

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון לב – אלול ה'תשע"ו

בהוצאת

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

מערכת: הרב צבי שלוח

בעז אופן

ועדה מייעצת:

הרב יהודה שביב

פרופ' יוסף עופר

ISSN 1565–1517

כתובת ההוצאה:

בית המדרש 'בית הבחירה'

'צור ישועתי' (ע"ר)

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9961942 פקס: 02-9961055

דואר אלקטרוני – malinbakodesh@gmail.com

אתר אינטרנט – www.elhamikdash.com

תרומת קרן יומא

לעילוי נשמת
יחיאל אהרן אליאש ז"ל
מייסד 'בני עקיבא'

ורעיתו
מרים אליאש ע"ה
ממייסדות 'אמונה'

סוללי דרך באהבת תורה, עם וארץ

תוכן העניינים

7		הקדמה
דרישת המקדש		
11	הרב עידוא אלבה	מהות החיל וגבולותיו, והקפת ה'רמה' בימינו (השגות על מאמרי הרב זלמן קורן בגיליונות יד, כז, כח)
45	הרב זלמן מנחם קורן	גבולות החיל וצורתו (תגובה לביקורתו של הרב עידוא אלבה)
70	הרב אברהם כהנא	היתרי כניסה לתחומי המקדש השונים
קרבנות וקודשים		
85	הרב ישראל הלוי בארי זצ"ל	"לחם פנים לפני תמיד"
92	הרב משה כהן	פיגול – מהותו, כלליו ופרטיו
המועדים במקדש		
133	הרב יוסף אלבז	לשון של זהורית – אחת או שתיים?
טהרות		
143	יונתן רבינוביץ	השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים
173	הראל דביר	ישיבת שני מצורעים יחד מחוץ למחנה (המשך למאמרו של הרב אוריאל בנר בגיליון לא)
תגובות		
179	הרב עידוא אלבה	הערות נוספות על תשובת הרדב"ז
184	עמיחי אליאש	שיטת השל"ה בעניין הצרכה (תגובה נוספת למאמר הרב קורן בגיליון ל)
188	אדריכל טוביה שגיב	תשובת הרדב"ז וקשייה (הערה על ביאור הרב ישראל אריאל לתשובת הרדב"ז בגיליון לא)
בשדה ספר		
190	מאיר דרך	חוברת 'דרישת המקדש'

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:

- הרב עידוא אלבה** – המכון לרבני ישובים, קרית ארבע
- הרב יוסף אלבז** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלידי 'מכון המקדש'; קדומים
- עמיחי אליאש** – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב ישראל הלוי בארי זצ"ל** – רבה של נס ציונה, מחה"ס 'משנת ראשונים' (קדשים) ועוד
- הראל דביר** – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- מאיר דרך** – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב משה כהן** – רב הישוב מעון, ומחבר הספר 'אכלו ענווים וישבעו'
- הרב אברהם כהנא** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלידי 'מכון המקדש'; ירושלים
- הרב זלמן מנחם קורן** – מחה"ס 'חצרות בית ה', 'ועשו לי מקדש', ור"מ בכולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- יונתן רבינוביץ** – טלמון
- אדריכל טוביה שגיב** – תל אביב

הקדמה

בע"ה, שמחים אנו להגיש בפניכם את גיליון הלב של מעלין בקודש.

נְחַמּוּ נַחֲמוּ עַמִּי יֵאמֶר אֱלֹהֵיכֶם: דַּבְּרוּ עַל לֵב יְרוּשָׁלַם וְקְרְאוּ אֵלָיָהּ כִּי מְלֵאָה צָבָאָה כִּי נִרְצָה עֲוֹנָהּ... (ישעיה מ, א-ב)

הנביא קורא לדבר אל לבם של יושבי ירושלים ולנחמם. הביטוי "לב ירושלים" מקביל לביטוי "עמי", ומכאן שהמשמעות הפשוטה של קריאת ישעיהו היא לנחם את יושבי ירושלים ולדבר אליהם דברים המתקבלים על הלב.

ואנו שעומדים אחרי 1948 צומות על חורבן המקדש, אחרי מאות שנים של גלות קשה, ואחרי שזכינו לאתחלתא דגאולה, לקיבוץ גלויות, להקמת המדינה ושחרור ירושלים, חשים אנו שהביטוי 'לב ירושלים' רומז גם למשמעות נוספת שאליה טרם זכינו – לליבה של ירושלים, לבית המקדש.

ידועים ומפורסמים הם דברי ריה"ל בספר הכוזרי, ש"ישראל באומות – כלב באברים". אותם יחסי גומלין קיימים בין המקדש לירושלים, ובין ירושלים לארץ ישראל כולה:

דבכל דבר שבעולם מצינו דבר שהוא בחי' לב המחי' אותו דבר... וכל האיברים נותנין חיות להלב והוא המשפיע ונותן חיות לכל האיברים. וכן הכותל המערבי מקום המקדש הוא בחי' לב נגד ירושלים עיר הקודש, וירושלים הוא בחי' לב נגד כל ארץ ישראל, תבנה ותכונן, וארצינו הקדושה היא בחי' לב נגד כל העולם... וכן י"ב שבטי יה אשר בחר לו לעם המה בחי' לב נגד כל האומות ושבט לוי הוא הלב לכל ישראל ונתונים נתונים המה לוי, ואהרן הכהן הוא בחי' לב נגד כל שבט לוי. והשי"ת המהוה כל הוא המחי' את כולם והוא הלב המשפיע חיות לכל העולם ובחר בנו עם קרובו וקדשנו במצותיו ובחר בשבט לוי, ואהרן הכהן, ושכן שכינתו בתוכינו במקום המקדש תובב"א. ועל דרך דכתיב: "צור לבבי וחלקי א-להים לעולם". (רבי דוב בעריש רפפורט, 'דרך המלך' על הרמב"ם, סוף הל' שחיטה)

על פי דברים אלו מתגלה המשמעות העמוקה של ההבטחה על השראת השכינה בבית המקדש שנאמרה לשלמה בלשון "והיו עיני ולבי שם כל הימים" (מלכים א' ט, ג) – כביכול לב ה' שורה בבית המקדש משפיע חיות ממנו לכל העולם. וכך מובטחים אנו:

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהוָה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבֻעוֹת וְנִהְרָוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם: וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֵן וְנִעְלָה אֵל הַר ה' אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יִעֲקֹב וַיִּרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכְּהוּ בְּאַחֲרֵיתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם: (ישעיה ב, ב-ג)

* * *

כדרכנו בקודש, נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בגיליון:

מדור דרישת המקדש ממשיך את הדיון שנפתח בגיליונות כזכח לגבי מהותו של החיל וגבולותיו. הרב עידוא אלבה מסיק מתוך עיון בחז"ל ובשיטות הראשונים השונות, שהחיל הנו חומה קטנה שהייתה סמוכה לחומת העזרה העיקרית, בניגוד למסקנותו של הרב זלמן קורן המסתמכת בעיקרה על עדותו של יוסף בן מתתיהו ועל טופוגרפיית ההר, ולפיה החיל היה חומה משמעותית שכללה שטחים נרחבים מצפון לעזרה. הרב זלמן קורן משיב לעיקרי טענותיו, ואגב כך מתייחס למשקל ההלכתי של עדויות יוסף בן מתתיהו. מאמרו של הרב אברהם כהנא סוקר את כללי היתרי הכניסה אל תחומי המקדש השונים המוזכרים במשנה, ואת ההיתרים היוצאים מן הכלל המוזכרים במקומות שונים בחז"ל, שלדבריו מלמדים על הכלל כולו.

במדור קרבנות וקודשים מובאים חידושי תורה מתוך עזבונו של הרב ישראל הלוי בארי זצ"ל, הן בגדרי האיסור להותיר את שולחן לחם הפנים ללא הלחם, ומחדש שיש שני דינים במצוות הנחת הלחם בשולחן, ומיישב על פי זה כמה סוגיות מוקשות. מאמרו של הרב משה כהן מנסה ללמוד מתוך סוגיות הש"ס השונות העוסקות בהלכות פיגול, על טעמו וגדריו של האיסור הייחודי, התלוי במחשבה.

במדור המועדים במקדש דן הרב יוסף אלבז בשאלה (שכבר נידונה בגיליונות קודמים) האם אותה לשון זהורית שקושרים בראש השעיר היא הלשון שנחלקת ונקשרת בסלע ובין קרניו בשעת שילוחו. אגב כך נידון המקור הכספי שממנו נקנתה לשון הזהורית.

מדור טהרות נפתח במאמרו של יונתן רבינוביץ המציג את הקשיים המעשיים ביישום דיני טהרה בחוג המשפחתי, ובייחוד בסעודות שבהם נאכל גם בשר קודשים – בייחוד בגלל שכיחותן של נשים טמאות בדרגות טומאה שונות (נידות וילדות) בסעודות אלו. במאמרו הוא טוען שחז"ל היו ערים לקשיים אלו ותקנו בשל כך תקנות תומכות, ומציג זאת כאתגר לפוסקי דורנו. מאמרו של הראל דביר ממשיך את מאמרו של הרב אוריאל בנר (בגיליון הקודם) ומביא הוכחות נוספות להיתר ישיבה משותפת של מצורעים מחוץ למחנה.

במדור תגובות נביא נקודות נוספות שטרם מוצו בדיון הרחב שהוצג בגיליון הקודם על ביאור דברי הרדב"ז בתשובתו על גבולות העזרה. ובמדור **בשדה ספר** יסקור מאיר דרך את קונטרסו של ר' יצחק טסלר – 'דרישת המקדש' – הבא לעורר את לב הציבור לעסוק בענייני המקדש, בלימוד, בתודעת הלב ובמעשה.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

דרישת

המקדש

הרב עידוא אלבה

מהות החיל וגבולותיו, והקפת ה'רמה' בימינו (השגות על מאמרי הרב זלמן קורן במעלין בקודש יד, כז, כח)

- א. הקדמה
- ב. החיל – חומה הצמודה לחומה הגדולה
- ג. תחום החיל לפי רש"י ורבינו שמעיה
- ד. שיטת הרמב"ם, הכפתור ופרח והמאירי
- ה. שיטת הערוך ורבינו הלל
- ו. מחלוקת הראב"ה והרא"ש בענין הסורג אינה על מהות החיל
- ז. תוספות יום טוב ותפארת ישראל
- ח. החיל והמבנים שבו – רוחבם ושימושיהם
- ט. תיאור החיל בכתבי יוסף בן מתתיהו
- י. הפרשי הגבהים בהר הבית, בעזרות ובהיכל
- יא. האמנם הגיע החיל לחצר שער הרחמים? (דחיית חידושו של הרב קורן)
- יב. מסקנות

א. הקדמה

בתוך מתחם הר הבית היה מקום שנקרא 'חיל' שחכמים' אסרו לגוים ולטמאי מת להיכנס אליו, כפי ששינינו במסכת כלים (א, ח):

החיל מקודש... שאין עכו"ם וטמא מת נכנסים לשם.

במעלין בקודש גיליון יד דן הרב קורן על מהות החיל, האם הוא שטח או חומה, או גם שטח וגם חומה, והאם שטחו מוגדר וידוע לנו או לא. לדעת הרב קורן יש להכריע עניין זה על פי כתבי יוסף בן מתתיהו המתאר חומה הסמוכה לגבעה שבתוכה נמצא המקדש, וכיון שבמציאות הנראית היום ישנה רמה מוגבהת בתוך מתחם הר הבית, נראה שהחומה של החיל הייתה בקצה ה'רמה' ומקום זה מרוחק מהעזרה מרחק שלא הוזכר במשנה. בתחילה סבר הרב קורן שאותה חומה הקיפה גם את ה'רמה' וגם את עזרת הנשים (שהייתה ממזרח ל'רמה' ושטחה ריבוע של קל"ה אמה), וכך נוצר ריבוע

1. בגמרא בפסחים צב ע"א ועוד מקומות מבואר שלטמא מת מותר מדאורייתא להיכנס אפילו לעזרת נשים, ולכן ברור שהאיסור להיכנס לחיל הוא רק דרבנן. ואע"פ שרש"י ביומא מד ע"ב כתב שאליבא דרב אחא בר אהבה כל מעלות הקדושה המוזכרות במשנה בכלים הן הלכה למשה מסיני, ראה סדרי טהרות (כלים עמ' 141 ד"ה מבין האולם) דכוונת רש"י רק לזה שיש מעלות קדושה שונות, אך ודאי שהאיסור על טמא מת מדאורייתא אינו אלא במחנה שכינה.

גדול שבציודו המזרחי צמוד לו עוד ריבוע קטן. לפי ההכרעה הזו יש לעולים להר הבית בימינו למקומות המותרים בכניסה לטמאי מת, אפשרות ללכת במקום שאינו בתחום החיל לאורך כל הצד המזרחי. אך לבסוף הסיק הרב קורן (בגליונות כז, כח) על פי דברי יוסף בן מתתיהו שכתב אך ורק שתחום החיל היה ריבוע, שמדובר בריבוע שכל אחת מצלעותיו 190 מטר בהתאם לאורך העזרה עם עזרת נשים. ומעתה לפי המסורת שהצרכה היא אבן השתייה ריבוע זה כולל בצדו הצפון-מזרחי חלק מהחצר העמוקה והמגודרת שקיימת היום ממערב לשער הרחמים. ומכיוון שהעולים על ההר רוצים להקיף את הרמה מוכרחים לפנות למערב בהגיעם לחצר זו, משמעות מסקנתו של הרב קורן היא שלמעשה לא ניתן כיום להקיף את ה'רמה' מבלי להיכנס לתחום החיל.

לענ"ד אכן מסתברת דרכו של הרב קורן שיש להכריע דברים שלא התבררו בראשונים על פי דברי יוסף בן מתתיהו, אך בנידון דידן דווקא על פי דרך זו צריכה המסקנה להיות שהמקיפים את חצר שער הרחמים אינם צריכים כלל לחשוש שמא הם נכנסים לתחום החיל. ונעיין תחילה בעניין החיל במקורותינו.

ב. החיל – חומה הצמודה לחומה הגדולה

במקרא יש סמך לקיומו של "חיל" כבר בבית המקדש הראשון בקינת ירמיהו שבמגילת איכה (ב, ח): "ויאבל תל וחומה יחדיו אומללו".²

ובמשנה במסכת מידות מוזכר החיל בג' מקומות:

בפרק א (משנה ה) מונה המשנה את שערי העזרה ואומרת:

ושבצפון שער הנצוץ, וכמין אכסדרה היה... ופתח היה לו לחיל.

בהמשך (א, ז), בתיאור 'בית המוקד' נאמר:

שנים שערים היו לבית המוקד, אחד פתוח לחיל, ואחד פתוח לעזרה.

ובהמשך (ב, ג) לאחר תיאור חומת הר הבית ושעריה מכל הכיוונים נאמר:

2. אמנם במקרא אין רמז לכך שהחיל יצר עוד הרחקה, אך מסתבר שתקנת חכמים להרחיק טמאי מת מן החיל נהגה אף בזמן ירמיהו, כיון שגם במקדש ראשון היה צורך לעשות הרחקה. וכן מוכח מדברי התוספות בגמרא (זבחים לב ע"ב) הדנה על "החצר החדשה" שעשה יהושפט בבית המקדש (דה"ב כ, ה) ואומרת "שחידשו בה דברים ואמרו טבול יום אל יכנס למחנה ליה", וכתבו התוספות (ד"ה שחידשו): "וא"ת מנלן שחידשו מטבול יום, אימא שחידשו ממת עצמו או מטמא מת, ויש לומר דמשמע דלא חידשו אלא על חצר, וחצר היינו עזרת נשים כדמוכח ביחזקאל, ואילו מת וטמא מת מצינו דאסורין אפילו בחיל". ומדבריהם עולה שמדיון הגמרא מוכח שהיה פשוט לה שבזמן יהושפט כבר נהג גם איסור הרחקה מהחיל.

מהות החיל וגבולותיו, והקפת ה'רמה' בימינו

לפנים ממנו [=מהר הבית] סורג גבוה עשרה טפחים, ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות. לפנים ממנו החיל³ עשר אמות, ושתיים עשרה מעלות היו שם. רום מעלה חצי אמה ושילחה חצי אמה.

כמובן שלא נוכל להסיק מסקנה ברורה על מהות החיל מהמקרא והמשנה בלבד, אך כפי שנראה להלן יש מקום ללמוד זאת מהגמרא פסחים (פו ע"א). אמנם אופן הלימוד מהגמרא שאבאר לקמן מיוסד על קשיים ותירוצים, ואינו הכרח גמור, אך עכ"פ נראה להלן שמהראשונים עולה שמסקנתם מהגמרא היא כפי שאבאר ונראה שעל פי זה ייסדו את הבנתם את מהות החיל.

המשנה בפסחים (שם) קובעת: "החלונות ועובי החומה – כלפנים", כלומר: גם החלונות ועובי החומה מקודשים כעזרה. הגמרא מקשה ממשנה זו על דברי רב הסובר ש"גגין לא התקדשו", שהרי מהמשנה עולה שהגגות התקדשו, ומסברא דין הגגות אמור להיות כדין החלונות ועובי החומה! ומתרתת הגמרא שלפי רב צ"ל שדין המשנה, שהחלונות התקדשו, נאמר רק באופן "דשויה לקרקע העזרה", ואת דין המשנה שעובי החומה כלפנים מעמידה הגמרא:

משכחת לה בבר שורא, דכתיב: 'ויאכל חל וחומה'. ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא: שורא ובר שורא".

ופירש רבינו חננאל (שם)⁴:

פ"י חומה שוה בקרקע עזרה כגון בר שורא, והוא החל, שעושין החל נמוך, והחומה שחוץ ממנה גבוהה, וזה נקרא חל וזו נקראת חומה.

כלומר, מסקנת הגמרא לפי רבינו חננאל שכשם שדין החלונות נאמר בשויה לקרקע העזרה, כך דין החומה. והנה ממה שאמר רבינו חננאל "והחומה שחוץ ממנה גבוהה", מוכח שמפרש שמדובר בחומה פנימית, ויש לעיין מנין למד רבינו חננאל לפרש כך, דלכאורה אדרבה משמע שלא מדובר רק בחומה פנימית כי בחומה פנימית אין חידוש בזה שהיא כלפנים שהרי היא ממש חלק מקרקע העזרה. ונראה שרבינו חננאל למד לפרש כך ממה שאמרו שם בגמרא שהגג של לשכות הבנויות בחול אינו מקודש אף כשגגותיהן שווים לקרקע העזרה, ומכאן עולה בפשטות שלא ייתכן שמחוץ לעזרה

3. במלאכת שלמה הביא שיש גורסים כאן "גובהו עשר אמות". וראה לקמן שנחלקו הראשונים

אם עשר אמות הם גובה או רוחב, והוא משום שלא גרסו כך.

4. כעין זה כתב בערוך ערך בר שורא, וראה מה שנבאר לקמן בפרק ה את דבריו.

יהיה מקום שגגו מקודש רק משום שהוא בגובה הקרקע של העזרה,⁵ לכן צ"ל שמדובר בחומה פנימית ויש חידוש בכך שהיא קדושה כעזרה משום שהחומה החיצונית צמודה לה, וכיון שהחומה החיצונית לא התקדשה סלקא דעתך שגם הפנימית. ומעתה מובן שלפי רבינו חננאל צ"ל שמדובר בחומה פנימית הצמודה ממש לחומת העזרה, כי אם הי מפרש שמדובר כשאינה צמודה אין בזה חידוש.

רש"י (שם) מפרש גם הוא כרבינו חננאל, שמדובר בחומה קטנה לפני מן הגדולה והיא שווה לקרקע, אלא שרש"י הוסיף לבאר שהסיבה שנבנתה חומה בגובה זה היא "שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות". נראה שכוונתו היא, שכיוון שהעזרה היתה בנויה על שיפוע של הר (כפי שרואים ממה שהמשנה מונה את המעלות שעולים בהם מהר הבית אל העזרה) היה צורך ליישר את הגבעה סמוך לחומה, ומשום כך בנו טרסה נמוכה שתפקידה לייצב את החומה הגבוהה ולמנוע סחף ביסודותיה, ולפי זה מובן שגם לפי רש"י חומה זו נבנתה צמוד לחומה הגדולה.⁶ ובפשטות, זאת היא מסקנת הגמרא לדינא.⁷

אך יש לתמוה אם אותו "בר שורא" אינו אלא תמיכה קונסטרוקטיבית לחומה, מדוע ראה ירמיהו לציין את אובדנה בצורה מיוחדת, וכי חשיבות יתירה יש בחומה

5. סוגיה זו אינה סותרת לדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה ה, ט שביית המוקד כולו חוץ לעזרה ובכל זאת חלק ממנו קדוש בקדושת העזרה, כי הגמרא התייחסה רק לקדושת הגג (שאינה).

6. דוגמה לכך ניתן לראות כיום בחומת העיר העתיקה ליד בתי מחסה.

7. אמנם הרמב"ם (בית הבחירה ו, ז) השמיט את תירוץ הגמרא, וכתב בסתמא את הדין שעובי החומה כלפנים. ונחלקו האחרונים כיצד לבאר את הרמב"ם: הכס"מ (שם) ומעשה רקח (מעשר שני ב, טז) מצדדים שהרמב"ם סמך על זה שהדבר מובן מכח מה שפסק שגגין לא התקדשו, ואילו האבן-ישראל (הל' בית הבחירה), מעשי למלך (מעשה הקרבנות פ"י) והרב קאפח (הל' מעשר שני) כתבו שהרמב"ם דחה את הסוגיה בפסחים מכוח סוגיה בזבחים. ומכל מקום פירוש הסוגיה בפסחים גם לשיטתם הוא ש"בר שורא" היא חומה השווה לקרקע העזרה כמו שכותב רבינו חננאל.

אך אבן האזל ומרכבת המשנה (הל' בית הבחירה) כתבו שהרמב"ם סתם דבריו כי פירש ש"בר שורא" אינה דווקא חומה השווה לקרקע העזרה. ולכאורה יש סמך לדבריהם מהירושלמי (פסחים פ"ז הי"ב) שם העמידו את הדין שעובי החומה מקודש ב"מבוצר לאויר חצר", ומשמע שהכוונה היא לכל מקום שסביבו יש חומה אחרת גבוהה. אך מכל מקום נראה שאין זו כוונת הרמב"ם, כי הוא סתם שגג החומה מקודש, ואם הרמב"ם פסק כירושלמי, והירושלמי אומר שיש תנאי לזה, והוא שזו תהיה חומה פנימית המוקפת בחומת העזרה, היה צריך הרמב"ם לכתוב זאת במפורש. ולענ"ד י"ל שהרמב"ם סמך על המשך דברי הירושלמי שם ששואל מדוע צריך היה להשמיענו שחלון מקודש אם עובי החומה מקודש, ואם עובי החומה מקודש רק כשמדובר בחומה פנימית אין מקום לקושייה זו. על כן צ"ל שלמעשה לדעת הירושלמי לא צריך להעמיד את הדין שעובי החומה מקודש דווקא ב"בר שורא", ועיקר החילוק הוא שחומה שאני מגג, לכן סתם הרמב"ם שהחומה מקודשת.

כזו? גם יש לתמוה מנין לגמרא שלפי רב אחא היתה חומה פנימית נוספת, אולי החומה הנוספת היתה מבחוץ? ועוד יש לדקדק מדוע הקדים רב אחא בלשונו את "שורא" ל"בר שורא", הרי הוא בא לבאר את הפסוק באיכה, ולפי הסדר האמור באיכה – "חל וחומה" – צריך היה להקדים את ה"בר שורא"?

לכן נראה ש"שורא ובר שורא" פירושו חומה שיש לה חומה נלווית, והכינוי "בר שורא" אינו מתייחס רק לחומה הפנימית, אלא כינוי זה מתייחס גם לחומה נמוכה הסמוכה לחומה הגבוהה מצדה החיצוני, המשמשת לתוספת ביצור (כפי שקיים ב'מגדל דוד') ומטרתה להקשות על פריצה החומה ע"י כלי מלחמה. חומה כזו היא בעלת חשיבות הגנתית, ולכן כשירמיהו מקונן על חורבן מבצרי יהודה הוא מציין את נפילתה.

לפי ניתן לבאר שרב אחא הקדים את "שורא" ל"בר שורא", משום שהוא לא בא רק לבאר מילולית את לשון הפסוק, אלא כוונתו להודיענו שחומת העזרה היתה "שורא ובר שורא", חומה עם חומה נלווית, ושינה את הסדר שנכתב בפסוק כדי ללמד שגם בצדה הפנימי של חומת העזרה הייתה חומה משנית, ושתי החומות הנלוות קרויות "בר שורא", ומעתה מובן ממה הסיקה הגמרא שיש חומה פנימית, ומובן שעל החומה הפנימית מוסבים דברי המשנה שהיא מקודשת כקדושת העזרה.⁸

לפי ביאור זה שרב אחא באומרו "שורא ובר שורא" התכוון גם לחומה חיצונית וגם לפנימית, מסתבר שמדובר בחומה חיצונית צמודה לחומת העזרה, כי אם היא מרוחקת והפנימית צמודה לא שייך להכלילם בשם אחד.

והנה במקראות שבהן מוזכר ה"חל" ביאר רש"י בלשון המשתמעת כחומה קטנה הבנויה מחוץ לחומה העיקרית. בפירושו לאיכה כתב: "חַל וְחֹמָה" – שורא ובר שורא, חומה נמוכה שכנגד חומה גבוהה". "כנגד" פירושו סביב (על פי במדבר ב, ב – "מנגד סביב"). וכך גם בפירושו לישעיה (כו, א): "עִיר עֲזָ לָנוּ יְשׁוּעָה יְשִׁית חֹמֹת נְחָל", ביאר

8. על פי דברינו ניתן להבין מדוע הוסיף רבינו חננאל בדבריו המובאים לעיל את המילה "כגון בר שורא", וכן מדוע כפל בדבריו "והוא החל... וזה נקרא חל". זאת משום שר"ח סבור שהחומה הפנימית שהייתה בתוך העזרה אינה ה'חל' שעליו קונן ירמיה, אלא אחרת העשויה דוגמתה לצד פנים. ובתחילה כשכתב ר"ח 'והוא החל' כוונתו שה"בר שורא" עצמו המוזכר בפסוק הוא עיקר החל, וכוונתו שהוא החיל המוזכר במשניות, והחומה הפנימית דומה לו שכן גם היא נמוכה וצמודה, לכן גם היא נקראת חיל. כך גם מתבארים דברי הערוך בביאור "בר שורא": "שהוא סביב חומת העזרה והיינו חיל", ולכאורה קשה, מנין לו שאותה חומה היתה "סביב" דהיינו שהקיפה את חומת העזרה מכל רוחותיה? לכן נראה שכוונתו לומר שאותה חומה המוזכרת באיכה היא החיל המוזכר במשנה, שהיה מכל רוחות העזרה. משום כך נקט "החיל", בתוספת י', כלשון המשנה.

רש"י: "חל" – חומה נמוכה שלפני החומה הגדולה". גם בתהילים (מת, יד) כתב: "שיתו לבכם לחילה" – לחומותיה, כמו חיל וחומה", כלומר, שיתו לבכם ליופי החומות שמבחוץ רואים את החיל שלהן. ולכאורה תמוה למה פירש רש"י שמדובר על חיל חיצוני כשהגמרא מדברת על חיל פנימי. אך לפי דברינו מובן שאף על פי שהגמרא מדבר על חומה פנימית, מוסכם שבפסוק מדובר על חיל חיצוני.

ומצינו ש"חיל" הוא מושג שמזכירו רש"י גם כשלא דובר במקור שאותו הוא בא לפרש על חיל, והוא משום שלהבנתו החיל כחומה קטנה הוא חלק רגיל ממבנה של כל עיר מבוצרת, גם אם אינו צמוד לגמרי לחומה. כך בישעיה (כב, יא) "ומקנה עשיתם בין החומות" כתב רש"י "ומקנה עשיתם" – אגם מים להיות חוזק לעיר בין החומות החומות כפולות חיל וחומה". כלומר, שהם עשו חפיר בין החומה העיקרית לחיל שמחוץ לה. וכן ביחזקאל (מב, כ): "לארבע רוחות מדרו חומה לו סביב סביב" מבאר רש"י: "זו חומת החיל המקפת כל ההר". רש"י מכנה את החומה של החצר החיצונה חומת החיל כי החצר החיצונה טפלה בחשיבותה לעומת הפנימית, ולכן היא כחומה קטנה. במקומות אלו עדיין חיל הוא חומה חיצונית.

אמנם את ה"חל" המוזכר בשמואל-ב כ, טו: "ויצרו עליו באבלה בית המעכה וישפכו סלה אל העיר ותעמוד בחל" ביאר רש"י כחומת הגנה שהייתה בצדה הפנימי של החומה: "ויש פותרים: ותעמוד בחל – לשון 'חיל וחומה', הפילו החומה החיצונה ונתחזקה לעמוד על ידי הפנימית", אך למרות הפנייתו לאיכה נראה שאין כוונתו להשוות ביניהם אלא לעניין שהחיל הוא חומה קטנה העוזרת לביצור העיר, אבל החל שבאיכה הוא חיצוני לחומה, ואילו כאן נראה לו מסברה שמדובר על חומה אחרת, שהיתה ביצור נוסף פנימי.⁹ (אכן הרד"ק שם, וכן בספר השורשים שורש חיל, והמצודות והמלבי"ם פירשו גם "חל" זה כחומה קטנה חיצונית).

והנה לפי ביאורנו, שהחיל שהיה בבית המקדש הוא חומה קטנה הסמוכה לחומה העיקרית מבחוץ, מובן שפיר מדוע לא הוזכרו במשניות חומת החיל ושערי החיל,

9. פירוש נוסף, שונה, מצינו ברד"ק (בשמואל שם, בספר השרשים ובישעיה) לפיו החיל הוא החפיר שלפני החומה, המוסיף לה עוצמה. הרד"ק (שם) מציע עוד פירוש לפיו ה"חיל" הוא החומה העיקרית ואילו ה"חומה" היא הנמוכה. כמו כן מצינו שתרגום הפסוק בשמואל הוא "ואקפה משריין", דהיינו שהקיפו את העיר בחייל של צבא. ובספר ישעיה תרגם חל מלשון רחמים. אך כל הפירושים אלו אינם על החיל שהיה בבית המקדש. המקור הלשוני למילה חיל, יכול להתפרש בכמה פנים. ייתכן שהוא מלשון חיל שמשמעותו כוח, מפני שמחזק את החומה, וייתכן שלפי זה החיל שבמשנה מנוקד בחיריק, או שהחיל נכתב בשני יודיין ובאנציקלופדיה תלמודית ערך 'חיל' הערה 1, ציינו שאכן מצינו כתי" כאלה. אפשרות נוספת היא שחיל הוא מלשון מחול והיקף, וכפי שמצינו בתרגום באיכה לויאבל חל חומה' – "ואביל מקפנא ושורא", ואולי הוא גם מלשון "חלל" שאותו יוצר בדרך כלל היקף.

בניגוד לשערי העזרה והר בית שהזכרו – והוא משום שהחיל והחומה צמודים זה לזה, ולמעשה הם נחשבים כחומה אחת, לכן כשהמשנה מדברת על שערי העזרות היא מדברת למעשה גם על שערי החיל.

ג. תחום החיל לפי רש"י ורבינו שמעיה

המשנה הנ"ל מפ"ב דמסכת מידות, הובאה במסכת יומא (טז ע"א), וכתב שם רש"י:

לפנים ממנו סורג – היה שם לפנים מכותל מזרחי...

לפנים – מאותו סורג היה מקום פנוי עשר אמות והוא נקרא חיל.

ושתיים עשרה מעלות היו – באותן עשר אמות שההר מגביה מן הסורג עד שער עזרת נשים...

ושלחה – משך רוחב המעלה חצי אמה, ואורכה בכל רוחב ההר לצפון ולדרום.

לפי רש"י כאן משמע לכאורה שהחיל היה רק במזרח, אבל דבר זה לא ייתכן כיוון שהמשניות הנ"ל מפ"א דמידות מציינות את המבנים הפתוחים לחיל בצידי העזרה, ועל כן ברור שהיה חיל גם בצפון והדרום. לכן נראה שהתיאור במזרח אצל רש"י הוא לאו בדווקא, אלא הוא נובע ממה שהגמרא שם באה לבאר על פי המשנה את הפרש הגבהים שיש בין כותל מזרחי של הר הבית למפלס ההיכל. מכל מקום מלשון רש"י שהחיל הוא "מקום פנוי" עולה לכאורה כי ה"חיל" היה שטח פנוי בין הסורג לעזרה.¹⁰ ויש לתמוה כיצד יתאימו דבריו אלו למבואר בגמרא פסחים שחיל הוא חומה – בר שורא? וכמה אפשרויות נאמרו בהסבר דבריו:

א. הגר"א כתב בפירושו למשנה במידות (ב, ג) "החיל הוא קרקע רחב מקיף את עזרת נשים ועזרת ישראל". נראה שסובר שהחיל המוזכר במשנה הוא שטח, ואינו ה"בר שורא" שעליו מדבר ירמיהו והגמרא בפסחים, וכך אפשר להבין בדעת רש"י.

ב. רבי אברהם הרופא (שלטי גבורים מידות ב, ג) כתב דאפשר דלפי רש"י ה"בר שורא" הוא הסורג, והשטח שלאחריו נקרא חיל בגלל היותו לפנים מחומה זו.¹¹

10. וכן נראה מהסמ"ג (עשין, קס"ג) שהחיל הוא "עשר אמות מישור". וכעין זה בתוספות ר"ד יומא טז ע"א שהוא "אור עשר אמות". גם הרע"ב בפירושו למידות הביא את לשון רש"י. ובאבן עזרא על הפסוק בשמואל "ותעמוד בחל" כתב – "והוא מקום סביב חומה".

11. בספר 'בית הבחירה' להר"מ וייס (עמ' צ) הביא את דברי רש"י על הפס' במלכים"א כא, כג "בחל זרעאל" – בבקעת זרעאל". ופירש שהבקעה נקראת חיל משום שהיא כחלל שקוע לעומת גדרותיה, ומכאן הסיק שמתחילה כל הר הבית היה נקרא חיל כי הוא שקוע מהעזרות, וזה לדעתו הטעם למה שרש"י ביחזקאל קורא לחומת החצר החיצונה חומת החיל. גם במגילה כו ע"א על מה שאומרת הגמרא שבחלקו של יהודה היו הלשכות שבמזרח כתב רש"י בד"ה

ג. יש לבאר דכוונת רש"י כאן באומרו "מקום פנוי" אך ורק לצורת החיל בצד המזרחי, שכן הגמרא קאי שם בתיאור הפרש הגבהים שבין מפלס הר הבית המערבי למפלס ההיכל, ואומרת שלא היה הפרש גובה בין הר הבית עד מדרגות החיל, ואם כן מיירי רק על הצד המזרחי, וכדי שנבין למה לא היה הפרש גבהים מפרש רש"י שבמזרח לא היתה חומה, אלא השאירו מקום פנוי באותו רוחב שהיה בשאר הצדדים שבהם הייתה חומה. ומכיוון שעכ"פ מקום זה היה ראוי לבנות בו חיל, כלשאר רוחות העזרה, נקרא אף הוא בשם חיל. וכעין זה כתב החסדידוד.¹²

ונראה שהעיקר כפירוש האחרון, שכן רש"י שם לא בא לבאר מהו החיל מכל הכיוונים, אלא מהו החיל שעליו מדובר במזרח, ובפירוש רש"י על הפסוק באיכה, מבואר להדיא שהחיל הוא חומת מבצר חיצונית, ומשמע שהבין כפי שביארנו לעיל את מהלך הגמרא בפסחים, וכיון שהפסוק הובא בגמרא בהקשר לחומת העזרה לא מסתבר שהחיל של בית המקדש הוא חיל אחר מהחיל שבפסוק. ויש ראייה נוספת שגם לפי רש"י החיל בכללותו הוא חומה מדברי רש"י ביומא יח ע"א (ד"ה לר' יהודה) שכתב שלחיל היו דלתות.

והלשכות – "שבתוך החיל", וכיון שלא מסתבר שהלשכות היו במקום צר של 10 אמות, צ"ל שכוונתו ללשכות שהיו בהר הבית. ומ"מ מסיק הרב וייס שלאחר שעשו סורג נקרא בשם חיל רק לפנים מן הסורג, ולדעתו נקרא כך משום שבחלקו הוא נמוך ובחלק השני יש מדרגות שנחשבות כמקיפות אותו. וכה"ג כתב בעלייתמר (כלאים פרק ט ד"ה ימא דחולתא) שחיל הוא שטח המוקף, והוסיף שכן מצינו בירושלמי מגילה פ"ב ה"ג: "עתיד הקדוש ברוך הוא להיות ראש חולה לצדיקים לעתיד לבוא, מאי טעמא? שיתו לבכם לחילה", (תהילים מח, יד) לחולה כתיב". וכן בירושלמי מגילה פ"ד ה"ב, לענין חיוב מזוזה: "פתח שהוא פתוח לגג ולגינה הרי הוא כפתוח לחיל", כלומר לחצר המגודרת במחיצות קלות.

ויש להביא סמך לפירושם מהערוך ורבינו הלל כפי שנביא לקמן המדברים על מקום מוקף שנקרא חיל.

אך מכל מקום לא נראה שזו כוונת רש"י, כיוון שהוא מפרש באיכה שהחיל הוא חומה. ולכן נראה שביחזקאל קורא רש"י לחומת החצר החיצונה חומת החיל כי היא טפילה בחשיבותה. ומה שהביאו מהגמרא מגילה, נראה שרש"י מדבר שם על הלשכות שהיו בחיל ממש, שכן מוזכר שם שבחלקו של יהודה היה הר הבית שבמזרח, ואילו כוונת רש"י שם הייתה להר הבית, היה אומר רק "שבתוכו", ולא "שבתוך החיל".

12. בחסדי דוד על התוספתא סנהדרין פ"ז ה"א כתב דחיל היא חומה קטנה שהיתה סביב לחומת העזרה. אלא שבניגוד לדבריי שהוא נבנה כתוספת הגנה, סובר החסדי דוד שחומה זו נבנתה לחיזוק. ולדעתו ברוח המזרחית לא היה צורך בחומה כי היו לפני החומה הי"ב מעלות ברוחב כל רוח מזרח, ולכן לא היה צריך חיזוק אחר.

סיוע למה שפירשתי, שרש"י מסכים שיש לייסד את הפירוש לחיל על האמור בגמרא בפסחים, יש ללמוד גם מדברי רבינו שמעיה, תלמידו של רש"י, בפירושו למשנה מסכת מידות ב, ג, וז"ל:

החיל י' אמות – עשר אמות רחבה מן הסורג לחיל. מדלא קתני הכא גבוה כדקתני בסורג, שמע מינה אורך ורוחב קא חשיב, ובגובה לא נתנו שיעור, דתנן לקמן: "כל הכתלים שהיו שם היו גבוהים, חוץ מכותל מזרחי שבו הכהן השורף את הפרה מכוין ורואה פתחו של היכל בשעת הזאת הדם". ואם לא היה נמוך כותל מזרחי זה של החיל לא היה מצינו (צ"ל מצי) רואה מעל פתח היכל כדמפרש ביומא...

ופעם אחת אמר רבי: החיל עשר אמות גובה כותלו. ומוסב על גובה כותל הסורג.

בפירושו הראשון מדייק רבנו שמעיה שעשר האמות הם אמנם רוחב, כפי שבתחילה דובר על אורך ורוחב הר הבית, אך כתב שה"חיל" הוא חומה, ואותו הרוחב הוא השטח שבין הסורג לאותה חומה. גם מהמשך דבריו של רבינו שמעיה עולה שפשוט לו כהנחת יסוד שהחיל הוא חומה, לכן נזקק לפרש שכותל זה אינו מונע מהכוהן ששורף את הפרה לראות את ההיכל. ונראה שהגיע למסקנה שהחיל הוא חומה על פי הגמרא בפסחים שהובאה לעיל. וכיון שראינו לעיל שמהגמרא מוכח גם שחיל זה היה סמוך לכותל העזרה, נראה שכך גם דעת רבינו שמעיה.

בפירושו השני כתב רבנו שמעיה בשם רבו (רש"י) שהמשנה פירשה את גובהו של הכותל הקרוי חיל, ומה שהמשנה לא אומרת את המילה "גובהו" הוא משום שסמך התנא על מה שנאמר לפני כן במשנה לגבי הסורג ששם נאמר "גובהו".

לפי זה יובן מה שבהמשך, בעניין גובהו של הכותל המזרחי ("כל הכתלים שהיו שם היו גבוהים, חוץ מכותל מזרחי...") כתב רבנו שמעיה:

"כותל מזרחי" – של החיל שהיה נמוך כעשר אמות לראות מעליו פתחו של היכל, במסכת יומא.

ונראה שכוונתו שהכתלים במזרח היו נמוכים כפי שמצינו שהחיל היה גובהו נמוך כעשר אמות, וכתב "כעשר" משום שרק לפי הפירוש השני מבואר להדיא שהכותל היה עשר אמות ולפי הפירוש הראשון לא התפרש גובה החיל, רק שהיה נמוך.¹³

13. במסכת מידות ב, ג נמנו חמשת שערי הר הבית, ובהם השער המזרחי. וכתב שם הר"ש: "חמשה שערים היו להר הבית" – לחומת עזרת נשים המקפת כל ההר לפניו מן החיל. 'שער המזרחי' – שבחומת עזרת נשים שהכל נכנסים דרך שם לכל העזרות". נראה שכאן רבינו שמעיה קורא לכל מה שמחוץ לעזרה בשם עזרת נשים, כיון שעזרת נשים היא החלק החיצוני של העזרה, ולכן מכנה גם את חומת הר הבית כחומת עזרת נשים, ומה שכתב "לפנים מן החיל" מסתבר שצריך להגיה בדבריו: "לפני החיל" כלומר מחוץ לו. וראה בחסדי דוד על

מכל מקום מדברי רבינו שמעיה עולה היסוד שאמרנו שהפירוש לענין החיל צריך להתבסס על המבואר בגמרא פסחים, ומשם עולה שחיל הוא חומה צמודה לחומת העזרה.

והנה בביאור הר"מ קאזיס למסכת מידות (ד"ה לפני השני) הקשה על המפרשים האומרים שהמשנה "החיל עשר אמות" מתייחסת לרוחב המקום שבין הסורג לכותל העזרה, דאם כן מדוע לא ביארה את רוחב המקום שבין חומת הר הבית לסורג. ולענ"ד יש להוסיף ולהקשות גם מדוע לא פורטו רוחב הכתלים.

אמנם לפי הביאור שנקטנו בדעת רש"י ביומא, יש לומר שלגבי השטח שבין חומת הר הבית לסורג לא שייך לומר מידת רוחב, מפני שרוחב זה לא היה שווה בכל הצדדים בניגוד לשטח החיל, שהיה שווה עשר אמות צמוד לחומת העזרה. ומה שלא נמסר הרוחב של כותלי העזרה הוא משום שבמידות הרוחב בא להשמיענו את התחום המקודש שיש בו דין יחודי שנאסר לטמאי מת, אבל לכותלי העזרות אין דין יחודי.

ולפי זה נראה שלדעת רש"י ורבינו שמעיה בפירושו הראשון רק אותן י' אמות הסמוכות לחומת העזרה נאסרו לטמאי מת, ואין מקום נוסף שנאסר בגלל המדרגות. וכך מפורש בדברי רש"י (יומא טז ע"א, הובאו לעיל) שבצד המזרחי היו באותן י' אמות י"ב מדרגות שהגיעו עד שער עזרת נשים. ואף לרבנו שמעיה, צ"ל שכותל זה היה סמוך לכותל העזרה, שהרי עיקרו של פירוש זה מתבסס על הגמ' בפסחים שבה מבואר שהחיל והחומה הם צמד קירות, כך שלמעשה לכל הפירושים מבית מדרשו של רש"י התחום שנאסר אינו אלא 10 אמות.

ואין להקשות על המסקנה שהחיל היה צמוד לחומה, מהמשנה על בית המוקד שהיה בית גדול ופתוח לחיל כי י"ל שבמקום שהיו מבנים סמוך לחומה הקיף החיל את אותם המבנים מצדם החיצוני, ולכן נאמר במשנה שבית המוקד היה פתוח לחיל.

ד. שיטת הרמב"ם, הכפתור־ופרח והמאירי

בפירושו למשנה במידות (א, ה) האומרת שבמבנה שבכניסה לשער הניצוץ היה פתח לכיוון החיל, כתב הרמב"ם:

התוספתא סנהדרין פ"ז ה"א שהגהה כזו נצרכת גם ברש"י בסנהדרין פו ע"ב שכתב בעניין הסנהדרין שישבה על פתח הר הבית "הוא שער המזרחי שלפנים מן החיל לפני עזרת נשים", ויש להגיה "שלפני החיל לפני עזרת נשים".

חיל – הוא חומה המקפת את כל העזרה¹⁴ מבפנים לחומת הר הבית.

ובהלכות בית הבחירה (פרק ה, ג-ז) כתב הרמב"ם:

(ג) ... ולפנים מן הסורג החיל, גובהו עשר אמות,¹⁵ ועליו הוא אומר בקינות 'ויאבל חל וחומה', זו חומת העזרה.

(ד) לפנים מן החיל העזרה. וכל העזרה היתה אורך קפ"ז על רוחב קל"ה, ושבעה שערים היו לה, ג' מן הצפון הסמוכין למערב, וג' מן הדרום סמוכין למערב, ואחד במזרח מכוון כנגד בית קדש הקדשים באמצע...

(ז) ולפני העזרה במזרח היתה עזרת הנשים.

ושם בהמשך (ה, ט), לגבי בית המוקד, כתב הרמב"ם:

ובית גדול היה בצד העזרה בצפונה מבחוץ בין העזרה והחיל, והיה בנוי כיפה ומוקף רובדין של אבן והוא היה נקרא בית המוקד, ושני פתחים היו לו אחד פתוח לעזרה ואחד פתוח לחיל.¹⁶

ושם בהמשך (ו, א) כשבא לבאר את ענין הגבהים כשהכניסה מן המזרח כתב:

כשאדם נכנס משער המזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתיים עשרה מעלות.

בעוד שמדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (א, ה) ובהל' בית הבחירה (ה, ג) עולה לכאורה שהחיל הוא חומה, מלשונו בפרק ו הלכה א – "מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת נשים בשתיים עשרה מעלות" – מוכח שהחיל הוא שטח פנוי שאינו חומה, ואם כן עלינו לומר שלפי הרמב"ם החיל הוא חומה ושטח שלאחריה, אך אם כן יקשה לשון הרמב"ם בפרק ה הלכה ג – "גובהו י' אמות", שהרי לכאורה היה לו לומר 'גובה חומתו י' אמות'. ועוד שאינו מובן מה שסיים שעל החיל נאמר באיכה "ויאבל חיל וחומה – זו חומת העזרה",¹⁷ לשם מה סיים בפירוש לפסוק שהחומה היא חומת

14. ודאי שהחיל הקיף גם את עזרת נשים, כמבואר במשנה שבפרק ב, אך מכיון שדברי הרמב"ם מוסבים על המשנה העוסקת בשער בית הניצוץ שבצפון, נקט בלשון המתאימה לאותו מקום.

ואמר "חומה המקפת", ולא 'חומה מקפת' כי הוא היקף נוסף על חומת העזרה.

15. מכאן שהרמב"ם סובר שהסורג והחיל הם שני היקפים המקיפים את כל העזרות. וכן בפירושו למשנה מצוירים שני היקפים, והא כדעת הראב"ה המובא לקמן.

16. הפתח שליד שער הניצוץ אל החיל אינו מוזכר ברמב"ם.

17. בספר 'בית הבחירה' להר"מ וייס (עמ' צא) כתב בשיטת הרמב"ם שחומת החיל אינה חומה בפני עצמה אלא מתחם המדרגות הסמוכות לחומת העזרה שנראה כחומה, ולכן הגיה בדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ה שצ"ל "גובהו ו' אמות", כשיעור הפרש הגבהים שעלו בי"ב המדרגות. לשיטתו, דברי הגמרא בפסחים שהחיל שווה בגובהו לקרקע העזרה, מתייחסים

העזרה, והרי עתה אנו עוסקים בחיל ההלכתי, ולא עוסקים בפירוש הפסוק, ועוד שאינו מובן גוף פירושו לפסוק מנין למד שהחומה באיכה היא חומת העזרה ולא חומת הר הבית.

לכן נראה שדברי הרמב"ם מבוססים על הגמרא בפסחים, וכפי שפירשתי לעיל, וכוונת הרמב"ם להודיענו שהחיל הוא למעשה חלק מחומת העזרה, והוא "שורא ובר שורא", שהן שתי חומות צמודות שביחד הם חומת העזרה. וכן כתב הכסף-משנה (שם) שהרמב"ם כותב כך על פי הגמרא בפסחים. אלא שבפרק ו הלכה א מתכוון הרמב"ם לפתור את הקושי שהתקשה רש"י לגבי הצד המזרחי של החיל מדוע לא מצוין במשנה הפרש הגבהים של החיל בצדו המזרחי – רש"י כתב מחמת קושי זה ששם היה פנוי, ואילו הרמב"ם מפרש מחמת אותו קושי שבמזרח היו מהלכים בתוך עובי חומת החיל עד סופה, ורק אז עולים במדרגות למפלס עזרת נשים.

סיוע לביאורנו בדעת הרמב"ם נראה להביא משני ראשונים הרגילים ללכת בעקבות דבריו, וגם מדבריהם משמע שחיל הוא חומה קטנה הצמודה לחומת העזרה.

רבינו אשתור הפרחי בספר **כפתור ופרח** פרק ו כתב:

לפנים מהסורג הוא החיל, והוא מקיף לא כמו שיעור חומת הר הבית והסורג, אלא שהוא מקיף מרובע ארוך שכ"ב על קל"ה לחוד, וזה כולל כל הבנין וכל הקנין. בזה החיל יש בו שבעה שערים שלשה מן הדרום ושלשה מן הצפון ואחד במערב..... היו להיכל שני כותלים למערב וביניהם התאים ואחת עשרה אמה שבין ההיכל וחומת החיל, הם מכותל התא ולחיל...

ודע כי כל שבעת השערים שהזכרנו שהם בחומת החיל הם באותו המרובע לבדו, כלומר מקפ"ז על קל"ה...

ועובר בסורג עד שמגיע לחיל, וכל זה בשוה ובמישור. וכשהוא רוצה ליכנס לעזרת נשים היה צריך לעלות י"ב מדרגות, רום כל אחת חצי אמה ורחבה חצי אמה, וכשעלה אלו הי"ב מדרגות מוצא שער כדי ליכנס באותה עזרה, ושמו שער הקדים או שער התחתון וכדלקמן, ואינו בכלל השערים שהזכרנו. הולך כל רוחב עזרת נשים בשוה ובמישור, עד שמוצא לסוף זה כותל שהוא מפסיק בין עזרת נשים ובין מרובע קפ"ז על קל"ה הולך מצפון לדרום, ונקרא זה חומת העזרה, ועליו ועל החיל הוא שאמר (איכה ב, ח) "ויאכל חיל וחומה", והיא "רחוב וחרוץ" (דניאל ט, כה).

לחלק הגבוה של אותם מדרגות. אך כבר ציינתי לעיל שברבינו חננאל, הערוך ורש"י מבואר שהחיל המקודש כעזרה הוא חומה פנימית, ואיכא נמי חיל שהוא חומה חיצונית ולמה לנו לומר שהרמב"ם פליג, כאשר לשון הרמב"ם שתיאר את החיל כחומה משמע להדיא שאינו מדרגות, וכן לא מובן לשיטתו מדוע הביא הרמב"ם בעניין זה את הפסוק באיכה.

מהות החיל וגבולותיו, והקפת ה'רמה' בימינו

העולה בידינו, שהשערים שהם למזרח הם חמשה, הראשון שער שושן בחומת הר הבית, השני שער התחתון והוא בחומת החיל והוא כדי לכנס לעזרת נשים, השלישי שער ניקנור שהוא בחומת העזרה....

לכאורה אפשר להבין מדברי הכפתור־זפרח שיש אצלו זהות גמורה בין החיל ובין החומה המלבנית שהקיפה את העזרה ואת עזרת נשים גם יחד (ולכן שערי העזרה קרויים גם שערי החיל). ולעומת זאת, המושג "חומת העזרה" אצלו מתייחס אך ורק לחומה המזרחית של עזרת ישראל, שהבדילה בינה ובין עזרת נשים.¹⁸ אך דוחק לומר שחומה המקפת את העזרה תקרא בדווקא חומת החיל ולא חומת העזרה, ושאינו סובר כדברי הגמרא בפסחים שהחיל הוא רק בר שורא. וגם צריך להבין מאי דסיים "והיא רחוב וחרוץ", מה כוונתו בזה.

על כן נראה שדעתו כפי שפירשתי ברמב"ם, שחומת החיל היא חומה קטנה הסמוכה לחומת העזרות, וכיון ששתי החומות צמודות, השערים שבחומת החיל הם גופא שערי העזרה, ואפשר לקרוא לחומת העזרה במקום שהיא מחוברת לחומת החיל 'חומת החיל', כלומר החומה שצמוד לה החיל. והנה "רחוב וחרוץ" לקוח מדניאל (ט, כה), והכוונה שם בפשטות שהעיר תבנה ברחובותיה עם חפיר שמקיף את חומתה, שישמש למטרת הגנה, ומעתה מובן שכוונת הכפתור־זפרח לומר שהחיל שסביב חומת העזרה שימש למטרה זהה לחרוץ המוזכר בדניאל, שכן כך ההגנה יותר טובה.

והמאירי (יומא טז ע"א) כתב:

וכותל החומה שהזכרנו תחלה היה סביב ההר במישור שלפניו, ויש רחבה מן המישור בין כותל החומה לרגל ההר, ויש לפניו מן החומה הגדולה היקף אחר והוא מקיף את הכל, והיא היתה מחיצה בגובה עשרה טפחים... והוא נקרא סורג. ומסורג זה ולפנים חומה אחרת שלפניה מקום פנוי הנקרא חיל, וחומה זו בגובה עשר אמות, ומן החיל הזה ולפנים במשך עשר אמות היה מתחיל שיפוע ההר, והיו הבניינים מתחילין להגביה כדרך גבהות ההר, ובניין ראשון שבו לצד המזרח היא היתה עזרת נשים, והיו בתחילת מעלה ההר בגבול קרקע החיל שנים עשר מעלות שבהן עולין לעזרת נשים.

18. במעשי־למלך (הל' בית הבחירה ה, ג) כתב שכך דעת הרמב"ם מדלא כתב שם 'לפנים מן החיל עזרת נשים והעזרה', אלא פותח בכך שלפנים מן החיל רק העזרה. וביאר שהחומה החיצונית של עזרת נשים החיצונית "נקראת חיל יען שלחוץ ממנה היתה החיל". ולא התברר לי איך על פי ביאור זה מיושבת קושייתו, ובאמת בלאו הכי הוא דקדוק קלוש, דבפשטות כיון שהעזרה יותר חשובה נקט אותה תחילה. וממה שכתב שחומת עזרת נשים החיצונית נקראת חיל, על שם מה שחוץ הימנה, נראה שסובר שגם חוץ לשם יש שטח הנקרא חיל, ולענ"ד לא משמע כך מלשון הרמב"ם והכפתור־זפרח.

מתחילת דבריו משמע שלאחר הסורג יש מקום פנוי שרוחבו לא מוגדר, לאחר מכן יש את חומת החיל שגובהה י' אמות, ולאחריו י' אמות פנויים, ורק אז מתחיל שיפוע ההר. אך מסוף דבריו משמע שהשיפוע מתחיל מיד לאחר חומת החיל, ואכן במסכת מידות (ב, ג) כתב המאירי:

“לפנים ממנו” – ר”ל לפנים מן הסורג הקף אחר הנקרא חיל והם כותלים בגובה עשר אמות, והוא היה ברגלי ההר עד שכל לפנים מן החיל אין שום מהלך אלא דרך מעלה ההר בשפוע, והבנינים שבו עולים לפי מעלה ההר. ונמצאו הבנינים כל שלפנים מחברו גבוה מחבירו. וזה שאמר ושתים עשרה מעלות היו שם, פירושו הוא שלפנים מן החיל מיד היתה עזרת נשים, והיו בתחלת מעלה ההר שנים עשר מעלות שבהם עולים לעזרת נשים רום כל מעלה חצי אמה ושולחה חצי אמה ומשם ואילך היה כל קרקע עזרה זו שוה ונמצא קרקע עזרת נשים גבוה מעל קרקע החיל שש אמות.

בדבריו אלו מפורש להדיא כמו שמשמע מסוף דבריו ביומא שמייד לאחר שמסתיימות ה' אמות האלו מתחיל שיפוע ההר, ולפי זה נראה שגם מה שאמר ביומא “ומן החיל הזה ולפנים במשך עשר אמות”, פירושו שמתחילת מקום החיל עד המדרגות הוא עשר אמות, ואם כן המקום הפנוי שלפני החומה מוגדר ברוחבו, והוא אך ורק עשר אמות הצמודים למדרגות שעולות לחומת עזרת נשים. נמצא שהחידוש העיקרי של המאירי הוא שדברי המשנה “החיל עשר אמות” מתייחסים גם למידת גובה הכותל וגם למידת רוחב השטח של החומה עם השטח הפנוי שלפניה, אך בעצם הענין הוא מפרש שהחיל הוא חומה צמודה לחומת העזרה, ומסתמא כך הבין את הרמב”ם.¹⁹

אם כן לשיטת הרמב”ם והכפתור-ופרח קדושת החיל היא בשיעור של עובי חומה, שלא מסתבר שהיה יותר מ-10 אמות. וגם לפי המאירי שמקום המדרגות נפרד, בסופו של דבר רוחב קדושת החיל עם המדרגות אינו יותר מ-16 אמה.

ה. שיטת הערוך ורבינו הלל

רבינו נתן בעל הערוך (ערך חיל) כתב:

19. ראה בהערות הרב אברהם סופר על המאירי שהתקשה בסתירת דבריו, ולפי מה שכתבתי מיושב. ב'דברי מחוקק' על המשנה במידות (עמ' קלב ד"ה פירוש) כתב שאין כוונת המאירי לומר שלפנים מחומת החיל היה שטח פנוי נוסף ומשם מתחיל שיפוע ההר, דהא בפ"ק דכלים קחשיב בכל מחיצה בהר הבית לפנים ממנה קדושה בפני עצמה, ואם כן לפנים מן החיל קדושת עזרת נשים, ועל כן הסיק “שמע מינה כותל החיל הוא כותל עזרת נשים”. ראיתו דומה למה שהסיק הראב"ה מפ"ק דכלים שכל מחיצה יוצרת מניעה, כפי שנביא דבריו לקמן. אך מה שהסיק שכותל החיל הוא כותל עזרת נשים, לפי מה שביארתי אינו מדויק.

מהות החיל וגבולותיו, והקפת ה'רמה' בימינו

חיל – ובשבתות ובימים טובים יושבים [=הסנהדרין] למדרש הגדול שבחיל. שניה
[=כת שנייה של הפסח] בחיל. ובפ' קמא דכלים... החיל מקודש ממנו שאין גויים
וטמאי מתים נכנסין לשם. פי' מקום מוקף חומה בין הר הבית לעזרת נשים.

ועוד כתב (ערך סרג, ד) כתב:

בפ"ב במדות, לפנינו ממנו סרג גבוה י' טפחים. פי' כותל בין חומת הבית ובין החיל,²⁰
והחיל כותל גבוה יותר מן הסורג.

צריך להבין על מה קאי המידה עשר אמות לפי פירושו, ועוד יש להעיר שלכאורה יש
סתירה בין פירושו: בערך 'חיל' כתב שהחיל הוא מקום מוקף חומה, משמע עכ"פ גם
שטח מישורי, ואילו בערך 'סרג' משמע שאינו אלא כותל שגובהו מעל י' טפחים! גם
צריך להבין למה כתב בערך 'חיל' שהחיל היה "בין הר הבית לעזרת נשים", והלא החיל
היה גם בצפון, כמפורש במשניות על המבנים בצפון שפתוחים לחיל? כמו כן צ"ע
מדוע תיאר את החיל כ"מקום מוקף חומה", אם לפניו יש רק את הסורג, וכי מחיצה
של י' טפחים תקרא חומה? ועוד קשה שכבר ציינתי לעיל בהערות 4, 8 שבערך 'בר
שורא' מביא הערוך את דברי רבינו חננאל בפסחים שמהם עולה שהחיל היה חומה
צמודה סביב לחומת העזרות.

לכן נראה שלערוך לא היה פשוט אם ה"עשר אמות" הם מידת רוחב או גובה, אך
עכ"פ פירש על פי הגמרא בפסחים שהחיל הוא חומה צמודה שחומה שו היא בתחילת
שטח קטן שלפני העזרות, ושטח זה עם החומה שבצדו החיצוני נחשב גם כחומה
קטנה הצמודה לעזרה וגם כמקום מוקף (לקמן נבאר שמה שהיה בתחומו מדרש גדול,
וכת של שוחטי פסח אינו סותר לזה), ומה שכתב בערך חיל "מקום מוקף חומה בין הר
הבית לעזרת נשים", נקט עזרת נשים משום שעזרת נשים היא תוספת על העזרה
ורצונו לומר שהחיל נמצא גם מחוץ לעזרת נשים.

ראשון נוסף הסובר כך הוא **רבינו הלל**, דהנה מצינו בספרי (חוקת, פסקא קכד)
שחלק אחד מאפר הפרה נותנים בחיל, וכתב בפירושו רבינו הלל:

בנין בנין מוקף חוץ לחומת העזרה, כדתנן במידות לפנינו ממנו החיל עשר אמות.

נראה גם מדבריו שפירש את עניין החיל כדעת הערוך, שחומת החיל יצרה מקום מוקף
הצמוד לחומת העזרה, ולא פירש אם העשר אמות הם מידת רוחב המקום הפנוי או
מידת הגובה של החומה, אך עכ"פ משמע שזה בערך השיעור הן בגובה והן ברוחב ולכן

20. חומת הבית היא חומת הר הבית, ואולי צריך להגיה בדבריו בין חומת הר הבית לחיל (כ"כ הרב
גורן בספרו הר הבית עמ' ט).

הוא קרוי חומה צמודה לחומת העזרה. ומה שכתב חוץ לחומת העזרה, כוונתו חוץ לעזרה ולחומת עזרת נשים.²¹

ד. מחלוקת הראבי"ה והרא"ש על הסורג אינה במהות החיל

התוספות יום טוב (על המשנה במידות ב, ג) מביא בשם הראבי"ה:

ונראה שהסורג היה מקיף לכל צדדין, למזרח ולצפון למערב ולדרום, וכן החיל, דהא כל אחד ואחד יש בו מעלה מחברו, כדמפרש בריש מסכת כלים.

הראבי"ה פותח בראיה ממסכת כלים, ובפשטות ראייה זו היא על הן על החיל והן על הסורג – שמהמשנה בכלים משמע שכלל שמתקדמים כלפי פנים יש תחום שמגביל יותר, ואם הסורג והחיל הם רק במזרח אינם מגבילים מכל עבר. אח"כ מביא הראבי"ה ראייה נוספת לענין החיל מקיומו של המבנה הפתוח לחיל בסמיכות לשער הניצוץ, כמוזכר במשנה (מידות א, ה), וראייה נוספת לענין הסורג מה"ג פרצות שפרצו יוונים בסורג וגדרון בית חשמונאי (מידות ב, ג). ומפרש הראבי"ה שמלכתחילה נבנה הסורג מכל רוחות העזרה כדי למנוע כניסת אנשים מכל עבר מלבד הפתחים שבמזרח, והיוונים פרצו י"ג פרצות כדי שיוכלו להיכנס בהרווחה מכל עבר. מכאן שהסורג הקיף את כל רוחות העזרה.

אבל הרא"ש בפירושו למשנה במידות כתב שמסתבר שהסורג היה ברוח מזרחית על פני כל הר הבית, מצפון לדרום. ונראה פשוט שהחיל גם לדעתו היה בכל הכיוונים שהרי מבואר במשנה להדיא שהוא היה קיים גם בצד העזרה, אלא שבענין הסורג הרא"ש אינו סובר כראבי"ה ומבסס את דבריו על המשנה בכלים (א, ח):

החיל מקודש ממנו [=מהר הבית] שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם.

במשנה זו לא הוזכרה קדושה מיוחדת מן הסורג פנימה, ולכן משמע שגם גויים וגם טמאי מת נאסרו להיכנס רק מן החיל ולפנים. ומכאן הסיק הרא"ש:

ואין טעם לצורך הסורג, כי אין תוספת מעלת קדושה מן הסורג ולפנים, כי מחומת הר הבית עד החיל קדושה אחת, אם לא שנעשה לנוי.²²

21. נראה שבכך מקשר רבינו הלל את דברי הספרי, עם האמור במשנה (פרה ג, ג) ש"בפתח העזרה" היה מונח קלל של חטאת. וראה רע"ב (שם): "בפתח העזרה – של נשים, הסמוכה לחיל".

22. במקצת דפוסים במקום "לנוי" נכתב "לגוי", ובספר בית המידות (עמ' קלד) תמה על גרסתם, ואכן ציינו בגמרות שבהוצאת מתיבתא שבכת"י הגירסא היא "לנוי".

בהמשך, מעלה הרא"ש אפשרות אחרת לייעוד הסורג: "ומצאתי כתוב, דלהיתר טלטול בשבת נעשה". ונראה שגם לפי טעם זה, הרא"ש אינו משנה את דבריו שהסורג אינו סביב כל העזרות כי הסיבה שבגללה לא ניתן היה לסמוך על חומות העזרה וההר כדי להתיר טלטול, היא מפני

כיוון שהסורג אינו מיועד למניעת כניסה, מסתבר שהוא מיועד רק לנוי, ואם כן מובן מדוע בניגוד לחיל הסורג נמצא רק במזרח. ומעתה יש לעיין כיצד הראבי"ה למד מאותה משנה שמביא הרא"ש שגם הסורג היה מחיצה מקיפה מכל עבר.²³

ונראה ששורש המחלוקת הוא בשאלה אם הגויים מורחקים יותר מטמאי מת, והראבי"ה למד מהמשנה בכלים שלכל מחיצה בהר הבית היה ייעוד של הבדלה, ומשום כך פירש שהסורג בא למנוע כניסת גויים. לדעתו, כריכת המשנה בכלים את דין גויים וטמאי מת כאחד, היא מפני ששם המשנה לא באה לפרט את הלכות ביאת המקדש, אלא את סוגי קדושת המקום השונים, ומכיוון שהרחקת גויים מהשטח שמן הסורג פנימה לא נובעת ממעלת קדושה מיוחדת של המקום, לא שייך למנות את הסורג כקדושה בפני עצמה. אך הרא"ש הבין את המשנה בכלים כפשוטה, שגם הגויים מורחקים רק מהחיל, ולכן חיפש טעם לעשיית הסורג.²⁴

מכל מקום נראה ברור שהראבי"ה והרא"ש מסכימים שהחיל אינו רק שטח אלא כותל, שכן אילו היה החיל שטח בלבד ללא חומה, לא היה לראבי"ה יסוד לסברתו שכל מחיצה יוצרת הרחקה, ולא היה לרא"ש יסוד לחדש יעוד לסורג, אלא היה לו לומר שהסורג מקיף מכל הרוחות צמוד לחיל ומונע את כניסת הטמאים לשטח המקודש.²⁵

אמנם בהמשך פירושו למשנה במידות כתב הרא"ש:

"לפנים ממנו החיל עשר אמות" – לפנים מן הסורג לצד מערב היה מתחיל קדושת החיל... והיה רחבו עשר אמות עד כותל עזרת נשים.²⁶ וי"ב מעלות היו – בחיל.

אם היינו רואים רק את דבריו כאן היה אפשר להסיק שלדעתו החיל הוא השטח שלאחר הסורג, אך מכיוון שכבר ראינו שהרא"ש סובר שהסורג אינו מיועד למניעת

שחומות אלו לא הוקפו לשם דירה, ולכן היה צורך לבנות חלק של היקף לשם היתר טלטול, אך בעלמא אין חובה לבנות היקף שלם בשביל צורך כזה (כ"כ הרב גורן בספרו הר הבית עמ' רצג).
23. הרב עזריה אריאל סבור (במכתבו אלי) שבאמת כוונת הראבי"ה להוכיח משם רק על החיל, ושארף לדעת הראבי"ה אין הסורג יוצר תחום בפני עצמו. אך לענ"ד דבריו דחוקים, כיון שהראיה השנייה היא ודאי רק על החיל, ואם כן לפי הבנת הרב עזריה אריאל צריך היה הראבי"ה להזכיר את הסורג רק אחרי הראיה השנייה.
24. בפסקי תוספות על מסכת מידות (אות ו) כתב: "הסורג גבוה עשרה טפחים... ולא היה קדוש כי אם הר הבית". וכתב ב'הר המוריה' (בית הבחירה ה, ג) שהיינו כדעת הרא"ש. ולענ"ד אינו מוכרח, שכן ייתכן לפרש זאת על ענין הקדושה בלבד, אך יתכן שהוא מרחיק יותר..
25. כעין זה דייק התוספות יום טוב (מידות ב, ג) מדברי הרא"ש.
26. כן הגרסא על פי כת"י המובאים בש"ס שבהוצאת מתיבתא, ובדפוסים איתא "עשר אמות עם כותל עזרת נשים".

כניסת טמאים, צריך לומר שלדעתו החיל הוא המונע את הכניסה והוא כותל שרוחבו עשר אמות, וכאשר נכנסים בשער שבחיל עולים לעזרת נשים.²⁷

ויש להביא סיוע לשיטת הראב"ה שהסורג נועד למנוע כניסת גויים ולא טמאי מת מכתובת שנמצאה על לוח אבן בהר הבית לפני כ-150 שנה. בכתובת זו נכתב "נוכרי אל יכנס פנימה מן המחיצה המקיפה את התחום המקודש [השני] ואת חומת [המקדש], ומי שייתפס יתחייב בנפשו דין מוות".²⁸ מלשון "מחיצה" הנוספת על "חומת המקדש" משמע שהשלט הזה היה תלוי על מחיצה קלה שהיתה מרוחקת מהעזרות המוקפות שהם המקדש, והלשון הכפולה מבהירה שעיקר האיסור נובע מהצורך להרחיק מי שאינו ראוי מהמקדש עצמו, אך לפני כן יש הרחקה נוספת לנוכרי שהיא שיצרה את התחום המקודש השני. מסתבר שהכתובת היתה תלויה על הסורג ולפנים ממנה נאסר רק על גוי להיכנס, לכן לא נכתב עליה גם אזהרה לטמא מת.²⁹

העולה מהאמור, שגם לפי הרא"ש וגם לפי הראב"ה החיל הוא כותל, ותחום קדושת החיל הוא אך ורק עשר אמות.

ז. תוספות יום טוב ותפארת ישראל

עד כה התבססנו על דברי הראשונים. מקוצר היריעה לא נוכל להרחיב ולברר את כל דברי האחרונים בסוגיה זו, אך נעמוד בקצרה על דברי שני מפרשי המשנה הידועים.

התוספות יום טוב בפירושו למידות (ב, ג) מבאר לשם מה נבנית חומת חיל מהסוג המוזכר בגמרא בפסחים, ומתוך זה דן במהות החיל:

27. בספר 'עזרת כהנים' (חלק בני יוסף פ"ב) דקדק ממה שכתב הרא"ש "לפנים מן הסורג לצד מערב", וכן ממה שאמר "רוחבו עשר אמות" ולא 'עוביו', שלפי הרא"ש לא מדובר על חומה אלא על שטח שהיה מרוחק מהסורג. אך ב'בית המדות' (פ"ב עמ' קלט) דחה דבריו שמה שאמר הרא"ש לצד מערב, כוונתו לפי מה שפירש תחילה שהסורג היה רק במזרח, לכן קאמר שעתה הוא מדבר לצד מערבי. ומה שאמר "רוחבו" ולא 'עוביו' נלענ"ד שכך מתאים יותר לומר על תחום הקדושה.

28. כך תרגום הכתובת לפי ההערות לספר מלחמת היהודים בהוצאת המפעל לתרגום (עמ' 464). הרב קורן בספרו ועשו לי מקדש הביא תרגום אחר "איש נכרי לא יכנס לפנים מן המחיצה המקיפה את המקדש, ולחצר המוקפה. ומי שייתפס יתחייב בנפשו ודינו למיתה" (כ"ה בקלרמון גנו, תגלית, עמ' 190-197. שובה, הכתובות, עמ' 358-361). מכל מקום איני רואה נפקא מינה בין התרגומים.

29. הרב אלחנן אייבשיץ (סיני גליון ק עמ' פה) כתב שאפשר שרק עבור גויים היה צורך לכתוב אזהרה, שכן טמאים מישראל יודעים להיזהר ודי להם בעצם קיומו של הסורג. אך לענ"ד יותר פשוט לומר שלטמאי מת היה מותר, כי אם יש איסור היה להם לכתוב זאת כדי ללצמצם את המרמור של הגויים על זה שלא נותנים להם להכנס יותר פנימה.

מהות החיל וגבולותיו, והקפת ה'רמה' בימינו

והיה זה לדעתי לחזוק הקרקע שלא יפול העפר ממנה [ויזיק לחומה הגדולה]. מ"מ למדנו שהחיל שבכתוב (איכה ב, ח) הוא מבפנים לחומת העזרה, סמוכה יותר לקרקעית העזרה. ואין לומר שזו דעת הרמב"ם שבמשמע לשונו שבפירושו שהחיל חוצה לחומת העזרה. ועוד, ברפ"ו מה' בית הבחירה נראה ג"כ מדבריו שסובר שמקום יש חוצה לעזרה ונקרא חיל. אלא שלדבריו נקרא כן על שם חומה נמוכה שלפניו. וזה אינו כפי הגמ' שכתבתי. אלא שהחומה הנמוכה שבכתוב לפנים מחומת העזרה היא. ואף על פי שאפשר ג"כ לומר שהיא חוצה לחומת העזרה. ושחומת העזרה לפנים מזו החומה. מ"מ היא עשויה עכ"פ סמוך לה מאד דהיינו ממש בקרקעיתה שזה לה ולחזוק כמ"ש. ועיין במשנה ז' פ"ד.

לכן נראין יותר דברי הר"ב שהחיל אינה חומה כלל. אבל הסורג הבדיל אותו מהר הבית. והיינו דלא תנן בו שום גובה כמו דתנן בסורג. לפי שאין שם החיל אלא למקום שבין הסורג לעזרה בלבד. וחיל שבכתוב דקינות נאמר על חומה שהיתה סמוכה מאד לקרקע העזרה להחזיק הקרקע שלא תפול ממנה עפרורית ותפול החומה הגדולה.

ה'תוספות יום טוב' מבין מהגמרא בפסחים שחיל הוא חומת תמך קטנה הסמוכה לחומת העזרה, אך כותב שלא משמע כך מהרמב"ם, ומבאר שאמנם אפשר שהרמב"ם הבין מהגמרא שהחיל הוא חומת התמך החיצונית, אך מכל מקום מהגמרא בפסחים עולה שהחיל שווה לפני הקרקע וצמוד לחומה הגדולה ולא כדברי הרמב"ם שגובהה עשר אמות, והיא מרוחקת. לכן הסיק ה'תוספות יום טוב' שהעיקר כפירוש הרע"ב, שהחיל המוזכר במסכת מידות אינו חומה כלל, ואינו החיל האמור באיכה והמוזכר במסכת פסחים.

ולענ"ד יש להעיר שמלבד הדוחק לומר שהחיל של המשנה אינו החיל של הגמרא בפסחים, גם לא נראה שהחיל שבגמרא בפסחים הוא חיצוני, וכבר הראיתי שהראשונים כתבו שהוא פנימי, ובאמת לא מסתבר שחיל חיצוני יהיה קדוש כעזרה. ומה שהקשה על הרמב"ם שלדעתו גובהה עשר אמות בעוד שמהגמרא עולה שהוא שווה לפני הקרקע לענ"ד אינו קשה כלל, כי הגמרא לא אומרת שחיל מוגדר רק בכך שהוא שווה לפני הקרקע.

ובתפארת ישראל בפירושו למשניות מידות פרק א (יכין אות מא) כתב:

והחיל הוא הרווח שמקיף סביב לעזרה מבחוץ, משום שבין חומת הר הבית לחומת העזרה היה ההר משפע ועולה, ועל אותו השפוע היה שוב בין ב' החומות חומה נמוכה, שזה לקרקע שלמעלה ממנה [ועל החומה נמוכה זאת היה הסורג גבוה י"ט], ואותה החומה נמוכה נקראת חיל [כמו "חיל וחומה יחדו", איכה ב, ח], ומפני

שהרצפה שלפנים מחומה נמוכה זו³⁰ שוה לראש החומה הנמוכה, ונדמה כעובי אותה החומה, להכי נקרא כל הרווח ההוא גם כן בשם חיל.

לענ"ד דבריו הם פירוש למשנה כדי להתאימה עם הגמרא בפסחים ועם כתבי יוסף בן מתתיהו, שכן בכתבי יוסף איתא (כפי שנראה להלן) שהסורג היה בגובה שלוש אמות, לכן כתב התפארת־ישראל שהסורג היה מונח על חומה נמוכה, כך שיתכן שיחד עם החומה היה הסורג בגובה ג' אמות,³¹ וכיון שמהגמרא בפסחים עולה שחיל הוא חומה השוה לגובה הקרקע הוסיף שחומה זו ממשיכה לשפע ולעלות עד גובה עזרת נשים באופן שלפנים ממנה גובה מפלס העזרה כגובה של החומה דהיינו שש אמות כגובה המדרגות. ואין זה סותר לדברי הגמרא ביומא טז ע"ב שהכניסה דרך החיל היא באותו מפלס של הר הבית כי י"ל שהכניסה מהלך עשר אמות בתוך החומה הקטנה.³²

אך כבר ביארנו שמהגמרא בפסחים אין הכרח שהחיל הוא חומה שווה לקרקע העזרה. החומה השווה לקרקע המוזכרת בגמרא היא החומה הפנימית, שיש צורך להעמידה כך כדי שתהיה מקודשת ולא כדין גג, אבל החיל של המשנה שהוא החומה החיצונית אינו צריך להיות שווה לקרקע העזרה.

ה. החיל והמבנים שבו – רוחבם ושימושיהם

ידוע מהמשנה במידות ששטח העזרות הוא קל"ה על שי"ב אמה.³³ ולפי האמור לעיל, החיל מוסיף תחום אסור לטמא מת לכל היותר 16 אמות: 10 אמות שטח פנוי או כותל, ועוד 6 אמות לרוחב המדרגות. אמנם כמה אחרונים³⁴ סברו שלפחות בחלק מהחיל יש שטח גדול הרבה יותר, והביאו ראיות לדבריהם:

-
30. לפנינו בתפארת ישראל כתב "מזו" ונראה לי שהוא ט"ס.
31. וכן בספר תבנית היכל (לר' יעקב יהודה ארי; ספר שני פ"ה אות ל) כתב שהסורג היה על חומה שגובהה אמה, והוא כותב בכמה מקומות תיאום בין המשנה לכתבי יוסף.
32. רבי יוסף פרנקל בספר בית המדות (על המשנה במידות ב, ג ד"ה עד) הקשה על התפארת־ישראל מהגמרא ביומא, ולפי מה שכתבתי מיושב.
33. כ"כ הכפתור־זפוח, ע"פ המשנה במידות פרק ד. אך הרב זכריה דור שב (תחומין ט עמ' 463) כתב שצריך להוסיף על מדה זו כי מידות אלו אינן כוללות את עובי כותלי עזרת נשים, כפי שבפירוט שטח העזרה לא הכלילו את כתליו, ולפי זה אם עובי הכתלים 5 אמות, האורך הכולל היה קמ"ה על שכ"ב אמה. אך לענ"ד עובי כותלי עזרת נשים היה קדוש בקדושת עזרת נשים כמבואר בפסחים פה ע"ב, לכן מסתבר שהמשנה כן כוללת בשטח עזרת נשים את הכתלים. מה שאין כן בכותלי העזרה שכתליה אינם מקודשים בקדושתה. לפי זה יוצא שהיקף העזרות אינו מלבן מדויק, אלא באיזור העזרה יש התרחבות קטנה.
34. ראיות אלו ליקטתי מדברי הר"מ קאזיס (ביאור למסכת מידות ד"ה לפניו מן החיל), חנוכת הבית (אשכנזי אות טו), מעשה רקח (על הרמב"ם הל' בית הבחירה ה, ג) ודרך הקדש למהר"ח

1. במשנה (תמיד א, א וכן מידות א, ו) מבואר שבית המוקד היה "בית גדול" ולפחות שתיים מלשכותיו היו בחול, והיה פתוח מצד אחד לעזרה ומצד אחר לחיל. הרי שהחיל אינו צמוד לחומת העזרה, שהרי בינו ובין חומת העזרה היה מבנה גדול.

מבנה גדול נוסף שלכאורה היה בנוי בין העזרה לחיל הוא החלק של לשכת הגזית הבנוי בחול, שלא התקדש בקדושת העזרה ולכן יכלו סנהדרין לשבת בו, כמבואר במשנה (מידות ה, ד). גם לשכת הגזית מוגדרת בגמרא יומא כה ע"א "בסילקי גדולה". ומכיוון שהחיל הוא חומה המקיפה את כל העזרה, מסתבר שהקיף גם אותו, וכן נראה מכתבי יוסף שמספר על כך שכל התחום הפנימי היה כמיבצר.

2. במשנה פסחים (ה, י) מבואר שבשבת הכת השנייה של שוחטי הפסחים ישבה בחיל. וקשה לצמצם אותם בתחום שרוחבו לכל היותר שש עשרה אמה.

3. במשנה שקלים (ח, ד) איתא שהיו שוטחים את הפרוכת בחיל, ואמרו שם שארכה של הפרוכת ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה, ואם כן החיל צריך להיות לכל הפחות ברוחב של עשרים אמה.

4. בגמרא (סנהדרין פח ע"ב) מובא שסנהדרין גדולה ישבו בשבתות בחיל, ומסתבר שמקום הראוי לישיבת ע"א דיינים אינו מקום צר. וראה רש"י שם שכותב בפירושו, הראשון שהסיבה למעברם מלשכת הגזית אל החיל בשבתות היא בגלל ריבוי העם, אם כן משמע ששטח החיל הכיל עם רב ולא היה שטח צר.

אך לענ"ד לא מסתבר שהיו בחיל מקומות רחבים, כי אם כן היה הבדל מהותי בין החיל במזרח שבהכרח הוא צר מתוך דוחק המקום לשאר הכיוונים, בעוד שמהמשנה משמע שכל הכיוונים שווים בזה, שכן המשנה במסכת מידות פרק ב פותחת במידות הר הבית ושעריו מכל הכיוונים. אח"כ היא מציינת את החיל והסורג, וממשיכה בכמה כללים:

כל המעלות שהיו שם רום מעלה חצי אמה חוץ משל אולם. כל הפתחים והשערים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות חוץ משל אולם. כל הפתחים שהיו שם היו להן דלתות חוץ משל אולם. כל השערים שהיו שם היו להן שקופות חוץ משער טדי... כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב חוץ משער ניקנור. כל הכתלים שהיו שם היו גבוהים חוץ מכותל המזרחי.

ומאחר שאנו רואים שבדברים שיש הבדלים בין כיוון לכיוון הדבר צוין, מסתבר שאם היו הבדלים מהותיים בין החיל במזרח לשאר מקומות היתה המשנה צריכה לפרט גם

אלפנדר, מובא בחסדי דוד על התוספתא סנהדרין פ"ז. וכן מובאים הדברים במאמר של הרב קורן במעלין בקודש יד.

אותם. וכ"כ בספר חנוכה-הבית (חפץ סי' ו ד"ה גובה) שמסתימת המשנה משמע שאין הבדל מהותי בענין החיל בכיוונים השונים.

ונראה שלפי הסוברים שעשר אמות הוא מידת רוחב, השואת הכיוונים הכרחית גם ממה שהמשנה מציינת רק את רוחב החיל ולא מציינת את מידת הרוחב שבין הסורג לחומת הר הבית, ואת מידת רוחב הכתלים, וזה מובן אם נאמר שהמשנה מונהאת המידה השווה בכל רוח שיש לה קדושה בפני עצמה, והיא מידת החיל. גם לפי הרמב"ם הסובר שהעשר אמות היא מידת גובה כבר ביארנו שעכ"פ החיל הוא חומה צמודה לחומת העזרה.

אמנם עלינו ליישב את הראיות שהביאו לכך שהוא רחב, ולכן נראה לומר:

1. הקפת מבנים היוצאים מהעזרה אינה סותרת את הגדרת החיל כחומה הסמוכה לחומת העזרה, שהרי מכל מקום בשאר המקומות הוא צמוד לחומת העזרה, והגדרתו במקום ההיקף של המבנים האלה כצמוד למבנים אינה שינוי מהותי.

2. רש"י בפסחים סד ע"ב כתב שמה שאמרו שכת ראשונה יושבת בהר הבית, היינו בין חומת הר הבית לסורג. ולפי זה אם נאמר שהכת השנייה ישבה רק בחלק המקודש של החיל, נוצר משטח ריק שבו לא ישב אף אחד, וזה לא מסתבר, למה להשאיר חלק פנוי כשכולם צריכים להצטופף בתחומי ההר הקטנים! לכן נראה שהמציאות הייתה שהכת השנייה ישבה מהחיל עד הסורג, אלא שחז"ל נקטו בלשונם שהם ישבו בחיל כי זהו המקום המקודש יותר.³⁵

ואמנם אף שטח זה אינו רחב, אך אין להקשות כיצד הספיק מקום זה לכל כת שנייה, שהרי איך שלא נפרש, ישיבת כל עם ישראל בתחום הר הבית היא מעשה נסים, ונס גדול יותר מוזכר במשנה בפסחים (שם) – כניסת כל ישראל לעזרה.

3. ניתן לשטוח פרוכת שרוחבה עשרים אמה על חומה שרוחבה וגובהה כעשר אמות. כמו כן ייתכן שעיקרה של הפרוכת היה שטוח בחיל והשאר יצא כלפי חוץ, וכעין זה מצינו במשנה שם שלפעמים היתה הפרוכת שטוחה על גבי אצטבה, ומסתבר שלא היתה האיצטבה גדולה כ"כ באופן שרק עליה נפרסה הפרוכת.

4. בתוספתא (סנהדרין ז, א) איתא שבשבתות ישבו הסנהדרין בבית המדרש שבהר הבית, וכן הוא בירושלמי (סנהדרין א, ד), וכ"פ הרמב"ם (סנהדרין ג, א). ונראה ליישב את דברי התוספתא עם הגמרא האומרת שהסנהדרין ישבו בחיל, שהחיל

35. ונראה שזו כוונת מדרש שכל טוב (בובר, שמות פרשת בא פרק יב): "יצאתה כת ראשונה וישבה לה בהר הבית... שניה בחיל, דהיינו בין שתי חומות שבעזרה". דהכוונה שישבה בין שני תחומים שבעזרה החיצונה כלומר בין חומת העזרה לסורג.

שימש כבמה לשיבת חכמי הסנהדרין, אך העם היושבים לפנייהם ללמוד תורה ישבו בשטח שלא היה מקודש בקדושת החיל, וייתכן ששטח זה היה מקורה וחלקו האחד היה בהר הבית וחלקו האחר היה בחיל. וכן משמע מהערוך (ערך חיל) שכתב שהסנהדרין ישבו ב"מדרש הגדול שבחיל", והרי הלשון "בית מדרש" הוזכרה בפירוש רק בתוספתא המתייחסת למבנה בהר הבית, אך הערוך חיבר זאת לאמור בבבלי שהסנהדרין ישבו בחיל, מפני ששניהם אמת. וכן נראה מהסמ"ג (עשין, צו) שהעתיק את לשון הרמב"ם "יושבין בבית המדרש בהר הבית", ובמקום אחר (עשין, קיא) העתיק את לשון הברייתא "יושבין בחיל".

לסיכום, מדברי הראשונים נראה שהחיל במהותו הוא חומה קטנה המקפת את העזרה ואת המבנים היוצאים ממנה. כל ההבדלים בין המפרשים הם בפרטים קטנים, האם עשר האמות שהוזכרו במשנה היא מידת הרוחב של החומה או מידת גובה, או גם זה וגם זה, האם החומה ממוקמת בתחילת אותן עשר האמות או בסופן, והאם יש להוסיף את מקום המדרגות. אבל בסך הכל מדובר במבנה או מקום צר סביב העזרות.

ט. תיאור החיל בכתבי יוסף בן מתתיהו

במלחמות היהודים (ספר חמישי, פרק ה סעיף ב) מתאר יוסף את הכניסה להר הבית לאחר שעוברים את הסטווים הבנויים סביבו. בתחילה כשמתקרבים למקום המקדש מתאר יוסף כיכר רצוף אבנים צבעוניות, וממשיך ואומר:

מי שעבר דרכה (של הכיכר) אל התחום המקודש השני הגיע אל סורג אבן המקיף אותה, שלוש אמות גבהו, שהיה כליל חץ. בסורג נקבעו במרווחים שוים, לוחות אבן המזהירים את חקי הטהרה, אלה בכתב יוון ואלה בכתב רומא, אסור לנכרי להכנס אל הקדש שכן התחום המקודש השני נקרא קדוש.

אל הקודש עולים מן הראשון בארבע עשרה מדרגות. למעלה היה מרובע ומוקף חומה משלו.³⁶

גובה החומה הזאת מבחוץ היה אמנם ארבעים אמה, אך היה נסתר מן העין בגלל המדרגות. מן הצד הפנימי היה גובהה עשרים וחמש אמות, מכיוון שהרצפה היתה

36. כך הוא בתרגום אולמן. שמחוני תרגם מילים אלו: "בארבע עשרה מדרגות עלו אליו מן המקדש הראשון, והוא היה רבוע ממעלה, וגם לו היתה חומה סביב". הרב קורן והרב עזריה אריאל במאמריהם שבמעלין בקודש כח מייחסים חשיבות להבדל שבין התרגומים. לדעת הרב אריאל מתרגום אלמן אפשר להבין שרק חלק מהתחום המקודש הגבוה יותר היה מרובע. אך לענ"ד גם לפי נוסח זה המשמעות היא שכלל החלק המקודש היה מרובע.

בנויה במפלט גבוה יותר,³⁷ לא התגלתה מבפנים במלואה כי היתה מוסתרת על ידי גובה הגבעה.

מארבע עשרה מדרגות ועד לחומה היה מרחב בן עשר אמות, כולו שטוח, מכאן הוליכו אל השערים גרמי מדרגות אחרים, בני חמש מדרגות.

בצפון ובדרום היו שמונה שערים, ארבעה מכל צד. במזרח היה צורך בשני שערים מאחר שבצד זה הוקם קיר מפריד, מקום מיוחד לעבודת האלקים של הנשים, היה צורך בשער שני, והוא נפרץ מול השער הראשון. גם בצדדים האחרים היה שער אחד לדרום ושער אחד לצפון שהובילו אל עזרת הנשים...

הסטוים שבין השערים מפנים לחומה ולפני הלשכות, נסמכו על עמודים יפים להפליא עד מאוד, ואם כי היו בעלי שורת עמודים אחת בלבד לא נפלו במאומה לבד מאשר בגבהם מן הסטוים שלמטה...

בסעיף ג ממשיך יוסף לתאר את השערים שהזכיר וכתב:

תשעה מן השערים היו מצופים כליל זהב וכסף, וכמוהם גם המזוזות והמשקופים. אך [שער] אחד, הוא ה[שער] החיצון של המקדש היה עשוי נחושת קורינתית, ועלה בערכו בשיעור רב על השערים המצופים כסף וזהב. לכל שער היו שתי דלתות, שלושים אמה גובהן וחמש עשרה אמות רוחבן. בפנים, מעבר לכניסות התרחבו מבני השער משני העברים והיו לאכסדראות דמויות מגדלים [גם] רוחבן ו[גם] אורכן היה שלושים אמה, וגובהן היה למעלה מארבעים אמה. כל אחת משתי האכסדראות נסמכה על שני עמודים שהיקפם שתיים עשרה אמות. גודל השערים האחרים היה זהה, אבל זה שמעבר לשער הקורינתי הנפתח מעזרת הנשים מצד מזרח, מול שער ההיכל, היה גדול מהם בהרבה. הוא התנשא לגובה של חמישים אמה, וגובה דלתותיו היה ארבעים אמה. עיטוריו היו עשירים יותר וציפוי הכסף והזהב בהם היה עבה במיוחד...

חמש עשרה מדרגות הוליכו מן השטח המופרד של הנשים אל השער הגדול יותר, והן היו נמוכות מחמש המדרגות המובילות לשערים האחרים.

עוד מצינו דברים הנוגעים לחומה המתוארת כאן כשיוסף (מלחמות היהודים ה, א, ה) מספר על מלחמת יוחנן מגוש חלב באלעזר בן שמעון שהתבצר בחצר הפנימית של בית המקדש. כאשר יוחנן ביקש לפרוץ את החומות הקים מגדלי עץ עם כלי מלחמה:

אח"כ קירבם והציבם מאחורי החומה, מול האכסדרה במערב – המקום היחיד שבו יכל להציבם, כי בצדדים האחרים היתה הגישה חסומה על ידי המדרגות הרבים.

37. אולמן כתבה בתרגומה "מכיון שהמדרגות היו בנויות כנגד מקום גבוה יותר", אך בהערות ציון שלפי כת"י הנוסח צריך להיות כפי שכתבתי למעלה. וראה לקמן שנברר את שתי הנוסחאות.

בספר קדמוניות היהודים (טו, יא, ג תרגום אברהם שליט) מצינו תיאור נוסף. לאחר תיאור התחום הראשון שהוא הר הבית כתב:

באמצע, לא רחוק ממנו היה השני, שאפשר היה לגשת אליו במדרגות מספר. הוא היה מוקף סורג אבן, שאסר בכתב על בן עם נכר להיכנס באיום של עונש מות. בתחום הפנימי, בצד דרום וצפון היו שערים משולשים ונפרדים זה מזה, ואילו במזרח שמש היה שער אחד [שער עזרת נשים. ע.א.], זה הגדול שבו נכנסים הטהורים עם הנשים, לפניו מזה היה המקדש שאסור היה לנשים לקרוב אליו. לפניו מזה היה תחום שלישי, שבו מותר היה להיכנס רק לכהנים בלבד. בתוכו היה המקדש ולפניו המזבח, שעליו אנו שורפים קרבנותינו עולה לאלקים.³⁸

מקום נוסף שבו מוזכר המקדש בכתבי יוסף הוא בספרו 'נגד אפיון' (א, כב) שם הוא מביא תיאור קדום מתוך ספרו של הפילוסוף הקאטיוס שחי בימי אלכסנדר מוקדון:

במרכז העיר לערך, ישנו תחום מגודר בנוי מאבנים באורך של כחמש פלטרות (כ-300 אמות), וברוחב של מאה אמות, ולו שני שערים. בתוכו מצוי מזבח מרובע... בסמוך לו ניצב היכל גדול ובו מזבח ומנורה.

לענ"ד התיאורים של יוסף מתאימים למה שביירנו בענין החיל, ואציין כמה נקודות:

א. תיאורו של יוסף במלחמות היהודים "מרחב בן עשר אמות, כולו שטוח" שאליו היו עולים בארבע עשרה מדרגות, תואם את ההנחה שהחיל המוזכר במשנה היה ברוחב עשר אמות, והוא למעשה חומה קטנה התמודה לחומת העזרה, הדברים מתאימים במיוחד לשיטת הרא"ש, שהמשנה מדברת על רוחב כותל החיל, וקובעת שהוא היה עשר אמות.

מספר המדרגות בתיאורו של יוסף אינו סותר לדברי המשנה על 12 מדרגות כי אין כוונת יוסף לומר שכך היה בכל הרוחות, שהרי לגבי המערב כתב יוסף שלא היו מדרגות. גם ממה שכתב בקדמוניות שיחודו של השטח השני היה במה שהוא הוקף

38. גם בספרו של יוסף נגד אפיון (ב, ח) מפרט יוסף את התחומים השונים, אך את הדינים כתב באופן שונה וז"ל: "היה לו מסביב ד' עזרות, ובכל עזרה היה לו משמר, כי תוך העזרה אחת (הר הבית ע.א.) היה כל מיני האנשים ואפילו אנשי האומות זולת הזבות והנידות. ותוך העזרה השנית (עזרת נשים ע.א.) נכנסים כל היהודים ונשיהם הטהורות. ותוך השלישית (עזרת ישראל. ע.א.) כל הזכרים הטהורים, ובעזרה הרביעית (עזרת כהנים ע.א.) היה נכנס הכהן הגדול עם כל הכהנים". כאן כתב שהזכרים שאינם טהורים נכנסים בעזרה השנייה, כלומר שמותר לטמאים להיות בעזרת נשים, ואילו בספרו קדמוניות כתב שלעזרת נשים נכנסים רק טהורים. ואולי הוא משום שאיסור כניסה לטמאים הוא רק מדרבנן, ומכל מקום לא נכנס כאן לאיסור נוסף שיש כבר בחיל, כי מבחינת הקורא הגוי אין הבדל מהותי בין החיל לעזרת נשים.

בסורג, ומעבר לו יש תחום פנימי שמוקף חומה שאליו עולים בגרמי מדרגות, משמע שאין כאן דיוק של מספר המדרגות בכל רוח.

התיאור של יוסף מתאים לתיאור המקום למי שבא מהצד הדרומי, שכן בצפון לא היתה כלל כניסה, במערב אין מדרגות, ובמזרח לא היה מקום לכיכר גדולה. וכנראה שבחר יוסף לתאר מהדרום כי הכניסה העיקרית למקום היתה מהדרום או מדרום מערב.³⁹

ב. מה שכתב יוסף במלחמות היהודים "למעלה היה מרובע ומוקף חומה משלו". נראה כוונתו שהתחום הפנימי המוקף חומה היה התחום המלבני של ש"ב על קל"ה הידוע במשנה כמקום העזרות. וכבר ציין הרב עזריה אריאל (מעלין בקודש גיליון כח עמ' 134) שבמקור היווני המילה מרובע היא טטרגונון, שפירושה "בעל ארבע זוויות שוות, מלבני או מרובע" (על פי מילון יוני-עברי). ולכן אין כל סיבה לומר שיוסף מתכוון בזה דוקא למרובע שוה צלעות.

ג. מידותיו של יוסף ברוחב ובגובה של השערים גדולות ממידות המשנה. ייתכן שכוונת המשנה לשיעור מינימום של כל שער. או שהוחלף ליוסף כאן מידת אמה במידת רגל.⁴⁰ עכ"פ מדבריו נלמד שהיו בצידי השערים מבנים של מגדלים שאורכם 30 או 20 אמה, וכיוון שבתוך העזרה אין מקום למבנים גדולים כאלו, מסתבר שהאורך נמדד מהמקום החיצוני של שער הכניסה, ואם כן דבריו מתאימים להנחה שכתבתי לעיל שהשער היה מבנה הכולל גם את הכניסה שבחיל וגם את הכניסה לעזרות.

ד. יוסף מתאר סטיו בצד הפנימי של החומה העליונה, לפני הלשכות. תיאור זה מתאים לעזרת נשים כי שם היתה גזוזטרה המיועדת לעמידת הנשים בשמחת בית השואבה, שכן הנכנס לעזרת נשים דרך שערי הכניסה שתיאר יוסף, במזרח בצפון ובדרום, יפגוש גזוזטרה זו לפני הכניסה ללשכות. ואעפ"י שמהמשנה בסוכה (ה, ב) משמע שתיקון גזוזטרה כזו נעשה רק באופן ארעי בערב סוכות, מהמשנה במידות (ב, ה) "וחלקה היתה בראשונה והקיפוח כצוצטרה" מתבאר שבמשך הזמן החליטו לעשותה קבועה לכל השנה, וכן הוא ברמב"ם (בית הבחירה ה, ט). גם בעזרת

39. לפי המשנה, השערים ששימשו לכניסה הם, במערב שער קיפונוס, ובדרום שער חולדה. גם יוסף (בקדמוניות טו 410) מזכיר שערים רק במערב ובדרום. כנראה ששער קיפונוס במערב היה בדרום מערב המקדש (במקום שער השלשלת) כך שהנכנסים בו הגיעו מיד לדרום.

40. מידת הרגל היא 16 אצבעות, ומידת אמה 24 אצבעות כלומר שרגל היא 2/3 מאמה (נספח ז לספר מלחמת היהודים שבהוצאת המפעל לתרגום). לפי הנחה זו אורך השער 20 אמה, ורוחבו 10 אמות בדיוק כמבואר במשנה. חילוף כזה בין מידת אמה למידת רגל נעשה כנראה במידות המזבח, כפי שהעיר ר' מיכלסון (במאמרו שבאתר אמת הארץ פרק 11 סעיף 1).

ישראל ועזרת כוהנים היה גזוזטרה כפי שעולה מהמשנה בתמיד (א, ג) שבבוקר היו הכהנים הולכים בעזרה חלקם באכסדרה דרך המזרח, וחלקם באכסדרה דרך המערב, אלא ששם לא היו לשכות פנימיות, ואם כן מה שאמר יוסף "לפני הלשכות" מוסב על הלשכות שבעזרת נשים.

שני עניינים מתחדשים מדברי יוסף בן מתתיהו:

1. אל החיל עלו במדרגות שאינן כלולות בתחום העשר אמות (כי מסתבר שה-14 מדרגות שהזכיר מקבילות ל-12 המדרגות המוזכרות במשנה).
2. תחום השטח הכולל את החיל מוגדר מרובע, ומכאן ניתן להסיק שגם המבנים שהיו סמוכים לחיל לא בלטו ממנו כלפי חוץ במידה מרובה, ולכן הם לא ביטלו את הצורה הריבועית הכללית של המקום המקודש.

י. הפרשי הגבהים בהר הבית, בעזרות ובהיכל

נראה שעל פי דברי יוסף בן מתתיהו נוכל לראות התאמה בין תיאורי הגבהים במשנה למה שאנו רואים במציאות. המשנה (מידות ד, ו-ז) אומרת שאורכו של ההיכל היה 100 אמה, ורוחבו 100 אמה במזרח ו70 אמה במערב. אבן השתייה הייתה מכוסה חוץ מג' אצבעות שבלטו בקודש-הקודשים (יומא נג ע"ב). כדי להקל על החישוב נשתמש כאן באמה ממוצעת – 50 ס"מ, ונאמר שלפי זה ההיכל היה על משטח של בערך 50 מטר על 50 מטר, ובמערב על 35 מטר. על פי החשבון המובא ביומא טז ע"א ממפלס המשטח הזה יש לרדת 3 מטר במזרח כדי להגיע לעזרת כוהנים, משם יש לרדת 1.25 מטר לעזרת ישראל, משם יש לרדת 7.5 מטר לעזרת נשים, ומשם 3 מטר להר הבית. סה"כ ממפלס הר הבית לעזרת כהנים יש 11.75 מטר.

יוסף מצביע על קיומן של 19 מדרגות משטח הר הבית בדרום עד הכניסה לשטח הפנימי. מכיוון שהמשנה מתארת את המדרגות המזרחיות העולות מהר הבית בגובה חצי אמה יש להניח שסתם מדרגה בהר הבית גובהה חצי אמה, ויש ללמוד מזה שהפרש הגבהים בין מפלס הר הבית למפלס העזרה היה 9.5 אמות – 4.75 מטר. אין זה סותר לדברי המשנה שמהר הבית עד מקום עזרת כהנים הפרש הגובה הוא 11.75 מטר שכן יוסף מדבר כשבאים מהדרום, והמשנה מדברת על הפרשי הגבהים מהמזרח במקום מרוחק מהעזרה לאחר כל עזרת נשים, ובודאי כיון שמדובר בהר ככל שמתרחקים יורדים יותר. אך לכאורה יש קושי בכך שמדברי יוסף עולה שמצדה הפנימי הייתה החומה מכוסה עד גובה 7.5 מטר (15 אמה) מעל תחילתה במפלס הר הבית, שהרי כתב שמן הצד הפנימי היה גובהה עשרים וחמש אמות, והחומה לא התגלתה מבפנים במלואה כי היתה מוסתרת על ידי גובה הגבעה, ולפי זה אינו מובן

איך היה המעבר משיא המדרגות שהעלו את הנכנס רק 4.75 מטר, לגבעה הצמודה לחומה שגובהה 7.5 מטר מעל פני הר הבית.

נראה שההסבר לכך הוא שהגבעה לא היתה צמודה ממש לחומה, אלא מעט אחרי הכניסה היתה עליה של עוד קרוב ל-3 מטר. ואמנם כך עולה מהמשנה שגבול האולם של ההיכל (שרוחבו 100 אמה) היה מרוחק רק 17.5 אמות מגבול העזרה (כי רוחב העזרה 135 אמה), ויתכן שגם בעזרה שסביב בנין ההיכל והאולם המפלס היה כגובה מפלס ההיכל ולא כמפלס העזרה במזרח,⁴¹ כך שבמרחק קטן מאוד לאחר הכניסה לעזרת כוהנים היה צריך לעלות עוד 3 מטר לגובה מפלס ההיכל.

לפי זה יובן היטב כל המשפט: "מן הצד הפנימי היה גובה עשרים וחמש אמות, מכיוון שהרצפה היתה בנויה במפלס גבוה יותר, לא התגלתה מבפנים במלואה כי היתה מוסתרת על ידי גובה הגבעה".⁴² והתקשו המתרגמים מדוע נצרך לומר שהרצפה היתה גבוהה, הרי אמר מיד אחר כך שהחומה לא התגלתה מבפנים כי היתה מכוסה בגבעה, אך לפי האמור "ל שכוונתו בתחילה להסביר את הגובה שנקט שלכאורה אינו מתאים לגובה הכניסה, והסביר זאת במה שאמר שהמקום המרוצף היה בנוי במפלס גבוה יותר ממקום הכניסה, וזה גרם לכך שמי שעומד על המפלס של המקום המרוצף ראה לפניו חומה שגובהה ממנו רק 25 אמה, ואח"כ מסיים שעכ"פ החומה לא התגלתה במלואה אף למי שעומד בשיא המדרגות כיון שהגבעה מכסה את החומה.

נראה שהדברים האלו מתאימים לידוע היום על גובה פני הסלע. היום אנו יודעים שגובה פסגת הצכרה 745 מטר מעל פני הים,⁴³ כ-10 מטר מערבית למקום המשוער

41. הגילים לחשוב שמפלס ההיכל היה רק בתוך ההיכל, אך אין לזה ראייה. מדברי יוסף נראה יותר שהוא התפשט סביב והיה ממש קרוב לחומה, אם כי לא הגיע אליה.

42. ציינתי לפני כן שיש נוסח במלחמות היהודים שתרגומו "מן הצד הפנימי היה גובה עשרים וחמש אמות מכיוון שהמדרגות היו בנויות כנגד מקום גבוה יותר". אפשר לבאר גם נוסח זה שכוונתו לומר שהגובה של עשרים וחמש אמות נובע מזה ששיאן של המדרגות היה בנוי כנגד מפלס הגבוה מהן עוד יותר, ומאתו מפלס גבוה עד לגובה החומה יש עשרים וחמש אמה.

43. בציוני הגבהים אינני מתיחס למפה טופוגרפית שאינה אלא השערה בעלמא, אלא רק למדידות שנעשו במציאות. הנתונים הטופוגרפיים המצויינים הם על פי המדידות שעוד ר' דניאל מיכלסון עם מודדי שומרון, ומובאים במאמר שלו במעלין בקודש יא, ובאופן מפורט באתר truthofland ('אמת הארץ'). הרב קורן משתמש בגבהים שציין וילסון לפני למעלה ממאה שנה, וכתב שגובה הצכרה הוא 743.7, אך מהנתונים שכותב ר' מיכלסון עולה שבשטח הר הבית הגבהים שמדד וילסון בדרך כלל נמוכים כ-40 ס"מ מהמציאות, ובגובה פני הצכרה נעשתה טעות גדולה של נתונים שלא צירף לחישוביו כך שלמעשה גובהה 745 מטר. הרב קורן מניח כהנחת יסוד שגם בזמן המקדש כל ה'רמה' היתה בגובה אחיד וגבוהה מסביבותיה 3.5 מטר. אך מהנתונים של הגבהים שמביא הוא עצמו בסוף ספרו ועשו לי מקדש, עולה שבמרכז השפה

ככותל המערבי של ההיכל נמצא בור מים שגובה הסלע שבו 736.4 מטר, ובמקום המשווער כמרכז חומת העזרה הדרומית או החיל (בקצה המערבי של בור 28) נמצא סלע שגובהו 739.5. לפי גובהי הסלעים האלו נוכל להניח שמפלס הר הבית סביב דרום ומערב העזרה היה 737.25 מטר, ומפלס עזרת כהנים 742 מטר, ואם כן מהדרום היו עולים למפלס העזרה 4.75 מטר ולמפלס ההיכל 7.75 מטר. אין סתירה לזה ממה שבחלק הצפוני של ה'רמה' במקום שהוא מחוץ לעזרה יש סלעים שגובהם קרוב ל-742 מטר, כי נוכל לומר שבצפון המפלס החיצוני היה אכן גבוה יותר והכניסה לחיל היתה דרך החיל ולא הוצרכו לעלות על גביו, כפי שביארתי בדעת הרמב"ם. ומה שאומר יוסף שהשטח המרובע הוא למעלה נאמר משום שעכ"פ בשלושת הרוחות האחרות צריך לעלות כדי להגיע לשערים. מכל מקום כיון שמדברי יוסף משמע שגם בצפון לא יכלו לקרב כלי מלחמה בנקל בגלל המדרגות צ"ל שחומת החיל הצפוני היתה מדרגת. גם אין סתירה ממה ש30 מטר דרומית ל'רמה', במקום שלפי האמור הוא חלק מהר הבית, יש סלע שגובהו 738.7 מטר, כי יכולים להיות סלעים ששמשו כמבנים בתחומי הר הבית.

גם הנתונים על עזרת נשים ועזרת ישראל מהמשנה מתאימים לדברי יוסף, שהרי לפי המשנה, המדרגות של עזרת נשים הובילו לעזרת ישראל הנמוכה 1.25 ממפלס עזרת כהנים, ונראה שלזה התכוון יוסף במה שכתב שחמש-עשרה המדרגות המביאות מעזרת נשים לעזרה היו נמוכות מחמש החיצוניות, כלומר, הם הביאו למקום נמוך יותר מהמקום אליו הביאו חמשת המדרגות.⁴⁴ מפלסים אלו תואמים למציאות כי לא נמצאו סלעים הגבוהים מ-740.75 מטר באיזור המשווער של עזרת ישראל. ולא נמצאו סלעים הגבוהים מ-737 מטר באיזור המשווער לעזרת נשים. גם נראה שנוכל לצייר 19 מדרגות שמובילות לכניסה מדרום ומצפון לעזרת נשים, לפי מה שכתב ב'תבנית היכל' (ספר שני) ששערי עזרת נשים המוזכרים ב'מלחמות' מצפון ודרום לא הובילו ישירות אל מפלס קרקע עזרת נשים אלא לגזוזטרות שבעזרת נשים. רמז לכך ניתן למצוא בדברי יוסף בן מתתיהו: "היה שער אחד לדרום ושער אחד לצפון שהובילו אל עזרת הנשים", כלומר, לא היו פתוחים ישירות אל מפלס עזרת נשים, אלא הובילו אליה.

הצפונית של הרמה, בין הסלע שעל הרמה לזה שמתחתיה ההפרש הוא רק מטר, וגם במקומות שנבדקו על הרמה גובה פני הסלע אינו אחד.

44. הרב קורן (מעלין בקודש כח עמ' 142) לא הבין כך את כוונת יוסף (לא ברור לי אם הבין שגובה כל מדרגה בעזרת נשים היה קטן מגובה כל מדרגה חיצונית מחמשת המדרגות. או הבין שהמדרגות מתחילות ממקום נמוך יותר), אך לענ"ד מסתבר לפרש כך את דבריו כדי להתאימם למה שנפסק בהלכה שעזרת ישראל נמוכה יותר מעזרת כהנים, וכן פירש ר' דניאל מיכלסון במאמרו שבאתר 'אמת הארץ' הנ"ל.

פירוש זה מיישב גם את הקושי מדוע לא הוזכרו שערים אלו לא במשנה ולא ב'קדמוניות' – שכן לא היו פתוחים אל העזרה.

כל התיאור הזה מהוה ראייה למסורת שהצרכה היא אבן השתייה, כי הפרש הגובה שבין קודש־הקודשים למרגלות חומת העזרה הוא הפרש גובה גדול במרחק קטן, ויש הכרח לומר שהפרש זה מתבטא בגובה פני הסלע מפני שאבן השתייה הייתה בולטת מעל לפני הקרקע. והנה אם אבן הצרכה היא מקום קודש־הקדשים אנו מוצאים התאמה בגובה הסלעים שנמדד בימינו שמאפשר קיומה של גבעה כזו. אך קשה להניח שיש בתחום הר הבית מקום נוסף שבו נוכל לתאר שפני סלע עולים בתלילות גדולה כל כך.

יא. האמנם הגיע החיל לחצר שער הרחמים? (דחיית חידושו של הרב קורן)

כפי שצינתי בתחילת דברי, במעלין בקודש גיליון כז פרסם הרב קורן הצעה מחודשת, שלפיה תחום החיל כלל בתוכו את חצר שער הרחמים.

לאור מה שביררנו בפרקים הקודמים, קשה לדחוק אוקימתא זו במקורות חז"ל ודברי הראשונים, ודוקא ממקורו העיקרי – דברי יוסף בן מתתיהו מוכח שלא כדבריו:

1. **במשנה** נאמר שהחיל היה 10 אמות. לפי הבנת הרב קורן, כוונת המשנה לפרט רק את רוחב הסוללה החיצונית של חומת החיל, ונשאלת השאלה למה המשנה מתעלמת מהרוחב הנוסף של המדרגות, החומה והשטח שלאחריה. על קושי זה משיב הרב קורן (מעלין בקדש יד) שעיקר המושג חיל מתייחס לסוללה זו ולמדרגות המביאות אליה, ואולי גם לחומה, אך השטח שבין חומת החיל לחומת העזרה נקרא חיל רק באופן מושאל, ובגלל שמעמדו ההלכתי כמעמד החיל. אך לענ"ד אכתי יקשה לנו ההתעלמות מהשערים, שכן המשנה מפרטת את שערי הר הבית והעזרה, ולא מובן מדוע התעלמה ממערכת נוספת של שמונה שערים גדולים.

2. **מהגמרא** בפסחים דקדקנו שחיל הוא חומה חיצונית הנחשבת למעשה כחלק מחומת העזרה. גם אם הפירוש בגמרא אינו מוכרח, ביארתי לעיל שעכ"פ כך הבינו הראשונים, ולפי זה רק שטח צר הצמוד לחומת העזרה הנראה כחלק מחומה קרוי חיל. גם מהרמב"ם נראה שהחיל הוא חלק מחומת העזרה, שהרי כתב על החיל "זו חומת העזרה"⁴⁵.

45. אמנם בשרטוטים של הרמב"ם לא נראה כך. בשרטוט המצורף לפיהמ"ש לרמב"ם (מידות א, ו) מתואר החיל בצפון העזרה על ידי קו ישר מקצה המזרחי של העזרה למערבה שבתוכו מצויר בית המוקד. ובשרטוט המצורף לפיהמ"ש (ב, א) שורטטו המרחקים בין הקו של החיל לקו של

3. הרב קורן (בספרו ועשו לי מקדש עמ' 115) דקדק מדוע הוצרכה המשנה לומר שהפתח השני של בית הניצוץ ובית המוקד היה פתוח לחיל, וכי לא ברור מאליו שאם הפתח השני אינו לעזרה הרי שהוא פתוח לחיל? לדעתו דבר זה נכתב כדי להשמיענו שמבנים אלו הגיעו עד החומה של החיל שהיא עיקר המושג חיל, ולא רק לשטח שלפני החומה הנקרא חיל בלשון מושאל בלבד. אך לפי מה שביארתי מובן בפשטות שחידוש גדול הוא לומר שיש להם פתח בחיל, שכן באופן כללי חומת החיל מבנה הצמוד לחומת העזרה שרוחבו 10 אמות, והשמיענו שכאן באופן חריג, החיל לא היה צמוד לחומת העזרה, אלא צמוד למבנה שבלט מהעזרה.

4. הנקודה המכריעה נגד האוקימתא של הרב קורן היא כתבי יוסף, שכן בכל המקומות (מלחמות, קדמוניות ונגד אפיון) הוא מתאר לאחר חומת הר הבית והסטווים אך ורק חומה אחת. יוסף מתייחס בפירוט רב לתשעת השערים שבחומה הפנימית, ולא מזכיר כלל ששה שערים נוספים בגובה של עשרים אמה, ועוד שני שערים שהובילו לעזרת נשים מהצד, שהיו קיימים לפי הרב קורן. אי אפשר להסביר התעלמות זאת אלא בקביעה ששערים כאלו לא היו ולא נבראו.⁴⁶

העזרות במרחקים שונים בהתאם לכיוונים, באופן שלפי השרטוט רוב השטח הפנוי של החיל הוא בדרום, ושני לו במזרח כדוגמת מה שאמרו הר הבית רובו בדרום ושני לו במזרח. אולם מסתבר שהרמב"ם לא התכוון שילמדו מהשרטוטים שלו חידושים שלא כתבם כלל בעצם הפירוש, וכל כוונתו בציוור הראשון להמחיש שכל בית המוקד בתוך החיל, ובציוור השני להמחיש כיצד רוב השטח של הר הבית הפנוי הוא בדרום, ושני לו במזרח. לכל היותר נוכל לומר שלרמב"ם לא היה ברור לחלוטין שהחיל צמוד לחומת העזרה, ושרטט אותו כלא צמוד כדי ללמדנו שיש גם אפשרות כזו. ואם זו הכוונה יש להניח שעכ"פ הרמב"ם יסכים להכריע את ספקו על פי דברי יוסף בן מתתיהו. ויש להביא ראיה שהרמב"ם לא התכוון שידקדקו בציווריו ממה שבשרטוט הראשון החיל אינו מקיף כלל את עזרת נשים, ובשרטוט השני מתוארת עזרת נשים כמלבן ולא כריבוע, וכידוע שני הדברים אינם נכונים. ידידי הרב פירר הוסיף דאולי י"ל שבכוונה תחילה לא דקדק הרמב"ם בשרטוטים של מקום החיל, כדי לרמז שלמעשה אין נפקא מינה במיקומו המדויק של החיל, שהרי העיקר הוא שחכמים קבעו הרחקה נוספת, ודור דור וחכמיו. לפי זה בימינו ייתכן שכל עוד לא נקבע על ידי חכמים תחום מוגדר להרחקה לא צריך כלל להרחיק.

46. **במעלין בקודש** כח (עמ' 134) פירש הרב עזריה אריאל את דברי יוסף "למעלה היה מרובע ומוקף חומה משלו" כמוסבים אך ורק על המפלס הגבוה יותר שמעל הרמה. אך גם לשיטתו לא מובן כיצד מתעלם יוסף ממערכת של חומה גדולה עם מערכת שערים נוספת. קושייה זו יש להקשות גם על ר' מיכלסון (באתר 'אמת הארץ' פרק 22) המגיע למסקנה שהחיל הגיע לחצר שער הרחמים על פי תיאום הסתברותי של כמה חשבונות, שכן גם לפי דרכו חומת החיל עוברת בריחוק משערי העזרה הצפוניים, ויוסף היה חייב לתאר מערכת שערים נוספת. אמנם ר' מיכלסון עצמו הסיק שאין תיאומי החשבונות שעשה מוכרחים.

5. גם התיאור של יוסף על גבעה בגובה 15 אמה הצמודה לחומת החיל אינו מתאים לאוקימתא של הרב קורן, שכן לפי דבריו הגבעה הצמודה לחיל בדרום היתה רק כ-3 מטרים. לישיב קושי זה כתב הרב קורן שהנתון של 15 אמה נמסר ליוסף מאחרים והוא באמת השיעור של גובה עזרת כהנים ממפלס הר הבית במזרח, אלא שיוסף כתב בטעות שזה גובה הגבעה המכסה את החומה. הסבר זה כמובן דחוק מאוד. יותר מסתבר כפי שביארתי שחומת החיל היא חלק מחומת העזרה, וה-15 אמה הם ההפרש בין מפלס ההיכל שהיה קרוב מאוד לחומה, למפלס הר הבית, והתיאור של יוסף בזה תואם למציאות שאנו רואים.

6. במעלין בקדש כז הרב קורן הסתייע ממה שיוסף מתאר ב'קדמוניות היהודים' (טו 400) את החומות שנבנו מזמן שלמה המלך וכותב: "כל זה היתה החומה שהיקפה הגיע לארבעה ריסים, וכל צלע נמשכה לאורך ריס". שיעור ריס רומאי הוא קרוב ל-400 אמה (186 מטר),⁴⁷ ואילו היקף הר הבית ע"פ המשנה (מידות ב, א) – ריבוע שכל צלע שלו 500 אמה. לדעת הרב קורן כדי לישיב קושי זה צ"ל שיוסף זכר את מידות החיל, ובטעות כתבם על מידות חומת הר הבית. אך כמובן שזה הסבר דחוק מאוד. לענ"ד יותר מסתבר לומר ששיעור זה נקבע לפי הסטווים שהיו צמודים לחומת ה-500 אמה מבפנים, ונחשבים אצל יוסף כדבר אחד עם החומה.

את הצמדת הסטווים לחומה אנו רואים כאשר לאחר שציין יוסף את הסטווים שבנה הורדוס, ציין שהם עלו על ההוצאות של הסטיו הקודם (סטיו מזרחי שהיה מזמן שלמה) וכתב: "שני הסטווים נשענו אל חומה" (קדמוניות טו, 396). יוסף בן מתתיהו כותב (מלחמות ו, ב, ז): "בינתיים הספיק חלקו האחר של צבא הרומאים לאחר שמוטט בתוך שבעה ימים את יסודות האנטוניה לסלול דרך רחבה לעבר הר הבית. כאשר קרבו אל החומה הראשונה החלו לשפוך סוללות.... אחת לעבר הסטיו המערבי הפונה אל חוץ הר הבית, והשנייה לעבר הסטיו הצפוני". ונראה שבצפון לא כתב 'הפונה אל חוץ הר הבית' כי מעבר לחומה זו היתה התוספת על הר הבית שבה היתה האנטוניה. גם בדרום כתב בקדמוניות (פרק טו, 413) שבסטיו הדרומי היה ארבע שורות עמודים, "השורה הרביעית היתה משולבת בחומה", וכבר הוכיח הרב קורן (ועשו לי מקדש עמ' 175) שהסטיו

47. השיעור 400 אמה עולה מדבריו בקדמוניות (כ 221): "סטיו זה (המזרחי), היה בחלקה של העזרה החיצונה, עומד בעמק עמוק ולו חומות באורך של 400 אמה, ונבנה אבנים מרובעות ולבנות מאוד, אורכה של כל אבן עשרים אמה וגובהה שש אמות – מפעלו של שלמה המלך". בנספח ז (לספר מלחמת היהודים בתרגום החדש) כתבו שבזמנו של יוסף היה מקובל שימוש בשלשה גדלים לריס: 177, 185, 192 מטר. הרב קורן נוקט בשיעור ממוצע של 186 מטר. הפירוש שהתחום של ארבע ריסים הוא המידה הפנימית של הסטווים נאמר גם בהערות לתרגום החדש.

הדרומי עמד בתוך ה-500 אמה המקודשות, לכן מסתבר שהחומה המשולבת בעמודים היא חומה חיצונית שציינה את גבול ה-500 אמה בדרום.⁴⁸ ומאחר שבין חומת המזרח לחומת המערב ששרידהן קיימים גם היום אנו רואים רק מעט יותר מ-500 אמה השיעור של ארבע ריסיים מובן היטב שכן יוסף כתב (מלחמות ה, ה, א) "רוחב הסטווים היה שלושים אמה".⁴⁹ ונראה שכוונתו שבמקום שאינו כותב אחרת תפס הסטיו 30 אמה, אבל במזרח "היה סטיו כפול שאורכו כאורך החומה" (קדמוניות טו, 401), ואם כן סך הרוחב היה 60 אמה, ובדרום כתב שהיה סטיו משולש שרוחבו הכולל היה 110 רגל שהם 70 אמה (שם, 415). לכן כשנמדוד את ההיקף על פי האורך הפנימי של הסטווים נקבל 4 ריסיים.⁵⁰

למעשה לגבי דין ההליכה סביב הרמה, מלבד ההוכחות שהבאתי כאן במיוחד מדברי יוסף בן מתתיהו עצמו, שתחום החיל היה צר וסביב העזרות בלבד, ישנה הסברה שכתבתי לעיל בהערה 45, שאולי אין איסור חכמים של חיל נוהג כל עוד חכמי הדור לא קבעו מה המרחק שהם גוזרים להרחיק, וגם יש שתי סברות

-
48. במלחמות (ה ה א), כתב: "[לאחר ששלמה המלך] הקיף בחומה את הצד הפונה מזרחה, הוקם סטיו אחד על הסוללה שנערמה שם, אבל משאר עבריו נשאר ההיכל חשוף. בדרות הבאים יושרו פני השטח והורחבו. לאחר שנפרצה גם החומה הצפונית נוסף לגבעה השטח שאותו הקיפה יותר מאוחר חומת הר הבית כולו. הם הקיפו את מרגלות הגבעה משלושה צדדים בקירות [תמך]. מתחילת דבריו עולה ששלמה בנה את הצד המזרחי, וגם בקדמוניות (כ 221) מכנה את הצד המזרחי מפעלו של שלמה המלך, אך בסיום דבריו מוזכרים שלשה צדדים שבהם החומה נמצאת למרגלות הגבעה, ונראה שהכוונה למזרח דרום ומערב שבהם החומה נמצאת למרגלות עמק עמוק, אבל בצד צפון העמק שהיה בחלק הצפון המזרחי אינו כ"כ עמוק, ועכ"פ גם בצד הצפוני היתה חומה אלא שהיא אינה מוגדרת כחומת תמך למרגלות הגבעה. יוסף כותב שהיסודות של החומה האדירה לא נראו בגלל ש"ברוב המקומות הם מילאו את הגאיות מאחר שרצו ליישר את סימטאות העיר". תיאור זה שייך למערב ולדרום ששם היתה עיר. ונראה שבצפון ובדרום היו חומות קטנות שציינו את התחום המקודש בלבד, ומעבר להם היתה רחבה שיש בה שינוי טופוגרפי, והיא עוברת לרכסים סמוכים וחורגת מתחומי ההר, ומסתבר שלכן היה ברור לכל שהתחום שהתווסף אינו מקודש, ואיכמ"ל בנקודה זו.
49. מה שכתב שם במלחמות "הסטווים היו כולם בני שתי שורות עמודים", זהו מספר המינימום של שורות עמודי הסטיו, וכך היה בצפון ובמערב, אך בסטיו המזרחי ובדרומי היו יותר שורות.
50. אמנם בספרו מלחמות היהודים (ה, ה, א) כותב יוסף על הסטווים "האורך הכולל של היקפם – לרבות האנטוניה – היה שישה ריס". ההסבר הפשוט לחישוב זה הוא שהאנטוניה הוסיפה להיקף שני ריס (וציין כאן את האנטוניה כי היא היתה ממפעלו של הורדוס שהוא מרחיב תחום הר הבית ובונה הסטווים). הרב קורן כתב ששיעור זה הוא השיעור של היקף חומות ה-500 אמה כאשר ציין האנטוניה נובע ממה שהיא תפסה חלק ממקום הסטווים בפינה הצפון מערבית, אבל פירוש זה אינו נראה לי משום שמתיאור המלחמה של יוסף המצוין לעיל בהערה 48 משמע שהאנטוניה לא היתה צמודה לחומת ה-500 אמה.

נוספות דחזי לאיצטרופי להקל, והם סברת הרדב"ז (ח"ב תרצא) שלא הזכיר כלל הרחקה מהחיל ועזרת נשים, כנראה משום שלדעתו אלו דינים התלויים בקדושה, וקדושת מקומות אלו נעשתה על ידי הקמת המחיצה, ולכן כשאין מחיצה אין קדושה. וכן חזי לאצטרופי דעת הרס"ג (ספר המצוות, מצוה ח, לפי פירוש מהרי"פ) והמאירי (שבועות טז ע"א) שאין נוהגים בזמן הזה כלל דיני הרחקה. ואם כן יש לנו כמה ספקי ספיקות כשאנו דנים על חשש שלכולי עלמא הוא דרבנן בלבד, ולא מצאנו אפילו ראשון אחד האומר להדיא שתחום החיל הוא יותר מ-16 אמה.

יב. מסקנות

1. לפי פשט דברי חז"ל החיל הוא חומה נמוכה צמודה לחומת העזרות.
2. לפי הראשונים התחום שנאסר לטמאי מת הוא 10-16 אמות סביב העזרות.
3. בצפון העזרה היו מבנים שיצאו מחומת העזרה, והוקפו בחיל. אולם החיל הקיף רק מבנים אלו ולא כלל שטחים נרחבים לצדיהם, ומדברי יוסף המתאר את כל המקום כמרובע משמע שהמבנים לא בלטו הרבה.
4. כחומרה, ראוי לחשוש ולא להיכנס כלל לשטח הרמה, אם משום שאיננו יודעים את גבול המבנים הבולטים מהעזרה, ואם משום שעל ידי הרחקה זו יהיה חיץ ממשי שירחיק טמאי מתים מהאזור המקודש.
5. כיוון שאין להיכנס למקום עזרת נשים, אסור להיכנס גם לתחום של כ-75 מטר על 80 מטר מזרחית לרמה, ולמעשה צריך לנהוג כפי הנוהל הרגיל במקום זה ללכת בשביל הצמוד לחומה המזרחית כשמהלכים מול מקום העזרות.
6. אין חשש בפניה מהשביל המזרחי למערבה של החצר שלפני שער הרחמים.
7. מהתיאור של יוסף על גבעה שמכסה 15 אמות מגובה חומת העזרה יש ראייה לזיהוי הצכרה עם אבן השתייה, כי רק אם מקומה הוא מקום קודש-הקודשים אנו מוצאים התאמה בגובה הסלעים שמאפשר קיומה של גבעה כזו.

גבולות החיל וצורתו

(תגובה לביקורתו של הרב עידוא אלבה)

הקדמה

- א. על דרכו של הרב אלבה בעניין השימוש בעדותו של יוסף בן מתתיהו
 - ב. דברי רבותינו הקדמונים בעניין ההסתמכות על יוסף בן מתתיהו
 - ג. על מחלוקת הקדמונים בסוגיית צורת החיל
 - ד. שיטת הרב אלבה בעיקר בשיטת הרמב"ם והקשיים שבה
 - ה. השוואה בין שיטות הקדמונים לבין עדויות יוסף ודיעתנו את השטח
- נספח: אמינות מדידות קווי הגובה שנעשו על-ידי וילסון

הקדמה

הרב עידוא אלבה פרסם תגובה על מאמריי במעלין בקודש גיליון יד וגיליון כז, אותה הכתיר בכותרת: "הקפת הרמה בהר הבית בזמן הזה". כותרת זו מצריכה אותי להתייחס בתחילת דבריי לדברים שכתבתי במעלין בקודש גיליון לא ובמקומות אחרים, כי בדור הזה יש איסור חמור בכניסה לכל שטח הר הבית. כבר בספרי חצרות בית ה' כתבתי במבוא שהדברים שנכתבו שם נכתבו כהלכה, אך לא כהלכה למעשה, וזאת בהתאם לדעתם של רובם המכריע של גדולי ההוראה מכל הזרמים בארבעים ותשע השנים האחרונות, שאסרו כניסה להר הבית אפילו למטרת תפילה. וכבר נודע ברבים כי כל מי שנכנס בעת הזאת לשטח הר הבית, ועושה זאת תוך הסתמכות על גבולות שנקבעו בספרי ובמאמרים שונים שכתבתי, עושה זאת שלא על דעתי.¹

1. למותר לציין כי במאמריי השונים על אודות צורת החיל, הן בספרי "חצרות בית ה'" שפורסם בשנת תשל"ז, הן במעלין בקודש גיליון יד שפורסם באלול תשס"ז והן בעיון המחודש שאודותיו כתבתי במעלין בקודש גיליון כז בחודש אדר ב' תשע"ד, לא התייחסתי כלל להקפת הר הבית (שהרי כאמור, דעתי מנוגדת להקפה שכזאת בין כך ובין כך). אלא שבפועל המקיפים את הר הבית שהיו רגילים קודם לכן להסתמך על המסקנות שבספרי חצרות בית ה', מצאו עצמם נתקלים באיזה קושי, בבואם ליישם בשטח את המסקנות העולות ממאמריי במעלין בקודש גיליון כז, שכן מדידה בשטח הראתה להם כי בהתאם למסקנות המאמר הוא, הקצה המערבי של החלק הפנימי של מבנה שערי הרחמים והגדר המקיפה אותו, נכנסת לתוך תחום החיל, וזה מונע בפועל מטמאי מתים להקיף את הר הבית מכיוון מזרח. ואולם כידוע העולים להר הבית רואים בעצם העלייה עניין חשוב שאולי דומה בעיניהם להיתר עגונה (עיי' במאמרו של הרב ישראל אריאל במעלין בקודש גיליון לא עמ' 32-37), ומשום כך אך טבעי הדבר למצוא בדבריהם גם אוקימתות דחוקות.

ומוצא אני להודיע ברבים, כי כאשר כתבתי את ספרי "חצרות בית ה'" אכן התלבטתי בשאלה האם לפרסם את הדברים, הן כחלק מן החובה הכללית לעסוק בדברי תורה, והן בגלל החובה לדרוש את המקום כמאמר הכתוב "לשכנו תדרשו" שהתבאר על ידי חז"ל כחובה הנוגעת לבירור גדרי המקום; או מאידך להימנע מפרסום הדברים מחשש שמא ינוצלו על ידי אנשים שונים שלא כראוי. בסופו של דבר כאשר החלטתי לפרסם את ספרי, עמדו לנגד עיניי דברי חז"ל בבראשית רבה פרשה ח: "ויאמר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵנוּ" – אמר לפניו: רבון העולם מה אתה נותן פתחון פה למינים, אתמהא, אמר לו: כתוב, והרוצה לטעות יטעה". וכבר אמר הנביא הושע (יד, י): "מי חכם ויבן אלה, נבון וידעם, כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם".

א. על דרכו של הרב אלבה בעניין השימוש בעדותו של יוסף בן מתתיהו

עתה נדון בגופם של דברי הרב אלבה. בסיום קטע הפתיחה כתב הרב אלבה:

לענ"ד אכן מסתברת דרכו של הרב קורן שיש להכריע דברים שלא התבררו בראשונים על פי דברי יוסף בן מתתיהו, אך בנידון דידן דוקא על פי דרך זו צריכה המסקנה להיות שונה לחלוטין, והמקיפים את חצר שער הרחמים אינם צריכים לחשוש שמא הם נכנסים לתחום החיל.

איני יודע למה בדיוק כיוון הרב אלבה כאשר כתב כי נראית לו דרכי "שיש להכריע דברים שלא התבררו בראשונים", אך מאריכות דבריו נראה כי כיוון לומר שבמקום שבו יש לנו משנה או איזו מימרא של חז"ל שלא התבארה בראשונים כלל, צריכים אנו לקבל את דבריו של יוסף. אך כאשר אנו עוסקים בסוגיה שיש בה ביאורים שונים של הראשונים, גם כאשר אין ביניהם הסכמה על דרך פרשנית אחת, או אף כאשר יש מהם שהתלבטו בפרטים מסוימים (כגון בנדון דידן שבו רבינו שמעיה עצמו כתב אודות חומת החיל, כי פעם אמר רבו שהכוונה היא לחומה בגובה עשר אמות), עלינו ללמוד תחילה את הסוגיה ככל סוגיה אחרת בש"ס שיש בה פירושים של ראשונים, ולהקשות ולתרץ ולייצר אוקימתות תוך ניסיון ליישב קשיים פנימיים שיש בדברים, ואם אחר כל אלה עדיין קיימת איזו נקודה שלא התבארה (במפורש או באמצעות האוקימתא), אז יכולים, ואולי אף צריכים אנחנו להסתייע ביוסף בן מתתיהו לצורך בירור אותה נקודה. ומשום כך סובר הרב אלבה שבנדון דידן, אף לפי מה שהוא מכנה "דרכו של הרב קורן", אכן צריך בסוגיה זו להגיע למסקנה "שונה לחלוטין".

מנקודת המבט שלי, המצב בנדון דידן הוא הפוך. ברור לכל מעיין כי לראשונים לא הייתה כל קבלה בשאלות הפרשניות הקשורות לצורת החיל (וכפי שיבואר להלן), ומשום כך רבו ביניהם המחלוקות בדבר צורתו, ולמעשה לא הגיעו להסכמה אפילו

בשאלה הבסיסית, מה פשר עשר האמות שהוזכרו בעניין זה במשנה. ובעיקר דבריהם גם חסרה התייחסות לנקודות שונות שאין להן נקודת אחיזה ישירה במקורות חז"ל (כגון מספר המדרגות בכיוונים השונים, שאנו יודעים מסברה שהיה הבדל ביניהם אך אין לזה סמך, ואין לזה התייחסות ישירה), ומשום כך בנדון דידן בוודאי חייבים אנו תחילה! לשום לנגד עינינו את דברי יוסף בן מתתיהו שהיה עד ראיה לדבר, ולאור דבריו לנסות ולברר את הסוגיות במקורותיה ובדברי פרשניה.

וכבר כתב על כך סבי, הרב ישראל זאב הלוי הורוביץ ז"ל בספרו "ירושלים בספרותינו" עמ' 329-330, שם תיאר את החיל בהתאם לתיאור של יוסף בן מתתיהו, ושם בהערה 103 אחרי שביאר באריכות את שיטות הראשונים והאחרונים בזה, סיים וכתב:

מוכן כי אילו ראו רבותינו הראשונים את דברי יוספוס במקורם, היו מישבים גם את דברי המשנה על פיו; אך להם היה ידוע רק יוסיפון לעברים, ושם בפרק נה לא הזכיר מזה דבר, ומלבד זה לא סמכו עליו, כנראה.

אמת היא שכיום אנו יודעים בבירור מחפירות ארכיאולוגיות שונות, כי בענייני מידות ומרחקים יש בדבריו של יוסף בן מתתיהו דברים תמוהים (כך למשל אומדן הפרש הגובה בין הר הבית לבין נחל קדרון שהוא לדבריו שלוש מאות אמה! וזה ודאי מופרז ביותר), אך בשאלות של תיאור כללי של מראה שראה בעיניו (כמו בנדון דידן, חומה בקצה של גבעה, ומדרגות שנמצאות למרגלות אותה חומה, וכן רחבה שנמצאת בגובה המדרגות אחרי ארבע עשרה מדרגות), מדובר בדברים שגם מי שאין לו את הכושר להעריך גבהים ומרחקים, לא יטעה בהם. ובזה בוודאי ראוי ללכת אחרי תיאורו, אלא שמוכן מאליו שגם את דבריו וגם את דברי המפרשים שלא ראו את המקום, יש צורך לבחון גם לאור המצב המציאותי של השטח (בנדון דידן, גודל הרמה, והפרש הגובה בין הרמה לבין אבן השתייה), וזאת השתדלתי לעשות במאמרי הקודמים בעניין גודל החיל וצורתו.

ב. דברי רבותינו הקדמונים בעניין ההסתמכות על יוסף בן מתתיהו

כפי שציין סבי, הראשונים הכירו רק את ספר יוסיפון לעברים, ועל כך כתב סבי כי כנראה הראשונים לא סמכו עליו. ובאמת במקומות רבים ראשונים כן הביאו את דבריו,² אך דווקא בנושא מבנה המקדש אכן נכון הוא שהראשונים לא הסתמכו על

2. על פי הרשימות המפורטות שבידי, הערוך מזכיר את יוסיפון פעם אחת (בערך שבא [א]) לצורך הסברת רקע היסטורי הנוגע לימי בית שני, וזאת בקשר לפסוק בדניאל. רבי טוביה בר אליעזר, מחבר הספר המדרשי לקח טוב (חי בערך בשנת ד"א תת"נ) מביאו בהקשר לאיזה תיאור במגילת אסתר. רש"י בביאורו למקרא מביאו שש"עשרה פעם, בעיקר בהסברים המצריכים רקע

דבריו,³ ולמעשה קריאה מדוקדקת של תיאור המקדש בספר יוסיפון לעברים, יכולה להעיד כמאה עדים שמדובר בספר שהגיע לידינו בצורה משובשת.⁴

עד כמה שידוע לי, הראשון מבין חכמי ישראל "הראשונים" שהכיר את דברי יוספוס במקור (או כפי שמסתבר יותר את התרגום ללטינית שהוא על כל פנים קרוב למקור) היה האברבנאל, אשר בחיבורו "מעניי הישועה" על נבואות הקץ שבספר דניאל (המעין העשירי, תמר ז) הביא את דברי יוסף בספרו "יוסיפון לרומיים", ונשא ונתן בדבריו ובסתירה בין דבריו שם לדבריו בספר יוסיפון לעברים.⁵

היסטורי, אך גם בנוגע לרקע גיאוגרפי ובוטני (ויש גם פעם אחת שהוא מובא ב"מיוחס לרש"י" בדברי הימים). ומלבד זאת הביאו רש"י בפירוש לתלמוד שלוש פעמים, וגם תוספות הזכירוהו פעם אחת. הרשב"ם בביאור המקרא מזכירו פעם אחת, וגם בביאורו לתלמוד מביאו פעם אחת. הרד"ק מזכירו בביאור המקרא שלוש פעמים. הראב"ע מזכירו בביאורו למקרא תשע פעמים. הרמב"ן בביאור למקרא מביאו פעמיים, וגם בביאור לתלמוד הוא מזכירו פעם אחת (וזאת בגיטין לו ע"א, וכנראה בעקבותיו הזכירו אותו באותה סוגיה גם הריטב"א והר"ן). וכן הוא נזכר בהשגות הראב"ד על בעל המאור במסכת ר"ה (ואפשר שיש עוד אזכורים שלא הגעתי אליהם).

3. יוצא מן הכלל הוא רש"י בפירושו למסכת יומא כג ע"א, שם מסופר על שני כוהנים שהיו רצים בכבש המזבח, ונטל האחד סכין והרג את חברו, ואחרי כן: "עמד רבי צדוק על מעלות האולם", ואמר דברי תוכחה. ולפי פשוטם של דברים מובן שהוא עמד על מדרגות האולם שבפתח ההיכל (שהוא "האולם" סתם בדברי חז"ל), אך רש"י שם כתב: "על מדרגות האולם – בהר הבית. אולמות הרבה בנה שם הורדוס כמו שכתוב בספר יוסף בן גוריון על מעלות האולם בהר הבית – 'אולמות' גרסינן בתוספתא". אלא שבמקרה זה עיקר הסתמכותו הייתה על התוספתא בהתאם לגרסתו בה, ואכמ"ל.

4. ביוסיפון לעברים מתואר המקדש כמבנה מרכזי שממנו יוצאים לארבעה צדדים ארבעה אולמים (למעשה סוג של מבנה שמצוי בכנסיות שונות בגלל המשמעות שיש אצלם לצורה שכזאת). ביוסיפון לעברים מהדורת פלוסר ח"א עמ' 229 הע' 57 הראה כי במקור היווני מתואר הר הבית כמוקף בארבעה אולמות שנשענים על גבי החומות סביב. אולם בתרגום הלטיני הוגדר הדבר במילים: *Quadrupartitus vero in circuitu* שמשמעותן המדויקת היא "בעל ארבעה אולמים אבל בהיקף". כפי שהוכיח פלוסר שם בהרחבה, יוסיפון לעברים כולל פרקים רבים שתורגמו לעברית מתוך הספר הלטיני, והוא הראה שבזמן שבוצע התרגום מלטינית לעברית, שימש המונח "קואדריפורטיקוס" למבנה בעל ארבעה אולמות שיוצאים לארבע רוחות מתוך מרכז אחד, וזה כנראה מקור התיאור המוזר שבספר יוסיפון.

5. הספר מעיני הישועה עוסק בנבואות הגאולה שבדניאל, כאשר כוונתו המפורשת היא להוכיח שהפרשנות הנוצרית של פרקים אלו העוסקים בגאולה, אשר מטרתה לבסס את טעותם של הנוצרים, איננה נכונה. במסגרת זו הוצרך האברבנאל לעסוק בכרונולוגיה של בית שני, שכן חלק מן הפרשנות היהודית, ולהבדיל הפרשנות הנוצרית, עוסקת בחשבונות הקץ הכתובים בספר. מובן שהפרשנות הנוצרית מבוססת על הכרונולוגיה של מלכי פרס כפי שהיא מקובלת על ההיסטוריונים היוונים, בעוד אשר הפרשנות היהודית מבוססת על סדר עולם. אלא שהאברבנאל מצא שהכרונולוגיה המקובלת על ההיסטוריונים היווניים (המנוגדת לכרונולוגיה

בעל התוספות יום טוב הכיר גם כן את הספר "יוסיפון לרומיים", והוא הזכירו בביאורו למשנה במסכת שקלים פ"ז מ"ג על אודות שערי העזרה, ועל דבריו בעניין כתב:

ואף על פי שראיתי ביוסיפון לרומיים בספר המלחמות ספר חמישי פרק י"ד שכתב שלא היה שער כלל למערב כי אם חומה סתומה לגמרי. ע"כ. ומכיון שבכנינא דיחזקאל לא היו שערים במערב ובהרבה דברים בנו בבית שני מעין בנין של יחזקאל כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות בית הבחירה היה קרוב לשמוע להיוסיפון אלא שאין לנו לזוז מקבלת חכמי המשנה.

ומדבריו ניתן בהחלט לדקדק שאילו היה מדובר רק בסתירת הפרשנות של הראשונים, אכן: "היה קרוב לשמוע להיוסיפון", ורק משם שהדברים עומדים בסתירה לדברי חז"ל עצמם, לא קיבל את דבריו. (ניתן להוכיח כי התו"ט הכיר את הספר "יוסיפון לרומיים" מתוך התרגום ללשון אשכנז, וכפי שעולה מדבריו במקום אחר).⁶

של סדר עולם), כתובה גם בספר "יוסיפון לרומיים". (האברבנאל עצמו החשיב מאוד את יוסף בן מתתיהו (לדעתו, יוספוס הוא עצמו התנא שעליו נאמר: "יוסף הכהן חסיד שבכהונה"), אך מאידך לא יכול היה לקבל את חשבונותיו המנוגדים לכרונולוגיה של חז"ל בסדר עולם, ועל כך כתב האברבנאל שכאשר יוסף הכהן היה אצל אדוניו ברומא, היה אנוס וכך נאלץ לכתוב את הספר באופן שיתאים להשקפה הכרונולוגית המקובלת במקומם בדבר שנות מלכי פרס. (דבר שכמובן לא מוריד מן המהימנות שלו בשאלה האם היו בחיל ארבע עשרה מדרגות בסמוך לחומה שעמדה על שפת הגבעה). וכראיה לכך שיוסף היה אנוס בנקודה זו, טען האברבנאל שבספר שכתב יוסף לבני עמו בלשונם (דהיינו לפי דעתו, ספר יוסיפון לעברים), לא הזכיר את אותם חשבונות כרונולוגיים. (ופלא הדבר, שהאברבנאל לא נתן דעתו על כך שביוסיפון לעברים בסוף פ"ג מופיע מלך פרסי בשם "כמבישה", כשהכוונה היא בלי ספק לכמביזס [אם כי בחלק מן הדפוסים ובכת"י הגירסא היא "במבישה" הנראה כשיבוש באות הראשונה], וגם זה שלא בהתאמה לסדר עולם שעל פיו מלכו רק ארבעה מלכים בפרס. ומעניין לציין כי עובדה זו מצוינת דווקא ברש"י בביאורו לדניאל (יא, ב) שם כתב: "הנה עוד שלשה מלכים וגו' – רז"ל אמרו בסדר עולם זה כורש ואחשורוש ודריוש שבנה הבית, ומה ת"ל 'רביעי' – רביעי למדי, אבל בספר יוסף בן גוריון כתוב שהיה לו בן לכורש שמלך תחתיו לפני מלך אחשורוש ושמו במבישה". ועיין גם בראב"ד בספר "כתוב שם" לר"ה ג ע"ב, שם עסק במפורש בסתירה שיש בעניין סופה של מלכות פרס בין הדברים העולים מדברי חז"ל בסדר עולם לבין ספר יוסיפון).

6. התו"ט בחיבורו דברי חמודות על הרא"ש הלכות ערלה ס"ק לד (נדפס בסוף מסכת מנחות), בביאור שיעור הפרוטה, הביא את הכתוב אודות זה בספר שלשלת הקבלה, ואחר כך כתב: "אך ראיתי ביוסיפון לרומיים ס' יח נדפס בשטרסבורג שנת רס"ד לאלף הששי ונדפס שם בגליון דרכמון איטישער משקלו א' קווינטל והוא של כסף ושוי ב' ב"ץ דהיינו ח' צלמים עכ"ל". וכפי שביררתי, מהדורת שטרסבורג היא מהדורת תרגום של הספר לגרמנית). חשוב לציין כי קטע זה מובא גם בש"ך יורה דעה סי' רצד ס"ק טו, אשר ציטט את דברי התו"ט הנ"ל בלשון: "אך ראיתי ביוסיפון לרומיים ס' יח דרכמון איטישער משקלו א' קווינטל והוא של כסף ושוי ב' ב"ץ

מן הראוי לציין כי הגר"א ידע את הערך הגדול שיכול לצמוח מתרגום של ספריו של יוסף לעברית, והדברים הועלו על הכתב כאשר ר' קלמן שולמאן תרגם את הספרים לעברית. וכך במהדורת תרמ"ד (וילנא) של ספר מלחמות היהודים עם הרומאים ליוסף בן מתתיהו, הביא המתרגם בראש ספרו מכתב שקיבל מאת הגאון רבי אברהם שמחה מאמטשיסלאוו,⁷ על אודות עמדתו של הגר"א בדבר הצורך לתרגם את ספרי יוסף בן מתתיהו ללשון הקודש.

המכתב הודפס תחת הכותרת: "עדות ביהוסף", ומתחת לכותרת זאת נדפסה כותרת משנה: "זאת התעודה בישראל מאת הגאון החסיד המקובל הגדול הרא"ש מאמטשיסלאוו הנ"ל וְעֻדְתוֹ עַל סַפְרֵי יוֹסֵף בֶּן מַתְתִּיָהוּ".

וזו לשון המכתב:

קושטא קאי לאודועי ברבת בני עמנו, שכבר מודעת מאנשי אמנה יראי ה', שרבינו הגדול, קדוש ה' הגאון החסיד כחד מקמאי דקמאי מרנא ורבנא אליהו ז"ל מוילנא, השתוקק ספרי החכמות הנצרכים להבנת דברי קדשם של נביאינו הקדושים ודברי קדשם של רבותינו הקדושים חכמי התלמוד ז"ל וחידותם במקומות רבים, יועתקו לשפת קדשנו, והפציר את הרב החכם היקר והמפורסם מוהר"ר ברוך שקלאווער ז"ל שיעתיקם ככל אשר תשיג ידו, וכן שמעתי מפורש מפה קדוש דודי הגאון החסיד מוהר"ר חיים ז"ל מוואלאזין שרבינו ז"ל הנ"ל אמר לבנו הרב הגדול מוהר"ר אברהם ז"ל, שהוא משתוקק להעתקת החכמות מלשונות אחרות ללשון הקדש, ולהעתקת היסופון לרומאים שעל ידו נוכל לבוא אל מטרת כוונתם של רבותינו ז"ל בתלמוד ובמדרשים בדברם במקומות רבים בעניני ארץ קדשנו ובית מקדשנו ותהלוכות שרי קדשנו בימי קדם ההם, מפי כתבו של הכהן המשיח⁸ ושר צבאנו בסוף ימי בית שני, הוא יוסף בן מתתיהו מלהני החשמונאים הסופר הנאמן. וכבר הועתקו ספריו לכמה לשונות העמים וגדול שמו ומאד נעלה בין חכמי כל עמי התבל, ורק אנחנו לא זכינו עדן לאורו ושיחתו בשפת קדשנו, ולא תהא כהנת כפונדקית.

-
- דהיינו ח' צלמים עד כאן". אלא שבאמת התו"ט כתב רק שראה זאת בספר יוסיפון "שם בגליון", ושתי מילים אלו נשמטו בהעתקת הש"ך, וחוששני שמדובר שם בהערת המהדיר של מהדורת שטרסבורג, שהזכיר מטבעות ומשקלות שהיו יוצאים בזמנו, וכי גם התו"ט לא ייחס משפט זה ליוסף עצמו כפי שמשמע מן הש"ך. ואעפ"כ ניתן ללמוד מכאן על יחסו של הש"ך לספר יוסיפון לרומיים, אף אם בפרט זה במקום זה אין הדברים מדוקדקים.
7. רבי אברהם שמחה מאמטשיסלאוו, היה בן אחיו של הגר"ח מוואלאזין, ואף עמד בראש ישיבת וולאזין לאחר פטירת דודו, והוא נחשב בדורו לאחד מגדולי מפיצי תורתו של הגר"א בנסתר.
8. ביטוי זה כלפי יוסף בן מתתיהו, מודפס בשער ספר "יוסיפון" בדפוס ונציה משנת ש"ד. (ואמנם דרכו של מדפיס להשביח מקחו בשער ספרו, אך במקרה זה יש לציין כי בדברי הקדמונים אכן קיימות לשונות שבח מופלגות כלפי יוסף הכהן).

ושם בהמשך משבח רבי אברהם שמחה מאמטשיסלאו את מסירות נפשו של המתרגם: "מוהר"ר קלמן שולמאן שהתעורר להעמיס על שכמו הדבר הכבד הלז, להעתיק את ספר הכהן המשיח ההוא לשפת קדש ולהוציאם לאור", והוא קורא לכל מבין לתמוך בו בזה, "וגם לעשות בזה את רצון צדיק רבינו הגדול הגר"א ז"ל". והוא מוסיף ומדגיש את התועלת אשר תצמח מן העניין, לאלו הרוצים לעמוד על שורש הדברים בהבנת דברי חז"ל, וכותב: "סמוך לבי שהמבינים בעם וישרים בלבותם אשר קירות לבבם אחוזות לתוה"ק (=לתורת הקודש) לבא עד הראש בהבנת דברי רבותינו חכמי התלמוד ז"ל, ישמחו לקראת הספרים היקרים ההם". וחותם: "דברי המדבר באמת לפני עם ה' אלה לכבוד הכהן הקדוש המשיח ולהקים רצון צדיק חסיד וקדש ה' רבינו ז"ל".

כאמור, בנדון דידן שהוא החיל, אכן אנו עוסקים בסוגיה שבהחלט לא התבררה בראשונים ויש בה מחלוקות עמוקות בין המפרשים השונים. אך לאור דברי רבותינו המובאים כאן, אכן יש מקום להביא בחשבון את דבריו של יוסף, גם במקרים בהם יש לראשונים שיטה אחידה שמנוגדת לדבריו, וכי הדברים היחידים שיכולים באמת להכריע נגד דבריו הם דברים שמפורשים בדברי חז"ל עצמם.

ג. על מחלוקת הקדמונים בסוגיית צורת החיל

העיסוק בגוף דבריו של הרב אלבה, מצריך לחזור ולעיין בדברי הפרשנים הקדמונים, ובעיקר חידושו בהבנת שיטת הרמב"ם.

למעשה, כל מתחיל העוסק בשאלת החיל שמוזכר במשנה במידות (שם מוזכר כי הוא היה: "עשר אמות"), יודע כי ניתן לחלק את דברי רבותינו הקדמונים (ראשונים וגם אחרונים), לשתי קבוצות עיקריות בהבנת העניין. שיטה אחת (שיסודותיה בדברי רש"י וכדלהלן) מתייחסת לחיל כמשטח שנמצא בין הסורג לבין חומת העזרה או בין הסורג לחומת עזרת נשים, אשר רוחבו הוא עשר אמות, ושיטה אחרת (שיסודותיה בדברי הרמב"ם) מתייחסת לחיל כחומה ממש שנמצאת בין חומת הר הבית לחומת העזרה, ואשר גובהה הוא עשר אמות.

במסכת פסחים (סד ע"א) מפורש כי בערב פסח שחל להיות בשבת לא יכלו ישראל לחזור לעיר ירושלים עם פסחיהם עד רדת החשכה, ומשום כך כת ראשונה שעשתה את הפסח ישבה והמתנינה בהר הבית, וכת שנייה בחיל, ועל כך כתב שם רש"י: "בחיל – לפני הסורג הוא, בין הסורג לחומת עזרת נשים, בתחלת עליית ההר", וכיו"ב ביומא (טז ע"א) שם הובאה המשנה במידות, ושם כתב רש"י: "מאותו סורג היה מקום פנוי עשר אמות והוא נקרא חיל". וכך גם בתוספות רי"ד ביומא שם: "לפנים הימנו החיל עשר אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם – פי' לפנים מן הסורג הי' החיל

רחבו של חיל עשר אמות מן הסורג ועד שער עזרת נשים הי' אויר עשר אמות ואותן עשר אמות היו נקראין חיל". וכך היא גם פשוטות לשון הסמ"ג ספר מצוות גדול (עשין סימן קסג ד"ה והא לך), שכתב: "לפנים מחומת [הר] הבית היה סורג והיא מחיצה המוקפת סביב גבוה עשרה טפחים, ולפנים ממנו החיל עשר אמות – עד כאן מהלך בשוה, ועולה מן החיל לעזרת נשים בשתיים עשרה מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה". וכך כתב הרע"ב שם: "לפנים – מאותו סורג היה מקום פנוי עשר אמות, והוא נקרא חיל". (ומדברי הסמ"ג ניתן לדקדק כי עשר אמות הוא רוחב המשטח, ואחריו בסמוך לעזרה נמצאות המדרגות, אך יש אחרונים שהבינו שהמדרגות עצמן נכללות גם כן בתחום עשר האמות של רוחב החיל).

ואמנם מקורות אלו נוגעים ישירות לחלק המזרחי של החיל (ממזרח לעזרת נשים) שבו באמת עוסקת הסוגיה במסכת יומא, אך האחרונים הבינו בצדק שהגדרה זו שייכת גם לשאר הכיוונים, שהרי בלי ספק היה חיל גם בכיוונים אחרים, וכמו שמצינו שלבית המוקד ולבית הניצוץ היה פתח לחיל (מידות פ"א משניות ה; ז), ואם אכן המקום הפנוי שבין הסורג והחומה "הוא נקרא חיל" כלשון רש"י ביומא (וכעין זה גם בתוספות רי"ד שם: "ואותן עשר אמות היו נקראין חיל"), מובן שגם בית המוקד ובית הניצוץ שפתוחים לחיל, פתוחים לאיזה דבר שעל פי הגדרתו "הוא הנקרא חיל" (כלומר מרווח בין הסורג שלמרגלות ההר לבין חומה שבראש הגבעה, כאשר בין המפלסים יש שם מדרגות). ובאמת הדבר עולה גם מדברי רש"י בפסחים שם שכתב כי החיל הוא "בתחילת עלית ההר", וזה שייך כמובן לכל הכיוונים, שהרי "תחילת עלית ההר" הוא מושג ששייך בין בצפון ובין בדרום ובין במערב, ולא רק במזרח, ממזרח לעזרת נשים.

כפי שצוין, בדרך זו הבינו האחרונים את שיטות הראשונים הנ"ל. (יש מהם שנקטו כך באופן סתמי כביאור עיקרי במשנה, ויש שהזכירו בזה מחלוקת ראשונים ונשאו ונתנו בדברים, מהם יש שנטו לדעת רש"י ויש שנטו לדעת הרמב"ם, וכאן לא מצאתי לנכון להיכנס להסבר פרטי כל אחד ואחד מהם). כך מפורש בתוספות יו"ט בתחילת פרק שני של מידות, כך מפורש בשלטי גיבורים פ"ב, כך הוא בפירוש רבי משה קאזיס למשנה במידות, וכך בספר חנוכת הבית לרבי מלכיאל אשכנזי באות יד (שהוא זה שקבע ששיטת הסמ"ג כשיטת רש"י, אף על פי שהסמ"ג לא השתמש במילים המפורשות: "והוא הנקרא חיל"). כך הוא בספר דרך הקודש (דף י עמוד ד, ומהדו' חדשה עמ' קכג), וגם הוא דקדק בדברי הסמ"ג, וקבע שדעתו כדעת רש"י. כך הבין רבי משה חפץ בספרו "חנכת הבית" באות ז (וגם הוא דקדק כך בסמ"ג), וכך הבין רבי יהונתן מראזינאי (שתרשים שלו שכולל הסברים נדפס בסוף מסכת מידות בכל מהדורות התלמוד משנת ת"פ), כך כתוב בביאור הגר"א בפירושו למידות (פ"ב מ"ג) וכך כתב בעל תפארת ישראל.

כאמור, יסודה העיקרי של השיטה השנייה הוא דברי הרמב"ם (הן בפירוש המשנה במידות ב, ג, והן בהלכות בית הבחירה ה, ג) שכתב כי החיל שעליו מדובר במסכת מידות הוא חומה, וכי שיעור עשר האמות שהוזכר בנוגע אליו, מתייחס לגובה החומה. (ועיין במאמרי במעלין בקודש יד עמ' 23 שקיימת שיטה יחידית של המהרי"ט שהבין שכוונת הרמב"ם היא שמפלס החיל נמצא בגובה עשר אמות מעל מפלס הר הבית. אלא שהמחברים שעסקו בשיטת הרמב"ם הוצרכו לומר שגם לדעתו לעיתים כשהוזכר "חיל", דובר על משטח שנמצא לפנים מאותה חומה, וכפי שכתב במפורש (שם ו, א):

כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשמים בשמים עשרה מעלות.

והוא אם כן המשטח האסור בכניסה לנכרים ולטמאי מתים, וכדברי הרמב"ם (שם ז, טז), וכי במרווח שנקרא בשם "חיל", ישבה כת שנייה של עושי פסח והמתנינה לצאת השבת, כאשר ערב פסח חל בשבת (הלכות קרבן פסח א, יז). ולפי זה צריך לומר (ויש באחרונים מי שאמר זאת במפורש) כי השם "חיל" ניתן בדרך השאלה גם לשטח הקשור לחומה שבאמת היא זו שנקראת בלשון הקודש: "חיל", ובגללה הושאל שם זה גם למשטח הגובל בה. (כלומר החומה הנמוכה שלפני החומה הגבוהה "היא הנקראת חיל", ועל שמה נקרא כך לפעמים גם השטח שמחוץ לחומת העזרה, וזאת בניגוד לרש"י ואחרים שכתבו כי השטח שמסביב לחומת העזרה "הוא הנקרא חיל"). והוא הסמיך את דבריו לפסוק, וכתב: "לפנים ממנו (=מהר הבית) סורג מקיף סביב גובהו י' טפחים ולפנים מן הסורג החיל גובהו עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות: 'ויאבל חל וחומה' – זו חומת העזרה". (ועיין להלן בעניין ההוכחה מפסוק זה).

ולפי שיטה זו, הסורג אינו יוצר איזה חיץ בעל משמעות הלכתית, והשטח שלטמאי מת אסור להיכנס אליו נמצא פנימה מן החומה הנוספת. ומדברי הרמב"ם (בית הבחירה ו, א) גם עולה שהמדרגות הן בין חומת החיל לחומת עזרת נשים (או העזרה), ומשמעות הדבר היא שהחיל עמד במפלס הר הבית.

ובדרך זו המניחה כי החיל הוא באמת חומה (ולא לשטח שנמצא פנימה מן הסורג), הלך גם רבינו שמעיה בפירושו למידות בתחילת פ"ב (אלא שאת ההנחה שמידת עשר האמות נוגעת לגובה החומה העלה רק כאפשרות שפעם אמר אותה המורה, ולכאורה פשוט שאם אכן מידה זו אינה מידת גובה החיל. אבל על פי הדרך הראשונה שהתבארה בדברי רבינו שמעיה, אכן פשוט שמידת עשר האמות שהוזכרה במשנה, היא מדת רוחב שטח הקרקע שסביב חומת העזרה, אשר הוא הנקרא חיל). וגם לשיטתו חומת החיל נמצאת במפלס הר הבית, שכן הוא קבע במפורש שחומה זו הייתה נמוכה כדי שהכוהן השורף את הפרה, יוכל לראות מהר הזיתים את פתח ההיכל בשעת הזיית הדם.

ואמנם בגמרא בפסחים (פו ע"א), כאשר ביקשו להתאים בין דברי המשנה שהחלונות ועובי החומה מקודשים כלפנים, ובין ההנחה שלא התקדש שום שטח אלא אם כן גובהו כגובה קרקע העזרה עצמה (הנחה שמשום מה הרמב"ם לא הביאה להלכה, והאחרונים עסקו בהסבר הדבר), קבעו כי מציאות שכזאת של עובי חומה ששווה בגבהו לקרקע העזרה תיתכן במציאות של "בר שורא", ועל כך הביאו את דברי המקרא: "ויאבל חיל וחומה", ואת דברי רבי אחא ואיתימא רבי חנינא, שהכוונה במילים "חיל וחומה היא: "שורא ובר שורא". ורש"י עצמו בפסחים שם פירש: "בר שורא – חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגובה ועולה במעלות", ואם כן מסוגיא זו עולה שחיל הוא סוג של חומה קטנה, וכפי שכתב במפורש הרמב"ם.

אלא שבאמת בגמרא שם לא נאמר שקיימת זהות בין עובי ראשו של אותו בר שורא שנמצא פנימה מחומות העזרה (כדברי רש"י שם), וגובה ראשו שווה לגובה קרקע העזרה, והוא מקודש בקדושת העזרה, לבין אותו חיל שנמצא מחוץ לעזרה ומותר לטמא שהוא טבול יום להגיע אליו. ומעצם הגדרת המיקום של הדברים והמעמד ההלכתי השונה שלהם, מובן מאליו שגם לא ניתן לטעון שהסוגיא בפסחים שם, והמשנה במידות עוסקות בדבר אחד. (ועיין במאמרי במעלין בקודש יד עמ' 20) שם הבאתי את דבריו של הרד"ק בספר השרשים שהניח שאותו בר שורא שבפסחים שם שהוא מקודש בקדושת העזרה, הוא אכן מחוץ לעזרה, ושם גם ביארתי את שיטתו. אך זה ברור על כל פנים, שגם לדבריו חייב להיות הבדל בין אותו בר שורא של מסכת פסחים שאמנם נמצא בחוץ, אך הוא מקודש מדאורייתא בקדושת העזרה, לבין החיל של מסכת מידות שטמא מת מותר בו מדאורייתא, ואף מדרבנן מותר לטבולי יום להיכנס אליו, ומובן שהוא אינו מקודש בקדושת העזרה). ומשום כך המפרשים כלל לא ראו בדברי הגמרא בפסחים איזה קושי או סתירה לשיטת רש"י והראשונים ההולכים בדרכו⁹ שהחיל של מסכת מידות, אשר טבולי יום נכנסים אליו

9. הרב אלבה הזכיר בהערה 12 את דברי החסדי"דוד בביאורו לתוספתא בסנהדרין בתחילת פרק שביעי שאכן עסק בשאלת היחס בין דברי רש"י בביאור המונח חיל כשטח מקודש במידה מסוימת בין הסורג לבין חומת העזרה! ובין מה שעולה מן המקרא כפי דברי הגמרא בפסחים, וכפי דברי רש"י בביאור למקרא שם, מהם עולה שהמונח "חיל" פירושו חומה קטנה. עיקר דיונו של בעל החסדי"דוד שם הוא דווקא בשיטת הרמב"ם, כי בתוספתא כתוב שאחד משלושה בתי הדין שישבו בירושלים ישב בחיל, והוא אכן התקשה לאור זאת דווקא בדברי הרמב"ם שהניח שהחיל הוא חומה, שהרי סנהדרין קטנה ודאי לא ישבה על גבי חומה. אך הוא מיישב את דברי הרמב"ם בכך "שגם הרמב"ם אזיל ומודה לדברי רש"י שהמקום הפנוי נקרא חיל, אלא דמכל מקום אי אפשר להכחיש האמת דאיכא חומה, דאם לא כן מה ענין שם חיל, ועוד דמקרא מלא מייתי הרמב"ם". והוא ממשיך שם את הדברים וקובע כי גם לשיטת רש"י הייתה חומה נמוכה

(כמבואר במשנה בכלים פ"א מ"ח) הוא משטח ברוחב עשר אמות, וכי כלל איננו אותו בר שורא שעליו דיברה הגמרא בפסחים שם.

ובאמת לפי פשוטו של מקרא, החיל והחומה שעליהם מדובר באיכה שם, הם החומה והחיל של ירושלים ולא חומת העזרה, וכמאמר הכתוב: "חשב ה' להשחית חומת בת ציון, נטה קו, לא השיב ידו מבלע, ויאבל חל וחומה – יחדו אמללו". וכפי שכתב שם רש"י על תחילתו של הפסוק: "חשב ה' להשחית – זה ימים רבים שעלתה על דעתו כך שנאמר (ירמיה לב, לא): 'כי על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת להסירה מעל פני'. ובביאור בעלי התוספות למגילת איכה (מהדורת הרב גליס, הוצאת מכון הרי פישל תשס"ב) בעמ' סא, הביא פירוש רבי אליעזר מגרמיזא כי חיל וחומה שמתאבלים, אינם אלא מלאכים המוצבים על חומות ירושלים, כמאמר הפסוק: "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים" (ישעיהו סב, ו), וזה מתאים לשיטת רש"י הנ"ל, שהפסוק עוסק בחומת העיר ולא בחומת העזרה. ולפי זה ברור שהפסוק לא הוזכר בגמרא בפסחים אלא כדוגמא לכך שקיים מושג הנקרא "בר שורא", וכי כוונת המשנה שעובי החומה מקודש, אינה אלא לאיזה סוג של בר שורא שדומה לאותו בר שורא של ירושלים שאודותיו דיבר הפסוק באיכה, ואין לו שום קשר אמיתי לחיל שבין הסורג וחומת העזרה.

ומשום כך תמוהים דברי הרב אלבה שכתב על דברי התו"ט (ולמעשה גם על דברי כל האחרונים שהבינו את רש"י בדרכו של התו"ט), שיש דוחק בהנחה שהחיל של המשנה במדות אינו החיל של הגמרא בפסחים. כאשר על פי העניין אף אם באמת המקור המילולי של המונח "חיל" קשור לחומה, הדבר ברור שבפסחים שם דובר על איזו חומה נמוכה שלפי רוב הראשונים היא פנימית (ועל כל פנים גגה מקודש בקדושת העזרה), בעוד אשר החיל של המשנה במידות עוסק (אולי כשם מושאל) במרווח חיצוני, שאולי קשור בדרך זו או אחרת לחומה נמוכה, או אף לחומה גבוהה יותר בגובה עשר אמות, אך הוא עצמו חול ביחס לקדושת העזרה.

אם אכן קיים קושי בדבר הסתירה לכאורה שיש בין סוגיית "בר שורא" בפסחים, לבין הגדרת חיל הנוגעת למסכת מידות, הרי הוא נוגע דווקא לשיטת הרמב"ם. שהרי הרמב"ם שקבע שהחיל הוא חומה בגובה עשר אמות, הזכיר במפורש בקשר לזה גם

כנגד החומה הגבוהה, "אלא שעל שם החומה הקטנה הזו נקרא בלשון מושאל כל החלל שבין הסורג לחומה זו שסביב לחומת העזרה חיל, לפי שבסוף מקום הפנוי היה חומה זו דהיינו חיל, אבל עיקר שם חיל הוא בר שורא הנמוכה". ומובן שגם הוא לא מצא לשיטת רש"י קשר ממשי בין אותו בר שורא מקודש שבתוך העזרה, לבין המונח בר שורא ששייך גם בחוץ, ובוודאי לא עשה מזה איזו קושיה על שיטת רש"י שבכל המקומות שהתייחס בהם לחיל של מסכת מידות, התייחס למידת שטח קרקע שנמצאת פנימה מן הסורג.

את הפסוק באיכה, וכתב (בית הבחירה ה, ג): "לפנים ממנו סורג מקיף סביב גובהו י' טפחים, ולפנים מן הסורג החיל, גובהו עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות: 'יאבל חל וחומה' זו חומת העזרה", שהרי אותו בר שורא של הסוגיא בפסחים שאותו הסמיכה הגמרא שם לפסוק "ויאבל חיל וחומה" הוא בתוך העזרה (עכ"פ בשיטת רש"י), ואף אם הוא מחוץ לחומת העזרה ומכל מקום הוא מקודש בקדושת העזרה (וכפי שהזכרתי לעיל בשיטת הרד"ק). ואילו החיל של מסכת מידות הוא כמובן מחוץ לחומת העזרה, והוא באמת מקום שאינו מקודש בקדושת העזרה, ומדאורייתא טמא מת מותר להיכנס אליו, ואף מדרבנן טבול יום ומחוסר כיפורים מותרים בו. ואם כן לא מובן כלל כיצד ניתן לחבר בין הפסוק שבאיכה לבין החיל של מסכת מידות.

וזה באמת עומק קושית התוי"ט על הרמב"ם, שכתב במשנה שם:

והא דאמר (הרמב"ם) 'שעליה נאמר בקינות ויאבל חיל וחומה' וכתב הכ"מ שהוא מפ' כיצד צולין. אומר אני שלא זו שאינה ראייה לדבריו אלא אף זו שמשם סתירה גמורה.

ושם האריך להראות שהחיל שבפרק כיצד צולין הוא פנימה מחומת העזרה, והוא הנסמך על הפסוק מאיכה, בעוד אשר החיל שמתאר הרמב"ם הוא מחוץ לחומת העזרה. ובסוף הדברים כתב התוי"ט, אחרי שהביא את דברי רש"י בכיצד צולין שהחיל שהוזכר בגמרא שם (תוך אזכור הפסוק מאיכה) הוא פנימה מחומת העזרה, כתב במפורש:

ואין לומר שזו דעת הרמב"ם, שבמשמע לשונו שבפירושו שהחיל חוצה לחומת העזרה. ועוד ברפ"ו מה' ב"ה נראה ג"כ מדבריו שסובר שמקום יש חוצה לעזרה ונקרא חיל. אלא שלדבריו נקרא כן ע"ש חומה נמוכה שלפניו. וזה אינו כפי הגמ' שכתבתי. אלא שהחומה הנמוכה שבכתוב לפנים מחומת העזרה היא.

ולדידי יש לומר כי הרמב"ם עצמו סבר שעיקר המקרא אכן עוסק דווקא בחומה חיצונית שחוץ לחומת העזרה שגובהה עשר אמות, ואין לה כלל עניין עם אותו בר שורא שבתוך העזרה. ולא הוזכר הפסוק מאיכה בגמרא בפסחים שם, אלא כדוגמא לשונית לאפשרות של שימוש של התנא במילה "חומה" או ליתר דיוק "עובי החומה", לאו דווקא לחומה ממש, אלא לחומה אחרת קטנה הסמוכה לחומה הגדולה, שהייתה אולי¹⁰ באיזה חלק של הצד הפנימי של חומת העזרה, ממש כפי שצריך לומר בשיטת

10. רש"י בפסחים שם כתב: "בר שורא – חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות". ולפי זה היה בר שורא מצפון ומדרום לעזרת ישראל שהיא הנמצאת במפלס הנמוך של העזרה כולה, ולאחר אחת עשרה אמה (וגם שיעור משך של עצם המדרגות בין עזרת ישראל לעזרת כהנים) נפסק אותו בר שורא, והתאחד עם גובה עזרת כהנים (ולא פירש לנו כיצד לחשב את הרוחב, כי לפי פשוטו נצטרך לומר שהאורך של עזרת ישראל מצפון לדרום במפלס התחתון היה קל"ה אמות, ומלבדן

המפרשים שהמדובר בפסוק הוא בחומת העיר. ובין כך ובין כך לא הוזכר הפסוק בסוגיא בכיצד צולין אלא כדוגמא לכך שלעיתים המושג "עובי החומה" יכול להתייחס לאיזה סוג אחר של חומה שנקרא "בר שורא" והוא בנדון של קדושת עובי החומה, דווקא סוג של חומה שכזאת שנמצא פנימה מחומת העזרה. אלא שיש שפירשו את הפסוק באיכה על חומת העיר, ואם כן הדוגמא היא דוגמא שנלקחה ממקום רחוק מן החלל הפנימי של העזרה, ולפי זה אין גם שום יחד בין החיל שבפסוק, לבין החיל שמחוץ לעזרה שמוזכר במשנה במידות. בעוד אשר לפי הרמב"ם, אמנם החיל שבפסוק אינו כלל החיל של פרק כיצד צולין, והוא אכן לא הוזכר שם אלא כדוגמא בלבד, אבל לדעתו אותו חיל שבאיכה, הוא אכן החיל שמחוץ לחומת העזרה שהיה באמת חומה גבוהה עשר אמות.¹¹

ובאשר לעצם שיטת הרמב"ם שקבע שמדובר בחומה בגובה עשר אמות. בעל שלטי הגיבורים (פ"ב עמ' מ"א במהדורת מכון ירושלים) כתב שלשיטת הרמב"ם, החיל של המשנה במידות הוא המרווח שבין החומה הנקראת חיל (שגובהה עשר אמות) ובין העזרה, וכפי שניסח זאת במילותיו:

המקום שלפנים מחומת החל הוא הנקרא בשם חל בפרטות.

והוא גם קבע כי מרחקה של חומת החיל מחומת העזרה אינו ידוע (לשונו היא: "ולא פירש הרמב"ם מקום חומת החל ביחוד"). אלא שכפי הנראה לפי דעתו החומה הנקראת חיל קרובה לחומת העזרה יותר מאשר לחומת הר הבית. שכן פתח את דבריו במילים:

התקדש "בר שורא" בעובי מסויים בצפון ובדרום. אלא שבעזרת כהנים וכנגד המזבח מובן שלא היה בר שורא במפלס הקרקע, ואולי הוא היה שם גבוה יותר ובאמת לא התקדש. ואפשר שאותו בר שורא המקודש של עזרת ישראל נגע במפלס העזרה בקרנותיו, כי פינתו הצפון מערבית של אותו בר שורא שבדרום, נגעה בפנינה הדרום מזרחית של עזרת כהנים, וכיו"ב גם בצד הצפוני של עזרת ישראל). ואם כן עצם הקיום של אותו בר שורא תלוי במחלוקת ראב"י ות"ק שנחלקו במסכת מידות (פ"ב מ"ו) בשאלה האם באמת "קרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות". ואולם בתוספתא במעשר שני (פ"ב ה"ד) בדין לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, נאמר שם (כמו במשנה במעשר שני פ"ג מ"ח) שתוכה קודש וגגה חול. אלא שבתוספתא התווסף עוד פרט שלא נזכר במשנה, ונאמר שם במפורש: "אף על פי שאין מקיימין כן", נמצא כי בדין זה לא כל הלכה שהוזכרה אכן מבטאת דבר מה שהיה קיים בפועל, ואשר על כן יש לומר כי אמנם רש"י מצא מציאות לקיים ממש את הדברים עכ"פ אליבא דראב"י, אך לרבנן בהחלט יש לומר שיש כאן הלכה עקרונית שאין לה שום ביטוי בשטח.

11. ולולי דמיסתפינא הוה אמינא, שהרמב"ם שסבר שהפסוק עצמו התייחס דווקא לחומה הנמוכה שבחוץ, אכן התייחס לתירוץ הגמרא בפסחים שם בתור "שינויא" שאין סומכים עליו להלכה, ומשום כך הסתמך על סוגיה אחרת שעל פיה אין צורך לתרץ את הדברים באופן זה. אלא שעיסוק בשאלה זו חורג לגמרי ממסגרת מאמר זה.

והרמב"ם ז"ל בפרק קמא דמדות משנה ה' כתב: חל הוא חומה שסובבת כל העזרה מבית חומת הבית (כנראה: "מבית [ל]חומת [הר] הבית"), ובפרק חמישי מהלכות בית הבחירה כתב: לפנים מן הסורג החל, גובהו עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות: ויאבל חל וחומה, זו חומת העזרה, עד כי נראה מדבריו שקרוי חל בערך אל חומת העזרה ולא בערך חומת הר הבית.

וכמדומה שכוונתו לומר כי עצם הקביעה של הרמב"ם שהחיל הוא חומה שנמצאת בין חומת הר הבית לחומת העזרה, יכולה ליצור ספק על שטח נרחב מאוד, אולם מסתבר שחומה זו קרובה לחומת העזרה יותר מאשר לחומת הר הבית, שהרי הרמב"ם הזכיר את הפסוק ממנו משמע שחומה זו שנקראת בשם "חיל" מוגדרת בתורת "בר שורא" של חומת העזרה. (ואין זה הכרח גמור, כי אפשר שלדעתו המושג "חומת חיל" משמש בעיקר להגדרת חומה נמוכה חיצונית, ובנדון דידן אנו עוסקים בחומה שנמצאת בין חומת הר הבית לחומת העזרה, והואיל והיא חומה חיצונית לחומת העזרה, הרי היא טפלה דווקא לחומת העזרה כפי שפירש הרמב"ם בפסוק, ועל פי צורתה, שם זה הולם אותה, אף על פי שבאמת היא גם חומה שיכולה להחשב חומה פנימית של הר הבית מצד המרחק ביניהן).

ומצאנו שיטה יחידה שעל פיה יש במידה מסוימת צירוף בין השיטות, והיא שיטת המאירי, שכתב במסכת יומא (ט"ז ע"א):

ומסורג זה ולפנים חומה אחרת שלפניה מקום פנוי הנקרא חיל, וחומה זו בגובה עשר אמות, ומן החיל הזה ולפנים במשך עשר אמות היה מתחיל שיפוע ההר.

ומדבריו אלו עולה בבירור שהוא הלך בעיקר בשיטת הרמב"ם, שהמרחב שבין הסורג לבין החומה הנוספת (חומת החיל), איננו מוגדר במונח "חיל", וכי קיימת החומה נוספת שבין הסורג ובין חומת העזרה שגובהה הוא עשר אמות (ואם כן לכאורה היא זו שנקראת במשנה במידות "חיל", והיא אם כן אותו "בר שורא" שמוזכר באיכה, וכשיטת הרמב"ם). וכי המרווח הפנוי שבין שתי החומות (חומת החיל וחומת עזרת נשים) נקרא בשם "חיל" (לכאורה לא כרמב"ם, אלא שכבר צוין לעיל שלפי דעת כל המחברים, גם לשיטת הרמב"ם מרווח זה נקרא על כל פנים בהשאלה בשם "חיל"). אלא שהמאירי הוסיף וכתב כי רוחבו של אותו מרווח שבין החומות היה עשר אמות, וזה אמנם דומה לשיטת רש"י בעצם ההנחה שעשר האמות שהוזכרו במשנה הן מידת רוחב קרקע, אלא שלרש"י מדובר במרווח בין הסורג לבין חומת העזרה, בעוד שלמאירי מדובר במרווח בין שתי החומות.

אלא שהדברים כמות שהם תמוהים מאוד. שהרי התנא במשנה קצב את המידה של עשר אמות פעם אחת בלבד כשאמר "החיל עשר אמות", ויש אם כן מקום לעיין בשאלה האם דיבר על הגובה של דבר מה (בניח חומה נמוכה) או על הרוחב של מקום

הפנוי (בין הסורג לחומת העזרה כדברי רש"י, או שמא בין שתי חומות, וכפי שלכאורה הכרחי בשיטתו הראשונה של רבינו שמעיה), והמאירי נקט כשתי האפשרויות יחד, בבחינת: "אחת דיבר התנא, שנים זו שמענו".

(ושמא יש כאן איזו טעות מעתיק, ובמקור אכן הוצגו הדברים כשתי אפשרויות, אחת בשם "גדולי המחברים" דהיינו הרמב"ם, והאחרת בשם "גדולי הרבנים" שהוא כידוע הכינוי שבו הוא מכנה את רש"י).

ובביאורו במסכת מידות, לא הזכיר כלל את הרעיון שמידת המרווח היא עשר אמות, ורק דיבר אודות גובה החומה שהיה עשר אמות, וזה אכן דומה לשיטת שאר המפרשים בשיטת הרמב"ם, אלא שכפי שיבואר הוא אכן צמצם מאוד את רוחב המרווח (וזאת בניגוד לשיטת הרמב"ם שלא קבע כל מידה לרוחב החיל), שכן בפירושו למידות כתב:

לפנים ממנו – ר"ל לפניו מן הסורג הקף אחר הנקרא חיל, והם כותלים בגובה עשר אמות, והוא היה ברגלי ההר עד שכל לפניו מן החיל אין שום מהלך אלא דרך מעלה ההר בשפוע.

ואם כן משמע שהמרחב שבין שתי החומות במזרח ("לפנים מן החיל" כלומר לפניו מן החומה הנקראת "חיל") אינו אלא המרחב של השיפוע שיש בו שתיים עשרה מדרגות של חצי אמה על חצי אמה, ואם כן רוחבו של מרחב זה אינו אלא שש אמות. וכפי שכתב שם בהמשך:

וזה שאמר ושתיים עשרה מעלות היו שם, פירושו הוא שלפנים מן החיל מיד היתה עזרת נשים, והיו בתחלת מעלה ההר שנים עשר מעלות שבהם עולים לעזרת נשים רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה.

לא ברור מה הביא את המאירי להניח שהחיל הוא כה צר. ניתן להבין זאת אם נניח שגם במסכת מידות הלך בדרך הכתובה לפנינו בדבריו במסכת יומא, על פיה מידת עשר האמות הוזכרה גם בנוגע לרוחב החיל וגם בנוגע לגובהו, וכך אולי סבר שמידת עשר האמות כוללת גם את עובי החומה וגם את המרחב שבין החומות, ובדרך זו אם החומה היא ברוחב ארבע אמות (דבר שבהחלט מתאים לחומה בגובה עשר אמות בלבד), נשארו עוד שש אמות בעבור שתיים-עשרה המדרגות. אלא שכאמור עצם ההנחה שאמירה אחת של התנא מתפצלת לשנים, ומתייחסת גם לגובה וגם למרחב היא כשלעצמה תמוהה מאוד.

ועוד יש לציין כי מלשון המאירי ביומא עולה בבירור שהמרווח שבין שתי החומות הוא ברוחב עשר אמות, אשר בתוכן קיים שיפוע (כלומר מדרגות), שהרי כתב: "ומן החיל הזה ולפנים במשך עשר אמות היה מתחיל שיפוע ההר", ואין משמעות למילים

"ומן החיל הזה ולפנים", אלא כאשר מדובר על המרווח שמתחיל עם סיום עובי הכותל, כלפי פנים. ועל אותו משטח כתב כי: "במשך עשר אמות היה מתחיל שיפוע ההר", ואם כן המרווח הוא של עשר אמות שלכאורה על פני כולו משתרע השיפוע. אלא שעל כרחנו צריכים אנו לומר שחלק ממנו היה פנוי ללא שיפוע, שהרי המדרגות אינן תופסות אלא שש אמות. אך זה על כל פנים ברור שמדובר במרווח של עשר אמות, בעוד אשר מדבריו במסכת מידות נראה שהמדרגות מתחילות בתחילת המרווח, וממלאות את כל המרווח עד לעזרת נשים, כך שבנקודה זו ודאי אי אפשר למצוא אחידות בין הביאור במידות לביאור במסכת יומא (ולהלן תבואר שיטת הרב אלבה בדברי המאירי).

ד. שיטת הרב אלבה בעיקר בשיטת הרמב"ם והקשיים שבה

הרב אלבה ביקש לחדש ולומר כי חומת החיל של הרמב"ם היא ממש צמודה לחומת העזרה, ואין ביניהן כל מרווח, וחומה אחת היא, וזאת בעיקר מתוך הכרח הנובע לדעתו מן הפסוק (שאותו אכן הרמב"ם משייך לחומת העזרה), לראות בשתי החומות מערך אחד (בדומה למה שנראה על כל פנים בשיטת רש"י בסוגיא בכיצד צולין, ממנה עולה כי "בר שורא" שמבפנים הוא ממש חלק מן החומה).

את עיקר דבריו הסמיך הרב אלבה על דברי הכפתור־ופרח שכתב בפרק ו מספרו: "לפנים מהסורג הוא החיל, והוא מקיף לא כמו שיעור חומת הר הבית והסורג, אלא שהוא מקיף מרובע ארוך שכ"ב על קל"ה לחוד, וזה כולל כל הבנין וכל הקנין". והמשיך וכתב: "בזה החיל יש בו שבעה שערים שלשה מן הדרום ושלשה מן הצפון ואחד במערב". ושם הוא מפרט את שבעת השערים בשמותם. כאשר ששה מהם מוכרים היטב מן המשנה (מידות א, ד) שם הם מוגדרים כשערי העזרה, דהיינו בדרום שער המים ושער המים ושער הקרבן ושער הדלק, ושבעפון שער המוקד שער הקרבן ושער הניצוץ. אלא שאצל בעל כפתור ופרח יש שער שביעי והוא שער הפרבר במערב שלא נזכר במשנה כלל, בעוד אשר במשנה שם אמנם מפורש שיש שבעה שערים, אך השער השביעי הוא שער שושן שבמזרח.¹²

הגדרת שערים אלו כשערי החיל נראית קשה, שהרי הכול יודעים ששערים אלו הם שערי העזרה, ומכוח קושיה זו הגיע הרב אלבה למסקנה שלדעת הכפתור־ופרח חומת העזרה וחומת החיל (שגובהה עשר אמות) צמודות ממש, וכך כל שער שבחומת החיל (שהיא המוגדרת "בר שורא") הוא עצמו גם שער בחומת העזרה (וכפי שכתב

12. ועיין בכפתור ופרח מהדורת בית מדרש להלכה בהתיישבות ח"א בנספח בעמ' רצט-שז, שם ביררתי את שיטת הכפתור־ופרח בעניין, ואת מקור דבריו.

במפורש: "וכיון ששתי החומות צמודות, השערים שבחומה החיל הם גופא שערי העזרה", ולדעתו זו עצמה גם שיטת הרמב"ם.

ואכן במשפט הראשון שבו הגדיר הכפתור-ופרח את החיל יש אי בהירות, שאולי יכולה להתבאר במקצת על ידי ההנחה המחודשת שהחיל הוא חומה שצמודה ממש לחומת העזרה. שכן בתחילה כתב: "לפנים מהסורג הוא החיל", ומשפט זה כשלעצמו יכול להתייחס הן לשטח (מרווח) שתחילתו "לפנים מן הסורג", והן לחומה שנמצאת פנימה מן הסורג במרחק מסוים. אולם משפט ההמשך הוא: "והוא מקיף לא כמו שיעור חומת הר הבית והסורג, אלא שהוא מקיף מרובע ארוך שכ"ב על קל"ה לחוד". חלקו הראשון של משפט זה, שולל את האפשרות שהחיל מקיף שטח שהוא "כמו שיעור חומת הר הבית והסורג", ואיני יודע מה בא לשלול, שהרי ברור שאם החיל (בין אם הוא חומה ובין אם הוא שטח) נמצא פנימה מן הסורג, ודאי אינו מקיף שטח שהוא "כמו שיעור חומת הר הבית והסורג" שהרי רק דבר שנמצא מחוץ לחומת הר הבית וצמוד אליה מבחוץ, אכן מקיף שטח שהוא "כמו שיעור הר הבית והסורג". אולם בחלקו השני של המשפט כתב הכפתור-ופרח כי החיל מקיף: "מרובע ארוך שכ"ב על קל"ה לחוד", וחלק זה של המשפט אכן יכול להתפרש כאילו דיבר על חיל (אולי חומה) שהוא צמוד ממש למרובע שכ"ב על קל"ה לחוד (כלומר העזרה ועזרת נשים). והוא שאמרתי שהביאור המחודש יכול לבאר במקצת את המשפט הזה, אף על פי שאת חלקו הראשון לא מצאתי דרך לבאר, גם על פי הביאור המחודש.

ועל כל פנים בנוגע לשערים שבחומת החיל (שהם כנראה עיקר הסמך של הרב אלבה), לא ידעתי אם כיוון לומר שגם בחלק החיצוני של החומה (דהיינו בחלק שנקרא חיל, ואשר גובהו לדעתו עשר אמות), יש שערים בגובה עשרים אמות (ואז אכן ניתן לומר כי בחומת החיל יש שעשש שנקרא שער המים, ויש בה גם שער הנקרא שער הדלק), או שמא בחלק זה של השערים השער נמוך יותר, או שמא בחלק זה שמול השערים האמיתיים, חומת החיל מופסקת ואין בה אלא כעין שתי מזוזות ללא משקוף. אך על כל פנים לפי כל השיטות שעל דרך זו, מובן שבאותן עשר אמות של עובי החומה הצמודה, שם צריכות להיות המדרגות.

ועל פי דבריו המפורשים בהם קבע כי: "השערים שבחומת החיל הם גופא שערי העזרה", מובן שהאפשרות הראשונה שהעלתי היא הנכונה. אלא שהדבר קשה בעיני מאוד, כי בגמרא בפסחים קבעו ששערי העזרה התקדשו (זולתי שער ניקנור), ואם נניח שהשערים שבחומת החיל הם גופא שערי העזרה, על כרחנו נצטרך לומר שהחלק החיצוני של השערים לא התקדש, שהרי החיל הוא מקום שטבול יום מותר להיכנס אליו, ושערי העזרה הם מקומות שאסור לטבול יום להיכנס לשם. ובכלל מוזר להניח שכל הגזירה שגזרו חז"ל על טמאים שלא להיכנס לחיל, עוסקת בחלל השערים בחלק

החיצון, בין אם מדובר בחלקי שער שיש להם משקוף בגובה עשרים אמה, ובין אם הם אינם אלא מבוא בלתי מקורה שניתן לראות אותו כחלק מן השער.

לגופו של עניין לכאורה פשוט שגם לפי שיטת הרב אלבה, לא ניתן לדבר על חומת החיל, אלא כאשר אנו מתבוננים בחומה מן החוץ, כי אז באמת אנו פוגעים בחלק החיצון של החומה (דהיינו בבר שורא), ופשוט שלא ניתן לתאר את השטח מתוך העזרה עצמה, ולומר לצורך משל כי מן המזבח ועד חומת החיל כך וכך אמות, שהרי המודד מצד פנים נתקל דווקא בחלק שנקרא בשם עזרה. אך מצינו בספר כפתור ופרח שם שכתב במפורש: "נמצא שיוכל אדם להקיף ולסבב כל ההיכל מחוץ לכותלי האולם" ושם תיאר את מסעו של האדם המקיף את המקדש, וכשהגיע למערב אחרי שעבר בסמוך לחומה הדרומית ושעריה, כתב: "לסוף אותם מאה אמה מחזיר פניו לצפון והולך מאה אמה גם כן, והוא עתה בין כותל ההיכל המערבית וכותל חומת החיל המערבית, שהרוחב שם י"א אמה, ועל ימינו הלול ועל שמאלו שער הפרבר". ואם כן קרא לחומה שם במפורש "חומת החיל" אף על פי שהסתכל עליה מצד פנים. וכיו"ב כתב שם גם קודם לכן: "מ"מ היו להיכל שני כותלים למערב וביניהם התאים ואחת עשרה¹³ אמה שבין ההיכל וחומת החיל, הם מכותל התא ולחיל". ועל כרחנו צריכים אנו לומר שהכפתור־ופרח קורא לחומת העזרה ממש וכן לחומת עזרת נשים, בשם "חומת החיל", על שם השטח שנמצא בצידה החיצון, וכך רק החומה שבין העזרה לבין עזרת נשים ראויה אצלו לשם "חומת העזרה" כי אין לה קשר לחיל (והרב אלבה עצמו העלה אפשרות זאת, אך אמר שהיא דחוקה, והדין עימו, אלא שהאפשרות שהעלה במקום זה בהחלט דחוקה הרבה יותר, ולמעשה מדקדוק בדברים בנוגע לשטח שאחרי בית הכפורת, ניתן לומר שאינה רק דחוקה, אלא בהחלט בלתי אפשרית).

ועל כל פנים בכל התיאור קשה לומר שהכפתור־ופרח הלך בזה בשיטת הרמב"ם, שכן ברמב"ם אין כל זכר לאותו שער הפרבר שאותו הציב הכפתור־ופרח בחומת החיל במערב.

אסמכתא נוספת להנחה שלשיטת הרמב"ם מדובר בשתי חומות צמודות מצא הרב אלבה בדברי המאירי שהובאו לעיל. ואם כן הוא, צריך לומר שלא מדובר בשיטה

13. בדפוסים הישנים כתוב כאן: "והאחד עשרים", וזו טעות גמורה שעומדת גם בסתירה למספר "יא אמות" שאותו הזכיר בפורש קודם לכן כמרחק "שבין ההיכל לחומת החיל" (ולמעשה גם אם נרצה להידחק ולומר שכיוון למדוד לא רק את החלל הפנוי בין ההיכל לחומה, אלא כלל בזה את עובי החומה הפנימית, עדיין לא יישב הדבר את גרסת הדפוסים הישנים אלא אם נניח שעובי החומה הפנימית! עשר אמות, ובין כך ההשתדלות בזה היא אך למותר, משום שבקטע האחר דיבר במפורש על י"א אמה). ובמהדורת בית מדרש להלכה בהתישבות תוקן על פי כתב יד מילנו.

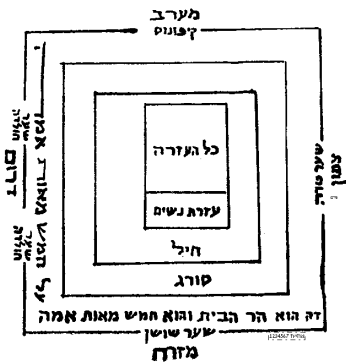
זהה אלא בשיטה קרובה, שהרי לשיטה זו יש מרווח קטן בין שתי החומות, וכמו שהתבאר לעיל בשיטת המאירי (וכפי שהרב אלבה עצמו דקדק בה). ולפי דרך זו כתב הרב אלבה כי את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ו, א): "המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתיים עשרה מעלות", יש לבאר: "שבמזרח מהלך בתוך עובי חומת החיל עד סופה, ועולה במדרגות למפלס עזרת נשים". ולא ידעתי מה הוא "מהלך בתוך עובי חומת החיל". ואיני יכול לתאר לעצמי אנשים שמהלכים "בתוך עובי חומה", אך כנראה כיוון לומר שכאשר אדם מהלך בחלל פתח החיל (דהיינו הפתח שפרוץ בתוך עובי חומת עשר האמות) הרי הוא מהלך במישור, ומיד אחר כך כשמגיע לסוף עובי החומה הוא עולה במדרגות. ודבר תימה הוא לומר שאדם הולך תחילה במישור עד סופו ואז הוא עולה במדרגות, כאשר הכוונה היא שהאדם הולך בתוך פתח, וכאשר הוא מסיים את המעבר בחלל הפתח הוא עולה במדרגות, כי מה שמגדיר את תחילת המדרגות אינו המישור שמסתיים, אלא עובי החומה שמסתיים.

למותר לציין כי בשטח מצומצם זה שבחלל הפתחים "בעובי החומה" (או אף בצירוף שש אמות בין החומות כמו שלכאורה צריך לתת לשיטת המאירי) לא יכולה לשבת כת של עושי פסחים בערב פסח שחל להיות בשבת, אלא שהרב אלבה השיב על כך¹⁴ שהמשנה בפסחים (ה, י; ובגמ' סד ע"ב) שאומרת שכת שנייה ישבה בחיל, אכן ישבה מחוץ לחיל בין הסורג לבין חומת החיל, אף על פי שלמרווח זה לדעת הרמב"ם אין כלל דין של "חיל" לעניין איסור כניסת טמאי מת, ואולי גם נכרים.¹⁵

בפועל אין צורך להוכיח במילים שלשיטת הרמב"ם חומת החיל אינה צמודה לחומת העזרה, שכן הרמב"ם שרטט את חומת החיל ואת חומת העזרה בעצם כתב יד קודשו, ובצירוף זה שאמנם אינו לפי קנה מידה, צייר את הר הבית רבוע, ופנימה ממנו

14. דבריו של הרב אלבה לא ניתנו כתשובה ישירה לשאלה כיצד ישבה כת שנייה "בעובי החומה" אלא גם לפי השיטות שמחומת החיל פנימה קיים מרחב של שש עשרה אמות, כי לדעתו שטח שכזה הוא שטח מצומצם מכדי להניח שכת שנייה ישבה בו (אף על פי שלשיטת רש"י ודאי כן הוא, שהרי לדעתו המרחק בין הסורג לחומת העזרה לא היה יותר גדול). וכאן לא באתי להגיב על כל פרט מדבריו, אלא להתייחס לפרטים חשובים במיוחד.

15. הרב אלבה ביקש גם לומר {פ"ד עמ' @@} שלשיטת הראב"ה טמאי מת אמנם מותרים פנימה מן הסורג עד חומת החיל, אך נכרים אסורים מן הסורג פנימה, ובמשנה בכלים לא חילקו את הדבר לשתי קדושות, אחת שנכרים משולחים ממנה, והאחרת טמאי מתים משולחים ממנה, כי איסור נכרים בין הסורג לחיל אינו בגדר של "קדושה" נוספת. והדברים תמוהים מאוד, כי זה היה נכון אילו המשנה בכלים הייתה מתעלמת מן הנכרים, אבל כאשר המשנה קובעת במפורש כי החיל הוא המקום שגם טמאי מתים וגם נכרים אינם רשאים להיכנס לשם, מובן שאין אנו רשאים לומר שלנכרים היה תחום הרחקה אחר.



צייר את הסורג ברבוע אחר, ופנימה ממנו צייר את החיל ברבוע אחר, ופנימה ממנו צייר את העזרות (העזרה הגדולה ועזרת נשים) בצורת מלבן, בעוד אשר לפי השיטה שהציג הרב אלבה היה צריך לצייר את החיל ואולי גם את הסורג בצורת מלבן.

ה. השוואה בין שיטות הקדמונים לבין עדויות יוסף וידעתנו את השטח

אם בדרך משל היינו מצליחים להפגיש את הרמב"ם עם רש"י (או לייתר דיוק למניעת מצב של אנכרוניזם, עם איזה תלמיד של רש"י) ומציגים בפניהם תיאור של עד ראייה בשם יוסף הכהן שראה בעיניו את המקדש. ואותו עד ראייה היה מתאר סורג שאחריו מדרגות ואחריהן משטח ברוחב עשר אמות ואחריו עוד מדרגות אחדות עד לשערים המפוארים של התחום המקודש יותר שנמצא בגובה. מובן כי באירוע שכזה היה הרמב"ם אומר שעל פי תיאור זה ברור שעשר האמות שהוזכרו בקשר לחיל אינן מתארות את גובהה של איזה חומה נוספת, אלא של מרחב שטוח שמקיף את העזרות, והיה מוסיף ואומר: "כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה".

רש"י לעומת זאת היה אומר כי אמנם בעיקר הדבר התברר שאכן דרכו בהבנת התיאור של החיל הוכחה כצודקת, וכי אין אפשרות לעצום את העיניים ולומר שמשטח עשר האמות בשטח המדורג שפנימה מן הסורג אינן אותן עשר אמות שאודותן אמרה המשנה (מידות ב, ג): "לפנים ממנו (=מן הסורג) החיל עשר אמות". אלא שבפרטי הדברים (בעיקר בדרך שבה הבינו הבאים בעקבותיו) גם בדרכו עדיין יש פרטים חשובים שלא נודעו פרטיהם ממקורות חז"ל ועדות הראיה אכן יכולה וגם צריכה להשלים אותם.

רש"י ביומא טז ע"א בד"ה "לפנים ממנו סורג" כתב:

והיא מחיצה העשויה נקבים נקבים כסירוגי מטה של חבלים ועושין אותה בדפי עץ ארוכים וקצרים שקורין לט"ש (=נסרים) ומרכיבין אותן זו על גב זו באלכסון, וקורין אותן בלעז פרודני".

יוסף בן מתתיהו שתאר את הסורג בספרו "תולדות מלחמת היהודים והרומאים" (ספר חמישי פרק חמישי סעיף ב פיסקא 192) השתמש במונח היווני "דרופקטוס" שהוא תרגום מתאים למדי למונח "סורג", אלא שהוא הוסיף עוד מילה המתארת את חומרו של הסורג, וכתב: "ליטוס דרופקטוס" דהיינו דרופקטוס עשוי אבן. כך שנכון לתרגמו לעברית: "סורג עשוי אבן". ונראים הדברים שגם רש"י שכתב שהסורג היה עשוי עץ,

לא כתב כך אלא מפני שסתם מחיצות שעשויות בצורה מסורגת, אן אכן מחיצות הבנויות מנסרים של עץ (וכך למעשה מקובל עד היום הזה בסככות ופגולות וכיו"ב), ומנקודת מבטו לא היה צורך להניח שכאן מדובר על איזה דבר יוצא מן הכלל של סורג עשוי מאבן, אך בעצם החידוש לא היה איזה פרט שהיה צריך להראות תמוה. (ועיין בשלטי הגבורים פ"ב מהדורת מכון ירושלים עמ' מא שהעלה מדעתו שלדעת הערוך הסורג היה מאבן אך בנוי בצורה דומה לסורגי עץ).

הפרט שהיה צריך באמת להפתיע, היה התיאור של האבנים נושאות הכתובות הלועזיות הקובעות שנכרי העובר מעבר למחיצה מתחייב בנפשו. ועדות מפתיעה זו אכן הייתה מצריכה גם את רש"י וגם הרמב"ם לתת מענה לשאלה מדוע נכרי שעובר את המחיצה מתחייב מיתה. (אם כי לגופו של עניין לנו על כל פנים לא יכול להיות שום ספק שעצם התיאור נכון, שכן אבן שלימה אחת שכזאת נמצאה לפני קרוב למאה וחמישים שנה, ועוד שבר או שברי אבנים מסוג זה נמצאו מאוחר יותר). ועל כל פנים עצם העובדה שהיו כתובות אבן שכאלה על גבי הסורג, אכן מהווה אסמכתא הנדסית לכך שגם הסורג עצמו היה עשוי אבן.

(ואמנם בספרו של יוסף שם, כתוב שגובה המחיצה היה שלוש אמות, אך אני משער שאכן זה היה גובה המחיצה באותן נקודות שבהן היו כתובות האבן, שמן הסתם הוצבו בגובה העיניים, ואשר על כן בנקודה זו לא היה צורך לתחקר את יוסף הכהן באותו מפגש דמיוני שתואר קודם לכן).

ואולם אם לאותו מפגש דמיוני היינו מכניסים בשלב זה של הדיון, גם תמונות ומפות של השטח כפי שהוא נראה במציאות, כי אז באמת תתעוררנה שאלות נוספות שיש לתת עליהן את הדעת.

התיאור אצל יוסף בן מתתיהו הוא לכאורה תיאור של העזרה, אשר חומתה ניצבת על שפת הגבעה כאשר למרגלות החומה קיימות מדרגות ומשטח ברוחב עשר אמות, ובתחתית גם סורג, וכפי שהתבאר לעיל. אלא שבמציאות כאשר אנו מציבים את העזרות והמקדש על גבי הרמה, אנו יכולים לראות בבירור גמור שעל כל פנים החומה הצפונית של העזרה בוודאי לא עמדה על שפת הגבעה, וכפי הנראה גם לא החומה הדרומית. ואשר על כן באותו מפגש דמיוני היו גם רש"י וגם הרמב"ם¹⁶ פונים אל

16. לשיטת רש"י היה המפגש עם השטח מעורר תמיהה גם ללא דבריו של יוסף הכהן, שהרי הוא הניח שרוחב החיל עשר אמות, וכי הוא נמצא בתחילת שיפוע ההר, וזה בלתי אפשרי עכ"פ מצפון לעזרה. אלא שללא המפגש עם יוסף יכול היה רש"י לומר כי עתה שזכה לראות את הדברים בעיניו, הוא חוזר בו בפרט זה מדבריו הראשונים, או ליתר דיוק ממה שניתן לדקדק מדבריו הראשונים, וכי התיאור של מרחב של עשר אמות בתחילת השיפוע אמנם נכון במזרח, אך בצפון קיימות שתי אפשרויות אחרות, קיימת אפשרות שהחיל היה רחב יותר, וקיימת גם

אותו עד ששמו יוסף הכהן, ומאשימים אותו בכך שדבריו סותרים את המציאות, שהרי רוחב העזרה כולה מצפון לדרום לא היה אלא מאה ושלושים וחמש אמות, בעוד אשר גודלה של הגבעה (שעל שפתה לדבריו עמדה החומה) הוא למעלה ממאה וששים מטר!¹⁷

יוסף הכהן מן הסתם לא היה מתקשה להשיב כי ככהו ודאי ידע היטב מה הם גבולות העזרה שרק בתוכן יכול היה לאכול בשר קודשי קודשים, ומובן שגם בשעת דוחק גדול (כמו בערב פסח) לא העלה על דעתו לשחוט איזה קרבן מחוץ לגבולות אלו, גם מבלי שלטים שיזהירו אותו על זה. אלא שבמציאות חומת העזרה האמיתית של קל"ה על קפ"ז אמה לא הייתה בולטת כמו החומה שעל שפת הגבעה, כי בנייני לשכות היו צמודים אליה.

והוא בבואו לתאר את תפארתו של המקדש לעיני הגויים, מצא לנכון לתאר את החומה הגדולה והמרשימה שהייתה על שפת הגבעה, הן בגלל תפארתה, והן מפני שהיא באמת הייתה חלק מאותו חיץ של התחום המקודש השני, שהוא (בעיני קוראיו) התחום המקודש במיוחד, מפני שלתחום זה אסור היה לנכרים עצמם להיכנס, וגם בתיאור הצד המזרחי נכנס על כל פנים לתיאור של ההבדלה בין עזרת נשים לעזרת ישראל, כי גם זה מושג שקיים גם אצל נכרים. אולם להוא לא מצא לנכון להסביר לקוראיו כי קיים תחום שאפילו מחוסרי כפרה אינם רשאים להיכנס לשם, ובוודאי לא מצא לנכון להסביר לנכרים מה פשר הדין של קרבן שנפסל ביוצא, וכיו"ב.

וכך כאשר תיאר את הסטווים המפוארים שהיו צמודים לחומה שעמדה על שפת הרמה (ואשר גם שעריה היו מבנים יחודיים), כתב (מלחמת היהודים ספר חמישי פ"ה סעיף ב' פ' 200, על פי תרגום אולמן): "הסטווים שבין השערים מפנים לחומה ולפני הלשכות נסמכו על עמודים יפים להפליא וגבוהים עד מאוד". ומדבריו למדנו שאין שטח פנוי רצוף בין החומה שבראש הגבהה והסטווים שלה, לבין המזבח והמקדש עצמו, כי בתווך בין זה לזה קיימות הלשכות שנמצאות פנימה מן הסטווים.

אפשרות שהחיל היה ברוחב עשר אמות, אך בצפון הוא עמד בגובה השיפוע בסמוך לחומת העזרה ולא בתחתית. לעומת זאת לרמב"ם עצמו קודם המפגש עם יוסף הכהן לא הייתה כמובן שום שאלה הנובעת מהכרת השטח (שהוא באמת גם זכה לראותו), מפני שהוא בדבריו לא קבע כלל מה המרחק בין חומת החיל לחומת העזרה, ומשום כך לא היה לו כל קושי להציב את חומת החיל למרגלות הגבעה באשר הם, ולהניח שהמדרגות היו בין החומה שגובהה עשר אמות ובין הגבעה. ורק המפגש עם יוסף יוצר כמובן קושי לכולם.

17. וכבר ראיתי בדור הזה דברים של מתחכם אחד שביקש לטעון על סמך דברי יוסף בן מתתיהו, כי בימי הורדוס הוסיפו על רוחב העזרה, וכי העזרה שאותה ראה יוסף, אכן אינה מתאימה לעזרה המתוארת במסכת מידות. ואם כי אני כשלעצמי איני רואה כל צורך להגיב על שטות זו, מכל מקום הבאתי את הדברים כדי להבליט את הקושי שיש בהתאמה בין הדברים.

לאחר קבלת ההסבר מיוסף הכהן, היה רש"י מודה לרמב"ם אכן בפועל בין הסורג לבין חומת העזרה הייתה חומה נוספת, אך מובן שגם הרמב"ם כבר הודה (לעיל) שאותה חומה לא הייתה בגובה של עשר אמות (וכפי שבאמת סבר רבינו שמעיה באחת מן הדרכים שהציב), והיא גם לא עמדה בתחתית ההר, אלא בראש הגבעה.

בדרך זו הלכתי בספרי חצרות בית ה' ובמאמר שפרסמתי במעלין בקודש יד. (אם כי שם לא נכנסתי לשאלה העקרונית של קביעת היחס לדבריו של יוסף בן מתתיהו). והיא אכן הוגדרה על ידי אחרים כפורצת דרך במבוכה בין התיאור של יוסף לבין התיאור במשנה כפי שהורגלנו לקרוא אותה בדרכם הסלולה של קדמונינו. וכן הייתה זו פריצת דרך הנוגעת להתאמה בין פני השטח הידועים לנו, לבין התיאור שבמקורות.

אלא שבאותה עת שכתבתי את הדברים בפרסומים הראשונים, נקטתי בדרך של "תפסת מרובה לא תפסת", והשתדלתי לנטות מן הפרשנות הקודמת במידה מינימאלית. ומשום כך ביקשתי לא להרחיב את החיל אלא במידה שהטופוגרפיה מאלצת אותי, כלומר כללתי את שטח הגבעה כולה במה שמכונה על ידי יוסף: "התחום המקודש השני", ולמרגלותיה קיימתי את המדרגות והמשטח הרחב. אך נמנעתי מלהוסיף חיל וחומה מצפון ומדרום לחומות עזרת הנשים, שאמנם גם היא גבוהה מן התחום המקודש הראשון (הר הבית) בשיעור של שש אמות, אך היא על כל פנים נמוכה מעזרת כהנים בשיעור של עשר אמות, והנחתי כי התיאור של יוסף של חומה שבה ארבעה שערים, שהמזרחי שבהם פונה לעזרת הנשים, אמנם נכון למתבונן בחומה הדרומית, אך בצפון החומה שעל שפת הרמה שבה היו רק שלושה שערים, והשער המזרחי (הרביעי) לא היה כלל על גבי המשכו של הקו שבו היו שלושה שערים. וכך בפועל גם התיאור של החומה כחומה של ריבוע (או על כל פנים כחומה של טטרגון, שניתן להבינו כמצולע שיש לו ארבע פינות). אך אחר עיון נוסף (אודותיו כתבתי במעלין בקודש כז), באתי לידי מסקנה שגבולות התחום המקודש השני שצורתו הייתה צורת טטרגון, מחייבת יצירה של חיבור (בקווים ישרים) בין החומה שעל שפת הרמה בצפון, לבין החומה המזרחית של עזרת הנשים, וזאת בין אם מרחיבים את הרמה (ואת התחום המקודש השני) כלפי דרום ובין אם לא מרחיבים את הרמה כלפי דרום. ואידך זיל גמור.

* * *

נספח: אמינות מדידות קווי הגובה שנעשו על-ידי וילסון

הרב אלבה ציין כי אני מסתמך על מדידות שערך וילסון לפני למעלה ממאה שנה וכי הוא מסתמך על מדידות של מודדי השומרון שנערכו עבור המתמטיקאי פרופ' דניאל מיכלסון בשנת תשס"א (ראה מיכלסון מעלין בקודש י"א עמ' 26 הע' 25 ושם עמ' 35

הע' 45), וכי משום כך המידות שאני השתמשתי בהן לתיאור המציאות אינן נכונות. אשר על כן אני מוצא לנכון להבהיר כי יש כאן עירוב של דברים בנוגע למדידות ומקורותיהם, וכי מודדי השומרון ומודדים אחרים בני זמנינו לא ערכו מדידות ישרות של פני הסלע בהר הבית, והערכותיו של מיכלסון בנוגע לגובה אבן השתייה גם לדבריו אינם מבוססות על מדידה חדשה אלא על דרך מסוימת של הערכה של טקסטים שקרא.

ההפרש האמיתי שקיים בין מדידות שונות נוגע בעיקר לשאלת גובה הר הבית מעל פני הים. לשאלה זו אין משמעות אמיתית, והיא נועדה רק לשמש כבסיס להשוואה בין נקודות שונות בשטח המצומצם אדותיו אנו דנים. לפני כמאה וחמישים שנה מדדו מודדים בריטיים את הפרש הגובה באמצעות מכשירי מדידה איתם הלכו ומדדו על פני הארץ מטר אחרי מטר את ההפרש בין הים ביפו לבין ירושלים. מדידות מאוחרות יותר נעשו בשנים הראשונות של המנדט הבריטי (גם זאת לפני יותר מתשעים שנה), והם חילקו את כל הארץ למשולשים שניתן לראות בעין מכל קדקוד של המשולש גם את שאר הקודקודים, והם נעצו מסמרי ברזל וסימנו בשטח את כל נקודות הקודקודים (הנקודות נקראות נקודות טריאנגולציה, או בקיצור נקודת טריג), וכל נקודה שכזו נכתבה בספר הכולל נתונים על מקומה ברשת הקורדינטות ועל גובהה, והן הבסיס לכל מדידה שנעשית עד היום. (גם מדידות בתצלומי אוויר מחושבות אחרי סימון ומדידה של נקודות שטח שמסומנות תחילה בשטח ממש על פי נקודות הטריוג, והן נקלטות בעין המצלמה שבמטוס). ועל פי מדידות אלו אנו יודעים לקבוע כיום על סמך מדידות של מודדים שונים שקיים הפרש קבוע של כעשרים ס"מ בין פני הים של וורן ווליסון, לבין מה שנקרא אצלינו פני הים, אלא שזה לא משנה כלל לעניין ההפרשים בין נקודות שונות בתוך הר הבית, והיחס שלהן אחת כלפי השניה.

כאמור, השימוש במיפוי על פי תצלומי אוויר (פוטוגרמטריה) מכויל על פי מדידת שטח של כמה נקודות. מיפוי זה הוא מיפוי מהיר, והוא יכול לתת תמונה מדויקת יותר של קווי הגובה שבתצלום לכל אורכם שהרי בעת ביצוע השרטוט, יכול המשרטט כביכול לנוע על פני הצילום המשולב ממש לאורך קווי הגובה, אך הוא פחות מדויק בנוגע להגדרה המדויקת של גובה כל נקודה, ומשום כך בכל העבודות ההנדסיות היום, ובפרט בקווי מים וכבישים, מודדים מהלכים בשטח עם כלי מדידה ולא מסתפקים במיפוי פוטוגרמטרי. והואיל וכיום לא ניתן לשלוח את מודדי השומרון לתוך השטח, מובן שמדידת הגובה שהם מבצעים היא פחות מדויקת. ובנוגע למדידת גובה הסלע שנעשתה על ידי האנגלים בבורות המים, גם מיכלסון עצמו הסתמך על ספרם של גיבסון וג'קובסון (ראה במאמרו שם עמ' 26 הע' 26, וספר זה אינו אלא אוסף נתונים

(כולל נתוני ארכיון) של מודדי וורן ווילסון, ואף של קונרד שיק שמדד גם הוא בעבור P.E.F. בשנים יותר מאוחרות.

ובנוגע לגובה הצכרה מובן שאין מדידות תצלומי אוויר נותנות כלום, והיא גם לא נמדדה על ידי מודדי השומרון, אלא שמיכלסון התרשם מקריאת הטקסטים המתארים זאת כאילו טעו בתשעים ס"מ, והדברים תמוהים כשמדובר במודדים שמדדו גבהים מיפו עד ירושלים עם סטייה של אולי כשלושה חלקי מיליון. וכמדומה שלא ראה את מדידותיו המדויקות של גוסטב דלמן שבשנת תר"ע עשה ימים כלילות בדקדוק מדידת כל נקודה על גבי הצכרה. (מובן שקווי הגובה של הסלע שבמפה שהשתמשתי בה הם משוערים, אך נקודות המדידה מדויקות, והכלל שכתבתי שגובה הרמה הוא כשלושה עד שלושה וחצי מטר מעל פני שטח הר הבית הוא מדוד על פני השטח, אלא שבצד הצפוני יש יחסית מילוי רב מאוחר שמקטין את ההפרש, אם כי על פי הסלע המדוד שם, ברור שגם שם היה הפרש דומה לשאר הכיוונים).

היתרי כניסה לתחומי המקדש השונים

א. הקדמה

ב. כניסת נשים למקדש

ג. היתרי כניסה מיוחדים

1. כניסת ישראל לעזרה לצורך עבודה

2. כניסה אל בין האולם והמזבח לצורך עבודה

3. כניסות מיוחדות אל האולם

4. כניסה להיכל לשם השתחויה

5. כניסה לקודש-הקודשים לשם השתחויה

ה. שחיטת קודשים ואכילתם בהיכל

ו. כניסת ישראלים להיכל לשם עבודה

ז. היתרים מיוחדים של כניסה לקודש-הקודשים

1. כניסת אומנים

2. ספר העזרה וצנצנת המן – הוצאתם והכנסתם לקודש-הקודשים

ח. סיכום

א. הקדמה

הנכנס לבית המקדש שלא כהלכה, עלול לעבור על איסורים שונים: 'ולא יטמאו את מחניהם', 'אך אל הפרוכת לא יבוא', 'ואל יבוא בכל עת אל הקודש' – ביאה ריקנית להיכל או לקודש-הקודשים. כמו כן ביטול מצות עשה של 'וישלחו מן המחנה' (רמב"ם מצות עשה לא).

דין הרחקת הטמאים משתנה לפי תחומי הקדושה השונים: א. מחנה ישראל – כל ירושלים. ב. מחנה לוויה – הר הבית. ג. מחנה שכינה – עזרת ישראל וההיכל. המצורע משתלח מחוץ למחנה ישראל ואם עבר ונכנס לוקה (תוספתא כלים א, ח). הזב והזבה וכל מי שטומאה יוצאת מגופו משתלחים מחוץ למחנה לוויה ואם עברו ונכנסו חייבים מלקות (תוספתא שם, פסחים סז ע"א). טמא מת משתלח מחוץ למחנה שכינה ואם עבר ונכנס במזיד – חייב כרת, ובשוגג חייב חטאת (משנה כלים א, ח). נמצא אם כן, שעל מנת להיכנס למחנה שכינה, האדם חייב לטהר עצמו מכל טומאה, ואם נכנס בטומאה עובר על איסור 'ולא יטמאו את מחניהם' וחייב כרת (רמב"ם ביאת מקדש ג, יד).

היתרי כניסה לתחומי המקדש השונים

ההלכה קובעת עוד, שבעלי מומים אינם יכולים להיכנס להיכל (משנה כלים א, ח-ט; רמב"ם ביאת מקדש ג, ד-ח). ראוי לברר, מהו התחום המדויק שאליו אינם רשאים להיכנס?

באשר לאדם טהור, שנכנס למחנה שכונה (תחום העזרה), מצינו במשנה (כלים א, ח-ט) ארבעה תחומים שונים של איסורי כניסה: א. עזרת הכוהנים – איסור כניסה לישראלים שלא לצורך עבודה (סמיכה, לשחיטה ותנופה). ב. בין האולם ולמזבח – איסור כניסה לכוהנים בעלי מומים ופרועי ראש.¹ ג. היכל – איסור כניסה למי שלא קידש ידיו ורגליו. ד. קודש־הקודשים – איסור כניסה לכל אדם, מלבד כוהן גדול ביום הכיפורים. יש מתחומים אלה שאסורים בכניסה מהתורה, ויש תחומים שאיסור הכניסה הוא מדרבנן.²

להלן נדון בהיתרי כניסה מיוחדים לכוהנים לויים וישראלים טהורים, לצרכים מסוימים, מעבר לתחומי הכניסה הרגילים שאליהם הם מותרים תמיד.

ב. כניסת נשים למקדש

לאורך כל תקופת המשכן במדבר, נכנסו נשים לתחומי העזרה המקודשת, לצורכי תפילה ועבודת ה'.³ כך גם בנדודי המשכן בארץ ישראל, כגון: בגלגל, בשילה, בנוב ובגבעון, וכן בימי הבית הראשון עד תקופת יהושפט.

בנוגע לכניסת נשים לשטח העזרה בזמן המקדש, המשנה בכלים, אינה מחלקת בין גברים לנשים בעניין זה, וממנה משתמע שכשם שלישראל טהור מותר להיכנס לעזרה

1. ולדעת ר' יוסי במשנה כלים א, ט גם שתויי יין ומי שאינו רחוק ידים ורגלים אסורים.
2. לדעת רוב הראשונים, איסור כניסת ישראל לעזרת כוהנים הוא מדרבנן, לדעת רש"י (מנחות כז ע"ב) הוא מהתורה, ולדעת תוספות ישנים בדעת רב אדא יומא מד ע"א הוא הלכה למשה מסיני. איסור הכניסה לכוהנים בעלי מומים פרועי ראש וקרועי בגדים אל השטח שבין האולם ולמזבח – לדעת הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת סט) הוא איסור דאורייתא, ולדעת הרמב"ן (בהשגותיו שם) זהו איסור דרבנן ואינו כולל את שטח המזבח. הכניסה להיכל ולקודש־הקודשים בביאה ריקנית (שאינן בה צורך) אסורה הן לכוהן הדיוט בהיכל והן לכוהן גדול בקודש־הקודשים. וע"ע שערי היכל יומא (מערכה ק).
3. עיין בשמות לח, ח על הפסוק "במראות הצובאות אשר צבאו פתח אוהל מועד", ובתרגום אונקלוס ויונתן (שם) משתמע ש"פתח אהל מועד" הוא פתח האוהל גופו, כדוגמת פתח ההיכל, ולמרות שתחום זה הוא 'בין האולם ולמזבח', עם זאת, נשים הגיעו להתפלל שם, ולכן נקבע שם הכיור. אולם עיין בספורנו שם ובכלי יקר שם, שפירשו, את המושג 'פתח אהל מועד' בעניין אחר. כן נראה מהתיאור אודות תפילת חנה, שנשים נכנסו בין האולם ולמזבח. ועיין מחזור המקדש, ראש השנה פרק יג, ו.

כך גם לנשים טהורות, שהרי אף הנשים חייבות בקרבנות מסוימים,⁴ ולשם כך תיקנו שער מיוחד לנשים הנקרא 'שער הנשים', הנמצא בצפון העזרה.⁵

למרות האמור, התוספות בקידושין (נב ע"ב ד"ה וכו'). הבינו בדעת רש"י, שנשים אינן נכנסות לעזרה כלל! אולם לאחר העיון ברש"י ניתן לומר, שכוונת רש"י לומר, שאין דרכן ומנהגן של נשים להיכנס לעזרה, אך בהחלט תיתכן מציאות של נשים בעזרה. ראה מה שכתב רש"י שבת (נה ע"ב ד"ה ששהו).⁶ על כל פנים מן התוספתא (ערכין ב, א) – "לעולם לא נראית אשה בעזרה אלא בשעת קרבנה בלבד", וכן מן הגמ' בקידושין (שם) השואלת "אשה בעזרה מנין?" – עולה כי נשים לא היו מצויות בעזרה.⁷

ג. היתרי כניסה מיוחדים

1. כניסת ישראל לעזרה לצורך עבודה

במשנה מצאנו היתר לישראלים להיכנס ל'עזרת כוהנים' לצורך שחיטה (הכשרה בזר), וכן כדי לסמוך על קרבנם או להניפו בקרבן הטעון סמיכת בעלים או תנופה. שטח זה כולל את צפון המזבח, שכן בית המטבחיים, וקרבנות שהם קודשיקודשים נשחטים שם. ומכיוון ששחיטת קודשים קלים כשרה בכל העזרה, יהיה מותר לישראל לשחוט גם אחורי בית הכפורת, למעט השטח של בין האולם ולמזבח ופנימה להיכל.

יתירה מזאת, בגמ' (יומא כז ע"א) נאמר שלישראל מותר אף לעלות על המזבח לצורך הולכת העצים, ורק סידור העצים על גבי המזבח חייב להיעשות על ידי כוהנים, שנאמר: "'והקריב הכהן את הכל המזבחה' – זו הולכת האיברים לכבש, זו היא שצריכה כהונה, אבל הולכת עצים אינה צריכה כהונה!".

2. כניסה אל בין האולם והמזבח לצורך עבודה

על אף שהשטח שבין האולם ולמזבח נאסר בכניסה לכוהנים בעלי מומים, שתויי יין, פרועי ראש, קרועי בגדים, ולדעת ר' יוסי גם מי שאינו רחוק ידים ורגלים, מצאנו

4. תוס' קידושין נב ע"ב ד"ה וכו', וכן משמעותו הפשוטה של הפסוק: 'ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה' ויקרא יב, ד. משמע: שבמלאת ימי טהרה לאחר שתביא את קרבנה – תבוא אל המקדש.

5. מידות ב, ו; וראה משנה סוטה ג, ד.

6. פרטים נוספים בענין מקומה של האשה במקדש, ראה 'סידור המקדש לאם ולבת'.

7. וכן בירושלמי מעשר שני ה, ג; ירושלמי קידושין פ"ב ה"ז; וכן כתבו המאירי קידושין נב ע"ב ותוס' הרא"ש שם.

היתרי כניסה לתחומי המקדש השונים

בתוספתא שכוהנים בעלי מומים היו נכנסים ועומדים על מדרגות האולם ומברכים ברכת כוהנים, וכך היא לשון התוספתא:

הכל כשרין לעלות במעלות האולם בין תמימין בין בעלי מומין בין במשמר שלו בין שאין המשמר שלו חוץ ממי שיש בו מום בפניו בידיו וברגליו שלא ישא את כפיו במקדש מפני שהעם מסתכלין בו... (תוספתא, סוטה ז, ח)

הרי להדיא שהותרה נשיאות כפיים לכוהנים בעלי מומים, על אף שהם עומדים במעלות האולם!⁸ וכן משמע מסתימת לשון הרמב"ם.⁹

דוגמא נוספת לכניסת בעלי מומים אל השטח שבין האולם והמזבח מצאנו בגמרא בסוכה (מד ע"א), שלדעת ריש לקיש, כוהנים בעלי מומים מקיפים את המזבח עם הערבה, זאת למרות שכוהנים בעלי מומים נאסרו בכניסה לשטח בין האולם ולמזבח. לגבי כניסת ישראלים לשם הקפת המזבח, נחלקו הראשונים: לדעת רב שרירא גאון (הובא ברי"צ גאות הל' לולב) רק הכוהנים היו מקיפים,¹⁰ ולדעת הרי"צ גאות (שם) ואור זרוע (ח"ב שטו) גם ישראל הותרו להיכנס אל בין האולם והמזבח לצורך עבודה שהם כשרים לה, כהקפת המזבח בלולבים. וכן משמע מסתימת לשון הרמב"ם.¹¹

בנוסף לכך, בתפארת ישראל דייק מדברי המשנה (כלים א, ט; יכין אות ע), שאף לדעת רבי יוסי, האוסר לכוהן שאינו רחוק ידיים ורגלים להיכנס בין האולם למזבח –

-
8. בתענית כז ע"א נאמר במפורש שכהן בעל מום נסתר מברך ברכת כוהנים, אע"פ שאינו רשאי לעבוד. אמנם הקרן-אורה בסוטה לח ע"א מבאר שכל ההיתר הוא לברך בגבולין, אבל אינו מותר לשם כך להיכנס אל המקומות האסורים, אך דבריו סותרים לאמור בתוספתא.
9. הרמב"ם (תפילה ונשיאת כפים יד, יז) פסק שברכת כוהנים נעשית אחר תמיד של שחר, "ועומדין על מעלות האולם ומברכין". הרמב"ם סתם ולא חילק בין כוהנים תמימים לבין בעלי מומים, ומשמע בפשטות שכולם רשאים לשאת כפיים, כתוספתא לעיל (ובלבד שלא יהיה לו מום גלוי, שאז פסול הוא לשאת כפיו אף בגבולין; רמב"ם, תפילה טו, ב). אמנם הרדב"ז כתב שדברי הרמב"ם ההלו סותרים לדבריו בהלכה ט, שבה כתב שבמקדש הכוהנים עולים לדוכן ונושאים כפיהם, ותיק, שלדעת הרמב"ם הכוהנים התמימים עמדו על מעלות האולם ואילו בעלי המומים עמדו על הדוכן (שלא היה ממוקם בין האולם למזבח). אך על פי פשט דברי הרמב"ם נראה ש"דוכן" היינו מקום גבוה, וגם מדרגות האולם נקראו בשם זה.
10. וכ"כ תוס' יו"ט סוכה ד, ה.
11. בהלכות שופר וסוכה ולולב (ז, כג) כתב הרמב"ם שנהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח, כלומר כל ישראל נהגו בכך ולא רק הכוהנים. דיוק דומה כתב במפורש האור זרוע (שם): "ומצאתי סמך למנהגנו דאמר בירושלמי בשמעתין כיצד סדר הקפה כל ישראל גדולים וקטנים נוטלים את לולביהן... ומקיפין הקפה אחת ואותו היום מקיפין שבע פעמים. הרי ראייה וסמך למנהגינו שהיתה הקפה בישראל וישראל היו מקיפין".

מותר לו להיכנס על מנת לרחוץ ידים ורגלים, שכן מקום הכיור היה בין האולם ולמזבח!

ואף כניסת ישראלים הותרה לשטח זה לצורך הנחת הביכורים, שהרי נאמר בהם (דברים כו, ד): "והניחו לפני מזבח ה' אֵלֶיךָ", ושם בהמשך (פסוק ט) נאמר: "והנחתו לפני ה' אֵלֶיךָ", ומכאן למדו בירושלמי:

תניא, מניחין בקרן דרומית מערבית. "לפני ה'" – יכול במערב? ת"ל "אל פני המזבח".
אי לפני המזבח, יכול בדרום? ת"ל "לפני ה'". הא כיצד? מגישן על קרן דרומית
מערבית ומניחה בדרומה של קרן. (ירושלמי, בכורים פ"ג ה"ד)

ומכאן דייק המלבי"ם:

וכשהיה משתחוה ופניו כלפי ההיכל בפשוט ידים ורגלים היה בין האולם ולמזבח,
ודבר חדוש הוא שישראל יוכל להתקרב כ"כ אל ההיכל אפילו לצורך תנופה
והשתחויה. (מלבי"ם, דברים כו, ד)

3. כניסות מיוחדות אל האולם

במסכת מידות (ג, ח) נאמר:

גפן של זהב עומד על פתחו של היכל ומודלה על גבי הכלונסאות, וכל מי שהוא
מתנדב עלה או גרגיר או אשכול מביא ותולה בה.

אף שניתן לומר שהכוהנים היו תולים את התרומה בשליחות התורם, נראה שאין
המשנה יוצאת מידי פשוטה, ויש כאן היתר "לכל אדם", אף לישראל, להיכנס ולתלות
את תרומתו על הגפן שבפתח ההיכל.¹² ואף על פי שישראל מנוע מלהיכנס כבר מעזרת
כוהנים ואילך, נראה שהיתר זה מבוסס על דין בניית המקדש, שהותר אף לישראל
כדלהלן.

כמו כן מבואר במשנה תמיד ז, א כשהיה הכוהן הגדול נכנס [להיכל] להשתחוות,
היה הממונה נכנס [לאולם] על מנת להגביה עבורו את הפרוכת ביציאתו.¹³

12. אמנם התפארת ישראל שם פירש שהכוהנים הם שתלו את הזהב, אך אין משמע כן מפשט המשנה, וכן במפרשים. הרמב"ם בפירוש המשנה גם הוא סתם, ש"כל מי שהיה מתנדב זהב להיכל", היה עושה מכמות הזהב שהתנדב גרגיר או עלה, אך פירש שהגפן היתה תלויה על פתח האולם, ועל כל פנים משמע מהרמב"ם שישראל יכול להיכנס לשטח 'בין האולם ולמזבח'.
13. נחלקו פרשני המשנה על איזו פרוכת מדובר – האם מדובר על פרוכת ההיכל או פרוכת האולם, ומשמעות הראש הכוונה לפרוכת ההיכל וכן בגר"א ובכ"מ בשיטת הרמב"ם (ביאת מקדש ה, יא). ובשושנים לדוד הקשה – מדוע מותר לממונה להיכנס אל האולם, והלא הגבהת הפרוכת עבור הכה"ג אינה עבודה, ואם כן הרי זו 'ביאה ריקנית'? ותירץ שמלבד הגבהת

4. כניסה להיכל לשם השתחויה

מלבד איסור כניסת זר, מצאנו לגבי ההיכל איסור נוסף של כניסה "ביאה ריקנית", שכן נאמר: "ואל יבוא בכל עת אל הקודש". כוהן הדיוט שנכנס אל ההיכל בביאה ריקנית מתחייב במלקות, וכוהן גדול שנכנס לקודש־הקודשים בביאה ריקנית מתחייב במיתה בידי שמים (מנחות כז ע"א). ונחלקו הראשונים האם כניסה על מנת להשתחוות בלבד נחשבת כ"ביאה ריקנית":

המשנה בתמיד (ה, ו), מתארת שבסיום עבודת תמיד של שחר, כאשר היה אחד הכוהנים זורק את ה"מגרפה", היו הכוהנים נכנסים להשתחוות בהיכל, וזהו סימן לכוהנים אחרים שלא השתתפו בעבודת התמיד או שלא היו באותה עת בעזרה, שיבואו ויכנסו להיכל על מנת להשתחוות.¹⁴

כמו כן, במשנה במסכת תמיד (ו, א) מבואר שהכוהן שעסק בדישון מזבח הקטורת, היה נכנס במיוחד להיכל כדי להוציא את הטני – "נטל את הטני השתחוה ויצא", ומשמע שמטרת ההשתחויה היא על מנת שלא תהא ביאתו ביאה ריקנית.¹⁵

ושם בהמשך (ז, א) נאמר:

בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות שלשה אוחזין בו אחד בימינו ואחד בשמאלו ואחד באבנים טובות. וכיון ששמע הממונה קול רגליו של כהן גדול שהוא יוצא, הגביה לו את הפרוכת,¹⁶ נכנס והשתחוה ויצא, ונכנסו אחיו הכהנים והשתחוו ויצאו.

משמע שהכניסה אל ההיכל כדי להשתחוות – מותרת. וכך משמע מפשט לשון הרמב"ם:

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.¹⁷

הפרוכת היה הממונה משתחוה באולם לאחר יציאת הכוהן הגדול, ואם כן לא הייתה ביאתו ביאה ריקנית.

14. רע"ב שם, תפארת ישראל שם. ובחינוך מצוה קפד כתב בדעת הרמב"ם שאין היתר כניסה על מנת להשתחוות, ובמנחת חינוך (שם) השיג עליו.

15. כתב הראב"ד שההיתר הוא משום שבלאו הכי היה צריך להיכנס לצורך השתחוואה, יעשה גמר המצוה עם ההשתחוואה.

16. בפרוש המשנה לרמב"ם כתב שההשתחויה היתה בהיכל, ודלא כרע"ב שפירש שהפרוכת שהגביהו ביציאתו של הכוהן הגדול הייתה של האולם.

17. אמנם הכס"מ (ביאת מקדש ב, ד) כתב בשם הסמ"ג (ל"ת שג) שהנכנס לשם השתחויה בלבד – לוקה משום ביאה ריקנית, ושכל מקום שהוזכרה במשנה כניסה להיכל לשם השתחויה מדובר

ובגמ' (חגיגה כו ע"א) נאמר שאחרי הרגל היו מטבילים את כל הכלים שהיו בעזרה מחשש נגיעה של עמי ארצות, למעט את מזבח הזהב ומזבח העולה, ומבואר בראשונים (רש"י ותוס' שם), שמדובר בכוהנים עמי ארצות שנכנסו להיכל על מנת להשתחוות, והיה חשש שמא נגעו בכלים וטימאו אותם.¹⁸

כניסה להיכל לצורך הכנת מי סוטה, גם היא הותרה, שכן הכוהן צריך לקחת מעפר המקדש, ולצורך זה היה הכוהן נכנס להיכל.¹⁹

בכל מקום שהכניסה להיכל הייתה בדרך היתר, נראה שמותר לכוהן להאריך את שהייתו שם, שכן האיסור הוא על 'ביאה ריקנית' ('ואל המקדש לא יבוא'), שהרי הכוהן הגדול היה שווה בהיכל לאחר הקטרת הקטורת בקודש-הקודשים על מנת

בסיום עבודה, ולא בכניסה להשתחויה בלבד. וכדי להשוות את דברי הרמב"ם עם דברי הסמ"ג ביאר את לשון הרמב"ם: "והנכנס חוץ לקה"ק שלא לעבודה, או [שנכנס] להשתחוות [בלבד] ... לוקה". אך מאידך גיסא, נראה שלשון הסמ"ג יכולה אף היא להתפרש כפשט לשון הרמב"ם, שכן היא לשון הסמ"ג: "והנכנס להיכל חוץ לקודש-הקודשים שלא לעבודה או להשתחויה... לוקה ואינו חייב מיתה... ומה ששינו במסכת תמיד (לג, ב) בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות כו' – בגמר עבודה מדבר". נמצא שהרישא של דבריו ממש כלשון הרמב"ם, ואת הסיפא של דבריו: "בגמר עבודה מדבר" ניתן לבאר כ'לאחר סיום העבודה' ולא כחלק ממנה, והיא גופא ההוכחה לכך שמותר להיכנס לשם השתחויה בלבד. על כל פנים, במסקנת דבריו סבור הכס"מ, שהעיקר הוא שכל השתחויה שרי.

לפי זה אפשר שגם ישראל יוכל להיכנס להיכל על מנת להשתחוות, משום שהוא אינו מוזהר אלא על עבודה, ובהשתחוואה שאינה ביאה ריקנית אפשר שיוכל להיכנס להשתחוות עיין מנ"ח קפד, ב. שנשאר בצ"ע.

18. ראה גם תי"ט תמיד ז, א; תפארת ישראל תמיד ה, ו (יכין, אות מ); ולפ"ז האזרהה שלא לגעת בשולחן היתה מופנית כלפי עמי הארצות הנכנסים. ובמאירי (חגיגה כו ע"א) הביא פירוש שהאזרהה היתה מופנית כלפי הכוהנים, אחר הרגל, שלא יוציאו אותו מן ההיכל על מנת להטבילו, משום שצריך השולחן יהיה "לפני תמיד".

ומלשון הרמב"ם (מטמאי משכב ומושב יא, יא) נראה שהחשש שטומאת השלחן היה כשהוציאו אותו על מנת להראות את נס לחם הפנים לעולי הרגלים, ואז היו מזהירים את עולי הרגל שלא לגעת בשלחן, ונראה מדבריו שלא הותרה הכניסה להיכל לכוהנים עמי הארצות (וכך נראה מלשון הירושלמי חגיגה פ"ג ה"ח, וכ"כ הר"ח שם, והריטב"א יומא כא ע"א). אמנם גם לדבריו מוכח שהכוהנים נכנסו להיכל על מנת להוציא את השולחן, על מנת להראות חיתתם לפני המקום, אע"פ שזו אינה עבודה! ומסתבר שהכניסה היתה במיוחד לצורך זה, שכן ביום טוב רגיל לא היו מסדרים את לחם הפנים, אלא אם כן חל בשבת, ואמנם אם היה חל בשבת, לא היו צריכים להגביה את השלחן, אלא מספיק שיראו את הלחם עצמו שירד זה עתה מן השלחן. אמנם ברדב"ז (ב'קעא) כתב שהיה זה ביום השבת, ולא הוציאו ממש את השלחן אלא היזו אותו אל מול פתח ההיכל על מנת שיוכלו לראותו מבחוץ, ומיד לאחר שסידרו את הלחם החדש הוציאו את הלחם הישן להראות לעולי הרגל את חיתתם.

19. משנה סוטה ב, ב. רמב"ם סוטה ג, י.

להתפלל על עם ישראל, ואילו היה איסור בדבר, לא היו חכמים מתקנים תפילה זו (משנה למלך, ביאת מקדש ג, יט). ויתירה מזו, אף אם חשב לעבוד ונכנס להיכל לשם כך, ולבסוף לא עבד, נראה שאין איסור בשהיתו, שהרי אין זו פעולת 'ביאה'.

5. כניסה לקודש־הקודשים לשם השתחויה

יש מפרשים שהכוהן הגדול היה נכנס במיוחד לקודש־הקודשים על מנת להשתחוות. וכך מורה פשט לשון הרמב"ם הנזכר לעיל, שכל החילוק בין ההיכל לקודש־הקודשים הוא בחיוב המיתה, שאינו אלא בקודש־הקודשים, אך לשם השתחויה מותר.²⁰

ד. שחיטת קודשים ואכילתם בהיכל

הלכה היא, ששחיטת קודשים קלים כשרה בכל העזרה, ובגמרא איתא, שאם שחט שלמים בהיכל, בדיעבד השחיטה כשרה, שכן נאמר (ויקרא ג, ב): "ושחטו פתח אוהל מועד", ולא יהיה הטפל (=החצר) חמור מן העיקר (זבחים סג ע"א), הגמרא אמנם התייחסה למקרה של דיעבד, שבו הקרבן כבר נשחט ומחדשת שהקרבן כשר, אך בנימוק שכתבה שם להבדיל בין שחיטה לאכילה – ש"האדם עובד במקום רבו" – השתמשה בלשון של לכתחילה, ואפשר שאף בשעת הדחק, כגון שהקיפו גויים את העזרה, מותר יהיה להיכנס להיכל על מנת לשחוט קודשים קלים.²¹

ביחס לאכילת קודש־קודשים בתוך ההיכל, אמרה תורה (במדבר יח, י): "בקדש הקדשים תאכלנו", ומכאן למדה הגמרא (שם) שאם הקיפו גויים את העזרה, רשאים הכוהנים להיכנס לכתחילה לתוך ההיכל ולאכול שם קודש־קודשים,²² ויש אומרים שלצורך זה יכולים להיכנס אף לקודש־הקודשים.²³

20. ראה ר"ת המובא בתוס' מנחות כז ע"ב. ד"ה להיכל שפירש את כניסת הכה"ג להשתוויה המוזכרת במשנה תמיד ז, א ככניסה לקודש־הקודשים, משום שהשתחויה צורך עבודה היא. ונראה שמה שדחקו לפרש כן היא עצם המציאות של הפרוכת בבית המקדש, שכפי המוזכר במשנה הייתה קיימת בין ההיכל לדביר.

21. עיין מנחת חינוך מצוה קפד, ב. שמסתפק האם כניסה להיכל על מנת לשחוט נחשבת כ"ביאה ריקנית", שכן הגמרא כינתה פעולה זו בלשון "אדם עובד במקום רבו" ונשאר בצ"ע.

22. אמנם הרמב"ם (מעשה הקרבנות י, ג) נקט בלשון של דיעבד: "ואם נאכלו בהיכל – נאכלו, שנאמר... 'בקדש הקדשים תאכלנו'". אך לגבי אכילת קודש־קודשים מפורש בגמרא שההיתר הוא גם לשעת הדחק, כגון שהקיפו גויים את העזרה (וראה אבן האזל שם שכתב שהרמב"ם סובר שת"ק חולק על רבי יהודה בן בתירא בזה ומתיר רק בדיעבד).

23. רמב"ן במדבר יח, י; שכן "בקדש הקדשים תאכלנו" משמע לפניולפנים, וכך פירש את לשון המובא בגמרא שם, הספרי שאם גויים הקיפו את העזרה בשעה"ד יוכלו הכוהנים להיכנס אפילו לקודש־הקודשים, ומכאן משמע שאין זה נחשב כביאה ריקנית. עיין מנ"ח קפד, ב שהעלה כן, ונשאר בצ"ע.

ה. כניסת ישראלים להיכל לשם עבודה

בגמ' (יומא כד ע"ב) נאמר שזר שהדליק את המנורה אינו חייב, משום ש"הדלקה לאו עבודה היא". ותמהו על כך הראשונים – הלא בפרשת בהעלותך נאמר במפורש "דבר אל אהרן! ואכן הרמב"ם סבר שזר רשאי להדליק את המנורה לכתחילה, אלא שאינו רשאי לשם כך להיכנס אל ההיכל (ולכן נאמר הציווי דווקא אל בני אהרן). רק במקרה ש"היטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן" (רמב"ם, ביאת מקדש ט, ז).

אמנם הראב"ד (שם) סבור שכוונת הגמ' היא שזר שהדליק – הדלקתו הדלקה בדיעבד, אך אסור לו להדליק לכתחילה.

ונראה שאף לשיטת הרמב"ם, שההדלקה אינה עבודה כלל ומשום כך מותרת לזרים לכתחילה, זר שנכנס להיכל על מנת להדליק את המנורה לא יתחייב משום 'ביאה ריקנית', אף שאסור לו לכתחילה לעשות כן, שכן הגדרת ביאה ריקנית אינה תלויה בהגדרת עבודה, ולגביה אין הבדל בין ישראלים לכוהנים.²⁴

24. לגבי השאלה האם האיסור שקיים לישראל להיכנס ולהדליק הוא מדאורייתא או מדרבנן, ראה אבן האזל (שם) שתלה זאת במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל. לדעת הרמב"ם שזר רשאי להדליק לכתחילה, מוכח מציווי התורה לבני אהרן דווקא, שזר אסור להיכנס מדאורייתא; ואילו לדעת הראב"ד שציווי התורה אל בני אהרן הוא משום שרק הם רשאים לכתחילה, אין כל לימוד ספציפי לאסור כניסת זר לשם הדלקה, ומכיוון שאין זו ביאה ריקנית משום שבדיעבד הדלקתו הדלקה – אפשר שאיסור הכניסה שלו לשם הדלקה אינו אלא מדרבנן. ונראה ששיטת הרמב"ם שאמרינן 'בוא עשה של בניית המקדש וידחה ל"ת של איסור כניסה, וכן 'בוא עשה של הל"מ במצות הערבה וידחה את איסור הכניסה וכו'. אך כל זה בגדר של 'דחוייה', רק אם אין ברירה אחרת, יש להתיר את הכניסה, ולפיכך לדעת הרמב"ם, למרות שהדלקת המנורה כשרה בזר, מכיוון שאפשר לקיים את המצוה על ידי כוהנים אין להתיר לזרים להיכנס להיכל על מנת להדליק את המנורה, אך יוצא שאם אין באפשרות הכוהנים, אפשר שיבוא מצות עשה של הדלקת הנר וידחה את איסור כניסה לזרים. ובהשגות לרמב"ן ל"ת סט (וכן בויקרא יט, ט), השיג על הרמב"ם בעניין זה, וכתב שאין איסור תורה לבעל מום, קרוע בגדים פרוע ראש מלהיכנס סתם לשטח זה (וכדעת הראב"ד לעיל), וכוונת התורה שאמרה "אל הפרוכת לא יבוא ואל המזבח לא יגש" – דווקא בהזאה על הפרוכת ובעבודה על המזבח, כלומר איסור תורה על כוהנים בעלי מומים וכו' לשרת, אך בביאה סתם אין איסור תורה. והביא מהספרי (קרח יח, ז), שזר הקרב למזבח יומת – הכוונה שאם עבד הזר חייב מיתה, אך בביאה סתם אל המזבח אינו חייב מהתורה. לדבריו כל מידרג היתרי הכניסה ששינו במשנה בכלים: עזרת כוהנים, ובין האולם ולמזבח, ההיכל וקודש־הקודשים – אינו אלא מדרבנן. ולכן במקום מצוה לא העמידו חכמים את דבריהם, והתירו לכוהנים בעלי מומים להיכנס לבין האולם ולמזבח לצורך מצות ערבה בסוכות, וכן התירו לצורך בנין הבית כניסה של לויים וישראלים להיכל ולקודש־הקודשים.

היתרי כניסה לתחומי המקדש השונים

לכן במקרה שאין אפשרות להוציא את המנורה חוץ להיכל, והכוהנים טמאים וישראלים טהורים, אפשר שיהיה עדיף להדליק על ידי ישראל זר.²⁵

עוד מקום שבו אנו מוצאים היתר לישראל להיכנס להיכל לצורך, מבלי לחשוש ל'ביאה ריקנית', הוא כניסה לשם שאלה באורים ותומים. הגמרא ביומא, מפרטת את סדר השאלה באורים ותומים:

כיצד שואלין? השואל פניו כלפי הנשאל, והנשאל פניו כלפי שכניה... (יומא עג ע"א)

הרמב"ם (כלי המקדש י, יא) הסביר את האמור בגמרא: "והנשאל פניו כלפי שכניה" – שהכוהן הגדול היה עומד "ופניו לפני הארון", ובפשטות נראה שהכוהן הגדול היה נכנס ועומד בהיכל מול ארון הברית והמלך עומד מאחוריו (בהיכל!) ושואל.²⁶

ו. היתרים מיוחדים של כניסה לקודש-הקודשים

1. כניסת אומנים

הלכה היא, שישראל טמא מותר להיכנס לקודש-הקודשים על מנת לבנות או לתקן את ההיכל, ואף על מנת להוציא את הטומאה, וכך נאמר בגמ':

תנו רבנן: הכל נכנסין בהיכל לבנות לתקן ולהוציא את הטומאה, ומצוה בכהנים. אם אין שם כהנים - נכנסין לויים, אין שם לויים - נכנסין ישראלים... מצוה בתמימים, אין שם תמימים - נכנסין בעלי מומין. מצוה בטהורין, אין שם טהורין - נכנסין טמאין. (עירובין קה ע"א)

היתר זה נלמד שם בגמ' מן הפסוק: "אך אל הפרוכת לא יבוא" "אך" – למעט בעלי מומין שנכנסים אל בין האולם והמזבח על מנת לעשות ריקוע פחים למזבח.²⁷

25. שכן בכוהן טמא יש חיוב כרת בכניסה להיכל, ואילו בכניסת זר יש דעות שאין כל חיוב של ביאה ריקנית (חסדי דוד לתוספתא כלים א, ט בד' הרמב"ם). כמו כן כשם שהתירו בניית המקדש על ידי זרים ישראלים, כך באין ברירה יש להתיר הדלקה על ידי ישראל. וראה מנחת חינוך צח, ב שנשאר בצ"ע לגבי שאלה זו.

26. כך גם הבין הרב קאפח זצ"ל בשיחה בע"פ עם הרב ישראל אריאל שליט"א. והדבר מסתבר, שכן לא הגיוני שהמלך יעמוד מרחוק, מחוץ להיכל, שכן השואל צריך לשאול כמי שמדבר אל ליבו בקול נמוך (כפי שלמדה הגמ' ביומא עג ע"א מתפילת חנה).

אולם רש"י (שם) פירש את האמור בגמ' "ופניו כלפי שכניה" – כלפי האורים והתומים, ומשמע שאין כל צורך בעמידה כנגד ארון הברית וניתן לשאול בכל מקום. אמנם בתנ"ך נזכרת השאלה באורים ותומים דווקא מול ארון הברית. בפרשת בגדי כהונה נאמר (שמות כח, ל): "ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התמים והיו על לב אהרן בבאו לפני ה'", ומשמע שיש כאן ביאה "אל פני ה'", לשם שאלה באורים ותומים, וכן הקשו הכס"מ והאדר"ת.

ולרווחא דמלתא, היו מורידים אומנים בתיבות מיוחדות על מנת שלא יהנו הבנאים ממראה הקודש וכך יתקנו את מה שצריך לתקן.²⁸

2. ספר העזרה וצנצנת המן – הוצאתם והכנסתם לקודש-הקודשים

מובא בגמ' (בבא בתרא יד ע"ב) שהיה בבית המקדש ספר תורה הנקרא (במשנה כלים טו, ו) "ספר העזרה",²⁹ שהיה מונח בקודש-הקודשים, ונחלקו התנאים שם האם היה מונח בתוכו או מצדו.³⁰

מבואר בחז"ל שמספר זה היו מגיהים את ספרי התורה האחרים,³¹ וכן היו מגיהים את ספר התורה של המלך באמצעות ספר העזרה ועל ידי בית דין של שבעים ואחד זקנים.³² יש אומרים שבספר זה היה קורא המלך במעמד הקהל, וכן הכוהן הגדול ביום הכיפורים,³³ ויש אומרים שהיו מוציאים אותו רק כדי לשומרו ולתקנו.³⁴ נמצא שהיתה כניסה מיוחדת לקודש-הקודשים רק כדי להוציא את ספר התורה ולהחזירו, ואינה נחשבת ביאה ריקנית!³⁵

27. ומלשון הרמב"ם (בית הבחירה ז, כג) נראה שהבין שהיתר כניסת טמאים הוא משום ש"טומאה דחוויה בציבור", ולכן עדיפה כניסת בעלי מומים על פניהם.

28. ראה פסחים כו ע"א – "לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים, שבהן משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים... והאמר רבי שמעון בן פיז אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה! – אלא: מעלה עשו בבית קדשי הקדשים". וראה רמב"ם (שם) שכתב שכשאין תיבות ייכנסו דרך פתחים.

29. על פי רש"י (שם ד"ה ספר עזרה), זהו אותו ספר תורה אשר נכתב על ידי משה רבנו כמבואר בתורה (דברים לא, כד-כו): "... לְקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשִׂמְתָם אִתּוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה'... וְהָיָה שָׁם בְּיָד לְעֵד". ויש גורסים 'ספר עזרא', כלומר שזהו ספר שכתבו עזרא, ראה משנה מו"ק ג, ד. וכן תוספתא כלים ה, ח.

30. לפי רבי יהודה הספר היה מונח מצד ארון הברית, ולפי רבי מאיר הוא היה מונח בתוכו.

31. ירושלמי שקלים ד, ב. מגיהי ספרי העזרה היו נוטלים שכרם מתרומת הלשכה.

32. ספרי שופטים פסקה קס; רמב"ם מלכים ג, א.

33. רש"י שם, ולדעת הראב"ד (הובא בשיטה מקובצת) נראה שהיו מוציאים אותו במעמד הקהל בלבד.

34. תוספות ב"ב יד ע"א ד"ה "שלא יהא". שמירת ספר תורה מחייבת בדיקה וגלילה כל שלושים יום כמובא בבבא מציעא כט ע"ב: "מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום, ואם אינו יודע לקרות – גוללן. אבל לא ילמוד בהן בתחילה". וספר העזרה שצריך שמירה לדורות על אחת כמה וכמה.

35. לדעת התוספות (שם) כניסה לשם אחזקת ספר התורה מותרת, כדן כניסה לשם אחזקת בדק הבית. אמנם הראב"ה (סי' תתקצא) אינו מקבל את סברת התוספות, ולשיטתו ספר העזרה אינו הספר שהיה מונח בארון, אלא עזרא כתבו. אך הוסיף וכתב:

עוד מובא בברייתא בגמרא (יומא נב, ב), שבקודש־הקודשים בימי בית ראשון היה מונח שמן המשחה ומאותו שמן המשחה היו מושחים כוהנים גדולים, משוח מלחמה ומלכי בית דוד.³⁶ ומסתבר שהיו נכנסים במיוחד לקודש־הקודשים על מנת להוציא את שמן המשחה לקיים מצוות המשחה ושוב היו נכנסים על מנת להחזירו.

גם צנצנת המן הייתה בקודש־הקודשים,³⁷ ומבואר במכילתא דרשב"י (שמות טז, לג) שירמיה הנביא הוציא לעם ישראל את צנצנת המן על מנת להוכיח אותם על שאינם עוסקים בתורה בגלל קשיי פרנסה, נמצא שהייתה כניסה מיוחדת לקודש־הקודשים על מנת להוציא את צנצנת המן ולהחזירה.

עוד מבואר בגמרא שיאשיהו המלך ציוה לגנוז את ארון הברית וכל מה שהיה בקודש־הקודשים בימי בית ראשון, ונמצא שנכנסו לקודש־הקודשים אף לצורך זה.³⁸

ז. סיכום

נראה מכתבי ראשונים ואחרונים, שהמשנה בכלים (א, ח-ט) עוסקת בכללים העקרוניים, אך אינה שוללת מקרים היוצאים מן הכלל. כנגד אותם הכללים עומדת דרשת חז"ל (עירובין קה ע"א) את הפסוק "אך אל הפרוכת לא יבוא ואל המזבח לא

"אם באת להעמיד דברי רש"י אספר תורה דמשה רבינו המונחת בארון והיא נקראת ספר עזרא, צריך לומר שכשהיה כהן גדול נכנס בכף ומחתה עם יציאתו מיד היה מוציא ס"ת לחוץ והיתה מונחת בתיבה מבחוץ עד זמן קריאתו בה, ולאחר שהיה מקריב אילו ואיל העם והיה נכנס להוציא כף ומחתה היה מכניסה עמו ומחזירה למקומה בארון. ובשנה השמינית כשהיה המלך קורא היתה מונחת מבחוץ מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא שהוא שנת ט', והיה מחזירה כשנכנס להוציא כף ומחתה, שהרי רק ביום הכיפורים בשעת עבודה היה כהן גדול רשאי ליכנס. כדתנן בריש מסכת כלים (פ"א מ"ג) בית קדש הקדשים מקודש ממנו שאין נכנס לשם אלא כ"ג ביום כיפורים בשעת עבודה. אבל לא דוד הוא".

וכמה תמיהות בתירוץ זה: א. לא מצאנו רמז לכך בסדר עבודת כה"ג ביוה"כ. ב. אין בדבריו מענה לדרך הוצאת הספר על מנת להגיה על פיו ספרים אחרים. ג. לדעת ר' מאיר הספר תורה היה בתוך הארון, וקשה לומר שהכוהן הגדול הרים לבדו את הכרובים ואת הכפורת שעשויים זהב ומשקלם עשוי להגיע למאות ק"ג. ד. אין בדבריו התייחסות להוצאת שמן המשחה מקודש־הקודשים, שלכאורה הייתה נעשית בכל ימות השנה בזמנים שונים.

36. רמב"ם כלי המקדש א, ז.

37. שמות טז, לג; וראה יומא נב ע"ב.

38. כך דרשה הגמרא ביומא נב ע"ב על פי הפסוק בדברי הימים ב' לה, ג. ולפי פשט הפסוק, ציוה יאשיהו את הלויים להעמיד שם את ארון הברית במקום הפסל של מנשה. לדעת הרמב"ם בספר המצוות עשה לד, המצוה לדורות לשאת את ארון הברית היא על הכוהנים, אבל לדעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות בשורש שלישי, המצוה נשארה ללויים גם לדורות, ואם כן הלויים נכנסו כדי להוציא את ארון הברית.

יגש" – "אך" – למעט כוהנים בעלי מומים שנכנסים בין האולם ולמזבח כדי לעשות ריקועי פחים. ובכלל גזרת כתוב זאת נכללים היתרים נוספים (ולדעת הרמב"ן כל איסור כניסת בעלי מומים אל בין האולם והמזבח אינו אלא מדרבנן, והפסוק הוא אסמכתא להתיר במקום הצורך).

מכל מקום הכל מודים שיש איסור מהתורה של ביאה ריקנית להיכל או לקודש-הקודשים, אך נראה שלצורך בניין המקדש או לצורך עבודת ה' דין תורה הוא שאין זו ביאה ריקנית.

קרבות

וקודשים

"לחם פנים לפני תמיד"

תנן בחגיגה (כו ע"א): "משעבר הרגל מעבירין על טהרת עזרה... כיצד מעבירין על טהרת עזרה מטבילין את הכלים שהיו במקדש. ואומרין להם: הזהרו שלא תגעו בשולחן". ומבאר רש"י: "ואומרים להם – לכהנים עמי הארץ ברגל. הזהרו שלא תגעו בשולחן – שלא יוכלו להטבילו לאחר הרגל, שאי אפשר לסלקו ממקומו, דכתיב ביה (שמות כה, כט): לחם פנים לפני תמיד".

והקשה הגאון ר' יוסף שאול נתנזון זצ"ל דמשנה זו אינה אליבא דהלכתא, שהרי נחלקו חכמים ור' יוסי בסידור לחם הפנים (מנחות צט ע"ב), דחכמים סוברים "אלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה בצד טפחו של זה, שנאמר: לפני תמיד", ואילו ר' סובר "אפילו סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים 'לפני תמיד'? שלא ילין שולחן בלא לחם", וא"כ לר' יוסי שפיר אפשר לטבול את השולחן, כי יסלקו את הלחם ויטבילו אותו, ואחר כך ישימו הלחם בערבית ומתקיים בזה "לפני תמיד". וביותר הקשו המפרשים דגם אליבא דחכמים מהני בדיעבד אם סילק שחרית והניח בערבית,¹ וכן מבואר בירושלמי יומא (א, א). ועוד תמהו דלפי פשוטות המשנה משמע שדין זה שצריך 'תמיד' שולל כל אפשרות של טבילה, ואילו בפסחים (קט ע"ב) מבואר בהדיא שהיו טובלים את השולחן, דאמר רב אשי התם: "שולחן של מקדש של פרקים הוה, דאי ס"ד הדוקי הוה מיהדק – אמתא באמתא היכי מטבליה", דשיעור מקוה הוא אמה על אמה ברום שלש אמות, ומקשה הגמרא: "מאי קושיא, דילמא בים שעשה שלמה הוה מטביל ליה", הרי להדיא דהיו מטבילים את השולחן. וע' בנוב"י (מהדו"ת או"ח קכב) דנקיט זה להלכה, ומוכיח מדברי רב אשי הנ"ל דהלכה כר"מ דגם אמה של כלים היתה בת ששה טפחים.

* הרב ישראל הלוי בארי זצ"ל, רבה של נס ציונה, חתנו של הרב חרל"פ זצ"ל, נפטר בי"ד בכסליו תשל"ג. חיבר את הספרים 'משנת ראשונים' על קדשים, 'כבודה של תורה' עה"ת, ועוד, וכתב חידושים בכל מקצועות התורה.

אנו מפרסמים כאן מאמר שכתב בעניין לחם הפנים, ומודים לנכדו הרב משה ברגמן שמסר לנו את כתב היד. לצערנו חסר בכתה"י עמוד אחד (ציינו את מקום החיסרון), אך המאמר מובן גם כך וערכו רב.

ההערות כולן נוספו ע"י העורך – עמיחי ברוך אליאש.

1. נראה שלזה כיוון במה שכתב שהמשנה בחגיגה אינה אליבא דהלכתא, שכן הלכה כחכמים ולא כר"י (רמב"ם, תמידין ומוספין ה, ד).

וראיתי בספר אהלי אהרן להגר"א מיליקובסקי ז"ל (ח"א סי' לד) שרצה לומר בזה דבר חכמה. ראשית הוא מניח הנחה צודקת דעל כרחק הא דאמר ר' יוסי "אפילו סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום" אין הכוונה ערבית ממש, דהיינו משתחשך, וכמו שהוכיח הרש"ש (במגילה כא ע"א) מדכתיב "ביום השבת יערכנו" (ויקרא כד, ח), הרי שצריך דווקא ביום השבת, ואי בלילה כבר לא יום השבת הוא, וכן במגילה שם על המשנה "זה הכלל דבר שמצוותו ביום כשר כל היום" אומרת הגמרא ד"זה הכלל" בא לאתויי סידור בזיכין וסילוק בזיכין² וכו' יוסי, וא"כ אינו כשר אלא כל היום אבל לא בלילה. אך לפי מה שכתבו התוס' בחגיגה (כא ע"א ד"ה האונן) דבטומאת עם הארץ צריך הערב שמש דווקא, והרמב"ם (שאר אבות הטומאות י, ב) פסק: "כל הטעון הערב שמש, בין אדם בין כלים, בין מדברי תורה בין מדברי סופרים, הרי הוא כשני לטומאה עד שיעריב שמשו", אם כן אינו יכול להניח את לחם הפנים לפני הערב שמש, דעד שיעריב שמשו הרי השולחן שנטמא בנגיעת עם הארץ מטמא את הלחם ככל שני שנטמא, ואם יניח אחרי הערב שמש לא הוי "תמיד" ככתוב בתורה,³ אבל היכא דנטמא בטומאה דרבנן שאינה צריכה הערב שמש שפיר יש אפשרות של טבילה, וכנ"ל.⁴

ואם כי דבר חכמה הוא, אבל לכאורה הדברים מוקשים מאד, דאם כן כל שנגע עם הארץ בשולחן הרי טימא את הלחם, דהרי שולחן שני לטומאה הוא כנ"ל, ואם כן למה הזהירו שלא יגעו בשולחן מפני שייטמא השולחן ולא יתקיים ביה "תמיד", טפי הוה להו להזהיר שלא יגעו בשולחן מפני שייטמא הלחם, שבזה אין אפשרות של טבילה ונמצאו מפסידים קדשים, וגם לא יתקיים בו "תמיד", שהרי לא הכינו לחם הפנים אחר במקומו, ונמצא מתבטל השולחן מהלחם עד שיאפו לחם הפנים אחר.

(כאן חסר עמוד בכתב היד)

ונראה דהנה תנן במנחות (ק ע"א) "סידר את הלחם ואת הבזיכין לאחר השבת והקטיר את הבזיכין בשבת פסולה,⁵ כיצד יעשה? יניחנה לשבת הבאה, שאפילו היא על השולחן ימים רבים אין בכך כלום". ולכאורה דברי המשנה צריכין ביאור, דהתם

-
2. בזיכי הלבונה המסודרים עם הלחם על השולחן.
 3. ובזה תירץ הקושיא הראשונה, שאכן בטומאת עם הארץ אין אפשרות להטביל השולחן ולקיים "לפני תמיד".
 4. שיכול להטביל השולחן ואח"כ לסדר הלחם, וכשר אף לחכמים, כדלעיל, ובזה תירץ הקושייה השניה שמצינו שהיו מטבילים השולחן.
 5. דאין הקטרת הבזיכין מתרת את הלחם אלא אחר ששהו על השולחן משבת לשבת.

בגמרא משמע דזה דלא נפסל בלינה הוא מטעם דלא נתקדש בכלי שלא בזמנו,⁶ אבל בלאו הכי מפסיל,⁷ א”כ מאי המסקנה דמסיק המשנה “שאפילו היא על השולחן ימים רבים אין בכך כלום”, מה נתינת טעם היא זו, הרי באמת נפסל בלינה? ונראה דכוונת המשנה לומר דהנחה על השולחן הרי אין היא הנחה גרידא וכמו דמנח בכלי דמי, אלא דמתקיים בזה המצוה של שימת לחם לפני ה’, אף דלא נתקדש בכלי דאין השולחן מקדש שלא בזמנו, מ”מ מצוה זו של שימת לחם מתקיימת גם בלי קדושת הקרבן שמתקדש על ידי הכלי, והוה אמינא דכיוון שמתקיים בזה המצוה א”כ יהיה אסור להשהותו יותר על השולחן, שהרי בתורה נאמר שביום השבת יערכנו, דהיינו שזמן ההינוח של הלחם הוא רק שבעה ימים, וא”כ ליפסול מהאי טעמא, לכן מסיקה המשנה “שאפילו היא על השולחן ימים רבים אין בכך כלום”, דאין קפידא אם ישאר יותר זמן על השולחן, ובלבד שלא יפסל בלינה, וכיוון דכאן שלא נתקדש בכלי הרי לא יפסל בלינה, גם פסול זה של שבעת ימים ליכא.⁸

ומסתבר שזו כוונת הגר”א ז”ל בגרסתו בירושלמי (שקלים ו, ג [ז ע”ב]), דאיתא שם: “בעון קומי ר’ אילא: לא היה שם לחם, מהו להניחו לשבת הבאה? אמר לון: כתיב ‘ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד’ (שמות כה, ל) – לחם פנים אפילו פסול”, והגר”א מוחק את המילים “אפילו פסול”, וגורס “לחם פנים ואפילו הוא כמה ימים”, וזה בהתאם למשנתנו לפי מה שכתבנו שזהו החידוש של המשנה, שאין הלחם נפסל אם מונח יותר. אלא דקשה, דהא משמע דאם נתקדש להיות מונח שבעת ימים כן נפסל בלינה,⁹ ולמה הירושלמי מכשיר. וצריך לומר דכוונת הירושלמי היא דאם רואים שלא יהיה להם לחם להחליף יש בדעתם שלא לקדש את הלחם בקדושת קרבן

6. שכשמסדרים הלחם והבזיכין אחרי שבת ה”ז מחוסר זמן (עד לשבת הבאה) “הילכך לחם הנסדר באחד בשבת לא מקדש ליה לאיפסולי, דאכתי כמה ימים יש עד זמנו” (רש”י שם ד”ה אבל ימים).

7. שכן הגמרא מקשה ממשנה זו על מ”ד דכלי שרת מקדשין שלא בזמנו לפסול (ומתמצת דשאני הכא שמחוסר זמן הוא, ולא רק שאינו זמנו), ואם גם כשהשולחן מקדש אין הלחם נפסל בלינה אין זה שייך כלל לשאלה אם כלי שרת מקדשין שלא בזמנו. ועוד יש להוכיח מריש המשנה “סידר את הלחם בשבת ואת הבזיכין לאחר השבת והקטיר את הבזיכין בשבת פסול”, ומבאר רש”י שם: “והכא אי אפשר לתקן ולומר יניחנו עד שבת הבאה, דכיון דלחם נסדר כדינו בשבת קידשו שולחן, ושוב אין יכול להשהותו אלא עד שבת הראשונה, ומיפסל בלינה”.

8. דהיינו שיש בלחם שני דינים: א. שמתקדש בקדושת קרבן בהנחתו בשולחן בשבת להיות בשולחן עד לשבת הבאה, שאז מקטירים הבזיכין והלחם נאכל, ואם לן נפסל. ב. שגם אם לא נתקדש בקדושת קרבן הנ”ל יש מצוה שיהיה מונח הלחם בשולחן, ומתקיימת בזה המצוה “ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד”, ובזה חידשה המשנה שיכול להיות מונח ימים רבים, אף יותר משבעה, ואינו נפסל.

9. ע’ לעיל הערה 7 דגם מהמשנה משמע כן (ולא רק מהבבלי).

על ידי הכלי, וקיימא לן דאין כלי שרת מקדשין אלא מדעת (מנחות ז ע"א), ונמצא דאין הלחם נפסל מטעם לינה,¹⁰ אלא שנמצא על השולחן יותר מהזמן הנקוב בתורה, ובזה המשנה מכשירה אפילו יהא מונח ימים רבים, ונמצא דהמשנה והירושלמי היינו הך, ואחד משלים את השני.¹¹

ואולי יתבאר בזה סוגיית הגמרא בזבחים (פז ע"א): "בעא מיניה רבא מרבה: לינה מועלת בראשו של מזבח או אינה מועלת?"¹² בראשו של מזבח היכי דמי, אילימא דלא ירדו, השתא לנו בעזרה אמרת דלא ירדו,¹³ בראשו של מזבח מיבעיא, אלא דירדו,¹⁴ לשולחן מדמינן לה, דתנן: 'אפילו הן על השולחן ימים רבים אין בכך כלום', או דילמא לקרקע מדמינן, ותמהו התוס' (ד"ה לשלחן) דהא בסוגיא במנחות משמע להדיא דהטעם דלא נפסל הוא משום דשלא בזמנו אין מתקדש בכלי, אבל לעולם יש פסול לינה גם בלחם הפנים,¹⁵ ועיין שם דמסקו "דעל כרחין שום פסוק יש על דבר זה שאינו נפסל אפילו כי נסדר כהלכתו",¹⁶ ובעיקר תמוה ביותר לפי מה שהוכחנו שכל עיקר דלא נפסל הוא מטעם פסול של זמן שבעת ימים שחייב להיות מונח על השולחן,¹⁷ אבל אם נתקדש בכלי פסול משום לינה, וא"כ קשה סוגיית הגמרא דמדמה לשולחן דאינו פוסל, דהיכן מצינו בשולחן שאינו פוסל בלינה.

-
10. אך יש בזה דוחק, שכן הלחם מתקדש בכלי כבר בשבת הראשונה להיות נפסל בלינה אחר השבת הבאה, ובירושלמי משמע שעכשיו לקראת השבת השנייה רואים הם שאין להם לחם חדש ורוצים להשאיר את הישן, ואז לא מועיל מה שאינם רוצים שיתקדש, שהרי כבר נתקדש כשהניחוהו בשבת הראשונה, וצ"ל שכבר בשבת הראשונה יודעים הם שלא יהיה להם לחם לשבת הבאה, וזה דוחק.
 11. דהירושלמי מוסיף שיש מצוה לכתחילה שיהיה הלחם מונח גם אם לא מקדשים אותו בקדושת קרבן, כנ"ל.
 12. כלומר: אברים ששהו בלינה בראש המזבח אך לא באש – האם נפסלו בלינה או לא?
 13. פסול לינה הוא מהפסולים שדינם שאין מעלין אותם על גבי המזבח, אך "אם עלו לא ירדו" (זבחים פד ע"א).
 14. "אלא דירדו מן המזבח לאחר עמוד השחר מיבעי לך, מי הוי כשאר לנים ונפסלים בעמוד השחר, ותנן בפסולים כך 'אם ירדו לא יעלו', או דילמא אין לינה מועלת ולא נפסלו ויחזור ויעלם" (רש"י).
 15. כדלעיל הערה 7.
 16. בשביל להתאים סוגיה זו בזבחים עם הסוגיא במנחות רצו התוס' לחלק ולומר דכשנסדר הלחם כמצוותו ביום השבת שוב אינו נפסל בלינה, וכשנסדר ביום אחר אינו נפסל בלינה מטעם אחר – מפני שלא נתקדש, אבל כשנסדר בליל שבת דלא הוי מחוסר זמן אבל גם לא כמצוותו אז נפסל בלינה, אך שוב הקשו דא"כ היה לסוגיא במנחות לתרץ דלעולם אין פסול לינה בשולחן, דאם אכן אין פסול לינה כשנסדר כמצוותו "על כרחין שום פסוק יש על דבר זה".
 17. דהיינו כשהלחם מונח בלא שנתקדש בקדושת קרבן, אלא רק משום מצוות "לחם פנים לפני תמיד", שבזה לימדה המשנה שאינו נפסל "אפילו היא על השולחן ימים רבים", כדלעיל.

ונראה דהנה במנחות (נט ע"א) "תנו רבנן: 'ונתת עליה שמן' (ויקרא ב, טו) ולא על לחם הפנים שמן", והגמרא מקשה "אימא 'עליה שמן' ולא על מנחת כהנים שמן", ואומרת "מסתברא מנחת כהנים הוה ליה לרבוויי, שכן עשרון, כלי, חוץ, וצורה, הגשה ואישים",¹⁸ ופירש רש"י: "וצורה – כל המנחות נפסלו בלינה, דקדשי קדשים הם ואין נאכלות אלא ליום ולילה, אבל לחם הפנים עומד על השולחן משבת לשבת", דהיינו שחידוש הוא בלחם הפנים שאינו נפסל בלינה אלא עומד משבת לשבת, ולכאורה כיוון דעיקר דינו להקרב עליו הבזיכין לשויא קרבן ולהתירו הוא רק לאחר שבעת ימים, וזה זמן הקרבתו – מה שייך פסול לינה? ולכן נראה דבלחם הפנים כיוון דמצוותו להיות מונח לפני ה' – עצם הניחו לפני ה' זה גם כן קרבן, ונעשה לחמו של שולחן, ויש קרבן כזה שאין צריך הקרבה על המזבח אלא הניחו לפני ה' על השולחן הטהור, אלא שחוץ מזה שהוא קרבן לכל יום בהינוחו יש בו גם מצוה של הקרבה לסוף שבעה ימים על המזבח על ידי שמקטירין את הבזיכין המתירים אותו לכהנים. ולכן היה בזה מעלה¹⁹ דאינו נפסל בלינה, כיוון שלמעשה הוא קרבן בכל יום שמונח לפני ה', אלא דאינו נפסל בלינה מגזרת הכתוב דמאחר שמונח על השולחן ונעשה לחמו של שולחן הרי הוא כמו שנעשה לחמו של מזבח²⁰ ולכן לא נפסל בלינה, אבל לאחר שבעה שהתורה ציותה לסלקו מהשולחן וכבר אינו חייב בהינוח – אז נפסל לקרבן מחמת לינה. נמצא דשני הדברים נכונים – קדושת הכלי²¹ פועלת לעניין קדושת ההקרבה שבסוף שבעה ימים, שיהא חל על זה דין קרבן לעניין לפסול בלינה וכו', אבל כל השבוע שהלחם מקרי לחמו של שולחן אינו זקוק לקדושה זו, כי גם בלי קדושה זו הוא נעשה קרבן ולחמו של שולחן, והיה בדין להיות פסול בלינה מטעם זה שכל יום הוא קרבן מחודש, אך מטעם קליטת שולחן לא נפסל.²² נמצא דסוגיית הגמרא בזבחים מתבארת לנכון, דמספקא לרבא אי מזבח לאחר שהעלו הקרבן לראשו בא כבר תפקיד קדושת הכלי שקידש את הקרבן למטרתו, שהעלום לקרבן, ונעשה לחמו של מזבח כמו לחם הפנים שנעשה לחמו של שולחן ולא נפסל בלינה, או דילמא מזבח אינו דומה לשולחן, ושפיר נפסל על ידי קדושת הכלי,²³ אבל הכוונה²⁴ לתוך

18. דהיינו שבכל אלו דומה מנחת כהנים לשאר מנחות ולחם הפנים שונה, ולכן מסתברא לדמות מנחת כהנים בנתינת שמן ולהוציא לחם הפנים.

19. נראה דלא דק במילה "מעלה", דאין זו מעלה דווקא אלא דין שונה משאר מנחות.

20. נראה שכוונתו לאברים ש"משלה בהם האור" "דנעשו לחמו של אש" ואף אם ירדו יעלו (עיין זבחים פה ע"ב), אבל אם לא משלה בהם האור זו היא הבעיית של רבא, האם לומדים מזבח משולחן.

21. דהיינו מה שהשולחן מקדש ככל כלי שרת, אך דווקא כשהונח הלחם בשבת ולא ביום אחר, שאז הוא מחוסר זמן ואין השולחן מקדשו, כדלעיל.

22. ועל זה אמרה הגמרא שדין הלחם שונה משאר מנחות שאין בו פסול לינה.

23. דהיינו הכלי שקדשו מעיקרא (סכין השחיטה או הכלי שהונחה בו המנחה וכד').

שבעה, שאז הוא גם כן קרבן והיה בדין ליפסל בלינה, ואהני קדושת שולחן שלא יפסל, בזה רוצה להשוות המזבח לשולחן.

ובמנחות (צה ע"א) איתא דלחם הפנים לא נפסל במסעות,²⁵ משום דכתיב "ולחם התמיד עליו יהיה"²⁶ ("אלמא בקדושתיה קאי" – רש"י). והנה אין לומר דבזמן המסעות עדיין שם קרבן להקריב עליו, דהא כיוון שפורקו המחיצות אין שייך הקרבה,²⁷ ולפי מה שכתבנו יש לומר דגלי קרא דכמו שבזמן שיש מחיצות הרי השולחן מיוחד שמקדש את הלחם וזה קרבנו לפני ה' על ידי שמונח בקדושתו לפני ה',²⁸ כך גם במסעות, כיוון דכתיב "ולחם התמיד עליו יהיה", שהקפידה תורה שתמיד יהיה עליו ובזה מתקיים קרבנו, פשוט הוא דלא נפסל ביוצא, דהיינו מחיצותיו.

ולפי הנ"ל נראה לחדש²⁹ דמחלוקת ר' יוסי ורבנן בעניין סידור לחם הפנים, דר"י סובר דאפילו סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום, אין זה אלא בשעת מצוות סילוק הלחם והנחת מערכה חדשה, שיש הפסק, והשאלה היא עד כמה לא הקפידה תורה על ההפסק, שר"י סובר שמאחר שיש כאן סילוק לא הקפידה התורה שישאר השולחן בלי לחם בין זה לזה, ובלבד שלא ילין בלי לחם, אבל בכל ימות השבוע שהמצוה מתקיימת בעצם מה שהלחם מונח לפני ה', ובכל רגע שהוא מונח מתקיים העשה של הקרבה – בזה לא חולק ר"י, וגם הוא מודה ש"תמיד" הוא שלא ישאר השולחן בלי לחם, שהרי המצוה היא שיהיה לחם על השולחן ולא נצטוו אז על הסילוק, וחכמים סוברים דמאחר שבכל השבוע כולו מודו דמצוות "תמיד" היא שיהיה הלחם על השולחן כל הזמן, ממילא גם בשעת הסילוק רצוי להקפיד על כך שעד כמה שאפשר יהיה תמיד לחם, אבל אין זה לעיכובא. נמצא דבאמת אם היה הרגל בשבת, שאז הוא זמן סילוק הלחם, שפיר היתה אפשרות של טבילה, ובזה מדבר רב אשי³⁰ על טבילת השולחן, אבל אם היה הרגל נופל בשאר ימות השבוע לא היו יכולים להטבילו, דבכל השבוע יש מצוה של "תמיד" גם אליבא דר' יוסי, ואם יסלקוהו על מנת להטבילו לא תתקיים מצוות "תמיד".

-
24. בהשוואה לשולחן.
 25. "כשנוסעין ישראל במדבר ומפרקים המשכן ונושאים השולחן עם הלחם" (רש"י).
 26. במדבר ד, ז. פסוק זה מדבר על זמן המסעות.
 27. ולכן "בשעת סילוק מסעות קדשים נפסלין ביוצא" (שם).
 28. דהיינו שמלבד קדושת הקרבן שמתקדש בהנחתו בשבת להיות הבזיכין מוקטרים לשבת הבאה ומתירים הלחם לאכילה, יש עוד דין קרבן במה שהלחם מונח בכל רגע בשולחן, שמתקיימת בזה המצוה "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד", והריהו לחמו של שולחן, כדלעיל.
 29. כאן שב לתרץ את הקושי שבראש המאמר על המשנה בחגיגה: "ואומרין להם הזהרו שלא תגעו בשולחן".
 30. בפסחים קט ע"ב, כדלעיל בראש המאמר.

וקצת ראייה יש שכל העניין הזה³¹ שייך רק כשאין הרגל נופל בשבת, דהנה תמוה מאד, הלא זה יפליא את האנשים כשיזהירום שלא לנגוע בשולחן, מדוע אי אפשר להניח את לחם הפנים על שולחן אחר, והלא כמה שולחנות של זהב היו במקדש, ואמנם לא היו מסדרים את הלחם אלא על שולחנו של משה (מנחות צט ע”א), מכל מקום בזמן שיש צורך למה לא יניחו על שולחן אחר. אלא צריך לומר דכיוון שלא היו רגילים לסדר את הלחם אלא על השולחן שעשה משה – לא קידשו את השולחנות האחרים, ואם היו נוגעים ברגל והיה צריך להחליף את השולחן, אם היה זה ביום חול אי אפשר היה לקדשו, שכן אין מחנכים את השולחן אלא בלחם הפנים בשבת (מנחות מט ע”א), ולכן הקפידו שלא ייגעו בשולחן, אבל בשבת היה אפשר או להטביל את השולחן או להעמיד אחר במקומו. והכל מיושב.

31. של האזהרה שלא ייגעו בשולחן.

פיגול – מהותו, כלליו ופרטיו

- | | |
|-------------------------------------|--|
| א. מקור דין פיגול | 2. צירוף פיגול בעבודות שונות |
| ב. ביאור טעם איסור הפיגול | 3. צירוף באכילה עצמה ובין אכילה להקטרה |
| ג. המחשבות המפגלות | 4. פיגול בשינוי ייעוד |
| 1. ההבחנה בין חוץ לזמנו וחוץ למקומו | ט. אברים שאינם מפגלים |
| 2. מקום המשולש בדמים | 1. עצמות קרניים טלפיים ואלל |
| 3. עקירה בטעות | 2. דין שליל ושליה |
| 4. מחשבת הינוח | 3. ביצים וחלב |
| ד. גדרי הפיגול | 4. לחמי תודה ושתי הלחם |
| ה. דין קרב המתיר כמצוותו | 5. מנחת נסכים ולוג שמן של מצורע |
| ביאור מחלוקת ר' יהודה ורבנן בעניין | י. הפיגול – במתירי הקרבן |
| מחשבות מוציאות מזו לזו | 1. הגדרת המתירים במנחה ובזבח |
| ו. עירוב פסולים במחשבת פסול ופיגול | 2. פיגול בחצי מתיר |
| 1. מקור הדברים | 3. דין פיגול בדבר שאין לו מתירים |
| 2. היקף הדברים | 4. פיגול מתיר על ידי מתיר אחר |
| 3. משמעות הדברים | 5. הקטרה מפגלת הקטרה |
| ז. צירוף מחשבות בפיגול | 6. פיגול הקרבן על ידי פיגול חלקי |
| 1. בין חוץ לזמנו וחוץ למקומו | יא. המפגל בפנים על הנעשה בחוץ, ולהפך |

א. מקור דין פיגול

בתורה ישנן שתי פרשיות המלמדות על דין פיגול. האחת בפרשת צו, והשנייה בפרשת קדושים. נפתח בפרשת צו:

וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה'... ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל: והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף: ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי – לא ירצה, המקריב אתו לא יחשב לו, פגול יהיה – והנפש האכלת ממנו עונה תשא. (ויקרא ז, יא-יח)

התורה בחרה להביא את דין פיגול דווקא בפרשיית שלמים בתוך דיני אכילת הקרבן, אגב אזכור איסור אכילת נותר וחובת שרפתו. פשט הפסוקים מורה לכאורה, שהאוכל נותר במקום לשרפו חייב כרת ("עונה תשא"), והקרבן פסול ("פגול") ואינו מרצה ("לא יחשב לו"). אולם חז"ל הבינו שפסוק זה מתייחס לפסול של הקרבה במחשבה לאוכלו חוץ לזמנו, ונחלקו התנאים בספרא (צו פרשה ח) מדוע הסבר זה הכרחי:

“ואם האכל יאכל ביום השלישי לא ירצה”, אמר רבי אליעזר: כוף אזנך לשמוע שהשוחט את זבחו על מנת לאוכלו ביום השלישי הרי זה בלא ירצה.

אמר רבי עקיבא: שומע אני “אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה”, אם אכל ממנו ביום השלישי יהיה פסול, ואי איפשר לומר כן מאחר שהוכשר יחזור ויפסל, הן אם מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה וכשראו סתרו, אף זה שהיה בחזקת היתר אם אכל ממנו ביום השלישי יהיה פסול תלמוד לומר “המקריב”, בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל ביום השלישי...

אחרים אומרים: “לא יחשב”, במחשבה הוא נפסל ואין נפסל בשלישי.

מדבריהם עולה שפשט הפסוקים יוצר מצב הלכתי בעייתי – שקרבן שהיה נחשב ככשר במשך שני ימים ולילה ייפסל רטרואקטיבית בגלל אי הקפדה על דיני נותר. לפיכך אומר רבי אלעזר שאין מנוס אלא לכפות על עצמנו (“כוף עצמך ושמע”) להעמיק בפירוש הפסוק ולפרשו באופן שלא יסתור את ההיגיון ההלכתי, ולפיכך מתחייב לפרש את הפסוק כמתייחס לשעת השחיטה (ה'זביחה'), “ואם אכול יאכל מבשר זבח שלמיו” ומשום כך מתחייב לפרש את הביטוי “האכול יאכל” לא כמעשה בפועל אלא כמחשבה העוברת בראש המקריב בעת הזביחה (וה”ה לשאר עבודות ההקרבה).

רבי עקיבא אף הוא מצביע על הקושי ההגיוני שבפשט הפסוק, אלא שלהבדיל מרבי אליעזר, סבור רבי עקיבא שניתן היה ליישב קושי זה על ידי הצבת היגיון חלופי, שהרי מצינו היגיון דומה של פסול רטרואקטיבי בזב שטרם ראה שתי ראיות. אמנם חזרת התורה על המילים המיותרות לכאורה – “המקריב אותו לא יחשב לו” (לאחר שכבר נאמר במפורש “לא ירצה”) – מלמדת אותנו שהפסול הוא כבר בעת ההקרבה, עוד לפני שהקרבן נעשה נותר, ולכן עלינו לפרש זאת כפסול הקרבה על דעת לאכול את הקרבן לאחר זמנו.

גם לדעת אחרים אנו נזקקים ללימוד מיוחד שיוכיח שהפסוק אינו עוסק באכילה בפועל לאחר הזמן, אלא שלשיטתם הדבר נלמד מהצוי השני של המשפט המיותר לכאורה העוסק באופי הפסול – “המקריב אותו לא יחשב לו” – מכאן שהפסול נובע מחיסרון במחשבה נכונה, ולא מפגם מעשי. (נראה שלשיטתם מחשבה חשיבא כמעשה והמחשבה בהקשר לזה משפיעה על הקרבן בראשית התהוותו ולכן התוצאה חמורה יותר מאשר המעשה שיקרה רק באחרית הקרבן).

בספרא קדושים (פרשה א-ב) מובאת דרשה נוספת ובה נלמד איסור פיגול מפסוק אחר שבו מוזכר איסור נותר אגב הלכות שחיטת הזבח:

(א) "וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחוהו, ביום זבחכם יאכל וממחרת", שאין תלמוד לומר, אלא אם אינו ענין לאכילה תניהו ענין לזביחה – אף תחילת זבחכם לא יהיה אלא על מנת לאכול לשני ימים.
 (ב) אין לי אלא שלמים מנין לכל הנאכלים לשני ימים שלא תהיה זביחתו אלא על מנת לאכל לשני ימים, ת"ל וכי תזבחו זבח שלמים וכי תזבחו זבח לרבות זבחים הנאכלים לשני ימים שלא תהא זביחתן אלא על מנת לאכל לשני ימים.

כלומר, פירוש הפסוק על הספרא הוא "לרצונכם תזבחוהו", כלומר באופן שיעלה לכם לרצון ולא ייפסל, וזה ייעשה על ידי מחשבת "ביום ההוא יאכל וממחרת".

ב. ביאור טעם איסור הפיגול

בשונה משאר איסורים, התורה מכנה את הקרבן שהוקרב במחשבת חוץ לזמנו כ"פיגול", שמשמעותו דבר מאוס ומתועב. אונקלוס תרגם זאת כ'מרוחק', ורש"י מפרש זאת כמתועב. בישעיה (סה, ד) ישנה הקבלה בין "בשר החזיר" ל"מרק פיגולים" והכול בהקשר של עבודה זרה, שגם היא עבירה ששורשה במחשבה פגומה. גם ביחזקאל (ד, יד) מיוחסת המילה פיגול לבשר מתועב.

נראה שהתיעוב שבפיגול הוא הנתק (ריחוק הזמן) שיצר המקריב במחשבתו בין עבודת ההקרבה לאכילת הקרבן. כאשר אכילת הקרבן מתנתקת מעבודת ה' שבהקרבה, היא הופכת לאכילת בשר תאוה. האלשיך כותב שאדם המפגל לא רוצה לאכול משולחן גבוה אלא משולחנו שלו.

נראה שמשום כך הסמיכה התורה בפרשת קדושים (ויקרא יט, ד-ו) את האזהרה "אל תפנו אל האילים... וכי תזבחו זבח שלמים לה'... ביום זבחכם יאכל וממחרת". ראשיתה של עבודה זרה במחשבה פגומה וסופה באכילת תאוה, וגם בקרבן לה' עלולה האכילה להפוך לאכילת תאוה אם יוצרים נתק מחשבתי בינה ובין עבודת ההקרבה.

משום כך, ככל שמטרת הקרבן ייעודית יותר (חטאת, אשם, תודה וכדו') זמן אכילתו קצר יותר, כי האכילה היא מעין נספח לעבודת ההקרבה העיקרית, מה שאין כן בשלמים שאין להם ייעוד מוגדר, אלא יסודם בהיתר אכילת בשר על ידי הקרבתו, זמן אכילתם ארוך יותר.¹

1. נחלקו הראשונים האם ישראל ששחט במחשבת חוץ לזמנו מפגל את הקרבן. מדברי רגמ"ה (מנחות ה, ב) עולה שישראל אינו מפגל (ולפ"ז המשנה בדף לב שכותבת שכל הפסולים פוסלים במחשבה בשחיטה עוסקת רק במחשבת שלא לשמה, ולא במחשבת פיגול; ואולי ניתן אף להעמידה במקרה שישראל שחט במחשבה שהכהן יזרוק דם או יאכל חוץ לזמן, אבל ישראל

ג. המחשבות המפגלות

1. ההבחנה בין חוץ לזמנו וחוץ למקומו

הגמרא לומדת את הפסול של מחשבת חוץ למקומו מאותו פסוק שממנו נלמד הפסול של מחשבת חוץ לזמנו, אך בכל זאת דינם שונה, שכן במחשבת חוץ לזמנו ישנו חיוב כרת בעוד שבמחשבת חוץ למקומו אין חיוב כרת. בגמרא מובאות שלוש אפשרויות ללימוד זה ורק אחת מהן, הכרעתו של רבא, מתקבלת למסקנה:

רבא הכריע שיש ללמוד את שניהם מן הפסוק בפרשת צו (ויקרא ז, יא-יח): "ואם האכול יאכל וכו'", ומן הפסוק בפרשת קדושים (שם יט, ה) אנו למדים שמדובר בפסול מחשבה המתחולל כבר בהקרבה או בזביחה ולא בפסול הנובע מאכילה. את חיוב הכרת דווקא במחשבת חוץ לזמנו לומדת הגמ' בגז"ש "שלישי" מנותר, ומשום כך חיוב זה אינו תקף במחשבת חוץ למקומו.

מן הגמרא עולה שאלמלא הגזרה־שווה שם 'פיגול' מוסב עקרונית גם על מחשבת חוץ לזמנו וגם על מחשבת חוץ למקומו, וזאת משום ששתי המחשבות הללו קובעות את אופיו של הקרבן ולא רק מהוות פסול פרטי בהקרבה. בשתייהן מנתק המקריב בין העבודה הטהורה לה' ובין רצונותיו האישיים.²

אמנם רואים אנו כי ישנה הבחנה בין חוץ לזמנו המחייב כרת באכילתו לבין מחשבת חוץ למקומו ושלא לשמה שרק פוסלים את הקרבן ולא מחייבים כרת. הבחנה זו יכולה להתפרש כרמות שונות של ניתוק, כאשר נתק בציר הזמן משמעותי וחמור יותר (כדין חומרת הפסק התפילה ע"י דיבור, שהוא חמור יותר מהפסק של שינוי מקום).³

-
- שאינו ראוי לעבודה אינו ראוי שבמחשבת פגימתו יתפגל הקרבן). אך הרמב"ם (פסולי המוקדשין יד, ב) כותב במפורש שזר מפגל את הקרבן.
- ונראה שהרמב"ם למד זאת מדרשת הגמ' (זבחים יג ע"ב) מכפל הפסוק שגם אכילת מזבח (דם ואמורים) מפגלת ולא רק אכילת אדם (בשר), ומכיוון שהכוהן אינו שייך באכילת מזבח ואינה מיועדת לו, ואעפ"כ מפגל אותם, ה"ה גם שישראל מפגל בבשר אע"פ שאינו שייך בהקרבתו. ניתן לבאר שגם ביחס לאכילת מזבח ישנו איסור לנתק בין הזביחה לבין ההקרבה לה'. נתק זה הינו חמור שכן מציב הוא את הזביחה כאלמנט עצמאי. הוא מעמיד את נטילת חיי הבהמה ללא היעוד של פעולה זו והיא הקרבת אותה הנפש על המזבח. זו גם הסיבה שישנו איסור להלין את הדם באופן שלא ייזרק על המזבח באותו יום של השחיטה.
2. רש"י בב"ק ה ע"א קורא אף למחשבת שלא לשמה "פיגול", וכנראה ששאל ביטוי זה ביחס למחשבה זו כיון שגם אופייה הוא עירוב רצונותיו האישיים של המקריב.
3. יש המבארים את חומרת חוץ לזמנו בכך שיש בה זלזול בכבוד הקרבן, שנקרב ומסריח במשך הזמן, בעוד שאכילה חוץ למקומו הוא שינוי בדיני הקרבן שאין בו ביזיון לבשר הקרבן.

מאידך, ניתן לבאר שדווקא קולתה לכאורה של מחשבת חוץ לזמנו, שאינה שינוי אקטיבי בדיני הקרבן אלא המשכה פסיבית של משך הזמן הראוי, היא זו שיוצרת את החומרה, מפני שדווקא כאשר הקרבן נעשה כסדרו יש בעירוב הרצון האנושי ממד של עבודה זרה, שעיקרה הוא פגם מחשבתי, משא"כ כאשר הפסול הוא שינוי אקטיבי בדיני הקרבן, הקרבן אמנם נפסל אך זהו פסול בחפצא של הקרבן ואינה נושאת אופי 'חתרני' כמחשבת חוץ לזמנו.

עוד ניתן לשאול האם מחשבת 'שלא לאוכליו', כגון על מנת שיאכלוהו ערלים וטמאים, אף היא מפגלת, ניתן לומר שאין זה בכלל פיגול והקרבן אינו נפסל בכך. נראה שהסיבה לכך היא שאין אדם יכול להחיל פגם מחשבתי במחשבת הזולת, אמנם בגמ' (לו ע"א) מבואר שטעם ההיתר הוא מפני שבפועל אין אדם יכול להכריח אחרים לאכול.

2. מקום המשולש בדמים

לפי הביאור האחרון ניתן להתייחס לדברי הגמרא בדף כט ע"א שדורשת את המילה "בשלישי" כמקום המשולש – בדם, בבשר, ובאימורין. נחלקו הראשונים כיצד יש לפרש את המימרא הזאת:

א. לדעת רש"י (שם) – מחשבת חוץ למקומו קיימת רק במקום שבו קרבים שלושת הדברים: דם, אימורים ובשר (שהרי בשעת היתר במות הם קרבים אף מחוץ לעזרה) ולא על החושב לאוכלם בהיכל (ששם לעולם לא מוקרבים אימורים ואין שם אכילת בשר).

ב. לדעת ר' יום טוב (בתוס' שם) – אדרבה, מחשבת חוץ למקומו אינה פוסלת אלא במקום שפסול בכולם, כגון שחושב לאוכלו מחוץ לירושלים, מקום שאינו כשר כלל לאכילת קודשים ובוודאי לא להקרבנם. משא"כ החושב לאכול קודשי קודשים בירושלים – לא פסל את הקרבן.

ג. יש מפרשים (בתוס' שם) שהכוונה היא שבין במחשבת חוץ למקומו ובין במחשבת חוץ לזמנו אין פסולי מחשבה אלא במזבח החיצון, ולא בקרבנות שדמם ניתן על גבי המזבח הפנימי, שאין קרבים עליו אמורים ובשר.

ד. יש מפרשים (בתוס' שם) שאין הכוונה לפסולי מחשבה, אלא מדובר על מקום עמידת העובד בפועל, למעט מצב שבו העובד עומד מחוץ לעזרה ומבצע את העבודה בתוך העזרה (כגון שוחט בסכין ארוכה).

ה. יש מפרשים (בתוס' שם) שהכוונה היא לפסול חוץ לזמנו בשאר עבודות, שאינו חל אלא בחושב לעשותם ביום השלישי, למעט החושב לזרוק דם ביום השני, אף על

פי שזריקת הדם אינה כשרה בו – אינה מפגלת את הקרבן עד שיחשוב לזרוק את הדם ביום השלישי.

שיטת ר' יו"ט מדגישה את הסברה שצריך שהקרבן יופקע לגמרי מן הקודש כדי לפסול את הקרבן, ואין להסתפק בשינוי בפרטי האכילה בלבד. מאידך, לעומת זאת רש"י מדגיש את הצד ההפוך: שעל מנת לפסול את הקרבן צריך לחשווב לאוכלו במקום שבו הוא שייך להיות להיות מוקרב, ולא במקום שבגלל קדושתו אין בו הקרבה, שכן במחשבה כזו בטלה מחשבתו, כדין לא מינה – לא מחריב בה. לשיטתו מוכח שאף מחשבת חוץ למקומו היא פסול בשם הקרבן ולא בפרט מדיניו, אע"פ שזהו רק פסול ולא חיוב כרת.

אמנם אם מפרשים זאת על מחשבת חוץ לזמנו הרי שהאמירה היא שאין פיגול בחטאות הפנימיות כיון שאין אפשרות לעשות בהם כל שינוי ולהותירן ככשירות, אלא כל שינוי פוסל אותן מעיקרא.

3. עקירה בטעות

הגמרא במנחות מט ע"א דנה במקרה שבו הייתה עקירה בטעות, כגון שהקריב חטאת וחשב בטעות שהקרבן הוא שלמים ולכן חשב לאוכלו ביום השני – האם הקרבן פיגול או שמא מחשבת פיגול מחייבת כוונה אקטיבית לנהוג שלא כמקובל ("עקירה") ולכן בשוגג דינו רק כחטאת שנשחטה שלא לשמה ואינו פיגול. לגבי קרבן שנשחט לשם קרבן אחר, חילקה הגמ' בין חטאת ופסח שבהן נדרשת מחשבה לשמה כחיוב עצמאי ולכן גם אם לא נתכוין לעקור הרי סוף סוף לא חשב לשמה, ובין שאר הקרבנות שבהם כל שלא עקר במזיד לאו שמיה עקירה, ולכן לגבם פסק הרמב"ם שהקרבן כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה. נשאלת השאלה מה הדין במקרה זה ביחס למחשבת פיגול. הגמרא מביאה מקרה שבו הכהנים פיגלו בשגגה והדין הוא שפיגולם פיגול אע"פ שפטורים מלשלם. נחלקו האמוראים האם מדובר בעקירה בטעות או עקירה מדעת.

ורבה אמר עקירה בטעות לא היא עקירה.

אמר רבא ומותבינן אשמעתין הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין הא שוגגין פטורין ותני עלה פיגולין פיגול היכי דמי? אילימא דידע דחטאת היא וקא מחשב בה לשום שלמים, האי שוגגין? מזידין הוו! אלא לאו דכסבור שלמים הוא וקא מחשב בה לשום שלמים, וקתני פיגולין פיגול, אלמא עקירה בטעות היא עקירה!

אמר ליה אביי לעולם דידע דחטאת היא וקא מחשב בה לשום שלמים, ובאומר מותר.

הרמב"ם כך את שלוש המחשבות זו בזו בפרק יג, ומדבריו ניתן היה לומר שאם עקירה בטעות לא שמיה עקירה במחשבת שלא לשמה – הוא הדין במחשבת פיגול.

פרשנות זו קשה ברמב"ם, שכן הרמב"ם הביא דין זה של עקירה בטעות רק בפרק טו העוסק בקרבנות שנשחטו לשם קרבן אחר, ולא בפרקים הקודמים שבהם עסק בדין פיגול. לפי זה צריך לומר שדין פיגול הוא פסול שאינו כלול לשם הקרבן וזו רק גזה"כ שהוא היחיד שפוסל במחשבה ולא אחרים. ואע"פ שיש לו עיסוק מסיבי יותר בפיגול בפרק טז ויז, ניתן לומר שסמך על מה שכתב במחשבת שינוי השם כפי שכרכם יחד ביחס לאיסור לא ייחשב.

4. מחשבת הינוח

במשנה (זבחים לה ע"ב) נחלקו רבי יהודה וחכמים ביחס למחשבה המפגלת האם היא מחשבת אכילה או אפילו מחשבת הינוח או לחילופין מחשבת הוצאה.

הגמרא בדף לו ע"א מביאה שרבי יהודה למד את שיטתו מפסוקי הנוותר החוזרים על עצמם במספר מקומות בצורות לשון שונות: פעמים התורה נוקטת לשון "לא תותירו" (שמות יב, י) ופעמים התורה נוקטת לשון "לא יניח ממנו עד בוקר" (ויקרא ז, טו). נראה שטעם הדבר לפי שיטת רבי יהודה הוא שחומרת הפיגול, כפי שראינו לעיל, אינה משום קלקול הטעם של הקרבן (ששייך בעיקר לחושב לאוכלו כך), אלא שעצם המחשבה לנתק בין העבודה שבמקדש לאכילת הקרבן ולכל סדריו שלאחר מכן היא עיקר חומרת האיסור.

בסופו של דבר, בגלל מספר קושיות משנה הגמרא את עמדתה ומסיקה שדברי רבי יהודה נובעים מסברא שעשה מחשבה כמעשה שזה בעצם שיקוף של הלימוד מהפסוקים. כלומר, כיון שיש לאו שאסור להשאיר נותר במציאות⁴ ה"ה שמחשבה על השארת נותר גם היא אסורה. אולם נראה שהפסול שמתרחש במעשה אינו בהכרח זהה לפסול של המחשבה עליו כיון שזהו פסול יותר יסודי הקיים בעיקר ההקרבה ולא רק בתוצאותיה.

לכאורה אפשר היה להרחיב את דבריו גם ביחס למחשבה על פסולים אחרים בסדר ההקרבה כפי שנעשה ביחס להקריב למעלה את מה שצריך להקריב למטה וכד'. אולם הגמרא ממעטת את שאר הפסולים משתי סיבות: זיבחא גופיה מי מיפסיל, ל"א כל כמיניה. ניתן לפרש זאת בכמה צורות:

4. ישנה מחלוקת בין הרמב"ם ליראים האם לאו זה כולל רק את החלק הנאכל או את כל חלקי הבהמה. גם לרמב"ם נראה שישנה חלוקה בין הותרת בשר הנאכל ומחויב שריפה שאז אינו לוקה משום לאו הניתק לעשה (הל' ק"פ ו, יא) בעוד שביחס להותרת אימורים ונסכים שאין בהם חובת שריפה שאז אינו לוקה רק משום דהוי לאו שאין בו מעשה (הל' ק"פ א, ז) ולא שניתק לעשה שהרי אין מצוה לשורפו.

א. שאר המחשבות אינן מגדירות את כל הקורבן אלא עוסקות בדינים פרטיים בהקרבה ולא ביחס שבין ההקרבה לאכילה. לפי ביאור זה קשה להבין מדוע זריקה בטומאה איננה נכללת בכלל זה וגם מה היתה ההו"א של הגמרא בקושייתה.

ב. רש"י מבאר שבניגוד למחשבת הינוח הדם והאימורים והוצאתם שפוסלת את הקרבן למפרע מלרצות, מחשבות אלו אינן פוסלות אלא מכאן ואילך, ולא למפרע. התוס' (ד"ה שיאכלוהו) תמהים מדוע מחשבת הוצאת אימורים פוסלת למפרע? הוא דוחק שיש להעמיד זאת רק בהוצאת הדם ולא האימורים.

ג. ניתן היה לחלק בין פסול מעצמו בלא הוספת גורם חיצוני כטומאה וערל. לפי ביאור זה ניתן לומר שמחשבה להוציא ולהניח יש בה פסול עצמי, בניגוד לחושב לטמא את אימורי הקרבן.

אלא שעדיין יש לשאול במה נחלקו ר"י ורבנן, הלוא סוף סוף ישנו גם לאו שלא לאכול את הבשר הנותר, וניתן היה לומר שגם רבנן למדו שישנו איסור לחשוב לאוכלו חוץ לזמנו. נמצא שגם לשיטת רבנן עשו מחשבה כמעשה ולא נחלקו ביחס לאיזה לאו נעשה זאת ובאיזה לאו?

לכן נראה שהסבר שכזה ניתן לומר שכך סבר ר"י בדעת רבנן ולכן סבר כי יש להרחיב את מחשבת הפיגול כפסול גם בלאו נוסף שהוא הותרת הדם והאימורים. לעומת זאת, נראה כי בדעת רבנן אין הסברה מחשבה כמעשה בלבד אלא רצון ליצור קרבן שמרצה לפי האופן שבו האדם בוחר. לכן דווקא כאשר רוצה לעשות עבודת ריצוי (מרצה לפיגולו) בדרך אחרת כחוץ לזמנו וחוץ למקומו הרי שאז מתפגל הקרבן בכללותו אך לא סתם בהנחת דם ואימורים דהוי פסול בלבד ולא ריצוי כשלעצמו. נמצא שלא נחלקו לגבי אלו לאווים נאמרה סברת מחשבה כמעשה אלא מחלוקת בעיקר הבנת דין פיגול הפוסל את הקרבן בכללותו.

הגמרא (כז ע"א) מעמידה מקרה ביניים בין מחשבת הפיגול של רבנן למחשבת הינוח של רבי יהודה. מדובר בזריקה של דמים למטה למעלה למחר, כלומר מדובר בעבודה של ריצוי אך באופן פסול. לאור זאת, סברה הגמרא שגם רבנן יודו במצב שכזה שיהיה פסול מידי דהוי מחשבת הינוח. זאת, למרות שאין הם סוברים כרבי יהודה במקרה זה יודו לו שישנו פסול כיון שיש כאן מימד של ריצוי אם כי בפסול ולכן פוסל ולא מפגל. זו הסיבה שהרמב"ם פוסק שמחשבה שכזאת פוסלת למרות שלא פסק כרבי יהודה ולא פסק שמחשבת זריקת דמים שלמעלה למטה פוסלת.

אכן ר' אבא (בדף לו ע"ב) קובע שמחשבת הינוח ביסודה היא מחשבת הרחקת זמן, ולכן היא יכולה להיות בבסיסה של מחשבת פיגול של זמן ולא עירוב מחשבות כמחשבת חוץ למקומו.

גם רבי אלעזר (בדף לה ע"א) חולק על רבנן בעניין דומה של פסול במחשבה של הקטרת דבר שאי אפשר להקטיר ולאכול דבר שאי אפשר לאכול. ניתן לומר כי לדעתו ישנה הרחבה של מחשבת פיגול של אכילה חוץ למקום ולזמן לדברים אחרים שאין שם אכילה נופל עליהם אם בגלל שהם מוקטרים ואם בגלל שלא נאכלים. מעניין שהתוספתא בקרבנות (ב, ד) מביאה את דבריו של רבי אלעזר בשם רבי יהודה ומקשרת ביניהם כיון שאביו של רבי יהודה (ר' אלעאי) היה תלמידו של רבי אלעזר ולכן היה שונה את משנת רבי אלעזר. ממילא ניתן לומר שמחשבת הינוח היא גם מכלל מחשבה שלאכול דבר שלא נאכל ושניהם בני חדא ביקתא, המרחיבים את מחשבת הפיגול ממחשבת אכילה או הקטרה קונקרטית לעצם יצירת הנתק בין ההקרבה לאכילת מזבח ואדם.

ד. גדרי הפיגול

הגמרא (זבחים יג ע"א) מביאה את דברי ר"ע המחלק בין זריקה שעשה בה מחשבה כמעשה לקבלה שלא עשה בה מחשבה כמעשה. מתוך מהלך הגמרא עולה שפרשנות המשפט "מחשבה לא פוסלת בקבלה" היא דווקא ביחס לפיגול. בביאור דברי הגמרא נחלקו הראשונים:

מרש"י (שם ד"ה לא עשה) עולה שגם עת עבודת הקבלה מפגלת אם חושבים בעת עשייתה על זריקה או על אכילה מחוץ לזמן; אולם המחשבה עליה אינה מפגלת וכגון השוחט על מנת לקבל את הדם במחשבת פיגול – אינו פיגול.

מהראב"ד (תו"כ ויקרא פ"ד) עולה שמחשבה מעבודה לעבודה (החושב בעת העבודה לעשות עבודה אחרת במחשבת פיגול) מפגלת גם על קבלה, חוץ מהשוחט על מנת לקבל את הדם למחר, כי מעשיו מוכיחים שאין זה נכון. כלומר לדבריו מספיק אחד משני מרכיבים: עבודה חשובה או תוכן חשוב.

ניתן לתלות את המחלוקת בהבנת דין פיגול:

א. לדעת רש"י עיקר הפיגול הוא **המחשבה הפגומה**, והיא חלה על הקרבן על ידי מעשה. ממילא רק מחשבה על עבודה חשובה יכולה לפגום ולא על קבלה.

ב. לדעת הראב"ד **מעשה העבודה** במחשבה פגומה הוא עיקר הפיגול. ממילא אין מניעה כי גם מחשבה על קבלת הדם למחר תפגום את הקרבן.

כך גם ניתן לתלות דינים נוספים במחלוקת זו:

1. הגמרא בנדירים לו ע"א מביאה ראייה לכך שכוהנים הם שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן, שאילו היו שלוחי דידן – כיצד הם יכולים לפגל ולפסול את קרבן הבעלים, הרי בכך הם עוקרים את שליחותם על ידי טענת הבעלים "לתקוני שדרתיך ולא

לעיוותי? והקשו הראשונים על ראייה זו – והלוא אדם אוסר דבר שאינו שלו במעשה רבה! ותירצו תירוצים שונים: **הרשב"א** טוען שפיגול מותנה בדין שליחות כי הוא דין בעבודה פגומה והשליחות מגדירה את הכוהן כעובד. **הריטב"א** טוען שעבודה במחשבת פיגול אינה חשובה כמעשה שכן השחיטה כשרה והפגם הוא רק במחשבה.

2. נחלקו הראשונים מדוע פיגול נחשב כ"היזק שאינו ניכר", הרי השחיטה ניכרת! **הרמב"ן** כותב שהשחיטה תקינה ואיסור אחר שאינו ניכר גרם לו. **הריטב"א** כותב שאכן הוי היזק ניכר, ורק המפגל בזריקה חשיב שאינו ניכר, כיוון שהזריקה אינה נעשית בקרבן, אלא בדמו.

3. בגמרא בזבחים מא ע"ב קיימת מחלוקת האם מפגלים בחצי מתיר: מאן דאמר שמפגלים סובר שהמחשבה היא הפוסלת והעבודה היא רק מנוף ואין צורך במתיר כולו, ומאן דאמר שאין מפגלים סובר שהעבודה היא מפגלת, ולכן כל עוד חלק ממנה נעשה בהכשר אין הקרבן פיגול.

4. לגבי עצם האיסור לפגל נחלקו הראשונים: לדעת **הרמב"ם** האיסור נובע מהלאו של הפסול, כלומר לא מעצם המעשה אלא מהתוצאה שהוא גורר, ולכן המפגל חשיב כעובר על לאו שאין בו מעשה, כי העבודה אינה חלק מהגדרת הפסול אלא עיקרה הוא מחשבת הפיגול. לעומת זאת, **הרמב"ן** לומד זאת מ"לא תזבח דבר רע" כלומר הוא רואה בכך איסור בעצם הזביחה וממילא יש בזה מלקות.

בהמשך מסיקה הגמרא שישנה מחלוקת האם טבילת אצבע לשם הזאה מפגלת או לא. ניתן לראות בדעה הסוברת שטבילת אצבע מפגלת דחייה להבנה שצריכה להיות השוואה לשלמים, שמחשבת הפיגול תהיה דווקא **בעבודה**, אלא כל מעשה החיוני להכשר הקרבן מפגל. לעומת זאת טבילת אצבע לשם קרבן אחר (מחשבת שלא לשמה) אינה פוסלת. ניתן לבאר זאת, משום שפסול שלא לשמה הוא ודאי פסול בעבודה, בניגוד לפיגול שזהו פסול בגוף הקרבן שחל במחשבה פגומה בעת העבודה.

אך מצד שני נראה שהגמרא יוצרת זהות בין ארבע עבודות שבשלמים לארבע עבודות שבמנחות ומנסה לשלב את טבילת אצבע בתוכם, אלא שנחלקו באיזה עבודה יש לכלול אותה:

לדעת **הרמב"ם** (פסוה"מ יז, ג) טבילת אצבע דינה **כזריקה**. דעה זו נראית כמזוהה עם מ"ד שטבילת אצבע מפגלת ומתפגלת, כיון שזריקה יש בה אכילת מזבח.

לעומת זאת, **מרש"י** עולה שטבילת אצבע היא כעין **הולכה**, ולכן ר"ש חולק על כך. זו הדעה הסוברת שטבילת אצבע רק מפגלת אך אין היכי תמציי שהיא תתפגל.

מחלוקתם גם משליכה על השאלה מהי הכוונה המפגלת בטבילת אצבע בחטאות הפנימיות: לרש"י, מכיוון שמדובר בחלק מעבודת ההולכה שבחוק, וממילא גם מחשבה על חוץ, כהקטרת אימורים, תפגל. אולם לשיטת הרמב"ם, שמדובר בחלק מעבודת הזריקה שבפנים, ממילא הכרח לומר שמדובר בטבילת אצבע לשם הזאה חוץ לזמן ולא לשם שאר עבודות הקרבן שהן נעשות בחוץ, שהרי אין מפגלים מפנים על חוץ. נמצא שאם טבילת אצבע לא היתה מפגלת הרי שלא היה היכי תמצי לפיגול בעבודת הזריקה בחטאות הפנימיות, דבר שהוא מתמיה ביותר. אכן לשיטת הרמב"ם מובן מדוע אין זה נחשב כהולכה שלא ברגל, שאינה מפגלת, כפי שהקשו הראשונים, כיון שהטבילה היא חלק מעבודת הזריקה.

ה. דין קרב המתיר כמצוותו

בגמרא כתוב שאין הקרבן מתפגל אלא עד שיקרב המתיר כמצוותו, שהרי אם לא יקרב יהיה דינו כפסול. לאור זאת יש להבין מה דינו של הפיגול עד אותו הזמן:

מחד, ניתן לומר שהמתיר מחולל את הפיגול בסוף התהליך למפרע.

מאידך, ניתן לומר שהפיגול חל מיד, בתנאי שלא יהיה פסול שיפקיע אותו. כך הבין בחידושי הגרי"ז כדי לתרץ את הקושייה מדוע כל הסיבה שאין לוקין על פיגול היא משום דהוי לאו שאין בו מעשה, תיפוק ליה שהוי התראת ספק! אמנם מכיוון שהפיגול חל מיידית עם המחשבה אין זו התראת ספק, אף על פי שייכתן שבסופו של דבר הקרבן לא יחשב כפיגול אלא כפסול, והמפגל ילקה.⁵

ישנה נפק"מ מאוד ברורה הנובעת מחקירה זו, והיא האם האוכל קרבן שנשחט במחשבת חוץ לזמנו, קודם שקרבו מתיריו – האם עבר על איסור פיגול. כך גם ניתן לחשוב כיצד יש להתייחס לפעולות הקרבן לאחר מחשבת פיגול הראשונה האם הם פסולות מעיקרן (כ"מיא בעלמא" לפי לשון הגמרא בזבחים מב ע"ב לגבי פיגול בחצי מתיר), או שמא כל זה נכון דווקא בחצי מתיר, שלא נעשתה בו עבודה שלמה, אך כאן נעשו בו עבודות שלמות אלא שלא הסתיים תהליך ההקרבה.

5. יעויין בחידושי הגרי"ז שם שהקשה על כך מדין הנשבע שלא יאכל מאכל מסוים אם לא יתקיים תנאי מסוים ע"י אחרים, ואכל בטרם קויים התנאי, דהוי התראת ספק. אך יש ליישב את קושייתו על פי מש"כ אבן האזל (סנהדרין טז, ד) שיש לחלק בין מצב בו האדם כלל לא נוגע באיסור כעת, אלא שיש חשש שזה יגיע לידי כך אם לא יתקיים התנאי, שזהו המקרה בו נשבע שאחרים יעשו דבר ולכן הוי התראת ספק, ובין נידון דידן שיש לפנינו איסור של ממש, אלא שיש אפשרות שהאיסור יפקע אם לא יתקיים תנאי מסוים.

הגמרא בדף יג ע"ב מבררת מה נחשב כמעשה שבזמן עשייתו יחול דין פיגול או לחילופין מחשבת פסול תמנע את פיגולו של הקרבן. הגמרא לומדת משלמים שהוא המקור לדין פיגול שצריך שמחשבת הפיגול (או הפסול המונע את הפיגול) תהיה בעבודה המעכבת את הקרבן.

הגרי"ז שואל מדוע צריך ללמוד זאת משלמים, הלא יש כלל שצריך שיקרבו כל מתיריו, וממילא כל זמן שישנה עבודה המעכבת את הקרבן שנעשתה במחשבה פסולה, ברור שהקרבן אינו פיגול?

נראה לבאר זאת על פי יסוד הפסול של הפיגול, כפי שביארנו. יסוד הפיגול הוא שינוי בפרטי הקרבן על פי מחשבתו שאנושית של המקריב. לכן דווקא מחשבת חוץ לזמנו מפגלת, משום שהיא דין פרטי בקרבן ובכך מתאפשר לכאורה להעמיד את הקרבן כראוי עם מחשבותיו. לכן בחטאות הפנימיות סבור ר"ש שאין פיגול כי כל שינוי יוצר בהם פסול גמור ודוחה אותן מהקרבה. לאור זאת, צריך שיקרב המתיר כמצוותו ואם היה פסול כבר לא יהיה פיגול אלא פסול בלבד.

משום כך נלמד הדין הנ"ל דווקא משלמים, שהוא הקרבן שיש בו הכי הרבה שייכות לאדם ויש בו הו"א לעצב אותו על פי כוונותיו האישיות של המקריב. אולי משום כך גם בפרשיית השלמים שבתורה מוזכר דין הפיגול דווקא לגבי הבשר הנאכל לבעלים, ולא לגבי תרומת חזה ושוק של הכהנים.

שאלה זו משליכה על הגמרא ביומא מח ע"א הדנה ביחס לחפינה בקטורת אם יש בה פיגול או לא. ונחלקו הראשונים האם הספק הוא ביחס לדין פיגול או רק ביחס לדין פסול. ייתכן שהדבר תלוי בהבנה של היחס ללימוד משלמים – האם הוא נותר בעינו וכיון שכך אין חפינה בכלל זה. לעומת זאת, מי שסבור שיש בזה אלמנט של פיגול סבור שהעיקר זהו העיכוב ואין צורך בהשוואה גמורה לעבודות שבשלמים.

ביאור מחלוקת ר' יהודה ורבנן בעניין מחשבות מוציאות מזו לזו

נראה ששאלה זו עומדת ביסוד מחלוקת ר"י וחכמים בזבחים כט ע"ב, שלדעת חכמים כל מחשבה פסולה מפקיעה את הקרבן מידי פיגול, בעוד שלדעת ר"י דווקא אם קדמה מחשבת הפסול למחשבת הפיגול נפסל הקרבן ואינו יכול להיות עוד פיגול, אבל אם קדמה מחשבת פיגול אין הפסול שלאחר מכן מפקיע את הפיגול.

ניתן לבאר את מחלוקתם בשני אופנים:

א. לכולי עלמא הפיגול חל מתחילה, ונחלקו האם מחשבות חוץ לזמנו וחוץ למקומו מוציאות זו מזו או לא. בשורש המחלוקת, נראה שנחלקו מה היחס בין מחשבת חוץ למקומו למחשבת חוץ לזמנו. לשיטת רבנן מדובר בשני פסולים שונים ולכן

כל אחד מפקיע את השני כיון שיש בו תוספת על האחר. לעומת זאת, לדעת ר"י מחשבת חוץ למקומו היא הבסיס של חוץ לזמנו וממילא כל שפיגל לא יכול אח"כ לפסול ברמה נמוכה יותר כי אין לכך כל משמעות. לעומת זאת, אם קדמה מחשבת חוץ למקומו אין מחשבת פסול מוציאה ממנו, כיון דהוי שאינו כהרצאת כשר. לפי ביאור זה גם ר"י מודה שמחשבת **שלא לשמה** יכולה להוציא ממחשבת חוץ לזמנו ועל כך לא חלק.

ב. לכ"ע מחשבות כשלעצמן מוציאות מזו לזו כל שהן בגדר מחשבות, אך נחלקו אם פיגול הוא רק בגדר **מחשבה** שמחילה שם על הקרבן **בסוף התהליך**, או שמא לכשחשב עליו **הוי כמעשה** וירד שם פיגול לקרבן **מיד** מכוח העבודה שנתפגלה, וממילא אין מחשבת פסול יכולה להפקיע אותו מלחול על הקרבן. אך אם חשב מחשבת פסול כלשהי נפסל הקרבן, וממילא אין מחשבת פיגול יכולה להפקיע את שם הפסול ממנו.

נחלקו האמוראים בדעת ר"י, מה יהיה הדין במחשבת פסול ופיגול באותה עבודה – האם הקרבן פיגול מצד 'תפוס לשון ראשון' וממילא חלה החלות על הקרבן מדיבורו הראשון, או שמא יש כאן 'עירוב מחשבות' שכן מדובר בדיבור אחד המחיל שתי חלויות המוציאות זו מזו ואין שם פיגול חל בגין שתיהן. הגמרא מסיקה שגם בעבודה אחת (וכן בשחיטה וכן בכזית וכזית) נחלקו ר"י ורבנן מצד תפוס לשון ראשון, ורק במקרה שאמר 'כזית מחר בחוץ' מודה ר"י שלא חל הפיגול.⁶

לאור הבנה זאת, ייתכן שלר"י אין צורך שיקרב המתיר כמצוותו על מנת להתחייב כרת על אכילת פיגול. אך בהחלט ניתן לומר שדין קרב המתיר כמצוותו הוא דין נפרד מדין עירוב מחשבות ודווקא מחשבה אינה מפקיעה מחשבה אליבא דר"י, אבל כאשר לא קרב המתיר כמצוותו במעשה, הרי שהמעשה מפקיע את מחשבת הפיגול.

6. ביחס ל'תפוס לשון ראשון' נחלקו ר"מ ור' יוסי לגבי תמורה. במקרה שאמר 'תחול זו ואח"כ זו' כו"ע מודים שלא תחול זו אא"כ חלה זו, שהרי דעתו ניכרת. אך במקרה שאמר 'תמורת עולה ותמורת שלמים' – לדעת ר"מ הוי כנמלך בדיבורו וחל הראשון, ואילו לדעת ר' יוסי הוי דיבור אחד שטרם חל וכך הוא אומדן דעתו.

במקרה שאמר 'תמורת עולה ושלמים או לחצות' נחלקו האמוראים, יש סוברים שבמקרה זה כיון שיצר דיבור שחלוקתו לא תשאר לו משמעות הרי שר"מ יודה לר' יוסי, ויש סוברים שאף כאן יסבור ר"מ שיש לחלקו משמעות מצד החלות שהוא יכול להחיל, שהרי כדרך שתפסה קדושה במקצתו פשטה בכלו. לעומת זאת, ר' יוסי סבור שאומדן הדעת דהוי דיבור אחד ולא חלה חלות כל שלא סיים את דיבורו.

כמובן, שדעת ר' יהודה לא בהכרח תואמת את דעת ר"מ וגם אם כן יוצא שלרבא ואילפא הוא חלוק אף במקרה זה.

הגרי"ז טוען אילולא בא הדין של לא יחשב בשלמים לא יכולנו לדעת שמחשבות יכולות להוציא זו מזו, ולכן יש צורך להיצמד ללימוד ממנו כדי לדעת מה מפגל ומה פוסל. כלומר, לדבריו דין עירוב מחשבות הוא דין בפני עצמו ואינו תלוי בדין קרב המתיר כמצוותו. את החילוק בין מחשבה שאינה מפקיעה למעשה המפקיע ניתן להבין בשני דרכים:

א. מחשבת פסול אינה יכולה להיתפס בדבר שהוא כבר מפוגל.

ב. מחשבת פסול מתאחדת עם מחשבת הפיגול ומתבטלת עמה, כיוון שהם על אותו בסיס כפי שיבואר לקמן.

ו. עירוב פסולים במחשבת פסול ופיגול

הגמרא בזבחים (כו ע"ב) מביאה את מימרתו של רבא בעניין התנאים שבהם מחשבה יכולה לפסול קרבן:

והאמר רבא: אין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה.

הגמרא במנחות (ה ע"ב) מביאה את מימרתו המקורית של רבא ומפרטת מה פשר הכללים הללו:

מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה ושירה נאכלין ואינה צריכה מנחת העומר אחרת להתירה, שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה.

במי שראוי לעבודה – לאפוקי כהן בעל מום, ובדבר הראוי לעבודה – לאפוקי מנחת העומר דלא חזיא, דחדוש הוא,⁷ ובמקום הראוי לעבודה – לאפוקי נפגם המזבח.

7. הראשונים נחלקו מהי הסיבה שבגללה מנחת העומר חשיבא כדבר שאינו ראוי לעבודה? האם הסיבה היא **מציאותית** – משום שהיא עשויה שעורים שמופקעים לגמרי מלהיקרב כקרבן על המזבח, וממילא לא שייך לשנות אותם לדבר אחר, שמכיוון שאינן אלא משמשות כמתיר, הן כאלו הוקרבו לייעודן. וה"ה גם מנחת סוטה שבאה רק לברר עוון וכד' – רמב"ם רש"י. או שמא אינה ראויה לעבודה מבחינה **הלכתית**: שמכיוון ששאר השעורים אסורות באכילה בעותה עת משום איסור חדש, מוכח שהקרבת שעורים אלו נעשתה לשם קרבן העומר – ראב"ד. ונראה שלשיטתו שעורים הם חלק ממערכת המנחות, אלא רק משום שאינן משובחות לא משתמשים בהם, ולא שהם הוכשרו רק ביחס למנחת העומר וסוטה. כאופן הראשון משתמע מן הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין יד, ג: "בדבר הראוי לעבודה כיצד: מנחת העומר שקמצה שלא לשמה הרי זו כמי שנעשית לשמה ושירה נאכלין, מפני שהיא מן השעורים ואין השעורים דבר הראוי לשאר קרבנות. וכן המחשב במנחת קנאות

1. מקור הדברים

מהו מקור דבריו של רבא? ניתן היה לומר שמדובר בסברא בעלמא לפיה דבר שאינו ראוי לעבודה אין המחשבה תופסת ביחס אליו, כיון שהוא מחוץ לתחום שיכול להשפיע על עולם הקודש. אמנם מן הרמב"ם בפירוש המשנה נראה שטעם הדברים הוא משום שלא קרב המתיר כמצוותו. הבעיה בהסבר זה שהוא נכון רק ביחס לפיגול, ולא לשאר מחשבות. עוד צ"ע לפי טעם זה, מה הוסיף רבא על כל הדרשות בעניין עירוב מחשבות וכן על הדין של פיגול פוסלו ולא דבר אחר.⁸

מעניין שדבריו של רבא מצויים כבר בספרא (צו פרשה ח, ה) בהקשר של הולכה בדעת ר"א הסובר שבהולכה שלא לצורך אין מחשבה פוסלת, ובהקשר זה נאמר המקרה של מקום שאינו ראוי לעבודה. כנראה שע"פ רבא מורחב גדר זה גם לדברים אחרים שאינם מהווים פסול ממש במקום העבודה, אלא מגורמים חיצוניים, כשלמות המזבח. כמו כן, לדברי רבא מחשבה תפסול גם בהולכה מחוץ למזבח, כדעת רבנן, שלא כשיטת ר"א כפי שעולה מדעת הרמב"ם בסוגיית הולכה.

2. היקף הדברים

הראב"ד (צו פרשה ח) מרחיב את דינו של רבא לכל הפסולים האפשריים. ביחס לפסול מקום הראוי לעבודה הוא מוסיף את המקריב למעלה ולמטה, וכן ביחס לדבר הראוי לעבודה הוא מוסיף בהמה בעלת מום,⁹ ובעניין מי שראוי לעבודה הוא מוסיף את כל הפסולים. רש"י (זבחים שם ד"ה מי) גם הוא מגדיר את מי שהוא פסול לעבודה כלא כהן כשר. אך מסברא ניתן היה לחלק בין הפסולים השונים האם הם פסול בעבודה או פסול בגברא כדרך שהגמרא במנחות מביאה רק את בעלי מום.

ביחס למקום העבודה הראוי מופיע בגמרא בדף נט ע"א הדין של נפגם המזבח ויש לחקור האם זהו פסול בשחיטה, כמו קודם פתיחת דלתות היכל או חיסרון סכין לשחיטה, או שמא זהו פסול בקרבן והוי דחוי. נפק"מ תהיה במקרה שנפגם המזבח בין שחיטה לזריקה ולא בשעת השחיטה. כמו כן יש לשאול האם דין זה שייך במזבח הפנימי שיש בו קדושת כלי אך אין בו דין קדושת מקום – האם פגימת המזבח הפנימי פוסלת את הקטורת, וגרע דינה מאשר מצב בו נעקר המזבח שאז מקטירים במקומו.

והלבונה עליה קודם שילקט הלבונה. אין מחשבתו מועלת שחרי אינה דבר הראוי לעבודה. וכן כל כיוצא בזה".

8. ניתן היה להציע חילוק שלפי דברי רבא הקרבן כלל לא נפסל, ולפי דרשות אלו הקרבן נפסל אך לא נתפגל.

9. צ"ע בדבריו, שהרי גם אם המחשבה לא פוסלת בכל זאת הקרבן פסול שהרי הבהמה בעלת מום ולא תיקרב למזבח.

3. משמעות הדברים

יש לבחון האם למרות שאין הקרבן מתפגל בכל זאת הוא עובר על הלאו של "לא יחשב" שלכאורה תלוי בעצם המחשבה ולא בפסול הקרבן, כפי שכבר העלנו לעיל – האם האיסור הוא עצם המחשבה מצד הזלזול בקודש או דווקא מצד התוצאה שהופסדו הקדשים.

ז. צירוף מחשבות בפיגול

המשנה בזבחים כז ע"ב קובעת כי צריך כזית בפיגול. יש לבאר מה משמעות שיעור הכזית ואכילת פרס – האם מדובר בשיעור אכילה (או בשיעור הקטרה). אולם הגרי"ז הסביר שזהו רק שיעור כמות הקרבן שיוצר חשיבות למחשבה הפוסלת את הקרבן. חקירה זו תשליך על מספר ספיקות בגמרא כפי שיבואר לקמן.

1. בין חוץ לזמנו וחוץ למקומו

הגמרא בדף לא ע"א מביאה מחלוקת בין רבא לרב המנונא ביחס לנידון זה:

איתמר חצי חצי לזמנו חצי חצי חוץ למקומו וחצי חצי חוץ לזמנו – אמר רבא: ויקץ כישן הפיגול, ורב המנונא אמר: עירוב מחשבות הוי.

בביאור מחלוקתם נראה שיש שלושה ביאורים מרכזיים שקשורים להבנת חלות הפיגול כפי שיבואר לקמן.

א. דעת רש"י

רש"י כאן מבאר שלכ"ע שני חצאי שיעור הפיגול מצטרפים זה לזה, ורק במקרה שנעשה צירוף לחצי חצי של פסול חוץ למקומו סבר רב המנונא שאי אפשר לפרק את הצירוף הזה על מנת ליצור צירוף מחודש עם חצי שיעור הפיגול. ורבא סבר שאף במקרה זה מצטרפים שני חצאי הפיגול זה לזה.

לאור פרשנות זאת, ניתן לומר שנחלקו עקרונית בהבנת מהות הפיגול:

לשיטת רבא, פיגול זו מחשבה ערטילאית ושיעור כזית נועד לאחשביה למחשבה, וממילא ניתן לצור מחדש פיגול גם כאשר לא היה שיעור בתחילה¹⁰. ולשיטת רב המנונא, פיגול זהו חפצא ממשי ושיעור כזית הוא לאחשביה לאכילה וממילא אי אפשר ליצור חלות פיגול ממשית מחדש בלי שהיה לכך תקדים, אלא ניתן רק להחזיר למצב קיים.

10. אולי כך ניתן להבין את תוס' ד"ה ויקץ (ע"פ גרסת השטמ"ק) שכתב שאין שייך כאן מצא מין את מינו ונייעור, כיון שלא מדובר בחפצא של איסור אלא רק במחשבות.

ראיה מעניינת לתפיסה זו ניתן להביא מן הגמרא במנחות יג ע"ב המשווה בדעת ר' יוסי בין מחשבת פיגול למעשה טומאה. כדרך שטומאה מטמאת רק את מה שנוגע בה כך מחשבה לא תפסול אלא רק מה שחשבו עליו במדויק. דימוי זה מורה יותר על הבנה של עשיית חפצא מסוים וממשי של איסור שניתן להצטמצם לחלק מסוים מן הבהמה בעוד שמחשבה מפגלת את כל הקרבן בכללותו גם אם חשבו רק על מקצתו.

ב. דעת תוספות

מדברי התוס' (ד"ה התם) נראה שהבינו את מחלוקתם באופן שונה. לדבריהם חוסר היכולת של שני חצאי הפיגול להצטרף נובעת רק מכך שחצי שיעור האיסור שכבר הצטרף אינו מניח לחצי הראשון להתנתק ממנו כל עוד אין לו שיעור בפני עצמו. ע"פ דברים אלו נראה שיש לבאר את מחלוקת רבא ורב המנונא על בסיס היחס שבין פיגול לפסול חוץ למקומו.

לרבה במחשבת פיגול כוללת גם מחשבת פסול, לכן כאשר היא תימצא אפשרות לרמה גבוהה יותר של פסול, כגון חוץ לזמנו, הרי שהיא תוסיף חומרה על החומרה הקיימת. לפי זה החילוק בין פסול לפיגול הוא כמותי בלבד.

אולם לפי רב המנונא פיגול חלוק איכותית מפסול, ואלו שני דברים נפרדים. ממילא כאשר ישנו עירוב מחשבות יש כאן שני פסולים שונים לגבי המעורבים ולכן כל זמן שאין לפסול של חוץ למקומו קיום עצמאי, אין הוא מניח לפסול האחר להתנתק ממנו.¹¹

משיטת התוס' ניתן ללמוד על היחס בין הפסול לפיגול, וכן משאלת התוס' (ד"ה הא חזר) על ההשוואה שעושה הגמרא בין טומאת ראשון ושני לחצאי זית של חוץ לזמנו וחוץ למקומו:

הא חזר ועירבן ראשון הוי. תימה מה ענין זה אצל זה דגבי קרבן כשאמר חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו הרי כבר נפסל הקרבן ואינו חוזר ונעשה פיגול אבל חצי ביצה ראשון וחצי ביצה שני שנתערבו דנעשה שני אין הטעם לפי שנתבטל חצי ביצה הראשון אלא משום דאין לו כח לטמאות בפני עצמו הלכך כשיצטרף עמו חצי ביצה ראשון למה לא יהא ראשון?

11. צ"ע מה יהיה הדין אם מתחילה יהיה חצי זית פיגול ואח"כ חצי זית חוץ למקומו ועוד חצי זית חוץ למקומו ואז חצי זית חוץ לזמנו. האם לפי התוס' ניתן יהיה לומר שיתחבר החוץ למקומו ויניח לחוץ לזמנו להצטרף, שהרי סוף סוף יש כאן פסול וכבר לא יכול להיות פיגול, שהרי לא גרע מכזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו, ולכן בהכרח אמר תוס' את סברתו רק לפסול ולא כדי ליצור פיגול משא"כ בטומאה שסברא זו נכונה כיון שכל כזית עומד בפני עצמו.

התוס' מקשים על ההשוואה, שכן ביחס למחשבות בקרבן לכשנתערבו המחשבות ישנה חלות פסול השונה מפיגול ולא יועיל לפגלו שוב, משא"כ בטומאה אין כאן חלות חיובית אחרת אלא חיסרון חלות טומאה גבוהה יותר אך כאשר היא תגיע יטמא הדבר כראשון?

על כך נראה לומר שתוס' מניחים שפסול ופיגול הם שני מושגים נפרדים וממילא כאשר ישנו פסול אי אפשר להגדיר זאת כפיגול. זאת, בניגוד לטומאה של ראשון ושני שאלו שתי רמות של טומאה שכאשר שני חל זה נובע בגלל חיסרון טומאה של ראשון אך לא חלות נפרדת. הנחה זו זהה לשיטת רב המנונא הסבור שהפסול נובע מחמת חוץ למקומו ולא בגלל שיש רמה בסיסית של פסול גם בפיגול, אך כפי שראינו רבא רואה את הדברים בצורה אחרת ולדבריו ההשוואה מובנת, כי הסיבה שיש פסול אינה בגלל החצי של חוץ למקומו אלא בגלל שעדיין אין כזית חוץ לזמנו כדרך שבטומאה ישנו דין של שני לא בגלל חצי ביצה של שני אלא בגלל חיסרון ביצה של ראשון.

ג. אפשרות שלישית

ניתן גם להציע אפשרות שלישית לפיה הם חלוקים בהבנת תהליך הפיגול כפי שביארנו לעיל ביחס לדין קרב המתיר כמצוותו:

לרבא פיגול זוהי חלות שם על הקרבן שמשתכללת בסוף הליך ההקרבה ואז מצרפים את החצאים הדומים, ולכן גם אם אין שיעור לפסול הפיגול מצטרף עם מינו ומחייב כרת¹².

לרב המנונא, לעומת זאת, פיגול זהו תהליך בהתהוות עבודת הקרבן וממילא רציפות הפיגול היא מהותית וחיונית, וכיון דהוי עירוב מחשבות נפסל הקרבן ולא יכול לשוב ולהתפגל.

לאור שלושת הביאורים האלו ניתן להבין את מחלוקת האמוראים לקמן ביחס למקרים נוספים.

רב דימי אמר שאם היה כחצי זית חוץ למקומו, חוץ לזמנו וחוץ לזמנו הרי שלכ"ע הוי פיגול כדברי בר קפרא. לאור דברינו נראה שאין זה נכון אלא בשיטת רבא ולא בשיטת רב המנונא, שהרי אם הולכים לפי הסדר כבר נעשה פסול. רב דימי יסבור שבמקרה זה יודה רב המנונא כיון שהם סמוכים זה לזה הרי שלא מצטרף לשאינו מינו אלא למינו.

12. יש להעיר שצירוף זה קיים דווקא בין שני חצאים במחשבות חוץ לזמנו וחוץ למקומו או בשני זיתים כיון שכל האכילה חשובה שהרי אסור להשאיר נותר, אך באכילה והקטרה אין כאן מחשבה בעלת משמעות כשיעור לפסול ולכן אין לה כל חלות והקרבן נותר בכשרותו.

רבין חולק על רב דימי וסובר כפי שביארנו לעיל ולכן מציע מקרה אחר בו יודו כ"ע דהוי פיגול. המקרה שהוא מציג הוא חצי זית חוץ לזמנו, חוץ לזמנו וחוץ למקומו שאז גם לרב המנונא הדין הוא שהוי פיגול שכן לפי הסדר נעשה פיגול קודם לכן.

רב אשי רוצה לחדש מקרה נוסף שנראה שנשען על דברי רבין אך היתה הו"א לפסול ולא לפגל. מדובר במקרה שחישב על חצי זית חוץ לזמנו ואח"כ על כזית שחציו חוץ למקומו וחציו חוץ לזמנו. למחשבה על כזית שלם יש יתרון וחסרון. מחד, אין כאן קדימות ונעשה כחושב על חוץ לזמנו פעמיים ברצף ולכן הוי פיגול. מאידך, ניתן היה לומר שישנה כאן יחידה סגורה של עירוב מחשבות ולא יצטרף לכחצי זית הראשון וקמ"ל שלא נחשוב כך.

הרמב"ם (פסוה"מ טז, ד) הביא את דברי רבא ואת חידושו של רב אשי:

חשב על חצי זית במחשבת הזמן ועל חצי זית במחשבת המקום וחזר וחשב על חצי זית אחר במחשבת הזמן הרי זה פגול. וכן אם חשב על חצי זית במחשבת הזמן וחזר וחשב על כזית חציו במחשבת הזמן וחציו במחשבת המקום הרי זה פגול.

2. צירוף פיגול בעבודות שונות

ניתן לומר שלפי הבנת רבא, גם אם יחשוב על חצי זית בעבודה אחת ועל חצי זית בעבודה אחרת – ניתן יהיה לצרף את המחשבות לחול על הקרבן אע"פ שלא היה שיעור בהתחלה. הגמרא במנחות יג ע"ב מסתפקת האם מחשבת פיגול מצטרפת משתי עבודות או לא. אמנם הגמרא מעלה תחילה אפשרות שדווקא שחיטה וזריקה, ששתיהן 'מתירים' ומשום שיש להם גורם משותף יש בכוחן להצטרף ולפגל את הקרבן, אך קבלה והולכה ששתיהן 'מכשירים' ואינן מתירות דם ובשר, שמא אין בכוחן להצטרף אלא כל עבודה יכולה לעמוד בפני עצמה ולפגל לבדה. לחילופין, מציעה הגמרא לתלות זאת בקרבה או בריחוק בין העבודות, וממילא ככל שהן קרובות זו לזו יש סיבה יותר לצרף את מחשבת הפיגול שלהן. הרמב"ם בהלכות פסוה"מ יד, י פוסק שהן מצטרפות בכל מקרה:

חשב בשעת זביחה לאכול כחצי זית ובשעת זריקה לאכול כחצי זית הרי אלו מצטרפין בין במחשבת המקום בין במחשבת הזמן. וכן אם חשב על כזית בשעת קבלה ועל כזית בשעת הולכה שארבע העבודות מצטרפות והרי הן כעבודה אחת.

נראה שדין זה מסתדר גם למ"ד אין מפגלין בחצי מתיר כיון שהחיסרון שם הוא בעבודה שתוכל להחיל חלות פיגול על הקרבן, בעוד שכאן החיסרון הוא רק בשיעור לאחשוביה.

3. צירוף באכילה עצמה ובין אכילה להקטרה

הגמרא מעלה מספר ספקות ביחס לתוכן המחשבה בנוגע לאכילת הבשר על מנת שהפיגול יחול על הקרבן. עקרונית, ניתן היה לומר שהספקות הללו תלויים בשאלה האם כל גדרי האכילה (כזית, באכפ"ס, אדם אחד) הם רק גורמי חיוב (או יציאה ידי חובת מצוה) אך הפעולה עדיין מוגדרת כפעולת אכילה, או שהם מגדירים את האכילה ככזאת ובלעדיהם אין שם אכילה על הדבר. לאור זאת, ניתן להציע שכאשר מדובר באכילת איסור ממש הרי שזקוקים להם, אך במחשבה על אכילה סגי בשם אכילה באופן כללי ואין צורך בכל גדרי החיוב.

כיוון נוסף הוא דעת בית הלוי הטוען שאין דין בכאפ"ס באכילת בשר קדשים כיון שזה דין באכילת גברא, ולא במצב שבו יש דין שבשר יאכל ע"י הכוהנים. לפי זה ניתן לומר שכאן יש סברא לומר שאין צורך בגדרי אכילה כי אין מדובר על פעולת גברא אלא על כך שהבשר יאכל. לפי כיוון זה יש לומר שהספק הוא האם צריך לחשוב על כזית מבשר הקרבן שייאכל ואין זה חשוב כיצד הוא נאכל, או שצריך לחשוב על גברא שיאכל את הבשר ואז זה תלוי בגדרי אכילה רגילים.

ניתן היה להציע כיוון שלישי לפיו יש לחקור מה בדיוק נעשה בתהליך הפיגול באכילת אדם. האם המחשבה פוסלת את מעשה ההקרבה בכללותו, או מטביעה שם על הקרבן, או שמא היא מחילה חלות של פסול חפצא בבשר הקרבן כשאר מאכלות אסורות.¹³ שאלה זו משליכה על כמעט כל ספיקותיה של הגמרא ונפרטן אחד לאחד.

תחילה קבע ר' ינאי שאם חשב שיאכלוהו כלבים למחר הרי הוא פיגול. נראה שאין כוונתו לומר שאכילת הכלבים היא שמפגלת, אלא עצם האכילה למחר היא מפגלת ובלבד שתוגדר האכילה כאכילה. לכן חיפשה הגמרא פסוק לפיו אכילת כלבים מוגדרת כאכילה.¹⁴ מעניין שלפי זה גם אכילת אש וגם אכילת אדם מצטרפים כי לשון אכילה מצרפת במחשבה בעוד שאם מדובר בצירוף חפצא של איסור הרי שהם מינים שונים ולא יצטרפו.

לאחר מכן הביא רב אשי שני ספקות ביחס למחשבה על אכילה על ידי שני אנשים, או מחשבה על אכילת כזית יותר מכדי אכילת פרס. הגמרא תלתה את הספק בשאלה האם בתר מחשבה אזלינן או בתר אוכלין אזלינן, וכן האם סגי באכילת גבוה

13. בדומה לעבירה בחילול שבועה להבא – האם העבירה היא בעצם מעשה העבירה שעובר אח"כ על שבועתו, כשאר עבירות שבתורה, או שמא העבירה היא בחילול ההיגד שנעשה למפרע.

14. לפי ביאור זה מובן מדוע אם חישב שיאכלוהו טמאים, אך לא למחר, אין זה פיגול, אך אם חישב שיאכלוהו למחר הוי פיגול למרות שחשב שיאכלוהו טמאים, כי גם אכילתם חשיבא כאכילה. ממילא לא קשה קושיית תוס' ד"ה חישב.

או האם צריך להשוותה לאכילת הדיוט¹⁵. ניתן לומר שהשאלה היא האם בפיגול העיקר היא יצירת מחשבה המפגלת את הקרבן, וממילא היא איננה נמדדת לפי אכילת איסור ממשי, או שמא ישנה כאן מחשב על יצירת חפצא של איסור והיא צריכה להיקבע לפי גדרי החיוב באכילת איסורים.¹⁶

כמו כן יש לבאר את הספק ביחס לאכילת דבר הנאכל ושלא נאכל, שלכ"ע לא מצטרף, בעוד שביחס לאכילה והקטרה שיש סברא לומר שכיון שחשב בדבר הראוי בשניהם הם יצטרפו לכדי פיגול. אם מדובר ביצירת חפצא ממשי פסול הרי שאין לצרף בשר ואימורים, אך אם מדובר במחשבה הפוסלת את ההקרבה או הקרבן בכללותו ניתן לומר שמה שחשוב הוא שהמחשבה ראויה ולצרף ביניהם.

הרמב"ם (פסוה"מ יד, י) פסק בכל הספקות הללו שהם מצטרפים, חוץ מהקטרה ואכילה, שסוף סוף אע"פ שזו מחשבה ראויה היא איננה זהה וניתן לומר שאין לחברם יחד, אך אם השתמש בלשון "אכילת אדם" ו"אכילת אש" – צירוף הלשון מהווה עילה לחיבור על מנת לפגל.

שאלה מעניינת נוספת היא האם פיגול הוא דווקא בדיבור או סגי במחשבה. לקמן בדף מב ע"ב נחלקו בכך ר"מ ורבנן האם סגי בשתיקה על דעת ראשונה, או שצריך דיבור מפורש, וכך פירש רש"י שם. אולם בשטמ"ק (ב"מ מב ע"א) כתב שבהכרח מדובר בדיבור, שאם לא כן איך קיימים כל החילוקים הללו. נראה שניתן להסביר מחלוקת זו לפי החקירה שהעלינו כאן. אם נאמר שמדובר ביצירת חפצא של איסור ממשי יש צורך בדיבור שייצור חלות, אך אם מדובר במחשבה שהיא פוגמת את סדר ההקרבה או מקלקלת את שם הקרבן – סגי במחשבה.

ח. פיגול בשינוי ייעוד

במשנה בדף לה ע"א מובאת מחלוקת בין ר' אליעזר לרבנן בעניין המחשב לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר דבר שאין דרכו להקטיר. דעת רבנן היא שבמקרה כזה אין מחשבת הפיגול חלה כלל ואין אפילו פסול, ולדעת ר"א למרות שאין בכך פיגול, הקרבן פסול.

להבנת מחלוקתם ניתן להציע שתי הצעות:

15. מעניין שמספק זה עולה שדווקא לומדים את גדרי אכילת הדיוט מאכילת גבוה כי מדובר על גדרי הפיגול. אך ביחס למהות ולטעם הפיגול הלימוד הוא להיפך כפי שמשמע מהפסוק

העוסק באכילת אדם וממנו לומדים על אכילת מזבח.

16. כדרך שנתבארה מחלוקת רבא ורב המנונא לפי פירושו של רש"י לעיל.

א. ניתן לומר שנחלקו **בהבנת דין פיגול** לאור מה שהעלנו כבר בעבר: לדעת רבנן, מחשבת הפיגול היא מחשבה קונקרטית המתייחסת לפעולה מציאותית מסוימת, ממילא כאשר אותה פעולה אינה קיימת במציאות ההלכתית (אכילת אימורים או הקטרת בשר בעלים), אין המחשבה תופסת בה והקרבן כשר. אמנם לדעת ר"א, מחשבת הפיגול עיקר עניינה הוא **יצירת הנתק** בין מעשה ההקרבה לאכילה של המזבח או האדם על ידי דחייה בזמן. ממילא אם מוטיב זה קיים במחשבתו הרי שסגי בכך כדי לפסול את הקרבן.

ניתן לקשר דעה זו עם דעת ר"י כפי שמופיעה בהמשך הסובר כי כל מחשבת הינוח של הדם או האימורים למחר יש בכוחה כדי לפסול את הקרבן כיון שיש בכך יצירת נתק בין מעשה ההקרבה לאכילה. הקשר בין שתי שיטות אלו ניכר מן התוספתא בזבחים ב, ד המזהה את שתי השיטות מאותו בית מדרש:

השוחט את הזבח לאכול אמוריו ולהקטיר בשרו לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר הדבר שאין דרכו להקטיר כשר, ורבי יהודה פוסל. להניח את דמו ואת אמוריו למחר או להוציא לחוץ כשר, ור' יהודה פוסל. רבי אלעזר אומר: רבי אליעזר פוסל ור' יהושע מכשיר. אמר להן רבי יהודה: מה אם הניח את הדם למחר אינו פוסל, וחכמים אומרים: זה וזה כשר אין לך שפוסל אלא מחשבת אכילה והקטרה וזריקת דמים.

אמר רבי: פעם אחת היינו יושבין לפני רבי אלעזר והיה אסי הבבלי יושב לפניו ואבי עליו א"ל רבי השוחט את הזבח לאכול אמוריו ולהקטיר בשרו מהו? אמר לו: כשר. להניח את דמו ואת אמוריו למחר או להוציאן מהו? אמר לו: כשר, אלא שרבי אליעזר פוסל ורבי יהושע מכשיר. אמר לו: שנה לי את הדבר, ושנה לו. למנחה בא אצלו, אמר לו: שנה לי את הדבר, ושנה לו. למחרת בא אצלו, אמר לו: רבי שנה לי את הדבר, ושנה לו. אמר לו: מה זה יוסי, דומה שלא כוונת שמועתך? אמר לו: הן רבי, אלא שרבי יהודה שנה לנו פסול, וחזרתי על כל חברי ולא מצאתי לו חבר, סבור שמא טעות היא בידי, עכשיו שאמרת לי דבר משם ר' אליעזר החזרת לי אבדתי. זלגו [עיניו] דמעות, אמר אשריכם צדיקים שאתם מחבבים את התורה, לקיים מה שנאמר (תהילים קיט) "מה אהבתי תורתך וגו'", מפני שיהודה בנו של רבי אלעאי ואלעאי תלמידו של רבי אליעזר לפיכך הוא שונה משנתו של רבי אליעזר.

הגמרא במנחות יז ע"ב מבארת גם היא שישנה זיקה הדוקה בין שיטת ר"י לשיטת ר"א כפי שנתבאר לעיל.

ב. לחילופין, ניתן לומר שנחלקו **מהי האכילה הנדרשת על מנת שהמחשבה עליה תפגל את הקרבן**. לדעת רבנן צריך שתהיה אכילה אפשרית בפועל ולמרות שמבחינה מציאותית זה אפשרי כיון שמבחינה הלכתית לא ניתן לאוכלם כי הם מיועדים להקטרה אין המחשבה נתפסת או שמופקע מדבר המוגדר לאכילה וכשר. אמנם לדעת

ר"א די בכך שהאכילה תהיה אפשרית מבחינה מציאותית, ואף על פי שמבחינה הלכתית לא ניתן לאוכלם, לא פוקע מהם שם אוכל, אלא שיש מצווה להקטירם וזהו חיוב צדדי הרובץ עליהם, ולכן המחשבה תופסת והקרבת פסול.

ט. אברים שאינם מפגלים

המשנה מפרטת רישמה של אברים שהמחשבה לאוכלם חוץ לזמנו אינה מפגלת את הקרבן, ואשר חלקם אינם אסורים באכילה גם כאשר הקרבן התפגל פיגול גמור.

השוחט את הזבח לאכול כזית מן העור ומן הרוטב ומן הקיפה ומן האלל ומן העצמות ומן הגידין ומן הקרנים ומן הטלפים חוץ לזמנו וחוץ למקומו כשר ואין חייבין עליהן משום פיגול ונותר וטמא.

השוחט את המוקדשין לאכול שליל או שיליא בחוץ לא פיגול. המולק את התורין לאכול ביציהן בחוץ לא פיגול. חלב מוקדשין וביצי תורין אין חייבין עליהן משום פיגול ונותר וטמא.

המשנה מציגה בפנינו שלוש קבוצות דינים. **הקבוצה הראשונה** מורכבת משני חלקים:

א. עצמות גידים קרניים וטלפיים – אלו דברים שבדרך כלל שאינם ראויים כלל לאכילה, וכשהם רכים הם ראויים לאכילה בדוחק.

ב. אלל (לרש"י: גיד קשה, לרמב"ם: חתיכות בשר על העור), רוטב, קיפה (תבלין שקיבל את טעמו של הקרבן) ועור – אלו דברים שאע"פ שהם ראויים לאכילה, הם אינם חלק מגוף הבהמה אלא דברים הטפלים לו.

הקבוצה השנייה כוללת את השליל והשליה, שלהם יש מעמד מיוחד מצד שהינם חלק מבשר הקרבן, אך מצד שני יש להם פוטנציאל ליישות נפרדת. עובדה זו גורמת לכך שדיניהם מורכבים כפי שנראה לקמן.

הקבוצה השלישית כוללת את הביצים והחלב שאינם חלק מבשר הקרבן ואין שם הזבח חל עליהם כלל, ולכן אינם מפגלים אותו ואינם מתפגלים עמו.

מניתוח דברי המשנה עולה כי לפנינו שלושה קריטריונים להגדרת אברים כחלק מהקרבן לעניין פיגול: חשיבות, חלק מן מגוף הבהמה, דבר הנאכל. נראה שעל מנת שניתן יהיה לפגל את הקרבן על ידם צריכים הם לעמוד בכל הקריטריונים הללו, ואילו על מנת להתפגל יחד עם הקרבן מספיקים שני קריטריונים.

מרכיב החשיבות הועלה כבר ביחס לעור האליה, שלמרות שאינו עולה על שולחן מלכים ואינו "למשחה", מפגלים בו. אלא שבמקרה ההוא גברו משתנים אחרים כדי שניתן יהיה לפגל על ידו. ייתכן שהסיבה היא מציאותית – שעור האליה נחשב לחלק אינטגרלי מגוף הבהמה, כך שלא נדרשת הוכחת חשיבות על מנת להכלילו בכלל

האיסור. אך ייתכן שאף שאינו חלק ממשי מגוף הקרבן, יש בו קריטריונים המחשבים אותו ומצרפים אותו אל האיסור.

1. עצמות קרניים טלפיים ואלל

ביחס לקבוצה הראשונה, ברור מדוע אין מחשבה מפגלת על ידם ולא בהם כיון שאינם חלק מן הקרבן או כיון שאינם נאכלים או חשובים דיים כדי שהקרבן יתפגל על ידם.

תוס' ר"ד (ע"ז סז ע"א) הקשה מדוע אין הם נאסרים מדין טעם כעיקר? אכן ניתן לומר שבאמת הם נאסרים, אלא שהמשנה עוסקת בפיגול גמור שיש בו חיוב כרת, ומדין טעם כעיקר אין חיוב כרת. עוד ניתן לומר שאין איסור נותר פיגול וטמא אלא בבשר עצמו ולא בטעם. מה שהגמרא בהמשך דנה ביחס ל"כל הנוגע בהם יקדש" הוא רק מצות עשה על הגברא לאכול לפי הזמן של החמור, אך אין ללמוד מכך שקיים איסור פיגול בטעם בלוע.

2. דין שליל ושליה

ביחס לקבוצה השנייה, יש לבחון את דבריו של רבי אלעזר בגמרא ביחס לדין שליל ושליה ועוד שני מקרים:

אמר רבי אלעזר: פיגל בזבח נתפגל השליל בשליל לא נתפגל הזבח. פיגל באלל נתפגלה מוראה במוראה לא נתפגל אלל. פיגל באימורין נתפגלו פרים בפרים לא נתפגלו אימורים.

לימא מסייע ליה ושויים שאם חישב באכילת פרים ובשריפתן לא עשה ולא כלום מאי לאו הא חישב באימורים נתפגלו פרים? לא, הא חישב באימורין נתפגלו אימורין עצמן.

ר' אלעזר מחדש שלמרות שישנם דברים שאין מפגלים את הקרבן אף על פי הם מתפגלים עמו וחל עליהם איסור פיגול. הגמרא מביאה לעיקרון זה ראייה ממחלוקת ר"ש ורבנן ביחס לפיגול בבשר פרים הנשרפים, שלכ"ע אינו מפגל אך פיגול באימוריהם יגרום לפיגול בשרם, אך ראייה זו נדחית במסקנת הגמרא, משום שגם בפרים הנשרפים אין הפיגול באימורים מפגל את הבשר.

מדברים אלו עולה כי ישנן שלוש שיטות ביחס למה מתפגל אגב הקרבן.

ר"ש סבור שיש צורך בכך שתהיה אכילת אדם או אכילת מזבח החיצון אך כל אכילת מזבח הפנימי אין בה אלא פסול ולא פיגול לאור דברים שהעלנו בסברת פיגול.

רבנן סבורים שיש צורך שתהיה אכילת מזבח כלשהו בין החיצון ובין הפנימי.

ר' אלעזר סבור שדי בכך שישנו לדבר זיקה לזבח בכללותו ואגב זה הוא מתפגל אע"פ שאין לו שום קיום של אכילה לא של מזבח כלשהו ולא של אדם אלא שריפה בעלמא כדוגמת פרים הנשרפים.

לביאור שיטת ר' אלעזר נזדקק לדבריו של רש"י ד"ה קסבר:

קסבר רבי אלעזר שליל גופיה דזיבחה היא דעובר ירך אמו הוא. ומיהו אין מחשבתו מפגלת הזבח דדבר שאין דרכו לאכול הוא, דרובא דאינשי לא אכלי ליה. ושליל עצמו לא נתפגל מדקתני מתני' לאכול שליל או שליא בחוץ לא פיגל.

רש"י כותב שסברת ר' אלעזר הסובר שהשליל מתפגל היא משום שהוא חלק מגוף הזבח שהרי הוא חלק מגוף הקרבן שכן עובר ירך אימו הוא. אמנם כדי להסביר מדוע הוא אינו מפגל כתב רש"י משום שאין דרכו להאכל וממילא אינו חשוב דיו כדי שמחשבת הפיגול תתפשט על ידו לכל הקרבן. זאת, למרות שבפירושו למשנה כתב רש"י ביאור אחר מדוע אינו מפגל:

לאכול שליל – שבמעיה.

לא פיגל – את הזבח דלאו גופיה דזיבחה הוא.

מדברים אלו עולה שהסיבה שלא מפגלים בשליל אינה בגלל שאינו חשוב או לא נאכל אלא משום שאינו חלק מן הקרבן שהרי הוא הופך להיות יישות נפרדת.

ניתן לפרש את רש"י בשני אופנים:

האחד, המשנה תואמת את שיטת ר' אלעזר ובה הוא ראה את מקורו על מנת לחלוק על ר"ש ורבנן. כך גם ביאר רבא את המשנה למסקנה כראיה לשיטת ר' אלעזר בעניין השליל שעליו לא נאמר במפורש במשנה שאין חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא. אלא שבמשנה ביאר את הסיבה לכך שאין מפגלים על ידו, וזה משום שאינו מגוף הזבח **הקרוב למזבח**, ובגמרא ביאר מדוע הוא מתפגל, וזה משום שיש לו שייכות לגוף הזבח מעצם היותו **בשר מבשר הבהמה**. השליל נמצא במצב ביניים בו הוא היה מגוף הזבח ממש ובשר מבשרו והפך ליישות נפרדת זאת בניגוד לביצים וחלב כפי שיבואר לקמן.

השני, המשנה חולקת בהו"א על שיטת ר' אלעזר. לפי המשנה גם שליל ושליל לא מתפגלים אגב הקרבן, וזאת כיון שאינם חלק מגוף הזבח (עובר לאו ירך אימו הוא). לעומת זאת, ר' אלעזר סבור שהם כן מתפגלים והם חלק מגוף הזבח. כך נראה מלשונו של רש"י ב"לימא מסייע ליה" – שאינו מסייע רק בעניין פרים הנשרפים, אלא ביחס לעיקרון עצמו שלכאורה אין לו ביסוס מן המשנה עצמה.

נעיר עוד, שביחס לשליל ושליל ציטטו התוספות את התו"כ שממעט שני חלקים אלו מדין נותר. אך כיון שידוע שיש קצבה לזמן אכילתם ויש איסור לאוכלם לאחר מכן, הרי שיש לפרש מיעוט זה כמוסב רק על דין מחשבת נותר שהיא פיגול. כך באמת מבאר הרמב"ם, שסובר שהם כן חייבים בנותר פיגול וטמא כלשון המשנה וכהוכחת רבא.

התוס' בחרו לחלק בין איסור האכילה לבין דין הנותר וחייב השריפה. ניתן להצביע על חילוק זה כבר בגמרא בדף נו ע"ב המחלקת בין איסור האכילה שעל הגברא, שמתחיל כבר מבערב, בעוד שחייב השריפה שזהו גדר בחפצא חל רק בבוקר. ניתן בהחלט לומר שכיון ששליל ושליל הינם חלק מגוף הזבח ולכן זמן אכילתם נקבע ככלל הזבח, אך חיוב השריפה תלוי בגדר החפצא כפי שנותר לעצמו ואז הם כבר יישות נפרדת שדינה שונה מן הזבח עצמו.

הראב"ד, לעומת זאת, תמה מדוע דין פיגול חל בהם ולא דין נותר וטמא? על כך הוא מתרץ שני תירוצים:

א. ישנה גזה"כ שבפיגול מרבים כל דבר הנאכל, וזאת משום שפיגול הינו פסול שכולל את כל הקרבן, ובכלל זה גם השליל והשליל שבו. משא"כ נותר וטמא, שאינם אלא פסולים נקודתיים שחלים על אברים מסוימים ואינם מגדירים את כל הקרבן ולכן הם אינם חלים על השליל והשליל (שכל עוד לא יצאו מגוף הבהמה בדרך של לידה, לא יכולה לחול עליהם קדושת קודשים, והרי הם בהווייתם הבסיסית, שהיא בשר חולין).

ב. יש לחלק בין פיגול שנובע מדחייה בידיים, ובין נותר שנובע מאזלת ידיים. (ולפ"ז צ"ל שהשליל והשליל שבתוך בהמת קודשים, קיימת בהם ההגדרה הבסיסית של בשר קודשים גם טרם הלידה, ולפיכך הם יכולים להתפגל).

3. ביצים וחלב

הקבוצה השלישית, הם אינם אברים מגוף הבהמה, אלא יישות עצמאית לחלוטין השונה מהבמה בשם ובמראה. ניתן להשתמש בדיוק מדבריו של רש"י כדי להגדיר את ההבחנה ביניהם. רש"י בפירושו למשנה מגדיר את שליל ושליל כדבר שאינו מגוף הזבח. לעומת זאת, ביחס לביצים וחלב כותב רש"י:

חלב המוקדשין – חלב שבדדיה.

אין חייבין עליהן משום פיגול – אם פיגל בזבח ואכל מחלבה לא מחייב כרת דלאו זיבחה הוא.

כלומר, חלב וביצים לא רק שאינם חלק מגוף הזבח, אלא הם יישות עצמאית שאינה בעלת שם זבח כלל כיון שאינן ממין הבשר הקרב למזבח. (ולכן בקדושת הגוף לעולם המעילה בהם היא מדרבנן בלבד, (בניגוד לקדושת דמים שמעילתם מדאורייתא).

הרמב"ם (פסוה"מ יד, ה-ח) מסכם את העניין בצורה מסודרת ומחלק את המקרים השונים למספר קבוצות:

ה. אלו דברים שאינן ראויין לאכילה מן הקרבנות וראויין להקטרה: הדם והאימורין ובשר העולה והקומץ והלבונה מן המנחות הנקמעות.

ו. ואלו ראויין לאכילה ואינן ראויין להקטרה: הבשר הנאכל מכל הזבחים בין הנאכל לכהנים בין הנאכל לכל אדם. ושיירי המנחות. ושתי הלחם ולחם הפנים.

ז. ואלו דברים שאינן ראויין לא לאכילה ולא להקטרה. בשר חטאת הנשרפת. והעור של בהמה כולו חוץ מעור האליה שהוא [ראוין] לאכילה. אבל המוראה והוא הקרום הדק הדבק בעור ומבדיל בינו ובין הבשר אינו ראוי לאכילה. וכן העצמות והגידים והקרניים והטלפיים. והנוצה של עוף והצרניים והחרטום שלו וראשי אגפיים וראש הזנב. אפילו מקומות הרכים מכל אלו הדבוקים בבשר שאילו יחתכו מן החי יבצבץ הדם ויצא הואיל ואינן חשובין נקראים דבר שאינו ראוי לאכילה לענין הקרבנות.

וכן המרק והתבלין והשליל והשליא וביצת העוף והבשר שפולטתו הסכין בשעת הפשט וישאר מודבק בעור והוא הנקרא אלל. כל אלו אינן חשובין לענין מחשבת הקרבנות והרי הן כדבר שאין ראוי לאכילה.

ח. ומחשבין על דבר העומד לאבוד או על דבר העומד לשריפה. המחשב באחת מאותן ארבע העבודות או ככולן. לאכול דבר שאין דרכו לאכילה. או להקטיר דבר שאין דרכו להקטרה. בין במחשבת המקום בין במחשבת הזמן הזבח כשר. כיצד חשב לשתות מדם הזבח. או לאכול מאימוריו. או מן הקומץ ומן הלבונה. בחוץ או למחר. או שחשב להקטיר מבשר הזבח או משיירי המנחה בחוץ או למחר הרי הזבח כשר. וכן אם חשב לאכול או להקטיר מן העור ומן העצמות והגידין והמרק או האלל וכיוצא בהן. בין במחשבת זמן בין במחשבת מקום הזבח כשר. וכן אם חשב לאכול מפריים ושעירים הנשרפין בחוץ או למחר הרי הן כשרים. וכן כל כיוצא בזה.

לעומת זאת, ביחס למה שמתפגל אגב הזבח מחלק הרמב"ם (פסוה"מ יח, כב-כג) בין שליל ושליל לכול השאר:

כב. זבח שנתפגל, או שנותר לאחר זמנו ואכל ממנו. מן העור. או מן המרק. או מן התבלין. או מן האלל. או מן המוראה. מן הגידים ומן הקרניים ומן הטלפיים. מן הצפרניים מן החרטום ומן הנוצה ומביצי העוף. אינו חייב כרת. וכן טמא הגוף שאכל דברים אלו מקרבן כשר אינו חייב כרת. אבל מכין אותו מכת מרדות.

כג. אכל מן השליל. או מן השליא. חייב משום פגול ונותר וטמא כאוכל משאר בשר הזבח.

מן הרמב"ם עולה שביצים וחלב לא מתפגלים אע"פ שגם הם נאכלים על ידי הדחק, שכן אינם מגוף הזבח כלל. כך גם יש לומר ביחס למרק ורוטב (כפי שהוסבר לעיל) וודאי ביחס לאלל ועצמות וגידים שאינם נאכלים כראוי. זאת, בניגוד לשליל ושליה שאע"פ שאינם חשובים הרי שניתן לומר שהם נאכלים והם חלק מבשר הקרבן.

נראה שלדעת הרמב"ם רבא לא חיזק את דעתו של ר' אלעזר בכל המקרים שהביא, אלא רק ביחס לשליל ושליה כפי שנאמר במשנה, זאת בגלל המורכבות הקיימת בהם כפי שהעלינו לעיל. אשר לפרים הנשרפים פסק הרמב"ם (בהלכה ז) שאינם מתפגלים למרות שהם יכולים להיאכל והם חשובים, כיון שאין להם מתירים שזה עיקרון שהתעלם ממנו ר' אלעזר.

נמצא, שבדרך כלל מה שלא מפגל גם לא מתפגל, מפני שאינו חלק מגוף הבהמה. לעומת זאת, בשליל ושליה כיון שהם בשלב הראשוני חלק אינטגרלי מן הקרבן ולאחר זמן הופכים ליישות אחרת. לכן למשוך את שם הקרבן אחריהם אין בכוחם, אך נכללים הם בקרבן לכשיתפגל.

4. לחמי תודה ושתי הלחם

בדומה לדין השליל והשליה ישנם גורמים נוספים שאינם מפגלים אך מתפגלים וזאת מפני התלות הסיבתית הקיימת ביניהם לעיקר הקרבן. הגמרא במנחות טו ע"א עוסקת בקרבן תודה ולחמיו וכן כבשי עצרת ולחמיהם:

מ"ט? אילימא משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא: מנין ללחמי תודה שנקראו תודה?
שנאמר: והקריב על זבח התודה חלות, אי הכי איפכא נמי! הא לא קשיא, לחם איקרי
תודה, תודה לא איקרי לחם; אלא הא דקתני: הכבשים מפגלין את הלחם והלחם אינו
מפגל את הכבשים, לחם היכא אשכחן דאיקרי כבשים?
אלא (לאו) היינו טעמא, לחם גלל תודה ואין תודה גלל דלחם, לחם גלל דכבשים ואין
כבשים גלל דלחם. וצריכי, דאי אשמעינן תודה, התם הוא דכי מפגל בלחם לא מפגלא
תודה, משום דלא הווקקו זה לזה בתנופה, אבל כבשים דהווקקו זה לזה בתנופה,
אימא כי מפגל בלחם ליפגלי נמי כבשים, צריכא.

תחילה תלתה הגמרא את ההגדרה בשם הקרבן, ודחתה זאת לאור הדוגמא השנייה של כבשי עצרת. למסקנה, תולה הגמ' את ההגדרה בעיקר ובמתיר – לחמים מתפגלים אגב הקרבן כיון שהם טפלים לו ונגרר דינם אחר דינו. אך ביחס ליכולת לפגל את הקרבן כולו על ידיהם יש לדון גם קריאת שם מספיקה, או שמא צריך שיהיה הפיגול בעיקר הקרבן.

הגמרא המשיכה להסתפק האם ניתן יהיה לצרף כזית מאכילת התודה והלחם כדי לפגל את הלחם (ביחס לתודה, ברור היה לה שאין הלחם, הגרוע, מצטרף לאסור את

החמור ממנו). הגמרא מקשה על האפשרות שהתודה תצטרף לפגל את הלחם מק"ו – אם המפגל שהוא חצי זית תודה לא מתפגל, כיצד חצי הזית של הלחם שלא מפגל יתפגל?

אף שהגמרא מותירה ק"ו למסקנה, הרמב"ם (פסוה"מ יז, ח) פוסק שהתודה מצטרפת לפגל את הלחם. בליקוטי הלכות ביאר שהרמב"ם הבין שלמרות קושיית הגמרא הדבר נותר בספק, ולכן החמיר הרמב"ם. אך השפת-אמת תירץ שהגמרא כאן מניחה שאין עבודות מצטרפות ולכן אותו חצי זית לא חזי לאצטרופי ובטל ממנו לגמרי שם פיגול, אך הרמב"ם פסק כמ"ד שעבודות מצטרפות בפיגול, ולכן מכיוון שאותו חצי זית פיגול ראוי להצרף אל חצי זית פיגול בשר, ראוי הוא גם להצטרף לפגל את הלחם.

5. מנחת נסכים ולוג שמן של מצורע

בשני מקומות מביאה הגמרא מחלוקת תנאים בדין מנחת הנסכים, ואחד מהמקומות הסיבה לאי-היותם פיגול שונה. במנחות טו ע"ב הדיון הוא האם אינם מתפגלים כי הם מנותקים מגוף הקרבן, כדין ביצים וחלב. ובזבחים מד ע"א הטעם הוא משום שאין להם מתירים ולכן אין בכוחם להתפגל.

ניתן לבאר סתירה זו בכך ששורש שני העניינים אחד הוא – מכיוון שאין להם מתירים מוכח שהם יישות בפני עצמה, ויישות עצמאית מעידה על נתק ושונות מגוף הקרבן. ואכן רש"י על הגמרא מביא את שני העניינים באותה סוגיה. מחד, הוא טוען כי הדם מתירן ליקרב ולכן הוא כדבר שיש לו מתירים למזבח, ומאידך הוא כותב שהטיעון נגד של רבנן הוא משום ש"לאו מזבחה נינהו".

אשר לעצם הטענה שהדם מתיר אותם, ביאר הרמב"ם (בפירושו למשנה, זבחים ד, ג):

ור' מאיר אומר שדם הקרבן מכשיר הנסכים הבאים עמו למזבח ולפיכך חייבין עליהן משום פגול. וחכמים אומרים שהנסכים מכלל המתירין לא שיש להן מתיר אלא דינן כדין הדם.

במשנה בזבחים מובא דין הנסכין וגם דין לוג שמן של מצורע כשתי מחלוקות נפרדות. גם בגמרא במנחות מובאים שני מקרים אלו בנפרד וטענת ר"מ בשני המקומות היא כי גם לנסכים יש מתיר.

השפ"א בזבחים מעיר כי ניתן היה לחלק בין המחלוקת ביחס לשמן למחלוקת ביחס לנסכים, ולכן זה הובא בשתי מחלוקות נפרדות. ביחס לשמן אין הוא קרב על מזבח החיצון, וזהו טעמו של ר"ש, ואילו ביחס לחכמים ניתן לומר שהם יסברו שלוג השמן קשור לאשם יותר מנסכים לקרבן. אע"פ שבגמרא במנחות שתי המחלוקות הן בין ר"מ לחכמים.

אשר לדעת רבנו, ישנן שתי אפשרויות ביחס להבנת דין הנסכים שאינם מתפגלים:

א. נסכים אינם ממין הקרבן גם כאשר הם באים עם הזבח.

ב. נסכים הם חלק מן הקרבן אך אין הם זקוקים לדם כדי להתירן.

הנפק"מ תהיה האם הם נפסלים בשל כך, או שהם כשרים לחלוטין. כלומר, לאופן א' הם כשרים לחלוטין שכן אינם חלק מהקרבן אולם לאופן ב' הרי שהם נפסלים אולם לא מתפגלים כיון שאינם תלויים בדם.

אשר ליכולת לשנותם לזבח אחר, טענו התוס' (מנחות טו ע"ב) כי יש לחלק בין שחיטה כשרה שקובעת את נסכי הקרבן, לשחיטה פסולה של פיגול שהיא מרצה רק לפיגולה ולא להכשר כל הקרבן. המקדש־דוד מחלק בין מקרה של שינוי לזבח אחר לגמרי, ובין שינוי לבהמה אחרת מאותו סוג קרבן.

י. הפיגול – במתירי הקרבן

1. הגדרת המתירים במנחה ובזבח

מתירי קרבן בהמה הם הדם והאימורים, וכל אחד מהם נחשב כמתיר¹⁷ בפני עצמו, ולא כחצי מתיר, מפני שלכל אחד מהם מטרה עצמאית – הדם לכפרה והאימורים לריח ניחות. כך גם לגבי מתנות הדם בחטאת חיצונה ובקודשים קלים שאינם מעכבות זו את זו – די לחשוב באחת מהן מחשבת פיגול כדי שהקרבן יתפגל, כיון שהשאר אינן חלק מעצם הכפרה, אלא הן תוספת מצוה בעבודת הקרבן, או דין נוסף הנלמד מהפסוק "סביב".

לעומת זאת, מתירי המנחה הם הקומץ והלבונה, ויש לברר את מעמדם לגבי פיגול.

הרמב"ם בפיהמ"ש (סוף פרק א) משווה אותם לדם ואימורים, וממילא הקטרתם דומה לזריקה והקטרה, שכל אחד מהם הוא מתיר בפני עצמו. וכן משמע מרש"י בזבחים מא ע"ב. סדר עבודתם שנוי במחלוקת: ברמב"ם (מעשה הקרבנות יג, יב) וברש"י על החומש (ויקרא ב, ב) כתוב שליקוט הלבונה נעשה לאחר הקמיצה וההקטרה היא משותפת לשניהם. ברם, רש"י במנחות יג ע"ב כתב שליקוט הלבונה

17. אמנם ידועה החקירה האם חובת הקדמת הקטרת האימורים לאכילת הבשר היא משום שהאימורים הם מתירי הבשר בגמר הכפרה והריצוי, או שמא הקדמתם היא מדין 'שלא יהא שולחן מלא ושולחן רבך ריקם' (ולכן אם אבדו או נטמאו מותר לאכול את הבשר). הנפק"מ לכאורה תהיה – האם מותר לאכול את הבשר כבר עם נתינת האימורים על גבי המזבח (כששולחן הרב מלא), או שמא חובה להמתין עד שיישרפו באש (גמר הריצוי), כמשתמע מלשון הספרי במדבר קיח.

נעשה לאחר הקטרת הקומץ והלבונה מוקטרת בפני עצמה. לפי דבריו ניתן לומר שהקטרת הקומץ היא כזריקה ואילו הקטרת הלבונה היא כהקטרת אימורים.

בשיטה מקובצת (זבחים פג ע"ב, אות ב) עולה שקמיצת הסולת היא מתיר להקטרת הלבונה ולא רק של השיריים. אך יש להדגיש כי ביחס להקטרתם מפורש בגמרא במנחות יג ע"ב שניתן להקטיר את הלבונה לפני הקומץ ולהיפך ואינם מעכבים זה את זה וכך גם מפרש רש"י שם במפורש.

העולה מן האמור לעיל – שלפי שיטת רש"י קמיצת הקומץ הינה עבודה שלמה, וניתן לפגל בה את המנחה ללא תלות במחשבת ליקוט הלבונה, כשם שזריקת הדם אינה תלויה בהקטרת האימורים, ולפיכך הקומץ על מנת ללקט לבונה במחשבת פיגול – דינו כפיגול ממתיר למתיר. אולם לגבי הקטרת הקומץ והקטרת הלבונה – אין הקרבן מתפגל על שיפגל ששתיהן, והמפגל באחת מהן דינו כמפגל בחצי המתיר. כך עולה מן המשנה בדף יג ע"א שלא חשה לדין פיגול בחצי מתיר וכן בגמרא בדף טז ע"ב שמגדירה מתיר שלם כקמיצת סולת כי אין דין ליקוט לבונה זהה לכהן. כך גם עולה מן הגמרא בזבחים מב ע"ב שמצטטת שהדין שעבודה אחת מפגלת בכל עבודות המנחה חוץ מהקטרה בלבד.

אמנם, הרמב"ם (פסולי המוקדשים טז, ז) סבור שליקוט לבונה הינו חלק מפעולת הקמיצה ולכן היא אסורה בזר. לדבריו, היא נחשבת חצי מתיר ולכן צריך לחשוב על שניהם כדי לפגל ולא רק על אחד מהם. וכך הם דבריו:

חשב מחשבת זמן בשעת קמיצה אבל לא בשעת ליקוט הלבונה, או שחשב מחשבת הזמן בשעת ליקוט הלבונה אבל לא בשעת קמיצה, הרי זו פסולה ואינה פגול עד שיחשב מחשבת הזמן בכל המתיר שהוא הקומץ עם הלבונה, בשעת קמיצת הקומץ וליקוט הלבונה, או בשעת נתינת שניהן בכלי, או בשעת הולכתן או בשעת זריקתן.

ונראה שהרמב"ם סבר שכל הגמרות המוזכרות לעיל, שמהן משתמע שקמיצת הלבונה וליקוטה אינן תלויות זו בזו, לא נפסקו להלכה, כיוון שיש ברייתא בגמרא בסוטה יד ע"ב שממנה משתמע שכל ד' עבודות קיימות גם בלבונה ולא רק הקטרה כפי שסברה הגמרא במנחות:

סדר מנחות כיצד? אדם מביא מנחה מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב, ונותנה לתוך כלי שרת ומקדשה בכלי שרת, ונותן עליה שמנה ולבונה ומוליכה אצל כהן, וכהן מוליכה אצל מזבחה ומגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן ודיו, ומסלק את הלבונה לצד אחד וקומץ ממקום שנתרבה שמנה, ונותנו לתוך כלי שרת ומקדשו בכלי שרת, ומלקט את לבונה ונותנה על גביו (ומעלה אותו לגבי מזבח), ומעלהו ומקטירו בכלי שרת, ומולחו ונותנו על גבי האישים.

הרמב"ם (מעשה הקרבנות יג, יב) פסק כברייתא זו. ממילא מוכח שסבר שישנה עבודת קמיצה גם ביחס ללבונה והוא מעשה הליקוט שלה והנחתו על הקומץ. זו גם הסיבה שפסק הרמב"ם שליקוט לבונה פסול בזר מדין קמיצה, ולא מדין הולכה.

2. פיגול בחצי מתיר

בגמרא בזבחים מא ע"ב מובאת מחלוקת ר"מ ורבנן אם מפגלים בחצי מתיר או לאו. דוגמאות נוספות לכך מופיעות במשנה במנחות (טז ע"א) ובתוספתא זבחים (ג, ט-יב) ביחס לשני בזיכי לבונה, שני כבשי עצרת, מתנות חטאת פנימית, [הזאה ומיצוי דם בחטאת העוף]¹⁸.

מחלוקתם ניתנת להתפרש בשלוש אפשרויות:

אפשרות א – ר"מ סובר שהמחשבה היא הפוסלת את הקרבן והעבודה היא רק מנוף ואין צורך במתיר כולו. לעומת זאת, רבנן סוברים שהעבודה היא מפגלת ולכן אם אין עבודה שלמה אלא רק חצי מתיר אין כאן פיגול.

בדומה לכך ניתן להסביר את דברי התוס' בזבחים בדף כט ע"א – שגם למ"ד מפגלים בחצי מתיר, היינו דווקא כשהחצי הוא מסוים, כמו סימן אחד בשחיטה או פסיעה אחת בהליכה. גם כאן הסברה היא שצריך שיחול שם עבודה על העבודה המפגלת ולכן היא צריכה להיות בדבר מסוים. לעומת זאת, מן התוס' בדף כח ע"ב עולה שגם בתחילת סימן ובסופו ניתן לפגל. לשיטה זו נראה שהעבודה היא רק מנוף כדי לפסול את הקרבן ואין צורך בעבודה שלמה או דבר המסוים שייגדיר אותה.

אפשרות ב – ר"מ סבר שכיון שמדובר בעבודת מתיר של אותו החלק, יש בכוחה לפגל את הקרבן שהיא באה להתירו. ורבנן סוברים שכיון שהשירים לא מותרים באכילה עד שיוקרבו שני המתירים, נמצא שמחשבתו בטלה שכן הם ממילא אסורים באכילה.

ראיה לכך ניתן להביא מן הגמרא בזבחים קי ע"א:

בעי ר' יצחק נפחא: קומץ מהו שיתיר כנגדו בשירים? מישראל שרי או קלושי מיקלש?
אליבא דמאן? אי אליבא דרבי מאיר דאמר: מפגלין בחצי מתיר, מישראל שרי! אי
אליבא דרבנן דאמרי: אין מפגלין בחצי מתיר, לא מישראל שרי ולא מקלש קליש!

18. אמנם ביחס לשתי עבודות אלו הציג המנח"ח שתי שיטות האם הם נחשבות כעבודות עצמאיות או שמה אינם אלא עבודה אחת שהכל צורך זריקת הדם והוי כחצי מתיר. אמנם בדעת הרמב"ם יש להסתפק שכן לא הזכיר את הצורך לפגל גם בהזאה אלא כתב בפימה"ש שהמיצוי בעוף הוא כמו זריקה ושמה כוונתו לכל התהליך מההזאה עד המיצוי ולא חש לפרט שכן כלל בכך גם את עולת העוף.

כלומר מחלוקת ר"מ ורבנן תלויה בשאלה האם יש משמעות להתרה חלקית שאינה מבררת בפועל את היתר השיירים לאכילה. אמנם נראה כי ביאור זה אינו נכון שהרי לדעת רבנן אם יעשה חצי מתיר בשתיקה והחצי האחר במחשבת פיגול גם כן לא מפגל למרות שכבר אמורים השיירים להיות מותרים. זאת ועוד, פיגול יכול להעשות בכל העבודות שאינן מתיר כלל בעוד שהשיירים אסורים כך שאין זו סיבה למניעת הפיגול.

אמנם ניתן להציע את האפשרות הזו כיסוד למחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן במנחות טז ע"ב האם הולכת קומץ מפגלת, או שמעכבת אותה הולכת הלבונה. ושם סבר ר' יוחנן שכל עבודה שאינה מתרת, חברתה עבודה חשובה היא לפגל עליה בפני עצמה. וביאר רש"י שכיון שההולכה אינה חשובה כי אין לה תועלת עצמית אינה מעכבת בעד חברתה הולכת הקומץ מלפגל. כלומר, החיסרון בחצי מתיר הוא שהחצי השני שלא התפגל מעכב אותו, ואין החיסרון בכוחו של החצי המפוגל. ניתן לומר שישנו כאן דמיון לאפשרות ב שהוצגה לעיל.

לעומת זאת, המנח"ח (קמד, יא) ביאר שההבדל הוא אם העבודה מתירה או לא. ולכן כל עבודה שאינה מתירה היא בעצמה חשובה לפגל בפני עצמה כי אינה תלויה באחרים. לדבריו, דווקא בשחיטה שישנם שני סימנים,¹⁹ או קמיצה המתירה למנחה כולה או בהקטרה שהיא מתיר לשיירים, אז כל חצי מתיר הינו חלוש ואינו יכול לפגל את כל המנחה או הקרבן. אך בהולכה או בקבלה שאין הן עבודות המתירות, חשובות עבודה בפני עצמן ולא חצי מתיר. הסבר זה יותר קרוב לאופן הראשון שתולה את חיסרון חצי מתיר בכך שאין כאן עבודה שלמה מפוגלת.

הרמב"ם (פסוה"מ יז, טז) פסק שאין כבש מפגל את חברו ולא ציין שמדובר בשחיטה או זריקה אלא בעשייה, ומוכח שלא סבר כמו המנח"ח:

חשב באחד משני הכבשים מחשבת הזמן, ועשה השני במחשבה נכונה, זה שעשאוהו במחשבת הזמן פגול והשני כשר.

הגמרא במנחות (טז ע"ב) מעלה ספק במחלוקת ר"מ ורבנן, ולפי הדרך שבה פושטת הגמרא את הספק ניתן לעמוד על סברות מחלוקתם:

הקטיר שומשום לאכול שומשום עד שכלה קומץ כולו – רב חסדא רב המנונא ורב ששת, חד אמר: פיגול, וחד אמר: פסול, וחד אמר: כשר. לימא, מ"ד פיגול כר"מ, ומ"ד פסול – כרבנן, ומ"ד כשר – כרבי! ממאי? דלמא עד כאן לא קאמר ר' מאיר התם – אלא דחישב בשיעורו, אבל הכא דלא חישב בשיעורו לא! ועד כאן לא קא

19. ומוגדרים כחצי מתיר בגמרא בפסחים טב ע"ב.

אמרי רבנן התם – אלא דלא חישוב ביה בכלייה מתיר, אבל הכא דחישוב ביה בכלייה מתיר ה"נ דפגיל!...

אלא מ"ד פיגול – דברי הכל, מאן דאמר פסול – דברי הכל, מאן דאמר כשר – דברי הכל; מאן דאמר פיגול דברי הכל, קסבר: דרך אכילה בכך ודרך הקטרה בכך; ומ"ד פסול דברי הכל, קסבר: (אין) דרך אכילה בכך ואין דרך הקטרה בכך, והואי לה כמנחה שלא הוקטרה; ומאן דאמר כשר דברי הכל, קסבר: דרך הקטרה בכך ואין דרך אכילה בכך.

מדובר באדם שהקטיר שיעור שומשום מן הקומץ והלבונה כדי לאכול שיעור שומשום, וכך חזר ועשה עד שגמר להקטיר את כל הקומץ והלבונה. תחילה הגמרא משווה בין מקרה זה למקרה של פיגול בחצי מתיר. אך הגמרא חוזרת בה ומציעה לחלק הן לדעת ר"מ והן לדעת רבנן: ייתכן שר"מ מודה שחיסרון בשיעור הנו חסרון חמור ואינו חשוב כלל, ואינו כחצי מתיר שיש בו חשיבות מסוימת. ואף לרבנן – ייתכן שמכיוון שבסופו של דבר כל המתיר התפגל, מצטרפים כל חלקי הפיגול לשיעור מלא.

לבסוף הגמרא מציעה שהמחלוקת היא האם הפיגול תלוי בדרך אכילה או בדרך הקטרה, ולפי זה ההנחה היא שפיגול בחצי מתיר אינו מפגל משום שאין דרך עבודה בכך כיון שזקוקים לשני המתירים אלא משום שהעדר המתיר מפקיע מזה גדר של שם עבודה מלא.

ג. אפשרות שלישית ניתן להציע על פי גמרא אחרת העוסקת במחלוקת זו. על פי הגמרא בזבחים מא ע"ב מעלה הגמרא אפשרות שמחלוקת ר"מ ורבנן היא דווקא כשחצי העבודה שלא נתפגל נעשה לפני החצי שנתפגל, שאם לא כן אנו אומרים לגבי החצי (שנעשה בסתם) ש"כל העושה – על דעת ראשונה עושה". אך הגמרא דוחה אפשרות זו ומסיקה שרבנן מכשירים אף במקרה זה.

לעומת זאת בגמרא במנחות טז ע"א המהלך הוא הפוך: תחילה מנסה הגמ' לטעון שר"מ ורבנן נחלקו רק במקרה שהקדים הפיגול לסתם, אך דוחה זאת כי רואים שר"מ חלק אף בהקדים סתם לפיגול.

אף שהכלל "על דעת ראשונה הוא עושה" נדחה, ניתן לפרש את מחלוקת ר"מ וחכמים עד כמה צריך הדיבור של הפיגול להיות מפורש, או שסגי במחשבה בעלמא. דבר זה תלוי בשאלה האם פיגול הינו איסור מחשבה על הקרבן או יצירת איסור ממשי. אמנם, נראה שזה דווקא בהו"א, אך למסקנה המחלוקת היא מחלוקת עקרונית האם מפגלין בחצי מתיר גם אם לא התכוין לכל המתיר. אמנם בדעת רבנן ניתן לומר שגם אם התכוין צריך בכל זאת לומר בפה מהסיבה שנאמרה לעיל, כיון שזהו הליך של יצירת איסור ממשי ולא כי בהכרח צריך עבודה שלמה שתתפגל.

הגמרא במנחות (ז ע"א) מציגה ספק נוסף המתקשר למחלוקת זו ביחס לפיגול הקטרה על ידי הקטרה:

חריפי דפומבדיתא: הקטרה מפגלת הקטרה, ואפילו לרבנן דאמרי: אין מפגלין בחצי מתיר, ה"מ היכא דחישב ביה בשירים, ולבונה במילתא קיימא, אבל הכא דחישב לה בלבונה, כמה דחישב ביה בכליה מתיר דמי...

יתיב רב מנשיא בר גדא קמיה דאביי ויתיב וקא אמר משמיה דרב חסדא: אין הקטרה מפגלת הקטרה, ואפילו לר"מ דאמר: מפגלין בחצי מתיר, ה"מ היכא דחישב בהו בשירים, דקומץ מתיר דידהו, אבל הכא דקומץ לאו מתיר דלבונה הוא, לא מצי מפגל ביה.

מן הגמרא עולה שגם אם נאמר שלפי רבנן אין מפגלין בחצי מתיר משום שאין כאן עבודה שלמה שמתפגלת, הרי שבמקרה וכן חושב על כל העבודה זה יועיל שהרי גם אומר זאת בפיו. אמנם בדעת ר"מ שהמחשבה חלה על הקרבן ומפגלתו זה בתנאי שזוהי עבודת מתיר אך במקרה שאין יחס של מתיר ביניהם אין ביכולתה לפגל.

לבסוף הגמרא מביאה נפק"מ שבה כולם יסכימו שיהיה פיגול, ופסקה הרמב"ם (פסוה"מ טז, ח):

חשב בשעת הקטרת הקומץ שיקטיר הלבונה למחר אינה פגול שאין הקטרה מפגלת הקטרה, וכן אם הקטיר הלבונה לבדה או הקומץ לבדו והוא מחשב לאכול שירים למחר הרי זו פסולה ואינה פגול שאין מפגלין בחצי מתיר, אבל אם הקטיר את הקומץ לבדו וחשב שיקטיר לבונה למחר ואחר כך הקטיר הלבונה וחשב שיאכל השירים למחר הרי זה פגול, שהרי פשטה מחשבת זמן בכל המנחה.

כלומר, כיון שהזכיר בעת הפיגול את שני המתירים הרי שניכר בפיו שכוונתו שיתפגל כל הקרבן וממילא יכולה לחול מחשבת הפיגול על כל הקרבן כאיסור ממשי, משא"כ כאשר לא הוזכר המתיר השני. כלומר, הגמרא קיבלה את מה שנאמר בדעת רבנן, ורק משום שהקטרה לא מפגלת הקטרה נדרשה להוסיף את העניין שלאכול שירים למחר.

אמנם יש לשים לב להבחנה בין פירושי הראשונים לבבא זו: "הקטיר קומץ להקטיר לבונה לאכול שירים למחר". רש"י (מנחות ז ע"א ד"ה לימא הקטיר) פירש – שחשב בהקטרת הקומץ על שני דברים אלו: להקטיר לבונה למחר ולאכול שירים למחר, בניגוד לרמב"ם (שם) שפירש שחישב בהקטרת הקומץ להקטיר לבונה למחר, ובהקטרת לבונה חישב לאכול שירים למחר.

השפ"א מקשה על שני הפירושים ומציע ביאור שלישי:

הנה לפירש"י הסברא תמוה דמה בכך דחישב גם על השירים ודאי פיגול דקומץ שהי' על השירים פיגול הוא אבל חצי מתיר הוא כיון דמחשבת הקטרת לבונה לא מעלה

ולא מוריד מאחר דאין הקטרה מפגלת הקטרה וגם הדיוק בין לשון לאכול בין ולאכול דקדייק קלוש הוא. גם פי' הרמב"ם שבשעת הקטרת לבונה חישב על השירים סברא דחיקא היא כיון דפיגול הראשון לאו כלום הוא מה לי במעשה אחרונה וגם העיקר חסר מן הספר שלא נזכר בגמ' מה שחישב בשעת הקטרת לבונה.

ולולי הראשונים ז"ל הי' נראה לע"ד לפרש דחישב בשעת הקטרת קומץ להקטיר לבונה במחשבת אכילת שירים למחר, כי היכי דמחשבין מעבודה לעבודה בפסול דשלא לשמה ששחט ע"מ לזרוק שלא לשמה פסול ה"ה היכא שחישב בהקטרת הקומץ שיקטיר הלבונה בפסול מחשבה דפיגול ואפי' אי נימא דכה"ג לאו פיגול הוא מ"מ עכ"פ אם באמת חישב אח"כ ג"כ בשעת הקטרת הלבונה כן מהני המחשבה הראשונה להיות נקרא פיגול בכל המתיר.

נראה ליישב את דעת הרמב"ם באופן הפוך ממה שהבין אותו השפת-אמת. הרמב"ם סבור שעיקר הפיגול נעשה בהקטרת הלבונה (ולא בהקטרת הקומץ) שנעשתה על דעת אכילת שיריים למחר, ואין כאן כל קשר לדין הקטרה מפגלת הקטרה. בעיית חצי מתיר נפתרת בעקבות העובדה שחשב על כל מתירי המנחה במובן של איחור זמן וממילא פשטה מחשבת זמן בכל המנחה.²⁰ לאור זאת ביאור הגמרא בדעת רבנן לא נדחה, אלא רק האוקימתא של הקטרה מפגלת הקטרה. זאת, בניגוד לדעת רש"י והשפת-אמת שמתירים את פעולת הקטרת הלבונה בסתם, וחוזרת בעיית חצי מתיר.

3. דין פיגול בדבר שאין לו מתירים

המשנה בזבחים (מב ע"ב) מפרטת דברים שאין להם מתירים למזבח או לאדם שאינם בכלל הפיגול והאוכלם אינו חייב כרת. רש"י (מנחות יד ע"א ד"ה כל) תמה מדוע אין פוטרים מכרת מצד שקומץ, לבונה ודם הם המתיר בעצמו ולא מצד שאין להם מתירין, ומעמיד באוקימתא שכבר נעשתה עבודת המתיר באופן חלקי ואע"פ כן לא חייב כרת בגלל הטעם השני ולא הראשון.

דין זה שאין מפגלים בדברים המתירים יכול להיות מוסבר בשני פנים: א. אין דין פיגול כיון שהוא מתיר ואם יאכלוהו אז לא קרב המתיר כמצוותו. ב. משום שאין לו מתירין הרי שהוא עצמאי ואין אפשרות לפגלו באמצעות פעולות אחרות הקודמות לו כיון שאינן מתייחסות אליו כדי להתירו וה"ה גם לא לפגלו.

בעקבות כך דנו הראשונים האם הוא לא נפסל כלל בשל עצמאותו ולא רק שלא מתחייבים כרת באכילתו או שמא הוא נפסל שכן הוא חלק מקרבן גדול שמתפגל.

20. המנח"ח במצוה קמד אות א מעיר כי ה"ה אם חישב בזריקות של חטאת הפנימית לזרוק את חלקם מחר ובאחרות חישב לשפוך שירים מחר שנתפגל כל הקרבן מטעם שפשטה מחשבת פיגול בכל הקרבן גם לדעת רבנן.

4. פיגול מתיר על ידי מתיר אחר

המשנה במנחות (יג ע"א) מביאה מחלוקת בין ר' יוסי לרבנן האם ניתן לפגל בקומץ את הלבונה או לא:

הקומץ את המנחה לאכול שיריה או להקטיר קומצה למחר מודה רבי יוסי בזה שהוא פיגול וחייבין עליו כרת. להקטיר לבונתה למחר – רבי יוסי אומר פסול ואין בו כרת, וחכ"א פיגול וחייבין עליו כרת. אמרו לו מה שינה זה מן הזבח? אמר להן שהזבח דמו ובשרו ואימוריו אחד ולבונה אינה מן המנחה.

טעם המחלוקת העולה לכאורה מן המשנה הוא האם מפגלים ממין למין מכיוון שהכול נחשב לאותו שם של קרבן, או שמא אין מפגלים כי זהו מין אחר. אולם בגמרא מובאת דעתו של רבי יוסי הסובר שאין מפגלים מבזיך לבונה לבזיך לבונה, אע"פ ששניהם אותו מין – מוכח שטעמו של רבי יוסי אחר.

נראה שסברת רבי יוסי היא שכל מקום שהמתיר הוא עצמאי יש לפנינו שני סדרי עבודה נפרדים שאינם מושפעים זה מזה. ממילא אם נפגם סדר עבודה אחד הוא אינו מפגל את סדר העבודה האחר, ולכל היותר פוסלו.

לעומת זאת, רבנן סבורים שכאשר הם נקבעים בכלי אחד זה מורה שהם בני חדא ביקתא ויש להם קדושת הגוף ושם קרבן משותפים, כך שכל אחד מהווה רק חלק מן השלם. ממילא כאשר נתפגל מתיר אחד נתפגל שם הקרבן ולא רק סדר עבודתו וממילא מתפגל גם המתיר השני. משא"כ בשני כבשי עצרת, שאע"פ ששם משותף להם, שניהם קרבנות עצמאיים שמתוסף להם שם קרבן כללי יותר. לכן כאשר נתפגל אחד מהם אין הוא גורר את חברו בהכרח, כיון שהוא עומד כשלעצמו.

הרמב"ם (פסוה"מ יז, יז) פוסק כסתמא דמשנה בדף טז ע"א הסותמת כדעת ר' יוסי שאין מתיר מפגל מתיר:

שחט אחד מהן וחשב בשעת שחיטתו שיאכל מבשר השני למחר שניהן כשירים שאין מחשבין מזה על זה.

5. הקטרה מפגלת הקטרה

הגמרא (בדף יז ע"א) דנה בשאלה האם הקטרה מפגלת הקטרה. נראה שהשאלה תלויה בשאלה האם מתיר יכול לפגל מתיר. אם אינו מפגל – הרי גם הקטרה לא תפגל הקטרה, שהרי הינה עצמאית. אמנם למ"ד שמתיר מפגל מתיר – הוא הדין לכאורה שגם הקטרה תפגל הקטרה. נמצא, שספקה של הגמרא הינו רק לדעת ר' יוסי. למסקנה עולה שאין הקטרה מפגלת הקטרה, שכן מתיר אינו מפגל מתיר.

6. פיגול הקרבן על ידי פיגול חלקי

במשנה (זבחים כז ע"ב ו-כט ע"ב) נאמר במפורש כי קרבן מתפגל גם על ידי מחשבת אכילת מקצתו חוץ לזמן, ואפילו כזית ממנו, וה"ה להקטרת מקצת מאימוריו.

לעומת זאת, במשנה במנחות יג ע"ב מובאת מחלוקת תנאים האם מחשבת פיגול במקצת מן המנחה מפגלת את כולה, או לא. במשנה ובגמרא מובאים שני מקרים שהם שלושה: א. השוחט את כבשי העצרת על מנת לאכול אחת משתי החלות חוץ לזמן; וכן המקטיר את ביזיכי השולחן על מנת לאכול את אחד הסדרים של לחם הפנים חוץ לזמן. ב. השוחט בהמה על מנת לאכול רק אחד משתי ירכיה חוץ לזמן. ג. השוחט את כבשי העצרת ע"מ לאכול חצי זית מכל חלה חוץ לזמן (וה"ה לבזיכים).

לגבי המקרה הראשון נחלקו רבי יוסי ורבנן במשנה, רבי יוסי סובר שהחצי השני פסול אך אינו פיגול, וחכמים סוברים ששניהם פיגול. ביחס למקרה השני מובאת מחלוקת אמוראים לפיה רב הונא סבור שר' יוסי חולק גם במקרה זה ורב נחמן סבור שהוא מודה בו. מחלוקתם בפרשנות דברי ר' יוסי ביחס לזה גוררת גם מחלוקת ביחס למקרה השלישי.

לפי רב הונא יש לבאר שר' יוסי סבור שדין הפיגול כדין הטומאה וביסודו הוא יוצר חלות ממשית של איסור של מה שחשבו עליו מחשבת פיגול. בכלל מחשבה זו כלול מה שהוא חלק אחד עם אותו החלק וממילא כל מה שאינו בכלל אותו חלק לא מתפגל. אין הבדל אם מדובר בשתי חלות שהם גופים פיזיים נפרדים או שני ירכיים שהם שני חלקים של שלם אחד. לפי הבנה זו לא תועיל מחשבה מפורשת על שניהם כיון שהם חלוקים בעצמם כשני גופים וגם ירכיים לעניין זה אם יוגדרו כשני גופים לא תועיל מחשבה לצרפם לכזית אע"פ שכדי שיתפגלו שניהם תועיל מחשבה.

רבנן סוברים לשיטתו, כי מחשבת הפיגול הינה מחשבה שהיא בעצמה יוצרת פסול על הקרבן בכללותו ללא התייחסות לחלק ספציפי שנאסר. מחשבה זו בכוחה לגשר על חילוק גופים ולצרף זית מכל הקרבן כולו גם אם מדובר בגופים נפרדים ובמיוחד אם חשב על כך במפורש.

לפי רב נחמן מחלוקתם יותר מצומצמת ביחס להבנת פעולתו של דין הפיגול ולכ"ע המחשבה חלה על בשר הקרבן ממש אלא שנחלקו אם הוי שני גופים שהרי הוא מחולק פיזית או גוף אחד כיון ששם הקרבן משותף להם. ממילא רק לפי הבנה זו ניתן להציע בדעת ר' יוסי הצעת ביניים שאם תהיה מחשבה מפורשת על שניהם יחדיו שהיא תוכל לצרף את שני חלקי הקרבן לכזית ולפגל את הקרבן, כפי שהסיקה הגמרא שביחס ללחם הפנים התורה הגדירה אותה כמנחה בעלת גוף אחד וכמנחה בעלת שני

גופים בהתאם לכוונתו של האדם. הגמרא מכריעה כדעת רב נחמן וממילא דעת רבנן נותרת בקיצוניותה כפי שעולה משיטת רב נחמן.

יא. המפגל בפנים על הנעשה בחוץ, ולהיפך

הגמרא בזבחים מד ע"ב וכן במנחות יד ע"א מביאה את מימרתו של ר' אלעזר בעניין פיגול בדבר הנעשה בפנים ומסיקה שאין מפגלים אלא במחשבה בחוץ בדבר הנעשה בחוץ. הגמרא מביאה לכך מקור מן ההשוואה לזבח השלמים שכל מעשיו ומחשבותיו נעשים על המזבח החיצון.

ראשית, נעיר כי אין הכרח לזהות דין זה עם דינו של ר"ש שסבור שקרבן פנימי מופקע לחלוטין מדיני פיגול משום שבכל שינוי בדינו הוא מיד נפסל בעוד שכאן מדובר על עבודות שנעשו בפנים ואעפ"כ נחלקו הראשונים כיצד להבין את דין זה:

הרמב"ם (פסוה"מ יז, ד-ו) ורש"י על המשנה הבינו שעל מנת לפגל צריך שהעבודה והמחשבה יהיו באותו מקום. נראה שלהבנתם חלוקות עבודות פנים מעבודות החוץ או אפילו מאכילת החוץ, וממילא אין אפשרות להשפיע על הקרבן באופן זה כיון שאינן מכשירות את המשך פעולתו במצב זה.

אולם **הראב"ד והתוס'** הבינו שזה דין בעבודת פנים שאין בה פיגול כיון שחומריתה גורמת שכל שינוי בה פוסל את הקרבן וכך לא מתאפשר מצב של פיגול. לפי זה, אם יהיו פיגול בעבודות החוץ של קרבן פנימי – הקרבן יתפגל.

נפק"מ תהיה במקרה שקיבל בפנים על מנת לזרוק בפנים למחר. לרמב"ם ולרש"י הקרבן יתפגל, ואילו לתוס' והראב"ד הוא רק ייפסל. כמו כן, נחלקו המפרשים אם דין זה אמור דווקא במקום שבפועל נעשתה בו העבודה שבפועל – כפי שעולה מן הירושלמי (יומא פ"ה ה"ד), או שמא מדובר בסוג העבודה ולא משנה היכן עשו אותה בפועל – כך עולה מדברי הרמב"ם (פסוה"מ ט, ו):

חשב על הדם הניתן למעלה לתתו למחר למטה, או על הדם הניתן למטה לתתו למחר למעלה, או שחשב על הדם הניתן בפנים בהיכל לתתו למחר במזבח החיצון, או שחשב על הדם הניתן במזבח החיצון לתתו למחר בפנים בהיכל אינו פגול, אף על פי שחשב מחשבת הזמן הואיל ושינה מקום נתינת הדם במחשבתו הרי זה פסול ואינו פגול, ומאחר שביארנו בהלכות אלו שהדם שניתן שלא במקומו כאילו ניתן במקומו למה לא יהיה זה פגול במחשבה זו שחשב ליתן הדם שלא במקומו למחר, מפני שהדם הניתן שלא במקומו אף על פי שהזבח כשר אינו מתיר הבשר באכילה כמו שביארנו...

אשר לחטאות הפנימיות שלכאורה אין היכי תמצוי לפגל בהן שכן לעולם הפיגול יהיה מבפנים לחוץ ולהיפך – ראה מש"כ לעיל בפרק ד.

המועדים

במקדש

לשון של זהורית – אחת או שתיים?

א. מבוא

ב. הסוגיה במסכת יומא

ג. שיטת תוספות ישנים

ד. שיטת הרמב"ם

ה. מנין היו קונים את הלשון של זהורית

ו. סיכום

א. מבוא

לשון של זהורית היא גיזת צמר סרוק הצבוע בתולעת שני,¹ הנזכרת כמה פעמים במשנה ובתלמוד כחלק מסדר עבודת יום הכיפורים. המשנה בפרק רביעי של מסכת יומא מלמדת שלאחר ההגרלה על שני השעירים הכהן הגדול קושר לשון של זהורית בראש השעיר המשתלח למדבר כדי להבדיל אותו מחברו הקרב כחטאת:

קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שלוחו, ולנשחט כנגד בית שחיתתו.²

התיאור הבא של הלשון מופיע בהמשך בפרק שישי של מסכת יומא בתיאור דחייתו של השעיר במדבר:

מה היה עושה? חולק לשון של זהורית, חציו קשור בסלע וחציו קשור בין שני קרניו, ודחפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד.³

במשנה בפרק רביעי הלשון הנקשרת בראש השעיר משמשת כסימן המונע בלבול בינו ובין השעיר שהוגרל לה'. אולם על פי המשנה בפרק שישי הלשון משמשת כ'מכשיר' בעל אופי נסי שבהלבנתו מתפרסמת מחילת העוונות לישראל, וכדברי המשנה במסכת

-
1. רש"י יומא לט ע"א ד"ה לשון; מא ע"ב ד"ה שתי לשונות. הצבע הכתום-אדום הופק מביציה של כנימת-מגן (Kermesidae) החיה על עצי אלון. ראה: זהר עמר, בעקבות תולעת השני הארץ-ישראלית, ירושלים, תשס"ז.
 2. יומא מא ע"ב. במאמר זה לא נדון בלשון שניתנה על השעיר הפנימי, אם אכן הייתה כזו (ראה להלן הערה 20).
 3. שם סז ע"א.

שבת: "מניין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח, שנאמר: 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'".⁴

בברייתא המובאת בגמרא מתבאר שקשירת לשון הזהורית בסלע ובין קרני השעיר הייתה תקנה מאוחרת, ואילו הנוהג המקורי היה קשירת הלשון בבית המקדש על פתחו של האולם כדי לפרסם בפני העם שנקלה בעזרה לצפות בעבודת יום הכיפורים את מחילת העוונות:

בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין – היו שמחין, לא הלבין – היו עצבין ומתביישין. התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין: הלבין – היו שמחין, לא הלבין – היו עצבין. התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו.⁵

יש לברר אם כן כמה לשונות היו, והאם הלשון שקושרים בראש השעיר היא זו שהתחלקה לאחר מכן. אגב כך יתבאר מהו המקור הכספי של ההקדש ממנו היו קונים את הלשון.⁶

ב. הסוגיה במסכת יומא

מלשון המשניות שהובאו לעיל נראה באופן פשוט שאת אותה הלשון שקושרים בתחילה להבדיל בין השעירים חולקים בסופו של דבר וקושרים בסלע ובין קרניו.

יתירה מזו, הסוגיה בגמרא על המשנה בפרק רביעי מסתפקת מהו משקל הלשון, לכאורה הלשון המוזכרת במשנה הניתנת לסימן, ור' יוסף מוכיח את דבריו מכך שהלשון טעונה חלוקה:

-
4. ישעיהו א, יח; שבת פו ע"א. ראוי לציין שקשירת לשון של זהורית בראש השעיר אינה נזכרת בתורה ואף לא במדרשי ההלכה.
 5. יומא שם. וראה יומא סח ע"ב שנראה שהדבר נתון במחלוקת תנאים ולדעת ר' ישמעאל התקנה המקורית לא התבטלה. וראה תוספות יום טוב יומא ו, ח. ראה גם ראש השנה לא ע"ב שלדעת ר' נחמן בר יצחק היא מתקנת ר' יוחנן בן זכאי. ראה גם ירושלמי יומא ו, ה המתאר את המנהג הקדום עם שינויים משמעותיים לעומת הבבלי (להלן הערה 10), וכן מדרש 'פתרון תורה' (נדפס בספר 'תורה שלמה' פרשת אחרי מות עמ' כג).
 6. ראה גם שערי היכל יומא (מערכה פז) הדין במצוות לשון של זהורית, מקורה וטעמיה; וראה גם מאמרו של הרב אורי רדמן, "לשון של זהורית – קשירתה בראש השעיר המשתלח כחלק ממהות עבודת השעיר" (מעלין בקודש, גיליון כו) הדין בהרחבה במהות הלשון של זהורית ובקשירתה בראש השעיר דווקא. שני מאמרים אלו עוסקים בקצרה גם בשאלות הנידונות במאמר זה בהרחבה. ראה גם מאמרו של הרב אברהם סתיו, "תפקיד הלשון של זהורית בעבודת יום הכיפורים" (מעלין בקודש, שם) העוסק במהות מצוות הלשון בהיבט הרעיוני.

לשון של זהורית – אחת או שתיים?

אמר רבי יצחק: שתי לשונות שמעתי, אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח. אחת צריכה שיעור, ואחת אינה צריכה שיעור, ולא ידענא הי מינייהו. אמר רב יוסף: ניחזי אנן, של שעיר המשתלח דבעי חלוקה – בעי שיעור, ושל פרה דלא בעי חלוקה – לא בעי שיעור.⁷

משמע לכאורה, שהגמרא מבינה שהלשון האמורה במשנה, זו שניתנת לסימן על ראש השעיר, היא הלשון הטעונה חלוקה. רש"י במקום מפרש שהחלוקה משמעותה חלוקת הלשון בין הסלע לקרני השעיר,⁸ ומשמע שמדובר באותה הלשון, ואכן הריטב"א והמאירי במקום מפרשים באופן פשוט שמדובר על אותה לשון. אולם הר"י מלוניל מפרש שאת הלשון מחלקים בין השעיר המשתלח לבין השעיר לה', ולפירושו אין ראייה מסוגיית הגמרא שמדובר באותה הלשון.⁹

מאידך, מאחר שמהברייתא המובאת לעיל מתבאר שהמנהג הקדום היה לתלות את הלשון על פתח האולם, ורק תקנה מאוחרת העבירה אותה למדבר, הרי שבהנחה שהלשון הניתנת לסימן הייתה גם בזמן התקנה המוקדמת, מוכרחים לומר שבזמן המנהג הקדום היו שתי לשונות. ממילא גם לאחר שהשתנה המנהג אפשר שעדיין המשיכו להשתמש בשתי לשונות: לשון אחת שניתנה לסימן שניתנה בראש השעיר גם בזמן המנהג הקדום ולשון שנייה המלבינה שבתחילה ניתנה על פתח האולם ולאחר מכן הועברה למדבר. אם לא נפרש כך, צריך יהיה לומר שלאחר שביטלו את התקנה המוקדמת, איחדו את שני התפקידים ללשון אחת.¹⁰

ג. שיטת תוספות ישנים

מקור נוסף השייך לעניין הוא המשנה בשקלים המפרטת את הדברים הנרכשים מכספי תרומת הלשכה לעומת אלו הנרכשים משיירי תרומת הלשכה:

-
7. יומא מא ע"ב.
 8. רש"י שם ד"ה דבעי חלוקה.
 9. הריטב"א ציין לפירושו אך כתב שפירוש רש"י מחוור יותר.
 10. במאמרו של הרב אורי רדמן מסיק שלדעת הירושלמי היו שתי לשונות, ומדבריו נראה שזאת דעת הירושלמי גם לאחר שבוטל המנהג הקדום. זאת מפני הדברים הבאים: "בראשונה היו קושרין אותו בחלונותיהן ויש מהן שהיה מלבין ויש מהן שהיה מאדים, והיו מתביישין אלו מאלו, חזרו וקשרו אותו בפתחו של היכל, ויש שנים שהיה מלבין ושנים שהיה מאדים, חזרו וקשרו אותו בסלע" (ירושלמי, יומא ו, ה). אין הדברים מוכרחים שכן, כאמור, גם לפי הבבלי חייבים לומר שבזמן המנהג הקדום היו שתי לשונות, ולדעות שלאחר התקנה הייתה רק לשון אחת מוכרחים לומר שלאחר התקנה איחדו את תפקידי הלשון ללשון אחת. מסקנה זו תיתכן גם לדברי הירושלמי.

פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית באין מתרומת הלשכה. כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר באין משירי הלשכה. (משנה, שקלים ד, ב)

הרא"ש בפירושו למשנה זו כותב: "ולשון של זהורית – שני תולעת שמשליכין לתוך שריפת הפרה, וכן עץ ארז ואזוב, אלא שהזכיר הלשון לבדו לחלק בין לשון זה ללשון של שעיר המשתלח", וכדבריו נקט הרע"ב וכמה מפרשני הירושלמי.¹¹

אולם תוספות ישנים גרסו אחרת במשנה בשקלים:

פרה ולשון של זהורית שבראש שעיר המשתלח באין מתרומת הלשכה, כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו באין משירי הלשכה. (תוס' ישנים, יומא סח ע"א ד"ה חולק)¹²

לגרסתם היו שתי לשונות, את הלשון שהיו קושרים בראשו לסימן קנו מכספי תרומת הלשכה, מפני שהיא צורך הקרבן שלא יתערב, ולכן באה מהכסף המוקדש לקרבנות ציבור; ואילו את הלשון השנייה שהיו קושרים קודם שילוחו לצוק הביאו משיירי הלשכה, מפני שאין בה צורך הקרבן אלא רק יש בו פרסום הנס של מחילת העוון.¹³ כך גם דעת הסמ"ג בתיאור עבודת יום הכיפורים: "ומה היה עושה חולק לשון של זהורית שבקרניו חציו היה קושר בסלע וחציו היה קושר בקרניו, ושנינו במסכת שקלים שזה הלשון היה בא משירי הלשכה, ולשון של מעלה [הנזכר קודם שנעשה לסימן] שנקשר בראשו היה בא מתרומת הלשכה".¹⁴

11. רבנו משולם ותלמיד רבנו שניאור ברבי משולם (הרשב"ש) על ירושלמי שקלים ד, ב.
 12. וראה גם ילקוט שמעוני (כי תשא, שפו) שגורס כגרסת התו"ם. וראה דק"ס שקלים פרק רביעי אות ג. בכך תוספות ישנים עונה על השאלה כיצד הותר לעבור על איסור מחמר ולהביא את הלשון על השעיר במדבר. לשיטתו את הלשון שחולקים בסלע הביאו לצוק כבר מאתמול שהרי הלשון שנחלקה איננה זו שנקשרת בראשו בזמן ההגדלה. (וראה בספר שערי היכל יומא מערכה פז בעניין המלאכות הנעשות בלשון של זהורית).
 13. שקל הקודש, שקלים ד, א, ביאור הלכה ד"ה לשון.
 14. סמ"ג עשה רט [אך ראה לשונו בעשה מה שכתב כלשון הרמב"ם להלן]. כך גם דעת תוספות הרא"ש יומא סז ע"א (לכאורה שלא כדעת הרא"ש בשקלים לעיל) וכן דעת תלמיד הרשב"א בסדר העבודה שלו.

לפי זה צריך לומר, שלדעת התוספות ישנים, הגמרא האומרת שהלשון "בעי חלוקה" אינה דנה על הלשון הניתנת לסימן אלא על משקל הלשון שבפרק ששי, ובכל זאת הסוגיה נקבעה כאן, אגב אזכור הלשון במשנתנו, והדבר דחוק.¹⁵

עוד צריך לומר לשיטתם, שהלשון הנקשרת בראש השעיר אינה חלק מעבודת השעיר, ואינה אלא לפרסם את כפרת העוונות, ולכן אינה באה אלא משיירי הלשכה, ואילו הלשון הניתנת לסימן, כיון שהיא צורך הקרבן באה מתרומת הלשכה.¹⁶

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פוסק את הדברים הבאים:

והעומר ושתי הלחם ופרה אדומה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית שקושרין בין קרניו כל אלו באין מתרומת הלשכה. (רמב"ם, שקלים ד, א)

בהמשך (הלכה ח) כותב הרמב"ם שכבש פרה וכבש שעיר המשתלח באים משיירי הלשכה אך לא מזכיר דבר בעניין לשון של זהורית שבאה משיירי הלשכה, שלא כמו הנזכר במשנה שלפנינו, ואף לא כפי הגרסה שהובאה בתוספות ישנים. המשנה-למלך (שקלים, שם) אכן כתב שיש טעות סופר ויש למחוק בהלכה א את המילים "שקושרין בין קרניו", ולשיטתו, כוונת הרמב"ם ללשון שמשליכים לתוך שרפת הפרה, כפירוש הרא"ש והרע"ב, לעיל. אלא שלפי זה נאלץ המל"מ להגיה את הרמב"ם גם בהמשך, והדבר מעט דחוק, וכפי שמסיים המל"מ "והדבר צריך תלמוד", ואף בספר מעשה רוקח כתב על דברי המל"מ: "זאני הצעיר חפשתי בכל הנוסחאות שיש לפנינו ובכת" ובכולם כתוב כנוסחתנו".

ואמנם בדקדוקי סופרים על מסכת שקלים כתב שבמשנה שהייתה לפני הרמב"ם לא נזכר בסיפא "לשון שבין קרניו", ורק ברישא בין הדברים שבאים מתרומת הלשכה נזכר "לשון של זהורית".¹⁷

בפירוש שקל הקודש (להגר"ח קנייבסקי) על הלכות שקלים כתב שגם לדעת הרמב"ם ישנן שתי לשונות, כשיטת תוספות ישנים, אלא שלדעתו הרמב"ם סובר שהלשון הנזכרת ברישא היא הלשון שבין קרניו והיא באה מתרומת הלשכה משום

15. נוח יותר היה לומר שתו"י מפרשים את לשון הגמרא 'בעי חלוקה' כדברי הר"י מלוגיל המפרש חלוקה בין השעיר המשתלח לבין השעיר לה', אולם תו"י עצמם (ד"ה של שעיר) דוחים פירוש זה ונוקטים כפירוש רש"י.

16. שקל הקודש שם.

17. דקדוקי סופרים, שקלים פרק ד אות ד (עמוד 30).

שיש בה צורך קרבן, וכל שכן הלשון שניתנה לסימן.¹⁸ אולם נראה באופן פשוט שאין צורך לפרש את הרמב"ם על פי שיטת תוספות ישנים שהיו שתי לשונות, ולשיטתו הלשון שנקשרה בראשו לסימן היא זו שנחלקה ונקשרה בסלע בעת שילוח השעיר למדבר. ראה לדבר מדבריו בהלכות עבודת יום הכיפורים (ג, ד) שם כותב הרמב"ם: "וקושר לשון של זהורית משקל שתי סלעים בראש שעיר המשתלח", הרי שמפרש שהלשון הניתנת לסימן בראש השעיר היא זו שצריכה להיות במשקל שתי סלעים כדי שיהיה בה כדי חלוקה כדברי הסוגיה ביומא בפרק רביעי, ושלא כפירוש תוספות ישנים,¹⁹ והיא הלשון המוזכרת בהמשך דבריו בהלכה ז: "חולק לשון של זהורית שבין קרניו", ולא מזכיר שזו לשון אחרת, וברור מרציפות דבריו שבאותו לשון מדובר.

בספר שקל הקודש (שם) מפרש שגם רע"ב וסיעתו סוברים שיש שתי לשונות ושתייהן באות משיירי הלשכה, אבל נראה שגם כאן אין צורך בכך, שהרי אינם גורסים במשנה בשקלים כגרסת תוספות ישנים. יש לציין שהפרשנות שלשון של זהורית היא הלשון הנשרפת עם הפרה הוא פירוש מחודש שכן בשום מקום בדברי חז"ל לא מצאנו שהלשון הנזכרת בפרה נקראת נקראת 'לשון של זהורית'. הניסוח המקובל הוא 'שני תולעת'.²⁰ יתירה מזו, התוספתא בשקלים בפרק ב' קובעת: "מזבח הזהב וכלי שרת בגדי כהנים ובגדי כהן גדול עץ ארז ואזוב ושני תולעת באין משירי הלשכה". הרי שהניסוח הוא 'שני תולעת', ובשונה מהמשנה, על פי פירוש הרא"ש והרע"ב, הרי שהתוספתא סוברת שתולעת השני באה מכספי שיירי הלשכה ולא מתרומת הלשכה, ולשיטתם צריך לומר שהתוספתא חולקת על המשנה. ואם באמת סברו שהיו שתי לשונות בעבודת יום הכיפורים לא היו נזקקים לפירוש מחודש זה. לכן נראה שגם הרע"ב וסיעתו סוברים שהלשון שהייתה ניתנת לסימן היא הלשון שהייתה נקשרת בסלע,²¹ אלא שחולקים על הרמב"ם בעניין המקור הכספי של הלשון שהרי לשיטתם לשון שבין קרניו נקנית משיירי הלשכה ולא מתרומת הלשכה.

18. שקל הקודש אות יח וכתב שכן דעת המאירי. וראה ביאור הלכה שם ד"ה לשון.
 19. ואף לא כפירוש הר"י מלוניל לעיל, שהרי אם כן היה צריך לפרש שמחלק את הלשון בין השעיר לה' לבין השעיר המשתלח. מלבד זאת, לשיטת הרמב"ם כלל לא ברור שהיו קושרים לשון גם על השעיר הפנימי, וראה רמב"ם, עבודת יום הכיפורים ג, ד ובנו"כ.
 20. ראה למשל משנה פרה ג, י; תוספתא מנחות ו; יומא מא ע"ב; סוטה טו ע"ב; קידושין נז ע"א ועוד, בכל המקומות הללו הניסוח הוא 'שני תולעת'.
 21. אמנם תוספות הרא"ש ביומא כתבו כדעת תוספות ישנים, אך הרא"ש במסכת שקלים לא פירש כשיטתם, וצ"ע. ומכל מקום בדעת הרע"ב בוודאי אין הכרח לומר שהיו שתי לשונות.

ה. מנין היו קונים את הלשון של זהורית

אגב הבירור כמה לשונות היו, למדנו מאיזה כסף של ההקדש היו קונים את הלשון של זהורית. לדעת הרע"ב וסיעתו הלשון שבאה לצורך שרפת הפרה באה מתרומת הלשכה והלשון של זהורית באה משיירי הלשכה.²² לדעת הרמב"ם והמאירי לשון של זהורית באה מתרומת הלשכה,²³ ונראה שלדעתו גם הלשון שבאה לשרפת הפרה באה מתרומת הלשכה כדין הפרה עצמה.²⁴ לדעת תוספות ישנים וסיעתם הלשון הניתנת לסימן באה מתרומת הלשכה מפני שנחשבת צורך קרבן, והלשון הנקשרת בסלע באה משיירי תרומת הלשכה מפני שאין בה צורך הקרבן עצמו.

כאן המקום לציין שיש פירוש נוסף על המשנה בשקלים, פירוש הריבב"ן, הסובר שהמשנה עוסקת בלשון על פי שני המנהגים: הקדום והמאוחר. הלשון של זהורית שבאה מתרומת הלשכה היא הלשון שהיו שמים בפתח האולם על פי המנהג הקדום, והלשון הנזכרת בסיפא שבאה משיירי הלשכה היא הלשון שבין קרניו.²⁵ יש מהאחרונים שנקטו בחילוק זה כדי לפרש את שיטת הרמב"ם.²⁶

שיירי הלשכה	תרומת הלשכה	
כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו	פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית	משנה שלפנינו
כבש פרה וכבש שעיר המשתלח	פרה אדומה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית שבין קרניו	רמב"ם ומאירי
לשון שבין קרניו שמלבין	לשון של זהורית של שרפת הפרה	רע"ב; רא"ש; רבנו משולם; תלמיד הרשב"ש
כבש שעיר ולשון שבין קרניו שמלבין	פרה ולשון של זהורית שבראש שעיר המשתלח לסימן	תוספות ישנים ותוספות הרא"ש, סמ"ג
לשון שבין קרניו	לשון שבפתח האולם	ריבב"ן

22. לדעת שקל הקודש הנזכר היו שתי לשונות גם לשיטת הרע"ב ושתייהן היו באות משיירי הלשכה.
23. לדעת שקל הקודש הנזכר היו שתי לשונות גם לשיטת הרמב"ם ולדבריו שתייהן באות מתרומת הלשכה.
24. ונראה שאינו סובר כדעת התוספתא בשקלים שהובאה לעיל ש'שני תולעת' בא משיירי הלשכה, אחרת היה מציין זאת.
25. ריבב"ן שקלים ד, ב (דף י ע"ב).
26. ראה מרכבת המשנה על הרמב"ם (שקלים ד, א) שכותב שלדעת הרמב"ם לעתיד לבוא יחזור הדבר שיתלו את הלשון על פתח האולם, שלא כתקנת ריב"ז המוזכרת בר"ה לא ע"ב, מפני שכאשר ייבנה המקדש יחזור הדבר ליושנו (כדברי הרמב"ם בהלכות לולב ז, טו: "ותקנה זו עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש כשיבנה בית המקדש יחזור הדברים לישנן"), ולכן פסק שהלשון באה מתרומת הלשכה שכן דיבר על ההלכה לעתיד לבוא.

ו. סיכום

במשניות ביומא נזכרת הלשון של זהורית בשני מקומות, פעם אחת נקשרת לסימן ופעם אחרת נקשרת לצורך פרסום מחילת עוונותיהם של ישראל, על פי המנהג הקדום הנהוג במקדש שתי לשונות היו: אחת לסימן על השעיר ואחת לפרסום עוונות בשער האולם. לאחר שבוטלה התקנה, לרוב שיטות הראשונים מדובר באותה הלשון (רמב"ם; רש"י; רע"ב וסיעתו), וכך עולה מפשטות הסוגיה ביומא (מא ע"ב). יש שחולקים, על פי גרסה אחרת במשנה במסכת שקלים, ולדעתם גם לאחר שבוטל המנהג הקדום, היו שתי לשונות, לשון אחת הייתה נקשרת לסימן בראש השעיר המשתלח, ולשון אחרת, שמשקלה שני סלעים, הייתה נקשרת בסלע ובשעיר ומלבינה בשעת דחיית השעיר (תוספות ישנים וסיעתם).

הלשון נקנתה מכספי תרומת הלשכה (רמב"ם), ויש אומרים שנקנתה משיירי תרומת הלשכה (רע"ב וסיעתו; ריבב"ן). לדעה שהיו שתי לשונות: הלשון שבאה לסימן – מתרומת הלשכה, והלשון שנקשרה בסלע ומלבינה – משיירי תרומת הלשכה (תוספות ישנים).

טהרות

השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים

א. הקדמה

ב. דיני היולדת

ג. האתגר החברתי והמשפחתי שבשמירת הלכות טהרה

1. שכיחות טומאת משכב ומושב

2. שכיחות טומאת מגע, היסט, מדף ונתז רוק

3. טומאה למפרע

4. האמנם השתתפו נידות ויולדות בסעודות קודשים?

ד. טומאת אוכלין בחולין, תרומה וקודש

ה. חולין שנעשו על טהרת הקודש

ו. מחלוקת רש"י ורמב"ם בסוגיות "חולין שנעשו על טהרת הקודש"

1. שיטת רש"י

2. שיטת הרמב"ם

3. סיכום שיטות רש"י והרמב"ם

ז. היתר מגע יושבת על דם טהור בחולין שנעשו על טהרת הקודש

1. ביאור "משנה ראשונה"ו"משנה אחרונה" לפי שיטת רש"י

2. ביאור "משנה ראשונה"ו"משנה אחרונה" לפי שיטת הרמב"ם

ח. מודעות לבעיית שיתוף הנשים בסעודות קודשים

א. הקדמה

מאמר זה דן ברקע ובהשפעה של שינוי מתועד שנעשה בהלכה בתקופת חכמי המשנה.

השינוי האמור קשור למעמדם של "חולין שנעשו על טהרת הקודש" ביחס ליולדת שנמצאת ב"ימי הטוהר" שלה בערב פסח. תיעוד השינוי מופיע במשנה ובסוגיית הגמרא בנידה עא ע"ב. הבנת הסוגיה דורשת היכרות עם מושגי יסוד בענייני טהרות.

בטרם נדון בסוגיה בנידה, נסקור את דיני היולדת ביחס לטומאה וטהרה, תוך התמקדות בהשלכות החברתיות של דיני טומאתה (כמו גם של דיני טומאתן של נשים נוספות), ונעסוק בהרחבה בהגדרה ובתשתית ההלכתית של המושג "חולין שנעשו על טהרת הקודש".

ב. דיני היולדת

דיני היולדת מופיעים בתורה בתחילת פרשת תזריע (ויקרא יב):

וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזרע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דוּתָהּ תטמא... ושלישים יום ושלישת ימים תשב בְּדָמֵי טְהָרָה כְּכֹל קֹדֶשׁ לֹא תִגַּע וְאֵל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֵא עַד מְלֵאת יְמֵי טְהָרָה: וְאִם נָקְבָה תֵּלֵד וְטָמְאָה שְׁבַע יָמִים כְּנִדְתָּהּ וְשָׁלִישִׁים יוֹם וְשִׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דָּמֵי טְהָרָה: וּבְמֵלֵאת יְמֵי טְהָרָה לְבֶן אוֹ לְבַת תָּבִיא כְּבֶשֶׂת בֶּן שָׁנָתוֹ לְעֵלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תָר לְחֻטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַפֶּה: וְהִקְרִיבוּ לְפָנַי ה' וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהְרָה מִמִּקְרַדְמֶיהָ, זֹאת תוֹרַת הַיִּלְדוֹת לְזָכָר אוֹ לְנִקְבָּה: וְאִם לֹא תִמָּצֵא יָדָהּ דֵּי שָׁה וְלִקְחָהּ שְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בָנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֵלָה וְאֶחָד לְחֻטָּאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַפֶּה וְטָהְרָה.

נסכם בקצרה את עיקרי ההלכות הנוגעות לטומאתה וטהרתה של היולדת, שנלמדו בתורה שבעל פה מפרשה זו (לפי פסיקותיו של הרמב"ם):

היולדת זכר טמאה 7 ימים והיולדת נקבה טמאה 14 ימים. טומאתה בימים אלה היא כטומאת הנידה,¹ שהיא טמאה חמורה,² והרי היא בימים אלה מטמאת משכבות ומושבבות³ (כגון מיטות⁴, כיסאות⁵, סדינים⁶ ושטיחים⁷) שיושבת או שוכבת או נשענת עליהם, או שכובד גופה מכביד עליהם אף מבלי שהיא נוגעת בהם בבשרה.⁸ כמו כן, בימים אלה היא אסורה לבעלה כנידה.⁹ בתום הימים הללו, היולדת טובלת מטומאתה החמורה, ומונה "ימי טוהר" (33 ימים ליולדת זכר או 66 ימים ליולדת נקבה) שבהם היא מותרת לבעלה מן התורה גם אם רואה בהם דם מרחמה.¹⁰ במשך ימי הטוהר, היא כבר אינה טמאה כנידה המטמאה משכבות ומושבבות, והרי היא בגדר "טבולת יום ארוך".¹¹ אמנם, היא עדיין טמאה בטומאה המחייבת אותה כרת על ביאת המקדש או על אכילת קודשים במזיד,¹² וכמו כן אסור לה לגעת בקודש אף שאין על כך עונש

1. איסורי ביאה י, א
2. מטמאי משכב ומושב ג, ב; שאר אבות הטומאות י, ב
3. מטמאי משכב ומושב א, א. במאמר זה נתייחס באופן כללי ל"טומאת משכב ומושב", אף שיש גם "טומאת מרכב", ויש כמה הבדלים בין טומאת משכב ומושב לטומאת מרכב (ראה הל' מטמאי משכב ומושב ו, א-ב).
4. הל' כלים כז, ז
5. הל' כלים כה, א
6. הל' כלים כז, יב
7. הל' כלים כז, יא
8. מטמאי משכב ומושב ז, א. טומאת משכב ומושב נקראת גם "טומאת מדרס" (הל' כלים א, ג).
9. איסורי ביאה ד, ב
10. איסורי ביאה ד, ה. לדין בזמן הזה ראה שם יא, ה-ו.
11. גמרא נידה ע"ב; רמב"ם, מטמאי משכב ומושב ה, ד
12. פסולי המוקדשין יח, יג-יד; ביאת המקדש ג, יב-יד.

כרת.¹³ בסוף ימי הטוהר שלה היא טובלת שוב,¹⁴ אך היא עדיין בגדר "מחוסרת כפרה" שאסורה באכילת קודשים ובביאת המקדש עד שתביא את קרבנה,¹⁵ "קרבת היולדת", שהוא קרבן "עולה ויורד" שהרכבו תלוי במצבה הכלכלי.¹⁶

ג. האתגר חברתי והמשפחתי שבשמירת הלכות טהרה

1. שכיחות טומאת משכב ומושב

טומאת משכב ומושב היא בעלת השלכות חברתיות מרחיקות לכת בחברה השומרת על דיני טהרות, ובפרט בכל הנוגע לנשים. משכב או מושב שנטמא בטומאת מדרס הוא אב הטומאה¹⁷ החוזר ומטמא את האדם¹⁸ הנוגע בו או הנושא, או אפילו מי שכובד גופו מכביד עליו אף מבלי לגעת בו.¹⁹ אדם כזה נעשה ראשון לטומאה, ואסור לו לגעת בקודשים או לאכול מהם עד שיטבול במקווה ויעריב שמשו.²⁰

עצם הימצאותם של מטמאי משכב ומושב בקרבת אנשים שאוכלים קודשים עלולה להוביל לתקלות חמורות. אמנם גם זב, מצורע ובוועל נידה²¹ נמנים בין מטמאי המשכבות והמושבות,²² אך תופעות אלו יחסית נדירות. לעומת זאת, מקרב הנשים, מלבד היולדת, גם הנידה והזבה מטמאות משכבות ומושבות,²³ והרי "הזיבות מצויה בנשים יותר מבגברים בהרבה מאוד כפי שהדבר ידוע" (פיה"מ לרמב"ם, קנים א, ה), ואין צריך לומר שהנידות היא תופעה שכיחה.²⁴

-
13. פסולי המוקדשין יח, יב; מטמאי משכב ומושב ה, ד
 14. זו דעת הרמב"ם מטמאי משכב ומושב ה, ד; ובפיה"מ נידה ג, ו; ופה"מ נגעים יד, ג.
 15. מחוסרי כפרה א, א; פסולי המוקדשין יח, יד; בית הבחירה ז, יח; ביאת המקדש ג, ז
 16. שגגות י, א-ב
 17. מטמאי משכב ומושב א, א; שם ז, א
 18. טומאת מת ה, ז. הדברים אמורים במשכבות ומושבות שנטמאו ע"י כל האנשים שהם בגדר "מטמאי משכב ומושב", למעט הבוועל נידה, שמשכבו ומושב אינם אלא ולד הטומאה, כטומאת מגע (מטמאי משכב ומושב ג, ב).
 19. מטמאי משכב ומושב ז, ב
 20. שאר אבות הטומאות י, א
 21. לא מדובר בהכרח במי שעבר ובעל באיסור. ראה הל' שגגות ה, ו.
 22. מטמאי משכב ומושב א, א; שם ג, א; טומאת צרעת י, יא
 23. מטמאי משכב ומושב א, א
 24. לדעת רוב הראשונים, הנידות היא המחזור החודשי הרגיל של האשה, ואילו הזיבות הנשית היא תופעה יחסית נדירה. ואולם, קולמוסים רבים נשברו בנסיון להסביר את שיטת הרמב"ם בהגדרת הנידה והזבה. להרחבה בנושא זה ראה ההקדמה לפרק ו מהלכות איסורי ביאה, מהדורת "מפעל משנה תורה", וראה מאמרי "הצעת פתרון למבוכה גדולה בהל' איסורי ביאה פרק ז" (יונתן רבינוביץ ויוחאי מקבילי), סיני, גליון קמה. וראה גם "ההדרה חדשה של תשובת

למשל, משפחה שנאספת בירושלים כדי לאכול קרבן פסח, חגיגה, שלמים או תודה, תתקשה מאוד מאוד לשמור על הטהרה הנדרשת לאכילת קרבנות אם ימצא בסביבתה אחד ממטמאי המשכבות והמושבות. ננסה לחשוב על משפחה שמתאכסנת בבית מלון בירושלים כדי לחגוג יחד את ליל הסדר, ולאכול קרבן פסח בליל ט"ו בניסן, וקרבן חגיגה ושלמי שמחה למחרת ביום ט"ו ועד יום ט"ז בניסן.²⁵ נמצא שבני המשפחה צריכים לשמור על טהרתם לאכול קודשים מיום י"ד עד יום ט"ז – כ-48 שעות.²⁶ לצורך הדוגמה, נניח שמדובר בבית מלון חדש לגמרי, ושכל המתקנים שלו (ובפרט כל המשכבות והמושבות) חדשים וטהורים.²⁷ נניח שאחת מבנות המשפחה נמצאת במצב שהיא מטמאה משכבות ומושבות (כגון שהיא נידה, זבה או יולדת בימי הטומאה שלה). האשה הטמאה עלולה לטמא²⁸ בקלות כל שטיח, כסא, ספה או מיטה וכדומה העשוי מחומרים המקבלים טומאה באופן שאלו יחזרו ויטמאו בני משפחה אחרים, כך שלא יוכלו לאכול קודשים עד שיטבלו במקווה ויעריב שמשם. למשל, בן משפחה שנמנה על קרבן הפסח עלול לדרוך על שטיח שנטמא במדרס האשה בליל ט"ו, עוד לפני שאכל את חלקו מהקרבן, ולהיטמא באופן שיאסר עליו אכילת קודשים עד ליל ט"ז.

הרמב"ם בעניין ספירת ימי נידה וזיבה על-פי כתב ידו, ודיון במשמעותה" (הרב בנימין אוריאל), המעיין, גליון טבת תשע"ה.

25. כדין שלמי חגיגה ושמחה שנשחטו ביום ט"ו בניסן – ראה מעשה הקרבנות ט, ה; שם י, ו.
26. אמנם קיימת אפשרות שיאכלו קודשים גם בליל ט"ו ויומו וגם ביום ט"ז מבלי לשמור על טהרה ברצף, כגון שאכלו בליל ט"ו ובבוקר של ט"ו, ולאחר מכן נטמאו בטומאת ערב וטבלו לטומאתם והעריב שמשם כך שמותר להם לאכול בט"ז. ואפילו שמרו על טהרה ברצף, עדיין צריכים טבילה מדרבנן לפני כל סעודה שאוכלים בה קודשים, מפני היסח הדעת (ראה הל' שאר אבות הטומאות יג, ג).
27. במציאות שלנו, קשה להעלות על הדעת שניתן לטהר מיטות, מזרונים, כורסאות, ספות וכדומה שנטמאו, שהרי טהרתן דורשת הטבלתן במקווה (רמב"ם, מקוות א, א). ובעת העתיקה מסתבר שבאמת היו מטבילים מיטות וכיוצא בהן (משנה, מקוות ז, ז).
28. לכאורה, ניתן היה להבין שאשה לא תטמא מדרסים שאינם בבעלותה (כגון בבית מלון), לפי דברי הרמב"ם (כלים כד, ז) שכתב: "אין אדם מטמא במדרס משכב ומרכב שאינו שלו, שנאמר (ויקרא טו, ה): 'והנגוע במשכבו' וכו'". אולם מהלכות רבות בהל' מטמאי משכב ומושב פרק יב ובהל' שאר אבות הטומאות פרק יח עולה בצורה ברורה שאדם מטמא מדרסים שאינם שלו, ולכן נראה שדברי הרמב"ם בהל' כלים באו למעט משכב גזול בלבד, ואין דבריו שם שייכים לאשה שמתארכת בבית מלון. ראה מל"מ ומרכה"מ הל' כלים שם, וראה תפא"י כלים פרק כג בועז אות ה.

2. שכחות טומאת מגע, היסט, מדף ונתז רוק

אפילו נניח שניתן להתגבר על בעיית המשכבות והמושבבות עצמן (על ידי שימוש בחומרים שאינם מקבלים טומאה, כמו למשל כסאות פלסטיק), קשה מאוד להבין כיצד תוכל אשה נידה, זבה או יולדת בימי טומאתה להסב לשולחן החג עם שאר בני משפחתה, כשאלה אוכלים קודשים בטהרה. כל מגע הכי קטן²⁹ שלה או של בגדיה³⁰ באחד מבני משפחתה יטמא אותו. כמו כן, כל מגע שלה באוכל הקדוש יטמא אותו.³¹ בנוסף, יש דרכים שבהם מטמאי משכב ומושב מטמאים אנשים, כלים ומאכלים גם מבלי לגעת בהם ישירות, ובהם "טומאת היסט"³² ו"טומאת מדף"³³. ואם לא די בכך, הרי שגם הרוק שלה הוא אב הטומאה המטמא אדם, כלים ומאכלים בכלשהו,³⁴ כך שכל נתז מפיה³⁵ עלול לגרום לתקלה חמורה. כיצד תוכל אשה כזאת להסב לשולחן החג שבו אוכלים קודשים?

3. טומאה למפרע

טומאות נוספת, המיוחדות למטמאי משכב ומושב הנשיים, הן טומאת "מעט לעת שבנידה"³⁶ "טומאת וסתות"³⁷ ו"טומאת כתמים"³⁸ שהן טומאות מדרבנן,³⁹ מספק.⁴⁰

29. טומאת מת א, ג

30. פשוט שבגדיה טמאים מדרס, לכל הפחות לאחר שישבה בהם. וגדולה מזו אמרו (רמב"ם, מטמאי משכב ומושב ט, ד): "וכן נדה שישבה עם הטהורה במטה – בגדיה [=של הטהורה] טמאין מדרס", וכל שכן בגדיה של הנידה עצמה.

31. גם אם לא הוכשר האוכל לקבל טומאה על ידי הרטבתו באחד משבעת המשקים המכשירים, שהרי "חייבת הקודש מכשרתן" (שאר אבות הטומאות יב, יג).

32. מטמאי משכב ומושב ח, א-ב. דוגמה פשוטה של טומאת היסט: כגון שהאשה הטמאה מזיזה קלות את השולחן שעליו מונח האוכל הקדוש, הרי האוכל נטמא, ואפילו השולחן עשוי מחומר שאינו מקבל טומאה, ואפילו מונח האוכל בכלים שאינם מקבלים טומאה.

33. מטמאי משכב ומושב ו, ג-ה. "מדף" מלשון "ריחו נודף" (פה"מ זבים ד, ה). לדעת הרמב"ם, טומאה זו היא מדרבנן. אדם, כלים, אוכלים ומשקים שנטמאו במדף הם ראשון לטומאה, ומטמאים אוכלים ומשקים. וזוהי טומאת "עליונו של זב" (נידה לב ע"ב; רמב"ם, מטמאי משכב ו, ו; פה"מ כלים א, ג).

34. מטמאי משכב ומושב א, יד-טו. זוהי טומאת "מעיינות הזב".

35. "צנורא" בלשון חז"ל, ראה למשל נידה לג ע"ב

36. מטמאי משכב ומושב ג, ד

37. מטמאי משכב ומושב ג, ה

38. איסורי ביאה ט, ב; מטמאי משכב ומושב ג, ו

39. מטמאי משכב ומושב ג, ט

40. שמא כבר עבר זמן משנטמאה בפועל עד שגילתה שנטמאה (פה"מ נידה א, א). ובטומאת כתמים יש ספק "שמא כתם זה מדם החדר בא" (איסורי ביאה ט, ב).

טומאות אלו גורמות לכך שגם אשה טהורה לחלוטין עלולה לטמא מדרסות למפרע. לדוגמה: אשה טהורה דורסת על שטיח (העשוי מחומרים המקבלים טומאה). אחריה דורסים על השטיח אנשים נוספים. לאחר כמה שעות, האשה רואה דם מרחמה, או שרואה כתם, אפילו על בגדה. בתנאים מסוימים⁴¹, האשה מטמאה את השטיח בטומאת משכב ומושב למפרע משעה שדרסה עליו. במקרה זה, מי שדרס על השטיח אחריה נטמא גם כן. וכשם שהיא מטמאה מדרסים למפרע, כך גם רוקה טמא למפרע, וכן היא מטמאה במגע ובהיסט למפרע⁴², הכל מדרבנן. אדם וכלים שנטמאו מטומאות אלו צריכים טבילה במקווה⁴³ והערב שמש⁴⁴ כדי להיטהר. ומאכל של קודשים שנטמא מכוח טומאות אלו, וכגון שנטמא בשר קרבן במגע אדם שנטמא למפרע משטיח, דינו ש"תולין, לא אוכלין ולא שורפין"⁴⁵.

נמצא שגם הימצאותה של אשה טהורה בקרב אוכלי קודשים עלולה לגרום לתקלות חמורות, אם קיימת סבירות שהיא עשויה לראות דם בקרוב.

4. האמנם השתתפו נידות ויולדות בסעודות קודשים?

אינני יודע כיצד התגברו על קושי זה בזמן הבית. אמנם, סביר להניח שרוב היולדות בימי הטומאה שלהן (בשבוע או בשבועיים הראשונים שלאחר הלידה) העדיפו שלא להשתתף כלל ב"עלייה לרגל משפחתית" בתקופת ההחלמה שלהן אחרי הלידה, מעין מה שמסופר על חנה לאחר לידת שמואל⁴⁶. כמו כן, לדעת רוב הראשונים⁴⁷, תופעת הזיבות הנשית יחסית נדירה⁴⁸ (אף שהיא שכיחה הרבה יותר מהתופעה הגברית המקבילה). אך תופעת הנידות בוודאי שכיחה⁴⁹. כיצד נהגו הנשים הנידות? האם

-
41. כגון שמדובר ב"אשה שאין לה ווסת" (להגדרתה ראה איסורי ביאה ח, א-ב), ובתנאי שלא ערכה בדיקה פנימית שבה מצאה עצמה טהורה אחרי שדרסה על השטיח.
42. מטמאי משכב ומושב ג, ח. ונראה שלדעת הרמב"ם אינה מטמאה מדף למפרע, שהרי טומאת מדף עצמה מדרבנן לשיטתו.
43. הל' מקוות א, א
44. אף שהטומאה היא מדרבנן, כיוון שעיקרה מן התורה. ראה שאר אבות הטומאות ט, א; שם י, ב. וראה תפא"י פרה, פ"ה בועז אות ד.
45. מטמאי משכב ומושב ג, ט; שאר אבות הטומאות יג, יא
46. שמואל א' א, כב
47. ראה למשל רש"י ערכין ח ע"א ד"ה פתח. באשר לשיטת הרמב"ם, ראה לעיל הערה 24.
48. זיבות גדולה מצריכה "שבעה נקיים" להיטהר ממנה, כמבואר בהל' איסורי ביאה פרק ו. אמנם גם זבה קטנה מטמאת משכבות ומושבבות (שם ו, ח), אך רק למשך יומיים לכל היותר.
49. אמנם אפשר שבעת העתיקה תופעת הנידות היתה שכיחה פחות מאשר היום, כיוון שרוב הבנות נישאו סמוך למועד הופעת ווסתן, ולאחר מכן נכנסו ל"מעגל" של שנים רבות שבהן הרוי, ילדו והיניקו, והיו רוב הזמן "מסולקות דמים".

השתתפו ב"עלייה לרגל משפחתית" חרף הקושי העצום שעצם נוכחותן גרם לבני משפחתן הנדרשים שלא להיכשל בטומאת מקדש וקדשיו?⁵⁰ כאמור, אינני יודע, אך ברי לי שאילו נהגו ההלכות הללו היום, הן היו מציבות אתגר קשה ביותר בפני עולם התורה.

בהמשך מאמר זה נדון אפוא במעמד היולדת בימי הטוהר שלה (33 או 66 ימים שלאחר ימי הטומאה), ובשנוי שמתועד במשנה בקשר למעמדה בימים הללו.

ד. טומאת אוכלין בחולין, תרומה וקודש

דברי מאכל ומשקה מקבלים טומאה (בתנאים מסוימים), וטומאה זו נקראת "טומאת אוכלין". אמנם אין דבר מאכל שהוא בעצמו מקור של טומאה ("אב הטומאה"), לפחות לא מצד דין טומאת אוכלין,⁵¹ לכן אוכל טמא לעולם יהיה "ולד הטומאה". יש דרגות שונות של "ולד הטומאה". הדרגה החמורה ביותר היא "ראשון לטומאה". דבר מאכל שנטמא⁵² מ"אב הטומאה" (למשל, בשר קרבן שנטמא בהיסט ע"י אחד ממטמאי המשכבות והמושבות) יהיה ראשון לטומאה. דבר מאכל שנטמא במגעו של ראשון לטומאה יהיה שני לטומאה, ושנטמא במגע השני יהיה שלישי, ושנטמא במגע השלישי יהיה רביעי.

ואולם יש הבדל בין מאכלים של חולין, תרומה וקודשים, שבחולין יש רק ראשון ושני לטומאה, ובתרומה יש גם שלישי, ובקודש יש גם רביעי, וכפי שמסכם הרמב"ם:

כל מקום שנאמר באוכלין "פסול" – הוא שיהיה האוכל עצמו טמא ולא יטמא אוכל אחר, אלא אם נגע באוכל אחר הרי הוא טהור.

50. ראה נידה לג ע"ב: "מעשה בצדוקי אחד שספר עם כהן גדול בשוק ונתזה צנורא מפיו ונפלה לכהן גדול על בגדיו והוריקו פניו של כהן גדול", ובתוס' שם (ד"ה תיפוק ליה משום צינורא דע"ה): "דוקא לענין צינורא עשאוהו כזב שאפשר ליזהר ויכולין לעמוד בה אבל חומרא יתירא כגון משכב ומושב והיסט לא עשאוהו כזב". הרי ששפתי התוס' ברור מללו שעצם הימצאותם של מטמאי משכב ומושב והיסט בקרבת אנשים שנדרשים לשמור על טהרה הוא דבר שלא ניתן לעמוד בו (והשווה לתוס' חגיגה יט ע"ב ד"ה בגדי ע"ה), ולכן לדעתם לא גזרו טומאת משכב ומושב והיסט על עם הארץ. וכל שכן בנידון דידן שגדול הקושי לעמוד בדבר, שהרי מדובר כאן בבנות משפחה שהן אבות הטומאה מן התורה.

51. הל' שאר אבות הטומאות י,ט. אמנם דבר שהוא ראוי לאכילת אדם עשוי להיות אב הטומאה בגלל טומאה אחרת שיש בה, כמו למשל בשר נבלה שהוא אב הטומאה מצד דין טומאת נבלה.

52. דבר מאכל אינו מקבל טומאה אלא אם "הוכשר" תחילה לקבלת טומאת ע"י כך שנרטב ברצון הבעלים באחד משבעת המשקים ה"מכשירים" – ראה הל' טומאת אוכלין א,א"ב. ואולם, בקדשים אין צורך בהרטבה, "מפני שחבת הקדש מְשֻׁרְתָן" (הל' שאר אבות הטומאות יב,ג).

הראשון שבחולין – טמא ומטמא, השני – פסול ולא מטמא, ואין שני עושה שלישי בחולין...

הראשון והשני שבתרומה – טמאים ומטמאים, השלישי – פסול ולא מטמא, ואין שלישי עושה רביעי בתרומה...

הראשון והשני והשלישי בקדש – טמאין ומטמאין, הרביעי – פסול ואינו מטמא, ואין רביעי עושה חמישי לעולם... (רמב"ם, שאר אבות הטומאות יא, א-ד)

ה. חולין שנעשו על טהרת הקודש

יש מגבלות רבות החלות על מי שמבקש לאכול קודשים, מצד דיני טומאה וטהרה. אסור לאדם שאינו טהור לחלוטין לאכול קודשים, אסור לאכול קודשים שנטמאו, וכן אסור לגרום טומאה לקודשים.⁵³ אולם, לדעת הרמב"ם, מעיקר הדין מותר לכתחילה לאדם טהור לאכול חולין טמאים, וכן מותר לאדם טמא לאכול חולין טהורים, ולטמאם, כפי שביאר זאת הרמב"ם:

כל הכתוב בתורה ובדברי קבלה מהלכות הטומאות והטהרות אינו אלא לענין מקדש וקדשיו ותרומות ומעשר שני בלבד... אבל החולין אין בהן איסור כלל, אלא מותר לאכול חולין טמאין ולשתות משקין טמאים, הרי נאמר בתורה (ויקרא ז, יט) "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", מכלל שהחולין מותרין שאינו מדבר אלא בבשר קדשים. א"כ מפני מה נאמר "הראשון שבחולין טמא והשני פסול", לא שיהיה אסור באכילה אלא למנות ממנו לתרומה ולקדש, שאם נגע שני של חולין בתרומה פסלה ועשאה שלישי, וכן אם נגע באוכלין של קדש טימאן ועשאן שלישי... וכן האוכל אוכל שני של חולין אם נגע בתרומה פסלה.

כשם שמותר לאכול חולין טמאים ולשתותן, כך מותר לגרום טומאה לחולין שבא"י, ויש לו לטמא את החולין המתוקנין לכתחלה... (טומאת אוכלין טז, ח-ט)

אמנם, הרמב"ם ממשיך ומסביר שיש אשר בכל זאת הקפידו לאכול את חוליהם בטהרה:

אף על פי שמותר לאכול אוכלין טמאין ולשתות משקין טמאים, חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה ונזהרין מן הטומאות כולן כל ימיהם, והן הנקראים "פרושים". ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות, שיהיה נבדל אדם ופורש משאר העם ולא יגע בהם ולא יאכל וישתה עמהם, שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים, וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה, שנאמר (ויקרא יא, מד) "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם". (שם, הלכה יב)

53. פסולי המוקדשין יח, יב-יג

השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים

גם בקרב ה'פרושים' יש מדרגות שונות של הקפדה. כל פרוש (בהיותו טהור⁵⁴) נזהר שלא לאכול מאכל חולין שהוא ראשון או שני לטומאה. ואולם, חולין שהוכשרו לקבל טומאה ושנגעו בשני לטומאה מותרים באכילה לפרושים, כיוון ש"אין שני עושה שלישי בחולין" (שאר אבות הטומאה יא, ב). נמצא שהמדרגה הבסיסית של הפרושים היא "האוכלין חוליהן בטהרת חולין"⁵⁵.

אולם, יש המקפידים עוד יותר, ונוהגים בחוליהם כאילו יש בהם קדושה יתרה, וכפי שמסביר הרמב"ם:

ועניין אמרם בכל מקום 'שנעשו על טהרת הקודש' או 'על טהרת התרומה' כמו שאבאר. והוא, שהחסידיים היראים כאשר רצו להביא עצמם לידי פרישה מהמון עמי הארץ עד שלא יאכלו ולא ישתו עמהם בגלל מה שיש בכך מן הטוב... לפיכך מטילים על עצמם לאכול חוליהם בטהרה. אם היה אוכל על טהרת התרומה, נוהגין באותן החולין כאילו הן תרומה לעניין הטומאה והפסול, ואם היה אוכל על טהרת הקודש נוהגין בהן כאילו הן קודש. (פירוש המשניות, טהרות ב, ב)

אלא, שנחלקו תנאים ואמוראים בשאלת מעמדם המדויק של חולין שנעשו על טהרת הקודש.

לפי העדות של המשנה בחגיגה (ב, ז): "יוחנן בן גודגדא היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו". הגמרא (חגיגה כ, א) מסבירה שהתנא של משנה זו "קסבר חולין שנעשו על טהרת קודש כקודש דמו".

לעומת זאת, במשנה בטהרות (ב, ח) מופיעה המחלוקת הבאה: "וחולין שנעשו על גבי הקודש הרי אלו כחולין. ר' אלעזר בר' צדוק אומר הרי אלו כתרומה". ומסביר הר"ש: "והני תנאי תרוייהו סבירא להו חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו".

כמו כן, בגמרא בחולין (ב ע"ב) מובאת דעתו של רבה בר עולא הסובר "כקודש דמו" ומסביר בכך את המשנה הראשונה במסכת:

אמר רבה בר עולא הכי קתני, הכל שוחטין ואפילו טמא בחולין. טמא בחולין מאי למימרא? [רש"י: דהא לא הוזהרו ישראל על טהרת חוליהן] – בחולין שנעשו על טהרת הקודש, וקסבר חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו.

ואילו בהמשך הסוגיה (שם ג ע"ב):

54. בזמן שהפרוש טהור בעצמו. אך פרוש שנטמא אוכל חולין טמאים – ראה תוס' חולין ב, ב ד"ה טמא בחולין.

55. רש"י, חגיגה כ ע"א (ד"ה מדלא קתני בהו מעלה)

כולהו כרבה בר עולא לא אמרי... חולין שנעשו על טהרת קודש לאו כקודש דמו.
אלא שלפענ"ד, דרכם של רש"י ושל הרמב"ם בהבנת המחלוקת שונות זו מזו, וכפי שיתבאר.

ו. מחלוקת רש"י ורמב"ם בסוגיות "חולין שנעשו על טהרת הקודש"

1. שיטת רש"י

המשנה בחגיגה מלמדת על מעלות [=חומרות] שעשו חכמים בבגדים:

בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה, בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש... יוחנן בן גודגדה היה אוכל בטהרת הקודש כל ימיו, והייתה מטפחתו מדרס לחטאת. (משנה, חגיגה ב, ז)

ופירש רש"י שם:

כל אלו מעלות מדברי סופרים שאמרו שאין שמירת טהרתן של אלו חשובה שמירה אצל אלו, ומתוך שהן אלו אצל אלו כאילו לא שמרוה, גזרו בהן בכגדיהן, שמה ירבה בהן אשתו נידה והרי הן מדרס הנידה. (רש"י, חגיגה יח ע"ב ד"ה לאוכלי תרומה)

ובגמרא שם:

אמר רב מרי: שמע מינה חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו. ממאי, מדלא קתני בהו מעלה? ודלמא האי דלא קתני בהו מעלה דאי דמו לתרומה הא תני תרומה, ואי דמו לחולין הא תני לחולין, דתנן (טהרות ב, ח): "חולין שנעשו על טהרת הקודש הרי הן כחולין ראב"צ אומר הרי הן כתרומה". אלא מסיפא... יוחנן בן גודגדה היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו והייתה מטפחתו מדרס לחטאת, לחטאת אין, לקודש לא! אלמא קסבר חולין שנעשו על טהרת קודש כקודש דמו. (חגיגה יט ע"ב)

ופירש רש"י (ד"ה דלמא):

או כחולין דמו דלא מהני בהו מאי דאמר האי גברא, דבטלה דעתו; או כתרומה דמו דאיכא תנאי דפליגי במילתא, כדמסיים ואזיל, הלכך לא תנא בהו מעלה דאי דמו לחולין הא תני ליה חולין ואי דמו לתרומה הא תנן ליה במתניתין תרומה. (רש"י, שם ד"ה דלמא)

דברי רש"י המודגשים באים להסביר את טעמו של ת"ק דראב"צ (במשנה טהרות ב, ח) שסובר "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו", והרי הם כחולין. טעם זה מופיע גם בדברי רש"י על הגמרא בחולין לג ע"ב. לפי דעה אחת בגמרא שם, ר' יהושע (במשנה טהרות ב, ב) סובר שחולין שנעשו על טהרת הקודש אין בהם שלישי לטומאה, אף על פי שחולין שנעשו על טהרת התרומה יש בהם שלישי. וכתב שם רש"י (ד"ה ודלא כרבי יהושע): "דאמר חולין שנעשו על טהרת הקודש לא פסיל בהו שלישי

דבטלה דעתו ואין יכול להתפיס על חולין טהרת הקודש". וכן כתב רש"י שם (ד"ה על טהרת תרומה): "דבטלה דעתו ואין שם טהרת הקודש נתפסת עליהם, אבל בטהרת תרומה נתפסין". וכן בפירושו לסוטה ל ע"א כתב רש"י (ד"ה הכי גרסינן): "שהמתפיס חולין לטהרת הקודש בטלה דעתו ואין בדבריו כלום".

אמנם, גם ראב"צ (במשנה טהרות ב, ח) סובר שחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו, אלא שלדעתו הרי אלו כתרומה. ומסביר הרא"ש (בפירושו למשנה שם): "ור' אלעזר סבר אע"ג דבטלה דעתו ואין להם שמירת קודש, דין תרומה יש להם".

לפי רש"י וההולכים בדרכו, גם ת"ק וגם ראב"צ⁵⁶ במשנה טהרות ב, ח סוברים שבטלה דעתו של מי שמבקש להתפיס על חולין שם טהרת הקודש, וזו היא סברת היסוד של כל מי שאומר "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו". ואולם, ת"ק סובר שכיוון שבטלה דעתו, "הרי אלו כחולין", ואילו ראב"צ סובר שמכל מקום יועילו דבריו להתפיס על החולין דין טהרת תרומה.

והנה, המשנה בחגיגה (ג, א) מונה רשימה של חומרות ("מעלות") שיש בקודש ביחס לתרומה בענייני טומאה וטהרה. ובגמרא שם מובא:

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: אחת עשרה מעלות שנו כאן, שש ראשונות בין לקודש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש, אחרונות לקודש אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש. (חגיגה כב ע"א)

הגמרא מסבירה את ההבדל בין המעלות הראשונות לאחרונות:

קמייתא דאית להו דררא דטומאה מדאורייתא [רש"י: חשש טומאה מדאורייתא] – גזרו בהו רבנן בין לקודש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש. בתרייתא דלית להו דררא

56. דבריו המפורשים של הרא"ש עומדים בניגוד לדברי המרכה"מ (הל' שאר אבות הטומאות יא, ז) שהסביר לפי רש"י: "מדברי ראב"צ דס"ל דשני עושה שלישי בחולין שעל טהרת הקודש אלמא דלא בטלה דעתו. וקשה ממה נפשך אם נתפסות בקדושת קדש יעשו ג"כ רביעי בקודש ואם אינם נתפסות אפי' שלישי נמי לא יעשו (דאין זה סברא שיתפסו קדושת תרומה ואיהו לא אתפסיה בקדושת תרומה) אלא ודאי דס"ל לראב"צ דודאי נתפסות בקדושת קודש ואפ"ה אינם עושים רביעי". וראה גם "מקדש דוד" (ח"ג סי' מ ס"ק ב ד"ה והנה למ"ד) שנוטה לומר שראב"צ אינו סובר "בטלה דעתו". ואולם מדברי הרא"ש עולה שלפי דרכו של רש"י גם ראב"צ סובר "בטלה דעתו", אלא שהוא סובר שרואים כאילו התפיס על החולין טהרת תרומה, ואילו לפי ת"ק "אין בדבריו כלום". ובחזו"א טהרות סי' ב ס"ק ג כתב שגם התוס' בחגיגה כ, א ד"ה ראב"צ סוברים כרא"ש. ואף שמדברי הרשב"א בחולין לה, א משמע שהבין בדעת רש"י שראב"צ אינו סובר "בטלה דעתו", מכל מקום העדפתי לנקוט כרא"ש למען הפשטות. ובכל מקרה, ברור שלפי רש"י סברת ת"ק דראב"צ היא "בטלה דעתו".

דטומאה מדאורייתא – גזרו בהו רבנן לקודש, לחולין שנעשו על טהרת הקודש לא גזרו בהו רבנן.
(שם כא ע"ב)

לפי דרכו של רש"י, נראה ברור שהבחנה זו בין המעלות הראשונות ("דאית בהו דררא דטומאה דאורייתא") למעלות האחרונות ("דלית בהו דררא דטומאה דאורייתא") אמורה אך ורק לפי מי שסובר "חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו".⁵⁷ לדעתו, קיימת אפשרות להתפיס על החולין שם טהרת קודש, אלא שיש מקום להבחין בין מעלות של קודש "דאית בהו דררא דטומאה דאורייתא" שאותן יש להשית גם על חולין שנעשו על טהרת הקודש, למעלות "דלית בהו דררא דטומאה דאורייתא" שבהן לא גזרו בחולין שנעשו על טהרת הקודש, אלא רק בקודש ממש. לעומת זאת מי שסובר "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו", הרי זה משום ש"בטלה דעתו ואין יכול להתפיס על חולין טהרת הקודש", ואם כן, ברור שאין לחלק בין המעלות הראשונות של קודש על התרומה למעלות האחרונות, והללו כמו הללו לא שייכות בחולין שנעשו על טהרת הקודש!

והנה, אחת מחמש המעלות האחרונות שמונה המשנה (חגיגה ג, ב) היא "הרביעי בקודש פסול, והשלישי בתרומה"⁵⁸. לפי רש"י יוצא אפוא, שמי שסובר "כקודש דמו" עשוי לסבור⁵⁹ שיש רק שלישי לטומאה בחולין שנעשו על טהרת הקודש, ולא רביעי, אם הוא מקבל את החילוק שעושה הגמרא בין המעלות הראשונות לאחרונות. אמנם, אם כן, גם מי שסובר "כקודש דמו" וגם ראב"צ (הסובר "לאו כקודש דמו" אלא "הרי אלו כתרומה") סוברים שאין רביעי בחולין שנעשו על טהרת הקודש, אלא שיש מחלוקת ביניהם בשאלה האם נוהגות בהם שש המעלות הראשונות.⁶⁰

ניתן להוכיח שהבנה זו בדעת רש"י בסוגיה ב"חומר בקודש" רווחה כבר בימי הראשונים. בגמרא בחולין (לה ע"א) מובאת דעתו של רב יצחק בר שמואל בר מרתא שאין שלישי של חולין שנעשו על טהרת הקודש עושה רביעי בקודש, "שאין לך דבר

57. ראה חזו"א טהרות סי' ב ס"ק ג שהבין כך בסוגיה ב"חומר בקודש", בלי קשר מפורש לשיטת רש"י.

58. ראה רש"י חולין לה ע"א ד"ה אלא קודש מקודש) שמסביר שרביעי לטומאה שפסול בקודש הוא מדרבנן. לפי זה מובן מדוע מעלה זו של "הרביעי בקודש פסול" נמנית בין המעלות "דלית להו דררא דטומאה מדאורייתא". אמנם ראה שם תוס' ד"ה אין לך דבר ותוס' חגיגה כא ע"ב ד"ה בתרייתא.

59. ראה גמרא חולין לה ע"ב ורש"י ד"ה בחולין שנעשו, שהתנא של המשנה בטהרות ב, ו סובר שהשלישי של חולין שנעשו על טהרת הקודש עושה רביעי בקודש. תנא זה סובר שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו, ונראה שרש"י יודה שתנא זה סובר שיש בהם גם רביעי, לפי דברי הרשב"א שיובאו להלן.

60. וכך דייק בחזו"א טהרות סי' ב ס"ק ד אליבא דתוס' חגיגה כ ע"א ד"ה וראב"צ.

שעושה רביעי בקודש אלא קודש מקודש בלבד". רש"י תולה את דברי רב יצחק בהבחנה שעושה הגמרא בפרק "חומר בקודש" בין המעלות הראשונות לאחרונות:

דהאי שלישי [ד]עביד רביעי בקודש מעלה היא דרבנן, דהא גבי מעלות דחומר בקודש קתני להו בחמש מעלות אחרונות דאמרינן התם דלית להו דררא דטומאה מדאורייתא, וכי תקינו רבנן בשלישי דקודש מקודש הוא דתקון.
(רש"י, חולין לה ע"א ד"ה אלא קודש מקודש)

וכתב הרשב"א:

ולפי פירושו של רש"י ז"ל, רב יצחק בר שמואל בר מרתא שפיר אית ליה חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו, כלומר שהקדושה נתפסת בהן, אלא שאין עליהן מעלות הקודש להיות בהן רביעי, ולא לעשות רביעי בנגיעה אפילו בקודש מקודש.
(חידושי הרשב"א, חולין לה ע"א)

הרי שמפורש בדברי הרשב"א, שלפי רש"י, רב יצחק סובר כסוגיה ב"חומר בקודש" שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו, ולכן לא "בטלה דעתו" אלא "הקדושה נתפסת בהן", אלא שאף שהקדושה נתפסת, לא גזרו עליהן את כל מעלות הקודש, ולכן אין בהם רביעי וגם השלישי שבהן אינו עושה רביעי בנגיעה.

נמצא שלפי דרכו של רש"י, הסוגיה בפרק "חומר בקודש" (חגיגה כא ע"ב) העוסקת במעלות הקודש על התרומה, סוברת כאחותה בפרק הקודם (חגיגה יט ע"ב) העוסקת במעלות שעשו חכמים בבגדים. שתי הסוגיות סוברות שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו.

2. שיטת הרמב"ם

לפי דעת הרמב"ם, נראה שההבחנה שעושה הגמרא בחגיגה בין המעלות הראשונות לאחרונות היא לפי מי שסובר "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו".⁶¹ כך עולה בצורה ברורה מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות:

שחולין שנעשו על טהרת הקודש אינן כקודש בכל דבר אלא בדברים אחדים... ובפרק שאחר זה ימנה דברים יתירים בטהרת הקודש על התרומה, ואמרו בהן אחת עשרה מעלות שנו כאן, שש ראשונות בין לקודש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש, אחרונות לקודש אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש. (פיה"מ, חגיגה ב, ז)

61. ראה טורי אבן חגיגה כ,א ד"ה אלמא קסבר שהגיע להבנה זו באופן עצמאי, בלי קשר לשיטת הרמב"ם, וזה לשונו: "למאן דאמר כקודש דמי סבירא ליה דלכל דבר שווה לקודש, אפילו בדליכא דררא דטומאה דאורייתא". וראה לעיל הערה 57 שהחזו"א הבין את הסוגיה בחומר בקודש באופן הפוך. ולפי דרכנו מתבאר שמחלוקתם של החזו"א והטו"א היא כבר מחלוקת קדומה של רש"י והרמב"ם.

וכך גם בפה"מ למסכת טהרות:

אוכל שלישי זה אם נגע ברביעי של קודש פסלו ועושה אותו פסול...וכן אם נגע בחולין שנעשו על טהרת הקודש. וזו היא משנה ראשונה האומרת חולין שנעשו על טהרת הקודש דמו לכל דבר, וכבר ביארנו בשני דחגיגה שזה בשש מעלות הראשונות בלבד, אבל חמש אחרונות...הרי הקודש בלבד מיוחד בהן ולא חולין שנעשו על טהרת הקודש. (פיה"מ, טהרות ב, ו)

נראה שהרמב"ם כלל אינו מקבל את הסברא של "בטלה דעתו"⁶² (שמקורה ברש"י, עד כמה שידוע לי). לדעת הרמב"ם, מי שסובר "כקודש דמו" סובר שחולין שנעשו על טהרת הקודש הם כקודש לכל דבר, ולכן "...אוכל על טהרת הקודש נשמר מכל דבר המטמא את הקודש ועושה אותן החולין כאילו הן בשר חטאת או אשם"⁶³. בפרט, לפי דעה זו, חולין שנעשו על טהרת הקודש יש להם שלישי ואף רביעי לטומאה, ואילו מי שסובר "לאו כקודש דמו" סובר שבמעלות "דלית בהו דררא דטומאה דאורייתא" לא גזרו שיהיו כקודש, אבל בשאר דברים דינם כקודש⁶⁴.

נמצא שלפי הרמב"ם, הסוגיה בחגיגה (כא ע"ב) העוסקת במעלות הקודש על התרומה סוברת "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו", ובכך חולקת על אחותה בפרק הקודם (חגיגה יט ע"ב) העוסקת במעלות שעשו חכמים בבגדים.

והנה, כאמור, אחת מחמש המעלות האחרונות היא "הרביעי בקודש פסול והשלישי בתרומה"⁶⁵. אם כן, לפי הסוברים "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו", מעלה זו מיוחדת לקודש בלבד, ואילו חולין שנעשו על טהרת הקודש אין בהם רביעי לטומאה. אך האם יש בהם שלישי לטומאה? בשאלה זו בדיוק נחלקו תנאים במשנה טהרות:

62. השווה חזו"א טהרות סי' ב ס"ק י שכתב בדעת הרמב"ם: "הא דאמר כחולין אינו מפני שאין נתפס כלל מחשבתו"

63. רמב"ם פיה"מ חגיגה ב, ז. המגבלות של זמן ומקום האכילה וזהות האוכלים החלות על קודשים אינן חלות על חולין שנעשו על טהרת הקודש, ולכן מעניין שהרמב"ם נקט כאן בדוגמאות של קודשי קודשים הנאכלים, אף שלעניין טומאה אין הבדל בין קודשי קודשים לקודשים קלים, והיה יכול לנקוט בדוגמה של שלמים (למשל). ונראה שהדברים אמורים על דרך ההגזמה, ומעין דברי ר"י בנו של ריב"ז בגמרא נידה טו ע"א בעניין טהרת בועלה של אשה שננטמאה למפרע בטומאת מעת לעת שבנידה: "בעלה נכנס להיכל ומקטיר קטורת".

64. וזה ההבדל בין חולין רגילים לחולין שנעשו על טהרת הקודש. להבדלים נוספים ראה מטמאי משכב ומושב ג, ט; שאר אבות הטומאות ח, ט.

65. משנה חגיגה ג, ב. ראה הל' שאר אבות הטומאות י, ט: "ויהיו האוכלין שלישי ורביעי לטומאה מדברי סופרים בלבד". לפי זה מובן מדוע מעלה זו של "הרביעי בקודש פסול" נמנית בין המעלות "דלית להו דררא דטומאה מדאורייתא". אמנם ראה תוס' חגיגה כא ע"ב ד"ה בתרייתא.

השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים

וחולין שנעשו על גבי הקודש הרי אלו כחולין. ראב"צ אומר הרי אלו כתרומה לטמא שנים ולפסול אחד. (משנה, טהרות ב, ח)

וכתב הרמב"ם בפה"מ שם:

ואמרו 'על גבי הקודש' רוצה לומר על טהרת הקודש. ואמרו 'לטמא שנים ולפסול אחד' בכל מקום שתשמענו בכל המשנה והתלמוד עניינו שיהא הראשון והשני טמאין והשלישי פסול, כמו שנתבאר בדיני טומאה וטהרה. והאומר שהן כחולין יהיה הראשון טמא והשני פסול. נמצאו אלו שלוש שיטות בחולין שנעשו על טהרת הקודש.

"שלוש השיטות" בחולין שנעשו על טהרת הקודש הן:

1. שיטת הסוברים שיש בהם אף רביעי לטומאה (כיוון ש"כקודש דמו", כדעת התנא של המשנה בטהרות ב, ו – ראה פה"מ שם).
2. שיטת ראב"צ, שאמנם אין בהם רביעי לטומאה אך יש בהם שלישי.
3. שיטת ת"ק שסובר "הרי אלו כחולין".

אמנם גם ת"ק וגם ראב"צ סוברים "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו", אלא שראב"צ סובר שגם אם אין נוהגים בהם את כל המעלות של קודש על תרומה, מכל מקום יש לנהוג בהם לכל הפחות כתרומה, ולכן יש בהם שלישי לטומאה. ואילו ת"ק סובר "הרי אלו כחולין", ואין בהם שלישי.

להלכה, פסק הרמב"ם כת"ק:

שש מעלות הראשונות – עשאוּם בין לקדש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש, וחמש אחרונות שהן מן "הכלי מצרף מה שבתוכו" (הל' ז) והלאה – עשאוּם בקדש בלבד, אבל לא בחולין שנעשו על טהרת הקודש, אלא הרי הן בחמש אלו כחולין. לפיכך חולין שנעשו על טהרת הקודש הראשון טמא בהן והשני פסול, והשלישי טהור בחולין כמו שביארנו (יא, ט).

(שאר אבות הטומאות יב, טז)

יש לשים לב לדיוק: לגבי חמש המעלות האחרונות, כולל המעלה של "הרביעי בקודש פסול, אבל בתרומה טהור" (הל' יא), לא זו בלבד שאין לחולין שנעשו על טהרת הקודש כל מעלה על התרומה, "אלא הרי הן בחמש אלו כחולין". לכן, לא רק שהרביעי טהור בהם (כתרומה), אלא גם השלישי טהור בהם (כחולין). והוא אשר כתב הרמב"ם "לפיכך... והשלישי טהור כחולין". זוהי פרשנותו של הרמב"ם לדבריו של ת"ק דראב"צ שאמר: "וחולין שנעשו על גבי הקודש הרי אלו כחולין". הרמב"ם פסק כסוגיה ב"חומר בקודש" שחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו, ולכן אין נוהגות בהם חמש המעלות האחרונות, וכת"ק דראב"צ שבחמש המעלות האחרונות "הרי אלו כחולין".

אלא שלפי זה נותרה שאלה פתוחה לפי שיטת הרמב"ם: מדוע באמת סובר ת"ק שהשלישי טהור בחולין שנעשו על טהרת הקודש? לפי רש"י, הטעם הוא פשוט – "שבטלה דעתו". אך לפי הרמב"ם שאינו סובר טעם זה, מדוע יהיו חולין שנעשו על טהרת הקודש קלים מתרומה? הרי מהגמרא ב"חומר בקודש" אפשר ללמוד רק שלא גזרו לחולין שנעשו על טהרת הקודש מעלה על התרומה בדברים "דלית בהו דררא דטומאה דאורייתא", אך מנין לנו שיהיו כחולין ולא יהיו לכל הפחות כתרומה (כפי שסובר ראב"צ)? שאלה זו תתברר בע"ה בהמשך.

3. סיכום שיטות רש"י והרמב"ם

הטבלה הבאה ממחישה את הבדלי הגישות של רש"י ושל הרמב"ם:

רמב"ם	רש"י		
קקודש לכל דבר (ויש בהם רביעי לטומאה)	קקודש לשש מעלות ראשונות (ויש בהם שלישי ⁶⁶ לטומאה)	למ"ד קקודש דמו	מעמד חולין שנעשו על טהרת הקודש
קקודש לשש מעלות ראשונות, ולחמש מעלות אחרונות "הרי הם כחולין" (לכן השלישי טהור בהן)	אינם קקודש לשום דבר ("דבטלה דעתו"), לכן השלישי טהור בהן	למ"ד לאו קקודש דמו	

דרכם השונה של רש"י ושל הרמב"ם באה לידי ביטוי בשאלה האם יש איסור לטמא חולין שנעשו על טהרת הקודש, כשם שאסור לטמא קודשים ממש. לפי רש"י, איסור כזה קיים רק לפי מי שסובר "קקודש דמו", כמבואר מדבריו בחולין (ב ע"ב):

קקדש דמו – וחייב להבדל מדרבנן מכל טומאות הפוסלות בהן.

66. הדברים אמורים לפי הסוגיה ב"חומר בקודש" המבחינה בין המעלות הראשונות לאחרונות, וכן לפי הכלל "שאיין לך דבר שעושה רביעי בקודש אלא קודש מקודש בלבד" (חולין לה ע"א), ולפי פירוש הרשב"א בדברי רש"י שהובא לעיל. אמנם נראה שהתנא של המשנה בטהרות ב, ו סובר שיש גם רביעי בחולין שנעשו על טהרת הקודש. ראה לעיל הערה 59.

ואילו לפי מ"ד "לאו כקודש דמו", נראה שלדעת רש"י אין איסור לטמא חולין שנעשו על טהרת הקודש,⁶⁷ כיוון ש"בטלה דעתו", ואינם כקודש לשום דבר.

אולם לדעת הרמב"ם אסור לטמא חולין שנעשו על טהרת הקודש:

לט אדם ידיו במפה ואוכל תרומה בלא נטילת ידים, ואין חוששין שמא יגע. אבל לא יעשה כן בחולין שנעשו על טהרת הקדש או על טהרת תרומה, גזירה שמא יגע,⁶⁸ לפי שאינו מקפיד עליהן. (רמב"ם, שאר אבות הטומאות ח, ט)

כלומר, אף שהרמב"ם פסק להלכה שחולין שנעשו על טהרת הקודש הרי הם כחולין לעניין חמש המעלות האחרונות, לשאר דברים דינם כקודש, ואסור לטמא אותם.⁶⁹

ז. היתר מגע יושבת על דם טהור בחולין שנעשו על טהרת הקודש

1. ביאור "משנה ראשונה" ו"משנה אחרונה" לפי שיטת רש"י

המשנה והגמרא בנידה ע"ב עוסקות בשינוי שנעשה בהלכה ביחס למעמדה של היולדת בימי הטוהר שלה, בקשר להכנות לפסח. תחילה דנוה בימים אלה כ"טבולת יום ארוך", וטבול יום דינו כשני לטומאה (שאר אבות הטומאות י, א). אלא שלעניין קודשים ומקדש חזרו לקבוע לה דרגת טומאה חמורה יותר, ובד בבד הקלו במעמדם של חולין שנעשו על טהרת הקודש, כפי שיתבאר.

נעיין תחילה בסוגיה לפי פירוש רש"י:

משנה: בראשונה היו אומרים היושבת על דם טהור היתה מערה מים לפסח. חזרו לומר הרי היא כמגע טמא מת לקדשים כדברי ב"ה, ב"ש אומרים אף כטמא מת.

גמרא: מערה אין נוגעת לא, אלמא חולין שנעשו על טהרת הקדש כקדש דמו. אימא סיפא⁷⁰ חזרו לומר הרי היא כמגע טמא מת לקדשים, לקדשים אין לחולין לא, אלמא חולין שנעשו על טהרת הקדש לאו כקדש דמו.

67. ראה חידושי הרמב"ן חולין ב ע"ב (ד"ה טמא בחולין מאי למימרא) שהבין כך בדעת רש"י. והרמב"ן עצמו חולק, וסובר שאין איסור לטמא חולין שנעשו על טהרת הקודש אפילו למ"ד "כקודש דמו".

68. נראה שהחשש כאן הוא שמא יגע בידיים שהן שניות לטומאה במשקה חולין שעל טהרת הקודש, שהרי "הואיל והידיים שניות, אם נגעו במשקין – עשו אותן תחילה" (שאר אבות הטומאות ח, י). ואע"פ "שעיקר הידיים מדבריהם" (שם) ולית בהו דררא דטומאה דאורייתא, הגזירה שגזרו על הידיים להיות שניות נוהגת בין בקודש בין בתרומה (שם, ז) ולכן אינה נמנית במעלות שעשו חכמים לקודש על התרומה (שם יב, א), וממילא נוהגת גזירה זו בין בקודש בין בחולין שנעשו על טהרת הקודש.

69. כפי שעולה גם מדבריו בהל' מטמאי משכב ומושב ג, ט. ראה מקדש דוד ח"ג סי' מ ס"ק א.

מתניתין מני, אבא שאול היא, דתניא אבא שאול אומר טבול יום תחילה לקדש לטמא שנים ולפסול אחד.

לפי דברי הגמרא, בזמן שנהגו לפי "משנה ראשונה" (= "בראשונה") הורשתה היולדת בימי הטוהר שלה לערות מים לפסח מכלי, אך נאסר עליה לגעת במים הללו.

ופירש רש"י:

מערה מים לפסח – מכלי אל כלי לרחוץ בו את בשר הפסח,⁷¹ אבל במים אינה נוגעת שהיא טבולת יום... וטבול יום שני הוא, וכשהיא מערה אינה נוגעת במים אלא בכלים, ושני אינו מטמא כלי.

חזרו לומר הרי היא כמגע טמא מת – שהוא ראשון לקדשים אבל לחולין לא, הילכך אפילו נוגעת במים אם תרצה, שהמים חולין הם וטבול יום שני הוא ואין שני עושה שלישי בחולין. ואף על פי שהמים הללו נעשים על טהרת הקדש, שהרי לרחיצת פסח עשויות, לא מהני בהו שני, דחולין הנעשה על טהרת הקדש לאו כקדש דמו.

רש"י מפרש שמדובר במים "לרחוץ בו את בשר הפסח". המים הללו "נעשים על טהרת הקודש שהרי לרחיצת פסח עשויות". "משנה ראשונה" סברה "חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו", ולכן אילו נגעה במים, היתה גורמת להם טומאה, שהרי היולדת בימי הטוהר שלה היא "טבולת יום ארוך" ומעמדה כשני לטומאה, והשני עושה שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש (למ"ד כקודש דמו). ואילו לפי "משנה אחרונה" (= אחרי ש"חזרו לומר"), חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו, ולכן "אפילו נוגעת במים אם תרצה שהמים חולין הם וטבול יום שני הוא ואין שני עושה שלישי בחולין".

והנה, כבר ראינו שרש"י בחגיגה (יט ע"ב ד"ה שנעשו על טהרת הקודש) הגדיר חולין שנעשו על טהרת הקודש באופן הבא:

אדם הרגיל לאכול קדשים מקבל עליו לאכול חוליו בטהרת הקודש כדי שיהו בני ביתו זהירין ובקיאין בטהרת הקודש.

כמו כן, בחולין (ב ע"ב ד"ה שנעשו על טהרת הקודש):

70. המלים "אימא סיפא" מופיעות בגמרות שלפנינו, אך ראה להלן הערה 80.

71. רש"י כותב כדבר פשוט שרוחצים את בשר הפסח במים, אף שהתוס' בחולין (לג ע"א ד"ה ונאכלין בידים מסואבות) כתבו בעניין בשר צלוי (באופן כללי, בלי קשר לפסח) "דלא בעי הדחה". וראה אור שמח (סוף הל' חמץ ומצה) שרצה לדייק בדעת הרמב"ם ש"אסור לרחוץ הבשר במים דילמא ישאר לחלוחית מהמים וצולה אותו במים" [=ועובר על איסור אכילת הפסח מבושל]. אמנם ראה רמב"ם קרבן פסח ח, יד: "סכו בשמן שלתרומה... אם חי הוא – ידיחנו וינגב".

השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים

דקבל עליה לאכול בטהרת קדש שרוצה להרגיל עצמו בטהרת קדשים שאם יאכל שלמים או תודה יהא בקי בשמירתן.

ואילו בסוגיה כאן, יש הנחה סמויה בגמרא שהמים הם בגדר חולין שנעשו על טהרת הקודש, אף שלא מדובר באדם הרגיל לאכול קודשים, אלא ביולדת שנמצאת בעיצומם של ימי הטוהר שלה בערב פסח! רש"י מנמק זאת כך: "שהרי לרחיצת פסח עשויות". המאירי מסביר קצת יותר וכותב: "ובפסח היו רגילין לעשות חוליהן על טהרת הפסח".

הערה מפתיעה של הנצי"ב מוולוז'ין עשויה לשפוך אור על כוונת רבותינו. כתוב בתורה בפרשת המנחה (ויקרא ו, יא): "כָּל־זֶכֶר בְּבֵנֵי אֶהְרֹן יֶאֱכְלֶנָה חֶקֶעוֹלָם לְדֶרֶתִיכֶם מֵאִשֵּׁי ה' כֹּל אֲשֶׁר־יִגַע בָּהֶם יִקְדָּשׁ".

וכתב הנצי"ב בהעמק דבר:

"כל אשר יגע בהם יקדש" – היינו החולין שאוכלים עם הקדשים יהא נעשה על טהרת הקודש. ואם נטמא אסור לאוכלם למי שאוכל קודש, ולא כשאר חולין שאין מצווה מן התורה לשומרם מטומאה.

לפי הנצי"ב, התורה עצמה מורה שחולין שנאכלים עם הקודשים ייעשו על טהרת הקודש, בלי צורך שאדם האוכל את הקודשים יקבל זאת על עצמו באופן מפורש. ואפשר שהנצי"ב מסתמך על דברי רש"י בסוגיה שלנו בנידה, שהמים נחשבים חולין שנעשו על טהרת הקודש מכוח ייעודם לרחיצת הפסח (וממילא הם בגדר "כל אשר יגע בהם יקדש" לפי הסברו של הנצי"ב).

אלא שאם כן, כיצד ניתן להבין דעת "משנה אחרונה" בסוגייתנו לפי הסברא של "בטלה דעתו", שהיא סברת היסוד (לדעת רש"י וסיעתו) של כל מי שסובר "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו"? סברא זאת מובנת כשמדובר באדם שמקבל על עצמו לאכול את חוליו על טהרת הקודש, על מנת להרגיל את עצמו ובני ביתו בטהרה הנדרשת לאכילת קודשים. הללו היו בוודאי יחידי סגולה,⁷² כמו יוחנן בן גודגדה לפי עדות המשנה (חגיגה ב, ז). בחולין שלהם שייך לומר "שהמתפיס חולין לטהרת הקדש בטלה דעתו ואין בדבריו כלום"⁷³. אבל אם גם כל החולין הנאכלין עם הקודשים נעשים על טהרת הקודש בלי שאדם קיבל על עצמו כלום בצורה מפורשת, ובפרט לפי הנצי"ב שיש לדין זה יסוד מן התורה, מדוע סוברת "משנה אחרונה" ש"חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו", הלא מדובר בהמוני בית ישראל העוסקים בהכנת הפסח, "ובפסח היו רגילין לעשות חוליהן על טהרת הפסח", וכיצד

72. ראה מאירי חולין לג ע"ב: "...שטהרת הקודש בחולין לא היתה מצויה אלא בזרזים ואנשי מעלה יתרה".

73. רש"י, סוטה ל ע"א ד"ה הכי גרסינן

ניתן לומר ש"בטלה דעתן"⁷⁴? והרי רש"י לא סיפק כל הסבר אחר לדעתם של הסוברים "לאו כקודש דמו"!

דרכו של רש"י מובילה בהכרח להבחנה שעשה בעל המקדש-דוד, בעקבות שאלה זו:

נראה דאיכא תרי גווני חולין על טהרת הקודש, חדא מה שמתפיס שיהיו על טהרת הקודש, וחדא מה שמתמשיך בו קודש כההיא דמערה מים לפסח שהוא להדחת הפסח. (מקדש דוד, חלק ג, סי' מ)

הסברא של "בטלה דעתו" שייכת רק באופן הראשון של חולין שנעשו על טהרת הקודש, אך לא בסוגייתנו,⁷⁵ ואם כן יש להסביר מדוע "חזרו לומר... חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו" בעניין היולדת.

2. ביאור "משנה ראשונה" ו"משנה אחרונה" לפי שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מסביר את תפקיד המים בסוגיה בדרך אחרת:

כלל הוא אצלנו שיושבת על דם טוהר כמו טבול יום.... אמר התנא הזה שבראשונה היו סוברים כי החולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דאמו, לפיכך היו אוסרים עליה לנגוע⁷⁶ בחולין שהיו עושים על טהרת הפסח, ואינם מתירים לה אלא יציקת המים למי שלש בלבד. חזרו לומר שחולין שנעשו על טהרת הקודש אינן כקודש, ולפיכך התיירו לה שתגע בחולין שנעשו על טהרת הקודש.⁷⁷ (פירוש המשניות, נידה י, ו)

המאירי צעד בעקבות הרמב"ם ופירט יותר:

בראשונה היו סוברים שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו, ובפסח היו רגילין לעשות חוליהן על טהרת הפסח, ומתוך כך היו מונעין אותה שלא ליגע במים שלשין בהן ולא בקמח ולא בעיסה, אלא שתגע בכלי שהמים בתוכו ותערה ממנו לתוך הקמח או לתוך העיסה.

74. ראה גם רגמ"ה חולין ג ע"ב: "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו דלאו כולי עלמא אוכלין חוליהן בטהרה". והרי לפי דברי הגמרא כאן, כולי עלמא אוכלין חוליהן בטהרה בליל הסדר!

75. אמנם ראה תוס' יו"ט נידה י, ד"ה חזרו לומר, שהטעים גם כאן: "וטעמא דבטל דעת המתפיס לקודש", כסברת רש"י בכל הש"ס. אך לולי דבריו היה נראה להעיר שרש"י בעצמו לא כתב טעם זה כאן, ונראה שהשמטה זו אינה מקרית, שהרי לכאורה טעם זה אינו ניתן להיאמר כאן!

76. כבר ביארנו לעיל שלדעת הרמב"ם אסור לטמא חולין שנעשו על טהרת הקודש אפילו לפי מ"ד "לאו כקודש דמו", וכל שכן שאסור לטמא אותם למ"ד "כקודש דמו", והרי נגע טבול יום במשקין שלקודש – טימאן". (שאר אבות הטומאות י, ג).

77. וכפי שכתב (שם): "אם נגע טבול יום באכלי חולין ומשקה חולין – הרי הם טהורים".

לפי הרמב"ם והמאירי, "משנה ראשונה" אסרה על יולדת בימי הטוהר שלה לגעת במרכיבים שמהם מכינים את המצות לפסח, פן תגרום להם טומאה, והרי המצות נעשות על טהרת הפסח, משום שהן נאכלות עם בשר הקרבן,⁷⁸ ככתוב (שמות יב, ח): "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרִים יֵאָכְלוּ". ולפי "משנה אחרונה", מותר לה לגעת בכל המרכיבים, וגם במצות עצמן.

פירוש הרמב"ם והמאירי מגלה את עומק הפשט של המשנה ומאפשרת הבנה פשוטה של סוגיית הגמרא.

כתוב במשנה: "בראשונה היו אומרים היושבת על דם טהור היתה מערה מים לפסח". ומדייקת הגמרא: "מערה אין נוגעת לא, אלמא חולין שנעשו על טהרת הקדש כקדש דמו". כלומר: בראשונה, מעמדה של יושבת על דם טהור היה כטבולת יום לכל דבר, ונאסר עליה אפילו לגעת במים שבהם לשים את העיסה של המצות בערב פסח, וכל שכן שנאסר עליה ללוש את העיסה עצמה. כל שהתירו לה היה לערות את המים. מכאן מדייקת הגמרא שבראשונה סברו שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו,⁷⁹ ולכן אסור היה לטבולת יום (שהיא כשני לטומאה) לגעת במים שהם על טהרת הקודש, שהרי "נגע טבול יום במשקין שלקודש – טימאן, והרי הן רביעי לטומאה" (שאר אבות הטומאה י, ג).

ממשיכה הגמרא: "[אימא סיפא:⁸⁰ חזרו לומר הרי היא כמגע טמא מת לקדשים". הגמרא מדייקת מהמילים "חזרו לומר" שהחזרה **השפיעה על הדין שנלמד ברישא**,⁸¹ אחרת, הרישא מנותק מהסיפא, ואין קשר בין הדברים. בחזרה, החמירו את מעמדה

78. לפי דברי הנצי"ב שהובאו לעיל הדברים מובנים ביותר. וראה אור שמח (סוף הל' חמץ ומצה) שציין לדברי הרמב"ם (קרבן פסח י, יד): "וכל התבשילין העולים עמו על השלחן מתבערין עמו, ואינן נאכלים אלא עד חצות כפסח עצמו גזירה מפני התערובת". ונראה שרוצה לומר שמשום כך המצות הם בגדר חולין שנעשו על טהרת הקודש.

79. התוס' בחגיגה כ ע"א (ד"ה ראב"צ) הקשו על דיוק זה, שגם אם סברו בראשונה שחולין שנעשו על טהרת הקודש הם כתרומה – עדיין היה אסור לטבולת יום ארוך לגעת במים. ושמא יש לבאר לפי דרכו של הרמב"ם שהגמרא נקטה שבראשונה סברו "כקודש דמו" למען הפשטות, אף שמהלך הסוגיה אל מסקנתה יכול להתקיים גם אם סברו תחילה "כתרומה דמו".

80. המלים "אימא סיפא" מופיעות בדפוס וילנא, ע"פ גרסת המהרש"ל. אך ראה מהרש"א שאינו גורס אותן, כיוון שלדעתו אין כאן קושייה, אלא אמירה שהחזרה השפיעה גם על מעמד חולין שנעשו על טהרת הקודש. וראה באתר "הכי גרסינן" (פרויקט פרידברג לשינויי גרסאות בתלמוד הבבלי) שמילים אלו אכן חסרות בדפוס ונציה, דפוס שונצינו וכן בקטע של כתב יד מהגניזה. מכל מקום, הביאור המוצע כאן יכול להסתדר בין אם נגרוס "אימא סיפא" בין אם לאו.

81. ראה משנ"א סוד"ה היושבת על דם טהור שדייק כך. אמנם הביאור המוצע כאן שונה במקצת מביאור המשנ"א בפירוש למילים "לקדשים אין לחולין לא" וכן בעוד כמה פרטים.

של יושבת על דם טוהר לקודשים, כך שלדעת ב"ה דינה כ"מגע טמא מת" [=ראשון לטומאה]. ויש להבין: מה יש בחזרה הזאת כדי להשפיע על הדין של הרישא? הלא גם כשדנו אותה כשני לטומאה לכל דבר, אסור היה לה לגעת במים או ללוש את העיסה, וכל שכן עכשיו שהחמירו את מעמדה לקודשים! גם אין כל סיבה שמי שהיא ראשון לטומאה לקודשים⁸² לא תוכל לערות מים מכלי⁸³ (כפי שהיה בראשונה), שהרי ראשון לטומאה אינו מטמא כלים,⁸⁴ ומהו זה שאמרה המשנה "חזרו לומר"? שאלה זו תתברר בדברים הבאים.

מדייקת הגמרא: "לקדשים – אין, לחולין – לא". כלומר: החזרה המפורשת במשנה הייתה ביחס למעמדה לקודשים בלבד, ולא ביחס למעמדה לחולין,⁸⁵ ולכן מעמדה לחולין⁸⁶ נשאר שני לטומאה, כפי שהיה בראשונה.

ומסיקה הגמרא: "אלמא חולין שנעשו על טהרת הקדש לאו כקדש דמו". כלומר: כיוון שפשט המשנה ("חזרו לומר") מורה שהייתה חזרה מהדין שנלמד ברישא, מוכרח להיות שהייתה חזרה נוספת שאינה מפורשת במשנה, והיא שחזרו גם לומר שחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו, אלא **הרי הם כחולין**.⁸⁷ והלא "אם נגע טבול יום באכלי חולין ומשקה חולין – הרי הם טהורין" (שאר אבות הטומאה י, ג), והרי

82. כדעת ב"ה. אמנם לפי ב"ש שהיא כטמא מת שהוא אב הטומאה לקודשים, אפשר שתטמא את הכלי שמערה ממנו את המים שאיתם לשים את המצות שנאכלות עם הפסח, כיוון ש"סופו לקדשים" (ראה "אליהו רבה"). ולפי זה מדויק מאוד שהגמרא התמקדה בדעת ב"ה בלבד ("הרי היא כמגע טמא מת לקדשים").

83. אמנם הגר"א באליהו רבה רצה לחדש שלאחר החזרה נאסר עליה אפילו לערות את המים מהכלי ואפילו לדעת ב"ה, גזירה משום משקה טופח על גב הכלי, ולפי ב"ש נאסר עליה לערות את המים אף מכלי נגוב, והכול מתוך הנחה שמעמדה "לקדשים" כולל "כל שסופו לקדשים". ואולם גזירה זו אינה מופיעה בגמרא, ורוב מפרשי המשנה (כולל הרמב"ם) הבינו שלאחר החזרה התירו לה לגעת במים עצמם.

84. הל' טומאת מת ה, ז.

85. לפענ"ד פירוש המילה "לחולין" כאן הוא חולין גמורים. אך ראה משנ"א שביאר: "לקדשים דווקא אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש". ואף שניתן להבין כך גם מדברי הרמב"ם בפיה"מ, לפענ"ד כוונת הגמרא כאן לדייק שלא חל שינוי במעמדה לעניין חולין גמורים.

86. לא רק לחולין נשאר מעמדה ללא שינוי, אלא גם לתרומה. אי השינוי במעמדה הן לחולין הן לתרומה מפורש בהמשך המשנה (ומודים שהיא אוכלת במעשר...ואם נפל מרוקה...על ככר של תרומה שהוא טהור), אך הגמרא זקוקה כעת לאי השינוי לחולין דווקא להשלמת טענתה. ראה בהערה הבאה.

87. ולכן דייקה הגמרא: 'לקדשים אין לחולין לא', אף שיכלה לדייק דיוק "מחודש" יותר כמו 'לקדשים אין לתרומה לא' (והשווה משנ"א). נמצא שדברי הרמב"ם (שאר אבות הטומאות יב, טז): "חולין שנעשו על טהרת הקודש – הראשון טמא בהן, והשני פסול, והשלישי טהור, כחולין" מכוונים היטב לפי מסקנת הגמרא כאן.

מעמדה נשאר טבולת יום לחולין, ולכן מותר לה גם לגעת במים וללוש את עיסת המצות.

כעת משלימה הגמרא פרט חשוב ששימש בדיון הנ"ל, ולא התבאר כל הצורך בשטף הדברים: "מתני' מני אבא שאול היא, דתניא אבא שאול אומר טבול יום תחילה לקדש לטמא שנים ולפסול אחד". הרי מפורש במשנה שמעמדה של יושבת על דם טוהר הוחמר רק לקודשים. דבר זה מעלה תמיהה: כיצד זה שיש לאותה אשה מעמד של "ראשון לטומאה" (לפי ב"ה) לקודשים ומעמד של "שני לטומאה" לחולין (וכן לתרומה)? היכן שמענו על מעמד "מפוצל" כזה? על כך מעירה הגמרא שמשנתנו סוברת כאבא שאול (בתוספתא טהרות א, ג) שסובר בדיוק כך ביחס לכל טבול יום (ולא רק ביחס ליושבת על דם טוהר)⁸⁸.

פירוש זה מסתדר באופן נפלא עם המשנה הבאה, ודברי הגמרא:

משנה: ומודים שהיא אוכלת במעשר וקוצה לה חלה ומקפת וקוראה לה שם...
גמרא: דאמר מר טבל ועלה אוכל במעשר. (נידה עא ע"ב)

המשנה בנגעים (יד, ג) מלמדת: "טבול יום אוכל במעשר"⁸⁹, והכוונה היא למעשר שני שמעמדו כחולין לעניין טומאת אוכלין ומשקין, ואין בו שלישי לטומאה.⁹⁰ משנתנו מלמדת שיושבת על דם טוהר אוכלת במעשר שני, כיוון שמעמדה כשני לטומאה לחולין, כמו כל טבול יום. וגם ב"ש מודים שמעמדה כשני לחולין, אף שהם סוברים שמעמדה כטמא מת לקודשים.⁹¹

וממשיכה הגמרא:

וקוצה לה חלה: חולין הטבולין לחלה לאו כחלה דמו [רש"י: ולא מהני בהו שנין].

88. אמנם לפי דרכו של הרמב"ם נראה שהגמרא מסתייעת בדעתו של אבא שאול "כטעמיה ולא כהלכתיה", שהרי לדעת הרמב"ם רק ליושבת על דם טוהר יש מעמד 'מפוצל', ואילו כל טבול יום אחר הרי הוא כשני לטומאה לכל דבר (שאר אבות הטומאות י, א-ג; מטמאי משכב ומושב ה, ד). וראה חזון נחום (טבול יום ב, א) שעמד על כך.

89. ראה תוס' יו"ט שם שהעיר שמשנה זאת מובאת בכמה מקומות בתלמוד בלשון "אמר מר: טבל ועלה אוכל במעשר וכו'".

90. רמב"ם, שאר אבות הטומאות יא, טו

91. החידוש בדברי ב"ש הוא שלעיל הסבירה הגמרא שהמעמד ה'מפוצל' של יושבת על דם טוהר מבוסס על שיטת אבא שאול שעושה כל טבול יום כראשון לטומאה לקודשים, והרי ב"ש מחמירים יותר במעמד יושבת על דם טוהר ועושים אותה כאב הטומאה לקודשים, ואף על פי כן הם מודים שהיא כשני לחולין.

פירוש: יושבת על דם טוהר האופה לחם צריכה להיזהר שלא לטמא חלה שמפרישה, משום ש"החלה נקראת 'תרומה'" (רמב"ם, ביכורים ה, יג), והרי "אסור לטמא את התרומה שלארץ ישראל, כשאר הקדשים" (רמב"ם, תרומות יב, א). אלא, כיוון ש"חולין הטבולין לחלה לאו כחלה דמו", אין בעיה שתיגע היולדת (או כל טבול יום אחר⁹²) בעיסה, כל עוד לא הפרישה ממנה את החלה. ומשהפרישה וקראה לה שם, אסור לה לגעת בחלה עצמה, משום שהיא בדרגת שני לטומאה, והשני עושה שלישי בתרומה. וגם ב"ש מודים שמעמדה כשני לעניין זה, אף שהם סוברים שמעמדה כטמא מת לקודשים.

לפי הרמב"ם והמאירי יוצא אפוא ששתי המשניות עוסקות (בין היתר) ביולדת האופה בימי הטוהר שלה. משנה אחת מלמדת את דינה באפיית מצות לפסח, שהן בגדר "חולין שנעשו על טהרת הקודש", משום שנאכלות עם בשר הקרבן. ואילו המשנה השנייה מלמדת את דינה באפיית לחם כל השנה כולה.⁹³ לפי "משנה אחרונה", חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו, ולכן דין היולדת האופה מצות לפסח זהה לדין כל טבולת יום האופה לחם כל השנה כולה. מותר לה ללוש את העיסה (שהיא בגדר חולין שנעשו על טהרת הקודש וחולין הטבולין לחלה כל עוד לא הפרישה ממנה חלה), אך היא צריכה להיזהר שלא לטמא את החלה שמפרישה ממנה.

92. הפרשת חלה באופן זה על ידי כל טבול יום מפורשת במשנה טבול יום ד, ב.

93. ההיתר שניתן לטבולת יום להפריש חלה באופן המתואר הוא בעל חשיבות עצומה בחברה השומרת על דיני טהרות. כבר עמדנו לעיל על הפצת הטומאה שנגרמת מהמדרסים הטמאים, והללו הרי מצויים מאוד בסביבה הביתית, וקשה מאוד להישמר מהם. אדם שנטמא ממדרס טמא הוא ראשון לטומאה, שצריך טבילה והערב שמש לתרומה. אלמלא הקביעה ש"חולין הטבולין לחלה לאו כחלה דמו", רק מעורבי שמש יכלו ללוש עיסה הטבולה לחלה, דבר שהיה גורם לכך שאשה שאופה במהלך היום היתה צריכה לשמור על טהרת הגוף לתרומה לכל הפחות מהערב הקודם. אך כיוון שנקבע ש"לאו כחלה דמו" מספיק שתהיה טבולת יום כדי להפריש חלה (ולאחר ההפרשה, אין בעיה שתיטמא שוב כל עוד אינה מטמאה את החלה עצמה). נציין שהמחקר הארכיאולוגי המעודכן מצביע על כמות גדולה מאוד של מקוואות ביתיים בכל היישובים היהודיים בארץ בימי בית שני ובימי חכמי המשנה. ראה י' אדלר, "הארכיאולוגיה של הטהרה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"א (בפרט פרק א.2.1.8 "ריבוי מקוואות ביתיים כתופעה המעידה על טהרה יום-יומית"). מסתבר שהטבילה במקווה היתה פעולה פשוטה וזמינה לרוב האוכלוסייה, והדבר עולה בקנה אחד עם החשיבות הגדולה של "טבול יום" בהלכה (כולל מסכת שלמה בסדר טהרות שהוקדשה לכך), ועם המגמה להקל על טבולי יום היכן שניתן (ראה למשל רמב"ם, טומאת אוכלין ז, טז-ז).

השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים

אמנם, אסור ליולדת לגעת במים או ללוש את עיסת המצות בידיים טמאות, שהרי טבול יום שידי טמאות – הרי זה מטמא משקה חולין⁹⁴, והרי לפי הרמב"ם אסור לטמא חולין שנעשו על טהרת הקודש.⁹⁵ והוא הדין שאסור לטבול יום ללוש עיסה הטבולה לחלה בידיים טמאות.⁹⁶

והנה, כאמור לעיל, הרמב"ם (שאר אבות הטמאות יב, טז) פסק להלכה כסוגיית "חומר בקודש" (לפי דרך פירושו בסוגיה) שחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו קודש דמו בחמש המעלות האחרונות של הקודש על התרומה, וכן כת"ק דראב"צ ש"הרי הן בחמש אלו כחולין".

הסיבה שפסק כך, ולא כסוגיות הסוברות "קודש דמו" (=לכל דבר), היא שהכריע כ"משנה אחרונה" בסוגייתנו,⁹⁷ וכפי שהסביר בפיה"מ חגיגה ב, ז:

וממה שאמר יוחנן בן גדגדה היה אוכל וכו' תלמד שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דאמו... וכבר בארנו בסוף נידה שזו משנה ראשונה, ושהם חזרו לומר שחולין שנעשו על טהרת הקודש אינן קודש בכל דבר אלא בדברים אחדים [=כשש המעלות הראשונות שבפרק חומר בקודש]

וכן בפיה"מ טהרות ב, ו:

וכל מקום שתמצא במשנה שהזכירו שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש היא משנה ראשונה.

נמצא שת"ק דראב"צ שאומר שאין שלישי בחולין שנעשו על טהרת בקודש (אלא "הרי אלו כחולין") סובר כ"משנה אחרונה" בנידה, שחזרו לומר שהיולדת בימי הטוהר שלה אף נוגעת במים שלשין בהם המצות, משום שאין שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש.

94. שאר אבות הטמאות י, ו. אבל טבול יום שידי אינן טמאות אינו מטמא משקה חולין (שם, ג). "זוה חומר בידיים מה שאין בטבול יום" (שם, ה).

95. כמבואר לעיל, וראה שאר אבות הטמאות ח, י. ולפי דברי הרמב"ם (שם, וראה לעיל הערה 68) נראה שגם סתם ידיה נחשבות כשני לטומאה לעניין המים שהם חולין שנעשו על טהרת הקודש אפילו אינה יודעת להן טומאה, אף שסתם ידיים אינן מטמאות את החולין (כמבואר בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ מס' ידים).

96. כמבואר מדיוק לשון הרמב"ם, טומאת אוכלין ח, טז. ראה או"ש שם, והשווה משנ"א טבול יום ד, ב.

97. ובכך מסולקת השגת הראב"ד החריפה בהל' שאר אבות הטמאות יא, ט, וכפי שתירץ כבר הכס"מ שם.

אולם, מדוע חזרו לומר כך? מה הסברא של "משנה אחרונה" הסוברת שאין בהם שלישי?

לפי פירוש הרמב"ם בסוגיית "חומר בקודש", טעם הסוברים "חולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו" הוא שלא גזרו בהם מעלה על התרומה בדברים שאין בהם דררא דטומאה דאורייתא. אך אם כן, מדוע אין בהם לכל הפחות שלישי, כתרומה, כסברת ראב"צ? השאלה מתחדדת לאור העובדה ש"משנה אחרונה" אפילו החמירה את מעמד היולדת בימי הטוהר שלה ביחס לקודשים. בתחילה מעמדה היה כטבולת יום [=כשני לטומאה] אף לקודשים, אך חזרו ועשו אותה "כמגע טמא מת לקודשים" [=ראשון לטומאה] לדעת ב"ה, ו"כטמא מת" ממש [=אב הטומאה] לדעת ב"ש! ובאותה נשימה חזרו לומר שאותה יולדת נוגעת במים שנעשו על טהרת הקודש, משום שאין בהם אפילו שלישי (כיוון ש"לאו כקודש דמו"), ולעניין חולין שנעשו על טהרת הקודש הותירו את מעמדה הקודם על כנה כשני לטומאה! מה פשר הדבר?

והלא ראינו שהרמב"ם כלל אינו סובר את הסברא של "בטלה דעתו", ואפילו רש"י הסובר סברא זו בכל הש"ס אינו מביא אותה בסוגייתנו, כי באמת היא לא שייכת במקום טהרת הקודש נוצרת מעצמה, בלי שאדם קיבל זאת על עצמו באופן מפורש (וכפי שהסברנו לעיל לפי הנצי"ב והמקדש-דוד).

ה. מודעות לבעיית שיתוף הנשים בסעודות קודשים

ייתכן שהבנת ההשפעה של השינוי שעשתה "משנה אחרונה" שקבעה שאין שלישי בחולין שנעשו על טהרת הקודש עשויה לשפוך אור על המניעים לשינוי.

כבר עמדנו על הבעיות שעלולות להתעורר משיתופן בסעודות קודשים של נשים הטמאות (או שעלולות להיטמא) בטומאות ה'נשיות', כתוצאה מהשילוב של טומאת משכב ומושב, שאר טומאות הזב (היסט, מדף, מעיינות וכו') וטומאה למפרע.

בשונה מהנשים הללו, היולדת בימי הטוהר שלה אינה מטמאה משכבות ומושב, אפילו לפי "משנה אחרונה" ואפילו לדעת בית שמאי, וגם אין בה שאר טומאות הזב. יתר על כן, אין בה כלל "טומאה למפרע",⁹⁸ שהרי אפילו שותתת דם מרחמה, הרי הוא "דם טוהר".⁹⁹

98. ובכך עדיף מעמדה אפילו ממעמד הנשים שנאמר עליהן "דיין שעתן" (ראה רמב"ם, מטמאי משכב ומושב ד, א).

99. איסורי ביאה ד, ה. "דם טוהר" אינו מונע את היולדת מבעלה מן התורה, וברור שאין בו דין טומאה למפרע. אמנם, הוא נחשב ל"משקה טבול יום" (ראה שאר אבות הטומאות י, ד), אך

השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים

והנה, אף שהיולדות אסורות בקודשים ופטורות מקרבן פסח¹⁰⁰ הן חייבות באכילת מצה.¹⁰¹ אולם, לפי "משנה ראשונה", עדיין קשה לשתף יולדות בימי הטוהר שלהן בסעודת ליל הסדר שבה אוכלים קרבן פסח (אפילו מבלי שתאכלנה או שתגענה בבשר הקרבן עצמו). הן אינן יכולות להשתתף בהכנת המצות הנאכלות עם הקרבן (מעבר לעירוי מים מכלי למי שלש את העיסה). יתר על כן, נאסר עליהן לגעת במצות¹⁰² ובמרור ובכל מאכל¹⁰³ שנאכל עם הקרבן, שהוא במעמד חולין שנעשו על טהרת הקודש שכקודש דמו (לפי "משנה ראשונה").

לפי זה, על היולדות להכין מצות נפרדות לשימושן, שלא על טהרת הפסח. כמו כן, קשה לראות כיצד תוכלנה להסב לשולחן החג יחד עם בני משפחתן, שהרי כל המאכלים הנאכלים עם הקרבן הם על טהרת הקודש,¹⁰⁴ ולמעשה יש צורך להכין עבור היולדות סעודה נפרדת שלא על טהרת הקודש, כיוון שמגע היולדת (שהיא כשני לטומאה) במאכלים שהם על טהרת הקודש עושה אותם שלישי (לפי "משנה ראשונה").

לעומת זאת, לפי "משנה האחרונה" יוצא שמותר ליולדות בימי הטוהר שלהן להכין את המצות לליל הסדר, ואף לאכול¹⁰⁵ אותן ולהשתתף בסעודת ליל הסדר.

אינו מטמא אחרים כלל. "ואם נפל מרוקה ומדם טהרתה על ככר שלתרומה, הרי הוא בטהרתו" (מטמאי משכב ומושב ה, ד).

100. וממילא פטורות גם מחובת פסח שני – ראה רמב"ם, קרבן פסח ה, ח.
101. חמץ ומצה ו, י, שהרי "לא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה" (שם, א).
102. המשנה אמנם התמקדה בדין היולדת בהכנת עיסת המצות (לפי פירוש הרמב"ם והמאירי) ולא במגעה במצות עצמן, כדי להשוות את דין היולדת בערב פסח לדינה בהפרשת חלה כל השנה. במהלך השנה, המפגש העיקרי של אשה רגילה (שאינה אשת כהן) עם מצבים שדורשים ממנה להתחשב בדיני שלישי לטומאה הוא בעניין הפרשת חלה מן העיסה. המשנה בטבול יום ד, ב באה להסדיר מפגש זה, ומאפשרת לטבולת יום להפריש חלה. הסיפא של משנתנו מלמדת שגם היושבת על דם טהור כלולה בדין המשנה בטבול יום ד, ב (אפילו לדעת ב"ש). לכן בחרה הרישא גם היא להתמקד בדינה בהכנת עיסת המצות אף שברור שהוא הדין והוא הטעם במגעה במצות עצמן.
103. לפי "משנה ראשונה", מאכלים הנאכלים עם הקרבן על טהרת הקודש נטמאים במגעה של היולדת אפילו לא הוכשרו לקבל טומאה, כיוון שחיבת הקודש מכשרתן" (שאר אבות הטומאות יב, ג), וזו היא אחת מחמש המעלות האחרונות, ולפיכך נוהגת גם בחולין שנעשו על טהרת הקודש למ"ד קודש דמו.

104. כדברי המאירי ש"בפסח היו רגילין לעשות חוליהן על טהרת הפסח", וכדברי הנצי"ב.
105. כך עולה בצורה מפורשת מהמשנה (פרה יא, ד): "כל הטעון ביאת מים מדברי תורה מטמא את הקודש ואת התרומה ואת החולין ואת המעשר... לאחר ביאתו... פוסל בקודש ובתרומה ומותר בחולין ובמעשר". ראה משנ"א שם שמוכיח מלשון הרישא שהמשנה עוסקת בחולין שנעשו על טהרת התרומה. אם כן, הסיפא קובעת שמותר לפרוש טבול יום לאכול חולין שנעשו על טהרת

המגבלה היחידה שחלה עליהן היא שאסור להן לגעת בבשר קרבן הפסח (או שאר קודשים). יש בכך בשורה חשובה לציבור גדול של יולדות שליל הסדר חל בימי הטוהר שלהן (שנמשכים 33 ימים ליולדת זכר ו-66 ימים ליולדת נקבה)!

לא מן הנמנע שקביעת "משנה אחרונה" שאין אפילו שלישי לטומאה בחולין שנעשו על טהרת הקודש משקפת מודעות של חז"ל לבעיית שיתוף הנשים בסעודות קודשים,¹⁰⁶ ורצונם לפתור את הבעיה של ציבור היולדות.¹⁰⁷ השינוי שנעשה מטיב גם עם כל העורכים סעודה לאכילת קודשים קלים (למשל, קרבן תודה), שכן הוא מאפשר לטבולי יום להכין את מאכלי החולין על טהרת הקודש לסעודה,¹⁰⁸ וגם להשתתף בה. סיפור החזרה במשנה מרמז שהזרז לשינוי היה אמנם מעמד היולדת בליל הסדר,¹⁰⁹ אך ייתכן שמישיבו חז"ל על מדוכה זו, עשו תיקון גדול לטובת כלל הציבור.

התרומה (וכגון שלא הוכשרו לקבל טומאה, כך שאינם נעשים שלישי לטומאה במגעו). בכך שונה דינם של חולין שנעשו על טהרת התרומה מתרומה עצמה, שהרי לכהן טבול יום אסור לאכול בתרומה, אפילו לא הוכשרה לקבל טומאה (תרומות ז, א-ב). וכל שכן שמוטר לטבול יום לאכול חולין שנעשו על טהרת הקודש למ"ד לאו כקודש דמו.

106. לדוגמאות נוספות של התחשבות של חז"ל בצורכיהן של נשים בעניין המקדש וקודשיו ראה רמב"ם, מחוסרי כפרה א, יב, וראה המעשה המסופר על רשב"ג במשנה כרתות א, ז. וכבר עמדתי על משמעות שתי הדוגמאות הללו במאמרי "על מתווה הגז, פיטום הקטורת ו'כפרה זמינה' במקדש", המעיין, גליון טבת תשע"ו. לדוגמה של תקנה בענייני טהרות שנעשתה מתוך התחשבות ברגשותיהן של הנשים ראה נידה עא ע"א: "בראשונה היו מטבילין כלים על גבי נדות מתות והיו נדות חיות מתביישות, התקינו שיהו מטבילין על גבי כל הנשים מפני כבודן של נדות חיות" (וברייתא זו שנויה בשינויים קלים בתוספתא נידה ט, יא בלשון "בראשונה... חזרו..." ממש כמשנתנו). לדוגמאות של הקלות נוספות בענייני טהרות למניקות ומעוברות ראה הל' שאר אבות הטומאות ח, יב-יג.

107. והדבר בסמכות חכמים לעשות, לפחות לפי דברי הרמב"ם בהל' שאר אבות הטומאות י, ט-י שכל שלישי לטומאה הוא מדברי סופרים בלבד.

108. ראה הל' מעשה הקרבנות י, י-ג. אמנם לאחר שגזרו על בשר תאוה שיהיה כשלישי לטומאה (תוספתא נידה ט, יא; רמב"ם, שאר אבות הטומאות יא, ה) נראה שכבר לא ניתן לעשות בשר חולין על טהרת הקודש באופן שיגע ממש בבשר קודש, אך אפשר להכין בשר חולין שיאכל באותה סעודה יחד עם בשר קודש, ובלבד שלא יערבו ביניהם.

109. לא התייחסתי כאן לשאלה המחקרית של תיארוך השינוי. מהפשט הפשוט של המשנה והגמרא עולה לכאורה שהשינוי נעשה כבר בזמן הבית, כשעדיין קיימו את הפסח כהלכתו. אם כן, אפשר שהדבר נעשה בתגובה למצוקה אמיתית שעלתה 'מן השטח'. אך גם אם השינוי נעשה רק אחרי החורבן, בהחלט ייתכן שבעיית היולדות עמדה לנגד עיניהם של חז"ל.

השתתפות נשים נידות ויולדות בסעודות קודשים

נלענ"ד שהסבר זה מסתדר היטב עם דרכו של הרמב"ם בכלל הסוגיות שסקרנו (שהרי לדעתו אין בכלל את הטעם של "בטלה דעתו"), והוא אפשרי אפילו לפי דרכו של רש"י (שלא הזכיר את הטעם של "בטלה דעתו" בסוגיה בניה, ולא בכדי).

אלא שאין בכך כדי לפתור את הבעיה העיקרית של שיתוף כלל ציבור הנשים בסעודות קודשים. בעיה זו מוטלת עדיין לפתחנו לקראת חידוש אכילת הקודשים בטהרה במהרה בימינו. חלק משמעותי מאוד מההווי היהודי שלנו מבוסס על אופיים המשפחתי של חגי ישראל. כיצד ניתן לקיים חגים משפחתיים המשלבים אכילת קודשים בטהרה? האם יש הצעות לתלמידי החכמים של הדור בעניין זה?

ישיבת שני מצורעים יחד מחוץ למחנה (המשך למאמרו של הרב אוריאל בנר ב'מעלין בקודש' גיליון לא)

א. פתיחה

ב. דברי המדרש

ג. שילוח מצורע – רק מעיירות המוקפות חומה

ד. עיון נוסף בדברי הראב"ד

ה. דברי צורו המור

א. פתיחה

בגיליון לא של 'מעלין בקודש' התפרסם מאמרו של הרב אוריאל בנר שליט"א,¹ ובו הוצגו עיקרי הדיון בעניין ישיבת שני מצורעים יחד מחוץ למחנה. הרב בנר ציין שמדברי הראב"ד בפירושו לספרא נראה להחמיר, ומדברי המלבי"ם בפירושו לספרא נראה להקל. ועוד ציין ששניים מגדולי דורנו – הרב קניבסקי והרב נבנצל שליט"א, חיוו דעתם להיתר בשאלה זו.

בשורות הבאות אבקש לבסס את שיטת המקלים מכמה מקורות, וכן להוסיף ביאור בדברי הראב"ד מההיבט הלמדני ומההיבט המעשי. בראשית דבריי אציין שכבר הרב בנר עצמו, למרות שלא הכריע בסוגיה זו, הראה שהמקורות השונים מחזקים בעיקר את שיטת המקלים בזה. במאמרי לא אחזור על ראיותי החשובות, אלא רק אוסיף עליהן. ועל כן החפץ להקיף את הנושא כדבעי לא יוכל להסתפק במאמר הנוכחי, שנכתב כהרחבה לדבריו היסודיים של הרב בנר בסוגיה זו.

ב. דברי המדרש

כמדומה שהתייחסות קדומה לשאלתנו מופיעה במדרש:

דבר אחר: "זאת תהיה תורת המצורע", הדא הוא דכתיב: "אם יעלה לשמים שיאו וראשו לעב יגיע" – שיאו לרומא, לעב לעננא, "כגללו לנצח יאבד" – מה גללים הללו מזוהמין, אף הוא מזוהם. "רואיו יאמרו איו" – חמון ליה ולא מכירין ביה, שכן כתיב בריעי איוב: "וישאו את עיניהם מרחוק ולא הכירוהו".

רבי יוחנן ור' שמעון בן לקיש; ר' יוחנן אומר: אסור לילך במזרחו של מצורע ארבע אמות, ור' שמעון [בן לקיש] אומר: אפילו מאה אמה. ולא פליגי, מאן דאמר ד' אמות

1. ישיבת שני מצורעים יחד מחוץ למחנה, מעלין בקודש לא עמ' 180-185.

בשעה שאין הרוח יוצא, ומאן דאמר ק' אמה בשעה שהרוח יוצא. רבי מאיר לא אכיל ביעי מן מבואה דמצורע. ר' אמי ור' אסי לא הוו עיילי למבואות של מצורע. ריש לקיש כד הוה חמי חד מנהון במדינתא, מרגם להון באבניא. אמר לו: פוק לאתרך, לא תזהום ברייתא, דתני ר' חייא: "בדד ישב", לבדו ישב. ר' אלעזר ברבי שמעון כד חמי חד מנהון הוה מיטמר מיניה, על שום דכתיב: "זאת תהיה תורת המצורע", המוציא שם רע. (ויקרא רבה מצורע טז, ג)

מהמדרש עולה שההתרחקות ממצורע היא רק מכיוון מזרח, ולא משאר הכיוונים. מכך, וכן מהמשך דברי המדרש, נראה שהסיבה לריחוק מהמצורע היא בריאותית ומוסרית, אך לא הלכתית. וכך כתבו פרשני המדרש. זאת ועוד, המדרש מתאר הליכתם של מצורעים "במדינתא". ואמנם הדבר לא היה רצוי בעיני ריש לקיש ובעיני ר' אלעזר ברבי שמעון, אך זו הייתה המציאות. ומפשטות המדרש נראה ששאר החכמים לא מחו במצורעים אלה, אלא רק ריש לקיש. וכפי שיתבאר מיד, ישנם לא מעט מקומות שמצורע אינו משתלח מהם, והימצאותו בהם אינה מהווה עבירה על דין "בדד ישב".

ואמנם בזמננו המילה 'מצורע' משמשת למחלת ה'הנסן' (Hansen) שאינה זהה לצרעת ההלכתית,² אך בספרות חז"ל לא מצאנו רמז לשימוש במונח 'מצורע' לשם תיאור מחלה זו או מחלה אחרת מלבד הצרעת ההלכתית. ובפרט קשה לומר כך במדרש דנן, שפתיחתו וסיומו מתייחסים בוודאות לפסוקים שנאמרו על המצורע ההלכתי, וקשה מאוד לומר שרישא וסיפא במצורע הלכתי ומציעתא במצורע כשם המושאל. ואם כן, יש לראות במדרש זה ראייה ברורה לקולא בנידוננו.

ג. שילוח מצורע – רק מעיירות המוקפות חומה

נאמר במשנה:

עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחים מתוכן את המצורעים. (כלים א, ז)

הראשונים נחלקו האם "עיירות המוקפות חומה" היינו מימות יהושע בן נון (ר"ש שם) או שאין הכוונה לימות יהושע (פשטות הרמב"ם בפיהמ"ש ובהל' טומאת צרעת י, ו),³ ולכאורה יש מזה נפקא מינה ליישובים בזמננו המוקפים חומה או גדר ביטחון, שלפי הרמב"ם מצורעים משתלחים מהם ולפי הר"ש אין מצורעים משתלחים מהם. ועל כל

2. ראה אנציקלופדיה רפואית הלכתית ערך עור, עמ' 176.

3. מחלוקת הלכתית זו כרוכה במחלוקות היסטוריות, ארכיאולוגיות ומקראיות. ראה: ז"ח ארליך, 'שומרון – שלוש מחלוקות שהן אחת', בתוך: שומרון ובנימין (תשמ"ח), עמ' 221-223. ולפי שיטת הרמב"ם מיושב בפשטות מה שהקשו כמה פרשנים, מדוע הורחקו המצורעים משומרון שלא הייתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון (וראה במאמרו של הרב בנר, הערה 6 וסביבתה). ליישוב נוסף לקושי זה, ראה ארליך שם הערה 9.

פנים, בין לרמב"ם ובין לר"ש, אין המצורע משתלח ממקום שאינו מוקף חומה, ובמצב זה דין "בדד ישב" אינו נוהג בו כלל. ופשוט שאין מקום לחלק בין מצורע שהורחק מעיר מוקפת חומה למצורע שמעיקרא לא היה בתוך עיר כזו, לעניין ישיבתו עם מצורע נוסף. ומכך מוכח להדיא שמצורע שנמצא במקום שלא מתקיים בו תנאי זה, אינו טעון שילוח כלל, והוא רשאי להישאר בעירו, ואין בכך סתירה לדין "בדד ישב".

בשולי הדברים יש להוסיף שהרמב"ם לא התייחס במפורש לנידון שלנו, ומכך יש להביא ראיה להיתר, שהרי אם ישנו דין האוסר על אנשים לשבת בקרבת המצורע, לא היה הרמב"ם נמנע מלאומרו.

ד. עיון נוסף בדברי הראב"ד

לעומת כל זאת, כתב הראב"ד:

"בדד ישב" – לבדו ישב. נראה לי לפי זה המדרש השנוי בכאן דכן ראוי לפרשו: לבדד ישב, שיהא כמנודה שאסור בארבע אמות שלו. וכן כל המנוגעים.
(ראב"ד על הספרא תזריע פרשה ה פרק יב אות יב)

דברי הראב"ד מבוססים על גרסה שונה מגרסת הספרי שלפנינו. בספרי שלפנינו כתוב רק:

"בדד ישב", אין לי אלא זה בלבד, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: [טמא⁴] בדד ישב".
(שם)

ואילו בספרי כ"י רומי⁵ הגרסה היא כפי שציטט הראב"ד:

"בדד ישב" – לבדו ישב. אין לי אלא זה בלבד וכו'.

ולפי גרסה זו נראה שמדובר בשתי דרשות שונות. ונראה שגרסת הדפוסים יסודה בטעות הדומות. ועל כל פנים, לכאורה דברי הראב"ד הללו עומדים בסתירה למקורות הנ"ל, ולעוד מקורות וראיות שציין הרב בנר במאמרו. ולגופם של דברי הספרי, היה ניתן להבין ש"לבדו" היינו שאין עוד מי שמשתלח למקום שהמצורע משתלח אליו, וכפי שנאמר במפורש בבבלי:

בדד ישב – לבדו ישב, שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו. (פסחים סז ע"א)

וכך כתב הרא"ם (ויקרא יג, מו) בשם ר' אברהם זוטרא מתיוון בביאור דברי הספרא.

4. כך בכ"י רומי, וכעין זה הגיה הגר"א. ולפי זה מובן הריבוי, ששאר המנוגעים הם בכלל "טמא".
5. עמ' רפ במהדורה הנדפסת של כתב היד (נ"י תשי"ז). וכן מופיעה דרשה זו בגמרא (פסחים סז, א) וכדלהלן.

בנוסף, יש להעיר שאין הכרע שהראב"ד אוסר גם לשני מצורעים להיכנס זה לארבע אמותיו של זה. וייתכן להבין שהבידוד הוא רק בינם ובין שאר העולם. וכפי שמצאנו התייחסויות רבות בחז"ל לכך שישראל היו "מנוודים למקום" במצבים שונים, וברור שהם לא היו מנוודים זה לזה – כך ניתן להבין שהמצורע כמנודה לכלל ישראל, ואינו כמנודה לשאר מצורעים. ואמנם ישראל לא היו בנידוי הלכתי, וזו אינה ראייה גמורה. אך מצאנו לעיקרון זה גם ביטוי הלכתי מובהק:

הרב שנידה לכבודו, כל תלמידיו חייבין לנהוג נידוי במנודה. אבל תלמיד שנדה לכבוד עצמו, אין הרב חייב לנהוג בו נידוי, אבל כל העם חייבין לנהוג בו נידוי. וכן מנודה לנשיא מנודה לכלל ישראל. מנודה לכל ישראל אינו מנודה לנשיא. מנודה לעירו מנודה לעיר אחרת. מנודה לעיר אחרת אינו מנודה לעירו.

(רמב"ם, תלמוד תורה ו, יג)

הרי שיש מושג של נידוי יחסי. ובאמת המציאות הפשוטה היא שאין מצורעים בישראל, ואין בדברי הראב"ד התייחסות לשאלת ישיבת שני מצורעים יחד מחוץ למחנה.

ה. דברי צרור המור

בפירושו לתורה של ר' אברהם סבע, ממגורשי ספרד, מצוטט מדרש האוסר ישיבת שני מצורעים יחד:

"בדד ישב" – שלא ידור בבית מיושב בין האנשים, אלא יחידי מחוץ למחנה. ואמרו ז"ל אסור לישב בתוך ארבע אמותיו כמנודה. בדד ישב ולא ב' טמאים יחד. (צרור המור, פרשת תזריע ט ע"ב ד"ה ולכן אמרו)

ברם, לאור כל האמור במאמרו של הרב בנר ובמאמר זה, דומה שיש לצדד בעמדה המתירה למצורע לשבת לצד מצורע אחר מחוץ למחנה, ואולי אפילו לשבת לצד ישראל אחר.

תגובות

הערות נוספות על תשובת הרדב"ז

- א. מסורת שהכיפה בנויה על כותלי ההיכל
- ב. בענין הכותל הדרומי
- ג. מדוע התעלם הרדב"ז מאיסור הכניסה לחיל ולעזרת נשים
- ד. שיטת הכפתור־ופרח

א. מסורת שהכיפה בנויה על כותלי ההיכל

הרב קורן, במאמריו בגיליונות הקודמים, הראה את רציפותה של המסורת שהצרכה היא אבן השתייה, שעל־פיה קבע הרדב"ז "כי הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתייה בלי ספק". אך כפי שכתב הרב קורן עצמו (בגיליון ל בעמ' 43-44 ובעמ' 72, ע"ש), מדברי הרדב"ז עולה שהוא הניח גם שכותלי הכיפה בנויים במדויק על מקום כותלי ההיכל. ולכן יש להוסיף שבהתבוננות בדברי הקדמונים אנו רואים שהמסורת היתה גם על דבר זה – שהכיפה בנויה על מקום ההיכל.

כך באיגרת ראשי קהל ירושלים (מובאת בגיליון ל עמ' 23):

בעת אשר [המוסלמים] פשטו ידם ולכדו את ארץ הצבי מיד אדום ובאו ירושלים, היו עמהם אנשים מבני ישראל, הראו להם מקום המקדש.

וכך אצל ר' בנימין מטודילה (שם):

ושם טינפולי דומיני (בלטינית: היכל ה') והוא היה מקום המקדש, ובנה עליו עומר בן אלכטאב כיפה גדולה ויפה עד מאד.

וכן אצל ר' פתחיה מרגנשבורג (שם):

והיכל נאה שם שבנה מלך ישמעאל בימי קדם כשהיתה ירושלים ביד הישמעאלים, ובאו פריצים והלשינו למלך ואמרו: זקן אחד יש בינינו שיודע מקום ההיכל והעזרה, ודחק אותו המלך עד שהראה לו... ובנה היכל מאבן שיש.

ובמסע תלמיד הרמב"ן (שם עמ' 24):

והבנין על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל.

ושוב באיגרת ר' יעקב ב"ר נתנאל (גיליון לא עמ' 94):

ובירושלים מגדל דוד ובית המקדש ועזרה חדשים אצל כותל מערבי.

מסתבר שבית המקדש ועזרה הם הכיפה והרמה, ונקראו כך בגלל שהיה ידוע לכולם שהם בנויים על מקום בית המקדש והעזרה הישנים, וכפי שנמסר למוסלמים מהיהודים. והעם היה מתייחס למקום כבנוי בצורה מדויקת, הכיפה על מקום ההיכל, והרמה על מקום העזרה.

הרדב"ז מסתמך על המסורת, אך לא מקבל כעובדה את הענין שהם בנויים בצורה מדויקת זה על זה, אלא קובע כך רק במקום שנראה שזה מתאים למציאות. בענין ההיכל והאולם, הם היו באורך מאה ומהיפה נראית באורך כזה, לכן הוא מודד את המרחקים מהכיפה במערב כמרחקים מההיכל, אך בצפון הוסיף ושיער מהכיפה 40 אמה לחומרא כי ההיכל היה צר מאחוריו, ואולי קצה הכיפה הצפוני הוא כנגד המקום הצר שממנו עד סוף מחנה שכינה יש 40 אמה, ולכן אמר להרחיק 40 אמה מהכיפה. וכן בענין העזרה, הרדב"ז ראה כבר מתחילה את המציאות שלפחות מבחינת הרוחב אין המיקום מדויק, לכן הסיק שהמבנים שעולים על הרמה בצפון אינם בעזרה, כלומר שהרמה חורגת בצפון מתחום העזרה המקורי. וכשדקדק יותר בשיעורים ראה את המציאות שבאמת גם מבחינת שאר הכיוונים הרמה רחבה יותר ולכן הסיק שמותר לגשת לכל המבנים הצמודים לרמה.

ב. בענין הכותל הדרומי

הרב קורן (בגיליון ל עמ' 65-71) ביאר שהרדב"ז רוצה לומר שכותל חראם א־שריף הוא כותל העזרה הפנימית המקודשת, והסיבה שהביאה את הרדב"ז לומר כך היא לדעתו "מסורת" שהיתה בידיו שאל־אקצה, שכונה בימיו "מדרש שלמה", הוא לשכת הגזית שעמדה בגבול העזרה. אך דבריו קשים מאד, שכן מסורת כזו לא הוזכרה בשום מקום – לא על ידי הרדב"ז, ולא על ידי אף אחד אחר.¹ ועוד, שאם שיטת הרדב"ז מבוססת על זיהוי אל־אקצה כלשכת הגזית – היה לו לפרש זאת, ולא להסתפק בכינויה "מדרש שלמה", ובפרט שזיהוי זה מנוגד לשיטת הרמב"ם (הל' בית הבחירה ה, יז) שלשכת הגזית היתה בצפון העזרה, ואם כן לא יתכן שהרדב"ז היה מתייחס אליו כדבר מובן מאליו בלי להעיר על הקושי שבדבר.

מלבד זאת כבר עמדו כולם על כך שלא יתכן שהרדב"ז היה סבור שבין כותל הכיפה לחומה הדרומית של חראם א־שריף יש פחות מארבעים אמה (כשיעור שבין ההיכל לכותל העזרה), משום שטעות גדולה כל כך אינה הגיונית, ואנו רואים שבשאר המקומות ההערכות שלו מתאימות להיגיון.

1. הרב קורן מביא שר' משה חגיז מזכיר מסורת זו, אך המעיין בדבריו יראה שלא כתב זאת כמסורת, אלא כסברה שלו, שכן כתב: "ולדעתי היא הלשכה הגדולה... והיא הנקראת לשכת הגזית".

על כן נראה כפי שכתבתי שהרדב"ז מתכוון לומר שכותל חראם א־שריף הוא כותל הר הבית, ומתבסס על מה שנראה לעין שהמרחק בין כותל זה לכותל הרמה הוא יותר מאשר המרחק בין כותלי החראם לכותלי הרמה במזרח ובמערב, וזה מתאים לדברי המשנה "הר הבית רובו מן הדרום".

ג. מדוע התעלם הרדב"ז מאיסור הכניסה לחיל ולעזרת נשים

בגיליון הקודם כתבתי שאולי הרדב"ז לא חשש לזה משום שלדעתו לאחר שחרב הבית אין איסור כניסה לטמאים למחנה לוויה. והסברה בזה היא שהרמב"ם (בית הבחירה ו, טז) כותב שענין קיום הקדושה תלוי בקיום הסיבה שמחמתה חלה הקדושה בתחילתה, ולכן קדושת הארץ הראשונה שבאה על ידי כיבוש התבטלה כשבטל הכיבוש, ואילו קדושת המקדש וירושלים היא מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, ועל פי זה סובר הרדב"ז שרק קדושת מחנה שכינה לא בטלה, מה שאין כן קדושת מחנה לוויה.

אך עתה נראה לי שאין זו דעת הרדב"ז, שכן לגבי כותל המזרח כתב הרדב"ז שהכניסה מותרת רק משום שמותר לטמאי מת להיכנס להר הבית, ומשמע שגם קדושת הר הבית קיימת, וצריך לומר שזה משום שקדושת הר הבית חלה על המקום על ידי קידוש מחנה שכינה, וממילא אמרינן שכשם שקדושת מחנה שכינה לא בטלה גם קדושת הר הבית לא בטלה.

אך עדיין אפשר לומר שכיון שהחיל ועזרת נשים הם מקומות שלא התקדשו מיד בזמן קידוש מחנה שכינה, אלא מאוחר יותר כשהוסיפו את בניית המחיצה שלהם, הרי שלפי הכלל של הרמב"ם שקיום הקדושה תלוי בקיום הגורם לה, יוצא שקיום הקדושה הוא רק כשקיימת המחיצה, וממילא כשנפלה המחיצה גם אין הרחקה.²

ד. שיטת הכפתור־ופרח

המפקקים במסורת נסמכים על זה שהכפתור־ופרח לא מזכיר אותה. אך לענ"ד עיון בדבריו מוכיח שהוא כן מבסס את דבריו על מסורת זו כעובדה ידועה.

בפ"ו כותב הכפתור־ופרח:

מסכת יבמות (ז, ב) מאי [חצר] חדשה, שחדשו דברים ואמרו טבול יום אל יכנס למחנה לוויה. אם כן אין לנו לקרב מפתח הר הבית ולפנים כי משם והלאה הוא מחנה לוויה.

2. ראה עוד מה שכתבו בזה הגר"א שפירא במנחת אברהם סי' כג, והרב גנק בתחומין יט עמ' 491. ובאופן שונה אצל הרב רפפורט (מעלין בקדש א עמ' 41).

וקשה, שכבר ציינו התוספות (שם ביבמות) שהמשנה בכלים פ"א מ"ח אומרת שטבול יום נאסר רק בעזרת נשים, ועל כן פירשו שכוונת הגמרא ביבמות רק שחידשו איסור בעזרת נשים, והכפתור־ופרח בעצמו כותב כך בפ"י "ורישא דהא מתניתין (דכלים) עזרת נשים מקודש ממנו שאין טבול יום נכנס לשם וכו'. וזו מעלה דרבנן, כדאיתא מסכת יבמות פ"ק, מאי חצר חדשה, שחדשו דברים ואמרו, טבול יום אל יכנס למחנה לוויה". ואם כן למה אסר להיכנס לכל הר הבית.

לכן נראה שכוונת הכפתור־ופרח היא שיש להימנע מלהיכנס משום שאם יכנס מפתח הר הבית ולפנים יתכן שיגיע בטעות למקום שאסרו חכמים להיכנס בו למרות שהוא רק מחנה לוויה. אך לכאורה אכתי תקשי, אם כוונתו להזהיר כדי שלא יכנס בטעות למקום אסור למה אמר שהחשש הוא שיפגע במקום שנאסר רק מדרבנן, היה לו לומר את החשש היותר גדול, שמא יכנס בטעות למחנה שכינה שהוא באיסור כרת?

ונלענ"ד שהענין יובן על פי היסוד שהקדמתי, שהיה ידוע לכולם שהרמה היא מקום העזרה, ולכן הכפתור־ופרח לא חשש לכניסה למחנה שכינה, אלא רק לאיסורים שבתוך מחנה לוויה.

וכן אפשר להוכיח את ידיעת המסורת מדבריו בהמשך:

העזרה לא היתה מכוונת באמצע הר הבית, אלא רחוקה מן הדרום של הר הבית יותר מכל הרוחות, וקרובה למערבו יותר מכל הרוחות, ובינה ובין הצפון יותר ממה שבינה ובין המערב, ובינה ובין המזרח יותר ממה שבינה ובין הצפון. נמצא היותר קרוב המערב, אחריו הצפון, אחריו המזרח, אחריו הדרום.

מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית.

עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית. ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי (נראה שצ"ל כאן צפוני³), וכן ניכרים שני שערי חולדה לדרום, וכן ניכר שער הקפינוס למערב, שער הצפון שהוא הטדי אינו ניכר שאותו צד נחרב.

3. אפשר גם לפרש בלא הגהה כך, שכוונתו שאם נחלק את כותל המזרחי לשלושה חלקים שמסתיימים בפינה הדרום מזרחית, הרי שבסוף החלק הראשון נמצא את מקום שער שושן. עכ"פ נראה ברור שהכוונה לחלק הצפוני כי במציאות אין כל שער בקצה השלישי הדרומי של הכותל המזרחי, ולכן צ"ל שהשער שייחסו אותו לשער שושן הוא שער ההליוות, שהוא 18 מטר דרומית לשער הרחמים, ובדיוק בסוף השלישי מהקצה הצפוני של החומה (287 מטר מהחומה הדרומית). הכפתור־ופרח כתב בהמשך (שם) ששער הרחמים נמצא "לצפון הפתח הסגור אשר במזרח שאמרנו עליו שהוא שער שושן כמטחוי קשת". ולפני כן כתב שמקום שריפת הפרה הוא

השאלה שבא הכפתור־זפרח לברר כאן היא האם נוכל לקבוע בודאות שהכתלים החיצוניים הם כותלי הר הבית ולא כותלי עזרת נשים והחיל, שאם לא נוכל לקבוע מה הם לא נוכל להתקרב אליהם. ולכאורה הוא מוכיח שהם כותלי הר הבית ממה שמקובל שהשערים במערב, בדרום ובמזרח הם שערי הר הבית, אך יש להתבונן בסדר של דבריו. הוא כותב בתחילה אך ורק את מידות העזרה ומיקומה בהר הבית, ולא מובן איך סיים ש"מכל זה יראה" שמותר להתקרב לכל הכתלים שהם כותלי הר הבית. הרי רק בהמשך מביא ששערי הבית ניכרים בחומות החיצוניות, וגם לזה שהכותל החיצוני ארוך יותר מאורך עזרת נשים התייחס רק בהמשך.

לכן נראה שדבריו מיוסדים על המסורת שהכיפה היא על מקום ההיכל, והמתבונן רואה שהמרחק בין החומות החיצוניות לכיפה מתאים למרחקים האמורים במשנה רק אם נאמר שהם חומות הר הבית. זו גם הסיבה למה שקבע שהצד שבו היה שער הצפון נחרב. הראיה לזה היא שהמרחק בין כותל הצפון לכיפה גדול מהמרחק בין הכיפה למזרח ולכן חייבים לומר שכותל הצפון היה פנימי יותר וצד הצפון חרב. אם כן רואים כאן להדיא שהכיפה בין מקום המקדש של פעם לכיפה של היום היתה כל כך פשוטה אצלו עד שלא הוצרך אפילו לכתוב שעל זה הוא מתבסס. והוא כפי שלא הוצרך לכתוב שירושלים היא ירושלים.

"צפוני לקבר חולדה כמטחוי קשת שפל ממנו מעט". ובמציאות קבר חולדה נמצא בקו ישר מזרח מערב לשער הרחמים, ולכן התקשו רבים כיצד מתאימים המרחקים שכתב, ובכלל היכן נמצא אותו שער שושן. לענ"ד לפי מה שביארתי שמדובר על שער הלויים מיושבים כל הקשיים, כי נראה שכל הקביעה על מקום שער שושן ומקום שריפת הפרה מבוססת על מקום המקדש בכיפה שעל הרמה. השער הקרוב ביותר שקיים בחומה מול הכיפה הוא שער ההלויים, לכן כשהעריכו לאן עובר הקו היוצא מזרחה מהכיפה דרך שער הלויים הגיעו למסקנה שהקו נמשך עד מקום שהוא צפוני לקבר חולדה. לפי דרכי נראה שהלשון "כמטחוי קשת" אינה קביעת מרחק קבוע ומוגדר, אלא זהו כינוי למרחק קטן שלא נמדד.

שיטת השל"ה בעניין הצרכה

(תגובה נוספת למאמר הרב קורן בגיליון ל)

כפי שהקדמתי בתגובתי בגיליון לא, מצד עצמי כמובן איני ראוי לחלוק על הרב קורן בגודל תורתו וחכמתו, אך לא באתי לברר את דעתי שלי, אלא להצדיק צדיקים גדולי ישראל רבים, שלא סמכו למעשה על קביעת הרדב"ז שהצרכה היא אבן השתייה. בתגובתי זו באתי להרחיב מעט במקום שקיצרתי קודם – בעניין איגרת השל"ה. זו לשון השל"ה (ההדגשות שלי):

מה שתמה על דירתי בירושלים עיר הקודש תיכנה ותכונן, מחמת קדושת מקום המקדש בקדושתו עליו אף בחורבנו, ואין לנו קבלה ודאית איזהו מקום המקדש, ואם כן כל ירושלים בספק כרת, ומטעם זה נמנעו הגדולים לדור בירושלים, ושעל כן לא דר האר"י ז"ל בירושלים, עד כאן דבריך.

דע אהובי שלא נעלם ממני כי דברי מעלת כבוד תורתו הם לשם שמים. אבל מכאן והלאה לא ישמע על פיך פה קדוש לדבר כן, להוציא לעז על דירת ירושלים אף עתה בחורבנה. כי מעלת כבוד תורתו דן על פי השמועה, וכל האדם כוזב.

דע כי מעולם לא היה ספק במקום בית המקדש, כמו שאין ספק שהיה בית המקדש ושיהיה בית המקדש, כך אין ספק במקום בית המקדש כי הוא זה. ולא היה נתעלם מהעין אפילו רגע אחד. אף על פי שהיתה ירושלים הולכת מממלכה לממלכה, מכל מקום לא נפסקה הקבלה והידיעה. על כן גזר השם יתברך על כותל מערבי שלא תחרב, ויהיה רשומו ניכר. ונוסף על זה הראיה הר הבית וסימנם וכל ההרים, הר המשחה וכיוצא בם. ועמק יהושפט ונחל קדרון ומי השלוח, הכל מסומן וברור לעינים. והרבה ענינים כיוצא בזה, כולם גלויים להאומות והמבדיל לאומה ישראלית, והדברים מקובלים ונראים עין בעין. וכולם בשמות הראשונים נקראו אף להאומות מאומה לאומה. ואין ספק בעולם במקום בית המקדש ובכותל מערבי, רק אין אנחנו יודעים נגד איזה מקום הלך המקדש, כי מפני חטאים חרב ולא נשאר רק כותל מערבי. ועל כן משערים לפי מה שהיה הר הבית חמש מאות אמה, לעשות הרחקה לפי אומדן הדעת לפי שיעור הזה.

ובבואי הנה הגידו לי החכמים שיש ספק ספיקה במרחץ מהמרחצאות שיש בירושלים, כי יש לחשוש אולי ואולי לשם הגיע התפשטות המקדש. תכף ומיד נתעוררתי ואמרתי: 'אנחנו באנו לירושלם להתקדש. אם כן אנחנו מחויבים לעשות הרחקה והרחקה דהרחקה, אפילו באלף ספיקות'. ולכן אסרתי המרחץ הזה, והסכימו עמי גדולי החכמים יצ"ו.

הרב קורן מדייק בחילופי הלשון "מקום בית המקדש" ו"המקדש", ומסביר ש"מקום בית המקדש" הוא הצכרה, ועליו כותב השל"ה "כי מעולם לא היה ספק במקום בית המקדש", ואילו "המקדש" הוא הר הבית, שעליו כותב השל"ה "רק אין אנחנו יודעים נגד איזה מקום הלך המקדש".

אך מדברי השל"ה מוכח שלא התייחס לצכרה כלל, שכן אחר שאמר: "כי מעולם לא היה ספק במקום בית המקדש... ולא היה נתעלם מהעין אפילו רגע אחד. אף על פי שהיתה ירושלים הולכת מממלכה לממלכה, מכל מקום לא נפסקה הקבלה והידיעה", הוסיף מיד: "על כן גזר השם יתברך על כותל מערבי שלא תחרב ויהיה רישומו ניכר". מבואר שהשריד היחיד שנותר מבית המקדש ומעיד על מקומו הוא הכותל המערבי, ושזו הסיבה שגזר השי"ת שלא יחרב – כדי שנדע את "מקום בית המקדש", ואם כוונת השל"ה ש"מקום בית המקדש" הוא הצכרה, על פי המסורת שזהו מקום ההיכל ואבן השתייה – מה נצרכת לזה גזרת השי"ת שלא יחרב כותל המערבי? וביותר מבואר הדבר בסוף דבריו, שכתב: "רק אין אנחנו יודעים נגד איזה מקום הלך המקדש, כי מפני חטאים חרב ולא נשאר רק כותל מערבי", מפורש בדבריו שאין עוד שום שריד או עדות שיכולים לעזור לנו בקביעת גבולות הר הבית מלבד הכותל המערבי. ואם כן ברור שמה שכתב "כי מעולם לא היה ספק במקום בית המקדש" כוונתו להר הבית, שהוא מקומו של בית המקדש (כשמו "הר הבית"), ומה ששינה בסוף וכתב בקיצור "המקדש" הוא רק מפני יופי הסגנון, שאחר המילים "הלך" ו"התפשטות" מסורבל לכתוב "הלך מקום בית המקדש" או "התפשטות מקום בית המקדש".

אמנם הרב קורן אומר שגם אם השל"ה משום מה לא התייחס לכיפת הסלע – סוף סוף לאור הסתמכותו גם על מסורות אומות העולם ("כולם גלויים להאומות והמבדיל לאומה ישראלית... וכולם בשמות הראשונים נקראו אף להאומות") – אין ספק שאנו רשאים להשתמש במפתח שנתן בידינו השל"ה, וגם לפתוח באמצעותו דלתות שאולי הוא עצמו לא פתח, ולקבוע על פי המסורת הקדומה בישראל ובאומות שאכן הצכרה היא אבן השתייה.

אך פשוט הדבר לכל מבין שאין כל המסורות שוות באיכותן ובבירורן, ולענ"ד יש שני הבדלים גדולים בין המסורת שהשל"ה מסתמך עליה למסורת אבן השתייה, ומאוד מסתבר שבגלל הבדלים אלו לא קיבל השל"ה את המסורת על הצכרה:

1. תשובת השל"ה מכוונת כנגד טענת השואל שאין לנו קבלה ודאית איזהו מקום המקדש, ואם כן כל ירושלים בספק כרת, ועל זה כותב השל"ה שיודעים אנו את מקום בית המקדש, דהיינו הר הבית, ואילו איננו נכנסים. וכן מצינו רבות בדברי האחרונים שמכנים את הר הבית "מקום המקדש".

א. המסורת עליה מדבר השל"ה וסומך בה גם על מסורת אומות העולם כוללת מערכת גיאוגרפית שלמה של הרים ועמק ונחל ומעין ש"כולם בשמות הראשונים נקראו", והם מתאימים לחלוטין לידוע לנו מהתנ"ך ומחז"ל, והאפשרות לבדות במזיד, בשוגג או בטעות מערכת שלמה כזו על כל יחסיה רחוקה מאוד ואולי אף לא אפשרית כלל. לעומת זאת סיפור על אירוע שהתרחש בנקודה מסוימת אחת יכול בהחלט להתחדש ע"י בדיה או טעות.

ב. גם אם נקבל כאמת מוחלטת את המסורת שכשהמוסלמים כבשו את ירושלים הראו להם יהודים את מקום אבן השתייה – הלא אין אנו יודעים מי היו היהודים האלו ועד כמה ניתן לסמוך עליהם,² האם ידעו בדיוק את מקום ההיכל או רק שיערוהו או אפילו בדוהו. אחת אנו יודעים – שהמקום עבר הרס, חורבן ושינויים, ולכן הטוען שאחר מאות שנים של חורבן שבחלקן לא דרכה רגל יהודי בהר עדיין ידעו בדיוק היכן מקום אבן השתייה עליו להביא ראיה.³

2. מאיגרת קהל ירושלים שהיא מהמקורות הקדומים ביותר למסורת זו (ע' במאמרו של הרב קורן, גיליון ל עמ' 23) עולה שיהודים אלו באו לירושלים מבחוץ, כנראה מערב עצמה: "ומאת אלהינו היתה זאת כי הטה עלינו חסד לפני מלכות ישמעאל, בעת אשר פשטה ידם ולכדו את ארץ הצבי מיד אדום ובאו ירושלים, היו עמהם אנשים מבני ישראל, הראו להם מקום המקדש, וישבו עמהם שם עד היום". ולפי המקורות הערביים המוציא והמביא בכל המעשה היה יהודי מומר (ע"ש עמ' 24).

3. הרב קורן (שם עמ' 26-27) מוכיח שבסוף ימי האמוראים עוד היו מתפללים בהר הבית, וקובע על פי זה: "אשר על כן ברור שהיהודים שהתבקשו על ידי עומר לגלות את מקום קודש הקודשים, ידעו את המקום על סמך מסורת רצופה". אך מלבד הפער של מאתיים שנים בין סוף האמוראים לכיבוש המוסלמי, גם בימי האמוראים אין לנו שום מקור שידעו את מקום קודש הקודשים, שהרי יתכן מאוד שהיה מקום קבוע שאליו היו עולים ומתפללים ועליו הייתה להם מסורת שהוא מותר, אך מנא לן שיכלו לשמר בזיכרון את מקום קודש הקודשים הנתון בהריסות בלי שיכלו להתקרב אליו.

ההוכחה מהירונימוס (עמ' 25) ודאי שאינה כלום. אכן, כפי שכתב הרב קורן (בהערה 24 שם), קשה להעלות על הדעת שהירונימוס המציא את עצם קיומו של פסל אדריאנוס בהר הבית, אך אין בזה כלל סמך לקביעתו – שהיה לו בה אינטרס תיאולוגי – שהפסל נמצא "בדיוק במקום קודש הקודשים".

הראיה העיקרית של הרב קורן (עמ' 27-28) היא חידוש עבודת הקרבנות תחת שלטון כורסוי, כעשרים שנים לפני הכיבוש המוסלמי. אך כיוון שפרשה זו כולה לוטה בערפל, ואין לנו שום ידיעות מי היו מחדשי ההקרבה, האם עשו ע"פ חכמי ישראל ומה היו סברותיהם – אין לנו שום יכולת לסמוך על כך ולקבוע ש"ברור שליהודי ארץ ישראל הייתה אז ידיעה ברורה הנוגעת לזיהוי מקום המזבח, והמסירה שמסרו אחר כך לעומר אודות מקום קודש הקודשים, אכן הייתה מבוססת על ידיעה ברורה שעל פיה שנים אחדות קודם לכן היו מוכנים להקריב קרבנות

אשר על כן מובן מאוד מדוע השל"ה קיבל את המסורת על הר הבית כאמת ברורה בלי ספק, ואילו למסורת אבן השתייה לא התייחס כלל. ולכן אני שב לטענתי הראשונה – היות ורובם ככולם של הקדמונים המתייחסים לצכרה כאבן השתייה כותבים זאת כסיפור דברים בעלמא ולא להלכה, ומתוך השלושה שעסקו בשאלת הכניסה להר למעשה רק הרדב"ז סמך על מסורת זו, בעוד הכפתור־זפרח⁴ והשל"ה מתעלמים ממנה לחלוטין, מובנת עמדתם של גדולי ישראל רבים שחששו לסמוך על זיהוי זה למעשה, ואסרו להיכנס להר כולו, כפי שאכן פסקו בפועל הכפתור־זפרח⁵ והשל"ה.

-
- הלכה למעשה". אמנם מפיוטו של ר' אלעזר הקליר (המובא שם) משמע שהיה זה מזבח כדינו, שכתב: "ויבנו שם מזבח קודש, ויעלו בו זבחי קודש".
4. כפי שכבר כתבתי בגיליון לא – אם אכן המקומות שאותם זיהה הכפתור־זפרח כשער שושן וכמקום שריפת הפרה היו מכוונים כנגד הצכרה (כשיטת הרב קורן) – שתיקתו מלהזכיר את מסורת הצכרה כאבן השתייה בולטת עוד יותר. (ואולי סמך על הזיהוי בציר צפון־דרום, שעליו מוכיח שער שושן, ולכן גם יכלו לשמור את זכרון המקום, ולא סמך עליו בציר מזרח־מערב, שאיננו יודעים האם ואיך נשמר הזיהוי, ולכן העדיף להתעלם לחלוטין ממסורת הצכרה. אמנם יש להדגיש שהיום אין זכר לשער מול הצכרה, ואע"פ שדברי הרב קורן בזה כפי שהסבירם בתגובתו אלי בגיליון לא- מסתברים מאד, ראייה גמורה אין בהם).
- הרב קורן (גיליון לא עמ' 105) רוצה להוכיח שהכפתור־זפרח ידע וסמך על מסורת זו מכך שלא הקשה על מחשבת חידוש הקרבנות של ר' יחיאל מפריז את בעיית מיקום המזבח. אך הוא לא הקשה גם מנין תהא לנו תכלת, שבלעדיה אין אפשרות לחדש את העבודה (שכן אין בגדי כהונה בלעדיה), ולא נאמר משום כך שלכפתור־זפרח הייתה מסורת על התכלת, שאין חולק שנתעלמה כבר מאות שנים לפניו.
5. שכתב: "אין לנו לקרב מפתח הר הבית ולפנים" (הוצאת בית המדרש להלכה בהתישבות עמ' קב, וע"ש עוד עמ' קיג). אמנם צ"ע בטעמו בזה, ע"ש עמ' רצה, ויש להוסיף עוד אך אכמ"ל.

תשובת הרדב"ז וקשייה

(הערה על ביאור הרב ישראל לתשובת הרדב"ז בגיליון לא)

במשך שנים רבות טוען הרב ישראל אריאל כי תשובת הרדב"ז (סימן תרצא) בעניין העלייה להר הבית הנה ברורה ואין בה כל סתירה פנימית, וכל הקושיות מקורן בהבנה שגויה של המושגים שבהם השתמש הרדב"ז.

שמחתי בית ה' נלך לאור דבריו ותיקוניו של הרב אריאל בתשובת הרדב"ז, אך זאת בתנאי שאכן כל השאלות והתמיהות ששאלו גדולי ישראל בתשובה זו יפתרו.

אולם לצערי למרות התיקונים והפרשנות של הרב אריאל עדיין לא ניתן להבין את תשובת הרדב"ז, כפי שהקשה על דבריו הרב קורן (מעלין בקודש לא), וכן מפני קושייה חמורה נוספת:

על פי שיטת הרב אריאל לדעת הרדב"ז הכותל הדרומי הוא כותל הר הבית. אך אם כך הכותל הצפוני נמצא 500 אמה צפונה, בקרבת הכותל הצפוני של כיפת הסלע, ואם כן יוצא שהעזרה צמודה לכותל הצפוני. (ראו תשריט בעמוד הבא).

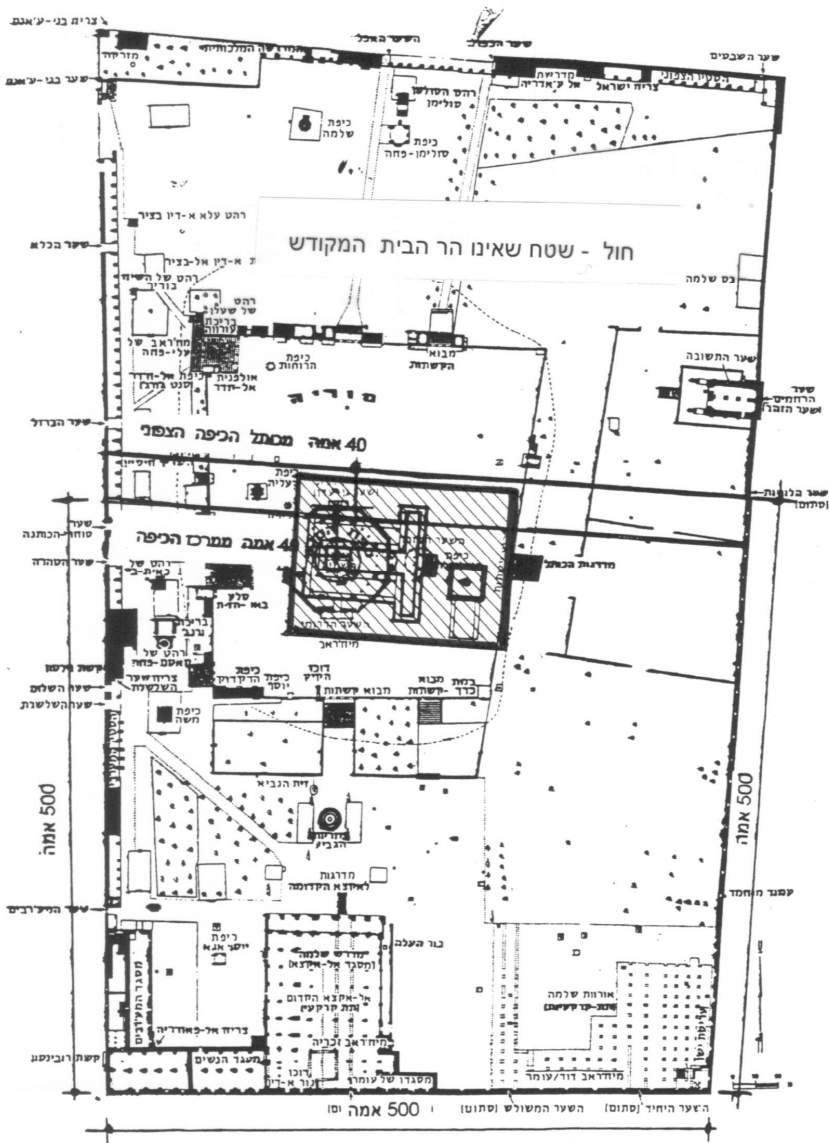
כותל כיפת הסלע מרוחק מהכותל המערבי כדי 80 מטר, ואם מורידים את י"א האמות שבין כותל ההיכל וכותל העזרה ואת עובי כותל העזרה עולה שכותל העזרה המערבי מרוחק כ-72 מטר מהכותל המערבי של הר הבית.

לפי העיקרון המופיע במשנה (מידות ב, א) וברמב"ם (בית הבחירה ה, ו), שהמרחק בין כותלי העזרה והר הבית במערב הוא הקצר ביותר, הרי שהמרחק בין הכותל הצפוני של כיפת הסלע והכותל הצפוני של הר הבית צריך להיות לפחות 73 מטר, אולם לפי חישובי הרדב"ז הכיפה צמודה בצפון לכותל הר הבית, ולפי זה העזרה מרוחקת מכותל המערב יותר מאשר מהכותל שבצפון, בניגוד לדברי המשנה והרמב"ם.

לעומת שיטת הרב אריאל, על פי שיטתו של הרב זלמן קורן אכן קיימות סתירות פנימיות. הרב קורן מנסה להבין את הסיבות לסתירות, ומודה שאין לו מענה לחלק מהסתירות, אולם הוא נאחז במשפט האקסיומטי של הרדב"ז: "מכל מקום אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה".

אך ישנה גם אפשרות לבאר את תשובת הרדב"ז באופן אחר לגמרי, ולתרץ את כל הקושיות, וכפי שביארתי במאמרי בתחומין כרך כג, עיין שם.

תשובת הרדב"ז וקשייה



אם הכותל הדרומי הוא כותל הר הבית, הרי שהכותל הצפוני נמצא בסמוך לכיפת הסלע. המרחק בין כיפת הסלע המזוהה כמקום קודש-הקודשים לכותל הצפוני, קטן מהמרחק שבין הכותל המערבי לכיפת הסלע, בניגוד לדברי המשנה ופסיקת הרמב"ם.

סקירת ספרים – חוברת 'דרישת המקדש'

התעוררות לדרישת המקדש ובירורים בעניין מהותה בדורנו

מאת יצחק טסלר, הוצאת 'ה' הוא המלך', יד בנימין תשע"ו, 36 עמודים

מצוות דרישת המקדש הנלמדת מן הפסוק (דברים יב, ה) "לשכנו תדרשו ובאת שמה", מלבד המשמעות המחקרית שלמדו ממנה חז"ל (ספרי, ראה סב) – לדרוש ולחקור אחר מקום המקדש – ודאי אינה יוצאת מדי פשוטו של מקרא: לבקש ולהתכונן בכל הדרכים ולעשות כל שביכולתנו להשראת השכינה בישראל, בבית המקדש. לפיכך היא איננה נחלתם הבלעדית של היחידים, לא רק של החוקרים ולא רק של העולים בהר, אלא היא שייכת לכול.

במילים אלו ניתן לתמצת את חידושה העיקרי של חוברת 'דרישת המקדש' – קירוב תודעת המקדש אל לב הציבור, ברעיון בתודעת הלב ובמעשה.

החוברת פותחת בתיאור על דרישת המקדש של דוד המלך, משיח ה':

דוד המלך, רוח אפינו משיח ה', עסק בדרישת המקדש כל חייו. הוא לא נתן שינה לעיניו ותנומה לעפעפיו, עד שמצא מקום לה' (תהלים קלב). כך בעת הבריחה מפני שאול, היה עוסק יחד עם שמואל הנביא 'בניות ברמה' – למצוא היכן בית המקדש, נזיו של עולם (שמואל א' יט, יט; ילקו"ש שופטים תתקי). משמצא עצמו מלך על כל ישראל בירושלים, מיד הכין את עצמו לבניין המקדש, והעלה את הארון לירושלים עירו. בפעם היחידה בחייו, דוד חגור אפוד ככהן, מפזז ומכרכר לפני ארון ה', שמח ומשחק לפני אלוקיו (שמואל ב' פרק ו). כאשר ראה שהניח לו ה' מכל אויביו, רצה לבנות בית לה' שעד עתה התהלך באוהל ובמשכן, אלא שדבר ה' היה ביד נתן הנביא בעוד לילה, לעצרו במהרה לפני שיבצע את אשר בליבו (שם פרק ז; מדרש שמואל כו,א).

לאחר מכן, בפרק הראשון, עוסק המחבר בביסוס החובה לדרוש את המקדש: מהסברה הפשוטה, מהפסוקים, מחז"ל ומגדולי הדורות הראשונים והאחרונים. הוא מדגיש את חשיבותו של הר הבית:

הר הבית הוא המקום המרכזי והחשוב בה"א הידיעה: המקום הכי קדוש, המקום הכי חיוני לעם ישראל; שם המרכז של עם ישראל והוא המוקד ממנו שואבים כוחות, כמו

סקירת ספרים – חוברת 'דרישת המקדש'

הלב שמזרים דם ונותן חיות לאיברים. בית המקדש בהר הבית היה (ויהיה) המרכז כעבודת הקרבנות, בתורה, בנבואה, באהבת ה', ביראת ה', ובעצם הרגשת קרבת ה'.

המחבר מוכיח ממקורות רבים שהגאולה ובניית המקדש תלויה בדרישה שלנו, ואם לא נדרוש אותה כעת, היא עלולה להתעכב עוד ועוד. וכדבריו הנוקבים של הרמב"ן על דרישת המקדש (במדבר טז, כא):

שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה, שהיה הארון הולך מאהל אל אהל כגר בארץ ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו... ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחילה היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאול, או גם בימי דוד.

בפרק השני עוסק המחבר בבירור מהות דרישת המקדש, ומתמודד עם הגישה הנוקטת שאין תועלת בעיסוק מעשי בעניין המקדש, שכן עיקרו של המקדש אינו הבניין הגשמי, אלא תוכנו הרוחני. ולפיכך, עיקר העיסוק הוא בהרמת מצבו הרוחני של העם, כדי שאכן יהיה ראוי לבית המקדש. המחבר נוקט גישה אחרת, אך הוא מציין:

יש אמת בטענתם, ונראה שיש לנו הרבה מה לקבל מדבריהם. לפעמים אנו, פעילי המקדש, טועים ביחסנו לבית המקדש ומייחסים לו רק ענין של כבוד לאומי וכדומה, ובמקרה הטוב יותר הוא בעינינו מצווה הלכתית גרידא בלי משמעויות העומק שלה; ויחס זה לוקה בחסר. חשוב שבעינינו ביהמ"ק יהיה מקום להשראת שכינה, לעבודת ה', לתפילה, לאהבת ה', ליראתו, לחיבור אליו ולתורתו, לגאולת ותכלית הבריאה ועוד ועוד.

בהמשך הפרק מוכיח המחבר את גישתו, וטענתו המרכזית היא שאמנם עבודת הלב היא חשובה מאוד, אך מכל המקורות שהביא בפרק הראשון אנו למדים שיש חובה לדרוש באופן מעשי:

בפרק הראשון הבאנו מקורות בעניין דרישת המקדש. מקורות המלמדים לא רק על דרישה של הלב, או על דרישה של לימוד ותפילה, אלא דרישה מעשית. עלינו לעשות בידיים שלנו את ההשתדלות הגשמית, ההגיונית והמציאותית שתקרב אותנו לבניית המקדש. כך מבואר בדברי הספרי על חיפוש מקום המקדש (ספרי ראה, פסקה ס"ב), שגם כאשר ברור שנצטרך התערבות נבואית בשביל בניית המקדש, עלינו להתאמץ, לחפש ולמצוא את המקום עד כמה שידינו מגעת, ורק בעקבות ובזכות השתדלות זו נזכה להתערבות האלוהית המיוחלת. כך מפורש בפסוקים בספר חגי, ובדבריו הנוקבים של הרד"ק שם. כך משמע בדברי הכוזרי, כך משמע בדברי הרמב"ן, וכן בדברי רש"י על מסירת הנפש של משה ודוד על המשכן והמקדש. ואחרי שכך מבואר במקומות רבים כל כך, לכאורה יש להבין ככה את המושג 'דרישת המקדש' בכל מקום בו הוא מופיע. אם כן, הדרך הנכונה להביא לבניית המקדש הוא ע"י העיסוק בנושא המקדש, וע"י ההשתדלות המעשית וההגיונית שתביא לבניינו.

הפרק השלישי הוא בעצם נספח מעשי, שבו המחבר מציע כיוונים מעשיים מגוונים לפעילות בנושא דרישת המקדש. בתור 'נאה דורש ונאה מקיים' יסד המחבר בשנה האחרונה סיורים סביב שערי הבית ('סובו ציון'), המלווים בהדרכה המחברת את הלב לדרישת המקדש. הסיורים מתבצעים בתיאום עם הגורמים הבטחוניים, ומאפשרים לכל אחד ואחד להתפלל ולהתחבר במקומות שכל כך קרובים למקום בו נמצא ליבו של ה' – כמאמר הפסוק 'והיו עיני וליבי שם כל הימים' (מלכים א' ט, ג).

* * *

תנועת 'ה' הוא המלך' – תנועת קירוב לבבות מבית מדרשה של ישיבת תורת החיים, שמה לה למטרה כחלק מפעולותיה, לעסוק בחיבור התורה לחיים. הנחת היסוד של התנועה היא שכשם שהתורה מדריכה ומכוונת את חיינו הפרטיים – שמירת התורה והמצוות, תיקון המידות, עבודת ה', תפילה ועוד; כך היא אמורה להדריך ולכוון גם את חיינו הציבוריים – מערכות השלטון, התרבות, האקדמיה, העסקים ועוד.

לשם כך היא החלה בפרויקט חדש – חוברות 'רוח דוד' שנועדו לעורר דיון על נושאים שונים הנוגעים לחיבור התורה לחיים הציבוריים, ולנסות לנסח השקפה מסודרת עליהם מתוך מקורותינו.

חוברת 'דרישת המקדש' היא חוברת הביכורים של הפרויקט, שכן בית המקדש הוא המוקד העיקרי בחיים הציבוריים של עם ישראל על אדמתו, וכינונו מהווה תשתית למדינה שאליה אנחנו מייחלים, ולכן עלינו להתעורר לדרשו בלבבות ובמעשים.

ניתן להשיג את החוברת בקובץ במייל: t.lemalchut@gmail.com