

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון כ"א – אדר ב' ה'תשע"א

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:**

יעקב עציון

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 – [www.elhamikdash.com](http://www.elhamikdash.com)

## תוכן העניינים

7		הקדמה
11	גדליה גינזבורג	ניצוצות בודדים על ידי נפשי, ר' יצחק אימס ה"ד
<b>דרישת המקדש</b>		
19	הרב יעקב אריאל	תכשיטים שהוכנו מאבני הר הבית
33	הרב אליעזר חיים שנוולד	הכל מעלין לירושלים
<b>המקדש וכליו</b>		
61	הרב איתי אליצור	האמנם "הכל בכתב"?
71	הרב הלל בן שלמה	שינוי מידות המזבח
83	פרופ' זהר עמר	עיון מחודש באיור שולחן לחם הפנים במטבעות
97	פרופ' ישעיה נבנצל	הפרוכת עוביה טפח – ומשקלה?
<b>הקרבנות ועבודת הכהנים</b>		
101	הרב יהודה זולדן	זמן אכילת הפסח בליל הסדר
117	ניר קדוש	כהן שאינו שומר תורה ומצוות בעבודת המקדש
129	הרב נחמיה רענן	שחיטת צפון – גדרה ומשמעותה
147	משה דוד שוורץ	קרבן תודה – חובה או נדבת לב?
<b>טהרות</b>		
155	הרב עזריה אריאל	מקור מקומו טמא
<b>בשדה ספר</b>		
205	בעז אופן	מסכת זבחים עם 'שערי היכל'

## **בקשה לשלוחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

## **שמות המשתתפים בגיליון זה:**

- בעז אופן – מכון צומ"ת, אלון שבות
- הרב איתי אליצור – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב יעקב אריאל – רב העיר רמת גן ונשיא ישיבת ההסדר רמת גן
- הרב עזריה אריאל – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב הלל בן שלמה – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- גדליה גינזבורג – כולל בית הבחירה, כרמי צור
- הרב יהודה זולדן – בית המדרש בבית הספר הגבוה לטכנולוגיה, מכון לב, ירושלים
- פרופ' ישעיה נבנצל – פסיקאי, האוניברסיטה העברית, ירושלים
- פרופ' זהר עמר – המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר אילן
- ניר קדוש – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב נחמיה רענן – ישיבת הר עציון, אלון שבות
- משה דוד שוורץ – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב אליעזר חיים שנוולד – ראש ישיבת מאיר הראל, מודיעין

## הקדמה

זמן קצר אחר צאתו של הגיליון הקודם עלה מאיתנו בסערה השמימה ר' יצחק אימס הי"ד בפיגוע רצחני בדרכו לביתו בבית-חג"י, יחד עם אשתו טליה ועם תושבי בית חג"י אבישי שינדלר וכוכבה אבן חיים הי"ד.

יצחק היה מעמודי התווך של כולל 'בית הבחירה' מיום היווסדו, ובמשך כעשר שנים למד בשקידה רבה את מסכתות סדר קודשים. יחד עם חברו גדליה גינזבורג ייבל"א עמל על הוצאת ספרו של רבי אברהם פורטליאונה 'שלטי הגיבורים' בהוצאה חדשה ומתוקנת, ולפני כשנה זכה לראות בשמחה את הספר המוכן יוצא לאור עולם (בפתח הגיליון מובאים דברים שכתב גדליה לזכרו של יצחק).

דרישת המקדש הייתה מרכז חייו של יצחק, ולכל מה שקשור אליה - לימוד, כתיבה, הדרכה ועלייה להר הבית - התמסר בכל מאוּדו.

אבידה גדולה איבדנו. עתה שומה עלינו לפעול ביתר שאת וביתר עוז ולנסות למלא את החלל שנוצר בהיעדרו. בדרישת ציון ובבנייה ננוחם.

\*\*\*

כדרכנו, נסקור את המאמרים המופיעים בגיליון. מדור **דרישת המקדש** פותח במאמרו של הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן, הדן בשאלה האם מותר להשתמש באבנים שנמצאו בין ערימות העפר שפוננו מהר הבית לנחל קדרון לתעשיית מזכרות ותכשיטים. כן דן המאמר בשאלה האם מותר לשאוף צל תחת אילן הגדל באדמת הר הבית.

מאמרו של הרב אליעזר חיים שנוולד מוקדש לדין הקובע כי בעל ואישה יכולים לכפות זה את זה לעלות לארץ ישראל ולירושלים. המחבר מרחיב בעניין חשיבות בניינה של ירושלים ובפרט בעת גאולה, תוך הסתמכות על מקורות הלכה ואגדה.

שני המאמרים הראשונים במדור **המקדש וכליו** עוסקים בסוגיה קרובה מזוויות שונות. הרב איתי אליצור דן בכלל המופיע פעמים מספר בדברי חז"ל ולפיו אין לשנות ממבנה המקדש, על פי הכתוב בדברי הימים: "הַלַּל בְּכֶתֶב מִיַּד ה' עָלַי הַשְּׁפִיל". מסקנתו היא שאין הכלל הנזכר אוסר לבצע שינויים של קבע כדי לרומם את בית א-להינו - אלא רק לשנות שינויים זמניים מפני צורך השעה.

האם מותר להגדיל את מידות המזבח מעבר למידות שבהן היה בעבר? בשאלה זו עוסק מאמרו של הרב הלל בן שלמה. המחבר דן בסוגיות הגמרא ובפסיקת הרמב"ם, וסבור כי להלכה אין מניעה להגדיל את מידות המזבח (עד שישים אמה) אם יידרש הדבר לשם חידוש העבודה.

פרופ' זהר עמר דן באיורי השולחן המופיעים על המטבעות שטבע מתתיה אנטיגנוס, אחרון השליטים לבית חשמונאי. המחבר בוחן את פרטי האיורים ואת התאמתם למקורות, ובין השאר מציע כי אין מדובר בשולחן הפנים, אלא בשולחן אחר שעליו היו סודרים את הכיכרות לפני חלוקתן לכהנים.

פרופ' ישעיה נבנצל מעיר קצרות על משקלה של הפרוכת שהבדילה בין הקודש לקודש הקודשים, ועל מספר הכהנים שנדרש לשם הטבלתה.

#### **במדור הכהנים ועבודת הקרבנות ארבעה מאמרים.**

הרב יהודה זולדן דן בשאלה אימתי בדיוק היו אוכלים את קרבן הפסח במהלך ליל הסדר. המאמר סוקר דעות שונות בדברי הראשונים, ומציע שייתכן שלא הייתה דרך קבועה בכך וכל חבורה נהגה כרצונה – כביטוי למעמדו המיוחד של קרבן הפסח כקרבן יחיד שהוא כעין קרבן ציבור.

במאמר הבא מבקש ניר קדוש לברר האם כהן שאינו שומר תורה ומצוות ('חילוני') על פי המינוח המקובל) רשאי לעסוק בעבודה במקדש, או שמא הדבר נחשב כמום הפוסל לעבודה. המחבר חותם את מאמרו בתפילה שיהיו הדברים להלכה ולא למעשה, בהיות הכהנים כולם יראי ה' ושומרי מצוותיו באמונה לכשייבנה הבית.

מאמרו של הרב נחמיה רענן מתייחס למקום שבו נשחטים קודשי הקודשים בעזרה. הפסוק "וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יַד הַמִּזְבֵּחַ צֶפְנָה לְפָנֵי ה'" מנותח למרכיביו השונים, על פי סוגיות הגמרא, ובנוסף נדרש המחבר למשמעויות הרעיוניות הבאות לביטוי בדין השחיטה בצפון.

מאמרו של משה דוד שוורץ עוסק בשאלה האם ישנה חובה להקריב קרבן תודה, ובאילו מקרים. כמו כן עוסק המחבר בזיקה שבין ברכת 'הגומל' הנוהגת כיום לבין דיני קרבן התודה.

במדור הטהרות מופיע מאמרו רחב היריעה של הרב עזריה אריאל, המוקדש לבירור דין "מקור מקומו טמא" הנזכר במסכת נידה מספר פעמים, ונודעת לו חשיבות

מעשית רבה כשחיי טהרה נוהגים בישראל. למאמר נוסף נספח קצר מאת הרב יואל וד"ר חנה קטן העוסק בזווית הרפואית והמעשית של הסוגיה.

במדור **ביקורת הספרים** סוקר בעז אופן את מהדורת 'שערי היכל' על מסכת זבחים שיצאה לאור לאחרונה על ידי מכון המקדש, ולה נוסף ביאור חדש לתוספתא למסכת. בין השאר נכתב בסקירה כי "נראה שבכוחו של פירוש זה לחולל 'מהפכה' בלימוד התוספתא ובהפיכתה לנחלת הכלל".

נחתום בתפילה כי דרישת המקדש והעיסוק בהלכותיו יקרבונו אל בניינו, ונזכה לשוב ולהיראות לפני ה' ברגלים הבאים עלינו לטובה.

**עלה נעלה בקודש,**  
המערכת





## ניצוצות בודדים על ידי נפשי ר' יצחק אימס ורעייתו, הי"ד

נדמה לי שהכרתי את יצחק לפני כ-14 שנים, כשהיינו שנינו תלמידים ב"כולל בית הבחירה" שליד "מכון המקדש" בעיר העתיקה בירושלים. הקבוצה מנתה כחמישה עשר אנשים, מיישובים שונים, מרקע שונה, במגוון גילים וצבעי כיפה. המשותף היה הרצון ללמוד נושאים הקשורים להר הבית ולמקדש, מתוך הרגשה שבניין הבית השלישי מוטל עלינו ויש לעשות ככל הניתן להקמתו.

היזמה הייתה חדשנית, צמחה "מלמטה". הרבנים ישראל אריאל, נחמן כהנא ומרדכי רבינוביץ בנו את המסגרת, והם יחד עם רבנים אחרים מסרו את השיעורים. בשורה השנייה ישבו יצחק וחבר נוסף, עולה מברית המועצות, ולמדו בחברותא. מתוך ההיכרות הראשונית עם רמת השפה העברית ועם הרמה התורנית נדמה היה לי אז שיצחק בוודאי מתעניין ורוצה ללמוד, אבל יכולותיו מוגבלות.

בתום השנה התפרקה המסגרת הזו, אבל ביוזמת הרב צבי שלוה נוסד כולל חדש בכרמי צור. יצחק ואני היינו כבר "ותיקים", תלמידי שנה ב', לעומת התלמידים החדשים שהצטרפו כבני שנה א'. ישבנו זה לצד זה, חשבנו שאולי נהיה חברותא. בראשי כבר תיארתי שאצטרך להיות המדריך והעוזר ליצחק. די מהר התברר לי שטעייתי. למדנו באותה שנה את מסכת פסחים, ובפרט את הפרקים העוסקים בקורבן הפסח. לא רק שלמדנו את הדפים יחד, כחברותא לכל דבר, אלא שעד מהרה התברר הלהט של יצחק בקשר לצדדים המעשיים של הקרבת הקורבן ולאפשרות להקריב כבר באותה שנה את קורבן הפסח (במשך השנים הבאות למד הלכות שחיטה כדי להבין טוב יותר את השלב הזה בעבודת הקודש). כמובן, היה יצחק שותף ב"זכר לקורבן הפסח" - צליית גדי בתנור ב"ד בניסן כתרגול של הנדרש, יחד עם ביטוי מעשי לכמיהתנו וכיסופנו לחידוש הברית הלאומית שלנו עם הקב"ה המסומלת בקורבן הפסח.

כעבור כשנתיים הועלתה בכולל ההצעה להוציא לאור את הספר "שלטי הגיבורים", שנכתב לפני כ-400 שנה על ידי יהודי משכיל מאוד ותלמיד חכם - ר' אברהם פורטליאוונה. הספר דן בתשעים פרקיו בהיבטים רבים ושונים של העבודה בבית המקדש. מה שמייחד ספר זה הוא לא רק מכלול הנושאים הנידונים, אלא שבכל אחד מהם מביא המחבר את הבסיס ההלכתי של אותו נושא כפי שזה מופיע

במשניות, ברמב"ם ובספרים נוספים, יחד עם תיאור מעשי-ריאלי, כמובן בהתאם לידע ולטכנולוגיה שהיו ידועים בתקופתו. שליטתו בשפות רבות, כולל יוונית ולטינית, אפשרה לו להסביר שמות ומושגים המוזכרים בדברי חז"ל. פרשנותו בתחום זה מצוטטת ומקובלת על ידי חכמי ישראל רבים עד היום. לא ארחיב כאן על הספר, ואומר רק שזכינו שנינו שנמצאנו ראויים לעסוק ביצירה גדולה ומיוחדת זו. צמצמנו את שעות לימודנו עם שאר התלמידים והחלנו להקדיש שעות אחדות מדי שבוע לעבודה על הספר. קבענו לעצמנו כלל כי כל העבודה תיעשה על ידי שנינו בצוותא. כשאחד מאיתנו לא הגיע לכולל או רצה לשמוע שיעור מסוים, השני ויתר ולא המשכנו בעבודת הספר.

קראנו בעיון קטע קטע תוך כדי פענוח אותיות הדפוס הישן שלעתים לא היו ברורות. פעמים רבות התווכחנו על אות אחת, כשיצחק היה הקפדן וה'מדעי' יותר מבין שנינו. אם לא היינו בטוחים במילה או באות שמנו אותה בסוגריים. כשניסיתי לעיתים לוותר על הסוגריים הוא היה זה שהתעקש ועמד על דעתו שאין לנו רשות להחליט אפילו באות אחת בתוך הספר מבלי לציין זאת.

את ההערות לספר בדרך כלל אני ניסחתי, כי העברית היא שפת אם שלי ולא שלו. הוא כיבד תמיד את גילי (אני מבוגר ממנו בעשרים שנה) ואת ניסיוני. יחד עם זאת, לעתים היה מסתייג ומציע ניסוחים משלו. חברים שישבו לידינו היו מקשיבים לעתים ומתפלאים על עוצמת הוויכוח בינינו, לפעמים ביחס להבנת משפט, לפעמים על קוצו של יו"ד.

אני זוכר שברגעים כאלה הייתי מסתכל עליו, על עיניו הכחולות שנצצו משמחה כאשר דן בפרט כלשהו הקשור במקדש. ניסיתי להבין את ה"תופעה" ששמה יצחק אימס. לפני שנים לא רבות לא ידע אל"ף-ב"ת, לא חומש ולא סידור, ועכשיו יושב הוא לידי ודן בכובד ראש ובידענות בגופי דברים השייכים לבית המקדש.

ואיזה ראש היה לו! קודם כול הזיכרון. כל שיעור ששמע, מאמר שקרא, נחקק בראשו כחקוק בסלע. בלימוד השוטף, בשיעור הכללי או בעבודתנו על הספר, כשמישהו שאל: "איפה זה כתוב?" זכר יצחק את המקור שלמדנו לפני חודש או לפני שנתיים. השאלות ששאל או תשובה שנתן לשאלה של מישהו התבססו תמיד על מקורות מדויקים. רק לעתים מעטות היה מוריד את עיניו בביישנות ואומר "אני לא זוכר איפה למדנו את זה". אני נוטה להציע שמקרים אלו היו לאחר ליל שמירה שבו שמר משמרת אחת או יותר והעייפות טשטשה את זיכרונו באותו רגע.

## ניצוצות בודדים על ידיד נפשי יצחק אימס ה"ד, ורעייתו

כשהגענו למילים ביוונית, הוא חגג. הוא למד יוונית עוד בחו"ל, וכשאני נתקעתי הוא שמח לקרוא ולהסביר. היה לו מילון בבית והוא עשה שיעורי בית בתחום זה כדי למצות את הנאמר.

גם בלימודו את המחשב גרם לי התפעלות. אני הכרתי מעט יישומים, בעוד הוא למד בעצמו עוד ועוד אפשרויות, ובלעדיו המחשב לא היה משרת אותנו כראוי. גם כשציירנו כמה סקיצות כדי להבהיר נושאים ש"התמונה יפה להם", כמו שיטות שונות בעניין מיקום הלשכות בעזרה או תיאור המכשיר להכנת שמן המשחה, ניסה את כוחו בעזרת תוכנה גרפית כדי לקבל שרטוטים נאים ומדויקים. הוא לא למד שימוש במחשב, אבל הוא רצה לנצל את הכלי והרצון דרבן אותו לנסות, לעשות, לטפס במדרגות מעלה מעלה.

יצחק לא למד בגן או בבית ספר ישראלי, ולא גדל על ידיעת הארץ. ראיתי איך נדלקות עיניו כשסיפרתי משהו מעברי כמדריך בבית ספר שדה באזור, או בכלל בארץ. הוא כל כך אהב את הארץ ורצה להשלים את כל מה שהיה חסר לו. הוא הצטרף לטיולים באזור במידת יכולתו וזמנו הפנוי, ושמח לשתף אותי במה ששמע, במיוחד כשהיה יכול לחדש דברים שלא הכרתי.

מתוך אותו רצון להכיר את תורת ארץ ישראל הרחבה, המקיפה, בא כמדומני חמש פעמים לבקר בסוכתנו, עם כל משפחתו. הסוכה שלנו התייחדה בכך שבכל שנה קושטה בעבודות מקוריות על נושא חדש. מגוון הנושאים וצורת הבעתם האמנותית משכו אותו. בדמיוני אני רואה אותו מנענע בראשו ומחייך מרוב התפעלות ושמחה על ההרחבה בנושאים שלא חשב עליהם, והנה גם הם בתוך הסוכה. הכול אפשר להכניס לתוך תורת ארץ ישראל ומצוותיה. הוא היה התממשות הביטוי "הווה שותה בצמא את דבריהם" – לא באדישות, כלאחר יד, כמותרות, אלא כ"צמא", כמי שזקוק מאוד לשתייה זו.

האידיאליזם שלו שעליו דובר רבות, שהביא אותו ללמוד, ללמד ולעשות בעניין הר הבית, היה קשור ביושר הפנימי שלו. מכיוון שלמד שאנו בתקופת הגאולה של עם ישראל, וללא ספק גם הפלא של עליית יהודי ברית המועצות קשור לכך, ראה את עצמו מחויב לתהליך, כדי לא להיות כפוי טובה לקב"ה וכדי לא להחמיץ את השעה. הוא לא היה "תחמן", לא היה "הסתדרותניק". הוא לא ידע ולא רצה "לעשות קומבינות" כמו ישראלים רבים. כן, הוא היה "פראיר". תמימות זו הקשתה עליו כשניסה לעבוד כעצמאי בתחום הגינון. הוא סיפר לי קצת על הקשיים עם הלקוחות:

דחיית תשלומים, שינויים בהסכמים וכיו"ב. נפעמתי מאמונתו באדם, הרבה מעל המקובל במחוזותינו היום.

תמיד כשבא לכולל או בנסיעותיו לירושלים בטרמפים או באוטובוס היה נושא איתו תרמיל גדול וכבד מלא ספרים. כיהודי ההולך עם הטלית והתפילין ולא משאירם בתא בבית הכנסת, כחייל הצמוד תמיד לנשקו – לקח איתו את ספריו. היו לו כמה סדרי לימוד במקביל. הוא למד במספר ספרים בתנ"ך, במשנה, בספרי מחשבה, במאמרים מצולמים בתוך עטיפות ניילון ועוד ועוד. כאילו רצה להספיק לבלוע הכול בבת אחת. הוא ידע כמה חסר לו מהעבר, ולא יכול היה לנבא כמה יחסר לו בעתיד. כך ניצל את הזמנים הקצרים שבין לבין לקריאה, ללימוד. ה'התגלגלות' בטרמפים לא הפריעה לו. פעמים רבות נסע איתי לצומת הגוש כדי לתפוס טרמפ לקריה או לבית חגי. לעתים היה מבקש שאברך אותו שיגיע טרמפ מהר כך שלא יגיע הביתה מאוחר מדי. כך בגשם וכך בשמש. פעמים רבות כשירד מרכבי והלך לטרמפיאדה עם התיק הגדול הסתכלתי עליו וחשבתי איפה מוצאים עוד אנשים כמוהו, עם התמדה מתמשכת של שנים ללימוד תורה ולהירתמות ההתנדבותית שלו לעלייה להר הבית. כל כך חריג ושונה מכל מה שמקובל ונורמטיבי בחברתנו. כל כך לא מפונק, ללא אגו.

לעיתים בהרהור מפליג הייתי רואה את יצחק יושב בלשכת הגזית יחד עם שבעים הזקנים, יושב ומלמד את הכוהנים והלוויים את שעליהם לעשות במקדש. כמומחה לענייני המקדש פונים אליו בשאלות והוא עונה בפשטות, בקצרה, בביטחון.

וי להאי שופרא דבלי בארעא.

\*\*\*

"מוזר הייתי לאחי ונכרי לבני עמי" (תהילים ס"ט). איני יודע דבר על מצבו החברתי בבחרותו, שם בברית המועצות, כשגילה את יהדותו ובחר לעלות לארץ. אני מניח שהיה שייך למעטים, לשונים, בוודאי לא ל"זרם המרכזי" שבחר לנסוע בדרכים סלולות יותר, קלות יותר. אבל גם כשעלה לארץ והתיישב בישוב ציוני-דתי, היה בייחוד.

לפני כ-10 שנים בא אביו של יצחק לביקור. יצחק ביקש שאבוא ואכיר אותו. שוחחנו קצת באנגלית ככל שמצאנו נושא לשיחה משותפת. בשלב כלשהו שאל אותי: "בסדר, איציק רוצה להתפלל וכל זה, אבל למה הוא לא יכול להיראות כבן אדם? למה איציק כל כך מיוחד ושונה?"...

## ניצוצות בודדים על ידי נפשי יצחק אימס ה"ד, ורעייתו

אכן, ההתמקדות שלו בנושא המקדש כחלק מהמציאות האידיאלית העתידית של עם ישראל בארצו בזמן הגאולה העמידה אותו כ'קיצוני'.

רובנו עוסקים בהווה ומדברים על העתיד בספקנות, כמשהו משיחי לעתיד לבוא, בית מקדש שלישי שירד משמים. יצחק הצטרף מהר מאוד למעטים, לבודדים, למהפכנים המאמינים כי בכוחם לשנות את הקצב הטבעי של תהליכים, ואם כן – זהו תפקידם. הבית השלישי ייבנה בידינו, כך הבין את דברי הרמב"ם, ואף על פי שזו מצוות עשה לציבור ולא ליחידים הוא ראה בה חובת גברא לעשות ככל יכולתו. גם ב"כולל בית הבחירה" שבו לומדים את הלכות הקודש והמקדש היה בייחודו. בימי רביעי היה מגיע בחולצה לבנה, מאחר קצת לתחילת הלימודים, כי הרי היה צריך לחזור מעלייתו להר הבית. יושבי הספסלים בכולל לא דיברו על כך, אבל דומני כי הייתה הערכה עצומה לאדם, לאיש המתמיד מאות פעמים לעלות להר למרות המלעיגים, למרות האדישים, למרות אכזבות לעתים ממשטרה מתנכלת. הוא בשלו. אמונתו בצדקת דרכו – סם חיים הייתה לו.

בשיחות החולין שהיו לנו לא שמעתי אותו מעולם מתלונן על מצבו, על איזה שהוא קושי בפרנסה, על ההוצאות הרבות הקשורות בגידול משפחה גדולה. היינו מספיק קרובים, מספיק חברים, כדי שהיה מספר לי משהו פה ושם. הוא לא סיפר, כך הרגשתי תמיד וכך אני חושב גם היום, כי לא היה חסר לו. עבודתו בכל מיני עבודות מזדמנות ביום, בלילה ואף בהאכלת בעלי חיים בשבתות ובחגים הייתה השתדלות ראויה. מי שהכיר אותו, את סולם ערכיו ואת פעולותיו הרבות, בהתנדבות, למימוש האידיאלים הציבוריים, ידע שדאגתו לעצמו באמת הייתה משנית להשקעת כוחו למען כלל ישראל.

כאשר קרתה לו תאונה ברכבו הישן, או כאשר נאלץ להכניסו למוסך לתיקונים – סיפר לי על כך. אבל הסיפור היה אינפורמטיבי בלבד. לא הצטרפו אליו קיטור או תלונה שמקובלים במחוזותינו במקרים דומים. כל הדברים הגשמיים שהכבידו היו לא כל כך חשובים...

אין לי כל ספק ששותפותם של טליה אשתו ושל ילדיו הגדולים שראו איך אבא חי ולמען מה הוא חי – אִפשרו לו לחיות כך.

כשהגיע הבן הבכור דניאל למצוות הוא קרא בשבת את הפרשה כולה, ודרש דרשה תורנית כמקובל במשפחות דתיות מושרשות. באחד מערבי השבוע קיימה המשפחה מסיבה צנועה בירושלים. ברחוב דוד ילין, בבית חב"ד, "פתחו" שני

## גדליה גינזבורג

שולחנות. דומני שהיו כעשרים איש, חברי ההורים. גם אני הוזמנתי בתור "חברותא מתחיל" של יצחק. התרשמתי מרמתו הגבוהה של ה"חתן" ומהאוירה הצנועה של המסיבה, בתקופה שבה רבים מקיימים אירועים עשירים וראוותניים אבל בעלי דלות רוחנית. ביקשתי לשאת דברים באופן ספונטני ואמרתי בערך כך:

ראה דניאל, לאבא שלך לא הייתה "בר מצווה". הנסיבות שבהן גדל בבית הוריו היו תוצאות המשטר הסטליניסטי. במצב זה כמעט לא נותר כל קשר ליהדות. אבא שלך בבגרותו גילה מחדש את יהדותו, העצים אותה, בחר והצליח לעלות לארץ יחד עם אמא, ויחד גידלו אותך לתורה ולמצוות. במאבק בין סטאלין האימפרטור והאבא הבודד שלך מי ניצח? אבא שלך!

יצחק נאבק כל חייו על אמונתו, גם בארץ. לו חי עוד שנים מעטות היה מסיים בוודאי בהצלחה ובהצטיינות את לימודיו ב"מכון הרצוג", והיה מורה דרך, מדריך או מורה במוסד חינוכי, נלהב ומסור לתלמידיו. שירתו נקטעה באיבה.

שוטרים נושאי סמלים ממלכתיים של מדינת ישראל התנכלו לו, כלאו אותו, הציקו לו 'מתוקף תפקידם' בעליותיו המרובות להר הבית. לא שמעתי ממנו תלונות עליהם. הוא נהג לומר: "אנחנו אשמים במצב מכיוון שאיננו עולים מספיק". הגיע יום שאותה משטרה, ממחוז ירושלים, על עשרות רכביה ושוטריה, ארגנה לויה ממלכתית מסודרת ליצחק וטליה. אני בטוח שבין השוטרים היו כאלה שהכירו אותו ובסתר לבם אף הוקירו אותו.

דרישת

המקדש





הרב יעקב אריאל

## תכשיטים שהוכנו מאבני הר הבית

פתיחה

א. "אבני היכל ועזרות"

ב. הר הבית הותר בהנאה

ג. אבני הר הבית

ד. אבני המקדש

ה. גדרי ההפקעה על ידי הפריצים

ו. קדושת המקדש וקדושת הארץ

ז. הלכה למעשה

ז. הנאה מצל אילן בהר הבית

פתיחה

המוסלמים השולטים למעשה לצערנו על הר הבית פינו מדרום ההר, מהמבנים שתחת בית יראתם (המכונה "אל-אקצה"; מה שתחתיו נקרא "אורות שלמה"), עפר ואבנים והשליכום בנחל קדרון. האם מותר להשתמש באבנים אלה לתעשיית מזכרות ותכשיטים?

השאלה שלפנינו היא האם יש באבנים אלו קדושה. עלינו לברר מהיכן הגיעו אבנים אלו, מחומות המקדש או מחומות הר הבית, וכן לדון האם אבני החומות קדושות, ומה גדרן לאחר נתיצתן ולאחר השלכתן על ידי נוכרים לאשפה.

א. "אבני היכל ועזרות"

בתוספתא במסכת מגילה (פ"ב הט"ז) נאמר:

אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להן פדיון וטעונין גניזה.

אם אכן האבנים שעליהן נשאלה השאלה נגממו מאבני היכל הן קדושות קדושת הגוף ואין להן פדיון, והן אסורות בכל שימוש שהוא.

בשו"ת **אגרות משה** (יורה דעה חלק ד סי' סג) דן הגר"מ פיינשטיין בדינה של אבן שניטלה מהכותל. לדעתו לשון הרבים "עזרות" שנקטה התוספתא מרבה גם את עזרת הנשים (ואף את הר הבית בכללו), ואף על פי שמה שנבנה משיירי הלשכה אין בו מעילה משום "לב בית דין מתנה עליהן" (ראה קידושין נד ע"א) - רק חומות ירושלים הן חולין ואין בהן מעילה, ואילו הר הבית קדוש בקדושת המקדש ויש בו מעילה.

במסכת כתובות קו ע"ב נאמר: "מזבח העולה, הלשכות והעזרות - באין מקודשי בדק הבית". לדעת הרב פיינשטיין אף על פי שנקנו אבני העזרות בדמים של קדושת בדק הבית שיש להם פדיון, אפשר שהוקדשו בקדושת הגוף.

לשיטת הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"ח) מזבח העולה, ההיכל והעזרות נעשין משיירי לשכה. וכתב הרב פיינשטיין דאף דאין מעילה בשיירי הלשכה, מכל מקום כשעשה מהן דבר קדוש נקדש. ואמנם היה תנאי בית דין תיכף אחר הפרשת הקופות שיעשו בשייריים שנותרו לאחר התרומה גם דברי חולין, אך אם יצטרכו גם לדברים קדושים יקנו בהם, וממילא כשעשה מהם דבר קודש מועלין בו. לדעתו גם הר הבית נבנה מאותם שייריים שהוקדשו קדושה גמורה, ולפיכך יש בו מעילה.<sup>1</sup>

---

1 צריך עיון האם הדבר לא תלוי בבררה. וכעין זה יש לשאול על הגמרא בפסחים לח ע"ב: "הרי אמרו חלות תודה ורקיני נזיר שעשאן לעצמו - אין אדם יוצא בהן, למכור בשוק - יוצא בהן. כשבאתי והרציתי דברים לפני רבי אליעזר, אמר לי: ברית, הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני. איכא דאמרי: ברית, הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני? ולא טעמא בעיא? - וטעמא מאי? אמר רבה: כל לשוק אימלוכי מימלך, אמר: אי מזדבן - מזדבן, אי לא מזדבן - איפוק בהו אנא".

ואף שם יש לשאול, הרי זה תלוי בבררה? ואולי יש לומר על פי הרמב"ן בגיטין כה ע"ב: "אין אדם מתנה על שני דברים, כגון האומר לאיזו שתצא בפתח תחלה וכגון שני לוגין שאני עתיד להפריש, שהרי אפשר שיתחלף המעשה ואין דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע, וכן הדין במתנה אם בא חכם למזרח עירובי למזרח למערב עירובי למערב, אלו כולן אין המעשה מתקיים בהם אלא לדברי האומר יש ברירה. אבל האומר אם בא חכם למזרח עירובי למזרח ואם לאו יהא עירובי בטל קנה לדברי הכל והוא שיתנה במעשה, אבל התולה ברצון אחרים או בשל עצמו אף על פי שלא התנה בשני דברים אין אומרים כשרצה הוברר הדבר וחל משעה ראשונה אלא לדברי האומר יש ברירה".

אף כאן יש לומר שאין זו בררה בין שתי אפשרויות אלא בררת מחדל בין האפשרות שהשקלים מתקדשים לבין האפשרות שיישארו חולין, והבררה אינה תלויה ברצון מישהו אלא בצרכים המשתנים.

## ב. הר הבית הותר בהנאה

ואמנם, דבריו מסתברים ביחס למקדש עצמו, שלא ניתן להנאה (בגמרא בפסחים כו ע"א מובא שאפילו לעניין הנאה מצלו לא התירו אלא משום שהיכל לתוכו עשוי). ברם, באשר להר הבית דבריו צריכים עיון. הרי הסיבה שלב בית דין התנה על חומות העיר שלא יתקדשו הוא בגלל שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואי אפשר למנוע מאנשים להשתמש בחומות, לשבת ולהישען עליהן. לדבריו היה אפוא אסור לשבת בהר הבית. אך לא מצינו איסור ישיבה אלא בעזרה ולא בהר הבית. אדרבה, ראה בדברי רש"י בברכות לג ע"ב שהר הבית סטיו כפול היה, סטיו לפנים מסטיו, "והן אצטבאות זו לפנים מזו לישיב שם".

וכן יש להוכיח מסוכה מב ע"ב:

יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גבי איצטבא.

ואין לומר שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שכן הנחת הלולבים עצמה אינה מצווה אלא הכשר מצווה, על מנת שהעולים בשבת להר הבית יוכלו לקיים מצוות "ושמחתם".<sup>2</sup>

מיהו קשה מהמשך המשנה שם: "והזקנים מניחין את שלהן בלשכה", והרי הלשכה לכולי עלמא הייתה מן המקדש עצמו וכיצד נהנו מהנחת הלולבים במקדש? וצריך לומר שהכוונה לאותן לשכות הפתוחות לחול, שדינן כחול ומותר ליהנות מהן.

ופוק חזי שאנשים נשענים על הכותל, שהוא חומת הר הבית, וכי כולם מועלים בקודש? אלא על כרחך לב בית דין התנה גם על חומות הר הבית שלא יתקדשו.

וכן כתב הגאון ר' צבי פסח פרנק **במקדש מלך** (עמ' קסג) שהר הבית היה מקום ישיבה לכל ולא נאסר בהנאה (הוא מתייחס שם אמנם בעיקר לקרקע ההר ולא לכתלים, אך הישיבה הייתה כאמור בסטיו שהיה מבנה על ההר. וראה להלן).

---

<sup>2</sup> לדברי בעל המאור בראש השנה (דף ז ע"א מדפי הרי"ף) דדוקא בשופר של ראש השנה שמצוותו מן התורה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, אך במצוות דרבנן לא אמרינן כן, קל וחומר שבהכשר מצווה יש דין הנאה. וגם החולקים עליו, הסוברים שאף בדרבנן מצוות לאו ליהנות ניתנו, יודו בהכשר מצווה שיש בו הנאה. וחילא דידי מדברי הראשונים הסוברים שגם בהנאה גופנית מצוות לאו ליהנות נתנו, ובכל זאת המודר מן המעיין לא יטבול בו בימות החמה כי בעלייתו נהנה מהמים. והרי אין לך הכשר מצוה הכרחי יותר מזה של העולה מן המעיין, ובכל זאת יש בזה דין הנאה.

לסיכום, הר הבית היה מקום ישיבה לכול ולכן לא נאסר בהנאה.

### ג. אבני הר הבית

אם נניח שהאבנים שעליהן נשאלה השאלה נלקחו מקרקע ההר, ולא ממבנים שהיו בנויים עליו, אין בהן קדושה, שכן ההר עצמו הוא עצם טבעי ולא שייך לומר עליו שהוא מקודש בדק הבית או משיירי הלשכה. דוד המלך קנה את גורן ארוונה היבוסי בשש מאות שקלים שנגבו מעם ישראל, חמישים שקלים מכל שבט, כמבואר בסוף שמואל ב' (פרק כד) ובדברי הימים א' (פרק כא; וראה זבחים קטז ע"ב), ולא מסתבר שהיה הכסף מקודש בדק הבית, שהרי הוטל מס מיוחד למטרה זו בלבד. אם כן, מלכתחילה לא הוקדש ההר קדושת ממון, אלא רק קדושת מקום, מדין מחנה לווי, ואין כאן כלל שאלה של מעילה. אומנם, גם קדושה זו ראוי לכבד, אך קדושת מקום כשמה כן היא - רק המקום התקדש ולא העפר והאבנים עצמם. לכן, בהיות העפר והאבנים במקומם הם קדושים בקדושת המקום, אך ברגע שהוצאו משם ואינם במקומם קדושת המקום לא חלה עליהם.

זכר לדבר מעפר סוטה. מובא בסוטה טו ע"ב:

תנו רבנן: ומן העפר אשר יהיה - יכול יתקן מבחוץ ויכניס? תלמוד לומר: בקרקע המשכן. אי בקרקע המשכן יכול יחפור בקרדומות? תלמוד לומר: אשר יהיה. הא כיצד? יש שם הבא, אין שם תן שם. תניא אידך: ומן העפר אשר יהיה וגו' - מלמד שהיה מתקן מבחוץ ומכניס בקרקע המשכן.

וכמו כן מצינו בעפר ארץ ישראל הבא בספינה, ראה **משנה למלך** הל' ביכורים פ"ב ה"ט, שמה שאמרו בגיטין ז ע"ב עפר חו"ל הבא בספינה לארץ הוא לרבותא, שאם הספינה גוששת חייב, אולם אין לעפר עצמו משמעות משלו אלא למקום שבו הוא נמצא - אם הוא מחובר לארץ ישראל דינו כארץ ישראל, ואם אינו מחובר, גם אם הוא עפר ארץ ישראל, דינו כחו"ל.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> וראה **חזון איש** שביעית ג', לב, שעפר ארץ ישראל הבא בספינה בחו"ל חייב במצוות התלויות בארץ מדרבנן.

#### ד. אבני המקדש

ברם, יש לחשוש שמא האבנים הינן מבית המקדש עצמו, ולדברי הרב פיינשטיין גם אם נבנו משיירי הלשכה מועלים בהן, שכן לב בית דין לא התנה עליהן, משום שהמקדש עצמו לא נועד לשימוש של חולין.

אלא שיש לומר שבזמן חורבן המקדש הן יצאו לחולין משום "באו בה פריצים וחיללוה" (יחזקאל ז', כב). וזו לשונו באגרות משה שם:

יש לדון מהא דאמר רב פפא בעבודה זרה דף נ"ב ע"ב באבני מזבח ששקצו אנשי יון דקרא אשכח ודרש דכתיב ובאו בה פריצים וחיללוה, ופרש"י מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין. מסתבר שרק מה ששקצו, וכן כל מה שרצו ליקחם לעצמן כמו כספא ודהבא דמטבעות נעשו חולין, אבל הכלים שלקח נבוכדנצר לא יצאו לחולין.

מכך מסיק הרב פיינשטיין שאבני הכותל לא יצאו לחולין. אלא שדבריו באשר לכלי המקדש צריכים עיון.

ראשית, האם כלי המקדש לא נלקחו כשלל על מנת לחללם?<sup>4</sup>

שנית, קשה מסוגיה מפורשת בנדירים (סב ע"א), שלפיה כלי המקדש התחללו על ידי נפילתם ביד הגויים:

אמר ר' יוחנן: כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר: ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול, שנאמר ובאו בה פריצים וחיללוה, כיון שפרצום נעשו חול - נעקר מן העולם, דכתיב בה בליליא קטיל בלשצר - המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם על אחת כמה וכמה.

אמנם, יש לחזק חלק מדבריו מדברי הרא"ם בשיטה מקובצת בנדירים שם, שעל פיהם הכלים לא יצאו לגמרי לחולין על ידי נפילתם בידי הנוכרים:

אף על פי שמותר ליהנות מהן הני מילי לישראל, אבל לגבי פריצין עדיין בקדושתן הן עומדים להענישם עליהן שלא יהו חוטאין נשכרין.

---

<sup>4</sup> דוגמה לכך כלי המקדש בבית שני, שצורתם חקוקה על שער טיטוס שר"י ברומא. הם נלקחו כדי להוליכם בתהלוכת ניצחון, ואין לך חילול הקודש יותר מזה. וכן נאמר בקינה לתשעה באב "הטה א-להי אזנך": "...והוציאו כרובים ברחובות מחזרים", ומקורו באיכה רבה פתיחה ט.

אך מדברי הרא"ם עצמו נסתרת מסקנת הרב פיינשטיין שגם לישראל אסור השימוש בכלי המקדש, שהרי דבריו ברור מיללו של ישראל מותר השימוש בכלים לאחר שחוללו.

מיהו, דברי הרא"ם צריכים עיון מהגמרא בעבודה זרה נב ע"ב:

לימא מסייע ליה: מזרחית צפונית - בה גנוזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת: ששקצו לעבודת כוכבים! אמר רב פפא: התם קרא אשכח ודרש, דכתיב: ובאו בה פריצים וחללוה... אלא אמר אביי: בקשו לגנוז דינרא הדרייאנא טוריינא שיפא, מפני טבעה של ירושלים, עד שמצאו לה מקרא מן התורה שהוא מותר: ובאו בה פריצים וחללוה! התם לא אשתמשו בהו לגבוה, הכא כיון דאשתמש בהו לגבוה, לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא.

מבואר אפוא שאבני המזבח, והוא הדין כלי המקדש, הוצאו לחולין בכך שניטלו על ידי פריצים,<sup>5</sup> ומכיוון שהפריצים עבדו בהם עבודה זרה נאסרו. ואף על פי שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מכיוון שפקעה קדושתם, דהיינו הבעלות של המקדש, יכלו לאוסרם. ולדברי הרא"ם קשה, הרי ביחס לפריצים עצמם, הקדושה נשארה בעינה, ואם כן כיצד יכלו לאוסרם? וצריך לומר בדעתו שרק לעניין האשמתם בשימוש בדבר קדוש הכלים נשארו בקדושתם, אך לעניינים אחרים פקעה קדושתם.

### ה. גדרי ההפקעה על ידי הפריצים

נהגו בירושלים העתיקה לאכול זיתים ולשתות מים שהובאו בין היתר גם מהר הבית. מה ההיתר לכך?

לדעת הרב פרנק (מקדש מלך עמ' קעג ו-רטו) אף שפקעה קדושת המקדש קרקע המקדש נשארה בקדושתה, אך כאשר עפר נתלש מחיבורו חוזרת שליטת הגויים המפקיעה אותו מקדושתו. ודימה זאת לייאוש מקרקע, שלא חל על הקרקע אלא על הפירות (וראה בתשובתנו על הזיתים ביש"ע בתחומין כג).

והסתפק שם מה גורם את ההפקעה - מעשה הכיבוש המרושע, או עצם הבעלות של הנוכרים גם ללא רשות, ומסתבר כצד השני (ובפרט בנידון דידן, כאשר נהגו

---

<sup>5</sup> לדברי הרמב"ן במלחמות ה' גם המזבח הוא כלי שרת, אך גם אם נניח שהוא בניין על כל פנים הוא קדוש.

## תכשיטים שהוכנו מאבני הר הבית

המוסלמים בוונדליזם בכל הנוגע לשרידי המקדש). למסקנה הוא נוטה להתיר את הזיתים, יעוין שם.

וצריך עיון על הנחתו שהקרקע קדושה גם היום וחל על גידוליה דין מעילה. הוא עצמו מסביר בהמשך דבריו שרק ההקדש של הבעלות הממונית פוקע על ידי הפריצים, ולא כן קדושת המקום. היא קיימת ועומדת גם תחת כיבושם של נוכרים. שהרי קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא, למרות כל הכיבושים שעברו על המקדש.

ולעניות דעתי נראה שאומנם קדושת המקום במקומה עומדת גם היום, אולם אין זו קדושה של בעלות ממונית ולכן אין דין מעילה בקדושה זו. מעילה היא פגיעה ברכוש ההקדש, ולכן רק בקדושה ממונית יש דין מעילה. קדושת מקום אינה מדין בעלות ממונית, ולכן אין בה דין מעילה.

גם אם נניח שיש שתי קדושות על קרקע המקדש, הקדש בעלות ממונית וקדושת המקום, ממה נפשך אין בה ובגידוליה מעילה: הקדש הבעלות פקע עם ההשתלטות הנוכרית על הקרקע, וקדושת המקום אומנם לא פקעה מעולם, אולם אין בה מעילה. הזיתים הנמסקים הם אומנם מיטלטלין, והיה מקום לומר שחל דין מעילה על הזיתים ברגע מסיקתם, אולם אנו דנים מצד "באו בה פריצים וחיללוה", וחילול זה נעשה עם חורבן הבית וקדושת הקרקע פקעה לגמרי. לכן, הן הקרקע והן הזיתים הנמסקים על ידי הנוכרים אין בהם מעילה.

ובזה נראה לענ"ד להסביר את דברי הרמב"ן במלחמות ה' שם. דעת בעל המאור היא שדין החילול של הפריצים הוא מדין מעילה, ומכיוון שהפריצים מעלו בקודש הוא יצא לחולין. לכן לדעתו מדובר רק בדברים שיש בהם מעילה, והם יכולים לצאת לחולין רק על ידי פריצי ישראל שהינם בני מעילה.

הרמב"ן במלחמות חולק עליו וסובר שזו הלכה מיוחדת, וגם דברים שאין בהם מעילה שנפלו לידיהם של גויים פקעה קדושתם. בין היתר הוכיח מבית המקדש עצמו שיצא מקדושתו על ידם ונעשה חול. ודבריו צריכים עיון, הרי קדושת המקדש במקומה עומדת גם תחת ידיהם של הנוכרים שהרי קיימא לן קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא? אומנם, הרמב"ן עצמו כתב בחידושו למכות יט ע"א שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא בגלל "באו בה פריצים וחיללוה", ומשמע שגם קדושת המקום פקעה, אולם הוא לא אמר כן אלא למאן דאמר קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, אך למאן דאמר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא



רק בעלות ההקדש הממונית פוקעת על ידי הפריצים ולא קדושת מקום המקדש (ר') מקדש מלך עמ' קעב ועמ' טו), ואם כן כיצד הוכיח נגד בעל המאור מפקיעת קדושתו של בית המקדש? אומנם אפשר לומר בדוחק שהוכחתו היא ממאן דאמר קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, והוא מוכיח מדבריו רק את העיקרון שנוכרים מפקיעים קדושה, ועיקרון זה מוסכם על הכול - אך אפשר לפרש את דבריו אחרת. אומנם, קדושת המקום היא נצחית, אך אבני הבניין אינן קדושות בקדושת המקום, אלא יש להן קדושת בעלות, וקדושה זו פקעה ברגע שהגויים השתלטו עליהן, והראיה מאבני המזבח שבהן עוסקת הסוגיה שם.

מכאן עולה שגם אם נניח שהאבנים שעליהן נשאלה השאלה הן מאבני המקדש עצמו, פקעה קדושתן.

מיהו, מסקנת הגמרא בעבודה זרה כאמור הינה:

התם לא אשתמשו בהו לגבוה, הכא כיון דאשתמש בהו לגבוה לאו אורח ארעא  
לאשתמושי בהו הדיוטא.

ואף בנידון דידן - אם אכן אלו אבני המקדש, גם אם פקעה קדושתן לא ראוי שישמשו שימוש של חולין.

### ו. קדושת המקדש וקדושת הארץ

אלא שכל הסברנו שקדושת המקום אינה קדושה ממונית נסתר לכאורה מדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו הט"ז:

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששמומין בקדושתן הן עומדים, אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה.

## תכשיטים שהוכנו מאבני הר הבית

מבואר בדבריו שקדושת הארץ על ידי עולי בבל חלה על ידי קניין חזקה, דהיינו על ידי בעלות ממונית, וקדושה ראשונה חלה על ידי כיבוש – והרי גם כיבוש הוא פעולת קניין ממונית, כמבואר בגיטין לח ע"א:

ואימא: הני מילי [רש"י: דעובד כוכבים קונה חברין] בכספא, אבל בחזקה לא! אמר רב פפא: עמון ומואב טהרו בסיחון. אשכחן עובד כוכבים עובד כוכבים, עובד כוכבים ישראל מגלן? דכתיב: וישב ממנו שבי.

וראה שם ברש"י ובתוס'.<sup>6</sup> נמצא שהקניין מקדש – בקדושה ראשונה קניין הכיבוש מקדש, ובקדושה שנייה קניין החזקה מקדש - ואם כן גם קדושת המקום תלויה בבעלות הממונית.

ראשית, יש לחלק בין קדושת המקדש לקדושת הארץ. המקדש התקדש בגלל השכינה שהתגלתה בו, מה שאין כן ארץ ישראל המתקדשת מכוח הקניין.

אלא שגם בארץ ישראל, להלכה שקדושה שנייה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא, לא אמרינן באו בה פריצים וחללוה, אף על פי שהיא קדושה ממונית לכאורה - ועל כרחך צריך לומר שלא הקניין הממוני מקדש את הארץ, אלא הוא תנאי בקדושת הארץ. כדי שהארץ תתקדש היא צריכה להיות בבעלות ישראל. בעלות שנוצרה על ידי כיבוש היא זמנית, ולכן גם הקדושה שחלה עליה היא זמנית. לעומת זאת, בעלות שנוצרת על ידי חזקה היא קבועה, ולכן הקדושה שחלה עליה אף היא קבועה; אך הקדושה עצמה נעשית או על ידי תודות ושיר כפי שכתב רש"י בערכין לב ע"ב, או על ידי פה כמו שכתב הרדב"ז בהל' תרומות פ"א ה"ה (אלא שהוא מחלק בין קדושה ראשונה שלא נעשתה על ידי פה לקדושה שנייה שנעשתה על ידי פה. וצריך עיון לדעתו כיצד התקדשה הארץ בקדושה ראשונה).

## ז. הלכה למעשה

למעשה יש בענייננו כמה וכמה ספקות:

א. האבנים נמצאו בנחל קדרון הרחק מן המקדש. אומנם הן נמצאו בין השפכים שהוצאו לצערנו מהר הבית, אך אין ודאות שכל האבנים שם הינן מהר הבית.

---

<sup>6</sup> הרמב"ם מתכון במילה "חזקה" למשמעות של המשנה בקידושין כו ע"א לגבי קניין קרקע, דהיינו נעל גדר ופרץ, בעוד שהגמרא משתמשת במונח "חזקה" לדעת התוס' במשמעות של תפיסה, שכן כיבוש קונה מכוח התפיסה שבו.

ב. אם תמצוי לומר שנלקחו מהר הבית, הן היו בקצה הדרומי של הר הבית שספק אם הוא חלק מהר הבית המקודש. כידוע, אורכו של הר הבית כיום הוא כמעט פי שניים משיעור ת"ק אמות המוזכר במשנה, והסברה נותנת שהתוספת נעשתה בדרום הר הבית, במה שמכונה "אורוות שלמה", שהן בעצם קשתות גדולות שבאמצעותן הגדילו את שטח ההר בצורה מלאכותית.

לדעת רש"י בשבועות טז ע"א ובעל אור שמח בהל' בית הבחירה (פ"ו ה"י) אין אפשרות להוסיף על ההר הטבעי, שנאמר "הר זה קנתה ימינו" (תהלים ע"ח, נד), כלומר רק ההר הטבעי התקדש (עיקר הוכחתם מהסוגיה בשבועות טו ע"א ואילך). הגמרא שם דנה בהרחבת העיר והעזרות, ואילו הרחבת ההר לא מוזכרת. בנוסף, להלכה קיימא לן ש"כל שלא נעשית בכל אל"ו אין התוספת קדושה, ובהעדר מלך ונביא ואורים ותומים אי אפשר לקדש, וההרחבה המיוחסת להורדוס לא יכלה אפוא להתקדש).

אומנם לא ניתן לקדש את התוספת על ההר הטבעי בקדושת מקום, אולם בקדושת דמים ניתן היה לקדש, אלא שזו פקעה מדין באו בה פריצים, ובפרט בפריצות נוראה וונדלית של שפיכת שרידי המקדש לאשפה כדי למחוק זכר ישראל מהמקום המקודש. אין לך פריצים ומחללים יותר מאלו.

ג. הרב פרנק הביא במקדש מלך עמ' טז את דעת הבית יצחק (או"ח סי' כז), הסובר שגם קדושה שהתחללה על ידי פריצים חוזרת לקדושתה בהגיעה לידי ישראל.

וצריך עיון בסברה זו, שאם כן לא מצינו את ידינו ורגלינו בהלכה זו לדעת הרא"ם בשיטה מקובצת שהבאנו לעיל. שהרי ממה נפשך - מה שנמצא ביד הנוכרים קדוש כדי שלא יהיה חוטא נשכר, ומה שחוזר ליד ישראל חוזר לקדושתו, ואם כן היכן מתקיים הכתוב "וחיללוה"? מיהו, יש לומר לפי מה שכתבנו לעיל שרק לצורך האשמתם נשארה הקדושה בעינה, אך לעניין הבעלות, כשהיא בידיהם פקעה הקדושה.

ועוד קשה לי על הנחת בעל בית יצחק מהגמרא בעבודה זרה נב ע"ב:

בקשו לגנוז כל כסף וזהב שבעולם משום כספא ודהבא של ירושלים... עד שמצאו לה מקרא מן התורה שהוא מותר: ובאו בה פריצים וחללוה.

## תכשיטים שהוכנו מאבני הר הבית

אם החזרה לידי ישראל מקדשת את המטבעות, מדוע התירו אותם משום "באו בה פריצים וחיללוה", הרי ברגע שישראל מקבל מטבעות כאלה לידו הם חוזרים לקדושתם הקודמת? וצ"ע.

וראה במקדש מלך עמ' טז ב'הררי בשדה' שהקשה למאן דאמר קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא בגלל ובאו בה פריצים, אם כן כשחזר המקדש ליד ישראל בימי עולי בבל לא היו צריכים לקדשו מחדש, ובשבועות טו ע"א משמע שלמאן דאמר זה היה צריך לקדשו מחדש, וב'אחת מאלו' סגי? ומה שתירץ שעולי בבל לא היו בעלים על מקום המקדש, אלא היו ברשות כורש יש לדחות, שכן כורש נתן להם רשות לבנות את המקדש ורק את הריבונות המדינית השאיר לעצמו, אך הבעלות הממונית הייתה בידי ישראל. שאם לא נאמר כן, כיצד קידשו עולי בבל את ארץ ישראל על ידי חזקת קניין כמו שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו? אלא על כרחק הבעלות הממונית הייתה בידיהם.

ד. ספק אם חלקי האבנים הם מאבני מבנים שנבנו, או מעפר ואבנים טבעיים שהיו על ההר ואין להם שום קדושה, אלא אם כן נניח שקניין ההר קידש אותם (כאמור, ההר נקנה בכסף מיוחד, לא משיירי הלשכה ולא מבדק הבית ולכן מסתבר שההר לא התקדש בכלל) ואם מדובר בהרחבה מאוחרת השטח כלל לא היה חלק מאותו קניין.

ה. יש להסתפק אם מדובר באבני המקדש עצמו, אולם הסבירות לכך היא נמוכה, מדין "רוב וקרוב". מדין קרוב - המקדש עצמו היה רחוק מאורוות שלמה, וקרובא דמוכח שהן מהר הבית ולא מן המקדש. מדין רוב - יש להניח שרוב האבנים הן מהר הבית ולא מהמקדש. לכל היותר יש כאן ספק ספקא.

גם אם נניח שמדובר באבני המקדש עצמו הרי פקעה קדושתן, אלא שיש לנהוג בהן כבוד כמבואר בגמרא. בענייננו, מכיוון שיש ספק מהיכן הגיעו, גם דין כבוד לא חל עליהן.

בנוסף, מכיוון שיש כמה ספקי ספקות אם אבנים אלו הן בכלל אבני המקדש, ייתכן שהן אבנים רגילות ואין צורך להתייחס אליהן בכבוד כלל. התכשיטן אמנם מכנה אותן "אבני המקדש" ולדבריו ראוי להתייחס אליהן בכבוד, אך מן הראוי לשמור גם על כבוד שמו של המקדש, שלא ימצא שמו מתחלל על ידי חלק

מהנשים שלבושן והתנהגותן אינם עולים בקנה אחד עם שמו של המקדש. לא כולן הן רחל אשת ר' עקיבא שהייתה ראויה להתעטר בירושלים של זהב.<sup>7</sup>

### ח. הנאה מצל אילן בהר הבית

ומעניין לעניין באותו עניין. שאלני אדם שעלה בטהרה לשולי הר הבית ביום שרב ורצה להתלונן מפני החמה בצילו של אילן הגדל על הר הבית האם הדבר מותר.

כתב הרמב"ם בהלכות מעילה פ"ה ה"ה:

אין מעילה אלא בתלוש מן הקרקע אבל הנהנה בקרקע עצמה או במחובר לה לא מעל אפילו פגם, כיצד החורש שדה הקדש או הזורע בה פטור... הדר במערת הקדש או בצל אילן או שובך של הקדש אף על פי שנהנה לא מעל.

מבואר שאין מעילה בצל אילן כי אין הנאה ממחובר מהתורה אלא לכל היותר מדרבנן. ואף על פי שצל אין בו ממש, בכל זאת אסור ליהנות ממנו לכתחילה כמבואר בפסחים כו ע"א שרק צל של היכל מותר בהנאה כי לתוכו עשוי, מה שאין כן צל האילן שלצלו עשוי. ומסתבר שכך הדין לא רק באילן שהוקדש בעצמו אלא גם באילן של הדיוט שניטע באדמת הקדש, מכיוון שהשורשים קדושים מהתורה כמבואר להלן, ואם כן יהיו הגידולים אסורים מדרבנן. וזו לשון הרמב"ם שם בהלכה ו:

גידולי הקדש מועלין בהן, כיצד, הקדיש שדה והוציאה עשבים, אילן ועשה פירות מועלין... ערבה הגדילה בשדה הקדש לא נהנין ולא מועלין, אילן של הדיוט הסמוך לשדה הקדש ושרשיו יוצאים בתוך השדה, אם בינו לבין השדה של הקדש עד שש עשרה אמה הרי אותן השרשין שבתוך השדה אסורין והנהנה מהן לא מעל, היה האילן רחוק יתר על שש עשרה הנהנה בהן מעל,

בהלכה מדובר באילן הנטוע בחול ורק שורשיו חודרים לשדה הקדש, ובכל זאת הגידולים אסורים מדרבנן, וקל וחומר לאילן הגדל כולו בשדה הקדש, אף שלא הוקדש בעצמו, שאסור ליהנות מהגידולין שלו מדרבנן.

ודברי הרמב"ם צריכים עיון, מדוע אין מעילה בערבה (ומשמע שבכל ערבה אין מעילה לא רק בערבה של מצווה)?

---

7 לעומת זאת מותר להשתמש בעפר הר הבית להניח על ראשו של חתן, כזכר לחורבן, כי זהו כבודו של המקדש שיעלו את זכר חורבנו בראש כל שמחה.

## תכשיטים שהוכנו מאבני הר הבית

בפירוש המשנה כתב הרמב"ם דדווקא ערבה הגדלה בשדה הקדש אין מועלין בה, משום דלא חזיא כלל ואינה נמכרת ואינה ראויה לשום דבר, ומשום הכי אין מועלין בה. ולפי זה הוא הדין באילן הנטוע בהר הבית ואין לו שום שימוש, דינו כערבה לדעתו ואין בו מעילה.

נמצא שיש כאן תלת דרבנן: א. עצם גידולי הקדש באילן שאין לו שימוש; ב. אין מעילה במחובר; ג. צל אין בו ממש. מיהו, גם תלת דרבנן ייתכן שאסור. ועוד: פירוש הרמב"ם מחודש ומוקשה מהגמרא שמשמע ממנה שמדובר בערבה של מצווה, וקשה לסמוך על דעת יחיד בשאלה זו.

וצריך עיון מדוע לא נאמר בגידולי הקדש זה וזה גורם ויהיו מותרים? ראה דיון רחב בזה בין הגר"א דייטש והגרצ"פ פרנק במקדש מלך מעמ' רח ואילך. הגר"א דייטש סמך על **מרכבת המשנה** שרק גידולי הקדש שגדלו מאליהן אסורים, אך מי שנטע עץ חולין בתוך שדה הקדש מותר, ואילו הגרצ"פ הוכיח שבהקדש לא אמרינן זה וזה גורם משום שיש בו גדרי ממון וממון לא בטל, אלא שהצדיק את המנהג משום באו בה פריצים וחיללוהו. ויש להוסיף לדבריו: מכיון שהגויים הם שנטעו את האילן, עצם הנטיעה היא הפריצות. בעצם העובדה שהם נוהגים בהר הבית כבשלהם ונוטעים אילנות, בפרט במקום שהתורה אסרה נטיעת אילנות שנאמר "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' א-להיך" (דברים ט"ז, כא), בכך הוציאו את יניקת האילן מקדושתה. על כל פנים, לדברי שניהם יש מקום ליהנות מצלו של האילן קל וחומר מזיתים הגדלים בהר הבית.

אלא ששניהם הניחו שאדמת הר הבית הוקדשה בקדושת ממון, אולם כאמור היא לא הוקדשה כלל וקדושתה רק קדושת מקום, וזהו סוג קדושה אחר שאין בו מעילה כלל. לכן נראה לעניות דעתי שמסיבה זו מותר ליהנות מצל האילן.



הרב אליעזר חיים שנוולד

## הכל מעלין לירושלים

חובת הישיבה בירושלים ובניינה כביטוי למעלתה וקדושתה

א. הכפייה לעלות לארץ ישראל ולירושלים

ב. מקור דין הכפייה – מחלוקת הראשונים

ג. שיטות האחרונים

ד. בניין ירושלים וריבוי אוכלוסייה

### א. הכפייה לעלות לארץ ישראל ולירושלים

שנינו במשנה במסכת כתובות:

הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין, הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין,  
אחד האנשים ואחד הנשים (פי"ג מ"א).

כמה דינים משמיעה המשנה: חובת העלייה לארץ ישראל ואיסור היציאה ממנה, העדיפות שיש לישיבה בירושלים על פני שאר חלקי ארץ ישראל, והיכולת של בני הזוג לכפות זה את זה לעלות ולא לצאת. במשנה לא הובא הטעם לדינים שהוזכרו בה.

בגמרא הובאה ברייתא אשר מרחיבה ומפרטת יותר, תוך שהיא מגדירה את יכולת

הכפייה של בני הזוג:

תנו רבנן: הוא אומר לעלות והיא אומרת שלא לעלות - כופין אותה לעלות, ואם לאו - תצא בלא כתובה. היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות - כופין אותו לעלות, ואם לאו - יוציא ויתן כתובה. היא אומרת לצאת והוא אומר שלא לצאת - כופין אותה שלא לצאת, ואם לאו - תצא בלא כתובה. הוא אומר לצאת והיא אומרת שלא לצאת - כופין אותו שלא לצאת, ואם לאו - יוציא ויתן כתובה



(קי ע"ב; ועיין בתוספתא כתובות פ' י"ב).<sup>1</sup>

דברי המשנה והברייתא העלו מספר שאלות בדברי רבותינו. אם הכפייה לעלות לארץ ישראל ולירושלים נובעת ממצוות יישוב הארץ וירושתה, לא ברור מדוע מאבדת האישה את כתובתה אם אינה מקיימת מצווה זו, עם כל גודלה וחשיבותה; אם הכפייה נובעת משום שכך מתאפשר לקיים את המצוות התלויות בארץ - לא מובן מדוע גם האישה יכולה לכופ את בעלה לעלות לארץ ישראל, שהרי לאישה אין קרקע משלה ולא שייכת בה מניעת קיום המצוות התלויות בארץ. אם הסיבה קשורה למצוות התלויות בארץ, לא מובן גם מדוע ניתן לכופ לעלות משאר חלקי הארץ לירושלים, ובכל זמן, שהרי כיום אין לכאורה תוספת מצוות שלא ניתן לקיימן במקום אחר בארץ. בנוסף, אם נאמר שהכפייה נובעת מפאת קדושת הארץ וקדושת ירושלים, לא מובן מדוע סירוב לזכות בקדושה יתרה מאפשר לגרש ללא כתובה.<sup>2</sup>

בדומה לכך הקשה הגר"ם טוקצ'נסקי:

ולא הבנתי אמאי ובמאי הפסידה כתובתה כשאינה רוצה לעלות לארץ ישראל ולירושלים, הלוא אפילו להרמב"ן שמצות ישוב ארץ ישראל היא עשה גמורה, האם בשביל שאינה חפצה לקיים מצוה הפסידה כתובתה? ועוד יותר יש להתפלא על "עליה לירושלים", שגם להרמב"ן אין זו מצוות עשה אלא מעלה יתרה, ואמאי אם אינה חפצה לעלות עמו לירושלים תצא בלא כתובה? והלא כבר כתבו הרא"ש ושאר פוסקים מהעולה מסוגיא דכתובות (עב ע"א) שאפילו באכלה איסור שהוא בלא תעשה לא איבדה כתובתה כל זמן שאינה מכשילה גם אותו בהאיסור, ועד כאן לא מספקא ליה להחלקת מחוקק (אבן העזר קט"ו סק"ב) אלא בהכשילתו בשאר איסור שלא באיסור אכילה מהו, אבל בהכשילתו בביטול מצוות עשה לא שמענו משום פוסק שתפסיד הכתובה.<sup>3</sup>

- 1 במסכת ערכין דף ג ע"ב הובא: "הכל מעלין לירושלים? לאתויי מנוה היפה לנוה הרעה. ואין הכל מוציאין לאתויי מאי? לאתויי מנוה הרעה לנוה היפה". וברש"י שם: "מנוה היפה - דחול"ל. לנוה הרעה - דא"י, ואין אשתו יכולה לעכב עליו וכן מא"י לירושלים".
- 2 בשו"ת אבני נזר חלק יו"ד סימן תנד אות לג העלה את שלוש האפשרויות הנ"ל: "נראה לי כי ישיבת א"י וירושלים יש בה ג' עניינים: א', מצוות עשה דשיבת הארץ, ובזה אין חילוק בין א"י וירושלים... הב', מצוות התלויות בארץ, ובזה יש יתרון לירושלים על שאר א"י בזמן המקדש שיש בה מצוות יתרות אכילת קדשים ומעשר שני ולהתפלל בבית המקדש שער השמים וכו'... הג', מסתברא לדור במקום מקודש וקדוש לשכינה... ומצד זה ירושלים מצווה לדור בה יותר מבשאר א"י אפילו בזמן הזה דקדושת מקדש וירושלים ודאי קידשה לעתיד לבוא".
- 3 ראה בשו"ע שם שפסק שיש רק שלושה דברים שבגללם האישה מאבדת את כתובתה: א. מאכילתו איסור; ב. נודרת ואינה מקיימת; ג. מתנהגת בפריצות.

## הכל מעלין לירושלים

ב) עוד יש להתפלא מה שגם היא יכולה כאן לכופף את בעלה לעלות איתה לארץ ישראל וירושלים. אף אמנם אין דומה כפיית אישה לכפיית הבעל (עייין מה שנכתב הלאה), אך על כל פנים קשה שלא מצינו בכי האי גוונא בשאר דברים שבאם האישה רוצה להיות פרושה בחיים אציליים ולנסוע בשביל כך למקום מסוגל לזה - שתוכל לכופף את הבעל ובאם אינו מסכים הוא מוכרח לתת לה גט וכתובה.

ג) הן אמנם אפשר לרכך את הקושי ולומר ששבח ישוב ארץ ישראל יוצא מגדר סוג של סתם מצווה, כי על כן מנו שם בסוגיה דכתובות משבח ישוב א"י שהוא ממעל לכל דבר וכו', אבל עם כל זה כמה תיוהי חזינא הכא: (1) שהרי לימוד תורה גדול מיישוב א"י, ויוצאין מארץ ישראל לחו"ל ללמוד תורה, שהרי בלימוד התורה ודאי כל החיים הישראלים קשורים בו לגמרי, ולא דוקא חיי הפרט אלא חיי כל היצירה נוצרו בגלל התורה - ובכל זאת לא אמרו שאם חפץ לנסוע ללמוד תורה שיגרש בשביל כך את אשתו בלי כתובה. (2) אפילו לישא אישה הוא גם יוצא לחו"ל (ע"ז יג ע"א); הן אמנם לפי רוב הפוסקים הרי זה דווקא כשיוצא על מנת לחזור וכמו שכתבו שם בתוס' ע"ז, אבל כל זה אמרו ביוצא מא"י, אבל לכתחילה לנסוע לא"י שיגרש בשביל כך את אשתו ובפרט בלא כתובה לא אמרו כך, ומכל שכן לדעת הפוסקים שלא אמרו בלישא אישה שהוא על מנת לחזור. (3) הלא רוב ישראל וגדולי אומתנו לאלפים ולרבבות לא עלו לא"י, וכי היא גרועה מהם שתצא בשביל כך בלא כתובה? ... (5) ומה נענה בהכפילות לעלות לירושלים שאין שם כל אותן הטעמים?

(עיר הקודש והמקדש, ח"ג פ' ט"ו)

דקדוק ברש"י על המשנה מעלה שאלה נוספת:

**הכל מעלין** - את כל בני ביתו אדם כופה לעלות ולישב עמו בירושלים; **אחד האנשים** ו**אחר הנשים** - אף האשה כופה את בעלה לעלות ולדורו שם, ואם לאו יוציא ויתן כתובה כדקתני בברייתא בגמ' בהדיא.

דבריו של רש"י מתייחסים לסיפא של המשנה העוסקת בעלייה לירושלים וביציאה ממנה, בעוד לגבי העלייה לארץ ישראל והיציאה ממנה לא פירש. יש לבאר מדוע הדגיש את היכולת לכפות את כל אנשי הבית ולא רק את אשתו דווקא לגבי ירושלים. כך הקשה בעל **תוספות יו"ט** (על המשנה שם, אות יא): "וקשיא לי, אמאי נטרי עד סיפא ולא פירשו ברישא דהכא, 'הכל מעלין לא"י'?"

האם יש להסיק מכך שלדעת רש"י יש הבדל בין גדרי הכפייה ביחס לא"י ובין גדרי הכפייה ביחס לירושלים, או שמא סבר שיש צורך אחר להדגיש את היכולת לכפות את כל בני ביתו דווקא בהקשר של ירושלים?<sup>4</sup>

ועוד, מדברי הברייתא שהובאו לעיל משמע שהושוו איש ואישה ביכולתם לכפות את העלייה לא"י ולירושלים או למנוע את היציאה מהם, אולם בירושלמי משמע שיש הבדל בין כוח האיש לכוח האישה ביכולת לכפות את העלייה:

"הכל מעלין וכו'": הוא רוצה לעלות לארץ ישראל והיא אינה רוצה כופין אותה לעלות. היא רוצה והוא אינו רוצה אין כופין אותו לעלות. הוא רוצה לירושלים והיא אינה רוצה כופין אותה לעלות. היא רוצה לעלות והוא אינו רוצה אין כופין אותו לעלות. הוא רוצה לצאת לחוצה לארץ והיא אינה רוצה אין כופין אותה לצאת. היא רוצה לצאת והוא אינו רוצה כופין אותה שלא לצאת (מסכת כתובות פ"ג הי"א).

אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי לגבי הדין שהאיש והאישה יכולים לכפות זה את זה שלא לצאת מארץ ישראל ומירושלים, אולם על פי הירושלמי רק הבעל יכול לכפות על האישה לעלות, ולא להיפך. כיצד ניישב את הירושלמי עם משנתנו, המדגישה את השוויון בין האיש לאישה בדין זה: "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין, הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין, אחד האנשים ואחד הנשים"<sup>5</sup> הרא"ש על אתר מביא את דברי המהר"ם, ולפיהם מתורץ ההבדל בין הבבלי לירושלמי:

4 עיין ב'ליקוטים' על המשנה בהוצאת תפארת ישראל, ושם בשם הון עשיר שהוא לרבותא בלבד: "ונלע"ד דלרבותא פירשהו אסיפא, דאף על פי שעומדים כבר בא"י שכל הטובות שהבטיח ה' לירושלים כל הארץ בכלל, כדאיתא במדרש, אפילו הכי יכול להכריחם לעלות לירושלים עיר הקודש". לעומתו, החתם סופר כתב בעקבות התוס' יו"ט (ש"ת יו"ד סי' רלד): "אמנם, בשיטה מקובצת מייתי בשם רש"י מהדורא קמא כתב על רישא הכל מעלין לא"י - נשותיהן מא"י לח"ל עכ"ל, הנה שינה טעמו - ברישא פירש הכל מעלין קאי אאותם הגורמים העלאה לאחרים... אמנם בסיפא בבבא דהעלאה לירושלים דלא מיתנייא בברייתא בהדיא דהאשה כופה האיש וגם הוא נגד הסברא כמ"ש לעיל, על כרחך פירש רש"י בהיפוך - את כל בני ביתו אדם מעלה לירושלים וקאי אאדון הבית שמעלה את כל בני ביתו בין נשיו בין עבדיו העבדים לישב עמו מנוה היפה לרעה; נמצא רישא מיירי שכל אחד מבני ביתו יכול לכופ את אדון הבית לדור בא"י, וסיפא קמ"ל שאדון הבית יכול לכופ כל בני ביתו אחד אנשים ואחד הנשים שבבני ביתו לדור בירושלים אבל המה לא יכופו אותו וכו'".

5 עיין בשו"ת צ"ץ אליעזר חלק יא בהדרן על מסכת כתובות שתיירץ שאלה זו: "נראה דהירושלמי מפרש לה דזה דקתני במתניתין אחד אנשים ואחד נשים קאי זה על ואין הכל מוציאין, בזה שוין אנשים ונשים, אבל על הכל מעלין סבירא ליה דבזה אין שוין נשים לאנשים, והאשה אין ביכלתה לכופו לעלות לא"י או לעלות לירושלים דהכול הולך בזה אחר האיש".

## הכל מעלין לירושלים

והיא דירושלמי דפליג אגמרא דידן, דקאמר אין כופין האישי לעלות אחר האשה  
לארץ ישראל ולירושלים, פירש רבינו מאיר דאירי בזמן הזה ומשנתנו נישנית בזמן  
הבית (מסכת כתובות פרק יג סימן יז).

לפי פירושו של מהר"ם יש הבדל בדין הכפייה בין זמננו לבין הזמן שבו היה הבית בנוי  
- משנתנו והבבלי מדברים על זמן הבית, אז היה שווה כוח האישה לאיש בנוגע  
ליכולת הכפייה, מה שאין כן בזמן הזה. ר' יעקב בעל הטורים מקשה על שיטתו זו של  
מהר"ם, ולא מקבלה להלכה:

ואין תירוץ זה מספיק, דאי אירי בזמן הזה למה כופין אותה? אלא נראה שאין חילוק  
בין בזמן הזה לזמן הבית כסתמא דמתניתין (אבן העזר סי' עה).<sup>6</sup>

כלומר: אם לאחר חורבן הבית אין מצווה יתרה בישיבת ירושלים, וזה הטעם לאי  
יכולת האישה לכפות, מאיזו סיבה יכול הבעל לכפות את האישה גם לאחר החורבן?  
לכן ניתן להוסיף ולהקשות שהרי על פי הירושלמי לא רק את הישיבה בירושלים לא  
יכולה האישה לכפות בזמן הזה, אלא אף את העלייה לא"י גופא, ולא מובן במה  
נשתנתה מצוות ישיבת א"י בזמן הבית ממצוותה משנחרב.

לפי הטור ההבנה היא אפוא שהירושלמי חולק על הבבלי, ואין הלכה כמותו;<sup>7</sup>  
ולפיכך אין הבדל בין היכולת לכפות את הישיבה בארץ ובירושלים בין זמן הבית לבין

---

6 וכן פסק השו"ע בסי' עה סע' ד. ועיין עוד בשלטי הגיבורים על כתובות סה ע"ב בדפי הר"ף.  
7 עיין בשו"ת ציץ אליעזר שם, שהביא בשם המרחשת ח"א סי' כב המבאר על דרך הפלפול  
דמחלוקת הבבלי והירושלמי בזה תלויה במחלוקת אם קניין פירות קניין הגוף דמי – "...דזה  
בודאי דמצוות ישוב א"י נוהגת בנשים כבאנשים, אבל מצווה זו אינה מתקיימת בישיבה לבדה  
כי אם גם כן בקניין קרקע בא"י...". ולפי זה ביאר את שיטת הירושלמי, "משום דסתם ירושלמי  
הוא ר' יוחנן, ור' יוחנן אית ליה קניין פירות קניין הגוף דמי, וע"כ סבירא ליה שאין היא יכולה  
לכופו, מפני שגם אם תעלה לא תקיים מצוות ישוב א"י משום שאין לה קרקע". לעומתו הבבלי  
סובר "כריש לקיש דאית ליה קניין פירות לאו קניין הגוף דמי", על כן גם היא יכולה לקיים  
מצוות ישוב א"י אף אם יש לה בעל, ועל כן גם היא יכולה לכופו. הרב ולדנברג שם מקשה  
עליו, עיי"ש, ועל כן מבאר את מחלוקת הבבלי והירושלמי בדרך אחרת. לדבריו, סבירא ליה  
להירושלמי דהמוחזק יכול לומר "קים לי", משום שלדעתו לא הוכרעה ההלכה בזה אי איכא  
מצווה גם בזמן הזה או לא, ובכאן המוחזק הרי הוא הבעל, שמוחזק בכתובתה והיא רוצה  
להוציאה ממנו, ולכן כשהוא אומר לעלות והיא אינה רוצה ורוצה להוציא ממנו כתובתה, יכול  
לטעון קים לי שיש מצווה גם בזמן הזה, ולכן כופין אותה לעלות ואם לאו תצא בלא כתובה;  
אבל כשהיא רוצה לעלות והוא אינו רצה, ורוצה להוציא ממנו כתובתה, יכול הבעל לטעון קים  
לי דאין מצווה בזמן הזה, ולכן אין כופין אותו לעלות, ואם היא רוצה לעלות תצא בלא כתובה.

זמן החורבן, וגם האישה יכולה לכפות את בעלה לעלות. בעל **בית יוסף** ניסה לפשר בין הבבלי לירושלמי,<sup>8</sup> ולתרץ את קושיית הטור על המהר"ם:

ולי נראה דאפשר לומר דלא ראו חכמים לגרוע כח האיש לגבי ארץ ישראל וירושלים אפילו בזמן הזה.<sup>9</sup>

לפי הבית יוסף יש הבדל בין תקנת חכמים בעניין יכולת הכפייה לפני החורבן לבין התקנה לאחר החורבן, אז הקטינו את כוחה בדרגה אחת אולם לא ביטלוה לגמרי. אמנם, עדיין לא תורצה השאלה מנין נובע כוח האישה לכפות על הבעל להישאר בארץ או בירושלים, וכן לא מובן מנין נובעת יכולת הכפייה של האישה והאיש לעלות לירושלים, כפי שהקשה החתם סופר:

אבל שתכוף האשה את בעלה לדור בא"י ובירושלים צריך עיון גדול מאין הרגלים ומה ראו על כה (שו"ת חתם סופר ח' יו"ד חלק ב סימן רלד).

החתם סופר מוסיף ומקשה על פי התשב"ץ שאין הדבר מתיישב עם הלכות אחרות שבין איש לאשתו, שבהן נקבע כי עניינים חשובים נדחים כדי לא לפרק את התא המשפחתי:

ויפה כתב תשב"ץ (שו"ת ח"ג סס"י רא): הלא התורה חסה על האשה במצוות כבוד אב ואם משום דרשות בעלה עליה, ואיך היא תכוף אותו להושיבה בירושלים דווקא משום תוספת קדושתה או ליישב את ירושלים? ומחוץ לארץ לא"י יש לומר משום שבחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה וכעובד עבודה זרה חס וחלילה, אבל מארץ ישראל לירושלים הוא דבר תימא, אפילו בזמן בית המקדש, מכל שכן בזמן הזה.

הבבלי לעומת זאת סובר דאיכא מצווה לעלות לא"י גם בזמן הזה, ועל כן סובר הבבלי בפשיטות שגם האישה יכולה לכפות את בעלה לעלות לא"י וכן לעלות לירושלים.

<sup>8</sup> דרך נוספת ליישוב דברי מהר"ם ראה בשו"ת ציץ אליעזר שם בשם **בית הלוי**: "והלום ראיתי בספר בית הלוי חלק ב' סו"ס נ' שרוצה ליישב דברי רבנו מאיר בדרך זאת, דסבירא ליה להר"מ דיש מצווה בישיבה בא"י מכוח וירשתם אותה וישבתם בה, ויש גם מצווה משום קיום המצות התלויה בה, וסבירא ליה נמי כר' חיים בתוס' דבזמן הזה קשה לקיים בה המצות משום כובד הגלות, והך מצוות עשה של וירשתם אותה וישבתם בה יש לומר דנשים פטורות ממנה דהרי נשים לא נטלו חלק בארץ, ומשום הכי בזמן הבית דגם מלבד המצווה איכא המעלה של קיום המצוות וזה שייך גם בנשים, גם היא יכולה לכופף אותו; אבל בזמן הזה דליכא רק משום עיקר המצווה (של וירשתם אותה וישבתם בה), משום הכי הוא יכול לכופף דהוא מצווה בה, אבל היא אינה יכולה לכופפו דהיא לא מפקדה, יעוין שם ביתר אריכות". הרב ולדנברג מקשה על בעל בית הלוי שדבריו לא מבארים את דין הכפייה בעלייה לירושלים, ועוד.

<sup>9</sup> אבן העזר סימן עה אות ד. ועיין עוד בב"ח שם ובפרישה ובדרישה שם.

## ב. מקור דין הכפייה – מחלוקת הראשונים

נראה שיסוד הדיון בהלכה שלפנינו תלוי בשאלה מה הטעם ליכולת הכפייה של בני הזוג לעלות לא"י ולירושלים. לכאורה ניתן לומר שהלכה זו קשורה להלכות אישות - למכלול ההלכות שעל פיהן ניתן לקבוע מי מבני הזוג יכול לכפות לדור במקום מסוים. על פי הלכות אלה מיישבים את חילוקי הדעות בין בני הזוג לגבי מקום המגורים. הסבר זה יכול להתיישב היטב עם מיקומה של משנתנו, אשר מובאת לאחר משנה העוסקת בדינים אלה ("שלוש ארצות לנישואין"). מנגד, יש אפשרות לומר שהלכה זו היא חלק ממכלול ההלכות הקשורות למצוות ירושת הארץ ויישובה. חשיבות ריבוי האוכלוסייה בארץ ישראל ויישוב עריה היא כה גדולה, עד שתקנו חכמים שבני הזוג יוכלו לכפות זה את זה לעלות לארץ, אפילו במחיר פירוק התא המשפחתי. הסבר זה יכול להתיישב היטב עם הסוגיה בגמרא, שבהמשכה עוסקת בדינים שונים הקשורים למצוות יישוב הארץ ולאיסור לעזבה.

המעין ברמב"ם ייווכח שסבר כאפשרות הראשונה. ידוע ומפורסם שהרמב"ם סידר את ההלכות בי"ד החזקה על פי שייכותן העניינית, ודין הכפייה נקבע על ידו בפרק י"ג מהלכות אישות, סמוך לדינים שונים הנוגעים ליכולת בני הזוג לכפות האחד על השני את מקום המגורים:<sup>10</sup>

איש שהיה מארץ מן הארצות ונשא אישה בארץ אחרת כופין אותה ויוצאה עמו לארצו או תצא בלא כתובה שעל מנת כן נשאה אף על פי שלא פירש, אבל הנושא אשה באחת מן הארצות והוא מאנשי אותה הארץ אינו יכול להוציאה לארץ אחרת, אבל מוציאה ממדינה למדינה ומכפר לכפר באותה הארץ...  
במה דברים אמורים, מחוצה לארץ לחוצה לארץ או מארץ ישראל לארץ ישראל אבל מחוצה לארץ לארץ ישראל כופין לעלות... ואין מוציאין מארץ ישראל לחוצה לארץ ואפילו מנוה הרע שרובו גוים לנוה היפה שרובו ישראל.  
אמר האיש לעלות לארץ ישראל והיא אינה רוצה תצא בלא כתובה, אמרה היא לעלות והוא אינו רוצה יוציא ויתן כתובה, והוא הדין לכל מקום מארץ ישראל עם ירושלים, שהכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין משם והכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין משם (הלכות יז-כ).

אם היה הרמב"ם סבור שמדובר בהלכה הקשורה למצוות יישוב ארץ ישראל או לחיזוק היישוב - היה לכאורה מביא אותה בהלכות מלכים, שם מפרט הרמב"ם את

10 וכן פסק השו"ע באבן העזר סי' עה. וראה לקמן בדברי הרב טוקצ'נסקי שגם דייק כך.

ההלכות הקשורות לארץ ישראל וליישובה, ושם גם הביא את ההלכות המובאות בהמשך הסוגיה בכתובות.

לעומתו, הרמב"ן סבר כאפשרות השנייה – לפיה הכפייה היא חלק ממצוות ירושת הארץ, שהיא מצוות עשה מדאורייתא לשיטתו, וכפי שמתבאר מפירושו על התורה:

"והורשתם את הארץ וישבתם בה" – על דעתי זו מצוות עשה היא, יצווה אותם שישבו בארץ ויירשו אותה כי הוא נתנה להם, ולא ימאסו בנחלת ה'. ואלו יעלה על דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער או ארץ אשור וזולתן ולהתיישב שם, יעברו על מצוות ה'. ומה שהפליגו רבותינו במצות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה, וידונו כמורדת האישה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל, וכן האיש, בכאן נצטוונו במצוה הזו, כי הכתוב הזה היא מצוות עשה... (במדבר ל"ג, ג).<sup>11</sup>

מצוות ירושת הארץ על פי הרמב"ן כוללת את כיבושה ויישובה, כדבריו הידועים: "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה".<sup>12</sup> מצוות הכיבוש, כולל השלטת ריבונותנו המדינית-לאומית עליה, מוטלת על עם ישראל כאומה,<sup>13</sup> אולם חובת הדירה בה והעלייה אליה מוטלת על כל יחיד.<sup>14</sup> שני חלקי מצווה זו קשורים זה לזה, משום שככל שירבו היושבים בארץ כך תתפתח הארץ ותשגשג, ותתעצם ריבונותה של המלכות בארץ. על פי הרמב"ן, זהו יסודה של תקנת חכמים הקובעת שבני הזוג יכולים לכפות זה את זה לדור בארץ ולא לעזובה.

פן נוסף במצוות הישיבה בארץ ישראל מבאר הרמב"ן במקום אחר:

אבל ארץ ישראל אמצעות היישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל ... והנה בחוצה לארץ, אף על פי שהכל לשם הנכבד, אין טהרה בה שלמה, בעבור המשרתים המושלים עליה ... והוא מאמרם (כתובות קי ע"ב) כל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה שנאמר "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לא-להים", ואומר "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד

11 ועיי"ש גם בפירוש אור החיים לר' חיים בן עטר.

12 כן כתב בהשגותיו לספר המצוות, מצווה רביעית: "שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן הא-ל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב...".

13 כך דייק מדברי הרמב"ן הרב יהושע מקוטנא בשו"ת ישועות מלכו ח"ב סימן סו: "ואמנם גם לפי דעת הרמב"ן שחשב זאת למצוות עשה, מכל מקום בעיקר המצווה אינה אלא הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שלו, לכבוש ארץ-ישראל שתהיה תחת ירושתנו, לא על ביאה ריקנית של עתה".

14 ועיי"ן עוד בפאת השולחן הלכות ארץ ישראל פ"א ה"ג.

## הכל מעלין לירושלים

אלהים אחרים", ואמרו בתוספתא דע"ז (פ"ה ה"ה), הרי הוא אומר "ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לא-להים", ואומר "לתת לכם את ארץ כנען" - כל זמן שאתם בארץ כנען הייתי לכם לא-להים, אין אתם בארץ כנען כביכול אין אני לכם לא-להים, וכן הוא אומר "כארבעים אלף חלוצי צבא עברו לפני ה'", ואומר "ונכבשה הארץ לפני השם ולפני עמו"; וכי תעלה על דעתך שישראל מכבשין את הארץ לפני המקום, אלא כל זמן שהן עליה כאילו היא מכובשת, הא אינם עליה אינה מכובשת. ומן העניין הזה אמרו בספרי (עקב מג), "ואבדתם מהרה", אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינין במצוות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים, משל לאדון שכעס על אשתו ושלחה לבית אביה, אמר לה הוי מתקשטת תכשיטים שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים. וכן אמר ירמיה "הציבי לך ציונים", אלו המצוות שישראל מצויינין בהם. והנה הכתוב שאמר "ואבדתם מהרה ושמתם את דברי אלה וגו'" אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה'. ולפיכך אמרו בספרי (ראה פ), וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות, ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה... ואין רשות לפרש בענין הארץ יותר מזה... (ויקרא י"ח, כה).

כלומר, לרמב"ן מצוות הישיבה בארץ היא מצווה בפני עצמה, אשר בזכותה תיבנה הארץ ותתיישב,<sup>15</sup> ולשם כך תיקנו חכמים אף את הכפייה של בני הזוג. למצווה זו יש צד נוסף הקשור לקדושת הארץ ולאפשרות לקיים בה את מצוות התורה.

מאידך, מדברי רבנו חיים כהן המובאים בתוס' בסוגייתנו נראה שהכפייה לעלות לארץ ישראל ומכאן גם מצוות הישיבה בה אינן משום עצם הישיבה בארץ, אלא

---

15 עיין בשו"ת **דברי יציב** לר' יקותיאל יהודה הלברשטם, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, חלק אה"ע סימן פז, שדן בשאלה האם על פי שיטת הרמב"ן דין זה של "הכל מעלין" קיים גם לגבי סוריה. אגב דבריו הרחיב על הקשר בין כיבוש לישיבה: "אי הא דהכל מעלין הוא משום המצוה דוהורשתם את הארץ וישבתם בה, ובודאי שעל סוריה ליכא האי והורשתם, ולזה גם ליכא בסוריה לא תחנם... ועיין בספר המצוות במ"ע שהוסיף הרמב"ן מצווה ד, שנראה מלשונו דהמצווה היא כיבוש הארץ והישיבה היא מחלקי המצווה עיי"ש [ועיין עוד ישראל סבא גיליון צ"ה עמ' תקל"ח], ובאור החיים הקדוש שם בפרשת מסעי דלהרמב"ן עיקר המצווה היא הישיבה ושמכאן סמכו לומר דהכל מעלין לא"י עיי"ש. ומלשון רש"י בגיטין ח ע"ב, "ישוב ארץ ישראל - לגרש עכו"ם ולישב ישראל בה", נראה שהישיבה קשורה בכיבוש, ואם כן בוודאי האי מצווה ליתא בסוריה דליכא מצווה לגרש, ולזה ליכא גם לא תחנם וכו'".



משום האפשרות לקיים את המצוות התלויות בה.<sup>16</sup> מכך גם גזר את דעתו על האפשרות לכפות בזמן הזה:

הוא אומר לעלות כו' - אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים. והיה אומר רבנו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליהרר בהם ולעמוד עליהם (דף קי ע"ב, ד"ה "הוא").<sup>17</sup>

דברי רבנו חיים כהן מצוטטים ביתר ביאור בתשובה המובאת בדברי המרדכי על סוגייתנו:<sup>18</sup>

כתב רבנו חיים כהן בתשובה דהני מילי בימיהם שהיה שלום בדרכים, אבל עכשיו שהדרכים משובשים אינו יכול לכופה, דהוה ליה כמו חפץ להוליכה למקום גדודי חיות ולסטים וכו' (סי' שי"ג).

מדברי התוס' על פי שיטתו של רבנו חיים כהן עולות לכאורה שלוש מסקנות: א) הכפייה לעלות לא"י נובעת משום המצווה לדור בא"י. ב) מצוות הישיבה בא"י היא משום שבכך מתאפשר לקיים את המצוות התלויות בארץ. ג) כאשר יש סכנת דרכים לא ניתן לכפות לעלות לארץ<sup>19</sup> (וראה לעיל את הקושיות על שיטה זו).

16 **בש"ת התשב"ץ** ח"ג סי' ר' משמע שגם לדעתו הכפייה היא משום קדושת המצוות, המשולבת עם קדושת הארץ - קדושת שכינה.

17 עיין **בחינושי המהר"ט** על מסכתנו שדן בדברי ר"ח בתוס', הקשה עליהם מכמה פנים והסיק שתלמיד טועה כתבם. וכן כתב **בש"ת מהר"ט** חלק ב י"ד סימן כח: "ומצאתי בתשובות למהר"ם סי' קצ"ט שכתב בלשון הזה ועל כי ראיתי שיש בני אדם באים לחלק בין בזמן הזה בין בזמן הבית צריך אני לבאר דאין לחלק בזה... וההיא דירושלמי בזמן הזה ואפילו הכי כופין את האשה לעלות ע"כ, ומכאן אתה למד שדברי הר' חיים אינן מיסוד התוס' כי מי לנו בקי בדברי התוס' ממהר"ם והרא"ש ז"ל. והאיר את עיני שמצאתי בהגהות מרדכי כלשון הזה: 'כתב רבנו חיים כהן בתשובה דהני מילי בימיהם שהיה שלום אבל עכשיו שהדרכים משובשים אינו יכול לכופה...'. הרי שתשובת הר' חיים כהן ז"ל לא באה אלא מטעם סכנת הדרכים ומה שכתבו בתוס' דאין מצווה לדור בא"י הגהת תלמיד היא ולא דסמכא היא כלל".

18 ועיין בהגהות מהר"ם מטיקטין שם. ציטוט דברי רבנו חיים כהן על ידי המרדכי שופך אור על דברי התוס', שכן יש ללמוד מהם שאף הרישא של תוס' הוא אליבא דר' חיים.

19 ניתן להביא סימוכין למסקנה הראשונה מדברי הרשב"ם על הגמרא בבבא בתרא (צא ע"א) האוסרת לצאת מן הארץ: "ת"ר: אין יוצאין מארץ לחו"ל - אלא אם כן עמדו סאתים בסלע". ומבאר רשב"ם: "אין יוצאין כו' - שמפקיע עצמו מן המצות". עיין גם בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' ק"ח שהרחיב בעניין זה. אמנם, יש לתמוה על שהקשה על רש"י בכתובות מדברי הרשב"ם בבבא בתרא.

## ג. שיטות האחרונים

### שיטת החתם סופר והרב קוק

ניתן להצביע על מחלוקת הראשונים שהוזכרה לעיל כמקור לביאורי האחרונים בסוגיה זו. הרב קוק ביאר את המשנה כחלק ממצוות ירושת הארץ, יישובה ובניינה, בדומה למה שביארנו בדברי הרמב"ן. באחת מתשובותיו המפורסמות (מאמרי הראי"ה עמ' 524, "הלכה ומעשה") הוא מתייחס לפן ההלכתי של בניין הארץ, יישובה וריבוי המתישבים בה:<sup>20</sup>

נשאלתי א) אם רכישת הקרקעות לישראל בארץ ישראל וההתיישבות בה היא מצווה; (ב) אם שיבת ישראל לארץ ישראל היא מעיקרי האמונה; ג) ואם השיבה הזאת היא עניין מקושר עם ביאת המשיח.

והנני להשיב על זה בקצרה דברים ברורים. על החלק הראשון של השאלה אני תמה על השואלים, איך אפשר להסתפק בדבר יסודי כזה? הלא אנחנו רואים בכל התורה כולה, שבכתב ושבעל פה, כמה גדולה היא החיבה לארץ ישראל, ליישובה, לקניינה ולבניינה...

ואחרי איגודים כל כך קדושים שקשרה תורתנו הקדושה שבכתב כולה, על שלושת חלקיה, התורה הנביאים והכתובים, את האומה לדורותיה עם בניין הארץ וקדושתה, עם צפיית הישועה ועריגת הנפש לראות בתקומת ישראל עליה, היש מקום להסתפק על אימוצי הבניין אשר נתגלו בדורנו, אם הם מכלל חובת התורה? ומוכרח הדבר, שהתורה שבעל פה הנובעת מהתורה שבכתב וקשורה עמה אימצה כמו כן את לב האומה להתחזק בכל האפשרות בקניין ארץ ישראל ובבניינה ויישובה...

ורבו הדינים שתיקנו חז"ל בשביל יישוב ארץ ישראל הנוהגים בכל הדורות ובכל הזמנים, והיה יקר להם עץ אחד שנתוסף במטעי הארץ עד שנפסקה ההלכה בבבא מציעא קא ע"א שאם שטף הנהר זיתיו ושתלן בתוך שדה חברו, בארץ ישראל אסור לעקור אותם, שמאחר שניטע עץ בארץ ישראל חסו שלא להחריבו, וכן הוא להלכה בשו"ע חו"מ סי' קסח ס"א, אלא נותן לו דמי זיתיו כמו שעומדים לנטיעה, ובלבד שלא תגע יד למעט את יישוב ארץ ישראל.

וברין מזוזה מצאנו במנחות מד ע"א השוכר בית בחו"ל פטור מן המזוזה כל שלשים יום, אבל בארץ ישראל חייב מיד, והטעם הוא שיהיה מקושר יותר ליישוב ארץ

---

<sup>20</sup> הרב קוק זצ"ל התייחס לסוגיה זו במקומות רבים הן מההיבט האמוני והן מההיבט ההלכתי ולא נוכל להרחיב את היריעה למנותם, אולם נדמה שתשובה ארוכה זו היא הממצא מבין כולן. ציטטנו ממנה רק קטע קטן.

ישראל... הרי שגם בחלקים קטנים של ענייני היישוב נקבעו הלכות לכל הדורות כדי לחזק את ישוב הארץ.

ומה שמפורסם מהא דבבא קמא פ ע"ב, שהתירו לומר לנכרי לכתוב שטר בשבת על מי שקונה בית בארץ ישראל, ומשום יישוב ארץ ישראל לא גזרו על השבות, שהחמירו בזה בהרבה מצוות אחרות, וכן פסק להלכה הרמב"ם בפ"ו מהל' שבת הי"א, קל וחומר שחשו ליישובים כלליים בארץ ישראל, לתקן תקנות להרבות היישוב, כמו שמצאנו שם שהלוקח עיר בארץ ישראל כופין אותו ליקח לה דרך מארבע רוחותיה, והיינו כדי להרחיב את היישוב, שיהיו לעיר זו הרבה עוברים ושבים, ויתגדל יישובה וסחורה, וכן פסק הרמב"ם להלכה בפ"ו מהל' שכנים ה"ב. ודין המשנה כתובות קי ע"ב שהכל מעלין לארץ ישראל, ואף האשה כופה את בעלה לעלות לשבת בארץ ישראל, ואם לאו יוציא ויתן כתובה, ואפילו מנוה היפה שבחור"ל לנוה הרע שבארץ ישראל, ואפילו עבד שרצה לעלות לארץ ישראל כופין את רבו לעלות עמו, או ימכור אותו למי שיעלהו לשם. רצה האדון לצאת לחור"ל אינו יכול להוציא את עבדו, עיי"ש בלשון הרמב"ם בפ"ח מהלכות עבדים ה"ט, ומסיים בזה: "ודין זה בכל זמן אפילו בזמן הזה שהארץ ביד הגויים". ואם באתי להביא דוגמאות מהלכה צריך אני לכתוב על זה ספר שלם, ומתוך כל האורך והכפל שבתורה נביאים וכתובים מעניין חיבת הארץ וקשר האומה בה, ויחס בניינה וישיבתה לתוכן הגאולה וביאת משיח צדקנו, מכל אלה מבואר באין ספק שיישוב ארץ ישראל ובניינה הוא עיקר גדול בעיקרי התורה ויסודי האמונה, והדברים קשורים באיחוד עם אמונת הגאולה השלמה וביאת משיח, שחלילה לשום בר ישראל לזוז מזה אפילו כמלא

נימא.<sup>21</sup>

אמנם הרב קוק מתייחס בתשובתו ליישוב ארץ ישראל באופן כללי, אך אנו יכולים להסיק מכך שציטט את משנתנו שהדברים אמורים גם ביחס לבניין ירושלים וריבוי מתיישיביה.

שיטתו של החתם סופר בסוגיה זו היא מן המפורסמות. החת"ס עסק בסוגיה זו בתשובותיו בחלק יורה דעה, וכן בשאר כתביו. לשיטתו של החת"ס הדין של משנתנו נובע מהמצווה לשבת בארץ בשל הקדושה היתרה שיש לא"י ולירושלים, ולא בגלל האפשרות לקיים את המצוות התלויות בארץ:

<sup>21</sup> וראה שם בסיום דבריו: "ומאחר שהקרן הקיימת לישראל היא נועדת לגאולת ארץ ישראל, ולהכניס כל מה שאפשר מחלקי ארץ הקודש בידי ישראל, בוודאי הפעולה הזאת היא פעולה דתית על פי התורה, והיא מביאה ליישוב ארץ ישראל, שכל כך שקדו חז"ל על תקנתו, כמבואר בכל האמור לעיל, מפני שהוא מפתח הגאולה לדורות עולמים".

## הכל מעלין לירושלים

...והנה לכאורה משמע לא משום מצוות התלוים בא"י וירושלים כופין, אלא משום קדושת עצמה, וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה ר"ל. אדרבא, לדברי ר"ח כהן שבתוס' שלהי כתובות משמע אי לא מצוות נוהגות היה יותר ראוייה לעלות. ומהרי"ט כתב להדיא שהטעם משום תוספת קדושתה ולא משום מצוות הנוהגות, ודלא כמשמע מתשב"ץ, ותשב"ץ גופיה רפיא בידיה.

וכיון שכל עצמו הוא משום עוצם קדושתה אין לכנס כלל בפלפול אי קדושה ראשונה קדושה לעתיד לבוא... כי אין אנו עוסקים אם מצוות נוהגים או לא או אם טמא מותר ליכנס שם או לא, רק בקדושה עליונה שירושלים הוא שער השמים מימות עולם אפילו כשהיה היבوسی יושב ירושלים והכנעני והפריזי אז בארץ ולא וזה ולא תזוז שכינה מכותל מערבי אפילו בחורבנה...

בדרך זו הסביר גם את יתרונה של ירושלים על שאר חלקי א"י:

היוצא מדברינו דעל כל פנים לכולי עלמא קדושת שניהם קדושת עולמים מימות עולם עד סוף כל ימות עולם לא נשתנה ולא ישתנה אלא שקדושת ירושלים חמורה מקדושת שאר א"י, וגם הרמב"ם דלא מנה למצוות עשה ישיבת א"י כמו שחשב הרמב"ן במניין המצוות, מכל מקום מודה ביתר שאת בקדושה בזמן הזה... נראה מדבריו כי לא נפחתה קדושתה ולא תליא כלל בקיום מצות אלא הארץ עצמה קדושה וירושלים קדושה יותר...

הנה כי כן יפה אמרו חז"ל שהאיש יכוף כל בני ביתו לעלות לא"י או לירושלים, שהרי משום ישוב א"י כותבין אוננו אפילו בשבת, ומכל שכן משום ישוב ירושלים ביותר בזמן הזה. וכבר העיד הרמב"ן באגרתו שהחורבן לפי ערך הקדושה כל שקדוש יותר חרוב יותר, וירושלים חרוב יותר מכל ערי א"י ע"ש, מכלל דבעי דרישה וישוב יותר ויש לכוף בני ביתו לדור שם.<sup>22</sup>

דיוק בדבריו מלמד שקדימותה של ירושלים אינה רק חובת הגברא, לעלות ולדור בה כדי לזכות לקדושתה היתרה; היא נובעת ממעמדה של ירושלים, שמפאת קדושתה וחשיבותה נחרבה יותר מכל חלקי א"י ועל כן היא צריכה להיות בנויה לתלפיות ומרובה באוכלוסין מכל שאר חלקי הארץ.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> בהמשך דבריו דייק מרש"י שבכל זאת יש כוח כפייה גדול יותר בעלייה מחו"ל לא"י מאשר מא"י לירושלים, דלא"י כל בני הבית כופין ואילו לירושלים רק אדון הבית יכול לכוף את בני ביתו. ראה הערה 4 לעיל.

<sup>23</sup> עיין בשו"ת ציץ אליעזר שם, שביאר את דברי החת"ס דווקא על פי דבריו בהמשך התשובה: "וכל זה הוא מפני שכאמור העלייה לארץ ישראל, וביותר הישיבה בירושלים, מביאה את האדם הישראלי במוקדם או במאוחר לידי עליות רוחניות גדולות לעלות בהר ה' ולקום במקום קדשו, שזהו סוד חיי האיש היהודי - כפרט וככלל - עלי האדמות".

**שיטת הרב טוקצ'נסקי**

לעומת דברי החת"ס, הרב טוקצ'נסקי סבור שההלכה שבפנינו הינה סניף של הלכות אישות. דין זה שייך למכלול שלם של דינים שעל פיהם ניתן להכריע במקרה שיש חילוקי דעות בין בני הזוג לגבי מקום המגורים. לדעתו החידוש בדין זה הוא שלארץ ישראל גדר ייחודי של "ארץ מולדת", שלגביה יש אפשרות של כפייה. בגלל ייחודם של א"י וירושלים, הם נחשבים כמולדת גם אם לא גרו בהם מעולם. כאמור, ניתן להבחין בקשר שבין שיטתו לשיטת הרמב"ם בדין זה, כפי שהראינו לעיל.

זו לשונו:

הנראה לענ"ד לומר שפה אנו דנים לא כלל משום המצווה או השבח של ישיבת א"י וירושלים, אלא משום שא"י וירושלים היא ארץ ועיר מולדתנו, כדכתיב "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה" (תהלים פ"ז, ה), וכופין לעלות לשם כשם שכופין לעלות לעירו וארץ מגורתו, וכדין התוספתא: אם היה מיהודא וארס אישה בגליל כופין אותה לצאת ליהודא שעל מנת כן נישאה, וכתב הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הל' טז-יז) ובטוש"ע (א"ע ע"ה) שבכל הארצות הדין כן, שעל מנת כן נישאה שתדור עמו במדינתו בזמן שירצה לחזור לשם אף על פי שלא התנה איתה שתדור עמו בעירו וארצו, והוא הדבר לענ"ד בנוגע לשוב מחו"ל לא"י ומא"י לירושלים שיש בזו דין ארצו ועירו, או שבשביל חשיבות יישובה נתנו לה חכמים דין ארץ מגורתו, או משום שהלא היא ארצנו המקורית והעולמית ותמיד אנו מייחלים, מצפים ומתפללים לשוב אליה, ולפיכך כל נשואי ישראל על מנת כן מתקשרים שבכל זמן שירצו לשוב אליה הרי זה חזרה אל עיר וארץ המולדת. וכן מורה גם לשון הרמב"ם והטוש"ע, בתחילה כתבו: "כל היישוב ארצות ארצות הוא כו' ומי שהוא מארץ אחת ונשא אישה בארץ אחרת כופין אותה שתצא עמו לארצו ואם לאו תצא בלא כתובה", ואחרי גמרם פרטי דין זה - סיימו: "במה דברים אמורים, מחו"ל לחו"ל או מא"י לא"י, אבל מחו"ל לא"י כופין אותה כו' אמר האיש לעלות כו' אמרה היא לעלות כו' שהכל מעלין לא"י כו' הכל מעלין לירושלים כו'". ובוזה ניחא הכל, ואפילו לרב יהודה האומר עובר בעשה,<sup>24</sup> לא נשתנה הדין בנוגע לנישואין שעל מנת כן נישאו לשוב לארץ המולדת בזמן שירצו.

יתרה מזו, הרב טוקצ'נסקי מחדש שגדרם של ארץ ישראל וירושלים עולה על זה של ארץ מולדת של ממש:

---

24 כתובות קי ע"ב: "אמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר: 'בבלה יובאו ושמה יהיו'".

## הכל מעלין לירושלים

אלא שעדיין צריך הדבר תלמוד: אכתי אמאי יש בכוחה גם היא לכוף להבעל? בשלמא לשיטת ר"ת (ומובאת גם ברמ"א שם) שאם שניהם ממדינה אחת ונישאו במדינה אחרת שגם היא יכולה לכוף את הבעל לשוב לארצם ולמולדתם - ניחא גם כאן שיכולה גם היא לכופו; אבל לכל שאר הפוסקים, הרי"ף, הרמב"ם ועוד ופסק הטוש"ע, האומרים שרק הבעל יכול לכוף לאשתו לשוב למדינתו שעל מנת כן נישאו שתדור היא במקומו הוא בזמן שירצו לשוב אליו - אמאי הכא כופה גם היא את הבעל לעלות לא"י ולירושלים?

ועלינו להוסיף לפיכך ולומר שיש לא"י וירושלים תוקף יותר חוקי מכל שאר ארץ-מולדת: כל ארץ מולדת איננה אלא ארעית, זמנית ופרטית, לא כן א"י וירושלים היא ארץ ועיר של כלל ישראל מאז ומעולם, ולא נמיר אותה עד עולם - ניתן לה תוקף חוקי יותר גדול שניהם יכולים לכוף זה את זה בזמן שאחד מהם רוצה לעלות (ובשאר ארצות דווקא אם בשעת הקדושין היתה דירתן שם וכלשון הטור, ומה שאין כן בא"י שנקראת תמיד דירתו).

יש להקשות על חידושו זה שהעיקר חסר מן הספר, שהרי לא ברור שיש רגליים הלכתיות להרחבת גדר "ארץ מולדת" עד כדי שלא"י וירושלים יינתן "תוקף חוקי יותר מכל שאר ארץ מולדת".

### ד. בניין ירושלים וריבוי אוכלוסייה

לאור דברי הרמב"ן, החת"ס והרב קוק בדין זה, ניתן לבסס את המקור לדין של משנתנו על כך שהכפייה היא תקנת חכמים המסתעפת מהקדושה העצמית של הארץ וממצוות יישוב הארץ. בכך ניתן לתרץ גם את כל שאלותיו של הגר"ם טוקצ'נסקי שהובאו לעיל:

האם בשביל שאינה חפצה לקיים מצווה הפסידה כתובתה? ועוד יותר יש להתפלל על "עלייה לירושלים", שגם להרמב"ן אין זו מצוות עשה אלא מעלה יתרה, ואמאי אם אינה חפצה לעלות עמו לירושלים תצא בלא כתובה?

אכן, לא בשל שאר מצוות התלויות בארץ תוקנה תקנה זו, אלא משום מצוות ירושת הארץ ויישובה. על פי הרמב"ן זוהי מצווה מרכזית ורבת תוקף, שכן היא כוללת גם ציווי ליציאה למלחמה ולהסתכנות כדי לכבוש את הארץ.<sup>25</sup> עיקר מצוות ירושת הארץ הוא ריבוי האוכלוסין ובניית הארץ בתוך מסגרת ריבונית, אך היא כוללת גם בנייה והתיישבות של בודדים כשאין ממשלה וריבונות. בכך מוסבר מדוע יש למצווה זו

<sup>25</sup> להרחבה בעניין זה עיין במאמרו של מו"ר הרב ויצמן שליט"א, "כיבוש הארץ וירושתה", בתוך ספר הראל, עמ' 13.

תוקף חזק יותר מאשר "שלום בית", הן בזמן הבית והן בימינו.<sup>26</sup> כך גם מוסבר מדוע תיקנו תקנה מרחיקת לכת, הקובעת שהאישה תאבד את כתובתה אם אינה מוכנה לעלות, דין שכמותו מצאנו רק בהקשרים יוצאי דופן. תקנת חז"ל נועדה לזרז את כל מי שניתן לעלות לא"י, להתיישב בה, להכות בה שורשים ולא לצאת ממנה.

לאור הסבר זה תתורץ השאלה מהי המעלה המיוחדת שיש לישיבה בירושלים על פני שאר חלקי א"י.<sup>27</sup> אמנם במצוות יישוב הארץ לא הזכיר הרמב"ן שיש חילוק בין ירושלים לשאר חלקי הארץ ולא ניתנה לה עדיפות, אולם מהדין של משנתנו יש ללמוד זאת. כפי שדייקנו לעיל בדברי החת"ס, מעמדה של ירושלים נובע מפאת קדושתה וחשיבותה ועל כן היא צריכה להיות בנויה לתלפיות ומרובה באוכלוסין יותר מכל שאר חלקי א"י. כך גם נוכל לבאר את הדקדוק שדייקנו בדברי רש"י: "את כל בני ביתו אדם כופה לעלות ולישב עמו בירושלים". דווקא לגבי ההעלאה לירושלים הודגשה היכולת לכפות את כל שאר בני הבית, כדי לשלול את האפשרות לומר שאין יתרון לירושלים על פני שאר חלקי הארץ.<sup>28</sup>

דין מיוחד חידשו בתוס' על דברי הגמרא (ק"י ע"ב):

<sup>26</sup> כפי שציינו לעיל, במקורות רבים הזכירו הפוסקים שדין "הכל מעליך" קיים גם כיום. בשו"ת ציץ אליעזר חלק יג סימן כב נשאל הרב ולדנברג האם מותר לאדם מישראל לעקור דירתו מירושלים ולעבור לגור במקום אחר בארץ ישראל. בתשובתו כותב הרב ולדנברג ש"אם יש דין של כפייה לעלות ממקום בא"י לגור בירושלים וכפייה שלא לצאת ממנה לגור במקום אחר בארץ ישראל, הרי נשמע מזה ממילא שאותו הדין ישנו גם על האדם בעצמו שלא לעקור את דירתו מירושלים המקודשת יותר ולעבור לגור במקום אחר בא"י". כן הוא מביא משו"ת שדה הארץ ח"ג סי' יא ומשו"ת פרי הארץ ח"ג ח"ד סי' ז, אולם הוא מסייג את דבריו בשניים: ראשית, האיסור הוא רק ליושבים בעיר העתיקה; שנית, אין השוואה בין איסור היציאה מירושלים לא"י לחומרת איסור היציאה מא"י לחו"ל. הרב טוקצ'נסקי בספרו עיר הקודש והמקדש ח"ג פ"ט מביא שלא מצאנו שיש לאסור את היציאה מהעיר העתיקה לשאר חלקי ירושלים.

<sup>27</sup> עיין בשו"ת מהריט"ץ ח"א סי' ה, שלמד שאף לדעת תוס' יש מצווה לעלות לירושלים בימינו: "אלא דכד עיינינן שפיר נשכח דמצפת לירושלים ליכא סכנת דרכים דשיירות מצויות אין שטן ואין פגע רע, אף על גב דבעלי התוספות לא חילקו אלא אמרו סתם דאיכא סכנת דרכים ונקטינן כל הדרכים בחזקת סכנה, מכל מקום לא דיברו התוספות אלא בארצותיהם כי רחוקים המה מארץ ישראל טובא וליכא שיירות מצוייות ואיכא סכנת דרכים טובא ולכך דברו סתם משום דעסקי בארצותם אבל מצפת לירושלים לא שייך למימר הכי".

<sup>28</sup> מובא משם הרב קוק זצ"ל, שהניסיון לטשטש את ההבדל בין קדושת ירושלים לשאר חלקי א"י יש בו משום איסור הבמות.

## הכל מעלין לירושלים

ואין הכל מוציאין לאתווי מאי - ואם תאמר אמאי לא משני לאתווי עבד שברה לירושלים כדרכינן לעיל ואין הכל מוציאין דרישא? ויש לומר דבירושלים ליכא למימר הכי, דאין אנו רוצים שיהיו עבדים בירושלים יותר מדאי אלא מיוחסים, ר"ת. רבנו תם מדייק ממהלך הגמרא שדינה של ירושלים שונה משאר חלקי א"י. למרות שיש עניין בריבוי האוכלוסין בירושלים, אין מקום שנרבה בה אוכלוסייה שאינה מיוחסת, שאינה ראויה לקדושתה היתרה.

### בניין ירושלים בתפילה

הקשר בין בניין ירושלים וריבוי אוכלוסייה לבין קדושתה ומרכזיותה בא לידי ביטוי גם בתפילה. בכל תפילותינו אנו מייחדים מקום מרכזי לתפילה על בניין ירושלים. כך מובא במדרש:

ר' יהושע בן לוי אמר (מלכים א' ו') "הוא ההיכל לְפָנָי" - הוא ההיכל שכל הפנים מכוונות אותו. עד כדון בבניינו, בחורבנו מנין? אמר רבי אבין: בני לתפילות, הוא ההיכל שכל הפיות מתפללות בו. בקריאת שמע הוא אומר בונה ירושלים,<sup>29</sup> בתפילה הוא אומר בונה ירושלים, בכרכת המזון הוא אומר בונה ירושלים, הוי שכל הפיות מתפללין עליו לפני הקב"ה, עתיד הוא לבנותו ולהשרות שכינתו בו (שיר השירים רבה פרשה ד ו').

במבט ראשון נראה לפרש שהכוונה לתפילה על בניין המקדש ולא על בניין העיר ירושלים כשלעצמה, אולם דקדוק בדברי חז"ל בגמרא מלמדנו שתפילה זו כוללת את שני העניינים:

אמר רב נחמן: משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים.<sup>30</sup> דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש<sup>31</sup> (ברכות מח ע"ב)

<sup>29</sup> מתנות כהונה: שמסיימין "פורס סוכת שלום עלינו ועל כל ישראל ועל ירושלים".

<sup>30</sup> אמנם, במדרש תנחומא מסעי סימן ו' מובא שברכת בונה ירושלים הוספה לברכת המזון רק לאחר החורבן: "משחרבה ירושלים הוסיפו בונה ירושלים", וכן הוא במדרש במדבר רבה כ"ג, ז.

<sup>31</sup> וכך נוסחתנו הכפולה בברכה: "ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך... ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". השווה לאבות דרבי נתן הוספה ב לנוסחא א פרק ז, שם מובא כי הברכות הינן כנגד האבות: "למה בירכו ג' ברכות, להזכיר זכות האבות. ואלו הן: הזן את הכל. על הארץ ועל המזון. בונה ירושלים. הזן את הכל להזכיר זכות אברהם... על המזון להזכיר זכות יצחק שזרע בארץ ומצא מזונו מאה שערים... הבונה ברחמיו להזכיר זכות יעקב שעמד בבית



בגמרא מבואר שיש שתי תקנות נפרדות: דוד המלך תיקן את הברכה על בניין ירושלים עוד לפני בניין הבית, כיעד בפני עצמו, ולאחר מכן תיקן שלמה את הברכה על בניין המקדש. מכאן שיש לבניין העיר ירושלים חשיבות בפני עצמה, וכנגדה אֶזכור נפרד בתפילה. כך גם ניתן להבין את דברי הגמרא שם בהמשך לגבי מקרה של טעות בברכה:

תניא, רבי אליעזר אומר: כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים - לא יצא ידי חובתו.

ומפרש רש"י: "מלכות בית דוד בבונה ירושלים - שעל ידו נתקדשה ירושלים".

בניין ירושלים על ידי דוד המלך קדם לבניין בית המקדש, והוא נושא ערך מקודש בפני עצמו. ברכת בונה ירושלים קשורה לגאולה ולבניין חורבות ירושלים, כפי שמובא בגמרא אגב הדיון בנוסח הברכה ובצורך להתאים את חתימת הברכה לפתיחתה:

אמר רב ששת: פתח ברחם על עמך ישראל, חותם במושיע ישראל; פתח ברחם על ירושלים, חותם בבונה ירושלים. ורב נחמן אמר: אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, משום שנאמר (תהלים קמ"ז): בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, אימתי בונה ירושלים ה' - בזמן שנדחי ישראל יכנס (ברכות דף מט ע"א)

לפי רב נחמן, כינוס נדחי ישראל ובניין ירושלים הם עניין אחד ושניהם קשורים לגאולה, ולכן ניתן לפתוח בעניין אחד ולחתום בשני. בפשטות מדובר על קיבוץ נדחי ישראל לארץ ישראל באופן כללי ולא דווקא לירושלים, אולם במקום אחר במדרש מוזכר פסוק זה בהקשר של קיבוץ הגלויות לירושלים דווקא:

עתיד הקב"ה להפוך תשעה באב לששון ולשמחה... לבנות ירושלים הוא בעצמו ולקבץ גלויות ישראל לתוכה, שנאמר: בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס.<sup>32</sup> (מדרש זוטא - איכה נוסח ב' פרשה א כב)

בהמשך נראה שבדברי הנביאים יש קשר בולט בין בניין ירושלים בעתיד ובין ריבוי האוכלוסין שיישבו את חורבותיה.

---

אל ואמר מה נורא המקום הזה וירא ויאמר זה שער השמים - זה ירושלים שעמד לבנות לכך אומר' בונה ירושלים לבני יעקב".

32 השווה למדרש תנחומא פרשת נח סי' יז: "אמר ר' שמואל בר נחמני: מסורת אגדה היא שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו כל הגלויות. אם יאמר לך אדם שנתכנסו כל הגלויות ואין ירושלים נבנית אל תאמן, שנאמר בונה ירושלים ה' ואחר כך נדחי ישראל יכנס".

## הכל מעלין לירושלים

התפילה על בניין ירושלים תופסת מקום מרכזי גם בתפילת שמונה עשרה, וגם בה יש קשר בין בניין ירושלים לגאולה ולקיבוץ גלויות. כך עולה מדברי הגמרא אשר מבארת את סדרן של הברכות על פי סדר האירועים לעתיד לבוא:

ומה ראו לומר קיבוץ גלויות לאחר ברכת השנים... וכיון שנתקבצו גלויות - נעשה דין ברשעים... וכתוב (ישעיהו א') "ואשיבה שפטיך כבראשנה"... וכיון שכלו המינים מתרוממת קרן צדיקים... והיכן מתרוממת קרנם - בירושלים, שנאמר (תהלים קכ"ב) "שאלו שלום ירושלים ישליו אהביך"<sup>33</sup>. וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, שנאמר "אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' א-להיהם ואת דוד מלכם"... (מגילה יז ע"ב)

אמנם, מפרשים רבים ביארו שברכה זו מכוונת כולה כלפי בניין בית המקדש, וכן משמע מדברי רש"י<sup>34</sup>:

וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים - קודם שנתיישבו בירושלים, שנאמר ואסירה כל בדליך ועל ידי כך ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך ככתחלה, כמו לשעבר, ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה - לכן סמכם לקבוץ גלויות, והשיבה שפטינו וצדקנו במשפט. אחר ישובו בני ישראל - אחר ישובו לבית המקדש, ובקשו הקדוש ברוך הוא ואת דוד מלכם.

ברם, הכפל בלשון הברכה מלמד שהיא כוללת את שני העניינים: בניין ירושלים לעצמו ובניין בית המקדש לעצמו. בנוסף, מדברי רש"י ניתן ללמוד שקיבוץ הגלויות האמור קשור לקיבוץ האוכלוסין לירושלים. על הכפל שבברכה זו ניתן ללמוד גם

---

<sup>33</sup> בספר סדר היום לר' משה ן' מכיר מובא: "אחר שקרנות צדיק מתרוממות... מבקשין בנין ירושלים כי זאת שמחת הצדיק בשלמות, כי בהיות חרבה בעוונותינו אין שחוק בפנינו ואנו צריכין להתאבל עליה וכל שמחתנו נהפכה ליגון ואבל, אבל כשהשכינה תשכון בתוך ירושלים והבניין יהיה שלם כראוי יהיה שמחתנו שלמה בעזרת ה' בשלמות, וזה עיקר תפילתנו שתשוב השכינה למקומה כאשר בתחילה והצדיק יבוא בעיר ויהיה העולם מתוקן על מכונו והכל יהיה שלם". וראה גם בסידור דרך החיים לר' יעקב מליסא בביאור תפילת שמונה עשרה.

<sup>34</sup> כך משמע גם ממדרש תהלים י"ז, ד: "כל אותן אלפים שנפלו במלחמה בימי דוד לא נפלו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש, והלא דברים קל וחומר - ומה אם אלו שלא היה בית המקדש ביניהם, ולא נחרב בימיהם, נעשה להם כך, ונענשו על שלא תבעו אותו - אנו, שחרב בימינו... על אחת כמה וכמה. לפיכך התקינו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים שלש תפלות בכל יום, והתקינו בו אנא רחום ברחמיך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ותקנו בונה ירושלים ברכה בפני עצמה בתפלה ובברכת המזון".

מברכת 'הבינונו', המהווה תמצית של ברכת שמונה עשרה, ובה הוזכרו העיר והמקדש:  
"וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך".<sup>35</sup>

יסוד זה, בניין העיר ירושלים וריבוי אוכלוסייה, קשור לעיקרון שהזכרנו לעיל. בשל קדושתה היתרה של ירושלים יש חשיבות מיוחדת לבנותה ולשכללה, ולהביאה לשיא תפארתה.<sup>36</sup> על פי מה שביארנו, זוהי הסיבה לכך שיש יתרון הלכתי למגורים בירושלים על פני שאר חלקי א"י - לא רק כחובת הגברא, שרוצה לזכות בקדושתה היתרה, אלא כחובתנו כלפיה. בשל כך גם תיקנו חכמים שבני הזוג יוכלו לכפות זה את זה לעלות לדור בירושלים ולא לעזובה.

התגייסות לבניינה של ירושלים על אף כל הקשיים שהיו כרוכים בכך מצינו בשיבת ציון, ככתוב בספר נחמיה:

וַיִּשְׁבוּ שָׂרֵי הָעָם בִּירוּשָׁלַיִם וַיִּשְׁאַר הָעָם הַפְּלִיגוּ גוֹרְלוֹת לְהִבְיֵא אֶחָד מִן הָעֲשָׂרָה לְשִׁבְתָּ  
בִּירוּשָׁלַיִם עִיר הַקֹּדֶשׁ וְהַשְׁעָ הַיְדוּת בְּעָרִים. וַיִּכְרְכוּ הָעָם לְכָל הָאֲנָשִׁים הַמְתַּנְדְּבִים  
לְשִׁבְתָּ בִּירוּשָׁלַיִם  
נחמיה י"א, א

בניין ירושלים היה בעיני שבי ציון משימה לאומית ממדרגה ראשונה, בהיותו ביטוי לתקומתה המחודשת של האומה. לשם כך אולצו עשירית מהשבים לקבוע את מושבם בירושלים. מלבדם, היו גם כאלה שחשיבות בניינה של ירושלים היתה ברורה להם, ונידבו עצמם לשבת בה. כך ביאר רש"י שם:

אחד מן העשרה - שבישראל למען ישבו בירושלים לשמור העיר. ותשע הידות -  
תשעה חלקים שבישראל. המתנדבים - אשר נדבה רוחם אותם להיות יושבים  
בירושלים לשמור העיר מן האויבים.

הישיבה בירושלים היתה כרוכה בקשיים לא מעטים. בנוסף לבעיות הביטחוניות שעמדו בפניהם, עצם הישיבה בכרך מחייבת התמודדות עם יוקר המחיה, וגם על כך התברכו המתנדבים לשבת בירושלים. כך ביאר שם בעל המצודות על פי חז"ל:

35 וראה בספר נצח ישראל למהר"ל מפראג, שבו מוקדשים שני פרקים נפרדים לירושלים ולמקדש - פרק נ"א העוסק בייחודה של ירושלים, ופרק נ"ב העוסק במקדש. וראה גם בספר "פאת השולחן" סי' ג סעיפים א-ג, הפוסק להלכה על פי מנהגו של הרמב"ן שיש לקרוע בנפרד ולומר פסוקים שונים על חורבן ערי יהודה, על חורבן ירושלים ועל חורבן בית המקדש.  
36 עיין בחידושי אגדות למהר"ל ח"ג עמ' לה: "דע כי הגודל הוא לפי מדרגות הדבר, ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדרגה א-להית ביותר היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת (צב ע"א) משה רבנו כמה הוי עשר אמות, ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה רק מפני כי לפי מדרגת ומעלת הנפש אשר יש לבריא, מתחבר אליו הגוף לפי ערך...".

## הכל מעלין לירושלים

המתנדרים - אשר התנדבו מעצמם מרצונם, שלא על פי הגורל, ולפי ששיבת הכרכים קשה כי היוקר היה במקום רבת עם, לזה תחשב לנרבה.<sup>37</sup>

### בניין ירושלים בגאולה העתידה

בניין ירושלים, קיבוץ הגלויות לתוכה וריבוי אוכלוסייה מוזכרים בדברי הנביאים כייעוד של הגאולה העתידה. בניין עיר הקודש מחורבותיה מבטא יותר מכול את תקומתה המחודשת של האומה. ירמיהו הנביא, שניבא על החורבן, מנבא גם על הגאולה, על בניין ירושלים ועל התרבות אוכלוסי ישראל וירושלים:

וְהָיְתָה לִי לְשֵׁם שְׁשׁוֹן לְתִהְלֶה וּלְתַפְאֶרֶת לְכָל גּוֹיֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּ אֶת כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה אִתְּם וּפְתָדוּ וְרָגְזוּ עַל כָּל הַטּוֹבָה וְעַל כָּל הַשְּׁלוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה לָּהּ. כֹּה אָמַר ה' עוֹד יִשְׁמַע בְּמִקְוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר אִתְּם אֲמָרִים חָרֵב הוּא מֵאִין אָדָם וּמֵאִין בְּהֵמָה בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְקִצּוֹת יְרוּשָׁלַיִם הַנְּשֻׁמֹת מֵאִין אָדָם וּמֵאִין יוֹשֵׁב וּמֵאִין בְּהֵמָה קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שְׂמִתָּה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כְּלָה קוֹל אֲמָרִים הוֹדוּ אֶת ה' צְבָאוֹת כִּי טוֹב ה' כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ מִבְּאֵים תּוֹדָה בֵּית ה' כִּי אֲשִׁיב אֶת שְׁבוֹת הָאָרֶץ כְּכִרְאשֹׁנָה אָמַר ה'. כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת: עוֹד יִהְיֶה בְּמִקְוֹם הַזֶּה הַחֲרֵב מֵאִין אָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל עָרָיו נִוָּה רְעִים מְרַבְּצִים צֹאן. בְּעָרֵי הַהָר בְּעָרֵי הַשְּׁפֵלָה וּבְעָרֵי הַנֶּגֶב וּבְאֶרֶץ בְּנֵימִן וּבְסִבְיָה יְרוּשָׁלַיִם וּבְעָרֵי יְהוּדָה עַד תַּעֲבֹרְנָה הַצֹּאן עַל יְדֵי מוֹנֶה, אָמַר ה'. הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה' וְהִקְמַתִי אֶת הַדְּבָר הַטּוֹב אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֵל בֵּית יִשְׂרָאֵל וְעַל בֵּית יְהוּדָה וְגו'... בְּיָמִים הָהֵם תִּשְׁעַי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַיִם תִּשְׁכֹּן לְבִטָּח וְזֶה אֲשֶׁר יִקְרָא לָהּ ה' צְדָקְנוּ (ירמיהו ל"ג, ט).

בחזונו של נביאים נוספים נקשרו זה בזה הגאולה העתידית וקיבוץ הגלויות לירושלים. כך למשל נבא מיכה:<sup>38</sup>

וְהָיְתָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים יְהִיֶה הַר בֵּית ה' נְכוֹן כְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא הוּא מִגְּבְעוֹת וְנִהְרֹו עָלָיו עַמִּים. וְהָלְכוּ גוֹיִם רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֵל הַר ה' וְנֶאֱלַ בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִוָּרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַחֲחֵיתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדִבַּר ה' מִירוּשָׁלַיִם... כִּיּוֹם הַהוּא נְאֻם ה' אֶסְפֶּה הַצֹּלְעָה וְהַנְּדָחָה אֶקְבְּצָה וְאֲשֶׁר הִרְעִיתִי. וְשִׁמְתִי אֶת הַצֹּלְעָה לְשִׂאֲרֵית וְהַנְּהַלְאָה

<sup>37</sup> ומקור הדברים בגמרא במסכת כתובות קי ע"ב: "אמר ר' יוסי בר חנינא: מנין ששיבת כרכים קשה? שנאמר: 'ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלים'". וראה רש"י שם: "שיבת כרכין קשה - שהכל מתיישבין שם ודוחקין ומקרבים הבתים זו לזו ואין שם אויר אבל בעיר יש גנות ופרדסים סמוכים לבתים ואוירן יפה".

<sup>38</sup> וראה שם ב', יב: "אסף אסף יעקב כלך קבץ אקבץ שארית ישראל יחד אשימנו צאן בצרה קעדר בתוך הדברו תהימנה מאדם. עלה הפרץ לפנייהם פרצו ויעברו שער ויצאו בו ויעברו מלכם לפנייהם וה' בראשם".

לְגוֹי עֲצוּם וּמְלֶכֶךְ ה' עֲלֵיהֶם בְּהַר צִיּוֹן מִעֵתָהּ וְעַד עוֹלָם. וְאַתָּה מְגַדֵּל עֶדְרָה עֹפֵל בַּת צִיּוֹן  
 עֲדִיף תֵּאֲתָהּ וּבָאָה הַמְּמַשְׁלָה הָרֵאשֶׁנָּה מִמְּלֶכֶת לְבַת יְרוּשָׁלַיִם (מיכה ד', א-ח).  
 גם מנבואת זכריה למדו חז"ל על הקשר בין הגאולה ובין בניינה והתרחבותה של  
 ירושלים לעתיד לבוא:

וְאֶשָּׂא עֵינַי וְאֶרְאָה וְהִנֵּה אִישׁ וּבְיָדוֹ חֶבֶל מִדֶּה. וְאָמַר אָנֹכִי אֶתָּה הַלֵּךְ וַיֹּאמֶר אֵלַי לְמַד אֶת  
 יְרוּשָׁלַיִם לְרֵאוֹת כְּמֵה רְחֹבָה וְכְמֵה אֶרְכָּבָה. וְהִנֵּה הַמְּלֶאכֶךְ הַדָּבָר בִּי יֵצֵא וּמִלְאָךְ אֶחָד יֵצֵא  
 לְקִרְיָתוֹ. וַיֹּאמֶר אֵלַי רֵץ דָּבָר אֶל הַנְּעָר הַלֵּז לֵאמֹר פְּרוּזוֹת תֵּשֵׁב יְרוּשָׁלַיִם מֵרַב אָדָם  
 וּבְהֵמָּה בְּתוֹכָהּ. וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָּהּ נְאֻם ה' חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב וּלְכַבֹּד אֶהְיֶה בְּתוֹכָהּ. הוּא הוּא  
 וְנָסוּ מֵאֶרֶץ צָפוֹן נְאֻם ה' כִּי כְּאֶרְבֶּעַ רִיחוֹת הַשָּׁמַיִם פִּרְשָׁתִי אֶתְכֶם נְאֻם ה'...  
 רְנִי וְשִׁמְחִי בַת צִיּוֹן כִּי הִנְנִי בָּא וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹכָךְ נְאֻם ה'. וְנָלוּ גוֹיִם רַבִּים אֵל ה' בַּיּוֹם  
 הַהוּא וְהָיוּ לִי לְעַם וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹכָךְ וַיְדַעַתְּ כִּי ה' צָבָאוֹת שְׁלַחֲנִי אֵלֶיךָ. וְנָחַל ה' אֶת יְהוּדָה  
 חֶלְקוֹ עַל אֲדָמַת הַקֶּדֶשׁ וּבְחָר עוֹד בִּירוּשָׁלַיִם. הִס כָּל בִּשָׂר מִפְּנֵי ה' כִּי נִעוֹר מִמְּעוֹן קִדְשׁוֹ  
 (זכריה ב', ה)

**ונדרשת הנבואה בגמרא:**

אמר רבי חנינא בר פפא: בקש הקדוש ברוך הוא לתת את ירושלים במדה, שנאמר  
 "ואומר אנה אתה הולך ויאמר אלי למוד את ירושלים לראות כמה רחבה וכמה  
 ארכה"; אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, הרבה כרכים  
 בראת בעולמך של אומות העולם, ולא נתת מדת ארכן ומדת רחבן, ירושלים ששמך  
 בתוכה ומקדשך בתוכה וצדיקים בתוכה - אתה נותן בה מדה? מיד "ויאמר אליו  
 רועך דבר אל הנער הלז לאמר פרזות תשב ירושלים מרוב אדם ובהמה בתוכה".<sup>39</sup>  
 אמר ריש לקיש: עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים אלף טפח גינואות, אלף קפל  
 מגדלים, אלף ליצוי בירניות, אלף ושני שילה טוטפראות, וכל אחת ואחת היא  
 כצפורי בשלוותה<sup>40</sup> (כבא בתרא עה ע"ב).

39 ובספרי דברים פיסקא א: "מנין שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק, שנאמר 'ודמשק מנוחתו, ואין מנוחתו אלא ירושלים, שנאמר 'זאת מנוחתי עדי עד'. אמר לו, מה אתה מקיים 'ונבנתה עיר על תלה'? אמר לו, שאין עתידה לזוז ממקומה... ושערי ירושלים עתידים להיות מגיעים עד דמשק, וכן הוא אומר 'אפך כמגדל הלבנון צופה פני דמשק', וגליות באות וחונות בתוכה שנאמר 'ודמשק מנוחתו'".

40 ופירש רשב"ם שם: "למוד את ירושלים - לעשותה קטנה. פרזות תשב ירושלים - מה פרזות הללו אין להן שיעור בבנין ישובן אלא כמה שרוצין בונין, אף ירושלים כן. אמר ריש לקיש - ירושלים דהוא תלתא פרסי עתיד הקב"ה להוסיף בה מגדלים באלף פעמים בחשבון קפל, וגינאות [= גינות] באלף פעמים טפח. כל הני גימטריאות הן. והאי דהאריך בסימנין כי האי

## הכל מעלין לירושלים

בנבואה נוספת מנבא זכריה על עתיד יושבי ירושלים בזמן הגאולה:

פֹּה אָמַר ה' שְׁכַתִּי אֶל צִיּוֹן וְשִׁכְנֹתַי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַיִם וְנִקְרָאָה יְרוּשָׁלַיִם עִיר הָאֱמֶת וְהָרַד צְבָאוֹת הָרַקְדָּשׁ. פֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת עַד יָשְׁבוּ זִקְנִים וְזִקְנוֹת בְּרַחֲבוֹת יְרוּשָׁלַיִם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מְרַב יָמִים. וְרַחֲבוֹת הָעִיר יִמְלְאוּ יְלָדִים וְיִלְדוֹת מִשְׁתַּחֲקִים בְּרַחֲבֹתֶיהָ. פֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת כִּי יִפְלֹא בְּעֵינַי שְׂאֵרֵית הָעָם הַזֶּה בְּיָמַי הֵהָם גַּם בְּעֵינַי יִפְלֹא נְאֻם ה' צְבָאוֹת. פֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת הַנְּנִי מוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מֵאֶרֶץ מִזְרָח וּמֵאֶרֶץ מְבֹאָה הַשְּׁמֶשׁ. וְהִבְאֵתִי אִתְּם וְשִׁכְנֹתוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַיִם וְהָיוּ לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים בְּאֶמֶת וּבְצִדְקָה (זכריה ח', ג-ח).

ובדברי המפרשים התבאר עניין ריבוי האוכלוסין:

כה - הטעם שתהיה העיר מליאה ושם זקנים רבים וילדים, והנה הטעם שיאריכו ימים כל השוכנים בירושלים (ראב"ע"ש).  
ימלאו - כי יפרו וירבו וימלאו רחובות העיר. משחקים - מרוב כל יהיו משחקים ושמחים (מצודת דוד שם).

### 'אתערותא דלתתא' בבניין ירושלים

בנוסף לציפייה ולתפילה לבניין ירושלים וריבוי אוכלוסיה, מוטלת עלינו חובה לקדם את המהלכים על ידי מעשים מצידנו, ב"אתערותא דלתתא", כפי שלמדנו הגר"א ותלמידיו. בניין ירושלים הינו מרכיב משמעותי בתהליך אתחלתא דגאולה - אבן אחר אבן, בית אחר בית. כך מביא תלמידו ושאר בשרו של הגר"א, ר' הלל שקלובר, בספרו **קול התור:**

ואלה הם עיקרי דרכי האתחלתא דגאולה המעשית באתערותא דלתתא: א. קיבוץ גלויות; ב. בניין ירושלים; ג. ביעור רוח הטומאה מן הארץ על ידי נטיעת אדמות הקדש וקיום מצוות התלויות בה, סוד קץ המגולה; ד. גאולת האומה על ידי הקמת אנשי אמנה; ה. קידוש השם; ו. גילוי רזי התורה; ז. תיקון עולם במלכות שדי (פרק ד).  
ר' הלל מבאר כיצד הבניין הממשי של ירושלים מקדם את תהליך הגאולה:

כל זמן שציון שוממה הרי שולטת בה רוח הטומאה ומכשילה את דרך המעבר של השפע העליון, ורק בנין ירושלים מחזיק את הקשר הזה על פי הכתוב: "ירושלים הבנויה כעיר שחוכרה לה יחדיו" (פרק א).

---

גוונא היינו משום דלשון הגון הוא בעירם בלא חשבון ויסד חשבון בתיבה המתפעלת.  
**טופראות** - קטנים מבירניות".

חשיבותו של בניין ירושלים נובעת גם מכך שהדבר מהווה תיקון לחטא המרגלים. מתורתו של הגר"א למדנו:

חטא המרגלים במדבר בימי משה הוא אחד החטאים הכלליים הגדולים הרובץ על עם ישראל בכל הדורות עד היום. על פי מדרש רבותינו, נגזרה בכייה לדורות בגלל חטא המרגלים, בכיה על חורבן בית המקדש, חורבן ירושלים ושממת הארץ... תקון רב לחטא המרגלים יכול לבוא על ידי גאולת ירושלים ובניינה ועל ידי הפעולות לקיבוץ גלויות, לפי הכלל הידוע כי זה לעומת זה עשה א-להים ומידה כנגד מידה היא הן לחוב הן לזכות, תקן במה שפגמת, לתקן כל דבר לפי המקום לפי הזמן לפי המעשה ולפי הפרסום... נמצא שתיקון חטא המרגלים צריך להיות על ידי בניין בית המקדש, ולפני בניין בית המקדש צריך להיות בניין ירושלים, כמבואר על פי רבנו לפי הפסוק (ישעיהו מ"ד, כח): "וְלֹאֲמַר לְיְרוּשָׁלַם תִּבְנֶה וְהִיכַל תִּבְנֶה", שנאמר על אתחלתא דגאולה האחרונה בימי כורש (פרק ה).

כן לימדנו על דרך הסוד, שבניינה של ירושלים מהווה חלק מבניין האמת בעולם:

תכלית הגאולה גאולת האמת וקדוש השם, על פי דברי נביאינו וביאורי רבנו, תכלית עבודתנו בכלל, מלחמה בארמילוס על ידי קבוץ גלויות וישוב ארץ הקודש לשם גאולת האמת וקידוש השם, וזאת כוונת הנביא (ישעיהו נ"ב, ט) "גאל ירושלים" הנקראת עיר האמת. גאולת האמת יכולה להיות רק אחרי כל ביעור הקליפה של עשו הבא בצורת ארמילוס, אשר כל שאיפתו היא שנאת האמת, וזהו עשו שונא ליעקב שהוא יסוד האמת, תתן אמת ליעקב, ותכלית גאולת האמת היא קידוש השם. ורבנו רמז זאת בפסוקים אלה (ישעיה נ"ב): "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון", היינו קיבוץ גלויות; "פצחו רננו יחדיו חרבות ירושלים", היינו בנין ירושלים וביעור רוח הטומאה; "כי ניהם ה' עמו גאל ירושלים", היינו גאולת האמת, כי ירושלים נקראת עיר האמת...

מכאן מתברר מדוע עיקרו של המאבק בעקבתא דמשיחא מתרכז סביב לבניינה של ירושלים:

בקיבוץ גלויות יגבר הסטרא אחרא... ובהיות שהסטרא אחרא יודע שתכלית הגאולה היא גאולת האמת וקידוש ה' הבאים עם קיבוץ גלויות ובנין ירושלים כמבואר לעיל, ובהיות שיודע הסטרא אחרא שכל מה שעקבות משיחא הולכים ומתקרבים הולך ומתקרב קיצו של כח הטומאה, לכן מתאזר הסטרא אחרא בכל כח עז מלחמתו לעקור את האמת ואת כל פעולה טובה המביאה לידי קידוש השם... והיות שמרכזו העיקרי של הסטרא אחרא היא בשערי ירושלים על פי הכתוב (עובדיה א', יא): "...וְנִכְרְיִם בָּאוּ וְשָׁעָרָיו וְעַל יְרוּשָׁלַם יָדוּ גוֹרֵל", כי כל שאיפתו של כח הטומאה הוא להתאחז במרכז הקדושה ועל דא נאמר יגער ה' בכ השטן הבוחר בירושלים, לכן כאן פה עיה"ק

## הכל מעלין לירושלים

ירושלים ת"ו כאן הוא המקום והמרכז, כאן לנו הכח העליון להשיב מלחמה שעה נגד שרו של עשו ומלחמתו לעקור את האמת<sup>41</sup> (פרק ה).  
מכאן החשיבות הרבה שיש לייחס לפעולה המעשית לבניין ירושלים, אפילו כאשר מדובר על מעשים קטנים וסמליים:

לכן כל פעולה של האתחלתא יש להתחיל אפילו במעט על פי הכתוב "אחד מעיר ושנים ממשפחה". כלל גדול הוא על פי רבנו שכל הדברים שעתידיים לבוא בשלמות הגאולה מתחילים קימעה קימעה גם באתחלתא, וכן בנין ירושלים, להתחיל אפילו מאבן אחת, על פי הכתוב (ישעיהו כ"ח, טז) "הנני יסד בציון אבן אבן בחן" - כי האבן הזאת היא למבחן להוכיח את הרצון לבנות ירושלים ולהרחיב מקום אהלה, וה' יסייע בידינו... (פרק א).

הגר"א לא הסתפק בהצבעה על משמעות העשייה למען הגאולה, אלא אף עשה את כל ההכנות בעצמו כדי לעלות, וכידוע אף יצא לדרך ומסיבות עלומות שב על עקביו. הגר"א האיץ בתלמידיו לעלות, תוך שהוא מזהיר מפני הסכנה הצפויה למי שיישאר בגלות. ואכן, תלמידיו שעלו לארץ היוו נדבך משמעותי בחידוש היישוב בארץ:

ומי גדול לנו בכל הדורות האחרונים כרבנו הגר"א קדוש ישראל, אשר בדברים חוצבים להבות אש האיץ בתלמידיו לעלות לא"י ולעסוק בקיבוץ גלויות, והרבה לזרז את תלמידיו להחיש את קץ המגולה על ידי ישוב א"י, כמעט בכל יום דבר אלינו רבנו ברתת והתרגשות כי "בציון ובירושלים תהיה פליטה", ולא לאחר את המועד. מי ימלל ומי יתאר את גודל דאגתו של רבנו בדברו אלינו הדברים כאלה וכאלה ברוח קדשו ובדמעות בעיניו... וכמו שרבנו אומר בכמה מקומות שהפקידה בעקבות משיחא תהיה תחילה כמו בימי כורש בימי בית שני הבאה מסיטרא דשמאלא (פרק ה).

במקביל לבניין, יש לפעול באופן מעשי בכל הכלים שעומדים לרשותנו כדי להביא את עם ישראל לארץ ישראל, שכן ריבוי האוכלוסין גם הוא מקרב את הגאולה:

שאלתי את פי רבנו [הגר"א]: אם יהיה האפשרות במציאות הגשמית להעביר את כל ישראל בפעם אחת לארץ ישראל, כיצד לעשות הרי יעמדו לפנינו שאלות רבות וקשות בנוגע לסידור הישוב. אחרי עיון רב בשאלה זו ענה לנו רבנו - אם יהיה אפשר להעביר

---

41 בספרו **התקופה הגדולה** כתב על כך הרב מנחם מנדל כשר (עמ' תמ"ה): "והנה חיזיון זה מתקיים לעינינו - מאמצי הוותיקן להשלטת הנצרות בירושלים והתנגדותו לשלטון ישראל בעיר הקודש, וכן מלחמת כל האומות באו"ם נגד איחוד ירושלים, והפעולות שעושים בכיוון זה להוציא את ירושלים השלמה מיד ישראל. ולהכניסה תחת רשות האו"ם, לדעת הגר"א זו היא מלחמה של האמת והקדושה נגד השקר והטומאה. אנו תפלה ותקווה שיקום גם לעינינו: 'יגער ה' בך'..."



לארץ ישראל שישים רבוא<sup>42</sup> בפעם אחת צריכים לעשות זה מיד, כי מספר זה של ששים רבוא כוחו גדול ושלם להכריע את הס"מ בשערי ירושלים, ואז תשתלם מיד הגאולה השלמה בענני שמיא בדרך נסית.<sup>43</sup> (פרק א).

דבריו הנשגבים של בעל קול התור מתורתו של הגר"א שופכים אור חדש על ההשתוקקות הגדולה לבניין ירושלים, כפי שבאה לידי ביטוי לאורך הדורות וכפי שבאה לידי ביטוי בתפילותינו. היטיב לבטא זאת רד"ק בפירושו לכתוב "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה" (ישעיהו ס"ב, ו):

**על חומותיך** - דרך הדרוש בזה ידוע, שהשומרים הם המלאכים והם מתפללים לאל על ירושלים ששיבנה לישובה. ויש מפרשים כי השומרים הם אבלי ציון שמתפללים ביום ובלילה על ירושלים, וגם יש לפרש על כל ישראל בגלותם שהם שומרים וצופים תמיד בנין ירושלים ומזכירים בונה ירושלים ביום ובלילה בתפלותיהם ובברכותיהם. ובהקשר זה אי אפשר שלא להזכיר את דבריו הנפלאים של ר' יהונתן אייבשיץ:

בברכת ולירושלים ואת צמח וכו' אין צורך להאריך, כי צריך להוריד דמעה מאין הפוגות על בנין ירושלים והחזרת קרן דוד, כי היא תכלית שלמות אנושי, ואם אין לנו ירושלים ומלכות בית דוד למה לנו חיים, ולירושלים יקרא כסא ה', וכן בדוד שישב ממש כעין מרכבה עליונה, כדכתיב וישב שלמה על כסא ה', ואם מלאכי מעלה קוראים בבכי וקינה על חורבן ירושלים יום ולילה לא יחשו, והם אבלי ציון, איך נחשה אגן ולא נבכה על חילול השם שנתחלל בחורבן ירושלים ואבדן מלכות בית דוד, וחייב כל איש לומר בלבן – ריבונו של עולם הריני מוסר נפשי על קדושת שמך, ואם אין אני כדאי (יערות דבש, חלק ראשון, דרוש א')

42 בספר חזון ציון דף לח הביא שהאמונה בהחזרת שכינתא מגלותא על ידי "אוכלסא דישראל" היתה משותפת לפרושים ולחסידיים, על יסוד הכתוב "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו" (תהלים קכ"ב, ג). וכן הביא את דברי ההקדמה לזהר (בראשית דף א'): "הכי אומינא לד דלא ליעול אנא לעילא עד דיעלון בך אוכלסך לתתא" - אין הקב"ה, היינו השכינה, נכנס לירושלים של מעלה עד, שאוכלסא ישראל נכנסין לירושלים של מטה, ובברכות נה ע"א: "אין אוכלסא פחות משישים רבוא".

43 והוסיף הרב כשר (עמ' תמ"ג): "והנה בשנת תש"ח, כשנאספו בארץ יותר משישים רבוא יהודים, זכינו לקום המדינה; ובשנת תשכ"ז, שנאספו בארץ יותר משישים רבוא גברים בני עשרים ומעלה, זכינו לנסים של ששת ימי המלחמה".

המקדש

ונבנו



## הרב איתי אליצור

### האמנם "הכל בכתב"?

א. האמנם נפסק כלל זה להלכה

ב. דעת הרמב"ם

ג. דברי האחרונים על הרמב"ם

ד. ראשונים ואחרונים הסוברים שהכלל נפסק להלכה

ה. איסור על שינויים זמניים

### פתיחה

כלל נקוט בכמה מקומות בש"ס, ולפיו פרטי בניין בית המקדש ותבניתו נמסרו לדוד ברוח הקודש, ואין לשנותם כלל. דברי חז"ל בעניין זה נסמכים על הפסוק האמור בדברי הימים: "וַיִּתֶּן דָּוִד לְשִׁלְמָה בְּנוֹ אֶת תְּבִנֵי־הָאוֹלָם וְאֶת בְּתוּרָיו וְגִזְזָיו וְעֲלִיתָיו וְחֻדְרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכֹּפֶרֶת. וַתְּבַנֶּי־תָהּ כָּל אֲשֶׁר הָיָה בְרוּחַ עֲמוֹ לְחַצְרוֹת בַּיִת ה'... הַכֹּל בְּכֶתֶב מִיַּד ה' עָלֵי הַשָּׁפִיל כָּל מְלָאכֹת הַתְּבִנָּה" (דהי"א כ"ח, יט). מקורות מאוחרים יותר מדברים על אגרת שנכתבה על ידי משה בהר סיני, והועברה לשמואל וממנו לדוד.<sup>1</sup>

הגמרא מביאה את הכלל הנזכר בקשר לכמה עניינים. לגבי בזיקת מלח על גבי המזבח כדי שלא יחליקו הכהנים ההולכים עליו, מביאה הגמרא (עירובין קד ע"א) שאי אפשר לבטל את המלח ולעשותו חלק מבניין המזבח (כדי שלא יחצוץ בין רגלו של הכהן לבין המזבח), מפני ששינוי כזה בבניין המזבח סותר את הכלל "הכל בכתב".

מסיבה דומה אומרת הגמרא שאי אפשר לכסות את דם הקודשים בעפר ולבטלו כך שיהיה חלק מהמזבח (חולין פג ע"ב). כמו כן אין לעשות פשפש מיוחד למצורע על מנת שיוכל לסמוך על קרבנו בטרם הוכשר לאכול בזבחים, שכן תבנית המקדש נמסרה בכתב מיד ה' (זבחים לג ע"א). בשני מקומות נדחה הכלל הנזכר מן הטעם

---

1 ראה במדרש שמואל ובדברי אור החיים וחתם סופר שנזכיר להלן.

"קרא אשכחו ודרשו", כלומר: מצאו דרשה שאפשרה להם לשנות את התבנית הקדומה של המקדש: בשמחת בית השואבה הקיפו את עזרת הנשים בכצוצרה, או גזוזטרא, כדי שתהיינה הנשים למעלה בשעת שמחת בית השואבה, ולא תתערבבנה עם הגברים. השינוי מתבנית המקדש התאפשר כיוון שדרשו את הפסוק בספר זכריה "וספדה הארץ משפחת לבד משפחת לבד דוד לבד ונשיהם לבד..."<sup>2</sup>, והגיעו למסקנה שאסור לאנשים ונשים להתערבב (סוכה נא ע"ב). כמו כן, לגבי הגדלת המזבח בימי עולי בבל, מנמקת הגמרא בטעם הדבר ש"קרא אשכחו ודרשו" (זבחים סב ע"א). ומפרש שם רש"י שכבר לדוד התגלה מקום המזבח בשלמותו, אלא ששלמה לא הבין לדרשו, והם דרשוהו והגיעו לסוף מידותיו - אבל שלמה לא נצרך לכל מידותיו.<sup>2</sup>

### א. האמנם נפסק כלל זה להלכה

האמנם כלל הלכתי הוא שמבנה המקדש מסור בכתב מימי דוד (או קודם לכן) מפי ה' ואין לשנותו במאומה? זו אינה צריכה לפנים ולא לפני פנים שאין הדבר כן. הלא משכן שילה היה גדול ממשכן משה, ושונה ממנו בטיב הבניין. מקדש שלמה היה גדול ממשכן שילה, בית שני היה גדול ממקדש שלמה ושונה ממנו, וככל הנראה הבית של הורדוס היה גדול יותר משל זרובבל. כל המקדשים הללו היו כשרים.

יתרה מזאת: המשנה (שבועות יד ע"א) מלמדת כיצד אפשר להוסיף על העזרה, והרי שאפשר לכתחילה להוסיף על העזרה אם רוצים בכך, על פי הדרכים האמורות שם (אמנם, אחת הדרישות היא נביא, ואפשר לומר שנבואתו של הנביא מבטלת את "הכל בכתב"; אך בגמרא שם (טז ע"א) מובאת דעת רב נחמן, שלפיה די באחת מן הדרכים הנזכרות, ולפיכך אפשר להוסיף גם בלי נביא. גם בעל הדעה החולקת (רב הונא), הסובר שאי אפשר לשנות בלי נביא, אין טעמו משום "הכל בכתב" אלא מפני שהוא מצריך הסכמה של כל הממסד הציבורי).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> ומוסיף שם רש"י: "ומקודש המקום אם ירצו".

<sup>3</sup> אמנם תוספות (זבחים לג ע"א ד"ה וליעבד) כתבו שגם זה אינו אפשרי אלא אם כן מצאו פסוק ודרשוהו, אך הגמרא בשבועות לא הזכירה תנאי זה. גם הרמב"ם (כפי שנבאר להלן) לא הזכיר תנאי זה. ואף אין בתנאי האמור כדי לתרץ את הקושיה: אם תבנית כל המקדש נמסרה במסורת משה או מדוד, כיצד אפשר לשנות אותה על ידי דרישת פסוק? וכי אתמול היתה המסורת כך והיום היא אחרת?

## האמנם "הכל בכתב"?

שלמה הוסיף מנורות ושולחנות, ובבית שני הם בטלו. אמה טרקסין הוחלפה בפרוכות (שהן בבחינת חזרה למצב שהיה במשכן). כשעלו בני הגולה הוסיפו על המזבח, שגם לפני כן היה גדול יותר מזה שהיה בימי שלמה.<sup>4</sup> מכל הדוגמאות האלה ומאחרות מוכח בעליל שאפשר לשנות את מבנה המקדש.

יתרה מכך, אילו היה "הכל בכתב" הלכה ברורה ופסוקה, אי אפשר היה לבטל אותה על ידי הפסוק העוסק בהפרדה בין גברים לנשים. לכל היותר היינו אוסרים על הנשים לבוא לשמחת בית השואבה.

שינויים במקדש ובמבנהו, ואף במבנה הכלים, הוזכרו במשנה לשבח: "בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור שלא היו לו אלא שנים ואף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה. מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב. הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל, ואף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה. נקנור נעשו נסים לדלתותיו והיו מזכירין אותו לשבח" (יומא לז ע"א).

מהי אפוא משמעות המדרש על הפסוק "הכל בכתב"? האם יש לו משמעות הלכתית או שאינו אלא מדרש אגדה?

### ב. דעת הרמב"ם

הרמב"ם הביא את הכלל הנזכר בהקדמתו לפירוש המשניות. במסגרת תיאור תפקידה של מסכת מידות, כתב: "ואין ענינה אלא סיפור מידת המקדש וצורתו והיאך בניינו, והתועלת בכך שכשייבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". מדבריו כאן משמע שזהו אכן כלל הלכתי.

אך לא משמע כן מהלכותיו. בהלכות בית הבחירה (פ"א הלכות ה-ז) כתב הרמב"ם:

ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קודש וקודש הקדשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלושתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש. ועושין במקדש

---

<sup>4</sup> וראה גם זבחים נח ע"א וברש"י שם ד"ה דבצריה, שמתייחס בפשיטות למציאות שבה נמלכו הצבור לשנות את גודל המזבח, ואינו רואה בכך כל בעיה.

כלים, מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח, ומקומו לפני האולם משוך לדרום, וכיור וכנו לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה, ומקומו בין האולם ולמזבח משוך לדרום שהוא שמאל הנכנס למקדש, ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן ושלושתן בתוך הקודש לפני קודש הקדשים. המנורה בדרום משמאל הנכנס ושולחן מימין שעליו לחם הפנים, ושניהם בצד קודש הקדשים מבחוץ ומזבח הקטורת משוך מבין שניהם לחוץ, ועושין בתוך העזרה גבולין עד כאן לישראל עד כאן לכהנים, ובונים בה בתים לשאר צרכי המקדש כל בית מהם נקרא לשכה.

הרמב"ם כלל אינו מזכיר כאן מידות. המידות אינן עיקר בבניין הבית. להפך, הוא כותב בהמשך הפרק:

ומצוה מן המובחר לחזק את הבניין ולהגביהו כפי כוח הציבור שנאמר ולרומם את בית א-להינו, ומפארין אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו הרי זה מצוה.

לא רק שמידותיו של המקדש אינן בבחינת "הכל בכתב", אלא שהכול תלוי בכוח הציבור וברצונו.

את המידות מזכיר הרמב"ם בהמשך (פרקים ד-ה), שם הוא פותח בתיאור בית ראשון, ואחר כך כותב (הלכה ג): "ההיכל שבנו בני הגולה היה..." וכאן מפורט תיאור ההיכל שבנו בני הגולה. הרמב"ם כלל לא מביא שכך צריך לבנותו. כך היה ההיכל של בני הגולה.

הרמב"ם מוסיף ומתאר את מבנה העזרה כמו שבנאוה בני הגולה. במסגרת זו הוא כותב (פ"ה ה"ז):

ולפני העזרה במזרח היתה עזרת הנשים, והיא היתה אורך ק' אמה ול"ה על רוחב קל"ה, וארבע לשכות היו בארבע מקצעותיה של ארבעים ארבעים אמה ולא היו מקורות וכן עתידין להיות.

כלומר: עצם קיומה של עזרת הנשים אינו חלק מהדברים שהן עיקר במקדש (וכן מתבקש, שהרי אין זכר לקיומה של עזרת נשים בתורה בתיאור המשכן).<sup>5</sup> עזרת הנשים

---

<sup>5</sup> מלבד הטעם הפשוט הזה, מסתבר שטעמו ומקורו של הרמב"ם לדין זה הוא על פי הגמרא בפסחים צב ע"א וזבחים לב ע"ב, שם אומרת הגמרא: "תניא, מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי בו ביום טובל ואוכל. אמרו חכמים, אף על פי שטבול יום אינו נכנס זה נכנס. מוטב יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת. ואמר רבי יוחנן: דבר תורה אפילו עשה אין בו שנאמר ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה' לפני החצר החדשה. מאי חצר החדשה, שחדשו בו דבר ואמרו טבול יום לא יכנס במחנה לוי". מהי החצר החדשה

## האמנם "הכל בכתב"?

עצמה היא חידוש שאינו חלק מהדברים שהן עיקר במקדש המפורטים בפרק א', אלא חלק ממבנה בית שני המפורט בפרק ה'. נשאלת אפוא השאלה: אם עצם קיומה של העזרה הוא חידוש, איך שואלת הגמ' על הוספת פרט בעזרת הנשים - הגזוזטרא המקיפה אותה - כיצד אפשר לשנות את מבנה המקדש? עזרת הנשים עצמה אינה בבחינת "הכל בכתב", ואם כן איך אפשר להקשות על שינוי של פרט ממנה מדין זה?

עוד מביא הרמב"ם (פ"ו ה"י, על פי המשנה בשבועות יד ע"א):

בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו.

מכל המקורות האלה מוכח בעליל שהרמב"ם לא פסק להלכה את הכלל האומר ש"הכל בכתב". הוא לא הביא את הכלל הזה בהלכותיו אפילו פעם אחת, ולהפך - פסק שאפשר ורצוי להוסיף ולהגדיל את מבנה המקדש והעזרות.

---

האמורה שם? רש"י (שם ד"ה חצר) מפרש שכל הר הבית הוא חצר חדשה. נראה שהוא מפרש שבימי יהושפט הקיפו את הר הבית חומה ויצרו חצר חדשה שהיא שטח מחנה לוויה, ואסרו על טבול יום להיכנס לתוכה. אך תוספות שם (ד"ה טבול) הקשו עליו, שהרי לא מצאנו בהלכה שטבול יום אסור להיכנס להר הבית, ופירשו (על פי המשנה בכלים פ"א) שדווקא בעזרת נשים נאסר על טבול יום להיכנס, שהרי המשנה מזכירה דווקא את עזרת הנשים כמקום שאסור בכניסתו של טבול יום (וראה גם תוס' בזבחים לב ע"ב ד"ה שחידשו). ומסתבר שכך פירש גם הרמב"ם: בימי יהושפט בנו חצר חדשה, שמן התורה אינה אלא מחנה לוויה, אבל חכמים הקצו חלק ממחנה הלוויה ובנו בו חצר חדשה, וחידשו דברים באותה חצר חדשה שבנו, שאף על פי שאינה אלא מחנה לוויה (שהרי מן התורה אין חצר נוספת לפני החצר העיקרית, העזרה), גזרו עליה שלא ייכנס אליה טבול יום. כך עולה גם מהלשון שבה הביא את דברי הגמרא האלה, בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ה). וזו לשונו: "מצורע שחל שמיני שלו להיות בארבעה עשר וראה קרי בו ביום הרי זה טובל ונכנס לעזרת נשים ומביא קרבנותיו, ואף על פי שטבול יום אסור להיכנס לעזרת נשים, הואיל ואיסורו להיכנס שם מדבריהם כמו שביארנו בהלכות ביאת מקדש, ויום זה הוא יום הקרבת הפסח במועדו, יבוא עשה שיש בו כרת וידחה איסור של דבריהם". על פי לשון הברייתא המובאת בגמרא, ייתכן שאפשר היה לפרש ש"חצר החדשה" היינו שלא החצר חדשה אלא הדברים שחידשו בה חדשים. אבל הדבר דחוק מאוד בלשון הפסוק, ומסתבר לפרש גם בלשון הפסוק וגם בלשון הברייתא שבימי יהושפט בנו שם חצר חדשה, ועד ימי יהושפט לא היתה עזרת נשים כלל, ולכן היא נקראה החצר החדשה, וכשבנו אותה - חידשו בה דברים ותיקנו שאף על פי שמהתורה אינה אלא מחנה לוויה - לא ייכנס אליה טבול יום. ונראה שכך פירש הרמב"ם.



### ג. דברי האחרונים על הרמב"ם

עמדו על כך כמה מן האחרונים. בעל **יריעות שלמה** (בית הבחירה פ"א ה"ד) כתב: "והשמיט רבינו מה שכתוב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל ונפקא מינה שאסור לעשות שום שינוי אם לא היכא שמצאו מקרא ודרשו...". בעל **יריעות שלמה** עומד על כך שהרמב"ם השמיט את הדין, אך אינו מוכן לקבל את האפשרות שהרמב"ם השמיט זאת פשוט מפני שאינו פוסק את הדין להלכה. הוא מאריך שם לבאר את מה שלא ביאר הרמב"ם, שאין לשנות את מבנה המקדש אלא על ידי נביא או על ידי דרישת פסוק, ומוסיף ומבאר (פ"ו ה"י) שדווקא מבנה של קבע אסור להוסיף.

גם בעל **אבי עזרי** (בית הבחירה פ"א ה"י) דן בשאלה מדוע לא הזכיר הרמב"ם את דין "הכל בכתב", וכתב שדין "הכל בכתב" הוא דווקא לכתחילה ובדיעבד כשר גם אם לא נעשה ככתבו, שאם לא כן איך אפשר לשנות על ידי מציאת פסוק ודרישתו. אפשר להוסיף על דבריו ראיות רבות שאין "הכל בכתב" אלא לכתחילה, אבל מהראיה שלו אפשר ללמוד שאפילו לכתחילה אפשר לשנות אם יש טעם לדבר. כלומר, דין "הכל בכתב" לא נפסק כלל להלכה. עוד כותב בעל **אבי עזרי** שם שאפשר להוסיף על המסור בכתב אך לא לגרוע ממנו (ומעין זה כתב כבר בעל **יריעות שלמה**), וכן שאפשר להוסיף על העזרה אך לא על המזבח. ברם, תירוץ זה אינו מתיישב עם פשט הסוגיות, שהרי הגזוזטרא של עזרת הנשים היא הוספה בעזרה ואף על פי כן הגמרא הקשתה עליה.

כאמור לעיל, ברמב"ם עצמו אין זכר לדין הכל בכתב. הרמב"ם לא פסק את הדין הזה להלכה. כפי שהזכרנו לעיל, גם רש"י (זבחים סב ע"א ד"ה מה בית) אומר במקום שבו מביאה הגמרא את דין "הכל בכתב": "ומקודש המקום אם ירצו". כלומר: גם כאשר הכל בכתב, הדבר תלוי ברצונם של אנשי הדור, ואינו מוכתב לגמרי מיד ה'.

### ד. ראשונים ואחרונים הסוברים שהכלל נפסק להלכה

אמנם, משמע שראשונים אחרים כן פסקו ככלל הזה. תוספות (זבחים לג ע"א ד"ה וליעבד) אומרים שאפילו להוסיף על העיר ועל העזרות אי אפשר אלא אם כן מוצאים פסוק ודורשים. על פי דברי תוספות הנ"ל סוברים אחרונים שונים שכל שינוי לא נעשה אלא על פי דברי ה' בכתב, ויש לדבריהם סמך במדרש.

במדרש שמואל פרשה טו מצאנו:

רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק: מגלת בית המקדש שמסר הקדוש ברוך הוא למשה בעמידה, הרא הוא דכתיב ואתה פה עמוד עמדי, עמד משה ומסרה ליהושע

## האמנם "הכל בכתב"?

בעמידה, [הדא הוא דכתיב] קרא את יהושע והתיצבו וגו', עמד יהושע ומסרה לזקנים בעמידה, [הדא הוא דכתיב] ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה [וגו'] ויתיצבו לפני הא-להים, עמדו זקנים ומסרה לנביאים בעמידה, [הדא הוא דכתיב] ועתה התיצבו וגו', עמדו נביאים ומסרה לדוד בעמידה ולית לה קריה, עמד דוד ומסרה לשלמה בנו בעמידה ואתה ה' חנני והקימני ואשלמה להם. הכל בכתב, מלמד שניתנה במסורת, עלי השכיל, מלמד [שניתנה] ברוח הקודש. ר' מנחמה בשם ר' מנא ברוח הקודש נאמרה, [שנאמר] ותבנית כל אשר היה ברוח עמו.

בירושלמי מגילה (פ"א ה"א) מצאנו:

רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק: מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש. מה טעמא, הכל בכתב - זו המסורת, מיד ה' - זו רוח הקודש, עלי השכיל - מיכן שניתנה להידרש.

מכאן למדו כמה אחרונים שמשו קיבל בסיני מגילה ובה תיאור מדויק של כל המקדשים שעתידיים לעמוד. ברוח זו כתבו בעל **אור החיים** בשמות כ"ה, ט, ובעל **חתם סופר** באורח חיים ר"ח ויורה דעה רל"ו, ועוד.

בעל **פני יהושע** (שבועות יד ע"ב ד"ה פיסקא) כתב:

והיינו משום דכיוון דאשכחן דמקדש איקרי משכן ואפילו הכי המקדש שעשה שלמה לא הוי דוגמת המשכן כלל בארכו וברחבו וברומו אלמא דהך מלתא לארכו ורחבו ורומו לא נתנה תורה קצבה לדבר ולא קאי עליה האי קרא דככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן כו', ואם כן על כרחך שהדבר מסור לבית דין שהרשות בידם להוסיף.

אמנם, גם הוא להלן (טו ע"א) אומר שתבנית המקדש נמסרה למשה במסורת.

## ה. איסור על שינויים זמניים

ואמנם, קשה איך כל האחרונים הנזכרים פוסקים הלכה מתוך דברי אגדה, שקשה להולמם על פי הפשט. האמנם בנו עולי בית שני, ובעקבותיהם הורדוס, על סמך מגילה נסתרת שהיתה בידם?<sup>6</sup> ומתי אבדה המגילה? ואיך פסק הרמב"ם שמצווה מן המובחר לחזק את הבניין ולהגביהו כפי כוח הציבור שנאמר ולרומם את בית א-להינו?

6 הרמב"ם בוודאי לא סבר כך, שהרי כתב (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ד): "וכן בנין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל". לא הזכיר ולו רמז למגילה כלשהי שהיתה בידיהם.

אלא שמנגד יש לשאול – האמנם אין כל הכלל הזה אלא דברי אגדה? ואיך הביאה אותו הגמרא כנימוק הלכתי בכמה מקומות? לכאורה, דברי האחרונים הנראים כחולקים על הרמב"ם מעוגנים בעומקן של כמה סוגיות ברחבי הש"ס.

לכן נראה שכך יש לפרש את הכלל הזה: אין כוונתו שהבניין כמו שהוא מסור במסורת מפי משה או דוד. ברור שהמקדש משתנה ומשתכלל מבניין לבניין וגדול כבוד הבית האחרון מן הראשון. החידוש בכך שהכל בכתב הוא בכך שהבניין צריך להיות בניין של קבע ולא מבנה המשתנה לפי הצרכים, שהיום הוא כך ומחר הוא אחרת. אפשר לשנות ולשכלל ולהוסיף מדי פעם כדי לרומם את בית א-להינו, ובלבד שכל שינוי הוא שינוי של קבע לרומם את פאר הבית, ולא שינוי על פי הצרכים המשתנים שהיום הוא נצרך ולכן הוא כך ומחר אינו נצרך ולכן יבוטל. אפשר לשנות שינויים של קבע ולהוסיף בניין של קבע כדי לרומם את בית א-להינו, אך אין לשנות שינויים זמניים בבניין.<sup>7</sup> לכן אין לבטל מלח או עפר ולעשותם חלק מהמזבח, שהרי ברור שגם אם נבטל את המלח והעפר לגבי המזבח ביטול זה אינו אלא פיקציה. מלח ועפר אינם חלק מהבניין, וגם אם כן, בניין שאינו להוספת פאר ועוז לה' אלא רק מפני הצורך הזמני של הדם של קרבן היום – אין אנו רשאים לעשות. גם פתיחת פשפש לצורך מצורע, אפילו אם ייפתח שם פשפש קבוע לצורך כל המצורעים מכאן ולעולם (ולא משמע בסוגיה שמדובר על פשפש קבוע), אינה נעשית כדי לפאר ולרומם את הבית אלא מפני צורך השעה, ולכן אין לעשות זאת.

נראה שכך פירש גם רש"י. רש"י (סוכה נא ע"ב ד"ה והקיפיה) אומר על הגזוזטרא שהיתה בעזרת הנשים: "וכל שנה מסדרין שם גזוזטראות...". מה ראה רש"י להדגיש שאת הגזוזטראות סידרו בכל שנה מחדש? מה חסר בסוגיה אילו פירשנו שהקיפיה כצוצרה אחת ולתמיד? ייתכן שהיה קשה לרש"י שאם לא כן לא היה קשה דבר מ"הכל בכתב", והלא עזרת הנשים עצמה אינה מפי ה' בכתב, ומה לנו להלין על הגזוזטרא? הקושיה של הגמרא היא מכך שאת הגזוזטרא מסדרים בכל שנה מחדש.

לפי זה, הכלל האומר "הכל בכתב" הוא כלל בכבוד הבית. משמעותו היא שיש להתייחס אל המקדש כאל דבר עומד וקבוע כמו כתבי הקודש שנמסרו למשה בסיני,

---

7 הבימה של עץ שהקימו לצורך מעמד הקהל איננה בניין כלל. היא לא מחוברת לרצפה, ולכן היא מותרת, כפי שכבר כתבו כמה אחרונים. לעומת זאת, הגזוזטרא של שמחת בית השואבה קבועה ומחוברת לבניין.

## האמנם "הכל בכתב"?

ולא לשנותו בכל יום לפי הצרכים.<sup>8</sup> אך להוסיף ולפאר ולהגדיל את כבוד ה' – כל המרבה הרי זה משובח!

---

<sup>8</sup> וזוהי הדרכה כללית לגבי התייחסותנו לבניינים בבית המקדש, ולא הלכה ממש. לכן, אם מצאנו פסוק ודרשנו אותו בכובד ראש – אפשר לעשות שינוי זמני בבית.



הרב הלל בן שלמה

## שינוי מידות המזבח

פתיחה

א. הסתירה בסוגיות הגמרא

ב. מחלוקת תנאים?

ג. דעת הראשונים: מותר להגדיל את המזבח

ד. שיטת הרמב"ם

ה. סיכום ומסקנה להלכה

פתיחה

אחד הנושאים החשובים בבירור אפשרות חידוש העבודה בזמן הזה, אשר נידון בכמה מספרי הפוסקים, הוא בניית מזבח במידות שונות מאלה שהיו בעבר.<sup>1</sup> שאלה זו מתעוררת בעקבות קשיים בזיהוי המקום המדויק שבו היה המזבח בנוי בעבר, ובשל ספקות נוספים הנוגעים לחישוב שיעורי האצבע והאמה. מאחר שברגע שבו אפשרות בניית מזבח תוכל להתממש ייתכן שלא נוכל לבנות את המזבח על מכונו במקום המדויק שבו היה, יש לברר אם ניתן לשנות את מידות המזבח, או שמא ישנה הקפדה על מידותיו, ואין לבצע בהן כל שינוי.<sup>2</sup>

---

1 שלוש הנחות פשוטות עומדות מאחורי שאלה זו, ונראה כי בפני מרבית הפוסקים לא היה כל ספק בעניינן: א. עבודת המקדש יכולה להתחדש גם בלא ניסים היוצאים מגדר הטבע, ואין לסמוך על הנס בעניין זה (וראה בהרחבה במאמרו של הרב ישראל אריאל שליט"א, "אימתי ייבנה המקדש?", צפיייה ב, עמ' 62-37). ב. אין אפשרות לחדש את עבודת הקרבנות ללא מזבח בנוי, כפשטות הגמרא בזבחים נט ע"א, ובניגוד לדברי הרדב"ז בסוף הלכות מעשה הקרבנות - וראה שערי היכל לזבחים עמוד תתקפב. ג. ישנו מקום מוגדר בתוך העזרה שבתוכו צריך לבנות את המזבח. ראה בעניין זה את מאמרו של ידידי הרב יהושע פרידמן **במעלין בקודש** גיליון ט"ו, ובתגובתו של הרב זלמן קורן שליט"א בגיליון ט"ז.

2 נושא זה נידון בהרחבה בשערי היכל לזבחים מערכה קמד (עמודים תק-תקז), אולם דומה כי ישנן כמה נקודות חשובות שיש להוסיף על האמור שם. בדברינו נבאר באופן מעט שונה את שיטות הראשונים בדבר.

**א. הסתירה בסוגיות הגמרא**

הסוגיה המרכזית הנוגעת לענייננו היא דברי הגמרא בזבחים סא-סב הדנה בדברי רבי יוסי במשנה במידות (פ"ג מ"א) לגבי הרחבת מידות המזבח בבית שני. לדבריו, כשעלו ישראל מן הגולה הרחיבו הם את המזבח והגדילו אותו, ובמקום 28 על 28 אמה - מידתו בבית ראשון - העמידוהו על 32 על 32 אמה. לפי הסברו של רב יוסף בגמרא שם, שינוי זה נעשה על פי דרשה מיוחדת מן הפסוק. למרות שיש ללמוד מן האמור בדברי דוד "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (דברי הימים א כ"ט, יט) כי אין לשנות מן המידות שנמסרו, במקרה זה הדבר אפשרי על פי דרשת הפסוק "זה הוא בית ה' הא-להים וזה מזבח לעולה לישראל" (דברי הימים א כ"ב, א) - שממנו יש ללמוד על השוואת הבית למזבח: כשם שאורך הבית הוא שישים אמה, כך גם אורכו של המזבח הוא שישים אמה. ההבנה הפשוטה בדברי הראשונים (רש"י שם ד"ה מה בית; תוספות שם ד"ה מדת; תוספות הרא"ש חולין פג ע"ב) בדרשתו של רב יוסף היא כי ניתן להגדיל את המזבח עד שישים אמה אם רוצים לעשות כן, אלא שעולי הגולה לא היו צריכים להגדיל אותו מעבר לשיעור 32 על 32 אמה.

דברי רב יוסף נאמרו לגבי הגדלת המזבח, אולם בברייתא בהמשך הסוגיה (שמקורה בתוספתא במנחות פ"ו ה"ו) נאמר כי מידות המזבח אינן מעכבות, ולפיכך ניתן אף להקטין את מידותיו. הגמרא מסייגת את דברי הברייתא, ומוסיפה שאין לפחות מהמזבח שעשה משה - אמה על אמה מקום המערכה.<sup>3</sup> אפשרות הקטנת המזבח מוזכרת במקום נוסף בזבחים (נח ע"א), בנוגע לאפשרות שאדם ישחט בקרקע כנגד מקום המזבח ("דבצריה בצורי").

ממקורות אלו נראה לכאורה כי אין כל מניעה לשנות את מידות המזבח, כל זמן שאין מרחיבים אותו יותר משישים אמה ואין מקטינים אותו מהמזבח שעשה משה. אולם מדברי הגמרא במקומות אחרים נראה כי אין כל אפשרות להוסיף על מידות המזבח: כך נוקטת הגמרא בעירובין (קד ע"א) בנוגע לבזיקת מלח על גבי כבש המזבח; וכך נוקטת הגמרא בחולין (פג ע"ב) בנוגע לאפשרות של קיום מצוות כיסוי הדם על גבי המזבח. לפי סוגיות אלו, כאשר מוסיפים מלח או עפר על המזבח על מנת

<sup>3</sup> והיינו על פי שיטת רבי יוסי (בדף נט ע"ב), המסביר כי חמש האמות האמורות בתורה ביחס לאורכו ולרוחבו של המזבח כוללות את מקום הקרנות והסובב והילוך רגלי הכהנים, ועל כן נותרת רק אמה על אמה למקום המערכה; ולא כדברי רבי יהודה, הסובר שמוודים מן האמצע ומידות המזבח היו עשר על עשר אמות.

להשאירם שם ישנו בכך שינוי החורג מן המותר במצוות הבניין - בשל הציווי "הכל בכתב".

## ב. מחלוקת תנאים?

ניתן לומר לכאורה כי סוגיות הגמרא חלוקות: לפי הגמרא בזבחים ניתן לשנות את מידותיו של המזבח, ואילו לפי הסוגיות בעירובין ובחולין לא ניתן לשנותן. לפי הבנה זו יש מקום לומר כי לא רק דברי רב יוסף בזבחים על אפשרות ההרחבה לשישים אמה אינם מוסכמים, אלא גם דברי רבי יוסי במשנה במידות, על כך שבבית שני הרחיבו את מידות המזבח.<sup>4</sup> הדברים מפורשים בדברי המאירי למסכת מידות, הכותב: "ורבי יוסי חלק לומר שמתחלה באותו שעשה שלמה לא היה קו שטחו התחתון אלא כ"ח על כ"ח... ונראין דברי תנא קמא". המאירי אינו מבאר במה נחלקו התנאים, אולם בביאורו לסוגיה בחולין (פג ע"ב) הוא מדגיש: "תכונת המזבח במידת ארכו ורחבו וגבהו ידועה... וצריך להתכוין בה כונה יתירה שלא יוסיף ושלא יגרע בה".

גם מדברי רש"י בכמה מקומות עולה כי דברי רבי יוסי אינם מוסכמים, וכי הוא מעדיף את שיטת החולקים עליו: בגמרא בזבחים נט ע"ב (ד"ה אלף עולות) כותב רש"י: "ובמזבח שעשה שלמה היה מקום המערכה כ' על כ' לרבי יוסי כדתנן במסכת מידות". משמע מכאן כי תנאים אחרים אינם מסכימים לדברים אלו. הסוגיה בזבחים (סא-סב) העוסקת בדברי רבי יוסי במשנה במידות אינה מזכירה במפורש את רבי יוסי, אלא פותחת במילים "תנן התם". רש"י שם מוסיף: "במסכת מידות – רבי יוסי אומר בתחילה בימי שלמה... לכאורה, לציון שמו של רבי יוסי אין כל נפקא מינה במהלך סוגיה זו, אולם יש מקום לדקדק מניסוחו של רש"י כי הוא למד באופן שונה במעט מהמופיע לפנינו במשנה במידות: "אמר רבי יוסי...". נראה שהלשון "רבי יוסי אומר" (כך פירש רש"י או גרס במשנה במידות) מבהירה שר"י חולק על האמור קודם לכן – ולפי הדעה הראשונה אכן לא היה כל שינוי בין בית ראשון לבית שני. לשיטת רש"י יש מקום לומר שכל הדיון בגמרא בנוגע להרחבת המזבח בבית שני נאמר דווקא לשיטתו של רבי יוסי, והוא הדין בדברי רב יוסף, שלפיהם ניתן להרחיב את המזבח עד שישים אמה – ואילו דעתו של תנא קמא אינה כן.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> כך מוסבר בספר הדרת בנימין לרב בנימין דמיגולסקי (ורשה תר"ץ), דף ג.

<sup>5</sup> אמנם, בהמשך הגמרא מובאים דברי רבי אליעזר בן יעקב לגבי שלושת הנביאים, שאחד מהם העיד על המזבח, ורש"י (ד"ה אחד העיד) מפרש שהעדות על המזבח היא שניתן להרחיבו עד



מדברי רש"י בכמה מקומות נראה כאמור כי לא זו בלבד שדעתו של רבי יוסי אינה מוסכמת, אלא שהוא רואה את הדעה החולקת עליו כדעה העיקרית – כפי שנוקט המאירי הנזכר. בפירושו לגמרא במסכת שבת (נה ע"א ד"ה מי הוה) נוקט רש"י כי המזבח שעשה שלמה היה בגודל 32 על 32 אמה; וכן הוא כותב בפירושו למלכים א (ח', סד) כי מקום המערכה במזבח שעשה שלמה היה כ"ד על כ"ד אמה (וכן הוא במפרש לדברי הימים ב ז', ז), כפי שהיה בבית שני.<sup>6</sup>

רש"י בפירושו לסוגיה בעירובין (קד ע"א ד"ה קא מוסיף), בנוגע לבזיקת המלח על גבי המזבח, מסביר כי אסור להוסיף על המזבח - ומביא ראיה לכך שסוגיה זו אינה עוסקת דווקא בשבת, אלא שאף ביום חול קיים איסור זה, מהגמרא בחולין הנ"ל העוסקת בכיסוי הדם. רש"י אינו מזכיר את הגמרא בזבחים (בניגוד לראשונים אחרים, וכדלהלן), וייתכן להבין כי לשיטתו סוגיה זו אכן אינה נפסקת להלכה. לא מצאנו בשום מקום אחר כי רש"י והמאירי מביאים את ההיתר להגדיל את המזבח.

אמנם, ייתכן שיש מקום לחלק בין הגדלת המזבח לבין הקטנתו. לדעת המאירי אין כל היתר לפחות ממידות המזבח המדויקות, אך ייתכן שרש"י יש מקום להתיר את הדבר, וכפי שהוא מפרש בסוגיה בזבחים (נח ע"א) ד"ה דבצריה בצורי – "אם

שישים אמה. לכאורה, התנא השונה את מסכת מידות הוא ראב"י (כמבואר בגמרא ביומא טז ע"א), ואם כן הוא התנא החולק על רבי יוסי בנוגע להרחבת המזבח – ואם כן כיצד יכול רש"י לפרש את היתר ההרחבה בדבריו? אמנם, מסיבות אחרות יש מקום לומר כי דברים אלו של רש"י אינם יכולים להתיישב עם דברי ראב"י: לפי ראב"י (יומא לז ע"א) המזבח כולו עומד בדרום, והצפון צריך להיות פנוי לגמרי. מאחר שהכבש נמצא דרומית מהמזבח – אין אפשרות לבנות מזבח כה גדול (שהרי הכבש והמזבח שהיו כבר תפסו שישים ושתים אמות – מידות פ"ה מ"ב), וממילא ברור שהוא אינו סובר כרב יוסף (ועומד על כך הקרן אורה במקום). עדותם של הנביאים מובאת גם על ידי רבב"ח בשם רבי יוחנן, וניתן להבין כי דברי רש"י מתייחסים רק אליו, אולם גם אם נאמר שדברי רש"י מתייחסים אף לדברי ראב"י הרי שהם נאמרים בביאור דבריו המובאים בהקשר של הסוגיה לפנינו, ובהחלט יש מקום לומר לאור דבריו בשאר הסוגיות כי אין זו דעתו.

6 אמנם, דברי רש"י שם נאמרים בביאור שיטת רבי יוסי, החולק על רבי יהודה בנוגע לקידוש רצפת העזרה (הקשה כן המלבי"ם במלכים שם), אך מחלוקות אלו אינן תלויות זו בזו, ואף אם נסבור כדעת רבי יוסי ששלמה לא קידש את הרצפה עצמה לשם הקרבה ניתן לסבור כדעת החולקים עליו בעניין מידות המזבח עצמו. על כן נראה פשוט כי אין כל מקום לקושיה בעניין זה. וראה באור זרוע ח"א אלפא ביתא סימן נ, שנוקט כרבי יוסי שלא הקריבו על הרצפה, וכתנאים החולקים עליו בעניין גודל המזבח: "מזבח הנחושת מי הוה בימי יחזקאל והלא שלמה גנזו ועשה מזבח אבנים של ל"ב אמה...".

## שינוי מידות המזבח

נמלך לקצר את המזבח". ייתכן ללמוד על ההבדל בין הקטנה להגדלה מדברי הגמרא (סב ע"א) המסייגים את הברייתא המוסרת שהמידות אינן מעכבות, וקובעים שלא יפחות מהמזבח שעשה משה. בניגוד להגדלה, ביחס להקטנה ישנו מקור מן התורה ללימוד השיעור הקטן ביותר (ומובאת סברה זו בקרן אורה שם).

כדעה זו ניתן להבין לכאורה גם מדברי הרמב"ם, אשר מביא בפירושו למשנה במידות (פ"ג מ"א) את דברי הגמרא על שלושת הנביאים שעלו מן הגולה, ובביאור העדות של הנביא לגבי המזבח הוא מפרש כי הנביא העיד על הדיוק הרב הנצרך במידות המזבח – בניגוד לדברי רש"י (זבחים סב ע"א ד"ה אחד העיד) שלפיהם העיד הנביא על הרשות להוסיף על מידות המזבח (וראה עוד להלן בביאור שיטת הרמב"ם).

### ג. דעת הראשונים: מותר להגדיל את המזבח

חידושה של מחלוקת תנאים שאינה מפורשת לפנינו הוא דבר שבדרך כלל נמנעים מלעשותו, כל זמן שישנה אפשרות אחרת לפנינו. האומנם אין כל אפשרות אחרת ליישב את הסוגיות הנזכרות?

גם אם נאמר שאנו חייבים להעמיד את הסוגיות כחלוקות, האפשרות הנזכרת המעמידה את דברי רבי יוסי במשנה במידות כשנויים במחלוקת נראית מוקשית מצד עצמה, שהרי פסוק מפורש ישנו בדברי הימים ב (ד', א) לגבי שלמה המלך: "ויעש מזבח נחושת - עשרים אמה ארכו ועשרים אמה רחבו ועשר אמות קומתו".<sup>7</sup> ההבנה הפשוטה היא כי תיאור זה מתאים לדברי רבי יוסי על מקום המערכה של מזבח בית ראשון. לפי האפשרות הנזכרת לעיל, שלפיה דברי רבי יוסי אינם מוסכמים, הרי שלפי הדעה החולקת מקום המערכה היה גדול יותר, והתיאור האמור בפסוק זה אינו נסב אלא על חלק ממקום המערכה (כגון המערכה הגדולה בלבד). ההבנה המקובלת בדברי מפרשים רבים<sup>8</sup> היא כי הפסוק האמור מתייחס לגודלו הכולל של מזבח הקבע שבנה שלמה במקדש (והיינו למקום המערכה, כדברי רבי יוסי).

ואכן, לפי הנוסח המופיע בכל דפוסים המשנה שלפנינו (אף בדפוס שבכתב ידו של הרמב"ם המופיע עם פירושו), הנוסח במשנה הוא "אמר רבי יוסי", וממנו משתמע כי

7 וכבר תמהו אחרונים רבים על דברי רש"י. ראה למשל ברש"י מידות פ"ג מ"א, ובפירוש עזרת כהנים שם, ובברכת הזבח זבחים נח ע"ב.

8 רמב"ן ואור החיים על התורה שמות כ"ה, ט; רבנו בחיי שמות כ"ז, א; רד"ק ורלב"ג מלכים א ח', סד; רא"ש מידות פ"ג מ"א; ספר השם לבעל הרוקח (עמוד רז ועמוד ריא).

דברי רבי יוסי אינם שנויים במחלוקת, והכול מודים שבימי בית שני הוסיפו על מידותיו של המזבח. גם הגמרא הנוקטת כשיטתו בפשטות אינה מזכירה כל דעה חולקת, וכך גם מופיע במדרש זוטא (שיר השירים פרשה ג סימן ד): "עד שהבאתיו אל בית אמי ואל חדר הורתי. בשעה שעלו בני ישראל להוסיף על המזבח...".

התוספות בזבחים (סב ע"א ד"ה אף מזבח) ובחולין (פג ע"ב ד"ה קא מוסיף) עמדו על סתירת הסוגיות, והציעו כמה אפשרויות בתירוצם: א. בגמרא בחולין מדובר במקרה שהמזבח כבר בנוי בגודל 60 על 60 אמה, ולכן אין אפשרות להוסיף עליו; ב. על רוחב המזבח ניתן להוסיף, אך לא על גובהו; ג. המזבח לא יהיה רבוע אם יוסיפו עפר בכל מליקה, מאחר שאין אפשרות בכל פעם להוסיף עפר בכל צדדי המזבח על מנת לרבעו כראוי.<sup>11</sup> המשותף לשלושת תירוצי התוספות הוא שלפיהם מידות המזבח אינן מעכבות, וניתן לכתחילה להוסיף על מידותיו עד לגודל 60 על 60 אמה.<sup>12</sup> כשיטה זו כותב גם בעל הטורים על התורה (שמות כ"ז, ח): "נבוב עולה ס', שעד ס' אמות יכולים להוסיף על המזבח".

9 תירוץ ראשון בתוספות בזבחים שם, וכן הוא בתוספות הרא"ש בחולין פג ע"ב ד"ה קא מוסיף ובריטב"א שם; וכך מבאר בשיטה מקובצת בחולין שם את תירוצם הראשון של התוספות בחולין "התם קרא אשכח ודרוש".

10 תירוץ שני בתוספות בזבחים שם. וכך מבין בקרן אורה (זבחים סב ע"א) את תירוצם הראשון של התוספות בחולין – "התם קרא אשכח ודרוש". אמנם, בכיסוי הדם הנידון הוא לכאורה על הרוחב ולא על הגובה, שהרי הדם ניתן על דופן המזבח, אך ייתכן שלהבנת התוספות בתירוץ זה טבעו של כיסוי שהוא ניתן מלמעלה, ועל כן במקרה שתהיה חובת כיסוי הדם במזבח, על מנת לבטל את הכיסוי באותו מקום יהיה צורך להוסיף אף על גובה המזבח (וראה מעין זה בווי העמודים עמוד העבודה פרק ז אות יד, בתירוץ דברי ר"ת מקושיית התוספות עליו). אמנם בברייתא נאמר כי אף מידת קומתו אינה מעכבת (ונתקשה בזה הקרן אורה שם), אך בתוספתא שלפנינו מוזכר אורך ורוחב ולא מוזכר גובה.

11 תירוץ שלישי בתוספות בזבחים שם. ובתוספות בחולין (פג ע"ב ד"ה קא מוסיף) אלו דברי ר"ת. כך גם יש ללמוד מהשיטה המובאת ברש"י בעירובין לעיל (בשם "אית דנקטי"), הנוקטת כי האיסור להוסיף על המזבח במלח קיים רק בשבת. אמנם, גם אם נסביר את הסוגיה שם כרש"י, אין מכאן קושיה על שיטת ראשונים זו, שהרי תוספת על הכבש בוודאי יכולה לחרוג מהמידות הדרושות למזבח, שהרי אם יחליקו את השטח המבוטל ויגביהו את הכבש, ממילא יהיה צורך להגביה גם את המזבח.

## שינוי מידות המזבח

נראה לכאורה כי ניתן ליישב את סוגיות הגמרא באופן אחר: הגמרא בזבחים עוסקת בבנייה מחודשת של המזבח, כפי שהיה בימי בית שני – ובמקרה כזה יש רשות להוסיף עד שישים אמה. לעומת זאת הסוגיות בחולין ובעירובין מתייחסות למזבח העומד כבר בבנינו, ובמזבח כזה אין רשות לשנות את מידותיו, כגון בהוספת עפר או חומרים אחרים בצדדיו. כך נראה להבין בכוונת הריטב"א (בתירוץ השני) הכותב: "דהתם בתחלת בנינו והכא כשהיה במזבח כל שיעורו", וכן כותב בדעתו המלבי"ם בספרו **ארץ חמדה** (פרשת שופטים): "דבשעת בנין מותר להוסיף".<sup>13</sup>

### ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בפירושו למשנה (מידות פ"ג מ"א) כותב: "לא הזכיר כללות גובה המזבח מפני שהדבר מפורסם, לפי שלא ישתנה לא יוסיף ולא יחסר...". כלומר, התנא נקט לשון "עלה אמה וכנס אמה" לגבי חלקי השונים של המזבח, ולא הזכיר מהו הגובה הכולל של המזבח – בניגוד לאורכו ורוחבו של המזבח, הנקובים במשנה: "שלושים ושתים על שלושים ושתים" – מכיוון שבגובה אין כל ספק שהדבר לא משתנה, בניגוד לאורך ולרוחב היכולים להשתנות, על כל פנים לדעת רבי יוסי.

הרמב"ם אינו מזכיר במפורש את דעת רבי יוסי, ומהדברים שנזכרו לעיל לגבי עדות הנביא על הדיוק הרב במידות המזבח יש מקום להבין כי למסקנה אין לקבל את דעת רבי יוסי. כך, יש מהאחרונים הרוצים לומר כי הברייתא על עדויות הנביאים מהווה דעה החולקת על המבואר בגמרא קודם לכן, ועל כן הרמב"ם גם אינו מזכיר את דבריו של רב יוסף המתיר להגדיל את המזבח עד שישים אמה (**ליקוטי הלכות**). אולם, האם לדעת הרמב"ם לא היה כל שינוי במידות המזבח בין הבית הראשון לבית השני?

בהלכות בית הבחירה (פ"ב ה"ה) כותב הרמב"ם:

---

<sup>13</sup> אמנם, ניתן לפרש בדעתו כי כוונתו להוציא מצב שבו המזבח כבר בנוי בגודל שישים אמה, וכתירוץ הראשון בתוספות לעיל – ואף שדבריו מופיעים כתירוץ שני ייתכן שאינם אלא תוספת ביאור לתירוץ הראשון (ודן בדבריו הרב קוליצ' – מנחת אליהו א סימן כד). ייתכן לומר כי דבריו אכן נאמרו כתוספת ביאור לתירוץ הראשון, ואף התוספות דלעיל כיוונו לומר שהדרשה מהפסוק היתה שבשעת הבניין הדבר מותר.

מזבח שעשה משה, ושעשה שלמה, ושעשו בני הגולה, ושעתיד להיעשות - כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן... ומזבח שעשו בני הגולה, וכן העתיד להיבנות - מדת ארכו ורחבו ל"ב אמות על ל"ב אמות.

מדוע הרמב"ם אינו מזכיר את מידות האורך והרוחב של המזבחות שעשו משה ושלמה? מסתבר לומר כי בניגוד לגובה שלא השתנה כלל, הרמב"ם סבור כי מידות המזבח השתנו מבית ראשון לבית שני, כדברי רבי יוסי, ועל כן הוא לא נזקק לציין את המידות הראשונות. ברם, שתי הלכות קודם לכן כותב הרמב"ם (פ"ב ה"ג): "מידות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגולה - כעין מזבח שעתיד להיבנות עשוהו, ואין להוסיף על מידתו ולא לגרוע ממנה". לכאורה, אם אכן ישנו איסור לשנות את מידות המזבח, כיצד שינו בית שני מהמידה שהייתה קודם לכן?<sup>14</sup>

על פי המבואר עד כה, המקור לאיסור הרחבת המזבח (על פי ההבנה שיש בזה איסור) מופיע בגמרא בחולין ובעירובין - בהנחה שסוגיות אלו חולקות על הסוגיות בזבחים: הברייתא האומרת כי מידות האורך והרוחב אינן מעכבות; והאפשרות הנזכרת בגמרא "דבצריה בצורי". אולם הרמב"ם עצמו, בנוסף על פסיקתו האוסרת לשנות את מידות המזבח, פוסק את דברי הברייתא להלכה (פ"ב ה"ז):

וכל מזבח שאין לו קרן יסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול, שארבעתן מעכבין, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין; והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר.

דברים אלו נראים כסתירה בתוך דבריו של הרמב"ם עצמו, ואחרונים רבים התקשו בהבנת דבריו וניסו להסבירם באופנים שונים. מכל מקום, הגישה הרווחת באחרונים היא כי המידות אינן מעכבות, וניתן להרחיב את המזבח עד שישים אמה (מנחת חינוך צ"ה, א; אור החיים על התורה שמות כ"ה, ט; תוספות יום טוב ותפארת ישראל על המשנה במידות).<sup>15</sup>

14 גם לגבי השינוי מהמשכן לבית ראשון יש מקום לשאול, אלא שיייתכן שיש מקום להבדיל בין המזבח שהיה במשכן, אשר נועד להיות מיטלטל, לבין המזבח בבית עולמים אשר נבנה במחוזר לאדמה ונחשב כבניין.

15 בעל אור שמח (הלכות פסולי המוקדשים פ"ד ה"ד) אף מעלה אפשרות של בניית שני מזבחות קטנים במקום המזבח!

### האם הרמב"ם אינו מתיר שינוי לכתחילה?

כמה מהאחרונים כותבים כי דברי הרמב"ם על האיסור לשנות נאמרו דווקא לכתחילה, אולם בדיעבד אין לפסול את המזבח אם שינו את המידות.<sup>16</sup> אולם אם אכן אין לשנות כלל מהמזבח שבנו בני הגולה, הרי שצריך לפרש כי הציווי על ההקפדה על המידות, הנלמד מהמילים "הכל בכתב", נאמר דווקא על בית שני ולא על בית ראשון. לפי הבנה זו, מידות המזבח בבית ראשון - אשר היה קטן משיעור זה - היו כשרות רק בדיעבד! האמנם ניתן לומר על המזבח אשר בנה שלמה, על פי המידות שלגביהן נאמר "הכל בכתב", כי כשרותו לא היתה לכתחילה!?

על מנת ליישב שיטה זו יש לומר כי בבית ראשון אכן היה ציווי לבנות מזבח קטן יותר, אולם הנביאים שעלו מן הגולה הם שהורו על שינוי מידות המזבח - שיש לעשותן כפי נבואת יחזקאל (אבן האזל). אולם הרמב"ם (שם פ"ב ה"ד) המביא את דברי הגמרא על עדות הנביאים, ומציין שאחד מהם העיד על מידות המזבח, אינו סובר שהנביא העיד שיש לשנות את המידות, אלא דווקא על כך שאין לשנותן - וכדברי הרמב"ם בפירושו למידות שם, כמובא לעיל: "וענין אמרם על המזבח - שהוא העיד על דיוק מידתו".

גם מההקשר של הבאת דברי הברייתא בגמרא, לאחר הדיון על שינוי מידות הבית השני, לא נראה כי ההיתר אמור רק בדיעבד. כשם שלא ניתן לומר על המזבח בבית הראשון שנבנה רק בדיעבד, כך לא נראה שבניית המזבח בבית שני היתה שלא לכתחילה. גם לשון הגמרא והרמב"ם, "ובלבד שלא יפחות", נראית כמתייחסת למי שבא לפחות לכתחילה משיעור זה. כך גם ביחס לאפשרות "דבצריה בצור", המובאת בנוגע למי ששחט בקרקע כנגד מקום המזבח - הפסול המובא בגמרא שם (נח ע"א) מתייחס רק לעובדה שיש לשחוט את קודשי הקודשים בצפון, ולא משתמע שהקטנת המזבח הוכשרה רק בדיעבד.

---

<sup>16</sup> **אבן האזל** (בית הבחירה פ"ב ה"ג); **ציץ אליעזר** (חלק יב סימן מז). כלומר, המזבח כשר להקרבה עליו לכתחילה במצב כזה. אין לפרש כי הכוונה היא שהקרבתו לא נפסלו, אבל לכתחילה אין להקריב עד שיחזרו ויבנוהו בשיעור הראוי, שהרי הלשון "אין מעכבין" נאמרה לגבי המזבח ולא לגבי הקרבן (ולא כמשתמע מלשון הראב"ה בתשובה א' קמ). בספר דרישת ציון (בהוצאת מוסד הרב קוק, עמוד 92) כתב כי מאחר שבדיעבד ברור שהרמב"ם מכשיר, הרי שבמקרה של ספקות כבמציאות ימינו יש להחשיב זאת כדיעבד ("שעת הדחק כדיעבד דמי"), ועל כן אף לדעתו יש להתיר את הבנייה בשינוי המידות.

### ביאור דעת הרמב"ם

המקור לדיוק הנדרש במידות המזבח מבואר בדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה, בהתייחסותו למסכת מידות (הוצאת הרב קאפח):

ואין ענינה אלא ספור מדת המקדש וצורתו והיאך בנינו, והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל.

בתחילת הלכות בית הבחירה (פ"א ה"ד) כתב הרמב"ם לגבי הבית השני: "כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל"; ובהקשר זה מביא הכסף משנה את דברי רבי יוסי על השינוי שנעשה במידות המזבח. בהלכות הבאות (שם ה-ו) מפרט הרמב"ם את הדברים שהם עיקר בבניין הבית, ואת הכלים שעושים במקדש – ובהם מזבח העולה. השינוי האמור בדבריו, אשר התבצע בימי בית שני, אינו חורג מהדיוק הנדרש במידות המזבח. ואף בבית ראשון לא היתה כל חריגה, מאחר שהיחס נשמר, וגם הצורה, כפי שכותב הרמב"ם (פ"ב ה"ג) "מדות המזבח מכוונות הרבה, וצורתו ידועה איש מאיש". היה מקום לכאורה לומר כי הפירוט המופיע בסוף הפרק, על הדברים המעכבים (קרן, יסוד וריבוע) ועל המידות אשר אינן מעכבות, בא לבאר את ההקפדה המוזכרת בדבריו ברישא.<sup>17</sup> לפי הבנה זו, התוספת והגירעון האסורים הם שינויים אשר פוגעים ביחס הכללי של המזבח, ומבטלים אותו מלהיות רבוע. כך גם מובנים דברי הרמב"ם על הנביא אשר העיד על הדיוק הנדרש במידות המזבח – עדות שהינה משמעותית במציאות שבה מוסיפים על השיעור הראשוני של המזבח.

באופן אחר ניתן לבאר בדעת הרמב"ם, כמבואר לעיל בדברי הריטב"א, כי יש לחלק בין שעת בניין המזבח - אז ניתן להגדיל או להקטין את מידותיו לא כל הגבלה<sup>18</sup>

17 אולי הרמב"ם גם רומז בלשונו "מדות המזבח מכוונות" לאמור בגמרא (זבחים סב ע"א) לגבי הקרנות, היסוד והריבוע, כי הם מעכבים מאחר שנאמר בהם "המזבח". כך מובא גם בגמרא במנחות (צז ע"ב), שאלה מפנה הרמב"ם בפירושו למשנה, המבארת את הפסוק ביחזקאל (מ"ג, יג) "ואלה מידות המזבח באמות" לגבי אמת היסוד והסובב והקרנות, ונראה כי הפירוט המוזכר שם לגבי האורך, הרוחב וקומת המזבח כולו נאמר רק כבדרך אגב.

18 הרמב"ם אינו מזכיר את שיעור שישים האמות, וניתן להבין מכאן כי שיעור זה אינו מעכב לדעתו. האחרונים מביאים סברות שונות מדוע לא קיבל הרמב"ם את דעת רב יוסף. אמנם, ישנה אפשרות כי הרמב"ם - הכותב על מקומו המכוון של המזבח - לא ציין את שישים האמות אשר נתקדשו לכך משום שממילא אין אנו יודעים כיום היכן הן בדיוק. על פי הבנה זו, אף לדעת הרמב"ם ההיתר להגדיל את המזבח הוא עד שישים אמה ולא יותר, מאחר שמעבר לכך המזבח חורג מהמקום שנתקדש. כך כתב בערוך השולחן העתיד (בית המקדש ה).

- לבין תוספת או גירעון לאחר בנייתו. כך מסבירים הרב ישעיהו וינוגרד זצ"ל (שערי זיו חלק ג סימן ג אות ח) והרב אברהם שפירא זצ"ל (מנחת אברהם חלק א סימן כו).<sup>19</sup> דברי הרמב"ם על ההקפדה במידות המזבח נאמרים בתיאור המזבח שהיה בעבר (פ"ב ה"ג): "ומזבח שבנו... ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה", זאת בניגוד לדין בסוף הפרק על המידות שאינן מעכבות, המהווה המשך להלכה הקודמת: "כשבונים המזבח...".<sup>20</sup>

### ה. סיכום ומסקנה להלכה

לדברי הברייתא בגמרא, מידות האורך, הרוחב והקומה של המזבח אינן מעכבות. בגמרא מופיעות שתי הגבלות על מידות אלו: לדברי רב יוסף הרשות להוסיף נאמרה עד שיעור של שישים אמה; ורבי מני מביא בדברי הברייתא כי אין לפחות מהמזבח שעשה משה (אמה על אמה מקום המערכה). הדעה המקובלת בדברי הראשונים והאחרונים היא שאף לכתחילה אין כל עיכוב בדבר.

---

<sup>19</sup> לדברי השערי זיו, הבעיה בהוספה על המזבח היא בכך שהחלק אשר היה צמוד לאוויר אינו צמוד עוד לאוויר, ויש לראות בזה מעין נתיצה של המזבח (בדומה לשתי אבנים שעשאו כירה ונטמאו, שסמיכת אבן מטהרת את חצי האבן – משנה כלים פ"ו מ"ד). אמנם, יש להעיר על דבריו כי לכאורה נתיצה זו אינה דרך השחתה, אשר דווקא היא נאסרה בדברי הרמב"ם (בה"ב פ"א ה"ז). אמנם, ייתכנו בעיות אחרות בתוספת על המזבח, שכן התוספת מוכרחת לבוא על חשבון הסובב והיסוד, וגם הקרנות כבר לא יהיו צמודות לקצה. האפשרות לגרוע מהמזבח יכולה היתה להתקיים במקרה שיחתכו בדבר שאינו מברזל, אשר אין איסור בהעלאתו על גבי המזבח, ואין בדבר איסור למרות שהאבן לא תהיה עוד כבריאתה - אולם גם כאן יש צורך להיזהר שהאבנים תישארנה לבסוף חלקות (וראה מאמרנו במעלין בקודש גיליון יח - "אבנים שלמות הן אבנים חלקות"). לדברי המנחת אברהם, ההקפדה המדוברת נאמרה דווקא במזבח שנבנה על ידי נביא, ועל כן אין לשנות מהמידות שנמסרו על ידו, אולם כאשר בונים מזבח חדש (ללא נביא) ניתן לבנותו בין קטן ובין גדול. משמע מדברים אלו כי במזבח שנבנה שלא על ידי נביא, אין כל מניעה מלהוסיף עליו ומלגרוע ממנו אף לאחר שיהיה בנוי.

<sup>20</sup> יש הרוצים להסביר כי יש לחלק בין בנייה כחלק מהמבנה הכולל של המקדש, שאין לשנות בה מטעם "הכל בכתב", לבין מצב שבו בונים רק מזבח על מנת להקריב עליו קרבנות, כבבית שני - אזי ניתן לשנות את המידות (הרב יצחק קוליץ זצ"ל במנחת אליהו, חלק א סימן כד אות ב; עיר הקודש והמקדש חלק ה ו, ו). דברים אלו נראים תמוהים, שהרי הרמב"ם סובר כי בניין המזבח הוא חלק בלתי נפרד מבניין בית המקדש (ראה בספר המצוות עשה כ), ובוודאי עולי בית שני התחילו בבניין המזבח בציפייה לבנייה שלמה של הבית כולו. גם הסברה כי לאחר בניית המזבח והקרבנות על גבו יהיה צורך לסותרו על מנת לבנות מזבח אחר בגודל הראוי נראית מוקשה מאוד. מכל מקום, בדברי הרמב"ם אין רמז לחלוקה כזו.



בדעת הרמב"ם התחבטו האחרונים אם יש להחמיר לכתחילה בדבר. יש מקום רב להבין בדעתו כי אף לכתחילה הדבר מותר. על פי כל האמור נלע"ד כי בשעת הכושר הראשונית אין להחמיר חומרא המביאה לידי קולא, אשר תגרום לבטל את העבודה, אלא יש לבנות מזבח על פי מידת האפשר (וכפי שמאריך הרב טיקוצ'נסקי בספרו **עיר הקודש והמקדש** חלק ה פרק ו בבירור המיקום המדויק שבו יש לבנות את המזבח).

## עיון מחודש באיור שולחן לחם הפנים שבמטבעות מתתיה אנטיגונוס

### פתיחה

א. תיאור האיורים

ב. משמעות השינויים שבמטבעות

ג. מטבעות בר כוכבא

ד. סיכום ומסקנות

### פתיחה

עניין רב מעוררים המטבעות שהטביע מתתיה אנטיגונוס (37-40 לפנה"ס), שכיחן ככהן גדול וכאחרון השליטים לבית חשמונאי. על רקע יריבותו עם הורדוס האדומי שנחשב לנציגם של הרומאים והוכתר על ידם כמלך יהודה,<sup>1</sup> ניסה המלך מתתיהו להדגיש את הסממנים היהודיים של שלטונו ואת היותו נציגם האמיתי של בית חשמונאי. דבר זה בא לידי ביטוי בהטבעת מטבעות, סממן שלטוני ידוע, שבחלק מהם מופיעים מוטיבים יהודיים מובהקים, ועליהם השם "מתתיה הכהן הגדול וחבר היהודים" (בגרסאות שונות). למעשה, השם העברי "מתתיה" מוכר לנו רק ממטבעות אלה.<sup>2</sup> אולי אימץ שם

---

\* המחבר מבקש להודות למשה פייראזין, ליונתן אדלר ולרב הלל בן שלמה על הערותיהם למאמר זה. המאמר פורסם לראשונה בגרסה לועזית, ראו:

Z. Amar, The Shewbread Table on the Coins of Mattathias Antigonus: A Reconsideration, in: D. Barag and B. Zissu (eds.), Studies in Honour of Arnold Spaer, [Israel Numismatic Journal 17], Jerusalem, 2010, pp. 46-56.

1 יוסף בן מתתיהו [פלביוס יוספוס], קדמוניות היהודים (מהדורת א' שליט), ירושלים תשכ"ג, ספר יד 381-385, 469.

2 ב' קנאל, "שרידי תקופת החשמונאים", מחנים, לד (תשי"ח), עמ' 41-48; י' משורר, אוצר מטבעות היהודים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 50-56 [להלן: משורר, אוצר המטבעות]; Y. Meshorer, Ancient Jewish Coinage, I, New-York 1982, pp. 94-97. [להלן: משורר, מטבעות היהודים].

W. Madden, History of Jewish Coinage, Chicago 1967, pp. 76-79; Idem, Coins of the Jews, Hildesheim New-York 1976, pp. 99-103; B. Kanael, "Ancient Jewish

זה כדי לעורר בקרב העם את הזיקה למתתיהו הראשון – אבי בית חשמונאי שניצחו את היוונים.

#### א. תיאור האורים

מבין מטבעות אלה מפורסם ביותר הטיפוס שעליו מופיעה מנורת המקדש. מדובר בסדרת מטבעות נדירה למדי (ידועים כ-40 מהם). בצדו השני של המטבע מופיע תבליט שלאחר דיון מחקרי נרחב מוסכם על הכול שמדובר בשולחן הפנים. במרבית המטבעות לא נראה כל חפץ על השולחן, אך בכמה מטבעות בודדים ניתן לראות ערמות של כיכרות לחם, המזוהים בוודאות עם "לחם הפנים". להלן נביא תיאור של המטבעות שפורסמו:<sup>3</sup>

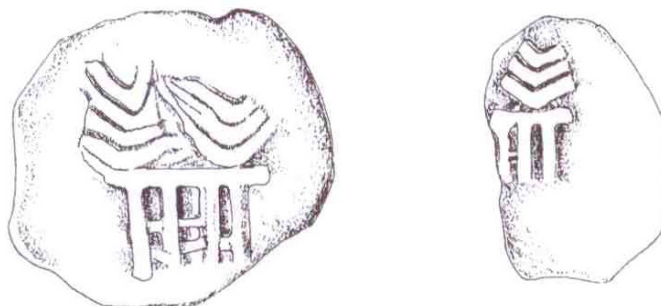
א. מטבע מאוסף ד"ר א' גרוסוירט: רק כמחצית האיור השתמר, ועליו ניתן לראות חלק מן השולחן, כאשר זוג הרגליים מחוברות ביניהן במוט. על השולחן ערמה של שלושה כיכרות המונחים זה על זה. לכיכרות צורה קעורה, כאשר הבסיס הוא מזוות.

ב. מטבע מאוסף ש' מוסיוף: השולחן נראה בשלמותו. הרגליים מחוזקות ביניהן, כנראה בכל ההיקף. על השולחן שתי ערמות של שלושה כיכרות, זה על גבי זה. גם כאן הכיכרות קעורות, אם כי הבסיס נראה פחות מחודד מאשר במטבע הקודם.

---

Coins and Their Historical Importance", The Biblical Archaeologist", 26 (1963), pp. 46-47

<sup>3</sup> ד' בר"ג, "מטבע של מתתיהו אנטיגונוס וצורת לחם הפנים", קדמוניות, כז/ 106-105 (תשנ"ד), עמ' 44-43; משורר, אוצר, עמ' 54, לוח 43, מס' 42. המטבע מאוסף גרוסוירט פורסם על ידי משורר, שאף הציע שיחזור תיאורטי מלא לאיור המבוסס על סך המידע ממטבעות שונים השמורים באוספים שונים וידועים מהפרסומים. השוואה לצילום שני המטבעות עם לחם הפנים מראה שהשחזור אינו מדויק, ויש להעדיף את השחזור שמביא בר"ג.



איור מס' 1: שולחן הפנים - מימין לפי המטבע שהיה באוסף ד"ר א' גרוסוירט, משמאל לפי המטבע באוסף ש' מוסיוף (באדיבות ד' בר"ג)

חוקרים אחדים כבר דנו במשמעות הריאלית של שולחן לחם הפנים ושל הכיכרות שעליו. הנחה מסתברת היא שמדובר באיור של כלי המקדש המבטא מציאות אותנטית, כפי שעמדה לנגד עיניו של האמן המטביע שפעל בזמן שהבית השני עמד על מכונו (כמאה ועשר שנים לפני חורבנו).

צורת הכיכרות הקעורים והמזוותים בבסיסם תומכת למשל בדעתו של ר' יוחנן שסבר שצורתם "כמין ספינה רוקדת", בניגוד לשיטתו של ר' חנינא שגרס: "כמין תיבה פרוצה".<sup>4</sup> תיאור זה עולה גם מדברי התוספתא, שמזכירה את ה"סניפין" - מוטות שנועדו לתמוך את החלות שבסיסן אינו יציב: "מפני שדומות לספינה, כדי שלא תהא רוקדת".<sup>5</sup>

אולם דומה שהחוקרים לא התייחסו באופן מספק לעוד פרטים ותובנות שניתן ללמוד ממטבעות אלה. בדיקה מדוקדקת באיור מגלה שישנן כמה נקודות שבהן מתגלה חוסר-התאמה בין השולחן והכיכרות שבמטבעות לעומת תיאור לחם הפנים המופיע בספרות חז"ל.<sup>6</sup> ' משורר עמד בעיקר על חוסר הפרופורציות בגודל השולחן,

4 בבלי, מנחות צד ע"ב.

5 תוספתא, מנחות פי"א ה"ו, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 529.

6 משורר, מטבעות, עמ' 96.

אך יש מקום להתייחס לעוד כמה נתונים, שייאלצו אותנו לבחון מחדש את זהות שולחן הפנים הנראה במטבע, וכן לתהות עד כמה ניתן ללמוד ממטבעות אלה על המציאות ההיסטורית בזמן הטבעתם.

1. במטבע הראשון, וסביר להניח שגם במטבע השני, מופיעים שישה כיכרות, בשתי ערמות של שלושה. לעומת זאת, על פי הציווי המקראי היו על שולחן הפנים שנים עשר כיכרות, שהיו מסודרים בשתי מערכות, ובכל אחת מהן שישה כיכרות.<sup>7</sup> כך גם נהגו בימי בית שני.<sup>8</sup>

2. על פי המתואר במשנה,<sup>9</sup> היו מניחים את הכיכרות באופן שהחלק הארוך של הכיכר (עשרה טפחים) נמצא לרוחב השולחן (חמישה טפחים לדעת ר' יהודה ושישה טפחים לדעת ר' מאיר), ולכן היו צריכים לכופף את דפנות הכיכרות בצדדים כך שהם קיבלו צורה קעורה. ברם, במטבע נראה השולחן מצידו הארוך, כאשר גם הכיכרות נראים לאורכם ולא לרוחבם. לפי המתואר במשנה הנ"ל, אם מסתכלים במבט על הצד הארוך של השולחן אמורים לראות שתי ערימות של כיכרות, אך לא את ה"חתך" הקעור של הכיכרות. אם מסתכלים במבט על הצד הרוחבי והצר של השולחן רואים רק את הערמה הקרובה, ואת ה"חתך" הקעור של הכיכרות. כאמור, במטבעות רואים הן את שתי הערמות, והן את החתך הקעור של הכיכרות.

3. על פי המתואר במשנה ובתוספתא הכיכרות היו נתמכים במוטות (סניפין) ובקנים שהיו חוצצים ביניהם.<sup>10</sup> במטבעות לא מופיעים מתקנים אלה, ולכאורה תיאור זה מתאים דווקא לשיטת ר' יוסי המופיעה בתוספתא (שם) ובבבלי: "לא היה שם סניפין, אלא מסגרתו של שלחן מעמדת את הלחם".<sup>11</sup>

4. בדיקת הפרופורציות של מידות אורך השולחן ורגליו שמופיעות במטבעות עם הכיכרות ובאלו שבלעדיהם מראה שהמידות דומות. האחידות בפרופורציות – אף שאינה מוחלטת – מעידה שהמטביעים פעלו על פי אמות מידה קבועות שהיו

7 ויקרא כ"ד, ה-ו.

8 כך עולה מניתוח מקורות רבים, למשל משנה סוכה פ"ה מ"ח; מנחות פ"א מ"ו; תוספתא, שם, פ"א ה"ד.

9 משנה, מנחות פ"א מ"ה.

10 משנה, מנחות פ"א מ"ו; תוספתא, שם, פ"א הל' ו-ז.

11 בבלי, מנחות צו ע"ב.

## עיון מחודש באיור לחם הפנים שבמטבעות מתתיה אנטיגונוס

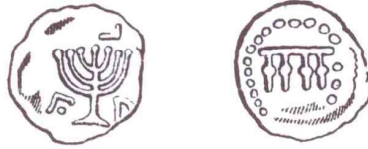
לפניהם, ומחזקת את הקביעה שבכל המקרים אכן מדובר באיור של שולחן הפנים. על סמך זאת ניתן לכאורה לנסות לבדוק את המידות המוחלטות של שולחן הפנים המופיע במטבע בהשוואה לנתונים שבכתובים.

מידות השולחן נזכרו בתורה: "אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קמתו" (שמות כ"ה, כג). במשנה ישנם חילוקי דעות בין התנאים מהו אורכו של השולחן בטפחים: לדעת ר' יהודה אורכו היה עשרה טפחים ורוחבו חמישה טפחים, כך שהכיכרות היו ממלאים לחלוטין את המשטח של השולחן. לעומת זאת, לדעת רבי מאיר אורכו היה שנים עשר טפחים ורוחבו שישה טפחים, כך שנותר רווח של שני טפחים בין שתי ערמות הכיכרות, שאפשר אוורור ביניהם או לפי דעה אחת את הכנסת שני ביזי הלבונה.<sup>12</sup>

על פי מידות התורה קיים אפוא יחס של  $3/4$  בין אורך השולחן לגובהו. לעומת זאת, בדיקת היחס במטבעות מראה על יחס של  $2/3$  בקירוב. כלומר, רגלי השולחן שבמטבעות הן קצרות יותר יחסית.

5. בחלק מרגלי השולחן המופיעות במטבעות נראה מוט שמחבר ביניהן, פרט שלא נזכר במקורות חז"ל.

6. בחלק מהמטבעות שאין בהם כיכרות ניתן לראות שרגלי השולחן מעובות במרכזן במעין עיטור שלא נזכר במקורות חז"ל.



**איור מס' 2: מטבעות מתתיה אנטיגונוס: מימין - שולחן לחם הפנים ומשמאל המנורה (ע"פ קנאל)**

12 משנה, מנחות פ"א מ"ה. המחלוקת בין התנאים היא בשאלה מה גודל אמת הכלים שהיתה במקדש: לדעת ר' יהודה גודלה חמישה טפחים, ולדעת ר' מאיר שישה טפחים (משנה, כלים פ"ז מ"י).

## ב. משמעות השינויים שבמטבעות

שאלה עקרונית היא עד כמה אנו יכולים להסיק מסקנות מאיורי מטבעות היהודים, בעיקר מממצא כה נדיר כמו האיור של השולחן עם כיכרות הלחם. לכאורה איננו יכולים לצפות לדיוק מושלם שיתקבל מתרשים סכמטי שמופיע על מטבע כה קטן.<sup>13</sup> ניתן כמובן לטעון שהמטביע לא ראה במו עיניו את שולחן הפנים ואת הכיכרות שעליו, שהרי הם היו ממוקמים בתוך ההיכל עצמו, ולכן הוא לא דייק בפרטים. את אופן כיוון הנחת הכיכרות הוא שינה רק על מנת שיוכל להמחיש את צורתם המיוחדת. כמו כן ניתן להצדיק את חוסר ההתאמה בגודל השולחן ובפרופורציות בכך שהאומן ביקש בכוונה תחילה לשנות את הנתונים המדויקים של שולחן הפנים שהיה במקדש, כביכול בשל ההלכה האוסרת לעשות באופן מדויק את תבנית המקדש וכליו, ובכלל זה שולחן הפנים.<sup>14</sup>

לעומת הסברים אלה, דומה שניתן להעניק הסבר אחר שיישב את כל הקשיים שמנינו לעיל. לעניות דעתנו, **כיוון פתרון אפשרי הוא בקביעה שהשולחן המופיע במטבעות אינו בהכרח שולחן הפנים שהיה ממוקם בפנים ההיכל.** לפי מקורות חז"ל היו במקדש שלושה עשר שולחנות, ורק שלושה מהם שימשו להנחת לחם הפנים. שולחן אחד מזהב עמד בתוך ההיכל ועליו הונח "לחם הפנים תמיד". שני שולחנות נוספים היו ממוקמים בפתח ההיכל - אחד משיש ועליו היו מניחים את הלחם החדש שנאפה לצורך התקררותו, לפני שערכו אותו על שולחן הזהב הפנימי; ושולחן שני מזהב, ועליו הניחו את כיכרות לחם הפנים הישן בטרם יחלקוהו בין הכהנים.<sup>15</sup>

באגרת ארסטיאס, המיוחסת לימי תלמי הראשון, מסופר שהמלך העביר במתנה למקדש בירושלים כסף רב לצרכי המקדש, וכן כלים ובהם שולחן. על פי המסופר הוא

13 ראו משורר, מטבעות היהודים, עמ' 96.

14 בבלי, עבודה זרה מג ע"א. לאמתו של דבר, לקביעה זו אין ביסוס. ההלכה אוסרת עשייה של כלי המקדש בדיוק כתבניתם ולשימוש מעשי, ולא תיאור פיגורטיבי, ראו בהרחבה "אדלר, מנורת המקדש באמנות היהודית של העת החדשה לאור ההלכה והממצא הארכיאולוגי", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השלושה-עשר (א' ברנך, א' לוי-רייפר וא' פאוסט עורכים), רמת-גן תשס"ח, עמ' 161-172.

15 משנה, שקלים פ"ו מ"ד; מנחות פ"א מ"ז, השוו לתוספתא, מנחות פ"א ה"י: "משום ר' אלעזר בן שמוע אמרו: מה תלמוד לומר את השלחנות ועליהם לחם הפנים זהב, זה שלחן גדול של זהב שהיה לפני מבהיכל, ושולחן שהיה באולם על פתחו של בית שעליו היו נותנין לחם פנים ישנה".

## עיון מחודש באיור לחם הפנים שבמטבעות מתתיה אנטיגונוס

ציווה לעשות את שולחן הפנים בדיוק במידותיו של השולחן שהיה קיים באותה העת במקדש בירושלים, במטרה שאכן ישתמשו בו.<sup>16</sup> אין להוציא מכלל אפשרות שהשולחן הפנימי שבו השתמשו בתקופה ההלניסטית עד לחורבנו של הבית השני אכן היה עשוי על ידי אומנים מאלכסנדריה, כמו גם כלים אחרים.<sup>17</sup> שולחן לחם הפנים שהיה בפנים ההיכל היה אפוא במידות שנזכרו בתורה, ואסור היה לעשות שולחן אחר בדיוק כמוהו.<sup>18</sup> את השולחן הזה ואת הכיכרות שעליו נמנעו מלהזיז שלא לצורך, על מנת לשמור את ציווי התורה: "וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנֵי תְּמִיד" (שמות כ"ה, ל).

לעומת זאת, אפשר שהשולחן המוצג במטבעות הוא שולחן הזהב שהיה בפתח ההיכל, ועליו כאמור הניחו את הכיכרות הישנים. שולחן זה היה דומה לשולחן הפנימי, אך כנראה היה שונה מעט במידותיו מהשולחן שבתוך ההיכל והותאם לייעודו המיוחד. אפשר ששולחן זה גם שימש את הכוהנים להצגת לחם הפנים לעם, כמובא בתלמוד הירושלמי:<sup>19</sup> "שמוציאין אותו ומראין אותו לעולי רגלים".<sup>20</sup> מקור אחר מוסיף שמדובר בשולחן שעליו לחם הפנים. לפי המסופר, בימי העלייה לרגל היו הכוהנים מראים לעם את השולחן ועליו לחם הפנים: "שמגבהין אותו ומראין בו לעולי הרגל לחם הפנים".<sup>21</sup> האם אפשר שיש לנו כאן רמז לפתרון שנמצא במקדש לחשש שמא שולחן הזהב הפנימי ייטמא, כפי שעולה מדברי מקורות אלה?

16 אגרת אריסיאס נב-נז. מובא בתוך: הספרים החיצונים, מהדורת א' כהנא, ב, ירושלים תשל"ל, עמ' לד-לה; מהדורת א"ש הרטום, ג, תל אביב תשל"ט, עמ' 26-27.

17 גם שער ניקנור הובא מאלכסנדריה, ראו: תוספתא, יומא פ"ב ה"ה; בבלי, יומא לח ע"א. בגלוסקמה שנמצאה במערת קבורה בהר הצופים מתקופת ימי הורדוס רשומה כתובת ביוונית המציינת שבה נטמנו בני ניקנור: "העצמות של אלה של נקנר איש אלכסנדריה שעשה את הדלתות", ראו שובה, עמ' 367. כלי מקדש שנפגמו תוקנו באמצעות אומנים מאלכסנדריה, ראו תוספתא ערכין פ"ב הל' ג-ד. ועוד ראו ליברמן, עמ' 282-283.

18 בבלי, עבודה זרה מג ע"א. לדעת הרב ישראל אריאל, הדיוק במידות השולחן ובצורתו הינו מצווה לכתחילה בלבד, ובדיעבד אין הדבר מעכב. ראו: הרב ישראל אריאל, "שולחן לחם הפנים", מעלין בקודש, ב (תש"ס), עמ' 125-126.

19 כמו כן, בימי הרגל ארגנו הכוהנים את המקדש כדי להראות לבאים בשעריו מאוצרותיו ומכליו, למשל את לוחות הזהב שציפו את ההיכל (תוספתא, מנחות פי"ג ה"ט). כן נאמר על פרוכת חדשה שנטמאה ונטבלה - "שוטחין אותה על גג האצטבא, כדי שיראו העם את מלאכתה שהיא נאה (משנה, שקלים פ"ח מ"ד).

20 ירושלמי, חגיגה פ"ג ה"ח, עט ע"ד.

21 בבלי, חגיגה כו ע"ב; מנחות צו ע"ב.



לפי הצעת הפרשנות החדשה (שאינה סותרת את האפשרות הפשוטה שאכן מדובר בשולחן הזהב הפנימי) יתבהרו כל הקשיים שמנינו לעיל. שנים עשר כיכרות הלחם הישן היו מחולקים בין שתי משמרות הכוהנים שהתחלפו באותה שבת,<sup>22</sup> ואולם הכוהנים היו צריכים להפריש מחצית מכמות זו לכהן הגדול,<sup>23</sup> כך שבסופו של דבר נותרו רק שישה כיכרות - שלושה למשמר הנכנס ושלושה למשמר היוצאת. אלו הן למעשה שתי ערמות הכיכרות שמופיעות על המטבע. כלומר, האומן לא צמצם מדעתו את מספר הכיכרות מ-12 ל-6 בשל מגבלותיו האומנותיות, אלא הציג את התמונה כהווייתה.

ערמות לחם אלה הונחו על שולחן הזהב שבסמוך לפתח ההיכל, והוצגו לעם למלוא אורך השולחן כדי שיוכלו הצופים להתרשם מצורת הכיכרות המיוחדת. מאחר שמדובר בלחם הישן לא חששו יותר שמא יישברו הכיכרות ולא היה צורך להעמידם באמצעות ארבעה סניפין ו-28 קנים. לפיכך, כיכרות הלחם הונחו זה על גבי זה כפי שהם מופיעים במטבעות. יתרה מזאת, השימוש במתקנים אלה נעשה רק כאשר השולחן עמד על מכונו בצורה יציבה, בעוד שבשולחן שהוצג לעם היה חשש שמא במהלך טלטולו והגבתו לפני העם המבנה המורכב יתפרק ויקרוס. אשר למוטות המחברים בין הרגליים, אלה כנראה נועדו לשמש להנפת השולחן והגבתו לפני הקהל. בתורה נזכרת "מסגרת" תמיכה (שמות כ"ה, כד) שהייתה בשולחן הנייד במשכן (כ"ה, כז), ועל מיקומה של זו נחלקו התנאים. ר' יוסי סובר: "גובה היה לשולחן טפח שני' ועשית לו מסגרת טופח סביב. אמרו לו והלא אין מסגרת אלא מן הרגלים".<sup>24</sup> על פי ההסבר המקובל, המחלוקת היא האם המסגרת הייתה מעל טבלת השולחן והיא מקיפה את שוליו מסביב, או שמא היא מקיפה את טבלת השולחן בחלקה התחתון. במטבע שנשתמר בשלמותו, דומה שאנו מוצאים מסגרת של מוטות המחברים את רגלי השולחן באמצעם (ולא בצמוד לטבלת השולחן) ולכל היקפם. ממצא זה תומך בגישה פרשנית נוספת הממקמת את המסגרת דווקא באמצע הרגליים ולא בצמוד לטבלת השולחן.<sup>25</sup>

כאמור, בחלק מהשולחנות שאין עליהם כיכרות הרגליים אינן ישירות לגמרי, אלא ניתן להבחין בהתרחבות במרכזן. ייתכן שדגם זה שאול מתיאור שולחן הפנים הנזכר

22 משנה, סוכה פ"ה מ"ח.

23 בבלי, יומא יז ע"ב; רמב"ם, הלכות תמידין ומוספין פ"ד ה"ד.

24 תוספתא, מנחות פ"א ה"ו, עמ' 529-530; בבלי, מנחות צו ע"ב.

25 ראו בסוף דברי התוספות מנחות צו ע"ב, ד"ה: 'לדברי האומר מסגרתו'.

## עיון מחודש באיור לחם הפנים שבמטבעות מתתיה אנטיגונוס

באגרת ארסטיאס, שם נזכרים מתקני חיבור שבין מוטות המסגרת, או שמא הם "ראשים בצורת שושנים" שהיו ברגליים.<sup>26</sup> מכל מקום, לא הייתה מניעה להוסיף לשולחן הפנים עיטורים, כל עוד אין שינוי ממידות התורה.<sup>27</sup>

ניתן גם להסביר מדוע נמצאו עשרות מטבעות עם איור שולחן הפנים ללא כיכרות, ואילו מטבעות עם כיכרות הם נדירים ביותר. הדבר כנראה קשור גם לתדירות האפשרית שבה ניתן היה להציג לעם את לחם הפנים. בהנחה ששנים עשר כיכרות לחם הפנים החדשים נותרו בהיכל כדי לשמור על הציווי "וְנִתַּתְּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנֵי תְּמִיד" (שמות כ"ה, ל), הרי שבהכרח מדובר בלחם הישן, שאותו החליפו בחדש במהלך חילופי המשמרות בשבת.<sup>28</sup> פירוש הדבר שתצוגת שולחן לחם הפנים עם הכיכרות לפני העם נעשתה רק בשבתות של שלושת הרגלים, כלומר מספר ימים מצומצם ביותר בשנה. לעומת זאת, בשאר ימי הרגל ניתן היה להציג לעם את שולחן התצוגה ללא הלחם, ודומה שרוב האנשים חזו במציאות זו. בנוסף, מיקומו של שולחן התצוגה בסמוך לפתח ההיכל אפשר לכאורה לחזות בו גם בשאר ימות השנה.<sup>29</sup>

### מידות השולחן

כאמור, הפרופורציות של שולחן הפנים המופיע במטבעות אינן תואמות לפרופורציות של שולחן הפנים הפנימי שנעשה על פי מידות התורה. לפיכך קשה לאמוד במדויק את מידת אורכו וגובהו. יחד עם זאת, ניתן להתייחס למידות הכיכרות, ששיעורם ידוע ולא נתון במחלוקת.

רוחב כל כיכר היה עשרה טפחים, והוא היה מונח על השולחן הפנימי באופן ש"נותן ארכו כנגד רוחבו של השולחן". לפי שיטת ר' יהודה רוחבו של כל כיכר לאחר קיפולו היה חמישה טפחים, ולפי שיטת ר' מאיר רוחבו היה שישה טפחים.<sup>30</sup> יוצא אפוא שפריסת שתי ערמות לחם הפנים לאורך השולחן הייתה ממלאת אותו בדיוק; לפי ר' יהודה מדובר ברוחב עשרה טפחים, ולפי ר' מאיר בשנים עשר טפחים.

26 באגרת ארסטיאס סה, סח.

27 באגרת ארסטיאס נו.

28 ויקרא כ"ד, ח; משנה מנחות פ"א מש' ו-ז ועוד.

29 בתלמוד הועלתה גם האפשרות שהעם יכול היה להתבונן אל תוך ההיכל על ידי גלילת הפרוכות שהיו על השערים, ראו בבלי תמיד נד ע"א.

30 משנה, מנחות פ"א מ"ה. אף שדומה שהתנאים התייחסו לכיכר בצורת תיבה פרוצה, הרי שניתן להעמיד את מחלוקתם גם לפי הפרשנות שלכיכר הייתה צורה קעורה.

במטבעות לא נראה שהיה רווח בין שתי הערמות.<sup>31</sup> על פי המטבע מאוסף גרוסויסט רוחב השולחן היה כנראה 10-12 טפחים, ואילו לפי המטבע שבאוסף מוסיוף נראה שהכירות בלטו מעט מצידי השולחן. כלומר, בהנחה שהמאייר דייק, אפשר להציע שמדובר בשולחן התצוגה שהיה קטן במעט מהשולחן הפנימי, שנקרא גם "שולחן גדול של זהב".<sup>32</sup> הערנו לעיל שגם רגלי השולחן היו קצרות יותר מרגלי השולחן הפנימי, וכנראה הדבר נעשה משיקולים פרקטיים, כלומר כדי לאפשר נשיאה יציבה של השולחן, שהיה גם בעל משקל קטן יותר מזה של השולחן הפנימי.

כיכרות הלחם שבמטבעות אינם זהים בגודלם ובצורתם. במטבע שבאוסף גרוסויסט הכיכרות התחתונים רחבים יותר והעליונים צרים יותר, אם כי בצורה זהה. במטבע מאוסף מוסיוף אורכם של הכיכרות נראה דומה, אך צורתם אינה זהה. אפשר שהדבר מעיד שלאחר הוצאתם מתבנית האפייה כשהם כבר מקופלים הם שינו במעט את צורתם האחידה במהלך ההתקררות,<sup>33</sup> או שמא הקיפול נעשה לאחר האפייה<sup>34</sup> ולכן צורת הקיפול אינה זהה. מכל מקום, האומן טרח להמחיש למתבונן שמדובר בכיכרות עבים במיוחד, עד שיעור טפח הנזכר במקורות.<sup>35</sup>

### ג. מטבעות בר כוכבא

על חלק ממטבעות הכסף שהטביע בר כוכבא (132-135 לסה"נ) ניתן לראות חזית סכמטית של בניין המורכבת מארבעה עמודים, ובמרכז, בין העמודים, עצם מלבני עשוי נקודות, קמור בראשו. במרכז העצם ניתן להבחין בחלק מהמטבעות בשתי

31 לפי שיטת ר' מאיר זו הוכחה נוספת שאין המדובר בשולחן הפנימי, שהרי לפי זה אורכו של השולחן היה צריך להיות 14 טפחים.

32 תוספתא, מנחות פ"א ה"י. כך גם מתאר יוסף בן מתתיהו את השולחן הזה (ביחס למקדש שלמה) בניגוד לשאר שולחנות הזהב שהיו במקדש: "שולחן גדול אחד של זהב שהושם עליו לחם א-להים, והמון שולחנות אחרים דומים לזה, אולם עשויים באופן אחר" (קדמוניות ח 89). אפשרות נוספת היא שהתואר "גדול" אינו מתייחס לגודל הפיסי של השולחן, אלא לחשיבותו הגדולה ביחס לשולחן הזהב של התצוגה.

33 בניסויים שערכנו לשחזור לחם הפנים התברר שלאחר כשבוע ימים עובר הלחם תהליך התיישנות ודפנותיו מקבלות עיוות.

34 ייתכן שיש לדייק כך מסדר הפעולות הנזכר בלשון המשנה: "נותן ארכו כנגד רחבו וכופל...". (מנחות פ"א מ"ה). אפשרות זאת קיימת כאשר מרקם לחם הפנים הוא רך וגמיש, בדומה למצה התימנית העבה.

35 ירושלמי, פסחים פ"ב ה"ה, כט ע"ב; בבלי, פסחים לז ע"א.

## עיון מחודש באיור לחם הפנים שבמטבעות מתתיה אנטיגונוס

נקודות. החוקרים שעסקו במשמעות העצם הציגו שלל פרשנויות: חזית המקדש ופתחו, ארון קודש, פתח קודש הקודשים, מושב הכרובים, ארון הברית או צורה גיאומטרית סכמטית של המקדש.<sup>36</sup> דן בר"ג דחה את כל ההצעות הללו וקבע שמדובר בשולחן הפנים שהיה בבית המקדש. על פי הצעת השחזור שלו שתי הנקודות שבמרכז העצם הן כנראה קצות הבדים ששימשו לנשיאת השולחן.<sup>37</sup> לדעתנו אין להצעתו עדיפות מסתברת על פני שאר הצעות הפרשנות. באף מקום לא מצאנו שדפנות השולחן היו מקושתות בראשן. שתי הנקודות המופיעות בעצם אינן יכולות לשמש את מוטות הנשיאה של השולחן, שהרי הן ממוקמות במרכז ולא בצידו.<sup>38</sup> תהא הפרשנות אשר תהא, נראה שהמטביע בימי מרד בר כוכבא, כחמישים שנה לאחר חורבן בית שני, אינו מייצג בעיטורי מטבעות אלה אלמנטים מדויקים, אלא תיאורים סמליים סכמטיים בעלי משמעות מוצהרת – כינון המקדש וחידוש עבודת ה' כסדרה.

---

36 סיכום הדעות השונות, ראו: א' רייפנברג, מטבעות היהודים, ירושלים תש"ח, עמ' 31-32; משורר, אוצר, עמ' 127-128.

37 ד' בר"ג, "שולחן לחם הפנים וחזית בית-המקדש על מטבעות מלחמת בר-כוכבא", קדמוניות, כ/77-78, (תשמ"ז), עמ' 22-25. ועוד ראו חילופי הדברים בין ד' בר"ג לא' גרוסברג, קדמוניות, 81-82 (תשמ"ח), עמ' 56-57. את הפרשנות למטבע זה אימץ ע' חכם בפירוש דעת מקרא לספר שמות, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' קל.

38 לפי הפרשנות שמדובר בשער המקדש או בדלת של ארון קודש, הרי שמדובר בידיות. אנו מציעים הסבר משולב; מדובר בחזית המקדש, ודרכה ניתן לראות את המסך שלפני קודש הקודשים. ייתכן ששתי הנקודות מייצגות את בדי הארון (של בית המקדש הראשון!) שהיו בולטים דרך הפרוכת, כדברי המסורת שמביאים חז"ל: "דוחקין ובולטין ויוצאין ונראים כשני דדי אשה" (בבלי, יומא נד ע"א). לחפץ זה הוסיפו רגליים רק על מנת להמחיש שמדובר בארון. כמובן שמדובר באיור דמיוני שמבקש להמחיש את הכמיהה של בר כוכבא לגאולת ישראל ולבניית המקדש השלישי, בניין שמשלב אלמנטים שהיו במקדש הראשון והשני.



איור מס' 3: מטבעות בר-כוכבא: מימין ארבעת המינים ומשמאל חזית המקדש וחפץ עם שתי נקודות במרכזו (ע"פ רפאלי)

#### ד. סיכום ומסקנות

איורים המופיעים במטבעות שימשו מאז ומתמיד אמצעי פשוט ויעיל בידי השליטים שביקשו לפרסם ולהאדיר את עצמם ולהעביר מסרים לעם. גם במטבעות היהודים אנו מוצאים מגמה זו.

מתתיה אנטיגונוס, שנמצא בעימות מתמיד עם הורדוס האדומי, ניסה לגייס לו את תמיכת העם ולהציג עצמו כנציגה האותנטי של ההנהגה היהודית; מלוכה וכהונה בכתר אחד. הוא מצייר את עצמו כמגן של בית המקדש מפני הורדוס, פטרונם של הרומאים.<sup>39</sup> לצורך העברת מוטיב זה הוא משתמש בשני כלים, המנורה והשולחן<sup>40</sup> -

39 חששות שאמנם בתחילה התממשו; כאשר הורדוס השתלט על ירושלים הוא שדד את אוצרות המקדש והעבירם כמתנה לקיסר אנטוניוס, ראו קדמוניות היהודים, טו 5.

40 ברצוני להעלות אפשרות שאינה נתמכת באופן ברור מהמקורות, ולפיה גם את דגם המנורה הכיר המון העם לא רק דרך התיאור המפורט שבתורה אלא באמצעות אחת ממנורות הזהב שהוצגה לפניו בשלושת הרגלים. הצעה זו מסתמכת על כך שהיו בבית המקדש עשר מנורות זהב, ולפי הדעה הרווחת רק במנורה אחת היו מדליקין (ראו תוספתא, מנחות פ"א ה"י). הדלקת "נר תמיד" (שמות כ"ז, כ) הייתה במנורה שלא הוזזה ממקומה, כנגד שולחן ה"תמיד" (שמות כ"ה, ל). המשנה מציינת שאת כלי המקדש היו מטבילין לאחר הרגלים: "ואומרים להם: הזהרו שלא תגעו בשולחן ותטמאוהו" (חגיגה פ"ג מ"ח). לפי גרסת הבבלי, נזכרת גם ה"מנורה" (שם, כו ע"ב). נראה שהדברים נאמרו רק לכוהנים עמי הארצות, שהרי ישראל אינם רשאים

## עיון מחודש באיור לחם הפנים שבמטבעות מתתיה אנטיגונוס

הכלים הבולטים ביותר במקדש, אשר היו ממוקמים בחזית ההיכל לנוכח בית קודש הקודשים. המאייר בחר להציג במטבעות את שולחן הפנים ואת הכיכרות כפי שהיה מורגל העם לראות בימי הרגל, כלומר - לפי האפשרות שהצענו - את שולחן התצוגה ועליו ששת כיכרות הלחם הישנים, טרם חלוקתם למשמרות הכהונה. לחלופין, ההסברים שהבאנו לעיל לגבי מבנה רגלי השולחן, מספר הכיכרות וכיוון הנחתם - הנתונים הבולטים במטבעות - עשויים להתאים גם להבנה הפשוטה שעולה מהדיון התלמודי, ולפיה מדובר אכן בשולחן הפנים שבתוך ההיכל, ובחשש שמא ייטמא.<sup>41</sup> כך או כך, מדובר באיור מדויק ברוב מרכיביו המשקף את המציאות ההיסטורית, כנראה כפי שחזה בה המאייר במו עיניו.

לעומת זאת, במטבעות בר כוכבא יש לערוך הבחנה ברורה בין המוטיבים הסמליים המגולמים בהם. במוטיבים הקשורים לבניין בית המקדש ניתן להעריך שמדובר באיורים סכמטיים שאינם משקפים מציאות ריאלית מדויקת, שהרי יובל שנים לאחר חורבן המקדש כבר לא עמד לפני המאיירים וגם לא לפני העם זיכרון חי וברור של המקדש וכליו. על רקע זה גם ניתן להבין את המקור למחלוקת שהתגלעה בקרב התנאים באותה תקופה לגבי אורכו של שולחן הפנים, צורת הכיכרות שעליו, קיומם של מתקני תמיכה בכיכרות, מיקום המסגרת ועוד. לעומת זאת, באיורים המציינים מצוות מעשיות שהמשיכו להתקיים גם לאחר חורבן הבית, כמו נטילת ארבעת המינים, ניכר שהמעטרים פעלו בדייקנות ובמיומנות מפתיעה, בהדגשת פרטים זעירים הקשורים לצורת האתרוגים וההדסים. במטבעות של 'שנת ארבע' (69-70 לסה"נ), ערב חורבן הבית, ניתן לראות את הפיטמים שעל האתרוגים ואת הענבות שעל ענפי ההדסים. בעיצומו של מרד בר כוכבא (132-135 לסה"נ) המשיכו להקפיד על מצוות נטילת ארבעת המינים,<sup>42</sup> ובמטבעות התקופה אנו מוצאים עדות לשימוש באתרוגים בעלי מותן ובמנהג של תוספת הדסים, פרטים קטנים שלא יכלו המאיירים לבדות מלבם.<sup>43</sup> במקום אחר כבר עמדנו על המשקל שיש לתת לממצא הארכיאולוגי

---

להיכנס אפילו לאולם (כשיטת רש"י ותוספות, שם). מכל מקום, טהרת הכלים חלה על כל כלי המקדש, ובכללם שולחן התצוגה, לבד המזבחות, כדברי המשנה הנזכרת לעיל.

41 בבלי, חגיגה כו ע"ב.

42 הדבר בא לידי ביטוי באגרות שכתב מנהיג המרד ללוחמיו בעניין זה, ראו: 'ידן, החיפושים אחר בר-כוכבא, ירושלים - תל-אביב תשל"א, עמ' 128-132.

43 על איורים אלה ראו: ז' עמר, ארבעת המינים, תל אביב תש"ע, עמ' 33, 64-65.

ולפרשנותו ביחס להלכה, כמו למשל בעיטור מטבעות היהודים,<sup>44</sup> אולם ברור שקריטריון בסיסי הוא בחינת האפשרות שהמאירים יכולים להציג מציאות היסטורית אותנטית ומהימנה.<sup>45</sup>

---

44 ראו עמר, ארבעת המינים, עמ' 7-8.

45 לכן יש כמובן לדחות כל אפשרות ששולחן הפנים עם כיכרות הלחם המוצג בפסיפס בית הכנסת מציפורי מבטא מציאות אותנטית כלשהי. אין באיור השולחן התאמה למתואר במקרא ובספרות חז"ל; הוא עגול, בעל שלוש רגליים ומכוסה במפה. הכיכרות עגולים ולא מסודרים בקומות בשתי מערכות, ראו ז' וייס וא' נצר, **הבטחה וגאולה**, פסיפס בית הכנסת מציפורי, מוזיאון ישראל, ירושלים 1996, עמ' 24. גם הפרופורציות של שולחן הפנים המתואר בשער טיטוס הן שונות, וזהו כנראה אחד מעשרת שולחנות הזהב שהעמיד על פי המסורת התלמודית המלך שלמה (מנחות צט ע"ב). לפי יוסף בן מתתיהו היו הם עשויים באופן אחר משולחן הפנים שהיה גדול יותר, ועליהם הניחו כלים שונים (קדמוניות ח ג ז 89). הוא מציין במפורש שכלי המקדש ובהם שולחנות (בלשון רבים) ואביזריהם נלקחו על ידי טיטוס, ראו יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים ו, ח, ג. עוד ראו ש' קלמן, "השולחן וכליו", תחומין כט (תשס"ט), עמ' 509-503.

## פרופ' ישעיה נבנצל

### הפרוכת עוביה טפח – ומשקלה?

במאמר "מעשה רוקם ומעשה חושב בפרוכות המקדש" מאת הרב יהושע פרידמן (מעלין בקודש כ', אלול תש"ע) מוזכרים בין השאר דברי המשנה בשקלים (פ"ח מ"ה) שלפיהם עוביה של הפרוכת שהבדילה בין הקודש לקודש הקודשים הינו טפח.

במסכת תמיד מביאה הגמרא את לשון המשנה בשלמותה:

רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון הסגן: פרוכת עביה טפח, על שבעים ושנים נימין נארגת, ועל כל נימה ונימה עשרים וארבעה חוטיין, ארכה ארבעים אמה, ורחבה עשרים אמה, ומשמונים ושתים ריבוא נעשית, ושתים עושין בכל שנה ושנה, ושלוש מאות כהנים מטבילין אותה.

ועל כך אומרת הגמרא:

אמר רבי ינאי בר נחמני אמר שמואל: בשלשה מקומות דיברו חכמים בלשון הבאי, ואלו הן: תפוח, גפן ופרכת.

לשון הבאי פירושו גוזמה, אך חישוב מראה שאולי המשנה כלל לא הגזימה. נחשב את משקל הפרוכת כשהיא לחה לאחר טבילתה. לצורך זה ננקוט כמה קירובים: אמה היא בקירוב חצי מטר, טפח הוא בקירוב 8 סנטימטר (0.08 מטר), ואם כן נפח הפרוכת הוא בקירוב  $0.08 \times 10 \times 20 = 16$  מטרים מעוקבים.

נניח בקירוב נוסף שהמשקל הסגולי של הפרוכת כשהיא עולה לחה מן הטבילה הוא 1 (כמו מים), ונקבל שמשקלה הוא 16 טון. אם נחלק את המשקל ל-300 כהנים, יצא שכל אחד מרים או גורר משקל של 53 ק"ג. לאור זאת לא נראה שיכלו לצמצם במספר הכהנים, אך גם להוסיף לא יכלו, שכן היקף הפרוכת משלושה צדדים, כ-50 מטר, משאיר לכל כהן 17 סנטימטר, מקום אחיזה מצומצם מאוד (שני טפחים הם כ-16 ס"מ). לכן נראה שהמשנה דייקה בקובעה 300 כהנים, ולא מובנת אמירת הגמרא שזה אחד מלשוונות ההבאי.





הכהנים

ועבודת הקרבנות



## הרב יהודה זולדן

# זמן אכילת הפסח בליל הסדר

א. הסדר במשנה ובתוספתא

ב. האכילה המסיימת את הסדר

ג. אכילה על השובע

ד. זמנים אישיים וחבורתיים לקרבן ציבור

### פתיחה

באיזה שלב בליל הסדר היו אוכלים את קרבן הפסח? בדברי התנאים והאמוראים אין תשובה ברורה לדבר, ונראה שאין מסורת ברורה לגבי שאלה זו.

להלן נציע את האמור במשנה ובתוספתא לגבי מבנה ליל הסדר, ונעמוד על דברי ראשונים שהציעו הצעות שונות ביחס למבנה הסדר ולאכילת קרבן הפסח במהלכו בזמן המקדש, ולזיקתם לכתוב במשנה ובתוספתא.

### א. הסדר במשנה ובתוספתא

המשנה בפרק העשירי בפסחים עוסקת בסדרו של ליל הסדר. חלק מן המשניות מתייחסות לליל הסדר בזמן המקדש, וחלקן מתייחסות לסדר שנהג לאחר החורבן:<sup>1</sup>

במשנה ג' נאמר:

הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר בר צדוק אומר: מצוה. ובמקדש היו מביאים לפניו גופו של פסח.<sup>2</sup>

תחילתה של המשנה מתייחסת לתקופה שלאחר החורבן, כפי שניתן ללמוד מהאמירה המסיימת שלפיה בזמן המקדש היו מביאים את גופו של הפסח. הבאת שני התבשילין מוסברת בגמרא כזכר לאכילה בזמן המקדש: "רב יוסף אמר: צריך שני מיני בשר, אחד

1 על מבנה הפרק במשנה ראה: יוסף תבורי, "מקומה של הסעודה במסגרת ליל הסדר", פסח דורות, עמ' 70-78.

2 משנה זו מופיעה בצורה דומה גם בתוספתא פסחים פ"י ה"ט.

## הרב יהודה זולדן

זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (פסחים קיד ע"ב). מכל מקום, המשנה מוסרת שבזמן המקדש היו מביאים לפני הסועדים בשלב זה את גופו של הפסח, אך לא נאמר האם היה נאכל הקרבן בשלב זה.

מבטא של המשנה הבאה הוא לזמן הבית:

מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה; שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור; שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי; שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. ולפי דעתו של בן אביו מלמדו, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מ"ארמי אובר אבי" עד שיגמור כל הפרשה כולה (משנה ד).

הקושייה המנגידה בין תכונתו של בשר הפסח לבין הבשר הנאכל בלילות האחרים מלמדת על כך ששאלה זו נשאלה בזמן הבית. ייתכן לפרש שכבר בשלב זה היו אוכלים את הקרבן ולאחר מכן שואלים מדוע בלילה זה הבשר צריך להיות צלוי – אך אין בכך הכרח.

במשנה הבאה מובאים דברי רבן גמליאל המסביר את טעמי מצוות האכילה:

רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן: פסח, מצה ומרור - פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים (משנה ה).

אמירתו של רבן גמליאל כפי שהיא מופיעה במשנה נאמרה בזמן הבית - "פסח על שום מה" - בעוד בהגדות של פסח שבידינו נאמר בשמו של רבן גמליאל: "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים על שום מה?". רבן גמליאל ראה את הבית השני בבניינו, וייתכן שגם לאחר חורבן הבית הקריב קרבן פסח כל עוד היה המזבח קיים.<sup>3</sup> הקביעה "כל שלא אמר שלושה דברים אלה לא יצא ידי חובתו" יכולה להתפרש בכפליים: לא יצא ידי חובת ההגדה, או לא יצא ידי חובת האכילה אם לא הסביר מדוע הוא אוכל את קרבן הפסח.<sup>4</sup>

3 ראה מאמרי בספרי: "הגדה או קרבן בליל הסדר שאחר החורבן", מועדי יהודה וישראל, מרכז שפירא תשס"ד, עמ' 401-414.

4 כך פירש הרמב"ן במלחמות ה', ברכות דף ב ע"א מדפי הר"ף.

## זמן אכילת הפסח בליל הסדר

ייתכן שקביעתו של רבן גמליאל תלויה במצבים שונים. בזמן שבית המקדש היה קיים לא היה זמן רב לעסוק בסיפור יציאת מצרים, ולכן מלמד רבן גמליאל שניתן להסתפק באמירה תמציתית וקצרה מאוד שאותה חייבים לומר. יש לומר את פסוקי "ארמי אובד אבי", שהם תמצית סיפור יציאת מצרים, וככל שניתן לדרוש בפסוקים אלה הן מבחינת הזמן והן מבחינת הידע או העומק של המספרים הרי זה משובח, ומלבד זאת יש לומר מה טעמן של שלוש מצוות האכילה בלילה הזה כחלק ממצוות הסיפור או אף ממצוות האכילה. כמובן, אם יש פנאי יש להרבות ולדרוש בסיפור יציאת מצרים.

בהמשך המשנה מובא הנוסח הנאמר בסיום ה'מגיד':

לפיכך אנחנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו. הוציאנו מעבדות לחירות, מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפילה לאור גדול ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה. עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד אם הבנים שמחה. ובית הלל אומרים: עד חלמיש למעינו מים. וחותרם בגאולה. רבי טרפון אומר: אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים ולא היה חותם. רבי עקיבא אומר: כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל. (משניות ה-1).

דברי ר' עקיבא צופים לבניין המקדש, לחידוש העבודה ולאכילה מן הזבחים ומן הפסחים, והם נאמרים לאחר החורבן.

המשנה הבאה עוסקת בשתיית כוס שלישי וכוס רביעי:

מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו. רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר. בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה. בין שלישי לרביעי לא ישתה. (משנה ז).

בין הכוס השנייה לשלישית זהו זמן הסעודה, ולכן מותר לשתות בין הכוסות הללו. הכוס השלישית היא על ברכת המזון, ועל הרביעית גומרים את ההלל. מדוע יש לומר הלל על הכוס הרביעית? אמירת ההלל היא על קרבן הפסח, כאמור במשנה בפרק הקודם:

מה בין פסח הראשון לשני?... הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. (פ"ט מ"ג).

נראה שכאן, בשלב זה, היו אוכלים מקרבן הפסח ואומרים את ההלל.

המשניות המסיימות את הפרק עוסקות בזמן שבית המקדש קיים, ומתייחסות לאכילת הפסח:

ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ישנו מקצתן יאכלו, כולן לא יאכלו. ר' יוסי אומר: נתנמנמו יאכלו, נרדמו לא יאכלו.

הפסח אחר חצות מטמא את הידיים, הפגול והנותר מטמאין את הידיים. בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח, דברי רבי ישמעאל. ר' עקיבא אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו (משניות ח-ט).

"אפיקומן" היא מילה יוונית, שמשמעותה המנה האחרונה שהיו נוהגים לאכול בסיום הסעודה. בליל הסדר אין לאכול מנה נוספת לאחר אכילת בשר הקרבן.<sup>5</sup> במשך הזמן קיבלה המצה האחרונה את השם אפיקומן, על אף שבמקור הדברים המנה שבסוף הסעודה היא הנקראת אפיקומן.<sup>6</sup>

המשנה עוסקת בקרבן פסח ובקרבן חגיגה, ולא מזכירה כלל את אכילת המצה והמרור. אין זאת אלא מפני שבזמן המקדש המצווה העיקרית היתה באכילת הקרבן והמצה והמרור היו טפלים לה; וכפי שנאמר: "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט', יא).<sup>7</sup>

### ב. האכילה המסיימת את הסדר

#### אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

כאמור, על פי המשנה בשלהי פרק עשירי במסכת פסחים, את קרבן הפסח היו אוכלים בסוף הסעודה ולאחריו לא היו אוכלים דבר. יש לברר האם בכך היו מקיימים את מצוות אכילת קרבן הפסח, או שמא מדובר על אכילה שאיננה חובת המצווה, ואת המצווה היו מקיימים בשלב אחר.

5 בתוספתא פסחים (ליברמן) פ"י ה"א נאמר: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון אגוזין תמרים וקליות". בגמרא (ק"ט ע"ב) ישנן הצעות נוספות לקינוחים ולמנות אחרונות שבהם נהגו לסיים סעודות.

6 רש"י בשו"ת בסימן שד מכנה את המצה האחרונה "מצת אפיקומן". כך הסביר זאת אחריו הרב אליעזר בן יואל הלוי (ראב"ה), ח"ב, מסכת פסחים, סימן תקכה ד"ה ושוב אוכלין: "ואחר גמר סעודה מוציאין חצי מצה השמורה לכך. וקורין אותה אפיקומן על שם שאסור לאכול אחריה שום דבר ולא מיני מתיקה שרגילין לאכול בקינוח סעודה. ואין לומר אפיקו מיני מאכל אלא נפטר מן הסעודה". למקורות נוספים ראה עוד: הרב משה הררי, **מקראי קדש**, עמ' 497-498.

7 ראה בהרחבה ברמב"ם **בספר המצוות** מצווה נו.

## זמן אכילת הפסח בליל הסדר

על בסיס המשנה האומרת "ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" מקשרת הגמרא בין אכילת קרבן הפסח לבין אמירת ההלל בסוף הסדר:

והאמר רב משום רבי חייא: כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא? לא, דאכלי בארעא ואמרי באיגרא. איני? והתנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואמר רב: שלא יעקרו מחבורה לחבורה! לא קשיא: כאן בשעת אכילה, כאן שלא בשעת אכילה (פסחים פה ע"ב - פו ע"א).

הסועדים היו אוכלים כזית מקרבן הפסח ועולים לגגות לומר הלל, עד שהיה נדמה שהגג נבקע מהמולת ההמון. כך מפרש שם רש"י:

**הלילא פקע איגרא** - לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגגין מתבקעים, שהיו אומרים ההלל על הפסח, כדתנן לקמן (צה ע"א): הראשון טעון הלל על אכילתו.

על שאלת הגמרא היאך ייתכן שאוכלים במקום אחד וההלל נאמר במקום אחר, הלא יש חשש שיעברו מחבורה לחבורה וזו הסיבה שלדעת רב קבעו שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, משיבה הגמרא שבשעת האכילה אסור לעבור מחבורה לחבורה, אבל לאחר סיום האכילה, בעת שאומרים את ההלל, מותר להתערב עם חבורות אחרות. את דברי המשנה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" המובאים בסוגיה מפרש רש"י:

**אין מפטירין** - כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (סוטה טו ע"א): למשחה - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין, אין נפטירין על ידי אפיקומן.<sup>8</sup>

קרבן הפסח נאכל באחרונה על השובע, ומכאן שזמן אכילת קרבן פסח הוא בסוף הסעודה - כפי שנראה כאמור מסדר המשניות המתארות את אכילת הפסח.

### אין מפטירין אחר המצה אפיקומן

כאמור, המשנה המוסרת "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" עוסקת באכילת קרבן פסח, וכפי שהובא ברש"י שאכילת החובה של קרבן הפסח היא בסוף הסעודה. בגמרא מובאות מסורות שונות בעניין בשמו של רב יהודה בשם שמואל, הנחלקות אם עיקרון זה חל לאחר החורבן גם על המצה הנאכלת בסוף הסעודה:

---

<sup>8</sup> כך מפרש רש"י גם בפסחים מ ע"א ד"ה באחרונה: "היא מצות אכילתה, שעם הפסח היא חובת אכילתה, דכתיב קרא: 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ופסח נאכל על השובע, כדתנן (פסחים קיט ע"ב): אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן."



## הרב יהודה זולדן

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מפטירין אחר מצה אפיקומן.... מר זוטרא מתני הכי:  
אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפטירין אחר המצה אפיקומן  
(פסחים קיט ע"ב-קכ ע"א).

פרשני התלמוד מסבירים את דברי רב יהודה שלפיהם אין מפטירין אחר המצה  
הנאכלת באחרונה אפיקומן, ומדבריהם ניתן ללמוד כיצד הבינו את מבנה ליל הסדר  
בזמן המקדש. רש"י מסביר כך:

**אין מפטירין אחר מצה אפיקומן** - שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה  
הנאכלת עם הפסח. וזו היא המצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה  
אותה שלאחר אכילה.

דברים דומים כותב גם הרשב"ם שם:

**אין מפטירין אחר המצה אפיקומן** - שצריך לאכול מצה בגמר סעודתו זכר למצה  
הנאכלת עם הפסח בכריכה. וזו היא המצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה.  
...ובמצה בזמן הזה מיירי דליכא פסח בהדה, דאי בזמן דאיכא פסח, הא בהדיא תנן  
אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן והיינו אחר פסח ומצה הנאכלת עמו.

המצה הנאכלת באחרונה לדבריהם היא זכר למצה שהיתה נאכלת עם הפסח בכריכה,  
ומכאן שהיו אוכלים את הקרבן בסוף הסעודה, וכך גם היה נשמר טעם הקרבן.<sup>9</sup>

הרב מנחם המאירי (פסחים שם) מסביר שעל שתי המסורות בשמו של רב יהודה  
אמר שמואל מוסכם שהפסח היה נאכל באחרונה ולא הפטירו אחריו אפיקומן, והדיון  
הוא האם יש להקביל לחלוטין את אכילת המצה באחרונה לאכילת הפסח:

לדעת מר זוטרא מפטירין ואין מחמירין בה כפסח, ונראה טעמו מפני שהפסח צריך  
לאכול על השובע להיות כל אכילה שאחריה אכילה גסה, ואם יאכל אחריו נראה  
כאילו לא אכלו על השובע, ומצה אינה צריכה ליאכל על השובע. ורב יוסף אמרה אף  
במצה עצמה. ונראה טעמו שהטעם אינו אלא שלא ישכח סדרו ואף במצה ראוי לחוש  
או שמא מצה באחרונה זכר לפסח היא ונגררת בחוקות הפסח.

על הסברו של הרשב"ם מקשה הרא"ש:

ולפי זה היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת כיון שהיא זכר מצה הנאכלת עם  
הפסח בכריכה ועליהן היה ראוי לברך [על] אכילת מצה אלא שכבר מילא כריסו ממנה

9 כך פירש גם **סידור רש"י** סימן שפא ושצא; **איסור והיתר** לרש"י סימן לו; רבנו שמחה מוטרין,  
**מחזור ויטרי**, עמ' 285; **ספר המנהיג**, הלכות פסח סימן פו; המאירי פסחים סט ע"ב; מרדכי  
מסכת פסחים הסדר בקצרה רמז תריא; ספר **שבולי הלקט** סדר פסח סימן ריח בשם רבנו  
קלונימוס; **טור ושולחן ערוך** סימן תעה, ועוד.

## זמן אכילת הפסח בליל הסדר

ואם כן צריך לעשות כמו בזמן המקדש שהיו אוכלין הכל ביחד הלל וסיעתו ואף לרבנן מצווה לאוכלו ביחד. אמנם תמיהני למה עושין כריכה בתחילה יספיק בכריכה אחרונה זכר למקדש.

הלכך נראה לי דאותה מצה אינה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה, ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה. ואין צריך עמה מרור וחרוסת (פסחים פרק י, לד).

לדברי הרא"ש המצה באחרונה היא זכר רק לקרבן שנאכל בסוף הסדר, ולא למצה שנאכלה עמו, ולכן אין צריך לאכול עמה גם מרור.<sup>10</sup> מכל מקום, גם מדברי הרא"ש עולה שבזמן המקדש היו אוכלים את קרבן הפסח על השובע בסוף הסעודה. כך סיכם זאת הרב שניאור זלמן מלאדי:

בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה כדי שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להם (שו"ע הרב, אורח חיים סימן תעז סעיף א).

על פי שיטה זו היו אוכלים מצה בתחילת הסעודה כמצת רשות, אחר כך היו אוכלים את הסעודה, ולבסוף היו אוכלים את קרבן הפסח יחד עם מצה ומרור.<sup>11</sup>

הצעה מרחיקת לכת יותר מופיעה במרדכי בשמו של המהר"ם מרוטנברג:

היה נראה לרבנו מאיר שבזמן שבית המקדש קיים היו עושין כל הסדר אחר הסעודה ולא היו אוכלין מצת מצוה אלא לאחר שמלאו כריסן מקמח ובצקת ושאר דברים. אבל אנו שכל סעודתנו ממצת מצוה כיון שאנו מתחילין בהלכותיה אנו עושין מצותיה זו אחר זו בלא הפסקה. אמנם זכר לפסח אוכלין האפיקומן בסוף כל אכילה.<sup>12</sup>

לדבריו היו אוכלים בסעודה מאכלים אחרים, ומכל מקום לא היו אוכלים מצה. קודם לכן כתב המרדכי עצמו שבתחילת הסעודה היו אוכלים מצה עשירה, ורק בסוף היו אוכלים מצה, מרור וקרבן פסח.

10 בשל מחלוקת הרשב"ם והרא"ש נוצר המנהג לאכול שני כזיתים ממצת האפיקומן, זכר למצה הנאכלת עם הקרבן וזכר לקרבן הפסח עצמו. ראה מאמרי בספרי: "מנהג אכילת אפיקומן בשיעור שני כזיתים לאחר החורבן", עמ' 460-467.

11 הרב יעקב בצלאל ז'ולטי ("בהלכות סדר ליל פסח", **משנת יעבץ**, אורח חיים סימן יח, ה) כותב שלשיטה זו אין לדבר מהברכה על אכילת המצה עד לאחר אכילת האפיקומן, אלא בדברים שהם לצורך קיום מצוות מצה. ואכן, הרב יוסף דב סולובייצ'יק מעיד (**זמן חרותנו**, עמ' 88) שמסיבה זו לא היה הרב חיים מבריסק מדבר דבר שאינו מעניינו של הסדר משעת אכילת המצה עד לאחר אכילת האפיקומן.

12 מרדכי פסחים, הסדר בקצרה, רמז תר"א.

לסיכום, שיטה שמופיעה בדברי ראשונים רבים גורסת שכשהביאו את גופו של הפסח בתחילת הסדר לא היו אוכלים אותו. מדברי המשנה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" יש ללמוד שבסוף הסדר היו אוכלים את קרבן הפסח, מפני שהיו צריכים לאכול את הקרבן על השובע.<sup>13</sup> כך גם נהוג לאחר החורבן ביחס למצה שנאכלת באחרונה כזכר לקרבן הפסח שנאכל באחרונה, או למצה האחרונה שהיתה נאכלת בכריכה עם הקרבן. אז היו גם אומרים על הקרבן את ההלל, במסגרת הכוס הרביעית.<sup>14</sup>

### ג. אכילה על השובע

#### ובאחרונה אוכל מבשר הפסח... שאכילתן היא המצוה

הרמב"ם עוסק בהלכות ליל הסדר בהלכות חמץ ומצה, בפרקים ז-ח. בפרק ז מסביר הרמב"ם את העקרונות ואת ההלכות של ליל הסדר, ובפרק ח הוא מציע את סדר הלילה. הצגת הדברים המרכזית מתייחסת לזמן שבית המקדש קיים, והרמב"ם מפרט גם מהו הסדר בתקופת החורבן.

כך לשון הרמב"ם לגבי הסדר עם סיום חלק ה'מגיד', ולאחר שתיית כוס שנייה:

---

<sup>13</sup> יש לברר מה היו עושים לפי שיטה זו באשר לברכת המצוות על המצה שהיו אוכלים בתחילת הסעודה (שלא לפי הצעת המהר"ם). ראשונים כותבים שהיו מברכים על המצה בתחילת הסעודה ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה, כדי שלא יוצר מצב שאדם כבר אכל מצה ומילא כרסו ממנה ורק אחר כך, בעת קיום מצוות החובה, יברך על אכילת מצה (רש"י ורשב"ם פסחים ק"ט ע"ב, ד"ה אין מפטירין). אלא שאם כך, כיצד ייתכן שאדם יברך ברכת המצוות על מצווה שיקיים אותה לאחר זמן? שאלה דומה נשאלה על אדם שיש לו מרור בלבד. לשיטת רב חסדא הוא אוכל את המרור ככרפס ומברך עליו בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, אף שיקיים את מצוות אכילת המרור רק לאחר הטיבול השני. התשובה היא שיש תקדים לכך: "מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות" (תוס' פסחים קטו ע"א ד"ה מתקיף; תוס' פסחים קכ ע"א ד"ה באחרונה. בדברי התוספות הללו עסקו הנצי"ב (העמק שאלה קנד, ב); חזון איש (אורח חיים סי' קכד עמ' ריג), ועוד. הרב יצחק אור זרוע כותב בשם הרב יעקב מקורביל הקדוש זצ"ל שמצינו כגון זה בקריאת שמע: "דאותה שאינה חובה אנו מברכין שתיים לפניה ושתיים לאחריה, ואותה שהיא חובה אין אנו מברכין לשיטת רש"י שקריאת שמע שעל גבי המיטה היא עיקר" (אור זרוע ח"ב, הלכות פסחים סימן רלב).

<sup>14</sup> בעניין ההלל שהיו אומרים בעת אכילת הקרבן נעסוק לקמן בפרק ד, שם נעסוק בעיקר בשיטת הרמב"ם. הסברנו את דברי הרמב"ם תואם גם את דברי הראשונים האחרים.

## זמן אכילת הפסח בליל הסדר

ואחר כך מברך על נטילת ידיים... ולוקח שני ריקיין חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ... ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך: "ברוך אתה ה' א-לוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים", ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו.

ואחר כך מברך: "ברוך אתה ה' א-לוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח", ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה. ומברך: "ברוך אתה ה' א-לוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח", ואוכל מגופו של פסח. ולא ברכת הפסח פוטרת של זבח, ולא של זבח פוטרת של פסח.

בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו, וזו מצווה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה זכר למקדש.

ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות. ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית, ואינו טועם אחריו כלל. ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצה (הלכות חמץ ומצה ח, ו-ט).

לפי הרמב"ם כל אחד אוכל פעמיים מקרבן הפסח. הפעם הראשונה היא מיד בתחילת הסעודה. בתחילה מברכים על קרבן חגיגה ואוכלים את קרבן החגיגה, ואחר כך מברכים על קרבן הפסח ואוכלים את קרבן הפסח. אמנם במשנה בפסחים (פ"י מ"ט) מופיעות הברכות בסוף הפרק, ומכאן יש ללמוד לכאורה שמצוות אכילת הקרבן היא בסוף הסעודה, אך הרמב"ם פירש אחרת. לדבריו מהמשנה יש ללמוד את נוסח הברכות ואת דיניהן, אך אין היא מלמדת על הזמן המדויק שבו יש לאכול את הקרבן. אם המשניות בפרק היו מתארות את הפעולות לפי סדר קיומן, היתה משנה זו צריכה להופיע לפני המשנה: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (י, ז), מאחר שכבר אכלו את הקרבן וכעת מלמדת המשנה שאין אוכלים אחריו אפיקומן, ומכאן שמיקום המשנה העוסקת בנוסח הברכות על קרבן הפסח וקרבן החגיגה איננו קשור לסדר האכילה בליל הסדר.

לאחר אכילת קרבן הפסח, המצה והמרור אוכלים את סעודת החג, שבה כל אחד אוכל כרצונו. הפעם השנייה שבה יש לאכול מקרבן הפסח היא בסוף הסעודה, ולאחר אכילה זו אין לאכול כלום בשל הקביעה: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". אין לאכול קינוחים או כל מאכל אחר לאחר אכילת בשר הפסח. אין צורך לברך על אכילה זו שכן היא חלק מהסעודה, ואין לברך את ברכת המצווה "על אכילת הפסח" שכן לא

מקיימים באכילה זו את מצוות אכילת קרבן פסח, אלא רק את תקנת חכמים לשמר את טעם הקרבן.<sup>15</sup>

הרמב"ם מסיים את דבריו: "כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה". אין כוונתו לומר ששלב זה של הסעודה הוא הזמן שבו יש לאכול את קרבן הפסח, מפני שאם כך היה נצרך היה האדם לאכול בשלב זה את קרבן החגיגה ואחר כך את קרבן הפסח, וכבר כתב הרמב"ם שאת קרבן החגיגה היו אוכלים בתחילת הסעודה. אמנם לא בכל שנה הקריבו קרבן חגיגה,<sup>16</sup> אבל מכל מקום באותן שנים שבהן הקריבו חגיגה היו צריכים הסועדים לאכול את בשר החגיגה כעת אם אמנם אכילת הפסח הייתה נעשית בשלב זה.

בנוסף, הרמב"ם כותב שבפעם השנייה יש לאכול "מבשר הפסח אפילו כזית". אם היה מדובר בשלב שבו מקיימים את המצווה העיקרית של אכילת קרבן הפסח, היה צריך הרמב"ם לכתוב שיש לאכול כזית, ולא "אפילו כזית". כוונתו לומר שכעת, עם סיום האכילה, יש לאכול מקרבן הפסח פעם שנייה - ומותר לאכול איזו כמות שירצה, אפילו כמות גדולה יחסית למה שנדרש על מנת לשמר את טעם הקרבן, ובלבד שיסיים את הסעודה עם טעם קרבן הפסח בפה. הנימוק "שאכילתן היא המצוה" לא מתייחס אפוא לשלב הזה של הערב אלא נאמר באופן כללי - מצוות האכילה העיקרית בלילה זה היא קרבן הפסח, והוא הדין ביחס למצה לאחר החורבן. לאחר סיום הסעודה אוכלים מצה פעם נוספת כדי שיישאר לאדם טעם המצה בפיו, שכן לאחר החורבן מצוות האכילה המרכזית מהתורה היא אכילת המצה.<sup>17</sup>

15 הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ג פרק מג) מנמק מדוע ציוותה התורה לאכול מצה שבעה ימים, ולא הסתפקה ביום אחד: "אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא היה מתבאר עניינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם מין אחד מן המאכלים שני ימים או שלושה, ואמנם יתבאר עניינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו היקף שלם". גם את תקנת חכמים לסיים את הלילה באכילת המצה יש לראות באותו הקשר - שינוי בהרגלי האכילה והמשכיות באכילת המצה באמצעות שימור טעמה.

16 פסחים סט ע"ב- ע"א; רמב"ם הל' קרבן פסח י, יב-יג.

17 דברינו בהבנת שיטת הרמב"ם נוגדים את שכתב הרב יחיאל מיכל אפשטיין (ערוך השולחן, או"ח סי' תעז, א-ב), שזיהה את שיטת הרמב"ם עם שיטת רש"י, הרשב"ם ותוס'. בדרכו של ערוך השולחן הלך גם הרב יעקב בצלאל ז'ולטי ("בהלכות סדר ליל פסח", משנת יעבץ, אורח חיים סימן יח, ה), ואף הרב יוסף דב סולובייצ'יק (זמן חרותנו, עמ' 87-90) מפרש את דברי הרמב"ם שבזמן הבית עיקר אכילת קרבן הפסח הוא בסוף הסעודה. ראה בעניין זה את דברי הרב פנחס זביחי, שו"ת עטרת פז חלק א כרך ב, יורה דעה סימן ב.

### שימור טעם הקרבן

את קרבן הפסח יש לאכול על השובע:

"על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט, יא), מכאן אמרו: הפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע

(מכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא פרשה ו).<sup>18</sup>

אם מקיימים את מצוות אכילת קרבן הפסח בתחילת הסעודה, ואחר כך אוכלים את הסעודה, מה המשמעות של אכילת קרבן הפסח על השובע? כך כתב הרמב"ם ביחס לאכילת שובע בקרבן פסח:

מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע. לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו (הל' קרבן פסח פ"ח ה"ג).

המושג אכילת שובע הוא יחסי. אין הכוונה שלאחר שאדם אכל מקרבן החגיגה ומקרבן הפסח הוא יהיה שבע עד שלא יהא מסוגל לאכול אחר כך דבר. הכוונה היא שאדם שאכל מבשר קרבן הפסח יוגדר כמי ששבע מאכילה זו, ולכן יש לאכול קודם בשר מקרבן החגיגה, ללא כל מגבלה של כמות. על הכזית האחרון לפני ששבע האדם מאכילת בשר הקרבנות להיות מבשר קרבן הפסח. בנוהג שבעולם אדם אוכל בארוחה מאכלים שונים והוא שבע מאכילת מאכל מסוים אך הוא יכול עדיין להיות מעוניין לאכול מאכלים אחרים. כך גם כאן – האכילה האחרונה מבשר הקרבן צריכה להיעשות מן הפסח.<sup>19</sup>

הרמב"ם כתב שאכילה על השובע היא מצווה מן המובחר, אך אין חובה לעשות כן. ואמנם, את קרבן החגיגה שהיו מקריבים על מנת שקרבן הפסח יאכל על השובע לא היו מקריבים בכל שנה. כך פוסק הרמב"ם על פי המשנה בפסחים פ"ו מ"ג:

<sup>18</sup> מובא גם ברמב"ם בספר המצוות מצוות עשה נו.

<sup>19</sup> הנצי"ב (מרומי שדה פסחים קטז ע"ב) מעיר שלדברי הרמב"ם קרבן הפסח נאכל בתחילת הסעודה, ואכילת קרבן החגיגה לפניו היא לא על מנת שאכילת קרבן הפסח תהא לשובע, אלא מפני שתדיר ושאינו תדיר קודם. כך כתב גם בהעמק שאלה קנד, ב. דברים דומים כתב גם הצ"ח בפסחים קכ ע"א. הרב שמואל ואזנר ("בדין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", מבקשי תורה - מסכת פסחים, ירושלים תש"ס, עמ' תעח-תפ) מעיר על כך שלשיטת הרמב"ם הקדמת קרבן חגיגה לקרבן פסח היא בשל הצורך לאכול את קרבן פסח לשובע. עוד בהגדרת אכילת קרבן פסח על השובע, ראה במאמרי: "אכילת שובע בקרבן פסח", מעלין בקודש, יג (תשס"ז), עמ' 71-86.

## הרב יהודה זולדן

אימתי מביאין עמו חגיגה זו בזמן שהוא בא בחול ובטהרה ובמועט. אבל אם חל יום ארבעה עשר להיות בשבת או שבא הפסח בטומאה או שהיו הפסחים מרובים אין מביאין עמו חגיגה, ואין מקריבין אלא הפסחים בלבד. חגיגת ארבעה עשר רשות ואינה חובה (רמב"ם הל' קרבן פסח י, יב- יג).

באותן שנים שבהן לא היו מקריבים קרבן חגיגה, מי שהיה רוצה לקיים מצווה מן המובחר היה אוכל בתחילת הסעודה כמות גדולה יותר מקרבן הפסח כדי לשבוע ממנו, ואחר כך בסוף הסעודה עוד כמות קטנה כדי לשמר את טעם הקרבן בפה.

ראשונים נוספים כתבו שהיו אוכלים את קרבן הפסח בתחילת הסעודה והם מתמודדים עם הצורך לאכול את קרבן הפסח אכילת שובע, אך דבריהם לא תואמים לחלוטין את דברי הרמב"ם. רבנו דוד כותב שבשנים שבהן לא היו מקריבים קרבן חגיגה היו פותחים את הסעודה באכילת הפסח, אך בשנים שבהן הקריבו קרבן חגיגה קרבן הפסח היה נאכל בסוף.<sup>20</sup> לדברינו, הרמב"ם לא הבחין בין השנים שבהן הקריבו קרבן חגיגה לבין השנים שבהן לא הקריבו חגיגה בכל הנוגע לשלב שבו נאכל קרבן הפסח במהלך הסדר.

המאירי כותב בדומה לרמב"ם. לדבריו, בתחילת הסעודה, לאחר אכילת המצה והמרור, יש לאכול כזית מקרבן החגיגה ואחר כך כזית מן הפסח – ובהמשך אוכלים מבשר החגיגה בסעודה ומצניעים מבשר הפסח עד לאחר אכילת החגיגה, ומשלימים הסעודה בבשר הפסח כדי שתהא האכילה על השובע.<sup>21</sup> ברם, בעוד לפי הרמב"ם אכילת השובע של קרבן הפסח היא בתחילת הסעודה, לפי המאירי אכילת השובע היא בסוף הסעודה, לאחר שבמהלכה אכלו גם מקרבן החגיגה וגם מאכלים אחרים.

### גומר עליו את ההלל

כאמור, על קרבן הפסח יש לומר הלל. כך גם פסק הרמב"ם: "מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון ... וטעון הלל באכילתו" (הל' קרבן פסח פ"י הט"ו). במקום נוסף בהלכות קרבן פסח מציין זאת הרמב"ם: "וכבר ביארנו בהלכות חמץ ומצה שהוא טעון הלל בשעת אכילתו" (פ"ח הט"ו).

הרמב"ם מתכוון לדברים הללו שכתב בהלכות חמץ ומצה:

20 רבנו דוד, חידושים למסכת פסחים, עמ' תג.

21 המאירי לפסחים קיד ע"א וקכ ע"ב, ולמגילה כ ע"ב. ראה גם: אורחות חיים לילי פסח סי' כח; כלבו סי' נ; אבודרהם סדר הגדה. דברי המאירי הללו לא תואמים את פירושו בפסחים סט ע"ב.

## זמן אכילת הפסח בליל הסדר

... ואחר כך נוטל ידיו ומברך ברכת המזון על כוס שלישי ושותהו, ואחר כך מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר והיא ההללך ה' כל מעשיך וכו', ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים... ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה אף על פי שאינו מקום סעודה (רמב"ם הל' חמץ ומצה ח, י).

הרמב"ם אינו כותב בצורה ברורה בהלכה זו שההלל נאמר על קרבן פסח, אבל על פי דבריו בהלכות קרבן פסח מתבארת כוונתו. במשנה נאמר: "רביעי, גומר עליו את ההלל" (פ"י ה"ז). ייתכן שהרמב"ם פירש ש"עליו" פירושו על קרבן הפסח.<sup>22</sup>

כאמור בגמרא היו החוגגים עולים על הגגות ואומרים הלל לאחר שגמרו לאכול את הקרבן (פסחים פה ע"ב - פו ע"א), ולזאת התכוון הרמב"ם בדבריו כאן: "ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה אף על פי שאינו מקום סעודה".<sup>23</sup> לאחר שאכלו בסוף הסעודה שוב מהקרבן על מנת לשמר את טעם המצווה היו אומרים עליו את ההלל, אך האמירה לא מוכרחה להיות באותו המקום ואף לא באותו הזמן שבו אוכלים את הקרבן. האכילה היא המצווה העיקרית והמרכזית בלילה זה, ועל כך אומרים הלל.<sup>24</sup> על פי דברים אלו מיושבת גם השגת הראב"ד על הרמב"ם:

ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה אף על פי שאינו מקום סעודה. א"א: אין הדעת מקבלת כן לפי שאין כאן שם לארבעה כוסות אם אינן במקום אחד.

תשובת הלחם משנה להשגת הראב"ד היא שלאחר שסיימו לשתות ארבע כוסות במקום שאכלו, אזי ניתן לגמור את ההלל עם חבורה אחרת. אך ייתכן שבין הרמב"ם והראב"ד קיימת מחלוקת עקרונית בפירוש לשון המשנה "כוס רביעי גומר עליו את ההלל", האם מדובר על הכוס או על הקרבן. הראב"ד מפרש שמדובר על הכוס הרביעית ולכן ברור לו שחייבים לומר את ההלל במקום שבו שתו את הכוסות הקודמות. הרמב"ם לעומתו הסביר שהלשון "גומר עליו את ההלל" מתייחסת לקרבן,

---

22 כך מסביר תוספות ר"ד בפסחים קטז ע"ב: "שהיו גומרין אותו אחר אכילת הפסח כדתנן בפירקין דלעיל הראשון טעון הלל באכילתו ואנו גומרין אותו אחר סעודתו בכוס רביעי כמו שהיו עושין הן אחר אכילת הפסח".

23 לדברי ר' זרחיה הלוי (המאור, פסחים כו ע"ב בדפי הרי"ף) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שלא ישכחו לומר הלל, מאחר שהיו אוכלים את הקרבן בתוך החומה והמקום היה צר, והיה עליהם לעלות לגג לומר את ההלל. אם היו יכולים לאכול אפיקומן לאחר אכילת הקרבן, היה חשש שישכחו לומר הלל.

24 על פי דברי המגיד משנה על הרמב"ם שם.



המצווה העיקרית של הלילה, ולפיכך ניתן לומר את ההלל בכל מקום אף על פי שאינו מקום הסעודה.

### הצעת מהר"ם חלוואה: קרבן הפסח לפני הסעודה, וכזית לאחר הסעודה על השובע

בדרך דומה לזו של הרמב"ם, אך לא זהה, הולך המהר"ם חלוואה. במשנה שפתחה את סדר ליל הסדר נאמר:

הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר בר צדוק אומר: מצוה. ובמקדש היו מביאים לפניו גופו של פסח (פ"י מ"ג).

לדברי מהר"ם חלוואה, היו מביאים את בשר הפסח בשלב זה על מנת לאכול ממנו:

מסתברא דאף בזמן שבית המקדש קיים היו עושין כל סדר הפסח אכילת מצה ומרור פסח קודם סעודה וכסדרא דרישא דמתניתין, והיו מניחין מן הפסח כזית לכל אחד ואחד לאחר סעודה כדי שיהיה נאכל לאחר השובע.<sup>25</sup>

לדבריו, כשהביאו בתחילת הסדר את גופו של הפסח היו אוכלים אותו יחד עם מצה ומרור לפני הסעודה, ולשלב זה מתייחסים דברי המשנה בהמשך הפרק: "בירך ברכת הפסח פטר את של זבח". בהמשך הייתה נאכלת הסעודה, ובסופה היו אוכלים כזית מקרבן הפסח אכילת שובע לאחר אכילת קרבן החגיגה. על כך אמרה המשנה ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". את הברכות שהיו מברכים ציינה המשנה בסוף הפרק, שלא במקום שבו אכלו את הקרבן, מאחר שענייני הברכות אינם קשורים באופן מהותי לסדר האכילה, והובאו כאן כבדרך אגב.<sup>26</sup> בהמשך דבריו הוא מעלה אפשרות נוספת:

ואפשר דמתניתין דהביאו לפניו באוכלין מועטין הוא, דאין שם חגיגה אלא פסח לבד, אבל כל שיש שם חגיגה הפסח כולו נאכל באחרונה ומצה אחרונה לבד היא זכר לפסח, אבל ראשונה חובה בפני עצמה היא משום בערב תאכלו מצות.

דברי המהר"ם חלוואה הם הצעה להתנהלות הסדר בזמן המקדש, וכלשונו - "מסתברא", "ואפשר". אין הוא טוען בוודאות שכך אכן היו עושים, ואין הוכחה כלל

<sup>25</sup> מהר"ם חלוואה, חידושים למסכת פסחים קכ ע"א.

<sup>26</sup> הרב מנשה קליין (שו"ת משנה הלכות חלק ז סימן סט) הציע יותר מזה: "מיד כשנכנסין מבית המדרש היו אוכלין הפסח ואחר כך היו גומרים עליו את ההלל ואומרים ההגדה ומוסיפין כל מיני סיפורים כדין כל המרבה הרי זה משובח".

## זמן אכילת הפסח בליל הסדר

מהמשנה ומהגמרא שהיו מבחינים בעניין זה בין שנים שבהן הקריבו קרבן חגיגה ובין שנים שבהן לא הקריבו חגיגה.

### ד. זמנים אישיים בקרבן ציבור

בפנינו מספר הצעות בדברי ראשונים הנסמכות על האמור במשנה, בתוספתא ובתלמודים ביחס לשלב שבו היו אוכלים את קרבן הפסח במהלך ליל הסדר. העובדה שישנן הצעות שונות אולי מלמדת על כך שלא היה סדר קבוע, וכל חבורה החליטה בעצמה באיזה סדר היא מקיימת את מצוות האכילה וההגדה של הלילה הזה. יש אמנם כמה עקרונות שחייבים להישמר באשר למסגרת הזמן - שלא לאכול לפני החשכה ולסיים עד חצות או עד הבוקר, כמו גם אכילת שובע, ויתר הפרטים ההלכתיים הקשורים לצליית הקרבן, ההתמנות בחבורה ועוד - אבל הסדר הפנימי של אכילת קרבן הפסח לא היה מחייב וכל חבורה נהגה כרצונה, ועל פי האפשרויות שהיו בידה. מה משמעות הדבר? מדוע אין זמן אחיד וסדר אחידים לכול?

הרמב"ם (הקדמה למשנה סדר קדשים) הגדיר את קרבן הפסח כך: "קרבן יחיד כעין קרבן ציבור". קרבן פסח הוא קרבן שקבוע לו זמן, תאריך מרכזי שבו הציבור, כלל ישראל, מקריב קרבן פסח, ומאידך יש מקום למימד האישי של כל אחד במסגרת החבורה שבה הוא מנוי. היחיד או היחידים שבחבורה מוצאים את מקומם על פי הבנתם ועל פי האפשרויות שבפניהם באשר לשלב או הזמן שבו הם יאכלו את הקרבן במהלך לילה מיוחד זה. "קרבן היחיד של כל אחד נחשב כקרבן ציבור, זהו העניין המתגלה בפסח" (הרא"ה קוק, עולת ראיה, א עמ' קעח). קרבן הפסח הוא ביטוי להתגבשות הציבוריות הישראלית, שבה מעמדו של כל פרט מתעצם ונחשב כציבור. בתוך הציבוריות הזו, יש לכל פרט מקום להביע את מעמדו ותרומתו לכלל על פי הזמן והשלב המתאימים לו.

טת אביי  
דאבא



## נִיר קְדוֹשׁ

# כֶּהֵן שְׂאִינוֹ שׁוֹמֵר תּוֹרָה וּמִצְוֹת בְּעִבּוּדַת הַמִּקְדָּשׁ

הַקְדָּמָה

א. כֶּהֵן שְׂאִינוֹ מוֹדֵה בְּעִבּוּדָה

ב. פְּסוּל אִפְיָקוֹרֶס מִדִּין "כָּל בֶּן נֹכֵר"

סִיכּוּם

הַקְדָּמָה

בֵּין הַדְּבָרִים הַפּוֹסְלִים כֶּהֵנִים מִעִבּוּדָה בְּמִקְדָּשׁ נִידוּנִים בְּעִיקָר מוֹמֵי הַגּוֹף.<sup>1</sup>

שְׂאֵלָה שִׁישׁ לְבַחֹן הִיא הָאֵם גְּדָרִים אַחֲרֵים, כֹּאִי שְׂמִירַת תּוֹרָה וּמִצְוֹת, דְּעוֹת וְהַשְׁקָפוֹת פְּסוּלוֹת בִּיחֹס לְעִיקָרֵי הָאִמוּנָה וְכַדּוּמָה פּוֹסְלִים גַּם הֵם אֶת הַכֶּהֵן מִעִבּוּדָה אוֹ מִזְכָּאוֹת לְעִנְיָנִים מִסוּיָמִים הַקְּשׁוּרִים לְעִבּוּדַת הַקְּרַבְנוֹת. בְּמִלִּים אַחֲרוֹת: הָאֵם כֶּהֵן 'חִילוּנִי' יוֹכֵל לְהַשְׁתַּף בְּעִבּוּדַת הַמִּקְדָּשׁ עִם אַחֵיו הַכֶּהֵנִים?<sup>2</sup>

מִצְוֵנוּ בְּדַבְרֵי הַרְמַב"ם בִּיחֹס לְנִשְׂיָאֵת כִּפְיִים (הַלְכוֹת תְּפִילָה פ"ו ה"ו):

כֶּהֵן שְׂלָא הִיָּה לוֹ דְּבַר מְכַל אֱלוֹ הַדְּבָרִים הַמוֹנְעִין נִשְׂיָאֵת כִּפְיִים, אִף עַל פִּי שְׂאִינוֹ חֲכָם וְאִינוֹ מִדְּקָדֵק בְּמִצְוֹת אוֹ שֶׁהִיוּ הַבְּרִיּוֹת מְרַנְנִים אַחֲרָיו אוֹ שְׂלָא הִיָּה מִשְׂאוֹ וּמִתְנֹו בְּצַדֵּק, הָרִי זֶה נוֹשֵׂא אֶת כִּפְיוֹ וְאִין מוֹנְעִין אוֹתוֹ, לְפִי שְׁזוֹ מִצְוֹת עֲשֵׂה עַל כָּל כֶּהֵן וְכֶהֵן שְׂרָאוּי לְנִשְׂיָאֵת כִּפְיִים וְאִין אוֹמְרִים לְאָדָם רִשְׁעֵי הוֹסֵף רִשְׁעֵי וְהַמְנַע מִן הַמִּצְוֹת.

לְכַאוּרָה, גַּם בִּיחֹס לְעִבּוּדוֹת הַמִּקְדָּשׁ הַנַּחַת הַיְסוּד הִיא שְׂכֵהֵן בְּעַל עִבְרִיָה לֹא נִפְטָר מִמִּצְוֹת הַמִּקְדָּשׁ, אֲלֹא שִׁישׁ לְבַחֹן הָאֵם יִשְׁנֵם 'פְּגָמִים' מִסוּיָמִים שְׂמַגְבִּילִים אֶת הַכֶּהֵן הָעוֹבֵד.<sup>3</sup>

1 וִיקְרָא כ"א, יז-כג, וּבְפִירוּט בְּרַמְב"ם בַּה' בִּיאַת הַמִּקְדָּשׁ פְּרָקִים ו-ח.

2 כְּמוֹבֵן, הַשִּׁימוּשׁ כֹּאֵן בְּמִילָה חִילוּנִי הוּא עַל פִּי עִבְרִית זְמַנְנוּ. הַמוֹנַח בְּמִקְרוֹ מוֹפִיעַ כְּתַרְגוּם הָאֲרָמִי לְמִילָה זֶה. רָאָה בְּתַרְגוּם אוֹנְקְלוֹס עַל וִיקְרָא כ"ב, י: "וְכָל זֶר לֹא יֵאָכֵל קוֹדֵשׁ", וְכֵן שֵׁם פְּסוּקִים יב-יג, וְעוֹד.

3 יִשְׁנֵן גְּזֵרוֹת מְדַרְבְּנֵן שְׂפּוֹסְלוֹת כֶּהֵנִים בְּעַלֵּי עִבְרִיָה, כֶּכֵּהֵן שְׂנֵשָׂא גְרוּשָׁה אוֹ שְׂנֵטְמָא לְמַתִּים, עֵינֵן חוֹמֵר בְּקוֹדֵשׁ לְבַעַל הַתְּפָאֶרֶת יִשְׂרָאֵל רִישׁ פ"א. בְּמִסְגֶּרֶת דִּיוּנָנוּ כֹּאֵן נִתְמַקֵּד בְּפְסוּלִים מְדַאוּרִיָּתָא.

נושא זה נידון בעיקר בשתי סוגיות בגמרא וכמובן בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ולגבי חלק מהדיונים ישנה נפקא מינה הלכתית גם בזמננו, כפי שיתבאר בעז"ה.<sup>4</sup>

### א. כהן שאינו מודה בעבודה

מובא בגמרא בחולין (קלב ע"ב):<sup>5</sup>

ואמר רב חסדא: עשרים וארבע מתנות כהונה, כל כהן שאינו בקי בהן אין נותנין לו מתנה. ולא מילתא היא, דתניא: ר' שמעון אומר: כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, שנאמר "המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה" (ויקרא ז', לג). אין לי אלא זה בלבד, מנין לרבות חמש עשרה עבודות כגון היציקות והבלילות והפתיתות והמליחות תנופות והגשות וקבלות הזאות והשקאת סוטה ועריפת עגלה ערופה וטהרת מצורע ונשיאות כפים בין מבפנים בין מבחוץ, תלמוד לומר מבני אהרן, עבודה האמורה לבני אהרן וכל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. טעמא דאינו מודה בה, הא מודה בה אף על גב דאינו בקי בהן".  
יש להבין את גדר החיסרון בכהן שאינו מודה בעבודה, וכן יש לבאר את לימוד הגמרא מהפסוק.

### הגדרת "אינו מודה בעבודה"

פירש רש"י בחולין שם: "שאינו מודה בעבודה" - שאמר בלבו דברי הבל הן ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו". בפשטות, לפי רש"י מדובר באפיקורס שאינו מאמין בתורה מן השמים.<sup>6</sup> יש להבין בשיטתו האם יסוד החיסרון

---

4 הנחה מסתברת מאוד היא שמעבר לדיון ההלכתי ה"בש" בכשרות הכהן יש מקום לדיון ערכי האם בפועל הסנהדרין או בית דינם של הכהנים יטילו את עבודות המקדש, בייחוד בקרבנות ציבור, על כהן כזה, האם ימנו כהן שאינו שומר תורה ומצוות בתור 'שליח דרחמנא' או על כל פנים כ'שליח דידן'.

5 במנחות יח ע"ב מופיעה סוגיה מקבילה ללא דברי רב חסדא.

6 יש לציין שבפסחים ג ע"ב נראה שפירש רש"י בעניין אחר. לגבי כהן שאמר הגיעני כזנב לטאה ומצאו בו שמץ פסול (או "שחץ פסול") כתב: "שחץ פסול" - הוא עצמו היה גס רוח ומבזה קדשי שמים, ואין ראוי לשמש, כדקיימא לן במנחות (יח ע"ב): 'עבודה המסורה לבני אהרן, כהן שאינו מודה בכולן, אף במגונה שבהן - אין לו חלק בכהונה'. ונראה שפסול זה לא מתייחס דווקא לאפיקורסות, אלא לזלזול בקודשים, כעין המובא בגמרא בפסחים נו ע"א: "תנו רבנן: ארבע צווחות צוחה עזרה... צא מיכן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי

## כהן שאינו שומר תורה ומצוות בעבודת המקדש

הוא הכפירה בתוקפם הא-להי של הקרבנות דווקא, ואם יכפור במצוות אחרות ישתנה דינו, או שמא אין חילוק בדבר. אמנם כתב הרמב"ם כי כל הכופר בפסוק אחד מהתורה ואומר שאין מקורו מהש"ת מוגדר כאפיקורס,<sup>7</sup> אך מצאנו מקרים שבהם יש משמעות דווקא לכפירה במצווה שבה עוסקים. כך למשל כתב הרמב"ם בתשובותיו<sup>8</sup> לגבי צירוף קראים למניין ולזימון, שכל מי שאינו מודה בדבר מסוים אינו מצטרף לגביו, והראיה מדיני עירוב, שבהם נאמר שכל מי שאינו מודה בו אינו יכול לערב. לכן, לדעת הרמב"ם הקראים הכופרים בתורה שבעל פה אינם מצטרפים לקדיש וכדומה. כלומר, אי ההודאה בתוקפה הא-להי של מצווה מסוימת מפקיעה מהאדם חלויות מסוימות ביחס אליה (בעיקר בעניינים הנוגעים להוצאת אחרים ידי חובתם). בדומה, ניתן לומר שדווקא כפירה בעניין הקרבנות תפסול את הכהן.

דרך אחרת היא לומר שעצם הכפירה היא הפוסלת ולא משנה ביחס לאיזה חלק בתורה, וההתייחסות בסוגיה דווקא לקרבנות אינה מהותית.

בדומה לרש"י פירש המאירי (שם): "אבל כהן שאינו מודה בהן אלא שלבו נוטה למינות אין לו חלק בכהונה כלל". מדבריו נראה שעצם הכפירה היא הפוסלת, ולא דווקא התייחסותה לקודשים.

**הריטב"א** (שם ד"ה "ר"ש") הקשה על רש"י: "ולא נהירא לי, דאם כן מאי אין לו חלק - הא מיחייב מיתה<sup>9</sup> שכופר בתורת משה". לכאורה קושייתו הינה שפשוט שלמי שחייב מיתה לא יתחייבו לתת מתנות כהונה, ואין צורך לשם כך בלימוד מיוחד מפסוק.

לכן פירש הריטב"א פירוש אחר בסוגיה: "אלא הכי פירושו, שאינו מודה במקצת עבודות שאומר שאינם צריכות ואינם חובה, אף על פי שאמרם משה מפי הגבורה אינם לעכב". גם לריטב"א מדובר בכהן שמפרש את צווי התורה בצורה מוטעית, אלא שטעותו דקה יותר - טעות בפרטי המצוות. לכאורה צריך עיון בדבריו, שהרי סוף סוף מדובר בכופר בתורה ומאי נפקא מינה אם כופר ברב או במעט.

---

שמים, דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה". ואולי כוונת רש"י שהדיבור הנ"ל מצד עצמו איננו סיבת הפסול אלא סימן לכפירה סמויה, וראה כאן בהמשך.

7 הלכות תשובה פ"ג ה"ח: "שלושה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה".

8 פאר הדור, תשובה ע"א.

9 לכאורה כוונתו לדין 'מורידין ולא מעלין'. ראה רמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ד ה"י.

**החזון איש** (י"ד ב, יח) פירש את דברי הריטב"א שמדובר בכהן שמודה בתורה שבכתב וכופר בתורה שבעל פה, ולא כרש"י שפירש שמדובר בכופר גמור שאז יקשה כאמור שדינו 'מורידין ולא מעלין'. אין דינו של כופר בתורה שבעל פה, לפי הריטב"א, כאפיקורס - אלא נחשב למומר לדבר אחד,<sup>10</sup> ולכן נדחה מן הקודשים בלבד.

**לחתם סופר** (על סוגיית הגמרא בחולין) דרך שונה במקצת. בתחילה הביא את פירושי רש"י והריטב"א וכתב על פירושיהם שהוא דוחק,<sup>11</sup> ולכן הציע פירוש אחר בסוגיה על יסוד מחלוקת הרמב"ם ב'מורה נבוכים' והרמב"ן בפירושו לתורה בטעם הקרבנות. לפי הרמב"ם (מאמר ג' פרקים ל"ב ומ"ו) עניינם להוציא את עם ישראל משיקועם בעבודה זרה ומהקרבת קרבנות לאילים, ולכן ציוותה התורה להקריב לקב"ה דווקא. הרמב"ן (בראש ספר ויקרא) חולק עליו מכול וכול, וכתב:

והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם לחם אשה לריח ניחוח.<sup>12</sup>

כותב החתם סופר: "כל כהן שאינו מודה בעבודה שהיא עבודה לה' ית' רק חושב שהיא להוציא מלב הטפשים ועושה שולחן ה' מגואל, אותו כהן אין לו חלק בכהונה כנלע"ד". כלומר, כהן שחושב שעניין הקרבנות הינו רק להוציא מלב הטיפשים את הרצון להקרבה לעבודה זרה, ואין להם תכלית מצד עצמם, מוגדר ככהן שלא מודה בעבודה. יש כאן סוג של כפירה דקה בתוקף הנצחי של המצוות, וממילא לא יהיה לו חלק בכהונה.

היסוד המשותף לכל השיטות הללו הוא שהסיבה לכך שלכהן אין חלק בכהונה הינה השקפות פסולות ביחס לתורה ולמצוות בכלל ולעבודת הקרבנות בפרט.

דרך שונה לחלוטין בפירוש הסוגיה מתבארת לפי דברי הגמרא בבכורות דף ל ע"ב:

10 דלא כרשב"א בתשובה שהביא **הבית יוסף** ביורה דעה סי' קי"ט, הסובר שאף הכופר בתושב"ע דינו ככופר.

11 לענ"ד הקושי שמצא בדברי הריטב"א הוא שאמנם אין חילוק מהותי בין דבריו לדברי רש"י, שהרי סוף סוף מדובר באדם שמגלה פנים בתורה שלא כהלכה.

12 יש לציין שהרמב"ם עצמו בסוף הלכות מעילה **במשנה תורה** מביא הסבר לקרבנות שקרוב לכאורה לדברי הרמב"ן: "וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן". וכן כתב החת"ס עצמו, ופירש שכוונת הרמב"ם במורה היא לענות על השאלה מדוע לא ייאסרו הקרבנות אף שעניינם בדברים נשגבים וכו' כמו שנאסרה המצבה אף שהיתה אהובה בימי האבות, שהרי טעו בה האומות - ועל זאת השיב שלא נאסרו משום שבכוחם גם להוציא מעבודה זרה.

## כהן שאינו שומר תורה ומצוות בעבודת המקדש

תנו רבנן, הבא לקבל דברי חברות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים. וכן בן לוי שבא לקבל דברי לוי, וכהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו, שנאמר "המקריב את דם השלמים וגו'", העבודה המסורה לבני אהרן - כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. לכאורה, החיסרון המוזכר כאן לגבי הכהן הוא שאינו מקבל על עצמו לעסוק בכל עבודות הכהנים. וכן כתב בעל הערוך (ערך דד), שפירש שכהן שאינו מודה בעבודה הוא "המתנשא ליגע בחלבים ובדם ולהצית האליתא וכיוצא בזה". כלומר, לדבריו כהן שאינו מודה בעבודה אינו כופר במצוות, כפירוש רש"י והריטב"א, אלא שאינו מקבל עליו לעסוק בפועל בענייני העבודה מחמת גאוה וכדומה.

בדומה לכך כתב ביתר פירוט החפץ חיים בפירושו זבח תודה (סוף מנחות). לדבריו בגמרא לא מדובר בכהן עם בעיות 'השקפתיות', אלא בכהן שלא קיבל על עצמו לבצע בפועל את עבודות הכהונה (בדומה למקרים האחרים הנזכרים בסמוך - אדם שבא לקבל על עצמו חברות, או גר שבא לקבל על עצמו דברי תורה - שמדובר בהם על קבלה בפועל לנהוג בצורה מסוימת).

ראיה להסבר זה אפשר להביא לענ"ד מדברי הרא"ש (בתשובה, כלל מט אות ב). כך כתב: "והכהן צריך לקבלו (בכור בהמה) ואין רשאי לסרב, משום דהוי כמבזה מתנות כהונה ואין מודה בה"<sup>13</sup>. מדבריו נראה שפירוש "אינו מודה" היינו שאינו רוצה לקבל את הבכור ולטפל בו, ולכאורה מתאימים דבריו לדברי הערוך ובעל זבח תודה.

ראיה נוספת לענ"ד להסבר הנ"ל היא מהתוספתא בדמאי פ"ב, המזכירה את הדין הנ"ל מבכורות ומוסיפה:

כהן שקיבל עליו כל (מתנות) עבודות כהונה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו... ת"ל בני אהרן, כל עבודה שהיא בבני אהרן. אמר ר' שמעון, יכול אין דוחין אותם אלא ממתנות מקדש בלבד, מניין אף ממתנות גבולין - תלמוד לומר ראשית דגנך תירושך ויצהרך וגו', מפני מה, כי בו בחר ה' וגו'. כל המקבל עליו שירות יש לו במתנות, כל שאין מקבל עליו שירות אין לו במתנות.

מלשון התוספתא, 'המקבל עליו שירות', נראה יותר שהכוונה לקבלת עבודה בפועל.

יש לציין שהגמרא בבכורות הביאה את אותו פסוק שהגמרא בחולין נסמכה עליו, והדבר מחזק את הסברה שמדובר בשני המקומות באותו יסוד של פסול.

13 וכן נראה מדברי הדר"ש ב"יורה דעה שט"ו, א.



לפי דברי הערוך וביאורם בזבח תודה יתבאר בבהירות אופן לימוד הפסול מהפסוק. יש דמיון בין מושג הכהונה למושג החברות. כמו שאדם הרוצה להיות מוגדר כ'חבר' צריך לקבל על עצמו קבלות מסוימות וכוללות, כך גם הכהן - כדי להיות 'חבר' בשבת הכהונה' צריך להיות מוכן לעבוד את כל העבודות,<sup>14</sup> ואין 'קבלת חברות' לכהונה מיידית משעת הלידה. במובן זה, קבלת שירות הכהונה דומה לגרות, שמוזכרת גם היא בתוספתא, שבה התנגדות עקרונית לקבלת מצווה אחת מבטלת את הגרות ואת ההצטרפות לעם ישראל. לפי זה יובן הלימוד מהפסוק 'המקריב את דם השלמים וגו': הכהן צריך להיות מסוגל לעבוד כל עבודה שנצרכת.<sup>15</sup>

יש לציין שהרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ג ה"א כתב:

זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבריל ה' את שבט הלוי, ומצות עשה להיות הלויים פנויים ומוכנים לעבודת המקדש בין רצו בין שלא רצו, שנאמר ועבד הלוי הוא את עבודת אהל מועד. ובן לוי שקבל עליו כל מצות לוייה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו עד שיקבל את כולו.

לכאורה גם לפי הרמב"ם אי קבלת כל מצוות הלווייה גורמת לאי קבלת העובד, אלא שלכאורה כוונתו רק לבני לוי וצריך עיון האם הדין שייך גם בכהנים מקל וחומר (או מחמת היותם בכלל שבט לוי), אם לאו.

#### משמעות "אין לו חלק בכהונה"

מפשט הגמרא בחולין ומהסמיכות בין דברי רב חסדא ור' שמעון, נראה שפירוש דברי ר' שמעון שלכהן "אין חלק בכהונה" הוא שאין לו חלק במתנות הכהונה. כך נראה גם מדברי התוספתא בדמאי הנ"ל, וכן נראה מדברי רש"י בחולין (ד"ה "אין לו"), שפירש: "אין לו חלק בקדשים". כך גם נראה מדברי הרמב"ם, הכותב בהלכות ביכורים פ"א ה"א:

עשרים וארבע מתנות ניתנו לכהנים וכולן מפורשין בתורה ועל כולן נכרתה ברית לאהרן וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהונה ואין נותנין לו מתנה מהן.<sup>16</sup>

14 בלשון הרמב"ם בריש הלכות ביכורים ישנה גרסה שלכהן שאינו מודה בעבודה – "אין לו חלק בכהנים" ולא "אין לו חלק בכהונה" כגרסת הגמרא הנ"ל בחולין (ראה ברמב"ם בהוצאת פרנקל).

15 וצריך עיון לשיטת רש"י והריטב"א איך לומדת הגמרא מן הפסוק שמדובר בכהן המודה 'השקפתית' בעבודות אלו.

16 כך נראה גם ממיקום ההלכה בהלכות ביכורים דווקא ולא בספר עבודה.

## כהן שאינו שומר תורה ומצוות בעבודת המקדש

היוצא מהבנה זאת הוא שאין יסוד לפסול כהן שלא מודה בעבודה לעבודה בבית המקדש, וכל החיסרון מתבטא בכך שאין נותנים לו מתנות כהונה.

יש לציין שהגר"מ שטרנבוך (בתשובות והנהגות ח"א יו"ד סימן תרס"ד ובקיצור שם בסימן תפ"א) לומד מסוגיה זו נפקא מינה מעשית בזמן הזה לגבי פדיון הבן. לדבריו, מעיקר הדין אי אפשר לפדות בכור אצל כהן בעל דעות מקולקלות, שכופר בהשגחה פרטית, לפי שפדיון בכור הוא חלק ממתנות כהונה. ברם, מאחר שהיום גם אנשים בעלי דעות כאלו נחשבים כ'תינוקות שנשבו', אם אבי הבן פדה את בכורו אצלו בנו פדוי, ובכל מקרה טוב לפדות בנוסף אצל כהן אחר בלי ברכה.

לעומת האמור, מלשונו של המאירי על הסוגיה בחולין נראה שהחיסרון בכהן שאינו מודה בעבודה אינו מתייחס רק לאי קבלת מתנות כהונה, והוא מורחק מכל עבודה. כך לשונו שם:

אבל כהן שאינו מודה בהן אלא שלבו נוטה למינות אין לו חלק בכהונה כלל לא במתנות אלו ולא בשום חלק שהכהנים זוכים בו ולא בשום עבודה משש עשרה עבודות שהם היציקות הבלילות וכו'.

וכן כתב בעל תפארת ישראל (חומר בקודש, פ"א אות יג), שמנה בין הכהנים הפסולים לעבודה את האפיקורס, יש לציין שמרש"י בפסחים שנזכר לעיל (הערה 4) משמע גם כן שפסול הכהן לכל עבודה, שהרי כתב "ואין ראוי לשמש". ניתן לפרש את דבריו בחולין כך שלא יסתרו את דבריו בפסחים, ולהסביר שכוונתו בלשון "אין לו חלק בקודשים" לעבודת הקודשים. לאידך גיסא, ניתן לפרש את הלשון "אין ראוי לשמש" בפסחים כסוג של מידת חסידות ולא כפסול מוחלט, וצ"ע.

ניתן לומר ששורש המחלוקת נעוץ בכך שאלו שהבינו שהפסול מתייחס לכל העבודות סבורים שיש כאן סוג של הפקעה של הכהן משבט הכהונה<sup>17</sup> והרי הוא כזר לעניין העבודה, בעוד שלפי הסבורים שהפסול מתבטא רק בכך שהכהן לא מקבל מתנות כהונה מדובר בסוג של קנס ומניעת זכות יתר.

ניתן לתלות לכאורה את המחלוקת הנזכרת במחלוקת שהוצגה לעיל בשאלה איזה כהן נפסל - כהן מין או מי שלא מקבל על עצמו בפועל לעסוק בקודשים. כהן מין לכאורה יפסל לכל העבודות, ואכן הן המאירי והן התפארת ישראל פסקו שהכהן נפסל גם מעבודה, ושניהם סבורים שהכהן הנידון נוטה למינות. אמנם, קשה מרש"י

---

17 כגרסת הרמב"ם הנ"ל שלכהן שלא מודה בעבודה אין חלק בכהנים ולא בכהונה.

בחולין שמתייחס לכהן מין, ובכל זאת פוסלו רק ממתנות כהונה (וכבר הערנו שלכאורה פירושו בפסחים נראה סותר את פירושו בחולין וצ"ע).

### באילו דברים אין הכהן מודה

הגמרא בחולין ובמנחות מונה את הדברים שאם יכפור בהם הכהן לא יהיה לו חלק בכהונה:

"המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה". אין לי אלא זה בלבד, מנין לרבות חמש עשרה עבודות, כגון היציקות והבלילות והפתיתות והמליחות, תנופות והגשות וקבלות, הזאות והשקאת סוטה ועריפת עגלה ערופה וטהרת מצורע ונשיאות כפים בין מבפנים בין מבחוץ - תלמוד לומר מבני אהרן, עבודה האמורה לבני אהרן.

לכאורה מדובר בכל העבודות שמסורות לכהנים (אף עבודות שמחוץ למקדש),<sup>18</sup> וכן נראה מדברי רש"י והמאירי על הסוגיה בחולין. אלא שמדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים פ"א ה"א נראה שהכפירה היא במתנות כהונה בלבד, שכן כתב: "עשרים וארבע מתנות ניתנו לכהנים וכולן מפורשין בתורה ועל כולן נכרתה ברית לאהרן וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהונה".

ותמה על דבריו בעל **כסף משנה** שם: "ואיני יודע למה שינה רבנו הלשון, וכל שכן במקום שאפשר שיבוא ממנו שינוי הבנת עניין". כוונתו לכאורה לשינוי שהעלינו, שהרי פשוט הגמרא מורה שהכהן כופר בכל העבודות ולא רק במתנות כהונה.

**בכלי חמדה** (פרשת קרח דף פד ע"ב) כתב שכוונת הרמב"ם לכהן שאינו מודה שאכילת מתנות כהונה בגבולין הריהי עבודה, ולפיכך מדובר בכהן שמכחיש דברי תורה, כרש"י - והרמב"ם מזכיר דין זה כאן אגב דיני מתנות כהונה. אלא שלפי זה צריך עיון היכן מזכיר הרמב"ם את הדין הכללי, שכל כפירה בדיני עבודה פוסלת את הכהן.

**בחידושי הגר"ז** (מנחות שם) הסביר את דברי הרמב"ם על פי הרישא של הסוגיה בחולין. לדבריו הגמרא באה להפקיע מדברי רב חסדא שלפיהם כהן שאינו בקי במתנות כהונה אין לו מתנות כהונה, ולפיכך גם הלשון 'אינו מודה בעבודה' מתייחסת דווקא למתנות הכהונה. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים, שהרי בהמשך הסוגיה מרובות ט"ו עבודות להדיא? ואם נפרש שהרמב"ם בא לרבות לא רק עבודות אלא גם

---

18 צריך עיון מדוע לא מוזכרות גם ראיית נגעים ועבודת פרה אדומה.

## כהן שאינו שומר תורה ומצוות בעבודת המקדש

את מתנות הכהונה, עדיין יקשה שהעיקר חסר מן הספר, שהרי צריך היה הרמב"ם להזכיר שהכהן נפסל גם אם לא הודה בט"ו העבודות, ולא מצאנו שכתב כן. וצ"ע.

### ב. פסול אפיקורס מדין 'כל בן נכר'

מובא בגמרא בזבחים כב ע"ב:

ערל מנלן [שפסול לעבודה]? אמר רב חסדא: דבר זה מתורת משה רבנו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו: "כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי (לשרתני)" (מ"ד, ט). ומנלן דמחלי עבודה? דכתיב: "בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחלל את ביתי" (שם, ז). תנו רבנן: בן נכר - יכול בן נכר ממש? תלמוד לומר: ערל לב; אם כן מה תלמוד לומר בן נכר? שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואין לי אלא ערל לב, ערל בשר מניין? תלמוד לומר: וערל בשר. וצריכי, דאי כתב רחמנא ערל בשר, משום דמאיס, אבל ערל לב דלא מאיס אימא לא; ואי אשמעינן ערל לב, משום דאין לכו לשמים, אבל ערל בשר דלכו לשמים אימא לא, צריכי".

מפירוש רש"י לא ברור כל כך מיהו אותו 'בן נכר' שמחלל עבודה. בתוס' שם ד"ה "משום" נאמר: "אפילו שב בשעת עבודה, אמרינן בסוף מנחות (דף קט ע"א) דאין קרבנו ריח ניחוח". משמע מדבריהם שמדובר בעובד עבודה זרה, שהרי מקבילים הם את הסוגיה כאן לסוגיה בסוף מנחות שדנה בעובדי עבודה זרה.

בעל ליקוטי הלכות בזבח תודה הנ"ל מפרש כמאירי, שכהן אפיקורס פסול לכל עבודה, אך מחדש שאין הפסול נובע מסוגיית הגמרא בחולין, כמו שנראה מהמאירי ומהתפארת ישראל - שכן לשיטתו פסול "שאינו מודה בעבודה" מתייחס רק לאי קבלת מתנות כהונה - אלא נלמד מהפסוק "כל בן נכר וערל לב... לא יבוא אל מקדשי" על פי הגמרא בזבחים. וכן נאמר במכילתא דר' ישמעאל (מסכתא דפסחא פרשה ט"ו): "כל בן נכר לא יאכל בו, אחד ישראל משומד ואחד גוי במשמע, שנאמר כל בן נכר ערל לב". וכתב הזבח תודה שבפסול 'בן נכר' נכלל לא רק עובד עבודה זרה, כמשתמע מתוס', אלא גם כופר בתורה, וכהן כזה ייאסר לאכול בקדשים<sup>19</sup> ולעבוד עבודות.<sup>20</sup>

19 כמו שמובא לעניין פסח, עיין פסחים צו ע"א, אלא ששם פסול האכילה נלמד מפסוק אחר "...זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות י"ב, מג).

20 אלא שנתקשה מדוע אם כן יש צורך בפסול 'שאינו מודה בעבודה', ולכן כאמור לעיל פירש את הסוגיה בחולין כערוך ולא כפירוש רש"י, שמדובר באפיקורס.

יש לציין שלגבי כהן שעבד עבודה זרה יש פסול מפורש בסוף הגמרא במנחות, שנלמד מהפסוק: "ולא יגשו אלי לכהן ל"י" (יחזקאל מ"ד, יג). וכן פסק הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ט ה"ג:

כל כהן שעבד עבודה זרה בין במזיד בין בשוגג, אף על פי שחזר בתשובה גמורה, הרי זה לא ישמש במקדש לעולם, שנאמר "ולא יגשו אלי לכהן ל"י", אחד העובד אותה בשירות כגון שנעשה כומר לעבודה זרה או המשתחוה לה או המודה בה וקבלה עליו באלוה הרי זה פסול לעולם.

אלא שכאמור פסול זה מתייחס ספציפית לעובדי עבודה זרה, ולכן כנראה בחר הזבח תודה ללמוד את פסול כהן אפיקורס מ"בן נכר".

יש לציין שגם החזון איש (שם) הזכיר מקור זה לפסול אפיקורס גמור, שכופר הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה, בהתייחסו לשיטת הריטב"א שלפיה כופר בתורה שבעל פה בלבד ייפסל מדין כהן שאינו מודה בעבודה (ובפשטות פסולו נוגע רק למתנות כהונה).

### דין כהן מחלל שבת בפרהסיא

יש לברר מה דינו של כהן המחלל שבת בפרהסיא, שלגבי עניינים רבים בהלכה מוגדר כגוי לכל דבריו.<sup>21</sup>

יש לציין שבתשובות והנהגות ה"ל כתב ששמע בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שפסול כהן הוא רק בעובד עבודה זרה ולא במחלל שבת, שאין הפסול מצד חומר העבירה אלא דין מיוחד בעבודה זרה, שאפילו הכלים נפסלים וכל שכן האדם העובד. וכתב הגרמ"ש שלמרות שמהרמב"ם משמע כדבריו קשה הדבר מסברה, שהרי לגבי כל התורה דינו כגוי ומדוע ייחשב כאן ככהן, ונשאר בצ"ב.

לכאורה, לפי הר"מ שטרנבוך נראה כדברי הזבח תודה, שאפיקורס בכלל עובד עבודה זרה ואין לו חלק בכהונה - אלא שלגר"ח יש להסתפק האם פוסל מדין 'בן נכר' רק עובד עבודה זרה ולא אפיקורס, או שהכשיר מחלל שבת אך אפיקורס נחשב בכלל עובד עבודה זרה, שכן בשניהם הפגם קשור לחוסר אמונה.

---

<sup>21</sup> עיין לדוגמה ברמב"ם בהלכות גירושין פ"ג הט"ו ובהלכות שבת פ"ל הט"ו, ובשולחן ערוך יו"ד סימן ב' סעיף ה' ועוד.

## סיכום

מצינו שני מקורות לפסול כהן שלו בעיות השקפתיות.

א. דברי הגמרא בחולין: "המקריב את דם השלמים" – כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בקדשים".

מצינו שתי שיטות מרכזיות בראשונים בהסבר הלשון "אינו מודה בעבודה". לרש"י ולריטב"א מדובר בכהן שכופר ביסודי התורה (ונחלקו האם כופר בעצם קבלת התורה מן השמים או בפרטי המצוות), ואילו לערוך ועוד מדובר בכהן שאינו מקבל על עצמו לבצע בפועל את כל עבודות הכהונה.

על פי רש"י בחולין ועל פי הרמב"ם הפסול נוגע רק לאי זכאות במתנות כהונה, אך המאירי והתפארת ישראל הבינו זאת כפסול גורף לגבי כל העבודות.

רובם של הראשונים (רש"י, המאירי ועוד) פירשו, כפשט הגמרא בחולין, שמספיקה כפירה באחת מעבודות המקדש על מנת לפסול את הכהן, אך מפשט דברי הרמב"ם מדובר באי הודאה במתנות כהונה בלבד.

ב. הגמרא בזבחים למדה מן הפסוק "כל בן נכר ערל לב לא יבא אל מקדשי" שכהן שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים מחלל עבודה. מדברי תוספות בסוגיה נראה שמדובר בעובד עבודה זרה, אך הזבח תודה הבין שהפסול כולל אפיקורס.

\*\*\*

יהי רצון שנזכה יחד עם בניין בית המקדש לקיום נבואת ישעיהו (י"א, ו): "לא ירעו ולא ישחיתו בְּכָל הַר קְדָשִׁי כִּי מְלֵאָה הָאָרֶץ דְּעָה אֶת ה' פְּמִים לְיָם מְכַסִּים" - וייטהרו בני שבט הכהונה עם כלל עם ישראל מכל מום גשמי ורוחני, והיו דברים אלו להלכה ולא למעשה.



## הרב נחמיה רענן

# שחיטת צפון - גדרה ומשמעותה

א. הגדרות דין צפון

ב. משמעות דין צפון

### פתיחה

הפרק החמישי במסכת זבחים, "איזהו מקומן", פותח בדין שחיטת קודשי קודשים בצפון:

איזהו מקומן של זבחים - קודשי קודשים שחיטתן בצפון... (זבחים מז ע"א).  
מקור הדין בפרשת ויקרא: "וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ עַל יַרְךְ הַמִּזְבֵּחַ צִפְנָה לְפָנֵי ה'" (ויקרא א', יא).  
בפסוקים מובא דין צפון רק בשחיטת עולת הצאן, אולם חז"ל בדרשותיהם<sup>1</sup> הרחיבו את הדין לכל קרבנות קודשי הקודשים.

בעקבות המשנה התקבע המושג "שחיטת צפון" כהגדרת מקום שחיטת קודשי הקודשים. הכתוב מגדיר את מקום שחיטת קודשי הקודשים באמצעות שתי הגדרות נוספות מלבד "צפון": "ירך המזבח" ו"לפני ה".

בחלקו הראשון של המאמר נבקש לברר את מובנה של כל אחת משלוש ההגדרות הללו ואת מקומה בעיצוב "דין צפון". בחלקו השני ננסה לעמוד על משמעות השחיטה בצפון לפי כל אחת מההגדרות.

א. הגדרות דין צפון

#### 1. "ירך המזבח" ו"צפונה"

נפתח את הדיון בניסיון להבין את היחס בין שני הפרמטרים הראשונים בפסוק: "ירך המזבח" ו"צפונה". תיאורטית עומדות בפנינו שתי אפשרויות עקרוניות בהבנת היחס בין המושגים. האפשרות הראשונה היא שהמקום מוגדר בעיקר באמצעות המושג "צפונה", ו"ירך המזבח" מסייע באיתור מקום הצפון. האפשרות השנייה היא שהמקום

---

1 זבחים מח ע"א-ע"ב; בכל מקום שבו נפנה לגמרא ללא ציון המסכת הכוונה היא למסכת זבחים.



## הרב נחמיה רענן

מוגדר בעיקר באמצעות המושג "ירך המזבח", ואילו הביטוי "צפונה" מתאר את מקומו של "ירך המזבח".

נראה ששתי ההבנות הללו שנויות במחלוקת התנאים בספרא:

אי זהו צפון, מקירו של מזבח צפוני ועד כותל העזרה הצפוני ואף כנגד המזבח, דברי רבי יוסי ברבי יהודה. רבי אלעזר ברבי שמעון מוסיף אף מכנגד בין האולם ולמזבח ועד כותל העזרה צפוני. רבי מוסיף מכנגדן מקום דריסת רגלי ישראל ואף מכנגד מקום דריסת רגלי הכהנים ואף כותל העזרה הצפוני אבל מכנגד בית החלפות ולפנים הכל מודים שהוא פסול (דיבורא דנרבה פ"ז ה"ב).<sup>2</sup>

הספרא פורס בפנינו שלוש שיטות בהגדרת הצפון. לכל הדעות תחום הצפון לאורכו (מדרום לצפון) נמשך מהצד הצפוני של המזבח ועד לכותל הצפוני של העזרה. המחלוקת נוגעת להגדרת תחום ה"צפון" ממזרח למערב ברוחב העזרה:

לדעת ר' יוסי ברבי יהודה הצפון מצטמצם לשטח המכוון כנגד המזבח. ר' אלעזר ברבי שמעון מוסיף על כך את השטח שבין האולם למזבח, ממערב למזבח (בחלקה הצפוני של העזרה), ורבי מוסיף שטח ממזרח למזבח, מקצה המזבח עד לקיר המזרחי של העזרה.

רש"י בזבחים כ ע"א מפרש את דעות התנאים השונות. בדעת ר' יוסי ברבי יהודה מפרש רש"י (ד"ה כנגד כל המזבח): "כנגד צפונו ולא מן המזבח והלאה לא לצד מזרח ולא לצד מערב. ואף על פי שהוא בחצי חלק עזרה הצפוני לאו כשר הוא לשחיטת חטאת דבעינן על ירך המזבח וליכא". כלומר, הגדרת הצפון לר' יוסי ברבי יהודה היא צפון המזבח.

לעומת זאת, בדעת ר' אלעזר ברבי שמעון מפרש רש"י (ד"ה ר' אלעזר מוסיף): "שהוא מערבו של מזבח ובלבד שיהא (כל) חלק צפונו של עזרה...".

בדעת ר' אלעזר ברבי שמעון ורבי מבין רש"י שהצפון מובנו צפון העזרה ולא צפון המזבח.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> מחלוקת זו מופיעה גם בבבלי כ ע"א וביומא לו ע"א.

<sup>3</sup> הבנת רש"י בדעת ר' אלעזר ברבי שמעון מפורשת בסוגיית יומא לו ע"א. הגמרא שם מניחה כדבר פשוט שלדעת ר' אלעזר ברבי שמעון מותרת שחיטת קודשי קודשים בין האולם והמזבח באזור שנחשב לצפון העזרה. משמע שהדבר המגדיר את הצפון לשיטתו הוא צפון העזרה ולא צפון המזבח.

## שחיטת צפון – גדרה ומשמעותה

מדברי רש"י עולה שמחלוקת התנאים נובעת מתפיסות שונות ביחס לפרמטר העיקרי שקובע את דין צפון. לדעת ר' יוסי ברבי יהודה עיקר ההגדרה תלוי ב"ירך המזבח", ולכן הצפון הוא רק מצפון למזבח. לעומת זאת, לדעת ר' אלעזר ברבי שמעון ורבי עיקר ההגדרה הוא "צפון", והצפון הוא צפון העזרה. ממילא, גם אזורים שאינם מצפון למזבח נחשבים כצפון היות שהם מצויים בצפון העזרה (עד כה לא התייחסו למחלוקת בין ר' אלעזר ברבי שמעון ורבי ביחס לשטח שממזרח למזבח, ונדון בכך בע"ה בהמשך).<sup>4</sup>

כעת ננסה להבין כיצד התפרשו המושגים "ירך המזבח" ו"צפונה", לפי כל אחת מהשיטות:

הפרשנות המקובלת לביטוי "ירך המזבח" היא "צד המזבח", כפי שתרגם אונקלוס "על צדא דמזבחה", וכן פירש רש"י שם: "על צד המזבח".

אולם הביטוי "צד המזבח" עצמו סובל שתי פרשנויות: אפשר לפרש את "צד המזבח" כביטוי כללי לתיאור השטח שנמצא ליד המזבח. לחלופין ניתן לפרש ש"צד המזבח" מתייחס לנקודה מדויקת מצפון למזבח.

---

<sup>4</sup> פסק הרמב"ם בעניין זה אומר דרשני. בהלכות בית הבחירה פ"ה, במהלך תיאור מבנה המקדש, פוסק הרמב"ם: "מכותל צפוני של עזרה עד כותל המזבח שהוא רוחב ששים ומחצה, וכנגדו מכותל האולם עד כותל מזרחי של עזרה שהוא אורך שש ושבעים - כל המרובע הזה הוא הנקרא צפון, הוא המקום ששוחטין בו קדשי קדשים" (הל' טו-טז). הרמב"ם פסק אפוא כרבי, שכל השטח שבין כותל האולם ובין הכותל המזרחי כלול ב"צפון". לאור זאת היינו מצפים שתחום ה"צפון" מצפון לדרום ייקבע על פי צפון העזרה - אולם לא כך פסק הרמב"ם, שהרי בתחילת ההלכה קבע הרמב"ם שתחום ה"צפון" מדרום לצפון הוא ששים אמות וחצי, ובהלכה י"ג פסק: "ורוחב העזרה מן הצפון לדרום מאה ושלושים וחמש". אם אכן לדעת הרמב"ם הגדרת הצפון הייתה נקבעת על פי צפון העזרה, שיעור תחום הצפון היה צריך להיות חצי מהרוחב הכולל, דהיינו ששים ושבע אמות וחצי ולא ששים וחצי. מסקנת הדברים היא שלדעת הרמב"ם תחום הצפון הינו **מצפון למזבח** ולא **בצפון העזרה**, והיות שלדעת הרמב"ם המזבח משוך לדרום (ביה"ב פ"א ה"ו), מצפון המזבח ועד לכותל העזרה הצפוני ישנן ששים אמות ומחצה. כמה מהאחרונים הקשו על פסק הרמב"ם מהסוגיה ביומא לז ע"א שממנה משמע בפשטות כאמור כהבנת רש"י, שלדעת רבי הצפון הוא צפון העזרה ולא צפון המזבח. יש מהאחרונים שניסו ליישבו (תוספות יום טוב ביומא פ"ג מ"ט, ליקוטי הלכות על דף מט ע"ב - זבח תודה בד"ה "והלכה כרבי", ומקדש דוד סי' ז' עמ' 43 בד"ה "ובענין" ו"ונראה". עיין עוד בספר המפתח שבמהדורת פרנקל). כדעת הרמב"ם סובר רבנו הלל, מובא בכנסת ראשונים ח"א סעיף קמ"ב.

נראה שרבי ור' אלעזר ברבי שמעון סברו שעיקר הגדרת הצפון מבוססת על המילה "צפונה", שהתפרשה לדעתם כצפון העזרה. במקביל פירשו את הביטוי "ירך המזבח" כתיאור כללי לכל השטח שמצפון למזבח.

לעומת זאת, לדעת ר' יוסי ברבי יהודה עיקר הגדרת הצפון נובע מהביטוי "ירך המזבח", שהתפרש לדעתו כצד המזבח ממש. המילה "צפונה" מסייעת לדעתו בהגדרת מקום "ירך המזבח", השטח שנמצא צמוד למזבח מצפון.

ניתן להציע פרשנות נוספת לביטוי "ירך המזבח" שתעלה בקנה אחד עם שיטת ר' יוסי ברבי יהודה.

נחלקו התנאים בספרא מנין למדים שהכבש נמצא מדרום למזבח:

על ירך המזבח צפונה, שהירך בצפון. והיכן הן פונים? [והיכן הם הפנים] לדרום. הא למדנו שהכבש בדרום. רבי יהודה אומר ומעלתהו פנות קדים שיהא העולה לו פונה לימינו למזבח הא למדנו שהכבש בדרום (דיבורא דנדרבה פרשתא ה' הלכה ח').<sup>5</sup>

תנא קמא מניח בדרשתו שמבנה המזבח הוא כאדם שוכב, וכיוון שידוע לנו שהירך מצויה בצפון, הראש (הכבש) נמצא בוודאי בדרום.<sup>6</sup> ר' יהודה לעומתו לומד מלשון הפסוק שפנייה ימינה על גבי המזבח היא לצד מזרח, ומשמע שהכבש עמד בדרום.

מדרשת תנא קמא עולה ש"ירך המזבח" היא חלק ממבנה המזבח, העומדת במקביל לכבש שמצטייר כראש המזבח.

"יתכן אם כן שר' יוסי ברבי יהודה פירש את המושג "ירך המזבח" כדעת תנא קמא בספרא. ממילא, לשיטתו שטח הצפון הוא המשכו של המזבח מצפון ברוחב המזבח.<sup>7</sup> לעומתו, מפרשים ר' אלעזר ברבי שמעון ורבי את הביטוי "ירך המזבח" כ"צד המזבח", ולכן לדעתם גם חלקי העזרה שממזרח וממערב למזבח יכולים להיכלל בתחום "ירך המזבח", בהיותם ממוקמים לצדי המזבח.

---

5 מחלוקת זו מובאת גם בגמרא בדף סב ע"ב. דעת תנא קמא מובאת בגמרא בשם רב הונא.  
6 לדרשתו של תנא קמא שרואה את הכבש כראשו של המזבח עשויה להיות השלכה על שאלת מעמדו של הכבש ביחס למזבח. הרב אילן בספרו "תורת הקודש" (ח"א סי' לג) עוסק בהרחבה בשאלה זו.

7 נראה שכן הבין הרמב"ן את משמעות "ירך המזבח" כפי שעולה מדבריו בפירושו לויקרא א', י: "והוסיף לומר על ירך המזבח צפונה לפני ה' - לבאר כי לפני ה' שכתוב בבן הבקר הוא ירך המזבח בצפון. ופירוש ירך המזבח, צדו. והוא בצפון, לימד כי כבש המזבח בדרום, ושם פני המזבח שנאמר בהן לפני ה' אל פני המזבח".

## 2. "לפני ה"

בכמה פסוקים מופיע הביטוי "לפני ה" כתיאור למקום שחיטת קודשי קודשים.<sup>8</sup> ראינו לעיל שבפסוק המהווה מקור לדין צפון הצטרפו ל"לפני ה" שתי הגדרות נוספות. השאלה שנצטרך להשיב עליה היא מה משמעות הביטוי "לפני ה" שמופיע בכל מקום ומה היחס בינו לבין שני הפרמטרים הנוספים: "ירך המזבח" ו"צפונה".

באופן כללי ניתן לומר שבדומה לדין ביחס ל"ירך המזבח" ו"צפונה", גם ביחס להגדרה "לפני ה" יש מקום להתלבט האם היא מגדירה נקודה ספציפית, או שהיא מתארת באופן כללי את אזור השחיטה.

נראה שגם בשאלה זו נחלקו התנאים בספרא:

צפונה לפני ה', שהצפון פנוי, דברי ר' אליעזר בן יעקב; המזבח מכוון כנגד חצר פתחו של היכל וכנגד אחד מן הדלתות משוך כלפי הדרום... (ספרא דיבורא דנרבה תחילת פרק ד').<sup>9</sup>

ר' אליעזר בן יעקב לומד מלשון הכתוב "צפונה לפני ה" שהצפון פנוי ואפילו מהמזבח.<sup>10</sup> נראה שלהבנתו כוונת הפסוק היא ש"צפונה", דהיינו צפון המזבח, צריך להיות "לפני ה", דהיינו מול פתח ההיכל. המציאות הזאת מתאפשרת רק כאשר "הצפון פנוי" וגוף המזבח נמצא מדרום לפתח ההיכל. אמור מעתה שעיקר חידושו של ר' אליעזר בן יעקב הוא ששחיטת קודשי קודשים צריכה להיות מכוונת כנגד פתח ההיכל. כדי שהמציאות הזאת תתאפשר, הגדיר ר' אליעזר בן יעקב את מקום המזבח בדרום העזרה.<sup>11</sup>

8 כך למשל בויקרא א', ה; ד', ד ועוד.

9 דרשת ר' אליעזר בן יעקב מופיעה גם בבבלי נט ע"א וביומא לז ע"א.

10 רש"י בדף נט ע"ב ד"ה "צפונה" מפרש שהדרשה מבוססת על ייתור הה"א. בעל "תורה תמימה" (אות צ"ב בסופה) מתקשה בהבנת הדרשה. נראה שניתן להציע שהבסיס לדרשה הוא 'הסתירותה' של המילה "פנה" בתוך המילה צפנה, כך שהיא נדרשת כנוטריקון – צפון פנה. רש"י ביומא לז ע"א בד"ה "צפונה על ירך המזבח" פירש באופן אחר את משמעות ייתור הה"א, עיין שם.

11 נראה שגם תוספות הבינו שדרשת ר' אליעזר בן יעקב נועדה לבסס שחיטה "לפני ה". בדף נט ע"א בד"ה "פנוי" הקשו תוס' על דרשת ר' אליעזר בן יעקב מהעובדה שבצפון היו ננסים, קלונסות ושולחנות, ואם כן רואים שהצפון לא היה פנוי לגמרי. והשיבו תוס' בזו הלשון: "מסתמא הא דאמרה תורה פנוי מכלום משום שחיטה הוא, והני צורך שחיטה נינהו".

ההבנה הזאת בדרשת ר' אליעזר בן יעקב מפורשת בדברי החזקוני בפירושו לפסוק:

צפונה לפני ה' - שיהא כל הצפון כולו פנוי... ואם שחטו בדרומו של מזבח אין זה לפני ה', לפי שרוב המזבח וכבש שלו בדרום קיימי ולא מתחזי ליה אפתחא דהיכלא, אבל כששוחטו בצפון שהוא פנוי מכל ואינו מקום דריסת רגלי הכהנים שהרי הכבש בדרום, הרי הוא כנגד ההיכל וזהו "לפני ה'".

מסקנת הדברים היא שלדעת ר' אליעזר בן יעקב הביטוי "לפני ה'" מהווה עיקר הגדרת הצפון ומובנו הוא כנגד פתח ההיכל. נראה ש"ירך המזבח" ו"צפונה" יתפרשו לדעתו כמסייעים בזיהויה של הנקודה המכונה "לפני ה'". לשיטתו נוכל להבין מדוע במקומות אחרים הסתפק הכתוב בביטוי "לפני ה'" בבואו לתאר את מקום שחיטת קודשי הקודשים, שהרי זהו התיאור המדויק ביותר למקום השחיטה.

בהמשך הספרא מובאת דעת ר' יהודה החולק על ר' אליעזר בן יעקב:

רבי יהודה אומר: המזבח ממצע באמצע העזרה שלשים ושתיים אמה. עשר אמות כנגד פתחו של היכל, אחת עשרה אמה מן הדרום ואחת עשרה אמה מן הצפון. נמצא המזבח מכוון כנגד היכל וכותליו.

ר' יהודה סובר שגוף המזבח מכוון כנגד פתחו של היכל. לדעתו, השוחט מצפון למזבח אינו שוחט כנגד פתח ההיכל. נראה שלדעת ר' יהודה העזרה כולה נחשבת "לפני ה'" בהיותה החצר שמקיפה את ההיכל.<sup>12</sup> לפי פירוש זה, הפסוקים שבהם מופיע הביטוי "לפני ה'" כתיאור מקום השחיטה מתארים באופן כללי את המרחב. לעומת זאת, במקור הדין בתחילת ויקרא המקום מתואר בדייקנות באמצעות הביטויים "ירך המזבח" ו"צפונה".

עסקנו לעיל במחלוקת התנאים המשולשת בין ר' יוסי ברבי יהודה, ר' אלעזר ברבי שמעון ורבי. כעת ברצוני להתייחס לצדדי המחלוקת שקשורים להגדרת "לפני ה'". במסגרת זו ננסה להבין את מחלוקתם של ר' אלעזר ברבי שמעון ורבי. נזכיר שלדעת ר' אלעזר ברבי שמעון, מלבד השטח שמכוון כנגד המזבח גם השטח שבין

---

גם בתורה תמימה על הפסוק הבין שעיקר חידושו של ר' אליעזר בן יעקב הוא שה"צפון" מכוון כנגד פתח ההיכל ולכן כולו לפני ה'.

<sup>12</sup> בדף נח ע"ב מובאת דעת ר' יוסי הגלילי הסובר שהמזבח עמד בצפון העזרה. גם לשיטתו הביטוי "לפני ה'" יתפרש כשטח העזרה כדעת ר' יהודה.

## שחיטת צפון – גדרה ומשמעותה

האולם ולמזבח (בקו שמצפון למזבח) נחשב צפון. רבי מוסיף גם את השטח שממזרח, עד כותל העזרה.

ניתן לפרש את מחלוקת ר' אלעזר ברבי שמעון ורבי בדומה למחלוקתם של ר' אליעזר בן יעקב ור' יהודה. לדעת רבי המונח "לפני ה'" מתייחס לעזרה כולה כדעת ר' יהודה, ולכן לדעתו שחיטת קודשי קודשים אפשרית בכל החלק הצפוני של העזרה.

לדעת ר' אלעזר ברבי שמעון הגדרת "לפני ה'" נקבעת בהתאם לקרבה לפתח ההיכל, ולכן לדעתו רק התחום שבין ההיכל והמזבח וכן השטח המקביל למזבח עצמו ראויים לשחיטת קודשי קודשים.<sup>13</sup>

אפשר שכך הבין את הדבר רש"י בדף כ ע"א (ד"ה ר' אלעזר מוסיף):

... אבל מזרחו של מזבח לצד שער ניקנור שבו נכנסין לעזרה לא מכשר אפילו חלק צפוני דקילא קדושתיה דהוא מקום דריסת ישראל וכהנים י"א אמה מקום דריסת ישראל מן השער ולפנים וי"א אמה עד לצד המזבח מקום של דריסת רגלי הכהנים. החלק שממזרח למזבח "קילא קדושתיה" בגלל ריחוקו מפתח ההיכל ולכן הוא לא כלול בהגדרה "לפני ה'".<sup>14</sup>

לסיכום מחלוקת התנאים המשולשת ניתן לומר שלדעת ר' יוסי ברבי יהודה עיקר הגדרת "צפון" נקבעת על פי ההגדרה "ירך המזבח" (כנזכר לעיל בדיון על "ירך

---

13 הדבר אמור גם אם נניח שר' אלעזר ברבי שמעון אינו סובר כר' אליעזר בן יעקב שמזבח בצפון והשטח שמצפון למזבח מכיוון ממש כנגד פתח ההיכל, שהרי בכל מקרה ניתן להתייחס לתחום שבין האולם למזבח כקדוש יותר מפאת קרבתו לפתח האולם.

14 מדברי רש"י בדף יד ע"א עולה כיוון שונה בהסבר שיטת ר' אלעזר ברבי שמעון. בד"ה "בין האולם למזבח צפון" כותב רש"י בהסבר דעת ר' אלעזר ברבי שמעון: "חלק צפוני שבעזרה שבין האולם ולמזבח אף על גב דלא קרינן ביה על ירך המזבח צפונה דהא במערבו של מזבח הוא, הוי צפון לעניין שחיטת קדשי קדשים". מדברי רש"י הללו עולה שמלבד השטח של "ירך המזבח" מוסיף ר' אלעזר ברבי שמעון את התחום שבין האולם למזבח, וטעם הדבר כאמור מכוח ההגדרה של "לפני ה'". גם לפי ההבנה הזאת "לפני ה'" לדעת ר' אלעזר ברבי שמעון קשור לפתח ההיכל. בכל זאת שונה הוא פירוש זה מפירוש רש"י בדף כ' ביחס להגדרות "ירך המזבח" ו"צפונה" בדעת ר' אלעזר ברבי שמעון. שלדעת רש"י בדף כ' ר' אלעזר ברבי שמעון חולק על הגדרת "ירך המזבח" של ר' יוסי ברבי יהודה, ואילו מרש"י בדף יד עולה שמודה ר' אלעזר ברבי שמעון לדין "ירך המזבח" אלא שבא להוסיף עליו את השטח שבין האולם למזבח מדין "לפני ה'".

המזבח"), לדעת רבי על פי "צפונה", ולדעת ר' אלעזר ברבי שמעון על פי "צפונה" ר' לפני ה"<sup>15</sup>.

אפשר ששתי התפיסות בהגדרת "לפני ה'" שנויות גם במחלוקת הראשונים:

במשנה בדף יג ע"א, העוסקת במחשבה הפוסלת את הקרבן, נאמר:

הזבח נפסל בארבעה דברים: בשחיטה, ובקיבול, ובהילוך, ובזריקה. רבי שמעון מכשיר בהילוך, שהיה אומר: אי אפשר שלא בשחיטה ושלא בקבלה ושלא בזריקה, אבל אפשר בלא הילוך, שוחט בצד המזבח וזורק.

אם כן, לדעת ר' שמעון לא ניתן לפסול את הקרבן באמצעות מחשבה בזמן ההולכה.

בדף יד ע"א קובע ריש לקיש:

מודה רבי שמעון בהולכת חטאות הפנימיות שמחשבה פוסלת בהן, הואיל ועבודה שאין יכול לבטלה.

מהמשנה עולה שטעמו של ר' שמעון הוא שהולכה היא עבודה שיכול לבטלה (דהיינו שניתן לוותר עליה), ולכן לא ניתן לפסול בה. לאור זאת קובע ריש לקיש שבחטאות פנימיות, שצריך להוליך את דמן לתוך העזרה, מודה ר' שמעון שניתן לפסול בעת ההולכה שהרי לא ניתן לבטלה.

כדי להגיע למסקנה שלא ניתן לוותר על הולכה בחטאות פנימיות צריכה הגמרא להניח שלא ניתן לשחוט אותן בהיכל, שהרי אם מותר לשחוט בהיכל ממילא הולכת הדם לתוך ההיכל אינה הכרחית והיא עבודה שיכול לבטלה.

נחלקו הראשונים בהסבר קביעת הגמרא שלא ניתן לשחוט קודשי קודשים בתוך ההיכל:

רש"י (ד"ה "שאי אפשר לבטלה") מפרש: "דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל". תוספות (סג ע"א, ד"ה שכן) מדייקים מלשונו זו של רש"י שעקרונית ניתן לשחוט קודשי קודשים בהיכל אלא שאין דרך כבוד בכך.

**בשיטה מקובצת** (יד ע"א, אות ג) הקשה על רש"י מכוח מימרא של ר' יוחנן בדף ס"ג ע"א: "שלמים ששחטן בהיכל כשרים שנאמר ושחט אותו פתח אוהל מועד, ולא יהי טפל חמור מן העיקר", ומשמע שאין בעיה של אורח ארעא לשחוט בהיכל.

---

<sup>15</sup> על פי ההערה הקודמת, לדעת רש"י בדף יד ע"א ההגדרה נקבעת על פי "ירך המזבח" ר' לפני ה"."

## שחיטת צפון – גדרה ומשמעותה

בשם מורו מביא השיטה מקובצת הסבר אחר להסתייגות הסוגיה משחיטת קודשי קודשים בהיכל:

לכך נראה למורי דטעמא משום דחטאת טעונה צפון ובהיכל לא הוי צפון. דאפילו למאן דאמר בין האולם ולמזבח קרוי צפון, מודה דמבית החליפות ואילך לא הוי צפון וכל שכן בהיכל עצמו שמחיצות ההיכל מפסקת.

יוצא אם כן שלדעת רש"י אין מניעה עקרונית לשחוט קודשי קודשים בהיכל אלא ש"לאו אורח ארעא" בכך. לעומת זאת, לדעה המובאת בשיטה מקובצת לא ניתן לשחוט קודשי קודשים בהיכל מפני שההיכל אינו מוגדר כ"צפון".

ניתן לפרש את מחלוקתם לאור התפיסות השונות בגדר "לפני ה'" שהוזכרו לעיל:

לדעת רש"י קדושת הצפון נובעת מכך שהוא מול פתחו של ההיכל, וממילא שחיטה בתוך ההיכל נחשבת "צפון" מכל שכן. לעומת זאת, לדעה המובאת בשיטה מקובצת ה"צפון" הוא צפון העזרה ליד המזבח, ולכן ההיכל עצמו אינו נחשב ל"צפון".

### ב. משמעות דין צפון

השיטות השונות בהבנת מוקד דין צפון מעמידות בפנינו הבנות שונות במשמעות הדין.

#### 1. "ירך המזבח"

לשיטה שעיקר הגדרת "צפון" תלויה ב"ירך המזבח", ייחודו של ה"צפון" הוא בהיותו חלק מהמזבח.

דין שחיטת קודשי קודשים בצפון יכול להתפרש לאור זאת כרצון של התורה להעמיד את השחיטה ואת קבלת הדם בשורה אחת עם שאר העבודות שמתבצעות על גבי המזבח.

יש מקום לעמת רעיון הזה עם קביעת הגמרא בדף יד ע"ב: "שחיטה לאו עבודה היא". משמעות הדבר ששחיטה נחשבת לפעולה מקדימה ומטעם זה הינה כשרה בזר, שלא כשאר העבודות מהקבלה ואילך שדורשות כהן. מצד שני, לעניינים שונים



השחיטה נחשבת חלק מעולם העבודה, למשל לעניין האפשרות לפסול בשעת השחיטה.<sup>16</sup>

ברצוני להציע ששחיטת קודשי קודשים בצפון נובעת מהבדל עקרוני בין מטרת השחיטה בקודשי קודשים למטרתה בקודשים קלים.

בקודשים קלים, היות שחלק מהבשר נאכל לבעלים,<sup>17</sup> מטרת השחיטה היא כפולה: לצורך הבעלים ולצורך הקרבן. מצד אחד השחיטה מתירה את הבשר באכילה לבעלים, ומצד שני היא מאפשרת את קבלת הדם במזרק לצורך זריקתו על גבי המזבח.

בקודשי קודשים לשחיטה יש מטרה אחת - לצורך המזבח.

ודאי שנכון הדבר ביחס לקרבן עולה, שביחס אליו נאמר בפסוק דין שחיטה בצפון, שהרי כל בשר העולה מוקטר על גבי המזבח ואינו נאכל. אולם גם בשאר קודשי קודשים שבשרם נאכל לכוהנים נראה שאין צורך בשחיטה לשם היתר אכילה, שהרי אכילת כוהנים בקודשי קודשים היא "משולחן גבוה" ולכן הותרה להם אכילת הבשר בלא היתר שחיטה. ראייה לדבר ניתן להביא מחטאת העוף שאינה נשחטת אלא נמלקת, ובשרה נחשב לבשר נבלה, ולמרות זאת נאכל לכוהנים.<sup>18</sup>

מסקנת הדברים ששחיטת קודשי קודשים וקבלת דמם בצפון מעמידה את השחיטה ואת הקבלה בשורה אחת עם זריקת הדם שמתבצעת על גבי המזבח (אמנם, לעניין הקביעה "שחיטה לאו עבודה" לא מצאנו הבחנה בין קודשי קודשים לקודשים קלים).

---

16 בעניין מעמד השחיטה כחלק מעבודת הקורבן עיין תוס' בדף יד ע"ב בד"ה "הגה" וכן בדף מז ע"א בד"ה "קדשי קודשים" ובחולין ג ע"א ד"ה "כגון".

17 גם החלק שנאכל לכוהנים אינו כדין אכילת בשר קודשי קודשים ש"משולחן גבוה קא זכו" כדלקמן. הראיה לכך מההבדלים בדיני האכילה שבניגוד לקודשי קודשים שנאכלים לזכרי כהונה ליום ולילה בעזרה, קודשי קודשים נאכלים גם לכוהנות בכל העיר לשני ימים ולילה אחד. (משניות זבחים פרק חמישי)

18 בספר **אתון דאורייתא** בכלל א' חקר האם המליקה בחטאת העוף שנאכלת לכוהנים יוצרת היתר אכילה כשחיטה, או שהותרה אכילת נבילה לכוהנים. אולם מהסוגיה בחולין קכ ע"א יש ראייה מכריעה לכך שמליקה אינה כשחיטה, והותרה אכילת נבלה לכוהנים משום ש"כהנים משלחן גבוה קא זכו".

## 2. "צפונה"

להלן נציע שני כיווני הסבר למשמעות ה"צפון". הכיוון הראשון יתמקד במשמעותו ובייחודו של צפון. הכיוון השני יעסוק במישור הסמנטי במשמעות המילה "צפון" כבסיס להבנת משמעות הדין.

**רוח צפון:** בכמה הקשרים חוזר הרמב"ן בפירושו לחומש על הרעיון שהחורבן בא לעולם מצד צפון.<sup>19</sup> כהמשך לקו המחשבה הזו ניתן לפרש ששחיטת קודשי קודשים בצפון נועדה למנוע את התפשטות החורבן שמגיע מכיוון צפון. הרמב"ן עצמו לא מקשר במפורש בין הנושאים, אבל תמצית הרעיון נמצאת בפירושו של הרמב"ן לכוונותיו של אהרן הכהן בחטא העגל. ואלו הם דבריו:

והכוונה לאהרן היתה מפני שישראל היו במדבר חורב שממה, והחרבן ושממות עולם יבואו מן הצפון, כדכתיב (ירמיה א', יד) מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ, שאין הכוונה במלך בבל בלבד, כאשר יראה בנגלה מן הכתוב, אבל כי מן השמאל תבא מדת הדין לעולם להשיב על כל יושבי הארץ כרעתם. והנה במעשה המרכבה אמר פני שור מהשמאל לארבעתם (יחזקאל א', י), ולכן חשב אהרן כי המחריב יורה דרך מקום החרבן כי שם כחו הגדול, ובהיותם עובדים שם לאל יערה רוח ממרום, כאשר נאצל על משה (שמות ל"ב, א).

התייחסות מפורשת לקשר בין רוח צפון לשחיטת צפון מצאנו ברבנו בחיי:

"על ירך המזבח צפונה" - דרשו רבותינו ז"ל רוח צפונית אינה מסובכת וכסא של שלוש רגלים אינו עומד ויצטרך רגל רביעי ולכך הקורבנות רגל העולם, וכן הכתוב אומר הר ציון ירכתי צפון. ומזה שנינו: איזהו מקומן של זבחים קדשי קדשים שחיטתן בצפון. אין ספק כי התנא הזה היה יודע כי בית המקדש הוא מקום הקורבנות אבל מה שהזכיר בלשון שאלה 'איזהו מקומן של זבחים' הכוונה באיזה רוח והוא משיב: שחיטתן בצפון וכו' (ויקרא א', יא).

לאור ההבנה הזאת, הסביר בספר **שערי אורה** מדוע דין שחיטת צפון אמור בקודשי קודשים ולא בקודשים קלים:

ולפי שהשם יתברך נתן תורה ומצוות לפי רוב חמלתו על ישראל, ציוה להקריב לפניו קרבנות לכפר על העוונות, כדי לסתום אלו המקטרגים בצפון ולכל בעלי משחית. וציוה בתורה כי כל קרבן שהוא בא על חטא, יהיה אותו קרבן נשחט בצפון, וכן הוא אומר: "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה". והקרבן הנשחט בצפון בא על החטאים שאדם חוטא, בין שיהיה יחיד או ציבור, כגון פר ושעיר של יום הכיפורים, וכגון פרים

<sup>19</sup> ויקרא י"ז, ז; במדבר ב', ב, וראה להלן.

הנשרפים ושעירים הנשרפים, וכגון זבחי שלמי ציבור ואשמות, וכגון חטאת הציבור והיחיד, כל אלו נשחטין בצפון.

ואם תאמר: הרי שלמי ציבור, ואינם על חטא ולא אשם? דע שהוקשו לחטאת, זהו שאמר הכתוב: "שעיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים" (ויקרא כ"ג, יט). אבל שלמי יחיד והתודה ואיל נזיר והבכור והמעשר והפסח, כל אלו אינן מוכרחים להישחט בצפון אלא שחיתתן בכל מקום בעזרה, וטעם כל זה מבואר. ולפי שהקרבתם הם כופר לאדם מן הפגיעה, כמו שכתוב "ונזבחה לה' א-להינו פן יפגענו בדבר או בחרב" (שמות ה', ג), ואלו המינים של פורענות הם בצפון, לפיכך ציווה ה' יתברך כל קרבן שהוא בא על חטא, יישחט בצפון" (השער השישי - הספירה החמישית).

**קדושת צפון:** הבנה אחרת בייחודו של צד צפון עולה מדברי רש"י. בכמה הקשרים חוזר רש"י על הביטוי "קדושת צפון". להבנתו, הייחוד של הצפון הוא בכך שהוא קדוש משאר הרוחות.

מקום אחד שבו משתמש רש"י בביטוי "קדושת צפון" הוא בסוגיה בדף נח ע"א (ד"ה ה"ג), שם מפרש רש"י את שיטת ר' יוסי הסובר שכל המזבח כשר לשחיטת קודשי קודשים: "כולו ראוי לשחיטת עולה דקדושת צפון עליו מגזירת הכתוב...".

הקשר נוסף שבו מופיע הביטוי "קדושת צפון" בדברי רש"י הוא בפירושו לסוגיית מנחות צט ע"ב. המשנה מתארת את תהליך החלפת לחם הפנים, ובין השאר נאמר בה שהכהנים שמכניסים את הלחם עומדים בצפון ופניהם לדרום והמוציאים עומדים בדרום ופניהם לצפון. על כך מעיר רש"י (ד"ה המכניסין): "דהכי שפיר דאותן מסדרין העבודה יהו בצפון דקדושת צפון חמירא".

התיאור של המשנה מתייחס להתרחשות בתוך ההיכל, ואם כן ברור שלדעת רש"י רוח צפון קדושה מצד עצמה ללא כל קשר לפתח ההיכל.

בברייתא שהובאה בסוגיה בדף נה ע"א, נחלקו ר' אליעזר ורבנן האם הדין ששחיטת קודשים קלים כשרה גם בצפון צריך לפסוק או שהוא ניתן להילמד מסברא:

תנו רבנן: ושחטו פתח אהל מועד, ושחט אותו לפני אהל מועד, ושחט אותו לפני אהל מועד, ומה קדשי קדשים קלים, קל וחומר לצפון: ומה קדשי קדשים שלא הוכשרו בכל הרוחות הוכשרו בצפון, קדשים קלים שהוכשרו בכל הרוחות אינו דין שהוכשרו בצפון?

רבי אליעזר אומר: לא נאמר הכתוב אלא להכשיר צפון, שיכול והלא דין הוא: ומה קדשים קלים שהוכשרו בכל הרוחות - לא הוכשר מקומן אצל קדשי קדשים, קדשי

## שחיטת צפון – גדרה ומשמעותה

קדשים שלא הוכשרו אלא בצפון - אינו דין שלא הוכשר מקומן אצל קדשים קלים!  
תלמוד לומר: אהל מועד.

לדעת רבנן שחיטת קודשים קלים בצפון נלמדת בקל וחומר - אם כשרה היא בשאר רוחות, כל שכן שתוכשר בצפון. ואילו לדעת ר' אליעזר הסברא אינה מוכרחת ולכן יש צורך בפסוק להשמיע את החידוש. רש"י שם (ד"ה "וחד להכשיר") מסביר מדוע דחה ר' אליעזר את הקל וחומר של רבנן:

וק"ו דרבנן לא דריש דאיכא למימר להאי קבע צפון ולהאי שאר רוחות דמאי קדושתיה דצפון מדרום, אלא דקביעת מקום בעלמא הוא.

להבנת רש"י יכול לומר ר' אליעזר שהצפון אינו קדוש משאר הרוחות, וחלוקת מיקומי השחיטה - קודשי קודשים בצפון וקודשים קלים בשאר רוחות - היא כעין "סידור עבודה", כלשון רש"י: "קביעת מקום בעלמא". ממילא, הסברא נותנת שכפי שהקפידה התורה בקודשי קודשים על הצפון, כך גם קודשים קלים נשחטים בשאר רוחות ולא בצפון. לכן, יש צורך בדרשה שתפקיע מסברא זו ותחדש ששחיטת קודשים קלים כשרה בצפון.

מדברי רש"י משתמע שהקל וחומר שדרשו רבנן מניח שאכן הצפון קדוש משאר רוחות, ולכן שחיטת קודשים קלים כשרה בצפון מכל שכן.

כלומר, לדעת רש"י שאלת אופי הייחודיות של הצפון שנויה במחלוקת התנאים. לדעת רבנן המיוחדות נובעת מקדושת צפון, ואילו לדעת ר' אליעזר אין הבדל מהותי עקרוני בין הצפון לשאר רוחות.<sup>20</sup>

לשיטת רש"י, שייחודו של הצפון נובע מקדושתו המיוחדת, יובן היטב מדוע דווקא קודשי קודשים שחיטתם בצפון. כפי שקדושת קרבנות קודשי קודשים מכתובה דינים ייחודיים ביחס לאכילת הקרבן (יום ולילה לזכרי כהונה בעזרה), כך גם שחיטת הקרבן מתבצעת במקום קדוש.

---

<sup>20</sup> בצד הגיליון מופיע תיקון של בעל צאן קדשים בדברי רש"י. לפי התיקון של הצ"ק מתהפכים היוצרות, כך שדווקא לדעת ר"א הייחוד של הצפון נובע מקדושתו. ההיגיון שעליו מושתת התיקון של הצ"ק עולה גם מדברי האתון דאורייתא בכלל א' עמ' 4 בד"ה "ודע", ולפיו קדושת המקום היא סיבה לכך שקודשים קלים לא יוכשרו בצפון. זאת בניגוד להיגיון של רש"י לפי הגרסה שלפנינו, שדווקא אם דין צפון נובע מקדושת המקום, ניתן לרבות מסברא גם קודשים קלים.

**המשמעות הגנוזה במילה צפון:** המרכזיות של הצפון בשחיטת קודשי קודשים יכולה להתפרש גם באופן אחר. המילה צפון מזכירה את המילה "צפון", שמשמעותה נסתרת. לאור זאת, ייתכן כי שחיטת קודשי הקודשים בצפון נועדה להזכיר דבר נסתרת.

הבנה זו במשמעות הצפון באה לידי ביטוי בדרשת חז"ל בויקרא רבה (פ"ב סי'

יא):

ושחט את בן הבקר וגו' ובאיל הוא אומר צפונה לפני ה', אמרו בשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו התקין הקב"ה ב' כבשים אחד של שחרית ואחד של ערבית, וכל כך למה שבשעה שהיו ישראל מקריבין תמיד על גבי המזבח וקורין את המקרא הזה צפונה לפני ה' זוכר הקב"ה עקידת יצחק. מעידני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי בין ישראל בין איש בין אשה בין עבד בין אמה קורין את המקרא הזה צפונה לפני ה', זוכר הקב"ה עקידת יצחק שנאמר צפונה לפני ה'.

דבר אחר: צפונה לפני ה' כנגד מעשיהם של אברהם יצחק יעקב שהם צפונים לפניו ומניין שהלשון הזה הוא לשון צפונה שנאמר "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך", אברהם יצחק ויעקב ישנים, עמרם בן קהת וכל הכשרים שהיו במצרים חדשים, שנאמר חדשים גם ישנים, חבורתו של משה וחבורתו של יהושע וחבורתו של דוד ושל חזקיה ישנים, חבורתו של עזרא ושל הלל ושל רבי יוחנן בן זכאי ושל רבי מאיר וחבריו חדשים, ועליהם הוא אומר חדשים גם ישנים.

המדרש מזכיר שתי זכויות שצפונות לפני ה', ואותן בא הצפון להזכיר: עקדת יצחק ומעשיהם של האבות.

בעל הרוקח מוסיף בעניין עקדת יצחק הצפונה לפני המקום:

צפונה - כתיב בצאן לפי שאיל כנגד יצחק שאפרו צפון שם, כדאמרין אפרו של יצחק ראו שצבור וכיוונו באותו מקום, לפי שכתוב (ירמיהו א) "מצפון תפתח הרעה" להגן מן הרעה אמרו לשחוט בצפון כדי להגן שם, וכשמקריבין כיוצא בו זכור עקידתו. וכן בעזים כתיב צפון וזוכר את עורות גדיי העזים (בראשית כז) לכך היו יריעות עזים לאהל על המשכן<sup>21</sup> (פירוש הרוקח לויקרא א', יא).

לאור ההצעה ששחיטת צפון נועדה להזכיר את מסירות הנפש של יצחק אבינו, נוכל להבין מדוע פירטה התורה את דין צפון דווקא בפרשת עולה, שהרי הדוגמה המובהקת ביותר של מסירות מוחלטת לה' היא בקרבן עולה שעולה כליל לה'.

21 עיין בעניין זה בדברי בעל משך חכמה על הפסוק, שהסביר על פי עיקרון זה כמה מהלכות שחיטת צפון. ועיין עוד ב"דעת מקרא" יחזקאל א', ד.

## שחיטת צפון – גדרה ומשמעותה

דומה שהסברו הנ"ל של בעל שערי אורה לעובדה שדווקא קודשי קודשים נשחטים בצפון יפה גם ביחס להבנה הזאת. היות שקודשי קודשים בעיקרם באים ככפרה, הם נשחטים בצפון כדי להזכיר חסדי אבות ובזכותם יתכפרו העוונות.

בהקשר הזה ראוי להזכיר את דברי הרמב"ן במשמעות הקרבן בכלל:

... ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם,<sup>22</sup> כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדיבור ובמעשה, ציווה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעיים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לא-להיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו ויישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות להחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו. וקרבן התמיד, בעבור שלא ינצלו הרבים מחטוא תמיד. ואלה דברים מתקבלים מושכים את הלב כדברי אגדה" (פירושו לויקרא א', ט).

להבנת הרמב"ן הקרבן נחשב כעין כופר שבא תחת האדם. ממילא, עבודות השחיטה וקבלת הדם מקבלות מעמד מיוחד, שהרי עיקרו של העונש שהיה ראוי לבוא על האדם הוא מסירת חייו לקרבן לה'. לכן, דווקא השחיטה והקבלה שמבטאות את מסירות הנפש מתרחשות בצפון שמזכיר את מסירות הנפש של האבות.

ראינו אם כן שלושה כיוונים בהבנת משמעות הצפון:

(א) "מצפון תפתח הרעה" (רמב"ן, רבנו בחיי)

(ב) קדושת הצפון (רש"י)

(ג) הזכרת מעשי האבות הצפונים לפני הקב"ה. (מדרש רבה, הרוקח).

### 3. "לפני ה'"

משמעות השחיטה לפני ה' מתפרשת מאליה כייחוד העבודה לשם ה'. שחיטת קודשי קודשים לפני ה' יכולה לקבל את מובנה גם בהקשר של קדושת קרבנות קודשי קודשים שצריכים להישחט במקום קדוש, וכמו כן ניתן לפרש זאת מתוך התייחסות לקודשי הקודשים כקרבנות כפרה שעבודתם צריכה להיעשות לפני ה' כדי לזכות בכפרה.

---

<sup>22</sup> כוונתו לפירוש ראב"ע בתחילת ויקרא.

**סיכום**

עסקנו אם כן בשלושת המושגים המוזכרים ביחס לדין צפון: "ירך המזבח", "צפון" ו"לפני ה'". עמדנו על כך שביחס לכל אחד מהמושגים הללו יש מקום להתלבט האם הוא עיקר ההגדרה או שהוא מתפקד כתיאור לנקודה אחרת שהיא עיקר הדין.

ביחס ל"ירך המזבח" ראינו שניתן להתייחס ל"ירך המזבח" כחלק ממבנה המזבח שהוא עיקר הגדרת ה"צפון". לחלופין עלתה אפשרות שמשמעות הביטוי "ירך המזבח" היא "צד המזבח" וממילא "ירך המזבח" מהווה תיאור למקום הצפון שהגדרתו נובעת מאחד המושגים האחרים "צפונה" או "לפני ה'".

בדומה לזה עלו אפשרויות שונות בהבנת המושג "צפונה". מצד אחד עלתה אפשרות שהמונח "צפונה" נועד לתאר את המקום שנקבע כמקום שחיטת קודשי קודשים מסיבות אחרות, כגון היותו "ירך המזבח". מאידך ניתן לפרש ש"צפונה" היא דרישה עצמאית שהיא המגדירה את המקום. העלינו בהקשר זה שתי הבנות ליחודו של הצפון - או מצד רוח צפון, או מצד המשמעות הצפונה.

גם המושג "לפני ה'" יכול להתפרש כקריטריון שבעקבותיו מוגדר המקום כמקום שחיטת קודשי קודשים בשל היותו בפתח ההיכל. מצד שני, "לפני ה'" יכול להתפרש כהגדרה כללית של אזור שחיטת קודשי קודשים בעזרה.

מהפרשנויות השונות לדין צפון עלולות צורות שונות בדרך הפיסוק וההטעמה של הפסוק שממנו נלמד הדין. לדעה הסוברת שההגדרה העיקרית היא "לפני ה'" הפיסוק יהיה: "על ירך המזבח צפונה, לפני ה'"; לדעה הסוברת ש"ירך המזבח" הוא העיקר הפיסוק צריך להיות: "על ירך המזבח, צפונה לפני ה'", ואילו לדעה הסוברת ש"צפונה" הוא מוקד עיקרי (לבדו, או בצירוף "ירך המזבח" או "לפני ה'"), הפיסוק שיוצע הוא: "על ירך המזבח, צפונה, לפני ה'".

על פי טעמי המקרא, שלושת הביטויים מחולקים לשלושה היגדים נפרדים. המילים "על ירך המזבח" מוטעמות בדרגא תביר, המילה "צפונה" בטפחא, והמילים "לפני ה'" במירכא ואתנחתא.

הטעמים יוצרים שתי הפסקות בין שלושת הביטויים - הפסקה אחת באמצעות תביר אחרי "ירך המזבח", והפסקה שנייה באמצעות הטפחא אחרי הביטוי "צפונה".

יוצא אם כן שחלוקת הפסוקים לאור טעמי המקרא נותנת מקום לאפשרות הראשונה ש"לפני ה'" הוא הפרמטר העיקרי. במקביל, מאפשרים הטעמים להבין

## שחיטת צפון – גדרה ומשמעותה

כאפשרות האחרונה, ש"צפונה" הוא הפרמטר העיקרי, או שהוא מצטרף ל"ירך המזבח" או ל"לפני ה".

עוד עמדנו על כך שכל אחת מהאפשרויות הללו בהבנת עיקר דין צפון מציבה בפנינו כיוון שונה בהבנת משמעותו של הדין. לפי ההבנה שמוקד הדין נעוץ ב"ירך המזבח", שחיטת צפון מחזקת את הקשר שבין השחיטה והקבלה לשאר עבודות הזבח. על פי ההבנה ש"צפון" הוא עיקר הדין עלו שני כיוונים במשמעות הדין. האחד, "מצפון תיפתח הרעה" וממילא גם הכפרה, והשני - מכוח קדושת צפון קודשי קודשים נשחטים דווקא בצפון. לפי ההבנה ש"לפני ה" הוא עיקר הדין, הצפון הוא המקום הקדוש שמכוון כנגד פתח ההיכל. מצד קדושתם המיוחדת של קודשי קודשים, שחיטתם לפני ה'.





## משה דוד שוורץ

# קרבת תודה - חובה או נדבת לב?

פתיחה

א. מחלוקת הראשונים

ב. יסוד המחלוקת

ג. דעות האחרונים להלכה

סיכום

פתיחה

מהרה יבנה המקדש - האם אדם שחלה ונתרפא, או ניצל בנס כלשהו, יתחייב להביא קרבן תודה? האם קרבן תודה חובה הוא או נדבה? ואם נאמר שחובה הוא, אימתי חל זמן החיוב? ואם נדבה הוא, האם יוכל לנדב בכל עת?<sup>1</sup> על שאלות אלו נבקש לעמוד בדברים שלהלן.

א. מחלוקת הראשונים

נאמר בפרשת צו (ויקרא ז', יא-טז):

וְזֹאת תֹרַת זְבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יִקְרִיב לֵה':

אִם עַל תּוֹדָה יִקְרִיבֶנּוּ...

וְאִם נֶדֶר אוֹ נִדְבָה זְבַח קֶרְבָּנוּ...

רש"י על אתר כותב כך:

אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות, שכתוב בהן (תהלים קז) "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה". אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן, וטעונות לחם האמור בענין, ואינן נאכלין אלא ליום ולילה, כמו שמפורש כאן.

1 הרב איתן שנדורפי שליט"א עסק בנושא 'מי מביא קרבן תודה?' במעלין בקודש גיליון ד', וערך הדברים דבר דבור על אופניו. במאמרנו נעמוד בע"ה על יסוד המחלוקת המרכזית בין רש"י לרמב"ם בשאלה האם הקרבן הינו חובה או רשות, ונסקור את דעות האחרונים בעניין.

משמע מדבריו שמי ששיך למקרים שנזכרו (יורדי הים, הולכי מדבריות וכו') חייב להביא קרבן תודה, והדברים מעוגנים בלשון הכתוב שפירט שני מצבים של קרבן שלמים - 'תודה' ו'נדר או נדבה'. משמע אם כן שהתודה איננה בכלל נדבה. וכן כתב רש"י בהמשך: "ואם נדר או נדבה - שלא הביאו על הודאה של נס...".

יסוד דברי רש"י בסוגיית הגמרא במסכת ברכות העוסקת בברכת הגומל:

אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות - יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. יורדי הים מנלן, דכתיב (תהלים ק"ז): יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה', ואומר: ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות, ואומר: יחוגו וינועו כשכור, ואומר: ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם, ואומר: יקם סערה לדממה, ואומר: וישמחו כי ישתקו, ואומר: יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. הולכי מדברות מנלן, דכתיב: תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו ויצעקו אל ה' וידריכם בדרך ישרה, יודו לה' חסדו. מי שחלה ונתרפא, דכתיב: אולים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אכל תתעב נפשם וגו', ויצעקו אל ה' בצר להם וגו', ישלח דברו וירפאם וגו', יודו לה' חסדו. מי שהיה חבוש בבית האסורין מנלן, דכתיב: ישבי חשך וצלמות וגו', כי המרו אמרי אל וגו', ואומר: ויכנע בעמל לבם וגו', ואומר: ויזעקו אל ה' בצר להם, ואומר: יוציאם מחשך וצלמות וגו', ואומר: יודו לה' חסדו (דף נד ע"ב).

בניגוד לדעת רש"י, הרמב"ם לא ראה כל קשר בין הצריכים להודות החייבים בברכת הגומל לדיני קרבן התודה. הרמב"ם פסק את דברי הגמרא להלכה בהלכות ברכות (פ"י ה"ה) בלבד, ואילו בהלכות מעשה הקורבנות (פ"ט ה"ה) כתב כך:

שלמי יחיד שלושה מינין: האחד הוא הבא שלמים בלא לחם כגון שלמי חגיגה... השני שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה וזהו הנקרא תודה... והמין השלישי שלמים שמקריב הנזיר ביום מלאת נזרו...

נראה מדבריו שהתודה באה בעקבות נדר או נדבה של מי שנשאה רוחו אותו לנדב או לנדור, ולא כחוב בעקבות אירוע מסוים.

בגמרא במנחות (עט ע"ב) מובא שחליפי תודה אינן טעונין לחם, ועל כך נאמר משמו של רבי יוחנן: "לא שנו אלא לאחר כפרה [היינו כשכבר הקריב את הראשונה], אבל לפני כפרה טעונין לחם". על כך שואלת הגמרא במה מדובר - אם נאמר שמדובר על חליפי תודת חובה, הרי כבר פורש דינם בברייתא שם; ואם נאמר שמדובר על חליפי תודת נדבה, הרי צריך לחם בין כך ובין כך (עיין שם). לענייננו על כל פנים עולה מן הסוגיה שישנה תודת חובה וישנה תודת נדבה, ואם כן ישנה לכאורה ראייה לדעת רש"י. וכן כתב רש"י שם: "תודת חובה, כגון מפרש בים ויוצא בשיירא וחולה שניצל

## קרבן תודה – חובה או נדבת לב?

מחוליו וחבוש שיצא מבית האסורים דאמרינן בברכות ארבעה צריכים להודות, דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה".

אמנם, בשיטה מקובצת שם (אות י') העיר: "פירש הקונטרס בלישנא אחרינא כגון מפרש בים וכו' ולא נהירא, דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר 'הרי עלי תודה'". על פי דברי השיטה מקובצת, החילוק בין תודת חובה לתודת נדבה נוגע לשאלה האם אמר 'הרי עלי תודה' או 'הרי זו תודה'.<sup>2</sup> נראה שכך גם יסביר הרמב"ם את הסוגיה.

### ב. יסוד המחלוקת

נראה לומר שנחלקו רש"י והרמב"ם בשאלה בשל מה בא קרבן התודה. לרמב"ם נראה שיסוד הקרבן בכך שמודה האדם על מתנת-השמים שקיבל (תהא המתנה אשר תהא – בין אם ניצל ממוות ובין אם הצליח בעסקיו וכדומה). על הטובה שלה זכה מודה הוא על ידי נדר או נדבה של קרבן תודה.<sup>3</sup> אמנם, לרש"י נראה שיסוד התודה הוא הודאה על שנמלט מסכנה וניצל. על אף שאין מי שיזכה בעיניו, דן הקב"ה אותו לזכות והצילו, ועליו להודות על כך (כלשון ברכת הגומל: "הגומל לחייבים טובות").<sup>4</sup>

בעיסוקנו בהלכות קודשים אנו נתקלים דרך כלל בהתייחסויות מועטות של המפרשים והפוסקים בהשוואה לחלקים אחרים בעולם התורה. אמנם, קרבן התודה זכה להתייחסות נרחבת, כיוון שעל פי רש"י, הרא"ש ועוד ישנו קשר עצמי בין הקרבן לבין ברכת הגומל, הנוהגת אף בזמן הזה.

### ג. דעות האחרונים להלכה

אחרונים רבים ראו קשר בין ברכת הגומל לקרבן התודה, כדעת רש"י, אך נחלקו האם חובת ההקרבה הינה מדאורייתא או מדרבנן, או שמא מדובר ברשות.

---

2 גם בשיטה מקובצת בערכין יא ע"ב נאמר שתודת חובה הינה רק במקרה שנדר. אמנם, שתי התודות שמביאים במקרה שמרחיבין את העיר ואת העזרות (משנה שבועות פ"ב מ"ב) כקרבן ציבור נחשבות גם הן תודת חובה.

3 וכן נראה בדברי רבנו בחיי שכתב שאף על 'שאר שמחות כגון שמחת חתן וכלה... מביאים תודה' (תחילת פרשת צו).

4 כדעת רש"י כתבו ראשונים רבים: סמ"ג, ראב"ע, הרא"ש בברכות פ"ט, ראב"ד ורשב"ץ. כך עולה גם ממשמעות דברי הסמ"ק. וראה בביאור הגר"פ על ספר המצוות לרס"ג (ח"א עמ' רנט-רט).

א. בעל **אבני נזר** (או"ח סי' ל"ט) דן בדברי הרא"ש בברכות, שלפיהם "ברכת הגומל במקום תודה נתקנה", והבין שפירוש הדבר ש'במקום שיש תודה תיקנו נמי ברכה זו. שהרי בכתוב חיוב זה'. משמע מדבריו שעל גבי חיוב התודה שהוא **חיוב דאורייתא** נתקנה ברכת הגומל, עיי"ש בדבריו.

ב. הרב אהרן הכהן, חתן החפץ חיים, כתב בספרו **עבודת הקרבנות** (עמ' 74): "להביא קרבן תודה על כל נס שעשה לו הקב"ה היא **מצוות עשה** על כל איש ישראל".<sup>5</sup>

ג. הגרי"פ (שם) סובר שהקרבת התודה היא **מדאורייתא במקרה שנתחייב**, ואדם אינו יכול לנדב תודה מרצונו ללא שנכלל בין המחוייבים לכך.

ד. בעל **פרי מגדים** (א"א או"ח רי"ט) מתייחס גם הוא למחלוקת רש"י והרמב"ם. על מנת להבין את שיטתו יש להקדים: אדם שנידב קרבן יכול להביאו גם ממעשר שני וגם מן החולין, אך אם התחייב קרבן אינו יכול להביאו אלא מן החולין. הרמב"ם בהל' עבודת הקרבנות פט"ז הט"ז כתב: "אמר הרי עלי תודה... לא יביא אלא מן החולין". ולא כתב הרמב"ם שאם התחייב תודה כתוצאה מנס שאירע לו אסור להביא מן המעשר. מכאן הבין בעל פמ"ג שקרבן התודה לרמב"ם אינו חובה אלא רשות, אלא אם כן אמר "הרי עלי" שאז חייב להביאו מן החולין. עוד רצה בעל פמ"ג לומר שאף את דברי רש"י ניתן לבאר בדומה לזה, שמי שניצל מסכנה חייב תודה רק **מדרבנן** ורק אם נדר חייב מדאורייתא (כן מדויק לכאורה בדברי רש"י הנ"ל: אם על אחת מאלה **נדר**). אמנם, את הוכחת הפמ"ג דחה בעל **שבט הלוי** (ח"ג, סי' קס"ג), וכתב שחשבון זה נכון לגבי תודת נדבה, שאם נדר אינו יכול להביאה מן המעשר, אך תודת חובה לא ניתן כלל להביא מן המעשר, ואם כן אין ראייה שכל תודה קרבן רשות היא.

עוד הביא שם מדברי הלבוש, שקרבן התודה הריהו חובה מדברי קבלה, שכן 'דוד המלך ציווה עליה'.

ה. בעל שבט הלוי עצמו כתב שקרבן התודה מיסודו נדבה הוא, אך מן התורה ראוי ונכון שיביאו אם ניצל מסכנה, ונראה שאף חייב לנדב **מדרבנן או מדברי**

5 שם בהערות ובהוספה בתחילת הספר משמע שלמד כך מדברי רש"י והרמב"ם (והדברים קשים לענ"ד שכן הרמב"ם פסק דין זה בהל' ברכות ולא בהל' קרבנות), וכתב שהוא חובה, שלא כדברי החת"ס בתשובה (לקמן) שקרבן תודה רשות הוא מיסודו.

## קרבן תודה – חובה או נדבת לב?

**קבלה** שהם כדאורייתא. על פי זה רצה לומר שאם אירע נס לקטן, ראוי שיביא הקטן קרבן תודה מדין חינוך (ונראה שאם הוא קטן שאינו יודע להקדיש, אך למעלה מגיל חינוך, יקדיש אביו את הקרבן על מנת שלא ייחשב כחולין בעזרה).<sup>6</sup>

ו. מדברי **התודת חיים** (לר' ניסים ששון, בקונטרס **מעשה ניסים** פ"ב) משמע שהחיוב הוא עצם ההודאה, ויכול האדם לעשות זאת או על ידי ברכה והלל לה' או על ידי נדר ונדבה של קרבן תודה, וראוי שיתנדב.<sup>7</sup> עוד כתב שם (בעמ' רנ"ו) שכוונת רש"י היא ש'חובה עליו להתנדב' באמירת 'הרי עלי'.

ז. מהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' פ"ח) נשאל לגבי ברכת הגומל, ומתוך כך דן בקרבן תודה עצמו. לדבריו הקרבן רשות הוא, והוכיח דבריו – בדומה לדברי הפמ"ג לעיל - מכך שקרבן תודה בא אף מן המעשר, ומשמע שהוא בגדר נדבה (אף כאן שייכת לכאורה דחיית שבט הלוי הנ"ל).

ח. **בהר צבי** (על מסכת מנחות ע"ט) כתב שמביאים תודה על כל נס, ולא דווקא בארבעת המקרים שנמנו בגמרא בברכות. כמו כן כתב שקרבן התודה בא בנדבה ואינו חובה. דברים אלו עומדים בניגוד לדעת רש"ש במנחות פ', שם כתב בפשטות שהתודה אינה באה בנדבה אלא אם אירע לו אחד מארבעת הדברים שצריכים להודות עליהם, ורק אז יכול לנדור ולנדב תודה.<sup>8</sup> (אמנם, רש"ש מוסיף שבסוף פ"ב של מסכת חולין - וברמב"ם הנ"ל - לא משמע כך לכאורה, שכן במשנה נאמר שהתודה נחשבת דבר הנדר ונידב, ולא התייחסה הסוגיה לארבעה שחייבים להודות; ויש לדחות כדלעיל).

ט. ייחודי בשיטתו הוא **החתם סופר** (שו"ת או"ח סי' נ"א). בעל חת"ס מדייק מפסוקי מזמור ק"ז בתהילים, וכותב שכיוון שנאמר אחר שלושת המקרים הראשונים (הולכי מדבריות, מי שהיה חבוש בבית האסורים וחולה שנתרפא)

---

6 עוד מוסיף שם הרב וזנר שאם חייב כמה תודות יוכל לפטור עצמו בתודה אחת, וכן שאם חייב תודה על דבר מסוים ושחט תודה על דבר אחר, שאינו חייב עליו תודה, אסור הדבר ונקרא שינוי בקודש.

7 וכן הסיק בספר **בשבילי ההודאה** לר' שמחה בונם ליברמן סי' ב, אך כתב שהוא מצד השכל. ועיי"ש שהאריך בכל ענייני קרבן תודה.

8 נראה שמחלוקתם מקבילה למחלוקת הראשונים האם דווקא הארבעה הנזכרים בגמרא צריכים לברך הגומל – כדעת הפוסקים שהובאו באורחות חיים לר"א מלוניל (הלכות שני וחמישי אות כ"ד-כ"ה), או שגם כל מי שנעשה לו נס חייב בברכה, כדעת הריב"ש (בשו"ת, סי' של"ז) - ושם כתב שהוא הדין לעניין קרבן תודה.

'ויזבחו זבחי תודה' - דווקא אלו חייבים, ואילו במקרה הרביעי (יורדי הים) הניצול אינו חייב להביא קרבן תודה אלא רשאי וראוי לו לעשות כן (זכר לדבר ניתן למצוא גם בספר יונה. לאחר שנוכחו כל יושבי האוניה לדעת כי ה' הוא האלהים, נאמר: 'וייראו האנשים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח לה' וידרו נדרים. וימן ה' דג גדול לבלע את יונה... ויתפלל יונה... ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי **אשלמה** ישועתה לה". אף שיונה היה מיורדי הים, עולה מלשונו שהקרבת קרבן התודה רשות היא אלא אם כן נדר או נידב תודה, שאז ודאי חייב לקיים מוצא פיו).<sup>9</sup>

יש להוסיף את הערתו של מרן רש"ז אוירבך זצ"ל המובאת בספר **הליכות שלמה** (ח"א, כ"ג דבר הלכה ג'), ולפיה המחלוקת האם קרבן תודה הינו חובה או רשות נוגעת לשאלה האם מדובר במצווה או לא, אך ודאי אין מדובר בחוב גמור.

### סיכום

דעת רוב הראשונים היא שקרבן התודה הינו חובה. פוסקים רבים סבורים שקרבן התודה אינו חובה מדאורייתא אף למי שאירע לו נס או לאחד מן הארבעה שחייבים להודות, אך מדרבנן יתחייב אף מי שאירע לו נס.<sup>10</sup> כמו כן רבים מהפוסקים ראו קשר בין ברכת הגומל לקרבן התודה, כדעת רש"י, וכן נראית לכאורה דעת המשנה ברורה (רי"ט, לב; רי"ח, ל"ב, וב'זבח תודה' בליקוטי הלכות על זבחים ז ע"א, שם משמע שמתחייב בקרבן תודה אך לא ברור אם כוונתו מדאורייתא או מדרבנן).<sup>11</sup>

9 אמנם, באבני נזר שם דחה את דברי החת"ס בזה, עיי"ש.

10 הרב שנדורפי במאמר הנ"ל והרב משה לינדר בספר **מזמור לתודה** אף כתבו שמקריבים תודה על כל דבר שנשאו לבו.

11 הרב לינדר במאמרו הסיק שהוא חיוב דאורייתא, והרב שנדורפי במאמרו הסיק שהוא רשות. יש לציין שהרב אהרן הכהן, הסובר שחיוב קרבן תודה הוא מדאורייתא, כתב בהקדמתו לספרו הנזכר לעיל שמסר הספר לביקורת אצל חותנו והספר מצא חן בעיניו, ואם כן ייתכן שאף מרן החפץ חיים סבר שקרבן תודה דאורייתא הוא.

טהרות





## מקור מקומו טמא

מבוא

פרק א: מקור הדין וגדרו

פרק ב: פסק הרמב"ם

פרק ג: דמים מיוחדים: דם טוהר, דם קושי, דם בלא הרגשה

פרק ד: סוגיות המוכיחות שמקור מקומו טהור

פרק ה: דין דם ירוק ולבן

פרק ו: ביאור הגמרא למחלוקות התנאים

פרק ז: מקור שהזיע

סיכום ומסקנות

נספח

מבוא

אישה נעשית נידה כאשר יוצא ממנה דם מאחד מארבעה מראות דמים המטמאים.<sup>1</sup> במשנה נאמר בכמה מקומות (כלים פ"א מ"ג, נידה פ"ז מ"א ועוד) שמלבד העובדה שהדם מחשיב את האשה כנידה - הוא עצמו נידון כאב הטומאה, והנוגע בו או נושאו טמא.

בגמרא במסכת נידה מוזכר כמה פעמים המושג "מקור מקומו טמא". פירוש הדבר: מקומו של המקור, הרחם, יש בו טומאה, ולכן כל דם הבא ממנו טמא, וזאת גם אם איננו מן הדמים הגורמים טומאת נידה וגם אם אינו בא מנידה אלא מאישה בימי טהרתה. טומאה זו של הדם מטמאת גם את האישה, אך זוהי טומאה קלה ליום אחד

---

1 נידה פ"ב מ"ו. המשנה מונה חמישה דמים, כולל השחור, אך זאת מפני שהיה אדום (נידה יט ע"א), ולשון הגמרא בכמה מקומות: "ארבעה מיני דמים" (יח ע"ב, יט ע"א, כב ע"א).

בלבד ("טומאת ערב"), כדין הנוגעת באב הטומאה, וטומאה זו איננה אוסרת אותה לבעלה.

הנושא מופיע בחמש סוגיות במסכת. בארבע מהן קיימת מחלוקת תנאים על אודות דם מארבעת מיני הדמים המטמאים שיצא באופן חריג, והגמרא תולה את המחלוקות בשאלה האם מקור מקומו טמא או טהור:

א. **דם מכה שבמקור**, רבי מטהר ורשב"ג מטמא (טז ע"א, סו ע"א).

ב. **דם חתיכה** (גוש דם שאינו מטמא טומאת נידה משום שאין דרכה של אשה לראות דם באופן זה), רבי אליעזר מטמא וחכמים מטהרים (כא ע"ב).

ג. דם מן המקור שיצא **דרך דופן** ולא דרך רחם, תנא קמא מטמא ורבי שמעון מטהר (מא ע"ב).

ד. דם נידה שיצא **לאחר מיתה**, תנא קמא מטמא משום כתם ורבי יהודה מטהר (משנה עא ע"א).

מלבד סוגיות אלה, ישנה מימרא של רבי יוחנן (מא ע"ב), שאיננה מוסבת על מחלוקת תנאים כלשהי, ועוסקת בדם שאיננו מארבעת מראות הדמים: "מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות - טמאה". ופירשו הראשונים: אשה שיצא ממקורה נוזל כלשהו, **אפילו לבן** - טמאה טומאת ערב, כפי שהגמרא שם מסבירה בהמשך, וזאת מדין "מקור מקומו טמא"<sup>2</sup>.

בגמרא לא מובא מקור בתורה לכך שמקור מקומו טמא. יש לברר את מקורה וגדרה של טומאת דם המקור, כדבר נפרד מטומאת הנידה, וכן לברר מהו פסק ההלכה במחלוקות התנאים.

לדין זה נודעת חשיבות מעשית עצומה. כאמור, מדובר בדם שאיננו אוסר את האשה לבעלה, אך עם חידוש חיי הטהרה במהרה בימינו נושא זה עשוי להיות בעל השלכות כבירות: גם בימים שבהם האשה מותרת לבעלה - אפשר שתהיה טמאה מחמת הפרשות בצבעים שונים, שכיום מקובל לטהר אותן. לפיכך, חיוני לגבש הכרעה במחלוקות בנושא זה, ולקיים את דבר התורה: "ולהבדיל... בין הטמא ובין הטהור" (ויקרא י', י).

---

<sup>2</sup> כך פירש רש"י שם, תוס' בטז ע"א ד"ה במקור, תוס' הרא"ש בכב ע"א ד"ה ודם טמא, ותוס' ר"ד מא ע"ב (עיין שם תמיהתו על דין זה), וראה להלן פרק ז.

### פרק א: מקור הדין וגדרו

כאמור, הגמרא איננה מביאה מקור בתורה לסברה שמקור מקומו טמא, וגם איננה אומרת שזוהי הלכה למשה מסיני או גזרת חכמים.

היה נראה לומר שהדבר נלמד **מסברה**. למאן דאמר מקור מקומו טמא, טומאת הנידה וטומאת דם הנידה הן שני עניינים שונים: כשם שדם הנידה הוא אב הטומאה לכולי עלמא, כך, לדעה זו, יש לטמא אותו גם כשאינו עושה את האשה לנידה, כגון כשיצא שלא כדרכו. טעמו של דבר הוא שבטומאת נידה אנו מגדירים את **האישה** כרואה דם, ולשם כך נדרש יחס מסוים בין הדם לאישה, והדבר מצריך שהראייה תהיה בחייה, ושתהיה כדרכה מבחינת אופן היציאה (כדרך שמצינו בדינים רבים בתורה, שנאמרו דווקא באופן שבו הדברים נעשים כדרכם), כלומר שתהיה דרך רחם ושלא תהיה בחתיכה. אבל לגבי טומאת הדם אין צורך בכך שהראייה תהיה כדרכה.

לעומת זאת, למאן דאמר מקור מקומו טהור אין להפריד בין טומאת הנידה לטומאת הדם, כי טומאת הדם נובעת מכך שהוא עושה את האשה לנידה, ובתנאים שבהם הדם אינו עושה אותה נידה - הרי הוא טהור.

סברה זו נוחה יותר ביחס לדם חתיכה, או דם שיצא דרך דופן, או דם שיצא לאחר מיתה: זהו דם נידה רגיל, והוא אינו גורם טומאת נידה משום שלא התקיימו בו התנאים של ראייה, ולפיכך ייתכן לומר שביחס לטומאת הדם עצמו אין נפקא מינה בהעדר תנאי הראייה. אולם לגבי דם מכה שבמקור, וכל שכן לגבי מקור שהזיע כמין שתי טיפי מרגליות, קשה לומר כך, שהרי זהו דם שונה באופן מהותי מהדם הגורם טומאת נידה. על מנת להסביר את הדין במקרים אלו נצטרך להפליג יותר, שלא רק התנאים באופן היציאה של הדם (מחיים ודרך רחם וכדרכה) אינם אלא לטומאת הנידה, אלא גם התנאים לגבי מהות הדם - שיהיה דם המחזור החודשי של האשה ולא דם מכה, ושיהיה מארבעה דמים - גם הם אינם אלא לעניין טומאת הנידה, וטומאת הדם קיימת בכל מקרה. זהו דבר שקשה יותר לאומרו מסברה.

דרך אפשרית נוספת להסברת המחלוקת היא דרשת הפסוקים: הדין שדם הנידה עצמו טמא נלמד מהפסוק "והדזה בנדתה" (ויקרא ט"ו, לג) - "מדזה כמותה: מה היא מטמאה - אף מדזה מטמאה" (נידה נד ע"ב). והנה, בגמרא בנידה (לה ע"א) אומר רבא סברה כללית: "לאחרים גורם טומאה, לעצמו לא כל שכן!", ולכן לדעתו אין צורך בפסוק ללמד על כך שזובו של הזב מטמא. לשיטתו, מסתבר שגם אין צורך בפסוק לגבי דם הנידה, אלא אם כן הוא בא ללמד על מקרה מיוחד שבו הדם איננו מחדש

טומאת נידה, כגון בדם מצורעת (תוס' נידה נד ע"ב ד"ה דם). אולם סברה זו של רבא שנויה במחלוקת.<sup>3</sup> ייתכן, אפוא, שהמחלוקת על מקור מקומו טמא נעוצה בסברה זו: מאחר שדם הגורם טומאת נידה מטמא מסברה, על כרחנו הפסוק "והדוה בנדתה" בא לטמא גם דם שאינו גורם טומאת נידה, ומכאן שהמקור מקומו טמא; ואילו לדעה שסברה זו דחוייה אין לנו ראייה להרחיב את טומאת הדם לדם שאיננו גורם טומאת נידה.<sup>4</sup>

### שיטת רש"י ותוספות

רש"י (כב ע"א ד"ה אשה טהורה) כותב: "דלאו ראייה היא, ומיהו טיפת דם מטמאה טהרות אם נגעה בהן ואת האשה טומאת ערב **משום דנגעה במקור**, דקרא מתורת ראייה מעטיה ולא מטומאה". עוד כתב (במא ע"ב ד"ה מקור): "ואע"ג דדרך דופן לאו ראייה היא לטמא את האשה טומאת שבעה, מיהו טיפה עצמה מטמאה במגע **משום דנגע במקור** ומקור מקומו טמא, ור"ש סבר מקור מקומו טהור מלטמא טיפה הנוגעת בו". רש"י מפרש ש"מקור מקומו טמא" היינו שהמקור, האבר עצמו, טמא, ומטמא במגע את הדם הנוגע בו. נראה שרש"י למד זאת מהלשון "מקור מקומו טמא", פשוטו כמשמעו, שהמקור עצמו טמא וזהו הגורם לטומאת הדם.

הבנה זו במקור מקומו טמא שונה לחלוטין מההסבר הנ"ל שטומאת הדם יש בה אותו יסוד שבטומאת האישה, אלא שהאישה איננה בגדר רואה משום שחסרים תנאי ראייה. הרי טומאת הנידה בוודאי איננה נובעת מכך שהדם נוגע במקור ונטמא ממנו

---

3 הגמרא שם דוחה את הקל וחומר: שעיר המשתלח יוכיח, שהוא עצמו טהור, ובכל זאת מטמא.  
4 מצאתי שכן כתב בשו"ת **אזני יהושע** (לר' יהושע סיגל, סי' טז עמ' עה) בדעת הרמב"ם, ועל פי שיטתו הידועה שלא מצינו מחלוקת בהלכה למשה מסיני, ואם כן אינו יכול לסבור כתוס' להלן שזוהי הלמ"מ, וצריך לומר שהדבר נלמד מ"מדוה כמותה" (וראה שם עוד חידושים בדין זה, והעלה אפשרות שהוא מדרבנן, כראב"ה להלן). יש להעיר, שבספרא לא מצינו שום לימוד על כך שדם הנידה מטמא (אף שעצם הדין הוזכר בספרא מצורע, פרשת זבים, פרק ד', ד בפסוק "והנושא אותם", שממנו למדו שדם הנידה ורוקה וכו' מטמאים גם במשא), ומן הפסוק "והדוה בנדתה" למדו (שם פרק ט', יב) דברים אחרים. ייתכן שלדעת הספרא אין צורך בפסוק לדין זה, אלא המקור הוא סברת רבא הנ"ל, "לאחרים גורם טומאה, לעצמו לא כל שכן", ולפי זה ברור שרק דם הגורם טומאת נידה הוא אב הטומאה.

## מקור מקומו טמא

ומטמא את האישה טומאת שבעה. אם כן על פי רש"י אין שייכות בין טומאת הדם לטומאת האישה.<sup>5</sup>

הבנה זו של רש"י מעוררת תמיהות רבות: א. איך ייתכן שיש בגוף האישה אבר שהוא אב הטומאה באופן קבוע, והיא עצמה טהורה? ב. אם הדם נטמא במגע, למה הוא אב הטומאה ומטמא את האישה טומאת ערב? הרי הדם אינו אלא ראשון לטומאה!<sup>6</sup> ג. הרי קיימא לן שדם הנידה אינו נחשב "משקה" לעניין טומאת משקין, מפני שאינו "דם חללים" (כרבנן דר' מאיר בנידה יט ע"א-ע"ב לעניין דם הירוק), ומדוע הוא נטמא?<sup>7</sup> ד. הרי מגע הדם במקור הוא מגע בית הסתרים.<sup>8</sup> ה. במשנה בעא ע"א

5 אמנם מלשון רש"י "דקרא מתורת ראייה מעטיה ולא מטומאה" ניתן היה להבין כסברה שכתבנו לעיל, שיסוד דין מקור מקומו טמא הוא שהתורה הטילה תנאים מסוימים בדם נידות לעניין טומאת נידה, אבל לא לעניין טומאת הדם. אבל לפי זה לא היה רש"י צריך לומר שהמקור עצמו טמא והדם נטמא במגעו. נראה אם כן שרש"י כותב את המילים הללו לא כטעם כללי למקור מקומו טמא, אלא כתירוץ לשאלה מקומית: מדוע הסייג "בבשרה ולא בחתיכה" מלמד רק שחתיכה איננה מטמאת את האישה טומאת נידה ולא מלמד גם להפקיע את טומאת הדם? משום שהסייג נאמר לגבי ראייה בלבד.

6 אמנם בגמרא לא נאמר בפירוש שהאישה טמאה טומאת ערב, ואדרבה, פשטות הלשון בגמ' בטז ע"א וכב ע"א "אשה טהורה ודם טמא" שהיא טהורה לגמרי, והיה מקום לומר שהדם מטמא רק אוכלין ומשקין שייגע בהם. ברם, רש"י כותב שהאישה טמאה טומאת ערב (עיי' רש"י טז ע"א ד"ה מקומו טמא וכב ע"א ד"ה אשה טהורה), על פי הסוגיה מא ע"ב המזכירה בפירוש טומאת ערב לגבי מקור שהזיע כשני טיפי מרגליות.

7 יש להבדיל בעניין זה בין דם מכה שבמקור, שהוא אכן משקה, כי זהו דם מגפתו (ראה נידה נה ע"ב), לבין דם חתיכה ודם שיצא דרך דופן ומקור שהזיע, שדינם כדם ירוק. ואכן בתוס' הרא"ש (כב ע"א ד"ה ודם טמא) הקשה קושיה זו דווקא על דם חתיכה ולא בטז ע"א על דם מכה שבמקור.

8 כך הקשו תוס' בטז ע"א ד"ה מקור, אך קושיה זו צריכה עיון: מה שהתורה חידשה שמגע בית הסתרים אינו מטמא היינו שאדם אינו מטמא ואינו נטמא במגע שאיננו באבר גלוי שלו. ומכיוון שכאן האדם טהור ורק המקור טמא, וכדברי תוס' בסוף הדיבור, אין לדון את הדם כנוגע באדם במקום סתר שלו אלא כנוגע במקור, שלעניין זה אינו חשוב כאדם עצמו אלא כחפץ נפרד. אם כן יש כאן דבר טמא ודבר טהור ושניהם בעומק גופה של האישה, והרי זה לכאורה כמו טבעת טמאה וטבעת טהורה בגוף האישה, שאין בזה חיסרון מצד טומאת בית הסתרים אלא מצד טומאה בלועה, וכמו שכתוב בחולין עא ע"ב, ע"ש ברש"י ד"ה כי קאמר רבה. ושם כוונת תוס' שמכיוון שהדם נוגע במקור בצדו הפנימי ושם הוא נטמא הרי זה בית הסתרים, לא מפני שהוא סתרו של האדם אלא מפני שזהו סתרו של המקור. אבל אין זה ברור, כי אמנם מצאנו דין בית הסתרים גם באוכלין וכלים, ראה חולין עב ע"ב, אבל זה דווקא בקורע בגד, שדינים האם מגע חלקי הבגד זה בזה נחשב מגע, אבל לא שמענו שאם טומאה נוגעת בבגד

נאמר שהדם טמא ככתם משום "מקור מקומו טמא", ומשמע מההשוואה לכתם שהוא מטמא גם במשא (כמו שכתבו תוס' שם ד"ה מקור), ולא שמענו על דבר הנטמא במגע שיטמא במשא.

תוס' בטז ע"א (ד"ה במקור) כתבו באמת: "ואע"ג דטומאת בית הסתרים היא, ובפרק דם הנידה אמר נמי דדם בעי רביעית<sup>9</sup>... שמא הכא הלכה למשה מסיני הוא, תדע שהמקור טמא ואשה טהורה". קושיותיהם נובעות מתפיסתו העקרונית של רש"י, אך גם בתשובתם נראה שתוס' לא חוזרים מהבנה זו, אלא רק קובעים שזוהי הלכה למשה מסיני.<sup>10</sup> כך נראה גם מתוס' הרא"ש (כב ע"א ד"ה ודם), שהקשה: "ודבר תימה הוא, אפילו יהבת להו (לחתיכה ולדם שבתוכה) תורת אוכל או תורת משקה, היאך חוזרין ומטמאין את האשה לטומאת ערב?... והלא אינו אלא ראשון בעלמא מחמת נגיעת המקור! וצ"ל דהלכות מקור הל"מ הוא".

מתוס' הרא"ש נראה חידוש מיוחד בדיון זה, שההלכה למשה מסיני איננה שהדם הנוגע במקור נעשה אב, אלא שאף על פי שאינו אלא ראשון הוא מטמא את האשה טומאת ערב. לכאורה הדבר אינו מתיישב עם הגמרא בעא ע"א, האומרת שהדם נדון ככתם משום מקור מקומו טמא, כלומר שהוא אב (ואין לומר שהוא "כתם" לעניין טומאת האישה, שהרי מדובר שם באישה שמתה). ובאמת בתוס' הרא"ש שם כתב: "מקור מקומו טמא - ותימה, תיפוק לי בלא טעם דמקור, שהרי נגע במת! וצריך לומר שמחמת טומאת מקור חשיב כדם נידה אף על פי שנעקר ממנה משמתה ומטמאה במשא כדן דם הנידה וכעין החרדל".<sup>11</sup> מבואר מקושייתו שהניח בפשטות ש"מקור מקומו טמא" היינו שהדם נעשה ראשון ותו לא. ואפשר שבמסקנה חזר מזה, אולם ייתכן שגם במסקנה אין זו אלא הלכה מיוחדת בדם נידה שנעקר משמתה, שמטמא

---

מקופל בתוך קיפולו אינה מטמאתו. לפיכך נראה שרק באדם שמטמא או נטמא אמרינן שאם נגע במקום סתר שלו אין זה מגע, אבל כאן, שלא האדם מטמא אלא המקור, לכאורה לא גרע בכך שהמקור נוגע בדם במקום סתר. אם כן יותר היה מדויק להקשות מדין טומאה בלועה (ואמנם נחלקו בנידה מב ע"ב אם אותו מקום הוא בלוע או בית הסתרים, אך זאת לגבי הנרתיק, אבל לא ברחם עצמו, שהוא ודאי בלוע).

9 תוס' נוקטים כאן שבטומאת משקין בעינן רביעית, ואילו בתוס' עא ע"א ד"ה מקור משמע שמשקה מטמא בכל שהוא, וכן דעת הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ב).

10 וכן הבין הנודע ביהודה (מהדו"ת סי' קיח ד"ה והנלע"ד בזה) בדעת תוס'; ולא כמ"ש במי נפתוח (אמנה מד, ג) שתוס' במסקנתם סוברים כרמב"ן להלן, ונדחק להסביר גם את לשון רש"י בהתאם לרמב"ן.

11 פירוש: לא מדין דם המת, המטמא במשא ברביעית, אלא מדין דם הנידה, המטמא בכל שהוא.

## מקור מקומו טמא

אדם במשא, אבל בעלמא מקור מקומו טמא אינו אלא כמשקים טמאים בעלמא, פרט לכך שמטמאים את האישה טומאת ערב, וצ"ע.

חידוש נוסף יש בתוס' הרא"ש בענין דם חתיכה. רש"י (כב ע"א ד"ה אשה) פירש: "ומיהו טיפת דם מטמאה טהרות", ומשמע שרק הדם שבחתיכה טמא ולא החתיכה עצמה, וכך נראה גם מלשון הגמרא: "אשה טהורה ודם טמא"<sup>12</sup>. אולם הרא"ש כתב: "פירוש: חתיכה ודם שבתוכה טמא... אף על פי שאין עליה לא תורת אוכל ולא תורת משקה", ודימה זאת למקור שהזיע שתי טיפי מרגליות, שטמאות אף שאין על טיפות אלה תורת משקה.<sup>13</sup> אפשר שהוצרך לומר זאת משום שהדם מצוי בתוך החתיכה, ולא נגע במקור, ואם כן על מנת לטמאו מתורת מגע, כאמור, יש להחשיב אותו כדבר אחד עם החתיכה והיא נוגעת במקור, ולפי זה על כרחנו גם היא טמאה. וייתכן שהרא"ש הוכרח לומר זאת מטעם אחר, שאם כל הנוגע במקור טמא - מה לי דם ומה לי חתיכה?<sup>14</sup>

### שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (נידה מא ע"ב) חולק על רש"י, וכותב: "הא דאמרינן מקור מקומו טמא, לאו דמקור בנגיעה ידיה מטמא לדם, דהא בית הסתרים הוא, ודם גופיה אינו לא אוכל ולא משקה. אלא גזירת הכתוב שטומאה נבראת שם מתחילה, וכל שנברא בו טמא הוא,<sup>15</sup> ומטמא נמי ביציאתו טומאת ערב במשהו כדם הנידה, דבמקומו הוא נעשה דם נידה".

<sup>12</sup> וראה לשון רש"י בטז ע"א ד"ה מקומו טמא: "וכל דם הבא דרך שם, אפילו אינו דם נידה...".

<sup>13</sup> כדין דם ירוק הנ"ל, שמבואר במשנה (יט ע"א) שאינו משקה. בחתם סופר (נידה נד ע"ב) חידש שטיפי מרגליות עדיפות מדם ירוק והן כדם מגפתה שהוא משקה, והדבר תמוה, מה עניין זה ל"דם חללים"?

<sup>14</sup> לכאורה יש להקשות, אם כן כל תינוק שנולד יהיה טמא, משום שנגע במקור! אבל על הרא"ש אין זו קושיה, על פי מה שהתבאר לעיל שלדעתו הדם אינו אב אלא ראשון, ובכל זאת מטמא את האישה טומאת ערב, ואם כן באמת אפשר שהוולד הוא ראשון ומטמא את אמו טומאת ערב, אלא שבלאו הכי היא טמאה משום הלידה והוא ראשון לטומאה משום שנגע בה בצאתו. וראה בנודע ביהודה קמא יו"ד סי' נז (ד"ה ובזה נדחה), שכתב בפשטות שמקור מקומו טמא נאמר רק במשקין, אבל לא בקליפות ושערות וכו'; אבל צ"ע מה יענה לראיית הרא"ש ממקור שהזיע.

<sup>15</sup> כלומר, מפני שטומאת הנידה נוצרת שם - כל מה שנברא שם טמא, וכך לשון הר"ן שם: "אלא גזירת הכתוב, דכיון שטומאה נבראת שם מתחילה - כל שנברא בו טמא הוא".



טעם זה אינו מספיק לכאורה לעניין דם מכה שבמקור, שאינו נברא במקור אלא עובר דרכו, וכלשון הגמרא (טז ע"א): "רשב"ג סבר אשה טהורה ודם טמא דקאתי **דרך מקור**". אכן, בסדרי טהרה (י"ד סי' קפח סק"ד) כתב שעל פי סברת הרמב"ן יש לחלק בין דם מכה שבמקור לבין דם שיצא לאחר מיתה או יצא דרך דופן (והסביר על פי זה את הרמב"ם, ראה להלן), אבל מדברי הרמב"ן לא נראה שחילק בין הסוגיות.<sup>16</sup> נראה שלדעתו גם דם מכה שבמקור נחשב כנוצר במקור, משום שהוא נובע מדפנות המקור. על כל פנים, לשון הגמרא "דרך מקור" נוחה יותר לפירוש רש"י. גם לגבי דם חתיכה אומרת הגמרא (כב ע"א): "דרבי אליעזר סבר אשה טהורה ודם טמא דהא אתי **דרך מקור**", אף על פי שהוא נוצר במקור עצמו, ומכאן משתמע שלא היצירה במקור היא הקובעת, כדעת הרמב"ן, אלא די בנוכחות הדם במקור כדי לטמאו, כדעת רש"י.

יש להקשות על שיטת רש"י מהגמרא (נט ע"ב) האומרת (לדעת רבי מאיר, ואין הלכה כמותו) שאישה שעושה צרכיה בעמידה ורואה דם - אנו חוששים ש"הדור מי רגלים למקור ואייתו דם". אם כן היה מקום לומר שכל אישה שעושה צרכיה בעמידה טמאה טומאת ערב, שמא מי הרגלים עברו דרך המקור ונטמאו! ולשיטת הרמב"ן אתי שפיר, משום שלא נבראו במקור.

#### שיטה בראשונים: טומאת המקור - מדרבנן

הראב"ה (הל' נידה סי' קפט) כתב: "מקור מקומו טמא. פירש רבינו שמואל בשם רש"י ומטמא במשהו כדם נידות... **דם שבא למקור נידון כמקור** עצמו ומטמא במגע ובמשא לטמא אדם... ומיהו לא משום מגע ממש... דבמגע בית הסתרים לא מטמא, אלא על כרחו נידון כמקור... אבל לעיל בפרקין פירש מקור מקומו טמא והוי ראשון לטומאה לטמא אוכלין ומשקין... ואף על גב שטומאת בית הסתרים היא - מטמאה **מדרבנן**". הפירוש הראשון מתאים לדעת הרמב"ן, שמקור מקומו טמא אינו נובע ממגע במקור אלא זהו אב טומאה עצמאי, והפירוש השני מתאים לדעת רש"י לעיל, שהטומאה נובעת ממגע במקור. ומכיוון שהוקשה לו כיצד ייתכן לטמא במגע בבית הסתרים, תירץ הראב"ה שזוהי טומאה דרבנן.

נראה שדעת רש"י אינה כן, אלא זוהי טומאה דאורייתא, ממה שכתב בכב ע"א שם: "**דקרא** מתורת ראייה מעטיה (את הדם שמצוי בחתיכה) ולא מטומאה". וכך משמע מהסוגיה עצמה שם: בבב"א (כא ע"ב) נאמר: "המפלת חתיכה, אף על פי

<sup>16</sup> גם הסד"ט לא כותב בפירוש שהרמב"ן חילק כן, אלא שעל פי סברתו ניתן להבין את החילוק של הרמב"ם.

## מקור מקומו טמא

שמלאה דם, אם יש עמה דם - טמאה, ואם לאו - טהורה... שרבי אליעזר אומר: 'בבשרה' ולא בשפיר ולא בחתיכה. וחכמים אומרים: אין זה דם נידה אלא דם חתיכה". הגמרא מתחבטת מה ההבדל בין הדעות, ומפרש רבא שלר"א מקור מקומו טמא, ולחכמים אין כאן דין דם נידה כלל. משמע שכוונתו לומר: ר"א לומד מ'בבשרה' שבדם הנמצא בחתיכה חסר תנאי מסוים בראיית נידה, אבל טומאת הדם קיימת מאחר שמקור מקומו טמא, ואילו חכמים אומרים שאין כאן דם נידה כלל, מאחר שמקור מקומו טהור. ומכיוון שר"א מזכיר את הפסוק "בבשרה" משמע שלדעתו יש כאן דם נידה מדאורייתא, ורק תנאי מסוים חסר בו לטמא את האישה.

נראה גם לענ"ד שפשטות הלשון 'מקור מקומו טמא' או 'מקור מקומו טהור' היא שיש כאן מחלוקת עקרונית לגבי תפקידו של המקור בטומאת נידה, האם הטומאה נובעת מכך שהמקור עצמו טמא. ומכיוון שכך, ודאי המחלוקת היא מדאורייתא.

בעל **חסדי דוד** (על התוספתא בנידה פ"ט ה"טו) נקט גם הוא כראב"ה שמקור מקומו טמא מדרבנן בלבד, והוכיח זאת מלשון המשנה בעא ע"א על דם היוצא לאחר מיתה: "מטמאה משום כתם", והרי כתמים דרבנן.<sup>17</sup> אבל מצינו שחז"ל השתמשו

---

17 כך הבין החס"ד גם מלשון הרמב"ם בהל' מטמאי מ"מ פ"ד ה"טו, על דם היוצא לאחר מיתה: "הואיל וממקום טמא יצא מטמא טומאת כתמים". בזה תירץ את סתירת דברי הרמב"ם בעניין מקור מקומו טמא, ראה להלן פרק ב, שבהלכות שבהן הרמב"ם פוסק שמקורו טמא - כוונתו מדרבנן, ואילו במקומות שכתב שטהור - היינו מן התורה. לענ"ד אין דבריו נכונים: אמנם הלשון "טומאת כתמים" ברמב"ם משמעה דרבנן, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג ה"ט: "וטומאת וסתות וטומאת כתמים הכל מדברי סופרים, וטומאתן בספק", ומכל מקום נראה רחוק מאוד שבהלכות סמוכות זו לזו בהל' מטמאי מ"מ פ"א הל' ח-יא הרמב"ם מדבר כאן על "טהור" ורוצה לומר מדאורייתא וכאן על "טמא" וכוונתו מדרבנן.

וסתימת לשון הרמב"ם בפ"א ה"ט, לגבי דם שיצא דרך דופן: "הרי אותו הדם **אב מאבות הטומאות כדם הנידה והלידה והזיבה**" משמעה שדינו כדם הנידה גמור, ולמה רק בפרק ד טרח לכתוב שזוהי טומאת כתמים מדרבנן? ויש להוסיף, שבהקדמת הרמב"ם לטהרות (עמ' יד) מנה הרמב"ם את אבות הטומאות מדרבנן, ולא מנה בכללם את מקור מקומו טמא, ושמע מינה שלדעתו זהו סעיף מדין דם הנידה דאורייתא. לפיכך נראה שמש"כ הרמב"ם לגבי דם שיצא לאחר מיתה "מטמא טומאת כתמים" פירושו שדם זה אכן מטמא מדרבנן, אך לא משום שעיקר דין מקור מקומו טמא מדרבנן, אלא מטעם אחר, שיש להסתפק שמא הדם אינו מן המקור כלל. ואמנם יש חזקה שדמי האישה מן המקור (ראה הל' איסורי ביאה פ"ה ה"ה) אבל בשעת מיתה אין חזקה זו תופסת, ואפשר שיצאו דמים ממקומות אחרים. על פי זה ניתן לדחות גם את ראיית החסדי דוד מן המשנה, שאפילו אם נאמר שגם המשנה דקדקה כרמב"ם לנקוט לשון "כתם" על דרבנן בלבד - אפשר שזהו דין מיוחד בדם היוצא לאחר מיתה.

בלשון "כתם" כביטוי לטומאת דם נידה מדאורייתא, כגון במשנה בנידה יט ע"א: "אמר רבי מאיר: אם אינו מטמא משום כתם - מטמא משום משקה". ובנידה סב ע"ב נחלקו בנקודה זו רבי יוחנן וריש לקיש, על המשנה (סב ע"א): "שבעה סמנין מעבירין על הכתם", שלדעת ר' יוחנן הוא הדין לדם נידה דאורייתא, וכדתינו רבי חייא: "דם נידה ודאי מעביר עליו שבעה סמנין"; ואילו ריש לקיש דוחה, שלשון "כתם" היא דרבנן דווקא (עיין תוס' שם ד"ה רבי חייא).<sup>18</sup>

18 בעל משנה אחרונה בנידה פ"י מ"ה הסיק מתוס' (עא ע"א ד"ה מקור) שס"ל שמקור מקומו טמא מדרבנן, ויש צורך להאריך ולבאר הדברים. ז"ל תוס' שם: "לת"ק מקומו טמא, ולא לענין שיהא הדם הנוגע בו טמא טומאת מגע, דאפילו בלא מקור ליטמא אפילו פחות מרביעית משום דנגע במת, אלא כתם ראייה גמורה קאמר, שיטמא הדם במגע ובמשא... ולא מהני טומאת כתם אלא להיות טומאה בפחות מרביעית". דבריהם צריכים ביאור ולכאורה סותרים זה לזה, שמתחילה כתבו שגם בלא דין מקור מקומו טמא הדם ראוי להיטמא אפילו בפחות מרביעית משום נגיעתו במת, ולבסוף כתבו להיפך, שרק משום טומאת כתם יש כאן טומאה בפחות מרביעית. נראה להסביר דבריהם, שברישא כוונתם לטומאה קלה, טומאת משקין גרידא, ועליה כתבו שהיא קיימת גם בפחות מרביעית גם אלמלא דין מקור מקומו טמא. ומה ששינו באהלות פ"ב מ"ה שרביעית דם מן המת שחסרה טהורה (ובתוס' יר"ט בנידה שם הקשה ממשנה זו על תוס') - היינו טהורה מלהיות אב הטומאה ולטמא כמת עצמו, אבל טומאה קלה יש בה, ומצינו במקומות רבים לשון 'טהור' שפירושו - טהור מאב הטומאה וטמא כוולד. ומה שכתבו תוס' בסיפא "ולא מהני טומאת כתם אלא להיות טומאה בפחות מרביעית" היינו שמחמת דין מקור מקומו טמא תהיה אפילו טומאה חמורה בפחות מרביעית. אך קצת קשה, שלפ"ז תוס' סוברים ששיעור משקין לטומאה הוא אפילו בפחות מרביעית, וסותר לתוס' בנדה טז ע"א ד"ה מקור, שנקט שבעינן רביעית לטומאת משקין. וראה בחכמת בצלאל כאן שהאריך מאוד.

במשנה אחרונה פירש את המילים "ולא לענין" וכו' באופן אחר: כוונת תוס' לומר שאין לפרש ש"מקומו טמא" לענין טומאת משקין, כי דם זה אינו משקה ולא שייכת טומאת משקין כלל, ואילו היה זה משקה - בלאו הכי היה נטמא מחמת המגע במת (ולא כדברינו לעיל, שתוס' באים לומר שאליבא דאמת טומאת משקין אכן קיימת בלא דין ממ"ט). והסביר את הדברים, שמה ששינו במכשירין פ"ו מ"ו שדם המת ודם הנידה נחשבים משקה ומכשירים לטומאה אינו משום שהם נחשבים בעצם כדם, אלא רק טומאתם מחשיבתם; וזאת דווקא בדם הנידה שטומאתו מדאורייתא, אבל מקור מקומו טמא הוא רק מדרבנן ולכן אינו מחשיב את המשקה. לענ"ד ביאורו לתוס' אינו מחוור, ופשט לשונם ש"דאפילו בלא מקור" וכו' לא נועד להוכיח שהדם אינו משקה, אלא להוכיח שלא טומאה זו היא שמתחדשת בדין מקור מקומו טמא. ולפי פירושו ראוי היה לתוס' להרחיב ולהסביר מדוע באמת לא נאמר שדין מקור מקומו טמא מחשיב את הדם ומוליד בו טומאת משקין.

### סיכום

נחלקו ראשונים בהגדרת דין "מקור מקומו טמא", לדעה הסוברת כך: רש"י סובר שהדם טמא ואף מטמא את האישה טומאת ערב משום שהוא נטמא במגעו במקור הטמא, כעין טומאת משקין הנוגעים באב הטומאה. אמנם על פי הכללים הרגילים הנוהגים בטומאת משקין אין מקום לטומאה זו, מכמה טעמים, אך כתבו תוס' שזוהי הלכה למשה מסיני, שלפיה דם הנוגע במקור נטמא ונעשה אב ומטמא את האישה טומאה קלה במגעו (ולדעת תוס' הרא"ש אפשר שאינו אלא ראשון לטומאה, ובכל זאת האישה טמאה). הרמב"ן ביאר זאת אחרת, שגזירת הכתוב היא שדם הנוצר במקור טמא בגלל יצירתו שם, ולא כטומאת מגע.

יש מקום לומר, בעיקר לשיטת הרמב"ן, שדין זה נלמד מסברה, שדם הראוי לגרום טומאת נידה - טמא כשלעצמו גם אם לא נתמלאו התנאים לטומאת שבעה לאישה. עוד ייתכן שהדבר נלמד מן הפסוק המורה על טומאת הדם, בהנחה שאם האישה טמאה שבעה - אין צורך לחדש שגם הדם טמא, והחידוש בפסוק הוא במקרה שאיננה נטמאת כנידה.

הראב"ה סובר שלדעת רש"י טומאה זו היא מדרבנן, וכך נקט בחסדי דוד בדעת הרמב"ם. ברם, מרש"י והרמב"ם עצמם משמע יותר שהטומאה מדאורייתא, וכך משתמע בסוגיית הגמ' (כב ע"א).

### פרק ב: פסק הרמב"ם

#### 1. הקושי בפסקי הרמב"ם

בהל' מטמאי משכב ומושב פ"א ה"ח כתב הרמב"ם:

דם הנידה או דם הזבה או דם היולדת מטמא בכל שהוא במגע ובמשא... וכבר ביארנו בענין איסור נידה שחמשה דמים טמאים באשה, אבל אם ראתה דם ירוק הרי הוא טהור.

פסק הרמב"ם כחכמים נגד רבי מאיר (יט ע"א), שהדם הירוק אינו מטמא כלל.

בהל' ט שם פסק:

אשה שיצא הולד מדפנה ויצא עמו דם מן הדופן הרי אותו הדם אב מאבות הטומאות כדם הנידה והלידה והזיבה, שהמקור מקומו טמא, והאשה טהורה עד שיצא ממנה דם דרך הרחם.

פסק כחכמים נגד רבי שמעון, שמקור מקומו טמא (מא ע"ב).

בהל' י-יא הביא את דינו של רבי יוחנן (מא ע"ב):

מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות - האשה טמאה טומאת ערב, אבל אינה נידה עד שתראה אחד מחמשה דמים המטמאין באשה. הזיעה טיפה אחת הרי האשה טהורה, שאינה אלא מחוץ למקור.

בפ"ד הט"ו כתב:

האשה שמתה ויצא ממנה דם מטמא משום כתם כדם הנידה, שהמקור מקומו טמא, אף על פי שיצא הדם אחר שמתה ואין כאן נידה הואיל וממקום טמא יצא מטמא טומאת כתמים. ואם היה בו רביעית מטמא באהל ומטמא משום כתם. פסק כתנא קמא שמקור מקומו טמא (עא ע"א), ולא כרבי יהודה.

בהל' איסורי ביאה פ"ה ה"ג פסק:

המפלת חתיכה, אף על פי שהיא אדומה, אם יש עמה דם - טמאה, ואם לאו - טהורה. ואפילו נקרעה החתיכה ונמצאת מליאה דם הרי זו טהורה, שאין זה דם נידה אלא דם חתיכה.

בהל' איסורי ביאה הנושא הנדון איננו טומאת הדם אלא דין האישה לבעלה, אך לשונו "אין זה דם נידה אלא דם חתיכה" היא כרבנן נגד ר' אליעזר (כא ע"ב), ומשמע שלא אמרינן כאן מקור מקומו טמא.

עוד כתב שם פ"ח ה"ד: "וכן אשה שראת דם מחמת מכה שיש לה במקור, אף על פי שראת בשעת וסתה - היא טהורה והדם טהור, שהוסתות מדבריהם". פסק כרבי נגד רשב"ג, שדם מכה שבמקור טהור.<sup>19</sup>

נמצא שהרמב"ם פסק בכל סוגיה כעניינה על פי כללי הפסיקה המקובלים: במחלוקות התנאים פסק כרבים נגד היחידים (ר"א, ר"ש ורבי יהודה). במחלוקת רבי ורשב"ג פסק כרבי מחברו, בפרט כשדעת 'רבותינו' (סו ע"א) כרבי.<sup>20</sup> כמו כן הביא

19 **הבית יוסף** ביו"ד סי' קפז כתב גם כן שהפוסקים פסקו כרבי, בכך שהתירו דם מכה לעניין איסורה לבעלה, אבל קשה, הרי לעניין איסורה לבעלה לכו"ע מותרת ונחלקו רק בטומאת הדם, והב"ח השיגו בזה.

20 הראשונים נחלקו בעלמא האם במחלוקת רבי ורשב"ג הלכה כרבי, כדקיי"ל שהלכה כמותו מחברו, או שמחברו דווקא הלכה כמותו ולא מאביו. הרי"ף בגיטין (כו ע"א בדפי הרי"ף) כתב בשם גאון שהלכה כרשב"ג, וכ"כ ר"ח בשבת יט ע"א, אבל דעת רש"י (סנהדרין כג ע"ב סוד"ה אפילו תימא) והרשב"ם (ב"ב קע ע"ב ד"ה א"ל) והרא"ש (מו"ק פ"ג סי' לב) שהלכה כרבי, ונחלקו בזה גם השו"ע והרמ"א באו"ח סי' תלט ס"ג, וראה בגר"א באו"ח שם ובחו"מ סי' רצ סט"ז ובאה"ע סי' יז ס"ק קכה ובאנצ"ת ערך הלכה ציונים 672-675. הרמב"ם פסק באותה שבגיטין

## מקור מקומו טמא

הרמב"ם את דברי רבי יוחנן על מקור שהזיע, שנאמרו בלא חולק בסוגיה שם. אולם צירוף הדברים יוצר לכאורה סתירה גדולה: בדם ירוק ובדם חתיכה ובדם מכה פסק שמקור מקומו טהור, ואילו בדם היוצא דרך דופן ובמקור שהזיע ובדם שיצא לאחר מיתה פסק שמקור מקומו טמא! והיה ראוי לכאורה לפסוק בכל הנושאים שמקור מקומו טמא, משום שדברי רבי יוחנן לגבי מקור שהזיע מכריעים במחלוקות התנאים.<sup>21</sup>

אלמלא היה הרמב"ם פוסק כרבי יוחנן במקור שהזיע, היה מקום לומר שחילק בין דם נידה שלא יצא כדרכו לבין דם אחר, ולכן בדם שיצא דרך דופן או לאחר מיתה פסק שטמא, ואילו בדם ירוק ודם מכה פסק שטהור. לפי זה מה שטיהר הרמב"ם בדם חתיכה איננו משום שזהו דם נידה שלא התקיימו בו תנאי יציאת דם (שאם כן ראוי היה לטמאו), אלא לדעתו מכיון שאין דרכה של אישה לראות דם בחתיכה אין זה בגדר דם נידה כלל, וסברת ר"א שמקור מקומו טמא היא שאפילו מה שאינו דם כלל מטמא משום מקור מקומו טמא. ברם, הפסק כרבי יוחנן, שאפילו מקור שהזיע דם לבן הרי זה טמא, מקלקל את השורה. באחרונים דנו בהרחבה ביישוב פסקי הרמב"ם בדרכים שונות.

---

כר"ף, אבל בעלמא פסק כרבי בכל מקום שאין הכרעת אמוראים כרשב"ג (שבת יט ע"א - הל' שבת פכ"ד ה"י; ערובין לב ע"א - מעשר פ"י ה"י; פסחים י ע"א - חמץ ומצה פ"ב ה"א; גיטין כב ע"א - תרומות פ"א ה"ד; גיטין מז ע"ב - תרומות פ"א ה"כ, נידה ס ע"א - איסור פ"ט הכ"ט; וצ"ע בהל' תרומות פ"א ה"טו, עיי"ש). וכן נראה בדעת הרשב"א, ראה בדבריו בגיטין נב ע"א, ובהיא דנידה ס ע"א פסק כרשב"ג משום שכתמים דרבנן (תורת הבית ב"ז ש"ד, מהדו' מוסד הרב קוק עמ' רנ). ובנידון דידן, שדעת "רבתינו" בברייתא בסו ע"א כרבי, ודאי יש לפסוק כמותו.

ויש להעיר ש'רבתינו' איננו כינוי קבוע לחכמים מסוימים, אלא כל דור קורא את חכמי הדור שלפניו 'רבתינו'. בתוספתא בדמאי פ"ה הכ"ו "רבתינו" הם רבן גמליאל ורבי עקיבא, בתוספתא בשביעית פ"ד ה"טו נאמר "רבתינו נמנו עליו באושא", בתוספתא בנידה פ"ד ה"ג נזכרים "רבתינו" אחרי רשב"ג, בגמרא בברכות סג ע"ב נאמר "כשנכנסו רבתינו לחרם ביבנה" והכוונה לרבי יהודה וחבריו (וכן בשבת לג ע"ב וקלח ע"ב), בפסחים טו ע"א "אמר רבי יוסי: כשהעידו רבתינו" על עדות רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא, ובכתובות ב ע"ב "מאן רבתינו? בי דינא דשרו משחא", דהיינו רבי יהודה נשיאה.

<sup>21</sup> וכן סתם משנה בעא ע"א על דם לאחר מיתה, אבל יש לומר שמאידך סתם משנה לגבי דם ירוק (יט ע"א) שמקור מקומו טהור, וראה להלן.

## 2. תירוץ הנודע ביהודה

הנודע ביהודה (מהדר"ת י"ד סי' צז) מאריך להסביר את שיטת הרמב"ם, ועיקר דבריו שהרמב"ם פסק בכל הסוגיות הללו שמקור מקומו טמא, אולם יש חילוק בין דם נידה ממש לבין שאר דמים שבמקור: דם נידה ממש, אלא שיצא באופן שאיננו גורם טומאת נידה, הוא אב הטומאה לעולם, ואין הטומאה פוקעת ממנו. לעומת זאת שאר משקים היוצאים מן המקור טמאים ומטמאים רק בזמן היותם נוגעים במקור, וכשפרשו ממנו - נטהרו, וזהו "מקור מקומו טמא". גם הם גורמים לאישה טומאת ערב, מפני שכאשר יצאו ל"בית החיצון" הם עדיין נוגעים במקור מבחוץ, ומטמאים את האישה במגעם (כי אמנם הבית החיצון הוא בית הסתרים, שבדרך כלל אין בו טומאת מגע, אך הלכות "מקור מקומו טמא" הן הלכה למשה מסיני). אולם לאחר מכן, כשפרשו לגמרי מן המקור - נטהרו.

לפיכך דם ירוק שפורש מן האישה, אם היא נידה - אין בו שום נפקא מינה, כי אינו גורם לה טומאת ערב, שהרי היא טמאה ממילא, וגם אינו מטמא שום דבר אחר שיצא, כי כבר פרש מן המקור. הרמב"ם כתב שדם ירוק טהור לגבי דם היוצא מן הנידה בלבד, שעליו הוא מדבר בהל' מטמאי משכב ומושב פ"א ה"ח. במקור שהזיע הרמב"ם כותב שהאישה נטמאה, אבל לא כתב שטיפי המרגליות הן אב הטומאה, כי אחר שפרשו נטהרו. כמו כן דם מכה נטהר בפרישתו ומטמא את האישה טומאת ערב, ומה שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה שדם מכה טהור והאישה טהורה - כוונתו שאינו מטמא אותה טומאת נידה, שהיא הנושא הנדון בהלכות איסורי ביאה, אבל אכן טמאה טומאת ערב, ו"הדם טהור" פירושו שאינו אב הטומאה אחרי צאתו. לעומת זאת דם נידה שיצא דרך הדופן נשאר אב הטומאה אחר צאתו, וכן דם שיצא לאחר מיתה, ועליהם אומר הרמב"ם שהם אב הטומאה.

לענ"ד ביאורו דחוק ומוקשה, מכמה טעמים:

1. הלשון "מקור מקומו טמא" אין משמעה כדבריו, אלא ההדגשה על מקומו באה לומר שלא רק הדם טמא אלא עצם המקום. הדגשה זו חשובה במיוחד לגבי דמים שלא נוצרו במקור אלא רק עברו דרכו (כגון דם מכה שבמקור), ועל זה לא מספיק לומר "מקור טמא". לעומת זאת, לפירושו ראוי היה לומר "מקור במקומו טמא".

## מקור מקומו טמא

2. ההלכה למשה מסיני תמוהה מאוד, שדבר טמא יהפוך לטהור בפרישתו מן המקור.<sup>22</sup> וגם אם כן, מסתבר שלא המגע במקור הוא הקובע אלא ההימצאות בו, ואם כן תמוה שדבר שיצא מן המקור אבל נוגע בו מבחוץ עדיין טמא.

3. לשון הגמרא (טז ע"א, לגבי דם מכה): "רשב"ג סבר אשה טהורה ודם טמא", וכן (כב ע"א, לגבי דם בחתיכה): "דר"א סבר אשה טהורה ודם טמא" אין משמעה כדברי הנודע ביהודה, כי על פי דבריו הנפקא מינה היחידה בטומאת דם זה היא טומאת הערב של האישה.<sup>23</sup> וקשה לפרש "אשה טהורה" מטומאת נידה בלבד, כאשר "דם טמא" אינו אלא לעניין טומאתה. גם לשון הברייתא (סו ע"א): "דם מכה הבא מן המקור טמא" משמעה שגם בפרישתו הוא טמא ככל טומאת דם.

4. ביאורו לרמב"ם בהל' איסורי ביאה קשה, משום שהרמב"ם מביא את המקרה שעליו נחלקו רבי ורשב"ג, דם מכה שבמקור, ועליו הוא אומר "היא טהורה והדם טהור", ונראה ברור שפוסק כרבי. אילו היה פוסק כרשב"ג, היה צריך להביא את המקרה הזה בהל' מטמאי משכב ומושב ולומר שהדם מטמא את האישה טומאת ערב. וכן לגבי מחלוקת ר"א ות"ק, נראה מלשון הרמב"ם שפסק כת"ק, כאמור.

### 3. תירוץ הסדרי טהרה

הסדרי טהרה (יו"ד סי' קפח סק"ד) מסביר שהרמב"ם פוסק בחלק מהסוגיות שמקור מקומו טמא ובחלקן שמקורו טהור: דם שנברא במקור - טמא, ואילו דם מכה, שלא נברא במקור, טהור (וכן כתב בשו"ת אבני מילואים סי' כג). דין דם ירוק אינו מתאים לחילוק זה, שהרי הוא נולד במקור והרמב"ם מטהרו, והסד"ט מסביר שהקולא בו היא

---

22 מצאנו כעין זה בירושלמי בחגיגה (פ"ג ה"א) שמשקה בי מטבחיא וכן משקה בית הצביעה טהורים במקומם וטמאים כשיצאו ממקומם (מחמת אותה טומאה שנגעה בהם בפנים), ואף שבים ונטהרים כשנכנסו שנית לעזרה, אבל אין בדוגמה זו כדי להוציא את העניין מכלל חידוש גדול. בפרט שבית הצביעה הוא דין דרבנן, ואפשר שגם דין משקה בי מטבחיא (עין פסחים יז ע"ב). ובשלמא אם היינו מוצאים כך בפירוש - "אם הלכה היא נקבל", אבל מכיוון שבגמרא הדברים אינם מפורשים, והרמב"ם היה צריך להבין כך מדעתו, קשה לתלות בו שהבין את ההלכה למשה מסיני באופן שיש בו זריות גדולות. גם יש להעיר, שהרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה מנה את כל ההלכות למשה מסיני, ולא הזכיר עניין זה של מקור מקומו טמא.

23 סוגיית דם שבחתיכה איננה מוזכרת בתשובת הנוב"י, ואפשר שלדעתו יש להשוותו לדם נידה רגיל שיצא דרך דופן או לאחר מיתה, ראה בפרק הקודם. אולם לשון הרמב"ם עצמו (הל' איסו"ב פ"ה ה"ג) "שאיין זה דם נידה אלא דם חתיכה" משמעה שזה כדם מכה וכמקור שהזיע טיפי מרגליות.



מטעם מיוחד, שאף על פי שהוא יוצא לפעמים מן המקור - יש לתלות יותר שהוא בא ממקום אחר, ולכן הוא טהור.

גם ביאור זה קשה לענ"ד: 1. מלשון הרמב"ם משמע להיפך, שהדבר ברור שגם דם הירוק בא מן המקור ובכל זאת הוא טהור, שכן כתב (הל' מטמאי מו"מ פ"א ה"ח): "וכבר ביארנו בענין איסור נידה שחמשה דמים טמאים באשה, אבל אם ראתה דם ירוק הרי הוא טהור", ומשמע שהוא טהור מאותו טעם שאינו מטמא טומאת נידה, והיינו מה שכתב בהל' איסורי ביאה (פ"ה, הל' ו-ז): "לא כל משקה היוצא מן החדר מטמא אלא הדם בלבד... לפיכך אם שתת מן הרחם לובן או משקה ירוק, אע"פ שסמיכתו כדם הואיל ואין מראיו מראה דם הרי זה טהור". 2. לגבי מקור שהזיע, שדינו שאם יצאה ממנו טיפה אחת בלבד הרי היא טהורה, כתב הרמב"ם (הל' מטמאי מו"מ פ"א ה"י) את טעם הדבר, "שאינה אלא מחוץ למקור", ולדברי הסד"ט היה לו לכתוב זאת כבר בהל' ח לגבי דם ירוק. 3. מדברי רבי מאיר במשנה "אם אינו מטמא משום כתם יטמא משום משקה" משמע בבירור שנחלק עם חכמים על אותו דם ירוק שהוזכר לפני כן במשנה, שאותו טימא עקביא משום כתם. נמצא שגם בדם ירוק שידוע בוודאי שהוא בא מן המקור טיהרו רבנן דר' מאיר לגמרי, והרמב"ם בפירושו למשנה פוסק כמותם. 4. על פי הסד"ט היה הרמב"ם צריך לטמא בדם חתיכה, מאחר שנברא במקור, ומלשון הרמב"ם בהל' איסורי ביאה "שאינן זה דם נידה אלא דם חתיכה" משמע שהוא טהור, כאמור (והסד"ט אינו מזכיר הלכה זו).

#### 4. שיטת המאירי<sup>24</sup>

המאירי בדבריו על אודות מקור מקומו טמא אינו מזכיר במפורש את הרמב"ם, אבל נראה בעליל שבפסקיו הלך בעקבות הרמב"ם, ויש ללמוד ממנו כיצד הבין את שיטתו ויישב את הסתירות בה.

בסוגיית דם מכה שבמקור (טז ע"א) פסק: "הרואה דם מחמת מכה, אפילו היתה המכה במקור - טהורה מכלום... ודם יוצא מן המכה דרך המקור שהוא טהור, ואין עברתו דרך המקור מטמאתו, שאף על פי שדם המקור טמא - אין מקומו טמא לטמא דם טהור העובר דרך בו". וכן לגבי דם שבחתיכה (כב ע"א): "וכבר ביארנו בפרק שני שהדם מקומו טהור ודם טהור העובר דרך בו אינו טמא לטמא האשה טומאת ערב".

24 כתבתיו לאחר האחרונים הנ"ל מפני שלא נדפס בימיהם, וגם מחברים שונים שהלכו בשיטת המאירי, כדלהלן, לא ציינו לדבריו בעניין זה.

## מקור מקומו טמא

ובדם הירוק (יט ע"א): "דם הירוק שטיהרנו... אף אם היתה נידה, שנמצאו רוקה ומי רגליה טמאין... דם הירוק מיהא טהור".

לעומת זאת לגבי דם היוצא דרך דופן (מא ע"ב) פסק: "אף על פי שהאשה טהורה, הואיל ולא יצא דם דרך רחם... הדם עצמו מטמא כדם הנידה, מפני שדרך מקור היא יוצאת והמקור מקומו טמא". וכן לגבי דם היוצא לאחר מיתה (עא ע"א): "הדם מטמא משום כתם, רצונו לומר לטמא בכל שהו במגע ומשא... ואפילו מתה כשיצא, שהרי מכל מקום עבר דרך מקור והמקור מקומו טמא".

נראה בבירור מלשוונותיו שדעתו לחלק בין דם מארבעת מיני הדמים המטמאים שיצא באופן שאינו גורם טומאת נידה, ובו אמרין מקור מקומו טמא, לבין "דם טהור", כלשונו, כלומר שאינו מארבעת הדמים המטמאים טומאת נידה, שבו הלכה שמקור מקומו טהור (ולא כנודע ביהודה והסדרי טהרה, שטימאו גם באופן זה, כל אחד כשיטתו).

כאמור, הקושי כנגד חילוק זה הוא מקור שהזיע כשני טיפי מרגליות (מא ע"ב), שהוא נוזל שאינו ממראות הדמים המטמאים ובכל זאת טמא. והנה בענייניו כתב המאירי דבר מחודש:

מקור האשה, רצונו לומר חתיכת הבשר שהדם מתהווה בתוכה, שנעקר ונפל לארץ - האשה טמאה בו טומאת ערב, מצד שנגעה במקור. וכן מקור שהזיע כשני טיפי מרגליות, רצונו לומר דם לבן כעין מרגלית, טמאה בהן טומאת ערב, ואף על פי שאין דם לבן מטמא משום נידה כמו שביארנו בחמישה מראות הדמים המטמאין בפרק שני, **שדין כדין המקור**. אבל אם לא הזיע אלא טיפה אחת - טהורה מכלום, שלא מן המקור היה אלא מחוצה לו.

המאירי אינו מזכיר כאן את המושג "מקור מקומו טמא", כפירוש רש"י, אלא אומר **שטיפים כמרגלית מזיעת המקור דינן כמקור שנפל**. פירוש הדברים: דם היוצא מן המקור אינו אלא "עובר דרך המקור", כלשונו כמה פעמים, ואילו "זיעת המקור" היא הפרשה מגוף המקור עצמו, ולכן דינה כבשר המקור שיצא. נראה שכך הבין המאירי מן הרמב"ם (הל' מטמאי מו"מ פ"א ה"י), שהסמיק את ההלכה של מקור שהזיע להלכה של מקור שנפל. ממילא, אין כל סתירה עקרונית בין דין דם ירוק או לבן, שטהור, לבין מקור שהזיע, שטמא, אלא שעדיין הדברים טעונים הגדרה, כיצד נדע מהו "מקור שהזיע", ועל כך ראה עוד להלן פרק ז ובנספח למאמר, סעיף 6.

כדעה זו נקטו חבל אחרונים מדעת עצמם, וחילקו בשיטת הרמב"ם בין דמים אדומים שלא גרמו טומאת נידה מסיבות שונות לבין דם ירוק ולבן, ואת דין מקור

שהזיע ביארו כאמור, שזוהי זיעה מבשר המקור עצמו, ודינה כמקור שנפל.<sup>25</sup>

##### 5. שיטת ראשונים אחרים

הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, סימן תתקצד) כתב: "ואע"פ שדרך המקור בא, **קיימא לן מקור מקומו טהור**, ופלוגתא היא בפרק כל היד (טז ע"א) ובריש פרק המפלת (כב ע"א)". מסתימת לשונו משתמע שדעתו לפסוק כך בכל הסוגיות שדנות בעניין זה; ובדוחק יש להעמידו כדעת הרמב"ם, שמה שפסק מקור מקומו טהור הוא רק בסוגיות שהזכיר, בדם מכה ודם חתיכה, אך לא ביוצא דופן ובדם לאחר מיתה. כמו כן יש לדון על הריטב"א (נידה סו ע"א), שכתב: "וטעמיה דרבי משום דסבר מקור מקומו טהור, והילכתא כוותיה".

גם בסמ"ג (עשין רמ-רמג) משמע שפסק מקור מקומו טהור: הסמ"ג כתב את הדין שדם הנידה מטמא לח ויבש, ומאידיך את ההלכה שדם מכה טהור (ומשמע להדיא מדבריו שזה גם לעניין טהרות, עיין שם בכל דבריו על טומאת מעת לעת). הסמ"ג אף העתיק כמה הלכות מן הרמב"ם בהל' מטמאי משכב ומושב פרק א, ולא הביא את ההלכות לגבי מקור מקומו טמא. אפשר גם שזוהי דעת רבנו יונה והרשב"א, ראה בפרק הבא.

באחרונים, לעומת זאת, התקבלה הדעה שקיימא לן מקור מקומו טמא.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> שו"ת **שערי צדק** (פאנט) יו"ד סי' קכח; **אהבת חסד**, לר' אברהם לנדא מצ'כנוב, בחידושו לנידה מא ע"ב; שו"ת **תפארת צבי** (לר' צדוק הכהן מלובלין) חלק יו"ד הלכות נידה סי' א אות ט-י; **נתיבות חיים** (קורב) ח"א סי' מז; שו"ת **שבט הלוי** ח"ב סי' פ (והזכיר את המאירי בנידה טז ע"א, שכן משמע מדבריו). גם בשו"ת **תשובה מאהבה** (ח"א סי' קמח) חילק כך, אבל לא התייחס למקור שהזיע.

**בצפנת פענח** (ויקרא עמ' קלג) הסביר בדעת הרמב"ם שבטומאת נידה בעינן ראייה, דהיינו פתיחת המקור והעורקים, אבל מקור שהזיע אינה ראייה. לפי זה מדובר במקור שהזיע אחד מחמשת דמים המטמאים, ובכל זאת אין כאן אלא טומאת ערב משום מקור מקומו טמא, והוא הדין כשיחתוך במקור ועל ידי זה יישפך הדם. ואיני מבין איך אפשר להסביר כך את הגמרא והרמב"ם, שחילקו בפירוש בין מקור שהזיע לבין חמישה מיני דמים.

ישנם הסברים נוספים לדעת הרמב"ם, ראה **במי נפתוח** אמנה מד, ג, **חסדי דוד** נידה פ"ט הט"ו הנ"ל הערה 17 ו**ערוך השולחן העתיד** סי' קז סעיפים ד-י (וערוה"ש יו"ד סי' קצד סל"ט).

<sup>26</sup> נודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סי' נז, שו"ת **רעק"א** מהדו"ק סי' סב, **חוות דעת** סי' קצו סק"ג, **חתם סופר** נידה כב ע"א, ועוד רבים.

## פרק ג: דמים מיוחדים: דם טוהר, דם קושי, ודם בלא הרגשה

### דם טוהר

במשנה בנידה (לד ע"א) נאמר: "דם היולדת שלא טבלה (בין ימי טומאתה לימי הטוהר), בית שמאי אומרים: כרוקה וכמימי רגליה (המטמא לח ולא יבש); ובית הלל אומרים: מטמא לח ויבש (כדם נידה)". מן המשנה מוכח שאם טבלה - הכל מודים שדמה אינו מטמא. הרשב"א (לה ע"ב ד"ה מיתבי) כתב על כך: "וכולי עלמא (ב"ש וב"ה) בשטבלה - אינו מטמא כלל, ודלא כרשב"ג דאמר מקור מקומו טמא, וכן כתב רבנו הרב יונה זצ"ל". לדעת רבנו יונה והרשב"א, למאן דאמר מקור מקומו טמא גם דם טוהר הוא אב הטומאה, ונמצא שב"ש וב"ה חולקים על רשב"ג.

סברה זו מחודשת, שכן היה מקום לומר שגזרת הכתוב על ימי הטוהר "תשב על דמי טהרה" באה לאפוקי גם מטומאת המקור. וכך נראה בדעת הרמב"ם, שפסק שמקור מקומו טמא (על כל פנים בדם מארבעה מראות הדמים, ראה בפרק הקודם), ובכל זאת פסק שדם טוהר טהור לגמרי (הל' מטמאי מו"מ פ"ה הל' ג-ה).

כדברי הרמב"ם ניתן להבין גם מתוס' (לו ע"ב ד"ה הלכתא, המתחיל בעמ' א). דעת לוי (לה ע"ב) היא שדם טוהר נובע ממעיין שונה מזה של ימי טומאתה, ובתום ימי הטומאה נסתם המעיין של הדם הטמא, וזו הסיבה לטהרת דם הטוהר. תוס' מקשים על לוי מן האמור בבבכורות (מו ע"ב), שגיורת שילדה ואחר כך נתגיירה - אין לה ימי טומאה וטהרה; ולמה לא יהיו לה ימי טהרה, אם המעיין הטמא סתום? ותירצו (בתירוצם השני): "אף על גב דשני מעיינות הן יש לטמא הדם, דמן המקור קאתי, אלא דוקא במקום שהתורה מטהרתו". לכאורה כוונתם כך: גם לדעת לוי המעיין של ימי הטוהר ראוי לטמא, בגלל דין מקור מקומו טמא, אלא שהתורה טיהרה אותו מגזרת הכתוב, והיתר זה לא נאמר בגיורת, שבשעת לידתה היתה גויה.<sup>27</sup> על פי הבנה זו בדברי תוס', לדעתם דין דם טוהר מבטל את "מקור מקומו טמא".<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> כך פירש החתם סופר (י"ד סי' קנד) את תוס', על פי דקדוק המילים: "יש לטמא הדם דמן המקור קאתי". לפי דרך זו, הברייתא בבכורות אינה מתכוונת לומר שהגיורת עצמה טמאה נידה, אלא שדמה טמא כדין מקור מקומו טמא.

הר"ן הביא את תירוץ תוס' בלשון זו: "דאפילו ללוי דאמר שני מעיינות הן, לא טיהרה (תורת) [תורה] מעיין זה אלא ביולדת, וזו כיון שאין לה דין לידה - אף אותו מעיין טמא הוא". נראה שפירש את תוס' אחרת: גם לדעת לוי המעיין הטהור ראוי לטמא ממש כמו המעיין הטמא (ולא רק מדין "מקור מקומו טמא"), מפני שגם הוא נובע מן המקור כמותו, ואינו כדם העלייה. הוא

כדברי בית שמאי ובית הלל, שדם טוהר טהור לגמרי, יוצא גם ממקומות אחרים במשנה ובגמרא. במשנה בפרק עשירי (עא ע"ב) מפורש: "ואם נפל מרוקה ומדם טהרה על ככר של תרומה שהוא טהור" (אך גם שם אלו דברי ב"ש וב"ה). וכן במשנה בפרק ראשון (יא ע"א): "אע"פ שאמרו דיה שעתה צריכה להיות בודקת, חוץ מן הנידה והיושבת על דם טוהר", כי אין נפקא מינה בבדיקתה, וגם אם תראה דם - טהורה; והרי בדיקות אלו נועדו לטהרות, ולא רק לבעלה (עיין בגמרא ד ע"ב ויא ע"ב), ומכאן שהיא טהורה לגמרי!

כמו כן איתא בגמרא (מב ע"א): "תנו רבנן: הנידה והזבה והשומרת יום כנגד יום והיולדת כולן מטמאות בפנים כבחוף". הגמרא מסבירה לגבי יולדת: "לא צריכה שירדה לטבול מטומאה לטהרה (במלאות שבוע ללידת בן או שבועיים ללידת בת), וכי הא דאמר ר' זירא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: יולדת שירדה לטבול מטומאה

---

טהור מלטמא כנידה רק מפני גזרת הכתוב שיהיה טהור, וגזרה זו לא נאמרה בגויה. לפי זה, בין לדעת רב (הסובר "מעין אחד הוא, התורה טמאתו והתורה טהרתו") ובין לדעת לוי הטהרה בימי הטוהר היא גזרת הכתוב, אלא שאליבא דרב הגזירה היא על הימים, ואילו אליבא דלוי אלו שני מעיינות, והגזירה היא על המעיין השני שיהיה טהור (החת"ס שם הביא את דברי הר"ן ולדעתו גם הר"ן פירש את תוס' כמוהו, ולענ"ד יש להשיב על דבריו, ואכמ"ל). כפירוש זה ניתן לדקדק מתוס', שאומרים בתירוצם הראשון: "וי"ל דאין נותנין לה ימי טוהר איכא לאוקמי לענין...", ובתירוץ השני לא נאמר: "איכא לאוקמי לענין טומאת הדם", ומשמע שאין זו אוקימתא, אלא תירוץ זה משאיר את הברייתא בבכורות כפשטה, שאין לה ימי טומאה וטהרה כלל.

יש לדון על דעת רש"י בזה, שמשמע ממנו כדעת הרשב"א. רש"י כותב לגבי דעת ב"ש על דם טוהר של מצורעת (לד ע"א ד"ה ודם): "ואע"ג דמעיינות מצורעת כגון רוקה ומי רגליה הוי אב הטומאה... אפ"ה דם טוהר שלה טהור דלאו מעיין הוא דדומיא דרוק בעינין". וכן לגבי יולדת שלא טבלה (ד"ה ב"ש אומרים): "ודמה נמי אע"ג דדם טוהר הוא לב"ש כדאמר בגמ' דביומי תלא רחמנא והא מלו, ומשום מעיין נמי ליכא לטמוי דהא אין מתעגל ויוצא, אפילו הכי רבנן גזור עליה". מבואר מדבריו שגזרת הכתוב שבימי טהרה זהו דם טוהר מפקיעה רק מדין דם הנידה, שמטמא לח ויבש, אבל לא מדין מעיינות, אילו היה זה מעיין. על פי זה אפשר שגזירת הכתוב גם אינה מבטלת את דין "מקור מקומו טמא". אבל ייתכן לחלק, שדין מעיינות המצורע הוא דין נפרד מטומאת דם הנידה, ולכן אינו בכלל גזרת הכתוב שדמיה טהורים, מה שאין כן דין מקור מקומו טמא, ששייך לטומאת דם הנידה בעלמא. ועוד, שדין מקור מקומו טמא הוא תמידי, ולכן על כרחנו אם התורה טיהרה לגמרי את דם היולדת הרי ביטלה בזה גם את דין מקור מקומו טמא; אבל דין מעיינות המצורע ומעיינות היולדת אינו מתנגש בהכרח עם דין ימי טוהר, אלא זוהי התנגשות מקרית (כאשר היולדת מצורעת, או כאשר לא טבלה בסוף ימי טומאתה), ואם כן אין הוכחה שכשהתורה טיהרה את דם טוהר נכלל בזה ביטול דין מעיינות. לפיכך רש"י נצרך לומר שהדם אינו מעיין כלל.

## מקור מקומו טמא

לטהרה ונעקר ממנה דם, בירידה - טמאה, בעלייה - טהורה". פירוש: הדם שנעקר ממנה בירידתה למקווה הוא דם טמא, ואף על פי שנטהרה מטומאת יולדת - הדם חוזר ומטמא אותה במגעו טומאת ערב; ואם נעקר בעלייתה הרי זה דם טהור, והיא טהורה לגמרי.

לדעת רבנו יונה והרשב"א צריך לומר שהמשניות הנ"ל וסוגיה זו הולכות לפי השיטה שמקור מקומו טהור. ממילא מסתבר שהם יפסקו כדעה זו.

לענ"ד קשה לומר שרשב"ג חולק על בית שמאי ובית הלל, וגם קשה לומר שיש משניות שסותמות שמקור מקומו טהור נגד מה שפירש זעירי במשנה בפרק עשירי (עא ע"א) שלדעת ת"ק מקור מקומו טמא (אך ראה להלן פרק ו). עוד יש להקשות על הרשב"א מהגמרא בנידה (יא ע"ב), המקשה על המשנה "צריכה להיות בודקת חוץ מן הנידה והיושבת על דם טהור" - "אי יושבת מאי למימרא?!", כלומר, פשיטא שהיושבת על דם טהור אינה צריכה בדיקה! והרי לשיטת הרשב"א יש בזה חידוש, שמקור מקומו טהור!

מסתבר אם כן כדעת הרמב"ם, שדם טהור טהור לכולי עלמא מגזרת הכתוב.<sup>29</sup>

### דם קושי

"דם קושי" הוא דם היוצא מן האשה בימים הסמוכים ללידתה, כתוצאה מקושי הלידה. דם זה אינו גורם טומאת זיבה (המחייבת שבעה נקיים וקרבו), כפי שהגמרא בנידה (לו ע"ב) לומדת מפסוקים שונים.

נחלקו אמוראים (שם) בשאלה האם דם קושי הבא בימים הראויים לזיבה מטמא על כל פנים טומאת נידה. דעת רב שהמקשה בימי זיבה דינה כנידה לאותו יום, ודעת רבי יצחק ש"המקשה אינה כלום", וכן דעת רבא, ותניא נמי הכי: "בימי נידה - נידה, בימי זיבה - טהורה" (וכן פסק הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ז ה"א).

יש לדון לדעה זו שבימי זיבה טהורה, מה דין הדם למאן דאמר מקור מקומו טמא, ודנו אחרונים בדבר.<sup>30</sup> דין זה אינו תלוי בהכרח בדין דם טהור: גם לשיטת הראשונים

---

<sup>29</sup> בחזון איש י"ד סי' קכ סק"ב הסתפק בדין דם טהור וצידד שלמ"ד מקור מקומו טמא הרי הוא טמא. וביביע אומר ח"ד י"ד סי' יב אות טו סיכם דעות האחרונים, וכן בטהרת הבית ח"ב עמ' כד, והכרעתו שבימי טהור לכו"ע מקורו טהור, אבל לא הזכיר דעת הרשב"א בזה.

המטהרת לגמרי את דם הטוהר, הרי זה משום שהתורה אומרת בפירוש "דמי טהרה". אבל בדם קושי התורה לא אומרת שהוא טהור, אלא שאין בו דין דם זיבה, ולפיכך נראה שאין יסוד לטהרו מטומאת המקור.<sup>31</sup> לא רק מצורת הלימוד נראה כך, אלא גם מסברה: טומאת הנידה איננה נובעת מחולי, כי זוהי דרך העולם, ואילו טומאת זיבה נובעת מחולי. מסתבר שהתורה טיהרה את דם הקושי בימי זיבה משום שדם זה אינו חולי, ולכן לא טיהרה אותו בימי נידה. ומכיון שגם דין מקור מקומו טמא איננו נובע מחולי - אין סיבה שדם הקושי יופקע מדין זה.

אולם בגמרא משמע שדם קושי טהור לגמרי. ראשית, מלשונו של רבי יצחק הנ"ל, "המקשה אינה כלום". עוד נראה כך מהגמרא (לז ע"א): "בעי רבא: קושי מהו שתסתור בזיבה? דבר המטמא סותר, והאי נמי מטמא בימי נידה הוא; או דילמא דבר הגורם סותר, והאי לאו גורם הוא", ומשמע שבימי זיבה אינו מטמא כלל. יותר ברור הדבר בהמשך: "תא שמע דתני אבוה דרבי אבין: מה גרם לו זובו? שבעה, לפיכך סותר שבעה. מה גרם לו קריו? יום אחד, לפיכך סותר יום אחד... אלא לאו, דבר הגורם - סותר, דבר שאינו גורם - אינו סותר, שמע מינה". משמע שדם קושי אינו גורם אפילו טומאת יום אחד כבעל קרי.<sup>32</sup>

30 בסדרי טהרה סי' קצד סק"ד (ד"ה ובדברי הר"ן) דייק מהר"ן שדם הקושי טהור, ותמה מאי שנא מדם בלא הרגשה, שטמא, ראה להלן הערה 35. החזו"א י"ד סי' קכ סק"ב צידד שדם הקושי טמא.

31 הדבר תלוי בדרשות השונות שמהן נלמד דין זה (בגמרא לו ע"ב): הגמרא מביאה ברייתא הלומדת זאת מ"כי יזוב זוב דמה" (ויקרא ט"ו, כה) - דמה מחמת עצמה, ולא מחמת ולד. הגמרא מקשה על דרשה זו, ומביאה דרשה משלימה מ"וטמאה שבועיים כנידתה" (ויקרא י"ב, ה) - ולא כזיבתה. דרשות אלה הן על דרך השלילה, שבדם הקושי אין טומאת זיבה. לעומת זאת ריש לקיש דורש מ"תשב על דמי טהרה" (ויקרא שם) - יש לך ישיבה אחרת שהיא כזו, לרבות קושי בימי זיבה שטהור כדם טהור. על פי דרכו, יש כאן אמירה חיובית שהדם טהור, ואם כן לדעה שבדם טהור לא אמרינן מקור מקומו טמא - הוא הדין לדם קושי; אלא שהגמרא דוחה דרשה זו של ריש לקיש.

32 נקודה זו תלויה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (איסור"ב פ"ז ה"י): לדעת הרמב"ם דם הקושי אינו סותר אפילו יומו, ואילו הראב"ד סובר שיום זה אינו עולה לספירה, וכן דעת רבנו יונה והרמב"ן והרשב"א בנידה שם, עיי"ש. אמנם גם הם כתבו שדם קושי אינו מטמא כלל, ובכל זאת אינו עולה לספירה, דומיא דדם טהור, שאף שטהור לגמרי - אינו עולה (כמ"ש בנידה לה סוע"ב). נמצא שגם לדעתם דם קושי טהור לגמרי, אבל פירשו את הגמ' שדבר הגורם טומאת שבעה - סותר שבעה, ומה שאינו גורם שבעה - אינו סותר שבעה, ואין כוונת הגמרא לומר שדם קושי אינו סותר אפילו יומו משום שאינו גורם אפילו יומו.

## מקור מקומו טמא

כמו כן יש לדקדק מלשון הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ז ה"א): "אפילו היה הדם שותת ויורד עם החבלים והצער ארבעה עשר יום קודם שתלד - הרי זה דם קושי וטהור". וכן שם בפ"ה ה"ה: "דם הבא מן החדר - כולו טמא, חוץ מדם טוהר, שהתורה טיהרתו, ודם קושי כמו שיתבאר".

בגמרא ייתכן לומר שסוגיות אלו הולכות למאן דאמר מקור מקומו טהור, אבל הרמב"ם הרי פסק שמקומו טמא (על כל פנים בארבעת מראות הדמים, כנ"ל בפרק ב), ובכל זאת נקט כאן לשונות המורים שדם הקושי טהור לגמרי.<sup>33</sup>

הרשב"א (נידה לו ע"א), לעומת זאת, כתב שלמאן דאמר מקור מקומו טמא דם הקושי טמא, אם כי עמד על כך ש"לא הוזכרה טומאתו בשום מקום".

### דם בלא הרגשה

קיימא לן (נידה נז ע"ב) שדם שיצא ללא הרגשה אינו מטמא טומאת נידה מדאורייתא, על פי הכתוב: "בבשרה - עד שתרגיש בבשרה", ויש לדון האם הוא מטמא טומאת ערב כאב הטומאה. רבי עקיבא איגר (בש"ת, סי' סב) מחדש שדם זה אכן מטמא ואפילו למאן דאמר מקור מקומו טהור.<sup>34</sup> נראה שטעמו של רעק"א הוא שמסתבר שהתנאי של הרגשה עניינו שבטומאת נידה בעינין ראייה, וקשר בין האישה לדם, ואילו טומאת הדם עצמו איננה שייכת לגדר ראייה, ולכן אין צורך בהרגשה. אבל ייתכן לומר אחרת, שלמ"ד מקור מקומו טהור טומאת הדם איננה כלל דבר העומד בפני עצמו, אלא

<sup>33</sup> הרמב"ם כותב בהל' איסורי'ב לשון "דם טהור" על דם ירוק ולבן (פ"ה ה"ו), וכן על דם אדום שאיננו מארבעת המראות המטמאים (פ"ה ה"ט-י). על פי ביאורי הנודע ביהודה והסד"ט לשיטת הרמב"ם (הנ"ל בפרק ב) על כרחך צריך לומר שבהל' איסורי ביאה הרמב"ם לא דקדק בלשונו, ואין כוונתו לטהרת הדם אלא לטהרת האישה לבעלה. אולם על פי שיטת המאירי הנ"ל דברי הרמב"ם מדוקדקים היטב.

<sup>34</sup> כדבריו כתב גם באגרות משה (חיו"ד ח"ד סי' יד), והוכיח זאת ע"פ סברת הנוב"י (מהדו"ק יו"ד סי' נב), שהקשה למה לא הקלו בכתמים משום ספק דרבנן לקולא, שהרי לא הרגישה וגם ספק אם הכתם ממנה, ותירץ שמכיוון שהדם טמא מדאורייתא בלא הרגשה, ולענין טומאת הדם הרי זה ספק דאורייתא - לא חילקו חכמים בין טומאת הדם לטומאת האישה וגזרו גם טומאת נידה. הנוב"י עצמו כתב זאת רק למ"ד מקור מקומו טמא, עיי"ש, אבל האג"מ אומר שמכיוון שעל כרחנו מאן דאמר מקור מקומו טהור איננו חולק על דין כתמים - צ"ל שגם לדעתו טומאת הדם מדאורייתא גם בלא הרגשה. ברם, קשה לבנות יסוד ולהוליד דין חדש מכוח קושיה זו של הנוב"י, שכן מצינו שהחמירו חכמים לפעמים גם בספקות דרבנן. ועוד, שאין זה ספק גמור, שהרי האישה רשאית לתלות את הכתם בכל דבר שיכולה לתלות, ומכיוון שכאן לא מצאה במה לתלות - הרי זה רוב שבא מגופה.



נובעת מכך שדם זה מטמא את האישה טומאת נידה (ראה לעיל פרק א), ולפי טעם זה רק דם הבא בהרגשה הוא אב הטומאה.

ראיה לדבר מהגמרא בניה (שם), שלומדת מ"בבשרה" שתי דרשות: דרשת שמואל, שבעינן הרגשה, ודרשה נוספת למעט שפיר וחתיכה. והרי מבואר בגמרא (כב ע"א) שלמאן דאמר מקור מקומו טהור שפיר וחתיכה התמעטו אפילו מטומאת הדם, ואם כן מסתבר שהוא הדין לעניין הרגשה. בפרט הדבר מוכרח על פי מה שכתב הר"ן (נז ע"ב) בהסברת הקשר בין שתי הדרשות: "דכיון דדרשינן מ'בבשרה' עד שתרגיש בבשרה' - ממילא משמע ולא בשפיר ולא בחתיכה, שאין בכיוצא בזה הרגשת דם אלא הרגשת שפיר וחתיכה". לדעתו הטעם לטהרת דם בשפיר ובחתיכה הוא משום העדר ההרגשה, ואם כן מוכח בפשטות מדין שפיר וחתיכה שלמאן דאמר מקור מקומו טהור דם בלא הרגשה טהור לגמרי (ומצאתי שכן הוכיח בשו"ע הרב בקונטרס אחרון סי' קפג סק"ב).<sup>35</sup>

**החתם סופר** (בשו"ת י"ד סי' קמד ובחידושו לנידה נח ע"ב) כתב דבר מחודש לאידך גיסא, שאמנם דם בלא הרגשה טמא למ"ד מקור מקומו טמא, אבל כתם שנראה לפנינו לראשונה בהיותו יבש טהור לכולי עלמא מדאורייתא, מפני גזרת הכתוב "דם ולא כתם" (נידה נח ע"ב) שנאמרה על טומאת הדם עצמו. ובערוך לנר (שם) דחה דבריו, שגם הפסוק "דם" שממנו למד רבי עקיבא שם למעט כתם מוסב על טומאת הנידה, עיין שם. גם בנודע ביהודה (מהדו"ק י"ד סי' נב) נקט בפשטות שגם בכתם אמרינן מקור מקומו טמא.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> כך גם נקט בפשטות בסדרי טהרה (סי' קצ סקצ"ג ד"ה ועפ"ז וד"ה אך דברי הטור), שדם בלא הרגשה טמא רק למ"ד מקור מקומו טמא. וכן יש להוכיח מכמה מקורות להלן פרק ד לגבי כתמים, שטהורים גם מטומאת הדם.

<sup>36</sup> לכאורה ראיה לדבר מדברי הר"ן (נידה נז ע"ב), שכתב טעם לדין שכל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים, שכאשר הכתם נמצא על גבי דבר המקבל טומאה הכרח לטמא את החפץ, וגזרו גם על האישה משום החפץ. לא ביאר הר"ן בפירוש למה יש הכרח לטמא את החפץ, ופירש בסדרי טהרה (סי' קצ סקצ"ג ד"ה ועפ"ז אמרתי) שכוונתו לדין מקור מקומו טמא; ולפי זה מוכח שלדעתו גם בכתמים אמרינן מקור מקומו טמא. אבל לענ"ד קשה לומר שהר"ן הסתמך בפשטות על דין מקור מקומו טמא בלי להזכירו כלל, כאילו זוהי הלכה פסוקה ופשוטה. ועוד, שעל מנת שלא יטהרו את החפץ אין הכרח לטמא את האישה לבעלה, ודיינו אם נטמא אותה טומאת ערב (ובסד"ט עמד בזה, ונדחק ליישב, עיי"ש). לכן נראה לפרש דבריו אחרת, שמכיוון שאנו רואים דם על הבגד - הכרח לטמאו, כי אם נטהרנו יבואו לטהר גם בגד שיש עליו דם נידה שבא בהרגשה; ומאחר שאנו צריכים לטמא את הבגד ולדון אותו כדם שבא בהרגשה -

### פרק ד: סוגיות המוכיחות שמקור מקומו טהור

מכמה וכמה סוגיות נראה שרק דם הגורם טומאת נידה הינו אב הטומאה, ושאר דמים, אפילו מארבע מראות דמים אלא שאינם גורמים טומאת נידה, כדם מכה ודם שנעקר לאחר מיתה ודם חתיכה, טהורים לגמרי:

א. בכמה משניות וברייתות נמנו אבות הטומאות וביניהן "דם הנידה" (כלים פ"א מ"ג, נידה פ"ז מ"א, מכשירין פ"ו מ"ו, זבים פ"ה מ"ז, תוספתא כלים בבא קמא פ"א ה"ג, ספרא מצורע פרשת זבים פרק ד, ד<sup>37</sup>), ולא הוזכרו דמים נוספים.

ב. בכמה מקומות במשניות וברייתות ננקטה לשון טומאה על הדם, כשהכוונה גם לטומאת נידה. נראה ללמוד מהשימוש בלשון זו שיש זהות בין הדברים, ואין דם טמא שאיננו גורם טומאת נידה. דוגמאות:

1. בנידה יז ע"ב: "דם החדר טמא... נמצא בפרוזדור ספקו טמא לפי שחזקתו מן המקור".

2. שם יט ע"א: "חמישה דמים טמאים באשה", וכל המשנה שם.

---

עלינו לטמא גם את האישה לבעלה. ולפי זה משמע מכאן להיפך, שכתם אינו מטמא את הבגד אלא אם כן נדוננו כבא בהרגשה ונטמא את האישה; אבל אפשר שהר"ן אומר זאת למאן דאמר מקור מקומו טהור.

לשון הספרא: "ר"א אומר והנושא אותם מה ת"ל... מניין זובו של זב ורוקו ומימי רגליו ושכבת זרעו ודם הנידה? ת"ל והנושא אותם". לא ברור אם זהו רבי אלעזר או רבי אליעזר, ובזבים פ"ה מ"ז נאמר: "הנוגע בזובו של זב וברוקו ובש"ז במימי רגליו בדם הנידה... ר"א אומר: אף הנושא", ונראה שר"א בזבים הוא ר"א שבתו"כ, וכ"כ הר"ש שם ובכלים פ"א מ"ג, שר"א לשיטתו. במשנה בזבים כתוב לפנינו "רבי אליעזר", והובאה גם בחולין קכד ע"ב וגם שם כתוב "רבי אליעזר", וכ"כ בתוס' שם ובר"ש בכלים ובזבים שם. ויש בזה נפקא מינה לענייננו, כי הגמ' (כב ע"א) תולה בדעת רבי אליעזר שס"ל מקור מקומו טמא, ואם כן תמוה שהוא עצמו אינו מזכיר את שאר הדמים היוצאים מן האישה.

אבל הרמב"ם בזבים גורס "רבי אלעזר", ונראה להוכיח כגרסתו, שהרי רבי אליעזר סובר (בניזיר סו ע"א) ששכבת זרעו של זב אינה מטמאה במשא כלל (ושם על כרחנו צ"ל "רבי אליעזר" כי חולק על רבי יהושע). ובשלמא במשנה בזבים, י"ל בדוחק שר"א נקט "אף הנושא" לגבי עיקר דבריו של ת"ק, אע"פ שת"ק הזכיר גם שכבת זרע ובזה ר"א אינו סובר כמותו, אבל בתו"כ ר"א עצמו הוא שמפרט את רשימת המטמאים, ולא ייתכן שיזכיר את ש"ז של זב.

3. שם לח ע"ב: "המקשה בתוך שמונים של נקבה כל דמים שהיא רואה טהורים עד שיצא הולד, ור"א מטמא", והיינו טומאת נידה, כמפורש בסיפא: "אמר להם... אבל טמאה טומאת נידה".

ג. בברייתא בנידה יט ע"א (ומקורה בתוספתא בנידה פ"ג ה"ה) נאמר: "שחור - כחרת. עמוק מכן - טמא, דיהה, אפילו ככחול - טהור; ושחור זה לא מתחילתו הוא משחיר אלא כשנעקר הוא משחיר". מן הלשון "משחיר" ולא "שחור" משמע שהדבר ברור שדם זה היה אדום מתחילתו, והברייתא באה לומר שהוא הופך מאדום לשחור לא בהיותו במקור אלא כשנעקר. ומשמע שיש נפקא מינה בעובדה זו, כלומר שאילו הדם היה משחיר כבר במקור - הרי זה טהור, והדבר אינו מתיישב עם מאן דאמר מקור מקומו טמא, שהרי לדעתו אפילו דם שנעקר לאחר מיתה מטמא! אך יש לדחות, שהברייתא אומרת זאת רק לענין טומאת נידה, ובאמת לטומאת הדם אין צורך בזה.

ד. בגמרא בנידה כב ע"א נאמר:

בעא מיניה רבי יוסי ברבי חנינא מרבי אלעזר: דם יבש מהו? 'כי יזוב זוב דמה' אמר רחמנא, עד דמידב דייב ליה, לח אין יבש לא, או דילמא האי 'כי יזוב זוב דמה' אורחא דמילתא היא, ולעולם אפילו יבש נמי? אמר ליה: תניתוה, דם הנידה ובשר המת מטמאין לחים ויבשים! אמר ליה: לח ונעשה יבש לא קא מיבעיא לי, כי מיבעיא לי יבש מעיקרא. הא נמי תניתוה, המפלת כמין קליפה כמין שערה... אם נימוחו טמאה....

מן הפסוק שמובא בגמרא, "כי יזוב זוב דמה", מבואר ששאלת רבי יוסי ברבי חנינא היא לעניין טומאת נידה, האם דם יבש מטמא את האישה. מעתה יש לשאול: כיצד מוכיח רבי אלעזר מן המשנה על אודות דם הנידה המטמא לח ויבש? הרי אפשר שזה מדין "מקור מקומו טמא"! מכאן שפשוט היה לרבי אלעזר שטומאת הנידה וטומאת הדם תלויות זו בזו, ואין טומאה לדם שאיננו מטמא את האשה כנידה.<sup>38</sup>

וכן בסוגיה המקבילה בירושלמי (נידה פ"ג ה"ב):

<sup>38</sup> ייתכן לפרש את הסוגיה אחרת, ששאלת ריב"ח היא על טומאת הדם (וראה נידה נד ע"ב, סוגיה דומה לעניין טומאת הדם). לפי דרך זו הראיה לענייננו איננה מתשובת ר' אלעזר אלא משאלת ריב"ח, למה הוא תולה את טומאת הדם בדיוק הפסוק "כי יזוב זוב דמה" העוסק בטומאת הנידה.

## מקור מקומו טמא

המפלת דם יבש, רבי לעזר אומר: טמיאה. רבי יוסי בן חנינה אמר: טהורה. מתניתא פליגא על רבי יוסי בן חנינה: דם הנידה ובשר המת מטמין לחין ומטמאין יבישין! פתר לה בשהיו לחין ויבשו. מתניתא פליגא על רבי לעזר: המפלת כמין חתיכה כמין שערה כמין עפר כמין יבחושיין אדומין תטיל למים ואם נמחו טמיאה! פתר לה משם ברייה.

ה"פליגא" על ריב"ח מוכיח שלא אמרין מקור מקומו טמא.

ה. הגמרא בנידה לה ע"ב מביאה את דעת לוי, שטהרת היולדת בימי טוהר נובעת מכך שהדם בימי הטומאה ובימי הטהרה "שני מעיינות הן". הגמרא מקשה עליו מן המשנה האומרת שמודים בית שמאי ובית הלל ביולדת בזוב שהיא מטמאה לח ויבש: "ללוי דאמר שני מעיינות הן אמאי מטמא לח ויבש? אמר לך: הכא נמי בשופעת", שראתה דם ברצף במעבר מימי טומאתה לימי טהרתה והרי זה מן המעיין הטמא. ויש לשאול: אם מקור מקומו טמא, מה הקושיה מן הדין שהדם מטמא לח ויבש? בשלמא בימי הטהרה, יש יסוד לומר שגזרת הכתוב "דמי טהרה" מטהרת את דם הטהרה אפילו למאן דאמר מקור מקומו טמא (ראה לעיל פרק ג); אבל ביולדת בזוב הרי אין גזירת הכתוב שדמיה טהורים, וכל היסוד לטהרתה הוא שהדם בא ממעיין אחר במקור עצמו, ובכל זאת הגמרא נוקטת בפשטות שאין לטמא משום מקור מקומו טמא!

החתם סופר (י"ד סי' קנד, וראה גם בחידושו לנידה כב ע"א) עמד בקושי זה,<sup>39</sup> ותירץ שמשום מקור מקומו טמא אין לטמא אלא לח אבל לא יבש (אפילו אם היה לח מתחילה!), וקושיית הגמרא על לוי מכך שהדם מטמא לח ויבש.<sup>40</sup> ודבריו קשים לענ"ד, שמאחר שיש הלכה למשה מסיני שכל מה שבמקור טמא, מנלן לחלק בין לח ליבש? ובגמרא בנד ע"ב נאמר לגבי הלימוד שדם נידה טמא, "אשכחן לח, יבש מנלן?", ופירש רש"י: "אשכחן לח, ד'דוה' לח משמע", כלומר, רק משום שלמדו את טומאת הדם מ"והדוה בנדתה" יש הוה אמינא לחלק בין לח ליבש, אבל לעניין מקור מקומו טמא מנלן לחלק? ועוד, הרי מפורש בגמרא כב ע"א שרבי אליעזר מטמא בחתיכה משום מקור מקומו טמא. ולא מיבעיא לפי מה

<sup>39</sup> החת"ס דן בשאלה מכיוון אחר. הר"ן הקשה מגמרא זו על תוס' בלו ע"ב, שאומר שגם ללוי היה ראוי לטמא את דם המעיין השני אלמלא גזירת הכתוב שטהור, וראה לעיל הערה 27, והרי הגמרא אומרת שאפילו ביולדת בזוב יש לטהר לדעת לוי. ומתוך החת"ס שאין כוונת הגמרא לומר שלדעת לוי המעיין צריך להיות טהור, אלא שלא יטמא יבש.

<sup>40</sup> לפי דבריו נדחית גם ראייתנו הקודמת, ודוק.

שכתב בתוס' הרא"ש שם (הובא לעיל בפרק א) שהחתיכה עצמה מטמאת משום מקור מקומו טמא, אלא אפילו אם נאמר שרק הדם שבחתיכה מטמא, הרי הוא יבש מסתמא. ואם כן קל וחומר לדם לח שהתייבש, שהוא הנדון מסתמא במשנה על יולדת בזוב המטמאת לח ויבש.<sup>41</sup>

ו. כבר הובאה לעיל (פרק ג) הגמרא בנידה מב ע"א: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: יולדת שירדה לטבול מטומאה לטהרה (כלומר, במעבר מימי הטומאה לימי הטהרה) ונעקר ממנה דם, בירידה - טמאה, בעלייה - טהורה". פירוש: אם הדם יצא מן המקור לבית החיצון לפני טבילתה - טמאה, ואם יצא אחרי טבילתה - טהורה. לשיטת הראשונים (הנ"ל פרק ג) שלמאן דאמר מקור מקומו טמא גם דם טוהר טמא - הדבר פשוט שהלכה זו מתאימה רק למאן דאמר מקור מקומו טהור. אולם גם לדעת הראשונים שהכל מודים שדם טוהר טהור, דין זה לכאורה אינו מתיישב למאן דאמר מקור מקומו טמא, שהרי הגמרא (עא ע"א) אומרת שלדעה זו דם נידה שנעקר משמתה טמא, ואם כן הוא הדין כאן, הדם שנעקר בעלייתה הרי היה במקור בימי טומאתה, ועליו להיות טמא!

אמנם הגמרא (נידה מב ע"ב) אומרת על היולדת "דמהני טבילה לדם דאיכא גואי", וכן כתב הרמב"ם (מטמאי מו"מ פ"ה ה"ג): "ואם נעקר ממנה בעלייתה מן המקוה הרי זו טהורה מפני שהוא דם טוהר, והטבילה מועלת לכל הדם המובלע באיברים ומשימה אותו דם טהור". כלומר, הטבילה מטהרת לא רק את האישה, שמכאן ואילך הדמים שייעקרו ממנה הם דם טוהר, אלא גם דם המובלע בה נהפך לדם טהור. אולם דין זה מובן למאן דאמר מקור מקורו טהור, שלפיו אין לדם טומאה אלא כשיצא מן האישה, והרי דם זה יצא ממנה בשעה שהיא יולדת בימי טהרתה; אבל למ"ד מקור מקומו טמא, שאפילו דם שיצא לאחר מיתה טמא, מפני שנטמא כבר במקורו - כיצד תועיל הטבילה לדם זה?

אך יש מקום לומר שגזירת הכתוב שבימי הטהור הדם טהור כוללת בהכרח גם את הדם הטמא שכעת בגופה, משום שאם לא כן - לא נוכל לדעת אימתי דמיה טמאים ואימתי טהורים. בשלמא אם זמן העקירה קובע - ניתן לדעת זאת בבדיקה פנימית; אבל אם כל דם שנוצר בגופה בימי טומאתה ימשיך לטמא גם אחרי

<sup>41</sup> ועיין בחזו"א י"ד סי' קט סק"ח, שנקט בפשטות שגם בדם יבש אמרינן מקור מקומו טמא, וגם אלמלא גזרת הכתוב שדם יבש מטמא - ראוי לטמא יבש מעיקרו כי בתחילת יצירתו במקור היה לח, ורק בצאתו ממנו נתייבש.

## מקור מקומו טמא

טבילתה - לא נוכל לדעת כלל איזהו הדם הטמא ואיזהו הטהור, ולכן טיהרה התורה את כל הדם שנעקר משעת טבילתה ואילך, אף על פי שבמקורו היה טמא.

מכל מקום, יש ראייה לענייננו מלשון הגמרא (מב ע"ב) "אי יצא לחוץ מאי למימרא? (אם נעקר לפני טבילתה לבית החיצון, ולאחר טבילתה יצא מן הבית החיצון אל מחוץ לגופה - מה החידוש בדין זה?) - מהו דתימא מגו דמהני טבילה לדם דאיכא גואי (במקור) תהני נמי להאי (שבבית החיצון), קמ"ל". הגמרא לא רואה חידוש בכך שהדם שבמקור נטהר, והחידוש הוא רק שהדם שבבית החיצון לא נטהר, והדבר מתאים למ"ד מקור מקומו טהור.

ז. בנידה נז ע"ב אומר שמואל שאין אשה טמאה נידה אלא אם כן ראתה דם בהרגשה. הגמרא מקשה עליו מברייתא: "עד שהיה נתון תחת הכר ונמצא עליו דם, אם עגול - טהור, ואם משוך - טמא - היכי דמי? אי דארגישה - עגול אמאי טהור? אלא לאו דלא ארגישה, וקתני משוך טמא!". מכיוון שבברייתא נאמר "טהור" ו"טמא" ולא "טהורה" ו"טמאה", הרי יש להעמיד את הברייתא בטומאת הדם גרידא, ומשום מקור מקומו טמא, ומה הקושיה על שמואל?<sup>42</sup>

ח. בגמרא בנידה (סב ע"ב) "הנח לכתמים דרבנן" נאמר שטומאת כתמים אינה אלא מדרבנן אפילו לעניין טומאת הדם עצמו, ולא רק לעניין טומאת הנידה (עיין שם). ופירש רש"י טעם הדבר: "דמדאורייתא עד שתראה בבשרה". דין זה שבעינין ראייה "בבשרה" מתייחס לטומאת הנידה בלבד (כן מסתבר, וראה לעיל פרק ג על אודות דם שלא בהרגשה, ראיות לדבר), ואם כן תמוה, מדוע טומאת הכתם עצמו דרבנן? ושמע מינה שמקור מקומו טהור, ואין חילוק בין טומאת הדם לטומאת האישה.

אך ראייה זו נובעת רק מפירוש רש"י, שתולה את הקולא בכתמים בדרשה מ"בבשרה", וניתן לומר שהקולא מטעם אחר, מחמת הספק שמא אינם מן האישה, וספק זה כוחו יפה גם לעניין טומאת הדם (ועיין תוס' שם ד"ה הנח).

ט. שנינו בנידה (נו ע"ב): "כל הכתמין... הבאין מבין הגוים - טהורין". תוס' (ד"ה מבין) מסביר זאת, שאף על פי שגזרו על דם גויה (לדעת בית הלל, כמו ששנינו בנידה לד ע"א) - בכתמים דרבנן לא גזרו. וכן פירש רש"י בבבא קמא לח ע"ב ד"ה מרקם טהורים: "ואף על גב דרבנן גזרו עליהם שיהו כזבין, על כתמיהן לא גזרו,

---

42 וכל שכן שזו קושיה על סברת רעק"א הנ"ל בפרק ג, שדם שלא בהרגשה טמא לכולי עלמא.

דהא כתמין דישראל גופייהו מדרבנן נינהו, דמדאורייתא 'דם יהיה זובה בבשרה' כתיב, שתראהו מגופה ולא שתמצאהו בבגדה. ואפילו ראתה מגופה אמרינן במסכת נידה שלא גזרו על דם נכרית טומאה אלא בעודו לח, דתנן... כרוקה וכמימי רגליה". גם כאן יוצא לפי רש"י ותוספות שכתמים הם דרבנן גם לגבי טומאת הדם, ורש"י חוזר על הלימוד הנ"ל, שעוסק לכאורה בטומאת נידה בלבד, ושמע מינה שטומאת הדם תלויה בטומאת הנידה. וכאן הכרח לכאורה לומר כטעמו של רש"י, מפני שהספק שמא אין זה דם נידה אינו מספיק לטהר את כתמי הגויים: הרי גזרו על הרוקים הנמצאים אפילו כשיש נכרית אחת בעיר, וכן גזרו על מי רגליים הנמצאים שמא הם של גויים (ראה טהרות פ"ד מ"ה ופ"ה מ"ח), ואם כן ראוי לגזור גם על דם הבא מן הגויים אף שאין ודאות שזהו דם נידה! ולפיכך עלינו לומר כטעמו של רש"י, שלא חששו לדם הגויים מפני שאפילו בישראל אילו היתה ודאות שזהו דם הנידה בכל זאת אינו אלא מדרבנן.

אמנם רש"י בב"ק שם מוסיף טעם אחר לטהרת כתמי גויים, שכתם נחשב יבש, ודם נכרית יבש טהור אף לדעת בית הלל (נידה לד ע"א). לפי טעם זה, אין ראייה מהדין שכתמי גויים טהורים שמקור מקומו טהור. אולם לענ"ד דברי רש"י מוקשים, שהרי במשנה בנידה (נו ע"א) נאמר: "כתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע... בין לח בין יבש", ובמשנה הבאה: "כל הכתמין הבאין מרקם טהורין", ומשמע להדיא ש"כל" היינו בין לח ובין יבש. נראה אפוא שהטעם הראשון ברש"י בב"ק עיקר, וממילא נכונה המסקנה הנ"ל שדם שאינו גורם טומאת נידה איננו טמא כלל.

י. מהגמרות שהובאו לעיל בפרק ג לגבי דם קושי נראה שמקור מקומו טהור, כנ"ל; וכמבואר לעיל, הרשב"א נקט שמסברה דם קושי צריך להיות טמא למאן דאמר מקור מקומו טמא, וציין עם זאת ש"לא הוזכרה טומאתו בשום מקום"!

### פרק ה: דין דם ירוק ולבן

בפרק הקודם הובאו סוגיות בגמרא המלמדות באופן כללי שמקור מקומו טהור, אפילו בדם מארבעת מראות הדמים. בפרק זה יובאו מקורות שעוסקים בייחוד בדם ירוק ולבן, ומהם יש ללמוד שדמים אלו היוצאים מן המקור טהורים לגמרי.

א. במשנה בנידה יט ע"א נאמר: "חמישה דמים טמאים באשה... הירוק עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרין. אמר רבי מאיר: אם אינו מטמא משום כתם מטמא משום משקה, רבי יוסי אומר: לא כך ולא כך". ברור מהמשנה ששאר

## מקור מקומו טמא

הדמים אינם מטמאים לא משום כתם ולא משום משקה. כלומר, לא רק שאין האישה נעשית נידה מחמתם אלא שאינם אב או ראשון, ושמע מינה שמקור מקומו טהור. גם רבי מאיר, הסובר שדם ירוק מטמא משום משקה, סובר (לפי מסקנת הגמרא יט ע"ב) שאינו אלא ככל טומאת משקים, ואם האישה טהורה - אינו טמא כלל, ולמד זאת מפסוק מיוחד להחשיבו כמשקה, ואין כוונתו כלל לסברת "מקור מקומו טמא".<sup>43</sup>

43 התוס' ר"ד (נידה כב ע"א) התקשה בזה: "קשיא לי, אם כן דמים טהורים אמאי לא מקבלי טומאה מן המקור? ונהי דאשה טהורה - הם יהיו טמאים!", ותירץ: "ונ"ל שהדמים טהורים אינן באין מן המקור". כמו כן כתב בספר החינוך (מצוה רז): "שחכמים ידעו בחכמתן שכל דם שאינו מאותן חמישה מראות אינו בא ממקום טמא". וכן משמע בריטב"א (נידה כ ע"ב ד"ה בין טומאה לטהרה), שכתב שבדיקת צבע הדם נועדה לברר "שמא דם זה אינו מן המעין שהוא אלא מן העליה וצריך לראותו". על פי דבריהם הדבר ברור שדם שאינו מן המראות המטמאים טהור לגמרי, גם למ"ד מקור מקומו טמא.

אך שיטת ראשונים זו מחודשת מאוד וצ"ע: א. הגמרא בנידה יט ע"א לומדת את ההבחנה בין ארבעת הדמים הטהורים לבין הטמאים מפסוקים שונים ("בין דם לדם", "אדומים כדם", "דמיה, דמיה"). על פי שיטה זו לא מובן כלל הצורך בלימודים אלו, הרי קי"ל שכל אלו באים מן המקור והשאר לא! ב. לדבריהם נצטרך לומר שעקביא בן מהללאל, שמטמא דם ירוק, חולק במציאות על חכמים וסובר שהדם בא מן המקור (אם כי, לפי התירוץ השני בגמרא ביט ע"ב, שעקביא מטמא משום שהדם הירוק הוא אדום שהשחיר, על כרחנו נחלק במציאות). וכן קשה, להבדיל, ממנהג הכותים, שיושבים על כל דם ודם (משנה בנידה לא ע"ב) ונצטרך לומר שלא זו בלבד שלא קיבלו את דרשת חז"ל אלא נחלקו גם במציאות. ג. בנידה כא ע"א נאמר שהסובר שאין פתיחת הקבר בלא דם מטמא גם בחתיכה ירוקה ולבנה, ולדברי הר"ד אין זה מובן, שהרי אינה מן המקור ואין בה עדות לפתיחת המקור (אכן הר"ד כתב בסוף דבריו: "אבל החתיכה מפלת מן המקור", אבל תמוה לומר שדם ירוק מן העליה וחתיכה ירוקה מן המקור, ונראה שכוונתו לחתיכה שיש בה דם אדום, שעליה מדובר בסוגיה שם). ד. לא ברור איך יסבירו ראשונים אלו את דין מקור שהזיע שתי טיפי מרגליות, ולדבריהם היה ראוי לומר אפילו בהזעה מרובה ש"מעלמא אתיא" כדברי הגמרא (מא ע"ב) על מקור שהזיע טיפה אחת. אכן, הר"ד עצמו שם תמה על דין זה, "דאם כן מה בין שאר משקין לדם הנידה", ונראה משם שדעתו שגם הדמים הטהורים באים מן המקור.

וברמב"ם מבואר שלא כדברי הראשונים הנ"ל, שכתב (הל' איסור"ב פ"ה ה"ו): "לא כל משקה היוצא מן החדר מטמא... לפיכך אם שתת מן הרחם לובן או משקה ירוק... הרי זה טהור". וכן בתרומת הדשן (סי' רמו): "דלובן וירוק נמי מן המקור קאתי, כדמוכח בפשיטות בכמה דוכתא פ' כל היד". גם במציאות, ידוע שחלק גדול מהמראות הטהורים באים מן המקור, ראה בנספח למאמר, סעיף 1.



ב. אם דם ירוק ולבן טמא היה ראוי לחייב בדיקה שחריית וערבית גם כשאין חשש לדם נידה, שהרי הבדיקה שחייבו חכמים היא לטהרות (נידה ד ע"ב), וכן היה ראוי לגזור טומאה מעת לעת גם בדם שאינו גורם טומאת נידה. ומכמה מקומות מוכח ההיפך, שחייב הבדיקה הוא רק כשיש חשש לדם נידה, ורק בדם נידה גזרו טומאת מעת לעת:

1. בנידה לח ע"ב שנינו: "כל אחד עשר יום (שבין נידה לנידה) בחזקת טהרה", ומסבירה הגמרא (לט ע"א): "למאי הלכתא? אמר רב יהודה: לומר שאינה צריכה בדיקה".

2. מסולקת דמים (בתולה, מעוברת, מיניקה וזקנה) וכן אשה שיש לה וסת - דיין שעתן (נידה ד ע"ב), והרי אינן מסולקות אלא מדם נידה, ולא נאמר בגמרא שרק כאשר רואות דם נידה דיין שעתן.

3. בברייתא בנידה ו ע"א נאמר: "הרואה דם מטמאה מעת לעת, ומה היא מטמאה? משכבות ומושבות אוכלין ומשקין... ואינה מקולקלת למניינה ואינה מטמאה את בועלה... הרואה כתם... ומקולקלת למניינה...". מכך שמטמאת משכבות ומושבות, וכן מן הדיון על מניינה ובוועלה, מוכח שמדובר על הרואה דם וכתם הגורמים טומאת נידה, ומשמע שהרואה דם שאינו גורם טומאת נידה אין בה טומאת מעל"ע כלל, אפילו לאוכלין ומשקין.<sup>44</sup>

יש מקום ליישב את הראיות הללו, שדם ירוק ולבן אינו מצוי, או שדרכו לבוא דווקא בזמן הנידה, ולכן אין צורך לבדוק מחמתו וגם אם ראתה אותו דיה שעתה, כי כל הנשים הן כ"מסולקות דמים" ביחס לדמים אלו.<sup>45</sup>

44 וכן מוכח ברמב"ם בהל' איסור"ב פ"ט ה"ג, שכתב: "וכן מדברי סופרים שכל הרואה דם בלא עת וסתה... טמאה למפרע עד עשרים וארבע שעות", ומשמע ש"דם" הוא דם נידה, כמו שסתם בהל' א שם: "אין האשה מתטמאה מן התורה בנידה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם", וכן בהל' ב: "ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם... הרי זו טמאה", וכוונתו לטומאת נידה כמובן. משמע בבירור שרק הדם האמור בהלכות א-ב הוא האמור בהל' ג. אם כן הרמב"ם אינו מזכיר כלל טומאה למפרע משום מקור מקומו טמא כראשון לטומאה.

45 בגמרא בנידה יט ע"ב ורש"י ד"ה לא מטמאיתו נאמר שדם ירוק אינו שכיח (ועיין גם ריטב"א נידה לא ע"ב ד"ה מפני שטומאתן ספק), ויש שכתבו שלפי מסקנת הגמרא שם גם דם ירוק שכיח (ש"ת מהרש"ם ח"ג סי' רנ, ועיין שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' ע, שכתב שאפילו לפי ההווה אמינא דם ירוק מצוי, אלא שאינו מצוי שהדם היה אדום ונהיה ירוק, עיי"ש). מכל מקום, ידוע שדם ירוק שכיח יותר בימי טומאתה או בימים הסמוכים לו, וכן כתב בשו"ת דברי

## מקור מקומו טמא

עוד יש לומר, 4 שבגלל שטומאת המקור קלה יותר, שהאישה איננה אלא ראשון לטומאה ומטמאת רק אוכל ומשקה שנגעה בו, לא חששו חכמים שתבדוק כדי להציל טהרות שתעסוק בהן, כי גם אם יתברר שנטמאה - היקף הטומאה יהיה מצומצם. ברם, לגבי טומאת מעת לעת קשה לחלק כך, כי סוף סוף אנו יודעים שהיא טמאה למפרע, ומה לי טומאה חמורה או קלה?

ג. כמה משניות במסכת נידה עוסקות בטומאת כתמים, חלקן לגבי טומאת האישה (כגון נז ע"ב) וחלקן לגבי טומאת הכתם עצמו (נו ע"ב, סב ע"א), ומשמע שאלו אותם כתמים, ולא נאמר שגם כתם ירוק או לבן מטמא כאב הטומאה. ובברייתא בניה סב ע"ב, על המשנה: "שבעה סממנין מעבירין על הכתם", נאמר "דם הנידה ודאי מעביר עליו שבעה סמנין ומבטלו", ומשמע כאמור שדיני כתמים, גם לענין טומאת עצמם, נאמרו בדם הנידה ולא בשאר משקים היוצאים מן המקור.

ד. במשנה בניה סג ע"א נאמר: "כל אשה שיש לה וסת זיה שעתה, ואלו הן הוסתות: מפהקת ומעטשת וחוששת בפי כריסה ובשפולי מעיה ושופעת". ובגמרא שם: "שופעת? הא שפעה ואזלא! אמר עולא בריה דרב עילאי: בשופעת דם טמא מתוך דם טהור". במשנה הבאה (סג ע"ב) שנינו: "היתה למודה להיות רואה בתחילת הוסתות - כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות טמאות. בסוף הוסתות - כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות טהורות". מפורש אם כן שאם דרכה לראות את הדם הטמא רק לאחר עשר דקות, למשל, של שפיעת דם טהור - כל הטהרות שעשתה תוך כדי ראיית הדם הטהור טהורות. ואמנם יש נפקא מינה בין טומאת נידה לטומאת ערב, שכשרואה דם טהור אינה אב הטומאה ולפיכך אינה מטמאת כלים וגם אינה מטמאת בהיסט כנידה, אבל הלשון "טהרות שעשתה" משמעו ודאי גם אוכלין ומשקין שנגעה בהם. ועוד, שמסתבר שאם הדם הטהור נדון כדם טמא - הרי היא מטמאת כלים משום טומאה בחיבורין, כדין הנוגע בדם נידה (ראה זבים פ"ה מ"ו).

ה. בניה כח ע"א איתא: "אמר רב נחמן אמר רב: טומטום ואנדרוגינוס שראו לובן או אודם אין חייבין על ביאת מקדש ואין שורפין עליהם את התרומה". אם דם לבן טמא, הרי כשראו לובן על כרחך הטומטום טמא, בין אם הוא זכר או נקבה,

---

מלכיאל (ח"ג סי' סב) שבמסולקות דמים גם דם טהור אינו מצוי. מכל מקום, נוזלים בהירים ("דם לבן") מצויים יותר, ראה בנספח למאמר זה.

וצריך לשרוף את התרומה, ומדוע הברייתא מחשיבה זאת כספק?<sup>46</sup> ומלבד שזו ברייתא סתמית באין חולק, וסוגיה פשוטה באין חולק, הרי הגמרא בכח ע"ב גם מעמידה את הברייתא כרבי אליעזר, הסובר (כב ע"א) שמקור מקומו טמא.

**החזון איש** (יו"ד סי' קטז סק"ו) עמד בקושי זה, ותירץ שאולי מדובר בטיפה אחת בלבד, שלעניין מקור מקומו טמא יש לתלות שהיא מחוץ לגופה (נידה מא ע"ב), או שמדובר בראייה בשפופרת, ונשאר בצ"ע. שתי האוקימתות דחוקות, כמבואר למעין, והתירוץ השני תמוה, הרי לענין מקור מקומו טמא אין תועלת בראייה בשפופרת, אלא דווקא לענין טומאת נידה (כמ"ש בנידה כב ע"א).<sup>47</sup>

ו. בנידה לב ע"ב נאמר שהפסוק "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ במים את כל בשרו וטמא עד הערב" (ויקרא ט"ו, טז) בא "למעוטי אשה מלובן", כלומר, האישה אינה נטמאת מהפרשה לבנה. מכיוון שהפסוק עוסק בטומאת ערב, נראה שהלובן באישה התמעט גם מטומאת ערב (וכיו"ב לעיל שם לגבי המיעוט של איש מאודם, עיין שם ברש"י ד"ה למעוטי איש מאודם).

<sup>46</sup> בעניין ראייה זו יש להעיר כמה הערות:

א. מאנדרוניוס אין קושיה, משום שיש לו אבר זכרות ואבר נקבות (הל' אישות פ"ב הכ"ד), והלובן יוצא מאבר הזכרות והאודם מאבר הנקבות, ואין סיבה להניח שהלובן בא מן המקור. אבל טומטום, שהוא מכוסה ואפשר שהוא נקבה רגילה, הרי הלובן הוא מאבר זכרות או מן המקור.

ב. הקושי הוא משרפת התרומה אך לא מביאת המקדש, משום שייתכן שטומאה שאינה מפורשת בתורה אלא מקורה בהלכה למשה מסיני אין חייבים עליה (ראה הל' טומאת מת פ"ג ה"ג).

ג. היה מקום לומר שהדיון על הטומטום והאנדרוניוס הוא לטומאת שבעה, וה"לובן" הוא זוב, וכן מוכח בתוספתא (זבים פ"ב ה"א, שחלקה הובא בגמ' בעמ' ב שם), שדנה על "היה מונה ללובן וראה אודם... הרי זה אינו סותר", כלומר, מדובר בזוב הטעון שבעה נקיים. ולפי זה ייתכן לומר שהטומטום אכן טמא בוודאי טומאת ערב, מדין מקור מקומו טמא, והוא נחשב כספק רק לענין טומאת זיבה. ברם, רש"י פירש שהלובן הוא קרי, אם כן עסקינן גם בטומאת ערב. וגם על פי התוספתא, הרי בתוספתא שם הוזכרו גם הנוגע באודם ובלובן, שבוודאי אינו אלא טומאת ערב, וגם בהם הטומטום נחשב כספק בעלמא. אם כן מוכח שלובן היוצא מן האישה איננו אב הטומאה.

<sup>47</sup> גם על התירוץ הראשון יש לדון: החזו"א מניח כנראה שהקולא בטיפה אחת לתלות שמעלמא אתיא היא קולא מיוחדת במקור מקומו טמא. ויש מקום לומר אחרת, שזוהי קולא ב"טיפי מרגליות" כי במציאות הדבר שכיח שזיעה תבוא מעלמא, מה שאין כן בלובן ממש (וכיוצא בזה כתב בערוך לנר שם לחלק בין לבן לירוק).

## מקור מקומו טמא

הראשונים שם דנו מה הצורך במיעוט זה, הרי ישנו לימוד מ"דמיה" "דמיה" שרק ארבעה דמים טמאים באשה ותו לא! ותירצו שהמיעוט מ"דמיה" הוא לענין טומאת נידה, ואילו כאן התחדש מיעוט גם מטומאת ערב, דומיא דשכבת זרע (כן כתבו הרמב"ן והר"ן). תירוץ אחר: מיעוט "דמיה" מתייחס לדם שיש לו נטייה לאדום, והיינו דם הירוק (שהוא הקרוי בימינו צהוב), אבל לובן לא התמעט מ"דמיה", והיתה סברה ללומדו בקל וחומר משכבת זרע באיש (כן כתב רש"י בתשובה, הובא ברמב"ן ובתוס' הרא"ש, וכן נראה מתוספות ד"ה למעוטי). אך גם לדרך זו הלובן התמעט אפילו מטומאת ערב (עיין בתוס' הרא"ש). נראה אם כן מהגמרא שאישה איננה נטמאת כלל מדם לבן היוצא ממנה.

ז. בירושלמי בניה פ"א ה"א מצינו, לענין הבדיקות שאישה בודקת עצמה פעמיים ביום כדי לוודא את טהרתה:

עד כדון בשבדקה ומצתה נגוב. בדקה ומצתה טהור, רבי אמי בשם רב, רבי בא בשם רב יהודה: בדקה ומצתה טהור - אסורה לביתה עד שיתנגב מעיינה. חד רבי טובי אמר בשם ר' אבהו: אסורה לביתה עד מעת לעת. אמר רבי יעקב בר אחא: כד סליקית להכא שמעית מן כל רבנן מותרת לביתה מיד... ואפילו כמאן דמר אסורה לביתה, כפקידה היא למעט מעת לעת, ולמה היא אסורה לביתה? שמתוך שהיא מתרגלת בדמים טהורין היא מתרגלת בדמים טמאין.

מן הירושלמי משתמע שאם מצאה דם טהור - הרי היא טהורה לכל הדעות, ואינה נטמאת מעת לעת מחשש שהדם הטהור הגיע מוקדם יותר, וכל הדיון הוא רק האם הדם הטהור מצביע על חשש לביאתו של דם טמא בקרוב.<sup>48</sup>

## פרק ו: ביאור הגמרא למחלוקות התנאים

לכשנדקדק בדברי התנאים שבהם הגמרא תולה שנחלקו בשאלת מקור מקומו טמא, נראה שמפשט הדברים אין מקור ברור לסברה שמקור מקומו טמא:<sup>49</sup>

48 כן הוכיח בטל תורה (לרבי מאיר אריק) על הירושלמי. ובדוחק יש לדחות שאמנם האישה טמאה טומאת ערב ואף טמאה מעת לעת בטומאה קלה זו, לענין אוכלין ומשקין שנגעה בהם, אבל איננה טמאה כנידה לטמא כלים ולטמא בהיסט, ובמובן זה הועילה בדיקתה זו לבטל טומאת מעת לעת.

49 יודעני שגישה זו לביורר הנושא, והטלת ספק באופן שבו פירשה הגמ' משניות וברייתות, איננה מקובלת. לענ"ד כאשר אנו באים לענין הלכה לדון בין שתי שיטות תנאים ובין שני פסקי הלכה בראשונים (הרמב"ם מחד והראב"ה מאידך) יש משקל לשאלה האם דעת תנאים מסוימת

א. מחלוקת רבי ורשב"ג

מובא בניה טז ע"א:

לימא הני תנאי בהא נמי פליגי, דתניא: הרואה דם מחמת מכה, אפילו בתוך ימי נדתה, טהורה, דברי רשב"ג. רבי אומר: אם יש לה וסת חוששת לוסתה. מאי לאו בהא קמיפליגי, דמר סבר וסתות דאורייתא ומר סבר וסתות דרבנן? אמר רבינא: לא, דכולי עלמא וסתות דרבנן, והכא במקור מקומו טמא קמיפליגי: רשב"ג סבר אשה טהורה ודם טמא, דקאתי דרך מקור, ואמר ליה רבי: אי חיישת לוסת - אשה נמי טמאה, ואי לא חיישת לוסת - מקור מקומו טהור הוא.

פירוש רבינא נראה דוחק, שהרי רשב"ג ורבי לא הזכירו כלל את הדם בדבריהם, ולמה לנו לומר שזהו הנושא למחלוקתם? נראה שרבינא פירש כך משום הברייתא הדומה בגמ' סו ע"א: "ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה דם יוצא, דברי רבי. רשב"ג אומר: דם מכה הבא מן המקור טמא. ורבותינו העידו על דם המכה הבא מן המקור שהוא טהור". וביארה הגמ': "מאי בינייהו? אמר עולא: מקור מקומו טמא איכא בינייהו". מכיוון שיש כאן מחלוקת רבי ורשב"ג בענין דומה של דם מכה, רבינא מקשר בין המחלוקות, וכן משמע להדיא באור זרוע.<sup>50</sup> ואלמלא דברי רבינא היה אפשר לומר

אכן נאמרה במפורש או לא. כעין זה כתב הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן (סי' צו), בדיון האם קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, וזו לשונו, בקיצורים: "יש להתבונן עד כמה עיקרה של ההלכה היא קבועה על היסוד שקדושה ראשונה קידשה לע"ל. חדא, שעל קדושת המקדש וירושלים אין שום תנא שאמר מפורש שלא קדשה לע"ל, ולאידך גיסא הדעה המכרחת דקדשה לע"ל היא כל כך שגורה בפי התנאים, וסתמיות של משניות וברייתות וענייני עדויות של עובדות מהתנאים הקדמונים כמו אבא שאול מוכיחין על דעה זו. וכל הסמך לומר שלא קדשה לע"ל הוא רק אליבא דחד מאן דאמר, וגם הוא לא אמר דבריו על קדושת המקדש וירושלים, אלא שהגמ' אומרת שאפשר לדמות הענינים זה לזה ולמצוא אפשרות משמעות של מאן דאמר דלא קדשה לע"ל. וגם בענין קדושת הארץ עצמו אין הדבר ברור ומוחלט אם עמד בדעתו, ואם כן לא נשארה לנו שום הוכחה ברורה שיהיה אפילו חד מאן דאמר דלא קדשה לעתיד לבוא". לענ"ד כיוון מחשבה זה הולם גם את הסוגיה דידן, כפי שיבואר.

50 הלכות נידה סי' שנה: "מרביןא דאמר בסמוך גבי פלוגתייהו דרבי ורשב"ג... מדדחיק לאוקמי פלוגתייהו במקור מקומו טמא, דהא איכא פלוגתא דתנאי לקמן בפרק בתרא וגם רשב"ג אית ליה מקור מקומו טמא". בשו"ת אבני מילואים סי' כג בהגהה מתלמיד המחבר כתב ש"מאי בינייהו" פירושו "מה הנפק"מ" ולא "מה הטעם", ולכן פירש שהשאלה ותשובת עולא מתייחסות לרבי ורבותינו ולא לרבי ורשב"ג, עיי"ש, ולפי דרכו אין סיבה לייחס לרשב"ג בטז ע"א שסובר מקור מקומו טמא. אכן בדרך כלל הלשון "מאי בינייהו" מתייחסת לנפק"מ, אבל במקומות רבים מצינו לשון זו גם על הטעם, ראה בברכות יח ע"א: "חוששין לעכברים איכא בינייהו", בניה לו ע"א: "א"ב יומי וטבילה", ובניה עא ע"ב "טבו"י ארוך א"ב". וראה גם שבת עח ע"ב, כתובות נח

## מקור מקומו טמא

שאינן קשר בין הברייתות: הברייתא בסו ע"א מדברת בדם שידוע שבא ממכה שבמקור, ובזה סובר רשב"ג שהוא טמא, ואילו בטז ע"א מדובר במכה שאינה במקור, ויש ספק האם הדם בא ממכה זו או מן הווסת בזמנה, ורשב"ג סובר שהאישה טהורה לגמרי כי תולים שהדם בא מן המכה, ורבי חושש לווסתה, וכמו שהבינה הגמרא בתחילה כשתלתה את מחלוקתם בווסתות דאורייתא או דרבנן.

גם הברייתא בסו ע"א אינה מתפרשת בהכרח כך שמחלוקת רבי ורשב"ג עוסקת במקור מקומו טמא: ראשיתה של הברייתא עוסקת ברואה מחמת תשמיש, ועל כך נאמר שאם יש לה מכה באותו מקום - תולה במכתה. הברייתא ממשיכה: "ונאמנת אשה לומר...", ומשמע שנאמנות זו היא לעניין היתרה לבעלה, שבה עסקה הברייתא עד עתה, ורבי ורשב"ג עוסקים בטומאת האישה ולא בטומאת הדם בלבד.<sup>51</sup> וכך נראה מהתוספתא המקבילה בנידה פ"ג ה"ד:

דם הנמצא בפרוזדור שורפין עליו את התרומה וחייבין על טומאת מקדש וקדשיו. והיוצא מן החדר, אם ידוע שדם מכה - טהור, ואם לאו - ספק. דם החדר ספק דם מכה טהור, ר"א בר"ש אומר משום ר"מ: דם היוצא מן החדר אף על פי שבידוע שדם המכה טמא, ורבתינו אומרים: דם המכה טהור.

נראה שהמחלוקת על דם מכה היא האם דינו כדם הפרוזדור, כלומר שמטמא את האישה טומאת נידה!<sup>52</sup>

---

ע"ב, סוטה כ ע"ב, ב"מ סג ע"א, סנהדרין יב ע"א, זבחים יט ע"ב, שם סה ע"א, ושם סה ע"ב, כולם ברש"י ד"ה מאי בינייהו.

51 ומה שהזכיר רשב"ג בלשונו את טומאת הדם, זוהי הדרך לבטא את טומאת האישה גם כן בהרבה מקומות, ראה לעיל פרק ד, ב.

52 חיזוק נוסף לכך מן התוספתא בנידה פ"ח ה"ב, שם הובאה שוב מחלוקת זו, ואחר כך נאמר: "היתה בודקת בימין והיא טמאה, בשמאל והיא טהורה - לא תבדוק אלא בשמאל. בחצר והיא טהורה, בטרקלין והיא טמאה - לא תבדוק אלא בחצר. בעצמה והיא טמאה, בחברתה והיא טהורה - לא תבדוק אלא בחברתה". העניין צריך ביאור: הרי מסתבר שבדיקתה בימין ועל ידי עצמה טובה יותר מאשר בשמאל וע"י חברתה, וזו הסיבה להבדל בתוצאות הבדיקות, ואם כן יש להצריך אותה לבדוק כראוי! נראה לפרש שהתוספתא היא מדברי ר"מ, הסובר שדם היוצא מן המכה טמא, וקמ"ל שאם בודקת בימין ומוצאת טמא ובשמאל טהור - יכולה לבדוק בשמאל, כי אנו תולים שהבדיקה בימין גורמת למכה שבמקור להוציא דם, ואין האישה צריכה לגרום לכך, וזוהי גם הסיבה לשאר הקולות. ולפי זה מובן מדוע הפוסקים השמיטו את התוספתא, שאינה אליבא דהלכתא.

היה מקום לפרש את הגמ' בסו ע"א בהתאם לזה, שמה שאומר עולא "מקור מקומו טמא איכא בינייהו" אין כוונתו של רשב"ג הדם טמא והאישה טהורה, אלא בא להסביר למה לרבי דם מכה שבמקור אינו גורם טומאת נידה ולרשב"ג הוא גורם טומאת נידה, שלפי רשב"ג מקור מקומו טמא, וכל דם היוצא ממנו (ומראהו כאחד מחמישה דמים המטמאים) גורם **טומאת נידה**. אבל רבינא בטז ע"א אומר בפירוש בדעת רשב"ג "אשה טהורה ודם טמא", ועל כרחנו לא פירש כך את המחלוקת ואת דברי עולא עליה.

### ב. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים

בנידה כא ע"ב נאמר:

לימא שפופרת תנאי היא, דתניא: המפלת חתיכה, אף על פי שמלאה דם, אם יש עמה דם - טמאה, ואם לאו - טהורה. רבי אליעזר אומר: 'בבשרה' ולא בשפיר ולא בחתיכה.

---

השתא דאתינן להכי, נראה ללמוד מהלשון "והיא טמאה" שהכוונה לטומאת הנידה ולא לטומאת הדם בלבד. וגם מן העניין נראה כך, כי הדבר תמוה שתבדוק על ידי חברתה אם יש לה דם מכה בכדי להימנע מטומאת ערב, שהרי חברתה מסתכנת בכך בעצמה בטומאת ערב, כי נושאת את הדם שבעד הבדיקה. ושמע מינה שר' מאיר סובר שדם מכה מטמא טומאת נידה.

**בחסדי דוד** פירש את התוספתא אחרת, שהיא עוסקת בבדיקה בשפופרת לרואה מחמת תשמיש (שנזכרה בתוספתא בהל' א), ואומרת שאם בדקה בימין ומצאה טהורה ובשמאל טמאה - תחזור ותבדוק בימין, כי תולים שבדיקתה בימין גרמה פצע. ופירושו אינו נראה: 1. משמעות הלשון שעסקינן בבדיקות הקבועות, שאם יוצא בימין כך ובשמאל אחרת תעשה תמיד בשמאל, ולדבריו מדובר על בדיקה יחידה, ואינו במשמע. 2. לא מובן לדבריו למה האישה חזרה על הבדיקה פעמיים, ולמה כשבשמאל יצאה טהורה יש צורך שתחזור על התוצאה הטהורה. 3. מלשון התוספתא לעיל לגבי הבדיקה בשפופרת "לא תנשא עד שתבדוק עצמה. **כיצד בודקין אותה? מביאין שפופרת** ונותן לתוכה מכחול ומביא מוך ונותן בראש המכחול..." משמע שבדיקתה מתבצעת ע"י אחרים, וכך מסתבר. אך בנידה סו ע"א הובאה התוספתא בלשון: "כיצד בודקת את עצמה מביאה שפופרת" וכו'. 4. סידור הדברים בתוספתא אינו מתאים כל כך לפירושו, שכן לדבריו היה ראוי להקדים את הבבא הזו לדיון אם דם מכה שבמקור טמא או לא. יש להעיר עוד על עניין הטרקלין והחצר: בחס"ד פירש שלא מדובר על הבדיקה עצמה אלא על ראייתה, שאם בטרקלין הצבע נראה כדם ובחצר לא - תיבדק על פי מראה החצר. מעתה, אם נאמר שר"מ מדבר על טומאת הדם בלבד, ומשום מקור מקומו טמא, יש ללמוד מכאן שלא נאמרו הדברים אלא בארבעת מראות הדמים, ולכן כשבחצר המראה אינו כדם הרי היא טהורה (וקשה, שלכתחילה יש לבדוק דווקא במקום צל, כדאיתא בגמרא נידה כ ע"ב). ברם, לענ"ד כוונת התוספתא ב"טרקלין" ו"חצר" כלשון נקייה על משקל "פרוזדור" ו"חדר", שאם בדיקה עמוקה פוצעת אותה - לא תבדוק עמוק כל כך.

## מקור מקומו טמא

ר"א היינו תנא קמא! אימא: שרבי אליעזר אומר בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה. וחכמים אומרים: אין זה דם נידה אלא דם חתיכה.

הגמרא שם מתחבטת בשאלה מה ההבדל בין טעמו של ר"א לטעמם של חכמים, ורביא מפרש: "באשה טהורה ומקור מקומו טמא קמיפלגי, דר"א סבר: אשה טהורה ודם טמא, דהא אתי דרך מקור, ורבנן סברי: אשה טהורה ומקור מקומו טהור". אך הגמרא עצמה הציעה קודם לכן פירושים נוספים להבדל בין טעמיהם, עיין שם, וכן בירושלמי בנידה פ"ג ה"א. ובפשטות אין הכרח שיש כאן מחלוקת, אלא ר"א וחכמים נותנים טעמים שונים לדינו של תנא קמא, ועל כל פנים לא הזכירו כלל את טומאת הדם.

### ג. מחלוקת רבי שמעון וחכמים

בברייתא במא ע"א נאמר: "המקשה שלשה ימים ויצא ולד דרך דופן - הרי זו יולדת בזוב, ורבי שמעון אומר: אין זו יולדת בזוב. ודם היוצא משם טמא, ורבי שמעון מטהר". ברישא נחלקו אם יוצא דופן דינו כלידה רגילה, והדם שקדם ללידתו הוא דם הקושי, או לא, וזה כמחלוקתם במשנה (נידה מ ע"א) אם יוצא דופן גורם טומאת לידה. הגמרא דנה במה נחלקו בסיפא, ורב יוסף מוכיח מלשון הברייתא שיש כאן מחלוקת מיוחדת לגבי טומאת הדם, ומפרש: "כגון שיצא ולד ודם דרך דופן, ובמקור מקומו טמא קמיפלגי". על פי ההבנה המקובלת, כוונתו לומר שכל דם היוצא דרך הדופן מטמא לדעת חכמים כאב הטומאה, אף על פי שהאישה איננה נידה.

בהמשך מובאת דעת ריש לקיש, שתנא קמא המטמא את הדם היוצא דרך הדופן מטמא גם את האישה טומאת נידה על ידי דם זה, ולא כרב יוסף, ואילו רבי יוחנן חולק עליו, שאין האישה נעשית נידה אלא אם יצא המדווה בדרכו הרגילה.<sup>53</sup>

לפי שיטת ריש לקיש אין כאן שיטה שמקור מקומו טמא לכל דם היוצא ממנו גם כשאינו גורם טומאת נידה.<sup>54</sup> אך גם לשיטת רבי יוחנן יש לומר שאין כוונתו שדם שיצא מאישה טהורה דרך הדופן טמא, אלא שבמקרה הנדון ברישא של הברייתא, שהאישה זבה, כל דם היוצא ממנה, אפילו דרך הדופן, דינו כדם זבה ומטמא. אין

<sup>53</sup> ר' יוחנן מוכיח זאת מדרשת רשב"י שם, ובראשונים דנו מה הראיה מרשב"י לרבנן, עיין תוס' ורשב"א.

<sup>54</sup> ואפשר שזהו גופא טעמו של ר"ל, שלדעתו מקור מקומו טהור ולכן הוכרח לומר שחכמים מטמאים גם טומאת נידה. הדבר תלוי בביאור דברי ר"ל בהמשך הגמ', שבמקור שנעקר ונפל לארץ האישה טמאה טומאת ערב, האם זה מדין מקור מקומו טמא (וכפי שנראה מרשב"י בד"ה נחושתיך ובד"ה לטומאת ערב) או שזהו דין מיוחד, ראה לעיל פרק ב בשם המאירי.



פירוש הדבר שמקור טמא לכל דם היוצא ממנו, אלא שהדין שדם הזבה הוא אב הטומאה נאמר גם בדם שיצא באופן שאיננו ראוי לטמא אותה. ומה שאמר רבי יוחנן: "אף לדברי המטמא בדם מטהר באשה", אין פירושו שבאותו מקרה הדם טמא והאישה טהורה מטומאת נידה, אלא אף לדברי המטמא בדם היוצא דרך דופן בזמן נידתה - מטהר באישה אילו לא היתה נידה (וכך מדויקת יותר הלשון "מטהר באשה" לגמרי, ולא נטמאה טומאה קלה ממגעה בדם היוצא מהדופן).

גם בדעת רב יוסף יש מקום לומר כך, ש"מקור מקומו טמא" נאמר כאן כשם המושאל ולא כמובנו בסוגיות המקבילות, והכוונה כאן שאחרי שהאישה הוגדרה כזבה - מקורה טמא לכל דם היוצא ממנו, אפילו דרך דופן. וכך משמע מלשונו: "כגון שיצא ולד ודם דרך דופן", ולא "שיצא דם דרך דופן", שהמחלוקת על טומאת הדם עוסקת במקרה שהוזכר ברישא שקישתה שלושה ימים ואחר כך יצא ולד: חכמים מטמאים את הדם היוצא דרך דופן כי היא זבה, וכאן חידשו שגם דם היוצא מהדופן מטמא, ואילו ר"ש מטהר, אף על פי שלדעתו הלידה דרך דופן היא לידה לכל דבר וזהו דם יולדת, מפני שמקור מקומו טהור, ואין "דם נידה" אלא היוצא כדרכו.

#### ד. מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה

שנינו בנידה עא ע"א:

האשה שמתה ויצאה ממנה רביעית דם מטמאה משום כתם ומטמאה באהל. רבי יהודה אומר: אינה מטמאה משום כתם, מפני שנעקר משמתה. ומודה רבי יהודה ביושבת על משבר ומתה ויצאה ממנה רביעית דם שהיא מטמאה משום כתם. אמר רבי יוסי: לפיכך אינה מטמאה באהל.

ובגמרא: "מכלל דתנא קמא סבר אף על גב דנעקר דם משמתה מטמאה משום כתם. אמר זעירי: מקור מקומו טמא איכא בנייהו".

אפשר לפרש את המחלוקת באופן אחר, שאמנם הדם יצא מגופה לאחר שמתה, אבל ת"ק מסתפק האם נעקר מהרחם לבית החיצון מחיים או משמתה, ומספק מטמא משום כתם ובאוהל, ור' יהודה פשיטא ליה שנעקר משמתה, ולכן מטמא רק באוהל (ומצינו לשון "מפני" על הנחה שהיא עצמה שנויה במחלוקת, עיין דמאי פ"ז מ"ג, שביעית פ"ז מ"ו, ועוד רבים). וכך משמע קצת מ"ומודה רבי יהודה...", כלומר שבישבת על המשבר הוא מודה שנעקר מחיים, או שעל כל פנים הדבר ספק אם נעקר מחיים, וההודאה עומדת באותו מישור עם המחלוקת, שבנקודה שבה חלק באופן מסוים - הודה באופן אחר, כלומר שהמחלוקת היא במציאות.

## מקור מקומו טמא

ומלשון הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"י מ"ה) משמע כפירוש זה, שכתב: "ונהגנו בדם זה לחומר ודננו בו דיני דם המת ודם החי", ומשמע שזוהי החמרה בספק. אך בהל' מטמאי מו"מ פ"ד הט"ו כתב כדברי הגמרא.

### סיכום

הגמרא בכמה מקומות מעמידה מחלוקות תנאים שונות בשאלה האם מקור מקומו טמא. נראה שביאורים אלה למחלוקות התנאים אינם הכרחיים, ובחלק מהמקומות הגמרא עצמה מציעה אפשרויות הסבר אחרות. נמצא שאין לנו תנא הסובר במפורש כדעה זו. מאידך, בכמה סוגיות משמע שהדבר פשוט שמקור מקומו טהור, ואין טומאה בדם ללא טומאת נידה, כפי שהתבאר בפרקים הקודמים. בכך מתחזקת שיטת הראב"ה וסיעתו שהכריע שמקור מקומו טהור, ולא כדעת הרמב"ם שפסק שמקור מקומו טמא באופנים מסוימים.

כנגד זה עומדים דברי רבי יוחנן (מא ע"ב), שנאמרו כהלכה פסוקה באין חולק, על אודות מקור שהזיע כמין שני טיפי מרגליות, המטמא את האישה טומאת ערב, ובכך נעסוק בפרק הבא.

## פרק ז: מקור שהזיע

### דברי רבי יוחנן והקשיים בהם

כבר הוזכר מאמרו של רבי יוחנן (נידה מא ע"ב):

מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות - טמאה. למאי? אילימא לטומאת שבעה, חמשה דמים טמאין באשה ותו לא! אלא לטומאת ערב. ודווקא תרתי, אבל חדא אימא מעלמא אתיא.

כאמור, רש"י (ד"ה לטומאת ערב) וראשונים נוספים פירשו שטעמו משום מקור מקומו טמא,<sup>55</sup> ולפי פירושם יוצא שרבי יוחנן הכריע להלכה כשיטת התנאים הסוברת מקור מקומו טמא, ולדעתו הדברים אמורים אפילו לגבי דם ירוק ולבן.

יש להקשות על כך שתי קושיות עיקריות:

א. המשניות וסוגיות הגמרא שהובאו בפרקים הקודמים (ד-ה) מוכיחות כשיטה שמקור מקומו טהור, בפרט בדם ירוק ולבן. כל המקורות הללו אינם קושיה מוכרחת

---

55 ראה לעיל הערה 2.

על רבי יוחנן: ניתן לומר שרבי יוחנן סובר שמכיוון שיש סתם משנה (עא ע"א, לפי פירוש זעירי שם) הסוברת שמקור מקומו טמא, לגבי דם נידה שיצא לאחר מיתה, ממילא הוא הדין לדם ירוק ולבן שיוצא מן המקור. ומשנה זו חולקת על משמעות כל המשניות הנ"ל, ורבי יוחנן מכריע כמותה, כי "מה לי חד סתמא ומה לי תרי סתמי" (יבמות קא ע"ב, קידושין נד ע"ב), ובפרט שהסתם משנה שמקור מקומו טמא היא המשנה האחרונה במסכת העוסקת בנושא זה. סוגיות הגמרא גם הן אינן מהוות קושיה על ר' יוחנן, "גברא אגברא קרמית?".

מכל מקום, הדבר תמוה מאוד שמשנה זו בסוף המסכת תעמוד בסתירה למשמעות כל המשניות הנ"ל, ובפרט שהעמדת מחלוקת ת"ק ורבי יהודה בשאלת מקור מקומו טמא איננה מוכרחת כלל, כנ"ל בפרק הקודם. ככלל, מחלוקת התנאים שהגמרא משייכת למקור מקומו טמא עוסקות בדם מארבעה מיני דמים, אלא שחסרים בו תנאי ראיית הנידה. בטיפי מרגליות, שרבי יוחנן מטמא גם אותן, לא מצאנו שום תנא שמטמא. ואמנם ייתכן ללמוד מכללא, שמכיוון שיש הלכה למשה מסיני שהמקור מטמא כל מה שבו - הוא הדין לדם ירוק ולבן, אבל אין זה מוכרח, ואפשר שההלכה נאמרה רק לגבי ארבעת הדמים המטמאים.

ב. קושי נוסף בדין מקור מקומו טמא הוא מעשי. דרכה של אשה להפריש נוזלים טהורים פעמים רבות, ונמצא שלא שבקת חיי לכל בריה, כי האשה טמאה רוב הזמן (ראה בנספח למאמר זה). ומצאתי שהעיר בדומה לזה בספר **ברכת שי** (לר' שמריהו יוסף ברמן, בחידושי לנידה מא ע"ב): "יש לעיין בכל הנשים הרגילות במראות טהורות, דיאסרו לעולם באכילת תרומה וקדשים ומגען, כיון דרגילות בזיבת מראות טהורות; והשי"ת יאיר עיני להבין התוה"ק".

אכן בירושלמי בנידה פ"א ה"א הנ"ל מצינו דעה שלפיה אישה שראתה מראות טהורים נאסרה לבעלה מחשש שהם סימן למראות טמאים שיבואו בסמוך, "שמתוך שהיא מתרגלת בדמים טהורין היא מתרגלת בדמים טמאין".<sup>56</sup> מסקנת הירושלמי

56 מקור דומה מופיע בבבלי פסחים קיג ע"ב: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל... והיושבת על דם טהור אסורה לשמש. עד כמה? אמר רב: עונה". בדברי כמה ראשונים נוסף כאן: "הואיל והוחזק מעיין פתוח" (**מחזור ויטרי** תצט; **ספר הישר**, חידושים, קפא; **רוקח** סי' שיז ושיט; **ארחות חיים**, הל' טהרת הנידה, יא. בגמרא לפנינו סברה זו מופיעה בפסחים קיב ע"ב בעניין אחר). רוב הראשונים פירשו זאת לעניין יולדת ביום שאחרי מלאת ימי טהרתה, אבל מסתימת רש"י לא משמע כן, ונראה שפירש "דם טהור" כמובנו הרגיל, דם מן המראות הטהורים, ואסורה לשמש שמא תראה דמים טמאים, ודברי רב

## מקור מקומו טמא

להיתר אמנם, אבל חזינן שעם כל הקושי שבדבר - לא נפלות היא שאישה שמוצאת דם טהור אסורה לבעלה מעת לעת מדרבנן, והדבר מלמד שהדמים הטהורים אינם שכיחים כל כך. ברם, נראה שכוונת הירושלמי ל"דמים טהורים" בגוון חום בהיר או צהוב, כאלו שדרכם להופיע לקראת הווסת החודשי, ובהם היא אכן "מתרגלת בדמים טמאין", ולא ל"טיפי מרגליות" צלולות, שהן מצויות מאוד.

מחמת קשיים אלו, נראה להציע דרכים אחרות בפירוש דברי רבי יוחנן:

א. כבר הובאו לעיל (סוף פרק ב) דברי המאירי, שטיפי המרגליות מטמאים מאחר "שדינן כדין המקור", ומשמע שרצונו לומר שזהו סעיף מהדין הקודם המובא בגמרא: "אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: מקור שנעקר ונפל לארץ - טמאה, שנאמר: 'יען השפך נחשתך ותגלי ערותך'". כלומר (וכפי שביארו כמה אחרונים בדעת הרמב"ם, כנ"ל), טיפי המרגליות אינן טמאות ומטמאות מדין "מקור מקומו טמא", אלא הטיפים הללו נחשבות כחתיכה מן המקור עצמו, וזוהי הסיבה לטומאתן. על פי זה אין ראייה שרבי יוחנן פסק "מקור מקומו טמא" לא בדם ירוק ולבן ואף לא בארבעת הדמים הטמאים (כשבאו שלא בהרגשה, או לאחר מיתה, או דרך דופן), אלא זהו דין מיוחד של זיעת המקור. ביאור זה מוסבר היטב בפשט הגמרא, ואילו לפירוש רש"י וסיעתו לא מובן כל כך מדוע דברי רבי יוחנן מובאים אחרי דברי ריש לקיש; הרי דבריו שייכים לדין מקור מקומו טמא שנדון בגמרא לפני כן. מכל מקום, לענין הקושי המעשי שהצבענו עליו אין כאן רווח גדול, כי סוף סוף פעמים רבות מוצאת האישה בבדיקתה נוזל צלול, יותר מטיפה אחת, שלכאורה מטמא טומאת ערב גם על פי דרך זו;<sup>57</sup> וראה בנספח למאמר זה, סעיף 6.

בבבלי כדבריו בירושלמי.

<sup>57</sup> בשו"ת תפארת צבי (לר' צדוק הכהן מלובלין) תשובות להל' נידה סי' א (שסובר כמאירי, כמובא לעיל הערה 25, ש"מקור שהזיע" טמא משום שהזיעה נחשבת כחלק מהמקור), כתב על שכיחות התופעה בתחילת תשובתו שם (בקיצורים): "בעניין האשה שאומרת שמרגשת תדיר בפתיחת פי המקור כמה פעמים ביום וכשבודקת על הרוב מוצאת ליחות לבנות, ואי אפשר לה לבדוק בכל פעם. וכבר יעץ לה הרב השואל להחזיק מוך דחוק תדיר באותו מקום, וגם זה אי אפשר. וההוא אמר כי באמת הרבה ואולי רוב הנשים כן, כי אחר שאשה זה ספרה לחברותיה הדבר באו גם הם לשאול על זה". ועל מראות אלה כתב בהמשך (אות י) שהוא "מזיעה של בשר המקור עצמו, וכן ניכר לכלוך השלי"ם [=חלאה] שאינו אלא מלחלוח הבשר וזוהמתו". וראה לשון שו"ת חתם סופר (י"ד סי' קסח): "צ"ל קצת מיתון בדין זה [שאישה המרגשת ובדקה ולא מצאה כלום - טמאה, ואם מצאה מראה טהור - טהורה], מהו מראה הטהורה, כי לעולם תוציא לפנינו הבדיקה מלוכלכות בשלי"ם מלחלוחי הגוף, ונפל פיתא בבירא".

ב. חשבתי להציע פירוש חדש לגמרי, שדברי רבי יוחנן מוסבים על דברי ריש לקיש בשם ר"י נשיאה, כלומר שרבי יוחנן לא מדבר על מקור שהזיע בהיותו בגוף האישה אלא על מקור שנפל והזיע, ובא ר' יוחנן להתנות תנאי דינו של ר"י נשיאה, שמקור שנפל מטמא אם גם לאחר נפילתו הוא עדיין מוגדר כ"מקור" המנביע ומוציא משקים כלשהם, שני טיפי מרגליות. ובתחילה סברה הגמ' שכוונת ר' יוחנן אפילו לטומאת שבעה, והאישה נעשית נידה אף על פי שהמקור מחוץ לגופה, ובמסקנתה התחדש שמדובר בטומאת ערב בלבד למי שייגע במקור זה.

אמנם לפי פירוש זה ראוי היה שרבי יוחנן יאמר "והוא שהזיע כשתי טיפי מרגליות" ותו לא, אבל אפשר שרבי יוחנן אמר את דבריו כמימרא בפני עצמה, ולא בהתייחסות לדברי ר"י נשיאה, ואמר בפירוש: "מקור שנעקר ונפל לארץ והזיע כשתי טיפי מרגליות טמאה", והגמרא קיצרה את דבריו.

כמה נקודות בגמרא מסייעות להבנה זו: 1. הלשון "מקור שהזיע" מתאימה יותר למקור המונח לפנינו ומזיע, מאשר ליציאת משקה מן המקור שבגוף האישה. 2. דברי הגמרא "אבל חדא אימא מעלמא אתיא" תמוהים, למה הקלו בספק זה?<sup>58</sup> ולפי דברינו הרי זה מובן, שבטיפה אחת יש לומר שהיא באה מהלחות באוויר, ואנו זקוקים לראיה שהמקור הנופל עדיין מנביע משקים. 3. הלשון "מעלמא אתיא" נוחה יותר לפירוש זה, כי על פי הפירוש המקובל המובן הוא שהטיפה באה מגופה של האישה אך לא מן המקור אלא מן הצדדים, ולא מצאנו בגמ' לשון "מעלמא" אלא לגבי דבר הבא מחוץ לגופה (ראה נידה יד ע"א, נז ע"ב, ועוד). 4. הלשון "מרגליות" משמעה שהטיפות נוצצות מפני שהן חשופות לאור השמש,<sup>59</sup> ותיאור זה מתאים לטיפות שמחוץ לגופה דווקא, ולא שנמצאו, למשל, על עד בדיקה. 5. הגמרא לא מוסיפה שום הסבר או מקור לדברי ר' יוחנן, והדבר מובן אם בא רק לסייג את הדין שקדם לו. 6. מצאתי שבחלק מכתבי היד והראשונים הגרסה בגמרא, בין במשפט של ר' יהודה נשיאה ובין בזה של

58 בסדרי טהרה (סי' קצ סק"ד) הסביר זאת על פי הסברה שספק הלכה למשה מסיני לקולא (עיין אנצ"ת ערך הלכה למשה מסיני עמ' שעח). ולשון הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"א ה"א שונה: "הזיעה טיפה אחת הרי האשה טהורה שאינה אלא מחוץ למקור", לשון ודאי. וראה בנודע ביהודה מהדר"ת יר"ד סי' קא שדן בזה.

59 השווה להוריות יב ע"א: "כשמן הטוב יורד על הזקן זקן אהרן וגו', כמין שני טיפי מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו". ובתוספתא בפרה פ"ב ה"ב "משקה מרגליות", ופירש הר"ש (פרה פ"ב מ"א): "דרך אדם כשעולה מן הטבילה עומדין עליו המים טיפין ודומין כמין מרגליות".

## מקור מקומו טמא

רבי יוחנן, "טמא" במקום "טמאה".<sup>60</sup> מגרסה זו משתמע להדיא שהדין הוא על המקור, האם הוא ראוי לטמא.

על פי פירוש מחודש זה, לא נאמר כלל בדברי רבי יוחנן שדם לבן שיצא מן המקור טמא או מטמא את האישה טומאת ערב.

ג. כיוון אחר בפירוש דברי רבי יוחנן הוא על סמך גרסה המופיעה בפסקי הרשב"ץ (נידה מא ע"ב): "מקור שהזריע כשני טיפי מרגליות".<sup>61</sup> נראה שהדברים מכוונים לדברי חז"ל (נידה לא ע"א, ועוד) על כך שהאשה מזרעת, ומכמה מקורות משתמע שהכוונה לרטיבות היוצאת מן האישה בשעת תאוותה לתשמיש.<sup>62</sup> לפי דרך זו, מדובר על שלב הסמוך לתשמיש, ורבי יוחנן אומר שהאישה טמאה טומאת ערב כבר בשלב זה, כעין דין פולטת שכבת זרע. אבל באופן שגרתי אין לאישה שום טומאה מחמת מראות טהורים.

## סיכום כללי ומסקנות

א. במסכת נידה מוזכר בכמה מקומות מושג מחודש של "מקור מקומו טמא", ולפיו יש טומאה גם בדמים שאינם גורמים טומאת נידה: דם מכה שבמקור, דם חתיכה, דם היוצא דרך דופן, דם שנעקר לאחר מיתה, וכן דם שאיננו מארבעת מראות הדמים המטמאים. בכל הנושאים הללו דין זה תלוי במחלוקת תנאים, פרט לדם שאינו מארבעה מראות, שטומאתו נאמרת במימרא של רבי יוחנן ללא חולק מפורש.

---

60 כך בכת"י מינכן וכת"י וטיקן 111, וכן בפירוש המיוחס לרבנו חננאל (מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' תל) ובתורת הבית לרשב"א (בית שביעי שער ראשון, מהדו' מוסד הרב קוק עמ' יב).  
61 לא מצאתי חבר לגרסה זו, ובקובץ שיטות קמאי (עמ' תל) הציע להגיה בו "שהזיע".  
62 לשון הראב"ד בבעלי הנפש (שער הקדושה, הובא בטור או"ח סי' רמ ואה"ע סי' כה): "והוא משהא עצמו כדי שתהנה האשה מן המעשה ותזריע תחילה, מתכוין לעשות מצוה ועושה אותה והקב"ה נותן לו שכרו בבנים זכרים" (לא כתוצאה טבעית מהזרעתה תחילה, אלא כשכר על כוונתו לטובת אשתו). ולשון הטור: "שמשהין עצמן על הבטן עד שיזרעו נשותיהן", ומשמע שהוא דבר הניתן לידיעת הבעל, ולא הזרעה פנימית שאיננה ניכרת. ולשון רבנו בחיי (ויקרא י"ב, ב): "ועל דרך חכמת הטבע אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, כי כשהאשה משתוקקת לבעלה ומתחממת בחשקו... ומתוך אותו חשק ממהרת ומזרעת תחלה". אמנם על פי הידוע כיום הרטיבות הנ"ל אינה יוצאת מן הרחם אלא מצדדי הנרתיק, אך כך הוא כנראה גם לגבי פולטת שכבת זרע (ראה בנספח למאמר זה, סעיף 7), וצ"ע. גם בנידה לא ע"א: "אשה מזרעת אודם" משמע שמדובר על "הזרעה" בתוך גופה כהכנה לקליטת הוולד.

ב. קיימות שיטות שונות בראשונים בביאור המושג "מקור מקומו טמא", לדעה הסוברת כך: רש"י סובר שהדם טמא ואף מטמא את האישה טומאת ערב משום שהוא נטמא במגעו במקור הטמא, וכתבו תוספות שזוהי הלכה למשה מסיני; ויש אומרים בדעת רש"י שזהו דין דרבנן (ראב"ה), אך בגמרא משמע שזהו דין דאורייתא. הרמב"ן ביאר זאת אחרת, שגזירת הכתוב היא שדם הנוצר במקור טמא בגלל יצירתו שם, ולא כטומאת מגע.

ג. פסקי הראשונים - בפסקי הרמב"ם יש סתירות לכאורה בדין זה: בדם ירוק ובדם מכה ובדם חתיכה פסק שהם טהורים, ואילו בדם שיצא דרך דופן ולאחר מיתה וכן במקור שהזיע פסק שטמאים. באחרונים נתבארו פסקיו בדרכים שונות, ונראה כדעת המאירי וכמה אחרונים, שדעתו לחלק בין דם שבמהותו הוא דם נידה, אלא שחסרים בו תנאי ראייה, שטמא, לבין דם שבמהותו אינו דם נידה, שטהור. לפי זה, דין מקור שהזיע הוא עניין מיוחד, שהזיעה נחשבת כבשר המקור עצמו, וטומאתה איננה נובעת מדין "מקור מקומו טמא". מכמה ראשונים נראה שפסקו שמקור מקומו טהור בכל מצב (ראב"ה, סמ"ג, ועוד).

ד. דמים מיוחדים - לגבי דם טהור נחלקו הראשונים: דעת רבנו יונה והרשב"א שהדם עצמו טמא למאן דאמר מקור מקומו טמא, ואילו מתוס' והרמב"ם נראה שדם זה טהור לכולי עלמא, מגזרת הכתוב "דמי טהרה". בכמה מקומות במשנה ובגמרא מבואר בפשטות שדם טהור לטהור לגמרי, ולפיכך נראה יותר כדעת התוס' והרמב"ם.

בדם קושי היה נראה מסברה לטמא למאן דאמר מקור מקומו טמא, וכן כתב הרשב"א; אך מהגמרא והרמב"ם נראה שדם זה טהור לכולי עלמא. לגבי דם בלא הרגשה נחלקו אחרונים: דעת רעק"א שטמא אף למ"ד מקור מקומו טהור, ולעומתו הנודע ביהודה נקט שטהור לדעה זו, ונראה כדבריו.

ה. עיקר דין מקור מקומו טמא אינו ברור. אין תנא שנוקט במפורש בשיטה זו, אלא בכל מקום שהוזכר מושג זה הגמרא תולה אותו בדעת תנא מסוים שדבריו שנויים במחלוקת, ויש מקום להבין אחרת את כל מחלוקות התנאים הללו. נוסף על כך, מכמה סוגיות במסכת נידה נראה שמקור מקומו טהור, ורק דם הגורם טומאת נידה הינו אב הטומאה.

בפרט לגבי דמים שאינם מן המראות המטמאים, ישנן הוכחות מסוגיות רבות בבבלי ובירושלמי שאין בהם טומאה כלל, ולא מצינו שום תנא שטמא אותם. גם מבחינה מעשית קשה מאוד לומר שדמים בגווים שאינם גורמים טומאת נידה גורמים

## מקור מקומו טמא

בכל זאת טומאת ערב, והדבר מכביד מאוד על האפשרות לקיום חיי טהרה.

ו. מאידך גיסא, המימרא של רבי יוחנן על אודות מקור שהזיע, שמטמא טומאת ערב, התפרשה על ידי כמה ראשונים שטיפות בכל גוון שהוא היוצאות מן המקור הן אב הטומאה, ולפי זה נקטו אחרונים רבים שקיימא לן שמקור מקומו טמא בכל נזל היוצא מן המקור.

ז. יש מקום לפירושים אחרים בדברי רבי יוחנן: 1. כוונתו לזיעה המופרשת מבשר המקור עצמו, וזהו דין מיוחד כעין דין מקור שנעקר ממקומו ונפל ארצה (מאירי וכמה אחרונים). 2. כוונתו למקור שנפל בפועל, וכוונתו לומר שרק אם הזיע הרי זה מטמא. 3. כוונתו להפרשה היוצאת מן האישה בשעת התשמיש ("אשה מזרעת").

ח. על פי פירושים אלה, אין הוכחה מהגמרא שהוכרע כמאן דאמר מקור מקומו טמא. ממילא יש מקום להכריע שמקור מקומו טהור בכל מיני הדמים, אפילו בגוונים המטמאים כשאין בהם תנאי טומאת נידה, כגון דם היוצא דרך דופן (כמשתמע בראב"ה, ולא כרמב"ם).

לגבי מראות טהורים, על פי פירוש המאירי וסיעתו אין טומאה בדם ירוק וכדומה, אלא רק במראות שקופים וצלולים כעין זיעה. על פי שני הפירושים האחרונים, כל מראה שגרתיו היוצא מן האישה טהור לגמרי.

### נספח: הערות הרב יואל וד"ר חנה קטן ה"ו

1. ההפרשות בצבעים שאינם אוסרים יכולות לבוא מן הרחם או מן הנרתיק, וקשה לדעת זאת בלי בדיקה פנימית של רופא או בודקת טהרה מומחית, וקשה גם להניח שבזמן חז"ל אפשר היה להבחין ביניהן. לא ניתן להגדיר בבירור את יחסי הרוב והמיעוט, מפני שהדבר תלוי בנתונים משתנים רבים, כגון דלקת, פטריות, מצב הורמונלי ועוד.

2. הרטיבות הקבועה בנרתיק עשויה גם היא לנבוע ממקורות שונים, והדבר תלוי במצב ההורמונולי, בגיל ועוד. מכל מקום, על פי רוב ניתן להניח שמקורה אינו ברחם.

3. רוב הנשים מניחות פדים צמוד לאותו מקום, ו/או זקוקות להחליף לבנים כל יום ואפילו יותר מפעם ביום, בגלל הפרשות היוצאות באופן תדיר, שמקורן בנרתיק וייתכן שאף ברחם. לחות זאת בדרך כלל לא יוצאת בתור טיפות



- שמטפטפות אלא כלחות שמצטברת.
4. באופן כללי מראות טהורים נפוצים גם אצל נשים שמוגדרות כ"מסולקות דמים".
5. מצירוף הנתונים הנ"ל, הדעה שלפיה כל מראה טהור היוצא מן הרחם מטמא את האישה טומאה מסוימת למשך יום אחד מעוררת קושי מעשי רב, ולא ברור כיצד האישה יכולה להיחשב לטהורה.
6. יש קושי לסווג את ההפרשות מן הרחם לכאלו שהן בבחינת "חתיכה מהרחם" וכאלו שאינן כאלה אלא רק "נמצאות ברחם" (כפי שהוצע במאמר, פרק ה, לשיטת המאירי וכמה אחרונים). בדרך כלל אין הפרשות שבאות מחוץ לרחם ועוברות ברחם, ואין הפרשות שיוצאות מהרחם שהן יותר "חלק מהרחם" מאחרות.
7. ההפרשה היוצאת מן האישה בזמן גירוי ביחסי אישות (שנדונה לקראת סוף המאמר) איננה מן הרחם אלא מבלוטות בצוואר הרחם ומדפנות הנרתיק. קרוב לוודאי שאין שום הפרשה מהרחם עצמו בזמן קיום יחסים.
- בעניין "פולטת שכבת זרע": בדרך כלל רוב נוזל הזרע נשאר בנרתיק, לפעמים זמן רב, וחלק גדול מתאי הזרע עם מעט נוזל נכנסים לרחם ולחצוצרות. ככל הנראה מה שנכנס לרחם לא יוצא שוב החוצה, אלא נשטף דרך החצוצרות, ובכל אופן מדובר בכמות קטנה.

בשדה ספר



## מסכת זבחים עם 'שערי היכל'

מסכת זבחים עם שערי היכל, שערים להעמקה בסוגיות המסכת על פי כתבי ראשונים ואחרונים, מכון המקדש, ירושלים תשע"א. עורך ראשי: הרב עזריה אריאל, 2 כרכים, 1,074 עמודים

לפני חמש שנים התברכנו ביציאתו לאור של הכרך הראשון מסדרת "שערי היכל", על מסכת יומא. בגיליון י"ב של מעלין בקודש (אלול תשס"ו), במדור זה, הובאה סקירתו המקיפה של הרב אליקים קרומביין על המפעל המכובד. בסקירתו התמקד הרב קרומביין בהשוואת **שערי היכל** למפעל המקביל לו, הלכה ברורה, ואגב כך שרטט את דרכי העיון שנקטו אנשי מכון המקדש בחיבור זה.

בסקירה שלפנינו ננסה להתמקד בתמיהה שהציב הרב קרומביין בסוף סקירתו: כיצד הכלים הייחודיים שבהם משתמש החיבור שערי היכל על מסכת יומא (שרטוטים וציורים והתמקדות בשאלות מציאותיות), שעוסקת בעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים – עבודה טקסית ו'צבעונית' – יתאימו גם לבירורים המופשטים וה'אפורים' של מסכת זבחים?

עורך **שערי היכל** מתייחס לבעיה זו בהקדמתו:

פעמים רבות תכנון הציור שפך אור על הסוגיה ונוכחנו בחשיבותה של ההמחשה להבנה מדויקת של הדברים. הדברים אמורים בעיקר לגבי הלכות המליקה וכל הקשור בה. פעמים רבות הוספנו ציור גם אם ניתן היה לכאורה להבין את הדברים גם בלעדיו. הניסיון מלמד ששילוב הציורים מקל על הנפש לקלוט את הדברים ולתת רווח בין פרשה לפרשה ובין עניין לעניין.

עורכי הספר ייעדו את החיבור גם לאנשים שאינם בקיאים בעולם המושגים של המקדש והקרבתו. הכניסה לעולם זה היא מלאכה קשה ומורכבת, ובדרך כלל איננה נעשית על ידי לימוד מסכתות סדר קודשים על סדר הדף. לרוב ההעדפה תהיה ללימוד מסודר של משנה מסודרת כמו משנה תורה לרמב"ם. עם זאת בחרו אנשי מכון המקדש להיכנס ב'שערי היכל' דווקא דרך הגמרא. את הסיבה לכך ניתן להבין גם לאור העיתותי שבו יצא הכרך לאור – עם כניסתם של לומדי הדף היומי לשערי סדר

## בעז אופן

קודשים דרך מסכת זבחים. ואכן, שערי היכל מיועד לאנשים המורגלים להרחיב את עיונם בלימוד ולהקיף, באופן עקבי או אקראי, את שיטות הראשונים בסוגיות השונות. עם זאת, נלקח בחשבון חוסר בקיאות במושגים הבסיסיים בהלכות קודשים, ולכן הסוגיות מתבארות בסגנון פשוט וקולח ומשולבים בהן תמונות וציורים (שלא כמצוי ב"מערכות" שבספרי אחרונים קלאסיים) המשווים להן מראה קליל וקליט.

שילובם של איורים ותמונות בספרי פרשנות מוכר לנו בתחום הפרשנות המקראית בסדרת "דעת מקרא" שבהוצאת מוסד הרב קוק. גם שם רק חלק מן האיורים בא להסביר עניין בלתי מובן.<sup>266</sup> חלקם האחר נועד להמחשה,<sup>267</sup> ואחרים באו כדי "לתת רווח בין עניין לעניין".<sup>268</sup> הציורים והתמונות שבשערי היכל אינם באים רק כדי "להקל על הנפש לקלוט את הדברים" (כדברי העורך שהובאו לעיל), ומטרתם היא גם לשוות למסכת זבחים ולסדר קודשים כולו אופי מעשי,<sup>269</sup> בדומה לסדרים זרעים

---

<sup>266</sup> למשל: כדי להסביר את המילה הבלתי-מובנת "כגלגל" (שבתהילים פ"ג, יד), הובא ב"דעת מקרא" ציור הקוץ "עכובית הגלגל". דוגמה מקבילה ב"שערי היכל" ניתן לראות בעמודים רצט-שא, שם איורו השיטות השונות בהסבר המושג: "הואיל ומהכשירא דמקוה אתיא", וכן בעמודים רצט-שא, שם הובאו תמונות אברים שונים שיש דיון בגמרא לגביהם האם הם מפגלים.

<sup>267</sup> למשל: להמחשת המילה "קרדומות" (שבתהילים ע"ד, ה), הובא ב"דעת מקרא" ציור של קרדום קדום שנמצא בחפירות ארכיאולוגיות. דוגמה מקבילה ב"שערי היכל" ניתן לראות בעמוד קלה – העתקת מגילת סוטה מטבלת הזהב אל הקלף.

<sup>268</sup> למשל: תחת המילה "גפנם" (שבתהילים ע"ח, מז) מובא ציור של מטבע שהוטבעה עליו תבנית גפן, אף שצורת הגפן ידועה לכול ולא נדרשת לה המחשה. דוגמה מקבילה ב"שערי היכל" ניתן לראות בעמוד שעג לגבי "שחיטה במתעסק", שם יש ניסיון לצייר סכין שנפלה ללא כוונה ותוך כדי נפילה שחטה בהמה (לולא ההסבר המילולי המצורף שם, ספק אם היה מובן המקרה מתוך האיור).

<sup>269</sup> אכן, באיורים המתארים את מבנה העזרות, הלשכות, המזבח וכדומה השתדלו המאיירים לדקדק בפרטי האיור הנזקקים להבנת הסוגיה. מאידך גיסא, באיורי המחשה כלליים הנוגעים לשחיטת הקודשים, לקבלת הדם ולהזאתו הסתפקו המאיירים באיור המחשה אמנותי. כמויות הדם הניגרות מבעלי החיים בעת שחיטתם אינן פרופורציונליות לכמות הדם שבגוף בעל החיים, המזבח נשאר תמיד נקי כאילו זהו הקרבן הראשון שהוקרב עליו באותו יום, ועוד (זאת בניגוד לספרי לימוד הלכות שחיטה שבהם מובאים איורים ותמונות פרטניים) – ככל הנראה כדי שלא להרתיע את הלומד.

## מסכת זבחים עם 'שערי היכל'

ומועד, וזאת בניגוד לשני הסדרים שקדמו לו, נשים ונזיקין, שעוסקים ברובם בסוגיות משפטיות מופשטות.<sup>270</sup>

שייכותו של סדר קודשים לחלקי "אורח חיים" ו"יורה דעה" המעשיים והנוגעים לכל אחד ואחד מישראל באה לידי ביטוי במספר רב של סוגיות. למשל: בסוגיית "כהן שעבד בייטור בגדים" מוזכרת התייחסות לשאלה האם מותר לכהן לעבוד עם משקפיים. בסוגיית "כהן שעבד כשהוא תלוי" נידון בהרחבה מעמד קדושת אוויר העזרה, כשאחת ההשלכות ההלכתיות היא טיסה במטוס מעל לאוויר העזרה. את סוגיית "ביאה במקצת" מעטרת תמונה מוכרת של אבני הכותל המערבי כשביניהן פתקים שנתחבו על ידי אצבעות אנשים (שמן הסתם לא כולם טבלו לפני כן).

מאיך גיסא, דיונים על מקורות ההלכה, ועל הלימוד המדויק מהפסוקים השונים וממילותיהם – התופסים במסכת זבחים אריכות יתרה – יוזכרו בשערי היכל רק בדרך אגב, כשיש לכך נפקא מינה מעשית.<sup>271</sup>

לתשומת לב מיוחדת ראויה "מערכה קד" העוסקת בתמיהת רב יוסף על פסק הלכה של אביו בסוגיית "פיגול בחטאות הפנימיות" – "הלכתא למשיחא!". לטענת רב יוסף לא ראוי להכריע הלכה בעניינים שאינם נוגעים למעשה, שהינם בבחינת "דרוש וקבל שכר". תמיהה זו מנוגדת לכאורה לכל העיקרון של "שערי היכל", שיעודו הוא הכנה מעשית, תוכנית ומנטלית לקראת האפשרות להחזיר את עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו.

עם קושיה זו מתמודדת ה"מערכה" בשני אופנים: תחילה מוסבר על פי דברי הראשונים שההסתייגות של רב יוסף מוגבלת רק להכרעת ההלכה בעניין שאינו מעשי, ושהביטוי "דרוש וקבל שכר" אינו גורע מחובת ידיעת הסוגיות ולימודן. מכאן מתגלגל הדיון לתוקפם של כללי פסיקת ההלכה המקובלים בענייני מקדש וקודשים.

---

<sup>270</sup> לא מתקבל על הדעת לאייר את סוגיית "טענו חיטים והודה לו בשעורים" באיורים של ערמות חיטים ושעורים, וכן לא הגיוני לצייר שור ופרה ונפל בסוגיית "שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה". כיוצא דופן ניתן לציין חלקים ממסכת בבא בתרא העוסקים בקרקעות, וכן את מסכת יבמות שלמרות היותה מופשטת שייכות בה המחשות המסייעות להבין את קשרי המשפחה (כפי שנעשה למשל בספר "נחלת צבי").

<sup>271</sup> באופן חריג, מערכה קיג נתייחדה לביורור כלל מכללי המידות שהתורה נדרשת בהן – באילו מידות ניתן ללמוד מן הלמד.

## בעז אופן

לבסוף מובא דיון מורחב על עצם הביטוי "הלכתא למשיחא" – האם כלולה בו קביעה שעבודת המקדש תחודש רק לאחר ביאת המשיח (בניגוד למשתמע מהירושלמי). בסיכום הדיון חרג העורך מהרגלו במיעוט ציטוטים, וציטט באריכות את דברי הראי"ה קוק זצ"ל שלעניין זה גם אתחלתא דגאולה – "שישובו ישראל לביצרון" – מגדירה את ימינו כימות המשיח, ושהימנעות האמוראים מפסיקת הלכה בדיני קודשים נובעת מהרצון להחזיר בעתיד את פסיקת ההלכה בעניינים אלו לידי הסנהדרין – כבתחילה.

הפאר וההדר, הצבעוניות והתמונות המרובות שב'שערי היכל' הם האליה שביצירה זו, אך הם גם הקוץ שנעוץ בה. לביאור מסכת זבחים לבדה נזקקו העורכים לשני כרכים עבי כרס וכבדי משקל. חשבון מהיר מגלה שלכשתושלם המלאכה בע"ה בעתיד ידרוש הסט המפואר של סדר קודשים מקום רב! תופעה זו מוכרת לנו מכמה מהדורות חדשות של ש"ס מבווארים שראו אור לאחרונה. אין ספק ששיקולים אלו, וכן שיקולים כלכליים של עלות קניית הספר, עלולים להרתיע חלק נכבד מציבור הלומדים מרכישתו. וכאן נשאלת השאלה: האם לא כדאי היה לוותר על הצמדת שערי היכל אל גוף המסכת? האם יתרון הנגישות מהבירור ההלכתי אל גוף הגמרא אינו מביא בסופו של דבר לחיסרון בנגישות הלומד אל שערי ההיכל? ואולי היה מקום לצמצם באופן ניכר בכמות התמונות והציורים ולאפשר הדפסה של הספר בכך אחד? גם התוספתא המבוארת שבסוף הספר (ראה סקירה להלן) היא יצירה הראויה להידפס בפני עצמה. ושמה הפתרון לבעיות אלו הוא הוצאת גרסה ממוחשבת לספר?

מכל מקום ברור ללא ספק שהפאר וההדר שהתייחד בהם 'שערי היכל' ראויים הם לספר שמטרתו היא הכנה לעבודת ה' שלמה ברוב פאר והדר – "כְּבוֹד הַלְבָּנוֹן אֶלֶיךָ יָבוֹא... לְפָאֵר מְקוֹם מְקֻדְשֵׁי יְמִקוֹם רְגְלֵי אֶכְבֵּד" (ישעיהו ס', יג).

**תוספתא מבוארת – מסכת זבחים, מהדורה מוגהת מפוסקת ומנוקדת עם פירוש חדש, בצירוף שינוי נוסחאות ומפתח, הרב בנימין הכהן לנדאו, מכון המקדש, ירושלים תשע"א, 148 עמדים.**

בסוף הכרך השני של 'שערי היכל' הוסיפו העורכים ביאור חדש לתוספתא זבחים. אופי הפירוש מזכיר את מפעלו האדיר של הרב פינחס קהתי בביאור המשנה, בארבעה

### מסכת זבחים עם 'שערי היכל'

עקרונות: א. ניקוד הנוסח ופיסוקו. ב. ליקוט הפירושים הקודמים<sup>272</sup> ועריכתם בלשון רהוטה וקולחת. ג. הקדמה קצרה לכל הלכה שנדרשים לה מושגי יסוד, או הוספת כותרת ותקציר לנאמר בהלכה. ד. שזירת נוסח ההלכות שבתוספתא במלואו בתוך הביאור, כך שקריאת הפירוש תיעשה ברצף.

בבחירת הנוסח ניתנה עדיפות לנוסח התוספתא שבש"ס וילנא למרות שאיננו נחשב לנוסח המדויק ביותר, ורק במקומות שהנוסח מוקשה נעשתה הגהה על פי דפוסים קדומים או כתבי יד. נראה שמגמה זו נעשתה מתוך כוונה תחילה לצרף את החיבור הנוכחי אל ביאור סוגיות הגמרא שבשערי היכל, ומשום כך בחרו להיצמד לנוסח דפוס וילנא שנדפס אף הוא בסוף מסכתות הגמרא. עם זאת, התחשב העורך בקושי בחלוקת ההלכות שבדפוס וילנא והוסיף רווחים בין העניינים על פי מהדורת צוקרמנדל (שבה ישנה הקפדה להפריד בין עניינים שונים).

בתחילת חיבור זה צורף מפתח הקבלות למשניות העוסקות בעניינים זהים, ובסופו צורף מפתח למקומות שבהם הגמרא עוסקת בביאור התוספתא.

נראה שבכוחו של פירוש זה לחולל 'מהפכה' בלימוד התוספתא ובהפיכתה לנחלת הכלל (כפי שהצליח לחולל פירושו של הרב קהתי למשנה). ושוב חוזרת השאלה – האם לא עדיף, דווקא משום כך, להדפיס חיבור זה כיחידה עצמאית ולצרף אליה מסכתות שונות מסדר קודשים?

---

<sup>272</sup> העורך מעיר בהקדמתו שלאור העובדה שלימוד התוספתא היה מוזנח יחסית במהלך השנים, אין בידינו ביאורים רבים לתוספתא (וזאת בניגוד למשנה. ב"א), ולכן הביאור מתבסס בעיקרו על שני פירושים: "חסדי דוד" לר' דוד פרדו ו"חזון יחזקאל" לר' יחזקאל אברמסקי.