

עמוד שער

(גיליון מב – אלול ה'תשפ"א)

מערכת: הרב צבי שולה
הרב הראל דביר
בעז אופן
שמואל מרצבך

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

ר' ברוך קולונסקי ז"ל



יהודי מיוחד חי בתוכנו, מזה 30 שנה. לא רק בקומתו הגבוהה וזקנו המרשים, אלא גם בעיני התכלת הגדולות שלו ומבטו הנעים.

ברוך (בוריס) נולד בשנת תש"ה (1945) בעיירה הסמוכה לעיר נובוסיבירסק. רדיפת היהדות על ידי השלטון הקומוניסטי ומיעוט היהודים בחבל ארץ רחוק זה, רוקנו את זהותו היהודית מתוכן והוא גדל כאתאיסט גמור. אל היהדות הוא נחשף לראשונה בלימודיו באוניברסיטה. ברוך בחר בלימודי בלשנות, וחקר שפות שונות. באותה עת העבירו מתנגדי המשטר

הקומוניסטי, זה לזה בסתר, חומרי תעמולה נגד השלטון המרכזי וספרים שקריאתם נאסרה. ברוך הצטרף אליהם, וכך הגיע אליו יום אחד ספר 'בייבל'. זה היה ספר תנ"ך עם ברית חדשה, וברוך שלא הכיר ספר זה קרא בו מתוך סקרנות. כאשר קרא על מעמד הר סיני הרגיש, לראשונה, שגם הוא שייך למעמד זה, וליהדות.

בעקבות גילוי זה הגיע ברוך בהמשך דרכו (לאחר שנות עבודה קשה בסלילת כבישי אספלט) למוסקבה (המרוחקת כ-2500 ק"מ), שם פגש חסידי חב"ד, ובבית כנסת אחד, שהיה כמובן בפיקוח הק.ג.ב., החל ללמוד תורה.

לאחר שנים אחדות נשלח לאוקראינה כ'שליח חב"ד' למצוא ולשקם קברי צדיקים. השלטון והאוכלוסייה שם הייתה אנטישמית, ולמרות זאת, במסירות נפש, פעל והצליח. הוא שיקם את קברי המגיד ממזריץ' ור' זושא מאניפולי, ואת קברו של האדמו"ר הזקן 'בעל התניא' בהאדיץ', ועוד. ברוך דבק בדרכו ללא מורא, ובאותה תקופה ארגן קייטנה לילדים יהודים, וכאשר התנכלו אליהם שכניהם האנטישמים, יצא להגנת הילדים לבדו, בגבורה ללא חת.

לאחר נפילת מסך הברזל, בשנת תשנ"א (1991), קיבלו ברוך ואמו (וכן אחיו לאוניד יבלח"ט) אישור לעזוב את ברית המועצות ולעלות לארץ (בן ציון, בנו היחיד של ברוך, כבר היה בארץ).

דבקו הרבה הייתה ניכרת ובולטת, בייחוד ב'שמחת תורה'. ברוך, שהיה "משכמו ומעלה גבוה מכל העם", היה אוחז בספר התורה בדבקות, ומקפץ ורוקד אתו בעוצמה שאינה יודעת גבולות – כדוד המלך, לפני ארון הברית.

כאשר הוקם 'כולל בית הבחירה' בכרמי צור, הצטרף ברוך והחל להגיע יום יום, בטרמפים, מדירתו שבאלון שבות, כדי ללמוד כפי יכולתו. בשיעורים שבהם השתתף, היה

משתמש בביטויים חסידיים-קבליים כמו 'אור מקיף', 'אור חוזר' ועוד רבים שלמד בספרות חב"ד.

ברוך קיבל באהבה כל דבר ומעולם לא התלונן על מצבו, ולכמה סיפורים ייחודיים נחשפתי באופן אישי:

- מספר שבועות לאחר שנפטרה אמו בשיבה טובה, לקה ברוך באירוע מוחי קל ובאירוע לבבי ואושפז ב'הדסה עין כרם'. כאשר באתי לבקרו, מצאתי אותו מסתובב במסדרון, בדרכו לבית הכנסת, כדי לומר קדיש על אמו. כשישבנו לנוח על ספסל, אמר לי בגילוי לב נדיר: "אני יודע שכל מעשיו של הקב"ה הם לטובה. גם בהשגחה הפרטית אתי כך. הקב"ה לא מזמן לי אשה להקים בית, כאן בארץ, וגם אינני מוצא עבודה קבועה. הייתי חייב להקדיש כל כוחי וזמני לטפל באמא היקרה שלי. עכשיו, אחרי שאמא נפטרה נצפה לחדשות טובות בהנהגת הקב"ה אתי..."

- לפני כ-5 שנים סבל ברוך ממחלת סכרת חזקה. כדי להציל את חייו נאלצו הרופאים לקטוע לו רגל, מעל הברך. גם הרגל השנייה דרשה טיפולים מורכבים. בשנים אלו עבר ברוך ממוסד למוסד, בין האשפוזים. בכל התקופה הזאת, סהדי במרומים, לא שמעתי ממנו תלונה אחת, אנחה אחת, או קושייה על הנהגת הקב"ה איתנו!!

- סמוך לערב פסח תשע"ו באתי לבקרו, ראיתי לידו שרידי ארוחת בוקר פשוטה של בית חולים, ומצה שלמה. שאלתי "למה לא אכלת את המצה? בבית חולים מותר לך לאכול מצה גם בערב פסח!". ברוך הסתכל עלי בעיניו הגדולות, עיני התכלת, ואמר: "תראה, הרבה מצוות שקשורות לפסח אני לא יכול לעשות. אפילו נטילת ידיים קשה לי ולוקחת הרבה זמן. את זה אני כן יכול לעשות" "לא לאכול מצה לפני ליל הסדר", אז את זה אני עושה!"

בלווייתו של ברוך סיפר בנו, בן ציון, שביומו האחרון של אביו ישב לצידו והרהר בקול ותהה על הסבל הגדול שאביו סובל. אביו ששמע אותו השיב מיד: "יש לי כאבים, אבל אינני סובל!"

יהי זכרו ברוך!

גדליה גינזבורג, אלון שבות

תוכן העניינים

7		הקדמה
		דרישת המקדש
		מידות החיל
11	אורי זרם	על גודלו וצורתו של החיל (תגובה למאמרו של אורי זרם)
37	הרב זלמן מנחם קורן	הקרבה בלא בית כשאפשר לבנות את בית המקדש
55	הרב הראל דביר	
		עבודת המקדש
		מהות השתחויה במקדש
63	הרב צבי שלוח	גדרי איסור השתחויה על אבן משכית
77	משה גרינהוט	"מקמיצה ואילך מצות כהונה": מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה
95	הרב אברהם סתיו	ברכת המצוות בארבע עבודות הזבח
117	דיבון רוזן	
		כלי המקדש
133	ד"ר עלי טל-אור	כיכר ומקשה - הילכו שניהם יחדיו?
		טהרות
163	הרב אהרן ווסר	חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל
193	הרב איציק וולטרס	"אדם וכלים נעשין אהלים" ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל
		בשדה ספר
211		מזבח חדש - עבודת הנפש של עולם הקרבנות על פי פרשיות ספר ויקרא (הרב צבי יהודה בן יעקב)
212		תיקון טעות מגיליון קודם (במאמרו של גל ערמון עמ' 21)

הנחיות 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:

- משה גרינהוט – ירושלים
- גדליה גינזבורג – אלון שבות
- הרב הראל דביר – נריה
- הרב איציק וולטרס – ר"מ בישיבת 'אורות שאול'
- הרב אהרון ווסר – ישיבת 'הר עציון'
- אורי זרם – ישיבת 'הר עציון'
- ד"ר עלי טל-אור – רופא משפחה; עלי
- הרב אברהם סתיו – ישיבת 'מחניים'; ארגון רבני צהר
- הרב זלמן מנחם קורן – מחה"ס 'חצרות בית ה', 'ועשו לי מקדש'; ור"מ בכולל 'בית הבחירה'
כרמי צור
- דיבון רוזן – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב צבי שלוח – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

הקדמה

עשר קדושות הן: ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה... לפני מן החומה מקודש מהם שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני, הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת נשים מקודשת ממנו... עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם ולמזבח מקודש ממנה... קדש הקדשים מקודש מהם שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה. (משנה, כלים א, ו-ט)

ממשניות אלו אנו למדים כי כשם שיש להבדיל בין קודש לחול, כך יש להבדיל בין קודש לקודש, ושהמונח קדושה נושא בתוכו רבדים שונים של קדושה.

אולם לעתים מוצאים אנו מגמה הפוכה, של טשטוש הפערים שבין קדושה לקדושה על ידי שימוש באותו מטבע לשון לציון קדושות שונות.

המושג "המקום" או "המקום אשר יבחר ה'" משמש לציון מקומות שונים.

אברהם אבינו הולך "אל המקום אשר אמר לו ה' - להקים" ועל פי חז"ל זהו מקום המקדש. וכך גם את הביכורים מביאים "אל המקום אשר יבחר ה' - להקים לך שם" (דברים כו, ב). אולם גם מעשר שני מובא "אל המקום אשר יבחר ה' - להקים בו" (דברים יד, כה), ושם הכוונה היא לכל ירושלים.

כדי לשמוע את דבר ה' הולכים אל המקום אשר יבחר ה'. לעתים יש צורך לשמוע תורה מפי הסנהדרין אשר בלשכת הגזית "כי יפלא ממך דבר... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' - להקים בו". ולעתים שומעים תורה מפי המלך במעמד הקהל "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' - להקים במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל...".

המושג "מחנה" משמש אף הוא לציון מקומות שונים. לעיתים מדובר במחנה ישראל (במדבר ה, ב-ג) "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צריע וכל זב וכל טמא לנפש... ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם", ולעתים מדובר במחנה לווייה "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה".

כך גם בלשון חז"ל המילה "מקדש" משמשת עתים להיכל, עיתים לעזרה ועיתים להר הבית. ולפי הרמב"ם כל ירושלים נקראת מקדש. במשנה (ראש השנה ד, א) נאמר: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה", וביאר הרמב"ם (פירוש המשניות שם): "כבר ביארנו לך כמה פעמים כי מקדש נקראת ירושלים כולה. ומדינה, שאר ארץ ישראל".

הלשון המאחדת של התורה וחז"ל "המקום", "מחנה", "מקדש" באה ללמדנו ששורש של כל הקדושות הוא אחד השכינה השורה במקום אשר ה' בחר. וכאשר אנחנו עוסקים

ב'דרוש ומצא' ותרם אחר המקום אשר יבחר ה', עלינו לזכור כי התכלית היא "ואח"כ יאמר לך נביא" – גילוי השכינה. הפנייה שלנו היא להתקרב למקור כל הקדושות בעולם – ה' אחד ושמו אחד.

* * *

זיהוי מקומו המדויק של "המקום אשר יבחר ה'", מקום המקדש, מעסיק רבים מחוקרי המקדש בימינו, ומאמרים רבים פורסמו בנידון במרוצת השנים בבמות שונות – וביניהן בגיליונות 'מעלין בקודש' (לקט מאמרים נבחרים עתיד לצאת לאור בע"ה בקרוב בצורה מרוכזת ובעריכה מחודשת, הכוללת מבואות וסיכומים).

נושא שכמעט שלא נידון בבמות אחרות, הוא מהותו של החיל המקיף את העזרה. לפי המשנה במסכת כלים קדושתו של החיל גדולה מקדושת הר הבית והוא אסור (מדרבנן) בכניסת נוכרים וטמאי מת. בגיליון יד [אלול תשס"ז] פרסם הרב זלמן קורן בהרחבה את שיטתו (שנדפסה בקצרה כבר בספרו חצרות בית ה' [תשל"ז]) ולפיה כדי להתאים את דברי המשנה במסכת מידות עם תיאורו של יוסף בן מתתיהו ועם הטופוגרפיה של ההר, וכן מתוך ראיות נוספת בדברי חז"ל, מסתבר שהחיל היה רחב הרבה יותר מעשר אמות (כהבנת רוב הראשונים) ושטחו השתרע על פני כל הרמה המוגבהת שבהר הבית, שקיימת עד היום בתוספת רצועה של 10 אמות שהקיפה את עזרת נשים. שיטתו של הרב קורן התקבלה בקרב רוב העוסקים בתחום, ואף המתירים לעלות להר בטהרה נמנעים רובם ככולם מלהתקרב לרמה המוגבהת.

בגיליון כז (אדר ב תשע"ד) פרסם הרב קורן מאמר נוסף, ובו הציע תיקון למשנתו, מתוך עיון נוסף בדברי יוסף בן מתתיהו, ולפי הצעתו המחודשת החיל היה רחב יותר והוא כלל אף שטחים נוספים באזור הנמוך של הר הבית (מלבד הרצועה שסביב חומת עזרת נשים), כך שצורתו הכוללת הייתה ריבועית. שיטתו המחודשת עוררה הדים וכבר בגיליון שאחריו הגיב לדבריו הרב עזריה אריאל וטען שאין חובה הלכתית לחוש להרחבה המחודשת כל זמן שלא התבררה באופן ודאי.

בגיליון לב (אלול תשע"ו) פרסם הרב עידוא אלבה מאמר תגובה לעצם הרחבת החיל, וטען כי מדברי חז"ל עולה בבירור שהחיל ההלכתי הוא חלק מבסיס חומת העזרה ושגם את דברי יוסף בן מתתיהו יש לפרש בהתאם. הרב קורן השיב לדבריו באותו גיליון.

פולמוס זה ממשיך ללוות אותנו גם בגיליון הנוכחי. במאמרו, מאריך אורי זרם להוכיח את הצורך להיצמד לגישה ה'מסורתית' המקובלת ולפיה רוחב החיל היה 10 אמות, ולהראות את חוסר הבהירות בדברי יוסף בן מתתיהו; והרב קורן משיב לדבריו.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

דרישת

המקדש

מידות החיל

- א. מבוא
- ב. החיל כמרחב
- ג. החיל כגובה
- ד. מסקנת ביניים
- ה. האם היו הבדלים בין רוחות השמים?
- ו. חידושו הראשון של הרב קורן
- ז. הקושייה מן הטופוגרפיה
- ח. ראיות נוספות ומסקנה
- ט. חידושו השני של הרב קורן
1. תוקף קדושת החיל – מדרבנן
2. הספקות המצטרפים לספק-ספיקא
- י. סיכום

א. מבוא

המשנה בכלים (א, ו-ט) מונה "עשר קדושות" בארץ ישראל, זו למעלה מזו, כאשר אחת מהן היא קדושת החיל. תורף מאמר זה הוא ניסיון בירור מידות החיל, על מדרגותיו והסורג שהקיפוהו, מבחינה מציאאותית והלכתית כאחת. על מנת לעמוד ביעד זה ניעזר בפירושי הקדמונים, בבחינה מדוקדקת של המשנה ובעדויות שונות, תוך שילוב העולה מהם עם פני השטח החבוי של הר הבית. במהלך דברינו נתמודד עם שיטת הרב זלמן קורן בסוגיה, שיטה שקנתה לה שביטה בקרב תופסי התורה.

ב. החיל כמרחב

במסכת מדות (ב, ג) נמסר כי "החיל עשר אמות", ובפשטות הכוונה שרוחבו עשר אמות מסביב לעזרות, כשם ששאר תחומי הקדושה שבמקדש המוזכרים בכלים (שם) תוארו במסכת מדות על פי מידות שטח (הר הבית, עזרת נשים, עזרת ישראל, עזרת כוהנים, בין האולם ולמזבח, ההיכל, כל העזרה). על פי הפרשנות החלופית, עשר אמות הן גובה מפלס החיל או גובה החומה המקיפה אותו, ואילו רוחב החיל אינו ידוע. זוהי סיבה נוספת לבכר את הפירוש הראשון, שהרי לרוחב החיל יש נפקא מינא חשובה – "שאינן עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם" (כלים שם) – ואינו סביר לומר כי חז"ל העלימו מאיתנו פרט חשוב זה, כל שכן במסכת שנכתבה בצורה כה שיטתית.

יתרה מזאת, ניתוח ההיגיון הפנימי של נוסח מסכת מדות² מעלה כי מידת שטח היא מידת ברירת המחדל של המסכת. במילים אחרות, כל עוד לא מאוזכר בפירוש מונח המציין גובה, המידה הנזכרת היא מידת שטח (רוחב/אורך). כבר דייק מכך רבנו שמעיה (מדות ב, ג): "מדלא קתני הכא גבוה כדקתני בסורג [מצוטט להלן] שמע מינה אורך ורוחב קא חשיב, ובגובה לא נתנו שיעור"³, וכן כתב התוספות יום טוב (מדות ב, ג): "והיינו דלא תנן בו שום גובה כמו דתנן בסורג, לפי שאין שם החיל אלא למקום שבין הסורג לעזרה בלבד". הציטוט הנרחב ממסכת מדות המובא כעת יבהיר את הדברים היטב.

[מקרא: הדגשה מוגבהת – מידת גובה, הדגשה מורחבת – מידת שטח, קו תחתון – סוג המידה אינו מצויין].

ומקום היה שם אמה על אמה... (מדות א, ט)

הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה... (מדות ב, א)

לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחין... לפנים הימנו החיל עשר אמות. ושתיים עשרי מעלות היו שם רום מעלה חצי אמה וְשִׁלְחָה חצי אמה...⁴ כל הפתחין שהיו שם גבהן עשרין אמה ורחבן עשר אמות חוץ משלאולם...

(שם, משנה ג)

עזרת הנשים היתה ארך מאה ושלושים וחמש על רחב מאה ושלושים וחמש. ארבע לשכות היו בארבע מקצועותיה שלארבעים ארבעים אמה... (שם, משנה ה)

... עזרת ישראל היתה ארך מאה אמה ושלושין וחמש על רחב אחת עשרי אמה וכן עזרת הכהנים היתה ארך מאה ושלושין וחמש על רחב אחת עשרי אמה... רבי אליעזר בן יעקב אומר מעלת הית שם גבוהה אמה והדוכן נתון עליה ובו שלש מעלות שלחצי חצי אמה, נמצאת עזרת הכהנים היתה גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה. כל העזרה היתה ארך מאה ושמונים ושבע על רחב מאה ושלושים וחמש...

(שם, משנה ו)

1. מסכת מדות הינה מסכת תיאורית-סיפורית-שיטתית שייעודה הוא העברת מסורת מבנה המקדש לדורות, כדברי הרמב"ם בהקדמה למשנה: "ואין ענינה אלא ספור מדת המקדש וצורתו והיאך בנינו, והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".
2. הנוסח להלן מועתק מהנוסח המדויק פרי מחקרו של פרופ' אשר זליג קאופמן, מסכת מדות: שחזור נוסח קדום, הוצאת הר יראה, תשנ"א. המחקר מבוסס על 37 כתבי יד.
3. פירושו הכולל למשניות ג-ד מעט סתום, כפי שהעיר למשל רבי משה חפץ (חנוכת הבית, דפוס ויניציאה, תנ"ו, אות ז).
4. ניסוח מקביל מופיע בהמשך משנה זו ובמשנה ג שבפרק הבא.

המזבח היה שלשים ושתים על שלשים ושתים, עלה אמה וכנס אמה זה היסוד...

(שם ג, א)

ומקום היה שם אמה על אמה וטבלה שלשים וטבעת היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אתו. כבש היה לדרומו שלמזבח ארך שלשים ושתים על רחב שש עשרה...

... בין האולם ולמזבח עשרים ושתים אמה...

פתחו שלאולם גבהו ארבעין אמה ורחבו עשרין אמה. וחמש מלתריות שלמילה היו על גביו, התחתונה עודפת על הפתח אמה מזה ואמה מזה... נמצאת העליונה שלשים אמה...

פתחו שלהיכל גבהו עשרין אמה ורחבו עשר אמות, וארבע דלתות היו לו... אלו שתי אמות ומחצה ואלו שתי אמות ומחצה...

ההיכל מאה על מאה על רום מאה...⁵

כל העזרה היתה אורך מאה ושמונים ושבע על רחב מאה ושלשים וחמש... (שם ה, א)

לנוכח מכלול הראיות, ניתן להבין מדוע ישנה תמימות דעים בקרב הראשונים והאחרונים, שרוב רובם פירשו שרוחב החיל היה עשר אמות: רש"י (יומא טז ע"א); רבנו הלל (ספרי, פסקא קכד, ס' סח, ד"ה לחיל); תוספות רי"ד (שם); הסמ"ג (עשין קס"ג);⁶ הר"ש משאנץ (כלים א, ח); הרא"ש (מדות ב, ג); ספר הבתים (בית תפלה, שערי בית המקדש, שער שני, ג); בעל ערוגת הבשם (חלק שני, ס' מח) בשם רבי שמחה משפיר; המאירי (יומא טז ע"א); הכפתור ופרח (ו);⁷ הברטנורא (מדות ב, ג); תוספות יום טוב (כנזכר); תבנית היכל (החלקי

5. בהמשך המשנה גובה ההיכל מתפרט למרכיביו השונים (אוטם, בית דלפה, מעזיבה וכדומה), ולכן לא נדרשת חזרה על המונח 'גובה' בכל אחד מן המרכיבים בנפרד.

6. קרוב לוודאי שזו דעתו, כפי שהעירו המהרח"א (דרך הקודש, מהדורת זכרון אהרן, עמ' קכג) ורבי משה חפץ (חנוכת הבית, אות ז).

7. "הר הבית הוא מרובע מוקף חומה... לפנים מזאת החומה היה כותל... ושמו סורג... 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 [=עזרת נשים או הלשכות]". מפורש בדבריו שבניגוד לחומת הר הבית ולכותל הסורג, החיל הוא היקף מסביב לסך השטח של העזרה ועזרת נשים (שכ"ב על קל"ה אמה, ללא עובי החומה). המשך דבריו מתפצלים לשתי גרסאות, אך נראה שלעניינו המסקנה זהה:

א. "מ"מ היו להיכל שני כותלים למערב וביניהם התאים והאחד עשרים אמה שבין ההיכל וחומת החיל, הם מכותל התא ולחיל". עשרים ואחת אמה הם חיבור של אחת עשרה אמה מאחורי בית הכפורת (מדות ה, א) ועשר אמות רוחב החיל, בהתעלם מעובי החומה (כדרכו לעיל, וכדרכם של מחברים נוספים).

השני, הפרק החמישי, ס' ל); המהרי"ט (דרך הקודש, עמ' קכה); המהרח"א (דרך הקודש, עמ' קכח); רבי משה חפץ (חנוכת הבית, אות ז); היעב"ץ (לחם שמים, מדות ב, ג ד"ה אולם; הערה 8); פני משה (ירושלמי מגילה ד, יב ד"ה כפתוח לחיל); הגר"א (מדות ב, ג); רבי יהונתן מראזינאי;⁸ יד דוד (זבחים לא ע"ב); תפארת ישראל-יכין (מדות ב, ג); עזרת כהנים (מדות ב, ה, בני יוסף, ד"ה מאה, עמ' שנב; מדות ב, ג, נחלה ליהושע, אות א); הרב יהושע יוסף כלבו (בנין אריאל, תרמ"ג, ס' י); הרב עזריאל הילדסהיימר (מידות בית המקדש של הורדוס, תשל"ד, עמ' 20) ורבי ישראל זאב הלוי הורביץ (ירושלים בספרותנו, 1964, עמ' 329).

המסקנה אף מוכרעת מעדותו של יוסף בן מתתיהו [להלן יב"מ]:

אל הקודש עולים מן [התחום המקודש] הראשון [=הר בית] בארבע-עשרה מדרגות... מארבע-עשרה המדרגות ועד לחומה [=חומת העזרה, כמובח לקמן] היה מרחב בן עשר אמות, כולו שטוח.⁹

- ב. בגרסה החלופית נכתב: "ואחת עשרה". אחת עשרה אמה הוא המרחק שבין ההיכל וחומת העזרה, ואם כך חומת העזרה היא היא 'חומת החיל'. לחיל, אפוא, לא הייתה חומה נוספת המקיפה אותו. אם כך, מאחר וחומת העזרה הייתה גבוהה מעשר אמות (מדות ב, ג), אין אלא לומר בדעתו כי עשר האמות המיוחסות במשנה לחיל עוסקות ברוחבו.
- נדמה שיש גם להכריע כגרסה השנייה. בהמשך דבריו תיאר הכפתור ופרח את מסלולו של המהלך בעזרה, ובין היתר חזר וקרא לחומת העזרה חומת החיל: "והוא עתה בין כותל ההיכל המערבית וכותל חומת החיל המערבית, שהרוחב שם י"א אמה". יתר על כן, לפני כן הוא הדגיש כי החומה שבין העזרה לעזרת נשים היא בלבד קרויה חומת העזרה: "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". ראייה נוספת היא שלדבריו "בזה החיל יש בו שבעה שערים", כאשר כוונתו לשערי העזרה (עיינו גם בפסקה המתחילה במילים "העולה בידינו").
8. תרשים מבנה המקדש מעשה ידיו, כולל הסברים שנוספו עליהם הגהות היעב"ץ, מודפס בסוף מסכת מדות בכל מהדורות התלמוד משנת ר"פ (1720). נראה שהוא 'מהר"י בעל ציור שבגמרא' המוזכר בעזרת כהנים (מדות ב, ה, בני יוסף, ד"ה החיל, עמ' שיז) כאוחז בשיטה זו.
9. מלחמת היהודים ה, ה, ב [197]. יב"מ מוסיף כי "מכאן [=מהחיל] הוליכו אל השערים גמרי מעלות אחרים, בני חמש מדרגות". כנראה שכוונתו למומחש בתמונה המצורפת בסוף המאמר. על יחסם של הקדמונים ליב"מ, ראו: הרב זלמן קורן, מעלין בקודש לב, עמ' 47-51. על היחס שבין תיאורי המשנה לתיאורי יב"מ, ראו (הפניה לספרות): ד"ר מיכאל בן ארי, תחומי הקדושה בהר הבית, עבודת דוקטורט, רמת גן תשס"ז, עמ' 11-21; ד"ר הלל מאל, ממקדש למדרש - תיאורי המקדש במשנה: היסטוריה, עריכה ומשמעות, עבודת דוקטורט, רמת גן תשע"ה, הערות 79-81; פרופ' מאיר בר אילן, "האם מסכתות תמיד ומידות הינן תעודות פולמוסיות?", סידרא ה.

ג. החיל כגובה

אכן, הרמב"ם קבע כי "החיל גובהו עשר אמות" (הל' בית הבחירה פ"ה ה"ג). יש האומרים כי כוונת הרמב"ם היא שלחיל הייתה חומה מקיפה, וגובהה היה עשר אמות. אחרים מצדדים באפשרות שלדעתו מפלס החיל היה עשר אמות מעל למפלס הר הבית, כלומר שהחיל תיפקד כחומת תמך לעזרה. אלו ואלו מביאים ראיות להצעותיהם.

בכל הנוגע לפרשנות המשנה, ההצעה הראשונה יוצרת דוחק (מלבד הקשיים שנמנו עד כה). על פי הצעה זו, העזרה הוקפה בשתי חומות – חומת החיל ומחיצת הסורג לכאורה אין כל טעם בכפילות זו, כל שכן כאשר אנו יודעים כיום כי הסורג נועד להרחקת המשולחים מן החיל ולפנים.¹⁰ על פי ההצעה השנייה, לעומת זאת, משמעות כל אחד מן המרכיבים ברורה: החיל היה צמוד לעזרה כחומת תמך, ואילו מחיצת הסורג הקיפה את המתחם וחצצה בין הטמאים לטהורים.

הן על פי האפשרות הראשונה, וקל וחומר על פי האפשרות השנייה, ניתוח כלל לשונות הרמב"ם מורה על כך שלדעתו היה החיל סמוך לעזרה, כפי שכתבו למשל הר"מ קזיס (ביאור על מדות ב, ג), שלטי הגיבורים (פרק ב, דף ב ע"א), חסדי דוד (תוספתא סנהדרין ז, א) וחזון נחום (דרך הקודש, עמ' קכד, אות עב). הסבר זה בדעתו מספק מענה מסוים לפחות לשאלה העקרונית, היאך ייתכן שהמשנה לא פירשה מהו רוחב החיל. לאור האמור, תשובת הרמב"ם תהיה שהחיל התפרס למרחק אמות ספורות מן העזרה, כך שאין עניין מהותי במספר המדויק.¹¹

שלושה פרשנים נמשכו אחר הרמב"ם: הרמ"א (תורת העולה חלק א, פרק ו), הרדב"ז (סנהדרין ג, א) ובאר הגולה (לחכם מחכמי ספרד ושמו פלאי הוצאת ר' יחיאל ברי"ל, תרל"ז, פרק ה, אות ח), כפי שעולה בבירור מדקדוק לשונו. פרשן נוסף שכתב שהחיל "גבוה עשר אמות" הוא רבי יהוסף אשכנזי (הובאו דבריו במלאכת שלמה מדות ב, ג).

10. מדות ב, ג; מלחמת היהודים ה, ה, ב [194-193]; שם ו, ב, ד [124-126]; קדמוניות טו, יא, ה [417]; הרב זלמן קורן, ועשו לי מקדש, הוצאת הקרן למורשת הכותל המערבי, תשס"ז, עמ' 111; פרופ' משה שובה, "הכתובות היווניות של ירושלים", בתוך: מיכאל אבי יונה (עורך), ספר ירושלים, א, תשט"ז, עמ' 358-369. עיינו גם הערה 46; ד"ר א' מרדכי ראבילו, "האיסור החל על הנכרי להיכנס לבית המקדש", סיני ע.

11. ראו בהרחבה על הנזכר בשתי פסקאות האחרונות: הרב זלמן קורן, מעלין בקודש יד ו-לב; הרב עידוא אלבה, שם; ר' ישי אחדות, משכנות לאביר יעקב, תשע"ו, בפרק על החיל; שו"ת ארחותיך למדני ה, או"ח צט-קא; אוצר ירושלים והמקדש, הוצאת האנציקלופדיה התלמודית, חלק ג, הערות 56-57; בן ארי (לעיל הערה 9), עמ' 94-97; מאלי (לעיל הערה 9), עמ' 107, הערה 373; הרב קניבסקי, דרך חכמה, חלק ביאור ההלכה, בית הבחירה ה, ג.

עם זאת, לאור ניתוח הגיונה ולשונה של המשנה, בנוסף להתאמה המדויקת לעדותו של יב"מ, אין אלא לומר כי דעת מיעוט זו קשה ביותר. סביר להניח כי הגורם ליצירתה הוא גרסה לא מדויקת למשנה. מתוך עשרים וחמישה כתבי יד שמופיעה בהם משנה זו, רק בשלושה – הדומים ביותר בגרסתם, ואחד מהם הוא כתב יד הרמב"ם – מופיעה המילה "גבוה" לפני ציון "עשר אמות".¹² ההסבר לסתירה מדברי יב"מ פשוט אף יותר, כפי שנכתב בירושלים בספרותנו (עמ' 330, הערה 103): "מובן, כי אילו ראו רבותינו הראשונים את דברי יוספוס במקורם היו משיבים 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".

ד. מסקנת ביניים

המורם מכל האמור הוא שמאחר ולדעת רובם המוחלט של הפוסקים רוחב החיל הוא עשר אמות, וכן שכך עולה בביורר מהמשנה, וכך העיד יוסף בן מתתיהו; ומאחר ומסתבר לומר כי אף דעת המיעוט, אם לא נאמר שנדחתה לחלוטין, גורסת כי החיל היה שטח מצומצם הסמוך לעזרה – נראה שיש לנקוט להלכה ללא כל חשש כי החיל הוא שטח ברוחב עשר אמות, כל שכן כאשר אנו עוסקים בדין שיסודו בתקנת חכמים (ראו סעיף ט).¹³

היה מי שטען שלדעת רש"י והרא"ש עשר האמות שבצד מזרח היו מצפון לדרום לאורך כל הר הבית. מלבד זאת שידוע לנו אחרת מעדותו של יב"מ,¹⁴ ניתן לדחות טענה זו גופא, כמפורט בהערה.¹⁵ עוד יצוין כי הרמ"ע מפאנו (אלפסי זוטא, אמצע פרק רביעי דיומא) הניח

12. אוצר ירושלים והמקדש, עמ' 111; פרופ' אשר זליג קאופמן, מסכת מדות שינויי-נוסח, הוצאת הר יראה, תשנ"ז, עמ' 77; הרב זלמן קורן, מעלין בקודש ה, עמ' 169-170.

13. מלבד שאין זה סוף המשא ומתן, למותר לציין שאין זו הוראה אלא הצעת דברים בפני חכמי הדור.

14. מעבר לכך שאין בדבריו כל אזכור לכך, הוא העיד במפורש כי הסורג, שהיה חיכוני לחיל, הקיף את המקדש מכל צדדיו (לקמן הערה 46). כמו כן, כבר ראינו כי הוא העיד על חיל בדרום.

15. אכן כתב הרא"ש (מדות ב, ג) לגבי הסורג: "מסתבר שהיה הולך על פני כל המזרח מצפון לדרום". אולם, לדעתו הסורג אינו הנקודה בה מתחילה קדושת החיל אלא מחיצה המקיפה אותו ממרחק מה, כפי שהוסיף מיד: "ואין טעם לצורך הסורג כי אין תוספת מעלת הקדושה מן הסורג ולפנים כי מחומת הר הבית עד החיל הקדושה א' [...מציע טעם לסורג...]. לפנים מן הסורג לצד מערב היה מתחיל קדושת החיל שהיא למעלה מקדושת הבית... והיה רחבה עשר אמות" (דעתו אינה חריגה כלל, כמסוכם באוצר ירושלים והמקדש, עמ' 110-111, וכן העיד יב"מ בציטוט לעיל, שהרי כתב [עיינו במקור בהרחבה] כי בין הסורג לחיל היו מדרגות). הבנה זו תבהיר את תמיהתו על משמעות הסורג, שהרי אם היה הסורג חומת החיל היה טעמו ברור – סימון גבול תחילת קדושת החיל. אם כן, מאחר והחיל והסורג הם שני עניינים נפרדים, אין להשליך מהאחד לרעהו. למעשה, חייבים לומר כי לשיטתו אף הסורג הקיף את העזרה, שהרי הוא הציג אפשרות שמטרת הסורג היא היתר טלטול בשבת. עיינו גם בעזרת כהנים (מדות ב, ג, בני יוסף, ד"ה וגם לפי, עמ' שט) שהביא ראיה נוספת לדברינו, וסיכם: "אלא על כרחך דסבירא ליה להרא"ש דמחיצת הסורג אינה מחיצת החיל... שהיתה סמוך לכותלי הר הבית".

כי ארבע לשכות עזרת נשים שכנו מחוץ לעזרת נשים,¹⁶ ועל כן סבר כי אורכו (ולא רוחבו) של החיל מצפון לדרום בצד מזרח היה 215 אמה (135 אמה עזרת נשים, ועוד 40 אמה צלע

בנוגע לרש"י – אומרת הגמרא (יומא טז ע"א): "לפנים ממנו החיל, עשר אמות, ושתיים עשרה מעלות היו שם רום מעלה חצי אמה ושילחה חצי אמה", ופירש רש"י: "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, רום כל מעלה ומעלה חצי אמה, הרי שעלה קרקע עזרת נשים שש אמות. ושילחה – משך רוחב המעלה חצי אמה, ואורכה בכל רוחב ההר לצפון ולדרום". פירוש דבריו, כדברי היד דוד על אתר, הוא שהמדרגות העולות לעזרת נשים מן החיל התפרסו לכל אורך חומתה, מצפון לדרום, שהרי כתב כי דן "באותן עשר אמות שההר מגביה מן הסורג עד שער עזרת נשים", הא ותו לא. בדומה לכך כתב רבי מלכיאל אשכנזי (חנוכת הבית, אות טז). ה'חק נתן' (מדות לה, א, פרק שני, משנה א ד"ה שם ושילחה חצי אמה) כתב בטעם הדבר שמכיוון שמעלות האולם והעזרה היו נצרכות להיות ארוכות בשביל עבודת הכוהנים והלוויים, לא חילקו והאריכו גם את מעלות עזרת הנשים. עוד העיר העזרת כהנים (מדות ב, ג, בני יוסף, ד"ה אמנם לשון, עוד יש, עמ' שטז) כי מלשון רש"י – "להיקף החיל שלפני עזרת נשים" (שבת צא ע"ב) – משמע שהחיל היה תחום מקיף ולא רק רצועה. כך גם מפורש בדברי רש"י (יחזקאל מב, כ) לגבי בניין העתיד: "סביב ה' מאות – שתי וערב זו חומת החיל המקפת כל ההר".

חיזוק לדברינו הוא ניסוחו הזהה של הראב"ה, ניסוח שלא מנע ממנו לפרש כמקובל: "והחיל רחבו י' אמות מן המזרח למערב וארכו על פני כל הר הבית מן הצפון לדרום. ובסוף מכילתין נפרש שנראה שהסורג והחיל מקיפין סביב סביב" (ראב"ה תשובות וביאורי סוגיות, סימן אלף קמה). מעבר לכך, נדמה כי ההצעה שהחיל חתך את הר הבית לשניים, באופן המונע מטמאי מת או נוכרים המגיעים ממזרח לעבור למערב ולהפך – משוללת טעם. שנית, מן המקורות מוכרע כי ניתן היה לסובב את ההר. בקציר האומר, ארבע ראיות לדבר: א. ההכרח בסדרי בטיחות במקומות צפופים והומי אדם; ב. מנהג הקפת ההר (מדות ב, ב); ג. מנהג ההשתחויה סביב העזרה (שם ג ו-ו); משנה שקלים ו, א-ג; תוספתא שקלים (ליברמן) ב, יז; ד. הסורג היה חיצוני לחיל, והוא הקיף את העזרה מכל צדדיה, כנזכר בהערה 46.

זאת ועוד, על פי הצעה זו חייבים לומר שהיה חיל רק במזרח, אך כבר מן המשנה עולה שלא כן, כדברי הראב"ה (הובאו דבריו בתוספות יום טוב מדות ב, ג): "ונראה שהסורג היה מקיף לכל צדדין: למזרח ולצפון, למערב ולדרום. וכן החיל. [1] דהא כל אחד ואחד יש בו מעלה מחברו, כדמפרש בריש מסכת כלים [עשר קדושות הן" וכו']. [2] ורוב תשמיש היה מן הדרום שהוא לצד העיר, ולמה היה צריך לעשותו במזרח טפי מבשאר רוחות? [3] ותו דקתני בפרק דלעיל [פרק א דמדות] שבצפון שער ניצוץ... ופתח היה לו לחיל, אלמא דהחיל היה נמי בצפון". העזרת כהנים (מדות ב, ג, בני יוסף, ד"ה לפנים ממנו סורג, עמ' שט) הביא ראיה נוספת: "וראיה יש להביא לזה מדקדוק לשונו של התנא, דבחיל ובסורג אמר לשון לפנים ממנו, מה שאין כן בעזרת נשים ועזרת ישראל, ועל כרחק לומר דלפי שהיה הסורג סובב בארבע הרוחות לכן אמר לשון לפנים ממנו, רצה לומר לפנים מהר הבית היה הסורג וכעין חומה זה לפנים מזה, שהחיצונה סובבת הפנימית סביב סביב, וכן בחיל".

16. כן כתב הרא"ש (מדות ב, ה). אך לא מצינו להם חבר, כפי שהעיר העזרת כהנים (מדות ב, ה, בני יוסף, ד"ה וארבע לשכות, עמ' שנג).

לכל לשכה – מדות ב, ה). נראה כי אין לחשוש כלל לשיטה זו, מכיוון שהיא דעת יחיד מחודשת ביותר הקשה מצדדים שונים (עיינו בתוספות יום טוב שם ובהערה¹⁷). נזכיר גם את שיטת הערוך, שנדמה כי לא הכריע האם עשר אמות נאמרו על היקף החיל או על גובה חומתו.¹⁸

ה. האם היו הבדלים בין רוחות השמים?

במספר מקומות במסכת מדות מוזכרות רוחות השמים (והנפקא מינא שבכך), אולם ביחס לחיל לא מצוין כל הבדל בין הרוחות. בפשטות, אם כן, ניתן לומר כי עשר האמות הנזכרות משקפות את רוחב החיל לכל ארבעת הרוחות, כפי שהעיר העזרת כהנים (מדות ב, ה, בני יוסף, ד"ה מאה, עמ' שנב): "ומלשון המשנה... משמע דסביב סביב בד' הרוחות בכל משך אורך החיל היה רוחבו בשוה רק עשר אמות, מדסתם בלשונו", וכן רבי משה חפץ (חנוכת הבית, אות ו): "דאת"ל בצפון ודרום היה יותר רחוק מ' אמות, היה לו לתנא לפרש". בהתאם לאמור, הפרשנים הנזכרים לא חילקו בכך, וחלקם אף כתבו בפירוש כי היה זה השיעור בארבעת הרוחות. חיזוק מכריע לדברינו היא עדותו הנזכרת של יב"מ, התורמת לנו

בשולי הדיון יש להעיר כי גם אם נאמר כי היו מבחון, פשוט הוא שלא התקדשו בקדושת עזרת נשים, כמפורש במשנה (מדות ב, ה): "עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלשים וחמש על רחב מאה ושלשים וחמש", הא ותו לא.

17. במשנה (מדות ב, ה) נאמר: "עזרת הנשים... וארבע לשכות היו בארבע מקצעותיה... וכך הם עתידים להיות, שנאמר [יחזקאל מו, כא]: ויוציאני אל החצר החיצונה ויעבירני אל ארבעת מקצועי החצר". הנה, מלבד שפשטות הלשון מורה על פינה ולא על צלע, מפורש ביחזקאל שהלשכות היו בתוך עזרת נשים, שהרי יחזקאל עובר מן העזרה (כמצוין בפסוקים הקודמים) אל 'החצר החיצונה', היינו עזרת נשים, ושם הוא רואה את הלשכות.

הרב שמעון פוגל ('מקום הלשכות שבעזרת נשים', נזר התורה יז, תשס"ח, עמ' קמח-קנא) הביא ראיות לכאורה לדעת הרא"ש, אך המעיין יראה כי קשה להעמידן.

18. בערך 'חיל' כתב שהחיל הוא "מקום מוקף חומה" ובערך 'סרג' הוסיף כי "החיל כותל גבוה יותר מן הסורג". מתוך שלא ביאר הן את הגובה המדויק הן את הרוחב המדויק, אין אלא לומר שנותר בספק. יצוין כי בערך 'בר שורא' כתב: "פירוש בר שורא, חומה קטנה שבנוייה סביב העזרה [מבפנים], והיינו חיל, והיתה שוה עם קרקע העזרה, והחומה שחוץ ממנה [=חומת העזרה] גבוהה והיא שורה, וזה נקרא חיל וזו נקראת חומה". אולם, החיל הנזכר אינו החיל שבמסכת מדות, אלא החיל הנידון בסוגיה בפסחים (פו ע"א), שלדברי הערוך, וכן לדברי רש"י ורבנו חננאל על אתר, מתפרש כחומה פנימית השווה לגובה הקרקע הגבוהה ממנה (עיינו עוד במקורות שבהערה 11).

בשנית בביאור הסוגיה. תיאורו עוסק בעלייה למקדש מדרום,¹⁹ כך שלא ניתן לומר כי רוחב עשר האמות הנזכר במשנה נאמר רק ביחס למזרח.²⁰

עם כל זאת, הר"מ קזיס (מדות ב, ג) ורבי מלכיאל אשכנזי (חנוכת הבית, אות טו) סברו, כנראה ללא הכרת עדותו של יב"מ, כי המשנה מתארת רק את הצד המזרחי. ביסוד שיטתם עומדות מספר הנחות על אודות בית המוקד שלצפון העזרה (מדות א, ו-ח): א. בית המוקד מתואר כבית גדול, ולדבריהם רוחבו עלה על עשרים אמה; ב. בית המוקד היה בנוי בתפר שבין חול (הר הבית) לקודש (עזרה), ולשיטתם פירוש הדברים הוא שרובו עד חציו היה בחול; ג. לבית המוקד היה שער הפתוח לחיל (אך לגרסה אחרת – לחול, ראו הערה 23), ולהבנתם מסתמא היה כנגד השער הפתוח לעזרה. מהנחות אלו נגזרת בהכרח המסקנה כי ברוח צפון היה החיל רחב מעשר אמות. אולם, להלן נראה כי הנחות אלו אינן מוכרחות ואף לא היחידות, כך שלא ראינו מפרשים נוספים הנוטים לשיטתם.

ו. חידושו הראשון של הרב קורן

הרב זלמן קורן, שידידו רב לו בחקר המקדש, הרחיב את תפיסתם בפרק רביעי מספרו חצרות בית ה',²¹ לאור מספר ראיות נוספות:

א. שנינו בשקלים (ח, ד-ה): "פרוכת שנטמאת בולד הטומאה מטבילין אותה בפנים ומכניסין אותה מיד, ואת שנטמאת באב הטומאה מטבילין אותה בחוץ ושוטחין אותה בחיל, ואם היתה חדשה שוטחין אותה על גג האיציטבא כדי שיראו העם את מלאכתן שהיא נאה... ארכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה". חיל ברוחב עשר אמות לכאורה אינו מספיק רחב בשביל שטיחת הפרוכת.

19. כפי שכבר הראו הרב קורן (חצרות בית ה' ד, ג; מעלין בקודש כח, עמ' 141-142) והרב עידוא אלבה (מעלין בקודש לב, עמ' 36).

20. אף שייב"מ כותב (מלחמת היהודים ה, א, ה [38]; שם ה, ה, ב [200]) כי בצד מערב לא היה שער (עכ"פ לא שער כניסה מרכזי) ולא היו גרמי מדרגות, אין זו ראיה לכך שלא היה חיל במערב, כפי שכמדומני היו שרצו להבין.

21. כן ביאר את שיטתו בהרחבה במעלין בקודש יד, בתוספת שתי ראיות; אחת מהן סייג בעצמו וגם השניה תלויה בגרסאות (ובפרשנות), עיי"ש ובדברי הרב עידוא אלבה, מעלין בקודש לב, עמ' 32-33.

קושייה נוספת שלא ציין אליה היא שלדברי המשנה (פסחים סד ע"א-ע"ב) בערב הפסח שחל בשבת כת שניה של מקריבי פסח ישבה בחיל, ולכאורה צר המקום מלהכיל את יושביו. ברם, יש לזכור שעל אף שרוחב החיל הוא עשר אמות בלבד, רוחב זה סובב סביב שטח של 135*322 אמה (מדות ב, ה-ו), לא כולל עובי החומה. שנית, ייתכן שכוונת המשנה היא לכל השטח עד הסורג. על פי עדות יב"מ הסורג לא היה צמוד לחיל, וגם לא חצצה ביניהם חומה (ראו תחילת הערה 15). שלישית, נראה כי הקושייה דחוויה מעיקרא, שהרי במשנה גם נכתב שאפילו כת ראשונה נכנסה כולה בעזרה בלבד.

ב. נאמר ביומא (כה ע"א): "אמר אביי: שמע מינה לשכת הגזית חציה בקדש, וחציה בחול". יסוד קביעתו הוא שהסנהדרין ישיבה בהכרח בחלק חול. לכאורה היה זה בחיל, הנמצא בסמוך לעזרה. ומכיוון שלעיתים ציבור גדול אמור לנכוח במקום – שבעים חברי הסנהדרין, סופרי הדיינים, בעלי הדין וכדומה – מוכרחים לומר שהחיל היה רחב מעשר אמות.

ג. נצטט מלשונו (חצרות בית ה' ד, ב): "והנה נוסף על ראיות אלו זה הוא הכרחי מבחינה הנדסית, שהרי הפרש הגובה בין הר הבית לבין עזרת כוהנים שש עשרה אמות. וכאשר יורדים מעזרת כוהנים לכיוון הר הבית, יורדים מתחילה שתי אמות וחצי לעזרת ישראל, ואחר כך עוד שבע אמות וחצי לעזרת נשים ועוד שש אמות יורדים בשתיים עשרה המדרגות אשר בחיל. והנה כל זה נכון, רק כאשר יורדים לכיוון מזרח, אבל היוצא מן העזרה לכיוון צפון או דרום, צריך לרדת כאחת את כל שש עשרה האמות. כלומר צריך לשלושים ושתיים מדרגות ולא לשתיים עשרה בלבד, כפי שנצרך מצד עזרת הנשים. ואם המדרגה גובה חצי אמה ושלחה חצי אמה (מדות ב, ג) הרי רוחב החיל שש עשרה אמות לכל הפחות, מצד דרום ומצד צפון. וכבר עמד על כך ר' חיים אלפנדרי בספרו 'דרך הקודש' דף יא [עמ' קכח]. מתוך כך לכאורה למדים אנו בשלישית כי התיאור של עשר אמות נכון לצד המזרחי בלבד.

ברם, ראיות אלו אינן מוכרחות:

1. במשנה לא מוזכר כי ישנו עניין מהותי בשטיחת הפרוכת בחיל, ואף מוזכר בפירוש גם מקום נוסף – "גג האיציטבא". מסתבר אם כן שהסיבה ששטחו את הפרוכת בחיל אינה קדושת המקום אלא סיבה פרקטית בלבד (בפשטות קרבה לעזרה). לאור זאת, ייתכן שמוקד השטיחה היה בחיל, אך בפועל הפרוכת התפרסה על שטח נרחב יותר. כנזכר בהערה 21, אפשרות זו הייתה מעשית, מכיוון שהסורג לא היה צמוד לחיל, וגם לא חצצה ביניהם חומה. אף אם הייתה כזו, ניתן היה לפרוס מעליה את הפרוכת (כך למשל חומה בגובה עשר אמות מאפשרת השתלשלות משני צדדיה). בנוסף, גם אם השטח היה מצומצם, אין כל מניעה בשימוש במעמדים שונים. יש בכך גם היגיון רב, שהרי שטחו את הפרוכת כשהיא רטובה ומועדת ללכלוך רב.

2. רש"י והמאירי על אתר ביארו כי התיאור של לשכת הגזית כבסילקי פירושו "בית גבוה", ואכן בעולם העתיק בזיליקות היו לרוב מבנים גבוהים ומפוארים (ראו למשל ועשו לי מקדש, עמ' 117). ייתכן אם כן כי חברי הסנהדרין ושאר בעלי הדיינים, הסופרים, הקהל וכדומה ישבו בכמה מפלסים, וכך התווסף גודל רב.

נוסף על כך, אף אם מקום מושב הסנהדרין היה עשר אמות בלבד, זהו רק רוחב המקום, אך האורך היה יכול להיות פי כמה. כמו כן, רק היושבים היו מחויבים להתמקם בחיל, אך שאר משתתפי הדיון היו יכולים לעמוד בעשר אמות רוחב נוספות שבקודש (לפחות

בחלק שייטכן והיה בעזרת ישראל, כפי שרבים הציעו), וכשעומדים אפשר להצטופף יותר.

יתר על כן, ישנן לא מעט ראיות לכך שהסנהדרין בשבתה כבית הדין הגדול של שבעים ואחד דיינים כלל לא ישהה בפועל במקום המכונה לשכת הגזית שבעזרה, אלא מחוץ לה, בפתחה או אף במקומות מרוחקים יותר, כך שייטכן ואכן לשכת הגזית שבעזרה הייתה קטנה.²²

3. כבר העידו חז"ל (אבות ה, ה) כי במקדש היו "עומדים צפופים ומשתחווים רווחים", כך שייטכן שבאורח נס ניתן היה להסתפק במידות מצומצמות.

4. עיקר הדחייה היא שגם אם נקבל את הטענה כי בית המוקד ולשכת הגזית היו רחבים הרבה יותר מעשר אמות, כלל לא נגזרת מכך הקביעה כי החיל היה רחב מעשר אמות.

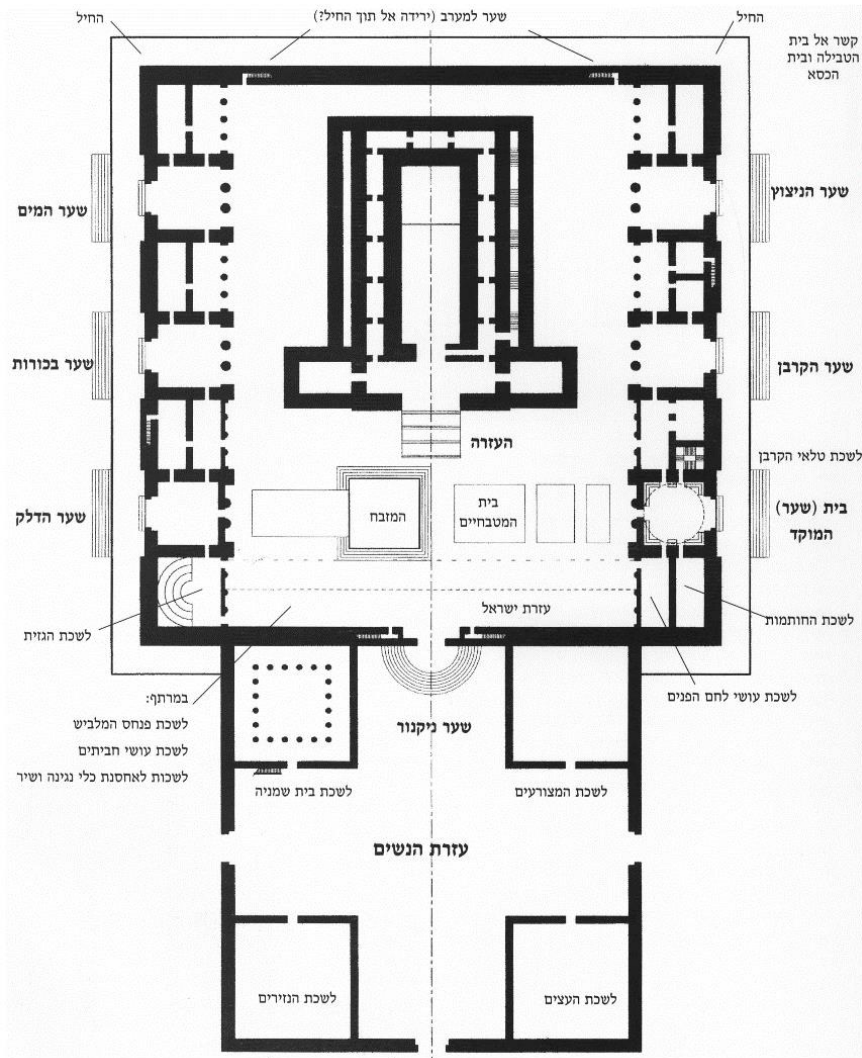
ראשית, מכיוון שלא כתוב כי הלשכות היו בחיל אלא בחול,²³ לא מן הנמנע כי הן היו רחבות יותר מהחיל (ואולי אף הסורג הקיף אותן), אך קדושת החיל נותרה בעשר אמות הסובבות את העזרה בלבד. שנית, ייתכן כי לשכות אלו הסתפחו לקדושת החיל, אך רק הן בלבד, כרצועות הבולטות מן החיל הסובב את העזרה. ואם נחזיק בשיטה זו, אולי יש לומר כי לאחר החורבן, כשהלשכות אינן קיימות, התחום האסור בכניסה חוזר לגודלו

22. הרב ראובן מרגליות, יסוד המשנה ועריכתה, תש"נ, עמ' ז' הערה ח; יהודה לייב קצנלסון, "הלל ובית מדרשו, סקירה תלמודית והסטורית: התקופה, ניסן-סיון תרע"ח, ספר שלישי, בעיקר עמ' 299-301; ארנון סגל, הבית, תש"פ, עמ' 64-68, כאשר הדברים שם מבוססים על בן ארי (לעיל הערה 9), בעיקר פרק ד, שיסודו במאמר שפרסם בחידושים בחקר ירושלים 10; מאלי (לעיל הערה 9), עמ' 110-117 (אך ראו עמ' 133); על דבריהם נסיף כי במסכת מדות (ה, ד) מוזכר רק תפקיד 'שולי' אחד לסנהדרין שבלשכת הגזית - חקירת יוחסי הכהונה.

בשולי הדין אעיר כי הגרסאות חלוקות בשאלה האם מקומה של לשכת הגזית היה בצפון או בדרום העזרה. ראו בהרחבה: שו"ת ארחותיך למדני ה, או"ח קא, אות ו; שערי היכל, יומא, מערכה כט ו-מה; פרופ' יוסף פטריך, "ועשו לי מקדש - עיונים בפירוש קורן ובפירושים אחרים", חידושים בחקר ירושלים 13, סעיף 2. לא זו אף זו, לדעת הרב קורן לשכת הגזית אמנם הייתה בצפון אך נמשכה בעיקר מערבה (ועשו לי מקדש, עמ' 117-121).

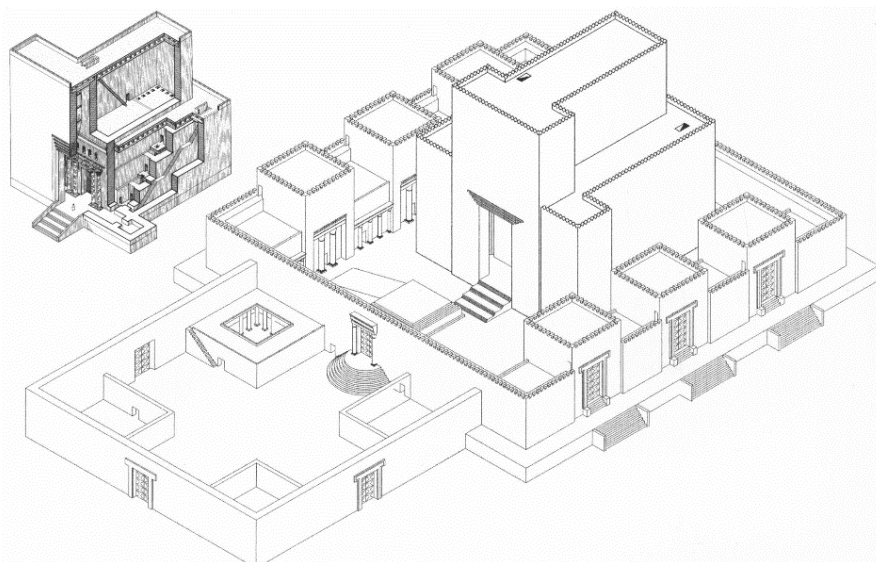
23. בנוסח שלפנינו כתוב שלבית המוקד היה פתח לחיל, אך אין זה מכריח כלל וכלל כי כולו היה בחיל. השער היה יכול להיות פתוח למזרח בסמוך לחומת העזרה, למשל. יתר על כן, בחלק מכתבי היד (מיעוט) הנוסח הוא "חול" ולא "חיל" (מסכת מדות שינויי-נוסח, עמ' 43), וכבר העיר על כך המלאכת שלמה (מדות א, ז): "שנים שערים. בגמרא בפ"ק דתמיד איתא, וגם הכא גריס התם המפ' שבדפוס דמסכת תמיד אחד פתוח לחול שפי' להר הבית כדפרשתי אמתני' דלעיל סימן ה' כמו שכתבתי שם, וכן ג"כ משמע מפ' הרא"ש ז"ל שהעתיקתי שם רפ"ק ע"ש". קאופמן אף העיר שכתבתי יד אלה מתברר, לאור לשון המשנה הבאה (מעשר שני ג, ח): "הלשכות בניויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגוותיהן קודש בניויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וגוותיהן חול".

המקורי, עשר אמות. שתי אפשרויות אלו מומחשות בספר ועשו לי מקדש, עמ' 144, בו מוצג הדגם שנבנה ע"י האדריכל יעקב יהודה ביוזמת ובעידוד הרב קוק ובהדרכתו. יתרה מזאת, ניתן 'להרוויח' שטח חול פנוי רב אם נאמר כי הלשכות היוו חלק מעובי החומה,²⁴ כך שהתפשוטו מחוץ לתחום המקודש של העזרה, כמתואר בשרטוטים הבאים:²⁵



תכנית משוחזרת של המתחם הפנימי של בית המקדש במפלס העזרה

24. ההגדרה הדווקנית נובעת מעדותו הנזכרת של יב"מ, שכתב שהחיל היה בתווך שבין מדרגות וחומה.
 25. השרטוטים הממוחשבים נעשו על ידי מרקוס אדלקוף, בהנחיית פרופ' אהוד נצר. מתוך: הנ"ל, 'כיצד נראו ותפקדו העזרות, הלשכות והשערים שהקיפו את בית המקדש השני', קדמוניות לח.



5. הקושייה מהפרשי הגבהים מבוססת על שתי הנחות סמויות:

א. המדרגות המתוארות במדות (ב, ג) – "ושתיים עשרה מעלות היו שם" – היו חלק מרוחב החיל (שאם לא נניח כן, גם צורך ב-50 מדרגות לא ישפיע על גודל החיל).

ב. ע"פ עדותו של יב"מ בדרום ההר היו יותר משתיים עשרה מדרגות, כך שדבריו עומדים בסתירה למספר שהמשנה נקבה בו. על מנת לגשר על הפער יש לומר כי המשנה עוסקת בחיל המזרחי בלבד.

לכשנדקדק נמצא כי ישנו קשר הדוק בין שתי ההנחות. שהרי אם נדחה את הנחה א ונאמר כי אין כל קשר בין החיל לשתיים עשרה המדרגות, נוכל לומר כי שטח החיל הוא עשר אמות בכל צדדי העזרה, כפשט המשנה, ואילו שתיים עשרה המדרגות אכן מתארות רק את המזרח. מלבד זאת שאין כל קושי בטענה זו, נראה שהיא מעוגנת בפשט המשנה כבר ממבט ראשון, שהרי כל מערכת המדרגות הנזכרת במסכת מדות משויכת במפורש לציר מזרח-מערב בלבד (עיי"ש). למעשה, הבנה זו אף מוכרחת, מכיוון שיב"מ כתב כי במערב המקדש לא היה שער ולא היו מדרגות (לעיל הערה 20).

על פי תוכנית זו שטח בית המוקד היה 30*30 אמה ושטח לשכת הגזית היה 24*24 אמה. כמובן, זוהי אפשרות בלבד, כך שניתן להציע מיקומים נוספים (למשל שהלשכות חדרו הן לתחום העזרה הן לחיל, כמקובל) וגדלים שונים (שינוי הפרופורציות בין הלשכות וכדומה).

למעשה, כל המתבונן בשרטוטיו ובהדמיותיו של הרב קורן בספרו ועשו לי מקדש (החל מעמ' 98) ובספרו חצרות בית ה' (פרק רביעי) מבחין מיד כי הרב קורן עצמו לא מקבל הנחות אלו. אין בכך כל פלא, שהרי מלבד שאין לפירוש זה כל עדיפות בלשון המשנה, יב"מ מעיד, כנזכר, בפה מלא (ביחס לצד הדרומי): "מארבע-עשרה המדרגות ועד לחומה היה מרחב בן עשר אמות, כולו שטוח".²⁶

נוסף על כל הנ"ל, ובדומה לסעיף 4, גם אם היינו מגיעים למסקנה כי היה צורך במדרגות רבות נוספות על מנת לגשר על פערי הגבהים, וכן שמדרגות אלו היו חלק ממערך החיל, ייתכן כי הן חצו את עשר האמות האסורות בכניסה, כלומר בלטו מהן, ורק הסורג הקיף אותן.²⁷ כך אף נראה שמפורש בדברי המהרח"א,²⁸ אותו ציטט הרב קורן.

לאחר שהרב קורן הגיע למסקנה כי תיאור החיל נכון רק לצד המזרחי (הנחה אותה דחינו כעת), ובעקבות גודל הלשכות להבנתו (שגם בכך הטלנו ספק), הוא הכריע כי בשאר הרוחות החיל היה נרחב הרבה יותר מעשר אמות. על בסיס הנחות נוספות לא מוכרחות, הראשונה שהלשכות לא יכלו לעמוד על גבי עמודים (או בניסוח אחר: שרקעיתן הייתה במפלסים שונים), והשנייה שמשטח הרמה המוגבהת שבהר (לכל אורכו ורחבו, כ-150*150 מ') משקף את המפלס מזמן הבית (נדון בכך להלן), מסקנתו היא שהחיל התפשט לכל שטח הרמה, וכלל גם חומה שהקיפה שטח זה. כל זאת, על אף שיב"מ מזכיר בפירושו (לעיל ה, ה, ב) רק חומה אחת - חומת העזרה, וכן במקום אחר (מלחמת היהודים ה, ה, א [187]), ביחס לעבודות הבנייה במתחם, הוא מזכיר רק את חומת הר הבית וחומת המקדש. מאחר ואין להכחיש כי יב"מ תיאר עשר אמות בצמוד לחומה, הוסיף הרב קורן אף מרחק זה מסביב לרמה (כרצועה נפרדת, שבינה לבין המקדש תחום גדול מאוד שלא נזכר במקורות), ולאחריו עוד מדרגות שגם הן אסורות בכניסה. בסופו של דבר מסקנתו היא שאיסור הכניסה לחיל מתחיל כ-12 מטרים מסביב לרמה המוגבהת (ראו בתמונה המצורפת בסוף המאמר).²⁹

26. בקרב הראשונים והאחרונים המוזכרים לעיל יש דעות שונות בנוגע למיקום המדרגות ביחס לעשר האמות (בתוכן או מחוצה להן), אך הן מבוססת על סברא או פרשנות בלבד, ואילו דבריו של יב"מ הם עדות ישירה, שלא הייתה מוכרת בעבר, כאמור.

27. כלומר שלפחות כנגד השערים רוחב המדרגות הצטמצם ולא היה כנגד אורך החומה כולה.

28. דרך הקודש, עמ' קכח: "ואפשר לומר שאותו סורג המקיף כשהיה מגיע אצל אותם השערים היה מתרחב ויוצא לחוץ להלאה מן המעלות". הסורג, אך לא החיל האסור בכניסה.

29. יצוין כי על מנת להבין את דבריו וראיותיו לאשורם, מומלץ לעיין במקביל להשגותינו בפרק ד בספרו חצרות בית ה' ובמאמרו במעלין בקודש יד.

ז. הקושייה מן הטופוגרפיה

ראיה מרכזית נוספת של הרב קורן לשיטתו,³⁰ המבטלת למעשה את הקושייה הקודמת מהפרשי הגבהים, היא שלכאורה צורת השטח מצפון ומדרום לעזרה, היינו כיפת הסלע וסביבתה, אינה מתיישבת עם המדרגות אותן מתאר יב"מ. האחרון מתאר מערכת של ארבע עשרה מדרגות ועוד חמש מדרגות העולות למפלס העזרה,³¹ אך כאשר מתבוננים במפה

30. ראו למשל במאמריו במעלין בקודש כזו-כח, סעיף ג.

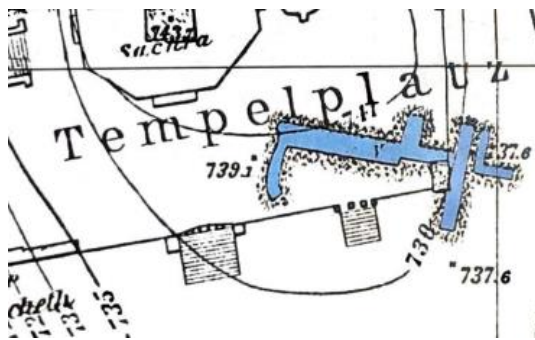
31. לעיל הערה 9. להבנת הרב קורן רומן של האחרונות היה גבוה במעט מחצי אמה, לאור דברי יב"מ הבאים: "חמש-עשרה מדרגות הוליכו מן השטח המופרד של הנשים אל השער הגדול יותר [=שער ניקנור]; הן היו נמוכות מחמש המדרגות המובילות לשערים האחרים" (מלחמת היהודים ה, ה, ג [206]). ברם, כבר העיר ר' דניאל מיכלסון (באתר 'אמת הארץ'-truthofland) שאין כל הכרח בפירוש זה. אפשרות לא פחות מסתברת היא שיב"מ התכוון לומר שחמש המדרגות העלו למפלס גבוה יותר מהמפלס אליו העלו המדרגות המובילות לעזרת ישראל, היינו לעזרת כוהנים הגבוהה בשתיים וחצי אמות. למעשה, זהו גם הפירוש הפשוט; ראשית, יב"מ עוסק בציטוט זה במפלסים אליהם מובילות המדרגות, עניין הנידון לא מעט בדברי יב"מ. שנית, קשה לומר שיב"מ הבחין בהפרש כה דק של סנטימטרים בודדים בין רומן של מדרגות הרחוקות זו מזו ושאינן נצפות במבט אחד. שלישית, גם אם הבחין בכך, פרט שולי זה אינו אמור לעניין את קהל קוראיו הנוכריים (ראו מלחמת היהודים א, פתח דבר [3, 6]). דומה כי הפרשי מפלסים הוא עניין מהותי הרבה יותר. רביעית, לא ניתן להתעלם מכך שרום חמש המדרגות (בהנחה שרומן חצי אמה) הוא בדיוק הפרש הגובה שבין עזרת ישראל, אליהן מוליכות חמש עשרה המדרגות, לעזרת כוהנים, אליהן מוליכות חמש המדרגות, לדעת רבי אליעזר בן יעקב (מדות ב, 1).

זוהי גם ראיה להצעת הרב עזריה אריאל (מעלין בקודש כח, עמ' 133) שדברי יב"מ (אותם הבין הרב קורן באופן שונה וכך ניתלה בהם, בין היתר, על מנת לבסס את חידושו השני, שידון בקצרה לקמן) ש"התחום] למעלה היה מרובע ומוקף חומה משלו" (מלחמת היהודים ה, ה, ב [195]) – התחום אליו עלו לדבריו בארבע עשרה מדרגות (שם) – מתייחסים רק לעזרה (ולא לעזרת נשים בנוסף אליה), שהרי מפלס עזרת כוהנים כמובן קיים רק בעזרה. ואם כך ארבע עשרה המדרגות הנזכרות וחמש הנוספות לא הובילו כלל לעזרת נשים. יש בכך היגיון רב, שהרי מדרום ומצפון לעזרת הנשים המפלס היה זהה לה (בניגוד למצב מדרום לעזרה שמחייב מדרגות). בהתאם לכך, כאשר יב"מ (שם, 199) עוסק בשערי עזרת הנשים מצפון ומדרום, אין הוא מזכיר מדרגות. על פי דרכנו יש בהבנה זו גם הכרח, שהרי לדבריו המדרגות המובילות לשערים היו במפלס גבוה מהמדרגות העולות מתוך עזרת הנשים, ואם כך מק"ו היו גבוהות ממפלס עזרת נשים עצמו.

אם כנים דברינו, ייתכן שמצאנו פתרון לקושיית פרשני יב"מ כולם. בפסקה הנזכרת (שם, 196) כתב כי הפרש בין המפלס מלפנים החומה למפלס שמחוץ לה הוא חמש עשרה אמה. בפשטות, המקום היחיד בו הפרש זה מתקיים הוא בין מפלס הר הבית למפלס עזרת כוהנים (לדעת ראב"י הנזכרת; זהו דיוק מספק שהרי קרוב לוודאי שיב"מ שיער בעיניו את המספרים שהוא מזכיר, וכבר העיר הרב קורן כי תיאור גבהים לא היה נקודת החזקה שלו), אך מקומות אלו אינם צמודים. על פי דרכינו נאמר כי יב"מ מתייחס להפרש בין הר הבית ממזרח, מצפון ומדרום לעזרת נשים שנמצא 'למטה', לבין מפלס עזרת כוהנים – שהוא מפלס רוב העזרה, מלבד אחת עשרה אמה רוחב עזרת ישראל – שנמצא 'למעלה'.

הטופוגרפית מבחינים כי המפלס בכיוונים אלו מצומצם יותר (כאמור, ההפך מהקושייה הקודמת). לדבריו, רק אם נרחיב את החיל לכל שטחי הרמה, קצהו יהיה במפלס המתאים למספר המדרגות הנזכרות.

אולם, כבר כתבנו כי יב"מ מתאר את המקדש לנכנס מדרום (לעיל הערה 19 בשם הרב קורן). לא ידוע על כל נתון המונע מהפרשי המפלסים להתקיים ברוח זו, אם למשל נקבל את הצעתו של נצר ביחס למיקום ומבנה הלשכות (הצעה שהתקבלה בצורה כזו או אחרת על ידי חוקרים נוספים).³²



ביתר פירוט, קווי הגובה במפות הטופוגרפיות באזור דרום הרמה הם תולדה של מתיחת קווים משוערים ואסתטיים בין נקודות מדודות. האזור היחיד שנמדד בפועל בדרום הרמה המוגבהת הוא הבור הגדול שנמצא בפינה הדרום-מזרחית של הרמה (בור מס' 28 לפי מספורו של שיק, 5 לפי וורן), שקצהו הדרומי

מרוחק כחמישה מטרים מהקצה הדרומי של הרמה (ראו בתמונה משמאל, מתוך הנספח לספרו של הרב קורן). גובה הסלע הטבעי בנקודה זו הוא 739.1 מ'.³³ מסתבר אם כן שלשכות העזרה שכנו מעליו, כאשר ירידת הגובה ההדרגתית, כתוצאה מהמדרגות, החלה

יצוין כי הרב עידוא אלבה (מעלין בקודש לב, סעיף י) הציע אפשרות נוספת לפתרון. כמובן שאין לשלול גם את האפשרות שהוא הפריז בדבריו על מנת לפאר את המקדש (ראו להלן בגוף הדברים) או שלא דייק בהפרשי גובה, שחישובם למתבונן מן הצד הוא ללא ספק 'עבודה קשה שבמקדש'.
 32. במערב כלל לא היו מדרגות (לעיל הערה 20), כך ששם הסתירה אינה מתחילה. ההפרש שבין מפלס העזרה לשטח שמצפונה אכן היה מצומצם עד לא קיים, אך לא ידוע כמה מדרגות היו שם, ומה היה טיבן. קיומן של מדרגות יכול היה להתאפשר על ידי כך שהמדרגות העלו למפלס גבוה במעט ממפלס העזרה, כאשר הירידה למפלס העזרה התרחשה בתוך מבני השער הגדולים, המתוארים במלחמת היהודים ה', ג. האפשרות הפשוטה היא שהמדרגות שהעלו למפלס העזרה אכן היו כדעת הרב קורן בצפון הרמה, אך השטח שבין החיל, שרוחבו היה עשר אמות, לבין המדרגות, היה קדוש בקדושת הר הבית בלבד.

33. S. Gibson & D. Jacobson, *Below The Temple Mount in Jerusalem*, 1996, p. 136.

הנזכרות בדברי יב"מ היו ברום חצי אמה, או אף ששלחן היה חצי אמה.³⁷ יתר על כן, יב"מ כתב בקדמוניות (טו, יא, ה [416]) כי לתחום המקודש השני עולים "במדרגות מספר", ניסוח המעורר את האפשרות שאפילו ארבע עשרה המדרגות הנזכרות בדבריו אינן משקפות את מספר המדרגות לכל אורך החומה הדרומית (אלא שהייתה התאמה לצורת ההר). כתיבתו של יב"מ מאופיינת בהבלטת החלקים המרשימים במקדש ובפיאורו,³⁸ כך שייתכן שארבע עשרה המדרגות הנזכרות הן מספר המדרגות הרב ביותר. סיכום הדברים הוא שלא ניתן כלל להקשות מההתאמה בין המדרגות למציאות בשטח, מכיוון שמסד הנתונים שלנו דל.

ח. ראיות נוספות ומסקנה

על טיבו של החיל נוכל ללמוד מציטוט נוסף מעדותו של יב"מ:

ובכן, כל אלו אשר ראו את בניין בית מקדשנו הכירו את טיבו ואת שלמות טהרתו הבלתי מחוללת. הן היו לו ארבע עזרות שהקיפוהו סביב, ולכל אחת מהן נקבע חוק פיקוח מיוחד, כדלהלן. [א] העזרה החיצונית היתה פתוחה לכל, לרבות נכרים, ורק לנשים בניתן נאסר לעבור בה. [ב] אל השנייה היו באים כל היהודים, גברים ונשים, כשהם טהורים מכל טומאה. ג. אל [העזרה] השלישית היו באים רק הזכרים מקרב היהודים, כשהם נקיים וטהורים; [ד] ואילו אל [העזרה] הרביעית היו באים הכוהנים, כשהם לבושים בבגדי הכהונה. [ה] אל קודש הקודשים היו באים הכוהנים הגדולים לבדם לבושים בגד מיוחד להם.³⁹

בדבריו מתוארים הר הבית, עזרת נשים, עזרת ישראל, עזרת כוהנים וקודש הקודשים. החוסר בתיאור החיל כה בולט, מה שכמעט מכריע כי החיל היה שטח מצומצם שנספח למקדש, בניגוד לדעת הרב קורן שהיה זה מתחם ענק הגדול מהעזרה ועזרת נשים גם יחד.

ראיה נוספת עולה מהציטוט אותו שם יב"מ בפי הקאטאיס מאבדירה:

37. יש להעיר כי גובה נמוך מחצי אמה מסתבר ביותר. על פי המקובל, שיעור חצי אמה נע בין 23 ל-29 ס"מ בקירוב. זהו גובה רב, שזקנים וטף היו מתקשים לצלחו. לשם השוואה, כך מוגדר בתקנות התכנון והבניה (סעיף 3.2.2.5) במדינת ישראל: "רום המדרגה יהיה 10 סנטימטרים לפחות ולא יעלה על 17.5 סנטימטרים".

ביחס לשלח המדרגות, קיימות אפשרויות רבות. כך למשל, עוד היום נראות המדרגות העולות אל שערי חולדה, ששלחן משתנה לסירוגין (פרופ' בנימין מזר, קדמוניות 19-20, עמ' 81 ועמוד השער). דוגמא נוספת הן מעלות האולם, שרומן ושלחן היה שונה (עיינו מדות ג, ו ובמפרשים).

38. ראו למשל הרב עזריאל הילדסהיימר, מידות בית המקדש של הורדוס, תשל"ד, עמ' 74; מלחמת היהודים ה, א [188] (דוגמא מובהקת).

39. נגד אפיון ב, ח [103-104], תרגום: אריה כשר, הוצאת מרכז זלמן שזר, תש"ע.

שם, במרכז העיר לערך, ישנו תחום מגודר [בנוי] מאבנים באורך של כחמש פלטראות [5/6 סטדיון = 333 אמות] וברוחב של מאה אמות, ולו שני שערים. בתוכו מצוי מזבח מרובע... בסמוך לו [ניצב] היכל גדול ובו מזבח ומנורה.⁴⁰

לשיטת הרב קורן היינו מצפים כי הדובר יתאר מתחם גדול פי כמה, אך ללא ספק הוא מתאר את התחום שהכיל את העזרה ועזרת נשים בלבד (שהיה שטחו 322*135 אמות ללא עובי החומה) – התחום המגודר היחיד שהכיר או שראה.

המורם מהאמור עד כה הוא שההנחות שהביאו את הרב קורן לתיאור החיל אינן מבוססות ולא מוכרחות כלל, וגם ההרחבה הנובעת מהם אינה היסק הכרחי. כמו כן, תיאורו אינו עולה בקנה אחד עם מסורת חז"ל ועם עדותו של יב"מ בספריו, המתארים שניהם חיל ברוחב עשר אמות בלבד. לדבריו, חז"ל ויב"מ סיפרו לנו רק על הרצועה הפנויה הסובבת את החיל, ולא על התחום בין הרצועה לחומות העזרה,⁴¹ שהיה עצום בשטחו וכלל חומה נוספת בגובה של כ-40 אמה,⁴² עם מערכת שערים נוספת מקבילה שגם היא אינה נזכרת כלל וכלל.⁴³ יצוין עוד שכמדומני שיטתו לא התקבלה בקרב חוקרים נוספים.

40. נגד אפיון א, כב [198]. זיהוי בעל הציטוט כנראה שגוי. עיינו: פרופ' בצלאל בר-כוכבא, 'האתנוגרפיה

היהודית של הקטאיוס איש אבדירה (דיודורוס ב, 3)', תרביץ עה, חוברת א-ב (תשס"ו), עמ' 53.

41. הרב קורן טוען כי ניתן למצוא בדברי יב"מ סימוכין להנחה כי היה חיץ נרחב בין חומת העזרה לחומת

נוספת (חומת החיל), שכן כתב: "הסטווים שבין השערים מפנים לחומה ולפני הלשכות נסמכו על

עמודים יפים להפליא" (מלחמת היהודים ה, ה, ב [200]). יב"מ מתאר סטווים שמקיפים את החומה

(לשיטת הרב קורן – חומת החיל) מבפנים, ושלאחריהם לשכות, והרב קורן רצה ללמוד מכך כי הן

היו בתווך בין החומות. אולם בפשטות יב"מ מתאר את חומת העזרה ואכסדרותיה (סטווים)

שמבפנים (הנזכרות במשנה בתמיד א, ג), וכן את הלשכות (מילולית 'חדרי אוצר', וכמתואר במלחמת

היהודים ו, ה, ב [282], כפי שהפנה פרופ' ישראל שצמן, העורך המדעי של תרגום אולמן) שהיו בתוך

העזרה בסמוך להיכל: "בתוך כך חטף אחד החיילים [גזיר] מן העץ הבוער... השליכו אל פשפש הזהב,

שסמוך לו היתה כניסה מצד צפון אל הלשכות סביב ההיכל". ייתכן כי כוונתו לתאים (מדות ד, ג-

ה), אותם הזכיר בקדמוניות (ח, ג, ב) ובמלחמת היהודים (ה, ה, ה [220]), ונדמה שכן הבין בדבריו

בעל תבנית היכל (החלק השני, ס' רכב).

מלבד זאת, פירוש זה של הרב קורן למעשה 'בורא' סטיו חדש. הן חז"ל הן יב"מ מזכירים אולי עשרות

פעמים את הסטווים של הר הבית (לא עת האסף), אך על הסטיו של חומת החיל כלל לא שמענו,

ולו ברמז.

42. כך שדרכו של הרב קורן אינה תואמת אפילו לפרשנותה של דעת המיעוט שגרסה כי גובה החיל או

חומתו הוא עשר אמות.

43. אדרבה, יב"מ הדגיש כי "במזרח היה צורך בשתי שערים" (שער עזרת נשים המזרחי ושער העזרה

המזרחי, היינו שער ניקנור) מכיוון שעזרת נשים חצצה בין הר הבית לעזרה (מלחמת היהודים ה, ה,

ב [198]). עולה אם כן מדבריו שדווקא בצד זה הייתה מערכת שערים כפולה, תולדה של עליית ההר.

עוד נדגיש כי המעיין בדברי יב"מ שם יראה כי תיאר במפורט את השערים השונים וצורתם, כך שלא

ייתכן שהתעלם בתיאורו ממערכת שערים שלמה ומורכבת.

עד כה עסקנו בצורה ממוקדת בפרט מסוים בשיטת הרב קורן, אך על מנת להשלים את התמונה נזכיר כי אי אפשר לנתק את דרכו בהבנת החיל משאר שיטתו הכוללת ביחס לכל מבנה ההר והעזרות, שיטה שיש עליה מספר קושיות חזקות.⁴⁴

עוד יש להדגיש כי שיטתו של הרב קורן תלויה לחלוטין בקבלת הממצאים הטופוגרפיים וכן בקביעה שכיפת הסלע מציינת את מקום המקדש. אי לכך, מי שאינו מקבל הנחות אלו (אני כשלעצמי מקבלן לחלוטין, וכבר האריכו רבים בסוגיה זו), אינו יכול לחשוש במקביל גם לשיטת הרב קורן בנוגע לחיל. זאת ועוד,⁴⁵ שיטתו תלויה בשיעור אמה גדול (לדבריו שיעור האמה היה 57.4 ס"מ) – לסוברים כי שיעור האמה היה 49.5–51.5 ס"מ (לערך), יצא כי החיל לפי שיטתו היה סמוך מאוד לחומת הר הבית המערבית, באופן שאינו מותיר די מקום פנוי לחומת הסורג שהקיפה את המקדש⁴⁶ ולהילוך עולי הרגלים;⁴⁷ על פי הסוברים כי שיעור האמה היה קטן מ-49.5 ס"מ (לערך), הקצה המערבי של הרמה כלל אינו נמצא בגבולות הר הבית.

ט. חידושו השני של הרב קורן

בעקבות תגלית מסוימת בשטח וקריאה חדשה בדברי יב"מ, הרחיב הרב קורן את מידות החיל עד לכדי מעין ריבוע ענק שמידותיו 210/230 מ' על 190 מ' (ראו הערה 48). ההשלכה המעשית של חידושו הנוסף היא שלכאורה יש להימנע מלהקיף את הרמה המוגבהת ממזרח, בצמוד לחומה, כמקובל. הכרח זה נובע מכך שקצה מבנה שער הרחמים, הנמשך מערבה מחומת ההר מזרחית, חודר אל תוך גבול החיל המורחב. ברם, מעבר לערעורים הנכוחים לגופו של חידוש,⁴⁸ כבר העירו מספר מחברים כי חידושו הראשון וגם

44. אוצר ירושלים והמקדש, עמ' 331; פרופ' יוסף פטריך, 'ועשו לי מקדש' – עיונים בפירוש קורן

ובפירושים אחרים, חידושים בחקר ירושלים 13; מעלין בקודש לט, עמ' 47.

45. השורות הבאות מבוססות על המוסכמה, שאין כאן המקום להוכיחה, שהכותל המזרחי הוא כותלו המקורי של הת"ק על ת"ק אמה המקודשים. לפיכך, ככל שנפחית בשיעור האמה – ההרחבה מערבה, המיוחסת להורדוס, תגדל.

46. כעדותו של יב"מ, שכתב שהמקדש "היה מוקף סורג" (קדמוניות טו, יא, ה [417]), כלומר מכל עבריו. עוד הוסיף: "[מי ש]עבר דרכה [דרך החצר, היינו הר הבית] אל התחום המקודש השני [העזרות] הגיע אל סורג אבן המקיף אותה" (מלחמת היהודים ה, ה, ב [193]).

47. אפשרות ההילוך במערב מוכרחת (ראו הערה 15). שרטוטים הממחישים את השפעת שיעורי האמה השונים על מיקומה של חומת הר הבית המערבית מופיעים במאמרו של ר' אשר גרוסברג, 'איתור תחומי הר הבית ומקום המקדש', תחומין טז.

48. עיינו בדין בנידון: הרב קורן, מעלין בקודש כז, כח, לב; הרב עזריה אריאל, שם כח (ראו גם הערה 31); הרב הראל דביר, שם כט (באמצעות הבחנה פשוטה, לדעתי המחבר שמת את הקרקע מתחת לחידושו של הרב קורן); הרב עידוא אלבה, שם לב.

חידושו השני, נוסף על היותם דעת יחיד יוצאת דופן, יוצרים לכל הפחות ספק ספק ספיקא באיסור דרבנן, כמבואר להלן, כך שאין לחשוש להם הלכה למעשה.

1. תוקף קדושת החיל – מדרבנן

הגמרא בזבחים (קטז ע"ב) משליכה ומשווה בין קדושת המחנות במדבר לקדושת המחנות בירושלים, אך מתעלמת מקדושת החיל ולא מְשַׁנָּה לו מעמד מיוחד:

כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים, מירושלים להר הבית מחנה ישראל, מהר הבית לשער נקנור מחנה לוי, מכאן ואילך מחנה שכינה, והן הן קלעים שבמדבר.

לאור גמרא זו, המכלילה את החיל במחנה לוי – הר הבית (התחום החיצוני לשער ניקנור), המותר בכניסה לטמאי מתים (פסחים סז ע"א; נזיר מה ע"א; סוטה כ ע"ב; ירושלמי חגיגה א, א), מוסכם על הכל כי קדושת החיל מדרבנן.

המהר"י קורקוס (בית הבחירה ז, טז) העלה אפשרות כי לדעת הרמב"ם זהו דין דאורייתא (מכיוון שרק ביחס לעזרת נשים הדגיש שקדושתה מדרבנן), אך שאר מפרשי הרמב"ם חלקו עליו (עיינו בהוכחותיהם), ואף הוא עצמו כתב לבסוף (הלכה יז): "ומ"מ היותר קרוב שגם דעת רבינו שאין בו איסור תורה כלל". לכאורה לשון הרמב"ם (פיהמ"ש כלים א, ח) מורה על כך בבירור: "ובתוספתא, ולא טמא מת בלבד אמרו, אלא אפילו מת עצמו, שנאמר: ויקח משה את עצמות יוסף עמו, עמו במחנה לוי. ועל דרך זו היה מותר לטמא מת לכנס לחיל ולעזרת נשים לפי שהכל במעלת מחנה לוי כמו שהקדמו [כוונתו לדבריו על שלושת המחנות במדבר ובירושלים], אלא שכבר בארו בתוספתא ואמרו החיל ועזרת נשים מעלה יתירה בבית העולמים, והטמאין שנכנסו לשם פטורין" (לשון דומה כתב בהל' בית הבחירה ז, יא), כך שאין מקום לומר שחזר בו). מלבד פשטות הלשון, כרך הרמב"ם בחדא מחתא – בעקבות התוספתא – את עזרת נשים והחיל, ואחר שכתב ביד החזקה כי קדושת עזרת הנשים מדרבנן (הלכה המוסכמת על הכל), הוא הדין החיל.⁴⁹

יצוין עוד כי הרב אברהם ישראל סילבצקי (נכון יהיה הר הבית ה', תשע"ח, עמ' 25, הערה 43) כתב כי בבירור שערך עם הרב קורן לגבי המדרגות עולה כי האחרון שינה את פרשנותו לתגלית החדשה. 49. הסיבה שהרמב"ם הדגיש רק לגבי עזרת נשים ש"איסור זה מדבריהם" הוא בשביל המשך המשפט: "אבל מן התורה מותר לטבול יום להכנס למחנה לוי", המהדהד את מסקנת המשא ומתן בסוגיה: "דבר תורה אפילו עשה אין בו" (זבחים לב ע"ב). דרכו של הרמב"ם היא להיצמד ללשון המקורות עליהן התבסס; כך גם תובן אריכות הלשון בסיפא: "וטמא מת שנכנס לעזרת הנשים אינו חייב חטאת", שאינה אלא המשך ציטוט המשנה בכלים (א, ח). עיינו גם בהסברים הנוספים של הרדב"ז (בית הבחירה ז, טז), המעשה רקח (שם) והגרי"ז (חידושי הגרי"ז – עניינים, ס' נג).

מלבד ההתאמה הפשוטה לדיני מחנות וללשון התוספתא, ומלבד הקונצנזוס המוחלט שקדושת החיל מדרבנן, לכאורה מצינו בבראשית רבה (וילנא, סא, ז) תיעוד היסטורי לנכונות קביעה זו:

בימי אלכסנדרוס מוקדון... בקש לעלות לירושלים. אזלון כותאי [כותים] ואמרו ליה הזהר שאינן מניחין אותך להיכנס לבית קודש הקדשים שלהם, וכיון שהרגיש גביעה בן קוסם הלך ועשה לו שתי אנפלאות ונתן בהם שתי אבנים טובות שוות שתי רבאות של כסף וכיון שהגיע להר הבית א"ל אדוני המלך שלוף מנעלך ונעול לך שתי אנפלאות שהרצפה חלקה שלא תחליק רגליך וכיון שהגיע לבית קדש הקדשים אמרו לו עד כאן יש לנו רשות ליכנס מכאן ואילך אין לנו רשות ליכנס.

מן התיאור עולה כי בזמנו עוד הותרו הגויים בכניסה עד קודש הקודשים, מה שמוכיח שאיסור הכניסה הוא תקנה מאוחרת יותר. מנגד, ישנו קושי באגדה זו; אף שגביעה בן קוסם היה כוהן, עדיין אסור היה לו להיכנס ביאה ריקנית (כפי שהעיר הרד"ל על אתר). למסקנה אם כן קשה ללמוד מקטע זה, כשאר דברי אגדה (ואכמ"ל).

האגרות משה (א, לט) ציין לראיות נוספות: הגמרא בסוטה (כ ע"ב) קובעת כי טמא מת מותר מדאורייתא במקום השקאת הסוטה, היינו בשער ניקנור (משנה סוטה ז, א), שקדושתו כקדושת מחנה ליה (כעולה בהכרח מן הסוגיה ומפורש בפסחים פה ע"ב ובניזיר מה ע"א), והוא לפני מן החיל (מדות א, ד; ב, ו). בדומה, הגמרא בניזיר (מה ע"א) קובעת שטמא מת מותר בהגעה עד שער ניקנור (ביחס לאיסור דרבנן בשתי הסוגיות עיינו בהקשר ובמפרשים). זאת ועוד, בן ארי (לעיל הערה 9, עמ' 96-97) העיר שהן בבית ראשון, הן בחזון יחזקאל (מ-מד) על אודות המקדש העתיד, לא מצינו כל התייחסות לחיל. עובדה זו מצביעה על כך שקדושת החיל היא תולדה של תקנת חכמים מימי בית שני. הרב עידוא אלבה הוסיף כי כך גם עולה מסוגיית הירושלמי (חגיגה א, א) על אודות ראיית פנים בעזרה (ולא בחיל), עיי"ש.⁵⁰

50. ראו בהרחבה על כל הנזכר: אנציקלופדיה תלמודית, כרך טו, ערך 'חיל'; שערי היכל, מסכת יומא, הוצאת מכון המקדש, מערכה ק; הר הבית כהלכה, סימן יא; הרב יאיר וויץ (לקמן הערה 55); הרב ינון ויסמן, שמעתין 172-173, הדין בראיותיו של הרב אברהם שפירא (מנחת אברהם א, כג) שבדעת יחיד סבר כי לדעת הרמב"ם קדושת החיל מדאורייתא. למעיין בדברי הרב שפירא נעיר כי דעת הר"ח המובאת שם - מלבד האפשרות כי כתב את דבריו בדעת ר' שמעון ולא להלכה - נוגעת רק לאכילת קודשי קודשים ולא לעניין שילוח טמאים, חילוק המופיע כבר בזבחים (נו ע"א), ושלאורו דקדק לכתוב שהחיל הוא "מחיצה" נוספת ולא מחנה. עיינו עוד: אגרות משה א, לט ד"ה וטעם החלוק; ר' ישי אחדות, 'משכנות לאביר יעקב', בפרק על החיל; רמב"ם בית הבחירה ו, ח ודו"ק.

2. הספקות המצטרפים לספק-ספיקא

כאמור, מלבד הדיון לגופו של חידוש, ישנם כמה ספקות המצטרפים על מנת להתיר כניסה לחיל המורחב:

- א. שמא רוחבו של החיל הוא עשר אמות, כאמור כדעת רוב ככל הראשונים והאחרונים.
- ב. מסתבר מאוד כי גם הסוברים כי רוחב החיל אינו ידוע – ומעטים הם – הניחו כי החיל היה סמוך לעזרה, כפי שכבר ציינו.
- ג. שיטת הרב קורן נסמכת על שיעור אמה מסוים, שרבו החולקים עליו ושיש הרבה לפקפק בו, ואכמ"ל.

ד. שמא בטלה קדושת החיל לאחר החורבן, כשיטת הרדב"ז.⁵¹

ה. נראה שניתן לצרף לספק, כפי שעשה הרדב"ז (ב, תרצ"א), את הסוברים שלא קידשה לעתיד לבוא, דהיינו הרשב"א (שבועות טז ע"א),⁵² הרס"ג (ע"פ הבנת הר"י פערלא בעשה יג) והראב"ד (בית הבחירה ו, יד), לאור אחת האפשרויות, והפשוטה מביניהן, שלדעתו מותר להיכנס במקום ואין כלל איסור (כך הבינו בדבריו הרדב"ז שם וכן בהערותיו על בית הבחירה (ו, טז), המאירי בשבועות (טז ע"א) והשאלת דוד בקונטרס דרישת ציון וירושלים, סוף הפתיחה).⁵³

ועל אף שדעת כמעט כל הראשונים כדעת הרמב"ם, וכן כתבו למעשה רוב ככל האחרונים, לא לחינם כתב השאלת דוד בסוף ההקדמה לקונטרס דרישת ציון וירושלים כי "אין בידנו להכריע בין הרמב"ם והראב"ד". בדומה כתב ברכת הזבח (זבחים ס): "והדבר שקול עד שיבא מורה צדק". כן הסתפק הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח לה), וכן לא הכריעו הגרצ"פ פרנק (מקדש מלך, פרק ט ותחילת פרק ב; שו"ת מנחת שלמה תניינא (ב-ג) ס' קמ), הרב שמואל דוד לוין (לאורך ספרו טהרת הקדש), רעק"א (דרישת ציון, תחילת מאמר קדישין) ונראה שגם החת"ס (חלק ב יו"ד רלד ו-רלו), כפי שהעיר

51. לביסוס הטענה עיינו הרב אלישע וולפסון, הר הבית כהלכה, סימן יא (ראו גם את דברי הרב קורן, 'תשובת הרדב"ז על כניסה לעליות סביב הר הבית – מבוא, פרשנות, חקר ועיון', מעלין בקודש ל, עמ' 94-97, שערער על קביעה זו). לביסוס סברת הרדב"ז עיינו הרב שבתי רפפורט, 'מעמד החיל ועזרת נשים בזמן הזה', מעלין בקודש א; הרב מנחם גנק, תחומין יט, עמ' 491; הרב אברהם שפירא, מנחת אברהם א, כג.

52. כפי שביאר בהרחבה הרב צבי הכהן זשרקובסקי (קדושת הר, חלק ראשון, סוף פרק אחד עשר).

53. אף אם נאמר כי לדעתו יש איסור דרבנן, בעל אורחותיך למדני (ה, או"ח צט) כתב כי עדיין יש לומר ספק ספיקא, עיי"ש שהאריך לבסס זאת (אף שלא רצה לסמוך על כך למעשה מטעם צדדי של חשש תקלה, טעם המוזכר רבות בדברי המתנגדים לעלייה להר הבית). אכן היו גם שהציעו אפשרות נוספת, שלדעת הראב"ד אין כרת אך ישנו איסור. ראו למשל: שו"ת יביע אומר ה, יו"ד כו, אות ה; שו"ת משפט כהן, צו.

הציץ אליעזר (כרם ציון השלם, אוצר התרומות, גידולי ציון, עמ' ל). גם הראי"ה חיווה דעתו בעניין: "אמנם באמת אין לנו כלל ענין הכרעה בין ההרים הגדולים, בין התנאים והאמוראים, ובין רבותינו הראשונים, ביחוד בין הרמב"ם והראב"ד" (שו"ת משפט כהן, צו);⁵⁴ "לע"ד אין בידנו להכריע זה הספק של מחלוקת הראשונים, והדבר נשאר בספק של כרת" (אגרות הראי"ה ד, תתקצד). כמו כן, הרב שמואל הכהן וינגרטן (תושבע"פ יא, אות א) ציין לכך כי הסתפקו בדבר גם בעל עבודה תמה, הרב קלישר, הגר"ש פרלאו, החתן סופר ור' שמעון סופר.

יתר על כן, בעל אורחותיך למדני (שם) מצדד באפשרות שלדעת הרמב"ן בטלה כיום קדושת המקום מדין "ובאו בה פריצים וחללוה" – היינו שבטלה קדושת המקום אף אם קידשה לעתיד לבוא – עיי"ש וכן במקדש מלך (פרק ב, טור מלכה אות א). כן סברו בדעת הרמב"ן הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח, או"ח טז, ד"ה ועינא דשפיר), הבית יצחק (או"ח כז) והמעשי למלך (בית הבחירה ו, יד אות ב).⁵⁵

י. סיכום

מפשטות מסורת חז"ל עולה כי החיל היה רצועה שטוחה ברוחב עשר אמות הסובבת את חומת העזרות. לעניות דעתי, אין כל ראיה המצדיקה סטייה כזו או אחרת מהגדרה זו, כל שכן כאשר עדותו של יוסף בן מתתיהו משלימה את התמונה ומבירה פרטים החסרים בה. לא זו אף זו, נדמה כי ניתוח לשון המשנה, הכרעת הקדמונים והעדויות השונות מצטרפים לכלל תמונה אחידה וברורה המורה על חיל המצומצם במידתו. זו, אפוא, הייתה צורת החיל, המדרגות העולות אליו והסורג המקיף, בקווים כלליים:

- א. ממזרח לעזרת נשים – לאחר עשר אמות חיל, החלה ירידת גובה שהתבטאה בשתיים עשרה מדרגות, רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה. לאחריהן היה הסורג.
- ב. מדרום לעזרה ולעזרת נשים – מספר המדרגות המקסימלי שנדרש להעפלה למפלס החיל היה ארבע עשרה מדרגות, שרומן ושלחן אינו ידוע. הסורג הקיף את המדרגות.
- ג. ממערב לעזרה – ברוח זו לא היו מדרגות. במקום זאת, הסורג תחם את החיל, בצמוד או ממרחק מה. מערבית לחיל היה מקום ירידת הגובה.

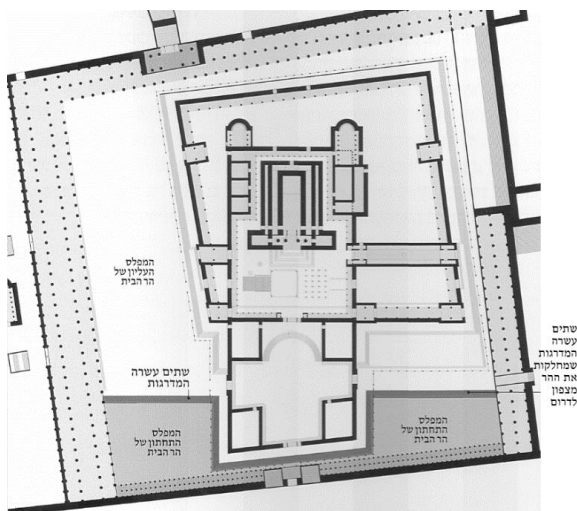
54. כך גם כתב במקומות נוספים בתשובה, למעשה כמובן הכריע לחומרא.

55. ראו עוד בנוגע לספק זה: הרב עידוא אלבה, מעלין בקודש לו; הרב שלמה גורן, הר הבית (משיב מלחמה ד), תשס"ה, בעיקר פרקים א-ח, טו, כו-כז, בהם האריך לבסס מצדדים שונים את שיטת הראב"ד.

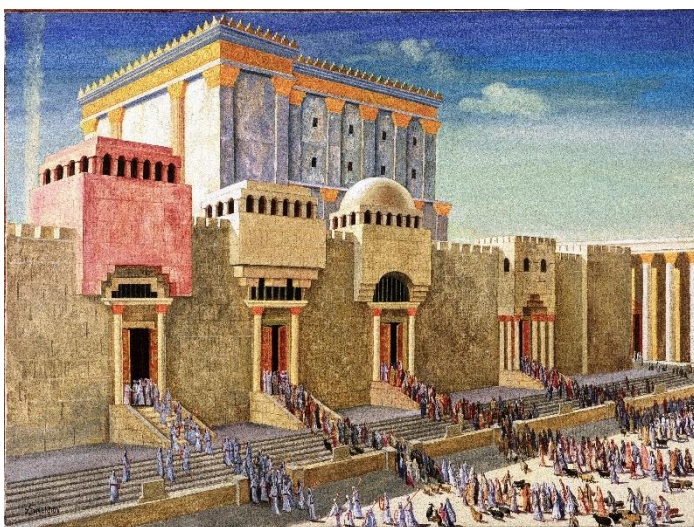
בנוגע לטענה שאין להקל בעניין החיל מכיוון שהספק על אודותיו הוא 'ספק במציאות', ראו: הרב יאיר וויץ, 'עליה להר הבית – הקושיות התשובות והמצווה', אתר ישיבת הר ברכה. ויש להאריך.

מידות החיל

ד. מצפון לעזרה ולעזרת נשים – בפשטות, בין עשר האמות למדרגות העולות למפלסן היה תחום נרחב במפלס זהה, הקדוש בקדושת הר הבית בלבד, בו עמדה מחיצת הסורג. אכן, ייתכנו אפשרויות נוספות.



החיל על פי חידושו (הראשון) של הרב קורן (מתוך שרטוט שצורף למאמרו במעלין בקודש יד)



החיל על פי הצעתנו, בקווים כלליים (באדיבות מכון המקדש)

על גודלו וצורתו של החיל (תגובה למאמרו של אורי זרם)

א. מבוא

- ב. החומה והחיל בהשוואה בין דברי יוסף בן מתתיהו לבין המשנה
- ג. חומות התחום המקודש השני ומידות החיל בהשוואה לטופוגרפיה
- ד. צורת התחום המקודש השני (החיל) בתיאור יב"מ ומספר צלעותיו
- ה. גודלה של לשכת הגזית וההכרח להגדיל את החיל לצורך מיקומה

א. מבוא

מאמרו של הרב אורי זרם, וכן מאמרים קודמים שנכתבו בעקבות דבריי, הבהירו לי כי בדרך אשר בה הצגתי את הדברים לאורך השנים, אמנם השיטה עצמה לפרטיה הוצגה בצורה די מדויקת, אך יסודותיה העיקריים לא הובהרו כראוי, ומשום כך אני מוצא לנכון להבהיר את שרשי הדברים.

סבי ז"ל, הרב ישראל זאב הלוי איש הורוביץ, הביא בספרו ירושלים בספרותינו גם את תיאורי יוסף בן מתתיהו לחלקי המקדש השונים. ושם בעמ' 328–330 עסק בסורג ובחיל. ושם (בעמ' 329) כתב כי המשטח שרוחבו עשר אמות, אשר לפי תיאורו של יוסף בן מתתיהו (וכדלהלן) היה מעל ארבע עשרה המעלות, בהן עלו מן התחום המקודש הראשון לתחום המקודש השני, הוא זה שנקרא בפי חז"ל "חיל". ושם בהע' 103 הביא את השיטות השונות של הקדמונים בתיאור צורת החיל, וסיים וכתב: "מובן, 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". (משפט זה של סבי מצוטט גם במאמרו של הרב אורי זרם).

את דבריו של סבא קראתי לראשונה מתוך עותק כתב היד עוד בילדותי, ואחר כך בקיץ תשכ"ג ובחורף תשכ"ד בהיותי תלמיד ישיבה, שקדתי על הדברים במסגרת מסירתם לדפוס. אשר על כן, בניגוד לתפיסת רוב הלומדים, השאלה הראשונה שעמדה לנגד עיניי הייתה מה בדיוק היה המבנה של החיל על פי התיאור של יב"מ, וכיצד יש ליישב את דבריו עם דברי המשנה והמקורות התלמודיים האחרים, ורק בשלב שני לראות מה מדברי הקדמונים מתאים על כל פנים בחלקו לתיאור העולה מדבריו של יב"מ, ומה הם הדברים שאינם מתאימים, ואשר אודותם צריכים אנו לומר כי: "אילו ראו רבותינו הראשונים את דברי יוספוס במקורם היו מישבים גם את דברי המשנה על פיו".

ואולם סבא לא הדגיש מספיק את הצורך להשלים את התמונה המלאה תוך התמודדות עם אילוצים אדריכליים כמו התאמת מספרי המדרגות מן הכיוונים השונים, אם כי נגע

באופן כללי גם בשאלה זו (ודבר זה חסר מאוד בכל פירושי הקדמונים, שבדבריהם יש התעלמות מכך שמספר המדרגות מן הכיוונים השונים אינו יכול להיות שווה, וזאת על פי חשבון פשוט, העולה באופן ישיר גם מן המקורות שהיו לפנייהם).

מלבד כל זאת, מובן שכאשר אנו באים לשחזר את צורת החיל, אנו צריכים להביא בחשבון גם את הנתונים הידועים מן השטח. ודבר זה הכרחי הן כאשר אנו עוסקים בניתוח המקורות התלמודיים והן כאשר אנו עוסקים בדברי יוסף בן מתתיהו, שגם הם לא נותנים תמונה מלאה הכוללת את כל הפרטים.

משום כך נכון לומר (על משקל הדברים שכתב סבא):

אילו ראו רבותינו הראשונים את השטח כמות שהוא, היו מיישבים גם את דברי המשנה בהתאם, וגם החוקרים שניסו להתייחס לדברי יב"מ כפשוטם ממש, לא היו רשאים לעשות זאת מבלי להשוות אותם לשטח, ובמדת הצורך לבארם באופן שונה ממה שנראה לכאורה במבט ראשון, גם אם הדבר דחוק במקצת.

בפרסומים שפרסמתי לפני שנים, העדפתי להציג את הדברים הנוגעים לחיל בכלים שנראו לי מתאימים יותר להנגשת הדברים לקהל הלומדים, שמוכן ביתר קלות לקבל משפט מסוג: "יש להביא ראיה לפירושו של פלוני מדברי יב"מ", או: "קשה להלום את פירושו של פלוני בהתאמה לשטח, וגם קשה עליו ממקור תלמודי זה וזה", ולא בדרך בה הוצגו הדברים על ידי סבא שקבע את דברי יוסף בן מתתיהו כנקודת מוצא לשיחזור המבנה.

אלא שבפועל, הבאת הדברים בדרך שבה הצגתי אותם הסיטה את דברי הביקורת מן הנקודות המרכזיות, ומבקרים שונים כללו בדבריהם נסיונות יישוב נקודתיות לקושיות שקיימות בפרשנות הרגילה. אשר על כן מוצא אני לנכון להציג את עיקרי הדברים כפי שאני רואה אותם בצורה מסודרת, ובכך תתייבנה מאליהן עכ"פ חלק מן התמיהות שתמהו על דברי, וגם ניתן יהיה ביתר קלות להבין מדוע לא הלכתי בזה בדרכים אחרות שהציעו מבקרי.

ב. החומה והחיל בהשוואה בין דברי יוסף בן מתתיהו לבין המשנה

יוסף בן מתתיהו לא מזכיר את המילה "חיל" אבל הוא מתאר בספרו תולדות מלחמת היהודים והרומאים (ספר חמישי פ"ה סעיף ב) את תחום המקדש כמחולק בעיקר לשני חלקים. חלק ראשון – תחתון (בלשונו: "פרוטו היארון" שתרגומו המילולי הוא "המקדש הראשון"), וחלק שני – עליון (בלשונו: "דיאטרון היארון" שתרגומו המילולי "המקדש השני"). הפרש הקדושה בין המתחמים, וגם הפרש הגובה ביניהם מפורש בדבריו של יב"מ, וברור כי בתרגום השומר על מהות הדברים יש להשתמש במונחים: "התחום המקודש הראשון" וכן "התחום המקודש השני".

על פי תיאורו של יב"מ, התחום המקודש השני היה מוקף חומה שגובהה הוא ארבעים אמות, אך רק עשרים וחמש אמות ממנה היו נראות ממש, בעוד אשר חמש עשרה האמות התחתונות היו מוסתרות (לעומד מבפנים) על ידי הגבעה שגובהה היה חמש עשרה אמות, ומבחוץ היה חלק זה של החומה מוסתר על ידי המדרגות העולות מן התחום המקודש הראשון לתחום המקודש השני.

בחומה זו בצלע הדרומית היו ארבעה שערים, וכן גם בצלע הצפונית. שלושה מתוך ארבעת השערים (בין בצפון ובין בדרום) היו מוליכים לעזרה ואחד לעזרת הנשים. ובמזרח היה שער יחיד שהוביל לעזרת נשים (שהיא כידוע מזרחית לעזרה הפנימית), וכנגדו פנימה היה עוד שער והוא היה בכותל שחוצץ בין עזרת הנשים לעזרה הפנימית שאליה הנשים אינן נכנסות.

כאמור מחוץ לחומת התחום המקודש השני קיימות מדרגות, ועל פי תיאורו של יוסף בן מתתיהו, בתוך מערך המדרגות בנקודה די גבוהה היה קיים גם משטח ברוחב עשר אמות. סך כל המדרגות הוא תשע עשרה אך הן לא רצופות, כי בראש ארבע עשרה המדרגות התחתונות היה משטח ברוחב של עשר אמות, וממנו עלו בחמש מדרגות אל השערים. לפני המדרגות, כלומר במפלס התחתון, היה סורג אבן, שבו נמצאו אבני כתובת בשפות לועזיות המזהירות את הנכרים שלא להיכנס לתחום המקודש יותר, ואף קובעות כי נוכרי שנכנס מתחייב בנפשו.

מן הדברים עולה כי התחום המקודש השני כולל את העזרה ואת עזרת נשים, שהרי מתוך ארבעת השערים שבדרום, אחד הוביל לעזרת הנשים, וכך היה המצב גם בארבעת השערים שבצפון, ובמזרח היה שער אחד לעזרת נשים, ופנימה ממנו היה שער מעזרת נשים לעזרה המקודשת יותר. על פי זה מובן (בהתאמה למשנה במדות ב, ג וכלים א, ח) כי השטח שמסביב למרובע זה של העזרות, אשר כולל מדרגות שבתחתית שלהן קיים סורג ובו אזהרה לנכרים שלא להיכנס פנימה ממנו, אינו אלא שטח החיל, וכי המשטח ברוחב עשר אמות שבראש ארבע עשרה המדרגות, הוא זה שמידתו נזכרת במשנה כמידת עשר אמות של החיל, כלומר, בחיל יש מדרגות (מן הסתם בהתאם לצורך בהתאם למיקום המדויק וכדלהלן) וגם משטח ברוחב עשר אמות. ובאופן כללי המדרגות בתוספת המשטח שצמודות לחומת התחום המקודש בבסיס חומתו, אכן ראויות לשם "חיל" שהוא מכונה אצל חז"ל "בר שורא" בהיותן מעין רגל רחבה המגינה על בסיס החומה עצמה. ותיאור זה של החיל אכן מתאים לדברי חלק מן המפרשים הקדמונים (אם כי בדבריהם השאלה האם המדרגות נכללות בתוך שיעור עשר אמות נשארה פתוחה, ועל דברי אחרונים שהניחו שהמדרגות היו אוכלות מאותן עשר אמות, ודאי ניתן לומר שאילו ראו את דברי יוסף בן מתתיהו היו מפרשים באופן שונה).

בהתאם לזה, ובהתאמה לנתונים אחרים שהמשנה מוסרת על אודות הגודל של העזרות, יכולים אנו לכאורה לקבוע את ממדי "התחום המקודש השני". תחום זה הוא תחום מלבני שאורכו ממזרח למערב צריך לכלול את אורך העזרה שארכה מן המערב למזרח קפ"ז אמות (מידות ב, ו; ה, א), ושל עזרת נשים שארכה מן המערב למזרח קל"ה אמות (מידות ב, ג), סך הכול שכ"ב אמות, אך בתוספת עובי החומה שבין עזרת ישראל לעזרת נשים, וכאשר מציינים את המידה במדידה מן החוץ, יש כמובן להביא בחשבון גם את עובי החומות החיצונית.

רוחבו של מלבן זה מצפון לדרום הוא קל"ה אמות, שהוא רוחב עזרת ישראל כמבואר במשניות הנ"ל העוסקות באורך העזרה, וזה גם רוחב עזרת נשים כמבואר במשנה הנ"ל העוסקת במידות עזרת הנשים, וכמובן שבמדידה מן החוץ יש להוסיף גם לרוחב המלבן את עובי החומות. נמצא כי אם לצורך משל נניח שעובי החומות החיצוניות וגם עובי החומה שבין עזרת נשים לעזרה הפנימית הוא חמש אמות, נוכל לקבוע כי חומות "התחום המקודש השני" הן מלבן ברוחב קמ"ה אמות, ובאורך של"ז אמות.

ואמנם יוסף בן מתתיהו השתמש במונח היוני: "טטרגונון" כאשר תיאר את התחום המקודש השני, ומונח זה משמש ברוב המקרים כתיאור של ריבוע, אך לעיתים הוא משמש גם לתיאור של מלבן בעל זוויות ישרות (ועיין בניזר ח ע"ב, שם מופיע המונח "טטרגונון" לדיני נגיעים כצורת בית בעל ארבעה קירות, ולא דווקא ריבוע שווה צלעות). ואשר על כן, כאן כאשר המידות של החומות ידועות על פי המשנה, יש לבאר את המונח "טטרגונון" בהתאמה.

עם זאת, השוואה מדוקדקת יותר לנתונים שבמשנה לעומת הנתונים של יב"מ, מלמדת על אי דיוקים מסוימים בדברי יב"מ. אי הדיוק הקטן הוא בנוגע לגובה הגבעה. הגובה של חמש עשרה אמות שנקט בו אינו מתאים בדייקנות לגובה שבמשנה, כי גובה העזרה כפי שניתן לחשבו על פי הנתונים במשנה במדות (ב, ג-ו) הוא לדברי ת"ק שלוש עשרה וחצי אמות מעל מפלס הר הבית, ולפי רבי אליעזר בן יעקב (שם) גובה עזרת כוהנים הוא שש עשרה אמות מעל מפלס הר הבית (החשבון מפורש בגמרא יומא טז ע"א). אלא שאי דיוק בפרט זה כלל לא נדרש ממי שבא למסור תיאור כללי של המבנה לקוראים נוכריים ולא בא למסור לדורות את ההלכה שהיא חלק מן התורה שבעל פה, מה גם שהמספר "חמש עשרה" הוא מספר עגול, והוא נוח לזכירה, כי גובה החומה כאמור הוא ארבעים אמה, אך חמש עשרה אמות היו מכוסות על ידי הגבעה, וכך נראתה חומה בשיעור של עשרים וחמש אמות.

ואולם כאשר אנו באים להשוות בין המקורות בנוגע למספר המדרגות, אנו נתקלים כבר במבט ראשון בחוסר בהירות. ולמעשה שאלת מניין המדרגות היא גם שאלה פנימית בתוך דברי יב"מ גם ללא השוואה למקורות חז"ל וכפי שיתבאר בהמשך.

בהשוואה למשנה, המספר של ארבע עשרה מדרגות נראה מוזר. מספר זה אינו מתאים לא למדרגות החיל שהן לפי המשנה שתיים עשרה (מידות ב, ג), והוא גם לא מתאים למניין המדרגות שבין עזרת נשים לעזרה הפנימית, אשר לפי המשנה (שם משנה ד) הוא חמש עשרה, ולא עוד אלא שמניין זה של חמש עשרה מעלות מעזרת נשים לעזרה הפנימית מפורש גם בדברי יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים, שם סוף פסקא ג). ומובן שגם תוספת חמש המדרגות שמעל המשטח שהיה בראש ארבע עשרה המדרגות, ועד לשערים עצמם, לא מביא אותנו אל איזה מספר שנראה מתאים למקורות חז"ל.

גם עיון פנימי בדברי יב"מ בעניין מעורר תמיהות, שהרי לפי התיאור שלו, גובה הגבעה הוא כאמור חמש עשרה אמות, אך למעשה התחום המקודש השני מחולק גם אצלו לשני חלקים, כאשר החלק המזרחי דהיינו עזרת הנשים נמוך יותר, ויש צורך בחמש עשרה מדרגות כדי לעלות ממנה לעזרה הפנימית. אשר על כן קשה להבין כיצד למרגלות החומה הדרומית או הצפונית יש תשע עשרה מדרגות, שעולות לארבעה שערים שאחד מהם בדרום ואחד מהם בצפון מוביל לעזרת נשים שנמצאת במפלס נמוך לעומת העזרה הפנימית. ומשום כך קיים הכרח לומר כי למרגלות החלק המערבי של החומה יש יותר מדרגות מאשר למרגלות החלק המזרחי. ולכאורה מדובר על הפרש של חמש עשרה (!) מדרגות. כלומר, אם לחלק המערבי של התחום המקודש השני עולות תשע עשרה מדרגות, אם כן לחלק המזרחי של התחום המקודש השני עולות ארבע (!) מדרגות בלבד, והפרש גדול זה בצורה הכללית של מרגלות החומה הדרומית או הצפונית, הוא בהחלט פרט בולט לעין, והיינו מצפים שיוסף בן מתתיהו יתייחס לזה. ועוד צריך להוסיף כי אף אם נניח שמשטח ברוחב עשר אמות קיים גם מסביב לעזרת נשים (מעל אותן ארבע מדרגות), אין הוא יכול להיות המשך רציף של המשטח שמעל ארבע עשרה המדרגות כי יש הפרש של עשר מדרגות בין מפלס החלק המערבי לבין מפלס חלק המזרחי של משטח עשר האמות.

ועוד זאת יש להעיר כי תשע עשרה מדרגות שעולות לגובה של חמש עשרה אמות, צריכות להיות מדרגות גבוהות מאוד, בשיעור ממוצע של כמעט 80% משיעור האמה, וזה הרבה אפילו לפי שיעור האמה הקטן.

ומדברי יוסף בן מתתיהו הנ"ל (בסוף פסקא ג) בנוגע לחמש עשרה המדרגות שמעזרת נשים לעזרת ישראל, ואשר אותן הוא משווה לחמש המדרגות העליונות של החיל, הבינו כל המתרגמים שחמש המעלות העליונות של החיל (שאותן הוא מזכיר שם), הן מדרגות גבוהות יותר מגובה המדרגות המובילות מעזרת נשים לעזרה הפנימית (וכפי הנראה חמש המדרגות העליונות הן גדולות בגובהן מגובה ארבע עשרה המדרגות שמתחת למשטח עשר האמות של החיל, ומשום כך יוסף בן מתתיהו מדגיש דווקא את הגובה המיוחד של חמש המדרגות העליונות, ומן הדברים עולה (לכאורה) שגובה כל אחת מארבע עשרה המדרגות התחתונות, זהה אצלו לגובה כל אחת מחמש עשרה מדרגות עזרת הנשים).

ידיעה זו יוצרת תמונת מצב שונה בנוגע לגובה המדרגות ביחס לגובה הגבעה, וגם תמונה שונה בנוגע להפרש שאמור להיות בין המדרגות שלמרגלות החומה הדרומית בצידה המזרחי, לבין המדרגות שבצידה המערבי (וכן גם במדרגות שלמרגלות החומה הצפונית), אך כל זה עדיין משאיר אותנו בחוסר בהירות גדול.

כך, אם נניח בדרך משל שחמש המדרגות העליונות המובילות ממשטח החיל לשערי העזרה הן מדרגות גבוהות ממש, אשר גובה כל אחת מהן הוא אמה שלמה, אם כן גובה המשטח שרחבו הוא עשר אמות, הוא חמש אמות מתחת למפלס העזרה, ועשר אמות מעל משטח הר הבית (שהרי הגבעה גבוהה על פי יב"מ חמש עשרה אמות מעל מפלס הר הבית). ועל פי הנחה זו ניתן להקטין במעט את גובה ארבע עשרה המדרגות התחתונות, אך עדיין הן די גבוהות, ואין צריך לומר שבדוגמא זו, המדרגות העליונות הן ממש מדרגות שקשה להעפיל עליהן (ולא נקטנו בדוגמא זאת, אלא לצורך המחשבת החישוב).

על כל פנים בדוגמא הנ"ל ניתן גם להראות כי אם המדרגות העליונות הן בשיעור גובה של אמה שלמה, אם כן כדי להגיע ממפלס הר הבית למפלס עזרת הנשים יש צורך ביותר מארבע מדרגות,¹ אך עדיין המניין רחוק בהרבה מן המניין של תשע עשרה המדרגות, אשר על פי יב"מ לכאורה נמצאות בצורה שווה מתחת לכל ארבעת השערים הדרומיים, וארבעת השערים הצפוניים.

כאמור, במשנה מתוארות שתיים עשרה מדרגות בחיל, ומדרגות אלו הן בוודאי מדרגות מזרחיות, אשר מובילות לעזרת נשים, ומשם עולים בעוד חמש עשרה מעלות לעזרה הפנימית. ואשר על כן גם מניתוח נתוני המשנה יודעים אנו שמספר המדרגות בכיוונים השונים אינו אחיד, שהרי לא ייתכן להניח שגם מכיוון דרום וגם מכיוון צפון הובילו לעזרה הפנימית שתיים עשרה מעלות (כפי שקיים במקצת מן השרטוטים שביקשו לשחזר את צורת העזרה). ובמאמרי במעלין בקודש גליון יד ביקשתי לתת פתרונות לשאלות אלו, ובמסגרת זו, איני מוצא צורך לכפול את הדברים, בעיקר בגלל הצורך להתייחס לשאלה שהיא הרבה יותר חמורה משאלת מספרי המדרגות, והיא שאלת ההתאמה הטופוגרפית לתיאורים הנ"ל.

1. לצורך החישוב הפנימי לפי יב"מ, ובהנחה חשבונית שכל המדרגות (כולל חמש עשרה המדרגות במזרח) הן שוות בגובהן, וכי הגובה של הגבעה הוא 15 אמות, אם כן גובה כל מדרגה מתוך תשע עשרה המדרגות הוא 79% של אמה (אם נחשב לפי גובה 16 אמות לגבעה הגובה הוא 84% של אמה לכל מדרגה). הגדלת המדרגות העליונות לשיעור של אמה שלמה, יוצר מצב שבו יש צורך בחלוקה של עשר אמות שממפלס החיל עד מפלס הר הבית לארבע עשרה מדרגות, ואז גובה כל מדרגה הוא 71.4 אחוז של אמה. בהתאם לזה אילו כל המדרגות (כולל העליונות) היו שוות וזה היה גודלן, היה צורך בעשרים ואחת מדרגות "רגילות" כדי לעלות ממפלס הר הבית לעזרה הפנימית, והואיל ועזרת הנשים הייתה נמוכה מהעזרה הפנימית בשיעור של חמש עשרה מעלות, אם כן לחשבון זה היה צורך בשש מעלות כדי לעלות ממפלס הר הבית למפלס עזרת הנשים.

ג. חומות התחום המקודש השני ומידות החיל בהשוואה לטופוגרפיה

כפי שצוין, יוסף בן מתתיהו מתאר את התחום המקודש השני כתחום גבוה שעומד על גבעה, כאשר החומה היא על שפת הגבעה, וכך הגבעה מסתירה מצד פנים חלק מגובה החומה, כאשר מצד חוץ מוסתרת הגבעה על ידי מערך של מדרגות וגם משטח ברוחב עשר אמות. (אלא שכפי שצוין, יש קושי לקיים את מספר המדרגות המצוין בו, כמספר המתאר בצורה מדויקת את מערך המדרגות מכל צד, וברור שהוא מתייחס לחלק מן המערך).

הגבעה ידועה לנו הייטב, ומדותיה הן לכל הדעות גדולות בהרבה מהמידה של שכ"ב אמות (בתוספת עוביי חומות) וברוחב של קל"ה אמות (בתוספת עוביי חומות) שהיא לכאורה מידתו של התחום המקודש השני בהתאמה למשנה. ודבר זה מוכיח בעליל כי התחום המקודש השני שאותו מתאר יוסף בן מתתיהו, אכן כולל שטח רב שאינו נכלל בתחום העזרות המקודשות שמתוארות במשנה ובמקורות חז"ל.

ואני אכן משתומם על כך שכמעט כל החוקרים שהכירו את השטח במאה וחמישים השנים האחרונות וניסו לשחזר את תמונת המקדש, התעלמו מקושי זה.²

ההשוואה בין דברי יוסף בן מתתיהו שתיאר את החומה שבשפת הגבעה, ואת סידור המדרגות והמשטח שלמרגלותיה, ובין המציאות הגלויה לעיננו, ובין המידות של המשטח המקודש שהמשנה עוסקת בו, מוכיחות בעליל כי החומה המפוארת שאותה מתאר יוסף בן מתתיהו, אינה חומת העזרה המקודשת, וכי פנימה ממנה, בגבולות קפ"ז על קל"ה היו "קלעי החצר" כלומר הייתה חומה נוספת התוחמת את תחום העזרה המקודש בדיוק כפי שקלעי החצר תחמו את העזרה במקדש, ואשר משום מה יוסף בן מתתיהו התעלם ממנה.

2. יוצא מן הכלל היה חוקר בריטי מאוחר יחסית בשם הוליס, שלפני כתשעים שנה עסק בעניין וניסה למצוא סימוכין לכך שהעזרה עצמה הוגדלה, וגם אחרי הדברים האלה עדיין גם לשיטתו נשאר זה קשיים.

שמו של החוקר הוא F. J. Hollis ושם ספרו הוא The archaeology of Herod's Temple, והוא נדפס בלונדון בשנת 1943 למנינם. המחבר היה תחילה אדריכל, אך אחר כך עבר הסבה מקצועית ועסק בלימודי דת והצטרף למסד הכנסייתי האנגליקני. הספר הנ"ל הוא עבודת דוקטורט לתואר D. D., ובו ביקש לעסוק בהשוואה בין תיאור המקדש אצל יב"מ לעומת מקורות חז"ל. בנדון דידן הוא ניסה בין השאר להסתמך על תוספתא בזבחים (או כפי שהיא גם נקראת: "קרבתות") פ"ו, שם מתוארת עזרת ישראל במידות של אחת עשרה על קפ"ז (!) אמות, וכך גם עזרת כוהנים אחת עשרה אמות על קפ"ז (!) אמות. אולם כל העוסקים בתוספתא רואים בזה רק שגיאת מעתיק. הגדלה זו כמובן לא מספיקה כדי לכסות את הגבעה כולה מצפון לדרום, אך הוא גם הניח שחמש המעלות הגדולות שעולות ממשטח החיל שרוחבו עשר אמות, עד לפתחי השערים ממש, הן מדרגות בעלות שלח גדול מאוד, וכך הן יכולות לגשר על הפער שמשפת הגבעה ועד החומות עצמן. הדברים דחוקים מאוד, וקשה מאות להכניס אותם למשמעות דבריו של יב"מ, ואכמ"ל (אלא שלזכותו יש לציין שהוא עכ"פ ניסה למצוא פתרון לשאלה שאחרים פשוט התעלמו ממנה).

הנחה זו שהייתה מערכת חומות כפולה, דומה אמנם לדרכם של ראשונים אחדים שהניחו שהחיל הוא חומה (אולי חומה בגובה עשר אמות, ואולי חומה נוספת ללא מידה ידועה, וכפי אחד הפירושים של רבינו שמעיה), אולם דרכי זו המבוססת על מציאות השטח בשילוב עם התיאור של יב"מ, אף שהיא דומה לדרכם של כמה קדמונים, אין היא זהה לדרכם.

ניתוח המונח חיל כפי שהוא עולה מפרשני המקרא, וכפי שכתבתי בהרחבה במאמרי במעלין בקודש יד, מלמד שהמונח במקורו הוא כפי הנראה ביצור מעובה בחלק התחתון של החומה. ואכן בהשוואה לתיאור שאצל יב"מ, וההנחה שהמשטח של עשר אמות שמעל ארבע עשרה המדרגות שמתאר יב"מ, הוא זה שהמשנה קובעת לגבי כי "החיל עשר אמות", מובן כי תוספת של העיבוי שלמרגלות החומה במקרה זה אינה "חלקלקה" בעלת שיפוע אלכסוני כלפי חוץ, כפי שניתן לראות במקומות שונים בבסיס חומות ששרדו מן העולם העתיק, אלא תוספת עיבוי שמכוסה במדרגות (מעין חלקלקה שמכוסה במדרגות), והיא כוללת גם משטח ברוחב עשר אמות, מעל ארבע עשרה המדרגות התחתונות.

אלא שמבחינה הלכתית מובן שכל השטח שבין החומה החיצונית שבשפת הגבעה, ובין חומת העזרה המקודשת, גם הוא דין "חיל" יש לו, ומכאן שבהשאלה יכול גם הוא להיקרא "חיל". ובמשנת עשר קדושות (כלים א, ח) מובן שכל השטח שבין הסורג לבין חומת עזרת הנשים שבמזרח, ו"קלעי החצר" שבמערב (כלומר חומת העזרה הפנימית), כולו בכלל "חיל" הוא. לעומת זאת התיאור "החיל עשר אמות" שבמשנה במדות, מתייחס דווקא לחלק מן החיל במשמעות המקורית שלו.

על פי זה מסתבר (אם כי לא מוכח) כי גם התיאור של בית המוקד שעליו נאמר במשנה (מידות א, ז) שהיה לו פתח לחיל, מתייחס לחיל במשמעות המקורית שלו. שהרי באמת כל פתחי העזרה חוץ משער ניקנור ופשפשו, הם פתחים בין העזרה לתחום המקיף אותה, כלומר לשטח שמכונה במסכת כלים "חיל". ואשר על כן לכאורה אין שום צורך לציין על פתח מסוים של העזרה, שהוא היה גם פתוח לחיל, ומובן מאליו כי גם שער המים וגם שער הדלק וגם שער הבכורות היו פתחים שצד אחד שלהם הוא העזרה, וצד שני הוא החיל. ובית המוקד אשר גם הוא אחד השערים שבמשנה, מובן מאליו שמעצם הגדרתו כאחד משערי העזרה, כבר אנו יודעים שהוא פתוח מצד אחד לעזרה, ומצידו השני לשטח שמחוצה לה שאינו אלא "חיל". ואולם אם נניח שבית המוקד היה בית ארוך שהשתרע בין חומת העזרה הפנימית (כלומר, בין "קלעי החצר"), לבין חומת "התחום המקודש השני", כי אז באמת הפתח החיצון שלו היה פתוח לחיל במובנו המקורי, כלומר לחיל שבבסיס חומת התחום המקודש השני. (ומכאן שגם האכסדרה של בית הניצוץ נמשכה מן הקלעים, ועד לחומת התחום המקודש השני).

הדוחק בהנחה שבאמת היו שתי חומות בתחום המקודש השני, האחת בקצה שלו בשפת הגבעה, והאחרת התוחמת את העזרות המתוארות במשנה, וכי מחומה פנימית זו התעלם יב"מ, מובן. אך כאשר עומדות בפני שתי אפשרויות, האחת היא שאכן הייתה מערכת חומות כפולה, והייתה איזו התעלמות ממנה, והאחרת שהתיאור של החומה בקצה הגבעה הוא פרי דמיון של יב"מ, וכי הייתה רק חומה אחת אי שם בתוך מישור הרמה הקיימת היום, והיא חומת העזרה הפנימית, מובן שהאפשרות הראשונה היא הפחות דחוקה, ולמעשה יותר נכון להחליט שהיא הכרחית.³

ניתן אולי להבין את התעלמות של יב"מ מקיומן של שתי חומות, אם נביא בחשבון שחומת התחום המקודש על פי ההלכה, באמת לא הייתה מרשימה מן החוץ. חומה זו בניגוד לחומת התחום המקודש השני, לא עמדה על שפת גבעה, כך שהגובה שלה לא יצר רושם דומה לרושם של החומה שבשפת הגבעה שהחלק העיקרי שלה (זה שמעל המדרגות) היה חשוף ומובלט היטב לעומדים במפלס התחתון במרחק מה בגלל החיל שלמרגלותיה, אשר רק הוסיף להבלטת היופי והגובה המתנשא שלה.

לא כן היה מראה החומה הפנימית, שהייתה נראית רק למי שחלף ועבר את החומה החיצונית של התחום המקודש השני, ועמד במפלס בין החומותיים. ובנוסף לכך גם מסתבר שמבנים שונים (לשכות) היו צמודים לחומת העזרה הפנימית מן החוץ, כך שייטכן שמי שנמצא בין החומותיים אכן התקשה לחוש את עצם התחושה שיש כאן חומה נוספת, אשר מבחינה הלכתית דווקא היא זו שמבדילה בין מחנה לווייה (הר הבית) למחנה שכניה (העזרה הפנימית).

אני מניח מראש שיש מי שתירץ זה לא ימצא חן בעיניו, ולא אכחד כי גם בעיני תירץ זה הוא קשה, אך אפשרות אחרת המביאה בחשבון את עדותו של יב"מ, ואת תנאי השטח, פשוט אינה אפשרית, ומשם כך הניסיון להעריך את קדושת המקום בהתאם לדקדוק בדברי רבים מן הקדמונים לעומת מיעוט שסבר אחרת, הוא חסר משמעות, כי הצורך האמיתי הוא להעריך מי מהקדמונים היה חוזר בו מדבריו אילו ראה את דברי יב"מ וגם הכיר את השטח, ומי היה טוען שבאמת צריך להניח שהעזרה המקודשת התנשאה ועמדה על מפלס גבוה באופן משמעותי ממפלס הרמה הקיימת היום, וכי בפועל כיום אין זיקה בין תנאי השטח הקיים, לבין מהקדש שעמד בו בעבר.

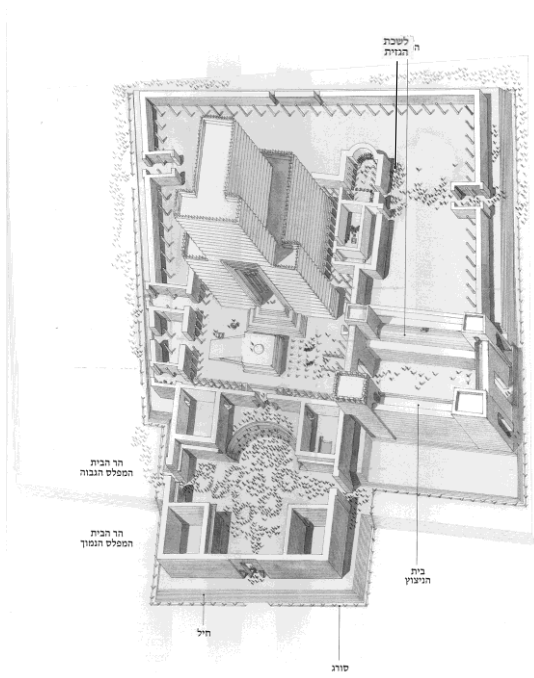
3. באופן תיאורטי קיימת עוד אפשרות, והיא יכולה להיות מבוססת על ההנחה שהצרכה אינה אבן השתיה, וכי העזרה כולה והמקדש שעליה, התנשאו בגובה ממשי מעל השטח הקיים היום, ומעל שטח רם (של מילוי) שהיה ממזרח לרמה, והרמה הייתה אם כן חלק ממפלס הר הבית, וממנה (ומן השטח הממולא שממזרח לה) עלו בתשע עשרה מעלות לתחום המקודש השני, שכלל רק את העזרה המקודשת ואת עזרת הנשים.

ד. צורת התחום המקודש השני (החיל) בתיאור יב"מ ומספר צלעותיו

מתוך גישה שמרנית באופן יחסי, השתדלתי בעבר להגדיל את החיל רק במידה המינימלית הנצרכת מתוך התאמה לשטח, וכך את כל שטח הרמה שמחוץ לעזרה הפנימית, אמנם הוספתי לתחום מתחם החיל המקודש, אך לא הוספתי שטח מצפון ומדרום לעזרת הנשים. וכך נוצר מצב שבו חומות "התחום המקודש השני", כללו בתוכם את הרמה למלוא רחבה ואת עזרת הנשים הרבועה שבמפלס התחתון יותר, אשר גם הוא עליון יחסית לשטח שהיה ממזרח לו, **תוך התעלמות מדבריו המפורשים של יוסף בן מתתיהו שהתחום המקודש השני היה "טטרגונון" כלומר מתחם שתחום בארבע חומות.**

בהתאם ליסודות שהנחתי בספרי "חצרות בית ה'", שיצא לאור בשנת תשל"ז, ובהתאם למה שהתבאר בהרחבה במאמרי במעלין בקודש גיליון יד, בצלע הדרומית של התחום המקודש השני אכן הייתה כעין התלכדות של חומת עזרת הנשים עם חומת הרמה הדרומית שכמעט נושקת לפינה הדרום מזרחית של חומת העזרה ושל חומת התחום המקודש השני, וכך ניתן היה לראות בחומה זו חומה אחת עם ארבעה שערים, אחד היה שער ישיר לעזרת הנשים, ועוד שלושה מערביים. שערים מערביים אלו אמנם היו שערים שנכנסים מהם לחלק העליון של התחום המקודש השני, ולא לעזרה המקודשת עצמה, אך הם היו מכוונים כנגד פתחי העזרה, או אף מחוברים לפתחי העזרה בבתי שער עם מבואות ארוכים. אך בצפון כלל לא ניתן היה לתאר חומה אחת ובה ארבעה שערים, כי שם היה מרחק רב בין חומת החלק העליון של התחום המקודש השני, שהשתרע עד לצפון הרמה, לבין חומת עזרת הנשים שהייתה ממזרח העזרה הפנימית המקודשת בלבד, וזאת בניגוד לדבריו של יוסף בן מתתיהו בנוגע לחומה הצפונית של התחום המקודש השני.

על פי ההסבר שנתתי לדבר, תצפית על התחום המקודש השני ממבט דרום מערבי אכן מראה שתי צלעות קרובות זו לזו בארכן, האחת היא הצלע הדרומית שבה ארבעה שערים, והצלע האחרת היא הצלע המערבית שלא היו בה פתחים כלל. ומן הסתם התבוננות בתחום המקודש השני מזווית זו, היא זו שנחרתה בזכרונו של יב"מ, אשר טעה לחשוב שיש סימטריה בין הצלע הצפונית לצלע הדרומית, וכי המבנה כולו היה מבנה בעל ארבע צלעות, אף על פי שלפי האמת היו למבנה שש צלעות (כמתואר בהדמיה שבעמוד הבא).



ה"טטרגונון" המדומה. צלעו הדרומית וצלעו המערבית אכן יכולות להוות שתיים מתוך ארבע צלעות הטטרגונון. לעומת זאת מבט מצפון מזרח ייתן תמונה של פוליגון שמספר צלעותיו הוא שש, והוא 'נגוס' בפניה הצפון מזרחית שלו.

ההנחה שהטטרגונון המדומה נוצר בדמיונו של יוסף בן מתתיהו מתוך התבוננות מדרום מערב הייתה כמובן מבוססת על כך שבמציאות ניתן היה לדמות צלע שלמה במערב וצלע שלמה בדרום, אך אני יכול להניח שבתת ההכרה שלי גם היה לזה שורש בדברי יוסף בן מתתיהו עצמו, מהם עולה לכאורה שהתיאור שלו הוא אכן תיאור של אדם המגיע מן הדרום.

רמז זה הוא התיאור שנמצא בספר קדמוניות היהודים (ספר חמישה עשר פרק יא סעיף ה). באותו סעיף מתאר יב"מ את הסטווים המפוארים שבנה הורדוס סביב המקדש, והוא מפליג מאוד בתיאור הסטיו הדרומי אשר היה: "המפעל שראוי לספר עליו יותר מאשר על כל מה שנמצא תחת השמש". ואחר כך הוסיף כי "לא רחוק ממנו היה [התחום] השני, שאפשר היה לגשת אליו במדרגות מספר". ואם כן מדובר באדם שמגיע לתחום המקודש השני מן הדרום.

ואולם לגופו של עניין ניתן בהחלט לפקפק בגישה השמרנית שבה נקטתי באותן שנים. כי העדר הכרח טופוגרפי והעדר סימוכין ממקורות תלמודיים ליצירת "חיל" מדרום ומצפון לעזרת נשים, אינה סיבה מספקת לפקפק בעדותו של יוסף בן מתתיהו, שקבע כי התחום המקודש השני היה "טטרגונון" וכי הייתה סימטריה בין החומה הדרומית לחומה הצפונית של התחום המקודש השני. וכל זאת כאשר בנוגע לתחום העליון, השטח עצמו מאלץ אותנו

להניח שהיו שם שתי חומות זו לפניו מזו (שלא כפשטות המקורות השונים)⁴. ולמעשה התיאור במלחמת היהודים הוא תיאור כללי של התחום המקודש השני, מבלי זיקה לכיוון מבט מסוים. והתיאור שבקדמוניות היהודים (שנכתב חמש עשרה שנה אחרי תולדות מלחמת היהודים), אמנם נותן איזה מבט מן הדרום, אך זאת אגב תיאור הסטיו המלכותי הדרומי שלדבריו עליו היה ראוי לספר יותר מאשר על כל דבר שנמצא תחת השמש.

וכאשר נמצאה עדות ארכיאולוגית לכך שבדרום כפי הנראה בעבר השתרעה הרמה דרומה מן הגבול הדרומי הקיים היום, וכך בטלה גם ההנחה שהתיאור המדומה של אותו טטרוגונון נבע מתצפית דרום מערבית, נוצר גם צורך לחזור לראשונות ולהניח שהעדויות על אודות ארבע החומות של התחום המקודש השני היא אמיתית (כפי שהיה בהחלט מקום להניח גם ללא אותה עדות ארכיאולוגית). וזו הסיבה לצורה שבה תואר החיל במאמרי במעלין בקודש גיליון כז, וזה היה הבסיס לתכנון הדגם החדש שהוצב לפני למעלה משנה במנהרות הכותל, ולאחרונה גם נפתח לציבור.

ה. גודלה של לשכת הגזית וההכרח להגדיל את החיל לצורך מיקומה

ובאשר לראיות שהבאתי כבר בספרי 'חצרות בית ה', שהחיל היה רחב יותר מאשר עשר אמות (וגם יותר מעשר אמות בתוספת מדרגות), אני מוצא לנכון לחדד מספר נקודות (אף על פי שהטופוגרפיה ותיאור של יב"מ לבדם מחייבים את הגדלת החיל וכמו שהתבאר).

בגמרא במסכת יומא (כה ע"א) נאמר: "לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה היתה". המילה "בסילקי" אינה מילה עברית. מקורה במילה היוונית "בסליוס" שפירושו מלך. בניין בסילקי כמבנה לא יהודי מוזכר במשנה במסכת עבודה זרה (א, ז) שם נאמר: "אין בונין עמהם [=עם הנוכרים] בסילקי גרדום ואצטדיא ובימה". ובגמרא שם (ע"ז טז ע"ב) מפורש: "אמר רבה בר

4. במעלין בקודש גיליון כח הגיב הרב עזריה אריאל למאמרי במעלין בקודש גיליון כז. והוא אמנם הודה שהשטח מחייב להניח שכל שטח הרמה אכן היה לו דין חיל, וכי מן הטופוגרפיה העניין מוכח. אלא שהוא טען שהמרובע שמתאר יב"מ, מתייחס רק לתחום שמעל הרמה. כלומר התחום המקודש השני הוא מרובע שנמצא על גבי הרמה, אך נספח לו עוד מרובע קטן במזרחו שהוא עזרת הנשים. ואכן דרך זו בבאור דבריו של יב"מ היא מוצלחת יותר מן הדרך שנקטתי בה תחילה (במעלין בקודש יד), אך לענ"ד עדיין היא דחוקה מאוד בלשון יב"מ.

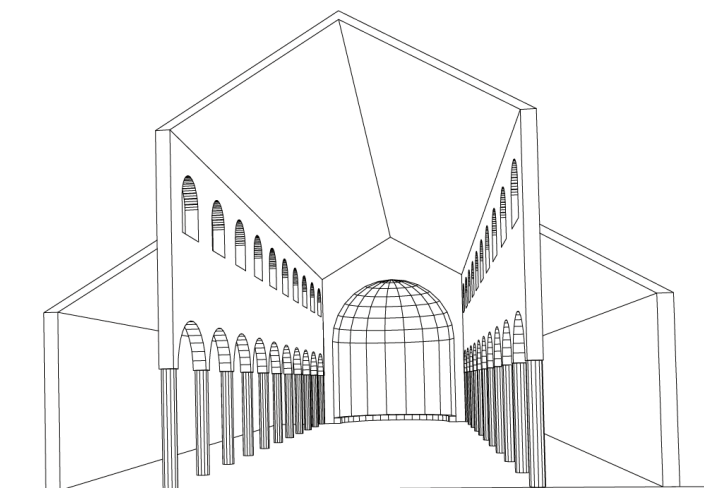
ועוד טען כי קשה להבין מדוע בוני המקדש מצאו לנכון לחלק את השטח התחתון שבמזרח לשלושה חלקים, עזרת נשים מקודשת יותר באמצע, ושני אזורי חיל משני צידיה. אך לדעתי (וכפי שכתבו מפרשים שונים), אמנם איסור כניסת טבול יום לעזרת נשים הוא מדרבנן. אך עצם בניינה היה כבר בימי שלמה, והיא כלולה בכלל של "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (ובמשנה מידות ב, ה, יש השוואה בפרטי הלשכות, בינה לבין עזרת הנשים שנראתה בנבואה ליחזקאל), וכמדומה שמצוות הקהל נעשית מדאורייתא דווקא שם, וכן גילוח הנזיר, כי כולה בכלל "לפני ה'" לעניינים מסוימים. וכפי הנראה הלכה זו קשורה דווקא לשטח שרוחבו אינו גדול משטח העזרה המקודשת, וזה אכן מצריך לתת קדושה פחותה לשטחים שמצפון ומדרום לה, אף על פי שגם הם כלולים בתחום המקודש השני.

בר חנה א"ר יוחנן, שלוש בסילקאות הן: של מלכי עובדי כוכבים, ושל מרחצאות, ושל אוצרות". ובגמרא שם אמר רבא שכל השלוש הן להיתר (כלומר שמותר לבנות אותן עם נוכרים), וכי את המשנה האוסרת לבנות בסילקי עם נוכרי יש לפרש: "של גרדום ושל איצטדייא ושל בימה", כלומר אין בונין עמהן בסילקי של איצטדייא, של גרדום, ושל בימה.

אנו יודעים כיצד נראית בסילקי, לא רק ממקורות ארכיאולוגיים, אלא גם מתוך ספרות מקצועית עתיקה. שר האדריכלות של רומא בזמן הורדוס היה אדם בשם מרקוס ויטרוביוס, והוא כתב ספר גדול (המחולק לעשרה "ספרים") על האדריכלות. ובספר החמישי פרק א פסקאות 4-10 הוא מתאר את הבסילקי וכללי הבנייה שלה.⁵

הבסילקי היא מבנה מלבני ארוך (אורכו לפי ויטרוביוס הוא פי שניים עד פי שלושה מרוחבו). הבסילקי עצמה מחולקת לאורכה לשלושה חלקים אשר ביניהם מפרידים שורות עמודים. (חלקים אלו נקראים משום כך סטווים, או סטרטאות). כאשר הסטיו המרכזי הוא רחב וגבוה יותר משני החלקים הצדדיים, ובחלקו הגבוה המתנשא מעל גגות החלקים הצדדיים יש חלונות שמספקים אור רב לאזור המרכזי. בבסילקי המשמשת למשפט (ולהבדיל גם בבסילקי המשמשת לע"ז) בקצה של הסטיו המרכזי ישנו חלק מעוגל שבולט מן המלבן החוצה ובו ניתן לשבת "כחצי גורן עגולה" (והוא נקרא בלע"ז "אפסיס"). הסטווים הצדדיים הם צרים וארוכים ורחבם אינו עולה על שלישי הרוחב של הסטיו המרכזי.

ציור חתך רוחב של
בסילקי (מתוך ספרי
'ועשו לי מקדש'
עמ' 117. שורטט
ע"י האדריכל
ירחמיאל וויס).



5. השם בסילקי השתמר לאורך דורות, ובתי תיפלה נוצריים רבים, ולהבדיל גם מעט בתי כנסת נבנו בסגנון זה, ובארכיאולוגיה נמצאו בארץ וברחבי העולם מבנים רבים שזה סגנונם.

בהתאם לזה, אם נניח שבחלק המעוגל צריכים לשבת שבעים איש בחצי מעגל, אם כן מדובר במעגל שרוחבו הוא עשרים מטר ויותר, ואם רוחב הסטיו המרכזי הוא עשרים מטר, ושני הסטוים האחרים יהיו ברוחב של כשבעה מטר מטר כל אחד, אם כן יהיה רוחב הבניין ללא הקירות שלושים וארבעה מטר, ואורכו פי שניים או פי שלושה מרוחבו. וזה בהחלט בנין גדול מאוד.

בתוספתא סוכה (ד, ו; המובאת גם בגמרא סוכה נא ע"ב) מתוארת בסילקי גדולה מיוחדת שהייתה באלכסנדריה של מצרים ושימשה כבית תפילה לקהילה היהודית שם. וכפי שניתן להבין, הסטוים הצדדיים באותה בסילקי היו כפולים, סטיו לפני מסטיו (כלומר בבסילקי זאת היו בסך הכול חמישה סטוים) וכפי הנראה בגלל הכפל של הסטוים היא מכונה "דפלטטון". וכך נאמר שם:

אמר ר' יהודה: כל שלא ראה בדפלטטון של אכסנדריא =בגירסא שבגמרא: אלכסנדריא של מצרים, לא ראה כבוד לישראל מימיו. כמין בסלקי גדולה היתה סטיו לפני מסטיו, פעמים היו שם כפלים כיוצאי מצרים, ושבעים ואחת קטראות של זהב היו שם כנגד שבעים ואחד זקן, כל אחת ואחת מעשרים וחמש רבוא. ובמה של עץ באמצע וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו. נטל לקרות והלה מניף בסודרין והן עונין אמן על כל ברכה וברכה, והלה מניף בסודרין והן עונין אמן. ולא היו יושבין מעורבבין אלא זהבים בפני עצמן, כספים בפני עצמן, וגרדיים בפני עצמן, טרסיים בפני עצמן, ונפחין בפני עצמן. וכל כך למה, כדי שיהא אכסניי בא וניטפל לאומנותו ומשם פרנסה יוצאה.

איני יודע האם הבסילקי הגדולה של אלכסנדריה הייתה גדולה יותר מלשכת הגזית. שכן יתכן שתנאי השטח בהר, והכנסת חלק ממנה לעזרה, אולי הצריכו לבנות שם בסילקי מצומצמת יותר, והיא אם כן לא הייתה "דפלטטון" והיו בה רק שלושה סטוים כפי התקן הרגיל של בסילקי, ואפשר שגם שני הסטוים הצדדיים לא הגיעו למלא הרוחב האפשרי להם, שהוא שלישי המרחב המרכזי, אך עדיין ברור שהמונח "בסילקי גדולה" אינו מאפשר בשום אופן להניח שמדובר בבנין ששכן בתוך חיל של עשר אמות.

במפרשים כמעט לא מצינו התייחסות לשאלה כיצד היה מקום בחלק החול של לשכת הגזית לשבעים זקנים, והמעטים שעסקו בשאלה זו אמנם התייחסו לשאלה המעשית של מקום הזקנים הרבים, אך לא התייחסו כלל לצורה הידועה בוודאות של הבסילקי הגדולה.

כך בספר עזרת כהנים (מידות ה, ד, 'בני יוסף' בסעיפים של לשכת הגזית) הציג את השאלה של המקום הנצרך לע"א זקנים בעיגול⁶ והעלה אפשרות שרק עשרים ושלושה

6. יש להעיר כי את החקירה הזאת לא חקר בגלל שאלת גודל החיל, שכנראה היה מובן לו שיייתכן ועכ"פ באזור הלשכה הוא היה גדול יותר, מה גם שהוא היה מודע לדעת המפרשים שמידת עשר האמות היא מידת גובה החומה, ואם כן לשיטות אלו אין כלל נתון מחייב הנוגע לרוחבו של החיל.

איש יכלו לשבת במעגל כחצי גורן עגולה. וזאת משום שבגמרא (סנהדרין לז ע"א) מבואר שזה המספר המינימלי של הזקנים שחייב להיות נוכח בלשכה במהלך כל היום. אלא שהוא מתקשה בזה שמן הגמרא שם עולה שהסנהדרין כולה נקראת "אגן הסהר" מפני שהיא דומה לסהר, ואם כן גם כאשר יש צורך בדיון מורחב של שבעים ואחד זקנים, מובן היה שהם יושבים במעגל הדומה לסהר.

ובאמת במשנה בסנהדרין (שם לו ע"א), אשר בה נאמר: "סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה, כדי שיהו רואין זה את זה", מדובר על סנהדרין קטנה, אך מסברא לכאורה אין לחלק, וכמו שגם מדוקדק מן הגמרא שם שמדברת על סנהדרין גדולה, ואומרת שהיא דומה לסהר.

אבל באמת קשה להניח שסנהדרין גדולה של ע"א הייתה יושבת בחצי מעגל אחד גדול, וזאת מפני שבמקרה שכזה יהיה מרחק של עשרים מטר! (ואולי אף יותר, בהתאם לשיעור האמה) בין היושבים בקצה אחד של המעגל לבין היושבים בקצה האחר, ואלו תנאים שקשה לנהל בהם דיון ממשי ללא צעקות, וגם קשה להבחין בהבעת הפנים של הדוברים ממרחק של עשרים מטר. וכך בפועל בחצי מעגל שכזה, בטל הטעם שנאמר במשנה: "כדי שיהו רואין זה את זה".

ואשר על כן מסתבר שסנהדרין של שבעים ואחד, אינה יושבת בחצי מעגל אחד גדול, אלא בשלושה חצאי מעגלים זה מעל זה (כדמות תיאטרון) כאשר בכל שורה שכזאת ישבו עשרים ושלושה או עשרים וארבעה דיינים, וכך הגיעו למצב היעיל ביותר מבחינת יכולת ניהול הדיון. במצב זה כמעט כולם רואים את כולם, ובמרחק סביר. בודדים אינם יכולים לראות את פני הדוברים, והם יושבי שורות עליונות שאינם יכולים לראות את פניו של מי שיושב ממש מתחת למושב שלהם כאשר הוא מדבר, אלא רק את גבו. אך מאידך גיסא הם קרובים אליו מאוד, וכך הם שומעים אותו הרבה יותר טוב לעומת הרחוקים הרואים את פניו.

ואכן בירושלמי סנהדרין (פ"א ה"ד) בקטע שעוסק בדרך הישיבה של סנהדרין גדולה שיושבת כחצי גורן עגולה, מפורש: "הנשיא היה יושב באמצע כדי שיהו רואין אותו ושומעין קולו", ולא נאמר שם שיהיו רואים אלו את אלו, כי תנאי זה כפשוטו אכן איננו יכול להתקיים בסנהדרין גדולה (ואולי יש לפרש שבאופן זה הנשיא לא יושב בשורות החכמים, אלא במרכז המעגל ממש, ופניו אל כל שבעים הזקנים).

אולם את חקירתו זו חקר מפני שלדעתו מחצית הלשכה שהייתה בתוך העזרה, הייתה שווה בגודלה למחצית שבחוץ (אפשרות שלענ"ד אינה הכרחית מן המקורות), והאפשרויות להציב חצי של בניין גדול בתוך העזרה הן כמובן מוגבלות מאוד.

ועל דבר זה עמדתי, כשהתבוננתי בתכנית בית הכנסת העתיק בסארדיס שבדרום מערב אסיה הקטנה. בית כנסת זה אכן היה בנוי כבסילקי גדולה, והיו במעגל שבקצה שלו (ב"אפסיס") שבעים מקומות ישיבה נכבדים.⁷ ואותם מקומות ישיבה נכבדים שבחלק המעוגל בקצה הבסילקי, היו מסודרים בשלוש שורות זו מעל זו.⁸ ואשר על כן נראה כי הקטנת לשכת הגזית שהייתה כמין בסילקי גדולה, אינה יכולה להצטמצם לפחות מן הממדים בסדר הגודל של החלק העיקרי של המבנה בסארדיס (כלומר האפסיס והמרחב

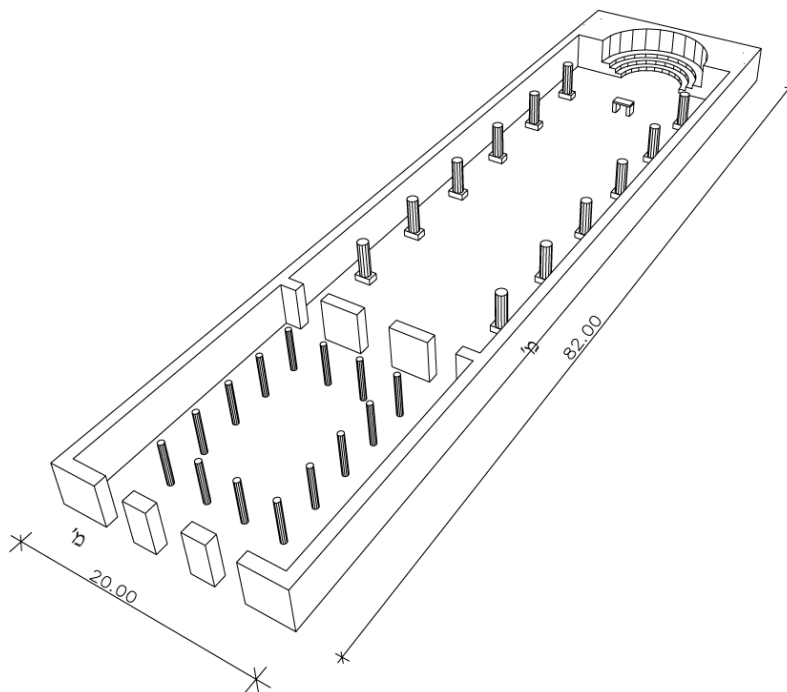
המרכזי הפתוח אליו, ושני הסטווים שבצידו), ואשר תבניתו מובאת כאן.



תצלום מושב הזקנים של בית הכנסת העתיק בסארדיס (באדיבות הארכיאולוג פרופ' זאב וייס, האוניברסיטה העברית).

7. כמו שהיו בבית הכנסת שבאלכסנדריה של מצרים שבעים מקומות לשבעים זקנים, אך בסארדיס לא היו אלה קתדראות של זהב, אלא מושבים של שיש.
8. אפשר כמובן לטעון שמדובר בסנהדרין קטנה של עשרים ושלושה, ובשלוש שורות של תלמידים שפניהם אינם מול הזקנים כפי שרגילים לצייר, אלא שכול שורה של תלמידים יושבת למרגלות השורה שמעליה, והשורה התחתונה מתאבקת באבק רגלי תלמידי החכמים שמעליה, כאשר היא יושבת על הארץ. אך כפי שכתבתי לעיל, ההנחה שבעים זקנים מנהלים דיון כאשר המרחק בין הקצוות הוא עשרים מטר, היא כשלעצמה תמוהה, גם ללא שום ממצא ארכיאולוגי, שבנדון דידן רק שימש תמריץ לחשיבה אודות הצורה.

על גודלו וצורתו של החיל



שחזור של בית הכנסת בסארדיס שבדרום-מערב אסיה הקטנה. במבנה זה במעגל (באפסיס) יש מקום לשבעים זקנים מחולקים לשלוש שורות. הסטיום הצדדיים צרים לעומת המקסימום שיכול להגיע לשליש לעומת רוחב הסטיו המרכזי, וכך הרוחב כולל הקירות אינו אלא עשרים מטר. האורך של המבנה הוא 82 מטר (כלומר יותר משלוש פעמים לעומת הרוחב). אך ויטרוביוס עצמו כתב שם, שבמקרה שכזה יש לקצר את האורך באמצעות מבנה מבואה בתבנית מסוימת בקצה, וכך אכן נעשה בסארדיס. (מתוך ספרי 'ועשו לי מקדש' עמ' 118. שורטט על ידי ר' ירחמיאל וויס, על פי שרטוט במאמר של אנדרה סיגר שפורסם בקדמוניות 27-28).

נמצא כי לשכת הגזית צריכה להיות מבנה ברוחב של לא פחות מעשרים מטר, ואורך של בין ארבעים לששים מטר. ואני משתומם על כך שגם בשחזורים של המקדש שנעשו על ידי חכמים יודעי מדע, לא ניתן ביטוי לגודל לשכת הגזית ולצורתה, אף על פי שמדובר במבנה שצורתו מוכרת לכל מבין באדריכלות עתיקה (ולמעשה כפי שצוין שימש גם בתקופות מאוחרות יותר במבנים שונים, יהודיים ולא יהודיים).

מובן כי אם אלו ממדי המבנה שנקרא "בסילקי גדולה", מסתבר שגם 'סדר הגודל' של מבנה בית המוקד שהוגדר במשניות במונח "בית גדול" (תמיד א, א; מדות א, א; א, ח), אינו יכול להיות בסדר גודל של 30 על 30 אמות, מה גם שיודעים אנו שבחלק החול שלו

היו צריכים לישון זקני בית אב על רובדים של אבן, ועל הרצפה ישנו פרחי כהונה. וכל זה מצריך שטח גדול מחוץ לעזרה המקודשת, אך במפלס העזרה.

לכך עלי להוסיף על הדברים שכתבתי בספרי 'חצרות בית ה', כי אמנם רבים מן המפרשים סברו שסנהדרין קטנה שישבה בפתח העזרה (משנה סנהדרין יא, ה), ישבה בעזרת נשים אצל שער ניקנור. אבל בתוספתא סנהדרין (ז, א), וכן בירושלמי סנהדרין (פ"א ה"ד) מפורש שסנהדרין זו ישבה בחיל. (וכבר ציין הנצי"ב בספרו עמק הספרי לדברים יז, ח, שאם כן ברור שלשכה זו לא הייתה בעזרת הנשים). ומובן אם כן שבשטח החיל היה צורך גם בעבור מבנה מתאים לסנהדרין זו.

ועוד מצינו בגמרא סנהדרין (פח ע"ב) שסנהדרין הגדולה יושבים כל יום כל היום מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערביים בלשכת הגזית, אך בשבתות ובימים טובים הם לא היו יושבים בלשכת הגזית, אבל הם היו יושבים כל היום בחיל. ומובן שהם לא ישבו בקיץ ובחורף חשופים לכיפת השמים, אלא היה להם שם איזה מבנה מתאים. (ויש לציין כי בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד כתוב במפורש שבשבתות וימים טובים הם היו יושבים בבית המדרש, אלא ששם כתוב "בבית המדרש שבהר הבית", ויכולים לטעון שיש בזה מחלוקת בבלי וירושלמי. אך על כל פנים מסתבר שגם לפי התלמוד הבבלי לא ייתכן שישבו כל היום חשופים לכיפת השמים, ובית המדרש שבהר הבית, הוא זה שהיה בחיל. אלא שמעיקר הדין אין עיכוב במקומו, ובלבד שיהיה בהר הבית).

וכל זה מתיישב היטב על פי ההנחה שהתחום המקודש השני השתרע על כל הרמה, וכי החיל במשמעותו המקורית היה אמנם מחוץ לחומה זו, אך דין חיל היה גם למה שפנימה מחומה זו, ובתחום זה היו מבנים שונים שמקומם "בין החומותיים" על גבי הרמה, מחוץ למלבן קפ"ז על קל"ה, שנקרא במשנה (זבחים פרק ה) "לפנים מן הקלעים", כי דינו כמה שהיה במדבר לפנים מקלעי החצר.

הקרבה בלא בית כשאפשר לבנות את בית המקדש

- א. "מקריבין אף על פי שאין בית"
- ב. פתיחת דלתות היכל אינה מעכבת בהעדר בית (דברי הרשב"א)
- ג. הבנת ה'כלי חמדה' ברשב"א: כשיש רשות לבנות, לא נאמר דין מקריבין אע"פ שאין בית
- ד. קשיים בדברי ה'כלי חמדה'
- ה. סיכום

א. "מקריבין אף על פי שאין בית"

נאמר במשנה (עדויות ח, ו):

אמר רבי אליעזר: שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות, אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים. אמר רבי יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה.

דין זה התקבל להלכה על ידי כל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, והארכתי בביאור גדריו בכמה מקומות.¹ במאמר זה יתבאר האם דין זה חל דווקא כשאין אפשרות לבנות בית אלא רק לבנות מזבח ולהקריב עליו קורבנות, או שהדין דין אמת גם כאשר אפשר לבנות את בית המקדש, ומסיבה כלשהי הדבר לא נעשה.

מפשטות דברי המשנה, נראה לכאורה שדין מקריבין אע"פ שאין בית אינו מותנה בכך שאין אפשרות לבנות את בית המקדש, אלא הוא חל מצד עצמו. כך משמע גם מהמציאות המתוארת בדברי המשנה עצמה, שלכאורה עולי בבל החזיקו במקום המקדש, ורשאים היו לבנות בית, כפי שנאמר בהצהרת כורש (עזרא א, ב-ג), וכפי שאכן נעשה לבסוף, ואע"פ² הם הקריבו בלא בית.

1. ראו בשלישיית המאמרים: הקרבה בלא בית – זכות שהיא חובה, האוצר יח (אב תשע"ח) עמ' סז-עח; הקרבה בלא בית במזבח קטן, האוצר מא (סיון תש"פ) עמ' שעג-שעח; הקרבה בלא בית בקרבן פסח, בתוך ספרי פסח לה', סי' א.

2. כעין זה כתב הרב יוסף כהן, בהערות הררי בשדה על ספר מקדש מלך לרצ"פ פראנק (עמ' פ ד"ה ובר), שבגמרא (מגילה י, א; שבועות טז, ב) נאמר שלמ"ד מקריבין אע"פ שאין בית, לא הוצרכו לקלעים בימי עזרא אלא לצניעות בלבד, והרי בימי עזרא ניתנה רשות לבנות. ונראה שהבין שאם היה נצרך בית להקרבה, לא הייתה הגמרא תולה את הצורך בקלעים בצניעות אלא בעצם הצורך בבית. ואולי יש קצת להשיב, שה'בית' המדובר הוא מבנה ההיכל וקודש הקודשים, והקלעים אינם בכלל זה, וצ"ע.

ב. פתיחת דלתות היכל אינה מעכבת בהעדר בית (דברי הרשב"א)

בגמרא (עירובין ב ע"א) נאמר:

אמר רב יהודה אמר שמואל: שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל, פסולין, שנאמר: "ושחטו פתח אהל מועד" – בזמן שפתוחין, ולא בזמן שהן נעולים.

הרשב"א נדרש להבהרת היחס בין הצורך בדלתות היכל פתוחות ובין דין מקריבין אע"פ שאין בית, וכתב (שבועות טז ע"א ד"ה הא):

הא דאמר ר' יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית כו', איכא למידק, דהא שחיטת קדשים צריכה פתיחת דלתות, וכדדרשינן: "(אל) פתח אהל מועד" – בזמן שהפתח פתוח, ולא בזמן שהוא נעול! ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים, דאיכא פתח ואיכא דלתות.

מבואר בדבריו שהצורך בדלתות פתוחות נאמר דווקא כשיש פתח ודלתות, ולא כשהבית חרב.

ג. הבנת ה'כלי חמדה' ברשב"א: כשיש רשות לבנות, לא נאמר דין מקריבין אע"פ שאין בית

על פי דברי הרשב"א, דן הרמ"ד פלוצקי, בעל ה'כלי חמדה', בגדרי דין מקריבין אע"פ שאין בית. ה'כלי חמדה' כתב את דבריו במכתב לרצ"פ פראנק, והם נדפסו על ידי הרצפ"פ בהערות טור מלכא לספרו מקדש מלך (עמ' עד ואילך³):

נראה דכוונת הרשב"א ז"ל, דודאי היכא דאפשר לעשות דלתות בודאי מעכב שיהיה כהלכתו. והא דמקריבין אע"פ שאין בית, היינו באופן שאי אפשר לעשות בשום אופן.

ה'כלי חמדה' מסיק מדברי הרשב"א שהגורם היוצר חלות לדין דלתות היכל אינו **עצם היות ההיכל בנוי**, אלא **היכולת המעשית לבנותו**. וכשיש יכולת כזו, ממילא אין אפשרות להקריב בלי דלתות היכל פתוחות.

לאור זאת ממשיך ודן ה'כלי חמדה' בגדרי היכולת המעשית, ומעלה שאלה מה הדין כאשר מבחינה טכנית ופרוצדורלית קיימת אפשרות לבנות את המקדש, אלא שקיימת מניעה כזו מחמת חסרון ידיעה כיצד לבנותו – האם נחשב חיסרון זה כאונס, או שהיכולת העקרונית לברר את הספקות מגדירה זאת כדבר שבידינו לעשותו:

3. וכן נדפסו בספר הצבי ישראל, שבו נאספו תכתובות של גדולי תורה עם הרצפ"פ (סי' לז עמ' קלג-קלד).

אך יש לספק, אם דוקא כשאי אפשר לעשות מחמת שאומות העולם אין מניחין לבנות הבית, שזה באמת בגדר אי אפשר, אבל אם אי אפשר לעשות מחמת חסרון ידיעה, אם חשוב גם כן בגדר אי אפשר, כיון דיוכל להתברר על ידי נביא, והיינו אם יבוא אליהו ויאמר.

ובאמת נראה דגם אחר חורבן הבית רצו לבנות בית המקדש... נראה מזה דחכמינו רצו לבנות המקדש אע"פ שכבר פסקה הנבואה מישראל, ועל כרחך דיכולין לברר הכל על פי הלכה.

ואם כן נראה, דאע"פ שמקריבין אע"פ שאין בית, מכל מקום אם יהיה לנו רשות לבנות בית המקדש ברשיון העמים, אף שלא נרצה לבנותו מחמת שאי אפשר לברר הלכותיו, מכל מקום שוב אין מקריבין, משום דליכא פתח וליכא דלתות, וכקושיית הרשב"א.

בסופו של דבר נוטה ה'כלי חמדה' להכריע שהימנעות מבניית ההיכל הנובעת מקשיים הלכתיים, אינה מפקיעה מהחשבת המצב כ'רשות לבנות', ולכן אינה מאפשרת את קיומו של דין מקריבין אע"פ שאין בית.

ד. קשיים בדברי ה'כלי חמדה'

הרצפ"פ אמנם לא העיר מאומה על דברי ה'כלי חמדה', אך נראה לכאורה שדברי ה'כלי חמדה' קשים – הן בעיקר הבנתו את דעת הרשב"א לגבי חיוב פתיחת דלתות, והן בחידושו לגבי הגדרת האונס המונע את בניין המקדש:

לגבי חיוב פתיחת דלתות – מפשטות לשון הרשב"א נראה שהגורם המחיל את דין דלתות היכל אינו הרשות לבנותו, אלא עצם היות ההיכל בנוי, שכן כתב: 'התם בזמן שהיה הבית קיים, דאיכא פתח ואיכא דלתות, ונראה מלשונו שמדובר במציאות קיימת של היכל עם פתח ודלתות, ולא בנתינת רשות בעלמא.

אמנם הרשב"א נקט בראש דבריו בביטוי "שחיטת התמיד צריכה פתיחת דלתות", ונראה שמכאן דייק ה'כלי חמדה' את דבריו, כביכול ישנה חובה פעילה לפתוח דלתות קודם הקרבת הקורבן, אך מהמשך דבריו: "בזמן שהפתח פתוח, ולא בזמן שהוא נעול!" – נראה שחאיסור הוא שתהיה בשעת ההקרבה דלת נעולה החוצצת בין המזבח לפנים ההיכל.

לגבי הגדרת האונס המונע את בניית הבית – לכאורה לא ברור מה היסוד להחשבת מצב שבו יש מניעה הלכתית מבניית הבית, כמצב שבו הדבר אפשרי. ומה ייתן לך ומה יוסיף לך שיש רשות מהעמים, אם אין רשות משמיא בגלל עיכובים הלכתיים. והרי ה' יתברך הוא בעל הרשות, ומבלעדי רשותו לא נרים את ידינו ואת רגלינו, גם אם כל באי

עולם יתנו את רשותם. ובכמה מקומות מופיעה בתרגום אונקלוס הלשון "לית לך רשו" [=אין לך רשות] במשמעות של איסור הלכתי (דברים יב, יז; טז, ה; יז, טו; כב, ג).⁴

אמנם עיקר דברי ה'כלי חמדה' טעונים בירור. לשיטתו בדעת הרשב"א יש דין חיובי לפתוח את דלתות ההיכל לפני ההקרבה, ולא רק להימנע מחציצת דלת סגורה, כמבואר לעיל. נמצא שלדבריו, דין "מקריבין אף על פי שאין בית" משמעותו היא שכאשר אין בית מחמת אונס גמור (כגון שאין אומות העולם מרשים לבנותו), הרי שדין פתיחת דלתות אונס הוא פטור שפותר מלקיים את שאין בידו לעשות, אך מאימתי מצינו שאונס מחשיב את המציאות כאילו נעשתה? וכעין מה שמצאנו בגמרא (סוכה לא ע"ב) שעל הדין דלא מצא אתרוג לא יביא לא רימון ולא פריש ולא דבר אחר, הקשתה הגמרא פשיטא. ולא עלה על לב לומר שהאונס יאפשר לקיים את המצווה שלא כהלכתה, ויחשיב את הרימון כאתרוג מחמת אונס! ועד כאן לא שמענו אלא שהאונס אינו נתבע על הימנעותו מקיום המצווה, אך לא שמענו שהמצווה מוגדרת עבורו באופן אחר. ועד כאן לא שמענו אלא ששעת הדחק כדיעבד דמי, אך לא שמענו שמכשירים בשעת הדחק את מה שפסול בדיעבד. וצ"ע.⁵

4. [הערת העורך (ב"א):] דברי ה'כלי חמדה' ברור מיללו: "ובאמת נראה דגם אחר חורבן הבית רצו לבנות בית המקדש... נראה מזה דחכמינו רצו לבנות המקדש אע"פ שכבר פסקה הנבואה מישראל, ועל כרחק דיכולין לברר הכל על פי הלכה". כלומר: הרשות קיימת לבנות את הבית, רק שנדרש מאיתנו לשם כך לברר את הלכותיו. ודבר זה בידינו (כשאינו נבואה). וכשם שהעדר תוכנית אדריכלית או הנדסית אינה אונס, כי אפשר להכינה ע"י בעלי המקצוע המתאימים, כך בירור ההלכות וההכרעה הספקות ניתנים להיעשות ע"י חכמי הדור כשיסכימו לכך, וחסרונה אינו אונס. לדברי ה'כלי חמדה' אי ההסכמה לשבת ולברר היא חסרון רצון, ולא חסרון יכולת, וכמפורש בהמשך דבריו: "מכל מקום אם יהיה לנו רשות לבנות בית המקדש ברשיון העמים, אף שלא נרצה לבנותו מחמת שאי אפשר לברר הלכותיו" (ו"אי אפשר לברר הלכותיו" היינו מחמת חוסר רצון להסכים על גוף הלכתי מכריע כסנהדרין).

תשובת המחבר: ה'כלי חמדה' כותב מצד אחד "יכולין לברר הלכותיו" ו"לא נרצה", ומצד שני "אי אפשר". לענ"ד, נראה יותר שלא הוה פסיקא ליה מילתא, האם אפשר או אי אפשר לברר הלכותיו, דבר שכמדומני שגם היום אינו מוכרע לחלק מגדולי התורה. הפירוש המוצע ל"אי אפשר", שהוא מחמת חוסר רצון להסכים על סנהדרין, נראה לי רחוק מלשונו הקצרה של הכלי חמדה.

5. [הערת העורך (ב"א):] יש הבדל בין גוף המצווה (כהגדרת אתרוג) לתנאי בקיום המצווה. לגבי תנאים שבין אדם לחבירו נחלקו רבי יוחנן ורבי לקיש (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו) האם אונסא כמאן דעבד או כמאן דלא עבד, ואכן הלכה כרבי יוחנן שאונסא כמאן דלא עבד. אך ייתכן שלגבי דיני שמים אמרינן "חשב אדם לעשות מצווה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" (וראה שו"ת חת"ס חו"מ סי' א). ואפשר ש'הכלי חמדה' בשיטתו המחודשת בדעת הרשב"א שפתיחת דלתות ההיכל היא דין חיובי, הבין זאת לא כמצווה בגוף הדלתות אלא כתנאי במצוות ההקרבה, ו"מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" אינו רק "כאילו", וצ"ע.

הקרבה בלא בית כשאפשר לבנות את בית המקדש

ה. סיכום

מכל האמור נראה שדין מקריבין אע"פ שאין בית אינו מותנה באי-יכולת לבנות את הבית, וכל שאין בית בנוי, מכל סיבה שהיא – לא חל הצורך בפתיחת דלתות ההיכל.

עבודת

המקדש

מהות ההשתחויה במקדש

- א. ההשתחויה כעבודת ה' טבעית
- ב. הזיקה בין ההשתחויה למקדש
- ג. כניסה להיכל לצורך השתחויה
- ד. השוואת גדרי איסור השתחויה לעבודה זרה למצוות השתחויה לה'
- ה. ההשתחויה כשיעור משך זמן המחייב על ביאת מקדש בטומאה
- ו. השתחויה על אבן משכית - כעבודת חוץ
- ז. ההשתחויה בתפילה כזכר למקדש
- ח. סיכום

א"ר יצחק הכל בזכות השתחויה: אברהם לא חזר מהר המוריה בשלום אלא בזכות השתחויה – "ונשתחוה ונשובה אליכם". ישראל לא נגאלו אלא בזכות השתחויה, שנאמר (שמות ד): "ויאמן העם וגו' ויקדו וישתחוו". התורה לא נתנה אלא בזכות השתחויה, שנאמר (שמות כד): "והשתחיתם מרחוק...".
(בראשית רבה, וירא פרשה נו, ו)

בתפילת המועדים או מתוודים: "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו ואין אנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך". שלושה דברים אנו מזכירים שחסרים לנו היום: ראייה, השתחויה והקרבת קורבנות. במאמר זה ננסה לברר את עניינה של ההשתחויה.

א. ההשתחויה כעבודת ה' טבעית

בספר בראשית מתארת התורה שלוש דרכים בעבודת ה' שקוימו לפני מתן תורה: הקרבת קורבנות (קין והבל, נח והאבות). השתחויה (אברהם אבינו בהר מוריה). ותפילה (אברהם, אליעזר, יצחק ורבקה, ויעקב).

דיני הקורבנות, חיובם, הראויים להקרבתם ותנאי ההקרבה, פורטו בהרחבה הן בתורה שבכתב והן בתורה שבע"פ. על התפילה חלות פחות הגבלות. התפילה מותרת ורצויה בכל עת – "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו" (ברכות כא ע"א). חכמים חידשו חובת תפילה שלוש פעמים ביום וקבעו את הלכות התפילה. מאז שחרב בית מקדשנו, התפילה היא הדרך העיקרית לעבוד את ה'. ואנו מרבים להתפלל הן כקיום תקנת חכמים והן בעת מצוקה ושמחה או כהבעת כמיהה וערגה אל ה'.

לעומת זאת, על מקומה של ההשתחויה בעבודת ה' נכתב מעט, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבע"פ, והיא נותרה עמומה מעט.

תנו רבנן: קידה – על אפים, שנאמר: "ותקד בת שבע אפים ארץ", כריעה – על ברכים, שנאמר: "מכרע על ברכיו", השתחואה – זו פשוט ידיים ורגלים, שנאמר: "הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה". (ברכות לד ע"ב)

ההשתחויה בפשוט ידיים ורגליים כמעט אינה נוהגת בדורנו, ומשום כך איבדנו צלע מרכזית בחוויה האישית בעבודת ה'. ניתן רק לשער את החוויה הרוחנית, את הרגשת הביטול והדבקות שעובר האדם המשתחוה אפיים ארצה לנוכח ה'. לא מקרי הוא שדוד המלך, נעים זמירות ישראל, מרבה להזכיר את ההשתחויה כחלק מעבודת ה' שלו.

וְאֲנִי בָּרַב חֲסִדֶיךָ אֲבֹא בִּיָּדְךָ אֲשַׁתְּחֶנָּה אֵל הַיְכָל קִדְשֶׁךָ בְּיַרְאֲתֶךָ: (תהילים ה, ח)
 אֲשַׁתְּחֶנָּה אֵל הַיְכָל קִדְשֶׁךָ וְאוֹדֶה אֶת שִׁמְךָ עַל חֲסִדֶיךָ וְעַל אֲמַתֶּךָ כִּי הִגְדַּלְתָּ עַל כָּל שִׁמְךָ אֲמַרְתֶּךָ: (שם קלח, ב)

רוב האזכורים של השתחויה בתורה ובנביאים נאמרו ביחס לעבודה זרה, או בין בני אדם, ומיעוטם כהשתחויה לה'.

בספר ויקרא, שבו מפורטות עבודות הקורבנות, מוזכרת ההשתחויה רק בפרשת בהר וגם שם היא מופיעה על דרך השלילה – כאיסור להשתחוות מחוץ למקדש על אבן משכית. רק במקום אחד בתורה, בפרשת כי תבוא, מופיע ציווי חיובי על ההשתחויה – בעת הבאת הביכורים:

וְעִמְתָּ הַנֶּהַב בְּאֶתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה' הַנְּחַתוּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: (דברים כו, ז)¹

גם בתורה שבעל פה השתחויה מופיעה יותר כאיסור (עבודה זרה ואבן משכית) מאשר חיוב. במסכתות העוסקות בהלכות העבודה (זבחים ומנחות) לא מוזכרת כלל השתחויה.

בדברי חז"ל מוזכרת ההשתחויה בעיקר בסדר עבודת התמיד (משנה תמיד פרק ו), וחז"ל לא ביארו לנו מה המקור לכך והאם זה חיוב גמור.

נראה, שגם לאחר מתן תורה השאירה התורה את ההשתחויה כביטוי טבעי להשתפכות הנפש בעת מפגש עם האלוקות, ונמנעה בכוונה תחילה מלקבוע בה גדרים ברורים, כדי

1. וראה להלן שהגר"א באדרת אליהו הבין זאת כדוגמה המלמדת על הכלל – שכל הנכנס למקדש חייב להשתחוות ביציאתו, כמובא בהמשך המאמר בדברי הגרי"ז. ועיין במאמרו של הרב גד אלדד במעלין בקודש ה' המנסה לבאר מדוע הלכה כה מרכזית נכתבה דווקא בפרשת הביכורים.

שלא להופכה ל'מצוות קבע' ולהותירה במעמד שבו קיימו האבות את התורה קודם מתן תורה.

ב. הזיקה בין ההשתחויה למקדש

ההשתחויה קשורה עם עבודת המקדש. במסכת תמיד (פרק ו) נאמר שהכהנים היו משתחוים בסיימם את חלקם בעבודת המקדש (דישון המזבח הפנימי והמנורה והקטרת הקטורת), וכן בסיום עבודת קורבן התמיד היו הכהן הגדול ושאר הכהנים נכנסים להיכל להשתחוות (שם ז, א). העם העומדים בעזרה השתחוו בעת שירת הלויים (שם משנה ג). העומדים בעזרה משתחוים ביום הכיפורים בעת הזכרת שם ה' (משנה יומא ו, ב). במסכת שקלים (פ"ו) מתוארות השתחויות כנגד שערי העזרה וליד מקום גניזת הארון.

בתוספתא מוזכרות השתחויות כנגד פרצות שהיו שם והשתחויות שעל גבי הקורבן:

שלש עשרה השתחואות היו במקדש. ר' יהודה אומר כנגד שער השתחואה כנגד פרצה שחיייה, ושאר השתחואות שבמקדש שעל גבי קרבן חובה היו קבע היו. (תוספתא [ליברמן], שקלים ב, יז)

גרסת התוספתא הקושרת את ההשתחויה בקורבן אינה ברורה, ולא מצאנו בהלכה דבר זה אלא בביכורים. ואכן הגר"ז כתב שגם בביכורים המחייב הוא היציאה מן המקדש ולא עצם הביכורים:

בגמ' אר"י א"ר בשעה שישראל עולין לרגל עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, והנה נראה דהאי דינא דבעינן להשתחוות ברגלים אין זה דין מיוחד ברגלים אלא כל שעה שנכנסים לעזרה צריכים השתחואה, ודבר זה מבואר מדברי הגר"א, (אדרת אליהו, פרשת כי תבוא) שכתב גבי הבאת ביכורים "והשתחית" – זה הכלל: כל היוצא מבית המקדש צריך השתחואה", הרי דגם זה דביכורים טעונין השתחואה אינו דין מיוחד לביכורים אלא משום דכל הנכנס לביהמ"ק צריך להשתחוות. וזהו ג"כ ההשתחואה שנאמרה ברגלים שאומרים בתפילת מוסף "ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלש פעמי רגלינו", דזה דין כללי דכל שבא לעזרה טעון השתחואה. (חידושי הגר"ז, יומא כא ע"א)

ויש להוכיח זאת מדברי הרמב"ם שבפ"ג הי"ב מהלכות ביכורים שכתב:

וקורא ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו' עד שגומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח בקרן דרומית מערבית בדרומה של קרן וישתחוה ויצא.

ובהלכה יד שם כתב:

נמצאת אומר שהבכורים טעונין שבעה דברים: הבאת מקום, וכלי, קריאה, וקרובן, ושיר, ותנופה, ולינה.

ולא מנה את ההשתחויה! ומכאן נראה שהגורם המחייב הוא היציאה מן המקדש ולא הביכורים.

להלן ננסה לברר את מעמדם ההלכתי של ההשתחויות האלו, והאם הן מוגדרות כ'עבודה'.

ג. כניסה להיכל לצורך השתחויה

כוחן הנכנס להיכל שלא לצורך – לוקה. וכך לשון הרמב"ם:

והזוהרו כל הכהנים שלא יכנסו לקדש או לקדש הקדשים שלא בשעת עבודה שנאמר 'ואל יבוא בכל עת אל הקדש' זה קדש הקדשים מבית לפרוכת להזהיר על כל הבית. (רמב"ם, ביאת המקדש ב, ב)

אם השתחויה היא 'עבודה' השווה במעמדה לשאר העבודות המוטלות על הכהנים בבית המקדש, אזי ברור שלכוהן מותר להיכנס להיכל לצורך השתחויה. ואכן מהמשך דברי הרמב"ם שם משמע שמותר להיכנס להיכל על מנת להשתחוות:

והנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה או להשתחוות, בין הדיוט בין גדול – לוקה.

ה'כסף משנה' הביין שההיתר של הרמב"ם מבוסס על שתי הנחות: א. מותר להיכנס להיכל רק לצורך עבודה; ב. השתחויה היא עבודה.

ומ"ש רבינו "או להשתחוות" הכי קאמר: אם נכנס שלא לעבודה או להשתחוות, דלהכנס לעבודה או להשתחוות מותר. וזו היא ששנינו פ"ז דתמיד (דף לג ע"ב) בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות ג' או חזין בו. וכך הם דברי התוספות בפרק הקומץ ומ"ש בפ"ט מסנהדרין כהן שנכנס להיכל שלא בשעת עבודה לוקה, צ"ל דהשתחויה בכלל עבודה היא.

אלא שה'כסף משנה' מעלה אפשרות אחרת בהבנת הרמב"ם – שהשתחויה בפני עצמה אינה עבודה ואסור להיכנס להיכל כדי להשתחוות. וההיתר של הכהנים להיכנס להיכל הוא רק בגמר עבודה והשתחויה זו הינה חלק מתהליך העבודה ולכן היא מותרת. ה'כסף משנה' מבסס זאת על דברי הסמ"ג:

והנכנס להיכל חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה או להשתחוייה בין כהן גדול בין הדיוט לוקה.... ומה ששנינו במסכת תמיד (לג ע"ב) בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות וכו' – בגמר עבודה מדבר. (סמ"ג, לאוין ש"ג)

גם מהתוספות נראה שההשתחויה אינה נחשבת לעבודה בפני עצמה ואינה מתירה כניסה להיכל אלא בזמן שהיא באה בסיום עבודה אחרת, משום שהיא נחשבת **צורך עבודה**:²

להיכל כולו בארבעים – הקשה ה"ר י"ט מלפנצו מהא דתנן בפרק בתרא דתמיד (דף לג ע"ב) בזמן שכ"ג נכנס להשתחות לשם [שלשה] אוחזין בו א' מימינו וא' משמאלו ואחד באבנים טובות כו' הגביה לו הפרוכת נכנס והשתחוה ויצא נכנסו אחיו הכהנים והשתחוה ויצאו אלמא שרי, ותירץ ר"ת דהשתחויה צורך עבודה היא, מ"ר. (תוספות, מנחות כז ע"ב)

לפי הנאמר עד כה נראה שמי שמתיר להיכנס להיכל לצורך השתחויה סובר שהשתחויה היא עבודה, ומי שסובר שהשתחויה אינה עבודה בפני עצמה אוסר להיכנס להיכל על מנת להשתחות.

אולם תיתכן אפשרות שלישית.

ה'חזון יחזקאל' (תוספתא יומא ב, יא) כותב שהשתחויה אינה עבודה ובכל אופן אין שום איסור לכוון להיכנס להיכל ולהשתחות, כי האיסור הוא רק משום ביאה ריקנית שבה יש זלזול, ולכן כל כניסה שאינה סתמית, אלא לצורך כגון השתחויה או תפילה – מותרת.³ לשיטתו אי אפשר להביא ראיה מסוגיית ביאה ריקנית לשאלה האם ההשתחויה מוגדרת כעבודה בפני עצמה, או לא.

ד. השוואת גדרי איסור השתחויה לעבודה זרה למצוות השתחויה לה'

דרך אחרת לבחון האם השתחויה היא עבודה היא התבוננות בהלכות עבודה זרה שמקבילות בהלכות רבות לעבודת הקורבנות במקדש – זה לעומת זה.

העובד עבודה זרה חייב סקילה. אדם העובד בעבודה זרה מסוימת בדרך שבה נוהגים עובדי אותה עבודה זרה כגון הזורק אבן למרקוליס חייב סקילה. ואם עובד אותה שלא כדרכה הוא פטור. למרות זאת יש דרכי עבודה שהן מוגדרות באופן מהותי כ'עבודה', כגון זביחה והקטרה, והעובד בהן כל עבודה זרה שבעולם חייב סקילה.

2. ה'תוספות יום טוב' (תמיד ז, א) מקשה על שיטה זו – שאם ההיתר לכוהנים להיכנס ניתן להם רק מפני שהם סיימו כעת עבודה, מדוע הותרו כוהנים שלא עבדו ברגל להיכנס להיכל אחר העבודה, כפי שמשמע מהמשנה חגיגה ג, ח: 'כיצד מעבירים על טהרת עזרה מטבילין את הכלים שהיו במקדש ואומרין להם זההרו שלא תגעו בשלחן ובמנורה ותטמאוהו' [ופירש רע"ב שם: 'אומרין להם – לעמי הארץ ברגל. שגם כוהנים עמי הארצות שלא עבדו נכנסים להשתחות']. אלא צ"ל שעצם ההשתחויה מתירה את הכניסה. וע"ע מנחת חינוך (שסג) וקרן אורה (מנחות כז).

3. וכ"כ שו"ת אגרות משה, קדשים וטהרות ח"ב סי' ב.

המשנה בסנהדרין מונה את השתחוויה בתוך רשימת הדברים המחייבים מיתה גם כשאין דרכה של עבודה זרה זו בכך.

העובד עבודה זרה, אחד העובד, ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה ואחד המקבלו עליו לאלוה, והאומר לו אלי אתה. אבל המגפף, והמנשק, והמכבד, והמרבץ, והמרחץ, והסך, והמלביש, והמנעיל – עובר בלא תעשה. (סנהדרין ס ע"ב)

דינו של משתחוה לעבודה זרה כדין זובח מקטיר ומנסך, שחייב מיתה; ולא כמגפף מנשק ומכבד שאינו חייב מיתה, אלא עובר בלא תעשה, משום שעבודות אלו אינן מוגדרות כעבודה.

את המקור לכך לומדת הגמרא כך:

מנהני מילי? דתנו רבנן: אילו נאמר 'זבח יחרם' הייתי אומר: בזובח קדשים בחוץ הכתוב מדבר, תלמוד לומר: "לא להים" – בזובח לעבודה זרה הכתוב מדבר. אין לי אלא בזובח, מקטר ומנסך מניין? תלמוד לומר "בלתי לה' לברו" – ריקן העבודות כולן לשם המיוחד. לפי שיצאה זביחה לידון בעבודות פנים, מנין לרבות השתחואה? (שם)

ומבאר רש"י שם:

לפי שיצאה זביחה – בפירוש מכלל שאר עבודות שנכללו בכלל "וילך ויעבוד", ומדה היא בתורה דדבר שהוא בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, שאין הכלל הזה מחייב אלא עבודה הדומה לזבוח, שהוא עבודת פנים. ומהשתא לא נפקא לך דליחייב אהשתחואה שלא כדרכה, דלאו עבודה היא בפנים, מנין לרבות השתחואה?

ובהמשך הגמרא שם לומדת מריבוי הפסוקים שיש חיוב מיתה גם בהשתחוויה.

מרש"י משמע ששאלת הגמרא על השתחוויה מבוססת על כך שחיוב מיתה על עבודה זרה (בשלא כדרכה) מותנה בכך שהיא 'עבודה' במקדש וכיוון שהשתחוויה אינה עבודה צריך לימוד מיוחד כדי לחייב על השתחוויה לעבודה זרה.⁴ (אמנם, יתכן שלמסקנת הגמרא, שיש לימוד מיוחד לחייב מיתה בהשתחוויה לעבודה זרה, השתחוויה במקדש נחשבת לעבודה).

ואכן החילוק בין הקרבת קורבן לבין השתחוויה הוא מסתבר. בכלל 'עבודה' נכללות רק עבודות שהן חלק מהקרבת הקורבן, כלומר מהעלאת משאת ומתנה לה' על גבי המזבח

4. וכך הבין זאת ה'באר שבע' (תמיד לג ע"ב).

("לחם א-להיהם"). ואילו השתחוויה דומה לגיפוף ונישוק שהן פעולות המביעות כבוד והערצה, אך אין בהן נתינת מתנה.

הסמ"ג נוקט בלשון שונה מרש"י וכותב שהשתחוויה היא מעשה שהוא לא ממש עבודה אבל יש בו מעין עבודה.

...למדנו מזבח מקטר מנסך שהם עבודות פנים מיוחדות לשם, אבל משתחוה שאינו דומה כל כך לעבודה לא למדנו, ואמרינן בפ"ד מיתות (סנהדרין סג ע"א ע"ש) ג' פעמים "לא תשתחוה" האמורים בתורה למה? חד לעבודה זרה שדרך עבודתה בהשתחוויה, ואחד לעבודה זרה שאין דרך עבודתו בכך, ואחד לתלק – שעל כל עבודה בפני עצמה יתחייב. (ספר מצוות גדול, לאוין סימן יז)

הרמב"ם בספר המצוות מביא מקור אחר לדין זה – מהמכילתא שלומדת את חיוב מיתה בהשתחוויה באופן זהה לשאר העבודות. ולכן אין הבדל בין השתחוויה לזביחה הקטרה וניסוך, וכולן עבודות גמורות.

והמצוה החמישית היא שהזהירנו מהשתחוות לעבודה זרה. והוא מבואר שאמרנו עבודה זרה נרצה בו כל מה שיעבד זולת האל. והוא אמרו יתעלה (עשה"ד) לא תשתחוה להם ולא תעבדם. ואין הכונה איסור ההשתחויה לבדה לא זולתה ואמנם זכר דרך אחד מדרכי העבודה רוצה לומר ההשתחויה וכן אנו מוזהרים מהקריב להם ולנסך ולקטר. ומי שעבר על אחת מאלה והשתחוה או הקריב או נסך או קטר חייב סקילה. ולשון מכילתא (משפטי⁵) זובח לאלהים יחרם עונש שמענו אזהרה לא שמענו תלמוד לומר לא תשתחוה להם ולא תעבדם זביחה בכלל היתה ויצאת ללמד מה זביחה מיוחדת שכיוצא בה עובדים לשמים וחייבים עליה בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו אף כל שכיוצא בו עובדים לשם חייב עליו בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו. וענין זה המאמר כי אלו הארבעה מינין מן העבודה, והם ההשתחויה והזביחה והקטור והנסוך שבהם צוה עלינו שנעבוד האל יתעלה, כל מי שיעבוד עבודה זרה באחד מהן חייב סקילה ואפילו היה אותו הנעבד אין מדרכו שיעבד בדבר מהן, וזה הוא שיקראוהו שלא כדרכה, רוצה לומר אף על פי שעבד אותה שלא כדרך עבודתה מאחר שעבדה באחד מאלו חייב סקילה כשהיה מזיד. (ספר המצוות לרמב"ם, מצות לא-תעשה ה)

5. מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים מסכתא דנזיקין פרשה יז.

אם כן, שיטת הרמב"ם היא שהשתחויה היא עבודה גמורה ולכן המשתחויה לעבודה זרה חייב מיתה. אך מרש"י והסמ"ג נראה שזה דין מיוחד הנלמד מריבוי לעניין עבודה זרה אבל במהותה השתחויה אינה עבודה כמו הקרבת קורבן.⁶

ה. ההשתחויה כשיעור משך זמן המחייב על ביאת מקדש בטומאה

טמא הנכנס למקדש במזיד חייב כרת. ומי שנכנס טהור ונטמא שם חייב לצאת מייד, ואם שהה חייב כרת. שיעור השהיה הוא 'בכדי השתחויה'.

ואסור לו לשהות או להשתחות או לצאת בדרך ארוכה, ואם שהה או שיצא בארוכה אף על פי שלא שהה או שהחזיר פניו להיכל והשתחוה אף על פי שלא שהה חייב כרת, ואם היה שוגג מביא קרבן.

לא החזיר פניו אלא השתחוה דרך יציאתו כלפי חוץ אינו חייב, אלא א"כ שהה כשיעור, וכמה שיעור שהייתו? כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות ליי' כי טוב כי לעולם חסדו וזהו שיעור השתחויה.
(רמב"ם, ביאת המקדש ג, כב-כג)

מדוע השיעור לחיוב שהיה בטומאה במקדש הוא 'בכדי השתחויה', ולא שיעור 'הקטרה' למשל? נראה מכך שהשתחויה שונה משאר העבודות והיא דווקא רלוונטית לאיסור שהיה במקדש. כיוון שההשתחויה נובעת מעצם השהות במקדש. וזאת יש לומר גם למ"ד שהשתחויה מוגדרת כעבודה, היא עבודה אך שונה משאר העבודות.

נראה שמצוות ההשתחויה במקדש קשורה ביסודה למצוות ראיית פני ה', כלומר עצם המפגש עם השכינה.⁷ שני סוגי העבודות הללו: עבודת הקורבנות ועבודת הראייה והמפגש עם ה', הם שני צדדים המשלימים זה את זה, ושניהם עומדים ביסוד מצוות בניית המקדש, וכפי שכתב הרמב"ם: (בית הבחירה א, א) "מצות עשה לעשות בית ליי' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה".⁸

6. ה'טורי אבן' (מגילה כב ע"ב) עומד על הבדל נוסף בין השתחויה לעבודה זרה לבין הלכות השתחויה לה', שהשתחויה לה' היא בפישוט ידיים ורגליים, ואילו בעבודה זרה החיוב הוא אפילו בלא פישוט ידיים ורגליים.

7. ואכן, פסוקים רבים בתנ"ך קושרים את ההשתחויה למפגש עם ה'. כגון: "ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך" (תהילים ה, ח); "השתחוה עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים לפני ה'" (יחזקאל מו, ג). ומכאן גם מובן עניין ההשתחויה כנגד השער המזכרת במשנה שקלים ו, א-ג: ... שלש עשרה השתחויות היו במקדש... והיכן היו משתחוים ארבע בצפון וארבע בדרום שלש במזרח ושתיים במערב כנגד שלשה עשר שערים שערים.

8. אכן התורה קושרת בין שני הצדדים על ידי הציווי: "ולא יראו פני ריקם", והיא מצווה המלמדת אותנו שמדובר בשני צדדים המשלימים זה את זה ואי אפשר לאחד להתקיים ללא חברו.

1. השתחויה על אבן משכית – כעבודת חוץ

אסור להשתחוות לה' מחוץ למקדש על אבן.

לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם אֱלִילִים וּפְסֻל וּמַצֵּבָה לֹא תִקְיְמוּ לָכֶם וְאֶבֶן מְשֻׁכֵּית לֹא תִתְּנוּ
בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עֲלֶיהָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: (ויקרא כו, א)

נחלקו המפרשים בטעם האיסור. רובם רואים איסור זה כסייג לעבודה זרה. וכך כתב הרמב"ם שהאיסור להשתחוות על אבן משכית מחוץ למקדש בגלל שכך היה דרך עובדי עבודה זרה להניח אבן לפני הצלם ומשתחוים עליה.⁹

וכן אבן משכית האמורה בתורה אף על פי שהוא משתחוה עליה לשם לוקה שנאמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפני השתחוות עליה, לפיכך אין עושין כן לה'.
(רמב"ם, עבודה זרה ו, ו)

וכך עולה מדברי הרמב"ן והחינוך.¹⁰

רש"י מסביר זאת באופן שונה. הגמרא במגילה מספרת שרב לא נפל על פניו בבית כנסת בבבל כי בית הכנסת היה מרוצף אבנים¹¹ ומבאר רש"י שם:

9. [הערת מערכת: ראו באריכות במאמרו של משה גרינהוט, בגיליון זה].

10. הרמב"ן, שחלק בחריפות על הרמב"ם בעניין טעם הקרבנות, מסכים כאן (בפירושו לדברים טז, כב) עם דרכו של הרמב"ם שהאיסור נועד להרחיק מעבודה זרה: "אבל יאמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, אפילו לשמים, מפני שהוא נראה כעובד לשכיות ההם, כטעם האשרה שהיא מחוקות העמים".

גם החינוך (מצוה שמט) קושר זאת לעבודה זרה בדרך קצת שונה: "ומשרשי המצוה, כתב הרמב"ם זכרונו לברכה שהוא לפי שהיו עושין כן לעבודה זרה, ישימו אבנים מצוירות במלאכה נאה לפני הצלם, והיו משתחוים עליה לפניו. ואפשר לומר גם כן שהטעם מפני שנראה כמשתחוה לאבן עצמה, אחר שהכינוה וציריה והיא נאה יש מקום לחשד. אבל המשתחוה על גבי בגדים נאים, אין שם מקום לחשד, שהבגד דבר שהוא כלה במהרה, ולא יעשנו בריה אלוהו, אבל האבן שהוא דבר קיים ויש לה שר בשמים, וכמו שאמרו זכרונם לברכה בחולין (מ ע"א) הא דאמר להר, הא דאמר לגדא דהר, יפול בהם החשד, והתורה תרחיק האדם הרבה מלעשות דבר שיחשד בו. ועוד, שלא יכשלו אחריו".

11. מגילה כב ע"ב: גופא, רב איקלע לבבל בתענית צבור. קם קרא בספרא, פתח – בריך, חתם – ולא בריך. נפול כולי עלמא אאנפיהו – ורב לא נפל על אנפיה. מאי טעמא רב לא נפל על אפיה? – רצפה של אבנים היתה. ותניא: ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, עליה אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש. כדעולא, דאמר עולא: לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד. – אי הכי מאי איריא רב? אפילו כולהו נמי! – קמיה דרב הואי. – וליזיל לגבי ציבורא, ולינפול על אפיה! – לא בעי למיטרך ציבורא. – ואיבעית אימא: רב פשוט ידים ורגלים הוה עביד, וכדעולא, דאמר עולא: לא אסרה תורה אלא פשוט ידים ורגלים בלבד. – וליפול על אפיה ולא ליעביד פשוט ידים ורגלים! – לא משני ממנהגיה. ואיבעית אימא: אדם חשוב שאני,

לא אסרה תורה – בפסוק זה [וְאֵכָן מִשְׁפִּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ] אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבית הכנסת, דוגמת של מקדש.

מהי סיבת האיסור לפי רש"י?

יש מבארים שרש"י מבאר זאת כמו 'קצת חכמי האחרונים שבמאירי.¹²

וקצת חכמי האחרונים כתבו שאף עשיית רצפה של אבנים אסורה ודווקא בבית הכנסת אבל בבית מותרת הרי אינה עשויה להשתחואה אלא לדריסת הרגל ויש מתירין אף בבית הכנסת אא"כ במקום שהשתחואה מצויה. (בית הבחירה [למאירי], מגילה כב ע"ב)

פירוש זה מתאים לפשט הפסוק: "ואבן משכית לא תתנו להשתחוות עליה" – משום שהאיסור הוא בעצם הריצוף בבית הכנסת ולא בפעולת ההשתחויה.

ואכן נראה שכך הבינו את רש"י ה'כסף משנה' (הל' עבודה זרה ו, ו) וה'מנחת חינוך' (מצוה שמט), והסיבה היא – שכמו שהתורה אסרה לעשות "בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר כנגד עזרה, שלחן כנגד שלחן, מנורה כנגד מנורה" (ראש השנה כד ע"א). כך אסרה התורה לעשות אבנים להשתחויה כמו שיש במקדש.

פירוש זה קשה להולמו בגמרא שם, המספרת שרוב לא רצה להשתחוות על האבן ולא העיר להם על מציאות האבן.

ניתן אולי לבאר את רש"י בצורה שונה המשלבת בין שני הדרכים. אפשר שלשיטתו האיסור הוא בפעולת ההשתחויה (כמו הרמב"ם), אבל הנימוק הוא כמו באפשרות השנייה – לא לעשות כמו במקדש, אך לא בגלל האיסור לבנות דברים הדומים למקדש, אלא בדומה לאיסור שחוטי חוץ – כך גם אסור להשתחוות מחוץ למקדש, משום שעיקרה ההשתחויה היא עבודה המיוחדת למקדש.¹³ וכמו שהחויב על עבודה בחוץ מותנה שבעשייתו באופן הדומה לעבודת המקדש, כך גם השתחויה מחוץ למקדש אסורה רק כאשר היא נעשית בגדרי עבודה במקדש – על רצפת אבן כמו בעזרה.¹⁴

כדרכי אלעזר, דאמר רבי אלעזר, אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע בן נון, דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קם לך.

12. אמנם לשון המאירי 'חכמי האחרונים' ודאי אינה מכוונת כלפי רש"י, אבל אולי המאירי התכוון לראשון אחר שפירש כרש"י.

13. ויקרא יז ט: "וְאֵלֶּהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עִלָּה או זָבַח: וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יָבִיאוּנוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לֵה' וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמִּיר".

14. העזרה הייתה מרוצפת כמבואר ברמב"ם הל' בית הבחירה א, י.

לפי פירוש זה נראה שהשתחויה היא עבודה, או מעין עבודה, ולכן נאסרת מחוץ למקדש כמו הקרבת קורבן.

ז. ההשתחויה בתפילה כזכר למקדש

מה מקומה של ההשתחויה אחרי חורבן בית המקדש?

הגמרא (ר"ה ל ע"א) לומדת מהפסוק "ציון היא דורש אין לה" – מכלל דבעיא דרישה", כלומר, צריך לתקן תקנות ולקבוע מעשים זכר למקדש. וכך נפסק להלכה במצוות כגון נטילת לולב, ספירת העומר, אכילת כורך, הקפת הבמה בסוכות ועוד. בעניין הקרבת הקורבנות אסור לעשות כל זכר להקרבה בגלל איסור שחוטי חוץ,¹⁵ אך לגבי מצוות השתחויה אכן קבעו חז"ל מעין השתחויות כחלק מהתפילה, שהיא העמידה שלנו היום לפני ה' – "ונשלמה פרים שפתינו".

הרמב"ם בהלכות תפילה אומר שהכריעות וההשתחויות הן חלק בלתי נפרד מהתפילה.¹⁶

שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש, ותקון הגוף, ותקון המלבושים, ותקון המקום, והשויתת הקול, והכריעה, והשתחויה. (רמב"ם, תפילה ונשיאת כפים ה, א)

השתחויה מלאה בפישוט רגליים וידיים לא נהוג לעשות היום. אולם הרמב"ם כותב שיש נוהגים לעשות השתחויה גמורה בנפילת אפיים:

השתחויה כיצד? אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית ישב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה, כריעה האמורה בכל מקום על ברכים, קידה על אפים, השתחויה זה פשוט ידיים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה.

כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה¹⁷, ויש מי שהוא עושה השתחויה.¹⁸ ואסור לעשות השתחויה על האבנים אלא במקדש כמו שבארנו בהל' עבודת כוכבים. (שם הל' יג-יד)

15. לכן גם נזהרים מלהגיד: "בשר זה לפסח" או לאכול בשר צלוי בליל הסדר.

16. וראה במאמרו של גבריאל יצחק רוונה במעלין בקודש יז הרואה בכריעה ב'מודים דרבנן' עיקר וקושר זאת להשתחויה בסוף התמיד.

17. הרמב"ם אינו מבאר מהי קידה, אולם הרב קאפח (שם) כותב שמנהג תימן לעשות בנפילת אפיים קידה כמו שתיאר אותה הרס"ג: "שיניח ברכו השמאלית על הארץ כאשר הוא יושב ומקפל ברכו הימנית עליה כדרכו כשהוא רובץ ויהיה כאלו חציו רובץ וחציו יושב".

18. בהלכות ב-יג בפרק זה, מבאר הרמב"ם אחת לאחת את כל הדברים שצריך המתפלל לעשותם שנימנו בהלכה א. ומשמע מדברים בהלכה יג שנפילת אפיים שלאחר התפילה היא נקודת השיא של התפילה,

מדוע ההשתחויה אינה חלק מהתפילה, אלא באה לאחריה (ב'נפילת אפיים')?

כפי שראינו לעיל בסיום עבודת התמיד הכוהנים נכנסים להיכל להשתחוות והעם השתחוה בעזרה, כעין פרידה אחר עבודת התמיד. נראה שאף ההשתחויה אחר תפילת העמידה היא מאותו הטעם ואולי תוקנה כן כזכר לנעשה במקדש בנפילת אפיים.

זו גם הסיבה שנהגו לעשות נפילת אפיים רק במקום שיש ספר תורה. כי נפילת אפיים היא זכר להשתחויה לפני ה', וארון הקודש הוא התחליף לארון ברית ה'. וכך מבאר ה'משנה ברורה':

הגה: י"א דאין נפילת אפים אלא במקום שיש ארון וס"ת בתוכו, אבל בלא זה אומרים תחינה בלא כיסוי פנים, וכן נוהגים. (שולחן ערוך, או"ח קלא, ב)

וטעם הי"א משום דמצינו בקרא רמז שנפילה היא לפני ארון ה' וכדכתיב במלחמת העי ויפול על פניו לפני ארון ה'. (משנה ברורה, שם ס"ק יא)

מנהג נוסף המבוסס גם כן על ההשתחויה במקדש בסוף העבודה מובא ברמ"א בשם המהרי"ל – להשתחוות בעת היציאה מבית הכנסת.

וכשיוצא מבהכ"נ אומר ה' נַחֲנִי [בְּצִדְקָתְךָ לְמַעַן שׁוֹרְרֵי הַיִּשְׂרָאֵל לְפָנֶיךָ] (תהילים ה, ט) ומשתחוה ויוצא.

ומשתחוה ויוצא – דבמקדש נמי כשגמרו העבודה היו משתחוין ויוצאין. (משנה ברורה שם ס"ק יח)

ה'מגן אברהם' (שם) מביא שהמהרי"ל היה עושה שלוש השתחויות כשהלך ממקומו למול ארון הקודש. ובצאתו מפתח בית הכנסת בכל פעם כתלמיד הנפטר מרבו.

נראה שעל הלכה זו מתבסס המנהג לומר את תפילת עלינו לשבח בסוף התפילה – משום כריעות והשתחויות שבה.

וְאֶנְחֵנוּ כּוֹרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים וּמוֹדִים לְפָנֶיךָ מֶלֶךְ מְלִכֵי הַמַּלְכִּים הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא.

שכן בתפילה עצמה אין השתחויות אלא כריעות בלבד, וההשתחויה באה לאחר מכן. ומשמע מדבריו שההשתחוייה בפשוט ידיים ורגליים היא עיקר הדין (אף שכאמור בהלכה א אינה מעכבת). אולם בהלכה יד מתאר הרמב"ם את המנהג הנוהג בפועל, וכותב שיש נוהגים להשתחוות ויש נוהגים להסתפק בקידה. ונראה מסוף הלכה זו שהטעם שבטלה ההשתחויה בחלק מהמקומות היא בגלל התפשטות המנהג לרצף את בתי הכנסת.

ה'ערוך השולחן' (או"ח קלא, ד) כותב שלמרות שעיקר נפילת אפיים היא בפשוט ידיים ורגליים בפנים שטוחות על הארץ, היום לא נוהגים כך, משום שנאמר בגמרא (מגילה כב ע"ב) שאדם חשוב אין ראוי לו ליפול על פניו אלא אם כן ברור לו שייענה כיהושע בן נון (שנענה ע"י המלאך, כמבואר בספר יהושע ז, י), ובימינו ודאי שאיננו כדאיים לכך.

יִכְרְעוּ וַיִּדְעוּ כָּל יוֹשְׁבֵי תְּבֵל, כִּי-לֹךְ תִּכְרַע כָּל-בָּרֶךְ, תִּשְׁבַּע כָּל לְשׁוֹן. לְפָנֶיךָ ה'...
יִכְרְעוּ וַיִּפְּלוּ, וְלִכְבוֹד שְׁמֶךָ יִקָּר יִתְּנוּ.¹⁹

ח. סיכום

- בעת היה היכל על מכוננו, כוהנים בעבודתם ולוויים בשירם ובזמרם, היו באי בית ה' משתחוים מלוא קומתם ארצה לפני ה'. ההשתחויה היא הבעת ביטול דבקות וכבוד כלפי ה' בעת המפגש עם מקום השכינה.
 - יש הרואים בהשתחויה 'עבודה', ואכן המשתחויה לעבודה זרה חייב מיתה כמו הזובח המקטיר והמנסך. ויש הסוברים שאינה עבודה ממש.
 - רוב העבודות קשורות להקרבת קורבן, ואילו השתחויה קשורה לעצם המפגש עם ה'. משתחוים במקדש מול הכניסה, בעת שמיעת שם ה' או בעת פרידה בסיום עבודה. ההשתחויה קשורה לעצם השהיה במקום המקדש.
 - ההשתחויה קשורה לשהות במקדש ולא לעבודת הקורבנות, ולכן שיעור חיוב שהיה בטומאה במקדש הוא 'בכדי השתחויה'.
 - היום מחד אסור להשתחוות כמו במקדש על אבן משכית ומאידיך בעת העמידה לפני ה' וכזכר למקדש כורעים בתפילה באופנים המותרים.
- נסיים בתפילה שנזכה במהרה להתגשמות חזון ישעיה הנביא (כז, יג): 'יְהִי בַיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר וְהִנְדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהִשְׁתַּחֲוּ לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם".

19. מעניין שבעל ספר חרדים כותב שתפילת 'עלינו לשבח' מיוחסת ליהושע בן נון שממנו לומדים שנפילת אפיים צריכה להיות בפני ספר תורה.

גדרי איסור השתחוויה על אבן משכית

- א. מהות האיסור – פשט הכתוב וההלכה
- ב. נתינת אבן ללא השתחוויה – שיטת התרגום המיוחס ליונתן
- ג. איסור קביעת מקום להשתחוויה – שיטת הירושלמי
- ד. דין אבן משכית בזמן היתר במות
- ה. השתחוויה על אבן משכית בהר הבית
- ו. השתחוויה על מקום המקדש לאחר חורבנו
- ז. איזו רצפה נאסרה בהשתחוויה?
- ח. עיקרי הדברים

א. מהות האיסור – פשט הכתוב וההלכה

כתוב בתורה (ויקרא כו, א): "וְאֶבֶן מְשֻׁכֵּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ".

בפירוש המילה 'משכית' נחלקו פרשני התורה: יש מפרשים מלשון סיכוך וכיסוי, כלומר אבן המכסה את האדמה שתחתיה; ויש מפרשים מלשון ראייה (כתרגומה לארמית), כלומר

* כתובת דוא"ל למשלוח הערות למחבר: moshegreenhut@gmail.com

1. כך פירש רש"י: "לשון כיסוי, כמו 'ושכתי כפי' (שמות לג, כב), שמכסין הקרקע ברצפת אבנים". (וכמו "שכיות החמדה" בישעיהו ב, טז, שהן האוצרות הגנוזים והמכוסים). ואונקלוס תירגם "אבן סגידא", כלומר אבן השתחוויה. ונראה שאף הוא מפרש מלשון כיסוי, אלא שלשיטתו אין הכוונה לאבן המכסה את האדמה, אלא לאדם המכסה את האבן בהשתחוויתו. כעין זה ניתן לפרש בתרגום המיוחס ליונתן, אשר תרגם במדבר (לג, נב) "ואבדתם את משכיותם" – "בית סגדתהון", וביחזקאל (ח, יב) תרגם "בחדרי משכיתו" – "באידרון בית משכביה", כלומר בית השתחוויתו (אם כי ייתכן ששם אין מדובר בתרגום מילוי אלא בתרגום ענייני, שכוונתו לאוצרות המוחבאים בחדרי חדרים). להלן (פרק ז) נראה שתיתכן נפק"מ הלכתית בין הפירושים לגבי השתחוויה על גבי סלע יסוד, שאינה מכסה כל אדמה תחתיה, שלדברי רש"י אינה בכלל 'אבן משכית' ואילו לתרגום אונקלוס עשויה להיכלל באבן משכית.

אמנם מהירושלמי (ע"ז פ"ד ה"א) נראה שמחינה מילולית פירש כרש"י, מלשון כיסוי, אלא שמדבריו נראה שמדובר בשתי שכבות אבנים המכסות זו את זו. כלשונו: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה". יכול לא יתן שני אבנים זו על גב זו ויתן קופתו עליהם, ת"ל 'להשתחות עליה', עליה אי אתה משתחוה אבל נתת את את קופתך עליה". בגלל הבנה זו סמך הירושלמי הלכות אלו לדיני מרקוליס שבמשנה שצורת המרקוליס הוא שאבן אחת מונחת על גבי אבנים אחרות. אמנם בעל 'הכתב והקבלה' ביאר בדברי אונקלוס את המילה 'משכית' כקריאתה בש' מינית, ולדעתו אין הכוונה לכיסוי האבן ע"י האדם, אלא לעצם פעולת השתחוויה שהיא השטחת גוף האדם והשפלתו, כמו "וחמת המלך שככה", שמשמעה ההפך מגאות והתרוממות. אולם דבריו נראים מחודשים.

אבן מצוירת הלוכדת את העין.² לדעת המפרשים 'משכית' כראייה, ייתכן שאבן גולמית שאינה מעובדת אינה בכלל האיסור. לדברי הכול האיסור השורשי הוא כשהאבן מיועדת להשתחוות עליה, כסיום הפסוק 'לא תתנו... להשתחוות עליה'.

אולם ההלכה אינה מבחינה בין אבן מצוירת לאבן שאינה מצוירת, ואוסרת השתחויה בכל רצפת אבנים. כמבואר ב'תורת כהנים' (בהר ו ט; ובשינוי קל במגילה כב ע"ב³): "בארצכם אי אתם משתחיים על האבנים, אבל אתם משתחיים על האבנים שבמקדש", משמע שהאיסור הוא בכל אבן. ויותר מכך מבואר במגילה כב ע"ב: "אמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד", משמע שהחלוקה היחידה בין האסור למותר היא רק בין רצפת אבן לעפר, וכל רצפת אבן בכלל האיסור, גם אם אינה מצוירת. וכן משמע בירושלמי (ע"ז פ"ד ה"א) שכמה אמוראים ציוו לבני ביתם "כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון", מכאן שאין האיסור באבנים מצוירות בדווקא, אלא בכל רצפת אבנים.

ב. נתינת אבן ללא השתחיה – שיטת התרגום המיוחס ליונתן

מלשון הפסוק "לא תתנו בארצכם" משמע שהאיסור הוא בעצם נתינת האבן ולא בפעולת ההשתחויה, בהתאמה לתחילת הפסוק "ופסל ומצבה לא תקימו לכם". אולם ההלכה היא שרק ההשתחויה אסורה ואין איסור בעצם הנתינה, כמבואר בתו"כ, בירושלמי ובבבלי מגילה הנ"ל. יתירה מכך, משמע שאינו עובר בעשיית הרצפה להשתחוות, עד שישתחוה עליה.

אולם בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל נראה שיש איסור בעצם החקיקה, שסיים "בְּרֵם סְטִיּוֹ חֶקֶק בְּצִיּוּרֵיךָ וְדִיקָנִיךָ תִּשׁוּן בְּאֶרְעֵית מִקְדְּשִׁיכֹן וְלֹא לְמִסְגֹּד לָהּ", כלומר, לעומת הגבולין שבהם נאסרה עצם החקיקה והציור על גבי אבני הרצפה, במקדש ראוי לחקוק ולצייר את הרצפה, ובתנאי שלא ישתחוה עליה.⁴

2. כך תרגם המיוחס ליונתן: "אבן מציר לא תתנון בארעכון למגחן עלה", וכן פירשו רשב"ם, ר"י בכור שור ר"ח פלטיאל, ור' בחיי. וכ"כ רד"ק בישעיה ב, טז ומלבי"ם ביחזקאל ת, יב. מדבריהם נראה שכל אבן מעוטרת ומקושטת אסורה, גם אם אין עליה דמות וצורה מסוימת. אולם ב'דעת זקנים לבעלי התוס' כתב "אבן שיש בה צורה.. דומה שמשתחוה לצורה".
3. ראה להלן פרק ה למשמעות השינוי בבבלי ובירושלמי מדברי התו"כ.
4. נראה שהמיוחס ליונתן חלוק על התו"כ והברייתא במגילה הנ"ל הדורשים מכאן להתיר השתחויה על רצפת בית המקדש, לפי שהמיוחס ליונתן מתיר בבהמ"ק עשיית רצפה בעלת צורות רק אם אין משתחוים עליה. כלומר, לפי יונתן נאמרו כאן שני איסורים: א. "אבן משכית לא תתנו – בארצכם"; ב. "לא... להשתחוות עליה" (אפילו במקדש). ויצא למיוחס ליונתן איסור מיוחד של עצם עשיית רצפה בעלת צורות בכל מקום שאינו בית המקדש. איסור זה נסתר מהמנהג בימי בית שני ולאחר מכן בעשיית פסיפסים רבים ובכללם בבתי כנסת (במגדל, בעין גדי, ברחוב ובסוסיא, ועוד רבים

אך יתכן לבאר, שגם למיוחס ליונתן מותר בבית המקדש להשתחוות על רצפה מצוירת, והאיסור הוא רק 'למסגוד לה' – להשתחוות לאבן. וכך נראה שהבין ב'קריית מלך' (בית הבחירה א, י) מדברי יונתן – שרצפת המקדש הייתה מצוירת אולם גם לדעה זו בגבולים יש איסור בעצם העשייה.

מלבד השאלה האם לוקים על עצם עשיית האבן, תיתכן נפק"מ נוספת – שלדעת האוסרים את עצם ההקמה אין האיסור תלוי בגדרי השתחוויה ומסתבר שבכלל האיסור כלולה גם הקמה לצורך השתחוויה שלא בפישוט ידים ורגלים אלא על הצד, או בהפסק מחצלת.⁵

אולם כאמור לעיל, לשיטת הבבלי והתו"כ אין איסור בעצם נתינת האבן, אלא רק בהשתחוויה. ונראה שדברי התרגום המיוחס ליונתן תואמים את שיטתו ש'אבן משכית' היא אבן מצוירת, וזאת משום שהאיסור באבן מצוירת הוא משום עבודה לצורות החקוקות בה, ולכן נאסרה גם העשייה עצמה שאף היא מספיקי עבודה זרה. אבל לבבלי ותו"כ שהאיסור הוא בכל רצפת אבנים, ודאי האיסור הוא פעולת ההשתחוויה ואין בעשייה איסור עצמי,⁶ שלא מצאנו שאסרה התורה ריצוף בית.

אמנם במאירי (מגילה כב ע"ב) הביא דעה⁷ שלפיה יש איסור בעשיית רצפה בכל בית כנסת:⁸

וקצת חכמי האחרונים כתבו שאף עשיית רצפה של אבנים אסורה, ודווקא בבית הכנסת, אבל בבית מותרת [ש]הרי אינה עשויה להשתחואה אלא לדריסת הרגל.

מתקופת המשנה והתלמוד). זאת מלבד שאלת הסמכות ההלכתית של המיוחס ליונתן, שאין להאריך בה כאן.

5. וכן משמע בשיטה שהביא המאירי מגילה כב ע"ב.
 6. אמנם ראה יראים (שמח) שכתב שאם השתחווה נראה הדבר שעובר למפרע משעת עשייה, משום שבע"ז הקב"ה מצרף מחשבה למעשה.
 7. המאירי כתב זאת בשם "חכמי האחרונים", אך לכאורה הדברים אמורים כבר ברש"י מגילה כב ע"ב: "לא אסרה תורה – בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבית הכנסת, דוגמת של מקדש".
 8. אף שהתפילה בעיקרה היא תקנת אנשי כנה"ג (כמבואר במגילה יז ע"ב) ואם כן קשה לייחס את איסור אבן משכית דאורייתא רק לבתי כנסת, מבואר במגילה כז ע"א שדרשו את הכתוב בחורבן ראשון 'וישרוף... ואת כל בית גדול' על בית שמגדלים בו תפילה.
- אולם נראה לדעה זאת שהעיקר הוא שיהיה מקום ציבורי לעבודת ה' ולא דוקא בית כנסת.

וכוונתו שהרצפה בבית הכנסת מצד עצמה עשויה להשתחוויה. ואף שבבית הכנסת אין משתחווים בפישוט ידים ורגלים,⁹ מכל מקום אסור.¹⁰

ג. איסור קביעת מקום להשתחוויה – שיטת הירושלמי

לעיל ראינו בשיטת הבבלי (מגילה כב ע"ב) שכל רצפת אבנים בכלל איסור אבן משכית. מדברי הבבלי "רצפה של אבנים היתה" ניתן לדייק שעל עפר אין איסור להשתחוות, ורק לגבי האזור המרוצף של בית הכנסת התעוררה השאלה. זאת לאור העובדה שבתיהם לא היו מרוצפים בדרך כלל (וכמבואר בביצה כב ע"ב שאפילו בית רבן גמליאל לא היה מרוצף).

אולם מדברי הירושלמי (עבודה זרה פ"ד ה"א) נראה שאוסר אפילו על גבי אדמה:

רב מפקד לבית רב אחא, רבי אמי מפקד לאינשי ביתה, כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון.

כלומר, כשתצאו בתענית לרחובה של עיר אל תשתחוו כדרככם (אלא הטו על הצד). מסתימת הירושלמי נראה שציווה אותם לעשות כן גם ברחובות שאינם מרוצפים.¹¹

וכן בהמשך הירושלמי:

רבי יונה רבע על סיטריה [=השתחווה על צדו]. רבי אחאי רבע על סיטריה. אמר רבי שמואל: אנא חמית רבי אבהו רבע כאורחיה. אמר רבי יוסי קשיתה קומי רבי אבהו והכתיב "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה?" תיפתר בקובע לו מקום.

-
9. שהרי מיד לאחר דברים אלו כתב המאירי: "ויש מתירין אף בבית הכנסת אא"כ במקום שהשתחואה מצויה" הרי שהאוסרים אסרו גם במקום שאין ההשתחואה מצויה.
 10. אפשר, שלדעת המאירי השתחוויה היא שם כללי לעבודת ה' שעובדים בבית הכנסת, וגם רצפה המיועדת לתפילה נכללת באיסור. אולם מסתבר שגם לשיטתו, רק מקום התפילה בבית הכנסת אסור בריצוף, ולא מקומות שיעודם רק "דריסת הרגל".
 11. אמנם ב'פני משה' פירש שבתיהם לא היו מרוצפים ולכן הזהירם דווקא כשיצאו לרחובה של עיר בתענית, מפני שהרחובות היו מרוצפים. אולם בתיאור בבבלי מגילה כב ע"ב נראה שאפילו בבית הכנסת לא בהכרח שהיתה רצפת אבנים (שהרי שבתירוף הראשון אמרה הגמ' שם שהיתה כזו רק לפני רב, ולתירוף השני לא היתה כלל רצפת אבנים והסיבה שרב לא נפל על פניו משום שהוא אדם חשוב, עיי"ש). ואם כן קשה לומר שהירושלמי הניח בסתמא שהרחוב היה מרוצף. כמו כן, קשה לבאר בסתימת לשון הירושלמי שהחשש הוא שמא תחת העפר מצויה אבן משכית (כפי שביאר רב שרירא גאון את החובה להטות בבתי כנסת שאינם מרוצפים), משום שחשש זה הגיוני דווקא בבתי כנסת, שיש לחשוש שנבנו על חורבות בניין קדום מרוצף, משא"כ ברחובה של עיר.

שוב הירושלמי סותם דבריו ואינו טורח לפרש שהטייתם של רבי יונה ורבי אחאי והשתחוויתו של רבי אבהו היתה על גבי רצפת אבנים, ומשמע שהאיסור הוא בכל מקום.

בהמשך הקשו בירושלמי מהפסוק (שמו"ב טו, לב) המתאר את בריחת דוד מפני אבשלום במעלה הזיתים – "והכתיב ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים" – וכיצד השתחוה ולא חשש לאיסור אבן משכית? ותירצו שלא מדובר בהשתחוויה גמורה על הארץ. ושם הרי לא מדובר על מקום בנוי אלא על פסגת ההר, ומשמע שאין המקום מרוצף, ואפילו הכי אסור להשתחוות עליו השתחוויה מלאה.¹²

אך יש להקשות לדעת הירושלמי: מה טעם אמרה תורה 'אבן משכית' אם האיסור הוא בכל מקום? כמו כן צריך להבין את טעם האיסור – מדוע אסרה התורה השתחוויה לה' מחוץ למקום המקדש גם כשאינן מעורבים בכך סממנים של עבודה זרה כאבן משכית?

ונראה לבאר לדעת רבי אבהו (בירושלמי לעיל) שהיה מתיר לבני ביתו להשתחוות כדרכם, מפני שלדעתו האיסור דוקא בקובע לו מקום, ולדעתו מובן: שעיקר האיסור הוא עצם קביעת מקום השתחוויה לה' מחוץ למקדש מפני כבוד המקדש, מעין איסור במות,¹³ ולכן כשקובע מקום אסור גם כשאינן המקום מרוצף באבנים, ו'אבן משכית' שאמרה תורה היא דוגמה למקום קבוע להשתחוויה.¹⁴

ונראה שהירושלמי הבין בדרשת ה'תורת כהנים' "אבל אתה משתחוה על אבנים שבבית המקדש" שאין מדובר על היתר להכניס אבן משכית אל תוך המקדש, אלא שהמקדש עצמו הוא אבן משכית, והוא היחיד שהותר לקבוע בתוכו מקום להשתחוויה וקדושתו היא האוסרת לעשות זאת בכל מקום אחר.

כמו כן, מובן מלשון הירושלמי שהאיסור "לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה", משמעו גם על הארץ, ולא דווקא על האבן, שהרי האבן היא רק עניין של קביעות מקום.

12. וב'פני משה' כתב ש"עד הראש" משמעו אבן, כמו אבן הראשה, ואם כן לא מדובר על עפר אלא על סלע. אמנם מפשט לשון הפסוק שם נראה שהכוונה לראש ההר (הר הזיתים) שכן בתחילת הפסוק מתוארת עלייתו של דוד במעלה הזיתים, ולכן השתחוה שם דוד המלך בבורחו 'השתחוות פרידה', משום שזה המקום הצופה על המקדש וממנו מזרחה כבר לא ניתן לראות.

13. אמנם בתחילה סבר הירושלמי שהאיסור הוא משום שהאבן דומה לע"ז, וכעין איסור מרקוליס, אך נראה שלאחר שהסיק הירושלמי שהאיסור הוא בהשתחוויה ולא ב'נתינת קופתו עליה', חזר בו מטעמו והבין שטעם האיסור הוא בעשיית חלופה למקדש.

14. לעיל ראינו בדברי רש"י ו'יש מפרשים' במאירי כי קיים איסור בריצוף בית כנסת משום שהוא מיועד להשתחוויה, מפני שהדבר מהווה פגיעה בכבוד המקדש. לשיטת הירושלמי איסור זה קיים בכל מקום, כאשר הוא קבוע, ואף אם אינו מרוצף. יתירה על כן, מדברי הירושלמי נראה שקביעות המקום היא אישית, "בקובע לו מקום", גם כשאינן מדובר בהכרה פומבית על מקום תפילה חלופי למקדש.

מכאן מובן מדוע הירושלמי עורר את הבעיה להשתחוות דווקא בתענית ציבור, משום שבבית הכנסת פשוט היה לכל האמוראים שאין להשתחוות, גם כשאינו מרוצף, משום שזה מקום תפילה קבוע. רק בתענית ציבור שבה מתפללים ברחובה של עיר נחלקו אמוראים, ורבי אבהו התיר משום שסבר שאין לרחובה של עיר גדר של מקום הקבוע לתפילה. לעומת זאת שאר האמוראים שם שהתירו רק הטיה ברחובה של עיר סברו שהשתחויה בתענית ציבור ברחוב העיר, כשכל אנשי העיר יוצאים לתפילה (כמבואר במשנה תענית ב, א) שמוציאים את התיבה לרחובה של עיר, היא השתחויה ציבורית שעושה את המקום כמקום מקודש.¹⁵ לעומת זאת בביתם הפרטי דרכם היה להשתחוות "כאורחיהון", משום שאינו מקום הקבוע לתפילה והשתחויה.

כיוון זה בירושלמי הולם את שיטת רש"י (ו"קצת חכמי האחרונים" במאירי שהובאו לעיל) שפירש את דברי עולא בבבלי (מגילה כב ע"ב): "לא אסרה תורה – בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבית הכנסת, דוגמת של מקדש". אלא שבניגוד לדברי רש"י בדעת הבבלי, שאסר רק בבית הכנסת, ודווקא כשהוא מרוצף, לדעת הירושלמי האיסור גם במקום שאינו מרוצף, וגם במקום פתוח שאינו בנוי, ובלבד שיהיה קבוע להשתחויה (ולשיטת רבי אבהו אין די במעמד תפילה ציבורי כדי להחשיבו כמקום קבוע).

לאור האמור לעיל, שטעם איסור אבן משכית הוא פגיעה במקום המקדש על ידי ייחוד מקום חלופי להשתחויה, היה מקום לומר שבשעת היתר במות הייתה מותרת השתחויה על אבן משכית, שכשם שאפשר לבנות במה לה' במקום הזה כך אפשר לבנות לה' מקום השתחויה. ובכך יובן ששאלו ושמואל השתחוו לה' יחד לעיני העם (בשמואל א-טו).

אולם מהירושלמי (שהובא לעיל) נראה שהאיסור נהג גם בשעת היתר במות, שהרי הקשו מהשתחויותו של דוד על הר הזיתים בבורחו מפני אבשלום, ומלכות דוד היתה בשעת היתר במות, כמבואר במשנה בזבחים יד "באו לנוב וגבעון הותרו הבמות", אם כן מבואר שאיסורה גם בשעת היתר במות.

וראה להלן פרק ה על הבדלים אפשריים בין זמן שהבית קיים לזמן שהוא חרב.

ד. השתחויה על אבן משכית בהר הבית

ב'תורת כהנים' המובא בבבלי ובירושלמי מבואר שהאיסור אינו קיים בבית המקדש, וכן פשטות הכתוב 'בארצכם'. ה'מנחת חינוך' (מצוה שמט) הסתפק האם ההיתר להשתחוות על אבן משכית במקדש הוא דווקא בעזרה, או בכל הר הבית, וזו לשונו:

והנה נראה הא דבמקדש מותר דוקא מעזרת ישראל בפנים, דהוי מחנה שכניה, אבל חוץ לעזרה בכל הר הבית אסור ועוברים משום לאו זה. ואפשר הכל הוא

15. ובמגילה כו ע"א דעת ר' מנחם בר' יוסי שיש ברחוב קדושה מחמת תפילה זו.

בכלל בית המקדש. ועיין ר"מ שם גבי נטיעת אילן בעזרה או בהר הבית. ואפשר לפי הטעם שכתב הרב המחבר [מחבר ספר החינוך; שנראה כמשתחוויה לאבן עצמה] מותר בהר הבית, שגם שם נגלה כשמש שאין עובדים אלא להשי"ת לבדו. אבל לדעת רש"י שהוא דוגמת המקדש אסור לעשות בכל מקום, אפי' בהר הבית, וצע"ק.

ובאמת מצד הלשון, המילה 'מקדש' לפעמים כוללת את הר הבית ולפעמים אינה כוללת.¹⁶ לעניין חתימת הברכות המיוחדת למקדש (משנה ברכות ט, ה: "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם ועד העולם") נאמר בגמרא ביומא סט ע"ב שדין זה נוהג גם בהר הבית; ואילו על אמירת שם המפורש המיוחד למקדש (משנה תמיד ז, ב: "במקדש היו אומרים את השם ככתבו") נאמר בגמרא שם לגבי הר הבית: "אין שם המפורש בגבולים".¹⁷

על איסור נטיעת אילן במקדש ("לא תטע לך... כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך"; דברים טז, כא) נאמר בספרי (שופטים קמה): "ומנין לנוטע אילן בהר הבית שהוא בלא תעשה...". וכ"כ ראב"ד (בית הבחירה ו, י) שהאיסור הוא בכל הר הבית.¹⁸ אולם הרמב"ם (שם הל' ט): הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה וכו', משמע שהאיסור דווקא בעזרה. אם כן, מבחינה לשונית קשה להכריע, אולם יש לדון בראיות לגופו של עניין.

במשנה מידות (ב, ג) שנינו:

לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים. ושלה עשרה פרצות היו שם שפרצו מלכי יון, חזרו וגדרו וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחוויות.

השתחוויה 'כנגד השער' משמעה הפשוט מצידה החיצוני של החומה, מול השער,¹⁹ שהרי אין לפרש שהיו משתחווים מהצד הפנימי כנגד השער, שאם כן היו אחוריהם כנגד ההיכל ח"ו. אם כן משמע שהותרה השתחוויה בהר הבית, מחוץ לסורג.

16. הר הבית דינו כמחנה לוי ומעמדו הוא מעמד ביניים בין המקדש לגבולין. הוא אומנם אינו מחנה שכונה, אך דין מורא מקדש קיים בו. הוא אינו כשר ל"עבודת המקדש" אך מקצת דיני מקדש חלים גם בו מעצם היותו המקום הנבחר להקמת המקדש.

17. לעניין חתימת הברכות "מן העולם ועד העולם" לא נזכר איסור בגבולין, ולכן הנהיג עזרא כן אף בהר הבית. משא"כ לעניין אמירת שם המפורש שאסורה בגבולים צריך המקום להתקדש בקדושת המקדש כדי שתותר.

18. וכן משמע מהרמב"ן עה"ת (דברים טז, כא), שעיקר איסור נטיעה מצד עניינו הוא על "פתחי בית א-לוהים", כלומר בכל הר הבית.

19. וכן משמע ביחזקאל מו ב-ג שהשתחוויה היא מחוץ לשער: "וַיָּבֵא הַנְּשִׂיא דָּרָךְ אֹלָם הַשְּׁעָר מְחוּץ וְעָמַד עַל מְזוֹזַת הַשְּׁעָר... וְהִשְׁתַּחֲוָה עַל מִפְתֵּן הַשְּׁעָר וַיִּצָּא... וְהִשְׁתַּחֲוָה עִם הָאָרֶץ פֶּתַח הַשְּׁעָר הַהוּא בְּשַׁבְּתוֹת וּבְחַדְשֵׁים לְפָנָי ה'". ואף שהשתחוויה זו אפשר שנעשתה בתוך פתח השער שהוא קדוש בקדושת עזרה, כמבואר בפסחים פה ע"ב, עכ"פ למדנו ממנה שצורת השתחוויה בשערים היא

ואין לומר שמקומות אלו בהר הבית לא היו מרוצפים, שהרי יוסף בן מתתיהו (מלחמות ה, ב) כותב על שטח הר הבית שחוץ לסורג: **"וכל הככר מתחת לרקיע היה רצוף אבני צבעונים אבנים מאבנים שונות"** הרי שלפחות בבניין הורדוס היה הר הבית מרוצף!²⁰

אמנם בהמשך אותו הפרק, במשנה העוסקת בתיאור העזרה (משנה ו) שנינו:

ושלש עשרה השתחויות היו שם.

אבא יוסי בן חנן אומר: כנגד שלשה עשר שערים.

מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות למשנה ו נראה שמדובר במחלוקת תנאים האם בעזרה היו שלושה עשר שערים או שבעה שערים, וממילא – האם שלוש עשרה ההשתחויות היו כנגד שערי העזרה או כנגד פרצות הסורג. בפירושו למשנה ג כותב הרמב"ם במפורש שהמחלוקת מתייחסת גם למיקום שבו בוצעו ההשתחויות:

כל זמן שמגיע האדם לפרצה מאותם הפרצות משתחוה לה' דרך תודה על עקירת מלכות יון הרשעה כמו שהזכרנו בשקלים.

מדברי הרמב"ם (על משנה ו) עולה שדעת חכמים היא הדעה המקובלת יותר, ולפיה ההשתחויות היו כנגד פרצות הסורג, מחוץ לעזרה:

מבחוץ 'על מזוזת השער', וודאי כשתקנו חז"ל השתחויות במקדש למדו את העיקרון והצורה מכתובים אלו, ויש ללמוד מכאן שצורת ההשתחויה היא מבחוץ.

20. מהמשנה שקלים ו, א ניתן להוכיח שתקנת ההשתחויות נהגה גם בבניין הורדוס. זה לשון המשנה שם: **"שלש עשרה השתחויות היו במקדש של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכהנים היו משתחווין ארבע עשרה והיכן היתה יתרה כנגד דיר העצים שכן מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגזו".** ובשבת טו ע"א נאמר: **"הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותם לפני הבית מאה שנה"**, ובע"ז ט ע"א: **"מלכות בית חשמונאי בפני הבית מאה ושלש, מלכות בית הורדוס מאה ושלש"**, מכאן שרבן גמליאל הזקן היה בזמן מלכות הורדוס ובניינו, ושל בית רבן גמליאל' משמע משפחתו, א"כ עדות זו מתייחסת לסוף ימי בית שני ממש שהרי ר' שמעון בנו נהרג בשמד כמבואר בסנהדרין יא ע"א והוא שמד של חורבן הבית שרק כמה שנים אחריו נעשה ר' גמליאל בנו לנשיא ביבנה ע"פ בקשת ריב"ז כמבואר בגיטין נו ע"ב. וכן ר' חנינא סגן הכהנים מצינו לו שהעיד במשנה עדיות ב, א, ובברכות כח ע"א אמרו 'עדיות בו ביום נשנית' ומשמע מלשון המשנה שהיה הוא חי ומעיד עדותו, א"כ חי גם אחר החורבן ומנהג ביתו בהשתחוואה משקף מנהג של סוף ימי בית שני ממש. ובעוד מקומות אומר מאמרים שעולה מהם שחי אחר החורבן, ביומא כא ע"ב אמר על אש המזבח "אני ראיתי ורבוצה היתה ככלב", ובתענית יג ע"א אסר טבילה בתשעה באב ש"כדאי הוא בית א-להינו לאבד עליו טבילה אחת בשנה" גם באבות דר' נתן נוסחה ב פרק ז מסרו משמו דברים ביחס להנהגת הכהנים מ' שנה קודם חורבן הבית.

וכבר בארנו כמה פעמים שהתנא הזה אומר כי שערי העזרה שלשה עשר, אבל חכמים אומרים שבעה, ועושים טעם השלש עשרה השתחוויות כנגד שלש עשרה פרצות שהיו בסורג כפי שקדם בפרק זה.²¹

אומנם הר"ש בפירושו למשנה ו כתב:

וי"ג השתחוויות היו שם – בעזרה הגדולה,²² והטעם פירש כנגד י"ג פרצות. ואבא יוסי חולק על חכמים ומפרשן כנגד י"ג שערים שהוא מעמיד בעזרה ומונה אותם והולך, ומודים היו על נוי הבניין. ומה הן י"ג שערים לדבריו – שערים הדרומים סמוכין למערבה היו, וכך שם כולם, ולא פירש טעם אלא בשער המים.

כלומר: לשיטת הר"ש, דברי "חכמים" (ת"ק) במשנה ו הם המשך דברי התנא של משנה ג, ולדבריהם טעם התקנה היה אמנם כנגד שלוש עשרה הפרצות, אך מקום ההשתחוויות היה בעזרה.²³ לשיטתו מה שנכתב במשנה ג "וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחוויות" – אין מדובר בתיאור מקום אלא בתיאור סיבה (בניגוד למשנה ו האומרת במפורש "ושלושה עשרה השתחוויות היו שם").

נמצא שלדעת הר"ש אין כל ראיה מדברי ת"ק לעניין השתחוויה מחוץ לעזרה.

לעומת זאת, נראה שבדעת הר"ש ניתן להביא ראיה משיטת אבא יוסי בן חנן, שההשתחוויות היו מחוץ לעזרה. לדעת אבא יוסי בן חנן היו בעזרה שלושה עשר שערים וכנגדם תקנו את ההשתחוויות.

במסכת שקלים (ו, א) מצאנו סתמא דמשנה כדעת אבא יוסי בן חנן:

שלש עשרה השתחוויות היו במקדש. של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכהנים היו משתחוין ארבע עשרה. והיכן היתה יתרה? כנגד דיר העצים שכן מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגזו.

21. לגבי השתחוויה זו נחלקו בתוספתא (שקלים ב, יז) ת"ק (סתמא דתוספתא) ורבי יהודה. לדעת ת"ק השתחוויה זו היא בפישוט ידים ורגלים, ולדעת רבי יהודה היא בשחייה: "שלש עשרה השתחואות היו במקדש. ר' יהודה אומר: כנגד שער השתחואה, כנגד פרצה שחייה. ושאר השתחואות שבמקדש שעל גבי קרבן חובה היו, קבע היו. וכאן וכאן (=השתחוויות החובה והשתחוויות מגזירת חז"ל) לא היתה שחייה אלא כריעה ופשיטה בלבד". נראה שרבי יהודה בא ליישב ולאחד בין דעת התנא של משנה ג שסובר ש-13 ההשתחוויות היו כנגד פרצות הסורג, ובין התנא של משנה ו שסובר שההשתחוויות היו כנגד שערי העזרה. לדעת רבי יהודה הייתה תקנה כפולה: לשחות בסורג ולהשתחוות בעזרה.

22. עזרת ישראל (ראה דה"י ב' ד, ט ורש"י שם).

23. להבנת הר"ש, סתמא דמשנה ג ות"ק של משנה ו, זהים לסתמא דמשנה ד בפרק א, שבה נאמר בפשטות שבעזרה היו שבעה שערים בלבד.

ושם במשנה ג שנינו:

והיכן היו משתחוים? ארבע בצפון וארבע בדרום, שלש במזרח ושתיים במערב, כנגד שלשה עשר שערים.

מחלוקת ההשתחויות למיקומים שונים על פי רוחות השמיים ניתן להוכיח שהתקנה להשתחוות "כנגד שלושה עשר שערים" משמעותה מול כל שער ושער (ולא במשמעות של סיבה). כך מבואר גם מדברי משנה א, שעל תוספת השתחואה של בית רבן גמליאל היא נזעקת מיד לשאלו? "היכן" היו משתחוים, ולא 'מדוע' היו משתחוים. ומסתבר שהמשתחוה כנגד השער אינו מפנה אחוריו אל הקודש, ומשום כך ברור שהשתחויות אלו היו מחוץ לעזרה, כשפניו אל השער ואל העזרה כאחד.

ומכיוון שמסתבר שמפתן השער היה מרוצף – מכאן יש להוכיח שאין איסור אבן משכית חל שם.

יתירה מכך, לדברי הכול, ההשתחוויה הארבעה עשר שבמשנה שנהגו בית רבן גמליאל כנגד דיר העצים, הייתה בעזרת נשים, שהרי דיר העצים נמצא בקרן מזרחית צפונית שלה (כמבואר במידות ב, ה) ואילו הייתה ההשתחוויה מתוך העזרה אין שום דרך לקשר אותה לעזרת הנשים, אפילו אם פני המשתחוה היו חלילה כנגד עזרת הנשים, מפני שרוחב עזרת נשים כרוחב עזרת ישראל, ולשכת העצים בצפון מזרחה שהוא הקצה הרחוק יותר מעזרת ישראל. והרי עזרת נשים ודאי הייתה מרוצפת!²⁴

כמו כן, בכמה מקומות במקרא מצאנו השתחוויה בהר הבית מחוץ לעזרה:

א. בספר נחמיה (ח ו) נאמר: "וַיִּבְרְךְ עֲזָרָא אֶת ה' הָאֱלֹהִים הַגְּדוֹל וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אִמֵּן אִמֵּן בְּמַעַל יְדֵיהֶם וַיִּקְדוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לַה' אַפְּסִים אֲרָצָה". אירוע זה היה "לְפָנַי הַרְחֹב אֲשֶׁר לְפָנַי שְׁעַר הַמַּיִם"²⁵ (כמבואר שם פס' ג), וביומא סט ע"ב התפרש ע"י רב חסדא שבימת העץ

24. כך נראה מסברה, וכך משמע מהרמב"ם והראב"ד בהל' בית הבחירה (א, ט).

25. על פי פשוטו של מקרא ייתכן ששער המים איננו שער המים שבעזרה אלא שער המים שבחומת העיר וכמבואר בנחמיה יב, לז בחנוכת חומת ירושלים: "וַיַּעַל שְׁעַר הָעֵינַן וַיִּנְגְּדֵם עָלוּ עַל מַעְלוֹת עֵיר דָּוִד בְּמַעְלָה לְחֻמָּה מֵעַל לְבַיַּת דָּוִד וַעַד שְׁעַר הַמַּיִם מִזְרָח", משמע שהשער הוא השער שבחומת העיר כמבואר שם בפסוק כז "וּבְחֲנֻכַּת חוֹמַת יְרוּשָׁלַם", א"כ מסתבר שהרחוב שלפני שער המים משמעו הרחוב המוביל מהמקדש אל שער המים, ואחר זמן היה נקרא גם השער שבעזרה שער המים, ויתכן ששם זה התחדש רק בבניין הורדוס. ונראה שהבנת חז"ל ששער המים הוא שער המים שבחומת העזרה היא מעניין הכתוב, שקריאת עזרא היא כקריאת הקהל, הנעשית בעזרה. א"כ הרחוב שנגד שער המים הוא הרחוב היוצא מהמקדש אל שער המים, ובימת עזרא נעשתה בהר הבית או בעז"נ, והעם עמדו מלפנים, ויש לדון עד היכן התפשטה אסיפתם. ומסברא השתדלו להתקרב כדי שיוכלו לשמוע את עזרא קורא בתורה, אולם מהניגוד שבין רחוב שער המים לחצרות בית האלקים נראה

שעליה קרא עזרא בתורה הוקמה בעזרת נשים, והרי עזרת נשים אינה קדושה בקדושת עזרה כמבואר במשנה כלים א, ח וביבמות ז ע"ב, ואע"פ כן הותרה שם השתחוויה, למרות שהייתה מרוצפת!

אמנם לא התפרש שם היכן עמד העם באותו אירוע, וייתכן שהם עמדו בשטח הר הבית מחוץ לעזרת נשים, והר הבית לא היה מרוצף באותה תקופה ולכן מותר היה להם להשתחוות.

אמנם למה שביארנו לעיל בשיטת הירושלמי, שגם השתחוויה על עפר אסורה במקום קבוע, נראה שהאיסור אינו תקף בכל הר הבית, שדינו לעניין זה כמקדש.

ב. בדברי הימים (ב' ז, ג) נאמר: "וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאִים בְּרִדָּת הָאֵשׁ וַיִּכְבְּדוּ ה' עַל הַבַּיִת וַיִּכְרְעוּ אַפְּיָם אֶרְצָה עַל הַרְצָפָה וַיִּשְׁתַּחֲוּ וְהוֹדוּת לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ". פסוק זה הובא בירושלמי (עבודה זרה פ"ד ה"א) כדוגמא להשתחוויה האסורה שהיא עד הארץ. אולם בפשטות קשה לומר שכל ישראל יצטופפו בעזרה.²⁶ ומסתבר שחלק מהעם הנאספים ("כל ישראל מלבא חמת עד נחל מצרים"; מלכים-א ח, סה) עמדו מחוץ לעזרה, ובכל זאת השתחוו על הרצפה.

ג. בדברי הימים (ב' פרק כ) מסופר על כנס תפילה שעשה יהושפט ויעמד? הוֹשֵׁפֶט בְּקֶהֱל הַיְהוָה וַיְרוּשְׁלָם בְּבֵית ה' לְפָנֵי הַחֲצֵר הַחֲדָשָׁה... וַיִּקַּד הַוֹּשֵׁפֶט אַפְּיָם אֶרְצָה וְכָל הַיְהוָה וַיִּשְׁבִּי יְרוּשָׁלַם נִפְלוּ לְפָנֵי ה' לְהִשְׁתַּחֲוֹת לַה'. ה'חצר החדשה' זו היא עזרת נשים,²⁷ ואם

שרחוב שער המים הוא כינוי לאזור שאינו קדוש בקדושת הר הבית, ולפיכך העם נאסף גם למקומות היוצאים מתוך הר הבית החוצה, ולא רק להר הבית.

אולם אין זו ראייה מוחלטת, שיתכן שלמרות קדושת המקום בקדושת מחנה לוייה, שימש רחוב שער המים כרחוב בלבד, ולא כחצר לבית ה', ולכן הוא מצויין בהגדרה נפרדת, אולם בכינוס של עזרא, השתחוו העם רק בקרבת מקום לעזרא, בתוך הר הבית.

26. אמנם בחנוכת המשכן אמרו חז"ל (ב"ר בראשית ה, ז; ויקר"ר צו י, ט) שהיה נס שהחזיק מועט את המרובה, אבל במקדש לא נאמר כן.

27. המכונה ביחזקאל מד' חצר החיצונה, תוס' יבמות ז ע"ב ופסחים צב ע"ב. ואף לרש"י יבמות ז ע"ב ופסחים צב ע"ב שסובר שאיסור טבול יום הוא בכל מחנה לוייה, אי"ז משום שמפרש ש'חצר החדשה' משמעה הר הבית, שוודאי לא כל ההר בכלל החצר, וכמבואר ביחזקאל. אלא שנוקט כפשטות לשון הגמ' 'שחידשו בה דברים ואמרו אל יכנס טבול יום במחנה לוייה', שמשמעו בכל מחנה לוייה (בניגוד למשנה כלים א, ח: "עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם"). אבל אינו מפרש שסיפור זה אירע בהר הבית ולא בעזרת נשים.

לעניין הנידון אין הבדל בין הדברים, כיון שקדושת עזרת הנשים אינה מקדושת מחנה שכינה אלא מקדושת מחנה לוייה, לדברי הכול, וקדושתה המיוחדת היא מדברי סופרים כמבואר בגמ' יבמות ז ע"ב ופסחים צב ע"ב.

כן מפורש שהעם עמדו בעזרת הנשים והשתחו. מבואר שמותר להשתחוות בעזרת הנשים אפים ארצה, דהיינו בפישוט ידים ורגלים.

ודוחק לומר שעזרת נשים לא הייתה מרוצפת, וכלעיל. [גם כאן למבואר בירושלמי הראיה רחבה יותר].

ד. כמו כן בכמה פסוקים מצאנו קריאה להשתחוות לה' בהר קדשו, ומשמע שאין הכוונה דווקא בעזרה. בתהלים צט, ט נאמר: "רוֹמְמוּ ה' אֱלֹהֵינוּ וְהִשְׁתַּחֲוּ לְהַר קְדְשׁוֹ כִּי קְדוֹשׁ ה' אֱלֹהֵינוּ". בישיעה כז, יג נאמר: "וְהִשְׁתַּחֲוּ לַה' בְּהַר הַקְּדֹשׁ בְּירוּשָׁלַם". יתר על כן, בפסוקים אחרים בתהלים (ה, ח; קלח, ב) נאמר "אֲשַׁתַּחֲוֶה אֶל הַיְכָל קְדְשֶׁךָ". משמע שיש השתחויה אל הבית ולא רק בתוכו, והשתחויה זו אינה בכלל "בארצכם" לעניין איסור אבן משכית.

מאידיך, מכמה מקורות חז"ל נראה שההשתחויה הייתה נוהגת רק בעזרה:

א. במשנה יומא ו, ב נאמר: "והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחיים ונופלים על פניהם". משמע שדוקא העומדים בעזרה היו משתחיים, ויש להבין מפני מה העומדים חוץ לעזרה אינם משתחיים? ואין לומר שלא היו שומעים קולו של כה"ג, שהרי אמרו ביומא לט ע"ב "וכבר אמר השם ונשמע קולו ביריחו"²⁸ וכן יסד הפייט (ב'אמיץ כח') "צווח לה' חטאת" ומשמע שחוץ לעזרה לא היו יכולים להשתחוות מפני שאין השתחויה מותרת אלא בעזרה ולא בהר הבית.²⁹

ב. הרמב"ם (תמידים ומוספים ו, ז) כתב: "שחה המנסך לנסך, מניף הסגן בסודרין, הקיש זה בצלצל ותקעו אלו בחצוצרות ודברו הלויים בשיר. הגיעו לפרק – תקעו, והשתחו כל העם שבעזרה". משמע שרק העם שבעזרה משתחיים ולא שאר העם, אף שתקיעת החצוצרות נשמעת גם מחוץ לעזרה, כמבואר במשנה סוכה (ה, ה) שהיו תוקעים בערב שבת להבטיל את העם ממלאכה, והכוונה היא להשמיע מחוץ למקדש.³⁰

28. אמנם ביומא כ ע"ב כתב רש"י שמדובר באירוע חד פעמי, ולא כל פעם נשמע קולו של כה"ג עד יריחו, ואעפ"כ משמע בגמ' שהצעקה היתה קבועה, שהרי אמרו שכה"ג משובח מגביני כרוז, ואם בחד-פעמיות עסקינן הרי ודאי גביני כרוז היה כרוז מפני שבכל יום היה צועק בקול.

29. כן ראיתי גם ברשימות שיעורי רי"ד סולובייצ'ק לברכות כא ע"ב שרצה לפרש שלא השתחו חוץ לעזרה מפני איסור אבן משכית. וכן הביא רביה ז"ל בספר 'נתיב מצוותיך' משיעורי הרז"ל גולדברג על טעמי המצוות, מצוה שמט.

30. אף שהשלט שנמצא 'אל בית התקיעה' נמצא בפינה הדרום מזרחית של הר הבית, מחוץ לתחום המקודש. שנראה שהתקיעה לבטל את העם ממלאכה נעשתה במקום אחר לגמרי, וכ"כ יב"מ במלחמות (ד, ט יב) "המגדל האחרון הוקם מעל גג לשכות הכהנים, במקום שבו היה אחד הכהנים

מקור דברי הרמב"ם הללו במשנה (תמיד ז, ג): "שחה לנסך והניף הסגן בסודרין והקיש בן ארזא בצלצל ודברו הלויים בשיר. הגיעו לפרק – תקעו, והשתחו העם, על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחוויה". אלא שבנוסח המשנה לא נאמר 'העם שבעזרה'³¹ ואפשר שכן היה נוסח המשנה לפני הרמב"ם. דין זה עשוי להתפרש כנובע מכוח האיסור להשתחוות על הרצפה חוץ לעזרה, שלכן, משתחוים רק העומדים בעזרה.

אולם נראה שאפשר לדחות את שתי הראיות הללו, משום שבשני המקרים מדובר בהשתחוויה כתגובה לשמיעת קול שיש בה מעין גילוי שכינה (שם ה' או קול השופר) ולכן מתאים שתיעשה רק במקום התקיעה והדיבור, כנגד גילוי השכינה, ולא בשאר המקומות.

ויותר מזה יש לדון בהזכרת השם. שכיון שאין אומרים שם המפורש בגבולין הוא הדין שאין משתחוים בגבולין כנגד שמיעתו. ואף שבירושלמי (יומא פ"ג ה"ז) אמרו "הרחוקים היו אומרים בשכמל"ו", הרי שהוצרכו להגיב, תגובה זו באה מפני שאי אפשר ששמיעת שם ה' תישאר ללא כל מענה, אך השתחוויה היא השתתפות פעילה במעמד גילוי שם ה' וזה אינו אלא בעזרה.³²

למעשה, הסבר זה – שלא השתחו חוץ לעזרה מפני שהזכרת השם אינה מחייבת השתחוויה זו, נראה לי עדיף מהסבר שיתלה את ההימנעות מהשתחוויה מחוץ לעזרה באיסור אבן משכית. שהרי אם אסור להשתחוות בהר הבית, נהיה מוכרחים להניח שההשתחויות שנאמרו בהר הבית נעשו במקומות שאינם מרוצפים. אם כן, באותם מקומות גם יכלו הכוהנים והעם להשתחוות ביום הכיפורים, ונמצא שההסבר שלא השתחו

נוהג לעמוד ולהודיע לעם בקול תקיעת חצוצרה בערבי שבת אחר חצות". מכל מקום, אם זו נשמעה לעיר, מסתבר שגם תקיעת חצוצרות שבמקדש נשמעה גם מעבר לעזרה.

31. כנוסחתנו גם בכת"י קאופמן. וכן העתיקו רש"י סוכה נג ע"ב; תוס' סוכה נד ע"א ור' בחיי שמות כט, מ בשם ר' חננאל; פסקי רי"ד פסחים סה ע"א וסוכה נג ע"ב; ר' יהונתן סוכה נג ע"ב ובתוס' רא"ש סוכה נד ע"א; אולם המאירי סוכה נג ע"ב כתב העם שבעזרה, ונראה מלשונו שמעתיק את המשנה.

32. הרדב"ז (תשובה ב תתי) תמה מה בין הרחוקים לקרובים ולמה שינו את תגובותיהם אלו מאלו, ומזה נקט שהרחוקים לא היו שומעים אלא שהיו אומרים 'ברוך שם' כשראו שהקרובים משתחוים. ועיקר דבריו תמוה מאד, שהרי בירושלמי מפורש: "אלו ואלו לא היו זזים משם עד שנתעלם מהם [=שם המפורש]" מפורש שהרחוקים היו צריכים שיתעלם מהם, ומכאן ששמעו את השם, והרדב"ז העתיק גם קטע זה בירושלמי ובכל זאת אמר את דברו, וצ"ע. אולם יש ללמוד מדבריו שלא העלה בדעתו לפרש שהרחוקים לא השתחו מפני שעמדו חוץ לעזרה והיו אסורים בהשתחוויה.

לכאורה יש להביא ראיה לאסור מלשון הרוקח בפירושו לסידור (טו) על הפסוק "והשתחו להר קדשו" – "אבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, אבל בעזרה חייב". משמע שאבן משכית שהותרה במקדש בדרשת התו"כ היא דווקא בעזרה ולא בהר הבית. אולם היות שהרוקח שינה מלשון הגמ' וכתב 'אבל בעזרה חייב' וכוונתו שבעזרה מצוה להשתחוות לפני ה' וככתוב בתורה בפרשת ביכורים, ממילא פירש את הפסוק על העזרה, ולא על כל הר הבית.

מפני האיסור אינו מספיק.³³ ואילו ההסבר שלא השתחוו חוץ לעזרה מפני שהזכרת השם אינה מחייבת השתחויה, מפרש את מניעת ההשתחויה בכל מקום.³⁴

ה. השתחויה במקום המקדש לאחר חורבנו

יש לדון במה תלויה דרשת התו"כ: "אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש". ויש בזה שלוש אפשרויות:

1. בקדושת מקום מקדש, ואפילו בחורבנו, כל עוד לא פקעה קדושת המקום. לפ"ז בזמן הזה תלוי איסור ההשתחויה על אבן משכית בעזרה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, שלרמב"ם קדושת המקדש עולמית, ואילו לראב"ד קדושת המקדש בטלה בזמן החורבן.
2. בבניין המקדש.³⁵ ולפ"ז בזמן הזה אסורה ההשתחויה אפילו לשיטת הרמב"ם הנ"ל.
3. במקום המקדש. ולפ"ז גם בזמן הזה אין איסור אבן משכית על רצפת מקום המקדש גם לשיטת הראב"ד שבטלה קדושת המקדש.³⁶ זאת מפני שהיתר ההשתחויה במקדש נובע מעצם בחירת ה' בו.

33. [הערת העורך (ב"א): יש הבדל בין אדם יחידי שנמצא בהר הבית שאפשר לומר לו להשתחוות רק במקום שאינו מרוצף, ובין ציבור שלם שעומד בהר הבית שקשה לומר לחלק מהציבור העומד על אדמה להשתחוות ולחלקו האחר העומד על רצפה שלא להשתחוות.

תשובת המחבר: ההבדל הגיוני. למרות שיכול להיאמר גם להיפך, שאדם יחידי שמקיף איננו נמצא תחת פיקוח כלשהוא ועשוי לטעות, לעומת ציבור גדול שנוהג לפי כללים. אולם היות שהמשנה מתארת מצב נתון ולא הלכה. לכן אין לפרשה מכוח גזירה אפשרית על העומדים חוץ לעזרה שלא יכשלו באבן משכית. בנוסף, העומדים בעזרה היו בעיקרם הכהנים ואנשי ירושלים, ולא תיירים רחוקים.]

34. לחילופין, אפשר ש'העומדים בעזרה' אינו ממעט את כל העומדים חוץ לעזרה, אלא שבעזרה היו הכל משתחווים ואילו חוץ לעזרה השתחוו רק חלקם שלא עמדו לצד רצפת אבנים.

בהנחה כזו, אם יש מקומות בתוך הר הבית שאינם קדושים בקדושת הר הבית, כגון 'גגין ועליות' או לשכות הפתוחות לחוץ, אפשר ש'העומדים בעזרה' ממעט דוקא אותם ולא את כל שטח הר הבית. (וראה להלן הערה 36 שנדון להחיר השתחויה גם בהם).

דרך זו נראית דחוקה. אולם עכ"פ הדוחק קיים לשני הכיוונים.

35. שאלה זו קיימת להרבה ענינים. ומצינו בה ש'פתח אהל מועד' שהוא פתוח נחשב גם כשאין אהל מועד שהרי מקריבים אע"פ שאין בית, כמגילה י ע"א ואילו 'לפני ה' אלקיך' של מעשר שני אינו קיים כשאין בית, כמשנה מע"ש א ה' ואם אין מקדש ירקבו' ונתבאר במכות יט ע"ב שזה מהיקש לבכור. ועל מצות ראייה - אפילו לר' יוחנן חגיגה ז ע"א האומר שהיא ראיית פנים בעזרה - הכל מודים שאינה קיימת בזמן שאין מקדש.

36. וכן בזמן שנבחר בית המקדש, ע"פ נבואת שמואל ודוד, כמבואר בזבחים נד ע"ב, אזי לירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג שהוצרכו לקדש את העזרות ע"י שתי תודות ולחם, נמצא שעדיין לא נתקדש

נראה שהבנת הירושלמי את יסוד האיסור כקביעת מקום חוץ למקדש, תומכת בהבנה השלישית, משום שלפיה עיקר האיסור הוא פעולת בחירה של מקום בניגוד לבחירת ה',³⁷ לכן כל זמן שהשתחוויה היא במקום שבו בחר ה' היא אינה בגדר "בארצכם",³⁸ ואף ברור לכול שהשתחוויתו היא לה.³⁹

בבחירה עד הבניין, בכל זאת משנבחרה ירושלים גם קודם שקידשוה הותרה ההשתחוויה על רצפת אבנים במקדש.

וכן יש לדון במקומות שהם חלק מהמקדש אבל אינם כלולים בקדושתו. כגון לשכות הפתוחות לחוץ, או גגין ועליות (אם סייגים אלו נוהגים בהר הבית) שיש לדון שאף שאינם בכלל קדושת המקדש עדיין נחשבים בכלל מקום המקדש ולא בכלל 'ארצכם'.

37. נראה שעל עיקרון מתבטת חומרת רב שרירא גאון, שאסר להשתחוות על אדמה מחשש שמא קבורה תחתיה אבן משכית. הריב"ש (סי' תיב) הבין שלרש"ג אסורה השתחוויה גם כשחוצץ בעשבים, וחולק בכך על הרמב"ם (ע"ז ו, ז) שכתב שחציצה בעשבים מתירה. אולם המג"א (סי' קלא ס"ק כב; וכן במ"ב ס"ק מד) נקט שרש"ג יודה לרמב"ם שחציצה בעשבים מועלת, ופירש "דקרקע לא חשיב הפסק שארצו של בית כמוהו עד התהום כדאי' פט"ו דכלים אבל עשבים חשיבי הפסק", הרי שהבין שהאיסור נובע מכך שהעפר הוא חלק מהרצפה.

אולם קשה להבנה זו מדוע יתייחס העפר כבטל לאבן ולא כבטל לכלל הקרקע יחד עם האבן? שממילא לא נדון את האבן כקיימת ואת העפר כנמצא עליה. ואילו אמר המג"א שאין העפר חוצץ, הרי אין לומר כך שמין בשאינו מינו חוצץ לעולם, ועל כן צריך להגדיר שבטל, וקשה שיתבטל דוקא לאבן ולא לכל מה שתחתיה. והגע עצמך, אילו היתה המצוה להשתחוות דוקא על גבי אבן, מסתבר שלא יכול היה לקיימה בהשתחוויה על גבי העפר שנמצא על האבן, אפילו ביטלו. אולם אם האיסור הינו לקבוע את המקום להשתחוויה, הרי אחרי שנקבע המקום אסורה ההשתחוויה בכל אופן, כל שמוגדר שמשתחוה עליה.

אולם הכרעת המג"א להלכה יכולה להיות מכח סברא אחרת, שאפשר שכל שמשתחוה על דבר תלוש המונח על הקרקע אינו נחשב שמשתחוה במקום הקבוע, מפני שמנתק אותו ע"י דבר אחר. ויתכן שגם כוונת המג"א לכך, שהביטול הוא לכלל המקום, וממילא אינו משנה את הגדרת המקום מלהיות אבן משכית, לעומת דבר תלוש שאינו בטל, שמאפשר להשתחוויה להיות מנותקת מהרצפה.

38. וכן נראה בפירוש הרוקח לסידור התפילה 'והשתחוו להר קדשו וכתוב וירעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו, זה שאמר הכתוב אבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, אבל בעזרה חייב. להר קדשו זה בית במקדש, אף על פי שהוא הר, הוא קדוש' נראה שכוונתו שמצות ההשתחוויה שבמקדש קיימת אע"פ שהוא הר, כלומר שהוא בחורבנו, עדיין מצותו להשתחוות בו.

39. יש לדקדק בזה בלשון הירושלמי שגרס בדרשת התו"כ "עליה אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה על אבנים שבבית המקדש" מבלי להזכיר את המילה 'בארצכם' (בניגוד לבבלי שגרס 'עליה אי אתה משתחוה בארצכם'). ואפשר שכוונתו שההשתחוויה במקדש, מקום גילוי השכינה, איננה על האבן אלא לפני ה'.

ו. איזו רצפה נאסרה בהשתחוויה?

לעיל פרק ב נתבארה מחלוקת הבבלי והירושלמי אם איסור ההשתחוויה הוא גם על גבי האדמה. הלכה בזה כבבלי וכפסק הרמב"ם (ע"ז ו, ז) והשו"ע (או"ח סי' קלא). אולם יש לברר אלו רצפות נאסרו לדעת הבבלי.

סלע טבעי – הלשון 'רצפת אבנים' ממעטת השתחוויה על סלע טבעי, שאינו רצוף. זו גם מתמעטת מענין הכתוב 'לא תקימו' 'לא תתנו' שמשמע שמדובר על אבן מעשה אדם.⁴⁰

אולם ב'פני משה' (ע"ז פ"ד ה"א) נראה שאסר גם השתחוויה על סלע טבעי. הירושלמי (שם) הקשה "והא כתיב: 'ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לא-להים'"?' ופירש ה'פני משה': "וסתם ראש במקרא ראש אבן הוא, האבן הראשה היתה לראש פינה". כוונת ה'פני משה' להשוות את שיטת הירושלמי לבבלי שאוסר רק ברצפת אבנים, ולכן פירש שראש הוא אבן, ומכיוון שראש הר הזיתים הוא סלע טבעי, משמע שגם הוא בכלל האיסור, ולא רק רצפה מעשה ידי אדם.

וכן משמע ב'העמק דבר' (במדבר לג, נב) שהציווי "ואיבדתם את משכיותם" כולל גם אבנים המחוברות לקרקע, ואף על פי שאינן נאסרות בהנאה, כדין המשתחוה להר שאינו נאסר, בכל זאת חובה לאבדן. משמע שלדעתו גם אבן יסוד בכלל 'משכית'. וראה לעיל הערה 1.

ריצוף טבעי ללא סיתות (בחלוקי נחל) – הרמב"ם (ע"ז ו, ז) כתב: "אבל אתם משתחווים על האבנים המפוצלות שבמקדש", אבנים מפוצלות בלשון רמב"ם הן אבנים מסותתות [פצל=פסל], כלשונו (בית הבחירה א, ח): "ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוף"⁴¹ ומכאן שאיסור אבן משכית כולל רק אבנים מפוצלות, ואילו על אבנים שאינן מסותתות ההשתחוויה מותרת גם בגבולים.

את מקור הרמב"ם נראה להבין כך: הרמב"ם פירש 'משכית' לשון ציור וראייה כדברי המפרשים שלעיל וכפי שתיאר את האיסור בספר המצוות ל"ת יב, ונתקשה בבבלי ו'תורת כהנים' שמשמע ש'רצפת אבנים' אסורה. מכאן פירש שדי בשרטוט המינימלי של האבן כדי לאסרה, כל שהחלקו פני האבן והיא סותתה, שאף שאין בה צורה מסויימת שעשויים להשתחוות לה.

זה מתאים להסבר של רמב"ם (בספר המצוות ל"ת יב ובמור"נ ח"ג מה) שאיסור אבן משכית הוא מפני שמנהג עובדי ע"ז להסדירה כדי להשתחוות והרחיקה התורה את העבודה

40. ראה לעיל הערה 1 שלרש"י 'אבן משכית' משמעה אבן המכסה את הקרקע ומזה מתמעט סלע טבעי.

41. וכן בהלכות שבת יא יז 'וכן הגבלים שעושים כן באבנים כדי שיפצל בשוה'. ובשמיטה ויובל ב ו על מחצב 'ואם התחיל קודם שביעית ופיצל ממנה שבע ועשרים אבנים'.

בצורה דומה לעבודתם, אם כן אין צורך בצורה מצד שנראה כעבודה, אלא מצד מנהג עובדי ע"ז, ולכן אפילו עיבוד מינימלי כולל את האבן בכלל אבנים מצוירות.

וכן משמע מלשון החינוך (שמט): "ואבן משכית תקרא אבן מצוירת, וכן אבני גזית מגוררות במגירה בכלל איסור אבן משכית", משמע שגם הסיתות נחשב ציור מינימלי.

בכך פתר רמב"ם את הניגוד בין הפשט של 'אבן משכית' שמתייחס לאבן מצוירת, לבין ההלכה במגילה כב ע"ב: 'אבל אתה משתחוה על אבני בית המקדש' שמשמע שהאיסור קיים בעיקרו בריצוף של בית המקדש אף שאין בריצוף זה צורות. ומכאן שדי בסיתות כדי להיחשב צורה.

אבנים תלושות – לשון הגמ' מגילה כב ע"ב: "אמר עולא: לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד" כולל לכאורה שני פרטים: 1. האיסור הוא רק באבנים; 2. האיסור הוא רק ברצפה. אבנים תלושות ודאי נחשבות לאבנים, אולם יש לדון אם הן בכלל רצפה.

בזבחים כד ע"א נאמר: "בעי רבי אמי: נדלדלה האבן ועמד עליה, מהו? היכא דאין דעתו לחברה לא תיבעי לך דודאי חייצא, כי תיבעי לך – דדעתו לחברה, מאי? כיון דדעתו לחברה כמה דמחבר דמיא, או דילמא השתא מיהא הא תלישא?" והרמב"ם (בית הבחירה א, י) כתב שלכתחילה אסור לעמוד עליה, ובהל' ביאת מקדש (ה, יט) כתב שאם עבד עבודתו כשרה.

ואם נשווה את הדין, נראה שאין רצפת אבנים אלא כשהאבנים מרוצפות ומחוברות אבל באבן תלושה אינו עובר. ומדולדלת שדעתו לחברה כמחוברת.⁴²

אבן בודדת – לשון הפסוק 'אבן משכית' משמע אפילו אבן אחת, וכן לשון רמב"ם ע"ז ו, ו. אולם מלשון הירושלמי "שתי אבנים זו על גב זו" ומהדמיון למרקוליס משמע שאבן אחת אינה אסורה. אלא שגם לירושלמי האבן העליונה היא אחת, רק שהיא סוככת על אבן אחרת ולכן איך לדקדק כן.

רצפת לבנים – המג"א (סי' קלא ס"ק כ) כתב: "נ"ל דרצפת לבנים אין אסורה, דאבן כתיב, ולבנה לאו אבן היא כדכתיב ותהי להם הלבנה לאבן", וכן פסק המ"ב (שם ס"ק מא). נראה שיש לעיין בכך, כי המג"א העמיד את קוטב העניין על השאלה האם לבנה נכללת במושג

42. [הערות העורך (ב"א): ראה רמב"ם ע"ז ו, ו: "וכן אבן משכית האמורה בתורה אף על פי שהוא משתחוה עליה לשם – לוקה, שנאמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה, מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפני השתחות עליה, לפיכך אין עושין כן לה". הרמב"ם הולך לכאורה כפשט הפסוק ש"לא תתנו" היינו הנחה, ואין צורך לחבר לקרקע. **תשובת המחבר:** אמנם לשון הרמב"ם בביאור המציאות אצל הגויים הוא כך, אולם בהלכה ז בהוראה המעשית כתב 'מפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים או מיני קש ותבן להבדיל בין פניהם ובין האבנים'. אם אכן הרמב"ם סובר שלשון הגמ' 'רצפה' איננו בדוקא, יתכן שפירש שכוונת עולא שאפילו ברצפה דוקא רצפת אבנים אסורה.]

'אבן', שהיא שאלה שיש בה נפ"מ להלכות נוספות,⁴³ אולם יש לדון אם הדגש העיקרי הוא רצפת אבנים, או שהעיקר הוא רצפה עשויה שמגדירה את המקום כמקום השתחויה.

וכן נראה ממהר"י בן לב (ח"א סי' נה) שהניח בפשיטות שרצפת שיש דינה כרצפת אבן [אלא שהתיר לעשותה בבית הכנסת מפני שאין משתחוים בו], למרות שאבני שיש אינם בכלל אבנים לענין נגעים כמבואר במשנה (נגעים יב, ב): "בית שאחד מצדדיו מחופה בשיש אחד בסלע ואחד בלבנים ואחד בעפר טהור" ופירש הרמב"ם (טומאת צרעת יד, ח): "הלבנים והשיש אינם חשובים כאבנים וכו'". משמע שההגדרה הקובעת אינה הגדרת סוג האבן אלא המראה הכללי של הרצפה.

ויש להביא ראיה לאיסור השתחויה על לבנים, מכך שאמוראי בבל (רב, אביי ורבא; במגילה כב ע"ב) החמירו שלא להשתחוות על גבי רצפה, ובמדרש (במדב"ר יד ג, שהש"ר א) נאמר שאין אבנים בבבל, וכמשמעות פרשת דור הפלגה "ותהי להם הלבנה לאבן" כפרש"י 'לפי שאין אבנים בבבל' – אם כן מוכח שהייתה זו רצפת לבנים.⁴⁴ ואף דברי עולא שם: "לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים" לא בא למעט לבנים, אלא למעט שטיחי בד וכדו'.

וכן המנהג בזמננו שלא להשתחוות על רצפת 'גרניט פורצלן' (שעשויה מסוג של חרס קשיח מזוגג) בלי לחצוץ או להטות. ולפ"ז יש להסתפק ברצפת בטון המחופה בפרקט עץ.

ז. עיקרי הדברים

- א. עיקר איסור אבן משכית הוא ליצור מקום קדוש ע"י השתחויה.
- ב. לפיכך י"א שעובר משעת עשייה.
- ג. לדעת הירושלמי אסור גם להשתחוות ע"ג העפר, ובלבד שיהיה מקום קבוע לר' אבהו או מקום השתחויה ציבורי לרב ורב אמי.
- ד. לגבי השתחויה בהר הבית הסתפק ה'מנחת חינוך' האם נכללת בהיתר השתחויה במקדש, ולענ"ד עיקר הראיות להכריע בספק זה להיתר.
- ה. יש לדון לאסור השתחויה על רצפת לבנים ודומותיה.

43. לעניין בניין ההיכל והעזרות כתב הרמב"ם (בית הבחירה א, ח): "ואם לא מצאו באבנים בונים בלבנים. נקודה זו יכולה להיות טעם ענייני לנידון 'אבן משכית'. אם האיסור הוא לעשות דוגמת המקדש, כהבנת ה'מנחת חינוך' (מצוה שמט) ברש"י, שהאיסור לעשות דוגמת המקדש, הרי שאם את המקדש אפשר לבנות בלבנים גם רצפת לבנים יכולה להחשב 'אבן משכית' בארצכם.

44. וכ"ש לשיטת רב שרירא גאון שסובר שכשהרצפה לא מרוצפת צריך להטות פנים, שמא תחת העפר מצויה רצפה ישנה – יש לתמוה מדוע חששו בבבל לאבנים קבורות שאינן מצויות בה.

”מקמיצה ואילך מצות כהונה”: מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

פתיחה

א. משמעות היתר זרות

1. השוואה בין יציקה ובלילה במנחה לשחיטת קורבן בהמה
 2. דעת ריש לקיש
 3. הבלילה כעבודה גרועה
 4. שיטת רבי יוחנן
 5. ”עשייתה בכלי” – באיזה כלי מדובר?
 6. כל הראוי לבלילה אין בילה מעכבת בו
 7. משמעות הבלילה והיציקה
- #### ב. מקמיצה ואילך מצוות כהונה
1. מנחות שאינן נקמצות
 2. תנופה והגשה
 3. מליחה
 4. סיכום: היחס בין החקירות

פתיחה

שלביה הראשונים של עבודת המנחה מתוארים בפרשת ויקרא באופן הבא (ויקרא ב, א-ב):

וּנְפֹשׁ כִּי תִקְרִיב קֶרְבָּן מִנְחָה לַה' סֹלֶת יִהְיֶה קֶרְבָּנוֹ וְיִצֶק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ
לְבֹנָה. וְהִבִּיאָהּ אֵל בְּנֵי אֹהֶרֶן הַכֹּהֲנִים וְקִמְצוּ מִשָּׁם מְלֵא קִמְצוֹ.

מן הפסוקים עולה כי הפעולות הקודמות לקמיצה נעשות על ידי הבעלים, שאינו כוהן, וכך מפורש בדרשת הספרא (ויקרא – דבורא דנדבה פרשה ח תחילת פרק י, אות י):

”ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה והביאה” – מלמד שיציקה ובלילה כשרים
לכל אדם.

הדרשה הובאה באופן דומה בגמרא (מנחות ט ע”א; וכע”ז בפסחים לו ע”א):

ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה, והדר והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ,
מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשרין בזר.

זאת בניגוד לשיטת רבי שמעון שסבור שהמילים "בני אהרן" מתייחסות לכל הפעולות שבפסוק ויש צורך בכוהן לכל אורך הדרך, משום שמקרא נדרש לפניו ולאחריו (מנחות יח ע"ב – יט ע"א).

השאלה היסודית שאותה נבקש לבחון במאמר זה היא: מהי משמעות הכשר יציקה ובלילה בזר? מה מלמד ההיתר על אופי הפעולות הללו? ומה פשר הקביעה ש"מקמיצה ואילך מצות כהונה"?

א. משמעות היתר זרות

1. השוואה בין יציקה ובלילה במנחה לשחיטת קורבן בהמה

המודל שאליו לכאורה יש להשוות את היציקה והבלילה הוא זה שקיים בשחיטה. השוואה זו מתבקשת מנוסח הדרשה, "מקמיצה ואילך מצות כהונה", הדומה לדרשה שנאמרה ביחס לשחיטה: "מקבלה ואילך מצות כהונה" (זבחים לב ע"א ועוד). ואכן, השאלות שנידונו במקורות ביחס ליציקה ובלילה, דומות לאלו שנידונו בשחיטה: הצורך בכוהן לכתחילה, דין "חוץ", הצורך בכלי שרת וכן הלאה. כמו כן, הכיוונים העקרוניים שאפשר להעלות בנוגע לאופי העבודה ומשמעות הכשר זר, דומים לעלו שעלו בראשונים ובאחרונים ביחס לשחיטה. יש מקורות המצביעים על כך ששחיטה היא עבודה גמורה, הכשרה בזר, ויש המצביעים על כך שאין היא עבודה כלל.¹ עם זאת, הגישה המקובלת באחרונים מחלקת בין משמעות העבודה ביחס לחפצא של הקורבן, שקיימת במידה רבה בשחיטה, לבין ההיבט של פעולת השירות מצד הגברא, שאיננו קיים בה כל-כך.²

למרות הדמיון בין המקרים, למעשה יש מקום רב להבחין ביניהם. זאת משום שאפשר להצביע על שאלות שהוכרעו באופן מסוים בדיני שחיטה, ובאופן אחר בדיני יציקה ובלילה. דוגמה בולטת לכך, שמתוכה ננסה לעמוד על שאלת היחס בין בלילה לשחיטה, היא מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (מנחות ט ע"א):

איתמר: בללה חוץ לחומת עזרה... ר"ל אמר כשרה... מדכהונה לא בעיא, פנים נמי לא בעיא; ורבי יוחנן אמר פסולה, כיון דעשייתה בכלי הוא, נהי דכהונה לא בעיא, פנים מיהת בעיא.

עצם קיומה של מחלוקת, בשאלה אשר ביחס לשחיטה התשובה לה ברורה ומוסכמת, יש בו כדי להצביע על הבדל בין הסוגיות אשר טוען בירור וליבון.

1. עיין בתוס' זבחים יד ע"ב ד"ה הג"ה, ובמאמרו של הרב אהרן ווסר, 'שחיטה לאו עבודה', במעלין בקודש גיליון לח.
2. כיוון זה עולה יפה מדעת חכמים, שלפיה דווקא הבהמה עצמה צריכה לעמוד לפני ה' בזמן השחיטה, ולא השוחט.

2. דעת ריש לקיש

נפתח בהסבר דעת ריש לקיש. ההיסק של ריש לקיש, ”מדכהונה לא בעיא, פנים נמי לא בעיא”, סותר לכאורה את הידוע לנו בשחיטה, שאף היא אינה צריכה כהונה אך כשרה רק בפנים, כמבואר בגמרא (זבחים לב ע”ב) מן הפסוק ”ושחט את בן הבקר לפני ה'” (ויקרא א, ה)³, וכך אכן הקשו התוספות (ד”ה ומדכהונה).

אפשרות אחת ליישב את הקושייה היא לומר שגם שחיטה איננה צריכה ”פנים” באופן מהותי, מצד דיני העבודה שבה, אלא מסיבות חיצוניות או טכניות.⁴ כך למשל כתב ה'קרן אורה' (על התוספות שם) ששחיטה בחוץ פסולה משום ”יוצא”. באופן אחר כתב הגר”ז (על התוספות שם) ששחיטה צריכה פנים ”מטעם מעשה השחיטה, דמעשה שחיטה בעי פנים, אבל אין זה משום דמעשה עבודה בעי פנים”. אפשר שכוונתו היא שהשחיטה צריכה להיות בפנים כדי שלא יהיה דין של ”שחוט חוץ”, ולא כחלק מדיני ההקרבה.⁵

בדברי התוספות עצמם אפשר למצוא תירוץ אחר:

דשאני התם משום קבלה, אי נמי שכן מיני דמים.

השיטה מקובצת (שם אות כט) כתב שיש למחוק את התירוץ הראשון של התוספות, משום שלפיו די יהיה בכך שצוואר הבהמה יהיה בפנים, ואילו להלכה קיימא לן (זבחים קז ע”ב) שגם גוף הבהמה צריך להיות בפנים. ועל כל פנים, בפשטות נראה כי תירוץ זה קרוב לתירוץ האחרונים הנ”ל, בכך שהוא מסביר את ההבדל בין שחיטה לבלילה בטעם טכני וחיצוני.⁶

אך התירוץ השני של התוספות יכול להצביע על הבדל עקרוני יותר בין הדינים. סברת ”שכן מיני דמים” הובאה בגמרא (מנחות ח ע”ב) כדי להסביר מדוע אין ללמוד מזבחים למנחה שתהיה טעונה צפון. ועדיין היא צריכה בירור: מדוע מועילה עובדה זו לעניין חובת פנים, אף שלא הועילה לחייב מעשה של כוהן?

בדעת התוספות אפשר להבין שיש דין כללי במיני דמים שמחייב את הימצאותם במקום מוגדר לאורך תהליך ההקרבה כולו. דהיינו, שעקרונית השחיטה והבלילה שוות, אלא ששלב בעל אופי כזה במיני דמים טעון פנים. אך אפשר להציע, במענה לקושייתם, חילוק ספציפי בין מלאכות הבלילה והשחיטה, שאותו ננסה להסביר בשתי דרכים.

3. בעניין הצורך בדרשה מיוחדת לשם כך, ראו שו”ת חדוות יעקב (תניינא סי' קא, הובא בספר דף על הדף מנחות ט ע”א).

4. ראו: חזון איש זבחים כ, יד.

5. ראו: ברכת ראובן שלמה, מנחות סי' מב.

6. ראו להלן שיש שפירשו אותו באופן אחר.

3. הבלילה כעבודה גרועה

אפשר לבסס את החילוק על הכלל הידוע של רבי זירא: "כל הראוי לבילה – אין בילה מעכבת בו" (מנחות יח ע"ב ועוד). להלן נדון במשמעותו של הכלל, אך בשלב זה אפשר לומר בפשטות שמכיוון שעצם העבודה אינה מעכבת, אין טעם לומר שהמנחה תיפסל אם בלב בחוץ. הבנה כזו בדעת ריש לקיש עולה מדברי ה'חזון איש' (מנחות כה, יח):

כיון דיציקה מעכב, פסול אף לריש לקיש דמכשיר בבללה חוץ לחומת עזרה.
דר"ל ס"ל דלא גרע מלא בללה כלל, אבל יציקה דמעכבת גם יצק בחוץ פסול.⁷

תפיסה זו פשוטה לכאורה מסברה, אך יש בה כמה קשיים.

ראשית, העיקר חסר מן הספר. אם זו אכן דעת ריש לקיש, ראוי היה שיאמר זאת בפירוש, ולא יתלה את ההכשר בכך ש"לא בעי כהונה". נראה כי ה'חזון איש' ניסה להתמודד עם הבעיה בהמשך דבריו: "דכיון דלא בעי כהונה, אין לחשוב בחוץ כפסול ממש אלא נחשב כאילו לא בלל כלל". כלומר, ההכשר מבוסס על שתי הנחות: א. הבלילה עצמה לא מעכבת. ב. הבלילה בחוץ איננה גרועה מהיעדר בלילה. לפי ה'חזון איש', דברי ריש לקיש התייחסו רק להנחה השנייה. אך לא כל כך ברור מה פשר דבריו בהקשר זה (ונדון בכך להלן).

עוד יש להעיר מדברי התוספות (ד"ה ומדכהונה), וכל מפרשיהם, שהקשו משחיטה על בלילה, אף ששחיטה מעכבת. ומוכח מדבריהם שלא קיבלו את דברי ה'חזון איש' ולא תלו את ההכשר בכך שבלילה לא מעכבת.

כמו כן, נראה כי לדברי ה'חזון איש' נראה שלכתחילה תהיה חובה לבלול בפנים דווקא. ואכן משמע קצת מלשון המחלוקת שלכל הדעות יש לבלול לכתחילה בפנים, ונחלקו רק כשבבל בחוץ בדיעבד. כמו כן, ודאי שיציקה תהיה פסולה בחוץ, כפי שאכן כתב ה'חזון איש'.

משום כך נראה יותר להבין באופן אחר, ולומר ששחיטה טעונה פנים משום שיש בה פן משמעותי של הקרבת החפצא, גם אם מצד הגברא אין היא "שירות". ואילו בבלילה ההכרעה שאינה צריכה כהונה מלמדת שאין היא נחשבת כפעולת הקרבה אפילו מצד החפצא. וכן כתב החזון איש (זבחים כ, יד):

דהרי שחיטה אחת מד' עבודות ומפגלין בה, משא"כ בבלילה, ושחיטה קובעת שאם נפסל אחרי שחיטה מקרי פסולו בקדש שאם עלה לא ירד, משא"כ בבלילה.
ואם אינה עבודה שהרי אינה צריכה כהונה, בדין הוא שאינה צריכה פנים.

7. וראו גם בחזון איש שם, יא.

"מקמיצה ואילך מצות כהונה": מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

כלומר, הבלילה דומה לשחיטה בכך ש"אינה עבודה", אך בניגוד לשחיטה, שהיא פעולה בעלת משמעות וחשיבות רבה בתהליך ההקרבה, הבלילה היא פעולה פחותת חשיבות ומשום כך אינה טעונה פנים.

באופן קיצוני אפשר להבין שהבלילה לא נחשבת כלל כחלק מסדר עבודת המנחה. וכך כתב ה'חזון איש' (מנחות כה, ו) שיכולנו לחשוב "דבלילה ומתן שמן בכלי אינן מצות אלא הוראות בתכנית המנחה וצורתה". החזון איש (שם) סבור כי מודל כזה אכן קיים בלחמי תודה, שאמנם נאמר בהם "חלות מצות בלולת בשמן" (ויקרא ז, יב), אך זהו רק "סדר עשייתן" ולא חלק מעבודת הלחם (ולכן מקדישים את החלות אחרי הכנתן). לפי אפשרות זו מסתבר כי לא יהיו כל דינים והגבלות על פעולת הבלילה. מודל דומה אפשר למצוא בפעולת המליחה,⁸ שם ביאר הגרי"ז (מנחות יח ע"ב) כי "המליחה בעצם אינה עבודה בהקרבתן רק דהקרבתן טעון מלח".⁹

לפי גישה זו, לכאורה נראה היה לומר שלא יהיו כל כללים ביחס לבלילה, והיא תהיה כשרה גם בקוף. בדומה לבלילת לחמי תודה. ובאמת, הריצ"ד (מנחות ט ע"א) הבין שהסוגיה עוסקת במי שבלל את המנחה בלי לקדש אותה בכלי כלל.

אך באופן אחר אפשר לחלק ולומר שמכיוון שיש חיוב לקדש את המנחה בכלי בתחילת עשייתה, ממילא הדבר משליך על אופן הטיפול במנחה לאחר מכן. כלומר, הבלילה עצמה אינה עבודה, אך יש דינים כלליים המתייחסים להכנת המנחה משעה שנתקדשה, כגון שתיעשה בכלי שרת (ראה להלן) ובידי אדם.

לפי הבנה זו יש לדון אם לחלק בין יציקה לבלילה. זאת משום שהמילה "ויצק" מובאת כתיאור פעולה, בניגוד ל"בלולות" שמתארת את התוצאה בלבד. ומאידך, אפשר שגם אם פעולת היציקה מעכבת, ופסולה בקוף (וצ"ע בנכרי),¹⁰ מדובר בחלק מתהליך ההכנה של המנחה ואין משמעות למעשה העבודה עצמו, וממילא אפשר שגם יציקה בחוץ תהיה כשרה. ואכן ה'חזון איש' לא מחלק בעניין זה בין הבלילה ל"יציקה", אף שנאמרה בה לשון פעולה, "ויצק".

אלא שדברי ריש לקיש עדיין אינם ברורים: אם זו משמעות ההכשר בזר, מדוע לחלק בין יציקה ובלילה לשחיטה?

8. כדוגמה נוספת לפעולה כזו אפשר להביא את הקצירה, שדווקא במנחת העומר נאמרו בה הלכות מסוימות, ואילו בשאר המנחות אין לה כל משמעות.

9. עם זאת, מליחה דווקא צריכה כהונה, ולכן אין השוואה גמורה בין התחומים.

10. ועיין שו"ת אגרות משה (קדשים וטהרות א, ח): "כל מעשה במנחה ובקרבתן כגון יציקה ובלילה הוא כן דאף שלא בעי כהן מ"מ מעשה אדם בעינן שהוא אף בזר ולא במעשה קוף ובממילא".

האחרונים הציגו להבין שהתוספות ניסו להתמודד עם שאלה זו במילים "משום קבלה". כך למשל כתב ה'חזון איש' (זבחים כ, יד): "כונתם שאין למידין בלילה משחיטה דמה לשחיטה שכן מיני דמים והיא חשיבא שהיא המוציאה את הדם לאפשר את הקבלה". וכן כתב ה'קדשי יהושע' (מנחות עמ' קו-קח) שכוונת התוס' היא שהשחיטה צורך קבלה, בדומה לדברי התוס' יומא לב ע"ב בעניין מריקה, שמשום שהיא "צורך קבלה" היא צריכה להיעשות בכוהן גדול ביום הכיפורים.

מן הדברים עולה הבחנה חשובה ביחס לשחיטה. המורכבות של דיני שחיטה נובעת מכך שבשחיטה יש שני מרכיבים: מרכיב אחד של שחיטת חולין, ומרכיב שני של תחילת עבודת הדם. זאת בניגוד למנחה, שבה קיימת הפרדה בין פעולות ההכשר הטכני של המנחה, לקמיצה שמתחילה את עבודת ההקטרה. החלק שקשור לעבודת הדם, הוא שגורם לצורך בפנים, ועקרונית ראוי היה להיעשות על ידי כוהן.¹¹ אלא שלמעשה הכשירה התורה שחיטה בזר, משום שחלק הקבלה בא ממילא (קדשי יהושע שם)¹² או משום שהוא בטל לעיקר עבודת השחיטה (הרב דז'מיטרובסקי).¹³

לעומת זאת, הבלילה והיציקה מקבילות להיבט של ההכשר המעשי, הטכני של השחיטה, בלי הפן המהותי שלה.

לסיכום: את שיטת ריש לקיש, המכשיר בלילה בחוץ למרות ששחיטה צריכה פנים, אפשר להבין בשלוש דרכים:

א. דין בילה כדין שחיטה, אלא ששחיטה צריכה פנים מסיבות טכניות חיצוניות.

ב. אופי הבילה דומה לאופי השחיטה, אלא שהבילה אינה מעכבת.

ג. הבילה שונה באופיה מן השחיטה, והיא פעולה טכנית המכשירה את החפצא בלי לקדם את מסלול הקרבנות. אפשר להבין שפן כזה קיים גם בשחיטה, אלא שיש בה פן נוסף של "צורך קבלה" המחבר אותה לעבודת ההקרבה.

4. שיטת רבי יוחנן

נתבונן כעת בדברי רבי יוחנן, הפוסל בלילה בחוץ. אפשר להבין שלדעתו בלילה דומה לשחיטה, כפי שכתב המבי"ט בקרית ספר (פסולי המוקדשין יא):

פנים מיהת בעיא, כשחיטת קרבן דכהונה לא בעיא ובעיא פנים.

11. וכך קל יהיה להבין את שיטות הראשונים הסבורות שיש צורך בכוהן לכתחילה.

12. עיין שם שהשווה לדין הדלקת המנורה, המוסבר כך בתוס' ישנים (יומא כד ע"ב ד"ה הדלקה), ועיין בחידושי הגר"ח (ביאת מקדש ט, ז).

13. הרב יחיאל דז'מיטרובסקי, בענין שחיטה לאו עבודה, כנסת ישראל תמוז תרצ"צ, עמ' יח-כב.

"מקמיצה ואילך מצות כהונה": מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

מדבריו משמע שאופי הדין זהה בשני המקרים, וממילא מסתבר שגם בבליה ויציקה יוכל העובד עצמו לעמוד מבחוץ,¹⁴ וכן כתב ה'מנחת אברהם' (מנחות ט ע"א). אולם ה'חזון איש' (זבחים כ, יד) טען אחרת:

נראה דגם הבולל צריך להיות בפנים, דהא טעמא דבעינן פנים ילפינן מלעמוד לפני ד' לשרתו, כל שירות צריך פנים.

כלומר, בניגוד לשחיטה שנעשית בפנים רק משום ההשפעה שלה על החפצא, הבליה נעשית בפנים כחלק מעבודות השירות ומשום כך המשרת עצמו צריך להיות בפנים.

לפי הבנה זו, הבליה היא מעשה שירות לכל דבר, והכשרה בזר הוא פרט חריג. כך עולה גם מדברי ה'מקדש דוד' (קדשים טו, ג):

העבודות של קודם קמיצה שהם היציקה והבליה כשרים בזר וה"ה בכל הפסולים, ונראה לענ"ד לומר דמ"מ עכו"ם יהיה פסול בהם, דגם היציקה והבליה עבודות הן רק הן עבודות הכשרים בזר ולא בעי כהונה אבל ישראל בעינן.

מלשון ה'מקדש דוד', "עבודות הכשרים בזר", משמע שמדובר בעבודה גמורה. מדוע אם כן היא כשרה בזר?

נראה שכיוון זה יובן אם נפריד את דין זרות מגדרי "עבודה", כפי שעולה מכמה מן המקורות ביחס לשחיטה, ומשיטת רב חסדא (זבחים יד ע"א) המכשיר זר בהולכה.¹⁵ כלומר, הדרישה לעבודת כוהן נאמרה דווקא בסוג מסוים של עבודות, שעניינן הקרבת הקורבן למזבח, המתחילה מן הקמיצה או מן הקבלה. וישנן עבודות נוספות שמתקיימות קודם לכן על ידי זרים, והן "עבודות" לכל דבר ועניין. להלן ננסה להבין יותר את משמעות הדבר אצלנו.

נ"מ של קביעה זו תהיה בשאר פסולי עבודה, שכשרים בשחיטה. נכרי אי אפשר להשוות לשחיטה, משום ששחיטת גוי פסולה. אך יש לדון בנוגע לשאר הפסולים: לילה, שמאל,¹⁶ "יושב", "נתלה" וכדו'. התוס' (זבחים יד ע"ב ד"ה הג"ה) תלו את דין "נתלה" בדרך שירות, וממילא י"ל בדעת ה'חזון איש' שיהיה פסול בבליה. למעשה, לא מצאתי התייחסות מפורשת לשאלה זו. הרמב"ם (פסוהמ"ק יא) הכשיר "פסול לעבודה כגון הזר וכיוצא בו", אך קשה לדייק מלשונו באופן חד-משמעי לשאלתנו. ומלשון האחרונים (מקדש דוד טו, א; מנחת חינוך קטז; שמחת עולם, ביאת מקדש ט, י) משמע שאין לחלק בין הפסולים.

14. כפי שדייק בכנסת ראשונים (מנחות ט ע"א).

15. ראה במאמרו של הרב אהרן ווסר הנ"ל הערה 1.

16. בפשטות, הדרך הפשוטה ביותר לבלול היא בשתי ידיים, וצ"ע.

5. "עשייתה בכלי" – באיזה כלי מדובר?

אפשר לנסות להבין את שיטת רבי יוחנן מתוך התבוננות באופן שבו נימק את דבריו (מנחות ט ע"א):

כיון דעשייתה בכלי הוא, נהי דכהונה לא בעיא, פנים מיהת בעיא.

מהי משמעות הביטוי "עשייתה בכלי"?

התוספות (חולין לו ע"א ד"ה צריד) הוכיחו מכאן "דמנחה נבללת בכלי שרת".¹⁷ אך מלשון הרמב"ם (מעשה הקרבנות יג, ה) נראה אחרת:

מנחת הסולת כיצד היתה נעשית, מביא עשרון סולת או כמה עשרונות או כפי נדרו ושמן הראוי לה ומוודד בעשרון של מקדש, ונותן שמן בכלי, ואח"כ נותן עליו את הסולת, ואח"כ נותן שמן אחר על הסולת וכולל הסולת בו, ואח"כ נותנה בכלי שרת וצק לתוכה שמן.

משמע ברמב"ם שהנתינה בכלי שרת הייתה רק אחרי הבליה, וקודם לכן הייתה המנחה בכלי חול רגיל.¹⁸

את שיטת רבי יוחנן יש לנתח לפי כל אחת מן העמדות הללו.

לדעת התוספות, שהבליה נעשית בכלי שרת, אפשר להבין את דברי רבי יוחנן בשתי דרכים:

אפשר להבין שהצורך בכלי שרת מוכיח שהבליה היא עבודת שירות. וכן כתב ה'חזון איש' (מנחות כה, ו): "השתא דילפינן בהיקשא דצריך כלי שרת, שמעינן דהוא בכלל השירות דהקרבה". וכך ביאר גם הכנסת ראשונים (מנחות ט ע"א): "דמהא דבעינן דין בליה מכלי שרת, ע"כ דבלילה הוי שירות".

אך אפשר להבין באופן אחר, על פי המשנה (זבחים פח ע"א) שקבעה כי כלי שרת "אין מקדשין אלא בקודש". אפשר ללמוד מכאן שלכלי שרת בחוץ אין דין כלי שרת, וממילא גם אם הבליה אינה עבודה היא חייבת להיעשות בפנים כדי שתחשב שנעשית בכלי שרת.

כך נראה שהבין ה'חזון איש' (מנחות כה, יא), וכן כתב הגרי"ז (מנחות נה ע"א) בהסבר הצורך בפנים בלישה: "ועיקר הטעם דלישה בעי בפנים הוא משום דכיון דילפינן התם (דף

17. וכן משמע ברש"י (מנחות עד ע"ב ד"ה כל), עי' אבן האזל (תמידין ומוספין ה, ז).

18. וכן בפירוש המשניות (מנחות ו, ג; עי' מעשה רוקח על הרמב"ם הנ"ל): "ואחר כך יוצק שמן אחר ולותת בו את הסלת וזו היא הבליה, ואחר כך נלושת ונאפת ונפתתת ונתנת בכלי מכלי המקדש ויוצק עליה שמן פעם שלישיית וזו הוא היציקה".

”מקמיצה ואילך מצות כהונה”: מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

צ”ו ע”א) מקרא דבעי כלי ע”כ בעי פנים דאם בחוץ הלא אין הכלי מקדש בחוץ וא”כ במה זה חשיב מעשה כלי”.

ובדעת ריש לקיש נצטרך לומר שרק לענין קידוש אין כלי השרת מתפקדים בחוץ. או לחלופין שדי בכך שכלי שרת מקדשין בחוץ ליפסל (זבחים שם) כדי שייחשבו ככלי שרת לענין עבודת הבלילה (מנחת אברהם, מנחות ט ע”א).¹⁹

עם זאת, גם אם לא לכך נתכוון רבי יוחנן, עצם העובדה שבלילה צריכה כלי שרת עשויה ללמד על כך שהיא מעשה שירות. כך עולה מדברי ה’שיטה מקובצת’ (זבחים מז ע”א אות כט), שביאר את ההבדל בין שחיטה, שלדעתו אינה צריכה כלי שרת, לבין בלילה:

וקשה למורי דמאי שנא שחיטה משאר עבודות וכ”ת משום דכשירה בזר הר בלילה כשרה בזר וטעונה כלי שרת. ותיירץ דבלילה דאינה כי אם בקדשים אע”ג דכשירה בזר היא כשאר קדשים לענין כלי שרת.

גם לפי השיטות הדורשות כלי שרת בשחיטה (עי’ ריטב”א חולין ג ע”א), עדיין יש היבט מיוחד בדרישה לכלי שרת בבלילה. זאת משום שבשחיטה אפשר להסביר את הצורך בכלי שרת לשם קידוש הדם,²⁰ וצורך זה אינו קיים בבלילה. וראו באבן האזל (מעשה הקרבנות ד, ז) שכתב שכלי שרת נדרש (מלבד כשמקדשים בעזרתו) רק ”היכי דהוי עבודה ושירות”, ולכן הקשה כיצד אפשר לומר זאת בבלילה שכשרה בזר.

כפי שראינו, מפשט דברי הרמב”ם (מעשה הקרבנות יג, ה) נראה שהבלילה נעשתה בכלי חול. על כך הקשה הכסף משנה (שם) כיצד יש להבין את דברי רבי יוחנן.

מפרשי הרמב”ם עמלו להסביר נקודה זו בדרכים שונות.²¹ בשם ר’ משה סולובייצ’יק הובא שמכוון שהמנחה התקדשה בכלי שרת, הבלילה פסולה בחוץ אף שהיא עצמה לא נעשית בהכרח בכלי שרת, משום שהיא חלק מ”מעשה המנחה” (חידושי הגרי”ז מנחות ט ע”א ד”ה שם בגמ’ אתמר; מנחת אברהם מנחות ט ע”א). פירוש זה תלו האחרונים בלשון ה’שיטה מקובצת’ שגרס בדברי רבי יוחנן: ”כיון דקדושת כלי הוא”, ומשמע שהמוקד הוא לא בעבודה הנוכחית בכלי שרת אלא בקדושה שחלה על המנחה קודם לכן.²² עם זאת, יש

19. ולא ברור מדוע הקשה הכנסת ראשונים על פירוש זה: ”דאם כן מאי טעמא דריש לקיש”.

20. עי’ שו”ת אבני נזר או”ח עה.

21. באבן ישראל (שם) הסביר שלדעת הרמב”ם די בכך שגמר הבלילה, דהיינו היציקה, תיעשה בכלי שרת, כדי שגם הבלילה תצטרך להיעשות בפנים. הר המוריה (שם) העמיד את דברי רבי יוחנן במנחה שאין בה יציקה ולכן היא זקוקה לכלי כבר בשלב הבלילה (עיין במעשי למלך שדחה תירוץ זה).

22. הגרי”ז שם.

לדחות דיוק זה משום שגם התוספות בחולין (הנ"ל) גרסו כלשון ה'שיטה מקובצת', ולמרות זאת הבינו שהבלילה עצמה נעשתה בכלי שרת.

ה'לחם משנה' (שם) הסביר "דעשייתו בכלי שאמרו שם לאו בכלי שרת הוא". כלומר, רבי יוחנן לא התייחס לקדושת כלי שרת כלל, אלא לעצם החיוב לבלול בכלי כלשהו. ויש לשאול: מדוע העובדה שהבלילה נעשית בכלי חול מוכיחה שהיא צריכה להיעשות בפנים?

בספר מעשי למלך (שם) ביאר שהצורך בכלי מקביל לשיטת הרמב"ם בשחיטה, שדורש שתיעשה בכלי אף שכלי שרת אינו מעכב. כלומר, הצורך בכלי מגדיר את הבלילה, בדומה לשחיטה, כחלק ממצוות המנחה, ולא כפעולת הכשר טכנית. כעין זה כתב גם אבן האזל (מעשה הקרבנות ד, ז): "יש לומר דסבר הגמ' דאם מותר לבלול בחוץ א"כ אין כאן עבודת מנחה כלל ולא שייך להצריך שיהיה הבלילה בכלי".

לסיכום, נראה בפשטות שלפי ההבנה שבלילה צריכה כלי שרת, מסתבר שמדובר בעבודת שירות של ממש (ולא כשחיטה). ואילו אם יש צורך רק בכלי חול, נראה שמדובר בחלק ממצות המנחה שאיננו בהכרח עבודה של ממש. בהתאם, לפי הגישה הראשונה אפשר שלדעת ריש לקיש הבלילה היא כשחיטה, ואילו לפי הגישה השנייה הוא סבור שפעולה הבלילה כלל איננה חלק ממצוות המנחה.

לשאלה זו יכולה להיות השלכה גם על דין היציקה, בשני מובנים:

בדעת ריש לקיש: אם הבלילה צריכה כלי שרת, הרי שהיא דומה בכך ליציקה ואפשר שריש לקיש החולק על רבי יוחנן בבלילה חולק עליו גם ביציקה. אך אם הבלילה צריכה רק כלי חול, מסתבר שביציקה הזקוקה לכלי שרת יודה ריש לקיש שנעשית בפנים. אלא אם נאמר שהצורך בכלי שרת ביציקה אינו מהותי, אלא רק משום שהיא סמוכה לקמיצה, וממילא גם אותה יכשיר ריש לקיש בחוץ, כפי שכתב בספר מעשי למלך (מעשה הקרבנות יג, ה).

בדעת רבי יוחנן: אם עצם הצורך בכלי שרת עומד בבסיס דברי רבי יוחנן, ולדעתו כלי שרת בפנים אינו נחשב כלי שרת, מסתבר שהוא הדין גם ליציקה. אך אם הכלי רק מלמד על איכות עבודת הבלילה, אפשר שאין הדברים אמורים ביציקה. ונראה שזו ההתלבטות שעמדה בבסיס ספיקו של החפץ חיים בזבח תודה (מנחות ט ע"א ד"ה כיון):

לכאורה ה"ה לפ"ז אם עשה היציקה בחוץ פסולה, ונקט בלילה משום ר"ל,²³ ואפשר דיציקה לא חשיב מעשה.

23. נראה שכוונתו לומר שריש לקיש מודה ביציקה משום שהיא מעכבת, או משום שלכולי עלמא צריכה כלי שרת.

"מקמיצה ואילך מצות כהונה": מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

וכך ניסח זאת ה'חזון איש' (מנחות כה, יא):

אי לאו עיכובא דיציקה, אף יצק בחוץ כשר, ואע"ג דבללה חוץ לחומת עזרה פסולה... שאני בלילה דיוצרת צורת המנחה וכל שהוא שלא כמצותה אינה המנחה שבתורה.

כלומר, הבלילה דומה במקצת לשחיטה, שגם אם אינה עבודת שירות היא מעצבת באופן משמעותי את החפצא של הקורבן. ואילו היציקה היא פעולה סתמית יותר, שרק מצרפת את השמן עם הסולת, ויש יותר מקום להתיר לבצע אותה בחוץ.

6. כל הראוי לבלילה אין בילה מעכבת בו

הזכרנו לעיל כי אחד ההסברים האפשריים לדעת ריש לקיש הוא שמכיוון שעצם הבלילה אינה מעכבת, גם גדרה אינם מעכבים. אך יותר משמדובר בסברה אפשרית של ריש לקיש, יש כאן קושייה על עמדתו של רבי יוחנן: כיצד ייתכן שאם בלל בחוץ פסול, אם אפילו כשלא בלל כלל כשר?

ואכן, ה'שפת אמת' (מנחות ט ע"א ד"ה בגמ' בללה) כתב משום קושייה זו שרבי יוחנן לא התכוון לפסול בלילה בחוץ, אלא רק במקרה שבו כל נתינת השמן נעשתה בחוץ. בדומה לכך כתבו התוספות (מנחות יח ע"ב ד"ה ורבי) בתירוצם השני, שלדעת רבי שמעון הפוסל בלילה בזר, על כרחנו שחולק על רבי זירא וסבור שהבילה מעכבת.²⁴ אך התוספות (מנחות ט ע"א) כתבו בדעת רבי יוחנן:

אף על גב דלא בלל כשרה בלל חוץ לחומת העזרה גרע.

וכן כתבו (מנחות יח ע"ב ד"ה ורבי) בתירוצם הראשון בהסבר דעת רבי שמעון:

ויש לומר דבלל זר גרע דמיחל עבודה ומהאי טעמא ניחא בלל מחוץ לחומת העזרה דבפרק קמא דפסול אף על גב דלא בלל כשר.

מה פשר הדבר? כיצד ייתכן שבלילה פסולה גרועה ממצב שבו לא בלל כלל?

התשובה לכך יכולה להינתן מתוך דיון באופי פסול זר וחוץ, או מתוך דיון באופי דין בילה.

יש מהאחרונים שתלו בשני תירוצי התוספות חקירה כללית בדין פסול זרות (מקדש דוד טו, א):

והנה יש לחקור בזה דפסולים מחלי עבודה אי הטעם משום דחשיב כאילו לא נעשית העבודה כלל דאין עבודה כשרה בהם, וא"כ הפסול הוא רק משום חסרון העבודה, או דעבודת פסולים פוסלת הקרבן עצמו.

24. וכך נקט גם המיוחס לרשב"א (מנחות יח ע"ב ד"ה והקשו), ועיין בחזון איש (מנחות כה, יד).

אפשר לנסח זאת באופן הבא: האם הזר פוסל את העבודה, או את הקורבן?²⁵ אם העבודה בלבד נפסלת, מסתבר שהקורבן לא ייפסל אם העבודה עצמה לא מעכבת בו. אך אם הפסול פוגע בקורבן, אפשר שכל כניסה של זר למרחב העבודה יכולה לפגוע בקורבן בלי קשר לחשיבות העבודה הספציפית שביצע. משמע קצת ככיוון זה בדברי התוספות (מנחות ט ע"א):

ולא דמי לההיא דזבחים בפ' קדשי קדשים (דף סג ע"ב) דתלינן טעמא מיצה דמה בכל מקום במזבח כשרה שאם היזה ולא מיצה כשרה דהתם בפנים והכא בחוץ.

אפשר שכוונתם היא שהבעיה היא לא בכך שהעבודה עצמה לא נעשתה כראוי, אלא שפסול "חוץ" חדר דרכה אל הקורבן.

אך יש לדון בשאלה גם מנקודת המבט של חובת הבילה. מה פשר הקביעה ש"כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו"? התוס' (מנחות יח ע"ב ד"ה ואמר) והיראים (תמט) הסבירו בשתי דרכים מדוע אין הבילה מעכבת:

- א. התורה לא ציוותה על פעולת הבלילה, אלא רק תיארה את המנחה כ"בלולה", וכוונתה היא "שתהיה ראויה לבלול". היראים הפליג וכתב שהבלילה עצמה היא מדרבנן בלבד.
- ב. יש מצוות בילה, אלא שהיא לכתחילה בלבד, כמו כל פעולה בקודשים שלא שנה בה הכתוב לעכב.²⁶

שתי הדרכים הללו מתאימות לשני המקורות שהובאו בתוספות לכך ש"כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו":²⁷

- א. התוספות בקידושין (כה ע"א – כה ע"ב ד"ה כל), שנקטו כאפשרות הראשונה, למדו מכך בפשטות גם את החובה שתהיה "ראויה": "דודאי שנה הכתוב בלול כמה פעמים אבל לא כתב בלשון צווי ובלילה משמע דאתא לאשמועינן דלא בעינן אלא ראוי".²⁸

25. בחקירה דומה האריכו האחרונים בעניין מחשבת פסול.

26. עיין רשימות שיעורים (רי"ד סלובייצ'יק) מסכת נדרים עג ע"א: "הרי בילה מהוה חלות שם במנחות שהרי יש בהן מצות לבילה לכתחילה אלא שאינה מעכבת".

27. תלייה זו אינה עולה יפה עם דברי התוספות במנחות (יח:), וכבר עמד על כך המעדני יום טוב (על הרא"ש מקוואות סי' כה, אות ד).

28. ועיין פני יהושע גיטין כח ע"ב ד"ה בא"ד וא"ת.

”מקמיצה ואילך מצות כהונה”: מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

ב. התוספות בנדה (סו: ד”ה כל), שנקטו כאפשרות השנייה, כתבו: ”דסברא הוא דכיון דקפיד קרא לכתחלה לעשות המצוה בעינן שיהא ראוי לכך אף על פי שאינו מעכב דאם לא כן נתבטלה המצוה לגמרי שלא היה יכול לעשותה”²⁹.

נראה שמן המקורות הללו עולות שתי דרכים עקרוניות בהבנת דין ”ראוי לבילה”:

א. אין קשר בין דין ”ראוי לבילה” לבילה עצמה. גם אם הבילה היא לא רק מדרבנן, מדובר במצווה לכתחילה שאינה מעכבת כלל. דין ”ראוי לבילה” מגדיר את החפצא של המנחה ככזו שראויה להיבלל. ניסח זאת היטב הרשב”ם (ב”ב פא ע”ב ד”ה כל): ”שצוה הקדוש ברוך הוא להביא מנחה שיכול לקיים בהן מצות בלילה וכשהוא מביא ששים ואחד מנחה כזו לא צוה להביא והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות”.

יש מקום להבין את היקפו של דין זה בשתי דרכים:

1. דין כללי שמחייב שתהיה אפשרות לבלול את המנחה. יש לדון עד איזה שלב צריכה להיות אפשרות כזו, והאם מניעות טכניות חיצוניות פוגעות בה.

2. דין מקומי בשיעור המנחה. כך הבין הגרי”ז (מנחות ט ע”א ד”ה שם בגמ’ אתמר): ”דכל הדין דאין ראוי לבילה נראה דאינו כלל דין שיהא ראוי לעשות בה מעשה בלילה, אלא שהוא רק דין בשיעור, דאם אינו ראוי לבלול כגון ביותר משישים פסולה המנחה, אבל מה שאינו ראוי לבלילה משום סבות אחרות זה לא איכפת לן, ורק אם אינו ראוי לבלול מחמת השיעור הוא דנפסלת משום שאין זה אלא דין שיעור”³⁰.

ב. מצוות הבילה קיימת בשתי רמות: לכתחילה יש לקיים אותה בפועל, אך לכל הפחות יש לאפשר את קיומה, שלא ”תבטל המצווה לגמרי”³¹. כך משמע גם מלשון הגמרא, ”בילה מעכבת”. דהיינו, אותה מצוות בילה שעשייתה בפועל אינה מעכבת, מעכבת כאשר אי אפשר לעשותה כלל. אפשרות זו יש לנסח בשתי דרכים:

האופן המינימלי, המשתמע מלשון התוספות, הוא שיש חיוב ליצור אפשרות של בילה.

29. וראה גם בתוספות רבינו שמואל (שיטת הקדמונים קידושין כה ע”א): ”דסברא הוא כיון דהוצרך

הכתוב בלולה אף על גב דלא מעכבא צריך הקרבן שיהא ראוי למה שצוה לעשות בו”.

30. ראה בהמשך דבריו שהתלבט בעניין: ”וראיה לזה ממנחת ריקין דאין בה כלל דין בלילה דהרי מושחין את הרקיקין בשמן ולא יוצקין בתוכה, ומ”מ אין מביאין יותר משישים עשרון, ורואים מזה דכל הדין דבעינן ראוי לבילה הוא רק דין בשיעורא, והשיעור שוה בכל המנחות, אמנם צריך לעיין במתני’ דלקמן (דף פ”ט ע”ב) לענין מנחת נסכים של פרים וכבשים שנתערבו קודם בלילה דפסול, וכתבו בתוס’ שם (ד”ה ואם) דהיינו מטעם שאינו ראוי לבילה, אף שאינו שייך שם לדין שיעור, וצ”ע”.

31. וכן משמע ברש”י (מנחות יח ע”ב ד”ה ושאין; נדה סו ע”ב ד”ה כל). עי’ מגד יעקב (מנחות סי’ מו וסי’ קעה).

באופן אחר אפשר להבין שמבחינה עקרונית הבילה עצמה מעכבת. אלא שדין "הראוי לבילה" מבוסס על עיקרון דומה לדין "כל הראוי ליזרק כזרוק דמי".

נחדד הגדרה זו מתוך דברי התוספות בפסחים (צד ע"ב ד"ה ואין). התוספות הקשו למאן דאמר "אין דרך רחוקה לטמא", דהיינו שטמא אינו פטור מעשיית הפסח גם כשנמצא בדרך רחוקה: "קצת תימה כשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח ואם ימול ויטהר יפטר". ותירצו: "מיהו דוגמת זה מצינו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו". כלומר, דווקא אדם טהור פטור מעשיית הפסח, משום שהוא ראוי לעשות אותו. וודאי הוא שהמוקד במצוות הפסח הוא בעשיית הפסח, ולא בהיות האדם "גברא שראוי להקריב פסח". ונראה שהתוספות הבינו שהיות האדם ראוי מחילה עליו פטור.³²

כעת נשוב לשאלתנו:

אם אין כל משמעות מדאורייתא לפעולת הבילה, מסתבר שאין פסול זרות או חוץ יכול לפעול משהו דרכה.

מאידך, אם נבין שהבילה היא עבודה שאינה מעכבת, אפשר להבין שכאשר היא נעשית בפסול היא גרועה ופגומה יותר מאשר אם לא נעשית כלל, אך דווקא אם פסול זר פוגע בקורבן עצמו, או אם עבודה פסולה פוסלת את הקורבן כולו.

בשם הגר"מ הובא (בגרי"ז מנחות ט ע"א) שלאחר שבלל זר נחשבת המנחה כ"אינה ראויה לבילה", משום שהיא כבר בלולה באופן פסול.³³ נראה כי לדעתו לא די בכך שהמנחה תהיה בלולה בחפצא, אלא שיש דין של מצוות מעשה בילה, וכאשר אין אפשרות לקיים את המצווה בפועל, היא מעכבת.

באופן אחר ניסח זאת בשו"ת צמח יהודה (ד, ב):

אין הגדר דהתורה הק' אומרת שלא בלל סתם כשר, אלא שאומרת שנחוץ "ראוי" לבילה, ואם אינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו לכן שפיר פוסל חוץ וזר בכה"ג, דאף שלא בלל רק אמרינן "כאלו" בלל, ולהכי שבלל בחוץ פסול, וכן כשבלל זר, דהרי חזינן שבלל שלא כדינו.

במילים אחרות: חובת הבילה היא חובה גמורה. אלא שאפשר להיפטר ממנה כאשר המנחה "ראויה לבילה", ולא כאשר נעשתה בפועל בילה פסולה.

32. וראה בצ"ח (פסחים סט ע"ב ד"ה ואף) ובעונג יום טוב (סי' יג) שהקשו על דברי התוספות.

33. עיינו בשיעורי ר' משולם שהקשה מהתוס' יח ע"ב שהשוו לזר שמיחל עבודה, ומשמע שאין זה משום "אינו ראוי".

"מקמיצה ואילך מצות כהונה": מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

דיון זה עשוי להשליך על חקירתנו העקרונית בעניין משמעות דין זר וחוץ ביחס לעבודת הבליחה.

אפשר להבין שבכך בדיוק נחלקו האמוראים. ה'חזון איש' (מנחות כה, יח) כתב שלריש לקיש כיון שלא צריך כהונה נחשב כשבלל בחוץ כאילו לא בלל כלל. כלומר, לא נחלקו על דין "חוץ", שלכו"ע פסול, אלא במעמד הבליחה כעבודה. **לריש לקיש** צ"ל שזו עבודה שהיא עצמה אינה יכולה להיפסל, ורק פסול זרות יכול לחדור דרכה. ואילו **לרבי יוחנן** זו עבודה גמורה.

אך אפשר ללמוד מכאן שגם לדעת רבי יוחנן פסול זר וחוץ אינם מלמדים על כך שלעבודה עצמה יש חשיבות, אלא שהיא מהווה פתח שדרכו יכולים הפסולים להיכנס. כלומר, דבריו לא נובעים מקביעה בנוגע לעצם הבליחה, אלא לכך שהמנחה כבר נכנסה למרחב של פנים וכלי שרת ולכן היא נפסלת בחוץ. וכפי שביאר הגר"מ את סברת כלי שרת.³⁴

7. משמעות הבליחה והיציקה

ראינו עד כה שלוש גישות עקרוניות בנוגע למעמד הבליחה והיציקה. אפשרות אחת היא שמעמדן שווה למעמד השחיטה, שהיא עבודה המקדמת את הקרבת החפצא בלי שיש בה מעשה שירות מצד הגברא. אך ראינו גם שתי אפשרויות שונות בכיוונים הפוכים: בדעת ריש לקיש אפשר להבין שמדובר בפעולות הכנה והכשר שכלל אינן חלק מן העבודה, והן שקולות כנגד פיטום וגידול הבהמה לפני הבאתה אל המקדש. ואילו בדעת רבי יוחנן אפשר להבין שמדובר בעבודות שירות של ממש, הנעשות על ידי הבעלים.

אפשרות זו, האחרונה, עשויה ללמד על הבדל מהותי בין עבודת הזבח לעבודת המנחה. בעבודת הזבח מעשה השירות הוא רק זה שעושים הכוהנים, בעבודות המסורות להם. תפקיד הבעלים הוא רק להוביל את החפצא אל נקודת הפתיחה של מעשה ההקרבה שלו. לעומת זאת, בעבודת המנחה יש פן של שירות גם בעבודת הבעלים. עצם ההכנה של המנחה נחשבת כעבודת שירות, עוד בטרם הגיע שלב ההקרבה שלה.

הבחנה זו עולה יפה עם ההבחנה העקרונית בין זבחים למנחות, כפי שבאה לידי ביטוי בדברי הברייתא (מנחות קד ע"ב):

אמר ר' יצחק: מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה נפש? אמר הקדוש ברוך הוא: מי דרכו להביא מנחה? עני, מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני. א"ר יצחק: מה נשתנית מנחה שנאמר בה חמשה מיני טיגון הללו? משל למלך בשר ודם

34. את הרעיון של פתח כניסה של דין זרות בלי שיש חשיבות למעשה העבודה עצמו, ננסה לברר יותר להלן.

שעשה לו אוהבו סעודה ויודע בו שהוא עני, אמר לו: עשה לי מן חמשה מיני טיגון כדי שאהנה ממך.

כבר עמדו על כך שעיקר חשיבות הזבח במתנת הבשר שנאכל על גבי המזבח, בעוד שעיקר חשיבות המנחה במעשה הקרבתה.³⁵ לפי דברינו הבדל זה מוביל לשוני בתפקיד הבעלים בשני סוגי הקורבנות: בעוד שבזבחים תפקידו הוא רק להביא את החפץ שבו נעשית העבודה, הרי שבמנחות עצם מעשה ההכנה שלו נחשב לחלק מעבודת השירות.

ב. מקמיצה ואילך מצוות כהונה

1. מנחות שאינן נקמצות

עד כה עסקנו בפעולת הבלילה כשלעצמה, אך אפשר שיש לראות אותה בהקשר רחב יותר. בגמרא (מנחות יח ע"ב) הובאה סתירה בין שני מקורות בשאלת הכשר יציקה בזר. הגמרא הכריעה שמדובר במחלוקת תנאים, אך קודם לכן העלתה אפשרות לחלק בין סוגים שונים של מנחות:

אמר רב נחמן, לא קשיא: כאן במנחת כהנים,³⁶ כאן במנחת ישראל; מנחת ישראל דבת קמיצה היא, מקמיצה ואילך מצוות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשירה בזר; מנחת כהנים דלאו בת קמיצה היא, מעיקרא בעיא כהונה. אמר ליה רבא: מכדי מנחת כהנים מהיכא איתרבי ליציקה? ממנחת ישראל, מה התם כשירה בזר, אף הכא נמי כשירה בזר!

איכא דאמרי:³⁷ אמר רב נחמן, לא קשיא: כאן בנקמצות, כאן בשאין נקמצות; אמר ליה רבא: מכדי שאין נקמצות מהיכא איתרבי ליציקה? מנקמצות, כנקמצות, מה התם כשירה בזר, אף הכא נמי כשירה בזר!

דעת רבא פשוטה לכאורה: בלילה ויציקה מתפקדות בפשטות באותו האופן, בין במנחת כהנים ובין במנחת ישראל, והיעדר הקמיצה במנחת כהנים לא אמור להשפיע עליהם. וכן הקשה הגר"ז (שם ד"ה שם בגמ' כאן) על דברי רב נחמן:

35. ראה במאמרו של הרב ברוך ויינטרוב, אסיף א (תשע"ד).

36. קצת צ"ע כיצד העמיד את הברייתא שהובאה בשם רבי שמעון במנחת כהנים, שהרי היא מתייחסת גם להגשות, ולר"ש מנחת כהנים לא טעונה הגשה (מנחות ס ע"א). וי"ל שכוונת הגמרא רק לומר שהיציקות והבלילות הטעונות כהונה הן במנחת כהנים.

37. מה המחלוקת בין הלישנות? ע"י בספר 'לשרת בקדש' (עמ' ט). ובספר רווחא שמעתא (מנחות יח ע"ב) וספר תורת המנחה (עמ' יב) כתבו שלל"ק י"ל שבמנחת נסכים היציקה והבלילה כלל אינן חלק מסדר עבודתה אלא רק אופן הכנת המנחה.

”מקמיצה ואילך מצות כהונה”: מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

וצ”ע דמנחת כהנים הרי לא נשתנה דין יציקה דידה וכל מעשיה משאר מנחות ורק נשתנה דינה לענין קמיצה וא”כ מאי שיך לומר דהדין יציקה שלה בעיא כהונה.

עם זאת, יש שכתבו שהרמב”ם פסק להלכה את החילוק של רב נחמן (ארץ צבי א, צז; אבן האזל מעשה הקרבנות יב, כג).

כדי להבין את שיטת רב נחמן יש לומר שאת דרשת ”מקמיצה ואילך” אפשר להסביר בשתי דרכים שונות:

א. הדרשה מלמדת שכל הפעולות שנימנו קודם הקמיצה אינן פעולות חשובות בעבודת המנחה, ועל כן אינן צריכות כהונה. לפי הבנה זו, אין סיבה לחלק בין סוגים שונים של מנחות.

ב. הדרשה מלמדת על נקודת ההתחלה של עבודת ההקרבה של המנחה, בלי קשר לאופי הפעולות עצמן. ממילא, באופן עקרוני אפשר לחשוב על קביעת נקודת פתיחה שונה למנחות שונות. [בדומה ללחמי תודה, שכלל לא הגיעו למקדש בשלב הבלילה].

אפשר שחילוק זה עולה מן ההבדל בין סגנון הספרא לסגנון הגמרא: בספרא נאמר שיציקה ובלילה כשרות בזר, ואילו בגמרא נאמר ”מקמיצה ואילך מצוות כהונה”³⁸.

לפי דברינו, החילוק של רב נחמן מבוסס על שתי הנחות:

א. הצורך בכהונה תלוי בנקודת פתיחה מסוימת בעבודת המנחה, ולא באופי העבודות עצמן.

ב. נקודת הפתיחה במנחות שאינן נקמצות נמצאת לפני הבלילה.

נתחיל מהוכחת ההנחה השנייה. התוספות (סוכה נ ע”א ד”ה ואי) האריכו להוכיח שקדושת כלי לא גורמת למנחה להיפסל ביוצא. ובתוך דבריהם סייעו קביעה זו:

וא”ת כיון דבקדושת כלי לא מיפסלא ביוצא מנחת כהנים וחביתי כהן גדול דלית בהו קמיצה ונסכים הבאים בפני עצמן אימת מיפסלי ביוצא וי”ל ודאי דבאותן מועיל קידוש כלי.

38. אפשר ששתי ההבנות הללו תלויות באופן הדרשה. הריצ”ד עמד על כך שאפשר להבין את הדרשה בשתי דרכים: קריאה פשוטה; ודרשת ”והביאה”. כלומר: לפי הספרא מדובר בחלוקה פשוטה של הפעולות שבפסוק, ואילו הגמרא יוצרת דין של ”מקמיצה ואילך”. יש להעיר כי בגמ’ ברכות לא ע”א נראה שבשחיטה זו קריאה פשוטה של שמואל בפסוק. מאידך ביומא כז ע”א משמע שזו דרשה מיוחדת. עי’ גבו”א שם ד”ה והקריבו.

כלומר, במנחת כוהנים קיימת קדושת קורבן כבר משלב קידוש הכלי הראשון. ממילא יש מקום להבין שכל המלאכות הנעשות לאחר שלב זה חייבות כהונה.³⁹

ההנחה הראשונה מורכבת יותר, וחשובה יותר לענייננו, ואנו נדון בה מתוך התבוננות בעבודות שונות הנמצאות משני צדדיה של פעולת הקמיצה.

2. תנופה והגשה

מלבד היציקה והבלילה, ישנן מלאכות נוספות קודם הקמיצה, הכשרות גם הן בזר, כפי שמפורש בתוספתא (מנחות יא, ד):

לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים ובזר כשרות עד שיבואו לבית הקמיצה.⁴⁰

עם זאת, מפשט הפסוקים עולה כי ישנן פעולות נוספות שנעשות על ידי הכהן. כך למשל מתוארת פעולת ההגשה (ויקרא ב, ח):

והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה' והקריבה אל הפה והגישיה אל המזבח.

וכך נאמר בתיאור פעולת התנופה (במדבר ה, כה):

ולקח הפה מיד האשה את מנחת הקנאת והניף את המנחה לפני ה' והקריב אתה אל המזבח.

בדברי הראשונים אפשר למצוא כמה דרכי התמודדות עם היחס בין פסוקים אלו לכלל ש"מקמיצה ואילך מצוות כהונה". עמדה קיצונית וחריגה אפשר למצוא בתוספות במגילה (כ ע"ב ד"ה לקמיצה):

תנופה והגשה אין צריך בהו כהן במנחה לפני הקמיצה.

מדבריהם נראה שקיבלו באופן מוחלט את דרשת הגמרא, ונדחקו כנראה לפרש את הפסוקים שלא כפשטם (או כדרישה לכתחילה). עם זאת, נראה שעמדה זו נסתרת גם מן המשנה (קידושין לו ע"א):

הסמיכות, והתנופות, וההגשות, והקמיצות... נוהגים באנשים ולא בנשים.

ודוחק יהיה לומר שפסולות בנשים וכשירות בזרים.

ואכן, הרמב"ן (ויקרא ב, ב; וכעין זה בקידושין לו ע"א ד"ה הגשות ובריטב"א שם ד"ה הגשה) הוביל קו הפוך, שסייג מאד את הדרשה הנ"ל:

39. ועיין במקדש דוד (ז, ג) שדן מהי נקודת ההתחלה של עבודת ההולכה במנחת כוהנים.

40. וגם הן טעונות כלי פנים, כמבואר בגמרא (מנחות צו ע"א, ע"י רש"י ותוס' שם וחידושי הגרי"ז מנחות נה ע"א ד"ה והנה).

”מקמיצה ואילך מצות כהונה”: מעמדן של פעולות ההכנה בקורבן מנחה

וצריך שנבאר שאין מצות כהונה מתחלת בקמיצה, שהרי הגשה קודמת לקמיצה והיא פסולה בזר... אבל מה שאמרו מקמיצה ואילך מצות כהונה, כונתם כי מקמיצה זו הכתובה בפסוק הזה ואילך מצות כהונה, לא בדברים שהקדים הכתוב בכאן לקמיצה, שהרי בפרשה זו הזכיר יציקה ונתינת לבונה והבאה אל הכהן וקמיצה, ולא הוזכרה כאן הגשה אל המזבח. נמצא שכל האמורין כאן קודם קמיצה כשרין בזר, שהם יציקה ובלילה והבאה.

את דברי הרמב”ן אפשר להבין בשתי דרכים:

א. אין נקודת פתיחה שממנה מתחילה מצוות הכהונה. אלא שברצף הפעולות המתואר בפסוק, הכולל יציקה, הבאה וקמיצה, הפעולות הראשונות אינן צריכות כהונה.

ב. יש נקודת פתיחה שממנה מתחילה מצות הכהונה. אלא שנקודה זו איננה דווקא בקמיצה אלא בתנופה, או בהגשה (במנחות שאין בהן תנופה). הביטוי ”מקמיצה ואילך” מתייחס למנחות שאין בהן הגשה ותנופה, או לתיאור שהושמטו ממנו עבודות אלו.

כהבנה זו נראה להוכיח מדברי ה’ליקוטי הלכות’ (יח ע”ב), שכתב שהכשר זר בבלילה נלמד מכך שהיא קודמת ליציקה. כלומר, הדרשה קבעה נקודת התחלה למצוות כהונה בין היציקה לקמיצה, ואפשר שנקודה זו היא בתנופה או בהגשה.

אפשרות ביניים היא שאכן נקודת הפתיחה המהותית היא בקמיצה, כדעת התוספות במגילה, ולמרות זאת הגשה ותנופה צריכות כהונה.

אפשר להסביר אפשרות זו בשתי דרכים, העולות מדברי רש”י במסכת סוטה (יט ע”א ד”ה מתני’):

אין מצות כהונה במנחות אלא מקמיצה ואילך והגשה נמי תחילת קמיצה היא שאין זר קרב למזבח.

הטיעון הייחודי בדברי רש”י הוא ש”הגשה תחילת קמיצה”. נראה כי כוונתו היא שבאופן עקרוני כהונה נדרשת רק בעבודות ההקרבה המתחילות מן הקמיצה, אלא שההגשה מהווה כבר את תחילת עבודת הקמיצה.⁴¹ לפי הבנה זו מסתבר לכאורה שבמנחות שאין בהן קמיצה לא יהיה צורך בכהונה בהגשה, אך אין זה מוכרח כי אפשר שבמנחות אלו ההגשה היא כבר תחילת ההקטרה.⁴²

נקודה נוספת בדברי רש”י היא ההסבר לצורך בכהונה בכך ש”אין זר קרב למזבח”. רעיון זה נמצא גם בדברי התוספות (מנחות ט ע”א ד”ה מקמיצה):

41. רש”י התעלם מעבודת התנופה, ראה באיזהו מקומן (סוטה יט ע”א) שעמד על כך והציע שלדעת רש”י עיקר התנופה בבעלים.

42. ראה: דף על הדף (סוטה יט ע”א).

הגשה ותנופה נמי בעו כהונה שאין זר קרב אצל המזבח אלא הכא בד' עבודות שבמנחה איירי שמתחילין משעת קמיצה.

בעבודות שנאסרו משום "אין זר קרב אצל מזבח", כבר חקר המשנה למלך (ביאת מקדש ט, טו) מה אופי הפסול, והראה כי לדעת הרמב"ן מדובר בפסול הנובע מאופי העבודות עצמן, ואילו לדעת הרמב"ם והתוספות יסודו של הפסול באיסור כניסת זר לעבודה. ממילא יש מקום להבין שאופי הפסול של הגשה בזר שונה מן הפסול שמקמיצה ואילך.

הבחנה זו עשויה להסביר את פסיקת הרמב"ם (פסולי המוקדשין יא, ז):

כל המנחות שיצק עליהן השמן פסול לעבודה כגון הזר וכיוצא בו, או שבללן או פתתם או מלחן כשירות, הגישן או הניפן, חוזר הכהן ומגיש או מניף ואם לא הגיש ולא הניף הכהן כשירות, שנאמר והביאה אל בני אהרן וקמץ, מקמיצה ואילך מצות כהונה למד על יציקה ובלילה שכשירה בזר.

הרמב"ם פסק שאם הגיש זר צריך הכהן לשוב ולהגיש, וחתם את דבריו בדרשה: "מקמיצה ואילן מצות כהונה". אפשר שהדרשה הובאה רק ביחס להכשר יציקה ובלילה, אך המב"ט (קרי' ספר שם) הבין שההגשה עצמה כשירה בדיעבד:

חוזר הכהן ומגיש או מניף, דכהונה בעי משום דאין זר קרב לגבי המזבח, אבל אם לא חזר כשרות דמקמיצה ואילך היא מצות כהונה.⁴³

כמו כן, אפשר שעצם היכולת של כהן לשוב ולהגיש, בניגוד לקמיצת זר שאי אפשר לתקנה, קשורה לאופי השונה של הפסול.⁴⁴

גם אם ההגשה פסולה לגמרי, אופי הפסול יכול להיות שונה מזה שבשאר עבודות, כפי שכתב בספר משאת המלך (סימן שעג):

היה נראה לומר דאע"פ דילפינן ממה שאין זר קרב אצל מזבח דבעי כהונה אין זה אלא דמה שיש כאן עבודת מזבח היא המצריכה כהונה בכל דיניה, אבל מצד דיני המנחה לא שמענו דיצטרכו כהונה, ואמנם המנחה תפסל בלא כהונה כיון דדינה שתעשה בה עבודת מזבח והרי עבודת מזבח בעי כהונה, אבל אין זה מדיני המנחה שצריכה כהונה מצד עצמה, וא"כ יש להבין שי' התוס' דלא יצטרכו יום להגשה דאין דין כהונה דאה"נ דלמעשה בעינן כהונה כמוש"נ מצד עבודת המזבח יש כאן, אבל כיון דמדיני המנחה עצמה לא נאמר כהונה א"כ לא יפסל בה עבודת לילה שהרי לילה אין פוסל אלא בהמנחה אבל עבודת מזבח הרי יש ביה אף בלילה.

43. ראה במאמרו של הרב אריה ז'ולטי, בענין אין זר קרב לגבי מזבח, מוריה, שנה תשיעית, גליון ג-ד (צט-ק), כסלו תשמ"מ, עמ' עב-עז.

44. עיין מהרי"ט קידושין לו ע"א; גרי"ז מנחות כ ע"א ד"ה והנה; גבורת יצחק סוטה יד ע"ב.

3. מליחה

בעוד התנופה וההגשה הן עבודות הקרבה שנעשות קודם הקמיצה, הרי שהמליחה נראית כעבודת הכנה שנעשית לאחר הקמיצה.⁴⁵ האפשרות של מליחה בזר עלתה בגמרא (מנחות כ ע”א) תוך ניסיון ליישב את המשנה (יח.) שהכשירה כש”לא מלח” עם הברייתא שקבעה שהמליחה מעכבת:

אמר רב יוסף: רב כתנא דידן ס”ל, דאמר: לא מלח – כשר. אמר ליה אביי: אי הכי, לא יצק נמי – לא יצק כלל! אלא לא יצק כהן אלא זר, הכא נמי לא מלח כהן אלא זר! אמר ליה: וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח?

הגמרא דחתה את האפשרות לומר שהמשנה הכשירה מליחת זר, משום שלא יעלה על הדעת שזר קרב אצל מזבח. התוספות (מנחות יח ע”ב ד”ה ורבי) כתבו שאין צורך בסברה זו:

ובלאו האי טעמא בעי דמקמיצה ואילך מצות כהונה ומליחה אחר קמיצה.⁴⁶

מאידיך, הרמב”ן על התורה (ויקרא ב, יא) כתב:

ואמר הכתוב בשאור ודבש לשון רבים, כי עם אהרן ובניו ידבר. וחזר ואמר וכל קרבן מנחתך במלח תמלח – כי יחזור אל מביא המנחה שאמר בו בתחלת הפרשה ”ואם מנחת מרחשת קרבנך“. והטעם, כי המליחה כשרה בזר כמו יציקה ובלילה.

וכן פסק הרמב”ם (פסולי המוקדשין יא, ז) שאם מלחן זר כשירות.⁴⁷ ובפירוש המשנה (מנחות ג, ב) פירש כהוא-אמינא של הגמרא:

רוצה לומר לא יצק כהן ולא מלח כהן אלא זר הרי זו כשרה, לפי שהכלל אצלינו מקמיצה ואילך מצות כהונה.⁴⁸

העולה מכאן, שהתוספות והרמב”ן לשיטתם בביאור הדרשה. לדעת התוספות, המוקד בדרשה הוא בנקודת הזמן של הקמיצה, וממילא כל פעולה שנעשית לאחר מכן צריכה כהונה. לעומת זאת הרמב”ן סבור שאין חשיבות לנקודת זמן מסוימת (כפי אחת האפשרויות שהצענו בדבריו, ודלא כליקוטי הלכות), ויש לבחון כל פעולה לפי אופייה ותפקידה. בדעת

45. יש להעיר שבעבודת הזבחים מצאנו שהפשט וניתוח כשרים בזר למרות שנעשים אחרי הקבלה (יומא כז ע”א), ראה בתפארת ישראל (בועז, זבחים פרק יד, אות ג).

46. ועי’ שטמ”ק מנחות כ ע”א אות א.

47. בהלכות בביאת מקדש (ט, ה) מנה הרמב”ם את המליחה בין העבודות שזר פסול בהן ואינו חייב מיתה, ראה בהערות לשו”ת נודע ביהודה (תניינא יו”ד מג) שדן בכך. אך גם הבלילה והיציקה מנויות שם, והאחרונים האריכו לדון בביאור הדבר (ראה בנושאי הכלים שם).

48. עיין חידושי הגרי”ז מנחות כ ע”א ד”ה והנה.

הרמב"ם נראה ללמוד מכאן שהוא סבור כרמב"ן, ולא כדברי המבי"ט שהובאו לעיל. יצויין עם זאת שהמבי"ט עצמו (בקרית ספר שם) היה מודע לבעיה וכתב שהמליחה והפתיתתה כשרות בזר משום "דהו קודם קמיצה", והאחרונים דנו בדבריו.⁴⁹

4. סיכום: היחס בין החקירות

לסיכום, ממחלוקות הראשונים סביב תנופה, הגשה ומליחה עולה כי את דין "מקמיצה ואילך" אפשר להבין בשתי דרכים עקרוניות:

א. חילוק מקומי בין עבודות שירות הטעונות כהונה לעבודות הכנה שאינן טעונות כהונה. (רמב"ן; רמב"ם)

ב. נקודת זמן שבה נכנסת המנחה למסלול של הקרבה שצריכה כהונה. (תוספות)

נראה שדברי רב נחמן, המחלק בין מנחות הנקמצות לשאינן נקמצות, מבוססים על ההבנה השנייה, ואילו דברי רבא עשויים להוביל אותנו לאפשרות הראשונה.

מסברה נראה כי שתי האפשרויות הללו תלויות גם בחקירה שבה עסקנו לעיל בעניין הבלילה. אם נבין שהכשר זרות מגדיר את הבלילה והיציקה כעבודות הכנה שכלל אינן חלק ממסלול ההקרבה, מסתבר שמדובר בקביעה מקומית ביחס לפעולות אלו, וודאי שאי אפשר לומר כן ביחס להגשה ולתנופה. מאידך, אם נאמר שמדובר בעבודות שירות שהוכשרו בזר, אפשר יהיה לכלול בהכשר גם את פעולות התנופה וההגשה, מתוך תפיסה שגם עבודות הקרבה כשרות בזר כל עוד לא נכנסה המנחה לרשות מזבח וממילא גם לרשות עבודת הכוהנים.

ואכן, נראה כי התוספות והרמב"ם הולכים לשיטתם בנקודה זו. שהרי התוספות נקטו שהבלילה צריכה להיעשות בכלי שרת, וכבר עמדנו על כך שלפי שיטה זו אין חיסרון מהותי בעבודות שלפני הקמיצה, אלא שעדיין לא הגיעו לרשות הכוהנים. ואילו הרמב"ם סבור שהבלילה נעשית בכלי חול, ונראה כי לדעתו מדובר בעבודות גרועות במהותן, ואין הדבר קשור לנקודת מעבר מסוימת המתרחשת בקמיצה.

49. ראה בצרור החיים ובמעשה רוקח על הרמב"ם (פסולי המוקדשין יא, ז) שדחו את דבריו. מאידך, ראה בצרור החיים (איסורי מזבח ה, יב) שהאריך להצדיק את המבי"ט.

ברכת המצוות בארבע עבודות הזבח

- א. פתיחה
- ב. ברכות המצוות – דאורייתא או דרבנן?
- ג. הקרבת קורבן – 'מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה'?
- ד. תהליך הקרבת קורבן – מצווה אחת ארוכה או סדרת מצוות קצרות?
- ה. ברכות רבות על מצווה אחת
- ו. ארבע עבודות – במשנה, בגמרא ובפוסקים
1. שיטת התוספתא – ברכה כללית
2. הברכות המוזכרות במשנה ובגמרא
3. שיטת האבודרהם
4. שיטת בה"ג
5. שיטת הרמב"ם
6. שיטת ערוך השלחן
- ז. סיכום והלכה

א. פתיחה

ברכות המצוות הן מההתרחשויות המשמעותיות המלוות אותנו לאורך היום. מיד בקומנו בבוקר, קודם ברכות השחר, אנו מברכים: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על נטילת ידיים"; ובמהלך היום, לפני כל מצווה ומצווה שאנו מקיימים, אנו מברכים את ה' על שפע הזכויות שזיכנו.

בבואנו לדון באופן קיום עבודת הקורבנות בבית המקדש, אחד העניינים המעשיים ביותר הוא ברכות המצוות: על מה מברכים ועל מה לא, מתי מברכים ומהו נוסח הברכות. דווקא השאלות האלו כמעט שאינן זוכות להתייחסות במשנה, בגמרא ובפוסקים, ונזכרות לרוב בדרך אגב. בחלקו הראשון של המאמר, ננסה להתחקות בקצרה אחר מקור ברכות המצוות וכלליהן, ובעקבות כך ננסה להבין היכן במקדש מברכים. מקוצר היריעה לא נתייחס במאמר לכל מצוות המקדש, ובחלקו השני נעסוק בעיקר בשאלה האם מברכים על ארבע עבודות הזבח: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה.

במקדש יש כמה סוגים שונים של עבודות. העבודה המרכזית שבה רוב העיסוק במהלך היום היא עבודת הקורבנות, המורכבת מפרטים רבים: סמיכה, שחיטה, קבלת הדם, הולכתו

* תודה רבה לרב שמואל אריאל שעבר על מאמרי בתשומת לב רבה, וזיכה אותי בהערות והארות משמעותיות.

וזריקתו; הפשטה, ניתוח, הקטרת האמורים ואכילת הבשר או שריפתו. האם יש כאן מצווה אחת, או כמה מצוות? האם מברכים פעם אחת על כל מעשה הקורבן, או שמברכים על כל שלב בפני עצמו? ניתן להציע גם אפשרות ביניים: אולי חלק מעבודות הקורבן משמעותיות יותר, או כוללות יותר, ורק עליהן מברכים. שאלה דומה מתעוררת בנוגע למנחות. מלבד עבודת הקורבנות, יש במקדש עבודות נוספות כגון הקטרת הקטורת, הדלקת המנורה, עריכת לחם הפנים, ועוד. יש גם עבודות הכנה, כגון הכנת הקורבנות או הקטורת, לבישת בגדי הכהונה, קידוש ידיים ורגליים ועוד. האם מברכים על כל עבודה ומלאכה במקדש בפני עצמה? אפשרות אחרת שניתן להעלות, היא ברכה אחת כללית. כל כוהן הקם לעבודה, מברך בבוקר ברכה אחת על כל עבודות היום, בדומה לברכות התורה שאנו מברכים בבוקר, או לטבילה שטובלים הכהנים בבוקר לעבודת היום כולו.

ב. ברכות המצוות - דאורייתא או דרבנן?

מהו המקור הראשוני ביותר לברכות המצוות? שאלה זו תלויה בשאלה היסודית: האם החיוב בברכות המצוות הוא מדאורייתא או מדרבנן. הגמרא (ברכות כא, א) לומדת את מקורן של שתי ברכות מן התורה: ברכת המזון וברכות התורה. ברכת המזון נלמדת מהאמור "ואכלת ושבעת וברכת", וברכת התורה (שהיא ברכה על מצווה) נלמדת מהאמור "כי שם ה' אקרא הו גדל לא-להינו". הגמרא קובעת שאין ללמוד מברכת המזון לברכות התורה ולהיפך, משום שלכל ברכה יש מאפיינים המייחדים אותה: מה לברכת המזון שכן נהנה, ומה לברכת התורה שכן חיי עולם. מהגמרא הזו נלמדים שני דברים חשובים לענייננו:

1. הגמרא מדגישה שאין ללמוד מברכות המצוות לברכות הנהנין. לכן במאמר אנו נתעסק בברכות המצוות בלבד.

2. הגמרא לומדת מהפסוקים את ברכת התורה, שהיא ברכת המצוות.

לאור זאת, יש לברר האם לומדים מברכת התורה לשאר ברכות המצוות. הירושלמי (ברכות ו, א) אכן לומד כך:

ומניין שכל המצות טעונות ברכה? רבי תנחומא רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר: "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה", הקיש תורה למצות: מה תורה טעונה ברכה, אף מצות טעונות ברכה.

בבבלי לא מצאנו שום אזכור לכך, ולהיפך: בגמרא (ברכות טו, א) נאמר שהברכה על הפרשת תרומה, היא מדרבנן. במקום נוסף (שם לג, א) נאמר באופן כללי שהברכות תוקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה, ונראה שאף ברכות המצוות בכלל זה. אמנם, נושא הסוגיה שם הוא היכן קבעו את חיוב ההבדלה. לכן רבים הסבירו¹ את כוונת הגמרא באמרה שאנשי כנסת

1. עיינו למשל במאירי (שם) וברשב"א (שו"ת ד, רצה).

הגדולה **תיקנו**, שתקנתם עוסקת בנוסח, באופן הקיום, ולא בעצם החיוב שהוא מדאורייתא. מכיוון שניתן להסביר כך גם בשאר הדברים שעליהם מדברת הגמרא, ההוכחה מכאן לא חזקה.

נמצאנו למדים שלמעט ברכת התורה, ישנה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי האם חיוב ברכות המצוות הוא מדאורייתא או מדרבנן. אנו מנהגנו כשיטת הבבלי, ולכן נראה כי ברכת התורה היא מדאורייתא, וברכות שאר המצוות הן מדרבנן.^{2 3}

ג. הקרבת קורבן - 'מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה'?

המקור לברכת המצוות הוא דרשה או תקנה כללית. כמעט שאין התייחסות ספציפית למצווה כזו או אחרת, ולכן לא ניתן לדייק לגבי 'סוגים מסוימים' של מצוות. כך בין אם הברכות מדאורייתא ובין אם הן מדרבנן. עם זאת, בפועל יש מצוות רבות שאין מברכים עליהן, כגון: כיבוד הורים, צדקה, כבוד ועונג שבת, שימוח חתן וכלה, השבת אבדה, ועוד רבות. ראשונים ואחרונים רבים נדרשו לשאלה, מדוע במצוות מסוימות מברכים ובמצוות

2. אמנם באחרונים ניטשה מחלוקת האם ברכות התורה אכן מדאורייתא או שכל הלימוד בגמרא הוא אסמכתא בעלמא. אך ניתן לסכם את דבריהם בכך שאין הוכחה חזקה לאף אחד מהצדדים, ולכן הלכה מחמירים במקומות הנוגעים לעניין. להרחבה ניתן לעיין באחרונים על שו"ע (או"ח סי' מז). עוד דעה יוצאת דופן בעניין היא דעת האג"מ (או"ח ח"ב סי' ג): לשיטתו ברכת השבח שבברכות התורה היא מדאורייתא, ואילו ברכת המצוות שם היא מדרבנן.

3. בידיו המעשרות אומר האדם: "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" (דברים כו יג). דורש שם הספרי (שג), וכן מביאה המשנה (מעשר שני פ"ה מי"א): "לא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עלי". נראה כי יש כאן מקור מן הפסוקים לברכת הפרשת המעשרות! יתרה מכך, הגמרא (ברכות מ, ב) מדייקת מהמשנה הזו הלכה בהלכות ברכות - האם "כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה" או "...שאיין בה מלכות". הגמרא מחזקת את ההבנה שאכן יש כאן מקור לברכת המצוות מן התורה, ודבר זה סותר את דברינו.

רש"י (בגמרא שם בברכות) אכן כותב במילים מפורשות: "מלברך. ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר". אך כבר המפרשים על רש"י בחומש תהו על כך ומיהרו להדגיש שאין מדובר בברכת המצוות ממש (עיין למשל בדברי הרא"ם). באופן כללי רוב המתייחסים לכך נטו להסביר בכל מיני דרשות את הפסוק כאסמכתא, ולא כמקור הלכתי ממש, ושיטת רש"י נותרה יחידאית.

אך עדיין, אם מסבירים את הפסוק כאסמכתא, קשה מאוד להבין את הגמרא! אולם כשמעיינים בגמרא, ניתן לדייק ולראות שהגמ' אינה לומדת מן הפסוק, אלא מדיוק מהמשנה. הגמ' אומרת: "ואילו מלכות לא קתני, ור' יוחנן תני", ולא: "ואילו מלכות לא כתניב" וכו' (עיי"ש). זה כמובן לא מוכיח שהלימוד הוא אסמכתא בעלמא, אבל גם לא ניתן להוכיח שהלימוד הוא הלכתי ממש. תודה רבה לרב שמואל אריאל שהאיר את עיניי בדיוק זה בלשון הגמ'.

אחרות אין מברכים? המפרשים לא עונים תשובה אחת, אלא נותנים כללים רבים.⁴ רוב הכללים דומים, וחוזרים בניסוחים שונים בין המפרשים השונים, וחלק מהכללים ייחודיים במצווה מסוימת או אצל מפרש מסוים. אם נאסוף את הכללים שנזכרו במפרשים נגיע לרשימה ארוכה מאוד, של מעל לשלושים כללים. אך גם מבלי להיכנס לכל החילוקים הרבים, ניתן לראות שכולם הסכימו על הכלל הגדול, והוא שמברכים על כל המצוות מלבד יוצאות דופן שמתקיימות בהן הגדרות שונות. כמה מצבים מרכזיים נזכרו בדברי רבים מהמפרשים, שבהם אין מברכים: מצוה הבאה בעבירה, מצוה שאין בה מעשה, פורענות (כגון מיתות בי"ד), מצווה שאין עשייתה תלויה לגמרי במקיים המצווה.

בעוד שהניסיון של הראשונים הוא בעיקר לתת הגדרות והסברים למציאות הנהוגה בפועל בישראל, בעבודת המקדש אין לנו מסורת אבות רצופה בעניין הברכות, ואף בדברי חז"ל כמעט ואין התייחסות לברכות. לכן ננסה בזהירות להשתמש בכללים שקבעו הראשונים, לא כאמצעי להסבר המנהג הקיים, אלא כאמצעי לקביעת ההלכה.

לפי רוב מוחלט של היסודות שנזכרו בפוסקים, אין סיבה להוציא את עבודות המקדש מכלל המצוות שמברכים עליהן. עם זאת, יש מקום לדון באפשרות שלא יברכו על עבודות רבות, משום שתהליך ההקרבה דורש שיתוף פעולה של כמה כוהנים. מצב זה דומה למצוות נוספות שקיומן המלא אינו תלוי רק במקיים המצווה אלא באנשים נוספים, ולכן אין מברכים עליהן. בלשון הרשב"א (שו"ת הרשב"א א, יח):

אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתרחק בה חברו, ונמצא מעשה מתבטל; כגון מתנות עניים, והלואת הדלים, ונתינת צדקה, והענקתה, וכיוצא בהם. וכן על דבר שהוא מסור לבית דין כגון עשיית הדינין שמא לא יקבלו בעלי דין את דעתו.

לכאורה, יש מקום להסיק מכך שאין מברכים על עבודות שמהוות חלק מתהליך ההקרבה. משום שהתהליך מתקיים על ידי מספר כוהנים, ואם כן המצוה שעושה כוהן אחד יכולה להיפסל על ידי כוהן אחר, וזוהי "מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה". ואולם, נראה שאין בכך כדי לבטל את הברכה על עבודות אלו. וזאת, משום שנראה שהטעם לכך שאין מברכים הוא שהמצוות הללו במהותן תלויות באדם אחר. כלומר, בעצם הציווי טמונה ההבנה שיתכן שלא נוכל לקיים את המצווה במצבים מסוימים, וממילא בעצם הקיום מונחת ההבנה שאולי המצווה איננה מתקיימת במלואה. לעומת זאת, עבודות הזבח אמנם יכולות להיעשות על ידי שני כוהנים או יותר, אך הן יכולות להיעשות גם על ידי כוהן אחד בלבד (וכפי שנוהג הכוהן הגדול ביום הכיפורים). מכיוון שכך, נמצא שקיום המצווה על ידי מספר אנשים אינו

4 לרוצה להרחיב – מקורות (חלקיים) לעיון בסוגיה זו: רמב"ם הל' ברכות יא, ב-ג; שו"ת הרשב"א א, יח; אבודרהם, ברכות המצוות ומשפטיהם; ביאור הגר"א או"ח ח, א; אר"ז א, קמ; רוקח, שסו; ערוה"ש חו"מ תכז, י.

מהותי לה, ואין בו כדי לבטל את הברכה עליה.⁵ נמצאנו למדים כי באופן עקרוני התשובה לשאלת ברכות המצוות במקדש, היא שמברכים – אף שאין לנו מסורת אבות רצופה בעניין זה.

ואכן, מצאנו בראשונים אזכורים לברכות המצוות במקדש כדבר פשוט. בנוגע לתמורה, שיש ספק בחיובה בסמיכה ובתנופת חזה ושוק, כתב רש"י (ערובין נ. ד"ה והרי): "ולבי אומר דאינו מברך על התנופה ועל הסמיכה, דלא ליהוי ברכה לבטלה". מדברי רש"י עולה שבמצב הרגיל מברכים, ורק בתמורה נמנעים מכך. בדומה לכך, הראב"ד (הלכות ברכות יא, טו) מזכיר את הברכה על הדלקת המנורה, בדיון על נוסח ברכת נר חנוכה: "שזו הברכה הוקבעה על הנרות שבמקדש שהן של תורה לפיכך עשאוהו כשל תורה".

ד. תהליך הקרבת קורבן – מצווה אחת ארוכה או סדרת מצוות קצרות?

לאור זאת, יש לדון על אלו פעולות מברכים. לשם כך, יש לברר כיצד נמנות המצוות המתקיימות בעבודת המקדש, ומצאנו בזה שלוש דעות. כתב הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות (שורש יב):

ידוע שאנחנו פעמים נצטוינו על מעשה אחד מן המעשים ואחר כך יתחיל הכתוב... ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן אין ראוי שיימנה כל צווי שבא באותו הבאור מצוה בפני עצמה... והמשל בזה העולה. הנה אנחנו נצטוינו שתהיה מלאכת העולה כך והיא שישחטה ויפשיטה וינתחה ויזרוק דמה על תואר כך ויקריב חלבה ואחר כך ישרוף כל בשרה... והמלאכה הזאת בכללה היא מצות עשה אחת (סג) והיא תורת העולה.

הרמב"ם עצמו מזכיר ברמז את שיטת בה"ג שמנה כל אחת ואחת מהעבודות כמצווה בפני עצמה (הקדמה מניין העשין, קפג-קצד, ועוד). הרמב"ן (בהשגותיו לסה"צ שם) מביא גם הוא את שיטת בה"ג, ואחר כך חולק בעצמו ומביא שיטה שלישית:

והקרוב אלי יותר, שנמנה כל מעשה הקרבנות אחת, אין הפרש לכהן בין שיעשה הטאת ואשם או עולה ושלמים. ונצטוו כל זרע אהרן בעבודתם מצות עשה אחת, שנאמר (במדבר יח, ז): 'ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם...' ואם כן יחסרו ארבע מצות מחשבונו שלהרב בכאן.

אם כן, לשיטת הרמב"ם, מעשה העולה כולו מהווה מצווה אחת בלבד, שמתפרטת לשחיטה, הפשטה וניתוח, זריקה וכו'. לשיטת בה"ג, כל פרט הוא מצווה בפני עצמה. ולשיטת הרמב"ן,

5 הרב שמואל אריאל האיר את עיניי בחילוק נוסף. בדוגמאות שהביא הרשב"א, קיום המצווה תלוי בדעתו של אדם אחר בנושא שבו אין חיוב (לקבל את הצדקה, או בבית הדין – הזוכה יכול לוותר על זכותו). ואילו כאן, המעשה שעושה האדם האחר הוא מצוה, ואסור לכוהן לפסול את הקורבן. כיוון שכך, אין חוששים שאדם אחר יעשה איסור ויפסול את המצווה.

מצוות מעשה הקורבנות אחת היא, ואף בהקרבת קורבנות שונים בסוגם אין מקיימים יותר ממצווה אחת. לפי שיטת בה"ג, נראה בפשטות שמברכים על כל עבודה, ואילו לשיטת הרמב"ם ולשיטת הרמב"ן, יש לדון: האם על מצוה מתמשכת⁶ יש לברך ברכה אחת, או כמה ברכות שונות?⁷

ה. ברכות רבות על מצווה אחת

כמעט ולא ניתן למצוא בתורה מצב דומה, של מצוה אחת המורכבת מכמה חלקים. אעפ"כ, מצד הברכות אכן ניתן למצוא מצוות שמברכים עליהן יותר מברכה אחת. למשל: ברכות התורה ("אקב"ו לעסוק..."), "אשר בחר בנו..."; ברית מילה ("אקב"ו על המילה"), "אקב"ו להכניסו בבריתו..."; "אשר קידש ידיד מבטן...". יותר מכך, הגמ' (נידה נא, ב) מספרת שבני מערבא היו מוסיפים ברכה נוספת בסוף מצות תפילין ("אקב"ו לשמור חוקיו"). הרשב"א מסביר (שו"ת הרשב"א ז, תקמ) שהיו מוסיפים את הברכה הזו בכל מצוה שקבוע לה זמן! (אמנם יש שחלקו, למשל התוס' שם בגמרא). עוד יותר מכך אומר האג"מ שהזכרנו לעיל (או"ח ח"ב סי' ג): לפי דבריו, קודם תקנת הברכות היו מברכים את כל הברכות כולן לא מפני חיוב, אלא מפני חביבות! אמנם אין מכאן ראיה גמורה, כיוון שזה קודם התקנה, אך הטעם של הוספת ברכה מפני חביבות נזכר בפוסקים במקומות נוספים (למשל באור זרוע א קמ).

מצד שני, יש איסור לברך ברכה שאינה צריכה. מובא בגמ' ברכות (לג, א): "ואמר רב ואיתימא ריש לקיש ואמרי לה רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". וכך פסקו הרמב"ם (ברכות א, טו), והשו"ע (או"ח רטו, ד). הגמרא אף אומרת בחריפות רבה: "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" (שבת קיח, ב). זה אמנם נאמר לגבי קריאת ההלל, אך נראה שהמוסיף ברכות לחינם דומה למרבה בהילול.

6 לכאורה יש לחפש מצוה אחרת דומה, ולהשוות אליה. אך למעט בקדשים, כמעט לא מצאתי אח ורע בתורה למצוה כזו, שבמניין המצוות היא מצוה אחת, ולמעשה היא מתקיימת במעשים רבים. כמובן, ישנה הדוגמה הנוספת שהרמב"ם מביא – חליצה, שבה אין מברכים על כל מעשה ומעשה. לשיטת הרמב"ם, מצות המרור היא חלק ממצות קורבן פסח, ולמרות זאת מברכים על הפסח והמרור שתי ברכות שונות. דבר נוסף שאולי ניתן לדמות אליו הוא ארבע מינים. ברמ"א מופיע מצב שבו מברכים על ארבעתם בנפרד ארבע ברכות (עיין שו"ע או"ח תרנא ברמ"א, ובמ"ב ס"ק נו). אך ברור שהמצב שם שונה מאוד, שכן לכתחילה יש ליטול את ארבעת המינים יחד ולברך עליהם יחד, ואילו כאן לכתחילה המצוה נעשית בשלבים שונים.

7 יצוין כי מצאנו בגמרא (סוכה מו, א) דיון הפוך: האם ניתן לכלול מצוות שונות בברכה אחת. למסקנת הגמרא, מברכים על כל מצווה בפני עצמה.

נראה שמסוגיה אחת ניתן לראות את המורכבות ההלכתית בדבר. המשנה במגילה (ד, א) אומרת לגבי ברכות התורה: "הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה". כותב שם ה'תפארת ישראל' (יכין): "וכל שאר הקורין לא יברכו כלל, דכולהו חדא מצוה נינהו". כלומר: כיוון שזו מצוה אחת, אי אפשר שכל עולה יברך שוב ושוב, אלא יברכו רק הפותח והחותם. למרות זאת, היום להלכה כל העולים מברכים! הגמ' מסבירה זאת (כא, ב): "והאידינא דכולהו מברכי לפניו ולאחריה היינו טעמא דתקיננו רבנן גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין" (=שלא יכנסו אנשים באמצע קריאת התורה ויחשבו שלא ברכו לפניו, או ייצאו באמצע ויחשבו שלא בירכו אחריה).

מכל הנראה לעיל, לענ"ד, נראה לסכם שאין להוסיף ברכות סתם כך, וזהו גדר ברכה שאינה צריכה. אך כאשר יש עניין משמעותי בהוספת הברכה, ניתן ואף ראוי להוסיף, ואז אין זה חמור כל כך. העניין המשמעותי יכול להיות מבחינה הלכתית או אפילו מחשבתית, כמו חביבות שהופיעה כמה פעמים בפוסקים. הרמב"ם מדגיש יפה את המורכבות הזו בסוף הלכות ברכות (יא, טז): "ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה, וירבה בברכות הצריכות". אם כן, נראה שבהחלט יתכן שמברכים כמה ברכות שונות, ואפילו לשיטת הרמב"ם והרמב"ן, הסוברים שהמצווה היא כללית.

ו. ארבע עבודות - במשנה, בגמרא ובפוסקים

נעלה שלוש אפשרויות למעשה, לפי דברינו עד עכשיו:

- א. מברכים על כל עבודה ועבודה בפני עצמה.
 - ב. יש רק ברכה אחת כללית, למשל בתחילת מעשה העולה מברכים ברכה אחת, או באחת המלאכות שהוקבע שהיא עיקרית.
 - ג. מברכים כמה ברכות אך לא על כל מלאכה, אלא בתחילה ובסיום (כעין האמור בגמרא בנידה), או בנקודות ציון מרכזיות.
- להלן המקורות שמזכירים ברכות על הזבח בטבלה הבאה, לפי נושא הברכה (מעניין לשים לב שברוב מוחלט של המקורות, הברכה מוזכרת בדרך אגב). לאחר הצגת הטבלה נעניין וננתח את השיטות השונות.

אחרונים	ראשונים	גמרא	תנאים	
	רש"י (עירובין נ, א ד"ה והרי)			סמיכה
ערוך השלחן (חו"מ תכז, י): "ומברך לשחוט הזבח".	רב האי גאון (תש' הגאונים החדשות סי' לא): "ואעפ"י שיעקר ברכת השחיטה על הקרבן היתה...". בהקשר לברכת שחיטה בחולין. רמב"ם (ברכות יא, יב): בדרך אגב, בדיון על ניסוח הברכות (האם "לעשות" או "על עשיית").	פסחים (ז ע"ב): הברכה מוזכרת בדרך אגב בדיון על ניסוח הברכות (האם "לעשות" או "על עשיית").		שחיטה
	רש"י עירובין נ, א ד"ה והרי			תנופת חזה ושוק
ערוך השלחן (שם): "דבקדשים... וסוף המצוה לאכול הקרבן ומברך באמת בשעת אכילה".	רמב"ם (ביכורים א, ב) - עיי"ש שמדובר על ברכת אכילת הקורבנות. רש"י (ברכות מת, ב ד"ה כי).		משנה פסחים (י, ט): "בירך ברכת הפסח פטר את של זבח...". ובתוספתא שם (י ג): "אי זו היא ברכת הפסח ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לוכל הפסח". תוספתא ברכות (ה, כב): "היה מקריב זבחים... וכשהוא אוכלן או' בר' אשר קד' במצ' וצונו לאכל זבחים".	אכילה
			תוספתא ברכות (ה, כב): "היה מקריב מנחות בירושלם... כשהוא מקריבן או' בר' אש' קד' במצו' וצו' להקריב מנחות... היה	ברכת הקורבן

אחרונים	ראשונים	גמרא	תנאים	
			מקריב זבחים בירושלם... כשהוא מקריב או' ברוך אשר קדש' במ' וצו' להקריב זבחים".	
<p>יביע אומר (ח"ט או"ח כז) בשם הנודע ביהודה: מהמילים "כי הרי כתב השל"ה בהל' שבת...".</p> <p>עבודת הקרבנות (לר"א הכהן פיעטרקוב, א, מח והלאה), ועוד פעמים רבות.</p>	<p>בה"ג (הקדמה, מניין העשין קפג-קצד) לא מתייחס במפורש אבל מונה כל אחד כמצוה.</p> <p>אבודרהם בשם ר"י בן פלאט (ברכת המצוות ומשפטיהם)</p>			<p>ברכה על כל מלאכה ומלאכה</p>

1. שיטת התוספתא - ברכה כללית

המקור המפורש ביותר הוא דברי התוספתא בברכות (ה, כב): במהלך אסופה של הלכות ברכות, מוזכרת ברכה שמברכים כאשר מקריבים קורבן: "כשהוא מקריבן, אומר: ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו להקריב זבחים". בהתאם לאפשרויות שהעלינו, נראה כי התוספתא פוסקת לברך ברכה כללית על המצווה כולה, ולא ברכה על כל חלק וחלק. דבר זה מתאים לשיטת הרמב"ם. אלא שדברי התוספתא האלו לא הוזכרו כלל בהמשך: לא במשנה, לא בגמרא ולא בפוסקים. האם ניתן ללמוד מכך שדברי התוספתא לא נפסקו להלכה?

כיצד מתייחסים באופן כללי לתוספתא שאינה מופיעה בהמשך שרשרת ההלכה? אם נמצא מקור הסותר לתוספתא, בפשטות נלך אחריו. אם לא, זו שאלה לא פשוטה: מחד גיסא, ישנן הלכות המופיעות רק בתוספתא ונפסקות להלכה. ומאידך גיסא, ישנם גם מקומות שבהם העובדה שהתוספתא לא מופיעה בהמשך שימשה טיעון הלכתי להוכחה שהיא איננה תקפה.

נראה כי במקרה שלנו ניתן להבין מדוע התוספתא לא הוזכרה בהמשך. הרי אין שום הקשר מתאים להזכיר את דברי התוספתא! אם הייתה נשאלת השאלה מה מברכים, והיו מתעלמים מדברי התוספתא, היינו רואים בכך רמז שאין הלכה כמותה. אבל השאלה בכלל לא נשאלה, וממילא ברור למה התוספתא לא מוזכרת.

כיוון שכך, קשה להוכיח נגד התוספתא, ונראה באופן פשוט שיש לפסוק כמותה, אלא אם נמצא מקור מפורש סותר. כעת ניגש לחפש האם ישנו מקור כזה.

2. הברכות המוזכרות במשנה ובגמרא

במשנה ובגמרא, מופיעות ברכות שחיטת ואכילת הקורבן. האם זה סותר את דברי התוספתא על ברכה כללית? לכאורה אם יש ברכה כללית, הרי זה במקום ברכות פרטיות על כל חלק!

אך עדיין ניתן להסביר שאין סתירה. על האכילה – האכילה איננה חלק מתהליך ההקרבה, אלא שלב נפרד בסופו, לכן לא ניתן להוציא אותה ידי חובה בברכה "להקריב". על השחיטה – ייתכן שזה קשור לכך שהשחיטה כשרה בזר, בשתי פנים: או משום שאדם אחר שוחט, וממילא הוא גם מברך. או משום ש"מקבלה ואילך מצות כהונה", ובעצם יש כאן שתי מצוות שונות! עד השחיטה מצוות האדם המקריב, ומשם ואילך מצות הכוהן המקריב.⁸

ניתן להסביר כך גם את שיטת רש"י, שהזכיר ברכה על הסמיכה ועל תנופת חזה ושוק. ראשית, שתיהן מצוות על האדם המקריב, ולכן תיתכן להן ברכה אחרת. שנית, הן מתקיימות לפני או אחרי מעשה הזבח העיקרי, לכן נראה שלא כלולות בברכה "להקריב".

3. שיטת האבודרהם

המקור הראשון החולק במפורש, ללא ספק, על דברי התוספתא מובא באבודרהם. בהלכות ברכות המצוות ומשפטיהם מביא האבודרהם ציטוט מתשובת ר"ב בן פלאט בעניין ברכות המצוות, וכך הוא כותב:

יש לדעת טעם המצות שמברכין עליהם ושאינן מברכין עליהן. ועל זה שאל הר"ר אברהם בר' יצחק אב בית דין, את הר"ר יוסף בן פלאט, למסור לו מפתח בהן. זה לשון השאלה: צריך אני שתמסור לי מפתח, על אלו מצוות מברך על עשייתן... תשובה: הכי אסתברא לך, דהני מצות עשה דלא מברכין עליהו, לא תליין בחד טעמא בלחוד, אלא כמה טעמי אית בהו... והוא הדין שאין מברכין על השקאת סוטה. אבל על עריפת עגלה מברכין. וכן על הקרבת הקרבנות, ועל סמיכה וזריקה, והקטרת אימורין, ושאר מעשיהן. והוא הדין ליציקת שמן על תנוך און מצורע ועל בהן ידו, ומאי דמיי להו, וכל מעשה מנחות, דהוו מברכין עלייהו.

4. שיטת בה"ג

כפי שראינו, הרמב"ם רומז לבה"ג המונה כל אחת מהעבודות כמצוה בפני עצמה. אם כל עבודה היא מצוה נוספת, בפשטות יש לברך על כל עבודה בנפרד. הרמב"ן שם מצטט אותו

8 החילוק הזה לשתי מצוות נזכר גם בדברי הר"ב שם"ח וה"מגילת אסתר" שם בשורש יב, עיי"ש.

במפורש ואף כותב שלשיטתו **מברכים** על כל אחת ואחת. שיטה זו בפשטות חולקת על דברי התוספתא!

אלא שאחר בקשת המחילה מגדולי עולם הרמב"ם והרמב"ן, יש לתמוה על דבריהם. בה"ג מונה בעשין כך:

(קעב) ומצות נדרים ונדבות ועולות ושלמים, (קעג) וחטא [=חטאת ואשם]. (קפג) מצות כהנים ללמוד לעשות יציקות, (קפד) ובלילות, (קפה) ופיתות, (קפו) מליחות, (קפז) תנופות, (קפח) הגשות, (קפט) קמיצות, (קצ) הקטרות, (קצא) שחיטות, (קצב) ומליקות, (קצג) קבלות, (קצד) והזאות, (קצה) השקיית סוטה, (קצו) ועריפת עגלה, (קצז) טהרת מצורע אדם ובגדים ובתים, (קצח) ונשיאות כפים.

ויש להבין בדבריו: מצד אחד הוא מונה את הקורבנות עצמם כמצוה כללית (קעב-קעג; בנפרד מנה גם את קורבן פסח, בכור, פר כה"ג ועוד). ומצד שני נראה שהוא מונה כל אחת מעבודות הקורבן כמצוה בפני עצמה! אז מה הוא סובר, ברכה כללית או ברכות פרטניות?

אלמלא דברי הרמב"ן, היה נראה לי להסביר הסבר פשוט בדבריו: מצוות קפג-קצח הן משפט אחד ארוך שמתחיל במילים "מצות כהנים ללמוד לעשות...". זאת אומרת שהוא בכלל לא מונה את העשייה כמצוה נפרדת לכל חלק, אלא רק את הלימוד!⁹ אלא שלמרות דברינו, הרמב"ן ודאי הבין אחרת (ונראה ברמז שגם הרמב"ם הבין כך). נמצא אם כן שבה"ג על פי הסבר הרמב"ן חולק על התוספתא.

5. שיטת הרמב"ם

מה סובר הרמב"ם בעניין הברכות? מצד אחד, במניין המצוות מנה הרמב"ם את העשייה הכללית ולא את הפרטים. מצד שני, ראינו שבהחלט אפשרי לברך כמה ברכות על מצוה אחת. אמנם זה לא פשוט וגם לא נפוץ, אך אפשרי. הרמב"ם כדרכו, מזכיר רק את שתי הברכות שמפורשות במשנה ובגמרא – ברכת השחיטה והאכילה. אך מה לגבי ברכות על שאר חלקי המצוה – כגון הקבלה, ההולכה והזריקה? מפרשי הרמב"ם חולקים בשאלה זו:

9 זה נראה גם מכך שהוא מונה גם את השחיטה. כל השורה הזו מועתקת בשלמותה מברייטא במנחות יח.; ושם לא הוזכרה השחיטה. כיוון שמדובר על מלאכות כוהנים זה מובן – הרי שחיטה כשרה בזר. אך אם הנושא הוא ללמוד את עבודות המקדש, כמובן ששחיטה היא מומחיות המצריכה לימוד. עוד ראייה המחזקת את ההבנה הזו היא ההולכה, שאינה נזכרת כאן. אמנם גם בברייטא במנחות ההולכה לא נזכרת במפורש. אך הראשונים תמהים על כך, ומתריצים שהיא כן מופיעה (תוס' שם ד"ה מנין בתירוץ השני, רש"י חולין קלב ע"ב ד"ה המקריב), או שזו רק שיטת ר' שמעון הסובר שהיא אינה מצוה (תוס' שם בתירוץ הראשון). לפי תירוץ אלו, להלכה היה צריך בה"ג למנות אותה בנפרד. אלא שאם מדובר על לימוד מומחיות, ברור שאין מה ללמוד בהולכה.

ה'לב שמח' (שורש יב ד"ה ומ"ש עוד שבכל) כותב שבוודאי לפי הרמב"ם מברכים רק ברכה אחת כללית לכל קורבן: ברכה לכל מצוה.

לעומתו, ה'מגילת אסתר' (שם) כותב: "והברכה על כל אחד ואחד אינה ראייה כי כל חלק מהם יהיה מצוה בפני עצמו, רק כל אחד מהם הוא פועל חלוק מחבירו, ולכן יברך בכל פעם". נראה שהוא סובר שמברכים על כל חלק וחלק, גם לפי הרמב"ם.

ה'משנה למלך' (הל' מעשה הקרבנות א, א) מקשה על ה'לב שמח' שתי קושיות:

א. אם מברכים ברכה אחת, באיזה שלב מברכים אותה? איך נקבע איזה חלק בהקרבת הקורבן חשוב יותר ואיזה חשוב פחות?!

ב. אולי כאשר המצווה מתקיימת על ידי כוהן אחד, ראוי שהוא יברך ברכה אחת; אך כאשר היא מתקיימת על ידי כמה כוהנים, כמו בדרך כלל, ראוי שכל אחד מהם יברך על חלק המצווה שהוא מקיים!

בנוסף, הוא כותב שאין שום הוכחה מן הרמב"ם, לכך שלא סבר לברך על כל חלק של המצווה בפני עצמו. הוא לא מכריע, אך נראה שנוטה לכיוון של ברכה על כל חלק. אולי לשיטתו יש לחלק בין עבודות שנעשות על ידי כוהן אחד לעבודות שנעשות על ידי כמה כוהנים. למשל אם כוהן אחד גם מקבל, גם מוליך וגם זורק (כפי שנעשה בד"כ), יברך ברכה אחת. וכן בעבודת הכה"ג ביום הכיפורים יברך ברכה אחת בלבד, שהרי הוא עושה לבד את כל מעשי הזבח.

6. שיטת ערוך השלחן

ערוך השלחן מביא הסבר יוצא דופן. לענ"ד החידוש שלו מתאים להסביר גם את שיטת הרמב"ם, למרות שהוא לא כותב זאת במפורש.

הוא נדרש לשאלת הברכה על מצות מעקה (חו"מ תכז, י), ושם הוא מאריך בנושא הברכות. הוא מתייחס לכללי הברכות ולעוד שאלות בנושא, ובין השאר הוא כותב:

ומה שהקשה מהגשה וסמיכה לא ידעתי, והרי אין זה גמר מצוה. דבקדשים תחלת המצוה היא השחיטה ומברך לשחוט הזבח, וסוף המצוה לאכול הקרבן, ומברך באמת בשעת אכילה, כדתניא בתוספתא פסחים פ"י וכן במשנה שם.

ערוך השלחן כותב דבר מיוחד: במצוות הארוכות של קודשים, מברכים שתי ברכות: בתחילת המצווה ובסופה. לפי דבריו, מובן מדוע מוזכרות במשנה ובגמרא רק שתי הברכות

האלו! מפני שבאמת דווקא שם מברכים: בשחיטה, שהיא תחילת המצווה; ובאכילה, שהיא סיום המצווה.¹⁰

בשימת לב לכך שגם הרמב"ם הזכיר דווקא את ברכות השחיטה והאכילה, יתכן להסביר שזו גם שיטת הרמב"ם להלכה, על פי ערוך השלחן.

ז. סיכום והלכה

ראינו שברכות המצוות הן מדרבנן לרוב השיטות, אך יש חולקים. לכל השיטות הן "כהררין התלוין בשערה", ללא מקור מפורט שניתן לדייק ממנו היכן מברכים והיכן לא. אעפ"כ, הראשונים הביאו סברות רבות לחלק היכן מברכים והיכן לא, ונראה שלכו"ע מברכים אף בעבודות ביהמ"ק (אף שלצערנו אין לנו מסורת רצופה מאבותינו בעניין הזה).

לעניין ארבע עבודות הזבח ראינו כי ישנה מחלוקת לכמה מצוות למנותן, ומחלוקת זו כנראה משליכה גם על מספר הברכות. **על פי הבנת הרמב"ם והרמב"ן בדברי בה"ג, הוא פסק שיש כאן הרבה מצוות. לשיטתו, נראה שיש לברך על השחיטה, הקבלה, ההולכה והזריקה, כיוון שכל חלק הוא מצווה בפני עצמה. לשיטת הרמב"ם והרמב"ן (ושמא אף לראשונים שלא הביעו דעתם במפורש), יש כאן מצווה ארוכה. אך גם לשיטתם יש לשאול, האם יש לברך ברכה אחת, או ברכה על כל חלק וחלק.**

ההתייחסויות ההלכתיות למעשה מופיעות בתוספתא, בראשונים ובאחרונים. מן המשנה והגמרא לא מצאנו הוכחה לאחד הצדדים.

התוספתא מזכירה ברכה אחת כללית, ויתכן שרוב הראשונים שלא נקטו עמדה מסכימים לשיטה זו. הלב שמח מסביר שזו גם שיטת הרמב"ם. לשיטה זו, לא נתברר מתו בדיוק מברכים את הברכה הכללית הזו.

לשיטת ערוך השלחן, מברכים שתי ברכות בתחילה ובסוף: האחת בשחיטה, והשנייה באכילה. שיטתו יחידאית, אך ניתן להסביר על פיו את המשניות, הגמרא והרמב"ם.

ר' יוסף בן פלאט המובא באבודרהם פסק כי מברכים על כל עבודה ועבודה. כאמור, לפי הרמב"ם והרמב"ן זו גם שיטת בה"ג. חלק ממפרשי הרמב"ם הסבירו שלמעשה זו גם שיטתו: ה'משנה למלך' וה'מגילת אסתר'.

בפוסקים האחרונים, מצאנו התייחסות משמעותית של הגר"ע יוסף ביביע אומר, המביא בשם ה'נודע ביהודה' שמברכים על כל חלק וחלק.

10 למען האמת, דברים אלו מצריכים בירור רב. למה דווקא השחיטה היא תחילת המצווה? מצד אחד, "מקבלה ואילך מצות כהונה" ולא משחיטה! ומצד שני, יש לפניה גם את הסמיכה ועוד? ולגבי הסיום: למה דווקא האכילה היא הסיום ולא זריקת הדם או הקטרת האמורים? וצ"ע.

התלבטות נוספת שעלתה היא במקרה בו כוהן אחד עושה כמה מחלקי העבודה. האם כל הסיבה לברך ברכות שונות היא שכוהנים שונים עוסקים בעבודות, או שגם כוהן אחד יברך את כל הברכות? לפי המשנה למלך, אכן יברך רק ברכה אחת. לעומתו, הגר"ע יוסף מתייחס במפורש לעבודת הכוהן הגדול ביוה"כ (שעובד לבד), ומדבר על כל הברכות. על כן, מובן מדבריו שגם כוהן אחד שעובד ברצף יברך על כל עבודה ועבודה.

נתפלל שבמהרה ישובו פוסקי ישראל לעסוק בסוגיות אלו למעשה, ואני מקווה כי המאמר יהיה להארת עיניים לבירור המסקנות ההלכתיות. ובעז"ה, נזכה בקרוב לשוב לברכה האמיתית היוצאת מבית חיינו:

רבי יאשיה אומר... הרי הוא אומר: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך". "בכל מקום" סלקא דעתך? אלא מקרא זה מסורס הוא, "בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתיך" – שם "אזכיר את שמי". והיכן אבוא אליך וברכתיך? בבית הבחירה. שם אזכיר את שמי, בבית הבחירה. (סוטה לח ע"א)

כלי

המקדש

כיכר ומקשה - הילכו שניהם יחדיו?

השוואות ותיקוני נוסח ותוכן בדיוני התנאים והאמוראים על "מקשה"
ו"כיכר" הזהב של מנורת המשכן, תוך התייחסות לשיטות הראשונים

א. הקדמה

ב. פרשיות המנורה בתורה

ג. מפשט הכתוב למחלוקת התנאים

ד. פרק ט בברייתא דמלה"מ: הנוסח המשובש שלפנינו ושחזור הנוסח המקורי

ה. פרק י בברייתא דמלה"מ

ו. המקבילה לפרקים ט-י של הברייתא דמלה"מ בבבלי, מנחות פח ע"ב

ז. סדר הטבת הנרות במשנת מסכת תמיד - תמיכה להצעת תיקון הגמרא

ח. משמעות הדברים לגבי כיוון עמידת המנורה וסדר הטבת הנרות

ט. סיכום

א. הקדמה

"ברייתא דמלאכת המשכן" היא קובץ בן ארבעה עשר פרקים העוסק בעיקר במבנה המשכן וכליו ובמסעו במדבר. הברייתא כוללת חומר תנאי מקורי משלהי תקופת המשנה, ובכלל זאת פרטים בעלי חשיבות שאינם מצויים בשום מקור מקביל.¹ מאידך גיסא, קיימים בברייתא קטעים שניכר כי הם מעובדים ומשובשים מאוד, ואשר אין בידינו שום כתב יד ראוי של הברייתא שיאפשר - כשלעצמו - את הבהרת הנוסח המקורי שלהם.

ברייתא דמלה"מ הייתה מוכרת לעורכי התלמודים (כנראה קודם להופעת השיבושים הרבים המצויים כיום בכתבי היד), אך לא ברור אם כקובץ המוכר לנו כיום או כקובץ קדום וגדול יותר. הם מצטטים ממנה ציטוטים חלקיים לפי צורכיהם; לעיתים תוך שינויי עריכה בהשוואה לנוסח שלפנינו - פעמים קלים ופעמים משמעותיים. כפי שנראה להלן, בידי עורכי התלמוד היו ברייתות נוספות העוסקות במשכן, שאינן מופיעות בברייתא דמלה"מ בנוסח שלפנינו. מאידך גיסא, בתלמוד מצויים דיונים הכוללים ציטוטים מהברייתא דמלה"מ אך חסרים מהם הסברים או פסוקים המצויים בה אף שהדבר מתבקש.

1. ראו מנחם כהנא, "עיונים ראשונים בברייתא דמלאכת המשכן: נוסח עריכה וההדרה", אהרן עמית ואהרן שמש (עורכים), מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 55-68.

בידינו מהדורה מדעית של הברייתא,² המבוססת כמעט על כל כתבי היד המצויים בידינו, שאת העתיקים שבהם (מהגניזה הקהירית) יש לתארך כנראה למאה העשירית לסה"נ. גם הציטוטים הקדומים ביותר של הברייתא לאחר התלמוד הם למיטב ידיעתי מהמאה העשירית (למשל, תיאור המנורה בפירוש רס"ג לספר שמות³ זהה לזה שבברייתא ושונה מהתיאור שבבבלי, מנחות כח ע"ב). פער בן מאות שנים שורר אפוא בין ציטוטי קטעים מהברייתא בתלמודים לבין כתבי היד הקדומים ביותר של הברייתא כקובץ מובחן ונפרד כפי שהוא מוכר לנו. למיטב ידיעתי, עד כה טרם נערכה השוואה מסודרת ומעמיקה בין נוסח כתבי היד של הברייתא דמלה"מ לבין נוסחי קטעי הברייתא דמלה"מ המופיעים בתלמודים או לנוסחי קטעי הברייתא דמלה"מ כפי שצוטטו על ידי הראשונים. כל עדי הנוסח מייצגים גרסת מקור אחת קדומה של הברייתא כפי שמוכח מקיומם של שיבושים מסוימים המשותפים לכל עדי הנוסח (כפי שנראה גם במאמר זה).⁴

להלן במאמר זה אבקש להדגים חלק מהבעייתיות הכרוכה בברייתא כפי שהיא לפנינו, וכפי שהייתה קיימת כבר לעיני האמוראים והראשונים, ואשטח כמה הצעות הסבר, תיקון ושחזור. דיוננו יישוב על פרקים ט ו-י של הברייתא דמלה"מ העוסקים במנורה – ובמקבילה לפרק י בסוגיית הבבלי מנחות פח ע"ב, וכן במשניות ג, ט ו-ו, א במסכת תמיד העוסקות בסדר הטבת הנרות. על פי רוב, שחזור מעין זה שייעשה כאן לפרק ט עשוי להיות מוטעה וספקולטיבי, אך במקרה זה נראה לי שבשל פשטות הסוגיה שבה עוסק הפרק, ניתן בס"ד להתקרב אם לא להגיע עד תכליתה, הן מבחינת הנוסח הן מבחינת התוכן – גם בהיעדר כתבי יד מהימנים.

עוד אראה שפתרון סוגיה זו זורה אור חדש על סוגיות נלוות כצורת מנורת המקדש, כיוון עמידתה וכיוון הנרות, וכן על סדר הטבת הנרות במשנת תמיד.

-
2. Robert Kirschner, *Baraita de-Melechet ha-Mishkan: A Critical Edition with Introduction and Translation*, Cincinnati, 1992. ספר זה מבוסס על עבודת דוקטור בשם דומה אשר נכתבה בברקלי בשנת 1988. בספרו של קירשנר השתמשתי כבסיס לדיון בנוסח הברייתא דמלה"מ. ביקורת על מהדורה זו כתב בשעתו פרופ' חיים מיליקובסקי. ראו Chaim Milikowsky, "On Editing Rabbinic Text", *JQR*, 86 (1996), pp 409-417, במאמר זה לא אדון בדברי מאיר איש שלום במהדורתו לברייתא, לא בפירושו של הרב חיים קנייבסקי שליט"א 'דרך חכמה' ולא בדיוניו של קירשנר בספרו, אך ראוי לקוראים לעיין במקורות הללו קודם קריאת מאמרנו זה.
 3. פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות: מקור ותרגום, ירושלים תשנ"ח. תיאור המנורה שם בעמ' קמו.
 4. ראו מאמרנו של כהנא שנזכר בהערה 1. כהנא טוען שעורך הברייתא עשה שימוש רב בדרשות של רבי נחמיה ובחמשת הפרקים הראשונים – בהזכרת שמו (אך גם לאחר פרק ה' מובאות משיטותיו כמוכח מהמקבילות בתלמודים, אף כי ללא אזכור שמו, וכפי שנראה להלן בפרק ט).

ב. פרשיות המנורה בתורה

בציווי עשיית המנורה בתורה, בפרשת תרומה, נאמר:

וְעָשִׂיתָ מְנֹרֶת זָהָב טָהוֹר, מִקְשָׁה תַעֲשֶׂה הַמְּנֹרֶה יָרְכָה וְקִנְיָה גְבִיעֵיָהּ פְּתֻרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמֶּנֶה יִהְיוּ. וְשֵׁשֶׁה קָנִים יֵצְאוּ מִצְדֵּיהָ, שְׁלֹשָׁה קָנֵי מְנֹרֶה מִצְדָּה הָאֶחָד וְשְׁלֹשָׁה קָנֵי מְנֹרֶה מִצְדָּה הַשֵּׁנִי. שְׁלֹשָׁה גְבָעִים מִשְׁקָדִים בְּקִנְיָה הָאֶחָד כְּפֹתֵר וּפְרָח וְשְׁלֹשָׁה גְבָעִים מִשְׁקָדִים בְּקִנְיָה הָאֶחָד כְּפֹתֵר וּפְרָח, כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֵּצְאוּ מִן הַמְּנֹרֶה. וּבְמִנְרָה אַרְבָּעָה גְבָעִים, מִשְׁקָדִים פְּתֻרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ. וְכְפֹתֵר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנֶה וְכְפֹתֵר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנֶה, לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֵּצְאוּ מִן הַמְּנֹרֶה. פְּתֻרֶיהֶם וּקְנֻתָם מִמֶּנֶה יִהְיוּ, כְּלָה מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר. וְעָשִׂיתָ אֶת גִּרְתֵּיהָ שְׁבָעָה, וְהֶעֱלָה אֶת גִּרְתֵּיהָ וְהָאִיר עַל עֶבֶר פְּנִיָּהּ. וּמִלְקַחֶיהָ וּמִחֻתֻּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר. כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ, אֶת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה. (שמות כה, לא–לט)

ובעשיית המנורה, בפרשת ויקהל, נאמר:

וַיַּעַשׂ אֶת הַמְּנֹרֶה זָהָב טָהוֹר, מִקְשָׁה עָשָׂה אֶת הַמְּנֹרֶה יָרְכָה וְקִנְיָה גְבִיעֵיהָ פְּתֻרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמֶּנֶה יִהְיוּ. וְשֵׁשֶׁה קָנִים יֵצְאוּ מִצְדֵּיהָ, שְׁלֹשָׁה קָנֵי מְנֹרֶה מִצְדָּה הָאֶחָד וְשְׁלֹשָׁה קָנֵי מְנֹרֶה מִצְדָּה הַשֵּׁנִי. שְׁלֹשָׁה גְבָעִים מִשְׁקָדִים בְּקִנְיָה הָאֶחָד כְּפֹתֵר וּפְרָח וְשְׁלֹשָׁה גְבָעִים מִשְׁקָדִים בְּקִנְיָה הָאֶחָד כְּפֹתֵר וּפְרָח, כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֵּצְאוּ מִן הַמְּנֹרֶה. וּבְמִנְרָה אַרְבָּעָה גְבָעִים, מִשְׁקָדִים פְּתֻרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ. וְכְפֹתֵר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנֶה וְכְפֹתֵר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנֶה לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֵּצְאוּ מִמֶּנֶה. פְּתֻרֶיהֶם וּקְנֻתָם מִמֶּנֶה יִהְיוּ כְּלָה מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר. וַיַּעַשׂ אֶת גִּרְתֵּיהָ שְׁבָעָה וּמִלְקַחֶיהָ וּמִחֻתֻּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר. כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ וְאֵת כָּל כְּלֵיהָ. (שמות לו, יז–כד)

ג. מפשט הכתוב למחלוקת התנאים

שתי הפרשיות הללו "ממוסגרות" במלה "מקשה" בתחילתן (בפסוקים לא ו־יז) ולקראת סופן (בפסוקים לו ו־כב), ולפניהן ואחריהן מופיע גם הציווי לעשות את המנורה מ"זהב טהור". רוצה לומר: כל מה שמצוי בתוך הפסקה, כלומר בין שתי הופעות המילים "מקשה" ו"זהב טהור" כולל בגוש הזהב הטהור העשוי מקשה אחת.⁵ לגבי ששת הקנים וקישוטי המנורה, נכתב בפירוש שעליהם להיות חלק מהמנורה (היא הקנה האמצעי על קישוטיו) – "ממנה יהיו". אולם דווקא הנרות, שהדלקתם היא עיקר תכלית קיומה של המנורה ושימושה, אינם כלולים במסגרת זו המחייבת את יצירת גוש הזהב העשוי מקשה אחת;

5. ואכן במנחות כח ע"א דרשו חכמים (כבמקומות רבים אחרים) מכפל המילים "מקשה" ו"זהב" הנראה שלא לצורך שעשיית המנורה מקשה אחת כאשר היא עשויה מזהב – מעכבת. ברם אין שם דיון על מבנה הקטע אלא רק על כפל המילים כבא להדגיש ולעכב.

והם נזכרים בנפרד לאחר מסגרת ה"מקשה". בפסוקים אף לא נאמר בתחילה שהנרות נעשו מזהב. יש גם לדון האם הסיימת הכוללת "את כל כליה" בכיכר הזהב מורה שגם הנרות כלולים בה (לדעה הסוברת כך). כך או כך שומה עלינו להבין מדוע הוזכרו הנרות בנפרד ולאחר שאר חלקי המנורה.

לא רק מפרשיות המנורה עצמה אלא גם מפסוקים מפורשים בפרשיות אחרות בתורה עולה שהנרות לא נעשו מקשה אחת עם שאר המנורה. פסוקים אלו אינם חלק מהתיאור דלעיל, בפרשיות תרומה וויקהל, אלא מופיעים בפרשיות ויקהל, פקודי, במדבר ואמור:

1. בציווי עשיית המשכן ומרכיביו הופרדו הנרות מהמנורה על ידי כלי המנורה (שהם קרוב לוודאי כלי השמן): "וְאֵת מִנְרֵת הַמָּאֹר וְאֵת כָּלֵיהָ וְאֵת נִרְתֵיהָ וְאֵת שֶׁמֶן הַמָּאֹר" (שמות לה, יד).

2. בהבאת חלקי המשכן וכליו אל משה בסיום מלאכת המשכן נאמר: "אֵת הַמִּנְרֵת הַטְּהֹרָה אֵת נִרְתֵיהָ נֹרֹת הַמַּעֲרָכָה וְאֵת כָּל כָּלֵיהָ וְאֵת שֶׁמֶן הַמָּאֹר" (שמות לט, לז).

3. בכיסוי כלי המשכן לקראת המסעות נאמר: "ולקחו בגד תכלת וכסו את מנרת המאור ואת נרתיה ואת מלקחיה ואת מחתתיה ואת כלי שִׁמְנָה אֲשֶׁר יִשְׁרְתוּ לָהּ בָּהֶם..." (במדבר ד, ט).

4. בציווי על עריכת הנרות בפרשת אמור נאמר "על המנרה הטהרה יערך את הנרות לפני ה' תמיד" (ויקרא כד, ד).⁶ אם הנרות עשויים מקשה אחת ממש עם שאר חלקי המנורה, אין אפשרות לעורכם שלא על גבי קני המנורה ואין לכאורה צורך בציווי זה. במשמעותו המדויקת של ציווי זה נוסף ונדון להלן בהמשך המאמר.

נשוב לפרשיות עשיית המנורה בספר שמות. כפי שניתן להיווכח בנקל, הפסוק "ומלקחיה ומחתתיה זהב טהור" בא כהמשך ישיר לציווי על עשיית הנרות (ציווי המופסק במאמר מוסגר הנוגע להדלקת הנרות), וכאילו נאמר "וְעָשִׂיתָ אֵת נִרְתֵיהָ שֶׁבַע [וגם את] וּמִלְקָחֶיהָ וּמִחַתְתֶיהָ – זָהָב טְהוֹר". כך מוכח גם מהמקבילה בפרשת ויקהל "ויעש את נרתיה שבעה ומלקחיה ומחתתיה זהב טהור". אולם בניגוד למלקחיים ולמחתות, אשר לגביהם קיים ציווי ברור לעשותם מזהב טהור, אין זה ברור שציווי זה מתייחס גם לנרות שאפשר שעומדים בפני עצמם – כמוכח מטעם האתנחתא המפסיק, במילה "שבעה", המחלק את הפסוק לשני

6. לכאורה ניתן היה להציע שחיוב העריכה על גבי המנורה מתייחס רק למילוי השמן בבזיכים ולא לניקיים שיכול להיעשות שלא על גבי הקנים, ובאופן כזה לא צריכה להיות בעיה של שפיכת שמן מהם. אולם לא כך סברו החולקים בברייתא דמלה"מ פ"י, אלא מי שסובר שהנרות נפרדים מהקנים סבור שגם מילוי השמן יכול להיעשות בנפרד מהקנים ומי שסובר שצריך לערוך את הנרות על גבי הקנים סבור שגם ניקוי הנרות צריך להתבצע על גביהם.

חלקים נפרדים (והמלקחיים והמחתות צורפו אליהם מפני שהם נדרשים לניקוי הנרות), וגם עובדה זו אומרת דורשני.

לבסוף, כסיכום, בא החיוב לעשות את המנורה מגוש זהב טהור במשקל כיכר. הפסוק החותם את מעשה המנורה בפרשת תרומה, "כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ, אֵת כָּל הַפְּלִים הָאֵלֶּה", בא לכאורה להכליל את "כלי המנורה" בכיכר הזהב. העניין הובא בסגנון דומה גם במקבילה בפרשת ויקהל (בשינוי קל): "כִּכָּר זָהָב טָהוֹר עֲשֶׂה אֹתָהּ וְאֵת כָּל פְּלֵיהָ". ברם לא נתבאר בכתוב בפירושו מהם "כלים" אלה.

לכאורה, ארבעה סוגי "כלים" עשויים להיכלל במילה זו: הנרות (אם אינם כלולים במנורה כמקשה אחת), המלקחיים, המחטות וכלי השמן, הנזכרים בפסוקים אחרים.⁷ ואכן, כפי שנראה להלן רש"י פירש כי "כלים" אלה הם המלקחיים, המחטות וכלי השמן. אכן, כנגד הסבר זה עומדת תמיהתו של רמב"ן בפירושו לתורה: הלוא איננו מוצאים בכתוב מספר מוגדר ומחייב של מלקחיים, מחטות וכלי שמן וממילא לא ניתן להגביל ולקבוע את כמות הזהב שבהם.⁸ לכן הסבר כזה אינו מעשי כלל.

ברם אם המלקחיים המחטות וכלי השמן ואולי אף הנרות, אינם כלולים בכיכר ובגוש הזהב העשוי מקשה אחת, מה באו המילים "את כל הכלים האלה" ו"את כל כליה" להורות? מהם "כלי המנורה" הכלולים בכיכר הזהב? אילו רק בנרות מדובר, מדוע לא נכתב בפשטות "ואת נרותיה"? ואכן, חז"ל הוכרחו לברר האם הנרות נכללים בכיכר הזהב שממנה נעשתה המנורה, ובשאלה זו נחלקו כבר התנאים.

7. "ואת מנרת המאור ואת כליה ואת נרתיה ואת שמן המאור" (שמות לה, יד); "את המנרה הטהרה את נרתיה - נרת המערכה ואת כל כליה ואת שמן המאור" (שם לט, לז); "וְלִקְחוּ בַגָּד תְּכֵלֶת וְכֶסֶף אֶת מְנַרְת הַמְּאֹר וְאֵת נִרְתֶיהָ וְאֵת מְלֻקְחֶיהָ וְאֵת מְחַתְתֶיהָ וְאֵת כָּל פְּלֵי שְׁמֹנֶה אֲשֶׁר יִשְׁרְתוּ לָהּ בְּהֵם" (במדבר ד, ט).

8. כך כתב רמב"ן (שמות כה, לט): "ככר זהב טהור. שלא יהיה משקלה עם כל כליה אלא ככר, לא פחות ולא יותר. לשון רש"י. וכן הוא פשוטו של מקרא. אבל אם הדבר כן, תימה גדול, שלא יתן הכתוב משקל למנורה כמה יהיה בה מן הככר, ויוכל לתת חצי הככר או יותר במלקחים ובמחתות שהם כלים נפרדים ממנה, וימעט בה, או שיתן במנורה ככר פחות מנה ובכל הכלים האלה מנה. ועוד, מה טעם שתשקל המנורה עם כלים רבים נפרדים במשקל הככר, ולמה לא נתפרשו כמה יהיו המלקחים והמחתות שיעשו ממנו". יש להעיר שגם לו צוין מספר המלקחיים והמחתות, למשל שנים מכל אחד מהם, עדיין לא היינו יודעים את גודלם ומשקל זהבם.

ד. פרק ט בברייתא דמלה"מ: הנוסח המשובש שלפנינו ושחזור הנוסח המקורי

בשאלות הנזכרות – מה כלול בהגדרת ה"מקשה" ומה כלול בכיכר הזהב – עוסק פרק ט בברייתא דמלה"מ.° אלא שכדי לעמוד אל נכון על כוונתו, עלינו לברר את נוסח הפרק, שכן הקטע המרכזי בפרק ט של ברייתא דמלה"מ משובש. כדי להבין מה השתבש בנוסח הפרק, יש להבין תחילה מה צריך היה להיות מבנה הפרק – על בסיס מבנה פרשיית המנורה במקרא – משום שהפרק נערך על פי מבנה הפרשייה.

כמו פרשת המנורה בתורה, גם פרק ט בברייתא דמלה"מ עוסק בשלושה עניינים:

- א. הדברים העשויים כמקשה אחת עם מנורת שבעת הקנים (=הקישוטים) – פשט הכתוב ערוך במתכונת מדרש הלכה [מנין ש?, יכול ש? – תלמוד לומר];
- ב. שלושת הדברים שעשיית המנורה מזהב מחייבת לעשות ומעכבת – מקשה, קישוטים וכיכר (ללא הסבר ממצה וכאילו הדבר מובן מאליו);¹⁰
- ג. תכולת כיכר הזהב שממנה נעשתה המנורה – מחלוקת התנאים בשאלה אם הנרות כלולים בכיכר הזהב.¹¹

אכן בעוד שכמו בכתוב אמורה הייתה להיות הפרדה ברורה בפרק זה בין הדיון על "מקשה" לדיון על "כיכר", הרי שבנוסח שלפנינו מופיעים הדברים פתוכים זה בזה. כדי להראות

9. גם פרק י' בברייתא דמלה"מ עוסק (בסופו) בשאלת המקשה אם כי באופן סמוי מעט. בהמשך נדון גם בקטע מהפרק העוסק בסוגיה זו.

10. לחלק זה קיימת מקבילה במנחות כח ע"א: "דתניא 'ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה'. באה זהב באה ככר אינה באה זהב אינה באה ככר. 'גביעיה כפתוריה ופרחיה'. באה זהב באה גביעיים כפתורים ופרחים, אינה באה זהב אינה באה גביעיים כפתורים ופרחים. ואימא נמי באה זהב באה קנים אינה באה זהב אינה באה קנים? ההוא פמוט מיקרי. 'זזה מעשה המנורה מקשה זהב'. באה זהב באה מקשה, אינה באה זהב אינה באה מקשה".

11. מקבילה כמעט שלמה של מחלוקת זו מופיעה במנחות פח ע"ב. מן הראוי לציין כי זוהי מחלוקת על העבר, ולכאורה מה שהיה – היה, כלומר, התנאים נחלקו האם במנורה שנעשתה למשכן ולמקדש נכללו הנרות בכיכר הזהב או לא, וגם אין שום תוצאה מעשית למחלוקת ואין היא באה אלא מצד "דרוש וקבל שכר", הלכה לימות המשיח. אולם לדעת מי שסובר שהנרות אינם כלולים בכיכר הזהב, גם אין חיוב לעורכם על גבי קני המנורה ואף אפשר לעורכם על ידי כמה כוהנים, בעוד מי שסובר שהם כלולים בה סבור כי יש גם חיוב לעורכם דווקא על גבי קני המנורה ועל ידי כוהן אחד כחיוב כולל אחד (כמחלוקת רבי יוסי וחכמים שבברייתא דמלה"מ), משום שאם הם כלולים בכיכר הזהב אזי הסיבה לכך היא גם מצד הסברה האומרת שלא בכדי קיים חיוב לערוך את הנרות דווקא על גבי הקנים ועל ידי כוהן אחד אלא מפני שהם חלק מהכיכר, ואכן כך נפסק להלכה וכך מתואר במסכת תמיד (ראו להלן).

ערבוב-לכאורה זה סימנתי כל פריט בדיון בפסקאות ב-ה להלן באופן שונה: **כל השייך לדיון בתכולת המקשה במודגש וכל השייך לדיון בתכולת הככר בקו תחתון.**

כאן יש להקדים ולציין את מבנה הדיון האופייני לברייתות מבית מדרשו של רבי עקיבא, שהוא בעל ארבעה שלבים של ריבוי ומיעוט הנלמדים מהכתוב. על פי רוב, השלב הראשון – שלב הצגת הנושא של הדיון התנאי – פותח בציטוט חלק מפסוק. לאחר מכן בשלב השני, שלב הריבוי, התנא שואל מניין שיש להוסיף ("לרבות") דבר-מה נוסף הנזכר בקטע על האמור בפסוק המצוטט ועונה שלמדים זאת ממילת ריבוי בפסוק. לאחר מכן, בשלב השלישי – שלב המיעוט וההגבלה – שואל התנא האם יש לרבות דברים אחרים הנזכרים בכתוב ועונה שאין לרבות את הדברים הללו ולמדים זאת ממילה ממעטת בפסוק. בשלב האחרון, שלב ההסבר, שואל התנא מדוע הריבוי נוגע לאותו עניין מסוים בלבד ומסביר מה השוני בין הדברים שבעטיו נכלל הדבר המסוים ולא האחרים.

זו לשונה של הברייתא בפרק ט כפי שהיא לפנינו בקטע גניזה:¹²

(א) "מנורה שעשה משה במדבר היתה באה משלזהב וטעונה מקשה וטעונה גביעים כפתרים ופרחים, שנאמר: 'ועשית מנורת זהב טהור'". שומע אני יעשה איברים וידבקם לה? תלמוד לומר: "ממנה יהיו".¹³

(ב) "מנין לרבות נרותיה? תלמוד לומר "תעשה".

(ג) יכול שאני מרבה גביעים כפתרים ופרחים? תלמוד לומר "אותה".

(ד) מה ראיתה לרבות נרותיה ולהוציא גביעים כפתרים ופרחים? אחר שריבה הכתוב – מיעוט: מרבה אני את נרותיה שנעשים עמה ומוציא אני את הגביעים כפתורים ופרחים שאינן נעשין עמה.

(ה) מנין לרבות מלקחיה ומחתותיה? תלמוד לומר "תעשה"

12. הקטע הובא בגנזי שכתר, עמ' 374 ואילך. כהנא במאמרו הנ"ל (הערה 1) כינה מקור זה בשם "ג2" (להבדיל מקטע "ג1" וטען כי זהו כתב היד הראוי ביותר להיות בסיס לנוסח הפנים של מהדורה מדעית של הברייתא בשל מיעוט השיבושים שבו והיותו בעיניו 'בחיר כתבי היד'. להלן, בקטע שלפנינו, נבחן אם נכונים דבריו. ללשון הברייתא הוספתי כותרות וסימני פיסוק וחילקתיה לפסקאות, בהתאם למבנה הדיון התנאי כפי שהוסבר לעיל. במקור, לא נרשמו שום כותרות וסימני פיסוק או חלוקה לפסקאות ויש לקרוא את הדברים באופן רציף. אין שינויי נוסח או תוכן משמעותיים ניכרים בין נוסחי כתבי היד השונים של הברייתא דמלה"מ בקטע זה, לכן לא התייחסתי לכך, וראו הערה 2. גם בספרי במדבר, פיסקה סא, מצוי נוסח דומה מאוד, מדויק ונכון: "עד ירכה עד פרח – אין לי אלא ירכה ופרחה, גביעה כפתוריה ופרחיה מנין? תלמוד לומר 'ועשית מנורת זהב טהור...! או יעשה איברים איברים? תלמוד לומר 'ממנה יהיו'".

(ו) יכול שאני מרבה את הצבתים ואת המלקטאות?¹⁴ אחר שריבה הכתוב מיעט. מרבה אני את מלקחיה ואת מחתותיה שאין [צ"ל: שהן] משמשין עמה ומוציא אני את הצבתים ואת המלקטאות שאין משמשין עמה.

(ז) כשהיא באה משלזהב טעונה מקשה. כשאינה באה משלזהב אינה טעונה מקשה. כשהיא באה משלזהב טעונה גביעים כפתורים ופרחים וכשאינה באה משלזהב אינה טעונה גביעים כפתורים ופרחים. כשהיא באה משלזהב באה ככר וכשאינה באה משלזהב אינה באה ככר.¹⁵

(ט) ר' יהושע בן קרחה אומר: "אותה" מככר ואין נרותיה מככר, שנאמר: "ככר זהב טהור תעשה אותה". ומה אני מקיים "ואת כליה"? "כל כליה" – "זהב טהור".

דיון בנוסח הפרק ובתוכנו

כאמור, שני פסוקים בפרשת המנורה הם הבסיס לדיון: הפסוק הראשון (עם כל הפסוקים שאחריו הממוסגרים ב"מקשה"); והפסוק האחרון. הנושאים המרכזיים כאמור בדיון זה הם המקשה והכיכר בהתאמה. תחילה נידונה השאלה מה כלול בהגדרת המנורה כעשויה מקשה אחת זהב, ולבסוף אמורה הייתה להידון תכולת כיכר הזהב שממנה עשויה המנורה. פתיחת הפרק (פסקה א' העוסקת ב"מקשה") נמסרה באופן מדויק וללא שיבושים (אפשר מפני שמדובר בפשט הכתוב וקל היה למוסרי השמועה לזכרו).

לעומת זאת, פסקאות ב-ז (שאמורות היו לעסוק ב"כיכר") משובשות לכאורה עד מאוד.

ניתן להבין ולהסביר באופן כללי – ובקלות רבה – את התהליך שבסופו נתקבע הנוסח שלפנינו. תהליך זה כלל 2-3 שלבי שיבוש, אף כי לא ברור אם אדם אחד שיבש את הנוסח בבת אחת או שהשיבוש התפתח במהלך ההעברות. אך יותר משחשוב להבין כיצד נוצר השיבוש, חשוב להבין את מהותו, ולפיכך ההסבר דלהלן לא בא אלא לסבר את האוזן.

14. כאן מופיע אצל הרמב"ן בפירושו לתורה, משפט נוסף שאינו קיים בכתבי היד של הברייתא המצויים לפנינו ולא ברור מקורו אך הוא הגיוני מבחינת מבנה הדיון כפי שהוסבר לעיל: "תלמוד לומר 'אותה' (ז) ומה ראית לרבות מלקחיה ומחתותיה ולהוציא את הצבתים ואת המלקטאות?". ברם כפי שנראה בדיון להלן, אין לכך משמעות כלשהי.

15. גם בספרי בהעלותך פסקה סא מובא כך אך בקיצור רב ובשינוי הסדר: "אין במנורה [נרות] גביעים כפתורים ופרחים, אלא בזמן שהיא מן הככר מין זהב מין קשה". המילה "נרות" היא שיבוש ברור בכל כתבי היד שבהם המילה מופיעה. קשה להבין מדוע לא מחק זאת כהנא במהדורתו המדעית לספרי [ראו שם עמ' 421 הערה 20]. התלבטותו נוכח השיבוש הברור בכל כתבי היד מוזרה, במיוחד נוכח הבנתו כך לבסוף מהשוואה לברייתא דמלה"מ כאן כמלבי"ם.

כיכר ומקשה - הילכו שניהם יחדיו?

ובכן, דומה שתחילה נשמטה (מזיכרונו של מעביר הברייתא או מההעתיקה שלפניו) פסקה ח' שהייתה המשכה של פסקה א' ובאה בעקבותיה ועימה משפט הפתיחה של פסקה ב. כך, פסקה ב' – ללא משפט הפתיחה שלה, הפכה (כביכול) להמשך הדיון של פסקה א' בנוגע לתכולת ה"מקשה"!

כיצד נתגלה הדבר?

מחיפוש והשוואת כל צירופי המלים בברייתא למקבילותיה, נמצא שבסוגיית הגמרא המקבילה, במנחות פח ע"ב, מובאת ברייתא הדנה בתכולת כיכר הזהב שממנה נעשתה המנורה:

...דתניא "ככר זהב טהור יעשה אותה". למדנו למנורה שבאה מן הככר, מנין לרבות נרותיה? תלמוד לומר "את כל הכלים האלה". יכול שאני מרבה אף מלקחיה ומחתותיה? תלמוד לומר: "אותה" דברי רבי נחמיה.

זוהי ברייתא "מקוצרת", משום שמהדיון בה הושמט ההסבר (השלב האחרון של הדיון) שבגיננו לא נכללו המלקחיים והמחתות בכיכר הזהב (הסיבה הנזכרת רק בברייתא דמלה"מ). אם נשווה את תחילת הדיון בסוגיה בברייתא דמלה"מ בפסקה ב' לברייתא שבגמרא, ניוכח לדעת שבברייתא דמלה"מ נשמט לגמרי משפט פתיחת אותה ברייתא שבגמרא ("ככר זהב טהור יעשה אותה". למדנו למנורה שבאה מן הככר"), והדיון מתחיל ישירות בשלב הריבוי, בשאלה "מנין לרבות נרותיה?". ברור אפוא שהברייתא דמלה"מ הייתה מצויה לעורכי הגמרא בנוסח מדויק, שקדם לנוסח הברייתא המשובש שלפנינו.

בעקבות השמטה זו, סבר מעביר הברייתא בטעות שתחילת פסקה ב' שייכת לדיון ב"מקשה" ואם כן לא ייתכן היה לדעתו שהתשובה על השאלה "מנין לרבות נרותיה?" תהיה (כפי שבאמת היה) "תלמוד לומר 'את כל הכלים האלה'", שהרי משפט זה שייך לדיון ב"כיכר" ואילו הוא סבר שעדיין מצוי הוא (בטעות) באמצע הדיון על ה"מקשה". לכן עתה החליף מעביר הברייתא משפט זה במילה "תעשה" השייכת לפסוק הראשון, השייך לדיון על ה"מקשה", ובכך הוסיף שיבוש על שיבוש.

שיבוש זה לא מנע ממוסר הברייתא להשתמש במילה "אותה" מהפסוק האחרון השייך לדיון על ה"כיכר", כדי למעט מרכיב נוסף, בלי לשים לב לכך שאם הוא עוסק ב"מקשה", המילה "אותה" השייכת לדיון ב"כיכר" כלל אינה שייכת לדיון ולא ניתן ללמוד ממנה מה לא נכלל ב"מקשה". מעתה עסק הדיון הן ב"מקשה", הן ב"כיכר", כאילו הם עניין אחד.

למרות זאת, נדמה היה למעביר הברייתא שעדיין הוא עוסק בדיון ב"מקשה" ועליו לסיימו תחילה. לכן הוסיף שיבוש על שיבוש ובמקום לדון בשאלה "יכול שאני מרבה מלקחיה ומחתותיה? תלמוד לומר "אותה". מה ראיתה לרבות נרותיה ולהוציא מלקחיה

ומחתותיה? אחר שריבה הכתוב, מיעט: מרבה אני את נרותיה שנעשים עמה ומוציא אני את מלקחיה ומחתותיה שאינן נעשין עמה", כבברייתא שבגמרא, הוא שינה את הנוסח לשאלה "יכול שאני מרבה גביעים כפתרים ופרחים? תלמוד לומר "אותה". מה ראיתה לרבות נרותיה ולהוציא גביעים כפתרים ופרחים? אחר שריבה הכתוב, מיעט: מרבה אני את נרותיה שנעשים עמה ומוציא אני את הגביעים כפתורים ופרחים שאינן נעשין עמה", כאילו הדיון נוגע לפרטים שבפסוק הראשון העוסק ב"מקשה". כך נוצר מצב שהאמור בפסקה ג' סותר מיניה וביה את האמור בפסקה א' שהיא פשט הכתוב.

יש לשער כי מאן-דהו שם ליבו לטעות ותיקן את הנוסח כהערה בצד הכתוב, אך אחד מן הבאים אחריו לא הבין את הערת התיקון ובמקום לתקן הוסיף קלקול על גבי קלקול ולהערה שנכתבה בצד העמוד הוסיף שאלה באותו סגנון מבלי להבין כלל את תוכן הברייתא. כך נוספו שאלות דומות לא רק לגבי הגביעים הכפתורים והפרחים אלא גם לגבי המלקחיים והמחתות ולבסוף גם הצבתים והמלקטאות, לפי סדר הופעתם בהערות הללו.

בנקודה זו נבהיר שתרגום אונקלוס למילים "מלקחיה ומחתותיה" הוא "צבתהא ומחתיתהא" ואילו התרגום המיוחס ליונתן גורס "מלקטיהא ומחתייתא". אם כן, לפי התרגומים, הצבתים והמלקטאות גם יחד אינם אלא תרגום למלקחיים שבכתוב ואין הם חלקים או כלים נוספים השייכים למנורה. כיצד "נכנסו" אפוא הצבתים והמלקטאות לדיון בברייתא דמלה"מ נוסף למלקחיים? כאמור, רגליים לדבר שתחילה הם נכתבו בצד הדף כתרגום ופירוש למלקחיים; ואחר כך, כתוצאה מאי-הבנה, הם שולבו כחלק מהדיון בפסקאות ה-ז שהומצא מדמיונו היוצר של מעביר הברייתא ויש למוחקו.¹⁶ כשנזכר בקיומה של פסקה ח או גילה שנשמטה, הוסיף והשלים אותה אחד ממעבירי הברייתא לאחר הדיון שהמציא לגבי תכולת ה"מקשה" שכלל עתה גם את הדיון שנעלם לגבי ה"כיכר".

כאמור, הסבר משוער זה בנוגע להתפתחות הנוסח המשובש אינו הכרחי ואפשר שהשיבוש התפתח באופן אחר; אכן, חשוב יותר להבין מה השיבוש ובהתאם על מה היה הדיון – שהוא ביסודו פשוט וקצר – כדי לשחזר את הנוסח המקורי של הפרק. לכאורה, במצב שנוצר עקב שיבוש הפרק בברייתא דמלה"מ והערבוב בין הדיונים על המקשה והכיכר, ניתן היה לחשוב שמה שכלול במקשה כלול גם בכיכר, כך שלכאורה גם הנרות עשויים

16. ממילא, לא ניתן ללמוד מהופעת מילים אלו בטקסט על תקופת חיבורה של הברייתא אלא לכל היותר על התקופה שלאחריה הופיעו שיבושי הנוסח. ייתכן אפוא שהללו מאוחרים לתקופה שבה התרגומים כבר היו מצויים ביד כול. מילים אלו גם אינן משנאיות ואינן מופיעות בשום משנה או ברייתא (השוו למשל למילה "קונטיס" או "קונדס" שאינה מקראית אך מופיעה בברייתא דמלה"מ וגם בברייתות במסכתות סוכה ועירובין) ואין להן מקבילה בלשון מתקופה זו – מה שמוכיח שאינן חלק מהטקסט המקורי של הברייתא. אם כן הברייתא דמלה"מ בנוסח המשובש שלפנינו נוצרה בתקופה מאוחרת לתלמוד הבבלי!

מקשה אחת עם המנורה. עוד נחזור ונדון בהשפעה האפשרית של שיבוש זה על נוסח הגמרא במנחות פח ע"ב להלן ועל הבנת הראשונים את הסוגיה.

פסקה ט המסיימת את הפרק, גם היא כמו פסקה א' מצויה בידינו ללא שיבושים. היא מביאה את שיטת רבי יהושע בן קרחה לגבי תכולת הכיכר, שמקורה לפי סגנונה בבית המדרש של רבי ישמעאל (לשון "קיום": "ומה אני מקיים?"), הנוקט שהנרות אינם נכללים בכיכר הזהב שממנו נעשתה המנורה). הפסקה מסיימת את הדיון בפרק, בדיוק כבגמרא מנחות פח ע"ב (כפי שנראה להלן), אלא שבגמרא הדיון עבר פיתוח נוסף, אמוראי-בבלי, עם הנמקה מעט דחוקה לגבי פיות הנרות.

הצעת תיקון

מענה, קל לשחזר מחדש ובאופן מדויק – הן מבחינת המבנה של ארבעת השלבים, הן מבחינת סדר הפסקאות בכל סוגיה, הן מבחינת התוכן – את הפרק כולו (הערות וביאורים לנוסח הברייתא מופיעים בסוגריים מרובעות):

[דיני המנורה כשהיא עשויה מקשה מזהב, הנידונים בפסוק הפותח בפרשת תרומה העוסק במנורה]

(א) מנורה שעשה משה במדבר היתה באה משל זהב, וטעונה מקשה וטעונה גביעים כפתורים ופרחים, שנאמר "ועשית מנורת זהב טהור [מקשה תעשה המנורה ירכה וקנה גביעה כפתוריה ופרחיה]". שומע אני שיעשה איברים וידביקם לה? תלמוד לומר "ממנה יהיו".

(ח) כשהיא באה משל זהב טעונה מקשה. כשאינה באה משל זהב אינה טעונה מקשה. כשהיא באה משל זהב טעונה גביעים כפתורים ופרחים וכשאינה באה משל זהב אינה טעונה גביעים כפתורים ופרחים. כשהיא באה משל זהב טעונה ככר וכשאינה באה משל זהב אינה ככר.¹⁷

[דין כיכר הזהב (הפסוק המסיים את עניין המנורה. דבי ר' עקיבא)]
"ככר זהב טהור יעשה אותה" – למדנו למנורה שבאה מן הככר. מנין לרבות נרותיה? תלמוד לומר "את כל הכלים האלה". יכול שאני מרבה מלקחיה ומחתותיה? תלמוד לומר "אותה".

מה ראית לרבות נרותיה ולהוציא את המלקחיים והמחתות?

17. כפי שניכר לעין, מקומה של פסקה ח' הוא כאן, ולא בהמשך כבכתבי היד, שכן היא המשותפת למקשה ולכיכר ולפיכך משמשת כחוליית מעבר בין הנושאים.

אחר שריבה הכתוב [את כל הכלים האלה" = נרותיה, ולכאורה גם מלקחיה ומחתותיה], מיעט [לומר "אותה", ואעפ"י שהסדר הפוך] מרבה אני את נרותיה משמשין עמה ומוציא אני את המלקחיים והמחתות שאין משמשין עמה.¹⁸

[דין כיכר הזהב (הפסוק המסיים את עניין המנורה. דבי ר' ישמעאל)]

ר' יהושע בן קרחא אומר: "אותה" מככר ואין נרותיה מככר, שנאמר "ככר זהב טהור יעשה אותה". ומה אני מקיים "ואת כל כליה"? "כל כליה" [כלומר, כל חלקי כליה, גם פיות הנרות ייעשו מ] "זהב טהור" [ללא ההנמקה הנוספת ואולי המאוחרת כבגמרא; הנמקה שהיא הסבר דחוק מעט].

ראינו אפוא שפסקאות ב-2 של פרק ט בברייתא דמלה"מ משובשות, וכי פסקה שלמה, היא פסקה ח', אומנם אינה משובשת אך אינה מצויה במקומה הנכון. עוד ראינו כי שיבושים אלה קיימים גם בכתב יד זה שמהגניזה. לבסוף הראינו כי ניתן לשחזר את נוסחו המקורי של הפרק בקלות ובדיוק רב, על פי הכתוב בתורה ומתוך השוואה פשוטה לברייתא בגמרא במנחות, אשר משמרת את נוסח הברייתא דמלה"מ לפני שחלו בו השיבושים שלפנינו.

בפירושו לתורה ביקש הרמב"ן להסביר את הפסקאות המשובשות הנ"ל לפי השיטה הנוקטת שהנרות כלולים בכיכר הזהב. זו לשונו:

ונראה ממנה שהיו הנרות והמלקחיים והמחתות כלן עמה מקשה, ואין המלקחיים צבתים, אבל עשה על פי הנרות טס של זהב פותח וסוגר ושוכב עליו שלא ייפול בשמן דבר, כאשר עושים היום במנורות של מלכים, והוא מלשון "ולשוני מודבק מלקוחי" (תהילים כב, טז), שיקרא מה שעל הלשון ומתחתיו "מלקוחים", שהם לוקחים הלשון באמצעם. והמחתות הם ספלים שתחת כל נר ונר לחתות ניצוצי אש שיפלו ממנה, והכל מקשה ובאין מן הכיכר. אבל הצבתים והמלקטים שאין תשמישן בעצמה, אבל הם כלים נפרדים ממנה ואינן חבור בה אין באין מן הכיכר כלל. וכן מיעטו בברייתא זו גביעה כפתוריה ופרחיה, שאם רצה שלא לעשותה עמה מקשה רשאי. ונתן הטעם, לפי שאין נעשין עמה, כלומר שאין מעכבין בה, שאם עשאה של שאר מיני מתכות אינה באה גביעים כפתורים ופרחים (מנחות כח ע"א), אבל קנים מעכבין בה לעולם.

ולפי הברייתא הזו אמר הכתוב ואת כל כליה (שמות לז, כד), לרבות שעשה לה כל הכלים הצריכין לשימושה, והראויין לה, זהב, והם הצבתים והמלקטאות שצריכין לכל המנורות בתשמישן. וכן לכל כלי המשכן וגו' (שם כז, יט), כלים

18. קטע חשוב זה – מהמילים "מה ראית לרבות נרותיה" ועד "והמחתות שאין משמשין עמה" – הושמט בגמרא כנראה מטעמי קיצור, כמו גם הדיון ממנחות כח ע"א השייך לפסקה ח'. קיצורים אלו הקשו מן הסתם על פרשני הגמרא להבחין בזהות של הברייתות המובאות בגמרא לקטעים המתאימים בברייתא דמלה"מ.

הצריכים למשכן, לא פירש אותם ולא הזכיר בהם רק שיהיו נחושת. אבל כבר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה, הם הנזכרים בה וכולם מקשה עמה.

הרמב"ן ביקש אפוא להסביר כי המלקחיים והמחתות הם חלק מהקישוטים או הנרות – באמצעות פרשנות לשונית מורכבת – ואילו בצבתים ובמלקטאות הוא משתמש להסבר ותרגום של המלקחיים והמחתות שבכתוב. כל זה כדי ליישב את נוסח הברייתא דמלה"מ המשובש שלפנינו. אכן, לא עלה על דעתו של הרמב"ן שהנוסח שלפנינו משובש, ומסיבה זו גם האחרונים לא הצליחו לעמוד על השיבושים הללו ולתקנם.¹⁹

מכלל דברינו עולה כי אין בפרק ט של הברייתא דמלה"מ שום מחלוקת לגבי העובדה שרק קישוטי המנורה כלולים כמקשה אחת במנורת שבעת הקנים העשויה זהב, ואילו הנרות ובוודאי שאר כלי המנורה אינם כלולים במקשה – ממש כפשט הכתוב. לעומת זאת, כיוון שמפשט הכתוב לא ברור מה נכלל בכיכר הזהב שממנו נעשתה המנורה, נחלקו התנאים אם כיכר הזהב כוללת את הנרות.

עובדה זו – היינו העובדה שהנרות נפרדים מהקנים – איננה עניין מוסכם רק בפרק ט. גם סיומו של פרק י בברייתא דמלה"מ מורה ללא כל ספק שעניין זה מוסכם היה על כל התנאים וכדלהלן.

ה. פרק י בברייתא דמלה"מ

עיון בסוגיית הגמרא במנחות פח ע"ב (שבה נדון להלן) מעלה שבמהלך הדיון בגמרא, מצוטט קטע מפרק י של הברייתא דמלאכת המשכן. נשווה אפוא תחילה את נוסח הדברים בגמרא לנוסח שבברייתא דמלה"מ פ"י.

ההבדל בניסוח בין שני המקורות נובע בין השאר מהשאלה השונה המוצגת בהם. בעוד בגמרא השאלה היא כיצד מיטיבים את הנרות, כאשר ההטבה כוללת גם את ההדלקה, הרי שבברייתא דמלה"מ השאלה היא כיצד מדשנים את הנרות, כלומר כיצד מנקים אותם ואין בברייתא שום התייחסות להדלקה, ומשמע שמבחינה עקרונית ניתן היה להדליק אף שלא על גבי קני המנורה, גם למי שסובר שהדישון צריך להתבצע על גבי הקנים:

הנוסח בברייתא דמלה"מ פרק י:

19. מנחם כהנא (בהערותיו לספרי במדבר, ירושלים: מאגנס, תשע"א) דן בהרחבה בפיסקא סא בכל הסוגיה של מאמר זה. אין להמעיט בגודל העבודה היסודית שעשה, כולל הבאת מקורות שלא היה באפשרותי להביא מפאת קוצר היריעה, וכולל התייחסות למרבית הקשיים שהועלו כאן, אלא שהוא לא הציע מזור לקשיים אלה. דרכי בנייתו המקורות שונה משלו ומובילה גם לפתרון הבעיות.

כיצד מדשנן? מעבירים מעל גבי המנורה ומניחים באהל ומקנח בספוג. נמצאו כל הכהנים עסוקים בנר אחד, דברי ר' יוסי.²⁰ וחכמים אומרים: לא היה מזיזין ממקומן אלא על גבי המנורה מדשנן, שנאמר "על המנורה הטהורה יערך את הנרות".

הנוסח במנחות פח ע"ב:

כיצד עושה? מסלקן ומניחן באהל ומקנחן בספוג ונותן בהן שמן ומדליקן. חכמים אומרים: לא היו מזיזין אותה ממקומה [והתיקון המוצע שם: לא הייתה זהה ממקומה, דהיינו בעת ההטבה].

ברור שמקור הברייתא שבגמרא הוא בברייתא דמלה"מ, אף כי בנוסח שונה מזה המוכר לנו מכתבי היד, ומסתבר שעורך הגמרא התיר לעצמו לשנות מעט את הניסוח בהתאם לצרכיו, שכן הוא מצטט בקיצור רק את המשפט הנוגע לדיון בסוגיה הנידונה ומקצר במילותיו (תוך שהוא מדבר על כל נר בעוד בברייתא מדובר בכל הנרות יחד) אך ככלל הנוסח דומה לזה שלפנינו. יחד עם זה, נשתמר בברייתא דמלה"מ בנוסח שלפנינו, הנוסח המקורי שהובא גם בגמרא "לא היו מזיזין אותה ממקומה".

יסוד מחלוקת התנאים הוא בהסבר המילה "על" בפסוק. לפי ר' יוסי, משמעותה "על יד" (כלומר "בסמוך", משמעות של דרישה מינימלית, ותפסת מרובה לא תפסת) בעוד לחכמים משמעותה "על גבי" (משמעות של דרישה מרבית מצמצמת ודוקנית, כמצוי לגבי ענייני המשכן והמקדש). אם כן גם כאשר הגמרא קובעת ש"לא היתה זהה ממקומה", הכוונה היא רק שבפועל לא הסירו את הנרות מעל גבי הקנים בעת העריכה, ולכן היה גם צורך

20. רבי יוסי סבור שהכוונה יכולים לדשן כל נר בנפרד, כאשר הוא נפרד מהקנה שלו, ולכן ניתן לדשן גם ע"י יותר מכהן אחד. השווה הד מחלוקתו של רבי יוסי עם חכמים לגבי מספר המדשנים, גם בספרא אמור יג, י: "יערוך אותו אהרן ובניו - מה תלמוד לומר? לפי שנאמר 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [ומשמע - יחד], יכול יהיה כהן אחד נכנס בשבעה נרות [ויהיו נחשבים כנר אחד על ידי המנורה המחברת אותם ולכן רק כהן אחד יערוך את כל הנרות]? תלמוד לומר 'להעלות נר תמיד' [והכוונה את כל הנרות יחד תמיד, אם כן אכן כך ראוי!]. יכול לא יהיה כהן אחד נכנס בשבעה נרות אבל יהיו שבעה כהנים נכנסים בשבעה נרות [והכוונה - לערוך כל נר בנפרד]? תלמוד לומר 'יערוך אותו אהרן ובניו'. הא אהרן ובניו אינן עורכים אלא אחד [את כל הנרות כאילו הם נר אחד, ושבנו למסקנה הראשונה דלעיל!]. אם כן המסקנה בספרא היא כחכמים ולא כרבי יוסי, וכפי שנפסק במשנה במסכת תמיד, שרק כהן אחד זוכה בפיס בדישון כל המנורה. ויש להקשות: וכי לא ידע רבי יוסי על הפיס? ויש לומר שרבי יוסי מסכים שכאשר מדשנים את הנרות על גבי המנורה צריך לעשות זאת כוהן מסוים אחד, אך כאשר בדיעבד אין הם מצויים על הקנים, לא קיים חיוב שכזה. אפשר שהדבר בא לידי ביטוי ביום הכיפורים, כאשר הכוהן הגדול היטיב את הנרות שעדיין דלקו (בעיקר בהטבה השנייה) ואילו הכוהן שזכה בפיס באותו בוקר דישן נרות שכבו, וכן בהלכה הקובעת שזר המדליק נר שדושן ונערך בהיכל ושהוצא אחר כך לעזרה אינו חייב, וצ"ע.

בכיסויים הניתנים להנעה ופתיחה לצורך הניקוי, אך אין הכוונה שהנרות נעשו כמקשה אחת עם הקנים.

הדיון בפרק י כולל למעשה שלוש מחלוקות (המשתלשלות זו מזו) בהסבר הכתוב:

- א. מחלוקת (סמויה, המופיעה במפורש בפרק ט) אם הנרות כלולים בכיכר הזהב;
 - ב. מחלוקת לגבי מקום הדישון והעריכה – על גבי הקנים או ליד המנורה באהל מועד;
 - ג. מחלוקת לגבי מספר הכוהנים המעורבים בדישון. מחלוקת זו נזכרת גם בספרא אמור (לויקרא כד, ג). אולם עורך הגמרא מתייחס לשתי המחלוקות הראשונות בלבד ומתעלם מהשלישית משום שהיא אינה חלק מהדיון שלו. נראה אפוא שאף שעורך הגמרא הכיר את הברייתא כולה עד כדי יכולת ציטוט מדויקת, הוא ערך אותה בקיצור בהתאם לצרכיו. הרי לנו שהברייתא דמלה"מ בנוסח שלפנינו בכתבי היד משמרת בקטע זה נוסח "מלא" יותר של הסוגיה המקבילה בתלמוד הבבלי ומן הסתם גם קדום יותר, שהיה מצוי לעורך הגמרא המצטט אותו במדויק תוך עריכת התאמה לצרכיו.
- למרות כל האמור לעיל, מהדיון בגמרא במנחות פח ע"ב, נראה להלן שלכאורה גם הנרות נעשו כמקשה אחת עם המנורה וכחלק ממנה. האומנם?

ו. המקבילה לפרקים ט-י של הברייתא דמלה"מ בבבלי, מנחות פח ע"ב

סתירה חזיתית

התבוננות בסוגיית הגמרא במנחות פח ע"ב מלמדת על סתירה לכאורה לאמור עד כה. בסוגיה זו מבואר לכאורה כי קיימת זהות בין כיכר ומקשה.

אמר רב הונא בריה דרב יהודה אמר רב ששת: נר שבמקדש של פרקים הוה. קסבר, [כאן מצויה לכאורה הסתירה] כי כתיב ככר ומקשה – אמנורה ונרותיה כתיב, כיון דמיבעיא הטבה, אי לאו דפרקים הוי לא הוה מטייבא ליה. מיתיבי: כיצד עושה? מסלקן ומניחן באוהל ומקנחן בספוג ונותן בהן שמן ומדליקן? ! הוא דאמר, כי האי תנא דתניא: חכמים אומרים: לא היו מזיזין אותה ממקומה. מכלל, דאי בעיא ליה לאו זוהו מצי מזיז לה? ! אלא אימא: לא היתה זזה ממקומה. ומאן חכמים? ר' אלעזר הוא, דתניא: רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: כמין טס של זהב היה לה על גבה. כשהוא מטיבה – דוחקו כלפי פיה; כשהוא נותן בה שמן – דוחקו כלפי ראשה.

ובפלוגתא דהני תנאי, דתניא: מנורה ונרותיה באות מן הככר ואין מלקחיה ומחתותיה מן הככר. ר' נחמיה אומר: מנורה היתה באה מן הככר ולא נרותיה ומלקחיה ומחתותיה באות מן הככר. במאי קא מיפלגי? בהאי קרא דתניא: "ככר זהב טהור יעשה אותה". למדנו למנורה שבאה מן הככר, מנין לרבות נרותיה? תלמוד לומר "את כל הכלים האלה". יכול שאני מרבה אף מלקחיה ומחתותיה?

תלמוד לומר "אותה", דברי רבי נחמיה. קשיא רבי נחמיה אדרבי נחמיה! תרי תנאי ואליאבא דרבי נחמיה. ר' יהושע בן קרחה אומר: מנורה באה מן הככר ואין מלקחיה ומחתותיה ונרותיה באה מן הככר, ואלא מה אני מקיים "את כל הכלים האלה"? שהיו כלים של זהב. זהב בהדיא כתיב בו "ועשית את נרותיה שבעה והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור"? לא נצרכא אלא לפי נרות, סלקא דעתך אמינא: הואיל ופי נרות אשחורי משחר, התורה חסה על ממונן של ישראל, וליעבד זהב כל דהו, קמ"ל.

שיטות הראשונים בהסבר הסוגיה והקשיים בהסבריהם

ואכן, הראשונים – רש"י ובית מדרשו, הרמב"ן והרמב"ם – כבר עמדו על קושי זה והציעו הסברים שונים. נציע אפוא את פירושיהם ונעמוד על הקשיים המצויים בהם.

שיטת רש"י והמיוחס לרש"י: זהות בין תכולת הכיכר למקשה זהב

פירושו של רש"י שהיה מצוי בידי רב"א והפירוש המיוחס לו שנדפס כפירוש רש"י (כנראה מכתובת אחד מתלמידיו) צועדים בדרך דומה:

פירש"י המובא בכת"י שהיה בידי הרב בצלאל אשכנזי:

נר של מקדש – נרות של מנורה שבהן נותנין את השמן והפתילה. של פרקים – של חוליות, לא של חוליות ממש שיוכל לפורקן ולסלקן מן המנורה אלא שיכול לכופפה למטה ולזוקפה במקומה ובלעז פליירי. קסבר כי כתיב ככר ומקשה – דמשמע מחתיכה אחת יעשה הכל. אמנורה ונרותיה – הנרות הם מחוברים בה מאותה חתיכה עצמה ואין יכול לסלקן בשעת הטבה לגרוף את הדשן ואי לאו דמפרקא הואי שיכול לכופפה לא היה מתטיבה יפה.

הפירוש המיוחס לרש"י (בדפוס; כנראה מתלמידי רש"י):

נר של מקדש – נרות הקבועים במנורה שמדליק בהן שקורין קרושוליי"ש של פרקים היה – של חוליות. לא שהיה יכול ליטלן אלא מן המנורה עצמה היו הנרות כדכתיב 'מקשה', אלא היינו של פרקים – שהיו קנים שבהם הנרות קבועים דקים הרבה והיה יכול לכופפן ולהטותן למטה בשעת הטבה ולהשליך הדשן חוץ ולזוקפה בשעת הדלקה. של פרקים – שהנרות היו קבועות במנורה אבל היה כסוי שלהן כסוי מלמעלה כמין טס, שהיה יכול ליטלו כל שעה שירצה, והיינו של פרקים אמנורה ואנרות כתיב (שם). נרותיה קרי למקום הנחת השמן וזהו ודאי הוה מקשה, וכיון דבעיא הטבה אי לא דהוי הכיסוי של פרקים שיכול לסלקן לא מתייבנא, והיינו חכמים, וכדמתרין לה לקמן וכן כולה. כך שמעתי. קסבר כי כתיב ככר ומקשה אמנורה ונרותיה כתיב – שהמנורה והנרות היו מחתיכה אחת וכיון דבעי הטבה אי לאו דשל פרקים היתה, שהיה יכול לכופפה ולנטות ולזוקפה ולפנות את הדשן, לא הוות מתייבב.

כיכר ומקשה - הילכו שניהם יחדיו?

רש"י כדרכו, מפרש את הסוגיה בפשטות. אולם רש"י אינו מסביר מדוע מניחה הגמרא בהסבר הבסיסי של דברי רב ששת, שהנרות כלולים במנורה הן מבחינת ה"כיכר" הן מבחינת ה"מקשה". הנחה זו אינה מתיישבת לכאורה עם העובדה שבמחלוקת התנאים לשיטת רבי נחמיה בהמשך הסוגיה, הנרות כלולים במנורה - לדעה הסוברת כך - רק מבחינת ה"כיכר". היא אף אינה הולמת את פשט הכתוב, שאינו כולל את הנרות במסגרת ה"מקשה" כנ"ל. ברור גם שרש"י אינו מתייחס כלל לפרקים ט-י של הברייתא דמלה"מ ויש לשער שאף אם הייתה מצויה בידיו לא יכול היה רש"י להשתמש בה בשל שיבושיה.

חכמי הגמרא מעלים את האפשרות שרב ששת סובר שהן המנורה הן הנרות כלולים בחיובי המקשה והכיכר וכי עשייתם "פרקים" המיועדת לאפשר את ניקוי הנרות אינה סותרת זאת. רש"י כותב שכדי שניתן יהיה לנקות את הנרות, יש לעשות הן את קני המנורה הן את הנרות - מתפרקים. דומה כי אפשר להציע שלושה פירושים לאופן שבו נעשו המנורה ונרותיה "פרקים", חוץ מעשיית הנרות עצמם משני חלקים - ביזך ומכסה:

1. הקנים נעשו גמישים. הסבר זה בעייתי ביותר מפני שכיפוף חוזר של הקנים היה גורם עם הזמן להתעייפות החומר ועיוות הקנים או אף שבירתם.
 2. הקנים נעשו חוליות חוליות. רש"י אינו מתייחס לכך שהקושי העיקרי בעת הדישון אינו עצם ניקוי הנרות משאריות השמן והפתילה אם אין להם כיסוי מתפרק, אלא שפיכת השמן מנרות אחרים בעת ניקוי הנרות, וזה יכול להימנע רק ע"י כיסוי הנרות. אם כן למה מועילה עשייתם חוליות חוליות? ועוד ועיקר: הרי באופן זה אין המנורה עשויה מקשה אחת?
 3. רק הנרות עצמם נעשו משני חלקים אך הקנים וחיבור הנרות לקנים נעשו מקשה אחת. הסתירה היא מיניה וביה. לא ברור מה הטעם לחילוק כזה: או שהכול צריך להיות מקשה אחת ממש או שאין צריך מקשה כלל. וקשה, והרי שאלה זו כשלעצמה הייתה צריכה להוכיח שאין במשפט "לא היתה זהה ממקומה" כוונה לומר שהנר נעשה מקשה עם הקנים אלא רק שהנר לא הוזז ממקומו בעת הדישון/ההטבה.
- רש"י כנראה היה ער לכך שלפי הסבר קיים קושי בסיסי בהסבר הפסוק "על המנרה הטהרה יערך את הנרות לפני ה' תמיד", שכן כאמור אם הכוונה לחייב לערוך את הנרות דווקא על גבי הקנים, הדבר מיותר אם הנרות נעשו מקשה אחת עם הקנים, ולכן בפירושו לתורה הוא מפרש אותו בשונה מהספרא:

עַל הַמְּנֵרָה הַשְּׂהֵרָה – שהיא זהב טהור. דבר אחר: על טהרה של מנורה, שמטהרה ומדשנה תחלה מן האפר" [כלומר, כאשר המנורה נקיה, יערוך עליה את הנרות].

פירושו בתחילתו "על טהרה של מנורה", הוא ציטוט מהספרא אמור י"ג, יב, אולם שם דרשו כך: "על המנורה הטהורה - על טהרה של מנורה, שלא יסמכם בקיסמים ובצורות",

כלומר יש לקבוע את הבזיכים בקנים ללא חציצה של גורם כלשהו, אפילו אם אינו מקבל טומאה (כדי למנוע מעבר טומאה מהמנורה לנרות או להפך, וממילא משמע גם שיש לערוך את הנרות על הקנים, דווקא כאשר המנורה טהורה אך אם נטמאה המנורה יש לטהרה תחילה ורק אח"כ לעורכם עליה), וממילא ברור שלשיטת הספרא, הנרות לא נעשו כמקשה אחת עם הקנים, בניגוד גמור לפירוש רש"י,²¹ וגם אין הכוונה לומר לערוך את הנרות כאשר הם נקיים, שהרי הדבר ברור ומובן מאליו, וצ"ע. רש"י אינו מתייחס כלל לברייתא דמלה"מ בנוסח שלפנינו בה מצוטט הפסוק, ולקושי הנובע מהעמדת הדברים לפי תירוץ הגמרא לפי שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק.

שיטת הרמב"ן: זהות בין תכולת הכיכר למקשה זהב

אין בידינו פירוש של הרמב"ן למסכת מנחות, אלא רק את התייחסותו לסוגיה בפירושו לתורה. קיים שוני בין נוסח הסוגיה לפי פירושו לנוסח המצוי לפנינו בגמרא. כיוון שאין בידינו כתב יד של התלמוד בנוסח התואם לסוגיה כפי שמביאה הרמב"ן, מסתבר יותר לומר שהרמב"ן כתב מחדש את הדיון מזיכרונו (בהיעדר גמרא בידו בעת כתיבת הפירוש?) ובעיבוד משלו לפי מסקנות הדיון ובתוספת הסברים משלו.²² להלן השוואה בין נוסח הרמב"ן לנוסח הגמרא בתוספת ביאור שלנו בסוגריים מרובעות:

<p>[ציטוט דברי התנא החולק על רבי נחמיה בברייתא הראשונה:] מנורה ונרותיה באות מן הככר ואין מלקחיה ומחתותיה מן הככר.</p> <p>[ציטוט מהברייתא השניה] מנין לרבות נרותיה? תלמוד לומר "את כל הכלים האלה".</p>	<p>כך שנו חכמים במנחות מנורה ונרותיה באה מכיכר ולא מלקחיה ומחתותיה.</p> <p>ומה אני מקיים "את כל הכלים האלה"? לרבות את הנרות, דברי רבי יהודה.</p> <p>רבי נחמיה אומר: מנורה באה מכיכר ולא נרותיה ומלקחיה ומחתותיה.</p>
---	--

21. עיין גם במלבי"ם כדברינו.

22. יושם לב: אף כי אין לשלול בוודאות שהיה לפנינו נוסח שונה מזה שלפנינו לבבלי מנחות, שכן בידינו רק 2-3 כתיבי יד של התלמוד הבבלי למנחות, הרי שהרמב"ן מערב את סגנונות בתי המדרש של רבי עקיבא ורבי ישמעאל בניגוד לגמרא שלפנינו, ולכן נראה לי יותר שמדובר בעיבוד שלו לסוגיה).

<p>ר' נחמיה אומר: מנורה היתה באה מן הככר ולא נרותיה ומלקחיה ומחתותיה באות מן הככר.</p> <p>[ציטוט משיטת ר' יהושע בן קרחה]</p> <p>ואלא מה אני מקיים "את כל הכלים האלה"? שהיו כלים של זהב.</p> <p>[הסבר של הרמב"ן לפי שיטת רב ששת ורבי אלעזר ברבי צדוק והתנא החולק על רבי נחמיה בבבליא הראשונה בגמרא. הסבר זה של הרמב"ן אינו מופיע בגמרא והוא הסברו שלו. ואכן בגמרא לא נאמר כלל שהנרות נעשו מקשה עם המנורה לא לדעת רבי יהודה ולא לדעת רבי נחמיה, אלא רק בהווא אמינא להסבר דברי רב ששת]</p> <p>זהב בהדיא כתיב בו "ועשית את נרותיה שבעה והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור"? לא נצרכא אלא לפי נרות.</p>	<p>ומה אני מקיים את כל הכלים האלה? שיהיו כלן של זהב.</p> <p>ושם אמרו לדברי ר' יהודה שהיו הנרות מקשה עמה, ואף על פי כן יקראם הכתוב הכלים האלה, מפני שהם כלים לקבול השמן, ויש להם שם בפני עצמן, ובשאר המנורות נעשים נפרדין ממנה.</p> <p>ולדברי ר' נחמיה אמרו שם שאין הנרות עמה מקשה.</p> <p>והנה על דעת רבי יהודה לא יבא במשקל הכיכר אלא גוף המנורה במה שהוא עמה מקשה, לא כלים נפרדים ממנה כלל.</p> <p>ולדברי רבי נחמיה אמרו שם ומה אני מקיים את כל הכלים האלה? שיהיו כלן של זהב, ולא נצרכא אלא לפי נרות.</p>
---	---

הרמב"ן כנראה שם ליבו לקושי הקיים בדיון בגמרא בדברי רב ששת ולכן הציע הסבר שונה המתאים רק לשיטת רבי נחמיה ולא לשיטת רבי יהודה (שהרי לפי הסבר הרמב"ן שיטת רב ששת תואמת לשיטת רבי יהודה):²³

23. כאמור, יש לשער שייחוס הדעה החולקת על רבי נחמיה כשייכת לשיטת רבי יהודה – על ידי הרמב"ן – נובעת מהיותו של רבי יהודה בר-הפלוגתא השכיח של רבי נחמיה ולא מנוסח שונה של התלמוד.

ועל דרך הפשט יאמר [הסבר התואם כאמור לשיטת רבי נחמיה] 'כזר זהב טהור יעשה אותה, את כל הכלים האלה' – יעשה זהב טהור, כי לא פירש תחלה בנרות שיהיו זהב כלל, וכן במעשה אמר (להלן לז כג): ויעש את נרותיה שבעה ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור, ואין זהב טהור חוזר רק על המלקחיים והמחתות, וחזר ואמר (שם כד): כזר זהב טהור עשה אותה ואת כל כליה, שעשה כל כליה זהב טהור ולא מן הכיכר. ויכנס עוד בכלל כל כליה כלי השמן, שהרי עשה לה כלים רבים מלבד אלה הנזכרים, כמו שנאמר במסעות (במדבר ד ט): וכסו את מנורת המאור ואת נרותיה ואת מלקחיה ואת מחתותיה ואת כל כלי שמנה אשר ישרתו לה בהם. והכתוב שאמר (שם ח ד): עד ירכה עד פרחה מקשה היא, כפי פשוטו כך נראה, שגופה מקשה ולא נרותיה (שאינם נזכרים בקטע זה). וכל זה לפי שיטת הגמרא.

אף שהרמב"ן הסביר את הסוגיה כפי שהסביר, הרי שבפירושו לפסוק "על המנרה הטהרה יערך את הנרות לפני ה' תמיד" (ויקרא כד, ד), ציטט הרמב"ן את לשון הספרא על אתר ללא כל תוספת הסבר: "על המנורה הטהורה – על טהרה של מנורה, שלא יסמכם בקסמים ובצרורות. יערוך את הנרות לפני ה' – שלא יתקן מבחוץ ויכניס". ברור שהסבר הספרא הולם רק את הדעה שלפיה הנרות אינם עשויים מקשה אחת עם המנורה (שיטת רבי נחמיה), ואין הרמב"ן מנסה להסביר פסוק זה לדעה שלפיה הנרות אכן עשויים מקשה אחת עם המנורה (לפי הסברו דלעיל), מפני שהדבר אינו אפשרי. לא ראיתי מי שיעיר על התעלמותו מהקושי הנובע מכך.

שיטת הרמב"ם: הנרות קבועים בקנים אך אינם מקשה אחת עם המנורה

שיטת הרמב"ם בנוגע למבנה המנורה מובאת במשנה תורה, הלכות בית הבחירה, פ"ג ה"ד:

...מנורה הבאה זהב תהיה כולה כזר עם נרותיה, ותהיה כולה מקשה מן העשתות... המלקחים והמחתות וכלי השמן אינן מכלל הכזר, שהרי נאמר במנורה "זהב טהור" וחזר ואמר "ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור". ולא נאמר "נרותיה... זהב טהור" [אלא רק "ועשית את נרותיה שבעה", ורק בסיכום תכולת כיכר הזהב נאמר "את כל הכלים האלה" והכוונה לנרות] מפני שהנרות קבועין במנורה והם מכלל הכזר.

הרמב"ם כדרכו מדקדק בלשונו ואינו כותב אלא שהנרות היו קבועים במנורה²⁴ ולא שנעשו מקשה אחת עימה. הוא מציין עובדה זו פעמיים נוספות, גם בשתי ההלכות הבאות, ועדיין

24. מקור דברי הרמב"ם על היות הנרות קבועים במנורה הוא במסכת שבת כב ע"ב: "והא הכא כיון דקביעי נרות לא סגיא דלא משקיל ואדלוקי...". הרמב"ם איננו מתייחס לשאלה המתבקשת שכבר העלינו: אם הנרות היו קבועים תמיד בקנים, מדוע לא עשו אותם מקשה אחת עם הקנים? למעשה גם האמוראים שם לא דנו בשאלה זו. נראה שרק הנרות הדולקים היו קבועים במנורה, ומשמע שגם ההדלקה נעשתה כשהם על הקנים, אולם לא נאמר דבר על הנרות קודם עריכתם ולאחר עריכתם

עלול הקורא להתלבט האם כשכתב ש"כולה ככר עם נרותיה וכולה מקשה מן העשותות" כוונתו לומר שגם הנרות כלולים במקשה. לעומת זאת, בהלכות ביאת המקדש, פ"ט ה"ז, כתב הרמב"ם:

וכן הדלקת הנרות [=ההצתה] כשרה בזרים.²⁵ לפיכך אם הטיב הכהן הנרות, והוציאן לחוץ – מותר לזר להדליקן.

הרי לנו שכאשר הנרות ערוכים אך כבויים, אם הוציאו אותם אל מחוץ להיכל, כנראה כדי להדליקם מאש התמיד של המזבח – אף על פי שאין הדבר רצוי – אין איסור לזר להדליקם שם. לו לשיטת הרמב"ם היו הנרות עשויים מקשה אחת עם הקנים, לא היה ניתן להוציאם אל מחוץ להיכל בלי המנורה כולה, ואזי היה על הרמב"ם לכתוב ש"אם הטיב הכהן [את הנרות] והוציא את המנורה לחוץ – מותר לזר להדליקן"; ולא "והוציאן [את הנרות] לחוץ" כפי שכתב.²⁶

לכאורה דבריו של הרמב"ם ברורים עוד יותר, שהרי כתב בהלכות תמידין ומוספין פ"ג, הל' יג-יד:

קודם להדלקתם, וכמובן גם הרמב"ם אינו מתייחס לכך ישירות אלא בעקיפין בהלכות ביאת המקדש דלהלן.

25. כוונתו: מפני שההדלקה אינה מלאכה מושלמת היות שהשלמתה נעשית כשהשלהבת עולה מאליה, רק ההצתה כשרה בזרים אך לא העריכה שהיא חובת הכוהנים ובהיכל דווקא – אפילו לרבי יוסי.
26. גם רבי חיים בן עטר, בפירושו "אור החיים" על התורה, הסביר כדברינו במאמר זה וממנו הם שאובים, ברם אין הוא מזכיר את הסתירה הקיימת או שייבוש בנוסח הגמרא אלא רק מסביר את הכתוב והגמרא כשיטת הרמב"ם לדעתו ובהסבר מעט שונה, ואלו דבריו (בתוספת הערות שלנו בסוגריים מרובעים): "כפתוריהם וקנתם ממנה יהיו – ב"הקומץ רבה" תנן: שבעה קני מנורה מעכבין זה את זה, שבעה נרותיה מעכבין זה את זה. מאי טעמא? 'הויה' כתיב בהו. ע"כ. וקשה, והלא לא נאמר הויה אלא בקנים ולא בנרות, כי שתי הויות נאמרו במנורה, אחת בפסוק זה ואחת בפסוק ראשון 'ועשית מנורת זהב...ממנה יהיו', משמע שאינו מעכב אלא שבעה קנים וגביעה כפתוריה ופריחיה. והגם שבמשנה לא הזכיר אלא הקנים והנרות, כתבו התוספות שהוא הדין, ולא הזכירם התנא לצד שאינם במנורות של מתכת, וכן כתב רמב"ם פ"ג מהלכות בית הבחירה יע"ש. אבל הנרות לא הזכיר בהם ההויה. והנה יש מחלוקת בין רז"ל אם הנרות קבועים או לא, ולא מביעא להאומר שלא היו קבועים שהם כלים בפני עצמן, ולא מצינו בהם הויה, אלא אפילו למ"ד קבועים, הרי מודה הוא שאינה מקשה עמה, שלא נחלקו רז"ל בפרק שתי מדות אלא אם היתה מהככר או לבד מהככר, אבל שאינם מקשה ממנה אליבא דכ"ע לא [לכאורה, אוה"ח מתעלם לגמרי מהסבר דברי רב ששת!]. וכן דקדק הכתוב באומרו 'מקשה ירכה וקנה גביעה כפתוריה ופריחיה' ואילו נרותיה לא אמר, ו[רק] אחר שאמר משפטי פרטי המנורה באורך [אמר] שיעשו את נרותיה, הרי זה מראה באצבע שחלוקים הם מהמנורה. ואולי כי כיון שנתגלה טעם שבעה קנים שהם לשום בהם נרות א"כ כשאין נר הרי הקנה בטל וכאילו אינו והוא מעכב, ואולי כי לא אמר הש"ס בהקומץ רבה מאי טעמא אלא על הקנים אבל הנרות אינו צריך כי זה תלוי בזה". כמו כן ראה כך בפירוש המיוחס לרש"י לדה"ב ד', כ. אף שהדברים נראים ברורים, כתב בעל "מעשה רקח" על הרמב"ם שלשיטתו הנרות כלולים במקשה.

נר מערבי שכבה אין מדליקין אותו אחר דשונו אלא מ[ה]מזבח, אבל שאר הנרות, כל נר שכבה מהן – מדליקו מנר חברו. וכיצד מדליקו? מושך הפתילה [וכוונתו – ומוציאה מהבוזך ולוקחה באמצעות מלקחיים] עד שמדליקה ומחזירה. לפי שהנרות קבועים במנורה ואינו יכול להדליק בנר אחר [=קיסם] משום בזיון.

נראה אפוא שלפי הרמב"ם רק בשאר הנרות יש להדליק נר כבוי מנר דולק, וכיוון ששניהם קבועים בקנים ואסור להדליק את הנרות באמצעות נר אחר, כלומר בקיסם – משום ביזוי מצווה (כאשר מדליק את הקיסם מאחד הנרות הדולקים), הרי שאין ברירה לדעת הרמב"ם אלא למשוך את פתילת הנר הכבוי אל הדולק ולהדליקה. למעשה, אין הרמב"ם קובע דבר לגבי החלפת מיקום של נרות כבויים זה בזה, שהרי אין בזה לא מצווה ולא איסור. רק בעת העריכה וההדלקה צריכים הנרות לכתחילה להיות קבועים בקנים.

הרמב"ם אינו מבהיר כיצד יש להדליק את הנר המערבי ממזבח העולה אך ברור שאין כוונתו לומר שיש למשוך את פתילתו מהיכל עד מזבח העולה שבחצר העזרה. אין מניעה להדליק את הנר המערבי באמצעות קיסם דולק או פתילה דולקת שהדולקו מאש המזבח, שהרי במקרה כזה אין ביזוי מצווה שהרי לצורך זה אמורה אש המזבח לשמש.

אם כנים דברינו, הרי שגם הרמב"ם סבור שהנרות לא נעשו מקשה אחת עם המנורה אלא רק מאותה כיכר, והנרות רק היו קבועים במנורה. נושאי כלי הרמב"ם לא יכלו כמובן ליישב את שיטתו עם נוסח הגמרא כפי שהוא לפנינו. הסתירה לכאורה בין המסקנות הברורות מפשט הכתוב ומפרקים ט-י בברייתא דמלה"מ כפי שהם לסוגיה במנחות פח ע"ב (ולהסברי רש"י ורמב"ן), היא סתירה חזיתית, וקשה לכאורה למצוא מוצא הימנה.

כידוע, קיימים הבדלים ניכרים בין התלמוד הבבלי לירושלמי, הן בלשונם, הן בסגנונם, הן בתוכנם. לא כל הנלמד (בעל-פה כמובן) בא"י הועבר כלשונו לבבל. לא יפלא אפוא שברייתא כברייתא דמלה"מ, שהיא קובץ שבמקורו הוא ארץ-ישראלי, שהשימוש בו לא היה רב ונפוץ וכנראה גם לא הועבר מדור לדור בידי חכמים רבים, מצוטטת ציטוט חלקי בלבד בבבלי. גם השמטת פרטים העשויים להיחשב שוליים בעיני המעביר, עלולה להביא לשוני ניכר מאד במשמעות. אין זה הגיוני בעיני לומר שרב ששת או האמוראים אחריו ציטטו את הברייתא כמות שהיא, ביודעם את כוונת הדברים ואת המקור המצוטט בשלמותו, תוך עיוות כוונת הדברים הפשוטה ושינויה ממשמעותה עד כדי היפוך משמעותם. כמו כן אין זה סביר שלא ידעו לפרש את הפסוק המצוטט בברייתא דמלה"מ כפי שמבואר בה. כוונתם הייתה רק להתאים ביתר בהירות בין דברי רב ששת לברייתא.

הצעה לתיקון נוסח הגמרא והסבר חלופי לסוגיה

בשל הסתירה החזיתית בין פשט הכתוב והברייתא דמלה"מ בפרקים ט-י, ובין הגמרא במנחות ופירושי הראשונים שלה, אבקש להציע הצעת תיקון לנוסח הגמרא והסבר שונה לדברי חכמים. אומנם אין להצעה זו יסוד בכתבי היד המעטים של מסכת מנחות, אך נראה

לענ"ד שרק כך ניתן להסיר את הסתירה. אין גם לשלול שנוסח הגמרא "תוקן" ולמעשה שובש, לאחר שנוסח הברייתא דמלה"מ שובש, וסבר המתקן שהיות ולפי הברייתא דמלה"מ הנרות כלולים גם במקשה ולא רק בכיכר, יש לתקן גם את נוסח הגמרא בהתאם.

לענ"ד, במקורו היה נוסח הגמרא כזה: "קסבר, כי כתיב כָּכָר [...], אמנורה ונרותיה כתיב, כיון דמיבעיא הטבה אי לאו דפרקים הוי לא הוה מטייבא ליה", בלי המלה "ומקשה", ובהסבר שונה של דברי רב ששת בשיטת חכמים.

תחילה עלינו לעמוד על הקושי העיקרי הנובע מפרשת המנורה בתורה עצמה, שכן כפי שראינו מצד אחד נדרש לעשות את הנרות נפרדים מהקנים, ומצד שני נדרש לערוך את הנרות על גבי הקנים (כך לשיטת חכמים דבי רבי עקיבא, הסוברים ש"על" היינו "על גבי"). כמו כן ברור שבעת שהנרות דולקים עליהם להיות קבועים בקנים ואין להסירם מהם.

לכאורה, נוכח הציווי לערוך את הנרות על גבי הקנים, מתבקש היה לעשות את הנרות מקשה אחת עם הקנים כך שממילא יהיו תמיד על הקנים ורק את מכסי הבזיכים לעשות מתפרקים, כהסברו של רבי אלעזר ברבי צדוק, כדי לאפשר את ניקוים בלי שיישפך שמן מנרות סמוכים באותו זמן, וכפי שהבינו הראשונים את הגמרא (וכנראה גם מי שהוסיף את המילה "ומקשה" שהצענו להשמיט). אם כן שומה עלינו למצוא הסבר נאות וטעם לציווי המנוגד לתפיסה זאת, ולפיו יש לעשות את הנרות נפרדים מהקנים.

נשים לב: בין קפלי הכתוב מצוי מרווח בלתי כתוב שאינו "מכוסה" בציווי. אומנם יש לערוך את הנרות בעודם על הקנים, אולם לא מצוין בתורה כל איסור להסיר נרות כבויים מעל הקנים שלא בעת העריכה! מהיעדר התייחסות שכזו ניתן להסיק שבעת שהנרות כבויים ושלא בעת העריכה (כלומר לפני ואחריה), אכן ניתנה הרשות להסיר את הנרות מהקנים. נראה שהסיבה לכך פשוטה: קל יותר להיטיב את הנרות ולעורכם כאשר הם קרובים אל הכוהן. ניתן לתמוך הצעת הסבר זו בדיוק לשון המשנה במסכת תמיד, העוסקת בסדר הטבת הנרות, כפי שיוסבר להלן.

הלומדים בבית המדרש מנסים אפוא לברר כדעת מי סובר רב ששת ומה חידושו באומרו שהנרות נעשו פרקים, על ידי עימות דבריו עם הנאמר בברייתא דמלה"מ פ"י:

מיתיבי: כיצד עושה? מסלקן ומניחן באוהל ומקנחן בספוג ונותן בהן שמן ומדליקן. הוא [=רב ששת] דאמר כי האי תנא, דתניא "חכמים אומרים: לא היו מזיזין אותה [=את הנר] ממקומה. מכלל, דאי בעיא ליה לאווזזה מצי מזיז לה! ?
אלא אימא: לא היתה זזה ממקומה.

תחילה שללה הגמרא את האפשרות שרב ששת סובר כרבי יוסי בפ"י של הברייתא דמלה"מ. רבי יוסי סבור שהעריכה וההטבה לא נעשו בעוד הנרות על הקנים, כנראה מפני שהוא סבור כרבי יהושע בן קרח וכשיטת רבי ישמעאל – שהנרות גם לא היו חלק מכיכר הזהב

ולכן ניתן להסירם מהקנים בעת עריכת והטבת הנרות. כיוון שאין עוד חשש שיישפך שמן בעת הניקוי, ברור כי לשיטה זו אין צורך בנרות מתפרקים. לאחר שהובהר שרב ששת סובר כחכמים, הסוברים שעריכת הנרות נעשתה בעודם על הקנים, מקשה הגמרא שמדיוק דבריהם עולה לכאורה שגם לשיטתם הנרות לא נעשו כמקשה אחת עם קני המנורה וניתן היה להסירם לצורך העריכה. מדייקת אפוא הגמרא ע"י שינוי לשון קלה מ"לא היו מזיזין אותה ממקומה" ל"לא היתה זה ממקומה" שכוונת חכמים היא שבעת העריכה היו הנרות קבועים בקנים ולא הוסרו מהם ואין הדבר תלוי ברצון או בנוחות העריכה של הכוהנים, ולכן נדרשת עשיית נרות מתפרקים.

בניגוד אפוא להבנת הראשונים, אין להסיק משינוי הלשון שהנרות נעשו מקשה אחת עם הקנים וגם לא נכתב כך בגמרא. מדוע לא הבהירה זאת הגמרא בפירושו? נראה שמשמעות הכתוב הייתה מובנת ונהירה לאמוראים ולכן לא ראו צורך בכך.

מסוגיית הגמרא נעדר ציטוט הפסוק "על המנרה הטהרה יערך את הנרות לפני ה' תמיד" (ויקרא כד, ד), המופיע בברייתא דמלה"מ. אילו הופיע, היה ברור שהנרות אינם עשויים מקשה אחת עם הקנים. קשה לדעת מדוע הושמט הפסוק אולם כבר ראינו שעורך הגמרא מקצר בציטוטי הברייתא (כפי שהשמיט את השלב האחרון של הדיון בתכולת הכר שבפ"ט) וזה אחד מן הקיצורים.

רק בהסבר כזה ניתן לענ"ד לסלק את הסתירה לכאורה בין הברייתא דמלה"מ פ"י למנחות פח ע"ב. כאמור, ייתכן כי מי שתיקן-שיבש את נוסח הגמרא סבר שמשקנת פ"ט בברייתא היא שגם הנרות כלולים במקשה. יתרה מכך, אילו זו הייתה מסקנת פ"ט, ראוי היה להשתמש במקור זה כדי להוכיח את שיטת רב ששת הסובר כך (לפי השיבוש) ולא בפ"י שבו הדבר נתון במחלוקת – ואנו רואים שעורך הגמרא לא השתמש כלל בפ"ט להוכחה כזו.

ז. סדר הטבת הנרות במשנת מסכת תמיד – תמיכה להצעת תיקון הגמרא

להלן נראה שנוסח המשנה במסכת תמיד תומך בהצעתנו לתיקון נוסח התלמוד במנחות פח ע"ב וכן תומך בנוסח הברייתא דמלה"מ שלפנינו בפרקים ט-י, כשיטת חכמים שרב ששת נוקט כמותם.

בסוגיית סדר הדלקת נרות המנורה רבו השיטות הפרשניות והן קשורות גם לשאלת צורת המנורה וכיוון עמידת המנורה והנרות – אם עמדה לאורך ההיכל, לרוחבו או

באלכסון.²⁷ לא נוכל במסגרת מצומצמת זו לדון בפירוט בכל השיטות הנוגעות לסדר הדלקת נרות המנורה.

המשנה, במסכת תמיד (ג, ט) עוסקת בהטבת הבוקר הראשונה בכל יום; ובהמשך המסכת (ו, א) עוסקת היא בהטבה השנייה. נוסח המשניות הללו במסכת תמיד לפי כת"י קאופמן (הנחשב למהימן) הוא כדלהלן:

ג, ט: ניכנס ומצא שתי נרות מזרחים דולקין, מדשן את השאר ומניח אלו במקומן. מצאן שכבו, מדשן ומדליק מן הדולקין ואחר כך מדשן את השאר.

ו, א: מי שזכה בדישון המנורה, ניכנס ומצא שני נרות מזרחים דולקים, מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק, שממנו מדליק את המנורה בין הערבים. מצאו שכבה – מדשנו ומדליק ממזבח העולה.

לכאורה, המילה "במקומן" מיותרת ואף חסרת משמעות. היש סיבה שלא להניח נר דולק במקומו אלא להוציאו ממקומו ולהעבירו לקנה אחר? מאידך גיסא, אין המשנה קובעת היכן יש לדשן נרות שכבו, על גבי הקנים או שלא על גביהם, וגם לא כיצד יש להדליק את הנרות זה מזה. אומנם הרמב"ם בפיהמ"ש על אתר מפרש שמשמעות "במקומן" הוא כמו "כמות שהן", אולם גם כך המילה מיותרת.

מבלי להיכנס עדיין כלל לסוגיות מיקום המנורה וכיוונה, ברור שכאשר הכוהן נכנס להיטיב את חמשת הנרות בהטבה הראשונה, נוח היה לו להיטיב את הנרות הכבויים כאשר הם קרובים אליו. אם שני הנרות שנותרו דולקים – נותרו דולקים מפני שעוד כאשר ערכו אותם בערב הכינו אותם לדלוק עד ההטבה השנייה, ואם הם עמדו על הקנים הקרובים אל הכוהן, נוח היה לו להעבירם אל הקנים הרחוקים ממנו ולקרר שני נרות כבויים במקומם ואז לעורכם. העברה זו של נר דולק מקנה לקנה נאסרה. יש להשאיר את שני הנרות דולקים במקומם. די כבר בכך כדי להוכיח שגם המשנה במסכת תמיד נוקטת שהנרות לא נעשו כמקשה אחת עם הקנים.

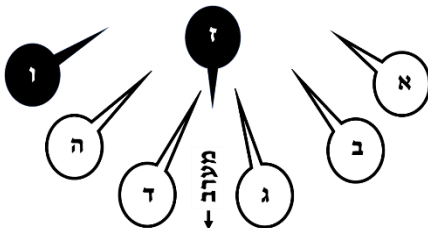
27. עפ"י הפירוש המיוחס לרס"ג לספר שמות שהו"ל י' רצהבי, ועפ"י עדות אבן-עזרא. ראו את שלוש השיטות ונוספות במאמרי "מנורת המקדש – צורתה וכיוון עמידתה", תחומין, כו (תשס"ו), עמ' 586 ואילך, ובמאמריי בחלק המאמרים בפורטל הדף היומי למנחות פח ע"ב, ו-צח ע"ב. שם הסברתי שרק לפי שיטת רס"ג ולפי הברייתא דמלה"מ פ", ניתן להבין כיצד המשנה בתמיד ג', ט, נוקטת שהיו נרות מזרחיים ומערביים שהוא אחד מהם אם המנורה עמדה לשיטת רבי (במנחות צח ע"ב ולפי פסק הרמב"ם) לרוחב ההיכל. ברם כאמור, בפירוש רס"ג לספר שמות כתוב שהנרות מקיפים את האמצעי ממזרח לו ולענ"ד לפי משנת תמיד ולפי יוסף בן מתתיהו הם היו ממערב לו, וכאן אני חוזר בי מקביעתי במאמר בתחומין ומעריך שנוסח משנת תמיד הוא הנכון כפי שיוצא גם מסוגייתנו.

ח. משמעות הדברים לגבי כיוון עמידת המנורה וסדר הטבת הנרות

אם נכונים דברינו, דהיינו שהסברה העומדת בבסיס יצירת הנרות בנפרד מהקנים היא שיש לערוך את הנרות על גבי הקנים, אך שיש גם להקל על הכוהנים לבצע מלאכתם על ידי האפשרות של העברת נרות כבויים שלא בעת העריכה מקנה לקנה – ואף להדליקם זה מזה באמצעות פתילותיהם הנוגעות בלהבות הנרות הדולקים (עפ"י דברי רב פפא בשבת כב ע"ב) – הרי ששני הנרות שנותרו להטבה השנייה היו הנרות הקרובים אל הכוהן שנכנס מצד מזרח של ההיכל, כלומר שני הנרות המזרחיים, בדיוק כגרסת כת"י קאופמן. לכן נכתב במשנה שאין להעבירם ממקומם. לפי משנה ו, א, אחד משניהם היה הנר "המערבי", שנקרא כך מפני שפיו מופנה מערבה – לכיוון קודש הקודשים אל ארון הברית. אך כאמור, הוא עצמו היה אחד משני הנרות המזרחיים. יוצא אפוא שחמשת הנרות של ההטבה הראשונה (שהם "השאר") היו מערביים במיקומם ביחס לשני הנרות המזרחיים שכאמור אחד מהם הוא הנר "המערבי". פיות ששת הנרות שעל קני המנורה הופנו לכיוון הקנה והנר "המערבי", כלומר לכיוון דרום מזרח. כך בדיוק העיד יוסף בן מתתיהו לגבי כיוון הנרות, בספרו "קדמוניות היהודים" בתיאור המנורה בספר השלישי.

עד שנתגלה הפירוש המיוחס לרס"ג לספר שמות בגניזה (ראו לעיל הערה 3), סברנו כרש"י וכרמב"ם שקני המנורה עמדו בקו ישר משני צידי הקנה האמצעי. ברם לפי פירוש זה, הגם שקני המנורה עמדו בשורה, הרי שהם עמדו בחצי אליפסה סביב הקנה האמצעי – ממזרחו.²⁵ ברור שלא ניתן ליישב העמדה כזו עם משניות מסכת תמיד, שלפיהן הנר המערבי היה אחד משני הנרות המזרחיים. לדברינו, הם עמדו אומנם באליפסה סביב, אבל דווקא ממערב לנר האמצעי וראינו שתיאור זה תואם הן למשניות תמיד הן לתיאורו של יוסף בן מתתיהו. היש הסבר להיפוך כיוון זה בפירוש המיוחס לרס"ג?

ראינו שהנר "המערבי" נקרא כך מפני שפיו מכוון למערב אף שבמיקומו הוא מזרחי. נראה שכפילות/שניות זו היא המקור להיפוך כיוון זה בפירושי רס"ג והראשונים.



להלן, תיאור כללי של פיות נרות המנורה לפי רס"ג אבל בהיפוך הכיוון כך שהנרות המערביים מופנים אל הנר האמצעי המערבי. שני הנרות השחורים הם הנרות המזרחיים:

במקום אחר²⁸ הראיתי שלשיטת הרמב"ם, מחלוקת התנאים – רבי ורבי אלעזר ברבי

שמעון – במנחות צח ע"ב, באשר לכיוון עמידת המנורות בהיכל, אינה "מחלוקת במציאות" כפי שחשב רש"י אלא "מחלוקת בהגדרת המנורה" וכי שני התנאים מסכימים שקני המנורה

28. במאמרי ב"תחומין"; ראו לעיל בהערה הקודמת.

עמדו מצפון לדרום לרוחב ההיכל. מצירוף תיאור רס"ג של המנורה לתפיסה זו העולה משיטת הרמב"ם, יוצא שגם משניות מסכת תמיד מתאימות להסבר סדר הטבת הנרות לפי שניהם, משום שבמנורה לפי תיאור זה יש נרות מזרחיים ומערביים.

לדברינו, הסבר המשניות במסכת תמיד לשיטות רמב"ם ורס"ג, הסוברים שכל הנרות דלקו כל היום, כך הוא:

א. בדרך כלל, כאשר הכוהן נכנס להיכל להטבה הראשונה, הוא נכנס ומצא ששני הנרות המזרחיים (ש אחד מהם הוא "המערבי") דולקים (משום שכך ערכו אותם בערב, כך שידלקו עד ההטבה השנייה). הוא הניח אותם דולקים במקומם והיטיב את חמשת המערביים (דהיינו שאר הנרות) כך שימשיכו לדלוק. אבל אם מצא הכוהן שחלק מחמשת המערביים כבו (חלקם או אפילו כולם), הוא היה מדשנם ומדליקים מהדולקים כלומר מהמזרחיים, ובד"כ מ"המערבי" (וזהו שנאמר בשבת כב ע"ב כבספרא, "אמר רב: זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים". יש מעלה בהדלקה מאש התמיד של "המערבי", אך כנראה שאין זה לעיכובא אם הדליק מ"המזרחי"). אחר כך - כלומר בהמשך ההטבה הראשונה - היה הכוהן מדשן, כלומר מיטיב כדי שימשיכו לדלוק, את שאר המערביים שעדיין דלקו.

ב. כשהכוהן נכנס להיכל להטבה השנייה, כלומר להטבת שני המזרחיים, אם מצא שהם עדיין דולקים - היה מדשן (כלומר מטיב) את הנר המזרחי כך שימשיך לדלוק (וכמובן אם כבה מדשנו - ומדליקו מהנר "המערבי"), ומניח את "המערבי" דולק, כלומר בנס עד הערב, משום שבימי תמוז הארוכים, גם אם היטיב את הנרות שעדיין דלקו בבקר ע"י מילוי השמן בבזיכים, הרי לא תמיד הספיק השמן שבהם כדי שידלקו עד בין הערביים. לכן בערב, לאחר עריכתם מחדש, הדליק אותם הכוהן שוב מהנר "המערבי" שעדיין דלק. ברור שאם מצא שהנר "המערבי" עומד לכבות ולא ידלוק בנס, היה מדשנו ומיטיבו לדלוק כל היום, ואם כבר כבה - מדשנו ומדליקו ממזבח העולה (וכנ"ל - בו היה מסיים את ההטבה, וכל זה גם בבוקר ולא בערב כפירש"י). אם שני המזרחיים כבו, היה מדשנם תחילה ומדליק את "המערבי" ממזבח העולה וממנו את המזרחי.

ט. סיכום

במאמר זה ביקשנו לעמוד על הנוסח הנכון של ברייתא דמלה"מ בסוגיית עשיית המנורה ועל היחס בין תכולת הכיכר שממנה עשויה המנורה לבין הצורך לעשותה "מקשה". תחילה הצענו את הקשיים בנוסח הברייתא ולאחר מכן שחזרנו את פ"ט המשובש בברייתא תוך עמידה על דרך הלימוד של ריבוי ומיעוט אליבא דרבי עקיבא. כפי שראינו, שיבוש זה לא נפתר ע"י גדולי הראשונים, וייתכן שהוא אשר גרם גם למה שנראה כתוספת המילה המיותרת "ומקשה" ובכך לשיבוש נוסח הגמרא בסוגיית מנחות פ"ח ע"ב, שאותה הצענו

לתקן בהתאם. לדברינו, בברייתא דמלה"מ מוסכם שהנרות נפרדים מהקנים. מחלוקת התנאים בפרק ט נוגעת רק לתכולת הכיכר.

בהבנה זו תומכת העובדה שבכל הפסוקים בתורה נזכרים הנרות כנפרדים מהקנים ונוספים על המנורה וכן שאין הסבר ראוי לפסוק "על המנרה הטהרה יערך את הנרות לפני ה' תמיד" אם הנרות אינם נפרדים מהקנים. הטענה שהנרות "מתפרקים" עומדת בסתירה חזיתית לאפשרות שנעשו כמקשה אחת עם המנורה.

עוד עמדנו על הסבר הקושי בפשט הכתוב: חיוב לעשות נרות נפרדים מקני המנורה לעומת חיוב לערוך את הנרות על גבי הקנים הצענו שאריכות וכפילות זו מיועדות להורות על דרך ההדלקה וההטבה שתהיה קלה יותר בעבור הכוהנים.

לבסוף הראינו שהמשנה במסכת תמיד העוסקת בסדר הטבת נרות מנורת המקדש תומכת בהצעתנו ואף מתפרשת בצורה נהירה ופשוטה, ובאופן משני התבררה לנו צורת וכיוון עמידת המנורה במקדש, בהתאם לפירוש רס"ג אך בהיפוך, ובהתאם לתיאורו של יוסף בן מתתיהו.

טהרות

חלון בטומאת אוהל – צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

א. פתיחה

ב. יסוד טומאת אוהל

1. הבנה ראשונה: 'אוהל המת' כטומאה עצמאית
2. הבנה שנייה: האהלה כהרחבה של טומאת מגע
3. שתי הבנות גם בשמה של מסכת אהלות
4. חילוק בין 'אוהל נגיעה' ל'אוהל המשכה'

ג. דין חלון

1. שתי הבנות בדין שטומאה אינה עוברת בין אוהלים
2. שתי הבנות באופי הדין של מעבר טומאה כשיש חלון בין האוהלים
3. מחלוקת הש"ך והמג"א בתוקף דין חלון, ותלייתו בשתי ההבנות באופי הדין
4. מעמד החלון בתחומים נוספים: כוהן נזיר ומצורע
5. שורש איסור טומאה בכוהן ונזיר
6. דין פרדסקים שבתוך כותל
7. אי-מעבר טומאה לבית, מביב שפתוח לבית בפתח ששיעורו פותח טפח

ד. שיעור החלון

1. שתי הבנות בשיעור החלון
2. חילוק בין שיעור פתח להכניס טומאה לשיעור פתח להוציאה
3. חלון העשוי מאליו

ה. מיעוט החלון

1. אופי המיעוט
2. שני סוגי מיעוט

ו. סיכום

א. פתיחה

ההלכה של מעבר טומאה דרך חלון באוהל המת מוזכרת לראשונה באמצע הפרק השלישי של מסכת אהלות:

כזית מן המת – פתחו בטפח, והמת – פתחו בארבעה טפחים, להציל הטומאה על הפתחים; אבל להוציא הטומאה, בפותח טפח. (משנה, אהלות ג, ו)

המשנה מבדילה בין שתי הלכות:¹

א. ההלכה שברישא עוסקת במת הנמצא במקום בעל כמה פתחים סגורים. הנחת המוצא היא שכל הפתחים טמאים, מדין 'סוף טומאה לצאת'. על גבי זה, המשנה קובעת שאם פתחו את אחד הפתחים כדי להוציא ממנו את המת, יש בזה כדי לטהר את שאר הפתחים. בהלכה זו, קיים חילוק בין כזית מן המת ששיעור הפתח הנדרש עבורו הוא טפח; למת שלם, ששיעור הפתח הנדרש עבורו הוא ארבעה טפחים.

ב. ההלכה שבסיפא עוסקת במעבר טומאה דרך 'חלון' פתוח, ששיעורו בפותח טפח. עיקר העיסוק בדיני חלון מופיע בפרק יג במסכת אהלות. המשנה הראשונה בפרק עוסקת בשיעורים השונים של החלון:

העושה מאור בתחלה, שעורו מלא מקדח גדול של לשכה. שירי המאור, רום אצבעיים על רוחב הגודל. אלו הן שירי המאור: חלון שסתמה ולא הספיק לגומרה, חררוהו מים או שרצים או שאכלתו מלחת, שעורו מלא אגרוף. חשב עליו לתשמיש, שעורו בפותח טפח; למאור, שיעורו מלא מקדח.
(משנה, אהלות יג, א)

המשנה מזכירה שלושה שיעורים בדיני חלון:

א. חלון שעשוי לשימוש, שיעורו טפח על טפח.

ב. חלון שעשוי למאור, שיעורו במלא מקדח.

ג. חלון שנעשה מאליו, שיעורו במלא אגרוף.

יש לדון, האם שיעורים אלו הם דוגמאות של עיקרון אחד משותף שעליו בנוי דין החלון, או שמא כל אחד מהשיעורים משקף עיקרון אחר.² בהבנת שיעורים אלו, יש לבאר את מטרת החלון באוהל המת ודרך פעולתו. את הדיון הזה נפתח בבירור מהותה ואופייה של טומאת אוהל בכלל ודין חלון בפרט. על גבי היסודות שיתבארו במהות הטומאה ובאופי

1. חילוק זה לכאורה פשוט, שכן בשונה מהחלון שיוצר הגדרה אובייקטיבית של פתח ועל כן שיעורו בפותח טפח, בדין סוף טומאה לצאת, הגדרת הפתח נקבעת על פי אותה טומאה שעשויה לצאת ממנו, ועל כן שיעורו תלוי בגודל הטומאה. עם זאת, ייתכן שמדובר בהבדל עקרוני יותר, שמעבר טומאה דרך חלון הוא הרחבה של טומאת אוהל (בין מצד המבנה ובין מצד התפשטות הטומאה, כפי שיבואר להלן), וזאת לעומת דין סוף טומאה לצאת, שהוא דין עצמאי ואינו הרחבה של טומאת אוהל (להרחבה בדין סוף טומאה לצאת, עיין בספר פתח האהל לר"מ קויפמאן, שער א' סימן א', בספר מנחה טהורה של הרב דני וולף שליט"א, עמ' 121-126, ובהערה 33 להלן).

2. נציין שבפירוש הר"ש בהמשך המשנה (ד"ה להביא) מבואר שרבי שמעון חולק על השיעורים האלו, ולדעתו יש רק שיעור אחד של חלון, והוא השיעור של טפח על טפח.

הדין של חלון, נשוב ונעיין בשיעורים השונים שנאמרו במשנה, ובהבנת מטרת החלון בכל אחד מהשיעורים.

ב. יסוד טומאת אוהל

1. הבנה ראשונה: 'אוהל המת' כטומאה עצמאית

המקור לטומאת אוהל מופיע בתחילת פרשת חוקת:

זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים.
(במדבר יט, יד)

על פסוק זה נאמר בספרי:

בא הכתוב ולימד על המת טומאה חדשה, שמתמא באהל. (ספרי, חוקת קכו)

בספרי נאמר שטומאת אוהל היא 'טומאה חדשה' בטומאת מת. באופן פשוט, ה'חידוש' שבטומאת אוהל הוא בהרחבת דרכי ההיטמאות: המת מטמא באוהל, ולא רק במגע ישיר עם מקור הטומאה, כפי שמצינו בטומאות האחרות.

אולם, ייתכן שהספרי מצביע כאן על חידוש עקרוני יותר ביחס לטומאת אוהל, חידוש שאינו נוגע רק לאופן ההיטמאות, אלא גם לאופי הטומאה ולמהותה. הווי אומר, החידוש בטומאת אוהל מעניק לאוהל מעמד ייחודי של 'מקום המת', שהוא מקור חדש של טומאה. נמצא, שהנטמא באוהל המת אינו נטמא מהמת עצמו אלא מהאוהל, שמעמדו הוא 'מקום המת'.³

2. הבנה שנייה: האהלה כהרחבה של טומאת מגע

גישה אחרת בהבנת טומאת אוהל עולה מפסוק אחר בהמשך הפרק:

וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או כמת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים.
(במדבר יט, טז)

הגמרא לומדת שפסוק זה עוסק באדם שמאהיל על המת:

דתינא: וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או כמת. על פני השדה – זה המאהיל על פני המת.
(נדרים נג ע"ב)

הרא"ש מבאר את הדרשה הזאת:

3. [הערות עורך (ה"ד): לכאורה מהלשון "באהל" משמע שהאוהל הוא אופן ההיטמאות, ולא מקור הטומאה. ומבחינה תחבירית, המילה "באהל" היא תיאור אופן (או תיאור מקום), ונושא המשפט הוא המת.]

על פני השדה – זה המאהיל על פני המת, דמשמע מגע שהוא באויר על פני השדה, והיינו אהל.
(פירוש הרא"ש, שם)

הרא"ש מגדיר את טומאת המאהיל על המת כטומאת מגע דרך אוויר. מדבריו משמע שטומאת אוהל אינה טומאה חדשה, אלא יישום נוסף של טומאת מגע המוכרת.

והנה, יש לדון מהו הגורם ליצירת המגע בטומאת אוהל, ועניין זה עצמו עשוי להתבאר באחד משני אופנים: א. המגע נובע מפעולת האהלה של האוהל, שיוצרת זיקה הדומה למגע בין המת לבין הדבר הנטמא. ב. הטומאה עצמה מתפשטת בצורה מטאפיזית, ובכך נוצר מגע עם החפץ שנטמא. כך נשמע בדבריו של המיוחס לרש"י על הגמרא שקובעת שגם כניסה במקצת מטמאת את האדם בטומאת אוהל:

דכיון דעילל ידיה, דאורחיה דאיניש בהכי – איטמי ליה, דכמאן דנגע בטומאת המת שבפנים דמי.
(המיוחס לרש"י, נזיר מג ע"א ד"ה בבית)

הדברים מפורשים עוד יותר בדברי התוספות על אתר:

דאהל המת כמליא טומאה דמי, ומיד שהושיט ידו מבפנים, כאילו נגע במת.
(תוספות, שם ד"ה בבית)

הגר"א מעלה הבנה דומה בביאור הדרשה של הגמרא לעיל:

דכי מאהיל על הטומאה הרי הטומאה עולה עד המאהילו והוי כנוגע בה
(אליה רבה, אהלות ג, א)⁴

ניתן לסכם שמהפסוקים ומדברי חז"ל והראשונים, ניתן ללמוד על שתי גישות מרכזיות בהבנת אופייה של טומאת אוהל:

א. מדובר בסוג של טומאת מגע במת עצמו דרך אוויר האוהל, או כיצירת זיקה באמצעות פעולת האהילה, או כמגע ממשית בטומאה המתפשטת.

ב. מדובר בטומאה חדשה, שבה מבנה האוהל מהווה מקור עצמאי לטומאה.

3. שתי הבנות גם בשמה של מסכת אהלות

שאלה יסודית זו מתעוררת אף בנוגע לשם של מסכת אהלות. ה'מלאכת שלמה' (אהלות א, א) הוא בדעה שהמסכת נקראה 'אהלות' בהתייחס לחפצא של האוהל. שיטתו עשויה להתפרש כהוכחה שמקור הטומאה הוא במבנה האוהל הנקרא 'מקום המת'. לעומת זאת,

4. נראה שהמקור להבנה הזאת הוא בהלכה של טומאה רצוצה כפי שעולה בדברי רש"י בחולין (קכד, ב): "דהלכה למשה מסיני היא, דטומאה רצוצה בוקעת, הוי כמאן דמלי טומאה כל חלל".

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

בנוסחאות רבות של המשנה, שם המסכת הוא 'אהילות' ולא 'אהלות',⁵ מלשון 'מאהיל', מה שלכאורה מתייחס לפעולת האהלה שיוצרת את המגע בין המת לדבר הנטמא.

4. חילוק בין 'אוהל נגיעה' ל'אוהל המשכה'

ניתן להציע גישה נוספת שמחלקת בשאלה העקרונית הזאת בין טומאת אוהל לטומאת מאהיל. המשנה באהלות עוסקת בשאלה האם טומאת אוהל מצטרפת לטומאת מגע, כאשר הכלל הוא שרק דרכי היטמאות שזהות באופיין מצטרפות.⁶ בתחילת המשנה, מתבאר שלדעת חכמים הטומאות מצטרפות:

הנוגע בכשני חצי זיתים מן הנבילה, או נושאן כמת, הנוגע בכחצי זית ומאהיל על כחצי זית, או נוגע בכחצי זית וכחצי זית מאהיל עליו... ר' דוסא בן הרכינס מטהר, וחכמים מטמאין. (משנה, אהלות ג, א)

בהמשך המשנה, מופיעה מחלוקת בין התנאים בשאלה זו:

אבל הנוגע בכחצי זית ודבר אחר מאהיל עליו ועל כחצי זית, או מאהיל על כחצי זית ודבר אחר מאהיל עליו ועל כחצי זית, טהור. אמר ר' מאיר: אף בזה, רבי דוסא בן הרכינס מטהר, וחכמים מטמאין.

הגמרא בחולין מביאה את דברי רבא, שמהם עולה יישוב לסתירה זו:

רבא אמר: אפילו למעלה מטפח נמי אהל נגיעה הוא, והיכי דמי אהל גרידא – בהמשכה. (חולין קכה ע"ב)

רבא מחלק בין טומאת המאהיל על גבי המת, שמצטרפת עם מגע ונקראת 'אוהל נגיעה', לטומאת הנמצא באוהל המת, שאינה מצטרפת עם מגע ונקראת 'אוהל המשכה'. נמצאנו למדים מדבריו שקיימים שני מסלולים נפרדים של טומאת אוהל:

א. טומאת מאהיל, שיוצרת זיקה של מגע עם המת עצמו בעקבות פעולת האהילה, ולכן מצטרפת עם טומאת מגע.

ב. טומאת הנמצא באוהל המת, שנובעת מהגדרה חדשה של אוהל המת, ואינה כסוג של מגע עם המת עצמו, ולכן אינה מצטרפת עם טומאת מגע.

5. עיין לדוגמא בגמרא (עירובין דף עט, א), וכך היא נקראת גם בתוספתא של צוקרמנדל. ועיין תוספתא כפשוטה (אהלות פ"א שורה 9 ו-16). כיוון זה עשוי ליישב קושי שאיתו מתמודד המלאכת שלמה, והוא שאם הכוונה לאוהל בלשון רבים שם המסכת צריך היה להיות 'אהלים' בלשון זכר ולא 'אהלות' בלשון נקבה. לסקירה מקיפה על שם המסכת בעדי הנוסח השונים, עיין בדבריו של אברהם גולדברג, בריש מהדורתו למסכת אהלות ('שם המסכת', עמ' 1-4).

6. כלשון המשנה בסופה: "זה הכלל: כל שהוא משם אחד, טמא; משני שמות, טהור".

7. הגמרא מביאה תירוץ נוספים לסתירה זו, ואכמ"ל בזה.

כל זאת בביאור שיטת חכמים, אך רבי מאיר סובר שמלבד טומאת מאהיל, גם טומאת הנמצא באוהל המת מצטרפת עם טומאת מגע. נראה שאליבא דרבי מאיר טומאת אוהל אינה טומאה חדשה, אלא מדובר בפעולת האהלה שיוצרת מגע עם המת ועל כן היא מצטרפת עם טומאת מגע⁸.

ג. דין חלון

1. שתי הבנות בדין שטומאה אינה עוברת בין אוהלים

ההלכה של חלון בנויה על ההנחה הבסיסית שטומאה שנמצאת באוהל אחד אינה מטמאת את הנמצא באוהל אחר, כל עוד האוהלים אינם מחוברים באמצעות חלון. הגר"ח מבריסק מציע שתי הבנות עקרוניות בביאור יסוד זה:

ואשר יראה לומר בדעת הרמב"ם, דהנה בעיקר הדין מה דאין טומאה עוברת מאהל לאהל, יש לפרשו בתרי גווני: או דהוי מדין חילוק אהלים וחציצת האהלה, דכל אהל חולק מקומו לאהל בפני עצמו, ואין הטומאה והטהרות בחד אהל, וגם דהאהל חוצץ בין האהלת הטהרות והטומאה, שלא תהויין חדא האהלה, וע"כ טהורין, כיון דאין כאן האהלה מהטומאה להטהרות, ובקרא כתיב: 'כל אשר באהל יטמא', ולא מה שחוצץ לאהל, או דנימא דהוי דין חציצת בפני עצם הטומאה, שהאהל חוצץ בפני הטומאה, שלא תצא ממנו ולא תכנס אליו. (חידושי הגר"ח על הרמב"ם, הל' טומאת מת כ, א)

לפי ההבנה הראשונה, דין חילוק אהלים נובע מהגדרת המרחב. הווה אומר, שני החדרים, גם אם הם צמודים זה לזה, מוגדרים כאוהלים נפרדים, ועל כן גם הטומאה אינה עוברת

8. כך מבואר בפירוש הרא"ש על המשנה (ג, א): "ור"מ סבר דאהל ונגיעה חד שמא ניהו", וראוי לציין גם לפירוש הגר"א על המשנה (אליה רבה ג, א) שכותב: "ור"מ מאיר אומד מגע ואהל נמי מצטרפו. דאמרינן ביתא כמאן דמליא טומאה דמי והו"ל נמי מגע ומגע" (עיי' גם תוספות יום טוב על המשנה ד"ה אמר ר' מאיר). אך מפירוש הרמב"ם על המשנה (ד"ה אמר ר' מאיר) משמע שרבי מאיר סובר שלמרות שטומאת אוהל אינו מדין מגע, הוא בכל זאת מצטרף עם טומאת מגע. התפארת ישראל (בועז, אות ו) מבאר שהמחלוקת הזאת היא בהבנת פשט המשנה ובשאלה האם הכלל שמופיע בסוף המשנה ("זה הכלל כל שהוא משם אחד טמא משני שמות טהור") נאמר לכל הדעות או רק לשיטת רבנן. הרמב"ם סובר שהכלל הזה נאמר לשיטת רבנן בלבד ואילו רבי מאיר סובר שטומאת מגע ואוהל מצטרפים, וכך אכן מפורש בפירוש המהר"ם על המשנה (ד"ה הכל טמא). לעומת זאת, הרא"ש והגר"א סוברים שהכלל הזה נאמר אף לשיטת רבי מאיר (עיי' תוספות יום טוב ד"ה משם אחד). לאחר מכן ראיתי שהמחלוקת הזאת מופיעה גם בחי' הרמב"ן על מסכת חולין (ד"ה רבא אמר), עיי"ש.
9. יש לציין שפסיקת הרמב"ם (הל' טומאת מת ד, יד) קשה לכאורה: מצד אחד, הוא פוסק שטומאת אוהל אינה מצטרפת עם טומאת מגע; אך מצד שני, הוא גם פוסק שטומאת מאהיל אינה מצטרפת עם טומאה מגע. ויתכן שפסק כאחד מהתירוצים האחרים שמובאים בסוגיה בחולין, ואכמ"ל בזה.

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

ביניהם. לעומת זאת, לפי ההבנה השנייה מדובר בהלכה של חציצה,¹⁰ שגם אם לשני החדרים יש תקרה משותפת, והם מוגדרים כאוהל אחד, הרי שהקיר שמפסיק ביניהם מונע את התפשטות הטומאה מחדר לחדר, וזאת כדין דבר החוצץ בפני הטומאה.¹¹

ייתכן ששאלה זו תלויה בדיון הקודם, בעניין מהות טומאת אוהל. אם טומאת אוהל מקורה במבנה האוהל, ובמעמד של 'מקום המת', הרי שתפקיד המחיצה הוא להגדיר את החדרים כמבנים נפרדים וכאוהלים נפרדים. לעומת זאת, אם טומאת אוהל נובעת מהתפשטות טומאת המת באוהל ומיצירת זיקה בין המת לדבר הנטמא, הרי שתפקיד המחיצה הוא לחצוץ בפני הטומאה ולמנוע את התפשטות הטומאה ואת יצירת הזיקה ביניהם.¹²

2. שתי הבנות באופי הדין של מעבר טומאה כשיש חלון בין האוהלים

לאחר הקדמה זו, ניגש להבנת דין החלון. לאור הנאמר, ניתן להציע שתי גישות בהבנת פעולת החלון:

- א. הלכה בהגדרת המרחב – החלון מחבר בין שני האוהלים ומגדירם כאוהל אחד.
- ב. הלכה בהתפשטות הטומאה – החלון מאפשר את מעבר הטומאה מחדר לחדר למרות ההבדלה של המחיצה.¹³

תימוכין לכיוון השני עולים מלשון המשניות באהלות (ג, ו; יג, א), שמתארות את החלון כדבר ש'מוציא' ו'מכניס' את הטומאה מהאוהל, וכך משמע גם בלשונו של רש"י (בבא בתרא יט ע"ב ד"ה אינו ממעט), שכותב שהטומאה 'בוקעת' דרך החלון ל'צד השני'.

עם זאת, מלשונו של הרמב"ם נראה לחזק את ההבנה הראשונה, שמדובר בהגדרת המרחב ולא בהתפשטות טומאה:

אין טומאה נכנסת לאהל, ולא יוצאה ממנו, בפחות מטפח על טפח. כיצד? חלון שבין בית לבית או שבין בית לעלייה, אם יש בו טפח על טפח מרובע והיתה

10. [הערת עורך (ה"ד): הגר"ח הזכיר לשון חציצה גם בהסברו הראשון, וצ"ב.]

11. שאלה דומה עולה לגבי הדין הכללי של חציצה באוהלים (המובא במשנה אהלות ג, ז, ובהרחבה בפרק ח), האם מדובר בדין של חציצה או בדין של הגדרת המרחב, כאשר הנפקא מינה בין ההבנות היא בשאלת היחס בין דין החציצה לדין ההבאה ואכמ"ל בזה (עיין פני יהושע סוכה כא, א וסדרי טהרה אהלות צז, א בפירושו הארוך ד"ה נעשין).

12. אך תלייה זאת אינה מוכרחת, שכן ייתכן שמדובר בהתפשטות טומאה ובכל זאת תפקיד המחיצה היא להגדיר את החדרים כאוהלים נפרדים, וזאת מתוך הנחה שטומאת מת אינה מתפשטת מאוהל לאוהל.

13. לפי ההבנה הנוספת שעלתה בהערה 1 תפקיד החלון היא לחבר בין החדרים למרות שטומאת אוהל מקורה בהתפשטות טומאה.

טומאה באחד מהן, הבית השני טמא. אין בחלון פותח טפח, אין הטומאה יוצאה ממנו ולא נכנסת לאהל השני. (רמב"ם, טומאת מת יד, א)

כאשר שיעור החלון הוא טפח על טפח, הרמב"ם קורא לזה טומאה 'שבין בית לבית', וכן הוא כותב ש'הבית השני' נטמא. לעומת זאת, כאשר שיעור החלון הוא פחות מטפח על טפח, הרמב"ם מגדיר זאת כ'אהל השני', כלומר, המרחב השני והנפרד לעניין טומאת אוהל. נמצאנו למדים שהרמב"ם מבין שתפקיד המחיצה שבין שני הבתים הוא להגדיר את הבתים כאוהלים נפרדים, ואילו תפקיד החלון הוא להגדירם כאוהל אחד, ולכן הנמצא בבית השני נטמא.

3. מחלוקת הש"ך והמג"א בתוקף דין חלון, ותלייתה בשתי ההבנות באופי הדין
ייתכן ששאלה זו עומדת ביסוד מחלוקת האחרונים, לגבי מקור ותוקף הדין של חלון באוהל המת. מדברי הש"ך נראה שהתפשטות טומאה מחדר לחדר ע"י חלון, מקורה מדרבנן:

ודוקא אם הוא באוהל המת כו'. נראה דוקא נקט באוהל המת, אבל אם בבתים הסמוכים לבית שהמת בתוכו, אף על פי שהן גם כן טמאים, כדלעיל סימן שע"א ס"ד, מכל מקום יש לומר דאינו אלא טומאה דרבנן, כדאייתא בטור ס"י זה ופוסקים, עיין ב"י, דדבר תורה אוהל שיש בו חלל פותח טפח טהור, ע"ש ודוק. (ש"ך, י"ד שעב, ב).¹⁴

ה'מגן אברהם' דוחה את הוכחת הש"ך, וטוען שמקור הדין של החלון הוא מדאורייתא:

וכתב הש"ך ביו"ד סי' שע"ב, דכשהטומאה בבית הסמוך וחור טפח ביניהם, הוי טומאה דרבנן, כדמשמע בטור וב"י סי' זה, עכ"ל. וכמדומה שלא עיין יפה, דהטור מיירי בהולך ע"ג ארון על פני השדה, דכשיש שם פותח טפח לא הוי כקבר סתום, אבל אוהל טפח הוי דאורייתא.

14. כך הביין המגן אברהם' (להלן) בשיטת הש"ך, וכן נקט הפני יהושע (סוכה דף כא, א בפירש"י ד"ה כמלא אגרוף). אך ראוי לציין מדברי הש"ך אינם ברורים לחלוטין, ויש אחרונים שהבינו שכוונתו לדין סוף טומאה לצאת, שתוקפו מדרבנן, אך טומאת חלון היא מדאורייתא (שו"ת חתם סופר יורה דעה, שמ; ועיין גם שו"ת שבות יעקב א, פה). אך יש להעיר שההבנה הזאת נתקלת בקושי מסוים בהמשך דברי הש"ך, שבהם הוא כותב בצורה מפורשת שסוף טומאה לצאת תוקפו מדרבנן, ומשמע שקודם לכן דיבר על עניין אחר. ועיין בכל זה בספר פתח האוהל, כלל ב סימן ג.

[הערות עורך (ה"ד): עיון עוד בחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' כז) שאסף דברי אחרונים רבים שעסקו בדברי הש"ך. והחזו"ע עצמו הוכיח כדברי המג"א, מכוח מש"כ הש"ך "דמדאורייתא אהל שיש בו פותח טפח טהור". ואולם לכאורה יש להשיב, שאין כוונת הש"ך לחלון טפח, אלא לומר שבתוך האוהל יש גובה טפח ולא טומאה רצוצה. תדע, שהרי הש"ך מפנה לבי' בסימן שעב, ונראה שכוונתו למש"כ הב"י: "כדברא דאמר רבא דבר תורה אהל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאיין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה" (המילים 'דבר תורה' מופיעות גם בב"י וגם בש"ך), והדברים מטים להבנת החת"ס והשבות יעקב.]

נראה להסביר שהאחרונים נחלקו באופי הדין של חלון. שיטת הש"ך מתבססת ככל הנראה על הפסוק בפרשת חוקת ש"כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים" (במדבר יט, טז), שממנו הוא למד שרק אדם שנמצא בבית אחד עם המת נטמא. מכיוון שכך, שני הבתים המחוברים בחלון, שמוגדרים כאוהלים נפרדים, מטמאים מדרבנן בלבד.

ה'מגן אברהם' עשוי לחלוק על כך בשתי דרכים. יתכן שהוא מסכים להבנה העקרונית של הש"ך, שמעבר טומאה היא הלכה בהגדרת המרחב, אלא שבניגוד לש"ך, הוא מבין שהחלון מגדיר את הבתים כאוהל אחד. לחילופין, ה'מגן אברהם' עשוי לחלוק על ההבנה העקרונית במעבר טומאה, כך שלדעתו הטומאה עוברת דרך החלון למרות שמדובר בשני אוהלים נפרדים.

ההבנה הראשונה עולה מדבריו של ה'שער אפרים':

אבל דבריו תמוהים לכאורה, שכתב שהשאר אהלים אינן אלא דרבנן, מהא דכתב הטור סי' שע"ב, והיינו הא דמדלגין היינו על גבי ארונות של מתים, ושם טעמא אחריני הוא, וכמ"ש התוספות. וכן מסיים הטור, דדוקא בימיהם, שהיו קוברים בענין שיש ביציאת הקבר פותח טפח כו', שהארונות שלהם היו פתוחים למעלה, ומה שאין כן אם הטומאה יוצאת מהבית דרך הפתח או חלון ונכנס לפתח שני, מאי שנא אהל שני מאהל ראשון, דליהוי דרבנן, כי זהו נחשב הכל לאהל אחד. ולא שייך כאן אין דרך הטומאה ליכנס לאהל שני, הואיל והוא פותח טפח והכל פתוח. (שו"ת שער אפרים, סי' צג)

כעת נציג כמה נפקא מינות נוספות בין ההבנות שעלו באופי הדין של חלון:¹⁵

4. מעמד החלון בתחומים נוספים: כוהן נזיר ומצורע

נפקא מינה מובהקת להבנת דין חלון, עולה בתחומים נוספים שבהם מופיע דין טומאת אוהל, כגון טומאת כוהנים, גילוח נזיר וטומאת מצורע. הרמב"ם כותב בהלכות אבל, שכוהן שנכנס לאוהל המת לוקה, והוא מוסיף שזאת אפילו כאשר הטומאה היא בבית אחר:

וכן אם נכנס לאהל טמא שנכנסה לו הטומאה, לוקה, אף על פי שעצמה של טומאה בבית אחר, וכבר ביארנו כל האהלים שתכנס להן הטומאה או שתצא מהן. (רמב"ם, הל' אבל ג, ג)

באופן פשוט, הרמב"ם מדבר על מקרה של שני בתים שמחוברים בחלון ששיעורו טפח על טפח. ואכן, ה'מגן אברהם' שצוטט לעיל מביא את ההלכה הזאת ברמב"ם כהוכחה לשיטתו,

15. להרחבת היריעה, עיין בספר 'פתח האהל' כלל ב' סימן א', שדן באריכות וביסודיות בשאלה זו, והביא מספר השלכות, וחלק מהדיונים נלקחו משם.

שמקור הדין של חלון הוא מדאורייתא, ולכן הכוהן נטמא ולוקה. מבואר אפוא שלשיטת הרמב"ם החלון מועיל להעברת טומאה והחלת איסור טומאת כהנים.

אמנם האחרונים נחלקו על איזה איסור הכוהן לוקה. החתם סופר לומד מהסוגיה בניזיר (מג ע"א) שכוהן הנכנס לבית שמחובר לאוהל המת על ידי חלון טפח על טפח, לוקה על האיסור של 'לא יטמא' בלבד, ולא על האיסור של 'לא יבא', וזאת משום שהמחיצה שחוצצת בין הבתים עומדת ברובה, כך שהם מוגדרים כאוהלים נפרדים:

עוד יש להביא ראיה מש"ס נזיר מ"ג ע"א, דטרח למצוא שהכהן חייב על ביאה לאהל ועל טומאה בבת אחת, שנכנס ע"י שידה תיבה ומגדל ובא חברו ופרץ וכו', ע"ש, ולא אמר שהיה מחיצת מחצלת בינו למת וסילק היא המחיצה ובאו שניהם כאחד. אלא על כרחך, מיד ע"י פתיחת טפח נטמא מן התורה, קודם שסילק רוב המחיצה, באופן שהיה הפרוץ מרובה, כי א"א שלא תקדם רגע אחד פתיחת טפח שנפרץ רוב המחיצה, אפילו הפילה בבת אחת. ואם כן, כבר נטמא מן התורה טרם ביאתו לאהל המת, כי ביאה לבית בודאי לא הוה עד שיבוא לאהל ממש שהמת בתוכו. (שו"ת חתם סופר, ח"ב סי' שמ)

לעומת זאת, הישועות יעקב' חולק על שיטתו וסובר שחלון טפח על טפח גורמת אף לאיסור 'לא יבא', שהרי החלון מחברת את שני הבתים לאוהל אחד:

והנה לדעת אלו הפוסקים דאם יש חור טפח על טפח בין בית לחבירו מביא את הטומאה מן התורה, והיינו משום דחור הזה עושה שני הבתים כאחד, ואם כן לענין נזיר, דקיימא לן דהבא אל הבית שהמת בתוכו לוקה שתים, משום טומאה ומשום ביאה, דכתיב 'על כל נפשות מת לא יבא', אם בא אל הבית שהוא פתוח לבית שהמת בתוכו בפתוח טפח נראה דחייב משום ביאה גם כן, דהרי הוא כבית אחד לענין טומאה, והרי זה כבא על נפשות מת, כיון דמן התורה בית הפתוח בפתוח טפח להביא שמת בתוכו חשוב כאהל המת. (ישועות יעקב או"ח שמג, ב)

נמצאנו למדים שהאחרונים נחלקו בשאלה העקרונית כיצד מבינים את תפקיד החלון. הישועות יעקב' סובר שהחלון מועיל לחבר את שני הבתים לאוהל אחד, ולכן הכוהן לוקה אף על איסור הביאה. לעומת זאת, לדעת החתם סופר הטומאה עוברת דרך החלון למרות שמדובר באוהלים נפרדים,¹⁶ ולכן לדעתו הכוהן אינו לוקה על איסור הביאה.

ובאמת, שמדברי הרמב"ם נראה להוכיח כשיטת הישועות יעקב', שהרי כבר דייקנו בלשונו בהלכות טומאת מת (יד, א) שחלון טפח על טפח מועיל לחבר את שני הבתים לאוהל אחד, ואם כן, מסתבר שלדעתו אין שום חילוק בין איסור הביאה ואיסור הטומאה.

16. כך משמע מדבריו של החתם סופר במקום אחר באותה תשובה, שבהם הוא מסביר את טומאת חלון כ'טומאה על ידי המשכה דרך חלונות וחורים'.

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

ויתירה מזו, אף בלשונו של הרמב"ם בהלכות אבל, משמע שהחלון מועיל לחבר את שני החדרים לאוהל אחד, שהרי הוא כותב שהכוהן שנכנס "לאהל טמא" לוקה למרות שהטומאה עצמה הוא "בבית אחר", כלומר, החלון מחבר את הבתים הנפרדים לאוהל אחד. מבואר אפוא שלדעת הרמב"ם, הכוהן הנכנס לאוהל לוקה אף על איסור הביאה.

אם כנים הדברים, נראה להוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות נזירות שאף נזיר הנכנס לבית המחובר לאוהל המת באמצעות חלון, מגלח וסותר את נזירותו:¹⁷

כל אלו השתים עשרה טומאות שמנינו – אם נגע נזיר באחת מהן, או נשאה, או האהיל הנזיר עליה, או האהיל הטומאה על הנזיר, או היה הנזיר ואחת מטומאות אלו באהל אחד – הרי זה מגלח תגלחת טומאה, ומביא קרבן טומאה, וסותר את הכל.

הרמב"ם כותב שנזיר שנכנס ל'אוהל אחד' עם הטומאה מגלח וסותר את נזירותו. הרדב"ז מדייק מלשונו שנזיר אינו מגלח על טומאת פתחים, משום שלדעתו טומאת פתחים אינה יוצרת אוהל אחד:

שאינן נזיר מגלח על טומאת הפתחים, עד שיהיה עם המת תחת האהל יחד. וכן כתב הרמב"ם פ"ז מהלכות נזיר, וז"ל: כל אלו הי"ב טומאות שמנינו וכו', או היה הנזיר ואחת מטומאות אלו באהל אחד, הרי זה מגלח וכו'. משמע בהדיא דדוקא בהני מגלח, אבל לא על טומאת הפתחים, כיון שאינו ביחד תחת אהל אחת. ושנינו בתוספתא דכל טומאה שאינן הנזיר מגלח עליה, אין הכהן מוזהר עליה. (שו"ת רדב"ז, ח"א סי' תעו)

לאור הנאמר בשיטת הרמב"ם, נראה לצמצם את דברי הרדב"ז לטומאת פתחים בלבד, אך חלון שבין שני בתים מועיל לחברם לאוהל אחד וממילא נזיר הנכנס לבית המחובר לאוהל המת באמצעות חלון מגלח וסותר את נזירותו.¹⁸

השלכה נוספת של הדיון הזה עולה מדברי התוספות בנוגע לטומאת הצרעת:

17. תודתי נתונה לחברי ר' שלמה ליפשיץ נ"י שהעירני על הדיוק הזה.

18. עיין בספר פתח האוהל (כלל א סעי' א וכלל ב סעי' א) שמציע חילוק דומה.

[הערות עורך (ה"ד): מדברי הרדב"ז נראה, שהדבר שעליו אין הנזיר מגלח ואין הכהן מוזהר, אינו נידוננו אלא נידון אחר, של שני מבנים נפרדים ללא כל חיבור ביניהם, והיה מקום לומר שמכיוון שהדרך להוציא מת ממבנה א' היא במסלול שעובר דרך מבנה ב', לכן גם מבנה ב' ייטמא מדין סוף טומאה לצאת, ולזה מתייחס הרדב"ז (מצב זה נידון בהרחבה בדברי הפוסקים, יעוין ברמ"א יו"ד שעא, ד ובמקורות שקובצו בחזון עובדיה אבלות ב, עמ' נז-סא), ואם כן, דבריו אינם נוגעים לנידוננו.]

ועוד, דמת חמור שמטמא אפילו מה שבבית אחר, אם יש בו חלון פותח טפח, מה שאין כן במצורע, דאין מטמא אלא בבית שנכנס בו, דכתיב: "והבא אל הבית". (תוספות, יבמות קג ע"ב ד"ה כיון)

התוספות מציינים שהדין של חלון הוא חומרה שנאמרה בטומאת מת שאינה קיימת בטומאת מצורע, שכן הפסוק 'והבא אל הבית' מלמדת שטומאת ביאה במצורע קיימת רק בבית שבו נמצא המצורע, ואינה מתפשטת לדרך חלון. לאור הנאמר, נראה להסביר את החלוקה של התוספות באופן הבא: טומאת מת מתפשטת מבית לבית דרך החלון, למרות הגדרתם כאוהלים נפרדים. לעומת זאת, טומאת מצורע מחייבת את הכניסה אל הבית שהמצורע בתוכו, וחלון אינו מועיל לגבי הגדרת המקום.¹⁹

5. שורש איסור טומאה בכוהן ונזיר

ביסוד דבריהם של הראשונים והאחרונים לעיל עולה הבנה מחודשת לפיה איסור הביאה בכוהן, וכן חיוב תגלחת בנזיר וסתירת הנזירות, תלויים בהימצאות של הכוהן והנזיר באוהל אחד עם טומאת המת, ולא בהיטמאות עצמה. על מנת לבאר זאת יש להקדים שהתורה מגדירה את האיסור של הכוהן להיטמא למת באופן הבא:

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אָמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אֶהֱרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא יִטְמָא בְּעַמְּיוֹ... (ד) לֹא יִטְמָא בְּעַל בְּעַמְּיוֹ לְהַחֲלוֹ... (יא) וְעַל כָּל נִפְשֹׁת מֵת לֹא יִבֵּא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטְמָא. (ויקרא פרק כא)

מקריאה פשוטה של פסוקים ניתן להבין שהאיסור של טומאת כהנים אינו בטומאה כשלעצמה, אלא ביצירת המגע עם המת, על ידי פעולת הביאה, שגורמת לחילול קדושת הכהונה. ואכן, באיסור טומאת כוהנים נאמרו כמה חידושים מעבר לדיני טומאה הרגילים. דוגמה אחת לכך עולה בשיטת ריש לקיש בגמרא בנזיר, שעולה ממנו שלשיטה שלומדת את טומאת כוהן מהפסוק 'להחלו' כוהן לוקה על מגע עם גוסס, וזאת למרות שגוסס אינו מטמא עד לרגע המיתה:²⁰

19. בקושייתם התוספות מצטטים את המשנה בכלים (א, ד) שבה כתוב: "למעלה מן הזבה מצורע שהוא מטמא **בביאה**... חמור מכולם המת שהוא מטמא **באוהל** מה שאין כולם מטמאין", ובתירוצם מבואר שהמשנה הזאת מציינת חילוק עקרוני בין הטומאות, טומאת אוהל היא טומאת **התפשטות** שנאמר בה דין חלון, ואילו טומאת מצורע הוא טומאת **ביאה** שלא נאמר בה דין חלון. אך בתוספות בנזיר דף מג, א (ד"ה צירף) משמע שגם טומאת מצורע היא מדין **התפשטות טומאה** ('כמאן דמליא טומאה'), אך כיוון שמדובר בטומאה קלה היא אינה מתפשטת דרך חלון. ניתן אפוא להבין מדבריהם שהמשנה בכלים מציינת טומאות ששונות בחומרתן ולא במהותן. ואכן, הדרשה בספרי (בהעלותך פסקה קה) משווה ביניהן: "אל נא תהי כמת - מה המת מטמא באוהל, אף מצורע מטמא בביאה", ואכמ"ל בזה.

20. עיין בפירוש הרא"ש (ד"ה מ"ד מלהחלו) ובחידושי המאירי (ד"ה טומאה זו). ועיין גם קובץ שיעורים (ח"ב סי' מא).

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

ת"ר: "להחלו" – עד שעה שימות, רבי אומר: במותם יטמא – עד שימות. מאי בינייהו? אמר ר' יוחנן: משמעות דורשין איכא בינייהו, ר"ל אמר: גוסס איכא בינייהו; למאן דאמר מלהחלו – אפילו גוסס, למ"ד במותם – עד שימות אין, גוסס לא. מיתבי: אדם אינו מטמא אלא עד שתצא נפשו, ואפילו מגוייד, ואפילו גוסס; ולמ"ד מלהחלו, הא קתני דאינו מטמא! **לענין טמוי עד דנפקא נפשיה, לענין אתחולי הא איתחיל.** (נזיר דף מג ע"א)²¹

נמצאנו למדים שהאיסור של טומאת כהנים אינו מצד טומאת מת, שהרי הגוסס אינו טמא בטומאת מת, אלא המגע עם אירוע ה'מיתה' שמתחילה כבר בשעת הגסיסה, הוא שמחלל את קדושת הכהונה.

הבנה דומה ניתן למצוא לגבי טומאת נזיר:

כָּל יָמֵי הַזֵּירוּ לֵה' עַל נַפְשׁ מֵת לֹא יָבֵא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאֵחָתוֹ לֹא יִטְמָא לָהֶם בְּמָתָם כִּי נָזַר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: כָּל יָמֵי נְזָרוֹ קָדֵשׁ הוּא לֵה': וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפִתְעָפְתָּאם וְטָמֵא רֹאשׁ נְזָרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טְהָרָתוֹ בְּיוֹם הַשְּׂבִיעִי יִגְלַחֲנּוּ: (במדבר ו, ו-ט)

מצד אחד, איסור הטומאה בנזיר מתואר כאיסור ביאה על 'נפש מת', מצד שני נזיר שנטמא בטומאת מת מתואר כמטמא את 'ראש נזרו'. לפום ריהטא, ניתן להציע הבנה דומה למה שעלה בעניין איסור טומאת כהנים. דהיינו, האיסור של טומאת נזיר אינו בטומאה כשלעצמה, אלא המגע עם מת מחלל את קדושת הנזיר, המתבטאת ב'ראש נזרו'.²² סיוע אפשרי להבנה זו עולה מדבריו של הרמב"ם, כשמגדיר איזה טומאות נכללות באיסור זה:

יש טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן, ולא סותר את הקודמין, ואף על פי שנטמא בהן טומאת שבעה, לפי שלא נאמר בו 'וכי יטמא לנפש', אלא 'וכי ימות מת עליו', עד שיטמא מטומאות שהן מעצמו של מת, ואח"כ יביא קרבנות טומאה ויגלח תגלחת טומאה, ויפלו כל הימים הראשונים. (רמב"ם, נזירות ז, א)

הרמב"ם לומד מפסוק שחובת הגילוח של נזיר שנטמא אינה בכל סוגי טומאת המת, אלא רק באותן טומאות שמוגדרות כ'עצמו של המת'. נמצאנו למדים מדבריו, שחובת הגילוח נובעת מהמגע עם גופו של המת, ולא מטומאת המת.²³

21. הראשונים נחלקו בהבנת שיטת רבי יוחנן לגבי גוסס, עיין תוספות (ד"ה ומהכא), מרדכי (מועד קטן סי' תתסו). ועיין גם בית יוסף (יורה דעה סי' שע).

22. לפי זה, המונח טומאה שמופיע בפסוק אינו מתפרש כהיפך הטהרה, אלא כחילול קדושה.

23. להרחבה בנושא זה עיין בגמרא בגמרא בנזיר דף מב, ב; רמב"ם הלכות נזירות פ"ה הל' טו-טז; השגות הראב"ד שם הלכה טו; ובספריו של הרב צבי שכתר 'בעקבי הצאן' סימן לה וגינת אגוז' סי' כה.

אם כנים הדברים, ניתן לבאר באופן דומה את היסוד שעולה בדבריהם של הראשונים והאחרונים לעיל. טומאה יכולה לעבור בין שני אוהלים נפרדים בתנאי שהם מחוברים באמצעות חלון, אך האיסור של 'לא יבא' בטומאת כהנים, וכן חובת התגלחת בנזיר וסתירת הנזירות, מחייבים שהכוהן והנזיר יהיו במגע ישיר עם המת עצמו, דהיינו באוהל אחד, שכן רק בדרך הזאת מתחללת קדושתם.²⁴

6. דין פרדסקים שבתוך כותל

נפקא מינה נוספת לשאלת אופי הדין של חלון עולה במשנה (אהלות ו, ז) העוסקת בארונות הקבועים בתוך הכותל שנטמאים בטומאת מת. כרקע לכך, יש להקדים שהמשנה (שם, ד) קובעת ששני בתים צמודים שאחד מהם נטמא בטומאת מת, הכותל שביניהם נידון כמחצה על מחצה, כלומר, מחצית הכותל הסמוכה לבית הטמא נטמאת, ומחצית הכותל הסמוכה לבית הטהור אינה נטמאת. המשנה בהמשך הפרק (ו, ז) קובעת שבמקרה שבו הטומאה נמצאת בתוך ארון הקבוע בכותל הבית, הארון שבו נמצאת הטומאה וכן הבית שמחובר באמצעות חלון אל העמוד או הפתח נטמאים, ואילו ארונות נוספים שנמצאים בתוך הכותל טהורים:

שני פרדסקים זה בצד זה, או זה על גב זה – נפתח אחד מהן, הוא והבית טמא, וחברו טהור.

אמנם נשאלת השאלה: היכן מיקומו של הארון הטהור בתוך הכותל, שהרי אם הוא נמצא בחלק של הכותל שסמוך לבית הטמא, הוא ייטמא מהבית הטמא, כדין כותל שבו שני בתים, שנידון כמחצה על מחצה. התוספות יו"ט מצטט מפירוש המהר"ם מרוטנברג, שמביא שני הסברים בקשר לנידון הזה:

[הערת עורך (ה"ד): לכאורה יש לדחות, לפי מש"כ הרמב"ם הל' טומאת מת ג, ג) שכל הטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן, אינן מדין תורה. וזה מלמד שהוא לא הבחין בין דרגות שונות בטומאה דאורייתא, אלא כל שהטומאה היא מדאורייתא – מגלחים. והרמב"ם היה מוכן לסבול את השגת הראב"ד (שם ה, ה, ובלבד שלא יהיה מצב של טומאה דאורייתא שלא מגלחים עליה. וצ"ע. דא עקא, שהרמב"ם כתב (בסופ"ה מנזירות) שלוקה על הטומאות שאין מגלח עליהן, ולכאורה זה מלמד שהן דאורייתא, שהרי אין לוקים על איסורי דרבנן. ואין נראה שכוונתו למכות מרדות. ולכאורה סותר לדבריו בהל' טומאת מת. ובשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין (טהרות עמ' 246) כתב ליישב, שדברי סופרים אינו זהה לדרבנן, אך לכאורה זה קשה, שכן מבואר במקורות רבים שאין מלקות דאורייתא על דברי סופרים, כגון נזיר נח, ב. ובהכרח שאף אם נוקטים ש'דברי סופרים' הם מדאורייתא, אין לוקים עליהם. וצ"ע].

24. יצוין שבדברי האחרונים לעיל עולה חילוק נוסף, שאינו עולה במקורות אלו, והוא בין שני האיסורים של טומאת כוהנים: איסור הביאה, שתלוי בביאה לאוהל ה'מת', בדומה לאיסור הביאה בטומאת מצורע; ואיסור הטומאה שתלוי בהיטמאות ב'טומאת המת' (עיין היטב בסוגיה בנזיר דף מב, ב מג, א).

וחבירו טהור – פי', חלק חציו השני של הפרדסקים השני, שאינו אצל הבית. דאי שאצל הבית, טמא, כיון דהבית טמא. אי נמי, כיון דבית גופיה לא מיטמא מגופיה, אלא מכח פרדסקים שאצלו, די לנו אם נטמא הבית ולא הכותל. מהר"ם.

בתשובתו הראשונה, המהר"ם מסביר שהארון ממוקם במחצית הכותל שרחוקה מהבית הטמא, ולכן הוא אינו נטמא.²⁵ בתשובתו השנייה, הוא מצייע להסביר את המשנה אף כאשר הארון ממוקם בחלק הסמוך לבית הטמא, ובכדי לבאר זאת, הוא מחלק בין שני סוגי טומאת אוהל: אוהל שהמת נמצא בתוכו, שכתליו נטמאים, ואוהל שמחובר באמצעות חלון לאוהל אחר שנמצא בו מת, שכתליו אינם נטמאים.

נראה שחילוק זה מתבסס על הבנה מחודשת בדין טומאת כתלים באוהל המת. לפי ההבנה הזאת, הכותל אינו נטמא עקב ההתפשטות של טומאת המת בתוך הבית, שכביכול פוגעת בכותל ומטמאת אותו, אלא טומאת הכותל נובעת מהגדרת המקום ומכך שהכותל מוגדר כחלק מהיחידה הנקראת אוהל המת. לאור ההבנה הזאת, חילוקו של המהר"ם מתבאר היטב: בית שהמת בתוכו מוגדר כ'אוהל המת', ועל כן כתליו נטמאים. לעומת זאת, בית שנטמא משום שהוא מחובר לאוהל המת באמצעות חלון, נטמא על ידי התפשטות טומאה דרך החלון, אך הוא אינו מוגדר כ'אוהל המת', ולכן כתליו אינם נטמאים.

נמצאנו למדים מדבריו, שקיימים שני דינים של טומאת אוהל: א. אוהל שהמת נמצא בתוכו, שמוגדר כאוהל המת. ב. אוהל שמחובר לאוהל המת, שנטמא מהתפשטות הטומאה דרך החלון, אך אינו מוגדר כאוהל המת. הנפקא מינה בין הדינים היא בדין טומאת כתלים, שנובע מהגדרת אוהל המת ולא מהתפשטות הטומאה.²⁶

תשובתו הראשונה של המהר"ם עשויה לחלוק על כך בשני אופנים. יתכן שהיא חולקת בהבנת טומאת כתלים באוהל המת, שהקירות נטמאים מהתפשטות הטומאה ולא מהגדרת

25. [הערות עורך (ה"ד): לכאורה קשה על כך מלשון המשנה: 'או זה על גב זה', שמשמעה שאין הבדל בין הפרדסקין בציר הרוחב אלא רק בציר הגובה. ואם כן, אם הראשון פתוח לבית ומיניה וביה קרוב אליו, הרי שגם השני כן. ואולי יש לדחוק בכוונת המהר"ם, שאין כוונתו לומר שהפרדסק כולו רחוק מהבית, אלא שהטומאה נמצאת בחלקו הפנימי והרחוק מהבית, וכדברי הרע"ב: 'נפתח אחד מהן הבית טמא – שהטומאה בוקעת בתוכו ויוצאה לבית, ואפילו הטומאה מחציו של כותל ולחוץ, דאינו נידון כבית, אפילו הכי הבית טמא'. שוב הראני הרהמ"ח, שכן מבואר בדברי המהר"ם שהעתיק התו"ט: 'ודוקא נפתח להכי שדינן טומאה שבחציו השני בטר פיתחא'.]

26. [הערות עורך (ה"ד): בשולי הדברים, יצוין כי במשנה אחרונה (ד"ה וחברו), בתפארת ישראל (יכין), שם אות סד, וראה גם אות סב) ובתוס' אנשי שם (על תו"ט ד"ה וחברו), ביארו באופן אחר את טהרת הפרדסק השני, וחילקו בין חצי הכותל הסמוך לבית, שהוא סתום ולכן נידון כבית, ובין פרדסק, שהוא חלול ויש בו פותח טפה, ולכן הוא נידון כמקום בפני עצמו, ואין טומאת הבית עוברת אליו אם דלתותיו סגורות, אע"פ שהוא נמצא בחצי הכותל הקרוב לבית. ולדבריהם, אין חילוק בין טומאה בבית לטומאה בפרדסק.]

המקום, ולכן אין מקום לחלק בין סוגים שונים של אוהל המת. לחילופין, יתכן שהיא חולקת בהבנת הדין של חלון, שהחלון מחבר את שני הבתים לאוהל אחד.²⁷

7. אי-מעבר טומאה לבית, מביב שפתוח לבית בפתח ששיעורו פותח טפח

במשנה מובא הדין של ביב שמתחת לבית:

ביב שהוא קמור תחת הבית, יש בו פותח טפח ויש ביציאתו פותח טפח – טומאה בתוכו, הבית טהור; טומאה בבית, מה שבתוכו טהור; שדרך הטומאה לצאת, ואין דרכה להכנס. (משנה, אהלות ג, ז)

רוב המפרשים מסבירים שבפתח שבין הביב לבית אין שיעור פותח טפח, ולכן כאשר הטומאה בתוך הביב הבית טהור, משום שאין לטומאה מעבר לתוך הבית.²⁸ אולם, הרמב"ם בפירוש המשניות מפרש שיש בפתח שבין הביב לבית שיעור פותח טפח, ולמרות זאת הבית טהור:

ואם היה בפתח הביב פותח טפח, וביציאתו פותח טפח, והיתה הטומאה באותו הביב, הרי הבית טהור, מפני שהטומאה יוצאת דרך יציאת הביב, כיון שיש בו טפח, ואינה נכנסת לבית.²⁹ (פירוש המשניות לרמב"ם, אהלות ג, ז)

האחרונים תמהו רבות על דבריו של הרמב"ם, שכן פתח הביב ששיעורו פותח טפח, נידון כחלון שמביא את הטומאה לתוך הבית,³⁰ ולא ניתן ליישם כאן את הדין של דרך טומאה לצאת ואין דרכה להיכנס, משום שהדין הזה לא נאמר ביחס למעבר טומאה דרך חלון.

על מנת ליישב את פירושו של הרמב"ם, ניתן להציע שני דרכים. בעל שו"ת פני יהושע מסביר שלדעת הרמב"ם, הדין של חלון אינו נאמר במקרה של ביב, ודבריו הובאו בשו"ת חתם סופר:

מתשובת פני יהושע שיצא לידון דביבי' הקמורי' אין מביאים טומאה לבית, אפילו פתחן כמה טפחים, כגון בתי כסאות שלנו, אפילו נימא בעלמא המשכת טומאה ע"י חורים הוה דאורייתא, היינו אם הכל תחת אהל אחד בשוה, אבל

27. ספק דומה עולה בתפארת ישראל (בועז אהלות פט"ו אות ו) לגבי הדין של קרקע של אוהל המת שנטמאת עד התהום (משנה אהלות ג, ז; טו, ה), והתפארת ישראל טוען שהדין הזה לא נאמר לגבי בית שמחובר לאוהל המת באמצעות חלון.

28. עיין תפארת ישראל (יכין אות ע), מלאכת שלמה (ד"ה יש בו פותח טפח), שו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' שמ), וכך נראה מפשטות לשונם של רוב הראשונים.

29. המחלוקת הזאת סובבת סביב לשון המשנה. רוב המפרשים הבינו שהמילים 'יש בו פותח טפח' פירושה שיש בביב עצמו שיעור פותח טפח. לעומתם, הרמב"ם הבין שהכוונה היא שיש בפתח הביב שיעור פותח טפח. ועיין עוד בפירוש הרמב"ם (אהלות ד, א), ולכאורה עולה השאלה מפני מה רבי יוסי במשנה הזאת אינו חולק על הנאמר לגבי ביב, וצ"ע בזה.

30. עיין משנה אחרונה (ד"ה ויש ביציאתו).

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

להעלות הטומאה מקרקעית הבית לתוך הבית, ע"י פתח הביב שבבית הכסא, זה לא אמרינן. וראיתו במשנתנו דביב ברישא יש בו פותח טפח ויש ביציאתו פותח טפח, טומאה בתוכו הבית טהור. וקשה, הלא יצא מפתח הביב שהוא פותח טפח. (שו"ת חתם סופר, יורה דעה סימן שמ)

בעל שו"ת פני יהושע מחדש שהדין של הבאת טומאה באמצעות חלון נאמר רק כאשר לשני הבתים המחוברים בחלון יש גג משותף. נראה שהנחת היסוד שעליה בנויה חידוש זה, היא שתפקיד החלון הוא לחבר את שני הבתים לאוהל אחד.³¹

אולם, נראה להציע הבנה אחרת, שתומכת בגישה ההפוכה ביחס למהות החלון. היישום של הכלל ש'דרך טומאה לצאת ואין דרכה להיכנס' בקשר להלכה של חלון מוכיח שלדעת הרמב"ם, הטומאה מתפשטת דרך החלון, למרות שמדובר באוהלים נפרדים, וזאת בדומה להלכה של 'סוף טומאה לצאת'. ובאמת, שבפירוש הר"ש למשנה מופיע יישום דומה, וזאת בקשר לשיעורים השונים של חלון:

ועוד יש לפרש דברי ר"ש, דהכי קאמר: להביא את הטומאה, ודאי נאמרו כל השיעורים, אבל להוציא את הטומאה, כולן בפותח טפח. וניחא האי פירושא, אי קאי אמלא אגרוף; דאי אמלא מקדח, כיון דלהביא טומאה סגי בהכי, כל שכן להוציא, כדאמרן בכמה דוכתי, שדרך טומאה לצאת ואין דרך טומאה להכנס.³²

31. אולם, כמה מהאחרונים דחו את החידוש הזה בעקבות ההלכה של הבאת טומאה באמצעות ארובה שבין הבית לעלייה שפועלת באופן דומה לחלון למרות שאין בה גג משותף (עיי' בספר 'פתח האוהל' סימן ז').

32. בהמשך המאמר נדון בהרחבה במהות השיעורים השונים, ובביאור מחלוקת התנאים המוזכר בדברי הר"ש.

נמצאנו למדים מדבריהם שתפקיד החלון הוא לאפשר התפשטות של טומאת המת בין שני הבתים, ובשל כך, הדין הזה מוגבל על ידי כללים שונים של התפשטות טומאה, שנלמדים מההלכה של 'סוף טומאה לצאת'^{34, 33}.

ד. שיעור החלון

1. שתי הבנות בשיעור החלון

לאור כל הנאמר, ניתן לחזור לשיעורים שמופיעים במשניות באהלות פרק י"ג, ולבחון האם השיעורים האלו פועלים באותה הדרך, או שמא מדובר בהלכות שונות של חלון.

תחילה נעיין בשיעור המרכזי, בחלון העשוי לתשיש, ששיעורו טפח על טפח. השיעור הזה עשוי להתבאר באחד משני אופנים: א. כשיעור עצמאי בדיני חלון. ב. כיישום של השיעור אחר, והוא השיעור של טפח על טפח באוהל. נראה ששתי ההבנות האלו יובילו אותנו להבנות שונות ביחס לתפקיד החלון, וכן ביחס לשיעורים האחרים של החלונות.

אם מבינים ששיעור זה הוא בעצם שיעור של אוהל, נראה שמטרת החלון היא לחבר בין שני הבתים ולהופכם לאוהל אחד, וכשיטתו העקרונית של הרמב"ם. ואכן, במשניות באהלות בפרק ט"ו מופיעות דוגמאות נוספות של מרחב ששיעורו טפח על טפח, שתפקידו לחבר בין שני אוהלים ולהופכם לאוהל אחד:

33. מראשונים אלו ניתן להוכיח שדין 'סוף טומאה לצאת' תוקפו מדאורייתא, בדומה לחלון, וכן שסברת הדין הוא שרואים את הפתחים כאילו הם פתוחים, בדומה לחלון, וממילא הטומאה מתפשטת לתוכם (עיין במקורות שהובאו בהערה 1 לעיל). יצוין שהראשונים נחלקו לגבי תוקף הדין של סוף טומאה לצאת. רש"י על מסכת ביצה דף י, א (ד"ה כולם) כתוב שסוף טומאה לצאת הוא תקנה דרבנן, וכן סוברים ראשונים ואחרונים נוספים (עיין בפירוש הר"ש אהלות ג, ו ד"ה להציל, ש"ך יורה דעה שעב, ב (צוטט לעיל), וכן כתב בשיעורי הרא"ל טהרות עמ' 251 בשם הגר"ד סלוביניצ'ק). לעומת זאת, רש"י (ביצה לח, א ד"ה בדאורייתא) כותב שדין סוף טומאה לצאת הוא הלכה למשה מסיני. ובביאור הסתירה בשיטת רש"י, עיין שיטה מקובצת ביצה דף י. בשם הרדב"ז, תוספות יו"ט אהלות ז, ג (ד"ה ובית הלל), תפארת ישראל שם בועז אות ה', פני יהושע ביצה לח, א (בפרש"י בד"ה בדאורייתא), בספר פתח האוהל שער א סימן ג. [לאור דבריהם נראה להציע שפתח שודאי שתצא ממנו הטומאה טומאתו מדאורייתא משום שרואים כאילו הטומאה שם, אך במקום שלא ידוע מאיזה פתח תצא הטומאה כל הפתחים נטמאים מגזירת חכמים שרואים אותם כפתוחים והטומאה מתפשטת לתוכם].

34. אולם, כל זאת בנוגע לשיטת הרמב"ם בפירוש המשניות, אך הרמב"ם בהלכות טומאת מת (כ, ז) לא הביא את הפירוש הזה, וזאת בהתאם לדברינו לעיל, שבהם הוכחנו שהרמב"ם בהלכות תופס כהבנה האחרת בקשר למהות החלון.

[הערת עורך (ה.ד.): יעוין עוד בהערות המהדיר לפיהמ"ש, מהד' מכון המאור, אהלות שם הערה מה, שהביא מפי סופרים וספרים, לבאר את דברי הרמב"ם בפיהמ"ש, באופן שאין פתח טפח מהביב לבית.]

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

משנה ב': טבליות של עץ שהן נוגעות זו בזו בקרנותיהם, והן גבוהות מן הארץ פותח טפח – טומאה תחת אחת מהן, הנוגע בשניה טמא טומאת שבעה; כלים שתחת הראשונה טמאים, ושתחת השניה טהורין. השלחן אינו מביא את הטומאה, עד שיהא בו ריבוע בפותח טפח.

משנה ג': חביות שהן יושבות על שוליהן, או מוטות על צידיהן באויר, והן נוגעות זו בזו בפותח טפח – טומאה תחת אחת מהן, טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת. כמה דברים אמורים, בטהורות, אבל אם היו טמאות, או גבוהות מן הארץ פותח טפח – טומאה תחת אחת מהן, תחת כלם טמא.

המפרשים מסבירים שמקום המגע שבין הטבלאות ובין החביות שיעורו טפח על טפח, ושטח זה הופך אותן לאוהל אחד. כך הסביר הר"ש:

או גבוהות מן הארץ פותח טפח – מביאות טומאה, ואפילו טהורות, כיון דנוגעות זו בזו ברוחב טפח, נחשבות כולן כאהל אחד. (ר"ש, אהלות טו, ג)

לאור זאת, ניתן להציע שהשיעורים השונים שמוזכרים לגבי החלון מבטאים מסלולים שונים של חלון. חלון של תשיש ששיעורו טפח על טפח מועיל, כאמור, לחבר את הבתים לאוהל אחד. לעומת זאת, השיעור של מלוא מקדח בחלון שנעשה לאורה, שהוא שיעור קטן יותר, מועיל להעברת טומאה למרות שמדובר באוהלים נפרדים.³⁵

עם זאת, ניתן כאמור להבין את השיעור טפח על טפח, כשיעור מקומי של חלון העשוי לתשיש, דהיינו, שזה השיעור הקטן ביותר של שטח הראוי לתשיש. לפי זה, נראה שהשיעור של טפח על טפח בחלון העשוי לתשיש והשיעור של מלוא מקדח בחלון העשוי לאורה, הם הלכה אחת של חלון, כאשר הכלל הוא שכל חלון הראוי לתשיש מהווה פתח להתפשטות הטומאה בין הבתים.

סיוע להבנה זו עולה מדרשה שמופיע בספרי זוטא בנוגע לשיעורים אלו:

פתוח, כל הפתוח לצורך טמא. מכאן אמרו: כל העושה מאור בתחלה, שעורו כמלא מקדח גדול של לשכה. [שירי המאור, אלו הן שירי המאור³⁶] העושה פתח

35. הבדל זה בהחלט מתקבל על הדעת, שכן חלון הנעשה לתשיש הוא חלון בין שני בתים עם גג משותף, ולכן החלון מועיל להופכם לאוהל אחד, מה שאין כן חלון הנעשה למאור, שנמצא בין בית לבין אויר העולם, ולכן אינו מחבר אותם למבנה אחד, אלא משמש כמקום למעבר הטומאה, ועיין הערה 42 להלן.

[הערת עורך (ה"ד): לכאורה יש לסייע לחילוק זה, מלשון הרמב"ם (הל' טומאת מת יג, א): "הרי זו לא תביא את הטומאה, אלא אם כן היה בה טפח על טפח או יותר, כמו שקדם בכל בבות מסכתא זו". מלשון זו משמע שדין טפח בחלון הוא דין שכבר קדם והוזכר פעמים רבות במסכת, והיינו, שהוא הוא דין פותח טפח הרגיל שמעביר טומאה, ולא דין מקומי בלבד של חשיבות החלון].

36. יש שמוחקים.

בינה לבין ביתה, בינה לבין חברתה, להשמיע את הקול ולהדליק את הנר, שעורו בפותח טפח. (ספרי זוטא, במדבר יט, טו)

ה'ספרי זוטא' לומד את שני השיעורים באמצעות דרשה אחת מהמילה 'פתוח'. נמצאנו למדים שכל מקום שהוא פתוח לצורך או תשמיש מסוים מוגדר כפתח, המאפשר התפשטות טומאה מאוהל לאוהל.

2. חילוק בין שיעור פתח להכניס טומאה לשיעור פתח להוציאה

השלכה אפשרית לדיון זה, היא בשאלה האם השיעורים האלו הם דו-כיווניים, דהיינו להכניס ולהוציא טומאה, או שמא הם חד-כיווניים בלבד, דהיינו, רק להכניס טומאה ולא להוציא. המשנה באהלות מביאה מחלוקת תנאים בשאלה זו:

להביא הטומאה, ולהוציא הטומאה; רבי שמעון אומר: להביא הטומאה, אבל להוציא את הטומאה, בפותח טפח. (משנה, אהלות יג, ב)

הרמב"ם מפרש שהמחלוקת מתייחסת לחלון העשוי למאור, ששיעורו מלוא מקדח, ומדבריו נראה שחלון העשוי לתשמיש, ששיעורו טפח על טפח, הוא דו-כיווני לכל השיטות:

ואחר כך חזר לדבר על עיקר ההלכה ואמר, כי זה שעשינו שיעור המאור מלא מקדח, הוא להביא את הטומאה לבית, כלומר שהיא נכנסת מן הנקב הזה אם היתה שם טומאה, או תחת אהל מחובר לאותו המאור, כמו שנתבאר לעיל. וכן להוציא את הטומאה, שאם היתה טומאה בבית, תצא מן המאור הקטן הזה ויטמא כנגדו. וחלק ר' שמעון ואמר שאפילו מן המאור, לא תצא טומאה בפחות מטפח. (פירוש המשניות לרמב"ם, שם)³⁷

נראה שיש לדון במחלוקת זו לאור שאלת מהות החלון. אם תפקיד החלון הוא מצד הגדרת המקום, דהיינו חיבור הבתים לאוהל אחד, הרי שאין שום היגיון לחלק בין פעולת הוצאת הטומאה לפעולת הכנסת הטומאה. מכיוון שכך, רבי שמעון שמחלק בין הכיוונים השונים בהכרח סובר שהחלון משמש כמקום מעבר להתפשטות הטומאה, ולא כאמצעי לחבר בין האוהלים.

שיטת רבנן, לעומת זאת, עשויה להתבאר באחד משני אופנים. אופן אחד הוא שרבנן מסכימים שהחלון הוא מקום למעבר הטומאה, ובכל זאת הם סוברים שאין לחלק בין הכיוונים השונים. אופן נוסף הוא שרבנן חולקים עקרונית, וסוברים שתפקיד החלון הוא לשנות את אופי המבנה של המקום, ולחבר את הבתים לאוהל אחד, ולכן אין מקום לחלק בין הכיוונים השונים. אולם, לאור דברי הרמב"ם שהמחלוקת בין התנאים היא בחלון העשוי

37. אך עיין בפירוש הר"ש.

לאורה, נראה שההבנה האחרונה פחות סבירה, שכן כאמור, על מנת לחבר מרחבים שונים לאוהל אחד, דרוש חלון בשיעור טפח על טפח.

לחילופין, ניתן להסביר את המחלוקת בצורה הפוכה, כך שהדיון לגבי חלון העשוי למאור הוא מחלוקת נקודתית לגבי כיווני התפשטות הטומאה, והמחלוקת העקרונית ביניהם היא בנוגע לחלון העשוי לתשמיש: רבנו, שמשווים בין חלון העשוי למאור לחלון העשוי לתשמיש, סוברים שאף חלון העשוי לתשמיש משמש כפתח להתפשטות הטומאה, בדומה לחלון העשוי לאורה. רבי שמעון, לעומת זאת, מחלק באופן עקרוני בין השיעורים, וסובר שחלון העשוי למאור אמנם משמש למעבר טומאה, אך חלון העשוי לתשמיש הוא אוהל שמחבר את שני המרחבים לאוהל אחד ועל כן מועיל לשני הכיוונים.

3. חלון העשוי מאליו

שיעור נוסף שמופיע לגבי חלון, הוא השיעור של מלוא אגרוף בחלון שעשוי מאליו. לאור הדיון הקודם, יש לעיין כיצד השיעור הזה פועל, האם כמקום מעבר של טומאה או כשיעור אוהל לחיבור בין אוהלים. השאלה הזאת עולה בקשר למחלוקת התנאים בדין אוהל שנעשה מאליו:

אחד חור שחררוהו מים או שרצים, או שאכלתו מלחת, וכן מרבך של אבנים, וכן סואר של קורות. רבי יהודה אומר: כל אהל שאינו עשוי בידי אדם, אינו אהל; ומודה בשקיפים ובסלעים. (משנה, אהלות ג, ז)

חכמים סוברים שאוהל שנעשה מאליו דינו כאוהל, רבי יהודה סובר שאוהל שנעשה מאליו אין דינו כאוהל. בגמרא (סוכה כא ע"א) מבואר שרבי יהודה מודה לחכמים באוהל ששיעורו מלוא אגרוף, שלמרות שהוא נעשה מאליו דינו כאוהל. דברי הגמרא מובאים בפירוש הר"ש על המשנה:

ואף על גב דלא נעשה בידי אדם, מודה רבי יהודה, כדאמר בריש הישן (סוכה שם): כי אתא רב דימי אמר רבי אלעזר: מודה היה ר' יהודה במלא אגרוף. ואמרינן התם: תניא נמי הכי: מודה היה ר' יהודה בשקיפים ובנקיקי הסלעים. ותימה, דממתניתין הוה ליה לאתויי. (ר"ש אהלות ג, ז)

נמצא שבנוגע לדין זה, קיים הבדל בולט בין דיני חלון לדיני אוהל. בדיני חלון העשוי מאליו, השיעור של מלוא אגרוף מוזכר ללא עוררין, ומשתמע שמדובר בשיעור מוסכם. לעומת זאת, בדיני אוהל שנעשה מאליו, נחלקו התנאים האם אוהל ששיעורו קטן ממלוא אגרוף דינו כאוהל. לאור זאת, עולה השאלה האם השיעור של מלוא אגרוף בחלון נאמר לשיטת רבי יהודה בלבד, וחכמים סוברים ששיעורו טפח על טפח כדין חלון שנעשה בכוונה, או שמא ההלכות האלו אינן קשורות ודין חלון לחוד ודין אוהל לחוד.

התלבטות זו משפיעה באופן ישיר על הבנת הדין של החלון. התפיסה שמחלקת בין חלון לאוהל, סוברת שתפקיד החלון הוא להתפשטות הטומאה, ולא לחיבור בין האוהלים. לעומת זאת, התפיסה שמשווה בין דין החלון לדין האוהל, סוברת שהחלון מתפקד כמקום החיבור בין האוהלים, ועל כן דינו דומה לאוהל עצמו.³⁸

רש"י במסכת סוכה מזכיר את השיעור של מלוא אגרוף בדיני החלון בקשר לשיטת רבי יהודה בדיני אוהל, אך מתוך דבריו לא עולה תמונה ברורה בשאלת היחס בין הדיונים:

כמלא אגרוף – אהל שרחב כמלא אגרוף שהוא יותר מטפח, מודה ר' יהודה שאף על פי שאינו עשוי בידי אדם, חשוב להיות אהל, דכמלא אגרוף מצינו חשוב למאור, שאינו עשוי בידי אדם, כדתנן באהלות. (רש"י, סוכה כא ע"א)

רש"י מציין שהסיבה שרבי יהודה מודה באוהל שנעשה מאליו ששיעורו מלוא אגרוף, היא שכבר מצאנו שמדובר בשיעור חשוב, לגבי דיני חלון שנעשה מאליו. נמצא שלדעת רש"י, קיימת השוואה מסוימת בין הדיונים, אך עדיין ניתן להתלבט האם השוואה היא מצד חשיבות השיעור בלבד, או שמא מדובר בהשוואה מהותית יותר.

אם ברש"י הדבר הזה נשאר ספק, הרי שבראשונים אחרים ניתן למצוא הכרעה ברורה יותר בקשר לשאלה הזאת. הגמרא (פסחים ט, ע"א-ב) מספרת על כוהן שעמד על שפת בור שהטילו בו נפל והסתכל בתוכו ולא מצא בו שום דבר, וחכמים טיהרו אותו, משום שניתן לתלות בכך שבאותו מקום נמצאים חולדה או ברדלס, והם העבירו את הנפל מהבור למקום אחר.

הראשונים ניסו להסביר למה הימצאות הנפל בתוך החור של החולדה או ברדלס מצילה את הכוהן מהטומאה. רש"י (ד"ה שחולדה) מפרש שבחור של החולדה וברדלס יש שיעור של פותח טפח, ולכן למרות שהכוהן עומד על גבי החור, הוא אינו נטמא מהנפל שבתוכו, שאין כאן דין טומאה רצוצה שבוקעת ועולה. אולם, התוספות הקשו שהשיעור של טפח על טפח מביא את הטומאה מהחור החוצה אל הכוהן, העומד בפתח החור. בעקבות זאת, התוספות מסבירים שאין בחור פותח טפח, והסיבה שאין חוששים לטומאה רצוצה, היא שהכוהן עומד ברשות הרבים, וספק טומאה ברשות הרבים טהור:

אומר ר"י דצריך לומר דרגלי הכהן היו ברשות הרבים, דע"כ בחורייהו ליכא פותח טפח, דאי איכא פותח טפח, (מפני) מה מועלת גריה, והא פותח טפח מביא את הטומאה. (תוספות, פסחים ט ע"ב ד"ה ספק)

38. הר"ש (אהלות יג, א ד"ה להביא) מסביר, בניגוד לרמב"ם, שהמחלוקת בין חכמים לרבי שמעון לגבי 'להוציא ולהכניס' היא בחלון שעשוי מאליו, ולאור דברינו ניתן להסביר שמחלוקת התנאים היא בשאלת הבנת השיעור של מלוא אגרוף, כשיעור של אוהל או כשיעור של פרטני של חלון.

דברים דומים מובאים גם בתוספות הרשב"א, שהתוספות שלנו מבוססות עליהן, אך שם נכתב שהחור נידון כחלון שנעשה מאליו, שמביא את הטומאה בשיעור של מלוא אגרוף, ולא בפותח טפח:

ועוד יש לפרש ואין בהם כמלא אגרוף, דהשתא אפילו הוי רשות היחיד סביב הבור, טהור, דאתיא כרבנן, דמוכח במסכת אוהלות, ומייתי לה בסוכה פרק הישן (כא ע"א), דסברי אפילו חור שחררוהו מים או שרצים, כיון שיש בו פותח טפח, אז טומאה בוקעת ועולה מתחתיו. ומיהו, אינו מביא את הטומאה, כיון שאין בו מלא אגרוף, כדתיניא בפרק יג במס' אוהלות. (תוספות הרשב"א, שם)

תוספות הרשב"א מחלק בשיטת חכמים בין ההלכה של אוהל הנעשה מאליו, ששיעורו להעביר את הטומאה הוא בפותח טפח, לבין ההלכה של חלון שנעשה מאליו, ששיעורו להעביר את הטומאה הוא במלא אגרוף. מבואר אפוא בדבריו, שדין אוהל לחוד ודין חלון לחוד.³⁹

כך עולה גם מעיון בפסיקת הרמב"ם, שמצד אחד פוסק כשיטת חכמים שהשיעור של אוהל הנעשה מאליו הוא פותח טפח (הלכות טומאת מת יג, א), ומצד שני פוסק שהשיעור של חלון הנעשה מאליו הוא במלא אגרוף (שם יד ע"ב), מכאן שמדובר בדינים נפרדים.

לאור זאת, יש להסתפק מה סוברים התוספות שנמנעו מאזכור השיעור של מלוא אגרוף, ובמקום זאת הזכירו שיעור של טפח.⁴⁰ ונראה להציע שני כיוונים אפשריים בביאור דעתם. כיוון אחד הוא שהתוספות חולקים באופן נקודתי, וסוברים שבמקרה הנידון, התפשטות הטומאה מהחור לבור אינה מצד דיני חלון אלא מצד דיני אוהל, כהמשך לאוהל של הבור, ולכן שיעורה בפותח טפח.⁴¹ כיוון נוסף שניתן להציע הוא שהתוספות חולקים עקרונית בהבנת הדין של חלון, וסוברים שהשיעור של מלא אגרוף לא נאמר אלא לשיטת

39. הר"ש משאנץ, בסוף דבריו, אמנם חוזר בו מההבנה הזו, משום שבעל המימרה בפסחים הוא רבי יהודה ולא חכמים, אך נראה ברור שהוא אינו חוזר בו מההבנה העקרונית שדין אוהל לחוד ולדין חלון לחוד.

40. הבנה דומה עולה בתוספות רבינו פרץ (ט, ב ד"ה מפני שהחולדה) שמציע שהחור ששיעורו טפח על טפח נעשה צר בפתחתו, כך שמקום המעבר בין החור לבור אינו בשיעור טפח על טפח, ולכן הטומאה אינה עוברת ביניהם.

41. כך אכן מציע הפני יהושע: "ולענ"ד אפשר לומר דר"י בעל התוס' סובר דהאי חור של שרצים דשמעתין, כיון דסמוך וטפל לבור ממש הוא, הוי כאהל אחד, כדאשכחן גבי שבת דחורי רשות היחיד הוי כרשות היחיד".

רבי יהודה בלבד, אך רבנן סוברים שהשיעור של חלון שנעשה מאליו הוא בפותח טפח.⁴² ובמילים אחרות, לפי התפיסה הזאת דין אוהל ודין חלון היינו הך.⁴³

ה. מיעוט החלון

1. אופי המיעוט

המשנה מביאה רשימה של דברים הממעטים את החלון ששיעורו טפח על טפח. דיון מרכזי בהבנת מהות הדין של מיעוט מופיע בגמרא בבבא בתרא, שמביאה את המימרא של שמואל לגבי ריקק שמונח בתוך חלון:

אמר ר' טובי בר קיסנא אמר שמואל: ריקק אינו ממעט בחלון. מאי איריא ריקק?
אפי' עבה נמי! לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא עבה כיון דאיחזי ליה לא מבטיל
ליה, אבל ריקק דממאיס – אימא בטולי מבטיל ליה, קמ"ל. (בבא בתרא יט ע"ב)

מתבאר בגמרא שמיעוט החלון דורש ביטול של החפץ שהונח החלון. בהמשך הגמרא, מופיעה הלכה נוספת:

ותיפוק ליה דהוה ליה דבר שהוא מקבל טומאה, וכל דבר שהוא מקבל טומאה
– אינו חוצץ בפני הטומאה! שנילש במי פירות.

מבואר בגמרא שדבר שמקבל טומאה אינו מועיל למעט את שיעור החלון. התוספות דנים ביחס שבין ההלכה של ביטול בחלון באוהל המת, לבין ההלכה של ביטול שמפקיע שם טומאה:

ותימה, אם יבטל ליה תו לא מקבל טומאה... וי"ל דהתם מיירי כגון דעבד בהו
שינוי מעשה. (תוספות, שם ד"ה ותיפוק)

התוספות כותבים שבשונה מהביטול של חלון שאינו מחייב שינוי מעשה, ביטול הטומאה מחייב שינוי מעשה. הרמב"ן מביא את דברי התוספות ומוסיף עליהם:

42. [הערת עורך (ה"ד): לכאורה יש דוחק גדול בהעמדת סתם משנה הנ"ל (אהלות ג, א) דווקא כדעת יחיד של רבי יהודה החולק על חכמים, מבלי שיש במשנה רמז לכך. במשנה נוספת (כלים יז, יב) הוזכר שיעור מלוא אגרוף, וגם את זה יהיה צורך להעמיד כדעת יחיד של רבי יהודה.]
43. נציין שהתוספות רי"ד (עבודה זרה מב, א ד"ה וטהרה) מיישב את קושיית התוספות באופן אחר, שההלכה של חלון שמחבר בין שני אוהלים הוא דווקא כאשר שתי המקומות מקורים, ולכן במקרה הנ"ל שהבור אינו מקורה לא נאמר בו הלכה של חלון והטומאה אינה עוברת מהחור אליו. ונראה ברור בדבריו שההלכה של חלון הוא דין של חיבור בין מקומות ולא מקום מעבר טומאה.

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

והא דאמרינן במסכת סוכה (יג ע"ב), במסכך באוכלין, שאם האוכל מרובה על הפסולת פסולה, משמע משום דמקבלי טומאה – איכא למימר, התם נמי לא מבטל ליה אלא לשבעת ימי החג, ולא טהר עד שיבטל לעולם.
(רמב"ן, שם ד"ה ותפוק)

הרמב"ן כותב שביטול טומאה מחייב ביטול הדבר לעולם, ונמצאנו למדים מכך שאף ביטול בחלון מחייב ביטול לעולם, שהרי לפי שיטה זו, ההבדל היחיד שבין שני סוגי הביטול הוא הצורך בשינוי מעשה.

עם זאת, הרשב"א כותב שביטול ליום אחד מועיל לעניין חלון:

הוא הדין דהוה מצי לאוקומה בשבת, דכיון דביומיה לא חזי ליה, ועל כרחיה מבטל ליה, התם חוצץ הוא ליומו, וכדאוקימנא לקמן בן שמונה חי המונח בחלון, אלא כל שאפשר להעמידה בין בחול בין בשבת, מעמידה, כיון דתנא סתמא.
(רשב"א שם ד"ה חזי)

הרשב"א מוכיח זאת מדוגמא נוספת של ביטול, שמופיע בהמשך הסוגיה, לגבי תינוק שנולד לשמונה חודשים שמונח בחלון:

ובן שמונה המונח בחלון – אתיא אמיה דריא ליה! בשבת; דתניא: בן שמונה הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו בשבת, אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה.
(בבא בתרא כ, א)

הגמרא מבארת שאין לחוש שאימו של התינוק תוציא אותו משם, שכן מדובר בביטול שמתרחש בשבת, ותינוק בן שמונה הוא מוקצה בשבת. הרשב"א מדייק מכך שלמרות שאימו תוכל ליטול אותו אחרי השבת, הדבר נחשב ביטול לגבי יום השבת עצמו.

הבנה חילופית עולה בתוספות, שאף הם עמדו על הנקודה הזאת, ונדחקו להסביר שמדובר בתינוק גוסס, שימות לפני יציאת השבת, ומכאן שהתוספות סוברים שנדרש ביטול לעולם:

אתיא אמיה ודריא ליה בשבת – ואיירי בגוסס, שימות קודם שיצא השבת ואמר דשם תהא קבורתו.
(תוספות, שם ד"ה אתיא)

בביאור המחלוקת, יש לעיין בכמה ניסוחים שמופיעים בראשונים לגבי מהות הביטול. רש"י כותב שתפקיד הביטול הוא להפוך את החפץ לחלק מהמחיצה:

אינו ממעט בחלון – שבין בית לבית ויש בו פותח טפח ומת מונח באחת מהן וטומאה בוקעת לצד שני אין ריקק ממעט שיעורן מלהוציא טומאה דכיון דראוי לאכילה לא מבטיל להתם דנהוי כמחיצה.
(רש"י, בבא בתרא יט ע"ב ד"ה אינו ממעט)

כך עולה גם בלשונו של הר"י מיגש:

וכיון דלא מבטל ליה לא חייץ דקימא לן דלא הויא מחיצה דחייצא בפני הטומאה
אלא מאי דלא חזי ליה למידי דודאי בטולי בטליה והוה ליה כעפר שבכותל.
(ר"י מיגש, שם)

גישה אחרת עולה מדברי רבינו גרשום, שכותב שהביטול נועד לתת לדבר החוצץ קביעות,
ואם אינו מבטל, החפץ הוא 'כמאן דליתא':

ואם יש באותו חלון פת ריק אחד אינו ממעט בחלון ומיטמא בית האחר דלא
מיבטיל ליה ודעתיה עליה למיכליה וכמו כמאן דליתא מש"ה אין ממעט.
(רבינו גרשום, שם ד"ה ריק)

גישה דומה עולה מדברי הרשב"א:

ופריק דלאו משום דמקבל טומאה קאמר אלא משום דעתיד ליטלו משם וכל
העומד לינטל אפי' ביומו הרי הוא כנטול ואינו חוצץ. (רשב"א שם ד"ה אמר)

לאור זאת, יש להסביר את הדעות לגבי אופי הביטול באופן הבא. התוספות והרמב"ן
שמחייבים ביטול לעולם, סוברים כשיטת רש"י והר"י מיגש, שתפקיד הביטול הוא להגדיר
את החפץ כחלק מהמחיצה עצמה. לעומת זאת, הרשב"א שמאפשר ביטול לזמן סובר,
לשיטתו, שתפקיד הביטול הוא להעניק לחפץ קביעות במקום, ובכך לאפשר לו לחצוץ בפני
הטומאה.

יתכן ששתי התפיסות הללו תלויות בהבנות השונות שעלו לגבי מהות החלון ואופי
מעבר הטומאה בין שני הבתים. הוה אומר, אם החפץ המתבטל הופך להיות חלק
מהמחיצה, נראה שתפקיד החלון הוא לחבר את המרחבים לאוהל אחד, ואילו מטרת הביטול
היא לייצור מחיצה שמפרידה בין האוהלים. לעומת זאת, אם החפץ המתבטל חוצץ מצד
עצמו ואינו הופך להיות חלק מהמחיצה, נראה שהחלון משמש כמקום מעבר של הטומאה,
ואילו הביטול נועד ליצור חציצה שמונעת את התפשטות הטומאה בין הבתים.

2. שני סוגי מיעוט

הראשונים מקשים על הסוגיה הזאת בבבא בתרא משתי סוגיות נוספות, שעולה מהן
שהביטול אינו צריך להיות לעולם. הסוגיה הראשונה (שבת קנז ע"א) עוסקת בחלון שפקקו
אותו בשבת באמצעות פך כדי למנוע התפשטות טומאה, ודבר ברור הוא שאין כאן ביטול
קבוע, שכן אם מדובר בביטול קבוע, הדבר אסור משום מלאכת בונה בשבת. הסוגיא השנייה
(מגילה כו ע"ב) מביאה סיפור שבו סתמו חלון באופן זמני באמצעות ארון קודש, וגם
בסוגיה זו מוכח שלא נעשה ביטול קבוע, שהרי אסור לבטל ארון קודש באופן קבוע, שכן
מעלין בקודש ואין מורידין.

ביישוב הקושי הזה, התוספות מחלקים בין שני סוגי סתימה:

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

התם מיירי בממעט חלון מכשיעור, אבל אינו סותם כל החלון, להכי בעי ביטול; אבל היכא דסותם כל החלון, כי הכא דקתני חוצצין, דמשמע דסותם לגמרי. (תוספות, בבא בתרא כ ע"א ד"ה היא)

סתימה של חלון שלם אינה מחייבת ביטול, ואילו סתימה של חלק מחלון בלבד מחייבת ביטול. התוספות מוכיחים את החילוק הזה מניסוחים שונים שעולים בשתי סוגיות. בגמרא בבבא בתרא הביטוי שמופיע הוא 'מיעוט' שפירושו סתימה חלקית בלבד. לעומת זאת, בגמרא במגילה מופיע הביטוי 'חציצה' שפירושו סתימה של כל החלון.

סברת החילוק מתבארת בדבריהם של רבינו יונה והרשב"א:

ומיהו הנכון שיש לומר דכל שהוא סותם לגמרי את החלון, אף על פי שהוא עתיד לינטל, חוצץ הוא, ולא אמרו בשעתיד לינטל שאינו חוצץ, אלא כשאינו סותם לגמרי, אלא שממעט שיעורו של חלון; דכיון דאיכא תרתי: חדא, דאינו סותם לגמרי, ועתיד לינטל, אינו חוצץ. והיינו דנקט לעיל לשון 'מיעוט', והכא לשון חציצה. (רשב"א, שם)

התם בסגירת כל הפתח ופקיקת כל החלון, שאין דרך לטומאה לכנס, אבל הא דשמואל כשמקצת החלון פתוח, אלא שהוא מתמעט משיעור פתח טפח על ידי הרקיק, לפיכך כיון שסופו לינטל, הטומאה עוברת דרך מקצתו הפתוח. והכי משמע לשון מיעוט, שמקצתו פתוח, ואין ממעט אלא דבר שמבטלו שם. (עליות דרבינו יונה בבא בתרא יט ע"ב ד"ה אמר)

כלומר, החילוק במידת הסתימה מבטא את מטרת הסתימה. חציצה של חלון שלם משמשת כחציצה שמונעת את כניסת הטומאה, ולכן אינה מחייבת ביטול. לעומת זאת, חציצה של חלק מהחלון בלבד נועדה למעט את שיעור החלון, ולכן מחייבת ביטול.

הגר"ח מוסיף לביאור הזה:

דהיכא דממעט, אי לאו דמבטלו שם, יכולה הטומאה ליכנס שם, דהא אפילו בנקב כל שהוא, גם כן יכולה ליכנס, אם אך הוא עשוי לתשמיש, דהוי פתח, ואם כן, היכא דממעט בחלון ודעתו לפנותו, אם כן, הרי לא ביטל עוד שם פתח ממנו, ויכולה הטומאה ליכנס שם, דהא שם פתח עליו, אבל היכא דאין דעתו לפנותו, ואם כן, הרי מבטל הפתח, דהרי בטל שם פתח ממנו, והוי רק נקב, ואין טומאה נכנסת דרך נקב... וכל זה בממעט בחלון, אבל היכא דסותם כל החלון, הא איתא בעירובין פרק חלון (עח ע"ב), דסתימה עושה מחיצה, ואם כן, הכי נמי גבי חלון, אף דאינו מבטלו והוי עליו דין פתח, אבל סתימה עושה מחיצה, שלא יכולה ליכנס הטומאה ולצאת. (חידושי הגר"ח, שם)

סתימה מלאה נועדה לחסום את התפשטות הטומאה בצורה ישירה, ולכן אינה מחייבת ביטול. סתימה חלקית נועדה להפקיע מהחלון שם פתח, ובכך לחסום את כניסת הטומאה, ולכך היא מחייבת ביטול.

והנה, הרמב"ם כותב שגם סתימה שלימה מחייבת ביטול:

חלון תשמיש שסתמה כולה, או סתמה עד שנשאר בה פחות מטפה – אם בדבר החוצץ בפני הטומאה סתם, הרי זה חוצץ; והוא שיהיה דבר שאין דעתו לפנותו. (רמב"ם, טומאת מת טו, א)⁴⁴

נראה לבאר שהתוספות והרמב"ם נחלקו בהבנת מהות החלון. התוספות סוברים שהחלון הוא פתח שמאפשר את התפשטות הטומאה בין הבתים, ואת ההתפשטות הזאת ניתן לחסום בשני דרכים: א. סתימה מלאה, שחוסמת את מעבר הטומאה. ב. סתימה חלקית, שמפקיעה את שם הפתח וממילא אין מקום לטומאה לעבור.

מאידך גיסא, הרמב"ם, לשיטתו, סובר שהחלון משמש כחלק מהאוהל ולא כפתח, והוא מחבר את המרחבים לאוהל אחד. מכיוון שכך, תפקיד הסתימה אינו לחסום את דרכה של טומאה המתפשטת, אלא להפקיע את שם האוהל האחד, ולחלק את הבתים לאוהלים נפרדים, ולכן אין הבדל לדעתו בין סתימה חלקית לסתימה מלאה, ושתייהן דורשות ביטול.

ו. סיכום

פתחנו את המאמר עם שלושת השיעורים בדין טומאת חלון באוהל המת, והסתפקנו כיצד להבין אותם. לאחר מכן עברנו לעסוק ביסוד דין טומאת אוהל והצענו שתי תפיסות מרכזיות: א. טומאת אוהל היא הרחבה של טומאת מגע ('אהילות'). ב. טומאת אוהל היא מקור עצמאי של טומאה, דהיינו 'מקום המת' ('אהילות'). כהמשך לדיון הזה הצענו שני דרכים בהבנת פעולת המגע בטומאת אוהל: א. מגע באמצעות התפשטות הטומאה באוהל. ב. מגע באמצעות האהילה שיוצרת זיקה בין האדם הנכנס לאוהל לבין המת עצמו. הצעה נוספת שעלתה הייתה לחלק בין שתי הלכות של טומאת אוהל: א. אוהל 'נגיעה' שפועלת כסוג של מגע. ב. אוהל 'המשכה' שפועלת כטומאה חדשה, כאשר הנפקא מינה ביניהן היא בשאלת הצירוף עם טומאת מגע.

בהמשך המאמר עברנו לנושא של מעבר טומאה בין אוהלים נפרדים, ובהתאם להבנות שעלו ביסוד טומאת אוהל, הצענו שני הסברים בשאלה למה טומאה אינה עוברת בין אוהלים שונים. הבנה אחת שמדובר בדין חציצה, שהקיר שבין האוהלים חוצצת מפני

44. הראב"ד בהשגות על הלכה ב מזכיר את החילוק של בעלי התוספות.

חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל

התפשטות הטומאה. הבנה שנייה שמדובר בדין בהגדרת המרחב, שיש כאן קביעה עקרונית שטומאה מתפשטת באוהל אחד בלבד ולא בין אוהלים נפרדים.

בהתאם לכך, הצענו שני ביאורים בהבנת טומאת החלון: א. טומאת האוהל מתפשטת דרך החלון. ב. החלון מחבר את שני האוהלים לאוהל אחד וממילא הם נטמאים. העלינו מספר השלכות להבנות אלו בטומאת חלון.

א. מחלוקת האחרונים לגבי תוקף דין חלון, שלדעת הש"ך החלון מטמא מדרבנן בלבד משום שהטומאה מתפשטת בין אוהלים נפרדים, ואילו לדעת ה'מגן אברהם' מדובר בטומאה מהתורה משום שהחלון מחבר ביניהם לאוהל אחד.

ב. מעמד החלון בתחומים נוספים, כגון בטומאת כוהן נזיר ומצורע, וזאת לאור השיטות שסוברות שלמרות שהחלון מועיל להתפשטות טומאה הוא אינו מועיל בתחומים אלו שכן נדרש בהם מגע עם המת עצמו.

ג. טומאה שנמצאת בתוך ארון בקיר הבית, שנאמרו שתי דעות האם התפשטות הטומאה לתוך הבית דרך חלון תגרום לטומאת הקיר של הבית כדין טומאת אוהלים.

ד. הבנתו המחודשת של הרמב"ם על המשנה של ביב לפיה הטומאה אינה מתפשטת מהביב לתוך הביב למרות שיש ביניהם חלון בשיעור טפח על טפח, שבאופן פשוט מוכיח שטומאת חלון היא טומאת התפשטות.

לאחר מכן חזרנו להסביר את השיעורים השונים בדין טומאת חלון, והעלינו שני הסברים בהבנת השיעור של טפח על טפח. הסבר אחד, ששיעור טפח על טפח הוא שיעור של אוהל, והסבר נוסף, ששיעור טפח על טפח הוא שיעור מקומי של חלון. הצענו לתלות בכך את הבנת הייחס בין השיעור של טפח על טפח והשיעור של מלוא מקדח בחלון העשוי לתשיש, שלפי ההסבר הראשון מדובר בדינים נפרדים, ואילו לפי ההסבר השני מדובר בשיעורים שונים של דין חלון. הזכרנו שנפקא מינה אפשרית לשאלה הזאת היא בהלכה של חלון העשוי להכניס ולהוציא. כמו כן, העלינו שאלה דומה בייחס לשיעור של מלוא אגרוף בחלון העשוי מאליו, שאלנו האם מדובר בשיעור של אוהל או בשיעור מקומי של חלון, והראינו שהשאלה הזאת תלויה בייחס שבין השיעור הזה לשיעור דומה המופיע לגבי אוהל הנעשה מאליו.

בסוף המאמר עסקנו בהלכה של מיעוט בחלון. הבאנו מחלוקת בין הראשונים לגבי אופי הביטול של החפץ המונח בחלון, והסברנו שמדובר בתפיסות שונות בהבנת אופי המיעוט, האם מדובר בחציצה בין אוהלים או בחציצה מפני התפשטות הטומאה. לסיכום הדבר נאמרו שלוש שיטות בהבנת אופי הסתימה:

א. גישת הרשב"א: הביטול הוא זמני, ונועד לחסום את דרכה של הטומאה.

ב. גישת הרמב"ם: הביטול הוא לעולם, כך שהחפץ מתבטל למחיצה, והוא נועד לחלק את המרחבים לאוהלים נפרדים.

ג. גישת התוספות: ישנם שני מסלולים של סתימה שנועדו לחסום את דרכה של הטומאה:

סתימה זמנית ללא ביטול לעולם - נועדה לחסום את הטומאה בצורה ישירה.

סתימה קבועה עם ביטול לעולם - נועדה להפקיע את שם הפתח, וממילא אין מקום למעבר הטומאה.

”אדם וכלים נעשין אהלים” ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל

- א. חילוק המשנה בין הבאת טומאה לחציצה בפני הטומאה
- ב. היחס בין הבאת הטומאה ובין החציצה בפניה
- ג. טומאת הכלים – כנגד הטומאה או כנגד הנדבך כולו?
- ד. שיטת הרמב”ם – אוהל והאהלה
- ה. האדם והכלים
- ו. שיטת רבי אליעזר
- ז. סיכום

במאמר זה אבקש לעסוק בדין 'אדם וכלים נעשין אהלין'. כפי שנראה, בירור דין זה סובב סביב שני צירים מרכזיים: הציר הראשון נוגע לעצם החלוקה בין אוהל שמביא את הטומאה ובין אוהל שחוצץ בפניה. הדיון בציר זה יוביל אותנו לבירור משמעות דין הבאת הטומאה ודין החציצה בפני הטומאה, ולניתוח היחס בין דינים אלו. הציר השני נוגע לשאלה מדוע דווקא האדם והכלים נעשים אוהלים לטמא אך לא לטהר.

א. חילוק המשנה בין הבאת טומאה לחציצה בפני הטומאה

שנינו במשנה (אהלות ו, א)¹:

אדם וכלים נעשין אהלין לטמא, אבל לא לטהר. כיצד, ארבעה נושאים את הנדבך, טומאה תחתיו, כלים שעל גביו טמאין; טומאה על גביו, כלים שתחתיו טמאים. רבי אליעזר מטהר. נתון על ארבעה כלים, אפילו כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה, טומאה תחתיו, כלים שעל גביו טמאים; טומאה על גביו, כלים שתחתיו טמאים. נתון על ארבעה אבנים, או על דבר שיש בו רוח חיים, טומאה תחתיו, כלים שעל גביו טהורין; טומאה על גביו, כלים שתחתיו טהורין.

נראה שהחידוש המרכזי של המשנה נמצא ביסודה של הקביעה שישנם אוהלים שמביאים את הטומאה אך אינם חוצצים בפניה.² ניתן היה לשער, שההבאה והחציצה הינן שתי

1. מכאן והלאה הפניות סתמיות למשנה הינן למסכת אהלות.

2. למעשה, החלוקה בין הבאת הטומאה באוהל והחציצה בפניה, נידונת בצורה יסודית יותר במהלך פרק ח. המשניות בפרק עוסקות בפירוק שני המרכיבים הללו זה מזה בצורה מפורטת. אכן, יש מקום לתהות מה היחס בין משנתנו ובין משנת 'אלו מביאין ולא חוצצין' (ת, ג), ועיין בהערה 11.

הגדרות בסיסיות באוהל שאי אפשר לנתק ביניהן. ואכן, כך נשמע מלשון הרמב"ם (טומאת מת יב, א)³:

הנה למדת שכשם שהאהל מטמא כל שתחתיו, מציל כל שחוצה לו, וחוצץ בין הטומאה ובין כלים שעל גביו. וכן אם היתה הטומאה על גביו, וכלים תחתיו, הכלים טהורין; שהאהל חוצץ בפני הטומאה.

מדבריו נראה שיש קשר עקרוני בין הבאת הטומאה באוהל ובין החציצה בפניה, ולא נראה שאפשר להפריד בין שני המרכיבים הללו. מסתבר, שלפי הרמב"ם, התורה קבעה שהאוהל מוגדר כמקום נפרד לעניין הטומאה, וקביעה זו הולידה שתי הלכות: אוהל מביא את הטומאה וחוצץ בפניה.

כיצד ניתן בכל זאת להבין את החלוקה בין החציצה ובין ההבאה? נראה שהחלוקה בין חציצת האוהל להבאת האוהל מובילה אותנו לשאלה יסודית בדבר מהות החציצה: מהי בדיוק משמעות החציצה באוהל, ומה טיבה? ואולי מוטב שנקדים לעסוק בשאלה אחרת: מהו המקור לדין חציצת אוהל? אם מבינים שחציצת אוהל היא חלק בלתי נפרד מהבאת הטומאה באוהל, מסתבר שאין צורך במקור נפרד לדין חציצה. כלומר, הבאת טומאה תלויה בהגדרת האוהל כמקום נפרד, והגדרה זו מחייבת באופן ישיר שיש חציצה בין מה שבאוהל ובין מה שמחוצה לו. אלא שכאמור, במשנתנו עולה חלוקה בין שתי ההלכות הללו, וממילא היא מחייבת אותנו לשוב ולברר את המקור לדין חציצה.

ב. היחס בין הבאת הטומאה ובין החציצה בפניה

ה'סדרי טהרות' (צז, א ד"ה נעשין) עסק בשאלת מקור החציצה, וכתב כך:

נראה מדאורייתא נעשין אהלין לטמא, אפילו אי מדאורייתא הוא, הא דאין נעשין אהלין לטהר – לאו הא בהא תליא, דיכול להיות שהטומאה תתפשט תחת האהל כולו וגם תבקע לחוץ, והרי כל אהל המביא את הטומאה לא היה חוצץ בפני הטומאה, אי לאו דילפינן מכל הבא אל האהל – דרך פתחו הוא מטמא, ואינו מטמא מכל צדדיו כשהוא פתוח, כדתניא בספרי.

מדבריו עולות שתי נקודות משמעותיות: א. אין מניעה עקרונית מלומר שאוהל יביא את הטומאה מדאורייתא אך לא יחצוץ בפני הטומאה מדאורייתא. ב. יש צורך בדרשה נפרדת לכך שאוהל חוצץ בפני הטומאה.⁴ בדברי ה'סדרי טהרות' ניתן למצוא בסיס למה שטענו

3. מכאן והלאה הפניות סתמיות לרמב"ם הינן להלכות טומאת מת.

4. נציין, שקיימת בעייתיות כפולה בשימוש בדברי הספרי האלו כמקור לדין חציצת אוהל: א. רבים מפרשני הספרי, וכך גם עולה מההקשר בו נאמרה הדרשה, מבינים שהספרי ממעט טומאת מגע בצידו האוהל, שנאמרה בקבר בלבד. ב. דברי הספרי מועילים בכדי לשמש מקור לכך שאוהל חוצץ בפני הטומאה שבתוכו, אך לא בפני הטומאה שמחוצה לו (ייתכן שהלכה זו נלמדה מדין 'צמיד פתיל').

לעיל: מכך שקיימת דרשה נפרדת המלמדת שאוהל חוצץ בפני הטומאה, לומד ה'סדרי טהרות' שהחציצה אינה תלויה בהבאה.

נראה שמלשון ה'סדרי טהרות' עולה נקודה נוספת, בנוגע לאופי הבאת הטומאה של האוהל. מדבריו נראה שלולא החציצה, הטומאה הייתה מתפשטת מעל האוהל, כנגד כל מרחב האוהל. נראה שניתן להסביר אפשרות זו באופן הבא: באופן בסיסי, טומאת מת מטמאת בציר אנכי, 'בוקעת ועולה בוקעת ויורדת'. כל מה שמועיל האוהל, הוא להרחיב את השטח של מקום הטומאה, ולא את העומק או הגובה שלה. לולא דין חציצה, אוהל היה מטמא כקבר, כלומר כנגד כל האוהל, אלא שבדין חציצה באה התורה ומיעטה את התפשטות הטומאה לגבולות השטח שמתחת האוהל בלבד.

ברם, נראה שניתן להבין את היחס בין הטומאה והחציצה בצורה שונה. ייתכן שההלכה שהמת מטמא בציר אנכי, נאמרה רק בנוגע לטומאה שנמצאת מחוץ לאוהל, 'על פני השדה'. טומאה בתוך האוהל פועלת בצורה שונה, והיא שייכת בכל המרחב, מבלי בקיעה אנכית אל מחוצה לו. לפי זה, אפשר להבין את הרעיון של חציצה בצורה אחרת לגמרי. ישנם שני אופנים שבהם המת מטמא: הראשון, הוא טומאה כנגדו של המת. השני, טומאה במרחב שבו נמצא המת. בניגוד לאפשרות הקודמת, שלפיה הבאת הטומאה באוהל מבוססת על טומאת המת באופן אנכי המורחבת על ידי האוהל, לפי האפשרות הנוכחית מדובר בשני מסלולים נפרדים. לפי הבנה זו, משמעות דין חציצה היא שהאופן הראשון של טומאת המת לא נאמר בתוך אוהל.

ייתכן שניתן לבסס את הכיוון הזה בעזרת דברי ה'פני יהושע'. הגמרא (סוכה כא ע"א) עוסקת בביאור שיטת ר' יהודה הסובר ש"אוהל שלא נעשה בידי אדם אינו אוהל". הגמרא מציינת כמקור לשיטתו, גזירה שווה מאוהל המשכן לאוהל המת. ה'פני יהושע' (שם ד"ה מ"ט) שואל מהו המקור של ר' יהודה לכך שאוהל שאינו עשוי בידי אדם אינו חוצץ בפני הטומאה. לפי הקריאה שהצענו ברמב"ם בראשית הדברים, השאלה הזו חסרת פשר; שהרי כאשר התורה מדברת על אוהל, היא מדברת הן על הבאת הטומאה, הן על חציצה בפני הטומאה. ממילא, אין טעם לתור אחר מקור נוסף לכך שאוהל שלא נעשה בידי אדם אינו חוצץ. לכן, כבר משאלת ה'פני יהושע', ברור שהוא מבין שמבחינה עקרונית מדובר בשתי הלכות נפרדות. מלבד זאת, כותב ה'פני יהושע' (שם) כך:

דלכאורה, הא דטפח על טפח חוצץ בפני הטומאה, לאו מקרא ילפינן לה, אלא דממילא מילתא דפשיטא היא, דאינו מטמא אלא מה שבתוך האהל, ולא מה שאינו בתוכו. ואדרבה, מסברא, כל מה שאינו בתוכו אלא במקום בפני עצמו, מהיכא תיתי נאמר דטמא, כיון שאינו בתוך האהל, אי לאו דטומאה רצועה הלכה למשה מסיני היא, או משום דילפינן לה מקרא, 'או בקבר' לרבות קבר סתום, כדאיתא בניזיר.

ה'פני יהושע' מניח שאין צורך במקור לחציצת אוהל. לדבריו, לולא ההלכה של טומאה רצוצה או טומאת קבר, לא היינו חושבים בכלל שטומאה תטמא מחוץ לאוהל. מכך נראה שה'פני יהושע' סובר שמשמעות דין חציצה הוא שההלכה של 'טומאה רצוצה' לא נאמרה בתוך האוהל.⁵

ג. טומאת הכלים - כנגד הטומאה או כנגד הנדבך כולו?

נראה, שהנפקא מינה בין שתי האפשרויות שהעלינו ביחס בין ההבאה והחציצה, קשורה בדיון פרשני בראשונים בדברי משנתנו.

הרמב"ם (יב, א) פוסק שכאשר הטומאה תחת הנדבך, כל הכלים שמעל הנדבך נטמאים, וכאשר היא מעל הנדבך, כל הכלים שתחת הנדבך טמאים:

לוח שהיה מונח ע"ג ארבעה בני אדם, או ע"ג ארבעה כלים, אפילו כלי אבנים וכיוצא בהן, מכלים שאין למינן טומאה... והיתה טומאה וכלים תחתיו, הכלים טמאים; ואם היו כלים על גביו, אפילו שלא כנגד הטומאה, טמאים; ואם היתה טומאה על גבי לוח, וכלים תחתיו, כל כלים שתחת הלוח טמאין.

לעומת זאת, מדברי הר"ש (אהלות ו, א) נראה שניתן לדייק אחרת:

5. כאן המקום לפרוט את מה שהותרנו עלום וסתום בגוף הדברים. נראה שמבחינה עקרונית ניתן לנסח את האפשרות הזו בשתי רמות: א. ההלכה של 'טומאה רצוצה' מלמדת שטומאה יכולה לעבור דרך 'מחסומים'. דין חציצת אוהל מלמד ש'טומאה רצוצה' לא יכולה לעבור את מחסום האוהל. ב. באוהל לא קיימת טומאת 'האהלה'. הנפקא מינה בין שתי האפשרויות הללו מבחינה עקרונית אמורה להיות אוהל שבו ישנה חציצה אך לא קיימת הבאה (פ"ח מ"ד). לפי הניסוח השני שהצענו כאן, אדם שיאהיל באוהל כזה על מת, לא יטמא. מחד, אין כאן הבאת טומאת אוהל, ומאידך, כיוון שיש חציצה, אין טומאת 'האהלה'. הסברא בדבר לכאורה פשוטה, משמעות טומאת 'האהלה' היא בכך שהאדם יוצר מרחב משותף בינו ובין הטומאה. כאשר האדם נמצא במרחב גדול יותר, מסתבר שאין משמעות למרחב המצומצם יותר שהוא יוצר עם הטומאה. ביסוס לאפשרות הזו ניתן למצוא בדברי ר' חיים הלוי (פי"ט ה"א), שטוען (בהקשר אחר אמנם) שבאוהל אין דין של טומאת 'האהלה', והוא אף מדגיש שהלכה זו אינה תלויה בכך שהאוהל יביא את הטומאה. ברם, נראה שלדעתו למעשה האוהל צריך להיות אוהל שראוי להבאה, גם אם אין צורך בהבאה בפועל, ועיין בהערה 13. נעיר, שגם אם נבחר בניסוח הראשון שציינו כאן, אין בכך נסיגה מהמשמעות העיקרית של אפשרות זו: טומאת המת באוהל אינה מבוססת על העובדה שהמת מטמא בצורה אנכית כפי שראינו באפשרות הראשונה. טומאת המת באוהל פועלת במרחב, ובמקביל אליה, פועלת טומאת המת כנגדו. בנוסף, חשוב להדגיש שהטענה הזו ביחס לטומאה רצוצה אינה הולמת את שיטת הראב"ד (פי"ב ה"א), הסובר שטומאה רצוצה מוגדרת כטומאה שאין לה חלל טפח פני.

"אדם וכלים נעשין אהלים" ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל

טומאה תחת הנדבך, כלים שעל גביו טמאים, דאינו חוצץ, וכמאן דליתיה דמי, דאין עשוי אהל לטהר: כלים שתחתיו טמאין. אפילו שלא כנגד הטומאה, כאילו נתונים באהל המת, דלטמא נעשים אהלים ולא לטהר.

בנוגע למקרה הראשון, שבו הטומאה נמצאת מתחת לנדבך, סתם הר"ש וכתב שכלים שעל גבי הנדבך טמאים, כיוון שהנדבך כמאן דליתא דמי. לעומת זאת, במקרה השני, שבו הטומאה מעל הנדבך, כתב הר"ש בפירושו שגם הכלים שאינם כנגד הטומאה טמאים. הבדל זה בניסוח בדברי הר"ש הוביל חלק מהאחרונים להבין שהר"ש סובר שכאשר הטומאה מתחת לנדבך, רק הכלים שכנגד הטומאה טמאים. במלאכת שלמה על משנתנו, מובא משמו של ר' אפרים אשכנזי שפירש כן:

כלים שעל גביו – פי' ה"ר אפרים אשכנזי ז"ל ר"ל כלים שהם כנגד הטומאה.

וכך כתבו אחרונים נוספים.⁶

מהי סברת המחלוקת? מדוע לומר שרק הכלים שכנגד הטומאה נטמאים? אפשרות אחת, היא לומר שיש כאן מעין 'ממה נפשך'. לפי האפשרות הזו, מבחינה עקרונית, אין מציאות שבה האוהל מביא אבל אינו חוצץ. משמעות דין 'אוהל' היא שהוא מביא את הטומאה וחוצץ בפניה. כאשר הטומאה נמצאת תחת הנדבך, רק מה שתחת האוהל מוגדר כאוהל, ואילו מה שמעל האוהל אינו מוגדר כאוהל. לכן, כאשר אנו דנים ביחס לכלים שנמצאים תחת הנדבך, אכן הטומאה נמצאת בכלו והכלים כולם נטמאים. אך ביחס לכלים שנמצאים מעל הנדבך, נאמר שהטומאה מתפשטת רק כנגד גוף הטומאה עצמו. שכן אם החלק שמעל הנדבך מוגדר כאוהל, הוא היה צריך לחצוץ בפני הטומאה לגמרי, אלא שעל כורחנו יש לומר שהחלק העליון אינו מוגדר כאוהל, וממילא הוא אינו מביא את הטומאה כנגד כל השטח, ורק הכלים שכנגד הטומאה עצמה נטמאים.⁷

ההצעה הזו בהחלט אפשרית, אך נראה שהיא מעוררת קושייה בסיסית: מה המשמעות של חלוקת האוהל לשני חלקים, חלק עליון וחלק תחתון? כיצד ניתן לומר שהחלק התחתון של האוהל מוגדר כאוהל והחלק העליון אינו מוגדר כאוהל?⁸

לכן נראה שיש מקום לבאר את השיטה הזו באופן אחר. ייתכן, שהמחלוקת בין הראשונים בדין הכלים שעל הנדבך, תלויה בחקירה שהצבנו בראשית הדברים בעניין היחס בין הבאת הטומאה והחציצה. לפי האפשרות הראשונה, האוהל שמביא את הטומאה למעשה

6. תוספות אנשי שם (פ"ו מ"א ד"ה כלים שע"ג) ציין לדברי המי נפתוח ב'מים טהורים' שסובר כן.

7. אפשרות זו העלה ה'סודרי טהרות' (צח. ד"ה ד"ה כלים) במהלך דבריו.

8. [הערות עורך (ה"ד): לכאורה שפיר ניתן לומר שהאוהל מאהיל רק כלפי מטה ולא כלפי מעלה. אמנם מצאנו שאוהל חוצץ כלפי מעלה, אך האהלה כלפי מעלה עד כדי טומאת כל אדם וכלים שכנגד האוהל אף כשאינם כנגד הטומאה, היא חידוש גדול.]

מרחיב את שטח הטומאה, וזו ממילא בוקעת ועולה כדין כל טומאה. לכן, כיוון שהאוהל שאנו עוסקים בו אינו חוצץ בפני הטומאה, נמצא שכל המרחב שמעליו טמא, ולא רק מה שכנגד הטומאה עצמה. וכך נראה שהבין הרמב"ן. לפי האפשרות השנייה, הרעיון של חציצה הוא שדין טומאה רצוצה אינו קיים באוהל. לכן, כאשר אוהל מביא ואינו חוצץ, הטומאה נעה בשני צירים מקבילים. מחד גיסא, כיוון שהאוהל מביא, היא פועלת בתוך המרחב, ומאידך גיסא, כיוון שהאוהל אינו חוצץ, עצמו של מת מטמא כנגדו. כך יוצא שבתוך האוהל כל הכלים טמאים, ומעל האוהל רק הכלים שכנגד הטומאה טמאים.⁹ וכך נראה שהבין הר"ש.

ברם, נראה שהדיוק בדברי הר"ש, ופרשנותו של ר"א אשכנזי למשנה, נסתרים ממשניות מפורשות בפרק כוורת (ט, א-ב):

כוורת שהיא בתוך הפתח, ופיה לחוץ – כזית מן המת נתון תחתיה או על גבה מבחוץ, כל שהוא כנגד הזית, תחתיה וגבה טמא; וכל שאינו כנגד הזית, תוכה והבית טהור. בבית, אין טמא אלא הבית. בתוכה, הכל טמא. היתה גבוהה מן הארץ טפח – טומאה תחתיה או בבית או על גבה, הכל טמא אלא תוכה; בתוכה, הכל טמא.

אם נניח שה'כוורת' נידונת ככלי, וכך נראה מפירוש הר"ש (שם ד"ה כוורת), יוצא שדברי המשנה סותרים את הדיוק שהוצע לעיל בפירוש הר"ש למשנתנו. ברישא של המשנה מבואר שכאשר הכוורת אינה גבוהה טפח מן הקרקע, והיא סמוכה לפתח הבית, רק מה שכנגד הטומאה נטמא. לעומת זאת, כאשר הכוורת גבוהה טפח והיא מביאה את הטומאה, המשנה מורה שכל מה שכנגד גב הכוורת טמא. לעומת זאת, לעיל טענו שלשיטת הר"ש הטומאה שתחת הכלי תטמא רק את מה שכנגדה, ולא כנגד הכלי כולו.¹⁰

ברם, נראה שקיימת חלוקה ברורה בין דין משנתנו ובין הדין הנשנה בפרק כוורת. פרשני המשנה התקשו בשאלת היחס בין הכותרת של המשנה – "אדם וכלים נעשין אהלין לטמא אבל לא לטהר", ובין הפירוט שמופיע במשנה לאחריה – "ארבעה נושאים את הנדבך".

9. מה קורה כאשר הטומאה מעל הנדבך? שאלה זו תלויה בהבנת דין טומאה רצוצה. בדברי הר"ש באמת נראה שהמשמעות של טומאה רצוצה היא כאילו המת עצמו נמצא באוהל, לפי זה, באמת ברור מדוע הר"ש סובר שבמקרה השני הטומאה היא בכל האוהל. כמובן שאפשר היה לחלוק ולומר שטומאה רצוצה אין משמעה שאנחנו מתייחסים לטומאה כאילו היא באוהל, ואז היה יוצא שגם במקרה השני רק הכלים כנגד הטומאה היו נטמאים. נמצא שלגבי המקרה השני באפשרות הזו המחלוקת היא בהבנת אופיה של טומאה רצוצה, והוא לא קשור באופן ישיר לענייננו.

10. [הערות עורך (ה"ד): ראו גם את דברי הר"ש במקום נוסף (אהלות טו, ג): 'על גביהן ותחתיהן טמא דמתוך שאין כלי מציל אלא עם דפנות אהלים יורדת טומאה לתחתיהן ומביאה טומאה תחת כולן וחוזרת ועולה על גבי כולן אפילו שלא כנגד הטומאה'.]

"אדם וכלים נעשין אהלים" ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל

מדוע פתחה המשנה בדין אדם וכלים שנעשים אהלים, ומיד עברה לדון בדין אהל שנשמך על אדם או כלים? הר"ש בפירושו למשנה (ו, א ד"ה אבל) כותב כך:

אבל לא לטהר – דכל אהל הנשמך ע"י אדם או ע"י כלים, אין נחשב לכלום אהל, לחרץ בפני הטומאה.

מלשון הר"ש נראה שאכן אין פער בין שני חלקי המשנה. כלומר, הנושא של המשנה הוא אדם וכלים שהנדבך נסמך עליהם. אפשר לומר שלשיתת הר"ש, הכותרת של המשנה – 'אדם וכלים נעשין אהלין' – לא יכולה הייתה להיאמר ביחס לכלים עצמם, או לאדם שמאחיל בפני עצמו. אמנם אדם וכלים מביאים את הטומאה, אבל הם לעולם לא יוגדרו כ'אוהלים'. ובהכרח יש לפרש את המשנה מתחילתה, כמתייחסת רק לאוהל שנשמך על אדם וכלים, ולא לאדם וכלים עצמם. ואף שלשון המשנה היא 'אדם וכלים' ולא 'הנסמך על אדם וכלים'. והמשנה מפרשת והולכת שכוונתה למציאות זו של נסמך. וכבר פירשו כן התוס' (עירובין ל ע"ב ד"ה ומר): "ולא מיירי באדם וכלים שעושים עצמן אהלים, אלא כדמפרש התם, כגון נדבך של אבנים או דלתות על האדם או על הכלים".

אם כנים דברינו, נוכל להיעזר בתובנה זו כדי להסביר את היחס בין דין משנתנו ובין דין כוורת. כאמור, משנתנו עוסקת בדין ה'אוהל'. 'אוהל' פועל לפי האפשרות השנייה שהצגנו לעיל, טומאת המת מוגדרת במרחב האוהל, ומשמעות החציצה היא שטומאת המת אינה בוקעת ועולה. לכן, במשנתנו העוסקת ב'אוהל' שמביא אך אינו חוצץ, משמעות הדבר היא שטומאת המת בוקעת ועולה, ולכן רק הכלים שכנגדה ייטמאו. בפרק כוורת, המשנה עוסקת בדין 'כלי' שמביא את הטומאה. 'כלי' אינו מוגדר כאוהל, והוא פועל כאפשרות הראשונה שהצענו לעיל, טומאת המת מתפשטת מתחתיו, וכיוון שהוא אינו חוצץ,¹¹ כל מה שכנגד הכלי ייטמא.¹²

יש להעיר שהר"ש בפירושו למשנה (שם) חיבר בין דין משנתנו ובין דין משנת כוורת, וממילא, אין לראות בדברים לעיל תירוץ לשיטתו, אלא לגישה העקרונית הסוברת שרק הכלים שכנגד הטומאה נטמאים, ולא כל הכלים שעל הנדבך.

11. ייתכן שהמקרה המקביל ל'כלי' הוא בהמה. בהמה אינה מוגדרת כ'אוהל' לעניין הבאת הטומאה. הטומאה אינה מוגדרת במרחב שתחת הבהמה כיוון שבהמה אינה יוצרת מרחב, אלא היא מתפשטת בשטח שתחתיה. מכל מקום, בהמה חוצצת בפני הטומאה.

12. החלוקה האחרונה עשויה גם להסביר את היחס בין משנתנו ובין משנת 'אלו מביאין ולא חוצצין' (ח, ג). נראה שמשנתנו עוסקת בדין 'אוהל' המורכב מכלים, ואילו המשנה בפרק ח עוסקת בדין כלים המביאים את הטומאה אך אינם חוצצים בפניה. ועיין בראב"ד (יג, ד) וב'משנה אחרונה' (ח, ג ד"ה השידה).

ד. שיטת הרמב"ם – אוהל והאהלה

לפי מה שראינו עד כה, ההנחה העומדת בבסיס דברי המשנה היא שקיים מושג הלכתי של 'אוהל' שמביא את הטומאה אך אינו חוצץ בפניה. לאור זאת, יש לבחון את שיטת הרמב"ם שהוצגה בפתח הדברים. טענו, על פי דיוק מלשון הרמב"ם בהלכות, שהרמב"ם סובר שלא ניתן לחלק בין טומאת האוהל ובין חציצת האוהל. לאור זאת, יש לתהות כיצד יסביר הרמב"ם את משנתנו, הקובעת באופן ברור שאדם וכלים מטמאים כאוהל אבל אינם חוצצים. נראה שלפי הרמב"ם המשנה כאן כלל לא עוסקת ב'אוהלים' (וזאת למרות לשון המשנה, "נעשין אהליו"), אלא ב'האהלה'. לפי הרמב"ם, 'אוהל' מגדיר את המרחב כמקום נפרד, ולכן הוא מביא את הטומאה וחוצץ. ב'האהלה' לעומת זאת, הדבר המאהיל מביא את הטומאה לכל מה שנמצא תחתיו, אך הוא אינו מגדיר את המרחב כמקום נפרד, וממילא אינו חוצץ.

ייתכן שניתן לבסס את הטענה הזו בשיטת הרמב"ם, באמצעות המשנה (ח, ד) העוסקת ב'חוצצים ולא מביאים':

אלו חוצצים ולא מביאין: מסכת פרוסה, וחבילי המטה, והמשפלות, והסריגות שבחלונות.

הר"ש (שם ד"ה מסכת) מבאר את דין 'מסכת פרוסה' כך:

הוא הבגד קודם שיארג, וחוטי השתי פרוסים לפני האשה, ומיושבין על כלי אורג, אם אורגת באויר, או פרוסים על פי ארובה שבין בית לעליה, וטומאה תחתיה, מצלת על כלים של מעלה; אבל אם מאהלת על המת ועל הכלים, אין מביאה טומאה, דלא חשיבה אהל עד שתארג.

הר"ש מציין בפירושו שני מצבים – מצב אחד שבו ה'מסכת' משמשת כגג האוהל עצמו, ומצב שני שבו ה'מסכת' סותמת חור בין הבית לעלייה. כך גם מבואר במפורש בדברי הגמרא בחולין (קכח ע"ב):

דתנן [צ"ל: דתניא], ר' יוסי אומר: חבילי מטה וסריגי חלונות - חוצצין בין הבית לעלייה שלא להכניס טומאה לצד שני, פרסן על פני המת באויר, הנוגע כנגד הנקב - טמא, שלא כנגד הנקב - טהור, ה"ד, אילימא למטה מטפח - שלא כנגד הנקב אמאי טהור? מת בכסותו היא, ומת בכסותו מטמא! אלא לאו למעלה מטפח.

"אדם וכלים נעשין אהלים" ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל

למרות דברי הגמרא,¹³ הרמב"ם (יג, ח) מצמצם את דיני המשנה לדיני סתימת חלון בלבד:

אלו חוצצין ולא מביאין: מסכת פרוסה, וחבילי מטה והמשפלות, והסריגות שבחלונות. כיצד הן חוצצין, שאם היה חלון בין שני בתים, והטומאה בכית אחד, והיה אחד מאלו מתוח בחלון זה, וסתמו – אף על פי שיש ביניהן אויר, הרי אלו חוצצין, ולא תכנס טומאה לבית שני.

ייתכן שצמצום דין המשנה לדיני סתימת חלון בלבד, נובע משיטתו העקרונית של הרמב"ם, לפיה חציצה קיימת באוהל בלבד.¹⁴ רק אוהל, שיפה כוחו להגדיר את המרחב שעליו הוא מאהיל כמקום נבדל, מביא את הטומאה וחוצץ בפניה. אמנם לעיל ראינו ש'האהלה' אינה תלויה בדין אוהל, אף שאופן הבאת הטומאה בה שונה מהבאת הטומאה באוהל. מכל מקום, נראה ש'החציצה' תלויה באופן עקרוני בהגדרת האוהל כמקום נפרד.¹⁵

יוצא אפוא שקיימות שלוש גישות עיקריות להבנת היחס בין ההבאה והחציצה. לפי הרמב"ם, הגדרת האוהל כמקום נפרד היא היסוד לקביעה שהאוהל חוצץ ומביא. לצד זה, קיים אופן שונה של הבאת טומאה שאינו תלוי בהגדרת האוהל, אך איננו מוצאים תופעה מקבילה ביחס לחציצה. בניגוד לשיטת הרמב"ם, ראינו שיתכן שניתן להפריד בין ההבאה והחציצה, ולטעון שקיים מושג של 'אוהל הבאה', ובמקביל מושג של 'אוהל חציצה'. בתוך אפשרות זו, הצענו שתי הבנות בנוגע ליחס בין ההבאה והחציצה. לפי האפשרות הראשונה, הבאת הטומאה מרחיבה את שטח ה'מת', וטומאתו בוקעת ועולה כדין כל טומאה. תפקיד החציצה הוא לחסום את התפשטות הטומאה. לפי האפשרות השנייה, משמעות ההבאה היא שמקום האוהל מוגדר כמקום טומאה, ומשמעות החציצה היא ביטול דין 'טומאה בוקעת ועולה'.

13. החזו"א (אהלות סי' י סק"ה) תמה מדוע השמיט הרמב"ם את דברי הגמרא בחולין. הקהלות יעקב' (טהרות כח) סובר שלדברי הרמב"ם הסוגיה כולה שנויה בשיטת ר' יוסי אשר לשיטתו אין דין 'טומאה רצוצה', ואכמ"ל.

14. ר' חיים מבריסק (חידושי הגר"ח על הש"ס אהלות פ"ח מ"ד) סובר שהסיבה שהרמב"ם נטה מדברי הברייתא קשורה בשיטתו העקרונית בדין טומאה רצוצה. הרמב"ם סובר שההגדרה של טומאה רצוצה היא טומאה שאינה תחת האוהל. ההנחה של ר' חיים היא שרק חציצת אוהל מועילה בכדי לחצוץ בפני טומאה רצוצה, וחציצה של אוהל שאינו מביא וחוצץ אינה מוגדרת כחציצת אוהל. לכן, הרמב"ם לא יכול לקבל אפשרות של אוהל שמביא ואינו חוצץ. לדברינו, נקודת המחלוקת בין הרמב"ם לר"ש אינה ביחס להגדרת טומאה רצוצה, אלא בשאלה האם קיים מושג של 'אוהל חציצה', וכפי שיבואר מיד.

15. את הדיון בשיטת הרמב"ם בדין 'אדם וכלים' נשלים בסוף הפרק הבא של המאמר – 'האדם והכלים'.

ה. האדם והכלים

בחלק הקודם, עסקנו בשאלת היחס בין ההבאה והחציצה. העיסוק בשאלה זו סייע לנו להבין את משמעות דין אוהל שמביא ואינו חוצץ. בחלק הנוכחי נדון בשאלה, מדוע דווקא האדם והכלים מביאים את הטומאה אבל אינם חוצצים בפניה.

ה'קרית ספר' (פרק יב) כותב בעניין משנתנו שהסיבה שאדם וכלים לא חוצצים בפני הטומאה היא משום שהם מקבלים טומאה¹⁶:

ואדם וכלים נעשים אהל מביאין את הטומאה ואין חוצצין ואפילו כלי חרש שאין מקבלין טומאה מגבן כדתניא בתוס' פ"ז כדתנן ריש פ' ששי דאהלות בגווני טובא דמתני התם דאפילו אהל שהוא סמוך על האדם ועל הכלים אינו חוצץ כיון דמקבלים טומאה.

לכאורה יש קושי על טענת ה'קרית ספר', מדברי המשנה שכללה בין הכלים 'כלי גללים וכלי אבנים'¹⁷, שאינם מקבלים טומאה. למרות זאת, נראה שמי שאימץ את הכיוון הזה הוא ה'סדרי טהרות' (טהרות צז ע"ב ד"ה נעשין):

בהא נחתנין ובהא סלקינן, דמדאורייתא אדם וכלים המקבלין טומאה אינן נעשין אהל לטהר. אכן, הנך דאין מקבלין טומאה, כגון עכו"ם וכלי גללים וכו', נראה דמדרבנן הוא דאין נעשין אהל לטהר, דמאיזה טעם לא יהיו נעשין אהל לטהר מדאורייתא... ולא גזרו אלא בעכו"ם דמיחליף באדם אבל בשאר בעלי חיים לא גזרו דלא מיחלפי באדם... ומאיזה טעם לא יהיה חשוב אהל לחוץ בפני הטומאה כיון דלא מקבל טומאה...

ה'סדרי טהרות' סובר שהסיבה שאדם וכלים אינם חוצצים היא היותם מקבלים טומאה. מדאורייתא אכן אדם וכלים שלא מקבלים טומאה, גם מביאים את הטומאה וגם חוצצים בפני הטומאה. אלא שחכמים גזרו על נכרי אוטו ישראל, ועל כלים שאינם מקבלים טומאה

16. כך הבינו בדבריו רבים מהאחרונים. אלא שמלבד שהכיוון הזה נסתר באופן פשוט מדברי המשנה עצמה כפי שיבואר, גם מתוך דברי ה'קרית ספר' עצמו קשה להכריע בבירור מה הייתה כוונתו. בהמשך דבריו הוא כותב (שם): "וכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה הבאים במדה הרי הם כאהלים ואינם ככלים ולפיכך חוצצין בפני הטומאה". כאן נראה שהסיבה שכלים הבאים במידה חוצצים היא משום שהם אינם כלים ולא משום שהם אינם מקבלים טומאה.

17. מהמשך דברי ה'קרית ספר' מבואר שלא זאת הייתה כוונתו, שכתב: "וכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה הבאים במדה הרי הם כאהלים ואינם ככלים ולפיכך חוצצין בפני הטומאה", ומבואר בדבריו שגם כלים שאינם מקבלים טומאה אינם חוצצים, ואם כן זהו דין כללי בכלים שאינו מחמת קבלת הטומאה. מכך נראה שלשיטתו קבלת הטומאה אינה הגורם לכך שהכלים אינם חוצצים, אלא זהו סימן לחילוק העקרוני בין כלים לאהלים, ואכמ"ל.

"אדם וכלים נעשין אהלים" ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל

אטו כלים המקבלים טומאה, בעקבות החשש המעשי מטעות בהבחנה בין סוגי הכלים השונים.¹⁸

כאשר מתבוננים בניסוחו של ה'סדרי טהרות', עולה נקודה נוספת הקשורה לשיטתו בדין הגדרת 'אוהל'. ה'סדרי טהרות' מדגיש את הנקודה לפיה אין כל מניעה עקרונית שאדם או כלים יהיו אוהלים. לפי ה'סדרי טהרות', התכונה היסודית שמונעת את החציצה היא קבלת הטומאה.¹⁹ לכן, נראה לכאורה שגוי שאינו מקבל טומאה, מדאורייתא יוגדר כאוהל אף לעניין חציצה. מכך שה'סדרי טהרות' אינו מוכן לקבל חלוקה עקרונית בין 'אוהל' לאדם או כלים, נראה שלפי תפיסתו, הגדרת האוהל אינה קשורה דווקא ביצירה מרחב או מקום נפרד, שכן קשה לראות באדם וכלים כמגדירים ותוחמים מקומות.²⁰

כיוון שונה בתכלית, עולה מדברי ה'תפארת ישראל' (אהלות ו, א אות ב). לשיטתו, מדאורייתא אדם או כלים אינם אוהל אף לעניין הבאת הטומאה:

והא דאמרין דאדם וכלים נעשין אהל לטמא ולא לטהר, מדרבנן הוא, דמדאורייתא אינן אהל כלל, וגם אינן חוצצין (רמב"ם ספ"ט מ"ט מ"מ), ונ"ל דגזרו שיביא טומאה מדדמי לאהל, ואפ"ה לא יחוצץ, מדמצויין להתלטל כל שעה טפי מבהמה, להכי גזרו בה רבנן שלא יהיו כשאר אהל לחוצץ בפני הטומאה (ונ"ל דמה"ט גם עובד כוכבים דינו בכל זה כישראל, וכן משמע סתימת הפוסקים), ומה"ט כלי הבא במדה דעשוי לנחת באמת חוצץ.

לדברי ה'תפארת ישראל', מדאורייתא אדם וכלים אינם נעשים אוהלים כלל. חכמים גזרו שהאדם והכלים יביאו את הטומאה, אך לא תיקנו בהם חציצה, 'מדמצויין להיטלטל כל שעה'. אלא שיש גזירה שמביאים, ולא תיקנו שחוצצים, כיוון שהם ניידים. ה'תפארת ישראל' מבסס את דבריו בפסיקת הרמב"ם (יט, ו):

גמל שהוא עומד באויר טומאה תחתיו כלים שעל גביו טהורים, טומאה על גביו כלים שתחתיו טהורין... כבר ביארנו בנזירות שאם היה הנזיר וכזית מן המת תחת הגמל או תחת המטה וכיוצא בה משאר הכלים אף על פי שנטמא טומאת שבעה אינו מגלח, ומשם אתה למד שכל אלו ההלכות האמורות בטומאת אהלים

18. יש מקום לתהות מדוע ראו חכמים לגזור דווקא בדין כלים הנעשים אוהלים אך לא בדין כלים בסתימת חלון כמבואר בגמרא (בבא בתרא כ.), שכלי שאינו מקבל טומאה חוצץ בחלון.

19. נקודה זו באה לידי ביטוי גם ביחס למעמידי האוהל. לדבריו, אין שום משמעות לכך שמעמידי האוהל מקבלים טומאה, וזאת כיוון שהם אינם נטמאים בפועל.

20. ועיין בדברי התוספות (עירובין ל, ב ד"ה ומר) שביארו שהסיבה שבדין משנתנו הנדבך אינו חוצץ בפני הטומאה היא משום שהוא נידון כ'אוהל זרוק', אך אדם וכלים בפני עצמם נעשים אוהלים לטהר אפילו מדרבנן.

הנעשים מן האדם או מן הבהמה או מן הכלים הכל מדברי סופרים, מהן דברי קבלה, ומהן גזירות והרחקות.

הקושי בטענה הזו בדברי הרמב"ם הוא, שהרי בין הדברים שמוגדרים כ'דרבנן', הרמב"ם מונה גם את חציצת הטומאה של הבהמה. ולכאורה דין זה לא יכול להיות מדרבנן, שהרי אם נאמר שמדאורייתא בהמה אינה חוצצת בפני הטומאה, וכאשר טומאה תחתיה, כלים שעל גביה טמאים, קשה יהיה לומר שחכמים עקרו את דין התורה ותיקנו שבהמה תחצוץ והכלים יהיו טהורים.

לכן, נראה שכוונת הרמב"ם כאן שונה, ושהרמב"ם אינו עוסק בתוקף ההלכות²¹ אלא במקור ההלכות ובמשמעותן. נראה שהרמב"ם כאן מבחין בין 'אוהל' שבו הנזיר מגלח, ובין 'האהלה' של אדם או בהמה, עליה הנזיר אינו מגלח. טענה זו משלימה את הדיון בשיטת הרמב"ם אשר פתחנו בחלק הקודם של המאמר. ב'אוהל' עצמו אי אפשר להפריד בין חציצה להבאה, האוהל לעולם מביא וחוצץ. אלא שיש יסוד נוסף ומחודש של הבאת טומאה – 'האהלה'. היסוד הזה נבדל בגדרו מה'אוהל' בשני עניינים: ראשית, האהלה אינה קשורה בהכרח לחציצה או תלויה בה. שנית, הבאת הטומאה של 'האהלה' שונה באופן פעולתה מהבאת טומאה ב'אוהל'. הבאת טומאה באוהל מהווה מפגש בלתי אמצעי עם המת, וממילא על כניסה לאוהל המת נזיר מגלח. בעוד 'האהלה', גורמת רק להמשכה והתפשטות הטומאה, ועליה הנזיר אינו מגלח.²²

ו. שיטת רבי אליעזר

עד כה עסקנו בשיטת תנא קמא במשנה, וכעת נחתום את המאמר בבירור עמדת רבי אליעזר במשנה. במשנה מבואר שרבי אליעזר 'מטהר', אלא שלא ברור די הצורך מהו היקף המחלוקת בינו ובין תנא קמא. להלן נציע שלוש אפשרויות עקרוניות להבנת שיטתו של רבי אליעזר.

21. בנוגע להגדרת דיני 'דברי סופרים' כתב הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סימן שנה): "שאינ כל דבר שלמדין אותו בהקש או בקל וחומר או בגזרה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה והבאתי על זה ראיות ושם ביארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה". משמע שלדבריו הגדרת דברי סופרים נוגעת לשאלת מקור הדין, האם הוא מפורש בתורה או לא, ולא לתוקפו, ואכמ"ל.

22. האזכור של הבאת הטומאה והחציצה בגמל בהלכה זו, מעט קשה אף לשיטתנו. שכן גמל מביא וחוצץ אף שהוא אינו 'אוהל' (שהרי מבואר שהנזיר אינו מגלח עליו). לכן נראה להציע שאכן בהמה אין קשר עקרוני בין ההבאה והחציצה, ודין חציצת הבהמה הינו דין ייחודי הנלמד מגזירת הכתוב, כמבואר בגמרא (סוכה כא:).

"אדם וכלים נעשין אהלים" ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל

אפשרות אחת, שרבי אליעזר חולק בצורה קיצונית על תנא קמא, וסובר שאדם וכלים נעשים אוהלים לטהר, אפילו במצב שבו הם מקבלים טומאה. בניסוחים שראינו קודם, הבנה זו מתאימה לטענה העקרונית של ה'סדרי טהרות', לפיה אין כל מניעה מהותית לראות באדם וכלים 'אוהל'.

אפשרות נוספת, שרבי אליעזר חולק רק על דין 'נסמך'. את האפשרות הזו ניתן להסביר בשני אופנים:

א. ראינו לעיל שה'סדרי טהרות' סובר שתוקפם של חלק מדיני המשנה הוא מדרבנן. לדבריו, הסיבה לכך שלא ניתן לסמוך את האוהל באדם וכלים היא גזירה אטו עשיית האוהל עצמו מאדם וכלים. ייתכן שרבי אליעזר פשוט אינו מקבל את הגזירה הזו.

ב. רבי אליעזר סובר שעצם קבלת הטומאה אינו מונע מלהיחשב אוהל, אלא מציאות הטומאה בפועל היא שמונעת זאת. הר"ש (ו, א ד"ה תניא) מדייק מדברי התוספתא (ז, א) שאם עובי הנדבך הוא כעובי המרדע, כך שהוא מביא את הטומאה על נושאו, רבי אליעזר יודה שאין חציצה. יוצא שההבחנה בין נסמך ללא נסמך קשורה בדיוק בנקודה זו – האם יש טומאה ממש או רק קבלת טומאה.

אפשרות שלישית, מובאת בתוספות יום טוב (ו, א ד"ה רבי) משמו של המהר"ם:

אבל מצאתי למהר"ם שכתב, דבנתון על ד' כלים, אפילו ר"א מודה. ובנתון על ד' אבנים, מודו רבנן דחוצצים. אלא באדם פליגי. רבנן סברי כיון דמקבל טומאה כמו כלים, יש לו דין כלים, ואין חוצץ. ור"א מדמה ליה לבהמה, שיש בו רוח חיים כמו בהמה.

לפי אפשרות זו, רבי אליעזר חולק באדם ומודה בכלים. בדברי ה'תוספות יום טוב' מבואר שחלוקה זו קשורה בשאלה האם אדם דומה יותר לכלים כיוון שהוא מקבל טומאה, ולכן הוא לא חוצץ, או שמא הוא דומה יותר לבהמה משום שיש בו רוח חיים, ולכן הוא יחוצץ כמותה. נראה שעמדת חכמים, אליבא דפירוש המהר"ם, מתאימה לשיטת ה'סדרי טהרות' שראינו לעיל, שלפיה השאלה המשמעותית בדין החציצה היא קבלת הטומאה. רבי אליעזר, לעומת זאת, מחדש שיש מסלול נוסף להגדרת חציצה. ייתכן שלדבריו, שאלת קבלת הטומאה בדין החציצה משמעותית ביחס לכלים שאין בהם רוח חיים. חפץ שאינו מקבל טומאה, בכוחו 'לחסום' את הטומאה. האדם והבהמה, לעומת זאת, חוצצים מסיבה אחרת: לא משום שהם מקבלים או לא מקבלים טומאה, אלא משום שיש בהם 'רוח חיים'. נראה שרבי אליעזר מחדש שמלבד אי קבלת הטומאה, קיים מסלול נוסף לחציצה בפני הטומאה.

הניגוד שיש בין 'רוח החיים' ובין טומאת המוות, הוא זה שמונע את התפשטות הטומאה אל מחוץ לגבולות האדם והבהמה.²³

ז. סיכום

במאמר זה עסקנו בשני נושאים עיקריים: היחס בין הבאת הטומאה והחציצה בפניה, ומתוך כך בדין אדם וכלים המביאים את הטומאה אך אינם חוצצים בפניה. הראינו כי בנוגע ליחס בין הבאה לחציצה, קיימות שלוש שיטות עקרוניות: השיטה הראשונה, שאותה ביססנו בדברי ה'סדרי טהרות', סוברת שהבאת הטומאה באוהל היא למעשה הרחבה של טומאת המת היסודית, טומאה 'בוקעת ועולה'. משמעות דין הבאת טומאה באוהל היא הרחבת השטח של הטומאה לכל שטחו של האוהל. לפי הבנה זו, לולא החציצה הטומאה הייתה בוקעת עד הרקיע כנגד כל שטח האוהל. נמצא שמשמעות דין החציצה הוא חסימת התפשטות הטומאה אל מעבר גבולות האוהל.

השיטה השנייה, דאותה ביססנו בדברי ה'פני יהושע', סוברת שהבאת טומאה באוהל מעצם הגדרתה שייכת רק במרחב האוהל. לפי שיטה זו, טומאת הבאת האוהל הינה טומאה נפרדת מטומאת המת היסודית הבוקעת ועולה. אם כך, יוצא שתפקיד החציצה באוהל אינו לחסום את טומאת האוהל, שכן זו מעצם הגדרתה שייכת רק במרחב האוהל. לפי אפשרות זו, משמעות דין חציצה היא ביטול טומאת המת היסודית הבוקעת ועולה. טענו שלפי זה קיים הבדל בין שיטות אלו בשאלה מה דין טומאת אוהל שמביא ואינו חוצץ. לפי השיטה הראשונה, כיוון שאין חציצה טומאת האוהל תטמא את כל מה שכנגד האוהל ומחוצה לו. מנגד, לפי השיטה השנייה, טומאת אוהל שמביא ואינו חוצץ תטמא רק את מה שכנגד הטומאה עצמה.

לצד שתי גישות אלו, הצגנו את שיטת הרמב"ם. טענו, על פי דיוק בלשון הרמב"ם בהלכות, שהרמב"ם סובר שמבחינה עקרונית אוהל מוגדר כמקום נפרד, והגדרה זו היא זו שמכוננת את הלכות ההבאה והחציצה. רוצה לומר, דיני החציצה וההבאה תלויים זה בזה, ושניהם אינם אלא השלכה של ההגדרה היסודית את האוהל כיוצר מרחב נפרד. לאור יסוד זה נדרשנו לשאלה, מה היחס בין הגדרה זו של הרמב"ם את דיני טומאת האוהל, ובין משניות מפורשות המציניות מצבים בהם אוהל מביא את הטומאה מחד, אך אינו חוצץ מאידך. היישוב שהצענו לפער הזה מבוסס על חלוקה יסודית בין 'אוהל' ובין 'האהלה'. בעוד אוהל אכן מגדיר את המרחב עליו הוא מאהיל כמרחב נפרד, וממילא מחייב את ההבאה

23. ייתכן גם שכוונתו היא לדרשה המופיע בדברי הגמרא ביחס לחציצת הבהמה (סוכה כא:), ועיין בתוספות (שם ד"ה ובעצמות).

"אדם וכלים נעשין אהלים" ומהות דיני ההבאה והחציצה באוהל

והחציצה כאמור, בהאהלה, אין יצירת מרחב נפרד, אלא יצירת זיקה בין עצמים, שבכוחה להביא את הטומאה אך לא לחצוץ בפניה.

בחלק השני של המאמר עסקנו בשאלה מדוע דווקא אדם וכלים אינם חוצצים בפני הטומאה. פתחנו בשיטת ה'סדרי טהרות', הסובר שמדאורייתא אכן גם אדם וכלים שאינם מקבלים טומאה חוצצים בפני הטומאה, ודין המשנה הוא מדרבנן בלבד. לאחר מכן, היצגנו את דברי ה'תפארת ישראל' הסובר שאדם וכלים מדאורייתא אינם מביאים את הטומאה ואינם חוצצים. הסיבה שחכמים תיקנו הבאת טומאה לאדם וכלים היא משום שהם דומים לאוהל, והסיבה לכך שלא תיקנו להם חציצה היא שהם עשויים להיטלטל כל שעה. לבסוף, חיברנו בין שיטת הרמב"ם באדם וכלים ובין החלוקה שהצענו בשיטתו בחלק הקודם, בין אוהל לאהלה.

בחלק האחרון של המאמר, עסקנו בביאור שיטת רבי אליעזר. הצענו שלוש אפשרויות להבנת עמדתו: לפי האפשרות הראשונה, אדם וכלים חוצצים אפילו כאשר הם מקבלים טומאה. לפי האפשרות השנייה, רבי אליעזר חולק על דין 'נסמך' בלבד, אך לא על עיקר הדין שאדם וכלים אינם נעשים אוהלים לטהר. לפי האפשרות השלישית, רבי אליעזר מחלק בין אדם וכלים וסובר, שאף שכלים אינם חוצצים בפני הטומאה, אדם חוצץ בפני הטומאה, וזאת משום שבאדם, בדומה לבהמה, יש 'רוח חיים'.

בשדה ספר

מזבח חדש

עבודת הנפש של עולם הקרבנות על פי פרשיות ספר ויקרא

הרב צבי יהודה דרוור, הוצאת דברי שיר, 215 עמודים,
מהדורה ראשונה - ניסן תשע"ח; מהדורה שנייה - תמוז תשפ"א

עבודת הקרבנות היא ה'ליבה' של עבודת המקדש, וזרותה לאדם המערבי מהווה משוכה גדולה בהשתרשות תודעת המקדש בקרב הציבור. משום כך אין כל ספק שלצד קריאתו הגדולה של מרן החפץ חיים לשוב ולהחיות את לימוד הלכות המקדש וקודשיו, עומדת קריאה גדולה משלימה, להחיות את טעמי מצוות המקדש ולקרר את עבודת המקדש אל עולם המושגים והערכים המודרני.

הרב צבי יהודה דרוור, בוגר ישיבות מרכז הרב, כרמיאל והר עזרין ור"מ בישיבת ההסדר בעפולה, 'אוחז את השור בקרניו' ובונה בספרו גשר נוסף בין עולמם הנסתר של הקרבנות ובין עבודת הנפש, שצוהר לה פתחו רבותינו גדולי הקבלה והחסידות בדורות האחרונים.

הטיב לתאר זאת המחבר בעצמו במבוא קצר המודפס על גב הספר:

בשיאו של המסע ממצרים אל ארץ ישראל, עם ישראל מקים משכן לשכינה. מה מתרחש שם בתוך המשכן? הקרבת קרבנות.

אבל איך זריקת דם, חיתוך אברים, תגלחת מצורע, דיני פיגול וסוגים של טומאות קשורים לקרבת א-להים? ומה מהם שייך אלינו כיום?

"מזבח חדש" נכתב מתוך אמונה שיש עבודת נפש עמוקה דווקא בתוך ספר ויקרא. הקב"ה ציווה לבנות את המקדש כדי לעבוד אותו והדריך אותנו שהקרבת "עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי" היא דרך עבודתו. אין זה עניין טכני בלבד, אלא עולם תוכן מלא משמעות נפשית ורוחנית.

כן, דווקא בתוך הדברים הכי גופניים - דם, בשר, שערות, שחיטה טומאה וטהרה - שם עבודת ה' נמצאת, ובצורה מפורטת. כל קרבן פורט על תו אחד במיתרים שבנפש, ולכל פעולה יש תפקיד בעבודת ה'.

הספר הערוך לפניכם הוא צירוף של עבודה ממושכת על תוכני עבודת הקרבנות ושועורים שנמסרו במסגרות שונות לקהל הרחב. הנושאים העמוקים של הקרבנות מוגשים בבהירות אל ליבם ודעתם של הקוראים באשר הם, ומופיעים על סדר הפרשיות של חומש ויקרא. הספר מבוסס על לימוד שיטתי של הנושאים המדוברים - בגמרא, בראשונים, במפרשי התורה, בזוהר, בחסידות ובספרי קבלה.

הספר יצא לראשונה בשנת תשע"ח על ידי המחבר, ועתה יוצא לאור במהדורה חדשה על ידי בית המדרש 'בית הבחירה' בכרמי צור.

ולנו לא נותר אלא לברך את המחבר, שיפוצו מעיינותיו חוצה, ופנימה, אל תוך הלבבות, ויהוו נדבך נסוף בבניין אריאל.

מערכת מעלין בקודש



תיקון טעות מגיליון קודם

בגיליון מא, בעמ' 21 שובצה בטעות במאמרו של גל ערמון תמונה משובשת (תמונה ג6). להלן התמונה הנכונה:

