

עמוד שער

(גיליון מג – אדר ב' ה'תשפ"ב)

מערכת: הרב צבי שילה
בעז אופן
הרב הראל דביר

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

תוכן העניינים

5

הקדמה

דרישת המקדש

- 9 אורי זרם עוד על מידות החיל – תשובה לתגובת הרב קורן בגיליון מב
- 17 הרב זלמן מנחם קורן צורת החיל וממדיו – מענה לתגובת אורי זרם
- 35 הרב חננאל עמר מדיני "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"
- 43 הרב נתן קוטלר ההשלכות ההלכתיות של גניזת ארון הברית
- 53 הרב זלמן מנחם קורן דיחוי מצוות בכיבוש הארץ ומקום המקדש

המקדש וקדושתו

- 119 הרב דוד כהן קדושת הכותל המערבי
- 143 הרב בנימין קוסובסקי שיחת חולין בהר הבית
- 163 הרב אוריאל בנר שיטת הרמב"ם בעניין איסור עשיית "בית תבנית היכל"

עבודת המקדש

- 173 צפריר ידיעם מקום שחיטת התמיד
- 199 הרב איתן קופיאצקי חתימת הברכות במקדש

המועדים במקדש

- 207 הרב יאיר קאהן שלוש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל

אורו של מקדש

- 223 הרב יצחק לוי המקדש – מקור הברכה

בשדה ספר

- 251 בעז אופן לקראת מקדש – עיונים בהלכות הנוגעות לחידוש עבודת המקדש והקרבתו (הרב הראל דביר)

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.

מחברי המאמרים בגיליון זה:

- בעז אופן** – מכון צומת; כרמי צור
- הרב אוריאל בנר** – ישיבת ההסדר בשדרות
- אורי זרם** – ישיבת 'הר עציון'
- צפיר ידידעם** – פיזיקאי ב-HP; נחושה
- הרב דוד כהן** – ר"מ בישיבת 'עטרת ירושלים'
- הרב יצחק לוי** – אלון שבות
- הרב חננאל עמר** – ראש כולל 'בית מדרש גבוה לכהנים', ביתר עילית
- הרב יאיר קאהן** – ר"מ בישיבת 'הר עציון'
- הרב נתן קוטלר** – מכון מאיר
- הרב בנימין קוסובסקי** – ר"מ בישיבת 'הליכות עולם' קרני שומרון
- הרב איתן קופיאצקי** – מנהל עמותה חינוכית; אדורה
- הרב זלמן מנחם קורן** – מחה"ס 'חצרות בית ה', 'ועשו לי מקדש'; ור"מ בכולל 'בית הבחירה' כרמי צור

הקדמה

זמן קצר לפני חתימת הגליון איבד עולם התורה אבדה גדולה. הסתלק מעמנו **מרן הגאון הרב חיים קניבסקי זצ"ל**. בקיאותו הרבה וגדלותו היו בכל חלקי התורה, אולם בלטו בייחודם בקיאותו ועיונו המעמיק בחלקי התורה שאין הכול רגילים לעסוק בהם, ויצירתו התורנית בהם, ביניהם: פירושו למסכתות הקטנות, וספריו: **'שקל הקודש'** על הלכות שקלים וקידוש החודש, ופירושו **'טעם ודעת'** על ברייתא דמלאכת המשכן, **'דרך אמונה'** על סדר זרעים לרמב"ם, ו**'דרך חכמה'** על הלכות בית הבחירה וכלי המקדש לרמב"ם – חיבור שכתב הרב לפני כ-14 שנים.

את ספריו **'דרך אמונה'** ו**'דרך חכמה'** על הרמב"ם ערך הרב קניבסקי במתכונת דומה למפעלו של מרן החפץ חיים – פירוש **'משנה ברורה'** על שולחן ערוך (או"ח) – תמצית דברי הפוסקים ונושאי הכלים, לצד בירורי הלכה וציוני מקורות.

בהקדמה ל**'דרך חכמה'** מרחיב הרב קניבסקי, על פי מקורות חז"ל, בחשיבות העיסוק בהלכות בניית המקדש ועבודתו בתקופה שבה אין מקדש.

ב**'מעלין בקודש'** גיליון טז (במדור סקירת ספרים) ציין הרב אליקים קרומביין את הייחודו של הספר **'דרך חכמה'** (ו**'דרך אמונה'**) על פני שאר החיבורים שנכתבו על הרמב"ם, בהיותו מממש את כוונת הרמב"ם בכתיבת חיבורו הגדול **'משנה תורה'** – כחיבור שישמש מוקד עיוני בפני עצמו, ולא רק כסיכום ומסקנות העולות מן התלמוד. אכן **'דרך חכמה'** מאפשר לימוד מסודר בסדר קודשים על סדר הרמב"ם, שאינו מבוסס על לימוד רצוף של סדר קודשים בש"ס. ואכן נראה שזו דרך טובה להקיף נושאים בהלכות המקדש בדרך שיטתית ומהירה.

לצערנו, לא זכינו שמפעלו יקיף את כל ספרי הרמב"ם העוסקים בהלכות העניינים העתידיים לבוא וממששים ובאים – עבודה, קרבנות וטהרה – אלא רק את הלכות בית הבחירה והלכות כלי המקדש. הזכות והחובה מוטלות על כל אחד מאיתנו – לעשות כפי יכולתו בביאור ובירור הלכות הקודש והמקדש, ללמוד וללמד, לכתוב ולבאר.

* * *

בימים אלו יוצא לאור הספר **'איה מקום כבודו'** שבו לוקטו מתוך גיליונות **'מעלין בקודש'**, נערכו והונגשו, מאמרים העוסקים בזיהוי מקום המקדש ובגבולות החיל. אולם הדפסת הספר אינה סיומו של הבירור. בגיליון הקודם (אחר חתימת הספר) חודש הפולמוס סביב ממדיו של החיל וצורתו. אורי זרם דבק בגישה **'המסורתית'**, שלפיה רוחב החיל (האסור בכניסת טמאי מת) הוא לכל היותר עשר אמות סביב חומת העזרה; ואילו הרב זלמן מנחם קורן טוען כי מחקרים היסטוריים וממצאים ארכיאולוגיים מחייבים את פירושו

המחודש, שכל הרמה המוגבהת שבמרכז הר הבית בכלל החיל המוזכר במשנה. פולמוס זה נמשך גם בגיליון הנוכחי ובו מתחדדות נקודות המחלוקת.

פולמוס אחר שאליו מכוון הרב קורן (במאמר נוסף) הוא שאלת ההיתר להיכנס אל המקומות בהר הבית האסורים בכניסת טמאי מת, לצורך הפגנת נוכחות יהודית וחיזוק הריבונות והשליטה במקום. במאמרו חולק הרב קורן על המורים היתר בדבר מ"דין כיבוש" המתיר חילול שבת ואיסורי תורה נוספים, כמבואר בדיני מלחמה. לשם כך הרב קורן סוקר בהרחבה את תולדות הפולמוס שהתקיים בין הרב שלמה גורן זצ"ל ובין הרב משה צבי נריה זצ"ל – האם ההיתר לחלל שבת במלחמת מצווה הוא היתר גורף מ"דין כיבוש", או שהוא תוצאה של פיקוח נפש הכרוך במלחמה. הרב קורן מצדד בדעת הרמ"צ נריה וקובע על פיו שכניסה בטומאה למקומות האסורים מותרת רק לשם הצלת חיי אדם (ואפילו בעקיפין), אך לא לשם חיזוק ריבונות. הרב קורן מוסיף, שגם לדעת הר"ש גורן ש"דין כיבוש" מתיר איסורי תורה, ההיתר חל רק על מוסדות השלטון ולא על היחידים.

תפילתנו שדיון זה יהפוך לשאלה תיאורטית, כאשר יכירו כל העמים בזכותנו במקום מקדשנו, והקריאה שהרטיטה את לב העם: "הר הבית בידינו" תקבל משמעות עמוקה וחדשה – "בידינו הדבר" להקים את השכינה מעפרה ולהשיבה למכונה, על ידי השתדלות מעשית בקירוב תודעת המקדש ובידיעת הלכותיו, שתכליתה העמדת ההיכל על מכונו והמזבח במקומו, ונזכה לראות כוהנים בעבודתם ולוויים בשירם ובזמרם.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

דרישת

המקדש

עוד על מידות החיל (תשובה לתגובת הרב קורן בגיליון מב)

- א. לשכת הגזית והסנהדרין
- ב. האמנם הבחינו חז"ל בין 'חיל מקורי' ל'חיל מורחב'?
- ג. התעלמות המקורות מתיאורו של 'חיל מורחב'
- ד. גובהן של חמש המדרגות העולות מהחיל לעזרה
- ה. קדושת המדרגות העולות אל החיל
- ו. צורת החיל לפי 'מגילת המקדש'
- ז. הצורך בהרחבת החיל על פי חידושו השני של הרב קורן
- ח. כניסת טמאי מת לחלקים מהרמה המוגבהת

חלק ניכר ממאמרי על מידות החיל (גיליון מב) הוא מענה לקושיותיו של הרב קורן. קושיות אלו, החשובות כשלעצמן ושיסודן בחשיבה פורצת דרך, הביאו את הרב קורן למסקנה כי החיל היה נרחב בהרבה מעשר אמות. זאת, בניגוד לעולה מפשטות המקורות, כמבואר במאמר. עוד טענתי שם, שלא זו בלבד שמסקנת הרב קורן אינה היסק הכרחי מקושיותיו השונות, אלא שהיא גם עומדת בסתירה למקורות שונים המורים על חיל מצומצם במידתו.

עיקר תגובתו של הרב קורן למאמרי (סעיפים ב-ג) היא חזרה על קושיותיו הנובעות מההשוואה בין תיאור הפרשי הגבהים והמדרגות בעדותו של יב"מ, לבין מצב השטח. מתוך הקושיות הרב קורן שב על טענתו כי החומה המוזכרת בדברי יב"מ (זו שלאחר המשטח ברוחב עשר אמות, שאליו העפילו באמצעות ארבע עשרה מדרגות) אינה יכולה להיות חומת העזרה, כך שאין אלא לומר כי זוהי חומת 'החיל המורחב'. הרב קורן אכן חזר על קושיותיו בטוב טעם ודעת, אך לא מצאתי בדבריו דחייה של תשובותיי או למצער עיסוק בהן.

א. לשכת הגזית והסנהדרין

הרב קורן שב ועסק גם בקושייתו מגודלה של לשכת הגזית (סעיף ה), כאשר עיקר דבריו הם ביסוס צורת הבסיליקי. אך גם בנידון זה לא מצאתי אף לא עיסוק בתשובותיי. במאמרי הפניתי – לשם המחשה – לצורת הבסיליקי המתוארת בספרו, מהסיבה שגם אם

* כתובת דוא"ל למשלוח הערות למחבר: uri.zerem1@gmail.com

התיאור נכון, כלומר שלשכת הגזית הייתה גדולה במידתה, אין הוא מהווה קושיה, כמפורט במאמר.

בכל אופן, אעיר הערה אחת: איני יודע מה הביא את הרב קורן להחלטה כי המבנה המכונה 'בסיליקי', מפירות ומפאר האדריכלות הרומית, היה מועתק אחד לאחד במקדש לאלוקי ישראל. בגמרא (יומא כה ע"א) נאמר כי לשכת הגזית "כמין בסיליקי גדולה היתה"; אין זה מלמד כלל וכלל על ההעתקה גמורה.¹ יתר על כן, בזיליקה אינה מבנה שגודלו מוגדר ומוחלט, אלא תבנית כללית בלבד. נמצאו בזיליקות בגדלים שונים, בפרופורציות שונות ובעלות מרכיבים שונים.² אפילו בספר אליו הפנה הרב קורן נכתב כי "רוחבן צריך שיהיה לא פחות משליש ולא יותר ממחצית אורכן, אלא אם כן טבע המקום מונע זאת ומחייב שינויים בפרופורציות אלו".³ זאת ועוד, הבזיליקות שימשו במקור כמקום המשפט, כך שיייתכן שהשוואה אינה לצורת המבנה אלא לייעודו. יתר על כן, הציטוט המלא מן הגמרא הוא "לשכת הגזית, כמין בסיליקי גדולה היתה: פייס במזרחה, וזקן יושב במערבה", כך שאפשר גם להציע שהשוואה היא לצורת השימוש או לצורת הישיבה. ישיבת הנכבדים במקום, כחצי גורן עגולה, התקיימה רק באפסיס שבקצה המבנה. על פי ההצעה המובאת בספר הנזכר, למשל, גודלו היה 15*46 רגל, דהיינו כ-10*30 אמות בלבד.

1. לשון דומה, המובאת לעתים רבות לפני תיאורים שייעודם הוא המחשה, מצאנו במאות מקומות בדברי חז"ל. למשל: "העושה סוכתו כמין צריף" (משנה סוכה א, יא); "סוכה... המעובה כמין בית... כשרה" (שם ב, ב); "שלשה דברים אמר רבי ישמעאל... על ביצה טרופה שהיא נתונה על גבי ירק של תרומה שהיא חבור, ואם היתה כמין כובע אינה חבור" (משנה עדויות ב, ד); "פרה שילדה כמין חמור וחמור שילדה כמין סוס" (משנה בכורות א, ב); "והמפלת כמין בהמה חיה ועוף" (שם ח, א); "המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד, וגואל כל שנים עשר חדש; הרי זה כמין ריבית ואינה ריבית" (משנה ערכין ט, ג).
- גם במסכת מדות עצמה מצינו ארבע פעמים את המונח "כמין", כאשר בכל המופעים הוא מהווה הקדמה להמחשה כללית בלבד: "ושבצפון שער הנצוץ, וכמין אכסדרה היה, ועלייה בנויה על גביו" (א, ה); "וכשעלו בני הגולה הוסיפו עליו ארבע אמות מן הדרום וארבע אמות מן המערב, כמין גמא" (ג, א); "ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים, כמין שני חוטמין דקין" (ג, ב); "רבי יהודה אומר בתוך הפתח היו עומדות, וכמין איצטרמיטה היו ונקפלות לאחוריהן" (ד, א).
2. ראו סקירה: **האנציקלופדיה העברית**, ערך 'בסיליקה'. מספר דוגמאות: צבי יבור ודני שיאון, 'בנייני הציבור בגמלא', **ארץ ישראל: מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה**, כרך לא; צבי אורי מעוז, 'בית-הכנסת בתקופת הבית השני – קווים לדמותו הארכיטקטונית והחברתית', שם, כרך כג; רחל חכלילי, 'אדריכלות "בית הספד" ב"קבר גלית" ביריחו ובתי כנסת מימי הבית השני', שם; Valentin Müller, 'The Roman Basilica', *American Journal of Archaeology*, Vol. 41, No. 2 (Apr' Jun., 1937); C. V. Walther, 'Roman Basilicas A Progress Report', *Classics Ireland* Vol. 2 (1995).
3. ויטרוביוס, **על אודות האדריכלות**, תרגום: פרופ' רוני רייך, הוצאת דביר, 1997, עמ' 109.

קושיה נוספת שהרב קורן חזר עליה (סוף סעיף ה) מתבססת על קביעת הגמרא (סנהדרין פח ע"ב) שהסנהדרין הייתה יושבת בחיל בשבתות ובימים טובים (ועל כן נדרש שטח רב). הרב קורן העיר כי הגרסה בירושלמי (סנהדרין א, ד) שונה, ובה נכתב שהייתה יושבת בהר הבית, אך למעשה זו גם גרסת התוספתא בחגיגה (ליברמן ב, ט) ובסנהדרין (צוקרמאנדל ז, א). לא לחינם, אפוא, הכריע הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג, ה"א) כגרסה האחרונה. זאת ועוד, לא מן הנמנע שהמונח 'חיל' הנזכר כאן אינו מכוון להגדרה ההלכתית המדוקדקת, אלא משמש כציון מקום בלבד. ואם אכן כך, נוכל לומר שמקום מושב הסנהדרין יכול היה לחרוג מן הגבול ההלכתי של החיל (שאינו מהותי למקום מושבה) אל תוך הר הבית.

עוד העיר הרב קורן שגם סנהדרין קטנה ישבה בחיל. ברם, במקורות שבהם נזכר שהיה זה מקום מושבה – מדובר היה על סנהדרין של שלושה חברים בלבד.⁴ זאת ועוד, במספר מקורות זהה נכתב כי מקומה היה בפתח העזרה (כאשר באחד מהם נכתב כי מנתה עשרים ושלושה דיינים ולא שלושה).⁵

ב. האמנם הבחינו חז"ל בין 'חיל מקורי' ל'חיל מורחב'?

אכן, הרב קורן העלה קושיה חדשה (סעיף ב). שאלתו היא מדוע הודגש במשנה באופן חריג כי לבית המוקד ולשער הניצוץ (שניהם משערי העזרה) היה פתח לחיל, כאשר ברור כי לכל השערים היה פתח לחיל, אשר הקיף את העזרה מכל צדדיה. תשובתו היא שמכאן למדנו כי באמת רק שערים אלו היו פתוחים לחיל, היינו לחיל המקורי ברוחב עשר אמות. לעומתם, השערים האחרים היו פתוחים ל'חיל המורחב', שאינו ראוי להיקרא חיל במובנו המקורי.

לעניות דעתי תשובה זו דחוקה ביותר, בעיקר עקב היותה מבוססת על מושג חדש – חיל מקורי וחיל לא מקורי – שלא מצאתי לו לא מקור ולא פשר. יתרה מזאת, ישנן מספר תשובות חלופיות ופשוטות, שגם אינן גוררת חידושים מרחיקי לכת.

ראשית, ציינתי במאמר את מסקנת מחקרו של פרופ' קאופמן, כי ישנה מחלוקת גרסאות במשנה⁶ ביחס לשאלה אם בית המוקד היה פתוח ל'חול' או ל'חיל'. מלבד עצם המחלוקת, המערערת לבדה את קביעת הרב קורן, מסקנתו של קאופמן שם (עיינו בדבריו)

4. תוספתא סנהדרין (צוקרמאנדל) ז, א; תוספתא חגיגה (ליברמן) ב, ט; ירושלמי סנהדרין א, ד; תוספתא שקלים (ליברמן) ג, כז. עיינו גם במדבר רבה (וילנא) ו, ג.
5. משנה סנהדרין יא, ב; סנהדרין פח ע"ב; ספרי דברים קנב; בראשית רבה (וילנא) ע, ת.
6. למעשה, גם הנוסח שבגמרא (תמיד כו ע"ב) מסופק. בשלוש גרסאות כתוב 'חיל' ובמספר זהה כתוב 'חול', כמופיע באתר חילופי הנוסחאות 'הכי גרסינן'.

היא שהנוסח הנכון הוא "שני שערים היו לו לבית המוקד, אחד פתוח לחול ואחד פתוח לעזרה". לכן נדמה כי ביחס לבית המוקד הקושיה כלל אינה מתעוררת.⁷

שנית, ישנו ייחוד לשער הניצוץ, שהרי הוא היה גם "בית הניצוץ" (מדות א, א), כלומר מבנה בפני עצמו, "כמין אכסדרה... ועלייה בנויה על גביו, שהכהנים שומרים מלמעלן והלויים מלמטן" (שם, ה).⁸ כנראה החידוש הוא שמלבד שערי בית הניצוץ, הפתוחים לחיל ולעזרה, היה פתח נוסף, המקביל לשער המרכזי (כדברי הברטנורא על אתר) או ייעודי לעולים ולירודים מן העלייה (כדברי מספר פרשנים⁹). ראייה לפירושה היא שבניגוד לשערי בית המוקד, למשל, שנכתב כי היו – הם עצמם – פתוחים לחול/לעזרה, על בית הניצוץ נאמר כי "ופתח היה לו לחיל", ונדמה שהכוונה לפתח נוסף, מלבד השער.

עוד יש להציע כי מטרת ההדגשה היא ללמד אותנו כי הישיבה מותרת בעלייה זו, על אף ש"אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד" (יומא כה ע"א ועוד), וקשה לשומרים לעמוד בזה (ראו תמיד כז ע"א). יסוד הדבר הוא שעלייה זו הייתה בנויה על עובי החומה, שהתקדשה בקדושת העזרה, לדעת הרמב"ם (בית הבחירה ו, ט). ומאחר שהיינו סוברים כי קדושת העלייה כקדושת העזרה, באה המשנה והדגישה כי היה לה פתח לחיל, והרי "הלשכות בנויות בקודש ופתוחות לחול – תוכן חול" (מעשר שני ג, ח). רבי משה חפץ (חנוכת הבית, טז ו-כז) כתב באופן אחר שהיינו סוברים כי העלייה התקדשה מחמת היותה פתוחה לעזרה, ולכן באה המשנה לומר כי הייתה פתוחה רק לחיל. אמנם הוא עצמו העיר שפירושו קשה הואיל ומוסכם ש"גגין ועליות לא נתקדשו" (פסחים פה ע"ב), אך כבר כתב הראב"ד בפירושו לתמיד (כז, א) כי "על כרחנו יש לומר שאפילו בגגין היה חילוק, דיש מהן שנתקדשו ויש מהן שלא נתקדשו", וראו שם אריכות דבריו.

הסבר נוסף מצינו בדברי המפרש בתמיד (כו ע"ב): "ופתח של בית הניצוץ היה פתוח לחול, להר הבית. מדקתני ופתח היה לו לחול – אלמא בעזרה היה מקצת הבנין". כמו כן, מן ההדגשה למדנו שהיה חיל גם בצפון, כפי שהעיר הראב"ה (הובאו דבריו במאמר). זאת ועוד, רבנו שמעיה על אתר למד מהניסוח החרגי כי לא היה צריך שומר בצד צפון, מכיוון שהיה שם 'פתח' (פרוץ או קטן) ולא 'שער', ובדומה כתב התוס' יום טוב (שם ז).

-
7. אמנם מתעוררת שאלה אחרת, והיא מדוע נצרכה ההדגשה של פתח לחול ופתח לעזרה, אך על שאלה זו תשובתו של הרב קורן כמובן אינה עונה. וראו להלן בגוף הדברים.
- יצוין עוד כי גם ביחס לבית הניצוץ הגרסה אינה כה פשוטה, כפי שהעירו המפרשים במדות (א, ה) ובתמיד (כו, ב).
8. אף לבית המוקד ייחוד דומה, כך שגם בלי שאלת הגרסה ישנו מענה אלטרנטיבי לקושייתו של הרב קורן.
9. התפארת ישראל-יכין, החק נתן ועזרת כהנים-נחלה ליהושע על אתר, וכן רבי משה חפץ בחנוכת הבית אות טז ושלטי הגיבורים, פרק יז, דף טו ע"א.

לסיכום, אף אם לא היינו מוצאים הסברים חלופיים לחריגה עליה הצביע הרב קורן – וכמדומני שהצבעתי על כמה וכמה הסברים – לדעתי קשה מאוד ללמוד משאלה זוטא כמו זו שישנם כמה סוגי חיל, כל זאת כאשר לא מצאנו להם כל אזכור במקורות, כמפורט במאמרי וכדלהלן.

ג. התעלמות המקורות מתיאורו של 'חיל מורחב'

הרב קורן כתב:

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 בפניי 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 וחומת עזרת הנשים, מובן שהאפשרות הראשונה היא הפחות דחוקה, ולמעשה יותר נכון להחליט שהיא הכרחית.

כן הוסיף:

אך אפשרות אחרת המביאה בחשבון את עדותו של יב"מ, ואת תנאי השטח, פשוט אינה אפשרית.

ברם, לאחר המענה המפורט במאמרי, היוצר תיאום בין השטח לעדותו של יב"מ, להבנתי הדילמה אמורה להיות מוצגת באופן הבא: או שנקבל את המענה שכתבתי לקושיותיו של הרב קורן – מענה שהרב קורן לא הקשה עליו ולא דחה אותו – או שנניח כי החיל היה תחום עצום שלא נזכר, לא סימטרי באופן חריג (על פי החידוש הראשון בלבד), מוקף בחומות ענק שלא נזכרו,¹⁰ מוקף בסטיו שאינו נזכר, ובעל מערכת שערים מסועפת שאינה נזכרת – לא בדברי חז"ל, לא בדברי יב"מ ולא בעדות הנוספת שהזכרנו. ומלבד שאין כל בסיס או זכר לכל הנ"ל, ראינו כי מקורות שונים מורים כי החיל היה מצומצם במידתו – עשר אמות בלבד.

יש גם להעיר על דברי הרב קורן (סעיף א וסוף סעיף ג) כי מסקנה זו – או כל מסקנה אחרת במאמר – אינה נלמדת מדברי הראשונים, אלא מהמשנה ומהעדויות השונות, ובהתאמה לשטח, כאמור וכמפורט במאמר. עם זאת, מאחר שאין לנו, אפוא, מופת חותך

10. הרב קורן ניסה להסביר בדוחק מדוע לא נזכרה החומה הפנימית בדברי יב"מ (סעיף ג), אבל זהו דוחק גדול שבדיעבד, כפי שכתב בעצמו.

כנגד הכרעת רוב רובם של הראשונים והאחרונים (ואף להפך), לדעתי יש להבנתם משמעות רבה בהכרעת הדין הלכה למעשה, כבכל משא ומתן הלכתי.¹¹

ד. גובהן של חמש המדרגות העולות מהחיל לעזרה

בשולי הדיון, הרב קורן קבע כי "כל המתרגמים" הבינו כי חמש המדרגות שמעל משטח החיל היו ברום גבוה יותר מרום המדרגות המובילות לעזרת נשים. ברם, מבדיקת ארבעת התרגומים לעברית עולה תמונה שונה. כך נכתב בתרגום העדכני של לזיה אולמן (2009): "חמש-עשרה מדרגות הוליכו מן השטח המופרד של הנשים אל השער הגדול יותר [=שער ניקנור]; הן היו נמוכות מחמש המדרגות המובילות לשערים האחרים". שמואל חגי (1964) תרגם: **קצרות**. יעקב נפתלי שמחוני (1923) תרגם: **שפלות**. בתרגומו של קלמן שולמן (1862) המילים חסרות. לאור תרגומים אלו ציינתי לפירוש אלטרנטיבי לפירושו של הרב קורן, והוא שחמש המדרגות העלו למפלס גבוה יותר. שם גם ביארתי מדוע פירוש זה מסתבר יותר, ומה אפשר ללמוד מכך.

ה. קדושת המדרגות העולות אל החיל

עוד בשוליים, הרב קורן כתב כי קדושת החיל מתפשטת גם למדרגות שבעזרתן העפילו לחיל, ולמעשה על כל השטח עד הסורג המקיף. לקביעה זו אין כל מקור. מלבד ההכרזה כי "החיל עשר אמות", לא מצאנו כל התייחסות נוספת של חז"ל. המסקנה המתבקשת היא שהמדרגות שבעזרתן העפילו אל מפלס החיל, וכל השטח עד הסורג המקיף, היו קדושים בקדושת הר הבית בלבד.

ו. צורת החיל לפי 'מגילת המקדש'

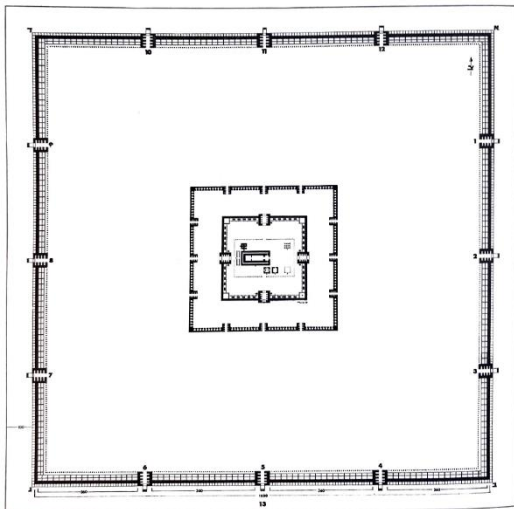
ברצוני להוסיף ראייה (לא מרכזית) לכך שרוחב החיל היה עשר אמות. 'מגילת המקדש' היא קובץ הלכות של אחת מכתות בית שני.¹² בעמודים ל-מו המגילה עוסקת במבנה המקדש וחצרותיו, על יסוד פירושו של מחברה לתיאורים מקראיים שונים.¹³ על אף שתוכניתו של

11. הואיל והרב קורן משוכנע בדבריו, למחלוקת הקדמונים אכן אין משמעות רבה. הדברים מקבלים משנה תוקף בשדה פעילותו הענפה של הרב קורן - בניית דגמים משוחזרים, המחייבת הכרעות נחרצות.

12. פרופ' יגאל ידן, **מגילת-המקדש**, כרך ראשון, הוצאת החברה לחקירת-ארץ ועתיקותיה, תשל"ז, פרק שמיני. הציטוטים וההפניות להלן לקוחים ממהדורה זו.

13. מגילת-המקדש, כרך ראשון, פרק רביעי, א, 1-4.

בעל המגילה דמיונית, היא מבוססת גם על מציאות התקופה.¹⁴ הואיל והמגילה עוסקת בין היתר בצורת החיל, שלא נזכר במקרא (ראו סעיף ט במאמרי), אפשר להניח כי תיאור החיל מתכתב עם צורת החיל הממשית בבית שני. כך נכתב במגילה על אודותיו:



ועשיתה חיל סביב למקדש רחב מאה באמה אשר יהיה מבדיל בין מקדש הקודש לעיר ולוא יהיו באים בלע אל תוך מקדשי ולוא יחללוהו וקדשו את מקדשי ויראו ממקדשי אשר אנוכי שוכן בתוכמה.¹⁵

ביאור הדברים הוא שעל פי המגילה המקדש אמור להיות בנוי משלוש חצרות ריבועיות, כאשר החיל מקיף אותו מסביב כתחום רביעי (כמתואר

באזור).¹⁶ תפקיד החיל, כניסוחו של ידין (מו, 10-11), הוא "לחצוץ בין המקדש לעיר וגם למנוע חדירת-פתע והצצה אפילו לרגע". תפקיד זו תואם את הידוע לנו על תפקיד החיל בבית שני (ראו סעיף ג במאמרי). שמע מינה תרתי:

א. 'חיל' הוא כינוי למרחב ולא לחומה.¹⁷

ב. קרוב לוודאי שהמידה מאה אמות היא תולדה של מכפלת רוחב החיל הממשי – עשר אמות. גם בכך הבחין ידין (כרך ראשון, עמ' 213): "לפי המגילה היו ממדי החיל 100

14. שם, עמ' 152.

15. שם, עמוד מו, 9-12; כרך שני, עמ' 139-140.

16. שם, כרך ראשון, עמ' 195.

17. וכך בכל האזכורים של המונח בלשון חז"ל: כלים א, ח; מדות א, ט [וכן ה, ו-ז]; פסחים ה, י (צוטט בירושלמי סוטה ז, ז); פרה ג, יא; שקלים ח, ד; תוספתא שקלים [ליברמן] ג, כז; תוספתא כלים [בבא קמא, צוקרמאנדל] א, ח; תוספתא פרה [צוקרמאנדל] ג, יד; ספרי במדבר קכד; ספרי זוטא [הורוביץ] במדבר ה, ב; זבחים קטז ע"ב; שמות רבה [וילנא] ג, ד; הערות 4-5 לעיל. בירושלמי מגילה ד, יב מובא המונח כמילה מושאלת, וגם שם הוא מציין מרחב. בפסחים פו ע"א (ובמקבילות) לא מצוין המונח חיל השגור בלשון חז"ל, אך מוזכר הפסוק "ויאבל חל וחומה" שמדרשו הוא "שורא ובר שורא", כלומר חומה וכן חומה. המונח בן חומה יכול להתפרש כחומה קטנה, אך גם כחפיר או כחומת תמך המהווה מרחב בפני עצמה. ראו בהרחבה בהערה 11 במאמרי.

אמה – היינו, פי עשרה מן המידה הנזכרת במשנה – דבר שהוא אופייני למגילה, שכן מטרתה להפריד ככל האפשר בין המקדש לעיר.”

ז. הצורך בהרחבת החיל על פי חידושו השני של הרב קורן

הרב קורן שב ועסק גם בחידושו השני (בעיקר בסעיף ד, אך גם מעט ובעקיפין בסעיף ב, כשפרס את פרשנותו לתיאורי יב"מ). במאמרי לא דנתי בחידוש זה, אלא הסתפקתי בהפניה למספר מאמרי תגובה.¹⁸ הסיבה להתייחסות הנפרדת היא שחידושו השני הוא תולדה של חידושו הראשון. צורת החיל על פי החידוש הראשון אינה סימטרית בצורה ניכרת, דבר הגורר (לכאורה) מספר קשיים פרשניים. אם דוחים חידוש זה הבעיה כלל אינה מתעוררת, וכפועל יוצא מכך אין צורך בפתרונות שהחידוש השני מציע.

ח. כניסת טמאי מת לחלקים מהרמה המוגבהת

לאחר חידוד מספר עניינים ויישוב קושייתו החדשה של הרב קורן, אגש לנקודה שאמנם צדדית ביחס לשאלה העיונית, אך מרכזית מאוד כשלעצמה. אם כנים דבריי, מתברר כי קדושתם של חלקים מסוימים מן הרמה המוגבהת היא כקדושת הר הבית בלבד. החיסרון בעלייה נרחבת למקומות אלו הוא החשש מגלישה בשוגג לתחומים האסורים אף מדאורייתא; בין מחוסר ידיעה, בעיקר של הציבור הרחב, בין בשוגג, גם על ידי אלו המכירים את המקום ככף ידם, מאחר שאין כל סימון בולט בשטח. מנגד, היתרון הפוטנציאלי הוא קרבה יתרה אל הקודש, וכן חיזוק האחיזה בהר,¹⁹ אחיזה הנגזרת באופן ישיר מפסיעתם – ולצערנו בעיקר מאי-פסיעתם – של יהודים ברחבי ההר.

נכון להיום, זוהי שאלה תיאורטית למדי, מכיוון שהמשטרה אינה מתירה לעלות לרמה (וייתכן שלעת עתה, טוב שכך). מדיניות זו נאכפת בקפידה, לעתים אף בכוח. עם זאת, בזמן מן הזמנים השאלה תהפוך למעשית, כך שלא יהיה מנוס מלהכריע בה, על אף כובד משקלה.

18. מאמרים שכמדומני לא זכו למענה מלא, אף לא בתגובה זו. ואכמ"ל.

19. ראו ספרי דברים נא; שו"ת שבט הלוי ג, רא סוף אות ב.

צורת החיל וממדיו (מענה לתגובת אורי זרם)

- א. תיאור החיל על פי המשנה, והמפרשים
- ב. תיאור החיל והסורג על פי יוסף בן מתתיהו
- ג. צורת פני השטח לעומת התיאורים הנ"ל
- ד. על דרך המסירה של המשנה במידות, ועל פריטים שחסרים בה
- ה. הערות אחדות לתגובתו של הרב אורי זרם בגליון זה

במעלין בקודש גיליון מב פורסם מאמר של הרב אורי זרם, בו הוא מציע פתרון לשאלת צורתו של החיל וממדיו, תוך התחשבות בשלוש המקורות שאותם יש להביא בחשבון כשעוסקים בסוגיה, והם: המשנה, התיאור אצל יוסף בן מתתיהו והידיעות אודות צורתו הטופוגרפית של השטח. והואיל והצעה זו שונה במהותה מן הצורה אותה הצעתי בפרסומים שונים, התבקשתי להגיב על הדברים באותה חוברת. למקרא הדברים שכתב הגעתי למסקנה שנקודות מסוימות בדברים שפרסמתי בעבר אולי לא היו מודגשות מספיק, ולכן לא כתבתי תגובה ישירה, ובמקום זאת הסתפקתי בהדגשת נקודות אשר סברתי כי די בהן כדי להבהיר את היתרון של הדרך בה אני רואה את הדברים. ואולם בעקבות התגובה ששלח הרב אורי זרם למערכת לצורך פרסומה בחוברת זו, אני רואה צורך לחזור ולהבהיר את שיטתי, אך הפעם תוך התייחסות ישירה גם לדברי זולתי.

א. תיאור החיל על פי המשנה, והמפרשים

המשנה במסכת כלים קובעת כי עשר קדושות הן, והן חלוקות זו מזו בעיקר בהיתר של אישים מסוימים להיכנס אליהן, אך לעיתים גם בהלכות ייחודיות אחרות. (כך ירושלים מקודשת יותר משאר הערים המוקפות חומה, בין השאר בכך שאוכלים בה קודשים קלים ומעשר שני). ובמשנה שם מבואר כי הר הבית מקודש מירושלים בכך שזבים וזבות נידות ויולדות משולחים ממנו. החיל מקודש יותר מהר הבית, בכך שטמאי מת ונכרים אסורים להיכנס לשם.

במשנה במסכת מידות קיים תיאור קצר מאוד של החיל, ואין פלא בכך שהמפרשים התחבטו בהבנה של הפרטים שלו. תחילה מתואר במשנה (מידות ב, ג) הסורג אשר הזיקה הישירה בינו לבין החיל לא מפורשת במשנה (ונחלקו הראשונים בנוגע לזיקה זו, וכדלהלן), והוא מתואר במילים: "לפנים ממנו (=מהר הבית) סורג גבוה עשרה טפחים, ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות". ואחרי כן נאמר במשנה: "לפנים ממנו החיל עשר אמות, ושתיים עשרה מעלות היו שם, רום המעלה

חצי אמה ושלחה חצי אמה". אם נניח (כפי שהניחו רוב המפרשים) שהמילים "החיל עשר אמות" מתארות את רוחב החיל כולו, אם כן בפשטות שתיים עשרה המעלות אשר "היו שם", היו בתוך אותן עשר אמות.¹

ובאשר לזיקה בין הסורג לבין החיל, לדעת מפרשים רבים² אכן הסורג הוא גבולו החיצוני של החיל ואם כן בהתאם לנתוני המשנה, ממנו ועד חומת העזרה יש מרחב של עשר אמות אשר בתוכו שתיים עשרה מדרגות. ולפי זה פירוש המילים "לפנים ממנו" משתנה לפי העניין. כי: "לפנים ממנו (=מהר הבית) הסורג", הוא במרחק די גדול, והוא שונה מכל רוח. אך לעומתו "לפנים ממנו (=מהסורג) החיל", הוא לפנים ממנו מייד. ודעת הרא"ש בפירושו למשנה היא, שלחיל לא היה תפקיד שכזה, אלא הוא נועד לנוי או להיתר טלטול בשבת, והיא אכן דעת מיעוט או שמא ממש דעה יחידה.³

אלא שבהתאם לתפיסה זו, קיים קושי בקביעת מידות החיל בכיוונים אחרים.⁴ שכן מספר המדרגות בצפון ובדרום העזרה צריך להיות גדול יותר משתיים עשרה, שהרי מן המזרח עולים מהר הבית לעזרת ישראל בעשרים ושבע מדרגות, דהיינו, שתיים עשרה

1. [תגובת המחבר (א"ז)]: מלבד זאת שהלשון סובלת גם את האפשרות שהמדרגות היו צמודות לחיל ובאמצעותן העפילו אליו – ועדותו של יב"מ שכך היה בדרום מחזקת פרשנות זו – מכל מדרגות ההר המשנה מתארת את המדרגות הראשיות שבציר מזרח-מערב בלבד, כפי שהראתי במאמר הראשון (עמ' 23–24).
 2. עיין להלן במקורות המובאים בהמשך המאמר בפ"ה. למעשה, הרב אורי זרם עצמו כתב במאמרו הנ"ל (עמ' 15): "אנו יודעים כיום כי הסורג נועד להרחקת המשולחים מן החיל ולפנים". והוא שם הסתמך בין השאר על התיאור שאצל יוסף בן מתתיהו, וכדלהן. ועיין שם במה שכתבנו אודות שיטתו.
 3. ונפלאתי על דברי הרב אורי זרם שכתב במאמרו במעלין בקודש מב בהערה 15, כי: "דעתו (=של הרא"ש) אינה חריגה כלל כמסוכם באוצר ירושלים והמקדש, עמ' 110–111". כי באוצר ירושלים והמקדש שם אמנם ציין שלפי השיטות שהחיל הוא חומה בפניה עצמה (שיטת הרמב"ם ופרשנים אחרים שהלכו בעקבותיו), אכן לא מובן מה תפקידו של הסורג (ובעל התו"ט במידות ב, ג, אחרי שהקשה מה שהקשה על הרא"ש, כתב שיש לו לרא"ש סימוכין בשיטת הרמב"ם). אלא שהרב אורי זרם עצמו כתב על שיטת הרמב"ם (שם עמ' 16): "כי דעת מיעוט זו קשה ביותר".
- [תגובת המחבר (א"ז)]: כוונתי לדעתו של הרא"ש שהסורג לא היה צמוד לחיל. כמו כן, שיטתו בדבר ייעוד הסורג אכן עומדת בסתירה לממצאים ולעדויות. שיטת הרמב"ם עוסקת בעניין אחר – בצורת החיל, וכאמור במאמר, גם אותה קשה לקבל.
- ומכאן להערה עקרונית. אין ולו מסקנה אחת במאמרי שמבוססת על דברי הפרשנים כמקור סמכות. כולן ללא יוצא מן הכלל מבוססות על סברא או על מקורות ראשוניים בלבד, ובעיקר על ניתוח עדויות המשנה ועדויות היסטוריות נוספות. אזכור דברי הפרשנים והעיון בשיטתם, כדרכו של משא ומתן בית מדרשי, הוא למעלה מן הדרוש, לעתים מטעם של הבאת דברים בשם אומרם, כאשר התעוררתי למסקנה מתוך לימוד דבריהם הערבים.]
4. [תגובת המחבר (א"ז)]: כאמור, המשנה עוסקת במדרגות המזרחיות בלבד, כך שהקושיה כלל אינה עולה. ראו במאמר (עמ' 23–24) את הדחייה המלאה לקושיה.

מדרגות מהר הבית דרך החיל עד עזרת נשים, ואת אותן שתיים עשרה מדרגות עדיין ניתן הכניס לתוך חיל שרוחבו הכולל הוא רק עשר אמות, אך צריך לא לשכוח שכדי לעלות לגובה העזרה, יש צורך לעלות במדרגות נוספות, והן חמש עשרה המעלות שמעזרת נשים לעזרת ישראל. ולמעשה עזרת כוהנים אליבא דרבי אליעזר בן יעקב הייתה גבוהה בעוד שתיים וחצי אמות. ומכאן עולה שמספר המדרגות מן הפתחים הצפוניים והדרומיים של עזרת כוהנים צריך להיות שלושים ושתיים, ולזה לא מספיק חיל ברוחב של עשר האמות.

על כך כתב הרב אורי זרם (מעלין בקודש שם, עמ' 24), שבדרום המדרגות אמנם השתרעו למרחק גדול יותר מעשר אמות מחומת העזרה, אך דין "חיל" היה רק לעשר האמות הקרובות אל הקודש. והוא אף ציין כמקור לשיטה זו, דברים שמצא בדברי אחד האחרונים.⁵ ולפי שיטה זו אכן בדרום ובצפון במקום שבו יש מדרגות רבות, הסורג לא שימש כגבול החיל, ותפקידו שם אינו ברור.⁶

הדבר אשר הביא את הרב אורי זרם לקביעה המוחלטת שרוחב החיל אינו אלא עשר אמות, הם הדברים שכתב בתחילת מאמרו הנ"ל, שם כתב: "במסכת מדות (ג, ג) נמסר כי 'החיל עשר אמות', ובפשטות הכוונה שרוחבו עשר אמות מסביב לעזרות, כשם ששאר תחומי הקדושה שבמקדש המוזכרים בכלים (א, ו-ט) תוארו במסכת מדות על פי מידות שטח (הר הבית, עזרת נשים, עזרת ישראל, עזרת כוהנים, בין האולם ולמזבח, ההיכל, כל העזרה). על פי הפרשנות החילופית (=פרשנותו של הרמב"ם), עשר אמות הן גובה מפלס

5. במאמרו שם הע' 28 כתב: "דרך הקודש, עמ' כח: 'ואפשר לומר שאותו סורג המקיף כשהיה מגיע אצל אותם השערים היה מתרחב ויוצא לחוץ להלאה מן המעלות'. הסורג, אך לא החיל האסור בכניסה". למעשה ספר דרך הקודש מגדיר במפורש את הסורג כגבול החיל (בעמ' כג), וכדרך כל המפרשים שקדמוהו הבין ששתיים עשרה המדרגות הן בתוך אותן עשר אמות של החיל. אלא שהוא הקשה שבצפון ובדרום יש יותר מדרגות ממה שחיל ברוחב עשר אמות יכול להכיל, ועל כך תירץ: "ואפשר לומר שאותו סורג המקיף כשהיה מגיע אצל אותם השערים היה מתרחב ויוצא לחוץ להלאה מן המעלות", ומכאן דקדק הרב אורי זרם: "הסורג, אך לא החיל האסור בכניסה". כלומר מזה שבעל דרך הקודש כתב שהסורג היה מתרחב ולא כתב שהחיל עצמו היה מתרחב, מובן שבמקום זה ניתן את הקשר בין הסורג לחיל. אך לדעתי יש לפקפק בדקדוק זה, כי לפי פשוטם של דברים, בספר שם רק תיאר איך נראה המבנה כתוצאה מהתארכות המדרגות, ולא נכנס כלל לשאלה מה מעמדו ההלכתי של השטח הנוסף, כי היה זה פשוט בעיניו שהשטח אסור בכניסה לזרים. אך על כל פנים גם לדעתו של הרב אורי זרם, מקור זה הוא מקור יחידאי שעל דרך כלל קובע כי הסורג הוא גבול החיל, אך מוציא מן הכלל את הסורג אשר מול השערים שבצפון ובדרום.

6. [תגובת המחבר (א"ז): כנזכר במאמר, תירוץ זה הובא למעלה מן הצורך, הואיל והקושיה כלל אינה עולה, כאמור. יתר על כן, תירוץ זה אינו מבוסס על דברי בעל דרך הקודש, אלא על ניתוח אפריורי. כמו כן, תפקיד הסורג ברור. הוא חצץ – ממרחק של כמה מטרים, כעדותו יב"מ (ראו הערה 15 במאמר) – בין האסורים בכניסה לבין החיל, כפי שכבר הוכח וכמצוין במאמר. הטעם למרחק יכול להיות הצורך ב'מקדם בטיחות', או כל טעם אסתטי, אדריכלי, הנדסי או טופוגרפי אחר (שאחד או כמה מהם יכולים להיות קשורים לבעייתיות שבהצבת מחיצה בסופן של מדרגות)].

החיל או גובה החומה המקיפה אותו, ואילו רוחב החיל אינו ידוע. זוהי סיבה נוספת לבכר את הפירוש הראשון, שהרי לרוחב החיל יש נפקא מינה חשובה – 'שאינן עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם' (כלים שם) – ואינו סביר לומר כי חז"ל העלימו מאיתנו פרט חשוב זה, כל שכן במסכת שנכתב בצורה כה שיטתית⁷.

(מכוח הנחה זו גם החליט שאם לא נתייחס לשיטת הרמב"ם כשיטה "שנדחתה לחלוטין", נצטרך לומר שהחיל הוא שטח מצומצם הסמוך לעזרה, ולכן אין צורך לחוש לו כאשר אנו מתרחקים מן העזרה בשיעור בלתי מצומצם של עשר אמות תמימות, וציין לכמה פרשנים שהבינו כך את דעת הרמב"ם⁸).

ולהלן (פ"ד) יבואר מה שיש להעיר על עצם ההנחה. אך כפי שיבואר להלן (פ"ב), גם אם אמת היא כי: "אינו סביר לומר כי חז"ל העלימו מאיתנו פרט חשוב זה (של רוחב החיל)", עדיין אין זה שולל את האפשרות שעשר האמות אינן מספר מוחלט, וכי העובדה שבצפון ובדרום כנגד השערים צריך להרחיב את החיל בהתאם למספר המדרגות, אינה בגדר של "העלמה" של הנתון, כי ניתן להגיע לנתון המדויק באמצעות חשבון שמקורו במסכת עצמה (ולהלן ננתח אפשרויות אלו).

ב. תיאור החיל והסורג על פי יוסף בן מתתיהו

יוסף בן מתתיהו שכתב את ספרו ביוונית, לא השתמש במונח העברי "חיל" (וגם לא באיזו מילה יוונית שניתן לראות בה תרגום של המילה חיל). אך עיון בדבריו יכול לשפוך אור על כמה מן הסתומות שקשורות לחיל.

בתיאור המקדש מבחין יוסף בן התחום המקודש הראשון (בלשונו: "פרוטון היארון") שהוא לפי התיאור התחום הנמוך יותר, לבין התחום המקודש השני (בלשונו: "דאוטרון היארון") שהוא לפי הגדרתו התחום המקודש יותר, ולפי התיאור הוא גם גבוה יותר.

7. [תגובת המחבר (א"ז): אלו שתי ראיות בלבד מתוך שמונה המבססות את הקביעה שרוחב החיל היה עשר אמות בכל הרוחות. במאמר הראשון הובאו ארבע ראיות מן המשנה ושלוש מתוך עדויות היסטוריות, ובמאמר שבגיליון זה הובאה ראיה היסטורית נוספת.]

8. השרטוטים בכתב יד קדשו של הרמב"ם לפירוש המשנה, לא נעשו לפי קנה מידה, ומשום כך קשה להביא מהם ראיה מכרעת לכאן ולכאן. עם זאת חשוב לציין כי באחד השרטוטים שרטט גם את חומות העזרה, גם את החיל שהוא לדעתו חומה בגובה עשר אמות, וגם את הסורג, והמרחק בין הקווים האלה הוא ממש גדול (יחסית לשרטוט), כך שקשה להאמין שהרמב"ם סבר שהמרחב ההלכתי של החיל הוא מצומצם עד כדי כך שהתנא לא מצא צורך להתייחס אליו. (ואפשר מאוד שפרשנים שסברו שהחיל לשיטת הרמב"ם צמוד לחומת העזרה, לא היו כותבים כך, אילו ראו את השרטוט שבכתב יד קדשו).

9. [תגובת המחבר (א"ז): מה שכתבתי שם הוא שגם אם היינו 'חוששים' לשיטת הרמב"ם, הפרשנות המצמצמת לשיטתו יותר סבירה.]

ובדבריו הוא מתאר את דרך המעבר בין התחום המקודש הראשון לתחום המקודש השני, ויש בו גם תיאור של שערי התחום המקודש השני. וכך כתב יוסף (תולדות מלחמת היהודים ברומאים, ספר חמישי, פרק ה סעיף ב [פיסקאות 193–198]):

מי שעבר דרכה (של החצר הלא מקורה) אל התחום המקודש השני, הגיע אל סורג¹⁰ אבן המקיף אותה, שלוש אמות גבהו, שהיה כליל חץ. בסורג נקבעו במרווחים שווים לוחות אבן המזהירים – חלקם באותיות יווניות, חלקם באותיות רומיות – בדבר חוק הטהרה שלפיו אסור לנוכרי להיכנס אל הקודש, שכן התחום המקודש השני נקרא 'קודש'¹¹.

אל הקודש עולים מן [התחום המקודש] הראשון בארבע עשרה מדרגות. [התחום] למעלה היה מרובע ומוקף חומה משלו. גובה החומה הזאת מבחוץ היה אמנם ארבעים אמה, אך היה נסתר מן העין בגלל המדרגות; מן הצד הפנימי היה גובהה עשרים וחמש אמות. מכיוון שהמדרגות היו בנויות כנגד מקום גבוה יותר, [החומה] לא התגלתה מבפנים במלואה, הי כי הייתה מוסתרת על ידי גובה הגבעה.

מארבע עשרה המדרגות ועד לחומה היה מרחב בן עשר אמות, כולו שטוח. מכאן הוליכו אל השערים גרמי מעלות אחרים בני חמש מדרגות; בצפון ובדרום היו שמונה שערים, ארבעה בכל צד; במזרח היה צורך בשני שערים, מאחר שבצד זה הוקם קיר מפריד [התחום] מקום מיוחד לעבודת הא-להים של הנשים, היה צורך בשער שני, והוא נפרץ אל מול השער הראשון.

בדבריו של יוסף בן מתתיהו מפורש כי את התחום המקודש השני הקיפה חומה, ועלו אליו בארבע עשרה מדרגות, ובראש אותן מדרגות היה מפלס של עשר אמות, ומעליו היו עוד חמש מדרגות שבהן עלו אל השערים שבחומה. ולמרגלות המדרגות הייתה איזה גדר (סורג)

10. במקור היווני משתמש יוסף במונח "דרופוקתוס", שפירושו הוא בדרך כלל סורג עשוי מנסרים של עץ. אלא שכאן נאמר במפורש אצל יוסף כי מדובר בדרופוקתוס עשוי אבן. ובצדק תרגמו זאת המתרגמים לעברית במונח "סורג" המוזכר במשנה.

11. הביטוי ביוונית הוא: "hagion" שהוא ביטוי נדיר יחסית, וכוונתו כפי הנראה להדגיש את קדושתו היתרה של התחום המקודש השני. לעיתים רבות כאשר קיימות מילים נרדפות, רק מי שחי את השפה יכול לדעת כי השימוש באחת מהן מבטא עוצמה מיוחדת, ולעיתים רבות במרחק מקום וזמן אי אפשר לעמוד על הדבר. בנדון דידן המתרגמים תרגמו "קודש", בהערות ציון שהכוונה לדבר קדוש יותר (קדוש קדוש), אך רק לפי מבנה המשפט ניתן לעמוד על כך, כי המילה 'קודש' כשלעצמה אינה די בה כדי להדגיש זאת.

אבן שעליו היו אסטילאות (אבני כתובת) שכתוב עליהן בכתב יווני ובכתב רומי, שנכרי שייכנס פנימה יתחייב בנפשו.

עצם האיזכור של מפלס ברוחב עשר אמות מחוץ לחומת התחום המקודש השני, מביא מייד למחשבה שמפלס זה אינו אלא הדבר שעליו נאמר במשנה: "לפנים ממנו החיל עשר אמות". אלא שאם כן הוא, מובן שהמדרגות הן מחוץ לחשבון אותן עשר אמות. מאידך גיסא מדקדוק בלשון המשנה משתמע שהמדרגות עצמן הן בתוך התחום המקודש הנקרא "חיל", שהרי במשנה אחרי האיזכור של החיל, והקביעה שהוא עשר אמות, נאמר במפורש: "ושתיים עשרה מעלות היו שם", ואין אותו "שם" אלא החיל שהוזכר קודם לכן. ואם כן בהתחשב בשני המקורות, יהיה פירוש המשנה: "לפנים ממנו החיל [שעיקרו משטח סובב ברוחב] עשר אמות, [ומלבד זאת] שתיים עשרה מדרגות היו שם".

בהתאם לפירוש זה,¹² גם אם נסכים לקביעה של הרב אורי זרם כי אין זה סביר ולומר שחז"ל העלימו מאיתנו פרט חשוב זה של רוחבו הכולל של החיל, אין בכך כל סתירה להנחה שהחיל (במזרח) כולל גם משטח של עשר אמות, וגם שתיים עשרה מדרגות. שהרי שיעור רוחב המדרגות גם הוא ידוע ומפורש, דהיינו שלח של חצי אמה לכל מדרגה, ואם כן שתיים עשרה מדרגות, הן שש אמות, ויהיה אם כן השטח הכולל של החיל האסור בכניסה של טמאי מתים (במזרח) שש עשרה אמה.

בהתאם לזה סביר להניח כי גם בשאר הכיוונים תתבאר המשנה באופן זה.¹³ כלומר החיל הוא עשר אמות בראשו, ולכך מצטרפות כך וכך מדרגות בהתאם למיקום. ואת מספר המדרגות נוכל לקבוע על פי הגובה שאליו צריכות המדרגות להגיע. ואפשר כי משום כך קבעה המשנה כאן, אחרי איזכור שתיים עשרה המדרגות שבמזרח, כי: "כל המעלות שהיו שם, רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה". כלומר, במזרח שבו עוסקת המשנה באופן ישיר, רק שתיים עשרה מדרגות היו בחיל. אך בכיוונים אחרים היו יותר מדרגות, וגם את השטח שהן מוסיפות לחיל, יש לחשב לפי אותו חישוב של שלח ברוחב של חצי אמה. ולא יכלה המשנה למסור זאת כדרכה בדרך קצרה, כי מצפון ומדרום לעזרת נשים, אכן היו שתיים עשרה מעלות בלבד. אך כנגד עזרת ישראל היה צורך בעשרים ושבע מעלות, ואף התפשטות החיל הייתה בהתאם, ואלביא דרבי אליעזר בן יעקב (מידות ב, ו) שעזרת כוהנים הייתה גבוהה בעוד שתיים וחצי אמות, היא צורך באותו אזור בשלושים ושתיים מדרגות, וכך התפשטה קדושת החיל שם למרחק של עשרים ושש אמות מחומת התחום המקודש השני.

12. [תגובת המחבר (א"ז)]: מכיוון שהמשנה מתארת את המדרגות המזרחיות, ואילו יב"מ בשום אופן לא מתאר אותן (כמוכח בהערה 19 במאמרי), הקושיה והפירוש נדחים גם יחד.

13. [תגובת המחבר (א"ז)]: המשנה יב"מ מתארים כיוונים שונים.

ועל פי זה ניתן גם לומר כי כוונת המשנה היא "החיל עשר אמות" ועוד מדרגות בהתאם. כי עשר אמות הוא המספר הקבוע, ואליו מתווספות מדרגות בהתאם לידוע מן המשניות האחרות, כאשר השלח של כל אחת הוא חצי אמה.

פרט אחר בדברי יוסף שמסתבר שהוא גם דבר שמתואר במשנה, הוא הגדר הנמוכה יחסית שלמרגלות המדרגות העולות מן התחום המקודש הראשון לתחום המקודש השני. המתרגמים לעברית קראו לגדר זו "סורג" על אף השינויים שיש בין התיאור במשנה לתיאור אצל יוסף. לפי התיאור אצל יוסף, על גבי הסורג היו אסטילאות שהזהירו את הנכרים מלהיכנס לתחום המקודש יותר.¹⁴ וזו עצמה ראה לשיטות הראשונים על פיהן מטרת הסורג הייתה כדי לתחום את תחום החיל.

(ואמנם יש הבדל בתיאור גובה הסורג, כי במשנה גובהו עשרה טפחים, ואצל יוסף גובהו שלוש אמות, אבל לדעתי הגדר עצמה הייתה באמת עשרה טפחים, כעין גדרות משטרה שמוצבות באירועים שונים. אך האסטילאות שהיו צריכות להיות בגובה העיניים, ולהראות גם כאשר בני אדם מתקרבים לסורג, אכן היו בגובה שלוש אמות. לגופו של עניין, על אף ההבדל בתיאור המדויק, גם אם אין אנו יודעים את פשר ההבדל, מסתבר על כל פנים הכוונה בשני תיאורים היא לדבר אחד).

דרך זו אמנם אינה הדרך בה התבאר העניין אצל הפרשנים הראשונים, אך ודאי ניתן לומר על ביאור זה, כי אילו ראו הראשונים את דברי יוסף בן מתתיהו, היו גם הם מבארים כך. (למעשה צורת החיל בדרך זו, אכן אינה רחוקה מדרכם של רוב הראשונים, זולת הרמב"ם).

מבחינה לשונית נצטרך על פי דרך זו לומר, כי "חיל" הוא סוללת תמך שנבנית למרגלות החומה הגבוהה. וכך נוכל להבין כי החיל כולל הן את המדרגות המכסות את החלק התחתון

14. בדבריו של יוסף כתוב שאסור לנוכרי להיכנס אל התחום המקודש השני שנקרא 'קודש'. ולכאורה הכוונה היא שמותר לנוכרי לעבור את הגדר, ואסור לו רק לעבור אל המתחם שבצד הפנימי של החומה שבראש הגבעה. אלא שמבחינה הגיונית קשה להבין מדוע עשו גדר ייחודית כאשר משני צידיה הדין הוא דין אחד. ואם אכן זה פשר האזהרה, היה די בהצבת אסטילאות ללא שום צורך ביצירת גדר. ולמעשה גם מבחינה הלכתית האזהרה שעל גבי האסטילאות כפי שמתאר אותה יוסף, אינה מובנת. שהרי גם אם נניח שהחיל אינו אלא משטח עשר האמות שבראש המדרגות, וכי מותר לנכרים לעלות במדרגות עצמן, עדיין הניסוח כפי שהוא אינו מובן, כי האזהרה הייתה צריכה להיות מנוסחת באופן שיוכלו להבין ממנה שמותר אמנם לעלות על המדרגות, אך אסור לעלות על המשטח העליון. אבל בכתובת שנמצאה בפועל ופורסמה בפרסומים שונים כתוב במפורש: "איש נכרי לא ייכנס לפניו מן המחיצה המקיפה את המקדש, ולחצר המוקפה. ומי שייתפס יתחייב בנפשו ודינו למיתה".

של החומה, והן את המשטח שמעליהן, כי הכול מבנה אחד שנמצא למרגלות החומה, ותומך בה. וכפי שהתבאר במאמרי במעלין בקודש יד.

ג. צורת פני השטח לעומת התיאורים הנ"ל

הבעיה הגדולה מתעוררת כאשר אנו קוראים את דבריו של יוסף, ומנסים לשלב אותם עם התיאור שבמשנה (כפי שהתבאר לעיל), וכמו כן מנסים להשוות את הדברים לפני השטח. כי כל מי שקורא באופן אובייקטיבי את דבריו של יוסף בן מתתיהו שהובאו לעיל, מבין שהתחום המקודש השני (שנקרא אצלו ביוונית "דאוטרון היארון"), הוא למעשה גבעה שמוקפת כולה בחומה, וכי בתחתית החומה יש מדרגות שמכסות את הגבעה. וליתר דיוק החלק התחתון של החומה הוא למעשה קיר תמך, והמדרגות מכסות את אותו חלק של החומה שצידו הפנימי תומך בגופה של הגבעה. ולפי דבריו, גובה הגבעה הוא חמש עשרה אמות, וגובה החומה הוא ארבעים אמה, אך רק עשרים וחמש אמות ממנה גלויות לעין. כי הצד הפנימי של החומה (שהוא למעשה קיר תמך) מוסתר על ידי הגבעה עצמה, ובצד החיצון מוסתר החלק התחתון של החומה על ידי מדרגות.

אמת היא שבנוגע למספר המדרגות שבכל צד החשבון אינו ברור כל צרכו, ולמראית עין יש בדברי יוסף בן מתתיהו אי דיוק, וכפי שצינתי במאמרי השונים. ולא עוד אלא שלדבריו במקום אחר מתברר שבמערב כלל לא היו מדרגות, אך גם אם במספרים ובגדלים ניתן לתפוס את יוסף באי דיוקים (וכאלה יש רבים), קשה מאוד לטעון שאדם שראה את המקדש, ונתן לנו תיאור של התחום המקודש השני כתחום שעומד על גבעה, ומוקף חומות ומדרגות בקצוות הגבעה, ייתן בפועל תיאור של דבר מה שאינו תואם את מה שהיה נראה לעין כול.

על שאלה זו השיב הרב אורי זרם וכתב שהתיאור שאצל יוסף בן מתתיהו הוא מכיוון דרום בלבד.¹⁵ ובדרום אכן ברמה אין אנו מוצאים סלע שניתן לקבוע על פיו עד היכן השתרעה הרמה, זולתי בפינה הדרומית מזרחית, שהיא אכן סמוכה לפינת העזרה.

15. הופתעתי לראות כי את ההנחה הזו הוא שם בפי. וכך במאמרו שם בעמ' 19 כתב בגוף המאמר "תיאורו (= של יב"מ) עוסק בעליה למקדש מדרום", וכמקור הוא מציין שם בהערה 19 "כפי שכבר הראה הרב קורן (חצרות בית ה' ה, ג; מעלין בקודש כח עמ' 141-142). והוא חזר על הדברים שם בעמ' 26 (שם כתב את תירוצו לסתירה בין פני השטח לבין המקורות), וכתב בגוף המאמר: "אולם כבר כתבנו כי יב"מ מתאר את המקדש לנכנס מדרום (לעיל הערה 19 בשם הרב קורן)". ובאמת בשני המקורות כתוב הפוך ממש, וגם מה שכתוב שם בנוגע לאי ההתאמה בנוגע למדרגות במזרח ובמערב, הוצא לגמרי מהקשרו. בחצרות בית ה' שם (תת סעיף ד): כתוב: "דברי יוספוס נאמרו במפורש על הצד הצפוני והדרומי, ולא על הצד המזרחי". ודקדקתי זאת מעצם דבריו שם אודות ההשוואה בין חמש עשרה המדרגות שמעזרת נשים לעזרת ישראל, לבין חמש המדרגות שמן החיל לעזרה. אבל גם לפי דבריו שם, ההפרש בין המזרח לצפון והדרום נובע מן העובדה הפשוטה שכל הכתלים הם על

נמצא לפי דבריו כי בצד הצפוני הייתה חומה אחת בלבד, היא חומת העזרה שהייתה מרוחקת קל"ה אמות מן החומה הדרומית, אך בניגוד לחומה הדרומית שעמדה על שפת הגבעה, החומה הצפונית היחידה עמדה באמצע הגבעה, וממנה צפונה לא ירדו כלל במדרגות, אבל משטח של עשר אמות הקיף אותה שם, והוא הנקרא "חיל", ומחוצה לו היה סורג שעליו היו אזהרות לבני נכר לא להיכנס פנימה ממנו. (ולדעתו המונח "חיל" מבטא מושג דו ממדי, כלומר משטח ברוחב עשר אמות, שמקיף את העזרה, אך בדרום בהתאם לתנאים הוא נמצא בראש מדרגות, ובצפון אינו אלא משטח שמסומן על גבי הקרקע השטוחה).

כאמור לפי דעתי, די בקריאה של התיאור המובא לעיל, כדי להבין שהחומות הן על גבול הגבעה,¹⁶ אך למי שיש ספק בזה, אני יכול להציג קטע נוסף ממנו הדבר עולה הדבר בבירור. קטע זה עוסק במלחמה בתוך אזור המקדש בזמן המרד הגדול, בין שמעון שאנשיו התבצרו בתוך העזרה, לבין יוחנן ואנשיו שהיו מחוץ לעזרה. וכפי שמסופר על ידי יוסף בן מתתיהו, יוחנן הקים מגדלים שבאמצעותם קיווה לכבוש את העזרה שכאמור הייתה מוחזקת בידי שמעון. ועל כך כתב יוסף (תולדות מלחמת היהודים ברומאים, ספר חמישי, פרק א, סוף סעיף ה [פיסקא 38]): "אחר כך קירבם והציבם מאחורי החומה, מול האכסדרה במערב – המקום היחיד שבו יכול [להציבם], כי בצדדים האחורים הייתה הגישה הסומה על ידי גרמי המדרגות הרבים". מובן אם כן שבצד הצפוני היו מדרגות סמוכות לחומה

שפת הגבעה. אלא שבמספרי המדרגות יש הבדלים שנובעים מעצם קיומה של עזרת נשים במזרח. ובאשר לדברים שנכתבו במעלין בקודש כח, בפועל מה שכתוב שם הוא: "וכך על כרחנו צריכים אנו לומר שהמערכת שתוארה לעיל מתאימה רק לדרום ולצפון". (אלא ששם כתבתי כי מסתבר שהתיאור ניתן למי שבא מן הדרום כלומר מן הסטיו המלכותי, ומשם כך לא תיאר את מספר המעלות שבמזרח, או את חסר המעלות שבמערב. אך ודאי גם אם היה מגיע מן הצפון היה נותן תיאור דומה). ועל כל פנים, גם דברים אלו כפי שנכתבו הוצאו מהקשרם, כי הם רק נגעו למספר המדרגות, ולא לעניין העיקרי שהוא גובה המקום וגובה החומה הנמצאת בקצה הגבעה. (אכן במעלין בקודש כז עמ' 22 כתבתי שמתחילה סברתי שהיה הבדל בין ארבעת השערים הדרומיים שמתאר יוסף, לבין ארבעת השערים הצפוניים, כי רק הדרומיים עמדו ממש בשורה אחת, אך החומה הצפונית של התחום המקודש השני לא הייתה מהלכת בקו ישר, וכי התיאור אצל יוסף הוא במבט מדרום. אך כמובן גם אז לא עלה על דעתי לומר ששערי הצפון אינם על קצה הגבעה, שהוא הפרט הבולט ביותר בתיאור התחום המקודש השני. ובסופו של דבר גם מהנחה דחוקה זו שהבדילה בין שערי הצפון והדרום חזרתי בי כמבואר במעלין בקודש שם).

[תגובת המחבר (א''): במאמרי הפניתי הן לדברי הרב קורן הן לדברי הרב עידוא אלבה, כאשר משילוב הוכחותיהם עולה המסקנה הברורה שיב"מ תיאר את המקדש מן הדרום. עיי"ש. בכל אופן, גם אם לא היינו יודעים מאיזה כיוון תיאר יב"מ את המקדש (ועל כל פנים הרב קורן מסכים שלא מן המזרח או מן המערב), עדיין היה סביר לומר שהוא תיאר את המקדש מן הדרום, על מנת ליישב את עדותו זו עם המשניות ויתר העדויות.]

16. [תגובת המחבר (א''): אכן, כך בדרום.]

ולאכסדרה הצפונית, ורק במערב לא היו מדרגות.¹⁷ ואשר על כן, על כרחנו צריכים אנו לומר שהיו בצפון שם שתי חומות.

ד. על דרך המסירה של המשנה במידות, ועל פרטים שחסרים בה

טענתו של הרב אורי זרם כי: "לרוחב החיל יש נפקא מינא חשובה – שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם" (כלים שם) – ואינו סביר לומר כי חז"ל העלימו מאיתנו פרט חשוב זה, כל שכן במסכת שנכתב בצורה כה שיטתית", היא טענה חשובה, אך לדעתי היא מבוססת על הנחה שאינה מדויקת מכמה פנים.

הפרט הבולט ביותר בנושא של אי מסירת פרטים מדויקים הם מרחקי הר הבית מהעזרה, שהם ודאי נוגעים לדין דאורייתא, שהוא חמור בהרבה מדין כניסה של טמא מת או נכרי לחיל. ובמקום זה הסתפקה המשנה בנתונים: "רובו מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מיעוטו מן המערב". בספרי חצרות בית ה' (עמ' 115) כתבתי שהמשנה לא הזכירה את המרחק בין קירות העזרה לקירות הר הבית, מפני שהקירות אינם מקבילים. אלא שבאמת זו רק חצי תשובה, כי לכאורה הצורך שקיים, ללמד את הציבור עד היכן מותר להיכנס ולהיכנס אסור להיכנס, מצדיק מאמץ מיוחד לתאר גם מרחק בין כתלים שאינם מקבילים, ולהאריך בלשון ולומר כי אצל הקרן הדרום מזרחית המרחק הוא כזה וכזה, ואצל הקרן הדרום מערבית המרחק הוא כזה וכזה וכו'. ולשאלה זו אין תשובה חד משמעית.

בפשטות ניתן לומר כי אין דרכו של התנא להאריך, מה גם שבתקופה ראשונה נשתנה המשנה בעל פה, ודרכם של נתונים מסובכים להשתבש. (ואפשר גם שנתונים מסובכים אלו לא השתמרו כבר בזמן המשנה, כשם שמצינו בשני מקומות במסכת מידות: "שכחתי למה הייתה משמשת"). וזו לבדה יכולה להיות סיבה לכך שלא מסרו לנו במידות את גודל הרמה, ומרחקה מכותלי העזרה בכיוונים השונים, שקיים בהחלט קושי גדול לתאר אותם.

אבל באמת קיים עניין יסודי הרבה יותר, שיכול גם לשפוך אור על הסתומות האלה שבמשנה. העניין היסודי הוא שהמשנה באמת לא מסרה שום נתון שיכול ללמד היכן הוא

17. נכון אמנם שגם לשיטתו של הרב אורי זרם, בקצה הרמה שהיה מרוחק כששים מטר מחומת העזרה, היו מן הסתם מדרגות שבהן ניתן היה לעלות על הרמה. אך מובן שמי שבנה מגדלים יכול היה ללא קושי גם להעלות אותם על הרמה, הרחק מן החומה שעליה שמרו מבפנים אנשי שמעון, ואחר כך לקרב אותם עד החומה עצמה, ולהציב אותם על המשטח הישר שהיה שם. ורק בדרום לא יכול היה לעשות זאת, מפני שלמרגלות החומה היו מדרגות שהרחיקו אותו משם. ועל כרחנו צריכים אנו לומר כי לפי התיאור של יוסף, גם בצפון היו מדרגות למרגלות החומה שאותה ביקשו להבקיע אנשי יוחנן.

[תגובת המחבר (א"ז): כמדומני שדחייתו של הרב קורן את ההסבר הפשוט והמובן מאליו (לאור העובדה שהמקדש שכן בפסגה ועל כן היה צריך להעפיל אליו מכל עבריו) היא מעט ספקולטיבית. איש אינו יודע מה התרחש במלחמת האחים הנוראה שהתחרשה במקום.]

מקום העזרה והיכן הוא מקום כותלי הר הבית. מובן שהמשנה לא הייתה יכולה למסור לדורות הבאים היכן הוא מקום קודש הקודשים תוך שימוש בקורדינאטות שלא היו אז בשימוש. אך היא גם לא מסרה את הדברים בצורה אחרת שתיתן לנו כלים לקבוע היכן בדיוק עמד קודש הקודשים (דבר שאולי ניתן היה להעשות על ידי תיאור של הצכרה).

ועל כורחנו צריכים אנו להבין שהמשנה הסתמכה על מסורת חיה בשטח, או על דרך חיצונית אחרת (אולי דרך ארכיאולוגית) שתוכל לסייע בעתיד בפתרון השאלה היכן הוא מקום קודש הקודשים, והיכן הן העזרות. ובאופן נפרד הסתמכה המשנה על כך שגבולות הר הבית גם הם ידועים ממסורת חיה, או מדרך חיצונית אחרת שתוכל לברר אותם.

(בעבר כאשר הייתי מרצה על מקום הר הבית והעזרות הייתי מציג זאת כבעיה שיש בה שני נעלמים, נעלם אחד הוא מקום העזרות והמזבח וכו', ונעלם אחר הוא מקום גבולות הר הבית, ופתרון נעלם אחד, אינו מאפשר עדיין את פתרון הנעלם השני).

וכאשר אנו מבקשים לדעת היכן הם גבולות החיל, צריכים אנו תחילה לברר מה משמעות המושג "חיל". כי אמנם נכון הוא שההלכה האוסרת על טמאי מתים ונכרים להיכנס לשם, היא הלכה הנוגעת לשטח, אך שטח זה מוגדר כשטחו של "חיל" שהוא מושג קיים בפני עצמו. (כשם שהמשנה בכלים קובעת הלכות הנוגעות לשטח של "ערים המוקפות חומה", וכאשר אנו באים לברר את ההלכה, צריכים אנו תחילה להגדיר מה היא עיר חומה, ורק אחר כך נוכל להתייחס לדינים הקשורים לשטח שלה).¹⁸

והואיל ולדעתי המונח "חיל" מתייחס למבנה תמך שנמצא למרגלות החומה מבחוץ, (וכפי שהארכתי בזה במעלין בקודש יד, וכפי שצוין לעיל), והואיל והמשנה קבעה במפורש כי "לפנים ממנו (=מן הסורג) החיל עשר אמות, ושתים עשרה מעלות היו שם". ממילא אנו יודעים כי מקומו של החיל הוא במקום בו יש מקום ויש צורך באותן מעלות, כלומר החיל בהכרח עומד בשפת הגבעה. נמצא שבאמת ביישום המשנה בשטח, אנו זקוקים לפתור שאלה שיש בה שלושה נעלמים, האחד הוא מקום העזרה, והאחר הוא מקום גבולות הר הבית, אך קיים עוד נעלם, והוא מקום החיל. ונעלם זה ניתן לפתרון באופן פשוט יחסי, כאשר מתבוננים בשטח ויודעים היכן הוא המקום שלמרגלותיו נמצא החיל (ומתוך כך גם אנו יודעים שהייתה גם חומה מעל החיל).

נמצא כי את גבולות הרמה ומרחקיה מן העזרה או מחומות הר הבית, אכן המשנה לא מסרה, כפי שלא מסרה את הדבר החשוב יותר, שהוא מרחק גבולות הר הבית מן העזרה. אלא שבמקרה זה, דווקא הידיעה החיצונית היא יחסית פשוטה (אם כי כפי שהתברר, גם הרמה עצמה שינתה את ממדיה במקצת במהלך השנים). אך באופן כללי ניתן לקבוע כי

18. [תגובת המחבר (א"ז): כמצוין בהערה 16 במאמרי שבגיליון זה, המונח 'חיל' מציין בדברי חז"ל מרחב, ללא יוצא מן הכלל.]

מידות החיל עצמו נמסרו לפחות באופן חלקי. נמסר כי החיל הוא עשר אמות, ומי שידע להשתמש בלשון הנכונה, ידע שהכוונה היא למשטח העליון של החיל. ומלבד זה קיימות מדרגות שהשלח שלהן הוא ברוחב חצי אמה לכל מעלה. במזרח היו שתיים עשרה מעלות, ובכיוונים אחרים משתנה רוחב החיל בהתאם למספר המדרגות הנצרך שם. אך כאמור קביעת מקומו המדויק של החיל, אפשרית רק אחרי זיהוי מקום הגבעה בשטח עצמו.¹⁹

ה. הערות אחדות לתגובתו של הרב אורי זרם בגליון זה

1. משקלן של ראיות היסטוריות וטופוגרפיות

כפי שציינת בתחילה, בתגובה שכתבתי במעלין בקודש מב, ביקשתי להדגיש נקודות מסוימות שסברתי שהן לא היו ברורות מספיק במאמרי הקודמים. אשר על כן טענתו של הרב אורי זרם, שבתגובה שלי לא השבתי על עצם טענותיו אלא חזרתי על עיקרי דבריי, יש אי דיוק מסוים. עיקר הדברים שבקשתי להבהיר הוא שנקודת המוצא שלי היא בקשת הפשט בהתאם למקורות הגלויים לנו (יב"מ לפני השטח בפועל), מתוך הנחה שאילו היו דברים אלו גלויים למפרשים הקדמונים, היו מבארים את הדברים בצורה שונה. ולאור הדברים האלה אכן חזרתי על עיקר טענותיי, כאשר כוונתי הייתה להציג אותן לאור ההקדמה שהקדמתי.

בהתאם לגישה זו, כלל לא חיפשתי את הדרך כיצד ליישב את דברי קדמון פלוני, או מפרש אחרון אחר, אבל הסתייעתי בדברי מפרשים שונים אשר פרטים בדבריהם עלו בקנה אחד עם הדברים העולים מהשוואת המקורות שלא היו ידועים להם.²⁰

ואחרי ההבהרה זו מצאתי לנכון גם להבהיר כי נושא הטופוגרפיה אינו בגדר של "ראיה מרכזית נוספת", כפי שהגדיר זאת הרב אורי זרם, אלא זה עיקר הדבר שאילו הכירו אותו הקדמונים והיו משלבים את הדברים עם התיאור של יוסף בן מתתיהו, כי אז היו מקבלים על דרך כלל את התמונה אותה הצגתי במאמריי.

19. [תגובת המחבר (א"ז)]: מלבד זאת שההנחה שלא סביר שחז"ל העלימו מאיתנו את רוחב החיל היא, כאמור, אחת משמונה ראיות, הפתרון לכל האמור בסעיף זה מבוסס על שני הבדלים יסודיים בין מקום המקדש והר הבית לבין החיל: א. כפי שאראה בע"ה בהרחבה במאמר בגליון הבא, תחומי הר הבית והמקדש הם תחומים בעלי קשר הדוק לגאוגרפיה ולטופוגרפיה של הר המוריה, קשר שאף נמסר במשנה, כך שגם בלי מסורת מדויקת אפשר לחזור ולזהות את מקומם בדיוק סביר. לעומת זאת, החיל אינו תחום גאוגרפי במהותו אלא תחום הלכתי בלבד, ללא כל אחיזה בשטח. על כן, בהעדר מסורת מדויקת על מיקומו, לעולם לא נדע עד היכן השתרע. כל זאת, כאשר מיקומו הוא השאלה המרכזית המתעוררת בפני יהודי טמא מת המעוניין לשפוך שיחו לפני ה'. ב. עד שהמשנה, הממעטת לרוב בלשונה, כבר מסרה לנו במפורש ובדקדוק את מידות החיל, לדעתי רחוק מאוד לומר שלמעשה היא כלל לא מסרה אותן, אלא תיארה רק חלק מזערי מן החיל.]

20. [תגובת המחבר (א"ז)]: כאמור, מסקנותיי אינן מבוססות על דברי המפרשים.]

ואמנם בשעתו ביקשתי להביא סימוכין לכך שהחיל היה גדול יותר משיעור עשר אמות, גם על פי המקורות התלמודיים, אך כל זה לא נאמר אלא כדי להקל על הלומדים לעכל את הרעיון המהפכני בדבר צורת החיל וממדיו, אך לא אלה היו הדברים שגרמו לי לחפש דרך חדשה להבנת הדברים. כמו כן הוספתי במאמר התגובה שלי דברים בעניין לשכת הגזית וגודלה, כי בזה לא הרחבתי במאמרים הקודמים העוסקים בחיל, ולדעתי מבין הפרטים התלמודיים המלמדים על גודל החיל, הידיעות שיש לנו בנושא לשכת הגזית, אכן בעלות משמעות הרבה יותר גודלה משאלת שטיחת הפרוכת בחיל, או אפילו מידות בית המוקד שהוגדר כבית גדול, ודקדוקי בעניין הפתח שהיה לו לחיל.

2. על ההשוואה בין לשכת הגזית לבסילקאות

בתגובתו כתב הרב אורי זרם: "איני יודע מה הביא את הרב קורן להחליטה כי המבנה המכונה 'בסילקי', מפירות ומפאר האדריכלות הרומית, היה מועתק אחד לאחד במקדש לאלוקי ישראל. בגמרא (יומא כה ע"א) נאמר כי לשכת הגזית 'כמין בסילקי גדולה היתה'; אין זה מלמד כלל וכלל על ההעתקה גמורה. יתר על כן, בזיליקה אינה מבנה שגודלו מוגדר ומוחלט, אלא תבנית כללית בלבד. נמצאו בזיליקות בגדלים שונים, בפרופורציות שונות ובעלות מרכיבים שונים. אפילו בספר אליו הפנה הרב קורן נכתב כי 'רוחבן צריך שיהיה לא פחות משליש ולא יותר ממחצית אורכן, אלא אם כן טבע המקום מונע זאת ומחייב שינויים בפרופורציות אלו'. זאת ועוד, הבזיליקות שימשו במקור כמקום המשפט, כך שייתכן שההשוואה אינה לצורת המבנה אלא לייעודו".

ובכן דווקא המשפט האחרון שההשוואה לבזיליקה אינה לצורת המבנה אלא לייעודו, מפתיעה אותי מאוד, כי במסכת עבודה זרה (טז ע"ב) מפורש: "אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, שלוש בסילקאות הן: של מלכי עובדי כוכבים, ושל מרחצאות, ושל אוצרות". ובהמשך מפורש כי יש השלוש שהוזכרו הם להיתר (שמותר לישראל להשתתף בבניין שלהן), ומלבדן יש גם בסיליקה של גרדום, ושל איצטדייא ושל בימה. ומשם כך מוזר מאוד לחשוב שההשוואה בין לשכת הגזית אשר הייעוד שלה מפורש במקומות רבים, לבין הבסיליקה, נועד להבהיר את היעוד של לשכת הגזית כמקום משפט, וזה ממש בגדר תלי תני בדלא תני.²¹ (ואמנם הרב זרם כתב כי הבזיליקאות שמשו במקור כמקום המשפט בעולם הנכרי, אך אין זה מספיק כדי לערוך השוואה "כמין בסיליקה גדולה" לדבר שבזמן המשנה והגמרא שימש גם לצרכים אחרים. ולגופו של עניין, בסיליקוס הוא מלך בלשון רומא, ומכאן לכאורה שהבסיליקאות המקוריות הן בסיליקאות של מלכים).

ולגופו של עניין, אמנם נכון שלא כל הבסיליקאות נבנו במתכונת אחת, אך כאשר לשכת הגזית מתוארת "כמין בסיליקה גדולה", למדנו מכאן שני דברים. האחד הוא שצריך להשוות

21. [תגובת המחבר (א"ז): כמדומני שאין להקשות ממקור זה, שייתכן שנאמר מאה או אפילו מאתיים שנים לאחר המצוטט בגמרא ביומא. כמו כן, בתגובתי ציינתי להשוואה אפשרית נוספת.]

אותה בגודל שלה לבסיליקאות גדולות. והשני הוא, שמן הסתם צורתה הייתה דומה לצורה רגילה של בסיליקי, כי לא מקובל להשוות בניין לבניין אחר, כאשר הבניין האחר הוא בניין יוצא מן הכלל, שבגלל אילוצים יצא מן הפרופורציות הרגילות שלו, כי המשווה בניין לבניין, מתכוון לתת לשומע מושג על הדבר שעליו הוא מדבר.

נמצא כי עצם ההשוואה למבני בסיליקי גדולים, היא דבר הכרחי בביאור הגמרא, ומסתבר שההשוואה היא גם לדבר מה תיקני. אם כי לגופו של עניין ודאי השוואה זו אינה ההשוואה גמורה, שהרי בתיאור הלשכות שבצפון נאמר (מידות ה, ד): "וגג שלושתן שווה", וזו אכן החריגה שהייתה בעניין זה, מן המבנה הרגיל של הבסיליקאות.²²

3. החיל כמושג אדריכלי, ודין השטח שלפנים ממנו

נקודה אחרת שאני מוצא לנכון להתייחס אליה היא דבריו של הרב אורי זרם, שמצא בדברי אודות פתחי בית המוקד את המושג "חיל מקורי", והוא כתב על כך כי מדובר: "על מושג חדש – חיל מקורי וחיל לא מקורי – שלא מצאתי לו לא מקור ולא פשר". וכמדומה שכל מי שקרא את מאמרי במעליו בקודש יד היה צריך לעמוד על פשר הדברים. המונח "חיל" הוא מונח מתחום האדריכלות ולא מתחום ההלכה (כשם שהמושג "חומה" הוא מושג אדריכלי, ולא מושג הלכתי, אם כי יש הלכות התלויות בחומה).

כפי שביארתי במאמרי שם, החיל אינו אלא המערך של המדרגות ומפלס עשר האמות שעל גביו. חיל (שהוא מונח אדריכלי) היה גם במקדש, ושם ניתנה לו הלכה מסוימת, האוסרת על טמא מת ונכרי להיכנס אליו. אולם מובן מאליו שאם קיים איזה מרווח בין הקצה של החיל (קצה המשטח העליון של אותו אלמנט אדריכלי), לבין חומת העזרה, אסור היה להם לטמאי מת ולנכרים להיכנס גם לשם, שהרי אסור להם להיכנס לחיל ("המקורי"), ומובן שאין מקומם פנימה ממנו. ההגדרה המדויקת של השטח הזה היא "לפנים מן החיל", אלא שלשון זו היא לשון ארוכה, ומשום כך התנא במסכת כלים קיצר ואמר: "החיל מקודש ממנו, שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים", והיה צריך לכאורה להאריך ולומר: "החיל [ומה שלפנים ממנו] מקודש ממנו, שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים". אלא שהתנא לא הוצרך להאריך בלשונו כאשר הדברים הם מובנים מאליהם. קשה למצוא מקור להנחה זו, שהרי הקדמונים לא הכירו את בעיית התאמת השטח, לתיאורים שבמקורות השונים. אך פשר יש ויש למושג זה.

22. [תגובת המחבר (א'ז): כאמור, נדמה שאין גודל 'תקני' לבזיליקות. כמו כן, נדמה שאין לדייק מהלשון 'בסיליקי גדולה', שהרי במשנה בבבא בתרא (ו, ד) למשל סתם בית גדול הוגדר כבעל שמונה על עשר אמות (מהרב אלישע וולפסון). ועיקר העיקרים – גם בלי להיכנס לכל הדקדוקים שכאן, במאמרי (עמ' 21) כבר הערתי שגם אם נניח שלשכת הגזית הייתה עצומה בגודלה, אין זה מעלה או מוריד מן המסקנה שהחיל היה מצומצם בגודלו.]

4. איסור כניסת טמאי מת למדרגות החיל

קטע אחר בדבריו שאני מוצא לנכון להתייחס אליו הוא: "הרב קורן כתב כי קדושת החיל מתפשטת גם למדרגות שבעזרתן העפילו לחיל, ולמעשה על כל השטח עד הסורג המקיף. **לקביעה זו אין כל מקור.**²³ מלבד ההכרזה כי 'החיל עשר אמות', לא מצאנו כל התייחסות נוספת של חז"ל. אין אלא לומר, אפוא, כי המדרגות והשטח הפנוי עד הסורג התקדשו בקדושת הר הבית בלבד."

וכבר כתבתי לעיל (פ"ב) כי לדעתי לא נחלק אדם מעולם על כך שהמדרגות הן חלק מן החיל, שהרי במשנה מפורש "לפנים ממנו (=מן הסורג) החיל עשר אמות, ושנים עשרה מעלות היו שם, רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה". ועצם איזכור המדרגות אחרי הקביעה כי "לפנים ממנו החיל" ועצם הקביעה כי המדרגות היו "שם", מאלצות אותנו לומר שטמאי מת אסורים לעלות באותן מעלות.²⁴ אלא שהמפרשים שלא הכירו את דבריו של יוסף בן מתתיהו, יכולים היו לחשוב שהמדרגות תפסו חלק מאותן עשר אמות. אך לאור דבריו של יוסף שכתב שעשר האמות הן משטח בראש המדרגות, בהכרח צריכים אנו לקרוא את המשנה בדרך שונה, ולומר כי כוונת המשנה היא אם כן: "לפנים ממנו החיל [שעיקרו משטח סובב ברוחב] עשר אמות, [ומלבד זאת] שנים עשרה מדרגות היו שם", ובהתאם לכך ברור שטמאי מת אסורים להיכנס לפנים מן הסורג.

למעשה הרב אורי זרם עצמו כתב במפורש (במאמרו הנ"ל בעמ' 15): "אנו יודעים כיום כי הסורג נועד להרחקת המשולחים מן החיל ולפנים". והוא שם הסתמך בין השאר על התיאור שאצל יוסף בן מתתיהו, שהובא לעיל. ובאמת דברים אלו מפורשים בתוספות יו"ט (מידות ב, ג) שכתב על תפקידו של הסורג: "שהוא לתת מקום והבדל בין העובדי כוכבים הנכנסין להתפלל בבית ה' ובין ישראל כאותה ששינונו בפ"ק דכלים [מ"ח] 'החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסין לשם'".

כיו"ב כתב גם בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' צח, שהוסיף להסבר זה וכתב: "ואפשר שמטעם זה פרצו מלכי יון י"ג פרצות בסורג כנגד שבטי ישראל שהיו מבדילים עצמם מהם וכשחזרו וגדרום גזרו כנגדן י"ג השתחויות כי גדר גדול היה להם בו – גם טמאי מת מישראל אינם נכנסים לחיל כדמפורש שם, ולמען יהיו אלה ואלה רחוקים מאדם הנכנסים והיוצאים תמיד הגבילו לטמאים מחיצה לעצמם בין החיל ובין הר הבית שיוכלו להקיף באותו הסובב ולא יפגעו בהם בטהורים מדי עברם".

23. [תגובת המחבר (א"ז): כוונתי שאין כל מקור ראשוני לקביעה שהמדרגות הצמודות לחיל מבחוז, ושבאמצעותן העפילו אליו, התקדשו בקדושתו. למעשה, אף מקור משני אין לכך.]

24. [תגובת המחבר (א"ז): כאמור, אין זה ברור כל כך, ובכל אופן מדובר על המדרגות המזרחיות בלבד.]

ועיין במאמרי במעלין בקודש יד עמ' 15 שם הבאתי את דברי רש"י בפסחים (סד ע"ב ד"ה בחיל) שכתב אודות כת שנייה שישבה בחיל (בערב פסח שחל בשבת): "לפני הסורג הוא בין הסורג לחומת עזרת נשים, בתחלת עליית ההר". אלא שרש"י לא כתב שזו הייתה מטרת החיל. ושם הבאתי גם את דברי רש"י ביומא טז ע"א ד"ה לפנים, שכתב: "מאותו סורג היה מקום פנוי עשר אמות והוא נקרא חיל". אך קשה לי להאמין שיש מי שסובר שכוונת רש"י היא שרק "במקרה" הייתה גדר (סורג) בקצה החיצוני של תחום החיל, מבלי שהדבר אכן נועד להגביל את כניסת הטמאים והנכרים מלהיכנס פנימה ממחיצתם.

(ומדברי רש"י שכתב שהסורג הוא בתחילת עליית ההר נראה כי שתיים עשרה המעלות היו בצד החיצוני של החיל, בסמוך לסורג, וארבע האמות הפנויות היו בראשו. וזה מתאים לקביעה העיקרית שלי שהמונח "חיל" הוא מונח אדריכלי המתאר סוללה למרגלות חומה. ודברי רש"י הם שללא כפי התפא"י במידות ב, ג, שהניח שארבע האמות הפנויות היו בין הסורג למדרגות).

ואמנם נכון הוא (כפי שצוין לעיל בהע' 2) שלדעת הרא"ש הסורג שימש להיתר טלטול בשבת, ושם בהערה גם התבאר כי לשיטת הרמב"ם שהחיל הוא חומה בגובה עשר אמות, לא ברור מה תפקידו של הסורג. (וכבר עמד עמד על כך התו"ט שלמעשה תמה על דברי הרא"ש בנוגע לטעם שנתן לעצם קיומו של הסורג, אך כתב שגם לשיטת הרמב"ם טעם קיומו של הסורג אינו קשור לאיסור כניסת טמאי מתים ונכרים פנימה ממחיצה זו). אך מובן שגם אם יש בזה מחלוקת, אי אפשר לומר על אודות הקביעה שאסור לטמאי מתים להיכנס פנימה מן הסורג כי: "לקביעה זו אין כל מקור"²⁵.

ולא עוד אלא שבהתאם לעקרונות שעל פיהם דנתי בנושא, נראים הדברים שאילו ראה הרא"ש את דברי יוסף בן מתתיהו שדיבר על אסטילאות שהיו נצבות על גבי הסורג, ובהן אזהרה לנכרים שלא להיכנס פנימה (ואילו ראה גם את הממצא הארכיאולוגי הקשור לזה), היה חוזר בו מדבריו, וקובע כי זו אכן הייתה מטרת הסורג.

וכמדומה שהקביעה המוחלטת של הרב אורי זרם שהחיל אינו אלא משטח של עשר אמות, וההשוואה לדברי יוסף, הביאה אותו למסקנה הפוכה, והיא שאילו ראה רש"י את דברי יוסף בן מתתיהו, על פיהם היה הסורג בתחתית המדרגות שהיו מחוץ לעשר האמות של המשטח העליון, היה חוזר בו ומודה לשיטת הרא"ש. וכי רק בזכות קביעתו שבמסכת

25. [תגובת המחבר (א"ז): כאמור, כוונתי לקביעה שהמדרגות החיצוניות לחיל, שבאמצעותן העפילו אליו, התקדשו בקדושתו. המחלוקת שבה עוסק הרב קורן היא מחלוקת בין מקורות משניים בדבר ייעודו של החיל (כאשר כל שיטה יכולה לקבל הן את האפשרות שהסורג היה צמוד לחיל הן את האפשרות שהיה סמוך לחיל בלבד). ולא קרב זה אל זה. אכן יש סבירות מסוימת שהמדרגות המזרחיות עמדו בתוך רוחב החיל, וממילא גם הן התקדשו. אך כמובן שלא נגזרת מכך הקביעה שהמדרגות בצפון ובדרום – שלא נכללו ברוחב החיל – התקדשו אף הן.]

יומא שהסורג הוא בקצה של עשר האמות יכול היה לתת לו תפקיד של גבול החיל. אך דומני שפשטות הדברים היא הפוכה.

ואמנם לגופו של דבר, אין חולק על כך שמדבריו של יוסף עולה שתפקידו של הסורג והאסטילאות שעל גביו קשור להרחקת הנכרים, וכפי שכתב הרב אורי זרם בעצמו כפי שצוין לעיל: "אנו יודעים כיום כי הסורג נועד להרחקת המשולחים מן החיל ולפנים", כמדומה שלדעתו של הרב אורי זרם אמנם הסורג נועד להרחקה זו, אך אין זה מחייב שהחיל מתחיל מייד מן הצד הפנימי של הסורג. ובעיני אלו דברי תימה^{26,27}.

26. [תגובת המחבר (א"ז): בראשית הערותיי יישבתי תמיהה זו, שלטעמי כלל אינה תמוהה מלכתחילה].
27. ראיתי מי שביקש לטעון שהסורג הוא אמנם לא הגבול של התחום המקודש של החיל, אשר לטמאי מת אסור להיכנס לתוכו, ואשר גודלו אינו אלא עשר אמות. אך את הנכרים הרחיקו יותר, ולהם היה אסור לעבור אפילו את גבול הסורג. ואלו ודאי דברי תימה. ומלבד היותם סותרים את פשטות המשנה, יש לציין את דברי יוסף בן מתתיהו בספרו קדמוניות היהודים ספר שנים-עשר פרק ג סעיף ד (פיסקא 145) שם כתב כי אנטיוכוס השלישי ("הגדול") הוציא פקודה אשר תוכנה הוא: "אסור לכל בן עם אחר להיכנס לתחום בית המקדש, דבר האסור [אף] ליהודים, חוץ מאנשים שדבר זה מנהג הוא בידם לאחר שהתקדשו לפי תורת אבותיהם".

מדיני 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'

א. פתיחה

ב. 'וכן תעשו - לדורות': שינויים על פי נבואה

ג. הגדרת החלקים של המקדש שאליהם מתייחס דין 'הכל בכתב'

ד. שינוי בעובי הכתלים, ומיעוט באוויר ההיכל וקודש הקודשים

ה. רצפת העזרה

ו. סוג ההוספה שנאסרה

ז. שינוי והוספה על מידות המזבח ושאר כלי המקדש

ח. הדין בדיעבד, לאחר שנעשה שינוי ממידות המקדש

א. פתיחה

בכמה מקומות בגמרא,¹ מבואר שאסור להוסיף ולשנות ממידות המקדש, משום שנאמר בדברי דוד המלך לשלמה בנו (דהי"א כח, יט): 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', כלומר, יש לבנות את המקדש דווקא במידות שבהן השכיל ה' להורות על נביאו לבנותו, ובהן נכתבה תכניתו. דין זה הובא להלכה בדברי הראשונים והאחרונים.²

במאמר זה יתבארו גדרי איסור זה, על ידי איסוף דינים רבים לפונדק אחד: מקרים ומצבים שבהם חל האיסור, וכאלה שבהם אינו חל, ומאלה ומאלה תסתיים שמעתתא.

נקדים ונאמר: אף שמקור דין 'הכל בכתב' הוא בפסוק שקדם לבניין בית ראשון, מדברי חז"ל בגמרות הנ"ל מתבאר שדין זה חל גם בבית שני. כהמשך לכך, נקטו הגרי"ז (חידושים סי' קפט) ואחרונים נוספים, שדין זה יחול גם בבית שלישי, שייבנה במהרה בימינו.

1. עירובין קד ע"א, סוכה נא ע"ב, זבחים לג ע"א, חולין פג ע"ב.

2. [הערות המערכת: נושא זה נידון בשנים האחרונות בגליונות שונים של 'מעלין בקודש', וכן בכתבי עת נוספים. להלן פירוט מאמרים מרכזיים בנושא: הרב ישראל אריאל, שינויים במקדש ובכליו במהלך הדורות, מעלין בקודש יב (אלול תשס"ו) עמ' 103-119; הרב איתי אליצור, האמנם "הכל בכתב"? מעלין בקודש כא (אדר ב' תשע"א) עמ' 61-69; הרב צבי שלוח, אכן "הכל בכתב", שם כב (אלול תשע"א) עמ' 199-205; הרב בנימין לנדאו, האם מותר לעשות שינויים במבנה בית המקדש, אמונת עתיך 100 (תמוז תשע"ג) עמ' 171-182; הרב עמיחי כנרתי, דין "הכל בכתב" לגבי הגוזזטראות שעשו בשמחת בית השואבה, האוצר לב (אלול תשע"ט) עמ' קסו-קעב.]

ב. 'זכן תעשו' - לדורות': שינויים על פי נבואה

יסוד גדול כתב החת"ס³, שמצוות בניין בית המקדש וכליו, מעיקרה ניתנה על תנאי שיחולו בה שינויים על פי מראה נבואה, והוא שנאמר בגמרא (סנהדרין טז ע"ב): "ככל אשר אני מראה אותך וכן תעשו" - לדורות", כלומר, על פי מראות נבואה שיימסרו לנביאי הדורות, ומכאן הותר לשנות מה שבכתב עליו השכיל, ובכלל זה השינוי בגודל המזבח ששינה שלמה המלך ע"ה. לעומת זאת, במה שלא הראה ה' שינוי לנביאי הדורות, צריכים לעשותם על פי התבנית הראשונה שהראה ה' למשה רבינו בהר⁴. ועוד כתב החת"ס שמכיוון שכך נמסרה ההלכה, אין בזה משום חידוש דבר הלכה, שנביא אינו מוסמך לו.

בדומה לכך, כתב בשו"ת דובב מישרים⁵ שבמקום שיש הלכה למשה מסיני המצריכה שינוי או הוספה על מבנה המקדש, אין להקשות מהכל בכתב, והסביר בכך את בניית הבימה למעמד ההקהל. כעין זה העירני ידידי הרב יצחק גרוסמן הי"ו, שיש לומר שהאצטבאות המוזכרות בגמרא, שעליהן הלכו הכוהנים, לא היו הוספה משום שהוספתן התבססה על הלכה למשה מסיני⁶.

3. יו"ד סי' רלו. וכ"כ בספרו תורת משה (שמות כה, ט).

4. וכן נראה שלמד התפארת ישראל (יכין, מסכת מידות פרק ג). ועי' דברי דוד (שמות שם) ופנים יפות (שמות שם). ועי' באור החיים (שמות שם), שכיוון שכל מעשה הבניין נעשה על פי נביא, נחשב הדבר כמפורש בתורה, ולא נאמר "זכן תעשו" אלא על הדברים שלא נתפרש בתורה היפוכם. ושוב מצאתי מציאה גדולה בזה, והוא מה שכתב בשו"ת רדב"ז (ו, ב'רפט) וז"ל: "שאלת על מה שכתב רש"י בפרשת יתרו על פסוק לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב בא להזהיר שלא יוסיף על שנים שאם עשאים ד' הרי הם לפני כאלהי זהב וקשיא לך והלא שלמה הוסיף שנים בתוך הדבור כמו שמבואר בכתובים. תשובה. זו אינה לרש"י ז"ל, אלא היא שנויה במכילתא. וצריך שתדע שכל מה שעשה שלמה, על פי הנבואה עשה, כמו שמסר לו דוד אביו, הכל בכתב מיד ה' עליו השכיל כל מלאכת התבנית, כאשר מצינו שעשה מזבחות אחרים ומנורות ושלחנות וכלים אחרים, ולא עשה ארון אחר, ועשה שני כרובים אחרים גבוהים עשר אמות, והיו כנפיהם גבוהים על הארץ ועל הכרובים שעשה משה, כמבואר בכתובים. ומעתה כיון שעל פי הדיבור עשה אותם, ע"כ יש לנו לומר כי מה שאמר הכתוב 'לא תעשון אתי אלהי זהב', שלא יעשנה ארבעה על הארון ממש, שיהיו שנים מקצה מזה ושנים מקצה מזה. והיינו שהוצרך הכתוב לבאר: 'כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה'. ועל זה הזהיר הכתוב: 'לא תעשון אתי אלהי זהב', אבל לא הזהיר שלא יעשו כרובים אחרים, שלא יצאו מן הארון אלא עומדים על רגליהם; שאותם שעשה משה היה מקשה אחת מן הכפורת, ואיברא שלא היו רשאים להוסיף על הכלים שעשה משה אלא על פי הנבואה כדכתיבנא."

5. ח"א סי' נב. וז"ל: "ולדעת הט"ז באו"ח סי' תרס"ח [סק"א] דמצות בימה היא הלכה למשה מסיני, לא כדעת השיירי קרבן הנ"ל, א"כ בודאי לא קשה קושית כת"ה, כיון דהיה הלכה למשה מסיני לעשות בימה, לא הוי בכלל מוסיף אבנין, כיון דהיה ההלכה למשה מסיני להוסיף, ורק שבש"ס סוכה פריך, כיון דלא ידע הש"ס בהו"א דקרא אשכחו, וז"ב."

6. ומצאתי בהערות הגר"ש אלישיב (פסחים סה ע"ב) שכתב: "דמסגי אצטבי. וצ"ל דהאיצטבאות הנ"ל הלמ"מ, דהא כתי' הכל בכתב עלי השכיל, דא"א להוסיף על העזרה. וחידוש הוא דהא לפ"ז היה שורה

עוד מצאנו בהערות הגרי"ש אלישיב,⁷ שכתב שהיה לשלמה ציווי מאת ה' לנטוע מיני מגדים של זהב במקדש, ולכן לא היה בזה משום הכל בכתב.

ג. הגדרת החלקים של המקדש שאליהם מתייחס דין 'הכל בכתב'

במשנה (שבועות יד, א) נאמר שאין מוסיפים על העיר והעזרות אלא בבית דין של שבעים ואחד, ולכאורה מכך שלא דנו אלא על הסמכות הנדרשת להוספה זו, משמע שאין בעצם ההוספה איסור מדין 'הכל בכתב'. ערוה"ש העתיד⁸ כתב שהסיבה שנזכרו דווקא העיר והעזרות, ולא האולם וההיכל, היא שעל האולם ועל ההיכל אין להוסיף, מדין 'הכל בכתב'. מדבריו נראה שהעיר והעזרות אינן בכלל דין זה.

אמנם יש להעיר, שמדברי התוס' (זבחים לג ע"א ד"ה וליעבד) נראה שגם הוספה על העיר והעזרות, או לפחות העזרות, כלולה בדין הכל בכתב, שכן כתבו:

והא דמוסיפים על העיר ועל העזרות, היינו היכא דאיכא למימר קרא אשכחו ודרוש, כי ההיא דסוכה (נא ע"ב⁹).

כעין זה כתב הגר"מ פיינשטיין, שהאיסור להוסיף בהר הבית מצד הכל בכתב מיד ה', מתייחס להוספה מעזרת נשים ופנימה, אך לא מחוץ לעזרת נשים: בחיל ושאר הר הבית.¹⁰ בדומה

של איצטבאות בעזרה, ובמתני' תמיד לא נזכר מזה, ועוד נתחדש בסוגיין דהיה צריך לקפוץ על האיצטבאות, משום דשבח הוא לבני אהרן וכו'.

7. יומא כא ע"ב, יעו"ש שהאריך בזה. וכ"כ נמי במסכת חולין (צ ע"ב).

8. הל' בית המקדש יג, א. אמנם בהמשך דבריו (שם, ג) העלה אפשרות לומר שגם על ההיכל ניתן להוסיף אם רצו, והסיבה שהדבר לא הוזכר במשנה בשבועות היא "שאינן שם הילוך [אלא] רק לכהן, בקטרת ומנרה ולחם הפנים, [ולכן] אין צורך להוסיף, אבל אם רצו מוסיפין".

[הערת עורך (ה"ד): יעוין עוד במה שכתבתי בזה בספר לקראת מקדש (עמ' עב-עו), בעניין הוספה על גובה ההיכל, לדעת הרמב"ם ולדעת רש"י].

9. לשון הגמרא שם (בנוגע לגזוזטאות של שמחת בית השואבה): "היכי עביד הכי? והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל! אמר רב: קרא אשכחו ודרוש".

10. כ"כ הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח א, לט), דלכאורה קשה לפי הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה הלכה ט' דאף בעזרת נשים אסור לעשות בנין של עץ, וכן ס"ל להראב"ד בסוף פ"ז מהל' ע"ז, שהרי כתב על בימה של עץ שעשו למלך בעזרת נשים כמפורש בסוטה (דף מא) שהי' מותר מחמת שלשעתה היתה, וכן הביא הראב"ד בפירושו לתמיד פ"א (דף כז) בשם תוס' צרפת בשם הר" אלחנן בה"ר יצחק ור' יצחק אביו, וא"כ איך עשו סורג שהיה מעץ וכדכתב כאן רש"י, ובשלמא לתירוץ הראב"ד בפירושו לתמיד שרק אוהל שהוא דומיא דנטיעה אסור אתי שפיר כאן, אבל לתוס' צרפת ולהראב"ד בהלכות ע"ז ולהרמב"ם הנ"ל קשה. וצריך לומר שרק עזרת נשים חמורה לאיסור עץ, אבל לא החיל ושאר הר הבית. ולפי"ז יש גם ליישב הא דכתב הרא"ש בפירושו למידות (פ"ב ה"ג) והובא בכסף משנה פ"ה מהל' בית הבחירה (ה"ג) שהוצרכו לעשות סורג כדי להתיר טלטול בשבת, משום שהיקף הר הבית לא מהני דהוי הוקף ולבסוף פתח עיין שם. וקשה מהא דבסוכה (נא ע"ב) מקשינן

לכך, יש מי שכתב, שרק מה שמקודש בקדושת הבית כלול באיסור, ולא מחילות, שהן חול ולא נתקדשו כלל.¹¹

ד. שינוי בעובי הכתלים, ומיעוט באוויר ההיכל וקודש הקודשים

במקדש דוד (קדשים א, ה) הוכיח שאין להוסיף על עובי הכתלים מדין 'הכל בכתב', שהרי בגמרא נאמר שחיפו את ההיכל כולו בטבלאות של זהב, שהגיעו למקדש כתוצאה מהקדשת עורות קדשים; ואף שחיפו את ההיכל בזהב, לא קבעו את הזהב על ההיכל אלא הניחוהו ברגלים על גבי מעלה בהר הבית. וביאר המקדש-דוד:

ויש לומר דמשום הכי לא קבעום ולא ביטלום לגבי כותל, דאם כן היה מוסיף על עובי הכתלים, ואף אי נימא דמדת עובי הכתלים אינו מעכב, מכל מקום לכתחילה ודאי אסור כן, דמוסיף אבנין, וכתביב 'הכל בכתב' כו', וכמו אמה טרקסין דלא היה אפשר בבית שני להוסיף על עוביו, כדאמרינן בפרק קמא דבבא בתרא (ג ע"א), והתם אין הטעם דממעט באויר ההיכל או בית קודש הקדשים, דזה לא איכפת לן, כמו שכתבו התוס' ישנים, אלא דאין להוסיף על עובי הכתלים דהרי מוסיף אבנין.

אמנם, באילת השחר (ב"ב ג ע"ב) העיר על דבריו, שמהשטמ"ק בשם הרא"ש נראה שיש קפידא גם על מיעוט מאוויר ההיכל, ולא רק על שינוי בעובי הכתלים.

על הגזוזטרא שעשו בעזרת נשים היכי עביד הכי והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, וא"כ גם כאן יקשה איך עשו סורג להתיר טלטול דהוי רק איסור דרבנן. אך להנ"ל אתי שפיר, דהאיסור להוסיף בהר הבית מצד הכל בכתב מיד ד' הוא רק בעזרת נשים, אך לא בחיל ושאר הר הבית, וכמו דמותר לעשות שם בנין של עץ וכנ"ל, עיין שם.

ושוב מצאתי לדבריו חבר, הלא הוא רבנו הערוך השולחן העתידי (הל' בית המקדש ב, ט) שכתב: "זוה שכתב ובונין בה בתים לצרכי המקדש ונקרא כל בית לשכה, בוודאי כוונתו על הלשכות שנחשבו בפ"ב דמדות, והרמב"ם חשבן לקמן בפ"ה. ויראה לכאורא שאין להוסיף בניינים שלא נחשבו במשנה, אבל מצאתי מי שכתב שהיו הרבה בתים והרבה לשכות נוספות על האמור במשנה, שהיה בהכרח למשמשו הבית, כי אותן שבמשנה לא יספיקו, וחשב עד עוד שלשים לשכות הכרחיות (תוי"ט שם רפ"ב בשם שה"ג). ולפ"ז צ"ל דהלשכות אינן בכלל הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל, אלא שבנאום לפי הצורך. אבל לא נראה, שהרי אפילו על בליטת גזוזטראות פרכינן בסוכה (נא ע"ב) והכתיב הכל בכתב ע"ש, וכ"ש על בניינים גמורים. ומ"מ יש לחלק ולומר, דוודאי בהעזרה היה הכל בכתב וגו', אבל בהר הבית מחוץ לעזרה אין להקפיד והלשכות הנוספות היו כולם בהר הבית. ומ"מ צ"ע עד יבא מורה צדק".

11. כ"כ בס' בית המלך (בוים, הל' יסודי התורה ו, ז). עיי"ש.

עוד דן באילת השחר (שם), איך היה מותר לעשות שתי פרוכות מספק היכן נגמרת קדושת ההיכל ומתחילה קדושת קודש הקדשים, והרי נמצא שאחת מהפרוכות המיותרת היא או באמצע הקדשי קדשים או באמצע ההיכל, ויש בזה משום הכל בכתב.

וכתב לתרץ, שכיון שבבית ראשון היה רוחב המחיצה אמה, היה בזה גילוי שכל המקום הזה מותר להיות מחיצה, ולכן הותרה גם עשיית שתי מחיצות, כל שאין בכך חריגה מאותה אמה שנקבעה והותרה להיות מחיצה.

ה. רצפת העזרה

רצפת העזרה היא חלק מהמקדש, ולכאורה, דין הכל בכתב מתייחס גם אליה. עם זאת, מצאנו (ירושלמי סוטה פ"ט ה"א ועוד) שיוחנן כוהן גדול תיקן להוסיף טבעות מחוברות לרצפת העזרה, על מנת להקל על שחיטת הבהמות.

העזרת-כהנים¹² כתב שאין בהוספת הטבעות בעזרה עבירה על דין 'הכל בכתב', שכן משום שראה יוחנן את גודל הקלקול, שהיה חשש למום וטריפות, לכן היה לו צידוק להוסיף על הבניין. ועוד כתב, שרק בבניין חדר או מחיצה נאמר דין הכל בכתב, ולא בהוספת טבעות על הרצפה.

בחידושי הגר"ח מבריסק (בית הבחירה א, י), כתב לחדש שאם נאמר שרצפה עליונה לבד היא שהתקדשה, אם כן בנעקרה האבן נפסלה כל העזרה, שכיון שבאותו מקום שנעקרה האבן חסרה קדושת מקדש, אם כן ממילא חסרה מידת המקדש, והמקדש צריך להיות כולו בקדושתו, ואם לא כך, נפסל.

ו. סוג ההוספה שנאסרה

דעת היראים (סי' שעו),¹³ שכל האיסור להוסיף על הנכתב הוא רק בהוספה על המחובר, אך הוספה שאינה מחוברת לקרקע מותרת.¹⁴

12. מדות ג, ה ד"ה הנה לכאור'. וציין שם נמי לעיין במה שכתב היד דוד (סוכה נא ע"ב): "הקשה בספר בני חיי, דבסוף פרק עגלה ערופה (סוטה מח ע"א), קאמר דהיו עושים טבעות, ואיך היו רשאים להוסיף. ונראה דדווקא בכותלים שייך בנין, אבל בקרקע לא שייך בנין ולא הוספה, והטבעות היו קבועים בקרקע. מיהו יש לפקפק דאדרבה קדושת הרצפה יתירה, ועיין זבחים דף כד (ע"א), ובשבת דף יט ע"ב ובמהרש"ל שם. וצ"ל דטבעות לא מיקרי הוספה, כמו שכתב בבני חיי". ע"כ. ולכל זה העירני ידידי המופלג הרב יצחק גרוסמן ה"ו, מבחירי האברכים שע"י בית מדרשנו.

13. וכך ביאר היראים את ההיתר המוזכר במשנה (תמיד כח ע"ב), לעשות אכסדראות קבועות של בניין בעזרה.

14. כעין זה כתב מדנפשיה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' קב). בספר אמר יוסף (הל' בית הבחירה א, ט) כתב להעיר על כך: "ודבריו תמוהים, דא"כ מאי פריך בפרק החליל דף נא ע"ב, על הא דאמר ר'

בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' נב),¹⁵ הקשה השואל מהבימה של עץ שהיו עושים למלך בעזרה, לישיבה עליה בזמן קריאת פרשת הקהל, והרי אסור להוסיף על הבניין. ותירץ, שלא היה בדבר איסור משום שהבמה לא נעשתה אלא רק לשעתה, ולא לקביעות. וזאת בשונה מהזיזים שעליהם היו הגזוזטראות של שמחת בית השואבה, 'שהיו בנין קבע שישאר כך תמיד', ולכן הגמרא ראתה בהם הוספה על הבניין.

בתשובתו של בעל הדובב מישרים, האריך לדון בדבריו, ובין היתר הקשה שאם אין איסור בבניין לשעה, מדוע הקשתה הגמרא על הוספת הגזוזטראות שבעזרת נשים, בשמחת בית השואבה. ותירץ שהוספה זו נחשבה לקבועה בגלל המצווה שהייתה בה, וזאת בשונה מהבימה של המלך, שאין מצווה מובהקת בבנייתה.¹⁶

הסבר אחר להיתר להוסיף גזוזטראות, כתב המהרש"א (סוכה נא ע"ב): "כל שהתיקון אינו לצורך עבודת המקדש אלא להפריש מאיסור דערווה, אין זה בכלל הכל בכתב מיד ה'".¹⁷

אלעזר חלקה היתה בראשונה והקיפונה גזוזטרא, ופריך דהיכי עביד הכי, והכתיב הכל בכתב ה' וכו'. ולדברי הרב, דכל שאינו בנין מחובר ברצפה ליכא משום הוספת הבנין, הרי הגזוזטראות לא היו מחוברים ברצפה, אלא זיזין בולטין מן הכותל, ועליו היו מניחין בכל שנה הגזוזטראות וכמ"ש רש"י ז"ל".

[הערת עורך (ה"ד): שמא יש ליישב שהגזוזטראות לא רק הונחו על הזיזים, אלא גם חוברו בחוזקה, באופן שבשבת היו מתחייבים עליו משום בונה או מכה בפטיש, ולכן נחשב הדבר להוספה על הבניין המחובר. ויעוין עוד בחוט שני (קרליץ; חוה"מ עמ' רמד) ובתורת החיים (חוה"מ עמ' רעא-רעב), בנוגע לטיב חוזק החיבור של גזוזטראות אלו.]

15. וכ"כ נמי בשו"ת דברי מלכיאל הנ"ל. וע"ע במש"כ בזה בהערות הגרי"ש אלישיב (סוכה נא ע"ב).
16. "ואי דקשיא קושיא מאי פריך הא מוסיף אבנין כיון דעומד לסתור כקושיא הנ"ל, י"ל כיון דמבואר שם במתני' דהוי מתקנין בזה תיקון גדול, וא"כ היה הדבר לצורך מצוה וע"כ המצוה משוי לה כבנין קבע. [וצע"ק מהמרדכי (שבת סי' שי"א) המובא בט"ז או"ח סי' שט"ו אות א' עי"ש], ועי' ברש"י סוכה דף ל"א [ע"א] ד"ה מפני תקנת מריש, דמצוה משוי לי' כל שבעה כבנין קבע, ומשום הכי שפיר מדויק, דמקודם הקדים הש"ס מאי תקון גדול היה, ומשמפרש התיקון ממילא שפיר פריך היכי עביד הכי, כיון דהיה לצורך מצוה א"כ הוי כבנין קבע וקא מוסיף אבנין, ומשני משום דקרא אשכחו עי"ש, משא"כ בימה דהקהל דאינה מצוה ולא היו עושין רק לכבוד המלך. ועיין בשירי קרבן על הירושלמי מגילה פ"א ה"ד [ד"ה מפני התקיעה] שכתב כן דתקנת בימה לא הוי מצוה, וכיון דאינה מצוה והיה רק לשעה לא חשיב בנין כיון דעומד לסתור, משום הכי לא פריך הא מוסיף אבנין, כנ"ל".
17. המהרש"א כתב זאת לגבי מה שעשו את הגזוזטרא, והלא הכל בכתב: "קרא אשכחו ודרש. פירש רש"י, שלא יבואו לידי קלקול. ולפי שזה התיקון לא היה צורך עבודת המקדש, אלא לאפרושי מאיסורא דערווה, לא הוה בכלל הכל בכתב מיד ה' וגו'. וק"ל".

[הערת עורך (ה"ד): בנוגע לדברי המהרש"א, יעוין עוד במאמרו של הרב עמיחי כנרתי, האוצר לב עמ' קסז הערה ז וסביבתה.]

וראיתי בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' קב) שהביא לדבריו וכתב: "אבל תירוצו צ"ע, מנ"ל דשרי להוסיף בבנין. הו"ל לתקן שלא יבואו נשים כלל לשמחת בית השואבה". והמשיך וכתב שבלאו הכי

יש שכתב דמה שעשו כליא עורב, הדבר מותר משום שההוספה צדדית ואינה בגוף הבנין.¹⁸

ז. שינוי והוספה על מידות המזבח ושאר כלי המקדש

באנציקלופדיה תלמודית (ערך כלי המקדש, הע' 397-398) נכתב בשם ראשונים ואחרונים רבים,¹⁹ שכשם שתבנית מבנה המקדש נמסרה לדוד בנבואה, כך נמסרה לו גם תבנית מזבח החיצון ושאר כלי המקדש, שאף הם חלק מתבנית המקדש.

ואכן, כתבו התוספות דגמירי שלא לעשות יסוד למזרחית דרומית משום הכל בכתב.²⁰ כעין זה כתב במקדש דוד,²¹ שכניסת היסוד, הסובב והקרן, צריכות להיות אמה ולא יותר, שכן שיעורן היה אמה מאז ומעולם: במזבח של משה, בבית ראשון, ואף בבית שני, אחר שהוסיפו בני הגולה על מידות המזבח.

והנה, בדברי הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, א'קמ, א) הובאו כמה שאלות שנשאל הראב"ה, ובאחת מהן הועלתה על ידי השואל הבנה שלפיה מותר להוסיף על המזבח עד אורך ורוחב שישים אמה, ורק לפחות ממידתו המינימלית אסור משום 'הכל בכתב'. כעין זה עולה מדברי הרא"ש.²² אמנם, בספר אמר יוסף²³ הקשה על כך, שאם ניתן להוסיף עד שישים אמה, שוב לא מובן מדוע פטרו קדשים מכיסוי הדם, ומה ההבדל בין ההוספה שבליבון המזבח להוספה שבכיסוי הדם, ויעוין שם שהאריך בזה.

בעמק ברכה (ניסוח המים, א) כתב דאין בספלים של המזבח משום ביטול ריבועו, שכן היא צורת המזבח.

עוד כתב הריטב"א (חולין פג ע"ב) בנוגע למזבח:

וא"ת הא אמרינן בפרק קדשי קדשים (זבחים סא, ב) שכשעלו בני הגולה הוסיפו במזבח ארבע אמות מן הדרום. י"ל דהא מפרש התם דקרא אשכחו ודרושו, מה

-
- קשה, כיצד לא יצרו הפרדה משמעותית יותר בין עזרת נשים שבה היו נשים במהלך השנה ובין עזרת ישראל שאליה נכנסו ישראלים דרך עזרת נשים, יעו"ש. ועיין עוד באגרות משה (או"ח א, לט), מה שפלפל והאריך בדברי המהרש"א. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ז, יב).
18. כ"כ בהערות הגרי"ש אלישיב (שבת צ ע"א), וצ"ע שם דעי' במו"ק (ט ע"א), דס"ל לגמ' דכליא עורב אינו מגוף בנין ביהמ"ק, ומ"מ הוי צורך הבנין. וראה נמי בחידושי הגרי"ז (מנחות קז ע"א).
19. מדרש הגדול (שמות כה, ט), המיוחס לרש"י (דהי"א כח, יט), רש"י (ערכין י ע"ב ד"ה אל), רמב"ן (שמות כה, כט), רבינו בחיי (בראשית כז מו), ר"ב זולטי (בקובץ קול תורה, טבת תשכ"ח), ועוד.
20. כ"כ התוס' (יומא יב ע"א ד"ה ירושלים).
21. כן מבואר במקדש דוד (קדשים א, ד).
22. בפירושו למסכת מידות (ג, ד), שכתב בנוגע לליבון המזבח בסיד פעמיים בשנה, שאין בזה הוספה על הבנין משום שעד שישים אמה מותר להוסיף. כעין זה כתבו בפסקי תוספות (מידות אות טז).
23. לרבי יוסף ב"ר דוד אלקלעי מחכמי ירושלים (הלכות בית הבחירה א, ט).

בית ששים אף מזבח ששים, ועוד, דהתם בתחלת בנינו והכא כשהיה במזבח כל שיעורו.

היה מקום לומר שכוונתו בסוף דבריו להתיר כל שינוי ממידות המזבח כשהדבר נעשה 'בתחלת בנינו'. ואולם, נראה יותר שאין כוונתו לכך, אלא דווקא כשאין במזבח 'כל שיעורו', וכפי שממשיך והולך. אם כן, דברי הריטב"א מצטרפים לדברי השואל בראבי"ה הנ"ל. בציץ אליעזר (חי"ז סי' לד) כתב שלא יכלו לסוך את המזבח בדם סלמנדרא למניעת חדירת אש, מדין הכל בכתב.²⁴

ח. הדין בדיעבד, לאחר שנעשה שינוי ממידות המקדש

יש לברר מה הדין בדיעבד, כשנעשה שינוי ממידות המקדש: האם שינוי כזה מעכב ופוסל את מה שנבנה, או שהאיסור לשנות לא נאמר אלא לכתחילה, ועכ"פ לא נאמר לפסול בדיעבד עבודה שנעבדה במקדש שנעשה בו שינוי.

יש אחרונים שכתבו שדין הכל בכתב אינו אלא לכתחילה.²⁵ עם זאת, לכאורה בתוס' (זבחים סב ע"א ד"ה מדת) מבואר בהדיא שהוא לעיכובא. ויש שנקט שדין הכל בכתב לא נאמר אלא לעניין דיני המקדש וכליו מהל' בית הבחירה, אבל לעניין דיני מעשה הקרבנות להכשר העבודה, ודאי אין הכל בכתב מעכב.²⁶

24. ובכך תירץ את הקושיה על הגמרא בסוף חגיגה שנאמר בה שאין האור שולטת במזבח הזהב, שהקשו האחרונים, שמא סכו עליו מדם סלמנדרא ולכן לא שלטה בו האש, ותירץ שהדבר אסור משום הכל בכתב. ויעוין שם עוד שהאריך בזה מכמה היבטים.

25. ראיתי באבן האזל (ביאת המקדש ה, יט) שכתב: "דהא דכתיב הכל בכתב, אינו מעכב בדיעבד, ואינו אלא דין לכתחלה איך לעשות המזבח. וממילא אם חסרה אבן בעזרה, גם כן אינו מעכב". וכן ראיתי מציינים שהאבי עזרי (הל' בית הבחירה א, י) כתב כעין זה.

26. כן הובא בחידושי הגרי"ד (סי' לב), עי"ש.

ההשלכות ההלכתיות של גניזת ארון הברית

א. השיטות העיקריות בשאלת מקום הארון

1. האם הארון גלה לבבל?

2. יאשיהו גזז את הארון

3. מיקום הארון הגנוז

ב. השמטת עשיית הארון בספר המצוות לרמב"ם

1. שיטת הרמב"ן

2. תשובות ה'מגילת אסתר' להשגות הרמב"ן

3. קושיות ה'מנחת חינוך' על ה'מגילת אסתר'

4. הארון יתגלה לעתיד לבוא

ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בקדושת מקום המקדש

1. שיטת הרמב"ם: הארון הגנוז מביא לקדושת מקום המקדש

2. שיטת הראב"ד

3. הסוד של הראב"ד

ד. סיכום ומסקנות

1. האם יש מצות עשה לדורות לבנות ארון?

2. האם קדושת בית המקדש תלויה בארון הברית?

לגניזת ארון הברית השלכות רוחניות והלכתיות רבות. במאמר זה לא נדון בהשלכות הרוחניות,¹ אלא בחלק מההשלכות ההלכתיות.² נעסוק בשאלות: 1. האם יש מצוות עשה לדורות לבנות ארון? 2. האם בית המקדש עומד בקדושתו? לפני שנתחיל לעיין בהשלכות ההלכתיות, נסקור בקצרה את השיטות העיקריות בשאלה האם הארון נגנז במקומו או במקום אחר, או נלקח לבבל.

א. השיטות העיקריות בשאלת מקום הארון

1. האם הארון גלה לבבל?

חז"ל נחלקו בשאלה האם הארון גלה לבבל או נגנז (יומא נג ע"ב ועוד). יש שכתבו שהשיטה שהארון גלה לבבל אינה חולקת על השיטה שהארון נגנז על ידי יאשיהו: להבנתם, בתקופה

1. בע"ה אדון בהן במאמר נפרד.

2. השלכות הלכתיות נוספות הן: 1. האם הימצאותו של הארון מעכבת את עבודת יום הכיפורים? 2. האם ראוי לחפש את הארון כיום באמצעים טכנולוגיים? בשאלות אלו לא נוכל לעסוק במסגרת מאמר זה. ניתן לקבל את המאמר המלא בדוא"ל: gemarabemunah@gmail.com

מאוחרת (לאחר גניזת הארון), הארון התגלה על ידי האויבים שהחריבו את בית המקדש, והם נטלוהו עמהם לבבל (שער יוסף לחיד"א הוריות יב ע"א; גבורת ארי יומא נג ע"ב).

אולם, בתיאורים בירמיה (נב, יז-כג) לא מצינו זכר לארון כאחד מהכלים שהבבלים בזזו מהמקדש. כמו כן, אמנם יש לנו עדויות שכלי המקדש הראשון הגיעו לבבל, ובלשאצר אף השתמש בהם (ראה דניאל ה, ב-ג), אולם אין לנו רמז על הימצאות הארון בין כלים אלו. כמו כן, יש לנו עדויות על כך שכלי המקדש הראשון הגיעו לפרס (אסתר א, ז לפי אסתר רבה ב, יא) ואף לרומי (אבות דרבי נתן פרק מא), אך שוב, אין לנו רמז על הארון. אם אכן הארון היה מגיע לבבל, פרס ורומי, סביר להניח שעקב חשיבות הארון וקדושתו, היינו מוצאים תעודות או אזכורים לכך.

2. יאשיהו גנז את הארון

כאמור, אמנם חלקו בשאלת גורלו של הארון, אך הגישה הקלאסית המוזכרת בתלמוד בבלי (יומא נב ע"ב ועוד), בירושלמי (שקלים פ"ו ה"א) ובתוספתא (סוטה יג ע"א) – היא שיאשיהו גנז את הארון. גישה זו אומצה על ידי רוב הראשונים כמו הרמב"ם (הל' בית הבחירה ד, א); הרלב"ג (ויקרא טז, ב); המאירי (יומא נב ע"ב) ועוד.

אמנם ישנה מסורת שהארון נגנז בתקופת ירמיהו (מדרש שכל טוב שמות ד, יז; שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תמב), וישנו מקור מסופק שהארון נגנז על ידי ירמיהו עצמו בהר נבו (ספר חשמונאים ב' פרק ב א-ח). ישנן שתי אפשרויות ליישב את המסורות הסותרות. האפשרות הראשונה הייתה שירמיהו ויאשיהו גנזו את הארון יחדיו, אולם לא ברור אם ירמיהו היה נוכח בשנת ה"ח למלכותו של יאשיהו, שבה נגנז הארון, מאחר שהלך להשיב את עשרת השבטים (מגילה יד ע"א). ניתן לדון אם ירמיהו חזר בתוך שנה זו או לאחריה (תוס' ערכין יב ע"א).

האפשרות השנייה שהועלתה, הייתה שהיו שני ארונות (רבי יהודה בן לקיש בירושלמי שקלים פ"ו ה"א) ואם כן, אולי ארון אחד נגנז על ידי יאשיהו, והשני נגנז על ידי ירמיהו. אולם, קושיותיו החזקות של האברבנאל (שמואל א פרק ד), מותרות ספק גדול אם אכן היו שני ארונות. ואפילו אם אכן היו שני ארונות, ישנה סבירות גבוהה שאוחדו לארון אחד בתקופת שלמה המלך, לפני הכנסת הארון לקודש הקודשים. ולכן, נראה שהיה רק ארון אחד בבית המקדש שנגנז על ידי יאשיהו.

3. מיקום הארון הגנוז

כאשר שלמה המלך בנה את בית המקדש, הוא ידע שבית המקדש עתיד להחרב. ולכן בנה "מקום לארון", מחבוא תת קרקעי "למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות" מתחת להר הבית (רמב"ם הל' בית הבחירה ד, א). שלמה המלך העביר את סוד מיקום הפתח של מנהרת הסתרים המובילה למחבוא לקבוצה מצומצמת של אנשי סוד "ללויים המבינים" שהיו

צריכים להעביר את הסוד במסורת מדור לדור עד לשעת הצורך לגניזת הארון על ידי יאשיהו.

נראה שהארון נגנז במקומו, כלומר בקו אוירי מתחת לקודש הקודשים (רבי יהודה בן לקיש ביומא נד ע"א). ולמרות הדעה שהארון נגנז בדיר העצים (חכמים ורב נחמן ביומא שם), נראה ששם היה הפתח למנהרה שהובילה למחבוא שמתחת לקודש הקודשים (מעשי למלך על רמב"ם הל' בית הבחירה ד, א ועוד).³

ב. השמטת עשיית הארון בספר המצוות לרמב"ם

לאחר סקירת השיטות העיקריות בשאלת גניזת הארון, כעת נוכל להתחיל את הברור ההלכתי בגניזת הארון. נפתח בשאלה הראשונה: האם יש מצוות עשה לדורות לבנות ארון? התורה ציוותה במפורש על עשיית ארון: "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו" (שמות כה, י). אולם הרמב"ם לא מנה את המצווה לעשות ארון בספר המצוות, ויש להבין מדוע.

אחד הכללים המרכזיים של שיטת הרמב"ם במניין המצוות, הוא הכלל הבא: "השרש השלישי. שאין ראוי למנות מצות שאין נוהגות לדורות". מצינו מצוות שהיו נוהגות רק בשעתן, כמו הציווי לקיים את מעמד הברכות והקללות בהר גריזים והר עיבל, וכמו הציווי לעשות את נחש הנחושת וכדומה. מצוות אלו לא נמנו בספר המצוות.

האם לשיטת הרמב"ם, מצוות עשיית הארון היא לשעתה או לדורות?

נראה שאת התשובה לשאלה זו נמצא בפסיקת הרמב"ם לגבי גניזת הארון: כאמור לעיל בגמרא ביומא מצינו מחלוקת בשאלה האם הארון גלה לבבל או נגנז. הרמב"ם בחיבורו אימץ את השיטה השנייה: "ובעת שבנה שלמה את הבית, וידע שסופו ליחרב, בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה, במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה" (הל' בית הבחירה ד, א). לפי שיטת הרמב"ם, הארון לא גלה לבבל, אלא נגנז ע"י יאשיהו במקום מסתור בהר הבית. הלכך, מאחר שהארון עדיין קיים מתחת להר הבית (קדושתו בוקעת ועולה, ויש לכך השלכות הלכתיות, כפי שנראה בהמשך), לכן אין צורך לעשות ארון חדש. ממילא מובן מדוע הרמב"ם לא מנה את עשיית הארון במניין המצוות, כי הציווי בפרשת תרומה אינו נוהג לדורות, אלא רק לשעתו.

והנה, הרמב"ם לא מנה גם את עשיית כלי המקדש האחרים כמצווה עצמאית בספר המצוות, אלא כלל את עשיית הכלים במצוות עשיית בית המקדש (מ"ע כ, ובשורש יב לסהמ"צ).⁴ ואם כן, לכאורה לא נוכל להסיק דבר מכך שהרמב"ם לא מנה את הארון משום

3. כל האמור עד לכאן הוא תקציר של מאמר מקיף בנושא שניתן לקבלו בדוא"ל הנ"ל.

4. ויעוין עוד בתשובת הרדב"ז (ח"ה ללשונות הרמב"ם סי' א'תסו).

שנגנז, שהרי גם לא מנה את שאר כלי המקדש. ואולם, השמטת המצווה לעשות ארון אינה רק בספר המצוות, אלא גם בהלכות בית הבחירה ובהלכות כלי המקדש.

יש להוסיף ולחזק את שיטת הרמב"ם, שהארון במהותו שונה משאר הכלים, מכך שמצינו בחז"ל מקור מסוים לכך שהארון אינו נכלל בכלי המקדש הרגילים, אלא עומד בפני עצמו, כפי שנאמר בגמ' בברכות שהקב"ה אמר למשה לצוות את בצלאל "עשה לי משכן ארון וכלים" (ברכות נה ע"א),⁵ הרי לך שהזכירו את הארון בפני עצמו.⁶

1. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן חולק על שיטת הרמב"ם מכמה היבטים:

ראשית, הרמב"ם כתב (במ"ע כ') שאין למנות את עשיית כלי המקדש כמצוה בפני עצמה, שהרי הם כלולים במצות עשיית בית המקדש. ובשורש י"ב כתב שאין למנות חלקי מצוה, והזכיר את נידונו כדוגמה לכך. לשיטת הרמב"ן (בהשגותיו לסהמ"צ עשה לג), כלי המקדש אינם כלולים במצות עשיית בית המקדש, אלא הם עומדים בפני עצמם, "ואינן מעכבות זו את זו, ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו". ולכן, יש למנות את עשיית הארון כמצוה בפני עצמה.⁷

5. וראה מדרש הגדול (שמות כה, ח): "ועשו לי מקדש - הרי זו מצות עשה לעשות בית לה...ועושוין בו שבעה כלים, מזבח וכבש לעלות בו וכיור וכנו לקדש ממנו ומזבח הקטורת ומנורה ושלחן. אבל הארון הרי הוא ללוחות ואינו מכלי המקדש". כנראה תוספת של בעל מדרש הגדול, כי מונה את הארון עם שאר הכלים (שם כה, י).

6. ניתן להביא ראיה מדברי הרמב"ם עצמו שלשיטתו הארון עומד בפני עצמו ואינו כלול בשאר כלי המקדש - בשו"ת הרמב"ם מופיעה השאלה הבאה: אם נכרים בזו ספרי קודש מבית כנסת ויהודי קנה אותם, האם עליו להחזיר את הספרים או את הכסף לבית הכנסת שממנו נבזזו הספרים? הרמב"ם מחלק אם הביזה נעשתה בפקודת המלכות או באופן פיראטי, במקרה הראשון בטל דין ההקדש של הספרים, אך במקרה השני עליו להחזירם. בהקשר למקרה הראשון, הרמב"ם מוסיף רעיון הקשור לענייננו: "אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם. אמרו ובאו בה פריצים וחללוה" (שו"ת הרמב"ם רט). אם כן, לשיטת הרמב"ם בטלה קדושתם של כלי המקדש לאחר ביזתם על ידי הנכרים בחורבן בית המקדש. אולם, לגבי הארון מצינו שהוא עמד בקדושתו גם כאשר נשבה על ידי הפלישתים כמסופר בספר שמואל א'. ואם כן, מצינו שלארון יש דין בפני עצמו.

7. אולם חשוב להדגיש שהרמב"ן עדיין מחלק בין הארון לשאר הכלים, וכך כותב בהמשך דבריו "והנה מכל מקום היא [=עשיית הארון - ג. ק.] מצוה מיוחדת בפני עצמה אינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמזבחות והשלחן". אך אין סתירה בדברי הרמב"ן, כשהשווה את הארון לשאר הכלים, כשאמר שכלי המקדש אינם חלק ממצוות עשיית בית המקדש ולכן כשם שראוי למנותם, כך ראוי למנות את הארון. שהרי יש חילוק בין הכשר מצוה לבין חלק המצוה: הכשר מצוה אינו חלק מן המצוה, אלא מכשירה את המצוה לעשותה כהלכתה, אך חלק מצוה הוא דבר מועט מן המצוה הכוללת שאינו עומד בפני עצמו.

ההשלכות ההלכתיות של גניזת ארון הברית

שנית, כשם שהרמב"ם מנה את משא הארון (מ"ע ל"ד), כך היה עליו למנות את עשיית הארון, שהרי שתי המצוות הללו קיימות לדורות. "וכמו שמנה הרב משא הארון, כן באמת תמנה עשייתו מצוה מכלל מצות עשה, לפי שהיותו מצוה קיימת לנו". ולכן, אם הרמב"ם לא מנה את עשיית הארון כי הוא נגזז, מדוע הוא מנה את משא הארון?

בנוסף, יכולה להיות מציאות שבה נצטרך לעשות ארון חדש, אם חלילה הארון יאבד או ישבר. ולכן, יש למנות את הארון כמצוה מיוחדת בפני עצמה (הרמב"ן שם).

2. תשובות המגילת אסתר' להשגות הרמב"ן

המגילת אסתר השיב על שיטת הרמב"ן שלפיה כלי המקדש אינם כלולים במצוות עשיית המקדש וכתב לבאר וליישב את שיטת הרמב"ם שכלל אותם במצוות עשיית המקדש: אדרבה כלי המקדש אינם מעכבים את העבודה בבית המקדש, שהרי מצינו שחלקי המצווה אינם מעכבים את החלקים האחרים, לדוגמא: במצוות ציצית ישנם שני חלקים, התכלת והלבן והם אינם מעכבים זה את זה (מנחות לח ע"א). ולכן אין למנות את עשיית כלי המקדש כמצווה נפרדת מעשיית בית המקדש, אלא הם חלק ממצות בניית בית המקדש. הלכך אין צורך למנות את הארון כמצווה בפני עצמה.

עוד כתב, שאמנם הרמב"ם מנה את נשיאת הארון במניין המצוות, אך אין להסיק מכאן שיש למנות את עשיית הארון. הרמב"ם דיבר על הארון שעשה משה שנגזז, אך לעתיד אותה ארון יתגלה, ואז נצטרך לשאתו, ולכן המצווה נוהגת לדורות. אם כן, הרמב"ם לא התכוון לנשיאת ארון חדש, שהרי לשיטתו אין צורך לעשות ארון חדש.

עוד כתב, שעשיית הארון אינה נוהגת לדורות, "לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר כי אותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות ולא אבד מן העולם כי גזוז הוא גם בשובו אלינו לא יאבד לעולם, ואם כן, אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר" ולכן אין צורך למנות את עשיית הארון במניין המצוות.

3. קושיות המנחת חינוך' על המגילת אסתר'

ה'מנחת חינוך' (מצוה צה) מציין שבתחילת הלכות בית הבחירה, הרמב"ם פירט את צורות ודיני עשיית הכלים השונים: המזבח, המנורה, הכיור ועוד, אולם הארון אינו מוזכר כלל. המנחת חינוך' כותב מתחילה כעין הבנת המגילת אסתר, שלשיטת הרמב"ם אין צורך לעשות ארון חדש, כי הוא נגזז, ולכן הרמב"ם לא ראה צורך לפרט את דיני עשיית הארון כשם שפירט לגבי שאר הכלים.⁸ "אבל הארון תיכף כיון דנגזזו העדות ולא יתראו עוד עד ביאת הגואל במהרה בימינו אמן, ולא עשו מעולם ארון אחר, חוץ מה שעשה משה במדבר,

8. כעין זה כותב גם הערוך לנר' (סוכה נ ע"ב).

וכשיבא הגואל במהרה בימינו יתגלו הלוחות והארון, א"כ אין צריך לכתוב הדינים של הארון".

אולם, ה'מנחת חינוך' מקשה על ההבנה של ה'מגילת אסתר' ברמב"ם, שלעולם לא נצטרך לעשות ארון אחר: אמנם הארון היה מעשה אלוקים, אך מכל מקום התורה לא תסמוך דינים על מעשה ניסים. "ומכל מקום צ"ע כי ידוע שתוה"ק לא תסמוך המצות והדינים על ניסים, עיין במפרשי התורה ובראשם הרמב"ן,⁹ אם כן ודאי מצוה זו לדורות... וגם לעתיד לבא, אפשר אם ישבור הארון, ודאי מצוה לעשות ארון בשביל העדות... ובימי המלך המשיח, מהרה יגלה, אפשר להיות איזה קלקול בארון, אף שלא יהיה, מכל מקום צריכין אנחנו לידע". ה'מנחת חינוך' כותב שאמנם לגבי שמן המשחה ישנה הבטחה שכולו יהיה קיים לעתיד לבוא (הוריות יא ע"ב), אך לגבי הארון לא מצינו הבטחה כזאת. ולכן, הוא נשאר בקושי על הסבר ה'מגילת אסתר' ברמב"ם.¹⁰

4. הארון יתגלה לעתיד לבוא

הרמב"ן כתב (בהשגותיו לספר המצוות, שם): "והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם... ועוד הוא עתיד ליגלות אמן במהרה בימינו יהיה במהרה".

וכך כתב גם 'ערוך השולחן העתיד' "ומשנגז הארון בימי יאשיהו כמו שיתבאר לא היה ארון בבהמ"ק כלל, וכל ימי בית שני לא היה ארון, ולעתיד יתגלה הארון הקדש כשיבא משיח צדקנו במהרה בימינו" (הל' בית המקדש ח, א).

ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בקדושת מקום המקדש

האם בית המקדש עומד בקדושתו גם היום? האם קדושת בית המקדש תלויה בארון הברית?

1. שיטת הרמב"ם: הארון הגנוז מביא לקדושת מקום המקדש

הרמב"ם כותב בכמה מקומות שבית המקדש עומד בקדושתו גם לאחר החורבן (הל' בית הבחירה ו, טז; ז, ז; ועוד). ר' יעקב עמדין (היעב"ץ) מנסה לברר את העומק בשיטת הרמב"ם שבית המקדש עומד בקדושתו גם לאחר החורבן. הרב עמדין מציין למה שכתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה ד, א): "ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה וכו'". הרב עמדין מקשה: מדוע הרמב"ם האריך בסיפור גניזת הארון, והרי כל דבריו להלכה, ואילו כאן לכאורה אין נפקא מינה הלכתית?

התשובה של הרב עמדין היא מופלאה: "ולכן לבי אומר לי שצורך גדול יש לרבינו בדבר זה, לפי שיטתו שתפס לו לקמן בפ"ו מהלכות הללו שאנו עסוקין בהן, שקדושת הבית לא

9. ראה רמב"ן (במדבר יג, ב).

10. ראה עוד הר אפרים (הוריות ס' יד), שמקשה כעין קושיות המנחת חינוך.

בטלה, וראוי להקריב בו עתה, וכן הנכנס לשם חייב עליו כרת, שלא כדברי ראב"ד החולק שם. ונראה שאותן הדינים שהביא רבינו בהל' ביאת המקדש גם לזמן הזה שנאם, ולא משום הילכתא למשיחא לחוד, אלא משום דס"ל כדאמרן דקדושת הבית לא בטלה, ומשמע לי דסבר רבינו דהך מילתא דקדושת הבית לא בטלה אזלא כמאן דס"ל ארון במקומו נגזו, דאי למ"ד ארון גלה לבבל גם קדושת הבית בטלה ע"כ¹¹ (לחם שמים הל' בית הבחירה ד, א¹²). אם כן, הרב עמדין מלמדנו שהעומק של שיטת הרמב"ם שקדושת המקדש לא בטלה בחורבן ובגלות, הוא מאחר שהארון נגזו מתחת להר הבית. ולכן גם בחורבן הבית, קדושת הארון מאפשרת למקום המקדש לעמוד בקדושתו.

חשוב לציין ששיטת היעב"ץ יחידאית ומחודשת וצריך עיון אם יש לה בסיס ממשי בדברי הרמב"ם.¹³

2. שיטת הראב"ד

הראב"ד בהשגותיו¹⁴ חולק לחלוטין על הקביעה שמקום המקדש עומד בקדושתו גם בחורבן. הוא כותב על דברי הרמב"ם: "סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו", ואף מביא ראיות לכך שאין קדושה במקום המקדש לאחר החורבן.¹⁵ אמנם ההלכה לא נפסקה כמו הראב"ד, אלא רוב הראשונים והאחרונים פוסקים כשיטת הרמב"ם, שירושלים והמקדש עומדים בקדושתם,¹⁶ ועדיין צריך להבין את שיטת הראב"ד.

בהמשך דבריו כתב הראב"ד שאפילו לשיטה שקדושה שניה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, הרי שמדובר בשאר ארץ ישראל אך לא בירושלים והמקדש: "לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת".

-
11. וראה חת"ס (חידושי חולין ז, א) שהביא דבריו וביארם.
 12. וראה כעין זה, בשלטי גבורים לרבי אברהם הרופא: "ושעשה [=שלמה המלך] מערה תחת הארץ ההולכת מדיר העצים עד תחת אבן שתיה שהיתה בקדש הקדשים, שהוא המקום אשר היה כהן גדול מקטיר עליו קטורת ביום הכיפורים לפני ה'. והקדושה היתה בוקעת ועולה מבין שני הכרובים שהיו בבית התחתון שבנה שלמה, אל מקום מצבת אבן שתיה שבמקדש השני" (פרק יד).
 13. שהרי לכאורה הרמב"ם נתן טעם אחר לשיטתו שקדושת בית המקדש לא בטלה: "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדים" (שם הלכה טז).
 14. הל' בית הבחירה (ו, יד).
 15. לדוגמה, נאמר במשנה לגבי דמי מעשר שני אם קנה בהם פירות, יש לאכלם בירושלים "ואם אין מקדש - ירקבו" (מעשר שני א, ה). וכן אי אפשר לאכול מעשר שני בירושלים במקרה של "דנפול מחיצות", כלומר שנפלה חומת ירושלים (רש"י ב"מ נג ע"ב). ואם כן, אנו רואים שכאשר ירושלים והמקדש נחרבו, בטלה הקדושה.
 16. ראה שו"ת משפט כהן סי' צו.

יש לברר את כוונת הראב"ד: מדוע עזרא לא קידש את ירושלים והמקדש לעתיד לבוא? מה הכוונה שהמקדש וירושלים עתידיים להשתנות ולהתקדש בקידוש אחר עולמי? מה כוונת הראב"ד שאמר שכך נגלה לו מסוד ה' ליראיו?

3. הסוד של הראב"ד

בספרו 'הר הבית',¹⁷ הרב גורן דן בשיטת הראב"ד, ושם מבאר את כוונתו בדרך מופלאה. הרב גורן מפנה לנבואת ירמיהו על ארון הברית לעתיד לבוא: "וְהָיָה כִּי תָרְבוּ וּפְרִיתֶם בְּאָרֶץ בְּיָמֵי הַהֵמָּה נְאֻם ה' לֹא יֵאמְרוּ עוֹד אֲרוֹן בְּרִית ה' וְלֹא יַעֲלֶה עַל לֵב וְלֹא יִזְכְּרוּ בּוֹ וְלֹא יִפְקְדוּ וְלֹא יַעֲשֶׂה עוֹד. בְּעֵת הַהִיא יִקְרְאוּ לִירוּשָׁלַם כְּסֵא ה' וְנִקְוּוּ אֵלָיָה כָּל הַגּוֹיִם לְשֵׁם ה' לִירוּשָׁלַם וְלֹא יִלְכוּ עוֹד אַחֲרֵי שְׁרֹת לְבָם הָרָע" (ירמיהו ג, טז-יז). יש לברר מה פשר השינוי במעמד ארון הברית לעתיד לבוא?

הרב גורן מסביר שבבית המקדש השני (כשהיה קיים), למרות שהארון נגזז, קדושת הארון היתה "בוקעת ועולה" והשפיעה על קדושת המקדש. אולם, לעתיד לבוא כאשר בית המקדש השלישי ייבנה, כבר לא יהיה צורך לקדושת הארון כדי לגרום לקדושת בית המקדש. ולכן, בנבואת ירמיהו נאמר: "לֹא יֵאמְרוּ עוֹד אֲרוֹן בְּרִית ה'". קדושת הארון תתרחב לכל המקדש וירושלים, והם יהיו קדושים בקדושה עצמית, במעמד של קודש הקודשים.¹⁸ הרב גורן ממשיך ומסביר: "קדושה זו לא תהיה מכח ארון הברית, שגנוז למטה במחילות מתחת לקדש הקדשים, אלא מכח קדושה עליונה עצמית של ירושלים, בהיותה כסא ה'. ונמצא כל בית המקדש על ידי קדושה עילאית מיוחדת, מכח היות ירושלים כולה כסא ה', ולא מכח ארון הברית, כמו שהיה בבית הראשון והשני".¹⁹

אם כן, נראה שזהו הסוד של הראב"ד שכתב שנתגלה לו "מסוד ה' ליראיו". הראב"ד התכוון לנבואה זו של ירמיהו שמדברת על השינוי במעמד הארון ביחס למקדש וירושלים שיהיו קדושים בקדושה עצמית. ולכן הראב"ד כתב שעזרא לא קידש אותם, "לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידיים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם".

17. מהד' תשע"א, פרק ב עמ' 54-65.

18. ראה רש"י ירמיה שם שכותב "כי כל כניסתכם תהא קדושה ואשכון בה כאלו הוא ארון", אם כן עתידה קדושת הארון להתרחב. האברבנאל אף הוא הלך בכיוון זה וכתב "לפי שהקדושה לא תהיה לבד במקום הארון כי אם בירושלים כולה".

19. שם עמ' 64.

ד. סיכום ומסקנות

1. האם יש מצות עשה לדורות לבנות ארון?

לשיטת הרמב"ם, מאחר שהארון נגנז ולא גלה לבבל, אין צורך מעשי לעשות ארון חדש ולכן אין למנות את עשיית הארון במניין המצוות, כי הצייווי בפרשת תרומה לעשות ארון אינו נוהג לדורות, אלא רק לשעתו.

אולם, לשיטת הרמב"ן, יכולה להיות מציאות שבה נצטרך לעשות ארון חדש, אם חלילה הארון יאבד או ישבר. ולכן יש למנות את עשיית הארון כמצווה מיוחדת בפני עצמה.

נקודת המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן, היא בין היתר בשאלה: האם גניזת הארון משמעותה שיש 'תעודת ביטוח' לתקינות הארון במקום מסתורו? הרמב"ן סבור שהעובדה שהארון נגנז, אינה מבטיחה שהארון אינו יכול להיאבד או להישבר בצוק העיתים. ולכן, יש למנותו במניין המצוות. וכך הסביר גם ה'מנחת חינוך' שאין לסמוך על ניסים, ובאמת לא מצינו הבטחה כזאת שאותו הארון יהיה קיים לעתיד לבוא. אולם, הרמב"ם (ע"פ המגילת אסתר) סבור שעצם העובדה ששלמה המלך הכין מקום מיוחד לגניזת הארון, מלמד שהוא בוודאי חשב בחכמתו גם על דרכים להגנת הארון במהלך הדורות. וכמו כן, אין שום סיבה לחשוש שהארון יאבד גם בעתיד. ולכן, אין למנותו במניין המצוות.

2. האם קדושת בית המקדש תלויה בארון הברית?

ברובד הפשוט, הרמב"ם והראב"ד נחלקו בשאלת קדושת המקדש בזמן הזה, לפי שיטת הרמב"ם המקדש עומד בקדושתו, ואילו לפי הראב"ד הקדושה בטלה. אך נראה שנקודת המחלוקת עמוקה אף יותר – האם קדושת הארון משפיעה על קדושת המקדש?

הרמב"ם האריך בסיפור גניזת הארון בהלכות בית הבחירה, כדי ללמדנו על המעמד המיוחד של הארון גם בתקופת החורבן. מאחר שהארון נגנז במקומו במסתור מתחת לקודש הקודשים, קדושת הארון בוקעת ועולה בקו אווירי וגורמת לכך שמקום המקדש עומד בקדושתו גם בזמן החורבן (לחם שמים ושלטי הגבורים).

אולם, לפי שיטת הראב"ד, בית המקדש עומד בקדושתו רק בהיותו בנוי, אך לאחר החורבן בטלה קדושתו. ומאחר שהארון נגנז, אין בכח קדושת הארון לגרום לכך שכל מקום המקדש יעמוד בקדושתו בחורבן. לפי שיטתו, כוחו של הארון יפה, רק כאשר בית המקדש בנוי ועומד. אולם, כאשר בית המקדש השלישי ייבנה, לא יצטרכו את הארון כדי שקדושת הארון תשפיע על כל מרחב בית המקדש. לעתיד לבוא יתחולל שינוי במעמד הארון, והוא יחדל מלהיות המקור הבלעדי לקדושת בית המקדש, אלא ירושלים כולה תתקדש בקדושה עצמית (הרב גורן).

דיחוי מצוות בכיבוש הארץ ומקום המקדש

- א. פסיקת הלכות מלחמת השחרור והקמת הרבנות הצבאית
- ב. הרצאת הרב גורן משנת תש"י שמלחמה בעצמותה דוחה שבת
- ג. מאמר הרב משה צבי נריה משנת תשי"ג כנגד דברי הרב גורן
- ד. מאמר הרב גורן משנת תשי"ד
- ה. מאמר הרב גורן משנת תשי"ח
- ו. ספר "מלחמות שבת" תשי"ט
- ז. דעת מרן הראי"ה בהתנגשות בין צרכי מלחמה לבין איסורי תורה
- ח. המלחמה על מקום המקדש

א. פסיקת הלכות מלחמת השחרור והקמת הרבנות הצבאית

המלחמה בתש"ח הייתה המלחמה הראשונה אחרי דורות רבים, אשר בה נלחם צבא יהודי בשליחות העם והמדינה על הגנת העם, ועל יצירת מצב של כיבוש חלקים מארץ ישראל על יד עם ישראל, ויצירת שלטון של עם ישראל על חלק מארץ ישראל.

בפועל המלחמה התחילה בחודש כסליו תש"ח, מייד אחרי הכרזת האו"ם על הקמת המדינה בי"ז בכסליו (29 בנובמבר), כמה חודשים לפני יציאת הבריטים מן הארץ והקמת המדינה בה' באייר תש"ח. באותה תקופה שקדמה להקמת המדינה, רובו של היישוב היהודי היה מאורגן ככעין מדינה, כאשר בראשו עמדו הנהלת "הסוכנות היהודית" ו"הוועד הלאומי". ואחר כך בתחילת חודש ניסן תש"ח, לקראת ההכרזה על הקמת המדינה, הוקם על ידי הגופים הנ"ל גוף חדש שנקרא בשם "מועצת העם", אשר אליה צורפו נציגים של גופים שלא נכללו בסוכנות ובוועד הלאומי, והם היו נציגים של אגודת ישראל, של הרוויזיוניסטים ושל הקומוניסטים. ומתוכה נקבעה גם "מנהלת העם" שהייתה למעין ממשלה. "מועצת העם" היא זו שהכריזה על הקמת המדינה, והיא הפכה למועצת המדינה הזמנית, ומנהלת העם הפכה לממשלה, וכל זאת עד לקיומן של הבחירות לכנסת הראשונה.

חשוב להדגיש בתחילת הדברים את הנקודות ההיסטוריות האלה, מפני שמבחינה הלכתית ייתכן שיש מקום להבחנה בין מעשיו של הצבא היהודי שפעל מכוח "הנהגת היישוב", שהיא עצמה פעלה תחת שלטון ממשלת המנדט בריטי, ובין הצבא שפעל אחרי הקמת המדינה מכוח הממשלה והשלטון של המדינה היהודית על הארץ.

כך למשל להבדל זה בין צבא העם לצבא המדינה יש משמעות הלכתית כאשר מדובר במושג "כיבוש" שמוגדר כסוג של קניין שמקנה את השטח למדינה הכובשת¹ אך קשה לומר שדין שכזה קיים גם בצבא של קהילה שנלחם להגן על חבריה תחת חסות ממלכה אחרת (במקרה זה בריטניה) ששולטת להלכה ובמידה מסוימת גם למעשה בשטח. ייתכן שיש להבדל זה שבין צבא העם לבין צבא המדינה גם משמעות גם בתחומים הלכתיים אחרים.

(התחום החשוב ביותר שבו יכולה להיות משמעות להבדל זה, הוא התחום של יכולת הגיוס של אנשים לצבא, במצב שבו הם מסכנים את עצמם. גם להצלת הזולת אדם אינו חייב ואולי אף אינו רשאי לסכן את עצמו, אך במלחמה שעושה מלך ישראל, ואפילו במלחמת הרשות, רשאי הוא להעמיד את חייליו במצב שבו נשקפת סכנה לחייהם. ובזה בהחלט יש מקום לעיון הלכתי הנצרך להגדרת המעמד של הנהגת העם בארץ, כפי שהיא הייתה קיימת בתחילת המלחמה, לפני הקמת המדינה).²

הצבא בעת ההיא היה מורכב משלושה ארגונים: ההגנה (שהפלמ"ח היה ענף שלה), האצ"ל והלח"י, אך כחודש ימים אחרי הקמת המדינה אוחדו הארגונים לצבא אחד, הוא צה"ל.

מובן שעם פרוץ המלחמה עמדו על הפרק שאלות הלכתיות רבות הקשורות למלחמה, בעיקר בתחום הלכות שבת, אך גם בתחומים אחרים. ומטבע הדברים בשלב ראשון עסקו בהם הרבנים המקומיים,³ שכן חלק נכבד מן המלחמה התקיים בסמיכות או ממש בתוך

1. ראה על כך במאמרי "ממלכתיות ישראלית הבטים הלכתיים" בתוך ספר הזכרון "ממלכת כהנים וגוי קדוש" עמ' 200.

2. בזמן המצור על ירושלים בכ"ה בחודש אדר ב' תש"ח, כתב הגרי"א הרצוג זצ"ל, כי המלחמה מוגדרת כמלחמת מצווה לכיבוש הארץ ולהגנת ישראל מייד צר, וכי קיימת חובת גיוס למלחמה זו, אף על פי שבדרך כלל אין אדם חייב להסתכן על מנת להציל את חברו (פסקים וכתבים ח"א עמ' ריב). אך הגאון ר' משולם ראטה זצ"ל (שישב גם הוא בירושלים בעת ההיא), כתב לו תשובה בתאריך כ"ז באדר ב', ושם פקפק בדברים (שו"ת קול מבשר ח"א סי' מז). ועל כך השיב לו הגרי"א הלוי הרצוג בתאריך ג' בניסן (פסקים וכתבים שם עמ' ריט), כי הוא מסתמך בזה על דברי הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן סי' קמד סעיף טו,א שכתב: "כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי, ע"פ דעת הכלל ודעת ב"ד, ודאי עומד הוא במקום מלך, לענין משפטי המלוכה, הנוגעים להנהגת הכלל". ועיין בזה עוד לקמן בהערה 10.

3. לדבר זה היו דוגמאות רבות. באופן מפורט יכול אני להציג דוגמא מהמעגל המשפחתי הקרוב אלי. כך למשל ידוע לי כי עם נפילת גוש עציון ביום ששי ה' באייר תש"ח, היה קיים חשש שכוחות האויב שהדרך מדרום לירושלים נפתחה לפניהם, ינסו להגיע לירושלים מדרום מערב לשכונת בית וגן אשר מדרום לה שכנו הכפרים הערביים בית מזמיל (כיום קרית היובל) ומלחה. ומשום כך התבקשו התושבים לחפור תעלות ביצורים סביב השכונה בעצם יום השבת. דודי הרב שמואל אליעזרי ז"ל היה רב השכונה (ולימים גם הפך לרב הצבאי של חטיבת ירושלים), ותושבי השכונה שאלו אותו כיצד לפעול, ועל פי הוראתו חפרו תעלות הגנה בעצם יום השבת, משום שהוא החשיב פעולה זו

היישובים היהודיים, והיו שאלות (בעיקר כאשר הן נשאו אופי כללי יותר), שהגיעו לפתחו של הרב הראשי הגרי"א הרצוג זצ"ל.⁴

יחידה שעסקה בשירות לחייל הדתי הוקמה בהגנה בשלב מוקדם, והיא גם עברה לצה"ל עם הקמתו, אולם תפקידה לא היה לפסוק הלכות. אך במכתב שכתב הגרי"א הרצוג להנהלת תנועת עזרא בתאריך כ"ה באדר ב' תש"ח הוא כותב: "ואני עומד על זה בכל תוקף, שיתמנו לשם הפיקוח על עניני הדת וחיזוק ערכינו הרוחניים הנצחיים, וחיזוק המוסר וכו', **רבנים ממש מוסמכים להורות**, ויראי שמים מרבים, והואילו נא לעשות מאמצים להפעיל את הדבר וזכות הרבים תהא מסייעתכם. לע"ע ניתן להגאון הצעיר ר' שלמה גורונצ'יק.⁵ שליט"א – אחד מאנשי המגן בעיר – לבדוק את כל העמדות לשם סדור הכשרות בכלל ולחג הפסח הבע"ל בפרט, ואני רואה בזה התחלה טובה, ובידכם לחזק את ההתחלה הטובה ב"ה". (פסקים וכתבים ח"א עמ' רי"ח).

וכך בהמשך המלחמה (כמדומה שלקראת חגי תשרי), בלחצו של הרב הראשי הגרי"א הרצוג על ראש הממשלה ושר הבטחון מר דוד בן גוריון, הוקמה באופן רשמי הרבנות הצבאית, ובהמלצת הגרי"א הרצוג הועמד ברשותה הגר"ש גורן. וכך השאלות ההלכתיות הנוגעות להתנהלות הצבא הועברו לרבנות הצבאית.

ב. הרצאת הרב גורן משנת תש"י שמלחמה בעצמותה דוחה שבת

1. **חילול שבת במלחמה הוא בגדר 'הותרה' בניגוד לדין פיקוח נפש**
בירחון בשם "בנתיב" שהיה "ירחון המתגייס הדתי", בגליון ו' שיצא לאור בחודש אדר תש"י, נדפס מאמר של הרב הראשי לצה"ל הרב שלמה גורן, תחת הכותרת: "תחוקה צבאית על פי התורה". ומתחת לכותרת צוין: "הרצאה בכנס הנח"ל ביבנה".

בתחילתו של המאמר כתב כי:

רגילים לבסס את ההיתר להלחם בשבת על יסוד: 'פיקוח נפש דוחה שבת'. עובדה היא, שבמלחמה זו הוצאתי מאות היתרים לפעולת הצבא בשבת, מבלי שהשתמתי אף פעם ביסוד זה של פיקוח נפש דוחה שבת. לא נזדקקתי להיתר זה משום שאינו מספק את צרכי הצבא, וגם משום שזה בסיס אזרחי. אם יש צורך לחלל שבת בחיים האזרחיים, משתמשים ביסוד של פיקוח נפש דוחה שבת, ומשום שהיסוד הזה אינו צבאי טהור, אין בכוחו לפתור את כל הבעיות

לפעולה המותרת משום פיקוח נפש. היו אז אנשים אשר פסק ההלכה של הרב לא נשא חן בעיניהם, אך למחרת הגיעו הדברים לפתחו של הגרי"א הרצוג ז"ל (שהתגורר בירושלים), והוא הצדיק את פסק ההלכה של דודי שכאמור היה הרב של השכונה.

4. עיין בפסקים וכתבים ח"א סימנים מה, מו, מח.

5. בסמוך למינוי של הרב שלמה גורונצ'יק לרב הראשי לצה"ל הוא שינה את שם משפחתו לגורן.

המתעוררות בחיי הצבא, בעיות תחבורה, קשר וכו'. כל זה קשה להתיר על בסיס של פקוח נפש דוחה שבת.

בהמשך המאמר שם מביא את דברי הגמרא במסכת שבת (יט ע"א), "תנו רבנן: אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו – אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: "עד רדתה" (דברים כ, כ) – אפילו בשבת". וכתב על כך הגר"ש גורן, כי ההיתר של שמאי היה היתר כללי לחלל שבת בעת המלחמה, על כל דבר שהוא צורך המלחמה. ומשום כך שמאי לא השתמש בהיתר הרגיל של "וחי בהם" (ויקרא יח, ה) שהוא המקור להיתר משום פיקוח נפש (יומא פה ע"ב), אלא בהיתר המיוחד של המלחמה, הנדרש מן הפסוק "עד רדתה".

2. מתתיהו החשמונאי, הוא זה שחידש את ההיתר המיוחד למלחמה בשבת

חלק מן המאמר (או ליתר דיוק חלק מן ההרצאה שניתנה לחיילים והחיילות בכנס הנח"ל בקיבוץ יבנה) עוסק בשאלה ההיסטורית הנוגעת למלחמות החשמונאים. בספר מקבים א' (פרק ב) יש תיאור של יהודים שמחמת גזירות השמד הסתתרו במערות. ושם גם הגנו על עצמם מפני היוונים. אך נמנעו מלבצע ביום השבת כל פעולה שיש בה חילול שבת, ואפילו לא פעולה הגנתית, ומשום כך גם נמנעו מלחסום את פי המערה מפני האויבים. וכך היוונים תקפו אותם ביום השבת והשמידו את כולם. על כך התאבלו מתתיהו ואוהביו, ואחר כך החליטו שמכאן ואילך אם תהיה התקפה של היוונים בשבת, הם ישיבו מלחמה אפילו אם היא תהיה כרוכה בחילול שבת. (ובספר מקבים לא נזכרת כל דרשה שממנה למדו הלכה זאת).

לדעתנו של הרב גורן, ההלכה שדרש שמאי הזקן מן הפסוק "עד רדתה" (שבת יט ע"א), שכיוון שהתחילו לצור על העיר, ממשיכים במצור "עד רדתה" ואפילו בשבת, היא זו שעליה התבסס מתתיהו החשמונאי, וכפי שכתב במפורש:

למעשה לא שמאי חידש את ההלכה הזאת, אלא בית דין צבאי חידש הלכה זו, ולא בית דין צבאי רגיל הנוהג לפי פרוצידורה משפטית מלאה, אלא בית דין שדה' שעשה זאת בלי פרוצידורה מלאה.

3. מלחמה לצורך כיבוש שטח מאדמת ארץ ישראל, היא המתירה את חילול השבת והוסיף הרב גורן וכתב:

לפי הדרשה של שמאי אפשר להגיע לידי מסקנה שאם עם ישראל החליט לכבוש שעל אדמה אחת, ובמקרה שאין בו שאלת פיקוח נפש, כי אי כיבוש החלק הזה לא יגרום נזק לאף אחד, ולא יפול משערותיו של אחד ארצה, בכל זאת אם המדינה החליטה להרחיב את גבול המדינה, מותר להלחם בשבת ולבטל כל ל"ט מלאכות למטרה זו, ובלבד שנקרב בזה את הניצחון להרחבת גבול ישראל.

לפי הגדרתו של הרב גורן שם:

שכמו שנפש מִישראל חביבה על הקב"ה שמותר לחלל עליה את השבת להצלתה, כמו שכתב רש"י בסנהדרין (עד ע"א ד"ה מאיי), כך חביבה כל שעל אדמה של ארץ ישראל על הקב"ה, שמותר לחלל עליו את השבת לכבשו.

(אלא שבפרסום יותר מאוחר וכדלהלן הראה שההיתר של "עד רדתה" קיים עכ"פ לדעת הרמב"ם גם במלחמת הרשות, ובהתאם לזה מובן שההשוואה בין חיבת נפש מִישראל, לבין חיבת כל שעל מאדמת ארץ ישראל, אינה הבסיס להיתר של "עד רדתה", וכי לא המטרה של כיבוש כל שעל מאדמת ארץ ישראל, היא המקדשת את האמצעים, ויש צורך במציאת הגדרה שונה להיתר וכדלהלן).

עוד יש לציין כי ההדגשה שבמקור: "אם המדינה החליטה", באה בלי ספק לשלול פעילות עצמאית צבאית או מעין צבאית, ובמסגרת זו גם לחלל שבת וכיו"ב, מגופים שונים שהיו גם בעת ההיא, ואשר בנוגע למטרות חשובות בהתאם להשקפתן, לא הכפיפו את עצמם למרות של המדינה.⁶

חידוש נוסף הנוגע להיתרים שנלמדים מן הפסוק "עד רדתה" קשור לשאלה האם היתר פיקוח נפש הוא בגדר של 'דחיה' או 'הותרה', כי לדעת הרב גורן שם, ההיתר שנלמד מן הפסוק "עד רדתה" הוא אכן בגדר של 'הותרה', ויש לדבר משמעות הלכתית רחבת היקף, וכפי שכתב שם:

על סמך יסוד זה הרווחנו עוד דבר חשוב להיתר. שהרי ישנה מחלוקת גדולה בין הראשונים בפקוח נפש אם לגביה שבת 'הותרה' או 'דחיה'. אם 'הודחה' יש צורך לעשות את כל מה שבאפשרותנו למנוע את חילול השבת, אם 'הותרה' אין צורך לעשות על ידי שינוי. ודעתו של הרמב"ם ורוב הראשונים שבפיקוח נפש רק דוחה שבת. הרי שכל מלאכה שצריך לעשות בשבת על יסוד פיקוח נפש, יש

6. אילו נכתבו הדברים בעת הזאת, היה נראה שהדברים מכוונים נגד מה שמכונה "נוער גבעות", אך תופעה זו כצורתה לא הייתה מוכרת בשנת תש"י. עם זאת צריך לזכור כי בחודש סיוון תש"ח (מעט יותר מחודש אחרי הקמת המדינה), הוטבעה מול חופי תל אביב ספינה נושאת נשק בשם אלטלנה, אשר לפי טענת הממשלה שהחליטה על הטבעתה, היה חשש שחלק מן הנשק שבה יאפשר לארגון אצ"ל לפעול באופן עצמאי נגד הממשלה. (איני בא לדון באמת ההיסטורית של הדבר, אלא בחשש שהיה עכ"פ מנת חלקם של חוגים מסוימים בעיקר במפלגת השלטון). ואחר כך בחודש אלול התנקש ארגון לח"י בשליח האו"ם הרוזן פולקה ברנדוט. ואחרי פחות מחודש הורה ראש הממשלה ושר הביטחון על פירוק הפלמ"ח, שהיה אמנם חלק מן ההגנה עוד לפני קום המדינה, ומובן שהיה חלק מצה"ל, אך היה עצמאי למדי, ומפקדיו השתייכו בעיקר למפ"ם, וראש הממשלה אכן חשש מעצמאות של יחידה שכזאת. ובשנת תש"י (שבה פרסם הרב גורן את הדברים שפרסם), הייתה קיימת מחתרת יהודית דתית בשם "ברית הקנאים", אשר הציחה באש איטליזי טריפה, וכן מכוניות מחלולות שבת, ולמעשה לאחר שאנשיה נעצרו נמצא ברשותה גם נשק.

לעשות על ידי שינוי, או שיש להדר שלא לעשותם בכלל. ועל כן אי אפשר היה לנו להשתמש בבסיס של פיקוח נפש, כי ברוב המקרים קשה להורות לצבא לעשות על ידי שינוי, כי יש לנו עניין עם מפקדים שאינם דתיים, ולא יבינו את העניין של עשייה על ידי שינוי, וגם זה גורם לקשיים רבים בתפקיד. אבל להיתר של "עד רדתה" – הוכחתי בהרבה הוכחות שבמקרה שמתבססים על "עד רדתה" הרי זו בחינת 'הותרה' בשבת. ויש להאריך מאד בחדוש הגדול הזה אשר עלול להביא מהפכה במושגים שלנו אודות לחימה בשבת.

4. קיום צבא תקין, מצריך מערכת בתי דין דתית ואזרחית יחודיות לצבא

כותרת המאמר הייתה כאמור: "תחוקה צבאית על פי התורה", ובכך למעשה עסקה הסיפא של המאמר. תחילה נקבע שם שלהנהגת המדינה יש סמכות ליצור מערכת חוקים להגנה על המדינה, וזאת במסגרת מה שמכונה בספרי כמה מחברים: "משפט המלך". ובהמשך עסק המאמר ביכולת ההלכתית ליצור מערכת חוקים מיוחדת פנים-צבאית לצרכי שמירה על המשמעת בצבא, כאשר מסגרת זו יכולה לקיים גם בתי דין צבאיים שדרך הנהגתם שונה מבתי דין אזרחיים, וזאת למעשה בדומה להנחה שהניח תחילה שאת החידוש ההלכתי הגדול אשר על פיו במלחמה יש היתר מיוחד של "עד רדתה", הוסיף וחדש שמכוח זה ניתן גם להקים איזה סוג של בית דין צבאי מיוחד, וכפי שכתב:

למעשה לא שמאי חידש את ההלכה הזאת, אלא בית דין צבאי חידש הלכה זו, ולא בית דין צבאי רגיל הנוהג לפי פרוצידורה משפטית מלאה, אלא בית דין שדה' שעשה זאת בלי פרוצידורה מלאה.⁷

על סמך הנחה זו קבע כי הואיל וקיומו התקין והמושמע של הצבא מצד עניינו קיום של בתי דין מיוחדים, אכן גם על פי ההלכה יש לה למדינה את הסמכות להקים בתי דין צבאיים.

7. בהתאם לנסיבות מובן היה שהכוונה היא שלרבנות הצבאית יש בזה מעמד הלכתי מיוחד, ומעמד הלכתי זה הוא נפרד מן המעמד של הרבנות הראשית לישראל שהיא גוף אזרחי. וכפי ששמעתי, ניתן לומר בלשון המעטה שרבני התקופה לא התלהבו גם מן החידוש הזה של הרב הראשי של צה"ל.

ג. מאמר הרב משה צבי נריה משנת תשי"ג כנגד דברי הרב גורן

1. ההיתר לחילול שבת במלחמה נובע מדין פיקוח נפש דרבים, שהוא היתר מורחב בשנת תשי"ג יצא לאור קובץ בשם "מצפה", ובקובץ זה (עמ' קנה) פרסם הרב משה צבי נריה מאמר בשם "להלכות מדינה"⁸, וחלק נכבד מן המאמר נוגע בדברים של הרב גורן.⁹ בהרצאתו הנ"ל, ולמעשה הוא דוחה אותם ומוכיח שלא כך הם פני הדברים.

(המאמר עצמו זכה בשעתו לתגובות אוהדות של רבנים שונים. מכתב תגובה שגם כלל הערות, נכתב ביום ד' בשבט תשי"ג ע"י הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל. המכתב התפרסם אחר כך בספר צניף מלוכה עמ' 333 ואילך, ודברים הובאו בשמו אחר כך בספר מלחמות שבת וכדלהלן).

את מאמרו פותח הרב נריה דווקא בהוכחה חותכת שיש הבדל בין ההיתר של פיקוח נפש שנתקלים בו בתנאי חיים רגילים, לבין הניהול של הדברים בזמן מלחמה. ולדעתו, עצם הגדרת השאלה של ניהול מלחמה כשאלה של איסור והיתר בהלכות שבת, היא הקטנה של הבעיה האמיתית שיש לדון בה, והיא עצם ההיתר להביא למצב של מלחמה, אשר בו מסכנים את חיי הלוחמים. כי שפיכות דמים ואף סיכון חיי אדם, הוא עניין חמור יותר מאשר חילול שבת. וכפי שהוא ניסח את הדברים:

מעתה נשאל האם מותר לנו לפגוע בנפשות למען קיומה של המדינה? אלא שזו אינה צריכה לפנים, וכל בר בי רב דחד יומא יודע ומכיר ששלום הצבור ואפילו – כשהוא פחות ממסגרת של מדינה¹⁰ – ושמידתו מכל צד שיכול לבוא עליו, מצויה רבה היא ודוחה נפשות.

-
8. המאמר חזר ונדפס בתוך הספר "צניף מלוכה" של הרב נריה בשנת תשנ"ב.
9. בפועל מאמר זה אינו נושא אופי פולמוסי, והוא אינו מזכיר את המאמר של הרב גורן, ורק עוסק בגופם של הדברים ומציג את הטענות שיש בעניין. הפולמוס עצמו המשיך להתקיים בשנים מאוחרות יותר וכדלהלן, ובשנת תשי"ט פרסם הרב נריה ספר שלם בשם: "מלחמות שבת". ובסוף הספר כתב: "החובה כלפי המעיינים, הרוצים לבדוק ולבחון, זוקקת לציין את המקורות, אשר כדי להוציא מדעתם בא הבירור הזה. הם לא הוזכרו במקומם, כי העיקר הוא מה שנאמר ולא מי שאמר". וברשימה שם צוינו מאמרים של הרב גורן "אשר כדי להוציא מדעתם בא הבירור הזה".
10. לא הבהיר הרב נריה זאת מאין לו. וכבר הוזכר לעיל בהע' 2 שבנקודה זו היה משא ומתן בין הגאון ר' משולם ראטה, לבין הרב הראשי, הגאון ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג. אבל באמת העניין מוכח ממלחמת דוד בקעילה (אותה הזכיר הרב נריה בהמשך דבריו), כי שם הייתה זו מלחמה להצלת ישראל מיד צר. והיא נעשתה על ידי דוד שבאותו זמן עדיין לא היה לו דין מלך. והדבר גם עולה מעצם ההלכה המוזכרת בטור או"ח סי' שכ"ט, ובשו"ע שם בסעיף ו', על פיה אם באו גויים על עסקי נפשות, יוצאים עליהם למלחמה בשבת. ואף על עסקי קש ותבן יוצאים אם הדבר היה בעיר ספר. ומובן שהלכה זו שהובאה בטור, נאמרה גם במקום שבו לא קיימת מדינה יהודית (ככל ההלכות שבטור שנכתבו רק לדברים שהיו נוהגים בזמנו).

מכאן הגיע הרב נריה למסקנה כי אם בנסיבות מסוימות התירו סיכון חיי חיילים, מובן שבאותן נסיבות מותר גם לחלל שבת מקל וחומר. הוא אף הוסיף ואמר שאמנם קל וחומר אדם רשאי לדרוש בעצמו, אך בנדון דידן אין הוא צריך לדרוש קל וחומר בעצמו, שכן בנושא זה עצמו כבר נדרש אותו קל וחומר בדבריהם של הקדמונים; במסכת עירובין (מה ע"א) מפורש כי אם באו אויבים להלחם בישראל על עסקי קש ותבן, אין מחללים שבת כדי להילחם בהם, אך אם היה הדבר בעיר ספר, יוצאים עליהם למלחמה אף על עסקי קש ותבן. העניין נלמד שם ממלחמת דוד בפלשתים בקעילה, שהייתה על עסק קש ותבן כפי שכתוב במקרא במפורש, אלא שהיא הייתה עיר ספר כפי שמבואר בסוגיה שם, ועל כך כתבו בתוספות שם (ד"ה אי מצלח):

ואם תאמר, אם כן היכא דריש ר' דוסתאי דמחללין עליו השבת, דלמא חול היה.

ועל כך השיבו:

ויש לומר דמוכחא מילתא מדקאמר נלחמים בקעילה דקרי ליה מלחמה ומסר דוד נפשיה עליה אף על פי שלא באו אלא על עסקי תבן וקש, שמע מינה דמחללין עליה נמי את השבת.

הנה כי כן קבעו התוספות, כי עצם העובדה שהמקרא קורא לפעולתו של דוד "מלחמה", ועצם העובדה שדוד מסר את נפשו על עניין זה, היא ההוכחה לכך שמדובר בפעולה שניתן גם לחלל שבת בעבורה.¹¹

אלא שבהגדרת היתר זה, נחלק הרב נריה על דברי הרב גורן באופן מהותי. ולדעתו היתר לחלל שבת במלחמה אינו "הלכה צבאית", אלא הלכה הנוגעת לחשש של "נזק לרבים", בין אם מדובר באנשים העוברים בזמן שלום ברשות הרבים וישנו שם דבר מה שעשוי חלילה לסכן אחדים מהם, ובין אם מדובר בסכנה למדינה כולה.

מקור לחילוק בין נזק של רבים לנזק של יחיד, נמצא בגמרא במסכת שבת (מב ע"א) שם נאמר: "אמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ". לדעת ראשונים רבים, ההיתר הוא רק במלאכות דרבנן, ובוזה יש הבדל בין כיבוי גחלת של עץ לכיבוי גחלת של מתכת. אבל הר"ן הביא שם את דברי בה"ג שמהם עולה כי גם בכיבוי גחלת של מתכת יש איסור תורה (משום מצרף), והוא מסיק כי לדעת בה"ג: "נזקא לרבים כסכנת נפשות חשיב לן".

11. עיין לקמן פרק ז סעיפים 2-3 בהתכתבות בין מרן הראי"ה קוק זצ"ל לבין אביו שהייתה בשנת תרע"ט, שם העלה אביו את אותו רעיון של קל וחומר. אולם הראי"ה דחה את הדברים. ועיין שם בהערה 53 בשאלה מדוע דברי הראי"ה שקבע שאין ללמוד היתר חילול שבת מדין קל וחומר מסיכון חיי החיילים, אינם סותרים את דברי התוספות שהביא הרב נריה כאן.

נמצא כי למסקנה אכן גם הוא סובר כי להלכה במלחמה קיימים תנאים מיוחדים שיש להם השפעה על דרך ההוראה הנוגעת לחילול שבת. אלא שכל זה אינו אלא בגדרי של פיקוח נפש, אשר במצב של נזק הנוגע לרבים, אכן יש בו מקום להקל בו גם במצב של חשש רחוק יותר.¹² אך מובן שההיתר הוא בגדר של 'דחוייה' ולא בגדר של 'הותרה'. (להלן נקרא להיתר זה 'פיקוח נפש מורחב').

2. איגרת פרקוי בן באבוי: מלחמת יריחו בשבת הותרה רק מחמת פיקוח נפש

אחת הראיות החזקות שיש לכאורה לשיטת הרב גורן שדין "עד רדתה" הוא היתר מיוחד למלחמה שלכאורה אינו קשור לדין פיקוח נפש, מבוססת על דברי התלמוד הירושלמי במסכת שבת (פ"א ה"ח) בנוגע למלחמת יריחו,¹³ שם נאמר במפורש:

אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, דכתיב (יהושע ו, ג): 'כה תעשה ששת ימים'. וכתיב (שם ד): 'וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים'. וכתיב (דברים כ, כ): 'עד רדתה' אפילו בשבת.

ואם כן מלחמת יריחו שהתקיימה בשבת, אינה בגדר של הוראת שעה, אבל היא עצמה בניין אב לכל "מלחמת חובה" לדורות.

ואמנם גם במסכת שבת (יט ע"א) הוזכרה דרשתו של שמאי הזקן "עד רדתה", אך שם עיקר הדין הוא שיותר להתחיל מלחמה שלושה ימים קודם שבת, גם אם המלחמה אמורה להתמשך כמה ימים, ובדומה לדין האחר המפורש שם: "אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת". אבל מלשון הירושלמי נראה יותר שהדרשה היא על עצם הלחימה

12. ולדעתו זה גם המקור לדברי רבי ינאי שהתיר זריעה בשביעית משום ארנונה (סנהדרין כו ע"א). ובתוספות שם (ד"ה משרבו) תמהו כיצד התיר מלאכה דאורייתא משום ארנונה, ובתירוצם השני שם כתבו: "אי נמי יש לומר דפיקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו, ומתים בתפיסת המלך. והכי איתמר בירושלמי 'משום חיי נפש'". כי באמת אם מדובר באדם פרטי שמתחייב למלך במס שאינו יכול לפרוע אותו, עדיין לא נדון זאת כפיקוח נפש. אבל בפיקוח נפש דרבים, אכן חוששים גם לחשש רחוק.

13. בהרצאה הנ"ל שנאמרה בפני חיילי הנח"ל אמנם המקור שבתלמוד הירושלמי לא הוזכר, והוא הובא רק במאמרים מאוחרים יותר של הרב גורן (וכדלהלן), כי בהרצאה אמר רק את תמצית הדברים, והזכיר רק חלק מן הראיות. אך אמר בהרצאתו במפורש: "אבל להיתר של 'עד רדתה' – הוכחתי בהרבה הוכחות שבמקרה שמתבססים על 'עד רדתה' הרי זו בחינת 'הותרה' בשבת. ויש להאריך מאד בחדוש הגדול הזה". ומסתבר שאיזכור מלחמת יריחו על ידי הרב נראה אכן נעשה כתגובה לדברים שנמסרו בעל פה משמו של הרב גורן בנוגע למלחמת יריחו ודברי הירושלמי, עוד לפני שפרסם אותם בכתובים. (מובן כי לגופו של עניין הדבר הקובע הוא עצם הטיעונים, ולא ההיסטוריה של הפרסום שלהם).

בשבת במלחמת חובה, אשר לגביה מפורש שם שאין הגבלה להתחלתה שלושה ימים קודם שבת.

ולא עוד אלא שבתלמוד הירושלמי במסכת מועד קטן (פ"ב ה"ד) נאמר:

רבי יהושע בן לוי שאל לרשב"ל מהו ליקח בתים מן העכו"ם. אמר ליה אימת ר' שאל בשבת ותני בשבת מותר. כיצד הוא עושה מראה לו כיסין של דינרין והעכו"ם חותם ומעלה לארכיים, שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב (יהושע ו, ג): 'כה תעשה ששת ימים'. וכתיב (שם ד): 'וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים'. וכתיב (דברים כ, כ): 'עד רדתה' אפילו בשבת.

ובדין זה של קניית בתים מנכרי בשבת, ודאי לא מדובר בפיקוח נפש, אלא בהיתר מיוחד הנוגע למצוות יישוב ארץ ישראל, וגם אותו סומך הירושלמי למלחמת יריחו, ולדרשה של "עד רדתה".

(אלא שבפועל לא התירו שם מלאכה דאורייתא, ואף לא מלאכה גמורה מדרבנן שאותה מבצע היהודי הקונה בידיו, כי שם באמת הקונה אינו נוטל בידו את הכסף כדי לקנות בו את הקרקע, אלא רק מראה לנכרים כיסין של דינרין "והעכו"ם חותם ומעלה לארכיים". ומכל מקום עצם האיזכור של דרשת "עד רדתה" שם, גם אם כאסמכתא בלבד, יכול ללמד על כך שדרשה זו במקומה, דהיינו במלחמה עצמה, היא מקור היתר גמור לכל הפעולות המלחמתיות בשבת עצמה).

ואולם הרב נריה במאמרו ציטט דברים הנוגעים לסוגיית כיבוש יריחו, מכתביו של חכם קדמון מתקופת הגאונים, שפורסמו בעניין על ידי הרב בנימין מנשה לוי (מחבר אוצר הגאונים) בסוגיה, ומהם עולה מסקנה הפוכה ממסקנתו של הרב גורן.

המדובר הוא בציטוט מתוך איגרת פרקוי בן באבוי,¹⁴ שהיה תלמידו של מר רבא, שהיה תלמידו של רב יהודאי גאון. ושם נכתב במפורש:

ועוד אתה למד מן יהושע שהקיף את יריחו שבעת ימים, ואין שבעת ימים אלא ששבת בתוכן. ואילו שַׁבַּת יהושע וישראל ושמרו שבת בזמן שהקיף את יריחו, ולא עמדו בכלי-זיין בשבת, היו אנשי יריחו יצאין והורגין את שונאיהן של ישראל בשעה אחת.

ועוד אתה למד מן התורה וכל ישראל ושאלו ודוד וכל מלכי ישראל שהיו שהיו עושין מלחמה עם פלשתים ועם אדום ובני עמון ומואב, היו עומדים במלחמה כמה ימים, וכמה חדשים, שכך כתיב (שמואל-א יז, טז): "ויגש הפלשתי השכם והערב ויתיצב ארבעים יום". וכתיב (מלכים-א יא, טז): "כי ששה חדשים ישב שם יואב וכל הצבא", והיו אויביהם מקיפים אותם מכל סביבות, והיו ישראל

14. פורסם לראשונה בתרביץ, שנה ב' ח"ד עמ' 403, ואחר כך באוצה"ג יומא, התשובות, פב ע"א.

מזוינים בכלי-זיין ועושים מלחמה בין בחול ובין בשבת. ולמה, לפי שאם אין עושים מלחמה בשבת, היו אומות העולם באין והורגין אותן בשעה אחת.

הנה כי כן, מדברים אלו עולה בבירור שאין היתר מלחמה בשבת, אלא מפני פיקוח נפש. אלא שמדברי התלמודים מובן שכאשר מדובר במלחמה, מותר לגרום מראש למצב שבו בשבת יצטרך לעשות מלאכה מחמת פיקוח נפש, ויש בזה חילוקים בין מי שמכניס את עצמו שלושה ימים קודם לשבת, לבין מכניס עצמו למצב זה בסוף השבוע, ויש בזה הבדל בין דבר רשות לדבר מצווה, אך בסיס ההיתר לעצם חילול השבת אינו אלא פיקוח נפש.

3. הכרזת מתתיהו על מרד - כמעבר מ"שעת שמד" ל"מלחמה"

ובאמת דברי פרקוי בן באבוי שהזכיר את מלחמות שאול ודוד וכל מלכי ישראל, רק מעצימים את התמיהה על אודות הסיפור המובא בספר מקבים על אודות האירוע שבו החסידים לא היו מוכנים לבצע שום פעולת התגוננות בשבת אף על פי שנשקפה להם סכנה מוחשית, וכולם נהרגו ביד האויבים, ורק בעקבות אסון זה צריך היה מתתיהו לחדש איזו הלכה שהמלחמה דוחה שבת. הרי ודאי ידוע היה לכול שבימי שאול ודוד המלך וכל מלכי ישראל נערכו מלחמות גם בשבת. ולא עוד אלא שבנדון המתואר שם נראה כאילו נעלמה מהם גם ההלכה הפשוטה של פיקוח נפש, שהרי כאשר אנשים נצורים במערה ואויביהם מבקשים לכלותם פשוט שמותר להם לחסום את פתח המערה, גם ללא דרשה מיוחדת של "עד רדתה" (שהיא הלכה צבאית כפי הגדרתו של הרב גורן), וגם הדין הרגיל של פיקוח נפש (היא כהגדרת הרב גורן "הלכה אזרחית"), מספיק כדי להתיר לנצורים לחסום את פי המערה בשבת, כשם שמותר לחלל שבת על חולה, או כל מי שנשקפת לו סכנה.

את החידה הזו פתר הרב נריה על ידי ההנחה שבאמת מטרת האויבים באותו אירוע, לא הייתה הריגת הנצורים, אלא מצב שבו הם ביקשו ליצור מצב שבו הנצורים יאלצו לחלל שבת, כי זו הייתה מטרתם להעבירם על דתם (וכפי הנוסח הרגיל בתפילת על הניסים: "ולהעבירם מחוקי רצונך", והואיל והיה מדובר בשעת שמד, סברו יושבי המערה שבנדון זה חל עליהם הדין הקבוע לשעת שמד, אשר בה אף על עבירה קלה (ולא רק על שלוש עבירות חמורות), הדין הוא שיהרג ואל יעבור.

כפי שהראה הרב נריה, הדברים עולים במפורש מעיון בפרטים אחרים הנוגעים לקבוצות החסידים שלא היו מוכנים לקיים את גזירות היוונים. כי שם נאמר במפורש: "ורבים מבני ישראל דבקו בתורת ה' וישמרו מאכול כל דבר טמא, ויבחרו את המות משקץ את נפשותם ומחלל את ברית ה' וימותו". כלומר גם על אכילת מאכלות אסורות היו מוכנים למות ולא לעבור על האיסור. כך גם את המעשה במערה יש להבין ברוח זו, כי שם נאמר: "ויאמרו אליהם (=היוונים): עד אנה מאנתם לשמוע בקול המלך, קומו נא וצאו מזה ועשו את מצוותיו ושבתם בטח". כלומר מטרת היוונים הייתה להכריח את היהודים לחלל את השבת, ועל כך השיבו: "לא נצא כי את דבר המלך לא נעשה, ואת השבת לא נחלל".

בנסיבות אלו, הוראתו של מתתיהו מקבלת אופי אחר לגמרי. מובן גם למתתיהו כי כל עוד מדובר בחילול שבת מחמת כניעה לגזירת המלך, אכן יש כאן דין של יהרג ואל יעבור בהיות הדבר מוגדר כשעת גזירה. אולם כל זה נוגע רק למצב שבו חסידים ניצבים כיחידים מול הצבא היווני שמנסה לאלץ אותם לעבור על דברי התורה. אולם מתתיהו למעשה הכריז על איחוד כוחות של כל החסידים שברחו להרים, ועל הכרזה על מלחמה כנגד היוונים. באופן כזה מובן שמותר לחלל את השבת כאשר הדבר נוגע לפיקוח נפש, כי במצב מלחמה מטרת האויב הנלחם בשבת אינה לגרום ליהודים לחלל את השבת, אלא מטרת האויב היא לנצח ולהרוג את המתקוממים היהודים, ואז כמובן כבכל מלחמה, חילול השבת מותר מפני פני פיקוח נפש.

ואמנם באותו מעשה לא התיר להם מתתיהו לחלל את השבת לצורך התקפה על היוונים, אלא רק לבצע פעולות התגוננות אם יתקפו אותם היוונים בשבת, וגם זה לכאורה תמוה בהתאם למקובל בנסיבות דומות שיש בהן נגיעה למניעה מוקדמת של סכנה, וזאת גם בהתאם לכללי פיקוח נפש הרגילים. אך את זאת יישב הרב נריה כי דווקא זו הייתה סוג של הוראת שעה, וכתב: "מתוך שרצו להבליט את אופיה המקודש של המלחמה, שהיא למען שמירת השבת, על כן החליטו שאף על פי שמצד הדין גם מלחמת התקפה מותרת בשבת, הרי במקרה הזה יוכיחו לרבים כי מטרת המלחמה להחזיר את עטרת התורה ליושנה, ולכן ימנעו ממלחמת התקפה בשבתות".

(מן העניין להזכיר כי אחרי פרסום המאמר, התברר לכותב כי בדבריו שבאותו מעשה במערה נמנעו תחילה מלחלל את השבת מפני שהייתה זו שעת שמד, וכי מטרת היוונים באותו אירוע הייתה לגרום ליהודים לעבור על דתם, כבר הועלתה על ידי הגאון-החוקר רבי יצחק אייזיק הלוי ז"ל).¹⁵

4. דווקא מפני שבמלחמה יש צורך בהרחבת גודל פיקוח נפש, יש בה גם צורך בזיהור יתר בהתרת הרצועה, ופריצת גודל השבת בצורה גורפת

בסיכום הדברים הציג הרב נריה את הצורך באיזון בין ההיתר של פיקוח נפש דרבים, שבגלל אופיו הוא אכן סוג של פיקוח נפש מורחב. אך מאידך, דווקא עובדת היותו נוגעת לרבים מעלה גם סכנות הנוגעות לפגיעה כללית ביחס להלכות שבת, מעל לנצרך ומעל המותר בנסיבות אלו, וכתב:

15. כפי שצוין לעיל בהע' 8, מאמרו של הרב נריה חזר והתפרסם כעבור שנים בתוך הספר צניף מלוכה. בהדפסה זו הוסיף בסוף המאמר (שהתפרסם כלשונו שבהדפסה הראשונה) "הוספות". ושם ציין כי לאחר שפרסם את המאמר בשנת תשי"ג, מצא שכבר הקדימו בהסבר זה הגאון-החוקר רבי יצחק אייזיק הלוי ז"ל בספרו דורות הראשונים ח"א כרך ג עמ' 340. (מובן שבספר מלחמות שבת שהוציא הרב נריה לאור בשנת תשי"ט, כבר באו דברי הלוי במקומם הראוי).

יש ויש אפוא, יסודות בהלכה שעל פיהם אפשר לקיים ולנהל את שירות הבטחון במדינה. אלא שהדבר צריך להיות מסור בידי חכמי תורה, והם יקבעו את גבולות המותר והאסור, וכתורה ייעשה.

ודוקא מפני שהדבר נוגע לצרכי הרבים, צרכי המדינה כולה, לא הותרה הרצועה שתהא תורת כל אחד ואחד בידו, ללכת לפי דעתו ולנהוג כפי שרירות לבו, לעקור ח"ו שבת מישראל,¹⁶ שכן חייבים אנו להתאמץ עד כמה שאפשר "לקיים שניהם" והיו לאחדים בידינו – השבת והמדינה.

ד. מאמר הרב גורן משנת תשי"ד

1. מלחמת החשמונאים לאור ההלכה

בכתב העת 'מחנים' שיצא על ידי הרבנות הצבאית (גיליון כ, כסליו תשי"ד), פרסם הרב גורן מאמר בשם "מלחמת החשמונאים לאור ההלכה". את מאמרו (שפורסם לקראת חנוכה) הוא פותח בהצגת המעשה במערה, שממנו נראה לכאורה שההלכה המתירה להילחם בשבת לא הייתה מוכרת ללוחמים עד שחידש אותה מתתיהו לרגל אותו מאורע (וכבר הוזכר לעיל בהרצאתו בשנת תשי"י, כי אכן מתתיהו ובית דינו הם שדרשו אז את הדרשה של "עד רדתה" אשר מכוחה התיירו את המשך הלחימה בשבת). אלא שהוא עצמו מציג את הקושי הגדול

16. שח לי הרב משה צבי נריה זצ"ל, כי הגיע אל החזו"א בשאלה מסוימת, ובאותה הזדמנות שאל את דעתו על אודות תיקון של מכונית כיבוי אש בשבת בעיר גדולה. והחזו"א אמר שאי אפשר להשיב תשובה כוללת לשאלה מעין זו, ויש בזה צורך בזהירות גדולה, שכן התרת הרצועה בעניין יכולה לגרום במקומות שונים לביטול השבת, ודבר זה הוא בגדר של חילול ה', ובמקום חילול ה' אכן אין היתר של פיקוח נפש, ואף איסור עבודה זרה נדחה מפני חילול ה'. החזו"א הוכיח זאת מן הגמרא בסנהדרין (קז ע"א) שם מובאים דברי רב שבזמן שאבשלום מרד בדוד, ביקש דוד לעבוד עבודה זרה, ואחרי שחושי הארכי תמה על כך: "אמר לו: מלך שכמותי יהרגנו בנו? מוטב יעבוד עבודה זרה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא". (כלומר, אם יהרוג אבשלום את המלך המוחזק כצדיק, יהיה בזה חילול ה', אך אם יתברר שבאמת המלך אינו אלא עובד עבודה זרה, כי אז ימנע המצב של חילול ה'). ושוב הראוני שהחזו"א כתב דבר זה במפורש בספרו על סנהדרין סי' כד ס"ק ב, שם הוכיח על סמך מעשה זה כי איסור עבודה זרה "נדחה מפני הצלת חילול ה'".

ובספר פאר הדור ח"ג עמ' קפד-קפה הובאו הדברים באריכות מתוך רשימה שרשם הרב משה צבי נריה זצ"ל בסמוך לאמירתה על ידי החזו"א בער"ח אייר תשי"ב. ושם קבע החזו"א כי: "מצינו שחילול השם חמור מפיקוח נפש, ולא עוד אלא שאותן שלוש עבירות חמורות שאין פיקוח נפש עומד בפניהן אף הן נדחות מפני חילול השם"

ובנוגע לעבודה זרה הוכיח זאת מדוד. "וגילוי עריות למדנו מאסתר שמסרה עצמה להצלת כלל ישראל, שאף כאן היה ענין של חילול השם – שהקב"ה בחר לו אומה זו, ואין לך חילול השם גדול מהשמדתה וכליונה של האומה". ובנוגע לשפיכות דמים, הביא את דברי הגמרא ביבמות (עט ע"א) בעניין מסירת שבעה מבני שאול להריגה שלא כדין על ידי הגבעונים, אשר שם נאמר בגמרא במפורש: "אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא". (ועיין עוד בזה לקמן בסוף פרק ו, ושם בהערה 46 השלמת דברים לנאמר כאן).

שבהנחה זו, שהרי לצורך התגוננות באותן נסיבות, די בהלכות הרגילות של פיקוח נפש שבוודאי היו ידועות. ולא עוד אלא שגם אחרי ההיתר שהתיר מתתיהו, עדיין הדבר אינו ברור כי הוא התיר להם רק להתגונן, וגם זה אינו תואם את ההלכה המקובלת והידועה.¹⁷

וביישוב העניין הוא למעשה חזר בו בנקודה זו מדבריו בהרצאתו בכנס הנח"ל, וכתב:

אמנם סיבת מסירות נפשם של יושבי המערה הסברנו כבר במקום אחר, וכבר נמצא בספרים.¹⁸ הדנים על מאורע זה, שהיתה זאת תקופת השמד, כי היוונים רצו להעביר אותם על דתם, ובמיוחד היתה נטושה מלחמתם על שמירת השבת, מילה, ומאכלות אסורים.

ובאשר להיתר שניתן אחר כך להילחם ביוונים בשבת מבלי לחוש לכך שבפועל הם נמצאים במצב של גזירת שמד שמטרתה לגרום להם לחלל שבת, כתב:

אולם בית הדין של החשמונאים נוכח לראות, כי אם יתנהגו לפי הוראה זו [=למסור נפשם על קדושת השבת בגלל שעת השמד], ימחה ח"ו שם ישראל ותורתו מעל פני האדמה. ובמקום שהדבר נוגע לכלל ישראל ולעצם קיומו, ולקיום התורה בעתיד – אין הדין כך.¹⁹ לכן החליטו להשיב מלחמה, ככתוב שם: ויאמרו איש

17. במאמרו הזכיר הרב גורן עדויות היסטוריות נוספות שמהן עולה לכאורה שהיתר מלחמה בשבת, ובפרט במקום פיקוח נפש היה רופף בידם בתקופה קדומה. מדובר בשני תיאורים שמקורם בספרי יוסף בן מתתיהו. האחד נוגע למלחמת הורקנוס ואריסטובלוס (שבה נקרא להתערבות פומפיוס), ושם לדבריו פומפיוס ידע כי אם יתקוף את הנצורים בשבת, הם ישיבו מלחמה, אך הוא ניצל את השבת לחיזוק הסוללות בידעו כי היהודים לא יתקפו אותו בפעולה זו (וזאת לכאורה בניגוד להלכה המתירה בשבת גם פעולה התקפית למניעת ביצור הסוללות סביב העיר). אך על זאת השיב הרב גורן שמשם אין ללמוד, כי מדובר במלחמת אחים. האירוע האחר נוגע למלחמה עם הרומאים ולנאום ששם יוסף בפי אגריפס אשר ביקש להשקיט את המרד, וטען כי אם ימשיכו למרוד, יצטרכו לחלל שבת. ומדבריו משמע שאף פעולת התגוננות אסורה בשבת. אך הרב גורן קובע בצדק כי ידיעת ההלכות אצל יוסף בן מתתיהו היא אכן רופפת, ואין לזה כל חשיבות הלכתית.

18. כנראה כיוון לספר דורות הראשונים, ועין עוד בקובץ התורה והמדינה משנת תשי"ג, שם כתב ברור דומה הרב אהרון אליהו גרשוני. יש לציין כי גם הגרי"א הלוי הרצוג זצ"ל הסביר את הדברים באופן דומה ("פסקים וכתבים" ח"א סי' נ"ג), וגם הוא כרבי יצחק אייזיק הלוי (רבינוביץ) בעל דורות הראשונים, תקף את מי שביקשו לראות באותו אירוע "התפתחות הלכתית" עפ"ל. במאמר של הגרי"א הרצוג אין תאריך, אך הוא נכתב כתגובה לדברים שנכתבו שנדפסו בספר מסוים עוד בשנת תר"פ. חשוב לציין כי במאמרו הדגיש הגרי"א הרצוג שלמתתיהו ולחכמי הדורות היה ברור שההיתר לחלל שבת הוא רק בגדר 'דחוויה' ולא 'הותרה', ואפשר שכיוון לתקוף בזה גם את דברי הרב גורן.

19. עיין לעיל הע' 13 בדברים שרשם הרב נריה מפיו של החזו"א, שקבע כי חילול ה' דוחה את שלוש העבירות החמורות, ולגבי עריות אמר: "וגילוי עריות למדנו מאסתר שמסרה עצמה להצלת כלל ישראל, שאף כאן היה ענין של חילול השם – שהקב"ה בחר לו אומה זו, ואין לך חילול השם גדול מהשמדתה וכליונה של האומה".

אל רעהו, אם נעשה כלנו כאשר עשו אחינו ולא נלחם בגויים על נפשו ועל תורתנו, עתה מהרה ימחו אותנו מעל פני הארץ.

ועדיין הוקשה לו לרב גורן, מדוע מתתיהו לא התיר להם לצאת בשבת ביוזמתם להילחם בגויים, (ושאלה זו לשיטתו שהיתר מלחמה הוא היתר כללי ובגדר של 'הותרה' מובן שהדבר נראה על פניו תמוה ביותר, אך על כך הוא השיב, וכתב: "ומאחר שבכל זאת היו חייבים להראות ולהפגין בפני היוונים את מסירות נפשם על השבת, לכן לא התירו להלחם בשבת שלא לשם הצלת הנפש באופן ישיר, למרות שבמלחמה אחרת מותר להלחם בשבת גם שלא לצורך הגנה, בשעת גזירה על השבת חייבם בשמירתה גם בדברים המותרים").²⁰

2. מחלוקת התלמודים בצורך להתחיל מלחמת מצווה דווקא בתחילת השבוע
חלק מן המאמר מוקדש להבדל בין הדרך בה מופיעה הדרשה של "עד רדתה" בתלמוד הבבלי במסכת שבת, לבין התלמוד הירושלמי ומקורות תנאיים אחרים. כי בתלמוד הבבלי שבת (יט ע"א), נאמר:

תנו רבנן: אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו – אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: 'עד רדתה' – אפילו בשבת.

ואין שם חילוק בין מלחמת רשות למלחמת חובה. וזאת בניגוד למשנה שם (שעל דבריה בגמ' שם, נאמר שנאמר לגבי מלחמה): "אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים – לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה – שפיר דמי". (ואמנם בנוגע למלחמה שם נאמר: "ואם התחילו אין מפסיקין", ומצב זה של "אם התחילו [תוך שלושה ימים]" מתואר בברייתא, וזה לכאורה המצב במלחמת מצווה, אך כנגד זה טען הרב גורן שניתן להוכיח כי המשפט "ואם התחילו – אין מפסיקין" מתייחס למצב שבו התחילו באיסור).

לעומת זאת בתלמוד הירושלמי שבת פ"א סוף הלכה ח מפורש:

אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות. אבל במלחמת חובה אפילו בשבת, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב: 'כה תעשה ששת ימים'. וכתוב: 'וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים', וכתוב: 'עד רדתה' – אפילו בשבת.

20. בנקודה זו יש הבדל בין דברי הרב נריה לדברי הרב גורן. כי לדברי הרב נריה, משהוכרזה המלחמה, לא נראה חילול השבת הכרוך בה כלל כעניין של כניעה לגזירת שמד (וכך היא גם משמעות דברי בעל דורות הראשונים). אך לשיטת הרב גורן, גם אחרי הכרזת המלחמה, עדיין היו שם מגבלות של שעת גזירה, אלא שהמגבלות נדחות מפני החשש של הכחדת האומה, וכפי שצוין הבע' הקודמת, ואכמ"ל כי אין זה עיקר המאמר הזה.

מפשטות הדברים עולה שלדעת התלמוד הבבלי אפילו למלחמת מצווה אין יוצאים תוך ג' ימים קודם השבת, אם כי העניין כשלעצמו לכאורה תמוה, שהרי כפי שהתבאר, בגמרא שם הובאו הדברים מייד אחרי המשנה שמחלקת בין דבר הרשות לדבר מצווה בנוגע להפלגה בספינה. ואם התירו להיכנס לספינה לדבר מצווה אפילו בערב שבת, אף על פי שהדבר עלול לגרום לחילול שבת במצב פיקוח נפש, ורק לדבר הרשות הצריכו הקדמה של שלושה ימים, אין זה ברור מדוע במלחמת מצווה אין הדין כן. בשאלה זו אכן יש להאריך על פי דברי הראשונים שעסקו בשאלה מתי ובאילו תנאים מותר לו לאדם לגרום במכוון לכך שבשבת יצטרך לחלל שבת לצורך פיקוח נפש, ובטעמים שבגללה במפליג בספינה לדבר הרשות יש חובה להקדים שלושה ימים, ובכל אלו נגע בזה שם במאמרו.

3. שיטות הרמב"ם והטור בהכרעה במחלוקת התלמודים בדן התחלת מלחמת מצווה
 הרב גורן הביא שם את דברי הרמב"ם (הל' שבת ב, כה) שכתב: "צרין על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה, ואף על פי שהיא מלחמת הרשות. מפי השמועה למדו: 'עד רדתה' – ואפילו בשבת, ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת". ומתוך כך שהרמב"ם לא חילק לעניין הצורך להתחיל במצור יותר משלושה ימים לפני שבת, בין מלחמת הרשות למלחמת מצווה, הראה שהרמב"ם פסק בסוגיה זו כפי התלמוד הבבלי, ונגד דברי הירושלמי, אף שרמז לירושלמי, כאשר הזכיר את מלחמת יריחו, שבוודאי הייתה מלחמת מצווה.²¹

מאידך ציין הרב גורן, כי בניגוד לרמב"ם, הטור בהלכות שבת (סי' רמט) כתב: "אין צרין במלחמת הרשות על עיירות של עכו"ם אלא אם כן התחילו שלושה ימים קודם השבת. ואם התחילו, אין מפסיקין. אבל מלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת",²² ואם כן לכאורה פסק כפי התלמוד הירושלמי, וגם נגד הרמב"ם, והדבר תמוה.

21. אלא שכפי שציין, כבר העירו על דברי הירושלמי, כי שם באמת צרו על העיר כבר מתחילת השבוע. אם כי מאידך את המלחמה עצמה ביצעו ביום השביעי, ואם כן בפשטות התחילו מלחמה פעילה בשבת עצמה. ועד ציין שם, שהרמב"ם גם לא הזכיר את דברי הבבלי המפורשים: "ואם התחילו אין מפסיקים", אשר לדעתו מתפרשים על מצב שבו התחילו באיסור, וכפי שהתבאר בפנים.
 22. ועוד הביא את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (ו, יא) שכתב: "צרין על עיירות של עכו"ם שלשה ימים קודם השבת, ועושין עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת, שנאמר: 'עד רדתה' – ואפילו בשבת, בין מלחמת מצוה בין מלחמת רשות". אלא שכפי שציין, הגירסא הישנה ברמב"ם כפי שנדפסה בדפוס וינציאה (=וכפי שידוע היום, היא אכן גירסת כל כתבי היד) היא שונה. ובנוסף המקורי היה כתוב: "צרין על עיירות של עכו"ם שלשה ימים קודם השבת", ועושין עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת, שנאמר: 'עד רדתה' – ואפילו בשבת, בין מלחמת מצוה בין מלחמת רשות". ועניין שלושת הימים שקודם שבת הוסף בדפוסים מאוחרים (=מדפוס אמשטרדם ואילך), על פי הכ"מ במקום שטען שבדפוס וינציאה נפלה טעות סופר. וכפי שציין שם,

את התמיהה מיישב הרב גורן בכך שבדין זה יש חילוק בין הטלת מצור על העיר, לבין מלחמה ממש. לפי דעתו לא הצריך הרמב"ם התחלה של שלושה ימים קודם שבת, אלא במצור. אבל כאשר מדובר במלחמה ממש, אשר לגביה שבת היא בבחינת 'הותרה', מודה הרמב"ם שמוותר גם להתחיל את המלחמה בשבת עצמה, ללא שום מגבלה, והם הם גם דברי הטור.

4. מלחמת הצלת ישראל מיד צר, שאינה מנוהלת על ידי גוף מדיני ממלכתי

נקודה חשובה שמעלה הרב גורן במאמרו, ואשר היא לכאורה סותרת את עיקר חידושו, היא הסוגיה בעירובין (מה ע"א) העוסקת בדיני מלחמה בשבת, במסגרת שכולה קשורה במפורש לפיקוח נפש, תוך התעלמות מדרשת "עד רדתה".

הסוגיה שם מתייחסת למשנה שבעמוד הקודם, אשר בה נקבע כי מי שיצא חוץ לתחום ברשות (מיילדת וכיו"ב), יש לו במקום החדש יכולת להלך אלפיים אמה לכל רוח, כאילו היה שם מתחילת השבת (בניגוד ליוצא שלא ברשות, שאינו יכול לצאת מד' אמותיו במהלך השבת). אך סיום המשנה הוא 'וכל היוצאין להציל חוזרין למקומן', ומשמע שיכולים לחזור למקומם אף אם הוא מרוחק יותר מאלפיים אמה מן המקום שאליו הוצרכו להגיע ברשות. ולא עוד אלא שרב יהודה אמר בשם רב: "שחוזרין בכלי זיין למקומן", כלומר שגם התיירו להם טלטול של כלי הנשק בשעה שהם חוזרים למקומם, כך שמובן שלחוזרים הותרה מלאכה גמורה ולא רק איסור תחומין. ועל כך נאמר בגמרא: "כדתניא: בראשונה היו מניחין כלי זיין בבית הסמוך לחומה, פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זיין, ונכנסו אויבים אחריהן. דחקו זה את זה, והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיין". והלכה זו היא בלי ספק הלכה שמקורה בדיני פיקוח נפש הרגילים, שהרי היא עוסקת בכל היוצאים ברשות, כגון מיילדת.

ובהמשך שם התבאר כי לעניין זה של חזרה בכלי נשק למקומם הראשון יש הבדל בין מצב שהושג בו ניצחון על האויבים לבין מצב שבו האויבים עדיין יכולים לשוב ולסכן את היהודים. ומיד אחרי כן נאמר שם על אפשרות מלחמה בשבת:

תניא נמי הכי: נכרים שצרו וכו']= על עירות ישראל - אין יוצאין עליהם בכלי זיין, ואין מחללין עליהן את השבת]. במה דברים אמורים - כשבאו על עסקי ממון. אבל באו על עסקי נפשות - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא. ותרגומא - נהרדעא.

הרדב"ז (במקום) והלח"מ (בהלכות שבת), יישבו (לדעתו בדוחק) את הנוסח המקורי, שבדפוס וינציאה.

ובהמשך התבאר מקור דין זה של עיר הסמוכה לספר. ואין בסוגיא כל רמז לכך שלמלחמה יש דין שונה לגמרי שמקורו בדרשת "עד רדתה", ואשר כפי שהתבאר היא נוהגת גם במלחמת הרשות.

ועל כך כתב הרב גורן כי: "ההלכה של 'עד רדתה', חלה על מלחמה המנוהלת ע"י העם, או על ידי הרשות המדינית והכוח הממלכתי, שאז דין מלחמה עליה, וממילא חל ההיתר של 'עד רדתה'. אבל במקום שהמדובר הוא בהצלת יחידים על ידי יחידים, ולו גם יהיה מבוצע בטכסיסי לחימה מובהקים, לא חל על זה ההיתר של 'עד רדתה', כי אם ההלכה הרגילה של 'פיקוח נפש הדוחה שבת'.²³

5. דין "עד רדתה" נוהג גם במלחמת הרשות כחלק ממצוות הלחימה והשגת הניצחון
כפי שצוין לעיל, במאמרו הראשון (ההרצאה בכנס הנח"ל), הדגיש הרב גורן כי המטרה של כיבוש חלקים מארץ ישראל, היא זו שגורמת להיתר חילול שבת במלחמה. אך למעשה במאמרו השני ביקש להוכיח שההיתר של "עד רדתה" נוהג גם במלחמת הרשות, וזה הצריך שינוי בהגדרה של הסיבה שמאפשרת להתבסס על ההיתר של "עד רדתה". ועל כך כתב במאמרו ב'מחנים':

אבל כבר הוכחנו שלא רק מלחמת מצוה, כי אם גם מלחמת הרשות הותרה בשבת, ולא מטעם פקוח נפש הדוחה שבת, כי עצם מצות הלחימה והשגת הניצחון דוחה שבת.

מכאן ואילך למעשה השתמש בניסוח מעומעם במקצת ביחס לסיבה הגורמת לכך ששבת 'הותרה' במלחמה. והשתמש זה לצד זה גם בחשיבות הגדולה של כל שעל אדמה המוחזק ביד ישראל, וגם בחשיבות השגת "ניצחון" של עם ישראל, אף אם אינו במסגרת של מלחמת מצוה.

23. לעיל בהערה 2 הוזכרה מחלוקת הגרי"א הרצוג, עם הגאון ר' משולם ראטה, אודות סמכות הנהגת היישוב לגייס חיילים למלחמה, ובכך לגרום להם להסתכן למען זולתם, בחודשי החורף של שנת תש"ח קודם הקמת המדינה. ועיין עוד לעיל בהע' 10 שם הוכחנו ממלחמת דוד בקעילה כי במלחמה להצלת ישראל מיד צר, אין צורך בכוח ממלכתי מלא להכרזה על המלחמה, שהרי באותה שעה עדיין לא היה לדוד דין מלך. והדברים אכן מתאימים לדברי הרב גורן כאן, שכאשר מדובר במלחמה שאיננה "מנוהלת ע"י העם, או על ידי הרשות המדינית והכוח הממלכתי", אין לה לשיטתו דין של "עד רדתה", אך אז חלים עליה דינים אזרחיים של פיקוח נפש, גם אם הדבר "מבוצע בטכסיסי לחימה מובהקים" (ומובן שבאופן זה מסכנים בו חיי לוחמים להצלת אחיהם). וכבר עמד על כך הנצי"ב במרומי שדה עירובין מ"ה ע"א, וכתב שבאותה שעה שבה עדיין לא היה דוד מלך, ודאי לא יכול היה להוציא את העם למלחמת הרשות, וגם לא לסכן חיי חיילים בעבור עסקי קש ותבן. ועל כרחנו צריך לומר שהיכולת שהייתה לו לעשות מלחמה, לא הייתה אלא משום שגויים שבאו על עסקי ממון בעיר ספר, נחשבים לסכנת נפשות המחייבת מלחמה להצלת ישראל מיד צר הבא עליהם.

וכפי שכתב במאמרו ב'מחנים', כי:

אם יוחלט על ידי הרשות המדינית המוסמכת לכך, לכבוש שעל אדמה מארץ ישראל, או אפילו מחו"ל – אחרי שארץ ישראל תהיה בידינו – וברור לנו ששעל האדמה הזו לא יוסיף מאומה לבטחון המדינה, וגם אם לא נלחם עליו לא יפול משערות ראשינו ארצה, ואין למלחמה על כבוש שעל האדמה הזו שום גורם או חשש של פקוח נפש, בכל זאת מותר להתחיל במלחמה על כבוש המקום הזה אפילו בשבת למרות שאין בזה משום פקוח נפש, מאחר שמצות הכבוש, או חובת השגת הנצחון דוחה שבת.

ובניסוח שונה במעט, המנסה להרכיב בין הגורם של כיבוש חלק מהארץ לבין חשיבות השגת הנצחון, כתב (באותו מאמר):

חביב לפני הקב"ה נצחונם של ישראל ושלטון ישראל על כל שעל אדמה, יותר משמירת אותה שבת של המלחמה. כי ההיתר של 'עד רדתה' מבוסס על מצות השגת הנצחון, כלומר שלטון ישראל על שטח נוסף שעומד בפני השבת.

מובן כי בשעה שפורסם המאמר ב'מחנים' (בשנת תשי"ד), לא יכול היה הרב גורן להתעלם מדברי הרב נריה שבשנת תשי"ג פרסם את דברי פרקוי בן באבוי שסותרים לגמרי את עיקר דבריו, וקובעים כי ההיתר לחלל שבת במלחמת יריחו היה בגלל פיקוח נפש. ומלבד מקור ישיר זה, מצא עוד מקורות שעומדים בניגוד לדברים שהציג במאמרו. ומשום כך בסוף המאמר ב'מחנים' כתב:

אולם יש לעיין עוד בסוגיא זו. כי לכאורה ישנם מדרשים, גאונים וראשונים, ביניהם רב סעדיה גאון (בספר אמונות ודעות מאמר ג' פ"ט), המנוגדים למקורות הנ"ל. וכן ישנם גאונים וראשונים המבססים את היתר הלחימה בשבת על פיקוח נפש, כגון בפרקי בן באבוי (ביומא פב ע"א), ובבעל המאור בשבת (פ"א). ובמיוחד יש לברר את שיטת בעל פרקי דר"א (נב) המפרש את המופת של 'שמש בגבעון דום' אצל יהושע – שזה היה בערב שבת, ועשה זאת יהושע כדי למנוע חלול שבת – המנוגד לכאורה לכל הסוגיות הנ"ל. וכן דברי המדרש רבה (במדבר פי"ד) הנ"ל, העומד בסתירה למה שנאמר עד כה. ועל זה במאמרנו: לחימה בשבת לאור ההלכה.

ה. מאמר הרב גורן משנת תשי"ח

1. אי-הסתמכות על "עד רדתה" – במלחמות העבר, במדרשים ובשיטת פרקוי בן באבוי בספר היובל של כתב העת 'סיני' שיצא לאור בשנת תשי"ח, פרסם הרב גורן מאמר גדול (ארבעים ואחד עמודים) בשם: "לחימה בשבת לאור המקורות". רובו של המאמר הוא למעשה הרחבת דברים שדן בהם במאמר משנת תשי"ד, אך מובן שהוא כולל גם חידושים, והוא נוגע גם בנקודות שלא נגע בהן במאמרו הקודמים.

חלקו הראשון של המאמר עוסק במלחמות היסטוריות שונות שיש לגביהן תיעוד, ואשר נראות כבלתי מתאימות להנחה שבמלחמה קיים היתר גורף לחלל שבת. והוא פותח את מאמרו במילים:

ההלכה הרווחת בישראל בדבר היתר לחימה בשבת, ותפיסת המחשבה ההלכתית הנקוטה כעת בידינו, כאין עליה עוררין ומגבלות,²⁴ בכל הנוגע לניהול מלחמת מצוה בשבת, בין שזו מלחמת מגן, ובין שזו מלחמת כיבוש – בגבולות א"י שהובטחו לנו עפ"י הגבורה, אינה זהה לכאורה עם המקורות ההיסטוריים הדנים על מלחמות ישראל השונות בימי קדם.

המלחמה ההיסטורית הראשונה שבה נגע היא מלחמת יריחו. מלחמה זו אמנם הוזכרה לעיל כאחד מן המקורות להיתר הלחימה בשבת, שכן בירושלמי שבת (פ"א ה"ח), נאמר במפורש: "אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, דכתיב: 'כה תעשה ששת ימים'. וכתוב: 'וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים'. וכתוב: 'עד רדתה' אפילו בשבת". אבל מעיון במקורות אחרים בדברי חז"ל ובראשונים נראה שאין הדבר מוסכם.

רב סעדיה גאון כתב במפורש בספר האמונות והדעות (מאמר ג' פ"ט), שיהושע לא נלחם ביריחו בשבת, וכי בשבת הוא רק הקיף את העיר בשופרות עם הארון, שבאלה אין איסור בשבת. ומדבריו עולה שהמלחמה שיש בה איסור מלאכה, אכן אסורה בשבת. אלא שדברים אלו מנוגדים במפורש לדרשת חז"ל שבירושלמי בשבת, שם דקדקו מן הפסוק: "וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים", שאותו "יום השביעי" אינו אלא שבת. ומשום כך מגדיר הרב גורן את שיטת רס"ג כשיטה יחידית.

השאלה היא מורכבת יותר בהשוואה לכמה מדרשים שמהם עולה שהמלחמה על יריחו אמנם נעשתה בשבת, אלא שזו הייתה הוראת שעה (ויש מן המקורות מהם עולה כי זה שיהושע החרים את כל הרכוש של אנשי יריחו, היה כדי שלא ייהנו ממלאכת שבת). וכל זה נראה סותר ליסוד אשר על פיו קיימת דרשה מיוחדת של "עד רדתה", שממנה נובע היתר גורף לחילול שבת במלחמה.

וכמו כן הביא את דברי הפרקי דרבי אליעזר פרק נב (שהובא גם במאמר משנת תשי"ד), שם התבאר כי במלחמת גבעון: "הגיע ערב שבת וראה (=יהושע) בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת", והעמיד את השמש בגבעון ביום ששי, כדי שלא יצטרכו לחלל שבת

24. המשפט: "כאין עליה עוררין ומגבלות" הוא משפט מקוצר. וכוונתו: "כאין עליה [=על המלחמה] עוררין ומגבלות", וכפי תפיסתו שההיתר של "עד רדתה" הוא בגדר של 'הותרה', ולא בגדר של 'דחוויה'.

בהמשך המלחמה. וגם ממדרש זה נראה שלא קיים היתר מיוחד (ובוודאי לא היתר גורף) לחילול שבת בזמן מלחמה. והזכיר את תירוצו משנת תשי"ד שקיימת מחלוקת בדבר מעמדם ההלכתי של הגבעונים, וכי קיים צד לומר שהגירות שלהם לא הייתה גירות גמורה, ואם כן אין דינה כדין שאר מלחמות ישראל שהותר לעשותן אפילו בשבת. אלא שבמאמר משנת תשי"ח דחה את הדברים שכתב בשנת תשי"ד, וזאת מפני שסוף סוף מלחמה זו במלכים שבאו לכבוש את גבעון, הייתה מלחמה להשמדת שבעת העממין, שהיא לכו"ע מלחמת מצווה.

מכאן הגיע הרב גורן למסקנה שדעת הפרד"א היא כדעת המדרשים שמלחמת יריחו הייתה הוראת שעה, ומדרשים אלו אכן חולקים על הדרשה התלמודית שבמסכת שבת, המתירה מלחמה בשבת מדרשת הפסוק "עד רדתה", ואשר היא זו הקובעת להלכה.

כמו כן הביא את דברי פרקוי בן באבוי.²⁵ שכתב במפורש שההיתר שהיה במלחמת יריחו להילחם בשבת היה משום פיקוח נפש, וכפי שכתב שם: "ואילו שבת יהושע וישראל ושמרו שבת בזמן שהקיף את יריחו, ולא עמדו בכלי-זיין בשבת, היו אנשי יריחו יצאין והורגין את שונאיהן של ישראל בשעה אחת". ומהצגת הדברים בשלב זה נראה כי ביקש לטעון שבאופן עקרוני פרקוי בן באבוי הולך בשיטת המדרשים שחולקים על הדרשה של "עד רדתה". אלא שבניגוד למדרשים שסברו שכיבוש יריחו היה הוראת שעה (ובניגוד לדעת רס"ג שהמלחמה כלל לא התחוללה בשבת), לדעת פרקוי בן באבוי המלחמה אמנם הייתה בשבת, אך ההיתר היה משום פיקוח נפש.

2. בתחילת מלחמת החשמונאים נמנעו מלחלל שבת כי הייתה שעת שמד

אחר הדברים האלה, שב לדון במלחמות היסטוריות מאוחרות יותר כמו מלחמת החשמונאים, שממנה עולה שתחילה לא הכירו את ההיתר להילחם בשבת. והוא ניסה תחילה לטעון שדעתם של אותם לוחמים שנהרגו במלחמה הייתה כדעת המדרשים שמלחמת יריחו הייתה הוראת שעה (בניגוד לעמדת התלמודים שמתירה מלחמה בשבת). אלא שהוא הקשה על הנחה זו, שהרי שם מדובר היה במצב ודאי של פיקוח נפש, שבוודאי היה ידוע גם למי שלא דרש את דרשת "עד רדתה" ופשוט שכל הימים היו מחממים חמין לחולה שיש בו סכנה בשבת, מכוח הדין הרגיל של פיקוח נפש, שבוודאי היה ניתן להכיל אות גם בנוגע לפעולות התגוננות הנצרכות להצלת יושבי המערה.

אבל סוד העניין הוא מפני שהייתה זו שעת שמד, כאשר מטרת האויבים הייתה באמת לגרום לחילול שבת, ומשום כך היה צורך הלכתי למסור את הנפש על דבר זה (ושם הזכיר במפורש בעניין את מאמרו ב'מחננים' בשנת תשי"ד, שם אימץ את ההסבר הזה שמקורו בספר "דורות הראשונים", ואשר הרב נריה אמרו מדעתו במאמרו משנת תשי"ג).

25. המקור צוין לעיל בהע' 12.

ואמנם בתחילת המלחמה, ההיתר של מתתיהו להילחם בשבת היה מוגבל רק לפעולות התגוננות (וכפי שצוין במאמר משנת תשי"ד, ובהסבר טעם הדברים), אך כפי שהראה במאמר זה, בהמשך המלחמות עם בכחידס ועם ניקנור, אכן גם פעולות התקפיות נעשו בשבת. וכפי שכתב שם אחרי הבאת המובאות הנוגעות לעניין: "רואים איפוא שלאחר פסק הדין של מתתיהו ובניו בדבר היתר ההתגוננות בשבת, הותרו כל סוגי לחימה והתקפה במטרת הגנה, כאשר נשקפת סכנת התקפה מיידית מצד האויב. וכאשר החלו במלחמה, אפשר להרחיב אותה ולרדוף אחרי האויב עד כלותו".

בהמשך המאמר דן בעוד סוגיות היסטוריות אשר בחלקן נדונו כבר במאמר משנת תשי"ד, כגון נאום אגריפס השני המובא אצל יוסף בן מתתיהו.²⁶ ממנו עולה כי ההשקפה הרווחת בעת ההיא עכ"פ בחוגים מסוימים, הייתה שאין לחלל שבת גם במלחמה. ובמאמר זה הוסיף עוד עדויות היסטוריות המראות לכאורה על קיומה של השקפה שכזו אפילו במקום שיש בזה סיכון חיים. אלא שבסופו של דבר, גם אם להשקפות שכאלה יש סמך באיזה מדרשים, מובן היה שאין הן קובעות להלכה במקום שקיימת הלכה תלמודית מפורשת, המתירה מלחמה בשבת עכ"פ כאשר התחילו בה שלושה ימים קודם שבת.

3. "אם התחילו אין מפסיקין" - בהתחילו בהיתר או באיסור?

במאמר זה הרחיב הרב גורן את היריעה גם בנקודה זו, ולמעשה חזר בו במקצת מן הקביעה שקבע במאמרו ב'מחנים' שדברי הברייתא בשבת (יט ע"א): "ואם התחילו אין מפסיקים", מוסבים על מקרה שבו התחילו באיסור תוך שלושה ימים לשבת או אף בשבת עצמה, והראה שיש בזה מחלוקת בין ברייתות. כי נוסח הברייתא בתוספתא עירובין (פ"ג ה"ז) הוא: "מחנה היוצאה למלחמת הרשות, אין צרין על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אפי' בשבת אין מפסיקין, וכך היה שמי הזקן דורש: 'עד רדתה' ואפי' בשבת". וזה אכן מתאים למה שהניח במאמרו ב'מחנים'.

אך מאידך בספרי דבי רב בדברים ספרי דברים פרשת שופטים (פיסקא רג), נוסח הדברים הוא: "ואין צרים על עיר בתחילה בשבת, אלא קודם לשבת שלשה ימים. ואם הקיפוח ואירעה שבת להיות - אין השבת מפסקת מלחמתה". ומכאן משמע שהדין של "אין מפסיקין" אינו עוסק במקרה של התחלה באיסור, אלא במלחמה שהתחילו אותה כדין שלושה ימים קודם השבת, שהיה עולה על הדעת שאת אותה מלחמה אין לעשות כלל בשבת, וכי שלושת הימים שבהם מקדימים, אכן אמורים לגרום למצב שבו המלחמה גם תסתיים קודם שבת. ומשום כך הוצרכו חז"ל בספרי לקבוע כי אם התחילו במלחמה כדין,

26. תולדות מלחמת היהודים והרומיים, ספר שני פרק ט"ז סעיף ד' שם מתואר נסיונו של אגריפס השני להשקיט את המרד הגדול.

והמלחמה נמשכה יותר משלושה ימים, "ואירעה שבת להיות - אין השבת מפסקת מלחמתה".

למעשה, בכל אריכות דבריו בסוגיה, ובהשוואה בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הירושלמי בשאלה האם במלחמת מצווה מותר להתחיל תוך שלושה ימים לשבת (או שמא גם בשבת עצמה), הרחיב בעיקר סברות שכבר פרסם בעניין בשנת תשי"ד (כמו ההבדל שיכול להיות בין פעולת מצור שבדרך כלל אינה מצריכה חילול שבת פעיל) לבין פעולת מלחמה ממש. וכמו כן האריך בזה שייכתן והרמב"ם אינו מביא את ההיתר להתחיל במלחמת מצווה אפילו תוך שלושה ימים קודם שבת, מפני שלדעתו מלחמת מצווה תיתכן רק באחת משלוש צורות, והן מלחמת שבעת עממין, מלחמת עמלק ומלחמת הצלת ישראל מיד צר. אבל כיבוש הארץ כשלעצמו אינו נמנה אצל הרמב"ם כמלחמת מצווה (ובזה הרמב"ן חלק עליו). נמצא לפי זה כי בזמן הזה לא תיתכן מלחמת מצווה אלא באופן של הגנת ישראל מיד צר (שאותה במידת הצורך ודאי מותר לעשות בשבת). אך מלחמת שבעת עממין ומלחמת עמלק שהן מלחמות שניתן לתאר אותן כמלחמות שבהן למלכות יש יכולת לתכנן אותן לתחילת השבוע, כלל אינן קיימות היום אחרי שאבד זכרם של שבעת העממין, ומשום כך לא חילק הרמב"ם בין מלחמת מצווה למלחמת הרשות.

4. פשוטות לשון התלמוד ששבת 'הותרה' במלחמה מדין "עד רדתה" אף במלחמת הרשות
אחר כל הדברים, למעשה הסתמך הרב גורן על כך שפשוטות דברי הגמרא היא שהדרשה של "עד רדתה" מלמדת על היתר מיוחד שאינו מבוסס על ההלכה של פיקוח נפש הנדרשת מן הפסוק "וחי בהם", וממילא מובן שהיא כוללת איזה היתר שלא ניתן להתיר אותו על סמך דיני פיקוח נפש בלבד.

ובטעם הדבר שבגללו קיים ההיתר של "עד רדתה", כבר צוין לעיל (במסגרת הדיון על המאמר משנת תשי"ד), כי אמנם במאמרו הראשון משנת תשי"י הציב את כיבוש כל שעל מאדמת ארץ ישראל כמטרה שעל פי דין מקדש את האמצעים ומתירה מלחמה בשבת, אך במאמר משנת תשי"ד, בו הוכיח כי היתר "עד רדתה" קיים גם במלחמת הרשות, הרחיב את בסיס ההיתר וכתב: "חביב לפני הקב"ה נצחונם של ישראל ושלטון ישראל על כל שעל אדמה, יותר משמירת אותה שבת של המלחמה. כי ההיתר של 'עד רדתה' מבוסס על מצות השגת הנצחון, כלומר שלטון ישראל על שטח נוסף שעומד בפני השבת". אך במאמר משנת תשי"ח הרחיב עוד את בסיס ההיתר והעלה כמה שתי אפשרויות להבנה של הבסיס ליציאה למלחמת רשות באופן שגורם לחילול שבת, וכתב: "הטעם הראשון, מאחר שהמלך הוא הסמכות להכרזת המלחמה, אמנם לאחר שנמלך בסנהדרין והוא מצוה לעם להתפקד ולצאת למלחמה כמבואר ברמב"ם, הרי בתוקף הצו המלכותי הזה מחויב כל אחד לצאת למלחמה עפ"י דין תורה. כי התורה נתנה למלך הסמכות הזאת לחייב העם לצאת למלחמה. וכל מי שמיפר את צויו של המלך בזה, יכול להחשב כמורד במלכות עפ"י דין תורה". (כלומר, עצם

ההנחה שצו המלך הוא עניין חמור עד כדי כך שהוא יכול לחייב מיתה את העובר עליו, הוא גם חומר העניין שמתיר חילול שבת במלחמה שהמלך הכריז עליה כדין).

אפשרות שנייה שהעלה, להבנת עניין ההיתר להילחם בשבת, קשור לכך שאחרי שנכנסו למצב של מלחמה, מובן שכל חייל שכבר נמצא במצב המלחמתי, הוא גם במצב של סכנה, ומשום כך מדין "לא תעמוד על דם רעך" יש חובה לסייע לו במלחמה בכל דבר ואפילו בשבת. אלא שהוא דוחה טעם זה, מפני שטעם זה מבוסס במהותו על היתר של פיקח נפש, שהוא דין בחילול שבת לגבי יחידים ובמישור האזרחי בלבד.

ומשום כך הוא מסיק כי:

חייבים אנו איפוא להסיק כי הנימוק הראשון של חובת הלחימה מטעם הצו המלכותי – הוא הגורם להפעלת ההיתר של 'עד רדתה' במלחמת הרשות. כי המצוה אינה מטעם הצלה ופקוח נפש, אלא מטעם הסמכות המלכותית לחייב להשמע לדבר המלך והסנהדרין, ומטעם חובת מסירות הנפש להשגת הנצחון המוטלת על כל יוצא צבא בישראל כמבואר לעיל.

ברוח הדברים האלה כתב הרב גורן בסיום המאמר כולו:

ובאשר למצות הלחימה, אין הבדל בין מלחמת מצוה לרשות, אלא כלפי המלך בעת ההכרזה, שאין עליו חובה ומצוה לצאת למלחמת רשות וכן על הסנהדרין הנותנים את הרשות לצאת. אבל כלפי הלוחם לאחר שהוכרזה המלחמה גם של רשות – חלה עליו מצוה מטעם הצו של המלך שהעניקה לו התורה זכות להוציא העם למלחמה, ונהפך צו זה כצו מן התורה, מטעם: 'כל איש אשר ימרה את פיך וגו', ומצוה זו של לחימה היא הרוחה שבת.

ובאשר להנחה שההיתר שנלמד מן המקרא "עד רדתה" הוא הגורף לחילול שבת במלחמה, והוא בגדר של 'הותרה'. במאמרו הראשון (תש"י) כתב הרב גורן על כך:

אבל להיתר של 'עד רדתה' – הוכחתי בהרבה הוכחות שבמקרה שמתבססים על 'עד רדתה' הרי זו בחינת 'הותרה' בשבת. ויש להאריך מאד בחדוש הגדול הזה אשר עלול להביא מהפכה במושגים שלנו אודות לחימה בשבת.

ובמאמרו בשנת תשי"ד כתב על כך:

יש בידינו ראיות שגם לדעת הרמב"ם בראש פ"ב מהל' שבת וסיעתו הסוברים שלא 'הותרה' שבת אצל פקוח נפש, כי אם 'דחוייה' (ראה בב"י או"ח סי' שכ"ח בד"ה היה החולה צריך לבשר וכו'). אין זה כי אם בנוגע להיתר של פקוח נפש, ולא בנוגע להיתר לחימה בשבת, שלא נדחית השבת אצל מלחמה, כי אם 'הותרה', ואין כאן המקום להאריך בזה יותר.

אולם במאמר משנת תשי"ח, ההנחה עצמה לא השתנתה, אך הסגנון בו היא הוצגה נשתנה. ושם כתב:

ונראה בעיני שדעה זו שהשבת דחויה, אינה אלא ביחס לפקוח נפש, אבל בנוגע להיתר של "עד רדתה" – אין השבת נדחית בפני מלחמה, אלא 'הותרה'. ודינה של מלחמה כדין עדי החודש שיוצאים להעיד על ראית החודש ש'הותרה' היא השבת אצלם, ולא 'דחויה'. כמו שיש להוכיח מכמה מקומות במס' ר"ה, שלמדוהו במשנה: "שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החודש, שנא' אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם" (ר"ה כב ע"א) ואין צורך למנוע כל פעולה שיש בה צורך לעדי החודש, המהווה חלול שבת, כמו כן בנידון דידן, אם כי בפקוח נפש יש למנוע חלול שבת עד כמה שאפשר, לפי שיטה זו הרי בהיתר הלחימה – כל הקשור ישירות למלחמה אין צורך לחפש דרכים אחרות על מנת למנוע חלול שבת בתוך נהול הקרב".

והוא סיכם את הדברים וכתב:

ולפי האמור לעיל, גם במלחמת מגן כאשר צרו הגויים עלינו, כיון שיש להתנפלות אופי מלחמתי בקנה מדה מדיני, אזי פעולותינו אינן נתמכות על בסיס של הצלה ופקוח נפש, בכדי שנאמר 'דחויה' היא השבת אצל פקוח נפש, כי אם על היתר הלחימה בשבת מטעם "עד רדתה".

יוצא אפוא שכחו של היתר זה של "עד רדתה" עדיף מכחו של ההיתר בפקוח נפש הדוחה שבת. זהו עקרון חשוב ביותר לפתרון בעיות הבטחון במדינה, שאפשר לבססן על קטיגוריה בטחונית טהורה, ולא על פקוח נפש שהיא קטיגוריה אזרחית להצלת בודדים. וכל שהיא מופעלת בממדים מדיניים, אין המושג של פקוח נפש עדיף על אינטרסים מדיניים, כי אם להיפך, כמו שנזכרנו לראות ממצות הלחימה במלחמת הרשות הדוחה פקוח נפש, הוי אומר שעדיפה היא ממנו.

כשנעייין היטב במשפט הסיום של הקטע, בדבר משקלם של "אינטרסים מדיניים" המתירים לו למלך להכריז מלחמה ולסכן בכך את חיי הלוחמים, נוכל להבין כי יש כאן איזה סוג של ראייה לעצם ההנחה ששבת הותרה אצל מלחמה. שהרי מטעמים מדיניים מותר לו למלך להכריז מלחמה, ומשהכרזה המלחמה הותר גם דמם של מקצת מן הלוחמים שבדרך הטבע ימותו במלחמה, והיתר זה מסתבר לכאורה שאינו בגדר של 'דחויה', שהרי מדובר במלחמת הרשות, ועצם המושג "רשות" נראה על פניו כסותר באופן מהותי את המושג 'דחויה'. ומכאן ניתן אולי להוכיח בקל וחומר שאף חילול שבת הותר לצורך המלחמה.²⁷

27. כבר הוזכר לעיל, את ההוכחה הזאת להיתר לחלל שבת במלחמה העלה הרב נריה כבר בשנת תשי"ג. אלא שכפי שהתבאר, הוא עצמו הניח שההיתר הוא רק היתר של "פיקוח נפש מורחב", ולא דין של 'הותרה' שנובע מן הדרשה של "עד רדתה". ועיין עוד בזה לקמן פרק 2 סעיפים 2-3, ושם בהערה

5. פרקוי בן באבוי סובר שדרשת "עד רדתה", מרחיבה את דין פיקוח נפש אלא שאחר כל הדברים האלה, נאלץ הרב גורן לדון בדברי פרקו בן באבוי (שאותם ציין הרב נריה כבר במאמרו בשנת תשי"ג), וכתב:

ברם למרות כל ההוכחות ממקורות רבים שהיתר הלחימה בשבת אינו מבוסס על פקוח נפש, כי אם על הדרשה של 'עד רדתה', הרי מצינו אצל הגאונים שיטת בן באבוי החולקת על כך. ומאחר ודברי הגאונים דברי קבלה, יש להתחשב בהם ביותר. באוצר הגאונים מס' יומא (פ"ב ע"א) מביא שם קטע מכת"י של פרקוי בן באבוי הדין בענין ספק פקוח נפש הדוחה את השבת וכו'.

ושם העתיק את דברי פרקוי בן באבוי שהובאו לעיל (פרק ג' סעיף ב') שכתב במפורש שמלחמת יריחו אמנם נעשתה בשבת, אך זה היה מן הטעם של פיקוח נפש, כי אם ישראל לא היו נלחמים גם בשבת היו הנכרים הורגים מהם "בשעה אחת":

משמע מכל זה שהיתר הלחימה בשבת מבוסס לפי דברי בן באבוי על פקוח נפש, ואינו היתר מיוחד מטעם 'עד רדתה', אבל יתכן לומר שאינו חולק על הדרשה המיוחדת ללחימה מ'עד רדתה', אלא שנותן טעם להיתר זה, וסובר שבאופן כללי גם ההיתר להלחם בשבת נובע מטעמי פקוח נפש בממדים מדיניים לטווח רחוק, ולא משום סיבות אחרות.

הצגת הדברים בקטע זה של המאמר בצורה זאת, נובעת מן הקושי בהצגת דברי פרקוי בן באבוי כמי שסובר כדעת המדרשים שלכאורה חולקים על הדרשה התלמודית של: "עד רדתה" ואשר משום כך הוצרכו לומר שמלחמת יריחה הייתה בגדר הוראת שעה (וכפי האפשרות שמובנת מתחילת מאמרו של הרב גורן, שם הסמיך את דברי פרקוי בן באבוי לאותה קבוצת מדרשים שהביא). וזאת מפני שבאמת כל דברי האיגרת של פרקוי בן באבוי לא באו אלא להסביר מדוע מסורת הפסיקה של גאוני בבל היא בעלת תוקף חזק יותר ממסורות מנהגי ארץ ישראל.²⁸ ולאור זאת ניסח הרב גורן את הבעיה במילים: "הרי מצינו

53 בהתכתבות בין מרן הראי"ה קוק זצ"ל לבין אביו שהייתה בשנת תרע"ט, שם העלה אביו את אותו רעיון של קל וחומר. אולם הראי"ה דחה את הדברים.

28. כפי שצוין לעיל בהע' 12, דברי פרקוי בן באבוי פורסמו על ידי ד"ר בנימין מנשה לוין בכתב העת תרביץ, ואחר כך באוצר הגאונים ליומא. אלא שהקטע המובא לעיל, הוא רק החלק שנוגע לאותה סוגיה. המאמר כולו כפי שפורסם בתרביץ שנה ב' חוברת ד הוא מאמר ארוך בן עשרים ושמונה עמודים. והוא מראה כי האיגרת נשלחה לקירואן שבצפון אפריקה, אשר יהודים רבים הגיעו אליה באותה תקופה, והם הושפעו ממנהגים ארץ ישראלים שלדעת גאוני בבל הם מנהגים מוטעים. ולא עוד אלא שבאותה תקופה הייתה גם השפעה קראית חזקה על חלק מן היהודים, וכפי שהוכיח שם, דעת הקראים הייתה שעל כל פנים בספק פיקוח נפש אין לחלל שבת. וקטע זה של האיגרת העוסק במלחמת יריחו אכן נלחם בתפיסה זו, ומבקש להוכיח בדרכים שונות שאפילו ספק פיקוח נפש דוחה שבת.

אצל הגאונים שיטת בן באבוי החולקת על כך (=שקיים היתר גורף לחילול שבת במלחמה). ומאחר **ודברי הגאונים דברי קבלה, יש להתחשב בהם ביותר**.²⁹ ומשום כך הוא מנסה למצא דרך לקיים את הדרשה התלמודית של "עד רדתה" יחד עם ההנחה שחילול השבת שהותר במלחמת יריחו היה משום פיקוח נפש. ואשר על כן הוא כותב על דברי פרקוי בן באבוי כי: "יתכן לומר שאינו חולק על הדרשה המיוחדת ללחימה מ'עד רדתה', אלא שנותן טעם להיתר זה".

על פי דרך זו, אמנם קיימת דרשה מיוחדת להיתר הלחימה בשבת, היא הדרשה של "עד רדתה", אלא שדרשה זו אינה מקור להלכה שהיא במהותה הלכה נפרדת מן ההלכה האזרחית הרגילה של "וחי בהם", אלא היא המקור לכך שבזמן מלחמה קיים היתר של פיקוח נפש במבט רחב יותר. ואת ההנחה הזו מבסס הרב גורן על המשך דבריו של פרקוי בן באבוי שם, שכתב שאת הקורבנות שהיו ישראל מקריבין בשבת, "לא היו מביאין אותן אלא לכפר על ישראל, כדי שלא יבואו לידי סכנה, ובזמן שישראל עומדים בסכנה, על אחת כמה וכמה שתדחה שבת על ספק נפשות". והלכה זו היא ודאי אינה הלכה של פיקוח נפש, שהרי דין קורבנות ציבור שדוחים את השבת באמת מפורש במקראות ואין הוא מתייחס באופן ישיר כלל לדיני פיקוח נפש. ומכל מקום למדנו מדברי פרקוי בן באבוי, שגם דין זה יסודו הוא בכך שהכפרה על ישראל היא זו שמונעת מהם סכנה.²⁹

ועוד הוסיף וכתב:

כמו כן אפשר לומר ביחס ללחימה בשבת, שהטעם הישיר הנלמד מן התורה הוא מ'עד רדתה', והוא היתר מיוחד למלחמת מצוה ורשות גם יחד, אבל כנימוק כולל ומקיף להיתר זה של התורה משמשת מצות פקוח נפש של כלל ישראל הדוחה של היחיד, כי בסופו של דבר כל מלחמה ואפילו רשות, מטרתה הצלת העם. ולפי"ז מה שאנו מקילים יותר בהיתר של לחימה בשבת מאשר בפקוח נפש, לפי הנ"ל, למרות שיוצא שגם היתר הלחימה נשען בעיקרו על פקוח נפש, משום שפקוח נפש הנזכר בכל מקום שהשבת דחוייה בפניו המדובר בהצלת יחידים, אבל לחימה מטרתה הצלת העם, ולטווח רחוק, לכן יש להקל עליו יותר.

29. קטע זה באגרת פרקוי בן באבוי נראה במבט ראשון תמוה. אולם כפי שצוין בהע' קודמת, מטרתו של פרקוי בן באבוי בדברים אלו הייתה להוכיח שספק פיקוח נפש דוחה שבת. ונראה שהוצרך להביא ראיה מן הקורבנות כדי להסביר את הצד הרעיוני של הדבר, ולשלול את התפיסה המוטעית ששמירת השבת חשובה יותר מן החיים (כביכול סוג של יהרג ואל יעבור). כי אם באמת זה היה רצון התורה, קשה להעלות על הדעת כיצד חייבה התורה להקריב קורבנות בשבת. ולכן הוא מוסיף ואומר טעמא דקרא, שהקורבנות הותרו בשבת מפני שהם מגינים על ישראל שלא יבואו לידי סכנה. ועל פי אותה סברה ניתן להבין את התפיסה ההלכתית שדין "וחי בהם" דוחה את החובה לשמור שבת. אך מובן שאי אפשר להסיק על פי דברים אלו, שכשם שבקורבנות הותרה שבת, כך גם בסוגים מסוימים של פיקוח נפש (מורחב) שבת היא בגדר של 'הותרה'.

על פי הדברים האלה, מובן שאין מקום להנחות שהוצגו (בהבדלים מסוימים) במאמרים הקודמים של הרב גורן בעניין ההיתר המיוחד והגורף של "עד רדתה", וטעמיו.

במאמרו הראשון (משנת תש"י) קבע כי המטרה המקדשת על פי דין את האמצעי של מלחמה הכרוכה בחילול שבת "עד רדתה" היא כיבוש הארץ. וכפי שניסח זאת במילותיו וקבע כי: "לפי הדרשה של שמאי אפשר להגיע לידי מסקנה שאם עם ישראל החליט לכבוש שעל אדמה אחת, ובמקרה שאין בו שאלת פיקוח נפש, כי אי כיבוש החלק הזה לא יגרום נזק לאף אחד, ולא יפול משערותיו של אחד ארצה, בכל זאת אם המדינה החליטה להרחיב את גבול המדינה, מותר להלחם בשבת ולבטל כל ל"ט מלאכות למטרה זו, ובלבד שנקרב בזה את הניצחון להרחבת גבול ישראל".

מובן מאילו כי לפי דברי פרקוי בן באבוי לא ניתן להגיע למסקנה זו, כי אם באמת המצב הוא שאי הכיבוש "לא יגרום נזק לאף אחד, ולא יפול משערותיו של אחד ארצה", אין כאן סרח פיקוח נפש, לא במובן המצומצם ואף לא במובן המורחב של המושג, שבו חוששים גם לחשש רחוק.

אלא שהרב גורן עצמו במאמרו משנת תשי"ד נתן לדבר הגדרה אחרת שהולמת גם את ההיתר לחלל שבת במלחמת הרשות. ואת טעם הדבר ניסח בשני ניסוחים. בניסוח האחד כתב כי: "אם יוחלט על ידי הרשות המדינית המוסמכת לכך, לכבוש שעל אדמה מארץ ישראל, או אפילו מחו"ל – אחרי שארץ ישראל תהיה בידינו – וברור לנו שעל האדמה הזו לא יוסיף מאומה לבטחון המדינה, וגם אם לא נלחם עליו לא יפול משערות ראשינו ארצה, ואין למלחמה על כבוש שעל האדמה הזו שום גורם או חשש של פקוח נפש, בכל זאת מותר להתחיל במלחמה על כבוש המקום הזה אפילו בשבת למרות שאין בזה משום פקוח נפש, מאחר שמצות הכבוש, או חובת השגת הנצחון דוחה שבת". המטרה המקדשת על פי דין את האמצעים שהוצגה כאן היא כאמור: "מצות הכבוש, או חובת השגת הנצחון", שהן דוחות את השבת. ובניסוח זה קבע במפורש שההיתר הוא אף במצב שאין לא שום שייכות לדיני פיקוח נפש. וזה כמובן אינו שייך כלל לשיטתו של פרקוי בן באבוי.

ובאותו מאמר ניסח זאת גם בניסוח שונה במעט, וכתב: "חביב לפני הקב"ה נצחונם של ישראל ושלטון ישראל על כל שעל אדמה, יותר משמירת אותה שבת של המלחמה. כי ההיתר של 'עד רדתה' מבוסס על מצות השגת הנצחון, כלומר שלטון ישראל על שטח נוסף שעומד בפני השבת". ומובן שגם זה לא ייתכן בהתאם להגדרתו של פרקוי בן באבוי כפי שהציע הרב גורן לבאר אותה.

וגדולה מזו קבע במאמר משנת תשי"ח (לפני שהתייחס למשקל דבריו של פרקוי בן באבוי), וכתב כי: "חייבים אנו איפוא להסיק כי הנימוק הראשון של חובת הלחימה מטעם הצו המלכותי – הוא הגורם להפעלת ההיתר של 'עד רדתה' במלחמת הרשות. כי המצוה

אינה מטעם הצלה ופקוח נפש, אלא מטעם הסמכות המלכותית לחייב להשמע לדבר המלך והסנהדרין, ומטעם חובת מסירות הנפש להשגת הנצחון המוטלת על כל יוצא צבא בישראל כמבואר לעיל". וכאן הציב את המטרה של קיום הצו המלכותי (שניתן ברשות התורה, שהסמיכה את המלך לתת צווים שכאלה), היא הגורמת לכך שמותר לחלל שבת לצורך מלחמת רשות שהוכרזה כדין. ומובן שלמשפט שלהגדרה מסוג זה אין קיום אם מניחים דברי פרקוי בן באבוי שרק משם פיקוח נפש הותרה המלחמה בשבת.

(במאמר עצמו הרב גורן לא התייחס לנקודות אלו במפורש, אך יש לשים לב לכך שבאמת על אף הקביעה שקבע שיש לתת משקל הלכתי מיוחד לדברי פרקוי בן באבוי, המייצג את עמדת הגאונים שדבריהם הם דברי קבלה. את הסברו המחודש לדרשת "עד רדתה" אליבא דפרקוי בן באבוי הכתיר במילים: "אבל יתכן לומר ש(פרקוי בן באבוי) אינו חולק על הדרשה המיוחדת ללחימה מ'עד רדתה', אלא שנותן טעם להיתר זה..." וסובר שבאופן כללי גם ההיתר להלחם בשבת נובע מטעמי פקוח נפש בממדים מדיניים לטווח רחוק, ולא משום סיבות אחרות". וכך בפועל יכול היה להמשיך ולהתייחס לדברי פרקוי בן באבוי כדברים שאין בהם הכרעה גמורה, "יתכן לומר" כך, ומובן כי "יתכן לומר" גם להיפך).

6. דעת הירושלמי: פעולה אזרחית לגאולת שטח דינה כלחימה

אחר הדברים האלה (למעשה בסיום גופו של המאמר) כתב הרב גורן סעיף נוסף, שכותרתו היא: "דעת הירושלמי: פעולה אזרחית לגאולת שטח דינה כלחימה". והביא את דברי התלמוד הירושלמי מו"ק (פ"ב הל"ב), והמקבילה במדרש רבה בראשית סוף פ' לך לך, בעניין קניית בתים בא"י מנכרי בשבת. בירושלמי שם נאמר:

ר' יהושע בן לוי שאל לרשב"ל: מהו ליקח בתים מן העכו"ם? א"ל אימת ר' שאל, בשבת? ותני בשבת מותר. כיצד הוא עושה, מראה לו כסינן של דינרין והעכו"ם חותם ומעלה לארכיים, שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב: 'כה תעשה ששת ימים' וכתיב: 'וביום בשביעי תסובו את העיר שבע פעמים', וכתיב: 'עד רדתה' אפילו בשבת.

ועל כך כתב הרב גורן:

למדים אנו מכאן שההיתר של 'עד רדתה' אינו מוסב רק על כיבוש הארץ בדרכי לחימה, וכי הגורם להיתר זה אינה מצוות הלחימה, או פיקוח נפש כל שהוא שבמלחמה, אלא כבוש הארץ והשתלטותנו עליה הוא הדוחה שבת, ולכן לא רק כבוש בדרכי לחימה דוחה שבת, אלא גם גאולת הארץ בדרכים אזרחיות ותפיסת הקרקע שמטרתה מניעת אפשרות להשתלטות הגויים עליה, גם היא דוחה שבת מטעם 'עד רדתה' אפילו בשבת.

ואמנם כפי שהרב גורן עצמו מדגיש שהתלמוד הירושלמי אינו מתיר שום מלאכה דאורייתא לצורך רכישת קרקעות בא"י, ואפילו בדברנו לא התירו שם אלא אמירה לנכרי, ורק מראה

לו כיסים של דינרים, אך לא נוטל את הדינרים בידיו. (וכל זה לכאורה מנוגד להנחה שההיתר של "עד רדתה" הוא היתר גורף לעשיית מלאכות מדאורייתא בשבת בעת המלחמה). אך על כך הוא מוסיף וכותב כי: "מכל מקום, מאחר והירושלמי מביא על כך ראייה מכיבוש יריחו, ו'מעד רדתה' כמו במס' שבת (דף פא) לענין מצור על עיירות של גויים, שמע מינה שגם גאולת הארץ בצורה אזרחית דינה כדין מלחמת מצוה הדוחה שבת מבחינה עקרונית. ולמעשה התיירו לעבור למטרה זו על שבות מדרבנן".

אם ננסה לרדת לעומק העניין, נוכל לסכם זאת ולומר כי אמנם לעניין הלכה למעשה, אין יכולת להתיר בשבת מלאכות דאורייתא לצורך גאולת הארץ, ועל כרחנו צריכים אנו לומר שדברי התלמוד הירושלמי בזה הם בגדר של אסמכתא בלבד. אך מכל מקום מעצם העובדה שהביאו אסמכתא מכיבוש יריחו לגאולת הארץ, והסמיכו זאת גם לדרשת הפסוק: "עד רדתה", יכולים אנו ללמוד שגם במקום שבו הדרשה היא דרשה הלכתית גמורה לעניין מלחמה בשבת, שורש הדבר הוא "גאולת הארץ" (כפי הביטוי שהשתמש בו הרב גורן בפסקה זו), והוא זה שדוחה את השבת "מבחינה עקרונית" (כלשון הרב גורן) שהופכת ל"בחינה מעשית ממש" כאשר מדובר במלחמה.

כמדומה שמטרתו בדקדוק זה הייתה לחזור לשיטה העיקרית אותה הציג לכל אורך המאמר, אשר על פיה ההיתר לחלל שבת במלחמה הנדרש מן הפסוק "עד רדתה", אינו קשור לדיני פיקוח נפש, ולא כדברי פרקוי בן באבוי (וכפי שעולה מפרק הסיום של המאמר שכותרתו "סוף דבר", וכדלקמן).

אלא שעל כך יש להעיר, שבאמת אם הדקדוק נכון, חוזרים אנו להגדרה הראשונה משנת תש"י, אשר על פיה המטרה שמקדשת על פי דין את האמצעי של חילול השבת במלחמה, הוא "כיבוש שעל אדמה אחת" מאדמת ארץ ישראל. אלא שמהגדרה זו חזר בו הרב גורן במאמר משנת תשי"ד, וזאת משום שנימוק זה של כיבוש שעל אדמה מאדמת ארץ ישראל, שייך רק במלחמת מצווה, בעוד אשר להלכה הדרשה שבמסכת שבת מתירה גם מלחמת רשות בשבת. ומשום כך הוצרך לתת הגדרות חדשות לסיבה שבעבורה הותרה שבת במלחמה, כגון: "חובת השגת הנצחון". והגדרה זו שונה בתכלית מן המטרה של שליטה בדרך אזרחית על אדמה מארץ שקונים אותה מנכרי בשבת.

וכמדומה שהדבר מוכיח שהאסמכתא המובאת בירושלמי, צריכה להתבאר בצרה שונה. כי הדרך אשר בה הרב גורן הסתמך על דברי הירושלמי, מבוסס על ההנחה שהאסמכתא היא סוג של "הקטנה" של הדרשה הראשית. ולדעתו צריך להבין את הדברים כאילו נאמר שם כי כשם שהתורה התירה מלחמה הכוללת מלאכה דאורייתא לצורך כיבוש הארץ (או כיבוש כל שעל אדמה מאדמת הארץ), כך התיירו רבנן מלאכה דרבנן לצורך קניין הארץ.

אבל בהתאם להגדרות משנת תשי"ד, בהן הובא בחשבון גם ההיתר של מלחמת הרשות בשבת, שוב יש להבין את האסמכתא בדרך שונה, ולהניח שהיא מבוססת על כך שלמקרא "עד רדתה" שבעים פנים. יש בכלל זה היתר למלחמה בשבת (וזה אפילו במלחמת הרשות), וטעם ההיתר הוא משם פיקוח נפש (כדברי פרקוי בן באבוי, שדבריו הם קבלת הגאונים בהלכה זו), אך רמז יש כאן למלחמת יריחו שעל כל פנים הייתה ראשית כיבוש הארץ ונעשתה בשבת, ובכך יש רמז לדורות הבאים ללמוד מכאן שיש פעולות המותרות בשבת על אף איסור מדרבנן שיש בהן במצב רגיל, כאשר הן גורמות לאחיזת ישראל בארץ.

7. "סוף דבר": להלכה יש להתחשב רק במקורות התלמודיים, המתירים מלחמה בשבת בסופו של המאמר קיים פרק (באורך עמוד וחצי) שנקרא "סוף דבר". בקטע זה הוא מציג השקפות שונות בנוגע למלחמה בשבת. האחת היא השקפת המדרשים על פיה מלחמת יריחו הייתה הוראת שעה ייחודית, אבל על דרך כלל אין להילחם בשבת (כלומר השקפה על פיה לא קיים היתר מיוחד של "עד רדתה" למלחמה בשבת). השקפה דומה נמצאת במקורות ההיסטוריים החוץ תלמודיים, דהיינו בעיקר ספר חשמונאים (=מכבים), וכתבי יוסף בן מתתיהו, מהם עולה כי עניין הלחימה בשבת לא היה ברור כל כך בדורות שונים ואצל אישים שונים, כך שבמבט ראשון ניתן לחשוב שהייתה בזה איזו התפתחות בנוגע להתפשטות ההיתר להילחם בשבת. וקיימת השקפה שלישית שהיא השקפת בעלי התלמוד ומדרשי ההלכה, שהמלחמה בשבת מותרת לגמרי. כי היא מבוססת על הדרשה של עד רדתה.

והוא סיכם זאת בפתח אותו פרק, וכתב שלכאורה ניתן לראות כי אמנם מבחינה כרונולוגית מתרחב והולך ההיתר של הגנה ולחימה בשבת, אבל באמת הוא שולל לגמרי השקפה זו וכותב:

למעשה אין הדבר כך, כי גם בין חכמי התלמוד עצמם, ובעיקר בין בעלי המדרשים הראשונים וכן בתקופת הגאונים אנו מוצאים את אותן ההשקפות ההלכתיות האוסרות פעולות לחימה בשבת היזומות על ידינו, כמו בראשית הבית השני. אלא שההלכה התלמודית המבוססת על מדרשי התנאים מתירה כל מלחמת מגן בשבת, וגם מלחמת רשות שמטרתה כיבוש באמצעות לחימה, מותרת בשבת, וההיתר הנו מיוחד לכך מטעם "עד רדתה" – אפילו בשבת, ולא מטעם פקוח נפש.

בסיכום זה כתב כי גם "בתקופת הגאונים אנו מוצאים את אותן ההשקפות ההלכתיות האוסרות פעולות לחימה בשבת היזומות על ידינו", ולא פירט את דבריו. אך למעשה כתב כאן "בהבלעה" כי דברי פרקוי בן באבוי שכתב שבמלחמת יריחו חיללו שבת מפני פיקוח נפש, אינם קובעים להלכה, כי יש מקום להניח שהשקפתו הייתה כהשקפת אותם מדרשים

שאותם אין אנו מקבלים להלכה, בגלל ההלכה התלמודית שמתירה מלחמה בשבת מכוח הדרשה של "עד רדתה".

בפועל בסיכום זה חזר בו ממה שכתב בגוף המאמר כי: "מצינו אצל הגאונים שיטת בן באבוי החולקת על כך (=שקיים היתר גורף לחילול שבת במלחמה). ומאחר ודברי הגאונים דברי קבלה, יש להתחשב בהם ביותר". ובניגוד למה שכתב בגוף המאמר כי ניתן ליישב את דברי פרקוי בן באבוי עם ההלכה התלמודית אשר מבססת את היתר הלחימה בשבת על דרשת שמאי הזקן שלמד זאת מן הפסוק "עד רדתה", כי: "יתכן לומר ש(פרקוי בן באבוי) אינו חולק על הדרשה המיוחדת ללחימה מ'עד רדתה', אלא שנותן טעם להיתר זה... ", וכורך זאת עם ההלכה של פיקוח נפש.

(וכבר הוזכר לעיל עניינה של איגרת של פרקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, שמטרתו הייתה להסביר ברוח דברי רבותיו, מדוע מסורת הפסיקה של גאוני בבל היא בעלת תוקף חזק יותר ממסורות מנהגי ארץ ישראל, כך שבאמת קשה מאד להניח שבדבריו הוא מייצג השקפה שמקורה במדרשים שאינם מסכימים עם המסקנה ההלכתית של בעלי התלמוד).

ו. ספר "מלחמות שבת" תשי"ט

בשנת תשי"ט הוציא לאור הרב נריה ספר בשם "מלחמות שבת". הספר יצא כתגובה למאמרו של הרב גורן משנת תשי"ח,³⁰ וכספר הוא אכן מברר באופן מקיף את הצדדים השונים של הסוגיה. הספר נכתב בדיבוק חברים ובשימוש תלמידי חכמים, והוא כולל בתוכו פרק מיוחד בסופו – תגובות והערות מחכמים שונים בדור, כאשר הבולטים שבהם הם הגרש"ז אוירבך זצ"ל, הגר"ש ישראלי זצ"ל ורבי בנימין זילבר זצ"ל מחבר הספר "מקור הלכה" על מסכת שבת, ועוד. (בספר "מקור הלכה קיימים שני פרקים העוסקים בבירור סוגיית מלחמה בשבת, אשר הרב נריה נושא ונותן בהם. אך מלבד זאת הוא עבר כפי הנראה על כל כתב היד של מלחמות שבת, והערות רבות מובאות בספר משמו).

1. הרדב"ז והמבי"ט קבעו שהיתר "עד רדתה" הוא פיקוח נפש מורחב

בראש הספר מביא הרב נריה את דברי הרדב"ז על הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (ח, א), שם כתב הרמב"ם:

30. בגוף הספר הוא אינו מזכיר את הרב גורן בשמו, אך הוא מצטט משפטים שונים מתוך מה שכתב במאמרו משנת תשי"ח. אך בסוף הספר הוא כותב במפורש שלא הזכיר את הכותב, כי העיקר הוא התייחסות לעצם הדברים ולא למי שאמרם, אלא שבסוף הספר הוא מציין רשימה קצה של אלו "אשר כדי להוציא מדעתם בא הבירור הזה", ושם אכן מציגים המאמרים משנת תשי"ז ומשנת תשי"ח.

חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך, מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן.

על הלכה זו הקשה הרדב"ז: "אם אין להם מה שיאכלו מאי איריא חלוצי צבא כולי עלמא נמי מותר", ואם כן לא מובן מה פרש ההיתר המיוחד שיש לחלוצי הצבא הבאים בגבול העכו"ם לאכול מאכלות אסורות. ועל כך תירץ הרדב"ז כי באמת:

לא אירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר, כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים. ודמיא להא דאמרינן: צרין על עיירות של העמים ואפי' בשבת.

כלומר, במלחמה קיים סוג של "פיקוח נפש מורחב", שאף הלוחם שאינו מצוי בסכנת מוות מחמת רעב, אם נצריך אותו לחפש אוכל כשר כאשר הוא כבר בגבול האויב, יבא הדבר ליד פיקוח נפש, כי האויבים יקומו עליהם. ועל כך הוסיף הרדב"ז וכתב במפורש שהדבר דומה לדברי הגמרא: "צרין על עיירות של העמים ואפי' בשבת". ומכאן יש להוכיח שלדעת הרדב"ז גם ההיתר של "עד רדתה" אשר ממנו לומדים את דין המלחמות בשבת, הוא למעשה סוג של "פיקוח נפש מורחב".

(כפי שצוין לעיל, תובנה דומה הנוגעת לדרשה של "עד רדתה" העלה הרב גורן עצמו כאשר דן בדברי פרקוי בן באבוי, וכתב במפורש כי: "יתכן לומר שאינו חולק על הדרשה המיוחדת ללחימה מ'עד רדתה', אלא שנותן טעם להיתר זה". אולם כפי שצוין, בדברי הסיכום בסוף מאמרו חזר בו מתובנה זו, וכתב כי דברי פרקוי בן באבוי משתייכים לשיטה שבאמת חולקת על הדרשה של עד רדתה. אך אחרי דבריו המפורשים של הרדב"ז בביאור הדרשה של "עד רדתה", מובן שכך ורק כך יש לפרש את דברי פרקוי בן באבוי, שדבריו משקפים את קבלת הגאונים בביאור הסוגיא).

כמו כן הביא הרב נריה את דברי המבי"ט בקריית ספר (פ"ב מהלכות שבת), שגם מדבריו עולה שהלך בזה בדרך דומה לדרכו של הרדב"ז. ולדעתו של הרב נריה, עצם העובדה שהרמב"ם הביא את ההלכה של "עד רדתה" בפ"ב מהלכות שבת שהוא פרק העוסק בדיני פיקוח נפש, די בה כדי להוכיח שדין זה של מלחמה בשבת, אינו אלא דין של פיקוח נפש מורחב.

2. הפוסקים שמהם משמע שדין "עד רדתה" אינו קשור לדיני פיקוח נפש

עם זאת, דווקא הבריור המקיף שבספר זה, העלה גם מקורות שאינם עולים בקנה אחד עם מסקנתו העיקרית. האחד והחשוב שבהם הוא הריב"ש, שבתשובה קא העוסקת בדין יציאה בשיירה למדבר שלושה ימים קודם שבת, באופן שבו בשבת יסתכן אם לא יחלל שבת. ושם הזכיר את מלחמת הרשות שהתחילו בה שלושה ימים קודם שבת, וכתב:

אבל יש בה [=במלחמת הרשות] התר אחד מיוחד שאם התחילו אין מפסיקין, ומחללין את השבת לכל צרכי המצור, ואפילו שלא מפני הסכנה,³¹ כמו שבא הקבלה עד רדתה ואפילו בשבת. ואחרי שלדבר מצוה מותר אפי' בע"ש אין ספק שהעליה לארץ ישראל מצוה היא.

אלא שהרב נר"ה טען שניתן לומר שאין כוונת הריב"ש לומר שמותר לחלל שבת שלא במקום סכנה כלל וכלל, אלא שלא במקום סכנה שבדיני פיקוח נפש הרגילים מחללים עליה את השבת. ורק במלחמה הדבר מותר על סמך ההיתר המיוחד של "פיקוח נפש מורחב", שלמעשה בימים כתקנם אינו נחשב לשעת סכנה.

(ואני מצידי מרשה לעצמי להוסיף כי המהרי"ק בתשובותיו [סי' צד] כתב כי: "מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרונו על ספר ידוע אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון ואי שמע הוה הדר ביה". ודבריו הובאו להלכה ברמ"א חו"מ סי' כה סעי' ב. ואף בנדון דידן, גם אם באמת סבר הריב"ש שההיתר של "עד רדתה" אינו קשור כלל לפיקוח נפש, יש לומר שאילו ראה את דברי פרקוי בן באבוי, הוה הדר ביה).

מקור אחר שהביא לדעה החולקת, נמצא בספר שפת אמת למסכת שבת (יט ע"א), שכתב על ההיתר של להמשיך במלחמה שכבר התחילו בה, מכוח הדרשה של: "עד רדתה":

ונראה דוודאי לא מיירי בדאיכא סכנה, דאם כן למה לי קרא, ועל כרחנו צריך לומר דמיירי היכי שידינו תקיפה, אלא שעל ידי ההפסק בשבת יתבטל הכיבוש, ואתי קרא לומר דהכיבוש דוחה שבת.

ה'שפת אמת' מציין כי ניתן לפרש גם את דברי הריב"ש על דרך זו.

במבט ראשון נראה כאילו קבע כאן בעל ה'שפת אמת' כי הכיבוש (לכאורה הכיבוש של ארץ ישראל), הוא המתיר חילול שבת (וכפי שהדברים הוצגו על ידי הרב גורן במאמרו הראשון). אלא שבאמת יש קושי להבין את הדברים בדרך זו, מפני שההיתר של "עד רדתה" כשהתחילו את המלחמה (או המצור) שלושה ימים לפני שבת, נוהג גם במלחמת הרשות. ולא עוד אלא שאפילו במלחמת מצווה, לא תמיד הכיבוש הוא המטרה. שהרי מלחמת עמלק היא מלחמת מצווה, ולמלחמה זו ודאי אין קשר לדין כיבוש.³² ולהלן פ"ז סעי' 2 יבואר שכפי הנראה כוונתו של בעל ה'שפת אמת' הייתה, שההיתר להמשיך במלחמה "עד רדתה" קשור לכך שאם לא יוכלו להמשיך את המלחמה בשבת, אמנם סכנה לא תהיה להם (וכפי

31. מפליא הדבר שהרב גורן בכל מאמריו לא הסתייע במקור זה שלכאורה תומך בשיטתו בעניין.
32. ומעין זה הקשה הרב נר"ה לקמן על שיטת ה'צפנת פענח' שטען שההיתר להתחיל מלחמת מצווה בשבת עצמה וכשיטת הירושלמי, הוא משום שהכיבוש מקדש את הארץ.

שכתב במפורש), אך ההשג הצבאי שהושג בימי הלחימה שקודם השבת יתבטל, ויהיה צורך להתחיל את המלחמה בשבת.

ואולם כאשר אנו באים לכריע הלכה כיצד, מובן מאליו כי אין בכוח דבריו של בעל ה'שפת אמת' להכריע הלכה חמורה זו נגד דברי הרדב"ז והמב"ט ופרקוי בן באבוי שהעמידו את ההיתר רק על דין פיקוח נפש (מורחב) בלבד. וכמדומה שבאותה שעה שבעל ה'שפת אמת' כתב מה שכתב נעלמו ממנו דברי הרדב"ז.

3. שיטת התלמודים והמדרשים בשאלות מלחמת מצווה בשבת וכיבוש יריחו

כבר הוזכרו לעיל בדבריו של הרב גורן, שקיימת מחלוקת בין התלמודים בשאלת ההיתר לפתוח במלחמת מצווה תוך שלושה ימים קודם שבת, או אף בשבת עצמו (ונקודה זו הנוגעת למחלוקת בין התלמודים, אינה נתונה במחלוקת). אלא שהרב גורן סבר שבמדרשים קיימת דעה נוספת ששוללת מלחמה בשבת (או על כל פנים שוללת פעולות יזומות של צבא ישראל במלחמה בשבת), ונקודה זו ודאי אינה מוסכמת, וכפי שיתבאר להלן.

לבירור סוגיה זו יש להקדים כי לעניין הפלגה בספינה שלושה ימים קודם שבת, הברייתא בשבת (יט ע"א) מחלקת בין יוצא לדבר הרשות שצריך להקדים שלושה ימים, לבין יוצא לדבר מצווה, שאינו צריך להקדים את היציאה לתחילת השבוע. אך בברייתא זו לא נזכר במפורש היתר לצאת לדבר מצווה בשבת עצמה.

אבל בפשטות שאלה זו של כניסה לספינה לדבר מצווה בשבת תלויה בשאלה האם מותר לאדם לעשות בשבת מעשה מותר, אשר עלול לגרום לכך שיגיע באותה שבת למצב של פיקוח נפש. ובשאלה עקרונית זו נחלקו הרז"ה והרמב"ן במסכת שבת (קלד ע"ב) בדין מילה בשבת כאשר נשפכו המים החמים הנצרכים לתינוק אחרי המילה, עוד קודם המילה. שלרז"ה תידחה המילה, כי בשבת עצמה אסור לעשות פעולה שתגרום אחר כך לפיקוח נפש, אך לרמב"ן הדבר מותר, וימולו את התינוק, ואחר כך מחמת פיקוח נפש יהיה מותר להחם לו חמין. ואף בנדון דידן, עצם הכניסה לספינה בשבת אינה כרוכה במלאכה, אלא שהיורד בספינה עלול להגיע למצב בו יצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש. ומשום כך יש מן הפוסקים שהתירו לעלות לספינה בשבת עצמה לדבר מצווה.³³

לעומת זאת, בדין יציאה למלחמה שנזכר בברייתא בשבת שם, לא נזכר חילוק בין מלחמת מצווה לבין דבר הרשות, ורק נאמר באופן סתמי שאין צדין על עיירות של נכרים

33. הב"י בסי' רמח הביא את דברי הרב המגיד (שבת ל, יג) שנהגו לצאת בספינה אפילו בשבת עצמה, וכתב ללמד עליהם זכות, שוכי הרמב"ן לימד עליהם זכות "דכולהו חשיבי הולך לדבר מצוה לדעת ר"ת..." והובא להלכה באליה רבה שם (ומובן מן הדברים שבדבר מצווה מובהק, ודאי הדבר מותר). ובשו"ע הרב סי' רמח בקונטרס אחרון באות ה כתב על כך: "דלא גזרו לדבר מצוה, אף אם יצטרך לחללו, כיון שבשעת יציאתו אינו מחללו".

שלושה ימים קודם שבת, מבלי לחלק בין מלחמת מצווה למלחמת רשות. ומאליה עולה השאלה מדוע לא לדמות יציאה למלחמה ליציאה בספינה.

שאלה זו תלויה לכאורה בטעמים השונים שאמרו הראשונים בעניין יוצא בספינה לדבר הרשות, שצריך להקדים ולצאת שלושה ימים קודם שבת, ואין כאן המקום להאריך בזה. אך יש להדגיש כי לפי פשוטות לשון הברייתא נראה שלמעשה אין בזה חילוק בין מלחמת רשות למלחמת מצווה, יהיה הטעם אשר יהיה, ובשתיהן יש איסור לצאת למלחמה תוך שלושה ימים לפני שבת.

ועכ"פ גם אם נרצה לדמות את דין היציאה למלחמה לדין יוצא בספינה, לפי כל הטעמים שנאמרו בהיתר לצאת בספינה גדולה לדבר מצווה אפילו בשבת עצמה, מובן שאין מקום להתיר יציאה למלחמה בשבת עצמה, כי בניגוד לנכנס לספינה שבכניסתו עדיין אין הוא עושה שום מלאכה, היוצא למלחמה עושה מלאכה כבר בצעד הראשון שבו הוא מוציא כלי זין מרשות היחיד לרשות הרבים, בעודו רחוק משדה הקרב.

אבל כפי שכבר הובא לעיל, בתלמוד הירושלמי (שבת פ"א ה"ח) נאמר במפורש: "אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, דכתיב: 'כה תעשה ששת ימים'. וכתב: 'זביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים'. וכתב: 'עד רדתה' אפילו בשבת".

היתר זה שבירושלמי טעון הסבר. כי לפי פשוטם של דברים, בשעה שהצבא יוצא למלחמת עמלק או מלחמת שבעת עממין בשבת עצמה, לא נשקפת בתחילה הדרך שום סכנה לחיילים, וקשה להבין מדוע אם כן בשלב שכזה מותר לחלל שבת.

וקיים דוחק גדול מאוד להעמיד את דברי הירושלמי דווקא באופן שבו החיילים אינם מחללים שבת (עכ"פ במלאכות דאורייתא), עד שיגיעו לשטח האויב, וכך למעשה בפעולתם שאינה כרוכה בחילול שבת, הם למעשה מכניסים את עצמם למצב של פיקוח נפש. כי אם זה אכן התנאי לפתוח במלחמה בשבת, היה צריך להזכיר תנאי זה במפורש.³⁴ ולפי פשוטם

34. הב"י בסי' רמט דימה דין את דין יוצא בספינה לדבר מצווה בשבת עצמה, לדין הירושלמי לעניין יציאה בשבת למלחמה. ועל כך הקשה הרב נריה שביוצא בספינה לדבר מצווה, אין הוא עושה מלאכה בעצם כניסתו לספינה בשבת (וכפי שכתוב במפורש בשו"ע הרב, כמבואר בהע' הקודמת), אבל ביוצא למלחמה, הרי הוא עושה מלאכה מייד, גם כאשר הוא רק מתקרב לשטח האויב, ועדיין אין הוא נמצא במצב של פיקוח נפש. (ושמא בגלל הקושי העיוני הגדול למצוא צידוק להיתר לפתוח במלחמת מצווה בשבת עצמה, גם ללא שיהיה הדבר כרוך בפיקוח נפש, - וכפי שהתבאר בפנים - אכן סבר הב"י שיש הכרח להעמיד את דברי הירושלמי דווקא באוקימתא דחוקה זו. והוא עצמו בספרו לא הוצרך לכתוב שלעניין יציאה למלחמה בשבת, ההיתר הוא דווקא באוקימתא דחוקה זו, משום שכתב אודות זה: "והאידינא שאין ישראל הולכין להלחם ולצור על עיירות לא היה צריך רבינו (=הטור)

של דברים, צריכים אנו לומר שהירושלמי שהתיר יציאה למלחמת מצווה אפילו בשבת עצמה, התיר זאת בהתאם לדרך בה הבין את הדרשה של: "עד רדתה", או שלמד זאת ממלחמת יריחו.

בשאלת המקור לדינו של הירושלמי, ובשאלת ההסבר העיוני לדין זה עוסק הספר בהרחבה. ותחילה ביקש לקבוע שהירושלמי עצמו הוצרך ללמוד דין זה של תחילת מלחמת מצווה בשבת עצמה ממלחמת יריחו, ולא הסתפק בדרשה של "עד רדתה" (אשר גם אותה הביא הירושלמי), מפני שממנה לא ניתן ללמוד היתר להתחלת המלחמה בשבת עצמה.

ואמנם מלחמה זו לכאורה התחילה בהקפות שהיו ששה ימים לפני שבת, אך על כך הביא את דברי מהר"ש יפה בביאורו 'פה מראה' לירושלמי, שכתב: "ואין להקשות מאי איריא משום דיריחו מלחמת חובה, אפילו במלחמת הרשות אם התחילו שלושה ימים קודם השבת אין מפסיקין. דהקפת העיר לאו התחלת מלחמה הוה, אלא ביום שבת שנכנסו לעיר התחילו במלחמה". ועל כך הוסיף הרב נריה וכתב, כי יש מקום לומר שבנקודה זו עצמה נחלקו התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי. כי לשיטת הבבלי כבר ההקפות נחשבות לתחילת המלחמה, וממילא לא ניתן ללמוד ממלחמה זו שמותר להתחיל במלחמת מצווה בשבת עצמה. אבל התלמוד הירושלמי סבר שלהקפות לא היה דין של התחלת מלחמה, ומתוך כך יכול היה ללמוד ממלחמה זו, שמותר להתחיל מלחמת מצווה בשבת עצמה.³⁵

אלא שהרב נריה הקשה על כך, כי באמת במלחמת יריחו לא היה צורך להתחיל מלחמה בשבת. כי אם ההקפות אינן נחשבות למלאכה, אם כן יכולים היו להתחיל את הקפות באמצע השבוע, ואת המלחמה לעשות ביום השביעי, כלומר באמצע השבוע שאחריו. ועל כרחו צריכים אנו לומר שאם אכן המלחמה עצמה הייתה בשבת (וכקבלת חז"ל שהיום

לכתוב דין זה אלא דמשום דמיתני בגמרא בהדי אין משלחין אגרות ואין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת כתבה". ולהלן יבואר שבאמת הטור לא פסק בזה כדעת הירושלמי, וממילא כל הנאמר בזה אינו להלכה, אלא להגדיל תורה.

35. מוצא אני לנכון להעיר, כי אמנם הדברים מובנים היטב כאשר אנו דנים על האיסור להתחיל במלחמה (או לרדת בספינה) בימים הסמוכים לשבת, שבזה יש מקום לדון אודות פעולה שנעשתה ביום שלישי לשבוע, אם כבר יש לה דין של "התחלה". אך בנוגע לפתיחה במלחמה בשבת עצמה, הדברים אינם מובנים. שהרי לשיטת פרקוי בן באבוי, אין היתר לחלל שבת במלחמה, אלא מפני שבאותה שעה כבר נמצאים הלוחמים במצב של פיקוח נפש. ואם הקפת החומה לא יצרה מצב של פיקוח נפש עוד קודם השבת, מובן שאין היתר לעשות בשבת איזו פעולה מלחמתית שיש בה חילול שבת. (כך למשל, אם נתאר לעצמנו מלחמה ממש שהתחילה ביום ראשון לשבוע על ידי ירי ארטילרי לעבר עיר אויב שמבוצרת היטב, ולמגיני העיר אין נשק מלבד חרבות. חרבות אלו יוכלו להושיע את מגיני העיר, ואף להרוג בתוקפים, לכשתבקע העיר, והקרב יהיה קרב פנים אל פנים, אך לא קודם לכן. ובאופן זה, אם לא הובקעה החומה קודם השבת, מסתבר שלשיטת פרקוי בן באבוי אסור יהיה במצב זה להמשיך בירי הארטילרי בשבת, כאשר לא נשקפת לתוקפי שום סכנה, וזאת אף על פי שהתחילו במלחמה של ממש, כבר ביום ראשון לשבוע.

השביעי שנאמר בעניין, אינו רק יום שביעי להקפות, אלא יום שבת קודש), יש הכרח לומר שהייתה זו הוראת שעה, וכפי שמפורש בכמה מדרשים.

ומכאן הגיע למסקנה שדברי הירושלמי שהסמיך את הדין של יציאה למלחמת מצווה בשבת עצמה על מלחמת יריחו, אינם אלא אסמכתא.³⁶ וכך למעשה החידה הנוגעת לבסיס ההיתר שבירושלמי, להתחלת מלחמת מצווה בשבת עצמה עדיין טעונה הסבר (ובכך נעסוק לקמן בסעיפים 6-7).

4. ההנחה שבמלחמת יריחו הוצרכו להוראת שעה, מבטלת את ההנחה שיש במדרשים מי שחולק על דרשת "עד רדתה"

על כל פנים, בדברים אלו שכתב אודות מלחמת יריחו, ביטל הרב נריה לחלוטין את הנחתו של הרב גורן, שקיימת כביכול דעה במדרשים שמכחישה את דרשת "עד רדתה", ומצריכה משום כך הוראת שעה למלחמת יריחו. שכן כפי שמסתבר מניתוח הסוגיה, את מלחמת יריחו בשבת כלל לא היה ניתן להתיר על סמך הדרשה של "עד רדתה", מפני שאת ההקפות על יריחו ניתן היה להתחיל באמצע השבוע, וכך היום השביעי שבו התחילו במלחמה ממש, היה נופל גם הוא באמצע השבוע, ורק על פי הדיבור נקבע לוח האירועים באופן שבו המלחמה הייתה בשבת עצמה.³⁷

ובסוף הספר³⁸ האריך עוד בנקודה זו, וקבע כי רס"ג שכתב שהמלחמה לא הייתה בשבת, פירש את המקרא על פי פשוטו (שיום השביעי האמור בו, אינו יום שביעי לשבוע אלא יום שביעי להקפות), גם הוא לא אמר זאת מפני שלדעתו כביכול אין היתר של "עד רדתה" (בתנאים הנצרכים), אלא מפני שאת מלחמת יריחו לא היה הכרח לעשותה בשבת (אלא שהוא הלך אחר פשוטו של מקרא, ולעומת זאת במדרשים פתרו זאת כהוראת שעה, אך כל זה מבלי לחלוק כלל על דרשת הבבלי המתירה המשך מלחמה שהתחילו בה שלושה ימים קודם שבת.

36. וכבר קדמו החידה במחזיק ברכה להלכות שבת סי' ש"ו, ס"ק א' שכתב: "ומאי דמייתי בירושלמי הביאו בספר אליה רבה שכן יריחו לא נכבשה אלא בשבת, הוא אסמכתא בעלמא, דהתם על פי הדיבר".

37. אם מניחים שדרשת הפסוק "עד רדתה" מהווה מקור להיתר גורף (בגדר של 'הותרה'), לכל מה שקשור למלחמה (כולל גם היתר גורף לבחור ביום שבו מתחילים את המלחמה, וכפי שהתבאר לעיל בפרק ד' סעיף 3 בשיטת הרב גורן), כי אז המדרש שקובע שביריחו הייתה הוראת שעה, אכן מהווה מקור לקיומה של דעה חולקת. אך אם ההנחה הבסיסית אינה נכונה, כי אז גם ההוכחה לנכונותה של ההנחה הבסיסית נופלת. ואשר על כן הוכחה שכזו היא חסרת ערך לחלוטין, כי היא מנסה להוכיח איזו הנחה, על פי תולדה של ההנחה הטעונה בעצמה הוכחה. ובעלי תורת ההיגיון מכנים הוכחה שכזו בשם: "הוכחה מעגלית", והיא מהווה דוגמא לכשל לוגי.

38. במדור מיוחד אשר שמו "בינת קדומות".

כך דחה הרב נריה גם את האפשרות לדקדק מדברי הפרד"א שקיימת שיטה הסוברת שמלחמה אינה דוחה שבת, מזה שכתב בפרד"א אודות מלחמת גבעון, שיהושע העמיד את השמש כדי שהמלחמה תגמר לפני שבת. כי כבר המרש"א (ע"ז כ"ה ע"א) עמד על כך והשיב שתי תשובות. האחת היא שדעת הפרד"א הייתה שהגירות של הגבעונים לא הייתה גירות שלמה, ואם כן אין היא בכלל ההיתר של הפסוק. והתשובה השניה היא שמלחמה זו לא התחילו בה ג' ימים לפני שבת, וכשיטת התלמוד הבבלי, שגם במלחמת מצווה צריך להתחיל שלושה ימים קודם שבת.³⁹ ועוד האריך בסוף הספר.⁴⁰ בניחות מקורות לא תלמודיים המתארים אירועים מן ההיסטוריה מהם כביכול עולה שבתקופות מסוימות ובחוגים מסוימים ההלכה שמלחמה דוחה שבת, לא הייתה מקובלת, והראה כי מלבד זה שממקורות אלו אין להוכיח דבר להלכה, גם הדרך בה הם הוצגו על ידי הרב גורן לא הייתה מדויקת.

ובסוף המדור העוסק במדרשי חז"ל ציטט את סיכומו של הרב גורן בעניין, וכתב:

והאומר ש"גם בין חכמי התלמוד עצמם (?) ובעיקר בין בעלי המדרשים הראשונים, וכן בתקופת הגאונים, אנו מוצאים אותן ההשקפות ההלכתיות האוסרות פעולות לחימה בשבת היזומות על ידינו, כמו בראשית הבית השני" – אין בדבריו ממש ואין להם על מה לסמוך כלל.

ועוד כתב שם:

ולהלן [=כלומר להלן בספר] נראה כי אף ההסתמכות על מאורעות שונים מראשית הבית השני ואילך שמתוכם נדמה כי: 'ההלכה הרווחת בישראל בדבר היתר לחימה בשבת... אינה זהה לכאורה עם המקורות ההיסטוריים הדנים על מלחמות ישראל' – אף היא אינה אלא משענת קנה רצוץ "אשר יסמך איש עליו – ובא בכפו ונקבה..." (ישעיה לו, ו).

בשולי הדברים אני מוצא לנכון להוסיף דברים בעניין שיטת הירושלמי שלמד ממלחמת יריחו את הדין שבמלחמת מצווה ניתן להתחיל את המלחמה בשבת עצמה. כי באמת גם אם היה כתוב במפורש בתלמוד הירושלמי שמלחמת יריחו היא הוראת שעה, לא הייתה זו "הוראת שעה" במשמעות הרגילה (כלומר הוראה שנתנה ליהושע לפתוח באופן יוצא מן

39. הרב גורן עצמו במאמרו בסיני הביא את דברי המהרש"א, אך כתב עליו שכל דבריו הם "חידה סתומה". אשר לתירוץ הראשון כתב הרב גורן שהתירוץ "אינו נכון", והביא מקורות לכך שהגירות של הגבעונים הייתה גירות גמורה. ובאשר לתירוץ השני הביא את דברי הירושלמי שבמלחמת מצווה אין צורך להתחיל שלושה ימים קודם שבת. אך הרב נריה האריך שם להראות שעל כל פנים לא יכולה להיות הוכחה מן פרד"א שאינו דורש את עד רדתה, כי אפשר בהחלט שהוא סובר כבבלי, ובנוגע למלחמת גבעון, אכן בעיקר דינם יש מחלוקת, וממילא אין להוכיח משם דבר. (שם גם האריך בעוד צדדים הנוגעים למלחמת גבעון).

40. במדור שנקרא "בירור עובדות".

הכלל במלחמה בעצם יום השבת), אלא רק הוראה להתחיל את ההקפות ביום ראשון כך שבפועל המלחמה עצמה אכן הייתה בשבת. אבל מי שפתח באותה מלחמה בשבת לא היה יהושע, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, כאשר הפיל את חומת יריחו בדרך נס, לקול תרועת השופרות שעליה נצטוו יהושע (פעולה שכמובן לא הייתה כרוכה במלאכה, אף על פי שבעקבותיה נפלה החומה בדרך נס). ואחרי הפלת החומות מובן שהיה מותר להמשיך במלחמה, כי באותו רגע שנפלה החומה, אמנם הכנענים היו חשופים ללוחמים הישראליים, אך גם היהודים הפכו לחשופים לגמרי לפני האויב, ואם לא היו נלחמים, היו האויבים הורגים בהם, וכדברי פרקוי בן באבוי. ונראה כי מכאן למדו בירושלמי, שאם הקב"ה הפיל את החומה בשבת בראשונה שבמלחמות כיבוש הארץ, וכך הכניס את צבא ישראל למצב של פיקוח נפש, הרי זה בא ללמד כביכול בבחינת "והלכת בדרכיו", שכך אפשר גם לפעול בכל מלחמת מצווה שתזדמן ביום מן הימים.

5. הכרעת הפוסקים כתלמוד הבבלי שגם מלחמת מצווה מצריכה פתיחה בתחילת השבוע
 לעיל (פרק ד סעיף 3) הוזכרה (בדברי הרב גורן ב'מחנים') מחלוקת שיש לכאורה בין הרמב"ם לטור בשאלת התחלתה של מלחמת מצווה בשבת. שכן הרמב"ם בהלכות שבת (ב, כה) כתב: "צריך על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה, ואף על פי שהיא מלחמת הרשות. מפי השמועה למדו (דברים כ' כ'): 'עד רדתה' – ואפילו בשבת, ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת", ולא חילק בין מלחמת מצווה למלחמת הרשות, והיינו כפי פשוטת הסוגיא בתלמוד הבבלי במסכת שבת (יט ע"א). אך מאידך הביא את דברי הטור בהלכות שבת (סי' רמט) שכתב: "אין צריך במלחמת הרשות על עיירות של עכו"ם אלא אם כן התחילו שלושה ימים קודם השבת. ואם התחילו, אין מפסיקין. אבל מלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת". אך בסופו של דבר כתב שגם לשיטת הרמב"ם מותר להתחיל במלחמת מצווה אפילו בשבת עצמה! כי שבת 'הותרה' אצל מלחמה ממאמר הכתוב "עד רדתה", ולא הצריך הרמב"ם הקדמה של שלושה ימים, אלא בעשיית מצור. ולדעתו אין אם כן שום מחלוקת בין הרמב"ם לבין הטור, שניהם מתירים לצאת למלחמת מצווה בשבת עצמה, ושניהם מצריכים הקדמה של שלושה ימים כאשר מדובר על הטלת מצור.

אלא שבדבריו לא הזכיר הרב גורן את דברי המחברים⁴¹ שעסקו בדברי הרמב"ם והטור, ומהם עולה תמונה שונה של העניין. כי ב'כנסת הגדולה' אחרי שדן בדברי הלח"מ שביקש לומר שלרמב"ם יוצאים למלחמת מצווה גם בשבת עצמה, כתב במפורש: "נראה לי דסבירא

41. יוצא מן הכלל הוא הלחם משנה בהלכות שבת שם שביקש לדחוק בלשון הרמב"ם, ולהניח שהרמב"ם פסק כפי התלמוד הירושלמי. ואותו הזכיר הרב גורן במאמרו בסיני, אך כתב על דבריו כי "לא העלה דבר מחוור". ובאמת כבר בעל כנסת הגדולה (טור או"ח סי' רמ"ט) כתב נגד דברי הלח"מ משנה האלה, וכפי שיתבאר בפנים.

ליה להרמב"ם ז"ל דגמרא דילן לא מחלק בין מלחמת מצוה למלחמת רשות... וכגמרא דידן נקטינן".

ובאשר לדברי הטור, הביא הרב נריה את דברי הב"ח על הטור במקום, שכתב שבזמן הזה אין לנו מלחמת מצווה, אלא הצלת ישראל מיד צר. ולמלחמה שכזו ודאי יוצאים גם בשבת עצמה (וכדברי הרמב"ם שם בהלכה כד). ולכך ורק לכך התכוון הטור כאשר כתב: "אבל מלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת", וכך נמצא כי אמנם לשונו היא לשון המראה לכאורה שפסק כפי התלמוד הירושלמי, אבל בפועל לא פסק אלא כדברי התלמוד הבבלי.

6. לנימוק דעתו של הירושלמי

כבר הוזכרה לעיל (בסעיף ג') האפשרות ששיטת התלמוד הירושלמי מבוססת על לימוד מיוחד ממלחמת יריחו, והובהר גם הקושי שבהנחה זו. וכי יותר מסתבר שאיזכור מלחמת יריחו בעניין, אינו אלא בגדר אסמכתא. וגם התבאר שבין כך ובין כך, אין אנו נוקטים להלכה, אלא כשיטת הבבלי.

ומכל מקום גם אם דברי התלמוד הירושלמי בזה אינם הלכה, תורה הם וללמוד אנו צריכים, וגם בזה האריך הרב נריה בספרו ומצא מקורות שונים למוצא הדין ולגדר שלו.

מקור חשוב לדינו של הירושלמי נמצא בדבריו של הגאון הרגצ'ובי שכתב בספרו צפנת פענח (מהדורה תניינא, עמוד פ) שם כתב (ולמעשה גילה כך מקור חדש לעניין):

דכמו שפסק רבינו בהל' מעשה הקרבנות פ"ב דחינוך המקדש והמשכן דוחה שבת, דעל ידי זה נתקדש, הכי נמי יש לומר כיבוש ארץ ישראל (עיינן ...) דעל ידי זה נתקדשו.

והסביר הרב נריה שלפי שיטה זו, כיבוש הארץ הוא בגדר של "צורך גבוה", ובזה הוא שונה משאר מצוות. וכך גם הסביר מדוע בירושלמי במו"ק התירו קניין בתים מנכרים בארץ ישראל, רק באמירה לנכרי ולא במעשה ממש, אף על פי שסמכו את הדבר למלחמת יריחו. כי באמת קניין בתים מנכרים אינו נחשב לכיבוש המקדש את הארץ, ולא הותרה מלחמה בשבת, אלא לצורך קידוש ארץ ישראל.

אלא שהרב נריה הקשה על כל העניין מדין מלחמת עמלק שהיא בוודאי מלחמת מצווה, ואם כן לפי הירושלמי מותר להתחיל בה בשבת עצמה, אף על פי שאין במלחמה זו צד של כיבוש הארץ וק"ו שאין היא קשורה לקידוש הארץ. ובנקודה זו האריך בצדדים שונים, כגון דין הכיבוש בזמן הזה, ויכולתו לקדש שטח בלתי מקודש, והאיר על עוד צדדים שונים הקשורים לתנאי זה שהנתנה בעל הצפנת פענח, שהמלחמה שמותר להתחיל בה בשבת, צריכה להיות מלחמת קידוש הארץ.

מלבד כל זאת הקשה על עיקר חידושו של בעל הצפנת פענח, שהשווה את קידוש המשכן וכליו לחנוכת המשכן. והניח שקרבנות המילואים שאותם הקריבו גם בשבת, היו

גם חלק מקידוש המשכן וכליו, וכפי שכתב במפורש במקום אחר (צפנת פענח מה"ת עמ' י): "הנה קרבנות דנשיאים דהוי גם כן בגדר חינוך, יש עליהם גם שם של בדק הבית, כיון דנעשו לגמור המשכן והכלים, דעל ידי זה נתחנכו, עי' מנחות דף מ"ט, דאף במשכן שנמשחו בשמן המשחה, מכל מקום בעי גם חינוך עבודה, ועי' בסנהדרין ט"ז ע"ב". כי בסנהדרין שם כתוב במפורש להיפך, שבמשכן המשיחה בשמן המשחה דווקא היא המקדשת, ולדורות דווקא החינוך הוא המקדש, ולא שמן המשחה. ועוד ציין כי במנחות שם מפורש שחינוך המזבח צריך להעשות דווקא בתמיד של שחר שהוא קרבן ציבור, ואם כן אין מקום לומר שקרבנות הנשיאים הם אלו שקדשו את כלי המשכן.⁴²

מקור נוסף שהעלה הרב נריה להלכה הירושלמית שבמלחמת מצווה מותר לפתוח אפילו בשבת עצמה, נמצא מצינו בילקוט שמעוני פ' עקב (רמז תת"ס), שהשווה (בהיקש) מילה בשבת למלחמה בשבת, וכתב:

כתיב: 'וזכרתי את בריתי יעקב וגו' והארץ אזכור' – מן הפסוק הזה אתה למד שני דברים: שארץ ישראל שקולה כנגד המילה, כשם שמילה דוחה את השבת כך כבושה של ארץ ישראל דוחה את השבת, ועוד שהיא שקולה כנגד כל מה שנברא בששת ימי בראשית...

אלא שעל מקור זה העיר כי אין זה מספיק להסבר ההלכה שבירושלמי, מכיוון שמלחמת עמלק היא ודאי מלחמת מצווה, ואין היא שייכת למצוות כיבוש ארץ ישראל. ולא עוד אלא שגם בנוגע לכיבוש ארץ ישראל הדברים טעונים הסבר. שהרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, ורק מילה בזמנה שהתורה נתנה לה זמן קבוע, היא הדוחה את השבת, ומובן אם כן שיש קושי ללמוד ממצוות מילה למצוות כיבוש הארץ.

ומכאן הגיע הרב נריה למסקנה שהדורש בילקוט שמעוני שם, ידע את עצם ההלכה של דחיית שבת מפני המלחמת מצווה ממקור אחר, ולא הזכיר את ההיקש אלא כטעם דרושי לעצם ההיתר, יהא מקורו אשר יהיה.

ולבסוף כתב כי דעת הירושלמי היא שעצם הקיום של שבעה עממין ושל עמלק מהווה סכנה לאומה, ומשום כך המלחמה בהם דומה למלחמה להושעת ישראל מיד צר הבא עליהם, והיא דוחה את השבת אף על פי שאין לה זמן קבוע. וכשם שבמלחמה על הגנת ישראל מיד צר הבא עליהם, אין מתמהמהין למוצאי שבת, הוא הדין לדעת הירושלמי

42. ויש להוסיף על הדברים, שגם אם נניח שאחרי משיחת הכלים בשמן המשחה, היה גם צורך לחנך את הכלים בעבודה לשם השלמת קידושם, מכל מקום מובן שהעבודה הראשונה שנעשתה בהם, היא שהשלימה את הקידוש שלהם. ואם כן קרבן נחשון בן עמינדב שהיה ביום ראשון לשבוע, כבר השלים את החינוך. ומשום כך ודאי אין מקום לומר שקרבנו של אלישמע בן עמיהוד שהיה נשיא לבני אפרים והקריב ביום השביעי, היה בו איזה צד של חינוך.

במלחמת שבעת עממין ועמלק, אשר "רואים אנו אותן כפיקוח נפש כללי לאומה, וכל שרק ניתנה לנו האפשרות לכך נצטוינו להלחם ללא כל דיחוי, ולכן מותר להתחיל בהן גם בשבת".

ושם בהערה הוסיף:

והגרש"ז אורבך שליט"א הביא סיוע לסברא זו ממה שאמרו בגמ' שבת קכ"א ע"ב, 'חמשה נהרגין בשבת וכו' ועקרב ונחש וכו' עיי"ש, ופסק הרמב"ם בפרי"א מהלכות שבת הל' ד' שמוותר להורגן ואפילו אין רצין אחריו, ואעפ"י שהוא פוסק פר' יהודה דמלאכה שאצל"ג חייב, וכתב המ"מ "ונראה שדעתו ז"ל שפקו"נ הוא בהראותן בלבד.

7. קיימת דרך לקיים את דברי התלמוד הירושלמי, גם על פי כללי פיקוח נפש הרגילים
בשולי פרק זה אני מוצא לנכון להעיר כי קיימת דרך להבין את ההיתר של התלמוד הירושלמי להתחיל מלחמת מצווה בשבת, גם בזיקה ישירה לדיני פיקוח נפש.

לשם כך צריך להקדים, כי מסתבר שההיתר של התלמוד הירושלמי לפתוח במלחמת מצווה בשבת עצמה, עוסק דווקא במקום שבו יש חשיבות אסטרטגית לפתיחה במלחמה ביום השבת.⁴³ (כלומר, במצב בו אין יתרון לפתיחה במלחמה בשבת על פני דחיית המלחמה ליום ראשון, אין זה מסתבר שתהיה רשות לפתוח במלחמה בשבת משום סיבה צדדית, כגון חגיגת יום הולדת של בן המלך, שאמורה להתקיים ביום ראשון).

כך נוכל לתאר תחילת מלחמת מצווה בשבת (לשיטת הירושלמי), במצב שבו על הפרק עומדת מלחמת עמלק. אלא שבמשך שנים הדבר לא התאפשר כלל, כי "עיר עמלק" הייתה מבוצרת ומחומשת היטב, ולצבא ישראל לא היה כוח מספיק לכבוש אותה. אלא שפעם אחת בליל שבת אירע שם פיצוץ במחסן התחמושת הגדול של העיר, ואנשי הצבא הישראלי ידעו שבמוצאי שבת תקבל עיר העמלקים את הסיוע שיחזיר לה את הכושר הצבאי המלא. במקרה שכזה ברור כי רק מלחמה בשבת עצמה יכולה סוף סוף לממש את התקווה למחות את זכר עמלק, ולכאורה זה המצב אשר בו נחלקו התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי. כי לפי דעת התלמוד הבבלי, גם במצב זה אסורה המלחמה בשבת. אך לפי דעת הירושלמי, באופן זה המטרה של מחיית עמלק, דוחה את השבת.

אבל לא נחלקו התלמודים אילו נשאלה שאלה דומה הנוגעת למלחמת הרשות. כך למשל אם נניח שעל הפרק הייתה עומדת במשך שנים שאלת כיבוש העיר אילת בקצה ארץ אדום. כי אמנם ברור היה למלך ולסנהדרין שלכיבוש עיר זו יש חשיבות רבה מכמה וכמה פנים, וכי חשיבות זו אכן מצדיקה יציאה למלחמת הרשות (כולל סיכון חיי חיילים) כאשר התנאים יאפשרו זאת. אך גם עיר זאת (כמו עיר עמלק בדוגמא הראשונה) הייתה במשך שנים עיר חזקה ומבוצרת שלא ניתן היה לכבוש אותה. במצב עניינים זה, אם אירע הדבר

43. ולא כשיטת הרב גורן שהוזכרה לעיל בהע' 35, וכפי שהוכח באריכות במאמר זה.

ובליל שבת התפוצץ מחסן תחמושת, וכך נוצר "חלון הזדמנויות" לכבוש את העיר בשבת עצמה, ורק בשבת! אך חלון הזדמנויות זה ייסגר במוצאי שבת. במצב זה אמנם אסור לפתוח במלחמה בשבת גם לשיטת התלמוד הירושלמי, ואפילו ביום רביעי לשבוע אסור להתחיל במלחמת רשות זאת, אם היא אמורה להימשך עד שבת, וזאת אף על פי שאחרי סגירת חלון ההזדמנויות במוצאי שבת, ייתכן שכיבוש העיר ידחה לשנים רבות.

אבל באמת הצגת הדברים בצורה זו היא פשטניות וחד ממדית, והיא מתארת רק מצבים של מטרה שתושג אם ילחמו בשבת, או שלא תושג כלל. אבל החיים הם אחרים, ונדיר למצוא בענייני מלחמות מצבים שבהם המצב הוא 'שחור ולבן'. ובדרך כלל בין שני התחומים קיים גם תחום ביניים, וכפי שיתבאר, שיקול הדעת ההלכתי הנובע מזה, הוא אכן שונה לגמרי.

כך למשל, ניתן לתאר מצב אשר בו אכן במשך שנים לא ניתן היה כלל לחשוב על הכיבוש של "עיר עמלק". אך פעם אחת אירע דבר, ובליל שבת מחמת פיצוץ במחסן הנשק שלה, נוצר לפתע פתאום מצב שמאפשר כיבוש מהיר ומידי בשבת עצמה, אם נפגעים מעטים, או אולי אף ללא נפגעים כלל לצבא ישראל. אך גם אם לא יתחילו במלחמה בשבת, והעיר תתחיל להתחזק במוצאי שבת, היא לא תשלים את שיקום מערכת ההגנה שלה אלא כעבור חודש. וכך, אם יתחילו במלחמה ביום ראשון לשבוע, הניצחון אמנם יושג, אלא שהמלחמה תהיה קשה יותר, לעומת מלחמה שתתחיל בשבת עצמה, והיא תוכל להימשך דרך משל כעשרה ימים, ויפלו בה חללים לא מעטים, אך בסופה יושג ניצחון, ורק אם ידחו את המלחמה בחודש, שוב לא יוכלו להילחם על העיר בעתיד הנראה לעין.

במצב זה פתיחה במלחמה בשבת עצמה תחסוך בחיי אדם, ודחייתה כאמור תגרום לנפילת חללים רבים, כך שלכאורה פשוט שמותר לפתוח במלחמה שכזו בשבת, בהתאם להלכות הרגילות של פיקוח נפש. ואם כן במצב זה, דווקא דברי התלמוד הירושלמי המתיר לפתוח במלחמה בשבת הם פשוטים ומובנים, ודווקא שיטת התלמוד הבבלי שאוסרת פתיחה במלחמה שכזו בשבת, היא זו שמצריכה אותנו לעמול על מציאת הנימוק ההלכתי האוסר את הדבר.

ובאמת באופן זה, ההיתר זה של הירושלמי לפתוח במלחמה בשבת, דומה במהותו להיתר אחר שהוא מוסכם הלכה למעשה, והוא הדין של מלחמת הצלת ישראל מיד צר הבא עליהם, שמתירה גם פעולה יזומה בשבת, עוד קודם שהגיעו האויבים, כאשר תכליתה למנוע מראש הגעת אויב שקיים חשש סביר שייגיע, כמבואר בשו"ע או"ח סי' שכט סעי' ו' ברמ"א.

למעשה ניתן לתאר דוגמה דומה גם בנוגע למלחמת הרשות. כך ניתן לתאר מצב שבו המלך והסנהדרין החליטו שחשוב לכבוש את העיר אילת, אלא שהמצב הצבאי לא איפשר זאת במשך שנים. אולם בעקבות איזה אירוע שאירע במחסני הנשק של העיר, נוצר "חלון

הזדמנויות" לזמן מוגבל, שמאפשר מלחמה שמשך הזמן שלה יהיה כעשרה ימים (ובמלחמה זאת גם יפלו חללים, אך כידוע יש לו למלך רשות להוציא למלחמת הרשות, גם באופן זה). ואכן בעקבות זאת, המלך והסנהדרין קבעו מועד למלחמה ליום ראשון לשבוע. אך אז, בעקבות אירוע נוסף שאירע בעיר אילת (נניח פיצוץ של מחסן נשק נוסף בליל שבת), התברר למלך שהקדמת המלחמה ליום השבת, תחסוך בחיי אדם. במצב זה לכאורה צריך להיות מובן שיותר יהיה להתחיל במלחמה בשבת כדי לחסוך בחיי אדם, אלא שלמרבה הפלא, במצב זה גם לדעת התלמוד הירושלמי, אין להקדים את המלחמה לשבת עצמה, והדבר טעון הסבר.

ועל כל פנים, יהיה ההסבר אשר יהיה, מסתבר מאוד שכל הדיון, בין בתלמוד הבבלי ובין בתלמוד הירושלמי על פתיחת במלחמה בשבת, אינו עוסק אלא באופן זה, שבו הקדמת המלחמה לשבת תחסוך בחיי אדם. ולא הוצרכו לכתוב זאת בתלמודים במפורש, כי כך באמת דרכה של כל מלחמה, שבכל מלחמה יש חללים, וככל שהמלחמה מתמשכת יותר, מספר החללים רב יותר. וממילא מובן שכאשר יש שיקול צבאי שנותן עדיפות להתחלה ביום השבת, במבחן התוצאה לשיקול זה יש גם השפעה ישירה על מספר החללים שיפלו במלחמה.

ודבר זה נכון בנוגע לכל שלושת האופנים שהדיון נוגע אליהם. במלחמת הצלת ישראל מיד צר הבא עליהם, מובן לכול שלא התירו הפוסקים לפתוח במלחמה שכזאת בשבת, עוד לפני שהאויבים הגיעו, אלא מפני שהקדמת המלחמה לשבת תחסוך בחיי אדם. וכיו"ב במלחמת מצווה שיכולה להעשות ביום ראשון, גם שם הדיון על הקדמת המלחמה לשבת, מסתבר שיחסוך בחיי אדם, וכנוהג רגיל בעולם, שמקדימים מלחמה משום שיקולים אסטרטגיים. אלא שבזה כאמור נחלקו התלמודים אם אכן מותר לעשות כך. ובמלחמת הרשות שגם היא מסכנת חיי אדם, גם שם מובן שהקדמת המלחמה לשבת תחסוך בחיי אדם, אלא שהדבר אסור גם על פי שיטת הירושלמי.

ולכאורה נראה כי טעם הדבר שבעבורו אסר התלמוד הבבלי להתחיל במלחמה שכזו בשבת, הוא מפני שעצם המצווה של מחיית עמלק אינה דוחה שבת. והחשבון של חיסכון בחיי החיילים על ידי הקדמת המלחמה אינו מובא בחשבון ההלכתי, כשם שהוא לא מובא בחשבון בנוגע לעצם הפתיחה במלחמה ואפילו במלחמת הרשות. כי לגבי מצוות המלחמה (גם במלחמת הרשות), דין "וחי בהם" נדחה מכל וכל.⁴⁴ (ואולי ניתן להגדירו לעניין זה ממש

44. קשה להשתמש במילה 'הותרה' כאשר מדובר בנפשות חיילים מישראל. אך באותה מידה קשה להבין את העובדה שלצורך מלחמת הרשות יכול המלך לגרום למותם של לוחמים. ועל כל פנים לפי הגדרה זו, תיתכן גם מגבלה במאמצי הצלת חיילים, כאשר מאמץ זה יפגע בהתקדמות הלחימה. כיום הצבא הלוחם כולל בתוכו חיל רפואה, והוא נצרך לעצם המאמץ המלחמתי, כי חייל שנפצע בצורה קלה יחסית ומטופל בשדה, יכול במקרים רבים להמשיך ולהילחם. אך מעיקר הדיון לכאורה אין מקום

בגדר של 'הותרה'). ואמנם עצם הדבר שבמלחמת הרשות מותר לסכן את חיי החיילים טעון הסבר (ולהלן בפ"ז סעי' 2-3, יבואר העניין), אך על כל פנים, מאחר וסוף סוף כך הוא הדין, ממילא לדעת התלמוד הבבלי אין להקדים את המלחמה לשבת עצמה בגלל חסכון בחיי החילים. (ורק במלחמת הצלת ישראל מיד צר הבא עליהם, התיירו את הדבר, בהיותה במהותה מלחמה לצורך הצלת נפשות הציבור). אבל דעת התלמוד הירושלמי היא שגם באופן זה יש מקום לשיקול הנוגע לחיי הלוחמים, ומשום כך מותר להתחיל את המלחמה בשבת (כאילו כביכול נחלקו התלמודים אם אי ההתחשבות במלחמה בדין "וחי בהם" בנוגע לחיילים, הוא בגדר של 'דחוי' או 'הותרה').

אלא שהסבר זה למחלוקת בין התלמודים, עדיין אינו מספיק כדי להסביר מדוע במלחמת הרשות שמתכוננת ליום ראשון, ואשר כוללת סיכון חיילים, לא נוכל להקדים אותה לשבת כדי לחסוך בחיי החיילים (שזה אסור גם לפי התלמוד הירושלמי).

יש מקום לומר כי ביסוד הדבר עומדת השאלה, עד כמה אנו מתייחסים למלחמה העתידה להיות ביום ראשון, כדבר שבוודאי יקרה ויסכן חיי אדם. ובזה יש חילוק בין שלושת האופנים שהוצגו כאן.

במלחמת הצלת ישראל מיד צר, כאשר שמעו שהאויבים עתידים להגיע ביום ראשון, ברור שיש להקדים את האויבים ולהתחיל את המלחמה בשבת עצמה, שכן הסכנה העתידה להיות ביום ראשון, כלל אינה תלויה במלך ישראל ובפיקוד הצבאי.

לעומת זאת מלחמת עמלק, אמנם ניתן באופן המתואר להתחיל אותה ביום ראשון (ולסיים אותה בניצחון אחרי עשרה ימים), וגם יש חיוב גמור מן התורה לעשות אותה כאשר הדבר אפשרי, אך מכל מקום אין זמנה קבוע, ובנסיבות שונות ניתן לדחות אותה להזדמנות אחרת. ומשום כך לא התיירו בתלמוד הבבלי להקדים אותה לשבת, אף על פי שיוכלו לחסוך בכך חיי אדם. אבל בתלמוד הירושלמי התיירו דבר זה, מפני שסוף סוף אין זה נכון לדחות מלחמת להזדמנות מאוחרת, ומשום כך יש להתייחס אליה כדבר ודאי שיהיה ביום ראשון, ומתוך כך מותר להקדים אותה לשבת, אם בכך יחסכו חיי אדם. (ואולי יש לזה שייכות לגדר שגדרו הפוסקים שאין מתירים איסורים מפני פיקוח נפש, אלא בפיקוח

לביצוע פעולות רפואיות אשר קיומן בשדה הקרב מכביד על הכוח הלוחם. עם זאת לדבר יש השפעה מוראלית גדולה מאוד על רוח הלחימה, ומשום כך, על אף ההכבדה שיש בדבר באופן ישיר על הכוחות הלוחמים, יש לדבר גם השפעה גדולה על עצם הצלחת הלחימה, וכך, אף אם אנו מתארים את דין "וחי בהם" כדין שהותר בשעת המלחמה, בפועל יש צורך לעסוק בהצלה, גם בתוך המלחמה עצמה. (מובן שכל הדין אינו נוגע אלא לפעולות הצלת חיילים שבאופן ישיר מעכבות את הכוח הלוחם. אך לגבי הצלה של חיילים שלא באופן המעכב את המלחמה, דין "וחי בהם" נוהג באופן מלא).

נפש שכבר נמצא לפנינו, וכאן יש מקום לשיקול הדעת בשאלה האם מלחמת מצווה שאמורה להעשות ביום ראשון, היא בגדר של אירוע פיקוח נפש שכבר נמצא בפנינו).⁴⁵

אבל במלחמת הרשות, אמנם נכון הדבר שיש היתר לעשות אותה תוך סיכון חיי החיילים, אך מכול מקום אין חיוב לעשות אותה. ואם החליט המלך להתחשב בחיי החיילים, יכול הוא לדחות את המלחמה כרצונו, עד שיתהווה מצב שבו יוכל להילחם מבלי לסכן את החיילים. אך אין לו רשות להקדים את המלחמה לשבת עצמה, כדי לחסוך בחיי חיילים בגלל מלחמה שאין ציווי מן התורה לעשותה.

ובסברות מעין אלו (אך לא כיו"ב ממש), מצינו מחלוקת בראשונים באופנים שבהם מותר לגרום למצב של פיקוח נפש בשבת. אלא שהדיון בראשונים הוא בעושה מעשה שאחריו מגיעים למצב של פיקוח נפש, בעוד אשר בנדון דידן, ההחלטה על המלחמה שביום ראשון, יכולה לגרום למצב של היתר משום פיקוח נפש בשבת שלפניה.

כך למשל בתחילת השבוע יכול אדם להיכנס לספינה או לצאת בשיירה גם אם הדבר עלול לגרום למצב שבו בשבת יצטרך לעשות מלאכות משום פיקוח נפש, וזאת אף אם הוא יוצא לדבר הרשות. ואם הוא יוצא לצורך מצווה, מותר לו לעשות זאת אפילו בערב שבת, וכפי שהוזכר לעיל (סעיף 3). אך קיימת מחלוקת ידועה בנוגע לגרמת פיקוח נפש על ידי מעשה שנעשה בשבת עצמה. המחלוקת היא בדבר תינוק שזמן המילה שלו הוא בשבת, והמצב הוא כזה, שלאחר המילה יהיה צורך לחמם עברו מים, לצורך מניעת סכנה. לדעת בעל המאור (שבת, נג ע"א בדפי הרי"ף) במצב זה אסור למול את התינוק בשבת, כי בשבת עצמה אסור לגרום למצב שמחמתו יצטרכו לעשות מלאכה, אף אם המלאכה נצרכת לפיקוח נפש. ואפילו כאשר על הפרק נמצאת מצווה חשובה כמצוות מילה, שהיא עצמה דוחה שבת, הדבר אסור, מפני שהרחצת התינוק בחמין אינה חלק ממצוות מילה. ורק בדיעבד, כאשר אדם כבר נקלע למצב של פיקוח נפש, מותר לו לחלל שבת. אבל לדעת הרמב"ן במצב זה מותר למול את התינוק בשבת, אף על פי שאחר כך יצטרכו לחלל שבת לצורך חימום המים.

גידון דידן הוא שונה בזה שבשבת לא עושים פעולה ממשית הגורמת למצב פיקוח נפש, ורק באופן רעיוני כביכול ההחלטה על המלחמה העתידית מחר (בעקבות נסיבות מתאימות שידועות כבר בשבת), היא המכניסה אותנו למצב שבו כבר היום אנו יכולים לעשות דבר מה שמשמעותו הצלת חיי אדם. אך ניתן למתוח קו השוואה בין הדברים ולומר כי אם ההחלטה הרעיונית היא מלחמת הרשות שעתידיה להיות מחר, כי אז אסור לנו להתבסס

45. הנודע ביהודה (תניינא) יו"ד סי' ר"י, ובעקבותיו החת"ס ביו"ד סי' של"ו אסור ניתוח מתים לצורך לימוד רפואה, אף על פי שיש בזה עניין של פיקוח נפש, מפני שלימוד הרפואה אמנם יכול לעזור למקרה חולי שדומה למקרה של הנפטר שאת גופו רוצים לנתח, אך לדעתם, בכל זאת אין להתיר את הניתוח, מפני שמקרה של חולה דומה, אינו נמצא לפנינו עכשיו, ועיין בזה עוד בהע' הבאה <44>.

עליה כבר היום ולחלל שבת. אך אם מדובר במלחמת מצווה, אם כן בדומה לשיטת הרמב"ן, יכולים אנו כבר היום להתבסס עליה ולחלל שבת.

(ובאמת גם בדין תינוק שצריך למול אותו בשבת, יש אופן שבו לשיטת הרמב"ן ייתכן שניתן לחלל את השבת גם קודם המילה. וזאת אם יהיה מצב שבו המוהל אמור להגיע לבית שבו התינוק בשעה שתיים בצהרים, אך האש הדולקת בבית ואשר עליה עתידים לחמם את המים לתינוק, תכבה כבר בשעה את וחצי, ואש אחרת לא תהיה להם, שבזה לכאורה הדין נותן שיהיה מותר לחמם את המים גם קודם המילה, כי אנו מתייחסים למילה כדבר ודאי שיקרה, כיוון שמחויבים בו בשבת עצמה. ואף על פי שבאמת אם לא יצליחו לחמם מים בנסיבות העניין, יצטרכו גם לדחות את המילה מחמת הסכנה לתינוק).

דרך אחרת להבין את האיסור להתחיל במלחמה בשבת, אף אם בזה יחסכו חיי אדם, מבוססת על ההנחה כי התחלת מלחמה יזומה בשבת עצמה, היא בגדר של הרס השבת בכללה, והרס הדת. וכבר הזכרנו לעיל את היסוד שעל פיו דבר שהוא הרס הדת, גובר על דין פיקוח נפש. וכבר הזכרנו לעיל דברים שמסר הרב נריה משמו של החזו"א, שהוכיח שחילול ה' דוחה הצלת נפשות, וגם קבע כי דברים שיכולים לגרום להרס כללי של השבת, הם אכן בכלל הדברים שדוחים את דין פיקוח נפש.⁴⁶

ולפי זה ניתן לומר כי במלחמת הרשות שמתוכננת ליום ראשון, הקדמת המלחמה לשבת עצמה אכן נתפסת כהרס הדת, כי בסופו של דבר המצב שמהווה הוא, שהחלטה של המלך בדבר הרשות גורמת להיתר חילול שבת.

אבל במלחמת מצווה המצב הוא שונה. כי במצב זה אמנם נכון הוא שלמלחמה אין זמן קבוע, והמלך הוא הקובע מתי לצאת למלחמה, ואם כן סוף סוף ברצונו תהיה או לא תהיה מלחמת עמלק או מלחמת השמדת שבעת עממין. אך מאידך, בעיקר הדבר יש עליו חיוב

46. הדברים הובאו לעיל בסוף פ"ג בהע' 16, מתוך רשימה שרשם הרב נריה מפיו של החזו"א (ואשר מקצתם נמצאים גם בספר חזו"א, וכפי שצוין שם). ועל הדברים העקרוניים שצוטטו שם מתוך מה שמסר הרב נריה (ואשר הובאו בספר פאר הדור ח"ג עמ' קפה-1), יש להוסיף עוד ממה שנמסר שם בספר מפיו הרב נריה, בשם החזו"א, ואשר יש בו דמיון לנדון דידן: "כשגבולות פיקוח נפש מתרחבים ונוגעים למצב של עקירת הלכה לגמרי, הדבר נוגע ומגיע לחילול השם, ואז אנו אומרים שחילול השם דוחה פיקוח נפש. ולכן לא התירו ה'חתם סופר' (י"ד שם) וה'נודע ביהודה' (י"ד תניינא שם), לנתח מת לצורך הצלת חולה, אלא אם כן החולה המסוכן מזומן ועומד באותה שעה, ואף על פי שניתוחי מתים תמיד נוגעים בסופו של דבר לפיקוח נפש, אלא כאמור שאם כן יעקר הענין כולו – ובזה יש כבר חילול השם. (ואכן עיקר הדבר אינו חידוש של החזו"א ואיזו פרשנות בנו"ב כי בנו"ב שם כתוב במפורש: "שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק. וחלילה להתיר דבר זה". והחזו"ט הוסיף וכתב שאם כל זה יהיה בבחינת פיקוח נפש: "אם כן כל לימודי הרפואים ידחה שבת".

מן התורה לצאת למלחמות אלו כאשר נוצרת הזדמנות נאותה. ובה נחלקו התלמודים. כי לדעת התלמוד הירושלמי בזה השיקול של פיקוח נפש, וחסכון חיי חיילים גובר, ואין זה נתפס כהרס הדת שבו המלך בהחלטות גורם למלחמה בשבת. אך לדעת התלמוד הבבלי, הואיל וסוף סוף למלחמה זו אין זמן קבוע, לא ביום ראשון ולא בזמן אחר סמוך, אין לאפשר את חילול השבת בדבר שהוא תולדה של החלטה הנתונה ביסודה לשיקול דעת המלך.

ועל כך יש לחזור ולכפול את הדברים שכתב הרב נריה בסוף מאמרו משנת תשי"ג:

ודוקא מפני שהדבר נוגע לצרכי הרבים, צרכי המדינה כולה, לא הותרה הרצועה שתהא תורת כל אחד ואחד בידו, ללכת לפי דעתו ולנהוג כפי שרירות לבו, לעקור ח"ו שבת מישראל. שכן חייבים אנו להתאמץ עד כמה שאפשר "לקיים שניהם" והיו לאחדים בידינו – השבת והמדינה.

ז. דעת מרן הראי"ה בהתנגשות בין צרכי מלחמה לבין איסורי תורה

1. מלחמה כשלעצמה אינה סיבה להתיר שום איסור תורה

בשנת תרע"ו, התכתב מרן הראי"ה קוק עם הרה"ג זלמן פינס בשאלת החיוב של היחיד למסור את עצמו למען הצלת רבים (מכתביו של הראי"ה נדפסו בשו"ת משפט כהן סי' קמב-קמד). כאשר דעתו של הרה"ג זלמן פינס הייתה שהיחיד אכן יכול למסור את נפשו להצלת רבים, בעוד אשר עמדת הרב קוק הייתה שלעניין פיקוח נפש אין לחלק בין יחיד לרבים, וסברת "מאי חזית דדמא דידך סומא טפי מדמא דחברך", אוסרת שפיכות דמים (וגם הסתכנות עצמית), גם כאשר מדובר על נפש היחיד לעומת נפשות הרבים.

ולדעתו אכן יש היתר למסור את הנפש, כאשר מדובר בהצלת כלל ישראל, אך גדר ההיתר בזה הוא משום "מגדר מילתא", שמתיר את כל האיסורים, ואף את איסור שפיכות דמים וגילוי עריות.⁴⁷

ומן הדברים עולה כי במכתבו השני של הרה"ג זלמן פינס (דהיינו המכתב שתשובה קמד מתייחסת אליו), ביקש לטעון כי ההיתר של יעל לעבור על איסור עריות היה מפני שמדובר היה בפעולה שהוגדרה כחלק ממלחמת מצווה.

47. לעיל בהע' 16 הובאו דברי החזו"א שאמר דברים זהים, אלא שהחזו"א הגדיר את הכחדתו של עם ישראל כחילול ה', שהוא זה המתיר את האיסורים, וגם את דין פיקוח נפש. ושניהם הוכיחו את ההיתר מאסתר המלכה. ושניהם עמדו על כך שממעשה דוד שביקש לעבוד ע"ז נראה שאף איסור זה נדחה בתנאים מסוימים. אלא שהרב קוק סבר שבסופו של דבר קיבל דוד את עמדתו של חושי הארכי שאיסור זה לא נדחה בשום אופן, ולמעשה חקר בשאלה זו, מפני שבדרך כלל נביא יכול להורות הוראת שעה לעבור על איסורים, אך לא בע"ז. וכאן השאלה היא האם בי"ד עדיף על נביא, ויכול להורות בהוראת שעה לעבור אפילו על איסור ע"ז.

ועל כך כתב הרב קוק בתשובה קמ"ד (עמ' שכו בסופו):

וכן מש"כ שמלחמת מצוה שאני ג"כ תמוה מטעם זה, דאיה מצאנו היתר לעריות מצד מלחמת מצוה, ואפילו שארי איסורין לא מצאנו להם היתר, חוץ מדברים שפטרם במחנה (עירובין יז), וכתלי דחזירי (חולין יז ע"א), וכל איסורי מאכלות כיו"ב, כשאין מוצאים דבר היתר, לדעת הרמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"א. ובזה אין חילוק בין מלחמת מצוה לרשות, כמבואר בד' הרמב"ם שמדמה שם היתר אכילה ליפ"ת, (ודוקא עריות דידי' הותר ביפ"ת, אבל לא מצינו שום היתר בעריות דידה, ונשים לאו בנות כיבוש נינהו, יבמות סה ב', ועי' סנהדרין נט א' והרי יפ"ת משום דלאו בני כיבוש נינהו), ויפ"ת במלחמת רשות היא, כמבואר בספרי ובפירש"י בפ' במקומו, וחוץ מאיסורים הללו אין היתר גם במלחמת מצוה.

ודברים אלו מנוגדים לחלוטין לדברי הרב גורן, שמדין "עד רדתה" ניתן ללמוד ששבת הותרה אצל מלחמה.⁴⁸ והם מתאימים לחלוטין לשיטתו של הרב נריה תלמידו, שכיוון מדעתו לדעת רבו.

2. מלחמה דוחה פיקוח נפש מפני שמצוותה בכך, ורק אם טעם הדבר הוא מפני שציבור אינו מת ניתן ללמוד ממנה היתר לעבור על שאר איסורים לצורך המלחמה
 כבר הוזכרה לעיל (פרק ג-3, ופרק ה-4 ושם הע' 27) האפשרות ללמוד מעצם ההיתר לסכן חיי לוחמים במלחמה, היתר גם לאיסורים אחרים כמו ההיתר לחלל שבת.

הרב קוק בתשובה קמד (שבה בעניין יעל) התייחס גם לאפשרות זאת ושלל אותה. וכך כתב שם:

ואין שייך ללמוד כלל ממה שנכנסים בה [=במלחמה] לסכנות להרוג וליהרג ע"פ טבע העולם. דזהו מצותו בכך, כשם שאין ללמוד מחייבי מיתת ב"ד שהורגין

48. בירושלמי מו"ק פ"ב ה"ד סמכו את ההיתר לקנות בתים מנכרי בא"י אפילו בשבת: "שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת". והיה מי שביקש ללמוד מזה שכל עניני יישוב ארץ ישראל דוחים שבת, והרב קוק במשפט כהן בתשובה קכ"ו יצא נגדו בתוקף, כי גם בקניין אדמות מן הנכרי לא התירו שהיהודי הקונה יעשה מלאכה, ואפילו לא מלאכה מדרבנן כמו טלטול מעות. ורק הנכרי כותב את השטר, ובכתב לועזי. אלא שבדבריו שם כתב: "וכאן גבי ישוב א"י לא גזרו, מתוך שראו שהתורה התירה חילול שבת גבי מלחמת מצוה של כיבוש ארץ ישראל". ומדברים אלו נראה כאילו לדעתו אכן קיים איזה היתר מיוחד במלחמת מצוה של כיבוש הארץ. אבל כבר צוין לעיל בכמה מקומות שהיתר מלחמת מצוה אם הוא קיים, נוהג גם במלחמת עמלק, ודין "עד רדתה" נוהג גם במלחמת הרשות. ונראה כי כוונת הרב קוק אינה אלא שחז"ל אמנם התירו מה שהתירו בקניין הארץ בשבת, כי בגלל חשיבות הקניין בארץ לא גזרו (וכפי שמפורש בדבריו שם באורך). וסמכו עניין זה לכיבוש יריחו, כי שם הקב"ה סובב את העניין באופן זה שהחומה נפלה בשבת, והוצרכו לעשות מלחמה בשבת עצמה (עיין לעיל פרק ו' סעיף ד', וזאת בקניין הראשון שקנו בני ישראל בארץ ישראל, וסמכו מכאן רמז לדורות שיש צד בקניין הארץ שבגללו לא גזרו רבנן את גזירות שבת הרגילות שלהם.

אותם, לקיים המצוה שלהם כל אחד בדינו, ומצוות עשה הכללית ד"ובערת הרע מקרבך" – לומר שיש מצוה שאינה נדחית מפני פקוח נפש, דזהו עיקר המצוה.

וכוונתו לומר שכל הכללים של דחיית מצווה מפני עניין אחר (דחיית לא תעשה מפני עשה, או דחיית כל האיסורים חוץ משלוש עבירות, מפני פיקוח נפש), כולם לא נאמרו אלא כאשר באופן מזדמן נפגשו שני העניינים, אבל כאשר קיימת מצווה ישירה ומפורשת הקובעת שיש להרוג את מי שהתחייב מיתת בית דין, מובן שלא נוכל לומר שמחמת פיקוח נפש של הנהרג, נבטל את המצווה. ומאידך גיסא גם לא נוכל לומר שקיימות יותר משלוש מצוות (עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים) שאינן נדחות מפני פיקוח נפש, כי הריגת חיבי מיתת בית דין כלל לא נכנסת לגדר של דחייה או אי דחייה של מצווה מפני פיקוח נפש, שהרי מצוותה בכך. וכיוצא בזה מצוות המלחמה, חלק מן המהות שלה היא הסמכות שיש למלך לסכן את החיילים, ואם כן סיכון החיילים הוא חלק מעצם המצווה, ואין זה שייך לדין של פיקוח נפש.

אלא שהדברים עדיין טעונים הסבר (אשר בו עסק הרב קוק במקום אחר בהרחבה, וכדלקמן). כי במצוות הנהרגים, אכן העבירה אשר עשו הנהרגים מחייבת דין מוות, ומובן שבזה באמת הותר דם, ופשוט שיוצא ליהרג שנפצע בדרך לבית הסקילה, אין מצווה להצילו, ואף אדם אחר שאינו שליח בית דין שרצח אותו אחרי שנגמר דינו, פטור. אך ביוצא למלחמה, חיבת ערך נפשו של החייל מחייבת לכאורה לעשות ככל הניתן כדי להצילו. ואם התורה התירה לסכן אותו מבלי התחשבות בדין הכללי של "וחי בהם", אם כן מסתבר שהעניין שבעבורו הותרה המלחמה הוא "גדול מהחיים". ואם כן מסתבר לכאורה שמטרת המלחמה ש'מצוותה בכך' אשר היא זו שמאפשרת סיכון חיי לוחמים, תתיר מקל וחומר גם איסורים אחרים כשיש צורך בזה להצלחת המלחמה.⁴⁹

אולם באמת תשובה קמד לא עוסקת בשאלה האם ניתן ללמוד בקל וחומר את ההיתר לחלל שבת במלחמה, אלא בשאלה מה המקור להיתר שהיה ליעל לעבור על גילוי עריות לצורך הצלחת המלחמה. ואת זה באמת לא ניתן ללמוד בקל וחומר מן ההיתר לסכן חיילים במלחמה, שהרי גילוי עריות אינו נדחה מפני פיקוח נפש. וקשה גם ללמוד זאת בבניין אב, מפני שסיכון החיילים מצוותו בכך.

49. ונראה שהרב קוק עצמו הביא את הדוגמה של מצוות הנהרגים על אף ההבדל הגדול הנראה לעין שיש בין דין זה לדין ההסתכנות במלחמה, כי ביקש להמחיש את העניין שהוא מכנה בכינוי "מצוותו בכך", שאצל מצוות הנהרגים, מובן מאליו שהוא הגורם לכך שלא ייתכן לומר לגביהם: "וחי בהם". וכוונתו לומר כי מבחינת עומק ההגדרה, גם לגבי סיכון חיי החיילים אין אנו אומרים שיוכלו להיפטר מן המלחמה מדין "וחי בהם", כי מצוותו בכך.

ולגופו של עניין, בירור השאלה האם ניתן ללמוד איזה היתר במלחמה (נניח חילול שבת) מקל וחומר, אינו יכול להעשות אלא אחרי בירור מעמיק של עצם השאלה, מדוע באמת מצוות המלחמה (ואפילו מלחמת הרשות) מתירה את חיי הלוחמים.

ואכן אחרי ששלל הרב קוק את האפשרות ללמוד את ההיתר מעצם העובדה שמותר לסכן את החיילים במלחמה, הוסיף וכתב:

איך שיהיה עכ"פ הסבר הדבר של היתר המסירה לסכנה במלחמות, אם לדעתי שהוא ענין מיוחד ומהלכות מלכים או באופן אחר, אבל ודאי אין שייך כלל לדון מזה על איסורים אחרים.

אך את טעם הדבר לא פירש בתשובה זו.

אולם, בשנת תרע"ט בהיות הרב קוק בלונדון, קיבל מכתב מאביו (שהיה בארץ ישראל), ובמכתב זה טען אביו שמלחמת רשות, גם היא למעשה נחשבת למלחמת מצווה, שהעוסק בה פטור משאר מצוות כדין עוסק במצווה שפטור מן המצווה, וכי רק כלפי מלחמת מצווה נקראת המלחמה האחרת מלחמת הרשות, אך היא באמת חשובה יותר מכל המצוות, שהרי היא מאפשרת סיכון של חיילים, מבלי להתחשב בדין "וחי בהם", בניגוד לכל המצוות שהן קלות יותר, כי הן נדחות מפני פיקוח נפש. והרב קוק השיב לאביו באריכות על טענה זו.⁵⁰ והסביר מדוע מלחמת הרשות אינה נחשבת מצווה לעניין דין העוסק במצווה שפטור מן המצוות האחרות.

התשובה כוללת הוכחות ישירות לכך שאין כאן קל וחומר, וכי אי התחשבות בדין "וחי בהם", אינו מהווה הוכחה לכך שמצווה זו חשובה יותר. והיא כוללת גם הסברים ישירים לעצם הדין של האפשרות לסכן חיילים במצוות המלחמה.

ההוכחה הישירה לכך שמטרת המלחמה כשלעצמה אינה יכולה להוכיח דיחוי של מצוות אחרות, מבוססת על דברי ספר החינוך (תכה) שכתב לגבי מצוות מחיית שבעת עממין, שגם בזמן הזה, אם מזדמן לאחד מישראל כנעני או עמלקי שהוא יכול להרוג אותו מבלי להסתכן, מצווה עליו לעשות זאת.

50. תשובתו של הרב קוק נדפסה באגרות הראיה ח"ג אגרת תתקמ"ד. ככל הידוע לי, המכתב של אביו של הרב קוק לא פורסם. אך מתוך התשובה של הרב קוק ניתן להבין שהנדון שם היה האם העוסק במלחמת הרשות פטור משאר מצוות כדין כל עוסק במצווה שפטור מן המצווה. כי בגמרא במסכת סוטה [מ"ד ע"ב] מבואר כי קיימת מחלוקת תנאים בהגדרת מלחמה יזומה שתכליתה למנוע נכרים מלתקוף אותנו. ושם מבואר כי לדעת מי שמגדיר מלחמה שכזאת כמלחמת מצווה, העוסק בה פטור ממצוות אחרות, כדין עוסק במצווה שפטור מן המצווה. והדברים מודגשים שם הייטב ברש"י. וככל הנראה, אביו של הרב קוק תמה על עניין זה, וטען שמכיוון שמלחמת הרשות מאפשרת סיכון חיילים, מובן שהיא מצווה יותר גדולה משאר כל המצוות שנדחות מפני פיקוח נפש.

על דברים אלו הקשה ה'מנחת חינוך' שם, שהדבר ידוע שעבור מחיית עמלק והשמדת שבעת עממין יוצאים למלחמה, ובמלחמה בדרך הטבע נהרגים חיילים, ואם כן לדעתו הדין נותן שאם נזדמן כיום לאחד מישראל להרוג עמלקי או כנעני, עליו לעשות זאת גם אם הוא מסתכן. ועל כך השיב הרב קוק, שבאמת מצוות מחיית עמלק ומצוות השמדת שבעת עממין אינה חמורה מכל המצוות, ופשוט שהיא נדחית מפני פיקוח נפש. אלא שכאשר עושים מלחמה, אז ורק אז אין מתחשבים בדין פיקוח נפש (ואפילו במלחמת הרשות), כי דין זה הוא דין מיוחד במלחמה.⁵¹

ובאשר להסבר הדבר, בתשובתו משנת תרע"ו הנ"ל נראה שהדבר לא היה מוכרע אצלו, שהרי (כפי שהובא לעיל) כתב בקיצור: "איך שיהיה עכ"פ הסבר הדבר של היתר המסירה לסכנה במלחמות, אם לדעתי שהוא ענין מיוחד ומהלכות מלכים או באופן אחר", אך במכתב לאביו האריך בכמה פנים בעניין.

הטעם הראשון שהעלה הוא, שבמלחמה אין דין פיקוח נפש, מפני שקיים כלל "שאינ מיתה בציבור" (הוריות ו ע"א). וכאשר היחיד משתתף במלחמה של הציבור, ההסתכלות ההלכתית על האפשרות שימות במלחמה, אינה הסתכלות על נפשו היחידה, אלא על היותו חלק מן הציבור שאינו מת. ומשום כך אין לו היתר להימנע מן המלחמה בגלל פיקוח נפש. ואף במלחמת הרשות שבמהותה גם היא מלחמת ציבור, אין מתחשבים בפיקוח נפשו של היחיד. אבל על אף חומר זה שקיים בנוגע למצוות המלחמה, אין זה נותן למלחמת הרשות איזו מעלה שקיימת דווקא במצוות. ומשום כך המשתתף במלחמת הרשות אינו נקרא: "עוסק במצווה" שבגלל זה יהיה פטור ממצווה אחרת.

והוסיף הרב קוק, שאם זה אכן הטעם לכך שלגבי סיכון החיילים אין כאן דין של פיקוח נפש, אם כן ייתכן בתנאים מסוימים לקיים את אותו קל וחומר גם לגבי שאר איסורים שנתקלים בהם במאמץ המלחמתי. וכתב:

ועל פי זה, ה' אפשר לחדש עוד ולומר שכל זמן שהיחיד עומד במערכה בכלל הציבור, חל עליו חובת ציבור דדוחה פיקוח נפש, שהיא דוחה כל המצוות, קל וחומר דכל המצוות נדחים מפניה. אבל בזמן שאין היחיד עומד עם הציבור, אלא שנזדמן לו ביחידות לעסוק במלחמת הרשות, כמו שמצייר החינוך כשמזדמן ביחידות הריגת אחד מז' עממין או מזרע עמלק, – והכי נמי משכחת לה ביחיד

51. בסגנון זה ממש, הסביר הגרי"ז סולובייציק את העניין, בספר "חדושי מרן רי"ז הלוי עה"ת" בהפטרה לפרשת בשלח. וזאת בהסבר הפסוק: "זבולון עם חרף נפשו למות", שהוא דין מיוחד במלחמה. והוא שם הביא את דברי המנ"ח, וביאר שמצוות המלחמה, היא המצווה המוטלת על כל חייל לחרף נפשו למות, כאשר מאמץ המלחמה מצריך זאת, ואפילו במלחמת הרשות. (אלא שהוא לא השתמש בהגדרת הרב קוק "שמצוותו בכך", שניתן לכנות אותה "הגדרה בריסקאית").

ביחש למלחמת הרשות – וכיון שגם במלחמת חובה ומצוה לדעת החינוך אין ביחידות כח לבטל דין של ו'חי בהם', ק"ו שאין כח ביחידות של מלחמת רשות.

משמעות הדברים היא, שלגבי דברים הקשורים למאמץ המלחמתי של הצבא אשר בו כל יחיד פועל כחלק מן הכלל, אכן ניתן ללמוד בקל וחומר שגם שאר איסורים הותרו. כלומר כאשר יש צורך מבצעי לחלל שבת לצורך המלחמה, יש מקום לשקול היתר של הדבר מכוח קל וחומר.

אך כאשר מדובר על פעולתה של יעל (שהוזכרה בתשובה קמד), הואיל והיא לא הייתה חלק מן הכוח הלוחם בשליחות הציבור כולו, אי אפשר להשתמש לגביה בקל וחומר זה (וזאת נוסף לשאלה העקרונית של איסור עריות שהוא כשלעצמו מוחרג מדיני פיקוח נפש). אבל בנוגע לדין שאותו העלה אביו של הרב קוק, והוא דין העוסק במצווה פטור ממצווה, שם מדובר על מצוות הפרט, ולגביה לא שייך כל אותו דין קל וחומר, ועל כן העוסק במלחמת הרשות, אכן אינו יכול להיפטר משאר המצוות.

למותר לציין כי קל וחומר זה אינו יכול להתיר פתיחה במלחמה בעצם יום השבת, שהרי לעניין עצם הסיכון של החיילים, אין עדיפות ליום אחד על פני חברו. וכאשר התורה התירה את הדבר, לא ניתן לקיים את שניהם (כלומר את החובה לצאת למלחמה, אם החובה לשמור על חיי אדם), על ידי דחיית המלחמה מיום אחד ליום אחר. לעומת זאת, כאשר דנים על תחילת מלחמה ביום מסוים, מובן שיש הבדל בין פתיחה במלחמה ביום ראשון, לבין פתיחה במלחמה ביום שבת, ומכיוון שניתן לקיים את שניהם, כלומר את המלחמה באשר היא, ואת השבת שאסור לעשות בה מלאכה, אם כן לגבי פרט זה, אין כאן קל וחומר. ואולם, כאשר צרו על העיר "ימים רבים", והתחילו את המלחמה בתחילת השבוע, אז באמת הנוגע לשבת השנייה אין כאן אפשרות אחרת, וניתן אם כן לחלל את השבת השנייה לצרכי המלחמה באשר היא מקל וחומר, אף אם המצב הוא שבהפסקת הלחימה לא נשקפת סכנה לחיילים, אבל נשקפת סכנה להישג המלחמתי. (וזו כפי הנראה דעת ה'שפת אמת' שהובאה לעיל (פ"ג סעי' 2), שבמלחמת הרשות שהתחילו בה בתחילת השבוע, קיים דין של עד רדתה המתיר להמשיך את המלחמה בשבת, כדי של יתבטל הכיבוש.

3. מלחמת הרשות באה מצד דין גזירת המלך, ורק משום כך היא דוחה פיקוח נפש
אולם בהמשך הציג הרב קוק דרך אחרת להבנת ההלכה המיוחדת שמאפשרת סיכון חיי חיילים, ואף לצורך מלחמת הרשות (וכבר הזכיר בקיצור דרך זאת בתשובה קמ"ד, ומסגנונו שם משמע שתפס טעם זה לעיקר), וכתב:

יש לומר עוד, דעיקר מלחמת הרשות באה מצד דין גזירת מלך, כדתנן ומוציא למלחמת הרשות ע"פ ב"ד של שבעים ואחד (סנהדרין כ ע"ב), והיינו שהב"ד מסכימים על גזירתו...

וגבי מצות שמיעה למלך, אע"פ שמצינו בה חומר שהעובר על דבריו חייב מיתה, מה שא"כ בכל מצוות עשה שבתורה, מ"מ מצינו בה ג"כ צד קולא, שאינה עומדת אפילו בפני מצוה קלה, כמו שכתב הרמב"ם (מלכים פ"ג ה"ט), ולא עוד אלא אפילו כשעוסק בתורה – דקיימא לן דכל מצוה מבטלין מדברי תורה כשאי אפשר לעשותה ע"י אחרים (וכדאי' במו"ק ט, ובירושלמי פ"ק דברכות ה"ב) – ולגבי מצוה דשמיעה לגזירת מלך אמרינן בסוף פרק נגמר הדין (סנהדרין מט ע"א) – דילפי' ממיעוטא ד"רק", דבמקום מצוה אין שומעים לו, ואפילו תלמוד תורה אין מבטלין בשבילה. אם כן חידוש הוא שחדשה תורה, שמצות מלך אף על פי שיש בה חומר גדול של עונש מיתה, מכל מקום יש בה גם כן קולא גדולה שהיא נדחית מכל מצוה ותלמוד תורה. ואם כן נחשבת שפיר 'רשות' לגבי כל המצוות".

ואחרי הניתוח של מצוות השמיעה להוראות המלך, שהיא חמורה מאוד, ויש בה עונש מיתה, אך מאידך היא קלה יותר מכל המצוות, כך שאפילו תלמוד תורה דוחה אותה (כלומר, ציווי של המלך שייחייב איזה לומר תורה להפסיק מלימודו כדי לבצע את דבר המלך, אינו מחייב כלל), ערך את ההשוואה למלחמת הרשות (שהעוסק בה ומחרף נפשו למות, כלל לא פטור משאר מצוות, כדין כל עוסק במצווה), וכתב:

ומלחמת רשות – כל כוחה היא גזירת המלך. וכן משמע מדברי הרמב"ם (מלכים פ"ה ה"א) שתיאר ענין של מלחמת רשות להרחיב גבול ישראל ולהגדיל את גדולתו ושמעו של המלך.⁵² ועל פי זה הדרך אפשר לומר דבכל גוונא נחשבת מלחמת רשות ל'רשות' לגבי כל מצוה. ואין מחומר שלה פרכא, כמו שאין פרכא מחומר של העונש דגזירת מלך, שבכל זאת יש בה גם כן צד הקל כמו שכתבתי.

בדבריו אלו נתן הרב קוק הסבר מסוים לעצם ההלכה המאפשרת לסכן חיי אדם לצורך מלחמת מצווה, וכתב כי זה חלק מן ההלכה הנותן סמכויות יתר למלך. אך מאידך גם הוכיח שאין ללמוד מכאן לעניין המעמד של מצות הציות למלך, כי יש בה אמנם צד חמור, שהעובר על דבריו חייב מיתה, אך מצד שני יש בה גם צד קולא, שהיא נדחית מפני כל המצוות, ואפילו מפני תלמוד תורה, שהוא כשלעצמו נדחה מפני שאר מצוות, כאשר אי אפשר לעשותן על ידי אחרים. וכך אם כן גם חובת היציאה למלחמה שהיא נובעת מסמכות המלך, יש בה אמנם צד חמור, שאין מתחשבים בה בפיקוח נפשם של החיילים, אך מגדר של

52. ברמב"ם שם כתוב: "ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו". ולכאורה היה מקום לומר כי הדבר נעשה להרבות בגדולתו ושמעו של עם ישראל. אך הרב קוק הוסיף את המילים "של המלך", כלומר בגדולתו ושמעו של המלך, והוא דבר נצרך כדי לערוך את ההשוואה בין עצם גזירת המלך (אשר העובר עליה הוא מורד במלכות), לבין הוראת המלך לצאת למלחמת הרשות כדי להרבות בגדולתו ושמעו של המלך. (ושני הביטויים הם באמת ביטויים שכתובים במקרא על בני אדם, ולא על עמים. "גדולתו" של אחשוורוש מזכרת באסתר א, ד. "ושמעו" נאמר על מרדכי שם ט, ד).

'רשות' בהשוואה לכל מצווה אחרת, לא יצאו הדברים. ואין העוסק במלחמת מצווה פטור ממצוות אחרות כדין העוסק במצווה ממש, שפטור ממצוות אחרות.

ולפי זה, אכן אי אפשר ללמוד שום קולא באיסורים אחרים שנתקלים בהם בעת המלחמה, מעצם ההיתר שקיים לסכן חיי חיילים. כי סיכון חיי החיילים אמנם יש בו חומר גדול, שאין דין פיקוח נפש מאפשר להם להיפטור מחובת המלחמה, אך הואיל וכל העניין הוא ענף של הדין הכללי שמחייב ציות לדברי המלך (ואף מאפשר להמית את מי שעובר על דבריו), והואיל וחובת הציות למלך נדחית מפני כל המצוות, אי אפשר ללמוד מדין זה איזה שהוא היתר לעבור על אחת ממצוות התורה, כדי להשיג את הניצחון במלחמה.⁵³ (אלא שכאשר כבר נמצאים במלחמה, מובן שבמצב הסכנה מותר לחלל שבת כדי להינצל, וכפי הדין הרגיל של פיקוח נפש).

אלא ששני הדינים כאחד, דין הסמכות של המלך להרוג את העובר על הוראתו, וסמכות המלך להוציא את העם למלחמת הרשות שנועדה להרבות בגדולתו ושמעו תוך סיכון חיי אדם, טעונה הסבר.

והנה באשר ליכולת המלך להרוג את העובר על דבריו, מצאנו הסבר במשנה מפורשת במסכת אבות (ג, ב) שם נאמר: "רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ונראה כי זה הטעם לציווי התורה: "שום תשים עליך מלך" (דברים י"ז ט"ו), שאותו דרשו חז"ל (סנהדרין פ"ב מ"ה): "שתהא אימתו עליך".

האימה מן המלך היא אם כן תנאי קיומי לבני אדם, כדי שחבריהם לא יבלעו אותם. ומסתבר אם כן שהיכולת של המלך להרוג את מי שממרא את פיו (וכפי שנאמר ביהושע יא' י"ח: "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוו יומת"), היא זו שגורמת לאותה אימה. אך מובן שצורך קיומי זה, אינו הופך את המצווה הזו למצווה חמורה יותר משאר מצוות, ואולי דווקא בגלל החומר הגדול שלה, שהיא מתירה הריגת בני אדם,

53. לעיל פרק ג' סעיף א', הביא הרב נריה את דברי התוספות במסכת עירובין מ"ה ע"א ד"ה אי מצלח, מהם עולה שהגמרא למדה את ההיתר לחלל שבת כשבאו אויבים על עסקי קש ותבן בעיר הסמוכה לספר, מקל וחומר מסיכון חיי הלוחמים. וכפי שכתבו: "ויש לומר דמוכחא מילתא מדקאמר גלחמים בקעילה דקרי ליה מלחמה, ומסר דוד נפשיה עליה אף על פי שלא באו אלא על עסקי תבן וקש, שמע מינה דמחללין עליה נמי את השבת". אך כבר צוין לעיל (הערה 23) שאת אותה מלחמה עשה דוד לפני שהיה לו דין מלך, ואז באמת לא יכול היה להוציא את העם למלחמת הרשות (וכפי שציין הנצי"ב בספרו מרומי שדה שם). ומובן שלצורך ממונם של אנשי קעילה, לא היה רשאי דוד להסתכן ולסכן חיי לוחמים. ומתוך כך שסיכן את עצמו ניתן להוכיח שהייתה באותה מלחמה הצלת ישראל מיד צר הבא עליהם. אבל בנוגע למלחמת עמלק ומלחמת שבעת עממין הנעשות על ידי מלך, וכמובן במלחמת רשות, אין כאן מקום לקל וחומר, וכפי שביאר הרב קוק.

לימדה התורה גם את הקולא שיש לה לאותה מצווה, שאין היא דוחה שום מצווה אחרת, ואפילו לא תלמוד תורה שבדרך כלל נדחה מפני מצוות אחרות.

ומכאן גם פתח להבין את ההלכה של "מלחמת הרשות". כי כשם שהיחידים נתונים בסכנת נפשות מפני חבריהם, אשר ללא אימת המלכות יבלעו איש את רעהו. כך הממלכות מוכנות בכל רגע לבלוע אחת את רעותה. ורק היכולת של ממלכה לצאת למלחמה התקפית כרצונה, היא זו המאפשרת לתושביה חיים בשלום, מבלי פחד אויב. ומשום כך ניתנה הרשות למלך ישראל לפתוח ביוזמתו במלחמת הרשות, על אף הסיכון לחיי אדם שכרוך במלחמה שכזו.⁵⁴ ומובן אם שאין ללמוד מכאן היתר לאיסורים אחרים, שאין קיום הממלכה החזקה מחייב את ההיתר שלהם.

ח. המלחמה על מקום המקדש

1. כיבוש מקום המקדש במלחמת ששת הימים

מלחמת ששת הימים הייתה בלי ספק מלחמת מצווה להצלת ישראל מיד צר הבא עליהם. ולדעת הרמב"ן הייתה זאת מלחמת מצווה גם בגלל חלקי ארץ ישראל שנכבשו בה מייד נכרים, וזאת בהתאם לדעתו שכיבוש הארץ מייד נכרים היא מצוות עשה הנוהגת לדורות. וכפי שכתב בהשגות לספר המצוות לרמב"ם (שכחת עשין מצווה ד) שמצווה זו נלמדת ממאמר הכתוב (במדבר לג, נג): "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה".

ואמנם הרמב"ן עצמו כתב בסוף השגותיו לספר המצוות: "ויש לי ענין מצוה מסתפק עלי, והוא שייראה לי שמצוה על המלך או על השופט ומי שהעם ברשותו להוציאם לצבא במלחמת רשות או מצוה, להיות שואל באורים ותומים ועל פיהם יתנהג בעניינם", אך גם

54. מופלאים הם דברי הנצי"ב במרומי שדה קידושין מ"ג ע"א שכתב שהיכולת של המלך להמית את העובר על דבריו קיימת גם במקום שלא נשקפת סכנה אמיתית של מרידה במלך, רק יש לו יכולת שרירותית להרוג את הממרא את פיו, או מגלה סימן אחר שיכול להיתפס כמרידה, אף בדבר קל. ויכולת זו לדעתו דומה ליכולת שיש לו למלך לסכן אנשים במלחמת הרשות, ואין הוא אמור לתת את הדין על מות האנשים שאת חייהם סיכן. ולדעתו, באמת אוריה לא היה מורד ממשי במלך דוד המסכן את שלום המלוכה. והם הדברים שלמדו בגמרא שם מן הפסוק: "ואותו הרגת בחרב בני עמון" (שמואל-ב' י"ט ב'), שעל כך אמרו שם: "מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו, אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו...". שלכאורה אין קשר בין הדברים, אבל משמעות הדבר לפי הנצי"ב היא, שכשם שיש לדוד זכות שרירותית לגרום למות אנשים במלחמה, כך יש לך את הזכות השרירותית להכריז על אוריה כמורד במלכות אפילו בדבר קל. ועל פי מה שהתבאר כאן, הדברים מובנים היטב, כי הריגה שרירותית של מורד במלכות בדבר קל, לא נועדה לסכל איזו הפיכה נגד המלך, אבל היא חלק מהטלת אימה על הציבור, שמתקיימת על ידי הריגת יחידים הנתפסים על כך. וכך היא גם מלחמת הרשות, יש בה הטלת אימה על האומות האחרות, והיא מתקיימת על ידי סיכון חיי חיילים.

לפי הצד שנראה שציידד בו שזו אכן מצוות עשה המוטלת על המלך והמנהיג, לא נראה שדבר זה יעכב קיום מצוות עשה של מלחמת כיבוש הארץ או מלחמת עמלק ושבעת עממין בהעדר אורים ותומים. ועל כל פנים כאשר מצטרפת מצוות כיבוש הארץ למלחמת מצווה של הצלת ישראל מיד צר (שאותה ודאי אין לעכב בגלל חוסר אפשרות לשאול באורים ותומים), ודאי המצווה מתקיימת באופן מלא, גם אם לא נשאלו קודם באורים ותומים על כיבוש הארץ.

ואף לשיטת הרמב"ם אשר לא מנה את כיבוש הארץ מייד הפלשתים או הישמעאלים (שאינם משבעת העממין) כמצוות עשה, מצינו גם בדבריו מעין חובה להקדים כיבוש זה למלחמות כיבוש שמחוץ לגבולות הארץ. כי אמנם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (ה, א) כתב: "אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו". ומשמע שאם הכניע את שבעת העממין, אך הותיר בארץ מאומות אחרות, רשאי הוא לכבוש ארצות אחרות. אך שם בהלכה ו' כתב: "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה"⁵⁵. אלא שלעניין הלכה זו של כיבוש הארץ, אין למקום המקדש מעלה מיוחדת המחייבת את כיבושו קודם לכיבוש כל מקום אחר בארץ כנען.

(אלא שמוכן מאליו שכאשר הכיבוש נועד בפועל לקיום איזו מצווה, המלחמה אמנם אינה מוגדרת בגלל זה כמלחמת מצווה, אך מגדר מכשרי מצווה לא יצאה. כך למשל בהלכות עבודה זרה (ד, ו) כתב הרמב"ם כי כאשר בית דין קיבלו עדות על עיר שהייתה עיר הנדחת, ושלחו והזהירו אותם, ואניש העיר עמדו במרדם: "בית דין מצוין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא, והן צרין עליהם ועורכין עמהן מלחמה, עד שתבקע העיר". ומלחמה זו לא הוגדרה

55. בפ"א מהלכות תרומות הלכה ג' כתב הרמב"ם: "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא". ונראה מדבריו כאילו אין עיכוב בכיבוש ובקידוש הארצות שמחוץ לגבולות ארץ כנען, אלא כאשר שייר בארץ משבעת עממין. אבל באמת בהלכה זו רק תיאר את העובדות כפי שהיו בזמן דוד, והשפעתן על קידוש סוריא. וכיבוש זה ודאי היה בו חסרון גם בגלל שנעשה קודם השלמת מלחמת מצווה גמורה (לדעתו), ששייר בארץ משבעת עממין. אבל מדבריו בהלכות מלכים עולה בבירור שההלכה נוהגת לדורות גם מבלי קשר לשבעת עממין.

בהלכות מלכים כמלחמת מצווה, אף על פי שבוודאי היא בגדר של מכשירי מצווה. ומסתבר שאם אומה מאומות העולם שולטת במקום המקדש, אם היא מאפשרת את בניין המקדש ועבודת הקרבנות, אם כן לשיטת הרמב"ם אין מצווה על ישראל לכבוש מידם את המקום, כדי לשלוט עליו. אך אם האומה השולטת מעכבת את בניין המקדש, ומלכות ישראל רוצה לכבוש את המקום על מנת לבנות את המקדש, אם כן מגדר מכשירי מצווה לא יצא הדבר. לעומת זאת לרמב"ן מובן שיש מצווה לכבוש את המקום, כפי שיש מצווה לכבוש כל שעל אדמה אחר מאדמת ארץ ישראל).

על כל פנים, במהלך מלחמת ששת הימים, כיבוש מקום המקדש היה נצרך גם אם באנו לדון בזה אך ורק מחמת הגדרים של הצלת ישראל מיד צר. שהרי קודם לכן היו במקום אויבים, שסיכנו את עם ישראל. ואמנם כפי שהתברר, כבר בבוקרו של יום כ"ח באייר תשכ"ז עזב הצבא הירדני את השטח, ולמעשה כאשר צה"ל נכנס לשם, לא היה שם שום ישמעאלי. אך מובן שהצבא היה צריך להגיע לשטח ולבדוק אם אכן זה המצב. וכאשר הייתה זו הדרך הבטוחה יותר, מובן שהיה יכול לעבור דרך שם אל אזור הכותל המערבי כדי לכבוש אותו ולטהר את השטח כולו מכוחות צבא סדירים או מצלפים של האויב.

חייל אחד עלה על גבי כיפת הסלע, והניף שם את דגל ישראל. פעולה זו לכאורה לא הייתה פעולה צבאית, אלא שבמבחן התוצאה התברר כי באותה שעה, כאשר התנוסס הדגל מעל מקום המקדש, נפלה רוחם של חיילי האויב בכל חלקי העיר העתיקה, ועל דרך כלל הם חדלו לירות. וכך בפועל התברר כי תליית הדגל אכן יכולה הייתה להחשב כחלק ממלחמת מצווה להצלת ישראל מיד צר הבא עליהם.

בפשטות, על פי דין צריכים היו החיילים להתפנות מן השטח (על כל פנים משטח העזרה, על פני הרמה, מסביב לכיפת הסלע), ולשמור על המקום מסביב, וכך להימנע מאיסור כרת של כניסה לשטח בטומאה. אך בפועל על דרך כלל לא כך התנהלו הדברים. חיילי צה"ל ערכו 'מסדר' על גבי הרמה, כאשר חלק מהם בוודאי היו בשטח העזרה. ואף ראש הממשלה ושריו עלו לשטח העזרה.

קשה להעריך מה מן הדברים נעשה אך ורק מתוך ההתלהבות הגדולה שאחזה בעם כולו באותו יום, וכמה מן הדברים נעשו בשיקול דעת הלכתי זה או אחר. אך על כל פנים זאת ניתן לומר בבירור, שהרב גורן שעמדו בעניין דין 'הותרה' הנוהג במלחמה הובהרה לעיל, אכן היה מן המובילים בצעדים שונים שנעשו באותו יום במקום המקדש.

ואכן, בהתאם להנחה שמטרת המלחמה היא זו שמאפשרת התרת איסורים הקשורים לעניין באופן גורף, ניתן לחשוב על כך שפרסום תמונה של שרי הממשלה בסמיכות להר הבית, יכולה להיות בעלת משמעות פוליטית במישור הבינלאומי, וכך לסייע בסופו של דבר בהשאת שטח זה של ארץ ישראל בדינו, ואם כן לפעולה זו יש חלק במימוש מטרת

הכיבוש (אם כי לא נראה שיש לפעולה זו משמעות בעניין "הצלת ישראל מיד צר הבא עליהם"). קשה יותר למצוא צידוק למסדר של החיילים בשטח העזרה (אולי היה מי שחשב שהדבר ירים להם את המורל, אם כי להערכת המוראל שלהם היה גבוה גם ללא זה, ומה שבאמת הרים להם את המוראל היה למעשה הגעתם לכותל המערבי).

אחרי כיבוש הר הבית והעזרות, ירדו הלוחמים לרחבת הכותל המערבי. למקום זה הביא הרב גורן גם את חותנו הרב דוד כהן (הנזיר), וגם את הרב צבי יהודה קוק זצ"ל. לצורך זה שלח רכב צבאי לביתם, ואותו רכב הגיע לעיר העתיקה דרך שער האריות, ומשם פנה לתוך הר הבית לעשות קפנדריא בדרך לכותל המערבי, שאליו הגיעו דרך שער המוגרבים שבכותל המערבי. מנקודת מבטו של הרב גורן היה זה חלק מפעילות המלחמה אשר בה כל האיסורים שנתקלים בהם, ואשר יש להם שייכות לעניין, הותרו. (וכאן אמנם לא היה מדובר בהבאת דמויות נושאות נשק, אך להגעתם לכותל הייתה יכולה להיות איזו השפעה מוראלית).

למעשה לא הנזיר ולא הרב צבי יהודה ידעו מראש באיזו דרך מוליכים אותם. ואחרי שנים שמעתי באוזני מפי הרב צבי יהודה (בליל יום ירושלים תשל"ג), שתיאר את השתלשלות המעשים, ואמר שכאשר נוכח לדעת שהוא נמצא בתוך שטח הר הבית, הוא צעק לנהג שיוציא אותו (קיימת גם הקלטה של הדברים משנת תשל"ג. אלא שבפועל הנהג אמנם הוציא אותו מהר הבית, אך עשה זאת דרך שער המוגרבים והביא אותו לרחבת הכותל המערבי.

הדברים עולים בקנה אחד עם עמדתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, אביו של הרב צבי יהודה, שכתב לגבי מלחמה: "ואפילו שארי איסורין לא מצאנו להם היתר (=במלחמה), חוץ מדברים שפטרנו במחנה (עירובין י"ז), וכתלי דחזירי (חולין י"ז ע"א), וכל איסורי מאכלות כו"ב, כשאינ מוצאים דבר היתר".

למעשה גם הנזיר לא ידע מראש באיזו דרך מוליכים אותו,⁵⁶ אלא שאין זה מפתיע שהוא התייחס לדברים בהתאם לתפיסה של חתנו, בראיון שנתן לעיתון.⁵⁷ (ויש לי יסוד להניח שהוא באמת לא היה מודע לכך שעמדה זו סותרת לגמרי את עמדתו של רבו הראי"ה קוק, וכפי שהתבאר לעיל).

56. ידיד נעורי המנוח, הרב יאיר אוריאל זצ"ל, סיפר לי שכאשר היו אצל הנזיר אחרי המלחמה, סיפר שכאשר הוסע באותו יום לכותל, הופתע כאשר ראה מקרוב את המבנה של כיפת הסלע, וכי הוא לא ידע מראש שזו הדרך בה הוא עתיד להגיע לכותל.

57. ראיון עם העיתונאי שבתאי דניאל בהצפה מתאריך כ"ו מנחם אב תשכ"ז (ושם כתב שההיתר היה מפני שהם נכנסו יחד עם הכוחות הלוחמים).

2. הרחבה של מושג "מלחמה" של הרב גורן, גם לתחום "כיבוש" לא מלחמתי עמדתו הבסיסית של הרב גורן כפי שהיא באה לידי ביטוי בכל שלושת המאמרים שהובאו לעיל, התייחסה במפורש למצב המיוחד של מלחמה, אשר בה מטבע העניינים דרך ההתנהלות היא שונה מן הדרך בה הדברים מתנהלים ללא מלחמה.

בנוסף לכך הוא הדגיש בכל פרסומיו, שהמושג מלחמה אינו שייך אל כאשר ההנהגה הממלכתית של המדינה מכריזה על כך. וכפי שהתבאר לעיל (פרק ד' סעיף 4), הוא אכן סבר שהסוגיה בעירובין (מה ע"א) העוסקת במלחמת דוד בקעילה שהייתה מלחמה להצלת ישראל מיד צר הבא עליהם, אין לה שייכות להיתר הנדרש מן הפסוק "עד רדתה", כי דוד באותה שעה לא היה מלך (וכפי שהוסבר בהרחבה שם בהע' 23).

ואולם בניגוד למה שעולה ממשנתו העיונית של הרב גורן, בחוגים שונים הוחלף הנושא של מלחמה בנושא של כיבוש, או ליתר דיוק: חיזוק הכיבוש על ידי פעולות של יחידים שלפעולתם יכולה להיות השפעה על החזקת השטח ביד מדינת ישראל.

כך בשנים שבהן ישבתי בקרית ארבע (תשל"ג - תשמ"ו), יכולתי לשמוע ולראות דברים שונים הנוגעים לעניין. כך שמעתי כי בתקופת "מתנחלי חברון" שישבו כמה שנים במתחם הממשל הצבאי בחברון (קודם הקמת קריית ארבע), כאשר היו הולכים בשבת לתפילה במערת המכפלה, היה מלווה אותם רכב צבאי לשמור עליהם. (כלומר הם עשו בשבת עצמה פעולה שהכניסה אותם למצב של פיקוח נפש, שאילץ את החיילים לעשות מלאכה בשבת, כדי להגן עליהם). ושמעתי שכאשר נודע הדבר לרב צבי יהודה, הוא תמה על כך. אך הצידוק של המתנחלים היה שהדבר מותר מדין כיבוש.

בתקופה בה אני ישבתי בחברון, היו מיושבי המקום שהיו מטיילים בעיר חברון בשבת, כאשר הם נושאים איתם נשק, בטענה שנוכחותם במקום היא חלק מן הכיבוש.⁵⁸ ולא ציינתי כאן אלא את הדברים הקרובים, שאותם יכולתי לדעת בבירור ולראות בעיניי. אך הגיעו לאזני גם שמועות אודות סוגי "כיבוש" שונים שמבצעים כמה "כובשים" עצמאיים שלא בזמן מלחמה, וכמובן כל זאת שלא בשליחות הממשלה, ברחבי יהודה, שומרון והגולן, והכול כביכול מדין "כיבוש", ומובן שכל זאת שלא כהלכה אפילו לפי תפיסתו של הרב גורן, ועל אחת כמה וכמה שאינן עולות בקנה אחד עם התפיסה ההלכתית המנוגדת, שהיא כאמור תפיסתו של הראי"ה קוק.

58. כאן המקום לציין כי הרה"ג דב ליאור שהיה הרב המקומי, התנגד לתפיסה זו של "כיבוש", והיו ששמעו לו, אך היו גם היו כאלה שסברו שבענייני כיבוש הם מבינים יותר טוב ממנו

3. העלייה להר הבית כיום, ופעולות שיש מגדירים אותן כפעולות כיבוש

שאלת העלייה להר הבית, פנים רבות יש לה. מצד אחד מובן שדיני מורא מקדש מחייבים התרחקות מכל מה שיכול לגרום להגעה של טמאים למקומות אסורים, אך מאידך קיים גם רצון מובן של אנשים שונים להתקרב אל הקודש. ובנושא זה לא נעסוק במאמר זה.

אולם יש מן העולים להר הבית, שעושים זאת מתוך מטרה לחזק את השלטון של המדינה בשטח, ומהם מי שמוכנים להתיר לצורך מטרה זו גם עלייה של טמאים למקומות אסורים בהר הבית. (יש מי שאומרים זאת במפורש, אך בדרך כלל מדובר בכאלה שמעודדים קבוצות שיש בהן נשים ובנות לעלות להר, גם כאשר העולים הם תלמידי בתי ספר לא דתיים, או קבוצות אחרות שברור שיש בהן נשים נידות, וזאת תוך התעלמות מכך שמדובר במי שעל פי דין אסורות לעלות בהר), וכל זאת תחת הכותרת של "כיבוש", שהיא לדעתם מתירה גם איסור כניסת טמאים להר הבית.

לבחינת עניין זה צריך להקדים ולהבהיר כי מדינת ישראל כבשה את שטח הר הבית במלחמת ששת הימים, והיא בפועל גם שולטת בשטח. וכאשר היא מוצאת לנכון (לעיתים רחוקות) היא גם שולחת כוחות משטרה וכוחות צבא פנימה לתוך המסגדים. אך בדרך כלל החירות שהמדינה נותנת למוסלמים שם היא גדולה (למעשה מידה גדולה של חירות נוהגת המדינה גם במקומות מקודשים לנוצרים, אף על פי שמבחינה הלכתית עצם קיומם בארץ הוא ביטול של מצוות עשה ומצוות לא תעשה לעקור עבודת כוכים מארצנו).

ההפקרות שבה נוהגת המדינה בתחום השלטון בהר הבית (כולל העלמת עין מהרס עתיקות שמבצעים המוסלמים במקום), לא הופכת את המוסלמים בשטח לסוג של שולטים במדינה עצמאית קטנה. אשר על כן ברור כי מבחינה הלכתית שטח זה נחשב לשטח שכבוש על ידי המדינה. וכך, אילו בדרך משל היה כל שאר השטח של ארץ ישראל כבוש ונשלט בפועל על ידי המדינה ביד חזקה, והמדינה הייתה כובשת אחרי כן את סוריא, היה לכיבוש זה של סוריא דין של "כיבוש רבים", על אף ההפקרות הנוהגת בהר הבית (ועל אף ההפקרות שנוהגת במעוזים של כנופיות פשע מאורגנות). מה שאין כן, כאשר בתוך שטח ארץ ישראל מצוי שטח בלתי כבוש, שמדינה אחרת שולטת בו, שהוא באמת מעכב בכיבוש של סוריא, והופך את הכיבוש שלה לכיבוש יחיד.

(ולדעתי השלטון של מדינת ישראל בהר הבית עם כל חולשתו, הוא חזק בהרבה מן השלטון שיש לה למדינה בשטח של שגרירויות זרות, אליהן האמנות הבין לאומיות אינן מאפשרות הכנסת כוח משטרה אפילו אם מסתתרים בהם אויבים.⁵⁹ ולפי פשוטם של

59. בדיני עירוב חצרות, יש צורך לשתף בעירוב את כל בני העיר, ומנכרים יש צורך לשכור רשות. בפועל על פי הסכמת האחרונים, רשות שנקנית משר הצבא שביכולתו בעת מלחמה להיכנס לכל מקום,

דברים, לשיטת הרמב"ן יש בעצם קיומן של השגרירויות הזרות בארץ עם המעמד המיוחד שלהן, ביטול מצוות עשה).

אשר על כן, דיבור על "כיבוש" בהר הבית שאולי נלמד מן המקרא "עד רדתה", אינו ממין הטענה. וכבר צוין לעיל כי שיטת הרב גורן שהוא אבי הרעיון שמן המקרא "עד רדתה" ניתן ללמוד על היתר גורף של כל האיסורים בשעת המלחמה, התייר זאת רק בשעת מלחמה, ולא עוד אלא שהוא גם התנה זאת במפורש בכך שהפעולה תהיה פעולה של רשות ממלכתית מלאה (ולדעתו, גם מלחמה ממש של עזרת ישראל מיד צר, אם היא מתבצעת שלא על ידי שלטון של מדינה יהודית עצמאית, אין בה את הקולא הנלמדת לדעתו מן הפסוק "עד רדתה", ויש בה רק היתרים "אזרחיים" של פיקוח נפש הנלמדים מן הפסוק "וחי בהם").

אשר על כן ברור שפעולות של כביכול "כיבוש" בהר הבית, הנעשות על ידי אותם חוגים, נעשות ללא כל צידוק הלכתי גם לשיטת הרב גורן.

לגופו של עניין אנו בדין, כבר הראינו לדעת כי גם במלחמה ממש, אין ממש בטענה כאילו היא מתירה איסורים שלא במסגרת פיקוח נפש, וכי כך הייתה גם עמדתו של הרב קוק, וכפי שהתבאר, וממילא אין מקום לכל הדיון אודות כיבוש הר הבית.

היא הבסיס עליו מושתתים העירובין בערים בישראל. אך לפני שנים רבות שמעתי מידידי המנוח הרב יצחק אדלר ז"ל, שאינו יודע כיצד מועיל הדבר בעיר שיש בה שגרירויות זרות.

המקדש

וקדושתו

קדושת הכותל המערבי

א. קדושת חומות ירושלים

1. שיטת רש"י
2. שיטת התוספות בנדרים
3. שיטת התוספות בקידושין
4. שיטת הרא"ש (בפירושו הראשון) ורע"ב בפירושו השני
5. דעת שטמ"ק בשם שיטה, והרא"ם
6. מעילה באבני חומת ירושלים לפי שיטות הראשונים הנ"ל
7. שיטת הרמב"ם והמאירי - אין מועלין בשיירי הלשכה
8. שיירי הלשכה שעברה שנתם
9. סיכום

ב. קדושת חומת הר הבית על פי הרמב"ם

1. האם חומת הר הבית נבנתה משיירי הלשכה?
2. חובת גניזת אבני חומת הר הבית שנפגמו, ואיסור סיתות אבנים בהר הבית
3. דין מעילה בחומת הר הבית
4. האם חומת הר הבית טעונה הקדש או קדושה מאליה?
5. חומת הר הבית - האם באה מבדק הבית
- ג. הנאה מחומות ירושלים והר הבית
1. פוסקים הסוברים שאין מעילה בחומות הר הבית
2. מעילה באבנים מחוברות
3. פוסקים הסוברים שאין מעילה בחומות הר הבית
- ה. הישענות על אבני הכותל המערבי
- ו. קדושת הר הבית בכותל המערבי
1. עובי החומה כלפנים
2. קדושת אבני הכותל מדין עפר הר הבית
- ז. דין 'מורא מקדש' באבני הכותל המערבי
- קדושת בית הכנסת ברחבת הכותל
- ח. שיפוץ אבני הכותל
- ט. סיכום

א. קדושת חומות ירושלים

במסקנת הגמרא (קידושין נד ע"א) מבואר שלפי רבי מאיר אין מועלים בשיירי הלשכה, וטעמו - ששינינו במשנה (שקלים פ"ד מ"ב): "חומת העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר באים משיירי לשכה". רבי מאיר סובר שמכיוון שלא ניתנה התורה למלאכי השרת ואי אפשר להימנע מהנאת החומה, לכן על דעת כן הוקדשו מלכתחילה ליהנות בהם. אבל לדעת ר'

יהודה מועלים בשיירי לשכה, כי רק הנאת החומה הותרה מהסברה הנ"ל, אבל לעניין שאר הנאות אסורות (רש"י שם). לפיכך מגיחה הגמרא את לשון הברייתא "אבני ירושלים שנשרו מועלים בהם, דברי רבי מאיר", וגורסת שצריך לומר: "דברי רבי יהודה".

בהמשך מקשה הגמרא מהמשנה בנדרים (פ"א מ"ג) שבה נאמר שלרבי יהודה המתפיס קדושה בחפץ ואומר '[הרי זה] ירושלים' אינו קדוש, והגמרא דחתה את האפשרות לומר שהטעם הוא כי לא אמר "כירושלים" בכ"ף בתחילת המילה, שהרי שנינו בברייתא: "ר' יהודה אומר כל האומר כירושלים - בכ"ף - לא אמר כלום, עד שידור בדבר הקרב בירושלים". ומתרתת הגמרא ש"תרי תנאי אליבא דרבי יהודה" - תנא דברייתא בסוגייתנו, שנקט שמועלין באבני ירושלים שנשרו, הוא סובר שאבני ירושלים הן הקדש, אך כל עוד החומה בנויה אין איסור ליהנות מצילה; בעוד שהתנא שנוקט שגם כשאמר "כירושלים" בכ"ף לא אמר כלום, הוא סובר שחומת ירושלים לא התקדשה כלל.¹

1. שיטת רש"י

אמנם הגמרא בנדרים (י ע"ב; על המשנה הנ"ל) מדייקת מלשון רבי יהודה שאמר "[הרי זה] ירושלים", שאילו היה אומר '[הרי זה] כירושלים' הרי שהנדר היה חל, ומכאן שירושלים נתקדשה. ומקשה מברייתא שבה אומר רבי יהודה שאף האומר "כירושלים" לא אמר כלום, הרי שירושלים לא נתקדשה, ומתרתת "תרי תנאי אליבא דרבי יהודה".

בפירוש המיוחס לרש"י שם, ביאר שהמחלוקת בין המשנה לברייתא היא האם חומת ירושלים היא הקדש: התנא של המשנה סבר שחומת ירושלים הקדש ולכן החיסרון הוא רק לשוני, והתנא של הברייתא סבר שגם אילו היה מפרש ואומר 'הרי זה כירושלים' לא אמר כלום, עד שיאמר 'הרי זה כדבר הקרב בירושלים' (=קרבן, ולא ירושלים עצמה או חומותיה). וכן עולה גם מדברי הריטב"א נדרים כאן.² (ולפ"ז הגמרא בקידושין שציטטה את המשנה בנדרים וביארה אותה על פי הברייתא, זה רק בהו"א לפני שהסקנו תרי תנאי אליבא דר"י).

2. שיטת התוספות בנדרים

אמנם התוספות, הר"ן, הרא"ש (בפירושו השני, וכן הרע"ב בפירושו הראשון) והנמוק"י (בנדרים שם), ביארו את שתי הסוגיות באופן אחר. לשיטתם, כולם מודים שלרבי יהודה יש קדושה בחומת העיר, אלא שהתנא של הברייתא סבר שלרבי יהודה גם אם פירש ואמר 'הרי זה כירושלים' לא אמר כלום, משום שדבריו מתפרשים על בתי העיר שהם חולין ולא על החומה שהיא הקדש. ואילו התנא של המשנה סבר שרק כאשר אמר "ירושלים" לא אמר

1. אמנם אפשר שאף לדעתו יש בה קדושה ואסור להתכוון לחללה במזיד, ורק הנאת שוגג הותרה (כפי שמשמע מרש"י קידושין ד"ה בכתנות), ומכיוון שהנאת שוגג הותרה המתפיס קדושה בחפץ ואומר הרי זה כירושלים לא חשוב הקדש כלל.
2. נדפס מסביב להלכות הרי"ף והרמב"ן, וגם לפני עצמו בהוצאת מוסד הרב קוק, וע"ש בהערת המהדיר הרב אברהם יפהן שציין לשיטות הראשונים בנושא.

כלום לרבי יהודה, משום שאין זה לשון הקדש, אבל אם פירש "כירושלים" הרי זה הקדש, כי חומת העיר באה מהקדש (תוס', תוס' רי"ד), או כי הוא כמפרש ואומר 'כקרבנות הקרבים בירושלים' (רא"ש, ר"ן, נמוק"י).

ונלע"ד שלפירוש זה יש לפרש את הסוגיא בקידושין "תרי תנאי ואליאב דר' יהודה" באופן דומה.

על כל פנים בין לשיטת רש"י ובין לשיטות הראשונים הנ"ל, גם לפי המשנה וגם לפי הברייתא דעת רבי יהודה היא שמועלים בשיירי הלשכה, רק שלדעת רש"י נחלקו האם חומת ירושלים לא הוקדשה כלל ובאה רק מהחולין, או שבאה משיירי לשכה, אלא שלמרות שבאה משיירי הלשכה אין מועלים בה משום שעל דעת כן נעשתה, שלא ניתנה התורה למלאכי השרת.

3. שיטת התוספות בקידושין

אולם התוס' בקידושין (שם) סוברים שלדעת התנא דברייתא דעת רבי יהודה היא שאין מועלים בשיירי הלשכה, בניגוד לתנא של המשנה הסובר שמועלים (למעט בהנאת צל החומה). ראה לדבריהם מביאים התוס' מסתירה שמצאנו בין שתי גרסאות בברייתא:

בבבלי (כתובות קו ע"ב) שנינו:

מיתבי: הקטורת וכל קרבנות צבור באין מתרומת הלשכה, מזבח הזהב ולבונה וכלי שרת באין ממותר נסכים. מזבח העולה הלשכות והעזרות באין מקדשי בדק הבית. חוץ לחומת העזרה באין משירי הלשכות, זו היא ששנינו: חומת העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר באין משירי הלשכה.

ומאידך, בירושלמי (שקלים פ"ב ה"ב; המודפס בבבלי י ע"ב) הגרסה היא:

אמר רבי חזקיה תנא ר' יהודה גדגדות הקטרת וכל קרבנות הציבור באין מתרומת הלשכה. מזבח הזהב וכל כלי שרת באין ממותר נסכים. מזבח העולה וההיכל והעזרות באין משירי הלשכה. חוץ לעזרות באין מלשכת בדק הבית.

התוס' מבארים שלפי הברייתא בבבלי אין מועלים בשיירי הלשכה ולכן חומת ירושלים, שלא נתקדשה, לדעה זו באה מהם, ואילו הברייתא שבירושלמי סוברת שמועלים בשיירי הלשכה ולכן אין נפק"מ האם חומת ירושלים תיבנה מהם או מלשכת בדק הבית החמורה יותר בקדושתה, שכן בלאו הכי החומה תהיה קדושה. ומכיוון שמצאנו מחלוקת כזו, יש לפרש גם את תרי התנאי בדעת רבי יהודה באופן דומה – שנחלקו האם מועלים בשיירי הלשכה.³

3. אמנם בדעת תוס' בנדרים ותוס' רי"ד דלעיל, שנקטו שירושלים באה מתרומת הלשכה, אני מסתפק אם לשונם בזה דווקא, כי לדעתם יש לנקוט להלכה שאין מועלין בשיירי הלשכה, או שעכ"פ לא בזה

4. שיטת הרא"ש (בפירושו הראשון) ורע"ב בפירושו השני

הרא"ש בפירושו למסכת נדרים, בהסברו על המשנה בפירושו הראשון, והרע"ב שם בפירוש המשנה בפירושו השני, הסבירו בדעת ת"ק שהאומר 'כירושלים' נדרו נדר משום שחומת העיר משיירי לשכה נבנו. לשיטתם יש מקום לבאר את דעת רבי יהודה בשני דרכים: א. שאמנם חומת העיר נבנית משיירי לשכה, אלא שלעומת ת"ק הסובר שמועלין בשיירי לשכה, רבי יהודה חולק וסובר שאין מועלין. ב. גם רבי יהודה מודה שמועלין כאשר אמר 'כירושלים', אך לא כאשר אמר 'ירושלים' בלא כ'.

ונראה שבניגוד לשיטת התוס' (ורש"י) שפירשו את דברי הברייתות (בבבלי כתובות ובירושלמי שקלים) "חוץ לעזרה" כמתייחסים לחומת ירושלים, הרא"ש מבאר את הברייתא במסכת שקלים ביחס לחומת החיל (במסכת כתובות על כורחך לבאר כרש"י ותוס', משום שכך עולה מהגמרא שם). וא"כ שפיר יש מקום לומר שמ"ד שחומות ירושלים לא נתקדשו, ס"ל שלא נעשו כלל משיירי לשכה אלא מכסף חולין. אלא שע"כ שמ"ד זה חולק על מה ששינונו במס' שקלים במשנה שחומת העיר באה משיירי לשכה.

5. דעת שטמ"ק בשם שיטה, והרא"ם

בשטמ"ק (נדרים י ע"ב) מביא "שיטה" שלפיה לת"ק חומות ירושלים קדושות כי הן באות משיירי לשכה, וכפי שנאמר שם שאבני ירושלים שנשרו מועלין בהן, ולרבי יהודה חומות ירושלים לא נתקדשו. אמנם לא ביאר טעמו של רבי יהודה האם הן חולין משום שאינן באות משיירי לשכה, וכפי שקצת משמע מלשונו: "דר"י סבר חומות ירושלים אינם קדושות, ות"ק סבר חומות ירושלים קדושות דמשיירי הלשכה הן באין", או שס"ל שאין מועלין

נחלקו כי משמע להם שר"י נחלק על ת"ק מסיבות לשוניות, ולכן מבארים בת"ק שירושלים באה מתרומת הלשכה שפשוט שמועלין בה ולכן נדרו נדר אלא שר"י ס"ל שאין זו כוונת לשונו אבל אה"נ שיירי לשכה אין מועלין בהם.

ועיין גם בספר והזהיר, המיוחס לגאון מר חפץ אלון, בפרשת כי תשא (קז, ב במהדורת פריימן), שגרס: 'חומת העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר באין מתרומת הלשכה', ואף שהמו"ל הגיה משיירי לשכה, אבל אחר שראינו לדברי התוספות והתוס' רי"ד, סברתי שאולי יש מקום לדון שמא עמדה גירסא כזו לפני הגאונים והראשונים. אמנם שוב התבוננתי שאי אפשר לומר כן, כי זה נגד הדברים המפורשים במסכת קדושין שחומות העיר באות משיירי לשכה, וכפי שזה בגירסא שלפנינו במסכת שקלים, גם לומר שהתוספות והתוס' רי"ד ביארו לסתם משנה נדרים לא כסתם משנה שקלים, מלבד שהוא דוחק בפנ"ע, לא ידעתי מקור לכך שירושלים באה מתרומת הלשכה, ואדרבא התוס' בקדושין הביאו דעה שבאה מבדק הבית, אבל דעה שבאה מתרומת הלשכה לא מצאתי. ולכן מסתבר יותר שדבריהם לאו דווקא וכוונתם לשיירי לשכה וצ"ב. אבל עכ"פ יהיה איך שיהיה, מאחר שהלכה כת"ק (כפי שצינו הריטב"א והמאירי) וגם ר"י (עכ"פ במשנה) חולק רק לשונית א"כ גם לדעתם יש לנקוט שירושלים נתקדשה.

בשיירי לשכה. אבל ת"ק שיש לנקוט כמותו להלכה, דעתו שאבני ירושלים באות משיירי לשכה ומועלין בהן.

ועיין גם לרא"ם (שהובא בשטמ"ק שם יא, א) שכתב שהמחלוקת אם ירושלים קדושה או לא, ואף שלא ביאר הסברות בזה ולא הזכיר לענין שיירי לשכה, אבל בפשטות עכ"פ בדעת ת"ק שסובר שקדושה י"ל שסובר שחומת ירושלים באה משיירי לשכה ומועלין בה.

6. מעילה באבני חומת ירושלים לפי שיטות הראשונים הנ"ל

לפי רש"י במס' קידושין, והמיוחס לרש"י במס' נדרים, ופשטות הריטב"א שם, נחלקו תנאים בדעת רבי יהודה האם יש מעילה בשיירי לשכה. אמנם פשטות המשנה נדרים היא שהבעיה רק לשונית, שאמר 'ירושלים' ולא 'כירושלים', ואף הוא סובר שמועלין בשיירי הלשכה, וכדעת ת"ק במשנה (אלא שלדעת ר"י יש בעיה לשונית שמחמתה הנדר לא חל), וזאת לעומת התנא בברייתא שסובר שגם כשאמר 'כירושלים' לא אמר כלום כי אין מועלים בשיירי לשכה. אמנם תנא זה בדעת רבי יהודה נותר כדעת יחיד, כנגד דעת ת"ק במשנה נדרים (וכבר כתבו הריטב"א והמאירי שיש לפסוק כמותו), וכנגד דעת תנא דברייתא בקידושין, וכנגד פשטות דעת ר"י במשנה נדרים, לפירושם, ואם כן מסתבר שיש לפסוק שמועלין בשיירי לשכה. ואף שרבי מאיר בסוגיא בקידושין ס"ל שאין מועלין בשיירי לשכה, ודבריו הובאו כ"סתם משנה", עומדת מולו סתם משנה אחרת – ת"ק דנדרים (וזה מלבד שיש להעיר שגם לר"מ אף שאין מועלין מ"מ אסור להתכוון לחלל).⁴

לפי התוספות בקידושין יש מחלוקת תנאים בדעת רבי יהודה, בין הברייתא בבבלי כתובות הסוברת שאין מועלין בהם בשיירי הלשכה, וחומת ירושלים שבאה מהם לא נתקדשה, ובין הברייתא בירושלמי שקלים הסוברת שגם אבני היכל ועזרות באות משיירי

4. אמנם יש לומר שכל דברים אלו הם דווקא לשיטת רב (במסכת קידושין שם, וכשיטת הרמב"ם דלקמן), שלפי הבנתו בדעת ר"מ, שאין מועלין בשיירי לשכה, הגיה שרבי יהודה הוא שאמר "מועלין בעתיקין" (=שיירי הלשכה) וכן הגיה את הברייתא שנאמר בה אבני ירושלים שנשרו מועלין בהן שצ"ל דברי רבי יהודה. אבל לר' יוחנן בסוגיא לפני כן שלמד בשיטת ר"מ אחרת – א"צ להגיה. וכיון שרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, ובפרט שלשיטתו א"צ להגיה בב' מקומות, א"כ עולה להיפך: שר' יהודה הוא זה שסובר שאין מועלין, לעומת ר"מ הסובר שמועלין, וא"כ ר"מ ור"י הלכה כר"י. ולפ"ז צ"ע כיצד יבאר רש"י לסוגיית מסכת נדרים (שפירושו לנדרים אינו לפנינו)? וי"ל שיבאר כאחד הפירושים שיבואו לקמן ושלפיהם סוגיית נדרים אינה שייכת לנושא שלפנינו. אמנם בדעת המיוחס לרש"י ופשטות הריטב"א נדרים ועוד ראשונים שביארו בת"ק שסובר שחומות ירושלים נעשו משיירי לשכה ומועלין בהם, ונקטו שגם ר"י (עכ"פ במשנה) מודה לזה עקרונית ורק בגלל עניין לשוני נחלק על ת"ק, נצטרך לומר שהם סוברים שדברי הגמ' בקידושין אינם רק בדעת רב, אלא הם 'סתמא' דגמרא, ולפיכך נקטו כן.

לשכה ומועלין בהם (כפי שמועלים במעות בדק הבית)⁵, וחומת ירושלים שבאה או משיירי לשכה או מבדק הבית – נתקדשה.

לפי התוספות בנדרים (שבפשוטות י"ל שלשונו "תרומת הלשכה" לאו דווקא ור"ל שיירי לשכה, כפי שהערנו לעיל), כולי עלמא (מלבד ר"מ בסוגיית קידושין) מודים שמועלין בשיירי לשכה, ולפיכך לת"ק דנדרים הנדר חל כי ירושלים באה משיירי לשכה. ורבי יהודה במשנה חולק רק משום שמבחינה לשונית המילה 'ירושלים' אינה מתפרשת כלשון נדר. ורבי יהודה בברייתא ס"ל שגם כשאומר 'כירושלים' עדיין אין זה לשון הקדש כי אין כוונתו על הקדושה שבה אלא על החולין שבה. ולפי"ז נראה פשוט שיש לנקוט לדעתם שמועלין בשיירי לשכה, וחומת ירושלים קדושות ומועלין בהן.⁶ ובתוס' רי"ד נוקט במפורש שלכו"ע חומת ירושלים נתקדשו.

לדעת הרא"ש בפירושו הראשון והרע"ב בפירושו השני, גם לתנא קמא במשנה וגם לרבי יהודה – חומת ירושלים נעשו משיירי לשכה ומועלין בהן, וגם התנא בברייתא (שבפשוטות אין הלכה כמותו) שאומר שחומת ירושלים לא נתקדשו הרי זה מחמת שלא נעשו משיירי לשכה, אבל גם לדעתו נראה שאכן מועלין בשיירי הלשכה.

מדברי ה"שיטה" והרא"ם, המובאים בשטמ"ק, עולה שבזה גופא נחלקו תנא קמא ורבי יהודה – לת"ק חומת ירושלים נתקדשו (כי באו משיירי הלשכה) ולר"י לא נתקדשו (כי לא באו משיירי הלשכה).

לדעת הר"ן והרא"ש בפירושו השני (שאותו הוא רואה עיקר) והרע"ב בפירושו הראשון, האומר 'כירושלים' היינו כקרבנות שבירושלים, ורבי יהודה שחולק חולק מסיבות לשוניות, כי לדעתו אין הלשון מתפרשת כך ולפירוש זה עולה שסוגיית נדרים לא שייכת לענייננו.

5. לפי פירושם עולה שהברייתא הנוקטת שחומת ירושלים באה משיירי לשכה, סוברת שירושלים לא נתקדשה ואין מועלין בשיירי לשכה, וא"כ בפשוטות כך יש לבאר גם את המשנה במס' שקלים (ד, ב), אמנם אין הכרח בכך, כי י"ל שדווקא בברייתא במס' כתובות שהציבה את אבני מזבח וההיכל והעזרה שבאות מבדק הבית כנגד חומת העיר שבאה משיירי לשכה, בזה י"ל שמה שבא מבדק הבית הוא מדברים שיש בהם מעילה לעומת הבא משיירי לשכה, אבל במשנה במס' שקלים שרק הזכירו שחומת העיר וצרכי העיר באות משיירי לשכה, שפיר י"ל שגם בשיירי לשכה מועלין, שהרי על כרחנו קיימת דעה כזו והיא הברייתא במס' שקלים. אלא שבלא"ה י"ל שכל זה הוא רק בדעת רב ולא בדעת ר' יוחנן, וא"כ י"ל שכל עיקר עניינם של התוס' זה רק לומר שאכן יש מחלוקת תנאים אם מועלין בשיירי לשכה או לא וכרכו זאת במחלוקת הברייתות כתובות ושקלים, אך עדיין יש לומר שיש לנקוט כר' יוחנן שלר"י אין מועלין ויש לנקוט כמותו כנגד ר"מ.

6. וגם אם נאמר שלשונו "תרומת הלשכה" הוא בדווקא, א"כ יש אכן לדון בגדר שיירי לשכה, אבל עכ"פ חומת ירושלים שבאים מתרומת הלשכה נתקדשו לכו"ע

7. שיטת הרמב"ם והמאירי - אין מועלין בשיירי הלשכה

לעומת כל הראשונים הנ"ל, לדעת המאירי בפירושו למשנה (נדרים דף ב, א) בעקבות הירושלמי (נדרים פ"א ה"ג), גם ת"ק וגם רבי יהודה סוברים שחומות ירושלים אינן קדושות, אלא שת"ק סובר שהאומר כירושלים כוונתו על קרבנות שבירושלים⁷, ולכן נדרו נדר בעוד שר"י סובר שכוונתו על ירושלים שלא נתקדשה ולכן אין נדרו נדר.

גם הרמב"ם (מעילה ו, יג) פסק שאין מועלין בשיירי לשכה, וביארו מהר"י קורקוס והכס"מ שמקורו דברי הירושלמי שקלים (פ"ב ה"ב, דף ה, ב בדפוס עם הבבלי) שנקט וכי יש מעילה בשיירים⁸, וכמו כן ציינו שמקורו דברי הגמ' קידושין נד ע"א שנחלקו בזה ר"מ ור"י ולדעת ר"י אין מועלין, ור"מ ור"י הלכה כר"י, ע"ש.

ויש להעיר על דבריהם שהרי הגמ' שם הגיחה ונקטה שאדברא ר"מ הוא הסובר שאין מועלין ור"י סובר שמועלין! וצ"ל שלדעת הרמב"ם ההגהה בגמרא נעשתה בשיטת רב, ואילו דעת ר' יוחנן שלמד בר"מ באופן אחר, ולדבריו אין צריך להגיה, והרי הכלל הוא רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, ובפרט שלרב צריך להגיה בב' מקומות ולר' יוחנן א"צ להגיה כלל⁹.

אמנם בגוף דעת הרמב"ם עדיין עלינו לבאר, שמצד אחד נקט שאין מועלין בשיירי לשכה ומצד שני פסק (נדרים א, יד) כת"ק במשנה נדרים שהאומר 'כירושלים' הרי זה נדר, וכתבו רבותינו האחרונים ליישב בב' דרכים: א. שהרמב"ם מבאר כירושלמי ש'כירושלים' היינו כקרבנות שבירושלים (רדב"ז). ב. הרמב"ם סובר שבחומת ירושלים אמנם אין מעילה אך יש בה קדושה ואסור לנהוג בה חולין וכדו', ולכן הנדר חל¹⁰.

גם לביאורנו הראשון בדעת הרמב"ם, מכל מקום לגופו של דבר ע"כ שהרמב"ם מודה שאף שאין מעילה, יש קדושה, שהרי פסק (שקלים ד, ח) שמזבח העולה, ההיכל והעזרות, נעשים משיירי לשכה, ופשוט שהם קדושים¹¹.

-
7. אף הרא"ש בפירושו השני נקט כן והסתייע מהירושלמי, אבל כל לשונו עולה שאין דרכו בפירושו בבבלי כדרך הירושלמי, ורק לענין הדיוק הלשוני ביאר כן.
 8. צ"ל שאף שהביאו אה"כ לר"מ שאכן נקט שיש מעילה בשיירים, מ"מ מזה שהירושלמי נקט בריש דבריו בלשון סתמית זו, משמע שכך ס"ל להלכה, ובפרט לפירוש קרבן העדה שם, שביאר שמה שהביאו לר"מ זה בלשון תימה, וכי נעמיד סתם משנה כר"מ והרי הלכה כר"י שנחלק עליו.
 9. אמנם בדעת הראשונים במסכת נדרים, שביארו לסתם משנה שם ולר"י במובן שמועלין בשיירי לשכה, יש לומר שהם סוברים שהגהת הגמרא היא גדר סתמא דגמרא, וכפי שהערנו לעיל.
 10. עיין הלכה ברורה נדרים שם, ומגיה לריטב"א נדרים שם שהביאו לקרן אורה נדרים שם, ולעצמות יוסף קידושין נד ע"א שנקט כתירוצו זה.
 11. ועיין מועדים זמנים חלק ה סימן שג, שכתב בהקשרו שאף שאין מעילה בשיירי לשכה, ולפיכך אין מעילה במזבח, עכ"ז יש קדושה. ועיין גם שו"ת חת"ס יו"ד סימן רס"ה שנקט שיש בהם קדושה לענין איסור נתיצה.

ולכאורה לאור הנ"ל היה מקום לדון שמא הראשונים שהבאנו לעיל שסוברים שלת"ק ולר"י במשנה במס' נדרים חומות ירושלים נתקדשו ס"ל כאפשרות ב' ברמב"ם הנ"ל שאמנם קדושות אבל אין בהם איסור מעילה אבל אין זה פשוט הדברים כי בפשוטות וכן נראה גם מלשון הסוגיה במסכת קידושין שלמאן דאמר שמועלין בהם הכוונה שהם קדושים ומועלין בהם, ואם אין כוונת הראשונים כן, כולי האי היה להם לפרש.

8. שיירי הלשכה שעברה שנתם

בירושלמי שקלים פ"ד ה"ב הביאו לברייתא שאבני מזבח ההיכל והעזרות מועלין בהם, ולפני כן נתבאר שם שהם באים משיירי לשכה, והקשו על כך וכי יש מעילה בשיירים, ותירצו שהברייתא כר"מ, אלא שדחו זאת משום שאף ר"מ לא אמר שמועלין אלא בתוך השנה, שהכספים עדיין מיועדים לקרבנות, אבל לאחר שעברה שנתם אין מועלין בהם אף לר"מ. וממילא יוצא שאין מועלין באבני מזבח ועזרות, שגם הם יש להגדרם כלאחר שעברה שנתם.

אמנם לענ"ד פשט הבבלי אינו כן שהרי במסכת קידושין (נד ע"א) הביא את המחלוקת אם מועלין בשיירי לשכה בהקשר למשנה של חומת העיר ומגדלותיה. גם התוס' (שם ע"ב ד"ה תרי תנאי) ביארו שהברייתא שאיתא בה שאבני מזבח וההיכל והעזרות באים משיירי לשכה היא כדעה שמועלין בשיירי לשכה, הרי שמבאר שגם בהקשר כזה מועלין, למ"ד שמועלין בשיירי לשכה. ואולי ס"ל שברייתא זו נדחית בירושלמי וצ"ב. אבל עכ"פ פשוט רש"י במס' קידושין והראשונים שביארו במס' נדרים כדעת ת"ק שסובר שירושלים נתקדשה ובפשוטות ס"ל שירושלים וחומותיה נעשו משיירי לשכה ומועלים בהם וא"כ עולה שנוקטים כבבלי ולא כירושלמי.

9. סיכום

לדעת רש"י בקידושין, המיוחס לרש"י בנדרים וריטב"א שם, נראה שיש לנקוט להלכה שחומות ירושלים נעשו משיירי הלשכה ומועלין בהם. גם בשיטת תוס' בנדרים ותוס' רי"ד (שם) נראה שחומות ירושלים נתקדשו ומועלין בהן. וכן י"ל בדעת ה"שיטה" והרא"ם המובאים בשטמ"ק. וכן יש להסיק גם מהרא"ש בפירושו הראשון והרע"ב בפירושו השני.

בדעת התוס' בקידושין אין הכרע, לדעת הר"ן, הנמוק"י, הרא"ש בפירושו השני, והרע"ב בפירושו הראשון – סוגיית נדרים לא קשורה לנידון שלפנינו, ולכאורה נמצא שאין הכרח שחולקים על הראשונים דלעיל.

המאירי (בעקבות הירושלמי) נוקט שאין מועלים בשיירי הלשכה ולכן חומות ירושלים לא התקדשו. גם הרמב"ם פוסק שאין מועלין בשיירי לשכה, אמנם יש המאחרונים שביארו בדעת הרמב"ם שאף שאין בהם מעילה, מ"מ יש בהם קדושה ואסור לנהוג בהם חולין מלבד

השימוש שלצורכו נועדו, ולכן הנודר ואומר הרי זה כירושלים נדרו נדר, וקיים בזה גם איסור נתיצה כדברי החת"ס.¹²

ב. קדושת חומת הר הבית על פי הרמב"ם

1. האם חומת הר הבית נבנתה משיירי הלשכה?

בפרק הקודם נידונה באריכות קדושת חומת ירושלים. מאידך, ביחס לחומת הר הבית לא מצאנו התייחסות מפורשת.¹³ במקורות התנאיים מוזכרת התייחסות לשלוש הגדרות: א. "מזבח העולה לשכות ועזרות". ב. "חוץ לעזרות". ג. חומת העיר ומגדלותיה.

במשנה במסכת שקלים (ד, ב) הובאה התייחסות רק לעניין חומת ירושלים: "וחומות העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר באין משיירי לשכה".

בברייתא במסכת כתובות (קו ע"ב) נאמר: "מזבח העולה הלשכות והעזרות – באין מקדשי בדק הבית, חוץ לחומת העזרה – באין משיירי הלשכות".

אמנם בירושלמי (שקלים פ"ד ה"ב, דף י ע"ב בדפוס עם הבבלי) מובאת ברייתא הפוכה: "מזבח העולה וההיכל והעזרות – באין משיירי הלשכה. חוץ לעזרות – באין מלשכת בדק הבית".

בהגדרה ב"חוץ לחומת העזרה" כלולה לכאורה גם חומת ירושלים¹⁴, שהרי הגמרא בכתובות (שם) נקטה שברייתא זו מתאימה למשנה במסכת שקלים הנ"ל (וכלשונוה: "זו היא ששנינו: חומת העיר ומגדלותיה, וכל צרכי העיר, באין משיירי הלשכה). ובניגוד לברייתא בשקלים שסברה שבאים מקדשי בדק הבית.

12. וע"ע בגוף נושא זה, במה שכתב הג"ר עמיאל שטרנברג שליט"א, ראש ישיבת הר המור, במאמר "מעילה בחומות ירושלים" בספרו "טוב ירושלים" עמ' פ.

13. הדבר ברור שאכן היתה חומה להר הבית, וכפי שעולה מדברי המשנה (מדות א, א), שהלויים שמרו על "שערי" ועל "פינותיו" וכן עול מדברי המשנה שם (ב, א) "הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה", ופרש הר"ע מברטנורא: "הר הבית היה חמש מאות אמה מוקף חומה סביב". והמקור לכך דברי הפסוק (יחזקאל מב, כ): "לארבע רוחות מדדו חומה לו (להר הבית – רש"י) סביב סביב אורך חמש מאות ורחב חמש מאות" וגו'. וכן כתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"א) ביחס להר הבית "והוא מוקף חומה. עכ"פ לא מצינו התייחסות מפורשת ביחס לחומת הר הבית, לא ממה באה ולא מה גדרה ההלכתי.

14. עיין רש"י כתובות שם, שנוקט: "כגון עזרת נשים והחיל וחומות העיר ומגדלותיה". ועיין תוס' קידושין נד ע"ב, שנוקט: "כגון חומת העיר". ועכ"פ ברור שזה כולל גם את חומת ירושלים.

התוס' (קידושין נד ע"ב ד"ה תרי) ביארו את מחלוקת הברייתות בשאלה האם מועלים בשיירי לשכה, ונקטו שהברייתא בכתובות כמ"ד שאין מועלין בשיירי לשכה והברייתא בשקלים כמ"ד שמועלין.

והנה, הרמב"ם (שקלים ד, ח) פסק: **"מזבח העולה וההיכל והעזרות, נעשין משיירי הלשכה"**, הרי שפסק כברייתא שבירושלמי שקלים. וכבר תמה הכס"מ מדוע פסק כירושלמי ולא כברייתא בבבלי במסכת כתובות, ויתר על כן, הרי בהמשך דבריו כתב הרמב"ם שם (בעקבות המשנה במסכת שקלים): **"אמת המים שבירושלם וחומת ירושלם וכל מגדלותיה וכל צרכי העיר באין משיירי הלשכה"**, בניגוד לדברי הברייתא שם שכתבה ש"חויץ לעזרות" באים מבדק הבית, ונמצא שהרמב"ם פסק ברייתא זו לחצאין! כן הקשה במקדש דוד (קדשים סימן א אות ז), ודנו בזה האחרונים ואכמ"ל.

אמנם הרמב"ם (שם) לא מפרש בדבריו מה דין חומת הר הבית, ואף שינה מלשון הברייתא ולא נקט לשון "חויץ לעזרות", ורק פירט את דין העזרות ואת דין חומת ירושלם ומגדליה. אכן מסברה נראה לומר שאם חומת ירושלם באה משיירי לשכה, קל וחומר חומת הר הבית, שקדושתו גבוהה יותר. ואמנם בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תנ אות ג) כתב שאפשר שחומת הר הבית לא קידשו אותה, אבל הוא עצמו לא סמך על כך במסקנת דבריו. מכל מקום, אם אכן חומת ההר נכללה בלשון הברייתא, היה על הרמב"ם להביא ולא להשמיט גדר ודין מקום חומת הר הבית!

ונראה שהרמב"ם כולל חומה זאת בכלל חומת ירושלם וצורכי העיר, והסיבה שלא הזכירה במפורש היא מפני שלא מצינו שום מקור לכך שיש דין עצמי בחומת הר הבית.

2. חובת גניזת אבני חומת הר הבית שנפגמו, ואיסור סיתות אבנים בהר הבית
כתב הרמב"ם (בית הבחירה א, טו):

אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסוליין ואין להן פדיון אלא נגנזים.

לדעת המנחת אברהם (הגר"א שפירא; ח"ג סי' יח) הלשון "עזרות" כוללת גם את חומת הר הבית וכל מה שנבנה מדמי הקדש לצורך המקדש, בכל שטח הר הבית המקודש חלה עליו קדושת הגוף (כפי שביאר הרמב"ן בחידושו למגילה טו) וטעון גניזה גם לאחר שנפחת.

המנחת-אברהם הביא סייעתא לזה מדברי הרמב"ם שם (הלכה כ), שכתב שאבנים וקורות שחצבן מתחילה לבית הכנסת (שקדושתו פחותה מקדושת הר הבית¹⁵) אין בונים אותן בהר הבית, הרי שמגדיר לכל הר הבית כהקדש. ואם כן, יש ללמוד מלשון הרמב"ם

15. עיין שם, שלעומת הר הבית, הוא מגדירים כ"הדיוט", שעל זה חל מש"כ שם שדבר שנעשה מתחילה להדיוט אין עושין אותו לגבוה (להקדש).

שכל מה שמובא בפרק זה על קדושת גבוה הכוונה גם להר הבית. והביא שם מקורות לכך שאכן כל הר הבית קרוי מקדש.¹⁶

בדרך זו נקט גם באגרות משה (י"ד ח"ד סי' סג; הובא בקצרה בילקוט יוסף דיני הכותל המערבי וזכר לחורבן, אות כא עמ' מה), שהעלה שהר הבית בכלל 'עזרה' לכמה עניינים שהזכיר הרמב"ם בפרק זה: א. לעניין שאבני עזרות אין להם פדיון אלא טעונים גניזה (הלכה טו). ב. לעניין האיסור לעשות אכסדראות של עץ (הלכה ט). ג. לעניין אבן שלמה, שאסור לסתת ולפצל שם אבנים (הלכה ח).

אמנם הכסף-משנה סובר שכאשר הרמב"ם כותב לעניין בניית אכסדרת עץ "בכל העזרה" היינו משער ניקנור ולפנים. וכן בהלכות עבודה זרה (ו, י) לגבי איסור נטיעת אילן בכל העזרה. מכל מקום לגבי גניזת אבני הקדש שנקט הרמב"ם "עזרות" בלשון רבים, סבור האגרות-משה שגם לשיטת הכסף-משנה הר הבית בכלל, שהרי האיסור לפצל ולסתת אבנים הוא גם בהר הבית, כלשון הרמב"ם (בהלכה ח): "ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית", והיינו משום קדושתו. ורק במקום שפירש הכסף-משנה שהכוונה רק על העזרה, כמו באיסור בניין עץ, שם אכן הכוונה רק על העזרה, אמנם האגרו"מ עצמו מבאר את דעת הרמב"ם כבאור הראב"ד (אם כי הראב"ד עצמו נחלק בכך על הרמב"ם, ועיין רדב"ז ומהר"י קורקוס) שגם דין זה נוהג בכל הר הבית.

וכן כתב בשו"ת שערי ציון (לגר"ש רבינוביץ; ח"ג סי' ג, בתשובת הגר"י ניסים זצ"ל) ביחס לאבני הכותל המערבי שהעוקרן ממקומן, וגם המשתמש בהם אחר שנעקרו ממקומן, הרי הוא מועל בקודשים, וחייב להחזירן למקומן.

אולם הגר"ש עמאר (בתשובה שנדפסה בשו"ת שערי ציון שם סי' ב עמ' כח¹⁷) כתב להשיב על האגרות-משה ולדעתו יש להשוות את ההלכות שנפסקו באותו פרק ברמב"ם (ע"ש דיוקיו בלשונו הרמב"ם שמתוך כך הסיק כן) וכיוון שלדעתו דין בניין עץ נוהג רק עד שער ניקנור, וכדעת הכסף-מ, נמצא שלשיטתו כולן (כולל דין גניזת אבני הקדש) נאמרו ביחס לעזרות - שער ניקנור ולפנים - ולא בכל הר הבית.

לשיטת הגר"ש עמאר אין להשוות את איסור סיתות אבנים שנוהג בכל הר הבית, עם איסור נטיעת אילן שנוהג דווקא משער ניקנור ולפנים, משום שאיסור סיתות בהר הבית

16. ועיין גם לשון בעל המאור (ביצה כא ע"ב), שכתב: "אבל לשכות ועזרות והר הבית, מקדש קדישי". ומעין סייעתא לדבר לשון הרמב"ם בהלכות מזוזה (ו,ו): "הר הבית הלשכות והעזרות כו' פטורין [=ממזוזה] לפי שהן קודש", ועיין שו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' נז) שנקט בפשטות שכותלי הר הבית הם הקדש, וכתב שכיוון שהדברים לא הוזכרו במשנה, נמצא שאין לנו שום מדה ומשקל איך להעריך קדושתם ולכן אין דרך אחרת (כאשר נפלו) אלא לגונזם.

17. ועיין גם דבריו בשו"ת שערי ציון ח"א סי' ג, ובספרו שו"ת שמע שלמה ח"ה, יר"ד סי' טז.

אינו נובע מקדושת הגוף של האבנים אלא מקדושת המקום, שהרי אסור לסתת בהר הבית גם אבני חולין שאינם מיועדים לצורכי המקדש. לפי הבנתו, איסור סיתות הוא דין מדיני מורא מקדש, וכאיסור נעילת מנעלים, ע"ש. ולענ"ד דבריו מתיישבים בדוחק.

אמנם עדיין יש להקשות על שיטת האגרו"מ שסובר בדעת הרמב"ם שאיסור בניין עץ הוא בכל הר הבית, אף שהרמב"ם נקט שם (הלכה ט) "עזרה" לשון יחיד, שאם כן כיצד ניתן לדייק מלשון הרמב"ם "עזרות" לגבי חובת גניזת אבני חומת הר הבית (הלכה טו) שנוהגת אף בחומת הר הבית? והרי לפנינו שאין הרמב"ם מדקדק בכך! ונראה ליישב שדוקא בהלכה ט לא דקדק הרמב"ם בכך, מחמת סמיכות הלשון להלכה הקודמת (הלכה ח), שם כתב הרמב"ם במפורש שאין מפצלין את אבני הבניין בהר הבית, ובהלכה ט נקט "ואין בונין בו עץ" ב' החיבור, ומשמע שמדובר שם באותו גדר. אבל בדרך כלל כאשר הרמב"ם נוקט "עזרות" בלשון רבים בסתמא, כוונתו לכל ההר. ואף שמעצם מילת "עזרות" קשה להוכיח, כי אפשר שכוונתו רק לעזרת כהנים ועזרת ישראל, מ"מ בהצטרף לזה שהרמב"ם שינה לשונו שלעומת הלכה ט' שנקט לשון "עזרה" (ואף שגם שם הכוונה לכל העזרות (כס"מ שם), אבל שם סמך על דבריו בהלכה ח' וכן"ל) וכאן בהלכות י"ד וט"ז נקט בלשון רבים "עזרות", א"כ י"ל שדבריו בדוקא, ובפרט שכל הקשר הלשון ברמב"ם מסייע לכך, וכפי שכתב במנחת אברהם שם.

3. דין מעילה בחומת הר הבית

אמנם לגבי חומת הר הבית מוסכם על האחרונים הנ"ל (מנח"א, אגרו"מ והגר"י נסים) שהן בכלל "העזרות" לעניין קדושת הגוף הנוהגת בה ולפיכך החומה קדושה ואבניה טעוונות גניזה. אלא שלפי זה צריך לומר שיש באבנים אלו דין מעילה (כפי שהבאנו לעיל בשם השערי-ציון).

אלא שהרמב"ם (מעילה ו, יג) פסק שאין מועלים בשיירי לשכה, ואם כן לכאורה ה"ה לחומת הר הבית! וכתבו המנחת-אברהם והאגרות-משה ליישב, שהטעם שאין מועלין, מחמת שהם מיועדים גם לדברים שאין בהן מעילה, כגון לחומת ירושלים, לפיכך באופן כללי קיים הכלל שאין מועלין. אמנם כאשר הוחלט לעשות מהם דבר קודש, כולל בניית חומת הר הבית, אז אכן זה מתקדש ומועלין בזה, והם כותבים שיש בדבר 'תנאי בית דין' ומבארים שהתנאי הוא שתיכף אחר הפרשת המעות יהיה בידם לעשות בשייריים שנותרו גם דברי חול, אך אם יצטרכו לדברי קודש ישתמשו בהם. נמצא שבדברים שהשתמשו לצורך קודש מתברר שלא יצאו כלל מרשות הלשכה ונותרו בקדושתם המקורית, ויש מעילה באבנים ובחומת הר הבית.

גם הגרי"מ טוקצ'ינסקי זצ"ל בספרו 'עיר הקודש והמקדש' (ח"ד פרק ה, ח, עמ' סד-סה) כתב שאין לומר שאין מעילה בחומת הר הבית, מפני שאין מועלין בשיירי לשכה, שהרי אף מזבח העולה נבנה משיירי הלשכה, ובוודאי מועלים בו. לפי הגרי"מ טוקצ'ינסקי אין צורך לבאר

זאת כתנאי בית דין, אלא מכיוון שנעשה מזה דבר קדוש, יש לדמותו לדין נדבת יחיד, שאם מוסרה לציבור יפה יפה חל ההקדש על אבני המזבח^{18,19}.

4. האם חומת הר הבית טעונה הקדש או קדושה מאלה?

הגרמ' שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ה סי' שנ) תמה מדוע לא מצינו איך קידשו להר הבית, וביאר שהטעם הוא שלא נצרכו לכך, אלא מתוך קידוש המקדש והעזרה נתקדש הר הבית שהמקדש עומד עליו. והביא סייעתא לזה מלשון המבי"ט בקרית ספר (בית הבחירה פרק ה): "וכל הר הבית מקודש, דכתיב 'בהר ה' יראה', דכל ההר הוא מקודש לה" כו'.

ולפי זה, תמה הגרמ"ש על ספקו של האבני נזר האם חומת הר הבית התקדשה וכיצד יכלו לקדשה, והרי החלת קדושה טעונה הליכת בית הדין עם שתי תודות (ראה תוס' פסחים פה ע"ב ד"ה החלונות), אבל על חומת הר הבית לכאורה לא הלכו, ואם כן לכאורה לא התקדשה.²⁰ וכתב הגרמ"ש, שלפי דבריו נפשט ספקו של האבני-נזר, שהרי לשיטתו א"צ כלל בית דין מהלכין לקדש את ההר אלא קדושתו חלה ממילא! אלא שיש לומר שמכיוון

18. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' א אות פה) נקט שאין מעילה באבני הכותל המערבי, וע"ש שהביא לשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שלה ד"ה היוצא) שכתב: אבל חומה שאינה לשמירה לא נתקדשה, ואבני ירושלים לא אתינן עלה מפני שהוא שומר למקדש ולאוכלי קדשים, אלא מפני שנבנית ממעות שיירי לשכה. ומאן דפליג וס"ל ירושלים לא קדוש, כתב תוס' רי"ד הטעם דס"ל דאין בונין משיירי הלשכה אלא ממעות חולין, עכ"ד החת"ס. ולכאורה הרי כפי שהבאנו לעיל, יש מקום לבאר הטעם שלא קדשה אף שבנאוה משיירי לשכה, כי ס"ל שאין מועלין בשיירי לשכה, אבל עכ"פ ודאי שזו דעת תוס' רי"ד ועוד ראשונים בנדרים שם, שלפיהם מ"ד שקדושה ס"ל שבאה משיירי לשכה ומ"ד שלא קדושה ס"ל שבאה ממעות חולין ונמצא שעכ"פ חשש החת"ס לשיטתם (ועי' בציץ אליעזר שם סי' ב אות ט, שציין למקורות שדנו בדבריו) וע"ע בציץ אליעזר הנ"ל שכתב שכל המחלוקת היא רק בחומת ירושלים שם שייך לומר שבאו ממעות חולין אבל לא ביחס לכותל שבוז נראה לו שיותר יש לנקוט שהוא אכן בא משיירי לשכה, ע"ש.

19. אלא שהגרמ"ט עצמו בלאו-הכי סובר מטעם אחר שאין כאן משום מעילה כפי שיתבאר לקמן. ויש להוסיף, בגמרא בבבלי כתובות (קו ע"ב) נאמר בניגוד לירושלמי שהעזרות באו מקדשי בדק הבית וכבר ביארנו לעיל שאכן הכס"מ נשאר בצ"ע על הרמב"ם מדוע פסק כירושלמי נגד הבבלי. יתר על כן הגר"א הגיה את הירושלמי כמו הבבלי, ולקדושת בדק הבית הרי יש פדיון, מ"מ האגר"מ (שנראה שהוא עצמו סובר שהחומה באה משיירי לשכה) כתב בעקבות דיוקו ברמב"ם, שחומת הר הבית נתקדשה, והוא הרי כולל זאת במילת "עזרות", שגם לשיטה הנ"ל, אף שנקנו אבני העזרות בדמים של קדושת בדק הבית מ"מ אפשר שהוקדשו בקדושת הגוף. ועיין בירושלמי, שיובא לקמן, שמלשונו משמע שהתבצעה פעולת קידוש, ואם כן עולה שקדשו בקדושת הגוף. האגר"מ מסתייע לדבריו אלו גם מהתוספתא שפסקה הרמב"ם (לעיל), שאבני היכל ועזרות אין להם פדיון, ולשיטתו "עזרות" כולל חומת הר הבית, הרי שקדושתה קדושת הגוף ולא קדושת בדק הבית שאין לה פדיון.

20. יש להעיר שכל זה הוא דווקא לשיטת רש"י ותוס' שהחומות שנתקדשו הם רק חומות נמוכות "שורא ובר שורא" שיכולים ללכת עליהם אבל בדעת הרמב"ם לא פשוט שהוא מצריך זאת, וכפי שנעמוד ע"ז לקמן בפסקה "עובי החומה כלפנים".

שחומת הר הבית נמצאת בקצה גבול ההר, יש לומר שלא נתקדשה מאליה מעצם קדושת ההר.²¹ אמנם הביא לירושלמי פסחים (פ"ז הי"ב, והובא במל"מ בהל' בית הבחירה ז, יג), שמשם עולה שלא קידשו את שערי הר הבית, ומשמע שהחומה כן קדושה. וכתב לבאר בטעם הדבר, שכיוון שהחומה היא תנאי בקדושת המקום, שבעינין שבשעת הקידוש תהיה חומה סביב, כמו בירושלים וכמו בקדושת ערים מוקפות חומה שצריך מחיצות, לכן צריך שהחומה סביב תהיה בפנים במקום המקודש בדווקא, כי החומה היא סיבה לקדושת המקום, ולכן מקום החומה הוא בכלל הקידוש, עכת"ד.

ואף שיש להעיר עליו מדברי האחרונים (הובאו בספר המפתח הלכות בה"ב שם), שדייקו מכך שכאשר הרמב"ם מנה (שם) לדברים המעכבים לא הזכיר חומת הר הבית, שמע מינה שאינו מעכב, ע"ש, מכל מקום פשוט שלכתחילה יש לבנות חומה, והרי סוף סוף החומה תוחמת את גבול הר הבית, וא"כ י"ל שגם היא קדושה בקדושת הר הבית. ויש להוסיף, שלדבריו מובן שלא מצינו לא במשנה ולא ברמב"ם התייחסות לנושא ממה נעשתה חומת הר הבית, האם משיירי לשכה או מדבר אחר, כי לשיטתו אין בזה נפק"מ, משום שבלאו הכי היא קדושה מחמת שקדשו את המקדש והעזרה שעומד על הר הבית, וכנ"ל. גם לירושלמי, שמשמע שבוצעה פעולת קידוש, יש לומר שהכוונה לקדושה זו, והיה תנאי בית דין שלא לקדש גם את שערי הר הבית.

5. חומת הר הבית - האם באה מבדק הבית

עד כה נקטנו כפשטות דעת רבותינו האחרונים שדנו בנושא זה, שחומת הר הבית באה משיירי לשכה. ברם יש מקום לדון בדבר. בדו-ירחון 'וילקט יוסף' (קונטרס יד סי' קנב) נדפסה תשובת הג"ר אברהם בלומנטל, שנקט בפשטות שאין דין מעילה נוהג בחומת הר הבית ורק בא לדון מצד איסור נתיצה, אמנם כאמור לעיל, בקובץ הנ"ל (קונטרס יט סי' רו) נדפסה תשובת הג"ר שמעון פולאק, שנחלק עליו וכתב שכדבריו יש לומר רק בהקשר של קדושת הגוף אבל קדושת דמים ודאי יש בחומה, כי לדעתו מהסוגיא בכתובות (קו ע"ב) עולה שרק חומת ירושלים ומגדלותיה באו משיירי לשכה שאין בהם מעילה, ומשמע שאבל בנייני המקדש אפילו כל הר הבית לא היו אלא מבדק הבית שיש בו בוודאי מעילה. גם הגרימ"ט זצ"ל בספרו 'עיר הקודש והמקדש' (שם) הביא שיש מי שדייק מלשון רש"י בכתובות שם (ד"ה חוץ): "עזרת נשים והחיל וחומת העיר ומגדלותיה באים משיירי הלשכה", אם כן עולה שרק אלו בדווקא באים משיירי לשכה אבל לא חומת הר הבית, שבה יש לומר שבאה מבדק הבית. אמנם הגרימ"ט עצמו נחלק עליו וכתב שאדרבא, מה שהביא זו ראייה לסתור, שהרי כאמור רש"י הזכיר עזרת נשים והחיל והם היו בתוך הר הבית, הרי דברי רש"י ברורים שכל שחוץ לחומת העזרה, כלומר חוץ לעזרת ישראל שנתקדשה

21. אמנם יעוין בספר המפתח הל' בית הבחירה ה, א, שהביא לכמה מקורות ברבותינו האחרונים שדנו בשאלה אם ת"ק אמה על ת"ק אמה של הר הבית כולל הכתלים או לא, ואכ"מ.

בקדושת העזרה, היינו חומת ירושלים ומגדלותיה וכל מה שבתוך הר הבית, ובכלל זה חומת הר הבית, באו משיירי לשכה, עכ"ד שם. אמנם כבר הערנו לעיל שבניגוד לרש"י הרי שהתוס' בקידושין (נד ע"ב ד"ה תרי) ביאר את המושג "חוץ לחומת העזרה" כגון חומת העיר, וא"כ לדבריו יש מקום לומר שאבל אה"נ מה שבתוך הר הבית כולל חומת הר הבית באו מקדשי בדק הבית.²²

ג. הנאה מחומות ירושלים והר הבית

1. פוסקים הסוברים שיש מעילה באבני חומות הר הבית

לעיל הבאנו לדברי הקרן-אורה והעצמות-יוסף, שמבארים בדעת הרמב"ם שאף שחומות ירושלים אין בהם מעילה כדין שיירי לשכה, מ"מ יש בהם קדושה, ולכן אסור ליהנות מהן לכתחילה. ומכיוון שאנחנו נוקטים שגם חומת הר הבית באה משיירי לשכה, אם כן בפשטות הוא הדין בחומת הר הבית.

לעומת זאת סובר הגרימ"ט (עיר הקודש והמקדש, ח"ד פרק ה, ח עמ' סד-סה), שהטעם שאין מועלים בשיירי הלשכה הוא **הואיל וניתנו ליהנות בהן**, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת.²³ חומת הר הבית ולשכותיו הלא ניתנו ליהנות בהן שהרי הרבה לשכות היו שם לכמה שימושים והנאות, וע"כ שכל המעילה של בדק הבית היתה רק מעזרות ולפנים ולא בהר הבית ע"ש. ולענ"ד יש מקום רב לחלק בין חומת הר הבית להר הבית עצמו, כי בחומה אפשר להיזהר ואינה דומה לחומת ירושלים שבה אי אפשר להיזהר, וכפי שכתב הגר"מ שטרנבוך במועדים וזמנים הנ"ל, וכעין חילוק הירושלמי שחילק בחומה בין שערי החומה לבין החומה עצמה. הגרימ"ט עצמו (שם אות י עמ' סה) כותב שגם אם נאמר שאין מעילה בחומת הר הבית עכ"פ אסור להשתמש בחומה זו שמוש שלא לצורך מצוה כי השימוש בהר הבית לא היה אלא לצורך מצוה, וע"ש שדן שאולי יש בזה איסור תורה, אבל למסקנא העלה שאיסורו מדרבנן, ע"ש.

ולענ"ד לשיטת הקרן-אורה והעצמות-יוסף איסור ההנאה מדאורייתא, שהרי ביארו בעזרת יסוד זה את דברי הרמב"ם שפסק שהנודר ואומר ירושלים נדרו נדר אף שירושלים נבנתה משיירי לשכה, כי עכ"פ היא קדושה. ודוחק לומר שאם הקדושה מדרבנן ולא מדאורייתא זה נחשב כהתפסה בקרבן, שהנדר יחול מחמתה (ויש לציין שכאמור לעיל הם

22. ועיין לעיל בסעיף 4 מה שהבאנו בהערה בשם האגרו"מ.

23. סברת הגרימ"ט נסמכת על דברי המשנה (מעילה ב, א; וע"ש תוס' ד"ה קדשי קדשים) הנותנת כלל שכל שיש לו היתר לכהונים, כמו בשר חטאת ואשם אחר זריקת דמן שהותרו לכהנים, אין בו מעילה, ועל סמך דברי רש"י (קדושין נד ע"א) שמתנות כהונה שלא בלו אין מועלין בהן הואיל וניתנו ליהנות בהן ולא ניתנה תורה למלאכי השרת - ומסברא ניתן לומר שכלל זה שייך גם לענין שיירי הלשכה.

לא מבארים בשיטתו שהתפיס בקדושת הקרבנות הקרבים בירושלים, אלא בירושלים עצמה).

ועיין עוד בדו-ירחון "וילקט יוסף" (בוניה ד-הונגריה, שנת תר"ס קונטרס יט סי' רו) בתשובת הג"ר שמעון פולאק בעל מח"ס 'שם משמעון', שעמד על כך שהרי לרמב"ם אפילו ההיכל עצמו היה משיירי לשכה, ומ"מ אסור ליהנות ממנו כמו שנתבאר במשנה מדות (פרק ד משנה ה), ופסקה הרמב"ם (בית הבחירה ז, כג) ע"ש, ואף שיש מקום לדון בדבר ולומר שההיכל מלבד שנעשה משיירי לשכה גם קדשוהו ומחמת זה קיים בו איסור הנאה, מ"מ גם בחומת הר הבית הרי יתכן שקדשוהו, ואדרבא בירושלמי פסחים שהבאנו לעיל עולה שאכן החומה קדושה, וגם בספר 'מועדים וזמנים' הנ"ל כתב שוודאי אסור ליהנות מן התורה ממזבח העולה, ההיכל והעזרות, אף שבאו משיירי לשכה.²⁴

2. מעילה באבנים מחוברות

אף שביארנו שיש מעילה באבני חומת הר הבית, היינו דווקא ב"אבנים שנשרו", כלשון הגמרא בקידושין (נד ע"א) או שנתלשו ממנה, אבל באבנים המחוברות הרי לא שייך איסור מעילה, שהרי אין מעילה במחובר (מעילה יח ע"ב; רמב"ם מעילה ה, ה), אלא שכפי שציין במועדים וזמנים (שם), גם כשלא חלים דיני מעילה, ודאי שאסור מן התורה ליהנות מהקדש. יתר על כן, במועדים וזמנים (שם) כתב בשם ספר 'שערי תורה' ח"ב מהג"ר אליהו ברוך קמאי זצ"ל, ראב"ד דמיר, שלשיטת הרמב"ם והראב"ד יש מעילה במחובר לקרקע ורק קרבן אין. ומחמת זה הוא אכן נוקט להלכה שיש איסור לסמוך או להניח דבר באבני הקודש של הכותל המערבי

ועיין בספר 'עיר הקדש והמקדש' (ח"ד פרק ח עמ' נח-נט) בהערת בנו הג"ר ניסן אהרן טוקצ'נסקי, שעמד על כך, שלדעת אביו, דברי הרשב"א²⁵ שאף שאין מעילה מכל מקום יש איסור, הכוונה לאיסור דרבנן. ברם המנחת חינוך (מצוה כז) נוטה לכך שהאיסור מהתורה, וגם הגרצ"פ פרנק בספרו מקדש מלך (עמ' קסז) מביא לדברי הריטב"א קדושין (נד ע"א) הסובר שזה איסור דאורייתא, עכ"ד. ועיין עוד בספר המפתח מה שציין בתחילת ההלכה בהלכות מעילה שם.

3. פוסקים הסוברים שאין מעילה בחומות הר הבית

מהדברים שהובאו לעיל עולה שישנם פוסקים שנוקטים שאין מעילה בחומות הר הבית. כך היא דעת הציץ-אליעזר (הובא לעיל בהערה לפרק ב), שאין מעילה באבני הכותל, אלא

24. גם פשוט לשון רש"י (קדושין נד ע"א ד"ה בכתנות) שכתב שאין מעילה בשגגתן כו' רק שלא יתכוון לחלל, משמע יותר שבעיה דאורייתא לפנינו (ועיין בספר חוקת עולם להג"ר שמואל טוביה שטרן, מהדורת, שנת תשס"ה, סעיף י' עמ' קא-קב).

25. המובאים בב"י יו"ד סוף סי' רכא ד"ה כתב הרשב"א, עמ' תי במהדורת מכון ירושלים.

שלא ביאר טעמו. יתכן שסמך על הספרים שציין שם, שעסקו בנושא, ויתכן שסובר שיש לנקוט כדעת הרמב"ם שאין מעילה בשיירי לשכה, וממילא שאין מעילה בחומות הר הבית שבאו משיירי לשכה. אמנם יתכן שנוקט כדעת האחרונים שהבאנו לעיל (אות א מס' 7) שאף שאין מעילה יש קדושה, שהרי במקום אחר (סימן ה אות ה) לגבי חפירות סמוך לכותל וחשש נתיצה כתוצאה מכך, הביא דברי מי שציין כמה חששות בדבר, ותוך דבריו כתב: "שגם אם נאמר שהכותל הוא מכותלי הר הבית אפילו הכי אסור, שאם אמרו אין מועלין בשיירי לשכה, היינו דוקא בשוגג מפני שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, יאמרו ליהנות לכתחילה לנתוש ולנתוץ?!", הרי שאף שאין איסור מעילה לדעתו, מכל מקום הביא בסתמא את דעת האומרים שיש איסור הנאה לכתחילה, ורק בשוגג הותר.²⁶

גם הגרימ"ט סובר שאין מעילה בחומת הר הבית, ברם – כפי שהבאנו לעיל – הוא לא כורך זאת בדין "אין מעילה בשיירי לשכה", כך נוקטים גם הגר"ש עמאר (לעיל פרק ב מס' 2), והגר"י יוסף (הובא בשו"ת שערי ציון ח"ג סימן ב; ובספרו ילקוט יוסף דיני הכותל המערבי), אלא שהוא בא בעקבות דברי אביו בספרו "חזון עובדיה – ארבע תעניות" עמ' תנג, מצד "ובאו בה פריצים וחללוה", וכבר הערנו במקום אחר (צוין לקמן באות ה בהערה) שקשה להסתמך על כך, ועיין עוד שו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' טז, ששמע שהדבר מסופק בידו.²⁷ על כל פנים, מכלל מחלוקת פוסקים באיסור תורה לא יצאנו, ופשוט שיש לנקוט לחומרא, וכאמור גם הנוקטים שאין איסור מעילה, יתכן שמודים שיש קדושה. כמו כן, הגרימ"ט נוקט מפורשות, שגם אם אין איסור מעילה, אסור להשתמש שלא לצורך מצוה (כנזכר לעיל אות ג), ויש בזה גם איסור "מורא מקדש", שעובר על המצוות עשה "ומקדשי תיראו" (כדלקמן אות ז), וזה מלבד שמחמת ערכיותו של הכותל המערבי "צריך לזהר ביותר ולנהוג בו כל כבוד שבעולם" (כף החיים או"ח סי' קנא ס"ק עו).

ה. הישענות על אבני הכותל המערבי

האחרונים²⁸ דנו בשאלה האם הכותל המערבי הוא חומת העזרה או חומת הר הבית, וההכרעה המקובלת היום היא שהכותל המערבי הוא חלק מחומת הר הבית ולפיכך בעל

26. וכפי שהבאנו לעיל אות א הערה מס' 1, שכך משמע מלשון רש"י במסכת קדושין.

27. בספר חזון עובדיה יסודו מדברי החיד"א (שיורי ברכה או"ח סימן קנא אות א), בשם הרב מזבח אדמה, שהתיר לקנות מהישמעאלים ענבים שגדלו בהר הבית, וכתב החיד"א ששמע שטעמו משום "ובאו בה פריצים וחללוה", ברם ביביע אומר שם נקט "שגם אם נודה להרב מזבח אדמה" וכו', הרי שנקט לשון מסופקת בדבר.

28. עיין מש"כ בזה הראשול"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ה (יו"ד סי' כז), וכן בשו"ת שערי ציון לגר"ש רבינוביץ שליט"א ח"א סי' א אות א (וח"ב סי' טו אות ב), ובילקוט יוסף ב'דיני הכותל המערבי וזכר לחורבן' אות יז (עמ' כז-כח), ובכל המקורות שהביאו שם, ובאנציקלופדיה תלמודית ערך כתל מערבי הערות 9, 10. ועתה נדפס ספר 'ארץ חיים' לרב מרדכי צבי הלוי ציון שליט"א, ושם

קרי מותר בכניסה לרחבת הכותל. לאור זאת יש לדון בהיתר להישען על אבני הכותל המערבי, שהרי כפי שראינו לעיל חומת הר הבית אסורה בהנאה ובתשמיש.²⁹

יש להעיר על גישת הסוברים שיש קדושה ומעילה בהר הבית, מכמה נקודות שעמד עליהן הרב יעקב אריאל ('תכשיטים שהוכנו מאבני הר הבית', מעלין בקודש כא עמ' 21), וכדלהלן:

אם אכן הר הבית אסור במעילה ואסור ליהנות ממנו, א"כ אסור גם לשבת בו, והרי אין הלכה כן, כי אמנם אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, אבל בשאר הר הבית לא מצאנו איסור ישיבה. והיתר הישיבה משתמע אף מדברי המשנה (מידות א, א) ורש"י (ברכות לג ע"ב ד"ה סטיו). ואף שניתן לצמצם מקורות אלו ולומר שלב בית דין התנה על מקומות ומצבים מסוימים שיהיה מותר לשבת בהם, אין זה מרווח. אמנם עדיין י"ל שאה"נ, אין איסור עצמי של ישיבה בהר הבית כפי שיש בעזרה,³⁰ אבל עדיין יש בעיית מעילה וכן אפשר גם לומר, שהיושבים ישבו על רק על כסאות או אצטבאות המיועדות לכך.

וניתן גם לומר ולבאר עוד על פי מש"כ רש"י קידושין (נד ע"א ד"ה בכתנות) בנוגע לכתנות, שאין מעילה בשגגתן, שלכך הוקדשו מתחילה ליהנות בהן שוגגין כו', משום "שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהיו הכהנים זריזין כמלאכים להפשיטן בגמר עבודה ולא

באות קפה (עמ' קלח) הביא את תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א בנושא (משו"ת ידון משה ח"כ עמ' פה) וזו לשונו: "החזו"א אמר לי שפאת השולחן כבר בירר שהכותל המערבי זה לא כותל של בית המקדש, אלא זה כותל של הר הבית", ע"כ.

29. גם על הצד שאכן יש מעילה באבני הכותל, יש לדון שמא עתה אין זה כך כי אולי פקעה הקדושה מחמת ש'באו בה פריצים וחללוה'. והנה כבר הערנו בעצם נושא זה במאמר הקודם (מעלין בקודש גליון מא, עמ' 62), קחנו משם. מכל מקום, בגמ' במסכת ע"ז (נב ע"א) נתבאר שגם אם נאמר לגדר "ובאו בה פריצים" ואז יצאו האבנים או הכלים לחולין, מ"מ עדיין צריך לגונזם כי לאו אורח ארעא שדבר שנשתמש בו קודש ישתמש בו הדיוט. לאור זאת, ולאור מה שנתבאר שם, נראה שגם ביחס לכותל המערבי גם אם נקוט שיצאו לחולין כי "באו בה פריצים" וכו' (מה שכבר הערנו שלענ"ד אין לומר כן), מ"מ עדיין קיים הגדר של לאו אורח ארעא.

30. ועיין לגר"א שפירא זצ"ל (במנחת אברהם ח"ג סי' כב), שביאר שגם הדין שאין ישיבה בעזרה הוא לא בגלל קדושת המקום אלא כי זה לפני ה', ע"ש.

יתירה מכך, נראה שכשם שהליכה בהר הבית היא ודאי חלק מקיום מצוות ראייה, כי אי אפשר בלעדיה, כך גם הישיבה בהר הכרחית, כי אין זה מציאותי שהמון רב מישראל יעלה להר מבלי אפשרות ישיבה, ממילא י"ל שלכך הוא מיועד ולכן לא שייך מעילה בישיבה. משא"כ החומה לא נועדה לישיבה, אלא שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיזהרו בכך, לכך נצרכים אנחנו ללב בית-דין מתנה, וממילא י"ל שזה דווקא בחומת ירושלים אבל חומת הר הבית לא נראה שישב אדם עליה או אפילו בצילה. ועיין מועדים וזמנים (שם) שכתב שאף שרש"י (קידושין נד ע"א) כתב שא"א להיזהר מליהנות בכותלי החומות, מכל מקום זה דווקא בירושלים שמשמשת למגורים, אבל מחומת הר הבית לחוד ודאי אפשר להזהר שלא ליהנות.

ישהום עליהם אחר העבודה כהרף עין³¹. ולפי זה יש לומר שהבאים להר הבית הרי באים לצורך מצווה להקרבת הקרבנות לקיום מצוות ראייה וכד', ואם כן ישיבתם בהר הבית אינה הנאה בעלמא מהר הבית אלא חלק מעשיית מצוותם.

כך ניתן לומר גם לגבי הישענות על הכותל המערבי בעת נפילת אפיים.

המציאות לפנינו היא שאנשים בתפילתם נשענים על הכותל המערבי, ובודאי לא נאמר שכו"ע עוברים על איסור מעילה. הנה יעוין בזה בילקוט יוסף (שם אות כח, עמ' מח-מט) שהביא לספר מועדים וזמנים (ח"ה סי' שנ) שאכן אסר להישען על אבני הכותל, אולם בספר עיר הקודש והמקדש (ח"ד עמ' סז) התיר הישענות לצורך מצווה. ובשו"ת משנה הלכות (יו"ד סי' רפב) גבי נפילת אפיים, עמד על כך שגם בעזרה ואפילו בביהמ"ק היו נופלים על פניהם, הרי שאין בזה חשש, אף שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, וכתב שהישענות זו יש לה גדר של סתם נגיעה, ולא גדר תשמיש, כל עוד המטרה אינה לשם מנוחה, ולפיכך אין בפעולה זו משום מעילה.³²

ו. קדושת הר הבית בכותל המערבי

1. עובי החומה כלפנים

עד כה דנו בקדושת הכותל המערבי מדין הקדש, כעת נדון בקדושתו העצמית מדין קדושת הר הבית, שהרי עובי החומה כלפנים (כמובא בפסחים פה ע"ב וברמב"ם בית הבחירה ו, ט). אמנם יעוין בשו"ת 'שערי ציון' להגר"ש רבינוביץ (ח"א סי' ג), שם הובאה תשובת הגר"ש עמאר בנושא, וציין לראב"ד שהשיג על הרמב"ם שרק בחלקי חומה השווים לקרקע העזרה נאמר כלל זה, והביא שהכסף-משנה שם אכן נקט שגם הרמב"ם מודה לזה, וסמך על דבריו בהלכה זו שם, וכתב שבתשובה העלה שהעיקר ככסף-משנה, ולכן הכותל המערבי שגבוה הרבה מעל פני הקרקע אינו בדין עובי החומה כלפנים. אמנם יעוין שם בתשובתו הבאה, שהביא לדברי הגר"א הרצוג זצ"ל (שו"ת היכל יצחק או"ח סי' יח) שנקט שעובי החומה כלפנים הוא אפילו בחומת ירושלים וכל שכן בחומת העזרה והר הבית, ושם הביא גם לאגרות משה (יו"ד ח"ד סי' סג אות ד) שסובר בדעת הרמב"ם שעובי החומה כלפנים גם בחומה הגבוהה מעל פני הקרקע, שהרי בכמה מקומות הזכיר הרמב"ם לדין זה של עובי החומה כלפנים ולא הזכיר כלל בשום מקום לתנאי זה של שווים לקרקע העזרה. ואכן גם

31. ונכתב בגליוני הש"ס (שם) שאין הכוונה כאן כמאן דאמר שאי אפשר לצמצם, אלא אף שאפשר לצמצם מ"מ לא העמיסו עליהם עול זה, אבל בא"א לצמצם כלל אז גם הליבישה שאחר עבודה הווה ליה מצווה כשעת עבודה, ע"כ.

32. ועיין בספר 'הר הקודש' על 'פאת השלחן' הלכות ארץ ישראל פרק ג סימן יב אות פז, שאחר שהביא לדברי האחרונים בנושא, הסיק שנכון להזהר שלא להשתמש בכותלי הר הבית אא"כ זה לצורך מצווה ותפילה, כגון נפילת אפיים וכדו'.

ב'מרכבת המשנה' כתב לבאר שהרמב"ם לא מבאר לסוגיא כרש"י וע"פ ביאורו של הרמב"ם אין נצרכים לגדר זה של שווים לקרקע עזרה. נמצא שנחלקו רבותינו הפוסקים בדעת הרמב"ם בזה, וא"כ לכאורה יש לחשוש לדין זה של מן החומה ולפנים כלפנים.

אמנם כנגד כל הנ"ל יעוין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' א) מש"כ בשם הגרי"ל דיסקין (הובאו דבריו גם בספר 'הר הקודש' עמ' רסה), ועמד על כך שהר הבית הוא ת"ק על ת"ק אמה (מדות ב, א), וא"כ יש לדון שהרי שטח הר הבית המקודש לא מגיע עד החומה ויש ריווח בין הת"ק אמה לבין החומה, וא"כ לא שייך לבא מצד מן החומה ולפנים אחר שאפילו מאחורי החומה יש שטח שאינו קדוש בקדושת הר הבית, לשיטה זו. אמנם הציץ אליעזר הטיל ספק בשאלה מציאותית זו. ועיין גם בדבריו שם בס' ז (אות ב ואילך) ובסידור תפילה למשה (גלבשטיין; חלק סוד מעון אות פב) ובאנצ"ת (ערך כתל מערבי הע' 20), וע"ע בשו"ת 'שערי ציון' (ח"ג סי' ב וסי' כח), שדן בשטח הגדול שלפנינו כיום, והביא מקורות רבים לכך שיש לנהוג בו קדושה גמורה.

2. קדושת אבני הכותל מדין עפר הר הבית

במסכת זבחים (כד ע"א) נתבאר שדוד קידש את קרקע העזרה עד התהום, וכ"כ במנ"ח (מצוה צה) ובחזון איש (זבחים סי' ה אות ב). ברם, לשון הרמב"ם (בית הבחירה א, י) אינה ברורה בנושא, ומדברי הכסף-משנה (ביאת מקדש ה, יט) עולה שג"כ נוקט כך ברמב"ם, כי הוא מבאר את הטעם שהרמב"ם השמיט את דין הגמ' שנסתפקה האם כוהן שעמד בעת עבודתו על מקום שניטלה ממנו אבן מאבני רצפת העזרה - האם דרך שירות בכך או לא - משום שאליבא דסתמא דגמרא הרי זה דרך שירות. ואם נאמר שדוד לא קידש עד התהום, הרי אף אם דרך שירות בכך מ"מ יש לפסול העבודה כי לא עומד על הרצפה המקודשת! אמנם הרדב"ז בהלכות בית הבחירה (שם) הציע באפשרות ראשונה שהרמב"ם סובר שרק את הרצפה העליונה קידש דוד, אלא שלמסקנא נקט כפירושו השני שהביא שם שאין לומר כן, מחמת שכך הסיקה הגמ' בזבחים ולא מצאנו מי שחולק, ברם המהר"י קורקוס אכן מבאר כך למסקנא ברמב"ם כי לדעתו ר' יוחנן שאומר שמחילות הפתוחות לחול לא נתקדשו אף שהם נמצאים בקרקע העזרה י"ל שהוא חולק על הסוגיא בזבחים ופסק הרמב"ם כמותו, אמנם ביחס לשאר הר הבית מסיקים האבני נזר (יו"ד סי' תנ) והמנ"ח (מצוה שסב) שלא נתקדשה רק הקרקע העליונה.

ברם כנגד זה בספר משכנות לאביר יעקב (ח"ב תמיד פרק א סי' ב), דעתו שגם הר הבית נתקדש עד התהום. ועיין שם בדברי האדר"ת שהאריך בנושא, אבל לא נראה שהכריע בדבר.

אמנם כל זה כאשר האבנים או העפר עומדים במקומם. אולם לאחר שנתלשה אבן, או נלקח העפר, והוסרו ממקומם פקעה מהם קדושת הר הבית, שהרי בחידושי הגר"ח כתב לבאר בדעת הרמב"ם שאין קדושת מקדש אלא רק במחובר לארץ, כי קדושת המקדש היא

קדושת מקום ואינה חלה על אבן מיטלטלת, וקדושת דוד עד התהום מועילה כאשר האבן במקומה, אף כשאינה מחוברת, רק כדי שיחול בה דין רצפה כדי שלא תהיה חציצה. מדבריו הסיק הרב יעקב שפירא (במאמרו, 'בענין מצוות לא ליהנות ניתנו', נדפס בבית הלל – ספר הזכרון להגר"ע יוסף זצ"ל), שקדושת עפר העזרה היא דווקא כשהוא במקומו ולא לאחר שנטלטל משם. אלא שהוסיף, שאמנם פקעה ממנה קדושתה לענין עבודה, אלא שלא פקעה ממנה **שם אבן של רצפת העזרה**, וכמבואר בלשונו של הרמב"ם (בית הבחירה שם): "ואם נעקרה אבן אף על פי שהיא עומדת במקומה הואיל ונתקלקלה פסולה ואסור לכהן העובד לעמוד עליה בשעת העבודה **עד שתקבע בארץ**" – הרי שאף לאחר שנעקרה ממקומה שמה נשאר עליה, וראוי לקובעה חזרה למקומה. עכ"ד שם.³³

ז. דין 'מורא מקדש' באבני הכותל המערבי

הגרימ"ט זצ"ל (שם) אף שכאמור דעתו שאין בחומת הר הבית והכותל המערבי משום איסור מעילה, וגם איסור הנאה לדעתו הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, מ"מ כתב שם (אות יא עמ' סז) שעל כל פנים יש בשימוש בחומת הר הבית שלא לשם מצוה איסור מצד אחר – איסור של "מורא מקדש" שעובר על המצות עשה של 'ומקדשי תיראו', שבכלל מ"ע זו הדין שאין נכנסין להר הבית במקלו ובתרמילו וכו', ולא לנהוג שם קלות ראש, ושלא יעשנו קפנדריא, נמצא שכשנכנס להר הבית שלא לצורך מצוה אלא לשם טיול בעלמא, או שנוהג בו שום קלות ראש, עובר על המצות עשה 'ומקדשי תיראו', ומתוך כך הסיק שהנשען על החומה שלא לצורך מצוה הרי הוא כמשתמש בהר הבית לשם טיול וכדו' שעובר על עשה זו, עכת"ד שם. וכן הביאו באנציקלופדיה תלמודית ערך 'כתל מערבי' (אות א הערה 69), בשם ספר הר הקדש (עמ' רסט, רעב, רעג).

ועיין בספר 'גנזי הקדש' להרב יחזקאל פיינהנדלר שהביא (פרק ז עמ' רפב-רפג) לתשובת הגר"י זילברשטיין במעשה שנתצו אבן קטנה מאבני הכותל לצורך סגולה, וכתב שם שעברו בזה על כמה איסורים ובין היתר עברו על כך שיש בזה משום זלזול ובזיון באבני הכותל, וציין מחבר הספר שם לספר 'טובך יביעו' ח"א עמ' קכח, שם מובא שהגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה שיש להשיב האבן ולהדביקה חזרה לאבני הכותל, ע"ש. אלא שאף

33. אמנם לענ"ד דבר זה נכון דווקא כשבידינו להחזירה למקומה, אבל בעפר שאין יודעים בדיוק מהיכן נלקח הרי א"א להחזירו, שמא יחזירוהו למקום שקדושתו שונה מקדושת המקום שנלקח ממנו (גם לצערנו המציאות בשטח שאין כרגע בידינו להחזיר העפר למקומו), א"כ בזה מסתבר שגם שמו כעפר או רצפת העזרה נעקר ממקומו. נמצא שבמציאות שלפנינו, ששועלים ישמעאלים הילכו בו ומוציאים עפר מהר הבית, הרי אין בידינו לדעת מהיכן נלקח, וגם על הצד שהוא עפר הר הבית אינו קדוש, שהרי נראה פשוט שאחר שעשו הנכרים מה שעשו בהר הבית אין לפנינו את הרצפה והעפר שדוד קידש ושאר העפר עד התהום לא קידש, ואף על הצד שהוא ממקום המקדש והעזרה הרי אחר שנעקר ממקומו בטל ממנו דין קדושת עזרה וגם שם אבן או עפר רצפת העזרה נפקע ממנו.

שהשתמש בביטויים של זלזול ובזיון, ביטויים המתאימים לנושא של 'מורא מקדש', אבל יתכן שכל דבריו הם מכוח גדרו בית הכנסת, שהרי כשכתב שיש בזה זלזול לכותל ציין שאפילו אם היתה נופלת מאליה אבן קטנה מאבני הכותל הייתה חייבת גניזה כמבואר בהלכות בית הכנסת (או"ח סי' קנד סעיף ג) וצ"ב. ויעוין עוד במה שדן בכעין זה הגרי"ב ז'ולטי זצ"ל בספרו משנת יעבץ (או"ח, הלכות המועדים סי' מז אות ה).

קדושת בית הכנסת ברחבת הכותל

כל דברינו אלו נאמרו ביחס לכותל המערבי מצד גדרו העצמי, גם במקומות שאין מתפללים שם, אמנם במקומות שמתפללים ברחבה שלפני הכותל, הרי שאז יש לו גם גדר בית הכנסת על כל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך, וכבר עמדו בזה רבותינו האחרונים שהוזכרו במהלך דברינו, וע"ע אנציקלופדיה תלמודית ערך 'כתל מערבי' אות ב והערה 122.

ה. שיפוץ אבני הכותל

האחרונים שהוזכרו במהלך דברינו, דנו האם מותר לקדוח באבני הכותל המערבי כדי לחזקו, וחלקם נטו להקל בנקודות שהעלינו, ולצרף זאת כאפשרות להתיר השיפוצים הנ"ל. ולענ"ד אין צריך לזה, כי בהחלט היה ראוי להחמיר בכל הנקודות האלו וכפי שנתבאר, ואעפ"כ יש להתיר השיפוצים, שהרי בפשטות איסור נתיצה נלמד מ"לא תעשון כן לה' אלוקיכם", ושם המטרה היא לשם חורבן. אבל כאשר המטרה היא לצורך שיפוצים ולטובת המקדש פשוט שמותר, שהרי מצינו ששיפצו אפילו את בית קודש הקודשים (רמב"ם בה"ב ה, כג וע"ש בכס"מ) ופשוט ששיפוצים כרוכים לעתים גם בפעילות של נתיצה. ומפורשות פסק הרמב"ם (יסודי התורה ו, ז; בית הבחירה א, יז) שהאיסור הוא רק "דרך השחתה", וכתב הכס"מ (בה"ב שם) שאם נותץ כדי לתקן ודאי שרי,³⁴ וגם לשיטת רבי יוסף אכסנדרני (המובא בב"י יו"ד סוף סי' רעו) שהתיר רק כאשר אין דרך אחרת, הרי שכאשר אין דרך אחרת מותר ללא פקפוק, ואין צורך לצרף לזה היתרים אחרים.

אמנם אכן יש להקפיד שהדברים יעשו בהדרגת מורה הוראה שיעמוד על כך להשיג מה אכן אפשר להתיר, וגם ידאג לגניזת האבנים והעפר במקרה שא"א להחזירם למקומם (וע"ע שו"ת משנה הלכות חי"ז סי' קצז). ועיין בגוף דין שיפוץ בית הכנסת, מה שכתב בשו"ת 'עטרת פז' להג"ר פנחס זביחי (ח"א כרך ב יו"ד סי' יד עמ' שצב-תמא), ועיין שם אות ג עמ' תד-תז ואות ה עמ' תיד-תיט גבי נתיצה לצורך בנין, ואות ז עמ' תכה-תלז מה שהאריך בשיטת ר"י אכסנדרני, ע"ש.

34. ורק ביחס למאבד שמות הקודש וקורע המעיל, מצינו דיונים בזה, עיין הלכות כלי המקדש ט, ג, רדב"ז ומל"מ שם, אבל לא בהקשר שלפנינו.

ט. סיכום

- א. במשנה (שקלים ד, ב) נתבאר שחומות ירושלים באו משיירי הלשכה. דברי המשנה הובאו בסתמא במסכת קידושין (נד ע"א) וכן פסק הרמב"ם (שקלים ד, ח).
- ב. ביחס להר הבית סתמו חז"ל והראשונים ולא פירשו מאין באה חומתו. ברם בפשטות נראה שאם חומת ירושלים באה משיירי לשכה, קל-וחומר חומת הר הבית שקדושתו חמורה יותר, וכן נראה שנקטו בפשטות רוב האחרונים. דבר זה משליך על הכותל המערבי, שהוא כידוע חלק מחומת הר הבית.
- ג. הרמב"ם (מעילה ו, יג) פסק שאין מועלין בשיירי לשכה, אך מראשונים רבים (המיוחס לרש"י, תוס', תוס' רי"ד, ריטב"א, שטמ"ק בשם 'שיטה' ובשם הרא"ם) נראה שפירשו שת"ק במשנה נדרים (י, ב) סבר שחומת ירושלים התקדשה משום שבאה משיירי הלשכה ומשום כך המפרש בנדרו "כירושלים" נדרו נדר, ומשמע מדבריהם שכן ההלכה.
- ד. הגר"א שפירא והגר"מ פינשטיין מדייקים מהרמב"ם (בית הבחירה א, טו), שגם אבני חומת הר הבית שנפגמו אין להן פדיון, אף שמקורן בשיירי הלשכה שלדעת הרמב"ם אין בהם מעילה, שכן לאחר שנקבעו לשימוש הר הבית ולא לשימוש חולין הוברר שלא עליהם חל תנאי בית דין להתיר שימוש בהם, כבחומת העיר. כך נוקטים להלכה הגר"י נסים, ובעל חשב האפוד, וכך גם דעת האבני נזר, ולדעתו ספק תורה לפנינו, וכך עולה מפשטות הירושלמי (פסחים פ"ז הי"ב).
- ה. לדעת הגר"מ שטרנבוך ברגע שקדשו את בית המקדש ממילא נתקדש גם כל הר הבית כולל החומה שסביבו (למעט חלל השערים, כמבואר בירושלמי פסחים).
- ו. גם הסוברים בדעת הרמב"ם שאין מועלין בחומת הר הבית (ציץ אליעזר, שמע שלמה וילקוט יוסף), מכל מקום כבר כתבו האחרונים (קרן אורה ועצמות יוסף) שעל כל פנים איסור שימוש חולין קיים בהם (וק"ו איסור נתיצה [חתם סופר]), ולדעת 'מועדים וזמנים' איסור השימוש הוא דאורייתא.
- ז. הגר"מ טוקצ'נסקי כותב שגם אם נאמר שאין מעילה בחומת הר הבית, מכל מקום המשתמש בה שימוש חולין עובר על איסור מורא מקדש.
- ח. לדעת הגר"מ פיינשטיין והגרי"ה הרצוג, מכיוון ש'עובי החומה כלפנים', חומת הר הבית יש בה קדושה עצמית כקדושת הר הבית (גם כשהיא גבוהה מקרקע הר הבית).
- ט. אע"פ שהציץ אליעזר הסתפק שמא הר הבית הורחב לצד מערב מעבר לת"ק אמה הקדושים, ואם כן הכותל המערבי מחוץ לקדושת הר הבית, הסכמת רוב רובם של האחרונים היא שהכותל המערבי בכלל הר הבית המקורי.

י. אע"פ שאין מעילה במחובר, אבל איסור הנאה קיים, ויש שנקטו שקיים גם איסור מעילה רק שאין חיוב קרבן, ולדעת ה'מנחת חינוך' והרצ"פ פרנק האיסור הוא איסור תורה.

יא. במאמר 'קדושת אבנים מתקופת בית שני שנמצאו ליד הר הבית' (מעלין בקודש גליון מא - אדר תשפ"א) ביארנו שהכלל "ובאו בה פריצים וחללוה", המפקיע את הקדושה, גדרו המדויק שנוי במחלוקת הראשונים והפוסקים, וממילא מתברר שקשה להסתמך על כך כי יש לחוש לאיסור תורה לדעת כמה מגדולי הפוסקים.

יב. אף שפשט המנהג להשען על אבני הכותל, אין להסיק מכך כנגד ההבנה שאכן קיימת קדושה באבני הכותל המערבי.

מסקנה

לאור כל הנ"ל, נראה שיש להכריע לחומרא כדין ספק ספיקא לחומרא,³⁵ ולנהוג באבני הכותל המערבי דין הקדש. זאת בפרט שכתבו האחרונים שדין מורא מקדש מחייב להחמיר בספקותיו (ע"פ מש"כ הגרי"ב ז'ולטי זצ"ל בספרו משנת יעבץ או"ח, הלכות המועדים סי' מז אות ה). לפיכך אבנים שנפלו ממנו (או נעקרו בכוונה ח"ו) טעונות גניזה. וכך צריך להיות היחס כלפי הכותל המערבי, שקדושתו העצמית מעוגנת בהלכה, וזה מלבד עצם ערכיותו שמכוחה יש לנהוג בו כבוד (כף החיים או"ח קנא אות עו).

ובימינו, שרחבת הכותל המערבי משמשת כמקום תפילה לרבים, יש כאן תוספת קדושה על קדושתו, גם מקדושת בית הכנסת.

35. רמב"ם בכורים יא, ל; פרי מגדים יו"ד קי כללי ספק ספיקא, כה; ועוד, וק"ו בנידון שלפנינו שיש בו כמה ספיקות לחומרא, כפי שנתבאר לעיל, ופשטות הירושלמי מסייעת להבנה זו.

שיחת חולין בהר הבית

- א. דברי ערוך השולחן והערות על שיטתו
- ב. דין מורא בהר הבית ובשער המזרח
- ג. הגדרת קלות ראש
- ד. קלות ראש כנגד שער המזרח בזמן החורבן
- ה. מורא מקדש בהר הבית - מדאורייתא או מדרבנן?
- ו. לימוד איסור שיחה בטלה מבית הכנסת להר הבית
- ז. סיכום ומסקנות

אחת השאלות המעשיות בסוגיית מורא מקדש, היא איזה דיבור מותר ואיזה דיבור אסור בהר הבית. דרכו של דיבור שלעיתים הוא גולש מנושא לנושא, ואם לא מוגדרים גבולות האסור והמותר, ניתן לחצות אותם מבלי משים. ככל שמגיע להר הבית ציבור מגוון יותר ובטווח גילאים רחב יותר, כך מתעצם הצורך בהגדרות מדויקות של השיחה המותרת והאסורה בהר הבית.¹

א. דברי ערוך השולחן והערות על שיטתו

נאמר במשנה (ברכות ט, ה):

לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, ורקיקה מקל וחומר.

מדברים אלו, הסיק בערוך השולחן העתיד (הל' ביהמ"ק יד, ה). שיש לאסור גם שיחת חולין בהר הבית, מקל וחומר ממנעל:

והנה הדבר פשוט, שאסור לדבר בהר הבית דברי רשות. ומניין למדנו כל אלה?² מן התורה – לבד ממה שמצד הסברא נכנסים כל אלו הדברים בגדר יראת הכבוד ויראת הרוממות, יש על זה מקרא מפורש, וכך אמרו חז"ל בברכות (סב ע"ב): קל-וחומר, ומה מנעל שאינו דרך בזיון, אמרה תורה 'של נעלך מעל רגלך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא', רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן, וכל הדברים שנתבאר² הם דרך בזיון. ואפילו לפני מלך בשר ודם אין

1. ברצוני להודות לרב עידוא אלבה שליט"א ולרב משה גרינהוט שליט"א, שהערותיהם משוקעות לאורך המאמר. מכל מקום, האחריות על הדברים הכתובים במאמר היא שלי.
2. [הדברים שנתבארו בערוה"ש לעיל מינה. בק.].

עושיין כן, קל-וחומר בפני מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא. ומקרא מפורש הוא בריש דניאל: 'אשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך'.³

דברי ערוה"ש נראים מחודשים:

ראשית, המשנה שעליה הסתמך ערוה"ש מנתה את האיסורים בהר הבית, ולא כתבה ביניהם איסור שיחה.⁴ גם הרמב"ם (בית הבחירה ז, ב) לא הזכיר זאת בתוך דין מורא מקדש בהר הבית, וזה לשונו:

ואי זו היא יראתו? לא יכנס אדם להר הבית במקלו, או במנעל שברגליו, או באפונדתו, או באבק שעל רגליו, או במעוץ הצרורין לו בסדינו; ואין צ"ל שאסור לרוק בכל הר הבית, אלא אם נזדמן לו רוק – מבליעו בכסותו; ולא יעשה הר הבית דרך, שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך, אלא יקיפו מבחוץ; ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה.

לא מצאנו ברמב"ם איסור של דיבור רשות בהר הבית. אמנם הרמב"ם כתב שאין להיכנס אלא לדבר מצווה, אך אחר שנכנס לדבר מצווה, לא כתב שאסור בדיבור שאינו מצווה.

שנית, לא ברור מנין שדיבור רשות נחשב לדרך בזיון יותר ממנעל. הרמב"ם (פיהמ"ש שם) ביאר כך את הקל וחומר ממנעל לרקיקה:

ואמרו ורקיקה מקל וחומר, ביאורו שתיאסר הרקיקה באותו ההר בדרך קל וחומר: ומה אם מנעל שעשוי להגנה, שהוא מגן על הרגל, אסור להכנס בו לאותו ההר, קל וחומר שתיאסר הרקיקה שהיא דבר מגועל.⁵

3. הרב משה גרינהוט: פסוק זה נדרש בסנהדרין צג ע"ב על התאפקות כשעומדים לפני המלך, ואין מכאן ראייה על תנאים אחרים בעמידה לפני מלך.

4. [הערות עורך (ה"ד): נראה שהמשנה לא באה לפרט את כל האסור והמותר בהר הבית. ואם בעלמא אמרינן 'תנא ושייר', קל וחומר במשנה במסכת ברכות, שמסיבה כלשהי (יעוין במלאכת שלמה ובתוי"ט) עברה לעסוק בענייני הר הבית. ואם כנים הדברים, יש לדון גם על הטענה דלהלן מהרמב"ם, שכן הוא הסתמך על המשנה].

5. התרגום "דבר מגועל" הוא על פי מהד' הרב קאפח. בדפוס וילנא התרגום "דבר מטונף". ובדומה לכך ברע"ב: "מקל וחומר – ממנעל, ומה מנעל שאינו דרך בזיון אסור, רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן". ובתפארת ישראל (יכין): "מקל וחומר ממנעל שאינו דרך בזיון, ואסור בהר הבית".

נעילת נעל בפני מלך נחשבה בעבר לדבר שאינו מכובד,⁶ ולכן, למרות שאין היא מעשה בזוי, שכן כל אדם רגיל ללכת במנעל להגן על רגלו,⁷ בכל זאת היא נאסרה בהר הבית. מכאן למדו בקל-וחומר לאסור יריקה, שהיא דבר בזוי ומגועל מצד עצמו. נראה שאין ללמוד מכך איסור בדיבורי חולין, שהרי הם אינם בזויים בפני עצמם, ואינם דומים לריקה. זאת ועוד: נראה שלשון הרמב"ם "דבר מגועל" מלמדת שהקל-וחומר מוסב על מעשים שיש בהם גם לכלוך, ואכן נראה שלכלוך קיים גם בנעל וגם בריקה.⁸ לעומת זאת, ערוה"ש הרחיב את הקל וחומר לכל דבר שאין רגילים לעשותו לפני מלך, כגון דיבורי רשות, ודבריו מחודשים.

אם כן, ננסה לברר את דינה של שיחת חולין בהר הבית, מתוך דברי הגמרא והראשונים.

ב. דין מורא בהר הבית ובשער המזרח

נעיין ביסודות מורא מקדש בהר הבית. נאמר במשנה (ברכות שם):

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח; שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים.
לא יכנס להר הבית במקלו...

המשנה מונה שתי דרגות בכבוד המקום: כנגד שער המזרח, ובהר הבית כולו. ישנן שתי דעות בראשונים מהו שער המזרח:⁹

6. כך עולה מהגמרא בסוטה מ ע"א, שריב"ז תיקן שכהנים לא יעלו לדוכן בנעליהם, ומבארת הגמ' בתחילה שהוא משום כבוד ציבור. אמנם הגמרא דוחה טעם זה לענין גבולין, אך הסברה שנעילת נעלים אינה מכבוד הציבור נשארה בעינה (ראה הרב רצון ערוסי, התורה והליכות עמנו, עמ' קכה). בימינו מקובל שדווקא הליכה בלא נעליים נחשבת כחוסר כבוד, אך הקל-וחומר של הגמרא הוא על פי המקובל בזמנה.
 7. הרב דרור פיקסלר (במהדורתו לפיהמ"ש למסכת ברכות, עמ' תב) שיער שמקור הסבר זה הוא שילוב של הבבלי והירושלמי. בבבלי נאמר (ברכות טב ע"ב) "זמה מנעל שאין בו דרך בזיון", ובירושלמי (ברכות ט, ה) "מה אם נעילה שהיא של כבוד". והרמב"ם פירש "מנעל שעשוי להגנה" – אין הכוונה בירושלמי לכבד את האדם הנועל כמו בהולך במקל, אלא שמאחר והנעל מגינה על הרגל היא מונעת בזיון מהאדם ולכן אין בכך בזיון למקום הנכבד אלא היא "של כבוד" למקום.
 8. הרב גרינהוט: נעל לא מוגדרת כדבר מגעיל, שהרי מברכים על נעילתה 'שעשה לי כל צרכי' וחכמים אמרו עליה דברי שבח ("לעולם ימכור אדם קורות ביתו, ויקח מנעלים לרגליו", שבת קכט ע"א). וראה גם בדרוש מהר"ל לשבת תשובה שהנעליים מרימות את האדם מעל הארץ). בנוסף, האיסור להיכנס במנעל אינו תלוי בגועל שבמנעל שנובע מהבוץ והלכלוך הנדבק בו, שהרי מנעל שאינו של עור מותר. כמו כן הכיבוס אפשרי בשניהם, עכ"פ במנעל מעור רך כמבואר בזבחים צד ע"א, אם כן מנעל בד ומנעל עור נקיים ומלוכלכים במידה שווה.
 9. נעיין בקצרה בלשונות חז"ל במשנה ובתלמוד ונברר את שיטות הראשונים בהתאם אליהן (המקורות ממוספרים 1-6 לשם נוחות הדין).
- א. פעמיים מופיעה הלשון "שער המזרח" במשנה, ומסתבר יותר שמדובר בשער ניקנור:

רש"י (ברכות נד ע"א) כתב ששער המזרח הוא שער הבית, דהיינו שער שושן. כן כתבו הרי"ד (פסקיו ברכות סא ע"ב), הר"י מלוניל (מד ע"ב בדפי הרי"ף) והרע"ב (שם), וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש (ברכות ט, כז) וברבינו ירוחם (נ"ג ח"ז). לשיטת רש"י, מסתבר שקלות

(1) "ערב יום כפורים שחרית מעמידין אותו בשער מזרח ומעבירין לפניו פרים ואילים וכבשים כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה" (משנה יומא, א, ג). כוהן גדול שהה בלשכת פרהדין שבעזרה במשך שבעה ימים קודם יום הכיפורים (משנה יומא א, א). מסתבר שכאשר העבירו לפניו בהמות על מנת שיהיה "מכיר ורגיל בעבודה" היה זה בשער העזרה ולא יצא לשם כך אל שער הבית שם יכול היה להטמא במת. כך גם עולה מהירושלמי (יומא א, ג) שם מסתפקת הגמרא האם הכוהן עמד מחוץ לשער או מפנים לשער, והדיון הוא בהקשר של הצורך בטבילה בכניסה לעזרה.

(2) "אם אמרה טמאה אני שוברת כתובתה ויוצאת ואם אמרה טהורה אני מעלין אותה לשער המזרח שעל פתח שער נקנור ששם משקין את הסוטות" (משנה סוטה א, ה). במשנה זו מפורש לכאורה שמדובר בשער נקנור. למרות זאת רש"י (סוטה ז ע"א) פירש בהתאם לשיטתו שמדובר בשער הר הבית שממנו נכנסים לשער נקנור.

ב. בשני מקומות אפשר להסתפק במשמעות הלשון:

(3) "הגיעו בין האולם ולמזבח נטל אחד את המגרפה וזורקה בין האולם ולמזבח אין אדם שומע קול חברו בירושלים מקול המגרפה... וראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח" (משנה תמיד ה, ו; ובדומה באבות דר"נ נוסחא ב, לט). על פי רמב"ם בפהמ"ש מדובר במצורעים שטהרו מצרעתם ובאו לשער העזרה על מנת שיזרקו עליהם מדם האשם. וכן באר המפרש בתלמוד (תמיד לב ע"ב). משנה זו מובא בבבלי פסחים (פב ע"א), ומבואר הטעם להעמדת הטמאים שם: "מאי טעמא? – אמר רב יוסף: כדי לביישן. רבא אמר: מפני החשד". ובאר רש"י שמדובר במקום "כניסת כל אדם להר הבית", רוצה לומר שער שושן.

(4) "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים" (משנה ברכות ט, ה). במשנה כאמור נחלקו המפרשים. לרמב"ם מדובר בשער נקנור, ולרש"י בשער שושן.

ג. בשני מקומות מוסכם שלא מדובר בשער ניקנור:

(5) "מעשה בימי ר' חלפתא ור' חנניה בן תרדיון שעבר אחד לפני התיבה וגמר את הברכה כולה ולא ענו אחריו אמן... וכשבא דבר אצל חכמים אמרו לא היינו נוהגין כן אלא בשער מזרח ובהר הבית" (משנה תענית ב, ה). הרמב"ם (בפהמ"ש, ובהל' תעניות ד, ז) ורש"י (תענית טו ע"ב; ר"ה כז ע"א) פירשו שמדובר בשער הר הבית (או בשער עזרת נשים לפירוש שני ברש"י).

(6) חמשה שערים היו להר הבית... מן הדרום... מן המערב... מן הצפון... שער המזרחי עליו שושן הבירה צורה שבו כהן גדול השורף את הפרה ופרה וכל מסעדיה יוצאים להר המשחה (משנה מידות א, ג). משנה זו מפרטת את שערי הר הבית, ומדובר בשער שושן, שער המזרח של הר הבית.

(סיכום) קשה להכריע בין שיטות הראשונות, ולא ניתן לקבוע הבנה כוללת למושג "שער המזרח". במקורות 1-2 מדובר בשער העזרה. במקרים 5-6 בשער ההר. במקורות 3-4 נחלקו רש"י ורמב"ם. גם נקודתית בסוגיה בברכות (4) ניתן להבין את פרשנותו של רש"י שמדובר בשער הר הבית, והמשנה מתארת מהחוץ (שער ההר) אל הפנים (ההר עצמו). רמב"ם הלך עם ההבנה הרווחת יותר במשנה (1-2) שמדובר בשער העזרה. במקור (6) פירש רמב"ם נקודתית שמדובר בשער הר הבית כפי שעולה מתוך ההקשר, וכאן הוא המקום היחיד שלרמב"ם היתה גרסה אחרת⁹. במקור (5), המשנה מפרשת את עצמה.

ראש שאסורה כנגד שער המזרח מבחוץ, אסורה גם בכל שטח בהר הבית מקל וחומר, יחד עם איסורים אחרים המיוחדים רק להר, כגון להיכנס במקלו ובמנעלו וכו'.¹⁰

לעומת זאת, הרמב"ם כתב שמדובר בשער המזרח של העזרה, הוא שער ניקנור.¹¹ וכן הובא בסמ"ג (עשין קסד) ובספר יוחסין (מאמר א אות נ ד"ה ניקנור). כעין זה מצאתי בפירוש רבינו חננאל בן שמואל על הרי"ף (קידושין כח ע"א), שאמנם התייחס לאזכור אחר של שער המזרח,¹² אך נראה מדבריו שכך גם הבין את המשנה בברכות: "ובמקדש מעמידה כנגד שער המזרח, והוא שער ניקנור, פתח העזרה, שהוא מכוון כנגד בית קודש הקדשים". ניתן להסיק מכאן שאיסור קלות ראש לא נאמר בכל שטח הר הבית, אלא רק בשער ניקנור, ובקו שממזרח לו.¹³

המאירי (ברכות סא ע"ב) הביא את שתי הדעות, ולא הכריע.

ג. הגדרת קלות ראש

מהי קלות ראש? כך כתב הרמב"ם בפירושו למשנתנו:

-
10. כך כתב בספר הר המוריה (הל' ביהב"ח ז, ה): "ולרש"י פשיטא דבהר הבית אסור להקל ראש, ואתי לאוסופי דבחוץ להר הבית אסור, כל שהוא כנגד שער המזרחי". כפי שנראה לקמן, יש חשיבות בעמידה דווקא כנגד בית קדשי הקודשים, ולכן האיסור להקל ראש מן הצופים ולפנים נאמר דווקא כנגד הפתח, ולא בכל השטח שממזרח להר הבית. על כן, אפשר היה לומר שלשיטת רש"י, איסור קלות ראש הוא דווקא בקו שכנגד קודש הקדשים ממזרח (בהר ומחוצה לו), ולא בכל ההר. אולם, כפי שיתבאר לקמן, הראשונים פירשו את איסור קלות ראש כהשתנה ועמידת עירום, ואם נאסרו בהר הבית ריקקה (קלה מהשתנה) ונעילת סנדל (קלה מעמידה בעירום), משמע לפחות לשיטתם שקלות ראש חמורה מהם, ואסורה בקל וחומר בכל שטח ההר.
11. וזה לשונו במשנה תורה: "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה, שהוא שער ניקנור, מפני שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים" (הל' ביהב"ח ז, ה). וכן בפהמ"ש: "ושער המזרח, ר"ל השער המזרחי משערי העזרה, והוא הידוע שער ניקנור" (ברכות ט, ו).
12. למרות שניתן לראות שאין עקביות בשימוש במושג "שער המזרח", לעתים הוא משמש כשער הר הבית ולעתים כשער העזרה. אך כעת אנו רואים מחלוקת בהבנת מושג זה במשנה בברכות. וראה באריכות בנספח.
13. באנציקלופדיה תלמודית (ערך בית המקדש הע' 365), נכתב שהרמב"ם מסכים עם רש"י שאיסור קלות ראש הוא בכל שטח ההר. וכן בספר הר המוריה (הל' ביהב"ח ז, ה) הקשה על הבנה זו ברמב"ם, מכך שלקמן אסר אף מן הצופים ולפנים. ויש לדחות שהרמב"ם אסר קלות ראש מן הצופים רק בזמן הבית (וראה בהמשך המאמר דיון מפורט בענין זה). ועוד שהוא רק כאשר רואה את המקדש, כלומר הגורם הוא לא המקום אלא העמידה במקום שרואים ממנו את המקדש (דרך השערים). וכן מסתבר, שאם האיסור הוא בכל שטח הר הבית, מדוע כתבו דווקא בשער ניקנור?

קלות ראש, היפך כובד ראש שקדם.¹⁴ וענינו, שלא ישתקע בשעשוע ושחוק וזמר.

ובהלכות תפילה (יא, ו) כתב:

בתי כנסיות ובתי מדרשות – אין נוהגין בהן קלות ראש, כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה.

על פי הרמב"ם, האיסור בשער המזרח, שכאמור חמור מהאיסור בהר הבית, אינו מתייחס לסתם שיחת חולין, אלא ל"שעשוע שחוק וזמר" או "שחוק והיתול ושיחה בטלה"¹⁵ שהוא פירושו לקלות ראש.

המונח 'שיחה בטלה' מבואר בדברי הרמב"ם במקום אחר (פיהמ"ש אבות א, טז):

והחלק השלישי, הוא הדיבור המאוס, והוא הדיבור אשר אין תועלת בו לאדם כנפשו... כרוב סיפורי ההמון במה שארע ומה שהיה, ואיך מנהג מלך פלוני בארמונו, ומה היתה סיבת מות פלוני, או עושר פלוני, ואלה יקראו אצל החכמים שיחה בטלה, ואנשי המעלה ישתדלו כנפשם להניח זה הדיבור.

שיחה בטלה היא שיחה שאין בה שום תועלת וראוי למעט בה. תכליתה של שיחה זו היא עצם השיחה, והיא עוסקת בעניינים שלא קשורים בחיי המשוחחים אלא באנשים אחרים.¹⁶ לחילופין, זו שיחה על דברים הקשורים בחיי המשוחחים, אלא שכבר אינם רלוונטיים.¹⁷ לא מדובר ב"דיבור מותר", שהוא על פי הרמב"ם (שם):

14. כוונתו למשנה (ברכות ה, א): "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש", שם ביאר הרמב"ם: "ענין כובד ראש, הרצינות וההתכוננות".

15. רמב"ם ביאר את הביטוי "קלות ראש" כשיחה בטלה בנוגע לבית הכנסת, אך נראה שאפשר ללמוד מכאן גם בנוגע לשער המזרח. הן מפני שבלא הוכחה אחרת, יש להניח שלשון הרמב"ם אחת היא בכל הלכותיו. והן מפני שמקור הלימוד לקדושת בית הכנסת הוא מקדושת המקדש, ולכן מסתבר שאיסור קלות ראש בשני המקרים זהה.

בנוסף, העיר הרב גרינהוט שהרמב"ם למד זאת מהברייתא (ברכות לא ע"א) "אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה". ואפשר שהרמב"ם ראה את הרשימה הזו כהרחבה של המושג "קלות ראש", ומכאן למד לאסור שחוק ושיחה בטלה. ואם כך, הרי דין זה נאמר לגבי הכנה לתפילה ולא איסורים של בית הכנסת. וכשם שלמד מהם לבית הכנסת, כך אפשר ללמוד מהם לקלות ראש כנגד שער המזרח.

16. דברים דומים כתב בהל' דעות (ב, ד): "אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטלה כל ימיו, וזו היא שיחת רוב כל אדם, ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים". כלומר שיחה בטלה היא זו שאינה עוסק בצרכי הגוף, אלא בדברים שאין בהם צורך.

17. כך כתב הרמב"ם בהל' שבת (כג, יח): "לפיכך חשבונות שאין בהן צורך מותר לחשבן [בשבת], כיצד כמה שאין תבואה היה לנו בשנה פלונית, כמה דינרין הוציא בחתנות בנו וכיוצא באלו, שהן בכלל

והחלק החמישי, והוא המותר, הוא הדיבור במה שמיוחד לאדם מסחורתו ופרנסתו ומאכלו ומשתהו ולבושו ושאר מה שצריך לו, וזה מותר, אין אהבה בו ולא מיאוס, אלא אם ירצה ידבר בו במה שירצה, ואם ירצה ימנע.

בדיבור המותר (להלן: 'שיחת חולין') כלולה שיחה בענייני עבודה ומסחר, מוצרים שהאדם נדרש לרכוש למחייתו, עיסוק יומיומי באכילה, בשתייה ובמגורים וכד'. הרמב"ם כלל שיחה בטלה באיסור קלות ראש כנגד שער המזרח גם, אך נראה ששיחה בדברים הנצרכים לחיי האדם מותרת לדעת הרמב"ם כנגד שער המזרח, וכל שכן בהר הבית, אשר לדעתו הוא חיצוני לשער המזרח.

והנה, בגמרא (מגילה כח ע"ב) נאמר שלמרות שבתי כנסיות של בבל עשויים על תנאי "אין נוהגין בהן קלות ראש, ומאי ניהו? חשבונות". הרי לנו שגם חשבונות כספיים נחשבים לקלות ראש, למרות שעל פי ההגדרה של הרמב"ם הם כלולים בשיחת חולין ולא בשיחה בטילה, שהרי הם נצרכים לחיי האדם.¹⁸ הרמב"ם (תפילה שם, ז) אכן פסק שהם אסורים בבית הכנסת: "ואין מחשבין בהן חשבונות אלא אם כן היו חשבונות של מצוה". מלשונו נראה שאינם כלולים בשיחה בטילה, שנזכרה בפני עצמה. ודבר מעורר תמיהה – אם הרמב"ם סבר שכל שיחת חולין אסורה, מדוע כתב לאסור דווקא שיחה בטילה? יש להבין מדוע נאסרו החשבונות בבית הכנסת, ואף נכללים על פי הגמרא בקלות ראש. ונראה לי שחמורים החשבונות משיחת חולין רגילה, מכיוון שיש בהם קביעות. שיחת חולין ארעית לא נאסרה, אך קביעת דיון של ענייני חולין בבית הכנסת היא זלזול בקדושתו. לעומת זאת, שיחה בטילה נאסרה לדעת הרמב"ם אף בארעי.

עד כאן עסקנו בהגדרת הרמב"ם לקלות ראש, ועתה נעיין בראשונים נוספים. בערוך (ערך קל) פירש: "לא יקל אדם את ראשו, פירוש, נטיית גרונו, כלומר לא יהלך בהרמת ראש בקומה זקופה, אלא בכפיפת קומה ובהרכנת ראש". והמאירי (ברכות סא ע"ב) כתב: "דבר של קלות ראש, כגון תגלחת ראש וזקן, ועמידה לשם ערום, והטלת מי רגלים".¹⁹ המיוחס

שיחה בטילה, שאין בהן צורך כלל המחשב אותן בשבת כמחשב בחול". מכיוון שאינם רלוונטיים עוד מותר לדבר בהם בשבת, והם הנקראים שיחה בטלה.

18. וראה גם לעיל, שדווקא חשבונות שאין בהם צורך נחשבים לשיחה בטילה, ומכאן שחשבונות שיש בהם צורך (ולכאורה בזה מדובר כאן בגמרא וברמב"ם) הם בגדר שיחת חולין.

19. יש להעיר כאן מהדיון על הטלת מי רגליו בהר הבית והתקנת בית הכסא. ראה על כך בהרחבה בספרו של הרב הלל בן שלמה, מורא מקדש, עמ' 145-151, שמבחין בין הכנסת מי רגלים למקדש לבין הטלתם שהיא מעשה בזוי יותר. מכמה מקורות נראה שהיה בית כסא בהר הבית (כגון בלשכת פלהדרין, שבה שהה הכוהן הגדול שבוע לפני יום הכיפורים, משנה יומא א, א), ואפשר שהיה זה במחילות שלא נתקדשו, או שיש דין אחר כזה במקום סגור ואינו גלוי לעזרה, או שיש להקל יותר אצל כהנים המשמשים שם ימים שלמים, שלא כמבקרים.

לריטב"א²⁰ (ברכות סא ע"ב) כתב: "כגון עומד ערום". עשרות פעמים התייחס רש"י בפירושו לתלמוד לביטוי 'קלות ראש', ובכולם משמעותו היא ההפך מכובד ראש ואימה: זחירות הדעת, לצון, שחוק. לא מצאתי אפילו פעם אחת שרש"י כלל ב'קלות ראש' שיחה בטילה, כנראה מכיוון שאינה מעשה מזלזל בפני עצמו, אלא רק יכול להתפרש כך כאשר נעשה בפני המלך.²¹ יוצא אם כן, שלא ברור שקביעת הרמב"ם שאיסור שיחה בטלה כלול בקלות ראש מוסכמת על הראשונים.²²

מהבנה זו אפשר להסיק שרש"י וסייעתו לא אסרו שיחה בטלה בהר הבית. לכאורה אפשר לדחות מסקנה זו בכך שלדעתם שיחה בטלה אסורה בכל מקום והרי היא אסורה בהר הבית מקל וחומר.²³ שכן נאמר בגמרא (יומא יט ע"ב):

אמר רבא: השח שיחת חולין - עובר בעשה, שנאמר "ודברת בם" - בם ולא בדברים אחרים, רב אחא בר יעקב אמר: עובר בלאו, שנאמר כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר.

אמנם נזכרה כאן שיחת חולין, ולא שיחה בטלה. אך קשה לומר שהכוונה למה שמכנה הרמב"ם שיחת חולין, שהרי היא נדרשת לחיי גופו של אדם, ולא יתכן שאסור לדבר בה כלל. ועל כן מסתבר שהגמרא מכוונת למה שנקרא אצל הרמב"ם שיחה בטלה. כך גם מוכח מגרסת המאירי: "ודברת בם ולא בדברים בטלים".²⁴ רבינו חננאל (יומא יט ע"ב) ביאר: "בם

20. על מחברו וטיבו של פירוש זה, ראה במאמרו של עזרא שבט, החידושים לברכות המיוחסים לריטב"א, עלון שבות 133 (תשנ"א) עמ' 21-23.

21. [הערת עורך (ה"ד)]: לכאורה מסתבר יותר לומר ששיחה בטלה כלולה בזחירות הדעת, לצון, שחוק.]

22. העיריני הרב אלבה, שלדעתו אין כאן מחלוקת. הם הוסיפו דברים בגלל שכתוב בגמרא שכשאין השכינה שורה מותר, וזה אינו שייך כל כך לגבי שחוק ושיחה בטלה שאסורים ואינם רצויים תמיד בכל מקום, אלא הכוונה לתגלחת ומי רגלים. עכ"ד. ולי נראה, שיתכן שסיבת מחלוקתם של ראשונים אלו היא שיש להימנע משחוק ושיחה בטלה בכל מקום. אך מכל מקום הרמב"ם היה סבור שיש חומרא יתרה בכך בשער המזרח, ואין מניעה שהם יסברו שחומרא זו קיימת דווקא בזמן הבית. ומאחר ולא כתבו כך משמע שאין חומרא מיוחדת בשיחה בטלה כנגד שער המזרח, אלא רק במעשים קיצוניים יותר המלמדים יותר על זלזול. וראה בתוס' מגילה כח ע"ב ד"ה ואעפ"כ, שאכילה ושתיה הם "קלות ראש ביותר" ואילו חשבונות "לא הוי קלות ראש כל כך". כלומר יש רמות שונות של קלות ראש: אכילה ושתיה הם חמורים יותר, פחות מהם חשבונות. באו"ז (הל' בית הכנסת, סי' שפח) כתב להפך, שבבתי כנסיות של בבל נאסרו חשבונות, אך אכילה ושתיה הותרו שהם קלים יותר. מכל מקום, מכך שהגמרא ציינה דווקא חשבונות (שחומרם בכך שהם שיחה של קבע), למדנו שלא כל שיחה נחשבת לקלות ראש.

23. כך כתב לי הרב אלבה.

24. וכן ראה ברבינו יונה (ברכות ט ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב ששיחת חולין מקרי כשמדבר בדברי הבאי, אבל כשמדבר בעסקיו לצורך פרנסתו אע"פ שאינה שיחה של תורה מותר. משמע שהבין ששיחת חולין הכוונה ל'דברים בטלים'.

יש לך רשות לדבר ולפסוק מן התלמוד, ולא בדברים אחרים", משמע שהאיסור התמידי הוא דווקא בדיבור הגורם לביטול תורה, וכנראה שכך סבר הרמב"ם.²⁵ ואם כך, אם יש איסור בדיבור דברים בטלים הר הבית, היה צריך לומר זאת ולא לסמוך על האיסור הכללי.

לפני כן בגמרא ביומא, מובאת ברייתא: "ודברת במ – במ יש לך רשות לדבר, ולא בדברים אחרים". וביאר רש"י: "ולא בדברים אחרים – שיחת הילדים וקלות ראש". אם כן, שיחה של קלות ראש אסורה בכל מקום. לא ניתן להוכיח מכאן שכל שיחה בטלה נחשבת קלות ראש, אלא להיפך – יש שיחה בטלה שאינה נחשבת לקלות ראש. שהרי רש"י לא פירש ב"דברים אחרים" שיחה בטלה, אלא דווקא קלות ראש. יתכן שאצל הילדים, הנטייה של סתם שיחה שאינה עניינית להגיע לקלות ראש, ולכן כלל את כל שיחות הילדים בדיבור שיש להימנע ממנו. למדנו מכאן שלא כל שיחה בטלה כלולה על פי רש"י בקלות ראש, בניגוד לדעת הרמב"ם שהגדיר כל שיחה בטלה כקלות ראש.

אפשר לומר גם בדעת רש"י שהאיסור התמידי של דברי קלות ראש הוא בגדר מידה רעה וביטול תורה,²⁶ ואילו בהר הבית הדבר אסור גם מדין מורא מקדש. וכן מוכח, שהרי הדין נלמד מהפסוק המלמד על לימוד תורה.²⁷ מכל מקום לא מצאנו מקום לאסור על פי

25. כך נראה מהרמב"ם (דעות ב, ד) שנראה שהביא זאת כהנהגה מוסרית וכמידת חסידות, אך לא כמצווה: "לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו". ומקורו בסוכה כח ע"א שריב"ז "מימיו לא שח שיחת חולין", והכוונה על פי הרמב"ם לשיחה בטלה (וראה רמב"ן עה"ת ויקרא יט, ב שגם ביאר כך).

וכן מוכח בהלכות שבת (כד, ד): "ואסור להרבות בשיחה בטלה בשבת". וכן בהלכות תפילה (יא, ו) שנאסרו דווקא בבית כנסת, הובא לעיל. וכן מוכח בהל' סנהדרין (ג, ז) שהדיינים אסורים בשיחה בטלה כשיושבים בדין, והטעם מפני מורא שכינה השורה בבית דין (כס"מ). כך מפורש בביאור למשנה שהובא לעיל, שאנשי המעלה הם שנוהרים משיחה בטלה, משמע שאינו דיבור אסור. וראה באו"ש (הל' ת"ת פ"א) שדברי הגמרא ביומא הם למ"ד ק"ש דרבנן, אך למ"ד דאו"י אין דרשה זו ולכן לא פסק אותה הרמב"ם כחייב. וראה באריכות בסוגיה זו הרב שמואל דוד מובשוביץ, "איסור דברים בטלים", ספר זכרון (רפאל), עמ' תיג-תכא.

26. ראה גם בפמ"ג או"ח קנא א"א סק"א שכתב "כל השח שיחה בטלה עובר בעשה מדרבנן", כלומר שדרשה זו היא אסמכתא. ואם איסור שיחה בטלה כלול במורא מקדש מדאורייתא, בוודאי שהיה צריך להזכיר זאת, ולא לסמוך על איסור שיחה בטלה מדרבנן הקיים תמיד.

27. נפקא מינה למקום שאין בו מצוות תלמוד תורה כגון בבית המרחץ. וראה בספר תולדות אדם ח"א פ"ז (שבחי הגאון ר' זלמן מוילנא) שאכן בבית המרחץ מותר לדבר בדברים בטלים, מכיוון שאין מצוות תלמוד תורה. וכן בברכת שמואל (קידושין כז, ח) שהאיסור הנלמד מ"ודברת במ" הוא שמסיר מלבו את דברי באופן חיובי. ובספר יד אליהו, חלק הכתבים, סימן יד חולק על זה, אך נראה לענ"ד יותר כמו הגר"ז והגר"ח.

בשו"ע לא הביא דין זה, אך כתב רמ"א בשם הגה"מ (יו"ד רמו, כה) "ואסור לדבר בשיחת חולין". והקשה בבית הלל שבסוכה כא ע"ב נאמר "שאפילו שיחת תלמידי חכמים צריכים לתמוד", ומוכיח מרש"י שם כ ע"ב שהוא "שיחת חולין בעלמא שהיה משתבח בעבדו לבדיחותא בעלמא" (לשון

רש"י כל שיחה בטלה בהר הבית, אלא רק קלות ראש מובהקת כמו דברי בדיחות, צחוק, והבאי.

והנה, כאמור, רש"י וסיעתו סבורים ששער המזרח הוא שער שושן, ויש להניח שאיסור קלות ראש שנוהג בו חל בכל ההר. הגמרא במגילה כללה בקלות ראש 'חשבונות', שהם כאמור לעיל ישיבה קבועה של שיחת חולין, ומשמע ששיחת חולין ארעית לא נאסרה. כאמור לעיל, לא מצאנו שרש"י וסיעתו כללו בקלות ראש שיחה בטילה ארעית.²⁸

שמעתי מהרב משה גרינהוט ראייה לכך שלא נאסרה שיחת חולין בשטח הר הבית: נאמר במשנה במידות (ב, ב) שאדם שארעו דבר, טוב או רע, מקיף את ההר מצד שמאל כדי שהמקיפים מימין החולפים על פניו ידרשו בשלומם:

מה לך מקיף לשמאל? שאני אבל. השוכן בבית הזה ינחמך. שאני מנודה. השוכן בבית הזה יתן בלבם ויקרבוך, דברי רבי מאיר.

המשנה מתארת שיחה המתרחשת בין אנשים בהר הבית. השאלה המתעניינת "מה לך מקיף לשמאל" אינה שאלה של מצווה, אלא דיבור של דרך ארץ, שבאופן פשוט כלול בשיחת חולין.²⁹ אין זו שיחה בטלה, העוסקת בחיי אנשים אחרים שאינם הדוברים עצמם. מובן

רש"י). ואם שיחת בטלה אסורה, כיצד דברו בה חכמים? ומיישב שאמר מילי דבדיחותא לפני הלימוד, וזה מותר. אולם במג"א (או"ח קנו סק"ב) ביאר גמרא זו "פי' דבר גנאי וקלות ראש", כלומר שהשיחה הבטלה האסורה היא של גנאי, אך שיחה סתמית שאין בה גנאי ואינה של קלות ראש, מותרת. וראה ב"דף על הדף' יומא יט ע"ב, דיונים נוספים באיסור זה. אמנם לא מצאנו אינה ראייה, אך מאחר שכללו בקלות ראש מעשים חמורים יותר, מסתבר ששיחה בטילה לא תחשב קלות ראש.

29. [הערת עורך (ב"א): התעניינות בשלומם של אדם השרוי במצוקה, לשם תפילה או ברכה, אינה בכלל שיחת חולין. מהותו של המקדש היא היותו בית תפילה. וכי יעלה על הדעת שאדם רשאי רק לשוח את מצוקותיו לפני הקב"ה בתפילה ולא יהיה רשאי לשתף את חברו שיתפלל עליו? היעלה על הדעת שלעלי הכוהן אסור היה לשאול את חנה על מה היא מתפללת כדי לברכה (ולא מסתבר שהיה זה 'היתר' מיוחד להוכיחה משום שחשד בה שהשתכרה). על כן ממשנה זו אי אפשר ללמוד היתר על שיחת חולין, ואפילו חשובה, כגון להתקשר מהר הבית לפקיד ביטוח לאומי כדי לספר לו על חולה שיש לו בביתו ולדרוש קיצבת נכים.

תגובת המחבר (ב"ק): יש מקום לומר שכל תפילה היא כשיחת חולין שהרי עוסקת בצרכי העולם הזה. כדברי רשב"י בירושלמי ברכות (א, א) שהיה ראוי שיהיו לו לאדם שתי פיות, שלא ידבר דברי תורה בפה שמתפלל על דברי חולין. למרות זאת מסתבר שלא נאמר על תפילה שהיא פניה לה' שנחשבת כשיחת חולין, אך נראה לי שהדיבור שמקדים לתפילה זו הוא שיחת חולין גם אם מתוכו נלמד על מה להתפלל. הרמב"ם בפירוש המשנה באבות (א, טז) כולל בדיבור מצווה את לימוד התורה, ונראה שיש להוסיף גם את הברכות והתפילות. בדרגה נמוכה יותר נמצא דיבור אהוב שהוא תוכחות מוסר בעבודת ה'. שיחת רעים סתמית, גם אם מתוכה ילמד על מה להתפלל על חברו, אינה 'דיבור מצווה' וגם לא 'דיבור אהוב', שהרי תחילתה בשיחת רעים פשוטה, ולא מבוא לתפילה. הדקדוק

ששאלה זו אינה צריכה להתקיים במציאות דווקא בלשון המשנה, אלא לשם ההבנה קבעה המשנה נוסח סטנדרטי, ואדם יוכל לומר נוסח בעל משמעות דומה. אם כן, מותר לשאול אדם מדוע הוא מקיף לכיוון השני, ומותר לאדם להשיב ולספר על אבלו או נידויו. ניתן לראות כאן שבהר הבית מותרת שיחת חולין, אך לא למדנו מכאן לעניין שיחה בטלה.³⁰

יש להעיר כאן מדברי היראים (סימן תט): "פירשנו קלות ראש ומורא של כל אחד ואחד, ותן לחכם ויחכם עוד, שישמור אדם עצמו מקלות ראש הדומה לקלות ראש ששנו חכמים, וכל שכן מחמור ממנו". ומכאן יש לדון אילו איסורים נוספים יש לכלול בזמננו בדין מורא מקדש.³¹ לענ"ד נראה שבנוגע לשיחה, מכיוון שהדבר נידון בראשונים, יש ללכת על פי דבריהם, ואין צורך להוסיף יותר.

ד. קלות ראש כנגד שער המזרח בזמן החורבן

על איסור קלות ראש כנגד שער המזרח, נאמר בגמרא (ברכות סא ע"ב):

אמר רב יהודה אמר רב: לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים, וברואה.

איתמר נמי, אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, הכי אמר רבי יוחנן: לא

אמרו אלא מן הצופים ולפנים, וברואה, ובשאינן גדר, ובזמן שהשכינה שורה.

וכן פסק הרמב"ם (בית הבחירה ז, ח): "בזמן שהמקדש בנוי, אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים שהוא חוץ לירושלים ולפנים; והוא שיהיה רואה את המקדש, ולא יהיה גדר מפסיק בינו ובין המקדש". הרי"ף (ברכות מד ע"ב) העתיק את דברי ר' יוחנן כאילו

מהשיחה שבין חנה ועלי הכוהן יוכל אולי להוכיח גם להפך מדברי העורך, דהיינו להתיר שיחת חולין בעזרה. אך יש לדחות הוכחה מסיפור חנה ועלי, שהרי עד שאתה שואל על שיחה בעזרה, שאל על עצם כניסת זר בין הקודש והמזבח לכאורה שלא כהלכת חז"ל (משנה כלים א, ח; רש"י סוכה מג ע"ב ד"ה והביאום). ואמנם חז"ל דקדקו מסיפור זה על ישיבת כוהן גדול בעזרה (ראב"ד תמיד כז ע"א, בשם הירושלמי), אך אפשר שאין זה אלא אסמכתא. נראה שהגדרות מורא מקדש וחלק מביאת מקדש (כגון כניסה בין האולם והמזבח) הוגדרו במדויק על ידי חכמי המשנה והתלמוד, ולכן לא ניתן ללמוד מסיפור זה, וצל"ע.

30. ראייה נוספת מהרב גרינהוט מהמשנה באבות (ג, יג) "שחוק וקלות ראש מרגילים לערוה". מכאן משמע שקלות ראש אינה שיחת חולין כגון בענייני פרנסה, שאי אפשר לומר עליה שמרגילה לערוה, אלא זוהי שיחה בטלה ללא צורך ותועלת, ומתוך דיבור מרובה עלולים להגיע לדבר ערוה. ראייה נוספת שמעתי מהיתר נכרים להכנס עד הסורג, כלומר להסתובב בהר הבית, ולא שמענו על איסור לגוים בשיחה בטלה. הרב אלבה: כיון שלנכרים לא נאסרה שיחה בהר הבית אין בזה ביזוי, אך לדידן שאינו ראוי, יש איסור.

31. היראים גם הזכיר בדבריו את האמור הגמרא שחשבונות של רשות נכללים בקלות ראש. וכבר ביארנו לעיל שחומרם היא בגלל קביעותם, אך לא ניתן ללמוד מכאן שגם שיחה ארעית תחשב לקלות ראש.

באים להשלים את דברי רב: "אמר רב יהודה אמר רב: לא אסרו אלא מן הצופים ולפנים, וברואה; ואמר רבי יוחנן: ומקום שאין גדר, ובזמן שהשכינה שורה".

הרמב"ם פוסק שגם בזמן החורבן חייב אדם במורא מקדש (שם, ז). בתוך דיני מורא מקדש בזמן חורבן, הוא כותב שאסור לאדם להקל ראשו כנגד שער המזרח. מה הסיבה לכך שהאיסור להקל ראש מהצופים ולפנים נוהג רק בזמן הבית, והאיסור להקל ראש בשער המזרח גם בזמן החורבן? מבאר מהר"ם שיק (ברכות סא ע"ב):

בזמן שביהמ"ק קיים, גם המחיצות קדושים היו, ולכך צריך להרחיק בקלות ראש מכל הצדדים במקום שרואה, משא"כ בזמן החורבן, המחיצות פקעו קדושתם,³² על כן, מחיצות ביהמ"ק עצמן הם כמו גדר, וא"צ להרחיק בקלות ראש אלא כנגד שער המזרח, דמשם היה נראה גם הקרקע של בית קדשי הקדשים, והיה מחויב במוראיו מצד הקרקע עצמו, ולכך נשאר גם כן בזמן הזה, אפילו אינו רואה עתה הקרקע.

לדברי מהר"ם שיק, מצוות המורא כנגד שער המזרח נובעת מראיית קרקע קודש הקודשים. בזמן החורבן עדיין נשאר קדושה במקום זה, אף אם לא רואים ממנו כעת את קרקע קודש הקודשים. עיקר מצוות המורא הוא בזמן שהבית קיים, ואילו כשהוא חרב, נשמר המורא בכל העזרה וכן כנגד שער המזרח, אך לא מעבר לכך. על זה אמר הרמב"ם (שם, ז): "אע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו, חייב אדם במורא כמו שהיה נוהג בו בבניינו" – דהיינו, במקום העזרה וליד שער ניקנור ולא יותר מזה, שהמורא בזמן חורבן נובע מהמורא בזמן בניין. על כן האיסור מן הצופים ולפנים נוהג רק בזמן שהבית קיים.

הסבר נוסף למדתי מהרה"ג יעקב אריאל שליט"א, שיש שתי בחינות במורא מקדש: האחת משום המקום המקודש, והשנייה משום היות "לפני ה'". הבחינה הראשונה קיימת גם בזמן חורבן, והוא מה שכתב הרמב"ם שקדושה לא בטלה, ואילו הבחינה השנייה קיימת רק בזמן הבית. איסור קלות ראש בשער המזרח הוא משום קדושת המקום, ואילו הרחבת האיסור עד הצופים היא משום לפני ה', ולכן אינה נוהגת בזמן החורבן.³³

והנה, הסברים אלו עסקו בסברת הרמב"ם, ועדיין צריך לברר את מקורו בדברי הגמרא. החילוק של הרמב"ם בין מן הצופים לבין שער המזרח אינו פשוט בגמרא. הסייג של הגמרא מן הצופים ולפנים הוא לגבי איסור קלות ראש שנאמר בשער המזרח. על פי הגמרא, "כנגד שער המזרח" ו"מן הצופים ולפנים" אינם שני דינים נפרדים כדברי הרמב"ם, אלא דין אחד. ר' יוחנן התנה דין זה "בזמן שהשכינה שורה", דהיינו כשהמקדש קיים. דין המשנה שלא

32. הרב גרינהוט: אין הכוונה לקדושה ממש, במובן של איסור מעילה וכו', שהרי שאין קדושה בחומת העיר, ורק מצילו של היכל הוכיחו שאין מעילה בקול ומראה וריח (פסחים כו ע"א).

33. דברי הגר"י אריאל נכתבו בהסכמתו לספר מורא מקדש, מהרב הלל בן שלמה.

להקל ראש נגד שער המזרח, הוא מן הצופים ורק בזמן המקדש. אם כן, מניין למד הרמב"ם שצמוד לשער קיים איסור "לא יקל" גם בזמן החורבן?

כך תמה במנחת חינוך (רנד, א):

ואין גדר 'ובזמן שהשכינה שורה' מבואר בהדיא, דנגד שער המזרח צריכים לכל התנאים, וצריך שיהיה בהמ"ק קיים, ואיך כתב ז"ל דאסור אף האידנא, ולא הגביל מקום? ושלא כנגד שער המזרחי, נראה דאין איסור אף מן הצופים לפנים, כי האמוראים לפרושי המשנה קאתי, ע"ש, דוקא נגד שער המזרחי אסור בתנאים הללו. וצע"ג, שלא הרגישו בזה נ"כ הר"מ ז"ל... והנה לפמש"ל שדברי הר"מ צ"ע, שאסור היום בזה"ל להקל ראשו נגד שער המזרח, ניחא דהטור והש"ע השמיטו ד"ז, כי אינו נוהג היום. ואלו היו סוברים כהר"מ הנ"ל, ה"ל להביאם,³⁴ וע' בהל' הרי"ף דמביא מימרא זו, ואפשר דכוונתו להתיר האידנא, ע"כ הביא דוקא בשכינה שורה.

מסקנת המנחת חינוך שלא כרמב"ם: מצוות מורא מקדש עד הצופים כוללת רק מקומות שרואים מהם את שער המזרח, ובזמן הבית בלבד. בתוך זה כלול גם איסור קלות ראש כנגד שער המזרח שלא מתקיים בזמן חורבן. בזמן שהבית חרב, נוהג מורא מקדש בדינים השווים בכל הר הבית, אך לא באיסור קלות ראש בשער המזרח.

ובדעת הרמב"ם, נראה שהלך לשיטתו הנ"ל, ששער המזרח שבמשנה בברכות הוא שער ניקנור, ומכיוון שכך, הרי שדין השער כדין העזרה וככל הר הבית, שבהם חל דין מורא מקדש אף בזמן החורבן, כמו שנאמר ביבמות. ומה שנאמר בגמרא שהאיסור חל דווקא בזמן הבית, הכוונה רק לאיסור שמן הצופים, ולא למקום השער.³⁵ וכן המאירי (ברכות סא ע"ב), אחר שכותב שדין מן הצופים הוא רק בזמן הבית, מוסיף: "וכן תחום המקדש עצמו אסור בכל קלות ראש אף בזמן הזה, ואף הר הבית עצמו, אף בזמן שאין בית המקדש קיים חייבים במורא, במניעת הדברים שהוזכרו בו וכיוצא בהן". וכן כתב באליה זוטא (סימן ג ס"ק ג): "ולי נראה דווקא בדברים האסורים במקום מקדש עצמו, אמרינן דבמקומה עומדת", וכן

34. הרב אלבה: לא קשה, שהרי הטור והשו"ע לא התייחסו כלל לדין מורא מקדש גם בדברים שהסכים המנחת חינוך שנוהגים בזמן חורבן.

35. הרב משה גרינהוט: אפשר ליישב באופן אחר. מי שמכיר את המבנה של הרי ירושלים, אינו יכול לחשוב שמחוץ לצופים נכלל כנגד שער המזרח, שהרי אין השער נראה משם כלל. לכן דברי ר' יוחנן שנאמרו כמצמצמים את המקום, עיקרם לצמצם את הזמן לתקופת הבית. משכך לא יכול הרמב"ם לחבר את 'כנגד שער המזרח' עם 'הצופים ולפנים' שהרי 'כנגד שער המזרח' ודאי אינו כולל את מה שמחוץ לצופים, ולכן הוא מפרש ש'מצופים ולפנים' של ר' יוחנן הוא איסור חדש ורק עליו נאמר שהוא בזמן הבית. לעומת זאת, הראשונים שלא היו בירושלים, יכלו לחשוב שגם מחוץ לצופים אפשר לחשוב על מקום כאילו הוא 'כנגד שער המזרח', ולכן לא ראו לנכון לחלק בין כנגד השער לבין מן הצופים ולפנים.

בדברי חמודות (על הרא"ש ברכות ט, צה). אמנם הרמב"ם הרחיב את "מקום מקדש עצמו" גם לכנגד השער, אך העיקרון דומה.

לא מצאתי בכל מפרשי הגמרא הראשונים מי שפירש כמו הרמב"ם שאיסור קלות ראש כנגד שער המזרח הוא גם בזמן חורבן שלא כדין 'עד הצופים'.³⁶ כולם ביארו את הגמרא כפשוטה. כך לדוגמה העתיק את הגמרא רבינו יונה על הרי"ף (ברכות מד ע"ב) "לא אסרו שלא יקל אדם ראשו אלא מן המקום שכשצופה האדם יכול לראות בית המקדש... במקום שרואה הבית... ובזמן שהשכינה שורה". לר"י מלוניל (ברכות נד ע"א), דין זה של לא יקל נהג רק "בימי מקדש ראשון כשהיה בו אמה טרכסין. אבל לא בבית שני, לפי שהיה אמה טרכסין בשתי פרכות, והיתה הפרוכת האחת פרוסה בדרום והשנית בצפון", כלומר רק כאשר רואה את קה"ק, וכל שכן שלא נוהג בזמן חורבן. כך סתמו גם הרא"ה (סא ע"ב), האגודה (ברכות ט, ריב) וספר המאורות (ברכות שם). וכן משמע מהיראים (סי' תט), שפירט תחילה את האיסור להקל ראש כנגד שער המזרח ועד לצופים, ועל זה כתב שהלכה כר' יהודה שדין זה הוא רק בזמן הבית, ולאחר מכן הביא את האיסורים הנוהגים בהר הבית, שחלים גם בזמן החורבן.

כאמור לעיל, יש להניח שרש"י וסיעתו הסבורים ששער המזרח הוא שער שושן, יאמרו שאיסור קלות ראש מתפשט על הר הבית כולו. עם זאת, על פי הגמרא, איסור קלות ראש קיים רק בזמן הבית, בניגוד למצוות מורא הכוללת איסור מנעל, רקיקה וכד' האסורה גם בזמן חורבן (יבמות ו ע"ב). מצאתי שני מדרשים הסותרים לכאורה הלכה זו:

ואתחנן אל ה' (דברים ג' כ"ג), מהו שיכנס אדם בהר הבית במקלו... ולא תאמר הואיל ובית המקדש חרב, נוהג בו קלות ראש, אלא בין בנוי בין חרב, נוהג בו באימה.
(דברים רבה, ואתחנן)

לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובאפונדתו ובאבק שברגלו, שלא ינהג בו קלות ראש אפילו בחרכנו.
(תנחומא, ויקרא ח)

ממדרשים אלו עולה שאיסור קלות ראש נוהג בכל ההר גם בזמן החורבן. נראה לי שיש להבין כך את שיטת רש"י וסיעתו, הסוברים ששער המזרח הוא שער שושן: איסור קלות ראש בכל שטח הר הבית, כלול בתוך מצות מורא מקדש. קלות ראש לשיטתם היא עמידה בעירום, השתנה או שאר מעשים מזלזלים (כפי שכתבנו לעיל), וכשם שנאסרה רקיקה בהר הבית כך נאסרו גם הם.³⁷ איסור קלות ראש שבהר הבית, הורחב משער המזרח ועד לצופים

36. אפילו המאירי שדבריו הובאו לעיל, עוסק באיסור קלות ראש בעזרה, אך לא פירש את הגמרא כרמב"ם, שיש איסור קלות ראש בשער המזרח אחר החורבן.

37. היה אפשר אמנם לכלול בקלות ראש בהר הבית גם ענייני שיחה (שהם קלים יותר), אך לא מצאתי לכך מקור בראשונים אלו, כמבואר לעיל.

בהלכות מסוימות, בזמן שהבית קיים, ועל זה מדברת הגמרא. מכל מקום, מדרשים אלו, ובמיוחד התנחומא שמתייחס לכל שטח ההר, אינם עולים בקנה אחד עם דעת הרמב"ם, שלדעתו איסור קלות ראש (הכולל שיחת חולין) נאמר כנגד שער ניקנור, וכפי שכתבנו לעיל, לדעתנו אין הוא מתרחב לכל שטח ההר על פי הרמב"ם.

העולה מכאן, שלדעת הרמב"ם, איסור קלות ראש של שיחה בטלה קיים בעזרה וכנגד שער ניקנור אף בזמן חורבן. איסור קלות ראש מעבר לכך עד הר הצופים, קיים רק בזמן הבית. לדעת רש"י וסיעתו של רש"י (הסוברים ששער המזרח הוא שער שושן), איסור קלות ראש נוהג בכל ההר גם בזמן חורבן, והוא כולל איסור להשתין ולעמוד ערום ומעשים מזלזלים אחרים, אך לא מצאנו שהוא כולל אף שיחה בטלה.

ה. מורא מקדש בהר הבית – מדאורייתא או מדרבנן?

מצוות מורא מקדש נלמד מהפסוק "ומקדשי תיראו". האם מצווה זו קיימת גם בהר הבית, או רק בעזרה?

בספר יראים (סימן תט) כלל במצוות מורא מקדש את בית הכנסת ובית המדרש, וגם את הר הבית. ונראה מדבריו שכל זה דאורייתא:

מורא מקדש. ויראת מאלהיך צוה בהכנס אדם למקדש או בבית הכנסת או לבית המדרש שינהג בהם מורא וכיבוד... מורא במקדש תנן ברכות פרק הרואה: לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח... לא אמרו אלא מן הצופים וברואה... ותנן: לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו ולא במנעלו ולא באבק שעל גבי רגליו.

גם מלשון הרמב"ם משמע שכל הר הבית כלול במצווה זו:

והמצווה הכ"א היא שצונו לירא מן הבית הזה הרמוז אליו מאד מאד, עד שנשים בנפשנו משא הפחד והיראה... וגדר זאת היראה, כמו שזכרו בספרא (קדושים פ"ז ה"ט) אי זהו מורא, לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו. (ספר המצוות, עשה כא)³⁸

המאירי (יבמות ו ע"א) סבר שהמצווה מן התורה היא רק במקום המקדש:

יראת המקדש מצות עשה, שנאמר: ואת מקדשי תיראו... ומדברי סופרים אף בהר הבית כן, הא מן התורה הר הבית מותר בכך, שהרי מחנה לוייה הוא, ואין קרוי

38. ויתכן שיש ראייה לדבר בתורת כהנים (קדושים ג, ז): "אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מנין תלמוד לומר את שבתותי תשמורו, ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם, אף מורא מקדש לעולם. איזו מורא, לא יכנס להר הבית במקלו ובתרמילו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא וברקיקה מקל וחומר". ומשמע שהפירוט במורא מקדש בהר הבית בא כהסבר לפסוק "את מקדשי תיראו".

מקדש אלא מה שאם נכנס לשם בטומאה חייב, הא מדברי סופרים אף הר הבית בכלל זה.³⁹

אם כן, ישנה מחלוקת ברמת החיוב במורא מקדש מחוץ לשטח העזרה: למאירי הוא מדרבנן, וליראים ולרמב"ם מדאורייתא.⁴⁰ ונפקא מינא במחלוקת זו, כיצד לנהוג בספקות לגבי מורא מקדש.

ו. לימוד איסור שיחה בטלה מבית הכנסת להר הבית

יש מי שרצה ללמוד איסור שיחה בטלה בהר הבית מבית הכנסת, וזו הוכחתו: הרי קדושת הר הבית מרובה מקדושת בית הכנסת, שמשולחים ממנו טמאים, ואם כן – דברי חולין שאסורים בבית הכנסת, קל וחומר שיהיו אסורים בהר הבית. ואולם נראה שיש לדחות, שמצוות שילוח טמאים לחוד, וכבוד המקום לחוד. תדע, שכן מעיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון מסולקים מצורעים, משא"כ מבית כנסת (אם נמצא בעיר שאינה מוקפת חומה; משנה נגעים יג, יב), ומעולם לא שמענו לאסור שיחה בטלה בכל הערים המוקפות חומה מקל וחומר מבית כנסת.

עם זאת, ישנה הקבלה מסוימת בין כבוד בית כנסת וכבוד המקדש, על פי המשנה במגילה (כח ע"א) שגם בית כנסת שחרב צריך לשמור על קדושתו, "שנאמר: והשמתי את מקדשיכם – קדושתן אף כשהן שוממין". הפסוק הנדרש כאן עוסק במקדש ומלמד על קדושת בית הכנסת, ומכאן שיש התאמה מסוימת בין בית כנסת למורא מקדש. כתב על כך היראים (סימן תט):

מורא מקדש. ויראת מאלהיך צוה בהכנס אדם למקדש או בבית הכנסת או לבית המדרש שינהג בהם מורא וכיבוד... ומצינו בית הכנסת ובית המדרש שנקראו מקדש... למדנו כשאמרה תורה את מקדשי תיראו שבתי כנסיות ובתי מדרשות בכלל והמורא מה הוא אינו מפורש במקרא ופירשו חכמים כל אחד לפי סברתו לפי חומר קדושתו.

(א) מורא במקדש תנן בברכות...

39. כתב המבי"ט בקרית ספר (הל' בית הבחירה פ"ז): "ומה שאסור חוץ למקדש, נראה דהוי דרבנן, דאי מדאורייתא אפילו בזמן הזה אסיר דיראת מקדש לעולם כדילפינן". אך אפשר שמכליל במקדש גם את מצוות מורא מקדש בהר הבית (וכן הבינו בספר אל הר המור, עמ' מז).

40. וראה עוד דיון מפורט בשיטות הפוסקים ובראיותיהם בעניין רמת החיוב, בספר מורא מקדש, עמ' 45-51, שהביא ראשונים רבים שסברו שהוא מן התורה בכל הר הבית (רש"י ויקרא יט, ל; הלכות גדולות ז, כד עמ' קמא; סמ"ג עשה קסד; ספר החינוך רנד).

[הערת עורך (ה"ד): הרי שהמחולקת מוכרעת בבירור כדעת הרמב"ם וסיעתו, שמורא מקדש מדאורייתא בכל הר הבית.]

(ב) ושל בית הכנסת ובית המדרש כדתנן בפ' אחרון במגילה...

היראים מדמה בית כנסת להר הבית, אך מראה שיש לכל אחד הלכות אחרות. ולכן גם אם יש איסור שיחה בבית הכנסת,⁴¹ אין ללמוד ממנו באופן גורף לגבי הר הבית. אמנם הן בית כנסת והן הר הבית הינם מקום השראת שכינה, אך השוני בשימוש בהם עשוי גם ליצור שינוי בהלכות. קדושת בית כנסת נובעת בהיותו מקום תפילה, ובקדושת הר הבית המקום גורם.⁴² אפשר לשער שדווקא בבית כנסת שהוא מבנה שנועד לדיבור עם ה', אין להשיח בעניינים בטלים, מה שאין כן בהר הבית שבו העיקר הוא ההתנהגות כיאה בחצר בית המלך. בכל אופן, חז"ל פירשו באופן ברור מה כלול במצוות מורא מקדש בהר הבית, ולא הזכירו איסור שיחה, ולכן אין ללמוד להר הבית מהאיסור בבית הכנסת.. ראה גם מה שכתבנו לעיל בענין חשבונות של רשות בבית הכנסת, שם בקשנו ללמוד את הגדרת 'קלות דעת' מאיסורי בית הכנסת.

הרמב"ם כלל בהלכות מורא מקדש "ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה" (בית הבחירה ז, ב). דין זה לא נאמר במפורש במשנה ובגמרא, וכתב הכס"מ "בפרק בני העיר (דף כח ע"ב) אמרינן הכי לגבי בית הכנסת, וכל שכן לבית המקדש".⁴³ למרות השוואה זו של הכס"מ, נראה באופן ברור שהרמב"ם לא כלל במצוות מורא מקדש את בית הכנסת. שהרי בספר המצוות (עשה כא) כתב "שצונו לירא מן הבית הזה הרמוז אליו מאוד מאוד" מבלי להזכיר את בית הכנסת. זאת בניגוד למצוות לא תעשון כן לה' אלקיכם, שם כתב ("ל"ת סה) "הזהירונו מנתוך ומאבד בתי עבודת האל יתעלה", ופירט במנין הקצר "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות ובתי מדרשות"⁴⁴. ומכך שכאן לא הזכיר בית כנסת, וכאן הזכיר בית כנסת, למדנו שבמצוות מורא מקדש לא כלולים בתי כנסיות.

41. נאמר בתוספתא (מגילה ב, יח; וכן בגמ' כח ע"א): "בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש". לאחר מכן באה רשימה של איסורים בבית הכנסת, וביאר רש"י "כולהו פירושא דקלות ראש הן, לשון קלות שמקילין אותה". ברשימה זו לא מופיע איסור דיבור. אולם הרמב"ם (הל' תפילה יא, ו; הובא לעיל) כלל באיסור קלות ראש בבית הכנסת גם שיחה בטלה. דברי הרמב"ם הובאו בנימוקי יוסף (מגילה כח ע"א ד"ה גלות ראש), ביראים (סימן ת"ט) בכלבו (הלכות בית הכנסת סי' יז) ונפסקו בשו"ע (או"ח קנא, א). האחרונים הביאו את דברי הזוהר שאסרו כל שיחה בבית הכנסת, הן שיחה בטלה והן שיחת חולין (פמ"ג א"א קנא ס"ק א; משנ"ב קנא ס"ק ב). לגבי חשבונות של רשות, ראה במאמר לעיל.

42. מסתבר שבענין זה יהיה הבדל בין שטח ההר ובין ההיכל והעזרה, שהם מקומות של עבודה וזוהר דומים לבית הכנסת. ואכן ראינו שהרמב"ם אסר שיחה בטילה משער ניקנור ופנימה.

43. יש להעיר שאין הכוונה שאסור לעשות בהר הבית כל דבר שאינו מצווה, כולל דיבור שאינו מצווה. שהרי אם כן, אין צורך לדברי הרמב"ם באיסור קלות ראש כנגד שער ניקנור, שכן ממילא כל דבר שאינו מצווה נאסר בכל ההר. אלא פשוט שמאחר ונכנס לצורך מצווה, רשאי לעשות שם גם דבר שאינו מצווה בדרך אגב כולל דיבור שאינו מצווה.

44. ויש לציין שבהל' יסודי התורה (ז, ז) לא הזכיר איסור להשחית בית כנסת. וראה באבנ"ז (או"ח לד, ז)

למרות שיטת היראים, כפי שכתבנו, נראה שאין ללמוד באופן מוחלט מהלכות בית הכנסת לענייני הר הבית. במיוחד בדינים שניתן לדייק מדברי הרמב"ם את ההפך, כמו איסור שיחה בטלה. עם זאת, מאחר וחכמים הם אלו שקבעו מה כלול במצוות מורא מקדש בבית כנסת ובהר הבית, כמו שכתב היראים, אפשר שיש ללמוד ולחדש בענין זה הלכות על פי הצורך. לענ"ד נראה שמאחר שבימינו הר הבית הוא מקום עלייה לרגל, ואיננו יכולים להיכנס לחיל ולעזרת נשים בגלל טומאתנו, הרי הוא עבורנו כמקום תפילה. על כן, יש מקום לאסור שיחה בטלה בכל שטח הר הבית בדומה לבית הכנסת.

ז. סיכום ומסקנות

א. יש להשיב על הוכחת ערוה"ש מאיסור מנעל ויריקה בהר הבית לאיסור שיחת חולין, הן מסתימת המשנה והרמב"ם שלא אסרו שיחת חולין, הן מכך שבמנעל וביריקה יש ביזיון ובשיחת חולין לא.

ב. במשנה נאסרה קלות ראש כנגד שער המזרח. בראשונים מצאנו שני פירושים ל'שער המזרח', המשליכים על שייכות הדברים להר הבית כולו:

ג. על פי הרמב"ם וסיעתו, בעזרה וכנגד שער ניקנור אסורה שיחה בטלה, ומכך נראה שבהר הבית לא נאסרה שיחה בטלה. עוד נראה שאין ללמוד מדין בית הכנסת חובה להימנע בהר הבית מדיבור דברים שאינם דברי קודש, אם כי נראה שיש מקום להחיל חומרא זו.

ד. לדעת רש"י וסיעתו, שער המזרח הוא שער הר הבית. איסור קלות ראש נוהג בכל שטח ההר, אף בזמן שהבית חרב. ראשונים אלו לא כללו באיסור קלות ראש שיחה בטלה. אך מרש"י נראה ששיחה המביאה לקלות ראש, כמו בדיחות ודברי צחוק, אסורה. עם זאת, ייתכן מאוד שכל עוד איננו רשאים לעבור את הר הבית לכיוון העזרה בגלל טומאתנו, הרי הר הבית הוא לפחות כמקום תפילה. ולא יגרע מעלתו מבית הכנסת, ועל כן נראה יש לאסור בו כל שיחה בטלה וכל דבר שמזלזל בקדושת המקום. וכן נראה שיש לנהוג למעשה, ולא להקל.

ד. שיחה בטלה היא דיבור ללא צורך. תכליתה היא עצם השיחה, ועוסקת בעניינים שלא קשורים בחיי המשוחחים אלא באנשים אחרים, או שקשורים בדברי המשוחחים אלא שאינם רלוונטיים עוד. שיחת חולין היא שיחה הנצרכת לקיום האדם, לפרנסה, למזון ואף התעניינות בשלום אדם.

שכתב שאיסור נתיצה בבית הכנסת הוא מן התורה אלא שאין לוקין עליו.

שיחת חולין בהר הבית

ה. למעשה, נראה שאין לשוחח בהר אלא בדברים דחופים וקצרים. שיחות חברים, שיתוף בחוויות וכד', הן שיחה בטלה ואסורות.

הסברים היסטוריים וארכיאולוגיים, כגון בהבנת מבנה המקדש והעזרות וחלקי ההר השונים, מותרים. דיבורים אלו הם לימוד תורה, או לכל הפחות דיבורים המעוררים תחושות של שייכות, געגועים ותשוקה לבניין המקדש, ולכן הם נחשבים לדיבורי מצווה. בקשה מחבר לשתות, או כל דיבור הנצרך לעצם ההימצאות בהר, אינם שיחה בטלה ומותר, אך יש למעט בכך, על מנת שלא לגלוש לשיחה בטלה.

ו. לרוב הראשונים, מצוות מורא מקדש חלה מדאורייתא בכל הר הבית. למאירי, מדאורייתא חלה המצווה רק בעזרה, וחכמים הרחיבו אותה לכל הר הבית.

שיטת הרמב"ם בעניין איסור עשיית "בית תבנית היכל"

תוספת דברים בעקבות מאמרו של הרב יעקב אריאל על בניית דגם המקדש מברזל, בגיליון מא

א. האם לדעת הרמב"ם קיים ההיתר של 'להבין ולהורות'?

ב. עשייה במידות לא מכוונות

ג. האיסור בזמן הזה לדעת הרמב"ם

ד. האם האיסור לדעת הרמב"ם הוא מדאורייתא?

ה. משמעות הפגיעה במורא מקדש

בגיליון מא דן מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א על בניית דגם המקדש מברזל. מסקנתו היא שאין לעשות זאת, אבל בתוך דבריו כתב שעקרונות לצורך לימוד מסתבר שמותר לעשות תבנית היכל, וזאת לאור דברי הגמרא בראש השנה (כד ע"ב) המסבירה שר"ג עשה צורות לבנה לצורך בדיקת עדי קידוש החודש כיון ש"להתלמד עבד, וכתוב 'לא תלמד לעשות', אבל אתה למד להבין ולהורות", ומסיק הרב שהוא הדין לעניין עשיית בית המקדש וכליו, שכן הגמרא שם משווה ביניהם.¹

א. האם לדעת הרמב"ם קיים ההיתר של 'להבין ולהורות'?

יש לעיין האם לדעת הרמב"ם עשייה על מנת 'להבין ולהורות' מותרת, שכן היתר זה שייך לכאורה רק אם יסוד איסור בניית תבנית היכל הוא תולדה של איסור עשיית צלם ותבנית לעבודה זרה, כפי שעולה מסוגיית הגמרא בראש השנה שהשוותה ביניהם. אולם מדברי הרמב"ם נראה שהסיק שיסוד איסור בניית תבנית היכל הוא תולדה של מצוות עשה של מורא מקדש. שכן הרמב"ם כתב הלכה זו דווקא בהלכות בית הבחירה, ולא בהלכות עבודה זרה. וכך כתב הלכות בית הבחירה (ז, י):

ואסור לאדם שיעשה בית תבנית היכל, אכסדרא תבנית אולם, חצר כנגד העזרה, שולחן בצורת שולחן, ומנורה בצורת מנורה, אבל עושה הוא מנורה של חמשה

1. בשולי דבריו אעיר כי שני גדולי הדור נגעו בזה בספריהם: באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' לג) כתב כך, אך בלשון מסופקת: "זהנה כשעושה להתלמד אפשר ג"כ שמותרין דמשמע דלהמסקנא דלהתלמד מותר אף בעשיית צורות לבנה שעשה ר"ג, מותר נמי כל הנלמדין מפסוק זה דלא תעשון אתי". והמנחת-יצחק (ח"י סי' עג) צירף היתר זה לצדדים אחרים להתיר בניית דגם מקדש קטן כדי להתלמד. ובמשך חכמה (שמות כ, כ) מופיע חידוש רחב יותר, בלשון מסופקת: "אולי דוקא בעושה על מנת להשתמש בו, מנורה להדליק בו, שולחן להניח בו לחם, וכן כולם כיוצא בזה".

קנים או של שמונה קנים או מגורה שאינה של מתכת אף על פי שיש לה שבעה קנים.

וכבר עמד על כך ה'מנחת חינוך' (מצוה לט אות א):

והנה הר"מ כאן בלאו הזה [=שלא לעשות צורת אדם] לא כתב כלל דין זה דלא יעשה בית תבנית היכל וכו'. אך בפ"ז מה' בית הבחירה במצוות עשה של יראת מקדש כתב דלא יעשה תבנית מקדש בית וכו' ומבואר בדבריו דהוא בכלל עשה.

לדברי ה'מנחת חינוך', ההשוואה שעשתה הגמרא בין דין עשיית צורות וצלמים לאיסור עשיית תבנית היכל, ששניהם אסורים משום "לא תעשון אתי", נכונה רק בהווא אמינא של הגמרא, הדורשת את האיסור "לא תעשון אתי" – כ"לא תעשון כדמות שמשיי", ולפיה עשיית דמות **תשמישי מקדש** לצורכי חולין אסורה כסניף של עבודה זרה. אולם בהמשך דורשת הגמרא את הפסוק באופן אחר: "לא תעשון אתי" – "לא תעשון כדמות שמשיי המשמשים לפני במרום", ולפי זה רק צורות של גרמי השמים (או דמות אדם) בכלל האיסור, אך עשיית תשמישי המקדש אינם בכלל לאו זה. לפיכך הביא הרמב"ם את האיסור בהלכות בית הבחירה ולא בהלכות ע"ז, משום שלמסקנת הגמרא איסור עשיית תבנית היכל אינו אלא ביטול מצוות עשה של מורא מקדש.²

ומכיוון שיסוד דין מורא מקדש בעניין זה לא נלמד מסברה אלא מדרשת פסוק, ודרשת ההיתר "לא תעשון אתי" – אבל אתה עושה להתלמד" נאמרה רק ביחס לאיסור עשיית דמות כסניף של עבודה זרה, ולא ביחס לדין מורא מקדש, נראה שלשיטת הרמב"ם מדובר באיסור עצמי שאינו תלוי בכוונת העושה, אסור לעשות תבנית היכל גם לצורך לימוד.³

2. במצוה רנד הוסיף ה'מנחת חינוך' והעיר: שמדברי התוספות עולה במפורש שגם במסקנת הסוגיה בר"ה איסור עשיית תבנית היכל נלמד מלאו ד"לא תעשון אתי": וז"ל: "וע"ש בתוס' ובר"נ בע"ז ובתוס' יומא באריכות דכולם סוברים דאביי לא הדר בי' משום אוקימתיה". והערך-לנר הפנה לריטב"א בע"ז מג ע"א האומר את דברי התוספות בצורה חדה יותר: "אמר אביי לא אסרה תורה כו'. הוי יודע שכל הסוגיא הזאת משמע המפרש משמע, וכונת אביי לומר דאי מהא יכולנו לומר שלא אסרה תורה אלא כך וכך, דוק ותשכח". לעומת זאת, ה'מנחת חינוך' מבין מדברי הרמב"ם שהגמרא חזרה בה במסקנתה.

3. כך גם עולה מדברי דעת זקנים מבעלי התוספות (שמות ל, לג): "איש אשר ירקח כמוהו. וכן גבי קטורת, לפי שאין דרך להשתמש בשרביט של מלך. וכן אמרו חז"ל שלא יעשה אדם בית תבנית היכל ולא מגורה של שבעה". וכפי שרקחת קטורת ושמן המשחה אסורה גם לצורכי לימוד, כך גם בניית תבנית היכל ומגורת שבעה קנים.

אם אכן נאמר כן, ייצא שאף שאיסור "לא תעשון אתי" לכאורה חמור יותר, שכן הוא לאו, ומאביזריהו דע"ז,⁴ יש בו צד להקל יותר בעניין לעומת עשה של מורא מקדש.

ב. עשייה במידות לא מכוונות

לפי זה נעיינ בהערת ה'מעשה רקח' (על הרמב"ם שם):

ואסור לאדם וכו'. רש"י ז"ל פי' דהיינו באורכו ורחבו ורומו, ואם חסר – שרי.
וכן פסק הש"ע יו"ד סוף סי' קמא, ורבינו סתם הדברים ואפשר דהעתיק לשון
הברייתא ודו"ק.

ייתכן שרק אם יסוד האיסור הוא מסניף עבודה זרה האיסור מותנה בממדים מדויקים, אך אם מדובר בחלק ממורא מקדש, אין לחלק בכך, ודי אם מראהו הכללי דומה למראה המקדש, וצריך עיון.

הריטב"א כתב (עבודה זרה מג ע"א):

לא יעשה אדם בית תבנית היכל כו'. נקט לשון תבנית לפי שאינו אסור אלא
כשעושה כמותו ממש כתבנית בנין ממש ושלא יחסר כלום משעוריו והלכותיו
כדמפרש ואזיל, אבל ציור בעלמא מותר, וכן נהגו בעטרות ומטפחות ספרים
ובתי כנסיות לציירן ואין בכך כלום.

נראה שציור המקדש ועשיית ריקמות בד עם צורתו מותרים גם אם נאמר שלפי הרמב"ם גם ממדים שאינם מדויקים בכלל האיסור, כשם שמוותרת 'מנורה שאינה של מתכת' אינה בכלל איסור עשיית מנורה.

בספר 'דרך חכמה' על הרמב"ם (בית הבחירה, פרק ז ס"ק ק) כותב ר' חיים קנייבסקי
שגם לרמב"ם נאסר דווקא במידות המקוריות, כדברי השו"ע, אך מסתפק:

יל"ע אם אחד בנה יותר גדול מהעזרה, ואח"כ הוסיפו על העזרה ויצא כמדתו
אם צריך לקצר או להאריך או כיון שבנה בהיתר מותר.

להבנת הרמב"ם שמדובר במורא מקדש (וכהסבר מרן הרב קוק, דלהלן) מובן הצד לאסור,
שמכיון שסו"ס הוא דומה כעת למקדש, יש בכך פגם במורא מקדש. משא"כ להבנה שמדובר
בסניף לע"ז, אפשר שהדבר יהיה מותר כעין מש"כ הפתחי תשובה (יו"ד קמא ס"ק יב): "לא
יעשה – עי' בספר תפארת למשה שכתב דאם עובד כוכבים עשאה לו מותר לדור בבית

4. ראה שו"ת קול מבשר ח"א, יד: "והנה הרמב"ם, הלכות עבודה זרה (ג, י) בדין זה, שאסור לעשות צורת אדם אפילו לנוי, כתב הטעם: כדי שלא יטעו בהם הטועים וידמו שהם לעבודת כוכבים (וכן כתב הסמ"ג, סי' כא)... וכן החינוך, סי' לט כתב הטעם להרחיק מעבודת כוכבים. ואם כן יוצא לנו מדברי הרמב"ם והסמ"ג והחינוך דלאו דלא תעשון אתי אלהי כסף דהיינו צורת אדם לנוי הוי אביזרא דעבודה זרה ואם כן מחויב למסור נפשו על לאו זה וייהרג ואל יעבור כמו בכל אביזרא דעבודה זרה...

ולשתמש במנורה ושולחן ע"ש". וכ"כ מרן הגר"א שפירא (ספר איש בגבורות עמ' 32) שלשיטה שהאיסור הוא משום מורא מקדש "הרי יותר פשוט שהאיסור הוא איסור שימוש במה שעשה ולא עצם העשייה".⁵

ג. תוקף האיסור בזמן הזה לדעת הרמב"ם

בפרק ז מהלכות בית הבחירה מפרט הרמב"ם את הדברים הכלולים באיסור מורא מקדש, כאשר בחלקם הוא מציין שהאיסור נוהג רק בזמן המקדש ובחלקם הוא כותב שהאיסור נוהג תמיד. בהלכה ז כתב הרמב"ם:

אף על פי שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו, לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנאמר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד.

אולם בהלכה ח מיעט וכתב:

בזמן שהמקדש בנוי אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים שהוא חוץ לירושלים ולפנים, והוא שיהיה רואה את המקדש, ולא יהיה גדר מפסיק בינו ובין המקדש.

ושם בהלכה ט חזר והרחיב הרמב"ם את האיסור:

אסור לאדם לעולם שיפנה או שישן בין מזרח למערב, ואין צריך לומר שאין קובעין בית הכסא בין מזרח למערב בכל מקום מפני שההיכל במערב, לפיכך לא יפנה למערב ולא למזרח מפני שהוא כנגד המערב, אלא בין צפון לדרום נפנים וישנים, וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים לא ישב ופניו כלפי הקדש אלא לצפון או לדרום או יסלק הקדש לצדדין.

את איסור עשיית תבנית היכל מזכיר הרמב"ם בהלכה י, מבלי לומר בפירוש האם איסורה תמידי, ובפשטות נראה שאיסורה תמידי לאור סמיכות הדברים להלכה הקודמת:

ואסור לאדם שיעשה בית תבנית היכל, אכסדרא תבנית אולם, חצר כנגד העזרה, שולחן בצורת שולחן, ומנורה בצורת מנורה, אבל עושה הוא מנורה של חמשה קנים או של שמונה קנים או מנורה שאינה של מתכת אף על פי שיש לה שבעה קנים.

5. אמנם ראה במאמר הנ"ל, ש"מלבד איסור עשייה של מנורה בת ז' קנים, יש בה גם איסור לקיימה, ולפי מהר"ם מרוטנבורג זהו איסור מן התורה, ולפי הגר"א והרא"ש הוא איסור מדברנן".

שיטת הרמב"ם בעניין איסור עשיית "בית תבנית היכל"

כך גם הבין בפשטות בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' י), ואף דייק מכך מסברה שאסור לעשות כיום גם דגם בית ראשון, שהרי האיסור תמידי ואינו נפקע לאחר החורבן.

ולכן נלענ"ד דכבר כתבתי דלכאורה יש להסתפק אם אסור לעשות כתבנית היכל ראשון או לא. וכתבת דלפי המסקנא גם כתבנית היכל ראשון אסור. וכן נראה לכאורה מדברי הרמב"ם דלמסקנא לאו מקרא דלא תעשון ילפינן ליה, שהרי כתב דין זה בפ"ז מהל' בית הבחירה כשחשב שם דין מורא מקדש מאחר שכתב שאסור לפנות בין מזרח למערב כו' כתב דין זה משמע מדבריו דמהאי טעמא אתינן עלה, וסברא בעלמא הוא ומדרבנן ובכלל מורא מקדש הוא שלא לעשות תבנית כזה. ולפ"ז נראה לכאורה דאף כתבנית ראשון אסור לעשות וכמ"ש.

כלומר, הבנתו בגדר מורא מקדש, לעניין זה, היא שאף כאשר המקדש לא קיים, יש צורך להימנע מפגיעה בכבודו, ובכלל זאת בניית תבנית מדויקת.

ולאור זאת תמה:

ולפ"ז צריך ליתן טעם למה סתם הרמב"ם שלא יעשה תבנית היכל, ובפרקים שלפני זה ביאר בדברים תבנית בית שני שבנו בני גולה ומשמע דעלה קאי דתבנית כזה אסור ותו לא.

ושמא יש לומר שמכיוון שהאיסור לשיטתו מדרבנן, וכדלקמן, ראו לנכון לאסור רק את המקדש הסמוך ביותר, מקדש שני.

וכבר הזכיר מורנו הרב אריאל את דברי ה'מנחת חינוך' (קדושים, מצוה רנד) שמחדש בניגוד לרוב האחרונים, שאיסור זה אינו נוהג לאחר החורבן, וכך דבריו:

אלולי דמסתפינא מחבראי וכ"ש מרבתי הייתי אומר דדין זה אינו מלאו הזה רק בזמן שבהמ"ק קיים אסור לעשות כתבניתו כגון בזמן המשכן היה אסור לעשות כצורות המשכן כיון שהיה אז משמש לפניו יתב' וכן כשהיה שילה עומד וכן נוב וגבעון וכן בית ראשון הי' אסור לעשות בכ"ז מהזמנים איזה תבנית שהי' דוגמת התבנית שהי' משמש אז, וכן בבית שני הי' אסור לבנות כתבניתו, וכן בבית שלישי במהרה בימינו יהיה אסור לעשות כתבנית שיהי' אז, כי הם משמשי לפניו ית'. אבל האידנא כיון בעוה"ר אין משמשי לפניו אפשר דאין בכלל לאו הזה. ועוד ראייה לדברינו אלה, דזה ידוע דעזרה לא הי' תמיד בשוה ומשנה שלמה שנינו מוסיפין על העזרה וכ"פ הר"מ א"כ מה דמות יערוך לעזרה ולא יעשה כתבניתה? אלא בכ"ז שהיתה העזרה באיזה תבנית שהיתה, וכן המקדש כולו אסור אז לעשות דוגמתו. והנה אני כותב זאת באימה וביראה כי הוא להקל באיסור דאורייתא נגד הפוסקים אך תורה היא וללמוד אני צריך ולא אוכל להבין אם יש איסור בזה"ז לעשות תבנית עזרה מאיזה תבנית נאסר וצ"ע בזה.

בספר 'שערי הלכה ומנהג' (יו"ד סי' כב) דן הרבי מלובביץ' בחידושו של המנ"ח וכותב ש"הרי זה נגד דעת הפוסקים... דאסור גם עכשיו". מדבריו עולה שאמנם מסברה אפשר היה לומר כדברי המנ"ח, אמנם מכיוון שמסמיכות ההלכות ברמב"ם נראה שהאיסור נהוג תמיד, וכך הבינו רוב הפוסקים, אין להוציא את דברי הרמב"ם מפשרות ולהרבות מחלוקת.

לדעת הרבי מלובביץ', יש לשאול, האם יאמר כך גם ביחס לשאלת העשייה "להבין ולהורות", שאם תהיה מותרת לרוב הדעות, יש להתירה גם לדעת הרמב"ם? ושואל, דבריו אמורים רק שאין להקל ע"פ שיטה יחידה שלא ברור האם אכן חולקת, אך להחמיר, נכון על פיה? וצ"ע.

ד. האם האיסור לדעת הרמב"ם הוא מדאורייתא?

מדברי ה'בית אפרים' משמע שנקט ברמב"ם שזהו איסור דרבנן,⁶ וכ"כ במעשי למלך (בית הבחירה ז, י):

מלשון רבינו לא משמע דיש בזה איסור דאורייתא, וכן מוכח לכאורה מדבריו בפ"ג דע"ז שכ' דלאו דלא תעשון היינו שמא ימשוך אחר ע"ז א"כ זה לא שייך כאן, א"כ אין בכלל ל"ת אתי אלקי כסף.

ומדוע לא העלה את האפשרות שהאיסור דאורייתא כחלק ממורא מקדש, כנראה פשוט לו מסברה שאין זה חלק מהותי באיסור, וכ"כ הרב הרצוג (פסקים וכתבים יו"ד לד) שלדעת הרמב"ם האיסור דרבנן.

והנה מרן הרב אברהם שפירא (איש בגבורות, שם) תלה מחלוקת הרמב"ם והתוס' האם האיסור משום הוא משום מורא מקדש - במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם עשיית כלי המקדש היא מצווה בפני עצמה או חלק ממצוות עשיית המקדש, וכתב שהרמב"ם לשיטתו בספר המצוות שכלי המקדש הם חלק מהמקדש וע"כ שייך לאסור על עשיית כלים דוגמת כלי ההיכל משום מורא מקדש. וכ"כ הרב מרדכי אילן (תורת הקדש ח"ב סימן כ), והקשה על הראב"ד שלא חלק על הרמב"ם בענין זה, אף שנקט בסה"מ שעשיית המזבח היא מצווה

6. גם מדברי הקרית ספר' (לעיל הערה 5) עולה שהאיסור מדרבנן, אך הוא מסייג וז"ל: "ואיסור עשיית בית תבנית היכל וגו' איפשר דהוי נמי מדרבנן, כל שלא איכוון לקדש". כתב על כך ר' מנחם זמבה ב'אוצר הספר' (אוטיות פורחות עמ' 30): מדבריו ז"ל נשמע דענין איסור עשיית תבנית היכל הוא בבית חול, ואיסורו מפני שמדמה לקודש אבל כשמכוון לקודש אסור מן התורה, אולם דברי קרית ספר צ"ע חדא דלא ביאר מקור האיסור, וגם צ"ע דמה ענין איכוון לקדש להך דעושה בית תבנית היכל? הא בכה"ג דאיכוון לקדש אפילו אינו עושה תבנית היכל כלל לא דמשכן, ולא דנוב וגבעון ודמקדש מ"מ אסור מצד בונה בית לה', ועוד דהרי איסור דבונה בית לשם הוא רק עכשיו משנבחר המקדש או בזמן שילה כשהיה המשכן שילה קיים, אבל אם חרב שילה אדרבה היה מצוה מה"ת לבנות בית לה'...

בפני עצמה עיי"ש. ובפשטות נראה שנקטו שגם לרמב"ם מדובר באיסור תורה, ואם באיסור דרבנן עסקינן נראה שלא היו תולים זאת במחלוקת הנ"ל.

אם האיסור הוא מן התורה מסתבר שאין היתר 'להבין ולהורות', כנ"ל. אך אם הוא מדרבנן, יש לדון בדבר, האם חכמים תיקנו כעין דאורייתא הדאורייתא של מורא מקדש, או שמא לא גזרו כשהמטרה היא להבין להורות.

ה. משמעות הפגיעה במורא מקדש

יש לשאול מהי משמעות הפגיעה במורא מקדש בעשייתו על ידי אדם בביתו, והלוא ייתכן שעושה כן לשם חיבוט המקדש? שאלה זו שואל מרן הרב קוק זצ"ל (מובא במועדי ראייה, חנוכה) ביחס לאיסור עשיית מנורה של שבעה קנים, ומדמה זאת לאיסור הזכרת שם שמים לבטלה:⁷

כשם שאסרו להזכיר שם שמים לבטלה, ולא אמרו אדרבה יהא שם שמים שגור בפי הבריות, ואסמכוהו אקרא של את ה' אלוקיך תירא, ה"ה כאן... משום מורא מקדש... והיינו שע"י שתשמרנה התבניות האלה בקדושתן בקדושת בית המקדש, תלווה אותנו הרגשת מורא מקדש כל אימת שנצייר לעינינו את תבנית המקדש ואת תבנית כליו.⁸

יש לדון לאור הבנה זו, האם הסברה נוטה לומר שהאיסור בתוקפו רק בזמן המקדש או גם לאחר חורבנו. ואכן לכאורה היה צד לומר שלאחר המקדש יהיה עניין לעשות תבניתו "זכר למקדש", אולם מדברי הראי"ה נראה שאף לאחר חורבנו אסור שעשיית "זכר למקדש" תגרום להקלת ראש בדין מורא מקדש – וכדין איסור הזכרת שם שמים לבטלה.

7. לאור זאת מבאר מו"ר הרב אשר וייס (שיעור בשנת תשע"ז) מדוע האיסור נוהג בכל מקום ולא רק בפני המקדש, שכן יש דברים שנאסרו משום מורא מקדש בכל מקום, כמו האיסור לקבוע את בית הכסא בין מזרח למערב (שהזכיר הרמב"ם בהלכה ט הנ"ל). וכפי שיש הלכות ממורא אב ואם שנוהגות גם שלא בפניהם.

8. בכך נימק הראי"ה את הסיבה לתקנת היום השמיני של חנוכה, למרות שהנס היה שבטעה ימים (כמבואר בקושיית הב"י) – כדי שלא יעשו מנורה של שבעה קנים לנרות חנוכה. ובספר על גדות התלמוד (עמ' 87) מובאים דברים נוספים של הרב בעניין: "...ואנחנו מבדילים, שלעולם לא יבואו זהרורים של חול ויטשטשו את העשירות של הקודש. על כן יש לנו הלכה... לא יעשה אדם... מנורה כנגד מנורה, אסור לעשות ככלים שהיו בבית המקדש. הקודש שומר את גבולותיו, הוא מגן על עצמו, שלא יבוא כל זרם של חול למעט את שווי. ודווקא על ידי השמירה הזאת, נותן הקודש חיים וגם מקום לחול ולמערכת החול... חששו אנשי בית חשמונאי שאם יתקנו רק שבעה נרות, יעשו מנורות חילוניים כמו של בית המקדש של שבעה נרות. אנחנו יודעים שנצח ישראל בנוי על ידי ההבדלה בין קודש לחול ועל צרופם בחיים".

עבודת

המקדש

מקום שחיטת התמיד

ד. רעיון או פרגמטיות?	מבוא
ה. וסוכה תהיה לצל יומם	א. הקדמה
ו. סיכום	ב. מיקום הטבעות וסידורן
ז. נספח מתמטי	1. ציר צפון - דרום
1. חישוב האלטיטוד	2. ציר מזרח - מערב
2. חישוב האזימוט	ג. על איזו טבעת נשחט התמיד
3. מציאת הזוויות עבור התאריכים	1. קרן וטבעת - שני עניינים נפרדים
והשעות הרלוונטיים	2. קרן וטבעת עניינים אחד
4. קוד מטלב לציור צל המזבח	3. סיכום השיטות

מבוא

במאמר זה ננסה ללבן את המיקום המדויק של שחיטת קרבן התמיד, המצוין במשנה במסכת תמיד (ד, א): "של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית, על טבעת שניה". נסקור את שיטות המפרשים השונות, מה המשמעות של שני ציוני המקום השונים, ומה היחס ביניהם. כיצד והאם הם תלויים בלימוד הכתוב "שנים ליום" - כנגד היום, המחייב שחיטה כנגד השמש, והאם זוהי גזירת הכתוב רעיונית, או שיש לה ביטוי פרגמטי.

זהו חלק מדיון רחב יותר על הריאליה המעשית של מצוות שמעיות בכלל, ובהלכות קודשים בפרט, המנסה לתת טעמא דקרא בגזירות הכתוב.

ננסה לבחון, האם אכן יש ריאליה בגזירת הכתוב זו, תוך בחינה של היתכנות שחיטת התמיד כנגד השמש ע"י חישוב אסטרונומי מתמטי. לצורך כך ניתן סקירה אסטרונומית מקיפה על מיקום השמש וצל המזבח. בסופו של דבר, נרחיב את גבולות הריאליה מתוך השוואה להלכות סוכה, בה נדרש צל סכך ולא צל דפנות, אף על פי שמבחינה ריאלית נראה שהצל הוא צל הדפנות, ומתוך הבנת הריאליה בסוכה נפשוט את הדיון בענייננו.

א. הקדמה

קרבן התמיד הינו קרבן עולה וככזה נשחט צפונית למזבח, ככתוב: "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'" (ויקרא א, יא). אכן, בית המטבחים היה מצפון למזבח, וכלל 24 טבעות, כדברי המשנה (מידות ג, ה):

וטבעות היו לצפונה של מזבח, ששה סדרים של ארבע ארבע. ויש אומרים ארבע של שש שש, שעליהן שוחטים את הקודשים.

על מנת לברר את המקום המדויק של שחיטת התמיד יש להתמודד עם שתי ספקות:

א. מיקום הטבעות וסידורן.

ב. על איזו טבעת מבין הטבעות נשחט התמיד.

לגבי סידור הטבעות המשנה לעיל מביאה מחלוקת 'תנא קמא' ו'יש אומרים'. לעניין הכרעה ביניהם, מאריך התפארת-ישראל (תמיד פ"ד, בעז, אות א), שבפשוטו, תנא קמא ויש אומרים – הלכה כתנא קמא, ואילו כמה מפרשים ציירו הטבעות בפשוטו כיש אומרים. ומסיק התפארת-ישראל שכנראה חשבו שהשורות מצפון לדרום, ואינו אלא ממערב למזרח.

ב. מיקום הטבעות וסידורן

1. ציר צפון-דרום

המיקום המדויק של הטבעות בציר צפון-דרום מתקבל מתיאור משנה אחרת:

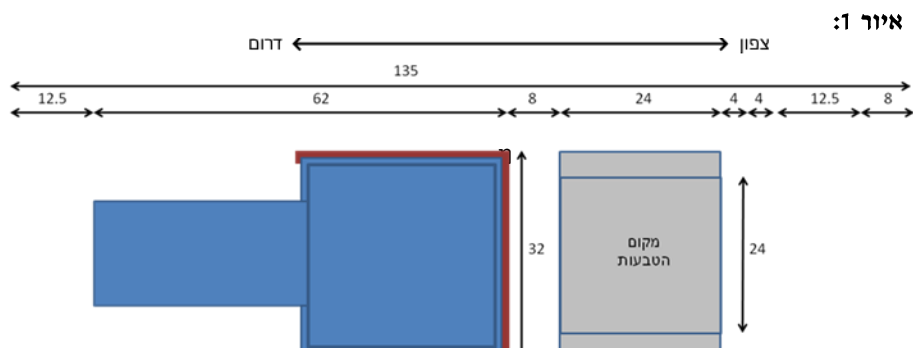
מן הצפון לדרום מאה ושלשים וחמש.

מן הכבש ולמזבח ששים ושתים, מן המזבח לטבעות שמונה אמות, מקום הטבעות עשרים וארבעה, מן הטבעות לשולחנות ארבעה, מן השולחנות ולננסין ארבעה, מן הננסין לכותל העזרה שמונה אמות.

והמותר – בין הכבש לכותל ומקום הננסין. (מידות ה, ב).

הסוכם כל הנ"ל מגיע לק"י אמות. והמותר, כ"ה אמה, מתחלקים י"ב אמות ומחצה בין כותל העזרה לכבש, וי"ב אמות ומחצה מקום הננסין (ראה להלן איור 1). קיימות שיטות נוספות במיקום המזבח בציר צפון-דרום (ראה בהרחבה בהמשך המאמר), למשל: קהתי מביא שיטה לפיה מלבד המנוי במשנה יש להוסיף ארבע אמות למקום השולחנות, ובסך הכול קי"ד אמות. והמותר, כ"א אמה, מתחלקים י' אמות ומחצה בין כותל העזרה לכבש, וי' אמות ומחצה מקום הננסין. בין כך ובין כך, מיקום הטבעות ביחס למזבח ברור.

1. נחלקו תנאים (יומא לו ע"א) מהו "ירך המזבח צפונה", שבו ניתן לשחוט, אך לכולי עלמא זה כולל את אזור הטבעות, שכולו מצפון למזבח ממש.



הרווח בין שורות הטבעות מצפון לדרום תלוי במספר השורות מצפון לדרום. אם יש שש שורות, דהיינו חמישה רווחים, הרי שבין שורה לשורה הרווח הוא 4.8 אמות. אולם אם יש ארבע שורות, דהיינו שלושה רווחים, הרי שבין שורה לשורה הרווח הוא 8 אמות.

2. ציר מזרח-מערב

בציר מזרח-מערב מסתבר שהטבעות היו ממורכזות בקו אחד עם המזבח ולא נוטות מזרחה או מערבה,² שאם לא כן היה למשנה "וטבעות היו לצפונה של מזבח" לפרש 'משוכות כלפי מזרח/מערב', כפי שמפרשת המשנה שלאחרי זה (מידות ג, ו): "הכיור היה בין האולם ולמזבח ומשוך כלפי הדרום".

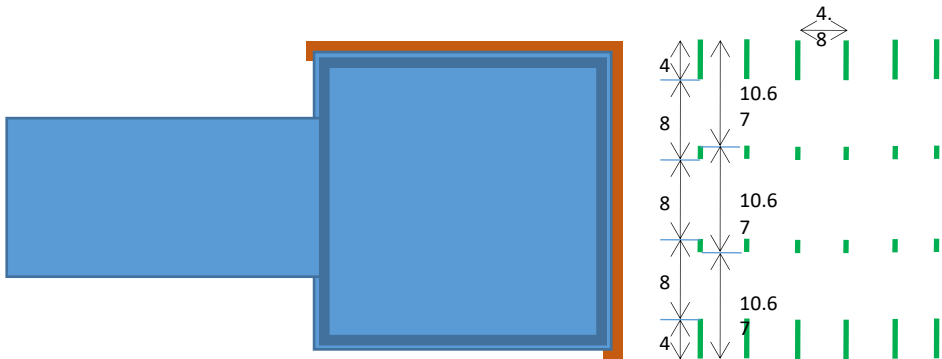
עוד ניתן להניח, כי רוחב מקום הטבעות ממזרח למערב היה כרוחב המזבח, דהיינו ל"ב אמה, אף על פי, שלא מן הנמנע שהיו מכוונסות יותר מן המזבח אמה או שתיים מכל צד, ואז רוחבם הכולל עלה לכדי ל' או כ"ח אמות, או אפילו כנסו ארבע אמות מכל צד ועמדו הטבעות על כ"ד אמות (ראה מקום הטבעות באיור 1). כך מפרש התפארת-ישראל: "ומקום הטבעות היה כ"ד אמות על כ"ד אמות" (תמיד ד, א, יכין אות ו).

הרווח בין שורות הטבעות ממזרח למערב תלוי במספר השורות ממזרח למערב, וברוחב הכולל של הטבעות ממזרח למערב. אם יש שש שורות, דהיינו חמישה רווחים, הרי שבין שורה לשורה הרווח הוא 6.4-4.8 אמות. אולם אם יש ארבע שורות, דהיינו שלושה רווחים, הרי שבין שורה לשורה הרווח הוא 10.67-8 אמות.

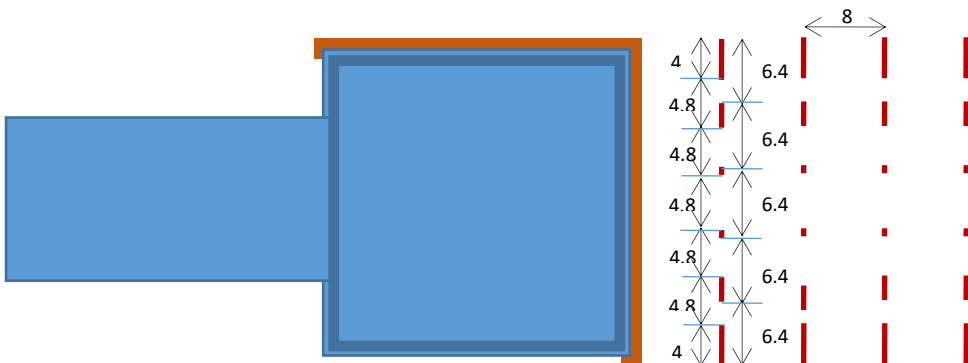
2. ולא כסתומת הציור המופיע בש"ס וילנא בעמ' 80 בשם יהונתן בן יוסף מראזינאי, ליטא, המושך את הטבעות מערבה למזבח.

אפשר לסכם ולומר, שחוסר הוודאות לגבי מיקום הטבעות בציר מזרח-מערב הופך את מיקומה של כל טבעת מנקודה לקו, שלאורכו מצויה הטבעת.

איור 2: דעת תנא קמא



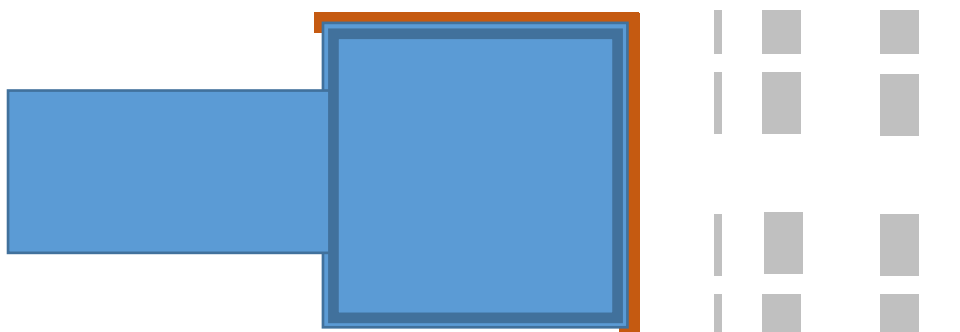
איור 3: דעת 'יש אומרים'



אם נוסיף גם את חוסר הוודאות מהי דעת ת"ק ומהי דעת הי"א (האם "סדר" המופיע במשנה הוא ממזרח למערב או מצפון לדרום), תהפוכנה חלק מן הטבעות מנקודה לשטח אפור³ (ראה איור 4) שבו יכולה להימצא כל טבעת.³

3. איור 4 מבטא את חוסר הוודאות של מיקום הטבעות ביחס למזבח. ישנו חוסר ודאות נוסף לגבי מיקום המזבח והטבעות כמקשה, במרחב חצר המקדש. נרחיב על כך בהמשך.

איור 4: תחום אפשרות מיקום הטבעות לפי השיטות השונות



ג. על איזו טבעת נשחט התמיד

המשנה מפרטת מקום שחיטת התמיד:

[תמיד] של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית על טבעת שניה. של בין הערביים היה נשחט על קרן מזרחית צפונית על טבעת שניה. (תמיד ד, א)

המשנה מתארת את מקום השחיטה ע"י שני פרמטרים: קרן וטבעת. האם שני הפרמטרים מתארים דבר אחד או שמה יש כאן שני תיאורים נפרדים? הסבר הכפילות הזאת, כמו גם פירוש כל אחד מהפרמטרים בפני עצמו, מביא לכמה וכמה שיטות במיקומו המדויק של שחיטת התמיד.

אם לא די בכך, הרי שכשהגמרא מצטטת את המשנה היא נוקטת בגרסא הפוכה: "של שחר היה נשחט על קרן מזרחית צפונית" (תמיד לא ע"ב), אך בתוך הגמרא עצמה הגרסא חוזרת להיות כמו במשנה לפנינו:

מנא הני מילי? אמר רב חסדא: דאמר קרא 'שנים ליום' – כנגד היום. תניא נמי הכי: שנים ליום – כנגד היום... כיצד? תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית על טבעת שניה, ושל בן הערביים היה נשחט על קרן צפונית מזרחית על טבעת שניה.

כדי לפשט את הדיון נתמקד בתמיד של שחר. ישנם כמה פרמטרים מסופקים במשנה זו:

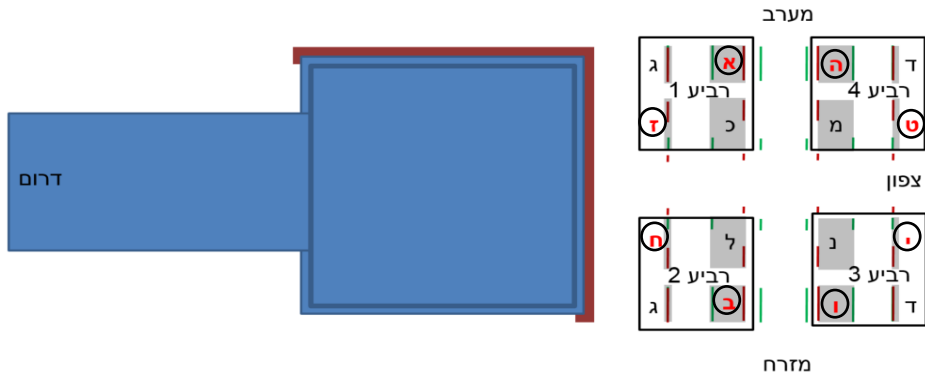
ספק 1: באיזה רביע מדובר

- א. האם הגרסא צפונית-מערבית (רביעים 1, 4. ראה איור 5) או צפונית-מזרחית (רביעים 2, 3). ("כנגד היום" יכול לסבול את שתי האפשרויות).
- ב. האם צפונית-מערבית מתייחס לבית המטבחים (רביע 4), או למזבח (ואז הכוונה לרביע 1 הסמוך לקרן צפונית-מערבית של המזבח).

שני ספקות אלו מאפשרים פוטנציאלית את כל אחד מארבעת הרבעים.

ספק 2: באיזו טבעת מדובר – אם טבעת שנייה הכוונה בציר צפון-דרום (למשל אות א ברביע 1) או בציר מזרח-מערב (למשל אות ז ברביע 1).

מכל הספקות הנ"ל עולה, כי כל אחת מהטבעות המצוינת בתרשים שלהלן (איור 5) באות המוקפת בעיגול (אותיות א, ב, ה, ו, ז, ח, ט, י), מהווה מועמדת לשחיטת תמיד של שחר.



4. יוצא מן הכלל המעיד על הכלל הוא הראב"ד: "ועיין בפירוש הראב"ד. נראה שהיה גרסתו בשחר צפונית מזרחית ושל בין ערביים על קרן צפונית מערבית ע"ש. וחיידוש שלא העירו המפרשים מזה" (תפארת יעקב, תמיד פ"ד מ"א).

5. ישנם מספר מפרשים החולקים על הבנה זו. המובא בשם הרש"ש: "ולע"ד נל"פ טבעת שניה היא בסדר השני שמצד צפון דהוא סדר החמישי מצד המזבח. וכ"נ שהבין בעל המאור שהביאו התו"ט. וא"ש מה שקראה צפונית וכו' דלפירוש המפרשים אדרבה דרומית היא בערך מקום הטבעות. וגם תהא מיושב תמיתה התו"ט (שלא יספיק הריחוק מהאפלת המזבח) ע"ש... וגם בלא זה תמיתהו אינה חזקה כ"כ כי בירושלים (שרחבה ל"ב מעלות) אפילו בתקופת טבת אינה עושה השמש צל ארוך כ"כ לצפון בהנצה ודי בי"ב אמות הרחק מהמזבח".

בהמשך המאמר ניכנס לעובי הקורה בעניין צל המזבח.

וכן הרמב"ם (תמידין ומוספין א, יא): "תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית של בית המטבחים על טבעת שניה, ושל בין הערביים על קרן צפונית מזרחית ממנה על טבעת שניה, כדי שיהיה נגד השמש. דברי קבלה הן שיהיו נשחטין כנגד השמש".

ובעקבותיו התפארת-ישראל (תמיד ד, א, בעז אות א): "לולי מסתפינא מרבותינו היה נראה לי דטבעת שניה דקאמר מתניתין היינו מב' השורות שבצפון העזרה, וקרן צפונית מערבית וקרן מזרחית צפונית דנקט מתניתין לאו בקרנות מזבח מיירי, רק בקרנות של רבוע מקום הטבעות מיירי, וכן משמע לשון הרמב"ם (תמידין א, יא)". לגבי ההסבר לטבעת השניה ולא הראשונה התפארת ישראל נותן כמה אופציות, אבל נראה שלא בהכרח קשור לטעם של מזרח-מערב. (לא ברור מה מרויח בפירוש זה).

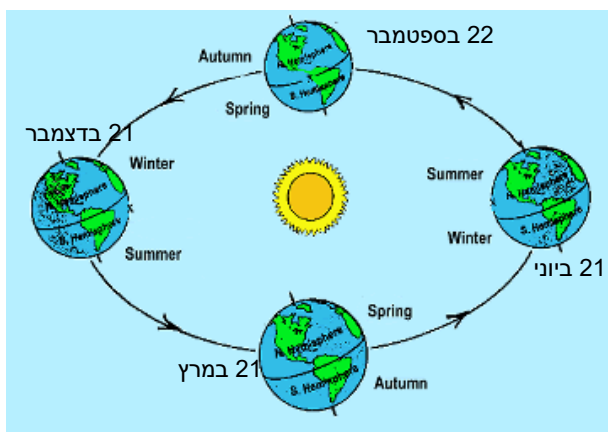
בניגוד לדבריו ביד החזקה, בפירוש המשניות מפרש הרמב"ם כמו רוב המפרשים, שבשחר קרב במערב ובערב במזרח: "והיו שוחטים תמיד של שחר לצד מערבי ממקום השחיטה כדי שיהא לנוכח השמש, ותמיד של בין הערביים שוחטין אותו לצד מזרח לפי שהשמש אז במערב כדי שיהיה נוכח השמש" (פירוש המשניות לרמב"ם תמיד ד, א).

מקום שחיטת התמיד

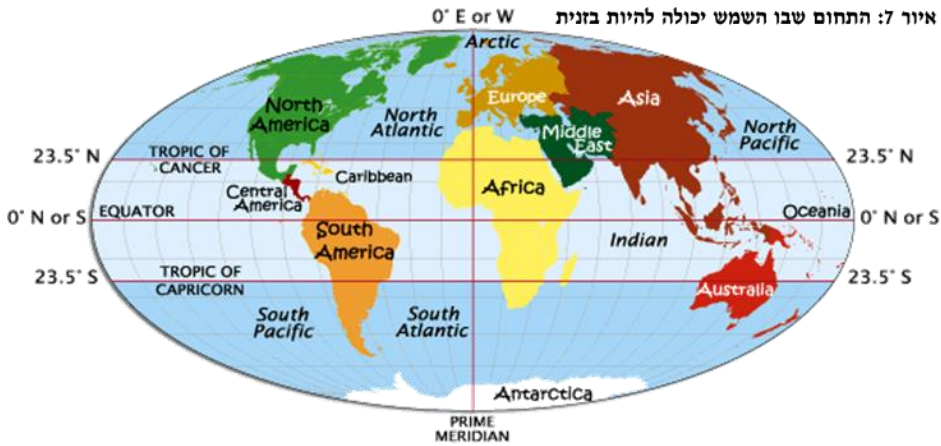
אפשר שהתשובה לשאלה זו פושטת את ספק 2. אם שני התיאורים של קרן וטבעת הם תיאור כפול של אותו דבר, או אפילו לא אותו דבר אבל עניינם אחד, מסתבר לומר שהטבעת השנייה הכוונה בציר מזרח-מערב, כשם שהקרן עוסקת בציר מזרח-מערב, שהרי הקרן עניינה העיקרי למקם את שחיטת התמיד בציר מזרח-מערב – כנגד השמש (זריחה במזרח ושקיעה במערב), ואז מקום שחיטת תמיד של שחר בטבעת המסומנת באות ז (רביעי 1 – במערב, טבעת שנייה – המשוכה למזרח. לעיל איור 5). לעומת זאת, אם קרן וטבעת עניינם שונה אזי הקרן מתארת את מיקום השחיטה בציר מזרח-מערב, ואילו טבעת ממקמת את השחיטה בציר צפון-דרום, ואז מקום שחיטת תמיד של שחר בטבעת המסומנת באות א (רביעי 1 – בדרום, טבעת שנייה – המשוכה לצפון).

כך אכן הבינו רבים מן המפרשים, שקרן וטבעת עניינם שונה, זו מתארת את ציר מזרח-מערב, וזו את ציר צפון-דרום. אך אם נעמיק יותר ניווכח שאין הכרח לכרוך את החקירה הנ"ל ואת ספק 2 בכריכה אחת. יתכן שקרן וטבעת עניינם שונה, ובכל זאת שניהם עוסקים בציר מזרח-מערב. כמו כן, יתכן שעניינם אחד, ואעפ"כ הם עוסקים בצירים שונים.

על מנת להיכנס לעובי הקורה, ולהבין כיצד הכריעו המפרשים השונים בספקות אלו, עלינו להקדים הקדמה אסטרונומית.

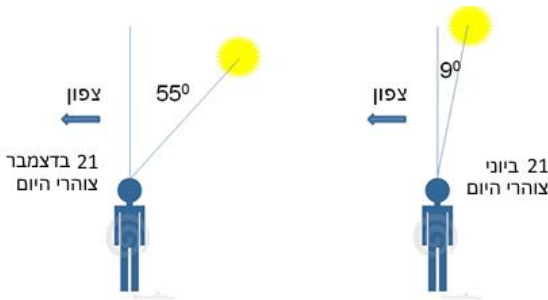


כדור הארץ מסתובב סביב עצמו מסביב לציר הקטבים, דהיינו בציר מזרח-מערב. בו-זמנית, הוא גם מקיף את השמש. אלא שהקפת השמש איננה בציר מזרח-מערב של כדור הארץ. כדור הארץ נוטה בזווית של כ-23 מעלות ביחס למישור ההקפה, כפי המתואר כאן (איור 6):



המשמעות של עובדה זו היא, שהשמש יכולה להיות בזנית, דהיינו ממש מעלינו בצוהרי היום, רק בין קו רוחב 23 דרום לקו רוחב 23 צפון, כמתואר באיור שלמעלה (איור 7). ככל שנצפין מקו רוחב 23 מעלות צפון, שוב לא נוכל לצפות בשמש ממש מעלינו. השמש בצהרי היום תמיד תיטה דרומה.

זהו המצב בישראל, הנמצאת בקו רוחב 32 צפון. גם ביום הארוך ביותר בשנה (בחצי הכדור הצפוני), 21 ביוני, כאשר השמש מעל קו רוחב 23 צפון, עדיין השמש תיטה בצהרי היום דרומה ב-9 מעלות. ככל שהתאריך יתקדם לכיוון החורף השמש תלך ותיטה דרומה



עוד ועוד, עד שביום הקצר ביותר בשנה (בחצי הכדור הצפוני), 21 בדצמבר, השמש תיטה בצהרי היום דרומה ב-55 מעלות (מקו רוחב 32 צפון עד קו רוחב 23 דרום). כמתואר באיור משמאל (איור 8):

לאחר הקדמה אסטרונומית זו, נחזור לעיין בשיטות המפרשים, כיצד הכריעו את הספקות במשנה בתמיד.

1. קרן וטבעת - שני עניינים נפרדים

מפרשים אחדים נקטו שקרן וטבעת עניינם שונה. לשיטתם, כנגד היום מסביר את הקרן המערבית (שהרי זריחה במזרח), ואילו הטבעת הובאה דרך אגב, ואיננה קשורה למהלך השמש. אחד מן המפרשים הללו הוא התוספות ביומא.

שיטת התוספות ביומא - התוי"ט בד"ה "על טבעת שניה" מביא: "והתוספות רפ"ו דיומא (דף סב) כתבו טעם אחר, וז"ל: "נ"ל שמן הדין ה"ל לשחוט על טבעת ראשונה אלא לא רצו להקריבו כולי האי למזבח בלי הפסק גזירה שמא יטיל גללים".⁶

לפי דברי התוספות, קרן וטבעת עוסקים בשני עניינים שונים, ובשני צירים שונים. קרן מערבית מגזירת הכתוב "כנגד היום", וטבעת שנייה לכיוון צפון כדי להרחיק הבהמה שלא תטיל גללים סמוך למזבח.⁷

שיטת רש"י ביומא - לשיטת רש"י כנגד היום עוסק רק בציר מזרח-מערב, ואילו טבעת שנייה עניינה שונה, ולא קשור ל"כנגד היום", אלא מפני שבטבעת ראשונה הכניסו רגלי הבהמה כדי שלא תתהפך בשעת שחיטתה (יומא סב ע"ב רש"י ד"ה על קרן מערבית צפונית, ובשוטנשטיין הערה 14 על יומא סב ע"ב).⁸

שיטת הגר"א - גם לגר"א טבעת וקרן עוסקים בצירים שונים: "על טבעת שניה - ולא יותר, להקריבו למזבח מה דאפשר לקיים ירך המזבח" (באורי הגר"א תמיד פ"ד מ"א). אך לא ברור מדבריו האם עניינם אחד, או שטבעת עניינה שונה.

6. וכן הביא בשמם המשנה למלך: "על טבעת שניה וכו' - בריש פרק שני שעירי (יומא סב): כתבו התוספות דמן הדין היה לו להישחט על טבעת ראשונה אלא שלא רצו להקריבו כולי האי למזבח בלי הפסק גזירה שמא יטיל גללים. ורבינו זרחיה כתב טעם אחר ע"ש" (משנה למלך, תמידין ומוספין א, יא).

7. "שמא ירביץ גללים" - נאמר במקור על פר כהן גדול ביום הכפורים, שמקום שחיטתו בין האולם והמזבח. לכאורה טיעון זה לא כל כך שייך לשחיטת התמיד, שכן שם מדובר על כך שלא יעמיד את הפר כשאחוריו לכיוון המזבח אלא לכיוון צפון (יומא לו). אבל בנידון דידן כל הקרבן מצפון למזבח ואחוריו לא מכוונות אל המזבח אלא חוצה לו צפונה. ועוד מקשה התפארת ישראל על התוספות (בועז, תמיד פ"ד מ"א אות א'): "מהאי טעמא היה לנו להרחיק שחיטתו כל מה דאפשר מהמזבח.. ואם תאמר, כיוון דטבעת א' מפסיק בין הגלל למזבח לית לן בה עכ"פ אם כן בכל הקרבנות ניחש הכי, והרי רק התמיד שוחטין על טבעת שניה, אבל כל קרבנות היום שוחטין... אפילו בטבעת הסמוך למזבח".

לדידו של בעל התפארת ישראל, אין צורך בהרחקת הבהמה מן המזבח, אלא די בהפניית אחוריה מן המזבח והלאה: "הניח השוחט ראש הקרבן לדרום, רוצה לומר לצד המזבח, וזנבו לצפון, ולא איפכא, שלא ירביץ גללים נגד המזבח" (תפארת ישראל (יכין) תמיד פ"ד מ"א אות ג').

8. נחלקו המפרשים האם בטבעת עזקו צוואר הבהמה או רגליה: "טבעת - שאוסרין בהם רגלי הבהמה וידיה (פיה"מ תמיד רפ"ד ומדות פ"ג מ"ה וסוטה פ"ט מ"י..). הרע"ב במידות ורש"י סוטה מת. ויומא סב: וסוכה נו. כתבו שהכניסו בה צוואר הבהמה" (מקורות וציונים תמיד פ"ד מ"א, וכן ליקוטים על מידות פ"ג מ"ה).

בין כך ובין כך ציור השחיטה לפי רש"י תמוה, שכן בין הטבעות למעלה מ-4 אמות (ראה איור 2), וכמו כן, יוצא שראש הקרבן פונה צפונה, ואחוריו לכיוון המזבח. אכן, רש"י לא הזכיר עניין "שמא תטיל גללים".

2. קרן וטבעת עניינם אחד

עד כאן ראינו מפרשים שהבינו שקרן וטבעת עניינם שונה, וממילא גם עוסקים בצירים שונים. אך באופן פשוט מסתבר לומר שקרן וטבעת עניינם אחד.⁹

מפשט לשון הברייתא לכאורה מובן שגם קרן צפונית מערבית וגם טבעת שנייה עניינם אחד ונלמד מלשון הכתוב "שנים ליום", שהרי הברייתא שואלת 'כיצד', דהיינו, כיצד מתקיים 'כנגד היום', ותשובתה: "תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית על טבעת שניה, ושל בן הערביים היה נשחט על קרן צפונית מזרחית על טבעת שניה", כלומר גם קרן וגם טבעת עונה לשאלה כיצד מתקיים "כנגד היום".

שיטת הרא"ש בשם הסמ"ג: קרן וטבעת שניהם בציר מזרח-מערב - והרא"ש בפרשת פינחס כתב "וטעם הטבעת השניה כתב הסמ"ג שלא יאפילו כותלי ההיכל והאולם". ולפי זה, טבעת השנייה בטבעת של סדר ראשון שהוא אצל המזבח ומשוכה לצד מזרח". (תוי"ט תמיד ד, א).¹⁰

אפשר אף לומר יותר מכך, שאע"פ שקרן וטבעת עניינם אחד, אפשר שעוסקים בצירים שונים. אכן, מפרשים רבים נקטו בגישה זו.

שיטת המפרש בגמרא - הגמרא מנמקת את מיקום שחיטת התמיד בדרשת הברייתא: "שנים ליום - כנגד היום", כלומר הזריחה במזרח ולכן תמיד של שחר נשחט במערב, שקיעה במערב ולכן תמיד של בין הערביים נשחט במזרח. לכאורה זוהי גזירת הכתוב, ולא דווקא יש למצוא לה טעם פרגמאטי. אעפ"כ, המפרש על המשנה (ד"ה "תמיד של שחר") נתן טעם לדבר וז"ל: "שהשמש באה מן המזרח לפיכך מושכו השוחט לצד מערב להרחיקו מן הכותל מזרחית בכל יכולת מפני שהכתלים גבוהים והחמה של שחרית בשיפולו של רקיע". כלומר יש כאן עניין פרגמאטי, שצריך 'לצאת' מצל הכתלים אל מקום חשוף לשמש. ככל הנראה, המפרש הגיע למסקנה זו מתוך הבנה שכנגד היום פירושו לאור היום. כך עולה מדבריו (סוף ד"ה "תמיד של בין הערביים"): "ובגמרא נפקא לן שצריך שוחט לשחוט לאור היום".

מדברי המפרש עולה כי 'קרן' ו'טבעת' עניינם אחד - להרחיק מן הצל, ואעפ"כ, הם עוסקים בצירים שונים. 'קרן' עוסק בציר מזרח מערב - יש להרחיק את השחיטה כמה שניתן לצד מערב כדי לברוח מצל הכותל המזרחי (אך יש מגבלה, שכן אי אפשר לשחוט מערבית לקו המזבח "בעינין שחיטה כנגד המזבח ולא חוצה לו"), ואילו 'טבעת' עוסק בציר

9. לא פעם המשנה נותנת שני קריטריונים לדבר אחד או אומרת שתי אמירות כאחת, ויש לעיין, האם ככלל מדובר על שני דברים שונים? או שאמירה אחת נאמרת בדווקא והשניה כדי נסבא? או שיש זהות בין שתי האמירות.

10. מקשה עליו התוי"ט שאלה פרקטית: "אבל גם על זה תמיהתי קיימת שלא יספיק הרחקה כזו". בהמשך המאמר נתעסק באריכות בעניין הפרקטי של מקום שחיטת התמיד.

צפון-דרום: "וטעמא שבטבעת שניה, שהיא מתרחקת מן המזבח שגבוה עשרה שיוכל לראות דרך עליו השמש. ויותר מכאן לא היה צריך להרחיק. ואם היה שוחט בסדר הראשון א"כ היה המזבח מעכב אור השמש לבוא על ידו של שוחט, שהרי המזבח גבוה 'אמות וסדר ראשון של טבעות אינו רחוק מן המזבח אלא ח' אמות".¹¹

לשיטת המפרש העניין הוא חשיפה לשמש. בבוקר, בשעת הקרבת תמיד של שחר השמש נמוכה במזרח ולכן צריך להרחיק אל הטבעת המערבית ביותר. בציר צפון-דרום נטיית השמש מועטה, ולכן די להרחיק אל הטבעת השנייה. בהמשך דברינו נחזור ונתעמק בפירוש זה.

שיטת הר"ע מברטנורא - לכאורה הרע"ב הולך בעקבותיו של המפרש, וז"ל: "לפי שבבוקר חמה במזרח וזורחת כנגדה למערב והכתוב אומר 'שנים ליום כנגד היום' כלומר נגד השמש שהשמש קרוי יום. ושל בין הערביים שחמה במערב ומאירה כנגד המזרח היה נשחט על קרן צפונית מזרחית. 'בטבעת שניה' - רחוק מן המזבח לפי שהמזבח גבוה ומאפיל צילו".¹²

אך אפשר אולי לדקדק יותר בדבריו, ולומר, שבציר מזרח מערב מתייחס לעניין כגזירת הכתוב, בעוד בציר צפון דרום רואה את העניין כעניין פרגמאטי, כמו המפרש.

שיטת בעל המאור - התוי"ט בד"ה "על טבעת שניה" מביא: "ומצאתי לבעל המאור שכתב ביומא ר"פ טרף בקלפי, וז"ל: "שמעתי טעמו של דבר שהיה נשחט על טבעת שניה ולא על טבעת ראשונה לפי שהיה נשחט נגד היום, ותניא (עירובין נו ע"א) מעולם לא יצאה חמה מקרן מזרחית-צפונית ולא שקעה בקרן מערבית-צפונית. וכשם שהחמה מופלגת בזריחתה ובשקיעתה אפילו בתקופת תמוז מן הקרנות של צפון המזבח, כך היה התמיד מופלג בשחיטתו מן הקרנות של צפון המזבח".

לפי בעל המאור, קרן וטבעת עניינם אחד, ושניהם קשורים לגזירת הכתוב "כנגד היום", אך עוסקים בצירים שונים, שכן גם הזריחה והשקיעה אינם בציר מזרח מערב בלבד, אלא בעלי רכיב דרומי.¹³ בעל המאור מצטרף, אם כן, למפרש ולרב מברטנורא, אך מוסיף מידע אסטרונומי, שמהלך השמש איננו רק בציר מזרח מערב אלא יש לו נטיה דרומית.

11. "ומן המזבח למקום הטבעות היה ח' אמות - ועיין מפרש כאן בד"ה על טבעת בסוף הדיבור, שכתב שהטבעות היו רחוק מהמזבח חמש אמות, והוא טעות נגלה וצריך להיות ח' אמות" (תפארת יעקב תמיד פ"ד מ"א).

12. וכן במהר"י קורקוס: "וטעם טבעת שניה כדי שלא יעכב המזבח אור השמש. ופירוש שניה לא שניה שבשורה ראשונה אלא טבעת של שורה שניה קאמר. כן פירש ר"ש עיין בדבריו".

13. אמנם מהלך השמש בשמים נוטה דרומה כך שבשעות הצהרים השמש תהיה תמיד נוטה לכיוון דרום, אך דווקא בזריחה ובשקיעה אין זה נכון. הזריחה והשקיעה עצמן יכולות לנטות לדרום (בחורף) ולצפון (בקיץ). המעיין בגמרא בעירובין שהביא בעל המאור יראה שבעל המאור ציטט ציטוט חלקי,

לכאורה, מתוך מבט על איור 7 נקל להבין את דברי בעל המאור. השמש יכולה להיראות בזנית רק באזור הבהיר באיור. לכן בישראל, הנמצאת צפונית לאזור זה, השמש בצהרי היום תמיד תיראה דרומית. אם כן, גזירת הכתוב "כנגד היום" מתפרשת לא רק בציר מזרח-מערב אלא יש לה גם רלוונטיות לציר צפון-דרום. השמש זורחת במזרח עם נטיית הילוך דרך דרום,¹⁴ לכן תמיד של שחר קרב במערב עם נטייה צפונה - על טבעת שנייה לכיוון צפון. השמש שוקעת במערב עם נטיית הילוך דרך דרום, לכן תמיד של בין הערביים קרב במזרח עם נטייה צפונה - על טבעת שנייה לכיוון צפון.

בעל המאור תלה את מקום שחיטת המאור בכיווני השמש באופן כללי אך לא הצריך דקדוק פרגמאטי של שיקולי אור וצל, לעומת קודמיו שהזכירו את הפרקטיקה של אור השמש דווקא בטבעת השחיטה.

3. סיכום השיטות

אפשר לסכם את הדעות השונות בטבלה הבאה:

קָרָן וטבעת שני עניינים נפרדים	קָרָן וטבעת עניינים אחד	
	רא"ש בשם הסמ"ג (מובא בתוי"ט)	קָרָן וטבעת שתיהן בציר מזרח מערב
תוספות ביומא: מערב - כנגד היום צפון - שלא יטיל גללים רש"י: מערב - כנגד היום צפון - להכניס רגלי הבהמה שלא תתהפך	המפרש: מערב - להרחיק מצל קיר מזרחי צפון - להרחיק מצל המזבח רע"ב: מערב - כנגד היום צפון - להרחיק מצל המזבח בעל המאור: מערב - כנגד היום צפון - כנגד היום	קָרָן בציר מזרח מערב וטבעת בציר צפון דרום

ד. רעיון או פרגמטיות?

האם באמת יש כאן שיקול פרגמאטי או רק עניין עקרוני רעיוני?

ולמעשה הגמרא מסבירה שם שבזריחה ובשקיעה יש רכיב דרומי (בחורף) ורכיב צפוני (בקיץ). וראה בהרחבה בהמשך המאמר.

14. לזריחה ולשקיעה עצמה אין נטייה דרומה בדווקא, אלא תלויה בעונות השנה, אבל למהלך השמש במשך היום כן. ראה בהרחבה בהערה הקודמת.

לכאורה, אין הכרח לומר ש"כנגד היום" חייב להיות עניין פרקטי. די לומר, שהטבעת שנבחרה לשחיטת התמיד מנוגדת לכיוון מהלך השמש, ובזה מתקיים "כנגד היום". אך המפרשים הבינו שיש כאן עניין פרקטי ממשי.

כן כתב התפארת-ישראל (יכין, תמיד ד, א אות ו):

קיבלנו שיהיו התמידין נשחטין נגד היום... ורוצה לומר שלא יהא צל על מקום השחיטה... בשחרית ראוי לשחטו בא' מטבעות שבקצוות השורות במערב... ולא יאפיל לשם צל כותל המזרחי של העזרה, שהיה גבוה מאוד (עיי' מידות ב, ד), וכמו כן תמיד של בין הערביים מהאי טעמא ראוי לשחטו בא' מטבעות שבקצוות השורות במזרח, כדי להרחיק מקום השחיטה כל מה שאפשר¹⁵ מתחת הצל של ההיכל שהיה במערב ממקום הטבעות.

אנו מוצאים בכמה מקומות שיש בפרקטיקה של עבודת המקדש התייחסות למהלך קרני השמש, או, בדומה לכך, לזווית הראיה. למשל בשריפת פרה אדומה בהר המשחה היה נראה פתח האולם מעל השערים או דרך השערים (יומא טז ע"א). וכמו כן: "הלני אימו (של מונבז המלך) עשתה נברשת של זהב על פתח היכל" (יומא פ"ג מ"ב). "תנא: בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע" (יומא לז ע"ב).

המפרשים שהבינו את "כנגד היום" כעניין ממשי הסתבכו רבות בפרקטיקה, והקשו זה על זה קושיות אינספור. לפעמים אפילו התווכחו על הפרקטיקה. כגון: "על טבעת שניה – פירש הר"ב רחוק מן המזבח, לפי שהמזבח גבוה ומאפיל... ויותר מכאן לא היה צריך להרחיק... ומ"מ אני תמה, שכיוון דמזבח מאפיל לא יספיק הריחוק בטבעת השניה... ואע"פ שמרחיק מן המזבח י"ב אמות לא יספיק לפי שבבוקר ובערב צל כל דבר ארוך מאוד" (תוי"ט תמיד ד, א).

נדמה, שעל מנת לשפוך אור על סוגיה זו יש לבדוק את הפרקטיקה בפועל.

כדי לבדוק את הפרקטיקה – איזו טבעת היתה מוצלת ואיזו מוארת, יש להביא בחשבון, בנוסף לשני ההסתפקויות במשנה עצמה שהבאנו לעיל, עוד שלוש הסתפקויות.

1. **מיקום המזבח והטבעות כמקשה אחת בתוך חצר העזרה** – מחלוקת תנאים במיקום המזבח בציר צפון דרום, וכמה שיטות בדבר.¹⁶ כמו כן, מחלוקת תנאים בהפרש הגבהים

15. לכאורה מדבריו "כל מה שאפשר" ניתן לדייק שיש כאן שילוב בין פרקטיקה ויכולת, ולא שחייב להיות שמש בפועל על מקום השחיטה.

16. כמה שיטות בתנאים לגבי מיקום המזבח בציר צפון דרום, וביניהם: או שמכוון קו צפון מול אמצע פתח האולם, או ש-32 אמות של המזבח ממורכזות לאמצע פתח האולם, או שהמזבח כולו נמצא מצפון למרכז הפתח (יומא טז., לז., נט. זבחים נח.-נט.).

בין המזבח והאולם.¹⁷ יש לכך השפעה על הצל של כותלי האולם והעזרה ביחס למזבח ולטבעות.

2. **תאריך** – כפי שהסברנו בארוכה לעיל, מיקום השמש משתנה כפונקציה של העונה בשנה. מיום ליום מיקום השמש משתנה. אם נרצה לדקור מספר תאריכים משמעותיים, הרי שיהיו אלו ארבעה תאריכים, המייצגים שלושה מצבים:

א. 22 בדצמבר – היום הקצר ביותר בשנה.

ב. 21 ביוני – היום הארוך ביותר בשנה.

ג. שני ימי השוויון – 21 בספטמבר ו-21 במרץ.

3. **שעה** – מיקום השמש משתנה כפונקציה של השעה ביום. משעה לשעה מיקום השמש משתנה. ישנם מספר שעות ביום שיכולות להיות רלוונטיות להקרבת תמיד של שחר ושל בין הערביים:

• **תמיד של שחר**

א. זריחת החמה (תחילת זמן תמיד של שחר).¹⁸

ב. סוף 4 שעות (סוף זמן תמיד של שחר).

• **תמיד של בין הערביים**

א. חצות היום (6 שעות זמניות).¹⁹

ב. 6:30 שעות זמניות.²⁰

ג. 7:30 שעות זמניות.

ד. 8:30 שעות זמניות.

ה. שקיעת החמה (סוף זמן תמיד של בין הערביים).

אם באנו לבדוק את כל מטריצת האפשרויות הנגזרות מכל ההסתפקויות הללו נגיע לעשרות רבות של שילובים.

17. שיטות שונות בהפרש הגבהים בין המזבח והאולם – מדות פ"ג מ"ו ובמפרשים, וכן ביומא טז.

18. יומא פ"ג מ"א. וראה בהמשך המאמר בהרחבה בנוגע לזמן זה.

19. תאורטית הזמן יכול להתחיל מיד אחרי 6 שעות של היום (מיד אחר חצות היום) אך דה פקטו רק 6:30, כי רק אז הצל נוטה קצת מזרחה (פסחים נח. ובשוטנשטיין הערה 9).

רשיד"ה אלא אמר רבא: "כולא תקנתה דרבנן היא. דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות דהיינו מכי ינטו צללי ערב דהיינו מחצי שבע ואילך שהחמה נוטה למערב והצל למזרח כשאדם עומד כנגד החמה צלו נוטה למזרח חצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע ואין צל נוטה אלא צל כל אדם תחתיו". וכן בפסחים ה. רשיד"ה לא תשחט על חמץ.

20. שחיטת תמיד של בין הערביים: יום רגיל נשחט בשעה 8:30. בערב פסח ב-7:30. בערב פסח שחל להיות בערב שבת נשחט ב-6:30 (פסחים פ"ה, מ"א).

יתירה מכך, חלק מן האפשרויות לא עומדות כלל במבחן הפרקטיקה. למשל זמן שחיטת תמיד של שחר היה בפועל לפני זריחת החמה, כך שלא רלוונטי כלל היותו נשחט באור החמה. זמן שחיטת תמיד של שחר דה פקטו מופיע במשנה יומא ג, א והוא משהאיר המזרח. מתי הוא זמן זה? היו שרצו לקשור זמן זה למופיע במשנה במגילה ב, ד-ה. שם המשנה אומרת אמירה כללית, שכל הדברים שזמנם ביום מצוותם מדין תורה מעלות השחר, והגמרא (מגילה כ ע"ב) לומדת זאת מפסוקים. אבל לכתחילה רק מהנץ החמה כי לא הכל בקיאיין בעלות השחר (מגילה כ ע"א רש"י ד"ה "וכולן שעשו"), אלא שלעניין שחיטת התמיד התיירו קודם הנץ החמה מכיוון שכוהנים זריזין הם (שוטנשטיין על המשנה ביומא פ"ג מ"א). לא ברור בדיוק מתי זה האיר המזרח אבל ברור שזה לפני הנץ החמה, שכן הכוהנים היו עולים לראש הגג או לראש החומה על מנת להבחין בהאיר המזרח (רש"י על המשנה ביומא פ"ג מ"א), כלומר ברור שהחמה טרם הנצה.

ועוד אפשר להוכיח שזמן שחיטת התמיד היה קודם הנץ החמה, שכן "הלני אימו (של מונבז המלך) עשתה נברשת של זהב על פתח היכל" (יומא פ"ג מ"ב). "תנא: בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע. מיתבי: הקורא את שמע עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים? אמר אביי: לשאר עמא דבירושלים" (יומא לו ע"ב). כלומר אנשי משמר קראו ק"ש קודם הנץ, ולפי המשנה בתמיד פ"ד אנשי משמר קראו ק"ש אחרי שחיטת תמיד של שחר. היוצא מכל הנ"ל הוא, שסדר הדברים היה כך: האיר המזרח, שחטו תמיד של שחר, קראו ק"ש ועדיין היה זה טרם זמנה. רק מאוחר יותר השמש נצנצה במנורה שעשתה הלני המלכה, ואז הגיע זמן ק"ש הרשמי, שהוא הנץ החמה.

אכן אומר המגיד-משנה:

ולא קשה מידי דהרי השחיטה היה קודם הנץ החמה... אלא היה כנגד היום כשיזרח, וא"כ מי יאמר שיהיה דוקא נגד התחלת הזריחה, ועוד שעיקר הטעם משום בין הערביים שאז היה השמש בגובה ובשחר היום כפשוטו. (מוכא בשם המגיד משנה).

מדבריו של המגיד-משנה עולה, כי ייתכן לומר שהפרקטיקה מתקיימת בזמן מסויים או בסיוטאציה מסויימת, ולא דווקא עבור כל האפשרויות.

דיון דומה מתקיים גם לגבי שאלת התאריך (ספק 4): "והמפרש למסכתן והר"ב כאן כתבו דלהכי שחטוהו בטבעת שניה כדי שלא יאפיל על מקום השחיטה צל המזבח... קשה לי, הרי אמרינן בעירובין (נו ע"א) שביום היותר ארוך חמה יוצאת בקרן צפונית מזרחית. א"כ אז אי אפשר שיהיה צל המזבח מאפיל על כל מקום הטבעות, דצל המזבח יפול לקרן מערבית דרומית של מזבח, והטבעות היו כולן בצפון המזבח. וכן בכל השנה חמה יוצאת על פני המזרח, ואין צל המזבח נופל אלא למערב המזבח ולא פגע ולא נגע צל המזבח

במקום הטבעות. ודווקא לומר שמשום תקופת טבת שהימים קצרים, שהחמה יוצאת בקרן מזרחית דרומית ואז באמת צל המזבח נופל בבוקר נגד מערבית צפונית של מזבח, ויכסה באמת טבעת הראשונה... אבל היאך משום הכי יתקנו שישחטו בכל עתותי השנה על טבעת שניה מהאי טעמא, והרי ברוב בוקרי השנה אין המזבח מאפיל לשם".²¹

התפארת-ישראל מציין, כי אכן בתקופת טבת יש להרחיק את השחיטה צפונה. אך מסרב לקבל שמשום כך ישחטו כל השנה על הטבעת שנגזרה מהפרקטיקה של תקופת טבת.

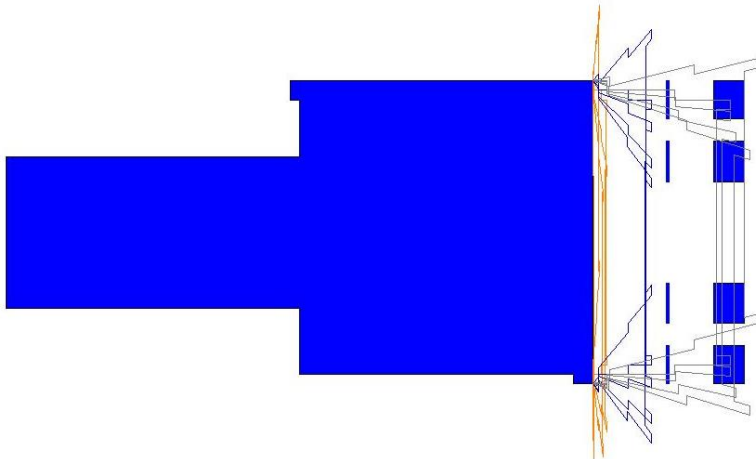
על פי דבריו של המגיד-משנה לעיל, אפשר לערער על החלטתו זו של התפארת-ישראל, ולומר שלא מן הנמנע שהפרקטיקה רלוונטית דווקא עבור תאריך מסוים ושעה מסוימת, ומזה נגזר מקום שחיטת התמיד באופן כללי.

מבחן הפרגמטיות

על מנת לבדוק אם הסבר פרקטי יכול להציע הסבר המניח את הדעת, ננסה לבחון את צל המזבח בפועל בתאריכים השונים ובשעות הרלוונטיות.

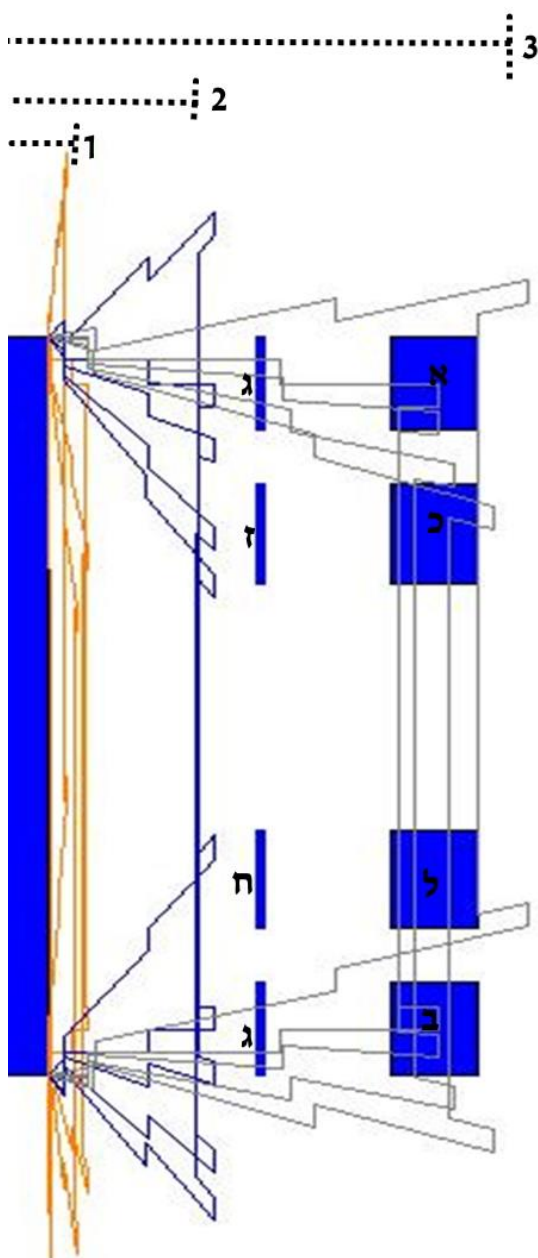
לצורך הפשטות נתחשב בצל המזבח עצמו בלבד, תוך התעלמות מכל צל אחר כגון צל ההיכל וצל הכותל המזרחי. הנחה זו מנטרלת מספר ספקות שציינו קודם לכן, לגבי מיקומו האבסולוטי של המזבח בחצר המקדש, ואת הפרשי הגבהים בין המזבח לאולם.

השתמשנו בכמה כלים מתמטיים על מנת לחשב את צילו המדויק של המזבח בזמנים השונים, אך לטובת שטף הקריאה, יובאו כל החישובים המתמטיים בנספח המתמטי בסוף המאמר. תוצאת החישובים מומחשת באיור הבא (איור 11):



21. תפארת ישראל (בועז) תמיד פ"ד מ"א אות א'.

כדי להיטיב לראות את קו הצל בשעות השונות נתמקד באזור הטבעות (איור 12):



הקו הבהיר השמאלי (המתרחק לטווח הספרה 1 בקירוב) מתאר את הצל בשעות השונות עבור היום הארוך ביותר. הקו הכהה האמצעי (המתרחק לטווח הספרה 2 בקירוב) מתאר את הצל בשעות השונות עבור יום השוויון. הקו הבהיר השמאלי (המתרחק לטווח הספרה 3 בקירוב) מתאר את הצל בשעות השונות עבור היום הקצר ביותר. קל לראות כי עבור היום הארוך ביותר, וכן עבור ימי השוויון, אין אף טבעת בצל בשעות הרלוונטיות.²²

ביום הקצר ביותר התמונה שונה. טבעות ז, ח נמצאות בצל עבור כל השעות הנבדקות. טבעות א, ב נמצאות בשעות מסוימות בצל ושעות מסוימות בשמש, אך דווקא בבוקר טבעת ב בשמש, ואילו בין הערביים טבעת א בשמש, בניגוד להסבר הרווח של כנגד היום.

נראה כי הניסיון לבחון את צל המזבח מבחינה פרקטית, לא רק שלא פשט את הספקות, אלא הוסיף מבוכה וחוסר החלטיות לגבי היחס בין הקרן לטבעת, ולגבי מיקום שחיטת התמיד.

22. כך אכן ציין התפארת-ישראל המובא בהערה הקודמת.

ה. וסוכה תהיה לצל יומם

אחר שלא פשטנו דבר מהבחינה הפרקטית של צל המזבח, יש אולי ללמוד ולהביא ראיה מסוגיה אחרת לגבי הגדרת הצל.

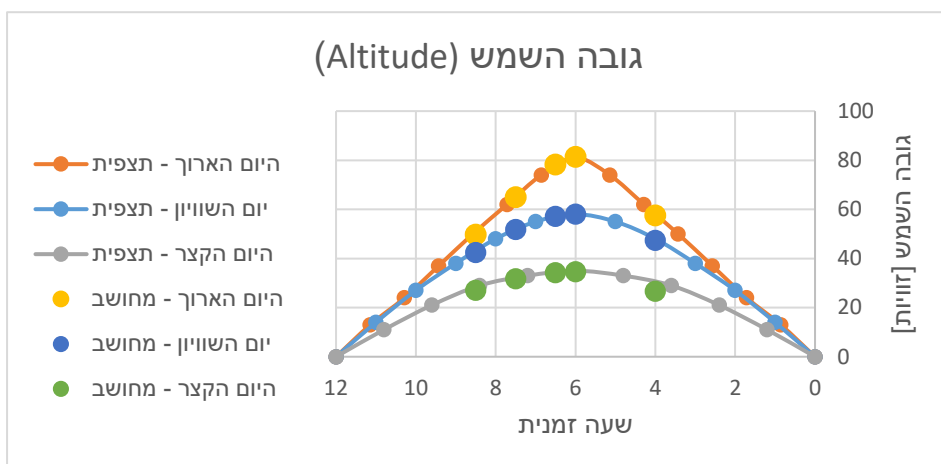
שנינו בריש סוכה (א, א): "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה", והסביר ר' זירא בגמרא (ב ע"א): "עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה. למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות". רש"י במקום (ד"ה "אלא בצל דפנות") מבאר: "שהצללין מגיעין זה לזה מתוך גובהן של דפנות ואין צריך סכך". כלומר דפנות בגובה עשרים אמה מצילות על רצפת הסוכה ללא צורך בסכך כלל. כל הקורא הסבר זה מתקשה. הרי גובה הסוכה לבדו אינו יכול להיות פרמטר יחיד, שכן הצללת רצפת שטח הסוכה ע"י הדפנות תלוי גם ברוחב הסוכה. ועל כן ממשיך מיידי רש"י ואומר: "ולקמן מוקי פלוגתייהו לר' זירא בשאין בה אלא ארבע על ארבע". אכן, בהמשך מביאה הגמרא (ב ע"ב), שההגבלה על גובה עשרים אמה הוא רק בסוכה ברוחב ארבע אמות, אבל אם הסוכה רחבה יותר, גם גובה הכתלים יכול להיות גבוה מעשרים אמה, וכהמשך רש"י: "דקים להו לרבנן דבהאי שיעורא ליכא צל סכך אלא צל של דפנות".

אך לכל הקורא רש"י זה עדיין יקשה, שכן דבר זה תלוי בזווית השמש המשתנה מיום ליום ומשעה לשעה, כפי שניתן לראות בגרף גובה השמש לקמן בנספח המתמטי, ואיך נתנו חכמים שיעור אחד קבוע?

נשים לב לדקדוק לשונו של רש"י "בהאי שיעורא ליכא צל סכך" – כלומר אין אפילו שעת הכושר אחת כל השנה בה יהיה לצל הסכך משמעות. ואכן, חישוב הזווית הנותנת צל באורך ארבע אמות עבור דופן בגובה עשרים אמה יוצא 11.3 מעלות מהזנית,²³ שהיא 78.7 מעלות מהמישור, כלומר צל הסכך ייראה בתוך שטח הסוכה רק אם השמש גבוהה מזווית זו. אם נתבונן בגרף גובה השמש (לפרטים נוספים ראה בנספח המתמטי), נגלה כי תנאים אלו מתקיימים רק בצהרי היום בתקופת תמוז, בסמוך ליום הארוך ביותר.

מסוגיה זו ניתן ללמוד עקרון לגבי שמש וצל. די בכך שמתישו יהיה צל הסכך בשטח הסוכה על מנת להגדיר את הסוכה באופן תמידי ככשרה מטעם של צל סכך ולא צל דפנות, אף על פי שבתקופת תשרי (יום השוויון) שבה בונים סוכה לעולם לא יהיה צל הסכך בשטח הסוכה המדוברת, שכן זווית השמש בתקופה זו לעולם קטן מ-78.7 מעלות.

²³. Tan (α) = 4/20.



עיקרון זה מלמדנו, כי ההגדרה הפרקטית של צל איננה בהכרח דין בשעות השונות של היום, כפי שבאופן פרקטי נראה לפי שעות היום, אלא דין בסוכה עצמה, או בטבעת עצמה, במקרה שלנו. הפרקטיות מגדירה טבעת מסוימת כטבעת בצל אם כל שעות היממה הטבעת בצל, ודי בשעה חדתא של שמש על הטבעת על מנת שלטבעת יהיה דין של טבעת "מול השמש", אף על פי שבזמן השחיטה הטבעת מוצללת.

אם נאמץ עקרון זה, תוך בחינה חוזרת של צל המזבח בשעות ובימים השונים (איור 12) נוכל לומר את הדבר הבא: טבעת הראויה לשחיטת התמיד היא טבעת שבכל ימות השנה²⁴ יש לה לפחות שעת הכושר בשעה כלשהיא, שבה היא מוארת באור השמש, לאו דווקא בזמן שחיטת התמיד. די בכך על מנת להגדיר אותה כטבעת המקיימת "שניים ליום".

נשים לב, כי בטבעות האמורות (א, ב באיור 12) הקו הדרומי של טבעות אלו, הנגזר מדעת תנא קמא במשנה (ראה איור 4) נמצא בצל בכל שעות היום, ואין לו אף שעת הכושר בתקופת טבת (היום הקצר), לעומת הקו הצפוני של טבעות אלו, הנגזר מדעת יש אומרים במשנה (ראה איור 4) הנמצא חלק מהיום בשמש. אם הבנתנו נכונה, הרי שיש כאן סיעתא לדעת היש אומרים, הסוברים, כי היו שש טבעות בציר מזרח מערב, וארבע טבעות בציר צפון דרום.

24. בניגוד לצל הסוכה, שדי בשעת הכושר אחת בכל השנה על מנת להגדיר את הצל כצל סכך ולא כצל דפנות, הרי שלעניין שחיטת התמיד צריך שעת הכושר בכל יום ויום. אני מסיק זאת מכך שביום הארוך ובימי השוויון כל הטבעות רואות את השמש, ואילו ביום הקצר הטבעות הדרומיות הקרובות למזבח מוצללות, ולכן השחיטה דווקא על הטבעת השניה לכיוון צפון.

ו. סיכום

ראינו, כי מקום שחיטת התמיד מוגדר במשנה ע"י שני פרמטרים: קרן וטבעת, ונחלקו המפרשים האם עניינם אחד או שני עניינים שונים, וכמו כן נחלקו האם שני הפרמטרים מגדירים את אותו הכיוון או שעוסקים בצירים נפרדים. המפרשים התדיינו ביניהם, בין השאר, גם בהבנת הפרקטיקה של הצללת המזבח בזמנים שונים, והאם בכלל הדיון הוא פרקטי או רעיוני עקרוני. כפי שציינו, לענ"ד, מפשטות לשון הברייתא גם קרן וגם טבעת קשורים לגזירת הכתוב "כנגד היום".

על מנת לשפוך אור על דיון זה, ניסינו לבדוק האם הפרקטיקה של צל המזבח נותנת הבנה ברורה יותר על מקום שחיטת התמיד. מתוך השוואת הסוגיה בסוכה הבנו, כי השאלה הפרקטית איננה חייבת להיות שבזמן הקרבת התמיד תהיה הטבעת מוארת באור השמש, אלא די בשעת הכושר אחת ביום שבה הטבעת מוארת על מנת להגדיר את הטבעת כראויה לשחיטת התמיד.²⁵

לפי הסבר זה, דרישת הכתוב "שנים ליום – כנגד היום" יש לו שני מרכיבים. מרכיב אחד הוא רעיוני – בבוקר כשהשמש במזרח יש לשחוט על טבעת מערבית, ואילו בין הערביים כשהשמש במערב יש לשחוט על טבעת מזרחית. עניין זה איננו פרקטי, שכן תמיד של שחר קרב לפני הנץ החמה.²⁶ מרכיב שני הוא פרקטי – יש לשחוט על טבעת הרואה את השמש לפחות שעה אחת ביום, ועל כן יש להתרחק צפונה מהמזבח אל הטבעת השנייה, שאפילו בתקופת טבת יש לה שעת הכושר.

25. כדברי המגיד-משנה, ודלא כתפארת-ישראל שטען: "בכל השנה חמה יוצאת על פני המזרח, ואין צל המזבח נופל אלא למערב המזבח ולא פגע ולא נגע צל המזבח במקום הטבעות. ודוחק לומר שמשום תקופת טבת שהימים קצרים, שהחמה יוצאת בקרן מזרחית דרומית ואז באמת צל המזבח נופל בבוקר נגד מערבית צפונית של מזבח, ויכסה באמת טבעת הראשונה... אבל היאך משום הכי יתקנו שישחטו בכל עתותי השנה על טבעת שניה מהאי טעמא, והרי ברוב בוקרי השנה אין המזבח מאפיל לשם".

26. או כדברי המגיד-משנה שהבאנו לעיל, שזהו עניין פרקטי בזמן הקרבת תמיד של בין הערביים. הוא, אגב, ציין גם את האפשרות שכנגד השמש לאו דווקא בזמן השחיטה עצמה, אלא שבהמשך היום טבעת זו תהיה בשמש.

ז. נספח מתמטי²⁷

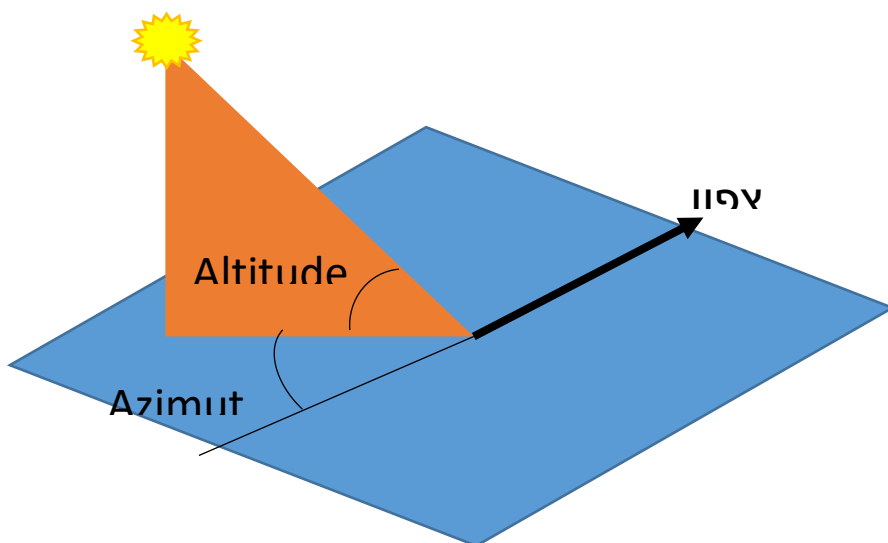
על מנת לדעת מהו ההיטל של הצל בכל שעה נתונה ובכל תאריך נתון, יש לחשב שתי זוויות המגדירות היטב את מיקום השמש באותה נקודת זמן (ראה איור 9):

אלטיטוד (Altitude) – לפעמים מכונה בשם solar elevation angle. מתארת את גובה השמש בשמים. הזווית נמדדת בין קו דמיוני המחבר את הצופה והשמש ובין המישור עליו עומד הצופה.

אזימוט (Azimuth) – הזווית בין אזימוט אפס (בדרך כלל הצפון) לבין ההטלה של קו הראיה אל השמש על המישור עליו עומד הצופה. זוהי הזווית הנמדדת ע"י מצפן. הזווית נמדדת בכיוון השעון.

איור 9

1. חישוב האלטיטוד



זווית האלטיטוד מחושבת ע"י הנוסחה הבאה:

$$\sin(Al) = \cos(L) \cdot \cos(D) \cdot \cos(H) + \sin(L) \cdot \sin(D)$$

27. לצורך הכנת הנספח המתמטי השתמשתי בעיקר באתר <http://susdesign.com/sunangle>. עבור תצפיות השתמשתי בתוכנת פלנטריום במסגרת תפקידי כמדריך פלנטריום ב-Camp Stone, Sugar Grove, Pennsylvania בקיץ 2015, וכן באתר http://www.saf.co.il/noa/msc_29. לצורך ציור צל המזבח השתמשתי בתוכנת Matlab.

כאשר:

Altitude = Al - הזווית אותה אנחנו מחפשים.

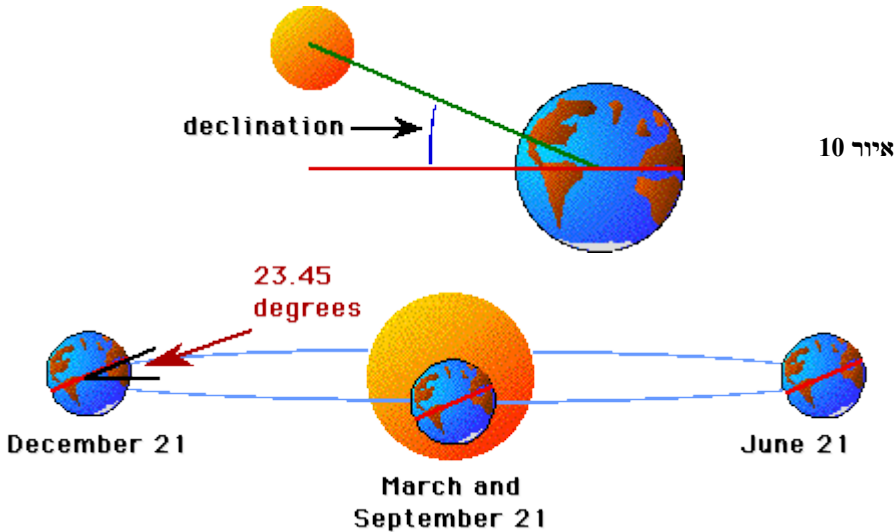
Latitude = L - קו הרוחב עליו עומד הצופה. ירושלים נמצאת בקו רוחב של כ-32 מעלות צפון.

Hour angle = H - פרמטר שמכניס בתוכו את האינפורמציה המשתנה לפי שעות היום. לשם הפשטות הסטנו את החישובים בצורה כזאת שצהרי היום על פי שעונו מתלכדים עם צהרי היום האסטרונומיים. באופן זה $H = 0$, ואז $\cos(H) = 1$, כך שניתן להתעלם מאיבר זה בחישוב זווית האלטיטוד עבור צהרי היום. עבור שעות אחרות יש לחשב בזווית זו 15 מעלות עבור כל שעת חריגה מצהרי היום.

Declination = D - נטיית כדור הארץ ממישור סיבובו סביב השמש, או בצורה אחרת, נטיית השמש מקו המשווה של כדור הארץ. נטייה זו תלויה בתאריך (ראה איור 10), ומחושבת ע"י הנוסחה:

$$D = 23.45 \cdot \sin \left[\frac{360}{365} \cdot (284 + n) \right]$$

כאשר n הוא המספר של היום בשנה (1 בינואר הוא היום הראשון).



2. חישוב האזימוט

אחרי שחישבנו את זווית האלטיטוד ניתן לחשב את זווית האזימוט ע"י הנוסחה הבאה:

$$\cos(Az) = \frac{[\sin(Al) \cdot \sin(L) - \sin(D)]}{\cos(Al) \cdot \cos(L)}$$

3. מציאת הזוויות עבור התאריכים והשעות הרלוונטיים

קעת נחשב את שתי הזוויות הנצרכות, עבור התאריכים והשעות הרלוונטיים.²⁷

כפי שהצגנו בפרק "רעיון או פרגמטיות", התאריכים הרלוונטיים הם היום הארוך בשנה, היום הקצר בשנה, ויום השוויון, והשעות הרלוונטיות (בשעות זמניות) הן 4, 6, 6:30, 7:30, 8:30.

להלן התוצאות:

יום השוויון

זריחה	06:00	שקיעה	18:00
שעה זמנית	שעה בשעון	altitude (solar elevation angle)	azimuth
4	10:00	47.4	132.38
6	12:00	58	180
6.5	12:30	57.2	193.94
7.5	13:30	51.78	218.21
8.5	14:30	42.46	235.61

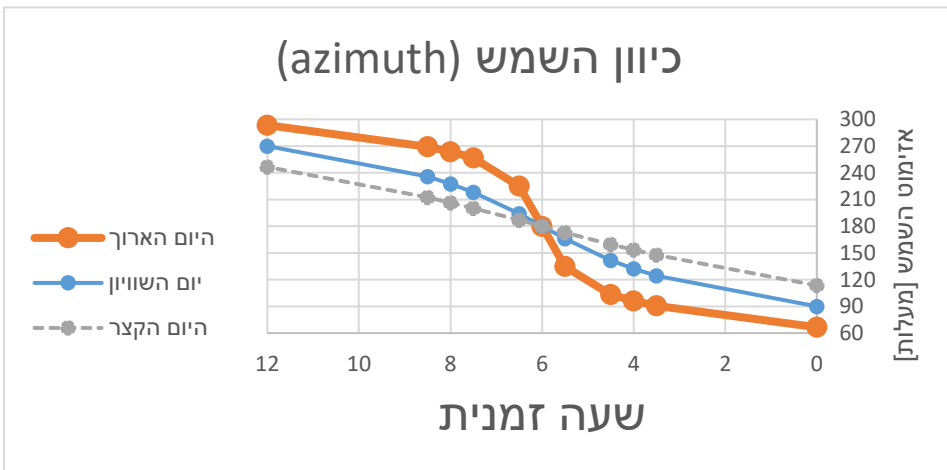
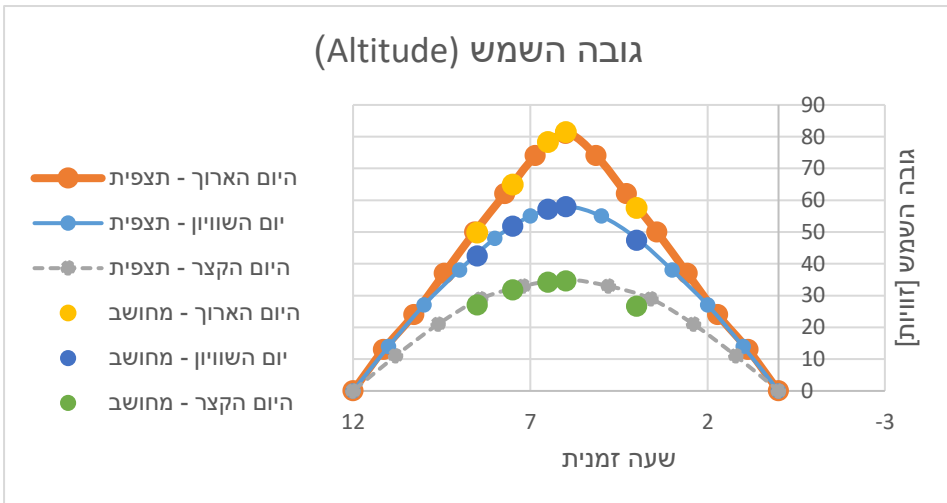
21.6 יום הארוך

זריחה	04:54	שקיעה	19:09
שעה זמנית	שעה בשעון	altitude (solar elevation angle)	azimuth
4	09:38	57.59	96.27
6	12:00	81.44	180
6.5	12:36	78.31	225.12
7.5	13:47	64.9	256.8
8.5	14:59	49.76	269.29

21.12 יום הקצר

זריחה	06:58	שקיעה	17:01
שעה זמנית	שעה בשעון	altitude (solar elevation angle)	azimuth
4	10:20	26.63	153.51
6	12:00	34.56	180
6.5	12:25	34.24	186.94
7.5	13:15	31.74	200.29
8.5	14:05	27.03	212.3

וכדי לתת למספרים משמעות גרפית, הנה התוצאות על גרף:



4. קוד מטלב לציור צל המזבח

כעת משיש לנו את הזוויות הנצרכות ניתן לצייר את צל המזבח בכל אחד מהתאריכים והשעות הרלוונטיות ע"י שימוש בקוד הבא:

```
clc; clear all; close all; fclose all;
hAltarX = [0, 1, 1, 6, 6, 10, 10, 9, 9, 10, 10, 6, 6, 1, 1, 0];
lAltarY = [0, 0, 1, 1, 2, 2, 3, 3, 29, 29, 30, 30, 31, 31, 32, 32];
tabaotHor = [8, 12.8, 16];
tabaotVer = [0, 4, 6.4, 10.67, 21.33, 25.6, 28, 32];
```

מקום שחיטת התמיד

```
conturNSAltar = [0, -2, -2, -31, -31, -62, -62, -31, -31,
-32, -32, 0, 0];
conturWEAltar = [0, 0, 1, 1, 8, 8, 24, 24, 30, 30, 32, 32,
0];
fill(conturNSAltar, conturWEAltar, 'b'); % fill altar
contur
axis equal;
xlim([-80 30]);
hold on;
drawTaboot(tabootHor, tabootVer);
% longest day (orange)
altitude = [57.59, 81.44, 78.31, 64.9, 49.76];
azimut = [96.27, 180, 225.12, 256.8, 269.29];
drawZel(hAltarX, lAltarY, altitude,azimut,[1 0.5 0]);
% Equinox (cyan)
altitude = [47.4, 58, 57.2, 51.78, 42.46];
azimut = [132.38, 180, 193.94, 218.21, 235.61];
drawZel(hAltarX, lAltarY, altitude,azimut,[0 0 0.7]);
% shortest day (gray)
altitude = [26.63, 34.56, 34.24, 31.74, 27.03];
azimut = [153.51, 180, 186.94, 200.29, 212.3];
drawZel(hAltarX, lAltarY, altitude,azimut,[0.5 0.5 0.5]);
function drawTaboot(tabootHor, tabootVer)
for row = 1:2:8
    line([tabootHor(1), tabootHor(1)], [tabootVer(row),
tabootVer(row+1)], 'LineWidth', 3);
    tabootConturX = [tabootHor(2), tabootHor(2),
tabootHor(3), tabootHor(3)];
    tabootConturY = [tabootVer(row), tabootVer(row+1),
tabootVer(row+1), tabootVer(row)];
    fill(tabootConturX, tabootConturY,'b')
end
function drawZel(hAltarX, lAltarY, altitude,azimut,Colour)
for hour = 1:size(altitude,2)
    azim = 270 - azimut(hour);
    radAzimut = azim/180*pi;
    radAltitude = altitude(hour)/180*pi;
    X = hAltarX * sin(radAzimut) / tan(radAltitude);
    Y = lAltarY - cos(radAzimut) * hAltarX;
    line(X,Y, 'Color', Colour);
end
```

ניתן לראות את הציור המתקבל באיור 11.

חתימת הברכות במקדש

א. מבוא

ב. האם הנוסח המיוחד נאמר בכל הר הבית?

ג. קביעת הנוסח המיוחד רק לתפילה בציבור

ד. לאלו תפילות נקבע נוסח מיוחד?

ה. הנוסח המדויק – לפי שיטות הראשונים

ו. סיכום

א. מבוא

במשנה במסכת ברכות (ט, ה) נאמר שישנו נוסח יחודי לברכות בבית המקדש:

כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים: עד העולם. משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד – התקינו שיהו אומרים: מן העולם ועד העולם.

הגמרא (שם סג ע"א, וכע"ז תענית טז ע"ב) מבארת את הטעם לנוסח מיוחד זה:

כל חותמי ברכות שבמקדש כו'. כל כך למה – לפי שאין עונין אמן במקדש. ומנין שאין עונין אמן במקדש, שנאמר: "קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם"; ואומר: "ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה". יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת? תלמוד לומר: ומרומם על כל ברכה ותהלה, על כל ברכה וברכה – תן לו תהלה.¹

ב. האם הנוסח המיוחד נאמר בכל הר הבית?

בספר 'הר הבית' למו"ר הגר"ש גורן זצ"ל (פרק לא עמ' 410), הסביר על פי דברי המיוחס לרש"י (תענית טו ע"ב ד"ה אלא) שאין הכוונה רק למקדש, אלא הוא הדין בכל הר הבית. וכן כתב הרש"ש (תענית שם):

1. יש לתמוה על רש"י (ברכות נד ע"א ד"ה כל), שהביא את הגמרא בתענית לצורך הסבר המשנה, ולכאורה התעלם מכך שהגמרא בברכות מסבירה את המשנה. ועיין בספר 'הר הבית' (פרק לא עמ' 416), שהוכיח מתוך כתב יד מינכן (שבו חסרות המילים 'וכל כך למה') שדברי הגמרא במסכת ברכות השתרבו מהגמרא במסכת תענית (שבה מופיעות שלוש המילים הנ"ל כחלק מברייתא), כך שכנראה היה לרש"י נוסח גמרא אחר משלנו, ולכן העדיף להתבסס על הנוסח המקורי והעיקרי בתענית.

רש"י, לא היינו נוהגין. כשמתפללין בהר הבית כו'. שלא היו עונין אמן במקדש. מוכח דהר הבית גם כן בכלל מקדש לענין זה. ולפירוש הר"ן², צ"ל דהיו מתכנסין בהר הבית להתפלל ב'ז' תעניות, וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' תפילה ה"ט"ו. ואף דתנינן מוציאין את התורה לרחובה של עיר וכו', בהר הבית היה גם כן רחוב, כדכתיב "אל הרחוב אשר לפני שער המים" (נחמיה ח).

בעל תפארת ישראל (תענית ב, ה יכין אות נו) כתב שכנראה היה בנוי בית כנסת בהר הבית כנגד שער המזרח, והסתמך גם על האמור במשנה (יומא ז, א): "חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת".

מדברים אלו, למדנו שתי הלכות:

- א. בהר הבית חתמו ברכות בנוסח מיוחד של "מן העולם ועד העולם".
- ב. לברכות שנחתמו בלשון "מן העולם ועד העולם", ענו: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ולא "אמן".

ג. קביעת הנוסח המיוחד רק לתפילה בציבור

הנוסח המיוחד של חתימת הברכות במקדש מובא גם במסכת תענית, ושם הגמרא דנה באופן תפילת הציבור במקדש בזמן תענית. כמו כן, במסכת סוטה (מ ע"ב) מובא הנוסח המיוחד בנוגע לברכת כוהנים, שגם היא אינה נאמרת אלא בציבור (מגילה כג ע"ב).

מסוגיות אלו, ובעיקר מדברי הגמרא התולים את נוסח החתימה בנוסח עניית הציבור, משמע שמדובר על נוסח הברכות בשעת תפילה בציבור: כאשר הש"ץ היה מברך וחותרם ברכה בנוסח "מן העולם ועד העולם", הציבור ענה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

כמו כן ניתן להבין כך מפשטות הכתובים, שרק בציבור ניתן לחתום בנוסח המיוחד, כך נאמר בתהלים (קו, מח; וכע"ז בדה"י טז, לו):

בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם וְאָמַר כָּל הָעַם אָמֵן³ הֲלֵלוּ יְהוָה.

2. הר"ן פירש שרק בהר הבית נהגו לתקוע על סדר הברכות ואילו בגבולין רק לאחר הברכות. ולכן טעוּתם של ר' חלפתא ור' חנינא בן תרדיון הייתה שהנהיגו בגבולין לומר 'מי שענה' אחר חתימת הברכות אף שלא היו צריכין לכך מפני שאין אמן מפסיק בין ברכה לתקיעה. כך שכנראה הרש"ש הבין מדברי הר"ן שעד לזמנם של ר' חלפתא ור' חנינא לא היו נוהגים להתפלל בתעניות בגבולין.
3. אכן, יש מקום לשאול למה העם לא ענה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". נראה לתרץ שאף על פי שדוד העלה את ארון ברית ה' לירושלים, בית המקדש עדיין לא היה בנוי, ולכן לא הייתה אפשרות לענות בקול רם "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", מפני שאין כבוד מלכותו נראה במלואו. בספר הר הבית (פרק לא עמ' 418) כתב דברים נושקים לכך: "בעיר דוד היתה במה קטנה. לכן ענה שם

כך נאמר בנחמיה (ט, א-ה):

וְכִיּוֹם עֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֲדָשׁ הַזֶּה נֶאֱסָפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... וַיֹּאמְרוּ הֶלְוִים... קוֹמוּ
בְּרַכּוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וַיְבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדָךְ וּמְרוֹמָם עַל כָּל
בְּרַכָּה וּתְהִלָּה.

ד. לאלו תפילות נקבע נוסח מיוחד?

לשון המשנה במסכת ברכות היא: "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים: עד העולם",
ולכאורה נראה שמדובר בכל ברכה שהיא. עם זאת, כתב הרשב"א בחדושי (ברכות סג ע"א)
בשם **הראב"ד**, שדברי המשנה מתייחסים רק לברכות התפילה, אך שאר ברכות היו מברכים
בנוסח הרגיל:

וּכְתַב הַרְאֵב"ד ז"ל: הַנִּי מִלִּי דוֹקָא לַתְּפִלָּה, אֲבָל לְשֵׁאר בְּרַכּוֹת לֹא הִיוּ הַמְּבַרְכִים
מֵאֲרִיכִין, וְלֹא הַעוֹנִין; שֶׁהִרִי מְצִינּוּ בַעֲזָרָא עֲצֻמוּ כְּשֶׁבֶרַךְ עַל הַתּוֹרָה עֲנּוּ אַחֲרָיו,
כְּדַכְתִּיב: וַיְבָרַךְ עֲזָרָא אֶת ה' הַגְּדוֹל וַיַּעֲנּוּ כָל הָעָם אֲמֵן בְּמוֹעֵל יְדִיהֶם בְּרוּךְ ה'
לְעוֹלָם אֲמֵן וְאֲמֵן.

וכן הביא **המאירי** בחידושו (שם):

וּגְדוּלֵי הַמְּפַרְשִׁים כְּתָבוּ שֶׁלֹּא הִיָּה מְנַהֵג זֶה אֵלָּא לַתְּפִלָּה, אֲבָל בְּשֵׁאר בְּרַכּוֹת הִיוּ
עוֹנִים אֲמֵן, שֶׁהִרִי בְּבִרְכַת הַתּוֹרָה נֹאמַר בַּעֲזָרָא: וַיְבָרַךְ עֲזָרָא אֶת ה' הַאֱלֹהִים
הַגְּדוֹל וַיַּעֲנּוּ כָל הָעָם בְּמוֹעֵל יְדִיהֶם.

וכן כתב **השטמ"ק** (שם):

וְדוֹקָא לַתְּפִלָּה, אֲבָל לְשֵׁאר בְּרַכּוֹת אֲמֵן הִיוּ עוֹנִין שֶׁהִרִי מְצִינּוּ בַּעֲזָרָא עֲצֻמוּ
כְּשֶׁבִירַךְ עַל הַתּוֹרָה עֲנּוּ אַחֲרָיו אֲמֵן כְּדַכְתִּיב וַיְבָרַךְ עֲזָרָא אֶת ה' הַגְּדוֹל וַיַּעֲנּוּ כָל
הָעָם אֲמֵן בְּמוֹעֵל יְדִיהֶם וְכו'.

ניתן לתת הסבר לדין זה מכך שנוסח "מן העולם ועד העולם" קשור לעניית "ברוך שם כבוד
מלכותו לעולם ועד", כפי שהובא לעיל מהגמרא, ש"כל חותמי ברכות שבמקדש כו'. כל כך
למה – לפי שאין עונין אמן במקדש". לכן מסתבר לומר שרק במקרה שיש לברכה מי שיענה
בשכמל"ו, ניתן לחתום "עד העולם", דהיינו רק בחזרת הש"ץ או כל ברכה אחרת שמחויבת

הקהל אמן בעיר דוד, ולא ענו בשכמל"ו, כדי להדגיש שעדיין לא נתקדש עיר דוד על ידי ארון הברית
כמקום המקדש".

4. חיבור זה נדפס גם בשם חידושי הריטב"א, ואף נכלל בסדרת חידושי הריטב"א של מוסד הרב קוק,
אף שהביטוס לייחוסו לריטב"א הוא חלש. ראו: עזרא שבט, החידושים לברכות המיוחסים לריטב"א,
עלון שבות 133 (תשנ"א) עמ' 21-23.

להיאמר בציבור, ולא בתפילת שמונה עשרה בלחש של יחיד, או שאר ברכות היחיד, שאין לחתום בהן "עד העולם", ואין לענות עליהן בשכמל"ו.

והנה, הרמב"ם לא הביא דין זה כלל אלא בהלכות תפילה ונשיאת כפים (יד, ט) ובהלכות תעניות (ד, טו-טז). וכתב ביד פשוטה (הל' תפילה ונשיאת כפים שם), שלדעת הרמב"ם נוסח זה נתקן רק לברכת כוהנים ולברכת תעניות.

אך נראה שמפני שדברי הרמב"ם תמוהים, ואילו דעתם של שאר הראשונים שכן דנו בנושא ברורה וחד משמעית, יש לנקוט שנוסח זה נתקן גם לשאר תפילות ציבור.

ה. הנוסח המדויק - לפי שיטות הראשונים

בנוגע לנוסח החתימה, מצאנו בדברי רבותינו ארבע דעות מרכזיות:

א. הרמב"ם (תעניות ד, טו) כתב: "ברוך אתה ה' אלהינו אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך אתה ה' גואל ישראל".

כעין זה כתב ר"ח (תענית טז ע"ב ד"ה אומר): "במקדש אינו אומר אלא ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל".⁵

ב. רש"י (ברכות נד ע"א ד"ה כל) כתב: "ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך חונן הדעת".

ג. הרי"ד (פסקים, ברכות סג ע"א) כתב: "ברוך י"י אלהי ישראל מן העולם ועד העולם מגן אברהם".

וכן כתב ר' עובדיה מברטנורא (ברכות ט, ה).

ד. המאירי (ברכות שם) כתב: "חותם כגון ברוך ה' מן העולם מגן אברהם והדומה לזה... התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם".

בספר עלי תמר (ברכות ט, ה ד"ה כל), הקשה על רש"י והרע"ב שהביאו לדוגמא "חונן הדעת" ודילגו על שלוש ראשונות, ונשאר בצ"ע. ואולי הדברים נוגעים לדברי רבי יהודה (ברכות לד ע"א): "לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות", ויש קשר בין שאלת צרכיו ובין נוסח החתימה. ועדיין הדברים צריכים עיון.

5. נראה לנכון לומר שנוסח ר"ח כנוסח הרמב"ם. אלא שלא כתב "אתה ה'" כפי של מופיע בברכות בתלמוד, כפי שניתן לראות במסכת ברכות כדוגמת פרק הרואה. כן נראה לומר בנוגע לנוסח רש"י.

ו. סיכום

- א. מבואר במשנה שבמקדש חתמו את הברכות בנוסח "עד העולם".
- ב. מהמיוחס לרש"י על תענית, הרש"ש והתפארת ישראל, נראה שחתימה זו נוהגת בכל הר הבית, ולא רק בעזרה.
- ג. לראב"ד, רשב"א ומאירי, חתימה זו נאמרת בכל ברכה הנאמרת בציבור, ולרמב"ם דווקא בברכת כוהנים ובתעניות. כך או כך, נראה שחתימה זו אינה נאמרת בברכת יחיד, בין בתפילת לחש ובין כשמברך בקול רם.
- ד. מלשונות הראשונים עולים ארבעה נוסחים אפשריים: 1. "ברוך אתה ה' אלהינו אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך אתה ה'..." (רמב"ם, וכעין זה בר"ח). 2. "ברוך אתה ה' אלהינו אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך..." (רש"י). 3. "ברוך אתה ה' אלהינו אלהי ישראל מהעולם ועד העולם..." (רי"ד ורע"ב). 4. "ברוך ה' מן העולם ועד העולם..." (מאירי).

המועדים

במקדש

שלוש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל

א. לראות את פני ה' שלוש פעמים בשנה

ב. ושמחת לפני ה'

ג. לא יראו פני ה' ריקם

ד. וחגותם אותו חג לה'

ה. ושם נעלה ונראה ונשתחוה

א. לראות את פני ה' שלוש פעמים בשנה

החובה לעלות אל המקדש ברגל היא נקודת מפגש בין ציר הזמן לציר המרחב, בין קדושת המקום לקדושת הזמן. חיבור זה מעניק משמעות ייחודית לחובה זו ומזמין אותנו להתבונן בה. את הדיון שלנו נתחיל בפירוט מרכיבי החובה, כדברי רבי יוסי הגלילי (חגיגה ו ע"ב):

רבי יוסי הגלילי אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל: ראה וחגיגה ושמחה. יש בראה שאין בשתיהן, יש בחגיגה שאין בשתיהן ויש בשמחה שאין בשתיהן. יש בראה שאין בשתיהן – שהראייה עולה כולה לגבוה, מה שאין כן בשתיהן. יש בחגיגה מה שאין בשתיהן – שחגיגה ישנה לפני הדיבור, מה שאין בשתיהן. יש בשמחה מה שאין בשתיהן – שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים¹ מה שאין בשתיהן.

רבי יוסי הגלילי עוסק בקורבנות? שכל עולה לרגל מתחייב בהם, עולת ראיה, שלמי חגיגה ושלמי שמחה. בפרקים שלהלן ננסה לברר את מהות החיוב בקורבנות אלו – האם עיקרה של המצווה היא 'חיוב הבאת קורבן', או שמא חיוב קורבנות אלו אינו אלא ביטוי מעשי ותוצאה של חובות אחרות המשקפות את המפגש המיוחד של האדם עם קדושת המקום והזמן המיוחדים בעלייה לרגל.

ב. ושמחת לפני ה'

המצווה להקריב שלמי שמחה אינה מפורשת בתורה. אמנם כתוב "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד), אך לא נאמר שם כיצד לשמוח. השמחה על ידי קורבן שלמים נלמדת ממה שכתוב

1. עיין בראש השנה ו ע"ב, בתוס' שם ד"ה אשה בעל משמחה, ובמחלוקת רמב"ם וראב"ד הל' חגיגה א, א.
2. עיין במאירי שהתייחס לדברי רבי יוסי הגלילי בזה הלשון: "שלש קרבנות נצטוו ישראל להקריב בכל רגל" (פסחים עא ע"א; עיין עוד שם סט ע"ב ד"ה אמר המאירי).

בפרשת הקמת האבנים בהר עיבל: "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' א-להיך" (שם כז, ז). מכאן למדנו שגם השמחה "לפני ה' א-להיך" האמורה ברגלים,³ היא על ידי קורבן שלמים.⁴

לכאורה אפשר להוכיח שמהות המצווה אינה חיוב הקורבן ממה שלמדנו (פסחים קט ע"א):

רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר: "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' א-להיך",⁵ ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר: "ויין ישמח לבב אנוש".

מדברי רבי יהודה בן בתירא אנו רואים בעליל שלא בחובת קורבן אנו עוסקים, כי אם בחיוב שמחה. אמנם בזמן שבית המקדש קיים הדרך לקיים חיוב זו היא על ידי שלמי שמחה,⁶ אך מהות המצווה היא לשמוח לפני ה'. כך נראה מוכח גם ממה שלמדנו (שם):

תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר: "ושמחת בחגך", במה משמחם – ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן; אנשים בראוי להם – ביין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בכבל בכגדי צבעונין, בארץ ישראל בכגדי פשתן מוגהצין.

הרי שמהות המצווה היא לשמוח, והדרך לקיים שמחה זו משתנית לפי הזמן ולפי האדם. וכך פסק הרמב"ם (יום טוב ו, יז):

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים... חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובניו וכל הנלוים עליו, שנאמר "ושמחת בחגך וגו'", אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.

3. ויקרא כג, מ, דברים טז, יא.

4. עיין פסחים קט ע"א; רמב"ם סה"מ מ"ע נד; הל' חגיגה א, א.

5. יש מקום לעיין האם הדרישה לאכילת שלמי שמחה היא משום שהחוויה של שמחה לפני ה' מתקיימת בעיקר על ידי אכילה משולחן גבוה, או שמא הקיום הוא באכילת בשר וחובת ההקרבה של קורבן השלמים היא משום שבזמן עלייה לרגל, כאשר נמצאים בירושלים, אין צורך להסתמך על היתר התורה לאכילת בשר תאוה המבוסס על ריחוק ממקום המקדש, לדעת רבי ישמעאל (חולין טז ע"ב), ולכן כל משמעות שלמי שמחה היא הקרבה על מנת לאכול, דוגמת מי שרצה לאכול בשר בתקופת המשכן. עיין מה שכתבתי ב'מאמר הזבח' (הוצאת ישיבת הר עציון ה'תש"ע) בעניין ברכה על אכילת שלמים.

6. עיין פסחים דף עא ע"א שרב פפא מציע שגם בזמן הבית אפשר לקיים מצוות שמחה בכסות נקיה ויין ישן. ועיין תוס' ראש השנה דף ו, ב ד"ה אשה בעלה משמחה.

אך מנגד ניצבת שיטת התוספות (מועד קטן יד ע"ב ד"ה עשה דיחיד) לפיה דברי רבי יהודה בן בתירה אינם אלא מדרבנן, וז"ל:

נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן, ו"שמחת" היינו בשלמי שמחה.⁷

לאור שיטת התוספות לכאורה חוזרת ונעורה האפשרות שמהותה של מצוות שלמי שמחה אינה אלא חיוב קורבן. אך יש לבחון הבנה זו לאור מה שלמדנו (ביצה יט ע"ב):

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: מביא אדם תודתו בחג הסוכות ויוצא בה ידי חובתו משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה... פשיטא, דבר שבחובה היא, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

יש להבין דין זה, שהרי גם שלמי שמחה הם חובה, וכיצד יוצא ידי חובתו על ידי תודתו. זאת ועוד, אם אכן יוצאים ידי חובת שלמי שמחה על ידי נדרים ונדבות, מדוע לדעת עולא (שם) אסור להקריבם ביום טוב. התוספות (חגיגה ז ע"ב ד"ה עולות) הביאו לכך שני תירוצים:

והא דלא מייתי להו נדרים ונדבות לעולא דאמר לב"ה אין קריבין נדרים ונדבות, משום דנפיק בהו משום שלמי שמחה כדאמרינן בסמוך, דאיכא לאוקמי שכבר קרב שמחה כדינו. והרב רבי אלחנן והר"י מתרץ דלא אמר בסמוך דנפיק בשלמי שמחה בנדרים אלא היינו היכא שהקריבום משום שמחה, אבל הביאום לשם נדרים לא נפיק רק משום הקדישם.

לפי התירוץ השני, דרושה כוונה לשם שלמי שמחה בשעת ההקרבה עצמה. ואם כן, מעשה הקרבה גם לקיים נדרו וגם לקיים מצוות הקרבת שלמי שמחה, אינו נמנע מהכלל: כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ובטעם הדבר נראה, שעיקר החובה בנדרים הוא עצם ההקרבה, ואילו בשלמי שמחה העיקר הוא להקריב על מנת לאכול. לכן הקרבת נדרים לשם שלמי שמחה אינה גורעת מעצם מעשה ההקרבה שבא לשם חובת הנדר ואינה סותרת אותו.

לפי התירוץ הראשון, אין דרישה של כוונה לשם שלמי שמחה בשעת ההקרבה, וכל עוד לא קיים מצוות שלמי שמחה, אפשר לקיימה על ידי הקרבת נדרים ונדבות. שיטה זו לכאורה סוברת שאין שום חיוב של הקרבת שלמי שמחה, וכל החיוב אינו אלא בתוצאה של אכילת קודשים לפני ה'.

וכך כתב הרא"ה בביצה (יט ע"ב ד"ה אינו בא):

7. עיין שאגת אריה סי' סה.

אינו בא אלא מן החולין – ואע"ג דשלמי שמחה נמי דבר שבחובה הוא כדכתיב "ושמחת בחגך" ואין שמחה אלא בבשר... התם אין החובה אלא שיהא לו בשר הרבה ולבני ביתו לרבות בשמחה וכל שיש לו בשר הרבה יצא ידי חובתו.

כלומר, החובה להקריב שלמי שמחה אינו חיוב קורבן והקרבה, אלא אמצעי לקיים מצוות שמחה על ידי אכילת בשר קודשים לפני ה'. וכך פירש רש"י (חגיגה ו' ע"ב ד"ה שמחה):

אף הם שלמי שמחה, אם אין לו בשר שלמים של נדר ונדבה שהתנדב כל השנה, שמביאין ברגל, ולא מעשר בהמה - מביא שלמים משלו, או ממעות מעשר שני שלו, להיות לו בשר לשובע, שאין שמחת החג אלא בבשר.

כך נראה ממה ששינונו (חגיגה ה' ע"א):

"ושמחת בחגך" – לרבות כל מיני שמחות לשמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק.

פשוט שלא שייך להקריב קורבן חטאת לשם שלמי שמחה, ואף על פי כן, כוהן יוצא בו ידי חובת שמחה. על כרחינו, לא בחיוב הקרבה אנו עוסקים, כי אם במצוות אכילת בשר קודשים לפני ה'.

וכך פסק הרמב"ם (חגיגה ב, י):

יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו.

עיינן שם (הלכה יא) שהוסיף שאין צורך להקריב שלמי שמחה ביום טוב, שכן עיקר המצווה מתקיימת באכילת השלמים ולא בהקרבתם.⁸

מי שהיו לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מערב יום טוב ... יצא בה ידי חובת שמחה אף על פי ששחטן קודם הרגל הואיל ואוכל מהן ברגל יצא ידי חובתו שאינו צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה.

יש אפוא לתמוה על תירוצו השני של תוספות, לפיו מצוות שמחה מחייבת הקרבה לשם שמחה – כיצד יכלכל את הדין שכוהנים יוצאים בחטאת ואשם.⁹ לכן נראה, שישנם שני פנים למצוות שמחה. מצד אחד, ישנו חיוב של הקרבה לשם אכילה, ולשם כך צריך מעשה

8. ייתכן שהדברים תלויים במחלוקת האמוראים בפסחים ע"א ע"א האם צריך זביחת שלמי שמחה ביום טוב. ויש לדחות.

9. יש מקום לטעון שאפשר לקיים מצוות הקרבה על ידי הקרבת חטאת לשם שמחה, כלומר לשם אכילת בשר החטאת לקיום מצוות שמחת הרגל, עיין אמת ליעקב חגיגה ז' ע"ב.

הקרבה בכוונה. מצד שני, ישנו חיוב בעצם אכילת בשר קודשים לפני ה', ולמדנו מ"ושמחת בחגך" לרבות כל מיני שמחות לשמחה – שאת החיוב הזה אפשר לקיים גם בקורבן שלא מוקרב לשם שלמי שמחה, כמו חטאת ואשם.¹⁰

נמצא, שנחלקו המפרשים האם יש מצווה במעשה הקרבה של שלמי שמחה, אבל באשר למהות המצווה וקיומה, יש תמימות דעים שהמצווה היא לשמוח לפני ה'.¹¹

ג. לא יראו פני ה' ריקם

כאמור, מצוות ראייה בדברי רבי יוסי הגלילי מכוונת כלפי עולת ראייה, כפי ששינונו "יש בראיה שאין בשתייהן – שהראיה עולה כולה לגבוה". אך בבואינו לדון במהות מצוה זו, יש לבחון את מה ששינונו (חגיגה א, א): "הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן... ומי שאינו יכול לעלות ברגליו". לכאורה המשנה עוסקת בחיוב לעלות לעזרה, ולכן מי שאינו יכול לעלות ברגליו פטור ממצוה זו. אך מדברי המשנה בהמשך: "בית שמאי אומרים: הראיה שתי כסף והחגיגה מעה כסף, ובית הלל אומרים הראיה מעה כסף והחגיגה שתי כסף", ברור שבעולת ראייה אנו עוסקים.¹²

לפי הירושלמי, המשנה עוסקת בעולת ראייה: "מתני' בראיית קרבן, אבל בראיית פנים אפי' קטן חייב" (חגיגה פ"א ה"א). אבל רש"י על המשנה פירש: "הכל חייבין בראיה – במצוות ראיית כל זכורך שצריכים להתראות בעזרה ברגל". תוספות שם דנו בפירוש רש"י:

10. גם מלשון הרמב"ם (חגיגה א, א) משמע שמעשה ההקרבה היא חלק מהמצווה, כפי שכתב: "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה". ועיין שם בהשגת הראב"ד. ויש לדון במי שיש לו בשר קודשים לאכול לפני ה', אך לא הקריב שלמי שמחה, האם חייב בהקרבה, עיין רש"י חגיגה ו ע"ב ד"ה שמחה, ועיין אבי עזרי חגיגה ב, י ובמכתב החזון איש שנדפס בסוף הספר. ויש לדון עוד במי שלא עלה לרגל, ולא יאכל קודשים לפני ה', האם חייב בהקרבת שלמי שמחה, עיין מאירי חגיגה ב ע"א ד"ה משנה זו.

11. למדנו בגמרא (ביצה טו ע"ב): "והא שמחת יום טוב מצוה היא! רבי אליעזר לטעמיה דאמר שמחת יום טוב רשות. דתניא, רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר: חלקהו חציו לה' וחציו לכם". ויש לתמוה, איך יכול רבי אליעזר לטעון ששמחה ביו"ט היא רשות, הלוא מקרא מלא דיבר הכתוב "ושמחת לפני ה' א-להיך". זאת ועוד, האם לדעת רבי אליעזר ישראל נצטוו רק שתי מצוות בעלותם לרגל? ונראה פשוט שרבי אליעזר מודה שבזמן הבית יש חובת שמחה המתקיימת על ידי אכילת קודשים לפני ה'. אבל לאחר החורבן, כאשר אי אפשר לאכול לפני ה', נחלקו כיצד אפשר לקיים מצווה זו. לפי רבי אליעזר צריך לבחור בין כולו לה' לכולו לכם, ואילו לדעת רבי יהושע הפתרון הוא שילוב, חציו לה' וחציו לכם. עיין פרחי כהונה ביצה שם ד"ה רבי אליעזר לטעמיה.

12. הרמב"ם אכן פירש שתחילת המשנה עוסקת בראיית פנים בעזרה, כאשר המשך המשנה עוסקת בעולת ראייה.

הכל חייבין בראיה – פירש רש"י במצות יראה כל זכורך. והקשה הר"ר אלחנן דהא תני בסמוך ב"ש אומרים הראיה שתי כסף משמע דבקרובן מיירי... ע"כ נראה לר"ת דמתני' מיירי בקרבן ובעזרה, ורש"י דנקט בראיית פנים בעזרה נקט חדא דמשמע תרי, ולפטורא דכולהו אתא, דאף בראיית פנים בעזרה פטירי וכל שכן בראיית פנים בקרבן. וגם יש ליישב דמתני' משמע ליה דבראיית פנים נמי איירי, דקתני בסמוך איזהו קטן כל שאין יכול לילך כו' משמע דבקטן דאיירי ביה קאמר אלמא בראיית פנים בעזרה איירי שאינו יכול לילך לשם.

מדברי התוספות משמע שראיית פנים בעזרה וראיית פנים בקורבן הן שתי מצוות שונות. וכך מורים דברי הירושלמי לפי פשוטם. אך יש להבין מהו המקור לכך שישנה מצווה בפני עצמה של ראיית פנים בקורבן. מסתבר שחיוב ראיית פנים בקורבן מבוסס על הלאו "ולא יראה את פני ה' ריקם" (דברים טז, טז), כאשר מצוות העשה "יראה כל זכורך את פני ה'" (שם) עוסקת בראיית פנים בעזרה. וכך כתב הטורי אבן (חגיגה ב ע"א):

ומ"מ נ"ל ללמוד מן הירושלמי הזה שראיית פנים וקרובן ראי' תרתי ניהו, ואם ראה פנים ריקם בלא קרבן ראי' מצות ראיית פנים מיהו קיים... ואפשר להא בלא הא. א"כ אפי' מאן דמחויב בקרבן ראי' אם עבר וראה פנים בלא קרבן אף על גב דעבר בל"ת דלא יראו פני ריקם, מ"ע דראיית פנים מיהו קיים.

אבל הרמב"ם (חגיגה א, א) רוח אחרת עמו, וכך כתב:

הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה, ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם.

לדעת הרמב"ם, החיוב להביא עולת ראייה אינו רק בגלל הלאו, אלא הוא גם תנאי בקיום העשה של ראיית פנים בעזרה.¹³ וכך כתב בספר המצוות (עשה נג):

וענין מצוה זו, שיעלה האדם למקדש עם כל בן זכר שיהיה לו שיוכל ללכת ברגליו ויקריב קרבן עולה בעלותו. וקרובן עולה זה שיקריב בעלייתו הוא הנקרא עולת ראייה.

לאור הבנת הרמב"ם, אין קושי במעבר המשנה מראיית פנים בעזרה לראיית קורבן, שהרי הקרבת עולת ראייה היא תנאי בקיום מצוות ראיית עזרה.¹⁴

13. עיין סמ"ג עשין סימן רכז הגורס: "רבי יוסי הגלילי אומר שלש מצוות עשה נצטוו ישראל בעלייתם לרגל", משמע שהקרבת עולת ראייה היא קיום במצוות עשה.

14. יש לדון עם העשה תלוי בקורבן עולה או בכך שלא עוברים על הלאו, עיין ראב"ן סי' פז, ועיין רשימות שיעורים ב"מ כו ע"ב הערה 85.

יש להוסיף שהרמב"ם, הן בספר המצוות הן ביד החזקה, מציין שעיקר המצווה היא ראיית הפנים בעזרה, וחיוב הקורבן הוא תנאי משלים לקיום המצווה. לאור זאת, מטבע הלשון שטבעו חכמים בכינויו של קורבן זה – עולת ראייה – משקף את מהות הקורבן. המצווה להיראות את פני ה' באה לידי ביטוי דווקא על ידי הקרבת עולת ראייה.

מנגד, **התוספות** סוברים שהחיוב להקריב עולת ראייה מושרש בלאו – "ולא יראו פני ריקם", כאשר מצות העשה מחייבת ראיית פנים בעזרה.

רב סעדיה גאון, בספר המצוות שלו (עשה מו) כתב:

שלש רגלים תחוג, ומתנת יד כברכת טובו... ושמחת החגים למלאת.

"מתנת יד כברכת טובו" הוא על פי הכתוב: "ולא יראה את פני ה' ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ה' א-להיך אשר נתן לך" (דברים טז) ורומז על על החיוב להביא קורבנות ברגל. אך אין בדבריו שום התייחסות למצווה של ראיית פנים. ועיין בביאורו של הגרי"פ פערלא שכתב (שם):

אלא דעדיין צריך ביאור לדעתו ז"ל שהשמיט עיקר מצות ראיית פנים בעזרה. ולא הביא אלא הבאת הקרבן... ואמנם נראה לענ"ד דדעת רבינו הגאון ז"ל בזה היא שלא כדעת כל הראשונים ז"ל... דעיקר מצות ראייה אינה אלא הבאת קרבן עולת ראייה בלבד... ואם כן לפי דעת רבינו הגאון ז"ל דקרא ד"איש כמתנת ידו" אינו אלא פירוש העשה ד"יראה כל זכורך". ע"כ צ"ל דהבאת הקרבן היינו עיקר מצות ראייה, ואין ראיית פנים בעזרה מעכבת בעולת ראייה. אבל ראיית פנים בעזרה בלא קרבן לאו מצוה היא כלל.

הרי לנו, שנחלקו המפרשים בגדר חיוב עולת ראייה. על פי הצעת הגרי"פ פערלא, **רס"ג** סובר שמצוות העשה של "יראה כל זכורך" מחייבת הקרבת עולת ראייה. לפי שיטת **התוספות**, הצורך להקריב עולת ראייה היא על מנת לא לעבור על הלאו של לא יראו פני ריקם. **הרמב"ם** לעומתם, סובר שהבאת עולת ראייה היא תנאי בקיום המצווה של ראיית פנים לפני ה'.

ד. וחגותם אותו חג לה'

גם בשלמי חגיגה עלינו לשאול, האם בחיוב קורבן אנו עוסקים, או שמא במצווה אחרת המתקיימת על ידי שלמי חגיגה. למדנו בפסחים (עא ע"א):

כי אתא רבין אמר רבי אלעזר: שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה ואין יוצא בהן משום חגיגה; יוצא משום שמחה – לא בעינן זביחה בשעת שמחה, ולא משום חגיגה – הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

לפי פשוטם, דברי הגמרא מורים שאפשר לשחוט שלמי חגיגה בערב יו"ט. ועיין בתוספות-רי"ד (שם ע ע"ב ד"ה שלמים) שתמה על כך:

קשיא לי טובא, טעמא דאינו יוצא בה משום חגיגה משום דאינה באה אלא מן החולין, הא אם הפריש אדם בהמת חולין לשם חגיגת יום טוב ושחטה בעיו"ט יוצא בה משום חגיגה. והא אכתי לא מטא זימנא והיאך רשאי לשוחטה ולזרוק דמה בעיו"ט שזמנה היא ביום טוב?

מתוך קושיה זו, נדחק התוספות-רי"ד ופירש שהגמרא עוסקת בשלמים ששחטם לשם חגיגה ביום טוב עצמו:

ונ"ל לתרץ דהאי דקאמר ולא משום חגיגה לאו אשחטן [מערב יו"ט] קאי, אלא הכי קאמר: ואם שיירן ושחטן למחר אינו יוצא בהן משום חגיגת החג, דבעינן שתבוא מן החולין, וזו הבהמה כבר הוקדשה לשלמים. ומילי מילי קאמר: שחטן [מערב יו"ט] נקט משום שמחה, וחגיגה דנקט כגון שהניחן חיים ושחטן למחר.

גם התוספות (שם ע ע"ב ד"ה שלמים) נדחקו בפירוש דברי הגמרא בפסחים, כדי לא להסיק ממנה שאפשר לשחוט שלמי חגיגה בערב יום טוב. ואכן מסתבר, שאם בחיוב קורבן אנו עוסקים, לא שייך להקריב את החגיגה לפני יו"ט.¹⁵

אבל עיין ברמב"ם (חגיגה ב, יא-יב) שפסק את דברי הגמרא כפשוטם:

מי שהיו לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מערב יום טוב אף על פי שאכלן ביום טוב אינו יוצא בה ידי חובת חגיגה, שאינה באה אלא מן החולין, אבל יצא בה ידי חובת שמחה אף על פי ששחטן קודם הרגל, הואיל ואוכל מהן ברגל יצא ידי חובתו, שאינו צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה.

ונראה מסתימת לשונו שאפשר לשחוט שלמי חגיגה בערב יו"ט. וכך דייק המהר"י קורקוס.¹⁶ וכך נראה מפורש מדברי הראב"ד (שם הל' י) שקבע שיוצאים ידי שלמי חגיגה בחגיגת י"ד, לדעת רבנן הסבורים שחגיגת י"ד רשות. וז"ל: "אבל לרבנן כיון דרשות היא יוצא בה אף משום חגיגה אם התנה עליה לצאת בה ושחטה בי"ד".¹⁷ לדעתם מסתבר שבמהותה אין חיוב חגיגה חיוב קורבן והקרבה.

ברם, לכאורה יש לדחות הבנה זו מסוגיה מפורשת במגילה (ה ע"א), שם שנינו שאם יו"ט חל בשבת, מאחרים את קורבן החגיגה. הגמרא שם מסבירה "משום דאכתי לא מטא זמן חיוביהו". ומכאן שערב יו"ט אינו זמן הקרבת החגיגה. הטורי-אבן (שם ד"ה חגיגה) דן

15. עיין רש"י ביצה כא ע"ב ד"ה דהא שתי לחם.

16. עיין צל"ח פסחים ע ע"ב שדחה הבנה זו בשיטת הרמב"ם.

17. כך טען הלחם-משנה, אך עיין מהר"י קורקוס (שם הל' יא) שהציע לשנות את הגרסה בראב"ד.

בשאלה זו ותיריך שהסוגיה במגילה עוסקת ביום טוב שחל בשבת, אבל כאשר יו"ט אינו חל בשבת, אפשר להקריב שלמי חגיגה בערב יום טוב כפשטות הסוגיה בפסחים:

ונ"ל דאע"ג דבשחט חגיגה בעי"ט וזרק יצא י"ח חגיגה, הני מילי בחל יו"ט ראשון בחול, אבל אם חל בשבת אינו יוצא ידי חגיגה בשחטה בערב יום טוב שהוא ע"ש. והיינו טעמא – כיון דהקטר חלבים כשרין כל הלילה אם מקטירן בליל י"ט שהוא זמן חיובן סגי בהכי ושפיר דמי.

הטורי-אבן מסביר שפסול הקרבת חגיגה בערב יו"ט משום שעדיין לא הגיע זמן חיוב שלמי חגיגה, אינו אלא כאשר חל יום טוב בשבת, משום שאסור להקטיר את אימורי החגיגה בשבת. אבל כאשר יו"ט חל בימי החול, אפשר לשחוט ולהקריב את החגיגה בערב יום טוב מפני האימורים הנקטרים בלילה, ביום טוב עצמו.¹⁸ אך עדיין יש להבין מדוע מצוות חגיגה תלויה בזמן הקטרת האימורים, ולא בזמן עבודת הדם שהן עיקר ההקרבה.¹⁹

והנה, שנינו בתחילת חגיגה (ב ע"ב): "בית שמאי אומרים הראיה שתי כסף והחגיגה מעה כסף ובית הלל אומרים הראיה מעה כסף והחגיגה שתי כסף". ובהסבר שיטת בית הלל למדנו (שם ו ע"א):

ובית הלל מאי טעמא לא אמרי כבית שמאי? דקא אמרת ראייה עדיפא דעולה כולה לגבוה – אדרבה חגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות.

מכאן דייק האבני-נזר (או"ח סי' תכג) שקיום קורבן חגיגה תלוי גם באכילת אדם וגם באכילת מזבח:

והרי אינו יוצא באכילה לבד, רק באכילה והקטרה יחד, כמאמר הגמרא דאית בה שתי אכילות.

על פי זה הסביר האבני-נזר נקודה נוספת. הרמב"ם בהלכות חגיגה כתב: "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה". מדויק מדבריו שכדי לקיים מצות שלמי שמחה, הוא זקוק לקורבן שלמים נוסף, ואינו יכול לצאת ידי חובה על ידי החגיגה.²⁰ וצריך

18. עיין מנחת חינוך (מצוה פח) ששיבח את דברי הטורי-אבן שהם "מתוקין מדבש", אבל האדר"ת (זהב שבא על תוספות-הרשב"א פסחים ע"א) תמה על דבריו.

19. ז"ל מכילתא דרשב"י (פרק יב): "יכול תיטען חגיגה כל שבעה? ת"ל 'אותו', יום אחד בלבד. אם כן למה נאמר 'שבעת ימים'? תשלומין כל שבעה... יכול יהא מעוכב עד אכילת בשר? ת"ל 'אותו' ולהלן הוא אומר 'והזה אותו' מה 'אותו' האמור להלן דם ולא בשר אף 'אותו' האמור כאן דם ולא בשר". לפי מדרש זה, לכאורה העיקר בחגיגה הוא עבודת הדם.

20. עיין חזון איש (חגיגה סי' קכט, י), שהסביר את שיטת הרמב"ם באופן אחר.

עיון, למה נגרע בשר שלמי חגיגה משאר בשר קודשים שיוצאים בו חובת שמחה.²¹ האבני-נזר מיישב זאת:

וצריך לומר דאף שיוצאים ידי חובותם בשעירי הרגלים היינו משום שאינו חובה של הכהן שיאכל מן השעירים, רק שהשעיר יאכל, יאכלוהו איזה כהן שירצה. וע"כ כשאוכלו הוא יוצא בו ידי חובת שמחה. אבל חגיגה שעיקרו אינו בא אלא לאכילה כמאמר הגמרא חגיגה עדיפא שיש בה שתי אכילות... ע"כ מצוה על הבעלים שיאכלו מן החגיגה... וכיון שבלאו מצוות שמחה מחויב לאוכלו בעצמו אינו יוצא בה ידי חובת שמחה.

לדעת האבני נזר, עיקר הקיום בשלמי חגיגה הוא על ידי שתי האכילות, אכילת המזבח ואכילת האדם, ולא על ידי עבודות הדם. על מנת להבין את שורש הדברים, יש לחזור לדברי רבי יוסי הגלילי "יש בחגיגה מה שאין בשתייהן שחגיגה ישנה לפני הדיבור". הגמרא (חגיגה ו ע"א) מסבירה שהכוונה היא לזבחים המוזכרים בפרשת משפטים²² (שמות כד, ה): "ויזבחו זבחים שלמים".²³ אך יש לדון בזה, שהרי אין זכר בפסוק לקורבן חגיגה, כי אם לשלמים, ומנא לן שהזבחים שהקריבו בסיני היו שלמי חגיגה. ועיין ברש"י (שם ד"ה שהחגיגה שפירש:

שחגיגה ישנה לפני הדיבור – אותן שלמים שהקריבו הבכורות, אף על פי שלא ברגל הקריבום חגיגה נקראו, שבהן נתקיים "ויחוגו לי במדבר" שנאמר להם במצרים.

אבל עדיין לא ברור מנין לנו שדווקא על ידי קורבן השלמים מתקיים "ויחוגו לי במדבר". והנראה בזה על פי מה שנאמר בברית יעקב ולבן: "ויאכלו שם על הגל" (בראשית לא, מו). ועיין שם ברמב"ן שפירש: "או שהוא דרך הבאים בברית לאכול שניהם מלחם אחד לאהבה ולחברה". לפי זה, נראה שעניין שתי האכילות של חגיגה, שהן עיקר קיומו, הוא משום שקורבן זה הוא מעין אכילה המשותפת בעקבות הברית שבין הקב"ה לישראל. אם כנים הדברים, זהות הזבחים שבפרשת משפטים עם קורבן חגיגה אינו צריך לפנים. הלוא כתוב (שמות כד, ה-ח):

וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַה' פָּרִים: וַיִּקַּח מִזֶּשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאֵזְנֵי הַדָּם וְחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּקַּח סֶפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא

21. אפשר היה לתרץ שהאוכל בשר חגיגה יוצא ידי חובת שמחה, אך אינו מקיים את חובתו מצד מעשה הקרבת שלמי שמחה. עיין מה שכתבנו בהערה 10.
 22. סוגיה זו סוברת שפרשה זו אירעה לפני מעמד הר סיני, בה' בסיון, ואין מוקדם ומאוחר בתורה. על פי סוגיה זו יסד רש"י את פירושו לתורה (שמות יט, יא; שם כד, א), ועיין בדברי הרמב"ן (שם כד, א) המפרש את הפרשיות כסדרן.
 23. עיין ירושלמי חגיגה פ"א ה"ב.

בְּאֲזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

הרי לנו שמהות זבחי השלמים בפרשה זו היא ביטוי לברית סיני,²⁴ ואין לך קורבן חגיגה גדול מזה.²⁵

לאור מה שנתבאר, מסתבר שמהות מצוות חגיגה משקפת את חגיגת²⁶ הברית בין הקב"ה לישראל. אמנם, הדרך לחגוג היא על ידי שלמי חגיגה, אבל עיקר הקיום אינו עצם ההקרבה, כי אם חגיגת הברית הבאה לידי ביטוי באכילה המשותפת כביכול. ועיין בספר החינוך (מצוה פח) שכתב:

לחוג ברגלים והוא שנצטוינו לעלות לרגל למקדש שלש פעמים בשנה והן סמוך לפסח ושבעות וסוכות כדי שנחוג שם שנאמר שלש רגלים תחוג לי בשנה ומענין החגיגה הוא שנעלה שם בקרבן ונקריבהו שלמים לכבוד החג.

ה. ושם נעלה ונראה ונשתחוה

בהקדמתו להלכות חגיגה, כותב הרמב"ם:

יש בכללן שש מצות, ארבע מצות עשה, ושתיים מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) להראות פני ה'. (ב) לחוג בשלש רגלים. (ג) לשמוח ברגלים... וביאור מצות אלו בפרקים אלו.

בכותרת זו, אין זכר לקורבנות עצמם. כך גם פותח הרמב"ם את הלכות חגיגה:

24. זה לשון האדמו"ר מאפטא: "והנה דרך האנשים הכורתים ברית יחד והיו לבשר אחד ודיעה אחת, אז דרכם למסור כל אחד ואחד נפשו עבור חבירו. ונמצא דמם מעורב יחד כי הדם הוא הנפש שהוא עיקר כח הנפשי וכמו שכתב האברבנאל בספר מצמיח ישועה. דשורש הדבר של כריתות הברית הוא הנהוג שבעולם כששני מלכים כורתים ברית לתווך האהבה ביניהם ולהיות כל אחד בעזר וסיוע של חבירו – אז שותין כל אחד כוס יין וכל אחד נוקף אצבעו ומורידין טיפה של דם לתוך הכוס, וכל אחד שותה כוס המעורב בטיפת דם של חבירו. וזה הדבר מורה שמערבין את דמם הוא החיות שלהם כי הדם הוא הנפש להיות להם לב אחד ויהיה בהם אחדות. וכל אחד מחויב ליתן דמו ולמסור נפשו עבור חבירו זהו הכריתות ברית. והנה מלכותא דרקיע כעין מלכותא דארעא" (אוהב ישראל, פרשת שקלים).

25. למדנו בפסחים (סח ע"ב): "רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש... אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינין נמי לכם, מאי טעמא – יום שניתנה בו תורה הוא". דווקא ביום שניתנה בו תורה היה אפשר לצפות שהכול יאמרו שכולו לה' ויש לשנות כל היום, עיין בית הלוי שמות יט, ה. אבל לפי מה שביארנו נראה להסביר שיום שניתנה בו תורה הוא יום של חידוש ברית סיני הבא לידי ביטוי דווקא על ידי חציו לה' וחציו לכם.

26. לגבי לשון חגיגה, עיין מה שכתב הרש"ר הירש שמות ה, א.

שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים, ואלו הן: הראיה שנאמר "יראה כל זכורך", והחגיגה שנאמר "תחוג לה' א-להיך", והשמחה שנאמר "ושמחת בחגך".

רק בהמשך ההלכה, מזכיר הרמב"ם לראשונה את הקורבנות:

הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה... החגיגה האמורה בתורה היא שיקריב שלמים ביום טוב הראשון של חג כבואו להראות... והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה.

מסתבר אפוא שלדעת הרמב"ם הקורבנות אינם אלא אמצעי לקיים את שלוש המצוות שנצטוו ישראל ברגל, כאשר מהות של אותן המצוות היא: להראות את פני ה', לחוג לה' ולשמוח לפני ה'.²⁷ על מנת להבין את מהות מצוות אלו ביתר שאת, יש להתבונן בקורבנות, שהם כאמור הדרך שבה בחרה התורה לקיימן.

כאמור, קיום המצווה להיראות את פני ה' היא דווקא על ידי קורבן עולה. "יש בראיה שאין בשתייהן, שהראיה עולה כולה לגבוה". לכן נראה להציע שהמצווה להיראות את פני ה' על ידי קורבן עולה משקפת את תודעת ההתבטלות המוחלטת של האדם הסופי הנפגש עם האין סוף. תודעה זו באה לידי ביטוי על ידי פעולת ההקרבה של העולה.

מנגד, מצוות שמחה מעניקה מקום לקיום האדם תוך כדי חוויות נוכחות הקב"ה. עיקרם של שלמי שמחה הוא באכילה לפני ה', לא בעצם ההקרבה. אכילת שלמים היא הדרך שבה האדם מגיע לחווית השמחה בעמידתו לפני ה'. וכך כתב מו"ר הגרי"ד זצ"ל (ובקשתם משם, הערה 19):

גם בשמחת מועדים הכללית, על אף התלבשותה בצורת פינוק הגוף, צפון קיום שמחה שבלב, פעולה נפשית-רוחנית. במה מתבטאת מהות שמחת הלב? בהרגשת נוכחות ה' והתדבקות בו... קיום שמחת יום טוב מושרש בחווית ההתחברות לא-לוהים, לא בפעולה פיסית של אכילה ושתייה, המהווה רק טכניקה של קיום המצווה, לא הקיום עצמו.²⁸

מצוות החגיגה מתקיימת על ידי שלמי חגיגה. כפי שביארנו, עיקר הקיום בקורבן חגיגה, אינו בהקרבתו, ולא באכילתו, כי אם בשילוב שתי האכילות, אכילת המזבח ואכילת האדם.

27. לגבי ההבדל בין הכותרת לגוף ההלכות, עיין מה שכתוב בעל התשובה' (כוחו של וידוי): "המינוח השונה בין הכותרת לבין ההלכות אינו מקרי. שיטה עקבית היא במשנתו של הרמב"ם, שבכל מקום שדן במצוה שקיומה בלב ופעולתה במעשה, הוא מחלקה במכוון: בהלכות הוא מדבר במעשה המצוה, ואילו בכותרת, שבה נתונות ההגדרה וההקדמה להלכות, הוא מדבר על קיום המצוה בכל מלוא משמעותה".

28. עיין שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"ב בעניין אבלות.

שלוש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל

שילוב שתי האכילות משקף את האכילה המשותפת כביכול, המשקפת את חגיגת הברית בין הקב"ה לעם ישראל.

ובכן, כל אחד מקורבנות הרגל משקפת פן מסוים, כאשר שלושתם ביחד הם ביטוי לחוויה הדתית לה זכו ישראל בעלותם לרגל – על כל מורכבותה והדרה.

נחתום בתפילה שהמלך הרחמן ירחם עלינו ויבנה ביתו כבתחילה, ושם נעלה וניראה ונשתחוה לפניו בשלוש פעמי רגלינו.

אורו של

מקדש

המקדש - מקור הברכה

מבוא

- א. המקדש מקום בריאת העולם
- ב. המקדש - לב העולם
- ג. המקדש כמקור נביעת המים, ומשמעותה
- ד. הארכת בדי הארון כביטוי ליניקת הקודש מקודש-הקודשים
- ה. צנצנת המן ולחם הפנים כביטוי להשפעה ההדדית
- ו. לחם הפנים - ברכת הלחם והמזון לעולם
- ז. הקרבנות - ברכת הפרנסה
- ח. ברכת כוהנים
- ט. שלושת הרגלים וזיקת הברכה החקלאית למקדש
 1. העלייה לרגל ומטרותיה
 2. איסור חדש והנפת העומר
 3. וידוי מעשרות
- י. קשר הראשית והאחרית בברכת ה'
 1. ביכורים
 2. נטע רבעי ובכורות
- יא. המקדש והבקשה על המים
 1. הגשם כביטוי לשפע הרוחני והגשמי
 2. תפילת כוהן גדול ביום הכיפורים
 3. ניסוך המים בסוכות ובקשת הגשם
- יב. המקדש - מרכז התורה, המשפט, התפילה והקדושה
- יג. המקדש - נוי של עולם
- יד. חסרון הברכה בהעדר המקדש
- טו. סיכום

מבוא

ברצוננו לבחון במאמר זה את הביטויים של היחס בין עבודת המקדש לברכה, חיות והשפעה על כל העולם, ובעקבות כך לנסות לעמוד על משמעות הדבר.

המושג ברכה הוא מושג כללי. הוא כולל ברכה גשמית ורוחנית. המקדש הוא המקום שבו בחר הקב"ה לשכן את שמו בעולם. ומן המקום הזה ישנו חותם אלוקי לברכה, לקיום ולהשגחת ה' בעולם.

תוך כדי עיונו, ניווכח כי ישנו קשר ישיר בין עשייתנו במקדש (הקרבות, התפילות, הבאת היבול החקלאי) לבין ההיענות האלוקית מתוכו. כמו כן בהקשרים מסוימים (נטע רבעי ומעשר שני ובכורות) האכילה בירושלים לפני מן החומה היא מעין הרחבת מקדש. בנוסף, המקדש הוא המרכז והלב. במובן זה הוא גם מהווה מוקד מרכזי המשפיע על כל העולם מסביב (דבר זה בא לידי ביטוי בתורה, בתפילה, במשפט ובקדושה).

א. המקדש מקום בריאת העולם

בתוספתא (יומא ב, ד) מבואר מדוע נקראת אבן השתייה בשם זה:

אבן היתה שם [בקדשי הקדשים] מימות נביאים הראשונים ושתייה היתה נקראת גבוהה מן הארץ שלוש אצבעות שמתחילה היה עליה הארון... רבי יוסה אומר ממנה נשתת העולם שנאמר (תהילים נ, ב): "מציון מכלל יופי הופיע".

מסביר שם המיוחס לרש"י: "ציון נבראת תחילה, וסביבה נדבקו רגבים עד סוף העולם מכל צד". לפי דעתו של רבי יוסי, מקום בריאת העולם הוא במקום שלימים ייבנה המקדש, באבן השתייה שבקודש הקודשים. המשמעות העמוקה של קשר זה לפי רבי יוסי היא כי מקום המקדש מבטא באופן מובהק את הקשר בין אינסוף לסוף, בין הבורא לבריאה כולה, והיא 'הנקודה הארכימדית' לרוממות העולם כולו.

מובן כי מיקום אבן השתייה בקודש הקודשים אינו רק מבטא את הזיכרון של בריאת העולם אלא גם את העובדה כי כביכול מן המקום הזה הקב"ה משגיח על העולם ונותן לו קיום.

במדרש תנחומא (קדושים, סי' י) מתוארת אבן השתייה כמרכז העולם ו"טבורו" וכך לשונו:

כדתנינן למה נקראת שמה אבן שתייה שממנה הושתת העולם, והיה שלמה יודע איזה הוא הגיד [=השורש] שהוא הולך לכוש ונטע עליו פלפלין ומיד היו עושין פירות, שכן הוא אומר "נטעתי בהם עץ כל פרי".
[דבר אחר: "נטעתי בהם עץ כל פרי"] – כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל נתונה באמצע העולם שנאמר (יחזקאל לח): "יושבי על טבור הארץ". וממנה משתיתו של עולם יוצא... ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצעיתה של א"י, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתייה לפני הארון שממנה נשתת העולם...¹

1. שימוש בכינוי "טבור" ביחס לאבן השתייה מצאנו גם בפרקי דרבי אליעזר (פרק לה): "וישב יעקב ללקוט את האבנים, ומצא אותם כלם אבן אחת, ושם אותה מצבה... מה עשה הקב"ה נטה רגל ימינו וטבעה האבן עד עמקי תהומות ועשה אותה סניף [=ענף, עמוד תמן] לארץ, כאדם שעושה סניף לכיפה.

הטבור אינו רק המרכז הפיזי של גוף האדם, חבל הטבור הוא צינור היניקה המקשר בין העובר לשליית אמו המזינה אותו. יתירה מכך, באמצעותו התינוק "נושם", כאשר ליבו מזרים דם עני בחמצן אל עורקי הטבור ומקבל דם מחומצן מווריד הטבור. משל זה מבטא את הקשר הישיר שבין הקב"ה אל הבריאה באמצעות אבן השתייה. על פי הבנה זו, במקום המקדש מתגלה העובדה שהקב"ה לא רק בורא עולם ומשגיח עליו, אלא הוא גם מזין אותו ומחיה אותו ומברך אותו כך שיוכל להתקיים.

מרכזיות אבן השתייה אינה שייכת לשורש בריאת העולם בעבר, אלא היא מקור קיומו וברכתו וגילוי נוכחותו של הקב"ה בעולם בכל משך ימי העולם עד גאולתו.

בשונה מחבל הטבור שאותו חותכים לאחר הלידה כדי לאפשר לתינוק לחיות חיים עצמאיים, המקדש במובן מסויים ממשיך לשמש כ'חבל טבור' וממנו יונק העולם את חיותו.

ב. המקדש - לב העולם

הזוהר בפרשת שלח (קסא ע"א) משווה בין בריאת העולם ובין בריאת האדם - שבשניהם ישנה נקודת ראשית שסביבה הותקנו אברים, וכל הגוף כולו ניזון ומתחיה מנקודת הראשית שבו:

תא חזי: כד ברא קודשא בריך הוא בר נש בעלמא אתקין ליה כגוונא עלאה, ויהב ליה חיליה ותוקפיה באמצעייתא דגופא, דתמן שריא לבא, דהוא תוקפא דכל גופא, ומתמן אתזן כל גופא. והא לבא אחיד ואתקף באתר עלאה דלעילא דאיהו מוחא דרישא דשארי לעילא, ודא אתקשר בדא.

וכגוונא דדא אתקין קודשא בריך הוא עלמא. עבד ליה חד גופא ואתקין שייפי דגופא סחרניה דלבא, ולבא שארי באמצעייתא דכל גופא, וכל אינון שייפין אתזנו מההוא לבא דהוא תוקפא דכלא וכלא ביה תליין וההוא לבא אתקשר ואתאחד במוחא עלאה דשריא לעילא.

בא וראה: כשברא הקב"ה את האדם בעולם, תקן אותו כעין של מעלה, ונתן כוחו ותוקפו באמצע גופו, ששם שורה הלב, שהוא תוקף כל הגוף, ומשם ניזון כל הגוף. והלב מתאחד ומתחזק במקום עליון שלמעלה, שהוא במוח שבראש השורה למעלה, וזה נקשר בזה.

כדרך שברא ה' את האדם כך ברא את כל העולם כולו. עשה אותו כגוף אחד והתקין לו איברים מסביב ללב, והלב שורה באמצע העולם, ומזין אותו והכל תלוי בו. ואותו הלב שורה ומתאחד עם המוח העליון השורה למעלה.

וממשיך הזוהר וקובע כי מקום המקדש הוא לב העולם. הוא מרכז החיים של האומה הישראלית, ולעיתיד לבוא של כל העולם כולו. הלב מזרים חיים לכל העולם כלב האדם

לפיכך נקרא אבן השתייה, שמשם הוא טבור הארץ ומשם נמתחה כל הארץ ועליה היכל ה' עומד שנאמר 'זהבן הזאת אשר שמת ימצבה יהיה בית א-להים'...

שהאיברים מקבלים את דמם וחיותם ממנו. הלב עצמו יונק את חיותו מהמוח, שהוא החיות העליונה והרוחניות הנשגבת שממעל לעולם, כמקדש של מעלה המחיה את המקדש של מטה.

בהמשך מתאר הזוהר ומפרט את מעגלי החיים שסביב המקדש – כאברים המקיפים ניזונים מהלב, כאשר במוקד הכול, לב ליבו של העולם נמצא הארון שבקודש הקודשים. סביבו במעגלים נוספים לפי הסדר: ההיכל, המזבח, לשכת הגזית, העזרה, עזרת ישראל, הר הבית, ירושלים. ירושלים היא הלב של "היישוב של כל שבעים אומות העולם", שאף הוא מוקף באוקיינוס סביבו.

הלב מספק את הכוח המניע לזרימת הדם אל כלי הדם. פעולת הלב היא דו-סטטית: שאיבת דם מהאברים, והזרמה של דם מחודש ומלא חיות חזרה אליהם. וכך גם המקדש במובן הרוחני:

המקדש הוא המוקד המרכזי שאליו מביאים את הכול. שם מקום המשפט ובתי הדין בכל הארץ מגיעים אל הסנהדרין בלשכת הגזית להכרעת ההלכה בכל הארץ כולה. שם מקום הטהרה הקבועה התמידית – ככל שמתרחקים מן המקור כך הדרישה לטהרה פוחתת, וככל שמתקרבים יותר כך הדרישה לטהרה עולה. שם מקום הכפרה המרכזי לכל חטא – פרטי או ציבורי. גם במובן הגשמי – אל המקדש מביאים את היבול החדש, שם באים לידי ביטוי גילויי הקירבה לקב"ה בהבאת קרבנות תודה, נדרים ונדבות. שם מקום התפילה וההשתחויה שתנועתם הנפשית היא העלאת הנפש והתקרבותה.

מאידך גיסא, המקדש הוא מרכז השפע השופע על הכול. כביכול הקדושה העליונה ביותר משפיעה על כל מעגלי הקדושה הפחותים ממנה מסביב. מן המקדש יוצאת התורה לכל העולם – "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". מן המקדש יוצאת ברכה לכל העולם ובהעדרו בטלה הברכה בכל העולם.

ההשפעה היא דו-סטטית: אנחנו מביאים אל ה' אל המקדש קרבנות, יבול, מים וכו' ומכח הבאה זאת הקב"ה מברך אותנו ואת ארצנו.

השוואת המקדש ללב מובאת גם במדרש רבה (איכה רבתי, פתיחתא טז):

אמר הקב"ה "כי נגע עד לבך" – זה בית המקדש, כמה דאת אמר (דהיי"ב ז, טז):
 "והיו עיני ולבי שם כל הימים".

דבר אחר: "כי נגע עד לבך" – זה הקב"ה. אמר רבי חייא היכן מצאנו שנקרא הקב"ה 'לבן של ישראל'? מין הדין קריא (תהילים עג, כו): "צור לבבי וחלקי אלוקים לעולם".

המדרש מדמה גם את בית המקדש וגם את הקב"ה כלב – כביכול במקדש מצוי ליבו של ה' כל הזמן, וממנו מתפשטת הברכה האלוקית לעולם כולו.

רבי יהודה הלוי משתמש אף הוא בתיאור זה בספר הכוזרי (במאמר שני, לב):
אולם אנחנו כאשר נפגע לבנו, הוא בית מקדשינו, נחלינו. וכאשר ישוב לבנו
לאיתנו נרפא גם אנחנו...

ובהמשך (שם, לו) כותב ריה"ל: "כי ישראל באומות הם בבחינת הלב באיברים שהוא **כבד**
חלאים מכולם **ורב** בריאות מכולם".

וכן גם כותב המהר"ל מפראג (גבורות ה', פרק עא):

...והיה עוד דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי החיים שעל ידו מקבלים
כל האיברים חיותו, וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם, ולפיכך בית
המקדש באמצע היישוב כמו שהלב הוא באמצע הגוף... וביאור ענין זה כבר
ידענו שאין באדם כל האיברים בשוה במעלה, כי אבר כמו הלב הוא האבר
הנכבד שבו החיות וממנו מקבלים שאר האיברים חיות, לכן כאשר האילן חוזר
אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא לבלוב מלשון לב כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא
בלב, וכמו באילן כאשר הוא מבלבב שהוא חיותו של אילן אז מחיותו מוציא כל
לחוף וזה ענין החיות הוצאת הכח... ולפיכך במה שנחשב בית המקדש כמו לב
שיש בו חיות אי אפשר שלא ימצא מכה חיותו שנותן שפע שלו לחוף והוא
הוצאת פרי שנוולד ממנו שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי. ולפיכך אמר בשעה
שבנה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, כי מאחר שבית המקדש דומה
ללב העולם אמר שנטע בו כל מיני מגדים רצה לומר שמן בית המקדש נמשך כל
מיני שפע...

כפי שראינו בדברי הזוהר לעיל, הלב הוא המשפיע אל הגוף, אך במקביל הוא משמש גם
כצינור קבלה מהשפע העליון, הנמשל למוח. המהר"ל (גבורות ה', פרק ח) מבאר שאותו
המוח הוא התורה, וכך משמש המקדש כנקודת חיבור בין התורה בשורשה העליון ובין כל
העולם:

כי כמו שבאדם הלב והמוח עם עיקר האדם, הלב שממנו החיות והמוח ששם
השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם, וכמו שהלב
הוא באמצע האדם וממנו מקבלים חיות ושפע כל האיברים כך בית המקדש
באמצע העולם ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל
האדם, כך התורה שכל העולם, נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים,
ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ והוא
שלימות העולם הגשמי והתורה היא שכלית...

הלב הוא מקור החיות והקיום של כלל האיברים בגוף. המקדש מבטא יותר מכל את נוכחות
השכינה בעולם ועל כן הוא מבטא את מקום החיות והברכה לכל העולם כולו. וככל שנצליח
לראות בנוכחות האלוקית בעולם את מקור הכל ונחיה את חיינו המעשיים כך בעזרת ה'

יבנה הבית ומכוחו יתברך מחדש העולם כולו בנוכחות האלוקית בחיות ובברכה המברכים את העולם כולו.

ג. המקדש כמקור נביעת המים, ומשמעותה

בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ) נאמר כי שער גן עדן סמוך להר המוריה:

”ויגרש את האדם” – גורש ויצא מגן עדן וישב לו בהר המוריה, ששער גן עדן סמוך להר המוריה. משם לקחו, ולשם החזירו במקום שנלקח, שנאמר (בראשית ד, טו) ”ויקח ה' אלקים את האדם” מאיזה מקום לקחו? ממקום בית המקדש שנאמר (בראשית ג, כג), ”לעבוד את האדמה אשר לוקח משם”.

בין גן עדן להר המוריה קיימת קרבה מהותית.² גן העדן מתואר בתורה כמקום בו נמצא כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, וכמקום שבו נהר יוצא מעדן להשקות את הגן ונפרד לארבעה ראשים (נהרות). נראה כי הכתוב מתאר את ברכת ה' לעולם הנשפעת ממקום זה.

נביאים שונים מתארים כחזון אחרית הימים (כל אחד בסגנונו) נביעת מים היוצאת ממקום המקדש ומשקה את העולם – הנביא זכריה בפרק יד, הנביא יואל בפרק ד, ובמידת מה הנביא ישעיהו בפרק נא, ג. במסגרת פרקי הגאולה מתאר הנביא יחזקאל (בפרק מז) נביעת מים שיוצאת מן המקדש מזרחה, וגוברת ומתרבה ובהגיעה אל ים המלח הוא נרפא ממליחותו ושב לגדל ולהצמיח:

וַיִּשְׁכְּנֵי אֵל פְּתַח הַבַּיִת וְהִנֵּה מַיִם יֵצְאוּ מִתַּחַת מִפְּתַח הַבַּיִת קְדִימָה... בְּצֵאת הָאֵשׁ קְדִים וְקוֹ בְּיָדוֹ וַיִּמְדֵּ אֶלֶף בְּאַמָּה וַיַּעֲבֹרְנִי בַמַּיִם מִי אֶפְסָיִם: וַיִּמְדֵּ אֶלֶף וַיַּעֲבֹרְנִי בַמַּיִם מִיִּם בְּרַפְּסִים וַיִּמְדֵּ אֶלֶף וַיַּעֲבֹרְנִי מִי מִתְּנִיִּם: וַיִּמְדֵּ אֶלֶף נַחַל אֲשֶׁר לֹא אוֹכַל לַעֲבֹר כִּי גָאוּ הַמַּיִם... וּבָאוּ הַמַּיִם אֶל הַיַּמָּה הַמוֹצְאִים וְנִרְפוּ הַמַּיִם... וְהָיָה הַדָּגָה רַבָּה מְאֹד כִּי בָאוּ שְׁמַיִם הַמַּיִם הָאֵלֶּה וַיִּרְפְּאוּ וְחַי כָּל אֲשֶׁר יָבֹא שְׁמָה הַנַּחַל... וְעַל הַנַּחַל יַעֲלֶה עַל שְׁפָתוֹ מִזֶּה וּמִזֶּה כָּל עֵץ מֵאֲכָל... כִּי מִיָּמִיו מִן הַמִּקְדָּשׁ הָמָּה יוֹצְאִים וְהָיָה פְּרִיָו לְמֵאֲכָל וְעִלְהוּ לְתִרְוָפָה. (יחזקאל יד א-יב)

המדרש מקשר בין גן העדן הבראשיתי, המתאר את מקור חיות העולם בהיווסדו, ובין המקדש הממשיך את אותה החיות הקיומית לעולם, שעתיד להתגלות בשיאו בחזון הנביאים העתידי שבו מים חיים ייצאו מירושלים וישקו את העולם.

2. אין בכוונתנו במסגרת זאת להתייחס למקומו הגיאוגרפי של גן העדן הן בפשטי הפסוקים והן בדברי חז"ל. נושא זה זוקק עיון בפני עצמו. כמו כן לקשר המהותי בין גן העדן לבין המקדש היבטים רבים, ולא נעסוק בכולם כאן.

במסכת מידות (ב, ו) מציינת המשנה בין שערי העזרה את "שער המים", ונאמרו בה שני נימוקים מדוע נקרא השער בשם זה: א. "שבו מכניסין צלוחית של מים של ניסוך בחג". ב. "רבי אליעזר בן יעקב אומר: ובו המים מפכין ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית".

מנקיטת רבי אליעזר בן יעקב לשון הווה ("ובו המים מפכין") נראה כי המים היו מפכים כבר בבית שני, ולעתידי לבוא הם עתידיים לצאת ולנבוע משם החוצה, וכך מבין הגר"א בביאורו למשנה. כלומר, נביעת השפע לעולם היא תכונתו היסודית של המקדש ולפיכך היא תמידית, ולעתידי לבוא תתגבר ותתגלה כלפי חוץ.

כך גם ניתן להבין את דברי הירושלמי האומר שכשודד המלך בא לחפור את יסודות אבן השתייה, עלו מי התהום ובקשו להציף את העולם.

נביעת המים מן המקדש היא ביטוי להתחדשות תמידית. כינון המקדש על מי התהום של העולם הוא ביטוי לכך שאין מדובר במבנה סטטי ומקובע, אלא במקור חי, נושם ומנביע ברכה.

נביעת מי התהום, השפע הכמוס בתהומות, תבוא לידי ביטוי בעבודת המקדש – בציפייה להתגשמות ברכת ה' והרעפה על ארצו מן המים העליונים, מי הגשמים (בניסוך המים ובתפילה) – כפי שיבואר בהרחבה להלן בפרק יא.

ד. הארכת בדי הארון כביטוי ליניקת הקודש מקודש-הקודשים

בדי הארון היו בולטים אל הקודש, כמתואר בספר מלכים-א ה, ו:

וַיֵּאָרְכוּ הַבַּדִּים וַיֵּרְאוּ רְאֵשֵׁי הַבַּדִּים מִן הַקֹּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדָּבָר וְלֹא יֵרְאוּ הַחוּצָה וַיִּקְרָא שֵׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

אורכו של קודש הקודשים שבמשכן היה עשר אמות, ובדי הארון הגיעו עד הפרוכת. כאשר בנה שלמה המלך את בית המקדש והרחיב את אורך קודש הקודשים לעשרים אמה, הוארכו בדי הארון בהתאמה (המפרשים העלו אפשרויות שונות כיצד נעשה הדבר, בדרך נס³ או בדרך טבעית). חז"ל עמדו על כך שהיה עניין מיוחד שבדי הארון יבלטו מבעד לפרוכת אל הקודש, וכך מצינו בברייתא דמלאכת המשכן (פרק ז):

מנין אתה אומר מכיוון שהכניסו הכהנים את הארון האריכו הבדים והגיעו לפרוכת ונגעו בפתח? שנאמר "ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר". לפיכך לא ננעלו דלתי בית קדשי הקדשים מעולם. "ולא ייראו החוצה" – אי אפשר לומר שלא יראו שכבר נאמר "ויראו", ואי

3. ראה גם להלן הערה 8.

אפשר לומר ויראו שכבר נאמר "ולא יראו", הא כיצד? היו בולטים בפרוכת ונראים בהיכל כשני דדי אשה.

ביחס לבליטת בדי הארון אל הקודש מוסיפה הגמרא (יומא נד ע"א) פסוק משיר השירים:

תניא נמי הכי: "וייראו ראשי הבדים" ... הא כיצד? דוחקין ובולטין ויוצאין בפרכות ונראין כשני דדי אשה שנאמר "צרוור המור דודי לי בין שדי ילין".

בנוגע לדימוי הבדים הבולטים בפרוכת כשני דדי אשה, עולה השאלה – וכי אין לחז"ל משל צנוע יותר לציין את בליטת הפרוכת? מדוע לתאר תיאור כזה על פרוכת קודש הקודשים?

נראה להסביר את הדימוי באופן הבא: ייתכן שישנה כאן רמיזה על ההשפעה של קודש הקודשים על הקודש, בשני מובנים:

א. בליטת הבדים וחדירתם אל הקודש מבטאת את החיבור של קודש הקודשים אל הקודש, כביכול הוא מבקש להשפיע ולחדור אל הקודש.

ב. תפקיד השדיים להניק את התינוק. הדימוי של דדי האשה בא לומר כי הקודש מקבל את נקודת יניקותו מקודש הקודשים – מקור השפע והשראת השכינה.

נקודה זו מזכירה במידת מה את העובדה שאבן השתייה היא מקום בריאת העולם, ואת דימויה לטבור העולם ומקור השפע – כפי שביארנו לעיל.

בהקשר זה יפה להביא את דברי הבית-יעקב מאיזביצא (פרשת תרומה אות מה):⁴

...כי כל כלי המקדש יש להם פעולה מיוחדת, ועיקר פעולת הארון ע"י הבדים, שע"י הבדים היה מכניס אהבה לתוך ליבות ישראל. ובמקדש הכירו זאת החיבה מפורש כדאיתא "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת וכו' אומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום וכו' והבדים נראין כשני דדי אישה. היינו שמאד רוצה להשפיע להם, וע"י הבדים נכנס אור הלוחות לתוך ישראל, שע"י הבדים ראו החיבה שיותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, שהלוחות רוצים מאד להכניס עצמם לתוך ישראל רק המה צריכים לפתוח נקב כחודה של מחט ויפתח להם כפתחו של אולם. והנה מעולם לא הסירו הבדים מן הארון לגמרי, להורות על מה שכתוב "והגית בו יומם ולילה", שהאדם צריך להיות תמיד ולעולם חושק ותאב לתורה.

ה. צנצנת המן ולחם הפנים כביטוי להשפעה ההדדית

לאחר ירידת המן נצטוו משה ואהרון לקחת צנצנת עם מלוא העומר מן ולהניחה למשמרת "לפני ה'", "לפני העדות":

4 אני מודה לרב מנחם מקובר שהפנה אותי למקור הזה.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֱהֲרֹן קַח צִנְצָנֶת אֶחָת וְתֵן שָׁמָּה מְלֵא הַעֲמֹד מִן הַנֶּחֱחַ אֶתְּךָ לְפָנַי ה' לְמִשְׁמַרְתְּ לְדֹרֹתֶיכֶם: כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶל מֹשֶׁה וַיַּיַּחֲהוּ אֱהֲרֹן לְפָנַי הַעֲדָת לְמִשְׁמַרְתְּ: (שמות טז, לג-לד)

מטרת הציווי מפורשת לכאורה בפסוק לח כפרסומי ניסא לדורות: "למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציאי אתכם מארץ מצרים". אך ניתן להציע, ובכך עוסקים מפרשים רבים כי מטרה נוספת היא הזיקה בין הלחם, המזון החומרי לבין התורה והלוחות, המזון הרוחני ששניהם מאת ה'.

נראה כי מיקום צנצנת המן בקודש הקודשים לצד ארון ולוחות העדות נועד גם לומר לעם ישראל לדורות כי כשם שבמדבר פרנסת עם ישראל על ידי הקב"ה הייתה ניסית על ידי מן, כך גם לדורות לכשייכנסו לארץ ישראל ויתפרנסו מעבודתם באמת בעומק, פרנסתם תהיה מאת ה', ולא "בכוחי ועוצם ידי".

וכך כתב הרש"ר הירש בפירושו לשמות שם:

למשמרת לדתיתכם. ציווי זה בישר לדור המדבר, כי נדודיהם במדבר יגיעו לקיצם ויביאום אל תנאים נורמאליים של חיי פרנסה. אולם, גם באותם התנאים הנורמאליים ישמרו בליבם את לקח אכילת המן, וכאשר יילחמו על ה"לחם", יטרפו "טרף" ויצודו "צידה" בתנאים הרגילים של העולם החברתי והגשמי, גם אז יראו את מזונם רק כאותו "מן", שה' נתן וחלק להם למנה. לפיכך תונח צנצנת המן לפני העדת למשמרת, כלומר, תישמר יחד עם שני לוחות העדות, המעידים על התורה שניתנה להם מתנה מיד ה'... מי שנותן מחיה לאדם, הוא שנתן גם את התורה המורה לאדם את דרך חייו. יכיר ויידע האדם, כי שתי העובדות האלה מתאחדות זו עם זו ומשלימות זו את זו.

המקדש משמש לשתי מערכות-על: השראת השכינה, ובית ה'. השראת השכינה היא ההתגלות 'מלמעלה למטה' ובחינה זו מתבטאת בקודש הקודשים. לעומת זאת ההיכל והעזרות משמשים כמקום מפגש ועבודה של האדם בבית ה'.

ארון העדות שבקודש הקודשים מבטא את ההתגלות 'מלמעלה למטה'. בתוכו הונחה **צנצנת המן** המסמל את הלחם הבא מן השמים. לעומת זאת **לחם הפנים** מסמל את הלחם שבא מהארץ והוא מונח על השולחן בהיכל. שניהם נמצאים במקדש זה כנגד זה, ובכך מתבטאת הזהות הפנימית שלהן: גם הלחם שאנחנו מכינים בעצמנו הוא בעצם המשך ישיר של המן במדבר ושל הפרנסה והאוכל שהקב"ה מעניק לאדם מלמעלה.

כך **התורה והלוחות** המונחים בארון העדות שבקודש הקודשים מייצגים את האור הבא מלמעלה למטה, לעומת **המנורה** שבה מעלים את האור המאיר מלמטה למעלה. וכך גם **מטה אהרון** שנעשה בו נס מונח בארון העדות כסמל לקדושת הכהונה הבאה מלמעלה, לעומת **מזבח הקטורת** שעליו שמסמלת את הכהונה ובו מעלים הכהנים את עשן הקטורת.

כשם שלהשראת השכינה במקדש נדרשת התגלות אלוהית והכנה אנושית, כך בברכת ה' לעולם ובשפע היורד מהמקדש לעולם באה לידי ביטוי ההדדיות שבברכת ה' ובהכנה האנושית הנדרשת. ברכת ה' חלה על האדם לפי מעשיו. כדי להוריד שפע אלוקי צריך להעלות לחם על השולחן. וכל מין המוקרב, מברך את מינו (כמבואר להלן בפרק ז). ישנו כאן מעין "כמים הפנים לפנים" (משלי כז, יט) בין האדם לקב"ה. כמידת יחסנו אליו ובקשתנו ממנו כך גם ההיענות שלו. וההדדיות היא כפולה, משום שיכולתנו להעלות משלנו תלויה אף היא בברכת ה' עלינו. גם אנחנו המביאים, באמת הוא הנותן.

דוד המלך בברכתו בפרקי המקדש בדברי הימים, מנסח זאת בלשון מופלאה:

יְכִי מִי אֲנִי וּמִי עַמִּי כִּי נִעְצָר כַּח לְהִתְנַדֵּב כְּזֹאת כִּי מִמֶּךָ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נִתְּנוּ לָךְ : כִּי גֵרִים אֲנַחְנוּ לְפָנֶיךָ וְתוֹשָׁבִים כְּכֹל אֲבֹתֵינוּ כִּצֵּל יָמֵינוּ עַל הָאָרֶץ וְאִין מְקֹנָה : ה' אֲלֵהֵינוּ פֶל הַקְּמוֹן הַזֶּה אֲשֶׁר הִכִּינוּ לְכָנוֹת לָךְ בֵּית לְשֵׁם קְדֹשְׁךָ מִיָּדְךָ הוּא וְלָךְ הַכֹּל : (דברי הימים-א כט, יד-טז)

הכול של הקב"ה. מה שאנחנו מביאים לקב"ה הוא ממנו יתברך. ישנו קשר ישיר בין הכרתנו כי הוא מקור הכול על כן אנו מביאים לו ומתוך הבאה זו אנחנו מתברכים ממנו וכל זה מתרחש במקדש.

במובן רחב יותר, עיקרון ההדדיות מתבטא בעצם עבודת המקדש. בעל ספר החינוך מבאר בהרחבה, שלמרות שקדושת המקדש היא בבחינת "קביעא וקיימא" ולכאורה אינה תלויה באדם, והקב"ה לכאורה אינו זקוק למתנת האדם, עבודת המקדש מזככת את האדם ועל ידי כך נמדכת תוספת קדושה לעולם ולמקדש בפרט. וכך דבריו (מצוה צה):

דע בני כי כל אשר יגיע אצל השם בעשות בני אדם כל מצוותיו איננו רק שחפץ השם להטיב לנו, ובהיות האדם מוכשר ומוכן בעשיית אותן מצוות לקבל הטובה אז ייטיב אליו השם... ומעתה בהיות הנחת דעתינו על זה בעניין מצוותיו ברוך הוא תחייב אותנו לאמר כי בנין בית לשם לעשותינו בה תפילות וקרבנות אליו הכל להכין הלבבות לעבודתו יתעלה... כי השמים ושמי השמים לא יכללוהו... הלא ידועים הדברים וברורים שהכל להכשר גופותינו... ועל כן ציונו לקבוע מקום שיהיה טהור ונקי בתכלית הנקיות לטהר שם מחשבות בני איש ולתקן לבבם אליו בו, והוא ברוך הוא בחר אותו המקום והכינו אל הטובה לבני אדם... ומתוך הכשר המעשה וטהרת המחשבה שיהיה לנו שם יעלה שכלינו אל הדבקות עם שכל העליוני.

ועל דרך הפשט על הצד הזה נפרש שריית השכינה במקום ההוא, ואף על פי שהאמת כי אמרו רבותינו ז"ל קדושתן עליהן אפילו כשהן שוממין, שמשמע בזה שאין כל סבת שריית השכינה שם מצד העובדים... ומכל מקום לעולם תתרבה שם הברכה והקדושה לפי הפעולות הטובות שיעשו שם בני אדם, ואז

עם הפעולות הטובות יפתחו מעיינות הטוב כנגדו, כי באמת אינו דומה קדושת המקום בחרבנו לקדושתו ביישובו.

ובהמשך (מצוה צו) מבאר החינוך על פי עיקרון זה את מצוות העלאת לחם הפנים:

...ועל כן צריך אליו להיות הברכה מצויה בו תמיד, ומתוך עסקינו בו לקיים עליו מצוות ה' יהיה הרצון והברכה חלים עלינו והתברך במעיינו, כי בכל שעושה בו האדם רצון ה' בו הוא מתברך, ולפי כל עניין ועניין שישים מגמת פניו ומחשבותיו ועסקיו בדבר מצווה לפי הן מעיין הברכה נובע עליו...

ו. לחם הפנים - ברכת הלחם והמזון לעולם

השולחן ועליו לחם הפנים נמצא בקודש לצד המנורה ומזבח הקטורת. המנורה, הקטורת והשולחן מכוונים כנגד שלוש החושים שיש בהם ברכה: הראייה, הריח והטעם, ונתינתם בקודש מסמלת את מקור הברכה.

התורה מדגישה: "ונתת על השולחן לחם לפני תמיד" (שמות כה, ל), ובמדרש (במדבר רבה ד, יד) מבואר שאף בעת מסע המשכן! כמו כן ביחס לאכילתו נאמר: "...ואכלוהו במקום קדוש כי קודש קודשים הוא לו מאשי ה' חוק עולם" (ויקרא כד, ט).

קביעות לחם הפנים היא בשל היותו מקור הברכה לעולם. הדברים מפורשים בדברי הזהרה (ח"ב קנ"ג ע"ב):

פתח רבי ייסא ואמר ועשית שלחן עצי שטים וגו' שלחן דא איהו קיימא לגו במשכנא, וברכתא דלעילא שריא עליה ומניה נפיק מזונא לכל עלמא, ושלחן דא לא אצטריך למהוי בריקניא אפילו רגעא חדא אלא למהוי עליה מזונא, דהא ברכתא לא אשתכח על אתר ריקניא, ובגין כך אצטריך למהוי עליה נהמא תדיר דלהוי תדיר ברכתא עלאה משתכחא ביה ומגו ההוא שלחן נפקי ברכאן ומזוני לכל שאר פתורי דעלמא דאתברכאן בגיניה.

] = שלחן זה היה עומד בפנים במשכן וברכה עליונה שורה עליו וממנו יוצא המזון לכל העולם. ושלחן זה אינו צריך שיהיה ריק אפילו רגע אחד אלא שיהיה עליו מזון, כי הברכה אינה נמצאת על מקום ריק, שמשום זה צריך להיות עליו תמיד לחם, כדי שתהיה נמצאת בו תמיד הברכה העליונה. ומן השלחן ההוא יוצאים ברכה ומזון לכל שאר השולחנות שבעולם שהם מתברכים בשבילן.

בהמשך ממשיך הזהרה (קנ"ד ע"א) את שולחן לחם הפנים לכרם שממנו יוצאים הענבים, ולאילן שממנו יוצאים הפירות, וכך משולחן לחם הפנים הוא מקור ברכה לכל השולחנות בעולם.

וכן במדרש תנחומא ישן (אמור כ):

"ביום השבת יערכנו". "כי מי בשחק יערוך לה" (תהילים פט, ז). אמר רבי אבין הלוי: מי כיוצא כהקב"ה מפרנס יתומים ומאכיל רעבים, ואין לשון הזה אלא לשון פרנסה שנאמר "ביום השבת ביום השבת יערכנו".

וכך לשון רבינו בחיי בפירושו לשמות כה, כג:

... אבל השלחן מה היה משמש, ומה צורך היה במשכן ובמקדש לעשות בהם שלחן? וע"ד הפשט הוצרך השלחן בבית ה' בלחם אשר עליו להיות שרש דבר שתחול הברכה בו, והלחם אשר עליו היה נאכל לכהנים משרתי המקדש והיה מספיק לרבים מהם מעט ממנו, וכענין שאמרו רז"ל: (יומא לט א) כל כהן שהיה מגיעו כפול היה שבע. ועל כן נקרא "שלחן" שהקב"ה שולח ברכתו בלחם שעליו, ומשם הברכה משתלח בכל המזונות ויבא שובע לכל העולם.

בהמשך מבאר רבנו בחיי, שמאז בריאת העולם "יש מאין", השפע האלוקי מתברך בעולם רק בדרך של "יש מיש", וכך גם אלישע היה צריך אסוך שמן כדי שעליו תחול ברכת הנס. וכך גם לחם הפנים הוא המקור להאצלת שפע ברכה לעולם.

במדרש 'תדשא' (פרק ב) מבאר ששלמה המלך הוסיף למקדש עשרה שולחנות, למרות שבמשכן היה רק שולחן אחד – משום שדור המדבר, שפרנסתם הייתה מובטחת, די היה להם בשולחן אחד. אבל משנכנסו לארץ ונזקקו לגשמים היה צורך בריבוי שולחנות:

"ויעש שולחנות עשרה" (דה"ב ד, מ) – כדי להרבות זרעים. ולמה עשה משה אחד? שלא היו צריכין במדבר לזרעים, וכיון שבא שלמה עשאן י' כדי להרבות זרעים.

נתן חמישה מימין שלחן של משה, וחמישה משמאל. למה כן? ... ולכך נתן חמשה מימין, שהוא דרום, כנגד ימין העולם שמשם טללי הברכה יוצאין לעולם. אמר שלמה בזכות אלו שולחנות הנתונות בימין יהיו גשמי ברכה וטללי ברכה יוצאין לעולם מן ימין. ולכך נתן ה' משמאל נגד צפון שהוא שמאל שמשם הרעות יוצאין לעולם אמר שלמה בזכות אלו שולחנות הנתונות משמאל ימנעו הרעות מישראל...

ז. הקרבנות – ברכת הפרנסה

הגמרא (כתובות י ע"ב) דורשת את המילה "מזבח" מלשון "מזין", ומבאר רש"י: "בזכות הקרבנות העולם ניזון".

המהרש"א מבאר שהגמרא לומדת זאת מהפסוק "את קרבני לחמי" (במדבר כה, ב), שמכיוון שברור שאין הקב"ה צריך ללחם עבור עצמו, כוונת התורה לומר שבזכות קרבן התמיד מתברך הלחם בעולם.

הנצי"ב בפירושו לפסוק זה⁵ מבאר את הביטוי **לחמי** מלשון הלחמה, כלומר חיבור והדבקה. כשם שהמזון מחבר וקושר את הגוף והנפש, כך הקרבנות מדבקים את ישראל לקב"ה. הנצי"ב מוסיף שלפיכך קרויה עבודת הקרבנות בשם **עבודה** (יותר משאר המצוות) – משום שכשם שהאדם עובד לפרנסתו כך עבודת הקרבנות מפרנסת את העולם.

במדרש תנחומא (תצוה יג) מבואר בהרחבה כיצד כל מין שהיה קרב במקדש היה מברך את מינו – לחם הפנים מברך את החיטה, הביכורים את הפירות, ניסוך היין את הענבים ושמן המאור את הזיתים:

א"ר הונא בר אבא בשעה שהיו הקרבנות קריבין היתה סאה ארכלים עושה סאה סולת סאה קמח סאה מורסן סאה סובין סאה קיבר סאה גגינים אבל עכשיו אדם מוליך סאה של חטים לטחון אינו מביא אלא כמו שהולך ויתר מעט למה שבטל לחם הפנים... ראה מה היו הקרבנות בשעה שהיו קריבין כל מה שהיה מתקרב מן מינו היה מברך את מינו...

ובכורים שהיו מקריבין היו מברכין את פירות הארץ, מעשה ברבי יונתן בן אלעזר שהיה יושב תחת תאנה אחת בימות הקיץ והיתה התאנה מלאה תאנים יפות יצא הטל והיו אותם התאנים שואבות דבש... וכל כך למה שהיו הקרבנות קריבין.

מעשה בסופר אחד שהיה עולה לירושלים בכל שנה הכירוהו בני ירושלים שהיה אדם גדול בתורה אמרו לו טול ממנו חמשים זהובים ושוב לך אצלנו, אמר להם יש לי גפן אחת והיא חביבה עלי מכל מה שאתם נותנים שהיא עושה לי שלש רפואות בכל שנה ושש מאות חביות עושה לי בכל שנה... ואני מוכרם בדמים הרבה... וכל השבח הזה בזכות נסוך היין שהיה קרב על גבי מזבח.

ה. ברכת כוהנים

מצות עשה על הכוהנים לברך את העם במקדש כחלק מעבודת התמיד, כפי עשה אהרון בימי המילואים ובחנוכת המשכן. המקדש, כמקור הברכה, הוא המקום המיוחד לברכה זו ולכן רק בבית המקדש הייתה נאמרת הברכה בהזכרת שם ה' המפורש,⁶ כמשמעות הכתוב (תהילים קלג, ג): "כי שם צוה ה' את הברכה", וכמבואר בגמרא (סוטה לח ע"א):

5. במקומות רבים בפירושו לתורה מרחיב הנצי"ב ומבאר את עבודת הקרבנות כמחוללת שפע רוחני וגשמי בעולם. וכאן נקטנו בדוגמה אחת. בפירושו מרבה הנצי"ב להפנות למדרש תנחומא שלהלן.

6. על הקשר בין ברכת כוהנים לשכינה השורה בעת הברכה, ובפרט במקום המקדש, ניתן ללמוד מלשון המדרש בשיר השירים רבה ב: "הנה זה עומד אחר כותלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרקים". משגיח מן החלונות – מבין כתפיהם של כהנים; מציץ מן החרקים – מבין אצבעותיהם של כהנים". וכן על דרך השלילה ניתן ללמוד מהגמרא (חגיגה טז ע"א): "דרש רבי יהודה ברבי נחמני מתורגמניה דריש לקיש: כל המסתכל בשלושה דברים עיניו כהות: בקשת, ובנשיא ובכהנים". בכל אחד מאלו יש

"כה תברכו את בני ישראל" – בשם המפורש, אתה אומר: בשם המפורש, או אינו אלא בכינוי? ת"ל: "ושמו את שמי", שמי המיוחד לי; יכול אף בגבולין כן? נאמר כאן "ושמו את שמי" ונאמר להלן "לשום את שמו שם", מה להלן בית הבחירה, אף כאן בבית הבחירה.

כך מבאר רש"י את הפסוק (שמות כ, כא) "בְּכֹל הַמָּקוֹם⁷ אֲשֶׁר אֶזְכֵּר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וַיְבָרְכֶיךָ" – כמקום המיוחד לברכה המוזכר בתחילתו של פסוק זה: "מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וַיְבַחֲתָ עָלָיו אֶת עֲלֹתֶיךָ". לפי רש"י משמעות "אבוא אליך וברכתך" היינו השראת השכינה, וממילא רק במקום זה הותר "להזכיר את שמי".

רבינו בחיי מרחיב על הקשר המהותי בין המקדש לברכה בכלל ולברכת כוהנים בפרט:

"הנה מטתו שלשלמה" – אינו מדבר אלא במלך שהשלום שלו, "מטתו" זה ביהמ"ק, ולמה נמשל ביהמ"ק למטה, מה המטה הזו נתנה לפריה ורביה, כך ביהמ"ק כל מה שבתוכו היה פרה ורבה...
 "ויבן את בית יער הלבנון" – למה נמשל ליער, לומר לך מה יער פרה ורבה אף ביהמ"ק כל מה שבתוכו היה פרה ורבה,⁸ לכך נאמר: "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה", אלו ששים אותיות שבברכת כהנים...

משמעות הברכה היא ירידת שפע ממקום הקודש אל העולם, וממילא הברכה קושרת עמה ברכה רוחנית עם ברכה גשמית – כמשמעות השראת השכינה שבמקדש. כך לגבי אותה ברכה אנו מוצאים את ביאור הספרי ל"יברכך" – "שיתרבו נכסידך". ו"יאר ה' פניו אליך" – "ליתן לך חיים דכתיב (משלי טז, טו) 'באור פני מלך חיים'" (חזקוני שם).

המלבי"ם מבאר את חלקם של הכוהנים בתפקיד המשכת הברכה:

-
- דמות וזיו השכינה, לכן אין ראוי להסתכל בהם והמסתכל בהם עונשו שעניו כהות. המהרש"א מבאר כי המסתכל בדברים אלו שיש בהם מעין 'דמות השכינה', עיניו כהות, משום שסומא חשוב כמת, והרי זה מעין האמור על המסתכל בשכינה "כי לא יראני האדם וחי".
7. הנצי"ב מבאר במקום שבהעדר המקדש מתפרש "כל המקום" כעניינו, שכל מקום שלומדים תורה ומשרים שכינה באה ברכת ה'.
8. דברי רבנו בחיי מיוסדים על מדרש במדבר רבה יא, ג, ובו מובאות שתי דוגמאות לכך: הארכת הבדים בימי שלמה המלך (באורח נס), וקישוטי הזהב היו במקדש שהיו נותנים פירות באורח נס. במדרש תנחומא (סוף תרומה, וכן בגמרא יומא לט ע"ב) מובא שעצי מזבח העולה לא היו נשרפים מאש המערכה, משום שכל עצי המקדש היו פרים ורבים ומלאי חיות, ואף עצי הארזים של קירות המקדש היו **מלבבים**, כתכונתו של מטה אהרון, ומשום כך נקרא המקדש "בית יער הלבנון". ובמהר"ל (גבורות ה' פרק עא) כתב שלבלוב הוא מלשון **לב**: "לכן כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא לבלוב מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב... אז מחיותו מוציא כל לחוץ וזה ענין החיות – הוצאת הכח".

...וענין הברכה הבאה מה' לבריותיו הוא התרבות השפע והטוב ממעון הברכות. והנה האל הטוב מוכן תמיד להשפיע טוב וחסד והמקור פתוח תמיד... רק שצריך שהמקבל יהיה מוכן לקבל השפע ההוא ע"י מעשיו והכנתו, אמנם יצויר שגם כשאין המקבל מוכן כ"כ יריק עליו השפע האלהי באמצעות אנשים אלהיים עובדי ה' שהם יפתחו צנור הברכה ע"י מעשיהם ותפלתם וברכתם ויריקוהו על העם, ובחר לזה את בני אהרן הקרבים אל ה' בעבודתם בקדש, שהם ישאו אצבעותיהם העשרה אל עשרה צנורות ומקורות אשר למעלה ובכח השם שיזכירו ימשיכו השפע למטה על העם...

הגמרא (סוטה לט ע"ב - מ ע"א) מתייחסת לפסוקים שהיה אומר העם בזמן שהכוהנים מברכים במקדש. גם שם היו מציינים את הזיקה שבין ציון לברכה. במוסף של שבת היו מסיימים בברכה "ברוך ה' מציון שוכן ירושלים הללויה", ובברכת כוהנים של תפילת געילה היו אומרים "כי כן יבורך גבר ירא ה' יברכה ה' מציון וראה בטוב ירושלים כל ימי חיך".⁹

ט. שלושת הרגלים וזיקת הברכה החקלאית למקדש

1. העלייה לרגל ומטרותיה

חז"ל מתארים את שלושת הרגלים כימי דין.

משנה: בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון... ובחג נידונין על המים.

גמרא: תניא אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח – מפני שפסח זמן תבואה הוא; אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת – מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא; אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג – אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה.

הגמרא מבארת שקורבנות כל חג קשורים באופן ישיר לברכה החקלאית הנדרשת באותה עונה. דווקא בשיאי העונה החקלאית – הקציר והאסיף דורשת התורה מהחקלאי לעצור מעבודתו ולעלות לרגל למקדש. הסיבה לכך היא ההבנה כי באמת, בעומק, הברכה החקלאית מקורה באופן ישיר מאת הקב"ה ועל כן על האדם לעלות ולהיראות שלוש פעמים בשנה על מנת לבטא את ההכרה העמוקה כי כל הברכה הגשמית מקורה מאת ה'.

9. הזיקה בין הברכה ל"ציון" מוזכרת בתהילים במקומות נוספים: "כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם" (קלג, ג); בפרק קלד – "ברכה ה' מציון עושה שמים וארץ" (קלד, ג); "ברוך ה' מציון שוכן ירושלים הללויה" (קלה, כא).

ה'משך חכמה' (ויקרא כג, י) מוסיף שמלבד ההודיה שהאדם חב לה', מתבקשת העלייה למקדש בעונות אלו כדי לשמר ולזכך את ישראל לבל יתגשמו בעבודות הקרקע, וכך דבריו:

הענין מורה, כי רצון השם יתברך שלא יתגשמו בני ישראל בעבודת הקרקע, ונתן להם הבורא מצוות הרבה בכל פועל בכל מצעד, לייחד כל עניני בני אדם אל השי"ת, להיות כל הפועלים החומריים לדרכים מאירים ומזהירים להגיע בהן לשלימות האמיתי ולהתקרבות השי"ת...

העלייה לרגל היא התכנסות כל עם ישראל כולו, מכל הגלויות ומכל קצוות ארץ ישראל, למקום אחד מרכזי, מקום המאחד ומחבר את כל ישראל. העלייה לרגל בשיא העונה החקלאית מחייבת כל אדם שיש לו קרקע בישראל לעזוב את השדה הפרטי ולהתכלל עם כל עם ישראל במקדש. בכך הוא מבטא באופן מובהק כי כל הברכה הגשמית, בארץ כולה ובשדה של כל אדם פרטי, מקורה מאת ה'.

אחת המשמעויות העמוקות של אחדות זו היא ביטול ההפרדה בין חברים לעמי ארצות בסוף ימי הבית השני ברגלים. וכדרשת הירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ו) את הפסוק: "ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו" – עיר שעושה כל ישראל חברים". מועדי העלייה לרגל הם זמנים של ביטול מחיצות וחיבור כל עם ישראל כולו לאביו שבשמים במקדש, ולעתיד לבוא יצטרפו לכך גם אומות העולם – כחזון הנביאים.

2. איסור חדש והנפת העומר

התורה אוסרת לאכול מתבואת השנה החדשה לפני הנפת העומר בט"ז בניסן.

ברובד של "סור מרע" – מסביר האלשיך הקדוש (ויקרא כג) את טעם המצווה כרצון התורה להתמודד עם תחושת כוחם ועוצם ידם של החקלאים וכפיות הטובה האפשרית:

על כן אבינו שבשמים כאב את בן ירצה, גואלנו אהבנו ומלמדנו מוסר השכל, כי מעת החל חרמש בקמת השעורים שהיא ראשית כל תבואת הארץ, טרם רום לבכם בראות רב תבואות בבית ובשדה... בא האלהים לפקוח עינים עורות וללמדם דעת, כי לה' הארץ ומלוואה פירות ופירי פירות, כי כח האדם אין כי הכל הבל.

האלשיך רומז בדבריו לפסוק נפלא שנאמר על ידי דוד המלך בזיקה לבניין מקדש, המבטא בצורה מאוד יפה את ייחוס כל הברכה למקורה לקב"ה:

וכי מי אני ומי עמי כי נעצר פח להתנדב פזאת כי ממך הפל ומיך נתנו לך: כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו כצל ימינו על הארץ ואין מקנה: ה' אלהינו כל ההמון הזה אשר הכיננו לבנות לך בית לשם קדשך מיך הוא ולך הפל: (דברי הימים-א כט, יד-טז)

בעל ספר החינוך (מצווה שג) מוסיף ומבאר את ההשפעה החיובית של איסור אכילת חדש - להכשיר את עצמנו שנהיה ראויים לקבל מטובו של הקב"ה. וכך דבריו:

משרשי המצווה לפי שעיקר מחייתן של בריות היא בתבואות, ועל כן ראוי להקריב מהן קרבן לה' אשר נתנם טרם יהנו מהן בריותיו, כעין מה שאמרו זכרונם לברכה בדומה לזה: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, וכל זה להכשיר עצמינו שנהיה ראויין לקבל מטובו, וכמו שכתבתי בספר פעמים רבות..

איסור אכילת חדש עד להנפת העומר, מרכז את כל תשומת הלב, של החקלאים, של הסוחרים ושל הצרכנים - אל המקדש. כולם בצפייה לרגע בו יונף העומר בעזרה. כל עם ישראל כולו מבין באופן פשוט כי המקדש הוא זה שמבטא יותר מכל את מקורה של הברכה החקלאית של הקב"ה, ועד שלא יינתן האות במקדש אסור לאכול מן התבואה של השנה החדשה. הנפת העומר משמשת כ'מתיר' לאכילת התבואה החדשה, משום באמצעותה מכירים הכול במקור הברכה.

בעל ספר החינוך (מצווה שב) מבאר שההתבוננות במקור הברכה מכשירה אותנו להיות ראויים אליה, וכך דבריו:

משרשי המצווה כדי שנתבונן מתוך המעשה החסד הגדול שעושה השם ברוך הוא עם בריותיו לחדש להם שנה שנה תבואה למחיה, לכן ראוי לנו שנקריב לו ברוך הוא ממנה, למען נזכור חסדו וטובו הגדול טרם נהנה ממנה, ומתוך שנהיה ראויין לברכה בהכשר מעשינו לפניו תתברך תבואתינו ויושלם חפץ השם בנו, שחפץ מרוב טובו בברכת בריותיו.

הרב קוק מתייחס בדבריו להנפת העומר כקרבן ציבור הדוחה את השבת המבטא גילוי העובדה כי בישראל החקלאות ספוגת קודש. וכך דבריו:

החקלאות, הלא היא אצל כל העמים רק גורם כלכלי חיוני ופשוט אבל העם אשר הנושא שלו כולו הוא קודש קודשים וארצו שפתו וכל ערכיו כולם קודש הם... הרי גם החקלאות כולה היא ספוגת קודש, והקודש הזה שביסוד החקלאי מובלט הוא ע"י זה שחגיגת ראשית הקציר העומר עולה הוא למדרגת עבודת הקודש היותר עליונה והקרבן המקודש עימו הוא קרבן ציבור שדוחה את השבת... (מאמרי הראי"ה חלק א', עמ' 179)

3. וידוי מעשרות

מתנות כהונה אף הן סניף של הקרבנות לעניין הברכה הבאה בעטיין. ראשית, עצם קיום המעשרות הן מקור לברכה לשפע, כמאמר חז"ל:

עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין? ... בשביל שמעשרין, שנאמר: "עשר תעשר" (דברים יד, כב) – עשר בשביל שתעשר.¹⁰ (תענית ט ע"ב)

ברכת השפע באה לידי ביטוי בנוסח וידוי מעשרות שבסיום כל מחזור שלוש שנות מעשר:

הַשְּׂקִיפָה מִמַּעוֹן קְדוֹשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבְרַךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כְּאֲשֶׁר נִשְׁפַּעְתָּ לְאַבְתֵּינוּ אֶרֶץ זָבֹת חֶלֶב וְדִבְשׁ: (דברים כו, טו)

המשנה מבארת את ברכת ישראל – בפריון, ואת ברכת האדמה – בטל ומטר, סמל השפע האלוהי, שבעטיים ירבו גם ולדות הבהמה וינתן טעם בפירות ("זבת חלב ודבש"):

"ברך את עמך את ישראל" – בכנים ובכנות, "ואת האדמה אשר נתת לנו" – בטל ובמטר וכולדות בהמה, "כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש" – כדי שתתן טעם בפירות.

בתוספתא (מעשר שני ה, כה-ל) מובאות דרשות רבות על תפילת הברכה הזו. לענייננו נביא רק את הדרשה הקושרת בין ברכת המעשרות ובין ברכת הקרבנות בכלל. בהלכה כז נדרשות המילים "וברך... ואת האדמה אשר נתת לנו" כמתייחסות למזבח העולה, המכונה בתורה "מזבח אדמה", שכפי שראינו, הגמרא דורשת את המילה מזבח כלשון מזין:

"ואת האדמה" – הכל בזכות המזבח, שנאמר "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו".

בנוסף לברכת טעם הפירות המצוינת במשנה, בתוספתא (הלכה כט) מורחבת הברכה לטעם, ריח, שומן ודגן (=תזונה) הפירות:

"זבת חלב ודבש" – מלמד שהמעשרות נותנין טעם וריח ושמן דגן בפירות.

ושם בהלכה ל מציין ר"ש בן אלעזר כי גוף קיום המצווה של המעשרות נותן את שומן הפירות וכוח התזונה שלהם (גוף הפרי), ואילו הטעם והריח הם תוצאה של הקפדה על הטהרה (בכלל וממילא טהרת הפירות). והדבר ניכר כאשר הם מסתלקים בעוונותינו:

ר' שמעון בן אלעזר אומר: טהרה נטל את הטעם ואת הריח, המעשרות נטלו את השמן ואת הדגן.

י. קשר הראשית והאחרית בברכת ה'

1. ביכורים

ביכורים מובאים למקדש מפירות שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, על ידי אנשים הגרים בקרבת המקדש. הביכורים מובאים החל משבועות ועד חנוכה וכך יכול

10. כך גם דורשים חז"ל (תנחומא ראה, יב) על האבות שהפרישו תרומות ומעשרות ונתברכו מהם.

חקלאי הגר בקרבת המקדש שיש לו יבול משבעת המינים לעלות שבע פעמים בשנה למקדש, כל פרי בעונתו: השעורים, החיטים, הגפנים, התאנים, הרימונים, התמרים והזיתים.¹¹

הביכורים שייכים למצוות ה"ראשית" (תרומה, בכור, חלה, ראשית הגז) ובמובן מה גם נטע רבעי. הם מבטאים את ההכרה העמוקה כי הן הצומח והן בעלי החיים – הכול מאת ה'. הראשית מבטאת את השורש והתמצית, וממילא על הכל השפע המתברך מהם. ישנן גם מצוות האחרית (מעשר ראשון, מעשר בהמה) המבטאות שכל מכלול היבול ובעלי החיים הוא שייך לה' יתברך.

אדם מישראל נדרש להביא לה' (או לנציגיו שה' נחלתם) הן את הראשית והן את האחרית, כדי לבטא שהקב"ה הוא מקור הברכה בכל העולמות כולם, מן הראשית ועד האחרית, ולהכיר "כי ממך הכל ומידך נתנו לך".

ואכן המדרש (תנחומא, כי תבוא ב) קושר בתפילה הנאמרת עם הנפת הביכורים בין התפילה על צורכי השעה ובין התפילה על העתיד. הראשית והאחרית, וכך לשונו:

אדם יורד לתוך שדהו רואה אשכול שביכר... מניחו בסל והולך לירושלים ובא ועומד באמצע העזרה ומבקש רחמים על עצמו ועל ישראל ועל ארץ ישראל שנאמר השקיפה ממעון קדשך. ולא עוד אלא שהיה אומר איני זו מכאן עד שתעשה צרכי היום הזה, שכתוב אחריו "היום הזה ה' אלוך מן מצוון לעשות". ארשב"ל יצתה בת קול ואמרה לו: תזכה לשנה הבאה ותביא כהיום הזה, כאדם שהוא נותן פרי חדש לחברו ואומר לו יהי רצון שתשנה ותתן לי לשנה אחרת.

עיקרה של הבאת הביכורים היא הנתינה ושיתוף בברכת השם למי שלא זכה לה באופן ישיר. בכך מבאר המהרש"א (פסחים ח ע"ב) את דברי הגמרא (שם) מדוע רק מי שיש לו קרקע חייב בעלייה לרגל – כי רק הוא עולה לרגל לשם שמים – לתת לאחרים ביכורים ומעשר שני, ואילו מי שמקבל מאחרים תיתכן בעלייתו כוונה שלא לשם שמים – לקבל מאחרים.¹²

2. נטע רבעי ובכורות

קורבן בכור בהמה טהורה שייך אף הוא למצוות הראשית. הראשית מבטאת את התמצית והשורש של כל הברכה שכולה מאת ה'. הקרבת הראשית לה' היא כ'מסירת מודעה' על

11. וכבר הזכרנו לעיל בפרק ה ובפרק ז את דברי התנחומא (תצוה יג) שכל מה שהיה מתקרב מן מינו היה מברך את מינו וכו'.

12. וכפי שדרשו חז"ל בסמוך לאזכור הלכה זו בגמרא בפסחים, שפירות גינוסר לא גדלים בירושלים, כדי שהעלייה לרגל תהיה ללא כוונת טובת הנאה להינות מהם.

כל הברכה שבאה לאדם ושתבוא – שהכול מאת ה', והיא מהווה תנאי לכל אכילות החולין שיבואו לאחר מכן, שמתקדשות ומתברכות מכוחה.

כך גם בנטע רבעי. אכילת הפירות הראשונים בטהרה לפנים מחומת ירושלים, לאחר המתנת שלוש שנות ערלה, באה להדגיש יותר מכל את העובדה כי ה' הוא מקור הברכה. העלייה לירושלים והאכילה בתוך מחנה ישראל לפנים מן החומה למרגלות המקדש מעצימה את התחושה אצל כל אדם מישראל שהברכה לה הוא זוכה בשדה שלו היא מאת הקב"ה.

התורה קושרת בין ערלה נטע רבעי ותוספת הברכה בשנה החמישית – "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה': ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו..." (ויקרא יט, כד-כה).

יא. המקדש והבקשה על המים

1. הגשם כביטוי לשפע הרוחני והגשמי

בחנוכת בית ה' מציין שלמה המלך את המקדש כמקום שממנו עולה התפילה על הגשם ועל כל צרות העם והאדם הפרטי:

בְּהֶעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר כִּי יִחֻטְאוּ לְךָ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה... וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְסַלַּחְתָּ... וְנִתְתָּה מָטָר עַל אֲרֶצְךָ אֲשֶׁר נָתַתָּה לְעַמְּךָ לְנַחֲלָה: רָעַב כִּי יִהְיֶה בְּאֶרֶץ... כָּל תְּפִלָּה כָּל תְּחִנָּה אֲשֶׁר תִּהְיֶה לְכָל הָאָדָם לְכָל עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִדְעוּן אִישׁ נֹגַע לְכַבּוֹ וּפְרֵשׁ כְּפִיו אֶל הַבַּיִת הַזֶּה: וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מִכּוֹן שִׁבְתְּךָ וְסַלַּחְתָּ... כִּי אַתָּה יִדְעֶתָ לְכַדֵּךְ אֶת לְבַב כָּל בְּנֵי הָאָדָם: (מלכים א, ח, לה-לט)

בית המקדש הוא בית תפילה לכל הצרות, אך נראה ששלמה המלך פותח דווקא באזכור התפילה על עצירת הגשמים, משום שבהקשר לגשמים נראה שישנה סיבה מהותית למרכזיות המקדש, משום ששם ציוה ה' את הברכה הברכה חיים עד העולם. ומשום כך המקדש הוא הכתובת הברורה והמובהקת לכל הפגעים שישנם בארץ.

על הקשר בין המקדש לתפילת הגשמים אנו מוצאים עדויות רבות בדברי הנביאים: הצום שקבעו בימי יהושפט (דברי הימים ב, כ, א-יג), וכן בשנה החמישית ליהויקים (ירמיהו לו, ט ואילך) וכן ביואל (א, יג). חגי (א, ג-יא; ב, טו-יט) וזכריה (ח, ט-יג) מוכיחים את העם על העדר בקשה ועשייה לבניין המקדש ותולים הכך את הסיבה לבצורת הקשה שפקדה את הארץ. ואכן עם התחלת הבנייה מתחילה הברכה הגשמית. אין מדובר כאן בשכר ועונש במובן החיצוני, אלא משמעות הדברים היא כי המקדש עצמו הוא הברכה. בהעדרו אין ברכה ועם בניינו היא באה.

לפיכך תיקנו חז"ל סדר תפילות ותקיעות מיוחד למקדש שהיו נוהגות בתעניות - בחצוצרות הכסף ובקול שופר - וכך היו נוהגים גם בשער המזרח ובהר הבית. גם תפילת חוני המעגל על הגשמים התקיימה דווקא בהר הבית, כמבואר בגמרא (תענית כג ע"א).

המשנה במסכת אבות מציינת את "העבודה" (=עבודת המקדש) כאחד משלושה הדברים שעליהם העולם עומד. באבות דרבי נתן (פרק ד) מבוארת הכוונה לברכת הגשמים המקיימת את העולם:

"על העבודה" כיצד? כל זמן שעבודת בית המקדש קיימת העולם מתברך על יושביו וגשמים יורדין בזמנן, שנאמר: "לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו... ונתתי מטר ארצכם בעתו..." ובזמן שאין עבודת בית המקדש קיימת אין העולם מתברך על יושביו ואין הגשמים יורדין בזמנן...

במדרש 'תדשא' (פרק ב) מבאר מדוע הוסיף שלמה המלך כיורים בבית המקדש ולא הסתפק בכיור אחד כבמשכן:

"ויעש כיורים עשרה" (דה"ב ד, ו) - כדי להרבות את הגשמים שהיו בכיורות מים. עשרה כיורות כנגד י' דברות. ולמה לא עשה במדבר אלא כיור אחד שלא היו צריכין ישראל במדבר לגשמים לפי שהיה להם מן יורד והבאר עמהם. שלמה עשה יו"ד כיורות כדי להרבות גשמים שהיה בארץ יישוב והיו צריכים לגשמים הרבה...
"לעשר המכוונות" - כנגד י' מאמרות על כל מכוונה אמירה על כל כיור דבור...

עשרה הכיורים שעשה שלמה מכוונים כנגד עשרת הדיברות (שורש ההתגלות האלוהית) ועשר המכוונות (הבסיסים) שלהם מכוונים כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם (שורש המציאות). הכיורים והמכוונות מסמלים אפוא את החיבור שביניהם, ומקומם הראוי הוא המקדש - כביטוי לברכת השפע הרוחני והגשמי.

2. תפילת כוהן גדול ביום הכיפורים

הכוהן גדול ביום הקדוש, בצאתו מקודש הקודשים לאחר הקטרת הקטורת, היה מתפלל תפילה קצרה כדי שלא להבעיית את ישראל. קוצרה של התפילה מחייב להתמקד בעיקר, ועם זאת, עניין הגשם וברכת הפרנסה תופס בה מקום נכבד.

נוסח התפילה (על פי יומא נג ע"ב): "יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שאם תהיה שנה זו שחונה תהא גשומה, ולא יהיו עמך בית ישראל צריכים זה לזה פרנסה, ואל תכנס לפניך תפילת עוברי דרכים".¹³

13. לפי הירושלמי (יומא פ"ה ה"ב) הנוסל שונה במקצת: "יהי רצון מלפניך שתהא השנה הזאת שנת זול, שנת שובע שנה גשומה ושחונה וטלולה, ושלא יצטרכו עמך בית ישראל אלו לאלו, ואל תפנה לתפילת יוצאי דרכים".

3. ניסוך המים בסוכות ובקשת הגשם

בגמרא (ראש השנה יז ע"א) מבואר טעם ניסוך המים – שיתברכו גשמי שנה. בחג הסוכות, כאשר עונת גשמים טרם החלה ובורות המים כמעט ריקים, עם ישראל מקדיש לה' את טיפות המים האחרונות בבקשה ובתחנון לחידוש הברכה.

נטילת ארבעת המינים נוהגת כל שבעה "לפני ה'" – דווקא בבית המקדש. גם זקיפת ערבה נעשית דווקא אצל המזבח.¹⁴ על הקשר בין המזבח ובין ברכת הגשמים אנו למדים גם מדברי הגמרא ביומא כא ע"ב:

במוצאי יום טוב האחרון של חג הכל צופין לעשן המערכה; נוטה כלפי צפון – עניים שמחין ובעלי בתים עצבין, מפני שגשמי שנה מרובין ופרותיהן מרקיבין. נוטה כלפי דרום – עניים עצבין ובעלי בתים שמחין, מפני שגשמי שנה מועטין ופירותיהן משתמרים. נוטה כלפי מזרח – הכל שמחין, כלפי מערב – הכל עצבין.

על פי התוספתא (סוכה ד, ט) כשהיו נפטרין זה מזה בסיום שמחת בית השואבה היו אומרים זה לזה: "ברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים וראה בנים לבניך שלום על ישראל" (תהילים קכח, ב).¹⁵

יב. המקדש – מרכז התורה, המשפט, התפילה והקדושה

ניתן לראות את ההשפעה של המקדש על כלל האומה במעגלים רחבים ומקיפים יותר. כך בתלמוד תורה, כך במשפט, כך בתפילה וכך בקדושה. בשל אריכות הדברים נסתפק במתן דוגמאות:

תלמוד תורה

בעל ספר החינוך (מצווה שנו) מבאר מדוע צוותה התורה לאכול מעשר בהמה, מעשר שני ונטע רבעי – בירושלים בטהרה. הוא רואה בכך הזדמנות שנתנה התורה לכל אדם לעזוב את עסקיו וללכת לתלמוד תורה בירושלים מפי חכמיה, כאשר הוא נטול דאגת פרנסה וניזון מפירות המעשר:

...כי יודע אלוהים שרוב בני אדם נמשכים אחר החומר הפחות, בשגם הוא בשר, ולא יתנו נפשם בעמל התורה ובעסקה תמיד... ולכן בהעלות כל איש מעשר כל בקר וצאן שלו שנה-שנה במקום שעסק החכמה והתורה שם והיא ירושלים ששם הסנהדרין יודעי דעת ומביני מדע... ילך שם בעל הממון עצמו לתלמוד תורה או ישלח לשם אחד מבניו שילמוד שם ויהיה ניזון באותן פירות, ומתוך כך יהיה

14. ובהתאם גם ה'הושענות' הנאמרות בהקפת הבימה בבית הכנסת כזכר להקפת המזבח במקדש, הבקשה על המים תופסת מקום מאוד מרכזי.

15. ראה לעיל הערה 9 – פסוקים נוספים בתהילים המציינים את "ציון" כמקור הברכה.

בכל בית ובית מכל ישראל איש חכם יודע התורה אשר ילמד בחכמתו כל בית אביו, ובכך תמלא הארץ דעה את ה'...

משפט

בלשכת הגזית, סמוך למזבח, ישבה הסנהדרין הגדולה, שהייתה בית הדין העליון של האומה. מלבד העניין הסימלי והמהותי שבכך, שהיות מקור התורה סמוך למקור הברכה, היה בזה גם פן מעשי של הכרעת הלכה במקום שבו מתרכזים על ישראל בעלותם לרגל. וכך הייתה הסנהדרין מכריעה בספקות שלא הוכרעו בבתי הדינים המקומיים שבערי הארץ.

וכך לשון המשנה בעניין זקן ממרא (סנהדרין יא, ב):

שלשה בתי דינין היו שם, אחד יושב על פתח הר הבית, ואחד יושב על פתח העזרה, ואחד יושב בלשכת הגזית. באים לזה שעל פתח הר הבית, ואומר, כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך לימדתי וכך לימדו חברי. אם שמעו, אומרים להם. ואם לאו, באין להן לאותן שעל פתח העזרה... אם שמעו, אומרים להם. ואם לאו, אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית, שממנו יוצאת תורה לכל ישראל, שנאמר (שם) "מן המקום ההוא אשר יבחר ה'".

תפילה

בחנוכת בית ה' (מלכים א, ח) מבקש שלמה המלך מאת ה' שבת המקדש ישמש כמרכז תפילות ישראל בשעות צרה. ואף בגלות אין תפילותיהם של ישראל מתקבלות אלא דרך מקום המקדש כלשונו שם (פס' מז-מח):

וְשָׁבוּ אֵלַי כְּכֹל לְבָבְכֶם וְכָכֹל נַפְשֵׁם בְּאֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר שָׁבוּ אִתְּם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלַי
דֶּרֶךְ אֲרָצְכֶם אֲשֶׁר נָתַתָּה לְאַבוֹתֶיךָ הָעִיר אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בְּנִיתִי לְשִׁמְךָ:
וְשָׁמַעְתָּ הַשָּׁמַיִם מִכּוֹן שְׁבַתְךָ אֶת תְּפִלָּתָם וְאֶת תְּחִנָּתָם וְעָשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם:

יש כאן באופן מובהק מעגליות מן החוץ פנימה, מן הגלות דרך ארץ ישראל, דרך העיר ירושלים, והמקדש הוא כמובן הלב הפועם שאליו מכוונים כל המעגלים.

עיקרון זה נפסק להלכה על פי התוספתא (ברכות ג, טז) המובאת בגמרא (ברכות ל ע"א):

היה עומד בחוץ לארץ - יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר: "והתפללו אליך דרך ארצם"; היה עומד בארץ ישראל - יכוין את לבו כנגד ירושלים... היה עומד בירושלים - יכוין את לבו כנגד בית המקדש... היה עומד בבית המקדש - יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים... היה עומד בבית קדשי הקדשים - יכוין את לבו כנגד בית הכפורת; היה עומד אחורי בית הכפורת - יראה עצמו כאילו לפני הכפורת... נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא: מאי קראה? "כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות" - תל שכל פיות פונים בו.

קדושה

המשנה במסכת (כלים א, ו-ט) מתארת עשרה מעגלי קדושה – מארץ ישראל ועד בית קודש הקודשים. לכל אחד מהמעגלים דרגת קדושה משלו ודינים שונים המתחייבים מכך. אולם המבנה של המשנה מעיד על כך שאין מדובר רק במדרגות זו למעלה מזו אלא במעגלים ההולכים ומתפשטים מן הלב – מקודש הקודשים:

עשר קדושות הן: ארץ ישראל, מקודשת מכל הארצות. ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם... עיירות מוקפות חומה מקודשות ממנה... לפנין מן החומה מקודש מהן... הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת הנשים מקודשת ממנו... עזרת ישראל... עזרת הכהנים... בין האולם ולמזבח... ההיכל... בית קודש הקודשים מקודש מהן שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת העבודה.

יג. המקדש – נוי של עולם

במקדש באה לידי ביטוי הנוכחות האלוהית והיא מתגלה הן במציאות הפיזית החיצונית והן במציאות הרוחנית. אין כל סתירה ביניהם אלא אלו שני גילויים משלימים המגלים את האחדות האלוהית.

היופי של המקדש, גילוי ההרמוניה והתפארת שבו (בגדי הכהונה – "לכבוד ולתפארת", וכך כל המקדש וכליו בפארם) באים לבטא את שלמות הגילוי האלוהי בעולם המתגלה באופן אחדותי גם בצד החיצוני של המציאות וגם בצד הפנימי, והאחדות השוררת ביניהם היא נוי של מקדש.

וכך לשון המכילתא (שמות טו, ב):

"ואננהו" – ר' ישמעאל אומר: וכי אפשר לבשר ודם להנוות לקונו? אלא אנה לו במצות: אעשה לפניו לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה תפלה נאה... ר' יוסי בן דורמסקית אומר: אעשה לפניו בית מקדש נאה. אין נאה אלא בית המקדש ...

צירוף דומה מצאנו בפירושו של רבא (זבחים נד ע"ב) לפסוק "וַיִּלְךָ הוּא וְשִׁמּוֹאֵל וַיֵּשְׁבוּ בְּנֵי־וֹת" (שמו"א יט, יח):

דרש רבא: מאי דכתיב 'וילך דוד ושמואל וישבו בניו ברמה', וכי מה ענין ניות אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם.

וביאר רש"י על אתר: "נויו של עולם – למצוא מקום לבית הבחירה מן התורה". נראה כי הן רבא והן רבי יוסי בן דורמסקית במכילתא מקשרים בין המילה נווה שמשמעותה מעון ובית, ובין המילה נאה שמשמעותה יופי והדר.

גם המזבח מתואר ביופיו. המשנה בסוכה (ד, ד) בתארה את קיום מצוות הערבה במקדש ביום השביעי נאמר:

ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים בשעת פטירתן מה הן אומרים: יופי לך מזבח יופי לך מזבח.

ואף אחת מתכונותיו של הכוהן הגדול על פי התוספתא (יומא א, ו) היא מראה נאה: מצוות כהן גדול להיות גדול מאחיו בנוי כח בעושר בחכמה ובמראה.

המציאות החיצונית המיוחדת ביופיה הינה ביטוי של הנוכחות האלוהית החיה ומתגלה במקדש, וממנו לכל העולם כולו.

יד. חסרון הברכה בהעדר המקדש

בפרק ז הבאנו את מדרש תנחומא (תצוה יג) המבאר כיצד כל מין שהובא למקדש השפיע ברכה על מינו. המדרש ממשיך ומתאר שם כיצד כל אותה הברכה הלכה והתפוגגה עם חורבן המקדש:

בטל נסוך היין ונמנעו כל טובות שבעולם... "זרעתם הרבה והבא מעט" (חגי א) – משבטל לחם הפנים. "אכול ואין לשבעה" – משבטל נסוך המים. "שתו ואין לשכרה" – משבטל נסוך היין. "לבוש ואין לחום לו" – משבטלו בגדי כהונה, "והמשתכר משתכר אל צרור נקוב" – משבטלו תמידים של צבור. כל כך למה? שבטלו הקרבנות.

אמר נביא (חבקוק ג) "כי תאנה לא תפרח" – משבטלו הבכורים. "ואין יבול בגפנים" – משבטלו הנסכים. "כחש מעשה זית" – משבטל שמן המאור. "ושדי בהמות לא עשה אוכל" – משבטלו הבכורות. "גזר ממכלה צאן" – משבטל התמידים, "ואין בקר ברפתים" – משבטלו הפרים שהיו קריבין...

וכך מתארת הגמרא במסכת סוטה מח ע"ב:

רבן שמעון בן גמליאל אומר העיד רבי יהושע: מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות. רבי יוסי אומר: אף ניטל שומן הפירות. רבי שמעון בן אלעזר אומר: הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח, והמעשרות נטלו את שומן הדגן...

טו. סיכום

סקרנו במאמר זה עניינים שונים המעידים על אופיו ותפקידו של המקדש כמקום שממנו מתברך העולם. עניין זה מתבאר על פי חז"ל בכך שאבן השתייה היא הטבור שדרכו העולם ניזון. בנוסף, חז"ל מדמים את שני בדי הארון שהיו בולטים בפרוכת שבין קודש הקודשים

לקודש כשני דדי אשה – דבר המלמד אותנו כי קודש הקודשים הוא מקור ההשפעה אל הקודש ואל העולם כולו וממנו הם ניזונים.

גם ההתבוננות במהותם של כלי המקדש (לדוגמה: לחם הפנים) ועבודת הקרבנות מלמדת אותנו על הברכה הגשמית המברכת את העולם ממקור מקדש, ולצד זה את הברכה הרוחנית היוצאת מן המקדש לכל העולם כולו – המשפט, התורה והקדושה. ישנו כאן שילוב מופלא של רוחני וגשמי היוצאים ממקום אחד, משלימים אחד את השני ויוצרים יופי מיוחד, הוא נוי של עולם.

מאידך גיסא, המקדש הינו מקום שאליו האדם מביא אל הקב"ה, אל מקורו של עולם, את היבול החקלאי שלו. כאדם פרטי הוא מביא ביכורים, ובשותפות ציבורית הוא מביא עומר בט"ז בניסן, שתי הלחם בשבועות ומים בסוכות. לצד זה המקדש הוא מקום התפילה, ההשתחויה והעבודה האנושית. גם בכך ישנו שילוב מופלא בין רוחני לגשמי.

הדדיות זאת קושרת ישירות בין פניית האדם אל מקור הכול – "כי ממך הכל ומידך נתנו לך" – ובין ההיענות האלוקית בברכה המתפשטת מכאן לכל העולם. ישנו כאן 'רצוא ושוב': הפנייה וההזדקקות של האדם אל מקורו, והתברכות העולם בעקבותיה.

ואכן עם חורבן המקדש הולכת הברכה ומתמעטת. יהי רצון שנהיה ראויים במעשינו שתחזור השכינה לשכון בתוכנו באופן מלא ושנזכה בעזרת ה' במהרה לבניין המקדש, ומתוך כך יחזור העולם להתברך ברוחניות ובגשמיות.

בשדה ספר

לקראת מקדש

עיונים בהלכות הנוגעות לחידוש עבודת המקדש והקרבנות, הרב הראל דביר (514 עמ')

לפני כשנה זיכה אותנו הרב הראל דביר בספרו **פסח לה'** על הלכות קרבן פסח, וכעת זכינו לספר נוסף מפרי עטו – **לקראת מקדש**. תוכן הספר כשמו – עיונים בסוגיות הקשורות לעבודת הקרבנות בזמן הזה בהעדר מקדש, ובסוגיות הנוגעות לעצם החובה למלא את החסר ולבנותו – עוד לפני בוא המשיח וחזרת הנבואה והמלכות המלאה לישראל.

הספר מאגד בתוכו אופי סיכומי וחדשני כאחד; מחד, הוא מאסף ומסכם את הדיונים הרבים שכבר נאמרו בנידון במרוצת מאתיים השנים האחרונות, ויחד עם זאת, המחבר לא נמנע מלהביע את דעתו ולהביא ראיות וטענות חדשות, תוך שימוש במגוון רחב של מקורות.

הספר פותח בסוגיה הלכתית-מחשבתית – משמעות 'ביטול הקרבנות' לעתיד לבוא המוזכרת בחז"ל. לדעת המחבר, הדברים נאמרו אך ורק ביחס לקורבנות חטאת ואשם, הבאים על חטא, ואין להסיק מהם על ביטול מוחלט של הקרבנות בעתיד. ברוח זו הוא מסביר גם את דברי שלושה מגדולי ישראל שנטו, מי יותר ומי פחות, לדעה זו: הרא"ה קוק, הרב חיים דוד הלוי והרב יוסף משאש.

לאחר מכן מופיעים 19 פרקים הלכתיים, העוסקים בסוגיות הנוגעות לבניין המקדש וחידוש עבודת הקרבנות: בניית המזבח וחינוכו בטומאה, גובה המקדש והיחס בינו ובין מבנים גבוהים אחרים שבירושלים, תוקף איסור הבמות בזמן החורבן, תוקף איסור הכניסה למקום המקדש בטומאה בזמן החורבן, קדושת גגין ועליות, הקרבה בלא בית – רשות או חובה, הקרבה על מזבח שמידותיו קטנות בזמן חורבן הבית, החיוב בקרבנות המועדים הבאים על טומאת מקדש וקודשיו בהסתמך על הכלל ש"טומאה דחוויה בציבור", עבודה בכוהני חזקה, חלות צרעת הראש בקרחות שבימינו, הצורך בראיית כוהן במראות צרעת מובהקים, ועוד.

בסיום הספר, צורף מפתח מקיף ל-61 סוגיות שנידונו בפוסקים בהקשר של חידוש עבודת הקרבנות בזמן הזה – סוגיות שהמחבר עסק במקצתן בספרו הנוכחי, ובספרו הקודם **פסח לה'**. עוד צורפה רשימה ביבליוגרפית של 14 ספרים ו-63 מאמרים של מחברים שונים, העוסקים בשאלת חידוש עבודת הקרבנות בזמן הזה – מאמרים שפורסמו בבמות שונות ומגוונות, ונאספו לראשונה לפונדק אחד.

לספר מצורפים מכתבי ברכה מהרב אשר וייס והרב אביגדר נבנצל (האחרון גם כתב הערות לאורך הספר). לאחד הסימנים צורף מכתב מאת הרב החפץ בעילום שמו, מחבר ספר 'אורחותיך למדני', המחדש חידוש גדול, ולפיו גם לדעה שטומאה דחוויה בציבור ולא הותרה, כאשר אין פרה אדומה הטומאה הותרה בציבור.

הספר **לקראת מקדש** מצטרף לפרסומים נוספים בנושא, המתרבים בשנים האחרונות ומעידים על התגברות דרישת המקדש. ייתן ה' ובמהרה נזכה לבניין בית הבחירה, ולקיום כל המצוות התלויות בו כהלכתן.

הספר מתפרסם במלואו גם בגרסת מרשתת בכתובת המקוצרת: bit.ly/3hRrXIw

ניתן להזמין עותק מודפס מהמחבר בטל': 052-6530940