

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון כ"ט – אדר ה'תשע"ה

בהוצאת

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

**מערכת:** הרב צבי שלוח  
הרב יהודה שביב  
פרופ' יוסף עופר  
**עריכה והתקנה:**  
בעז אופן  
עמיחי אליאש

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9961942 פקס: 02-9961055

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

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

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*



## תוכן העניינים

7		הקדמה
		<b>בניית המקדש</b>
13	הרב זלמן מנחם קורן	הבירה
		<b>הקדושה והמקדש</b>
43	הרב הלל בן-שלמה	כניסה למחילות הר הבית בטומאה
55	הרב דן נבון	קודש־הקודשים
		<b>קרבנות וקודשים</b>
81	הרב שלמה זאב פיק	פסול ערל בקודשים ובתרומה
95	הרב משה כהן	שחיטה והעלאה בחוץ ומה שביניהן
		<b>עבודת המקדש</b>
107	הרב יוסף לובאן	מניין הכלים בשירת הלויים
117	אברהם בורשטין	הנגינה במקדש
		<b>טהרות</b>
133	הרב עזריה אריאל	טומאת מת גוי
		<b>בשדה ספר</b>
171	עמיחי אליאש	שיבת ציון – הלכות טהרת אבות (דיני טומאת שרץ ונבלה)
		<b>תגובות</b>
175	הראל דביר	צורת חומת החיל הצפונית והדרומית

### **בקשה לשולחי 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:**

- עמיחי אליאש – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב עזריה אריאל – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; ירושלים
- אברהם בורשטין – ישיבת מרכז הרב
- הרב הלל בן שלמה – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; יצהר
- הראל דביר – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב משה כהן – ראש הכולל בישיבת 'שבות ישראל' המתחדשת, אפרת
- הרב יוסף לובאן – מחבר ספרי 'שיבת ציון' בהלכות טהרות; ירושלים
- הרב דן נבון – ישיבת הר עציון
- הרב שלמה זאב פיק – ר"מ במכון הגבוה לתורה, אוני' בר-אילן; מח"ס 'אהבת שלמה'
- הרב זלמן מ' קורן – מחה"ס 'חצרות בית ה'', 'ועשו לי מקדש', ור"מ בכולל 'בית הבחירה'

## הקדמה

בע"ה

ומגלן דעבדינן זכר למקדש? דאמר קרא: "כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה" – מכלל דבעיא דרישה. (ראש השנה ל ע"א)

אמר רבי לוי: בכל מקום שנאמר "אין לה" – הוה לה. "ותהי שרי עקרה אין לה ולד" – הוה לה... "ולחנה אין ילדים" – והוה לה... "ציון היא דורש אין לה" – והוה לה, "ובא לציון גואל", "רני עקרה לא ילדה פצחי רנה וצהלי". (בראשית רבה, פרשת נח, פרשה לה, יד)

שתי הדרשות המוזכרות לעיל מציינות את הזיכרון החי של בית המקדש. בשתייהן המצב של "דורש אין לה" הוא מצב זמני שלא יכול להימשך. בגמרא (ר"ה שם, וסוכה מא ע"א) מתורגם הביטוי המעשי של אי-השכחה לקריאה לדורשי ה' לקום ולפעול, לדרוש את ציון, ולתקן תקנות על מנת שלא יסור אותו זיכרון מתוכנו, ובמדרש מתוארת עראיות החורבן במבט שמימי – עד יבוא לציון גואל ותבוא הפקידה.

בתקופה האחרונה עלה ביתר תוקף לסדר היום הציבורי זכרו של המקדש סביב הדיון על עליית יהודים להר הבית. הדיונים בגלי האתר עסקו בעיקר בזכותנו כעם לשלוט על ההר ובזכויות הפרט להתפלל בשטחו, בשאלת ההיתר להיכנס בטומאת מת, והפחד מפני זעמן של אומות העולם. הר הבית שב להיות ב'מרכז העניינים' ברמה בינלאומית כיאה ל'טבורו של עולם' (ע"פ סנהדרין לז ע"א).

במקביל, הרחק מצלצולי הפעמונים וקולות השדרנים, יושבים תלמידי חכמים, דורשי ה' ו"הדום רגליו", ועוסקים בתכלית הכול – השבת השכינה לציון – בבירור הדרך לבניין בית המקדש ולחידוש עבודתו בימינו.

לפני קרוב ל-200 שנה העלה הרב צבי הירש קלישר זצ"ל את שאלת חידוש העבודה לדיון אצל גדולי דורו. בתשובותיהם עסקו בשאלה האם המקדש ירד מן השמים או יבנה בידי אדם, בזיהוי מקום המזבח, התכלת, בשאלת ייחוס הכוהנים ועוד. מאז הצטרפו רבים מגדולי ישראל לקריאתו לשוב ולחדש את לימוד התורה בחלקי התורה העוסקים בענייני המקדש וקודשיו, ולעסוק בהם הלכה למעשה. ככל שמתקרבים אנו אל היעד הנכסף, הולכים ומתרבים הדיונים ההלכתיים בנושאים אלו ומקבלים צביון מעשי, תוך ירידה אל פרטים שמתחדשים ומתחדדים בכל עת. במקביל, הולך ומתברר הפן הרעיוני של מקומו של המקדש בישראל ובעולם, והשפעתו עליהם.

אנו מאמינים שעצם הדיון בנושאים אלו מבטא זיקה ומעורר ציפייה להשבת השכינה לציון וסדר העבודה לירושלים, ומתווה דרך לדיון מתוך תורה בכל הנושאים האקטואליים שעולים על הפרק.

\* \* \*

כדרכנו בקודש נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בגיליון. במדור **בניית המקדש** מופיע מאמרו של הרב זלמן מנחם קורן העוסק בזיהוי המקום המכונה במשניות השונות בשם "בירה" – המבנה שתחתיו עוברת 'המסיבה' (מחילה) היוצאת מבית המוקד המוזכרת במסכת תמיד; המקום שבו שרפו את בשר קודשי הקודשים או האימורים שנטמאו המוזכר במסכתות פסחים וזבחים; והמקום שאליו היו מפרישים את שורף הפרה האדומה – וכיצד תובן מחלוקת האמוראים האם הבירה הוא מקום מסוים בהר הבית או כינוי להר הבית כולו. בפרק האחרון מיישב המחבר את הנאמר בחז"ל עם עדותו של יוסף בן מתתיהו המזהה את הבירה עם מצודת אנטוניה.

מדור **הקדושה והמקדש** פותח בשאלה מעשית לגבי מעמד מחילות הר הבית הפתוחות (כיום או בעבר) אל רחבת ההר – האם דינן כהר הבית ואין להיכנס אליהן ללא טבילה, או שמא לא נתקדשו בקדושת ההר. במאמרו מוכיח הרב הלל בן שלמה שהמחילות הפתוחות אל הר הבית לא נתקדשו, ואף הפתוחות אל העזרה קדושתן אינה אלא מדרבנון, והאיסור להיכנס אליהן מותנה בקיומו של הפתח בשטח העזרה.

מקדושת ההר נעלה בקודש אל קדושת ההיכל וקודש־הקודשים. מאמרו של הרב דן נבון עוסק במעמדו הייחודי של קודש־הקודשים, על ידי עיון בשתי סוגיות: איסור כניסה להיכל ולקודש הקודשים, ויסוד הספק בנוגע למעמד אמה טרקסין החוצצת בין ההיכל לקודש־הקודשים. דיונים אלו מובילים לבירור מהותו של המקדש ככלל, ההבדל בין בית ראשון לבית שני, וכן – הפער המהותי בין הצבת כותל להצבת פרוכת בין ההיכל לקודש־הקודשים.

כתנאי לחיבור אל הקודש מתחייבת הסרת העורלה – מן הגוף ומן הלב. עם זאת, פסולו של הערל הוזכר בפירוש בתורה רק בקרבן פסח. את מדור **קרבנות וקודשים** נפתח במאמרו של הרב שלמה זאב פיק, המדקדק בדרכים שבהן למדו חז"ל את קיומו של האיסור בכל סוגי הקודשים, תוך כדי בירור גדרו האיסור וטעמיו לפי הדרשות השונות. בסיום המאמר דן המחבר בהשלכת טעמי הפסול על כשרותו של הערל לנשיאת כפיים והקדמתו לדברים שבקדושה ככהן.

איסור שחיטת קודשים והעלאתם בחוץ מופיע בתורה בשתי פרשיות – בפרשת אחר־ימות ובפרשת ראה. מאמרו של הרב משה כהן מתבונן בנימות השונות



המופיעות בפרשיות אלו בטעם האיסור, כשבפרשת אחרי־מות הדגש הוא על שלילת החוץ, ובפרשת ראה הדגש הוא על חיוב העבודה בפנים. המחבר ממשיך ובוחר את השפעת הטעמים השונים על פרטי הדינים ועל מחלוקות התנאים, האמוראים והראשונים בהיקף האיסור.

“שהיו הלויים משוררים לעורר השמחה על מצות הקרבה, ולפיכך נקרא ‘עבודת־עבודה’” (הכתב והקבלה, במדבר ד’, מז). בגיליון זה מתמקד מדור **עבודת המקדש** בעבודת הלויים המשוררים. הרכב תזמורת הנגינה במקדש הוזכר במשנה בקצרה, ונמנו בה מספר כלי נגינה שונים וכמות הפריטים הפחותה והמירבית מכל אחד מהם. הרב יוסף לובאן דן באפשרות לנגן בהרכב שבו משתתפים כמות ביניים של פריטים מכל כלי נגינה – האם כוונת המשנה להציע בחירה בין שתי אפשרויות, פחותה ומירבית, או שמא כוונתה לאפשר כמויות שונות ובלבד שלא יחרגו מהטווח המוזכר?

מאמרו של אברהם בורשטין מרחיב את הדיון למספר שאלות נוספות ובירורים נוספים בעניין נגינת הלויים: האם ניתן להוסיף כלי נגינה אחרים שלא הוזכרו במשנה? ובאלו כלים ניגנו בי”ב הימים שבהם היכה החליל לפני המזבח? כשרותם של ישראלים לנגן, זהותו של החליל, בגדי הלויים בעת עבודתם, ועוד.

מדור **טהרות** עוסק בטומאת מת גוי. דעת רשב”י שגויים אינם מטמאים באוהל, משום שלגבי טומאת אוהל נאמר “אדם כי ימות”, ואין אומות העולם קרויים “אדם”, וכך פסק הרמב”ם. אולם השו”ע והרמ”א החמירו לכתחילה כשיטת ר”ת והראשונים הסוברים שגוי מטמא באוהל. הרב עזריה אריאל מוכיח ממקורות תנאיים רבים ומהתלמודים שאין הלכה כרשב”י, ומשום כך פסק השו”ע והרמ”א אינו חומרה, אלא עיקר הדין להלכה.

במדור **בשדה ספר** נסקור את הכרך השלישי מסדרת ספריו של הרב יוסף לובאן ‘שיבת ציון’ העוסקים בהלכות טהרות: ‘הלכות טהרת אבות’ – דיני טומאת שרץ ונבלה.

במדור **תגובות** ישנה תוספת דברים של הראל דביר בנוגע להצעתו של הרב זלמן מ’ קורן (בגיליון כ”ז) לפיה נמשך שטח החיל המורחב גם מצפון לעזרת נשים ומדרומה, כך שחומות החיל בצפון ובדרום היו בהמשך אחד ממערב העזרה עד מזרח עזרת נשים, ויצרו צורה של ריבוע לתחום החיל כולו, כעדותו של יוסף בן מתתיהו.

**עלה נעלה בקודש!**

**העורכים**



בניית

המקדש



## הרב זלמן מנחם קורן

### הבירה

#### א. הבירה בלשונות המשנה

1. המסיבה ההולכת תחת הבירה

2. שריפת קודשים "לפני הבירה" או "בבית הבירה"

3. מחלוקת האמוראים לגבי המושג "בירה"

4. לשכת בית האבן "על פני הבירה צפונה מזרחה"

ב. שיטת הרמב"ם בעניין הבירה

ג. הבירה בכתבי יוסף בן מתתיהו

1. זיהוי הבירה כמצודת אנטוניה

2. המסיבה שתחת הבירה

נספח: משמעות הלשון "בירה" במקורות השונים

#### א. הבירה בלשונות המשנה

1. המסיבה ההולכת תחת הבירה

במשנה במסכת תמיד (פ"א מ"א), בתיאור בית המוקד אשר בו היו הכהנים ישנים, נאמר:

אירע קרי לאחד מהן, יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה והנרות דולקין מכאן ומכאן, עד שהוא מגיע לבית הטבילה. ומדורה היתה שם ובית כסא של כבוד, וזה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם פתוח יודע שאין שם אדם. ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה, בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים יוצא והולך לו.

בצורה מקוצרת יותר נאמרו הדברים גם במשנה במידות (פ"א מ"ט) שם נאמר: "אירע קרי באחד מהם יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה".

על פי העניין (ועל פי השוואה למונח "מסיבה" שנזכר גם במשנה במידות פ"ד מ"ה; פ"ה מ"ג), מובן שהמסיבה ההולכת תחת הבירה היא מחילה שיוורדים אליה באיזה גרם מעלות (או שמא שיפוע מתאים), וכי אותה מחילה עוברת מתחת לבירה. להלן יבואר המושג בירה הנזכר במקומות השונים.

2. שריפת קודשים "לפני הבירה" או "בבית הבירה"

הבירה נזכרת במשנה בעוד כמה מקומות ובהקשרים אחרים. בפסחים (פ"ג מ"ח) כתוב שמי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש, אם לא עבר צופים, "חוזר ושורפו לפני הבירה". ושם (פ"ז מ"ח) כתוב שהפסח שנטמא שלם, או רובו, "שורפין אותו לפני

ה**בירה** מעצי המערכה; נטמא מיעוטו, והנותר – שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן. הציקנין שורפין אותו לפני ה**בירה**, בשביל ליהנות מעצי המערכה.”

כעין זה מפורש בזבחים (פי”ב מ”ה) שם נאמר: “פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, בזמן שהן נשרפין כמצותן, נשרפין בבית הדשן ומטמאין בגדים. ואם אינן נשרפין כמצותן [כלומר אם נפסלו], נשרפין בבית ה**בירה**.”

אלא שבזבחים הביטוי הוא שונה במקצת, כי שם כתוב “בבית ה**בירה**” במקום: “לפני ה**בירה**”, שהוא מקום שריפת הפסח שנטמא שלם, וכן הפסח שיצא חוץ לירושלים ונזכר המוציא בעודו סמוך לעיר, אם כי לפי העניין נראה לכאורה שמדובר באותו מושג.

עיון בסוגיה במסכת זבחים שם (קד ע”ב), מורה על כך שהגדרת מקום השריפה של אותם פרים ושעירים הנשרפים שנפסלו, אינו פשוט, כי שם התבאר שקיימים שלושה מקומות שנקראים בשם “בית דשן” (וכפי שנאמר בגמרא: “שלושה בית הדשנין הן”), ובהם שורפים פרים ושעירים הנשרפים. האחד הוא מחוץ לשלוש מחנות, ובו שורפים פרים ושעירים הנשרפים שנעשים כמצוותן (והוא הנקרא במשנה באופן סתמי “בית הדשן”). השניים האחרים הם בעזרה ובהר הבית. בזה שבעזרה שורפים פסולי קודשיקודשים ואמורי קודשים קלים (שהם אלו שבהיותם כשרים אסורים לגמרי לצאת מן העזרה אליבא דכו”ע), וכמו כן שורפים שם פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, שאותם צריך להוציא מן העזרה אחרי זריקת הדם, אך הם טעונים שריפה בעזרה עצמה אם נפסלו בשלב מוקדם. לעומתם, הפרים והשעירים הנשרפים שנפסלו בשלב מאוחר, הרי הם נשרפים בהר הבית, שגם בו היה “בית דשן”<sup>1</sup>.

נמצא כי לפי פשוטם של דברים, דברי המשנה לגבי פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, אשר “אם אינן נשרפין כמצותן נשרפין בבית ה**בירה**”, מתייחסים לשני המקומות, היינו לבית הדשן שבעזרה ולבית הדשן שבהר הבית, וזאת בהתאם לזמן

1. בחלוקה זו, בין הנפסלים בשלב מוקדם שנשרפים בעזרה ובין הנפסלים בשלב מאוחר יותר, נחלקו רב נחמן אמר רבה בר אבוה עם “תני לוי”. לפי רב נחמן בשם רבה בר אבוה הדבר תלוי בזריקת הדם של הקרבן, שהוא האירוע המכשיר את הפרים והשעירים ליציאה מן העזרה, ומשום כך לדעתו, כל שנפסלו אחרי זריקת דמים, ואפילו בתוך העזרה, אין שורפים אותם בעזרה, אלא מוציאים אותם מן העזרה לבית הדשן שבהר הבית. לעומת זאת, לפי “תני לוי” הגבול הקובע הוא היציאה בפועל מן העזרה – שאם נפסלו בעזרה אפילו אחרי הזריקה, דינם להישרף בעזרה, ורק אם נפסלו אחרי יציאתם מן העזרה, שורפים אותם בבית הדשן שבהר הבית.

שבו אירע בהם פסול, בהתאם לדעות השונות. ועל כך כתב רש"י במשנה שם (קד ע"א): "בבית הבירה – פעמים בעזרה פעמים בהר הבית, כדאמרין בגמרא".

ויש להוסיף, שכפי שנאמר בגמרא, בבית הדשן שבעזרה היו שורפים גם קודשי-קודשים שנפסלו בעזרה וגם את אימורי הקודשים הקלים שנפסלו, ובנוגע להם לא הוזכר בגמרא איזה דין מיוחד שנוגע לשריפה בהר הבית. מובן שבנקודה זו הם שונים באופן מהותי מחטאות הנשרפות, וזאת משום שבהם אין דין הוצאה החוצה הדומה לזה שנאמר לגבי פרים ושעירים הנשרפים, שעיקר דינם הוא שיוציאו אותם מחוץ לשלוש מחנות לצורך שריפה, בעוד אשר בשר קודשי-קודשים, ואימורי קודשי-קודשים וקודשים קלים, אסורים בהוצאה מן העזרה, והם גם נפסלים ביציאה מן העזרה, ומובן שלא ייתכן לומר שאחרי זריקת דמים הוכשרו ליציאה מן העזרה. ואמנם אם הם יצאו בפועל מן העזרה, נוכל לדון בשאלה אם להחזירם לעזרה לצורך שריפתם, אך דיון זה יהיה שונה לגמרי מן הדיון הנוגע לחטאות הנשרפות.

ובאמת בנוגע לשאלת מקום השריפה של בשר קודשי-קודשים ואימורי כל הקרבנות שנטמאו ושיצאו, קיים דיון מפורש במשנה במסכת שקלים (פ"ח ו"ז), ונאמרו בו כמה חילוקי דינים, שהמרכיבים שלהם שונים לגמרי מאלו שקובעים לגבי חטאות הנשרפות.

כפי שצוין, בשר זה כשהוא טהור, נאכל בתוך העזרה בלבד. ומן המשנה בשקלים עולה שגם כאשר הוא נפסל מחמת טומאה ייתכן שיש צורך לשרוף אותו דווקא בפנים בתוך העזרה, במקום אכילתו, אלא שיש בזה חילוקי דינים, וגם מחלוקת תנאים, וכך נאמר שם:

(ו) בשר קדשי קדשים שנטמא בין באב הטומאה בין בולד הטומאה בין בפנים בין בחוץ בית שמאי אומרים הכל ישרף בפנים חוץ משנטמא באב הטומאה בחוץ, ובית הלל אומרים הכל ישרף בחוץ חוץ משנטמא בולד הטומאה בפנים.

(ז) רבי אליעזר אומר את שנטמא באב הטומאה בין בפנים בין בחוץ ישרף בחוץ, ואת שנטמא בולד הטומאה בין בפנים בין בחוץ ישרף בפנים. רבי עקיבא אומר מקום טומאתו שם שריפתו.

במשנה שם לא נזכר המונח "בירה", וגם לא השם "בית הדשן" בנוגע למקום השריפה בעזרה. אך מסתבר שעל כל פנים הנשרפים בעזרה הכתובים שם, נשרפים באותו מקום שבו נשרפים פרים ושעירים הנשרפים שאירע בהם פסול בשלב מוקדם.

מעיון בגוף דברי המשנה (בדעות השונות) נראה שלכו"ע יש איזה צורך לשרוף את בשר קודשי-הקדשים במקום אכילתו, דהיינו בתוך העזרה. אלא שדין זה עומד בסתירה להלכה המצריכה להוציא מן העזרה דברים טמאים, ושאלת ההתגברות של

אחת משתי ההלכות על חברתה, היא זו שעומדת בשורש מחלוקת התנאים, שהביאו בחשבון את חומר הטומאה של הבשר, וכן את השאלה של המשקל שיש ליחס לעובדה שהבשר עדיין נמצא בתוך העזרה, לעומת הבשר שכבר יצא אל מחוץ לעזרה.

במשנה בשקלים לא נזכר דין אימורי קודשים קלים, אך מדברי הגמרא הנ"ל בזבחים שם מוזכרים במפורש אימורי קודשים קלים, ברור שדינם הוא כדין בשר קודש־קודשים. ובאמת דין זה נזכר במפורש בברייתא במסכת פסחים (כד ע"א; פב ע"ב), שם התבאר גם מקור הדין, ושם נאמר: "תניא, רבי שמעון אומר: 'בקדש באש תשרף' – לימד על חטאת ששורפין אותה בקדש. ואין לי אלא זו בלבד, פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מניין? תלמוד לומר: (וכל) 'בקדש באש תשרף'". (וגם כאן מובן ששורפים בעזרה דווקא במקום המיוחד לכך, שהוא בית הדשן שבעזרה).

באשר לשריפת בשר קודשים קלים, אכן מצינו במסכת פסחים דינים הנוגעים למקום שריפת בשר פסח שנפסל וכפי שצוין כבר לעיל. ומצינו בזה שלושה דינים:

הדין האחד נוגע לשריפת בשר הפסח שנטמא, ונאמרו בו שני חילוקי דינים: נשרף שלם או רובו "שורפים אותו לפני הבירה מעצי המערכה", ולעומת זאת, אם נטמא מיעוטו או שנפסל מחמת היותו נותר, שורפים אותו בחצרותיהם או על גגותיהם (כלומר בירושלים). עם זאת, הדין השני אינו מוחלט, כי "הצייקנים שורפים אותו לפני הבירה בשביל להנות מעצי המערכה". ועוד נאמר שם דין שלישי, שאם יצא חוץ לירושלים, ונזכר שיש בידו בשר קודש, אם עדיין לא עבר "צופים" חוזר לשרוף אותו לפני הבירה (בדומה לדין הצייקנים), אך אם עבר צופים, שורפו במקומו.

וכתב רש"י בפסחים (מט ע"ב) שמאותה דרשה של "בקדש באש תשרף" המובאת לעיל, לומדים שכל הקודשים שנפסלו נשרפים במקום שבו הם צריכים להיות, ועל כן קודשים קלים שנאכלים בכל העיר נשרפים בכל העיר. וכך כתבו גם רבינו יהונתן על הרי"ף שם והמאירי שם.

אולם תוספות הקשו על כך, שאם דין זה הוא דין דאורייתא, אם כן גם אם עבר צופים יצטרך לחזור כדי לשרוף את הבשר בירושלים. אבל הרש"ש כתב לחלק בין פסול טומאה, שכך הוא עיקר דינו, ובין יוצא, שמדאורייתא אין צורך להחזיר אותו, ורק מדרבנן הצריכו אותו לחזור ולשורפו בירושלים אם לא עבר צופים.

על כל פנים מכל המקורות האלו נראה כי שריפת פסח לפני הבירה איננה בעזרה אלא בירושלים, אם כי בהחלט אפשר לחשוב שמקום השריפה לפני הבירה, אינו אלא באותו בית הדשן שבהר הבית, אשר כמובן גם הוא נחשב חלק מירושלים, והוא מקום הראוי לאכילת בשר קודשים קלים (וגם מותר להכניס אליו בשר טמא).



נמצא לסיכום, כי בעיקר דיני שריפת קודשים שנפסלו מצינו כמה חלוקות: לכתחילה יש לשרוף קודשים שנפסלו במקום שבו הם צריכים להיות מעיקר דינם, ומשום כך כאשר נפסלו בעזרה עצמה יש לשרוף אותם בעזרה עצמה, אלא אם כן יש איזה דין שמונע זאת (כגון טומאה חמורה לפי חלק מן הדעות). וגם יש בזה חילוק בין קודשים שכבר יצאו מן העזרה שהשאלה היא האם להחזירם לעזרה, ובין קודשים שעדיין לא יצאו מן העזרה.

מקום שריפת בשר קודשים קלים הוא בהתאם לזה בירושלים כולה (אלא שלדעת התוספות אין זה דין דאורייתא). אלא שגם בזה יש חילוק בין בשר שיצא בטעות מירושלים והתרחק ממנה מרחק גדול, ובין זה שעדיין לא יצא, או שיצא ועדיין לא יצא מן הצופים ולחוץ.

ומה שמצינו בנוגע לבשר קודשים קלים גם דין מיוחד שמצריך בתנאים מסוימים שריפה במקום שנקרא "לפני הבירה" (שברור לגמרי מן המשנה בשקלים שאינו בתוך העזרה), הוא תקנה מיוחדת של חז"ל, כדי לבייש את אלו שלא נזהרו בשמירת בשר הפסח (כולו או רובו) בטהרה (פסחים פא ע"ב), וכן כדי לאפשר שריפה בעצי המערכה, באופן שבו לא יבואו לידי תקלה (שם פב ע"א).

כפי שכבר צוין לעיל, הדיון הנוגע למקום השריפה של חטאות הנשרפות אמור להתחשב בעקרונות שונים מאלו המובאים בחשבון בנוגע לשריפת שאר הקרבנות שנפסלו. ואמנם מסתבר שכאשר מדובר בחטאות הנשרפות שנפסלו בשלב מוקדם (קודם זריקת הדם, או עכ"פ קודם יציאתן מן העזרה), אכן יש דמיון בינו ובין בשר קודשי-קודשים ואמורי קודשים קלים. שכן הפסול שלהם אירע בעזרה, ואם הוא קודם זריקת הדם מובן שהפסול שלהם אירע כאשר עדיין לא הוכשרו לצאת מן העזרה, ועל כן גם ברור שהן צריכות להישרף באותו בית דשן שבעזרה. אך בנוגע לחטאות הנשרפות שאירע בהן פסול בשלב מאוחר, שאז הן נשרפות בבית הדשן שבהר הבית, שורש הדין צריך ביאור, כי יש קושי להשוות בינו ובין שאר הנשרפים בחוץ שנזכרו במסכת פסחים ובמסכת שקלים.

וכבר העיר על כך בחידושי הגרי"ז סולובייציק (בסטנסיל), בחידושים למסכת זבחים (דף קד) שם כתוב:

לכאורה הך דינא דנשרפין בהר הבית, אינו חלות דין, ורק דלא בעי עזרה ויכול לשורפם בכל מקום שהוא. אולם ברמב"ם פ"ז ממעה"ק ה"ג: "שלושה מקומות לשריפה", ונראה שהוא דין דווקא בהר הבית, אם כי אינו מבואר מקור דין זה.

וצ"ע מה מצא ברמב"ם שם יותר ממה שמצא בגמרא בזבחים שקבעה שיש שלושה בתי דשן, שאחד מהם הוא בהר הבית. ובעיקר הדין גם נראה לכאורה מן ההשוואה

לדיני פסח שנטמא, שדין השריפה בהר הבית לכו"ע אינו דין תורה, ומדין תורה ניתן עכ"פ לשרוף את הבשר בכל העיר (ולתוספות אף מחוץ לעיר). ואם כן השריפה שלפני הבירה בהר הבית, אינה אלא המקום שבו בפועל התקינו שישרפו את הפסחים כדי לבייש את מי שלא נזהרו וגרמו לפסח השלם להיפסל בטומאה, או להקל על מי שכבר יצא מחוץ לירושלים וחזר בהיותו עדיין סמוך לה, שאינו צריך לחזר אחרי עצים אלא שורפם מעצי המערכה, וכדרך הצייקנים. אך אין זה דין מיוחד להר הבית, אלא שעשו שם מקום מסוים בתוך ירושלים.

ושמא דקדק זאת הגרי"ז מזה שהרמב"ם שסיכם את ההלכות השונות, היה צריך לכתוב בהלכות פסולי המקודשים שגם הפסח ואולי עוד קודשים קלים נשרפים בבית הדשן השני, ולא לייחד דין זה דווקא לחטאות הנשרפות שנפסלו, ומכאן דקדק שחטאות הנשרפות נשרפות מעיקר הדין דווקא בהר הבית. אם כי מסתבר שגם לדעת הרמב"ם דין השריפה של החטאות הנשרפות אינו דווקא באותו מקום מיוחד שנקרא בית הדשן שבהר הבית אלא בהר הבית כולו. וגם אין זה מן הנמנע לחשוב שבאותו בית מוקד שבהר הבית שהתקינו לשריפת אותן חטאות, שרפו גם את הפסח שנטמא שלם, אף על פי שמדאורייתא כל העיר כשירה לשריפה זאת.

ונראה כי בעיקר דין חטאות הנשרפות שאירע בהן פסול, אכן יש דין מיוחד הנוגע למקום שריפתם (או כסגנונו של הגרי"ז: "יש בהן חלות דין" מיוחדת הנוגעת למקום שריפתם). ודין זה הוא בעיקרו דין שלילי, שאי אפשר לשרוף אותם חוץ לשלוש מחנות, שאם כן יהיה דינם שווה לדין הנשרפות כדין. (ולא כפי שהניח הגרי"ז בתחילת דבריו כי: "אינו חלות דין, ורק דלא בעי עזרה ויכול לשורפם בכל מקום שהוא"). אלא שעדיין אין זה ברור מסברא חיצונית, האם יש לשורפם דווקא חוץ למחנה אחד, דהיינו חוץ לעזרה, אך בתוך הר הבית, או שאפשר לשרוף אותם גם חוץ לשתי מחנות, דהיינו בירושלים, חוץ להר הבית (ובגמרא גם לא חילקו כלל בין כאלה שנפסלו אחרי שיצאו מהר הבית, או אף אחרי שיצאו מן העיר, ובפשטות נראה שאת כולם צריך להחזיר להר הבית לשרוף אותם שם, ובאמת גם בזה אין מקום לדמות את דין בשר הקרבנות שנטמא לדין החטאות הנשרפות. כי ההלכה שעל פיה באופן כללי צריך להוציא טומאה מן העזרה, שייכת רק לעזרה עצמה, אך אין דין שאוסר הכנסת בשר טמא לירושלים או להר הבית, ולכן אם יש איזה דין שמצריך לכתחילה שריפה בהר הבית, אין כנגדו דין אחר שמצריך דווקא השארה של הבשר בחוץ). ובזה יש לנו לומר שמלשון הברייתא בזבחים שם, ובעיקר מלשון הרמב"ם שיש שלושה בתי דשן שאחד מהם הוא בהר הבית, יש לנו ללמוד, שדעת חז"ל הייתה שחטאות הנשרפות שאינן נשרפות כמצוותן חוץ לשלוש מחנות, ואשר גם אינן נשרפות במחנה שכינה, דהיינו בתוך העזרה, עיקר דינן הוא להישרף חוץ למחנה אחד, ועל כן תיקנו להם בית דשן

בהר הבית. אלא שכאמור בבית דשן זה כפי הנראה שרפו גם את הפסח שנטמא שלם, אשר מעיקר הדין ניתן לשרוף אותו בכל העיר.

אכן כאשר אנו מדקדקים היטב בלשון, נראה שעל כל פנים לדעת רש"י, מקום שריפת הפסח שנטמא "לפני הבירה" איננו בבית הדשן שבהר הבית, שבו נשרפים פרים ושעירים הנשרפים; שהרי על פרים ושעירים הנשרפים נאמר שהם נשרפים "בבית הבירה", ולדברי רש"י שהובאו לעיל הגדרה זו כוללת הן את הנשרפים בעזרה עצמה והן את הנשרפים בהר הבית, ומובן שלדעתו הביטוי "בבית הבירה" מדקדק מאוד בכך שהוא מציין את השטח שבתוך הר הבית ובתוך העזרה. אך לעומת זאת הפסח שנטמא שלם, נשרף "לפני הבירה", ובוודאי שם זה אינו כולל את העזרה עצמה, ובזה גם דקדוק הלשון מורה שמקום השריפה הוא לפני הבירה ולא בתוך הבירה שכולל גם את תוך שטח העזרה.

ושמא עניין זה עצמו קשור לדקדוק של הגר"ז. כי שריפת חטאות הנשרפות בבית הדשן השני היא דין גמור (שבעיקרו הוא דין דאורייתא, דווקא בהר הבית, אם כי כפי שצוין מסתבר שאינו דין בנקודה מסוימת בהר הבית). ולכן כתב הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשים שיש שלושה בתי דשן, והזכיר שם חטאות הנשרפות ולא הזכיר שם שריפת בשר קודשים קלים שהיא מעיקר הדין בכל העיר, ואפשר שגם זה אינו דין דאורייתא (כשיטת התוספות), ואף אם הוא דין דאורייתא בפסח שנטמא ולא יצא (כדעת הרש"ש בהסברת דברי רש"י) עדיין יש מקום לומר שמכיון שאם יצא אין חובה מדאורייתא להחזירו, ואם כן אין זה כלל דין במקום מסוים לשריפה, אלא שמחויבים לשרוף אותו באשר הוא שם, ואף על פי שנטמא עדיין נוהג הדין שאסור להוציאו מחוץ לעיר, ומשום כך בסופו של דבר נאלצים לשרוף אותו בתוך העיר, ותיקנו לו מקום "לפני הבירה" ולא בתוך הבירה עצמה. (ולהלן נחזור לדין זה, לאור המחלוקת בשאלה מה היא הבירה).

### 3. מחלוקת האמוראים לגבי המושג "בירה"

במסכת זבחים (קד ע"ב), אחרי המשנה הנ"ל (עוד לפני האזכור של שלושה בתי דשנים) נאמר:

מאי בירה? אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מקום יש בהר הבית ובירה שמו; וריש לקיש אמר: כל הבית כולו קרוי בירה, שנאמר (דה"א כ"ט, יט): "הבירה אשר הכינותי".

מחלוקת זאת הוזכרה גם בתחילת מסכת יומא (ב ע"א), שם הובאה המשנה במסכת פרה, שבה נאמר כי קודם שריפת הפרה היו מפרישים את הכוהן השורף את הפרה ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה (ולקמן נדון במקומה של לשכה זו). אלא ששם

יש שינוי מסוים בניסוח של דברי ריש לקיש, שעל פי המבואר שם אמר: "כל המקדש כולו קרוי בירה", ולא "כל הבית קרוי בירה" כפי הניסוח במסכת זבחים.

המחלוקת נזכרת גם בתלמוד הירושלמי בפסחים (פ"ז ה"ח) אחרי שהובאה המשנה על אודות הפסח שנטמא שלם או רובו, וגם שם יש שינויי ניסוח, כי שם נאמר:

אמר רבי יוחנן: מגדל היה עומד בהר הבית, והיה קרוי בירה. רבי שמעון בן לקיש אמר: כל הר הבית קרוי בירה, "ולעשות הכל ולבנות הבירה אשר הכינותי".

בדברי ריש לקיש על פי נוסח הירושלמי יש שינוי, כי כתוב שם: "כל הר הבית", וזאת בניגוד לניסוח: "כל הבית" שבזבחים, ולניסוח: "כל המקדש כולו" שבמסכת יומא.

שינוי אחר הוא בדברי רבי יוחנן, שבניסוחים הבבליים אמר: "מקום היה בהר הבית ובירה שמו", בעוד אשר בניסוח הירושלמי אמר: "מגדל<sup>2</sup> היה עומד בהר הבית והיה קרוי בירה".

ובספר אבן האזל על הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ה הי"א) כתב שצריך להגיה את לשון הירושלמי, כי אי אפשר לומר שלדעת ריש לקיש כל הר הבית נקרא בשם "בירה", שאם כן הוא, נמצא שהביטוי "לפני הבירה" מתייחס לדעתו למקום שנמצא מחוץ להר הבית, ונמצא שלדבריו שריפת הפסח שנטמא שלם או רובו היא מחוץ להר הבית, וזה דבר בלתי אפשרי, שהרי בגמרא בפסחים (פא ע"ב) התבאר שהסיבה שבגללה חייבו לשרוף את הפסח שנטמא שלם לפני הבירה הוא כדי לבייש את אלו שלא נזהרו בשמירת בשר הפסח בטהרה, ואם השריפה אינה בהר הבית, אין כאן פרסום. (ועוד הוסיף וכתב שגם אי אפשר לומר שפרישת כוהן ללשכת האבן לצורך עשיית פרה אדומה, היא פרישה למקום שנמצא מחוץ להר הבית, ועל כרחנו צריכים אנו להגיה את דברי ריש לקיש שבירושלמי, ובזה נדון להלן).

ויש להעיר על דבריו, כי ניתן לבייש את אלו שגרמו טומאה לפסח, גם אם נצריך אותם לבוא ולשרוף את בשר הקרבן במקום ידוע בפתח הר הבית "לפני הבירה". ועוד יש להעיר כי מדברי רש"י הנ"ל במסכת זבחים, שדקדק לומר שלשון המשנה שם: "נשרפים בבית הבירה" היא לשון שכוללת גם את הנשרפים בעזרה וגם את הנשרפים בהר הבית, עולה לכאורה שכוונתו לומר שכל הר הבית נקרא בירה, וזה כולל גם את העזרה שבתוכו וגם את ההר כולו, ומשום כך גם הנשרפים בעזרה וגם הנשרפים בהר

2. המחלוקת נזכרת גם בפסיקתא רבתי פרשת פרה, וגם שם בדברי רבי יוחנן נזכר מגדל, אלא ששם כתוב: "ר' יוחנן אמר מגדל היה עומד בהר הזיתים והיה שמו בירה וריש לקיש אמר כל העיר נקראת בירה". ואם כן שינה גם את דברי רבי יוחנן וגם את דברי ריש לקיש. ושני השינויים תמוהים מאוד, ונראים כט"ס.

הבית מחוץ לעזרה נשרפים בסופו של דבר בתוך "בית הבירה" – וזה מתאים דווקא לגרסה שבירושלמי שכל הר הבית נקרא בירה (ולא כהגהת האבן האזל). ואם אמנם כן הוא, ניתן אמנם לדקדק מן הדברים ששריפת הפסח שנטמא שלם שהיא "לפני הבירה", נעשית משום מה דווקא מחוץ להר הבית בסמוך לו, במקום ידוע ומפורסם שהוא למעשה לפני הבירה, ולשם יכולים להגיע גם טמאים בטומאה חמורה שאסורים בהר הבית.

ושמא ניתן ליישב גם את הגרסאות האחרות, ולומר שגם לדברי רש"י המונח "בירה" מגדיר את בניין ההיכל עצמו, אך כל הר הבית נקרא בעבור זה "בית הבירה" בהיותו המקום שהבירה נמצאת בתוכו (ממש כפי שאנו קוראים להר כולו בשם "הר הבית" משום שהבית נמצא בתוכו). ואם כן בית הדשן שבהר הבית הוא בסופו של דבר גם "לפני הבירה", ובו גם שורפים את הפסח שנטמא שלם.

ועדיין צריך עיון בהבנת הדברים לשיטת רבי יוחנן שמקום יש בהר הבית ששמו בירה, כי לפי דבריו נראה שאין שום אפשרות לומר שהנשרפים בתוך העזרה נשרפים גם הם בבית הבירה.

וכמדומה שזו כוונת הגר"ז שם, שאחרי שאמר את הדברים על אודות בית הדשן שבהר הבית, הוסיף ואמר בפסקא נפרדת (לייתר דיוק כתוב שם משפט שנתון בין שני קווים אלכסוניים): "והנה ר"י אומר מקום יש בהר הבית ובירה שמו, ולכאורה קשה דא"כ מאי קאמר במשנה ואם אינם נשרפים כמצוותן".

ושמא רש"י כתב את פירושו למשנה אליבא דריש לקיש, כי הוא הפשוט יותר במשנה. אך לשיטת רבי יוחנן צריך לומר שהתנא נקט לשון קצרה, ולא דיבר כלל על הנשרפים בעזרה, וכאילו אמר: "אם אינן נשרפין כמצוותן [וכבר יצאו החוצה], נשרפין בבית הבירה". ושוב ראיתי שבספר שיח יצחק על מסכת יומא (ב ע"א סוף ד"ה אי נמי), כתב במפורש: "ולרבי יוחנן משמע ליה דלא איירי מתניתין (=דזבחים) אלא בבית הדשן דהר הבית הנקרא בירה".

כפי שצוין, המחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש הוזכרה בתלמודים בנוגע ללשכת בית האבן (שעליה ידובר להלן), ובנוגע למקום שריפת חטאות הנשרפות שנפסלו, ולמקום שריפת הפסח שנטמא שלם. אך המחלוקת לא נזכרה במפורש בנוגע למסיבה ההולכת תחת הבירה, אם כי מסברא לכאורה גם בזה שייכת המחלוקת, שהרי המחלוקת עוסקת בהגדרת המושג "בירה" שנזכר כמקום מסוים ידוע בכמה משניות

שעוסקות בענייני מקדש. ואכן כך כתב במפורש המפרש במסכת תמיד (כו ע"א ד"ה תחת הבירה).<sup>3</sup>

להלן (בנספח למאמר זה) יבואר כי המילה "בירה" משמשת במקרא ובלשון חז"ל לבניין גדול, או למבצר או ארמון וכיו"ב. בהתאם לזה ניתן כמובן להבין את שיטת ריש לקיש שכל הבית (או אולי כל הר הבית שהוא מתחם מוקף חומה שבמרכזו הבית עצמו) נקרא בשם בירה וכמאמר הכתוב שהובא על ידו. אך לדעת רבי יוחנן גם כן צריכים לומר שלא מדובר על איזה משטח שייחדו אותו בתוך הר הבית לשריפת קרבנות מסוימים שנפסלו, אלא על בניין בולט במיוחד (או מגדל כלשון הירושלמי), שאותו כינו בשם "הבירה".

#### 4. לשכת בית האבן "על פני הבירה צפונה מזרחה"

עוד מצינו במסכת פרה (פ"ג מ"א):

שבעה ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, ולשכת בית האבן היתה נקראת.

כפי שכבר צוין, המשנה שבמסכת פרה, מובאת במסכת יומא (ב ע"א), ושם הובאה בנוגע לזה מחלוקת רבי יוחנן שאמר "מקום היה בהר הבית ובירה שמו", ולעומתם הובאו דברי ריש לקיש שאמר (לפי הגירסה שם): "כל המקדש כולו קרוי בירה".

והדברים טעונים הסבר, כי אם אכן כל הר הבית נקרא בשם בירה, לכאורה מובן שהמקום שנמצא "על פני הבירה צפונה מזרחה" הוא מחוץ להר הבית סמוך לקרן הצפון מזרחית שלו, וזה קשה מאוד, כי בגמרא ביומא (ב ע"א) שאלו: "מאי שנא

---

3. ובאמת בנוגע לשיטת ריש לקיש יש בזה דברים מפורשים. כי בירושלמי פסחים פ"ז ה"ב נאמר: "תני בשם רבי יהודה: 'מחילות שתחת ההיכל חול, וגגות ההיכל קודש'... רבי אימי בשם רבי שמעון בן לקיש: מתניתין אמרה כן: 'מדורה היתה שם, ובית כסא של כבוד, וזה היה כבוד, מצאו נעול יודע שיש שם אדם, פתוח יודע שאי שם אדם'. אמר רבי יוסה: וכי צואה טומאה והלא אינה אלא נקיות? ויידא אמר דא: 'וצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה, ונרות דולקין מיכן ומיכן, עד שהוא מגיע לבית הטבילה', ואם קודש הוא ילך לו בקצרה". נמצא שרבי שמעון בן לקיש שהוא הסובר שכל המקדש נקרא בירה, סבר גם שאותה מחילה שהיה בה בית טבילה הייתה מהלכת תחת ההיכל עצמו, ומשום כך בהתאם לשיטתו יכול היה להוכיח שהמחילה שתחת ההיכל היא חול, שאם לא כן היה הכהן שנטמא צריך לצאת בדרך הקצרה ביותר אל מחוץ לשטח הר הבית כדי לטבול שם. אולם אין מקור ברור שממנו ניתן להוכיח שלשיטת רבי יוחנן הייתה המחילה מהלכת תחת מקום מסוים בהר הבית ולא תחת העזרה וההיכל. (ואמנם יש גם איזכור של רבי יוחנן הנוגע לדין המחילות שלא התקדשו בפסחים (סז ע"ב) ובתמיד (כז ע"ב) אך כאמור אי אפשר להוכיח מאותן מימרות שלדעת רבי יוחנן המחילה לא הייתה מהלכת תחת ההיכל, ועיין בזה עוד לקמן).

צפונה מזרחה?" ותירצו שם: "כיון דחטאת היא, וחטאת טעונה צפונה, וכתוב בה 'אל נכח פני אהל מועד' – תקינו לה רבנן לשכה צפונה מזרחה, כי היכי דלהוי לה היכרא". כלומר, בנו את לשכת בית האבן בצפון כיוון שחטאת נעשית בצפון (כלומר בצפון העזרה) וקשה להבין כיצד ייתכן שמקום שנעשה כהיכר לדין זה, יהיה מחוץ להר הבית.<sup>4</sup> ושמה המושג "על פני הבירה" אינו מתבאר בהכרח כמקום שנמצא מחוץ לבירה, אלא בחזית הבירה (שהיא לדעת ריש לקיש כגירסת הירושלמי: "הר הבית"), בתוכה. אולם, אם אנו מניחים שבניין ההיכל הוא זה שנקרא בירה, מובן שניתן לתאר ללא קושי לשכה שנמצאת בגבול העזרה בצפון מזרח ההיכל, כלשכה שנמצאת על פני הבירה צפונה מזרחה.

ועל פי העניין יש מקום לומר שמדובר בלשכה שנמצאת בתוך העזרה עצמה (שהוא המקום שבו נשחטת חטאת רגילה), וכך גם ניתן לדקדק מן ההשוואה שעושה הגמרא ביומא בין פרישת הכוהן העושה את הפרה לבין פרישת כוהן גדול שבעה ימים קודם יום הכיפורים.<sup>5</sup>

ואכן רש"י ביומא שם כתב במפורש: "צפונה מזרחה – במקצוע מזרחית צפונית של עזרה היתה". (ודוחק לומר שכוונתו לומר שהייתה מחוץ לעזרה באותו מקום, כי אז היה צריך לומר כי בקרן צפונית מזרחית הייתה). וכך היא אמנם לשון הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ב ה"א) שכתב: "כשמפרישין הכהן השורף אותה מפרישין אותו ללשכה מוכנת בעזרה, ובית אבן היתה נקראת". אלא שקיים קושי להניח שמקום המגורים של הכהן במשך שבעה ימים הוא בתוך העזרה, וזה אפשרי רק אם נניח שהלשכה היא בעליה שלא התקדשה, או בבניין שחציו בקודש וחציו בחול (כדרך בית המוקד, שכהנים ישנים בו בחלק שנמצא בחול). אבל בעלי התוספות כתבו שם (ד"ה ומאי שנא צפונה מזרחה) כי: "פרישתו ללשכה שעל פני הבירה שחוץ לעזרה". ועוד כתבו בהמשך אותו פרק (דף י ע"א ד"ה חוץ מלשכת פרהדרין): "אבל לשכת בית אבן בהר הבית הוה". ובפירוש רבינו אליקים בתחילת יומא כתב: "צפונה ומזרחה, בקרן צפונית מזרחית שלבירה מבחוץ היתה אותה לשכה בנויה". (ומדבריו נראה שקרא לעזרה בשם "בירה" וכתב שהלשכה היא בקרן הצפון מזרחית מבחוץ, כי קשה להניח שכיוון לומר

4. עם זאת יש לציין כי בגמרא יש גם הסבר לכך שהלשכה היא במזרח, וזאת בהתאם לפסוק שהוזכר בנוגע לפרה אדומה עצמה שנעשית "אל נכח פני אהל מועד", ופסוק זה שעוסק בהזאת דם הפרה לאחר שחיטתה בהר הזיתים, אכן עוסק במקום שכולו חוץ להר הבית וחוץ לעיר כולה, ומנקודת מבט זו, אכן יש אפשרות לעשות היכר בנוגע לפרה, ולעשות את לשכת בית האבן ממזרח להר הבית.

5. ובירושלמי שם השוו פרישת כוהן גדול לפרישת בני אהרון בחנוכת המשכן שנאמר בה: "ומפתח אהל מעד לא תצאו שבעת ימים (ויקרא ח', לג)", וכן במקצת ראשונים בתלמוד הבבלי.

שהלשכה הייתה מחוץ להר הבית). ובמאירי שם כתב: "ובענין פרה מיהא היו מכניסין אותו ללשכה שעל פני הבירה ר"ל שבצד המזרח בהר הבית ולא בעזרה ומקום פרישתו היה בקרן מזרחי צפוני".

אבל קשה להבין את הדברים אליבא דרבי יוחנן. כי זה אמנם ברור שלדעתו לא ייתכן להניח שהלשכה היא בתוך העזרה, שהרי הבירה היא לדעתו מקום (או מגדל) בהר הבית. אך גם קשה להבין כיצד לדעתו הלשכה היא בגבול העזרה הצפוני בסמוך למקום שחיתת שאר החטאות (אף אם הלשכה נמצאת שם מבחוק), שהרי הלשכה היא על פני הבירה (כלומר המגדל) צפונה מזרחה. ואם כן גם אם הבירה נוגעת בחומה הצפונית של העזרה, עדיין אין זה מאפשר לומר שלשכת בית האבן הנמצאת מצפון מזרח הבירה, יש בה איזה היכר הנוגע לחטאות שנעשות בצפון העזרה. ולכאורה, אם המגדל נמצא מצפון לעזרה באיזה מרחק מסוים, ניתן היה לומר שלשכת בית האבן נמצאת בגבול העזרה מדרום מזרח הבירה, אך לא מצפון מזרח הבירה. ואם הבירה אינה בצפון העזרה אלא בהר הבית במזרח או בדרום העזרה, הדבר קשה עוד יותר, כי לא ייתכן לפי זה כלל להניח שלשכה שנמצאת ממזרח לבירה, נמצאת גם בגבול הצפוני של העזרה. ולכאורה ניתן ליישב את הדברים רק אם נניח שהבירה היא ממערב למקדש, שאז הלשכה שבצפון מזרח הבירה, יכולה להיות גובלת בגבול העזרה, וגם זה דוחק, כי שחיתת החטאות (ושאר קדשי קדשים) היא בצפון המזבח, ממזרח להיכל, ואם לשכת בית האבן נמצאת בגבול העזרה הצפוני ממזרח להיכל, אם כן היא רחוקה הרבה ממגדל שהנחנו שנמצא ממערב להיכל.

וכמדומה שאליבא דרבי יוחנן נצטרך לומר כי פירוש הלשון "ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה", היא לשון קצרה, וכוונת המשנה היא: "ללשכה שעל פני הבירה, צפונה מזרחה [של העזרה (או של ההיכל)]. ולפי זה נמצאת הבירה מצפון לעזרה, והלשכה היא מדרום לבירה, אך מצפון מזרח העזרה. ולפי זה נכון יהיה לומר שדעת ריש לקיש מיושבת יותר בלשון המשנה (אם כי אין זו כמובן תיובתא על רבי יוחנן, אלא מעט דוחק).

וראיתי בחידושי הגר"א למסכת פרה הנדפסים בגליון המשנה שם, שכתב (או ליתר דיוק שכתבו תלמידיו בשמו):

שעל פני הבירה – פשטא דמתני' משמע כמ"ד כל המקדש (ר"ל ביומא ב, א) מדקאמר בה"א הידיעה.

וצריך להבין את הדברים, כי לכאורה כוונת רבי יוחנן הייתה לומר שבהר הבית היה מקום ידוע (או מגדל), שאליו מתייחסות המשניות שבהן נזכרת בירה, ובהיות המקום מקום ידוע, מובן הוא שצריך להטיל ה"א הידיעה בתחילתו כאשר מזכירים אותו, וכאילו אמרו "המגדל" בה"א הידיעה. אך נראה שהגר"א דקדק מדברי רבי יוחנן שאמר



אודות אותו מקום בהר הבית: "ובירה שמו", כי המילה "בירה" היא לפי סגנונו של רבי יוחנן שם עצם פרטי של אותו מקום מסוים, ומובן אם כן שאין להוסיף ה"א הידיעה לשם המקום כשם שאי אפשר לומר "הירושלים" "החברון" וכו'. (וזאת בניגוד לדברי ריש לקיש, שאמר: "כל הבית כולו קרוי בירה", כי הפועל "קרוי" שייך גם לשם עצם כללי. וכאילו אמר כי את כל הר הבית ניתן לכנות בשם בירה, כשם שניתן לכנות בשם זה גם מבנים אחרים, ותוספת ה"א הידיעה הופכת אותו לבירה הידועה).

ויש להעיר על דבריו, כי אמנם הביטוי "ובירה שמו" נזכר כצורתו במסכת יומא ובמסכת זבחים. אבל בירושלמי פסחים (פ"ז הי"ב) הלשון היא: "אמר ר' יוחנן מגדל היה עומד בהר הבית והיה קרוי בירה רבי שמעון בן לקיש אמר כל הר הבית קרוי בירה".

ועל כל פנים מפשטות דברי הגר"א נראה לכאורה שפשטות לשון המשנה בפרה עולה בקנה אחד עם שיטת ריש לקיש. אולם אם באמת באנו לדקדק מתוספת ה"א הידיעה למילה בירה, צריך לומר שפשטות כל המשניות שנזכרה בהן "הבירה", אינו כדברי רבי יוחנן.<sup>6</sup>

ושמא באמת הגר"א דקדק את מה שדקדק מן האות ה"א שבסוף המילים "צפונה מזרחה" וכפי שדקדקנו כאן, ועל כן דווקא במשנה שבמסכת פרה כתב שמפשטות המשנה נראה שהמקדש עצמו נקרא בירה (וכריש לקיש). ותלמידיו שלא עמדו על דעתו סברו שכיוון לדקדק מן האות ה"א שבראש המילה "הבירה". (ועיין עוד לקמן בשיטת הרמב"ם בעניין).

## ב. שיטת הרמב"ם בעניין הבירה

כאמור, לפי פשוטם של דברים, נוגעת מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש לכל המקומות שבהם מוזכרת הבירה במשנה, וכדברי המפרש במסכת תמיד. אבל הרמב"ם פסק:

היורד לבית הטבילה מלשכה זו (בית המוקד), היה הולך במסיבה ההולכת תחת המקדש כולו, והנרות דולקות מכאן ומכאן עד שמגיע לבית הטבילה.  
(הל' בית הבחירה פ"ה הי"א)

---

6. ולגופו של עניין, באמת קשה להוכיח מאותה ה"א הידיעה, כי מלבד מה שהערנו על הדברים מדברי הירושלמי שם בדברי רבי יוחנן הביטוי הוא "והיה קרוי בירה" שדומה לגמרי לדברי ריש לקיש "כל הר הבית קרוי בירה", מסתבר יותר להגיה את דברי רבי יוחנן בבבלי ולגרוס "הבירה שמו" או, "מקום יש בהר הבית, וקרוי בירה", ולא לעשותו כמי שלא דקדק בלשון המשניות.

מן המילים "תחת המקדש כולו", מוכח שהבירה היא המקדש, וא"כ פסק כריש לקיש, וכבר הקשה סבי רבי ישראל זאב הלוי איש הורוביץ ז"ל (ירושלים בספרותנו, עמ' 366 הע' 395)<sup>7</sup> שהדברים סותרים את דברי הרמב"ם עצמו שכתב בהלכות מעשה הקרבנות:

ג. שלשה מקומות לשריפה, אחד בתוך העזרה, ובו שורפין פסולי המוקדשין ואימורי קדשים קלים שנפסלו, ופרים ושעירים של חטאות הנשרפות אם אירע בהם פסול בין לפני זריקה, בין לאחר זריקה, כגון שנטמאו או שיצאו חוץ לעזרה עד שלא הגיע זמן לצאת או שלן הבשר או לנו האימורין שלהן.

ד. והמקום השני בהר הבית, ושמו בירה, ובו שורפין חטאות הנשרפות אם אירע בהן פסול אחר צאתן מן העזרה. (הל' מעשה הקרבנות פ"ז ה"ג-ד)

מן המילים "בהר הבית, ושמו בירה" מוכח שהבירה אינה אלא מקום מסוים בהר, וא"כ פסק הרמב"ם בזה כר' יוחנן. והגרא"ז מלצר באבן האזל (הל' בית הבחירה שם, אחר שהזכיר קושיית סבי ז"ל שראה בכת"י על גליון הרמב"ם שלו), הוסיף וכתב שיש בדבר עוד מקומות סותרים, כי לגבי הפרשת כוהן ללשכת בית האבן, שעליה נאמר במשנה שהייתה "על פני הבירה צפונה מזרחה" (ואשר לגביה הוזכרה מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בסוגיא ביומא שם), פסק הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ב ה"א): "כשמפרישין הכהן השורף אותה מפרישין אותו ללשכה מוכנת בעזרה, ובית אבן היתה נקראת", וא"כ פסק כריש לקיש.

ולגבי שריפת קרבן פסח שנטמא פסק הרמב"ם סתם ששריפתו היא "לפני הבירה" (הל' קרבן פסח פ"ד ה"ג. וכיו"ב לגבי אורח שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש, בהל' פסולי המוקדשים פי"ט ה"ח), אבל בפירוש המשנה בפסחים פ"ז מ"ח כתב ששורפים אותו "לפני המקדש"<sup>8</sup>, וא"כ גם בזה נקט כריש לקיש ולא כרבי יוחנן.

עיקר תירוצו של הגרא"ז מלצר, בנוי על ההנחה שגם ר' יוחנן מודה שהשם בירה הולם את המקדש, שהרי שם זה כתוב במקרא לגבי המקדש עצמו, וכך גם כתבו עוד כמה מחברים.<sup>9</sup> והרמב"ם פסק מה שפסק במקומות השונים, לפי השתנות העניין, עיי"ש באורך.

7. כפי הנראה, הראשון שהעיר על הקשיים ברמב"ם הוא מחבר הספר דרך הקודש (מהדורה ישנה דף ח ע"ב, מהד' חדשה עמ' צג). סבי שם ציין למאמר של א"ב קוידרס בהמגיד שנה י"ז גליון 46 שעסק בזה, וכתב כי תירוצו דחוק.

8. במקור בערבית: "אמאם אלמקדש". (בפ"ג מ"ח לגבי מי שיצא מירושלים ונזכר שבידו בשר קדש, לא התייחס הרמב"ם בפירושו לחלק של המשנה שבו נאמר: "לפני הבירה").

9. בספר חזון נחום על משניות כלים התייחס לדברי בעל דרך הקודש הנ"ל, והעלה את הרעיון שגם רבי יוחנן מודה בכך שהמקדש נקרא בשם בירה (נדפס על הגיליון במהדורה החדשה של

על פי זה טען שלדעת הרמב"ם, לגבי המסיבה שבה ירדו לבית הטבילה לא נחלקו כלל (וזאת בניגוד לדברי המפרש למסכת תמיד). ולדעתו העניין מוכח מעצם העניין הנדון שם. שהרי אם נניח שהבירה היתה מקום מסויים (מגדל) בהר הבית שנקרא בשם "בירה", קשה להבין לאיזה צורך הזכירו שהמסיבה היתה מהלכת תחתיה, כי אין לנקודה זו כל משמעות. אבל אם הבירה שבמשנה היא המקדש עצמו, מובן מאוד החידוש, ובא התנא להשמיע שהמחילות לא נתקדשו. ומשום כך כתב הרמב"ם שהמחילה היתה מהלכת תחת המקדש כולו.

ולעניין פרים הנשרפים ציין שעיקר הדין אינו תלוי בפירוש המושג "בית הבירה" שבמשנה. שהרי בגמרא שם מפורש שקיימים שלושה מקומות לשריפת פרים ושעירים הנשרפים, והם בעזרה, ובהר הבית, ובבית הדשן שמחוץ לשלוש מחנות שבו נשרפים כמצוותן פרים הנשרפים שלא אירע בהם כל פסול. ובנוגע לאלו שאירע בהם פסול, יש הנשרפים בעזרה, ויש הנשרפים בהר הבית (ויש מחלוקת בנוגע לכאלה שאירע בהם פסול אחרי זריקת הדם, קודם יציאתם מן העזרה). וכל זה אינו נוגע לפירוש המושג בירה שבמשנה.

ולדעתו, בזה פסק הרמב"ם כר' יוחנן שהיה מקום בהר הבית שנקרא בשם "בירה", כי המשנה נקטה לשון "בית הבירה", ללמד שאין זה הדין הרגיל של פסולי קדשי קדשים שנשרפים בעזרה.

ובעניין שריפת פסח, נקט הרמב"ם בפירוש המשנה, שהבירה היא המקדש, וכך יש לפרש גם את דבריו בהל' פסולי המוקדשים ובהל' קרבן פסח, שם נקט בלשון "לפני הבירה" באופן סתמי. וזאת מפני שבתלמוד הבבלי לא נזכרה בזה פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש, ומסתבר שלא נחלקו בזה, כי הטעם ששורפים את הפסח שנטמא שלם לפני הבירה, הוא כדי לבייש את הבעלים שלא נזהרו בו, והיה נראה לתלמוד דידן שאין בזה ביוש אם לא ישרפו את הפסח לפני המקדש.

ובאשר ללשכת בית האבן "שעל פני הבירה צפונה מזרחה", שבנוגע אליה הוזכרה במפורש מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש במסכת יומא, פסק הרמב"ם שלא כרבי יוחנן, וכתב שהלשכה הייתה בעזרה, מפני שהדין עצמו תלוי בשאלה האם אפשר היה לסדר לכוהן הגדול מקום מגורים בתוך העזרה עצמה. וזאת מפני שהכל מודים שהסידור הנאות להפרשתו קודם שריפת הפרה הוא בעזרה במידה שהדבר אפשרי. אלא ששאלה זו תלויה בשאלה האם העליות נתקדשו. נמצא לפי זה שבנקודה זו קיימת תלות בין השאלה של הגדרת המושג בירה שבמשנה במסכת פרה, לבין השאלה האם

---

דרך הקודש שם). וכך נקטו עוד כמה מחברים, אלא שבדרך כלל סתמו את דבריהם מבלי להסביר מדוע פסק הרמב"ם במקום זה באופן זה ובמקום אחר באופן אחר.

עליות נתקדשו. ומכיוון שהרמב"ם פסק שעליות לא נתקדשו, ממילא יכול היה לפסוק שלשכת בית האבן היתה בעזרה עצמה.

והנה במה שהניח שלעניין קרבן פסח פסק הרמב"ם כריש לקיש, נגד דעת ר' יוחנן המובאת בירושלמי בעניין זה, מפני שבתלמוד הבבלי לא הוזכרה מחלוקת בזה, נראה תמוה, שהרי בתלמוד הבבלי גם אין רמז לכך שבזה לא נחלקו.

ולגופו של דבר, מאחר ובהל' מעשה הקרבנות כתב הרמב"ם במפורש שהיו שלושה מקומות לשריפת קדשים, ואחד מהם היה בהר הבית והוא נקרא בשם "בירה", שוב לא היה צריך הרמב"ם לפרט זאת במקום אחר שדיבר בו על שריפת קודשים, ולכן כתב בהל' פסולי המוקדשין ובהל' קרבן פסח "בירה" סתם, ולא ציין שהיא היתה בהר הבית, שהרי כתב כן במפורש בהל' מעשה הקרבנות.

ובאמת, במקומות שבהם פסק הרמב"ם כריש לקיש, דהיינו לעניין לשכת בית האבן, ולעניין המסיבה ההולכת תחת המקדש, אכן לא השתמש הרמב"ם בחיבורו במושג בירה, אלא כתב במפורש בהל' פרה אדומה, שהלשכה הייתה בעזרה, וכן בעניין המחילה כתב במפורש שהיא הייתה תחת המקדש כולו, מבלי להשתמש במילה "הבירה" שאותו הזכירה המשנה בנוגע לדברים אלה. והדין נותן כן, כי אחרי שכתב במפורש בהל' פסולי המוקדשים כי "בירה" הוא שם מקום בהר הבית, שוב לא יכול היה להשתמש במושג זה בצורה סתמית בשום מקום, אלא אם כן כיוון לאותו מקום שהוגדר על ידו במפורש בהל' פסולי המוקדשים כמקום בהר הבית שנקרא בשם בירה. (ואף על פי שבפירוש המשניות בפסחים כתב שהמקדש עצמו נקרא בירה, אין זה מכריע נגד דקדוק לשונו בהלכות. וכבר נודע כי יש מקומות שיש בהם סתירות בין פירוש המשניות לבין מה שפסק במשנה תורה). אלא שלגופו של עניין יש צורך להדגיש כי מדקדוק דברי הרמב"ם (כמו מדקדוק דברי התנא עצמו) אכן נראה ששריפת חטאות הנשרפות שאירע בהם פסול היא לכאורה בתוך אותו מקום שנקרא בירה, בעוד אשר שריפת הפסח שנטמא היא "לפני הבירה", כלומר מחוץ לאותו מקום, ויש צורך להבין את הדברים. ונראה כי הבירה הייתה על גבול הר הבית, וכך את בשר החטאות הנשרפות אמנם שרפו בבית המוקד שעשו בתוכה, וזאת מפני שרצו להדגיש שיש בהן דין מיוחד בשריפתם דווקא בהר הבית. אך את הפסח שנטמא שרפו דווקא בצד החיצוני (לפני הבירה), כי מעיקר הדין יש לשרוף אותו בכל העיר, וכפי שנוהגים במקצתו שנפסל, וכפי שהתבאר לעיל.

ובעניין המחילה שתחת הבירה אשר בזה הכריע הרמב"ם שכל המקדש כולו נקרא בירה, אכן מסתבר שהרמב"ם הבין מסברא שבזה לא נחלק כלל רבי יוחנן עם ריש לקיש וכפי שביאר באבן האזל, ומשום כך גם מובן שלגבי זה לא הובאה בתלמודים מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (ולא כדברי המפרש במסכת תמיד).

אולם בנוגע ללשכת בית האבן העניין קשה כי בזה הוזכרה במפורש מחלוקת בגמרא ביומא, ודוחק גדול הוא לומר שהרמב"ם החליט מסברא שבזה העיקר הוא כריש לקיש (וכפי שכתב באבן האזל). והתלות שתלה את הדבר בשאלה האם עליות התקדשו או לא, נראית תמוהה. שהרי לשכת פרהדרין הייתה לכו"ע בעזרה, הן אליבא דרבי יוחנן והן אליבא דריש לקיש (שהרי אין היא קשורה למושג בירה), והיא הייתה מקום המגורים של כהן גדול שבעה ימים קודם יום הכפורים. וכבר עמדו על כך שמן הסתם חלק ממנה היה בחול והיה לה גם פתח לחול. אך על כל פנים סידור זה לא התבאר בגמרא, אם כי ברור שהיה איזה סידור שאיפשר לכוהן הגדול לישון שם שבעה לילות. וברור שסידור דומה היה ניתן לעשות גם בלשכת בית האבן (בין אם נניח שעליות התקדשו ובין אם נניח שעליות לא התקדשו). ואם כן ברור שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בנוגע לבירה שלשכת בית האבן הייתה על פניה, אינה ניתנת להכרעה על פי ההכרעה במחלוקת אם עליות התקדשו או לא, ועל אחת כמה וכמה קשה לומר כאילו הכריע בזה הרמב"ם מסברא באופן ישיר.

ושמא לדעת הרמב"ם, האיזכור של דברי רבי יוחנן וריש לקיש במסכת יומא (בנוגע למשנה בפרה), לא נועד לומר ששניהם נחלקו בנוגע למקום לשכת בית האבן. כי באמת המחלוקת שלהם במקורה נאמרה בנוגע להגדרת "בית הבירה" שהוזכר במשנה במסכת זבחים בדין שריפת פרים ושעירים הנשרפים שאירע בהם פסול, ובדומה לזה הוזכרו הדברים בירושלמי במסכת פסחים לגבי שריפת הפסח שנטמא שלם.

ובמסכת יומא, בה מוזכר במשנה דין פרישת כהן גדול ללשכה שבעזרה (או בגבול העזרה) קודם יום הכיפורים, הובאו דברי המשנה במסכת פרה העוסקת בפרישת כהן העושה את הפרה לצורך הדיון בשאלה של מקור הדין לפרישה זו, והדמיון שלה לפרישת הכהן הגדול שבעה ימים לפני יום הכפורים. ומכוח הדמיון הזה (כפי שהבין הרמב"ם את הסוגיה) אכן מסתבר שהפרישה היא ללשכה שבגבול העזרה.

אלא שבגמרא הקדימו והביאו את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בנוגע לבית הבירה שהוזכר במסכת זבחים, וכפי הנראה הכוונה הייתה לומר "הכא מאי". כי זאת אמנם ידעו שרבי יוחנן לא נחלק על ריש לקיש בנוגע למסיבה ההולכת תחת הבירה, שלעניין זה כל המקדש כולו נקרא בשם בירה. אך מאידך ידעו שבמסכת זבחים והוא הדין במסכת פסחים אכן נחלקו בהגדרת המושג "בירה" שנזכר שם. ומשום כך הקדימו והביאו כאן את המחלוקת, וביקשו לומר כי העניין לגופו יתבאר בהמשך. ואשר על כן כאשר (לשיטת הרמב"ם) התבאר בהמשך שעל פי מקור הלימוד יש להשוות את פרישת הכהן העושה את הפרה לפרישת הכהן הגדול לפני יום הכיפורים, מאליה

הוכרעה השאלה, ונודע שבשאלת לשכת בית האבן לא נחלקו כלל. וכפי שבאמת מדוקדק יותר בלשון המשנה וכמו שהתבאר לעיל.<sup>10</sup>

### ג. הבירה בכתבי יוסף בן מתתיהו

#### 1. זיהוי הבירה כמצודת אנטוניה

בסוף התיאור המפורט של בית המקדש, מתאר יוסף בן מתתיהו מצודה גדולה שאותה בנה הורדוס בצפון מערב הר הבית (תולדות מלחמת היהודים ה' ה' ח' סעי' 238-246) והוא קרא לה בשם "אנטוניה" על שם ידידו המושל ברומא מרקוס אנטוניוס, המצודה נזכרת בעוד מקומות בספריו. לפי דבריו מדובר במבנה מרובע גבוה, שבארבע פינותיה היו מגדלים גבוהים עוד יותר, אך מחמת גובהה ועוצמתה נראתה המצודה כולה כמגדל אחד מרובע גדול, שבפינותיו ארבעה צריחים גבוהים ממנו.

מצודה זו שעל גבולו הצפון מערבי של הר הבית היא המבנה השני בגודלו בהשוואה למקדש עצמו, ועל פי התיאור שלה לא יכול להיות ספק בכך, שאם המושג "הבירה" איננו מתאר את המקדש עצמו, מובן מאליה שהוא מתאר את המצודה הגדולה, שהיא אכן ראויה לשם "הבירה" בה"א הידיעה. ואשר על כן מסתבר שכאשר רבי יוחנן דיבר על מקום בהר הבית שנקרא בשם בירה, כיוון למצודה זו (ולהלן

---

10. ולגופו של עניין, בתחילת הסוגיה שם (אחרי שהובאה המחלוקת לגבי המושג "בירה"), מפורש כי לדעת רבי יוחנן מקור הלימוד הוא מן הפסוקים שנאמרו בפרשת המילואים, שם נצטוו אהרון ובניו לפרוש לעזרה במשך שבעה ימים כמאמר הכתוב: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים" (ויקרא ח', לג), כי בפסוק שאחרי אותו ציווי (פס' לד) נאמר: "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם". ולדעת רבי יוחנן, פסוק זה שמדבר על העתיד, כולל ריבוי למעשה יום הכפורים, וכולל גם ציווי הנוגע לפרישת הכוהן העושה את הפרה. אלא שבהמשך נמסרו שם מסירות אחרות בשם רבי יוחנן, ויש בסוגיה בהמשך גם גרסאות שונות בראשונים, שבהן הדבר תלוי. ובזה עסקו מפרשי הרמב"ם, שמדבריו נראה בבירור שגם למסקנה יש להשוות את פרישת הכוהן העושה את הפרה לפרישת הכוהן הגדול לפני יום הכיפורים. ואם זו אכן המסקנה בגמרא, מובן שבזה גם מוכרעת השאלה האם נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בשאלה מה פשר המושג "על פני הבירה צפונה מזרחה" שנזכר במשנה במסכת פרה. שהרי פרישת כוהן קודם יום הכיפורים היא בוודאי לעזרה ובדומה למילואים, ואם לדעת רבי יוחנן, מאותו פסוק לומדים גם על אודות פרישת הכוהן העושה את הפרה, מובן אם כן שרבי יוחנן עצמו לא נחלק בסוגיה זו כדרך שנחלק בסוגיה בזבחים, והוכרע הדבר שלדעתו של רבי יוחנן, במושג: "על פני הבירה" שנאמר לגבי לשכת בית האבן, כינה התנא את המקדש עצמו בשם "בירה".

יתבארו לאור זאת, עניינים שונים הקשורים למשניות שדיברו על הדברים הנעשים לפני הבירה או בבית הבירה).<sup>11</sup>

לכך יש להוסיף כי יוסף בן מתתיהו כתב במפורש שהמצודה עצמה נבנתה כבר בזמן החשמונאים, אך הורדוס חיזק אותה וביצר אותה ולמעשה בנה אותה מחדש, והוא גם שינה את השם שלה, כי לפני זמנו של הורדוס נקראה המצודה בשם "בריס" (מלחמת היהודים ספר ראשון פרק ג' סעי' ג' פי' 75; קדמוניות ספר חמישה עשר פרק י"א סעי' ד' פי' 403). המילה "באריס" משמשת ביונית למבצר או ארמון (המילה היוונית "באריס" מופיעה כמה פעמים בתרגום המקרא היווני המצוי שנקרא בשם "ספטואגינטה" כלומר "השבעים". כך בדברי הימים ב (ל"ו, יט) היא מופיעה כתרגום למילה ארמון, ובדניאל (ח', ב) היא מופיעה כתרגום למילה בירה). שורש המילה אינו ברור כל כך לחוקרי הלשון היוונית, אך יש מי שקושר אותה למילה העברית "בירה" או למילה הארמית "בירתא". כך או כך, בנוגע לשם הקדום של מצודת אנטוניה, מתקבל על הדעת שהשם הקדום: "באריס" שניתן לה (כשם עצם פרטי), ניתן לה בגלל דמיון הצליל שלו לשם בירה. ומסתבר יותר שדוברי העברית קראו לה באופן סתמי בשם "בירה" או "הבירה", ורק דוברי היוונית קראו לה בשם באריס, ויוסף בן מתתיהו שכתב את ספרו ביוונית, העדיף את הצורה באריס שהייתה מובנת יותר לקוראיו.

ונראה שגם ריש לקיש לא חלק עם רבי יוחנן בעובדה ההיסטורית שאת אותה מצודה כינו בתקופה החשמונאית בשם "בירה" כשם עצם פרטי של המבנה, ולא רק כתיאור וכמילה נרדפת למילה ארמון או למילה מצודה, אלא שלדעתו, לא לכך כיוונה המשנה במסכת זבחים כאשר הזכירה את הבירה, אלא למקדש עצמו שנקרא בשם בירה בספר דברי הימים.

ההנחה שמצודת אנטוניה היא המגדל או המקום בהר הבית שנקרא בשם הבירה, עומדת לכאורה בסתירה לפשטות דברי רבי יוחנן שמקום (או מגדל) היה בהר הבית, שכן מקום זה הוא אמנם בגבול הר הבית, אך בפשטות הוא נמצא מחוץ לגבולו המקודש, שהרי הורדוס בנה את הבית על פי חכמי ישראל שבאותו דור, וקשה להעלות על הדעת שהם אפשרו לו לנגוס בצפון מערב השטח המקודש ולבנות שם מצודה ששכן בה צבא (אם לא שנאמר שהמגדלים הדרומיים של המצודה נחשבו גם למגדלי שמירה של הר הבית עצמו, ומשום כך עמדו במקום קדוש). כמו כן קשה לקיים את ההנחה שהמקום שבו שרפו חטאות פנימיות שנפסלו בשלב מאוחר, היה

11. כפי הנראה הראשון שהעלה את הרעיון שהבירה שהזכיר רבי יוחנן היא מצודת אנטוניה, היה שי"ר בהמגיד שנה י"ז גליון 39.

מחוץ להר הבית, כאשר בגמרא בזבחים המובאת לעיל מפורש ששלושה בתי דשן היו שם, וכי האחד מהם היה "בהר הבית".

אבל באמת כשמעיינים בלשון חז"ל במקומות אחרים, ניתן להוכיח שייתכן מאוד שכאשר אמר רבי יוחנן שהבירה היא מגדל בהר הבית, אין כוונתו להר הבית ממש, אלא למבנה שנמצא בגבול הר הבית מבחוץ. דוגמא לכך ניתן להביא ממקומה של ללשכת העץ שהייתה בגבול העזרה. על לשכה זו וחברותיה נאמר במשנה במפורש: "שש לשכות היו בעזרה" (מדות פ"ה מ"ג). ועל זה נאמר שם (מ"ד בנוגע ללשכת העץ): "אבא שאול אומר: היא הייתה אחרי שתייהן". וביאר הרדב"ז בתשובותיו (ח"ה, ללשונות הרמב"ם ס' צד): "כי בחול היתה בנויה ולא בקדש, ואחורי לשכת הגזית היתה ולשכת הגזית חציה בחול ששם יושבים סנהדרין". נמצא שאף על פי שכלל המשנה לכאורה ברור שגם היא וגם לשכת הגזית היו בתוך העזרה, אין זה שולל אפשרות להגדיר בצורה זו את לשכת העץ, אף על פי שמקומה מחוץ לעזרה בהיותה מקום שבו הכוהן צריך להתגורר כמה ימים וגם לישון שם. מובן אם כן שגם הלשון "מגדל היה בהר הבית" יכולה להאמר גם בנוגע למגדל שהוא בגבול הר הבית מבחוץ.

ועוד זאת יש להוסיף בעניין זה, שלשון "הר הבית" יכולה להתפרש בנסיבות מסוימות גם בנוגע לתחום רחב יותר. כך למשל המדרון המזרחי של ההר יכול היקרא בשם "הר הבית" אף על פי שהוא מחוץ לחומה. בנדון דידן שהיא מקומה של המצודה, ניתן להוכיח שהמצודה בעיקרה לא הייתה על איזה מדרון צפוני של הר הבית, שכן על פי הכרה של הטופוגרפיה של המקום, ושל פני הסלע שנחשפו בבורות שונים, ברור שהמצודה עמדה בעיקר על פסגה סלעית מצפון להר הבית (על גבי אתו רכס), ומתחילה (קודם ביצורה של המצודה) עמק קטן (לא עמוק) הפריד בין שתי הפסגות. אך ייתכן שהחלק הדרומי של המצודה, אכן עמד על השיפוע הצפוני של אותו עמק קטן.

ועוד זאת יש להוסיף, כי בסופו של דבר יודעים אנו היטב שהמתחם הקיים היום הוא מתחם מלבני גדול בהרבה מתחום ת"ק אמה על ת"ק אמה, ושמו בערבית חרם א־שריף, וכולו נקרא כיום בדרך השאלה בשם "הר הבית" (ויש דעות שונות בין החוקרים בשאלה כיצד בא לידי ביטוי התחום המקודש של הר הבית שאינו אלא ת"ק אמה על ת"ק אמה בתוך המלבן הגדול של חרם א־שריף. ולדעתי אכן הסטיו הדרומי לא היה בקצה חרם א־שריף, אלא בגבול התחום המקודש, וכיו"ב בצפון, בחלק המזרחי הוא הוגבל על ידי סטיו צפוני, ובחלק המערבי הגיעה מצודת אנטוניה עד גבול התחום המקודש). ואפשר בהחלט שגם בזמנו של רבי יוחנן נקרא התחום



המוגדל של הורדוס באופן מושאל בשם "הר הבית", ואם כן המצודה אכן הייתה בתוך התחום שנקרא בשם "הר הבית".<sup>12</sup>

ויש לציין כי בהתאם לגישתי בנוגע למקומה של המצודה בתוך חרם א־שריף, מובן שממזרח למצודה זו הייתה חצר שנכללה בתוך השטח המוקף בחומות הורדוס החיצוניות, אם כי אותה חצר הייתה מחוץ לתחום חמש מאות אמה על חמש מאות אמה שכאמור היו מוגבלות בפועל ומופרדות מן השטח שמצפון להן על ידי הסטיו הצפוני. נמצא שאותה חצר שהייתה לפני המצודה במזרח, אך ניתן היה גם להתייחס לחצר זו בצורה שונה, וניתן היה להגדיר אותה כחצר שנמצאת לפני הר הבית בצפון. ואפשר אם כן שמקום זה היה מקום השריפה של הפסח שנטמא, אשר שריפתו היא "לפני הבירה", הן לדעת רבי יוחנן והן לדעת ריש לקיש.

ובאשר לשריפת החטאות הנשרפות בבית הבירה, כבר הבאנו לעיל את דברי הגרי"ז מבריסק שחקר בשאלה האם הגדרת מקום השריפה בהר הבית היא בדווקא שם. ושם גם הראנו שיש מקום לומר שעיקר דין החטאות שנפסלו הוא שלא ישרפו אותן מחוץ לשלוש מחנות (כדין חטאות הפנימיות שלא אירע בהן פסול שהן נשרפות בדווקא מחוץ לשלוש מחנות), אך ייתכן שמדאורייתא ניתן לשרוף אותן בכל העיר, ועל כן ייתכן שגם בית הדשן שהותקן להן בהר הבית, אינו ממש בתוך הר הבית אלא בגבול הר הבית.

ועדיין יש לדון בשינוי הלשון שנאמר במסכת זבחים, שם נאמר במשנה שאם אירע בהן פסול נשרפים בבית הבירה (ולא נקט שם "לפני הבירה"), וכבר הזכרנו לעיל את דברי רש"י (כפי הנראה בשיטת ריש לקיש), שגם העזרה היא בבית הבירה, וגם הר הבית נקרא כך. אך לרבי יוחנן העניין טעון בירור.

ובאמת, גם ללא החידוש שעל פיו אנטוניה היא לדעת רבי יוחנן הבירה, הדבר טעון הסבר. כי לכאורה פשוט ששריפה של קרבנות שנפסלו צריכה להעשות תחת כיפת השמים. וכך מובן לנו כיצד יש דברים שנשרפים "לפני הבירה", יהא הביאור אשר יהיה. ואם לשון "בית הבירה" אינה אלא החצר שסביב בניין ההיכל עצמו (בין אם מדובר בעזרה ובין אם מדובר בהר הבית), גם אז הדבר מובן. אך להניח שיש מקום בנוי (בית גדול או מגדל) בתוך הר הבית, שבתוכו שורפים את החטאות הפנימיות שנפסלו הוא דבר מוזר. ועל כרחנו צריכים אנו לומר שאותה בירה יש לה חצר (בתוכה

---

12. כעין זה יש לפרש את דברי המשנה בשקלים (פ"א מ"ג) על אודות שולחנים שישבו "בהר הבית" – שמסתבר שזה היה באזור התוספת בדרום ולא בהר הבית ממש, שהרי אסור לאדם להיכנס להר הבית במעות הצרורים בבגדו (ברכות סב ע"ב).

או מחוץ לה בצמוד אליה), שנקראת בית הבירה. ומעתה, אין גם קושי להניח שהחצר שממזרח לבירה נקראה גם בשם "בית הבירה"<sup>13</sup>.

ולפי זה אפשר אולי שחכמים שינו בלשון, כי בנוגע לשריפת הפסח שנטמא, אמנם תיקנו לשורפו שם כדי לבייש את שהתרשלו, אך אין זה דין במקום המסוים בגלל איזו חשיבות שיש למקום עצמו (ויכלו להתקין אף מקום אחר מרוחק מן המקדש ומהר הבית, ובלבד שיהיה מקום מפורסם). אך לעומת זאת בנוגע לשריפת חטאות פנימיות שנפסלו, נראה שלדעת רבי יוחנן היה עניין מיוחד לחכמים להתקין להם מקום שריפה דווקא באותה חצר שמצפון להר הבית (ממזרח לאנטוניה), ומשום כך ציינו שהשריפה היא "בבית הבירה".

וטעם הדבר הוא מפני שחטאות הפנימיות שיוצאות להישרף בבית הדשן, יוצאות מן הסתם דרך צפון הר הבית, שכן בית הדשן עצמו היה מחוץ לירושלים בצד צפון (יומא סח ע"ב כדעת רבנן). ואשר על כן מסתבר שכשאיירע בו פסול בשלב מאוחר בעת יציאתן מן העזרה או בסמוך לזה, תיקנו לשרוף אותם בקרבת השער הצפוני של הר הבית בדווקא. ומשום כך הדגישו ששריפתו היא בבית הבירה.

כפי שכבר צוין לעיל, קשה להבין כיצד פירש רבי יוחנן את המשפט המתאר את לשכת בית האבן: "על פני הבירה צפונה מזרחה". וקושי זה כפי שהוצג לעיל, קיים לכאורה בנוגע לכל מקום ומקום שבו ננסה למקם את אותה בירה שהייתה בדעתו בהר הבית, שכן הביטוי צפונה צריך על פי המבואר בגמרא לבטא את היותן של החטאות נעשות בצפון העזרה. והוצרכנו לומר שאם אכן אמר רבי יוחנן את דבריו גם בנוגע ללשכת בית האבן (ולא כפי שהתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם), על כרחנו צריכים אנו לומר שהלשון היא לשון קצרה. וכי הכוונה היא: על פני הבירה (שהיא מגדל בהר הבית), צפונה מזרחה [של העזרה]. ואם אכן זה פירוש הדברים אליבא דרבי יוחנן, מובן הוא שהבירה עצמה צריכה הייתה להיות בצפון מערב הר הבית (מבפנים או מבחוץ), כי רק אז ניתן היה לומר בנוגע ללשכת בית האבן שהיא מצד אחד בצפון מזרח העזרה, אך מאידך היא "על פני הבירה". (כך למשל, אם הבירה של רבי יוחנן היא מדרום לעזרה, אין הלשכה שבצפון נמצאת על פניה, כי העזרה מבדילה ביניהן.

13. אם נניח שבחטאות הפנימיות שנפסלו אחר צאתן מן העזרה, יש דין שריפה בדווקא בתוך התחום המקודש של הר הבית, נצטרך לומר לפי זה שלרבי יוחנן השריפה שלהן היא בצפון הר הבית מדרום לקיר הדרומי של מצודת אנטוניה (ומצפון לחיל, דהיינו בצמידות לקיר הבירה), וכי זה שטח שהשריפה בו היא "בבית הבירה", וכי הוא נקרא בשם זה כי פירושו הוא כמו "מבית לבירה", כלומר פנימה מן הבירה. זאת בניגוד לאותם נשרפים המזכרים במסכת פסחים, שהם לכו"ע אינם טעונים שריפה בהר הבית עצמו, ועל כן נאמר עליהם שהם נשרפים "לפני הבירה", דהיינו במזרח המצודה, באזור התוספת הצפונית של הר הבית.

ואם היא בצפון מזרח הר הבית, אם כן הלשכה היא אחרי הבירה ולא "על פני הבירה". והדברים מתאימים היטב להנחה שהבירה אליבא דרבי יוחנן אינה אלא מצודת אנטוניה.

## 2. המסיבה שתחת הבירה

פרשה בפני עצמה היא שאלת המסיבה המהלכת תחת הבירה. במבט ראשון מוזר לחשוב שהייתה איזו מסיבה שתחילתה הייתה בבית המוקד, וכי כוהן שנטמא בהיותו ישן בבית המוקד היה יורד במסיבה וטובל תחת מצודת אנטוניה (אף כי באמת המצודה הייתה סמוכה לבית המוקד שהיה בגבול הצפוני של העזרה).

אלא שבאמת קיימת עדות ישירה לכך שאכן הייתה שם איזו מחילה. שכן בתיאור המצודה כפי שהוא מופיע בקדמוניות היהודים בסוף תיאור המקדש כפי שהוא מופיע שם (ספר טו פרק יא, סעיף יג. פי' 424), כתב יוסף:

גם תעלה נסתרת נבנתה בשביל המלך, שהובילה מאנטוניה עד למקדש הפנימי, לעבר שער המזרה, מקום שם בנה לו מגדל שיוכל לעלות אליו דרך המנהרות, כדי להישמר מפני מרידה של העם נגד המלכים.

"המקדש הפנימי" אצל יוסף בן מתתיהו, הוא כל השטח שעל גבי הרמה. בצפונו של שטח זה היה בית המוקד, ובפינתו הצפונית הייתה אותה לשכה שממנה ירדה המסיבה אל בית הטבילה.<sup>14</sup>

ויש להעיר על הדברים, כי בפסחים בפרק אלו דברים (סז ע"ב) מובאת בגמ' מימרא של ר' יוחנן:

דא"ר יוחנן: מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.

ופירש רש"י שם:

הני תרתי מילי שמעינהו כי הדדי מרביה, וכי הדדי אמרינהו, מחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת העזרה, ובעל קרי משתלח כו' והיינו כברייתא דהא איתקש לזב.

---

14. ועיין בספרי חצרות בית ה' (מהדורה ראשונה עמ' 56), במה שכתבתי שם, שכפי הנראה היה המשך המחילה מזרחה, בקו הגבול הצפוני של הרמה, ואם כן פגעה אותה מחילה במבנה הידוע היום בשם שער רחמים, והוא שריד הבנוי על אותו מגדל שהזכיר יוסף בן מתתיהו, וקיים שם גם שריד של שער שנמצא במפלס נמוך יותר, אשר יתכן שהוא חלק מן המחילה הקדומה שמתאר יוסף.

כלומר, לדעת רש"י, הדיון והסיוע שהביאו בגמ' לר' יוחנן היה רק בדין שילוח בעל קרי מהר הבית, ולא הוצרכו כלל לדון שם בדין מחילות, אלא שהוזכר משום ששתי המימרות שמעינהו כי הדדי וכו'.

וכבר תמהו אחרונים על דברי רש"י, כי מהסוגיה בפסחים בפרק כיצד צולין (פו ע"א), מוכח שהמחילות הפתוחות להר הבית הן חול גמור, ולא כדברי רש"י שכתב שאינן מקודשות בקדושת העזרה, אלא אף בקדושת הר הבית אין הן מקודשות, ועל אלו דיבר ר' יוחנן.

ורש"י עצמו סתר משנתו וכתב בפרק כיצד צולין:

כי אמרה רבי יוחנן להא דמחילות לא נתקדשו, בפתוחות להר הבית, דגבי שילוח בעל קרי המשתלח חוץ להר הבית אמרה באלו דברים, דקאמר מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות ומותר ליכנס במחילות דהר הבית.

(וכתב המהרש"א בפרק כיצד צולין שם, שדברי רש"י בפרק אלו דברים, הם על פי הס"ד שבפרק כיצד צולין, ולכן פירש שם על דברי ר' יוחנן דמילי מילי קתני, וכפי שיבואר להלן).

ובמשנה למלך (הל' ביאת מקדש פ"ג ה"ג), הביא דברי רש"י בפרק אלו דברים, וביקש לחלוק עליהם מסברא, ולומר כי ר' יוחנן למד את שני הדברים מהמשנה בתמיד, כי שם כתוב שבעל קרי ירד למסיבה, וא"כ משמע שהוא אסור בהר הבית, ומותר במחילות הר הבית, ומכאן שמחילות הר הבית הן חול גמור, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות (ולפי המהרש"א הנ"ל, אף רש"י עצמו מודה ליסוד זה, ולא כתב דבריו בפרק אלו דברים, אלא לפי הס"ד).

אולם אם נניח שהבירה היא לגמרי מחוץ לשטח הר הבית, בפשטות אין מקום לגישתו של המשנה למלך שיצר קשר בין המימרות, שכן מקום הטבילה הוא באמת מחוץ להר הבית, ולכאורה גם יש מקום לומר שהדרך שהמחילה מהלכת מבית המוקד לבית הטבילה שתחת המצודה, היא הדרך הקצרה, וכדין כל הנטמאים בעזרה או בהר הבית (כל אחד בהתאם לדרגת טומאתו) שהם צריכים לצאת בדרך הקצרה.

וכבר הובאו לעיל דברי הירושלמי בפסחים (פ"ז הי"ב) שם הראה ריש לקיש שדברי רבי יהודה שאמר: "מחילות שתחת ההיכל חול, וגגות ההיכל קודש", הם הם דברי המשנה בתמיד שמתארת את מהלכו של הכוהן שנטמא בהיותו בבית המוקד. והוכחת ריש לקיש לכך שהמחילות הן חול נאמרה שם בלשון: "ואם קודש הוא ילך לו בקצרה", וזה באמת דומה מבחינה חיצונית להוכחה לדברי רבי יוחנן אודות המחילות, וכפי שביאר אותה המשנה למלך. אבל באמת יש חילוק גדול מאוד בין הדברים, כי ריש לקיש לשיטתו קבע שהמחילה מהלכת תחת המקדש, ומובן איפה שהנמצא שם

אינו יוצא בדרך הקצרה ביותר מהר הבית (ולא עוד אלא שהוא נכנס למחילה שנמצאת תחת העזרה וההיכל, שהוא מקום שלכל הדעות בעל קרי אסור בו), וזה אכן מוכיח שהמחילות לא התקדשו. אך אם לשיטת רבי יוחנן המחילה הולכה לנקודה שנמצאת מחוץ להר הבית, מובן שאין אפשרות לקשור בין המימרות השונות של רבי יוחנן, וכפי שכתב רש"י.

ואולם, דווקא מן המשנה במידות ניתן להוכיח שיש קשר בין שתי המימרות. כי במשנה במידות (פ"א מ"ט) נאמר:

יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה, והנרות דולקים מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה. רבי אלעזר בן יעקב אומר: במסיבה ההולכת תחת החיל, יוצא והולך לו בטדי.

ואם כן לדעת רבי אליעזר בן יעקב, המחילה לא הייתה מהלכת תחת הבירה, ומובן שבית הטבילה היה תחת החיל, וזה לא ייתכן אלא אם כן נניח שמחילות לא התקדשו.<sup>15</sup>

וכל זה לשיטת המפרש במסכת תמיד, שגם בשאלת המסיבה ההולכת תחת הבירה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש. אך לשיטת הרמב"ם שהוזכרה לעיל, אין צורך בכל זה, כי בזה לא נחלקו כלל. (אלא שלגופו של עניין, לעיל התבאר על פי הגרא"ז מלצר, שהרמב"ם הבין מסברא שאם הבירה היא מקום בהר הבית, לא היה צריך כלל להזכיר את הבירה בהקשר זה במשנה, כי אין בזה כל חידוש, ורק אם הבירה היא המקדש, יש חידוש במשנה בכך שמחילות לא התקדשו, ומשום כך לא נחלק רבי יוחנן על ריש לקיש בהקשר למשנה זו. אבל אם באמת הבירה היא מקום שנמצא מחוץ להר הבית, בוודאי יש חידוש גדול בדברים, ואכמ"ל).

\* \* \*

### נספח: משמעות הלשון "בירה" במקורות השונים

המילה "בירה" מופיעה במקרא כמה פעמים, והיא זכורה לכול בצירוף: "שושן הבירה". אך בירה בצורה העברית שלה נזכרת גם בנחמיה (ב', ח), שם מספר נחמיה כי ביקש מן המלך: "אגרת אל אסף שמר הפרדס אשר למלך, אשר יתן לי עצים לקרות את שערי הבירה אשר לבית, ולחומת העיר ולבית אשר אבוא אליו". וזאת בנוסף לפסוק בדברי הימים (א' כ"ט, יט) המובא בגמרא אשר בנוגע לו נאמר: "כל המקדש

---

15. ועדיין יש מקום לעיון בזה, אם נניח שהסיום "יוצא והולך לו בטדי" נאמר גם הוא על ידי רבי אליעזר בן יעקב (וכשיטת הגר"א במשנה שם), אם כן אפשר שלדעתו היציאה היא מיידית בלילה, וטובל מחוץ לשער שאותו השאירו את פתוח כל הלילה לצורך זה, ואכמ"ל.

כולו קרוי בירה". ועוד מצינו במקרא בספר עזרא (ו' ב), את הצורה הארמית "בירתא", שלפי דעת המפרשים (ראה רש"י שם) אינה אלא "בירה". ובתרגום יונתן כן הוא בדרך כלל התרגום של ארמון, ובנטיית הדקדוקיות: "ארמנותיה" מתורגם "ברניתה" (וכפי שציין הראב"ע בספר עזרא בנחמיה שם), וכפי שצוין גם בספר השרשים לרד"ק בערך ביר, שהביא את הדוגמאות השונות.

בלשון חז"ל מצינו כמה פעמים את המילה "בירה" כציון לבניין גדול שיש בו כמה בתים, והוא עצמו מבנה גבוה. כך בגמרא בבבא בתרא (סא ע"ב): "המוכר בית לחבירו בבירה גדולה"; כך במשנה בב"ק (פ"ו מ"ה): "ומודים חכמים לרבי יהודה במדליק את הבירה שהוא משלם כל מה שבתוכו שכן דרך בני אדם להניח בבתים". וגם בהמשך (משנה ו) נזכרת שם שריפת הבירה על ידי נר, כאשר מסגנון הדברים שם נראה שמדובר בבניין גדול. ובתוספתא סנהדרין (פ"ב ה"ג): "הרי שדחאו מראש הבירה ומת", ואם כן הוא כפי הנראה בניין גבוה. וכך אמנם מבואר בברייתא במסכת ברכות (נג ע"ב):

תניא, אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך, יחזור לראש הבירה ויברך? - אמרו להן בית שמאי לבית הלל: לדבריכם, מי ששכח ארנקי בראש הבירה, לא יעלה ויטלנה?

וכך גם הצורה "בירניות" בפסחים (קיח ע"ב): "שלוש מאות וששים וחמשה שווקים בכרך גדול של רומי, וכל אחד ואחד היו בו שלש מאות וששים וחמשה בירניות", ופירש הרשב"ם שם שבירניות הן מגדלים.

ובאיכה רבתי (פרשה ב, ה) כמעט מפורש שבירה היא מבצר, שכן נאמר שם:

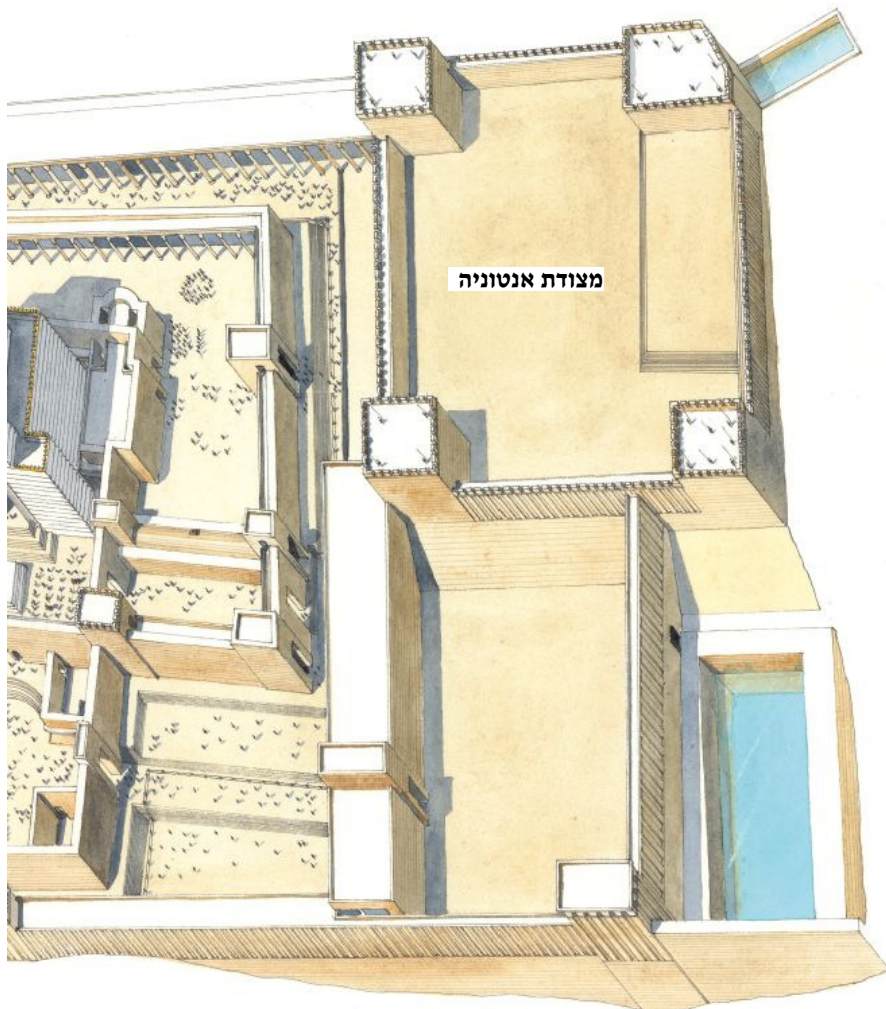
"הרס בעברתו מבצרי בת יהודה" - ר' יודן אמר: כל בירה ובירה שהיתה בירושלים לא היתה ראויה להכבש פחות מארבעים יום. ר' פנחס אמר: פחות מחמשים יום.

נמצא כי מבחינה לשונית המילה בירה ראויה להתפרש כמגדל מבוצר שהיה בהר הבית, אך גם הבית כולו ואולי כל הר הבית ראויים לשם זה, כפי שעולה מפשט המקראות בדברי הימים, וכפי שמוכח ממגילת אסתר, ממנה עולה כי "שושן הבירה" היא "קריית מלך".<sup>16</sup>

16. "שושן" נזכרת במגילת אסתר תשע"עשרה פעם. מתוכן עשר פעמים הן בצירוף "שושן הבירה", וכולן עוסקות על פי העניין בקרית המלך. שתי פעמים נמצא הצירוף: "העיר שושן", והן "והעיר שושן נבוכה" (אסתר ג', טו); "והעיר שושן צהלה ושמחה" (אסתר ח', טו), וכן עוד כמה פעמים "היהודים אשר בשושן" (אסתר ט', ג) וכיו"ב, ומתוך הדברים ניתן להבין שהייתה עיר בשם שושן שבה חי עם רב, והייתה גם קריית מלך שנקראה שושן הבירה, ובה היה מקום לשרים ומקורבים רבים שהיו למלכות.

## הבירה

אלא שלרבי יוחנן, הבירה הנזכרת במשניות בכמה מקומות בהקשר למקדש, היא מקום מסוים (מגדל או מבצר) שנמצא בהר הבית, ומובן שאינו בתוך העזרה עצמה אלא מחוצה לה, ואילו לריש לקיש הבירה היא שם כינוי למקדש עצמו, אך אין זה ברור מלשונו אם הכוונה לבניין ההיכל עצמו שהיה גדול ממדים, או הכוונה למתחם גדול יותר, כמו העזרה או הר הבית כולו, וכפי שצוין, יש בזה גם חילופי גרסאות בין המקורות השונים.



שחזור של מצודת אנטוניה מצפון מערב הר הבית המקודש (מתוך הספר ועשו לי מקדש, עמ' 156). מדרום לה חלק מן המקדש והעזרות (המערב הוא בראש התמונה כפי שאפשר להיווכח ממבט על המקדש עצמו). לפני המצודה בצד מזרח שטח פתוח שנמצא גם הוא מחוץ לשטח המקודש של הר הבית, אך בתוך התחום המלבני שמתוחם עד היום בחומות.





הקדושה

והמקדש



## כניסה למחילות הר הבית בטומאה

א. מבוא

ב. "מחילות לא נתקדשו" – בקדושת הר הבית או בקדושת העזרה?

ג. "מסיבה ההולכת תחת הבירה" – מהי הבירה?

ד. שיטת הרמב"ם: בעל קרי מותר בהר הבית

ה. מחילה בהר הבית הפתוחה לעזרה

ו. קדושת מחילה הפתוחה לעזרה – מן התורה?

ז. מחילות שלא היו בזמן הבית

ח. מנהג ישראל – כולם נכנסים למנהרות!

ט. מסקנות להלכה ולמעשה

### א. מבוא

במקומות שונים בדברי חז"ל אנו מוצאים תיאורים של מחילות ומקומות חלולים הנמצאים מתחת להר הבית ולעזרה. כך נאמר במשנה בפרה (פ"ג מ"ג): "הר הבית והעזרות – תחתיהם חלול...". במשניות המתארות את סדרי העבודה במקדש (בתחילת מסכת תמיד, ובסוף פרק ראשון במידות) מובא, כי היתה 'מסיבה' – מחילה תת-קרקעית מעוקלת (מלשון סיבוב) המובילה אל מקום טבילת הכוהנים שנטמאו. בגמרא בסוטה (ט ע"א) נאמר שהמשכן על כל חלקיו נגזז מתחת למחילות של ההיכל. הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ד ה"א) מתאר את המטמוניות העקלקלות שחפר שלמה המלך מתחת למקדש על מנת להטמין בהן את ארון הברית בבוא העת.

מציאותן של מנהרות שונות בהר הבית מוכרת גם בימינו, והן התפרסמו בהקשרים שונים. בחפירות שהתבצעו בשנת תשמ"א בסמוך לכותל המערבי, נפתחה מנהרה לתוך שטח הר הבית. בהוראת השלטונות נסתמה המנהרה – לאכזבתו המרובה של הרב גץ זצ"ל שהיה הרב הממונה במקום, וקיווה למצוא שם מכלי המקדש ואולי אף את ארון הברית. מנהרות נוספות, שקיומן ידוע לנו, נמצאות בצד הדרומי של הר הבית, מתחת ל"מסגד אל אקצה"; מנהרות אלו מכונות 'אל-אקצה הקדומה'. יש המזהים מנהרות אלו עם "שערי חולדה" – הכניסה הדרומית להר הבית בזמן המקדש. לדברי הרא"ש בפירושו למסכת מידות (פ"א מ"ג), "שערי חולדה" נקראו בכינוי זה מפני היותן פתחי מחילות, כדרכה של "חולדה הדרה בעיקרי הבתים". בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' א אות פו) מביא עדויות על אנשי תורה שנכנסו למנהרות הנמצאות בצד הצפוני של הר הבית.

יש לציין, כי שמועות נוספות בנוגע למנהרות המובילות אל הר הבית, מסתובבות כבר שנים רבות – וגם הערבים הנמצאים בהר מביעים לא אחת את חששותיהם מפני מנהרות שכאלו. על פי תיאור המופיע ברמב"ם נראה, כי הר הבית כולו בנוי על רשת מנהרות:

הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה, וכיפין על גבי כיפין היו בניויות מתחתיו, מפני אהל הטומאה...  
(הל' בית הבחירה פ"ה ה"א)

במאמר זה נברר מהו מעמדן ההלכתי של מנהרות אלו: האם הן קדושות כקדושת הקרקע שמעליהן ואין אפשרות להיכנס אליהן ללא הטהרה הדרושה; או שמא אין כל קדושה במחילות אלו וניתן להיכנס אליהן אף בטומאה?

### ב. "מחילות לא נתקדשו" – בקדושת הר הבית או בקדושת העזרה?

בכמה מקומות בגמרא מובאים דברי רבי יוחנן: "מחילות לא נתקדשו" (פסחים סז ע"ב; פו ע"א; תמיד כז ע"ב). הגמרא במסכת תמיד מביאה חיזוק לדברי רבי יוחנן מהמשנה שם המתארת את יציאת הכוהן שראה קרי בבית המוקד, דרך המחילה. לכאורה, ראייה זו צריכה עיון: כיצד ניתן להוכיח מכך שהמחילה אינה מקודשת? ושמה המחילה מקודשת, אלא שהיציאה דרכה היא היציאה בדרך הקצרה ביותר, ועל כן צריך הכוהן לצאת דווקא דרכה? ונראה לומר, שכוונת הגמ' היא שאילו נתקדשו המחילות, היה נבנה בית הטבילה בבית המוקד, סמוך למקום שינת הכוהנים, ורק בגלל שלא נתקדשו המחילות ונמצא פתרון אחר לכוהנים הנטמאים התאפשרה בנייתו במקום מרוחק. מסתבר, שזו כוונת המפרש לתמיד (שם ד"ה במחילה) הכותב: "משום הכי תיקנו לו מחילות לצאת דרך שם".

לפי הדברים הללו, אין כל קדושה במחילות שבהר הבית, והכניסה אליהן בטומאה מותרת. אמנם, בגמרא בפסחים (פו ע"א) מבואר בדעת רבי יוחנן, שדווקא המחילות הפתוחות להר הבית אינן מקודשות, אבל מחילות הפתוחות לעזרה מקודשות. מדברי הגמרא הללו ניתן להבין לכאורה, כי אף על פי שהמחילות הפתוחות להר הבית אינן מקודשות בקדושת העזרה, הן מקודשות בקדושת הר הבית, ואסור להיכנס אליהן בטומאה. זאת, בדומה ללשכות הנמצאות על גבול הר הבית והעזרה, שלגביהן נאמר

1. ובאמת, מצאנו מי שמבאר, שלדעת רבי אליעזר בן יעקב במשנה במידות (פ"א מ"ט), שעל הכוהן לצאת במחילה ההולכת תחת החיל (ולא תחת הביירה), המחילות נתקדשו, ועל כן הכוהן צריך לצאת בדרך הקצרה ביותר (תוספות הרשב"א פסחים פו ע"א; וראה במפרשי המשנה במידות שם אפשרויות שונות בביאור דברי רבי אליעזר בן יעקב). קיומה של דעה הסוברת שהמחילות נתקדשו, נמצאת גם בירושלמי לפסחים פ"ז ה"ב.

במשנה במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ח), שכאשר הן בנויות בקודש ופתוחות לחול – דינן כמקום חול, וכאשר הן בנויות בחול ופתוחות לקודש – דינן כמקום הקודש, כדין המקום שאליו הן פתוחות. במשנה זו ברור שהשימוש בלשון "חול" הוא יחסי, שהקדוש בקדושת הר הבית הרי הוא כחול לעומת הקדוש בקדושת העזרה. משנה זו מובאת בסוגיה בפסחים (שם), ושם מובאים גם דברי רבי יהודה בתוספתא, שהמחילות שמתחת להיכל הן חול, והגמרא מבארת שמדובר כשהן פתוחות לחול. גם כאן ניתן להבין, כי המחילות הללו קדושות בקדושת הר הבית, כשם שהלשכות הפתוחות לחול קדושות בקדושת הר הבית.

לפי הבנה זו, שמחילות הפתוחות לחול קדושות בקדושת הר הבית, דברי רבי יוחנן – "מחילות לא נתקדשו" – באו למעטן מקדושת העזרה, ואם כן מוכרחים לומר שכוונתו היא למקרה שבו המחילה עוברת תחת העזרה, שאם לא כן אין כל חידוש בדבריו (שהרי ברור שמחילות העוברות מתחת להר הבית בלבד לא נתקדשנה בקדושת העזרה). וכך כותב הרמב"ם בפירושו לתמיד (פ"א מ"א): "ואמרו שבעל קרי מהלך במסבה והיא הדרך שתחת המקדש, מורה על הכלל שאצלינו והוא אמרם 'מחילות לא נתקדשו' – ומחילות הם השבילים שהיו תחת העזרה". כך גם נראה מדברי רש"י (פסחים סז ע"ב, ד"ה מחילות): "מחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת העזרה". מלשון רש"י ניתן לדייק, שקדושת הר הבית על כל פנים יש להן. כך גם נוקט המלבי"ם בפירושו לשמות (כ', כא), וכך מבאר בספר 'חנוכת הבית' לרבי משה חפץ (סימן ט; יצא לאור בוונציה שנת תנ"ו).

אולם לפי ביאור זה, מאחר שכוהן שראה קרי יוצא דרך מחילה המקודשת בקדושת הר הבית, לכאורה חוזרת למקומה השאלה הראשונה: מהי הראיה מדברי המשנה בתמיד, לדברי רבי יוחנן? יש לציין, כי בדברי רבי יוחנן המצוטטים בגמרא בתמיד שם, וכן בגמרא בפסחים סז ע"ב (פרק 'אלו דברים', כנזכר בדברי רש"י דלהלן), נזכרים שני דינים: "מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח אל מחוץ לשתי מחנות". ממילא, ההבנה הפשוטה בביאור דברי רבי יוחנן היא, כי המחילות לא נתקדשו בקדושת הר הבית (שהוא המחנה השני – "מחנה לויה", אחרי המחנה הפנימי – "מחנה שכינה"); ואילו קדושת העזרה, אינה נזכרת כלל בהקשר זה.

### ג. "מסיבה ההולכת תחת הבירה" – מהי הבירה?

יציאת הכוהן שראה קרי מהמחילה מתוארת כהליכה דרך "מסיבה ההולכת תחת הבירה". היכן הוא המקום הנקרא "בירה"? בשאלה זו נחלקו אמוראים בתחילת מסכת יומא. בגמרא שם מובאת המשנה בפרה (פ"ג מ"א) לגבי הכוהן השורף את הפרה האדומה, שהיו מפרישים אותו שבעה ימים לפני השריפה, ללשכה הנמצאת "על פני

הבירה". לדעת רבי יוחנן, מבנה<sup>2</sup> מסוים היה בהר הבית ושמו היה "בירה"; לעומתו סובר ריש לקיש כי המקדש כולו נקרא "בירה", כפי שאומר דוד המלך לשלמה בנו (דברי הימים א כ"ט, יט): "ולבנות הבירה אשר הכינותי". הגמרא אינה מבארת מדוע רבי יוחנן שולל את פירושו של ריש לקיש, המבוסס על פסוק מפורש. ונראה לבאר שלדעת רבי יוחנן לשון מקרא לחוד ולשון משנה לחוד, שהרי מצאנו בלשון חז"ל מקומות נוספים שבהם מוזכרת "בירה" במשמעות של בית גדול או מגדל, שלא בהקשר לבית המקדש. (ראה ב"ק כו ע"א "המדליק את הבירה").

על פי הדברים הללו, המסיבה הנזכרת במשנה בתמיד – לדעת רבי יוחנן – היא מחילה העוברת בהר הבית בלבד, ולא בעזרה. אם כן, כאשר רבי יוחנן אמר את הדין שהמחילות לא התקדשו, הוא התכוון לומר שהן לא התקדשו בקדושת הר הבית. וכך מבאר רש"י בפסחים:

כי אמרה רבי יוחנן להא דמחילות לא נתקדשו – בפתוחות להר הבית, דגבי שילוח בעל קרי המשתלח חוץ להר הבית אמרה באלו דברים, דקאמר 'מחילות לא נתקדשו' ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות ומותר ליכנס במחילות דהר הבית.  
(רש"י, פסחים פו ע"א ד"ה כי אמרה)

כך הם גם דברי התוספות ביומא (ו ע"א ד"ה מביתו), המביאים אפשרות להיתר תשיש המיטה במחילה הנמצאת בהר הבית אף על פי שבעל קרי אסור בהר הבית, שהרי המחילות לא נתקדשו. אם כן ברור שלדעתם הכוונה היא שהמחילות לא נתקדשו כלל, גם לא בקדושת הר הבית.

#### ד. שיטת הרמב"ם: בעל קרי מותר בהר הבית

על פי הדברים הנזכרים, דברי הרמב"ם בפירושו הנ"ל, שהמחילות שלא נתקדשו הן המחילות ההולכות תחת העזרה, אינם מתאימים לדברי רבי יוחנן, אלא דווקא לדברי ריש לקיש האומר שהבירה היא המקדש עצמו ושם היתה עוברת המחילה.<sup>3</sup> ובאמת, גם בפירושו למשנה בפרה (פ"ג מ"א) אנו מוצאים כי הוא מבארה כדעת ריש לקיש, וכך גם בהלכות פוסק הרמב"ם (הל' פרה פ"ב ה"א): "מפרישין אותו ללשכה מוכנת בעזרה".

לפי שיטת הרמב"ם, הסיוע שהביאה הגמ' לדברי רבי יוחנן מהמשנה, שבעל קרי יוצא דרך המחילות, מתמקד רק בהגדרת המחילה ולא למכלול דבריו של רבי יוחנן

2. בירושלמי בתחילת יומא נזכר בדברי רבי יוחנן, שהבירה היא מגדל בהר הבית.  
3. דרכו של הרמב"ם במקומות שונים לנקוט את הלימוד היותר פשוט, גם כאשר הדבר אינו עולה בקנה אחד עם הכלל המקובל בגמ': שריש לקיש ור' יוחנן – הלכה כר' יוחנן.

שבאותה מימרה שבה אמר שהמחילות לא התקדשו פסק גם שבעל קרי משתלח ממחנה לווייה. הדברים הללו מתאימים לדרכו של הרמב"ם במקומות אחרים, שהוא מזכיר כאסורים בכניסה להר הבית רק את הטמאים המפורשים במשנה בכלים (פ"א מ"ח) זבים וזבות ונידות ויולדות, ואינו מזכיר את שיטת רבי יוחנן, לפיו גם בעל קרי אסור בהר הבית (וראה עוד בעניין במאמרנו במעלין בקודש גיליון כ"ו).

וכך באמת מבאר רש"י בסוגיה בפסחים (סז ע"ב ד"ה מחילות), יחד עם הסברו הנ"ל כי המחילות לא נתקדשו בקדושת העזרה: "הני תרתי מילי שמעינהו כי הדדי מרביה וכי הדדי אמרינהו" – כלומר, אין קשר הכרחי בין שתי המימרות הללו, וראיה המובאת לגבי אחת מהן אינה מוכיחה שגם השניה נכונה. בגמ' שם מובאת ראיה לדינו של רבי יוחנן שבעל קרי משתלח מחוץ לשתי מחנות, ואילו במסכת תמיד מובאת ראיה לכך שהמחילות לא נתקדשו – אף שבשני המקומות נזכרות כאחת שתי המימרות של רבי יוחנן. כך גם אנו מוצאים בפרושי הרא"ש והמפרש לתמיד, כי הם מבארים שם כדברים הללו של רש"י, ששני הדינים הללו נשנו יחד, ועל כן הם הובאו יחד.

אמנם, יש שתמהו על החלוקה הזו (תוספות רי"ד בפסחים שם, ומשנה למלך ביאת המקדש פ"ג ה"ג), שהרי על פי דברי המשנה בתמיד כפי שמבאר רבי יוחנן, שני הדינים הללו קיימים. ואכן, לפי רש"י יש לומר, כי לאחר שאנו מקבלים להלכה את דברי רבי יוחנן, שבעל קרי אסור בהר הבית (כפי שרש"י באמת נוקט בכמה מקומות, וכך היא הגישה המקובלת בדברי הראשונים, וראה בהרחבה בעניין בספר "אל הר המור" בירורי הלכה פרק א), הרי שבאופן זה יש להסביר את דברי רבי יוחנן – וכפי שרש"י עצמו מסביר בפרק כיצד צולין (פו ע"א), כמבואר לעיל. כך מיישב המהרש"א (חידושי הלכות שם) את דברי רש"י, שביאורו בסוגיה בפרק כיצד צולין הוא על פי המסקנה, וכמותו מבינים אחרונים נוספים (רש"ש פסחים סז,ב; וכך נראה להבין מדברי הכסף משנה (הל' בית הבחירה פ"ו ה"ז) המביא את דברי רש"י בפרק כיצד צולין ואינו מביא את דבריו שבפרק אלו דברים). כך גם יש ללמוד מדברי המפרש לתמיד (כז ע"ב ד"ה במחילה) הכותב: "ובפסחים פרק כיצד צולין בסופו מוכיח דהא דאמר רבי יוחנן 'מחילות לא נתקדשו' הני מילי במחילות שתחת הר הבית, אבל מחילות שתחת עזרה – אם הם פתוחין לעזרה נתקדשו בקדושת עזרה, ואם הם פתוחין להר הבית לא נתקדשו כלום – אפילו בקדושת הר הבית, ומותר לזב ולבעל קרי ליכנס לשם" (וראה עוד בדבריו שם כו ע"א ד"ה תחת הבירה).<sup>4</sup>

---

4. כל זה, שלא כמו שרצה לבאר בספר 'חנוכת הבית' הנ"ל בדעת רש"י, שכוונת רבי יוחנן היתה לומר, שהמחילות לא נתקדשו כקדושת המקום הנמצא מעליהם, בזמן שפתח המחילה נמצא

אכן, לשיטת הרמב"ם, שבעל קרי מותר בהר הבית, כל הדיון לגבי המחילות הוא במחילות העוברות תחת העזרה – אם יש להם קדושת העזרה או לא. קדושת הר הבית, נראה פשוט שיש להם – ואסור לזבים ולזבות להיכנס אליהם; והוא הדין למחילות הנמצאות בהר הבית, שהן קדושות בקדושת הר הבית וכניסת הזבים והזבות לתוכן אסורה.<sup>5</sup> לפי דברינו, אין כל מקום לקושיית המשנה למלך על הרמב"ם שם, מדוע הוא לא הזכיר את דינו של רבי יוחנן, שבעל קרי משתלח אל מחוץ להר הבית.

### ה. מחילה בהר הבית הפתוחה לעזרה

כפי שהוזכר לעיל, בביאור דברי רבי יוחנן בסוגיה בפסחים נזכרה חלוקה בין מחילה הפתוחה לעזרה לבין מחילה הפתוחה להר הבית, שהמחילה הפתוחה לעזרה נתקדשה, ואילו המחילה הפתוחה להר הבית לא נתקדשה. דברי רבי יוחנן נאמרו ביחס ללשכה הבנויה בחול וגגה שווה לקרקע העזרה, שדינה כמחילה, ומכיוון שהיא פתוחה לעזרה הרי היא מקודשת. על פי הדברים הללו נראה, שכאשר המחילה פתוחה לעזרה, אין משמעות למיקומה, ובין אם היא עוברת בעזרה ובין אם היא עוברת בהר הבית הרי היא קדושה בקדושת העזרה. זאת בניגוד למשמע מדברי המפרש לתמיד הנ"ל, לפיהם מחילות בהר הבית אינן קדושות בכל אופן, ורק במחילות שבעזרה יש לחלק בין אם הן פתוחות לעזרה או לא.

ייתכן, שהבנת המפרש מתבססת על דברי הגמרא בזבחים (כד ע"א), שדוד המלך קידש את רצפת העזרה עד התהום, ואילו לגבי הר הבית לא מצאנו אמירה כזו, ועל כן ניתן לומר שקדושת העזרה אינה מתפשטת אליה גם כאשר המחילה פתוחה לעזרה. אולם ביאור זה אינו נראה כמתיישב עם הגמרא בפסחים, שלפיה הקדושה מתפשטת ללשכה הבנויה מחוץ לעזרה – וכיצד כותב המפרש כי הוא לומד את דבריו מהגמרא בפסחים? מסיבה זו נראה לבאר בדעת המפרש, כי אין כוונתו לומר שמחילה בהר הבית הפתוחה לעזרה אינה מקודשת בקדושת העזרה, אלא שכוונתו לחלק בין מחילה תחת הר הבית הפתוחה להר הבית, ובין מחילה תחת העזרה הפתוחה לעזרה, שכן

---

מחוץ להר הבית. ולשיטתו, הגמ' הבינה שהמשנה בתמיד עוסקת במחילה שכזו ולכן היא הביאה ממנה ראייה לשיטת רבי יוחנן. אולם לכאורה דברים אלו צ"ע, שהרי במשנה בתמיד מוזכרת מחילה שקישרה בין בית המוקד לבית הטבילה, ולא נזכר שם שפתחה היה מחוץ להר הבית.

5. יש מקום לומר, ששיטת הרמב"ם לגבי המחילות מתאימה לשיטתו לגבי הגגים והעליות – שדברי רב על הגגים והעליות שלא נתקדשו (פסחים שם) נאמרו דווקא לגבי גגים ועליות שבעזרה, ולא לגבי גגים ועליות שבירושלים או בהר הבית. זאת, בניגוד להבנה המקובלת בראשונים, שאין לחלק בזה, כפי שנתבאר במאמרנו במעלין בקודש גיליון כ"ח – "המחכמה אינו קדוש בקדושת הר הבית".



בדרך כלל המחילה פתוחה למקום בו היא נמצאת. המפרש הוסיף חידוש לגבי מחילה שמתחת לעזרה, שאם היא פתוחה להר הבית אינה מקודשת; ונראה שהוא הדין במקרה המקביל – מחילה שתחת הר הבית הפתוחה לעזרה, שהיא מקודשת בקדושת העזרה.

אמנם, יש מקום לדון בדינה של מחילה אשר יש לה שני פתחים: אחד פתוח להר הבית, ואחד פתוח לעזרה. במקרה מקביל אנו מוצאים בגמרא ביומא (כה ע"א) לגבי לשכה הבנויה בחציה בקודש ובחציה בחול, ויש לה שני פתחים, אחד לקודש ואחד לחול, שחציה קודש וחציה חול (וכך מבואר שם לגבי לשכת הגזית). אם נשווה את האמור בלשכות למחילות, הרי שגם מחילה שפתוחה להר הבית ולעזרה, תהיה מחולקת בין שטח הקדוש בקדושת העזרה (ובפשטות, הכוונה היא לשטח שמתחת לעזרה), לשטח שיש בו דין מחילה בהר הבית – שאין בו קדושה כלל (היינו השטח שמתחת להר הבית – וכדברי המשנה (מעשר שני פ"ג מ"ח) לגבי הלשכות: "בנויות בקודש ובחול ופתוחות לקודש ולחול – תוכן וגגותיהן: מכנגד הקודש ולקודש קודש, מכנגד החול ולחול חול")<sup>6</sup>.

### ו. קדושת מחילה הפתוחה לעזרה – מן התורה?

מפשטות לשון המשנה במעשר שני, לגבי לשכות הפתוחות לקודש – שתוכן קודש, נראה להבין, כי קדושתם היא קדושה גמורה – מן התורה, לכל דבר ועניין. אולם בגמרא בזבחים (נו,א) מבואר, כי היתר אכילת הקדשים בלשכות אלו אכן מתרבה מדין התורה, אולם איסור הכניסה בטומאה ללשכות אלו, אינו אלא מדרבנן – וכן נוקט הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ו,ח). בדברים אלו, נראה שהרמב"ם חזר בו ממה שהוא עצמו מבאר בפירושו למשנה במעשר שני שם: "ותועלת היותה קדש, שיהא מותר לאכול שם קדשי קדשים, ולשחוט שם קדשים קלים, וטמא שנכנס לשם חייב כרת...". כדברי הרמב"ם בפירושו למשנה מופיע בתוספתא למעשר שני (ב,יד), וכך היא דעת חכמים בירושלמי למעשר שני (פ"ג ה"ד), אולם דעת רבי עקיבא שם היא כדעת רב

---

6. כך אכן מבין בספר דרך הקודש (רבי חיים אלפנדר) מדברי המפרש לתמיד, אך הוא עצמו סובר שלמחילות בהר הבית אין קדושה כלל, אף אם יש להן פתח לעזרה, משום שאם יש להן קדושת עזרה הרי שדינן שווה לדין הלשכות ואין כל חידוש בדברי רבי יוחנן. אולם דבריו צ"ע, שהרי החידוש הוא עצם העובדה שלמחילות הר הבית אין קדושה כלל. וראה בשער המלך על הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"ט), שדחה את דברי דרך הקודש על פי דברי הגמרא בפסחים הנ"ל. גם הגר"א בחידושו למסכת תמיד תמה על דברי המפרש וכתב שהמחילות לא נתקדשו גם כאשר פתחן בעזרה – ובאבן האזל (הל' בית הבחירה פ"א ה"ג) ביאר בדעתו, שהמחילות אינן מקודשות לעניין טומאה, שכן בפתוחות לעזרה איסור הכניסה הוא רק מדרבנן, כפי שיבואר להלן על פי הגמרא והרמב"ם.

יהודה בשם רב, שהיא הדעה המובאת הגמרא בזבחים ללא כל דעה חולקת, ואוסרת את הכניסה ללשכות הפתוחות לעזרה רק מדרבנן.

אמנם, בנוגע למחילות הפתוחות לעזרה הרמב"ם (שם ו, ט) אינו מזכיר כל חלוקה, וניתן לומר לכאורה בדעתו, כי המחילות הפתוחות לעזרה קדושות לכל דבר – אך מסברה ישנו קושי בדבר, ועומד על כך המנחת חינוך (סימן שסב אות א) הכותב, כי בוודאי שאין להחמיר במחילות יותר מאשר בלשכות.

יש להעיר, כי בדברי התוספות (פסחים סז, ב ד"ה מחילות – וראה להלן) אנו מוצאים, כי הם משווים בין אבן שנעקרה ממקומה, שהכוהן יכול לעמוד במקומה ולעבוד, לבין מחילה הפתוחה לקודש, שהיא קודש, ומדברים אלו משמע, שהמחילה נחשבת קודש לכל דבר (ועומד על כך באבן האזל בית הבחירה א, ג). אולם ייתכן שיש לחלק בדעתם בין מחילה הנמצאת בתוך שטח העזרה, שהיא מקודשת מן התורה (על פי המבואר שם, שדוד קדש את רצפת העזרה עד התהום), לבין מחילה הנמצאת מחוץ לשטח העזרה, שקדושתה אינה מן התורה.

## ז. מחילות שלא היו בזמן הבית

כתב הרדב"ז בתשובה:

שמעתי שיש מחילה תחת הקרקע ופתחה לצד המערב שהולכת עד תחת הכיפה,<sup>7</sup> ויש מהיהודים שנכנס לשם. ודבר זה אסור, דק"ל מחילות הפתוחות לעזרה נתקדשו, ומאן לימא לן שאין זו מכלל המחילות שהיו פתוחות לעזרה? ואפי' תימא שזאת מחדש נעשית – קרקעית העזרה נתקדש עד התהום, כדאיתא בזבחים.  
(שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרצא)

ביאור דבריו: מכיוון שמחילה שפיתחה בשטח העזרה מקודשת בקדושת העזרה, ואסור להיכנס אליה בטומאה (על כל פנים אל חלקה הנמצא מתחת לעזרה, כפי שביארנו לעיל במקרה שלמחילה יש שני פתחים). וגם אם בימינו המחילה אינה פתוחה אל שטח העזרה – ייתכן שבעבר היתה פתוחה, ולכן אסור להיכנס אליה בטומאה. ואף אם נאמר שמדובר במחילה חדשה שבזמן הבית כלל לא היתה קיימת, אע"פ כן אסור להיכנס אליה בטומאה, משום שדוד המלך קידש את קרקע העזרה עד התהום, וכריית מחילה חדשה אינה יכולה להפקיע את קדושת הקרקע.

במעלין בקודש גיליון כ"ח (במאמר על אודות קדושת ה'מחכמה') הובאה דעת הרדב"ז (המופיעה בתשובה זו) לגבי גגים ועליות שלא היו בזמן הבית, שלדעתו אין

7. כיפת הסלע – שהוא מקום קודש הקדשים, כמבואר בדבריו קודם לכן.

הם מפקיעים את קדושת המקום הקיימת מקודם לכן. דברי הרדב"ז לגבי המחילות תואמים את שיטתו לגבי קדושת הגגים והעליות (וכך כתב בשו"ת תורה לשמה סי' כ).

אולם מסתבר לומר, כי כשם שמפשטות דברי חז"ל והראשונים לגבי הגגים והעליות משתמע שלא כדבריו, כך גם יש לומר לגבי קדושת המחילות – שאין בהן קדושה כלל אם הן לא היו קיימות בזמן הקידוש הראשוני. ואכן מדברי כמה ראשונים יש לדקדק גם מדבריהם בעניין המחילות, שאין לחלק בין מחילות ישנות למחילות חדשות.

בתוספות הרשב"א לפסחים כתב:

והא דפשיטא לן בפ"ב דזבחים דכי קדיש דוד רצפה עד ארעית תהומא קדיש, התם בנעקרה האבן, דהוי כי פתוח לקודש. (תוספות הרשב"א, פסחים פו ע"א ד"ה ואמר)

לפי דבריו, יש להתייחס לחלל שנוצר כתוצאה מאבן שנעקרה ממקומה בעזרה כאל מחילה הפתוחה לקודש, ועל כן החלל קדוש. כמובן, שלפי סברת הרדב"ז, מאחר שהמקום נתקדש עד התהום, אין צורך להתייחס לחלל זה כאל מחילה, ובכל מקרה הוא מקודש. בתוספות הרשב"א שם אף מוסיף להסתפק, מהי הנפקא-מינה בכך שדוד קידש את הרצפה עד התהום, שהרי בכל אופן ילכו אחרי הפתח – ומקושייה זו ברור, שהיה פשוט לו שלא כסברת הרדב"ז.

סברת תוספות הרשב"א מופיעה בדברי התוספות בפסחים (סז ע"ב ד"ה מחילות) המיישבים את דברי הגמרא בזבחים לגבי אבן שנעקרה ממקומה, עם דברי רבי יוחנן שהמחילות לא נתקדשו, ומבארים התוס' שדברי רבי יוחנן נאמרו על המחילות הפתוחות לחול, ולא על המחילות הפתוחות לקודש, שאותן דוד קידש עד התהום (וכן הוא גם בתוספות הרשב"א שם). כאמור, לפי הרדב"ז, אין לחלק בין מחילה הפתוחה אל העזרה ובין מחילה הפתוחה להר הבית, שהרי לדבריו לא הפתח הוא גורם הקדושה, אלא בקיעת הקדושה כלפי מטה עד התהום מקדשת את מקומה, בין לפני כריית המחילה ובין לאחריה.

גם מסתימת לשון הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"ט) – "המחילות הפתוחות לעזרה קודש, והפתוחות להר הבית חול" – נראה שאינו מחלק בין מחילות חדשות למחילות ישנות, שאילו הייתה כוונתו שרק מחילה ישנה הפתוחה להר הבית היא חול, ולא מחילה חדשה, היה עליו לציין זאת.

יש להדגיש עוד, כי סברת הרדב"ז להחמיר במחילות, מתבססת על ההנחה שקרקעית העזרה מקודשת עד התהום, ועל כן יש להחמיר שלא להיכנס אל מתחת לשטח העזרה. אף אם נקבל את סברתו, הרי שדבר זה נאמר במפורש רק לגבי העזרה, אך לא לגבי הר הבית. וכן כתבו כמה מהאחרונים במפורש, שמחילות הר הבית לא

התקדשו משום שרק המפלס העליון נתקדש, ובהר הבית דוד לא קידש עד ארעית תהומא (מנחת חינוך שסב, א; שו"ת אבני נזר יו"ד סי' תנ). זאת בניגוד למה שכותב בספר עיר הקודש והמקדש (ח"ד פ"ז), שכשם שבעזרה התקדש המקום עד ארעית תהומא, כך גם בהר הבית. ובפרט כאשר פיתחה של המחילה נמצא מחוץ לשטח הר הבית, יש מקום לומר שאין בה קדושת הר הבית, כשם שיש לומר בנוגע ללשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול (וראה מש"כ במעלין בקודש גיליון כ"ח לגבי לשכות הבנויות בהר הבית ופתוחות אל מחוצה לו).

### ח. מנהג ישראל להיכנס למנהרות!

הרדב"ז הזכיר בדבריו, כי יש יהודים הנכנסים למחילות הנמצאות אל מתחת למקום המקדש, אך הוא הסתייג מכך. אולם במקורות שונים אנו מוצאים שהמנהג להיכנס לאותן מחילות היה מקובל מדורי דורות בקרב יהודי ירושלים, וכפי שמעיד רבי חיים אלפנדרי בספרו דרך הקודש (הקדושה השלישית):

ומותר ליכנס היום במחילות עפר שתחת העזרות, שאפילו אם היו פתוחים לקודש תוכן חול. ומעשין בכל יום שנכנסין ליסודות המקדש הקהל כאחד אנשים ונשים וטף, דשם יש דרך במחילות תחת קרקע המקדש ולא פקפק בה אדם מעולם אף מי שהוא זהיר שלא לכנס בהר הבית.

האומנם לא פקפק אדם מעולם בהיתר הכניסה למקום זה? וכי הרדב"ז לא אסר את הכניסה? מסתבר, שבעל דרך הקודש לא הכיר את דברי הרדב"ז בעניין, אך גם בעל דרך הקודש עצמו, מוסיף הסתייגות, אשר מתאימה לדברי הרדב"ז:

אלא שאם יכנס לפני ולפנים יש לחוש למחילות הבנויות בקודש ופתוחות לקדש, כי קדש הם.

כלומר, גם לדעתו יש להגביל את הכניסה למחילות ולא להיכנס "לפני ולפנים", מחשש שמא ייכנס למחילה הפתוחה אל הקודש. למעשה, זו היתה גם אזהרתו של הרדב"ז, שלא להיכנס למחילות הפתוחות לעזרה, ועל פי המבואר בדברינו חשש זה קיים רק במחילה הנמצאת מתחת לעזרה (וכפי שכותב הרדב"ז שהיו נכנסים אל תחת הכיפה), ולא במחילה הנמצאת בהר הבית.

אמנם דברי הרדב"ז ודרך הקודש אינם מוסכמים על הכול. המנחת חינוך (שם) כותב, שמאחר שמחילות העזרה נתקדשו רק לעניין אכילת הקדשים, ואילו לעניין הטומאה איסור הכניסה הוא רק מדרבנן, לכן מחילה שיש לה פתח אחד אל מחוץ לעזרה, לא גזרו בה חכמים ולא אסרו כלל להיכנס אליה בטומאה. אכן לא מצאנו בדברי חז"ל התייחסות מפורשת למחילה שיש לה פתח אחד לקודש ופתח אחד לחול, ומספק אין לנו להוסיף גזרות חדשות – ובפרט שהדבר נתמך ע"י מנהג ישראל. לכן,

למרות ההסתייגות הנזכרת של הרדב"ז, נראה שלאנשים שנהגו להיכנס היה בהחלט על מה לסמוך, ולא לחינם לא היה מי שפקפק בזה (וראה גם מה שנתבאר בדברי הגר"א לעיל בהערה 6). עדויות נוספות למנהג הכניסה לתוך המנהרות, נזכרות בספר הר הקודש (הרב משה נחום שפירא, ירושלים תשל"א; עמוד רסג).<sup>8</sup>

### ט. מסקנות להלכה ולמעשה

1. מחילות הר הבית לא נתקדשו כלל, ומותר להיכנס אליהן בטומאה.
2. דין זה נכון גם כאשר המחילה עוברת תחת העזרה עצמה, ואפילו אם המחילה פתוחה להר הבית עצמו.
3. מחילה הפתוחה אל העזרה בלבד, מקודשת בקדושת העזרה לעניין היתר אכילת קדשי-קדשים, ואילו לעניין איסור הכניסה בטומאה קדושתה היא מדרבנן בלבד.
4. מחילה שיש לה פתח המוביל אל תוך שטח העזרה ופתח המוביל להר הבית או אל מחוצה לו: יש אומרים שמותר להיכנס אליה רק אל החלק שנמצא תחת הר הבית, אך לא אל החלק שנמצא מתחת לעזרה (מדרבנן); ויש שחלקו והתירו גם בזה. ונהגו להקל.
5. גם במקרה שידוע לנו שבעבר היה למחילה פתח שהוביל אל תוך העזרה, מאחר שכיום המחילה אינה פתוחה עוד אל העזרה, הכניסה אליה בטומאה מותרת.
6. בכל המקומות שהכניסה אליהן מותרת בטומאה, הרוצה להחמיר על עצמו ולטבול לפני כניסתו – אין לו לברך על טבילה זו.

---

8. בגמרא בראש השנה (כד ע"ב) הוזכר "בי כנשתא דשף ויתיב בנהדרעא", ויש שביארו שגולי בבל בנאוהו מעפר המקדש (ברש"י שם אמנם נזכר שהביאוהו מירושלים, אך בערוך ערך 'שף' נזכר שהביאוהו מבית המקדש). ובספר מעשי למלך (הל' בית הבחירה פ"א אות יא) ביאר שבכריית העפר שתחת המקדש אין עוברים על איסור נתיצה, משום שהמחילות לא נתקדשו; והביא שכן כתב גם בשו"ת העמק שאלה, והתיר מטעם זה לחפור תחת בית כנסת. דברי המעשילמלך מובאים גם בספר הר הקודש (עמוד ער).



## קודש־הקודשים

- |                                       |   |
|---------------------------------------|---|
| ד. אמה טרקסין – פתיחה                 | א. פתיחה                                |
| ה. אמה טרקסין – יסודות הספק           | ב. 'הקודש' – ההיכל או קודש־הקודשים?     |
| ו. בית שני                            | ג. "אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות" |
| ז. תפקיד הפרוכת ותפקיד הכותל          | 1. דרך משופש                            |
| 1. בין פרוכת המשכן לפרוכת בית שני     | 2. כניסה להשתחויה                       |
| 2. מחלוקת רבי יוסי וחכמים             | 3. אכילה בקודש־הקודשים                  |
| ח. חתימה: משמעות הכניסה לקודש־הקודשים |   |

### א. פתיחה

קודש־הקודשים כידוע הינו החדר במשכן ובמקדש בו שכן הארון. הכניסה אליו מוגבלת ביותר – יום אחד בשנה, יום הכיפורים, כאשר סדר עבודות היום משמש כמתיר לכניסה: "בַּזֹּאת יבֵּא אֶהָרֶן אֶל הַקֹּדֶשׁ..." (ויקרא ט"ז, ג).

קודש־הקודשים נתפס כמקום השראת השכינה: "והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון" (רמב"ן שמות כ"ה, ב) – ועל כן אופפות אותו הן מסתורין והן פשטות. מסתורין על שום השכינה שבתוכו, והגבלת הכניסה אליו "אֶחָת בְּשָׁנָה" (ויקרא ט"ז, לד), ופשטות על שום מיעוט הפעולות הנעשות בתוכו, ותכליתו הברורה יחסית – מקום מנוחת הארון.

למרות זאת, נדמה שעמידה על קו התפר בין הקודש (ההיכל) לקודש־הקודשים תאפשר לנו לבחון את מהותו של קודש־הקודשים מזוויות נוספות. קודש־הקודשים וההיכל הינם חלק ממבנה אחד – ביתו של הקב"ה – הבנוי בהקבלה לבית אנושי, ובו שולחן, מנורה וחדר פנימי – קודש־הקודשים. בהיכל מתבצעת עבודה ביום־יום על ידי הכוהן הגדול ואף על ידי כוהנים פשוטים. לעומת זאת, לקודש־הקודשים רק הכוהן הגדול נכנס פעם בשנה ובסדר עבודה מיוחד.

יש לעמוד על היחס בין ה'קודש' ל'קודש־הקודשים' – האם מדובר בסוג קדושה זהה – המתעצמת בקודש־הקודשים, או לחילופין משתלשלת ממנו אל ההיכל; או שמא מדובר בשתי קדושות שונות.

מלבד זאת, יש לדון כיצד נוכחות הארון בקודש־הקודשים משליכה על מעמדו של קודש־הקודשים כולו? האם מדובר באגף בעל זהות מהותית נבדלת, הכרוכה מן הסתם בארון שבתוכו, או שמא מהותו של קודש־הקודשים מתמצה בהסתרה ובידוד של הארון, ללא ראיית קודש־הקודשים כיחידה עצמאית?

שתי סוגיות משמשות כ'קו תפר' בין התחומים: א. איסור הכניסה לקודש-הקודשים, הנלמד מפסוק בפרשיית יום הכיפורים: "וְאֵל יָבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבַּיִת לְפָרֶכֶת אֶל פְּנֵי הַפְּרֶכֶת" (ויקרא ט"ז, ב). ב. אמה טרקסין החוצצת בין ההיכל ובין קודש-הקודשים.

נדון בסוגיות אלו, ונחתום בפרק העוסק במשמעות הכניסה לקודש-הקודשים ביום הכיפורים.

## ב. 'הקודש' – ההיכל או קודש-הקודשים?

התורה מבחינה באופן מכוון בין שני אגפי המשכן הרשומים בכותרת:

וְהִבְדִּילָהּ הַפְּרֶכֶת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים. (שמות כ"ו, לג)

לאור זאת, היינו מצפים להבחנה ברורה בין שמות שני האגפים. אך אין הדבר כן, שהרי בתחילת פרשיית יום הכיפורים נאמר:

וְאֵל יָבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ... בְּזֹאת יָבֵא אֶהְרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ

וברור כי מדובר בקודש-הקודשים ולא בהיכל. נראה כי אף קודש-הקודשים עשוי להיקרא 'הקודש' – בה' הידיעה – כאשר ההקשר מלמד כי מדובר בקודש-הקודשים ולא בהיכל.

הסוגיה בזבחים (פב ע"ב) מלמדת כי משמעות הביטוי 'הקודש' עשויה להשתנות ותלויה בדרשות נקודתיות. נושא הסוגיה הוא פסילת דם קרבן הנכנס להיכל ולקודש-הקודשים. הגמרא דנה כיצד נלמד שהן הכניסה לקודש-הקודשים והן הכניסה להיכל פוסלות את הדם:

תנו רבנן: "פנימה" – אין לי אלא פנימה, היכל מנין? ת"ל: "אל הקדש פנימה". ויאמר קודש ואל יאמר פנימה! אמר רבא: בא זה ולימד על זה, מידי דהוה אתו שב ושכיר...

הברייתא לומדת שהדם נפסל בכניסה לקודש-הקודשים מן המילה 'פנימה', ובכניסה להיכל מן המילה 'קודש'. תמחה הגמרא מדוע נדרש לכתוב את קודש-הקודשים לאחר שלומדים כניסה להיכל, הרי הדרך לקודש-הקודשים עוברת בהכרח בהיכל! ומשיבה שלולא המילה 'פנימה' היינו מפרשים את 'הקודש' כקודש-הקודשים. המשמעות הכפולה של המילה 'קודש' ניכרת מסוגיה זו.

שיקול פרשני זה עולה אף מסוגיה שבה נעסוק בהמשך ביתר הרחבה – איסור כניסה לקודש-הקודשים וההיכל. נביא בשלב זה רק את הדיון בין התנאים בנוגע לפרשנות האפשרית של המילה 'הקודש', ולא את המחלוקת עצמה בנוגע לחיוב



בכניסה לקודש־הקודשים. נקדים, שלומדים את איסור כניסה להיכל שלא לצורך מן הביטוי 'אל הקודש' הנאמר בהקשר של עבודת יום הכיפורים:

ורבי יהודה? אי כתב רחמנא "אל הקודש" ולא כתב "מבית לפרכת", הוה אמינא: מאי קודש? מבית לפרכת, אבל היכל לאו נמי לא. ורבנן? ההוא לא מצית אמרת, דהיכל כולו איקרי קודש, שנאמר: "והבדילה הפרכת לכם בין הקודש ובין קדש הקדשים".

רבי יהודה טוען שלולא כתיבת 'מבית לפרכת' היינו מפרשים שהמילה 'הקודש' מתייחסת רק לקודש־הקודשים, וחכמים חולקים על טענה זו משום שההיכל נקרא בעצמה 'קודש'. דברי חכמים סותרים בפשטות את דברי הסוגיה בזבחים. המשנה למלך (ביאת מקדש ב, ב) עמד על קושי זה, וקבע: "ודוחק הוא בעיני לומר דאותה סוגיא אתיא כרבי יהודה". אכן קיים דוחק בתליית סתירת הסוגיות במחלוקת תנאים, אך ודאי מדובר בפתרון אפשרי המקובל במקרים שונים. נראה שלטענה זו יש יותר מקום כאשר מדובר בהקשר פרשני ולא הלכתי צרוף.

אם כן, לפי חכמים ייתכן שלא שייך שיתוף השם בין ההיכל וקודש־הקודשים, וכאשר מתייחסים רק לקודש־הקודשים לא ניתן להשתמש בביטוי 'הקודש' לבדו.<sup>1</sup> לעומת זאת, לפי רבי יהודה מדובר בתחומים בעלי מהות משותפת, כאשר דרגת הקדושה מבחינה ביניהם.<sup>2</sup> לשיטתו, הביטוי 'הקודש' עשוי להתייחס לכל אחד מהם, ויש לבחון את משמעותו בהתאם להקשר ולשיקולים פרשניים נקודתיים.<sup>3</sup>

1. יש לסייג את דברינו, שהרי הופעתו השנית של הביטוי 'הקודש' בפסוק מכוונת לקודש־הקודשים: "בְּזֹאת יָבֹא אֱהָרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ". נראה כי כאן ההקשר הספציפי של יום הכיפורים כרוך באופן הדוק, ועל אין מקום לשייכו לכל ההיכל, בשונה מתחילת הפסוק המציג איסור עצמאי, לפי קריאת חז"ל, של כניסה 'בכל עת'.
2. הגמרא (מד ע"ב) מגדירה את ההיכל וקודש־הקודשים כבעלי קדושות שונות: "והא איכא הא מעלה: דאילו מהיכל פרשי בין בקדושה ידידיה בין בקדושה דלפניו־לפנים". וכן עולה ממשניות 'עשר קדושות הן' (כלים פ"א מ"ט). אך ייתכן שמדובר בהבדל כמותי ולא במהות נבדלת ושונה. מקור מקביל לדרשת הפסוק והאיסורים הנובעים ממנו הוא התורת־כהנים (אחרי מות, פרשה א, י), הלומד מן הפסוק איסור ביאה ריקנית להיכל ולקודש־הקודשים: "מבית לפרכת" – להזהיר על כל הבית. יכול על כל הבית במיתה? תלמוד לומר 'אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות', הא כיצד אל פני הכפורת במיתה, ושאר כל הבית באזהרה". בשונה מן הגמרא שלמדה מן המילים 'אל הקודש' איסור כניסה להיכל, כאן לומדים זאת מ'מבית לפרכת'. פרשני התורת־כהנים התקשו בביאור דרשה זו. רבנו הלל דחק ופירש כי כוונת המדרש הוא לכל בית קודש־הקודשים ולא להיכל כולו. כמובן, פירוש זה נדחה להלכה. הרשב"ד ביאר כי הכוונה לכל ההיכל: "מבית" – משמע כל הבית שהפרכת בתוכו, שהרי לפרכת יש שני צדדים, ומדוע נבחר שהבית של הפרכת הינו דווקא קודש־הקודשים ולא ההיכל כולו. החפץ־חיים והקרוב אהרן בפירושם על התורת־כהנים מפרשים שמאחר שנכתב 'מבית לפרכת' המתייחס לקודש־

נראה שלפי רבי יהודה יש לפרש את הפסוק המבחין בין התחומים – "וְהַבְדִּילָה הַפְּרִכְתָּ לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קוֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים" – באופן אחר. הביטוי 'קודש-הקודשים' מופיע פעם נוספת בהקשר המנותק ממקום כלשהוא<sup>4</sup> – נשיאת ארון הברית:<sup>5</sup>

זאת עֲבַדְתָּ בְּנֵי קֹהֵת בְּאֶהָל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים. (במדבר ד', ד)

לפי רבי יהודה הפרוכת אינה מבחינה בין אזורים שונים במקדש – ההיכל וקודש-הקודשים, אלא בין כלי הקודש וכלי קודש-הקודשים – הארון. הפרוכת מכסה על הארון, ובכך מבחינה בינו לבין שאר כלי הקודש.<sup>6</sup>

### ג. "אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות"

הזכרנו כי רבי יהודה וחכמים למדו שישנו איסור כניסה להיכל ולקודש-הקודשים מהפסוקים בתחילת פרשיית עבודת יום הכיפורים: "וְאֵל יָבֹא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ". לשתי הדעות קיימת כניסה המחייבת מיתה:

רבנן סברי: אל הקודש בלא יבא, מבית לפרכת ואל פני הכפרת בלא ימות;  
ורבי יהודה סבר: אל הקודש ומבית לפרכת בלא יבא, ואל פני הכפרת בלא ימות.

הפסוק מזכיר שלושה מרכיבים: 'אל הקודש', 'מבית לפרוכת' ו'אל פני הכפורת', אשר משמעותם היא: ההיכל, קודש-הקודשים ונוכח ארון הברית. רבי יהודה וחכמים

הקודשים, אנו יכולים לפרש את 'הקודש' כמתייחס להיכל, ובכך 'מבית לפרוכת' מרבה בעקיפין את ההיכל.

יש לשים לב שלרוב הדעות הספרא מתייחס בביטוי 'אל הקודש' לקודש-הקודשים לבדו, ולא להיכל. דעה זו תואמת את דעת רבי יהודה כדברינו. ואכן, נראה שבספרא ישנו חיוב מיתה רק 'אל פני הכפורת', ועוד – שסתם ספרא רבי יהודה היא.

הרמב"ם צעד בעקבות הספרא וכתב: "והוזהרו כל הכהנים שלא יכנסו לקדש או לקדש-הקדשים שלא בשעת עבודה, שנאמר: 'ואל יבוא בכל עת אל הקדש' – זה קדש הקדשים, מבית לפרוכת להזהיר על כל הבית'. נושאי כליו ביארו את דבריו כפרשני התורת-כהנים, והקשו שהרי הרמב"ם פסק כחכמים שחיוב מיתה מתייחס לכל קודש-הקודשים, וצ"ע.

4. ביטוי זה מופיע בכתובים גם בהקשר של עבודות מסוימות: "וְאֶהְרֹן וּבָנָיו מְקַטְרִים עַל מִזְבֵּחַ הָעוֹלָה וְעַל מִזְבֵּחַ הַקְּטֹרֶת לְכָל מְלֹאכֶת קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים וּלְכַפֵּר עַל יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים א ו', לד), אך בתורה נראה שהביטוי קשור תמיד לארון הברית.

5. אמנם, יש להעיר שאף בפסוקים אלו התמונה מורכבת יותר, שהרי בני קהת נשאו אף את כלי ההיכל, ובחתימת תפקידם מופיע שלוש פעמים הביטוי 'הקודש' וכלל לא – 'קודש הקודשים'. לכן נראה שהביטוי 'קודש הקודשים' אינו מגדיר את כל הכלים אותם נשאו בני קהת, אלא את ארון העדות – שהיה המקודש שבהם.

6. להלן (בפרק ז: "תפקיד הכותל ותפקיד הפרוכת") נרחיב בתפיסת הפרוכת ככיסוי על הארון, ובהבנות שונות לגבי הבנת הפרוכת כחוצצת ומפרידה בין תחומים.

## קודש־הקודשים

נחלקו לגבי המקום האמצעי, קודש־הקודשים, האם לגביו קיים איסור כניסה גרידא או שמא הנכנס אליו שלא כדין חייב מיתה.

מחלוקת זו תואמת את הצעתנו כי לפי רבי יהודה אין קיום עצמאי לקודש־הקודשים, אלא רק לארון שבתוכו. קודש־הקודשים מכיל את הארון ומבדילו משאר כלי המקדש. על כן חיוב מיתה קיים רק בכניסה לנוכח הארון, ומבחינה מהותית אין הבדל בין כניסה להיכל לבין כניסה לקודש־הקודשים.

חכמים לעומת זאת, רואים את קודש־הקודשים כבעל קיום עצמאי ומהות נפרדת. קודש־הקודשים הוא ביתו של הארון, וכ'ארמונו של מלך' – עצם הכניסה אליו שלא כדין מחייבת מיתה.<sup>7</sup>

### 1. דרך משופש

הגמרא מבררת מדוע לפי חכמים נדרש לכתוב 'אל פני הכפורת' שהרי עצם הכניסה לקודש־הקודשים מחייבת מיתה:

ורבנן? הכי נמי דלא צריך, והאי דכתב רחמנא "אל פני הכפרת" – למעוטי דרך משופש, כדתנא דבי ר"א בן יעקב: "אל פני הכפרת קדמה" – זה בנה אב, כל מקום שנאמר "פני" – אינו אלא פני קדים.  
ורבי יהודה? לימא קרא "פני", מאי "אל"? שמע מינה: אל דוקא.

התנאים מסכימים כי אדם שנכנס לקודש־הקודשים ב'דרך משופש' אינו חייב מיתה, ולומדים זאת מ'פני הכפורת' או מתוספת המילה 'אל...'. משמעות 'דרך משופש' אינה ברורה כל צורכה, אך מדברי הגמרא נראה כי מדובר בכניסה שאינה ממזרח למערב. רש"י מביא שתי דוגמאות ל'דרך משופש': א. "שחתר החומה של לפני ולפנים ועשה פתח בדרום או בצפון ונכנס ולא נכנס בפתח שבמזרח שיהא פניו למערב"; ב. "נכנס בפתח וצידד באלכסון והלך לצדדין לא מיחייב ד'אל פני' בעינן, שיהו פנים אל פנים מזרחי של כפרת". תוספות בזבחים (פב ע"ב ד"ה לא נצרכא) מביא שתי דוגמאות נוספות: ג. "כשנכנס דרך לול שהיה בעליית בית קודשי קודשים שבו היו משלשלים את האומנים בתיבות"; ד. "כגון דרך לול שהיה אחורי בית הכפורת". העיקרון העולה מכל הדעות הוא שאדם נדרש לעמוד כאשר פניו למערב, שהרי "שכינה במערב" (בבא בתרא כה ע"א-ע"ב).

---

7. קשה שלא לראות את הדמיון בין איסור הכניסה לקודש־הקודשים ובין חיקוי הדברים אצל אחשוורוש (אסתר ד', יא): "אֲשֶׁר כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֹצֵר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהִמִּית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט לוֹ הַמֶּלֶךְ אֶת שְׂרָבִיט הַזֶּהָב וְחִיָּה".

עולה שגם לפי חכמים בכניסה לקודש־הקודשים לא מדובר בכניסה פיזית, אלא בעמידה לנוכח השכינה. עמידה מיוחדת זו חייבת להיות כדת וכדין. אם אדם יתפרץ למפגש עם הקב"ה בחדרו הפנימי מבלי שהוזמן לכך – 'אחת דתו להמית'. מחלוקת התנאים עוסקת בשאלה האם נוכחות השכינה מיוצגת אך ורק בארון, או שמא כל חלל קודש־הקודשים הינו מקום המפגש עם השכינה.

עמידה במזרח עם הפנים למערב מייצגת את העמידה לפני ה'. ייתכן שתפיסת השכינה במערב נובעת מהיפוך למצב הטבעי, בו אדם עומד אל פני מזרח, הנקרא 'קדמה'. השמש זורחת ממזרח, ואדם התלוי בשמש לעבודת יומו ולגידול יבולו, מביט מזרחה בציפייה לזריחתה. אדם עובד ה', יידע גם להפוך את פניו, ולפנות לקב"ה, אשר כוחו אינו מוגבל לגרמי השמיים. כך – "שכינה במערב"!

## 2. כניסה להשתחויה

יש לברר מה מתיר כניסה להיכל ולקודש־הקודשים, האם ציווי התורה לעשות עבודה מסוימת, או שמא אופי פעילות מסוימת כ'צורך עבודה' מתיר כניסה. הגר"מ והגר"ד עמדו בדברי הרמב"ם על פער בין גדרי איסור כניסה להיכל ובין גדרי איסור כניסה לקודש־הקודשים:

והנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה או להשתחוות בין הדיוט בין גדול לוקה, ואינו חייב מיתה שנאמר אל פני הכפורת ולא ימות, על קדש הקדשים במיתה ועל שאר הבית בלאו ולוקה.  
(הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ד)

מדבריו עולה שניתן להיכנס לצורך השתחויה, על אף שאינה עבודה ממש, ואין חובה בעשייתה. לעומת זאת, בהלכה הקודמת פסק הרמב"ם בנוגע לקודש־הקודשים:

כהן גדול שנכנס לו ביום הכפורים שלא בשעת העבודה חייב מיתה בידי שמים, שנאמר ולא ימות, וכמה פעמים הוא נכנס לשם ביום הכפורים ארבע כמו שיתבאר במקומו, ואם נכנס חמישית חייב מיתה בידי שמים.  
(שם ה"ג)

הרמב"ם אינו מסייג את מטרת הכניסה החמישית לקודש־הקודשים המחייבת מיתה, ובהשוואה לראשית דבריו הקובעים שישנו חיוב מיתה על כניסה שלא בשעת עבודה, נראה שהנכנס להשתחוות בקודש־הקודשים עובר על האיסור ואף חייב מיתה.

הגר"מ והגר"ד עמדו על הבדל מהותי בין מתיר הכניסה בשני התחומים:

אמנם נראה כי היתר כניסה וביאה לקדש הקדשים אינו תלוי כלל בחלות שם צורך, דצורך בתורת חלות היתר ביאה נאמר רק באיסור ביאה להיכל, אבל לא לקדש הקדשים, דשם אפי' ביאה לצורך אינה מותרת...אכן התירוץ הוא דהיכל חלוק הוא מקודש-הקודשים ביסוד איסורו והיתרו. דבהיכל חלות שם ביאה ריקנית תלויה בשלא לצורך. משא"כ בקודש-הקודשים דחלות שם ביאה ריקנית לא נאמרה כלל כי אם

## קודש־הקודשים

ביאה שלא לשם עבודה. והיינו דמתיר של ביאת כה"ג ביה"כ לקודש-הקודשים אינו חלות שם צורך, כי אם חלות שם עבודה, דגם הביאה עצמה היא מעבודת היום. (חידושי הגר"מ והגרי"ד הל' עבודת יום הכיפורים ד"ה 'האור שמח')

במילים אחרות, מותר להיכנס להיכל לצורך פעולה התואמת את אופיו ואינה מיותרת. אולם לקודש־הקודשים מותר להיכנס רק בתורת עבודה.<sup>8</sup> יש לדון מה משמעות גדר 'עבודה', אך נראה לענייננו, שמדובר קודם כל בחיוב גמור הכופה את הכוהן הגדול להיכנס לקודש־הקודשים.<sup>9</sup> מעבר לפן החובה והכפייה, ישנו היבט מהותי בכך שהכוהן הגדול נכנס כמשרת ה' – מצב המתגלם בביצוע עבודה, ולא בפעולות מקדש המהוות עבודת ה' הנובעות מרצון הטוב של הכוהן, כמו השתחויה.

נראה שהבחנתם משקפת את ההבדל המהותי בין התחומים. הן ההיכל והן קודש־הקודשים הינם בית ה', אולם ההיכל הינו גם מקום עבודתם של הכוהנים, משרתי ה' – ובכך משתייכים הם להיכל באופן כללי. קודש־הקודשים הינו מקום מיוחד לשכינה. כניסת הכוהן הגדול פורצת לתחום סטרילי מיוחד ונשגב זה. להיכל מותר להיכנס כל עוד לא מדובר בביאה ריקנית. לקודש־הקודשים מותר רק כשהקב"ה מחייב אותך.

### 3. אכילה בקודש־הקודשים

עמדה נגדית להבחנת הגר"מ והגרי"ד ניתן להביא מדברי הרמב"ן והמנחת־חינוך בנוגע לאכילת קודשים בתוך קודש־הקודשים בשעת הדחק.

התורה אומרת: "בְּקֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים תֹּאכְלוּנוּ (במדבר י"ח, י). ובספרי (במדבר קורח, קיז) נאמר:

---

8. לאור דבריהם, היינו מצפים למצוא הבדל בהגדרת האיסורים. אולם הרמב"ם בספר המצוות (סח) כולל את שניהם בחדא מחתא: "ויהיה פירוש ענין האזהרה שכל כוהן לא יכנס במקום שאיפשר לו ליכנס בעת שאפשר לו שיכנס בו אלא בשעת עבודה בין כוהן גדול בפנים בין כוהן הדיוט בחוץ". ואף במשנה תורה (שם, ב) כלל במשפט אחד את שני האיסורים: "והזהרו כל הכוהנים שלא יכנסו לקודש או לקודש־הקודשים שלא בשעת עבודה", ומכך נראה שגם אם יש הבדל בנוגע להשתחויה מדובר בהבדל דיני פרטי, ולא בהבדל עקרוני באופי האיסורים, ויש עוד לעיין בדבר.

9. לפי רש"י (לה ע"ב ד"ה עבודת יחיד) מטרת הכניסה הרביעית – הוצאת כף ומחתה – מוגדרת 'עבודת יחיד', וממנו נראה שאינה ממש עבודה, אלא חובה המוטלת על הציבור, ואכמ"ל בבירור מושג זה. לענייננו, נראה מכך שגם חובה גמורה שאינה עבודה מתירה כניסה לפני ולפנים. נראה שלכן הוסיפו הגר"מ והגרי"ד שעצם נוכחות הכוהן הגדול לפני ולפנים הינה עבודה. אולם אם נפרש כך, לא נבין מדוע ניתן להשתמש בבגדים שאינם מסורים לציבור לחלוטין. לכן נראה שעיקר הגדר הוא החיוב והכפייה לעומת הרצון. עם זאת, ברמת המהות אנו מסכימים עם הגר"מ והגרי"ד – כאשר הכוהן נכנס ככפוי ובצו ה' הרי הוא 'עובד ה' גם אם הפעולה המתבצעת אינה עונה לגדר 'עבודה'.

רבי יהודה בן בתירה אומר: הרי הגוים שהקיפו את העזרה מנין לקדשי הקדשים שנאכלים אפילו בהיכל, תלמוד לומר: "בקדש הקדשים תאכלנו".

מדוע נאמר 'בהיכל' אם הפסוק אומר 'בקודש־הקודשים'? אכן הרמב"ן כותב:

והנה ר' יהודה בן בתירא נתעורר בזה והעמיד הכתוב במקום האונס, והזכירו באימה שאמר "נאכלין בהיכל", והראוי שיאמר שנאכלין אפילו לפני ולפנים אם הקיפו את ההיכל.

וכן כתב המנחת־חינוך וריבה אף שלא בשעת הדחק:

אבל אכילה שהתורה ריבתה מקרא דלכתחלה יאכל שם שנאמר "בקודש הקודשים תאכלנו", א"כ אינו חייב כלל אף שלא בשעת הדחק... א"כ אפשר דאף שלא בשעת הדחק אם אכל ק"ק בבית קה"ק א"ח מיתה על ביאה ריקנית כמו בהיכל כמ"ש וצ"ע.

מדברים אלו נראה שאכן שווה קודש־הקודשים להיכל באופן מהותי, אלא שמרכיב העבודה בו מצומצם ביותר, בשונה מהתפיסה שנראית פשוטה יותר בעינינו.

נסכם את הדיון באיסור כניסה לקודש־הקודשים. רבי יהודה וחכמים נחלקו בגדר חיוב מיתה בכניסה לפני ולפנים. חכמים סברו שכל כניסה לקודש־הקודשים מחייבת מיתה, בעוד רבי יהודה סבר שרק עמידה לנוכח הארון והכפורת שעליו מחייבים מיתה. הדבר עשוי לשקף תפיסה כללית: לפי חכמים קודש־הקודשים מוגדר כמקום עצמאי ונבדל באופן מהותי מההיכל, "מקום השכינה"; אך לפי רבי יהודה אין פער מהותי בין ההיכל לקודש־הקודשים. אדם חייב מיתה על עמידה לנוכח השכינה שלא כדין; השאלה היא האם השכינה מתמקדת בארון, או מתפשטת לכל קודש־הקודשים.

ביססנו הבנה זו במחלוקת הפרשנית של תנאים אלו בשאלה האם הביטוי 'קודש' עשוי להתייחס לעיתים לקודש־הקודשים ולא להיכל. הצענו שלשיטתו הפרוכת אינה מבדילה בין התחומים – קודש־הקודשים וההיכל, אלא בין כלי הקודש לארון, שהוא קודש־הקודשים.

ראינו שיקוף לעמדת חכמים בדברי הגר"מ והגר"ד שאיסור כניסה להיכל מוגדר ככניסה "שלא לצורך", בעוד נדרש גדר גמור של "עבודה" להתיר כניסה לקודש־הקודשים. הנפקא מינה בין התחומים הינה כניסה לצורך השתחויה. לכניסה לקודש־הקודשים נדרש ציווי גמור, משום שזהו מקום שכינה.

מנגד, ראינו שלפי הרמב"ן והמנחת חינוך יש מצבים שמוותר לאכול קודשים לפני ולפנים. עמדה זו משקפת הגדרה משותפת להיכל ולקודש־הקודשים.

הפרקים הבאים יידונו במעמד הכותל החוצץ בין ההיכל לקודש־הקודשים. שאלה זו מתקשרת ישירות ליחס בין שני האגפים. עיון במקרה הקצה ובשטח האפור, עשוי לחדד אף את מעמד השטח שממזרחו וממערבו, ואת מהות החציצה ביניהם.

#### ד. אמה טרקסין – פתיחה

בפרק זה נדון במהות הספק שהוביל לאמה טרקסין – שטח החציצה בין ההיכל ובין קודש־הקודשים בבית שני. נראה כיצד הספק עשוי לטמון בחובו יסודות מהותיים לגבי מהותם של שני אגפי המקדש הללו (שנידונו בפרקים הקודמים). בין בית ראשון לבית שני התרחשו שני שינויים מהותיים: א. בבית שני לא היה ארון; ייתכן שהדבר צמצם את מרכזיות קודש־הקודשים ביחס להיכל. ב. אמצעי הפרדה בין ההיכל לקודש־הקודשים השתנה – במקום חציצה בכותל, חצצה הפרוכת. נפרוס תחילה את הסוגיות בנוגע לאמה טרקסין, נדון בהבדלים שבין המשכן, בית המקדש הראשון ובית המקדש השני, ונעבור לדיון בנוגע לתפקידה המדויק של הפרוכת ביחס לכותל.

המשנה (נא ע"ב) כותבת:

היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים, וביניהן אמה.  
רבי יוסי אומר: לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד, שנאמר: "והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים".

תנא קמא ורבי יוסי נחלקו האם בבית שני היו שתי פרוכות המבדילות בין ההיכל לקודש־הקודשים, או פרוכת אחת בלבד. רבי יוסי דוחה את האפשרות שהיו שתי פרוכות משום שהדבר סותר לדעתו את תפקידה של הפרוכת כמבדילה וחוצצת.

משנה זו מציפה שאלות רבות. השאלה המרכזית שעולה היא ממה נבע הצורך בשתי פרוכות, ומה ההבדל שחל בין בית ראשון לבית שני. מלבד זאת, יש לברר את טיב המחלוקת בין התנאים: כיצד רבי יוסי מתמודד עם הבעיה שהובילה את תנא קמא לכפול את הפרוכת? האם הדבר מצביע על הבדל בתפיסת ייעודה של הפרוכת, או שמא הבדל בנוגע לתפיסת השטח שבין הפרוכות?<sup>10</sup>

---

10. נקדים ונאמר שלדעת חלק מן הראשונים, מאי דמספקא להו לחכמים, פשיטא ליה לרבי יוסי – ובזה מתמצה המחלוקת. תוספות באחד ההסברים כותבים: "דילמא פשיטא ליה דקדושת אמה טרקסין כלפנים נמצא לדלידיה דמתחילת עוביה ולפנים הוי קדש קדשים", ואילו רבינו חננאל פשט להיפך: "דקדושתיה כקדושת ההיכל". תוספות הרי"ד הביאו אפשרות שלישית: "או חצי' כלפנים וחצי' כלחוץ". לדעות אלו, לא נעמיק בדעת רבי יוסי. להלן נביא פירוש המזהה מחלוקת מהותית בין התנאים בנוגע לאופי המחיצה, ובו נרחיב את היריעה.

הגמרא דנה בשאלות אלו, ובכך מבררת ממה נבע הצורך בשתי פרוכות לשיטת תנא קמא:

שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן! – ורבנן אמרי לך: הני מילי – במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות.

מבארת הגמרא כי בבית ראשון לא הייתה פרוכת בין ההיכל ובין קודש־הקודשים אלא אמה טרקסין – כותל בעובי אמה החוצץ בין המתחמים. בבית שני לא בנו כותל זה, וחזרו לשימוש בפרוכת להפרדה בין התחומים. מאחר שעובי הפרוכת אינו אמה, נוצר ספק בנוגע למעמד שטח זה. הפתרון לספק היה תיחום שטח הספק בשתי פרוכות.

נעסוק תחילה בליבון יסודות הספק בנוגע למעמדה של אמה טרקסין, ונעבור לבירור ייעודה של הפרוכת ותורף מחלוקת חכמים ורבי יוסי.<sup>11</sup>

11. הראשונים דנו מדוע שאלת הצבת הפרוכת בדיוק בתפר בין ההיכל ובין קודש־הקודשים הינה קריטית: מפני מה לא נציב את הפרוכת בגבול המזרחי של האמה המסופקת? הריטב"א השיב שהדבר מעורר בעיות שונות: "וכיון שכן אם היו נותנין את הפרוכת כלפי פנים ונותנין אמה ריוח להיכל דילמא כלפנים הוא ונכנס לפניולפנים בשעה שנכנס להיכל וקא עבר משום ואל יבא בכל עת אל הקדש, ואם נותנין הפרוכת כלפי חוץ ומניחין אמה של ריוח כלפי פנים דילמא היכל הוא וכשבא להזאת בין הבדים הבולטים על הפרוכת כעין דדי אשה כדלקמן (נד ע"א) כסבור להזות לפניולפנים והרי הוא מזה בהיכל, וכן בהזאות שעושה כנגד הפרוכת בפר כוהן ובפר העלם דבר עושה אותם בהיכל והיה לו לעשותן בפנים". וכן כתב באופן דומה התוספות רא"ש.

הגבורת־ארי השיב תשובה עקרונית: "עוד אני אומר דקושיא מעיקרא ליתא דרחמנא אמרה והבדילה הפרוכת לכם בין קודש ובין קודש־הקודשים דצריך מחיצה והבדלה בין זה לזה שיהא מבדיל ממקום המחיצה ולפנים קודש קדשים וממקום המחיצה ולחוץ קודש על כרחך צריך להעמידה מכוון במקום הבדלה דווקא וכיון דמספקא להו אי אפשר אלא בב' דממה נפשך א' מהנה עומדת מכוונת במקום הבדלה". דבריו משקפים את התפקיד המהותי של הפרוכת כמבדילה בין תחומים, ולא רק כמסמנת עבורנו גבול. הדבר מתחדד מכך שהתורה לא קבעה שיש להציב 'ראשי פספסין', כפי שהתקיים בעלייה – שם ראשי פספסין היו מסמנים את המעבר מן הקודש לקודש־הקודשים (מידות פ"ד מ"ה): "וראשי פספסין מבדילים בעליה בין הקדש לבין קדש־הקדשים".

שאלה נוספת בה יש לדון היא מדוע הצבת הפרוכת לא יכולה לשנות את הגדרות הקדושה במקום מסוים, שהרי המשנה במעשר שני (פ"ג מ"ח) קובעת שמעמד שטח נקבע לפי התחום אליו הוא פתוח: "הלשכות בניויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קודש בניויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וגגותיהן חול". מסתבר שיש להבחין בין דיני קדושה או תפקוד של מקום מסוים, לבין הגדרת המקום באופן בסיסי. דינים שונים, כמו מקום ההזאות, נקבעים לפי הגדרות המקום הבסיסיות ולא לפי מעמד הקדושה באותו מקום.



## ה. אמה טרקסין – יסודות הספק

ממשיכה הגמרא:

אמר רבי נתן: אמה טרקסין לא הכריעו בו חכמים אי כלפנים אי כלחוץ.  
מתקיף לה רבינא: מאי טעמא? אילימא משום דכתיב: "והבית אשר בנה המלך שלמה  
לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו וכתיב וארבעים באמה היה  
הבית הוא ההיכל לפני", וכתיב: "ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב  
ועשרים אמה קומתו". ולא ידעינן אמה טרקסין אי מהני עשרים, ואי מהני ארבעים.  
ודילמא, לא מהני עשרין ולא מהני ארבעין, וחללא קא חשיב, כותלים לא קא חשיב...  
אלא: קדושתיה, אי כלפנים אי כלחוץ.

נראה מדברי הגמרא כי קיימת מחלוקת בין רבי נתן לרבינא, האם חכמים לא הכריעו  
האם אמה טרקסין היא "אי כלפנים אי כלחוץ", או שמא לא הכריעו האם "קדושתיה,  
אי כלפנים אי כלחוץ". רבינא מבאר בדעתו של רבי נתן שהיה ספק האם כותל האמה  
היה חלק מארבעים אמות ההיכל, או מעשרים אמות קודש-הקודשים. לדברי רבי נתן,  
מדובר היה בספק מציאותי<sup>12</sup> בשל חוסר מידע מלא על מבנהו של הבית הראשון.<sup>13</sup>  
בהערת שוליים נברר ממה נבע ספק מציאותי זה.<sup>14</sup>

---

12. אם הספק בנוגע למעמד אמה טרקסין נבע משאלה מציאותית, בהכרח עלינו להניח כי מעמדו  
של מקום כותל אמה טרקסין היה ברור, כך שישנו ספק בנוגע למיקומו. אם נניח לדוגמא  
שמעמד הכותל קודש-הקודשים, הרי שהאמה המסופקת בבית שני הייתה בין צדו המזרחי לפי  
אפשרות אחת, ובין צדו המזרחי לפי האפשרות השנייה (ולהיפך אם נניח שמעמדו כהיכל).  
מבלי הנחה זו עלינו להגיע לאחת משתי מסקנות הפוכות: א. אם שני הספקות – המציאותי  
וההלכתי – אינם תלויים זה בזה, יש להותיר שתי אמות מספק, אחת הנובעת משאלת מיקום  
הכותל, והשנייה הנובעת ממעמדו; ב. אם הספק המציאותי והספק ההלכתי תלויים זה בזה, כך  
שאם הכותל השתייך לארבעים אמות דהיכל – קדושתו הייתה כשל ההיכל, ואם השתייך  
לעשרים אמות דקודש-הקודשים – קדושתו הייתה כשל קודש-הקודשים, לא היה כלל מקום  
לספק בבית שני. אמנם היה ספק היכן היה הכותל, אך לא היה ספק בנוגע לקדושתו של מקום  
מסוים. ניתן היה להסתפק בהצבת פרוכת החוצצת בין ארבעים דהיכל לעשרים דקודש-  
הקודשים. יש לציין שמבחינת הסברא, יש היגיון רב באפשרות השנייה, אך המקורות מראים כי  
היא שגויה.

נעיר כי לרב זלמן קורן בספרו 'חצרות בית ה'" (פרק ו) היה פשוט בשיטת רבי נתן שמעמד  
השטח היה כלפנים, בדומה למעמדם של הפתחים, אשר קדושים כמו המתחם אליו פתוחים.  
אולם, לאור דברינו נראה שלא כדבריו.

13. חיזוק לדעתו של רבי נתן עולה מדברי הירושלמי והרמב"ם. הירושלמי על אתר (וכן בכלאים  
פ"ח ה"ד) מציג את הספק באופן הבא: "מהו אמה טרקסין? רבי יונה בוצריא אמר: טירקסון מה  
מבפנים מבחוץ. אמר רבי יוסי: מן מה דכתיב 'וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני' –

לעומת זאת, רבינא סבור כי מדובר בספק הלכתי לגבי מעמד השטח שמתחת לכותל – האם קדושתו הינה כקדושת ההיכל או כקדושת קודשים קודשים. נרחיב בביאור שיטה זו, הנוגעת להבנת ייעודו ומהותו של קודש־הקודשים.

המקדש עצמו כלל שלושה מתחמים עיקריים: אולם, ששימש כמבוא להיכל; היכל; וקודש־הקודשים. כותל אמה טרקסין בידל בין חלל ההיכל לחלל קודש־הקודשים, ובכך יצר שני חדרים שונים. בפשטות, מעמד שטח הכותל נקבע לפי המתחם אליו הכותל השתייך. אם היה כותל של קודש־הקודשים, הרי שקדושתו היא כקדושת קודש־הקודשים. ואם היה מכותלי ההיכל, הרי שקדושתו היא כקדושת ההיכל.

מאחר שכותל זה היה משותף לחציצה בין שני האגפים, ניתן בהחלט להבין כי חציו המזרחי הינו חלק מן ההיכל וחציו המערבי הינו חלק מקודש־הקודשים, כפי שמקובל בנוגע לקירות משותפים מימות המשנה (בבא בתרא ב ע"א) עד ימינו אנו.<sup>15</sup> מסתבר שהבנה המשייכת את הכותל דווקא לאחד האגפים, רואה באגף השני אגף מרכזי ובסיסי יותר, כך שהכותל יוצר חדר מסוים הנבדל בתוך המקדש. באופן

הדא אמרה מבפנים. אמר ליה רבי מנא: והכתיב 'ויעש את בית קודש־הקודשים עשרים אמה' – הוי מבחוץ".

אף הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ד ה"ב) פוסק כדעה זו: "בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים, לפיכך עשו קדש הקדשים עביו עשרים אמה תמימות ועשו הקדש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים". וכן כתב בפירושו המשניות (מידות פ"ד מ"ז): "והיה להם ספק בבית שני בעובי כותל הטרקסין אם היה מכלל הארבעים של היכל ויהיה אם כן מרחק הפרוכת מכותל מערבי עשרים ואחת אמות או שהיה מקודש־הקודשים ויהיה עובי הפרוכת בשליש בדיוק".

14. עלינו להניח שנשאר שריד מסוים למקדש, שעל פיו קבעו את הצבתו של המקדש כולו, שהרי רק אמה אחת הייתה מסופקת ולא המבנה כולו. בכך קיימות שתי אפשרויות: א. נותר כותל אמה טרקסין. ב. נותרו כתלי המקדש עצמו, שעוביים היה שש אמות. במילים אחרות, ייתכן שרק אמת הטרקסין נשארה, ולא ידעו האם למקם את כותל קודש־הקודשים תשע־עשרה אמות מערבית ממנה, או עשרים אמות ממנה (וכן להיפוך לגבי הכותל המזרחי של ההיכל). וייתכן שנותרו שרידים ברורים למיקומם של כתליו החיצוניים של הבית, אך מיקומה של אמה טרקסין לא היה ידוע. הרב זלמן קורן (שם) עומד על כך שמבחינה ריאלית האפשרות השנייה סבירה יותר, שהרי לא ייתכן שלא ייוותר שריד מכתלים שעוביים הינו שש אמות, ודווקא יסודותיו של כותל מצומצם בעובי אמה ישרדו.

15. אפשרות זו עולה בשיטת רבי יוסי לפי תוספות הרי"ד: "מספקא ליה לרבנן קדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ. פירוש ורבי יוסי פשיטא ליה או כלפנים או כלחוץ. פירוש או חציה או כלפנים וחציה כלחוץ". לדבריו ייתכן שלפי רבי יוסי חציו החיצוני של הכותל משתייך להיכל וחציו הפנימי לקודש־הקודשים, ודי היה בהצבת פרוכת באמצע שטח הכותל.

## קודש־הקודשים

פרדוקסלי, המחיצה משתייכת דווקא לחלק הנספח והטפל, וזאת משום שהיא זו שיוצרת את זהותו העצמאית ביחס לחלק המרכזי.

ייתכן שהבנה זו עולה מדברי הרמב"ם:

ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלתן נקראין היכל.  
(הל' בית הבחירה פ"א ה"ה)

מדברי הרמב"ם עולה ששם המשפחה של חלקי המקדש הוא 'היכל', אך 'היכל' משמש גם כשמו של חלק מסוים – הקודש (שם, ז, כא-כב):

ההיכל מקודש מבין האולם ולמזבח, שאין נכנס לשם אלא רחוק ידיים ורגלים.  
בית קדש הקדשים מקודש ממנו שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביוה"כ בשעת העבודה.

עולה מכך, שההיכל הינו החלק המרכזי במקדש. ומכאן שקודש־הקודשים הינו 'בית' נוסף בתוך המקדש כולו. לכן כותל אמה טרקסין הינו חלק מקודש־הקודשים.<sup>16</sup>

למרות דברי הרמב"ם, ניתן להבין הפוך: קודש־הקודשים הינו מוקד בית המקדש, ובו שורה השכינה, כפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ן. דווקא את ההיכל, שהינו מקום עבודה, נדרש לתחום כדי ליצור חלל נפרד בו יוכל הכוהן לעבוד מידי יום ביומו.

ייתכן ששאלה זו תלויה בשאלת ייעוד המקדש. בעוד הרמב"ן הציג את השראת השכינה כיעודו המרכזי, הרמב"ם (ספר המצוות, עשה כ') כתב: "והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה". אם מוקד הבית הינו עבודה, נדרש לתחום את קודש־הקודשים כיחידה עצמאית. ואם מוקד הבית הינו השראת שכינה, נדרש לתחום את ההיכל כאגף נפרד. אם מדובר בשני מוקדים שווים, הרי שהכותל חוצץ בין שני האגפים ומשמש כשטח ניטרלי או משותף לשני המקומות.

ייתכן ששאלת מעמד אמת הטרקסין תלויה בדיוק בשאלה זו, שהרי בהקמת הבית הראשון קידשו את אמת הטרקסין ושטחה. ספק בנוגע לייעודה המדויק, או מעמד

---

16. בהערה 14 ראינו כי הרמב"ם סובר שהספק בנוגע למעמד אמת הטרקסין נבע משאלה מציאותית, ולא משאלת מעמדם ההלכתי. ייתכן שהדבר נבע מתפיסה ברורה זו כי האמה הינה חלק מקודש־הקודשים.

הביניים כחוצצת בין שני תחומים, עשוי להוביל לספק בנוגע לקדושתה. הספק התעורר למעשה רק בזמן בית שני, זמן שבו לא היה במקום כותל אלא פרוכות.<sup>17</sup>

מנגד, ייתכן שמעמד האמה היה ברור בזמן בית ראשון, אלא שהמעבר בין בית ראשון לבית שני הוביל לספק, כפי שיתבאר להלן בהרחבה.<sup>18</sup>

## ו. בית שני

בפרק זה נעמוד על השינוי במעמדו ובמהותו של בית שני ביחס לבית ראשון. נציע כי ייתכן שמעמדו של שטח אמה טרקסין היה ברור בזמן בית ראשון – כמכונן את ההיכל, ולכן משתייך אליו. אולם מהותו של הבית השתנתה באופן דרמטי בזמן בית שני. השינוי במהותו של הבית, שלא היה ברור בזמן הקמתו, עשוי להיות הגורם לספק בנוגע למעמד האמה.

ביומא (כא ע"ב) נאמר:

אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים.

---

17. ייתכן שבמידה מסוימת היה משמעות לספק זה כבר בבית ראשון, במקום הפתח שהיה בכותל המבדיל בין קודש-הקודשים להיכל – אם כי מצד דיניו מסתבר שנספח לקודש-הקודשים, כדין הפתחים שקדושתן כלפנים.

18. למעשה, עלינו לבחון תחילה האם קדושת המקום של בית ראשון שרירה הייתה וקיימת בבית שני – כך שהספק נוגע למעמד כותל אמה טרקסין בבית ראשון, או שמא חלו שינויים בקדושה בהתאם לשינויים שחלו בין בית ראשון לבית שני. לכאורה, נחלקו בכך הרמב"ם והראב"ד בהלכות בית הבחירה (פ"ו הי"ד): "וזה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים, ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתו וקידשן לעתיד לבא". וכתב הראב"ד: "אמר אברהם: סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו... אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא לא חלק בין מקדש לירושלים לשאר א"י".

אם כן, לדברי הרמב"ם קדושת הבית הראשון שרירה וקיימת, ועל כן היה צריך לברר מהי הקדושה בבית זה. מאידך, לדעת הראב"ד קדושת מקום המקדש בטלה לאחר החורבן, ונדרש לקדש את הבית השני בהתאם לשינויים שחלו בין שני הבתים. למרות זאת, חכמים לא יכלו לחרוג בצורת הבית ממידות הבית הראשון שהרי "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (פסחים פו ע"א ועוד) – פסוק ממנו למדים שאין לשנות מתבנית המקדש. לשיטתו, יש לבחון את משמעות השינויים שחלו בין שני הבתים – בין בנוגע להשראת שכינה, ובנוגע לטיב החציצה בין ההיכל לקודש-הקודשים. ייתכן שהדברים נכונים אף לשיטת הרמב"ם. שמא אף לשיטתו, מעמדו של מקום פרטי עשוי להשתנות, על אף שקדושתו הכללית של המקדש עומדת בתוקפה, וצ"ע.

שכינה לא שרתה בבית שני, יחד עם כלי הקודש המביעים נוכחות אלוהית. למרות זאת, הגמרא (לט ע"א) מצביעה על תקופה בה נראה ששרתה שכינה בבית שני:

תנו רבנן: ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימין, מכאן ואילך – פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל. והיה לשון של זהורית מלבין, מכאן ואילך פעמים מלבין פעמים אינו מלבין. והיה נר מערבי דולק, מכאן ואילך פעמים דולק פעמים כבה. והיה אש של מערכה מתגבר, ולא היו כוהנים צריכין להביא עצים למערכה חוץ משני גזירי עצים, כדי לקיים מצות עצים. מכאן ואילך – פעמים מתגבר פעמים אין מתגבר, ולא היו כוהנים נמנעין מלהביא עצים למערכה כל היום כולו. ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כוהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותיר. מכאן ואילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כוהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין.

הגמרא עומדת על רצף תופעות פלאיות שהתקיימו בימיו של שמעון הצדיק ככוהן גדול בבית שני. כולם מצביעים על מעורבות אלוהית בעבודת המקדש, אשר סייעה לכל מעשיהם. במילים אחרות, בימיו של שמעון הצדיק שרתה השכינה במקדש, בדומה במצב התמידי בבית ראשון.

סיפור המובא בסוף מסכת מנחות, ובנוסח אחר בירושלמי ביומא, עשוי ללמד אותנו על נקודה זו. נביא תחילה את הנוסח שבירושלמי (יומא פ"ה ה"ב):

ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה, ובשנה האחרונה אמר להן: בשנה הזאת אני מת. אמרו לו: מאיכן אתה יודע? אמר להן: כל שנה שנה ושנה שהייתי נכנס לבית קודש הקדשים היה זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמי ויוצא עמי, ובשנה הזו נכנס עמי ולא יצא עמי.

בבבלי (מנחות קט ע"ב) מצוין שבאותה שנה נכנס אתו איש לבוש שחור, וכך ידע שמעון הצדיק שהוא עומד למות. אך בירושלמי מדובר על איש לבוש לבן, כבכל שנה, אלא שהוא רק נכנס עמו מבלי לצאת.

מה מייצג אותו איש? הירושלמי ממשיך:

בעון קומי רבי אבהו: והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו – אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד! אמר לון: מה אמר לי דהוה בר נש, אני אומר הקב"ה היה.

רבי אבהו מבאר שאותו איש זקן לבוש לבן לא היה מלאך, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ליווה את עבודתו. בבית שני העבודה של האדם היא שמובילה לנוכחות אלוהית.

גדלות מעשי האדם בימי בית שני ניכר אף מדברי ספר היכלות רבתי:

אמר ר' ישמעאל כך אמר ר' עקיבא משום ר' אליעזר הגדול: מיום שנתנה תורה עד שנבנה הבית האחרון תורה נתנה הדרה יקרה גדולתה וכבודה ותפארתה אימתה פחדה ויראתה עשרה גאותה וגאונה עוזה ועזוזה וכבודה לא נתנו עד שנבנה בית אחרון. לא שרתה בה שכינה. (היכלות רבתי פרק כח אות ה)

מעלות רבות נמנות בדבריו של רבי אליעזר הגדול ביחס לבית שני, אך למרות זאת – שכינה לא שרתה בו והנבואה לא התקיימה בימיו. אך מהן המעלות המפורטות בדבריו? בימי בית שני החלה לפרוח התורה שבעל פה, שבה כוחות היצירה האנושיים נושאים תפקיד מרכזי. שכינה, כנוכחות אלוהית נשגבת אך משתקת, לא שרתה. אך צמחה קדושה המגיעה ממעשי האדם, ומכך – אף תלויה בהם.

אם כן, לענייננו, נמצאנו למדים כי עבודת המקדש עשויה להוביל להשראת שכינה, אך זו מגיעה מן העזרה וההיכל לבית קודש־הקודשים, ולא להיפך, כפי שמתואר ביחס למשכן:

וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָבוֹא אֶל אֱהֱל מוֹעֵד פִּי שָׁכַן עָלָיו הָעֲנַן וַיִּכְבֹּד ה' מְלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן.  
(שמות מ, לה)

וַיִּבְרָא מֹשֶׁה אֶל אֱהֱל מוֹעֵד לְדַבֵּר אֵת ה' וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֶן הָעֵדוּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֱלֹהֵי.  
(במדבר ז, פט)

במשכן, השכינה הגיעה מענן ה' השורה עליה, וקול ה' הגיע מעל הכפורת ויצא החוצה אל משה רבנו.

שינוי זה עשוי לשנות באופן קיצוני את היחס בין ההיכל לקודש־הקודשים במקדש. המקדש הראשון היה המשך המשכן, אשר כדברי הרמב"ן, עיקרו היה "מקום מנוחת הארון", ולכל הפחות השראת השכינה היה מוקד משמעותי בו לא פחות מעבודת המקדש. אולם במקדש שני המוקד היה אחד: עבודת המקדש. ההיכל, שבו התרחשה עבודת המקדש מידי יום ביומו, היה עיקרי ביחס לקודש־הקודשים, אשר היה חדר ריק־מעט.<sup>19</sup> מאחר שהיחס בין ההיכל לקודש־הקודשים השתנה באופן

19. למעשה, למרות שלא היה ארון, קיימת מגמה לצמצם חוסר זה. ראשית, הקטורת שהושמה בין בדי הארון, הושמה בבית שני "כבין שני הבדים" (נב ע"ב). ועל אף שהארון אינו קיים, מזים על מקום הארון. שנית, הרלב"ג (ויקרא ט"ז, ב) טען שבבית שני היו כרובים וכפורת. הכרובים עיצבו את מהותו של קודש־הקודשים ("והיה שם צורת כרובים להורות על מציאות הצורות הנבדלות אשר בעבורו היה קודש־הקודשים"), והכפורת היוותה דין בעבודת יום הכיפורים ("והנה אחשוב שהיה הכפרת בבית שני עם הכרובים כי כבר הקפידה התורה בהזאת דם הפר ושיער של יום הכיפורים שתהיה על פני הכפורת ולפני הכפרת"). יש לציין שבגמרא ביומא (נד ע"א) נאמר שאכן היו כרובים (כרובי שלמה) בבית שני: "לעולם במקדש שני, וכרובים דצורתא הוו קיימי", אך במנחות (כז ע"ב) מפורש שלא כדברי הרלב"ג שלא הייתה כפורת: "דמקדש שני

קיצוני, ייתכן שמהות הפרדה ביניהם תשתנה. בעוד בבית ראשון נדרשת המחיצה ליצור ולכונן את ההיכל, או לחצוץ בינו לקודש־הקודשים, בבית שני על המחיצה ליצור את קודש־הקודשים.

לדברינו, קל להבין את המבוכה בה שרו חכמים בזמן בניית בית שני. האם ניתן לשנות את ייעודה של המחיצה בין האגפים? ועוד – האם השוני המהותי בין הבתים ברור היה לחכמים בזמן הקמתו? האם לא קיוו שיתגלה הארון, ותשרה השכינה בבית זה כבביתו? כיצד יכולים היו במצב זה לקבוע כי ההיכל הינו מוקד הבית, וקודש־הקודשים נלווה לו. ייתכן שמבוכה זו הינה פשר הספק בו שרו חכמים בבואם לקבוע את מעמד מקום אמה טרקסין בבית שני, ועל כן תיחמו שטח זה בשתי פרוכות.

### ז. תפקיד הפרוכת ותפקיד הכותל

מלבד השינוי בנוגע למהותו ותפקידו של בית המקדש, בין בית ראשון לבית שני, חל שינוי – הנובע מסיבות טכניות לכאורה – באמצעי הפרדה בין שני הבתים. בבית ראשון הפרדה נעשתה על ידי כותל, ואילו בבית שני – על ידי פרוכת. עלינו לעמוד על היחס בין הכותל והפרוכת וההבדל בתפקידם, וכיצד היבטים אלו עשויים להשליך על הצבת הפרוכת בבית שני בין ההיכל ובין קודש־הקודשים.

הגמרא (בבא בתרא ג ע"א-ע"ב) דנה בסיבה שלא ניתן היה לבנות כותל בבית שני כבבית ראשון:

---

דלא הוּו ארון וכפורת, וכן ביומא (כא ע"ב): "אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן... וכפורת וקרובים". אכן, הרדב"ז (ח"ב תרמא) הבין כי קודש־הקודשים היה ריק בבית שני, אלא שהיו מזים על אבן השתיה, שהרי מתחילה לא נצטוו להזות על הארון עצמו אלא על מקום הארון.

שאלה מרכזית יותר בהקשר זה שנויה במחלוקת בברייתא בדף (נג ע"ב), שם מביאה הגמרא מחלוקת האם הארון נגזז במקומו, או שמא גלה לבבל. ייתכן כי להבנה שהארון נגזז במקומו ממשכים לראות את המקדש כביתו של הארון, אלא שהדבר מתרחש בנסתר ולא בנגלה. קודש־הקודשים משמש עדיין כמקום הארון, ואנו מזים לעבר מקומו. כך עולה במפורש בדברי ריה"ל בכוזרי (מאמר שלישי לט): "ומה שהעמידו במקום הארון תכונה שתלו לפניה הפרוכת, בעבור שידעו כי הארון גנוז לשם". לדעה שהארון גלה, ייתכן שמוקד הבית הינו מעתה עבודה. בעוד יסוד הבית הראשון היה השראת שכינה מלמעלה, בבית שני השכינה כרוכה בפעילותו – באבן השתייה ממנה נברא העולם, ונוצרה כל הפעילות האנושית. (וכך נאמר בזוהר (ויחי רלא) בנוגע לאבן השתייה: "ועלמא לא אתברי עד שנטל אבנא חדא ואיהי אבנא דאתקרי אבן שתיה. ונטל לה קב"ה זרק לה לגו תהומא... ומניה אשתיל עלמא. ואיהי נקודה אמצעיתא דעלמא, ובהאי נקודה קיימא קדש הקדשים").

ובמקדש שני מאי טעמא לא עבוד אמה טרקסין? כי קאי – בתלתי קאי, טפי לא קאי. ומנלן דהוה גבוה טפי? ... וליעביד מה דאפשר בבנין, וליעביד אידך פרוכת! אמר אביי, גמירי: אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת, אי כולהו בבנין – ממקדש, אי כולהו בפרוכת – ממשכן.

לא ניתן היה לבנות כותל משום שבית שני גבוה היה מן הבית הראשון, ולצורך בניית כותל בגובה זה נצרך היה לעבות את בסיסו – דבר הכרוך בשינוי מידות הבית. הגמרא שוללת אפשרות לבנות את הכותל בגובה האפשרי ולהשלים את היתר בפרוכת; ההפרדה בין התחומים צריכה להיעשות או בכותל לבדו – כבבית ראשון, או בפרוכת לבדה – כבמשכן. הלכה זו מנומקת ב'גמירי', כעין הלכה למשה מסיני.

למעשה, דורשת הגמרא להשתמש במודל קיים להפרדה בין התחומים, אך עלינו לברר האם יש פער בין שני ה'מודלים' בנוגע למהות ההפרדה בין שתי האפשרויות. בפשטות, כותל הינו מחיצה גמורה. כותל עשוי להיות חלק מבית, ולתחום אותו מכיוון מסוים, ועשוי אף להיות מחיצה חיצונית המבחינה בין תחומים.

האם כך היא גם הפרוכת? בתחילת המאמר הצענו שתי הבנות בנוגע למהות הפרוכת – מחיצה וכיסוי. על ידי הבנות אלו הסברנו את מחלוקת רבי יהודה וחכמים בנוגע לחיוב מיתה בכניסה לקודש־הקודשים. נראה שגם כאשר נתפוס את הפרוכת כמחיצה, הפרוכת לא משמשת כעין כותל גמור. הפרוכת היא סימן וגבול, ולא אחד מקירות ההיכל או קודש־הקודשים. נדמה כי לשון הפסוק רומזת להבנה זו: "וְהַבְדִּילָהּ הַפְּרֹכֶת לְכֶם" – הפרוכת אינה משמשת כמחיצה באופן מהותי בין שני אגפים, אלא כהבדלה עבורנו בין תחום אחד למשנהו.<sup>20</sup> בכך שונה הפרוכת באופן מהותי מן הכותל, אשר הינו במהותו – מחיצה של ממש המכוננת אגף מסוים במקדש. ניתן לשלב הבנה זו עם תפיסת הפרוכת ככיסוי לאור הפסוקים בשלהי ספר שמות:

אֶת הָאָרֶץ וְאֶת בְּדֵי אֶת הַכַּפֹּרֶת וְאֶת פְּרֹכֶת הַמִּסְכָּה. (שמות לה, יב)

וַיָּבֵא אֶת הָאָרֶץ אֶל הַמִּשְׁכָּן וַיִּשֶׂם אֶת פְּרֹכֶת הַמִּסְכָּה וַיִּסֹּף עַל אַרְוֵן הָעֵדוּת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה. (שם מ, כא)

הפרוכת משויכת באופן מובהק לארון וכליו, ואף מסיכה על ארון העדות. תפיסת הפרוכת ככיסוי ושיוכה לקודש־הקודשים ברור מפסוקים אלו.

20. בכך דומה הפרוכת לגבול שהציב משה בשוליו של הר סיני: "וְהַגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לְאָמַר הַשְׁמְרוּ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר וְגַע בְּקַצְהוּ כָּל הַנִּגַע בְּהָר מוֹת יוֹמָת... לֹא יוּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל הַר סִינַי כִּי אַתָּה הָעֵדוּת בָּנוּ לְאָמַר הַגְבַּל אֶת הָהָר וְקִדְשְׁתוּ" (שמות י"ט, יב ו-כג). הגבלת ההר היא אמצעי להגבלת העם מעלייה אסורה להר.



יש לציין שהשימוש במילה מסך מוכר לנו היטב במשכן: "מִסַּךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל" (שמות כו, לו); "מִסַּךְ שַׁעַר הַחֵצֵר" (שם לה, יז), אך המילה 'פרוכת' הינה ייחודית. על כן נראה אף שלפרוכת תפקיד עקרוני כמפרידה בין ההיכל ובין קודש־הקודשים, שהרי התורה העידה עליה: "וְהַבְדִּילָהּ הַפְּרֹכֶת לְכֶם".

שני ייעודים אלו שונים באופן משמעותי מייעודו של כותל העשוי ליצור חדר ואגף מסוים, וכן לחצוץ בין אגפים שונים. הפער המהותי בין הכותל ובין הפרוכת מוביל לקביעה: "אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת".

כעת, נחזור לביאור מעמד שטח המחיצה בין הקודש ובין קודש־הקודשים. מדברינו ברור כי במשכן הפרוכת הייתה בתחום קודש־הקודשים, ואף השתייכה לכליו. אך במקדש הראשון הדבר אינו ברור.<sup>21</sup> נראה שבמשכן מקומה של העבודה היה שולי למדי. נוכחות כבוד ה' במשכן ניכרת ובולטת מפסוקי התורה שהובאו לעיל. אף הקרבנות שהוקרבו במשכן היו מצומצמים (זבחים קיז ע"א-ע"ב). לא היה צורך להבדיל את ההיכל כמקום עצמאי בעל משמעות נבדלת, אלא לצמצם את נוכחות השכינה – ובכך לפנות מקום גם לעבודה האנושית. מוקד השכינה היה קודש־הקודשים, וממנו 'התפשטה' לשאר חלקי המשכן. נדרש היה לסוכם על הארון ולהבדיל בין הקדושות השונות, לבל ייכנסו שלא כדין לקודש־הקודשים ויתחייבו מיתה. סיכון והבדלה זו אפשרו לקיים עבודות מסוימות בהיכל, שהרי מדובר ברמות קדושה שונות.<sup>22</sup>

---

21. ניתן ללמוד מעט על שאלה זו משאלת פירוש השם 'טרקסין'. בירושלמי (יומא פ"ה ה"א) נאמר: "מהו אמה טרקסין? ר' יונה בוצריא אמר: טרקסון – מה מבפנים מבחוץ?". לפירוש זה, השטח נקרא על שם הספק שהתעורר לגביו. אולם, בעל מדרש לקח טוב (שמות ל"ז, א) מבאר באופן אחר: "ולמה נקרא בנין שלמה אמה טרקסין... לפי שטרק לשון סגירה, כמו טרוקי גלי, והיה הכותל סגור לפני הארון שבו הלוחות שניתנו מסיני" (וכן מופיע בקצרה בתוספות יומא נא ע"ב ד"ה טרקסין). הכותל, לפירוש זה, סוגר ומגן על הלוחות, ומכאן נובע שמו של הכותל כבר בימי בית ראשון. מהירושלמי יש מקום לדייק שהספק בנוגע למעמד הכותל החל כבר בימי בית ראשון, אולם ייתכן שמדובר בשם שניתן בדיעבד לכותל, לאחר שהתעורר הספק על מעמדו ברבות הימים.

יש לציין שלדברי הלך־טוב, הכותל שימש בדיוק כמו הפרוכת כ'מסך' על הארון, ולכן סביר להניח שייחשב כחלק מהתחום אותו תוחם – קודש־הקודשים. אכן, הלך־טוב מסביר שהספק נבע מחוסר ידיעה לגבי מקום הכותל, כך שיסוד הספק הינו מציאותי, כפי שנידון לעיל.

22. כעין זה עולה מדברי הזוהר (בראשית לב ע"ב) המזהה את הפרוכת עם הרקיע שמבדיל בין העליונים למים התחתונים. בפשטות, קודם לכן היה הכל מים עליונים ('ורוח א-לוהים רחפת על פני המים'), וההפרדה נתנה קיום עצמאי למים התחתונים. ואלו דברי הזוהר: "א"ר יצחק אית קרומא במציעות מעוי דבר נש דאיהו פסיק מתתא לעילא ושאיב מעילא ויהיב לתתא כך גונא דא רקיע איהו באמצעיתא וקיימא על אינון חיותא דלתתא ואיהו פריש בין מין עלאין

לעיל הצענו שכותל אמה טרקסין מכונן את ההיכל כיחידה נבדלת מקודש-הקודשים, ולכן משתייך להיכל. נראה שתפקידה של הפרוכת הפוך – הפרוכת חוצצת וחוסמת את קודש-הקודשים. בכך מאפשרת הפרוכת אף קיום עצמאי להיכל; אך הדבר נובע מהגבלת קודש-הקודשים ולא מכינון ההיכל.

נחדד: יסוד שעלה במאמר זה הוא שהגדרת העבודה (היכל) או השראת השכינה (קודש-הקודשים) כמוקד המקדש, עשוי להקרין על הגדרת הכותל החוצץ בין התחומים. זאת משום שללא הפרדה, המקדש כולו יוגדר לפי עיקרו. הצענו כי הכותל משתייך לאגף השולי, משום שעליו לבדל אותו משאר המקדש. אולם כעת, התחדש שתפקיד הפרוכת הפוך: חסימת קודש-הקודשים וסיכוך עליו. עצם תיחומו של קודש-הקודשים אפשר פעילות אנושית – עבודת המקדש – בשאר המקדש. מקום הפרוכת ישתייך לתחום העיקרי.

הבחנה זו תעורר דיון מעמיק בשאלת תפקיד הפרוכת בבית שני, ולמה היא דומה: לפרוכת בבית ראשון או בהיכל?

### 1. בין פרוכת המשכן לפרוכת בית שני

נחזור לדברי הגמרא הדנה במחלוקת רבי יוסי וחכמים:

שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן! – ורבנן אמרי לך: הני מילי – במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות.

הגמרא מבארת שבבית שני לא היה כותל אמה טרקסין אשר היה בבית ראשון, ולכן השתמשו בשתי פרוכות. כזכור רבי יוסי טען שהצבת שתי פרוכות סותרת את תפקודה של הפרוכת כפי שמתוארת בהקשר של המשכן. ניתן להבין את תשובתם של חכמים בשני אופנים מנוגדים:

א. הפרוכת של הבית השני שימשה כעין הפרוכת של המשכן, אלא שאילוץ טכני חייב לעשות שתי פרוכות מחמת הספק. מבחינה מהותית, תפקידן של שתי הפרוכות זהה.

לתתאין, ת"ח אינון מיינ אעדו ואולידו חשוכא ועל רזא דא כתיב (שמות כ"ו) והבדילה והפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים".

אם כן, חציצת הפרוכת מפנה מקום לפעילות האנושית, ובכך מעניקה צביון עצמאי לחלל ההיכל. לא מדובר בכינון כותל, אלא בחסימת קודש-הקודשים. כמו כן, עדיין ההיכל יונק מקודש-הקודשים, אלא שהכיסוי וההגבלה מאפשרים גם עבודה אנושית.

## קודש־הקודשים

ב. אין לדמות בין הפרוכת של המשכן לפרוכת של בית שני. הפרוכת בבית שני שימשה כתחליף לכותל אמה טרקסין, ולא היוותה חזרה לפרוכת של המשכן.

לפי ההבנה הראשונה, קביעת הגמרא בבא בתרא "אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת" מחייבת לבחור באחת האפשרויות המהותיות: או כותל כחלק מן הבניין כבית ראשון, או פרוכת המהווה סימן וגבול בין תחומים כבמשכן ומסיכה על הארון. אולם לפי ההבנה השנייה, מדובר בחיוב טכני להשתמש באחד ה'מודלים' – בניין או פרוכת.

ייתכן שהפרוכת בבית שני דמתה לפרוכת שבמשכן בנוגע ליעוד אחד ולא לחברו: היא שימשה כסימן וגבול, על אף שלא שימשה כמסך. הפרוכת לא הייתה יכולה לשמש כ'מסך' על הארון בבית שני, משום שכלל לא היה ארון. אך הפרוכת עדיין עשויה הייתה לשמש כסימן וגבול. בעוד במשכן הפרוכת שימשה את הארון וקודש־הקודשים ו'הגנה' עליהם, בבית שני הפרוכת חוצצת בין אגפי המקדש. במצב זה עשויה הייתה הפרוכת לשמש כעין כותל החוצץ בין שני אגפים. הסימן והגבול מוביל אף להפרדה מהותית בין תחומים. ברמה עמוקה יותר, הפרדת קודש־הקודשים מן ההיכל, הבדילה ויצרה אותו כבעל זהות עצמאית גם בזמן בית שני, כאשר הארון לא שהה בו. להבנה זו, הפרוכת בבית שני שימשה רק באחד משני התפקידים שלה, ובכך דמתה לכותל החוצץ בין ההיכל לקודש־הקודשים.

למעשה, נראה שנקודה זו עשויה להיות שנויה במחלוקת רבי יוסי וחכמים.

### 2. מחלוקת רבי יוסי וחכמים

תוספות על סוגייתנו (נא ע"ב ד"ה ועבוד) דנים ביסוד מחלוקת רבי יוסי וחכמים, וטוענים כי דיוננו האחרון עומד ביסוד מחלוקתם. לפי אחת הצעותיהם בשיטת רבי יוסי, גם לדבריו יש ספק זהה בנוגע למעמד שטח אמה טרקסין, אלא שמציב פרוכת אחת בעובי אמה:

אבל רבי יוסי סבירא ליה והבדילה הפרוכת היינו בין חלל לחלל דחלל שחוצה לה  
קדש וחלל שלפנים הימנה קדשי הקדשים דעביד עוביה אמה.

ולאור זאת, מקשים תוספות על חכמים מדוע לעשות שתי פרוכות, כך שאף אחת מהם לא באמת מבדילה בין תחום אחד למשנהו:

תימה: וליעבוד פרוכת אחת שעוביה אמה? ולי נראה דמשמע להו לרבנן פירוש דקרא  
והבדילה הפרוכת לכס בין הקדש וגו' (שמות כ"ו) שמצד חיצון של פרוכת יהא קדש  
ומתחילת עוביה ולפנים יהא הכל קדש קדשים.

לדעת רבי יוסי, עיקר ייעוד הפרוכת כבר במשכן הוא הבדלה וחציצה בין תחומים, ממזרח לה קדושת ההיכל וממערב לה קדושת קודש־הקודשים. בכך דומה הפרוכת –

כבר במשכן – לכותל אמה טרקסין. על ייעוד זה לא ניתן לוותר גם בבית שני. אולם חכמים סוברים שעיקר תפקיד הפרוכת הוא 'מסך' – כיסוי ותיחום של מקום מסוים, ועליו אין לוותר. גם בבית שני, ללא ארון, יש מקום לתחם את קדושת קודש-הקודשים. על אף שאין מקום 'להגן' על הארון עצמו, נדרש לכסות את מקומו הקדוש.<sup>23</sup> חכמים מוותרים, במידה מסוימת, על תפקיד הפרוכת כמחיצה גמורה המפרידה בין תחומים לטובת תפקידה כתיחום וכיסוי של מקום מסוים.

הגבורת-ארי מוסיף על דברי תוספות, שהפרוכת יכולה לתפקד גם באופן הפוך – תיחום ההיכל:

ונראה לי לדבריהם הוא הדין דאיכא למימר איפכא דמספקא להו לרבנן דוהבדילה דקרא היינו מסוף עוביה דוקא ועובי הפרוכת כלחוץ אמה טרקסין... אלא שהתוס' חדא מתרתי נקטי.

לדבריו, חכמים מוכנים לאמץ את הפרוכת לתיחום ההיכל, בשונה ממה שהיה במשכן. אך היסוד המהותי הינו שהפרוכת אינה מחיצה חיצונית, אלא תיחום וכיסוי לאגף מסוים במקדש. ייתכן כי הצעתו של הגבורת ארי נובעת מתחושת חוסר-הטעם שבכיסוי חדר ריק, קודש-הקודשים. ייתכן שבבית שני אנו תוחמים את ההיכל וחוסמים אותו, ובכך נותנים קיום לקודש-הקודשים.

המעבר מכותל לפרוכת עשוי להיות הגורם לספק בנוגע למיקומה של הפרוכת: לאור דברי הגבורת ארי, ניתן להציע כי כפילות הפרוכות נועדה לתחם הן את ההיכל והן את קודש-הקודשים בתוך גבולם. מאחר שמעמד שטח אמת הטרקסין היה מסופק, לא ניתן היה למקם את הפרוכות בשטח המסופק, והיה צורך להותיר אמה בין הפרוכות.<sup>24</sup>

---

23. תוספות ממשיכים: "אף על גב דבמקדש ראשון אוקמוה התם אמה טרקסין ע"פ הדבור עביד כדכתיב הכל בכתב ואי בעו למיעבד פרוכת צריכין לעשות כמו שעשו במשכן כדאיתא בפ' קמא דבבא בתרא (דף ג ע"ב) גמירי או כוליה בפרוכת או כוליה בבנין הכי נמי גמירי דאי בעי למיעבד פרוכת ליעבדו כי היכי דעבדו במשכן דמתחילת עובי הפרוכת ולפנים הוה קדש קדשים". דבריהם תואמים היטב את הטענה שקיים הבדל מהותי בין פרוכת לכותל: הכותל עשוי לחצוץ בין תחומים, אך הפרוכת צריכה לכסות ולתחום אחד מהם.

24. במשכן די היה בפרוכת אחת התוחמת את קודש-הקודשים. נראה שכאשר שני התחומים צמודים זה לזה, די בתיחום של אחד מהם, אך כאשר יש פער ביניהם של שטח ניטרלי או מסופק, נדרש לשים שתי פרוכות.

### ה. חתימה: משמעות הכניסה לקודש־הקודשים

בהמשך לסוגיה שדנה בשאלה האם היו פרוכת אחת או שתי פרוכות, דנה הגמרא במיקום פתח הפרוכות – ולמעשה, בשאלת הדרך בה הילך הכוהן הגדול לקודש־הקודשים – האם הלך באופן ישיר לקודש־הקודשים, או שמא הלך בדרך עקלקלה:

תנו רבנן: בין המזבח למנורה היה מהלך, דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר: בין שלחן למזבח. ויש אומרים: בין שלחן לכותל.

הגמרא תולה את מחלוקתם בשאלות שונות. נתמקד באחת מן האפשרויות:

ואיבעית אימא... ומשום שכינה לאו אורח ארעא למיעל להדיא. – ורבי יוסי אמר לך: חביבין ישראל שלא הצריכן הכתוב לשליח.

ישנה מחלוקת מהותית בין רבי יוסי לרבי יהודה ו'יש אומרים' האם על ההילוך בהיכל להוביל באופן ישיר לקודש־הקודשים, או שמא יש לפנות לכיוון קודש־הקודשים רק סמוך לו. רבי יהודה טוען שלא ראוי ללכת באופן ישיר לפני ולפנים, בעוד רבי יוסי טוען שלישראל מעלה מיוחדת בגללה הכוהן הגדול, נציגם, יכול להיכנס לפני ולפנים, לא מתוך התנצלות, אלא, כנראה, כבן בית.

כדי להבין את הסתייגותו של רבי יהודה לאשורה, עלינו לעיין בגמרא סמוכה:

אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה.

רב קטינא מעיד שברגלים היו גוללים את הפרוכת ומראים לעולים לרגל בצורה גלויה ופומבית את הכרובים, כדי להביע כלפיהם את חיבתם לפני המקום.

אם כן, למדנו מגמרא זו שראיית קודש־הקודשים וכלי הקודש שבו, אינה בעייתית, ואף יש בה מעלה.<sup>25</sup> המחלוקת מתמקדת לא בראייה של קודש־הקודשים וחיפתו כלפי חוץ, אלא באופייה של הכניסה אליו.

היתר הכניסה לקודש־הקודשים הינו היתר מיוחד ביום הכיפורים ומעלה גדולה השמורה ליום זה. נראה שהתנאים נחלקו בנוגע לאופיו של חידוש זה. רבי יהודה סבר ש'אין לך בו אלא חידוש'; הכוהן הגדול הולך שפוף ומפוחד מגודל המעמד. שמא ניתן

---

25. אף שיש לעיין בדבר ביחס לאומנים הנכנסים לפני-ולפנים דרך לולים (עיין פסחים כו ע"א) שהיו מכסים את עיניהם שלא יזונו עיניהם מבית קודש־הקודשים, משום סרך מעילה. הגרי"ח זוננפלד בספרו תורת חיים (קכא, ד; קכג, ג) ביאר שהתפעלות רוחנית מקודש־הקודשים והקרבה שמייצגים הכרובים מותרת, אך הנאה אסתטית מנוי בית קודש־הקודשים אסורה, ולזו יש חשש בעיקר באומנים.

לראותו כעבד המובא למשפט בערכאה הגבוהה ביותר של המלך. לא נראה את כניסתו למקום נשגב זה כפגישה אינטימית, אלא כדין קשה ועמוק. העבד ילך שפוף עד לכניסתו לשערי בית־המשפט.

אך לפי רבי יוסי, מדובר בחידוש מקיף שמאפשרת לכוהן הגדול להיכנס לפי ולפנים ללא כחל ושרק. נעמיק במשמעותו של חידוש זה, ולשם כך נעיין מה פשר דברי רבי יוסי בנוגע לחיבה המיוחדת לה זכו ישראל.

רש"י פירש:

כל אחד ואחד מתפלל על עצמו, שנאמר אשר ידעון איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה (מלכים-א ח'), הלכך חביב הוא שלוחן ליכנס לפומבי.

הראשונים עמדו על הקשיים בפירושו, וכפי שכתב הריטב"א על אתר: "אין פירוש זה נכון חדא דאף בגוים כתיב ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, ועוד כי מה ענין זה לשמועתינו". נדמה כי רוב הראשונים אימצו את פירושו של רבינו חננאל:

הלא תראה כי בכל השנה הצריכו הכתוב לכוהן במקום שליח הקשת הרמונים בתוך הפעמונים, כי בשעה שיבא אל הקודש ללבוש המעיל שהוא כשליח המגיד כלומר רוצה ליכנס, כדכתיב: "והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש" וגו'. ועכשיו ביוה"כ בבואו לפני ולפנים לא הצריכו לזה המעיל.

לפי רבינו חננאל המעיל הוא השליח, המקדים ומודיע על כניסת הכוהן אל הקודש. בכל השנה כניסת הכוהן הגדול לביתו של הקב"ה, ההיכל, דורש מעיל ובו פעמונים ורימונים המצלצלים ומזהירים, כדברי הכתוב: "וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ לִפְנֵי ה' וּבְצֵאתוֹ וְלֹא יָמוּת" (שמות כ"ח, לה) – ומאחר שלמדנו שאין הכוהן הגדול נכנס עם מעיל פנימה, וודאי הכתוב עוסק בהיכל עצמו. מעלתו של יום הכיפורים מתבטאת בכך שהכוהן הגדול הולך כבן בית בביתו של הקב"ה, ללא שליחים שיזהירו על בואו. מעלה זו מתבטאת כבר בהיכל.<sup>26</sup> הסרת הבגדים, חוסר־הייצוגיות, מלמדת שהכוהן הגדול אינו צריך ללבוש מדים, לבוא כבעל תפקיד לפני ה', אלא לבוא כפי שהוא בזיקתו הפנימית להקב"ה. זו היא החביבות המיוחדת לה זכו ישראל ביום הכיפורים!

26. בכך מדגיש רבי יוסי את המכנה המשותף בין ההיכל ובין קודש־הקודשים כבית ה', וכוך את היתר הכניסה לקודש־הקודשים בתפיסה כללית לגבי מעמדו של הכוהן הגדול בבית ה' כולו ביום הכיפורים – הן קודש־הקודשים והן ההיכל. יש מקום לבחון האם ניתן להשוות את שיטת רבי יהודה לדבריו לעיל בנוגע למעמד קודש־הקודשים והיחס בינו לבין ההיכל. ראינו כי מוקד הקדושה נמצא במקום הארון ולא מקרין על אופיו של קודש־הקודשים כולו, בכך מידמה קודש־הקודשים להיכל. נדמה כי גם בסוגיה זו עולה כי הכניסה לקודש־הקודשים מתחילה בהיכל – אלא שאין דרך ארץ להיכנס באופן ישיר, כאשר העבד מובל למשפט.

קרבות

וקודשים





## פסול ערל בקודשים ובתרומה

- א. מקור איסור ערל בקודשים וגדריו
- ב. פסול ערל בתרומה – משום זרות או משום מיאוס
  1. הגדרת פסול ערל בתרומה
  2. הערל כפסול זרות
  3. פסקי הרמב"ם שערל כזר
  4. פסקי הרמב"ם שערל כטמא
  5. יישוב שיטת הרמב"ם
- ג. דין ערל בברכת כוהנים
- דין ערל בשאר מצוות כהונה

### א. מקור איסור ערל בקודשים וגדריו

איסור ערל באכילת קודשים לא נזכר בתורה בפירוש, מלבד בקרבן פסח שבו נאמר (שמות י"ב, מח): "וכל ערל לא יאכל בו". גם במשנה לא נזכר במפורש איסור אכילת ערל בקודשים, אך נזכר איסורו בתרומה (יבמות פ"ח מ"א), ונחלקו תנאים שם בברייתא (יבמות ע"א; הובאה להלן בפרק ב) כיצד נלמד איסור זה: לדעת רבי אלעזר איסור אכילת ערל בתרומה נלמד מגזירה שווה ("תושב ושכיר") מקרבן פסח, ולדעת רבי עקיבא הדבר נלמד מייטור "איש איש" שבפרשת איסור טמא בתרומה (ויקרא כ"ב, ד). מקור איסור אכילת ערל בקודשים לא נזכר בבבלי במפורש,<sup>1</sup> והראשונים ואחרונים דנו בדבר.

המנחת-חינוך (מצוה יז, אות א), כתב:

והנה הא דערל אסור לאכול כל הקודשים אינו לאו בפני עצמו, רק נכלל באזהרה זו דפסח...

לדעת המנחת-חינוך איסור הערל בקודשים נלמד מבניין אב מקרבן פסח, כלומר, מסברה יש לדמות את דין כל הקודשים לדין הפסח. יתירה מכך ניתן לומר – שאין זה

---

1. אמנם בירושלמי (יבמות פ"ח ה"א) נאמר במפורש שזהו גז"ש מקרבן פסח: "קדשים מהו שיהו אסורים בערל? ללמד מן הפסח אין את יכול שאין בו שבירת העצם. ולא מן התרומה שהוא ללמד מן הלמד. הוי: סופך לומר "ממנו וממנו" – מה 'ממנו' שנאמר בפסח פוסל בו את הערל, אף 'ממנו' שנאמר בקדשים (שמות י"ב, ט) פוסל בו את הערל". אמנם המפרשים כאן לא הזכירו את הירושלמי, וגם הרמב"ם בפירוש המשניות (הובא להלן ב, 3) לא הביאו, ולאורך כל פסקיו אין שום רמז שזה היה בסיס לפסקיו.

'לימוד' מקרבן פסח על שאר קרבנות, אלא שכשאסרה התורה את הערל בפסח כוונתה הייתה לאסור עליו את כל הקודשים, וקרבן פסח הוא רק דוגמא לאחד מן הקודשים. וכן למד הגרי"ז בשיעוריו למסכת תמורה (ב ע"א) בתחילת דבריו:

והיה נראה לומר בזה, דהנה בלאו דערל בפסח וכן בתרומה ילפינן בריש הערל (יבמות ע ע"א) בגזירה שווה דתושב ושכיר, וצ"ב בשאר קדשים שערל אסור בהן מנא ידעינן? ונראה דצ"ל דילפינן מפסח, וגם אזהרת ערל בפסח זהו ג"כ מדין קדשים שבו ולא משום דין פסח שבו, וכן מפורש בתוס' ורש"י [ולא נמצא כעת מקומם אמנם עיין בתוס' בד"ה איש איש] וכן משמע מסוגיא דיבמות (עד ע"א) [מהצריכותא של פסח וקדשים] דדין קדשים מפסח ילפינן...<sup>2</sup>

דברי רש"י שאליהם רומז הגרי"ז בדבריו, הם לכאורה דבריו בפירושו לגמ' פסחים (סא ע"ב): "ערלה לא הותרה מכללה – שאין שום קרבן נאכל לערלים, דילפינן ביבמות (עג ע"א) דערל אסור בקודשים, דאתי בקל וחומר מפסח הקל...". וכן נראה מדברי ספר יראים:

שלא לאכל קדשים באנינות. אמרינן ביבמות פ' הערל (עד ע"א) א"ר יצחק מנין לערל שאסור במעשר שני נאמר "ממנו" בפסח ונאמר "ממנו" במעשר, מה "ממנו" האמור בפסח ערל אסור בו אף "ממנו" האמור במעשר ערל אסור בו. ומינה – מה "ממנו" האמור במעשר אונן אסור בו, אף "ממנו" האמור בפסח אונן אסור בו. ומזה למדנו גם לאו לערל במעשר והוא מחשבון הלאוין. ושאר קדשים החמורים ילפינן מפסח הקל מק"ו וכלהו קדשים ילפינן ממעשר הקל מק"ו, כדאמרינן ביבמות בהערל ובזבחים פ' טבול יום (קא ע"א). (ספר יראים, סימן פח [דפוס ישן - שצד])

משמע מדבריו שערל בקודשים חמורים נלמד מפסח.

אמנם הרמב"ם למד את איסור הערל בקודשים באופן אחר, וכך כותב הרמב"ם במניין המצוות:

שלא יאכל ערל תרומה, והוא הדין לשאר קדשים. ודבר זה למדו הכתוב מן הפסח בגזרה שוה ואינו בפירוש מן התורה, ומפי השמועה למדו שאיסור ערל בקדשים מגופי תורה ואינו מדברי סופרים. (ספר המצוות, לא תעשה קלה)

כלומר, הרמב"ם סובר שהאיסור של ערל בקודשים נלמד מתרומה, ודין זה נלמד באמצעות גזירה שווה מקרבן פסח, וכבר עמד על זה הגרי"ז בהמשך שיעוריו שם:

2. דברי הגרי"ז כאן הם על פי תלמידיו. אמנם ראה דבריו בספרו על הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ב הכ"ג ד"ה והנה מדברי הרמב"ם), שהביא דברים אלו בשם המנחת-חינוך (מצוה יז) בלבד.

## פסול ערל בקודשים ובתרומה

אמנם הרמב"ם במנין המצות (ל"ת קלה) כתב שלא יאכל ערל בתרומה וה"ה לשאר קדשים ודבר זה למדו בגז"ש מפסח, ומפי השמועה למדו שערל אסור בקדשים מגופי תורה ואינו מדברי סופרים ע"ש, הרי מבואר דלאו של קדשים הוא מערל דתרומה ולא מפסח...

נמצא שישנה מחלוקת בין רש"י לבין הרמב"ם לגבי מקור איסור ערל בקודשים – האם הוא נלמד מקרבן פסח או מתרומה.

בהמשך דבריו מבאר הגרי"ז שלדעת הרמב"ם איסור ערל בקודשים ובקרבן פסח הם שני איסורים שונים:

וא"כ ע"כ צריך לומר שאזהרת ערל בפסח הוא מדין פסח שבו, והוא איסור מיוחד לפסח, ולא משום דין קדשים שבו. וב' לאוין הם. [וכן משמע מהסוגיא יבמות (עא ע"א) מהצריכותא "ואיצטריך למכתב ערל ואיצטריך למכתב כל בן נכר" ע"ש, הרי מוכח שדין ערל בפסח הוא מדין פסח שבו, שאם הוא מדין קדשים שבו ושייך לכל הקדשים איך שייך צריכותא עם בן נכר שהוא דין מיוחד בפסח ואינו בשאר קדשים].

ויש להביא ראיה לדברי הגרי"ז הללו מדברי הרמב"ם בספר-המצוות (ל"ת קזז) שמזכיר את איסור הערל בפסח ואינו מזכיר שם את איסורו בשאר הקרבנות, וכותב: "שלא יאכל הערל בשר הפסח שנאמר 'כל ערל לא יאכל בו'". משמע שאיסור זה הוא איסור המיוחד לקרבן פסח, ולא לתרומה ושאר קודשים.<sup>3</sup>

הרב מבריסק הביא עוד ראיה לדברי הרמב"ם:

ויש להוכיח דאיסור ערל בפסח הוא מדין פסח שבו ולא משום דין קדשים, שהרי בפסח יש דין דמילת עבדיו ובניו מעכבים בפסח ובשאר קדשים ל"ש איסור זה, ועל כרחק שאיסור ערלות בפסח הוא דין מיוחד לפסח. וכן מהא דאמרין דבו הוא דאינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור, והפירוש הפשוט הוא שבמצה ומרור הוא מחוייב לאכול. אמנם הר"מ כתב בהלכות קרבן פסח (פ"ט ה"ח): "ומותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב", הרי דצריך היתר לאכילת מצה ומרור [ואע"ג דעדיין צ"ע למה לן קרא להתיר ומהיכן תיתי שהיינו אוסרים], ואם נאמר דאיסור ערלות בפסח הוא מדין שאר קדשים שבו א"כ פשוט שאין זה שייך כלל למצה ומרור, אבל אם נאמר שאיסור ערלות בפסח הוא מדין פסח שבו היה מקום לומר דשייך זה גם במצה ומרור, ומשו"ה אנו צריכים להתיר בו הוא דאינו אוכל אבל אוכל מצה ומרור וכו'.

3. וכן הוא בספר המצוות לרמב"ם (מצות לא תעשה קזז): "המצוה הקכ"ז היא שהזהיר הערל מאכול הפסח והוא אמרו יתעלה (שם) וכל ערל לא יאכל בו. ומי שאכל והוא ערל לוקה". נוסח זה נמצא במהדורת ר' חיים הלר, מהד' ר"י קאפח ("שהוזהר הערל מלאכל הפסח"), ומהד' שבת פרנקל, וכן הוא בכותרת הל' קרבן פסח "שלא לאכול ממנו ערל". זה לעומת התרגום של הדפוס "שהזהירונו מהאכיל פסח לערל".

כלומר, הגרי"ז סבר שאם לומדים שאר קודשים מקרבן פסח, פירוש הדבר שהאיסור נאמר על כל הקודשים, וקרבן פסח הוא רק דוגמא ואיסורו הוא משום היותו בכלל הקודשים, וממילא לא היה אפשר להעלות על הדעת שיש איסור לערל במצה ומרור. אולם אם איסור ערל בקודשים הוא איסור בפני עצמו הנלמד מתרומה, אזי הדין של ערל בקרבן פסח הוא דין מיוחד בקרבן פסח, ולכן היה אפשר להעלות על הדעת שמי שאסור לאכול קרבן פסח לאסור לאכול גם מצה ומרור. כמו כן, ניתן להבין למה מילת עבדיו ובניו מעכבת רק בפסח ולא בשאר קודשים – שכן דין ערלות בקרבן פסח הוא דין מיוחד החמור משאר קרבנות.

הוסיף הגרי"ז והעיר:

ולפי זה ע"כ צ"ל בדפסח יש בזה ב' איסורים של ערל, הא' משום דין פסח שבו, והב' מדין קדשים שבו כי דין קדשים לא פקע ממנו. והנה המנחת-חינוך נסתפק באכל חצי זית פסח וחצי זית קדשים אם מצטרף לאיסור ערל, ולפי הנ"ל אין מקום לספק זה, דגם בפסח שייך איסור ערל של שאר קדשים והוי חדא איסורא בזה...

לפי המנחת-חינוך, שאיסור ערל בשאר קודשים נלמד מקרבן פסח, ערל האוכל חצי 'כזית' מקרבן פסח וחצי 'כזית' של חטאת – לוקה, שהרי שניהם לאו אחד של איסור ערל בקודשים ולכן שתי האכילות מצטרפות. אולם הגרי"ז מחדש שגם לפי הרמב"ם לוקה במקרה זה, מכיוון שאיסור ערל בקודשים (הנלמד מתרומה) שייך גם בקרבן פסח, והאיסור המיוחד שבקרבן פסח הוא איסור נוסף.

אולם הסברו של הגרי"ז בדעת הרמב"ם, שערל שאכל קרבן פסח עבר גם על איסור אכילת קרבן פסח וגם על איסור אכילת קודשים, צ"ע – אם כן למה הרמב"ם לא מנה את האיסור של ערל בקרבן פסח באופן מיוחד? יתר על כן, לפי הרמב"ם לכאורה היה לו ללקות פעמיים על שני לאווין, ולמה הרמב"ם לא הזכיר את זה? ועיין בדברי 'מעשה רוקח' להלכות קרבן פסח (פ"ט ה"ח), שהביא את קושיית המעיל שמואל:

ערל שאכל וכו'. בס' מעיל שמואל למהר"י פלורנטיין ז"ל תמה על רבינו דאמאי לא מנאו בפ"ט דהל' סנהדרין עיין שם. וגברא חזינא וכו' דהתם מנה להדיא ערל שאכל בשר קדש או תרומות ופסח ידוע שהוא קצת קשה כדתנן בשלהי איזהו מקומן וכלל תרומות עמו משום דמיניה נפיק כדאיתא בריש פ' הערל...

בהל' סנהדרין פרק יט מונה הרמב"ם את קס"ח הלאווים שלוקים עליהם ואין בהם מיתת בית דין או כרת. הלאו ה-סט ברשימתו הוא: "ערל שאכל בשר קודש או תרומות". לאחר מכן בלאווים עב-עו מונה הרמב"ם את האיסורים המיוחדים לקרבן הפסח (אכילה על חמץ, שבירת עצם, וכו'). המעיל-שמואל תמה על הרמב"ם – מדוע

## פסול ערל בקודשים ובתרומה

לא הזכיר במפורש את איסור הערל בקרבן פסח, שהוא מקור הדין האמור בתורה, ומדוע כלל איסור זה בכלל קודשים ותרומות?

מתשובתו של המעשה־רוקח נראה שסבר כשיטת המנחת־חינוך שהאיסור בקרבן פסח האמור בתורה הוא רק דוגמא לאיסור השייך בכל הקודשים, ולכן קיצר הרמב"ם בלשונו וכלל את קרבן פסח בכלל האיסור הכולל – איסור ערל בקודשים.

### ב. פסול ערל בתרומה – משום זרות או משום מיאוס

#### 1. הגדרת פסול ערל בתרומה

המשנה ביבמות כוללת את איסור אכילת ערל בתרומה יחד עם איסור הטמאים באכילת תרומה:

הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה, נשיהן ועבדיהן יאכלו בתרומה...

(משנה, יבמות פ"ח מ"א)

מן המשנה קשה להסיק בוודאות האם צירופם של הערל והטמא הנו מקרי, או שטעם אחד להם. אולם הדברים מתבארים בגמ' שם המביאה ברייתא ובה מחלוקת תנאים לגבי המקור בתורה לאיסור הערל בתרומה:

תניא, א"ר אלעזר: מנין לערל שאין אוכל בתרומה? נאמר (שמות י"ב) "תושב ושכיר" בפסח ונאמר (ויקרא כ"ב, י) "תושב ושכיר" בתרומה – מה "תושב ושכיר" האמור בפסח ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו. רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: (ויקרא כ"ב, ד) "איש איש" – לרבות הערל. (יבמות ע"א)

לדעת רבי אלעזר איסור ערל בתרומה נלמד בגז"ש מקרבן פסח באמצעות הפסוק: "וכל זר לא יאכל קדש תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש" – העוסק באיסור זרים בתרומה. לעומת זאת, רבי עקיבא דורש זאת מייתור המילים "איש איש" בפסוק העוסק באיסור כוהן טמא באכילת תרומה: "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר...". וכבר פירש רש"י שם (עב ע"ב): "'איש איש וכו'" – לרבות ערל כטמא אצל אכילת תרומה...".

נראה שבבסיס מחלוקת תנאים זו עומדת הבנה שונה לגבי טעם פסול הערל וגדרו. לדעת רבי אלעזר, ערל נחשב כזר, אף אם הוא מזרע הכהונה; ואילו לדעת רבי עקיבא, פסול הערל הוא מעין סוג של טומאה הדוחה את בעליה מאכילת תרומה. כלומר, הערל והטמא הם אנשים שמבחינת ייחוסם כשרים לאכילת קודשים, אלא שיש עליהם מום הדוחה אותם – הערלה והטומאה.

## 2. הערל כפסול זרות

פסול הערל מדין זרות הוזכר בדברי ספר החינוך:

שלא יאכל ערל תרומה... משרשי המצוה, לפי שהערל כמו זר נחשב, אחר שלא נכנס עם ישראל בברית המילה שהוא ענין גדול. והרחקת זר מן התרומה והטמאים מן הקודש שורש אחד להם, וכתוב למעלה סמוך. (ספר החינוך, מצוה רפב)

דברים דומים כתב ה'חינוך' בטעם איסור אכילת גר תושב מן הפסח:

משרשי מצוה זו, מה שכתבנו באחרות לזכור יציאת מצרים. ובעבור שקרבן זה לזכר חירותנו ובואנו בברית נאמנה עם השם יתברך, ראוי שלא יהנו בו רק אותם שהשלימו באמונה והם ישראלים גמורים, ולא אלו שעדיין לא באו בברית שלם עמנו. וענין הרחקת הערל מאכילתו, גם כן מזה השורש. (ספר החינוך, מצוה יד)

כלומר, לדעת ה'חינוך', יהודי שלא נימול, יש פגם בשם 'ישראל' שלו (או בקדושת ישראל שלו), ולכן אסור לו לאכול מקרבן פסח. ואף על פי שפגם זה אינו מונע ממנו ללמוד תורה ואינו מתיר לו לחלל שבת,<sup>4</sup> שהרי ישראל מעליא הוא, אבל יש חסרון בשם (או בקדושת) ישראל לעניין קרבן פסח. והוא הדין לגבי פסול ערל בתרומה – מכיוון שלא נימול יש חסרון בשם ישראל שבו, וממילא גם אינו יכול להיחשב ככוהן, מפני שהכהונה היא ערך מוסף על בסיס הישראליות.

על דברים אלו חלק הרב יצחק שמחה ב"ר יוסף דוב הורוויץ הלוי בספרו ידהלוי על ספר המצוות:

...ואין לומר דערל נחשב כזר, דא"כ היה חייב מיתה בידי שמים על אכילת תרומה, ובאמת אינו אלא באזהרה כמ"ש רבינו (כפ"ז שם ה"י) דלאו זר מעיקרא הוא, וגם מאכיל לנשיו ועבדיו (שם ה"י"ב). ובחינוך (מצוה רפב) לא כתב כן.

הרב הורוויץ לא הציע גדר אחר, וייתכן שלדעתו איסור ערל בתרומה הוא איסור בפני עצמו.

## 3. פסקי הרמב"ם שערל כזר

כדברי החינוך ניתן לדייק גם בשיטת הרמב"ם שהוזכרה לעיל, שפסק להלכה את דרשתו של רבי אלעזר שתרומה אסור לערל מגז"ש של "תושב ושכיר" – פסוק העוסק באיסור זרים בתרומה. וכך כותב הרמב"ם במפורש לגבי ערל שעבד עבודה במקדש:

---

4. בדרך כלל מבחינים בין ברית מילה בגירות ובין ברית מילה לנימול לשמונה – שמילת גירות היא תנאי להיותו ישראל, מה שאין כן בנוולד לאמא יהודייה שדינו כישראל גם אם לא נימול, אלא שחלו עליו המגבלות השייכות לערל. לכן לגר שלא נימול אסור לשמור שבת וללמוד תורה, ואילו ישראל שלא נימול חייב בשמירת שבת וחייב בתלמוד תורה.

## פסול ערל בקודשים ובתרומה

הערל הרי הוא כבן נכר שנאמר כל בן נכר ערל לב וערל בשר, לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד, אבל אינו חייב מיתה. (הל' ביאת מקדש פ"ו ה"ח)

וכך מדייק מו"ר הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל מדברי הרמב"ם הללו:

דברי הרמב"ם הללו חידוש המה, דאף דפשיטא לן דערל שלא מל ישראל מעליא הוא, היינו דוקא לגבי שאר דינים דכל התורה כולה, אבל לגבי דיני קדשים, חסר לו להערל בקדושת ישראל שלו, וממילא דינו של הכהן הערל שעבד כזר שעבד.<sup>5</sup>

נמצא שלפי החינוך והרמב"ם (ע"פ הסבר הרב סולובייצ'יק) איסור אכילת ערל בתרומה ובקודשים נובע מחיסרון בקדושת ישראל שבו, ומקורו בשיטת רבי אלעזר הלומד את איסור ערל בתרומה בגז"ש מקרבן פסח.

פסק הרמב"ם כרבי אלעזר מבואר בדברי הרמב"ם במקומות שונים. לעיל (בפרק א) ציטטנו את דבריו מספר המצוות (מצוה קלה): "שלא יאכל ערל תרומה... ודבר זה למדו הכתוב מן הפסח בגזרה שוה...".

וכן פירש הרמב"ם בפירושו המשנה:

הטעם שכהן ערל לא יאכל תרומה וקדשים – לפי שאמר ה' בפסח "תושב ושכיר לא יאכל בו", ואמר "תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש", וכשם שאין הערל אוכל פסח... כך לא יאכל הערל קדש... (פיה"מ לרמב"ם, יבמות פ"ח מ"א)

וכן פסק הרמב"ם ביד החזקה:

כהן ערל אסור לאכול בתרומה מדין תורה, שהרי נאמר "תושב ושכיר" בתרומה ונאמר "תושב ושכיר" בפסח, מה "תושב ושכיר" האמור בפסח ערל אסור בו אף "תושב ושכיר" האמור בתרומה ערל אסור בו... (הל' תרומות פ"ז ה"י)

בכל המקרים הביא הרמב"ם את דרשתו של רבי אלעזר, ומשמע שהכריע כדעתו, ואם כן טעם הפסול של ערל בתרומה הוא מדין זרות ופסול ייחוס.

### 4. פסקי הרמב"ם שערל כטמא

לעומת זאת, בהרבה מקומות השווה הרמב"ם לעניין קודשים בין איסור אכילתם בטומאה ובין איסור אכילתם לערל. וכך כותב הרמב"ם לעניין אכילת מעשר שני:

הערל כטמא ואם אכל מעשר שני לוקה מן התורה כדרך שלוקה על אכילת תרומה, שהתרומה קרויה קדש ומע"ש קרוי קדש שהרי נאמר בו קדש לי"י, וטמא שטבל אוכל מעשר שני אף על פי שלא העריב שמשו. (הל' מעשר שני פ"ג ה"ד)

---

5. על ההבדל בין כוהן שנולד מהול לעניין קרבן פסח ובין דינו לעניין אכילת תרומה, ראה "בדין הטפת דם ברית לנולד מהול", מסורה ו (כסלו תשנ"ב) עמ' יא.

וכן לעניין אכילת תרומה כתב הרמב"ם:

הערל וכל הטמאין, אף על פי שהן אסורין לאכול בתרומה, נשיהן ועבדיהן אוכלין.  
(הל' תרומות פ"ז הי"ב)

וכן לגבי איסור הכניסה למקדש לטמא כתב הרמב"ם:

...וכבר ביארנו בהלכות ביאת המקדש שאין הטמא ראוי לביאה וכן הערל מאוס  
כטמא.  
(הל' חגיגה פ"ב סוף ה"א)

ושם (הל' ד) כתב הרמב"ם ביתר הרחבה:

כל החייב בראייה חייב בחגיגה וכל הפטור מן הראייה פטור מן החגיגה, וכולן חייבין  
בשמחה, חוץ מחרש שוטה וקטן וערל וטמא... וערל וטמא מפני שאינן אוכלים  
בקדשים ואינן ראויין לביאה כמו שביארנו בהלכות ביאת המקדש<sup>6</sup> ובהלכות מעשה  
הקרבנות.  
(הל' חגיגה פ"ב ה"ד)

כך גם ניתן לדייק ממנייתו את רשימת פסולי העבודה בהל' ביאת המקדש, שבה מוזכר  
הערל בסמיכות לפסול בעל מום ופסולי הטומאה:

נמצאו כל הפסולין לעבודה שמונה עשר ואלו הן: העובד ע"ז, הזר, בעל מום, הערל,  
הטמא, טבול יום, מחוסר כפורים, האונן, השכור... (הל' ביאת מקדש פ"ט הט"ו)

אילו היה הערל פסול זרות היה על הרמב"ם למנותו בסמוך ל"הזר". וכן הוא ברמב"ם,  
הלכות ביאת המקדש, פ"ב הי"ב: "טמא שרץ וכיוצא בו והערל משלחין את קרבנותיהם  
ומקריבין עליהן...". הרי שלטמא שרץ ולערל יש דין אחד. גם מדברי הרמב"ם בהל'  
מעשה הקרבנות (פ"י ה"ט) משמע כך, שהרי הצמיד טהורים למולין:

כל הקרבנות, בין קדשי קדשים בין קדשים קלים, אין אוכלין אותם אלא הטהורים  
בלבד המולין...<sup>7</sup>

מאידך גיסא, במקומות אחרים סתם הרמב"ם ולא פירש כוונתו. בהקדמתו להלכות  
תרומות, במנותו את פרטי המצווה, סתם הרמב"ם ומיקם את איסור אכילת ערל  
בתרומה בין פסול זרות ובין פסול טומאה:

---

6. הגרי"ז לזבחים (עד ע"ב) העיר: "ובר"מ שם עוד דערל וטמא פטורין משלמי שמחה משום  
דאינם ראויים להיכנס למקדש, ועיין שם, ולא מצינו בר"מ מבואר דערל אסור להכנס במקדש,  
וגם צ"ע דמה שייכא איסור ביאת מקדש לפוטרו משום שמחה.  
7. ראה עוד דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין (פי"ט ה"ד): "כל לא תעשה שבתורה שאין בהן לא כרת  
ולא מיתת בית דין שלוקין עליהן קס"ח, ואלו הן: ... (לא) ערל ששמש... (סט) ערל שאכל בשר  
קודש או תרומות..."



## פסול ערל בקודשים ובתרומה

הלכות תרומות: יש בכללן שמונה מצוות: שתיים מצוות עשה ושש מצוות לא תעשה, וזה הוא פרטן: ...ד. שלא יאכל זר תרומה. ה. שלא יאכל אפילו תושב כהן או שכיר תרומה. ו. שלא יאכל ערל תרומה. ז. שלא יאכל כהן טמא תרומה...

ממקומות אלו נראה שרמב"ם לא רצה להכריע בדבר, ואולי אף רצה לרמז שיש שני דינים בערל, כמובאר להלן.

ולא זו בלבד, אלא שבהלכות פרה אדומה חילק הרמב"ם במפורש בין דינו של הערל לטמא:

הכל כשירין להזות חוץ מאשה... והערל כשר להזות שאין הערל טמא...  
(הל' פרה אדומה פ"י ה"ו)

הרי כאן מפורש שהערל אינו כטמא!

### 5. יישוב שיטת הרמב"ם

במסכת חגיגה (ד ע"ב) מביאה הגמ' ברייתא ובה דרשה הפוטר את הטמא ואת הערל ממצוות ראייה, ומבארת הגמ' שהברייתא הכורכת את פטור הערל יחד עם פטור הטמא היא אליבא דר"ע, הלומד את פסול ערל בתרומה מיתור "איש איש" בפסוק העוסק בפסול טומאה:

תנא: הערל והטמא פטורין מן הראייה. בשלמא טמא, דכתיב (דברים י"ב): "ובאת שמה... והבאתם שמה" – כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, וכל שאינו בביאה אינו בהבאה. אלא ערל מנלן? הא מני – רבי עקיבא היא, דמרבי לערל כטמא. דתניא, רבי עקיבא אומר: (ויקרא כ"ב) "איש איש" – לרבות את הערל. (חגיגה ד ע"ב)

כך גם בגמ' ביבמות (עב ע"ב) מובאת ברייתא הפוסלת מי חטאת שקידשם טומטום (שהוא ספק ערל), ורב יוסף העמיד ברייתא זו כר"ע, הסובר בכל מקום שערל כטמא. אולם בגמ' שם דוחה רבא את דברי רב יוסף – שלא מצאנו במפורש שר"ע סובר ככלל גורף שהערל כטמא, ומהברייתא המשווה את דיניהם לעניין מצוות ראייה אין ללמוד זאת, שכן הערלה מאוסה ואין ראוי שהערל יהיה עמה בעזרה.

אמר רבא, הוה יתיבנא קמיה דרב יוסף וקשיא לי: לא לישתמיט תנא וליתני הערל והטמא, ולימא ר' עקיבא היא! ולא? והא קתני: הערל והטמא פטורים מן הראייה! התם משום דמאיס.

(ביבמות עב ע"ב)

לדעת הרמב"ן מסקנת הגמרא היא שהברייתא הכורכת את הערל עם הטמא לעניין מצוות ראייה מוסכמת על הכול, בין לר"ע ובין לר"א, משום מאיסות הערלה. אולם מכיוון שבגמ' בחגיגה נאמר במפורש שברייתא זו היא לדעת רבי עקיבא, כתב הרמב"ן (ביבמות שם):

"התם משום דמאיס" – כלומר ואפי' רבנן מודו ביה. וזו אחת מן הסוגיות המתחלפות, שבפרק ראשון של חגיגה (ד ע"ב) העמידה כר' עקיבא משום דמרכי ערל כטמא, ולא איתמר התם הך לישנא דרבא כלל.

וכן כתבו הרשב"א, והריטב"א ומאירי שם.<sup>8</sup>

לפי זה ייתכן שאף הרמב"ם סבר כן, ולכן אע"פ שפסק כר"א שטעם איסור ערל בתרומה הוא מדין זרות (גז"ש מקרבן פסח), לעניין איסור ביאת ערל למקדש הביא את טעמו של ר"ע – מטעם מאיסות הערלה. וכך תירץ הלחם־משנה:<sup>9</sup>

...ויש לתרץ כל זה ולומר דרבינו ז"ל סובר דסוגיא דחגיגה פליגא אסוגיא דפרק הערל (דף עב)... דר"ל שאני התם משום דמאיס ואפי' רבנן מודו... ואף על גב דסוגיא דחגיגה הוי סוגיא במקומה, פסק רבינו כסוגיא דהערל דלא משוי פלוגתא בין רבנן ור"ע, ועוד דמוקי ברייתא ככו"ע. וזהו שכתב רבינו ז"ל "וכן הערל ישראל מאוס כטמא"... (לחם משנה, הל' חגיגה פ"ב ה"א)

והנה יש להביא ראיה לדברי הלחם־משנה מדברי הרמב"ם בספר המצוות על פי מהדורת כתב־יד, שבה ישנה תוספת שלא נזכרת בדפוסים:

והמצוה הקל"ה היא שהזהיר הערל מאכול תרומה והוא הדין לשאר קדשים שהערל מוזהר מאכילתם. וזאת האזהרה לא התבארה בכתוב אבל היא נלמדת בגזרה שוה. ובארו המקבלים עם זה שזה האיסור הוא מדאורייתא לא מדרבנן... והוא הדין לשאר קדשים. וזה גם כן לשון ספרא (אמור ספ"ד). ושם אמרו רבי עקיבא אומר איש איש לרבות את הערל...

הרי שהרמב"ם לאחר שפסק כר"א הביא גם דברי ר"ע, ונראה שבזה רצה לרמוז שיש שני דינים בערל: דין זר ודין טמא.<sup>10</sup> ומכיוון שיש לערל דין זר, הרי הוא פוסל את העבודה ואף לוקה על כך.

8. לעומת זאת מדברי התוס' ביבמות (שם ד"ה התם) נראה שהדבר תלוי ועומד בין שני תירוצי התוס' לקושייתם על המשך הגמ' בחגיגה. הגמ' בחגיגה ממשיכה ומביאה דרשה נוספת כדי לפטור טומטום ואנדרוגינוס ממצוות ראייה: "תנו רבנן... זכורך – להוציא טומטום ואנדרוגינוס...". והקשו התוס' מדוע נצרכת דרשה מיוחדת למעט טומטום, והרי מכיוון שלא נימול דינו כערל! ומתריצים התוס' שני תירוצים: א. מכיוון שהטומטום אי אפשר למולו אין דינו כערל. ב. גם במקום דמאיס אין הערל כטמא אלא לר"ע, ולכן דרשה זו נצרכת לשיטת רבנן (ר"א) החולקים על ר"ע וסוברים שערל אינו כטמא בכל מקום. ולפי תירוץ השני של התוס' אין לפנינו מחלוקת סוגיות, אלא אף לשיטת הגמ' ביבמות, השוואת הערל והטמא אפילו במצוות ראייה היא רק לפי רבי עקיבא.

9. ראה עוד דברי הרב חיים קניבסקי שליט"א בדרך־אמונה הל' תרומות פ"ז ה"י, באור ההלכה ד"ה נאמר; וביתר הרחבה בהל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ג ה"ד, באור ההלכה ד"ה הערל.

## ג. דין ערל בברכת כוהנים

גם לאחר החורבן, כשאכילת קודשים אינה מעשית, קיימת נפקא מינה מעשית למעמדו של כוהן ערל לעניין ברכת כהנים, וכפי שכתב הב"ח:

שנינו בפרק ב דזבחים (טו ע"ב) דערל שמתו אחיו מחמת מילה פסל את העבודה שנאמר ביחזקאל (מ"ד, ט): "כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי לשרתני וגו'", ומשמע מדאיתקש ברכת כהנים לעבודה דכהן ערל לא ישא את כפיו. ותימה למה לא כתבו כך הפוסקים? ואפשר דכיון דבפרק הנשרפים (סנהדרין דף פ"ג ב) אמרין דערל אינו במיתה אלא באזהרה,<sup>11</sup> וכל שבביאת המקדש פטור – מותר בנשיאת כפים, כדפירשתי בסמוך בדין שתוי. ולענין מעשה צריך עיון.  
(ב"ח, או"ח סי' קכח)

תחילה כותב הב"ח שמן הראוי שערל לא ישא את כפיו, כשם שפסול לעבודה, אך מכיוון שלא ראה התייחסות לכך בפוסקים הביא סברה להתיר, והניח את הדין בצ"ע.

אולם המגן אברהם חלק על ההשוואה הגורפת בין ברכת כוהנים לעבודה וכתב:

10. אמנם החינוך הביא נוסח זה של ספר המצוות של הרמב"ם, אבל נראה שהוא למד שזה רק עוד לימוד לתמוך שיש כאן דין דאורייתא, אבל עיקר הלימוד הוא מן הגזירה שווה, וכך משמע מהמשך דבריו שהביא משורש ב' של הרמב"ם ומהשגות הרמב"ן עליו:  
"שלא יאכל ערל תרומה... בכל ענין שיהיה מכיון שהוא ערל אסור לאכול בתרומה, והוא הדין שאסור בשאר קודשים. ומניעה זו לא נתבארה בכתוב, אבל נלמדה בגזירה שוה. וכתב המעתיק בשם הרמב"ם זכרונו לברכה, 'וביאר המקבלים עם זה שזה האיסור הוא מדאורייתא לא מדרבנן. ולשון יבמות (ע ע"א) מנין לערל שאינו אוכל תרומה, נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בה, והוא הדין לשאר קודשים. וזה כמו כן לשון ספרא, ושם נאמר רבי עקיבא אומר איש איש לרבות את הערל... עד כאן. ולפי הדומה, כל אריכות דבריו כאן הוא מפני שכתב בעיקר השני מספר המצוות שאין כל מה שילמד באחת מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או ברובי ראוי למנותו במנין המצוות, והנה הגזירה שוה אחת מ"ג מדות היא, והנה הוא בעצמו ימנה איסור הערל בתרומה באחת ואף על פי שהוא נלמד כן, ולכן יתנצל באמרו כי המקבלים ביארו שזה האיסור מדאורייתא לא מדרבנן... ואם לא שראוי להזהר מאד בגחלת הרב ואירא, הייתי אומר כי מדוחק גדול נכנס לזאת הפשרה, וכבר תפש עליו בזה הרמב"ן זכרונו לברכה בספר המצוות שלו בעיקר השני והרבה עליו ראיות מדברי הגמרא ומן המדרשות, כבר רבו הדברים עד שלא יכילום שבעה דפין גדולים. וסוף דבר אמר הרב, כי ספר מצוות הרמב"ם זכרונו לברכה עניניו ממתקים וכולו מחמדים מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים".

11. סנהדרין פג ע"ב: "ערל מנלן? אמר רב חסדא: דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, עד שבא יחזקאל בן בוזי ולמדנו: (יחזקאל מ"ד) כל בן נכר ערל לב (פד ע"א) וערל בשר לא יבוא אל מקדשי (לשרתני)". פירש רש"י שם: "בן נכר – כהן מומר לעבודת כוכבים, שהוא ערל לב, ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. (פד ע"א) וערל בשר – שמתו אחיו מחמת מילה".

ודבריו צ"ע, דבהדיא אמרינן פ' בתרא דתענית דלא איתקש אלא לקולא, דמותר  
 בחרצן, אבל לחומרא לא, דהא בעל מום כשר לנשיאת כפים, וגם הרבה פסולים  
 שנמנו פ"ב דזבחים שכשרים לנשיאת כפים. וכ"כ הסמ"ג בהדיא ריש מצוה כ' דמומר  
 כשר לנשיאת כפים דלא הוקש לעבודה אלא לענין עמידה, כדאי' בסוטה ובתענית  
 ע"כ.

ואף להרמב"ם וסיעתו דפוסלין מומר, היינו משום דטעמא דמומר פסול לעבודה  
 משום דקנסינהו כדאי' בע"א פ"ד וא"כ ה"ה דקנסינהו דפסול לנשיאת כפים וה"ה  
 נושא נשים בעבירה אבל היכא דליכא קנסא מודה דכשרים לנשיאת כפים דתלמוד  
 ערוך הוא.

(מגן אברהם, או"ח קכח ס"ק נד)

**האליה־רבה** דוחה את דברי המגן אברהם, משום שאף אם איננו משווים את ברכת  
 כוהנים לעבודה, מ"מ יש להשוותה לאכילת קודשים, שהרי קיי"ל שהחלל לא נושא  
 את כפיו למרות שהוא כשר לעבודה – משום שהוא פסול באכילת קודשים. משום כך  
 כותב האליה־רבה שערל לא ישא את כפיו:

... ועוד הנראה דאכילת קדשים ונשיאת כפים חד דינא אית להו, והיינו דקי"ל דחלל  
 אינו נושא כפיו אף דכשר לעבודה, כמ"ש תוס' בסדר תענית (יז ע"ב) ד"ה דבר וכו',  
 מ"מ כיון דאסור באכילת קדשים אין לישא כפיו. ועוד הא כתב הרמב"ם שם (ביאת  
 מקדש פ"ו ה"ח) דהוא כזר שעבד אפילו לא עשה. (אליה רבה, סימן קכח ס"ק סט)

בשו"ע הרב (או"ח קכח, נא) הכריע כדעת המגן־אברהם, ואילו בערוך־השולחן (או"ח  
 קכח, נג) פסק להחמיר כאליה־רבה. ובביאור־הלכה (או"ח סי' קכח) הכריע למעשה  
 להקל בערל שמתו אחיו מחמת המילה, ולהחמיר בלא מל במזיד.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב, סימן לג, ענף ב) דן הגרמ"פ זצ"ל באריכות  
 בשאלה זו (וכן בשאלה האם כוהן ערל רשאי לעלות לתורה ככוהן), ומביא את דעת  
 המג"א שמשווה כוהן ערל לכוהן בעל מום, שאע"פ שמחללים עבודה כשרים לנשיאת  
 כפים; ומאידך גיסא הוא מביא את דעת הפר"ח שמשווה כוהן ערל שעבד עבודה לזר  
 שעבד, ולכן אינו נושא את כפיו. האגרות־משה מבאר שלדעת הפר"ח אין להשוות ערל  
 לבעל מום אלא דווקא לזר משום שהתורה הקישה אותם זה לזה בקרבן פסח ואמרה  
 "וכל ערל ובן נכר לא יאכל בו", ומכיוון שחז"ל דורשים את בן נכר לרבות משומד, אם  
 כן ניתן להבין ששניהם טעם אחד להם – הערל נפסל משום ערלות בשרו ובן הנכר  
 משום ערלות לבו. וממילא גם לנשיאת כפים יש להעדיף את ההשוואה בין הערל לבן  
 הנכר – ששניהם עבודתם פסולה:

...ולכן צריך לומר שהפסול אחר שנאמר בתורה גבי אכילת פסח ב' האיטורים על בן  
 נכר ועל ערל הם ענין אחד דשניהם דמו לבן נכר זה בערלת לבו שאין אמונתו כישראל  
 אלא כבן נכר וזה בערלת גופו שאין גופו כישראל אלא כבן נכר, וזה השמיענו יחזקאל

במה שעל תרוייהו קרא אותם בשם בן נכר דקאי אתרוייהו לענין שפסולין לעבודה וגם למה שהם מחללין העבודה, והוקשה לגמ' דהיה סגי בחדא שהיה אומר כל בן נכר ערל לב מדקרי לנתנכרו מעשיו בשם ערל לב שלא היה צריך שוב לקרא אותו בשם בן נכר דהא פירוש וכוונה אחת הוא לשם ערל לב ולשם בן נכר כשקאי על ישראל, אלא הוא להגיד ענין הפסול שהוא מדיש לקרא לו שהוא בן נכר ממש מחמת שאמונתו אינו כישראל אלא כבן נכר, א"כ גם מה שמצינו שפסלה התורה לאכילת פסח ערל בשר נמי הוא משום דדמי לבן נכר בגופו שנפסל אף שאמונתו הוא כישראל וממילא יש למילף דנפסל לעבודה ומחללה מבן נכר ערל לב לבד...

ואחרי שידעינן שפסול דערל לב וערל בשר הוא מדין אחד דדמו לבן נכר ויחזקאל נתן להם שם בן נכר לעבודה אף שערל בשר הוא ישראל כשר ממש, לכן יש לפסלו גם לנ"כ דהא מצד שם זה גם לנ"כ פסול דבן נכר הא לא שייך גם לנ"כ. ואף שרק לעבודה קראם בשם בן נכר דלכל התורה הוא כישראל מעליא כדהקשה הפמ"ג על שירי כנה"ג, מ"מ כיון דנ"כ הא איתקש לעבודה שבעצם הוא היקש ממש...

בהמשך דבריו תולה האגרות-משה מחלוקת זו במחלוקת רש"י עם התוס' והרמב"ם לגבי מומר שחזר בתשובה האם רשאי לשאת כפיו. לדעת התוס' (מנחות קט ע"א) מכיוון שחל עליו שם "בן נכר" שוב אינו רשאי לשאת כפיו, וכן פסק הרמב"ם (הל' תפילה פט"ו ה"ג). ולעומת זאת רש"י בתשובה (הובא בתוס' שם) סובר שלמרות שהקישם הכתוב זה לזה – שני עניינים שונים הם, וערל דומה לבעל מום יותר מלבן-נכר, ולכן מומר שחזר בתשובה הרי הוא כבעל מום שנתרפא וכשר לנשיאת כפיים.

נמצא שרש"י סבור שערל הוא כבעל מום ואינו כזר, והרמב"ם סבור שערל דינו כזר. וכיצד התעלם האגרות-משה מכל המקומות שבהם כתב הרמב"ם שערל הוא כטמא? אכן לפי מה שנתבאר לעיל, נראה שלדעתם הרמב"ם הדין של ערל כטמא נאמר לעניין אכילת קודשים, אבל לעניין כשרותו לעבודה הרי הערל הוא כזר.

בכך מבאר האגרות-משה מחלוקת נוספת בין רש"י והרמב"ם. לשיטת רש"י (סנהדרין פד ע"א ד"ה לא יבא) ערל שעבד עבודה (ובכך חילל אותה) אינו לוקה, ולשיטת הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ה ה"ח) לוקה כדן זר שעבד. ומבאר האגרות-משה שרש"י לשיטתו שערל לא הוקש לבן נכל לכל דבר ולכן אי אפשר ללמוד ממנו חיוב מלקות, משא"כ לשיטת הרמב"ם שדינו כבן נכר לכל דבר ולוקה כזר שעבד.<sup>12</sup>

---

12. דברים דומים כתב הרב יוסף דוב סולוביצ'יק, שיעורי הרב על מסכת סנהדרין, ירושלים תשע"ג, לדף כב ע"ב, אות קכח, עמ' שישיא, וראה הע' 470.

### דין ערל בשאר מצוות כהונה

כל זאת לגבי ברכת כוהנים שהוקשה לעבודה. אולם לעניין קריאת התורה, וה"ה לדיני תרומה, הקל האגרות-משה והתיר אף לערל מזיד לעלות לתורה ככוהן:

עכ"פ ערל בשר שנאסר בקדשים אינו מדין שנקרא בן נכר, ולכן אף שהוא אסור בקדשים מאכיל חזה ושוק לנשיו ועבדיו. וממילא כיון שיש בו קדושת כהונה יש לקרותו ראשון ככל כהן אף להפוסלים אותו לנשיאת כפים.

אמנם דבריו סותרים לכאורה את דברי החינוך שהבאנו לעיל:

לפי שהערל כמו זר נחשב, אחר שלא נכנס עם ישראל בברית המילה שהוא ענין גדול, והרחקת זר מן התרומה והטמאים מן הקודש שורש אחד להם.

ומכיון שפסולו כזר לכאורה פסול אף מלעלות לתורה ככוהן. אמנם נראה שהאגרות-משה סמך את דבריו על שיטת הרמב"ם – שאיסור ערל בתרומה אינו משום זרות, אלא משום שערל כטמא.

אמנם לעיל ראינו שלשיטת הרמב"ם פסול ערל בתרומה נלמד בגז"ש של "בן נכר" מקרבן פסח, כדעת רבי אליעזר, וא"כ כיצד פירש האגרות-משה שפסולו אינו משום זרות?

ונראה לבאר על פי דברי הגרי"ז שהבאנו בפרק הראשון, שכתב שבפסול ערל בקרבן פסח יש שני דינים: פסול ייחודי מדין קרבן פסח, ופסול כללי מדין קודשים (שהרי אף קרבן הפסח בכלל קודשים הוא). לפי זה אולי אפשר לומר שמהגזירה שווה אנו לומדים להחיל על התרומה רק את פסול ערל בקודשים, אך לא את הפסול הייחודי שנאמר לגבי קרבן פסח, ולכן הפסול בתרומה הוא רק משום שערל כטמא, כדין קודשים, ולא משום זרות כבקרבן.

## שחיטה והעלאה בחוץ ומה שביניהן

- א. פתיחה
- ב. ביאור מחלוקת ר' יוסי הגלילי ורבנן
- ג. מה נחשב כחוץ
- ד. מה בין שחיטה להעלאה
- ה. דין זריקה בחוץ ושאר עבודות
- ו. היחס בין ההכשר בפנים לבין החיוב בחוץ
- ז. יהרג ואל יעבור בשחיטת חוץ

### א. פתיחה

איסור הקרבת קודשים מחוץ למקדש מופיע בשני מקומות בתורה – בפרשת אחרי מות ובפרשת ראה. למרות הכפילות שקיימת לכאורה, נראה כי ישנן שתי נימות שונות לאיסור בשתי הפרשות.

בפרשת אחרי מות מופיעים שני איסורים – איסור שחיטה בחוץ ואיסור העלאה (הקטרה) בחוץ:

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׂוֹר אוֹ כֶּשֶׂב אוֹ עֵז בַּמִּחְנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמִּחְנֶה: וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יָבִיאוּ לְהַקְרִיב קָרְבָן לַה' לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה' דָּם יִחַשֵׁב לְאִישׁ הַהוּא דָּם שִׁפְךָ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקִּרְבֵּי עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשַּׁדָּה וְהִבְיִאֵם לַה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה' אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבֵּחַ ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהַקְטִיר הַחֶלֶב לְרִיחַ נִיחֹחַ לַה': וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לְשַׁעֲרֵים אֲשֶׁר הֵם זִנִּים אַחֲרֵיהֶם חֲקַת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹאת לָהֶם לְדֹרֹתָם: וְאֵלֵיהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יִגּוֹר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֲלֶה אוֹ זָבַח: וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יָבִיֵּאוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה' וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמִּי.

(ויקרא י"ז, א-ט)

מופיעים כאן שני נימוקים לאיסור ההקרבה בחוץ: א. הריגת בעלי חיים הותרה לנח ולצאצאיו רק לצורך אכילה או הקרבה, ולפיכך הקרבה שלא כמצוותה נחשבת כשפיכת דם. ב. חשש מכשול של עבודה זרה: "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם".

לעומת זאת, בפרשת ראה מופיע רק איסור ההעלאה, כאשר הטעם אינו מניעת דבר שלילי, אלא הדגשה חיובית של יתרון הזביחה במקום המקדש:

לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו: כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלהיך נתן לך: ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אלהיכם מנחיל אתכם והניח לכם מקל איביכם מסביב וישבתם בטח: והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולתיכם וזבחיכם מעשרתיכם ותרמת ידכם וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה': ושמתם לפני ה' אלהיכם אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם ואמהתיכם והלוי אשר בשעריכם כי אין לו חלק ונחלה אתכם: השמר לך פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה: כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטישם שם תעלה עלתיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוה... כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך פאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר כי תאנה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר: ... רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה': ועשית עלתיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל... (דברים י"ב, ח-כז)

נראה כי הפרשיות מציגות בפנינו שני מניעים שונים לאיסור קודשים בחוץ. פרשת אחרי-מות נאמרה בזמן שישאל היו במדבר והיו קרובים עדיין למצרים ותרבותה, ולכן הדגש הוא על שלילת העבודה בחוץ, להישמרות מעבודת השעירים ושפיכת הדם. לכן גם מופיע בהמשך הפרשיה הפסוק "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" (ויקרא י"ז, יא), המלמד שהקרבת בשר גם אם הדם נזרק שלא במקומו הנכון, ובלבד שניתן על המזבח ("כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים" [זבחים כו ע"ב]), שכן בזה מודגש שאף מה שנעשה שלא כמצוותו כשר, ובלבד שיהיה במקדש ולא בחוץ.

מאידך, פרשת ראה נאמרה לפני הכניסה לארץ, ומשום כך הדגש בה אינו שלילת החוץ, אלא היתרון שבהקרבה כהלכתה בפנים. המקריב בחוץ מפסיד את האפשרות להתקרב לה' ולעמוד לפניו.

לפי שתי הנימות הללו ניתן לבאר מדוע אין איסור שחיטת חוץ נהוג אלא בדבר הראוי להקרבה בפנים. לפי הנימוק של פרשת אחרי-מות רק הקרבת הראוי לפנים מתפרשת כהעדפת מערכת חיצונית על פני העבודה במקדש, ולפי הנימוק של פרשת ראה רק בהקרבת חוץ של הראוי לפנים ישנה החמצה של הזדמנות להתעלות לפני ה'.

הדברים מתאימים גם למחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל (חולין יז ע"א) מהו האיסור שנאסר בזמן המדבר בפרשיה שבאחרי-מות. לדעת ר"י לא הותר בשר תאוה (בשר חולין) בבהמה אלא כשנכנסו לארץ, ובמדבר נאסרה עליהם לחלוטין כל שחיטה בחוץ, ולא הותרה אלא אכילת שלמים שהוקרבו במשכן (או חיה שאינה ראויה לקרבן). ואילו לר"ע בשר תאוה היה מותר במדבר על ידי נחירה, ומה שנתחדש בכניסתם לארץ הוא חובת השחיטה בחולין. הרמב"ם (הל' שחיטה ד, יז) מבאר שלדעת ר"ע נאסרה שחיטת חולין במדבר, ולא הותרו אלא בנחירה, ולפי זה גם לר"ע



נאסרה במדבר כל שחיטה בחוץ. לפי מה שבארנו, שבמדבר הדגש הוא על שלילת העבודה בחוץ ובארץ הדגש הוא על הקדושה וההתרוממות שבעבודה בפנים, מובנות שתי הדעות. לדעת ר"י נאסרה במדבר גם שחיטת חולין ואכילתם, כדי להרחיק כל אפשרות של עבודה מחוץ למקדש, ובכניסתם לארץ הותרה אכילת חולין, ורק הקרבת קודשים, שבהם יש את מעלת העבודה בפנים, נאסרה בחוץ. ולדעת ר"ע נאסרה במדבר שחיטת חולין, כדי לבדל באופן מוחלט בינם לבין הקודשים ולמנוע כל דמיון לעבודה מחוץ למקדש.

## ב. ביאור מחלוקת ר' יוסי הגלילי ורבנן

נחלקו ר' יוסי הגלילי ורבנן במשנה (זבחים קו ע"א) מה דין מי ששחט בחוץ ולאחר מכן העלה בחוץ:

השוחט והמעלה בחוץ חייב על השחיטה וחייב על העלאה. ר' יוסי הגלילי אומר: שחט בפנים והעלה בחוץ – חייב. שחט בחוץ והעלה בחוץ – פטור [על ההעלאה], שלא העלה אלא דבר פסול.

נראה שלדעת חכמים ההקטרה בחוץ נאסרה משום שיש בה אלמנט של העמדת אלטרנטיבה למקדש בחוץ. ולכן כשהקטיר דבר פסול פטור, כיוון שאין זו עבודה ראויה בפנים, אבל אם שחט בחוץ והשלים את המעשה בהעלאה בחוץ הרי העמיד מערכת שלמה של הקרבה בחוץ, ולכן חייב גם על ההעלאה למרות שהקרבת נפסל כבר בשחיטה.

לעומת זאת, ר' יוסי הגלילי סבור שעיקר הבעיה הוא החמצת הקדושה שבהקרבה במקדש, ומשום כך לאחר שנפגם הקרבן בשחיטה ושוב אינו ראוי להיות קרב בפנים אין עוברים עליו על לאו נוסף.

אך בהמשך המשנה חכמים מקשים עליו שגם כששחט בפנים והעלה בחוץ נפסל הקרבן מדין יוצא. והגמרא (קח ע"א) מביאה את תירוצו של רבי שבפסול יוצא היה לקרבן שעת הכושר, ואילו כששחט בחוץ לא היתה שעת הכושר, וכן את תירוצו של ר"א בר' שמעון שבפסול יוצא הקודש מקבלו (שאם עלה למזבח לא ירד), ואילו כששחט בחוץ אין הקודש מקבלו.

לכאורה ניתן ליישב את דעת ר' יוסי באופן אחר ולומר שכאשר הוא מוציא את הקרבן מן המקדש כדי להעלותו בחוץ – ההוצאה עצמה הינה חלק מההקרבה בחוץ, ומשום כך פסול יוצא אינו יכול להפקיע את החיוב של העלאה בחוץ.

כך אפשר לבאר גם את מחלוקתם בסיפא של המשנה:

הטמא שאכל בין קודש טמא בין קודש טהור חייב. ר' יוסי הגלילי אומר: טמא שאכל טהור - חייב, וטמא שאכל טמא - פטור, שלא אכל אלא דבר טמא. אמרו לו: אף טמא שאכל את הטהור כיוון שנגע בו טמאהו.

הגמרא מבחינה בין שני חלקי המשנה ולא יוצרת זיקה בין שניהם. את הרישא היא מבארת ע"פ רבי וראב"ש, כדלעיל, ואת מחלוקתם בסיפא היא תולה בדין איסור כולל. אך גם כאן ניתן לכאורה להסביר את דעת ר' יוסי הגלילי המחלק בין טמא שאכל טמא שלא חילל את קדושתו, לבין טמא שאכל טהור, שאמנם טמאהו באכילתו וממילא בפועל הוא אוכל טמא, אך זה עצמו הוא חלק מחילול הקדושה של הקודש הטהור, ולכן חייב.

### ג. מה נחשב כחוץ

בספרא נידונה שאלה זו, האם מחוייבים דווקא בשחיטה חוץ לג' מחנות או אפילו חוץ לעזרה:

'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה', יכול השוחט חטאת בדרום יהיה חייב? תלמוד לומר: "מחוץ למחנה". אי מחוץ למחנה יכול עד שישחט חוץ לשלש מחנות, ומנין אף במחנה לזויה? ת"ל: "במחנה". אי במחנה יכול אף השוחט חטאת בדרום יהיה חייב? תלמוד לומר: 'מחוץ למחנה', מה 'מחוץ למחנה' מיוחד שאינו כשר לשחיטת כל זבח, אף "מחנה" שאינו כשר לשחיטת כל זבח, יצא השוחט חטאת בדרום שהוא כשר לשחיטת קדשים קלים.

לאור זאת מביאה הגמרא (זבחים קז ע"ב) מחלוקת מה דין השוחט על גג ההיכל, שאין בו מימד של קדושת קרבן, אך הוא שייך לפריפריה של המקדש. עולא אומר שחייב, כיוון שאינו כשר לשחיטת כל זבח, ואילו רבא מוסיף תנאי לחיוב: "ואל פתח אהל מועד לא הביאו" - "למעוטי גגו".

מסברא ניתן להעלות שני כיוונים לאור מה שחקרנו לעיל בטעם האיסור. אם נאמר שזהו הפסד של מצוות הקרבן הרי שכל סטייה מן הקודש כבר תחייב, ולכן מחוץ לעזרה חייב. אך אם מדובר בחשש של זביחה לשדים וע"ז זה קיים דווקא במקום שאינו מוגדר כטריטוריה של המקדש אלא מחוצה לה. כך גם הסברא של העמדת אלטרנטיבה של הקרבה שייכת רק כשזה לגמרי מחוץ למחנה.

בענין הגדרת החוץ יש להוסיף את שיטת רבנו חננאל בזבחים קט ע"ב, המפרש בדברי אבבי שם שנחלקו ר' אליעזר וחכמים בדין המקטיר קטורת פנימית (דקה מן הדקה המיועדת להקטרה בקודש הקודשים ביום הכיפורים) בהיכל. אם הקטיר בחוץ חייב לכו"ע, ונחלקו במקרה שהקטיר בהיכל שהוא פנימי, אך ביחס לקודש הקודשים בו היא נועדה להיות מוקטרת הוא חיצוני, האם ניתן להשוותו לחוץ ממש ולחייב או

לא. גם כאן עולה השאלה האם הבעיה היא יצירת אלטרנטיבה למקום המקדש שאז היינו מצפים שיתחייב רק אם יקטיר מחוץ למקום המקדש לגמרי, או שמא הבעיה היא הפסד המצווה שהיתה יכולה להיות בהבאה אל הקודש פנימה, וממילא גם ההיכל חשיב כחוץ ביחס לקודש הקודשים. הרמב"ם (הל' עבודת יוה"כ ה, כו) באר את הגמרא כר"ח וממילא פסק כחכמים שבמקרה זה חייב: "הקטיר מן הקטורת של קודש הקודשים כזית בהיכל חייב מיתה"<sup>1</sup>.

#### ד. מה בין שחיטה להעלאה

המשנה (זבחים קח ע"א) מבחינה בין שחיטה להעלאה ביחס לשני מקרים. האחד – השוחט להדיוט חייב והמעלה להדיוט פטור. השני – שניים ששחטו פטורים ושניים שהעלו חייבים, ולדעת ר' יוסי פטורים גם הם.

ניתן לבאר ששחיטת חוץ הינה פעולה האסורה מצד עצמה בגלל שפיכות הדמים שבה, ולכן היא אסורה ללא תלות בכוונת השוחט, ואילו הבעיה בהעלאה בחוץ הינה יצירת אלטרנטיבה לעבודה במקדש, ולכן כאשר היא נעשית להדיוט אין בה את מימד הקודש ופטור.

כך ניתן לבאר גם את ההבדל הקיים ביחס לשניים שעשאוה. שחיטה הינה פעולה המחייבת, ולכן ישנו פטור במקרה ששניים עשו את הפעולה, ואילו בהעלאה הבעיה היא בתוצאה, שנוצרה בה אלטרנטיבה למקדש, ולכן לא שייך פטור של שניים שעשו, כיוון שהמוקד המחייב הוא לא הפעולה אלא התוצאה.

אך המעיים ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יח, טז) יגלה לכאורה שהוא לומד את הפסוק באופן אחר:

שנים שאחזו בסכין ושחטו בחוץ פטורין, שנאמר "אשר ישחט" "או אשר ישחט" – אחד ולא שנים, ואחד ששחט בחוץ אע"פ שלא נתכוון לשחוט קדשים אלו לה' הרי זה חייב, שנאמר "דם יחשב לאיש ההוא דם שפך", אף על פי שזה הדם במחשבתו כדם הנשפך לא כקרבן הרי זה חייב.

לדברי הרמב"ם אין בנימוק של התורה "דם שפך" עילה לחיוב על שחיטה בחוץ אלא רבותא קמ"ל, שאע"פ שנהג בזה כמנהג חול ולא של קודש הוא מתחייב. אמנם נראה שניתן היה להבין את הרמב"ם אחרת, שסלקא דעתך שיש צורך במימד של עבודה חליפית גם בשחיטה כדרך שבהעלאה, והשמיעה לנו התורה שהשחיטה אסורה מצד עצמה ולא בגלל יצירת העבודה האלטרנטיבית שבה.

---

1. כך הבין אותו הכ"מ שם, ע' גם באבן האזל, ובתורת הקודש ח"א סי' מט.

אמנם יש לבחון דברים אלו לאור דין שחיטת עוף בחוץ. נחלקו הרמב"ם והראב"ד מדוע מתחייבים על שחיטה למרות שאין שחיטת עוף במקדש אלא רק מליקה:

וכן המולק את העוף בחוץ פטור, ואם העלהו פטור, מלק בפנים והעלה בחוץ חייב על העלאה, שחט בפנים והעלהו בחוץ פטור שלא העלה אלא דבר שאינו ראוי ליקרב, שחט את העוף בחוץ והעלהו בחוץ חייב שתיים שהשחיטה בחוץ כשירה והרי היא כמליקה בפנים.

השגת הראב"ד: שחט את העוף בחוץ וכו'. א"א זה הטעם אין בו טעם אלא שלא חייב הכתוב בעוף אלא מה שחייב בבהמה.

הרמב"ם בא לבאר מדוע חייבים על שחיטת עוף, הלוא לא מצאנו כמותה במקדש ולכן לא ניתן להתחייב עליה כפניה לשעירים וכשפיכות דמים ועל כן הוא לומד משחיטת חולין שהיא פעולה המותרת ומכשירה את העוף לאכילתו דומיא דמליקה שמכשירה את העוף לעבודתו. הראב"ד מעדיף ללמוד זאת משחיטת קדשים של בהמה המחייבת וכך גם ביחס לעוף.

### ה. דין זריקה בחוץ ושאר עבודות

הן בספר ויקרא והן בספר דברים מופיעות רק שתי עבודות האסורות בחוץ ומחייבות כרת והן: שחיטה והעלאה. נשאלת השאלה מה דין העבודות שביניהן?

מחד, ניתן היה לומר שישנו חיוב על כל חיקוי של עבודת פנים בחוץ, ושתי עבודות אלו הינן נקודות קיצון מתחילת כל העבודות בשחיטה וכלה בהעלאה האימורים וה"ה כל מה שבינתיים. מאידך, ניתן להציע כי דווקא שתי עבודות אלו נתייחדו בשל העובדה שיש בהן אלמנט בעייתי שונה. שחיטה מלבד היותה עבודה יש בה גם פן של נטילת הנפש, ובנידון זה של שחיטת קדשים שלא לשם יעודם יש בכך שפיכות דמים כלשון התורה, והעלאה הינה העבודה שיש בה את האלמנט של ריח הניחוח והקירבה לה' וכאשר מבכרים לעשות אותה בחוץ במקום בפנים יש בכך החמצה של הקירבה שניתן היה להשיג על ידי הקרבן.

הגמרא (זבחים קז ע"א) דוחה את האפשרות השנייה ומביאה מחלוקת תנאים בדבר המקור לכך שנתרבתה זריקה להתחייב עליה בחוץ כדרך שמתחייבים על שחיטה והעלאה:

הזורק מקצת דמים בחוץ חייב, מנלן? נפקא ליה מדתניא:  
 "דם יחשב" – לרבות הזורק, דברי רבי ישמעאל;  
 ר"ע אומר: "או זבח" – לרבות את הזורק.

## שחיטה והעלאה בחוץ ומה שביניהן

נראה שמחלוקתם של ר"י ור"ע אינה מתמצית רק בשאלה מהי בדיוק המילה ממנה ניתן לרבות את הזריקה, אלא מכוח איזה עבודה נתרבתה הזריקה, האם מכוח השחיטה או מכוח ההעלאה. לדעת ר"י הזריקה הינה התעסקות עם הדמים ומשום כך דומה היא לשחיטה, ואילו ר"ע סבור שהזריקה הינה הבאת הדמים למזבח ולכן היא דומה להעלאת האימורים למזבח.

הנפקא מינה תהיה לכאורה כאשר שחט זרק או זרק והעלה, האם יתחייב שתיים או רק אחת? הגמרא (שם ע"ב) מביאה מחלוקת אמוראים בעניין:

אמר ר' אבהו: שחט זרק, לדברי ר' ישמעאל – חייב אחת, לדברי ר"ע – חייב שתיים; אביי אמר: אפי' לדברי ר"ע אינו חייב אלא אחת, דאמר קרא: "שם תעשה", הכתוב עשאן לכולן עבודה אחת.

זרק והעלה, לדברי ר' ישמעאל – חייב שתיים, לדברי ר"ע – אינו חייב אלא אחת; אביי אמר: אפי' לדברי ר"ע חייב שתיים, להכי פלגינהו קרא: "שם תעלה... ושם תעשה". שחט זרק והעלה – לדברי הכל חייב שתיים.

ר' אבהו הולך לפי מקור החיוב של הזריקה, ולכן לדעת ר"י שמקור חיוב זריקה הוא משחיטה – כששחט זרק חייב רק אחת, וכשזרק והעלה חייב שתיים, ולדעת ר"ע שמקור החיוב הוא מהעלאה – כששחט זרק חייב שתיים, וכשזרק והעלה חייב רק אחת. אביי מציג שיקול נוסף והוא שישנה מערכת עבודות מהשחיטה ועד הזריקה שהיא בעלת עיקרון משותף הקשור בדם אשר יש בו את האלמנט של השעירים ושפיכות הדמים, בעוד ההעלאה חלוקה באופן מהותי מהן ומציינת אלמנט אחר של הפסדת מעלת הקרבן וההתקרבות לה', וכן יצירת אלטרנטיבה למקום המקדש בו פונים אל ה'.

### 1. היחס בין ההכשר בפנים לבין החיוב בחוץ

יש לבחון מהו הקריטריון הקובע את רמת ההכשר של המעשה שנעשה בחוץ על מנת להתחייב עליו כרת ביחס למעשה ההקרבה בפנים שנעשה כמצוותו. השטמ"ק בכריתות ג ע"א מעלה סברא כי הקריטריון הקובע הינו ההכשר בבמה, ולפי זה הוא פושט שגם אשה חייבת אם הקריבה בחוץ, אע"פ שאינה ראויה להביא פתח אוהל מועד. אמנם לפי זה נצטרך לקבוע כי כל מה שפסול בבמה לא מחייב כרת בשחוטי חוץ. לפי ההגדרה הזאת הרי כל מה שתלוי בקיום הבאת הקרבן כגון: זמן, נותר, טמא, מומין ופסולי מזבח היו אמורים להיפטר מהכרת אלולא שנפסלו בקודש<sup>2</sup>, אך דברים

---

2. שאז מצד שהיו ראויים לבוא בפנים ולהיות מוקרבים בדיעבד הם מחייבים כרת בחוץ, כמבואר בזבחים קט ע"א.

הקשורים לריצוי או לעניין של לפני ה' לא יפטרו מכרת, כגון: זה, בגדי וכלי שרת, רחיצת ידים ורגלים וכל פסולי הקרבה.<sup>3</sup> אם כן, הקריטריון לחיוב הוא יצירת עבודה אלטרנטיבית למה שלפחות יכול היה להתבצע ע"פ הצו האלוקי בבמה.

לעומת זאת הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות פי"ט ה"ז מגדיר זאת בצורה שונה:

אבל קדשים פסולין שהיה פיסולן בקודש אם העלה מהן בחוץ חייב, כיצד כגון הלן והיוצא והטמא ושנפסל במחשבת העובד, שכולן נשרפין כמו שיתבאר בהלכות פסולי המוקדשין, אם עבר והעלה מהם בחוץ חייב, שנאמר: "לעשות אותו לה'", כל הנעשה לה' חייבין עליו, ואלו נעשו לשם.

לדבריו, חיוב חוץ תלוי בנעשה לה' ולכן פסולי זריקה והעלאה שונים בכך שכבר חל שם קודש עליהם ומתוקף הפסד קדושתם מתחייבים ולא רק מצד מעשה ההקרבה המקביל שנעשה בחוץ.

כמו כן, יש לבחון מה הדין במעלה בחוץ ללא מזבח. נחלקו בכך ר"ש ור' יוסי (זבחים קח ע"א). הגמרא (בע"ב) מסבירה שר"י לומד מהפסוק "ויבן נח מזבח לה'" שגם בחוץ רק העלאה במזבח נקראת העלאה, ולכן כשהעלה שלא במזבח פטור, ור"ש לומד מהפסוק "ויקח מנוח את גדי העזים ואת המנחה ויעל על הצור לה'" שגם העלאה על הסלע נקראת העלאה, וחייב. נראה להסביר שלדעת ר' יוסי האיסור הוא העמדת עבודה חליפית למקדש, וממילא יש צורך במזבח, ואילו ר"ש סבור שעיקר הבעיה היא הפסד הקרבן את מעלתו שבמקדש, ולכן גם אם יקטיר על גבי סלע יתחייב בדיוק באותה מידה.

## ז. יהרג ואל יעבור בשחיטת חוץ

הגמרא (קידושין מג ע"א) לומדת מהפסוק שאין חיוב כרת בשחיטת חוץ בשוגג אנוס ומוטעה. הראשונים מקשים מדוע יש צורך בפסוק מיוחד למעט אנוס, והלא אנוס פטור בכל התורה כולה?

המאירי מביא את דעת 'גדולי המפרשים' שמדובר במי שאנסוהו לשחוט בחוץ או שיהרגוהו, וסלקא דעתך שכיוון שהתורה אומרת על שחיטת חוץ "דם יחשב לאיש ההוא דם שפך" – יהיה הדין ייהרג ואל יעבור כמו בשפיכות דמים, קמ"ל שלא. ניתן להסביר זאת שהיתר להרוג בעלי חיים קיים בחולין לצורכי אכילה, אך כאשר הוקדשו נתעצמו חייהם למדרגת אדם, או לחילופין נקבע להם ייעוד אחר ששחיטה

3. זה קשור לדברי המשך-חכמה בשני הדינים שקיימים בקרבנות, ההפקעה מע"ז מצויה בבמה והקרבה לה' מופיעה במקדש.

## שחיטה והעלאה בחוץ ומה שביניהן

בחוץ מפספסת אותו, וממילא יש בכך רצח ולא אקט של תיקון והעלאת הבהמה לשימוש האדם.

### ה. סיכום

איסור שחיטה בחוץ ואיסור הקרבה בחוץ הינם שני איסורים שיסודם בשתי פרשיות בתורה. ראינו כי הטעם לאיסורם חלוק לפי ההקשר של הפרשייה ומיקומה בחמשת חומשי תורה.

איסור השחיטה יש בו אלמנטים שליליים של הרחקה מע"ז ושפיכות דמים, בעוד שאיסור ההקרבה יש בו אלמנטים חיוביים של הפסד הקדושה שבקרבת ויצירת אלטרנטיבה למקדש.

חלוקה זו הקרינה על מספר מחלוקות אמוראים וראשונים בהקשר לדינים השונים של איסורים אלו. אם ביחסי הגומלין והזיקה שביניהם ואם בהגדרות הרלוונטיות לגבי שניהם כהגדרת חוץ ואיסור יהרג ובל יעבור, וכן יחסם להכשר בפנים.





עבודת

המקדש



## מניין הכלים בשירת הלויים

- א. הקדמה
- ב. נגינה בכמות ביניים של כלים
- ג. טעם מניין הכלים – שיטת רש"י
- ד. מספר החצוצרות – דעת התוס'
- ה. "נועם הזמר" – דעת ה'תפארת ישראל'
- ו. שיטת ה'שלטי הגיבורים'
1. כמות כלי הנגינה בחנוכת הבית
2. חלוקת המנגנים לקבוצות בפרקי השיר
- ז. סיכום ומסקנת דברים

### א. הקדמה

המשנה בערכין מונה את הכלים שהשתתפו במערכת שירת הלויים:

אין פוחתין משני נבלים ולא מוסיפין על ששה. אין פוחתין משני חלילין ולא מוסיפין על שנים עשר. (ערכין פ"ב מ"ג)

אין פוחתין משתי חצוצרות, מתשעה כנורות, ומוסיפין עד עולם, והצלצל לבד. (שם מ"ה)

במשנה נמנו ה' מיני כלי נגינה: נבלים, כנורות, חלילים,<sup>1</sup> חצוצרות<sup>2</sup> וצלצלים. המשנה אף מפרטת את מניין הפריטים מכל מין כלי: א. נבלים – לא פחות מב' ולא יותר מו'; ב. חלילים – לא פחות מב' ולא יותר מ"ב"; ג. חצוצרות – לא פחות מב' ולא יותר מק"כ (כך מסקנת הגמרא בהגבלת פשטות לשון המשנה). ד. כנורות – לא פחות מט' וניתן להוסיף ללא הגבלה. ה. צלצל – א' בלבד.<sup>3</sup>

1. בהמשך מונה המשנה בערכין י"ב ימים בשנה שבהם היכו בחליל לפני המזבח, וישנו דיון בראשונים האם ההכאה בחליל נהגה רק באותם הימים המיוחדים, או שמא גם בשאר הימים אלא שבי"ב הימים המיוחדים ניגנו בהם בפני עצמם, או שנתייחדו להיות לפני המזבח בעוד שבשאר הימים ניגנו עם שאר הכלים על הדוכן.
2. גם לגבי חצוצרות דנו הראשונים האם הם היו חלק משירת הלויים ואף בהם ניגנו כבשאר הכלים, או שמא החצוצרות נתייחדו והוגבלו לכהנים בלבד לציון חלוקת הפרק. אולם במסגרת מאמר זה לא ניכנס לביירווי השיטות והדעות בשאלות אלו.
3. נקודה חשובה נוספת שיש ליתן עליה הדעת היא, מדוע נבחרו כלים אלו משאר כלי הנגינה הידועים לנו מן התנ"ך ומחז"ל ליטול חלק בשירה. מעניין כי גם בכל המקומות בתנ"ך שבהם נזכרת נגינה בהקשר לבית המקדש או לארון מובאים רק הכלים המובאים במשנה בערכין (ראו

במשנה ובגמרא לא מבואר טעם מניין הכלים בכל מין ומין, ומדוע אין לפחות ממנו ואין להוסיף עליו. במאמר זה ננסה להתחקות אחר טעם ההגבלה המספרית, וכפי שנראה, אפשר שיש בזה נפקא מינה הלכתית לגבי נגינה במספר ביניים של פריטים – בין הכמות הפחותה לכמות המירבית.

### ב. נגינה בכמות ביניים של כלים

פשט הלשון "אין פוחתין" ו"אין מוסיפין", מורה לכאורה שמותר לנגן בהרכב שבו מניין הפריטים מכל מין כלי נגינה הוא מניין ביניים, כלומר יותר ממניין ה"אין פוחתין" ופחות ממניין ה"אין מוסיפין" (ג-ה' נבלים, ג-י"א חלילים, וְגִ' קי"ט חצוצרות), כי כל ההקפדה היא שלא יפחות מסך מסוים ולא יוסיף על סך מסוים, אבל על מספר הביניים אין קפידא.

(ביחוד משתמע כן מן האמור במשנה לגבי הכינורות ש"אין פוחתין מט', ומוסיפין עד עולם", משמע שמ' ואילך אין הגבלה. מאידך גיסא, דווקא משינוי הלשון האמור בכינורות, שבהם לא נאמר "מוסיפין עד עולם" אלא "ואין מוסיפין על כו'", ניתן לכאורה לדייק בכיוון הפוך לגבי שאר הכלים – ולומר שבהם סך ההוספה הוא דווקא. ויש להסתפק בדבר).

מאידך, במקום אחר שבו נמנה מניין מירבי ומניין פחות, הוא מניין ההבדלות שבברכת "המבדיל", ושם נאמר בגמרא במפורש שמניינים אלו הם דווקאיים ואין לנקוט במספר ביניים של הבדלות:

...פתח ואמר "המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה". א"ל למה לך כולי האי, והאמר רב יהודה אמר רב "המבדיל בין קודש לחול" זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא, א"ל אנא כהא סבירא לי, דאמר ר"א אמר רבי אושעיא: הפוחת לא יפחות מג' והמוסיף לא יוסיף על ז', אמר ליה והאמר לא תלתא אמר ולא שבע אמר [רש"י: דארבע איכא], א"ל: איברא, בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא. (פסחים קג ע"ב)

אם נשווה גמרא זו לנדון שלנו, נסיק לכאורה שאף לגבי מניין הכלים אין לנקוט במספר ביניים של פריטים מכל מין כלי. ודוחק לחלק בין לשון "אין מוסיפין על כו'" ובין לשון "המוסיף לא יוסיף על כו'".

---

דה"א ט"ו, כח; שם כ"ה, א; ודה"י ב' ה', יב). וראה בספר שלטי הגיבורים לרבינו אברהם משער-אריה (הוצ' כולל בית הבחירה, תש"ע) שהוסיף ומנה שלושים וששה (!) כלים ואף מנסה לזהותם. כמו כן בתהלים (מזמור ק"ג) קורא דוד המלך להלל את ה' בתוף, שופר, מינים ועוגב, ויש לעיין מדוע לא נכללו אלו במשנה בערכין, ואמכ"ל.

## מניין הכלים בשירת הלויים

אמנם עיקר סברת הגמרא בפסחים צריכה בירור – מדוע אין לומר מספר ביניים של הבדלות? שאלה זו נשאלה על ידי התוס' בפסחים שם:

”ומר לא תלת אמר ולא שבע אמר” – ומסתמא או ג' או ז' תיקנו כנגד שום דבר שלא לפחות או להוסיף, כדאמר בהתכלת (מנחות לט) ”לא יפחות מז' כנגד ז' רקיעים והמוסיף לא יוסיף על י"ג כנגד ז' רקיעים וששה אווירים”.

מדברי התוס' נראה שהוקשה להם בביאור הגמ' בפסחים – כיצד ברור מדברי רבי אושעיא ”הפוחת לא יפחות מג' והמוסיף לא יוסיף על ז'” שאין לנקוט במספר ביניים של הבדלות, ושמה אף רבי אושעיא נקט במניין פחות ובמניין מירבי? ותירצו התוס' שהדבר מוכח מלשון דומה שנקטה הגמ' לגבי מספר הכריכות בציצית – ”הפוחת לא יפחות... והמוסיף לא יוסיף”, ושם אין ספק שאין לנקוט במספר ביניים, שהרי הגמ' שם ציינה משמעות מיוחדת למספר הפחות (כנגד ז' רקיעים) ומשמעות מיוחדת לגבי המספר המירבי (כנגד ז' רקיעים ו' אווירים). וא”כ ה”ה לגבי מניין ההבדלות – מסתבר שחז”ל שתיקנו את הברכות הסמיכו את מניין ההבדלות הפחות והמירבי למשמעות מיוחדת, ומשום כך ברור היה לגמ' שאין לנקוט במניין ביניים.

ולענייננו, לכאורה אף לגבי מניין כלי הנגינה נאמר כן – שישנה משמעות מיוחדת לכמות הפריטים מכל כלי נגינה ואין לנקוט במספר ביניים. אמנם, יישום הדין העולה מן הגמ' בפסחים כלפי הנדון שלנו במניין הכלים צריך עיון: האם ניתן לדייק מדברי התוס' שכל מקום שהוזכר מניין כלשהו במשנה ”תקנוהו כנגד שום דבר”, הרי בגמ' לא הוזכר כל טעם ביחס למספר כלי הנגינה, ואם הייתה לכך סיבה מיוחדת היה לה לפרט זאת! האם כוונת התוס' לכלל גורף, או רק לנוסח ההבדלה שיסודו ודאי בתקנת חכמים?

### ג. טעם מניין הכלים – שיטת רש”י

בפירושו על המשנה, לגבי איסור ההוספה על ו' נבלים, וכן לגבי איסור ההפחתה מט' כינורות, מציין רש”י במפורש בכל אחד מהם ש”לא אתפרש טעמא”. לעומת זאת, לגבי איסור ההוספה על י”ב חלילים, הגם שגם טעמו אינו מפורש בגמרא, מוצא רש”י טעם לדבר, וז”ל:

ולא מוסיפין על י”ב – אם היו רוצין היו עושיין י”ב כנגד י”ב ימים שהחליל מכה לפני המזבח.

רש”י מבאר שכמות החלילים המירבית, י”ב החלילים, מכוונת כנגד מספר הימים בשנה שבהם היכו בחליל לפני המזבח (ראה לעיל הערה 1). לא ברור מדבריו האם מדובר בסוג של תזכורת לאותם י”ב ימים, או שמא המספר י”ב מבטא רעיון שחז”ל רצו להדגישו גם ע”י כמות החלילים. מדברי רש”י עולה לכאורה שלגבי חלילים ישנה

הנחיה ברורה של חז"ל שהבא להוסיף – יוסיף לכמות בעלת משמעות, ואם כן אין לנגן בהרכב ביניים של ג'-י"א חלילים (וכפי שביארו התוס' לגבי כמות ההבדלות).

כך גם ניתן לדייק מדברי רש"י לגבי כמות הנבלים המירבית וכמות הכינורות הפחותה – ש"לא אתפרש טעמא" – שאף הם תוקנו "כנגד שום דבר", אף שאיננו יודעים כנגד מה, וממילא גם בהם לא אסור יהיה לנגן בכמות הביניים.

אמנם צ"ע מדוע מתעלם רש"י מטעם מניין הכמות הפחותה בשאר הכלים – חלילים נבלים וחצוצרות – ומדוע אסור לפחות בהם מב' פריטים?

ואפשר שזה שלא עושים פחות מב' הוא דבר פשוט, כי "ברוב עם הדרת מלך", ומיעוט רבים שניים. אכן לגבי החצוצרות כתב התוס' יו"ט:

"אין פוחתין משתי חצוצרות" – לא אתפרש טעמא. ואפשר ד"ותקעתם בחצוצרות" תרתי במשמע. א"נ דומיא דשל משה דכתיב "עשה לך שתי חצוצרות".

ואם כי אין בזה כדי ליתן טעם ממש אלא למניין החצוצרות ולא לנבלים ולחלילים, (וכמובן שאין בזה טעם לט' כינורות), אפשר שחז"ל תיקנו בשאר כלים דומיא דחצוצרות. (ולגבי הצלצל שהוא אחד, נראה שמכיוון שייעודו הוא לאותת על תחילת השירה, אין תועלת ביותר מכלי אחד).

#### ד. מספר החצוצרות – דעת התוס'

לגבי חצוצרות וכינורות כתוב במשנה "ומוסיפין עד עולם". אמנם לגבי החצוצרות מובאת בגמרא הגבלה:

ועד כמה? אמר רב הונא ואמרי לה אמר רב זבדי אמר רב הונא: עד מאה ועשרים, שנאמר "ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצוצרות". (ערכין יג ע"ב)

אולם לגבי הכינורות הוראת "ומוסיפין עד עולם" נשאת כפשוטה.

שאלת הגמ' לגבי החצוצרות "ועד כמה" תמוהה לכאורה – מדוע לא נבין את המשנה כפשוטה שמותר להוסיף חצוצרות ללא הגבלה. שאלה זו נשאלה ע"י התוס':

ואמר רבי דהא ודאי פשיטא שיוכלו להוסיף עד לעולם, אלא בעי עד כמה יהא הדור מצוה ואין צריך לחפש יותר אחר כהנים, אמר רב הונא עד ק"כ, דהא אשכחן בקרא (דה"ב ה) שחפשו אחרי ק"כ כהנים לתקוע בחצוצרות ולא יותר.

אי נמי דהא פשיטא דאין מוסיפין עד העולם, שאם יוסיפו יותר עירבוב קלא, אמר רב הונא עד ק"כ כהנים יכול להוסיף, דהא אשכחנא בקרא דלא חיישינן לערבוב קלא.

על פי הביאור הראשון של התוס', אכן אין מניעה להוסיף חצוצרות ללא הגבלה, ושאלת הגמ' היא "עד כמה" יש עניין להדר להרבות, וכפי שהזכרנו לעיל הדבר נובע

## מניין הכלים בשירת הלויים

מדין "ברוב עם הדרת מלך". מאידך גיסא, על פי הביאור השני בתוס', ברור לגמ' שאין להרבות בחצוצרות בלי גבול משום חשש ל"ערבוב קלא".

ב' ביאורי התוס' 'מושכים' לשני כיוונים הפכיים, יתרון הריבוי משום "הידור מצווה", לעומת יתרון המיעוט משום "ערבוב קלא". ייתכן שלאמיתו של דבר אין מחלוקת בין ב' התירוצים, ובסופו של דבר יש להתחשב עם ב' הסברות. אלא שההבדל בין ב' הפירושים הוא במה הגמרא התקשתה.

מסברת התוס' שבריבוי כלים מאותו מין ישנו "הידור מצווה", מוכח לכאורה שלכל הפחות בחצוצרות מותר לנגן גם בכמות ביניים (מג' עד קי"ט). והדבר מתבקש מלשון המשנה שלא פירשה כמות מירבית בחצוצרות ונקטה סתם "עד עולם", אם כי אולי ניתן לומר שלאחר שמצאה הגמ' בפסוק מקור ל-120 חצוצרות, מסתבר שישנו טעם בדבר, ומשום כך אין הידור מצווה בכמות הביניים וממילא אין לעשות כן. אך מאידך ניתן כמובן לומר שמעל 120 חצוצרות אין הידור, אך בפחות מכן ישנו הידור, גם בכמות הביניים.<sup>4</sup>

סברת "הידור מצווה" שייכת לכאורה גם בשאר כלים, כמו בחצוצרות, ואם כן נראה שאף בהם היה מקום להרבות בכלים גם בכמות ביניים. מאידך, ייתכן שהחשש ל"ערבוב קלא" קיים דווקא בחצוצרות משום קולם העב, ומשום כך לא הגבילה הגמ' את כמות הכינורות.

### ה. "נועם הזמר" – דעת ה'תפארת ישראל'

והנה בתפא"י כתב על מה שאין פוחתין משני נבלים ולא מוסיפין על ששה:

כך שיערו חז"ל, דבפחות או ביותר מאלה יושחת נועם הזמר.

(תפארת ישראל, ערכין שם ס"ק כו)

---

4. התוס' מזכירים את סברת "ערבוב קלא" לגבי החצוצרות, וצ"ע האם כוונתם לקלקול קולם של החצוצרות, או קולם של שאר הכלים או שמא קולם של הלויים. התפא"י פירש שהכוונה לקלקול קולם של שאר הכלים, וז"ל: "דלא שכיח שיוסיפו עד ק"ך חצוצרות, דמדקולן עב וחזק, ישחית נועם קולות הדקות של חלילין ונבלין". אמנם כפי שהערנו למעלה (הערה 2), יש ראשונים הסוברים שהחצוצרות אינם כלל משירת הלויים אלא בשימוש הכהנים, ואם כן מסתבר שהנגינה בהם נעשתה בהפסקות שבין המזמורים ולא יחד עם שאר הכלים, ומדוע יש לקלוקל בדבר? האם ניתן לדייק מדברי התוס' (לפי ביאור התפא"י) דלא כאותם ראשונים? ואולי יש מקום לומר שפער צלילים גדול בין כלים שונים נחשב לקלקול גם כאשר מנגנים בהם בזה אחר זה, משום חוסר הפרופורציה.

התפארת ישראל חוזר ומשתמש בסברא זו גם לגבי איסור ההוספה על ק"כ חצוצרות:

דלא שכיח שיוסיפו עד ק"ך חצוצרות, דמדקולו עב וחזק, ישחית נועם קולות הדקות של חלילין ונבלין.  
(שם, ס"ק מד)

התפא"י כביכול לוקח את סברת התוס' של "ערבוב קלא" בחצוצרות ומרחיבה גם כלפי שאר הכלים. אלא שהדברים קצת תמוהים, כיצד ייתכן שבחצוצרות שקולם עב ניתן להוסיף עד 120, ואילו הנבלים מקלקלים את "נועם הזמר" בלמעלה מ' פריטים? ואף אם נאמר כשיטת הראשונים שהנגינה בחצוצרות נעשתה בפרקי השירה ע"י הכוהנים ולא נעשתה יחד עם שירת הלויים (דבר שהתפא"י אינו סובר, דלשיטתו הכול ניגנו ביחד), עדיין יקשה היאך אינסוף כינורות אינן מקלקלים את נועם הזמר, ואילו ז' נבלים כן מקלקלים?

ולגופה של סברת התפא"י, יש לעיין ולברר – האם מותר לנגן בהרכב שבו בכלים מסוימים ישנה הכמות הפחותה ביותר, ובכלים אחרים ישנה הכמות הגבוהה; ושמא "נועם הזמר" מחייב שמירה על פרופורציה – או שכל הכלים "פוחתים" או שכולם "מוסיפים"?

אמנם לגבי הנגינה בכמות ביניים מכל כלי, לפי סברת "נועם הזמר" מסתבר שמותר יהיה לעשות כן, ובתנאי שיעשה שקלול קולות הכלים עפ"י דעת המומחים.

## ו. שיטת ה'שלטי הגיבורים'

### 1. כמות כלי הנגינה בחנוכת הבית

מי שהרחיב רבות על נועם הזמר שבשירת הלויים הוא רבינו אברהם משער־אריה (מפורט־לאונה) בספרו 'שלטי הגיבורים', בו הוא מפליא לעשות בהבהרת כל מושג שירת הלויים על פי כללי המוסיקה. ה'שלטי הגיבורים' מתייחס להרמוניה שבשילוב מיני הכלים השונים, ומחלק אותם ל"ב סוגי קולות. בדבריו אמנם הוא לא משתמש במפורש בסברת 'נועם הזמר' לגבי כמות הפריטים מכל מין כלי, המוזכרים המשנה, אך ממכלול הדברים נראה שהדבר פשוט ומשום כך אינו צריך לפנים.

אולם אם נדקדק בדבריו, נמצא בכמה מקומות התייחסות גם למניין הכלים. וז"ל:

ועתה דעו, כי ישרים הם על כל פנים דברי הכתוב שהיו שם בחינוך הבית ארבעת אלפים לויים ומאה ועשרים חצוצרות. שימו גם אתם אם תרצו, לתשלום כלי הניגון שהיו שם שלא נמנה פרטם בכתוב, שישים צלצלים על המאה ועשרים חצוצרות, ועוד מאה וארבעים וארבע חלילים, ומאה ושמונים נבלים ומאתים וארבעים כינורות, וכאלה כלי ניגון רבים. ותראו שכולם יעלו למנין השנים-עשר קולות, כי הארבעת אלפים לויים ישוררו בקול אחד מהשנים עשר קולות עם של"ג לויים לכל קול, שי"ב



## מניין הכלים בשירת הלויים

פעמים של"ג הם ג' אלפים תקצ"ו. נשארו ארבעה לויים מהד' אלפים, ואין להרהר אחריהם כי יכנסו אחד מהם לחבורה אחת מהשל"ג, עד שיהיו ארבעה חבורות של של"ד לויים ושמונה של של"ג, והקול האחד הנוסף של של"ג לא יעשה רושם בארבעת אלפים לויים, כי על כל פנים יהיו י"ב קולות ממיין אחד מהם ולא יותר. תחלקו גם כן המאה ועשרים חצוצרות לשנים עשר, ותמצאו שכל העשרה חצוצרות ישוררו ויתקעו בקול אחד מהי"ב קולות, וכל חמש צלצלים יתקעו בקול אחד מהם, וי"ב חלילים גם כן וט"ו נבלים ועשרים כינורות יתקעו גם הם בקול אחד מהי"ב קולות בלבד, עד שכל המשוררים והתוקעים לא יעברו הי"ב קולות אשר כתבתי. ועם כי רבו הכלי ניגון אין להקפיד על זה, כי אין ספק שקול ארבעת אלפים לויים כאמור יגיעו לכל הכלים כולם כמשפטם. (שלטי גבורים, פרק יג [עמ' עא במהד' תשע"ב])

לא ניכנס כאן לשיטתו המחודשת בענין י"ב הקולות, וכן לא לדבריו על ד' אלפים הלויים המוזכרים בדה"א (כ"ג, ה) ובחלוקתם לי"ב הקולות, אלא רק למניין הכלים שבדבריו. בפסוק מדה"ב (ה', יב) המוזכר בגמ' בערכין, ומובא גם בדברי השלטי הגיבורים, נאמר שבחנוכת הבית ניגנו במאה ועשרים חצוצרות. בנוסף לחצוצרות, מובא באותו פסוק שהיו גם נבלים כנורות וצלצלים, אלא שלגביהם לא נקוב מספר. כמו כן, לא מוזכר בפסוק שהיו כלים נוספים מלבד אלו. ולכאורה היה נראה לומר שמנינם של שאר הכלים המוזכרים הוא בהתאם למשנה, ומכיוון שחנוכת הבית נעשתה ברוב עם מסתבר שהשתתפו בנגינה מספר הנגנים המירבי מכל כלי (120 חצוצרות, 6 נבלים, 12 חלילים, כינורות ללא הגבלה וצלצל אחד).

אולם השלטי הגיבורים' נוקט במספרים אחרים: 60 צלצלים, 180 נבלים, 240 כינורות ו-144 חלילים! וזה תימה – מדוע נקט במספרים אלו?

ואף אם נרצה ליישב ולומר ששלטי הגיבורים לא אמר את דבריו אלא בזמן חנוכת הבית, וכמובא בלשונו "שהיו שם בחנוך הבית ד' אלפים וק"כ חצוצרות כו", ומשום השמחה המרובה הרבו במניין הלויים – עדיין יש להקשות – מדוע שינה השלטי גיבורים את הפרופורציה המספרית שבין הכלים השונים מהפרופורציה שנקטה בה המשנה?

ובמהדורת כולל בית הבחירה העירו שם על דבריו (בהערה 49): "רבנו כתב מספרים שמתחלקים בשתיים עשרה בפרופורציות בין הכלים שנראו לו מתאימות, ולא מצאנו מקור לכך".

אמנם באמת גם במשנה עצמה לא נשמרת הפרופורציה בין המניין הנמוך (2 חלילים, 2 נבלים, 2 חצוצרות, 9 כינורות וצלצל אחד) למניין הגבוה (12 חלילים, 6 נבלים, 120 חצוצרות, כינורות ללא הגבלה וצלצל אחד). וניתן לומר שההרמוניה

המוסיקלית איננה תואמת בהכרח את היחס המתמטי שבין כמות הפריטים מכל כלי, ולכן בהרחבת כמות הנגנים משתנה גם הפרופורציה.

אמנם עיקר יסודו של ה'שלטי גיבורים' שכמות הפריטים מכל כלי נגזרת מחלוקה ל"ב קולות אנושיים, אף היא צריכה עיון, שהרי כמות הכינורות הפחותה המוזכרת במשנה היא תשעה!

כמו כן גם דבריו על השתתפותם של קמ"ד חלילים צריכים עיון, שהרי במשנה נאמר שאין פוחתים מב' ואין מוסיפים על י"ב, ולא זו בלבד אלא שלדעת רבים מן הראשונים לא ניגנו החלילים אלא בי"ב הימים המיוחדים.

וכן מאד קשה מה שהגדיל בדבריו לומר שבנגינת הלויים השתתפו "כאלה כלי ניגון רבים", כלומר, לשיטתו, בנגינת הלויים היו שותפים כלי נגינה נוספים מלבד אותם המוזכרים במשנה. ודוחק לומר שכוונתו ליום חנוכת הבית בלבד, ואילו המשנה עוסקת בנגינה שבכל יום, שהרי בפסוק בדה"י העוסק בחנוכת הבית לא מוזכרים כלים אחרים מלבד חצוצרות, צלצלים, כינורות ונבלים (ואף חלילים לא הוזכרו שם!).

מדברי ה'שלטי גיבורים' עולה, שאת ריבוי הכלים בחנוכת הבית, מעבר למוזכר במשנה, הוא מסיק מהפסוק בדה"י א' על השתתפותם של ארבעת אלפים לויים בשירה, מה שמחייב ליווי מוסיקלי מתאים.

## 2. חלוקת המנגנים לקבוצות בפרקי השיר

בהמשך הספר (מגן א, עמ' תכו-תסג) מתייחס ה'שלטי גיבורים' באריכות ובצורה נפלאה ומרגשת כאחד כלפי הרכבי נגינת הלויים – בימים הרגילים ובימים המיוחדים. בימים הרגילים הוא מעמיד את המנגנים בחלוקה לשלוש קבוצות, כאשר כל קבוצה אומרת פרק אחד משלושת פרקי השיר. הרכב כל קבוצה הוא: נבל ושלושה כינורות, כלומר: 3 קבוצות של 4 מנגנים, סה"כ 12 כלים (3 נבלים ו-9 כינורות).

בראשי חודשים הוא מעלה את מספר המנגנים, שוב בשלוש קבוצות, כאשר הרכב כל קבוצה הוא שני נבלים מן הצדדים וארבעה כינורות באמצע, כלומר: 3 קבוצות של 6 מנגנים, סה"כ 18 כלים (6 נבלים ו-12 כינורות).

בחגים הוא מעלה את מספר המנגנים עוד, שוב בשלוש קבוצות, כאשר כל קבוצה מסודרת באופן הבא: נבל, ג' כינורות, ד' חלילים, ג' כינורות, נבל. כלומר: 3 קבוצות של 12 מנגנים, סה"כ 36 כלים (6 נבלים, 18 כינורות ו-12 חלילים).

כמובן שמספרים אלו מותאמים באמת עם המשנה בערכין, וכפי שכתב ה'שלטי גיבורים' בסוף דבריו (בעמ' תסב, לקראת סוף הטור השני) בימי החג:

## מניין הכלים בשירת הלויים

ואוסיף על התשעה כנורות כפי חפצי, היינו עד שמונה עשר, ובסך הנבלים שהם שישה. ולא אעבור הסך על מה שאמרו לנו רבותינו ז"ל במסכת ערכין פרק אין בערכין, כי כן הדין נותן.

תיאורו של ה'שלטי גיבורים' מתאים עם האמור במשנה ש"אין מוסיפין על ו' נבלים" וש"אין פוחתין מט' כנורות", וש"אין מוסיפין על י"ב חלילים. אך מאידך דבריו סותרים לכאורה את דין המשנה ש"אין פוחתין מב' נבלים", שהרי לשיטתו החלוקה לג' קבוצות מחייבת לכל הפחות ג' נבלים – אחד לכל קבוצה!

ואולי יש לדחוק ולומר, שהכמות הפחותה של שני נבלים המוזכרת במשנה הוא דין מחייב, משום "הידור מצווה" ו"ברוב עם הדרת מלך" ו"מיעוט רבים שניים", ואילו ה'שלטי הגיבורים' מדבר על המצב האידיאלי שבו מן הראוי שיהיו לכל הפחות ג' נבלים, כדי שניתן יהיה לחלק אותם לג' קבוצות, לג' פרקי השירה. ואכן במקרה שישנם רק ב' נבלים לא יתחלקו לג' קבוצות.

### ז. סיכום ומסקנת דברים

במשנה בערכין הוזכרו כלי הנגינה שנבחרו לשירת הלויים וכמות הפריטים הפחותה והמירבית מכל כלי נגינה ("לא פחות מ... ולא יותר מ..."). מהגמרא במס' פסחים (לגבי הבדלה) משמע שכאשר כתוב המניין בצורה זו, אי אפשר לעשות בכמות ביניים, שכן המספרים הנקובים נתקנו "כנגד שום דבר". אמנם בגמרא בערכין לא פורש הטעם המספרי, אולם רש"י לגבי "לא יותר מי"ב חלילים" כותב שהוא כנגד י"ב הימים המיוחדים לחליל. ולפי זה חובה להקפיד על כמות הפריטים המוזכרת במשנה, הפחותה או המירבית, ואין לנגן בכמות הביניים.

אמנם בתוס' מצינו סברה לגבי חצוצרות שאין לעשות יותר מק"כ משום "ערבוב קלא". ויש לעיין בדבר יישום סברה זו לגבי המניין שניתן בשאר הכלים. ואמנם בתפארת ישראל מצינו שמבאר הדבר בנבלים מצד "נועם הזמר", ולפי דברים אלו מסתבר שאפשר לנגן בכמות הביניים. אמנם יישום סברת "נועם הזמר" בשאר כלים צריכה עיון מכמה היבטים.

שלטי הגיבורים מפליא לעשות בסברת "נועם הזמר", אולם אינו משתמש בסברה זו כלפי היחס המספרי של הכלים. אדרבה, בתיאור חנוכת הבית הוא נוקט מספרים שלא כפי שהוזכרו במשנה, ואף משנה את היחס המספרי שבין מיני הכלים. את השינוי מדין המשנה ניתן להסביר בכך ש'השלטי גיבורים' מתייחס לאירוע חריג שהיה בחנוכת הבית, אולם לא מצאנו לדבריו אסמכתא בתנ"ך ובחז"ל. ואכן בתיאורו את שירת הלויים בבית המקדש בימי החול הרגילים ובימי ראשי חדשים והחגים, מקפיד ה'שלטי גיבורים' על המניין האמור במשנה, מלבד כמות הנבלים המינימאלית,

שלמרות שעל-פי המשנה די בשניים, חלוקת המנגנים לג' קבוצות מצריכה לפחות ג' נבלים.

## הנגינה במקדש

- |   |                               |
|---|-------------------------------|
| א. הרכב כלי הנגינה (בשגרה ובימים מיוחדים) | ג. זהותו של ה'חליל'           |
| 1. כינורות, נבלים ומצלתיים                | ד. הוספת כלי שיר ממינים שונים |
| 2. חצוצרות                                | ה. לבוש הלויים בעת הנגינה     |
| 3. חליל                                   | 1. "בגדי בוץ"                 |
| 4. צירוף כלי הנגינה להכאת החליל           | 2. "בגדי השרד"                |
| בי"ב הימים                                | 3. "אפוד בד"                  |
| 5. סיכום                                  | 4. סיכום                      |
- ב. מי רשאי לנגן במקדש?

לאור ההתעוררות הציבורית הרבה של הציפייה לבניין המקדש, וההכרה בחשיבות הלימוד המעשי של ענייני המקדש וקודשיו, יזמו אנשי "מכון המקדש" וחבריהם הקמת 'בית הספר לכוהנים' שבו נלמדים דיני המקדש ומתורגלות עבודותיו הלכה למעשה. במאמר שלהלן ננסה לעסוק בכמה משאלות היסוד בענייני עבודת הלויים, מתוך מטרה שהעיסוק בשאלות אלו יתן בידינו את הכלים להתכונן כראוי גם לעבודת הלויים, ואולי אף יבשילו לכדי הקמה בעתיד של 'בית ספר ללויים'.

במאמר שלהלן נעסוק בכמה שאלות יסוד העומדות בבסיס עבודת הלויים בנגינתם, למשל: האם הנגינה מוטלת דווקא הלויים, או שגם ישראלים יכולים להשתתף בהם? מהם הכלים שבהם משתמשים לנגינה? האם הלויים לובשים בגדים מיוחדים בשעת עבודתם? ועוד.

### א. הרכב כלי הנגינה (בשגרה ובימים מיוחדים)

#### 1. כינורות, נבלים ומצלתיים

ההרכב היסודי של הכלים שבהם מנגנים במקדש כולל שנים-עשר כלים – תשעה כינורות, שני נבלים ומצלתיים ('צלצל'). המקור לרשימת הכלים הללו, מופיע בדברי הימים בתיאור חנוכת בית המקדש:

והלויים המשררים לכלם... מלבשים בוץ במצלתיים ובנבלים וכנורות.

(דברי הימים-ב ה', יב)

עוד קודם לכן, בימים שהיה הארון באוהל שבנה לו דוד, הוזכרו אותם כלים:

ויתן לפני ארון ה' מן הלויים משרתים... אסף הראש ומשנהו זכריה ועיאל ושמירמות ויחיאל ומתתיה ואליאב ובניהו ועבד אדם ועיאל בכלי נבלים ובכנרות ואסף במצלתיים משמיע. (דברי הימים-א ט"ז, ד-ה)

כמה פרקים לאחר מכן מפורט סדר משמרות הלויים:

ויבדל דויד ושרי הצבא לעבדה לבני אסף והימן וידותון הנבאים בכנרות בנבלים ובמצלתיים... כל אלה על ידי אביהם בשיר בית ה' במצלתיים ונבלים וכנרות לעבדת בית האלהים על ידי המלך... ויהי מספרם עם אחיהם מלמדי שיר לה' כל המבין מאתים שמונים ושמונה... (שם כ"ה א-ז)

בפסוקים אלו מופיעים הכלים שהוזכרו לעיל, ולאחר מכן מפורט סדר משמרות הלויים שהתחלקו לקבוצות של י"ב בכל קבוצה (מאתים שמונים ושמונה שהתחלקו לכ"ד משמרות, כאשר בכל משמר י"ב לויים).<sup>1</sup>

רשימת כלים זו (כינור, נבל ומצלתיים) לא הוזכרה במפורש במשנה, אולם היא רמוזה במסכת מידות:

ולשכות היו תחת עזרת ישראל ופתוחות לעזרת הנשים ששם הלויים נותנים כנרות ונבלים ומצלתיים וכל כלי שיר. (מידות פ"ז מ"ו)

כמו כן, בגמרא מצינו איזכור מפורש של רשימה זו, כאשר היא מסבירה את דין המשנה (ערכין פ"ב מ"ג): "אין פוחתין משנים עשר לויים עומדין על הדוכן, ומוסיפין עד עולם", והסבירה הגמ' שם:

הני כנגד מי? אמר רב פפא: כנגד תשעה כנורות [ושני] נבלים וצלצל אחד, שנאמר: הוא ואחיו ובניו שנים עשר. (ערכין יג ע"ב)

בפסוקים הללו לא מפורש כמה כלים לוקחים מכל סוג, אולם במשניות הדבר מפורט: "אין פוחתין משני נבלים, ולא מוסיפין על ששה. אין פוחתין משני חלילין, ולא מוסיפין על שנים עשר" (משנה, ערכין י ע"א). "אין פוחתין משתי חצוצרות, מתשעה כנורות, ומוסיפין עד עולם" (שם יג ע"א).<sup>2</sup>

---

1. גם בחנוכת חומות ירושלים השתמשו דווקא בשלושת הכלים הללו, כמבואר בנחמיה (י"ב, כז): "ובחנוכת חומת ירושלים בקשו את הלויים מכל מקומתם להביאם לירושלם לעשת חנכה ושמחה ובתודות ובשיר מצלתיים נבלים ובכנרות".

2. יש לדון האם השימוש באותם שנים עשר כלים הוא חובה המעכבת או לא. לשיטות שעיקר שירה בפה (עיין לקמן) נראה שהדבר אינו מעכב, מדברי תוספות הרא"ש (קידושין סט ע"א) משמע שגם למ"ד עיקר שירה בכלי, הנגינה בכלים שברשימה זו אינה מעכבת. אמנם לדברי רש"י (סוכה נ ע"ב ד"ה השיר) שכתב אליבא דמ"ד עיקר שירה בכלי: "עיקר השיר אינו אלא אם

## 2. חצוצרות

במסכת ערכין פרק ב מונה המשנה רשימה של דינים (רובם בענייני המקדש) שהמכנה המשותף להם הוא "אין פוחתין מ... ואין מוסיפין על...".

במשנה הנמנית כמות המנגנים בחצוצרות, בכינורות ובצלצל:

אין פוחתין משתי חצוצרות, ומוסיפין עד לעולם. אין פוחתין מתשעה כנורות, ומוסיפין עד לעולם. והצלצל לבד.

המשנה לא פירשה האם כוונתה שמנגנים גם בחצוצרות או שהמשנה עסקה רק בתקיעה בחצוצרות שעליה מצוים הכהנים ולא בנגינה.

המשנה במסכת קינים מונה את מספר כלי הנגינה שניתן להפיק מהכבש לאחר מותו, וביניהם היא מונה את החצוצרות:

אמר ר' יהושע: זה הוא שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה? שתי קרניו שתי חצוצרות, שתי שוקיו שני חלילין, עורו לתוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכינורות. ויש אומרים: אף צמרו לתכלת. (קינים פ"ג מ"ו)

במשנה זו לא מוזכר ייעוד כלי הנגינה הללו, אם כי ייתכן שכוונת המשנה לנגינה של מצווה, וכפי שביאר הרמב"ם בפירושו המשנה שם, שכוונת המשנה לומר ש"בלקולו נתרבו בו המצוות". אולם בגמ' מסכת עבודה זרה נשאלת שאלה לגבי היתר שימוש במקדש בכלי נגינה המיוצרים מבהמה שנעבדה בה ע"ז, ושם נזכרת בפירושו שאלה לגבי שימוש בקרניה לנגינת הלויים:

בעי רב פפא: המשתחוה לבהמה... צמרה מהו לתכלת? קרניה מהו לחצוצרות? שוקיה מהו לחלילין?... אליבא דמ"ד עיקר שירה בכלי לא תיבעי לך – דודאי אסיר, כי תיבעי לך – אליבא דמ"ד עיקר שירה בפה, בסומי קלא בעלמא הוא ומייתנין, או דלמא אפילו הכי אסיר? תיקו. (עבודה זרה מז ע"א)

אם כן מפורש שישנן חצוצרות העשויות מקרני בהמה שמנגנים בהן במקדש! אולם הראשונים תמהו על אפשרות זו, שהרי בגמ' במנחות מובאת ברייתא שבה מפורש שהחצוצרות מיוצרות דווקא מכסף, ולא מן החי:

דתניא: חצוצרות היו באים מן העשת מן הכסף. (מנחות כח ע"א)

התוספות (בעבודה זרה) מביאים שני תירוצים לסתירה זו:

---

כן חליל מכה עם השיר, וכן כנורות ונבלים, הכל כמנין המפורש שם...", יתכן שהנגינה בחליל, בכינורות ונבלים – מעכבת, וצ"ע.

קרניה מהו לחצוצרות – תימה דהא תניא פרק הקומץ רבה (מנחות כח ע"א) חצוצרות היתה באה מן העשת של כסף, עשאה של שאר מיני מתכות פסולה וכל שכן של קרן... וי"ל דההיא דמנחות מיירי בחצוצרות שתוקעין הכהנים והכא בחצוצרות של לויים שהם משוררים על הקרבן, וכמה כלי שיר היו שם כנורות ונבלים ומצלותים. תדע דקאמר בסמוך עיקר שירה בפה ושיר לא מעכבא, ואיך זה יכול להיות, והכתיב "ותקעתם בחצוצרות" ? אלא ש"מ כדפי' דתקיעה דקרא לכהנים. ורבינו יהודה מפרש דההיא דמנחות בשל משה דוקא קאמר וראיה דבתוספתא מצינו היו מחצצרין וחצוצרות של זהב בידיהם.

לדברי התוספות בתירוצם הראשון, שני סוגי חצוצרות היו: חצוצרות קרן לנגינת הלויים כחלק ממצוות השירה על הקרבן, וחצוצרות כסף לקיום מצוות התקיעה בחצוצרות, שאיננה חלק ממצוות השירה אלא דין בפני עצמו, והיא נעשתה על ידי הכהנים. במשנה בתמיד (פ"ז מ"ג) מבואר שלפני ניסוך היין היו הכהנים תוקעים בחצוצרות, ואז היו עומדים אצל הממונה על הנגינה, ותוקעים שוב בין הפרקים של השיר. מדברים אלו עולה במפורש שהתקיעה בחצוצרות הייתה, בניגוד לנגינה הרגילה, על יד כוהנים, ונעשתה לפני השיר, או בין פרקיו, ואינה חלק מהנגינה הרגילה שנעשית תוך כדי השיר.

מאידך, לפי תירוץ רבינו יהודה המובא בתוספות, הגמרא בע"ז אינה עוסקת בנגינה בחצוצרות על ידי הלויים, אלא הן משמשות למצוות תקיעה בלבד (והן כשרות מכל חומר גלם).

מדברי רש"י (בע"ז) נראה שאף הוא מסכים עם תירוצם הראשון של התוספות, שהרי כך הסביר רש"י את ספק הגמרא: "קרניה מהו לחצוצרות" – "לשיר של קרבן, דקיימא לן בהחליל דשיר מעכב את הקרבן". ומשמע מדבריו שמדובר בחצוצרות המיועדות לשיר ולא לתקיעת הכהנים, אך אם כן תמוה הדבר מדוע לא מנה רש"י במסכת ערכין את החצוצרות בכלל רשימת כלי הנגינה שבכל יום, יחד עם הנבלים הכינורות והצלצל?

ואולי ניתן להסביר שאף רש"י סבור שהחצוצרות אינן מעיקר חובת הנגינה והנגינה בהן אינה מעכבת את הקרבן, אלא הן תוספת על הכלים היסודיים. ומש"כ רש"י "דשיר מעכב את הקרבן" – כוונתו לשאר כלי שיר בלבד, וצ"ע.

על החידוש שלא הוזכר בפירוש, שקיימת נגינת לויים בחצוצרות, תמה גם רבינו יהודה מבירניא (בע"ז שם), שהביא את התירוץ הראשון בשם ר"ת וכתב עליו:

וצריך עיון בדברי הימים או בשום מקום אם יש שם שהלויים מחצצרים בחצוצרות. מפי רבי.



ונראה לכאורה שיש מקור בדברי הימים לנגינה של לויים בחצוצרות, והוא בפירוט של הכהנים והלוויים בעבודתם בבמה בגבעון (דברי הימים א ט"ז, מב): "ועמהם הימן וידותון חצוצרות ומצלתים למשמיעים וכלי שיר האלהים ובני ידותון לשער"<sup>3</sup>, ומבואר במקום אחר (דברי הימים ב ה', יב) שהימן וידותון היו לויים: "והלויים המשררים לכלם לאסף להימן לידתון...". אולם מכיוון שברוב המקומות לא הוזכרו חצוצרות, נראה שגם אם מנגנים בהן בכל יום, הנגינה בהן אינה חובה, וכמו שביארנו לעיל.

בדברי הרמב"ם הדברים אינם חד-משמעיים. הרמב"ם (בהל' כלי המקדש פרק ג), הביא (בהלכה ד) את רשימת כלי הנגינה:

ובמה הם מנגנין, בנבלים וחלילים וכנורות וחצוצרות והצלצל...

ולאחר מכן (בהלכה ה) כותב הרמב"ם:

בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלויים אומרין שירה... החצוצרה היתה נעשית מן עשת של כסף...

ניתן ללכת בשתי דרכים בהבנת הרמב"ם. דרך אחת היא שהרמב"ם מנה בתחילת דבריו את כלל הכלים שבמקדש, ולכן פָּלַל גם חצוצרות, ואחר כך בהמשך דבריו, ביאר שהחצוצרות מיועדות לתקיעת הכהנים (ולא לנגינה), ולפי זה המניין של החצוצרות שמופיע במשנה נכתב רק על תקיעת הכהנים. דרך שנייה היא שהרמב"ם סובר שהכלים היסודיים שבהם יש לנגן בכל יום כוללים גם חצוצרות, ואע"ג שכלים אלו לא נכללו ברשימת הכלים היסודית שבדברי הימים וברשימת י"ב הכלים שבגמרא בערכין הנ"ל, מ"מ זוהי תוספת מאוחרת יותר שהייתה נהוגה בבית שני.

### 3. חליל

במשניות הנ"ל במסכת ערכין במשנה ב נמנית כמות המנגנים במקדש בנבל ובחליל:

...אין פוחתין משני נבלין, ולא מוסיפין על ששה. אין פוחתין משני חלילין, ולא מוסיפין על שנים עשר. ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח...

המשנה לא פרשה, האם כוונתה שבכל יום מנגנים בחליל, או שרק ב"ב הימים בשנה.

רש"י מבאר (ערכין י ע"א ד"ה ולא היה) שכוונת המשנה רק ל"ב הימים המיוחדים המפורטים בהמשך המשנה שם:

---

3. אך תמוה הדבר, מדוע בתחילת הפרק בדברי הימים שם, העוסק בכוהנים שהיו באוהל שבנה דוד, שאליו הביאו את הארון, הוזכרו כוהנים כתוקעים בחצוצרות, ואילו בחתימת הפרק העוסק בבמה שבגבעון, הלוויים הם המנגנים בחצוצרות, וגם שם לא הוזכרו נבלים וכנורות אלא רק מצלתיים? ובייחוד שמצוות התקיעה היא דווקא על הקרבנות, המוקרבים בבמה ולא אצל הארון, וצ"ע.

היו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים, ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות והשיר היה אותו שיר המפורש בר"ה.

בדעת הרמב"ם ניתן ללכת בשתי הדרכים שהבאנו לעיל בעניין נגינה בחצוצרות. לדרך הראשונה הרמב"ם סובר שלא מנגנים בחליל בכל יום אלא רק בי"ב יום המיוחדים, ולדרך השנייה סובר הרמב"ם שמנגנים בחלילים בכל יום.

#### 4. צירוף כלי הנגינה להכאת החליל בי"ב הימים

המשנה בערכין (פ"ב מ"ב) מלמדת על י"ב ימים מיוחדים בשנה שבהם היו מכים בחליל לפני המזבח:

...אין פוחתין משני נבלין, ולא מוסיפין על ששה. אין פוחתין משני חלילין, ולא מוסיפין על שנים עשר. ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת פסח שני וביום טוב ראשון של פסח וביום טוב של עצרת ובשמנה ימי החג.

רש"י במסכת סוכה הסביר שבי"ב הימים המיוחדים בשנה, מלבד בחליל, היו מנגנים גם בשאר כלי הנגינה:

...וסבר רבי יוסי: עיקר השיר אינו אלא אם כן חליל מכה עם השיר, וכן כנורות ונבלים, הכל כמנין המפורש שם. (רש"י, סוכה נ ע"ב ד"ה בשיר)

נמצא שכשהמשנה כתבה שהחליל מכה לפני המזבח, היא לא התכוונה רק לחליל, אלא לתוספת של חליל על כלי הנגינה הרגילים שמנגנים בהם בכל יום. אלא שדבריו סותרים לכאורה את מה שכתב בערכין בהסבר דברי המשנה שעסקה בי"ב יום שבהם החליל מכה לפני המזבח, שכתב:

ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים. ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות והשיר היה אותו שיר המפורש בר"ה (דף לא) אחד בשבת "לה' הארץ ומלואה" וכל המזמור, ובשני "גדול ה' ומהולל", וכן כולם.

משמע שרק בשאר ימים היו מנגנים בכלי הנגינה האחרים. ונראה שכוונת רש"י שבאותם י"ב ימים היו גם חלילים, בנוסף לכלי הנגינה האחרים, ואילו בשאר הימים היו רק נבלים וצלצל וכינורות.

בעניין שיטתו של הרמב"ם. כפי שראינו לעיל הרמב"ם מנה בתחילת דבריו את החליל כחלק מהכלים שמנגנים בהם במקדש. בהמשך דבריו (בהלכה ו) הוא מזכיר את שנים-עשר הימים בשנה שבהם החליל היה מכה לפני המזבח. בדומה למה שראינו לעיל, גם כאן ניתן להסביר את הרמב"ם במספר אופנים. ניתן לומר שרק בי"ב הימים הללו מנגנים בחליל, ובתחילת דבריו מנה הרמב"ם את כלל הכלים שמשמשים בהם

במקדש. אפשרות נוספת היא שלשיטתו בכל יום מנגנים בחליל, אולם בי"ב הימים הללו עוברים לנגן 'לפני המזבח' ולא על הדוכן, או שמוסיפים מערכת נוספת של חלילים בלבד ובה מנגנים בסמוך למזבח.<sup>4</sup>

#### 5. סיכום

מערכת הכלים היסודית מורכבת מתשעה כינורות, שני נבלים ומצלתיים, ויש אומרים שמוסיפים להם גם חצוצרות וחלילים. בי"ב יום בשנה החליל מכה לפני המזבח. לפי רש"י הכוונה היא שמוסיפים חליל לנגינה הרגילה (הכוללת נבלים כינורות ומצלתיים), לפי הרמב"ם ניתן להסביר שהכוונה היא שרק בי"ב יום מוסיפים חלילים כרש"י, או שבכל יום מנגנים בהם ביחד עם כלי הנגינה הרגילים, ובי"ב יום בשנה עוברים לנגן לפני המזבח, או שישנה מערכת נוספת של חלילים שמנגנים גם בהם.

#### ב. מי רשאי לנגן במקדש?

במסכת ערכין (י ע"א) נחלקו התנאים מי ניגן בביהמ"ק, לשיטת ר"מ – עבדי הכהנים, לשיטת רבי יוסי – משפחות מיוחסות, ולשיטת רבי חנינא בן אנטיגנוס – הלוויים. הגמרא מניחה שהיכולת של אדם שאינו לוי לנגן תלויה בהנחה שעיקרה של מצוות השירה בבית המקדש הינה השירה בפה, שאם עיקרה של המצווה בנגינה בכלי, לא ייתכן שאדם שאינו לוי יעשה זאת.<sup>5</sup> ה'הוה אמינא' של הגמ' (יא ע"א) היא שרבי חנינא ב"א סבור (בניגוד לחבריו) שעיקר שירה בכלי ולפיכך רק הלוויים כשרים לנגינה, אך דוחה זאת הגמרא ואומרת שניתן לומר שאף הוא מודה שעיקר שירה בפה, אלא שלא הניחו לזרים לנגן משום שמעלים מדוכן ליוחסין ולמעשרות.

במסכת סוכה (נ ע"ב) ניסתה הגמרא לתלות שאלה זו האם עיקר שירה בפה או בכלי, במחלוקת התנאים האם החליל של הקרבן דוחה את השבת, אולם גם שם

---

4. עיין צפנת פענח על הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג וערוך לנר סוכה נ ע"ב.  
5. בספר עולת-שלמה (ערכין יא ע"א) חידש שאף למ"ד עיקר שירה בכלי, השירה שבפה צריכה להיעשות דווקא ע"י לוויים, שכן מקרא מפורש הוא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: מנין לעיקר שירה מן התורה? שנאמר: [ובא הלוי] ושרת בשם ה' אלהיו, איזהו שירות שבשם? הוי אומר: זה שירה". אך דבריו צ"ע, שהרי שמואל שדרש דרשה זו סובר במסכת תענית (כו ע"א) שעיקר שירה בפה. אולם יתכן שישנה ראייה לדבריו מדברי רש"י, שכתב אליבא דמ"ד עיקר שירה בכלי: "...עיקר השיר אינו אלא אם כן חליל מכה עם השיר". וכפי שהנגינה דווקא ע"י הלוויים כך גם השירה התלויה בה.

הגמרא דוחה את ההכרח שבדבר ומעמידה כל צד במחלוקת הן לפי מ"ד עיקר שירה בכלי והן למ"ד עיקר שירה בפה.<sup>6</sup>

הרמב"ם פסק כמ"ד עיקר שירה בפה:

...ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה, שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס. (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ג)

הכס"מ שם ביאר שהרמב"ם פסק כרבי יוסי "דהלכה כמותו לגבי רבי מאיר והוא הדין לגבי רבי חנינא בן אנטיגנוס דהא הוא מארי גמרא טפי מיניה". וכפי שהוכח בגמ' בערכין רבי יוסי סובר שעיקר שירה בפה ולכן מותר לישראלים לנגן.

ההיתר לישראלים לנגן אינו מתיישב לכאורה עם פירושם של רש"י ותוספות בגמרא בקידושין שבה נאמר שכשרצה עזרא לעלות לארץ ישראל לא מצא לויים כשרים לעבודה:

...בשלמא למאן דאמר עלו, היינו דכתיב: "ואקבצם אל הנהר הבא על אחוה ונחנה שם ימים שלשה ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם". (קידושין סט ע"ב)

וביאר רש"י:

"ואבינה בעם" – מי היה ומי לא היה, ש"מ לא ידע עזרא מי עלה עמו ומי לא עלה עמו וסבור שהיו שם לויים כשרים ולא מצא ראויים לעבודה אלא מאותן שקצצו בהונות ידיהם בשיניהם ואמרו איך נשיר את שיר ה' וגו' במזמור "על נהרות בבל" (תהלים קל"ז) שאמר להם נבוכדנצר "שירו לנו משיר ציון" עמדו וקצצו בהונות ידיהם בשיניהם ואמרו לו "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר", "לא נשיר" לא נאמר, אלא "איך נשיר", אין לנו במה למשמש בנימי הכנורות... והנך לויי דקתני מתניתין מהנך דלא חזו לעבודה היו.

רש"י מסביר שפסולם של אותם לויים היה פסול טכני – שלא יכלו למשמש בנימי הכינורות. באופן דומה כתבו התוס' שם: "דכל הלויים שעלו עמו היו קצוצי בהונות ואינם ראויים לשורר שירה של דוכן". מדברי רש"י ותוס' ניתן להסיק לכאורה שלדעתם עיקר שירה בכלי, ומשום כך עזרא ביקש לעבודת הנגינה דווקא לויים וכן הסיק מדבריהם התויו"ט (קידושין פ"ד מ"א). ראייה זו ניתנת לכאורה להידחות אם נאמר שכוונתם של רש"י ותוספות שאותם לויים לא היו ראויים לשיר מכיוון שהיו בעלי מומין, שהרי קיי"ל (בחולין כד ע"א) שלויים בעלי מומין כשרים. אולם שמעתי מידידי הר' גרשון באס שניתן לומר שלוי שהמום שלו מוגדר כ'מחוסר אבר', כמו קצוצי

6. במסכת תענית (כז ע"א) הגמרא תלתה מחלוקת אחרת במחלוקת זו לגבי עיקר שירה בפה או בכלי, וגם שם אין הכרעה ברורה בעניין.

הבהונות יהיה גם פסול לעבודה, ולכן יתכן שרש"י ותוספות התכוונו בדבריהם לפסול הנובע מחוסר כשרות לשירה בפה ולא מחוסר יכולת לנגן.<sup>7</sup>

אולם בפסיקתא (פסיקתא רבתי פיסקא לא) משמע שהפסול לא היה פסול של מום, אלא חוסר אפשרות טכנית לנגן בכינורות: "...מבני לוי לא מצאתי שם אלא שלא היו יכולים להקיש בכינורות שהיו אצבעותיהם מקוטעות".

התוספות ביבמות (פו ע"ב ד"ה ומבני) הסבירו שאף למ"ד עיקר שירה בפה יש מקום להקפדת עזרא על מנגנים לוויים שאינם בעלי מומים "משום דאיכא נמי מצוה בכלים". כלומר, אף שניתן היה לצאת ידי חובת שירה גם ללא מנגנים, מצווה לנגן ע"י לוויים, ומשום כך קנס עזרא את הלוויים שלא עלו וביטלו את קיום המצווה בשלמותה. דברים דומים כתב התויו"ט בסוף דבריו:

ומיהו אפשר דאע"ג דעיקר שירה בפה. מ"מ תקנה קדומה מימות שמואל הוואה ודוד המלך ע"ה ככתוב בדברי הימים לשורר בכלים, ולפיכך קנסום מאחר שלא עלו [אותם] שלא נקצצו בהונותם. וזה י"ל בדעת רש"י ותוס'.

אמנם על פי עדותו של רבי יוסי במשנה, בימי בית שני נהגו לתת למשפחות מיוחסות לנגן במקדש, אף שלא היו משבט לוי, ואם כן צריך עיון מדוע לשיטת התויו"ט לא המשיכו לקיים את תקנת דוד ושמואל בימים אלו.

נמצא אם כן שלשיטת הרמב"ם ישראלים רשאים לנגן בבית המקדש,<sup>8</sup> ולשיטת רש"י ותוספות הדבר אינו מבורר.

## ג. זהותו של ה'חליל'

מהו החליל שבמקדש? במשנה בערכין נאמר:

ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח... ולא היה מכה באבוב של נחשת אלא באבוב של קנה, מפני שקולו ערב; ולא היה מחלק אלא באבוב יחידי, מפני שהוא מחליק יפה. (משנה, ערכין פ"ב מ"ג)

7. חידוש זה מופיע כבר ב'מעשי למלך' על הרמב"ם (ביאת המקדש פ"ו, ה"י) שכתב: "ונראה דבמחוסר אבר גם בלויים מיפסל. ומקרא משמע דבא רק לפוסלו מכהונה, אבל בלויים לא נפסלו מעבודתן, דהא מום אין פוסל בלויים, אבל מחוסר אבר מיפסל נמי בלויים. וכן יש להוכיח מר"פ אלו יוחסין כהני לוי וישראל, דפירש"י שלא יוכל לשמש יעו"ש".
8. בפסוקי דברי הימים אנו מוצאים באופן עקבי שהמנגנים היו הלוויים. לשיטתו של הרמב"ם ייתכן שאעפ"כ בימי בית ראשון לא הניחו הלוויים לישראלים לנגן, ובדומה למה שמצאנו בעניין הולכת שעיר המשתלח (יומא סו ע"א): "הכל כשרין להוליכו, אלא שעשו הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו".

הגמרא שם (י ע"ב) עומדת על כך שבירשא של המשנה מוזכרת הכאה בחליל ובסיפא שבה מוזכרת הכאה באבוב, ומבאר רב פפא:

היינו חליל היינו אבוב, ואמאי קרי ליה חליל? דחלי קליה.

כלומר, לדעת רב פפא "אבוב" הוא שמו של הכלי, ואילו "חליל" הוא כינוי שהצמד לו על שם מתיקות קולו הערב ('חלי' בארמית = מתוק).

רש"י בפירושו למשנה תרגם את המילה חליל לצרפתית: "קלמיי"ל"ש בלע"ז", ובספר 'אוצר לעזי רש"י' תרגם בחזרה ל"חליל", ומשמע שכנראה הוא זהה או דומה לחליל של ימינו.<sup>9</sup> ומכיוון שהחליל הנו כלי נשיפה, ביאר רש"י שהכאה בחליל מתייחסת לסתימת נקבי החליל בתנועות הקשה: "שהיו נקבים בחליל ומכה באצבעו על הנקב להנעים את הקול".

במהדורתו הראשונה לפירוש המשנה, פירש הרמב"ם שחליל הוא 'אלעוד' ואבוב הוא 'אלמזמאר', אולם במהדורה השנייה תיקן הרמב"ם וכתב:

וחליל – הוא הכלי המפורסם אצל הכל כלומר ה"מזמאר". ואבוב, קנה של חליל,

כלומר החלק העדין שבראשו.

ואבוב של קנה – הוא הקנה הקטן שבקצה החליל.

ואבוב יחידי – רוצה לומר בעל נקב יחידי...

...אבל המתברר מן התלמוד שחליל ואבוב דבר אחד.

כלומר, במהדורתו הראשונה הסביר הרמב"ם שמדובר על שני כלים שונים לחלוטין, ואילו במהדורתו השנייה הסכים שמדובר על כלי אחד, אך הסביר שגופו של הכלי קרוי חליל, וה"אבוב" הנו קנה הנמצא בראשו של החליל.<sup>10</sup> שני ההסברים לכאורה אינם עולים בקנה אחד עם דברי רב פפא בגמרא שלדבריו גם 'חליל' וגם 'אבוב' הם שני שמות של דבר אחד.

9. כעין זה נראה מתיאורו של 'שלטי הגיבורים' פרק ו (דף ז ע"א; עמ' סא במהד' כולל 'בית הבחירה'), שתיאר מהו אותו חליל שכנראה עליו נאמר בגמרא "היינו אבוב היינו חליל", ותיאורו דומה לחליל של ימינו.

10. נראה שישנן כמה אפשרויות לזיהוי ה'אבוב' שעליו דיבר הרמב"ם. ניתן לומר שה'אבוב' הוא ה'ראש' של החליל, כלומר, חלקו העליון האחראי על יצירת הצליל הגולמי, שבקצהו נמצאת הפיה שלתוכה נושפים. וכן נראה מתיאורו של 'שלטי הגיבורים' (שם). אפשרות נוספת היא שמדובר על פיסת קנה ('עלה') המורכבת ב'ראש' כלי הנשיפה הרוטטת בעת הנשיפה ויוצרת את הצליל הגולמי (כפי שקיים בימינו בקלרינט ובאבוב). ועיין ב'ערך דל' (ערכין י ע"ב) שהסביר את דברי הרמב"ם באופן אחר, ולשיטתו ה'קנה' הוא הכיסוי האוטם את נקבי החליל בעת הנגינה לשם הפקת צלילים שונים.

גם בהל' כלי המקדש (פ"ג ה"ה), הסביר הרמב"ם שהחליל והאבוב הם שני דברים שונים: "והחלילין שהיו מנגנין בהן היה אבוב שלהן של קנה, מפני שקולו ערב".

הר"י קורקוס נדחק לישב את דברי הרמב"ם עם הגמרא:

אפשר שלפי זה מה שאמרו בגמרא היינו חליל היינו אבוב, פי' אינם שני מיני כלי זמר, אלא הכל כלי אחד ושניהם מנגנים כאחד, שהאבוב נותן בראש החליל, וכיוון שכן לא תקשי לך פתח בחליל וסיים באבוב, כיון שניגון אחד הוא וקרי ליה חליל דחלי קליה... ומ"מ הלשון דחוק.

אולם ניתן לומר שמכיוון שאין בדבר נפקותא לדינא בזמנינו, מכיוון שהדברים עדיין בבחינת 'הלכתא למשיחא', הרמב"ם הסביר את המשנה כפי שהבין את דבריה, וכפי שמצינו שנהג במספר מקורות אחרים<sup>11</sup>.

#### ד. הוספת כלי שיר ממינים שונים

האם מותר להוסיף בבית המקדש כלים נוספים על רשימת הכלים היסודית? במשנה בערכין (פרק ב) מצינו הגבלה שנאמרה לעניין חלק מהכלים, על כמות הפריטים מכל מין של כלי, האם ניתן להסיק מכך גם שישנה הגבלה שלא להוסיף כלים שלא הוזכרו כלל?

מדברי המשנה במידות (פ"ז מ"ו), משמע שהיו בבית המקדש כלים נוספים, שהרי שם נכתב: "ששם הלויים נותנים כנורות ונבלים ומצלתים וכל כלי שיר". אך ניתן לדחות ולומר שהכוונה היא דווקא לחצוצרות ולחלילים, שהיה להם ייעוד אחר (חצוצרות למצוות תקיעה, וחליל להכאה בי"ב הימים המיוחדים בשנה), או לכלים שהשתמשו בהם לשמחת בית השואבה.

אמנם לעיל הבאנו את התוספות המבארים שמלבד חצוצרות התקיעה היו גם חצוצרות (מקרון) לנגינה, אף שאלו לא הוזכרו במפורש ברשימת כלי הנגינה, וא"כ מוכח שיותר להוסיף כלי נגינה! וכן כתב הרמב"ן במסכת עבודה זרה (מז ע"א): "וכל מיני זמר היו במקדש בשעת שירה...".

---

11. ראה תויו"ט בנוזר (פ"ה מ"ה) שכתב על הסברו של הרמב"ם בפיהמ"ש שם: "אף על פי שבגמרא לא פירשו כן, הואיל לענין דינא לא נפקא מינה ולא מיד, הרשות נתונה לפרש...". וכ"כ הרש"ש בפסחים (עד ע"א). בספר 'ביצחק יקרא' (סי' כא) כתב הגר"א נבנצל: "ואכן דרך הרמב"ם לפסוק כסתמי המשניות גם נגד סוגיית הגמ'... אך מ"מ כל מקום דורש פירוש לעצמו", וע"ע שם בסימנים לו, צו, צב ו-קכב, שהביא עניין זה ודן בו. ולמרות שהרמב"ם כתב כך גם בי"ד החזקה בהכרעתו ההלכתית לגבי זהותו של החליל, כבר כתב הרב שלמה פישר ב'בית ישי' (דרשות, סי' טו), שדרכו לעשות כן גם בהכרעות הלכתיות כאשר הן 'הלכתא למשיחא'.

ראיה נוספת הביא הרב עזריה אריאל מדברי הגמרא בערכין (י ע"ב) שהביאה כלי נוסף: "אמר רבא בר שילא אמר רב מתנה אמר שמואל: **מגריפה** היתה במקדש...". המגריפה לא הוזכרה לא במשנה ולא בפסוקי דברי הימים, ומכאן משמע שיותר להוסיף על הכלים היסודיים המוזכרים במשנה. כמו כן בגמ' שם נאמר שבמקדש לא היו מנגנים בכלי שנקרא '**הרדולים**' – "מפני שקולו ערב ומערבב את הנעימה", ומשמע שלולי סיבה זו ניתן היה לנגן בו.

כמו כן, הסב את תשומת לבי הרב אמיר חסקין לדברי רש"י בתהילים (ה', א) שכתב:

"אל הנחילות" – מנחם פתר בכולן: 'נחילות' ו'עלמות' 'גיתות' 'ידותון' – כלם שמות כלי זמר הם, ונעימות המזמור היתה לפי שיר הראוי לאותו כלי...

ואם נאמר שהכוונה של רש"י שבכלים אלו ניגנו במקדש, א"כ מצינו כאן כלים נוספים שלא הוזכרו.

## ה. לבוש הלויים בעת הנגינה

### 1. "בגדי בוץ"

במשנה ובתלמודים לא מצינו התייחסות לבגדים שלבשו הלויים, אולם בדברי הימים נאמר שהלויים המשוררים לבשו בגד בוץ בחנוכת המקדש:

והלויים המשוררים לכלם לאסף להימן לידתון ולבניהם ולאחיהם מְלֻבָּשִׁים בּוּץ בַּמְצֻלְתִּים וּבְנֻבָלִים וּכְנֻרוֹת. (דברי הימים-ב ה', יב)

מקור נוסף בדברי הימים מדבר על לבישת בגדי בוץ בעת העלאת הארון לירושלים:

והיה מְכַרְבֵּל בְּמַעֲלֵי בּוּץ וְכָל הַלְוִיִּם הַנְּשָׂאִים אֶת הָאָרוֹן וְהַמְשֻׁרְרִים וְכַנְנִיָּה הַשֵּׁר הַמְשָׂא הַמְשֻׁרְרִים וְעַל דֹּוִד אֶפֶוד בֶּד. (דברי הימים-א ט"ו, כז)

מפשט לשון הכתוב עולה שדוד וכל הלויים (נושאי הארון והמשוררים) לבשו מעילי בוץ, ובנוסף היה דוד חגור באפוד בד, וכ"פ המצודות שם. בפירוש המיוחס לרש"י (שם) פירש שדוד לבש מעיל בוץ משום שזהו מעיל המשוררים ודוד היה משורר כמותם.

בפסוקים אלו לא נתברר האם בגד הבוץ היה בגד קבוע של המשוררים, או שמא רק באותם אירועים השתמשו בבגדים אלו. הרב ישראל אריאל (במאמרו 'בגדי שרד לכהנים וללויים', **מעלין בקודש** גיליון ה') כתב שמכיוון שחז"ל לומדים מפרשת חנוכת המקדש דינים לכל ימות השנה (כגון: כמות חצוצרות מירבית – מאה ועשרים), יש ללמוד מכך גם לשאר הפרטים המוזכרים בפסוק. אולם יש להעיר שכמות החצוצרות



שהזכרה בדברי הימים היא כמות החצוצרות המקסימאלית, ולא הכמות המחייבת, נמצא שאין ראייה ברורה שיש להקיש ממה שנעשה אז, למה שהיה נהוג במקדש תמיד.

## 2. "בגדי השרד"

החתם־סופר על התורה מחדש ש"בגדי השרד" המופיעים בתורה, הם בגדי הלויים:

"בגדי השרד" – נלע"ד כפי רמב"ן, בגדי השרידים אשר ה' קורא. אבל לא כמו שחשב הוא ז"ל דהיינו בגדי כהונה, דקשה קושיית רש"י הא לא היה בהם שש, וגם לשון הקרא דחוק מאד "את בגדי השרד ואת בגדי הקודש לאהרן הכהן...". על כן נלע"ד דלא היה מהראוי שהלויים המשוררים ושוערים וישראלים השוחטים ומפשיטים ישמשו בבגדי חול שלהן, ולפעמים יהיו בלאי הסחכות וטלאי על גבי טלאי, ולא ראוי לשמש בהן למלך הכבוד. ויען לא הותר כלאים אלא בדי' עבודות, על כן נעשו בגדי שרד להשרידים האלו מתכלת וארגמן ותולעת שני, בלי שש... מיהו ביומא משמע כמ"ש רמב"ן, ודלא כרש"י ודלא כדברי. (חת"ס עה"ת, כי תשא ד"ה ואת בגדי)

אמנם בפסוק בדברי הימים, שהבאנו לעיל, נאמר שהלויים היו מולבשים בבגדי בוץ, דהיינו בגדי פשתן, וזאת בניגוד לבגדי השרד שהיו מצמר<sup>12</sup> צבוע, ללא שש. אך ניתן לומר שהבגדים שלבשו בחנוכת המקדש אינם הבגדים שלובשים באופן קבוע, וכפי שכתבנו לעיל.

בספר 'תורת לויים' (קופשטיין, מהד"ת ו ע"ב, ב'זאת ליעקב') הביא מעין מקור לכך שישנם בגדים מיוחדים לעובדים במקדש מדברי רש"י (תענית יא ע"ב) שדן בעניין עבודת משה רבינו בשבעת ימי המילואים:

"כמה שימש משה" – דאילו באהרן כתיב בגדי כהונה, דכתיב (שמות כט) "והלבשתם", שבשעה שהיה משה עובד, אהרן היה לבוש בגדי כהונה, ועבודה דמשה גזירת הכתוב הוא, ובגדי כהונה לא מצינו בו, ומסתמא אין הדבר כשר שהיה עובד בבגדיו של חול, שיוצא בהן לשוק.

אולם אין בדברי רש"י ראייה לכך שכל העובדים במקדש לבשו בגדים מיוחדים, שהרי משה עבד בימים אלו בעבודות של הכהנים.

מדברי הספרא משמע בפשטות שמה התקין אף ללויים בגדים מיוחדים:

---

12. בגדי השרד שמוזכרים בתורה, נעשו מתכלת וארגמן ותולעת שני, וכוונת התורה לבגדי צמר הצבועים באותם צבעים (ראה רש"י שמות כ"ה, ד), ולכן אין לפרש שבגדי השרד הם בגדי הבוץ המוזכרים בדברי הימים.

"ואת כל העדה הקהל" – עשה במעמד כל העדה שיהו נוהגים קדושה בכהונה. "ויעש משה את כל אשר צוה ה' אותו" – כשם שהסדיר משה עבודת מקדש כך הסדיר עבודת כהונה ולויה בגדי כל אחד ואחד לפי מה שהוא מקריב. (מכילתא דמילואים א', ד)

### 3. "אפוד בד"

התייחסות לבגדי לוויים מצאנו גם בדברי הרד"ק על אפוד הבד שלבש שמואל הנביא:

תרגם יונתן: כרדוט דבוץ... ואפוד של פשתן היו חוגרים אותו העובדים את ה' והיו משתנים בו משאר בני אדם ואותו היו חוגרים בין כהן בין לוי בין ישראל... וכן בשמואל שהיה לוי חגור אפוד בד... (רד"ק, שמואל-א ב', יח).

אמנם מדברי הרמב"ם בסיום הל' כלי המקדש נראה ששמואל לבש את אפוד הבד בשל היותו ראוי שתשרה עליו רוח הקודש, שמעלתו ככהן גדול, ולא בשל עבודתו כלוי. וכך כתב הרמב"ם:

זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כ"ג אפוד בד, ואף הלויים היו חוגרין אותו שהרי שמואל הנביא לוי היה ונאמר בו נער חגור אפוד בד, אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקדש להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחשן ברוח הקדש. (הל' כלי המקדש פ"י הי"ג)

וכן כתב במפורש הסמ"ג (עשין סוף קעג).

### 4. סיכום

מכל האמור נראה, שהלויים המנגנים במקדש לבשו בגדים מכובדים ומיוחדים, ומסתבר שהם היו עשויים פשתן. אולם לא מצאנו מקור המחייב אותם ללבוש בגדים מיוחדים בעת עבודתם.

ונסיים בדברי הרב ישראל אריאל שליט"א במאמרו הנ"ל:

בעניין בגדי השרד לעובדי המקדש השונים סתמה התורה במכוון, ולא תיארה לא את צורתם של הבגדים, לא את מניינם, לא את אורכם ורוחבם, ולא את צבעם, דבר המשתנה מדור לדור. בעניין זה קבעה התורה עיקרון אחד, שנושאי תפקידים במקדש ילבשו 'בגדי שרד', שהם בגדי כבוד. באשר לצורתם, נתנה התורה יד חופשית לחכמי הדור לקבוע את הצורה הראויה, זאת, בהתאם למנהגי הלבוש, הצביעה, וחומרי האריגה – כל תקופה כעניינה, ובלבד שיהיו בגדים מכובדים.

טהרות



## טומאת מת גוי

מבוא

א. הסוגיה ביבמות

ב. קשיים בשיטת רשב"י

ג. שיטת התלמוד הבבלי

ד. לשון 'אדם'

ה. ראיות שגוי מטמא באוהל

ו. האם כוהן מוזהר על טומאת גוי

1. שיטת היראים

2. קשיים בשיטתו

ז. סיכום ומסקנות

### מבוא

ידועה דרשתו של רשב"י על הפסוק (במדבר י"ט, יד) "אדם כי ימות באהל" – "אתם קרויים אדם ואין נכרים קרויין אדם", ולכן קבריהם אינם מטמאים (יבמות סא ע"א). בראשונים קיימת מחלוקת בשאלה האם הלכה כרשב"י או לא, וסיעת ראשונים גדולה עומדת מכל צד.<sup>1</sup> בבית יוסף (יו"ד שעב) הסיק: "ולענין הלכה נקטינן להחמיר", כדין ספק דאורייתא, אך בשו"ע (שם, ב) נראה שמעיקר הדין דעתו להקל אלא שהחמיר לכתחילה, ובלשונו: "קברי עובדי כוכבים נכון ליזהר הכהן מלילך עליהם",<sup>2</sup> וכן ברמ"א:

---

1. הפוסקים כרשב"י: רמב"ם הל' טומאת מת פ"א הי"ג ובהקדמתו לטהרות (מהד' הרב קאפח עמ' י); יראים (סי' שכב); הגהות מימוניות (הל' אבל פ"ג אות ב) בשם הריצב"א והראב"י; רמב"ן רשב"א וריטב"א ביבמות שם; ריא"ז (ברכות פ"ג ה"א אות ח ובבא מציעא קיד ע"ב); תשב"ץ (ח"ג סי' שכג); תוס' הר"ש לפסחים ט ע"א (ועיין בדברי המהדיר לתוס' הרא"ש שם, הערה 8, שדברים אלו הם כנראה מהר"ש עצמו ולא בשם רבו ר"י).

הפוסקים שלא כרשב"י: ר"ת (בתוס' ישנים ביבמות סא ע"א ובסמ"ג ל"ת רלה); תוס' (יבמות שם בשם ר"י וב"מ קיד ע"ב); סמ"ג (שם); סמ"ק (מצוה פט); מהר"ם (מובא בשו"ת הרא"ש כלל ל, א, ובתשובה שמופיעה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתל); רא"ש (ב"מ פ"ט סי' מז ועיין גם בתוספותיו לפסחים ט ע"א, אך בתשובה הנ"ל, וכן בטור סי' שעב, כתב רק שהחמיר תבוא עליו ברכה). גם הרי"ף בהלכות טומאה לא הזכיר קולא במת גוי, וגם ביבמות (יט ע"א בדפי הרי"ף) ובבבא מציעא (סט ע"ב בדפי הרי"ף) לא הביא דברי רשב"י.

2. בבית יוסף שם מבואר שכוונתו כשיטת תוס' שקברי הגויים מטמאים באוהל, ולא רק שהקבר מטמא במגע, כשיטת תשובת הרמב"ם שלהלן, שלא הוזכרה בדבריו.

"אע"פ שיש מקילין, ונכון להחמיר". בתשובות האחרונים מצינו דעות שונות מהו עיקר הדין, ויש שהקלו בזה בצירוף ספקות נוספים.<sup>3</sup>

הדין בראשונים ובאחרונים מקיף מקורות רבים בדברי חז"ל, בניסיון להסיק מהם האם שיטת רשב"י מקובלת בין התנאים ובסוגיות הבבלי והירושלמי ולבסס על פי זה הכרעה לכאן או לכאן. בהתאם לגישה זו נכתב גם המאמר שלפניכם. להלן יתבאר בעז"ה שדעת רשב"י הינה דעת יחיד, ודעת רוב ככל התנאים שאין חילוק בין גוי לישראל בזה, וזוהי הדעה הנקוטה במשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה. לפיכך נראה לענ"ד שיש לקבוע להלכה שגוי מטמא באוהל מעיקר הדין.

### א. הסוגיה ביבמות

ביבמות סא ע"א נאמר:

תניא: וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר: קברי גוים<sup>4</sup> אינן מטמאין באהל,<sup>5</sup> שנאמר: "ואתן צאני צאן מרעייתי אדם אתם", אתם קרויין אדם ואין הנכרים קרויין אדם.<sup>6</sup>

- 
3. ראה למשל בפתחי תשובה ובברכי יוסף שם; אבני נזר יו"ד סי' תסו ונתע; דעת כהן סי' ריד.
  4. לפנינו 'עובדי כוכבים' והוא משינויי הצנזורה, עיין 'דקדוקי סופרים השלם' של מכון התלמוד הישראלי.
  5. כך נדפס לפנינו ביבמות, אבל בהרבה כתי"י המילה "באהל" חסרה, עיין דק"ס השלם שם, וכן בב"מ קיד ע"ב "אין מטמאין" בלא "באהל", וראה להלן הערה 8 על משמעות ההבדל.
  6. מאמר זה זכה לפירושים רבים, מהם אפולוגטיים. ומצאתי בספר חרדים (פרק סא) שכתב (אגב אורחא וכמסיח לפי תומו): "דישראל כלם נפש אחת, דכתיב 'שבעים נפש'. גם הם גוף אחד, כמו שפירש רשב"י על הפסוק 'אדם אתם'". מה שכתב על הפסוק 'שבעים נפש', כוונתו כנראה למדרש ויקרא רבה פרשה ד, ו שמשווה בין מה שנאמר בעשו "נפשות ביתו" (בראשית ל"ו, ו) ובין מה שנאמר ביעקב "שבעים נפש". ומש"כ על דברי רשב"י, ביאר לנו בזה בקצרה את הענין, ש'אתם קרויין אדם' אחד, ואין אוה"ע קרויין אדם אחד, דהיינו שטומאת האוהל וההשפעה החמורה של פטירת אדם אחד על רעהו נובעת מהיותו של עם ישראל כגוף אחד. ובזה מיושב למה הגמרא מקשה רק מהפסוקים שהביאה ולא מהפסוקים שהביאו תוס' (ד"ה ואין, עיי"ש), משום שבפסוקים שבגמרא מדובר על ציבור בלשון יחיד – 'ונפש אדם ששה עשר אלף', "שתיים עשרה רבוא אדם".

לפי זה צריך ביאור כיצד ר"ש לומד מהפסוק "אדם כי ימות באהל", ומניין לו לפרש זאת שכביכול הציבור מת וקרא הכתוב לציבור בלשון יחיד? ושמה יש לומר שפרשת טומאת מת נכתבה בתורה אחרי חטא המרגלים, למרות שנהגה כבר בהקמת המשכן, כהכנה למיתת אותו הדור, וזהו "אדם"; וכן שמעתי בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שדרש כך את סמיכות הפרשיות. כמו כן קשה בכריתות ו ע"ב לגבי "על בשר אדם לא ייסך", שגם כאן נדרש "אתם קרויין אדם", ולכאורה כאן מדובר ביחיד. ואף על זו יש ליישב, ש"בשר אדם" פירושו: ההמון, הציבור הרחב,

הגמרא מקשה על קביעה זו מסדרת פסוקים: "מיתבי: 'ונפש אדם ששה עשר אלף'! – משום בהמה. 'אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבוא אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו'! – משום בהמה. 'כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו' (במדבר ל"א, יט, במלחמת מדין)! – דלמא איקטיל חד מישראל".

על התירוץ האחרון אומרת הגמרא שחכמים החולקים על ר"ש לא קיבלו זאת: "ורבנן: 'לא נפקד ממנו איש'!", הרי שאיש מישראל לא נהרג. את סברת רבי שמעון מיישבת הגמרא בשתי דרכים: האחת – "ורבי שמעון בן יוחי: 'לא נפקד ממנו איש' – לעבירה". והשנייה: "רבינא אמר: נהי דמעטינהו קרא מאטמווי באוהל, דכתיב 'אדם כי ימות באהל', ממגע ומשא מי מעטינהו קרא?!". אם כן, לפי סתמא דגמרא רבי שמעון טיהר את מתי הגויים אפילו מטומאת מגע, ואילו לפי רבינא לא טיהר ר"ש אלא מטומאת אוהל.

נראה להביא ראיה להבנת רבינא בדעת ר"ש. שנינו בנדה פ"י מ"ד: "הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו מטמאין במשא עד שימוק הבשר. עובד כוכבים שמת טהור מלטמא במשא".<sup>7</sup> הגמרא (נדה סט ע"ב) מסבירה ש'משא' היינו אבן מסמא (ואינו נשיאת המת על ידי הטהור), כלומר שגזרו חכמים על הזבים מישראל לטמא כזבים גם במותם, פרט לגוי. ומסבירה הגמרא טעמו של דבר: "תניא, אמר רבי: מפני מה אמרו עובד כוכבים שמת טהור מלטמא במשא? לפי שאין טומאתו מחיים מדברי תורה אלא מדברי סופרים". מלשון המשנה "טהור לטמא במשא" משמע שהמת הגוי מטמא בשאר הטומאות, וזה או כרבינא אליבא דר"ש או כרבנן.

והנה, בתוספתא (נדה פ"ט ה"ט) מובאת ברייתא זו בנוסח שונה:

הזב והזבה הנדה והיולדת והמצורע שניהן מטמאין במשא... רבי שמעון אומר: אין שורפין עליהן את התרומה... וכן היה רבי שמעון אומר: עובד כוכבים שמת שהוא טהור מלטמא במשא לפי שאין טומאתו אלא מדברי סופרים.

---

בניגוד למלך וכוהן גדול, המותרים בסיכת שמן המשחה (כמו "ויראו בני האלהים את בנות האדם", בראשית ו', ב, עיין שם ברש"י ורד"ק).  
 7. זהו הנוסח בדפוס המשוני, אבל במשנה שבגמרא נאמר "טהור מלטמא". נראה שנוסחת המשניות עדיפה: ראשית, משום שהברייתא של רבי (ראה להלן), שבה נאמר "במשא", מצטטת ומפרשת את המשנה. שנית, משום שהלשון "טהור מלטמא" אינה נראית מתאימה בלא פירוט האופן שבו אינו מטמא, והיתה המשנה צריכה לומר רק "טהור". ואמנם מצאנו במשנה בתרומות פ"ט מ"ז "שתלן טהרו מלטמא", וכן במעשרות פ"ה מ"ב "בצלים שהשרישו בעליה טהרו מלטמא", אבל לשון זו מובנת כשיש פועל "טהרו", ואילו תואר "טהור" אינו מתאים בצירוף "מלטמא" בלא פירוט האופן שבו אינו מטמא (וראה נגעים פי"ד מ"ב-ג).

נראה שגירסת התוספתא "רבי שמעון" עדיפה, משום שבתורת כהנים (מצורע, פרשת זבים, פרק ב, יב-יג) ישנה מקבילה לרישא בתוספתא, וגם שם נאמר "רבי שמעון", והרי בסיפא בתוספתא נאמר "וכן היה ר"ש אומר", כלומר, זה שאמר את הרישא. וב'תוספת ראשונים' על התוספתא ציין שבכ"מ כתוב גם בברייתא שבגמרא "רבי שמעון". אם כן יש ללמוד מברייתא זו שר"ש סובר שגוי מטמא באופן כלשהו, וכדברי רבינא.

הראשונים חלוקים בשאלה האם לשיטת ר"ש אליבא דרבינא, המחלק בין מגע ומשא לבין אוהל, קברי גויים מטמאים את הנוגע בהם.<sup>8</sup>

### ב. קשיים בשיטת רשב"י

שתי ההבנות בדעת ר"ש – שמטהר לגמרי או שמטמא במגע ובמשא – מעוררות קושי בפשטי הפסוקים ובסברה. התירוץ "דילמא איקטיל חד מישראל" צריך ביאור: בשלמא "וכל נוגע בחלל", יש לפרשו לשיטת ר"ש על הנוגע בחלל ישראל, אבל איך יתפרש "כל הורג נפש"? וכי ישראל שהרג ישראל?<sup>9</sup> עוד יש להקשות על סברת הגמרא שר"ש מטהר לגמרי בגויים, וכי גרועים הם מנבלה שמטמאת על כל פנים טומאת ערב במגע ובמשא? ואם תאמר שבאמת מטמאים כנבלה, היכן נאמר דבר זה בתורה? הרי

8. ראה לעיל הערה 5 על הגרסאות בגמרא. הרמב"ם (טו"מ פ"ט ה"ד) פסק: "הגויים אין להן טומאת קברות, הואיל ואינן מטמאין באהל הרי הנוגע בקברן טהור" (וכ"כ בהל' אבל פ"ג ה"ג). אולם רוב הראשונים סוברים שהנוגע בקברי גויים טמא גם לדעת ר"ש: רש"י ביבמות סא ע"א פרש "אין מטמאין – את המאהיל עליהם", וכן במיוחס לרש"י בניזיר נד ע"א ד"ה או בקבר, ובתוס' (ניזיר ד ע"ב ד"ה אלא גמרא; גיטין ח ע"ב ד"ה דגורו; נדה ע ע"ב ד"ה ואין נציב), וברמב"ן (יבמות סא ע"א ד"ה והא דאמרינן) ועוד. וכ"כ הרמב"ם עצמו בפירושו בתשובה (פאר הדור סי' נז, מהדו' בלאו סי' קמה; ועל היחס בין תשובתו להלכותיו עיין במאמרו של הרב דרור פיקסלר ב'מעליות' יד (תשנ"ד) עמ' 92 ובספר 'טהרת שדה המכפלה' מאת הרב עידוא אלבה [להלן: טש"ה] עמ' 237, שנקטו שדעתו בהלכה היא 'משנה אחרונה').

נראה שהדבר תלוי בשאלה האם טומאת קבר היא טומאה עצמית, כמו אבר מן החי ורקב וכו', או שטומאת קבר היא הרחבה של טומאת האוהל, ולכן היא תלויה בדין טומאת אוהל. לא התעמקתי כראוי בסוגיה זו, אך לפום ריהטא נראה להוכיח כצד השני מהירושלמי בניזיר פ"ז ה"ב, שם רבי ינאי לומד את טומאת רקב מ"או בקבר – אפילו נגע בקבר אדם הראשון", כלומר שמכך שקברו של אדם הראשון מטמא עולה שגם רקב מטמא, שהרי אדם הראשון בזמן מתן תורה נעשה כבר רקב, ומזה לומד רבי ינאי את כל דין רקב, שמטמא במשא ובאוהל. מכאן משתמע שקבר שיש בו רקב מטמא רק משום שרקב מטמא באוהל.

9. והרי לא מדובר על הריגה בטעות בחץ ממרחק, עיין רש"י ע"פ הספרי. ושמא "כל הורג נפש" מתייחס ל"הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (במדבר כ"ה, ה), שאלו שהרגו אז טרם נטהרו, כי מיד נאמר "צרור את המדיינים והכיתם אותם", וידעו שילכו למלחמה.



בפרשת טומאת נבלות נזכרו רק חיה ובהמה.<sup>10</sup> ודוחק לומר שטומאת נבלות בהם נלמדת בק"ו מבהמה וחיה.

כמו כן קשה מהפסוקים ביחזקאל (ל"ט, יא-טז) על מלחמת גוג ומגוג: "וקברו שם את גוג ואת כל המונה וקראו גיא המון גוג. וקברום בית ישראל למען טהר את הארץ... ואנשי תמיד יבדילו עוברים בארץ מקברים את העוברים את הנותרים על פני הארץ לטהרה... ועברו העוברים בארץ וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון עד קברו אותו המקברים אל גיא המון גוג. וגם שם עיר המונה וטיהרו הארץ". מפורש כאן שחללי גוג ומגוג מטמאים.<sup>11</sup>

דעת רבינא, שגם לר"ש גויים מטמאים במגע ומשא, מוקשית מצד אחר, שלשון 'אדם' נאמרה גם בטומאת מגע: "הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים" (במדבר י"ט, יא), "כל הנוגע במת בנפש האדם אשר ימות" (פס' יג), "וכל אשר יגע על פני השדה... או בעצם אדם" (פס' טז). הראשונים על אתר (ראה תוס' רמב"ן ריטב"א ומאירי) תירצו שהפסוקים על 'נפש אדם' נאמרו למעט בהמה, ואילו הפסוק 'בעצם אדם' עוסק גם בטומאת אוהל, שהרי למדו מזה (בנזיר נג ע"ב) לאבר מן החי שמטמא באוהל. ושמה יש לישב באופן אחר, שלגבי נפש ועצם אין דרך הלשון לומר 'נפש איש' או 'עצם איש', ולכן נאמרה בהם לשון "אדם", אבל "אדם כי ימות באהל" יכול היה להיות "איש כי ימות" (כמו במדבר כ"ז, ח), ולכן למדנו רק מפסוק זה למעט גוי מאוהל. ועדיין הדבר תמוה, שלשון "אדם" נאמרת בפסוקים סמוכים ופעם כוללת את הגוי ופעם באה דווקא למעט את הגוי.

נמצא אם כן שיש קושי בשתי הדעות אליבא דר"ש: ממלחמת מדין ומהנבואה על גוג ומגוג מוכח בפשטות שגויים מטמאים, על כל פנים במגע, ובמקראות בפרשת חוקת קשה למצוא הבדל ביחס לגויים בין מגע לאוהל. אמנם אין לדחות שיטת תנאים

10. ואם הגויים אינם בכלל 'אדם' – מכל מקום אינם בכלל בהמה, כפי שמפורש גם בגמרא כאן.

11. אין לומר שהכוונה לטהר מטומאת נבלות, שהרי עצם של נבלה אינה מטמאת. בתוס' בנדה נז ע"א (ד"ה ובנה) עמדו בקושי זה, וכתבו "וציון דגבי גוג לאו משום טומאה, אלא לנקות הארץ מן המתים"; וזה דחוק מאוד, אחר שהכתוב אומר שלוש פעמים: "למען טהר את הארץ", "על פני הארץ לטהרה", "וטהרו הארץ", וקשה מאוד לפרשו בלשון נקיון בעלמא. הרמב"ן ביבמות סא ע"א תירץ אחרת, שיש לומר גם כאן "שמה איקטיל חד מישראל", ואף זה תמוה מאוד בפשט כל העניין שם, ובודאי הפסוק: "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון עד קברו אותו המקברים אל גיא המון גוג" אינו יכול להתפרש על ישראל, שיקברו צדיק עם רשעים.

מתוך קושייה, אבל יש חשיבות לקשיים אלו כאשר אנו באים לברר האם דעה זו מקובלת בין התנאים ונקוטה להלכה או לא.<sup>12</sup>

### ג. שיטת התלמוד הבבלי

לשון הגמרא: "ורבנן – לא נפקד ממנו איש, ורשב"י – לא נפקד ממנו איש לעבירה" מלמדת שהגמרא מבינה שחכמים חולקים על רבי שמעון. אך בשו"ת הרמב"ם (פאר הדור סי' נז, מהדו' בלאו סי' קמה) נשאל אם חכמים חולקים על ר"ש בענין טומאת אוהל במתי גויים, וכתב: "וזה לדברי הכל ואין חולק על זה, וראיה לזה מדברי רבינא דהוא בתרא: 'נהי דאמעטינהו קרא מאטמויי באהל, ממגע ובמשא מי מיעטינהו קרא?', ואלו היו דברי רבינא לדעת ר"ש לבד היה אומר: 'אמר לך ר"ש: נהי דמעוטינהו קרא מאטמויי באהל' או היה אומר: 'נהי דאמר ר"ש שאין מטמאין באהל, במגע ובמשא מי אמר'. ומאחר שאמר: 'נהי דמעוטינהו קרא' ראיה שקרא זה לדברי הכל בלא ספק". ומטעם זה פסק הרמב"ם כר"ש.

מלשונו "מדברי רבינא דהוא בתרא" מבואר שודאי על פי סתמא דגמרא לפני כן יש מחלוקת בדבר, ורק לפי רבינא אין מחלוקת. וזה תמוה לכאורה, מדוע נקודה זו משתנית בין ההוה-אמינא לבין דברי רבינא, ומה הקשר בין הדיון בדעת ר"ש לבין השאלה אם חכמים חולקים עליו? נראה להסביר, שאם ר"ש מפקיע את הכתוב בפרשת מדין לגמרי מפשוטו – ודאי יש לומר שחכמים חולקים עליו, אבל אם דבריו מתישבים יפה בכתוב – אין סיבה לומר שחולקים עליו.<sup>13</sup>

דיוקו של הרמב"ם מלשונו של רבינא אינו מוכרח, ומצאנו בכמה מקומות לשון זו גם כשאין הלכה כאותו מאן דאמר שהחילוק נאמר בדעתו, כגון ביבמות טו ע"ב: "נהי נמי דממזר לא הוי, פגום מיהו הוי", ולא: "אמר לך רבי יהושע"; וכן שם כג ע"ב: "לימא קסבר רבינא... נהי דממזר לא הוי, כשר נמי לא הוי", וכן במקומות נוספים.

אולם בגמרא בבבא מציעא (דף קיד) נאמר:

אשכחיה רבה בר אבהו לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים... אמר ליה: לאו כהן הוא מר? מאי טעמא קאי מר בבית הקברות? אמר ליה: לא מתני מר טהרות, דתניא, רשב"י אומר: קבריהן של נכרים אין מטמאין, שנאמר: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם

12. עיין למשל בכסף משנה בהל' ברכות פ"י ה"ט והל' כלי המקדש פ"ז ה"ט, שהרמב"ם פסק כתנא ש"מסתבר טעמיה", וכן בהל' בית הבחירה פ"א ה"ח והל' מעשה הקרבנות פ"ב ה"ז, שפסק כתנא שפשט הכתוב מסייעו. דוגמה לכך מצינו כבר בהלכות גדולות (סי' סה): "והלכה כלוי דקא מסייע ליה קרא" (אך עיין חידושי חת"ס ע"ז סו ע"ב, שביאר דבריו באופן אחר). ובעיטור (הל' שחיטה דף כח ע"א): "ומסתברא דהלכה כחנניא דקרא מסייע ליה".

13. וראה במאירי, שנראה מדבריו שהיסוד לדברי רבינא הוא הדוחק בכתובים.

אתם, אתם קרויין אדם ואין נכרים קרויין אדם. אמר ליה: בארבעה לא מצינא, כשיתא מצינא?

גם אם תיאור המפגש בין רבה בר אבוב לאליהו הוא מאמר אגדה שאינו כפשוטו, מסתבר שהמשא ומתן ההלכתי שבו מכוון להלכה. ולא רק פסיקה כרבי שמעון יש כאן, שמשמע ממנה שאין זו דעת יחיד, אלא גם מקושיית אליהו: "לא מתני מר טהרות" משמע שזהו דין פשוט שאין חולק בו, ואם רבה בר אבוב היה יודע את דברי רשב"י לא היה תמה על אליהו.<sup>14</sup>

רבנו תם, שדחה את דברי ר"ש מהלכה,<sup>15</sup> נדחק להסביר את הגמרא שאליהו דחה את רבה בר אבוב בטעם שאינו עיקר, ומה שהתיר לעצמו להיות בבית קברות של גויים הוא מטעם אחר, שברוב הארונות יש פותח טפח. ואע"פ שגזרו גם על ארונות שאין בהם (ברכות יט ע"ב), אליהו לא חשש לגזירה זו, אבל כדי לא להקל בגזירה בגלוי אמר טעם אחר. הרמב"ן והרשב"א ביבמות דחו את דברי ר"ת, כי בוודאי לא היה אליהו עובר על הגזרה וגם אומר טעם לא נכון שיש בו הטעיה הלכה למעשה.<sup>16</sup> ויש להוסיף, שתירוצו ר"ת מסביר את מעשהו של אליהו שנהג היתר בדבר, אבל לא מסביר את המו"מ שם, שמשמע ממנו כנ"ל שאין חולק על ר"ש. אך מצאתי בספר 'משנת רבי יעקב' (שור, עמ' מד) ביאור אחר לסוגיה זו, שאליהו עמד שם מפני שעת דחק כלשהי, וכוונתו לומר ש"כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק" גם כנגד הרבים (ברכות ט ע"א).

עוד מצאנו בגמרא בעבודה-זרה לט ע"א:

אמר רב אשי: שפר נונא [שם של דג] – שרי, קדש נונא – אסיר, וסימניך: קדש לה'.  
איכא דאמרי: קבר נונא – אסור, וסימניך: קברי עובדי כוכבים.

זוהי הגרסה לפנינו, ולפיה נראה שקברי גויים מטמאים. אך התוס' (ד"ה ה"ג) כתבו שר"ח גרס ההיפך:

קדש נונא – שרי, וסימניך: קדש ישראל לה', איכא דאמרי: קבר נונא – שרי, וסימניך: קברי עובדי כוכבים.

14. בגמרא שם נאמר שבאותה הזדמנות שאל רבה בר אבוב שאלות נוספות, על סידור לבעל חוב ועל תרומה על ידי ערום. בירושלמי בתרומות פ"א ה"ד יש מקבילה לעניין הערום: "אמר אבא בר אבין: חד חסיד שאל לאליהו זכור לטוב ערום מהו שיקרא שמע", ושם לא הוזכר שהשיח היה בבית הקברות. הדברים מתאימים למה שיתבאר להלן בשיטת הירושלמי.

15. ראה הערה 1.

16. העיר לי ידידי הרב דניאל וולף, שלשיטת הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ז ה"ד ופי"ב ה"ו, עיין שם בכסף משנה) פותח טפח מועיל רק בארון ולא בקבר, ולשיטתו תירוצו ר"ת אינו אפשרי כלל.

(אבל בר"ח לפנינו נדפס כמו שהוא לפנינו בגמרא). תוס' מסייעים לגירסה זו מהמשך הגמרא שם, שמשמע ששפרנונא אסור. וסיוע נוסף לזה, שמסתבר שקברי גויים לא הובאו כסימן לטומאה, כי למה לא יובאו קברי ישראל? (וכן כתב הפנים-מאירות ח"ב סי' טו). אם כן גם כאן הגמרא סותמת כדעת ר"ש.

מאידיך, בגמרא בבכורות מה ע"א נאמר: "אמר רבא"<sup>17</sup>: וכולן [כל האברים היתרים באישה שאינם באיש] אין מטמאין באהל, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' – דבר השווה לכל אדם". משמע שלא דרש מ"אדם" למעט גוי! ושמה תרתי שמע מינה, שמכך שנקט הכתוב בלשון "אדם" ולא "ישראל" יש ללמוד גם על דין זה.<sup>18</sup>

עלה בידינו מתמצית סוגיות הבבלי, שמהסוגיה ביבמות עצמה נראה יותר שרבנן חולקים על ר"ש (וכ"כ בתוס' הרא"ש ביבמות), אבל בגמרא בבבא מציעא נראה שדעתו מוסכמת, ועל כל פנים מקוימת להלכה (לפחות בשעת הדחק), וכך נראה מהגמרא בעבודה זרה.

#### ד. לשון 'אדם'

בדרך כלל כתב הקב"ה בתורתו 'איש' או 'נפש', ולא 'אדם'. השימוש בלשון 'אדם' בתורה רווח כניגוד לבהמה, כמו "מבכור אדם ועד בכור בהמה" (שמות י"ג, טו), "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה..." (ויקרא כ"ד, יז-יח), ועוד.<sup>19</sup> אולם ישנם כמה ענייני הלכה שבהם מופיעה לשון 'אדם' בלא שנזכרה הבהמה לצדו: א. "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל', לב). ב. "אדם כי יקריב מכם" (ויקרא א', ב). ג. "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת" (ויקרא י"ג, ב), "נגע צרעת כי תהיה באדם" (שם ט). ד. "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו" (ויקרא טז, יז). יש לבדוק בדינים אלו, האם הגוי התמעט מלשון 'אדם':

א. הגמרא בכריתות (ו ע"ב) מביאה ברייתא האומרת שסיכה בשמן המשחה על בשר הגוי מותרת מן התורה. הגמרא תמהה על כך: "הא אדם נינהו!", ומשיבה: "לאיי, דכתיב 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרויים אדם ואין אוה"ע קרויין אדם... ואיבעית אימא: כדקתני תנא קמיה דרבי אלעזר: כל שישנו בסך – ישנו בבל

17. לפנינו נדפס: "רב", אבל במסורת הש"ס מגיה "רבא", כנראה מאחר שאביי מדבר עמו בהמשך הסוגיה, וכן הוא בילקוט שמעוני רמז קכו, בקרית ספר ובכסף משנה בהל' טו"מ פ"ב ה"ז. לגירסה "רבא" חשיבות מפני שהוא מאחרוני האמוראים בסוגיות אלו.

18. עיי' פתח האהל' סי' ה, א, עמ' 128.

19. באלה לא מצאנו שהתמעט גוי מ'אדם'. פדיון בכורות כמובן אינו שייך בו. רציחת גוי התמעטה מעונש מ"וכי יזיד איש על רעהו להרגו" (שמות כ"א, יד; ראה מכילתא שם ורמב"ם הל' רוצח פ"ב הי"א), ולא מ'אדם'.

ייסך, וכל שאינו בסך – אינו בבל ייסך", כלומר, מי שאינו מזהר על איסור סיכה – אין סיכת בשרו אסורה, ולכן מותר לסוך את בשר הגוי. אם כן, הגמרא הניחה תחילה בפשטות ש"אדם" כולל גוי, אלא שבתירוץ חזרה בה, או כוונתה להעמיד את הברייתא כדעה מסוימת. ולפי תירוץ השני והברייתא שהובאה בו, אין למעט גוי מ"אדם", אלא מההיקש לאיסור הסיכה.

ב. לגבי הבאת קרבנות התמעטו הגויים (מסמיכה, לא מעצם ההבאה), ולמדו זאת בתו"כ (ויקרא נדבה, פרשתא ב, א) מ"דבר אל בני ישראל", אבל מלשון 'אדם' למדו דווקא לרבות: "אדם – לרבות את הגרים. מכם – להוציא את המשומדים" (שם פסקא ג).

ג. לגבי נגעים נאמר במשנה (נגעים פ"ג מ"א) שהגויים וגר תושב אינן מטמאים בהם. אין מקור ברור לכך במדרשי ההלכה,<sup>20</sup> והתוס' יו"ט (נגעים פי"ב מ"א) כתב שהמקור הוא מ'אדם'. ומכאן סייע הפנים-מאירות (ח"ב סי' טו) לפסק הרמב"ם כר"ש, שהרי המשנה בנגעים נסתמה כמותו. לענ"ד הדבר תמוה, הרי בתורת כהנים<sup>21</sup> הובאה דרשה למעט גוי מצרעת הבגד והבית, ולמה לגבי טומאת גופו לא הוזכרה הדרשה מ'אדם'? לפיכך נראה להסביר את העניין אחרת, שאין כל צורך בפסוק שימעט את הגויים מטומאת נגעי הגוף. טעמו של דבר, שכאשר ההלכה מתייחסת לאדם בתור זה שמצווה לקיים את ההלכה – בזה פשיטא שאין הגוי בכלל, שהרי התורה ניתנה לישראל. רק כאשר ההלכה מתייחסת לאדם מבחינת המציאות שעליה ההלכה חלה, אז יש מקום לדון אם הגוי בכלל זה או לא. וראיה לכך מהגמרא בכריתות הנ"ל, שנקטה בפשטות שהגוי אינו ב'סך', ודנה רק מהו המקור לכך שהגוי אינו ב'לא ייסך'. והוא הדין כאן: לגבי טומאת מת לא המת הוא המצווה אל החי, והמצווה על החי מתייחסת למציאות של אדם מת, ולכן יש לדון האם האדם המת כולל את הגוי. אבל בטומאת נגעים הטומאה איננה מיידית, אלא האדם מצווה "והובא אל הכהן", ופשיטא שהגוי אינו מצווה בזה, ולכן מצוות נגעי אדם אינה חלה עליו. לעומת זאת בגדיו וביתו עשויים להיות באחריות ישראל, ועליהם יש צורך בלימוד שאין בהם טומאת נגעים.

20. הרמב"ם בפיה"מ בנגעים פי"ב מ"א כתב: "ובא בקבלה 'אחזתכם' מטמא בנגעים ואין אחזת גוים מטמא בנגעים, וכשם שאין אחזתם מטמא בנגעים כך אין בגדיהם וגופן מטמאין בנגעים", וכן בר"ש שם. בתו"כ (מצורע פרשתא ה, ו) בנוסחה שלפנינו נאמר רק "כך אין בגדיהם מטמאין בנגעים", ולא "גופן", ונראה שהרמב"ם למד בקל וחומר מבתיהם ובגדיהם לגופן. המהר"ם מרוטנבורג בפירושו לנגעים פי"א מ"א כתב כרמב"ם, אולם התוס' יו"ט בנגעים פ"ג מ"א כתב בשם המהר"ם שהמקור הוא במיעוט שהתמעטו הגויים בניזיר סא ע"ב מכל טומאה, אך לכאורה הדרשה שם עוסקת רק בטומאת מת.

21. ראה בהערה הקודמת.

ד. לגבי איסור הכניסה לאוהל מועד בשעת הקטרה, שהגוי עצמו אינו מוזהר,<sup>22</sup> אף זה אינו ממיעוט 'אדם', אלא נובע מהנ"ל, שאינו מחויב במצוות.

אם כן, ככלל לא מצאנו שמיעטו גוי מלשון "אדם". לא זו בלבד, אלא אף מצינו להיפך. בסנהדרין נט ע"א נאמר: "היה רבי מאיר אומר: מנין שאפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול? שנאמר 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא האדם". רש"י (ד"ה האדם) מפרש שר"מ חולק על ר"ש שמיעט גויים מ'אדם',<sup>23</sup> וכן דעת התוס' רי"ד (ע"ז ג ע"א ד"ה היה): "נראה לי דפליג רבי מאיר עם ר"ש... וסבירא ליה לר"מ דגויים מטמאין באהל, והכי מסתברא מדקתני ר"ש אומר, מכלל דרבנן פליגי עליה". לעומתם, רבנו תם (בתוס' שם ד"ה אלא האדם) מיישב דברי ר"מ עם ר"ש, ומחלק בין 'אדם', שממעט גוי, ל'האדם', שכולל גם גוי. ורבנו משולם תירץ אחרת, שדווקא לגבי פורענות נאמר 'אדם' כלשון נקייה במקום 'ישראל', ולכן אי אפשר למעט גויים מ'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'. לענ"ד תירוצים אלו דחוקים מאד,<sup>24</sup> ונראה יותר כדעת רש"י.<sup>25</sup>

22. כי אין זה משבע מצוות בני נח, אלא עלינו המצווה להוציאו משם, כמו בענין איסור כניסתו למקדש בכלל (ראה חסדי דוד לתוספתא בכלים ב"ק פ"א ה"ח).

23. כך שיטת רש"י במקומות נוספים, שדעת ר"ש שנויה במחלוקת: פירושו לבמדבר ל"א, יט: "שאף לדברי האומרים" וכו'; שבת יד ע"ב ד"ה על ארץ העמים; ופסחים ט ע"א ד"ה מי.

24. תירוץ ר"ת תמוה, למה לומר ש'האדם', שמשמעו לכאורה 'המובחר שבאדם', יכול גויים יותר מאשר 'אדם'? בתוס' הרא"ש ביבמות סא ע"א הסביר שזה משום שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, וזה דחוק מאד, מצד עצמו ומצד לשון הגמרא בסנהדרין: "כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם". מסתבר יותר שר"ש ממעט גויים מ'אדם' מתוך תפיסה יסודית על מהות הגויים (ראה הערה 6), ואין הדבר תלוי בחסרות ויתירות. גם תירוץ רבינו משולם תמוה: אפשר להבין שבמקום פורענות אין הכתוב מזכיר ישראל אלא אדם, אבל אם כן מניין לנו למעט גויים מ'אדם'? שמא הכתוב התכוון גם אליהם? ואם תאמר שר"ש מחדש שאין לרבות גויים מ'אדם', אלא יש לומר שהכוונה רק לישראל אע"פ שהלשון סתמית (כלומר, הסברה הפשוטה היא שרק בישראל עסקינן אלא אם כן יש הוכחה להיפך, ור"ש מחדש רק שאין לרבות גויים מ'אדם' משום שכאן הוא ענין של פורענות), אם כן מדוע אומר רבינא: "ממגע ומשא מי מיעטינהו קרא"? אדרבה, הרי צריך קרא לרבות!

25. ראיתי בטש"ה עמ' 273, שכתב שגם אם ר"מ חולק על דרשת ר"ש – אפשר שמודה לעצם הדין שגוי אינו מטמא מדרשה אחרת, "כי מסתבר שגוי לא יטמא באוהל וטומאתו שונה מטומאת יהודי, כפי שטומאת בעלי חיים אחרים (הדגשה שלי) שונה מטומאת יהודי". ואם אין כאן פליטת קולמוס הרי שדבריו מוזרים, ולענ"ד ברור שר"מ בסנהדרין שם, האומר שגוי שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, לא היה מצרף את חתימתו למשפט האמור שמשווה גוי לבע"ח. עכ"פ קשה בעיניי לומר שדינו של ר"ש כל כך פשוט מסברה, ומסתבר שאם יוכח שתנא כלשהו חולק על דרשתו – הרי הוא חולק גם על עצם הדין.

ובספרי האזינו (סי' מט) נאמר: "ומות בהר אשר אתה עולה שמה. אמר לפניו: רבונו של עולם, למה אני מת? אמר לו: כלך משה, גזירה היא מלפני שהיא שוה בכל אדם, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', ואומר: 'זאת תורת האדם ה' אלהים'". אע"פ שאינה ראייה גמורה, זכר לדבר שפסוק זה נאמר בכל אדם.

כללו של דבר, לא מצאנו במדרשי ההלכה שמיעטו גוי ממשמעות 'אדם' באיזושהו דין שבתורה,<sup>26</sup> פרט לרשב"י בענין טומאת מת, והצעת הגמרא בכריתות לגבי סיכה בשמן המשחה. זאת, בניגוד לברייתא בכריתות שם, שלמדה מהקש הניסך לסך, ובניגוד לדרשת רבי מאיר בסנהדרין, שפשטה מורה ש'אדם' כולל גויים. יש להסיק, אפוא, שדעת ר"ש בענין זה אינה מוסכמת בין התנאים.

הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות (מהדו' מוה"ק עמ' י) כותב: "ישראל מטמאין באהל ואין הגויים מטמאין באהל, הסמיכו את זה לאומרו 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'... אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם". נראה מדבריו שזוהי אסמכתא בלבד. גם בהלכותיו (הל' טומאת מת פ"א הל"ג) כתב: "ואין הגוי מטמא באהל, ודבר זה קבלה הוא, והרי הוא אומר במלחמת מדין 'כל נוגע בחלל' ולא הזכיר שם אהל". יתכן שלדעתו בדרך כלל אין לדקדק מ"אדם" למעט גויים, אלא שעל פי מסורת שנתקבלה בתורה שבעל פה שגוי אינו מטמא יש לפרש את "אדם כי ימות באהל" כ"אדם מכס", בפרט כשמדובר על מחנה ישראל במדבר, שכולו ישראל ואין להם דבר עם גויים. לפי זה פרשת חוקת עוסקת בישראל בלבד, ורק במלחמת מדין התחדשה הטומאה בגוי, בגבולות מה שהוזכר שם, ולא הוזכר בה אוהל.<sup>27</sup> אולם בהל' כלי המקדש (פ"א ה"ו) פסק הרמב"ם לגבי שמן המשחה: "הסך כלים ובהמה וגויים שהם כבהמה... פטור, שנאמר על בשר אדם לא ייסך", דהיינו, הלימוד מ"אדם" ולא מההיקש לאיסור הסך. עוד יש להעיר, שנראה שדברי הרמב"ם שדרשת רשב"י היא "קבלה", מתאימה להבנתו בתשובה הנ"ל (פרק ג) שאין חולק על רשב"י, וזאת על פי שיטת הרמב"ם הידועה (בהקדמתו למשנה) שאין מחלוקת בדינים המקובלים מסיני.

26. במדרשי אגדה מצאנו בכמה מקומות שנקטו שישראל קרויין אדם (במדבר רבה פרשה י, ב; פרשה יב, יד; קהלת רבה פרשה ג, א, ועוד).

27. עמד בזה בספר 'מלאכת מחשבת' (גרינשפן), פרק ששה עשר, ופירש לפי זה את לשון הגמרא ביבמות ס ע"ב: "וכן היה רשב"י אומר...", בהמשך למאמרו הקודם על גיורת פחות מבת שלוש שנים, המותרת לכוהן, ומה עניין שני המאמרים הללו זה לזה? אלא ששניהם נלמדו ממלחמת מדין. ולפי זה הסיק שהספרי והירושלמי, שהביאו את מאמרו של רשב"י על הגיורת (ספרי מטות פיסקא קנז, ירושלמי קידושין פ"ד ה"א וה"ו, וביכורים פ"א ה"ה) ולא את מאמרו על מת גוי (גם לא בפרשיות וסוגיות העוסקות בטומאת מת), לא הגיעה אליהם מסורת זו על שיטת רשב"י.

ברם, על פי הראיות שלהלן ששיטת רשב"י שנויה במחלוקת, ממילא קשה גם לקבל שדרשתו מבוססת על קבלה מסיני.

## ה. ראיות שגוי מטמא באוהל

יש להוכיח מכמה וכמה ראיות שנחלקו חכמים על ר"ש בזה, וסתמי המשניות במשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה שגויים מטמאים באוהל, וכן שיטת הירושלמי:

1.

בכלאים פ"ח מ"ה:

אדני השדה – חיה. רבי יוסי אומר: מטמאות באהל כאדם.

ברור שהחשבת אדני השדה כאדם אינו עושה אותם כישראל, ואם כן מתברר שלרבי יוסי ודאי גוי מטמא באוהל. ומתנא קמא אין ראייה שחולק עליו בזה, כי לא נחלק אלא במהות אדני השדה.<sup>28</sup>

2.

ראיה דומה יש להביא מהספרא בשמיני (פרשתא ג, ז):

חיה – זו חית היים. הנפש – להביא את הסירונית. יכול תהא מטמא באהל כדברי בן חכינאי? ת"ל זאת.

(כך גירסת הילק"ש רמז תקלז ורבנו הלל והראב"ד). מדעת בן חכינאי מוכח כנ"ל שגוי מטמא באוהל, וגם התנא בתו"כ אינו חולק עליו אלא בעניין הסירונית. וראיה נוספת לענייננו ממה שמיעט מ"זאת", דהיינו מן הפסוק "זאת התורה אדם כי ימות באהל" (כן כתבו רבנו הלל והראב"ד): הרי בודאי השאלה "יכול תהא מטמא באהל" אין פירושה שאליבא דאמת היא מטמאה כמת טומאת שבעה במגע ובמשא, אלא האוהל הוזכר כדוגמא לטומאת המת בכלל.<sup>29</sup> אם כן יוצא שמ"זאת" למדנו למעט את הסירונית לגמרי מטומאת מת, ומכאן יש להסיק שמה שהתמעט מפסוק זה התמעט מכל טומאת המת, ולא כשיטת ר"ש אליבא דרבינא, שמיעט גוי רק מטומאת אוהל.

28. עמד בזה הסדרית-הרות (אהלות ד ע"ב ד"ה אדני), ותירץ שלאדני השדה יש עדיפות על פני הגויים, משום שאינם ראויים כלל לקבלת התורה, עי"ש, וכיו"ב בטש"ה עמ' 274 בשם המנחת-אלעזר, ולענ"ד אין בזה כדי יישוב. ומה שכתב בטש"ה שם שבאדני השדה יש ריבוי מיוחד גם לטומאת אוהל, לענ"ד אינו מסתבר לדרוש ריבוי כזה על אדני השדה אם בני אדם רגילים אינם מטמאים, ובכל מקום הסברה היא שקובעת איך לדרוש.

29. ומשמע שמטמאת במגע ומשא כנבלה, וצ"ב, שהרי זוהי חיית היים, שאין בה טומאת נבלות (ראה כלים פ"ז מ"ג ובפיה"מ). ונראה שבאמת אינה מטמאה כלל, אבל בהוה-אמינא דינה כאדם ולא כנבלה, ולכן נקטו אוהל.



3.

בספרי זוטא חוקת (יט, יד):

”זאת התורה אדם כי ימות באהל” אם לומר ‘אדם’ פרט לנבלה, כבר למד. הא מה אני מקיים ‘אדם’<sup>30</sup>? לרבות דבר אחר שיטמא כמת שלם. את מה אני מרבה? השדרה והגולגולת...”

נראה בבירור שהספרי זוטא לא ממעט את הגוי מ’אדם’.

4.

בספרי זוטא מטות (לא, יט):

”כל הורג נפש” – לרבות השדרה והגולגולת... ”וכל נוגע” – ריבה עצם כשעורה שהוא מטמא במגע ובמשא.

ריבוי השדרה והגולגולת הוא לטומאת אוהל (אהלות פ”ב מ”א), ומכאן שפירשו את הפסוק, העוסק במלחמת מדין ומסתמא מדבר על מתי גויים (גם לפי ר’ שמעון, לדעת רבינא, וכדברי הרמב”ם בהל’ טומאת מת פ”א הי”ג), על טומאת אוהל. ואין לפרש שהכוונה לרבות שדרה וגולגולת של גוי למגע ומשא בלבד, שהרי גם עצם כשעורה שלו מטמאת במגע ומשא, כמו שכתוב בהמשך הספרי זוטא, וגם הסיום ”שהוא מטמא במגע ובמשא” מלמד שלעיל דובר על טומאת אוהל.

5.

שנינו בנזיר פ”ז מ”ב:

על אלו הטומאות הנזיר מגלח: על המת ועל כזית מן המת... על מגען ועל משאן ועל אהלן, ועל עצם כשעורה על מגעו ועל משאו.

אם גוי אינו מטמא באוהל – נמצא שלא נזכר כאן כלל, והדבר מתמיה, שהרי זו טומאה מצויה. ואם תאמר שבאמת אין הנזיר מגלח עליו (וכדעת היראים, ראה להלן פרק ו), הרי גם במשנה הבאה: ”אבל הסככות והפרעות ובית הפרס וארץ העמים... אין

---

30. בגרסת הר”ש באהלות פ”ב מ”א: ‘האדם’.

הנזיר מגלח" אינו נזכר.<sup>31</sup> ואין לומר שהוא כלול ב"ארץ העמים", שהרי טומאת ארץ העמים היא מדרבנן ואילו גוי מטמא במגע ובמשא מדאורייתא.<sup>32</sup>

6.

שנינו באהלות פ"ב מ"ג:

אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באהל: עצם כשעורה וארץ העמים ובית הפרס...

אם גוי מטמא במגע ובמשא ולא באוהל, למה לא הוזכר?! ואין לומר שהוא בכלל "ארץ העמים", שהרי היה ראוי לשנות את הגוי עצמו, וכל שכן ארץ העמים שאינו אלא חשש.<sup>33</sup>

לכאורה דין ארץ העמים מוכיח לאידך גיסא, שלא חששו בה לטומאת אוהל ומכאן שמת גוי אינו מטמא באוהל. אך זו אינה ראייה כלל: בארץ העמים חששו להישארות טומאה במקום מסוים זמן רב ללא קבורה מסודרת, וחשש זה אינו אלא בעצם כשעורה, המטמאת במגע ובמשא, ולא בכזית בשר, שדרכו להתמעט (ראה מועד קטן ה ע"ב), או רובע עצמות, שדרכן להתפזר, וגם שדרה וגולגולת כשחסרו מעט אינם מטמאים באוהל.<sup>34</sup>

31. יש להעיר שגם הקבר לא הוזכר בשתי הרשימות, ואם כן יש לומר "תנא ושייר". הדעות חלוקות האם נזיר מגלח עליו (עיין רמב"ם הל' נזירות פ"ו ה"ח וכסף משנה ו'מקורות וציונים' שם, וראב"ד הל' טומאת מת פ"ב ה"ו), ולשיטה שאינו מגלח יש ליישב את ההשמטה, שהמשנה כללה אותו ב"גולל ודופק", כלומר, כל חלקי הקבר ואפילו אלו.

32. בדוחק יש לדחות ש"ועל אהלן" היינו – באלו מהם המטמאים באוהל, וכאן רק מתחדש גילוח הנזיר. אבל אם התנא סומך שדיני טומאת מת ידועים ממקום אחר היה די לו לומר: "על המת ועל כזית מן המת ועל עצם כשעורה", בכל אחד כדיניו.

33. גם בפרק זה באהלות, המפרט רבות מטומאות המת, לא הוזכר הקבר, ואף כאן יש לתרץ כנ"ל הערה 31, שנכלל במשנה ד על גולל ודופק המטמאים במגע ואוהל אך לא במשא, מפני שאינו ניתן להזהו.

34. בדין ארץ העמים מצאנו סתירה לכאורה בין המשנה באהלות, שמטמאת במגע ובמשא ולא באוהל, לבין הגמרא בשבת יד ע"ב ונזיר נד ע"ב, שדנה על טומאת אוויר ארץ העמים. הראשונים דנו ביחס בין הדברים ובאפשרות שהמשנה באהלות סוברת כר"ש ואילו סוגיות הגמרא כרבנן, ראה ברש"י בשבת יד ע"ב ד"ה על ארץ העמים, תוס' בשבת טו ע"ב ד"ה ואאירא וגיטין ח ע"ב ד"ה דגזרו, רמב"ם בפיה"מ באהלות פ"ח מ"ו, ושטמ"ק בנזיר נד ע"ב ד"ה או משום גושא. אך ישנם הסברים אחרים לסתירה זו, ראה בראשונים הנ"ל, ואכמ"ל.

.7

באהלות פי"ח מ"ז-י נשנה דין מדורות הגויים, שטמאים משום שמשליכים שם נפלים של ילדי הגויים, וכפי שנראה ממשנה ז: "כמה ישהא בתוכן ויהא צריך בדיקה? ארבעים יום" ליצירת ולד המטמא. מכך שהשלכת הנפלים מטמאת את הבית נראה ללמוד שגוי מטמא באוהל, והתוס' ביבמות סא ע"א (ד"ה ממגע) למדו באמת מדין זה שלא כרשב"י,<sup>35</sup> ולכן לא פסקו כמותו.

כמה ראשונים דחו ראייה זו בשתי דרכים: האחת, שאפשר שמדור הגויים טמא מחשש למגע ומשא בנפלים, כי אין דרך לקבור נפלים בעומק, ולא חששו בו לטומאת אוהל.<sup>36</sup> והשנייה, שדין מדור העמים אינו נובע מחשש מעשי בלבד, אלא זוהי גזירה

---

35. התוס' לא מתייחסים לכך שדין זה הוא "סתם משנה", אלא מסתמכים על הכלל שהלכה כרשב"ג במשנתנו, וכוונתם כנראה לכך שבמשנה ט שם נאמר: "רשב"ג אומר: עיר גוים שחרבה אין בה משום מדור גוים", ושמע מינה שהוא מודה בעיקר דין מדור הגויים. אבל זו אינה קושיה על פסק הרמב"ם כרשב"י בניגוד לרשב"ג, משום שהרמב"ם לא סמך בדרך כלל על הכלל שהלכה כרשב"ג במשנתנו, פרט למקומות שבהם נאמר בגמרא שהלכה כמותו, וכבר כתב הר"ף (ב"ב פא ע"א מדפי הר"ף) שכלל זה "לאו דסמכא הוא" (השטמ"ק בב"מ קיד ע"ב בשם הרמב"ן הרשב"א והר"ן האריך לבסס שאין זה כלל קבוע), ואכן הרמב"ם בפיה"מ באהלות שם כתב באמת שאין הלכה כרשב"ג.

בתוס' יו"ט הסביר את פסק הרמב"ם דלא כרשב"ג באופן אחר, על פי המהרי"ק (שורש קסה) שכתב שכללי הפסיקה נאמרו רק במה שנוהג בזה"ז, ולא בנגעים ואוהלות וכיו"ב. הדבר תמוה, שהרי דין מדור העמים הוא נפקא מינה לכוהנים בזה"ז, והמהרי"ק שם הזכיר נגעים בלבד, ולא אוהלות. ועוד, שהסברה שכללי הפסיקה מתייחסים רק למה שנוהג בזה"ז אינה נראית מן הגמרא והרמב"ם ורוב הראשונים, ראה 'שערי היכל' על מס' זבחים עמ' שנו"שנו. מכל מקום, ההתייחסות לעניין זה רק על בסיס הכלל שהלכה כרשב"ג מעוררת תמיהה, כי מצינו תנאים רבים במשנה ובתוספתא שנקטו בפשטות דין מדור הגויים (עמד על כך ב'פתיח האהל' ה, א, עמ' 126).

36. כ"כ רש"י בפסחים ט ע"א ד"ה מי לא תנן: "מדורות העובדי כוכבים טמאין מפני שקוברין נפליהם בבתיהם... ולרשב"י נמי דאמר קברי העובדי כוכבים אינם מטמאין, במגע ומשא מודה הוא", וכ"כ הרמב"ן ביבמות סא ע"א, ועוד. ובתשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' נז, מהדו' בלאו סי' קמה) נשאל גם כן על מדורות הגויים, אם אין מזה ראייה שחלקו על ר"ש, והשיב: "ואיזו ראייה יש מזה שהצריכוהו בדיקה כי קברי גויים מטמאין באוהל? אין בזה ראייה כלל, אלא (צריך) לבדוק כדי שלא יהיה שם וכל [אשר] יגע בו הנוגע". זהו הנוסח במהדורת בלאו, ולפיו דעת הרמב"ם כרש"י, שחששו למגע בלבד, אבל במהדורת פאר הדור כל המשפט "ואיזו ראייה" וכו' חסר.

כעין ארץ העמים,<sup>37</sup> ולכן אפשר שהמדור מטמא באוהל אע"פ שנפל גוי אינו מטמא באוהל.<sup>38</sup>

לכאורה יש ראייה לתירוץ הראשון מן התוספתא באהלות פי"ח ה"ה, וז"ל: "כיצד בודקין מדור העמים? ישראל נכנס תחילה ואחר כך כהן. ואם נכנס כהן תחילה, אע"פ שמצאו רצוף בשיש או בפשפש – טמא". פירוש: אם הכוהן נכנס, אע"פ שמוצא שהבית מרוצף בשיש או פסיפס (ראה גם ב'תוספתא ראשונים' שם), שאין בו חשש טומאה, בכל זאת הוא טמא כי נכנס באיסור. מכך שהריצוף מפקיע את החשש יש מקום להסיק שהמדור מטמא רק במגע ומשא, וזה לא נגע ולא הסיט. וזה כעין מה ששנינו באהלות פי"ח מ"ה: "הרוצף בית הפרס באבנים שאינו יכול להסיטן טהור", וכן במשנה ו: "המהלך בבית הפרס על אבנים שאינו יכול להסיטן... טהור", משום שבית הפרס אינו מטמא באוהל (אהלות פ"ב מ"ג).

אבל קשה, מדוע אסור לכוהן להכנס למדור העמים מרוצף עד שיכנס ישראל תחילה? הרי הוא יכול לראות כבר בכניסתו שהוא דורך על רצפה! לפיכך נראה לפרש, שהתועלת בריצוף במדור העמים איננה משום שגם אם קברו הרי כעת אינו נוגע ואינו מסיט את הנפל שמתחת לאבן, אלא שיש להניח שהריצוף הוא כבר מתחילת בנייתו של הבית, ולא קברו בו מעולם. ומכיון שכך, רק כאשר כל הבית כולו מרוצף הרי הוא כבדוק, אבל כאשר רק חלקו מרוצף – אין היתר לדרוך על החלק המרוצף, כי סוף סוף יש לחוש לטומאת אוהל מנפל שבחלק הלא מרוצף. לכן אסור לכוהן להיכנס עד שישראל יורדא שכל הבית מרוצף. בבית הפרס החשש הוא רק לעצם כשעורה, ולכן מותר ללכת על מרצפות אע"פ שיש שטח עפר שאינו מרוצף, ובלבד שלא ידרוך על העפר; וכאן, שהחשש גם לטומאת אוהל, אסור להיכנס עד שיבדק הבית כולו וימצא שכולו מרוצף. ואם כנים הדברים הרי יש כאן הוכחה להיפך, שחששו במדור הגויים גם לאוהל.

וראיה נוספת שחששו במדור הגויים לטומאת אוהל, ממה ששנינו (בפי"ח מ"ח): "את מה הם בודקים? את הביבים העמוקים ואת המים הסרוחים", משום שהחזיר והחולדה אינם יכולים להלך שם, כמפורש בהמשך המשנה. ואם החזיר והחולדה אינם

37. שגזרו גם על אווירה לטמא טומאה קלה ולא טומאת שבעה, ראה נזיר נד ע"ב, ותוס' שם (ד"ה ארץ, וכיו"ב במאירי ע"ז ח ע"ב) מסבירים שזוהי גזירה שנועדה למנוע יציאה מהארץ לחו"ל, ולא חשש מעשי לטומאה.

38. כ"כ התשב"ץ (ח"ג סי' שכג) והמל"מ (טו"מ פי"א ה"ז) וב'פתח האהל' עמ' 127. ובתשובת הרמב"ם הנ"ל כתב "שהמקומות מארץ ישראל אשר יהיו בהם הגוים טמאים מדרבנן כמו טומאת אשה בחוץ לארץ", וצ"ב, וראיתי מי שהגיה "גושא".

יכולים להלך מסתבר שגם האדם אינו יכול להלך, ואין חשש למגע ומשא אלא לאוהל בלבד (ומצאתי שהעיר על כך ב'אמרי צבי', דומב, סי' פז עמ' רכז).

התירוץ השני, שגזרו על אוויר מדור הגויים כדין אוויר ארץ העמים, קשה מסברה. בארץ העמים, אע"פ שביסוד הדין יש חשש מעשי לטומאה, פרטי הדינים אינם תלויים בשאלה אם יש חשש כזה. כך נאמר בתוספתא באהלות פי"ח ה"א: "חומר בארץ העמים שאין בבית הפרס... שארץ העמים בתולה שלה טמאה... ואין לה טהרה מטומאתה". לעומת זאת במדור העמים יש כמה פרטי דינים שכולם סובבים סביב השאלה האם מבחינה מעשית יש לחוש לטומאה: שהיית ארבעים יום, אם היה עבד או אשה משמרים אותו אינו צריך בדיקה (פי"ח מ"ז), מקום שחולדה מהלכת בו אינו צריך בדיקה (מ"ח), ובית מרוצף טהור. אמנם יש פרט שבו מצינו "לא פלוג", והוא הדין שאע"פ שאין עמו אשה הבית טמא (מ"ז), אך הר"ש שם מסביר שחיישינו שמא הביא אשה בלילה ולא ראוה. וגם הרמב"ם (הל' טומאת מת פי"א ה"ח), האומר שזוהי גזרה משום מדור שיש בו אשה, אינו אומר שזוהי גזרה משום ארץ העמים שלא תליא ביש עמו אשה. מכיון שכך, נראה תמוה לגזור על אוירה טומאה שאיננה נובעת מהחשש המעשי לנפל.

הבדל נוסף בין ארץ העמים למדור העמים, שעל ארץ העמים שורפים את התרומה (טהרות פ"ד מ"ה), ואילו על מדור העמים תולין.<sup>39</sup> נראה שטעם ההבדל, שבארץ העמים, אע"פ שביסוד דינה בחשש טומאה ממש, גדר הגזרה הוא טומאה עצמית, ולכן שורפים, ואילו במדור העמים גדר הגזרה הוא חשש גרידא, ולכן תולין.

מכל זה נראה שהחשש במדור הגויים הוא מפני טומאה גרידא, ולא גזירה כללית כעין ארץ העמים, ואם כן יש להוכיח שהגויים מטמאים באוהל.<sup>40</sup>

39. לרבנן דריב"י בתוספתא באהלות פי"ח ה"ג, וכ"פ הרמב"ם (הל' טומאת מת פי"א ה"ח).

40. באופן אחר תירץ הישועות-מלכו (חיו"ד סי' סח) את טומאת האהל במדור הגויים לדעת רשב"י, על פי רבא בחולין קכה ע"ב שמחלק בין אוהל ישיר (כשהמת מעל הנטמא או להיפך), שנחשב כמגע, לבין אוהל המשכה (כשהמת והנטמא תחת אותה קורת גג), ולפי זה יש לומר שגם לר"ש גויים מטמאים באוהל מגע, וזהו דין מדור העמים. ובסי' ע כתב אחרת, כדעת רבי זירא בחולין שם, שרק טומאה רצוצה חשובה כמגע, ובזה מודה ר"ש, ולזה החשש במדור העמים. על פי דרכו נדחק בביאור הסוגיה בבבא מציעא קיד ע"ב, להעמיד בבית קברות של גויים שהיה בחלל קבריהם טפח אך לא פותח טפח, ובאופן זה הוא כאוהל המשכה, עיין שם. כמו כן כתב גם האור שמח (הל' טומאת מת פי"א ה"ג) שגם ר"ש מודה בטומאה רצוצה. ומצאתי שכן משמע בשו"ת הרדב"ז (מכת"י, ח"ח סי' קצח), שאסר על הכוהנים להכנס בבית קברות של גויים: "חדא, דהוי פלוגתא בדאורייתא... ותו דשמא איכא התם עצם כשעורה ושמא יגעו בו... ותו דאיכא כמה קברות דלית בהו פותח טפח, ונמצאת טומאה בוקעת ועולה", ומשמע שבטומאה רצוצה לכולי עלמא הגוי מטמא.

8.

באהלות פי"ח מ"ט שנינו: "מזרח קסרין ומערב קסרין"<sup>41</sup> – **קברות**, ומזרח עכו היה ספק וטיהרוהו חכמים". ובתוספתא (פי"ח ה"ז):

ואי זהו מזרח קיסרי? מכנגד מטרופולין שלה ועד כנגד בית הגת שלה. העיד יהודה הנחתום על סטיו המזרחי שהוא טהור. ושאר כולה טמאה משום ארץ העמים.

נאמרו כאן שני נימוקים שונים לטומאה, "קברות" ו"ארץ העמים", ונראה שכוונת המשנה לומר שבמזרח קיסרי יש קברות, ואילו שאר סביבותיה הן "ארץ העמים" <sup>42</sup>סתם.

לענ"ד קשה מאוד לקבל את הדברים, כי ודאי דין אוהל מגע ודין טומאה רצוצה התחדשו כחלק מטומאת אוהל, שעליה נאמר 'אדם', ואינה בכלל מגע בסתמא, וחילוקים אלה אינם מתאימים לא ללשונו של ר"ש ולא למקורו בכתוב ולא ללשון הגמרא בענין. וראה ברמב"ן ביבמות סא ע"א (בעניין הסוגיה בבבא מציעא), שכתב בפירושו שגם בקבר שאין בו פותח טפח טיהר ר"ש, וכן בריא"ז (ברכות פ"ג ה"א אות ח): "שאינ בהם לא משום אהל ולא משום טומאה רצוצה", וכן באריכות בבבא מציעא קיד ע"ב. וכל המו"מ בראשונים בענין הסוגיה בב"מ ובעניין ציונו של רבי בנאה (ראה להלן) אין לו מקום על פי חילוקים אלה. הסוגיה בחולין שמחשיבה טומאה רצוצה ואוהל ישיר כמגע צריכה ביאור, ונראה שנאמרה רק לעניין צירוף לטומאה (כפי שהעיר האו"ש שם). מכל מקום ברור שבסתמא לשון "מגע" היינו מגע בלבד, ולשון "אהל" כוללת כל סוגי האוהל (עיין הל' טומאת מת פ"א הל' י-יא). ראה גם בטש"ה עמ' 238-240, מקורות נוספים באחרונים לחלק בין סוגי האוהל ודחייתם על פי דברי הראשונים (אלא שמסקנתו לפי זה לטהר בכל מקרה, על פי שיטת ר"ש, ולא כמסקנתנו לטמא בכל מקרה), וכן ב'פתח האהל' סי' ה אות ב-ג (עמ' 135-138).

41. כצ"ל, ראה תס"ר עמ' 157.

42. הרחבה: תוספתא זו יכולה להתפרש בשני אופנים: א. "ושאר כולה טמאה משום ארץ העמים" הוא המשך לדברי יהודה הנחתום, והוא מסביר את מה שנאמר במשנה "מזרח קסרין קברות", שהסטיו טהור ושאר מזרח ארץ העמים. לפי זה מה שכתוב במשנה "קברות" הוא כינוי לארץ העמים (או שמכיון שיש שם קברות גזרו שם טומאת ארץ העמים). נראה שכך פרש הכפתור ופרח (פרק יא, מהדורת לונץ עמ' רעו), שהביא את המשנה בלא התוספתא אגב דיון על גבולות עולי בבל, ומכאן שהבין שהמשנה עוסקת בתחום ארץ העמים. וכן פירש החזו"א (אהלות סי' כה סקי"א) "וקברות דמתניתין לאו דווקא". ב. "ושאר כולה" זהו המשך לדברי תנא קמא, שמזרח קיסרי קברות ואילו שאר כולה טמאה משום ארץ העמים; ויהודה הנחתום דיבר רק על הסטיו. לפי זה אין הקבלה בין "קברות" שבמשנה לבין "ארץ העמים" שבתוספתא. נראה שהפירוש השני עיקר, שכן בתוספתא ראשונים מובאת בבא נוספת שנשמטה בתוספתא שלפנינו, וז"ל: "ואיזה מערב קסרין? מנגד קורם שלא גזבר בן שאול ועד סוף החומה הישנה, והשאר כולה טמאה משום ארץ העמים". כאן ודאי "השאר" היינו כל העיר חוץ ממערבה, ואין זה פירוש ל"קברות", ונראה לפי זה שכך יש לפרש גם את הבבא הקודמת (הגר"א הגיה את המילים "משום ארץ העמים" בבבא הראשונה, והגהתו נסתרת לכאורה מהבבא האחרונה).

מסתבר ש"קברות" אלו הם קברות גויים: העיר קיסרי הייתה נכרית ברובה, שהרי היא מארץ העמים. גם אין סיבה לכאורה שהמשנה תציין את קברות ישראל, שידועים בוודאי לכל ישראל העוברים שם, כשם שלא ציינה בתי קברות אחרים בארץ. ועוד, שעדותו של יהודה הנחתום על כך שאין קברות בסטיו ודאי לא נצרכה אלא לקברי גויים, ואין דרכם של ישראל לקבור ברחוב העיר. גם הקשר המשנה מלמד על כך, בין משניות על ארץ העמים ומדור העמים. ולפי דרכנו למדנו שקברי גויים מטמאים, ולא כשיטת הרמב"ם בהלכותיו שקברי גויים אינם מטמאים כלל.<sup>43</sup>

ומכך שהמשנה מציינת במיוחד את הקברות, ולא אומרת שהכל טמא משום ארץ העמים, נראה שדין הקברות חמור מארץ העמים, ומשמע שהם מטמאים גם באוהל (ולא כארץ העמים שמטמאת בביאה, ותלוי בכניסת ראשו ורובו). אך יש לדחות, שהמשנה הבדילה בין "קברות" המטמאים מדאורייתא לבין "ארץ העמים" המטמאת מדרבנן.

9.

בכמה מקומות נשנו דיני ספק טומאת מת באופנים שונים, והספק שמא המת הוא גוי או ישראל אינו מוזכר ואינו נלקח בחשבון כאפשרות:

א. בטהרות פ"ה מ"א מנתה המשנה שורה של ספקות אפשריים בטומאה: "השרץ והצפרדע ברשות הרבים, וכן כזית מן המת וכזית מן הנבלה, ועצם מן המת ועצם מן הנבלה, וגוש מארץ טהורה וגוש מבית הפרס, גוש מארץ טהורה וגוש מארץ העמים, שני שבילין אחד טמא ואחד טהור: הלך באחד מהם ואין ידוע באיזה מהן הלך, האהיל על אחד מהם ואין ידוע על איזה מהן האהיל, הסיט את אחד מהם ואין ידוע איזה מהם הסיט, רבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרים". אם גוי אינו מטמא באוהל, או שאינו מטמא כלל, מדוע לא נאמר גם: "כזית ממת ישראל וכזית ממת נכרי"? הרי זהו דבר שיותר קל לטעות בו מאשר שרץ וצפרדע, או כזית מן המת וכזית מן הנבלה, או עצם מן המת ועצם מן הנבלה!

ב. במכשירין פ"ב מ"ג והלאה נשנו כמה דיני הליכה אחר הרוב הנוגעים לטומאה וטהרה ולדינים אחרים, כגון גסטרויות שישראל ועובדי כוכבים מטילין לתוכן, שאם רוב גויים טמא ואם רוב ישראל טהור ומחצה למחצה טמא. אם יש חילוק בין מתי

43. גם על פי הפירוש הראשון לעיל, שהמשנה מכנה את ארץ העמים "קברות", ברור שקברות הגויים מטמאים. בדעת כהן (סי' ריא) פירש שכוונת המשנה לקברות ישראל, כי לא מסתבר שתהיה סתם משנה שלא כר"ש, בפרט לשיטת הרמב"ם שפסק כר"ש. אכן, לשון הרמב"ם בפיה"מ: "הודיענו מקומות בארץ ישראל שהם בתי קברות" משמע קצת שפירש כך, וזה מתאים לשיטתו, אבל לענ"ד נראה יותר לפרש כאמור שהם קברי גויים.

ישראל למתי גויים, מדוע לא נשנתה גם דוגמא זו להליכה אחר הרוב, כגון מת שנמצא בעיר שרובה גויים או ישראל?<sup>44</sup>

ג. בתוספתא בטהרות פ"ד ה"ו: "קבר הנמצא מטמא למפרע", ואפילו נמצא ברשות הרבים. לסוברים שקבר של גוי אינו מטמא כלל,<sup>45</sup> הרי אפשר שהוא של גוי וטהור מספק! וגם לסוברים שקבר של גוי מטמא במגע, הרי משמע שקבר זה מטמא גם באוהל, ככל דין קבר (וכן משמע מהרמב"ם, שהביא דין זה בהל' טו"מ פ"ח ה"ח בפרק העוסק בכל דיני קבר, ולא חילק בין הדברים).

ד. בפסחים פא ע"ב (ובשינויים קלים בנזיר סג ע"ב) הובאה התוספתא בזבים פ"ב ה"ה, וז"ל: "המוצא מת מושכב לרחבו של דרך... משובר ומפורק טהור, שמא בין פרקים עבר. ובקבר אפילו משובר ומפורק טמא מפני שהקבר מצרפו", וצירוף הקבר הוא משום טומאת אוהל (רש"י ד"ה שהקבר מצרפו, וראה גם בהמשך הגמרא שם: "אי אפשר שלא יגע ולא יאהל"). ודאי במשובר ומפורק אי אפשר לדעת אם הוא גוי או ישראל, ובכל זאת טמא אף ברשות הרבים.

ה. בתוספתא באהלות פי"ז הי"ב: "ר' יוסי אומר: חזקת עצמות המכוסין – הרי הן של אדם, עד שיוודע שהן של בהמה; מגולין – הרי הן של בהמה, עד שיוודע שהן של אדם". מאחר שמטרתו להבהיר כיצד נדע האם העצמות מטמאות, והרי עצמות בכמות מסוימת מטמאות באוהל, היה ראוי שיוסיף סימן להבחנה בין ישראל לגוי, או על כל פנים יציין האם סימן זה של עצמות מכוסות מוכיח על ישראל, או לאו דווקא.

## 10.

בתוספתא באהלות פי"ז ה"ו: "רבי יהודה אומר: בור שמטילין בו נפלים טהור. אמר רבי יהודה: מעשה [בשפחתו] של מציק אחד ברמון שהפילה נפל לבור, ובא כהן אחד והציץ לידע מה הפילה. ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו, מפני שחולדה וברדלס מצויין שם וגוררין שם". התוספתא מובאת בירושלמי בפסחים פ"א ה"ג בשינוי קל: "אמר רבי יודה: מעשה בשפחתו של מסיק אחד ברימון שהשליכה נפל לבור, ובא כהן אחד והציץ לידע מה שהשליכה".

44. מה שנאמר במשנה ז "מצא בה תינוק מושלך, אם רוב עכו"ם – עובד כוכבים, ואם רוב ישראל – ישראל" היינו תינוק חי, כפי שמסבירה הגמרא בכתובות טו ע"ב, וכך נראה מן הלשון, שלא נאמר שמת, וגם מכך שההשליכה היא של תינוק משמע שהוא חי, כי מת אפשר להשליך גם בגדול או בנפל. גם מיקום המשנה מורה כך, כי במשניות ג"ד נשנו דיני הליכה אחר הרוב הנוגעים לטהרות, ואילו במשניות היא נשנו דיני הליכה אחר הרוב בענינים אחרים, ובתוכם משנה זו.

45. ראה הערה 8.



בבבלי (פסחים ט ע"ב; ע"ז מא ע"ב; נדה טו ע"ב) הובא המעשה בלשון זו: "מעשה בשפחתו של מסיק אחד ברימון שהטילה נפל לבור, ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר **אם נקבה**. ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו, מפני שחולדה וברדלס מצויין שם". מהמילים "אם זכר אם נקבה" יוצא שמדובר בשפחה ישראלית, שטמאה טומאת יולדת ובה יש הבדל בין זכר לנקבה (וכן פירשו רש"י ותוס' בנדה שם), והכוהן בא לשם כדי לברר את טומאתה. אולם המעשה תמוה מכמה פנים:

א. וכי שפחה זו שמטילה נפל לבור אכפת לה מטומאת יולדת? הרי ודאי אין דרך ישראל לקבור כך.<sup>46</sup>

ב. איך כוהן זה, שחושש לטומאת יולדת שלה, אינו נזהר מטומאת מת שלו?

ג. מבחינה מעשית נראה שקשה להציץ לבור שחולדה וברדלס מצויין בו, שהוא עמוק מן הסתם, על מנת להבחין בדיוק האם נפל שבו הוא זכר או נקבה.

ד. צריך ביאור מהו ה"מסיק". רש"י בפסחים ובע"ז גרס "מציק", ופירש: "איניש אלמא, וישראל הוה", ואילו תוס' בע"ז ובנדה גרסו "מסיק", ופירשו שהיה מוסק זיתים. שני הפירושים קשים, כי סתם "מציק" הוא גוי, שליח המלכות, כמו במשנה בבבא קמא פ"י מ"ו: "הגוזל שדה מחברו ונטלוה מסיקין" (ומשם מתבאר גם שהגירסה "מסיק" איננה שוללת את הפירוש שמדובר במציק). ופירוש תוס' קשה, כי לא מצאנו שמוסק זיתים נקרא "מסיק", אלא עצם קטיף הזיתים נקרא מסיק. גם לא מובן כל כך הצורך לציין שהיתה זו שפחתו של מוסק זיתים, שהרי ארץ ישראל היתה אז מלאה במוסקי זיתים.

והנה, גרסת הבבלי "אם זכר אם נקבה" אכן מכריחה לפרש שהשפחה היתה ישראלית, אבל לפי נוסחת התוספתא והירושלמי, שבהם המילים "אם זכר אם נקבה" חסרות,

---

46. ראה ברש"י בנדה שם שהאריך בהבאת כמה פירושים בזה. ויש להעיר, שהפוסקים נחלקו האם יש מצות קבורה בנפל, והאורזרוע (הל' אבלות סי' תכב) וההגהות מיימוניות (הל' מילה פ"א אות י) הוכיחו ממעשה זה שאין מצות קבורה. לעומתם, המגן-אברהם (סי' תקכו סק"כ) הקשה מכמה מקומות שמהם מוכח שיש מצות קבורה בנפלים ושנהגו לקוברם, ונדחק לומר שגם הטלה לבור היא קבורה; וזה תימה, איך אפשר לומר שהטלה לבור שיש בו חולדה וברדלס, וגם ללא כיסוי, כמוכח מ"הציץ בו לידע אם זכר אם נקבה", תיחשב קבורה? ועל פי נוסחת התוספתא והירושלמי וכפי שיבואר להלן אתי שפיר.

באו"ז (שם) הוכיח שאין חיוב קבורה בנפלים גם ממסכת שמחות פ"א ה"ז: "המחותך והמסורס והנפלים וכן שמונה חי וכן תשעה מת **אין מתעסקין עמו** לכל דבר". ולא הבנתי ראיתו, הרי לשון זו נאמרה גם בהרוגי בית דין (שם פ"ב ה"ז, ובסנהדרין מו ע"א), והרי בהם נאמרה בתורה מצות קבורה! על כרחך "אין מתעסקין עמו" אינו אלא לענין הספד ואבלות. וראה בשו"ת קול מבשר ח"א סי' א.

מסתבר לפרש אחרת: המציק היה גוי והשפחה היתה גויה, ולא אכפת להם כלל מקבורת נפלים, והכוהן לא בא לשם כדי לבדוק את טומאת היולדת, אלא ראה שאשה זרקה משהו לבור ובא מתוך סקרנות לראות מה זרקה, ורק אחר כך אמרו לו שזרקה נפל; וכך משמע יותר מלשון הירושלמי "מה שהשליכה". אף הרמב"ן בחולין ב ע"ב הביא את המעשה וכתב: "דגבי מדורות הגוים מיתניא בתוספתא דאהלות".<sup>47</sup> ובזה מיושבות כל הקושיות הנ"ל.<sup>48</sup>

חיזוק נוסף לביאור זה מהתוספתא במקואות פ"ו ה"א: "מקואות העמים... שבארץ ישראל... אמר רשב"ג: הלכה אין לי, אלא מעשה במערה היתה בגינתו של מוסק אחד ברימון שהיו כהנים כובשין את הגדר ויורדין וטובלין לתוכה" (כך נוסחת הר"ש במקואות פ"ח מ"א, ובתס"ר מובאת גירסה "מיצק"). ברור שהמוסק/מסיק/מציק הוא גוי, שהרי רשב"ג מביא את המעשה כדי להכריע במחלוקת שם על מקוואות הגויים שבארץ ישראל. ומכך שהכוהנים כבשו את הגדר משמע שנכנסו שלא ברשותו, כלומר שהיה זה גזלן. ובזה מוסבר אזכור הכוהנים (שהחסדי דוד שם נדחק בו), שקמשמע לן שאע"פ שהוא גוי לא חששו במקרה זה משום מדור הגויים. ונראה שה"מציק אחד ברימון" הוא אותו אחד שעליו סופר המעשה הקודם.

לפי פירוש זה בתוספתא ובירושלמי, מוכח מהמעשה שגויים מטמאים באוהל, ושכך היה נהוג למעשה.

---

47. יש להעיר, שתוספתא זו מוסבת על המשנה באהלות פט"ז מ"ו: "בור שמטילין לתוכו נפלים או הרוגים, מלקט עצם עצם והכל טהור. רבי שמעון אומר: אם התקינו לקבר מתחילה יש לו תבוסה". פירוש: לנפלים או הרוגים אין תבוסה ולא שכונת קברות, ור"ש אומר שאם התקינו מתחילה לקבר יש לו תבוסה. אם גם משנה זו עוסקת בגויים, יוצא מכאן שגם לר"ש גוי מטמא, ומסתבר שגם באוהל, כי מסתמא פינוי הבור נועד למנוע טומאת אוהל ולא מגע ומשא, וזה לא יתכן לאור הגמרא ביבמות. ובניזר סה ע"א מבואר שלגויים אין תבוסה ולא שכונת קברות כלל, ולא רק כשהוטלו לבור שלא כדרך קבורה מסודרת (וראה להלן הערה 63), ואם כן על כרחנו אין המשנה מדברת בגויים (אם כי הרמב"ם בהל' טו"מ פ"ט ה"ג פסק שלגויים יש תבוסה, ותמה עליו החזו"א באהלות סי' כב סקי"ג). מכל מקום, אפשר שהמשנה מדברת בנפלים של ישראל, שמטעם כלשהו הוטלו לבור ולא כדרך קבורת נפלים בדרך כלל, ואילו המעשה במציק שבתוספתא הוא בנפל גוי.

48. יש להעיר על הבדל נוסף בין הנוסחאות, שהגמרא שם מתקשה בשאלה איך ספק חולדה מוציא מידי ודאי נפל, ומתמצת (בתירוץ הראשון) שבמעשה זה היה ספק נפל. אולם מהרישא של הברייתא "בור שמטילין בו נפלים טהור" (שאיננה מופיעה בגמרא) נראה שלא כתירוץ זה, וכבר העירו על כך הר"ש (באהלות סוף פט"ז) והחסדי דוד.

בבבא בתרא נח ע"א נאמר שרבי בנאה (מראשוני אמוראי א"), ורבי יוחנן מוסר שמועות ממנו) היה מציין מערות קבורה, וציין גם את קברי אדם הראשון ואברהם אבינו ע"ה במערת המכפלה. ציון קברות איננו אלא בטומאת אוהל (ראה מ"ק ה ע"ב: "אין מצינין... על דבר שאינו מטמא באהל"), וגם נאמר בגמרא שציין מעל גבי המערה, עיין שם, ואם כן נראה שרבי בנאה חשש לטומאת אוהל בקבריהם.

הראשונים שדנים בענין מסבירים זאת בכמה אופנים: א. אדם הראשון ואברהם אבינו קרויים 'אדם' (תוס' בב"ב שם).<sup>49</sup> ב. גם אליבא דרבי שמעון לפני מתן תורה היו כל בני האדם מטמאים באוהל, ורק ממתן תורה התחדש הבדל זה בין ישראל לאומות העולם (תוס' בנדה ע ע"ב ד"ה ואין). ג. ציון זה לא היה אלא משום כבודם, משום שקיימו את התורה (רמב"ן בב"ב). ד. רבי בנאה סבר שאין הלכה כרשב"י (רמב"ן שם; ובכל זאת פסק שהלכה כרשב"י).

התירוץ הראשון צריך עיון מבחינת פשט דברי ר"ש. נראה שאחר שלמדנו מ'אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם' מפרש ר"ש את המילה 'אדם' בפסוק 'אדם כי ימות באהל' כתחליף למילה 'ישראל'.<sup>50</sup> קשה לפרש את הפסוק "אדם כי ימות באהל" כ'כל שנקרא אדם במקום כלשהו בתורה כי ימות באהל'. אם כן, מה בכך שגם אדם הראשון או אברהם אבינו נקראו "אדם"? לאידך גיסא, הראשונים שדנים בעניין נוקטים בפשטות שישראל קיבלו שם "אדם" במתן תורה, ואברהם אבינו אינו בכלל זה, ולכן נזקקו לפסוק מיוחד שבו גם הוא נקרא "אדם". אך יש מקום לפרש אחרת, ש"אדם" כאן הוא כינוי לישראל, ושם עם ישראל קרוי גם על האבות, ונמצא שאברהם אבינו הרי הוא בכלל אדם ממילא, ללא פסוק מיוחד שילמד זאת.<sup>51</sup> אם כן עיקר הקושי

49. לגבי אדם הראשון הרי זה פשוט, ולגבי אברהם אבינו הביאו מן הכתוב: "האדם הגדול בענקים" (יהושע יד, טו), עיין שם ברש"י, שפשטו מדבר על אביהם של אחימן ששי ותלמי הענקים, ומדרשו על אברהם (ראה בראשית רבה פרשה יד, ו, וירושלמי בשבת פט"ז ה"א).  
50. וכך הבין רבינו משולם (בתוס' ביבמות סא ע"א ד"ה ואין), שפירש שבענין של פורענות כתבה התורה 'אדם' כלשון נקיה במקום לכתוב שם ישראל.

51. ידועה החקירה על מעמדם של בני ישראל קודם מתן תורה, ולכאורה אין קשר בין נדון דידן לחקירה זו, כי כאן איננו דנים על הגדרים ההלכתיים שלהם אלא על חלות שם עם ישראל עליהם. ועל פי מה שביאר בספר חרדים (הנ"ל בהערה 6) על דרשת רשב"י, ש"אדם" היינו הציבור הנחשב כאדם אחד, עולות בבירור שתי המסקנות הנ"ל: אין להכליל את אדם הראשון ואברהם אבינו בכלל 'אדם' רק על סמך שם זה שניתן להם, כי אין בזה ראייה שהם שייכים לאותו ציבור המכונה 'אדם'; ומאידך ברור מדבריו שגם על בני ישראל שקודם מתן תורה שייך שם 'אדם', כשם שנקרא עליהם שם 'נפש' אחת, כמו שכתב שם.

הוא לגבי אדם הראשון, שמסתבר שעל פי רבי שמעון אינו מטמא באוהל, אע"פ ששמו אדם.

בעניין התירוץ השני, ראה להלן (ראיה 16) על מקורו והקשיים שבו. התירוץ השלישי קשה, כי אם רבי בנאה ציין את הקברות בשביל שיסברו שמטמאים באוהל ולא יבזו אותם, נמצא מביא לידי מכשול ולשריפת תרומה שלא כדין. גם נראה מהגמרא שם שהקפיד לציין בדיוק.<sup>52</sup>

לפיכך נראה עיקר כתירוץ הרביעי, שרבי בנאה סבר שגם קברי גויים מטמאים באוהל.

## 12.

בזבחים קיג ע"א נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם ארץ ישראל מוחזקת כבדוקה מטומאת מת או לא. הגמרא מפרשת שנחלקו האם ירד מבול בארץ ישראל, וכתוצאה מכך יש עצמות ששקועות בקרקע א"י, או שהמבול לא ירד בא"י.

מסתבר שעצמות ששקעו בימי המבול אינן פזורות על פני השטח אלא בעומק הקרקע, ואם כן יוצא מסוגיה זו שמתו המבול מטמאים באוהל. וכן מבואר ממה שאומרת הגמרא שריש לקיש הקשה לרבי יוחנן מהמשנה בפרה פ"ג מ"ב האומרת שחששו לקבר התהום, כלומר, לטומאת אוהל.

וכן יש להוכיח מהתוספתא בעדויות פ"ג ה"ג שמובאת בגמרא בזבחים שם: "פעם אחד מצאו עצמות בלשכת דיר העצים, ובקשו לגזור טומאה על ירושלים. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בושה היא לנו שנגזור טומאה על עיר אבותינו? איה מתי מבול, איה מתי נבוכדנצר?", כלומר, הרי כבר היו תקופות שהיו כאן מתים רבים ובכל זאת לא נמנעו מלנהוג בירושלים בטהרה, ולא חששו שמא בכל מקום יש שרידי מתים. וההשוואה למתי מבול אינה במקומה, אם הם אינם מטמאים באוהל. על כרחו כוונתו שהם מטמאים באוהל ואעפ"כ לא חששו שמא נשתיירו.

---

52. "הא בעינא לציוני מערתא? כמדת החיצונה כך מדת הפנימית... כמדת עליונה כך מדת התחתונה". אלא שצריך עיון עד כמה ניתן ללמוד מפרטי אגדה זו, שאע"פ שבודאי היא מושתתת על גרעין הלכתי, ולכן דקדקו בה הראשונים, אין הכרח ללמוד מזה על הפרטים. וראה בירושלמי בנזיר (להלן, ראיה 16), שהניח בפשטות שאדם הראשון כבר נעשה רקב בתקופת מתן תורה, ולא כמתואר בבבא בתרא. אגב, מה שכתב הרמב"ן בב"ב שם שאדם הראשון קיים את התורה צריך עיון מנליה, ומהרמב"ן נראה שזוהי נקודה משמעותית, שהיא הגורמת לכך שאחר מתן תורה נקראו ישראל 'אדם'.

בירושלמי בפסחים פ"ט ה"א נאמר שחזקיהו עיבר את השנה מפני הטומאה, כי "גולגולתו של ארנן היבוסי מצאו תחת המזבח" (וכן בירושלמי בנדרים פ"ו ה"ח וסנהדרין פ"א ה"ב). נראה מהירושלמי שארוונה היבוסי מטמא באוהל, וכן כתבו המשנה-למלך (הל' בית הבחירה פ"א הי"ג) והחתם-סופר (חיו"ד סי' שמ).<sup>53</sup>

הראי"ה (דעת כהן סי' ריד) דחה את הראיה, וכתב שאפשר שארוונה התגייר. ואמנם בגמ' בע"ז כד ע"ב נאמר שארוונה גר תושב היה, אבל אפשר שאחר כך התגייר, ואם לא כן יקשה כיצד נקבר בירושלים, הרי אפילו גר תושב אסור לשבת בירושלים. לענ"ד קשה לקבל זאת, שהרי גם אם התגייר אין זו סיבה שיקבר במקום המזבח. ועוד, שהגמרא בע"ז שם האומרת שארוונה היה גר תושב באה ליישב קושייה על שיטת ר' אליעזר, שסובר שאין מקבלים קרבנות מן הנכרים, בניגוד לכאורה לדברי ארוונה לדוד: "ראה הבקר לעולה והמוריגים וכלי הבקר לעצים" (שמואל"ב כד, כב). והרי הירושלמי (ע"ז פ"ב ה"א) מקשה את אותה קושייה ומתרץ אחרת, שדוד לא הקריב את הבקר, וקשה אם כן לתלות דווקא בירושלמי את הסברה שארוונה התגייר אחר כך.<sup>54</sup>

53. לשיטת הירושלמי צרף גם את הערה 14 והערה 27 לעיל.

54. יש להעיר בענין זה על התוספתא בפאה פ"ד הי"א: "משפחת בית נבלטא היתה בירושלים, והיתה מתיחסת על בני ארנן היבוסי. העלו להם חכמים שלש מאות שקלי זהב ולא רצו להוציאן חוץ מירושלים". ובמקבילה בירושלמי בפאה פ"ח ה"ז: "פעם אחת פסקו להן חכמים שש מאות כיכרי זהב שלא להוציאן חוץ לירושלם, דהוון דרשין 'בשעריך' 'בשעריך' לרבות ירושלם". המפרשים פירשו (ע"פ ההקשר בתוספתא, שעוסקת במתן צדקה למי שמורגל ברמת חיים גבוהה), שנתנו להם מעשר עני בשיעור כה גדול משום שהיו מורגלים בכך, ולא רצו להוציא את המעשר מחוץ לירושלים משום שסברו שמעשר עני צריך להיות בירושלים דווקא. מזה הוכיח הסדרייטהרות (אהלות ד ע"א) שארנן התגייר, ולכן בניו היו זכאים למעשר עני. פירוש זה תמוה: הרי הירושלמי אומר "לרבות ירושלם" ולא שירושלים דווקא. גם לא מובן למה העלו להם חכמים סכום כה עצום כ"צדקה", וגם לא מובן מה עסקם של חכמים בזה. לכן נראה לפרש ההיפך, שמכיון שארנן היה גר תושב וכן בניו, רצו להוציאם מחוץ לירושלים, אבל לא יכלו לכפותם, משום שדרשו שמותר לג"ת לגור בירושלים (וזהו "בשעריך", "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" בדברים יד, כא העוסק בג"ת האוכל נבלות, "לרבות ירושלם"). לכן קצבו להם פיצוי תמורת הוצאתם מירושלים, והעלו להם חכמים סכום עצום שכזה. ומסתבר גם שהסכום בירושלמי, שש מאות ככר זהב, מקביל לסכום שנתן דוד לארוונה על המקום. ואין כאן ענין של צדקה כלל, אלא דוגמא בעלמא לרמת חיים גבוהה שהזיקה את חכמים לתת להם פיצוי גבוה עבור הוצאתם מירושלים. יתכן שכך פירש הרמב"ם, כי לא כתב בהלכות גר תושב שאסור לו לגור בירושלים (בהל' ע"ז פ"י והל' איסור"ב פ"ד והל' מלכים פ"ח), אלא רק בהל' בה"ב פ"ז הי"ד בכלל המנהגים המיוחדים בירושלים, כגון שאין מוציאין בה זיזין, כתב "ואין נותנין בה מקום לגר תושב". אף לא הביא פסוק המלמד על כך, וגם משמע מלשון זו שלכתחילה אין נותנין לו אבל אין חובה או אולי גם אין היתר לגרשו. לאור האמור אולי למד

גם הלשון "ארוונה היבוסי" אינה נוחה לפירושו (כמו שכתב בעצמו שם). יתכן להסביר את מציאות הגולגולת תחת המזבח באופן אחר, שכאשר הוקם המזבח החדש בימי אחז (ראה מלכים-ב טז) הניח אחז את גולגולת ארוונה תחתיו על מנת לטמא את הקרבנות.<sup>55</sup>

העין-יצחק (ח"א יו"ד סי' לו) דחה את הראיה באופן אחר, על פי שיטת הירושלמי בחגיגה פ"ג ה"ח שהמזבח מקבל טומאה, משום שהתורה קראתו כלי עץ, ואם כן יש לומר שאמנם גוי מטמא במגע ומשא בלבד, אבל גולגולתו של ארוונה נגעה במזבח מתחתיו וטימאה אותו וממילא נטמאו הקרבנות. דבריו תמוהים מאד, כי הירושלמי בחגיגה מדבר על מזבח הנחושת ולא על מזבח אבנים הקבוע בקרקע, שודאי אינו מקבל טומאה.<sup>56</sup> ועוד, שהירושלמי בעניננו נוקט בדווקא "גולגולתו של ארוונה", ומשמע שזה משום שגולגולת מטמאת באוהל.<sup>57</sup>

.14

בגמרא במועד קטן ה ע"א איתא:

אמר רבי שמעון בן פזי: רמז לציון קברות מן התורה מנין? תלמוד לומר: [בענין הרוגי גוג ומגוג] "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון" (יחזקאל ל"ט, טו).

- זאת מהמעשה בירושלמי, על פי הפירוש שמותר לגר תושב לגור בירושלים ובכל זאת רצו להוציאו. ולפי דרכנו למדנו להיפך, שנראה מהירושלמי שארוונה לא התגיר.
55. בירושלמי בסוטה פ"ה ה"ב הובא מאמר זה בהקשר אחר: "דו אמר [חגי הנביא] 'ואשר יקריבו שם טמא הוא', כמה דמר רבי סימון בר זבדי גולגולתו של ארנן היבוסי מצאו תחת המזבח". הרא"ה (דעת כהן שם) עמד על הסתירה, שכאן הירושלמי מייחס את מציאת הגולגולת לימי חגי ולא לימי חזקיהו, וכתב שעל פי הדעה שזה היה בימי חגי יש לומר שהגולגולת היתה במקום שהוסיפו על המזבח בבית שני, ובבית ראשון לא היתה הטומאה תחת המזבח. סיוע גדול לדבריו ממדרש שיר השירים זוטא (פרשה ג, ד), וז"ל: "בשעה שעלו בני ישראל להוסיף על המזבח וימצאו גולגולתו של ארוונה נתונה תחת המזבח, ולא פסל הקב"ה את הקרבנות של ישראל". אבל בירושלמי גופו אפשר שאין סתירה, ומה שאמר בסוטה "כמה דמר רבי סימון בר זבדי..." אין הכוונה שאז מצאו אותו, אלא שכשם שאמר רבי סימון שבימי חזקיהו מצאו טומאה תחת המזבח כך יש לומר שמצאו טומאה בימי בית שני (וראה זבחים קיג ע"א הנ"ל "איה מתי נבוכדנצר").
56. יש להעיר שסוגיית הירושלמי שם סבוכה, ויש מקום להבין ממנה להיפך, שאפילו מזבח הנחושת טהור, ומה שנאמר במשנה שם "מפני שהן מצופין" הוא טעם לטהר, ואכמ"ל.
57. באהלות פ"ב מ"א "ואלו מטמאין באהל... השדרה והגולגולת". בגמרא בניזר נב הסתפקו אם "שדרה וגולגולת" או "שדרה או גולגולת", אבל הרמב"ם פסק שאו או תנן (הל' טו"מ פ"ב ה"ח, עי"ש בכס"מ), וכן משמע בכמה מקומות. וראה בכל עניין זה במרגליות הים בסנהדרין יב ע"א אותיות לד-לח. הבבלי בסנהדרין יב ע"א דן בפסח חזקיהו ואינו מזכיר את גולגולתו של ארוונה, וזה מתאים לשיטתו הנ"ל.

הראשונים (ראה תוס' בנדה נז ע"א ד"ה ובנה, רשב"א ביבמות סא ע"א, ועוד) התקשו בזה, הרי מבואר בגמרא שם (ה ע"ב) שאין מציינים אלא על דבר שמטמא באוהל, ואם כן למה יציינו בגוג ומגוג? ותירצו שלעתיד לבוא יציינו גם על מגע ומשא, כדי להרבות בטהרה. אולם בירושלמי במע"ש פ"ה ה"א נאמר: "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון – מכאן שמציינין על העצמות. אדם – מכאן שמציינין על השדרה והגולגולת" (וכן במור"ק פ"ג ה"א ושקלים פ"ג ה"א). כלומר, הירושלמי לומד מ"עצם אדם" שמדובר בעצם המטמאת באוהל, כעין מה שדרשו בספרי בחוקת (פיסקא קכז) על הפסוק "או בעצם אדם" – "זה אבר מן החי" (שמטמא באוהל). אם כן הירושלמי סובר שעצמות גוג ומגוג מטמאות באוהל.

.15

בגמרא בברכות יט ע"ב נאמר:

דאמר רבי אלעזר ברבי צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו, אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם.

הגמרא מבארת שמדובר באופן שהטומאה מדרבנן, עיין שם, "ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן", ככל איסורי דרבנן שנדחים מפני כבוד הבריות. כיוצא בזה נאמר בירושלמי בברכות פ"ג ה"א (ונוזיר פ"ז ה"א): "אמר רבי ינאי: מיטמא כהן לראות את המלך. כד סליק דוקליטיינוס מלכא להכא, חמון לרבי חייא בר אבא מיפסע על קיבריה דצור בגין מיחמיניה" (אלא שהירושלמי מתיר לשם כך גם טומאה דאורייתא, עי"ש).

הדבר תמוה לכאורה: מכיון שההיתר הוא משום כבוד מלכות, שהוא סעיף מכבוד הבריות שדוחה איסור דרבנן, איך הותר לשם כך לבזות את המתים על ידי דילוג על גבי ארונות ופסיעה על גבי קברים? ראה לכך ש"מפסע על קבריה" הוא בזיון המת מהירושלמי בברכות פ"ב ה"ג: "הוה רבי יונתן מפסע על קבריה, אמר ליה רבי חייא רובא: כדון אינון מימר, למחר אינון גבן ואינון מעיקין לן".<sup>58</sup> ובאור זרוע (ח"ב סוף סי' תכג) כתב: "לפי מה שפירשנו אסור לדרוך ע"ג בית הקברות משום דאסור בהנאה, ושמה היינו דקאמר בפרק מי שמתו 'מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים', שלא רצו לדרוך על גביהם משום איסורא. מיהו יש מפרשים מדלגין כלומר ממהרין ורצין". ואכן רש"י פירש "מדלגין – מארון לארון", כלומר, דורכים על גבי הארון עצמו, וכך משמע מ"על גבי ארונות". ולשון הירושלמי "מיפסע על קיבריה דצור" משמעה גם כן על הקברים עצמם.

58. מעשה מקביל לגמרא בברכות יח ע"א, אלא שבבבלי הבעיה היא בציצית של רבי יונתן שהיתה על גבי הקברים.

לפיכך נלע"ד שבמעשה בירושלמי עכ"פ מדובר על קברי גויים, ומסתמא זהו "קבריה דצור", בית הקברות של צור הנכרית,<sup>59</sup> ולכן לא חששו בזה לבזיון המתים. ומכך שהירושלמי לומד מזה היתר היטמאות לכבוד המלך שמע מינה שקברי גויים מטמאים, ומשמע שאפילו באוהל.<sup>60</sup>

.16

בירושלמי בנזיר פ"ז ה"ב מובא מקור לטומאת רקב: "רבי ינאי אמר: 'או בקבר' – אפילו נגע בקבר אדם הראשון", כלומר, הרי אדם הראשון ודאי כבר נעשה רקב בזמן שנאמרה פרשת טומאת מת ובכל זאת הנוגע בקברו טמא. מכיון שרקב מטמא באוהל, (אהלות פ"ב מ"א), ברור שכוונת רבי ינאי לרבות את קבר אדם הראשון גם לאוהל, ושמע מינה שאדם הראשון מטמא באוהל.

נראה שזוהי גם כוונת ריש לקיש בנזיר נד ע"א: "או בקבר – לרבות קבר שלפני הדיבור", וכמו שכתבו תוס' שם (ד"ה או בקבר) בשם ריב"א, שמרבה קבר של מי שמת לפני שנאמרה פרשה זו גם לטומאת אוהל.<sup>61</sup>

59. אמנם היתה שם קהילה יהודית, כמוכח מכמה מקומות בירושלמי, ומכל מקום נחשבה על ארץ העמים, ראה ירושלמי בשביעית פ"ו ה"א ומו"ק פ"ג ה"א. ולענין המעשה בבבלי בברכות יותר קשה לפרש כך, לפי מה שכתב הרמב"ן ביבמות סא ע"א "שבית הקברות של גוים אינם בארונות, שלא נהגו בארונות ולא בפותח טפח אלא ישראל ומשום טהרות", והרי בגמרא בברכות הוזכרו ארונות. אך מה שכתב שאין דרך הגויים בארונות צ"ע, ראה שבת קנא ע"א "עשו לו ארון וחרפו לו קבר" וברש"י וברמב"ן שם. ומש"כ על פותח טפח כוונתו שבארונות יש פתח מן הצד, עיין ברכות שם בתוס' ד"ה רוב וברמב"ן בתורת האדם (כתבי רמב"ן ח"ב עמ' קלט), וזה דבר מיוחד שנעשה רק משום הטומאה, ובישראל דווקא. אבל הרמב"ם חולק בזה ואינו מצריך טפח מן הצד, ראה הל' טומאת מת פי"ב ה"ו, ואם כן לדעתו אין מניעה לפרש שגם הגמרא בברכות מדברת בארונות של גויים.

60. לדיון על מגע בקבר הגוי ראה לעיל הערה 8. אם הטומאה היא רק במגע, אין צורך להתיר את הטומאה וניתן היה לעקוף אותה על ידי נעילת נעליים, ואפילו אם באופן זה הכוהנים הוזהרו משום "חרב כחלל" (כפי שהעלינו ב'מעלין בקודש' טו עמ' 157) הרי זה מדרבנן, עיין שם. בבבלי מפורש שבמקרה זה אין טומאת אוהל, משום שהיה חלל טפח בארונות, ומכל מקום יש ללמוד שעקרונות מתים אלו מטמאים אף באוהל. בירושלמי, המדבר על קברים ולא על ארונות, נחלקו ראשונים האם חלל הטפח מועיל, ראה לעיל הערה 16.

61. ריב"א מבאר שהצורך בריבוי זה איננו דווקא משום דעת ר"ש שרק ישראל מטמאים באוהל, אלא משום שיש הוה-אמינא ללמוד מ"כי ימות" שרק משעת אמירת פרשה זו ואילך המתים מטמאים. והביא ריב"א דוגמא ללשון זו מהוריות י ע"א, שמיעטו טומאת זב "לפני הדיבור" מ"איש איש כי יהיה זב" (וכן מצאנו בספרא תזריע פרשתא א,ד; פרשת נגעים, פרק א, ב ופרשתא ג, ב; מצורע, פרשת זבים, פרשתא א, ב; אמור, פרשתא ג, ב). זאת, בניגוד לדעת המפרש שם שה"דיבור" הוא מתן תורה, ו"לפני הדיבור" בא לרבות גויים לטומאת מגע. לעומת



תוס' (בסופו) כותבים הסבר נוסף, המיישב את הדרשה עם שיטת רבי שמעון: "דקסבר מקבר שלפני הדיבור נרבה קבר שלפני הדיבור של מתן תורה" (כצ"ל ע"פ השטמ"ק). פירוש: לדעת ר"ש שגויים אינם מטמאים באוהל, ה'דיבור' איננו שעת אמירת מצוות טומאת מת, אלא שעת מתן תורה, והריבוי לקבר שלפני הדיבור מחדש שאע"פ שאחר מתן תורה אין הגויים מטמאים באוהל, קברים שלפני מתן תורה מטמאים באוהל (ולפי זה מתבטלות ראיות יא"ב לעיל, לגבי מתי מבול ולגבי מערת המכפלה). ובתוס' בנדה ע"ב (ד"ה ואין נציב) כתבו שר"ש יסבור כך גם בלא ריבוי מ'או בקבר', "דאחר מתן תורה, דאיקרו ישראל 'אדם', איכא לפלוגי [בין ישראל לעמים], אבל קודם מתן תורה אין חילוק".

ברם, מן הירושלמי נראה בבירור שהריבוי לא נועד לומר שקודם מתן תורה גוי מטמא באוהל, כי לשון רבי ינאי "נגע בקבר". ואמנם ודאי כוונתו גם לטומאת אוהל, שהרי הביא מזה מקור לטומאת רקב שהיא גם באוהל, כאמור, אבל לא זהו הדגש בדבריו. גם סברת התוס' בניה, שמתים שלפני מתן תורה קרויים אדם ומטמאים באוהל לכולי עלמא, קשה לענ"ד: מסתבר שכינוי שם 'אדם' לישראל, גם אם הוא תלוי במתן תורה ולא היה לפני כן, הרי זה על צד החיוב, שמעלת קבלת התורה עשאתם 'אדם', ולא על צד השלילה, שהגויים שלא קבלו תורה באותו זמן ירדו ממדרגת 'אדם'. ואם כן, אין כל הפרש בין גויים שלפני מתן תורה לבין הגויים שלאחר מתן תורה, וכולם אינם 'אדם'. ועוד, שכאמור לעיל (ראיה 11), נראה שפשט דברי ר"ש איננו שכל

---

זאת לפי ריב"א הריבוי הוא גם לאוהל, וכן מוכח ממה שכתבו תוס': "ומקשינן, לר"ש אמאי הוה רבי בנאה מציין מערת המכפלה בפרק חזקת הבתים, והא קודם מתן תורה לר"ש לא מטמא באהל", כלומר שלרבנן אכן מטמא באוהל מ'או בקבר' (ולא כמו שהבין בדעתו הסד"ט באהלות ד ע"ב ד"ה קברי, שקברים שלפני מתן תורה התרבו רק לנגיעה).

יש קשר בין השאלה האם ה"דיבור" הוא מתן תורה או אמירת דין טומאת מת לבין השאלה האם הריבוי הוא למגע בלבד או גם לאוהל. לגבי מתן תורה יש מקום לומר שמעמד הר סיני שינה את הבריות ועשאו לאנשים אחרים, ל'אדם', ולכן אנשים שאחרי מעמד הר סיני מטמאים יותר מאשר אנשים שלפניו, או גויים שלא קבלו את התורה. אבל ודאי אמירת דין הטומאה לא חידשה מציאות חדשה באנשים, ולכן אין לנו אלא לדון האם התורה מתכוונת שהטומאה תהיה רק מכאן ואילך או גם מתים שמתו קודם מטמאים, ועל הצד שגם הם מטמאים – אין סברה לחלק באופני הטומאה. לכן ריב"א, על פי פירושו ל"לפני הדיבור", נצרך לפרש שהריבוי גם לאוהל (ומה שכתוב בגמרא שם "וגבי נגיעה תניא" אינו בדווקא לגבי כל הפרטים שבפסוק).

תוס' הקשו על המפרש, שלפי ר"ש לא מובן מה הצורך לרבות קברים אלו לנגיעה. כוונתם לומר, שהמקור לטומאת מגע בקברי גויים איננו מריבוי כלשהו, אלא מכך שהמיעוט 'אדם' מתייחס רק לאוהל, וכן משמע מלשון הגמרא ביבמות סא ע"א: "ממגע ומשא מי מיעטינהו קרא". ויש להקשות עוד, שלדבריו קשיא דריש לקיש אדריש לקיש, כי בזבחים קיג ע"א אומר ר"ל שיש לחוש לטומאת התהום משום מתי מבול, כדלעיל ראיה 12.

מי שמצינו בו שקרוי 'אדם' טמא באוהל, אלא ששם 'אדם' שבכתוב הוא תחליף ל'ישראל כי ימות באהל'. אם כן, אין מקום לרבות מזה שום אדם זולת עם ישראל, גם אם הוא ראוי לתואר 'אדם'. ורוב הראשונים לא סברו כתוס' בנדה, ונקטו בפשטות שלר"ש גם הגויים שלפני מתן תורה אינם מטמאים באוהל, ראה תוס' ביבמות סא ע"א ד"ה קברי, ותוס' בסנהדרין נט ע"א ד"ה אדם, שהוכיחו מ"כל האדם והבהמה" שאמור במכות מצרים, רמב"ן בב"ב נח ע"א (שהזכיר סברה זו ודחאה), ור"ן שם.

לסיכום עניין זה: מן הדרשות על קבר שלפני הדיבור נראה שגם מתי גויים מטמאים באוהל, ובפשטות הדבר אינו מתיישב עם שיטת ר"ש.

17.

חיזוק להבנה שיש כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי מן האמור בתענית יח ע"ב: "ניקנור אחד מאפרכי יוונים היה... וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים", ולא חששו לטומאת העוברים בשער (והרי אבר שיש בו בשר גידין ועצמות מטמא גם באוהל). במקורות מקבילים (ירושלמי תענית פ"ב הי"ב; מגילה פ"א ה"ד; מגילת תענית, י"ג באדר) נאמר שתלאום "נגד ירושלים" או "נגד בית המקדש", ולא בשער. וכך מתואר בספר חשמונאים א (ז, מז): "ואת ראש ניקנור כרתו ואת ימינו אשר שלח בגאון ויביאום ויתלום על יד ירושלים".<sup>62</sup>

62. אציין בקצרה לעוד מספר ראיות קלושות יותר לטומאת אוהל בגוי:

א. בערובין ל ע"א: "תניא, רשב"א אומר: עוג מלך הבשן פתחו כמלואו", כלומר, שיעור הפתח הנחוץ להוצאת טומאתו (לעניין דין "סוף טומאה לצאת" והצלה על שאר הפתחים) הוא כמלוא גופו. וכן עוד שם: "דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: עוג מלך הבשן פתחו בארבעה" (וכן בירושלמי בנזיר פ"ז ה"ב: "עוג – מלא תרווד רקב, ותינוק בן יומו – מלא תרווד רקב?", אבל שם אין הכרח שמדובר על טומאת אוהל). אזכורו של עוג רומז שגם גוי מטמא באוהל. מצאנו אמנם שעוג משמש כמשל גם בדינים השייכים לישראל בלבד (ערובין מח ע"א; יומא פ ע"ב), אבל כאן השימוש במשל זה, במידה שאינו נכון למעשה, עלול להביא לידי טעות. משמע אם כן מלשון זו שלדעת רבי שמעון בן אלעזר וכן רבי יוחנן גוי מטמא באוהל. כיוצא בזה יש לשמוע מהתוספתא באהלות פי"ד ה"ה (בהגהת 'אור הגנוז'): "אפילו קוליתו של עוג הרי זו ממעטת את הטפח", משום שאינה מטמאת באוהל, כי אינה אלא עצם, עיין בר"ש באהלות פי"ג מ"ה.

ב. בחגיגה כג ע"א: "מעשה באדם אחד שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן ובספינה, ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה. באותה שעה אמרו: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן בספינה". משמע מ"כזית" שלא יכלו לזהותו, ואם גוי לא מטמא באוהל הרי זה ספק טומאה, שמא גוי הוא! ואמנם יש לומר שלכן גזרו רק "בירדן ובספינה וכמעשה שהיה" (חגיגה, שם), משום שספינת הירדן קטנה יותר (עיין שבת פג ע"ב) והיא כרשות היחיד לטומאה (ועיין שו"ת מהרי"ט ח"ב חו"מ סי' פח, שכל ספינה היא רשות היחיד לטומאה).

ראיה גדולה לענ"ד מכך שבמשנה ובתוספתא בכל סדר טהרות אין זכר, כמדומה, לכך שגויים אינם מטמאים באוהל, או שאינם מטמאים במת כלל.<sup>63</sup>

## ו. האם כוהן מוזהר על טומאת גוי

### 1. שיטת היראים

בספרי בפרשת נשא, פסקא כו (וכן בשינויים קלים בבמדבר רבה פרשה י,יא) נאמר לגבי נזיר:

ג. בחולין ככג ע"א: "ת"ר: לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית – הבית טמא, שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין [גולגלות]. ואל תתמה, שהרי קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים". ובתוספתא בחולין פ"ח ה"ו נאמר: "מכאן אמרו: לגיון עובר ממקום למקום, המאהיל עליו טמא, אין לך לגיון שאין בו קרקפלין". כמדומה שאין להניח בדווקא שלכל לגיון יש כמה קרקפלין של ישראל, רח"ל, ושמע מינה שקרקפלי של גויים מטמאים באוהל. אכן הרמב"ם השמיט דין זה, והסד"ט (אהלות עו ע"א ד"ה לגיון) תלה זאת בדעתו שגוי אינו מטמא באוהל, והשמיט את הברייתא כי חולקת על כך. אבל הרמב"ם בתשובתו הנ"ל כתב, כאמור, שאין חולק על ר"ש, ונראה שהשמיט את הברייתא משום שרק הרומאים נהגו לשאת עמם קרקפלי, וכיום אין מקום לדין זה.

ד. בנידה סא ע"א: "תניא, אמר רבי מאיר: מעשה בשקמה של כפר סבא שהיו מחזיקין בה טומאה, ובדקו ולא מצאו, לימים נשבה בו הרוח ועקרתו, ונמצא גולגולת של מת תחובה לו בעיקרו". משמע שמציאת הגולגולת אישרה את החשבת המקום כטמא מתחילה. והרי כפר סבא היא עיר בגבול ישראל והעמים (ירושלמי דמאי פ"ב ה"א), והיה מקום להסתפק האם זו גולגולת של גוי.

63. פרט לדין ארץ העמים שמטמאת במגע ומשא ולא באוהל, שע"פ תירוץ אחד בתוס' (גיטין ח ע"ב ד"ה דגזרו) הדבר נובע משיטת ר"ש, וראה בהערה 34. אבל אין בזה הכרח, כי יש לדחות כמו שכתבתי לעיל (ראיה 6), שארץ העמים מטמאת במגע ובמשא בלבד משום שמת שלא נקבר בצורה מסודרת אין משתייר ממנו לאורך זמן אלא עצם כשעורה, שמטמאת במגע ובמשא בלבד, וכדין בית הפרס.

מקור אפשרי נוסף לטהרת קברי גויים הוא המשנה בנזיר פ"ט מ"ג ואהלות פט"ז מ"ג על "שכונת קברות", שטעונה בדיקה מטומאה סביבותיה וגם אסור לפנות את המתים שנמצאו בה. הגמרא בנזיר סה ע"א מדייקת מהמשנה שהרוגים שנמצאו קבורים באופן משונה אין להם דין "שכונת קברות", והגמרא מסבירה טעם הדבר, שמא הם גויים. וביאר הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ט ה"ג-ד) שמאחר שקברי גויים טהורים אין להם דין "שכונת קברות". אך ניתן לפרש את המשנה והגמרא אחרת, ש"אין להם שכונת קברות" היינו שמוותר לפנות אותם, כי האיסור לפנות קברים אינו אלא בקברי ישראל, ועיין בערוך השלחן הל' טומאת מת סי' כא סע' ה-ו.

"על נפש מת לא יבוא". שומע אני נפשות בהמה במשמע? ת"ל "לאביו ולאמו", במה ענין מדבר? בנפשות אדם. רבי ישמעאל אומר: אינו צריך, שכבר נאמר "לא יבא", בנפשות המטמאות בביאה הכתוב מדבר, אלו הם? אלו נפש אדם.

היראים (סי' שכב) הביא את הספרי, והניח שגויים אינם מטמאים באוהל, ולפיכך הסיק מרבי ישמעאל שנזיר אינו מזהר מלהיטמא לגוי אפילו במגע ובמשא, משום שאינו "נפשות המטמאות בביאה"<sup>64</sup>. וכתב עוד, שאפילו לדעת תנא קמא הלומד מ"לאביו ולאמו" התמעטו הגויים מדין זה, כי אינם יכולים להיות אב ואם לנזיר, משום שאין נזירות לגויים (ואפילו גר אין בו דין אביו ואמו, כי כקטן שנולד דמי). ומכיון שנזיר אינו מגלח על טומאת מת גוי – ממילא גם כוהן מותר להיטמא לגוי, על פי הכלל: "כל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין לוקין עליה את הארבעים" (תוספתא מכות פ"ג ה"י).

הרמב"ם (הל' אבל פ"ג ה"ג) חולק על היראים, ונקט שכוהנים הוזהרו על טומאת הגוי במה שהוא מטמא, וכך עולה מדברי ראשונים נוספים מבין הפוסקים כרשב"י.<sup>65</sup>

## 2. קשיים בשיטתו

פירושו של היראים לספרי ופסקו להלכה מוקשה מאד לענ"ד<sup>66</sup>:

א. אם כוונת הספרי לשלול טומאת גוי, ראוי היה שיאמר בהוה-אמינא "שומע אני נפש גוי במשמע", ולא "נפש בהמה". ובגמרא המקבילה בגמרא בנזיר מח ע"א הובאה ברייתא זו בלשון אחרת: "שומע אני אפילו נפש בהמה במשמע... ת"ל 'על נפש מת לא יבא', בנפש אדם הכתוב מדבר", ולא למדו מ"לאביו ולאמו" כלל. והרי הלשון "נפש מת" אינה רומזת לישראל בדווקא, אלא לנפש אדם בכלל.

ב. "לאביו ולאמו לא יטמא" נאמר על הנזיר ולא על המת, אלא שממילא שמע מינה שהמת הוא מסוג זה ששייכת בו אבהות. אם כן, אם תנא קמא לומד מ"לאביו ולאמו" שנזיר אינו מזהר על גוי – כל שכן שיש ללמוד שמי שאין לו אב ואם, כגון

64. בהגהות מיימוניות (הל' אבל פ"ג אות ב) הביא דברי היראים באופן אחר, שגויים אינם מטמאים כלל במגע ובמשא, והקשה עליו מהגמרא ביבמות שאומרת "במגע ומשא מי מעטינהו קרא". אבל מעיון ביראים גופו נראה שכוונתו רק שהכוהנים לא נאסרו במגע ומשא של גוי, וכן פירש דבריו המשנה-למלך בהל' אבל שם והתועפות-ראם ביראים שם (אות יד).

65. כגון אלו שביארו את דין מדור הגויים לשיטת רשב"י שיש בו חשש מגע ומשא (ראה לעיל הערה 36), והרי מצינו שכוהן אסור במדור הגויים (תוספתא אהלות פי"ח ה"ה).

66. במשנה למלך הל' אבל פ"ג ה"א האריך בבירור דעת היראים מצדדים נוספים, וקיצרנו.

גר ועבד, אין בו נזירות כלל, או לחילופין שיש בו נזירות אבל היא אינה כוללת איסור טומאה; וזה אינו נכון, שהרי גר ועבד נוזרים נזירות ומוזהרים בכל פרטיה.<sup>67</sup>

ג. לפי פירושו יש לכאורה נפקא מינה בין תנא קמא לר' ישמעאל לגבי עבדים, שהרי אין להם יחוס אב ואם, ואם כן לדעת ת"ק כוהנים אינם מוזהרים מלהטמא להם, ואילו לפי רבי ישמעאל אסור להטמא לעבדים, שהרי הם בכלל 'אדם' ומטמאים באוהל.<sup>68</sup> ומלשון רבי ישמעאל "אינו צריך" משמע שלא נחלקו בזה, אלא רק משמעות דורשין איכא בינייהו.

ד. באשר לעצם הדין, מצינו בחז"ל שכוהן ונזיר נאסרו גם להיטמא לגויים: בגמרא בנזיר ד ע"ב מוכח כך, שהרי רבי יהודה שם מוכיח שנזיר שמשון מותר להיטמא למתים מכך שמשון עצמו נטמא למתים, והרי שמשון נטמא למתי גויים. היראים עצמו מביא את הגמרא, ומיישב שרבי יהודה סובר כרבנן דרשב"י ולכן הגויים לא התמעטו מ'לא יבוא'.

עוד מצאנו בתוספתא באהלות פי"ח ה"ה שכוהן אסור להכנס למדור העמים, וכן במסכת שמחות פ"ד הכ"ג. ושם פ"ד הי"ב נאמר: "מטמא כהן על הקרובים ואפילו הם פסולים... חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית", הרי שאסור להטמא לגויים ולעבדים. ולפי דברי היראים נצטרך לומר שגם מקורות אלו סוברים שגויים מטמאים באוהל, ולכן הם בכלל "לא יבוא".

67. אם צריך ראיה לדבר, יש להוכיח זאת מהמעשה בהילני המלכה, שהיתה גיורת וטומאה פסלה את נזירותה (נזיר פ"ג מ"ו), ולגבי עבדים עיין נזיר פ"ט מ"א ותוספתא שם פ"ו הל' דה.

68. נראה פשוט וברור שעבד שמחויב במצוות כאשה קרוי 'אדם'. וכן מוכח מפסחים ט ע"א במעשה בשפחתו של מציק, המובא לעיל, שהגמרא פירשה זאת על שפחה ישראלית ובכל זאת הכוהן אסור להיטמא; וכן הסיק ב'פתח האהל' ס"ה, ד (עמ' 140). ב'שוהם וישפה' (הל' טומאת מת א, יג) הוכיח זאת מהדין שעבדים מיטמאים בנגעים (הל' טומאת צרעת ט, א), למרות שגם בנגעים נאמר "אדם" (ויקרא י"ג, ב).

אך מצינו דבר תמוה בספר המנהיג (הל' סעודה, עמ' רה): "הכל כשירים לידים ואף מחרש שוטה וקטן, אבל לא מן הגוי והעבד, דבעינן שיבואו מכח אדם, ואינן קרויין אדם"; ונראה שכוונתו לעבד שלא מל וטבל (כיוצא בזה במנהיג עמ' תצז, שאין לאפות מצות על ידי עבד ושפחה אלא על ידי בנות ישראל; ועל עיקר דינו בנטילת ידים עיין בב"י אור"ח קנט, שרוב הראשונים חלוקים עליו, ואף אלו שפסלו את הגוי הרי זה משום שהוא כזב המטמא בהיסט). במי נפתוח (אמנה כה) הסתפק אם עבד קרוי אדם, והסד"ט (אהלות ג ע"א) סובר שעבד אינו בכלל 'אדם' (ודחק לומר שהנפל בפסחים היה של גבירתה), והוכיח זאת מקושיית הגמרא ביבמות מ"ונפש אדם ששה עשר אלף", והרי היו עבדים. וראייתו תמוהה, שודאי עבד בכלל ישראל רק לאחר טבילה וקבלת מצוות, ולא מעצם זה שנשבה ביד ישראל.

והדבר תמוה, שהרי היראים מסביר שגם לפי ת"ק דרבי ישמעאל אין הכוהן מוזהר על טומאת גוי, משום שאין לו אבהות, ואם כן נמצא שרבי יהודה דלא כמאן, אלא אם כן הוא סובר כלימוד של רבי ישמעאל מ'לא יבוא' אבל סובר שגויים מטמאים באוהל.

ה. בגמרא בבבא מציעא קיד ע"ב הנ"ל, שהיא המקור העיקרי לפסיקה כרשב"י, נאמר: "ולאו כהן הוא מר?", כלומר שכוהן אסור להטמא לגויים. ואמנם יש לומר שבתשובתו של אליהו, שגויים אינם מטמאים באוהל, כלול גם שממילא אין הכוהן נאסר בהם, משום שאינם בכלל 'לא יבוא'. אך כאמור, היראים עצמו אומר שגם לת"ק מותר להטמא משום שאין להם אבהות.

ו. לגבי כוהנים נאמר: "לנפש לא יטמא בעמיו" (ויקרא כ"א, א), ולא מצאנו בחז"ל שלמדו מזה שמותר לכוהן להיטמא לגוי (כפי שפירש באמת בעל 'הכתב והקבלה' שם), אלא הכתוב משמיע רבותא, שאפילו בעמיו לא יטמא כי אם לשארו, ובספרא (אמור פרשתא א,ג) למדו מ'בעמיו' את היתר הטומאה למת מצוה.

לפיכך נראה לפרש שהן ת"ק והן רבי ישמעאל סוברים שגוי מטמא באוהל, והמיעוט מ'לאביו ולאמו' ממעט רק בהמה, שאין בה אבהות כלל, וכן המיעוט מ'נפשות המטמאות בביאה'.<sup>69</sup>

ד. קושי נוסף ביראים, שגם אם נזיר אינו מגלח על גויים, עדיין אין ללמוד מזה שמותר לכוהן להיטמא להם. הכלל "כל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין לוקין עליה את הארבעים" נאמר לדין דאורייתא, אבל נראה שמדרבנן מכל מקום אסור. כך מבואר בתוספתא במכות הנ"ל, שאומרת רק "אין לוקין עליה את הארבעים", ומסיימת "נכנס לבית הפרס או (לארץ) [למדור] העמים או שיצא לחו"ל מכין אותו מכת מרדות", וכן במסכת שמחות פ"ד הל' כא"כ. וכן כתב הבית יוסף (יו"ד סי' שסט): "ומכל מקום משמע דנהי דמילקי לא לקי אבל איסורא מיהא איכא", וכן פסק בשו"ע (שסט ס"א) שכוהן אסור בגולל ודופק וסככות ופרעות, אע"פ שאין הנזיר מגלח עליהם.<sup>70</sup>

69. המל"מ בהל' אבל פ"ג ה"א (ד"ה והנראה אצלי) מיישב בדוחק את ההלכה שכוהן מוזהר על טומאת גוי עם הדעה שאינם מטמאים באוהל, שמכל מקום הם בכלל "נפשות המטמאות בביאה" משום שמיין האדם מטמא באוהל.

70. אך קושייה זו איננה רק על היראים, ומצאנו הרבה מאד ראשונים שנקטו כלל זה כהיתר גמור (תוס' שבת קנב ע"ב ד"ה עד; נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש; בכורות כז ע"ב ד"ה וכי הזאה; רמב"ן ב"ב כ ע"א וחולין עב ע"א; ריטב"א סוכה כג ע"א; תוס' הרא"ש ערובין לא ע"א; רשב"א ברכות יט ע"ב בשם הראב"ד, ועוד), וצ"ע. ועוד: הב"י הנ"ל כתב זאת כדי להסביר את דעת הטור, שכותב שכוהן מוזהר על גולל ודופק, אבל לכאורה כוונת הטור לפסוק כדעת ר"ת, ששלל את ההשוואה

## ז. סיכום ומסקנות

- א. שיטת רשב"י שגויים אינם מטמאים, משום שלגבי טומאת מת נאמר 'אדם'. על פי סתמא דגמרא ביבמות כוונתו שאינם מטמאים כלל, ואילו רבינא מסביר שרק באוהל אינם מטמאים, וכך משמע מדברי ר"ש בתוספתא בנדה.
- ב. להלכה נחלקו הראשונים: שיטת הרמב"ם וסיעתו שהלכה כר"ש משום שאין חולק עליו,<sup>71</sup> ויש ראשונים שפסקו כר"ש אע"פ שלדעתם יש שחולקים עליו.<sup>72</sup> ושיטת ר"ת וסיעתו שדין מדור העמים אינו מתיישב עם שיטת ר"ש, ולפיכך אין הלכה כמותו. השו"ע והרמ"א החמירו למעשה, כהוראה לכתחילה (כמשתמע מלשון השו"ע) או כעיקר הדין מספק דאורייתא (כמשתמע בבית יוסף).
- ג. סברת ר"ש מוקשית מהפסוקים על מלחמת מדין ומלחמת גוג ומגוג, שמהם מוכח בפשטות שגויים מטמאים, ובפרשת חוקת לא נראה שיש הבדל בין מגע לאוהל בזה.
- ד. מהגמרא ביבמות משמע שחכמים חולקים על ר"ש, אולם בגמרא בבבא מציעא נראה שהלכה כמותו, ומשמע גם שאין חולקים עליו, כדעת הרמב"ם, וכן נראה בגמרא בעבודה זרה.
- ה. אף על פי כן, נראה שדעת ר"ש איננה מקובלת בין התנאים, משום שבמשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה ראיות רבות שגם גוי מטמא באוהל, ואין לדעת רשב"י זכר במשנה ובתוספתא בסדר טהרות. ועוד, שלא מצאנו שדרשו מלשון 'אדם' למעט גויים, אלא להיפך.
- ו. בירושלמי בכמה מקומות מבואר שגוי מטמא באוהל, וכך נוטה סוגיית הבבלי במעשה דרבי בנאה ובגמרא בזבחים על מתי המבול.

---

בין כוהן לנזיר, ראה בראשונים הנ"ל, ולא משום שלדעתו אסור מדרבנן. וברמב"ם (הל' אבל פ"ג ה"א-ג) נראה שכוהנים אסורים להיטמא לכל טומאה מן המת, גם טומאה דרבנן, פרט לבגדים הנוגעים במת, וצ"ע מנין לו חילוק זה; ועיין במאמרנו הנזכר בהערה 60.

71. כן כתב הרמב"ם בתשובה הנ"ל פרק ג, וכך נראה מהראשונים שטרחו ליישב את דין מדור העמים עם שיטת רשב"י.

72. בתוס' הרשב"א לפסחים ט ע"א (ד"ה כל מקום) התיר לכוהן להכנס למדור העמים, ובין נימוקיו כתב שהלכה כרשב"י, כלומר שאע"פ שלדעתו סתמי המשניות על דין מדור העמים אינן מתיישבות עם דעת רשב"י מכל מקום הלכה כמותו. אפשר שדעתו שסתם משנה באהלות פ"ב מ"ג על ארץ העמים סוברת כר"ש (ראה בתוס' בגיטין ח ע"ב ד"ה דגזרו ולעיל הערה 34), או שסוגיית הבבלי בבבא מציעא קיד ע"ב, שמשמעה שלהלכה קי"ל כר"ש, עדיפה על סתם משנה. כמו כן הרמב"ן בב"ב נח ע"א על מעשה דר' בנאה כתב שאולי ר' בנאה לא סבר כרשב"י אע"פ שהלכה כמותו.

- ז. העולה מן האמור, שסוגיית הגמרא בבבא מציעא מוקשית, לאור הראיות הרבות לכך שגוי מטמא כישראל. לפיכך נראה לענ"ד להכריע כשיטת המשנה והתוספתא ומדרשי ההלכה והירושלמי שגוי מטמא באוהל כישראל, שיטה שיש לה בסיס גם במקצת הסוגיות בבבלי, ונראה שכך נהגו למעשה בזמן שהיתה טהרה בישראל.
- ח. דעת היראים, על פי הספרי, שכוהן מותר להיטמא לגוי אפילו במגע ומשא, משום שמי שאינו מטמא באוהל אין הכוהן מוזהר עליו. פירושו לספרי מוקשה לענ"ד, ופשטות הספרי שגוי מטמא באוהל, כנ"ל.
- ט. יש להעיר בקצרה, שנראה להחמיר בטומאת גוי גם ברשות הרבים, משום ש"ספק טומאה ברשות הרבים טהור" נאמר בספק במציאות ולא בספק בדין.<sup>73</sup>

---

73. כך מפורש בתוס' הרא"ש בחולין לו ע"א ד"ה כגון בשם מהר"ם מרוטנבורג, שבספקא דדינא לא אמרינן ספק טומאה ברה"ר טהור, אלא תולין. הרא"ש שם חולק על פירושו לסוגיה אבל לא בנקודה זו, עי"ש. באחרונים מצינו מחלוקת בעניין זה, עיין בהרחבה ביביע אומר ח"י יו"ד סי' נב, 'פתח האהל' עמ' 133, ו'טהרת שדה המכפלה' עמ' 460 (דעת המחבר) ועמ' 465 (דעת דודי הרב יועזר אריאל שליט"א), אך לא ראו את תוס' הרא"ש.



בשדה

ספר



## שיבת ציון – הלכות טהרת אבות דיני טומאת שרץ ונבלה

הרב יוסף דוב לובאן, ירושלים, אב ה'תשע"ד, שנב עמ'.

ביום התחלת בניין הבית השני, "בעשרים וארבעה לתשיעי בשנת שתיים לדריוש", "היום אשר יוסד היכל ה'", מצווה הקב"ה את חגי הנביא: "שאל נא את הכהנים תורה" (חגי פ"ב). ומבאר רש"י: "שמא שכחו בגלותם הלכות קודש וטומאה וטהרה". אך השאלות שאותן שואל חגי הנביא, כפי שמסביר אותן רש"י שם ע"פ הגמרא במסכת פסחים (יז ע"א), עוסקות רק בדיני טומאה וטהרה ולא בהלכות קודשים!

נראה שטעם הדבר הוא שדיני קודשים להם נזקק הכוהן העובד הם קצרים ופשוטים – סדר עשיית הקרבנות השונים המבואר בפרק איזהו מקומן, וסוגי המנחות וסדר עשייתן. שאר דיני קודשים עוסקים ברובם במקרים שהדברים לא נעשו כתקנם, ואז אפשר לשאול את חכמי בית הדין שבפתח העזרה. לעומת זאת את הלכות טומאה וטהרה צריך כל הבא אל הקודש לדעת בשלמותן ועל בוריין, לבל יחלל את הקודש בטומאתו.

בדורות האחרונים נתעורר לימוד סדר קודשים ע"י החפץ חיים זצ"ל, כשהטעם העיקרי להתעוררותו בא מתוך ציפיית הישועה, להיות מוכנים לבניין בית אלקינו, שלא נעכב העבודה ח"ו בחסרון ידיעת הלכותיה. וא"כ לא פחות מכך, ואף יותר, צריכים אנחנו להתכונן בידיעת הלכות טומאה וטהרה, כי אע"פ שטומאה הותרה בציבור – ודאי שהסדר הקבוע והשלם של עבודת המקדש יוכל להתקיים רק בשמירת הטהרה כראוי.

אך בבואנו לעסוק בהלכות טומאה וטהרה אנו נתקלים בקשיים גדולים. מלבד הקושי העצמי שבסדר טהרות, וכמו שכותב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זה: "שהם דברים קשים מאד כשלעצמם, רבות הספקות ועמוקי העיון" – סדר זה הוא היחיד שאין בו כלל תלמוד מרבתינו האמוראים, לא בבלי ולא ירושלמי. וסיבות אלו, יחד עם זה שהלכות אלו לא נהגו למעשה בזמן הגלות, גרמו לכך שגם חכמי ישראל במשך הדורות עסקו פחות בסדר זה ובבירור הלכותיו, ולפעמים אף הזניחוהו לגמרי, וכפי שכותב הרמב"ם שם:

כי היום בעוונותינו שרבו, אם חזרתי על ראשי ישיבות ישראל, כל שכן בתי כנסיות, תמצא שיקשה עליהם בענין זה דבר שנאמרו בו מקראות רבים בתורה ובמשנה ומה שהוא יותר ברור ופשוט מזה.

זכינו ובדורנו נתעורר גם לימוד סדר טהרות ע"י הרב מיכל יהודה לפקוביץ' זצ"ל, וקמו בתי מדרש ללימוד סדר טהרות בעיון. אך עדיין מורגש חיסרון גדול בבירור ההלכות למעשה. אחד החלוצים בעבודה חשובה זו הוא הרב יוסף דוב לובאן שליט"א בספריו המצוינים 'שיבת ציון' על הלכות פרה אדומה, הלכות טהרת הקודש (דיני טומאה וטהרה במקדש בתרומה ובקודשים), והלכות טהרת אבות (דיני טומאת שרץ ונבלה).

בהקדמתו לספריו כותב המחבר:

בין המשניות הקשות והגמרות המפוזרות שבסדר טהרות ולבין פסקי ההלכה של הרמב"ם בהל' טהרה מורגש, דומני, פער גדול. פער בתהליך ה"אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא". הטור והבית יוסף אשר מורגלים אנו אליהם בשאר החלקים הנוגעים למעשה – פסחו על נושאים אלו.

כלומר, מטרת הספרים היא לעשות בסדר טהרות כמעשה הבית יוסף – לסדר את שיטות הראשונים השונות שמתוכן תתברר ההלכה למעשה.

המחבר מברר את ההלכות ממקורן בתורה ובמדרשי ההלכה בתו"כ ובספרי, דרך דברי התנאים והאמוראים במשניות, בתוספתות ובתלמודים, כשהוא מברר גם את שיטות התנאים שאין הלכה כמותם ע"פ כללי הפסיקה, ממשיך בברור שיטות הראשונים השונות, ומביא גם מדברי האחרונים העוסקים בנושאים אלו – בעיקר מפרשי המשנה, ערוך השולחן העתיד, המלבי"ם בביאוריו לתו"כ ולספרי והחזון-איש.

את הספר שלפנינו, העוסק בטומאת שרץ ונבלה, חילק המחבר לשבעה שערים. השער הראשון משמע מעין מבוא להלכות טומאה ובו דן המחבר בשאלה האם יש איסור להיטמא. פשט דברי חז"ל מורה שאין שום איסור להיטמא, אלא רק לכוהן ונזיר בטומאת מת, וכן אסור לכל אדם מישראל להיטמא ברגל, כדי שיוכל לקיים מצוות העלייה לרגל ואכילת שלמים, וכך פסק הרמב"ם. אך המחבר מביא ששמע מדברי רש"י שיש איסור כללי להיטמא, והוא דן בדבריו ובמקורות האפשריים לשיטה יחודית זו.

בשלושת השערים הבאים דן המחבר בגדרי טומאת שרץ ונבלה ובפרטי דיניהם – דין עורם, עצמותיהם ודמם, הגדרת המיתה, דין בשר שרץ ונבלה שיבש או הבאיש, שיעורם ודיני הצירוף לשיעור, ועוד. השער החמישי מוקדש לטומאת נבלת עוף טהור ודיניה.

השער השישי עוסק בהעברת הטומאה. המחבר מתלבט מאוד בבירור לשונות הראשונים בגדר מגע ואיזו חציצה מעכבת. בהמשך הוא עוסק בדין טומאת בגדים. גם כאן פשט דברי חז"ל מורה שנבלה מטמאה אדם לטמא בגדים רק במשא, ולא במגע (ובשרץ אין טומאת בגדים כלל), אך המחבר מביא רש"י בחולין שממנו משמע שגם

במגע מטמאה בגדים. הוא מביא את דברי הרש"ש ותוספות אנשי שם המנסים לבאר את שיטת רש"י, ומוסיף להקשות ממקורות נוספים ומנסה ליישבם.

השער האחרון עוסק בדיני טומאת אוכלין בנבלה (במקום שאין טומאת מגע – בנבלת עוף ובפחות מכזית מנבלת בהמה).

בולט בחסרונו עיסוק בזיהוי שמונת השרצים המטמאים, שעל חלקם נפלה מחלוקת בין רס"ג לרש"י.

הגמרא במסכת שבת (קלח ע"ב) אומרת:

תנו רבנן: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו: עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר: "הנה ימים באים באים נאם ה' א-להים והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דברי ה'". וכתוב: "ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו".

הדוגמאות שהגמרא מביאה שם לשכחת התורה העתידית הן מהלכות טהרות, והרמב"ם בהקדמת סדר טהרות מוכיח מכאן וממקורות נוספים שסתם 'תורה' היא דיני טומאה וטהרה. הגמרא ממשיכה:

תניא, ר' שמעון בן יוחי אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר: "כי לא תשכח מפי זרעו", אלא מה אני מקיים "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו"? שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד.

ומפרש רש"י:

הלכה ברורה – בטעמים, שלא יהא בה מחלוקת.

ספריו של הרב לובאן עושים לה לתורה שלא תשתכח מישראל, אך כיוון שאין בידינו להכריע בין דעות הראשונים עדיין חסרים אנחנו הלכה ברורה ומשנה ברורה. אמנם מתוך ריבוי העיסוק בהלכות אלו "ישוטטו רבים ותרבה הדעת", ונזכה לבידור הלכות אלו למעשה, להבין ולהשכיל, לשמוע ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים בזבול בית תפארתנו במהרה בימינו.



## צורת חומת החיל הצפונית והדרומית

(הערה על מאמרו של הרב זלמן מ' קורן בגיליון כ"ז)

במעלין בקודש גיליון כ"ז התפרסמה הצעתו המחודשת של הרב זלמן מנחם קורן המרחיבה את גבולות החיל מצפון לעזרת נשים ומדרומה. במדור תגובות של גיליון כ"ח התקיים דיון בינו ובין הרב עזריה אריאל על מרבית ראיותיו. בשורות הבאות אתייחס בקצרה לאחת מראיותיו של הרב קורן שלא זכתה להתייחסות.

הרב קורן מצטט את דברי יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים ה, ה, ד): "בצפון ובדרום היו שמונה שערים, ארבעה בכל צד". שלושה שערים בצפון ושלושה בדרום שימשו ככניסה לעזרה, ורביעית מכל צד שימשה כניסה לעזרת נשים. ומכיוון שכותלי תחום החיל שמצפון לעזרה ומדרומה עמדו בקצות הרמה המוגבהת, לדעת הרב קורן מוכרח הדבר שאף כותלי תחום החיל שמצפון לעזרת נשים ומדרומה, היו המשך אותה חומה, בקו ישר, כך שתחום החיל הכללי היה בצורת ריבוע.

אמנם לענ"ד יש להשיב על כך, שאילו היה יוסף בן מתתיהו מתייחס בדבריו ל"חומה הצפונית והדרומית", היו דבריו מוכרחים. אך מכיוון שהתייחסותו הייתה לשערים ש"בצפון ובדרום", ניתן, ואף עדיף, להבין את דבריו כמתייחסים לרוחות השמיים בלבד, אף שכותלי החיל של עזרת נשים לא היו המשך אותו קו של כותלי העזרה.

