחֲמֵשׁ אַמּוֹת מִפֶּה וְרֹחַב הַשַּׁעַר שְׁלֹשׁ אַמּוֹת מִפּוֹ וְשְׁלֹשׁ אַמּוֹת מִפּוֹ. אַרְבֶּן הָאֵלֶּם עֲשָׂרִים אַמָּה וְרֹחַב עֲשָׂתֵי עֶשְׂרֵה אַמָּה וּבִמְעָלוֹת אֲשֶׁר יַעֲלוּ אֵלָיו וְעַמֻּדִים אֵל הָאֵלִים אֶחָד מִפֶּה וְאֶחָד מִפֶּה  
(יחזקאל מ', מח-מט).

וביאררו הפרשנים, שמידות חלל האולם הן עשרים אמה מצפון לדרום על אחת עשרה אמה ממזרח למערב. אך ממזרח לחלל האולם לא היה כותל שלם, אלא פתח עם שתי מזוזות. מידת כל מזוזה ממזרח למערב הייתה חמש אמות (כמידת רוחב הכותל המזרחי של האולם בבית שני, וכדלהלן). המזוזות עצמן אוכלות מן הפתח שלוש

---

בדורות קודמים, הניחו כדבר פשוט שמסך שער החצר היה בין כתפות הפתח, והתעלמו לגמרי מדברי הברייתא, ורק בעת האחרונה ניתן לראות שחזורים שבהם זו אכן צורת פתח החצר נעשתה בדומה לברייתא. מובן שגם ההנחה המחודשת המובאת כאן בנוגע לפתח המשכן עצמו, לא נידונה עד עתה, ויש צורך להאריך בזה, אך אין כאן מקומו).

10 יש לציין כי גם בבניין יחזקאל ניצבים באולם שני עמודים, וכפי שהם נקראים בפסוק שם "אלים", וכמאמר הפסוק שם (מ', מט) "ועמודים אל האילים". ושם כתב רש"י במפורש: "תחת יכין ובוועז שהיו במקדש ראשון".

11 עירובין ב ע"ב; יומא מד ע"ב; זבחים יד ע"א; שם נח ע"ב.

12 מאירי יומא שם, ועוד.

אמות כל אחת מכיוון צפון לכיוון דרום, כך שבסופו של דבר רוחב הפתח מצפון לדרום אינו אלא ארבע עשרה אמות.<sup>13</sup>

## 2. העמימות ביחס לאורך האולם מצפון לדרום בבית שני

במשנת מידות שנינו:

וההיכל מאה על מאה על רום מאה...

מהמזרח למערב מאה אמה: כותל האולם חמש, והאולם אחד עשר, כותל ההיכל שש ותוכו ארבעים אמה, אמה טרקסין, ועשרים אמה בית קדש הקדשים, כותל ההיכל שש, והתא שש, וכותל התא חמש.

מן הצפון לדרום שבעים אמה...

האולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון וחמש עשרה אמה מן הדרום, והוא היה נקרא בית החליפות, ששם גונזים את הסכינים. וההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו ודומה לארי שנאמר (ישעיה כ"ט, א) "הוי אריאל... קרית חנה דוד" – מה הארי צר מאחוריו ורחב מלפניו אף ההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו (פ"ד משניות ו-ז).

במשנה מפורש כי רוחב האולם ממזרח למערב הוא אחת עשרה אמה, וכי עובי כותלו המזרחי הוא חמש אמות. מידות אלו זהות למידות הרוחב (ממזרח למערב) של חלקי האולם שבבניין יחזקאל. אלא שקיים הבדל גדול בין שני הבתים בנוגע לפתח האולם, כי בבית שני היה פתח האולם ברוחב עשרים אמה, כפי שנתבאר בפרק ג':

פתחו של אולם גובהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה (פ"ג מ"ז).

ואולם במשנה לא נתפרש מה אורך חלל האולם מצפון לדרום. החתך מצפון לדרום, המתואר בפ"ד מ"ז, אינו בחזית המזרחית של הבית (שבה נמצא האולם), אלא במקום שבו נמצא ההיכל. המידה הכוללת של ההיכל ותאיו, ועוד מבנים הסמוכים לו מצפון לדרום היא שבעים אמה בלבד, וכפי שמפורט במשנה שם, אך לאחר סיכום אותן שבעים אמות שמצפון לדרום הוסיפה המשנה: "האולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון וחמש עשרה אמה מן הדרום". נמצא לפי זה כי מידתו החיצונית של האולם

---

<sup>13</sup> במקראות גדולות הכתר, הובאה גרסה אחרת בשיטת רש"י על פי כתב יד, שממנה עולה כי במהדורה בתרא חזר בו רש"י ופירש כי המקרא: "רוחב השער שלש אמות מפו ושלש אמות מפו" מתאר את מידת רוחב המזוזה ממזרח למערב, ושיעור המזוזה מצפון לדרום הוא חמש אמות. לפי זה יהיה רוחב הפתח עשר אמות בלבד. וצ"ע כי לפי זה יהיה אורך הבית ממזרח למערב תשעים ושמונה אמות, ולא מאה אמות כפי שמפורש ביחזקאל מ"א, יג, וברש"י שם.

היא מאה אמה מצפון לדרום, שהרי הוא עודף על שבעים האמה של ההיכל בשיעור של חמש עשרה אמות לכל צד. אלא שכאמור, זו מידתו החיצונית של האולם, ומאותן מאה אמה יש לגרוע את בית החליפות ואת עובי כתליו בצפון ובדרום.

לאור הידיעה שבין בבית ראשון ובין בבניין יחזקאל אורך האולם מצפון לדרום הוא עשרים אמה, היה מקום להניח כי גם בבית שני אורך האולם מצפון לדרום הוא עשרים אמה, אך כפי שיבואר להלן, יש מן הראשונים והאחרונים שהקשו על הנחה זו. הקושי העיקרי שבהנחה זו נוגע להגדרת פתח האולם, ולהגדרת כותל האולם המזרחי. פתח האולם שבמזרח היה כאמור עשרים אמה. אם נניח שכל אורך האולם מצפון לדרום לא היה אלא עשרים אמה נמצא שלא הייתה לאולם כל מחיצה ברוח רביעית. הנחה זו לכאורה אינה מתיישבת עם הידיעה כי קיים עובי חמש אמות בכותל האולם המזרחי. למעשה, ההנחה שאורך האולם היה עשרים אמות בלבד, שוללת לכאורה את עצם ההגדרה של "פתח" למקום זה, שאינו אלא המשך רצוף של האולם. עוד קשה, שמידותיו של האולם לפי הנחה זו אינן עשרים על אחת עשרה אלא עשרים על שבע עשרה.<sup>14</sup> בראשונים מצינו כמה שיטות הנוגעות לעניין.

### 3. שיטה א' – אורך האולם עשרים אמה בלבד

שיטת רש"י היא כי אכן מידות האולם היו עשרים אמה ובמזרח היה האולם פרוץ לכל רוחבו בלא מחיצה.

שיטתו של רש"י הובאה בביאורו את המושג 'אכסדרה'. בברייתא נאמר שאסור לאדם לבנות את ביתו וכליו כדרך שנבנו במקדש:

לא יעשה אדם בית תכנית היכל, **אכסדרה כנגד אולם**, חצר כנגד עזרה, שלחן כנגד שלחן, מנורה כנגד מנורה.<sup>15</sup>

על כך כתב רש"י:

אכסדרה - אין לה מחיצה רביעית, וכן אולם.

כנגד אולם - שהיה רוחבו [עשרים וגובהו ארבעים]<sup>16</sup> כדאמרין בשמעתיא קמייתא דעירובין (דף ב ע"א) (מנחות כח ע"ב)

14 ולהלן יבואר גם הקושי שיש בנוגע לחשבון המקום שבו היו הפשפשים שלצדי שער ההיכל, בהתאמה למידות האולם מצפון לדרום.

15 ראש השנה כד ע"א; עבודה זרה מג ע"א; מנחות כח ע"ב.

נמצא כי לשיטת רש"י 'אכסדרה' הוא מקום בלא מחיצה רביעית כלל, ומפורש בדבריו שכך היה בנוי האולם.

את הקושי הנוצר מהנחה זו ביחס לכך שלכאורה אין כלל 'עובי חמש' תירץ רש"י במסכת יומא וכתב:

כותל אולם - כותל החיצון, למטה רוחב היסוד והאסקופה, ולמעלה מגובה כיפת הפתח עובי החומה שעולה עד מאה אמה, לבד רוחב כיפת החלל שהיא אחת עשרה אמה, לבד רוחב כיפת עובי החומה (נב ע"א).

רש"י ביאר שהיות שהאולם גבוה מאה אמה, והקיר יורד עד גובה ארבעים אמה של הפתח, קיר זה, שהוא בעצם משקוף, הוא המחיצה הרביעית, ועליו נאמר שהיה עבה חמש אמות.

ועדיין יש קושי מה בלשון 'פתח האולם', כי בדרך כלל פתח הוא חלל מסוים בתוך מחיצה ואילו בשיטה זו אין כלל מחיצה, ואם כן שטח רצפת האולם הוא עשרים אמה מצפון לדרום, ושש עשרה אמה (אחת עשרה ועוד חמש) ממזרח למערב, מבלי כל היכר, וקשה להבין מדוע חלקו המזרחי של משטח זה נקרא פתח.

**תוספות** (במסכת עבודה זרה) שהלכו גם הם בשיטתו של רש"י, התייחסו לקושי זה (אם כי לא בסגנון של קושיה ותירוץ), ובתחילת דבריהם כתבו:

אכסדרה תבנית אולם - שהאולם היה פרוץ במלואו לרוח מזרחית וה"נ אמרין בלא יחפור (בבא בתרא כה ע"א-ע"ב) עולם לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת.

ומ"מ קרי ליה פתח האולם בהרבה מקומות בתלמוד כמו פתח המשכן שהיה פרוץ במלואו לרוח מזרחית וקרי ליה פתח בפסוק (עבודה זרה מג ע"א).

#### 4. שיטה ב' – האולם גדול מעשרים אמה

מלבד השיטה הנ"ל, מצאנו בתוספות בראש השנה שיטה אחרת הסוברת כי האולם גדול מעשרים אמה ויש לו מחיצות ברוח רביעית:

---

16 בדיבור זה השווה רש"י לגמרי את מידות האולם למידות פתח האולם, שהוא לבדו נזכר בסוגיה בעירובין שם, וצריך עיון, כי מדברי רש"י ביומא וכדלהלן מוכח שגובה האולם היה יותר מארבעים אמה.

אכסדרה תבנית אולם - סתם אכסדרה אין בו כי אם ג' מחיצות ורביעית פרוצה במלואה כדמשמע בפ' לא יחפור (בבא בתרא כה ע"א-ע"ב) דקאמר עולם דומה לאכסדרה ורוח צפונית אינה מסובבת.

והא דקתני אכסדרה תבנית אולם לפי שהיתה פתחו גדולה קרי ליה אכסדרה אע"פ שלא היה במלואה דה"ל גיפופי ט"ו אמה מכאן וט"ו אמה מכאן וכדתנן במדות (פ"ד מ"ז).

אלא שבהמשך חזרו תוספות לשיטת רש"י וכתבו:

ושמא לפי שהיה שם בית החליפות וכותל מפסיק במלואו בפנים (כד ע"א).

בתירוץ הראשון מניחים תוספות שאכן מצד האמת צורת האולם שונה מצורת אכסדרה בכך שיש לאולם מחיצה רביעית. אך מפני שפתח האולם גדול מאוד, נראה כאילו אין לו כלל מחיצה. בכך מצאו תוספות תשובה מספקת לקושיה שאכן הייתה קשה להם (במסכת עבודה זרה), מדוע נקרא הפתח המזרחי בשם פתח, ולמעשה בכך גם השיבו לשאלה מה משמעות עובי הכותל המזרחי הנזכר במשנה (שהיא השאלה שרש"י במסכת יומא התייחס אליה).

אולם מדקדוק דבריהם נראה שהקושי העיקרי שהיה להם היה מלשון המשנה במידות, שעולה ממנה שמידת האולם עם כתליו היא מאה אמה, וכך גם מדוקדק מהמשך דבריהם (בתירוץ השני). ומן הדברים נראה כי בתירוץ ראשון הניחו שבית החליפות הוא חלק מן האולם, ואם כן ברור שהאולם גדול יותר משבעים אמה, ועודף על ההיכל (שמידתו החיצונה הכוללת היא שבעים אמה) בשיעור של חמש עשרה אמות לכל צד.

לעומת זאת, על פי התירוץ השני היה האולם באורך של עשרים אמה בלבד, ומחיצות פנימיות חילקו בין האולם העיקרי לבין חלקים שבצפון ובדרום שכל אחד מהם נקרא בשם "בית החליפות".<sup>17</sup>

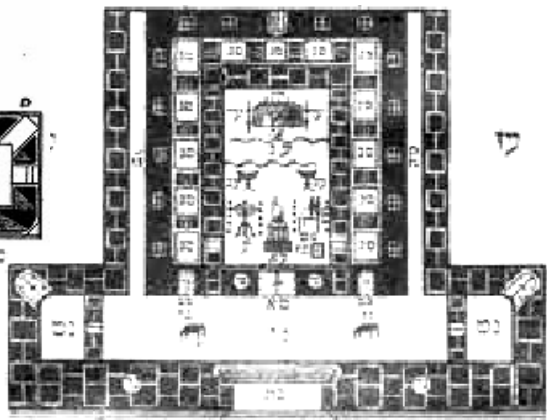
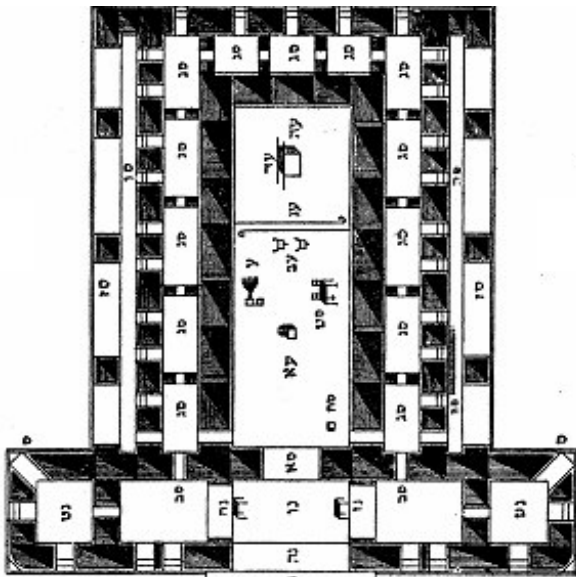
---

17 אלא שבדברי התוספות כפי שהם לפנינו יש קושי חשובני, כי אם חלל האולם הוא עשרים אמה, אם כן בית החליפות שבכל צד הוא בשיעור של ארבעים אמה מצפון וארבעים אמה מדרום יחד עם עובי המחיצות. ומידת ט"ו אמה הנזכרת בתוספות כשיעור התוספת מצפון ומדרום נראית כטעות מעתיקים, שנשתרבה מן המשנה במידות שעוסקת במידה שבה האולם בכללו עודף על ההיכל וכתליו ותוספותיו.



בראשונים ובאחרונים שהלכו בשיטה שהאולם הוא באורך עשרים אמה בלבד, קיימות כמה הגדרות לשטח שמצידי האולם. מדברי התוספות הנ"ל נראה כי כל השטח עד כותלי האולם, נכלל בתוך "בית החליפות" אך יש מי שסובר שהתאים נמשכו עד הקיר המזרחי של האולם, ואם כן כותלי התאים שבהמשך כותל ההיכל, הם אלו שתחמו את האולם מצפון ומדרום. וכיוצא בזה גם המגדילים את האולם אינם משתווים בדעותיהם, כי יש המגדילים אותו עד פתחי התאים (כדי שיוכלו להיכנס ממנו לתאים, וכדלהלן), ויש מגדילים אותו עד סוף שבעים אמה של ההיכל ותאיו

ותוספותיו, ומצמצמים את בית החליפות לשיעור של חמש עשרה אמה בלבד בכל רוח. ואין כל זה נוגע למאמר זה אשר בעיקרו עוסק באולם ובפתחים. ומנקודת מבט זו אין לנו אלא שתי שיטות, דהיינו שיטת המקטינים את האולם לשיעור עשרים אמה בלבד, ושיטת המגדילים אותו יותר.



מימין שרטוט של המקדש מתוך המהדורה הראשונה של משניות תפארת ישראל (קניגסברג תר"י). האולם בשרטוט זה הוא חלל ארוך מצפון לדרום, וכפי פירושו של התפארת ישראל. השרטוט משמאל נדפס במשניות ע"א פירושים שנדפסו בוילנה בשנת תרס"ט. גם הוא התיימר לייצג את שיטת התפארת ישראל, אך באולם קיימות מחיצות מימין ומשמאל המגבילות את אורכו לעשרים אמה בלבד.

## ב. פתחו של אולם

### 1. ממדי הפתח בבית שני

במסכת מידות שנינו:

פתחו של אולם גובהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה. וחמש מלתראות של מילת היו על גביו: התחתונה עודפת על הפתח אמה מזה ואמה מזה, שלמעלה ממנה עודפת עליה אמה מזה ואמה מזה. נמצאת העליונה שלשים אמה. ונדבך של אבנים היה בין כל אחת ואחת (פ"ג מ"ז).

משנתנו מתארת את פתח האולם ומידותיו: "פתחו של אולם גובהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה". פתח זה הוביל לעבר פתח ההיכל שגובהו היה עשרים אמה ורחבו עשר אמות. פתח האולם היה הגדול מבין הפתחים במקדש וכפי שכבר למדנו בפ"ב מ"ג:

כל הפתחים והשערים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות חוץ משל אולם.

והוא היה הפתח היחיד בלא דלת כפי שנאמר שם:

כל הפתחים שהיו שם היו להן דלתות חוץ משל אולם

במדרש נאמר, ששני הפתחים שבמקדש, פתח האולם ופתח ההיכל, מקבילים לשני הפתחים שהיו במשכן, פתח החצר ופתח ההיכל.

כפתחו של אהל כך פתחו של היכל. כפתחה של חצר כך פתחו של אולם<sup>18</sup>  
(ילקוט שמעוני תרומה, רמז שעד).

הבה ונשווה בין מידות הפתחים במשכן ובין מידותיהם בבית שני:

הפתחים בבית שני	הפתחים במשכן
האולם - רוחב: 20, גובה: 40	חצר המשכן - רוחב: 20, גובה: 5 או 15 <sup>19</sup>
ההיכל - רוחב: 10, גובה: 20	אוהל מועד - רוחב: 10, גובה: 20 <sup>20</sup>

18 מעין זה בברייתא דמלאכת המשכן פרק ה. אלא שהנוסח שם משובש (ראה עזרת כהנים, לרבי יהושע יוסף פינברג [ורשה תרל"ג], מהדורת ירושלים תשס"ו עמ' קכו), והעיקר כילקוט.

19 ראה שמות כ"ז, יח, ומחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי זבחים נט ע"ב.

מההשוואה עולה, שהמדרש עוסק בהשוואת מידות הרוחב ולא בהשוואת מידות הגובה.<sup>21</sup>

מה משמעות ההשוואה וההקבלה בין המשכן למקדש?

נראה שחז"ל מבקשים ללמדנו שהחצר והאוהל נמצאים במקדש, כביכול המקדש כולל בקרבו את המשכן; המשכן "בלוע" בתוך ההיכל.

מובן כי חלקו הפנימי של המקדש, דהיינו ההיכל וקודש הקודשים, אינם אלא הקודש וקודש הקודשים שבמשכן. אמנם מידתם היא כפולה באורך, אך מידת הפתח לא נשתנתה והיא נשארה ברוחב עשר אמות. אך החידוש הגדול יותר הוא שחצר המשכן, שמבחינה הלכתית אינה אלא העזרה, כביכול נכנסת כולה במקדש לתוך הבניין עצמו. כביכול רמז יש בדבר, שהעזרה של משה ואהרן חביבה לפני הקב"ה יותר מן העזרה שבבית עולמים, ועל כן כולה נכנסת לתוך בניין המקדש עצמו.

וכך הבניין הוא באורך כולל של מאה אמה, כלומר כאורך העזרה שבמשכן, ובקצהו המזרחי, דהיינו במקום שבו היה פתח העזרה שבמשכן, קיים פתח שמתאים במידותיו לפתח העזרה שבמשכן. פתח זה הוא פתח האולם. רוחבו של פתח זה הוא

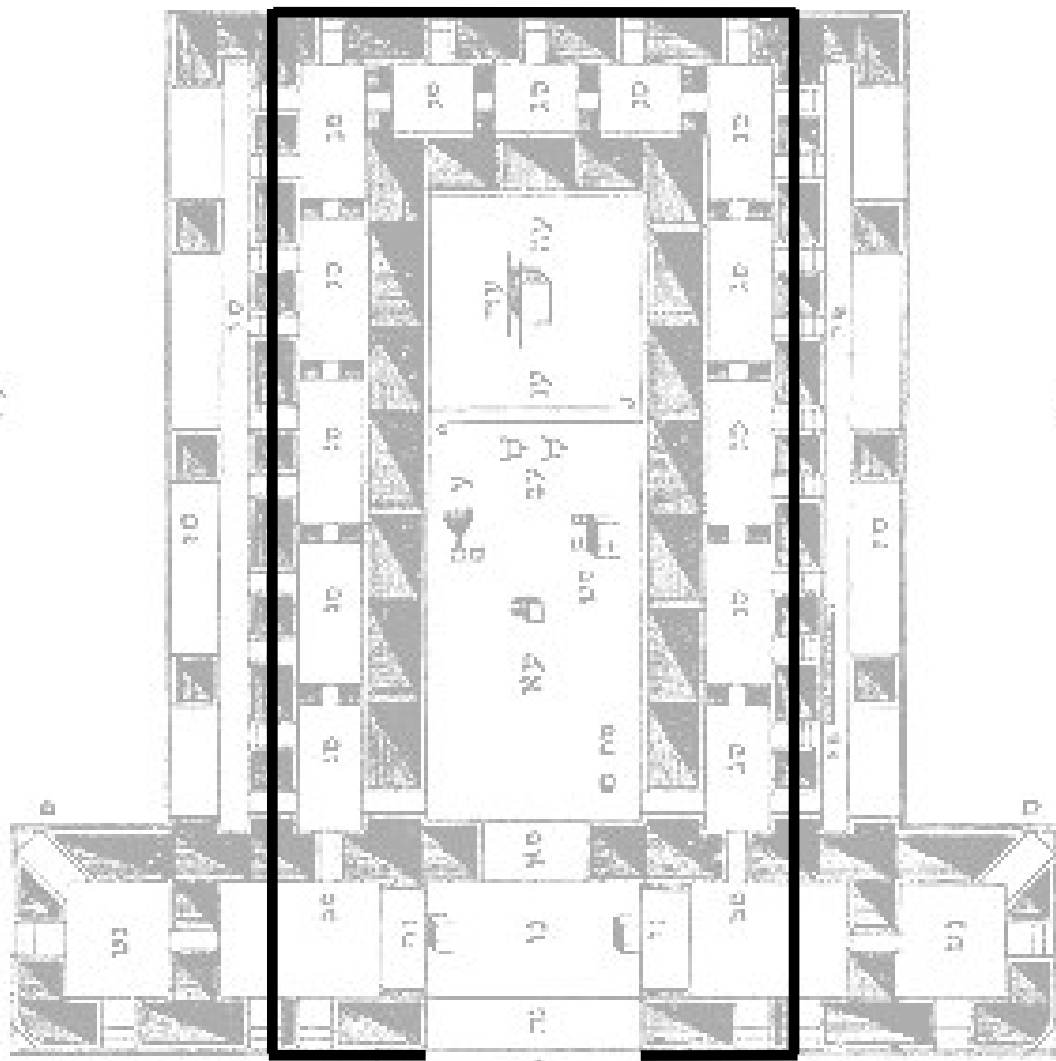
---

20 ראה פירוש רש"י על שמות כ"ו, לו.

21 בברייתא דמלאכת המשכן כת"י מינכן 95 ובדפוס ונציה שס"ב נוסף: "כגובה פתחו של היכל, כך רוחב פתחו של אולם". לפי נוסח זה, יש התייחסות בברייתא גם לגובה הפתחים, וכוונת הדברים היא שקיים קשר חשבוני בין גובה ההיכל לרוחב פתח האולם. משוואה זו אינה דומה לשתי המשוואות הקודמות שהובאו בברייתא (או ליתר דיוק בילקוט), שבהן השוו בין דברים דומים (רוחב פתח המשכן ורוחב פתח ההיכל, שתפקידם דומה, וכן רוחב פתח חצר המשכן, ורוחב האולם, שהוא דומה במידה ידועה למעטפת של ההיכל המקודש).

ניתן להבין משוואה זו, אם נניח שלפנינו בברייתא נמצא רק סוף החשבון שמורכב מכמה שלבים. בשלב ראשון נשים לנגד עינינו את העובדה שבמשכן גובה הפתח היה זהה לרוחבו, ולמעשה רוחב הפתח וגם גובהו, זהים לגובה המשכן עצמו ולרוחב המשכן עצמו. משוואה זו (על ארבעת אבריה) לא התקיימה במקדש, אך חלקים ממנה באו לידי ביטוי גם במקדש. כמו במשכן כך גם במקדש גובה פתח ההיכל זהה לרוחב חלל ההיכל, וכמו כן רוחב פתח האולם זהה לרוחב חלל ההיכל, ולגובה פתח ההיכל. כך שניהם (רוחב פתח האולם וגובה פתח ההיכל) הם תולדה של הכפלת המידות של גוף ההיכל ביחס למשכן (על פי זה מסתבר שגובה פתח האולם שהיה זהה בבית שני לגובה ההיכל, הוא גם כן תולדה של משוואה מעין זו, שכשם שבמשכן גובה הפתח זהה לגובה המשכן, כך בבית עולמים גובה פתח האולם זהה לגובה ההיכל. ואם כן בבית ראשון היה הפתח נמוך יותר).

עשרים אמה, והוא למעשה הפתח המזרחי של בניין כולו (רוחב העזרה במשכן היה חמישים אמה. רוחב בניין המקדש היה גדול יותר).



תרשים של בניין המקדש כולו באפור, ועל גביו בקו שחור שרטוט של חצר המשכן בקנה מידה זהה לזה של המקדש.

יש להוסיף עוד, כי הקביעה שפתח ההיכל משמר בתוכו את פתח המשכן (ולמעשה את רוחבו של המשכן), עולה לפי חלק מן הפירושים ממקרא מפורש ביחזקאל.

פרק מ' בספר יחזקאל נחתם בתיאור האולם. פרק מ"א פותח בתיאור פתח ההיכל, וממשיך בתיאור ההיכל עצמו:

וַיְבִיאֵנִי אֶל הַהֵיכָל וַיִּמְד אֶת הָאֵלִים שֵׁשׁ אַמּוֹת רָחֵב מִפּוֹ וְשֵׁשׁ אַמּוֹת רָחֵב מִפּוֹ רָחֵב הָאֵהָל. וְרָחֵב הַפֶּתַח עֶשְׂרֵת אַמּוֹת וְכַתְּפוֹת הַפֶּתַח חָמֵשׁ אַמּוֹת מִפּוֹ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת מִפּוֹ וַיִּמְד אֶרְכּוֹ אַרְבָּעִים אַמָּה וְרָחֵב עֶשְׂרִים אַמָּה (מ"א, א-ב).

בפסוק א מתואר עומק המזוזות ("אלים" בלשון הפסוק), שהיה שש אמות (ממזרח למערב). פסוק ב פותח במידת רוחב השער (עשר אמות מצפון לדרום), ואורך הכתפות מימין ומשמאל (חמש אמות בכל צד מצפון לדרום). רוחב השער והכתפות משלימים למידת עשרים אמה, שהיא מידת רוחב ההיכל, כמצוין בסוף פסוק ב.

אלא שבסופו של פסוק א, אחרי תיאור רוחב האלים "שש מפו ושש מפו", ולפני תיאור רוחבו של השער שהיה עשר אמות (וכפי שמפורש בתחילת פסוק ב), נאמרו המילים "רחב האהל". המפרשים התקשו בפירוש מילים אלו, שהרי דיבר בפסוק זה על עומק הכותל, ולא הזכיר הפסוק שום אוהל.

ברש"י אנו מוצאים שני פירושים לצמד מילים זה. בפירוש האחד כתוב: "רוחב האהל - רוחב האולם שהוא ברחבו של אולם ובאורכו של היכל". בהמשך דברי רש"י מודפס לפנינו: "בפירושים אחרים רחב האוהל אהלו של פתח". לפי פירוש זה, מתייחס הפסוק לחלל הפתח. חלל זה היה ברוחב של שש אמות ממזרח למערב, ובאורך עשר אמות מצפון לדרום. וצריך עיון (לפי שני הפירושים) מדוע נקט כאן בלשון "אהל" (המילה "אהל" אינה מוזכרת בספר יחזקאל, בשום מקום אחר).

הרד"ק במקום פירש באופן דומה לפירוש השני של רש"י, וכתב: "רחב האהל - רחב הכפה היה שש אמות. והכפה קורא אהל", אך גם הוא לא הסביר מדוע נקראת הכיפה בשם אוהל.<sup>22</sup> ואמנם נכון הוא, שסתם אוהלים המוכרים לנו, אינם בעלי גג ישר, ובהר הבית היה שער אחד (שער טדי) שמשקופו לא היה עשוי אבן אחת, אלא שתי אבנים מוטות (מידות פ"ב מ"ג), והיה אפשר אמנם לתארו כאוהל, אך ספק בעיניי

---

22 גם בעצם הדברים יש חידוש, כי בשום מקום אחר לא מצאנו תיאור של משקוף שער במקדש, שהוא בצורת כיפה.

אם בלשון המקרא ניתן למצוא שימוש מסוג זה במילה אוהל, ובפרט כאשר מדובר בכיפה.

המלבי"ם שהלך בדרך זו, כתב כי פתח ההיכל נתייחד משאר פתחים, כי היו לו ארבע דלתות, שתיים מבפנים ושתיים מבחוץ, ומשום כך אותו חלל של שש על עשר הוא כביכול מקום בפני עצמו, ועל כן הכתוב קורא לו "אוהל", ומציין שרוחבו שש אמות. ועדיין צריך עיון מדוע השתמש הפסוק בשם זה.

אולם הרד"ק עצמו כתב בהמשך דבריו: "ויונתן תרגם ופותיא דמשכנא", ומשמע שיש כאן פירוש חולק, אך הוא לא פירש את משמעותו. ונראה שהכוונה היא לומר כי מידת פתח ההיכל היא כרוחב המשכן. כלומר, האוהל הנזכר כאן, אינו אלא אוהל מועד הידוע.

ובאמת בפירוש ר"י חיון מליסבון (רבו של ר"י אברבנאל) נאמר כאן: "ואמרו: 'רוחב האוהל' הוא כפתח<sup>23</sup> שער ההיכל". ונראה שכוונתו לומר שרוחב האוהל הידוע (אוהל מועד), הוא כמידת פתח שער ההיכל.

## 2. ממדי פתח האולם בבית ראשון

בבית שני, גובה פתח האולם היה ארבעים אמה, פי שניים ממידת רוחבו. גובה זה התאים לגובה תקרת ההיכל שהרי שנינו: "וההיכל מאה על מאה על רום מאה. האוטם שש אמות וגובהו ארבעים"<sup>24</sup>. רום גובה ההיכל היה מאה אמה אך הייתה תקרה

---

23 פירוש הר"י חיון יצא לאור מכתב יד על ידי מכון אופק בשנת תשס"ו. בשעתו הייתה לי הזכות לעסוק בההדרה של הפרקים העוסקים במקדש, אלא שבאותה שעה עדיין לא עמדתי על הכוונה שבפסוק זה, וסברתי שכוונתו בביאור הפסוק דומה לכוונת הרד"ק ואחרים. משום כך סברתי שיש כאן טעות העתקה בכתב היד (שבאמת היה צורך להגיהו במקומות רבים, וכפי שמבואר בהקדמה לספר), והשמטתי את האות כף, וגרסתי: "רוחב האוהל הוא פתח שער ההיכל", כלומר שהאוהל האמור כאן, הוא פתח שער ההיכל. אלא שבהערה שם צוין הכתיב שבכתב היד עצמו, ואף הועלתה שם הצעה כלשהי לקיים את הכתיב המקורי. אולם עתה, אחר העיון בדברי התרגום, נראה שהכוונה היא כמו שהתבאר כאן בפנים, וכי הנוסח שבכתב היד, הוא הנוסח הנכון.

24 מידות פ"ד מ"ו.

ראשונה ברום ארבעים אמה. נמצא שמידת גובה הפתח הייתה מכוונת לגובה התקרה.<sup>25</sup>

בתיאור הבית הראשון בספר מלכים אין התייחסות לממדי פתח האולם, אך מתוך ההשוואה במדרש בין פתח האולם בבית שני לפתח חצר המשכן,<sup>26</sup> ניתן לכאורה להניח שגם בבית ראשון היה רוחב הפתח עשרים אמה.<sup>27</sup>

על פי ההשוואה לבית שני, היה מסתבר להניח שגם מידת הגובה של פתח האולם בבית ראשון הייתה דומה, ועמדה על ארבעים אמה. אלא שבבית ראשון היה גובה ההיכל שלושים אמה בלבד.<sup>28</sup> ויש לדון כתוצאה מכך היה פתח האולם נמוך ולא היה בגובה ארבעים אמה אלא בגובה שלושים אמה.

---

25 דברים אלו הם לפי ההסבר שמידת שש אוטם הייתה לא רק בקיר אלא כללה את כל רצפת האולם וההיכל, ואם כן לעומד בפנים סיום פתח האולם ותקרת ההיכל היו בקו גובה שווה. אך אם האוטם אינו אלא בקיר, הרי שתקרת ההיכל היא ברום ארבעים ושש (עיי' בפירוש רבינו שמעיה מידות פ"ד מ"ו).

26 ראה לעיל תחילת פרק ב'.

27 הדבר אינו מוחלט, שהרי בבניין יחזקאל רוחב פתח האולם היה ארבע עשרה אמות בלבד וכפי שהתבאר לעיל. אולם קשה להניח שזו הייתה מידת הפתח גם בבית ראשון, כי אם כך היה הדבר, העמודים שעמדו בחלל האולם היו מוסתרים על ידי מזוזות פתח האולם.

עצם עניין הקטנת הפתח לארבע עשרה אמות בבניין יחזקאל אכן טעון הסבר. ייתכן שטעם הדבר הוא מפני שבבניין יחזקאל פתח קודש הקודשים הוא ברוחב שבע אמות כפי שמפורש שם (מ"א, ג), ומידת רוחב פתח האולם היא פי שניים ממידת פתח קודש הקודשים. למעשה אין אנו יודעים מן המקרא מה היה רוחב פתח קודש הקודשים בבית ראשון, אך מצינו במדרשים ששלמה עשה ארון של עשר אמות שלתוכו הכניס את הארון שעשה משה, וכך הכניס את הארון למקדש (שמות רבה פרשה ח; תנחומא וארא סימן ו; ילקוט תהילים רמז תרצט), ואם כן ברור כי רוחב פתח קודש הקודשים לא היה קטן ממידה זו. ולפי דעתי היה רוחבו שתים עשרה אמה, כדי שפני הכרובים שעשה שלמה יהיו פונים אל ההיכל, כמאמר הכתוב בדה"ב ג', יג: "ופניהם לבית" (וראה בבא בתרא צט ע"א). אם נניח שרוחב הפתח היה רק עשר אמות, אם כן היו מזוזות הפתח כנגד אמצע פני כל אחד מן הכרובים. לפי זה הייתה כל מזוזה של קודש הקודשים בשיעור של ארבע אמות, דהיינו חמישית מרוחב הבית, ואפשר כי זה פשר הכתוב (מל"א ו', לא): "וְאֵת פֶּתַח הַדְּבִיר עָשָׂה דְּלָתוֹת עֲצֵי שִׁמֹן הָאֵיל מְזוּזוֹת קְמִשִׁית" (ובמפרשים שם פירשו באופן אחר, ואכמ"ל).

28 מל"א ו', ב.

יסוד הספק נובע מן החקירה אם הגורם למידת הארבעים נובע מפני מידת רוחבו של הפתח (כלומר קיימת מגמה לעשות את הגובה כפול מן הרוחב) או שמידה זו של ארבעים אמה מתאימה לגובה ההיכל, שלא רצו לעשות את פתח האולם גבוה יותר מגובהו של ההיכל עצמו,<sup>29</sup> כשם שרוחב פתח האולם היה זהה לרוחב ההיכל עצמו.

אם ארבעים אמות גובה פתח האולם קשורות לרוחב הפתח (ביחס כפול), הרי שגם אצל שלמה היה גובה פתח האולם ארבעים אמה, שהרי גם בבית ראשון היה רוחב הפתח עשרים אמה. ומשמעות הדבר שבעשר האמות העליונות של הפתח ראו את הקיר המזרחי של העלייה. אך אם ארבעים אמות גובה פתח האולם קשורות לגובה ההיכל (שבבית שני היה ארבעים) הרי שבבית ראשון נבנה הפתח בגובה שלושים (שכן גובה ההיכל בבית ראשון היה שלושים), ואין הכרע בדבר.

### 3. ממדי פתח ההיכל ושאר פתחי המקדש בבית ראשון

בבית שני פתח ההיכל היה רחב עשר אמות, וגובה עשרים אמות. מידות אלו הן מחצית ממידות פתח האולם שהיה כפול במידותיו הן ברוחב והן בגובה.

אם מידות פתח האולם בבית ראשון היו זהות למידותיו בבית שני, מסתבר שגם מידות פתח ההיכל בבית ראשון היו זהות למידותיו בבית שני. לפי האפשרות שהעלינו לעיל, שגובה פתח האולם הוגבל לשלושים אמה בלבד, עדיין ייתכן שפתח ההיכל בבית ראשון היה רחב עשר אמות וגובה עשרים אמה.<sup>30</sup> אך קיימת גם אפשרות

---

29 מדברי הפירוש המיוחס לרש"י על דה"ב ג', ד יש מקום לדקדק כי לאולם עצמו הייתה עלייה, וכי גובה האולם ללא העלייה היה שלושים אמה. ואם כן הוא, מובן שהפתח עצמו לא היה גבוה יותר (והשווה רד"ק שם, שלדעתו בבית ראשון היו עליות לאולם).

30 במקרא לא נאמר במפורש כי רוחב הפתח בבית ראשון היה עשר אמות, אך בבניין יחזקאל הדבר מפורש (יחזקאל מא, ב), וכן היה גם בבית שני (מידות פ"ב מ"ג). מידות ההיכל עצמו זהות (ארבעים על עשרים אמה) בין בבית ראשון (מ"א ו, טז-יז), בין בבית שני (מידות פ"ד מ"ז) ובין בבניין יחזקאל (יחזקאל שם), ומשום כך מסתבר שזה גם היה רוחב הפתח בבית ראשון, וכפי שבאמת נקבע בברייתא דמלאכת המשכן (פ"ה) ובילקוט שמעוני תרומה, רמז שעד, וכפי שהתבאר לעיל (עיין שם בהערה 18). השאלה היא האם ניתן גם לקבוע מה היה גובה הפתח בבית ראשון, ועיין לעיל הערה 21, שעל פי אחת הגירסאות בברייתא דמלאכת המשכן, ניתן להבין כי יש קשר בין רוחב ההיכל לגובה פתח ההיכל, שהיה גובהו עשרים אמה. (בברייתא דמלאכת המשכן לא נאמר במפורש כי המידות הנוגעות להיכל המזכרות שם, נוגעות לבית ראשון, אך אין זה מסתבר שבמידות המזכרות בהשוואה בין המשכן למקדש, יהיה הבדל בין הבתים, במקום שהדברים לא נאמרו במפורש).



שדווקא היחס בין גובה פתח האולם לבין פתח ההיכל יש לו חשיבות מכרעת, ולכן גובה הפתח בבית ראשון לא היה אלא חמש עשרה אמה.<sup>31</sup>

אם אמנם גובהו של פתח ההיכל בבית ראשון לא היה אלא חמש עשרה אמה, מסתבר שגם שאר השערים שהיו שם (חוץ מפתח האולם) לא היו גבוהים יותר, כפי שהיה בבית שני.

פתח ההיכל נקרא במשניות "השער הגדול". המפרשים התקשו בהבנת שם זה, שהרי גם שאר השערים היו בעלי גודל זהה של עשר על עשרים אמות. בתוספות יום טוב<sup>32</sup> פירש תחילה שנקרא כך בגלל הפשפשים שבצדו, אולם הוא עצמו ציין שאחר כך מצא שהראב"ה פירש שנקרא כן משום גודל קדושת ההיכל, ועוד ציין שבאמת הפירוש הראשון מוקשה, שהרי פשפשים היו גם בצדי שער ניקנור.<sup>33</sup> על כך יש להוסיף כי שער זה חשוב משאר השערים גם מצד הדינים הקשורים אליו, שהרי בזמן היותו סגור אסור היה לשחוט קרבנות.<sup>34</sup>

ניתן לומר כי השם "השער הגדול" אכן מתייחס גם לגודל הממשי של השער. וזאת אם נניח שהיה ביד חז"ל כלל האומר שאין לעשות שום שער (חוץ מפתח האולם) במידה גדולה ממידת שער ההיכל. מידת שער זה נקבעה באופן עצמאי על פי הראוי לו (בהתאם לגובה ההיכל ושער האולם), ועל פי אותה מידה נקבעה מידתם המרבית של שאר השערים.

יש לציין כי "שער ההיכל" שבמשכן אכן לא נעשה בהתאמה ליחסי הגובה והרוחב של שערי בית שני. רוחבו של פתח זה היה עשר אמות (כשער ההיכל), אך גובהו לא

---

31 למעשה, גם אם נניח שגובה פתח האולם בבית ראשון היה ארבעים אמה, עדיין יש מקום לשקול אם מידת גובה פתח ההיכל קשורה למכפלה של רוחב הפתח, או שמא המידה הקובעת היא מחצית גובה ההיכל. אלא שמבחינה הגיונית קשה להניח כי קיים כלל המגביל את גובה פתח ההיכל למחצית מגובהו הכללי, וזאת משום שבמשכן עצמו הייתה זהות בין גובה הפתח לגובה המשכן (שם כמובן לא יכלו לעשות את הגובה כפול מן הרוחב, אלא אם כן היו מקטינים את הרוחב). משום כך נראה שהשאלה היא רק אם קיים כלל הקובע שהגובה כל פתח צריך להיות (במידת האפשר) כפול מן הרוחב, או שמא הגובה נגזר מכללים אחרים.

32 מידות פ"ד מ"ב.

33 מידות פ"ב מ"ו.

34 זבחים נה ע"ב.

היה עשרים אמה, אלא עשר אמות בלבד (כגובה המשכן עצמו)<sup>35</sup> ועוד יש לציין כי לשיטת רש"י ביחזקאל (מ', טו) רוחב שערי העזרה הוא עשר אמות, אך גובהם הוא חמישים אמות (אלא שרד"ק שם שחולק על רש"י, ומשווה את המידה למידת השערים שבבית שני). ויש מכאן סמך להנחה שגם בבית שני גובה השערים לא נגזר ממידת רוחבם, אלא מסיבה אחרת.

## ג. הקורות - "חמש מלתראות של מילת"

### 1. תפקיד הקורות

המשנה (פ"ג מ"ז) מתארת שהיו מעל הפתח "חמש מלתראות של מילת", והכוונה לחמש קורות עץ. קורות אלו שימשו לנוי או לחיזוק הפתח וכתליו.<sup>36</sup>

הרא"ש כתב ששימשו לנוי וכן כתב בחנוכת הבית.<sup>37</sup> אך בעזרת כהנים<sup>38</sup> הקשה, שאם כן הוא, היה צריך לעשות קורות כאלה גם בפתח ההיכל.<sup>39</sup> ומשום כך טען ששימשו לחיזוק, וזהו מצד מידות הפתח שהיו גדולות במיוחד. הקיר מעל הפתח התרומם עד לגובה מאה אמה והיה בלא חילוק מחיצות, ולכן היה צורך בחיזוק מיוחד. כפי שציין בעזרת כהנים, כך סבר גם בעל תבנית היכל.<sup>40</sup>

יש לציין כי אם תפקיד המלתראות הוא משום נוי, מובן כי המלתראות היו רק מצדו המזרחי של קיר האולם. זאת משום שעובי קיר האולם היה חמש אמות, בעוד

---

35 גובה קרשי המקרא שהוא עשר אמות מפורש במקרא (שמות כה, טז). ועיין עוד לעיל הע' 8 אודות רוחב הפתח.

36 רש"י בעירובין ג ע"א כתב כי הכוונה היא לקורות עשויות "עץ שגדילין בו מילין, והם עפצים, ובלעז גלא"ש". עץ זה הוא העץ המכונה היום "אלון התולע", אשר שמו הערבי הוא "מל", וקורותיו מתאימות למטרות מעין אלו שבמשנה כאן (ראה י' פליקס, עולם הצומח המקראי, תל אביב תשי"ז, עמ' 108).

37 לרבי משה חפץ (ונציה תנ"ו) באות מב.

38 ראה לעיל הערה 18.

39 אלא ששם צוין בסוגריים כי באמת בגמרא בעירובין ג ע"א הועלתה בנוגע לפרט זה האפשרות: "דילמא תבנית היכל כתבנית אולם".

40 רבי יעקב יהודה אריה, תבנית היכל, אמשטרדם ת"י, דף כד ע"ב (ולקמן יבואר כי גם מדברי רש"י ניתן להוכיח שלאמלתראות תפקיד של חיזוק).

אשר קורות העץ היו כנראה צרות הרבה יותר. כך למשל, אם נניח שעובי האילן שממנו נעשתה הקורה הוא אמה, אם כן גובה כל מלתרא הוא אמה, וגם העומק שלה בתוך הקיר הוא אמה. וארבע אמות ממערב לה, קיימים נדבכי אבן שלמים.

לעומת זאת, אם נניח שתפקיד המלתראות הוא הנדסי, והן נועדו לחזק את הקיר שמעליהן, אם כן נצטרך להניח כי לא חמש מלתראות היו שם, אלא חמש שכבות של מלתראות, אלא שבחזית לא נראתה אלא המזרחית שבין המלתראות שבכל שכבה. כך למשל נצטרך להניח כי אם רוחב הקורה היה אמה אחת, משקוף שער האולם היה עשוי מחמש קורות ברוחב אמה ובאורך עשרים ושתיים אמה שהיו מונחות זו לצד זו ממזרח למערב. מעליהן היה נדבך אבן, ומעליו עוד שכבה של חמש קורות באורך של עשרים וארבע אמות שהונחו זו לצד זו ממזרח למערב, וכן הלאה.

לשיטת הרד"ק, משקוף מעין זה מתואר בספר יחזקאל:

וְעֲשׂוּיָה אֲלֵיהֶן אֵל הַלְתוֹת הַהֵיכָל כְּרוּבִים וְתַמָּרִים כְּאֲשֶׁר עָשׂוּיִם לְקִירוֹת וְעֵב עֵץ אֵל פְּנֵי הָאוּלָם מִהַחוּץ. וְחַלּוֹנִים אֲטֻמוֹת וְתַמָּרִים מִפּוֹ וּמִפּוֹ אֵל כְּתָפוֹת הָאוּלָם וְצִלְעוֹת הַבַּיִת וְהָעֵבִים (מ"א, כה-כו).

וכתב הרד"ק שם:

פירושו עץ עב ויקרא בלא סמיכות 'עב' כמו שאמר 'ועב אל פניהם' ואמר 'והעבים', ונקרא בדרז"ל (גיטין נה ע"א) 'מריש': 'על מריש שבנאה בבירה'. וזה העב היה נתון בבנין בקיר האולם על פניו מבחוץ כלפי המזבח.

אמנם שם לא נאמר שאותו עב עץ היה מורכב מחמש קורות זו מעל זו. אך בפסוק נזכרים 'עֵבִים' בלשון רבים, ואם 'עב' היא קורת בניין (מריש), אם כן עֵבִים הם כמה קורות (ולקמן יבואר שרש"י שם פירש את המקרא באופן אחר).

2. קורות הפתח, ואיסור "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך".

במסכת תמיד (כח ע"ב) נאמר: "רבי אליעזר בן יעקב אומר: מנין שאין עושין אכסדראות בעזרה - ת"ל (דברים טז. כא): 'לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך'. על פי זה יש צורך לדון בשאלה כיצד שולבו קורות אלו במשקוף פתח

האולם, וכיוצא בזה יש לשאול גם לגבי המשנה הבאה (פ"ג מ"ח), המדברת על אותם כלונסאות של ארז שהיו בין כותלי האולם וההיכל.<sup>41</sup>

**בתוספות יום טוב** כתב: דלא אסרה תורה אלא דומיא דנטיעת עץ שהוא בולט". וציטט את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ט) שכתב: "ואין בונין בו עץ בולט כלל", ולפי דעתו, קורות אלו לא היו בולטות, אלא משוקעות בבניין. אולם בפירוש המשניות לרמב"ם מפורש כי כל קורה הייתה בולטת ויוצאת מן הכותל קדימה יותר מחברתה, והן יצרו מין "כיפה", כלומר קירוי כלשהו מעל הפתח, ואם כן היו אלו קורות בולטות.<sup>42</sup>

**הגר"א** קבע,<sup>43</sup> שהאיסור "לא תטע" נוהג רק בעצים עומדים ולא בעצים שוכבים, ואילו כאן הקורות היו שוכבות. ונראה להוסיף על דבריו של הגר"א, כי אכן המשכן היה בנוי "עצי שיטים עומדים", בניגוד לציווי התורה לדורות, וזה היה היתר מיוחד לשעתו. בבית המקדש נאסרו עצים "עומדים", אך לא נאסרו "שוכבים". זאת אולי הסיבה שבמשכן שילה בנו את קירות המשכן מאבן ולא בנוהו מעצי המשכן (ירושלמי מגילה פ"א ה"ב), זאת משום שכבר הגיעו כבר לארץ ישראל. באותה עת חל עליהם איסור עשיית מצבה שהייתה מותרת בזמן האבות,<sup>44</sup> ובאותה עת נאסרו גם עצים שיטים עומדים. ולכן הוצרכו לשנות מן המשכן שהיה במדבר, ובנו את הקירות מכותלי אבן ואחר כך כיסו את הקירות ביריעות המשכן.

ועדיין דברי הגר"א טעונים השלמה, כי במקדש היו דלתות עשויות עץ, ולכאורה היו אלו עצים עומדים. ושמה באמת היו הדלתות עשויות מחלקי עץ שוכבים, ולא כדרך גידולם. אולם באמת גם הכרובים הגדולים שעשה שלמה היו עשויים עצי שמן,

---

41 דיון דומה יש בנוגע למבנה עץ שהיה בעזרת נשים, שעשו בה גזוזטאות לנשים בשמחת בית השואבה, וכן עשו בה במה של עץ לקריאת התורה במעמד "הקהל", ואכמ"ל.

42 קשה לומר שלדעת התוספות יו"ט היה היתר לקורות אלו משום שהקורות היו מצופות זהב, או חומר אחר שתכליתו להסתיר את העץ, וכי באופן זה הדבר מותר, כי הוא לא דיבר על עץ גלוי ועץ נסתר, אלא על עץ בולט, וקורות אלו אכן היו בולטות לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה.

43 בפירוש המשנה כאן וכן באדרת אליהו על התורה (דברים י"ז, כא).

44 גם משה עשה במזבח שבתחתית הר סיני שטים עשרה מצבות (שמות כ"ד, ד).

וקשה להניח שעצים אלו לא עמדו דרך גידולם. ושמה גם הגר"א מודה שבעצים מחופים אין איסור, וצריך עיון.

לפי הגר"א מובן שאין כל שאלה אודות הקורות שהיו בפתח האולם כי הן היו שוכבות ולא עומדות. לפי שיטת הרמב"ם שלא חילק אלא בין מגולות למכוסות, נצטרך לומר שקורות אלו היו מכוסות. אך מדברי הגמרא בעירובין (לקמן) הקובעת מלתראות אלו משכו את העין בגלל צורתן, לכאורה ברור כי הקורות היו גלויות, ובפרט למאן דאמר שאותן אמלתראות של מילת אינן אלא "פיסקי דארזא", וצריך עיון.

ואולי לפי הרמב"ם האיסור הוא דווקא בקרקע העזרה שהוא עיקר מקום הנטיעה, וכמו כן נאסרו עצים המחוברים לקירות, בהיותם קרובים לקרקע, אבל תקרות ומשקופים אינם בכלל האיסור, ומותר בהן אפילו עץ מגולה, ומשום כך דדק לכתוב בהלכות עבודת כוכבים (פ"ו ה"י): "כל האכסדראות והסבכות היוצאות מן הכותלים שהיו במקדש של אבן היו, לא של עץ", ועדיין צריך עיון.

### 3. ביאור הלשון "מלתראות של מילת"

הגמרא במסכת עירובין עוסקת בהיתר לטלטל במבוי על ידי קורה שמונחת בגובה פתחו לצורך היכר, והיא דנה בגובה המרבי שבו ניתן להתיר את המבוי על ידי קורה. על פי המבואר בגמרא, אמנם קורת המבוי שהיא למעלה מעשרים אמה פסולה, אך אם יש שם "אמלתרא" ניתן להכשירה אף בגובה רב יותר, שכן האמלתרא מושכת את העין.

בגמרא נאמר על כך

מאי אמלתרא? רב חמא בריה דרבה בר אבוה אמר: קיני. כי אתא רב דימי אמר, אמרי במערבא: פסקי דארזא. מאן דאמר פסקי דארזא - כל שכן קיני, מאן דאמר קיני - אבל פסקי דארזא לא. ומאן דאמר פסקי דארזא מאי טעמא - משום דנפיש משכיה, והא סוכה דנפיש משכיה, וקאמרי רבנן דלא! אלא: כיון דקא חשיב - אית ליה קלא (עירובין ג ע"א).

## ופירש רש"י:

**קני** - כגון קני עופות, היו בולטין מתחת האולם למעלה<sup>45</sup> מן הפתח. **פסקי דארוזא** - כלונסות של ארוז ארוכין תחובין בכותל, ואידי דנפיש משכיה אורך דידהו חזו להו אינשי, ואיכא היכרא. **מאן דאמר פסקי** - איכא היכרא למבוי. **כל שכן קני** - דאידי דחשיבי, ומילתא דתמיהא היא - מסתכלי בהו אינשי, וחזו לקורה.

**הערוך** בערך אמלתרא, כתב: "מקומות לעופות לקנן", וכן כתב בפירושו ר"ח בעירוין שם, ובפשטות זו גם כוונת רש"י. אלא שהעניין כולו טעון הסבר. בדרך כלל קני ציפורים אינם דבר מה שיש בו איזה יופי מיוחד; אין זה פרח או צמח, ופעמים רבות הקן נראה כאיזה גיבוב של קש וענפים, ולעיתים הוא אף מוסווה. גם אם יש קינים שיש להם איזו צורה המושכת את העין, עדיין העיקר חסר מן הספר, כי לא התבאר בגמרא מה הוא הקן שאותו צרו שם. ושמה כוונת רש"י היא, שמתחת הקורות היו צורות של קינים תלויים, והם מושכים את העין משום עצם ההפתעה שיש לו לרואה שנתקל בקיני ציפורים שכביכול מקננות בקורות העץ שמעל פתח האולם, וזו כוונתו במילים: "ומילתא דתמיהא היא".

### לעומתם, כתב הרמב"ם:

וכן אם היה בקורה של מבוי כיור וציור עד שיהיו הכל מסתכלין בה אע"פ שהיא למעלה מכ' אמה כשרה, שהקורה משום היכר עשויה ואם היתה למעלה מכ' אינה ניכרת ואם יש בה ציור וכיור מסתכלים בה ונמצא שם היכר (הלכות שבת פ"ז הט"ו).

ו**כתב המגיד משנה** שם: "ופסק רבינו כמ"ד קני, פירוש צורת קיני יונים וכיוצא בהן". לפי דבריו ברור שכל צורה המושכת את העין מספקת על מנת להכשיר את הקורה שגובהה יותר מעשרים אמה, ומה שנאמר בגמרא "קיני", אינו אלא דוגמא לכיור שכפי הנראה ידעו שהיא באמת הצורה שהייתה חקוקה בקורות האולם. ומלשונו של בעל המגיד משנה שכתב: "צורת קיני יונים", נראה כי הבין שניתן היה לראות בצורה החקוקה את היונים עצמן. ובאמת בלשון חכמים מצינו לשון "קן" שאינו המקום שבו

---

45 בנוסח הדפוסים המאוחרים כתוב ברש"י: "למעלה (מל) מן הפתח", כלומר: למעלה משלשים מן הפתח (וליתא בדפוסים הראשונים, כגון שונצינו רמ"ד, ונציה ר"פ ובזל של"ח). המילה "משלושים" אכן נראית טעות, שהרי גובה פתח האולם היה ארבעים אמה. ואמנם על פי מה שהתבאר לעיל ייתכן וגובה הפתח בבית ראשון היה שלושים אמה בלבד, אך גם זה אינו מצדיק את קיומו של נתון זה במקום זה בדברי רש"י, כי הגמרא שם הזכירה במפורש את המשנה המתארת את פתח האולם בבית שני.

העוף מטיל את ביציו, אלא שזוג היונים עצמן נקרא "קן"<sup>46</sup>, וזה אכן כיור מקובל המתאים לאופי המקום.

יש לציין כי לשיטת הרמב"ם בעניין איסור "לא תטע" צריכים לומר שהעץ היה מכוסה, אך כיוון זה לא מנע את אפשרות ההתבוננות בצורה החקוקה בעץ, וכפי שמצינו במקרא עצמו אצל שלמה, בתיאור דלתות קודש הקודשים (מל"א ו', לב): "וְשָׁתִי דְלֹתוֹת עֲצֵי שָׁמֶן וְקָלַע עֲלֵיהֶם מְקַלְעוֹת כְּרוֹבִים וְתַמְרוֹת וּפְטוֹרֵי צִצִּים וְצִפָּה זָהָב וַיָּרַד עַל הַכְּרוֹבִים וְעַל הַתַּמְרוֹת אֶת הַזָּהָב", וכפי שכתב רש"י שם: "וירד על הכרובים - היה מרדד הזהב טסין דקין בפיתוחי הצורות להיות שוקע בו במקום החקק ובולט על הבליטה שלא יהא הזהב מבטל את הצורות ויהיו צורות העץ ניכרות בזהב".

לפי הביאור השני שבגמרא, אמלתראות הן פיסקי דארזא, והם הם המושכים את העין. הדברים לכאורה אינם מובנים, שהרי כל הדיון בגמרא בעירובין הוא על קורה שעושים בראש המבוי על מנת להתיר בו טלטול בשבת, והיא עשויה משום היכר. רוחבה המזערי הוא טפח, ויש בדבר תנאי נוסף והוא שהיא לא תהיה יותר גבוהה מעשרים אמה. אלא שתנאי זה אינו מוחלט, כי אם עשה לקורה אמלתרא, הרי היא כשרה גם אם היא גבוהה יותר. אם אמלתרא היא עצמה "פיסקי דארזא", דהיינו קורה ארוכה של ארז, אם כן אין משמעות לכל הנאמר בעניין. וצריך אם כן לומר שיש הבדל בין קורה רגילה שרוחבה טפח, לבין פיסקי דארזא שהם גדולים וארוכים ומושכים את העין, אלא שבגמרא לא התבאר שיעור אורכם. אך להלן יתבאר כי לשיטת רש"י הכוונה היא שונה.

#### ד. כלונסאות של ארז

המשנה ממשיכה בתיאור האולם:

וכלונסות של ארז היו קבועין מכתלו של היכל לכתלו של אולם כדי שלא יבעט  
(פ"ג מ"ח).

לפי המשנה, נמשכו קורות של ארז מכותל ההיכל במערב לכיוון כותל האולם שהיה במזרח. קורות אלו שמשו לתמיכת הכתלים, ויש לדון היכן נבנו.

לפי רש"י, הסובר כי אורך האולם היה עשרים אמה בלבד, ולפיכך בצד מזרח כלל לא היה כותל לאולם, אלא רק קיר שירד מרום מאה אמה לרום ארבעים אמה של

---

<sup>46</sup> כך בכל מסכת קינים, ועוד רבות.

הפתח, תפקיד הכלונסאות היה לתמוך באותו קיר שאורכו עשרים אמה שלא יקרוס. נמצא כי כלונסאות הארז משלימות את תפקיד החיזוק שניתן לכותל זה על ידי הקורות שבמשקוף פתח האולם וכדלהלן. הכותל שמצפון ומדרום לחלל עשרים האמה של האולם (דהיינו אזור בית החליפות) לא נקרא כלל בשם "כותל האולם", ועליו לא דיברה המשנה. ובאמת גם מצד עצמו לא היה שם כל צורך בקורות בכלונסאות אלו, כי הכותל עמד על הארץ והוא לא היה יותר חלש מכותל ההיכל.

לעומת זאת, לשיטת התוספות שהאולם היה גדול יותר, מובן כי גם הכותל שמימין לפתח וגם הכותל שמשמאל לפתח נקראים בשם "כותל האולם". וייתכן כי לדעתם גם הם צריכים חיזוק, כי כותל האולם היה רצוף לכל גובהו, והוא היה חלש יותר מכותל ההיכל שממערב לו היו כותלי אורך של המקדש, וכן כתלים של התאים וכן כותל אורך של העלייה. ולפיכך ייתכן שלפי שיטתם, הכלונסאות היו לא רק מול הפתח אלא בכל האולם.

לעיל הובאו דברי המקרא ביחזקאל (מ"א, כה): "וְעַב עֵץ אֶל פְּנֵי הָאוֹלָם מִהַחוּץ". רש"י ביאר שהפסוק מתאר את הכלונסאות שבמשנתנו, וכתב:

ועב עץ אל פני האולם - (ועב טרי"ף בלע"ז לשון קורות בתינו סא"א) "כלונסות של ארז היו קבועים מכותלו של היכל לכותלו של אולם כדי שלא יבעט", כך שנינו במסכת מדות, וזהו ועב יוצא מכותל הבית ובא אל פני האולם מבחוץ.

נמצא כי לשיטת רש"י היו הכלונסאות בולטות מכותל האולם מזרחה.

אי אפשר להתעלם מן הדמיון בין קביעה זו לבין דבריו של רש"י בעירובין, שכתב שם כי "פיסקי דארזא" הם: "כלונסות של ארז ארוכין תחובין בכותל, ואידי דנפיש משכיה אורך דידהו חזו להו אינשי, ואיכא היכרא". עצם השימוש של רש"י בביטוי "כלונסות של ארז" מורה על כך שאותם "פיסקי דארזא" אינם אלא הכלונסאות המוזכרים במשנתנו. קורות אלו נתחבו בכותל ההיכל ונמשכו מזרחה אל עבר כותל האולם, אך מפאת אורכן בלטו מזרחה, והגיעו "אל פני האולם מבחוץ" כלשון רש"י ביחזקאל שם. ומשום כך "חזו להו אינשי, ואיכא היכרא".

נמצא כי לפי רש"י "עב עץ", הוא עוביו של העץ, כלומר העיגול הנראה לעומד מבחוץ הרואה את קצה הקורה, בעוד אשר לשיטת הרד"ק שהובאה לעיל, "עב" הוא 'מריש', כלומר 'קורה', ואם כן "עב עץ" הנזכר שם הוא קורת המשקוף המקבילה למלתראות של מילת ולא לכלונסאות של ארז.



נמצא כי לשיטת רש"י קיימת אבחנה ברורה בין ארזים לבין מילת, כי הקורות שמעל הפתח מצפון לדרום הן קורות של עץ המילה המגדל עפצים, בעוד אשר הקורות שממערב למזרח הן קורות ארז. אך לפי שיטת הרד"ק, הארז והמילת אחד הם. ואכן הרד"ק ביחזקאל שם, כתב במפורש (אחרי תיאור של אותו "עב עץ" שהיה בולט למזרח כלפי המזבח): "וכן היה בבנין בית שלמה כרותות ארזים אמרו רבותינו ז"ל בנויות בתוך הכותלים"<sup>47</sup> ותרגם יונתן וסקופתא דאעא"<sup>48</sup>. ויש להעיר כי רש"י אמנם לא הזכיר את "כרותות הארזים" של שלמה בתוך דבריו, אם מסתבר שהוא לשיטתו סבר שכרותות הארזים הן הן פסקי דארזא (שזה בעצם תרגום מדויק של המילים "כרותות ארזים") אלא שלרש"י הן אינן אלא כלונסאות הארז אשר הצד הכרות שלהם (שהוא הנקרא "עב עץ"), בולט על פני הבית. בעוד אשר לשיטת הרד"ק כרותות ארזים הן המלטראות של מילת עצמן.<sup>49</sup>

---

47 הרד"ק כתב במפורש בהמשך הדברים: "ורבינו שלמה ז"ל פירש כי עב זה הוא מה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת מדות וכלונסות של ארז היו קבועים מכותלו של היכל לכותלו של אולם כדי שלא יבעט", ובכך הדגיש את ההבדל שבין דבריו לבין שיטת רש"י.

בהמשך הדברים שם כתב הרד"ק: "ומה שאמר מהחוף שהיו כלונסות יוצאות לכותל פני האולם מן החוף לכתפות האולם לשני עברי הפתח". על פי המבנה של המשפט קשה להחליט האם כוונתו לומר את הדברים בשיטת רש"י, או שחזר לבאר את שיטתו הוא, אך על פי העניין נראה שביקש להמשיך את פירושו הוא, כי לשיטת רש"י בליטה כלפי חוץ, היא הבליטה כלפי מזרח, בעוד אשר לפי הרד"ק "מהחוף" פירושו מחוץ לחלל הפתח, והכוונה היא לכתפות שממין ומשמאל לפתח. מכל מקום נזכיר, כי אין זהות בין שני הבתים, וכפי הנראה גם בין בית ראשון לבין בניין יחזקאל. כי בבניין יחזקאל פתח האולם אינו אלא ארבע עשרה אמה, ויש לו כתפות מימין ומשמאל, וכמו שנתבאר לעיל.

48 ועיין ברא"ש בפירוש המשנה אודות חמש המלטראות, שהביא את הגמרא בעירובין שדיברה על "פיסקי דארזא", וכתב במפורש כי גם עצי המילה נקראים בשם ארזים.

49 כרותות ארזים המשולבות בבניין נזכרו בספר מ"א (ו', לו), ושם נאמר: "וַיִּבֶן אֶת הַחֲצָר הַפְּנִימִית שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גִזִּית וְטוּר כְּרִתֹת אֲרָזִים". בהמשך התיאור (ז', יב) נאמר: "וַחֲצָר הַגְּדוֹלָה סָבִיב שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גִזִּית וְטוּר כְּרִתֹת אֲרָזִים וְלִחְצָר בֵּית ה' הַפְּנִימִית וְלֵאלֹם הַבַּיִת". על פי פשוטו של מקרא, ועל פי כל המפרשים, פסוקים אלו עוסקים בקירות של חצרות (חומות), ולא בקירות בניין. מלשון הרלב"ג שם גם נראה שחומות אלו לא היו גבוהות, וכל גובהן לא היה אלא ארבעה נדבכים, שלושה מהם עשויים אבן, ומעליהם נדבך אחד של עץ. אם אכן זה הפירוש, אם כן לא מצינו בתיאור המקדש שבנה שלמה אבן מונחת על עץ, או אבן משולבת בעץ.

מדברי הגמרא בעירובין ברור כי קיים שילוב בין אותם פסקי דארוזא, לבין חמש האמלטראות. שהרי אותם פסקי דארוזא הם הגורמים לכך שהאמלטראות נחשבות

---

אלא שבספר עזרא קיים תיאור של שילוב עץ באבן בבניין המקדש עצמו. בנוסח הרשיון שניתן על ידי כורש, אשר מובא שם (ו', ג-ד) נאמר: "בשנת חדה לכוֹרֶשׁ מֶלֶכָא, פוֹרֶשׁ מֶלֶכָא שֶׁם טַעֵם בֵּית אֱלֹהָא בִירוּשָׁלַם בִּיְתָא יִתְבַּנָּא אֶתֶר דִּי דְבַחִין דְבַחִין וְאִשׁוּהִי מִסוּבְלִין רוּמָה אַמִּין שְׁתִּין פְּתִיָּה אַמִּין שְׁתִּין. נְדַבְכִין דִּי אַבְן גְּלִל תְּלַתָּא וְנַדְבַךְ דִּי אַע חֲדַת וְנַפְקָתָא מִן בֵּית מֶלֶכָא תְּתִיָּב". פסוקים אלו מדברים על המקדש עצמו, אשר גובהו (על פי המבואר שם) ששים אמה. מובן אם כן שהתיאור: "נְדַבְכִין דִּי אַבְן גְּלִל תְּלַתָּא וְנַדְבַךְ דִּי אַע חֲדַת", אינו מתאר יחידה בודדת של עץ ואבן, אלא יחידה מחזורית, שלושה נדבכי "אבן גלל" ונדבך אחד של עץ, ומעליהם עוד שלושה נדבכי אבן, ומעליהם נדבך עץ, וכך חוזר הדבר עד סוף גובה הבית.

ההנחה שבדרך זו (עם הבדלים מסויימים) נבנו גם הבית הראשון וגם הבית השני, מפורשת במסכת ראש השנה (ד' ע"א). הגמרא שם טענה כי כורש היה בתחילתו מלך טוב, ואחר כך החמיץ (כלומר התקלקל), והגמרא הוכיחה זאת מכך שציווה לבנות את הבית באופן שיקל עליו לגרום לשריפה של הבית במקרה של מרד. ועל כך נאמר בגמרא שם: "מנלן דאחמיץ - דכתיב (עזרא ו', ד) 'נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת ונפקתא מן בית מלכא תתיב'. למה ליה דעבד הכי? סבר: אי מרדו בי יהודאי איקלייה בנורא. אטו שלמה לא עבד הכי? והכתיב (מל"א ו', לו) 'שלשה טורי גזית וטור כרתת ארזים!' שלמה עבד מלמעלה, ואיהו עבד מלמטה. שלמה שקעיה בבנינא, איהו לא שקעיה בבנינא. שלמה סדייה בסידא, איהו לא סדייה בסידא".

נמצא לפי הגמרא כי בבית ראשון היה שילוב של עץ באבן. אלא ששלמה התחיל את הבנייה באבן, ומעליה עץ, ועץ זה היה שקוע וגם היה מסויד בסיד, בעוד אשר ברשיון כורש הייתה התניה להתחיל את הבניין בעץ, וכפי הנראה גם לא לכסותו. ונראה כי הגמרא לא התייחסה בדבריה לעץ שעל הפתח, אשר גם בו שולבו כרותות ארזים (בין לשיטת רש"י ובין לשיטת הרד"ק), כי בקורות אלו היה נדבך אבנים ונדבך אמלטר, ולא שלושה נדבכים כפי התיאור במלכים ובספר עזרא.

מסתבר כי לשיטת רש"י שכרותות ארזים הם העיגולים שבקצות הקורות (חתך הרוחב של העץ), קורות אלו עמדו לרוחב הקירות (כלומר בקיר המהלך מצפון לדרום היו הקורות ממזרח למערב, וכפי שאכן היה מעל משקוף האולם). קורות כאלה נצרכות בקירות אשר בנויים בשכבות, קיר אבן מוצק מבית, וקיר אבן מוצק מן החוץ וביניהם חומר מילוי עשוי מאבנים קטנות לא מסותתות. בקירות כאלה יש לקורות תפקיד חשוב במניעת קריסה והתרחקות של הקירות החיצוניים אלו מאלו. לפי זה היה הבניין עשוי משלושה נדבכי אבן מלאים, ומטור אבן רביעי אשר לאורכו נבנו באבן כעין חלונות מפולשים שבהם היו קורות. בין חלון לחלון היו אמנם אבנים, אך הנדבך כולו נקרא נדבך עץ. הנדבך החמישי היה מונח על גבי האבנים שבין קורות העץ, ולא על העץ עצמו.

לדבר שהעין שולטת בו. וכמדומה שקיים הכרח לומר שלפי שיטת רש"י, הקצוות של כלונסאות הארז, היו משולבים בין אותן אמלתראות של מילת, ובולטים מהן כלפי מזרח. הואיל ותפקיד הכלונסאות הוא לגרום לכך שכותל האולם לא יבעט, מובן כי השילוב שלהן עם האמלתראות קשור גם הוא למטרה זו.

בסיום דברי המשנה המתארת את חמש האמלתראות נאמר: "ונדבך של אבנים היה בין כל אחת ואחת". אם תפקיד האמלתראות היה קישוט, ניתן להבין את הדברים היטב, כי באמת עומק הכותל הוא חמש אמות, אך רק בחלק המזרחי שלו (באמה המזרחית ביותר) הייתה משולבת קורת עץ ארוכה. ואם כן בבניית האבן היו כביכול חמישה חריצים (או תעלות) בצד מזרח, והן היו מרוחקות זו מזו בשיעור של נדבך אבן,<sup>50</sup> ולתוך אותם חריצי אבן הוכנסו הקורות. אולם אם תפקיד האמלתראות הוא לחיזוק, קשה להבין מה מקום יש לשילוב אבנים בין האמלתראות, שהרי אותן אבנים שמונחות על האמלתראות מכבידות עליהן, מבלי להביא שום תועלת בחיזוק הבניין.

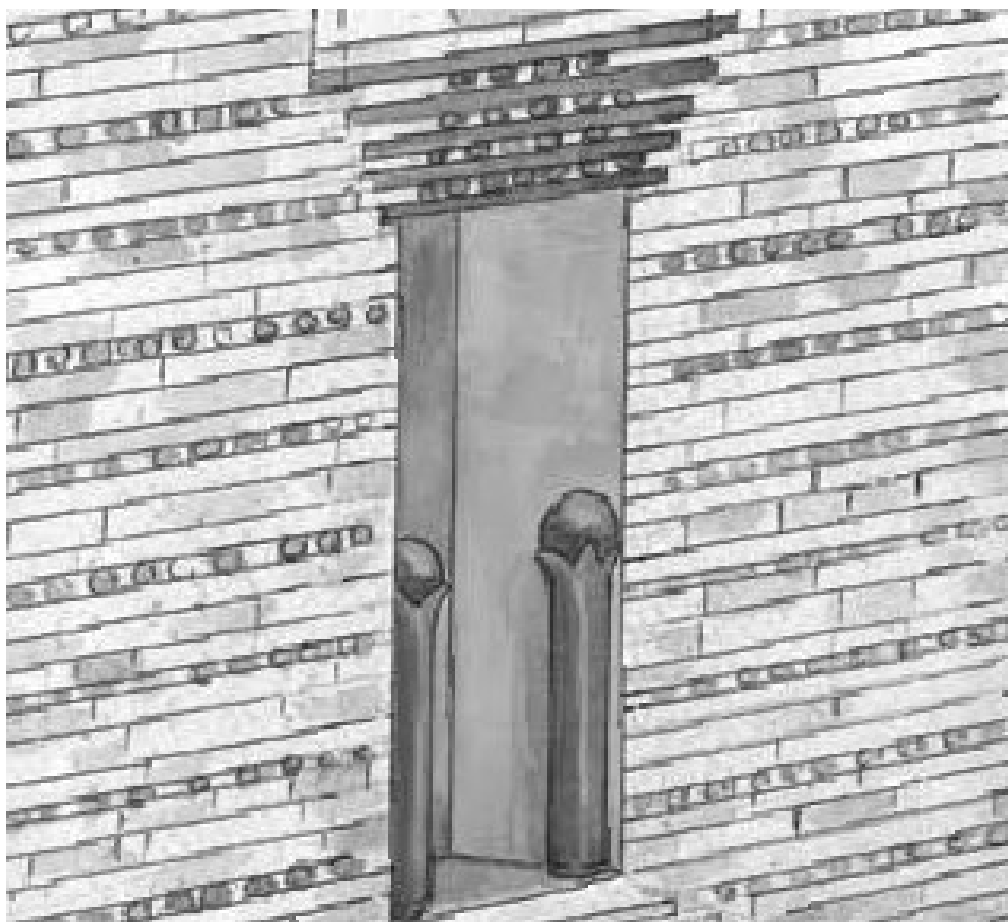
ובאמת שאלה זו מתעצמת יותר אם אנו מניחים שלשיטת רש"י, כלונסאות של ארז היו משולבות בין אמלתרא לאמלתרא, ואם כן היה המקום פתוח ולא היו בו אבנים. ושמה באמת היו אבנים בין הכלונסאות, ותפקידן דווקא היה לנוי.

---

50 שמעתי כי היו חוקרים שטענו כי מבחינה הנדסית היה קושי ליצור פתח בגודל שכזה, אשר על גביו קיר גבוה, ומשום כך הוצרכו לבנות קשת מעל הפתח, ומכל מקום פתח האולם נראה כפתח בעל משקוף ישר, משום שאת הקשת הסתירו ממזרח אותן חמש מלתראות של מילת. מובן כי לפי גישה זו המלתראות לא היו משוקעות בתוך חריצים בקיר, כי באמת לא היה כותל ממזרח להם, על כל פנים לא באזור מרכז הקשת. על פי שיטה זו ניתן גם להבין את קיום נדבכי האבן בין הקורות, כאשר אנו יוצרים מתוך נקודת הנחה שגם הנדבכים אינם לצורך חיזוק אלא לצורך נוי, לכיסוי והסתרה של הקשת. מסתבר במקרה זה כי מדובר באבנים ארוכות אשר אחוזות בכותל האבן עצמו מצפון או מדרום לפתח, וקורת העץ תומכת בהן בשטח שמעל חלל הפתח כדי שלא תשברנה מכוח הכובד.

עליי לציין כי פרופ' יעקב גליק ז"ל שהיה מומחה גדול לענייני קונסטרוקציה, טען באוזני שאין צידוק בטענה ההנדסית הנ"ל וכי דווקא גובהו של הכותל שמעל הפתח, הוא זה שמאפשר בנייה של משקוף ישר, כי בקיר גבוה מוצק, ניתן לתאר את הכוחות הפועלים על אבני הבניין ככוחות הפועלים במבנה קשת, אף על פי שאין כאן קשת ממש. ורק במשקוף שמעליו אין קיר ממשי, יש צורך ליצור צורה ממשית של קשת (פרופ' גליק ז"ל היה מרצה בטכניון בתחום הקונסטרוקציה ושימש יועץ בתחום זה במנהרות הכותל. במסגרת תפקידו זה גם ליווה את הקמתו והחזקתו של דגם המקדש במנהרות הכותל).

אך נראה שכוונת המשנה אחרת: רק בנקודה שהונחו בה ראשי האמלתראות בצפון ובדרום, שם היה מרווח של נדבך אבן בין אמלתרא לאמלתרא. וכך נוצרו המרווחים בין האמלתראות, כך שניתן היה לשלב בתוך הבנייה שלהן את קצות כלונסאות הארז שבין קיר ההיכל לקיר האולם.



ציור של חזית ההיכל בבית ראשון. מעל כל שלושה נדבכי אבן קיים נדבך משולב בקורות עץ שקצוותיהן נראות כלפי חוץ. משקוף השער צוייר באופן דומה לזה שבבית שני. המשקוף בנוי מחמש אמלתראות של מילת מצפון לדרום, ובין האמלתראות נראים הקצוות של כלונסאות של ארז הבולטים מזרחה. נדבכי אבן מפרידים בין האמלתראות בקצוותיהם.

## ה. הכניסה לפשפשים שבצידי פתח ההיכל

לפי המשנה, לפתח ההיכל היו שני פשפשין:

ושני פשפשין היו לו לשער הגדול: אחד בצפון ואחד בדרום. שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם, ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל, שנאמר (יחזקאל מ"ד, ב): "וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' הַשְּׂעָר הַזֶּה סָגוּר יְהִי לֹא יִפְתָּח וְאִישׁ לֹא יָבֹא בוֹ כִּי ה' אֶל־לֵהי יִשְׂרָאֵל בָּא בוֹ וְיְהִי סָגוּר".

נטל את המפתח ופתח את הפשפש ונכנס להתא ומהתא להיכל. רבי יהודה אומר: בתוך עוביו של כותל היה מהלך עד שנמצא עומד בין שני השערים, ופתח את החיצונות מבפנים ואת הפנימיות מבחוץ (מידות פ"ד מ"ב).

הפרשנים<sup>51</sup> נטו להסביר שהפשפשים היו צמודים לתאים, כפי שנראה מלשון המשנה המתארת בדעת חכמים שהנכנס לפתוח את ההיכל היה נכנס מהפשפש הצפוני לתא.

לשם הבנת הדברים נעיין בתיאור מידות ההיכל מצפון לדרום.

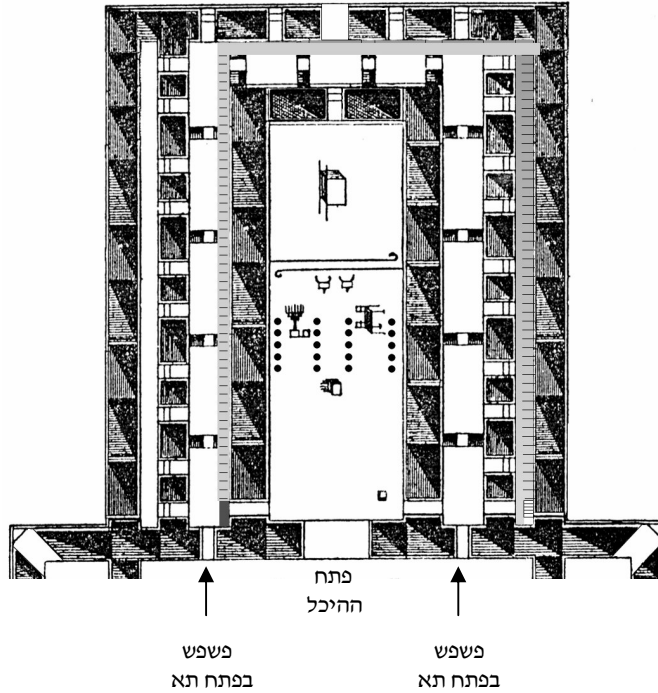
מן הצפון לדרום שבעים אמה... כותל התא חמש, והתא שש, כותל ההיכל שש, ותוכו עשרים אמה, כותל ההיכל שש, והתא שש, וכותל התא חמש (מידות פ"ד מ"ז).

מידותיו הפנימיות של ההיכל היו עשרים אמה. רוחב קירות ההיכל מצפון ומדרום היה שש אמות, ותאים הקיפו את הכתלים מצפון ומדרום. היות שרוחב פתח ההיכל הוא עשר אמות, נמצא שיש אחת עשרה אמה מכל צד בין מזוזת הפתח לבין התא הסמוך לו (חמש אמות מזוזת השער שכנגד חלל ההיכל ועוד שש אמות רוחב כותל ההיכל).

עולה מכאן שאם הפשפש הוא מול התא הרי שגם הוא נמצא בריחוק של לא פחות מאחת עשרה אמה ממזוזת הפתח (חלל התא הוא שש אמות, ואם נתאר פתח ברוחב ארבע אמות שנמצא באמצע חללו של התא, יש להוסיף אמה נוספת למרחק הנ"ל). מובן שהפשפשים עצמם נמצאים באולם, ואין להעלות על הדעת שקיימת מחיצה בין מקום הפשפשים לבין השער הגדול, שהרי המשנה אומרת במפורש כי שני פשפשים היו לשער הגדול, ואשר על כן לכאורה ברור שחלל האולם מצפון לדרום גדול מעשרים אמה, שהרי המרווח בין הפשפשים הוא שלושים ושתיים אמה לכל הפחות.

---

51 כך בתוספות יום טוב מידות פ"ד מ"ב: "שהפשפשין היו רחוקים מן השער הגדול, כדאמר בזו: 'נכנס לתא'". וכך בתפארת ישראל שם מ"ג, ועוד

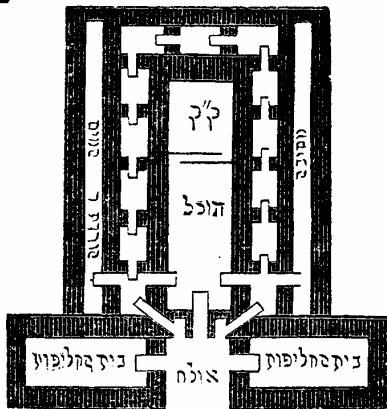


שרטוט של ההיכל, התאים וחזית ההיכל (חזית האולם נחתכה מן השרטוט). בשרטוט זה המרחק בין פתחי התאים הוא שלושים ושתים אמות

### מערב

תבנית ק"ק והיכל ואולם וכדורי התאים כג' הצדדים לדעת רש"י ומיעתו ז"ל ומסיבה והורדת המים : ממ

ממ



מזרח

לפי שיטת רש"י, שהאולם כולו (מצפון לדרום) אינו אלא עשרים אמה, מובן שהפשפשים אינם מרוחקים זה מזה בשיעור שלושים ושתים אמות. בספר עזרת כהנים (על משנתינו) פתר קושי זה על ידי ההנחה שלשיטת רש"י הפשפשים עמדו בקרנות האולם, והיו מעברים אלכסוניים בעובי הכתלים, שדרכם נכנסו לתאים. (ראה בתמונה משמאל). אסמכתא לכך מצא בדברי רש"י עצמו בפירושו למסכת בבא מציעא (לג ע"א), שם כתב: "אחד מן המפתחות הללו

פותח פשפש הצפוני שאצל פתח ההיכל בקרן מזרחית צפונית של אולם והיכל", ולפי זה נראה שלדעתו היה מעבר אלכסוני מן האולם לפשפשים בתוך עובי כותלי ההיכל.

אך באמת אין זה ברור שזו כוונת רש"י. הלשון: "קרן מזרחית צפונית של אולם והיכל" טעונה הסבר. הפשפשים נמצאים בכותל המערבי של האולם, ולא בכותלו המזרחי, ורק כאשר מתייחסים להיכל, אכן מדובר בקרן צפון מזרחית. למעשה מדובר בפשפש שדרכו נכנסים לתא הצפון מזרחי. תא זה מתואר במשנה (פ"ד מ"ג) העוסקת בתאים ובפתחי התאים, ושם כתוב: "ובקרן מזרחית צפונית היו חמשה פתחים אחד לתא מן הימין ואחד לתא שעל גביו ואחד למסיבה ואחד לפשפש ואחד להיכל". לפי זה צריך לומר כי כוונת רש"י היא: "אחד מן המפתחות הללו פותח פשפש הצפוני שאצל פתח ההיכל [בתא ש]בקרן מזרחית צפונית של אולם והיכל".<sup>52</sup>

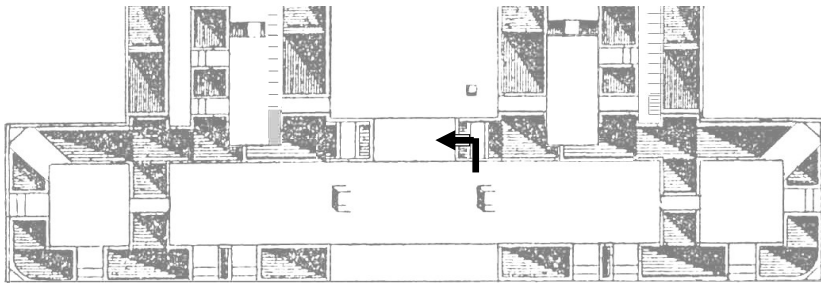
אלא שבאמת כל ההנחה שהפשפשים נמצאים אצל התאים עצמם, אינה תואמת את פשטות לשון המשנה, אשר ממנה עולה כי הפשפשים הם חלק ממערכת השער הגדול של ההיכל והם סמוכים לפתח הגדול עצמו (וזאת ללא שום קשר לשאלה מה היה באמת אורכו של האולם מצפון לדרום). בדרך זו יש לומר שאכן אין מעבר ישיר מהפשפש לתא, אלא שהכוונון שאותו מתארת המשנה בעת כניסתו לתא, היה מהלך בתוך עוביו של הכותל מן הפשפש לתא.

תיאור שכזה מופיע במשנה בדעת רבי יהודה אשר אמר: "בתוך עוביו של כותל היה מהלך עד שנמצא עומד בין שני השערים". ברור כי לדעת רבי יהודה נמצא הפשפש בסמיכות לפתח הגדול, מן הסתם בתוך חמש האמות של המזוזה הצפונית (אף אם נניח שהאולם היה גדול, ואורכו מצפון לדרום היה יותר מעשרים אמה). אך אחרי שהילך בעוביו של כותל ממזרח למערב בכדי מחצית עוביו של הכותל, פנה שמאלה (דרומה) בתוך מעבר מיוחד, שהיה בעוביו של הכותל, וכך היה מהלך עד שהגיע לחלל הפתח של השער הגדול. ניתן לתאר תיאור דומה גם בדעת חכמים, ולהניח כי אין כל מחלוקת באשר למקומו של הפשפש, וכי גם לדעת חכמים היה הפשפש סמוך לשער הגדול, אלא שבזאת נחלקו חכמים ורבי יהודה, שלדעת רבי יהודה הנכנס לפשפש מכיוון מזרח לכיוון מערב, היה פונה שמאלה (דרומה), בעוד

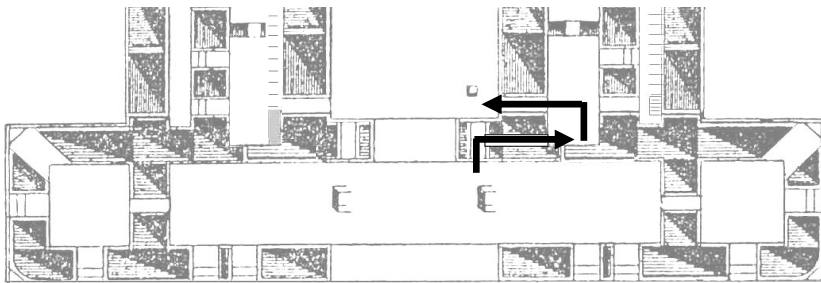
---

<sup>52</sup> יש לציין כי לפי שיטת רש"י התאים נמשכו מזרחה, מצפון ומדרום לאולם, וכמו שכתב במפורש בבבא מציעא שם: "ואחד פותח כיון - לאחר שנכנס בזה ובא לו לתא אשר על פני אחת עשרה אמה של אולם וקצת מן ההיכל".

אשר לדעת חכמים, היה הכהן פונה ימינה (צפונה), ומהלך בתוך עוביו של כותל עד שהוא מגיע לפשפש הצפוני.<sup>53</sup>



פתיחת דלתות ההיכל לפי רבי יהודה מסומנת בקו שחור עבה. נכנסים לפשפש ופונים לשמאל ומגיעים לחלל שבין שתי הדלתות.



פתיחת דלתות ההיכל לפי חכמים מסומנת בקו שחור עבה. נכנסים לפשפש ופונים לימין וכך דרך עובי הכותל מגיעים לתא ומן התא להיכל.

53 ואמנם בדברי חכמים לא נזכר כי "בתוך עוביו של כותל היה מהלך", אך למעשה לא היה צריך להזכיר זאת, כי מובן שכל הנכנס לפשפש, הרי הוא מהלך בעובי הכותל עד שמגיע לנקודת המוצא האחרת של דרכו, וגם לפי הדעה שלשיטת רש"י הפשפש הוא בקרן ומהלך ממנו באלכסון, ברור כי בתוך עוביו של כותל הוא מהלך. וכבר אמרה המשנה במפורש כי היה לתא הצפון מזרחי היה פתח אל הפשפש, וכוונת הדברים היא שלאותו תא היה פתח דרומי לתוך עוביו של הכותל המזרחי של ההיכל, אשר ממנו הגיעו לפשפש, שהוא למעשה פתח מזרחי בכותל המזרחי של ההיכל.

אך בדברי רבי יהודה יש חידוש גדול, כי עצם קיומו של מעבר בתוך עוביו של כותל בין הפשפש ובין חלל הפתח הגדול לא הוזכר בשום מקום אחר. ותורף דברי רבי יהודה הוא, שלא



היותם של הפשפשים סמוכים לפתח הגדול, בתוך הכותל המזרחי של ההיכל, יכולה להסביר עניין אחר הקשור לפשפשים.

המשניות בתמיד (פ"ג מ"ז) ובמידות (פ"ד מ"ב) מתארות את הפשפשים וקובעות את מעמדו של השער הדרומי. במשנה נאמר על כך:

ושני פשפשין היו לו לשער הגדול: אחד בצפון ואחד בדרום. שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם, ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל, שנאמר (יחזקאל מ"ד, ב): "וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' הַשַּׁעַר הַזֶּה סָגוּר יְהִי לֹא יִפְתָּח וְאִישׁ לֹא יָבֹא בוֹ כִּי ה' אֶל-לְהִי יִשְׂרָאֵל בָּא בוֹ וְיְהִי סָגוּר".

מוזר לחשוב שמדובר בפשפש שמוביל אל עבר תא, ולא אל עבר ההיכל עצמו.

במקראות ביחזקאל שם (פסוקים א-ג) נאמר:

וַיֵּשֶׁב אֵתִי דָרְגָן שַׁעַר הַמִּקְדָּשׁ הַחַיְצוֹן הַפְּנֵה קְדָיִם וְהוּא סָגוּר. וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' הַשַּׁעַר הַזֶּה סָגוּר יְהִי לֹא יִפְתָּח וְאִישׁ לֹא יָבֹא בוֹ כִּי ה' אֶל-לְהִי יִשְׂרָאֵל בָּא בוֹ וְיְהִי סָגוּר. אֶת הַנְּשִׂיא וְנְשִׂיא הוּא יֵשֶׁב בוֹ לְאַכֵּל לֶחֶם לִפְנֵי ה' מִדְּרַגְגָּן אֲלֵם הַשַּׁעַר יָבֹא וּמִדְּרַגְגָּן יֵצֵא (מ"ד, א-ג).

הפסוק הראשון מתאר לכאורה את השער הראשי של המקדש, ולא את אחד הפשפשים. אלא שהדבר אינו ניתן להיאמר, שהרי בפסוק השני נאמר במפורש שהשער יהיה סגור, וזה לא ייתכן כאשר מדובר על שער ההיכל, אשר רק בהיותו פתוח ניתן להקריב קרבנות (זבחים נה ע"ב), ומכאן שמדובר על שער מזרחי אחר של המקדש עצמו. אך על כל פנים מובן שלא מדובר בשער של תא, כי זה אינו במשמעות הפסוק כלל. קבלת חז"ל היא שמדובר על הפשפש הדרומי שהוא הפשפש השמאלי למי שמסתכל מן החוץ (מן המזרח) אל חזית ההיכל, אך כאשר מתייחסים אל הקב"ה כאילו הוא כביכול יושב בהיכל, שער זה נמצא בימינו.<sup>54</sup>

---

היה מהלך מן הפשפש לתא, אלא היה נשאר בתוך עוביו של כותל ומהלך רק בתוך עוביו של כותל, עד שהוא מגיע לפתח עצמו, מבלי לעבור דרך התא ודרך ההיכל עצמו מבפנים.

54 הסתכלות מסוג זה קיימת הלכה למעשה בדברי הרמ"א בשולחן ערוך אורח חיים צ"ז, ב, לגבי הכרעות שבסוף תפילת שמונה עשרה, ושם נאמר: "כשפוסע שלשה פסיעות, האדם מרחיק

פסוק ג' מתאר את המלך המשיח,<sup>55</sup> שניתנה לו הרשות לשבת בעזרה (ככל מלכי בית דוד),<sup>56</sup> ולא עוד אלא שמקום ישיבתו הוא בחלל השער שאיש לא יבוא בו (כלומר לא ייכנס למקדש דרכו), והוא נכנס לשער זה דרך האולם.<sup>57</sup>

דומה כי לישיבתו של המלך המשיח דווקא בחלל הפשפש הדרומי יש למצוא רמז בפסוק בתהילים (ק"י, א): "לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם ה' לְאֲדֹנָי שֵׁב לִימִינֵי עַד אֲשִׁית אִיבִיךָ הַדָּם לְרַגְלֶיךָ". על פסוק זה נאמר במדרש תהילים (י"ח): "ר' יודן בשם ר' חמא אומר לעתיד לבא הקב"ה מושיב למלך המשיח על ימינו, [שנאמר] נאם ה' לאדוני שב לימיני".

ועדיין עצם הדבר שכניסת השכינה לבית אינה דרך השער המרכזי אלא דרך הפשפש הדרומי מצריכה הסבר. ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ג) השווה בין כניסת השכינה לבית, לבין כניסת כהן גדול לקודש הקודשים בבית שני, כפי שהיא מתוארת במסכת יומא (נב ע"ב). בבית שני היו שתי פרוכות לקודש הקודשים, החיצונה פרופה מן הדרום (כלומר אינה מגעת עד סוף הכותל, אלא כפופה לאחריה, ויוצרת פתח מעבר לחלל שבין שתי הפרוכות), והפנימית פרופה מן הצפון. אשר על כן כניסת הכהן הגדול היא תחילה דרך הדרום, ואחרי כניסתו לחלל שבין שתי הפרוכות הוא פונה צפונה, ונכנס מן הצפון. ולפי דעתו של הרמ"ע מפאנו, זה סדר כניסת השכינה לבית בבית שני.

והיא כניסה שבצנעה, אשר בה דווקא לצפון יש חשיבות גדולה יותר (שהרי דרכו נכנס הכהן לקודש הקודשים), אך תחילתה של כניסה זו היא מן הדרום. וכך כתב שם:

---

עצמו ממקום תפלתו והוא כנגד השכינה, ולפיכך נותן שלום לשמאלו שאז הוא כנגד ימינו של הקב"ה".

55 רש"י עצמו ביחזקאל מ"ה י"ז כתב שכל נשיא האמור בעניין הוא הכהן הגדול (ופתח במילים: "אומר אני". וכבר צוין שזה אינו אפשרי אלא אם כן נניח שגם כהן גדול מותר לשבת בעזרה, ולא רק מלכי בית דוד. אלא שבהמשך כתב ששמע משמו של רבי מנחם, שהנשיא האמור בפרשה הוא מלך, וכך נקטו כל המפרשים האחרים.

56 יומא כה ע"א ועוד.

57 האולם בבניין יחזקאל הוא באורך של עשרים אמה בלבד, וגם מזה ניתן להוכיח שפשפש זה אינו נמצא במרחק של אחת עשרה אמה ויותר מן הפתח המרכזי, וכפי התפיסה שהוצגה תחילה.

וכן מדתנן ביומא נ"ב ע"ב גבי שתי פרוכות החיצונה פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון למדנו דצפון עדיף לדברים שבצנעא, שמשם כהן גדול נכנס לקדש הקדשים לעבודות הפנימיות של יום הכפורים, וכן פשפש הצפוני משם היו נכנסים לפתיחת דלתות ההיכל כדתנן במסכת מדות, כי למה שהיתה מנורה חביבה ביותר ועוד שפריפה חיצונה מן הדרום הן הנה היו גרמא אל הפשפש הדרומי<sup>58</sup> כי אלקי ישראל בא בו בבנין הבית השני להחזיר שכינתו לציון, שהיה כבוד שכינה מתעלם ומתחבא והיה סגור ומשהגיע כבוד שכינה לפריפת הצפון,<sup>59</sup> וכהן גדול הכי נמי שמשם נכנסין לבית קדש הקדשים, פנה אל בין הבדים דרך ימין המזרח של יצירת האדם, כדרך שאנו בני ברית כותבים.

בהמשך הדברים כתב אודות בית ראשון:

כי אמנם בבית אשר בנה שלמה נגלה כבוד ה' להדיא אל פתח ההיכל לעיני כל ישראל, ומשם היה מדלג על מזבחה הזהב ליכנס אל בין הבדים דרך פתח הדביר שלא היתה שם אלא פרוכת אחת ולא היתה פרופה.

מתוך הדברים עולה (אם כי הדבר לא נאמר במפורש), שגם בבניין העתיד (ולא רק בבית שני) סדר הדברים של התגלות השכינה וחזרתה אל הבית מתחיל בצנעה, וזאת משום שהבית עתיד להיבנות אחרי תקופת גלות. וכאילו רמז כאן לגאולה טיפין טיפין. ובזה הייתה עדיפות למקדש שלמה, אפילו ביחס לבניין העתיד.

---

58 כוונתו לומר כי היותה של הפריפה של הפרוכת החיצונה בצד דרום, היא זו שגורמת לכך שגם כניסת השכינה לבית הייתה דרך הפשפש הדרומי, שכפי הנראה מכוון כנגדה (גם מכאן יש להוכיח באופן ישיר שהפשפש הדרומי נמצא בקיר המזרחי של ההיכל, ואיננו מכוון כנגד התאים).

59 המשפט נראה חסר. וכוונתו לומר: "ומשהגיע כבוד השכינה לפריפת צפון, [נכנסה לקודש הקודשים, ושבה למקומה]".

הרב יהושע פרידמן

## מקום מזבח העולה בעזרה

א. פתיחה

ב. מקום הקטרת הקרבנות בחנוכת בית ראשון

ג. הקטרת קרבנות על רצפת העזרה

ד. קשיים בשיטת ר' יוסי

ה. קדושתה של רצפת העזרה

ו. שלמה קידש את רצפת העזרה לדורות

ז. הלכה כר' יהודה - רצפת העזרה שלפני בית ה' קדושה בקדושת מזבח

ח. דעת הרמב"ם

ט. מקום מזבח העולה בעזרה

י. סיכום

א. פתיחה

נושא חידוש עבודת הקרבנות בימינו, מעורר דיונים רבים ושאלות הלכתיות לא מעטות בנושאים רבים, כגון: כשרותם של הכוהנים בני ימינו לעבודה; זיהוי התכלת, הארגמן ותולעת השני הנצרכים לשם הכנת בגדי הכהונה; אפשרות העבודה בהיותנו טמאי מתים, ועוד. הנושא שנדון בו במאמר זה, ושנידון על ידי גדולי ישראל הוא זיהוי מקום המזבח.

במסכת זבחים מובא דיון באשר לדרך שלפיה ידעו בוני בית שני היכן מקומו של מזבח העולה בעזרה:

בשלמא בית (=היכל) מנכרא צורתו, אלא מזבח מנא ידעי (=מקומו)? אמר רבי אלעזר ראו מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו. ור' יצחק נפחא אמר אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום. ור' שמואל בר נחמני אמר מכל הבית כולו הריחו ריח קטרת, משם הריחו ריח אברים. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית. במתניתא תנא ר'

אליעזר בן יעקב אומר שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ועל מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית (סב ע"א).

מהמסופר בגמרא עולה, שבוני הבית השני בנו את ההיכל במקומו לאחר חשיפת יסודותיו (רש"י ד"ה שניכרים צורתו). מה שאין כן לגבי זיהוי מקום המזבח, שלא ניכרו יסודותיו. בוני הבית זיהו את מקום המזבח בדרך אחרת, ועליה נחלקו אמוראים, וכדלעיל.

יש מהאחרונים (הרא"ה קוק<sup>1</sup> ועוד) שהסיקו מדברים אלו, שלמזבח יש מקום מיוחד בעזרה, שבו ורק בו יש לבנות את המזבח. לדעתם, כדי לבנות את המזבח, מוטל עלינו למצוא את המקום הזה, דבר המעכב את בניין המזבח. יש לציין שלפי הבנתם, גודלו של מקום זה כגודלו של המזבח, כך שזיהוי המקום חייב להיות מדויק עד מאוד.

בדרך כלל, האוחזים בדעה זו סוברים, שכדי לזהות את מקום המזבח יש צורך בנבואה או לפחות ברוח הקודש הנדרשים כדי להגיע לדיוק מרבי בזיהוי.<sup>2</sup>

להלן יתבאר, שאמנם בוני הבית השני בנו את מזבח העולה במקום שבו היה המזבח בבית ראשון, בתוספת ארבע אמות למערב וארבע אמות לדרום (מידות פ"ג מ"א), אך גם לו לא יכלו לעשות זאת, ומקום זה היה נסתר מהם, לא היה בכך כדי למנוע את בניין המזבח. זאת מפני שכל שטח רצפת העזרה אשר לפני בית ה' (מזרחית להיכל) קדוש בקדושת מזבח, וניתן לבנות את המזבח בכל המקום המקודש לכך.

במאמר זה תתבארה בעזרת ה' השאלות הבאות: מתי קודשה רצפת העזרה אשר לפני בית ה' (מזרחית להיכל), באיזו קדושה התקדשה הרצפה, האם הקידוש היה לדורות, ומה ההשלכות הנובעות מפעולה זו לימינו.

## **ב. מקום הקטרת הקרבנות בחנוכת בית ראשון**

בספר מלכים ישנו תיאור ארוך ומפורט על אשר אירע בחנוכת בית ראשון. אחד הדברים המיוחדים שהיה ביום זה, הוא מספר הקרבנות שהוקרבו באותו יום במקדש - למעלה

---

1 משפט כהן סי' צא, צב

2 הרא"ה קוק שם, חידושי הגר"ז לבכורות יז ע"ב, ועוד.

ממאה ארבעים ושניים אלף קרבנות,<sup>3</sup> ככתוב (מל"א ח', סג): "וַיִּזְבַּח שְׁלֹמֹה אֶת זִבְחַת הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר זָבַח לַיהוָה בְּקֶרֶת עֲשָׂרִים וּשְׁנָיִם אֶלְפֵי וְצֵאֵן מֵאָה וְעֶשְׂרִים אֶלְפֵי וַיִּחְנְכוּ אֶת בֵּית הַיהוָה וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

בהמשך נאמר: "בַּיּוֹם הַהוּא קִדַּשׁ הַמִּלְכָּךְ אֶת תּוֹךְ הַחֲצָר אֲשֶׁר לִפְנֵי בֵּית הַיהוָה כִּי עָשָׂה שָׁם אֶת הָעֵלָה וְאֶת הַמִּנְחָה וְאֶת חֲלָבֵי הַשְּׁלָמִים כִּי מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לִפְנֵי הַקֶּטֶן מֵהַכִּיל אֶת הָעֵלָה וְאֶת הַמִּנְחָה וְאֶת חֲלָבֵי הַשְּׁלָמִים". ונחלקו ר' יהודה ור' יוסי (זבחים נט ע"א) בפירוש הפסוק: ר' יהודה סובר כי "דברים ככתבן", כלומר, פשט הפסוק מלמד ששלמה המלך קידש ביום זה את רצפת העזרה אשר לפני בית ה', והקריב גם על הרצפה עולות, מנחות, ושלמים. שלמה נאלץ לעשות זאת, מאחר ומזבח הנחושת - מזבח האבנים שבנה שלמה בעזרה, שנקרא מזבח נחושת כי החליף את מזבח הנחושת שבנה משה<sup>4</sup> - היה קטן מדי, ולא הספיק להכיל את מספר הקרבנות שהובאו באותו היום למקדש.

ר' יוסי חולק על ר' יהודה, ומפרש את הפסוק שלא כפשוטו: מזבח הנחושת המוזכר בפסוק, שהיה קטן מהכיל את הקרבנות באותו יום, אינו מזבח האבנים שבנה שלמה המלך, שהיה בגודל כ' על כ' אמה ויכול להכיל מספר קרבנות שכזה. המזבח שמדובר בו הוא מזבח הנחושת שעשה משה, שהיה בגודל חמש על חמש אמה, ושנפסל באותו יום לעבודה במקדש מפאת גודלו.

ר' יוסי מוכיח שמזבח האבנים שעשה שלמה היה מספיק גדול בכדי להכיל את מספר הקרבנות שהובאו באותו יום למקדש, מהמזבח שהיה בגבעון שעליו היה מקטיר שלמה המלך אלף קרבנות ביום אחד, ככתוב (מל"א ג', ד): "אלף עולות יעלה שלמה על המזבח ההוא", ומזבח זה היה מזבח הנחושת שעשה משה, שמקום מערכתו היה אמה על אמה<sup>5</sup>. ואם כן, אם על מערכה שגודלה אמה על אמה ניתן להקטיר אלף בהמות ביום אחד, על מזבח (האבנים שעשה שלמה) שמקום מערכתו כ' על כ' אמה, ניתן להקטיר ארבע מאות אלף קרבנות ביום אחד, מספר קרבנות שלא הגיעו אליו באותו היום.

---

3 באותו יום הוקטרו למעלה ממאה ארבעים ושניים אלף קרבנות, שכן, הפסוק אומר שמספר זה היו רק קרבנות השלמים, אך בנוסף עליהם הוקטרו גם עולות ומנחות, כשאיננו יודעים בדיוק את מספרם.

4 כך מסבירים הפרשנים על הפסוק, וכן הוא בגמרא זבחים ס ע"א.

5 ראה זבחים סב ע"א

לפיכך סובר ר' יוסי, ש'תוך החצר' שקידש שלמה המלך באותו יום היה מקום המזבח בעזרה, ושאת כל הקרבנות הקטירו באותו יום על מזבח האבנים שעשה שלמה, לאחר שזה הכיל את מספר הקרבנות. רצפת העזרה אשר לפני בית ה' לא קודשה לדעתו מעולם, ולא הוקטרו עליה קרבנות, כיוון שמעולם לא התעורר שום צורך בכך, כאמור לעיל.

## ג. הקטרת קרבנות על רצפת העזרה

במכילתא דרשב"י נאמר:

מנין לא יכולתה להקטיר על גבי המזבח הקטר על גבי אדמה? תלמוד לומר "מזבח אדמה תעשה עלי". ר' יוסי אומר הרי הוא אומר "ביום ההוא קדש המלך את תוך החצר כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל" (מל"א ח', סד), וכי מיכן אנו למדין שהוא קטן והלא כבר נאמר "אלף עולות יעלה שלמה על המזבח ההוא" (מל"א ג', ד), כשאתה בא לחשבון אמות ולמנין עולות הרי הוא גדול מזה. אם כן למה נאמר קטן? נפסל כאדם שאומר כהן קטן הוא. ר' יהודה אומר מזבח שעשה שלמה קטן היה ודאי ומקטיר בעזרה היה שכל העזרה כשרה להקטיר חלבים (כ', מה).

מדברי המכילתא משתמע, שישנו דין בסיסי שגם ר' יוסי מודה לו, שמותר להקטיר קרבנות על רצפת העזרה. אלא שהיתר זה אינו מספיק כמו שהוא, ויש צורך שרצפת העזרה תתקדש לשם כך.

בספר הכוזרי מבואר,<sup>6</sup> שדין זה התחדש באותו יום על ידי שלמה המלך, וייתכן שדרשת המכילתא על הפסוק "מזבח אדמה תעשה לי" נאמרה על ידי שלמה עצמו.

נמצא אפוא, שגם ר' יוסי סובר שמותר לקדש את רצפת העזרה ולהקטיר עליה קרבנות,<sup>7</sup> אלא שלדעתו דבר זה לא נעשה מעולם, ואין הרצפה קדושה לשם כך היום.

כיום חסרים אנו את האמצעים הדרושים בכדי לקדש מקום כלשהו בעזרה,<sup>8</sup> ומחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי נוגעת ישירות לשאלת הגדרת קדושת העזרה אשר לפני

6 מאמר ג סעיף לט.

7 כך רואים אנו גם מפירושו של רש"י לקושיית הגמרא על ר' יהודה: "שפיר קאמר ר' יוסי", כלומר, ר' יוסי לכאורה צודק שכן הוא הוכיח שלא ייתכן לומר שמזבח האבנים שעשה שלמה היה קטן. וכתב שם רש"י: "שפיר קאמר ר' יוסי - ולמה לי לקדושי רצפה". כלומר, בנסיבות שהיו שם, שמזבח האבנים שעשה שלמה הספיק לצורכי העבודה, לא היה צורך לקדש את הרצפה, ולכן היא לא קודשה. ומכאן, שאם כן יש צורך בכך - גם ר' יוסי יודה שמותר לקדשה בקדושת מזבח.

בית ה', והאם יכולים אנו להקטיר עליה כיום קרבנות. אך לכשיהיו בידינו כל הדברים הנדרשים בכדי לקדש את רצפת העזרה בכדי להקטיר עליה קרבנות, אין חולק שמותר יהיה לעשות זאת, וכדברי המכילתא לעיל, המתירה זאת במפורש.

#### ד. קשיים בשיטת ר' יוסי

פירושו של ר' יוסי לפסוק, שמזבח הנחושת שנפסל אותו יום במקדש היה מזבח הנחושת שעשה משה מעורר קושי, שכן, בפסוק מקביל בדה"ב ז', ז נאמר: "וַיִּקְדָּשׁ שְׁלֹמֹה אֶת תוֹךְ הַחֹצֵר... כִּי מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה לֹא יָכוֹל לְהַכִּיל אֶת הָעֵלָה וְאֶת הַמִּנְחָה וְאֶת הַחֲלָבִים", ואם כן מפורש בפסוק, שהמזבח שהיה קטן הוא מזבח האבנים שעשה שלמה שהיה כ' על כ' אמה, וכדברי ר' יהודה, ולא מזבח הנחושת שעשה משה, כדברי ר' יוסי.

**השיטה מקובצת** (זבחים נט ע"ב אות יד) כותב שכוונת הפסוק בדברי הימים (שם) לומר: "כי מזבח הנחושת של משה, שעשה שלמה תחתיו מזבח אחר, קטן מהכיל". כלומר, אין כוונת הפסוק לומר שהמזבח שעשה שלמה היה קטן, אלא כוונת הפסוק לומר שהמזבח שעשה משה היה קטן, ושלמה עשה תחתיו מזבח אבנים גדול.

דברי השיטה מקובצת קשים להבנה, שכן בכתוב נאמר במפורש שאת מזבח הנחושת עשה שלמה ולא משה (חק נתן זבחים ס ע"א). ה"ד"ק בפירושו לפסוק במלכים א (ח', סד) כותב על דברי ר' יוסי: "ואלה דברים של תימה הם".

בהקשר זה ראוי להעיר, שכל מפרשי הנביא שנקטו עמדה במחלוקת תנאים זו, ולא הסתפקו בציון העובדה שיש מחלוקת כיצד לפרש פסוק זה, נקטו כפירושו של ר' יהודה. כך כתבו ר"י אברבנאל, המלבי"ם, והרלב"ג (מל"א ח', סד). כן כתב רס"ג בפירושו לפרשת שמיני (ויקרא ט', כד) והכוזרי (מאמר ג סעיף לט) כאמור לעיל. אין ולו פרשן אחד שפירש פסוק זה כדעת ר' יוסי.

---

8 במסכת שבועות פ"ב מ"א מובאים שישה דברים הנצרכים בכדי לקדש את העזרה: מלך, נביא, סנהדרין, אורים ותומים, שירי מנחה ושיר. נחלקו אמוראים בגמרא (שבועות יד ע"א) האם כל ששת הדברים האלו נצרכים או שאפשר להסתפק גם באחד מהם. הרמב"ם פוסק (הלכות בית הבחירה פ"ו הלכות יא-יב) שאכן יש צורך בששת הדברים הללו ואין להסתפק בפחות מכך.



## ה. קדושתה של רצפת העזרה

יש לברר, לאיזה עניין בדיוק התקדשה רצפת העזרה לדעת ר' יהודה.

במסכת פסחים (סה ע"א) מובאת ברייתא ובה נאמר: "ר' יהודה אומר כוס היה ממלא מדם התערובות ושופכו על גבי מזבח, שאם ישפך דמו של אחת מהן נמצא זה מכשירו".

כלומר, כאשר מקריבים הכהנים את פסחיהם של ישראל ב"ד בניסן, יש צורך לדעת ר' יהודה, לעשות כמין 'גיבוי' לדם הפסחים – לקחת דם מכל הפסחים, ליתנו במזרק, ולשפכו לבסוף על המזבח. זאת מחשש שמא דם אחד הפסחים או יותר יישפך על הרצפה לפני שישפכוהו על המזבח.

על פי דברים אלו, אומר רבא (זבחים ס ע"א): "מודה ר' יהודה בדמים". כלומר, לא ייתכן שר' יהודה סובר שרצפת העזרה התקדשה ביום חנוכת המקדש בקדושת דמים, כי אחרת לא היה צורך לעשות 'גיבוי' לדם הפסחים, שכן גם אם ישפך דם פסחים על הרצפה – זו קדושה כאמור בקדושת דמים, ושפיכת הדם על הרצפה כמוה כשפיכתו על המזבח.

ועל כן סובר רבא, ששלמה קידש את רצפת העזרה רק לשם הקטרת קרבנות בלבד, ולא לשם זריקת דמים עליה, וזאת הסיבה שבעטיה אומר ר' יהודה שדם פסחים שנשפך על רצפת העזרה פסול, ויש לגבותו. כך אכן היה ביום חנוכת המקדש, אז הקטירו קרבנות על רצפת העזרה, אך דמם נזרק על גבי המזבח.

כן כותב רש"י (שם ד"ה מודה ר' יהודה) בהסבירו את דברי רבא: "מודה ר' יהודה בדמים - דאע"ג דאמר ר' יהודה כל העזרה מקודשת הני מילי להקטיר חלבים, אבל לזריקת דמים לא".

אולם, הגמרא (זבחים ס ע"א) בהמשך הסוגיה דוחה את דברי רבא בטענה, שמא החיסרון בשפיכת דם פסחים על הרצפה אינו קשור לקדושתה של רצפת העזרה אלא לכך שצריך שפיכה של הדם מכוח האדם - הפעלת כוח מכוונת, ולא כזו שאירעה באונס כתוצאה מנפילה וכדומה.

רבא משיב, שאם זו הסיבה ששפיכת דם על הרצפה לא מכשירתו, אזי עדיין אפשר לאסוף דם שנשפך על הרצפה ולשפכו מכוח האדם על הרצפה, ומדוע צריך לעשות 'גיבוי' לדם כדי לזרקו דווקא על המזבח?

הגמרא דוחה את דבריו בטענה נוספת: "ודלמא משום דבעינן מצוה מן המובחר". כלומר, הסיבה שר' יהודה סובר שדם שנשפך על הרצפה פסול, ויש צורך לעשות 'גיבוי' לדם וכו', אינה מפני שרצפת העזרה אינה קדושה בקדושת דמים, שכן גם כשהרצפה התקדשה לדמים, עדיין 'מצווה מן המובחר' לזרוק את דם הקרבנות על המזבח דווקא ולא על הרצפה.

רבא שותק ואינו משיב לטענה זו.

דברי הגמרא בשלב זה יכולים להתפרש בשני אופנים:

א. אמנם הגמרא דחתה את ראייתו של רבא, ואין יסוד לומר שרצפת העזרה התקדשה רק לשם הקטרה ולא לזריקת דמים. אך בכל זאת לגמרא אין דעה באשר לקדושתה של רצפת העזרה - האם היא קודשה גם לדמים או רק לשם הקטרה.

ב. הגמרא דחתה את ראייתו של רבא, ואין יסוד לומר שרצפת העזרה התקדשה רק לשם הקטרה ולא לזריקת דמים. לפיכך סוברת הגמרא, שרצפת העזרה כן התקדשה בקדושת דמים. רבא שותק ולא השיב לטענה נגדו, מה שמעיד שקיבל את דחיית הגמרא וחזר בו מדעתו, וגם הוא מסכים שלדעת ר' יהודה שלמה קידש את רצפת העזרה בקדושת דמים.

להלן יתבאר שדעתה של הגמרא כאפשרות השנייה, וכדלהלן:

במסכת זבחים (נט ע"א) מובאים דברי רב: "מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולין". כלומר, פגימתו של מזבח העולה פוסלת בהמות שנשחטו כבר לקרבן, זאת, מאחר ודמם נדחה מזריקה על המזבח (אין אפשרות לזרוקו על המזבח הפגום).

הגמרא (שם) מתקשה, שכן רב גם אומר כי "מזבח (=הקטורת) שנעקר - מקטירין קטורת במקומו", ומדוע כשמזבח העולה נפסל חסרונו מעכב את העבודה, ואילו כשמזבח הקטורת חסר אין בכך כלום, ומותר להקטיר את הקטורת במקומו?

הגמרא מתרצת: "כדאמר רבא: מודה ר' יהודה בדמים, הכא נמי מודה רב בדמים". התוספות<sup>9</sup> והשיטה מקובצת<sup>10</sup> מסבירים, שישנו חילוק עקרוני בין עבודת ההקטרה לבין עבודות הדמים - שחיטה וזריקת הדם. עבודת ההקטרה אינה צריכה להיעשות על מזבח

---

9 סא ע"א ד"ה מאי.

10 מנחות ה ע"ב אות ח.

בדווקא, ואילו דם הקרבנות צריך להיזרק דווקא על מזבח. לפיכך, ניתן להקטיר קטורת בהעדר מזבח הקטורת. לדעתם, ניתן גם להקטיר אברי קרבנות בהעדר מזבח העולה. לעומת זאת, אם מזבח העולה נפגם – לא ניתן לזרוק עליו דם קרבנות, ולכן הקודשים שנשחטו נדחים ונפסלים.<sup>11</sup>

לאור דבריהם, וכן הוא פשט הגמרא, הגמרא מתרצת את הסתירה שיש כביכול בדברי רב בהסבירה, שרב סובר שישנו חילוק עקרוני בין הקטרה לעבודות הדם. ואמנם הקטרה אינה דורשת מזבח, וניתן להקטיר קטורת גם בהעדרו של מזבח הקטורת; אולם 'רב מודה בדמים', ולפיכך כשמזבח העולה נפגם ולא ניתן לזרוק עליו דם – הקודשים שנשחטו נפסלים.

נמצא, שהמושג 'מודה בדמים' מתפרש על ידי הגמרא כחילוק בין עבודת ההקטרה לעבודות הדם, ולא ככזה הבא לומר שהעזרה מקודשת להקטרה ולא לדמים.

והנה, הגמרא משווה במפורש את דברי רב לדברי רבא, שכמו שרבא אמר 'מודה ר' יהודה בדמים' כך רב מודה בדמים, ובכך מגלה לנו הגמרא ש'מודה ר' יהודה בדמים' מתפרש לדעתה כאפשרות השנייה - רבא חזר בו מדבריו על כך שרצפת העזרה לא התקדשה בקדושת דמים, ולדעתו הרצפה קדושה גם לדמים, אלא, שקדושה זו לא מועילה כדי לזרוק עליה את דם הקרבנות, שכן את הדם – שלא כהקטרה – יש לזרוק דווקא על מזבח ולא על הרצפה.

וכך אכן מפרש רש"י (זבחים נט ע"א): "דברים ככתבן - שקדש (=שלמה) את הרצפה כולה לשם מזבח",<sup>12</sup> כלומר, קידוש רצפת העזרה היה גם להקטרה, וגם לדמים, קדושה

---

11 מאידך, לדעת הפירוש המיוחס לרשב"א (מנחות ה ע"ב ד"ה ולא נהירא), ההבדל בין הקטרת הקטורת האפשרית בהעדר מזבח, לפגימת מזבח העולה הפוסלת את הקרבנות שנשחטו אינה חילוק בין עבודת ההקטרה לעבודות הדמים, אלא, חילוק דינים שיש בין מזבח הקטורת למזבח העולה.

יש להעיר, שלפי המיוחס לרשב"א, ההשוואה שבתירוץ הגמרא בין דברי רבא "מודה ר' יהודה בדמים" לדעת רב "מודה רב בדמים" אינה דומה כל כך, שכן לפי המיוחס לרשב"א רב מודה ב'מזבח הדמים', דהיינו במזבח העולה שמקריבים עליו דמים, בעוד שר' יהודה מודה רק בעבודות הדם, כגון זריקה שיכולה להיעשות רק על גבי המזבח, ואילו הקטרת איברים יכולה להיעשות לדעתו גם על הרצפה.

12 וכן הוא ברש"י ס ע"א ד"ה בשלמא לר' יהודה.

השווה לזו שמתחת המזבח עצמו. אלא, שקדושה בלבד אינה מספיקה כדי שיהיה אפשר לזרוק דם על הרצפה, ורש"י (שם ד"ה מודה ר' יהודה בדמים) כותב במפורש במסקנת הסוגיה, ש'מודה ר' יהודה בדמים' פירושו "דבעינן מזבח". זאת בניגוד להקטרה שיכולה להיעשות על הרצפה.

גם **תוספות** כותבים,<sup>13</sup> שפשוט שר' יהודה מודה בדמים, שכן, לרצפה חסרים קרן ויסוד כדי שיהיה אפשר לזרוק עליה דם. ומכאן, שחילקו בין הקטרה לדמים, ולא בין קידוש הרצפה להקטרה ולא לדמים. אלא שתוספות כתבו זאת עוד בשלב שבו רבא מבין שר' יהודה סובר שרצפת העזרה התקדשה להקטרה ולא לדמים, וקשה, כיצד הם כותבים דבר הנוגד את פשט הגמרא. ונראה, שתוספות ודאי יודעים שבשלב זה רבא סובר שרצפת העזרה לא התקדשה לדמים, אך הם מפרשים את דברי ר' יהודה לפי מסקנת הגמרא ולא לפי ההוה אמינא שלה.

יש להוסיף, שהגמרא במסקנתה סוברת, שלא רק שמצווה מן המובחר לזרוק דם על המזבח, אלא שזו חובה גמורה, ואין הרצפה עצמה מוכשרת לכך. ואם כן, רואים, שהגמרא מכריעה שאת ה'גיבוי' לדם הפסחים יש לעשות כי דם הקרבנות חייב להיזרק על המזבח, ולא כי רצפת העזרה אינה מקודשת לכך.

**החזון אי"ש**<sup>14</sup> סובר שרצפת העזרה התקדשה רק לשם הקטרה ולא לשם דמים. הוא כותב זאת כ'מסיח לפי תומו' כשדן בשאלה אחרת, ללא נימוק מדוע הוא סובר כך. לעיל ביררנו שמסקנת הגמרא אינה כזו.

לעומתו סוברים ר' **עקיבא יוסף שלזינגר**<sup>15</sup> והרא"ה **קוק**,<sup>16</sup> שקדושת העזרה אשר לפני בית ה' התקדשה בקדושת מזבח, קדושה הכוללת הקטרה ודמים כאחד. גם הם כותבים זאת כדבר פשוט ללא הסבר כלשהו לדבר. אלא, שהרא"ה **קוק** סובר ששלמה

---

13 זבחים ס ע"א ד"ה מודה ר' יהודה.

14 זבחים נט ע"א ד"ה כדאמר רבא.

15 משנתו של ר' עקיבא סימן יח.

16 משפט כהן סימן צב.

קידש את רצפת העזרה לשעה ולא לדורות, כך שזו אינה מקודשת היום בקדושה זו. להלן נדון בדבריו.

## ו. שלמה קידש את רצפת העזרה לדורות

כאמור סובר הרב קוק, ששלמה קידש את רצפת העזרה אשר לפני בית ה' בקדושת מזבח, אלא שקידוש זה היה לשעה ולא לדורות. הסיבה שמביאה אותו לחשוב כך, היא הבנתו בסוגיה בזבחים סב ע"א, שהובאה לעיל. מדברי הסוגיה שם הבין, שמקומו של המזבח מעכב, ולכן הוכרחו בוני בית שני לזהות את מקום המזבח באמצעות נבואה או לפחות רוח הקודש.

דברים אלו מעוררים תמיהה, שכן מדברי הגמרא עולה במפורש, **שרבא מבין בדעת ר' יהודה ששלמה קידש את רצפת העזרה לדורות ולא לשעה, וכדלהלן:**

א. לולא הבין רבא, שרצפת העזרה קודשה לדורות, לא היה מדייק (בהו"א) מדברי ר' יהודה בברייתא בפסחים, שרצפת העזרה לא התקדשה בקדושת דמים. רק הבנה שלפיה הרצפה קודשה לדורות מחייבת לומר שהרצפה לא התקדשה לדמים. זאת משום שאם הרצפה אינה קדושה כעת, ברור שהדם שנשפך על הרצפה אינו כלום ויש 'לגבותו', ומדוע לומר שהרצפה אינה קדושה בקדושת דמים?

ב. ר' שמעון סובר (זבחים פ"א מ"ד), שאין דין מחשבה שלא לשמה בשעה שהכוהן הולך והדם בידו. ר' שמעון בן לקיש (זבחים יד ע"א) אומר, שר' שמעון מודה שבחטאות הפנימיות, שבהן ההליכה הכרחית, יש דין מחשבה שלא לשמה. רבא (שם) אומר, שאם ר' שמעון סובר כר' יהודה שרצפת העזרה אשר לפני בית ה' מקודשת, אזי הכוהן יכול להקטיר את בזיכי הלבונה שבידו גם על הרצפה, ואם כן הילוכו אינו הכרחי, וגם בזה אין דין של מחשבה שלא לשמה.

ברור לחלוטין, שרבא רואה את קידוש רצפת העזרה של שלמה כמעשה לדורות, ומכאן היכולת לפטור את הכוהן המהלך ובזיכי לבונה בידו מהשלכותיה של מחשבה שלא לשמה בשעת הילוכו.

באשר לראייתו של הרב קוק מבוני הבית השני, שחיפשו את מקומו המדויק של המזבח, אין בדברי הגמרא ולו רמז קל לכך שמה שעשו היה הכרחי, ושבלעדיו לא היו יכולים לבנות את המזבח. הגמרא כאמור, שואלת: "ומזבח מנא ידעי", כלומר, הגמרא רוצה לברר מה עשו כדי לדעת את מקום המזבח. אך האם הגמרא אומרת שפעולות אלו

מעכבות? האם מוכח מדברי הגמרא שלולא ידעו את מקומו המדויק של המזבח, לא היו יכולים לבנותו?

ר' עקיבא יוסף שלזינגר<sup>17</sup> סובר שבוני בית שני עשו לכתחילה, אך גם לולא מצאו את מקומו המדויק של המזבח, הם היו יכולים לבנותו ברצפת העזרה שקידש שלמה.

נמצא אפוא, שמדברי הגמרא, כאמור לעיל, ברור שר' יהודה סובר ששלמה קידש את רצפת העזרה לדורות, ואילו מהסוגיה בזבחים סב ע"א אין ראיה שמקום המזבח מעכב.

ואכן, כך משתמע מדברי הרמב"ם, שכתב: "ובמה נתקדשה (=העזרה)? בקדושה ראשונה שקידשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתה, וקידש אותן לעתיד לבוא".<sup>18</sup> והנה, הרמב"ם מדבר על כלל העזרה - המקום בעזרה שהתקדש בקדושת עזרה בלבד, ומקום המזבח שהתקדש בקדושת מזבח, והוא לא מצמצם את דבריו לחלק העזרה שהתקדש בקדושת עזרה בלבד. ומכאן, ששתי הקדושות הקיימות בעזרה - הן קדושת העזרה והן קדושת מקום המזבח - קודשו לדורות.

#### ז. הלכה כר' יהודה - רצפת העזרה שלפני בית ה' קדושה בקדושת מזבח

במסכת עירובין (מו ע"ב) מובא, שבמחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי - הלכה כר' יוסי, אלא אם כן אמוראים פוסקים אחרת. לאור כל האמור לעיל מתברר, שהגמרא הכריעה במחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי כדעת ר' יהודה, וכדלהלן:

א. ראינו לעיל, שהגמרא (זבחים נט ע"א) מתרצת את הסתירה כביכול בין דברי רב בהסבירה, שהוא מחלק בין הקטרה היכולה להיעשות בהעדר מזבח, לבין דמים הצריכים להיזרק דווקא על גבי מזבח. תירוץ זה מעורר תמיהה, שכן, הגמרא אומרת שדברי רב "מזבח שנפגם - כל הקדשים שנשחטו שם פסולי" נלמדים מהפסוק (שמות כ', כב): "וזבחת עליו את עלתֶיךָ ואת שלמיך". המילה 'וזבחת' מתפרשת לפי פשט הפסוק (כאן) כפעולה כללית של הקטרת קרבנות, אך ר' ישמעאל בר' יוסי מפרש זאת כפעולת שחיטה, וכיוון שזו אינה נעשית על המזבח, ובלשונו: "וכי עליו אתה זובח?" הוא דורש: "אלא (=הקדשים שנשחטו כשרים) כשהוא (=המזבח) שלם ולא כשהוא חסר".

---

17 משנתו של ר' עקיבא סימן יח.

18 הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ד.

נמצא אפוא שהפסוק "וזבחת עליו" מלמד שלעבודות הדמים, שחיטה וזריקת הדם, יש צורך במזבח.

**השיטה מקובצת**<sup>19</sup> סובר, שהפסוק "וזבחת עליו" מצמצם את הצורך במזבח רק לזביחה – שחיטה וזריקת דמים, אך להקטרה אין צורך במזבח.

לאור דברים אלו מתעוררת שאלה בפשט הסוגיה: מדוע הגמרא מתרצת את הסתירה, שיש כביכול בדברי רב, באמרה שהוא סובר כרבא המחלק בין הקטרה לדמים, ולא מביאה פסוק זה שמחלק לכאורה בצורה מפורשת בין הקטרה לדמים?

אלא, מסתבר, שלא פשוט כל כך ללמוד מפסוק זה, שרק לשחיטה וזריקת דמים יש צורך במזבח אך הקטרה יכולה להיעשות גם בהעדר מזבח, וזאת משני טעמים:

א. אף על פי שאנו למדים מפסוק זה שלדמים יש צורך במזבח, ומשתמע, כביכול, שלהקטרה אין צורך במזבח, ייתכן שישנו פסוק אחר המלמד שגם להקטרה יש צורך במזבח.

ב. פשט המילה 'וזבחת' בפסוק כוונתו לכלל הפעולות שנעשות בעת הקרבת הקרבן, ואם כן דווקא מפשט הפסוק עולה, שיש צורך במזבח גם להקטרה, ומדרשו של ר' ישמעאל בר' יוסי אינו לפי פשט הפסוק.

לאור האמור, מובן מדוע הייתה צריכה הגמרא להביא מקור אחר כדי ללמדנו שיש חילוק בין הקטרה לדמים. הגמרא מביאה את דברי רבא, ואומרת שרב סובר כרבא כדי ללמדנו, שפירושו של ר' יהודה למעשי שלמה ביום חנוכת המקדש הוא המקור לחלוקה בין הקטרה (שדורשת רק מקום הקדוש בקדושת מזבח) לדמים (שדרוש עבורם מזבח הבנוי בפועל), וממנו נלמד דבר זה (ולא מהפסוק "וזבחת עליו").

נמצא אפוא, ששתי ההלכות שנאמרו על ידי רב, כאמור לעיל, **ושנפסקו להלכה** - מתבססות על דברי ר' יהודה באשר למעשיו של שלמה המלך ביום חנוכת המקדש. וכיוון שאלו נפסקו להלכה ללא עוררין, פשוט הוא שהלכה כר' יהודה ולא כר' יוסי.

טענה אחרת, מדוע הלכה כר' יהודה מובאת על ידי ר' עקיבא **יוסף שלזינגר** (שם): הגמרא ורבא עסקו, דנו וביררו את דעת ר' יהודה - דבר המוכיח שהלכה כמותו.<sup>20</sup>

---

19 מנחות ה ע"ב אות ח.

כאמור לעיל, הרב קוק כתב שהלכה כר' יהודה כדבר פשוט, ללא שנימק מדוע.

## ה. דעת הרמב"ם

הרמב"ם לא כתב בצורה מפורשת שמותר להקטיר קרבנות על רצפת העזרה אשר לפני בית ה', ושזו התקדשה בקדושת מזבח. מאידך כתב בהלכות בית הבחירה:

המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: 'זה מזבח לעולה לישראל'. ובמקדש נעקד יצחק אבינו, שנאמר: 'ולך לך אל ארץ המוריה', ונאמר בדברי הימים: 'ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוס' (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"א).

דבריו אלו, הביאו רבים מהאחרונים להבין, שלדעת הרמב"ם יש למזבח מקום מסויים ומוגדר, כגודלו של המזבח, שאותו יש למצוא.<sup>21</sup> לעניות דעתנו, מקורות אחרים ברמב"ם מלמדים שלא לכך הייתה כוונתו, וכדלהלן.

בתחילת הלכות בית הבחירה כותב הרמב"ם:

כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן. ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה, שנאמר: "ויאמר דויד זה הוא בית ה' הא-להים וזה מזבח לעולה לישראל", ואומר 'זאת מנוחתי עדי עד' (פ"א ה"ג).

נמצא, לפי דבריו, שדוד המלך הוא שקבע את מקום המקדש לדורות, כאשר בנה את מזבח העולה ואמר: "זה הוא בית ה' הא-להים, וזה מזבח לישראל". פסוק זה הוא גם הפסוק שעל פיו מנמק הרמב"ם בפ"ב ה"א, כמובא לעיל, מדוע אין לשנות את מקומו של המזבח. מכאן יש ללמוד, שאף שהרמב"ם כותב, שמקומו של המזבח מכוון ביותר, כוונתו למקום המקדש ככלל, להוציא ממקומות אחרים, ולא למקום מסויים בשטח העזרה, כגודלו של המזבח דווקא.

ראיה לכך אלו המשך דבריו: "ובמקדש נעקד יצחק אבינו" - הוא מדבר על מקום המקדש בכלל, ולא על מקום מסוים, כגודלו של המזבח בעזרה.

---

20 גישה כזו מצאנו אצל רבים מהראשונים, שפסקו להלכה כתנא שאמורא או אמוראים דנו בדבריו, לעיתים אף שתנא זה הוא דעת יחיד.

21 כגון הראי"ה קוק בתשובותיו שנדונו לעיל.



## בהלכה הבאה (פ"ב ה"ב) כותב הרמב"ם:

ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא.

וברור, שמזבחות אלו היו בגדלים שונים, ולא מדובר על מזבח בגודל מסוים, הנמצא בדיוק במקום מסוים, ואין להזיזו משם אף לא סנטימטר אחד.

בהמשך הפרק כותב הרמב"ם (פ"ב ה"ז): "אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות". זאת אומרת, שאם בנו מזבח ענק, כגון מזבח בגודל שמונים אמה, אין זה מעכב והמזבח כשר. וכיצד יעשו זאת אם למזבח יש מקום מסוים, בגודל מסוים, ואין המזבח יכול שלא להיות שם?

נמצא אפוא, שדברי הרמב"ם: "המזבח מקומו מכוון ביותר" מתייחסים למקום המקודש בקדושת מזבח, ולא למקום בגודל שלושים ושתיים אמה בעזרה, וכן פירש את הרמב"ם הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי.<sup>22</sup>

כאמור לעיל, הרמב"ם פוסק כרב ש"מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו" (תמידין ומוספין פ"ג ה"ב), וכן ש"מזבח שנפגם - נפסלו כל הקדשים שהיו שם" (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ב). לעניות דעתנו, פסקים אלו מבוססים על דברי ר' יהודה הסובר ששלמה קידש את רצפת העזרה בקדושת מזבח, כאמור לעיל, ולכן, אף על פי שהרמב"ם לא כתב במפורש שרצפת העזרה שלפני בית ה' מקודשת בקדושה זו, ושמותר להקטיר עליה קרבנות, אין בכך כדי לומר, שאין הוא מסכים עם זאת. הבנה זו היא המאפשרת לדעתו לבנות בדיעבד גם מזבח גדול מאוד, כאמור לעיל.

ראוי לציין, שגם ר' עקיבא יוסף שלזינגר והרא"ה קוק, שכתבו בפשטות כר' יהודה, לא ראו מניעה לפסוק כמותו בהעדר פסק מפורש שכזה ברמב"ם.

## ט. מקום מזבח העולה בעזרה

כאמור לעיל, קידוש רצפת העזרה בקדושת מזבח אפשר לשלמה להקטיר על הרצפה קרבנות. דמם של קרבנות אלו נזרק על המזבח, לא בגלל חיסרון בקדושת הרצפה,

---

<sup>22</sup> בספרו עיר הקודש והמקדש, ח"ה פ"ו בסופו, אלא, שלדעתו כוונת הרמב"ם היא לשטח שקידש דוד המלך - שישים אמה בלבד.

אלא מפני שדם צריך להיזרק דווקא על מזבח, ורצפה קדושה לא מספיקה לשם זריקתו.

השלכה נוספת לקידושה של הרצפה בקדושת מזבח, היא היכולת לבנות מזבח בכל המקום שהתקדש לכך. מקום זה הוא מקום גדול בהרבה מגודלו של המזבח, כך שגם אם לא יודעים בדיוק היכן היה המזבח בעבר, אין מניעה מעשית לכוון ולבנות את המזבח במקום המקודש והמיועד לו. דבר זה מבטל את הצורך לזהות את מקומו של המזבח בעבר, וממילא 'בעיית זיהוי מקום המזבח' כלל אינה מתחילה.

כך אכן כתב ר' עקיבא יוסף שלזינגר (שם), בהשיבו למי ששאלו כיצד ניתן לבנות את המזבח במקומו, כשהוא כותב שמקום המזבח גדול בהרבה מגודלו של המזבח, שכן, כל רצפת העזרה אשר לפני בית ה' מקודשת לו. ר' עקיבא יוסף שלזינגר מוסיף ואומר, שכיוון שהלכה כר' יהודה, אפילו דמים ניתן יהיה לזרוק על הרצפה אם ייבנה עליה יסוד.

גם הראי"ה קוק עסק בנושא זיהוי מקום המזבח,<sup>23</sup> אלא שהבין שלמקום המזבח יש מקום מסוים ומוגדר בגודלו של המזבח, ואילו רצפת העזרה שהתקדשה על ידי שלמה בקדושת מזבח - התקדשה רק לשעתו ולא לדורות.

הראי"ה מתייחס בדבריו להצעה לפיה יבנו מזבח קטן (כגון חמש על חמש אמה)<sup>24</sup> בתוך המקום המשוער כמקום המזבח (שגודלו לדעתו כגודל המזבח - שלושים ושתיים אמה), כך שלמעשה המזבח יהיה באופן ודאי במקום המקודש לו. הוא שולל דרך זו, בדמותו זאת לדין 'כל שאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו',<sup>25</sup> וכדלהלן:

התורה מצווה לבלול מנחות, וכן שהכמות המרבית של מנחה בכלי תהיה שישים עשרונים. אם כהן שכח לבלול מנחה, וזו הייתה לא יותר משישים עשרונים - המנחה כשרה, שכן, "כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו", כלומר, כיוון שניתן היה באופן עקרוני לבלול מנחה זו, כי שיעורה פחות משישים עשרונים, גם אם זו לא נבללה לבסוף - היא כשרה. מה שאין כן אם היו בכלי יותר משישים עשרונים. במקרה כזה

---

23 משפט כהן סימנים צא, צב.

24 זהו גודלו המינימלי של המזבח, ומזבח שכזה כשר (רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ז).

25 בבא בתרא פא ע"א, ועוד.

הבלילה מעכבת, שכן, מלכתחילה מנחה שכזו אינה ראויה לבילה, ו"כל שאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו".

לדעת הרב קוק, דין זה נוהג גם בעניין המזבח, ומכיוון שלכתחילה אי אפשר לזהות בדרכים טבעיות את מקום המזבח באופן מדויק, אף שניתן לבנות מזבח קטן ולמקמו בוודאות במקום הקדוש למזבח - דבר זה פסול לדעתו.

לבסוף הרב קוק כותב<sup>26</sup> שכיוון שניתן לזהות את מקום המזבח באמצעות רוח הקודש שקיימת בכל דור ודור, לא שייך לומר על נושא זה "כל שאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו", ומותר לבנות מזבח קטן בתוך המקום המשוער כמקום המזבח. אך זאת, כאמור לעיל, רק אחר זיהוי מקום המזבח באמצעות רוח הקודש.

ברם, ההשוואה בין דיני בלילת מנחה לזיהוי מקום המזבח מעוררים קושי בסיסי: אכן, יש מצווה מהתורה לבלול מנחה, ואם מכין מנחה משישים ואחד עשרונים סולת, כך שלא ניתן מתחילה לבלול אותה - הדבר מעכב. אך היכן שמענו שיש מצווה מן התורה לזהות את מקומו המקודש של המזבח באופן מדויק?

התורה מצווה אותנו לבנות מזבח במקום שהתקדש בקדושת מזבח (להוציא מקום שקדוש בקדושת עזרה בלבד), אך אין בתורה מצווה לזהות במדויק היכן הוא המקום המקודש בקדושת מזבח והיכן לא. וכשאינן יודעים זאת במדויק, אך עדיין המזבח נבנה במקום המקודש לו (כפי שכותב הרב קוק עצמו שניתן לעשות זאת אם בונים מזבח קטן, כך שגם אם איננו יודעים במדויק היכן המקום המקודש למזבח, עדיין המזבח הקטן נמצא במקום המקודש לו) - בזה יצאנו ידי חובתנו מדין התורה, ואין עיכוב בדבר.

ראיה לדבר היא העובדה, שבוני הבית השני לא ידעו אם הכותל המבדיל בין קודש הקודשים לקודש - האמה טרקסין - שייך לארבעים אמה של הקודש או לעשרים אמה של קודש הקודשים.<sup>27</sup> ובכל זאת, חסרון ידיעת גבולותיהם המדויקים של הקודש וקודש הקודשים לא מנעו בעדם לבנות היכל, וכל מה שעשו היה סימון אותה אמה מסופקת בשתי פרוכות, מתוך כוונה שידעו להיזהר לא לעשות באותה אמה דברים

---

26 משפט כהן סימן צב.

27 יומא נא ע"ב.

העלולים להיות אסורים, כגון, הקטרת קטורת ביום הכיפורים באותה אמה, כשייכתן שאמה זו שייכת לקודש ולא לקודש הקודשים וכו'.

נמצא אם כן, שידיעה מדויקת של המקום המקודש למזבח אינה תנאי הכרחי לבניינו, ודי בכך שהמזבח נבנה במקום המקודש לו.

לאור דברים אלו, נדמה שמציאת מקום המזבח כפי שהיה בעבר אינה מעכבת, ומותר לבנותו בכל המקום המקודש לו, הגדול בהרבה מגודלו של המזבח. את המקום המקודש למזבח יודעים אנו לזהות באופן כללי,<sup>28</sup> כך שבניית המזבח במקום המותר בעזרה הינה ודאית.

### י. סיכום

ביום חנוכת המקדש, קידש שלמה המלך את 'תוך החצר' אשר לפני בית ה'. לדעת ר' יהודה שלמה קידש את רצפת העזרה שמזרחית להיכל, והקטיר עליה קרבנות. זאת מאחר שמזבח האבנים ששלמה בנה בעזרה לא הספיק להכיל את מספר הקרבנות שהובאו באותו היום למקדש. לעומתו סובר ר' יוסי, ששלמה קידש את מקום המזבח, והקטיר עליו את כל הקרבנות שהובאו באותו היום למקדש, באשר מזבח זה הספיק להכילם.

רבא (זבחים ס ע"א) הבין בתחילה, שר' יהודה סובר ששלמה קידש את הרצפה רק להקטרה ולא לדמים, אשר נזרקו על המזבח. לבסוף, לאחר שהגמרא דוחה דבריו, הוא סובר שזריקת דם הקרבנות על המזבח איננה נדרשת מפני שהרצפה אינה מקודשת לדמים. הרצפה מקודשת גם לדמים, אך אין בכך כדי להתיר את זריקת הדם על הרצפה, שכן, לעבודה זו יש צורך במזבח.

כך מוכח מדברי הגמרא בזבחים נט ע"א, אשר מביאה את דבריו "מודה ר' יהודה בדמים", הרואה בהם חלוקה בין פעולת הקטרה לזריקת דמים, ולא חלוקה בין הרצפה שמקודשת להקטרה ולא למזבח המקודש לדמים.

ואכן, ר' עקיבא יוסף שלזינגר והרא"ה קוק סוברים ששלמה קידש את רצפת העזרה אשר לפני בית ה' בקדושת מזבח, אלא שהרב קוק סובר שקידוש זה היה לשעה ולא לדורות. ברם, מדברי רבא בכמה מקומות משתמע במפורש שהרצפה קודשה לדורות, כאמור לעיל.

---

<sup>28</sup> ישנה מסורת ברורה שהאבן שמתחת לכיפת הסלע היא אבן השתייה. לפי זה יודעים אנו באופן כללי (ויש הטוענים שאף באופן מדויק) היכן עמד ההיכל, וממילא היכן מקום העזרה אשר לפני בית ה'.

במחלוקת תנאים זו הגמרא הכריעה כר' יהודה, דבר המתבטא בדינים שאמר רב ושנפסקו להלכה, המבוססים על יסוד דברי ר' יהודה, ואף בדברי הרמב"ם עצמו יש יותר מרמז שפסק כך.

אחת ההשלכות החשובות הנובעות מקדושתה של רצפת העזרה היא היכולת לבנות את מזבח העולה בכל מקום בעזרה שהתקדש בקדושת מזבח, ללא הגבלה למקום שבו עמד המזבח בעבר. לאור זאת, נושא 'זיהוי מקומו של מזבח העולה' אינו מהווה בעיה המונעת את בניית המזבח וחידוש העבודה בימינו.

## הערת המערכת

המעיינים במאמרו של הרב יהושע פרידמן שליט"א לומדים, כי לדעתו מותר לבנות מזבח בכל שטח העזרה שממזרח להיכל. מסקנה זו מבוססת על שתי הנחות עיקריות:

1. הלכה כדעת רבי יהודה במחלוקת אם שלמה קידש את רצפת העזרה שממזרח להיכל.

2. אין חובה לבנות את המזבח דווקא במקום שבו עמד בימי בית שני.

לדעתנו, הראיות שהביא להוכחת שתי ההנחות אינן חד משמעיות מספיק, כדי לדחות מפניהן את דעות האחרונים הרבים שסברו שיש לזהות את מקומו המדויק של המזבח.

### א. ההכרעה כדעת רבי יהודה

המחבר מנסה להוכיח שהלכה כרבי יהודה, מפני שהגמרא בדף נט ע"א מתרצת את דברי רב (שפסק בעניין מזבח העולה, שאם נפגם כל הקרבנות שנשחטו עליו פסולים) על פי דברי רבא בדף ס ע"א ("מודה רבי יהודה בדמים").

המחבר מניח את ההנחות הבאות:

1. דברי רב על פסול הקרבנות כשהמזבח נפגם מתייחסים גם לפעולת השחיטה וגם לפעולת הזריקה, שהן עבודות הדמים, וכך סובר הרמב"ם.

2. אפשר היה לתרץ את דברי רב על פי מדרש ההלכה של רבי ישמעאל ברבי יוסי בדף נט ע"א. הגמרא לא תירצה כך מפני שמדרש זה אינו מבוסס מספיק.

3. הגמרא בדף נט ע"א מתרצת את דברי רב על פי מסקנת הסוגיה בדף ס ע"א, שלפיה מודה רבי יהודה שזריקת הדם צריכה להיעשות על מזבח הבנוי בפועל. לפי מסקנה זו, מתבררת החלוקה בין עבודות הדם הדורשות מזבח הבנוי בפועל ובין שאר העבודות הדורשות רק מקום המקודש בקדושת מזבח.

4. לדעת המחבר, ההלכה שזריקת הדם צריכה להיעשות על גבי מזבח בנוי - שיש לו קרן, יסוד, כבש וריבוע - ולא רק על גבי מקום המקודש בקדושת מזבח, נלמדה ממעשיו של שלמה המלך, שזרק את דם הקרבנות שהקטיר על רצפת העזרה על המזבח.

לדעתנו, הנחות אלו אינן הכרחיות. נדגים זאת ביחס להנחה הרביעית. בניגוד למה שמניח המחבר, ההלכה המחייבת לזרוק את הדם על מזבח הבנוי בפועל, שיש לו יסוד, אינה נלמדת ממעשיו שלמה המלך אלא ממקורות אחרים. עיין בפסחים סד ע"ב - סה ע"א (על פי הכתוב בויקרא א', יא לגבי עולה, ומשם לומדים גזרה שווה לקודשים קלים) ובזבחים סב ע"א ("קרן וכבש ויסוד וריבוע מעכבין", מפני שבכולם נאמר "המזבח" לעכב). ואכן כבר כתבו **התוספות** (זבחים ס ע"א ד"ה מודה רבי יהודה) שאין כל חידוש בכך שרבי יהודה מודה בדמים. מכאן שהשוואה בין שיטת רב לדברי רבא באה רק לשם דוגמה ואסמכתא, ולא נועדה להוות מקור הלכתי לדברי רב.<sup>29</sup>

מסתבר, שזאת הסיבה שהרמב"ם לא מזכיר את דעת רבי יהודה בעניין קידוש העזרה שממזרח להיכל. הרמב"ם לא הזכיר את דעת רבי יהודה מפני שלדעתו אינה להלכה. נראה שגם **החפץ חיים** לא סבר שהלכה כרבי יהודה, שהרי אף הוא לא הזכיר את דעתו בליקוטי הלכות שלו.

## ב. מקומו המכוון של המזבח

לדעת המחבר, קידושה של רצפת העזרה אשר לפני ה' בקדושת מזבח מבטל את הצורך לזהות את מקומו של המזבח בעבר, "וממילא 'בעיית זיהוי מקום המזבח' כלל אינה מתחילה".

לדעת המחבר, דברי הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ב הלכות א-ג) שמקומו של המזבח מכוון ביותר ואין משנים אותו ממקומו לעולם, מתייחסות לכל המקום המקודש בקדושת מזבח.<sup>30</sup> את דבריו "ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתיד להבנות עשוהו, ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה" לא ביאר, ולא פירש אם הוא חולק עליהם.

---

29 דוק: מחבר המאמר נזקק לדברי רבא כדי לבסס את ההיתר להקטיר ללא מזבח. אך הגמרא מתייחסת להיתר להקטיר ללא מזבח כדבר המובן מאליו (בגלל השוואה למזבח הקטורת שנעקר), ונזקקת לדברי רבא רק כדי לבסס את החובה לזרוק את הדם על מזבח הבנוי בפועל.

30 הראיה שמביא המחבר, שכל שטח העזרה שלפני ה' הוא המקום המכוון היא מדברי הרמב"ם: "ובמקדש נעקד יצחק אבינו". לדעתו, הרמב"ם כתב שיצחק נעקד במקדש ולא כתב שנעקד במקום המזבח, כי המקום המדויק של המזבח שעליו נעקד הוא חסר חשיבות. אך נראה פשוט, שהרמב"ם סובר שעיקרו של המקדש הוא מזבח העולה (כמבואר בראש הלכות בית הבחירה), ולכן כינה את מקום המזבח בשם מקדש.

אך ראה מה שכתב הבית יוסף (יורה דעה רעו אות יא, ד"ה יש בו): "ולכא למימר דכל מחיקה שהיא לתיקון שריא, דהנותץ אבן מהמזבח לא מיחייב אלא בעושה דרך השחתה אבל אם נפגמה שצריך לתקן אחרת במקומה שרי, שכן מצינו בני חשמונאי שנתצו מזבח שבנה עזרא מפני שטימאוהו יונים כדאיתא ביומא. דהתם שאני דא"א לנו בלא מזבח וגם א"א לנו לבנות מזבח במקום אחר במקדש שמקום המזבח מכוון ביותר כדאיתא ביומא". הרי שסבר שאין לבנות את המזבח בכל מקום בעזרה, גם אם כדי לבנותו במקומו יאלצו לעבור על מצוות לא תעשה.

### ג. יחידאיותה של דעת הרב עקיבא יוסף שלזינגר

עוד חשוב להדגיש, כי פרט לרב עקיבא יוסף שלזינגר לא מצאנו חבר לכותב המאמר. כל האחרונים שדנו בעניין בניית המזבח סברו שיש לזהות את מקומו המדויק (חלקם סברו שזו משימה אפשרית, וחלקם חשבו שחובת הזיהוי המדויק מונעת מאיתנו לבנות את המזבח). אפילו הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, שהעלה על דעתו לומר את האפשרות של בניית המזבח בכל שישים האמות שקידש דוד,<sup>31</sup> אינו סובר שיותר לבנות את המזבח בכל שטח העזרה אשר לפני ה', כפי שמציע המחבר. מסקנתו של המחבר חולקת, אם כן, על דעת כל האחרונים (פרט לרב עקיבא יוסף שלזינגר).

ראה למשל את מכתבו של ר' עקיבא איגר, בתוך ספר דרישת ציון לרצ"ה קלישר, מאמר שלישי ח"ב, מהדורת עציון, ירושלים תשס"ב עמ' 99. גם הרב קלישר עצמו, שסבר שעלינו לבנות את המזבח, סבר כן מפני שלדעתו ניתן לזהות במדויק את מקום המזבח (שם עמ' 91). וראה את דבריהם של האחרונים שהתנגדו לבניית המזבח בגלל בעיה זו: הרב חיים נתנזון,<sup>32</sup> הרב דוד פרידמן מקרלין<sup>33</sup> והרב צבי פסח פרנק.<sup>34</sup>

חנן אריאל

---

31 עיר הקדש והמקדש, חלק ה', ירושלים תש"ל, עמ' ע.

32 בשער ב' בספרו עבודה תמה, אלטונה תרל"ב, דף טו ע"ב - כב ע"ב.

33 קונטרס דרישת ציון וירושלים, בתוך: שו"ת שאילת דוד ח"א, פיעטרקוב תרע"ג, עמ' 28 - 29.

34 בפרק י' בספרו מקדש מלך, ירושלים תשנ"ז, עמ' קטז-קכט, וראה גם את דברי האחרונים הרבים המובאים שם, שכולם סוברים שיש צורך בידיעה מכוונת של מקום המזבח כדי לבנותו.



## תגובת המחבר

א. בניגוד לכתוב בהערה, שאני סובר שדין זריקת דם הקרבנות על המזבח נלמד משלמה המלך - לא כך כתוב במאמר, וודאי שאיני סובר כך - ולא ההלכה שזריקת דם הקרבנות צריכה להיעשות על המזבח נלמדה משלמה המלך, אלא **ההלכה שניתן להקטיר קרבנות על רצפת העזרה, וממילא שזו התקדשה לשם מזבח.**

כאמור במאמר, ניתן היה להבין ששלמה קידש את הרצפה רק לשם הקטרה ולא לשם דמים, וכפי שהבין החזון אי"ש. אך רש"י ותוספות לא הבינו כך, וכן נראה ממהלך הסוגיה שהרצפה התקדשה לשם מזבח - כלומר להקטרה ולדמים כאחד (ראה שוב במאמר בפנים). כמו כן, העובדה שהרמב"ם לא כתב שניתן להקטיר איברים על רצפת העזרה אינה מלמדת בהכרח ששולל זאת. לא כל דבר הרמב"ם כתב במפורש, ואדרבה, המעיין במאמר יראה שיש מקום לומר שפסק כר' יהודה וכו'.

כנ"ל לגבי הליקוטי הלכות - העובדה שלא כתב דין מסוים אינה מספקת בכדי לבוא ולומר שפסק כר' יוסי ולא כר' יהודה. וגם אם כן, האם דברי שאר האחרונים נדחים עקב כך?

ב. באשר לדברי הרמב"ם על גודלו של המזבח: "ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתידי להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה" - כאמור הרמב"ם עוסק בגודלו של המזבח ולא במקומו, והיכן כתוב בהלכה זו שמזבח זה צריך להיבנות דווקא היכן שהיה? נושא ההלכה הוא גודל המזבח ולא מקומו, ולכן לא הזכרתי הלכה זו במאמרי.

אמנם הבית יוסף הבין שלמזבח יש מקום מסוים שממנו אי אפשר להזיזו. אך דבריו אינם מוכרחים, שכן ההיתר לנתוץ את המזבח כיוון שאי אפשר לבנות מזבח נוסף בעזרה ייתכן שנובע מכך שאין מספיק מקום בעזרה לשני מזבחות שכל אחד מהם בגודל שלושים ושתיים אמה, ולכל אחד כבש התופש עוד שלושים אמה משטח העזרה, ולא בגלל שאין עוד מקום מקודש למזבח. חשב ומצא שכך הוא!

כמו כן, הוא הבין שלמזבח מקום מוגדר עקב הסוגיה ביומא, שם נחלקו תנאים היכן היה המזבח - בצפון, במרכז או בדרום העזרה, וכן הוא בזבחים נח ע"ב. ברם מחלוקת זו היא על הדין לכתחילה, אך בדיעבד ניתן לבנות המזבח בכל המקום המקודש לו. וכן מחלוקת זו מבררת את יחס ההיכל למזבח, אך זה לאחר שמיקמת את המזבח, ולא לפני כן.

ג. בגמרא (חגיגה ג ע"א) מובא הסיפור הבא: "תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין, אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידך אנו, ומימך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש", ועיין עוד בחולין ז ע"א.

לימוד תורה, כשנעשה בעיון והעמקה, מביא לגילויים של הבנות חדשות, חידושים וכו'. כך הוא דרכה של תורה, תפארתה, והגדלתה. ממילא, ייתכן שלומד כזה או אחר יגיע למסקנות שונות מהגדולים שקדמו לו. במקרה כזה, ראוי לעניות דעתי לבחון את הדברים לא בצורה מתמטית - כל גדולי ישראל פרט לר' עקיבא יוסף שלזינגר ומחבר המאמר חושבים אחרת - אלא לגופם של דברים: האם הבנת הסוגיה והראשונים, הטענות וכו' נכונות או לא, ולפי זה לדון.

כמו כן, מתגובת המערכת משתמע, כאילו הרוב המוחלט של האחרונים סובר שיש לכוון בדיוק את מקום המזבח בעזרה, ושזו בעיה בלתי פתירה. אך לא כן הוא, ורוב האחרונים (כל אחד מסיבותיו הוא) לא ראו בזיהוי מקום המזבח בעיה בלתי פתירה. ראה בספר **דרישת ציון** שגדולי ישראל שהתכתבו עם **הרב צבי הירש קלישר** בנושא זה, וכגון **הרב אליהו גוטמכר** - הודו לדבריו. כמו כן, באשר לדעתו של ר' עקיבא איגר יש לציין, שהוא שאל את הרב קלישר בנידון, אך נפטר לפני שדן אתו בכך, כך שאין לקבוע שראה חובה לזהות מקום מדויק למזבח, ושזו בעיה בלתי פתירה. יתירה מזאת! ר' עקיבא איגר ביקש מחותנו החת"ם סופר לבדוק אם יש אפשרות שהשלטון התורכי ייתן רשות להקרבת קרבנות במקום המקדש. השלטון התורכי לא אישר זאת, ראה על כך בשו"ת **חת"ם סופר** יורה דעה סי' רלו. גם ר' **צדוק הכהן מלובלין** העיד על ר' עקיבא איגר שניסה להשיג אישור מעשי להקריב קרבנות במקום המקדש, ראה על כך בספר **קרנות המזבח**.



קרבות



## יוסף מרקוס

### סדר עבודות התמיד

א. פתיחה

ב. שיטת הספרא

ג. שיטת הספרי זוטא

ד. שיטת אביי

ה. בין עבודות הפנים לעבודות החוץ

א. פתיחה

את העבודות השונות במקדש ניתן לחלק ולסווג בכמה צורות. אחת החלוקות היא בין עבודות 'התמיד', דהיינו עבודות שמבצעים בקביעות כל יום, ובין עבודות מזדמנות הבאות מעת לעת.

חמש עבודות ציוותה התורה לעשותן 'תמיד': סידור לחם הפנים,<sup>1</sup> הטבת הנרות,<sup>2</sup> הקטרת קטורת במזבח הקטורת,<sup>3</sup> הקרבת קרבן התמיד<sup>4</sup> וקיום האש על מזבח העולה.<sup>5</sup> אמנם יש להעיר, כי לחם הפנים שונה משאר הרשימה בכך שלמרות שהוא צריך להיות על השולחן תמיד, בפועל עושים בו עבודה רק אחת לשבוע, בשבת.

את עבודות התמיד הנעשות בכל יום מצווה התורה לעשות בבוקר, וחלקן אף בין הערביים. אולם הביטוי שנוקטת בו התורה ביחס לעבודת הבוקר, אינו זהה בכל העבודות:

ביחס לתמיד נאמר:

1 שמות כ"ה, ל.

2 שמות כ"ז, כ

3 שמות ל', ת.

4 שמות כ"ט, לח

5 ויקרא ו', ו.

אֶת הַכֶּכֶשׁ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה כַּבֶּקֶר וְאֶת הַכֶּכֶשׁ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם (שמות כ"ט, לח).

אך ביחס לנרות ולקטורת נאמר:

וְהַקְטִיר עָלָיו אֶהְרֹן קִטְרֶת סַמִּים כַּבֶּקֶר כַּבֶּקֶר בְּהִיטִיבוֹ אֶת הַנֶּחֱרֵת וְקִטְיַרְנָה (שם ל', ז).

גם ביחס לסידור העצים והבערת האש בצורה קבועה על המזבח משתמשת התורה בביטוי זהה:

וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תִּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּכְעַר עָלֶיהָ תִכְהֶן עֲצִים כַּבֶּקֶר כַּבֶּקֶר וְעֹרֹךְ עָלֶיהָ הָעֵלָה וְהַקְטִיר עָלֶיהָ חֲלָבֵי הַשֶּׁלֶמִים. אֵשׁ תָּמִיד תִּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה (ויקרא ו', ה-ו).

בפשטות, ההבדל בין המושגים הוא בעניין הזמן: הביטוי 'בבקר בבקר' מכוון לעשייה מיידית בראשיתו של הבוקר, בעוד שהביטוי 'בבקר' סתם מכוון לזמן מאוחר יותר במהלך הבוקר.

כך אכן פירשו חז"ל:

יקדים דבר שנאמר בו 'בבקר בבקר' לדבר שלא נאמר בו אלא 'בבקר' אחד (ספרא צו פרשה א, ב).<sup>6</sup>

אם כן, פשט הפסוקים מורה לכאורה על כך שמבין ארבעת העבודות התמידיות, הקרבת קרבן התמיד נעשית אחרונה, בעוד ששאר העבודות נעשות מוקדם יותר. אולם הפסוקים סותמים באשר לסדר שבין שאר העבודות המוקדמות.

אף על פי כן מצאנו גישות שונות אצל חז"ל באשר לסדר המדויק של העבודות. במאמר זה נתמקד בעיקר בשאלת היחס בין עבודות הפנים לחוץ.

## ב. שיטת הספרא

בספרא מובאת דרשה שאכן מבינה שהתמיד נעשה אחרון. דרשה זו עוסקת גם בקביעת סדר שאר העבודות:

---

<sup>6</sup> וכך מובא ביומא לג ע"ב ופסחים נט ע"א. כך גם פירש ראב"ע (שמות ט"ז, כא) ביחס לליקוט המן, אולם עיין פירושו לשמות ל', ז.

"ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר", נאמר כאן "בבקר בבקר" ונאמר בתמיד "בבקר", איני יודע אי זה יקדים. יקדים דבר שנאמר בו "בבקר בבקר" לדבר שלא נאמר בו אלא "בבקר" אחד.

נאמר בעצים "בבקר בבקר", ונאמר בקטורת "בבקר בבקר", איני יודע מי יקדים את מי. מי מכשיר את מי, עצים מכשירים הקטורת הם יקדימו את הקטורת.

נאמר בקטורת "בבקר בבקר" ונאמר בנרות "בבקר בבקר", איני יודע איזה יקדים. כשהוא אומר "בהטיבו את הנרות יקטירנה", סמכו ענין לקטורת אף הם יקדימו את הקטורת...

מנין שלא יהיה דבר קודם לתמיד של שחר? ת"ל: "עליה" (צו פרשה א, ב).

הספרא מתבסס על ההבדל בין 'בבקר בבקר' לבין 'בבקר' סתם וקובע שעקרונית התמיד מאוחד לעבודות בהם נאמר 'בבקר בבקר'. באשר לשאר העבודות הספרא מבין שהמערכה קודמת לכול, משום שהיא מכשירה את הקטורת שהרי ללא האש שעל המזבח לא ניתן לקחת גחלים להקטרת הקטורת.<sup>7</sup> באשר ליחס בין הטבת הנרות והקטרת הקטורת, נאמר שם שבשל העובדה שהתורה סמכה את הקטורת לנרות הרי שהטבת הנרות קודמת.

אם כן, לפי הספרא הסדר הוא כדלהלן: **סידור המערכה, הטבת הנרות, הקטרת הקטורת, הקרבת התמיד והקרבת שאר הקרבנות.**

העולה מדברי הספרא הוא שלמעשה עבודות ההיכל קודמות לעבודות החוץ, ואף שהמערכה קודמת לכול, אין זה אלא מפני שהיא מכשירה את הקטורת.

## ג. שיטת הספרי זוטא

בספרי זוטא מצאנו גישה שונה לחלוטין:<sup>8</sup>

---

7 כפי שנאמר בויקרא ט"ז, יב במפורש ביחס לקטורת של יוה"כ (וכך גם במדבר י"ז, א באשר לקטורת של אהרון שעצרה את המגפה) וכך דרשו חז"ל באשר לקטורת של כל השנה, בספרא ריש פרשת צו, וביומא מה ע"ב.

8 הציטוט הוא על פי כת"י אוקספורד בודיליאנה 2637 של **ילקוט שמעוני**, שעליו הושתתה מהדורת הילקוט שהוציא דב הימן, ירושלים תשמ"ו, ועל פיו הותקן הנוסח באתר **מאגרים** של האקדמיה ללשון העברית, שממנו הועתק הציטוט.



"תעשה בבקר" ונאמ' להלן "והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בב' בבקר". אבל איני יודע איזה יקדים. כשהוא או' "את הכבש אחד תעשה בבקר". הוא יקדים. יכול שחיתתו. מנין אף זריקת דמו. ת"ל "תעשה בבקר".

איפשר לומר שיקדים הקטרת לזריקת דמו של כבש. שכבר נאמ' "את הכבש". ואיפשר לומר שיקדים חלבי הכבש להקטר קטרת. שכבר נאמ' "והקטיר עליו אהרן קטרת סמים". הא מה הדבר. מלמד ש(הכבשים)<sup>9</sup> הקטרת הקטרת בין זריקת דמו להקטר חלביו.

וכבר זכינו שאין מקריבין אלא על מערכה בנויה. ת"ל "וזה אשר תעשה על המזבח". אם לומ' מזבח בנוי הלא כבר נאמ' "וזבחת עליו". הא מה אני מקיים "וזה אשר תעש' על המזבח". אלא זו המערכה. מכאן שמערכה קודמת לכל המעשים. ושחיתת הכבש ואחר כך קטרת וזריקת דמו ואחר כך הקטר חלביו. וכן "בבקר".

הדרשה בספרי זוטא מבינה שהפועל 'תעשה' שנאמר ביחס לקרבן התמיד מלמד על כך שזוהי העבודה הראשונה והיא אף קודמת לקטורת. אולם עדיין יש להתלבט האם הכוונה רק לזריקת הדם או שמא אף להקטרת האברים וכאן מכריע הספרי זוטא, כנראה על בסיס הביטוי 'בבקר בבקר', שיש בכל זאת זכות קדימה לקטורת הבאה לידי ביטוי בכך שהיא קודמת לאברי התמיד.<sup>10</sup>

אפשר שההכרעה של הדרשה כאן שהפועל 'תעשה' מלמד על כך שיש להקדים עבודה זו נובעת מסדר המילים בפסוק. סדר המילים בתורה הוא בדרך כלל פועל, נושא, מושא, וחריגה מסדר זה באה לסמן משהו. לעתים היא מסמנת ניגוד - זה ולא אחר (ראה למשל דברים ו', יג-יד), וכך דרשו את הפסוק כאן "את הכבש האחד תעשה בבוקר", ולא דבר אחר.

אפשרות נוספת היא שהדרשה מתבססת על היידוע היתר. אפשר היה לכתוב 'כבש אחד תעשה בבקר', ואולי דרשו שהיידוע "את הכבש האחד" בא לייחד את קרבן התמיד, ולומר שדווקא הוא יוקרב בבוקר.<sup>11</sup>

---

9 נראה שצריך למחוק.

10 מהלך דומה מובא בשמו של רבי הילא בירושלמי יומא פ"ג ה"ה. אולם בסופו של דבר הירושלמי לומד בצורה שונה את הסדר ולא נאריך כעת בשיטתו.

11 הצעות אלו להבנת הדרשה בספרי זוטא שמעתי מהעורך, ידידי חנן אריאל.

באשר למערכה, גם הספרי זוטא מבין שהיא קודמת לכל; אך בניגוד לספרא, שהתבסס על העובדה שהמערכה היא 'מכשיר', הרי שהספרי זוטא מוכיח הלכה זו מפסוק עצמאי.

על כל פנים, שיטת הספרי זוטא שונה מהספרא: ראשית, היא מקדימה את קרבן התמיד, שחיטתו וזריקתו לפני מעשה הקטורת. שנית, למרות ההסכמה על כך שהמערכה קודמת לכול, בספרי זוטא אין זה נובע מכך שהמערכה משרתת את הקטורת, אלא לומדים את זה מהפסוק העוסק בתמיד "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה שנים ליום תמיד".

סדר המערכה לפי שיטת הספרי זוטא הוא: **סידור המערכה, שחיטת דם התמיד וזריקתו, הקטרת קטורת, הקטרת אברי התמיד**.<sup>12</sup> ואם כן, הספרי זוטא סובר שבעקרון עבודות החוץ קודמות לעבודות הפנים, בניגוד לספרא.

גם מכמה משניות במסכת יומא משמע שהשחיטה קודמת לקטורת ולנרות:

כל שבעת הימים הוא זורק את הדם, ומקטיר את הקטורת, ומטיב את הנרות, ומקריב את הראש ואת הרגל. ושאר כל הימים אם רצה להקריב מקריב, שכהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש (פ"א מ"ב).

מפשטות המשנה משמע שזריקת הדם קודמת להקטרה, וכן שההקטרה קודמת להטבת הנרות, ואחרי שתיהן מקריבים את אברי התמיד. אם כן, נראה כי המשנה מחזיקה בשיטת הספרי זוטא.

גם במשנה העוסקת בפייסות מתקבל הרושם שהשחיטה והזריקה קודמים להטבת הנרות ולעיסוק במזבח הקטורת:

הפייס השני מי שוחט, מי זורק, מי מדשן מזבח הפנימי, ומי מדשן את המנורה, ומי מעלה אברים לכבש (פ"ג מ"ג).<sup>13</sup>

---

12 הספרי זוטא אינו מתייחס להטבת הנרות במפורש. וניתן לשער, לאור הדרשה שעסקה רק ביחס שבין התמיד לקטורת, שלפי הספרי זוטא הנרות נגזרים אחרי הקטורת, דהיינו באים אחריה, ולא להפך.

13 וכך הוא במשניות המקבילות בתמיד פרק ב'. אמנם נכון שבכל מקרה אין כאן סדר מדויק, שהרי הפיס על הקטרת הקטורת היה נעשה בנפרד כמתואר במשנה הבאה, אך נראה בפשטות שסדר הפייסות מבוסס על סדר הזמנים, כאשר הפיס הראשון, המתואר במשנה הקודמת, היה על סידור המערכה.

כך גם משמע גם במשנה המתארת את עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים:

פרסו סדין של ברוך בינו לבין העם, פשט ירד וטבל עלה ונסתפג. הביאו לו בגדי זהב, ולבש וקדש ידיו ורגליו. הביאו לו את התמיד, קרצו, ומרק אחר שחיטה על ידו. קבל את הדם וזרקו. נכנס להקטיר קטורת של שחר, ולהטיב את הנרות, ולהקריב את הראש ואת האברים, ואת החביתין ואת היין (פ"ג מ"ד).

## ד. שיטת אביי

הגמרא ביומא מביאה את דברי אביי העוסקים בסדר המערכה:

אביי מסדר מערכה משמיה דגמרא, ואליכא דאבא שאול: מערכה גדולה קודמת למערכה שניה של קטורת, מערכה שניה של קטורת קודמת לסידור שני גזירי עצים, וסידור שני גזירי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי, ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, והטבת חמש נרות קודם לדם התמיד, ודם התמיד קודם להטבת שתי נרות, והטבת שתי נרות קודם לקטורת, וקטורת קודם לאברים, ואברים למנחה, ומנחה לחביתין, וחביתין לנסכין, ונסכין למוספין, ומוספין לבזיכין, ובזיכין לתמיד של בין הערבים, שנאמר והקטיר עליה חלבי השלמים - עליה השלם כל הקרבנות כולן (לג ע"א).

דברי אביי כאן עוסקים בעבודת היום כולו, אך אנו כאן נתמקד כאן בעבודת התמיד.

הסדר שמציע אביי הוא: **סידור המערכה (המתפצל למערכה גדולה, סידור מערכה שנייה של קטורת, גזירי עצים), דישון מזבח הפנימי, הטבת חמש נרות, שחיטת התמיד וזריקת דמו, הטבת שתי נרות, הקטרת הקטורת והקטרת אברי התמיד.**

בדבריו של אביי אנו מתוודעים לשני עניינים שלא שמענו עליהם במדרשי ההלכה: דישון מזבח הפנימי<sup>14</sup> ופיצול בין חמש הנרות לשתי הנרות. סוגית הפיצול בין הנרות דורשת עיון רב שנדרשו לה ראשונים ואחרונים, ובמסגרת זו נציע את עיקרי הדברים לעניות דעתנו.

ביומא יד ע"ב התקשתה הגמרא בגלל מקורות סותרים לכאורה במסכת יומא באשר ליחסי הסדר שבין הקטורת לנרות. כתשובה לכך הציע אביי שיש לפצל בין חמש נרות לשתי נרות. בהמשך שם מביאה הגמרא תשובה אחרת של רב פפא,

---

14 על מקורה של עבודה זו ועל רמת חיובה, עיין בדינו של הגבורת ארי ביומא יד ע"ב ד"ה מי שזכה.

שמתרץ כי משנה אחת היא כשיטת אבא שאול שאמר במפורש שהנרות קודמים, ואילו המשנה השנייה היא כשיטת חכמים הסוברים שהקטורת קודמת.<sup>15</sup>

מה עומד מאחרי חלוקתו של אביי?

לפי ההבנה המקובלת בראשונים,<sup>16</sup> בבוקר הכוהן רק מטיב את הנרות, מכינם להדלקה, וההדלקה נעשית רק בבין הערביים. אולם נר התמיד, הנר המערבי (השני ממזרח) צריך לדלוק כל הזמן, וממילא העבודה שבו בבוקר היא לא רק הכנה לעבודה אלא גם תכלית העבודה. כמו כן הבינו כמה ראשונים<sup>17</sup> שמכיוון שהנר המערבי צריך להיות דולק כל הזמן, הוא הדין לנר המזרחי, שהרי אם הנר המזרחי לא דולק לא ניתן לכנות את הנר המערבי בשם זה.

לפי הסבר זה, נראה שההבדל בין חמש הנרות לשתי הנרות ברור: מטרת הכניסה להיכל לצורך חמש הנרות היא הכנה, הטבה בלבד לקראת ההדלקה בערב, בעוד שמטרת הכניסה לשתי הנרות היא הדלקתן. בתחילה הכוהן נכנס להכנת המזבח הפנימי (דישון) ולהטבת הנרות לקראת בין הערביים, ולאחר מכן הוא נכנס להדליק את הנר המערבי והנר המזרחי ולהקטיר את הקטורת.<sup>18</sup>

---

15 **המהרש"א** יומא טו ע"א סוף ד"ה תוס', עמד על כך שרב פפא אינו סובר כלל את החלוקה בין חמש נרות לשתי נרות. בצורה דומה כתב **הרשב"א** בתשובה (חלק א סי' עט) שרב הונא בראשית הסוגיה, שהתקשה בסתירה בין המשנה בתמיד למשנה ביומא באשר לאותו נושא ולא פיצל כמו אביי, פשוט אינו סובר פיצול זה. עוד כתב שם הרשב"א שהמשנה בתמיד פ"ג ה"ט גם היא אינה סוברת פיצול זה וכן כתבו **הגבורות ארי** וה**שפת אמת** על אתר. (אמנם **התוספות** על הסוגיה שאלו כמה שאלות, שהנחת המוצא שלהם היא שחלוקתו של אביי על כולם מוסכמת, אך הם נשארו בצריך עיון).

16 למעט **הרמב"ם**, עיין הלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"ב.

17 עיין **בשו"ת הרשב"א** חלק א סי' שט, שהסביר כך את שיטת התנא בתמיד פ"ג.

18 למעשה, המעיין היטב בסדר מסכת תמיד, ובמיוחד ביחס שבין המשנה בסוף פרק ג' והמשנה בראשית פרק ו', יגלה שאכן בפשטות עבודת הנרות מתחלקת לשתיים. כך אכן הסבירו שם כמה מפרשים, אם כי בצורות שונות (עיין בפירושי הרמב"ם, **רבנו עובדיה מברטנורא** ועוד). אומנם הרשב"א עצמו מאריך להוכיח (שם) שהמשנה בפרק ו' עוסקת בכלל הנרות של בין הערביים והמשנה בפרק ג' אינה סוברת את החלוקה של אביי.

עולה אפוא מדברינו, שאביי מחלק את הקדימויות לשתי קטגוריות: פנים מול חוץ והכנות מול עבודות. היסוד המכונן את הסדר של אביי הוא: הכנות בחוץ, הכנות בפנים (דישון וחמש נרות), עבודות בחוץ (תמיד) ועבודות בפנים (שתי נרות וקטורת).

הגמרא עצמה בדף לג (ע"א וע"ב) מאריכה בהסבר שיטת אביי, ומביאה לימודים שונים לסדר זה. באשר להקדמה של דם התמיד לשתי הנרות אומרת הגמרא (לג ע"ב) שישנה סברא 'שמכפר עדיף', ובכך היא למעשה קובעת את העיקרון העומד בבסיס שיטה זו: עבודות החוץ המזוהות עם הכפרה קודמות לעבודות ההיכל.<sup>19</sup>

**תוספות ישנים** (לד ע"א ד"ה קטורת) קובעים שלמעשה זהו העיקרון העומד מאחורי כל הלימודים. הם מתייחסים לסוף הסוגיה, שמסבירים בו את הקדמת הקטורת לאברים מצד הכלל של "יוקדם דבר שנאמר בו 'בבקר בבקר' לדבר שלא נאמר בו אלא 'בבקר'", ושואלים מדוע לא נאמר לפי כלל זה שהקטורת קודמת אף לדם. על כך עונים:

והא לא מצינו לאקדמי לכל מילי דתמיד אפי' לדם דהא דם הוא עיקר עבודה ומכפר עדיף.

אם דברינו נכונים, הרי שברמה העקרונית אביי הולך בדרכו של הספרי זוטא שמקדים את עבודות החוץ לעבודות הפנים אלא שהוא מוסיף את החלוקה בין ההכנה לעצם העבודה.<sup>20</sup>

---

19 עיין גם בתוספות ישנים יומא לג ע"ב ד"ה אימא. כך כתב בהסבר הגמרא גם בעל תורה תמימה (שמות ל', ז): "ואומנם בכל זאת אין הקטורת קודמת לכל מעשה התמיד אלא רק להעלאת האברים על המזבח, אבל השחיטה והזריקה קודם לקטורת משום דמעלה יתרה יש לדם שהוא מכפר כמש"כ בפ' אחרי מות כי הדם הוא בנפש יכפר".

20 הגמרא ביומא לג ע"ב מביאה שני הסברים לשיטת אביי המחלק את עבודת הנרות לשתיים. ריש לקיש מסביר שזה "כדי להרגיש את העזרה כולה", דהיינו לתת כבוד לעזרה על ידי ההמולה שמתרחשת שם. לפי מקור זה אין עניין מהותי בעצם ההפרדה. אולם רבי יוחנן מביא לימוד מפסוק: "בבקר בבקר – חלקהו לשני בקרים". בירושלמי (פ"ב סוף ה"א) יש הוה אמינא להסביר כמו ריש לקיש, אך דוחים את ההוא אמינא מפני שיש דרשה מיוחדת. עיקר הצעתנו מתבסס אם כן על דרשתו של רבי יוחנן, בניסיון לעמוד על משמעותה.

## ה. בין עבודות הפנים לעבודות החוץ

כעת, לאחר שראינו את השיטות השונות, יש לנסות לעמוד על משמעותן ועל העיקרון המנחה כל שיטה.

הרמב"ם כתב בספר המצוות באשר לקרבן התמיד:

והמצוה הל"ט היא שצונו להקריב במקדש שני כבשים בכל יום ואלו נקראין תמידין.

אם כן, הציווי מוטל על כלל ישראל, ובפועל הוא נעשה על ידי הכהנים. לעומת זאת באשר לקטורת כתב הרמב"ם:

והמצוה הכ"ח היא שצוטו הכהנים להשים קטורת פעמיים ביום על מזבח הזהב.

כך הוא כותב גם ביחס למנורה:

והמצוה הכ"ה היא שצוטו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני י"י.

במבט ראשון, לא ברור מדוע במקום אחד סתם הרמב"ם שהציווי הוא על ישראל באמצעות הכהנים, ובמקום אחר כתב שהציווי מוטל ישירות על הכהנים. הרב יצחק זאב סולוביצ'יק עמד על שינוי לשון זה והסביר:

דאע"ג דקטורת בעצמותה ודאי קרבן ציבור היא... אבל בנוגע לענין המצוה, חלוקה היא משאר קרבן ציבור ביסוד חיובה וקיום מצותה. דכל קרבנות ציבור כגון תמידין ומוספין עיקר דינם הוא דין חיוב קרבן, שהציבור חייבין בקרבן זה ומצוותן מתקיימת ע"י שהציבור מתכפרין בו, והקרבן עולה להן ככל הקרבנות הקרבים ועולים לבעליהן. אבל לא כן מצות הקטורת, עיקר מצותה היא שיהא ממנה מעשה הקטרה (חידושי הגרי"ז על הרמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"ב ה"ח).

הרי"ז מחלק בין דין קרבן ציבור ובין דין בעצם המעשה. התמיד הוא חלק מעולם עבודת הקרבנות, ולכן המצווה היא של העם; אך הקטרת הקטורת והטבת נרות המנורה הן חלק מהסדר של בית המקדש, וממילא המצווה היא על הכהנים האחראים על תפעולו של המקדש.

נראה שעבודות הפנים והחוץ מבטאות שני תפקידים שונים של המקדש. החוץ, מקומו של המזבח, מבטא את מקומו של האדם הפונה על הקב"ה דרך המקדש בדרכים שונות, המבטאות בקרבנות השונים. לעומת זאת, ההיכל מבטא את הכבוד שאנו רוחשים לקב"ה באמצעות המקדש. אם נרצה, החוץ מקביל לתפילת בקשה בעוד שהפנים דומה לסידור שבח.

אופיו של ההיכל כמקום שמסדרים בו כבוד כלפי הקב"ה מתבטא במדרשים רבים. כך אמרו בירושלמי, בדרשה על תפילת חזקיהו מלך יהודה:

רבי שמואל בר נחמן אמר: נשא את עיניו בקירה של שונמית, "נעשה נא עליית קיר קטנה ונשים לו שם מיטה ושלחן וכסא ומנורה". אמר לפניו: רבון כל העולמי, שונמית קיר אחד עשתה לאלישע והחייתה את בנה, אבותי שעשו לך את השבח הזה על אחת כמה ואמ' שתתן לי את נפשי (סנהדרין פ"ה ה"ב)

כך גם מופיע במדרש אגדה:

וכל ענין המנורה והשלחן והמזבח והקרשים והאהל והיריעות וכל כלי המשכן מפני מה? אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם, מלכי הגוים יש להם אהל ושלחן ומנורה ומקטר קטורת, וכן הוא תכסיסי המלוכה, כי כל מלך צריך לכהן. ואתה הוא מלכנו וגואלינו מושיענו לא יהיה לפניך תכסיסי המלוכה... אמר להם: בני, אותם בשר ודם צריכים לכל זה, אבל אני איני צריך, כי אין לפני לא אכילה ולא שתייה, ואיני צריך מאור... אמר להם הקב"ה: אם כן עשו מה שאתם חפצים, אלא עשו אותם כאשר אני מצווה אתכם. ובנוהג שבעולם אם יהא לאדם בן, כל זמן שהבן קטן אביו נותן דעתו עליו לסוך אותו ולרחוץ אותו ולהאכילו ולהשקותו ולטענו על כתיפו עד שיגדל, וכיון שיגדל צריך להשרות את אביו בבית נאה, להתקין לו שלחן ומנורה. אף אתם הייתם במצרים קטנים, שנאמר "כי נער ישראל ואוהבהו" (הושע י"א, א)... עכשיו שעמדתן על פרקיכן בנו לי בית, שנאמר "ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח), ועשו מנורה, ועשו שלחן, ועשו מזבח מקטר קטרת (מהדורת בובר, שמות פרק כז).<sup>21</sup>

כאמור לעיל, החוץ מבטא את פן הכפרה והריצוי שאותו אנו מבקשים מהקב"ה באמצעות הקרבנות. גם ביחס לקרבן התמיד מצאנו מקורות רבים הרואים בו עניין של כפרה. כך איתא בפסיקתא רבתי:

א"ר יודן ברבי סימון: מימיו לא היה לן אדם בירושלים ובידו עוץ. הא כיצד, תמיד של שחר היה מכפר על עבירות של לילה, תמיד של בין הערבים היה מכפר על עבירות שנעשו ביום, מכל מקום לא לן אדם בירושלים ובידו עוץ, מה טעם, "צדק ילין בה" (ישעיה א', כא) - צדיק ילין בה (מהדורת איש שלום, פסקא טו).

למעשה, כפי שראינו, הגמרא כאן עומדת על כך במפורש בקבעה שדם התמיד קודם משום 'שמכפר עדיף'.

21 עיין גם במדרש תנחומא בהעלותך סימן ט.

אם נחזור למחלוקת באשר לסדר עבודות התמיד, נראה שהשאלה אם החוץ קודם לפנים או להפך נובעת משאלת מרכז הכובד של המקדש: התגלות השכינה וכיבודה או עבודת הקורבנות.<sup>22</sup> הספרא שהבין כי עבודת הפנים קודמת, רואה צורך לסדר תחילה שבח לפני ה', להכיר בגילוי השכינה במקדש, ורק אחר כך לפנות בבקשות. מנגד, הספרי זוטא מבין כי מטרתו העיקרית של המקדש היא דווקא פנייתו של האדם אל ה', ובשל כך התמיד צריך להיות קודם לעבודות הקשורות לגילוי השכינה. כך אכן מסבירה הגמרא בדף לג ע"ב את שיטת אביי שלפיה דם התמיד קודם לשתי נרות: "מכפר עדיף".

---

22 בשאלה זו נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. הרמב"ם כותב בספר המצוות (עשה כ): "והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר. והוא אמרו יתעלה 'ועשו לי מקדש'". כך הוא כותב גם בתחילת הלכות בית הבחירה: "לבנות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקורבנות וחוגגים אליו שלש פעמים בשנה" לעומת זאת, הרמב"ן כותב בתחילת פירושו לפרשת תרומה: "והנה הם קדושים, ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן צָוָה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן את בני ישראל. והנה עָקַר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון". ועיין גם בדבריו של המשך חכמה בשמות ל', ח.





## הרב אוריאל בנר

# קרבן אשם תלוי וחומרות המיוחדות

- א. מחיר בהמת אשם תלוי
- ב. האשם שבספק חטא
- ג. דאגה על החטא ותפקידה
- ד. הבנת חומרות המעשה כפתח לתיקון
- ה. חיוב אשם תלוי במזיד
- ו. התלות שבין הבאת קרבן ותשובה
- ז. תפקיד אשם תלוי לאור דעת הרמב"ם בעניין ספק דאורייתא

## א. מחיר בהמת אשם תלוי

בספר ויקרא מלמדת התורה את דין אשם תלוי:

וְאִם נִפְשׁ כִּי תִחַטָּא וְעִשְׂתָּהּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְלֹא יָדַע וְאִשָּׁם וְנִשְׂא עֲוֹנוֹ. וְהִבְיֵא אֵיל תְּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכָּךְ לְאִשָּׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֵּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שְׁגֹגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ. אִשָּׁם הוּא אִשָּׁם אֲשֶׁם לֹה' (ה', יז-יט).

ופירש רש"י (שם) על פי חז"ל:

הענין הזה מדבר במי שבא ספק כרת לידו ולא ידע אם עבר עליו אם לאו, כגון חלב ושומן לפניו, וכסבור ששתיהן היתר, ואכל את האחת. אמרו לו אחת של חלב היתה, ולא ידע אם זו של חלב אכל, הרי זה מביא אשם תלוי ומגין עליו כל זמן שלא נודע לו שודאי חטא, ואם נודע לו לאחר זמן יביא חטאת.<sup>1</sup>

1 בכריתות כה ע"א נחלקו תנאים אם אפשר להתנדב אשם תלוי, או שצריך חטא כלשהו כדי להביאו, או שדווקא על ספק דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת מביאים קרבן זה. במאמר נדון בשיטה השלישית, שהובאה על ידי רש"י בפירושו לתורה. אמנם ראה ערוך לנר (כריתות כה ע"א ד"ה אלא ש"מ) שכתב שגם ר' אליעזר המתיר להתנדב, מודה דהוי חוב להביא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, ואם כן, הדברים שבמאמר נוגעים לכל השיטות.

הראשונים עמדו על נקודה מיוחדת הנוגעת לעלותו של הקרבן. בפסוק י"ח נאמר שהבהמה שעל מביא האשם התלוי להביא היא "איל תמים מן הצאן, בערכך". ופירש רש"י כי "בערכך" הוא "בערך האמור למעלה", דהיינו (פסוק טו): "בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ".

### וכתב על כך הרמב"ן:

והצריכו אייל בכסף שקלים (=שני סלעים), ואילו נודע חטאו היה מביא חטאת בת דנקא (=שישית דינר) (ה', טו).

### ומה פשר הדבר?

וטעם אשם תלוי, מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש כי לא נודע שחטא, מפני זה החמיר עליו הכתוב בספקו יותר מודאו, והצריכו איל בכסף שקלים... וקראו אשם לאמר שהוא בשני סלעים כאשמות החמורים, לרמוז לו שאם יהיה נקל בעיניו ולא יביא כפרתו שמם יהיה בעונו. וזה טעם "אָשָׁם הוּא אָשָׁם אֲשֶׁם לֹה". יאמר כי הקרבן הזה אעפ"י שהוא בא על הספק אשם הוא, כי אשום אשם לה' היודע כל תעלומות, ואם אולי חטא לו יענישנו (שם).

### הרחיב את הדברים מעט רבנו בחיי בפירושו:

מפני שהחטא הנודע לו הוא דואג ומצטער עליו והדאגה על החטא הוא מזבח כפרה ומין אחד ממיני התשובה וכעניין שכתוב (תהילים ל"ח, יט): "כי עוני אני אדאג מחטאתי". אבל זה שחוטא ולא נודע לו לא דאג ולא נצטער ולא התוודה בו, לפיכך ראוי שתחמיר עליו התורה יותר (ה', יז).

מודגש בדברי שניהם שהלימוד שהתורה מלמדת אותנו הוא כדי לתקן את החטא שנעשה כבר. לעומת זאת, בשאלות דרב אחאי גאון כתב

ואשכחנן דאחמר קוב"ה בספק טפי מן ודאי... כי היכי דניבדל מיניה (סי' סח).

### וכיוצא בזה כתב החזקוני:

חייבי אשם תלוי לפי שמקילין ומורין היתר עצמם לידי הספק החמיר עליהם הכתוב (ה', כד).

### וכתב הנצי"ב בהעמק שאלה, לאחר שהביא את דעת הרמב"ן ורבנו בחיי:

הם כתבו משום שלא יקל עליו חטא העבר ורבינו כתב בשביל דליבדל להבא ולא יקל עליו לעבור על הספק (אות יז).

וצריך בירור האם ישנו עניין עקרוני בהבדל זה בין הראשונים. עיון בדברי תלמידי רבנו יונה בברכות,<sup>2</sup> ילמדנו שהוא משלב בין העבר לעתיד.

לאחר עיסוק בעניין הגדרת צאת הכוכבים, כותבים תלמידי רבנו יונה:

צריך לזהר עד שיראו (=הכוכבים) הקטנים וכן במוצאי שבת... וזהו עיקר היראה לזהר מהספקות ולא לעשות המצוות על דרך ההרגל, שעונש הספק יותר מהוודאי. וכן מצינו שעל הוודאי מביא חטאת ואמרינן (זבחים מח ע"א) דחטאת בת דנקא... ואם מביא אשם על הספק... בשני סלעים... אישתכח דב' סלעים הוו מ"ח מעין ועל הוודאי סגי במעה אחת בלבד. והטעם בזה... אומר מורי הרב שהוא מפני שעל הוודאי משים האדם החטא אל ליבו ודואג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות ואומר אותה חתיכה שאכלתי אולי היתה מותרת ולא ישית אל לבו לשוב ולזה החמירו בו יותר.

בתחילת הדברים, הדיון עוסק בזהירות הנדרשת מהאדם כדי שלא יחטא, ולצורך זה מובא עניין החטאת ואשם תלוי; ואילו מייד אחר כך, מוסבר הדבר על פי הדגש שבדברי הרמב"ן העוסק בתשובה על שחטא שכבר נעשה. משילוב זה נראה, שיש נקודה משותפת הגורמת לזלזול בחומרת מה שכבר נעשה, ועלולה לגרום גם לזלזול שיביא חטאים נוספים בעתיד. וכיוון ששורשם אחד, 'האשליה' שבספק המתוארת בסוף הדברים, צירפו תלמידי רבנו יונה את שתי הנקודות יחד.

כך נראה שהבין את הדברים הרמ"א, שכתב בדרכי משה:

צריך כל אדם לחפש דרכיו אולי עבר עבירה או ספק עבירה הצריכה יותר כפרה מוודאי עבירה, כמו שכתב רבנו יונה... ולכן צריך כל אדם להסתלק מהספק (אורח חיים סי' תרג).

עיקר דבריו עוסקים בתשובה על העבר, ומתאימים למקום כתיבתם - הלכות עשרת ימי תשובה, אך הסיום "ולכן צריך כל אדם להסתלק מן הספק" מצביע על הזיקה לעתיד.<sup>3</sup>

2 ברכות א ע"ב מדפי הר"ף, ד"ה והא דאמרינן.

3 ויש להעיר שבהגהותיו לשולחן ערוך מוזכר רק עניין התשובה על מה שנעשה בלי המשפט האחרון.

## ב. האשם שבספק חטא

לאחר שהבנו את הבעייתיות המיוחדת בחוטא זה המצריכה להעלות את הדרישות ממנו, יש לשים לב לנקודה נוספת בדברי הרמב"ן. בתחילת דבריו מסביר הרמב"ן שאשם חמור מחטאת:

כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העונש יתחייב להיות שמם ואבד בו... וחטאת מורה על דבר, נטה בו מן הדרך.

הרמב"ן מוסיף לפרט מה החומרה בכל אחד מהאשמות, ובסוף דבריו מגיע לדברים דלעיל על אשם תלוי. ועדיין צריך להבין כיצד ניתן להשוותו לחוטא במזיד המוזכר בדבריו, והרי בסופו של דבר מדובר כאן בחטא שנעשה בשגגה ואף אינו חטא וודאי ומדוע יחשב חמור כל כך?<sup>4</sup>

בספר **בלבבי משכן אבנה** כתב הרב משה אודס, שהזלזול והאשליה שקיימים אצל החוטא דידן יש בהם מן הזדון, ולכן נקרא קרבן זה אשם.<sup>5</sup> אולם נראה שביאור דברי הרמב"ן הוא כמו שכתב הרב שמחה זיסקינד ברוידא:

מבואר בדבריו שחומר החטא אינו נמדד אך ורק בחומר מעשה החטא אלא גם ביחס למידה שעומד לשוב בתשובה מחטאו. ולכן כאשר ספק בעיני האדם אם חטא כי לא נודע לו שחטא... מניעת התשובה מחמת ספקו בחטא מגדילה פי כמה את עווננו ועד כדי כך שנחשב לאשם, 'ושמם יהיה בעווננו' עוד יותר מאשר חטא שחטא בוודאי **שם דרך**, ויקרא עמ' יח).

לדעת הרב ברוידא, אין כאן קשר לזדון ברמה כלשהי, אלא גורם אחר המאדיר את הפגם, שהוא מניעת התשובה. זאת בניגוד, למשל, להבנתו של רבנו משה אלשיך (בפירושו לויקרא שם) הרואה את חומרת דינו של אשם תלוי בקרבה למזיד. זאת בהתאם להיצמדותו לשיטת מאן דאמר המצריך 'חתיכה משתי חתיכות' שאחת מהם חלב וודאי לחיוב אשם תלוי, כיוון שרק במצב זה 'איקבע איסורא', וממילא היה על

---

4 אמנם יעוין לקמן שישנה דעה שמדובר גם בעובר במזיד על ספק חלב ספק שומן. מדברי הרמב"ן משמע, שאף אם חלק מחיוב הקרבן הוא במקרים של מזיד, סגי בזה כדי לקוראו אשם; אך עדיין יש לחלק שהמזיד בספק אינו מזיד במלוא מובן המילה, כדברי החת"ם סופר שיובאו לקמן, ועוד שמדברי הרמב"ן לא נראה שהוא מתבסס על הזדון - שהרי לא הזכיר זאת בעניין אשם תלוי.

5 עמ' 235.

האדם להיזהר יותר. לפי דרך זו היה מתאים לפרש את השם 'אשם' כפועל יוצא של הזדון, אבל לפי שיטת הרמב"ן נראה שאין כאן שום ממד של זדון.

### ג. דאגה על החטא ותפקידה

בדברי רבנו בחיי ותלמידי רבנו יונה מצויה נקודה שיש להרחיבה מעט - הדאגה על העוונות. רבנו בחיי כתב:

החטא הנודע לו הוא דואג ומצטער עליו והדאגה על החטא הוא מזבח כפרה ומין אחד ממיני התשובה.

ותלמידי רבנו יונה כתבו:

על הוודאי... דואג ומתחרט וחוזר בתשובה שלימה.

לפי רבנו בחיי הדאגה היא חלק מהכפרה, ואילו לדעת רבנו יונה היא חלק מהתעוררות לתשובה. בשערי תשובה הרחיב רבנו יונה נקודה זו וכתב:

העיקר החמישי - הדאגה. כי ידאג ויפחד מעונש עונותיו, כי יש עונות שהתשובה תולה כפרתם ויסורים ממרקים, כמו שנאמר (תהילים ל"ח, יט): "כי עוני אגיד אדאג מחטאתי". וענין היגון - על שעבר, וענין הדאגה - על העתיד. ועוד שנית ידאג, אולי הוא מקצר בחובת התשובה בצער ובמרירות וכצום ובככי... ועוד ידאג בעל תשובה פן יתגבר עליו יצרו (שער א, טז-יז).

ומה שלא כתבו תלמידי רבנו יונה בברכות בשם רבם את העניין הראשון, הדאגה כמזבח כפרה, אלא את העניין השני - הדאגה כמנוף לתשובה, ניתן לבאר כמו שכתב הרב יחזקאל סרנא בעיונים לשערי תשובה (מובא במהדורת הרב בנימין זילבר, שערי תשובה עם פירוש זה השער):

כי עניין הדאגה הראשון הוא לא בכל בעל תשובה, ואינו ראוי להמנות בעיקרי התשובה דבר שאינו קבוע אלא בתשובת חטאים מסוימים, הללו שהתשובה תולה ויסורין ממרקין, ולכן כתב רבנו שיש עוד שנית בדאגה שהיא קשורה עם התשובה עצמה, והיינו הדאגה אם יצא יצרו הצער והמרירות וכו'.

תפקידה של הדאגה מופיע בשערי תשובה בהקשר נוסף, המלמד גם הוא על חשיבותה בעיני רבנו יונה. בהסבירו מדוע כל הקובע סעודה בערב יום הכיפורים נחשב כאילו התענה תשיעי ועשירי, כתב רבנו יונה:

כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו לעוונותיו (שער ד, ח).

ממילא ברור מדוע קרבן אשם תלוי יקר יותר מחטאת, כדי לגרום לאדם לעשות את תשובתו באופן יסודי ונכון.

#### ד. הבנת חומרת המעשה כפתח לתיקון

בשני מקומות נוספים רואים את החשיבות שמייחס רבנו יונה להבנת חומרת המעשה כמבוא לתיקון. במקום אחר מבאר רבנו יונה בדרך זו את חומרת עונשו של המלבין פני חבריו ברבים, שנאמר עליו שאין חלק לעולם הבא, וכותב:

ומה שלא אמרו כן על הרוצח... כי המלבין פני חברו איננו מכיר גדול חטאו ואין נפשו מרה על עוונו כמו הרוצח על כן הוא רחוק מן התשובה (שערי תשובה שער ג, קמא).

ביאר את הדברים הרב שלמה וולבה:

מי שיש לו חלק לעוה"ב זכה להתקשר היטב אל שורש נשמתו עור בחיים חיותו ואחרי מותו מקשר אותו שורש נשמתו עם עולמו הפנימי שהכין לו כאן... תשובה היא ההתברקות בחזרה לשורש... נמצא כי תשובה ועוה"ב סובבים נקודה אחת: תשובה מדבקת שוב בשורש הנשמה ועוה"ב הוא ההשגה שאדם זוכה אליה ע"י חיבורו לשורש נשמתו. מאידך כל חטא מנתק משורש הנשמה... חטא... כזה שאין אדם מרגיש בחומרו הוא רחוק מהתשובה עליו, וממילא אין לו חלק לעוה"ב... המלבין... אינו מתפעל ואינו עושה תשובה ביחס לחומר החטא ובהיותו רחוק מהתשובה אין לו מבוא לעוה"ב כי מנותק הוא משורש נשמתו (מאמרי ימי הרצון, עמ' רכו-רכח).

בפירושו לאבות, הסביר רבנו יונה נקודה נוספת על פי עיקרון זה, בהסבירו את הביטוי 'גס ליבו בהוראה':

שחושב בעצמו שהוא ידע להורות בדין ולא יטעה, הרי זה שוטה מפני שהוא חכם בעיניו. ואין לך שטות גדול מזה, כי תקווה לכסיל ממנו. כי הכסיל ועושה עבירות הוא בעצמו יודע ומכיר שהוא הולך בדרך לא טובה, ואיננו חושב כי איננו טועה, ויש תקווה לתועלתו כי אולי ישוב אל ה'.

אך החכם בעיניו וגס לבו בהוראה מה תקווה יש לו, מאחר שחושב כי הוא חכם איך יחזור, כי יראה לו כמניח החכמה והדעת (פ"ד מ"י).

הזכרנו לעיל שבדברי תלמידי רבנו יונה משולב עניין התשובה על העבר עם ההתייחסות לחטאים בעתיד. שימת לב לדבריהם שהובאו לעיל יכולה ללמדנו דגש נוסף בעניין זה:

עיקר היראה ליזהר מהספקות ושלא לעשות המצוות על דרך ההרגל.

ומשמעות ההבדל בין עשיית מצוות על דרך ההרגל לעשיית מצוות נכונה, מבוססת על כך שזהירות מדברים חדים וברורים קיימת גם כאשר לא מושקעים כוחות נפש ושימת לב עירנית למעשינו - אך כדי ליזהר מספקות ולשים לב למצבים עדינים שעלולה להיות בהם טעות, דרושה תכונת נפש של יראה ותשומת לב ניכרת. ואותה תכונה היא גם המביאה את האדם לשוב בתשובה שלמה על חטאים מסופקים ולא להיתלות בסיכוי שלא חטא.

נקודה זו מורחבת בדברי רבנו יונה במקום נוסף. רבנו יונה שולל טעות הקיימת אצל 'אנשים רבים בהמון העם', שעיקר 'האבדון והפסד הנפש' הם בעברות שיש בהם מעשה, אך מי שרק חדל מעשיית טוב ולא עושה רע - אין נפשו אובדת. רבנו יונה כותב, שמצאנו שאנשי סדום נענשו דווקא על אי עשיית חסד, למרות שהיו רעים בכמה עברות. ובהמשך דבריו הוא אומר:

ונאמר על האנשים שאינם עורכים מחשבות להתבונן תמיד ביראת ה' (ישעיה כ"ט, יג-יד): "ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא"  
(שערי תשובה שער ג, טו).

לפי ההקשר נראה, שכוונת הדברים היא שאותם אנשים לכאורה אינם רעים כל כך, שהרי אינם עושים עברות ואף עושים מצוות, אך הבעיה האמיתית בדרכם היא החוסר במחשבות וחוסר הערנות הרוחנית ההופכת את חייהם לחיים 'על דרך ההרגל'.

בגמרא (בבא מציעא נט ע"א) מובאים דברי רבי יוחנן: "נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים". לאחר דיון נרחב בתוספות על ההדגשה 'ספק אשת איש' (ביחס לחטא דוד ובת שבע) הם מקשים:

שלכל הפירושים קשה, דאפילו בא על אשת איש ודאי טוב ממלכין מדקאמר דוד הבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא אבל מלכין וכו'.

וכתב הרש"ש ליישב:

לפי מה שכתוב בתלמידי רבנו יונה בריש ברכות שעונש הספק יותר מהוודאי. יש לומר דלרבנותא נקט ספק.

כלומר, שעל אף שיש חומרה מיוחדת בספק אשת איש עדיין הלבנת פנים חמורה ממנה.

נראה, שלפי מה שהובא לעיל משערי תשובה על חומרת חטאו של המלכין, הנובעת מסיבה דומה לחומרתו של הספק, מקבלים דברי יוחנן אלו משמעות מיוחדת: נוח לאדם שייכשל בספק אשת איש שהוא חטא מטעה ומרדים, מאשר לחטוא



בהלבנת פני חברו שיש בה אשליה לא פחותה, המסבכת ומחמירה את מצבו של החוטא.

### ה. חיוב אשם תלוי במזיד

על פי ההשוואה בין חטאת הבאה על הוודאי, ואשם תלוי הבא על הספק באותן עבירות, נראה בפשטות שמדובר גם בו בחוטא בשגגה. כך משמע למשל מפירוש רבנו עובדיה ספורנו לתורה:

זה מדבר באשם תלוי שאינו יודע אם חטא ואם לאו, ועל זה אמר "ונשא עוונו" כפי הראוי לו אם חטא בשוגג, או לא נפל בחטא אבל היה עונו שלא נזהר עד שנפל בספק (ויקרא ה', יז).

### וכך כתבו במפורש התוספות:

ומיירי בשעה שאכל היה סבור שהוא שומן דאי יודע שהוא ספק חלב היכי מייתי קרבן הא דלא שב מידיעתו (כריתות יז ע"א ד"ה ספק).<sup>6</sup>

### לעומת זאת, מדברי תלמידי רבנו יונה משמע אחרת:

שתי חתיכות אחת של שומן ואחת של חלב ואינו יודע איזו מהן של חלב ואכל אחת מהן יש לו להביא אשם תלוי על הספק ואפילו אכלו במזיד (שיטה מקובצת, כתובות כב ע"ב).

### וכך כתב בתשובות חת"ם סופר:

נראה לעניות דעתי, דמי שאכל חתיכה שהייתה ספק חלב וספק שומן אין חילוק בין ידע שיש בו ספק ואכלו ובין טעה וסבר שהוא ודאי שומן לעולם מייתי אשם תלוי אף על פי שהזיד לאכול ספיקא דאורייתא ולכשנודע לו שהיה ודאי חלב מייתי חטאת (חושן משפט סי' כט).

וכדי שלא נתמה על דבריו, שהרי במזיד אין קרבן מכפר כמו שלמדנו בחטאת, הוא מבאר:

דלעולם שוגג היה שסמך עצמו על דעתו

---

<sup>6</sup> ביאור דבריו "הא מזיד הוא" ראה בערוך לנר שם. וכך משמע מדברי רש"י שם ע"ב ד"ה אכל אחד.

לפי שיטה זו,<sup>7</sup> ניתן לחדד שתי נקודות ביחס לתשובה על העבר. אם מדובר על שוגג וספק איסור, קל יותר להבין שאדם לא חש בצורך לשוב בתשובה, בגלל השילוב של חוסר הכוונה והספק אם בכלל נעשה איסור. אולם הנקודה הראשונה שתלמידי רבנו יונה מלמדים אותנו היא שגם אם אדם עושה את הדברים מתוך מודעות גמורה, עדיין האשליה שבספק מרדימה את ליבו וגורמת שלא לחזור בתשובה בצורה שלמה.

הנקודה השנייה המתחדשת בדבריהם היא ביחס לזהירות בעתיד. זהירות משגת ספק איסור היא זהירות מלהיכנס למצבים העלולים לגרום לטעות ואי ידיעה שלפנינו ספק איסור. אך לאור דברי תלמידי רבנו יונה הנ"ל יש כאן הדרכה ואזהרה גם לדבר הנתון יותר בידיו של האדם ונעשה מתוך מודעות ברורה - כניסה לספק איסור מתוך אשליית הספק, ולזה מכוון המסר העולה ממחיר אשם תלוי בצורה חדה וברורה יותר.

## ו. התלות שבין הבאת קרבן ותשובה

בספר חת"ם סופר על התורה כתב:

ארז"ל ספק עבירה צריך כפרה יותר מודאי עבירה, וצ"ע מאי טעמא. ומה שכתב מג"א משום שמורה לעצמו שלא חטא- זה אינו, הא אנן קיימינן במי שרוצה לשוב ולמה צריך להרבות כפרה על הספק יותר (ויקרא ה', יז).

במבט ראשון נראים דבריו תמוהים. וכי לא יכול להיות שאדם מביא קרבן אך אינו עושה זאת אלא כפורע חוב, ובליבו אינו שב כיוון ששוגה באשליית הספק? והרי כתב הרמב"ם בהלכות תשובה:

וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתודו וידו דברים (פ"א ה"א).

ואם כן הבאת הקרבן לבדה אינה מספקת. אבל מדברי רש"י ביומא יש סיוע לדברי החת"ם סופר. במשנה שם שנינו:

חטאת ואשם ודאי מכפרין, מיתה ויום כיפור מכפרין עם התשובה (פה ע"ב).

ויש לשאול: מדוע בחטאת ואשם לא מוזכרת תשובה, ובמיתה ויום הכיפורים היא מוזכרת; האם אין צורך בתשובה עם הקרבן?

וכתב רש"י:

---

7 יש לשים לב שהיא מיוחסת לתלמידי רבנו יונה שבהם עסקנו בעיקר הדברים.

חטאת ואשם ודאי מכפרין – ומסתמא תשובה איכא, שאם לא היה מתחרט לא היה מביא קרבן.

ומשמע כדברי החת"ם סופר, שמי שמביא קרבן מן הסתם שב. לפי זה, מובנים דברי החת"ם סופר שאין צריך לדרוש תשלום גבוה על הקרבן כדי לגרום לתשובה, כי מן הסתם כבר קיימת תשובה.

והראשונים שהוזכרו לעיל בפרק א' לא סוברים כרש"י ומצריכים תשובה ברמה גבוהה יותר, וממילא באשם תלוי יש חשש שלא תתבצע אם לא יהיה מחירו רב.<sup>8</sup>

עוד נזכיר שדעת רש"י מחודשת בלאו הכי גם מנקודה אחרת, בויתור על הוידוי כתנאי לכפרה.<sup>9</sup> ויעוין בדברי הרב יוסף כהן בספר התשובה (על הרמב"ם שם) שניסה לישוב את רש"י עם ההנחה הרווחת בדעת הרמב"ם שבלי וידוי אין כפרה. סיוע לדבריו יש בדברי המאירי, שכתב:

שבוודאי יש תשובה ויודוי עמהם שאם לא כן לא היה מזיק עצמו לכך.

ואם נלמד ממנו על רש"י - משמע כספר התשובה. אמנם יש לשים לב, שברש"י כתוב "מסתמא", ובמאירי - "ודאי".

## ז. תפקיד אשם תלוי לאור דעת הרמב"ם בעניין ספק דאורייתא

ידועה דעת הרמב"ם, שספק דאורייתא לחומרא הוא דין דרבנן. הרשב"א חלק על הרמב"ם, ובין השאר הקשה מאשם תלוי, אולם תלה זאת במחלוקת אם חייבים אשם תלוי דווקא כשאיקבע איסורא, כלומר כשידוע שיש כאן חלב, וזה לשונו:

אי אפשר שא"כ אשם תלוי למ"ד לא בעינן חתיכה משתי חתיכות היכי משכחת לה וכו' והא ספיקא מותר לכתחילה ואשם היכי מתחייב (תורת הבית בית ד, שער א).

---

8 עוד ניתן להסביר את שיטת החת"ם סופר לפי דברי הגבורת ארי ביומא שם, שחטאת ואשם הבאים על השוגג מכפרים גם בלא תשובה כלל. קצת ראייה לשיטה זו ניתן להביא מהמדרש (ילקוט שמעוני יחזקאל רמז שנח): "שאלו לתורה - חוטא מה עונשו? אמרה להם יביא אשם ויתכפר לו, שאלו להקב"ה... אמר להן יעשה תשובה ויתכפר לו", והרי לפי הרמב"ם תשובה וקרבן חופפים, ואין קרבן מועיל בלא תשובה (על פי כח התשובה לרב משה ליב שחור עמ' פה)! אך מלשון החת"ם סופר נראה יותר כדעת רש"י שצריך תשובה והיא מתקיימת בקלות.

9 כפי שהעיר במנחת חינוך מצווה רסד, ורמז על כך גם הגבורת ארי.

אפשר היה לתרץ ולומר שהרמב"ם פסק כמאן דאמר בעינן חתיכה משתי חתיכות,<sup>10</sup> כלומר שבעינן איקבע איסורא, ואם כן לדבריו לא קשה.<sup>11</sup> אך הרשב"א לא מקבל זאת וכותב:

ומי נימא דבהאי דינא פליגי אי ספקא אסור ולתנא דברייתא דסבר לא בעינן חתיכה משתי חתיכות ספיקו אסור דבר תורה - אין אלו אלא דברי תימה.

ביישוב הדבר, מצאנו שביארו על פי גרסה בחלק מספרי ה"ד החזקה, שהרמב"ם סובר שבמצבים מסוימים ספק דאורייתא לחומרא, וזה לשונו:

אע"פ כן דבר שחייבין על זדונו כרת - ספיקו אסור מן התורה שהרי העושה אותו חייב באשם תלוי (הלכות טומאת מת פ"ט הי"ב).

אך הדבר תלוי בנוסחאות, ולכן נדרש תירוץ אחר. וכתב בשערי יושר:

יש מקום לומר דגם מאן דס"ל דחייב אשם תלוי בכל ספק כרת ולא בעינן חתיכה משתי חתיכות אינו סותר לשיטת הרמב"ם... לפי מה שבארנו אינו מותר היתר גמור רק שהתורה לא הוסיפה אזהרה מיוחדת על הספק. משו"ה יש מקום לומר דמי שליבו נוקפו ומתיירא מן העבירה מצווה עליו להביא אשם תלוי, דהרי גם אם נאמר שאסור מן התורה, אין האשם בא על האיסור הנוסף... אלא... על הספק עבירה. ומה שמתמה הרשב"א, כוונתו כיוון שהתורה לא הזהירה אותו לכתחילה לפרוש מן הספק, איך תזהיר אותו אחר המעשה להביא כפרה על הספק. אמנם לא קשה כ"כ, דלפי דבריני לא הצריכה תורה לכתחילה להפרישו, דכל אדם יחוש לנפשו לפחדו שמא יכשל בעבירה ויפרוש לכתחילה. אבל אם לא ידע מן הספק ועשה, אז חסה התורה עליו לצוות שיביא אשם תלוי לכפר עליו עד שיודע לו. ולפ"ד אין חילוק בין אקבע איסורא אי לא בכל ספק שיהיה ליכא איסור ודאי על הספק, ואיסור ספק איתא בכל ספק איסור (שער א, פרק ג ד"ה ועפ"י).

לפי דרך זו, ניתן להבין את דברי תלמידי רבנו יונה "עיקר היראה ליזהר בספקות" גם אם סוברים כרמב"ם ולא רק לפי שיטת הרשב"א, כיוון שלכולי עלמא אין היתר לעשות ספק איסור בלי שימת לב. ומה שכתב השערי יושר "כל אדם יחוש לנפשו"

10 הלכות שגגות פ"ח ה"ב.

11 וכן כתב החיד"א בספרו ראש דוד, ויקרא ה', וכן כתב המהרי"ט, הובאו דבריהם בשב שמעתתא פרק א.

הוא ביטוי של "עיקר היראה". בסגנון אחר הסביר את דעת הרמב"ם הרב אביגדור  
נבנצל:

יסוד הדברים (=שאף כשעשה דבר שמותר לו מן התורה, מ"מ כיון דסוף סוף הוא  
ספק איסור כרת, מביא אשם תלוי) מפורש בתלמידי רבנו יונה (שיטה מקובצת  
כתובות כב) דשם מבואר שכשאוכל ספק חלב במזיד... מביא אשם תלוי. והנה זה  
ברור שאם היו סוברים... שספק של תורה מן התורה לחומרא, לא היה שייך בו קרבן  
כשאכל ספק חלב במזיד, שהרי רשע הוא ואינו שייך בקרבן, שאינו שב מידיעתו.  
ומוכרח אתה לומר שסוברים... שספק של תורה מה"ת לקולא... ומ"מ אחר אכילתו  
מביא אשם תלוי, וע"כ שהוא כמו שביארנו... שאף שהותרה לו האכילה, מ"מ כיוון  
שסו"ס עבר על ספק איסור, יביא קרבן ויתכפר לו. וביאור הדבר, שסובר הרמב"ם  
שגדר הדין שספק דאורייתא מותר, אין פירושו של דברים שהתורה התירה את הספק,  
אלא רק אמרה תורה שרשאי אדם לתלות בצד ההיתר וכמו שרשאי לסמוך על חזקה  
במקום שישנה חזקה (ירושלים במועדיה פסח, עמ' שה).

ולפי דרך זו מתחברת דעת הרמב"ם לשיטת רבנו יונה ובית מדרשו שעסקנו בה  
בהרחבה.

הרב יהודה זולדן

## הלילה הזה כולו צלי

א. הקושי הלשוני

ב. אמירת הקושיה אליבא דבן תימא

ג. סיוג הקושיה לקרבן הפסח

ד. אופי שאלות 'מה נשתנה'

ה. 'מה נשתנה' וקרבן תודה

ו. סיכום

א. הקושי הלשוני

את קרבן הפסח יש לאכול כשהוא צלוי, לא נא ולא מבושל:

וְאָכְלוּ אֶת הַקֶּבֶד בְּלֵילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מִרְרִים יֹאכְלֶהוּ. אֶל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱכָל וּבֶשֶׁל מִבֶּשֶׁל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קִרְבּוֹ (שמות י"ב, ח-ט).

ובלשון חכמים: "ואינו נאכל אלא צלי"<sup>1</sup>. היות קרבן הפסח נאכל דווקא צלי, הוא נושא קושיה אחת מבין קושיות 'מה נשתנה' שביליל הסדר:

שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי (פסחים פ"י מ"ד).

קושיה זו היו מקשים בזמן שבית המקדש היה קיים, ואילו לאחר החורבן אין מקשים אותה.<sup>2</sup> במספר הגדות שנתגלו בגניזה עדיין מופיעה קושיה זו, וייתכן שהיו מצביעים על שינוי זה, למרות שלמעשה לא היו אוכלים קרבן פסח.<sup>3</sup>

1 משנה זבחים פ"ה מ"ח; תוספתא פסחים פ"ה ה"ב.

2 כך מדגישים: הרי"ף, פסחים כה ע"ב בדפי הרי"ף; הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ג; הרא"ש, פסחים י, ל; רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב ה חלק ד דף מג טור ג; המאירי פסחים קטז ע"א; פסקי תוספות אות קה; מאמר חמץ לרשב"ץ אות קכז, ובפירושו להגדה של

ההכללה שבמטבע הקושיה "כולו צלי" מעוררת קושי, שהרי אין איסור לאכול בליל הסדר בשר מבושל שלא במסגרת קרבן הפסח, ואילו מלשון הקושיה משמע, שכל הבשר שנאכל בליל הסדר צריך להיות צלוי.<sup>4</sup> להלן נדון בפירוש מטבע הקושיה "כולו צלי", ולאור זאת נדון במשמעות כלל קושיות 'מה נשתנה'.

## ב. אמירת הקושיה אליבא דבן תימא

לפני שאוכלים את קרבן הפסח, אוכלים קרבן חגיגה. זהו קרבן חגיגה ייחודי, הקרב ב"ד ניסן, ועל כן נקרא גם "חגיגת ארבעה עשר",<sup>5</sup> או "חגיגה הבאה מחמת הפסח... עם הפסח".<sup>6</sup> קרבן חגיגה זה, קרב לפני קרבן הפסח: "חגיגה הבאה עמו היא נאכלת תחלה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע".<sup>7</sup>

לפי חכמים לא בכל שנה היו מקריבים קרבן חגיגה, כאמור במשנה (פסחים פ"ו מ"ט): "אימתי מביא חגיגה עמו? בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט. ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה". אך לדעת בן תימא, מעמדו של קרבן חגיגת ארבעה עשר זה למעמדו של קרבן הפסח, ויש חובה להקריבו.<sup>8</sup> בשל

---

פסח; הרוקח ושבלי הלקט, בפירושיהם להגדה ועוד. ראה: הרב מנחם מנדל כשר, הגדה שלמה, עמ' 112 - 171, המציין שבמספר הגדות עדיין מופיע נוסח זה.

3 ראה: שמואל וזאב ספראי, הגדת חז"ל, עמ' 27 - 30, 63, 113 - 114, 206; ש"י פרידמן, "לאופיין של הבריייתות בתלמוד הבבלי: 'בן תימא' ו'בן דורתא'", נטיעות לדוד - ספר היובל לפרופ' דוד הלבני, עמ' קצה-רעד; הנ"ל, פסחים - תוספתא עתיקתא, עמ' 88 - 92; יוסף תבורי, פסח דורות, עמ' 361 - 363. לדבריהם, ייתכן שאזכור הצלי לאחר החורבן קשור לכך שהיו מקומות שהיו נוהגים לאכול בשר צלי לאחר החורבן. קשה לקבל הסבר זה, מאחר שחכמים לא עודדו לאכול צלי בליל הסדר לאחר החורבן. ראה מה שכתבתי בעניין זה בספרי מועדי יהודה וישראל, "אכילת צלי בליל פסח לאחר החורבן", עמ' 445 - 459.

4 לכאורה, מוסב הכינוי החבור שבמילה 'כולן' על 'הלילה הזה', והמשמעות היא שכל הלילה הזה הוא צלי. וכן הקשה הרש"ש, פסחים קטז ע"א.

5 פסחים סט ע"ב - עא ע"ב; חגיגה ז ע"ב - ח ע"א.

6 ספרא צו פרשה ז, פרק יב.

7 תוספתא פסחים [ליברמן] פ"ה ה"ג..

8 פסחים ע ע"א.

ההקבלה בין קרבן חגיגה לקרבן הפסח, דנה הגמרא (שם) אם לשיטת בן תימא גם קרבן החגיגה נאכל צלי כמו קרבן הפסח:

איבעיא להו: לבן תימא, נאכלת צלי או אין נאכלת צלי? כי אקשיה רחמנא לפסח ללינה, אבל לצלי לא. או דילמא לא שנא? תא שמע: "הלילה הזה כולו צלי". ואמר רב חסדא: זו דברי בן תימא. שמע מינה.<sup>9</sup>

לבסוף מסכמת הגמרא את הלכות קרבן החגיגה לפי בן תימא:

תא שמע: חגיגה הבאה עם הפסח - הרי היא כפסח, באה מן הצאן ואינה באה מן הבקר, באה מן הזכרים ואינה באה מן הנקבות, באה בת שנתה ואינה באה בת שתי שנים. ואינה נאכלת אלא ליום ולילה, ואינה נאכלת אלא צלי, ואינה נאכלת אלא למנויו. מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא - בן תימא, שמע מינה: כולהו מילתא בעינן.

רב חסדא טוען שקושית "הלילה הזה כולו צלי" היא על פי שיטת בן תימא, ואכן התוספות<sup>10</sup> מציינים, שלפי דברי רב חסדא שאלה זו יכולה להישאל רק על פי שיטת בן תימא. לאור זאת הם שואלים מדוע בסוגית הגמרא בשאלות 'מה נשתנה' אין הדבר מצוין, ומשיבים: "שדרך הגמרא כן".

על פי דברי התוספות, על הבן השואל או האב השואל את הקושיות<sup>11</sup> להיות מודעים לכך ששאלתם היא רק לפי שיטת בן תימא, ובהנחה שהלכה כמותו. וכך אכן סוברים התוספות בדבריהם בהלכה אחרת בהלכות ליל הסדר. במשנה שנינו:

---

9 דברי בן תימא אינם נזכרים כלל במקורות תנאיים ולא בירושלמי. על זהותו ראה במאמרו של שמא פרידמן, לעיל הע' 2, בעמ' רמח-רנז. לעומת זאת, בספרא (ויקרא, דבורא דנדבה פרשה יד, יח) נאמרים הדברים בשמו של בן עזאי: "שלמים הבאין מחמת הפסח... בן עזאי אומר: אינן נאכלין אלא בלילה, ואינן נאכלין אלא צלי". בתוספתא (פסחים פ"ט ה"ח; זבחים פ"ח ה"א) נאמר בשמו של בן עזאי: "בן עזאי אומר, שלמים הבאין מחמת הפסח הרי הן כפסח לכל דבר, אלא שהן נאכלין ליום ולילה". לא נזכר במפורש ששלמי החגיגה הבאים עם הפסח נאכלים צלי, אם כי נאמר באופן כללי שהם כמו הפסח למעט זמן האכילה, שהרי הפסח נשחט ביום אך נאכל רק בלילה.

10 פסחים קטז ע"א ד"ה כולו צלי.

11 על השאלה מי שואל את קושיות מה נשתנה, הבן או האב, ראה בספרי מועדי יהודה וישראל, "השינויים בליל הסדר, ושאלות 'מה נשתנה' בארץ ובגלות", עמ' 363 - 384.



הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת [ושני תבשילין],<sup>12</sup> אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: מצוה. ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח (משנה פסחים פ"י מ"ג).

#### ובגמרא נאמר:

רבי יוסי אומר: אף על פי שטיבל בחזרת - מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין. ...מאי שני תבשילין? ...רב יוסף אומר: צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (פסחים קיד ע"ב).

#### את דברי רב יוסף מפרשים התוספות:

פירוש רבנו חננאל: צלי זכר לפסח, ומבושל זכר לחגיגה.<sup>13</sup> ולא נהירא דקיימא לן כבן תימא (לעיל דף ע). דאין חגיגה נאכלת אלא צלי דמתניתין אתיא כוותיה? לכך נראה דתרווייהו מבושלין וכן משמע לשון תבשילין (שם ד"ה שני מיני בשר).  
לפי רבנו חננאל, מביאים לשולחן בשר צלי זכר לקרבן הפסח, ובשר מבושל זכר לקרבן חגיגה. מכאן שרבנו חננאל פסק כחכמים שחגיגת ארבע עשרה הייתה מבושלת.<sup>14</sup> אך תוספות חולקים, ולפי דעתם הלכה כבן תימא שחגיגת ארבעה עשר הייתה צלי.<sup>15</sup> ולכן

12 בחלק מכתבי היד של המשנה לא נזכר כאן שהיו מביאים שני תבשילים, וכן בגרסאות הראשונים. ראה: דקדוקי סופרים על המשנה; תוספתא כפשוטה, פסחים עמ' 654; שמואל וזאב ספראי, הגדת חז"ל, עמ' 25.

13 כך מפרשים גם: הרי"ף (פסחים כה ע"ב מדפי הרי"ף); המנהיג (הלכות פסח פרק ה); המאירי (פסחים קיד ע"ב) כותב שהרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"א) סובר כמו רבנו חננאל, אך הרמב"ם שם כותב: "ובזמן הזה מביאין על השולחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", ובהגהות מימוניות (שם ס"ק ב) כתב שהכונה היא ששניהם צלויים או מבושלים.

14 יש עוד הסוברים שאין הלכה כבן תימא: המאירי (פסחים קטז ע"א); אור זרוע (ח"ב בסדר של פסח מ' שמואל מפלייז).

15 התשב"ץ בפירושו להגדה, פירש קושיה זו לפי בן תימא. המהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה ד"ה ל), כותב: "אף על גב דסתם ההגדה כבן תימא דמקיש חגיגה לפסח ואסורה נמי בשבירת עצם, דגרסינן במתני' מה נשתנה הלילה הזה כולו צלי, דמשמע חגיגה נמי בצלייה דהוקשו לפסח והיינו כבן תימא, מכל מקום עיקר שבירת עצם לא כתיב רק גבי פסח". ראה גם: הרב ישראל אריאל, הגדת המקדש, עמודים 30, 45. יש הנוהגים לומר בזמן הסעודה בליל הסדר מעניין קרבן הפסח. כך יסד הרב יעקב עמדין (סידור בית יעקב, עמ' רנ), ושם כתוב: "אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח, ושניהן אין נאכלין אלא צלי אש". רק לפי בן תימא, חגיגת י"ד היא צלי, ונראה שהרב יעקב עמדין פסק אף הוא כתוספות. ראה: הרב יוסף גרינוולד, שו"ת ויען יוסף, אורח חיים, סי' רצז. לא בכל הלכות

הם סוברים שיש לנהוג כהוראת המשנה, ולהביא שני תבשילי בשר, אחד זכר לקרבן פסח ואחד זכר לקרבן חגיגה.<sup>16</sup>

מכל מקום, לדברי תוספות הלכה כבן תימא שקרבן חגיגה נאכל צלי, ועל כן יש מקום לקושיה על כך במסגרת קושיות 'מה נשתנה'. כוונת הקושיה היא לתמוה מדוע בכל הלילות ניתן בשר נא ומבושל, ואילו הלילה, כל האכילות שציותה התורה עליהן - קרבן פסח וקרבן חגיגה, יש לאכול דווקא צלי. "כולו צלי" מתפרש כמכוון ללילה. בלילה זה יש לאכול צלי.<sup>17</sup>

הרש"ש<sup>18</sup> שואל עוד: האומנם כל הלילה אוכלים רק צלי, והרי ניתן לאכול לפני קרבן הפסח בתוך הסעודה גם בשר מבושל? ומשיב שעל שולחן הסדר מונחים אך ורק צורכי המצווה של החג, ולכן השואל מתייחס רק למה שענינו ראוות. וכיוון שעל השולחן מונחים בשעה ששואלים 'מה נשתנה' רק קרבן הפסח וקרבן חגיגה הצלויים,

---

קרבן חגיגה פסקו התוספות כבן תימא. ראה פסחים קיד ע"ב ד"ה אחד, שם פוסקים תוספות כחכמים שקרבן חגיגה אינו דוחה את השבת.

16 **המהרש"א** מקשה, שאם הלכה כבן תימא אזי היה צריך להיות ששניהם יהיו צלויים, ומיישב שמכיוון שהדבר רק לזכר, לא הקפידו על כך, וכך מורה לשון 'תבשילין'. למעשה, כתב המחבר (**שולחן ערוך** אורח חיים תע"ג, ד) שנהגו בבשר ובביצה, "ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים, והביצה תהיה מבושלת". ביחס לביצה, הוסיף הרמ"א: "והוא הדין צלויה, וכן נוהגין בעירנו". **המשנה ברורה** (שם ס"ק ל-לא) נימק את דברי הרמ"א: "והוא הדין צלויה - שהחגיגה באה בין צלי בין מבושל". בערוך השולחן (אורח חיים תע"ג, ט), הסביר עוד: "המנהג שנהגו גם הביצה צלויה יכול להיות משום דבן תימא סבר דגם חגיגה אינה נאכלת אלא צלי". בשולחן ערוך (אורח חיים תע"ו, ב) כתב הרמ"א שנוהגים לאכול בסעודה ביצים זכר לאבלות, אך הגר"א שם כתב: "ולו נראה הטעם מפני שעושים אותו זכר לחגיגה". בכף החיים (שם ס"ק כו) כתב שנהגו לומר שהוא זכר לקרבן חגיגה. ראה עוד: הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה חלק אורח חיים ח"א סי' קנו.

17 כך מפרש הרוקח בפירושו להגדה, ומוסיף שלילה הוא לשון זכר.

**תוספת המערכת**: פירוש זה נראה הפירוש הפשוט ביותר לסיפא של הקושיה, על פי ההקבלה לרישא שלה: כל הלילות... - בשר צלי שלוק ומבושל // ...כולו - צלי. (לפי פירוש זה, המשפט "הלילה הזה, כולו צלי" הוא משפט ייחוד, שהנושא שבו הוא "כולר", הנשוא - "צלי", וחלק הייחוד - "הלילה הזה" (ואליו מוסב הכינוי במילה "כולר").

18 פסחים קטז ע"א.

שואלים רק עליהם. לפי דעתו, זה פירוש השאלה "כולו צלי", בהתייחס למראה העיניים בשלב ההוא.

### ג. סיוג הקושיה לקרבן הפסח

כאמור, רבנו חננאל פסק כחכמים שחגיגת י"ד היא רשות, וכך פסק גם הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"י ה"ג): "חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה". מאידך כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ב), שבזמן המקדש היו שואלים: "בכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי". אם מקבלים את פירושו של רב חסדא, שההתייחסות בקושיה 'כולו צלי' היא רק אליבא דבן תימא, אזי אם הרמב"ם אינו פוסק כבן תימא לא היה לו לציין את הקושיה הזו. כך שאל על הרמב"ם **הלחם משנה** (שם בהלכות חמץ ומצה), ונשאר ב'צריך עיון'.<sup>19</sup>

**רבנו מנוח** (שם) כתב שלעניין צלי פסק הרמב"ם כבן תימא, ובשאר הלכות חגיגת ארבעה עשר פסק הרמב"ם כחכמים. **הצל"ח**<sup>20</sup> טען עוד, שבעניין הצלי חכמים אינם חולקים כלל על בן תימא, ולדעתו, היות חגיגת ארבעה עשר צלי, מוסכמת על הכול. לחילופין, כתב **המאירי** כי מה שאומרים בהגדה "הלילה הזה כולו צלי", אינו לפי ההלכה, או ש'כולו צלי' מתייחס דווקא לקרבן הפסח.<sup>21</sup>

#### נראה שזה פירושו של **רבנו ירוחם**:

בכל הלילות אנו אוכלים בשר, כלומר: צלי או שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי. ובזמן הזה אין אומרים, כי בעונותינו אין לנו קרבן פסח, שלא היה נאכל אלא צלי (תולדות אדם וחווה, נתיב ה חלק ד דף מג טור ג).

אכן, **החזון אי"ש**<sup>22</sup> הסביר באופן זה את הרמב"ם. על פי הרמב"ם, כוונת רב חסדא היא שבן תימא מפרש כך את המשנה, אבל אין הכרח לומר שאין אפשרות אחרת

---

19 הר"י קאפח (ספר זמנים ב, הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ג עמ' תט), כתב שהקושי הוא לא על הרמב"ם, אלא על רבי שסתם משנה אחת כחכמים (משנה פסחים פ"ו מ"ט), והשנייה לפי בן תימא (משנה פסחים פ"י מ"ד).

20 פסחים ע ע"ב.

21 דוד הלבני (מקורות ומסורות פסחים, עמ' תפא-תפב), כתב ביחס לנוסח "הלילה הזה כולו צלי": "לבן תימא הלילה הזה כולו צלי, ולחכמים הלילה הזה צלי כמו במרור".

22 אורח חיים סי' קכד, לפסחים ע ע"א.

לפירוש המשנה, ואכן הסתמא דגמרא בפסחים קטז ע"א איננו מעמיד את המשנה כבן תימא. לפי הסתמא דגמרא, כוונת השאלה היא שבכל הלילות יש שאוכלים את בשר צלי ויש שאוכלים מבושל, אך הלילה הזה כולו צלי. לא הלילה כולו צלי, כי אם קרבן הפסח.<sup>23</sup>

הרא"מ שך<sup>24</sup> כתב שלפי בן תימא, חגיגת י"ד חובה להביא אפילו בשבת, וכמובן צלי, כי לשיטתו חגיגת י"ד שקולה לקרבן פסח. בו בזמן שלחכמים הקרבת חגיגת י"ד היא רשות, ואין מקריבים בשבת. ולכן שאלת "הלילה הזה כולו צלי" מכוונת רק לקרבן הפסח, כי לפי חכמים אין חייבים להקריב חגיגת י"ד.

#### ד. אופי שאלות 'מה נשתנה'

על פי ההבנה ברמב"ם, שקושיית הצלי עוסקת אך ורק בקרבן פסח ולא בחגיגת ארבעה עשר, יש לראות את הקושייה הזו כפרט אחד במכלול הקושיות האחרות, העוסקות אף הן באכילות שבליילה הזה, ובאופן האכילה. הקושייה "הלילה הזה כולו צלי" אינה הקושייה היחידה במסגרת קושיות "מה נשתנה".

נראה ששאלות "מה נשתנה" מתמקדות בניסיון להבין מדוע יש בלילה זה מאכלים מסוימים שיש לאכול דווקא אותם, ולא כמו בכל לילה אחר שקיימת בו האפשרות לאכול מאכלים אחרים מאותו סוג: בשר, ירק או פת. הקושיות מתעכבות על שלושת המאכלים המרכזים - פסח, מצה ומרור. קושייה היא הנגדה, העמדת נתון מול נתון אחר ותמיהה מדוע בדרך כלל עושים כך והפעם עושים אחרת. מבנה זה של קושיות למדו חכמים מן התורה.

**קרבן פסח:** התורה מנגידה בין אופני הכנת מטעמים שונים של בשר הפסח: "אֵל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱוָשֶׁל מִבָּשֶׁל בְּמַיִם כִּי אִם צָלִי אֶשׂ" (שמות י"ב, ט). אכן, גם הקושייה

---

23 כך גם מסבירים בספר קובץ ובספר בני בנימין על הרמב"ם. ראה עוד: הרב י"ב ז'ולטי, "מצות צלית הפסח", משנת יעבץ, אורח חיים סי' כד; הרב נחמיה טיילור, "צלית קרבן פסח", מג"ל, יד (תשס"ד), עמ' 81 - 88, המבחין בין החובה לצלות את הקרבן לבין חובת אכילתו צלוי.

**תוספת המערכת:** לפי פירוש זה, הניתוח התחבירי של המשפט הוא: "הלילה הזה" - תיאור זמן, "כולו" - נושא (והמאוזכר של הכינוי החבור "כולו", קרבן הפסח, אינו מוזכר כלל בשיח), "צלי" - נשוא.

24 **אבי עזרי,** הלכות חגיגה פ"ב ה"י.

במסגרת "מה נשתנה" בנויה לפי אותה הנגדה: "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי". אין הקושיה מתייחסת למאכלי בשר אחרים בלילה זה, ואף לא ביחס לחגיגת י"ד באותם שנים שמקריבים אותה. גם אין זה משנה אם בשעת אמירת הקושיה רואים מיני בשר אחרים או לא, בשונה מדברי הרש"ש. הקושיה היא באופן כללי ובהשוואה למקובל והמצוי בלילות אחרים.<sup>25</sup>

**מצה:** התורה מנגידה בין סוגי מאפה שונים: "שִׁבְעַת יָמִים מִצֹּת תֹּאכְלוּ... כִּי כָל אֶכֶל חֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל" (שמות י"ב, טו). כך גם במקום נוסף: "לא תֹּאכַל עִלְיוֹ חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עִלְיוֹ מִצֹּת לַחֵם עִנִּי" (דברים ט"ז, ג). הניגוד הוא בין מאפה מבצק שתפח והחמיץ, לבין מאפה בצק שלא תפח. גם כאן ניתן לאכול מיני מאפה אחרים שאינם חמץ, אך אוכלים אותם כדי לשבוע ולא לשם מילוי חובת המצווה. ובכל זאת ההנגדה היא רק באשר לחובת האכילה העיקרית בלילה זה: מדוע החובה העיקרית היא דווקא אכילת מצה. "כולו מצה" - עיקרו של לילה זה הוא מצה, ואסור לאכול חמץ כלל. ניתן לאכול נוסף למצות עוד מיני מאפה אחרים ובלבד שאינם חמץ.

**במחזור ויטרי מפרש, שההנגדה לחמץ ומצה איננה מתייחסת לימי חול:**

שבכל הלילות של שאר ימים טובים ושבתות אוכלים או חמץ או מצה והלילה הזה רק מצה  
(הלכות פסח סי' צה).

**מרור:** התורה מצווה לאכול מרור רק במסגרת הקרבן. אין חובה עצמית לאכול מרור בליל הסדר. אלא שכאן התורה איננה מנגידה את המרור לירק מסוים או לירקות מסוימים, אלא מצווה לאכול מרור במסגרת הקרבן: "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּצֶק בַּלֵּילָה הַזֶּה צָלִי אֵשׁ וּמִצֹּת עַל מְרִירִים יֹאכְלֶהוּ" (שמות י"ב, ח). כך גם בפסח שני: "בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעֶרְבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מִצֹּת וּמְרִירִים יֹאכְלֶהוּ" (במדבר ט', יא). "יֹאכְלֶהוּ" - את הקרבן. ייתכן, שזו הסיבה שלפיה חכמים הנגידו את המרור לירקות אחרים באופן כללי, ולא ביחס לירק אחר, שהרי שום ירק אחר איננו נאסר בלילה זה, וכן לא נאסרה שום צורת הגשה אחרת של ירק או מרור בלילה זה. כך פירש את הקושיה רבנו דוד אבודרהם (בפירושו להגדה של פסח): "בשאר הלילות אין אנו

<sup>25</sup> **תוספת המערכת:** לפי פירוש זה, הכינוי שבמילה "כולן" אכן מוסב אל "הלילה הזה", אך הקביעה כי כל הלילה הוא צלי מתייחסת רק למצוות האכילה בלילה זה.

מחזרים אחר מרור, פירוש שאין אדם מניח המתוק בשביל המרור, ובלילי פסח אנו מחזרים אחר המרור<sup>26</sup>. אבל מותר, כמובן, לאכול גם ירקות מתוקים.

יש להוסיף, כי לעומת הקושיות על צלי ומצה, לא נאמר במרור: 'הלילה הזה כולו מרור', אלא: "הלילה הזה מרור". נראה, שזאת מפני שלא ניתן להעמיד את אכילת המרור כדבר מרכזי באכילת הלילה הזה, כי המרור עצמו טפל לקרבן הפסח. אכן, **תוספות**<sup>27</sup> סוברים שאין גורסים 'כולו מרור', כי אוכלים שאר ירקות לכרפס; אך יש להציע אחרת, ולומר שכוונת השואל מתייחסת למרור של מצווה בלבד, אם כי ברור שאוכלים בלילה זה גם ירקות אחרים.<sup>28</sup>

מכאן ש"כולו צלי", איננו בא לומר שהבשר הנאכל בלילה זה הוא אך ורק צלי. ייתכן שאוכלים גם סוגי בשר שונים ובטעמים אחרים, אלא שעיקר מצוות אכילת בשר בלילה זה, קרבן הפסח, הוא צלי.

### ה. 'מה נשתנה' וקרבן תודה

נראה להציע שההנגדה בשאלות "מה נשתנה" בעניין הצלי והמצה אינה ביחס לסעודות בשאר ימות השנה או בשבתות וימים טובים. זאת מפני שהמטרה העיקרית בקושיות היא להצביע על מה אוכלים בלילה זה, וחשיבות משנית יש בהדגשה מה לא אוכלים בלילה הזה. אם כך, היה ניתן להקשות בנוסח מעין: 'שבכל הלילות אין חובה לאכול פת כלל, והלילה הזה כולו מצה'. או: 'שבכל הלילות אוכלים בדרך כלל חמץ

---

26 ראה גם במדכ"י פסחים, הלכות הסדר בקצרה (מרדכי פסחים דפוס וילנה עמ' 66 עמודה ימנית שורה 12 מלמטה; מרדכי עמ' 76 עמודה שמאלית למטה).

27 פסחים קטז ע"א ד"ה הלילה.

28 כך נקטו גאונים וראשונים רבים - הלילה הזה מרורים: רב עמרם גאון (סדר פסח); מחזור ויטרי (הלכות פסח ס' צז עמ' 254 - 310); ריטב"א (הגדה של פסח ד"ה מה נשתנה); רבנו דוד אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה מה נשתנה; הטור (אורח חיים ס' תעג); ערוך השולחן (אורח חיים ס' תעג סעיף כא). הרב נחום רבינוביץ' (יד פשוטה, הלכות חמץ ומצה ת, ב), גורס על פי כתבי היד שברשותו: "כולו מרור", אם כי בהגדה שבסוף הלכות חמץ ומצה הגרסה היא: "הלילה הזה מרור".

והלילה הזה רק מצה'. ישנה סבירות רבה שגם בעבר אכלו בכל לילה חמץ, וכלל לא אכלו מצה.<sup>29</sup>

כך גם ביחס לבשר. עיקר ההדגשה הוא שבלילה זה אוכלים צלי. היה מקום להקשות: 'שבכל הלילות אין חובה כלל לאכול בשר, והלילה הזה חובה לאכול צלי'. ובכל זאת ההגדה נקטה בדרך אחרת. היא מדגישה כי בכל הלילות אוכלים חמץ ומצה כנגד ליל הסדר שאוכלים בו מצה, בכל הלילות אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל כנגד הלילה הזה שבו אוכלים צלי. חובות האכילה של המצה והצלי בלילה זה מושוות לאכילות אחרות מוגדרות, ולא רק לאכילות סתמיות של חולין במשך השנה.

יש קרבן אחר הדומה לקרבן פסח מבחינה רעיונית, והקושיות הם השוואה ניגודית לו: קרבן תודה.<sup>30</sup> קרבן תודה הוא קרבן שלמים, ועמו מביאים מיני לחם: שלושה סוגי מצה וסוג אחד של חמץ, והיא נאכלת ליום ולילה, ואין להותיר ממנו.<sup>31</sup> קרבן תודה מובא על ידי מי שנעשה לו נס: יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה

---

29 אמנם גם במשנה (פסחים פ"ט מ"ג) מודגשת נוכחות של חמץ ומצה בבית במשך השנה, כשהמשנה דנה בשאלה: "מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני מצה וחמץ עמו בבית".

30 כיוון כזה העלה בקצרה, הרב איתן שנדרופי, "מי מביא קרבן תודה", מעלין בקודש ד (כסלו תשס"ב), עמ' 75 - 90, בהע' 2.

31 דיני קרבן תודה נכתבו בויקרא ז', יא-טו. שני הקרבנות הללו הם היחידים שנאמר עליהם בתורה מפורשות שאין להותיר מהם עד הבוקר (קרבן פסח: שמות י"ב, י; ל"ד, כה; [קרבן פסח שני: במדבר ט', יב]. קרבן תודה: ויקרא ז', טו; כ"ב, ל). ראה במשך חכמה (ויקרא ז', טו) טעם לדבר. מקרבן תודה למדו חכמים לקרבנות אחרים שאין להותיר (ספרא צו ז, יב; רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פ"ח ה"ט). חכמים קבעו שקרבנות הנאכלים ליום אחד, נאכלים עד חצות כדי להרחיק את האדם מעבירה (משנה ברכות פ"א מ"א), ואכן קרבן תודה נאכל עד חצות (משנה זבחים פ"ה מ"ו). גם קרבן פסח נאכל עד חצות, לפי ר' עקיבא להרחיק את האדם מעבירה, ולפי ר' אליעזר בן עזריה מעיקר הדין (ברכות ט ע"א; זבחים נז ע"ב). הנצי"ב (העמק דבר ויקרא ז', יב-יג; כ"ב, כט; במדבר ט"ו, ח; ספרי ח"ב ענ' רנג; שאילתות, שאילתא קעא, עמ' שמ; הגדה של פסח אמרי שפר, עמ' כח-כט), מסביר מדוע זמן אכילת קרבן תודה הוא עד חצות: לחמי התודה הם גדולים (משנה מנחות פ"ז מ"א), ואסור להותיר מהם. בשל הזמן המצומצם לאכול את קרבן התודה והלחמים, יקרא אדם לרעיו וחבריו לאכול ולשמוח עימו, ואז יספר להם את הנסים והנפלאות שעשה לו ה'. לו היו השלמים והלחם נאכלים שני ימים ולילה אחד כשאר השלמים, אזי לא היה מזמין את רעיו. תיאור אכילת שלמי התודה והלחמים, מזכיר את אכילת קרבן הפסח וליל הסדר.

ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים. ודיניהם נלמדו מהמזמור "יאמרו גאולי ה'", המודים לה' על הנסים שעשה להם (תהילים ק"ז).<sup>32</sup>

עם ישראל ירדו בים, הלכו במדבר, היו חולים ונתרפאו, ויצאו מבית האסורים:

"הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר" (תהילים ק"ז, א-ב). ... אמר הקב"ה: בזמן שהייתם במצרים גאלתי אתכם בשביל שמי, גם באדם אעשה בשביל שמי, שנאמר "ויושיעם למען שמר" (שם ק"ו, ח) (מדרש שוחר טוב, תהילים קז).<sup>33</sup>

על כן מתבקש שאופיו של קרבן הפסח יהיה יחד עם חמץ ומצה. על כך נשאלות שתי קושיות. הקושיה הראשונה היא שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה במסגרת קרבן תודה, ואילו הלילה הזה רק מצה. פירוש כזה, לפיו ההשוואה הניגודית היא לקרבן תודה, נמצא בשם המהר"ש מאמסטרדם:

מפני מה שאר אכילות לחם למצוה דהיינו לחמי תודה שאנו אוכלים בלילה, זה חמץ ומצה ביחד, והלילה הזה שאנו עושים גם כן זכר ללחמי תודה למה אין אנו אוכלים שניהם יחד? (הגדת צוף אמרים עמ' 20)<sup>34</sup>

על פי דרך זו יש להסביר את הקושיה אודות הבשר: שבכל הלילות אנו אוכלים את קרבן התודה צלי שלוק ומבושל, באיזה טעם שהאוכל את הקרבן ירצה,<sup>35</sup> ואילו הלילה הזה, קרבן הפסח נאכל רק צלי. הפירוט: צלי, שלוק ומבושל, נאמר דווקא על אכילתם של הכהנים. כך שנינו בזבחים:

ובכולם הכהנים רשאיין לשנות באכילתן לאכלן צלויים שלוקים ומבושלים (פ"י מ"ז).

---

32 רש"י (ויקרא ז', יב, ע"פ ברכות נד ע"ב). ראה עוד: רש"י (זבחים ז ע"א ד"ה לא דידיה; מנחות עט ע"ב רש"י כת"י ד"ה לאחר, ובשיטה מקובצת אות י', ורבנו גרשום).

33 המהר"ם אלשיך, בפירושו לתהילים ק"ז, מיחס את כל הפרק ליוצאי מצרים. בקהילות עדות המזרח, פרק זה נאמר בכל יום מימי חג הפסח.

34 הניגוד בין קרבן הפסח לקרבן תודה הוא חריף יותר. בתודה יש חמץ, ועל כן אין מביאים קרבן תודה בערב הפסח ב"ד בניסן, ובמשך כל ימי הפסח (תוספתא חגיגה פ"א ה"ו; פסחים יג ע"ב; ביצה יט ע"ב; רמב"ם הלכות חגיגה פ"ב ה"ג). יש הנוהגים אף שלא לומר בתפילת שחרית מזמור לתודה בערב הפסח ובימי הפסח. ראה: מחזור ויטרי (ס' פט); ספר מהרי"ל (מנהגים, סדר התפילות של פסח) ועוד.

35 כך שנינו בזבחים פ"ה מ"ו: "התודה ואיל נזיר... נאכלים... בכל מאכל".



**הרמב"ם חיבר בין אכילתם של הכוהנים ובין אכילתם של האחרים האוכלים את הקרבנות:**

מותר לאכול את הקדשים בכל מאכל, אפילו הכהנים מותרין לאכול חלקם בין מקדשים קלים בין מקדשי קדשים בכל מאכל, ולשנות באכילתן ולאוכלם צלויים שלוקים ומבושלים (הלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"י)

קושיות "מה נשתנה" הללו העוסקות בפת ובבשר, המנגידות בין קרבן הפסח לקרבן תודה,<sup>36</sup> נשאלות מיד בתחילת הסדר. בירושלמי מובא שהיו שואלים שלוש קושיות בלבד, על הטיבול, המצה והצלי:

שבכל הלילות אנו מטבלין פעם אחת, והלילה הזה שתי פעמים? שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, והלילה הזה כולו מצה? שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי?<sup>37</sup> (פסחים פ"י ה"ד)

הטיבול הנוסף איננו קשור לתוכני האכילה, ואילו שתי השאלות האחרות מתמקדות במצה ובצלי, מאפייני קרבן הפסח השונים מקרבן תודה.<sup>38</sup>

התשובה המקיפה לשאלות הללו נאמרת במהלך כל ההגדה, ותמצית סיפור יציאת מצרים בלילה זה מלמד שאין מדובר על הצלה אישית פרטית, שבעקבותיה אכן מובא קרבן תודה. בלילה זה ההודאה רחבה יותר, על לידתו של עם ישראל, וגאולתו

---

36 במשנה (זבחים פ"ה מ"ח) נאמר: "הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויו, ואינו נאכל אלא צלי". התוספות (זבחים נו ע"ב ד"ה הפסח), שואלים מדוע לא נאמר שהפסח אינו נאכל אלא על מצות ומרורים. "ותירץ ה"ר חיים דלא חשיב אלא דבר שכנגדו בקדשים והוא חלוק מהם. דשאר קדשים נאכלין ביום ובלילה עד היום, ולכל אדם, בכל מאכל. ופסח אינו נאכל אלא בלילה, עד חצות, ולמנויו, וצלי. אי נמי, לא תנא מצות ומרורים דאין מעכבין. אי נמי לאו מצוה דגופיה". כאמור, ההנגדה במשנה היא לשאר הקרבנות, וניתן להציע שהמשנה בפסחים העוסקת בייחודו של קרבן פסח, מנגידה בקושיות "מה נשתנה" את קרבן הפסח אל מול קרבן תודה. כיון שכך יש מקום להנגיד בין אכילת חמץ ומצה שבקרבן תודה, לבין אכילת מצה בלבד בקרבן הפסח.

37 על נוסחאות 'מה נשתנה', ראה הלכה ברורה, פסחים קטו ע"א.

38 לפני אמירת 'מה נשתנה' אנו אומרים: "הא לחמא עניא... כל דכפין ייתי וייכול, כל דצריך ייתי ויפסח". זוהי אמנם הוספה מאוחרת, ולשונה הארמי מורה על כך שזו פיסקה שנאמרה בגלות לאחר החורבן, אך אף על פי כן ישנה הזמנה לבוא ולאכול כנראה מצה, ולבא ולפסח - לאכול קרבן פסח. ואז מתבקש לשאול: מדוע רק מצה ולא גם חמץ? מדוע רק צלי ולא גם שלוק ומבושל?

ממצרים. התשובות לקושיות הספציפיות הללו הם בסוף חלק המגיד, על פי דברי רבן גמליאל:

פסח, על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים. מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים (פסחים פ"י מ"ה).

בנוסח ההגדות, התשובה לטעם אכילת מצה הוא אחר:

מצה זו שאנו אוכלים על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד. שנאמר "וויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (שמות י"ב, לט).

נוסח התשובה שבמשנה הוא התשובה שהיו אומרים בזמן המקדש היה קיים, כשאכלו את קרבן הפסח. המצה היא מבטאת את התודה על כך שה' גאלנו ממצרים וייעד אותנו כעמו, וכפי שהסביר הראי"ה קוק:

המצה היא לחם עוני ולחם החירות, באותו הזמן שנגלה עלינו מלך מלכי המלכים וגאלנו גאולת עולמים, נוצרה בנשמתנו תכונת החופש, חירות הרצון, המוכשר לשיעבוד מלכות שמים בצורתו האידיאלית. ורז עולם הוא שיש בסגולת המצה, ליתן כח חופשי בחירות הקדש. וכשהוא בא בפרק זה, שהנשמה הכללית והאישית שבה עוד הפעם להתחדש, כל נקודה ונקודה מעצמיות חייה אין שיעור לערכה... המצה היא נהמא דאסותא, רפואת הנשמה המשוחררת, חירות עליון בגאולה שלמה  
(אורות הקדש עמ' לו).<sup>39</sup>

המצה היא פשוטה בתכונתה, והיא ביטוי לחירות הלאומית שנטבעה בעם ישראל, בגאולתו.<sup>40</sup> כך גם באשר לאכילת צלי. בלילה זה אנו עוברים ממצב של יחידים להיות אומה, ודבר זה מתבטא דווקא באכילת צלי, כדברי הראי"ה קוק:

זאת היא פעולת הצליה המכנסת את כל הכח שבבשר בתוכו, בלא התפזרות מחוצה לו, ובזה יואר כל יחיד בסגולתה של קדושת המצוה, כינוס חילו המקודש, האצור בנשמתה הגדולה של האומה בכללה, בצורה מכונסת כזאת, עד כדי ההכרה של

39 ראה בהרחבה בענין זה מה שכתב הנצי"ב בהגדה של פסח אמרי שפר, עמ' 35 - 37.

40 על המצה כביטוי לתחילתו של תהליך, והחמץ כביטוי למיצויו ותכליתו, רעיון המבהיר מדוע ההודאה בפסח היא רק במצה ולא בחמץ כמו בקרבן תודה רגיל, ראה: הרב יואל בן נון, "חמץ ומצה - בפסח בשבועות ובקרבת הלחם", מגדים יג (תשנ"א), עמ' 25 - 45.

היחידיות הגמורה של כל האומה כולה, בקדושת כל אחד ואחד מפרטיה, המכונס בתוכו בכל הוויתו. ואינו נאכל אלא צלי  
(**עולת ראייה ח"א עמ' קעט**)<sup>41</sup>

איחודם של המצה והצלי כמרכיב ייחודי בהודאה שבלילה הזה, בצרוף המרור המלמד על הקושי והשעבוד, מבטא את ייחודו של קרבן הפסח המובא בכל שנה מחדש ולא רק סמוך לאחר הנס שקרה. ההצלה מהשעבוד נועדה לחולל מהפכה בעולם, ביצירתו של עם בעל ייעוד א-להי.

## 1. סיכום

את האמירה: "הלילה הזה כולו צלי" במסגרת קושיות "מה נשתנה" שבהגדה של פסח, ניתן לפרש כהתייחסות לכל הקרבנות הנאכלים בלילה זה, קרבן פסח וקרבן חגיגה, וכשיטת בן תימא הסובר שקרבן חגיגת י"ד דינו כפסח. אפשרות אחרת היא "שכולו צלי" מתייחס רק לקרבן הפסח. על פי פירושים אלו, קושיה זו, כמו קושיות 'מה נשתנה' האחרות, מתמקדת בניסיון להבין מדוע יש לאכול בלילה זה מאכלים מסוימים בצורה מסוימת, בניגוד לשאר לילות השנה שקיימת בהם האפשרות לאכול מאכלים אחרים מאותו סוג (בשר, ירק ופת), בטעמים שהאוכל בוחר. הקושיות מתעכבות על שלושת המאכלים המרכזים - פסח מצה ומרור.

על פי פירושים אלו, אין ייחוד במאכלי שאר לילות השנה הנזכרים בקושיות 'מה נשתנה', ותשומת הלב מופנית רק לחובות האכילה בלילה הסדר.

הצעה נוספת היא לראות את קושית "כולו צלי" כמו גם את קושית "כולו מצה" כהשוואה ניגודית לקרבן דומה אחר - קרבן תודה, שמטרתו להביע תודה לה' על הנס וההצלה. עם קרבן תודה מביאים חמץ ומצה, והוא נאכל על פי טעמו של הניצול - צלי, שלוק ומבושל. זאת בשעה שקרבן הפסח הוא צלי, ועמו אוכלים מצה ולא חמץ.

---

41 על הזיקה שבין המצה הנאכלת בליל הסדר לבין לחמי תודה, ניתן ללמוד גם מפרשנות מאוחרת למנהג שלפיו מניחים שלוש מצות על השולחן ולא שני לחמים, כנהוג בשבת. כך כתב בספר **המנהיג סי' סט**: "ונהגו בצרפת לעשות השלוש מצות מעשירית האיפה זכר לתרומת לחמי התודה". הרש"ז (**שולחן ערוך הרב**, אורח חיים תנ"ח, ה) חידד את הדברים עוד: "לפיכך אנו עושין גם כן ג' מצות לעשרון זכר ללחמי תודה שהיוצא מבית האסורין חייב להביא תודה, ואנו בפסח יצאנו מבית האסורין משעבוד מצרים לפיכך אנו עושין זכר ללחמי תודה". ראה עוד: הרב מנחם מנדל כשר (**הגדה שלמה עמ' 62**). על השתלשלות הנוהג להניח שלוש מצות, ראה: יוסף תבורי, "לחם משנה בליל הסדר", **פסח דורות**, עמ' 287 - 306.

טהרות



## חרב הרי הוא כחלל\*

---

\* **הערת העורך:** מאמר זה מתייחד משאר המאמרים המתפרסמים בדרך כלל במעלין בקדש, בגלל השאלות המורכבות והיסודיות שהוא מעורר. משום כך, העברנו אותו לעיונו של הרב אביגדור נבנצל שליט"א, והוא כתב לנו:

"המאמר אכן מנתץ מוסכמות, פחות או יותר, ונרתעתי ממנו, גם כתבתי הערות אחדות, אבל עם כל זאת, לענ"ד המאמר בעל משקל רב, וראוי לעלות על שולחן מלכים, מאי מלכי רבנו, שישקלו את הדברים לגופם".

לאחר התקנת המאמר לדפוס, נתבקשתי לכתוב הערות מערכת בכמה מקומות, שיהיו לנגד עיני הקוראים ביחד עם דברי המחבר. נענית, מפני שהמחבר מציין במאמרו, שכתב את דבריו להלכה ולא למעשה, עד שיסכימו עמו גדולי ישראל, ולעניות דעתי יש מקום לעיין בשאלות שהעליתי לפני הסקת מסקנות.

אני חב תודה רבה לידידי יעקב וייס נ"י, שעבר על המאמר כולו והעיר הערות מחכימות רבות – במקומות שבהם יש בשאלותיי ממש, הקורא רשאי לזקוף זאת לזכותו.

מאמר זה הוא החלק הראשון ממאמר ארוך יותר שכתב הרב עזריה אריאל בעניין חרב כחלל, ואי"ה נזכה לפרסם את המשכו בגיליונות הבאים.

מבוא	1. הסוגיה בעבודה זרה
א. המשניות בתחילת אהלות	2. הסוגיה בנזיר
ב. מדרשי ההלכה	3. שיטת הירושלמי בנזיר
ג. שיטת הירושלמי	4. ראיות לכך שאדם באדם בחיבורין אינו מטמא שבעה
ד. ראיות שחרב כחלל רק בחיבורין	י. בירור שיטות ראשונים ביסוד דין חרב כחלל:
ה. שיטת הבבלי	1. ריבמ"ץ
ו. קשיים מעשיים ביישום דין "חרב כחלל" כהבנתו המקובלת	2. התוספות והר"ש
ז. שיטת הרש"ש: ימי טומאת חרב כחלל נמנים לפי המטמא	3. הראב"ד
ח. שיטת הנצי"ב: טומאת מת אינה חלה שוב על טמא מת	יא. איסור הכוהנים להיטמא לחרב כחלל
ט. דין טומאת אדם בחיבורין:	יב. סיכום ומסקנות

## מבוא

הדעה המקובלת בתפיסת המושג "חרב כחלל" היא, שחרב (כדוגמא לכלים בכלל, או לכלי מתכת בלבד) שנגעה במת, לא זו בלבד שנעשתה טמא מת וטעונה הזאה, אלא אף נעשתה כמת עצמו, והנוגע בה קודם שנטהרה - נעשה אף הוא טמא מת. כמו כן, אדם שנגע במת, ונעשה על ידי כך טמא מת, ואחר כך נגע בכלי מתכת - נעשה אותו כלי טמא מת כמו האדם, וטעון הזאה כמותו. דעה זו נסמכת על פשט כמה סוגיות בתלמוד הבבלי, על פי נוסחן שלפנינו, וכפי שיבואר.

פרק זה נועד להוכיח, בעזרת ה', שלדינים אלו אין מקור במשנה, ובמקורות התנאיים יש ראיות רבות לכך, שהמושג "חרב כחלל" משמעו אחר: רק באותה שעה שבה הכלי מחובר למת - הרי הוא כמת עצמו, ורק אם האדם יגע בו בעודו מחובר למת - הרי הוא נעשה טמא מת. כמו כן, כלי שנגע באדם טמא מת, אינו נעשה טמא

מת אלא אם נגע באדם זה בשעת חיבורו למת, או לכלי המחובר למת. על פי הבנה זו, המושג "חרב כחלל" דומה מאד למושג של טומאה בחיבורין בכל הטומאות שנאמר בהן "יכבס בגדיו", כגון הנושא נבלה, שהכלים שהאדם נוגע בהם בשעת חיבורו לטומאה נטמאו כאילו נגעו בטומאה עצמה; אלא שבמת התחדש, ששרשרת החיבורין ארוכה יותר.

לאחר ביסוס הדברים מדברי התנאים, ננסה ליישב בהתאם לכך גם את סוגיות הגמרא.

לא אכחד, כי דברים אלו מחודשים מאד, ומנוגדים לדברי כל הראשונים והפוסקים. האם עובדה זו כשלעצמה דייה כדי לנעול את הדלת בפני העלאת הנושא לבירור מחודש? על כך יש להשיב בבירור: לא זוהי דרכה של תורה.

ידועים הם דברי הרא"ש, שכתב בשם הראב"ד: "שאיין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו, לפרש העניין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת [כלומר, הוכחה מוחלטת, שברור לכל שהיא הוכחה נכונה], וזהו דבר שאיין נמצא". על כך השיב הרא"ש:

ואני אומר... אם לא ישרו בעיניו דבריהם, ומביא ראיות לדבריו, המקובלים לאנשי דורו - יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם. כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסידר רב אשי ורבינא, אדם יכול לסתור ולבנות, אפילו לחלוק על דברי הגאונים" (סנהדרין פ"ד, ו).

האריך בעניין זה גדול בדורנו, הרב עובדיה יוסף שליט"א, אשר כתב בהקדמתו ליביע אומר:

וידוע מה שאמרו רז"ל (יומא ט ע"ב): "טובה ציפורנם של ראשונים מכרסם של אחרונים". ולכן ברור שאין להקל ראש כנגדם, לסמוך על הכרעתנו מן התלמוד, כי מה נדע ולא ידעו הם, אלא אם כן בראיה ברורה ובהסכמת חכמי הדור, וזה קשה מאד במציאות... מה שאין כן לסמוך על סברתנו נגד הראשונים, לא אמרה אדם מעולם (ח"א, פתיחה אות ג).

אכן, "ראיה ברורה" כנגד הראשונים היא דבר הקשה מאוד במציאות. אך לעניות דעתי, דווקא בתחום המיוחד של דיני טהרות, אשר אינם נוהגים הלכה למעשה מזה דורות רבים, נותר ללומדי התורה בדורנו מקום להתגדר בו, ולדלות ממקורות חז"ל ראיות בעניינים אשר התחבטו בהם ראשונים.



עם זאת, לא ניתנה הרשות לכל יחיד להסיק מכוח עינוו מסקנות הלכתיות הסותרות את המקובל, אלא נזקק הוא להסכמת אנשי דורו, אשר ישקלו את הדברים לגופם: האם סברה כאן או ראייה, והאם הראייה יש בה ממש. לאור האמור מובן הדבר, שאף על פי שלעניות דעתי מסקנת דברי נכונה להלכה - אינני רואה בה הלכה למעשה. באיתי להציע את הדברים לפני לומדי התורה, ואם אזכה שחכמי הדור יעיינו בדברים - הם אשר נתונה להם הרשות לשקול ולהכריע.

ותפילתי לנותן התורה, המטהר את ישראל, שיאיר עינינו בתורתו, ויחזיר עטרת הטהרה למקומה ולקיומה השלם.

### א. המשניות בתחילת אהלות

שנינו באהלות פ"א, משניות א-ג:

שנים טמאים במת: אחד טמא טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב. שלשה טמאין במת: שנים טמאין טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב. ארבעה טמאין במת: שלשה טמאין טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב.

כיצד שנים? אדם הנוגע במת טמא טומאת שבעה, ואדם הנוגע בו - טמא טומאת ערב. כיצד שלשה? כלים הנוגעים במת, וכלים בכלים - טמאין טומאת שבעה; השלישי, בין אדם ובין כלים - טמא טומאת ערב.

כיצד ארבעה? כלים הנוגעים במת, ואדם בכלים, וכלים באדם - טמאין טומאת שבעה; הרביעי, בין אדם בין כלים - טמא טומאת ערב.

הפירוש המקובל הוא, שמשניות אלה עוסקות בדין "חרב כחלל", וכוונתן שכלים שנגעו במת נעשו כמותו, אדם שנגע בהם לאחר מכן נעשה טמא מת, וכלים שנגעו בו לאחר מכאן נעשו אף הם טמא מת.<sup>1</sup> אולם, המשמעות הפשוטה של הניסוח בלשון הווה: "אדם הנוגע במת" ו"כלים הנוגעים במת" (ולא "אדם שנגע במת", או "אדם שנטמא במת", או "טמא מת"), שמדובר בטומאה בחיבורין.<sup>2</sup> כלומר, באותה שעה

1 עיין רמב"ם, ר"ש ותפא"י.

2 לגבי שלושה וארבעה הנוגעים במת, בהם מתקיים דין "חרב כחלל", היינו בחיבורין דווקא. לגבי שניים הנוגעים במת, שהשני טמא טומאת ערב בלבד ואין כאן דין "חרב כחלל", הרי זה גם כשהראשון פרש מן המת; אך המשנה משמיעה רבותא, שאפילו בשעה שהראשון מחובר למת - השני טמא טומאת ערב בלבד, כפי שיבואר.

הרמב"ן הביא את שיטת רש"י (בפירושו על במדבר ל"א, יט) והראב"ד, העלה את האפשרות לפרש את המשניות הללו בחיבורין, אך כתב: "ואין משמעותה כן" (עבודה זרה לז ע"ב, ד"ה

שהאדם נוגע במת - האדם הנוגע בו נטמא טומאת ערב, והכלים הנוגעים בו טמאים טומאת שבעה, וכן הלאה. וכן לשון התוספתא: "הגוי והבהמה... הנוגעים במת - כלים הנוגעים בהם טהורים" (אהלות פ"א ה"ב).

כך נראה גם מן ההשוואה ללשון המשנה בהמשך:

אדם וכלים מיטמאין במת. חומר באדם מבכלים, וכלים מבאדם: [חומר בכלים מבאדם], שהכלים שלשה והאדם שנים. חומר באדם, שכל זמן שהוא באמצע - הן ארבעה, ושאינן באמצע - הן שלשה [זהו למעשה דין המשנה הקודמת, בניסוח אחר].

אדם ובגדים טמאים בזב. חומר באדם מבבגדים, ובבגדים מבאדם, שהאדם הנוגע בזב מטמא בגדים (שם, מ"ד-מ"ה).

באשר לאדם הנוגע בזב, אין ספק שהוא מטמא בגדים דווקא בשעת חיבורו לזב,<sup>3</sup> ומהשוואת המשנה בין דיני זב ומת משתמע, שגם במת מדובר על שעת חיבורין.<sup>4</sup>

במשנה ג נאמר:

אמר רבי עקיבא: יש לי חמישי: השפוד התחוב באהל, האהל והשפוד ואדם הנוגע בשפוד וכלים באדם טמאין טומאת שבעה. החמישי, בין אדם בין כלים, טמא טומאת ערב! אמרו לו: אין האהל מתחשב.

על פי פירוש הרמב"ם והרע"ב, מדובר בשפוד שהיה באמצע האוהל עם המת, ונטמא באוהל ונעשה כחלל. וצריך לומר לדבריהם, שאחר כך המת הוצא מן האוהל,<sup>5</sup> ואז נכנס אדם ונגע בשפוד. ומכיוון שטומאת השפוד נגרמה על ידי האוהל, והאוהל עצמו נטמא בטומאת אהלים, ר"ע מחשיב זאת כחמישי. ודעת חכמים, שאין האוהל נחשב, כי לא טומאת גוף האוהל גרמה לטומאת השפוד, אלא השפוד נטמא באוהל מחמת המת עצמו. על פי דרך זו, מוכח מכאן שהשפוד מטמא כמת אף על פי שכבר אינו עם המת, ולא כדברינו.

---

אבל רש"י). כוונתו כנראה שעל פי פירוש זה הייתה המשנה צריכה לומר בפירוש שמדובר בנגיעה בשעת חיבורין. אך מצאנו לשון כזו גם במשניות שללא ספק עוסקות בטומאה בחיבורין, כגון במשניות הבאות באהלות, וכן בפט"ו מ"י. וראה להלן סעיף ד, 2.

זבים פ"ה מ"א. 3

ראה כיוצא בזה בתוספתא שם פ"א ה"א, בדברי רבי יוסי. 4

תפארת ישראל. ואם לא כן, טומאת האדם אינה מן השפוד אלא ישירות מן המת. 5

אבל יש לדקדק בלשון המשנה, מדוע מכל הכלים נקטה דווקא שפוד? גם הלשון "תחוב" צריכה ביאור, והיה למשנה לומר בפשטות "כלי באהל", או "כלי שהיה באהל"! לפיכך נראה, שכוונת המשנה שהמת נמצא עדיין באוהל, ולכן נצרכה לדבר על כלי ארוך, שראשו אחד באוהל וראשו השני יוצא אל מחוץ לאוהל.<sup>6</sup> ולשון **התוספתא** (פ"א ה"א): "אמר ר"ע יש לי חמשה: השפוד התחוב באוהל **הכנוס בו**". "הכנוס בו" אין פירושו שהשפוד כולו בפנים, אלא שהשפוד תחוב באופן כזה שחלק ממנו נכנס פנימה ונטמא מהמת עצמו.<sup>7</sup> ומכך שהמשנה נזקקה לדוגמא זו, ולא נקטה בפשטות דוגמא של כלי באהל שהמת הוצא ממנו - משמע כאמור, שדין זה אינו אלא בחיבורין.

הר"ש<sup>8</sup> העלה אפשרות לפרש את כל המשניות הללו בחיבורין אבל דחאה,<sup>9</sup> שאם כן יוצא שאדם הנוגע באדם הנוגע במת אפילו בחיבורין טמא טומאת ערב בלבד, ואילו בגמרא<sup>10</sup> מבואר, שאדם באדם בחיבורין - השני טמא טומאת שבעה. בעניין קושיה זו ראה להלן (סעיף ט).

## ב. מדרשי ההלכה

**בספרי לפרשת חקת (פסקה קל) נאמר:**

**וכל אשר יגע בו הטמא יטמא** - למה נאמר? לפי שהוא אומר "בחלל חרב" (במדבר י"ט, טז) - בא הכתוב ולימד על החרב, שהיא טמאה טומאת שבעה, הנוגע בה טמא טומאת שבעה, הא למדנו לכלים ואדם.

כלים ואדם וכלים מניין? ת"ל: "וכבסתם בגדיכם" (במדבר ל"א, כד),<sup>11</sup> הא למדנו לכלים ואדם וכלים.

---

6 שפוד הוא הדוגמא השגורה למוט ארוך ומחודד המקבל טומאה, כמו שמצינו בסוכה פ"א מ"ח "המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה", וכן בתוספתא באהלות פ"ח ה"ב "אהל שהיה נטוי ע"ג ארבעה שפודין של מתכת".

7 כעין זה בבראשית רבה (פרשה ה י'): "כיוון שנברא הברזל התחילו האילנות מרתתים, אמר להן: מה לכם מרתתין, עץ מכם אל יכנס בי, ואין אחד מכם ניזוק" - והרי קת העץ אינה כולה בתוך הברזל!

8 בפירושו למשנה ד.

9 בתוספות הר"ש לפסחים יד ע"ב כתב הוכחה זו בשם רבו הר"י.

10 עבודה זרה לז ע"ב ונזיר מב ע"ב.

11 ראיית המדרש צריכה ביאור, מניין שבגדים אלו הם אב הטומאה? הרי לא נאמר בהם אלא כיבוס, ולא הזאה! ואמנם נאמר "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי" (במדבר ל"א, כד), ומשמע שטמאים טומאת שבעה, אבל אפשר שהבגד עצמו טמא טומאת ערב, וטבילתו בשביעי אינה

כלים וכלים מנין? אמרת קל וחומר הוא: ומה כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת - הרי הם טמאים, כלים הנוגעים בכלים הנוגעים במת - דין שיהו טמאים.

כלים באדם מנין? אמרת ק"ו: ומה אם כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת - טמאים, כלים הנוגעים באדם הנוגע במת - דין הוא שיהו טמאים.

מלשונות הספרי "כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת", משמע בבירור שמדובר בטומאה בחיבורין.<sup>12</sup> וכך גם משמעות הפסוק "וכבסתם בגדיכם", שהרי הבגדים מן הסתם היו על האדם בשעת חיבורו לטומאה, והבגדים הם דוגמא לחיבורין בכל מקום בתורה.<sup>13</sup>

כך נאמר גם בספרי זוטא:

**ועל כל הכלים - ריבה אדם נוגע בכלים נוגעים במת,** שיגעו [נראה שצ"ל שיגעו] בכלים אחרים. היה ר"ע אומר: חמשה מטמאין במת, ארבעה טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב. כיצד שנים? אדם הנוגע במת - טמא טומאת שבעה, אדם נוגע בו - טמא טומאת ערב. אדם בין הכלים - גוררים ארבעה לטומאה, וכלים באדם - גוררים שלשה לטומאה, ואדם באדם - גוררים שנים לטומאה (פיסקא יט יח).

אלא משום שאם יכסוהו בשישי - יחזור הבגד ויטמא בלבישת הטמא. נראה לבאר, שעניין זה שטמא מת מטמא בגדיו נאמר כבר: "וחטאו ביום השביעי וכבס בגדיה" (שם י"ט, י"ט), והחידוש כאן הוא שלעתים הבגד טמא טומאת שבעה. ועוד, שמ"וטהרתם" משתמע, שטהרת האנשים תלויה בטהרת הבגדים, ואם כן מוכח, שהבגדים אב הטומאה ומטמאים אדם טומאת ערב. וראה בהעמק דבר על שני הפסוקים, והערתי על דבריו להלן סעיף ח. ועל פי דברינו, שטמא מת אינו מטמא כלים טומאת שבעה בלא חיבורין, מובן היטב מדוע בפרשת חוקת לא נאמר שכיבוש הבגדים צריך להיות ביום השביעי דווקא, כי לא מדובר על בגדים שנטמאו עמו במת, מה שאין כן בפרשת מטות.

יש להעיר על דברי רש"י בפסחים יט ע"ב ד"ה אדם וכלים נמי ליטמא: "דכל אב הטומאה מטמא אדם וכלים, בין כלי את כלי, בין אדם את אדם, בין אדם כלי וכלי אדם, בפרשת זאת חקת התורה בספרי". נראה שכוונתו לספרי כאן, ופירש, שהספרי אינו מדבר על דין מיוחד במת, שהאדם מטמא כלים טומאת שבעה והכלים מטמאים אדם טומאת שבעה, אלא החידוש הוא רק בכך, שהאדם והכלים שנגעו במת נעשים אב הטומאה, ואילו הנוגע השני טמא טומאת ערב בלבד, כדין הכללי של אבות הטומאות המטמאים אדם וכלים. הדבר תמוה, שהרי מפורש בספרי "הנוגע בה טמא טומאת שבעה", וגם לא מובן כיצד יסביר את כלים ואדם וכלים. לשון המשנה למלך (הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג, ד"ה וראיתי להראב"ד): "וכל ימי הייתי מצטער על פסוק זה [וכבסתם בגדיכם], דהא כלל גדול הוא בידו, דכל מקום שנאמר בתורה יכבס בגדיו' הוא להורות דיש הפרש בין קודם שפירש לאחר שפירש".

הלשון "אדם נוגע בכלים נוגעים במת" משמעו שמדובר בחיבורים. ועוד, שהספרי זוטא לומד זאת מריבוי "והזה על האהל ועל כל הכלים", ופסוק זה עוסק, על פי פשטו, בכלים שנטמאו ישירות מן המת (כפסוק הסמוך: "אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא"), ומניין לנו ללמוד מן הריבוי "כל הכלים" גם על כלים שנגעו בכלים שפרשו מן המת? ואם כנים הדברים, הרי מוכח מכאן שגם המשנה באהלות, המובאת בספרי זוטא, עוסקת בחיבורין.

ממדרשים אלו מתברר שלא רק פשט המשנה, אלא גם הלימודים מ"חרב כחלל" ו"וכבסתם בגדיכם" אינם עוסקים אלא בטומאה בחיבורין. אם כן, אין מקור בתורה לכך שחרב נעשית כחלל גם לאחר פרישתה מן המת! והדבר שולל את האפשרות (שכתבו כמה ראשונים, כדלהלן), שיש בעניין זה שתי הלכות: הלכה אחת של חיבורין, והלכה נוספת של "חרב כחלל" בלא חיבורין.

עוד נאמר בספרי זוטא שם: "הגולל והדופק, **הבגד של מת**, מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא" (פסקה טז). הדוגמא "בגד של מת" מורה אף היא, שמדובר בחיבורין.

בהמשך הספרי הנ"ל נאמר:

או יהיה אדם מקבל טומאה מן המת לטמא את חברו טומאת שבעה? ... ת"ל "והנפש הנוגעת טמא עד הערב" - טומאת ערב מטמא, ואין מקבל טומאה מן המת לטמא את חברו טומאת שבעה.

לפי דברינו, גם כאן מדובר בטומאה בחיבורין, והפסוק בא ללמד שאדם באדם בחיבורין אינו טמא אלא טומאת ערב. אף כאן עומדת לנגדינו קושיית הר"ש שנזכרה לעיל, מהגמרות בעבודה זרה ובנזיר, האומרות שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה; וראה על כך להלן.<sup>14</sup>

---

14 הרמב"ן בעבודה זרה לז ע"ב עמד על כך ש"וכבסתם בגדיכם" מורה שמדובר בחיבורין, אך דחה זאת מכח קושייה זו: "ואע"ג דבגדים בחיבורין הוא, כיון דממעטינן התם (בספרי) אדם - על כרחך לבגדים שלבש אח"כ (אחר פרישתו מהמת) נצרכה", וכוונתו כאמור, שבגמרא בנזיר מב ע"ב מבואר שאדם באדם בחיבורין טמא שבעה, ואם כן על כרחנו הספרי מדבר בלא חיבורין.

## ג. שיטת הירושלמי

בירושלמי מובאת המשנה באהלות, והירושלמי מסיק ממנה, ש"אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת" טעון הזאה.<sup>15</sup> משמעות הלשון, שנוגע בכלים בשעה שהם נוגעים במת, נראה בבירור שכך הבין הירושלמי את משנתנו.

כך נראה גם מהירושלמי, המסביר את טעם הדין שאחר הרגל מטבילין את כל הכלים שבמקדש: "אמר רבי בא: אני אומר, שמא היה שם אחד מן הכלים<sup>16</sup> שלא הוזה".<sup>17</sup> הדברים צריכים ביאור, שכן במשנה שם מוזכרת טבילה בלבד, ואם אחד הכלים לא הוזה - יש להזות עליהם! אולם כוונתו, שאחד הכלים שהוכנסו למקדש, כגון סכין שחיטה פרטי, היה טמא מת, ונגע בכלי המקדש וטימאם. ומכאן, שכלי טמא מת הנוגע בכלי מטמאו טומאת ערב בלבד.

ובדוחק יש לדחות, שלא חששו שמא הכלי נטמא מהמת עצמו, אלא שמא נטמא מכלי או אדם טמא מת, ולכן הוא עצמו טעון הזאה, ובכל זאת מטמא את הכלים רק טומאת ערב.<sup>18</sup>

**הערת המערכת:** פרט לאחרונה, כל הראיות שהביא המחבר מתבססות על כך שפירש את המילה "הנוגעים" כמתייחסת למגע עכשווי, ולא למגע שהתרחש בעבר. ויש לתת את הדעת אם דבר זה מוכח בלשון המשנה, כפי שהוא נכון בעברית בת זמננו.

מצינו בלשון המשנה בכמה מקומות, שמזכירים פעולה שנעשתה בעבר בלשון בינוני, כפי ששינונו: "החובל בחבירו חייב עליו משום חמישה דברים" (בבא קמא פ"ח מ"א), ולא: 'מי שחבל בחברו'. וראה מה שכתב מ' מישור, **מערכת הזמנים בלשון התנאים**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשמ"ג, עמ' 164 - 169. ואף כי ניתן למצוא גם דוגמאות נגדיות (כמו במשנה העוסקת באדם הנוגע בזב, שהמחבר הביא במאמרו) - קשה לבסס על כך בלבד מחלוקת חזיתית עם רוב ככל הראשונים, ובניגוד לפשט סוגיות הבבלי, ללא בירור יסודי של השאלה הלשונית.

הערה זו כבר העיר הרב אביגדור נבנצל שליט"א, וכתב: "לענ"ד אינו ברור. וכי במדבר י"ט י"א ו"ח מיירי בשעת מגעו?".

15 נזיר פ"ז ה"ד; וראה להלן סעיף ט, 3 בבאור בסוגיה הנ"ל.

16 **קרבן העדה** מגיה: "אחד מן הכהנים", ואכמ"ל בבירור הגירסה. על פי גירסתו, מוכח שאדם טמא מת שנגע בכלים מצריך אותם טבילה בלבד.

17 חגיגה פ"ג ה"ח.

18 בירושלמי בפסחים (פ"א ה"ז) ניתן להבין שלא כדברינו, שטמא מת הנוגע בכלי עושה אותו אב הטומאה. סוגיה זו תידון בפרק השני של מאמר זה, שיתפרסם א"ה בגליון הבא.

על כך ענה המחבר: "בעניין לשון המשנה באהלות לעיל מיניה, 'כלים הנוגעים במת', נקטתי ניסוח מתון יותר: 'משמעות הפשוטה של הניסוח' וכו', ואילו כאן נקטתי בניסוח החלטי 'ברור'. הטעם לכך, שאכן הסגנון המקובל לתאר בלשון הווה התרחשות המולידה את הדין, אפילו כאשר דין זה ימשך גם כשיתבטל המצב ההווה ויהפוך לעבר, כמו בפסוק 'הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים', שהחל משעה שנוגע הרי הוא טמא גם כשתיפסק נגיעתו. וכן בלשון חז"ל, כגון בכלים פכ"ג מ"א: 'הכדור והאמום והקמיע והתפילין שנקרעו הנוגע בהן טמא', אע"פ שטמא גם לאחר נגיעתו, וכי"ב רבים מאד. ואין בכך חוסר דיוק בלשון, משום שהדין באמת מתחיל בהווה של הנגיעה, אלא שהוא נמשך גם אחריה. אבל בתיאור המציאות שמהווה את הרקע להתרחשות הנוכחית, נראה לענ"ד שיש הקפדה (עכ"פ בלשון חז"ל) על ההבחנה בין עבר להווה. לכן, אם אין נפק"מ בנדו"ד בין אדם וכלים שפרשו מן המת לבין אדם וכלים שלא פרשו היה מקום שהספרי ינסח: "כלים הנוגעים באדם שנגע בכלים שנגעו במת", אבל לא לכתוב ג"פ 'הנוגעים'".

ויש להעיר, כי הניסוח בתשובתו של המחבר הוא כללי מאוד: "נראה לענ"ד שיש הקפדה", והמחבר אינו מבסס את קביעתו.

אם אמנם אין במילה 'הנוגעים' הוכחה, הרי שנשארו רק עם הראיה מהירושלמי, שהמחבר עצמו הודה (בהערה 18) שבמקום אחר משמע ממנו כשיטת הראשונים.

#### ד. ראיות שחרב כחלל רק בחיבורין

עד כאן הראינו, שהמשניות והברייתות העוסקות בדין "חרב כחלל" עוסקות בטומאה בחיבורין, והדבר אינו שולל את האפשרות, שישנה הלכה נוספת של טומאה בלא חיבורין. כעת נביא כמה ראיות, שדין חרב כחלל לא נאמר אלא בחיבורין, וכשהאדם או הכלי פרשו מן המת - שוב אינם מטמאים את הנוגע בהם טומאת שבעה:

1. בכלים פ"א מ"א: "אבות הטומאות: השרץ ושכבת זרע וטמא מת... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר ואינם מטמאים במשא". משמעות "מטמאין אדם וכלים במגע" היא, שאותם אדם וכלים אינם נעשים אב הטומאה, כפי שמוכח מההשוואה למשנה ב: "למעלה מהם: נבילה... שהם מטמאין את האדם במשא לטמא בגדים במגע, וחשוכי בגדים במגע". כלומר, המשנה מציינת שהנבילה למעלה משרץ בכך שמתמאת במשא אפילו לטמא בגדים, אבל במגע דינה שווה לשרץ, שאינו מטמא אדם לטמא בגדים, אלא האדם נעשה ראשון בלבד. משמע מכאן, שטמא מת אינו עושה אבות הטומאה!<sup>19</sup>

19 הרי"ד (בבא קמא ב ע"א) התקשה בכך, מכיוון שטמא מת מטמא טומאת שבעה - במה הנבילה למעלה מטמא מת? ותירץ, שטמא מת כשרץ לעניין זה שאינו מטמא אדם לטמא בגדים במשא (ודעתו שחרב איננה מטמאת במשא ובאהל). אך תירוצו אינו מספיק לענ"ד, כיוון שלמרות

יש מהראשונים שסברו שדין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת, ולפי שיטתם ניתן להעמיד את המשנה בשאר כלים פרט לכלי מתכת. כמו כן, ניתן להעמיד באדם שלא נטמא מהמת עצמו או מכלי שנגע במת, אלא רק מכלי שנגע בכלי שנגע במת. אך כל זה דחוק.

2. באהלות פט"ו מ"י שנינו: **"הנוגע במת והנוגע בכלים, המאהיל על המת והנוגע בכלים - טמאין. מאהיל על המת ומאהיל על הכלים, הנוגע במת ומאהיל על הכלים - טהורים. אם יש בידו פותח טפח - טמאים".** הסיפא "אם יש בידו פותח טפח טמאים" מוכיחה, ש"הנוגע במת ומאהיל על הכלים" עניינו **שבאותה שעה שנוגע במת הוא מאהיל על הכלים**. ממילא נראה שכך יש לפרש את כל המשנה הזו, ואם כן משמע מהרישא, שהנוגע במת והנוגע בכלים מטמא את הכלים רק אם היה מחובר למת בשעת נגיעתו בהם!

המפרשים עמדו על קושי זה, וכתבו כמה פירושים, שיש בהם מן הדוחק:

1. הר"ש, הסובר שרק כלי מתכת נעשים כחלל (בפירושו לאהלות פ"א מ"ב), פירש את הרישא משום חיבורין, אך העמידה בשאר כלי שטף חוץ ממתכת.<sup>20</sup> הקושי בפירושו הוא, שלדבריו המשנה בתחילת אהלות נוקטת סתם "כלים", וכוונתה דווקא לכלי מתכת; ואילו המשנה בסוף אהלות נוקטת סתם "כלים" וכוונתה דווקא לשאר כלי שטף חוץ ממתכת!

2. הרמב"ם, הסובר שכל כלי שטף נעשים כחלל,<sup>21</sup> לא יכול היה לתרץ כר"ש, ופירש אחרת: הרישא "הנוגע במת ונוגע בכלים" עוסקת בנוגע במת ואחר כך נוגע בכלים, ואילו הסיפא "אם יש בידו פותח טפח" עוסקת בנוגע במת ומאהיל על הכלים בו זמנית; אך זה דחוק.

3. במשנה אחרונה כתב, שאמנם הרישא בחיבורין, אך אינה בדווקא; ונקטה המשנה רישא משום סיפא - שאפילו בשעת החיבור למת אין טמא מת מטמא באוהל.

על פי דברינו, שחרב כחלל אינו אלא בחיבורין, המשנה מתיישבת יפה.

---

שניתן לומר "למעלה מהן", ואף על פי שיש חומרות בטמא מת שאינן בנבילה (וראה בר"ש שם במשנה ג) - ממשנה ב משמע שדין המגע בטמא מת שווה למגע שרץ ונבילה.

20 וראה להלן בסוף הפרק על שיטת הר"ש בעניין חיבורין בשאר כלי שטף.

21 הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג.



3. שנינו בפרה פ"ב מ"ה: "אוחז הוא הטהור בקרדום הטמא בכנפו ומזה עליו, אף על פי שיש עליו מים כדי הזיה - טהור". פירוש: הקרדום הטמא טומאת מת מטמא את האדם, אלא אם כן אחזו בבגד. ואף על פי שיש על הקרדום מים כדי הזייה, אין האדם נטמא משום נושא מי חטאת<sup>22</sup> - כי המים שעשו מצוותן אינם מטמאים, כמו שכתוב במשנה הקודמת. ויש לשאול: הרי הקרדום הוא של מתכת, ולכל הדעות נעשה כחלל; וגם כשיאחז את הקרדום על ידי בגד, הבגד נעשה אב הטומאה ומטמא את האדם!<sup>23</sup>

הרמב"ם בפיה"מ עמד על קושי זה, ולכן כתב: "ופשוט הוא שצריך שיהא קרדום זה שנטמא מן המת טומאה שאינו עושה בה את הכנף אב", כלומר, שיש להעמיד את המשנה, שהקרדום לא נטמא מהמת עצמו, אלא מאדם או כלים שנטמאו במת.<sup>24</sup> מחמת קושי זה, הגר"א הגיה במשנה "בכנפיו", ופירש שהקרדום נטמא במת עצמו, אבל האדם אוחזו בשני בגדים, וכך הבגד הסמוך לקרדום נעשה אב הטומאה, והבגד השני ראשון לטומאה, והאדם טהור.<sup>25</sup> אך לפי דרכנו, הדברים פשוטים.

4. שנינו במקוואות פ"י מ"ח: "בלע טבעת טהורה, נכנס לאהל המת, הזה ושנה וטבל והקיא - הרי היא [טהורה] כמות שהיתה. בלע טבעת טמאה [ולא נכנס לאהל המת] - טובל ואוכל בתרומה. הקיאה - טמאה וטמאתו". "טבעת טמאה" היא טמא מת, שהרי אם אינה אב הטומאה - מדוע עליו לטבול? ופשטות המשנה היא, שהטבעת נטמאה ממת ממש, כמו ברישא "נכנס לאהל המת", ולא שנטמאה מחמת טמא מת. והלשון "טובל ואוכל בתרומה" משמעה, שאינו טמא שבעה ואינו צריך הזאה;<sup>26</sup> מכאן, שהנוגע בכלי שנטמא במת אחר פרישתו מהמת - אינו טמא טומאת שבעה!<sup>27</sup>

---

22 ראה כלים פ"א מ"ב.

23 נחלקו הראשונים האם חרב כחלל מטמאת במשא, ולשיטת המטמאים קשה אף יותר, שלשיטתם האדם טמא טומאת שבעה.

24 בפירוש המשניות שם, וכן נראה גם ברא"ש.

25 דברי הגר"א מתאימים לשיטתו באליהו רבה בכלים פ"א מ"א, שחרב כחלל אינה מטמאת במשא.

26 ראה דיוק דומה בחגיגה כג ע"ב: "טבילה אין, הזאת שלישי ושיביעי לא".

27 נראה היה לומר, שגם הדין "הקיא - טמאה" מוכיח שהאדם אינו טעון הזאה, ורק משום כך טבילתו לא הועילה לטהר את הטבעת שבגופו, משום שהיא טעונה הזאה, ולא די לה בטבילה;

משנה זו הובאה בגמרא בחולין (עא ע"ב), והרז"ה שם פירש שאמנם יש במשנה דין חרב כחלל, אבל בחרב כחלל יש טומאת שבעה בלא הזאת שלישי ושביעי, ולכן נאמר במשנה רק "טובל".<sup>28</sup> אך לעניין משנתנו תירוצו אינו מספיק, משום ש"טובל ואוכל" משמעו מיד, ללא טומאת שבעה. ונחלקו ראשונים אם הגמרא בחולין מבינה שהטבעת ראויה לטמא את האדם טומאת שבעה.

5. שנינו בזבים פ"ה מ"י: "הנוגע בשרץ ובשכבת זרע ובטמא מת... מטמא אחד ופוסל אחד. זה הכלל: כל הנוגע באחד מכל אבות הטומאות שבתורה - מטמא אחד ופוסל אחד, חוץ מן האדם. פרש - מטמא אחד ופוסל אחד". פירוש: הנוגע בשרץ וכו' ובטמא מת, נעשה ראשון לטומאה.<sup>29</sup> וכלל יש בדבר: כל כלי או אוכל, הנוגע באחד מאבות הטומאות - נעשה ראשון לטומאה. חוץ מן האדם, שיש טומאות שכאשר הוא נוגע בהן דינו כאב הטומאה, דהיינו אותן הטומאות שנאמר בהן "יכבס בגדיו"; וכשפירש - גם הוא אינו אלא ראשון, המטמא אחד ופוסל אחד. על פי דרך זו מפורש כאן, שכלים הנוגעים בטמא מת נעשים ראשון לטומאה, ואינם אב; וגם לשיטה המחלקת בין כלי מתכת לשאר כלי שטף, הלשון "כל הנוגע" מוכיחה שאין כאן חילוק בדבר.<sup>30</sup>

6. ושם, במשנה יא: "בעל קרי - כמגע שרץ, ובוועל נדה - כטמא מת. אלא שחמור ממנו בוועל נדה, שהוא מטמא משכב ומושב טומאה קלה, לטמא אוכלין ומשקיף".

---

אולם מרש"י בחולין (עא ע"ב ד"ה הקיאה טמאה), ומהתוספות (שם ד"ה בלע), משמע שגם אילו הטבעת היתה טעונה טבילה בלבד - טבילת האדם אינה מועילה לה. וכן נראה במאירי שם וברמב"ם (הלכות מקוות פ"ב ה"ח). וכך מוכח מיבמות עח ע"א, שטבילת האם מועילה לעובר רק משום ש"היינו רביתה". ועיין בבבא הקודמת במשנה שם: "שתה מים טמאים, טבל והקיאים - טהורים", ובמשנה אחרונה.

28. וכן כתב המשנה אחרונה במקוואות.

29. "מטמא אחד ופוסל אחד" פירושו, שמטמא אוכל שיגע בו ועושהו שני, והשני פוסל את התרומה.

30. במשנה אחרונה התקשה, כיצד יתיישב כלל זה עם דיני מת וטמא מת, העושים את הכלי הנוגע בהם אב? ותירץ, שהמשנה לא עסקה בהם, משום שאין בהם חילוק בין שעת חיבור לשעת פרישה. אבל תמוה לומר כך על טמא מת, שהרי הוזכר בפירוש ברישא, וברור שהסיפא "כל הנוגע" מתייחסת גם אליו.

הרמב"ם פירש את המשנה באופן אחר, ש"חוץ מן האדם" היינו חוץ ממת, שעושה את הנוגע בו אב גם לאחר פרישה. על פי דרכו יש מקום לפרש בדוחק, ש"כל הנוגע" היינו "כל אדם הנוגע", ולא נאמר כאן שכלים הנוגעים בטמא מת נעשים ראשון לטומאה. אך פירושו מוקשה מכמה פנים, ואכמ"ל.

מן המשנה משמע, שאין חומרה בטמא מת היתרה על בועל נידה; והחומרה בכך שטמא מת טעון הזאה אינה נלקחת בחשבון, שכן כוונת המשנה שלעניין מה שהם מטמאים הרי הם שווים.

הגמרא תמהה על המשנה: מה החידוש בכך שבועל נידה וטמא מת שווים בטומאתם, הרי "האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה!" בפסחים סח ע"א הגמרא מתרצת, שהשוואה היא לעניין שילוח מחנות, ששניהם מותרים בהר הבית; ואילו ביומא ו ע"ב הגמרא אומרת, שבאמת אין בזה חידוש, והרישא נאמרה לצורך הסיפא, המבארת את ההבדל ביניהם לעניין משכב ומושב. דברי הגמרא צריכים עיון, כיוון שמהקשר המשניות לעיל, מבואר שהמשנה דנה לעניין מה שטמאים אלה מטמאים, האם הם כאב או כראשון, והאם אדם הנוגע בהם מטמא בגדים - ועל זה קמ"ל, שבעל קרי מטמא אחד ופוסל אחד כמגע שרץ, ואילו בועל נידה אינו כנידה, להצריך את הנוגע בו כיבוס בגדים, אלא כטמא מת.<sup>31</sup>

**התוספות**, שהניחו שטמא מת עושה את הכלים שנגעו בו אב הטומאה, תמהו באמת על המשנה: "תימה לי, דטמא מת נמי חמור מבוועל נדה, שטעון הזאה שלישי ושביעי ומטמא כלי מתכות לעשותם אב הטומאה כיוצא בו... ושמא בסיפא דברייתא חשיב נמי להני חומרי דטמא מת מבוועל נדה".<sup>32</sup> נראה מדבריהם, שנעלם ממנו לפי שעה שזוהי משנה בזבים (והמהרש"א נדחק בזה). ובתוספתא בכלים ב"ק פ"א ה"ג איתא: "חומר בטמא מת מה שאין בבוועל נדה, ובבוועל נדה שאין בטמא מת: שטמא מת טעון הזאה שלישי ושביעי, מה שאין כן בבוועל נדה. חומר בבוועל נדה, שבועל נדה מטמא כר התחתון כעליון, מה שאין כן בטמא מת". התוספתא נקטה את חומרת ההזאה שהציעו התוספות, אך לא את החומרה השנייה, שעושה כלי אב הטומאה!

7. בתוספתא במקוואות נאמר: "המת במרחץ... הנוגע באביק [כלי ברצפת המרחץ, עיין במשנה מקוואות פ"ו ה"י] - טמא, וטהור בעלייתו. ר' שמעון אומר: הנוגע

<sup>31</sup> על קושי זה ביחס להבנת דין בועל נדה עמדנו במאמר על בועל נדה, מעלין בקודש יב עמ' 170. וראה להלן בדיון בשיטת הבבלי בעניין "חרב כחלל". ואם שיטתו שטמא מת עושה אב הטומאה במגעו, ולא כדברינו - הרי שהגמרא לא יכלה לפרש שהשוואה בין טמא מת לבועל נדה היא לעניין מה שהם מטמאים, אלא לעניין דיניהם עצמם, דהיינו משך הטומאה ושילוח המחנות. ומכל מקום, אין זה פשט המשנה.

<sup>32</sup> יומא ו ע"ב ד"ה אלא.

באביק טהור [משום שהאביק אינו מקבל טומאה כלל], שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע" (פ"ה ה"ה).<sup>33</sup> לדעת תנא קמא, האביק נעשה אב הטומאה, ומטמא את האדם טומאת ערב (אם המת כבר הוצא מן המרחץ), ולכן האדם נטהר בעלייתו מן הרחצה. אף כאן מוכח, שכלי טמא מת אינו מטמא את הנוגע בו טומאת שבעה.

הר"ש (במשנה הנ"ל במקוואות) מפרש, שאמנם האביק הוא כלי מתכת,<sup>34</sup> ומכל מקום הנוגע בו אינו טמא שבעה, משום שהאביק מחובר לקרקע, ומודה תנא קמא שמדאורייתא אינו מקבל טומאה; וחכמים החמירו בו, אך הקלו שלא יטמא שבעה.<sup>35</sup> יש בזה דוחק, שחכמים מודים במקצת לר"ש ונתנו לאביק דין מחודש, ואילו לפי דברינו התוספתא מובנת היטב.

8. **בספרי זוטא מובא:** "אמרו, בנה של שונמית, כשמת - כל שהיה עמו בבית טמא היה **טומאת שבעה**, וכשחיה - היה טהור לקודש, חזרו ונגעו בו - **טמאוהו הם**. הרי זה אומר: מטמאין לא טמאוני, ואתה טימאתני".<sup>36</sup> לצורך הבלטת המוזרות שבמצב זה,<sup>37</sup> ראוי היה למדרש לומר "טמאוהו הם **טומאת שבעה**" (ולכל הפחות בכלי מתכת) - ומשמע שמטמאים טומאת ערב בלבד, כי פרשו מן המת בשעה שחי.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> לר"ש הייתה גירסה שונה בתוספתא, אך לעניינו אין נפק"מ בחילופי הגירסה.

<sup>34</sup> שיטת הר"ש היא שרק כלי מתכת נעשים כחלל (ראה בפירושו לאהלות פ"א מ"א); ולכאורה יכול היה ליישב את המשנה בדרך אחרת, על ידי אוקימתא שהאביק עשוי עץ, ולכן אינו נעשה כחלל! ונראה שנמנע מלפרש כך, משום שאין דרך לשים עץ בצינור של מקווה מפני שיירקב; ובכלי חרס ודאי לא מדובר, משום שאינו נעשה אב הטומאה כלל, ואין לומר "הנוגע באביק טמא".

<sup>35</sup> היה מקום להוכיח כדבריו שמדובר בטומאה דרבנן, מכך שטהור בעלייתו - כלומר, שזוהי טומאה שאינה טעונה הערב שמש. אולם מצאנו לשון זו גם בטומאה דאורייתא, עיין **בתוספתא** במכשירין פ"ב ה"ב על הנוגע בנבלה שבמקווה, ועל כרחק "טהור בעלייתו" היינו שנעשה טבול יום.

<sup>36</sup> פסקא יט, יא; הובא גם **בילקוט שמעוני** חוקת, רמז תשסא.

<sup>37</sup> שזוהי תכלית המדרש באמירה "מטמאין לא טמאוני" וכו', וראה הרבה כיוצא בו במשנה בפרה פ"ח.

<sup>38</sup> יש להעיר על עוד ראיות מסופקות:

א. טומאת עם הארץ - שנינו (טהרות פ"ח מ"ב), שכלים שהופקדו אצל עם הארץ חזקתם שטמאים טמא מת, אלא אם כן עם הארץ מכיר את המפקיד שהוא אוכל תרומה, ונזהר בהם;

**הערת המערכת:** בפרק זה פירט המחבר שורה של מקורות שמשמע מהם שדין "חרב כחלל" אינו כפי שהבינו אותו הראשונים. כפי שהוא עצמו מציין, בכל המקורות (פרט למקור ח', מהספרי זוטא), הראשונים הרגישו בקושי ותירצו אותו, ונראה למחבר שתירוציהם דחוקים.

התירוצים הנראים דחוקים הם מסוגים שונים: אוקימתות המפצלות בין חלקים שונים של אותה משנה (הר"ד על ראייה 1, הרמב"ם והמשנה אחרונה על ראייה 2, האוקימתא בתלמוד הבבלי על ראייה 6, הר"ש על ראייה 7); פיצול בין כלי מתכת לכלי שטף (הוא אמינא בראיה 1,

---

אך גם במקרה זה הכלים טמאים מדרס, משום שאינו נזהר מטומאת אשתו (ר"ש). לכאורה, אם כליו של עם הארץ בחזקת טמאי מת, מן הסתם גם הוא עצמו וכן אשתו בחזקת טמאי מת (וכן משמע ברמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב פי"א ה"ב, שעם הארץ מוחזק כטמא מת, אלא שאם אמר שאינו טמא מת - נאמן); ואם כן - מדוע לא חששנו שהכלים טמאי מת מחמת מגעה של אשתו, כשם שחששנו למדרסה? ומכאן, שטמא מת אינו מטמא שבעה במגעו. אלא שיש מקום לומר, שדין כליו של עם הארץ הוא גזירה מיוחדת, ואף על פי שהם בחזקת טמאי מת - הוא עצמו אינו טמא מת (כך דעת התוספות בחגיגה כב ע"ב ד"ה טמא מת, ואכמ"ל).

ב. כלים הנמצאים - חז"ל גזרו על "כלים הנמצאים" שיהיו טמאים, ודעת הרמב"ם (הלכות שאר אבות הטומאות פי"ג ה"ד, ועוד) שחששו בהם גם לטומאת מת. אך הרז"ה (באלפס לפסחים ג ע"ב) חולק בדבר; והראב"ד (שם) מסופק בזה (וראה גם דבריו בהלכות שאר אבות הטומאות פי"ג ה"ה). על פי שיטת הרמב"ם, המוצא אבידה נטמא טומאת שבעה מחמת מגעו בכלים אלה, ואין זה מסתבר כלל. ועיין בבא מציעא פ"ב מ"י: "אם היה כהן והיא בבית הקברות - לא יטמא לה", ומשמע שכשאינה בבית הקברות אין בה חשש; אך יש אומרים, שלא הוזהרו כוהנים על טומאת חרב כחלל, ראה להלן סעיף יא.

ג. בתוספתא בכלים ב"ק פ"ד ה"י נאמר: "תנור של מתכת שעשה לו טפלה... נגע בו כזית מן המת מאחריו - כולו מטמא מגע שנים ופוסל אחד", כלומר, שחיבור זה בין חרס למתכת דינו כמתכת, והתנור נהיה אב הטומאה, והנוגע בו נהיה ראשון, ועושה אחריו שני לטומאה, והשני פוסל את התרומה. לכאורה, אם חרב כחלל היה ראוי שיטמא שלושה ויפסול אחד, דהיינו, שיהיה אבי אבות, ויטמא אב וראשון ושני ויפסול את השלישי. הר"ש (מובא בליקוטים מהר"ש לטהרות, תורת כוהנים מהדורת פרידמן ח"ב עמ' צח) התקשה בזה, ודחק ליישב שלעניין זה הטפלה מועילה שלא יהיה כמתכת; ואילו לדברינו יש להעמיד, שמדובר בשפרש מן הכזית מן המת, וכעת אינו אבי אבות. באותו אופן יש ללמוד מהתוספתא, האומרת: "רבי נתן אומר: חזר להיות טמא מת לטמא שנים ולפסול אחד" (כלים פ"א ה"ד). אבל יש לדחות ראיות אלו באופן מרווח, כפי שמבאר בחסדי דוד שם בפ"ד ה"ח - ש"מטמא מגע שנים ופוסל אחד" נאמר על האוכלין בלבד, וכידוע אוכלין אינם נעשים אב הטומאה, אפילו נגעו במת עצמו. וכן מצאנו בכמה מקומות, כגון בתוספתא בסוף מכשירין על רביעית דם, שהרי היא כמת ממש, ובכל זאת נאמר בה, שמתמאת שניים בלבד ופוסלת אחד, ומוכח שמדובר באוכלין דווקא, וכן פירשה הר"ש במכשירין פ"ו מ"ז. ולא מצאנו בשום מקום בחז"ל "מטמא שלושה ופוסל אחד" ביחס למת, אלא מצאנו לשון זו בתוספתא בטהרות פ"א ה"ה ביחס לקודש, שיש בו רביעי, ושרשרת טומאת האוכלין ארוכה יותר.

הר"ש על ראייה 2 - יש להעיר שפיצול זה שנוי במחלוקת ראשונים, ולא את כל השיטות ניתן ליישב בעזרתו; ההנחה שהמלים 'טמא מת' אינן מתייחסות בהכרח לכל הטומאות שמקורן במת (ראייה 1, הרמב"ם על ראיות 3 ו-5); ושליילת הצעת הגר"א להגיה את מקור 3. במקור 4, המחבר חולק על החילוק שהעלה רז"ה מכוח הבנתו את לשון המשנה.

בכל המקרים, מדובר בתירוצים שכדוגמתם מצינו במקומות רבים בגמרא ובראשונים, וספק גדול הוא אם אמנם דחוקים הם יותר מהתירוצים שהמחבר עצמו מציע בפרק הבא, ואם גם בהצטברותם, דחוקים אלה יוצרים את המשקל הנדרש ל'ראיה ברורה', כדעת הר"ש שהמחבר הביא בפתיחה למאמרו.

## ה. שיטת הבלבי

בכמה מקומות בגמרא נראה, שהמושג "חרב כחלל" התפרש באופן אחר מכפי שביארנו כאן, ושחרב מטמאת כחלל גם לאחר שפרשה מן המת, וכל עוד לא נטהרה - הנוגע בה טמא טומאת שבעה. כמו כן, חרב שנגעה באדם טמא מת נטמאת כמותו אף לאחר פרישתה ממנו, וטעונה הזאה. יש לברר את הסוגיות העוסקות בנושא זה.<sup>39</sup>

1. שנינו בפסחים יד ע"א: "הוסיף רבי עקיבא... לא נמנעו מלהדליק שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו". הגמרא מבארת את תוספת הטומאה שעליה מדובר: "אמר רב יהודה: הכא בנר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר 'בחלל חרב' (במדבר י"ט, טז) - חרב הרי הוא כחלל, והוא ליה אב הטומאה; וקסבר: שלישי מותר לעשותו ראשון". "נר שנטמא בטמא מת", פירושו מן הסתם, שנגע בו לאחר פרישתו מן המת,<sup>40</sup> ועל כך אומר רב יהודה, שנר זה נעשה אב הטומאה, מכוח ההלכה "חרב הרי הוא כחלל". וכן פירש"י, וכן ר"ח: "נתברר, כי כל מתכת הנוגעים בטמא מת - הן אב".

ייתכן אולי לפרש שלא כרש"י ור"ח, ש'נטמא בטמא מת' אין פירושו שנטמא מחמת טמא מת, אלא מחמת המת עצמו, ולכן נעשה טמא מת.<sup>41</sup> אמנם לפי זה

---

39 מלבד הסוגיות דלהלן, יש עוד שתי סוגיות בבבלי העוסקות בעניין חרב כחלל, בשבת קא ע"ב ובחולין עא ע"ב, ומקוצר היריעה לא נדון בהן במסגרת זו.

40 גם משמע כך משאלת הגמרא על רב יהודה "ומאי דוחקיה דרב יהודה לאוקמיה בנר של מתכת", ואם העמיד דווקא בטמא מת הנוגע במת - הרי ה"דוחקיה" גדול אף יותר.

41 כך יש להבין גם בנידה פ"ה מ"ג: "תנוק בן יום אחד מיטמא בזיבה ומיטמא בנגעים ומיטמא בטמא מת", כלומר, שנטמא מהמת ונעשה טמא מת, דומיא דזיבה ונגעים, שהוא אב הטומאה. גם בגמרא (מד ע"א) למדו את טומאתו מ"דכתיב ועל הנפשות אשר היו שם (במדבר י"ט, יח) - נפש כל דהו", וזהו פסוק שמדבר על היטמאות מהמת עצמו, ולא הובא הפסוק "הנפש הנוגעת

לא הייתה הגמרא צריכה להביא את הפסוק 'בחלל חרב', שהרי כלי מתכת שנוגע במת נעשה אב הטומאה גם בלא דין חרב כחלל; אך יש לומר, שהגמרא הביאה את הפסוק רק כדי להוכיח ממנו שגר מתכת שנוגע במת נעשה אב,<sup>42</sup> ואינו ככלי חרס, שלעולם אינו אלא ראשון לטומאה.<sup>43</sup> יתכן להוסיף ולומר, שאין כוונת המימרא "חרב הרי הוא כחלל" לומר שחרב המחוברת למת הרי היא כחלל, אלא שכשם שהחלל הוא אב הטומאה - כך גם החרב (שאמנם שפרשה מן המת, אבל אינה "אבי אבות הטומאה"). החידוש בכך, שלא נאמר שהכלים הנטמאים מן המת אמנם טעונים הזאה אך הם ראשונים לטומאה.<sup>44</sup>

פירוש זה מוקשה מלשון המשנה: "מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה... את השמן שנפסל בטבול יום עם הנר שנטמא בטמא מת". משמע שכל המשנה מתפרשת באותו אופן, דהיינו שנטמא מחמת אב הטומאה, או ולד הטומאה, או טבול יום, או טמא מת.<sup>45</sup>

אכן, בירושלמי על אתר (פ"א ה"ז) נאמר: "אית תניי תני טמא מת, אית תניי תני בטמא מת", והירושלמי תולה בגירסאות אלו את השאלה באיזה נר מדובר. אם כן יש לומר, שכוונת רב יהודה באומרו "בנר של מתכת עסקינן" לקיים את הגירסה "בנר שנטמא טמא מת", דהיינו, שהנר נטמא ישירות מן המת וכך נעשה אב

---

טמא עד הערב" (שם שם, כב), העוסק בהיטמאות מטמא מת. מלבד דוגמא זו, לא מצאתי בשום מקום לשון "נטמא בטמא מת".

42 דהיינו, שמכך שבחיבורין החרב נעשית כחלל, מוכח שאף בלא חיבורין כלי מתכת נעשה אב הטומאה.

43 יתכן שהצורך להוכיח זאת נובע מכך, שבפרשת חוקת נאמר באופן סתמי שכלים טמאים (שם שם, טו); ובפרשת מטות התפרש הדבר יותר: "וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תתחטאו" (שם ל"א, כ), ואילו לגבי כלי מתכת לא נאמרה הזאה בפירוש (הפסוק "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, אך במי נדה יתחטא" (שם שם, כג) התפרש לעניין אחר בעבודה זרה עה ע"ב). אם כן, לא נאמר שכלי מתכת נעשים אב הטומאה וטעונים הזאה אלא ב'בחלל חרב'.

44 לגבי אדם טמא מת נאמר במפורש (במדבר י"ט, כב): "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב", אבל לגבי כלי טמא מת לא נאמר במפורש שהוא אב המטמא אדם וכלים, אלא נאמר רק שטעון הזאה (שם שם, יח): "והזה על האהל ועל כל הכלים".

45 וברור שאין לפרש בכולה את "שנטמא" כמו "שנעשה", שהרי בשר אינו יכול להיות אב הטומאה, וכן השמן אינו טבול יום.

הטומאה (אפשר גם לומר, שכוונת הירושלמי "אית תניי תני" לרב יהודה עצמו), וכך פירש את הגמרא במשנה למלך.<sup>46</sup> מכל מקום, ביאור זה לא נמלט מן הדוחק, בהעדר התייחסות מפורשת בבבלי לעניין הגרסה במשנה.

2. בפסחים יט ע"א, הגמרא דנה במשנה בעדויות פ"ב מ"ג: "על מחט שנמצאת בבשר, שהסכין והידים טהורות והבשר טמא". רב מסביר, שהמחט האמורה היא כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר". על כך מקשה הגמרא: "כיון דאמר מר 'בחלל חרב - חרב הרי הוא כחלל', אדם וכלים נמי ליטמא!". אף כאן נאמר "חרב הרי הוא כחלל" לגבי מחט שכבר פרשה מן המת, ולא כדברינו.

אבל ייתכן לפרש כמו שכתבנו על הסוגיה הקודמת, שהגמרא מביאה את הפסוק רק כדי להוכיח שמחט שנטמאה במת נעשית אב הטומאה, ואינה ככלי חרס; ואם כן, אין ראיה מכאן שחרב נעשית כחלל אף שלא בחיבורין.

ראיה לפירוש זה, מן הצורך של הגמרא להזכיר כאן עניין "חרב הרי הוא כחלל". "מחט טמא מת" מובנו, לכאורה, שהיא עצמה טמאה טמא מת, ולא שנטמאה מחמת טמא מת. אם כן יש לשאול, מדוע הגמרא נזקקת ל'בחלל חרב' כדי לטעון שהמחט תטמא אדם וכלים? הרי מעצם השם "מחט טמא מת" מובן, שהיא אב ומטמאת אדם וכלים, בין אם חרב כחלל ובין אם לא.<sup>47</sup> ונראה שמטעם זה פירש רש"י: "מחט של טמא מת"<sup>48</sup> - כלומר שהמחט לא נטמאה מן המת ישירות, אלא שהיא שייכת לטמא מת, ונעשתה אב הטומאה רק משום שחרב כחלל, ונטמאה טומאת שבעה במגעו. אבל הלשון אינה נוחה לפירושו, וגם ההנחה שסתם מחט של טמא מת נטמאה ממנו אינה ברורה. לעומת זאת, רבינו חננאל כותב: "שנטמאת טמא מת", ולא "מטמא מת", וכן הראב"ד שם: "מחט טמא מת שנגע במת", בהתאם לדברינו.<sup>49</sup>

46 הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג, ד"ה עוד כתב הר"ש.

47 ואין לומר ש"אדם וכלים נמי ליטמא" היינו שמטמאת אדם עד כדי כך שיטמא כלים שיגע בהם; שאם כן צריכה הייתה הגמרא לומר "לטמא אדם לטמא כלים", כמו בכל מקום "מטמא אדם לטמא בגדים".

48 מילים אלו מופיעות בדיבור המתחיל, אך נראה יותר שזהו פירוש, ולא גירסה.

49 אם כן, ר"ח והראב"ד בוודאי סוברים לדינא כרש"י, עיין בר"ח ביד ע"ב ובדיון להלן סעיף י, 3 על שיטת הראב"ד; ונראה, שלדעתם הגמרא אומרת "חרב הרי הוא כחלל" לרווחא דמילתא, שהחרב מטמאת כחלל עצמו, וכל שכן שהיא אב לטמא אדם וכלים.



3. בפסחים עט ע"א הגמרא עוסקת בדחיית הטומאה בציבור כאשר כלי השרת טמאים. "אמר רב חסדא: לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת, דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל, וקא מטמא לגברא, דמעיקרא כי מיתעביד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד. אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ, דבשר הוא דמטמיא ליה, לגברא לא מטמיא ליה - טהורין עביד, טמאין לא עביד". אף כאן פירש רש"י, ש"נטמא הסכין בטמא מת" היינו שנטמאה **מחמת טמא מת**<sup>50</sup>, וכן נראה **בתוספות ד"ה בטומאת הגוף**.<sup>51</sup> לפי פירושה מוכח גם מכאן, שחרב נעשית כחלל על ידי טמא מת.

אולם מר"ח משמע, שפירש שהסכין נטמאת מחמת **המת עצמו**, שכן העתיק מה**ספרי**: "מגיד שהחרב טמאה טומאת שבעה, והנוגע בחרב טמא טומאת שבעה", כלומר, שפירש שטומאת הגברא היא טומאת שבעה. וכך משמע קצת גם מהר"ש<sup>52</sup>, שהביא את סוגייתנו בלשון "כשנטמא סכין בטומאת מת". וכן נראית דעת הרמב"ם, שהרי פסק שאין חיוב כרת על טומאת חרב כחלל בביאת מקדש או אכילת קודשים<sup>53</sup>, ולכאורה דבריו נסתרים מהגמרא כאן, המדברת על חרב

---

50 צ"ע בלשונו, שכתב: "אלא שנטמא סכין בטמא מת, שהוא אב הטומאה, דנעשה אף הסכין אב הטומאה לטמא אדם, דרחמנא אמר בחלל חרב למידרש מיניה דכלי מתכת המיטמא **במת** נעשה כיוצא בזה שנגע בו" - פתח בכלי הנטמא בטמא מת, וסיים בכלי הנטמא במת עצמו! והנראה שכוונתו להסביר את הקשר בין "בחלל חרב", העוסק בחרב שנגעה במת עצמו, לבין סכין שנגעה בטמא מת; ועל כך אומר רש"י, שכשם שכלי מתכת המיטמא במת עצמו נעשה כמותו - כך גם הנוגע בטמא מת. וזו כוונתו במילות הסיום: "נעשה כיוצא בזה שנגע בו", ולא "נעשה כמת". והשווה גם לפירושו ביד ע"ב ד"ה בחלל.

51 **התוספות** מקשים: "וא"ת... יאחוז הסכין [הטמא טמא מת] בפשוטי כלי עץ וישחוט". אם מדובר בסכין שנטמאת במת עצמו - אין תועלת באחיזה בפשוטי כלים, שהרי השוחט מסיט את הסכין, ושיטת התוספות בכל מקום היא שחרב כחלל מטמאת אפילו באהל (ראה להלן פרק ג), וכל שכן במשא. אבל אם מדובר בכלי הנטמא מטמא מת הרי זה מובן, שכן טמא מת עצמו אינו מטמא במשא (כלים פ"א מ"א), וכל שכן הכלי הנטמא מחמתו. אלא שיש לשאול, אם מדובר בסכין שנטמא מטמא מת - למה נצרכו התוספות לפשוטי כלים, הרי גם אם השוחט יאחוז את הסכין בעזרת כלי המקבל טומאה האדם לא יטמא, שהרי כלי זה טמא רק טומאת ערב! ונראה שנצרכו לזה כדי שגם הכלי שאוחז בו לא יטמא, משום שאסור להכניס כלי טמא למקדש. וגם בתוספות ד"ה אלא משמע קצת שפירש שמדובר בסכין שנטמא מטמא מת, ואכמ"ל.

52 אהלות פ"א מ"א, בסופו; אמנם מתוספותיו לפסחים עולה כמו מהתוספות שלנו.

53 הלכות טומאת מת פ"ה ה"ה.

כחלל ואומרת: "חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא... בטומאת הגוף דכרת". ומסתבר לפרש לדעתו, שהסכין נטמאה במת עצמו, וטימאה את האדם טומאת ערב על כל פנים, גם אלמלא החידוש המיוחד של חרב כחלל, ולכן יש פה שאלה של כרת;<sup>54</sup> אך יש לדחות, ש"בטומאת הגוף דכרת" אין פירושו שכאן יש טומאה חמורה המחייבת כרת, אלא שבעלמא טומאת הגוף חמורה יותר, מפני שיש בה כרת.

על פי פירוש ר"ח וסיעתו, אין צורך באזכור "חרב כחלל", שהרי גם בלא חידוש זה ברור, שסכין הנוגע במת הוא אב הטומאה ומטמא אדם. אם כן יש מקום לפרש כנ"ל, ש"חרב הרי הוא כחלל" נועד רק להוכיח שכלי מתכת נעשה אב הטומאה ואינו ככלי חרס.<sup>55</sup>

4. הגמרא בחולין ב ע"ב - ג ע"א דנה בשאלה, איזהו הטמא שהותר לו לשחוט קודשים: "האי טמא דאיטמא במאי? אילימא דאיטמי במת,<sup>56</sup> 'בחלל חרב' אמר רחמנא, חרב הרי הוא כחלל - אב הטומאה הוא, לטמיה לסקין ואזל סכין וטמיתיה לבשר! אלא דאיטמי בשרץ".

---

54 כך פירש הרש"ש בפסחים (שם) את דעת הרמב"ם; אך ציין להלכות ביאת המקדש פ"ג הט"ו, שהנוגע בכלים שנגעו בטמא מת אינו חייב על ביאת המקדש. ואינו מדוקדק לענ"ד, כי שם מדבר הרמב"ם על כך שאין כרת בחרב כחלל משום ביאת מקדש, ואילו את הגמרא כאן פרש הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"ז ה"ט) שהכרת הוא באכילת קודשים בטומאה. ולכן ציינתי להלכות טומאת מת, שם הרמב"ם מדבר גם על אכילת קודשים.

עוד יש להעיר, שהרש"ש תלה את האפשרות לפרש כך בשאלה אם גורסים "טמא מת" או "בטמא מת"; אך כבר כתבתי שגם לנוסח "בטמא מת" ניתן לפרש כמו "טמא מת", כמשנה הנ"ל בנדה. וגם הר"ח כאן גרס "בטמא מת", ובכל זאת פרש שנטמאת במת עצמו.

55 כאמור, אין אנו טוענים שזו דעת ר"ח, אלא שעל פי פירושו יש מקום לבאר כך את הגמרא.

56 הרשב"א הביא את גירסת ר"ח: "אילימא דאיטמי בטמא מת", וכתב שאי אפשר להעמידה, מפני שאדם הנטמא מטמא מת שאינו מחובר למת ודאי טמא רק טומאת ערב, כמו שמבואר במשנה באהלות פ"א מ"א, ואינו מטמא את הסכין! אך אפשר שר"ח פירש "דאיטמי בטמא מת" שהטמא נעשה טמא מת, כמו שפירש בפסחים עט ע"א, ודומיא דהמשנה בנדה הנ"ל.

ויש להעיר, שבר"ח בפסחים יד ע"ב העתיק את הסוגיה בחולין בנוסח "דאיטמי במת", וכן העתיקו בערוך ערך חל (14) וברמב"ן בחולין, שהוא כנראה המקור לדברי הרשב"א, לא נאמר שהר"ח גרס אחרת בגמרא, אלא שפירש שכשם שהנטמא במת מטמא את הסכין כך הנטמא בטמא מת מטמא את הסכין, וצ"ע.

לשון הגמרא כאן מוקשית, שמשמע מרהיטת הלשון, שהאדם נטמא במת, ובעקבות דין "חרב כחלל" הרי הוא אב הטומאה, ומטמא את הסכין המטמא את הבשר. הדברים תמוהים, שכן גם בלא דין "חרב כחלל" האדם הנוגע במת נעשה טמא מת, ומטמא את הסכין. וכבר רש"י<sup>57</sup> עמד בזה, וכתב שרבותא קמ"ל, שהבשר נעשה ראשון, כלומר, ש"בחלל חרב" גורם לכך שהסכין נהיה אב הטומאה, ומטמא את הבשר לעשותו ראשון.

ברור, שכוונת הגמרא "דאיטמי במת" ושחט לאחר פרישתו מן המת, ואם כן מוכח מכאן, שטמא מת שפרש מן המת עושה את הסכין אב הטומאה. וכאן אין מקום לתירוץ שכתבתי לסוגיות הקודמות, ש"בחלל חרב" בא רק להוכיח שהסכין נעשית אב הטומאה; שהרי כאן הסכין לא נטמאה ישירות מן המת, אלא רק מחמת טמא מת, ולדברינו לא הייתה צריכה להיות אב הטומאה.

והנה מצאנו חידוש באחד הראשונים, שמחק את המשפט "חרב הרי הוא כחלל" בכל מקום שנאמר בגמרא! הר"ש באהלות (פ"א מ"ב) מביא את דעת רבי יצחק מסימפונט (ר' יצחק בן מלכי צדק, הריב"מ"ן), הסובר שכל כלי שטף נעשים כחלל, והוקשה לו מהמשפט "חרב הרי הוא כחלל", שממנו משתמע, שדין זה נאמר דווקא בכלי מתכת, וכתב, שריב"מ"ן מחק את כל הגמרות בשבת ופסחים וחולין על חרב כחלל, "דלא צריך כלל, דכל מה שמדקדק יכול לדקדק בלאו הכי".<sup>58</sup> אף הגר"א<sup>59</sup> הסכים להגהה זו, מאותו הטעם.

הגהה זו מפליגה ביותר, מכיוון שהנוסח שלפנינו בגמרא מופיע בכל הראשונים, בכל תפוצות ישראל, ובכל כתבי היד שבידינו;<sup>60</sup> גם לא מדובר על תלמיד טועה, שכתב פירוש משובש במקום מסוים, אלא זהו פירוש שיטתי בכמה מקומות. על כורחנו עלינו להודות, שנוסח זה יצא מתחת ידי בית מדרש כלשהו אשר כתב פירושים לש"ס כולו, וממנו הוא הופץ בכלל ישראל. לשון אחרת: לדעת ריב"מ"ן והגר"א, אמנם נוסח זה אמנם אינו מהגמרא עצמה, אך אין ספק שהוא על כל פנים מבית מדרשם של הסבוראים או הגאונים; ואף על פי כן - טעות הוא, ואין לסמוך עליו.

---

57 ג ע"א ד"ה חרב.

58 ראה במשנה למלך בהלכות טומאת מת פ"ה ה"ג (ד"ה ודע דבהאי כללא), שהאריך להראות שבכל הסוגיות אין הכרח במשפט "חרב הרי הוא כחלל" להבנת מהלך הגמרא.

59 בביאורו ליוורה דעה, שסט סק"ב.

60 בדקדוקי סופרים בכל המקומות הללו, אין עדות לנוסח אחר.

ובאמת הדבר בולט בסוגיה בחולין, שמשפט זה נועד להסביר מדוע טמא מת מטמא את הסכין, כלומר, שכביכול טמא מת אינו מטמא כלים אלמלא דין חרב כחלל.<sup>61</sup> וגם בגמרא בפסחים יט ע"ב על מחט טמא מת - פשטות הלשון היא שלולא דין חרב כחלל, אין מחט טמאה מת מטמאת אדם או כלים, וזו טעות.

הריב"מ"ץ והגר"א אמנם הגיהו כך כדי ליישב את סברתם, שדין חרב כחלל אמור בכל כלי שטף. אבל השתא דאתינן להכי, למחוק את כל הגמרות הללו, כבר אין לנו מקור מפורש בגמרא לדין חרב כחלל במובן זה של טומאה בלא חיבורין, כנגד משמעות המשנה ומדרשי ההלכה.

### סיכום הדברים באשר לשיטת הבללי

בכמה סוגיות מופיע המשפט "חרב הרי הוא כחלל" במובן זה, שאדם וכלים שנטמאו במת מטמאים כלים גם לאחר פרישתם מן המת; ומשמע שהכלים השניים נטמאים טומאת שבעה, בניגוד למה שהוכח לעיל מהמשניות והתוספתות ומדרשי ההלכה והירושלמי.

יש מקום לבאר את הסוגיות הללו בדרכים אחרות, פרט לסוגיה בחולין. מכל מקום, הצורך בשילובו של משפט זה ברוב הסוגיות אינו מובן. לפיכך, מסתבר להגיה את כל הסוגיות הללו, כפי שהגיהו ריב"מ"ץ והגר"א (מטעם אחר), ופירוש הדבר, שזוהי תוספת מאוחרת, שאינה מעיקר הגמרא. בכך מתבטלת הסתירה בין הבללי לבין כל שאר מקורות חז"ל.

**הערת המערכת:** בפרק זה, המחבר עובר לצד השני של המתנס - אם עד עכשיו הקשה על שיטות הראשונים, מתוך הבנה שהמשניות ושאר המקורות נוחים יותר לפי הצעתו - הרי שכעת הוא מתמודד עם סוגיות בגמרא, מהן משמע בניגוד לדעתו.

שיטתו מפליגה ביותר: הוא מציע למחוק שורה שלמה מהגמרא, המופיעה ארבע פעמים - ומצויה (כפי שהוא עצמו כותב) בכל כתבי היד ובכל הראשונים שבידינו. ויש לשאול מה היסוד להגהה זו ומה התוקף שלה, והאם בכוחה לשנות את ההלכה כפי שהסכימו עליה הראשונים.

המקור שהמחבר מביא להגהה זו נראה רופף למדי: הוא מביא הצעה שהובאה שם בשם הריב"מ"ץ, וצוטטה בביאור הגר"א לשו"ע (אמנם מלשון הגר"א משמע שהוא מצדד בהגהה זו כביסוס לשיטה שכל כלי שטף דינו כמת ממש, אך בהגהותיו לגמרא לא הגיה כך, ובביאור הגר"א הוא מביא שזו שיטת הרמב"ם והרמב"ן - שוודאי לא גרסו כך, ראה פירוש המשנה

---

61 ותירוץ רש"י, שמטרת הגמרא שהבשר יהיה ראשון, חסר מן הספר.

לרמב"ם פסחים פ"א מ"ו, עדויות פ"ב מ"א ופ"ו מ"ג, ולאורך פ"א דאהלות; ורמב"ן בחולין ב ע"ב ד"ה אילימא). ריבמ"ץ עצמו כן גרס בגמרא דרשה זו, והציע למוחקה מסברא - כיוון שנראתה לו מיותרת, שכן אין בה שום צורך למהלך הסוגיה. האם המחבר סבור שאילו עמדו בפני ריבמ"ץ דברי "כל הראשונים, בכל תפוצות ישראל" ו"כל כתבי היד שבידינו" כלשונו, עדיין היה דבק בטענתו ש"טעות הוא, ואין לסמוך עליו"?

זאת, ועוד: לדעת הריבמ"ץ, המשפט הנ"ל בגמרא מורה דין שהוא נכון, אלא שהלימוד מיותר. מדובר בדרשה הדורשת רק חלק מהדין, וייתכן בהחלט שעלתה כהוה אמינא - כך שמובן יחסית כיצד השתלבה בגמרא. ואילו לפי שיטת המחבר, מדובר בדין חדש שאינו נכון כלל; וכיצד השתרבב דין זה לגוף הגמרא, ונתקבל בכל תפוצות ישראל?

יש בגמרא כמה וכמה סוגיות, שראשונים העידו עליהן שאינן מגוף הגמרא, אלא תוספות מרבנן סבוראי. אילו היה המחבר מראה קווי דמיון בינן לבינן המשפט "בחלל חרב - חרב הרי היא כחלל", היה קל יותר לקבל את דבריו. אך ההנחה שטעויות בהבנת המשנה יש לייחס דווקא לחכמי ישראל בזמן הסבוראים או הגאונים, ושלאותם חכמים הייתה העזות לכתוב את חידושיהם בתוך גוף הגמרא, לא פעם אחת אלא ארבע פעמים - נראית לענ"ד קשה מאוד.

### ו. קשיים מעשיים ביישום דין "חרב כחלל" כהבנתו המקובלת

נוסיף לבסס את השיטה, שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין בלבד, ומכיוון אחר. הסברה שחרב נעשית כחלל גם שלא בחיבורין יוצרת שורה של קשיים חמורים, הן מבחינת הקושי המעשי לקיים את ההלכות הנובעות מכך, והן מבחינת המשתמע מפשטי המקראות והמשניות, על האופן שבו התקיימו הלכות הטהרה הלכה למעשה. נמנה כמה מהם:

1. אדם שנטמא במת ובגדיו עמו - חייב לכאורה לפשוט את בגדיו בו ביום על מנת להיטהר; כי אם ילבשם גם למחרת - הבגדים, שדינם כמת, יטמאו אותו טומאת שבעה, ויצטרך למנות מחדש, כאילו נגע שוב במת!
2. טמא מת הטובל לטהרתו, לא יוכל ללבוש שוב את בגדיו שהביא עמו למקוה, אפילו אם בגדים אלו לא היו עמו בשעה שנטמא מן המת, שהרי לפני שטבל - הבגדים נטמאו ממנו טומאת שבעה, וגם אם יטבול יחד איתם אין הטבילה מועילה להם, שהרי הם טעונים הזאה! והרי הכתוב אומר: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם" (במדבר ל"א, כד), ומשמע, שטהרת האדם ובגדיו יחדיו אפשרית ביום השביעי, אף על פי שמן הסתם הבגדים הללו נטמאו עמם, ואף לבשו אותם כל הזמן.
3. כלים שנטמאו במת עצמו, ונגעו זה בזה במהלך שבעת הימים - נצטרך למנות להם מחדש שבעה ימים, ולהזות עליהם שנית. והרי מבואר בכמה

מקומות, שניתן להזות על כלים הנוגעים זה בזה, כגון בפרה פ"ב מ"י: "כיסוי מיחם שהוא מחובר לשלשלת... ב"ה אומרים: היזה על המיחם - הוזה הכיסוי, היזה על הכיסוי - לא הוזה המיחם". מכיוון ששני החלקים מחוברים זה לזה בשעת ההזאה, אם לא הוזה המיחם - הרי הוא מטמא את הכיסוי טומאת שבעה, ואם כן, מה הועילה ההזאה על הכיסוי?<sup>62</sup> כמו כן יקשה על כל הכלים, שנאמר עליהם שאינם חיבור להזאה, ולא משתמיט תנא לומר, שצריך להפרידם כשזזה עליהם (והרי אי אפשר לצמצם ולהזות בבת אחת), ושלא יגעו זה בזה אחר ההזאה! פשטות הדברים, שכשמזים על הכלי האחד - הרי הוא טהור מטומאה חמורה, אף על פי שעדיין הוא נוגע בכלי המחובר לו, ואחר כך מזים על הכלי השני. וראה בלשון הרמב"ם: "כלים המפוצלין שמחוברין זה לזה במסמרים... ואם נטמאו שניהן, והזה על אחד מהן שלא בשעת מלאכה, לא טיהר חבירו אע"פ שהן מחוברין",<sup>63</sup> אבל הכלי המוזה נטהר. ולא נאמר בשום מקום, שמדובר דווקא בכלים שלא נטמאו מהמת עצמו, אלא רק מטמא מת או מכלים הנוגעים במת, ולכן אינם מטמאים את הכלי השני טומאת שבעה.

4. אדם שנטמא במת, כגון שהיה בבית הקברות, ושב לביתו, כל כלי שיגע בו בשבוע זה - טמא שבעה וטעון הזאה. כעת, עליו להבחין בין הכלים השונים, ולסמן באיזה יום בדיוק נגע בכל אחד מהם, כדי להתחיל את מניין הימים מאותו יום, ולדעת מתי יש להזות שלישי ושביעי על כל אחד מהם. כמו כן, בלכתו לקחתם להזאה טרם שנטהר, הוא יטמא אותם מחדש שבעת ימים. מסתבר להציע, שתחילה ימתין שבעת ימים ויטהר את עצמו, ורק אחר כך יתחיל למנות לכל הכלים שלישי ושביעי, כדי לוודא את הזאתם בזמנם. מכל מקום, עיקר הדין מסובך מאד לקיום.<sup>64</sup>

62 דוחק להעמיד את המשנה במיחם שלא נטמא במת, אלא בטמא מת, ולכן אינו שב ומטמא את הכיסוי טומאת שבעה.

63 הלכות פרה אדומה פ"ב ה"ד.

64 כל זאת, בלא לקחת בחשבון את השיטה שהכלים שנטמאו מהמת עצמו מטמאים באהל, שיטה המחמירה את המצב לאין ערוך, עד שאמר עליה רבינו חיים הכהן (נזיר נד ע"ב תוספות ד"ה ת"ש): "אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחת". ותשובת התוספות, שכוהנים לא הוזהרו על טומאה זו, אינה מסבירה כיצד ניתן לקיים כך חיי טהרה (אם כי נראה ששאלת רבנו

לפי דברינו, שחרב כחלל אינו אלא בחיבורין, אין כאן כל קושי: אחר שהאדם פרש מן המת - אינו מטמא את בגדו טומאת שבעה, וכן בגדו אינו מטמא אותו טומאת שבעה, וכן הכלים אינם מטמאים זה את זה. ואמנם הם גורמים זה לזה טומאת ערב, אבל אין גריעותא בכך, כי יטבילו אותם יחד.<sup>65</sup>

#### ז. שיטת הרש"ש: ימי טומאת חרב כחלל נמנים לפי המטמא

הרש"ש בחגיגה כג ע"ב, חידש חידוש גדול בדין חרב כחלל, שיש בו כדי להקל מן הקושי האמור: לדעתו, הנטמא מחמת חרב או חרב שנטמאת מטמא מת, אינם מונים שבעה ימים מיום טומאתם, אלא בהתאם לזה שטימא אותם: אם המטמא נמצא ביום השני לטומאתו - מונים לנטמא שישה. אם המטמא כבר היזה הזאה ראשונה - הנטמא אינו טעון הזאה ראשונה, וכן הלאה.

על פי סברה זו, הבעיה שהוצגה לעיל מקבלת פתרון חלקי: האדם שנטמא מן המת ובגדיו עמו יכול ללבשם למחרת, כי לא ייטמא למחרת טומאת שבעה מן הבגדים, אלא טומאת שישה, וכן הלאה. אבל עדיין תהיה בעיה בהזאה, כי אי אפשר לצמצם להזות על האדם ועל בגדו בבת אחת; ולכן, אם נניח שביום השביעי בא האדם לבוש בבגדו להזות, והאדם הוזה מעט לפני הבגד - הבגד מטמא אותו טומאת יום אחד המצריכה הזאה, כי הבגד עדיין לא הוזה. כך גם בכלים שמזים עליהם ונוגעים זה בזה, כאמור. ניתן לפתור גם בעיה זו, על ידי הזאה על הכלי האחד, אחר כך על חבירו הנוגע בו, ושוב על הראשון.<sup>66</sup>

---

חיים נובעת מהמציאות הגלותית של היעדר אפר פרה, ואולי לדעתו ניתן לקיים כך חיי טהרה בזמנים כתיקונם).

65 או שאינם מטמאים אפילו טומאת ערב, משום "שבע לה טומאה", ראה להלן סעיף ח).  
66 פירוש: כלי הנוגע בכלי שנטמא במת - טמא טומאת שבעה, ואילו כלי שלישי - טמא טומאת ערב (אהלות פ"א מ"ב). כאשר שני כלים שנטמאו יחד באים להזות יחד ביום השלישי, ואחד מהם הוזה מעט לפני חברו, ונגעו זה בזה - הרי הכלי שהוזה ראשון כולל בקרבו שתי טומאות: א. היותו "כלי ראשון" שנגע במת, ולעניין טומאה זו הרי הוא כבר ביום השלישי לאחר ההזאה. ב. היותו "כלי שני", מחמת נגיעתו בחברו, ולעניין טומאה זו הוא (על פי הרש"ש) ביום השלישי לפני ההזאה. כשיזו על חברו, הכלי השני יהיה, לעניין נגיעתו במת, ביום השלישי לאחר ההזאה, ואילו נגיעתו בחברו, שכעת דינו ככלי לפני הזאה, אינה מטמאתו להחשב גם הוא כלפני הזאה, שכן לעניין זה הרי הוא "כלי שלישי". ממילא, כשנחזור ונזה על הראשון - תועיל לו הזאה זו. באדם וכלי, יהיה צורך להזות על שניהם פעמיים לסירוגין, ודוק.

הרש"ש מוכיח את סברתו העקרונית מהגמרא בנדה בעניין בועל נדה, המעלה הוה אמינא: "יכול יעלה לרגלה?"<sup>67</sup> כלומר, שהבועל נידה ביום החמישי לטומאתה, למשל, לא יטמא אלא עד השביעי שלה. ושמע מינה, שבפשטות טומאת הנטמא מסתיימת עם טומאת המטמא, ויש צורך בפסוק מיוחד ללמד שטומאת הנטמא עשויה להיות ארוכה יותר. ראייה נוספת הביא מפסחים (יח ע"א): "ומה כלי, שמטמא משקה, אין מטמא כלי, משקין הבאין מחמת כלי, אינו דין שלא יטמאו את הכלים?", הרי שהנטמא אינו חמור מן המטמאו.

לגבי טומאת חרב כחלל בפרט, הרש"ש מוכיח זאת מהגמרא בחגיגה (כג ע"ב) בעניין שפופרת שחתכה לחטאת (לפרה אדומה), ש"עשאוה כטמא מת בשביעי שלר", דהיינו, שמחשיבים אותה ככלי שכבר היזו עליו פעמיים, ולכן "החותכה ומטבילה טעון טבילה", שאינה צריכה אלא טבילה, ולא הזאה (אף על פי שהיא אב הטומאה, המטמא אדם). ומקשה הרש"ש, לשיטת הסוברים שכל כלי שטף נעשים כחלל (אף כלי עץ, כגון שפופרת), מדוע האדם שחותכה טעון טבילה בלבד? הרי כשנגע בשפופרת קודם טבילתה היא אב הטומאה גמור של טמא מת, והאדם צריך להיות טמא שבעה! ועל פי דרכו הרי זה מיושב, שמכיוון שאנו מחשיבים אותה ככלי שכבר היזו עליו, ואינה צריכה אלא טבילה, הרי גם הנטמא מחמתה דינו כמותה, ואינו טעון אלא טבילה.

מסתימת המשניות בתחילת אהלות משמע שלא כדבריו, כגון המשפט: "כלים הנוגעים במת, וכלים בכלים - טמאין טומאת שבעה". בשלמא אם נפרש כדברינו, "כלים הנוגעים במת" עכשיו, ותוך כדי נגיעתם במת נגעו בהם הכלים - ניחא; אבל אם נפרש "כלים שנגעו במת" ופרשו, ואחר כך נגעו הכלים בכלים, דחוק להעמיד שמדובר על כלים שנגעו בו ביום דווקא, ורק במקרה זה הכלים הנוגעים בהם "טמאין טומאת שבעה".

גם עצם הסברה תמוהה לעניות דעתי. היסוד שאין הנטמא חמור מן המטמא, יש לו מקום בקביעת גדרי הטומאה מלכתחילה, כגון בסוגיה הנ"ל בפסחים, שמשקה אינו מטמא כלי. אבל כאשר גדר הטומאה הכללי הוא טומאת שבעה, הכוללת הזאת שלישי ושביעי, תמוה הדבר שהתורה תחדש "טומאת חמישה עם שתי הזאות", "טומאת שלשה עם הזאה אחת", וכדומה. ובגמרא בנידה שם נאמר כך: "'ותהי נדתה עליו'. יכול יעלה לרגלה? ת"ל: 'וטמא שבעת ימים'". הסברה שיעלה לרגלה יש לה מקום, רק אם

---

67 נידה לג ע"א.



לא היה הכתוב קוצב שבעה ימים לטומאתו, אלא אומר רק "ותהי נדתה עליו", שמשמעו באמת שיטמא כמוה.

**במקדש דוד**<sup>68</sup> הקשה על הרש"ש מהגמרא ביומא (ח ע"ב), שמקשה למה מזים על הכוהן הגדול ביום הרביעי לפרישתו - הרי אין לחוש לא לשלישי ולא לשביעי, כי לא היזו עליו יום לפני פרישתו, "ואם לא יתחטא ביום השלישי - וביום השביעי לא יטהר".<sup>69</sup> והרי על פי הרש"ש היה מקום לחוש, שהכוהן הגדול נגע יום לפני פרישתו בחרב שהיזו עליה בו ביום הזאת שלישי, ונמצא שהוא צריך להזות ברביעי לפרישתו הזאת שביעי.<sup>70</sup>

יש להקשות עוד על הרש"ש מהגמרא בבבא קמא (כה ע"ב): "אמר קרא: 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי' [הפסוק ממנו למדו בספרי על "חרב כחלל"!] - כל טומאות שאתם מטמאין במת, לא יהו פחותין משבעה".

#### **ח. שיטת הנצי"ב: טומאת מת אינה חלה שוב על טמא מת**

הנצי"ב דן<sup>71</sup> באדם שנטמא וממשיך ללבוש את בגדיו, האם האדם והבגדים מטמאים זה את זה בימים הבאים, וחידש, שהטומאה אינה מתחדשת ביום השני לטומאתו, משום שאמרינן "שבע לה טומאה",<sup>72</sup> כלומר שהואיל וכבר יש עליהם טומאה מחמת נגיעתם במת אתמול - אין הטומאה החדשה, מחמת נגיעתם היום בטמא מת, יכולה לחול עליהם.

אמנם אדם שנגע במת, וחזר ונגע בו למחרת - טמא שבעה ימים הנמנים מיום המחרת, כפי שנאמר **במסכת שמחות**: "נטמא [כוהן פעם שנית] בו ביום - רבי טרפון מחייב ורבי עקיבא פוטר. נטמא לאחר אותו היום - הכל מודים שהוא חייב, מפני שהוא **סותר יום אחד**",<sup>73</sup> אך זאת דווקא בנגיעתו במת עצמו, מפני שחיבורו המחודש

68 סי' מח, א.

69 במדבר י"ט, יב.

70 **בקהילות יעקב** (טהרות סי' יח) תירץ קושיה זו על פי שיטת **בעל המאור** והרמב"ן, שהנטמא מחרב טמא שבעה ואינו טעון הזאה (ראה פרק ד). ויש לתמוה, הרי לפי שיטתם בטלה עיקר ראיית הרש"ש מהגמרא בחגיגה - כי ראייתו מכך שהחותר את השפופרת טעון טבילה ולא הזאה; ולפי שיטתם יש לומר, ש"טעון טבילה" היינו כעבור שבעה ימים, ואינו טעון הזאה כי לא נאמרה הזאה בחרב כחלל.

71 **העמק דבר**, במדבר י"ט, יט; שם ל"א, כד.

72 עיין מנחות כד ע"ב.

73 פ"ד ה"י, והובאה בראשונים בשבועות יז ע"א.

למת מוסיף לו טומאת חיבורין, כמבואר בנזיר מב ע"ב,<sup>74</sup> וטומאה חמורה יותר חלה על טומאה קלה, ולא אומרים בה "שבע לה טומאה"<sup>75</sup>. אבל הנוגע פעם נוספת בטמא מת - אין הטומאה השנייה חלה עליו.

נמצא, שאדם וכלים שפרשו מן המת, ואחר כך נגעו באדם או כלי טמא מת המטמא שבעה - אינם צריכים למנות שבעה ממגעם השני. בכך נפתרות בפשטות שלוש הבעיות הראשונות שהצבנו לעיל.

הסברה העומדת ביסוד דברי הנצי"ב היא, שטומאה חמורה חלה על טומאה קלה, רק אם יש לכך נפקא מינה כבר בשעת חלות הטומאה. לפיכך, תוספת יום למשך הטומאה איננה מגדירה את הטומאה החדשה כטומאה חמורה, ורק תוספת הטומאה משום חיבורין, שיש לה ביטוי בשעת המגע המחודש למת, מחשיבה את הטומאה כטומאה חמורה החלה על הקלה. יש להקשות עליו מן הראשונים הסוברים, שטומאה בחיבורין מדרבנן,<sup>76</sup> ואם כן, חיבור האדם למת עצמו ביום המחרת אינו מוסיף עליו טומאה דאורייתא, זולת הארכת משך הטומאה. והרמב"ן<sup>77</sup> כותב כך בשיטת רבי עקיבא, שמה שפטר את הכוהן הנטמא מחדש בו ביום, הוא משום שלדעתו טומאה בחיבורין דרבנן; ואם כן, על כורחך מה שמוסיף יום אחד הוא משום שהטומאה החדשה מוסיפה ימים, וזוהי חומרתה לחול על הטומאה הקודמת.<sup>78</sup>

ונראה להוכיח, שהארכת משך הטומאה די בה כדי להחשיב את הטומאה כטומאה חמורה החלה על הקלה, מדין היולדת, שאם ילדה שני ולדות בהפרש כמה ימים - מונה ימי טומאתה מן הוולד האחרון, כמו שכתוב בתורת כהנים.<sup>79</sup> והרי בלידת הוולד השני אין חומרה שמתחדשת לה בשעת הלידה, זולת הארכת משך הטומאה. וכמו כן בועל נידה, שאם בא על הנידה כמה פעמים - טמא שבעת ימים מביאתו האחרונה,

---

74 וראה להלן סעיף ט, 2.

75 כמבואר שם במנחות.

76 עיין באנציקלופדיה התלמודית ערך טומאה בחיבורים ציונים 43, 79.

77 תורת האדם, מהד' מוסד הרב קוק עמ' קלה; ועיין גם בדבריו במכות כא ע"א.

78 אם כי אליבא דאמת נראה, על פי מה שהתבאר לעיל, שלכל שיטות התנאים ישנה טומאה בחיבורין מדאורייתא באדם וכלים. ומה שר"ע פוטר, הוא משום שלדעתו תוספת הטומאה משום חיבורין אינה נחשבת חילול נוסף, כמו שכתב הרמב"ן בתורת האדם שם בהסברו השני. ובירושלמי (נזיר פ"ג ה"ה, וראה להלן הערה 50) נאמר ההיפך - שר"ע חייב ור"ט פטר, ור"ט הודה לר"ע. וכן מסקנת הרמב"ן בהמשך שם.

79 תזריע, פרשה א, ט; וראה ברמב"ם, הלכות איסורי ביאה פ"ז ה"ט.

כמו שכתוב בתורת כהנים.<sup>80</sup> והרי בבוועל נידה אין חומרה שמתחדשת לו בשעת הביאה האחרונה, זולת הארכת משך הטומאה.<sup>81</sup> ובתורת כהנים סברו ללמוד דינים אלה מטמא מת, הסופר שבעה מן הפעם האחרונה שנטמא; ודחו שאפשר ללמוד לאיך גיסא מנידה, הסופרת שבעה מראייתה הראשונה, ולפיכך הוצרכו לפסוק מיוחד ללמוד על יולדת ובוועל נידה. ועל פי דברי הנצי"ב, לא מובן כיצד סברו ללמוד מטמא מת, הרי הוא סופר שבעה מטומאה אחרונה רק משום שהיא מחדשת בו טומאה בחיבורין, מה שאין כן בשני אלו!

נמצא, שאין לומר שבגדו של טמא מת לא יטמא ממנו כל יום מחדש משום "שבע לה טומאה". ויש להוסיף שעיקר דין "שבע לה טומאה" מסופק, ראה במנחות שם ובהלכות שאר אבות הטומאות פי"ב ה"י.

**הערת המערכת:** בפרק ו, המחבר מעלה מספר בעיות, המקשות מאוד על קיום חיי טהרה אם נפסוק את דין "חרב כחלל" כהבנת הראשונים. ישנן שלוש אפשרויות להקשות כך: א. לטעון שקשה מאוד לשמור על ההלכה לפי שיטה זו. ב. לטעון שלא ניתן כלל לשמור על ההלכה. ג. להוכיח שבעבר שמרו על ההלכה, שלא לפי שיטה זו.

מתוך ארבע הבעיות שהמחבר מביא בפרק זה, שלוש מהן (1, 2, 4) הן מהסוג הראשון - אין כל מניעה מהם לקיים את דיני טהרה למהדרין, אלא שקשה הדבר. אמנם, כדברי המחבר, "עיקר הדין מסובך מאד לקיום" - אך רבים מאוד המקרים בהם אין אנו מקיימים את עיקר הדין, מחמת שהוא מסובך - בדיני נידה, בבשר בחלב ועוד; וברור שדיני משכבות ומושבות (שרלוונטים מדי יום ביומו) יקשו לקיום הרבה מעבר לצורך לסמן בדיוק את הכלים שבהם נגע טמא מת, והצורך להחליף בגדים ולהמתין עוד שבעה ימים אחר כך כדי לטהרם. אמנם, יש בהלכה מקומות רבים בהם הקלו מתוך התחשבות בנוחות הציבור; ואין ספק, שהשאלה האם דיני טומאה וטהרה שייכים למקרים אלו, או דווקא למקרים שבהם יש להוסיף גדרות וסייגים - היא שאלה כבדת משקל, שראוי שגדולים ממני יכריעו בה.

---

80 מצורע, פרשת זבים, פרק ז ו.

ברמב"ם (הלכות מטמאי משכב ומושב פי"ג ה"א-ג) לא הוזכר דבר זה, אבל גם לא כתב בפירוש שבועל נדה טמא שבעת ימים, ורק הזכיר בדרך אגב (בהלכה ב) את הפסוק "וטמא שבעת ימים". נראה שהרמב"ם סמך, כדרכו במקומות רבים, על מה שכתוב בתורה בפירוש, ונראה שסבר, שזהו דין פשוט כל כך עד שאין צורך לאומרו. לעומת זאת בוולד, יש צורך לחדש שגם ימי הטהרה נמנים רק לפי האחרון.

81 אמנם הנגיעה בנדה גורמת טומאה בחיבורין לטמא אדם לטמא בגדים, אבל גם לפני כן הבועל יטמא בגדים מחמת טומאתו שלו; ועוד, שחומרה זו מחמת החיבורין איננה מתחדשת לו מן הביאה, אלא מהמגע.

הבעיה השלישית שהמחבר העלה, היא בעיה מסוג ב' (או ג'), והיא קשה אף יותר, כיוון שלא ניתן לעקוף אותה על ידי פסיקה כראשונים הסוברים שדין "חרב כחלל" נאמר רק בכלי מתכת. אך כאן יש לדון בדיני 'אי אפשר לצמצם' - האם במקרה כזה אנו 'מרימים ידים', או שמוותרים על הדרישה לצמצום? האם כל כך קשה להניח שהזאה על כלים מחוברים, גם אם צריך הזאה לכל כלי וכלי, היא תהליך אחד? או לחילופין, שכל עוד מי חטאת נמצאים על הכלי המוזה, לא ייטמא שוב ממגע כלי ביומו השביעי? ועוד, בשבת מח ע"ב ושם נח ע"ב, מובאים דברי רבא, שהפיצול בין טומאה להזיה הוא רק מדרבנן, וכן פסק הרמב"ם בהלכות פרה אדומה פ"ב ה"ד (אמנם, מהירושלמי בפסחים פ"ג ה"ב מביאים לכך מקור בפסוקים, ומשמע שמדובר בדין דאורייתא) - ואם כך, כאשר כל הבעיה היא רק מדרבנן, מתבקש לומר שבמקרה זה לא גזרו.

המחבר נר"ו ענה על שאלות אלה, וז"ל: "ההצעות החלופיות אינן נראות לענ"ד: א. ההצעה הראשונה והשלישית - בגמרא בשבת מח ע"ב מבואר שהכלים שעליהם נאמר שהם חיבור לטומאה ולא להזאה נחשבים מדאורייתא ככלי אחד בשעת מלאכתם וכשני כלים בזמן שאינו עושה בהם מלאכה. ממילא, אם יזה עליהם שלא בשעת מלאכה הרי זה כשני כלים נפרדים לגמרי. ובשלמא אילו היינו מזים עליהם כשהם מחוברים רק במקרה שבו הם נטמאו זה מחמת זה - ניחא, שאז הקולא היא רק בדרבנן, אבל אם נטמאו שניהם לא זה מחמת זה, כגון שהיו יחד באהל המת, הרי טומאתם היא מדאורייתא ומאידך ההזאה על האחד אינה מטהרת את השני מדאורייתא, אלא אם כן יזה בשעת המלאכה. ב. הטענה השנייה שמי חטאת שעל הכלי מגינים עליו מטומאה תמוהה, שכן במקוה מפורש להיפך, שאינו מציל מלהיטמא (תורת כוהנים שמיני פרשתא ט ה ונדרים עה ע"ב), ולכאורה קל וחומר להזאה, שבעצם עדיין אינה מטהרת עד הטבילה. ואם כוונת ההערה שהכלי אכן נטמא, אבל נטהר מיד משום שהימצאות המים עליו נחשבת כהזאה - הרי להזאה צריך להמתין ליום השלישי, ועוד, שהזאה צריכה לבוא מכוח האדם (רמב"ם, הלכות פרה אדומה פ"ב, ה"ב-ג").

בהמשך, המחבר מביא את שיטות הרש"ש והנצי"ב, ומקשה עליהן. עיקר קושייתו על הרש"ש היא, שהכלים ההופכים לאבות הטומאה כתוצאה ממגע בטמא מת, צריכים להיות "טמאין טומאת שבעה", ולדעתו הצטרפות לטומאת הכלי המטמא, אינה יכולה להיקרא כך - לא בלשון המשנה, וגם מסברה אין להם מקום. על הנצי"ב הוא מקשה שדין "שבע לה טומאה" אינו נכון במגע מחודש עם גורם מטמא אחר באותה רמת חומרה המאריך את משך הטומאה.

לכאורה, ניתן לסייג את הנצי"ב, ולייחס את דין "שבע לה טומאה" רק למגע נוסף באותו מקור, או באותה רמה - כלי ביומו השלישי הבא במגע עם כלי אחר ביומו השלישי, לא יטמא זה את זה טומאת שבעה; וניתן כך ליישב גם את הקושיות על שיטת הרש"ש, ולמעשה לאחד את שתי השיטות.

אפשרות זו הוצעה בפני המחבר, וכך ענה: "הדמיון ביניהן חיצוני בלבד, ומבחינה מהותית אין ביניהן שום קשר. הרש"ש מחדש קולא בכוחו של הגורם המטמא, ולדעתו הטומאה הנובעת מפגישה עם מקור מטמא מטמאת רק כמשך הטומאה שנוותרה למקור המטמא, ואילו הנצי"ב מחדש קולא מכוחו של הגורם המיטמא, ולדעתו אדם או כלי שכבר טמא מת אינם נטמאים עוד מטמא מת, מדין 'שבע לה טומאה'. אם נסכים (מחמת קושיותינו על הנצי"ב) שהארכת

משך הטומאה נחשבת כטומאה חמורה שחלה על הקלה, אינני מבין מדוע שני כלים שנמצאים ביום השלישי לטומאתם, ובכוחם לטמא כלים טהורים שיגעו בהם למשך שבעה ימים מהיום (דלא כרש"ש), לא יוכלו לטמא גם זה את זה עד היום התשיעי (היום השביעי מאז השלישי, כולל השלישי), שהרי טרם 'שבעו' מטומאת היום השמיני והתשיעי! נמצא שההצעה 'לסייג את הנצי"ב' באופן האמור אין לה מקום כלל מצד 'שבע', אלא רק מצד סברת הרש"ש, וממילא אין בהכלאה זו בין השיטות שום רווח".

#### ט. דין טומאת אדם בחיבורין

כאמור, מפשט המשנה בתחילת אהלות משמע שהיא עוסקת בחיבורין, וכן משמע יותר בספרי ובספרי זוטא. ברם, הקושי בפירוש זה הוא דין אדם הנוגע באדם, שעל פי המבואר במשנה ומדרשי ההלכה השני טמא טומאת ערב, ואילו בגמרא נאמר, שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה. יש לברר את הסוגיות העוסקות בנושא, ומתוך כך יעלה בידינו בעז"ה פתרונה של סתירה זו.

#### 1. הסוגיה בעבודה זרה

בעבודה זרה לז ע"ב, הגמרא דנה במשנה בעדויות (פ"ח מ"ד), האומרת, שיוסי בן יעוזר העיד "על דיקרב למיתא מסאב", וז"ל:

אמרו רבנן קמיה דרבא, משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן, דאמר משמיה דרב נחמן: **דאורייתא, דיקרב בדיקרב** [הנוגע במי שנוגע במת] **בחיבורין - טומאת שבעה**, שלא בחיבורין - טומאת ערב; ואתו אינהו [חכמים] וגזור אפילו שלא בחיבורין טומאת שבעה, ואתא איהו [יוסף בן יעוזר] ואוקמה אדאורייתא. דאורייתא מאי היא? [מנין שהנוגע בנוגע טמא טומאת שבעה?] דכתיב 'הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים', וכתיב 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא' [משמע שהנוגע בטמא - טמא טומאת שבעה],<sup>82</sup> וכתיב 'והנפש הנוגעת תטמא עד הערב'. הא כיצד? כאן בחיבורין, כאן שלא בחיבורין.<sup>83</sup> אמר להו רבא: לאו אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן? הכי אמר רב נחמן: ספק טומאה ברה"ר התיר להן [יוסי בן יעוזר].

82 מלשון הגמרא משמע, ש"יטמא" משמעו שבעת ימים, גם בלא ההוכחה מן הניגוד לסיפא - "תטמא עד הערב", וכן פירש רש"י: "משמע שבעת ימים, כסתם טומאת מת". ואולי משום כך הביאה הגמרא את הפסוק "הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים", שלכאורה אין בו צורך לעניינינו, אלא שבא להורות שסתם טומאת מת שבעה ימים, וממילא "יטמא" סתמא האמור בעניין היינו טומאת שבעה.

83 היה מקום לישוב את הסתירה באופן אחר, ש"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" היינו טמא מת הנוגע בכלי, ואילו "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב" היינו טמא מת הנוגע באדם, ולכן ברישא

לדברי מר זוטרא בריה דר"נ, מדאורייתא אדם הנוגע בטמא מת בהיותו מחובר למת טמא טומאת שבעה, ובאינו מחובר הרי זו מחלוקת יוסי בן יועזר וחכמים, האם טמא מדרבנן. ובדעת רבא יש להסתפק, האם דוחה את דבריו משום שלדעתו אינם נכונים, או רק משום שתלה את העניין בשם רב נחמן, בניגוד למה ששמע רבא מרב נחמן בעניין היתרו של יוסף בן יועזר, שספק טומאה ברשות הרבים התיר להם.<sup>84</sup> ומן הלשון "בוקי סריקלי" משמע קצת, שלדעת רבא יש כאן טעות בהלכה,<sup>85</sup> וכן משמע מפירוש רש"י "דברים שאינן טעם". אך לא מבואר בדברי רבא מהי הטעות: האם הקביעה שמדאורייתא יקרב בדיקרב טמא, או שמא מה שתלו ביוסי בן יועזר שטיהר שלא בחיבורין.

## 2. הסוגיה בנזיר

הגמרא בנזיר מב ע"ב, דנה בנזיר טמא מת שנטמא פעם נוספת, האם מתחייב מלקות גם על טומאתו השנייה. במשנה נאמר:

היה מיטמא למתים כל היום... אמרו לו: אל תיטמא, אל תיטמא, והוא מיטמא - חייב על כל אחת ואחת (נזיר פ"ו מ"ד).

לעומת זאת, בברייתא נאמר:

כהן שהיה לו מת מונח על כתפו, והושיטו לו מתו ומת אחר, ונגע בו, יכול יהא חייב? ת"ל: "ולא יחלל" - במי שאינו מחולל, יצא זה שהוא מחולל ועומד.

הגמרא מתרצת את הסתירה:

לא קשיא, כאן בחיבורין, כאן שלא בחיבורין. וטומאה בחיבורין דאורייתא? הא אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי ינאי: לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים, אבל לנזיר ועושה פסח לא; ואי אמרת דאורייתא, מאי שנא? כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם במת.<sup>86</sup>

התירוץ "כאן בחיבורין כאן שלא בחיבורין" עניינו, שאם הכוהן או הנזיר מחובר למת - אין תוספת חילול בכך שהוא נוגע במת נוסף; אבל אם פרש מהמת - יש תוספת חילול

---

הנגיעה מיוחסת לטמא, כי כלי אינו יכול לנגוע מיזמתו, בניגוד לסיפא. ושמה הגמרא לא פרשה כך כי דייקה מ"וכל אשר יגע בו", שמדובר גם על אדם.

84 וכן כתבו התוספות בד"ה דיקרב.

85 וכן הוא בכל מקום שנאמרה לשון זו (בבא בתרא ז ע"א; שם קנא ע"ב; חולין נ ע"ב).

86 זוהי הגירסה לפנינו, וראה להלן אודות גירסת המאירי.

בנגיעה במת נוסף, משום שבנגיעתו במת הנוסף מתחדשת בו טומאה חמורה יותר. על כך שואלת הגמרא, האם הטומאה החמורה שמתחדשת בו היא מדאורייתא? הרי מהקולא בנזיר ופסח, שאין בהם טומאה בחיבורין, עולה, שהיא מדרבנן בלבד! ומשיבה הגמרא, ש'חיבורי אדם במת' הם טומאה מדאורייתא, ואילו 'חיבורי אדם באדם' מחדשים טומאה מדרבנן.

נחלקו הראשונים בפירוש המשפט האחרון:

א. דעת התוספות והרא"ש וסיעתם,<sup>87</sup> ש'חיבורי אדם באדם' היינו נוגע שלישי; כלומר, שראובן נוגע במת, ושמעון בראובן, ולוי בשמעון, ובכהאי גוונא לוי טמא טומאת שבעה מדרבנן, אבל שמעון טמא טומאת שבעה מדאורייתא, וזהו 'חיבורי אדם במת'. לפי דרך זו, הסוגיה בנזיר מתאימה לסוגיה בעבודה זרה, האומרת ששמעון טמא שבעה מדאורייתא.

ב. לעומת זאת, הרמב"ם<sup>88</sup> פסק שאדם הנוגע במת מטמא אדם בחיבורין טומאת שבעה מדרבנן, ומדאורייתא רק טומאת ערב, וכן דעת הרבה ראשונים.<sup>89</sup> לדעתם, 'חיבורי אדם באדם' היינו נוגע שני, שראובן נוגע במת, ושמעון בראובן, ושמעון טמא טומאת שבעה מדרבנן, ו'חיבורי אדם במת' היינו חיבורו של ראובן עצמו למת, שבשעת חיבורו הרי הוא מחולל מדאורייתא, ואינו מתחייב על נגיעתו במת נוסף.

לדבריהם צריך לומר, כדי ליישב את סתירת הסוגיות, שדברי רבא בעבודה זרה "בוקי סריקי" מבטלים את הסברה ששמעון טמא מדאורייתא.

על פי דרכו של הרמב"ם וסיעתו, יש מקום ליישב את הסתירה בין המשנה באהלות לבין סוגיות הגמרא: אדם באדם בחיבורין מדאורייתא טמא טומאת ערב בלבד, ומדרבנן טמא שבעה. המשנה באהלות (פ"א מ"א), האומרת ששמעון טמא טומאת

---

87 ראה באנציקלופדיה תלמודית ערך טומאה בחבורים, ציון 37 ו-168. על שיטת ר"ת בזה, ראה ספר הישר, מהד' שלזינגר ס' רז ובהערה 3, בחילופי הגרסאות שם.

88 הלכות טומאת מת פ"ה ה"ב.

89 המפרש בנזיר; הראב"ד, רמב"ן בחידושיהם, ותוספות הרי"ד שם בעבודה זרה; ספר יחוסי תנאים ואמוראים (לר"י בן ר' קלונימוס, מבעלי התוספות) עמ' קיט והלאה, שגם כתב שכך פירשו קדמוני הראשונים ר' יצחק ב"ר יהודה ורבינו אליקים.

ערב, מדברת באמת בחיבורין, אלא שהמשנה נקטה את הדין מדאורייתא.<sup>90</sup> והר"ש, שהוכיח מהגמרא בעבודה זרה שאדם באדם טמא שבעה, ומכח זה הוכרח לפרש שהמשנה באהלות עוסקת בטומאה בלא חיבורין, סובר כתוספות וסיעתם, שאדם באדם טמא שבעה מדאורייתא.

### 3. שיטת הירושלמי בניזיר

האמור לעיל הוא על פי הסוגיה בניזיר, האומרת שאדם באדם טמא טומאת שבעה. אך נראה שיש ללכת בדרך אחרת בביאור המשנה באהלות, ולומר אין טומאה בחיבורין באדם באדם כלל, אף לא מדרבנן.

הירושלמי מביא את המשנה בריש אהלות, ואומר עליה:

רבי יוחנן בשם רבי ינאי: וכולהון תורה הן אצל תרומה, אבל על ביאת המקדש - אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון. מה טעם? ואיש אשר יטמא ולא יתחטא, הטעון חיטוי - חייב על ביאת מקדש, ושאין טעון חיטוי - אינו חייב על ביאת המקדש (נזיר פ"ז ה"ד).

פירוש: כל שרשרת הטומאה במשנה, כלים ואדם וכלים, היא מדאורייתא לעניין שריפת תרומה, אבל לעניין ביאת המקדש, חייב רק האדם השני, שנגע באדם או בכלים שנגעו במת, כיוון שהראשון טעון הזאה ("חיטוי"), והשני הוא ראשון לטומאה<sup>91</sup>.

נראה בבירור, שדברי רבי יוחנן בשם רבי ינאי בירושלמי, המחלק בין תרומה לבין ביאת המקדש, זהו אותו מאמר עצמו המופיע בבבלי מפי רבי יצחק בר יוסף בשם רבי ינאי,<sup>92</sup> המחלק בטומאה בחיבורין בין תרומה לבין נזיר ועושה פסח. בירושלמי אמנם

<sup>90</sup> אף על פי שהרמב"ם עצמו לא פירש כך בפירושו למשניות, ולא בהלכות טומאת מת פ"ה ה"ג. והראב"ד שם כתב שהמשנה מדברת על נזיר ועושה פסח, שבהם לא החמירו, כמבואר בניזיר, או שהמשנה נאמרה קודם שנגזרה הגזרה על טומאת שבעה בחיבורי אדם באדם (מובא להלן בסוף הפרק).

<sup>91</sup> כן פירש הפני משה, וכן נראה שפירש הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש פ"ג ה"ג. סוגיית הירושלמי שם עמומה, ראה ר"ש באהלות פ"א מ"ב ובהגה"א שם, רמב"ן בבבא בתרא כ ע"א, ותוספות הר"ד בסוף נזיר. לענייננו, אין נפק"מ בין הפירושים.

<sup>92</sup> רב יצחק בר יוסף הוא תלמיד מובהק של רבי יוחנן (רוב המאמרים המובאים בשמו בגמרא הם מתורת רבו), ורבי יוחנן הוא תלמיד של רבי ינאי (ראה בבא בתרא קנד ע"ב: "אם יכפור רבי יוחנן בר' אלעזר תלמידו, יכפור ברבי ינאי רבו?"). רב יצחק בר יוסף היה מן ה'נחותי', ובגמרא כתוב פעמים רבות "כי אתא רב יצחק בר יוסף" (ראה לדוגמא ברכות ט ע"א; שבת מו ע"א;



לא מפורש שמדובר על טומאה בחיבורין, אך הרי הירושלמי אומר זאת על המשנה באהלות, ובסוגיה זו עצמה משתמע שהירושלמי פירשה בטומאה בחיבורין.<sup>93</sup> רבי ינאי חילק בין תרומה וקודשים לבין ביאת המקדש; ודין הנזיר תלוי בביאת מקדש, כמו שכתוב במשנה: "כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה, חייבין עליה על ביאת המקדש" (נזיר פ"ז מ"ד) - ולפיכך בבבלי הובא כחילוק בין תרומה וקודשים לבין נזיר.

הירושלמי נבדל מן הבבלי בשתי נקודות חשובות:

א. האחת - שעל פי הירושלמי חילוק זה מוסב על המשנה באהלות, העוסקת בטומאה בחיבורין של אדם בכלים, ולא על טומאה בחיבורין של אדם באדם, כפירוש הבבלי. ומאמר זה מקביל לתוספתא הדנה במשנה בתחילת אהלות:

במה דברים אמורים? בתרומה וקודשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על

המת בלבד, ואין חייבים על טומאת מקדש וקדשיו אלא על המת בלבד.<sup>94</sup>

ב. הנקודה השנייה בה נחלקו היא, שעל פי הירושלמי חילוק זה הוא מדאורייתא - "וכולהון תורה הן אצל תרומה", והירושלמי תולה אותו בפסוק מפורש; ואילו הבבלי סובר שהחילוק מוכיח שמדובר על טומאה מדרבנן. ואולי משום כך, הסב הבבלי את החילוק על טומאת אדם באדם. נמצא, שעל פי הירושלמי אין מקור לטומאת שבעה באדם הנוגע באדם הנוגע במת.<sup>95</sup>

---

ועוד רבים). אם כן, רב יצחק בר יוסף שמע מרבי יוחנן את שמועתו של רבי ינאי, והעביר אותה לבבל, ומכיוון שהוא הביאה לבבל - נקראה על שמו, בהשמטת רבי יוחנן שבאמצע (וראה נזיר נו ע"ב: "כל שמעתתא דמתאמרה בבי תלתא - קדמאי ובתראי אמרינן, מציעאי לא אמרינן"). ויש להעיר, שביבמות סד ע"ב מבואר, ששמועותיו של רב יצחק בר יוסף בשם ר' יוחנן לא נחשבו למוסמכות ומדויקות.

93 כאמור לעיל, סעיף ג.

94 אין תימה בדבר שדברי ר' ינאי מופיעים בתוספתא, ומצאנו כך פעמים רבות במאמריהם של ראשוני האמוראים.

95 בירושלמי בנזיר פ"ג ה"ה נאמר:

"יצא ונכנס [הנזיר לבית הקברות], רבי טרפון פוטר, ור"ע מחייב. א"ל רבי טרפון: וכי מה הוסיף זה חילול על חילולו? אמר ר"ע: בשעה שהיה שם - טמא טומאת שבעה, פרש - טמא [כלומר מטמא] טומאת ערב, יצא ונכנס - טמא טומאת שבעה. א"ל רבי טרפון: עקיבה! כל הפורש ממך כפורש מחייר".

עלה בידינו, שעל פי הירושלמי והתוספתא, אין כל מניעה מלפרש את המשנה באהלות כמשמעותה הפשוטה, שכולה עוסקת בטומאה בחיבורין!

**המאירי** הביא גירסה שונה לגמרא בנזיר מב ע"ב, המקרבת בין שני התלמודים: "כאן בחיבורי אדם בכלים, כאן בחיבורי אדם במת".<sup>96</sup> לפי גירסה זו, בתלמוד דידן לא נאמר כלל שאדם המחובר לאדם מטמא אותו טומאת שבעה.<sup>97</sup> מאמרו של רבי ינאי עוסק בכלים, כמו בירושלמי - אלא שהירושלמי סובר שזהו חילוק מדאורייתא, ואילו הבבלי סובר שזהו חילוק מדרבנן. ואם נצרף לזה את ההבנה שדברי רבא בעבודה זרה "בוקי סריקי" הם דחייה מוחלטת של סברת מר זוטרא בריה דר"נ, יוצא, שגם בבבלי אין מקור לטומאה בחיבורין של אדם באדם, וממילא אין מניעה מלהעמיד את המשנה באהלות כפירוש שהעלינו, בטומאה בחיבורין.

#### 4. ראיות לכך שאדם באדם בחיבורין אינו מטמא שבעה

שנינו באהלות פ"ח מ"ו:

המהלך בבית הפרס על אבנים שאינו יכול להסיטן, על האדם ועל הבהמה שכחן יפה [ואינם מסיטים את העפר בהילוכם], טהור.

מסתבר, שהמהלך על גבי האדם נוגע גם בבשרו, ובכל זאת הרי הוא טהור כשכחו של התחתון יפה, ואינו נטמא בחיבורין. ואף על פי שמכל מקום העליון טמא טומאת ערב, מצינו במקומות רבים לשון "טהור" על הטהור מאב הטומאה, גם אם טמא טומאה קלה.<sup>98</sup> **התוספות**<sup>99</sup> התקשו בזה - מדוע העליון אינו טמא משום חיבורין? ונדחקו

---

הרמב"ן (תורת האדם עמ' קלה) למד מהירושלמי, שאדם באדם בחיבורין טמא שבעה מדאורייתא, וזוהי תוספת החילול - ולפי פירוש, יש כאן מקור בירושלמי לטומאה בחיבורין של אדם באדם; אבל אפשר בהחלט שהירושלמי מדבר על כלים באדם, שהם שנטמאים בחיבורין טומאת שבעה, ואילו אדם באדם אפילו בחיבורין אינו אלא טומאת ערב.

<sup>96</sup> כגירסה זו נראה גם בפירוש הרמב"ן (במדבר ל"א, יט): "טומאה בחיבורין מדרבנן היא בחבורי כלים במת, כמו שמפורש במסכת נזירות בפרק שלשה מינין". אך בחדושו לעבודה זרה לו ע"ב, העתיק את הגמרא בנזיר כפי שהיא לפנינו.

<sup>97</sup> אם כי המאירי עצמו נוקט כרמב"ם, שטמא טומאת שבעה מדרבנן.

<sup>98</sup> ראה אהלות פ"ז מ"ה.

<sup>99</sup> בבא מציעא קה ע"ב ד"ה על.

לתרץ, שמדובר בשהתחתון גוי,<sup>100</sup> או שכמה בגדים מפסיקים בינו לבין העליון; ולדברינו אין צורך בדוחק זה.<sup>101</sup>

סיוע נוסף לעניין זה, ניתן להביא ממה ששינינו בחולין עא ע"א:

האשה שמת ולדה בתוך מעיה, ופשטה חיה את ידה ונגעה בו, החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה טהורה עד שיצא הולד.

כאשר העובר במעי האישה, לא יתכן כלל לנגוע בו מבלי לנגוע באישה עצמה גם כן, ומדוע האישה אינה נטמאת בחיבורין?<sup>102</sup>

**הערת המערכת:** גם בפרק זה, המחבר עוסק בסוגיה שממנה קשה על שיטתו בפירוש המשנה; וגם אותה הוא מציע ליישב אותה על ידי שינוי גרסה, כפי שמצא באחד הראשונים (מומלץ לעיין בפרק יב, שבו המחבר סיכם את הצעתו בצורה ברורה). ראוי להביא בהקשר זה את לשון המאירי במלוואה: "ויש גורסין: 'כאן באדם בכלים, כאן באדם באדם', כלומר שבאדם הנוגע בנוגע בעודו מחובר למת, טמא שבעה מן התורה דחא טומאה היא. ומ"מ אפשר לאומרה לענין פירוש, אבל לענין פסק אינה...". אין זו גירסת המאירי עצמו, ולא נראה שהוא נוטה לקבל אותה.

בהמשך, המחבר מביא שתי ראיות לכך שאדם באדם בחיבורין אינו מטמא שבעה. בשתי הראיות, הוא מביא תירוצים שנאמרו לקושיותיו, והקורא מוזמן לעיין ולשפוט. דבר אחד בלבד לא הבנו בדבריו: מדוע הוא סבור ש"המהלך על גבי האדם נוגע גם בבשרו"? האם לא

---

100 **התפארת ישראל** דחה תירוץ זה, וכתב שאפילו כשדבר שאינו מקבל טומאה מפסיק בין המת לטהור - הרי זה טמא בחיבורין, וצ"ל לתוספות בשבת יז ע"א, ד"ה ועל. ותמוה, הרי מהתוספות שם מוכח איפכא, שהקשו: "למה טמאוהו שבעה משום חיבורין לרבי טרפון, והא מרדע פשוטי כלי עץ הוא ולא מקבל טומאה?" ושם ד"ה אמר: "ואפילו אם המטלטלין פשוטי כלי עץ, שאינן בני קבולי טומאה, דלא שייכא בהם טומאה בחבורים"; וכן מפורש בתוספתא באהלות פ"א ה"ב, שגוי הנוגע במת ונוגע בכלים אינו מטמא את הכלים - והיינו בחיבורין, כמשמעות הלשון שם, וכמו שכתבנו לעיל.

101 כאן אי אפשר לומר את התירוץ שאמרנו לעיל על המשנה בריש אהלות, שהמשנה דברה על הדין מדאורייתא, שהרי בית הפרס דרבנן.

102 **הצל"ח** הקשה כך, ותירץ על פי דברי הגמרא שם, האומרת שמדאורייתא אף החכמה טהורה, שכן העובר הוא טומאה בלועה; וטמאה מדרבנן, שמא הוולד יוציא ראשו ולא תרגיש בכך. ביולדת עצמה, הצל"ח מסביר שאין מקום לחשש זה. אך הגמרא אומרת זאת בדעת ר' ישמעאל שם, הסובר שעובר מת במעי אמו טהור, ואילו ר' עקיבא מטמאו מדאורייתא, ולדעה זו, החכמה טמאה מדאורייתא, ובכל זאת היולדת טהורה (כך שיטת רש"י שם, ועיין תוספות ורמב"ן!) וכך משמע בבירור בספרי זוטא (פיסקא יט יא) ובבמדבר רבה (פרשה יט א), שהחיה טמאה מדאורייתא והיולדת טהורה מטומאת שבעה - ושמע מינה, שאינה נטמאת בחיבורין.

סביר שהעליון נעול, והתחתון לבוש? וזה לכאורה תירוצם השני של התוספות, שהמחבר ראה כדחוק.

### י. בירור שיטות ראשונים ביסוד דין חרב כחלל

רוב הראשונים ככולם נקטו בפשטות כדברי הגמרא, ש"חרב כחלל" נאמר גם שלא בחיבורין, ופירשו כך את המשניות באהלות.<sup>103</sup> אבל יש ראשונים שניתן להבין מדבריהם אחרת, ודבריהם צריכים בירור:

#### 1. ריבמ"ץ<sup>104</sup>

הר"ש באהלות פ"א מ"ב מביא את דעת הריבמ"ץ שכל כלי שטף נעשים כחלל, וכתב שריבמ"ץ מחק את כל הגמרות בשבת ופסחים וחולין על חרב כחלל.<sup>105</sup> ומוסיף הר"ש:

עוד פירש הרב רבי יצחק מסימפונט בעניין אחר, דשניים טמאין במת ושלשה טמאין במת מיירי בלא חיבורין, אבל ארבעה טמאין במת מיירי ע"י חיבורין, משום דקתני לה בסיפא דומיא דזב.

בתוספותיו לפסחים מביא הר"ש את שיטת ריבמ"ץ באופן שונה:

כל הני כלים מפרש הר"י [מסימפונט, ע"ש לעיל] בכלי שטף... ובשני ענינים מפרש, חד בחיבורין שנוגעין במת בשעה שנוגעין בכלי אחר וחד שלא בחיבורין... ופרשו מן

<sup>103</sup> רש"י ורבינו חננאל בפסחים יד ע"ב; ר"ת ורבינו חיים כהן בתוספות בנזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש; רבינו פרץ שם; יראים ס' שכב; ספר התרומה ריש הלכות ארץ ישראל; סמ"ג עשה רלא; סמ"ק עשה פט, שכתב בקצרה "ואין כהן מוזהר... על כלי מתכות שנגעו במת"; ר"ד בבבא קמא ב ע"א ובנזיר נו, ב; רבינו יונה, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן (בחיזושו) בבבא בתרא כ ע"א (ראשונים אלה דנו בהיתר כוהנים להכנס לבית שיש בו כלי מתכות שנטמא במת, וראה גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תעו); מהר"ם באהלות פ"א מ"ח (שקבל את תירוץ הר"ש, ע"ש); רא"ש באהלות פ"א מ"ב ובחולין פ"ח סי' ד; רבינו הלל בביאורו לספרי חוקת הנ"ל; המאירי בכל הסוגיות שבהם נזכר חרב כחלל; אור זרוע הלכות חלה סי' רנא; רמב"ם הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג (הכסף משנה בהלכות נזירות פ"ז ה"ח דייק מלשון הרמב"ם שם "כלים הנוגעים במת" שמדובר בחיבורין - אבל משמעות לשונו בהלכות טומאת מת אינה כך, וגם שינה מלשון הספרי ללשון עבר "הכלים הנוגעין באדם שנגע בכלים"; וכן שם בה"ג, וכן מפורש בפיה"מ באהלות פ"א מ"א שהמשנה שם שלא בחיבורין; וכן מוכיחים דבריו בהרבה מקומות - וכבר השיגו האחרונים על הכס"מ בזה; רז"ה בחולין ע"ב (יש להעיר על לשון הרז"ה בריש חולין: "אבל אי נגע הכלי של המתכת בדיקרב במיתא שלא בחיבורין טהור הוא", ונראה להגיה שם "בדיקרב בדיקרב", ודו"ק).

<sup>104</sup> ר' יצחק בן מלכיצדק; נזכר בר"ש ובשאר ראשוני אשכנז בשם ר"י מסימפונט.

<sup>105</sup> על הגהה זו עיין לעיל סעיף ה בדיון על שיטת הבעלי.

המשנה דאהלות לא נהירא לרבי [ר"י הזקן] בשום ענין, שאם מעמיד אותה בחיבורין קשה לרבי רישא... ולמאי דמפרש לה נמי שלא בחיבורין קשה לרבי (יד ע"ב).

נראה, שריבמ"ץ פירש שני פירושים שונים, ועל פי אחד מהם כל המשניות עוסקות בחיבורין - אלא שהר"י הקשה עליו. ומה שכתב הר"ש באהלות, ששניים טמאין במת הוא בלא חיבורין - זהו הסבר הר"ש לדעת ריבמ"ץ בעקבות הקושיה, ובריבמ"ץ עצמו לא נאמר בפירוש חילוק זה, ששניים ושלושה היינו בלא חיבורין וארבעה בחיבורין.

ייתכן שעל פי הפירוש שהמשנה מדברת בחיבורין, דעת ריבמ"ץ היא כמו שכתבנו בפרק א, שכל דין חרב כחלל אינו אלא בחיבורין. חיזוק לכך, ממה שמחק את כל הגמרות בעניין חרב כחלל. הרי על מנת לקיים את הסברה שכל כלי שטף נעשים כחלל אין צורך בהגהה מרחיקת לכת כל כך, ודי לומר, שהגמרא נקטה 'חרב' כלשון הכתוב, והוא הדין לכל כלי שטף! נראה, אם כן, שמטרת ההגהה לשלול לגמרי את דין "חרב כחלל" שלא בחיבורין.<sup>106</sup>

## 2. התוספות והר"ש

התוספות בשבת יז ע"א,<sup>107</sup> עוסקים במשנה באהלות<sup>108</sup> בדבר איכר העובר על גבי הקבר ומרדעו על כתפו, ומבארים שבטומאת מת נתחדשו שני דינים שונים:

א. דין חרב כחלל בכלי מתכת, אפילו בלא חיבורין.

ב. דין טומאה בחיבורין בכל כלי שטף.

התוספות מזכירים את הסוגיה בעבודה זרה לז ע"ב על דיקרב בדיקרב, ואת הסוגיה בנזיר מב ע"ב העוסקת בטומאה בחיבורין באדם הנוגע באדם שנגע במת; ומשליכים מזה גם על אדם שנוגע בכלים שנגעו במת.

והתימה בדבריהם, שהתוספות מזכירים את המשניות בריש אהלות בקשר לשני הדינים הללו: בד"ה ששמע, כתבו: "ואפילו בחיבורים על ידי אהל, טמא טומאת שבעה כדמוכח בריש אהלות", וכוונתם לאהלות פ"א מ"ג על שפוד, ופירשה לעניין חיבורין; אולם בהמשך (ד"ה ועל) כתבו: "שאם יש דרבן בתוכו [בתוך המרדע] היה מטמא אפילו

106 שיטת ריבמ"ץ מוזכרת במקומות נוספים, ולא זכיתי להעלות מהם דברים סדורים בשיטתו (ספר הישר לר"ת, חלק החידושים סי' תשנח-תשסא; תוספות הר"ד נזיר נו ע"ב; יחסי תנאים ואמוראים עמ' קיט-קכג, ושם עמ' תעא-תעד).

107 ד"ה ששמע, ד"ה אמר, וד"ה ועל.

108 פט"ז מ"א.

בכל שהוא כל מה שתחתיו, **דחרב הרי הוא כחלל** אפילו על ידי אהל **כדמוכח בריש אהלות**, וכוונתם לאותה משנה.<sup>109</sup> ואינו מובן, איך הרכיבו התוספות את המשנה על תרי ריכשי - דין חרב כחלל בכלי מתכת בלא חיבורין, ודין חיבורין בכל כלי שטף.<sup>110</sup>

קושי דומה קיים גם בר"ש.<sup>111</sup> באהלות פ"א מ"ב, הוא מאריך לבאר את המשניות שם בדין חרב כחלל בכלי מתכת בלבד, וכן את **הספרי** בפרשת חוקת; ובפ"א מ"ד העלה אפשרות לפרש שהמשניות מדברות בחיבורין, ושלל אותה.<sup>112</sup> למרות זאת, מצאנו לר"ש בכמה מקומות שמזכיר את המושגים "כלים ואדם" "אדם וכלים" "כלים וכלים" בהקשר של חיבורין, ותוך הסתמכות על המשניות בתחילת אהלות: בפ"ב מ"ד פירש: "שהסנדל והעריסה"<sup>113</sup> טמאין טומאת שבעה כדין כלים בכלים, והתינוק טמא טומאת ערב, **כדתנן בריש מכילתין**: השלישי, בין אדם בין כלים, טמאין טומאת ערב (וכן פעם נוספת בהמשך). בפט"ו מ"ב, בענין טבילות של עץ (שאינן בהן "חרב כחלל", לדעתו), כתב: "ואע"ג **דתנן בריש מכילתין**... השלישי בין אדם בין כלים טמאין טומאת ערב, הא תנן התם אין האהל מתחשב". וכן בפט"ז מ"א לגבי מרדע, כתב שהוא של עץ, ולכן אינו נעשה כחלל ולא מטמא באהל, ואף על פי כן כתב: "ואם בגדו מפסיק בין בשרו למרדע - טמא טומאת ערב, דהוה ליה **כלים וכלים ואדם**", מושג הלקוח מהספרי, שהתפרש על ידו על חרב כחלל!<sup>114</sup>

מלבד הקושי בפירוש המשנה, צריך לברר מניין למדו הר"ש והתוספות שכלים ואדם וכלים טמאים טומאת שבעה בחיבורין? הרי את הפסוקים "בחלל חרב" (במדבר י"ט, טז) ו"וכבסתם בגדיכם" (שם ל"א, כד) פירשו (בפ"א מ"ב) לענין חרב כחלל, ובכלי מתכות בלבד!

המקור לטומאת חיבורין, על פי הר"ש, אינו המשנה בריש אהלות והספרי בחוקת, אלא הגמרא בעבודה זרה (אותה הזכיר בפירושו באהלות פ"א מ"ד), המסתמכת על

---

109 ודבריהם צ"ע, שהרי לא נאמר במשנה שם שהשפוד מטמא באהל, אלא רק שנטמא באהל, והשווה לבבא בתרא כ"ע"א, תוספות ד"ה בחבית.

110 **בדרכי שמואל** (לר"ש אורבך שליט"א), שמעתא דחיבורין, אות לז, ושם פ"ק אות יז, עמד בתמיהה זו, וכתב שכוונת התוספות היא ללמוד דין אהל בחיבורין מדין אהל בחרב כחלל.

111 שהתוספות למסכת שבת הם מבית מדרשו.

112 משום שדין אדם באדם לדעתו אינו יכול להתפרש בחיבורין, כפי שהתבאר לעיל.

113 העריסה היא של עץ, ראה כלים פט"ז מ"א, ואם כן, לדעת הר"ש שדין "חרב כחלל" אינו אלא בכלי מתכת, הרי טומאתה מדין חיבורין. ולגבי הסנדל כתב הר"ש כאן שהוא של מתכת או עור.

114 וראה גם בפירושו לפ"ז מ"ב.

הפסוק: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" (במדבר י"ט, כב), והסוגיה המשלימה בנזיר (מב ע"ב). מצירוף שתי הסוגיות יוצא,<sup>115</sup> שנוגע שלישי (אדם באדם באדם במת) טמא טומאת שבעה בחיבורין מדרבנן.

נראה לומר בדעת הר"ש, שהלימוד מדאורייתא ל"יקרב בדיקרב" נאמר בכל גוונא בנוגע שני: אדם באדם, כלים בכלים, אדם בכלים, או כלים באדם; וחכמים הוסיפו לגזור בנוגע שלישי, אך זאת, רק בשני מקרים: אדם באדם ואדם, או כלים באדם וכלים. לכן כתבו,<sup>116</sup> שכלים וכלים ואדם אינו טמא אלא טומאת ערב, אפילו מדרבנן.<sup>117</sup> אך יש לשאול, מניין לר"ש ולתוספות שבכלים ואדם וכלים יש חיבורין? הרי בנזיר נאמר רק אדם באדם באדם, ובכל התורה טומאה בחיבורין נאמרה באדם בלבד!<sup>118</sup>

### 3. הראב"ד

שיטת הראב"ד היא שישנה טומאת שבעה או בחרב או בחיבורין, כדעת הר"ש וסיעתו. אלא שבעוד שהר"ש למד מ"בחלל חרב" את דין כלי מתכת בלא חיבורין, ואת דין חיבורין מהסוגיה בעבודה זרה, האומרת שיקרב בדיקרב דאורייתא על פי הפסוק "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" (במדבר י"ט, כב) - הראב"ד לא פירש כך, לא את הפסוק "בחלל חרב" (שם שם, טז) ולא את סוגיית הגמרא. ומחלוקת נוספת ביניהם בביאור המשניות בריש אהלות, שהר"ש וסיעתו פירשום על כלי מתכת בלא חיבורין, ואילו הראב"ד פירשם כמשמעם, בכל כלי שטף ובחיבורין.

בהלכות טומאת מת פ"ה ה"ג, השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם שחרב כחלל נאמר בכל כלי שטף, וז"ל:

אנו אין לנו אלא בחרב או בחיבורין בשאר כלים, וכל המקראות אינן אלא בחיבורין.

ושם פ"ח ה"ז, כתב:

---

115 על פי הבנת התוספות בנזיר. וראה לעיל סעיף ט, 2.  
116 בפ"מ מ"ב ובפ"ב מ"ד ובפ"ז מ"א ובתוספות בשבת יז ע"א ד"ה אמר.  
117 באנציקלופדיה תלמודית ערך טמאה בחבורים, ציון 174, נכתב בדעת התוספות בשבת והר"ש בפ"מ מ"א, שנוגע שלישי אינו טמא טומאת שבעה כלל. לענ"ד אינו נכון, אלא משניהם מוכח, שחילקו בין נוגע שלישי באדם ואדם ואדם וכן כלים ואדם וכלים, הטמאים טומאת שבעה מדרבנן, לבין נוגע שלישי בכלים וכלים ואדם, שלא גזרו בו טומאת שבעה.  
118 בדרכי שמואל שם (אות לט), דן בשאלה זו, וביאר שיש הבדל מהותי בין דין חיבורין הרגיל לבין דין חיבורין במת. אך זו גופא השאלה, מניין לנו שגדר החיבורין במת שונה מבכל התורה?

שאינן שנים טמאים שבעה בשום דבר אלא או כחרכ או בחיבורין.

ובהלכות נזירות פ"ז ה"ח, כתב הראב"ד:

מה שאמרו שהאדם מיטמא בכלים הנוגעים במת לטומאת שבעה לא אמרו אלא בחיבורין, חיבורי אדם בכלים וכלים במת, אבל שלא בחיבורין טומאת ערב.

לשונו בהשגה ש"כל המקראות" אינן אלא בחיבורין, משמעה שכל הפסוקים שהביא הרמב"ם - "בחלל חרב", "וכבסתם בגדיכם" (במדבר ל"א, כד), ו"כל הורג נפש" (שם שם, יט) - אינם אלא בחיבורין. ובחודשיו לעבודה זרה לז"ע"ב, כתב שדברי רבא "בוקי סריק" מבטלים את דברי מר זוטרא בריה דרב נחמן, ו"מן התורה אדם באדם אפילו בחיבורין אינו טמא שבעה, כדמעט לה בספרי מוהנפש הנוגעת תטמא עד הערב". כוונתו לספרי בחוקת ה"ל (סעיף 2), ומבואר, שפירש את כולו בחיבורין, כלומר, שגם הפסוק "בחלל חרב" המופיע שם אינו אלא בחיבורין.

ובהמשך כתב:

וכלה מתניתין [באהלות] בחיבורין הוא, כגון שהרגו **בחרב** שבידו מטמא אותו והוא מטמא את בגדיו וכולן טומאת שבעה ומקראי נפקא בספרי.

משמע מן הדוגמא, שכוונתו גם לפסוק "בחלל חרב". ובחידושו לבבא קמא כתב:

הא דאמרין השרץ וש"ז וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב מטמא אדם ובגדים ותולדה לא מטמא אדם ובגדים, קשיא לן, והלא שנינו [בריש אהלות] שניים טמאים במת... ותרצנא לה ההיא בחיבורין, כדמייתי לה מקראי בספרי לכלים במת, ואדם בכלים, וכלים באדם, דהיינו חרב מת ואדם ובגדים נוגעים בו (ב ע"א).

נראה בבירור מלשונו, הן ממה שכתב "כלים במת ואדם בכלים וכלים באדם", שזהו ציטוט מהספרי, והן מן הדוגמא של חרב, שכוונתו גם לפסוק "בחלל חרב".

מפורש בדבריו, שגם המשניות עוסקות בחיבורין. ואת קושיית הר"ש על פירוש זה מדין אדם באדם, שנאמר במשנה שטמא טומאת ערב ולא כמו שכתוב בנזיר מב ע"ב - תירץ הראב"ד (שם בעבודה זרה), שהמשנה נאמרה קודם שנגזרה גזירה זו, או שהמשנה מדברת על נזיר ועושה פסת, שבהם לא נגזרה טומאה בחיבורין באדם באדם, כמו שכתוב בגמרא בנזיר.



ויש לשאול על הראב"ד, אם המקראות והמשנה נאמרו בחיבורין דווקא - מניין למדנו שחרב מטמאת טומאת שבעה בלא חיבורין?<sup>119</sup> ואפשר שהראב"ד סובר, שמהכתוב "בחלל חרב" למדנו שני דינים: מכך שהכתוב מדבר על "בחלל חרב או במת" ולא מת בלבד, למדנו שהנוגע בחרב כנוגע בחלל משום חיבורין; ומכך שנאמר "בחלל חרב" ולא "בחרב", שמשמעות הלשון שהאדם נוגע במת עצמו ויש זהות בין החלל לחרב, למדנו בהיקש "חרב הרי הוא כחלל", אף ללא חיבורין.

עדיין, צריך עיון בדעת הראב"ד לגבי חרב הנוגעת בטמא מת.<sup>120</sup> בבבא קמא, הוא הקשה על האמור שם שטמא מת "תולדותיו לאו כיוצא בו" מן המשנה באהלות, ותיקן שהמשנה עוסקת בחיבורין; ומשמע שלדעתו טמא מת אינו מטמא כלי מתכת טומאת שבעה. לפי זה, דין חרב כחלל בכלי מתכת אינו אלא לגבי כלי שנוגע במת עצמו, שטמא אדם וכלים טומאת שבעה. אבל הדברים סותרים לגמרות בעניין חרב כחלל, שרובן מדברות על כלי מתכת שנוגע בטמא מת, והרי הראב"ד מקבל בעקרון את "חרב הרי הוא כחלל" שמופיע בגמרא, כפי שהראינו! וכן מבואר בראב"ד המובא ברמב"ן בחולין,<sup>121</sup> שהסכין שנוגעה בטמא מת "נעשה אב הטומאה לטמא אדם ולטמא בגדים" (וכוונתו "או לטמא בגדים"). גם מהשגותיו על הרמב"ם נראה שמסכים לדבריו, שטמא מת מטמא כלים טומאת שבעה, אלא שלדעתו דין זה נאמר רק בכלי מתכת.

נראה אם כן, שכוונת הראב"ד בבבא קמא היא, שמכיוון שהמשנה באהלות המדברת על כלים בסתם עוסקת בחיבורין, ודין חרב כחלל שבגמרא אינו אלא בכלי מתכת - הרי שבדרך כלל אין תולדותיו של טמא מת כמוהו, חוץ מכלי מתכת.

עלה בידינו, שהראב"ד למד את המשניות ומדרשי ההלכה כפי שביארנו, ולדעתו יש באמת הבדל בין "בחלל חרב" שבספרי לבין זה שבגמרא; אלא שהראב"ד סובר שאין סתירה בין הדברים, ו"אלו ואלו דברי א-להים חיים".<sup>122</sup>

---

119 הקושי כאן הפוך מהקושי בשיטת הר"ש לעיל: לדעת הר"ש, הפסוקים והמשניות עוסקים בחרב כחלל בכלי מתכת, ולא ברור מה המקור בתורה ובמשנה לדין חיבורין; ואילו לדעת הראב"ד, הפסוקים והמשניות עוסקים בחיבורין, ולא ברור מה המקור בתורה ובמשנה לדין מיוחד בכלי מתכת בלא חיבורין.

120 וכבר החז"א באהלות סי' כ סק"ח הסתפק בזה

121 ב ע"ב ד"ה אילימא דאיטמי במת

122 המשנה למלך (הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג ד"ה וראיתי להראב"ד) הבין בראב"ד אחרת, שהמשניות באהלות עוסקות בכלי מתכת ובלא חיבורין; ונדחק לפרש, שהראב"ד למד את דין חיבורין מ"כל הורג נפש" בלבד, (עי"ש). ולא ראה את חידושי הראב"ד בעבודה זרה ובבא קמא.

אבל נראה לעניות דעתי, שקשה לקבל את שיטת הראב"ד, מכמה טעמים:

א. הלימוד הכפול מ"בחלל חרב" דחוק.

ב. תמוה מאד הדבר, שאין ביטוי מפורש במשנה לדין הגמרא, שכלי מתכת נעשים כחלל ללא חיבורין.

ג. הראיות מן המשניות לכך שחרב כחלל נאמר בחיבורין אינן רק על דרך החיוב, שיש חיבורין בחרב, אלא גם ובעיקר על דרך השלילה, שחרב בפני עצמה איננה כחלל (ראה בכל המקורות לעיל סעיף 4), והן מהוות סתירה לדין הגמרא.<sup>123</sup>

#### יא. איסור הכוהנים להיטמא לחרב כחלל

בתוספתא במכות<sup>124</sup> נאמר:

---

הרמב"ן בעבודה זרה הבין לאידך גיסא - שלדעת הראב"ד חרב כחלל מטמאת בחיבורין בלבד, כשיטה אותה ניסיתי להוכיח לעיל. וכן הבין הרמב"ן גם את דעת רש"י עה"ת (במדבר ל"א יט), הכותב: "למדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחיבורי המת". הרמב"ן מוסיף: "ולדבריהם משנת אהלות כולה בחיבורין היא, ואין משמעותה כן, וכן בפסחים לא מתחזי הכי". ממה שכתב שבפסחים לא מתחזי הכי משמע, שאם משנת אהלות עוסקת בחיבורין - כל דין חרב כחלל אינו אלא בחיבורין בלבד, ולכן קשה מהסוגיות בפסחים (יד ע"ב ויט ע"ב ועט ע"א), המזכירות דין חרב כחלל בלא חיבורין. אבל הבנתו בראב"ד מוקשית, שכן הראב"ד כותב בפירוש בהשגתו בהל' טומאת מת שקיים דין חרב כחלל בחרב בלא חיבורין (בדרכי שמואל אהלות פ"ק אות ט"ז ואות כ' כתב, שהראב"ד בהשגותיו חזר בו, ועל פי דעתו בהשגה, הפסוק "בחלל חרב" נאמר בלא חיבורין; ולענ"ד לשונו "כל המקראות" כוללת גם את הפסוק "בחלל חרב", ואין כאן חזרה). וגם בדעת רש"י צ"ל כן, שמכיון שדעתו שרק כלי מתכת נעשים כחלל, יש מקום לחידוש של טומאה בחיבורין בשאר כלי שטף, ולזה כוונתו בפירוש התורה.

<sup>123</sup> יש מקום ליישב את הקושייה האחרונה על פי שיטה הקיימת בגאונים, ומובאת ברבינו חננאל (פסחים יד ע"ב) ובר"ש באהלות פ"א מ"ב, לפיה דין חרב כחלל לא נאמר אלא בכלי שבפועל אדם נהרג בו, ונדחקו להעמיד את הסוגיה בפסחים שם בנר שנהרג בו אדם. נראה, שפירשו את המשניות באהלות והספרי בחיבורין דווקא, ורק לעניין חרב שלא בחיבורין באו לידי חידוש זה, שלא נאמרו הדברים אלא בכלי שנהרג בו. ויש מקום לפרש כך גם בלשון הראב"ד "אין לנו אלא בחרב", ובזה גם יתיישבו יותר דבריו בחידושו בבבא קמא. מכל מקום, ר"ח דוחה שיטה זו מכח הגמרא בחולין ג ע"ב, המזכירה דין חרב כחלל לגבי סכין הנטמא מטמא מת, ולא מהמת עצמו, אם כן לא נהרג בו.

<sup>124</sup> פ"ג ה"י, ומקבילה במסכת שמחות פ"ד ה"כ-הכ"ג.

כהן גדול... שניטמא לאחד מן הקרובים הרי זה חייב. זה הכלל: כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה - לוקה עליה את הארבעים, וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה - אין לוקה עליה את הארבעים. אבל כהן הדיוט נשמותר להיטמא לקרובין שמיטמא לשאר מתים, או שנכנס לבית הקברות - חייב... נכנס לבית הפרס, או למדוד את ארץ העמים, או שיצא לחוצה לארץ - מלקין אותו מכות מרדות.

הנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל, כמבואר בתוספתא באהלות פ"א ה"ב:

במה דברים אמורים? לתרומה וקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על טומאת מת בלבד.

וכן מבואר במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג), שעל "כלים הנוגעים במת" אין הנזיר מגלח, וממילא גם כוהן אינו מוזהר על חרב כחלל. ויותר מפורש הדבר ב'ברייתות מאבל רבתי':

אבל הסככות והפרעות ובית הפרס וארץ העמים והגולל והדופק ורביעית דם ואהל רבע עצמות וכלים הנוגעים על המת אין הכהנים מוזהרים עליהם (פ"ד ה"ז).

עם זאת, נחלקו ראשונים בשאלה האם להלכה מותר לכוהן להיטמא לחרב כחלל, והדבר תלוי בכמה שאלות:

1. האם קיימא לן להלכה שנזיר אינו מגלח על חרב כחלל?
2. האם קיימא לן להלכה ככלל זה, שכל שאין הנזיר מגלח עליו אין הכוהן מוזהר עליו?
3. האם משמעות הכלל שהדבר מותר לכתחילה, או שאינו לוקה על כך, ומכל מקום הדבר אסור מדרבנן?

באשר לשתי השאלות הראשונות, רוב הראשונים משיבים עליהן בחיוב: אכן הנזיר אינו מגלח על חרב, וממילא גם כוהן אינו מוזהר עליה, אלא שרבינו תם חולק בשתיהן.<sup>125</sup> אך באשר לשאלה השלישית, יש בדבר מבוכה: כמה ראשונים תפסו כלל

---

<sup>125</sup> מחלוקת זו מובאת בתוספות בנזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש; ושם מובא בשמו, שנזיר מגלח על חרב. עוד נאמר בשמו, שלא קיי"ל ככלל זה, התולה את הכהן בנזיר (תוספות בברכות יט ע"ב ד"ה מדלגין). ביראים, (סי' שכב) הובא להלכה בשמו שלפיכך הכהנים אסורים מדאורייתא להיטמא בחרב. אולם הרמב"ן (בבא בתרא כ ע"א) כותב בשמו להיפך - שמה שלא קיי"ל כתליית הכוהן בנזיר נאמר גם לקולא; ואף על פי שנזיר מגלח על חרב, כוהן אינו מוזהר עליה; ותמה על כך.

זה כהיתר גמור,<sup>126</sup> ויש חולקים בדבר.<sup>127</sup> וברמ"א (י"ד סי' שסט ס"א) הובאו דעות החולקים, ופסק שנוהגים להקל.

ודעת המתירים צריכה ביאור, שהרי מפורש בתוספתא זו שאפילו בית הפרס וארץ העמים, הטמאים מדרבנן, אסורים לכוהן; וכל שכן חרב כחלל שטומאתה מדאורייתא, אלא שאין הנזיר מגלח עליה! ושמא יש לומר, שהחמירו חכמים בבית הפרס וארץ העמים, מפני שיש בהם חשש לעצם כשעורה, שנזיר מגלח עליה (נזיר פ"ז מ"ב), מה שאין כן בחרב.

אך על פי מה שביארנו בעניין דין חרב כחלל, יצא לנו לימוד זכות בשופי על מנהג הכוהנים להקל בדבר: אכן הדברים כפשטם, שמדרבנן אסור לכוהן להיטמא לכלים הנוגעים במת או מאהילים עליו,<sup>128</sup> אך זאת רק בשעת חיבורם למת.<sup>129</sup>

### יב. סיכום הפרק ומסקנות

1. יסוד דין חרב כחלל - מפשטות לשון המשניות והתוספתא בתחילת אהלות נראה, שהם עוסקות בטומאה בחיבורין. ממדרשי ההלכה נראה בבירור, שהלימוד מ'בחלל חרב' הוא לטומאה בחיבורין, וגם מוכח מהם, שזהו המובן במשניות באהלות, המובאות כלשונן בספרי זוטא. מהירושלמי בנזיר (פ"ז ה"ד) מבואר, שגם הוא הבין כך את המשניות באהלות, וכך נראית שיטת הירושלמי בכמה מקומות, שדין חרב כחלל נאמר רק בחיבורין.

מכמה וכמה משניות ותוספתות בסדר טהרות נראה, שטמא מת אינו מטמא כלי מתכת טומאת שבעה. גם מבחינה מעשית, יש קושי רב בסברה שחרב מטמאת כחלל גם לאחר פרישתה מן המת.

---

126 כגון הרמב"ם בהלכות אבל פ"ג ה"ב: "אבל נוגע הוא בבגדים שנגעו במת, אע"פ שמתטמא בהן טומאת שבעה".

127 ראה בית יוסף, יורה דעה שסט, שהביא את הברייתא, וכתב: "מכל מקום משמע, דנהי דמילקי לא לקי אבל איסורא מיהא איכא".

128 כגון רכב שיש בו מת. ועיין במגן אברהם סי' תט סק"ה, שאסר לכהן להיטמא בכלים המחוברים לקבר (ובביאור הלכה שם ד"ה מפני העיר עליו, ודבריו צ"ב).

129 יש לעניין זה השלכה גם לחומרא, ביחס לדעה שכוהן הנושא חפץ מתכת שנטמא במת רשאי להיטמא למת, משום שאינו מוסיף טומאה על טומאתו, ובאופן זה הותר לכוהנים ללמוד רפואה ולעסוק באברי מתים (ראה אסיא סט-ע, כך יח, א-ב, ניסן ה'תשס"ב). רבים דחו היתר זה מכמה צדדים, ומדברינו עולה פירכה ברורה לדבר - שכן הנושא חפץ שנטמא במת אינו טמא מת כלל, וכעת הוא מחדש על עצמו טומאת שבעה.

לעומת כל האמור, מבואר בכמה מקומות בבבלי<sup>130</sup> שדין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישה מהמת, דהיינו שכלי הנוגע במת דינו כאבי אבות הטומאה גם לאחר פרישתו, וכן כלי הנוגע בטמא מת טמא טומאת שבעה. יש מקום לפרש את הסוגיות בפסחים בהתאם למה שעולה מן המשניות, אך הסוגיה בחולין אינה מתיישבת. יש שהגיהו בבבלי בכל המקומות הללו,<sup>131</sup> ועל פי הגהתם בטלה הסתירה בין הבבלי לשאר מקורות חז"ל.

2. דין אדם באדם בחיבורין - ישנו קושי בפירוש שהמשניות באהלות עוסקות בחיבורין, כי נאמר בהם שאדם באדם טמא טומאת ערב, ואילו הגמרא בנזיר מב ע"ב אומרת, שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה מדרבנן, פרט לנזיר ועושה פסח. בגמרא בעבודה זרה לז ע"ב אף מופיעה דעה, שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה מדאורייתא.

הראשונים נחלקו בביאור הסוגיות ויחסן זו לזו: שיטת התוספות וסייעתם, שנוגע שני טמא שבעה מדאורייתא, ונוגע שלישי טמא שבעה מדרבנן. ושיטת הרמב"ם וסייעתו, שמדאורייתא אין טומאה בחיבורין באדם באדם, ונוגע שני טמא שבעה מדרבנן. לדרך זו, אפשר לומר שהמשנה באהלות, האומרת שאדם באדם טמא טומאת ערב, היינו מדאורייתא, ומדרבנן טמא שבעה.

הדעה המחזורת יותר לענ"ד, שמאמרו של רבי ינאי בנזיר הוא העברה ממאמרו בירושלמי בנזיר (פ"ז ה"ד), והמובן המקורי של דבריו הוא, שחיבורי אדם בכלים נאמרו לתרומה וקדשים ולא לביאת מקדש, ולא התכוון לומר, שבחבורי אדם באדם יש טומאת שבעה מדרבנן. וכך נראה מהמשניות באהלות פ"ח מ"ו וחולין פ"ד מ"ג, שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת ערב בלבד. לפי זה, המשנה באהלות מובנת כפשטה בחיבורין.

3. שיטות הראשונים - רוב ככל הראשונים נקטו כפשטות דעת הבבלי, ופירשו את המשניות באהלות בלא חיבורין. כמה ראשונים העלו את האפשרות לפרש את המשניות בחיבורין, ובכל זאת, לדעתם דין חרב כחלל נאמר גם בלא חיבורין. ומן הראב"ד נראה, שעמד על כך שיש חידוש בבבלי בעניין חרב כחלל, שאינו כפי שנאמר במשניות ובספרי, אבל סבר, שאין סתירה בין הדברים, ואלו שני דינים שונים הנלמדים מ"בחלל חרב".

130 פסחים יד ע"ב; שם יט ע"ב; שם עט ע"א; חולין ג ע"ב.

131 ריבמ"ץ והגר"א, אם כי הם הגיהו כך מטעם אחר.

4. נחלקו הראשונים והפוסקים על היתר הכוהנים לנגוע בחרב כחלל, ונהגו להקל. פשטות דברי חז"ל, שכוהנים אסורים מדרבנן להיטמא לכלים הנוגעים במת, אך על פי דברינו, מותר בשופי לכוהנים לנגוע בחפץ שנטמא למת, לאחר שחפץ זה פרש מן המת.

5. ביסוס נוסף לטענתנו כאן מובא בפרק הבא למאמר זה, שעוסק בשאלה האם דין חרב כחלל נאמר בכל כלי שטף או בכלי מתכת בלבד. כעת אומר בקצרה, שיש סתירות לכאורה בעניין זה (המקורות העיקריים: באהלות פ"א ובספרי חוקת הנ"ל ותוספתא כלים ב"ק פ"ו ה"ז משמע כצד הראשון, ובכלים פי"ח משניות ז-ח ופי"ט משניות ה-ו ופכ"ז מ"ח משמע כצד השני), והן מתיישבות יפה על פי מה שהתבאר כאן, שדין חרב כחלל אינו אלא בחיבורין: כל המקורות לצד הראשון עוסקים בחיבורין, וכל המקורות לצד השני בלא חיבורין.

ואחתום מעין הפתיחה, שכל דברינו נאמרים להלכה ולא למעשה, אלא אם אזכה ויסכימו עמי גדולי ישראל.



בשדה ספר





הרב אליקים קרומביין

## בעקבות תולעת השני הארץ-ישראלית, ירושלים תשס"ז

### ספר הקטורת, תל אביב תשס"ב

מאת זהר עמר

שני ספריו של ד"ר זהר עמר, עוסקים בתיאור המציאות הקשורה לעבודת המקדש על פי גילויים מחקריים. נתלוה קודם אל חיפושיו "בעקבות תולעת השני הארץ-ישראלית" - אותו חומר צביעה חיוני ששימש בצורכי קודש וחול בעם ישראל בזמן העתיק.

השביל עובר בנתיבי מקורות קדומים, ספרות מחקר עדכנית וריאליה. הספר ערוך בקפדנות מדעית היכולה לספק את איש המקצוע, וגדוש באיורים וצילומים, הרבה מהם בצבע מלא, המסייעים מאוד לאדם מן השורה להבין את הדברים. למרות האופי המדעי והמקצועי של הספר, יש משהו מרתק בגילויים שבו, הכוללים הבנות חדשות בפסוקי המקרא, ומסע מעין-בלשי המגיע בסופו של דבר להשערה משכנעת. הנאה רבה מחכה כאן למי שאוהב להתפעל מהשתקפותם של המקורות וההלכות במרחבי המציאות הגיאוגרפית הארצישראלית, ומוכן לשם כך גם להשקיע בקריאה שהיא לפעמים טכנית. נסקור כאן בתמצית כמה מעיקרי הספר.

המאמץ לזיהוי תולעת השני מעלה מאליו את ההשוואה לחיפוש הדומה, והמפורסם יותר, אחר התכלת. ההשוואה מלמדת שנתוני-הפתיחה במקרה שלנו טובים יותר. לגבי תולעת השני, מקור החומר הצובע ("תולעת") משתמר בעצם שמו של החומר, וזאת בניגוד לתכלת. ולעיתים מושג ה"תולעת" משמש אף כשם עצמאי לצבע, כמו ב"האמונים עלי תולע" (=עשירים הרגילים בבגדים צבועים יקרים). ואולם מפתיע לגלות שכינוי נוסף רווח לתולעת שני, הלא הוא ה"כרמיל". למשל, במקביל לצירוף המוכר מן התורה "תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר", קוראים אנו בדה"ב (ג', יד) ביחס לבית המקדש: "ויעש את הפרכת תכלת וארגמן וכרמיל ובוץ". השורש "כרם" או "קרם" בהקשר של צבע השני רווח ביותר בשפות העולם (כמו crimson באנגלית), וגם בספרות הפרשנית וההלכתית שלנו נפוץ שם העצם "קרמז". מתברר עוד שגם באשר ל"כרמיל", מדובר במונח העשוי לתאר הן את הצבע, והן את היצור

שממנו מופק החומר. ניתן לסכם שבכל המקורות לאורך הדורות, הן בספרות היהודית והן אצל האומות, מציין ה"קרמז" את האודם המופק מכנימות חיות דווקא, בניגוד למקורות צמחיים, כגון צמח הפואה המוכר מדברי חז"ל.<sup>1</sup>

חשיבותו של המידע הבלשני הוא בכך שהוא מספק תשתית נאמנת לזיהוי. גם מבחינת המסורת המעשית של הצביעה, המצב לגבי תולעת שני הוא טוב לאין ערוך מהמבוכה הקיימת זה דורות רבים ביחס לתכלת. ייצור צבעים מחלזונות ימיים הופסק בשלב כלשהו לאחר חתימת התלמוד והכיבושים המוסלמיים. ואולם תעשיית האודם מטפילים המצויים ביערות נמשכה ברציפות ברחבי העולם עד לימינו ממש, ובתהליך שהוא אחיד בקווים כלליים, למרות שינויים באקלים ובנוף הצומח.

ובכן, מהי אותה "תולעת"? נראה שנצטרך להשתחרר מהתמונה הדמיונית של ייצור מוארך המתפתל בעובי האדמה. הכרמיל הוא כנימה, בעלת גוף מעוגל בקוטר של מילימטרים, הנדבק לצמח פונדקאי באמצעות דונג. לכנימה זו אין גפיים, ויש לה רק איבר אחד פעיל: הפה, שדרכו היא מוצצת את מחייתה. הכנימות נאספות על ידי בני אדם בעונות האביב והקיץ, מיובשות ונטחנות לאבקה, והרי לפנינו חומר צביעה לאריגים.

לא היה ברור לכל הראשונים שהמדובר הוא בבעל חיים. חלקם היו משוכנעים שהכנימה היא למעשה סוג של צמח. אפשר להבין הערכה זו, שכן צורת הכרמיל דומה לגרעין, והוא נשאר קבוע במקומו, בלי כל אפשרות לזוז. ואם תאמר, כיצד הסבירו ראשונים אלה את המינוח "תולעת"? הפיתרון נעוץ בתופעת ה"השרצה". הכנימה שעליה אנו מדברים היא נקבה, המתחילה את דרכה בתור זחל ומגיעה לצורתה הסופית לאחר תהליך של כמה חודשים. בגוף הנקבה הבוגרת ישנן ביצים רבות, שמתוכן בוקעים - בעודן בגופה - זחלים לרוב, והם יוצאים לאוויר העולם ואכן נראים כמו "תולעים". הנקבות שבהן, יכולות להתפתח לכרמיל המבוגר. ואולם אותה נקבה הדבוקה לעץ, עשויה להרשים את הרואה כגרעין המשמש בית גידול לבעלי החיים האלה. כך כותב רש"י בפירושו למקרא בישיעהו (א', יח) "אם יאדימו כתולע" - "צבע שצובעים בו אדום; גרעינים הם, ויש תולעים בכל אחד ואחד".

---

1 וגם במקרא - שנים מבני יששכר הם "תולע ופוח" (בראשית מו:יג). המחבר משער שהדבר מעיד על עיסוקם של בני השבט בצביעה באמצעות חומרים מן החי (תולעת) ומן הצומח (פואה). אכן, הכרמיל מצוי בנחלת יששכר.

רש"י אינו בודד בעניין זה. אך למעשה ניתן להוכיח שחז"ל ראו את תולעת השני כבעל חיים. כך נאמר בירושלמי - "מה שני תולעת דבר שיש בו רוח חיים" (כלאים פ"א ה"ט). יתרה מזו, ייתכן שחכמים במדרש הגדול (לפרשת ויגש) כבר עמדו על כך שה"אבר" היחידי של בעל חיים זה הוא פיו: "מה תולעת זו אין לה אלא פיה".<sup>2</sup>

סיווגו של הכרמיל כצמח או כבעל חיים עשוי להיות חשוב להלכה, לעניין כשרותו לאכילה, וכן לגבי האפשרות להוכיח ממנו שבעלי חיים לא-כשרים ראויים "למלאכת שמים", בניגוד למשמעות הפשוטה של דברי חז"ל (שבת כח ע"ב). בנידון שלנו, המחבר טוען שכובד הראיות נוטה לטובת הזיהוי כבעל חיים. ואולם אם באנו להתחשב במחקר המדעי בשאלה זו, נראה שמסתתרת כאן שאלה מתודית עקרונית. נניח שלעין הבלתי-מזוינת נראית הכנימה כמו גרעין - האם אין ראייה פשוטה זו עשויה לסווג אותה גם הלכתית? דוגמה לדבר, פוסקים רבים רגילים להניח שאין להתחשב במידע המגיע לנו רק באמצעי ראייה מדעיים; האם קביעה זו יפה גם לנידוננו, או שמא יש לחלק בין דברים שבכלל לא ניתנים לראייה, לבין זיהויו ומינונו של חפץ שניתן לראותו בקלות?

מכאן נעבור לשאלה המחקרית שעמדה בפני ד"ר עמר: זיהוי מדויק של הכרמיל ששימש את אבותינו בצביעה לצורכי קודש וחול כאחד. במזרח הקדום הכירו שני סוגים עיקריים, ואלה מתבטאים גם בשתי מסורות פרשניות בספרות ישראל מימי הביניים. רס"ג בפירושו לתורה מדבר על הטיפוס "הארמני", הגדל על גבי עשבים. מאידך, מזהה הרמב"ם את ה"קרמז" הגדל על סוג של אלון אירופי הידוע בשם "אלון השני". הרמב"ם הכיר מין זה בצעירותו בספרד. הוא שימש שם ענף כלכלי חשוב. המחבר מציג בפני הקוראים את רישומו של אותה כנימה כפי שהיא תוארה לפרטים בכתביהם של רופאים ספרדים מתקופתו של הרמב"ם. אולם החשוב לענייננו הוא לבדוק את המציאות הארצישראלית. המחבר ביצע מחקר שדה במטרה למצוא יצור הקיים בנוף ארצנו בכמויות המספיקות לתפוקה כלכלית, והעשוי לספק את הדרישה הטכנית לצבע.

---

2 ואולם לקורא זה לא ברור שכל האזכורים בחז"ל על "תולעת" מתייחסים לתולעת השני, כפי שמשמע מדברי המחבר (ראו למשל עמ' 18 - 20). המדרש "מה תולעת זו אינה מכה את הארזים אלא בפה, כך ישראל אין להם אלא תפילה" (ילקוט שמעוני ישעיהו, רמז תנ), לכאורה מדבר על תולעת מזיקה, כזו שהמיתה את הקיקיון בספר יונה; הכרמיל הוא טפיל שאינו מזיק לפונדקאי.

כמה חוקרים עסקו בתיאור וסיווג מיני הכרמיל המצויים בארץ, אולם אף אחד מהם לא הצליח להצביע בבירור על כנימה מתאימה, ואפילו העלו ספקות באשר לקיומו של בעל חיים כזה. עמר נתקל גם במבוכה וחוסר עקביות במחקרים הקודמים באשר לתיאור המציאות, דבר שאילץ אותו להתחיל מחדש את מלאכת התיאור והמיון של הסוגים השונים, ולהבהיר את התמונה מנקודת ראות מדעית. לאחר שנים של איתור סוגים שונים וניסיונות כושלים להפיק מהם צבע, מצא המחבר סוג אחר, שהתאים לתיאור של "הכרמיל המצוי" אצל אחד החוקרים. "הנקבה היתה מלאה ביצים והמגע עמה בניסיון לאוספה גרמה להתבקעותה ולצביעת הידים בצבע אדום כדם" (עמ' 62). כדרכם של מדענים, נמנע המחבר מדרמטיות יתר בקשר לגילוי זה, אבל למעשה זהו סוף הסיפור. ניסויי הצביעה ב"כרמיל המצוי", הגדל על האלון המצוי, הוכתרו בהצלחה.

מהו הגוון המופק מחומר זה? "אדום" יכול לסבול ווריאציות שונות. בפועל, למרות שהמוהל המקורי היוצא מהכנימה המדוברת הוא בצבע דם, הגוון המתקבל בהתקבעותו בצמר הוא אדום-כתום. ממצא זה תואם את דברי יוספוס, שהיה עד ראייה למקדש בבניינו, שצבע השני דומה לאש. הדבר גם תואם את לשון חז"ל, שכינו את הצמר הצבוע בשני בתואר "זהורית".

עד כאן ראשי פרקים של המחקר המפורט שלפנינו, המסתמך על ידענות בין-תחומית מופלגת. נזכיר כאן לבסוף שתי סוגיות נוספות, הקובעות עניין לעצמן. מן הסתם לא התייחסו הקוראים ברצינות לשאלה שהוזכרה לעיל בעניין כשרותה של תולעת השני לאכילה; שכן גם רעב קיצוני לא היה מביא את האדם הממוצע להידרש לכך. אך בכל זאת העלו הפוסקים את השאלה החל מן המאה השבע עשרה, עקב השימוש באבקת הכנימות כצבע מאכל.<sup>3</sup> העניין השני הוא - צמח הקקטוס. מי שמתמצא במקורותינו הקדומים, יכול לשער שצמח זה היה בלתי-ידוע בתקופת המקרא, ושגם חז"ל לא הכירו אותו. ובכן, מהו ההסבר לנוכחותו הטבעית של ה"סבר"ס" בנוף ארצנו, עד כדי הענקת שמו לילידי הארץ היהודים? לא אגלה כאן את הסוד, חוץ מלרמוז שגם זה קשור לסיפורה של תולעת השני. הסקרנים מוזמנים לעיין בספרו של ד"ר עמר.

---

3 ובימינו, מספרו E-120.

מחקרו של זהר עמר על הקטורת מתאפיין באותה רמה של ידענות, דיוק והקפדה. גם כאן יש לנו שפע איורים ותמונות המוסיפים רבות להבנת הטקסט. אופיו הכללי של העבודה על הקטורת שונה מן הספר שסקרנו לעיל - קודם כל משום שמלאכת הזיהוי חייבת לחול כאן לא על פריט אחד, אלא על אחד עשר סממנים, בנוסף למספר חומרים נלווים הנחוצים לפיטום הקטורת. שנית, ברוב המקרים נאלץ המחבר להסיק שהוודאות היא ממנו והלאה, והעבודה מוקדשת בעיקר להצגת עמדות שונות המצויות בדברי המפרשים והחוקרים. מעבר להצגת האפשרויות השונות, תרומתו של המחבר הוא בהערכת סבירותם ודירוגם. יש והמחבר נשען על תצפיות עצמאיות שלו. מפטמי הקטורת היו משתמשים ב"מלח סדומית", שככל הנראה שימש לשמר את ריח הסממנים. מדוע נבחר דווקא מלח מסוג זה? אחרי שהוא מעלה השערה בקשר לזיהוי, מציע עמר על פי ניסויים שמלח זה בוער "בשקט", בניגוד למלח רגיל העלול להתפזר תוך כדי שרפה. תכונה זו מעניקה עדיפות הלכתית ובטיחותית למלח סדומית דווקא.

מובן שבימי הבית השני היו הסממנים מוכרים ללא ספק; רק אופן פיטום הקטורת היה "ידע מסווג" שנמסר מדור לדור במשפחת בית אבטינס, בעלת המונופול על הייצור. חז"ל ניסו פעם לחסל את הבלעדיות הזאת על ידי הבאת מומחים חיצוניים, אך המאמץ נכשל. בכל אופן, ברבות הימים עצם הזיהוי של מרבית הסממנים נעשה שנוי במחלוקת. רס"ג, הרמב"ם, רש"י, ועוד מחכמי מימי הביניים (ביניהם יש לציין במיוחד את המלומד רבי אברהם פורטליאונה, בעל "שלטי הגיבורים") שלחו את ידם בעניין זה, וחלק מן ההצעות הן השערות עצמאיות שאינן מבוססות על מסורת עתיקה.

בזיהוי כמה מן הסממנים ישנו רמה סבירה של וודאות. לדוגמה נזכיר את המרכיב המופיע בראש הרשימה בתורה וכן בגמרא - "נטף" או "צרי", הוא "הנוטף מעצי הקטף" המוזכר בדברי רבן שמעון בן גמליאל הידועים. על פי התרגומים לשיר השירים, מסתבר שסתם "בושם" המוזכר במגילה היא מתייחס אף הוא לצרי. עוד שני כינויים נרדפים לאותו בושם משלימים את התמונה - "אפרסמון", המוזכר במקורות כמקור השמן שבו משחו מלכי ישראל (בניגוד למלכי בית דוד הנמשחים בשמן המשחה), וכן "בלסם". ריבוי השמות קשור מן הסתם לחשיבות וליוקרה הקשורות לבושם הצרי. במקרים רבים, השיח שממנו הופק הבושם נחשב לרכוש השליט, וזכה עקב כך להגנתו של חיל משמר. עיקרו של בושם זה הוא אותו שמן אפרסמון, ואולם החוקר טוען ששמן זה אינו מתאים להיות סממן בקטורת שנועד לשחיקה כאבקה. ככל הנראה, רוקחי הקטורת השתמשו בעץ הריחני עצמו.

הספר שלפנינו עוסק אמנם בפינה הלכתית מסוימת מאוד, אך כדאי שגם לומדי תורה בכלל יכירו אותו. חלק מהחומרים הקשורים לקטורת מופיעים גם בהקשרים הלכתיים אחרים, ותיאורם המדעי מבהיר את המציאות. שמן האפרסמון שהוזכר לעיל הוא דוגמה אחת. גם הסממן כרכום, שהיה חומר צביעה חשוב, מוזכר רבות בספרות ההלכה בדיני זרעים. לדוגמה נוספת נציין את ה"מור". על בושם זה ניטש וויכוח אם מקורו מן הצומח,<sup>4</sup> או מבעל חיים. יש שזיהו את המור עם ה"מוסק", הפרשה של צבי בשם "איל המוסק", המשתמש בחומר הריחני לסימון טריטוריית המחיה שלו. תופעה דומה קיימת גם אצל בעלי-חיים אפריקני טמא בשם "זבד", וגם תופעה זו מוזכרת בספרות.<sup>5</sup> חוץ מהופעתו האפשרית בין מרכיבי הקטורת, דנים הפוסקים בחומר זה בהקשר מעשי מאוד - כשרותם של איסורים שעברו שינויים פיזיים.<sup>6</sup>

המחקר שלפנינו עוסק לא רק בזיהוי, אלא גם בכל הריאליה הקשורה לקטורת. ראוי להזכיר את הממצא הארכיאולוגי של אבזרי קטורת מחוץ למקדש בתקופות שונות, כגון מזבחות קטורת שנמצאו באתרי פולחן מימי בית ראשון. לכאורה נראה שזו עדות לנוהג בעייתי, מאחר שהקטורת קטורת כמוה כהקרבת קרבן, המותרת רק בבית המקדש בהתאם להלכה. העונש על הקטרת "קטורת זרה" ידוע היטב. ואולם ייתכן להבין את התופעה לאור עדויות על הקטרת קטורת בבתי כנסת בארץ ישראל לאחר חורבן המקדש. עקבות המנהג הזה נשארו הן בעדויות ראייה והן בממצאים של כלי הקטרה בבתי כנסת. מסתבר שקטורת - לאו דווקא על פי המתכונת של קטורת המקדש - שימשה כחלק מן התפאורה של בית הכנסת. אפשר שהנוהג נתפש בדומה להדלקת נרות הנהוגה מאז ומתמיד, שנועדה לכבוד בית הכנסת וכן כאזכור לעבודת המקדש. ייתכן להבין ברוח זו גם את מזבחות הקטורת שהתגלו "בגבולין" מימי הבית.

בלי להיות בעלי-מקצוע בעצמנו, קל לראות שזהר עמר בקי מאוד בכל מה שקשור לתחומי מחקרו, ומצויד בחוש-ביקורת ראוי. נראה שהתוצר הסופי הוא מקיף, אמין, זהיר ומאוזן. ספריו מהווים תיאור מציאותי נאמן מן הבחינה המדעית, שהוא בעל ערך לא מבוטל גם למתעניינים וללומדים מן השורה.

---

4 כפי שמשתמע משיר השירים ה', א - "באתי לגני... אריתי מור".

5 ראה ראב"ד להלכות כלי המקדש פ"א ה"ג.

6 רא"ש, ברכות פ"ו, לה.

תגובות





## בנימין לנדאו

# מיתת הכוהנים הגדולים בימי בית שני

### תגובה למאמרו של הרב צבי שלוח

א. הצגת הטענה - הכוהנים הוחלפו ולא מתו

ב. ראיה מסברה - חשש הצדוקים ממיתה

ג. ראיות מהגמרא על יראת הצדוקים מהפרושים

ד. ראיה מהתוספתא

ה. מה הוחלף מדי שנה בלשכת פלהדרין

### א. הצגת הטענה - הכוהנים הוחלפו ולא מתו

בגיליון י"ד (אלול ה'תשס"ז) הופיע מאמרו של הרב צבי שלוח, העוסק בקשירת חבל ברגלו של הכוהן הגדול. באחד הפרקים במאמר, הרב שלוח מציג את המקורות שמהם עולה שהכוהנים הגדולים בימי בית שני היו מתים כתוצאה מחריגה בביצוע העבודה כדן. בין השאר, הוא מביא את הגמרא ביומא, המספרת:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (משלי י, כז): "יראת ה' תוסיף ימים, ושנות רשעים תקצרנה"? יראת ה' תוסיף ימים - זה מקדש ראשון, שעמד ארבע מאות ועשר שנים ולא שמשו בו אלא שמונה עשר כהנים גדולים; ושנות רשעים תקצרנה - זה מקדש שני, שעמד ארבע מאות ועשרים שנה, ושמשו בו יותר משלש מאות כהנים. צא מהם ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק, ושמונים שמש יוחנן כהן גדול, עשר שמש ישמעאל בן פאבי, ואמרי לה אחת עשרה שמש רבי אלעזר בן חרסום - מכאן ואילך צא וחשוב: כל אחד ואחד לא הוציא שנתו (ט ע"א).

וכן הוא מביא שם את דברי רש"י (שם ח ע"ב ד"ה מחליפין אותה):

כלומר: שרשעים היו, ולא היו מוציאים שנתם.

הרב שלוח מסכם: "מגמרא זו אנו רואים שאכן כוהני בית שני מתו בדרך כלל בכל שנה". בהמשך הוא מביא ראיות שמיתה זו היתה קשורה לשינוי בעבודת יום

הכיפורים. ואכן, בפשטות הביטוי "לא הוציא שנתו" מלמד על מותו של האדם המדובר.<sup>1</sup>

תפיסה זו, שהכוהנים הגדולים הצדוקים היו מתים בכל שנה ושנה כתוצאה משינוי בעבודת יום הכיפורים, הנה רווחת מאד, לא רק בשל המקורות בגמרא (שבהם נדון להלן) העוסקים במיתת הכוהנים הגדולים, אלא גם בשל דברי הזוהר (המובאים במאמרו של הרב שלוה) על השלשלת שהייתה קשורה ברגלו של הכהן הגדול.<sup>2</sup>

בתגובה זו ברצוני להביא ראיות לתפיסה שונה, שלפיה הכוהנים הגדולים לא היו מתים בכל שנה ושנה, אלא רק מתחלפים, כמו פרהדרין הללו, שהמלך מחליפם בכל שנה ושנה.

## ב. ראיה מסברה - חשש הצדוקים ממיתה

ראשית, מסברה קשה מאד להניח שהכוהנים הגדולים הצדוקים היו מתים בכל שנה ושנה ביום הכיפורים בקודש הקודשים, או כמה ימים לאחר מכן, ובכל זאת המשיכו לקנות את המשרה שנה אחר שנה. טבעו של אדם לרצות לחיות ולברוח ממקום סכנה, ואם במשך שנתיים או שלוש שנים מתו הכוהנים הגדולים בסמוך לעבודת יום הכיפורים - איש לא היה מוכן לקבל על עצמו את התפקיד בשנה הבאה (ייתכן

---

1 כמו שהוא בברכות לט ע"א; עירובין סג ע"א.

2 אגב הדיון על שלשלת זו, יש להעיר שהיא מעוררת שאלות הלכתיות נוספות, מלבד הדיון בנוגע לכניסת הכוהנים לקודש הקדשים על מנת להוציא את הטומאה (שעסק בו הרב שלוה במאמרו): א. כוהן שעבד ב"ייתור בגדים" - עבודתו פסולה, כמו כוהן שעבד מחוסר בגדים (ראה זבחים דפים יח-יט; אמנם יש לדון האם יש להתייחס לשלשלת זו כבגד, ואכמ"ל). ב. גם אם אין דינה של השלשלת כבגד - היא עשויה לחצוץ בין רגלו של הכוהן לכותנתו, שהיא מגיעה עד קרסוליו; לחילופין, היא עשויה לגרום לכתונת להתרומם מעט, דבר המעורר חשש של "בגדים מסולקין", שהעבודה בהם פסולה (זבחים יח ע"ב). ג. הגמרא ביומא (יח ע"א) אומרת שלא היו מעבירים שעירים לפני הכוהן הגדול בערב יום הכיפורים, משום שכיוון שהם באים על חטא - תיחלש דעתו של הכוהן הגדול. לפי זה קשה, איך אפשר להכניס את הכוהן הגדול לקודש הקודשים בשלשלת שבאמצעותה אנו אומרים לו, שאנו חושדים בו שיחטא וימות בקודש הקודשים, והרי אין לך חלישות דעת גדולה מזו לכוהן הגדול (אמנם, ניתן ליישב ולומר שהצורך להוציא את הטומאה בלי שיהיה צריך להיכנס לקודש הקודשים, גובר על החשש שתיחלש דעתו של הכהן הגדול). וראה מחזור המקדש ליום הכיפורים למו"ר הרב ישראל אריאל שליט"א, בסדר העבודה פרק ה', שדן בחלק מהשאלות האלו, ובשאלות נוספות הקשורות לשלשלת זו.

שכוהנים צדיקים שבכוונתם לעשות את העבודה כהלכתה לשם שמים, יהיו מוכנים לקחת על עצמם את הסיכון; אך לא כוהן צדוקי, שמגמתו לשנות בעבודת הקטורת).

אמנם, השפעתה של ה'נגיעה' על שיקול דעתו של אדם היא רבה; אהבת הכבוד והשררה גם היא משבשת את דעתו של האדם עד שהוא בטוח ש"לי זה לא יקרה". אך במה דברים אמורים? כאשר האדם יכול לשכנע את עצמו, שלו עצמו לא יקרה דבר; אבל אם הכול רואים בעליל כיצד כוהן גדול אחר כוהן גדול מסתלק מן העולם בסמוך לעבודתו ביום הכיפורים - איש לא ייקח על עצמו את הסיכון הוודאי, למות בשנה הבאה.

גם אין לומר שהם עשו כן מתוך מוכנות למסור את הנפש על קידוש השם; הצדוקים לא האמינו כלל בהשגחת ה', וגם לא בעולם הבא ובהישארות הנפש,<sup>3</sup> וממילא כל תפיסת עולמם היתה ממוקדת בעולם הזה, ובהישגים החומריים שניתן להשיג בו,<sup>4</sup> ולכן לא נראה שהם היו מוכנים למסור את הנפש על קיום העבודה דווקא באופן הנכון לשיטתם.

---

3 ראה **אבות דרבי נתן** (פ"ה ה"ב): "אנטיגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונים בדבריו, והיו שונים לתלמידים, ותלמידים לתלמידים. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו: מה ראו אבותינו לומר דבר זה [כלומר הדבר שאמר אנטיגנוס איש סוכו רבם, במשנה אבות פ"א מ"ג: "אל תהיו כתלמידים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הווי כתלמידים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס"], אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית? אלא אילו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר, ויש תחיית המתים - לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה, ונפרצו מהם שתי פרצות: צדוקים וביתוסין. צדוקים על שום צדוק, ביתוסים על שום ביתוס. והיו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם. שלא היתה (צ"ל: שהיתה - הגהת הגר"א שם) דעתן גסה עליהם, אלא צדוקים אומרים: מסורת הוא ביד פרושים, שהן מצערין עצמן בעולם הזה, ובעולם הבא אין להם כלום". ובמלחמות היהודים, יוסף בן מתתיהו (ב, ת, יד; תרגום שמואל חגי) כתב על הצדוקים: "הכת השניה, הצדוקים, אינם גורסים את הגזירה (ההשגחה) כלל וכלל, והם מוציאים את ה' מכלל הרע, לא רק בעשייה אלא גם בראייה... ובעניין קיום הנפש אחר המוות, עונש בעולם התחתון ושכר - אין להם עסק בכל אלו הדברים". ובקדמוניות היהודים (יח, א, ד; תרגום אברהם שליט) כתב: "ואילו לפי תורת הצדוקים נעלמת הנשמה יחד עם הגוף", ושם (יג, ה, ט): "הצדוקים לעומתם כופרים בגזירה, וסבורים שדבר כזה אינו קיים כלל ועיקר... אלא הכל נתון בידינו". וראה בספר **דורות הראשונים**, תחילת כרך ב, שהאריך בעניין זה.

4 כפי ששמע מן המעשה באבות דרבי נתן המובא בהערה הקודמת: "היו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם, שהיתה דעתן גסה עליהם".

## ג. ראיות מהגמרא על יראת הצדוקים מהפרושים

המעשה באותו צדוקי שהתקין את הקטורת מבחוץ והכניס, ומת כתוצאה מכך, מלמד שהיה זה מקרה נדיר, ובדרך כלל הצדוקים לא העזו לשנות בעבודת היום. וכך נאמר בגמרא:

מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס. ביציאתו היה שמח שמחה גדולה. פגע בו אביו, אמר לו: בני, אף על פי שצדוקין אנו - מתיראין אנו מן הפרושים. אמר לו: כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה: כי בענן אראה על הכפרת. אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימנו? עכשיו שבא לידי - לא אקיימנו? אמרו: לא היו ימים מועטין עד שמת והוטל באשפה, והיו תולעין יוצאין מחוטמו. ויש אומרים: ביציאתו ניגף (יומא יט ע"ב).

ברור מהדברים שכוהן גדול צדוקי זה היה חריג בדבקותו ב"הלכה הצדוקית", ואילו העמדה הצדוקית הקלאסית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדברי אביו של הכוהן הגדול הנ"ל, הייתה שההלכה הצדוקית טובה לדיון תיאורטי ולויכוחים (אולי בשביל להרגיז את הפרושים), אך למעשה, גם הצדוקים נוהגים כדעת החכמים.

**בתוספתא מובאת ברייתא זו בשינויים, ושם נאמר על אותו צדוקי:**

כשיצא אמר לאביו: כל ימיכם הייתם דורשין, ואין אתם עושין, עד שעמדתי ועשיתי אני. אמר לו: אף על פי שאנו דורשין - אין אנו עושין, ושומעין לדברי חכמים; תמיהני עליך אם תאריך ימים. לא שהה שלשה ימים עד שנתנו בקברו (יומא פ"א ה"ז).

כלומר, לא זו בלבד שהאב הצדוקי אומר שהצדוקים "שומעים לדברי חכמים", אלא הוא גם מאמין שבנו, שפעל בניגוד לדעת חכמים - לא יאריך ימים. מסתבר אפוא שהיו תקדימים לכך (מלבד אותו כוהן גדול המוזכר בתוספתא) שכוהנים גדולים צדוקים מתו לאחר עבודת יום הכיפורים מכיוון ששינו בעבודה, וכתוצאה מתקדימים אלו גם הצדוקים עצמם חששו לשנות את סדר הקטרת הקטורת, ומשום כך לא מתו, אך הדבר לא היה שכיח.<sup>5</sup>

---

5 אמנם, הרמב"ם (פירוש המשנה יומא פ"ה מ"א) והמאירי (יומא מז ע"א); שניהם הובאו במאמרו של הרב שלמה, כתבו שהכוהנים הגדולים היו עשויים למות גם אם "לא היו ראויים" או אם לא היו הגונים, ולפי זה לכאורה, יכלו הכוהנים הגדולים למות גם אם נהגו כהלכה; ברם, מהמעשה באותו כוהן צדוקי לא משמע כן, שכן משמע שהצדוקי מת דווקא מפני ששינה במעשה הקטורת, למרות שגם ללא שינוי זה ברור שלא היה ראוי לתפקידו.

## וכעין זה מצינו בעניין אחר:

מעשה בצדוקי אחד שספר עם כהן גדול (פרושי) בשוק, ונתזה צנורא מפיו (של הצדוקי) ונפלה לכהן גדול על בגדיו, והוריקו פניו של כהן גדול (שכן הוא חשש שהצדוקי היה בועל נידה, שרוקו מטמא) וקדם (הכהן הגדול) אצל אשתו (של הצדוקי), אמרה לו: **אף על פי שנשי צדוקים הן - מתיירות מן הפרושים, ומראות דם לחכמים** (ואין לחוש שבעלי בועל נידה ורוקו מטמא). אמר רבי יוסי: בקיאין אנו בהן

---

וביומא (עא ע"ב) מצינו מעשה בכוהן גדול שיצא מבית המקדש, וביזה את גדולי הדור שמעיה ואבטליון, ואלה הגדירוהו כמי "דלא עביד עובדא דאהרן", הרי שלא היה ראוי והגון, ובכל זאת יצא בשלום מבית המקדש (ואף שלא נאמר שם במפורש שהיה זה במוצאי יום הכיפורים, כך משמע מההקשר, שכן מעשה זה מובא בגמרא על המשנה ש"יום טוב היה עושה לאוהביו", אחרי יום הכיפורים), ויש לדחוק ולחלק בין דרגות שונות של כוהנים "שאינם ראויים", או לומר שבאמת מת לאחר כמה ימים (אך ראה לקמן שהרמב"ם והמאירי אומרים שמת מייד).

מלבד זאת, לא ברור מה מקור דבר זה, שכוהן ש"אינו ראוי" עשוי למות. הרמב"ם והמאירי אינם מגדירים מהו "כוהן שאינו ראוי", ודבר זה מעצים את השאלה שהעלינו לעיל: מי ירצה להסתכן בנפשו ולקבל על עצמו את עבודת יום הכיפורים? "מי יאמר זיכיתי לבי", ואני הגון וראוי להיכנס לקודש הקודשים?

הרמב"ם שם גם כותב שהרבה פעמים מתים כוהנים גדולים בקודש הקודשים, וכן כתב המאירי שאם שינה "מייד מת". וצריך עיון, שכן לגבי אותו צדוקי מצינו מחלוקת אם מת לאחר כמה ימים או מייד ביציאתו; ולא מצינו מי שאומר שמת בקודש הקודשים. אלא שהרמב"ם שם הסביר שמשום כך קיצר הכוהן בתפילתו, שלא להבעית את ישראל, שכן אם יתעכב יחושו שמת. ונראה שמשם למד, שאם מת הכוהן - היה זה בקודש הקודשים.

[ויש להשיב על ראייה זו, שאפשר שמת בהיכל, שאין שם איש, ככתוב (ויקרא ט"ז, יז): "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בב'או לכפר בקודש עד צאתו", ואף שבזמן ההקטרה בקודש הקודשים אין חיוב פרישה מבין האולם והמזבח, וניתן לכאורה להציץ ולראות מה הכוהן הגדול עושה בהיכל, מסתבר שלא עשו כן, שכן בפשטות עצם המצוה של "וכל אדם לא יהיה", עניינה לאפשר לכוהן הגדול לעשות את עבודתו ביחידות גמורה, ולפיכך גם כשמציצים עליו מבחוץ - יש בזה פגם; וראיה לכך מזה שהיה צורך להשביע את הכוהנים הגדולים שלא ישימו את הקטורת על גבי גחלים בהיכל, ואם ניתן להסתכל עליהם מבחוץ אין צורך בהשבעה זו].

עוד יש לומר, שהרמב"ם דקדק כן מהמשנה (יומא ע ע"א) ש"יום טוב היה עושה לכל אוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש", ומשמע שעד שיצא היה חשש שלא יצא משם בשלום.

ואולי מה שכתב הרמב"ם "בקודש הקודשים" אינו בדווקא, אלא כוונתו לומר שהכוהנים היו מתים בסמוך ליציאתם מקדש הקדשים, כאחת הדעות לגבי אותו צדוקי.

(בנשות צדוקים) יותר מן הכל, והן מראות דם לחכמים, חוץ מאשה אחת שהיתה בשכונתנו, שלא הראת דם לחכמים ומתה (נידה לג ע"ב).

### וכן כתב יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים:

תורה זו (של הצדוקים) הגיעה רק אל אנשים מועטים... אולם אין הם עושים דבר לפיה, אם ייתכן לומר כך. שכן בשעה שהם מגיעים לשלטון, הם נוהגים שלא מדעת וגם מאונס לפי מה שיאמר הפרושי, שאם לא כן לא היו ההמונים סובלים אותם (יה, א, ד).

כך משמע גם בירושלמי (יומא פ"א ה"ה; סוכה פ"ד ה"ו). נאמר שם, שלפי הדעה שהכוהן הגדול הצדוקי מת כמה ימים אחר יציאתו מקודש הקודשים, אפשר לומר שהוא גם הכוהן הגדול הצדוקי שניסך את המים בחג הסוכות על רגליו, ונרגם באתרוגים,<sup>6</sup> ואכן הוא מת כמה ימים אחרי יום הכיפורים - בחג הסוכות. ועוד נאמר שם, שהוא גם הכוהן הצדוקי שרצה לשנות במעשה שרפת הפרה כדעת הצדוקים.<sup>7</sup> ואילו לפי הדעה שכוהן ששינה מת מייד ביציאתו מקודש הקודשים, לא ייתכן שהכוהן ששינה בעבודת יום הכיפורים הוא אותו הכוהן ששינה גם בניסוך המים, שכן זה מת ביום הכיפורים, וזה נרגם ומת בסוכות. הירושלמי מתאמץ ככל הניתן, לשייך לכוהן אחד את כל המעשים שנעשו כדעת הצדוקים בעבודת המקדש; ונראה שטעם הדבר הוא שידוע היה שבדרך כלל לא נהגו הצדוקים (לפחות בעבודת המקדש) בניגוד לדעת חכמים, ולכן אם מצינו צדוקי 'חצוף' אחד, מסתבר שהוא זה שעשה את כל המעשים שנעשו כדעת הצדוקים.<sup>8</sup>

### ד. ראיה מהתוספתא שהכוהנים הגדולים התחלפו ולא מתו

בתוספתא<sup>9</sup> נאמר: "משרבו מלכים התקינו להיות מעמידין כהנים והיו מפרישין אותן בכל שנה ושנה"<sup>10</sup>. ובכת"י ערפורט ולונדון<sup>11</sup> הגרסה: "משרבו המלכים - התקינו שיהו

6 משנה סוכה מח ע"ב; והירושלמי שם מבין שהוא מת מרגימה זו.

7 תוספתא פרה פ"ג ה"ה.

8 ראיה זו שמעתי מהרב עזריה אריאל ה"ו.

9 דפוס וילנא יומא פ"א ה"ו.

10 בחסדי דוד שם פירש: "ומפני זה היו צריכין להפריש אותן בכל שנה, לפי שלא היו משלימין שנתן"; והוא דחוק, שאם היו מתים לא היה צריך להפריש אותם, אלא הם מופרשים ממילא.

מעמידים כהנים הדיוטות, ומעבירין אותן בכל שנה ושנה". מהתוספתא (לפי גרסות אלו) ברור שמה שגרם להתחלפות של הכהנים הגדולים היה העובדה שהמלכים החליפו אותם כל שנה ושנה. הדבר מובן לפי המובא בכמה מקומות, שמשרת הכוהן הגדול הייתה נמכרת לכל המרבה במחיר.<sup>12</sup> ועל כן מכירת הכהונה הגדולה הייתה מקור הכנסה חשוב למלכים (או לנציבים הרומאים שבאו אחריהם), ולפיכך העדיפו אלה לערוך מכרז מדי שנה, כדי להגדיל את הכנסתם.

אמנם בכתב יד וינה<sup>13</sup> הגרסה: "והיו מעמידין אותן בכל שנה ושנה", ולגרסה זו אין ראייה לדברינו, שאפשר שהיו מעמידים כל שנה כוהן חדש משום שהכוהן הקודם מת. אולם נראה שיש להכריע כגרסת שלושת המקורות האחרים, הן משום ש"אחרי רבים להטות", והן בשל הנימוקים המובאים לעיל. ועוד, שהגרסה "מעמידין" ניתנת להסבר כגרסה שנכנסה בטעות אגב תחילת המשפט, שבו נאמר "משרבו המלכים התקינו שיהו מעמידים כהנים", ואגב כך נכתב בשיבוש "והיו מעמידין אותן בכל שנה ושנה".

בשל כל האמור לעיל, נראה לומר שכוונת הגמרא ורש"י (המובאים לעיל) האומרים שהכהנים הגדולים בימי בית שני "לא הוציאו שנתם", היא שהם לא הוציאו שנתם בתפקיד, כיון שהוחלפו בכהנים אחרים, ולא שמתו, כפי שניתן היה להבין.<sup>14</sup>

---

11 ראה תוספתא כפשוטה סדר מועד (עמוד 222); תוספתא צוקרמנדל, יומא שם (עמוד 180).

12 ראה גמרא יומא יח ע"א: "תרכבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא, עד דאוקמיה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי", ובירושלמי יומא פ"א ה"א נאמר בעניין הכהנים הגדולים שבבית שני: "מעשה באחד ששילח ביד בנו שתי מידות של כסף מלאות כסף ומחוקיהן כסף, ובא אחר ושילח ביד בנו שתי מידות של זהב מלאות זהב ומחוקיהן זהב", וכן הוא בויקרא רבה פרשה כא, ט.

13 גם גרסה זו מובאת במקורות המצוינים לעיל, הערה 11.

14 ראה גם בירושלמי (יומא פ"א ה"א; דף ד' ע"ב) שאומר, שההתחלפות המרובה של הכהנים בימי בית שני נבעה מכך ש"היו נוטלין בדמים", או מכך שהיו הורגים זה את זה בכשפים; ובכל מקרה לא מחמת שמתו ביום הכיפורים או סמוך לו.

בקדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו, משמע בהרבה מקומות שהכהנים הגדולים היו מתחלפים ולא מתים. בכמה מקומות הוא מספר על מלך פלוני שהסיר כוהן גדול פלוני מן הכהונה הגדולה, ומינה תחתיו כוהן גדול אחר (ראה שם טו, ג, א; שם טג, ג; שם יז, ד, ב; שם יט, ו, ב; שם ד, שם כ, א, ג; שם ט, א; שם ז; ובדומה לזה שם כ, ח, יא), ובמקומות אחרים הוא



## ה. מה הוחלף בכל שנה בלשכת פלהדרין

על פי האמור לעיל, ניתן להציע ביאור אחר לגמרא ביומא לגבי לשכת פלהדרין. הגמרא שם מביאה ברייתא:

אמר רבי יהודה: וכי לשכת פרהדרין (רש"י: פקידי המלך) היתה? והלא לשכת בלווטי (רש"י: שרים) היתה! אלא, בתחילה (רש"י: בימי שמעון הצדיק שהאריך ימים) היו קורין אותה לשכת בלווטי, ומתוך שנותנין עליו ממון לכהונה, ומחליפין אותה כל שנים עשר חודש, כפרהדרין הללו שמחליפין אותם כל שנים עשר חודש, לפיכך היו קוראין אותה לשכת פרהדרין (ח ע"ב).

רש"י שם מסביר שכל כוהן גדול חדש "סותר אותה, ובונה בנין נאה מן הראשון, שתהא קרויה על שמו, ונמצא מתחלפת כל שנה ושנה", כלומר, הלשכה הייתה מתחלפת כל שנה, ולכן נקראה לשכת פלהדרין, שכשם שהפלהדרין (פקידי המלך) מתחלפין בכל שנה ושנה, כך גם לשכה זו עברה תהליך שיפוצים בכל שנה ושנה. כך פירשו גם רבנו אליקים, תוספות ר"י הלבן והריטב"א.

ברם הסבר זה קשה: א. וכי כמה ניתן לשנות בכל שנה, ולייפות עוד ועוד לשכה כה קטנה? והלא לא ניתן לבצע שינוי מהותי במקומה או בגודלה, משום "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". ב. אם הכוהן הגדול חפץ ששמו ייזכר במקדש, מדוע לו לשפץ דווקא לשכה קטנה זו? מסתבר שהיה ניתן לעשות שינויים ניכרים הרבה יותר, שבאמת ייזכרו לדורות.<sup>15</sup> ג. כיצד חשבו הכוהנים שעל ידי בניית לשכה זו מחדש היא "תהיה קרויה על שמם", והרי הם יכלו ללמוד מניסיון העבר - שכשם שהם שינו את הלשכה, כדי שתהיה קרויה על שמם ולא על שמו של הכוהן הגדול ששיפץ אותה בשנה שעברה, כך יבוא כוהן אחר בשנה הבאה ויבנה את הלשכה מחדש, ואז הלשכה תהיה קרויה על שמו! ד. מלבד כל זה, עצם ההשוואה בין בנייה מחדשת של לשכה לבין החלפת פקידים נראית תמוהה.

---

מדבר על "כוהנים גדולים" הפועלים במקביל, והם מתוארים כרשעים (קדמוניות כ,ח,ח; שם ט,ב; וראה עוד בעניין זה בברייתא בפסחים נז ע"א), ואכמ"ל.

15 כמו בן קטין שעשה מוכני ושנים עשר דדים לכיור, יומא לז ע"א.

לפיכך נראה שיש להגיה אות אחת בדברי רבי יהודה, ולגרוס: "ומחליפין אותן"<sup>16</sup> (ולא אותה) כל שנים עשר חודש, כפרהדרין הללו שמחליפין אותם כל שנים עשר חודש", כלומר, שהחלפה מתייחסת לכהונים הגדולים.<sup>17</sup> לפי זה מובן כינויה של הלשכה "לשכת פלהדרין", כי הכהונים הגדולים שישבו בה היו מועברים מתפקידם בכל שנה, כמו פקידי המלך שמועברים מתפקידם בכל שנה ושנה. לפי זה אין גם צורך לומר שהכהונים הגדולים בנו מחדש לשכה זו בכל שנה ושנה.<sup>18</sup>

כך עולה גם מפסקי הרי"ד (שם) שכתב: "ומתוך שהיו נותנין עליה ממון לכהונה, ומחליפין כל י"ב חודש (נראה שהרי"ד אינו גורס "אותה" או "אותם", ובפשטות כוונתו שהיו מחליפים את הכהנים כל י"ב חודש), כפרהדרין הללו שמחליפין אותן כל י"ב חודש, קורין אותה לשכת פרהדרין. פירוש: היו נותנים ממון כדי להעמידן בכהונה גדולה... ובכל שנה ושנה היו נחלפין (הכהנים, ולא הלשכה) על ידי ממון, כפרהדרין הללו שהן מושלי המלך שמתחלפין בכל שנה ושנה ונקראין פרהדרין, בעבור זה חזרו לקרותה לשכת פרהדרין".

#### וכן משמע בפירוש המשנה לרמב"ם, שכתב:

ומשום כך נקראה הלשכה שדרים בה כהנים גדולים לשכת פלהדרין, עניינו בית הפקידים שמעמידין אותם המלכים על השווקים, ומעבירים אותם בזמן קצר לפי רצון

---

16 ואכן, בעל דקדוקי סופרים ביומא שם (הערה י, בשם כת"י ב) מביא גרסה כזו. בעל דקדוקי סופרים מביא בגוף הספר את גרסת כת"י מינכן 95 הגורס גם כן "ומחליפין אותן" כמו שהצענו, אך הוא מוסיף גם מילה שאינה מופיעה בגמרא לפנינו: "ומחליפין אותן משמי" [=משמים] ומזה משמע יותר כדעה שהכהונים מתו בכל שנה ושנה.

מבדיקה שנערכה במאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי של מכון ליברמן (תכנת מחשב המכילה את כל כתבי היד של התלמוד הבבלי המצויים בידינו), עולה כי ברוב כתבי היד (חמשה כתבי יד; כולל שני כתבי היד שנזכרו לעיל, בשם דקדוקי סופרים) הגרסה היא "ומחליפין אותן", ורק במיעוטם (שלשה כתבי יד) הגרסה היא "אותה". גרסה זו מופיעה גם בדפוס ראשון, ומשם ככל הנראה הגיעה לדפוסים שלנו. אני מודה לעורך שהעיר את תשומת לבי לעובדה זו.

17 יש להוסיף על כך, שהרש"ש (יומא שם) מפרש בדומה לזה גם לפי הגרסה שלפנינו. לדבריו, "ומחליפין אותה כל שנים עשר חודש" מתייחס למשרת הכהונה הגדולה, ולא ללשכה.

18 וכן כתב בדקדוקי סופרים (שם).

המלך, וכך היו עושין בכהנים גדולים, כל המוסיף להתקרב למלך ומרבה לו ממון -  
מנהו כהן גדול (יזמא פ"א מ"ג).

הרמב"ם מפרש את המושג "לשכת פלהדרין" על פי הגמרא שם, ואינו מזכיר שנעשה  
חילוף כלשהו בלשכה (כפי שפירש רש"י).

לפי פירוש זה, מתברר שגם בגמרא עצמה מפורש (כמו בתוספתא) שהיו מחליפים את  
הכהנים הגדולים בכל שנה ושנה, כלומר שהיו מעבירים אותם מתפקידם, ומשמע  
מכך שלא מתו בכל שנה ושנה, כמבואר לעיל.