

תחומי הקדושה בהר הבית

חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה'

מאת
מיכאל בן ארי

המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה

מוגש לסנאט של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן

אדר, תשס"ז

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של:

- ◆ פרופסור **זאב ספראי**, מהמחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה (ע"ש מרטין זוס), אוניברסיטת בר אילן.
- ◆ הרב פרופסור **דניאל שפרבר**, מהמחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן.

לדגנית
כל ביתי

"וכל שיח השדה ... כל תפילתן של ישראל אינו אלא על בית המקדש. מרי יתבני בית מקדשא, מרי מתי יתבני בית מקדשא" (בראשית רבה יג)

פורה ומכוון. מהרב פרופ' ד' שפרבר ביקשתי לרכוש את שיטתו המחקרית הקפדנית, הערותיו והגהותיו היו לי לאתגר. הטיבה ה' לטובים באריכות ימים ובריאות טובה.

במהלך עבודתי נעזרתי בחברים רבים שסייעו לי בתחומים שונים, ואני אסיר תודה להם. שוקי לוי סייע לי לאתר תצלומי אויר של הר הבית. צ' ראשי, ג' רוזן, ור' ברמן סייעו לי בתרגום. ד"ר א' רגב העיר והאיר. נ' יקותיאל ניווט בנבכי הטכנולוגיה שנדרשה. יבורכו כולם בכל מילי דמיטב לאוי"ט.

עוד יזכרו לטובה ולברכה מזכירות המח' ללימודי א"י, אסנת טלי ותמר, שעודדו וסייעו לקצר הליכים מנהליים. בספריה ליהדות שהיתה לי במשך שנות עבודתי לבית (כמעט ראשון), זכיתי למאור פנים וסיוע מתמיד מהספרנים, דודי, אבי, מנשה ורונית, יראו כולם בטוב ה'.

את הסיוע העיקרי לכתיבת המחקר קיבלתי מרעייתי נוות ביתי, דגנית. שבמשך שנות המחקר נטלה על עצמה את מלאכת הבית וחינוך הילדים. גם בסוף יום עבודה מתיש, התאמצה להקשיב לכל 'חידושי המחקר', שהבאתי איתי משולחן העבודה בספריה. סבלנותה ואהבתה הם שעמדו לי. המייחלים העיקריים לסיומה של עבודה זו, היו ילדינו האהובים: חננאל, אהרן ראם, אילה, בנימין, אסתר ונעמי נר"ו, תפילתי שאהבת התורה האמת והחסד, יהיו נחלתם בבריאות ובנחת לאוי"ט.

יהי רצון שיהיה לימוד זה של תחומי הר הבית והמקדש, בבחינת הלכה למעשה, עת נראה בעינינו וישמח לבנו בבניין בית ה' והשבת הכהנים לעבודתם, "... אתר די ביה יחדון רוחין ונפשין".

**צופה ישועה
מב"א
קרני שומרון**

בסוד ישרים ועדה אודה לנותן ליעף כח, ששם חלקי להסתופף בחצרות בית ה' ולבקר בהיכלו.

ניחוח שולחן השבת של בית הורי נ"ע, שמשנת 'עשר קדושות', התנגנה בו בערגה מידי צפרא דשבתא, הניח את הגרעין הראשון לעבודה זו, עוד בטרם ידעתי צורת אות. הורי, שהוקירו את התורה ולומדיה, שמחו בעבודה זו וסייעו לי, אך לא זכו לראות אותה באה לידי גמר. אימי מורתי **אסתר בת גוהר ז"ל** נלב"ע בקיץ תשס"ג, ולפני חודשים אחדים הוסרה העטרה כשאבי מורי **חנניה אריה בן נקדם הכ"מ**, נסתלק אף הוא לבית עולמו. מנוחתם עדן בהר הזיתים מול פני המקדש.

דברי הדרשן: **'ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה'**, חברוני עם דוחקי קץ ודורשי שכינת אל, מהם למדתי בבחינת תלמיד העומד לפני רבו ובדיבוק חברים.

בשנות עבודת המחקר ובמהלך מלחמת הר הבית (=אינתיפדאת אל אקצא) שפרצה ברה"ש תשס"א, נרצחו בדמי ימיהם, מיטב חברי, בני בריתי, תלמידי מו"ר **הק' הרב מאיר דוד כהנא הי"ד**.

הק' הרה"ח הלל ליברמן הי"ד, איש שכס וציון יוסף הצדיק (נרצח בדרכו לשכם, תשרי תשס"א).

הק' הרב בנימין זאב כהנא ורעייתו טליה הי"ד, ת"ח ומנהיג שהיה לי חברותא וחבר. (נרצחו במסילה העולה מבית אל לעפרה, טבת תשס"א).

הק' הרב נתנאל עוזרי הי"ד ת"ח כובש הגבעות וממנהיגי נוער הגבעות. (נרצח בפתח ביתו בגבעה 26 שבהר חברון, שבט תשס"ג).

כאב נפילתם אינו מרפה, חבל על דאבדין ולא משתכחין.

את הסקרנות המחקרית והביקורתיות זכיתי לרכוש ממורי שליווני למעלה מעשור.

פרופ' ז' ספראי קרבני במאור פנים, עוד מהיותי תלמיד במחלקה לתלמוד, כל מפגש עמו היו לימוד

תוכן

T-A	תקציר
1	מבוא
1	תהליכים ותמורות בימי בית שני -
3	סקירת תחומי הקדושה בהר הבית ע"פ הספרות התנאית -
6	מגמת המחקר -
7	תולדות המחקר -
11	מבוא מתודולוגי – מקורות המחקר ושיטותיו -
11	א. חז"ל מול יב"מ (=יוסף בן מתתיהו), במחקר זיכרון המקדש -
13	ב. הזיכרון ההיסטורי בספרות חז"ל – הבעיה המתודולוגית -
18	ג. כתבי יב"מ – הבעיה המתודולוגית –
22	פרק א – העדות ההיסטורית וזיכרון המקדש בספרות חז"ל, מאבחנים ומאפיינים -
23	שער א – אסופות ועריכות של קבצים היסטוריים -
35	שער ב – מאפייני סגנון וזיכרון היסטוריים -
58	שער ג – מסרני המקדש ונתיבי המסורת –
94	פרק ב – תחום החיל -
94	החיל - במקרא ובבית ראשון -
98	החיל - בבית שני -
99	הצעת המקורות -
101	ייעודו של החיל -
106	הזמן והנסיבות להוספת החיל -
118	המבנה ההנדסי -
131	שימושי החיל המשניים -
140	מבנה הסורג ושעריו -
153	זיהוי תחום החיל במתחם הר הבית -
155	מעמדו ההלכתי –
156	איורים
163	פרק ג – תחום עזרת הנשים -
164	א. מעמדו ההלכתי -
169	ב. הלשכות ייעודן ושימושן -
181	ג. אירועים מאפיינים במחזור הזמנים -
186	ד. נסיבות הקמתו, זמנו -
191	ה. ייעוד או מציאות מתהווה
194	ו. מידותיו וזיהוי תחומו בהר הבית -
198	איורים
203	פרק ד – פרקי עזרה: לשכת הגזית ולשכת הגולה -
204	לשכת הגזית ומקום מושב הסנהדרין
204	א. לשכת הגזית – לשכת הכהנים -
208	ב. מקום מושב הסנהדרין בלשכת הגזית -
224	ג. מעלה גב בהר הבית - בסטיו המלכותי בדרום הר הבית -
230	לשכת הגולה ומתקני המים והניקוז בעזרה -
231	א. לשכת הגולה (בור הגולה) -
236	ב. תעלות ההולכה והניקוז -
239	ג. תעלות ההולכה והניקוז בעזרה, תכלית ומבנה -
245	ד. מקורות המים של המקדש -
255	ה. מקוואות ובורות מים -
260	איורים
267	נספחים
267	נספח א: תחומי הקדושה – סקירת המקורות בספרות התנאית -
276	נספח ב: תחומים ומחיצות בספרות הכיתות –
279	ביבליוגרפיה

תקציר

פרק א: זיכרון המקדש בספרות חז"ל – המענה המתודולוגי.

חידושו העיקרי של מחקר זה, העוסק באפיון תחומי הקדושה בהר הבית, הוא בנתינת מענה מתודולוגי לשימוש מבוקר בספרות חז"ל. כל מי שעוסק במחקר ההיסטורי של ימי בית שני, המשנה והתלמוד, נדרש לפולמוס העוסק באמינות שיש לייחס לזיכרון ההיסטורי של חז"ל. בפולמוס זה נוכל למצוא דעות קוטביות, לצד המבקשים לדון במקורות באופן פרטני וביקורתי. בבואנו לשוב ולעסוק במחקר המקדש ובמיוחד בצדדיו השונים של תחומי הפנימיים, לא יכולנו לשוב ולהתייחס לספרות חז"ל כלאחר יד, לדחות אותה או לקבל אותה כהווייתה. שהרי בכל הקשור למחקר המקדש ותחומי הקדושה שבו, ניכר יתרונה של ספרות חז"ל. יתרון המתבטא בעושר מקורות, שאין דומה לו בכל הספרות האחרת בת הזמן, גם יחד. הביקורת על הבעייתיות שיש בשימוש בספרות חז"ל כמקור היסטורי, נשענת על ההערכה שכתבי יב"מ מבוססים על ידיעות בלתי אמצעיות, של מי שמטרת כתיבתו היא תיאור היסטורי מונוליתי. לעומת זאת, ספרות חז"ל מתאפיינת בריבוי של מחלוקות גם בתיאורי המציאות, נערכה ונכתבה בריחוק זמן מימי הבית, ומגמתה בירור ההלכה ואין לה עניין במציאות ההיסטורית. הפרק הראשון מוקדש כדי לתת מענה לטענות אלו. פרק זה המחולק לשלושה שערים, מבקש לתת מענה מתודולוגי לבאים לעסוק בזיכרון ההיסטורי בספרות חז"ל ובמיוחד בזיכרון המקדש.

שער ראשון – עוסק בהערכתם והעדפתם של קבצים ואוספים בספרות חז"ל ובמיוחד את אלו שנושאים אופי של זיכרון היסטורי. הוגדרו סוגים שונים של מקבילות המשנה והתוספתא. נעשתה הבחנה בין סוגים שונים של קבצי זיכרון היסטורי. בדיקת מסכתות תמיד ומידות העלתה, שלעומת קדימות העריכה של מסכת תמיד, מסכת מידות מאוחרת והיא עברה עריכה ניכרת.

שער שני – עוסק בהגדרת שמונה מאפייני זיכרון בתוך ספרות חז"ל, כדי לסייע לברור את העדות המציאותיות, מתוך הדעות ההלכתיות והדרשניות. בין מאפייני הזיכרון, הגדרנו מהו זיכרון סובייקטיבי, הערכנו את טיבו של הזיכרון הפומבי המוני, את הערך המשתנה שיש לייחס למספרים ומידות בספרות חז"ל, ועוד.

שער שלישי – כמענה לטענת ריחוק הזמן והמקום, עוסק שער זה בבירור נתיבי המסורת בהם עברו הידיעות מן המקדש אל ספרות חז"ל. נעשה בירור קפדני לגבי כל חכם וחכם שהעביר ידיעות מן המקדש. בעיון זה התברר שרבי אליעזר בן יעקב שנחשב עד כה כבעל מסורת אמינה כמי שראה את הבית ואת סדריו, לא חי בזמן הבית או בסמוך לו, ורוב

הידיעות שלו נשענות על לימוד מהכתובים ולא על ידיעות בלתי אמצעיות. לעומת זאת מתברר שרבי יהודה ברבי אלעאי, הוא נושא המסורות המרכזי והאמין ביותר, בכל מה שקשור בזיכרון המקדש, בגלל נתיב המסורת אליו הוא שייך ועושר הידיעות שהוא נושא לעומת כל חכם אחר.

פרק ב: החיל – רצועת הביטחון של המקדש.

לאחר שבעבודת המאסטר עסקנו בהיקף החיצוני ביותר שבהר הבית, תחום שניתן לכוונתו תחום הנכרים (או תחום הר הבית), פרק זה עוסק בתחום החיל הנושק לתחום הנכרים מבפנים.

מחקר זה עוסק בין היתר בשימושיו של תחום החיל ומברר שאין מדובר בתחום המיועד לשימוש בתוכו, וכל השימושים שנעשו בו הם שימושים מזדמנים. ביררנו את הנסיבות שהביאו להוספת תחום זה שנוסף בימי הבית השני, והסקנו שהתנכלותם של נכרים למקדש מראשית ימי הבית השני, הביאה להיווצרותו בימיו של אנטיוכוס השלישי.

מעמדו ההלכתי של תחום זה כמי שמגביל את כניסת הנכרים בגדר ובשלטי אזהרה, הביאו להערכה שמדובר בסוג של 'רצועת ביטחון', הבאה לתת מרווח הגנה על העזרות, לבל ייכנסו לשם נכרים.

זיהויו האפשרי של תחום זה בהר הבית יכול להסתייע בשרידי מדרגות מדרום למשטח המוגבה שניתן לזהותם עם מדרגות החיל, כמו גם עם המבנה הטופוגרפי של הר הבית. מעמדו ההלכתי של תחום זה הוא סוג של 'מעלה', והעובר עליו לא נענש. יחד עם זאת נכרים שעברו על האיסור, הסתכנו בהענשה חמורה עד עונש מוות.

פרק ג: עזרת הנשים – מבואה אל העזרה.

תחום זה הוא פנימי לתחום החיל והוא נושק לתחום העזרה מצד מערב. מסתבר שתחום זה כמו תחום החיל נוסף בימי הבית השני, כמענה לצורכי המקדש המתפתחים. על אף ההגדרה ההלכתית המחמירה את מעמדו של תחום זה על תחום החיל ותחום הנכרים, מסתבר שכמו החיל מעמדו ההלכתי הוא סוג של 'מעלה', והעובר עליו אינו נענש.

נראה שבניית עזרת הנשים נבנתה כמבואה לחצר העזרה, וכמכנינה לצורכיהם של באי המקדש, המצורעים, הנזירים, מביאי המנחות וכדומה וכפי שניתן ללמוד משימושי הלשכות.

מן האירועים שהתקיימו בו ניתן ללמוד שתחום זה היה מעין חלופה לתחום העזרה עצמה. אירועים שרצו לתת להם מעמד רשמי ובעל חשיבות, אך אינם קשורים לעבודת המקדש עצמו, נעשו בתחום זה.

העובדה שבמקום זה נשים נעצרו, ונמנעה מהם הכניסה לחצר העזרה, הביאה מן הסתם לנוכחותן המוגברת של הנשים. אלו שנוכחותם במקדש נשאה לעיתים אופי מעשי פולחני של הבאת קורבנות, ולעיתים שותפות בטקסי תפילה ודבקות.

מבחינתן של הנשים, חצר זאת, היא לב המקדש, אליו הן נושאות את עיניהן בבואן למקדש ובו הן מסתופפות. מציאות זו הלכה והתגבשה מאז הקמתו של תחום זה. נראה אם כן שהשם 'עזרת הנשים', הוא שם שהלך והתהווה עם נוכחותן התמידית והמסיבית של הנשים במקום, כששמו הראשוני המעיד על ייעודו נעלם מאתנו. מציאותן של רמיזות לשרידי חומות בצד המזרחי של המשטח המוגבה בהר הבית, יחד עם התאמתם למידות עזרת הנשים המוזכרות במשנה, הביאו לזיהוי אפשרי של חומות עזרת הנשים במתחם הר הבית.

פרק ד: פרקי עזרה.

בפרק זה דנו בשתי לשכות שהיו בחומה הדרומית של העזרה, לשכת הגזית ולשכת הגולה.

א. לשכת הגזית ומקום מושב הסנהדרין.

ממקורות חז"ל ניתן ללמוד שהסנהדרין ישבה וערכה את דיוניה בלשכת הגזית. מחקר זה דוחה את ההבנה של המקורות באופן זה, וטוען שלשכת הגזית לא היתה מעולם מקום מושבה של הסנהדרין.

שני טיעונים עיקריים לדחיית ההבנה המקובלת:

טענה א: מדובר בלשכה קטנה שאינה יכולה להכיל את חברי הסנהדרין והנספחים להם. טענה ב: לשכת הגזית נמצאת בתחום העזרה, מעמדו ההלכתי של תחום זה מצמצם מאוד את האפשרות להיכנס אליו ולאסוף בו את כל חברי הסנהדרין יחד עם הנידונים, כשכולם עומדים בדרישות הטהורה.

נראה שהמקור העיקרי המזכיר את הקשר שבין הסנהדרין לבין לשכת הגזית, הוא המקור העוסק בייחוסם של הכהנים. מסתבר שרק כשהיה צורך לדון בייחוס הכהנים נכנסו חברים מן הסנהדרין ללשכה זו, כדי לדון בעניינם.

מהמקורות ניתן להסיק שלשכה זו שימשה את הכהנים במקדש לצרכיהם השונים, שם התלבשו, ערכו את ההגרלה (הפיס) על עבודות המקדש, שם הם גם התפללו. כשהיה צורך לדון במעמדו של כהן שהיה ספק לגבי הייחוס שלו, הובאו רשימות היוחסין למקום זה והוזמנו לדיון חברים מן הסנהדרין.

ב. לשכת הגולה ומתקני המים והניקוז בעזרה.

זיהינו את לשכת הגולה שבדרום העזרה עם בור מים בצדו הדרומי של העזרה. ע"פ חז"ל היה בור זה מקור המים המרכזי לכל הצרכים של העזרה. שאיבת המים נעשתה ע"י מתקן המכונה 'גלגל', וממנו אל מערכת תעלות שמתחת לרצפת העזרה. על פתחי התעלות והמרזבים שהיו בו, למדנו משילוב של הממצא הארכיאולוגי עם העדויות השונות בספרות חז"ל. שילוב זה מצייר תמונה מלאה של מערכות המים ותעלות הניקוז בעזרה.

עיון חדש במקורות דחה את ההבנה הרווחת שאמת מים זרמה בעזרה דרך קבע. מקורות המים של המקדש נסמכו על איסוף ואגירה של מי נגר, שנאספו לבורות המים ובמיוחד

לבור המים שבלשכת הגולה. משם הוזרמו בשעת הצורך אל התעלות שבעזרה. מים אלו ניקזו את הפסולת של הקורבנות. בפרק זה סקרנו גם את שלושת המקוואות שנסמכו לעזרה מבחוץ, מקוואות שהכינו את באי המקדש בטבילה. כן קבענו שבית הטבילה של הכהן הגדול שבתוך העזרה, קיבל את מימיו ממי גשמים, ומעולם לא זרמה בו אמת המים. נראה שבור המים הגדול שבלשכת הגולה, שימש גם כמקווה, כשנזקקו להטבלת הפרכת ושאר כלי המקדש.

פתח דבר

תהליכים ותמורות בימי בית שני

הצהרת כורש שהיתה אות הזינוק לשיבת ציון, היא גם האות לתחילתה של תקופה רבת אנפין ומלאת תמורות בחיי האומה - ימי הבית השני .

מראשיתו של הישוב היהודי המתחדש, הנענה לקריאתו של כורש: "מי בכס מכל עמו . . . ויעל לירושלים ויבן את בית ה'" (עזרא א ג), עד החרבת המקדש בידי חיילי טיטוס, עובר הישוב היהודי תהליכים שונים, הנותנים את אותותיהם בכל מערכות החיים, הרוחניים, התרבותיים והחומריים.

בתחום הכלכלי עוברים יושבי הארץ מדלות נוראה בימי עזרא ונחמיה, לחיים כלכליים מבוססים לקראת שלהי ימי הבית. מעמדה הפוליטי של הישות המכונה 'יהודה', מיטלטלת בין שעבוד מוחלט, לשעבוד למחצה, ובתווך מעמידה מלכות מפוארת, הגוועת לנוכח האמפריה הרומית המתעצמת, וכופה על העולם המיושב שעבוד, בדמותו של השלום הרומי¹ (Pax Romana). החברה היהודית אף היא סופגת את מאורעות הזמן בדמותן של זרמים, כתות, חבורות פנימיות וקבוצות פורשות, ובין אלו לאלו יש מאבקים והתמודדויות בענייני הלכה, חברה והשקפה.

השינויים והתמורות, שעמדנו עליהם, לא פסחו אף על התרבות החומרית. היחשפותה של החברה היהודית לתרבות ההלניסטית ולימים לזו הרומית, השפיעו באופן ניכר על הארכיטקטורה, התעשייה, סלילת הדרכים, ניצול משאבי המים ועוד.

על אלו ניכרת תרומתה של התקופה בנטיעת יסודותיה של התורה שבעל פה, המיוחסים החל למפעלו של עזרא הסופר בראשית ימי הבית השני ולאנשי כנסת הגדולה והזוגות, וכלה בהתפתחותן של שתי האסכולות ההלכתיות 'בית שמאי' ו'בית הלל', שהטביעו חותם ניכר על גיבושה של ההלכה בשלהי ימי הבית השני.

¹ על עיקרון ה- 'PAX ROMANA' ותקופתו, כותב א' שליט (בתוך: "שליט - הורדוס", עמ' 265): "... שלא כמו בתקופה הרפובליקאית עלתה ונתפתחה מראשית ימי שלטון היחיד של יוליוס קיסר, וביחוד של אוגוסטוס, בקרב התושבים הלא - רומאים אותה הרגשה מלכותית רומאית, שהגיעה לעיצומה במאה השנייה לפנה"ס. עמי הארצות הכבושות התחילו נמשכים אחר רומי הכובשת ודבקים בה מתוך הכרה, שרומי היא מרכז משותף לכל העולם כולו; והיוצא מזה שאין שום עם רשאי ויכול להתבדל ולחיות מחוץ לגדר המלכות הרומאית המשותפת. כל העמים שנשתעבדו לרומי נעשו אבריו של הגוף הרומאי האחד, ועל כן עליהם לכוון את מעשיהם לשמירתו של גוף זה, הואיל ובשלמו גם להם שלום. ... רומי איחדה את האנושות התרבותית בעולם אחד ונוהגת אותה לקראת עתיד מזהיר שאין בו דאגה. משום כך אין זה אלא סירוף - דעת להתנגד לאיחוד זה ולסרב להיות עם הנהנים מן הטוב, שהביאה רומי לעולם".

תהליכים ותמורות בבית המקדש

בניית המקדש בהר בית ה' היתה מטרתם המוצהרת של שבי ציון הנענים לקריאתו של כורש. מכאן ואילך המקדש הוא מרכז הווייתה של האומה, סביבו התרכזו מוסדות הממשל והמשפט, ובו וממנו התבצרו והתהוו חיי הדת והחברה. סביבו התלכדה האומה ברגלים, בימי שמחה ובעתות משבר ומצוקה, ובעבורו נתגלעו באומה חילוקי דעות קשים. צדוקים ופרושים, כתות פורשות ותלמידי ישו, אסכולות הגותיות ואסכולות הלכתיות - קמות, מתפתחות ומתנצחות. זירת המאבקים והנושא עליו הם מתנצחים - המקדש, עבודתו והמשמשים בו, דרכו נאבקים הם על נפש העם הפוקד את ההר בהמוניו.²

התמורות העצומות שחלו בכל תחומי החיים חברו יחד והפכו את המציאות של ימי הבית השני, למציאות דינאמית בכל תחום ועניין. המביט מרחוק רואה בתקופה זו יחידה אורגנית אחת. המעמיק, חושף את גווניה ושלבי התפתחותה.

מעצם היותו של בית המקדש מרכז האומה, מטביעים בו השינויים, המחלוקות ושאר התמורות את אותותיהם, מי באופן ישיר ומי באופן עקיף. חילופי השלטון, המצב הכלכלי המשתנה, המציאות החברתית המפולגת וחדירת התרבויות הזרות - חוברים יחדיו, ונותנים לשם 'בית המקדש השני' משמעות מורכבת, הן מן הצד ההלכתי והן מן הצד החומרי [הארכיטקטוני].

תמורות בקדושת הר הבית

התמורות המשמעותיות במבנה הר הבית ובמבנים שעליו, לצד ההתרחשויות ברובד החברתי והפוליטי, לא נתנו לעולמה של ההלכה לקפוא על שמריה.

כפי שעולה מהתיאורים בתנ"ך, בספרות חז"ל ובספרות האחרת בת התקופה, חלו תמורות רבות במבנה הפיזי של הר הבית והמקדש. מבניין המזבח בימי דוד ועד החרבתו בידי הרומים, נוספו בהר הבית מבנים, נוצרו מתחמים, כשלכל אלו לא היתה בידי חכמים מסורת הלכתית מקובלת, אלא מסורת שהלכה והתהוותה, עד תיאוריה השונים³ בספרות חז"ל.

מקומות כמו: 'תוספת העזרה'⁴, 'עזרת הנשים', 'גגין', 'עליות', 'מחילות'⁵ ושאר תחומים, תבעו את הגדרתן ההלכתית, כיצד יחשבו, כלפנים או כלחוץ? התקדשו או שנותרו חולין? מציאותם של נכרים בין העולים לרגל אף היא דרשה התייחסות הלכתית - עד כמה יכנסו? מה מותר להם לתרום? מקומן ומעמדן של הנשים במקדש ובעבודת המקדש, תבע התייחסות וגיבוש, טמאים לסוגיהם - להיכן יכנסו? ובאילו תנאים? ועוד, וכיוצא בזה.

² בעניין זה נכתב רבות (להלן מידגם): "ספראי - העליה לרגל"; "לוי - בית המקדש"; "הר - ירושלים".

³ ראה לדוגמה השוואת המשנה והתוספתא למסכת כלים פרק א, להלן עמ' 26 - 27, 274.

⁴ משנה, שבועות ב ב.

⁵ תוספתא, בבא קמא כלים א ו - יד.

סקירת תחומי הקדושה בהר הבית, ע"פ הספרות התנאית.

קדושה ותחומי קדושה

המושג 'קדושה' ולענייננו 'תחומי קדושה' הוא נחלתם של עמים, קבוצות אתניות ודתות. מי אליאדה, שעסק בעליה לרגל ובהגדרת תחום הקדושה, מסביר את מהותו של תחום זה, על פני תחום החול הסובב אותו: "כל אתר עליה לרגל הוא אב טיפוס של מרכז קדוש, הנבדל מהמרחב החילוני הסובב אותו, מקום שבו שמים וארץ נפגשים, הזמן עומד מלכת ואפשר לפרוץ אל מלאכת הנשגב."⁶

ג' איד ומ' סלנו ביקרו את ההגדרה של אליאדה בטענה:⁷ "הכללה גורפת מעין זו מטשטשת את ההבדלים העמוקים למדי הקיימים לעיתים בין הדרכים השונות שבהן נתפסים מקומות קדושים, ולעיתים אף אותו מקום עצמו". איד וסלנו מעדיפים הגדרה מופשטת יותר. לשיטתם יש קשר הכרחי בין מקומות קדושים לבין עליה לרגל: "אתר עליה לרגל הוא, בדרך כלל, מקום הקשור להתגלות של א-לוהות או לכמיהה האנושית להתקרב אל הא-לוהות".

במקורות חז"ל הנוגעים לעבודה זו, השימוש במושג קדושה שייך לעניינים הלכתיים בממדים שונים, כשבכל ממד ישנה הפרדה מודרגת. הפרדה זו מגדירה את יתרונותיה וחסרונותיה ההלכתיים של כל דרגה ומעמד.

על קדושה במושגים אנושיים, יכולים אנו ללמוד ממעמדו המיוחד של הכהן. זה, שמחד מוטלים עליו מגבלות בענייני קשרי החיתון טומאה וכדומה, ומאידך יש לו מעלה על פני מי שאינם כהנים באכילת קדשים ובעבודת המקדש. מתחת לכהן נמצאים בהדרגה לוי, ישראל ועוד.⁸

את הקדושה בממד הזמן נלמד מקדושת של זמנים מיוחדים שנתייחדו מימי החול, שבת ושאר המועדים. אלו, המתייחדים במגבלות שאינן מחייבות בחיי היום יום. חז"ל בקשו להבחין בין סוגים שונים של קדושת הזמן, ואף קיבעו זו להלכה (משנה, חולין א ז): "יום טוב שחל להיות בערב שבת ... במוצאי שבת מבדילין ולא תוקעין, כיצד מבדילין המבדיל בין קדש לקדש רבי דוסא אומר בין קדש חמור לקדש הקל".

תחומי הקדושה – סקירת המקורות

לעומת שני אלו ובמקביל להם, עוסקת עבודה זו בקדושת הקרקע, 'קדושת המקום'. תחומי הקדושה בהר הבית, בירושלים ובכלל, מוגדרים ע"י חז"ל במבנים מסודרים (להלן – נספח א, עמ' 267).

⁶ "אליאדה – תחומי קדושה", עמ' 63. ראה גם: "אליאדה – המרחב". פלדמן – חוויית".

⁷ "איד וסלנו – התמודדות", עמ' 69.

⁸ ע"פ חז"ל, הכהן עומד בקצה הפירמידה מבחינת מעמדו ההלכתי במעלה ובמגבלה, אחריו נמנים כל השאר, המשנה דנה במעמדות השונים, ראה: משנה, קידושין ד א - ח.

נראה שחלוקת התחומים המפורטת, מבוססת על מדרש הלכה, המחלק את מחנה ישראל שבמדבר לשלוש מחנות⁹. הבסיס לדרשה הם דברי הכתוב (במדבר ה ב - ד) :

"צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש: מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחם ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם: ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה כאשר דבר ה' אל משה כן עשו בני ישראל:".

פסוקים אלו, המשווים את שלושת סוגי הטומאה להרחקה מאותו המחנה, הצריכו את דרשת חכמי דור אושא, המחלקת את המתחמים במחנה ישראל, ומגדירה לכל סוג טומאה, מחנה בפני עצמו (בבלי, פסחים סז ע"א):

"דתניא: בדד ישב - לבדו ישב, שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו. יכול יהו זבין וטמאי מתיים משתלחין למחנה אחת - תלמוד לומר: ולא יטמאו את מחניהם - ליתן מחנה לזה ומחנה לזה, דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, יאמר טמאי מת ואל יאמר טמאי זב, ואני אומר: טמאי מתיים משתלחין - זבין לא כל שכן? למה נאמר זב - ליתן לו מחנה שניה. ויאמר זב ואל יאמר מצורע, ואני אומר: זבין משתלחין - מצורעין לא כל שכן? למה נאמר מצורע - ליתן לו מחנה שלישית."

כאמור, חלוקה זו המציגה תמונה בת שלוש מחנות, מהווה את הבסיס לחלוקת תחומים מפורטת הרבה יותר וכפי שנראה להלן.

בספרות התנאים מוצאים אנו שלושה מקורות העוסקים בחלוקה זו, באופן מרוכז ויעודי, כששנים מתוך השלושה עברו עריכה ספרותית ניכרת (להלן: נספח א, עמ' 267). יצוין, כי לעומת המקורות המרוכזים, פזורים בספרות התנאית מקורות יחידים, המטפלים באופן ייעודי ופרטני במעמדם ההלכתי של תחומים או מבנים.

על אף הדמיון הרב, שבין שלושת המקורות המרוכזים והשניות של מושגים והגדרות הלכתיות, עיון נפרד ומשווה, מלמד כי מניין התחומים משתנה ממקור למקור, כמו גם שמות התחומים. כפי שניתן ללמוד מההשוואה שבטבלה שלהלן:

⁹ על התפשטות דיני המקדש לעיר כולה, ראה: "ספראי - העליה לרגל", 151 - 155. ולאחרונה הרחיב בענין זה: "הנשקה - קדושת", עמ' 5 - 28.

סיכום - סקירת תחומי הקדושה במקורות התנאיים

משלושת המקורות הסוקרים את תחומי הקדושה, עולה, שרובן המכריע של התחומים מרוכזו בהר הבית.

תחומים העוטפים זה את זה בסדר עולה, ככל שהתחום פנימי יותר, עולה דרגת קדושתו המתבטאת בדרישות ומגבלות הלכתיות נוספות, לצד שינוי במעמד ההלכתי של התחום. להלן סיכום והשוואה בהגדרה הלשונית של כל תחום במקורות השונים.

משנה	ספרי זוטא	תוספתא
1. ארץ ישראל	ארץ ישראל	
2.	ארץ כנען.	
3. עירות המוקפות חומה.	ערי חומה.	עירות המוקפות חומה.
4. א.לפנים מן החומה.	ירושלים.	מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית. לפנים מן החומה.
5. הר הבית.	הר הבית.	הר הבית.
6. החיל.	החיל.	החיל.
7. עזרת נשים.	עזרת הנשים.	עזרת נשים.
8. עזרת ישראל.	עזרת ישראל.	העזרה. (עזרת ישראל לא מוזכרת בנפרד)
9. עזרת הכהנים.	עזרת הכהנים.	העזרה. משער ניקנור ולפנים
10.	הדוכן. (דוכן הלוויים)	
11.	לפנים מכאן } ראה לעיל עמ' 35 שורות 9-10 {.	
12. בין האולם ולמזבח.	בין האולם ולמזבח.	בין האולם ולמזבח.
13. ההיכל.	ההיכל.	ההיכל.
14.	ארבע אמות סביב המזבח.	
15. בית הקודש.	בית קדש הקדשים.	בית קדשי הקדשים.
16.	העליה.	עלית בית קדשי הקדשים.
17.	הגג.	גגה של היכל.
18.		מחילות שתחת ההיכל.
19.	הגדרות לתחומים בתוך גבולות העזרה, (בסגנונו) של רבי יהודה.	הקודש. על פני הקודש. כל הבית.

מגמת המחקר

במחקר זה המבוסס על משנת 'עשר קדושות' ומקבילותיה, נבקש לאפיין את תחומי הקדושה בהר הבית. בבירור המחקרי נעמוד על שאלות כמו:

◆ כיצד ומתי התהוו תחומי הקדושה בהר הבית?

◆ מה היה אופיים המעשי?

◆ מעמדם ההלכתי?

◆ המבנה ההנדסי והארכיטקטוני.

◆ כיצד הובדלו זה מזה? ובדומה.

בירור משולב של הצדדים השונים של כל תחום ותחום, והזיקה שבין התחומים, תסייע להבנת התהליכים, שהביאו להיווצרות התחומים והמבנים ומעמדם ההלכתי והמעשי, כפי שנראו בשלהי ימי הבית ותוארו בספרות בת הזמן ובמקורות חז"ל. יחד עם זאת, אין בכוונתו של מחקר זה לתת הצעה לשחזור המבנה. הדיון בפרטים הנדסיים וארכיטקטוניים אינו אלא כלי נוסף לאפיון התחומים מבחינת מעמדם ולא מטרה בפני עצמו.

כמו כן, אין בכוונתי לעסוק בהשוואה שיטתית בין תחומי הקדושה והמבנה של המקדש בירושלים, למקדשים פגניים בני התקופה. נדרש להשוואות מסוג זה, רק במקום שיהיה בהם סיוע למגמת המחקר המרכזית. כמו במקרים בהם נעשה שימוש באלמנטים ארכיטקטוניים דומים, כפי שמוצאים אנו בדמיון שבין גרם המדרגות שהקיף את התחום המקודש, הדומה להפליא לקריפדומה במקדשים ההלניסטיים. כן נידרש להתייחס להשוואות שעשה הגר"ש ליברמן בספרו: "יוונית ויוונית בארץ ישראל"¹⁰. בפרקים בהם הוא מבקש למצוא קווי דמיון בין התרבות היוונית הרווחת לבין המבנה והמנהג במקדש.

¹⁰ בעבודת ה-M.A שלי, הערכתי (בן ארי – הר הבית", עמ' 77 הערה 140): שהמגמה של הספר המבקשת להראות את היטמעותה של התרבות היוונית באורחות החיים היהודים בא"י, הביאה להקצנה בהצגת הדברים, אין ספק שעניינים כמו הרחקת הטמא, יחודו של הכהן הגדול כמו גם עניינים אחרים, מקורם בתורת ישראל שקדמה ע"פ אמונתנו לתרבות היוונית ההלניסטית. אלון בביקורתו על "יוונית ויוונית..." ("אלון – מחקרים ב" עמ' 248 – 278), התייחס לבעיה זו, ובכמה מקומות הוא מבקר את הגר"ש ליברמן על הפרזותיו. בסיכום מאמר הביקורת כתב אלון (שם, עמ' 277): "... ברם, הדעת נותנת, שמצוים אנו על יסוד העובדות הידועות כיום לצמצם את קיומה והשפעתה של לשון יוונית וחכמת יון בארץ ישראל היהודית בתחומין צרים. ואע"פ שעדיין השאלה תלויה הרי קוראים אנו על עצמנו: תפסת מועט תפסת. יחד עם זאת, מורי פרופ' ספראי טוען כי אין להתעלם מהדמיון שבין המקדש בירושלים לאלו האליליים, לדעתו ייתכן שנרמות התנהגות התפתחו במקביל לאו דווקא מתוך חיקוי.

תולדות המחקר

ימי הבית השני ותקופת המשנה והתלמוד, עדנה הייתה להם בדורות האחרונים בתחומי המחקר האקדמי, התלמודי, ההיסטורי והארכיאולוגי. מתוך מחקרים אלו נמצאו לא פעם התייחסויות לתולדות הר הבית והמקדש מהאספקטים השונים. הספרות הרבנית לתולדותיה אף היא עסקה בשאלות שונות הנוגעות להר הבית והמקדש, קדושתו, תחומי ובדומה.

ברם, כשסוקרים את הנעשה בתחום זה במחקר האקדמי, נוכחים אנו שרוב רובם של המחקרים שנעשו בנושא זה התמקדו בשאלות היסטוריות מובהקות, כשההתעסקות במקדש, הינה סעיף או זווית בתוך מחקרים כלליים על ימי הבית השני.

במחקר ההיסטורי התבלטו; צ"ה גרץ, א' שירר, א' ביכלר, ג' אלון, מ' אבי יונה, ש' ספראי, מנחם שטרן, א' בוסניק, ועימם רבים. חוקרים אלו עיינו היטב בצדדים ההיסטוריים של התקופה, אך עם זאת מיעטו להתעסק בשאלות היסטוריות הלכתיות, הנוגעות להתהוותן של תחומי הקדושה בהר הבית ומעמדן.

מחקריהם של אלו מהווים בסיס לדיונים רבים בעבודה זו, המבקשת לחבר את מה שנחקר עד כה, עם שאלות מחקר נוספות, כדי להשלים את תמונת תחומי הקדושה מן הצדדים השונים.

במחקר ההלכתי/תלמודי נכתבו מספר מחקרים, כאלו שהקיפו את תולדות ההלכה והתושבע"פ ומעטים שהתמקדו בהר הבית והמקדש. חיים טשרנוביץ' כותב במבוא לחיבורו 'תולדות ההלכה'¹¹ בלשון זו: "... כולל שלשלת הקבלה והתפתחות התורה שבע"פ מתוך שורשיה ומקורותיה מראשיתה ועד חתימת התלמוד", ברם, אף על פי שטשרנוביץ' מקדיש בחיבורו פרק שלם לפולחן ולמקדש, הוא אינו מתעסק בתהליכי גיבוש ההלכה במקדש, או בשאלה כיצד התהוו תחומי המקדש בהר הבית בזמן הבית, אלא בשאלות הלכתיות ואפיזודות מחיי המקדש.

לדוגמה: בפרק המכונה 'שער הפולחן', עוסק טשרנוביץ' בעובדי המקדש, כוהנים ולוויים, ובעיקר במעמדם של הלוויים ותפקידיהם במקדש. כמו כן עוסק הוא באופן נקודתי במספר מצוות כמו 'קרבת העצים', 'שלישית השקל', 'בכורים' ו'בכורות', הקשורות לעבודת המקדש. אף הוא כמו ההיסטוריונים שהזכרנו, אינו מתעסק בשאלה כיצד התהוו תחומי המקדש בהר הבית בזמן הבית או בשאלת קדושת הר הבית לאחר החרבת המקדש.

בצדדים השונים של התפתחות ההלכה, עסקו חוקרים נוספים ובהם: א"ה וייס, י' בער, מ' אלון, א"א אורבך. ניכר באלו שעבודתם המקיפה לא הותירה מקום לטיפול מעמיק ויעודי,

¹¹ "טשרנוביץ' – תולדות".

להר הבית ולתמורות ההלכתיות שחלו בתולדותיו מראשית ימי הבית השני ועד לאחר החורבן.

המחקר הארכיאולוגי התחיל לפני כמאה ושבעים שנה והוא לא פסק עד היום. אולם, כתוצאה מהשליטה המוסלמית המונעת מחקר בהר הבית עצמו,¹² מתמקד המחקר הארכיאולוגי בחפירות שסביב הר הבית ולידו. ממצאים שנמצאו בעיי החורבות שמסביב לכותלי הר הבית ובחומותיו, יחד עם סקרים, שנעשו בבורות המים בהר הבית, פורסמו בספרים ובמאמרי מחקר רבים. פורצי הדרך למחקר זה הן המשלחות הבריטיות מהמאה ה-19, אלו ערכו סקרים מקיפים בהר הבית וכתליו וממצאיהם פורסמו בכמה דוחות חשובים. בין החוקרים בלטו וורן שיק וילסון ואחרים. לפני כעשור רוכזו מחקרים אלו ואחרים ע"י גיבסון וגיבסון בספרם *"Below the Temple Mount in Jerusalem"*. ניתן לומר שבמהלך המאה ה-20 כבר לא נערכו שום בדיקות מדעיות בהר הבית, והחוקרים התרכזו בממצאים ומחקר של הרחובות שלמרגלות הר הבית. בין הממצאים ניתן לזהות כמה ממצאים אפיגרפיים שרוכזו ע"י מ' שוובה. החפירות שנערכו בכותלי הר הבית לאחר מלחמת ששת הימים הניבו מספר ממצאים חדשים אך בעיקר איששו את מה שכבר תואר ע"י המשלחות הבריטיות. לפני קצת למעלה מעשור פינו את הרחוב שלמרגלות הפינה הדרומית של הכותל המערבי. חפירות אלו שנערכו ע"י ר' רייך ו"י ביליג הניבו מספר ממצאים מעניינים שמחקר זה עושה בהם שימוש.

ככלל תרומתו של המחקר הארכיאולוגי של הר הבית היתה יכולה להיות גדולה הרבה יותר, לולא המגבלות המוטלות על חוקרי המקדש, וההרס השיטתי של שרידי המקדש ע"י גורמים עוינים.

במחקר הרבני התפרסמו מספר מחקרים ביניהם כאלו שהתגבשו לספרים ובהם 'עיר הקודש והמקדש' לגר"מ טוקצינסקי זצ"ל, 'הר הבית' לגר"ש גורן זצ"ל, ורבים רבים שלכלל מאמר או פרק באו ולכלל ספר לא הגיעו.

המחקר הרבני מטבעו, מחפש פתרון לשאלה הלכתית העומדת בפניו, ואין עניינו בתולדות ההלכה או בהתפתחותה. כמו כן, המחקר הרבני דן בנושאים על פי כללים המקובלים בעולם הרבני ישיבתי. בדיונים ההלכתיים משמשים בערבוביה וללא הבחנה, מקורות קדומים ומאוחרים, היסטוריים ואגדיים. אף על פי כן, דווקא החוקרים הרבניים עסקו בשאלות הנוגעות למחקר זה ובמחקריהם מוצאים אנו דיונים בשאלת קדושת הר הבית בזמן הזה, זיהוי גיאוגרפי של תחומי הקדושה ועוד.

¹² וורן מרבה לספר על התחכום שהוא נדרש לו, בכל פעם שבא לבדוק ולבחון ממצאים בהר הבית, ראה לדוגמה: "וורן – ירושלים", 260 – 262. ראה גם סקירתו של בהט, על חפירותיו ומחקריו של וורן, בהתנהלותה של המשלחת שהוא עמד בראשה: "בהט – חפירות".

מבין חלוצי המחקר ההלכתי בשאלות אלו, נודע ר' אשתורי הפרחי בספרו 'כפתור ופרח'¹³. בפרק השישי מספרו עוסק הוא בשאלת הקרבת קורבנות לאחר החורבן, בדיון ההלכתי הוא עושה שימוש בדברי תנאים ואמוראים, רמב"ם ואחרים, לאו דווקא לפי סדר כרונולוגי, דיון שמטרתו מסקנה הלכתית.

במאה שעברה¹⁴ שוב נתעורר העולם הרבני להתעסק בשאלות אלו והבולטים שבהם, הרב צ"ח חיות בשו"ת מהרי"ץ (סי' ע"ו) והרצ"ה קאלישר בספרו 'דרישת ציון' (מהמאמר השלישי ואילך). הללו עסקו בשאלת הקרבת קורבנות בזמן הזה ומתוך כך נגעו בשאלות הלכתיות יסודיות הנוגעות למחקר זה. אף הם דרשו את ההלכה, וכללי הפסיקה ההלכתית הנחו את עבודתם המחקרית. דרך זו אליה וקוץ בה, כפי שהזכרנו היא אינה דנה במה שלא התקבל להלכה, בשורשי ההלכה, בהתפתחותה ובגורמים לה. אף על פי כן, מחקריהם של אלו מהווים סימן דרך חשוב למחקרי זה. מתוך המחקרים הרבים ניכרו ארבעה נוגעים לעבודה זו, להלן נסקור את פועלם ואת שהותירו למחקר ועיון.

*** עיר הקודש והמקדש - הגרי"מ טוקצינסקי**¹⁵: בחיבורו הקיף הגרי"מ טוקצינסקי שאלות הלכתיות רבות הנוגעות לדיני המקדש וקיומן בזמן הזה, בין היתר עסק הוא בקדושת המחנות בירושלים (ח"א פ"ד ב-ג). אולם על אף עושר המקורות והנושאים, אף הוא במחקרו אינו עונה אלא לשאלות הלכתיות. כמו כן, כדרכם של פוסקים, דן הוא בשאלות תוך שימוש בספרות הרבנית לתולדותיה, באופן משולב, וכפועל יוצא לא ניתן ללמוד ממחקרו על תולדות ההלכה, התפתחותה וגורמיה.

*** בחצרות בית ה' - הרב זלמן קורן**¹⁶: ספרו של הרב קורן נחשב כאבן יסוד לחוקרי הר הבית מן הצד הרבני. השילוב שעושה הוא באמצעי מחקר נוספים כמו ספרות היסטורית שאינה תורנית וממצאים ארכיאולוגיים, מלבד מדידות שנעשו על ידו באופן אישי, נתנו לעבודתו המקיפה והיסודית את המשקל הרב שמייחסים לעבודתו, העוסקים בנושא זה מן הצד הרבני. בהקדמה¹⁷ לעבודתו מציין הרב קורן כי הולך הוא בנתיב שסלל סבו - 'החוקר התורני הרב ישראל זאב הלוי איש הורביץ', ממנו למד 'בצורה מעמיקה את יסודות המחקר התורני והמדעי של ירושלים'. כן כותב הוא: 'בספרו¹⁸ הביא סבי לידי ביטוי, הסתכלות מעמיקה בחומר המדעי מתוך השקפה תורנית מובהקת'. ניכר בעבודתו של הרב קורן שידיו רב לו במקורות המחקר הנוספים, אולם השיטה הרבנית, הרואה את המקורות התורניים באופן משולב ללא הבחנה בין מקורות בני הזמן לאחרים, כמו

¹³ מהדורה ראשונה של ספרו זה הופיעה בוונציה ש"ו או ש"ט ומאז הופיע במהדורות שונות.

¹⁴ באחרונה התפרסם מאמר הדין בשאלת חידוש הקרבנות במאה ה-19: "מורגנשטרן - הדיון"

¹⁵ "טוקצינסקי - עיר הקודש".

¹⁶ "קורן - בחצרות".

¹⁷ שם עמ' 215.

¹⁸ הכוונה לספר 'ירושלים בספרותנו', לקט נרחב של מקורות ומחקרים אודות ירושלים והמקדש.

גם העדר שליטה בכללי המחקר המדעי¹⁹, פגעו לעני"ד באופן ניכר בעבודתו. יש לציין כי מטרת עבודתו מכוונת לזיהוי המקומות המוזכרים במשנה בתוך מתחם הר הבית הניכר לעינינו כיום. אין בעבודתו התעסקות בריאליה ובאמינות של הנתונים המובאים במשנת מידות, זמנם, תוקפם ההלכתי וכדומה.

* **הר הבית - הגר"ש גורן**²⁰: בעמוד השער כותב המחבר על ספרו "מחקר הלכתי והיסטורי מקיף על הר המוריה ומקום המקדש בצרוף מפות מעודכנות", עיון בספרו מעלה שעיקרו פלפולים הלכתיים בדבריהם של ראשונים ואחרונים (כמו: הרס"ג, הרמב"ם, הראב"ד, הרדב"ז, הראי"ה קוק ואחרים), ובתיאום שיטותיהם עם המדידות שערך בהר הבית לאחר מלחמת ששת הימים²¹.

* **"הבית השני בתפארתו – הרב אלחנן אייבשיץ**. ספר זה הוא קובץ מאמרים שנאספו לספר. מאמריו שפורסמו בכתב העת 'ציון', עוסקים בתחומי הקדושה בהר הבית, ובמה שנוגע לעבודה זו באופן ישיר. מאמרים אלו סוקרים את הנושאים השונים באופן מקיף ומבקשים לעסוק בשאלות מחקר רבות, תוך שימוש בספרות של יב"מ לצד ספרות חז"ל. יחד עם זאת, ברוב המקרים הוא מסיק מסקנות ללא דיון, השימוש בספרות חז"ל נעשה ללא כללים, תוך ערבוב של מימרות הלכתיות עם תיאורי מציאות ודרשנות אגדית. ספר זה הוא סיכום מקיף הכולל מקורות רבים, אך רחוק מלעמוד בפני ביקורת מחקרית.

¹⁹ ראה לדוגמא את ההיקש שעושה הוא בין המילה 'פרבר' המופיעה בדברי יוסף בו מתתיהו בקדמוניות היהודים, לבין סוגיה תלמודית במסכת זבחים הדנה בפרשנות האמוראית למילה פרבר, שם עמ' 286-287.

²⁰ "גורן – הר הבית".

²¹ על מדידות אלו שנערכו ע"י חיל ההנדסה, שמעתי ביקורת הטוענת שהיו בה ליקויים חמורים.

מבוא מתודולוגי - מקורות המחקר ושיטותיו

א. חז"ל מול יוסף בן מתתיהו במחקר זיכרון המקדש.

המורכבות של ימי הבית השני לא פסחה על מקורותיו ההיסטוריים. שני המקורות הספרותיים העיקריים העוסקים בתיאור המקדש הלא הם המשנה במסכת מידות, ותיאורי יוסף בן מתתיהו (להלן יב"מ) בכתביו, לצד מקבילות וזהויות²², עשירים הם בסתירות מהאחד למשנהו, ומינה וביה עולה תמונת המקדש שונה בממדיה, שימושיה, צורתה והלכותיה.

ככל שמעמיקים לעיין במקורות, סף המבוכה עולה. יש ותיאורי המשנה, סותרים זה את זה, בתוך אותה המסכת ובאותו הפרק, שלא לדבר על מחלוקות בתוך המשנה עצמה. מסתבר שיב"מ אף הוא לא טרח להתאים את דבריו שבקדמוניות לדבריו שבמלחמות, לעיתים מגדיל הוא לעשות כשהוא סותר דברי עצמו מפסקה אחת לזו שבאה בעקבותיה. חוקרי המקדש נחלקו בינם לבינם בשאלת העדפת המקורות, את שיטותיהם ניתן לסכם כדלהלן:

- העדפת המשנה²³ (ספרות חז"ל) - גישה הרואה בדברי המשנה מסמך הלכתי, שדרכו לדייק בפרטיו; המסורות במסכת מדות מיוחסות לרבי אליעזר בן יעקב שחי סמוך לחורבן ובשל כך מהימנותן של מסורות אלו גבוהות; חז"ל שההלכה היתה עיקר עניינם שאפו לדייק בדבריהם. באופן טבעי רווחה שיטה זו במחקר הרבני - תורני²⁴.
- העדפת כתבי יב"מ - בגישה זו נקטו רבים מההיסטוריונים והארכיאולוגים של התקופה, מתוך הערכה שיב"מ הכיר את מציאות המקדש עליה כתב באופן בלתי אמצעי מעצם היותו שייך למשפחות הכהונה, שייכות המעידה מן הסתם על נוכחותו התדירה במקדש. ליתרון זה מצרפים את היותו היסטוריון המחויב לדייקנות ולמסירת אמת לא משוחדת ע"פ דבריו²⁵. דבריו של הארכיאולוג יצחק מגן בהקדמתו לאחד ממאמריו מייצגים גישה זו: "... לעומת תיאורו המונוליטי²⁶

²² דיון במקבילות ובסתירות שבין חז"ל ליב"מ בענייני הלכה, ראה אצל: "נחמן - ההלכה", עמ' 93 - 102.
²³ נושא דברה של שיטה זו הוא הרב ע' הילדסהיימר בחיבורו האפולוגטי המבקש להוכיח את עדיפותה של

מסכת מידות על פני כתבי יב"מ, ראה: "הילדסהיימר - מידות".

²⁴ ראה למשל: "הורוביץ - בספרותנו", עמ' 323; "קורן - בחצרות"; "גורן - הר הבית"; החוקר ש' קליין המצטרף לעמדה זאת המעדיפה את דברי המשנה על אלו של יב"מ, כותב ("קליין - ארץ יהודה", עמ' 133-132): "... יש לקבל את דברי התנאים ברובם המכריע, מפני שלא תיאור ספרותי או מדעי היה מעניינם, אלא שאלה שבהלכה. הלא עם ישראל קיווה, שימהרה יבנה המקדש, ויש לקבוע את המידות האלו בדיוק גדול. לא כן הדבר אצל יוספוס, שעיקר תפקידו היה עניין ספרותי ואפולוגטי: להראות לעמים את גדולתו ותפארתו של הבית ... מכאן הגזמותיו של יוספוס ... כללו של דבר, שבמשנת מדות מסורת נאמנה המיוסדת על ידיעותיו של מי שראה את הבית, בעוד שבהודעותיו של יוספוס הנוטות ממנה בכמה פרטים, מתבלטת נטייתו לשם הגזמה מכוונת, וסתירותיו מתפרשות מתוך זיכרון בלתי מדויק".

²⁵ מלחמות היהודים א פתיחה (מהדורת שמחוני): 'ואין בדעתי להתקנא בסופרים המפריזים במעשי הרומאים ולהאדיר את מעשי אחי; רק אעביר בדיוק את מעשי שני הצדדים...' (שם ד' עמ' 36); '... כי כתבתי את הדברים למען אוהבי האמת ולא למקרא שעשועים...' (שם יב' עמ' 38).

²⁶ מיותר לציין שכתבי יב"מ רחוקים מלהיות אחידים, אף שיתכן והעריכה נעשתה בידי יב"מ, מקורותיו רבים ומגוונים ולעיתים שונים זה מזה כפי שנכתב לעיל, וכפי שיבואר לקמן כשנסקור את מקורותיו של יב"מ להלן עמ' 19.

של יב"מ, יש במשנה סתירות וחילוקי דעות בדבר הפרטים, אותם היא מוסרת כמחלוקת חכמים²⁷.

• העדפה סלקטיבית - גישה זו בניגוד לקודמותיה אינה פוסלת באופן קטגורי אף אחד מן המקורות; המשנה תקבל עדיפות בתיאוריה בנוגע לפנים המקדש שהרי לתיאורים אלו משמעות הלכתית, ומאידך תיאורי יב"מ שנועדו לקהל זרים ומגמתם להעלות את כבוד הבית ובניו בעיני זרים, יקבלו עדיפות, במקום בו הוא מתאר את הבניינים החיצוניים של הר הבית. אלו הם תמצית דבריו של החוקר מיכאל אבי יונה²⁸ שנקט בגישה זו.

• הצמדת המקורות לתקופות שונות - גישה זו יצירתית מכל קודמותיה, אינה דוחה מקור מפני מקור אחר ומתרצת את הסתירות בכך, שהמקורות השונים, מתארים מקדשים שנבנו בתקופות שונות. יש המשייכים את תיאורי המשנה למבנה שקדם למפעלו של הורדוס²⁹, ויש אף מי שהשתעשע ברעיון שהמשנה מתארת את המקדש השלישי, זה שנבנה כביכול סמוך למרד בר כוכבא³⁰.

המאפיין הניכר של כל השיטות שהוצגו לעיל ונקטו עד כה במחקר, הוא התייחסות קטגורית למקורות. גם השיטה שכונתה בשם 'העדפה סלקטיבית', מתאפיינת בכך. היא איננה מבררת את טיב המסורות או את מהימנות המוסרים אחד לאחד, אלא מקבעת התייחסות כוללת הנותנת עדיפות ליב"מ בחלקים מסויימים של המקדש ולחז"ל בחלקים אחרים. על אף ששיטה זו נותנת חשיבות יתירה לחז"ל בנוגע לתחומים הפנימיים של המקדש, אין בה כל שוויוניות. כל כולה נובעת מהעובדה, שאצל יב"מ אין כמעט כל התייחסות לתחומים הפנימיים של המקדש.

אילו יב"מ היה עוסק בתחומים הפנימיים כמו בתיאורים החיצוניים, סביר שנוקטי השיטה היו מעדיפים אותו, ואם כן אין כל הבדל בין שיטתם, לאלו המעדיפים את יב"מ. מבחינתם נשארה ספרות חז"ל בבחינת 'הרע במיעוטו'.

בבואנו לשוב ולעסוק במחקר המקדש ובמיוחד בצדדיו השונים של תחומי הפנימיים, לא נוכל שוב להתייחס לספרות חז"ל כלאחר יד, לדחות אותה או לקבל אותה כהווייתה. שהרי בכל הקשור למחקר המקדש ותחומי הקדושה שבו, ניכרת יתרונה של ספרות חז"ל. יתרון המתבטא בעושר מקורות ותיאורים, שאין דומה לו בכל הספרות האחרת בת הזמן, גם יחד.

²⁷ ראה: "מגן - שערי הר הבית".

²⁸ "אבי יונה - בית המקדש". ראה גם: "ליון - קתדרה 77".

²⁹ ראה לדוגמא: "לוריא - תחומי".

³⁰ ראה: "פלג - זמנו". מאמרו הנועז של פלג נשען על תיאוריות בדבר קיומו של בית מקדש לאחר החורבן, מאמרו אינו עומד בפני כל ביקורת, תלמודית, היסטורית או ארכיאולוגית, כפי שעולה מתגובתו הביקורתית של הרב ד"ר א' ורהפטיג (ראה שם).

ב. הזיכרון ההיסטורי בספרות חז"ל – הבעיה המתודולוגית

כל מי שעוסק במחקר ההיסטורי של ימי בית שני המשנה והתלמוד, נדרש לפולמוס העוסק באמינות שיש לייחס לזיכרון ההיסטורי של חז"ל. בפולמוס זה נוכל למצוא דעות קוטביות, לצד המבקשים לדון במקורות באופן פרטני וביקורתי.³¹ להלן נבקש לסקור ולסכם את הדעות השונות, כדי לבנות על גביהן נדבך אחד נוסף, המייחד את זיכרון המקדש כדיסיפלינה עצמאית.

חסרונותיה של העדות ההיסטורית בספרות חז"ל

י"ל לויך באחד ממבואותיו, מטיב להגדיר את הבעייתיות בשאלת האמינות ההיסטורית של העדויות בחז"ל:³²

"... לפני שניפתח בדיוננו, יש להתייחס לכמה בעיות מתודולוגיות הנוגעות לשימוש בספרות חז"ל למטרות היסטוריות. הרבה נכתב על הערך ההיסטורי של ספרות זו והבעיות הטבועות בשימוש בסוג זה של מקורות. סלקטיביות, מגמתיות, ואי התייחסות לשאלות ההיסטוריות (במקורות קדומים בכלל ובספרות חז"ל בפרט) הן מן המכשולים הרציניים ביותר בשימוש בהם. בעיות אלו חריפות במיוחד כאשר אנו עוסקים בתקופות הרחוקות מזמן עריכת ספרות חז"ל. ... בבואנו לשפוט את הערך ההיסטורי של מקורות חז"ל באשר לתקופתם, עלינו להבחין בראש ובראשונה בין המעשה מחד גיסא והדיבור מאידך גיסא, בין מה שאירע באמת לבין מה שחכמים רצו בו והטיפו למענו. אין ספק שניתן לקבוע עובדות ביתר ביטחון בהתבסס על מעשים שאירעו. לעומת זאת, כשהחכם מבטא את רצונו או מביע דעה בנושא, אין לדעת אם הולמים דבריו את המציאות בהווה או אם יש כאן ניסיון להשפיע עליה לעתיד. ... די להזכיר את הממצא הארכיאולוגי שנתגלה כדי להעמידנו על המשמר באשר לפער הקיים בתחומים שונים בין נורמות אצל חז"ל ואלה שהיו מקובלות בשכבות שונות של החברה ישראלית דאז".

מ"ד הר שדן גם הוא בנידון זה, קובע שדברי חז"ל הכתובים ועומדים בפנינו, לא חוברו לשם תיעוד היסטורי, ואם כן ערכם ההיסטורי מוטל בספק וממילא לא קיימת כאן שאלת האמינות, כדבריו:

"... חכמים לא גילו עניין בהיסטוריוגרפיה, ... אין הם מתנגדים להיסטוריוגרפיה, אלא הם אדישים ואינדפרנטיים כלפיה. חכמים הם בלתי היסטוריים; ... שכן

³¹ סיכום של השיטות השונות ראה אצל: "רוזנפלד ומנירב", ע"מ 5 – 7. ראה גם: "ספראי – הכלכלה", עמ' 13 – 16, 22 – 23. דיון והצעת קריטריונים לזיהוי הגרעין ההיסטורי, במקבילות המקורות התלמודיים והמדרש, ראה: "אפרון – התקופה החשמונאית" עמ', 131 – 194. באומגרטן בעיסוקו בתורת הכיתות בימי בית שני בקש אף הוא להתחקות אחר מאפייני הזיכרון הקולקטיבי בתוך ספרות חז"ל, ראה: "באומגרטן – ספרות חז"ל". ניתוח מקיף של מקורות הספרות הרבנית תוך השוואה לספרות בת הזמן, ראה אצל: "בער – היסודות". על הגרעין ההיסטורי במדרשי האגדה ראה: "בויראין – המדרש".

³² "לויך – מעמד החכמים", עמ' 3 – 7.

דומה, שלא היתה בעולמם עוד שאלה משעממת וחסרת כל עניין כמו השאלה בדבר הצורך והתועלת שבתיאור של מה שאירע בדיוק³³, כדי לאשש דבריו מסביר הר, שחז"ל שמו דגש בדבריהם על הצדדים הערכיים רעיוניים, ההיסטוריה מבחינתם אינה אלא כלי שולי, כחומר ביד היוצר, להשגת מטרות אלו: '... דרשה זו מעידה, איפוא, על עצמה, ... אין היא מתכוונת כלל לעבר. ואף אין היא עומדת מעבר למקום ולזמן, אלא היא מנצלת את העבר לשם תיאור ההווה האקטואלי. ... בשקידה על תיאור המאורעות והדמויות בדיוק כשם שהיו לא ראו כל תועלת שימושית...'³⁴

אם באים אנו לסכם את דבריהם של אלו ושל אחרים בעניין הביקורת על מהימנות הידיעות המופיעות בספרות זו, נידרש לשלוש טענות מרכזיות.

1. **מגמה הלכתית רעיונית:** המגמה של ספרות חז"ל היא הלכתית או לכל היותר רעיונית. רעיונית כשמדברים אנו על מדרשי האגדה לסוגיהם. הלכתית ביצירות שמגמתן בירור ההלכה, כמו זו של המשנה, התוספתא והברייתות. מגמות אלו הנחו את הכתיבה, כשהמציאות ההיסטורית כפי שהיא אכן היתה, אינה ברת משקל מול שתי מגמות אלו. מגמות אלו נובעות מן ההשקפה שענייננו הוא בעתיד ולא במקרה זה או אחר. כוונתם של חז"ל לחנך ולהדריך, כשאיירועים מהעבר משמשים כלי למגמות אלו. כללו של דבר, האיירועים ההיסטוריים - הרצף שלהם, הנסיבות וההשפעות הנגזרות מהם, אינם קווים מנחים באוצר הספרותי של חז"ל.

2. **מרחק זמן ומקום:** עריכת ספרות חז"ל וכתבתה, רחוקה מרחק זמן ולעיתים אף מרחק מקום מהאיירועים המדוברים. אף שאין אחידות דעים בקרב חוקרי התלמוד לגבי זמן עריכתם וכתבתם של המשנה התוספתא ושאר היצירות התנאיות, קיימת הסכמה שרובם המכריע שייך לתחילתה של המאה השלישית לספירה, ימי בית הוועד של רבי. הריחוק מן המאורעות שבימי הבית, מעמיד את ספרות חז"ל במעמד נחות מספרות אחרת בת הזמן. זו האחרונה, נחשבת מהימנה יותר ועשירה יותר, בהיות כותביה ועורכיה חשופים באופן בלתי אמצעי למאורעות ולמקורות המידע. לעומת אלו, שיני הזמן אכלו כל חלקה טובה מן הזיכרון ההיסטורי האותנטי של חז"ל. בהעברת המסורת מדור לדור, ממקום למקום ובחילופי לשון, עורבבו עם הגרעין ההיסטורי, אגדה ופרשנות. זאת לצד שיבושים בלתי נמנעים וערבוב בין מסורות, תופעה נפוצה כשמדובר במסורות כתובות, ובלתי נמנעת כשמדובר בתורה שבע"פ.

³³ "הר - ההיסטוריה", עמ' 142. רגב בעיסוקו בהלכה הצדוקית עסק באמינות המקורות הנוגעים לעניינם, ראה: "רגב - הצדוקים והלכתם", עמ' 16 - 21 ובהערותיו, ובדיון בשאלה 'מי שלט במקדש בתקופת בית הורדוס', שם, עמ' 348 - 377.

³⁴ "הר - ההיסטוריה", עמ' 139.

3. **זווית חד צדדית ומגמתית:** במבוא למלחמות היהודים ליב"מ, המחבר בא חשבון עם ההיסטוריונים היוונים: "... והן גם אני אוכל לייסר בצדק את סופרי היווניים".³⁵ אלו לדעתו מעלו בתפקידם כהיסטוריונים, כיוון שהשקפת עולמם השפיעה על כתיבתם כמו גם הידיעות המקוטעות שהיו בידם, ומכיוון שלא היו עדים ישירים למאורעות אותם הם מתארים. על כתיבתו הוא מצהיר: "כי כתבתי את הדברים למען אוהבי האמת ולא למקרא שעשועים".³⁶ ללא כל ספק יב"מ עצמו לא מילא אחר הקריטריון של כתיבה אובייקטיבית, שהרי שנאתו לגיבורי המרד ומנהיגיו העבירה אותו על דעתו, בכל פעם שנדרש או לא נדרש לעסוק בהם. יחד עם זאת הוא לימד אותנו פרק בכללי הכתיבה ההיסטורית. דעתו בעניין זה, היא ככל הנראה דעה מייצגת של בני דורו ההיסטוריונים, המבקשים לקבוע מעין אתיקה מקצועית לפחות כלפי חוץ, אתיקה של כתיבה אובייקטיבית חסרת נגיעות. לעומת אלו שבקשו להראות אובייקטיביים, לפחות כלפי חוץ, עומדת היצירה התנאית. זו האחרונה אינה היסטורית ואינה אובייקטיבית, והיא אף אינה מתיימרת להיות כזו כלל ועיקר. היצירה התנאית היא כל כולה אידיאולוגית, היא מגייסת את המאורעות להשקפת עולמה, לחינוכם של הדורות הבאים. אירועים שלא שירתו מטרה זו נשמטו כלא היו. אין לה כל עניין בפרטים היסטוריים שוליים וסתמיים שאין בהם תועלת מבחינה הלכתית או רעיונית.

השימוש המבוקר בספרות חז"ל, ע"י חוקרי התקופה.

מ"ד הר, שאת דברי הביקורת שלו על ספרות חז"ל ראינו לעיל, מוסיף לדבריו הסתייגות, המרככת את יחסו לפן ההיסטורי של ספרות זו:³⁷

"...עובדה זו אינה משנה, כמובן, עובדה אחרת - העובדה, שספרות חז"ל, הן בהלכה והן באגדה משמשת, אם יודעים כיצד לנצל אותה כראוי, אוצר בלוס של מקורות בשביל ההיסטוריון של התקופה"

ואמנם למרות הבעייתיות שהצגנו לעיל, לא נמנעו חוקרי ימי המשנה והתלמוד מלעשות שימוש נרחב בספרות חז"ל, ברם בדרך כלל עשו זאת בביקורתיות רבה, כפי שהר מסייג את דבריו. מורי ז' ספראי במבוא לאחד מספריו, עושה ניסיון להציב משנה סדורה למבקשים להשתמש בספרות חז"ל כמקור היסטורי, "... במשעול שהתוו רבים מחוקרי תולדות ישראל, כמו ביכלר, אלון, אפשטיין וחכמים אחרים".³⁸ להלן תמצית מהכללים אותם מציע ספראי:

³⁵ מלחמות היהודים, א, פתיחה, ה (מהדורת שמחוני עמ' 36).

³⁶ שם, א, פתיחה, יב (מהדורת שמחוני 38).

³⁷ "הר - ההיסטוריה", עמ' 142 הערה 70.

³⁸ "ספראי - הקהילה", ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 19-16; עוד על הפולמוס בשאלת השימוש בספרות חז"ל כמקור היסטורי, ראה: ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, א, תל אביב, תשכ"ט, עמ' 343-346. בהערותיו מפנה מנטל לחוקרים העיקריים שהתפלמסו בנידון.

- ◆ כל מקור חייב להיבדק היטב. יש לבחון את נוסח המקור בעזרת כתבי יד, ציטוטי ראשונים ועדי נוסח נוספים. לאחר מכן יש לבחון את המקור בעזרת מקורות מקבילים, כדי לברר אם לפנינו הנוסח המקורי של ההלכה, אם שונה המקור או עוות, מה ניתן ללמוד מן ההבדלים שבין המקורות, וכיצא באלו שאלות והבחנות נוספות.
- ◆ באופן בסיסי יש להאמין ולקבל כמעט כל מקור תלמודי לאחר שנבחן וצורף במבחן הביקורת של הסעיף הקודם. עם זאת יש לבדוק את התאמתו למקורות מידע קרובים ולבחון, האם התמונה העולה מתוכו סבירה ומתאימה לכלל הידיעות שבידינו.
- ◆ באופן טבעי יש לחשוד שהמקורות לוקים בהגזמה, בהפרזה ובשינוי בשל צורכי הסיפור ומסגרתו האסתטית - רעיונית ... יש לצפות לכך שהמסורות ההלכתיות תהיינה מדויקות הרבה יותר. על החוקר לחשוף את הגרעין ההיסטורי שבמקור והוא הוא הנתון שבו ניתן לעשות שימוש כמקור מידע.
- ◆ לאחר שנקבעה אמינותו של המקור, על החוקר ללמוד ולהבין את משמעותו ואת המסקנות אשר ניתן להסיק ממנו. במסגרת זו יש לשאול מספר שאלות ולבחון מספר אופציות הקשיות, כגון: האם המקור מתאר את המקובל או את היוצא דופן? האם הסיפור הוא פרט המלמד על הכלל או פרט חריג? האם ההלכה שנפסקה בבית המדרש נהגה הלכה למעשה? איזו תקופה מייצג המקור? מה המשקע הקדום השקוע בו ומה חידשו חכמי הדור? וכיצא באלו כיווני בדיקה.³⁹

השיטה בה נוקט ספראי, כמו גם הכללים שהציב, זכו להתקפה חריפה של יעקב נויסנר,⁴⁰ נויסנר טוען שהשימוש בספרות חז"ל אינו מעיד כלל על התקופה והשימוש בספרות חז"ל חייב להיות מזערי ומבוקר, תוך שימוש מרכזי יותר במקורות היסטוריים אחרים. זאת, כיוון שאין בתיאורים של חז"ל ניסיון לתת תיאור מצב כולל. אף אם נאמר שמהימנות המקורות אינה מוטלת בספק, אין דברי חז"ל אלא אסופת פרטים מפוזרים של מידע לא משולב חסר חשיבות, ואלו אינם יכולים בשום אופן לתת בידינו תמונה היסטורית או חברתית מושלמת, כיוון שהתלמוד לא לכך נועד.

על אף טענותיו של נויסנר, מיטב חוקרי התקופה ראו בספרות חז"ל כלי עזר בעל חשיבות גבוהה מבחינה היסטורית, יחד עם זאת מעטים מאוד נתנו מענה ענייני ומפורט לטענותיו. הכללים של ספראי סללו כברת דרך ניכרת בהצבת כללי ביקורת, אך על אף חשיבותם, הם קטגוריים, כמו טענותיו של נויסנר. המחלוקת בין שתי הגישות מלמדת, שקרקע רחבה בתוך ספרות חז"ל לא נבחנה דיה ברמה הפרטנית.

³⁹ ספראי, שם.

⁴⁰ במאמר ביקורתי המוקדש להתקפה על השיטה אותה מייצג ספראי, כותב הוא בין היתר (נויסנר – 1996), "The principal fault of Safrai's representation of matters is not its fundamentalism but its triviality. The work is simply dull, end even if he were right about every fact, he still has given us no plausible and consequential account of the economy of Roman Palestine, only a massive collection of bits and pieces of unintegrated information ...".

עיון מחודש במסורות ההיסטוריות של חז"ל ובזכרון המקדש.

מחקרנו זה המבוסס בחלקים נרחבים שבו על ספרות חז"ל, נדרש לעיתים קרובות להכריע: בין מסורות סותרות ובין מסרנים, בין הגרעין הריאלי לתוספת האגדית האידיאלית, בין קבצי זיכרון ערוכים לבין ידיעות קטועות ומפוזרות, ועוד.

חוקרים רבים נדרשו לשאלת האמינות ההיסטורית של מקורות חז"ל.⁴¹ אך כאמור, עיקר הדיונים עד כה התמקדו בהערכות קטגוריות, או בהערכתם של מקורות בודדים בהם עסק החוקר.

להלן כשנבקש לעיין בשאלת אפיון המקורות העיקריים הנוגעים לעבודתנו; טיבם, מגמתם, עריכתם, מקורותיהם. נייחד דיון מקיף ומעמיק לספרות זו (להלן: פרק א – העדות ההיסטורית וזיכרון המקדש בספרות חז"ל, מאבחנים ומאפיינים, עמ' 22 - 93).

בעיון זה נבקש להמשיך בדרכו של ספראי ולהעמיד את המסורות ההיסטוריות בחז"ל, ובמיוחד את אלו שעוסקות בזיכרון המקדש, תחת שבט הביקורת המדעית. ברמה פרטנית, של מקורות בודדים וקבצים, מסרנים ונתיבי מסורת, ולא רק באופן קטגורי.

הדיון שלהלן הוא ניסיון לגבש דיסציפלינה שתקבץ את ההערכות שנכתבו עד כה, ולהוסיף להם את מה שהעלה כותב השורות. מתוך מגמה לפרוש יריעה רחבה של מאבחנים ומדדים לשאלת האמינות ההיסטורית של מסורות קבצים ומסרנים.

נראה, שלולא דיון זה היינו מתקשים מאוד בהערכת המקורות העוסקים בתחומים הפנימיים של המקדש, שאין לנו מידע עליהם כמעט משום מקור אחר.

עיון זה מבוסס בין היתר, על ההנחה שבתוך ספרות חז"ל, הזיכרון ההיסטורי מן המקדש, הוא תחום בפני עצמו. זאת, משתי סיבות עיקריות:

א. שלא כמו תחומי מחקר אחרים (כלכלה, חברה וכדומה),⁴² חז"ל עסקו באופן ייעודי באסופת ידיעות מן המקדש, ובידונו קבצים משמעותיים העוסקים בזיכרון המקדש.

ב. החשש שקיים פער בין המציאות בבית המדרש לבין המציאות בבית המקדש, מצטמצם בזיכרון המקדש לעניינים ההלכתיים בלבד. שהרי יש להניח שמה שאינו הלכתי תועד כמות שהוא והועבר במסורות בע"פ ובכתב. ובאשר לעניינים הלכתיים הקשורים בזיכרון המקדש, ניתן להיעזר בבירור נתיבי המסורת השונים, כדי להבחין בין תיאורים מציאותיים ותיאורים אידיאליים.

⁴¹ תוך התמודדות עם שתי הטענות המרכזיות, הטיעון של מרחק הזמן והטיעון שחז"ל אינם מייצגים את זמנם.

⁴² ראה לדוגמה את המבוא המתודולוגי של מנירב, שעסק בחקר מערכת השיוק בתקופת המשנה והתלמוד, במבוא זה הוא מבקש להגדיר קריטריונים לשימוש במקורות חז"ל שיש בהם ללמד על הליכים חברתיים: "מנירב – השיוק", עמ' 7 - 12.

ג. כתבי יוסף בן מתתיהו – הבעיה המתודולוגית

איתרע מזלנו והזיכרון ההיסטורי של ימי הבית השני, תועדו באופן כמעט בלעדי, ע"י אדם מפוקפק בדמותו של יב"מ. חיי עם ישראל בימי הבית השני נסבו סביב המקדש, עד שמדינת יהודה אף היתה מעין 'מדינת מקדש'. עובדה זו מלווה את כל כתביו של היסטוריון זה, העוסק במקדש ובחצרותיו מזוויות שונות - הלכתיות,⁴³ חברתיות, הנדסיות ועוד. ההתייחסות למקדש ניכרת בכל כתביו, לעיתים באופן אגבי, ובכמה מקומות בתיאור ייעודי, מרוכז ומפורט.⁴⁴

על כתיבתו ההיסטורית של יב"מ, נכתב רבות ומזוויות שונות.⁴⁵ ההיזקקות התדירה לכתביו בעבודה זו, שבה ותובעת מאתנו לשוב ולהגדיר צדדים שונים של כתיבתו. כאלו, שיסייעו להבנה והערכה נכונה של תיאוריו מן המקדש וסדריו.

א. מגמה⁴⁶ - מ"ד הר המבקש לנסות ולתרוץ את הסתירה בין ספרות חז"ל לכתבי יב"מ בשאלת מספר הכתות שפעלו בימי בית שני, נדרש לשאלת המגמה של יב"מ בכתביו, ובמאמר בעניין כותב הוא:

"לפי דרכנו למדנו, אפוא, מספרות חז"ל, שהיו יותר משלושה, או אפילו ארבעה או חמישה, זרמים. ואם ישאל השואל - היאך יש לפרנס את דברי יב"מ? - תשובתו בצידה של שאלתו. הלא בידוע, שיוסף כתב את דבריו לקוראים נכרים, יוונים ורומיים, והואיל ונתכוון לשבח בפניהם את היהודים ואת היהדות, נתאווה ביותר למשוך את לב קוראיו . . . מתקבל ביותר על הדעת, שלא יכול היה, ואף לא רצה כלל לתאר את כל הזרמים הקטנים, שצצו אי פעם בקרב היהודים בארץ ישראל בשליש האחרון של ימי בית שני. . . בין כך ובין כך מאלפת העובדה הפרדוקסלית, שיב"מ האריך בדבריו על האיסיים יותר מאשר על כל הזרמים. תופעה זו של אריכות דברים לא באה מחמת חשיבותם של האיסיים, אלא דווקא מחמת זרותם. . . דומה, אפוא, שהיה באיסיים קסם מיוחד בעיני העולם ההלניסטי רומי. הן פילון הן יוסף כתבו בשביל עולם זה"⁴⁷.

אם באים אנו לתמצת את דבריו של הר באשר למגמת הכתיבה של יב"מ, מעלים אנו שתי מסקנות:

האחת, כתיבתו של יב"מ כוונה לקוראים נכרים, יוונים או רומיים.

⁴³ על נטיותיו השונות של יב"מ בענייני כתיבת ההלכה, ראה: "רגב ונחמן - יב"מ". להערכת, הניסיון לבקש שיטתיות בכתיבה זו, נובעת מהערכה מופרזת לכתיבתו של יב"מ. ראה גם את המבוא לעבודתו של נחמן, שעסק בהלכה שבכתבי יב"מ: "נחמן - ההלכה", עמ' 1 - 41.

⁴⁴ כמו: "קדמוניות - שליטי", טו, יא עמ' 199 - 202; "מלחמות - חגי", ה, ה עמ' 245 - 249.

⁴⁵ ראה לדוגמה: "רז"ק - יוספוס", "מייסון - 2003".

⁴⁶ עוד בענין זה ראה: "אטרידג' - יוספוס".

⁴⁷ "הר - הבייתוסים", עמ' 3 - 5.

והשנית, בכתיבה זו ביקש יב"מ לדבר בשבחה של היהדות והיהודים. כיוון שכך, ברור שהתמונה המצטיירת מתיאורי יב"מ, אינה משקפת נאמנה את המציאות. מנחם שטרן שעסק רבות בכתיב יב"מ, כותב על מגרעותיו של סופר חצר כיב"מ:

"... עצם היתרונות שהיו ליוספוס בהשגת החומר הפכו למגרעות קשות משבא להציעו לפני קוראיו. האובייקטיביות וחרות ההתבטאות שבספר לקו מלכתחילה ע"י העובדה שהוא נתחבר בזיקה ישירה לבית הקיסר. למעשה הפך הוא למעין נאום-שבח לקיסרות הרומית בכלל ולשושלת הפלאווית בפרט..."⁴⁸

ב. מקורותיו - בדבר מקורותיו של יב"מ יש לחלק בין 'מלחמות היהודים' שרוב ההתרחשויות המתוארות בו היו בחייו של יב"מ, לבין 'קדמוניות היהודים' בו עוסק יב"מ בתולדות האומה היהודית מראשיתה ועד המרד הגדול. באופן טבעי לשם כתיבת תולדות היהודים, עושה יב"מ שימוש בספרים שקדמו לו מן התנ"ך דרך מקבים, אגרת אריסטיאס ואחרים, מה שהופך את כתיבתו לאנכרוניסטית, מ' שטרן כותב גם על כך:

"... כתיבתו של ספר זה העמידה את ההיסטוריון בפני בעיות קשות של מציאת-מקורות מספיקים לתיאור תולדות האומה... במחצית הראשונה של החיבור עמדו לרשותו ספרי המקרא. במחצית השניה פנה למקורות שונים ומגוונים... דרך עבודתו של יב"מ בספרים אלו אין בה כדי לעורר התפעלות רבה. במקרים מסויימים, כמו בשימוש באגרת אריסטיאס או בס' החשמונאים, נשארו בידינו המקורות שלהם נזקק יוספוס ויכולים אנו ללמוד משהו על דרך עבודתו, על תלותו בדרך כלל במקור הספרותי שלו ועל השינויים שהרשה לעצמו להכניס לתוך מקורותיו... ניקולאוס לא היה הסופר היווני היחיד שבו נשתמש... האחר היה סטראבון..."⁴⁹

באשר ל'מלחמות היהודים' שונה המצב, מעצם העובדה שההיסטוריון היה עד להתרחשויות, ואף לקח בהם חלק פעיל, אולם גם כאן נאלץ המחבר לעשות שימוש במקורות שונים ועל כך כותב שטרן:

"... מהאוטוביוגרפיה שלו אנו למדים שיוספוס נזקק לרשימות של הקיסרים אספסיאנוס וטיטוס, ... משהו על שיטת עבודתו של יוספוס בחיבורו 'מלחמות היהודים' אפשר ללמוד מהאוטוביוגרפיה שלו, שבה מסופר על חליפת המכתבים התכופה שהתנהלה בין אגריפס השני ויוספוס, ... יוספוס מעיד כי אגריפס כתב אליו שישים ושתיים אגרות הנוגעות לתוכן של 'מלחמות היהודים', ... כאמור, חלק חשוב מהמקורות הכתובים שעמדו לרשותו של יוספוס היו מקורות רומיים

⁴⁸ "שטרן – מחקרים", עמ' 410.

⁴⁹ שם, עמ' 411-413.

רשמיים, ה'קומנטאריס' של אספסיאנוס, טיטוס ואולי גם של סילוה, כובשה של מצדה.⁵⁰

ג. מהימנות ודיוק בפרטים - בספריו מרבה יב"מ לציין מספרים, כמויות, מידות תיאורים טופוגרפיים וכיוצא באלה. אזכרות אלו הציבו אתגר בפני חוקרים רבים שביקשו לאמת או להפריך את הנתונים, אותם הוא מביא בספריו. עבודה זו יש לה עניין רב בשאלה זו, שהרי תחומי המקדש, שערי ומידותיהם עומדים במרכז הדיון, כשמעמתיים את המקורות זה מול זה. לשאלת מידת הדיוק בתיאוריו של יב"מ התייחסו מספר חוקרים, להלן נצטט ממסקנותיהם:

"... יש אמנם להודות, שמכל חטאיו הטופוגרפיים הרבים, הידיעות המבולבלות שהוא מוסר על אודות החומה השלישית הן אולי החטא הכבד ביותר. לפי מלחמות היהודים' ספר ה', 152, הפסיק אגריפס הראשון את בניית החומה מפחד הרומאים לאחר שירה את יסודותיה; אולם לפי אותו החיבור (ספר ב', 218) נפסקה הבנייה מחמת מותו הפתאומי של המלך. ב'קדמוניות' מוצאים אנו גרסה שלישית: אגריפס לא רק חשש מפני הרומאים, אלא נצטווה ממש ע"י קלודיוס קיסר לחדול ממעשיו. גם תיאור קו-החומה בדברי יוספוס מצטיין באי בהירויות רבות.

מה זה 'מולי' (αυτιχρυσ) קברי המלכים, ומה זה 'לאורד' (δία) מערת המלכים? את התיאור הזה אפשר להתאים לכל אחד מן הקווים היריבים.⁵¹

"האם תמיד מדייק יב"מ בספריו? ודאי שלא. אי הדיוקים שלו הניתנים למיון, משתרעים בין תיאור מקורב לגוזמאות מגושמות. כוהן מייחס ליוסף 'רשלנות שאין לה תקנה (מובהקת) (inveterate sloppiness).⁵² במפתח של כהן תוכל למצוא מראי מקום להגזמות (exaggerations), אי עקביות ורשלנות (inconsistency and sloppiness) ומסירה משובשת של שמות ומספרים (corrupt transmission of names and numbers). גם אם נניח שבהעתקת ספרו חלו שיבושים לא מעטים, ... עדיין אופיו הרשלני איננו ניתן להכחשה.⁵³

מורי ז' ספראי טוען שהסתירות המתגלות לעיתים קרובות בתיאורי יב"מ, הן תוצאה של שימוש במקורות מידע שונים.⁵⁴ את אחד הקטעים המתאר גבולות בארץ ישראל בכתבי יב"מ, מגדיר ספראי: 'שהוא לוקה בסתירות ובחוסר אחידות ואיזון פנימי'.⁵⁵ כאמור, את הסתירות מסביר ספראי במקורות השונים שעמדו לרשותו של יב"מ, והוא ביקש לשלבם בתיאוריו:

⁵⁰ שם, 382-384.
⁵¹ "אבי יונה – על חומותיך", עמ' 66.
⁵² "כהן – יוספוס", עמ' 233.
⁵³ "ברושי – מהימנותו", עמ' 26 - 27.
⁵⁴ "ספראי – תיאור", עמ' 91 - 115.
⁵⁵ שם, עמ' 92.

'... תופעה זו משקפת את טיבו של יב"מ כמתאר אזור, בניגוד למקור הקדום והסכמתי שבו השתמש...; לסיכום, תיאורו של יב"מ מבוסס על מקור קדום. המתאר את חלוקת הארץ לשלושה אזורים... בנוסף למקור הוסיף יב"מ מספר תוספות, המשקפות את זמנו... יתכן שגם בתוספות הוא השתמש במקורות עזר...'⁵⁶.

סיכום - כתבי יב"מ אופי ומגמה

אם באים אנו לסכם את אופיים ומגמתם של כתבי יב"מ, מעלים אנו מספר עניינים שעלינו להתחשב בהם במחקר שלפנינו:

א. הספרים מיועדים לנכרים מתוך מגמה להראות את יופיה של היהדות, תוך הבאת פרטים וסיפורים שימשכו את לב הקוראים והשמטת פרטים שאין לקהל היעד עניין בהם.

ב. יב"מ היה תלוי בקיסרות ומשום כך יָפָה את מעשיה ומגמותיה.

ג. יב"מ עשה שימוש במקורות רבים לצורך כתיבת ספריו, החיבור הוא בהחלט לא מונוליטי.

ד. השימוש במקורות רבים עושה את חיבורו לאנכרוניסטי.

ה. אי דיוקים רבים במסירת מידות ושאר פרטים, כמו גם חוסר השתדלות להתאים את דבריו ממקום למקום, סתירות ובלבול הם מציאות שכיחה בכתביו.

⁵⁶ שם, עמ' 99.

פרק ראשון

העדות ההיסטורית וזיכרון המקדש בספרות חז"ל, מאבחנים ומאפיינים.

לאחר עיון מקיף ופרטני בספרות חז"ל ובמיוחד במשנה ובתוספתא, נבקש להציע להלן מאבחנים וכללים ביחס למסורות, מסרנים ונתיבי המסורת. מאבחנים שיסייעו בברירתה והעדפתה של העדות ההיסטורית מבין השמועות ובתוכם. מחקר זה ישען על מאבחנים אלו, כל אימת שנעשה שימוש במקורות חז"ל. את המאבחנים נרכז בשלושה שערים.

שער א - אסופות ועריכות של קבצים היסטוריים.

שער ב - מאפייני סגנון וזיכרון היסטוריים.

שער ג - מסרני המקדש ונתיבי המסורת.

שער א - אסופות ועריכות של קבצים היסטוריים.

בתוך הקבצים והאסופות של הספרות התנאית, ניתן לזהות אפיונים שונים. המשנה התוספתא ומדרשי ההלכה המרכזים בתוכם את דברי חכמי התקופה, מרכזים בתוכם את אותם התכנים, אך לכל אחת מהיצירות, סגנון וצורה ייחודיים. בתוך כל אחת מהיצירות נוכל למצוא ריכוז של שמועות העוסקים באותו עניין ונושא - בהלכה, באגדה, בריכוז שמועותיו של אחד התנאים ובדומה. ריכוז, שיד העריכה ניכרת בו. ברם, סגנון הדברים ואופיים של הקבצים, יש בהם כדי ללמד על מידת האותנטיות של הזיכרון.

א. 1 מקבילות המשנה והתוספתא

כאמור, בין שני הקבצים הגדולים של המשנה והתוספתא, נוכל למצוא מקבילות רבות; בקודיפיקציה בתכנים ובסגנון. יחד עם זאת ניכרים ביניהם הבדלים רבים. הבדלים אלו מהווים מקור בלתי נדלה של מחקר ופולמוס בתוך המחקר התלמודי.¹ אחת השאלות המרכזיות הנוגעת גם למחקרנו זה, נעוצה בשאלת הקדימות. האם המשנה נשענת על חלקים מן התוספתא, או שמא, התוספתא כולה מוסבת על המשנה, והיא אינה אלא פירוש למשנה.² שאלה זו רובצת לפתחנו, כל אימת ששני המקורות יעסקו באותו עניין ונתבקש להעדיף אחד מהם. מן המחקר המסכם עד כה את מערכת היחסים שבין המשנה לתוספתא, ניכרת הסכמה שעריכתה של התוספתא כקובץ, מאוחרת למשנה, יחד עם ההכרה שבמקומות רבים התוספתא מוסבת על דברי המשנה, משלימה ומפרשת. ברם, בהערכה זו יש הסכמה שבתוך התוספתא משוקעים ומשולבים אלמנטים קדומים.³

ואמנם, העמדת המשנה מול התוספתא מלמדת, שלא פעם דרכה של התוספתא להאריך במקום שהמשנה קיצרה. במקבילות לא מעטות נמצא בתוספתא, פרטים שאינם מופיעים במשנה. ר"ז פרנקל נשען על מאפיין זה כשהוא בא להוכיח שהתוספתא היא תוספת למשנה וממילא מאוחרת לה. לשיטתו, שלושה אופנים לתוספת: א. התוספתא - משלימה את המשנה במקומות שהיא חסרה. ב. התוספתא - מפרשת את המשנה. ג. התוספתא - מביאה מחלוקות שלא נזכרו במשנה.

שנים מתוך שלושת האופנים שמביא פרנקל, מלמדים שהתוספתא משמרת בתוכה אלמנטים קדומים. פרטים הנמצאים בתוספתא וחסרים במשנה, המלמדים שהמשנה

¹ פרידמן במבוא לספרו 'תוספתא עתיקתא', סיכם את תולדות המחקר, ראה: "פרידמן - תוספתא עתיקתא", עמ' 16 - 95. ראה גם: "פרידמן - מקבילות"; "פרידמן - הבריתות".

² ראה: "פרנקל - דרכי המשנה", עמ' 322 - 325. בראשית התייחסותו לתוספתא, כותב ר"ז פרנקל: "שם הספר מורה על עצמותו: הוספות, כלו' להמשנה". (יש להדגיש, שבמחקר זה עיקר ענייננו בהשוואת התכנים שבתוך הקבצים, ואין כוונתנו להכריע בעניין קדימות העריכה).

³ זוהי ההערכה שמצאנו אצל הר"י אפשטיין ("אפשטיין - מבואות", עמ' 242): "... אמנם סתם תוסי' שלנו אינה אלא לר' נחמיה, אבל כיון שישנם בתוסי' שלנו כמה דברים, שאינם מקבילים למשנה שלנו אלא למשנה קדומה, וגם הסדר בתוסי' שלנו אינו מקביל תמיד להלכות המשנה - סימן הוא שהתוסי' שלנו השתמשה בתוסי' הישנה של ר' נחמיה...". פרידמן מנסח את מערכת היחסים שבין התוספתא למשנה, באופן מעט שונה, וכפי שמצאנו בסיכום דבריו בעניין ("תוספתא - עתיקתא", עמ' 93): "... התוצאות של בדיקתנו, המוליכות לאפשרות שיש הרבה הלכות בתוספתא שהן כלי ראשון לעומת מקבילותיהן במשנה, ...".

קיצרה את מה שהתוספתא שימרה. באותו האופן נפרש את המקומות בהם התוספתא מזכירה את שמותיהם של בעלי השמועות ולעומתה המשנה משמיטה אותם. אף שבכל מקבילה ומקבילה נידרש מחדש לשאלת הקדימות, נראה ככלל שאינו מעיד על הפרט, שבמקבילות משני הסוגים הללו, ניתן עדיפות מובהקת לזיכרון שנשתמר בתוספתא על פני המשנה שנראית על פניה כמי שעברה עריכה.⁴

כאמור, במערכת היחסים שבין המשנה לתוספתא ניתן למצוא סוגים שונים. להלן נבקש להגדיר ולהדגים את אלו שיש בהם ללמד על קדימות המקורות.

א.1.1. הזכרת בעלי השמועות בתוספתא לעומת השמטת שמותיהם במשנה.

זוהי אחת התופעות הבולטות במערכת היחסים שבין שני הקבצים, שפרנקל מגדיר אותה: "וכל זה נראה לעיניים כמעט בכל פרק ופרק מפרקי המשנה".⁵ במקבילות מסוג זה, ניכרת קדימותה היחסית של התוספתא, לבד מהתרומה הנוספת של שמות המוסרים, המלמדים בין היתר על נתיב המסורת של השמועה. במקומות מעין אלו נמצא בתוספתא את הדיון ההלכתי שקדם לפסיקה, או את האופן בו נדרשה ההלכה מן הכתוב, כל זאת לעומת המשנה המקצרת ומוסרת את פרטי ההלכות בלבד.

דוגמאות:

תוספתא	משנה
<p>ר' יהודה אוי משם רבן גמליאל שתי חלות של תודה פסולות ומונחות על גג האיסטבה כל זמן שהן מונחות כל העם אוכלין ... (תוספתא, פסחים א ד)</p>	<p>ועוד אמר רבי יהודה שתי חלות של תודה פסולות ומונחות על גג האיציטבא כל זמן שמונחות כל העם אוכלים ... (משנה, פסחים א ה)</p>
<p>לוקחין מן הגוים קרבנות צבור בכסף ומקבלין מהן עולות ושלמים עופות ומנחות עצים ולבונה ומלח דברי ר' יוסה הגלילי, אמ' לו ר' עקיבא אפי' אתה יושב ודורש כל היום אין מקבלין מהן אלא עולה ושלמים בלבד אין מקבלין מהן נדבה להקדיש בדק הבית ואם הקדישו הקדישן הקדש (תוספתא, שקלים א ז).</p>	<p>... העובד כוכבים והכותי ששקלו אין מקבלין מידן ואין מקבלין מידן קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות וחטאות ואשמות אבל נדרים ונדבות מקבלין מידן זה הכלל כל שנידר ונידב מקבלין מידן כל שאין נידר ונידב אין מקבלין מידן ... (משנה, שקלים א ה).</p>

⁴ אחד הביטויים לעריכה בנוסח המשנה ובסידור המשנה, הוא האמצעים הספרותיים והמנמוטכניים הנקוטים בה תדיר, הנושא נידון בהרחבה, אצל: "וולפיש – תופעות"; "וולפיש – שיטות"; "וולפיש – משחקי".

⁵ "פרנקל – דרכי המשנה", עמ' 324.

א.1.2. התוספתא מצרפת מקרה / אירוע בסמוך להלכה, ובמשנה ההלכה בלבד.

הפתיח 'מעשה ...', שנשמך לתיאור מקרה או אירוע שיש לגביו התייחסות הלכתית, מופיע בתוספתא ביחס כפול למשנה. דינים שנמצא אותם במשנה בסגנון לקוני, נוכל למצוא אותם בתוספתא כתגובה לאירוע שהדיון ההלכתי או הפסיקה באו בעטיו. גם במקרים מעין אלו נעדיף את המקור שמתאר את ההשתלשלות ההיסטורית, על פני הפסיקה השלדית. כשאת הראשונה נעריך כמקור גולמי ואת השנייה כמקור מעובד. גם כאן המחקר ההיסטורי יוצא נשכר, מן 'מעשה'⁶ שנשתמר כבדרך אגב, כמבוא או הטעמה לפסיקה ההלכתית. דוגמאות:

תוספתא	משנה
"... יצא ובא לו דרך כניסתו ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך שלא להבעית את ישראל מעשה בכהן גדול שהאריך אמרו לו מה ראית להאריך אמי להן מתפלל אני עליכם ועל מקדש אבותיכם שלא יחרב אמרו לו אע"פ כן אין אתה רשיי לשנות" (תוספתא יומא, ב יג)	"יצא ובא לו בדרך בית כניסתו ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך בתפלתו שלא להבעית את ישראל" (משנה, יומא ה א)
חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה ולא חולה מסכן אלא אפי" חש בראשו אפי" חש בעינו אמי רבן שמעון בן גמליאל מעשה וחשתי בעיני בקיסריון והתיר לי ר' יוסה בי ר' לישן אני ושמשי חוץ לסוכה" (תוספתא, סוכה ב ב)	"...חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה..." (משנה, סוכה ב ד)
"יום טוב הראשון של חג אין אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו אלא אם כן נותנו לו במתנה גמורה מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באין בספינה ולא היה עמהן לולב לקח רבן גמליאל לולב בדינר זהב כיון שיצא בו ידי חובתו נתנו לחבירו וחבירו לחבירו עד שיצאו כולן ואחר כך החזירוהו" לו (תוספתא, סוכה ב יא).	"יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת למחרת משכימין ובאין כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו ושאר ימות החג אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו" (משנה, סוכה ג יג).

א.1.3. התוספתא מפרשת את דברי המשנה

לעומת שתי מערכות היחסים שראינו לעיל ובהם ניתן להעריך שההוספות בתוספתא נשענות על מקורות קדומים, יש תוספות שאינן אלא פירוש או הערה על דברי המשנה.

⁶ על טיבו של 'מעשה' כמאפיין היסטורי ראה להלן עמ' 39 - 44.

פירוש, הנשען על סברא או על מקורות מידע אחרים. בדרך כלל⁷ ערכה ההיסטורי של התוספת במקרים מעין אלו, אינו עולה על שמועות הלכתיות אחרות. דוגמה למקרה מסוג זה, נמצא בתיאור מקום ישיבתה של הכת השלישית של מקריבי הפסח.⁸

במשנה (פסחים ה ז) מצאנו: "... יצתה כת ראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת..." לעומת הגדרת המיקום המדויקת לכת הראשונה והשניה, מיקומה של הכת השלישית אינו מבורר כל צרכו. לפי דרכנו היינו מפרשים 'במקומה עומדת' – במקום בו עסקו בהקרבה, הווי אומר בעזרה.⁹ אולם בהלכה בתוספתא העוסקת בנקיון העזרה לאחר ההקרבה, מוצאים אנו הערה של ראב"י בעניין זה (תוספתא, פסחים ד יב): "... ר' ליעזר בן יעקב אוי כת שלישית הלכה וישבה לה בעזרת הנשים". כאמור, התוספתא אינה עוסקת במקום ההשתהות של שלושת הכתות לאחר ההקרבה, כפי שמצאנו במשנה. עניינה העיקרי בפעולת הניקיון שבוצעה בעזרה עם סיום הקרבת הפסחים של שלושת הכתות. דבריו של ראב"י במקום זה, ניכרים כביאור לדברי המשנה, במקום שאנו נזקקים לו. לאחר שהובהר שהעזרה רחשה פעילות של ניקיון עם תום העבודה, יש להבהיר את דברי המשנה בעניינה של הכת השלישית. במקום זה בתוספתא, מבאר ראב"י שהניקיון התבצע לאחר שהעזרה התפנתה מכל המקריבים. ייתכן שדבריו של ראב"י נשענים על שמועה ששמע מרבותיו או שהעריך שכך ראוי שיהיה, אך התייחסות התוספתא רק למיקומה של הכת השלישית מוכיחה שמדובר כאן בפירוש, ולא במקור מקביל שנשמט בעריכת המשנה.¹⁰

4.1.4. קבצים מקבילים במשנה ובתוספתא

נטייתו של המשנה לקצר בדברי שמות המוסרים והאירועים שנלוו לפסקי ההלכות מסייעת לרושם השיטתי של קבצי המשנה. זאת לעומת התוספתא שנטייתה האסוציאטיבית והסיפורית – אגדית, משווים לה, לעיתים, אופי לא סדור.¹¹ ייתכן שהמגמה של התוספתא

⁷ יתכן שבמקומות אחדים הפירוש בתוספתא נשען על מסורת קדומה, השווה לדוגמה את משנת ביכורים א) ט), למקבילתה בתוספתא (ביכורים א ה). בשני המקומות עוסקים באחריותו של מביא הביכורים, במשנה: עד שיביא להר הבית, ובתוספתא: 'רבי יהודה או' עד באר הגולה חייב באחריותו'. אם נסכים עם דברי ליברמן ('ליברמן – כפשוטה', ב, עמ' 828, שורה 13) שהתוספתא במקרה זה מהווה פירוש למשנה ולא דעה הלכתית שונה, שהרי עדותו של רבי יהודה מוחזקת עלינו כנסמכת על מסורת היסטורית (ראה להלן – מסרני המקדש, רבי יהודה עמ' 84 - 93), יחד עם זאת ייתכן שאין מדובר בפירוש, אלא במחלוקת שבין רבי יהודה לחכמים, כשהמשנה נוקטת בשיטת חכמים והתוספתא בשיטתו של רבי יהודה.

⁸ דיון מורחב בעניין זה ראה להלן עמ' 131 – 134.

⁹ הרי"ן אפשטיין פירש את המשנה באופן זה, ולפי דרכו ראה כאן מחלוקת תנאים, כדבריו ("אפשטיין – מדקדוקי", עמ' 323 – 324): "ור' אליעזר בן יעקב חולק בפירוש על משנתנו "והשלישית במקומה"..." אך נראה שאין דבריו מוכרחים.

¹⁰ דוגמה מובהקת נוספת מוצאים אנו בדברי התוספתא האומרת (נזיר ג יט): "... זו טעות טעה נחום המדי...", אך אינה מפרשת במקום על איזו טעות היא מדובר, וברור שהיא מתייחסת לאירוע שנזכר במשנת נזיר (ה ד).

¹¹ לגבי האסוציאציה כאמצעי סידור וזיכרון כותב קאסוטו חוקר המקרא ("קאסוטו – סמיכות", עמ' 165): "אחת משיטות הסידור התופשות מקום חשוב בספרי המקרא, ובספרים אחדים אפילו מקום בראש, היא

להביא את המקורות כמות שהן, גם במחיר של כפילויות סמוכות היא שקיבעה את צורתן. דוגמא מובהקת לתופעה מעין זו נוכל למצוא במשנת כלים ובתוספתא המקבילה לה העוסקות בתחומי הקדושה בהר הבית.

הפתיח 'עשר קדושות הן'¹² המופיע במשנה, נותן לקובץ מסגרת הדרגתית, מן הקדושה הקלה לקדושה החמורה. מסגרת המעידה על עריכה סדורה ושיטתית. על אף הפתיח 'עשר קדושות', המשנה מונה אחד עשר תחומי קדושה,¹³ אולם המשקל הספרותי למשנה הקודמת, המונה 'עשר טומאות', הכריע להקביל אליה עשר קדושות. בתוספתא כלים מוצאים קובץ מקביל בתכניו אך שונה בתכלית, בסידור ובסגנון. התוספתא מונה תחומי קדושה שלא נמנים במשנה, יש בה חזרות על תחומים אחדים ואף נמצא בה תיעוד מפורט של משא ומתן הלכתי באשר לטיב מעמדו ההלכתי של 'בין האולם ולמזבח'.¹⁴

השוואה זו ממחישה את האופי האספני הגולמי של התוספתא, לעומת אופיה הקנוני, הסדור והמעובד של המשנה.¹⁵

א. 5.1. מקורות מקבילים במשנה ובתוספתא – סיכום

ההיבטים השונים שהבאנו נותנים יתרון בולט למקורות בתוספתא על פני המקבילות שלהם במשנה, באשר לקדימותם וערכם ההיסטורי. יתרון שבא בזכות העדר העריכה והעשרת ההלכות במקרים ובשמות הנותנים תוקף מציאותי להלכות. יחד עם זאת נעמיד לפנינו את דברים של פרידמן בסיכום המבוא לסיפרו 'תוספתא עתיקתא', המדגיש כי אין הכרעה מוחלטת בעניין הקדימות ויש לבדוק כל מקבילה ע"פ סימני היכר, כדבריו:

"לכן באנו בזה לפתוח לרווחה את השאלה, ולבודקה ע"פ סימני היכר ברורים; לבחון הלכות מסוימות בתוספתא, שהן מקבילות להלכות המשנה, ולברר מה היחס של מוקדם ומאוחר ותלות ספרותית ביניהן. צוהר זה עשוי ללמדנו רבות על יחסי תוספתא משנה..."¹⁶

שיטת האסוציאציה, ולא רק האסוציאציה של הרעיונות, אלא גם ובעיקר, האסוציאציה של המילים ושל הביטויים, שיטה שתחילת כוונתה היתה אולי לשמש עזר וזיכרון.

¹² משנה, כלים א ו. השווה גם: משנה, יומא ח ח; תוספתא, יומא ד ה.

¹³ ע"פ סדר זה: 1. ארץ ישראל 2. עיירות המוקפות חומה. 3. לפני מן החומה. 4. הר הבית. 5. החיל. 6. עזרת נשים. 7. עשרת ישראל. 8. עזרת כהנים. 9. בין האולם ולמזבח. 10. ההיכל. 11. קדש הקדשים. הר"י אפשטיין מבקש לתרץ את התחום הנוסף (על העשר), כחריגה ממשנת רבי יוסי שהוא ת"ק של המשנה, ראה: "אפשטיין – מבואות", עמ' 127 – 128.

¹⁴ תוספתא, כלים בבא קמא א ו. דיון בדברי התוספתא ראה להלן עמ' 274.

¹⁵ יחס דומה יש לתת לאסופה במשנת שקלים (א-ה) המונה עניינים שונים שמספרם 'שלוש עשרה', שהרי במניין שערי העזרה מוצאים אנו את המונה (משנה ג) נדחק למנות את הפשפים שלצד שער ניקנור ובלבד שימנה שלוש עשרה שערים שהשתחוו כנגדם. ראה על כך עוד להלן עמ' 147 – 149.

¹⁶ "פרידמן – תוספתא עתיקתא", עמ' 95.

א. 2. קבצים היסטוריים ערוכים בתוך המשנה והתוספתא

בתוך שני הקבצים הגדולים של הספרות התנאית המשנה והתוספתא, מוצאים אנו במקומות רבים, קבצים המתעדים אירועים היסטוריים מימי הבית. זאת, אף שאין לתיאורים אלו פן הלכתי מובהק.

יש ונמצא קבצים גדולים כדוגמת מסכתות מידות ותמיד שבמשנה. ויש ונמצא רצף של מספר משניות או מספר פרקים העוסקים בעניין אחד. בפרקים האחרונים של משנת סוכה, נמצא את תיאור האירועים שליוו את ניסוך המים ושמחת בית השואבה. סגנון סיפורי מובהק נוכל למצוא בחלק מתיאורי עבודת יום הכיפורים שבמשנת מסכת יומא ובתוספתא שלה. ניתן למצוא קבצים מסוג זה, בתוספתא למסכת ערכין, פרה ועוד. המקדש – סדריו ונוהגיו, מהווים ציר מרכזי של רוב הקבצים ההיסטוריים המדוברים. המבקש להתעלם מתרומתם של קבצים אלו למחקר ההיסטורי, מאבד תמונות מרכזיות ומשמעותיות, שאין להם כל מקבילה במקורות היסטוריים אחרים. להלן נבקש להגדיר ולהעריך את ערכם ההיסטורי של כמה מן הקבצים המרכזיים.

א.2.1. קבצי זיכרון המקדש במסכתות שלמות – 'מסכתות היסטוריות'.

שתי המסכתות העונות על ההגדרה 'מסכתות היסטוריות', הן המסכתות מידות ותמיד שבמשנה, מסכתות שאין להם מקבילה בתוספתא. אם מבקשים אנו את השונה שבין מסכת תמיד למידות, נאמר באופן כוללני שמסכת תמיד מתארת את עבודת המקדש ומסכת מידות את המבנה והמבנים של המקדש. הסתכלות זאת הביאה חוקרים רבים למסקנה שמסכת מידות הינה מסמך ארכיטקטוני מונוליטי, לא כולם נתנו דעתם לחקור ולבדוק את מאפייניה של מסכת זו, ומתוך כך נוצרו שאלות רבות שעיון מוקדם היה מפריכן. להלן ננסה לעיין במאפייניה של מסכת מידות העומדת במרכזו של מחקר זה.

א.2.2. עריכתה של מסכת מידות איננה קדומה

מקובל במחקר שמסכת מידות היא מסכת קדומה כדברי הרי"ן אפשטיין: "... מסכת זו המתארת את צורת המקדש האחרון, מידותיו לשכיו... גם היא בעיקרה מסכת קדומה, שנכתבה תיכף אחרי החורבן, אחרי משנתו של ר' שמעון איש המצפה...".¹⁷ טיעון זה שאחזו בו חוקרים רבים, נשען על ההנחה שאת משנת מידות שנה התנא רבי אליעזר בן יעקב שראה את הבית בבניינו. טענה זו נבדקה במחקר זה ונשללה.¹⁸ מסקנת המחקר מעלה כי תנא אחד בלבד, נשא את השם רבי אליעזר בן יעקב ופעלו בדור אושא או בסמוך. מיותר לומר שתנא זה לא ראה את הבית ואין לשמועותיו ערך מוסף על פני שמועותיהם של תנאים אחרים בני דורו. מכאן באנו למסקנה¹⁹:

¹⁷ "אפשטיין – מבואות" עמ' 31.

¹⁸ ראה להלן: עמ' 72 - 83.

¹⁹ ראה: "בן ארי – הר הבית", 12 - 14.

משנת מידות כמו רוב המסכתות נערכה בדורו של רבי. חלק מה'סתמות' שבמסכת יש ליחס לתנא רבי אליעזר בן יעקב²⁰ אך בכללה מסכת זו היא אסופת דברי תנאים כמו מסכתות אחרות.

מאפייניה של מסכת מידות

מסכת מידות כמו מסכת תמיד, מקבלות התייחסות מיוחדת כבר אצל אמוראי ארץ ישראל ואמוראי בבל, השואלים על ייחודם וייחוסם של מסכתות אלו, מה שלא מצאנו לגבי מסכתות אחרות. בירושלמי מצאנו: "אמר רבי יוחנן תמיד דרבי שמעון איש המצפה היא אמ' ר' יעקב בר אחא ולא כולה אלא מילין צריכין לרבנן ר' חזקיה ר' אחא בשם ר' אבהו מדות דר' אליעזר בן יעקב היא אמ' ר' יוסי בי ר' בון ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן..."²¹.

הגורם להתעניינות הייחודית במסכתות אלו הוא אופיים המיוחד. על מאפייניה הייחודיים של המסכתות עומדים מספר חוקרים, מהרמב"ם ועד ימינו. הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, מתמצת בין היתר את הנושא והמאפיין של כל מסכת ומסכת ובהגיעו למסכתות תמיד ומידות הוא כותב:²²

'... ואחרי מגילה - מסכת תמיד, ואַחֲרָה לפי שאין בה התבוננות ולא התר ולא איסור, אלא סיפור היאך היה קרב התמיד, כדי לקיים זה העולם. ואחרי תמיד - מידות, ואין הכוונה בה אלא לספר מדת המקדש וצורתו ותואר בנינו. ותועלת זה, שכאשר יבנה - ישמרו בו אותה הצורה ואותו היחס, כמו שאמר (דבה"י א' כח ט): "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".'

הרמב"ם הרואה במסכת מידות מעין תיאור סיפורי ממנו יש ללמוד על היחס (הפרופורציה) אותו יש לשמור כשבאים לשוב ולבנות את המקדש, סלל את דרכו של החוקר י"ל צונץ הסובר שיש להבדיל את מסכת מידות בעלת האופי האגדי, מן המסכתות האחרות ההלכתיות:²³

"... עתה אנו פונים לעיקר ספרי ההלכה, ונתחיל במשנה. חומרת ההלכה וקיצור הביטוי המסודר נועלים כמעט דלת בפני ההגדה; לפיכך אנו מוצאים שם את ההגדה רק בדרך זו: א. כמסכתות שלמות ומסוימות בתוכן, המביאות בצורת הלכה כמה ענינים הקרובים לה מהתקופה הלאומית הקדומה או מלימודי המוסר; לכאן שייכת מסכת מידות (תיאור ביהמ"ק) המיוחסת לרבי אליעזר בן יעקב, וכן את

²⁰ ירושלמי, יומא ב ב, לט ע"ד: "... ר' חזקיה ר' אחא בשם ר' אבהו מדות דר' אליעזר בן יעקב היא אמ' ר' יוסי בי ר' בון ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן...". תרגום: ר' חזקיה ור' אחא אמרו משמו של ר' אבהו שמסכת מידות היא ממשנתו של רבי אליעזר בן יעקב, אמר (העיר) על זאת ר' יוסי בי ר' בון שלא כל המסכת (המוכרת לנו) נערכה ע"י רבי אליעזר בן יעקב, אלא רק חלקים ממנה נלקחו ממשנתו. כוונתו של רבי בון לומר, שחכמים עשו שימוש גם באסופה של רבי אליעזר בן יעקב, כשבאו לערוך את מסכת מידות, וכפי שנעשה שימוש במסכתות אחרות. אין אפשרות להוכיח מדברים אלו מה הערך הדומיננטי שיש למשנת רבי אליעזר בן יעקב בתוך המסכת שיש בידינו, יחד עם זאת דבריו מלמדים שעריכתה של המשנה מאוחרת ומורכבת ממקורות שונים.

²¹ המקור ותרגום הדברים בהערה לעיל. השווה: בבלי, יומא ט"ז ע"א.

²² רמב"ם, 'הקדמה למשנה', בתוך: הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י" שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' נ.

²³ "צונץ – הדרשות", עמ' 44.

המסכת פרקי אבות. את הראשונה יש לראות כמדרש, ואת האחרונה כהגדה;
לשתיהן אין גם גמרא. ... בתוספתא שהיא מפורטת ומסובכת יותר, ושהרצאתה
 מזכירה לעיתים לא רחוקות את המדרש של הספרי והמכילתא, נמצאת ההגדה
 במידה מרובה יותר, ויש מסכתות שהן כמעט הגדה בלבד, כגון תוספתא סוטה, -
לפי שתוכנה כולל על הרוב ידיעות קדמוניות - כמו מסכת מידות - ומוסר חומר רב
 לידיעות היסטוריות ועיונים כלליים ... "

חוקרים אחרים שעיינו במסכת זו נתנו דגש לשכבות ולמורכבות של המסכת, אפשטיין
 שהלך בדרכו של קרוכמל ופיתח אותה, מסכם ראייה זו ולהלן תמצית דבריו:²⁴
 " מסכת זו המתארת את צורת במקדש האחרון, מידותיו, לשכיו ותאיו - גם היא
בעיקרה מסכת קדומה, שניכתבה תיכף אחר החורבן, אחרי מישנתו של רבי שמעון
איש המצפה (תמיד). ... והתנא השונה מסכת זו הוא - רבי אליעזר בן יעקב
 הראשון²⁵ ... כי אם אמנם "מידות דראב"י היא" אבל כדברי רבי יוסי בר' בון בירוש'
 שם - "ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן", ז"א שידו של תנא מעבד (או תנאים
מעבדים) היתה במשנת מידות של ראב"י... ר' יהודה עסק הרבה במידות, ובוודאי
שיש בעריכה שלנו של מידות הרבה ממשנת ר' יהודה ... חוץ מן ההוספות שהזכרנו
נוספו בו ע"י התנא האחרון: פ"ב מ"ב, פ"ג מ"א, ... כי בכל אופן לפנינו עריכה
מאוחרת של תנאים."

כללו של דבר, גם מי שרואה במסכת מידות קובץ קדום מזמן הבית או סמוך לו, מדגיש
 שאין מדובר אלא בגרעין הבסיסי של המסכת. מאפיין נוסף עליו עומד אפשטיין, היא
 העובדה שעורך מסכת מידות עושה שימוש במסכתות קדומות לו, כמו תמיד ושקלים:²⁶
 " ... וכך הוסיפו במידות פ"ב מ"ו: וי"ג השתחויות היו שם וכו' (עד סוף המשנה),
 שהיא לקוחה כולה ממשנת שקלים פ"ו מ"א ומ"ג ... אבל העתיקו משקלים גם את
 המאמר של ראב"י שנכנס שם בתוך משנת אבא יוסי בן חנן: ראב"י אומר בו המים
 מפכים וכו' ... ובעל מידות שלנו השתמש גם בתמיד ... ואפשר שכמה מן הדברים
 שלקוחו מתמיד ... נוספו בה ע"י התנאים המאוחרים ..."

מסתבר שמלבד השימוש שעושה העורך במסורות חז"ל קדומות הוא משלב בעריכה
 פסוקים מתיאור המקדש אצל יחזקאל ומתיאור מקדש שלמה אף שהבית השני לא דמה לא
 לזה ולא לזה. אלבק בהקדמה לפירושו למסכת מידות מתייחס לענין זה:

²⁴ "אפשטיין – מבואות", עמ' 31-36. כאמור מחקר זה אינו מקבל את הנחת היסוד של קרוכמל עליה נשען
 אפשטיין. ברם, ההסכמה של אפשטיין שעריכת המסכת מאוחרת, עומדת בקנה אחד עם השיטה הנקוטה
 בעבודה זו.

²⁵ ההערכה הרווחת בדבר ראב"י ראשון ושני, נבחנה והופרכה, להלן 72 – 83.
²⁶ "אפשטיין – המדע", עמ' 10 – 11.

"בארבעה מקומות (ב', ה. ג', א. ד', א, ב) מסתייעת המשנה בחזונו של יחזקאל על המקדש (מ' ואילך), אף על פי שידעה שהבית הבנוי לא התאים בכולו לחזונו של הנביא, והוא ניבא על הבית השלישי העתיד (ב', ה). ואף מן הבית הראשון שנבנה ע"י שלמה הביאה המשנה ראייה לענין רחבם של התאים שבמקדש (ד', ד). מכאן שהיו סבורים שהבית הראשון שימש בכמה דברים דוגמא לצורתו של הבית השני (ועי' ג', א)."²⁷

עולה מן הדברים:

- ◆ מסכת מידות כמו רוב המסכתות, נערכה בדורו של רבי על בסיס קובץ קדום המיוחס ע"פ התלמודים לראב"י. לקובץ זה הוסיפו העורכים, משניות ממסכתות קדומות יותר בשינויים לשוניים ואחרים ואת אשר הוסיפו תנאים מאוחרים.
- ◆ אין לקבל ללא ערעור את ההנחה שהמסורות של ראב"י הן של עד ראייה. ההגדרה כי משנת ראב"י היא 'קב ונקי' מתייחסת כפי הנראה לראב"י החי בסמוך לדור אושא.
- ◆ נראה לומר שמספר מצומצם של תנאים עסקו באיסוף מסורות מהמקדש ועבודתו, ודבריהם של אלו מהווים את הבסיס למסכתות העוסקות בנושא.²⁸
- ◆ למסכת שורבבו מוטיבים 'ספרותיים', ממקדש שלמה ומחזון המקדש של יחזקאל.

לסיכום: מסכת מידות הינה אוסף מקורות שטיבן העיקרי הוא אגדי, רוצה לומר, יש בה מעין 'זיכרון דברים' של מה שהיה ואבד (על כך מעידה הלשון 'היה' 'היו' המופיעה במסכת למעלה משבעים פעמים). לתוך אסופה זאת השתרבבו: תוכניות אדריכליות, רשימות, זכרונות, רשמים, תיאורי המקדש בתנ"ך וכדומה. קובץ מסוג זה מביא עמו באופן טבעי סתירות רבות שתירוצן עמן - מקור אחד מעיד על מציאות אחת והשני עדותו על מציאות אחרת; זוויות שונות של הסתכלות, אינה דומה ראייתו של הדרשן האגדי לעינונו של הדרשן ההלכתי, ושני אלו לא מתואמים בהכרח עם המציאות שהועברה במסורתם של עדי ראייה. עורך המסכת מכניס דברי המוסרים הראשונים הנזכרים בשם ומוסרים בני דור יבנה ואושא ועד רבי, לאלו הוסיף מסורות ממסכתות אחרות הקשורות לתיאור המקדש, את הכל ערך לפי נושאים ואת החסר להשלמת המסגרת מילא מתיאורי מקדשי שלמה ויחזקאל המופיעים בתנ"ך.²⁹

המתכוון לעשות שימוש במסכת זו כתעודה היסטורית ארכיטקטונית חייב להתחשב במסקנות אלו.

א.2.3 מאפייניה של מסכת תמיד

²⁷ משנה, קדשים, עמ' 313.

²⁸ וכבר מצאנו שתנאים ואמוראים התמחו בנושאים מסויימים, כפי שנאמר לר"ע (בבלי, חגיגה יד ע"א) "מה לך אצל אגדה כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות" וכדומה.

²⁹ השימוש בתיאורי התנ"ך, נעשה מתוך תפיסה אנכרוניסטית הרואה את תיאורי התנ"ך כמציאות חיה.

הדמיון של מסכת תמיד למסכת מידות הוא תוכני בלבד, זו כזו עוסקים בסדרי המקדש ובמבנה שלו. לעומת זאת העיון המשווה מלמד על שוני ניכר בין המסכתות במיוחד בצד הסגנוני.

רד"צ הופמן שהתחקה אחר קבצים קדומים במשנה, כותב בעניינה של מסכת תמיד: "... על ידי קביעת סדור המשניות שקלים ה' יוצא לנו ברור גם סדורו של סדר תמיד. שפרוט סדר עבודת הבוקר במשנה מסכת תמיד... נתחבר בזמן קדום..."³⁰. הנחתו של הופמן כמו גם של קרוכמל שקדם לו, מתבססים על שני מאפיינים. את המאפיין הראשון מגדיר אפשטיין: "סדר תמיד" הוא מסכת מיוחדת בלשונה ובסגנונה"³¹. קריאה ולו שטחית במסכת מבררת את ההגדרה, סגנון המשנה הוא סיפורי תיאורי. לקורא נדמה, שהמספר את מעשה התמיד, עומד ומתאר את שרואות עיניו ברצף אחיד. כך לדוגמה: "ראוהו אחיו שירד והם רצו ובאו" (תמיד ב א), "החלו מעלין באפר" (שם ב ב), "החלו מעלין בגיזרין לסדר אש המערכה" (שם ב ג), "החלו עוליך במעלות האולם" (שם ו א).

ייחודה הנוסף של המסכת מתאפיין במיעוט כמעט מוחלט של מחלוקות הלכתיות, כמו גם ציון שמות של בעלי השמועות.³² נראה כי מאפיין זה נגזר מסגנון הרצף הסיפורי שאינו סובל מחלוקות הלכתיות. הופמן ולאחריו אפשטיין מסכימים שהמחלוקות ההלכתיות המועטות המופיעות במסכת הן עיבוד של תנאים מאוחרים לעריכתו של ר' שמעון איש המצפה, שהכניסו למסכת הקדומה מספר הוספות.³³

לסיכום: סגנונה המיוחד של מסכת תמיד מעיד על ערכה הקדום באופן יחסי למסכתות אחרות. ידה של העריכה ששלחה את ידה גם אל מסכת זו, עשתה זאת באופן מועט וניכר לעין.

א.3. תיאורי המקדש ועבודתו בפרקים ובקבצי משניות.

במסכתות רבות בסדר מועד ובמסכתות אחרות, ניתן למצוא קבוצות של משניות העוסקות בתיאור עבודת המקדש או דברים הקרובים לה, לעיתים כפרק, כסדרת פרקים או כקובץ שבתוך פרק. אלו יש בהם מן השווה ומן השונה למסכתות תמיד ומידות שדיברנו בהם לעיל.

הדמיון למסכת מידות - קובץ מביא עימו את החשש שידה של עריכה מוקדמת או מאוחרת, התערבה בתוכן, השלימה, הוסיפה, סגננה וכדומה, והרי לנו מציאות דומה לזו של מסכת מידות.

הדמיון למסכת תמיד – חוקרי הספרות הרבנית ראו בקבצים מסוג זה, את המשנה הקדומה או הראשונה (כל חוקר והגדרתו), כפי שהוגדרה מסכת תמיד. תיאור עבודת המקדש נעשה

³⁰ "הופמן המשנה", עמ' 19.

³¹ "אפשטיין – מבואות", עמ' 27. אלבק ("אלבק – למשנה", עמ' 78 – 80) התפלמס עם הופמן, לגבי זמן עריכתם של משניות מסוג זה. אף שאין כוונתנו להכריע במחלוקת זו, נראה לצדד בשיטתו של הופמן המאבחנת בסגנון הספרותי הייחודי, סוגה עצמאית.

³² עיון מורחב במאפיינים אלו ראה אצל: "גינצבורג – תמיד", עמ' 41 – 45.

³³ שם עמ' 30; "הופמן המשנה", שם.

מן הסתם סמוך לחורבנו, תיאורים המדברים בלשון נוכח ובזמן בינוני, ודאי מעידים על קדמותם ועל שימורם של אלו באותו הנוסח והטרמינולוגיה שנקבעה בזמן הבית או סמוך לו. דמיונם הסגנוני של הקבצים למסכת תמיד, יקבע את ערכם ההיסטורי. על אופיים ומציאותם של קבצים מסוג זה, נביא תמצית מדבריו של אפשטיין:

”כי משנתנו זו לא מאין יצרה רבי ולא מעור אחד תפרה ... וכי ישן במישנתנו שרידים של משניות קדומות, של משניות שניסדרו בסוף ימי הבית או סמוך לחורבנו, משניות שבולטות וניבדלות משאר חלקי המשנה בלשון וסגנון, כבר ראו והזכירו האמוראים והתלמוד ... מן השרידים עלינו להזכיר ביחוד מסכתות ופרקים המתארים את המקדש ואת עבודתו ואת השייך לו, כמו: ביכורים פ”ג מ”א-מ”ח, שקלים פ”ה, סוכה פ”ד-פ”ה, ... אמנם גם חוץ מאלה ישנם עוד כמה משניות ופרקים עתיקים אבל אני מזכיר את אלו מפני ששייכותן של אלו לזמן קרוב לחורבן ברורה ומבוססת.”³⁴

לסיכום: דינם של פרקים או קבצים מסוג זה תיבחן ע”י החוקר, אם אכן קדום הוא הקובץ ויד עריכה מאוחרת לא היתה בו, יעלה רף אמינותו כמקור היסטורי. ערכו ההיסטורי של הקובץ ירד ככל שזוהה בו סימני עריכה סגנונית או לשונית.

א.4. עדויות על המקדש, המפוזרות בקטעי משניות שבתוך פרקים הלכתיים ובהקשר הילכתי.

לעומת שני המצבים הקודמים, בהם עולה חשש העריכה או הסגנון, הרי שבנידון דידן אין מדובר בקובץ, עד שמסולקים אנו מחשש זה כמעט לחלוטין. בהרבה מקומות במשנה מובא זיכרון היסטורי הקשור לתיאור המקדש למאפייניו או להלכותיו, בהקשרים הלכתיים שונים כשהזיכרון מהמקדש, לא הוכנס בהם אלא כ’משיח לפי תומו’. לדוגמא:

”הגונב את הקשור והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאין פוגעין בו כהן ששמש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין זר ששמש במקדש ר”ע אומר בחנק וחכמים אומרים בידי שמים”³⁵

משנה זו המופיעה בתוך פרק הדין בסוגים השונים של עונש המיתה, מלמדת אותנו אגב אורחא אודות דרכי האכיפה, של שמירת תחומי הקדושה בהר הבית, כמו גם עניינים חשובים שנדון בהם להלן בהקשרם המתאים. לדוגמא זו מצטרפות עדויות דומות - הפזורות בספרות חז”ל ללא סדר ושיטה, המספרות לנו על התחומים השונים במקדש, ההלכות, השימושים, האירועים המזדמנים ועוד.

³⁴ ”אפשטיין – המדע”, עמ’ 4-6. אפשטיין מזכיר בהמשך שדבריו מבוססים: ”... מימי קרוכמל (מונה”ז שער י”ג) והופמן (המשנה הראשונה)...”. לדברים אלו יש לצרף את הניתוח הלשוני של ברויאר, המבחין בשני זמני הפועל בתיאורי הטכס שבמשנה, ראה לקמן הערה עמ’ 57 הערה 104.
³⁵ משנה, סנהדרין ו ט. על אופיים ונוהגם של פרחי כהונה, ראה להלן: עמ’ 56 הערה 103.

לסיכום: מסורות מסוג זה, שחשש העריכה והסיגנון בהם הוא קלוש, ועדותן על המקדש באה באופן אקראי, מקבלות עדיפות אצל המבקש למצוא בחז"ל, תיאורי מציאות היסטורית או ארכיטקטונית. ברם בעניין זה של קטעי עדויות, נדרש להסתייע במאפיינים היסטוריים נוספים, כמו: שמות, מקומות, חריגות, נתיבי מסורת וכפי שנראה להלן.

שער ב - מאפייני סגנון וזיכרון היסטוריים.

ההערכה כי משנתנו איננה יצירה מונוליטית מבית היוצר של רבי, היא ההערכה הרווחת במחקר התלמודי, וכפי שראינו לעיל בדבריו של אפשטיין:

”כי משנתנו זו לא מאין יצרה רבי ולא מעור אחד תפרה ... וכי ישנן במשנתנו שרידים של משניות קדומות, של משניות שניסדרו בסוף ימי הבית או סמוך לחורבנו, משניות שבולטות ונבדלות משאר חלקי המשנה בלשונן וסגנון...”.

תובנה זו מלמדת, שמשנתנו יש בה קדום ומאוחר, יש בה עדות מול שמועה הלכתית, יש מסורת שנשמרה בצורתה ויש שעובדה במהלך הדורות.³⁶ לאחר עיון מקיף במשנה ובתוספתא, נבקש להציע להלן 'מאפייני סגנון וזיכרון'. בסיוע מאפיינים אלו נבקש להעדיף את העדות ההיסטורית בין המקורות ובתוכם.

הזיכרון ע"פ חז"ל

זיכרון ושכחה אינם מושגים זרים לחכמי המשנה. חכמים רואים בהעברה משובשת של המסורות ההלכתיות ע"י תלמידים "שלא שימשו כל צרכם", את הגורם להתנצחות שבין בית שמאי לבית הלל.³⁷ את החשש מפני העברת המסורות באופן משובש, מוצאים אנו בדמותם של אזהרות חמורות, כמו: "... כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו..." (משנה, אבות ג ח), "... השונה ואינו עמל כאיש זורע ולא קוצר הלמד תורה ושכח דומה לאשה היולדת וקוברת..." (תוספתא, פרה ד ז). אף על פי כן, ישנם חכמים שמעידים על עצמם ששכחו.³⁸

העובדה שמדובר במסורות שהועברו בעל פה, מפה הרב לאזנו של התלמיד, הביאה עמה בהכרח הבנות שונות, איבוד של חלקי דברים וכדומה. כפי שראינו, חכמים דורשים מן הלומד לשנן את תלמודו שוב ושוב, כדי שמשנתו תהיה סדורה. ברם תופעות של שני תלמידים שהעבירו מסורת שונה מאותו חכם, איננה תופעה בלתי שכיחה.

כך מצאנו במסכת כריתות שלוש שיטות במסורת הלכתית אחת (משנה כריתות ד ב):

”... שבת ויום הכפורים ועשה מלאכה בין השמשות ואין ידוע באיזה מהם עשה”

(שיטה א:) רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר

(שיטה ב:) אמר רבי יוסי לא נחלקו על העושה מלאכה בין השמשות שהוא פטור

שאני אומר מקצת מלאכה עשה מהיום ומקצתה למחר ועל מה נחלקו על העושה

בתוך היום ואין ידוע אם בשבת עשה ואם ביום הכפורים עשה או על העושה ואין

ידוע מעין איזו מלאכה עשה רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר

(שיטה ג:) אמר רבי יהודה פוטר היה רבי יהושע אף מאשם תלוי.”

³⁶ על מאפייני הסיזרון וחולשתיו, ראה: "לופטוס – הזיכרון.

³⁷ תוספתא, חגיגה ב ט.

³⁸ משנה, מידות ה ד; תוספתא, אהלות טז ח.

כאמור אין מדובר במחלוקת בדרשה הלכתית שהאחד דורש את ההלכה באופן זה והאחר דורש במידה שונה. גורם המחלוקת במקרה זה, כמו במקומות אחרים הוא הזיכרון שהתלמיד נושא אתו.

כשמדובר במחלוקות על רקע זיכרון היסטורי או הלכתי, השכחה היא איננה שחקן יחיד. לצד השכחה משמשים בערבוביה מספר גורמים נוספים. במקרים רבים ההבנה של ההלכה או האירוע, הם סובייקטיביים, שהרי באופן טבעי, ראיית המכלול משתנה מאדם לאדם. לעיתים מדובר במחלוקת שבנויה על הסקת מסקנה מתוך דבריו של חכם, או ממעשה שעשה, כשבגרעין הזיכרון אין כל מחלוקת.³⁹

כדי לברור את הזיכרון ההיסטורי מתוך הספרות התנאית, נבקש להציע מספר מאפייני זיכרון, שישמשו ככלי עזר להעדפת המקורות.

ב. מאפיין א: שם, מקום ומעשה.

העובדה שהזיכרון מושפע מגורמים שונים, באה לידי ביטוי במשנת פאה (ז, א), העוסקת בדיני 'שכחה' בעצי הזית. המשנה מייחדת שלושה מקרים, בהם 'שכחה' של עץ לא תחשב, ובעלי המטע יוכלו לשוב ולמסוק את אותו עץ לעצמם, אף שנראה שהעץ נשכח ועבר לרשותם של מעוטי היכולת:

"כל זית שיש לו שם בשדה אפילו כזית הנטופה בשעתו ושכחו אינו שכחה

במה דברים אמורים: בשמו ובמעשיו ובמקומו

בשמו שהיה שפכוני או בישני

במעשיו שהוא עושה הרבה

במקומו שהוא עומד בצד הגת או בצד הפרצה...

ושאר כל הזיתים שנים שכחה ושלושה אינן שכחה

רבי יוסי אומר אין שכחה לזיתים..."

תפישת הזיכרון של חז"ל המוצגת במקרה זה, יכולה לשמש לנו כאב טיפוס לכלל עניינים הקשורים בזיכרון. שלושת המרכיבים של: שם, מעשה ומקום, מסייעים לזיכרון⁴⁰

³⁹ בתלמוד הבבלי ישנו מטבע לשוני שמגדיר מצב זה, (בבלי, שבת כט ע"א): " ... והא דרב - לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר דרב אכל תמרי ושדא קשייתא לבוכיא ...". ראה עוד: שם, ברכות ט ע"א; שם, בבא מציעא ק"א ע"א. בברייתא המובאת בבבלי (בבא בתרא קל ע"ב), מוצאים אנו אזהרה שלא ללמוד הלכה מן המעשה: "תנו רבנן: אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה - עד שיאמרו לו הלכה למעשה, שאל ואמרו לו הלכה למעשה - ילך ויעשה מעשה, ובלבד שלא ידמה. מאי ובלבד שלא ידמה? והא כל התורה כולה דמויי מדמינן לה! אמר רב אשי, הכי קאמר: ובלבד שלא ידמה בטרפות; דתניא: אין אומרים בטרפות זו דומה לזו, ואל תתמה, שהרי חותכה מכאן ומתה, חותכה מכאן וחיתה", ראה בעניין זה: "מלמד - המעשה", עמ' קנה - קנו.

⁴⁰ טכניקה דומה, הרואה באזכור דמויות ומקומות, ערך המסייע לזיכרון, אנו מוצאים אצל המשורר היווני סימונידאס, שהיה מממציאי טכניקת הזכירה. סימונידאס הציע למשוררים ורטוריקנים שנדרשו ללמוד טקסטים ארוכים בעל פה, לבסס את הזיכרון על מקומות ודמויות, וכפי שתיארה יאטס ("יאטס - הזיכרון", עמ' 3) את הרטוריקנים שנעזרו בטכניקה שלו (ראה אצל: "פאור - השינון", עמ' כז - כח): " עלינו לתאר את הנואם שבעולם העתיק כאילו הוא מטייל עתה בדמיונו בבנין שהוא רשם בזכרונו, והוא נוטל כל אחד מהאתרים הרשומים כבר בזיכרונו את אותן הדמויות שהוא הניח עליהם. שיטה זו מבטיחה כי כל נקודה ונקודה תזכר בסדר הנכון, הואיל והסדר קבוע על פי המשך האתרים שבבנין", בהמשך ספרה (עמ' 14)

ובמקרים רבים אף מוכיחים שאין מדובר בזיכרון מעורפל אלא בזיכרון היורד לפרטים. אזכור פרטים מסוג זה בשמועות של חז"ל מסייע להעריך אותם כמקורות אמינים, שזיכרון הפרטים שימר אותם ובד בבד מוכיח על אמינותם.

ב.א.1. 'בשמו' - אזכור שמותיהם של הנפשות המעורבות

לעומת מקורות המביאים תיאורי אירועים באופן כללי - נטול פרטים, ישנו סגנון זיכרון המשמר את עצמו באמצעות הנפשות המעורבות. הזכרת שמות ובמיוחד שמות המופיעים באופן חד פעמי, מגבשת סביבם זיכרון בסבירות גבוהה של אמינות ודיוק, כגון:

◆ " ... אמרו משפחת בית נבטלה⁴¹ היתה בירושלם והיתה מתיחסת עם בני ארנון היבוסי העלו להם חכמים שלש מאות שקלי זהב ולא רצו להוציאן חוץ מירושלם" (תוספתא, פאה ד יא).

◆ "אילו הן הממונין שהיו במקדש יוחנן בן גודגדא על נעילת שערים בן טוטפת על המפתחות בן דיפאי על הלולב בן ארזא על הדוכן בנימן על התנורים שמואל על החביתין בן מקליט על המלח בן פלך עץ על העצים" (תוספתא, שקלים ב יד).

◆ " ... אמ' ר' יוסה מעשה היה ביוסף בן אילים מציפורי ששימש תחת כהן גדול שעה אחת ולא היה כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט ... ידע בן אילים שהוסע מן הכהונה" (תוספתא יומא א ד).

◆ " ... מעשה בשמעון בן קמחית שיצא לדבר עם המלך ערבית ..." (תוספתא יומא ג כ).

◆ " ... מעיד אני על משפחת בית עלובאי מבית צבאים ועל משפחת בית קיפאי מבית מקושש שהן בני צרות ומהם כהנים גדולים והיו מקריבין לגבי מזבח ..." (תוספתא יבמות א י).

◆ "זמן עצי כהנים והעם תשעה באחד בניסן בני ארח בן יהודה בעשרים בתמוז בני דוד בן יהודה בחמשה באב בני פרעוש בן יהודה בשבעה בו בני יונדב בן רכב ..." (משנה, תענית ד ה).

◆ " ... ומי עשאן שמעון הצדיק ויוחנן כהן גדול עשו שתים שתים אליהו עיני בן הקוף וחנמאל המצרי וישמעאל בן פיאני עשו אחת אחת: (משנה, פרה ג ה)

ב.א.2. שמות בחז"ל שיש להם מקבילה בספרות בת הזמן (מקורות חוץ לספרות חז"ל).

ערך מוסף נמצא באותם מקרים, בהם ניתן למצוא שם המוזכר בספרות התנאית ובמקביל בספרות בת הזמן, כמו זו של יב"מ. בתוספתא (יומא א ו) מצאנו אזכור שמו של כהן גדול המכונה: 'פנחס בן חבתא' - "... אמרו עליו על פנחס איש חבתה שעלה גורלו להיות כהן

45) כותבת יאטס: "עלינו לתאר את הזכירה של הנואם המקצועי... כבניה ארכיטקטונית, עם סדרות של אתרים רשומים בזכרונו שעליהם צבורות ערימות של דמויות..."

⁴¹ ובגרות התוספתא דפוס ראשון: 'גבלטא', ובכ"י ארפורט: 'נבלטא'. השווה גם: ספרי, דברים קי ד"ה 'ואכלו ושבעו עמי' 171.

גדול...". במקביל, במלחמות היהודים ליב"מ, מוצאים אנו תיאור דומה של כהן שמונה למשרתו ע"י גורל: "... ובחרו להם כהן גדול בגורל. ובמקרה זכה בגורל ... איש אחד ושמו פנחס בן שמואל מכפר חפתא...".⁴² כן שמו (=או כינויו) של 'בן דינאי', המוזכר במשנה (סוטה ט ט): "... משבא אליעזר בן דינאי ותחינה בן פרישה היה נקרא חזרו לקרותו בן הרצחן ...", מוזכר אצל יב"מ כמי שפותה ונלכד ע"י הנציב הרומי פליקס שאסר אותו ושלח אותו לרומי: "... הוא תפש חי במארב גם את אלעזר בן דיני, שאסף תבורה של שודדים...".⁴³

ב.א.3 כינויים ואירועים

בתוך הספרות התנאית מוצאים אנו לעיתים קרובות כינויים. בשונה מן השם הניתן לאדם עם לידתו, הכינוי דבק בו במהלך חייו, בעקבות מראה חיצוני חריג, מאפיין / תכונה שהוא ניתן בהם, משלח יד, אירוע או מקום שנקשרים בו. מבחינת הזיכרון ההיסטורי, ערכו של הכינוי עולה על סתם הזכרת שם משתי סיבות. הכינוי שנחקק בתודעה בעקבות אירוע מיוחד או תפקיד ייחודי, יש בו חריגות המקבעת אותו ביתר קלות בזיכרון ההיסטורי. כיוון שבפעמים רבות הכינוי תואם לאירוע המדובר באותו המקור, הסיכוי לחילופי שמות במקרה כזה נמוך בהרבה, מאזכורו של שם באופן סתמי.

כאמור ישנם סוגים שונים של כינויים:

כינויי מראה חצוני - "... בן פלך עץ על העצים" (תוספתא, שקלים ב יד), נראה שכינוי בא לו כיוון שהיה חיגר ונשען על רגל מעץ.⁴⁴ נראה שהשם 'בן קטיף' (משנה, יומא ג י), אף הוא כינוי לאדם קטן קומה, כמו גם התנא המכונה 'בן ננסי'. יש הסוברים שר' יהושע בן קרחה הוא בנו של רבי עקיבא המכונה 'הקרח הזה'.⁴⁵

כינויי, מאפיין / תכונה / מקצוע – כמו: "בן קמצר" (משנה, יומא ג י), כינויו של מי שסרב ללמד על מעשה הכתב, בכינויו נשתמר זכר קמצנותו. כהן שזכה לכינוי דומה הוא 'בן חמצן' שהבלי (יומא ל"ט ע"א) מסביר את שמו: ומעשה באחד שנטל חלקו וחלק חבירו, והיו קורין אותו בן חמצן עד יום מותו". כן כינויים של "... שני גרדיים משער האשפות..." (משנה, עדות ג י).

כינויי אירוע / מקום – כמו: 'בני קוצעי קציעות', 'בני גונבי עלי', שהתוספתא (תענית ג ז) מסבירה ששםם נקשר בתחכום שהם נקטו כדי להעלות עצים למקדש, להערים על גזרה של מלכי יוון. האירוע הבודד הדביק למשפחות אלו את שמם. שם זה שימר מכאן והלאה את

⁴² "מלחמות – שמחוני", ד, ג, ח. דמיון ההיגוי של חבתא ואפתא, כמו גם חילופי הלשון מעברית ליוונית, הביאו לשינוי הזניח שבין ח' שאינה קיימת ביוונית ל-א' ובין ב' ל-פ'. ראה הערכות המחקר בנוגע למקבילה זו: "ליברמן - כפשוטא", ד, עמ' 728, שור' 28 – 29; "בן שלום – בית שמאי", עמ' 116, ובהערה 51.

⁴³ "קדמוניות – שליט", כ, ח, ה, 161. ראה גם: "קליין – השמות והכינויים", עמ' 335. לאלו יש להוסיף רשימה לא מבוטלת של שמות המוזכרים בספרות חז"ל ובמקורות אחרים בני הזמן, בהם: אריסטון מאמפיאה, נקדימון בן גוריון, רבן גמליאל, שמאי, רבי ישמעאל בן פיאבי, יהושע בן גמלא, קתרוס ועוד.

⁴⁴ "קליין – השמות והכינויים", עמ' 342.

⁴⁵ בבלי, בכורות נ"ח ע"א.

זכר הגזרה יחד עם זכרם של המשפחות שלא הניחו שם זה, גם מאות שנים לאחר ביטול הגזרה.⁴⁶

ב.א.4. 'במקומו' - אזכור מקום האירוע

מלבד אזכור של שמות בני אדם, יש לראות חשיבות גם באזכור מפורט של המקומות בהם מתרחשים האירועים. אינו דומה אירוע המוזכר באופן סתמי למקור המציין את המקום בו התרחש האירוע. הזיכרון שלנו לגבי עניינים מופשטים מתקשר בדרך כלל למקומות מסוימים או לאנשים. פעמים רבות זכר המקום או הזכרת שמו של אדם מביאים עימם את זיכרון המעשה. כך לדוגמא:

- ◆ "... מעשה שהלך ר' יהושע אצל רבן יוחנן בן זכאי לברור חיל והיו בני עיירות מוציאים להן תאנין..." (תוספתא, מעשרות ב א).
- ◆ "... ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון כשעלו לבקרו..." (משנה, שבת א ד).
- ◆ "...אמי ר' יהודה כשהיינו שרוין בעלית בית נתזה בלוד היו נוקבין שפופרת של ביצה וממלאין אותה שמן ונותנין אותה על פי הנר בערב שבת עם חשיכה..." (תוספתא, שבת ב ה).
- ◆ "...כשהיינו באין אני ור' לעזר בי ר' צדוק אצל ר' יוחנן בן נורי לבית שערים והיינו אוכלין תאנים וענבים חוץ לסוכה" (תוספתא, סוכה ב ב).
- ◆ "...מעשה שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלם והעידו..." (תוספתא עדויות א ג).

ב.א.5. 'במעשיו' – האירוע החריג, המעשה.

מעשים סתמיים וחסרי חשיבות אינם נקבעים, לא בזיכרון ארוך ולעיתים אפילו לא בטווח קצר. לעומתם המעשה החריג זוכה להיחקק בתודעה. במקומות רבים בספרות התנאית ישנם תיאורי אירועים, המביאים עימם באופן ישיר או עקיף ידע היסטורי שערכו רב. הגורם השכיח לתיאורי האירועים הוא הדיון ההלכתי שהתעורר בעטיו של האירוע, או הרצון לאשש דעה הלכתית.⁴⁷ יש לסייג שגם כאן אין מדובר תמיד בזיכרון מדויק לכל פרטיו. כמו בשמועות הלכתיות ניתן למצוא מסורות חולקות גם בתיאורי אירועים. חסרונו הנוסף של מאפיין זה, נובע מההיבט הסובייקטיבי של מעביר המסורת, שבתוך מסירת העדות משמיט ומפרש את הדברים (להלן). את רוב המסורות מן הסוג הזה שלא עברו כל ביקורת והועברו כמות שהן, ניתן לחשוך באי דיוק. יחד עם זאת בכל אחד מן האירועים המתוארים בספרות התנאית קיים גרעין שיש לאתר אותו ולהסתמך עליו. נראה כי להעברת הזיכרון בתבנית של

⁴⁶ כרוניקה מפורטת, ובה שמות מקריבי הקורבן וזמן ההקרבה, נשמרה במשנת תענית ד ה.

⁴⁷ על קדימותו של ה'מעשה' להלכה במקורות התנאיים, ראה: אלבק - למשנה", עמ' 92; "אורבך - ההלכה", עמ' 61 – 62.

'מעשה' יש פנים שונות. להלן נידרש להגדרת סוגי הזיכרון המועברים בתבנית מעין זו, הגדרה שתסייע להערכת אמינותם ההיסטורית.

ב.א.6. אסופות מעשים - אסופת מעשים בעלי עניין משותף

לעומת מעשה הנספח באופן אקראי למקור תנאי זה או אחר, מוצאים אנו במספר מקומות אסופות של מעשים, כגון:

"ניתאי איש תקוע הביא חלות מביתר ולא קבלו ממנו,
אנשי אלכסנדריא הביאו חלותיהן מאלכסנדריא ולא קבלו מהם,
אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם עצרת ולא קבלו מהם מפני הכתוב שבתורה
(שמות כג) וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה:
בן אנטינוס העלה בכורות מבבל ולא קבלו ממנו
יוסף הכהן הביא בכורי יין ושמן ולא קבלו ממנו אף הוא העלה את בניו ובני ביתו
לעשות פסח קטן בירושלים והחזירוהו שלא יקבע הדבר חובה
אריסטון הביא בכוריו מאפמיא וקבלו ממנו מפני שאמרו הקונה בסוריא כקונה
בפרוור שבירושלים".⁴⁸

ששת המקרים המתוארים במשניות אלו, נכנסים לקטגוריה של מי שלא קיבלו (או כן קבלו במקרה של אריסטון) את מתנתם למקדש. ששת האירועים שנחקקו בזיכרון הלאומי ותועדו במשניות הם קרוב לודאי חלק מזערי ממקרים רבים אחרים שזכו לגורל דומה, אך נפלו לתהום הנשייה. זיכרוןם של אלו נאסף על פני שנים ונחקק בזיכרון:

א. כשמדובר באישיות מפורסמת (סלבריטי), שהמעשה שהיה כרוך בהם נתפרסם בזכות שם, כמו: 'בן אנטינוס', 'יוסף הכהן'.

ב. כשהמעשה עצמו היה חריג במיוחד, ועורר הדים, כמו החלות שהובאו ע"י אנשי אלכסנדריא, והביכורים שהובאו קודם זמנם ע"י אנשי הר צבועים.
אסופת מעשים דומה, מוצאים אנו בעניינם של אנשים שתרמו תרומה של חפצים ששימשו במקדש. אסופה זו שנמצאת במשנה ובתוספתא של מסכת יומא, פורשת רשימה סדורה, ובה שמות התורמים ותרומתם, (תוספתא יומא ב)⁴⁹:

הלכה ב: "...וקלפי היתה שם ובה שני גורלות של אשכרוע היו ועשאן בן גמלא של זהב ומזכירין אותו לשבח בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור שנים עשר כהנים מקדשין הימנו שמתחלה לא היו בו אלא שנים שנים כהנים מקדשין הימנו מזכירין אותו לשבח".

הלכה ג: "מולבז המלך עשה כל ידות הסכינים של יום הכפורים זהב ומזכירין אותו לשבח הילנז אמו עשתה נברשת של זהב שעל פתח ההיכל אף היא עשתה טבלה של

⁴⁸ משנה, חלה ד י - יא. בספרות התנאית נוכל למצוא קבצים נוספים השייכים לאותה הגדרה, ראה לדוגמה: משנה, יומא ג י - יא; שם, שם ד ד - ו; שם, ידים ד א - ד.
⁴⁹ השווה: משנה, יומא ג ט - י.

זהב שפרשת סוטה כתובה עליה שבשעה שחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות ממנה ויודעין שחמה זורחת".

הלכה ד: "כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב חוץ משערי ניקנור מפני שנעש' בהן נס...".

חשד העריכה שמייחסים אנו בדרך כלל לקבצים המופיעים בספרות התנאית, כמו: תיאורי הבאת הביכורים או שמחת בית השואבה, אינו משמעותי בקובץ מן הסוג הזה. במקרים מסוג זה סיפור אחד מתחבר לחברו מפני שהוא דומה לעניינו ולא מפני שהוא ממשיך או משלים אותו. במקרים מסוג זה הזיכרון נערך כבר ברובד העממי, עורך המשנה רק מיקם את הזיכרון בתוך המשנה.

אישוש מובהק לטיב הזיכרון העוסק בתורמים למקדש, נמצא בעניינם של שערי ניקנור, זה שהמסורת התלמודית מתארת את ייחודו על פני שאר שערי המקדש (בבלי, יומא לח ע"א): כל השערים שהיו במקדש נשתנו להיות של זהב, חוץ משערי ניקנור, מפני שנעשו בו נסים. ויש אומרים: מפני שנחשתן מוצהבת היתה. רבי אליעזר בן יעקב אומר: נחשת קלוניתא היתה, והיתה מאירה כשל זהב".

מלבד העובדה שיב"מ מזכיר אף הוא את ייחודו של השער משאר שערי המקדש:⁵⁰ "שהיה של נחושת קורנית...". נמצא לו אישוש מהממצא הארכיאולוגי.

כתובת שנמצאה בשנת 1902 במערת קבורה בהר הצופים, מלמדת על קיומו של 'ניקנור מאלכסנדריה'. תרגום הכתובת ע"פ שובה הוא:⁵¹

"העצמות של אלה של ניק-

נור (או: אנשי ניקנור), איש אלכסנדריה,

שעשה את הדלתות".

נקנר אלכסא

קלרמון גנו מוצא זיקה מובהקת בין כתובת זו למקורות התנאיים המעידים על תרומתו של ניקנור.⁵² על אף שיש מי שבקש להסביר שהדלתות של הכתובת עוסקות בדלתות מערת הקבורה, ההערכה שמדובר בדלתות המקדש מאוששת מהזיכרון של חז"ל ומאששת אותם.

ב.א.7. אסופת מעשים - אשכול זכרונות.

בתוך ספרות חז"ל מוצאים אנו מסורות הקשורות זו בזו בדרכים שונות. במקרים רבים נראה שהאמצעי המקשר, היווה גורם משמעותי בשימור הזיכרון.

⁵⁰ "מלחמות – חגי", ה ה 3, עמ' 246.

⁵¹ "שובה – הכתובות", עמ' 366 – 368.

⁵² קלרמון גנו היה הראשון שעסק בכתובת זו, ואחרים באו בעקבותיו, ראה: "קלרמון גנו – ארכיאולוגיה", עמ' 125 – 130. על אף שקלרמון גנו פירש את שתי המילים של הכתובת שנכתבו בעברית: 'נקנר אלכסא', כמלמדות על ניקנור מאלכסנדריה, נוטים החוקרים לפרש שמדובר בשני שמות שנוספו לגלוסקמא והם שמות שני בניו, ראה: "סוקניק-עוללות", 134 – 137. "אביגד – מערות", עמ' 119 – 125. עוד עסק בעניין יי שורף, כשבקש לזהות את זמנו של שער ניקנור, ראה: "שורף – ניקנור".

זיכרון משפחתי – את אחד מקובצי הזיכרון הבולטים בספרות התנאים ניתן ליחס לשושלת הנשיאות. מנהגי המשפחה הייחודיים נשתמרו במטבע לשון פותח: 'של בית רבן גמליאל...'. לאחר מטבע לשון זה מובא מנהג מיוחד או זיכרון מביתו של רבן גמליאל. לדוגמה (משנה, שקלים ג ג): "של בית רבן גמליאל היה נכנס ושקלו בין אצבעותיו וזרקו לפני התורם והתורם מתכוין ודוחפו לקופה...". באופן דומה וביחס למשפחה נוספת השייכת לימי הבית מצאנו במשנת שקלים (ו א): "... של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכהנים היו משתחווין ארבע עשרה...". ממקורות נוספים המשתמשים במטבע לשונית זו, נלמד שהזיכרון השייך לבית רבן גמליאל הקיף עניינים הלכתיים נוספים מלבד אלו הקשורים למנהגי המקדש. שני מרכיבים יסודיים יש בשימור הזיכרון של קובץ 'של בית'. המרכיב הייחודי של מנהג או הלכה חריגה, מרכיב שנכון לגבי כל זיכרון. לצד היותו קובץ העובר בתוך משפחה, ונשמר גם בזכות ההעברה המילולית בעניינים שאין בהם מעשה, גם בזכות הישמרות המנהג ההלכתי בתוך המשפחה.

דוגמה מובהקת למנהג שנשתמר בתוך שושלת משפחתית זו, נמצא במעשה היסטורי המופיע בתוספתא, ועוסק באחת מהמסורות ההלכתיות שייחדו את 'של בית רבן גמליאל' (ביצה ב ה):

"של בית רבן גמליאל לא היו זוקפין את המנורה בלילי יום טוב ומעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ברומי ונפלה מנורה בלילי יום טוב ועמד ר' עקיבא וזקפה אמי לו רבן גמליאל עקיבא מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלקות אמי לו למדתנו אחרי רבים להטות אע"פ שאתה אוסר והן מתירין הלכ' כדברי המרובין...".⁵³

ב.א.8. מעשה בעל השפעה ארוכת טווח להלכה או למנהג (ריטואל)

אינו דומה זיכרון של מעשה שאירע באופן חד פעמי, למעשה שגרם לשינוי בדפוס ההתנהגות לדורות. במקרים כגון אלו, זיכרון אותו אירוע זוכה לשימור תמידי באמצעות אותו דפוס התנהגות שרווח בעטיו. לקבוצה זו נכניס את התקנות שניתקנו ע"י התנאים. בדרך כלל הגורם לתקנה הוא אירוע חד פעמי או מציאות שנתחדשה ותבעה את תגובתם של חכמים, אך השפעתה של התקנה בחיי המעשה, היא ארוכת טווח. דוגמה מובהקת לסוג זה של זיכרון מוצאים אנו במעשה שאירע בימיו של רבן שמעון בן גמליאל שהביא לתקנה שנתקבעה לדורות בדינם של קיני יולדת וקיני הזב:

(ההלכה): "האשה שיש עליה ספק חמשה זיבות וספק חמשה לידות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה חמש לידות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה (האירוע הגורם): מעשה שעמדו קינים בירושלים בדינרי זהב אמר רבן שמעון בן גמליאל המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהו בדינרין נכנס לבית דין ולימד האשה

⁵³ ברור שבמקרה זה מדובר ברבן גמליאל דיבנה והמסורות 'של בית' שייכות לרבן גמליאל הזקן.

שיש עליה חמש לידות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה ועמדו קינים בו ביום ברבעתים”⁵⁴ ניתן מעמד דומה, לעדות היסטורית מראשית התקופה החשמונאית, המובאת במשנה (מידות ב ג):

”לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות לפנים...”.

על אף שכשלוש מאות שנה עברו מהאירוע המדובר במשנה ועד עריכתה, סגולתו של הזיכרון באה לו מן הריטואל שנהג במקדש בעטיו של אותו אירוע. ריטואל שנהג במשך מאות שנים והיה מנת חלקם של המוני באי המקדש. ה'מעשה' שהביא למנהג זה, נשתמר היטב היטב בזיכרון הלאומי בזכות המנהג.⁵⁵ לו היה מדובר בסיפור בלבד ללא מעשה הנלווה לו במשך שנים, היינו מפקפקים בו וטוענים ששיני הזמן והמיתוס לעסו אותו, עד שאיבד את צורתו. לתוך קבוצה זו ניתן להכניס גם את מנהג ההשתחויה המיוחד של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכהנים המוזכר במשנת שקלים (ו א): ”... של בית ... היו משתחוין ארבע עשרה והיכן היתה יתרה כנגד דיר העצים שכן מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגזו”. נראה כי גם מנהג זה בא לעולם בעקבות 'מעשה שהיה', כפי שמופיע במשנה הסמוכה (שקלים ו ב): ”מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וראה הרצפה שהיא משונה מחברותיה בא ואמר לחברו ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו וידעו ביחוד ששם הארון נגזו”. לולא המנהג שליווה את הזיכרון ספק אם האירוע הזניח של 'רצפה משונה', היה זוכה להיזכר יותר מזמן קצר. החשיבות שייחסו לאירוע באותו הזמן, הביאה למנהג ההשתחויה שנהג על פני דורות, בקרב משפחות מפורסמות, שמנהגן קיבע את האירוע בזיכרון הלאומי. כך גם אירוע רגימת הכהן הצדוקי שהביא למנהג הגבהת ידי המנסך (משנה, סוכה ד ט): ”...ולמנסך אומרים לו הגבה ירך שפעם אחת ניסך אחד על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן”.⁵⁶ כך גם סיפור בגידתה של מרים בת בלגה שזכה לתודעה היסטורית ארוכת טווח באמצעות 'הטבעת' וה'חלון' (תוספתא, סוכה ד כח):

⁵⁴ משנה, כריתות א ז; השוה: ספרא דבי רב, תזריע, פרשה א ג ז, ד"ה: תורת היולדת (מהדורת וייס דף נט ע"א).

⁵⁵ כשנעסוק ב'סורג' ובעדויות ההיסטוריות והארכיאולוגיות המעידות עליו, נרחיב עוד בעניין זה. ראה להלן פרק ב, עמ' 140 – 152.

⁵⁶ אירוע זה יש לו מקבילה בתוספתא (סוכה ג טז), שם זיכרון האירוע הזה מביא עמו זיכרון נוסף מאותו האירוע, שהמשנה השמיטה: ”מימתיי מנסכין אותן עם איברי תמיד שכבר היה מעשה בביתסי אחד שניסך על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן ונפגמה קרנו של מזבח ובטלה עבודה בו ביום עד שהביאו גוש אחד של מלח ונתנו עליו כדי שלא יראה מזבח פגום שכל מזבח שאין לו לא קרן ולא כבש ולא יסוד פסול ...”. על אירוע זה טוען רגב (”רגב – הצדוקים והלכתם”, עמ' 159): ”נראה שמעשה רגימת הבייתוסים באתרוגים הוא הד עמום לאירוע שיוסף בן מתתיהו מזכיר (”קדמוניות – שליט, יג, ה, 372, עמ' 106) ובו נרגם אלכסנדר ינאי באתרוגים בעת שעמד סמוך למזבח כדי להקריב קורבן בחג הסוכות...”, אך על פי דרכנו הריטואל של הגבהת הידים מוכיח כי הזיכרון בחז"ל אינו עמום כלל ועיקר. נראה שדווקא יב"מ המזוהה את הדמות שמאחורי האירוע, מעמעם את המעשה (הטריגר) שהביא לאותה רגימה, שנשמר בזיכרון ההיסטורי בחז"ל באמצעות מנהג מקובע לדורות. ספראי שדוחה את הזהות בין האירוע במשנה לבין האירוע המתואר אצל יב"מ, תולה זאת בשוני שיש בין המקורות לגבי הסיבה לרגימה (”ספראי – העליה לרגל, עמ' 213, הערה 178). אך על פי דברינו כל אחד מהמקורות מדגיש צד אחר, ואין בדברי יב"מ סתירה לחז"ל, יב"מ הדגיש את ההקשר ההיסטורי, לעומת חז"ל שדייקו בהגדרת השלב ההלכתי של הקרבת הקורבן, בו בוצעה הרגימה. ראה גם: ”ליברמן – כפשוטה”, ד, עמ' 881, שור' 63 – 64.

"בלגה ... וטבעתה קבועה וחלונה סתומה מפני מרים בת בלגה שנשתמדה הלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יון..."

מאפיין ב: זיכרון סובייקטיבי.

מעבר להסכמה שכל כתיבה היסטורית נגועה בנרטיב של הכותב, או למצער לקבוצת השתייכותו של הכותב, הנתונים להשפעתם של אמונות ודעות. זיכרונו של היחיד נגוע לא פעם בחד צדדיות ובחלקיות לא מכוונות, אף לא בתת מודע. במקרים כאלו מדובר במגבלה אנושית שגורמים רבים פועלים בה. ערבוב של אירועים, ראיית התמונה באופן חלקי או בהשפעת אירועים אחרים, ובדומה. כל אלו משפיעים בהכרח על מעביר המסורת עד שאין בידו אלא 'זיכרון סובייקטיבי'.⁵⁷ ברייתא המופיעה בתלמוד הירושלמי⁵⁸ משמרת בתוכה דוגמה מובהקת להשלכות שיכולות להיות לזיכרון הסובייקטיבי:

"... וכי רבי טרפון אביהן של כל ישרי לא טעה בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן דתני ובני אהרן הכהנים יתקעו בחוצרות תמימים ולא בעלי מומין דברי רבי עקיבא
אמר לו רבי טרפון אקפח את בניי אם לא ראיתי אחי אמי חיגר באחת מרגליו עומד בעזרה חצוצרתו בידו ותוקע
אמר לו רבי עקיבה: רבי שמא לא ראיתה אלא בשעת הקהל ואני אומר בשעת קרבן
אמר לו רבי טרפון: אקפח את בניי שלא היטיתה ימין ושמאל אני הוא שראיתי את המעשה ושכחתי ולא היה לי לפרש ואתה דורש ומסכים לשמועה הא כל הפורש ממך כפורש מחייו..."

הדיון התלמודי פותח בשאלה: " וכי רבי טרפון אביהן של כל ישרי לא טעה בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן". טעותו זו של רבי טרפון מתבררת בעקבות משא ומתן שמתנהל בינו לבין רבי עקיבא.

⁵⁷ באחת הפיסקאות בא"ע העוסקות בזיכרון, מוצאים אנו הגדרה תמציתית של חסרונות הזיכרון או מה שאנו מכנים 'זיכרון סובייקטיבי', א"ע, ט"ז, עמ' 839 ערך: 'זיכרון': "שיכחה חלקית מולידה אי דיוקים וטעויות בזכירה. פעמים מעוותים הבריות זכרונות, מטמיעים (ביחוד ילדים) זכרונות זה בזה, או מצרפים לחוויה מסויימת זכר מן העבר. יש שתמונה מסויימת מלווה תודעה מוטעית, שהיא כבר מוכרת (déjà-vu), ולהיפך – יש שאדם מגיב על חוויה שכבר התנסה בה, כאילו היתה זרה לו. טעויות זכירה אלו מעוררות ספק במהימנותו של הזיכרון, ונודעת להם חשיבות מיוחדת במשפט, בראש ובראשונה בתחום גביית העדות, ובפרט מילדים ואנשים פרימיטיוויים, על יסוד זה מצווה השיפוט המודרני להימנע ככל האפשר מגביית עדות של ילדים ולנהוג לגבי עדויות של מבוגרים יחס של ביקורת". עניין הבעייתיות הכרוכה בעדותם של ילדים בבתי משפט, נידון מהיבטים שונים (ראה: "אייל – הזיכרון", עמ' 234 – 243), הפסיכולוגית נ' אייל מסכמת (שם, עמ' 237): "המסקנות של חוקרים בני זמננו זהות לאלה של החוקרים בראשית המאה העשרים: אף על פי שזיכרוןם של ילדים צעירים עשוי להיות מדוייק ויציב, הוא נתון יותר להשפעה מזיכרוןם של ילדים בוגרים או של מבוגרים, ולכן נדרשת זהירות רבה בחקירת ילדים לגבי אירועים חשובים שהתנסו בהם או שהיו עדים להם. הפסיכולוג איאן רוברטסון ומומחים רבים נוספים סבורים שבמקרה של עדות ילדים חשוב להשיג עדות חיצונית נוספת... ואכן יש מדינות בארה"ב שבהן עדותו של ילד אינה קבילה אלא אם היא נתמכת על ידי עדותו של אדם בוגר". ראה גם: "לופטוס – הזיכרון", בפרק העוסק בזיכרון המסולף, עמ' 41 – 65, וכן בפרק העוסק בליקויים בזיכרון ותוצאותיהם, עמ' 119 – 144.

⁵⁸ ירושלמי, יומא ל"ח ע"ד, א.א. השווה: שם, ע"ב ע"ב, א.י.; שם, הוריות מ"ז ע"ד, ג.ב.

רבי טרפון המתיר לכהן חיגר (בעל מום) לתקוע בשופר מבסס את שיטתו על עדות ראייה אישית, כשממולו רבי עקיבא השולל זאת ונשען על מסורת הלכתית. בדיון ההלכתי מברר רבי עקיבא לרבי טרפון שהפרשנות שהוא נתן למראה עיניו אינו נכון, כיוון שניתק את התוקע ופעולת התקיעה מן ההתרחשות כולה. ע"פ רבי עקיבא סיטואציה של 'כהן חיגר תוקע במקדש', אפשרית אך ורק כשאינן מדובר בתקיעה הקשורה לעבודת הקורבנות. מציאות אפשרית מסוג זה קיימת במעמד הקהל, אז גם כהנים בעלי מום תקעו להקהיל את העם, תקיעה שאינה אלא סוג של מנהג ואינה כרוכה בעבודה מעבודות המקדש. רבי עקיבא אינו חולק על מראה עיניו של רבי טרפון, אך יחד עם זאת מציע את האפשרות שמדובר בימעמד הקהל. רבי טרפון, בעל הזיכרון, מודה שאכן כן, מתפעל מחכמתו של רבי עקיבא ומודה לשיטתו.⁵⁹

מקרה זה מלמד שאין כל מחלוקת על הגרעין של העדות. רבי עקיבא אינו דוחה את עדות הראיה של רבי טרפון, אך הוא מבקש לקלף ממנה את הפרשנות שצורפה לה ע"י רבי טרפון, והפכה אצלו לחלק מהזיכרון עצמו. בדרכו של רבי עקיבא, הוא הפך את הזיכרון הסובייקטיבי לזיכרון אובייקטיבי, כשהוא מעביר את הזיכרון בשבט הביקורת, של הצלבת מסורת הראיה של רבי טרפון עם המסורת ההלכתית שהיתה נקוטה בידו. מכאן מתבקשת המסקנה שיש לראות בעין ביקורתית גם את עדות הראיה. מאידך, להישמר שלא לשפוך את מי האמבטיה עם התינוק, כדי שנצליח לברור מכל מסורות הזיכרון את הגרעין שייתן את תרומתו למחקר.

יחד עם זאת, מוצאים אנו מקרה של זיכרון שנדחה באופן מוחלט, בטיעון של חוסר בשלות של מעביר הזיכרון, להפנים את המציאות שהיתה לנגד עיניו כהווייתה (תוספתא, סנהדרין ט יא): "אמי ר' אלעזר בר' צדוק תינוק הייתי והייתי רכוב על כתיפו של אבא וראיתי בת כהן שזינתה והקיפוח חבילי זמורות ושרפיה אמרו לו תינוק היית ואין עדות לתינוק..."⁶⁰ יש מי שיבקש לומר, שדוגמאות אלו מעידות על בחינת המסורות וסינון במסגרת ההלכתית. פעולה הפוגעת בכמות של מסורות הזיכרון ובאמינותן.

⁵⁹ דוגמה דומה של מחלוקת על פרטי האירועים, מוצאים אנו אצל רבי יהודה תלמידו של רבי טרפון בתוספתא (שביעית ד ד): "מאימתי מותר אדן ליקח הלון במוצאי שביעית מכל מקום ר' יהודה או מיד אמי ר' יהודה מעשה והיינו בעין כושי והיינו אוכלין לוף במוצאי החג של שביעית על פי ר' טרפון אמי לו ר' יוסה משם ראייה עמכם הייתי ומוצאי פסח היה". במקום אחר מוצאים את רבי טרפון עצמו מגדיר סוג של זיכרון סובייקטיבי, שהביא לטעויות במסקנה ההלכתית (תוספתא, אהלות טו יב – ג): "... והשומע שמע וטעה..."

⁶⁰ במשנה מוצאים שדחיית עדותו של רבי אלעזר ברבי צדוק נתלתה בטיעון אחר (סנהדרין ז, ב): "... אמר רבי אליעזר בן צדוק מעשה בבת כהן אחת שזינתה והקיפוח חבילי זמורות ושרפיה אמרו לו מפני שלא היה בית דין של אותה שעה בקי". ע"פ דרכנו נאמר שדחיית עדותו של רבי אלעזר ברבי צדוק מקורה באי התאמת המעשה לכללי ההלכה הפרושית. ההבדל בין התירוצים מוכיח שערכם הוא דיאלקטי בלבד. הטיעון בתוספתא מציב כלל, שאין לקבל עדותו של מי שאינו בשל לקליטת הדברים, לעומת זה הטיעון לדחייה שבמשנה הוא העברה חלקית של הידיעה, החסרה את הפרט החשוב השולל את סמכותו של אותו בית דין שפסק לשרוף בחבילי זמורות. שלא כבתוספתא הדוחה את העדות לחלוטין, המשנה מקבלת את העדות אך לא את המסקנה ההלכתית שניתן ללמוד ממנה, עוד בעניין עדות זו ושיוכה להלכה הצדוקית, ראה: בבלי, סנהדרין נ"ב ע"ב; "שוורץ – אגריפס", עמ' 132 – 133. "רגב – הצדוקים והלכתם", עמ' 120 – 125. דוגמה מאלפת נוספת לטיעון בדבר עדות סובייקטיבית, ניתן לראות בתגובת בית שמאי לראיה שמביאים בית הלל ממעשה שהיה לעניין ברכות התפילה ביום טוב שחל בשבת (תוספתא, ראש השנה ב יז): "... והלא במעמד כולכם זקני בית שמאי ירד חוני הקטן ואמי שבע ואמרו לו כל העם נחת רוח הוא לך, אמרו להם בית שמאי מפני שהיתה שעה ראויה ליקצר אמרו להם בית הלל אילו היתה ראויה ליקצר היה לו לקצר בכולם".

מאפיין ג: זיכרון פומבי - המוני.

לעומת הזיכרון הסובייקטיבי שנושא עמו אדם יחיד, ישנם מסורות של זיכרון שהיו נחלתם של רבים. העובדה שרבים היו נוכחים באותו אירוע הופך אותו לעיתים לאירוע מעצב (=מכונן). יש לחשוש שלאירועים מסוג זה מתלווים לא פעם מיתוסים של רצוי, במיוחד אלו המציגים תמונות מושלמות ואידיאליות של המציאות, כפי שנראתה מן הזווית הפרושית. אך עם זאת, סגולתם של אירועים מסוג זה, בראיה כוללת רב ערוצית. זו באה לידי ביטוי במספר מסורות מקבילות, המציירות זוויות שונות של אותו אירוע מפורסם. כזה הוא לדוגמה הזיכרון שכרוך באירועי חג הסוכות במקדש. המשנה והתוספתא של מסכת סוכה כמו גם ברייתות אחדות מביאות פנים שונות של אירועי שמחת בית השואבה שנכרכו אחר עבודת 'ניסוך המים' שבחג הסוכות. המשנה מתארת פרטים וצדדים שונים של האירועים. בטבלה שלהלן דוגמה של משנה אחת (סוכה ד ט) מרצף של משניות ובה שלושה אלמנטים שונים של עבודת הניסוך.

המשנה

ההיבט

- א. כלי הניסוך. צלוחית של זהב מחזקת שלשת לוגים
- ב. תיאור המסלול, ממלא מן השילוח הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו עלה משאיבת המים ועד בכבש ופנה לשמאלו הניסוך.
- ג. ריטואל ייחודי לניסוך ולמנסך אומרים לו הגבה ידך שפעם אחת ניסך אחד על גבי המים והגורם ההיסטורי. רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן:

המשניות הבאות⁶¹ מתארות בין היתר, את 'מעשהו בשבת' של הניסוך, את הכנת עזרת הנשים לחגיגות, את פרטי הנתונים הטכניים של תאורת העזרה, כשהמשנה המסיימת, מתארת ללא חסך את השמחה עצמה, הריקודים, המנגנים, כלי הנגינה, טקסי התפילה והשירה ועוד.

התוספתא מצידה מוסיפה פרטים בכמה עניינים, תיאור הגוזזטרה והקשרה לשמחת בית השואבה, לצד שתי עדויות מעין אישיות, תיאור נוהגיו המיוחדים של רבן שמעון בן גמליאל בריקוד ובהשתחויה וחוויותיו של רבי יהושע בן חנניה. התוספתא מוסיפה על המשנה צדדים אחרים של מנהגי התפילה והפרידה שנלוו לשמחה. כן מוצאים אנו השלמות ופרטים נוספים בברייתות שבבבלי.⁶²

יחד עם זאת, ישנו התיאור של 'חסידיים ואנשי מעשה', החוזר בשלושת המקורות, עובדה המלמדת על מרכזיותה של קבוצה זו באירוע וכפי שנדון בכך להלן.⁶³

⁶¹ ראה משנה, סוכה ד ט – י, שם, ה ב – ד.

⁶² ראה לדוגמה: בבלי, סוכה מח ע"ב. ראה גם: ירושלמי, סוכה ה ד, נ"ה ע"ב.

⁶³ ראה להלן: עזרת הנשים, אירועים מאפיינים בחילופי הזמנים, עמ' 181 - 185

יש להסיק מדוגמה זו, שגיוון ושפע הפרטים אינם מלאכותיים, אלא פועל יוצא של הזיכרון העשיר של אותו אירוע פומבי שנחקק בקרב ההמונים מצדדים שונים.

מאפיין ד: ריבוי פרטים – תיאור מרובה פרטים שאינם הלכתיים של אירוע או מקום.

מקום מיוחד לזיכרון המופיע במשנה, יש לתת למקורות שנמצא בהם ריבוי פרטים ססגוני. במקורות מסוג זה נמצא רצף של פרטים שאין להם קשר הכרחי להלכה, פרטים ופרטי פרטים שרק מי שנכח במקום, יש בידו לתת תיאור מעין זה.

כך נמצא במשנה לגבי בית המוקד ותיאור הטבלה שבו (מידות א ח – ט).

”בית המוקד כיפה ובית גדול היה מוקף רובדין של אבן וזקני בית אב ישנים שם ומפתחות העזרה בידם ופרחי כהונה איש כסתו בארץ:

”ומקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה ושלשלת שהמפתחות היו תלויות בה הגיע זמן הנעילה הגביה את הטבלא בטבעת ונטל את המפתחות מן השלשלת ונעל הכהן מבפנים ובן לוי ישן לו מבחוץ גמר מלנעול החזיר את המפתחות לשלשלת ואת הטבלא למקומה נתן כסותו עליה ישן לו...”.

התיאור המדויק של הטבלה - במידותיה, בקיומה של טבעת הנשיאה שעליה, ובשלשלת המפתחות שתלויה בה, אינה יכולה להיות פרי הדמיון. אמנם קיומם של טבלאות מסוג זה בעזרה ובמקומות אחרים מוכר לנו מהספרות התנאית⁶⁴, אך אלו מאששות את האמינות של תיאור הטבלה בבית המוקד. אישוש נוסף לאמינות התיאור של הטבלה מקבלים אנו מן הממצא הארכיאולוגי. בחפירות שנערכו למרגלות הפינה המערבית דרומית של הר הבית, נמצאה משולבת ברצפת הרחוב שמעל תעלת הניקוז 'טבלה' העונה באופן מלא על התיאור במשנה.⁶⁵

סוג נוסף של ריבוי פרטים שאינם הלכתיים מוצאים בתיאורם של אירועים שיש לשייכם לליטורגיה שהתפתחה סביב עבודת המקדש והוגדרו לעיל 'זיכרון פומבי – המוני'. דוגמה מובהקת לזיכרון מסוג זה הוא תיאור הבאת הביכורים למקדש. אף שהתיאור במשנה (ביכורים ג) נראה מושלם ואידיאלי מידי, ריבוי הפרטים שבו מעיד שמדובר על מציאות מוכרת ולא דמיונית. ומעידים על כך תיאורים שאינם הלכתיים בעליל, כמו: 'והשור הולך לפניו וקרניו מצופות זהב... החליל מכה לפניו', 'הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם' ועוד.

⁶⁴ משנה, סוטה ב ב; שם, מידות ג ג; ספרי זוטא, ה יז עמ' 235-234.

⁶⁵ למרות חשיפתה של אבן זו ('הטבלה') כבר באמצע שנות התשעים, טרם פורסם סקר המפרט את תיאורה. החפירות שנעשו ע"י 'ביליג ור' רייך נסקרו על ידיהם בשני כתבי עת, בשני המקומות הם בחרו להתעלם מהקשר שבין הממצא הזה לבין הטבלה המתוארת במשנה, עובדת מציאתה של הטבלה הובילה בתיאור פתחי השירות של תעלת הניקוז, ראה: "ביליג ורייך – מחקר", "ביליג ורייך – חדשות". ראה להלן הפרק העוסק בלשכת הגולה ובממצא זה, עמ' 236 – 238, ובאיוורים D7, D6, עמ' 264.

מאפיין ה: סגנון - הדיאלוג האותנטי והדיאלוג האידיאולוגי.

לעומת רוב האירועים בספרות התנאית המתוארים ע"י מספר שלישי, ישנה קבוצה של מסורות שניתן למצוא בה תיאור סגנון חי ואותנטי. אחד הביטויים של סגנון זה הוא שימורם של דיאלוגים שהביאו או השפיעו על הלכה. במסורות מעין אלו נמצא ביטויים חדשים ומקוריים שנשתמרו בגלל חריגותם. דוגמה מובהקת לדיאלוג מעין זה נמצא בתוספתא כלים (א ו).

"נכנסין לבין האולם ולמזבח שלא רחוך ידיים ורגלים... אמר שמעון הצנוע לפני ר' אליעזר אני נכנסתי לבין האולם ולמזבח שלא רחוך ידיים ורגלים אמר לו מי חביב אתה או כהן גדול היה שותק אמר לו בוש אתה לומר שכלבו של כהן גדול חביב הימך אמר לו רבי אמרת אמר לו העבודה אפילו כהן גדול פצעין את מוחו בגזירין מה תעשה שלא מצאך בעל הפול..."

אין ספק שהסגנון החריף בו נוקט ר' אליעזר בתגובתו לשמעון הצנוע, איננו פולקלור שהתפתח במשך הדורות. החריגות שבביטוי היא שקיבעה את אותו הדיאלוג בזיכרון הלאומי ושימרה אותו כהוויתו.

סגנונו המיוחד של רבי אליעזר, נשתמר בין היתר במעין שו"ת בעניין היפותטי, שהיה בינו לתלמידיו בתוספתא יומא (ג יד), מקור זה מביא את שיטתו של רבי אליעזר ע"י ציטוט דיאלוג שאינו אלא סוג של התחמקות שיטתית ספוגת הומור, לעומת שיטת חכמים המובאת בסגנון הקצרני, סגנון המאפיין את החלק הניכר של ספרות המשנה והתוספתא:

"שאלו את ר' ליעזר הרי שחלה שעריר המשתלח מהו להרכיבו? אמ' להם יכול הוא להרכיב את אחרים.

חלה משלחו מהו? לשלחו ביד אחר אמ' להם כך תהו בשלום ואני.

דחאו ולא מת מהו שירד אחריו וימיתנו? אמ' להם כך יהיו אויבי מקום.

וחכמים אומרים חלה מרכיבו חלה משלחו [משלחו] ביד אחר, דחאו ולא מת ירד אחריו וימיתנו".⁶⁶

ברם, לא כל דיאלוג המבקש לתאר מציאות אותנטית הוא אכן כזה. פעמים רבות הדיאלוג מסווה את המציאות הרצויה, במעין שכתוב ציורי של דיאלוג קדום. חשד לתופעה זו נזהה במקומות בהם חכמי ישראל התפלמסו עם קבוצות חלוקות, כפי שמוצאים אנו בתוספתא המתארת עימות שבין ריב"ז לכהן צדוקי (תוספתא, פרה ג ח):

"ומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה וידע בו רבן יוחנן בן

זכאי ובא וסמך שתי ידיו עליו ואמר לו אישי כהן גדול מה נאה אתה להיות כהן

גדול רד טבול אחד ירד וטבל ועלה אחרי שעלה צרם לו באזנו אמר לו בן זכאי

⁶⁶ את נוהגו של רבי אליעזר להתחמק ממענה לתשובות מוצאים אנו גם בתוספתא סוכה (א ט), השאלות שמופנות אליו בעניין הלכות סוכה נענות מכיוון אגדי שלא שייך לעניין השאלה: "מעשה בר' אליעזר שהיה מיסב בסוכתו של יוחנן בן אלעאי בקסריון והגיעה חמה לסוכה אמ' לו מהו לפרוס עליה סדין אמ' לו אין לך כל שבט ושבט מישאל שלא העמיד נביא הגיע חמה לחצי סוכה אמ' לו מהו לפרוס עליה סדין אמ' לו אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד שופט...". הבבלי (סוכה כ"ז ע"א) מסביר את ההתחמקות של רבי אליעזר: "... לא מפני שהפליגו בדברים, אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם". ובדומה, תוספתא, יבמות ג א: "... לא שהיה ר' ליעזר מפליגן אלא שלא אמר דבר שלא שמע מימיו".

לכשאפנה לך אמר לו כשתפנה לא שהה שלשה ימים עד שנתנוהו בקבר בא אביו לפני רבן יוחנן בן זכאי אמר לו נפנה בני".

א' רגב שעסק בחקר ההלכה הצדוקית דן במקור זה בהרחבה והעריך בין היתר: "עיצובה של המסורת אינו מותיר ספק כי זהו סיפור אגדה ציורי ודרמטי, המסתיים בניצחוננו הגמור של ריב"ז, ומיתוספת לה התחשבות משמים עם הכהן הגדול הסורר". עם זאת, גם רגב סובר שמאחורי התיאורי הציורי עומד גרעין היסטורי שיש לקבלו.⁶⁷ הגרעין ההיסטורי הבלתי מוטל בספק, הוא עצם המחלוקת ההלכתית ומעורבתו של כה"ג צדוקי במחלוקת זו

מאפייני ו: מספרים - סיווג והערכה.

כמו בכל ספרות, השימוש שעושה הספרות התנאית בהגדרות מספריות הוא שימוש נרחב ורב גוני. בכדי לעשות שימוש מושכל במידע המספרי, נבקש להלן להעריך ולסווג את השימוש במספרים בספרות התנאית.

הגדרה הלכתית – בעניינים הלכתיים רבים מוצאים אנו הגדרה מספרית, כמו מספר הראויים לזימון (משנה, ברכות ז ד): "שלשה שאכלו כאחד אינן רשאים ליחלק וכן ארבעה וכן חמשה ששה נחלקין עד עשרה ועשרה אינן נחלקין עד שיהיו עשרים", כן בעניין כתובת אישה (שם, כתובות א ב). "בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה...". הגדרות מספריות מסוג זה נובעות לרוב מדרשות הלכתיות או מסורות ויש כדוגמתן בכל עניין הלכתי.

אמצעי זיכרון ועריכה – שימוש בולט בהגדרות מספריות יש לזקוף לעורכי המשנה, העושים שימוש בכלי זה, כאמצעי מנמוטכני,⁶⁸ בבואם למנות מספר פריטים בעלי מכנה משותף, וכך מצאנו: (משנה, שבת ז ב): "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע החורש הקוצר..."⁶⁹, (תוספתא, אהלות ב ז): "... השיבו את ר' אליעזר שלש תשובות..."⁷⁰ על פניו נראה שהשימוש במספרים במקומות אלו אינו הכרחי, שהרי ניתן היה למנות את מלאכות שבת אחת לאחת ללא הגדרה מספרית, כמו גם התשובות לר' אליעזר. המספר במקרים אלו אינו אלא כלי בשימושו של העורך, המבקש לסדר את הדברים ולסייע למלאכת השינון והזיכרון.⁷¹

⁶⁷ "רגב – הצדוקים והלכתם", עמ' 176 – 181. רגב מציג עמדה קוטבית ומנומקת, השוללת את קודמיו שראו בתיאורי המחלוקות עם הצדוקים מציאות היסטורית.

⁶⁸ על השימוש שעושים חז"ל באמצעים ספרותיים לצרכים מנמוטכניים, ראה: "פאור - השינון", עמ' ל – לד. "וולפיש – מגמות", עמ' 81 הערה 5. כן ראה את דבריו של הרב י' ליפשיץ בפירושו 'תפארת ישראל' למשנה (ערכין ד א בחלק 'בועז'), המסביר את נוסח המשנה במקום כאמצעי שנקטו חכמים כנגד השכחה.

⁶⁹ ר' אבהו מחכמי התלמוד מגדיר את פעולת העריכה הזו ומסמיך אותה לפסוק מדברי הימים (ירושלמי, שקלים ה א, מ"ח ע"ג): "...אמר רבי אבהו כתיב משפחות סופרים יושבי יעבץ מה תלמוד לומר סופרי' אלא שעשו את התורה ספורות ספורות חמשה לא יתרומו חמשה דברים חייבין בחלה חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן שלשים ושש כריתות בתורה שלשה עשר דבר בנבלת העוף הטהור ארבע אבות נזיקין אבות מלאכות ארבעים חסר אחת...". החוקר מ' ווייס, הגדיר משניות מסוג זה, בשם: "משניות ספורות", ראה: "ווייס – משניות ספורות".

⁷⁰ ראה גם: תוספתא, אהלות ג. משנה, נדרים ט י.

⁷¹ השאלה 'מניינא למה לי' מופיעה במקומות אחדים בתלמוד הבבלי, בהקשר של ציון מספרי מסוג זה. בשאלה זו מבקשים חכמי התלמוד לראות במספרים אלו ערך עצמי והכרחי בהבנה ההלכתית של העניין הנדון, בבואם לברר את הסיבה ההלכתית של הזכרת המניין. ראה לדוג': בבלי, כריתות ב ע"ב; שם, בבא

יש והעורך מבקש להעביר מסר של שלמות או שכוונתו לשמור על האסתטיות של העריכה, ובמלאכת העריכה נעשה שימוש במספר גם אם אינו מדויק, כפי שראינו במסכת כלים הפותחת ב'עשר טומאות' וממשיכה בהתאם ל'עשר קדושות', אף שמנין הקדושות שמובא עולה לאחד עשרה תחומים.⁷² נראה שהשימוש במספר עשר החוזר בכמה מקומות, אף שאינו הכרחי, מבקש להביע בין היתר רעיון של שלמות.⁷³ ביטוי דומה נוכל למצוא גם בהגדרת מספר שערי העזרה במשנת שקלים פרק ו', העושה שימוש חוזר במספר שלוש עשרה. הקביעה שלעזרה היו שלושה עשר שערים הביאה למניין שערים מאולץ, כדי להשלים את המספר.⁷⁴

מידות – משנת מידות כשמה, מרבה להשתמש במספרים, אם ככותרות לפרקים ומשניות אם בבואה לציין את מידותיהם ההנדסיות של תחומי המקדש. כשהגדרנו לעיל את אופייה של מסכת מידות, ציינו כי כמו מסכתות אחרות היא איננה עשויה מקשה אחת, יש בה ידיעות היסטוריות והנדסיות מהימנות, לצד השלמות דרשניות מפסוקים בתנ"ך.⁷⁵ מתוך הגדרה ביקורתית זו נבקש לחלק את המידות ההנדסיות המובאות בספרות התנאית לשלושה סוגים.

- **מספרים שלמים**⁷⁶ (מעוגלים) – ישנה סבירות גבוהה שמספרים מסוג זה מבטאים הערכה לא מדויקת, במיוחד כשמדובר במתחמים שנבנו על צלע הר שלמרות עבודות הפילוס, הכתיב אילוצים טופוגרפיים שהשפיעו בהכרח על מידות המבנים. בחז"ל מוצאים אנו 'מספרים שלמים' ביחס למידותיה של ארץ ישראל, למידותיו של תחום הר הבית, למספר הכהנים המטבילים את הפרכת⁷⁷ ועוד.⁷⁸
- **מספרים בעלי ערך סימבולי** – המספר שלוש עשרה,⁷⁹ החוזר שוב ושוב מעלה חשש שמדובר באידיאליזציה ולא בהגדרה מציאותית. אף את הגדרת תחום הר הבית כחמש

קמא ה ע"א. אך צריך לציין שברוב המקומות בהם יש 'משניות ספורות' אין מתקיים דיון מסוג זה, ראה גם: "ברנדס – יבמות", עמ' 194 הערה 74.

⁷² ראה לעיל עמ' 27 ובהערה 13.

⁷³ כך במשנת נגעים (יג א) העוסקת בסוגים שונים של בתים הנגועים בצרעת ופותרת בהגדרה: 'עשרה בתים', אף שהמפרשים נלאים למצוא עשרה סוגים שונים. וכן עניינה של האמרה 'עשר גליות'.

⁷⁴ ראה על כך לעיל עמ' 27 ובהערה 15.

⁷⁵ ראה לעיל עמ' 29 - 32.

⁷⁶ בתרבות ההלניסטית שהשפיעה ללא ספק על התקופה הרומית, מוצאים אנו את המושג 'מספרים מושלמים', שם אין הכוונה למה שכינינו אנו 'מספרים שלמים', אלא תורה שלמה העוסקת במערכת היחסים שבין מספרים להתנהלות האנושית, ייתכן שגם לתורה זו ישנה השפעה על השימוש במספרים וקביעת מידות, ראה: "אפלטון – פוליטיאה", ח, 465 - 466.

⁷⁷ משנה, שקלים ה ח; המספר שלוש מאות משמש בהקשר זה ובהקשרים רבים אחרים, הוא גם ביטוי מובהק להגדרה מספרים סימבוליים, ראה לדוגמה דברי הירושלמי, שקלים ח ב, נ"א ע"ב: "... תמן תנינן פעמים עליו כשלש מאות כור רבי יוסי בי רבי בון בשם שמואל [גוזמה] גזומא".

⁷⁸ יש מי שמבקש להסביר באופן דומה, את התופעה של מספרים עגולים במפקדי התורה, ראה אצל "מרצבך – מפקדי" המרכז את שיטות הפרשנים בעניין זה, הרב א' סמט הולך בעקבות מאמרו של מרצבך ומבקש למצוא שיטתיות בעיגול המספרים במקרא, ראה: "סמט – תשס"ה", ב, עמ' 144 - 157.

⁷⁹ ראה: משנה, שקלים ו א, ג-ה; תוספתא, שקלים ב יז; שם, סוטה ח יא; שם, מנחות ח יד; שם, שקלים ג א; אינני מוצא מהו ייחודו של מספר זה, אך כיוון שאע"פ שאינן מדובר במספר שלם, והמספר שלוש עשרה הוא מעין דיבור חוזר (אנפורה) לכמה וכמה עניינים שבמקדש, ניכר שמדובר במספר בעל ערך עצמי. ראה גם: "ווייס – משניות ספורות", עמ' 43, (נספח ב').

מאות אמה על חמש מאות אמה ניתן לזהות כסוג של תיאור אידיאלי, המתאים עצמו בפרופורציה למקדש יחזקאל.⁸⁰

- **מספרים שבורים** – מספרים שאינם שייכים לשתי ההגדרות הקודמות הם מספרים המקרינים אמינות גבוהה של דיוק. יש להעריך שמספרים שאינם עגולים נשתמרו בזכות כרוניקה שעברה מדור לדור ואינם הערכה שרירותית. דוגמאות מובהקות לכך נוכל למצוא במידות העזרה ומידות עזרת הנשים, שאינם שלמים ואין למצוא להם כל ערך סימבולי. יש לציין שמידות של מקומות, אינם עניין המתברר ממראית העין, ובשום מקרה אין תחליף למדידה המדויקת, הניתנת לשימור בתוכניות הנדסיות שהועברו אצל מי שמצא בהם עניין.⁸¹ דוגמה מובהקת לתוכנית הנדסית שהועברה ברשימה מסודרת ונקבעה בספרות התנאית, נמצא בתיאור המפורט של חלקי ההיכל והאולם.⁸² תיאור זה שבמשנת מידות מתאר את כל חלקי ההיכל לאורך לרוחב ולגובה. התיאור המדויק והמפורט שלא מצאנו כדוגמתו בתיאור חומות העזרה, או לגבי רוחבם של הלשכות בעזרה, מלמד שתיאורו של מבנה זה אינו פרי דמיון.

מאפיין ז: מונחים ותבניות של זיכרון היסטורי בספרות חז"ל

מונחים אחדים החוזרים בספרות התנאית שוב ושוב, נושאים אופי של תבניות זיכרון. את המונחים: 'בראשונה', 'בפני הבית', 'שלא בפני הבית', 'משנה ראשונה', 'חזרו לומר', 'התקין ...', 'משחרב בית המקדש', 'מן הסכנה', נמצא בדרך כלל, כל אימת, שיש כוונה לתעד מציאות היסטורית קדומה, או נוהג הלכה שהיה קיים בזמן מסוים ונעשתה בו פעולת שינוי, ע"י תקנה או בנסיבות היסטוריות.⁸³ כך לדוגמה, מוצאים אנו בהלכה אחת בתוספתא, שלוש תבניות זיכרון, המתעדות את גלגולו של מנהג ההכרזה על אבדות (בבא מציעא ב יז):

"בראשונה היו מכריזין עליה שלש רגלים ואחר הרגל האחרון שבעה ימים

ומשחרב בית המקדש התקינו שיהו מכריזין עליה שלשים יום

ומן הסכנה ואילך התקינו שיהא מודיע לשכניו ולקרוביו ולמידעו ולאנשי עירו

ודי"

אף שהסגנון המקובע בתוך תבנית סדורה, מעלה חשש שמדובר בתבנית שיצקו לה תוכן, ולא כתוכן שקובע לתוך תבנית, יש לראות בתבניות אלו סוג של תיעוד היסטורי. גם כאן

⁸⁰ יחזקאל מ"ב י"ז – כ. דיון בעניין ראה: "בן ארי – הר הבית", עמ' 101 – 102. הרב מן ההר עומד על התופעה של מספרים החוזרים על עצמם, כמו המספר 'אלף' אצל שלמה, 'שבעה בניס' בתנ"ך ואצל חז"ל, 'ארבע מאות' ובדומה, לדבריו מספרים מעין אלו אינם בעלי ערך מוחלט ויש למצוא בהם את ההיבט הסימבולי, ראה: "מן ההר – המספרים".

⁸¹ על ההטעה שבהערכה באמצעות מראה העין בלבד, לעומת ערכה של המדידה באמצעים אובייקטיביים, ראה: "אפלטון – פוליטאה", י, עמ' 549.

⁸² משנה, מידות ד ה – ז. עסקנו בכך להלן עמ' 251 – 253.

⁸³ ראה: "גלס – בראשונה", עמ' 37 – 40.

כמו במקומות אחרים נבקש לקלף את השכבות האגדיות ואת המטרות החינוכיות של העורך המאוחר. יחד עם זאת, את ערכם של 'תבניות זיכרון' אלו, ניתן לייחס לעובדה שהם מתארים השתלשלות של אירועים והלכות, מההווה המוכר אל נבכי העבר. כאמור, יש ובאותם תבניות מופנית אצבע אל הסיבות והנסיבות שהביאו לשינויים המתוארים. פעמים מייחסים את המצב השונה ל'שעת הסכנה' או 'שעת השמד' ובדומה. תבניות אלו ע"פ אורבך, יש לייחס לצורת היסוד של הלכות רבות, שרק חלקן שמר על צורת היסוד שלהן, כדבריו:

"הגזרה והתקנה מקורן בסמכות הרשויות המתאימות, אם היו אלו כהנים גדולים, שרים וזקנים, הכנסת הגדולה או הסנהדרין. מספרן היה גדול בהרבה ממה שנראה לכאורה על יסוד אותן ההלכות הנקראות במפורש "תקנות" ו"גזרות". די להזכיר את ההלכות השנויות בנוסח "בראשונה היו... התקינו..." , "בראשונה היו... משרבו התקינו..." . ואין בין נוסחאות אלו לבין "בראשונה היו אומרים... חזרו לומר", ולא כלום. בנוסחאות אלו שנויות למעלה משישים משניות וברייתות. מהן כוללות תקנות קדומות לתקופת החשמונאים שנדחקו ובוטלו על ידי תקנות חדשות בתוקף התנאים האובייקטיביים שנשתנו. כמה וכמה הלכות נשנו במקור אחד בצורתן האחרונה, אבל מקור אחר שמר על השלבים הקודמים, ואפשר ללמוד מן המפורש על הסתום ולהסיק שתהליך דומה עבר גם על הלכות אחרות, שלא נשמרו אלא בנוסח אחד".⁸⁴

תשעה מתוך שישים ואחד מקורות תנאיים שיש בהם את התבנית 'בראשונה', נושאים עימם זיכרון של תקנה מן המקדש. תבניות המעידות ומשמרות תמורות בעניינים שונים הקשורים למקדש, כמו גם את הנסיבות שהביאו להם.

מאפיין ח: היחס לקובצי הלכה נעדרי עדות היסטורית ישירה.

יש להסכים שלא כל סיטואציה הלכתית שנמצא לה דיון בספרות חז"ל, היא סיטואציה המעידה על מעשה שהיה. פעמים רבות הדיונים ההלכתיים הם היפותטיים ודיאלקטיים, וכל קיומם נובע מהדיון ההלכתי בבית המדרש. מדברי חכמים עצמם נראה שאין הדברים מצטמצמים לפרטי הלכות שבנושא מסוים כדיני נזיקין או הלכות שבת, אלא גם באשר לפרשיות הלכתיות שלמות המופיעות במקרא. את פרשיות בן סורר ומורה, עיר הנידחת וצרעת הבית (בית המנוגע), מגדירים חכמים "לא היה / הייתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה דרוש וקבל שכר..."⁸⁵. לפתחנו רובצת שאלה באשר לקובצי הלכה שמוצאים אנו

⁸⁴ "אורבך הדרשה", עמ' 168. דה פריס מנתח את מבנה התבניות מבחינת ההליך ההיסטורי והצורה הספרותית, ובהמשך לשיטתו של אורבך, הוא מסביר את ההלכות הנעדרות תקדים היסטורי ("דה פריס – תולדות", עמ' 112): "... שכל יתר ההלכות שלא נשמרה עליהם שום מסורת של החלטה רשמית או חצי רשמית ואשר אינן מפורשות בתורה, הן או מתקופה קדומה יותר, עד שזכרן האינסטיטוציוני כבר אבד, או שהן בגדר הלכות שנתהוו ונמסרו מדור לדור, אבל לא עברו אף פעם דרך מוסד רשמי והן פרי יצירה אנונימית".

⁸⁵ ראה: תוספתא, סנהדרין יא, ו; שם יד, א; שם, נגעים ו, א.

בספרות חז"ל, כאלו היורדים לפרטי פרטים, אך כמעט ואיננו מוצאים להם עדויות היסטוריות המעידות באופן מובהק על התרחשות מציאותית בעניינים אלו. להלן נדון בריאליה של טהורת מצורע והשקיית סוטה שישמשו כאב טיפוס לקובצי הלכה דומים.

ב.ח.1. זיכרון המקדש - טהורת מצורע והשקיית סוטה

ב.ח.1.1. טהורת מצורע בימי בית שני: בספרות חז"ל מוצאים אנו ריבוי של פרטי הלכות בדיני צרעת, ריבוי המבטא יחס תואם לפרטי המקראות בעניין זה בחומש ויקרא (יג – יד). הלכות צרעת שבספרות חז"ל, במסכת נגעים שבמשנה ובתוספתא, ובפרקי דרשות שבמדרשי ההלכה, עוסקים בפרטי פרטים שבדיני מצורע והליך טוהרתו, מהם קטנים ושוליים. דבר המלמד לכאורה על התעסקות מעשית בדינים אלו, וממילא על מציאותה הריאלית של התופעה. אולם, לעומת ריבוי הפרטים והדיונים ההלכתיים, כמעט ואיננו מוצאים 'מעשה', הווי אומר עדות מתוך ספרות חז"ל⁸⁶ (ואף לא בספרות בת הזמן), המלמדים על מציאות ריאלית. ההלכות כולם או כמעט כולם נעדרות כל מאפיין היסטורי מתבקש, כדי שיוכיח שההלכות המרובות עסקו במציאות קיימת, ולא בסוג של 'דרוש וקבל שכר'. איננו מוצאים שם של מצורע שבא להיטהר או את שם מקומו. אף אין בנמצא כל עדות על שאלה מעשית שרבצה לפתחם של חכמים בענייני מצורע וטוהרתו. זאת לעומת תופעת הנזירות, הבאת הקורבנות, מחצית השקל ועוד, להם מוצאים אנו מאפיינים היסטוריים מובהקים ובשפע. כמעט והיינו באים לשלול את מציאותה של הצרעת בבית שני, לולא שתי עדויות העומדות מנגד.

האחת, עדותו של רבי יהודה ברבי אלעאי על רבי טרפון שעסק בטוהרת מצורעים. השניה, העדות אודות קיומה של לשכה בעזרת הנשים, הנושאת את השם 'לשכת המצורעים'.

רבי יהודה ברבי אלעאי⁸⁷ שהיה ממשמשיו של רבי טרפון הכהן איש לוד, מביא לפנינו עדות בעלת מאפיינים היסטוריים רבים (תוספתא, נגעים ח ב):

"... אמר ר' יהודה שבת היית והלכתי אצל ר' טרפון בביתו אמר לי יהודה בני תן לי סנדלי ונתתי לו פשט ידו לחלון ונתן לו הימנה מקל אמר לי בני בזו טהרתי שלשה מצורעים..."

⁸⁶ גם בספרות אחרת בת הזמן איננו מוצאים עדות שיכולה לאשש מציאות זו. ישנם אזכורים הלכתיים הן אצל יב"מ הן במגילות מדבר יהודה. בקדמוניות היהודים ב'קובץ החוקים' שערך יב"מ, הוא מלמד את ההלכה המרחיקה את המצורעים מן העיר בלשון זו ("קדמוניות שליט", ג, 261): "והוא [הכוונה למשה] גרש מן העיר את אלה שגופם נגע בצרעת", ובהמשך שב לעניין זה (שם, 264): "ואילו את המצורעים גירש לגמרי מן העיר ... ואינם נבדלים במאומה ממת". גם במגילת המקדש אנו מוצאים התייחסות הלכתית לדיני מצורע הרחקתו וטוהרתו, אך גם משם לא נוכל לאשש את מציאותה ההיסטורית של התופעה (מגילת המקדש, ב, עמ' 136 – 137, על עמ' מה שורות 17 – 18).

⁸⁷ אודות מאפייני המסורות והגדרת ערכן ההיסטורי בתורת רבי יהודה, ראה להלן עמ' 88 – 91.

רבי טרפון שחי בפני הבית⁸⁸ משיח לפי תומו, עם תלמידו רבי יהודה, אודות טוהרת מצורעים ואוחזו בידו מקל, ומעיד כי מקל זה שימש אותו בשעה שעסק ככהן, בטוהרתם של שלושה מצורעים.

לעדות זו מצטרפים דברי חז"ל⁸⁹ המלמדים על קיומה של לשכת המצורעים בפינה הצפונית מערבית של עזרת הנשים.

הדעת נותנת ששמה של לשכה זו ניתן לה כי היה ביקוש וצורך בלשכה זו. את הקושי הנובע מהעדרם של עדויות היסטוריות נוספות, נבקש להסביר באחת משתי דרכים, או בשתייהן גם יחד.

הסבר א – הסתרה מכוונת: לעומת עניינים אחרים כמו נזירות, תרומות וקורבנות למיניהם, שהיו בדרך כלל רצוניים, הצרעת נתפשת ביהדות כסוג של עונש.⁹⁰ איש לא שש להיות מוגדר כמצורע, על כל המשתמע מכך בפן החברתי או ההלכתי. ממילא גם כשאלות אלו רבצו לפני חכמים, מיעטו חכמים לזהות מצורעים בשמם. ייתכן שמאותה הסיבה דאגו המצורעים להסוות או להסתיר את הסימפטומים של מחלתם.

הסבר ב – שכיחות מועטה: קרובה הסברה ששכיחותה של תופעה זו הייתה שולית באופן יחסי לעניינים אחרים הקשורים במקדש. אך כיוון שהקשר שבין תהליך טוהרתו של המצורע לבין המקדש, הוא הכרחי, ראו לנכון להקדיש לתהליך טוהרתו של זה לשכה. לשכה שיועדה לשמה עם בניית עזרת הנשים. שם הלשכה נזקף לייעודה הראשוני, אף שבאופן מעשי קיומו של מקווה טוהרה בלשכה זו, הביא לשימוש אינטנסיבי של כל באי העזרה, שנדרשו לטבול, טרם כניסתם לעזרה.⁹¹

לשני הסברים אלו נראה לצרף השערה שלישית. תלותן של הלכות אלו בכהנים היתה הגורם לשני דברים. האחד ייעודה של לשכה במקדש לצורך זה, אף שמדובר במציאות נדירה. לזה יש להוסיף את חוסר התערבותם המעשית של חכמים בעניין זה, שהרי תהליך טוהרתו של המצורע מ'הסגרתו' (קביעה שהמראה הוא נגע צרעת) ועד טוהרתו במקדש, תלויה בכהן בלבד, ללא התערבות מעשית של חכמי ישראל. על פי זה יובן, מפני מה העדות היחידה שיש לנו מספרות חז"ל בעניין, היא של רבי טרפון הכתן. נראה אם כן, שהעדר ההתערבות המעשית, הותיר לחכמי ישראל את התחום של הדיון ההלכתי ההיפותטי,⁹² בזמן שהעדויות ההיסטוריות נותרו בידיהם של הכהנים.

ב.ח.1.2. סוטה והשקייתה בימי בית שני: כמו אצל מצורע ההתעסקות ההלכתית בדיני סוטה, קיימת בכמה קבצי תנאים. איננו יכולים להצביע על אירוע מסוים של השקיית סוטה שהוא בעל מאפיינים היסטוריים מובהקים, כמו שמות הנפשות הפועלות, זמנם

⁸⁸ ראה להלן בשער העוסק בנתיבי המסורות ומסרני המקדש, 'רבי טרפון' עמ' 63.

⁸⁹ ראה: משנה, מידות ב ה; שם, נגעים יד ח; תוספתא, נגעים ח ט.

⁹⁰ כפי שמצאנו בכמה מקומות בספרות חז"ל, ראה לדוגמה דברי הספרא (מצורע פרשה ה ט): "... אף על גסות הרוח נגעים באים".

⁹¹ דיון על ייעודה ושמה של לשכת המצורעים ראה להלן, פרק ג: עמ' 177 - 178.

⁹² ראה לדוגמה: משנה, נגעים ב א.

וכדומה.⁹³ ברם, שלא כמו אצל מצורע, מוצאים אנו רמיזות רבות המאששות מעל לכל ספק שהליך השקיית סוטה, היה הליך מוכר ומעשי בימי הבית השני. להלן כמה מן הרמיזות:

א. **שמות מקומות וחפצים:** למרות שאין בידינו שמות של דמויות שהיו קשורים באופן כלשהו לאירוע של השקיית סוטה, מוצאים תיאור מדויק של מקום לקיחת העפר מפתח ההיכל ואף תיאור מפורט לגבי אופן לקיחתו (משנה, סוטה ב ב):⁹⁴ היה מביא פיילי של חרס חדשה ונותן לתוכה חצי לוג מים מן הכיור... נכנס להיכל ופנה לימינו ומקום היה שם אמה על אמה וטבלא⁹⁵ של שיש וטבעת היתה קבוע בה וכשהוא מגביהה נוטל עפר מתחתיה ונותן כדי שיראה על המים..."

כן מצביעה התוספתא על המקום בו עמדו הנשים בשעת ה'השקייה': "מעלין אותה לשער' מזרח לשער [ניקנור]⁹⁶ ששם משקין את הסוטות [ומטהרין את היולדות] ומטהרין את המצורעין..."⁹⁷ הגדרת מקום זה מסמנת באופן מדויק את המקום בו מתבצע ההליך המורכב של השקיית הסוטה, אף שהמקרא מציין באופן כללי שהמיקום הוא 'לפני ה' (במדבר ו יח). מיקום השקיית סוטה כלול באשכול של אירועים שנהגו באותו מקום.

לא לו יש להוסיף את תרומת: '...טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה..."⁹⁸, המיוחסת להלני המלכה. תרומה זו כלולה ב'אסופת מעשים'⁹⁹ הנושאת אופי של זיכרון היסטורי מובהק.¹⁰⁰

ב. **התוספת שאיננה הלכתית:** פרטים שאינם הלכתיים שמוזכרים בעניינה של סוטה, מלמדים שמדובר בתיאור של מציאות ולא של הלכה גרידא. כך מוצאים אנו במשנה (סוטה

⁹³ יוצא מן הכלל, הוא המעשה בהשקייתה של שפחה כרכמית, הנושא אופי של זיכרון ישיר, משנה, עדויות ה' (השווה: ספרי, ז' ד"ה כי תשטה, עמ' 11): "... אמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון אמר להם דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו..." אף שיש בעדות זו את שמותיהם של המשקים ואף את כינויה ומעמדה של האשה, פרטים המוסיפים אמינות, הפקפק שמטיל עקביא בן מהללאל במעשה, מלמד על הבעייתיות בהישענות על מעשה יחיד זה, כמקור לקיומה הפעיל של השקיית סוטה במקדש.

י' רוזן צבי שהקדיש עבודת מחקר ל'טקס הסוטה', עסק בין היתר בשאלת הראליה של מעשה זה, שאת עיקר הדיון הוא מפנה לשאלה, האם הטקס שנהג במקדש הוא אותו טקס המתואר במשנה, או כלשונו: 'מסורת מקדשית או יצירה בית מדרשית'. י' רוזן צבי, דן בחלק מהמקורות המובאים להלן, אך לא בחן את המקורות במאבחינים כמו: סגנון, הוספת פרטים שאינם הלכתיים וכדומה. (המסקנה שלו השוללת מרכיבים בטקס המוזכרים במשנה, נראית כלקוחה מהשקפת עולמו של המחבר המתוארת בהקדמה לעבודתו, השקפה המסתייגת ממעשה זה), ראה: "רוזן צבי – הסוטה", עמ' 176 – 191.

⁹⁴ השווה: ספרי זוטא, ה יז, עמ' 234.

⁹⁵ תיאור הטבלה ואופן הוצאתה, תואם את תיאור הטבלה שהייתה בבית המוקד ומתוארת במשנת מידות בשני מקומות, ראה: משנה, מדות, א ט; שם ג ג. בעניין הטבלאות וחלקן במערכות הניקוז של המקדש ראה להלן עמ' 236 – 238.

⁹⁶ הוספה זו נעדרת מכ"י וינה אך נמצאת בכ"י ערפורט, בגניזה ובדפוס.

⁹⁷ תוספתא סוטה א ד. ובנוסח דומה: משנה, סוטה א ה; ספרי, נשא ט עמ' 15.

⁹⁸ משנה, יומא ג י. השווה: תוספתא, יומא ב ג.

⁹⁹ וכפי שהוגדר לעיל עמ' 40 – 42.

¹⁰⁰ אינני מוסיף כאן את דברי ריב"ז בתוספתא (סוטה יד ב): "משרבו המנאפין פסקו מי מרים..." אימרה זו נמצאת בתוך קובץ בעל תבנית סדורה, הבאה לתאר מציאות מושחתת שקדמה לימיו של ריב"ז. להערכתו מדובר בסוג של דרשה מוסרית ולא בעוד זיכרון היסטורי, תעיד על כך האנאפורה 'משרבו', המזכירה את סגנון התוכחה המקראי, כמו 'על שלושה פשעי... (עמוס א), 'הוי... (ישעיה ה).

א ד) שלפני השקייתה הובאה האשה לפני בית הדין הגדול בירושלים, כדי לשכנע אותה להודות שזנתה ולהימנע מהטקס. שלב זה אינו הלכתי והוא אינו אלא תוספת שפעלה במציאות. פילון בתיאור סדר השקיית סוטה, מקדים אף הוא דיון בבית דין לפעולת ההשקיה, דיון שמטרתו לברר את האמת ללא הליך ההשקיה, כדבריו:¹⁰¹

”... (53) היא אומרת אפוא לאיש החושד באשתו: 'כתוב תביעה ולך עם אשתך לעיר הקודש, עמוד לפני הדיינים וגלה את החשד המקנן בלבך, לא כמו מעליל ונוכל, כדי לנצח בכל מחיר, אלא כמו חוקר האמת בקפידה וללא התחכמות' (54) אשר לאשה, הנמצאת בסכנה כפולה – הן קיפוח נפשה והן חרפת חייה המדאיבה יותר מכל מיתה ... אם היא טהורה שתצטדק בלב סמוך ובטוח ... (55) אבל אם יהיו מוטלים בספק דברי שני הצדדים ואף לא אחד מהם יכריע את הכף, עליהם ללכת אל המקדש ...”

תוספת זו שאינה נשענת על הכתובים או דרשת הכתובים ונזכרת אף אצל פילון, מאששת את ההערכה שההליך שהתרחש בבית הדין קודם ההשקיה, הוא הליך שאירע בפועל, ומשום כך נשתרש במסורת ההלכתית.¹⁰²

ובדומה: בתוספתא (שם, א ז) לומדים אנו שבחירת הכהן שעסק בעניינה של הסוטה היה תלוי בגורל: ”כהנים מטילין ביניהן גורלות כל מי שעלה גורלו אפי' כהן גדול יוצא ועומד בצד סוטה ואוחז בבגדיה...”. לא סביר שבקובץ הלכתי היפותטי, היו מוסיפים פרט מעין זה. דומה לזה, דבריו של רבי יהודה הנאמרים בהמשכה של הלכה זו בתוספתא, המעיד על חריגה בקיום הטקס, במקרים מסוימים: ”... ר' יהודה אומ' אם היה לבה נאה לא היה מגלהו ואם היה שיערה נאה לא היה סותרו מפני פרחי כהונה.”¹⁰³

ג. סגנון: תיאור השקיית הסוטה המתואר במקורות, מזכיר לעיתים את סגנון פרקי הזיכרון במסכת סוכה, יומא ובדומה. במקורות אלו המתארים את השתלשלותם של טקסים במקדש, סגנון המקורות נוטה לצד התיאורי סיפורי על חשבון הסגנון ההלכתי. הציר המרכזי הוא השתלשלות האירוע כשהמתאר שוזר את ההלכה וצדדיה על ציר זה.

¹⁰¹ פילון, ב, על החוקים לפרטיהם, ג.

¹⁰² אלון הדן בהלכה אצל פילון מעיר בעניין זה ("אלון – פילון", עמ' 241): "דבריו אלו של פילון (שבדואי מסורת הם והלכה קבועה בידו) הקרובים ביסודם להלכה שבמשנה...", עם זאת הוא מוצא שני הבדלים בין ההליך המתואר אצל פילון לעומת זה של חז"ל, ראה שם.

¹⁰³ מורי פרופ' ז' ספראי מעריך שדבריו של רבי יהודה בעניין זה אינם אלא התערבות מאוחרת שמקורה ענייני צניעות. ברם לענ"ד אין מדובר בהערה שמקורה בהלכה מאוחרת לימי הבית אלא בעדות מציאותית. שהרי ההוויה של ימי הבית השני היתה ערה דיה לעניינם כגון אלו ותעיד על כך בניית הגוזזטרא בעזרת הנשים. כן יש להתחשב בכלל המסורות של רבי יהודה הנושאות אופי של זיכרון. סקירת המסורות המתארות ל'פרחי כהונה', מלמדת שכשמה, מדובר בקבוצה בעלת מזג רתחני נערי, שהיו חלק בלתי נפרד מהנוף של עבודת המקדש. כפי שכבר העליתי לעיל (עמ' 33), העדות על גורלו של "הגונב את הקסוה ...” במשנת סנהדרין (ט ו), כמו מקורות אחרים (ראה: משנה יומא א ז; שם, מידות ג ח; תוספתא, סוכה ג טו), מלמדים על נוכחותה התמידית של הקבוצה כמו על אופיה. נראה שלעיתים היה נח להשתמש בהם ולעיתים אופיים הילדותי תבע שינויי נוהג. לכן אינני רואה בדבריו של רבי יהודה בעניין הסוטה שילבה נאה' עניין שהתוסף, אלא חלק מתמונה ריאלית שלמה. הוא הדין בהערה של רבי יהודה בעניין גילוח ושרפת שערותיה של נזירה, ראה: תוספתא, נזיר ד ו.

בסגנון זה נמצא ריבוי של הפועל 'היה', 'היתה', ואת צורת הפועל נקבל בזמן הווה (בינוני), סגנון המבקש ללמד על תיאור מציאותי, כך לדוגמה: "היה נוטל את מגלתה ונכנס לו לאולם... יוצא ועומד בצד סוטה קורא ודורש ומדקדק כל דקדוקי פרשה ומשמיעה בכל לשון ששומעת..." (תוספתא סוטה ב, א); "כהנים מטילין ביניהן גורלות כל מי שעלה גורלו אפי' כהן גדול יוצא ועומד בצד סוטה..." (שם א, ז).¹⁰⁴

מסקנה: העדר עדויות אינו ראיה להעדר מציאות.

מדיון זה מתבקשת המסקנה שהעדרן של עדויות היסטוריות ישירות בספרות חז"ל, אינו מלמד בהכרח על העדרה הריאלי של המציאות, בה הם דנים רק ברמה ההלכתית דרשנית. שהרי לולא היה מדובר בהליך טקסי התלוי במקדש, לא היינו מקבלים מידע אודות 'לשכת המצורעים', או פרטים צדדיים בהליך השקיית הסוטה. אלו הוכיחו לנו ברמת סבירות גבוהה את קיומה של מציאות זו בימי בית שני. מתוך כך היינו באים למסקנה מוטעית, שכל ענייני מצורע והשקיית סוטה שבספרות חז"ל, הם בגדר 'דרוש וקבל שכר' ותו לא.

¹⁰⁴ מורי פרופ' ספראי מבקש להוסיף על אלו את משנת סוטה (ט ט), המספרת על הפסקת השקיית הסוטה ע"י ריב"ז. לדעתו, עדות זו מלמדת על קיומה הנדיר של פעולה זו עד שהופסקה. לטעמו, הנדירות היא זו שהביאה למיעוט העדויות. אף שנראים דבריו, אי אפשר להתעלם מהתבנית הספרותית שיש למשנה זו ולשימוש שהיא עושה במדרש הפסוקים. יחד עם זאת יש לציין, שמתוך כל הדברים שמוזכרים במשנה זו (סוטה ט ט) ובמשנה יב, רק לגבי השקיית סוטה מוזכר שם הגורם שהפסיק. ייתכן אם כן, שהעדות לגבי הפסקת השקיית סוטה היא הגרעין ההיסטורי וכל השאר עיבוי רעיוני. עוד בעניין זה ראה לעיל הערה 100. י' ברויאר הטיב לנתח את הסוגה של תיאורי הטכס במשנה, הוא מוצא את תיאורי הטכס בשני זמנים עיקריים, בזמן 'פעלי' ובזמן בינוני, ברויאר מעריך בין היתר שסגנון הסיפור ב'פעלי' מלמד על עדות כדבריו ("ברויאר – טכס במשנה", עמ' 326): ייתכן שחלק מן הטכסים מסופרים ב'פעלי', הזמן ה'סיפורי', משום שהם אינם אלא עדויות של אנשים שהיו נוכחים בטכסים אלו וסיפרו את אשר ראו". ברויאר מפריד בין הסוגה הזאת לסוגה המתנסחת בסגנון הבינוני, כהערכתו (שם): "סגנון הבינוני, לפי זה, הוא צורת ניסוח רשמית יותר, המתארת את הטכס לא מנקודת מבט אישית, של הרואה, אלא מנקודת מבט של איש ההלכה, המפרט את מהלך הטכס וקובע כיצד הוא צריך להיעשות. הסבר זה מתאים לעובדה שסגנון 'פעלי' כולל רק טכסים שהיו נוהגים בבית המקדש בזמן שהיה קיים. לפיכך ייתכן, שקטעי 'פעלי' התנסחו מיד לאחר חורבן בית המקדש ותיארו את הטכסים שהיו נוהגים בו מפי עדי ראיה. ומאוחר יותר – אולי משכלו עדי ראיה מן העולם - נכללו טכסים אלו בכלל ההלכה כולה, ומשעה זו החלו לתארם בבינוני, כסגנון השליט בהלכה כולה.

שער ג - מסרני המקדש ונתיבי המסורת.

בספרות התנאית שנערכה ברובה כמאה וחמישים שנה לאחר החורבן, טבועות ידיעות רבות מזמן הבית, המיוחסות לקבוצת מסרנים הנזכרים בשמותיהם. חלקם ראו את הבית בבניינו וחלקם רק שמעו עליו מאחרים. ברשימת המסרנים שערך ביכלר,¹⁰⁵ מוצאים אנו את: 1. רבן יוחנן בן זכאי. 2. נחום המדי. 3. רבי צדוק ובנו רבי אלעזר. 4. זכריה בן קבוטל. 5. זכריה בן הקצב. 6. רבי חנינא [חנניה] סגן הכהנים. 7. שמעון הצנוע. 8. רבי טרפון. 9. רבי יוחנן בן גודגדא. 10. רבי יהושע בן חנניה. 11. רבי יוסי בן יעזר. 12. רבי אליעזר בן יעקב. 13. דוסא בן הרכינס.

ביכלר שערך דיון לגבי תורתם של חלק מהמסרנים,¹⁰⁶ לא הקיף את כל המסרנים וכל הצדדים הנדרשים לעיון זה. להלן נתבקש לעיון מחודש ומדוקדק בסוג הזיכרון של כל אחד מהמסרנים, ובדגש על אלו שהיו אספנים של מסורות, מתוך מגמה להגדיר את היחס לעדויות של המסרנים ולהעדפה ביניהם.

נחיצותה של ההגדרה וההעדפה בין המסורות, נובעת מהצורך ליצור סוג של 'כללי פסיקה', לגבי מחלוקות שעוסקות בריאליה. שהרי, לעומת המחלוקות ההלכתיות שלגביהם נקבעו כללי פסיקה, כמו: "הלכה כרבי עקיבא מחבירו, וכרבי יוסי מחבירו, וכרבי מאיר מחבירו" (בבלי, עירובין מו ע"ב), או "לעולם הלכה כבית הלל" (שם, שם ו ע"ב), וכדומה. אין בידינו שום כללי הכרעה, מחקריים או אחרים, במחלוקות העוסקות בעניינים היסטוריים ובתיאורי מציאות.

לעומת הרשימה של ביכלר המייחסת את כל המסרנים לזמן הבית, בדיון שנערוך להלן נחלק את המסרנים לשתי קבוצות. כמו כן, נבקש להשלים את הרשימה של ביכלר, בשמותיהם של מסרנים שנראה שנשמטו ממנו:¹⁰⁷

קבוצה א: מסרנים רואי פני הבית - קבוצה שחיו בזמן הבית ובסמוך לו, ויש לייחס לעדות שלהם עדות ישירה בלתי אמצעית, כשבדרך כלל המסורות שלהם מועטות ביותר.

קבוצה ב: מסרנים אספנים - מסרנים שעסקו באיסוף מסורות מן המקדש, אך פעלם הוא בריחוק זמן מהמקדש.

¹⁰⁵ "ביכלר – הכהנים", עמ' 10. לרשימה זו הוספנו כמה שמות שנראה שנשמטו ממנו. פרנקל שחילק את התנאים לקבוצות ע"פ חלוקת הדורות, ערך רשימה של תנאים שפעלו בשלהי ימי הבית ולאחריו, אך כלל גם את אלו שאין להם מסורות מן המקדש, ראה: "פרנקל – דרכי המשנה", עמ' 71 – 107.

¹⁰⁶ שם, עמ' 9 – 37.

¹⁰⁷ אלון מעיר על הרשימה של ביכלר ומוסיף לרשימה, כהנים שחיו בזמן הבית, אף שלא העידו על המקדש וסדריו, ראה: "אלון – מחקרים א", עמ' 256 הערה 9.

ג.1. קבוצה א: מסרנים רואי פני הבית

כאמור, המאפיין העיקרי של קבוצת המסרנים מזמן הבית הוא מיעוט מסורות. לרוב המסרנים לא ניתן לייחס יותר משתים עד שלוש ידיעות. בתוך קבוצה זו יש מסרנים שאזכורם בספרות התנאית בא להם רק בקשר למקדש, לעומת מסרנים אחרים מקבוצה זו שיש להם מסורות, הן מזיכרון המקדש הן בתחומים הלכתיים שונים. בדיון שלהלן נראה, שברשימתו של ביכלר, ישנם חכמים שחיו בשלהי ימי הבית, ולמסורות המיוחסות להם אין קשר ישיר למקדש. אלו ע"פ מה שהגדרנו, אינם יכולים להיקרא 'מסרנים'.

בין המסרנים שיש מהם ידיעות מועטות המתרכזות ברובן בזיכרון המקדש, ניתן לזהות את:

ג.1.1. מתתיא (מתיא) בן שמואל – נזכר בתוך רשימת הממונים במקדש, כמי שהיה ממונה על הפיסות.¹⁰⁸ ממונה שמתפקידו ללוות את הכוהנים מהשכמתם בבית המוקד, ועד הפיס הרביעי להעלאת אברי התמיד שסימלו את סיום עבודת התמיד של הבוקר.¹⁰⁹ המסורת היחידה שיש ממנו, עוסקת באופן בו קבעו את זמן הקרבת התמיד של הבוקר (משנה, תמיד ג ב)¹¹⁰: אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרואה אומר ברקאי, מתיא בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח עד שהוא בחברון והוא אומר הין. ייתכן ובחלק השני של המשנה אין מדובר במסורת חולקת, משמו של מתיא בן שמואל, אלא תיאור, באיזה אופן נעשתה הפעולה ע"י מתיא בן שמואל, כשהוא עצמו היה ממונה, ואם כן אין לכלול אותו כמסרן.¹¹¹

ג.1.2. זכריה בן קבוטל – כמו המסרן הקודם גם מסרן זה היה פעיל במקדש, ככוהן או כחכם, והוא אינו מוכר מהדיונים ההלכתיים. במסורת היחידה המיוחסת לו במקורות, הוא מעיד על סוג המעורבות שלו, בהעסקת הכוהן הגדול בלילי יום הכיפורים.¹¹²

ג.1.3. שמעון הצנוע¹¹³ – ע"פ עדותו שימש ככוהן במקדש.¹¹⁴ כמו שני המסרנים הקודמים הוא זוכה לאזכור אחד בלבד. זאת הודות לויכוח חריג בסגנונו, שהיה בינו לבין רבי אליעזר

¹⁰⁸ משנה, שקלים ה א.

¹⁰⁹ ראה: משנת תמיד פרקים א – ג.

¹¹⁰ ובאותו הנוסח: יומא ג א.

¹¹¹ נראה שבאופן זה פירש הר"ן אפשטיין, ראה: "אפשטיין – מבואות, עמ' 28 ובהערה 22. לעומת זאת נראה שהגר"ש ליברמן פירש את דברי מתיא בן שמואל כדעה חלוקה, ראה: "ליברמן – כפשוטא", ד. עמ' 742, שורה 79.

¹¹² ראה: משנה יומא א ו.

¹¹³ בכמה מקומות מוצאים אנו את התואר 'צנוע' בהקשר לכוהנים, לדוגמה (ספרי זוטא, ו כז, ד"ה ושמו, עמ' 250): "... משרבו הפרוצים חזרו להיות מוסרין אותו לצנועים שבכהונה...", (תוספתא, סוטה יג ז): הצנועין מושכין ידיהם והגררנים... ועוד. ראה גם: "ביכלר – הכוהנים", עמ' 19 הערה 23.

¹¹⁴ תוספתא, כלים (בבא קמא) א ו.

בן הורקנוס. אף שנושא הויכוח הוא הלכתי, יש בעדות זו כמה מוטיבים הנוגעים לסדרי המקדש.¹¹⁵

ג.1.4. נחוניא חופר שיחין – הכינוי 'חופר שיחין' דבק בדמות זו עקב היותו מהממונים במקדש, שהוזכרו במשנה (משנה, שקלים ה א): "אלו הן הממונין שהיו במקדש...נחוניא חופר שיחין...". גם ממנו ישנה מסורת יחידה הקשורה בדיני השקיית סוטה, בשאלה האם ייתכן שאשה שהושקתה פעם אחת במי סוטה תובא להשקייה פעם נוספת. מי ששימר ודן בעדותו של נחוניא הוא התנא רבי יהודה שכפי שנראה להלן היה אספן שיטתי של מסורות מן המקדש (בבלי, סוטה יח ע"ב): "זאת תורת הקנאות - מלמד, שהאשה שותה ושונה; רבי יהודה אומר: זאת - שאין האשה שותה ושונה. אמר ר' יהודה: מעשה והעיד לפנינו נחוניא חופר שיחין, שהאשה שותה ושונה, וקיבלנו עדותו בשני אנשים, אבל לא באיש אחד...".

ג.1.5. יוחנן בן גודגדא (גודגדה) – ע"פ הכרוניקה בתוספתא שקלים (ב יד), היה מהממונים במקדש: "...יוחנן בן גודגדא על נעילת שערים..." ומסתבר ששימש במקדש עם אחיו הלויים. הוזכר במקורות כמי שעסק במעמדם ההלכתי של חרשים.¹¹⁶ המסורת היחידה שהוא נקשר בה למקדש, היא מסורת המופיעה בברייתא בבבלי (ערכין יא ע"ב). מסורת זו שהיא סוג של סיפור מעשה, מתארת אותו כאחת הנפשות הפועלות ולא כמעביר המסורת: "...מעשה בר' יהושע בר חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות אצל ר' יוחנן בן גודגדא, אמר לו: בני, חזור לאחוריך, שאתה מן המשוררים ולא מן המשוערים..." מלבד מסורת זו, מוזכר שמו בדיון הלכתי שעסק בזמן הקרבת קורבן התמיד, כמי שדבריו בענייני המקדש נחשבים כ'עדות', כלשון הספרי: "... לפי שהעיד בן גודגדא כשר הכבש עד ארבע שעות..."¹¹⁷.

ג.1.6. אבא שאול בן בטנית - בכמה מקומות בספרות התנאית מובאים מעשים משמו של חכם זה. משמועות אלו ניתן לתארך את פועלו לשלהי ימי הבית. בתוך השמועות שלו אין התייחסות ישירה למבנה הבית וסדריו. ברם, בין השמועות המיוחסות לו, ישנו ביטוי ביקורתי נועז, כלפי מספר משפחות כהונה, המלמד משהוא, על מונופולים ומאבקי כח בשלהי ימי הבית (תוספתא, מנחות יג כא):

"... אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן אוי לי מבית קדרוס אוי לי מקולמסן אוי לי מבית אלחנן אוי לי מבית לחישתן אוי לי מבית אלישע אוי לי מאגרופן אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי שהם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמרכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות".

¹¹⁵ ראה מה שכתבנו בעניין זה לעיל עמ' 48, ולהלן בדיון על דרכי האכיפה במקדש עמ' 159 - 162.

¹¹⁶ ראה: משנה, יבמות יד ב; שם, גיטין ה ה; שם, עדויות ז ט; תוספתא, תרומות א א.

¹¹⁷ ספרי זוטא, כח ד ד, ד"ה את, עמ' 323 - 324.

נראה כי האמירה הנועזת, מוסיפה נופך של אמינות לשמועה. כמו גם, הזכרת שמות הנפשות הפועלות והביקורת הייחודית לכל אחת מהם.

ג.1.7. **אבא יוסי בן חנן (יוחנן)** – נראה שתחם זה שהוזכר יחד עם אבא שאול בן בטנית (לעיל) בשם אבא יוסי בן יוחנן, הוא המכונה בשלושה מקומות אחרים כאבא יוסי בן חנן, ויש למקם את פעלו לשלהי ימי הבית.

כל שלושת המסורות האחרות המיוחסות לו, עוסקות אף הן בזיכרון המקדש. התוספתא המקבילה למשנה בעניין ההכרזה על עלות השחר, מייחסת לו את הנוסח המופיע בסתם המשנה¹¹⁸, תוספתא יומא א טו: "מהו אומי על פני כל המזרח עד שבחרון פעמים שתימור חמה עולה כדרכו תימור לבנה פוצה על פני כל המזרח **אבא יוסי בן חנן** אוי ברק בורקי¹¹⁹". מסורת בשמו נמצא בתוספתא סוכה (ד טו), הדנה בעניין הפייס על הקרבת הקורבנות בחג סוכות: "... **אבא יוסי בן חנן** אומי לא היה פאייס אלא לראשי משמרות בלבד ושאר כל המשמרות חוזרות חלילה...". העניין השלישי שמוצאים אנו מסורת משמו עוסק בעניין מספר שערי העזרה, שלדעתו יש להקביל אותם למספר ההשתחויות (משנה, מידות ב ו)¹²⁰: "ושלש עשרה השתחויות היו שם **אבא יוסי בן חנן** אומר כנגד שלשה עשר שערים שערים דרומיים סמוכים למערב שער העליון שער הדלק שער הבכורות שער המים...".

ג.1.8. **רבי חנינא (חנניה) סגן הכהנים** – ניכר כאחד מהמסרנים המרכזיים מימי הבית, שהוא ומשפחתו היו מהחשובים בכהני המקדש.¹²¹ את מנהג ההשתחויה המיוחד, שמייחסים לבית רבן גמליאל מייחסים גם למשפחתו (משנה, שקלים ו א): "... של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכהנים היו משתחווין ארבע עשרה והיכן היתה יתרה כנגד דיר העצים שכן מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגנז". בעדויות שלו ניכר היתרון, שיש למי שהכיר את מנהגי היום יום של הכהנים במקדש, גם כאלו שאינם הלכתיים.¹²² המסורות שהוא מעביר, משמשים את חכמי ההלכה כנתונים שאין לחלוק עליהם, אלא ללמוד מהם.¹²³ מהמסורות שלו בענייני נגעים, נראה, שככהן בעל מעמד, ששימש באופן תדיר במקדש, היתה לו מעורבות אישית, בראיית נגעים של מצורעים שבאו להיטהר במקדש.¹²⁴

¹¹⁸ בשני מקומות מקבילים: יומא ג א; תמיד ג ב.

¹¹⁹ ניכר שיש כאן ניסיון לשימור הנוסח המדויק של ההכרזה, במשנה (תמיד ג ב) הנוסח: "הרואה אומר ברקאיי".

¹²⁰ אותו הנוסח מופיע במשנת שקלים (ו ג), אך ללא השם של אבא יוסי בן חנן בעל השמועה.

¹²¹ מייחס לאביו מעמד תקיף במקדש (סלקטור), כמי שהיה ממונה לפסול קורבנות שנראו לו כבעלי מומין, גם במקרים שכבר עמדו ממש לפני ההקרבה, ראה: משנה, זבחים ט ג.

¹²² ראה: משנה, פסחים א ו; שם, שקלים ד ד. שם, מנחות י א; תוספתא, יומא א ד.

¹²³ ראה: משנה, עדויות ב ב; שם, זבחים יב ד; תוספתא, זבחים ט.

¹²⁴ ראה: משנה, נגעים א ד.

ג.1.9. רבי צדוק ו[בנו] רבי אלעזר בר' צדוק – משני חכמים אלו, ישנם בידינו כמה וכמה מסורות מזמן הבית. עדויות אחדות מעידות על סדרי המקדש ואף על המבנה שלו. את עדותו של רבי אלעזר ברבי צדוק, העוסקת בשרפת בת כהן שזינתה,¹²⁵ יש מי שמבקש להקדים לכארבעים שנה קודם החורבן,¹²⁶ עדות זו הביאה בין היתר להערכה רווחת, שהיתה לו לחכם זה נטייה צדוקית.¹²⁷

כמות המסורות המיוחסת לרבי אלעזר גדולה לאין ערוך מזו של אביו, אך אין ספק ששניהם הכירו את סדרי המקדש ואת המבנה שלו לפני ולפנים. העדות על הנוכחות של רבי צדוק בחצרות המקדש, כמי שדעתו נשמעת,¹²⁸ כמו גם הידע הסגוני של רבי אלעזר בנו, מביאים לשאלה המתבקשת, מה היה מעמדם במקדש? מהעדויות המיוחסות להם, אין כזו שיכולה להעיד בבירור שהם היו כוהנים,¹²⁹ ואם נקבל את דברי רבי אלעזר בתוספתא (תענית ג ו), הרי שיש ליחס אותו, דווקא לשבט בנימין: "...אמי ר' לעזר בי ר' צדוק אני הייתי מבני סנואה בן בנימן...". שלילת כהונתם, מחזירה את השאלה למקומה ומעלה את האפשרות, שבני המשפחה נשאו במקדש תפקיד ניהולי. השערה זו מבוססת על משפט קצר בספר מקבים ב' ד: ¹³⁰"אולם מישהו בשם שמעון, איש שבט בנימן",¹³¹ שהיה ממונה מנהל המקדש¹³² "...". אם נקבל את הערכת החוקרים המאששת את הגרסה הזאת, נוכל להסביר שבני משפחתו של רבי צדוק המיוחסים לשבט בנימן, העבירו את התפקיד בתוך המשפחה

¹²⁵ משנה, סנהדרין ז ב; תוספתא, סנהדרין ט יא.

¹²⁶ ראה: "שוורץ – אגריפס", עמ' 131 – 132, ובהערה 47. דבריו מבוססים בין היתר על הירושלמי (סנהדרין ז ב, כ"ד ע"ב), המגדירים את העניין הזה במסגרת הזמן של: "...קודם לארבעים שנה עד שלא חרב בית המקדש...".

¹²⁷ דיון מפורט וממצא, ראה אצל: "רגב – הצדוקים והלכתם", עמ' 120 – 125.

¹²⁸ ראה: תוספתא יומא א יב.

¹²⁹ הרב זכות בקש להגן על שיטת רש"י והתוספות, והביא מספר ראיות להוכיח את ייחוס הכהונה של רבי אלעזר ומשפחתו, אך אין נראה שיש בדבריו הוכחה חד משמעית לעניין זה, ראה: "זכות – יוחסין", עמ' 27. הר"י אפשטיין מתפלמס עם ש' צייטלין, ודוחה את ההערכה של צייטלין הסובר שהיו כהנים, ראה: "אפשטיין – עצי הכהנים", עמ' 3 הערה 8. ש' ספראי נוקט בפשטות, שכן היו מיוחסים לכהונה, כדבריו ("ספראי – ריב"ז", עמ' 67): גם רבי צדוק ששימש כאב בית דין ... כוהן היה...". וכן אצל ביכלר: "ביכלר – הכוהנים", עמ' 17 הערה 17.

¹³⁰ "מקבים ב – שוורץ", עמ' 103.

¹³¹ כך בכתבי ביד היווניים של מקבים, אולם הנוסח הלטיני הישן גורס במקום בנימין 'בלגה' (Balgea). ע"פ ד' שוורץ רוב החוקרים בני זמננו העדיפו את הגרסה הנוקטת 'בלגה' ולא בנימין. כשהסיבה העיקרית להעדפה הוא הרצון לזהות בתפקיד ניהולי במקדש את מי שמשתייך למשפחות הכהונה ובית בלגה היו מן המפורסמות שבהם. שוורץ דוחה את ההעדפה הזו וטוען שהנחת היסוד לקבל אותה מוטעית, ומלבד זאת היא אינה תואמת את נוסח כתבי היד היווניים, ראה: "מקבים ב – שוורץ", עמ' 64, 103 על פס' ד. ראה גם את הערתו של א' כהנא במהדורתו למקבים ב: הספרים החיצוניים, ב', עמ' קפה – קפו.

¹³² מיוונית: להגדרת התפקיד מסיק צ'ריקובר ("צ'ריקובר – ההלניסטית", עמ' 107): "... ברור שמשורת הפרוסטאטס היתה משרה גבוהה בענייני ממון והנהלה". בהמשך דבריו מצדד צ'ריקובר בדעה, שהמשרה הזו יצאה מיד הכהנים: "... כנראה היתה מן הגבוהות שבמשרות יהודה – ומשרה זו עברה עתה ליד יוסף. בדרך זו פרצה פירצה ראשונה בבניין התיאוקראטיה הירושלמית: האחריות לגביית המיסים ולמסירתם ליד המלך נשמטה מידי הכהן הגדול וניתנה לאדם בעל מקצוע בענייני כספים...". ראה גם: "כשר – פרוסטאטס", עמ' 403.

ומכאן חשיבותה של המשפחה,¹³³ כמו גם הנוכחות במקדש והידע הססגוני בסדרי המקדש.¹³⁴

בכל דיון שיערך בדבריהם של מסרנים אלו, יש להתחשב בהערכה שתנאים בני דורות מאוחרים נשאו את אותם השמות, ומעט מהמסורות יש לייחס לאלו המאוחרים.¹³⁵

ג.10.1. **רבי טרפון** – חכם זה שעיקר מושבו בעיר לוד שלאחר החורבן, נושא ונותן בתחומים שונים שבהלכה עם חכמי דור יבנה. אף שהיה כהן, הזיכרונות הישירים שלו מן המקדש מצומצמים לשתי מסורות בלבד. ההערכה שבזמן החורבן היה עלם צעיר,¹³⁶ יכולה להתבסס על הזיכרון המעורפל שהיה לו בעניין 'כהן חיגר', זיכרון שהוגדר לעיל כזיכרון סובייקטיבי שמאפיין לא פעם 'זיכרון ילדותי'.¹³⁷ מהמסורת השניה ניכר בבירור שבזמן המעשה היה עדיין ילד (בבלי, קידושין ע"א): "תניא, אמר רבי טרפון: פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן, והטיתי אזני אצל כהן גדול, ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים".¹³⁸

עם זאת, רבים מהדיונים ההלכתיים שהוא דן בהם קשורים לסדרי המקדש במיוחד אלו ההלכתיים. מלבד העדות על הכהן החיגר שתקע במקדש, הוא אינו מוכיח את שיטתו ההלכתית מאירועים שראו עיניו במקדש. נראה שרבי יהודה ברבי אלעאי (ראה לקמן), היה מקורב אליו ביותר, ונכונה תהיה הסברה שתורתו של רבי יהודה ספוגה מתורתו של רבי טרפון.¹³⁹

ג.11.1. **שושלת הנשיאות שחיה בפני הבית: הלל הזקן, רבן גמליאל הזקן, רבן שמעון בן גמליאל הראשון, רבן גמליאל דיבנה** – המסורות המיוחסות לחכמים אלו מועטות ביותר, אך יש ביניהם כמה מסורות המלמדות על סדרי המקדש.¹⁴⁰ בחלק מהמסורות המיוחסות

¹³³ בכמה מקומות אנו מוצאים אותם מקורבים מאוד למשפחת הנשיאות, ראה לדוגמה (תוספתא, ביצה ב (ד): "אמי ר' לעזר בי ר' צדוק פעמים הרבה אכלנו בבית רבן גמליאל ולא ראיתים שהם ...". וגם: משנה, פסחים ז ב; שם, סוכה ב ו; תוספתא, ברכות ב ו; שם, חלה ב ה; שם, ביצה ב יד. וכן אצל רוזנפלד: "רוזנפלד – לוד", עמ' 44 ובהפניות הביבליוגרפיות בהערה 157.

¹³⁴ דיון בגרסאות השונות ובסוג התפקיד המדובר, ראה: "מקבים ב – שוורץ", עמ' 103, על פס' ד.
¹³⁵ אודות רבי אלעזר ברבי צדוק הראשון והשני, ראה: "היימן – תולדות", א, עמ' 203; "פרנקל – דרכי המשנה", עמ' 102 – 104; "מרגליות – חכמי", א, עמ' 135 – 138; אודות רבי צדוק הראשון והשני, ראה: שם, ב, עמ' 743 – 746. בדיון שערך פרידמן בעניין הוא מגיע למסקנה ("פרידמן – תוספתא עתיקתא", 428): "ואם כי הטילו ספק כמה ר' אלעזר ברבי צדוק היו, מכל מקום, לדעת כל המחברים, ר' אלעזר בנו של רבי צדוק שהיה בחורבן הבית, הוא המתאים לרוב המסורות הללו".

¹³⁶ ראה: "ביכלר – הכהנים", עמ' 14; "רוזנפלד – לוד", עמ' 44 – 45.

¹³⁷ ראה לעיל, הדיון בהגדרת הזיכרון הסובייקטיבי, עמ' 44 – 45.
¹³⁸ לברייתא זו ישנה מקבילה בספרי זוטא בנוסח מעט שונה (ספרי זוטא ו כז, ד"ה ושמו, עמ' 250): "... אמר ר' טרפון מעשה והייתי עומד עם אחי הכהנים בשורה והטיתי אזני כלפי כהן גדול ושמעתי שאמרו בתוך נעימת אחיו הכהנים ...".

¹³⁹ וכפי שנראה להלן כשנעסוק בנתיב המסורת של 'רבי יהודה' עמ' 84 – 93.
¹⁴⁰ מסורות של הלל הזקן, ראה: משנה, ערכין ט ד; תוספתא, פסחים ד יג; שם, תגיגה ב יא. מסורות של רבן גמליאל הזקן, ראה: משנה, ערלה ב יב; תוספתא, שבת יג ב; שם, סנהדרין ב ו; שם, נדה ה טו. מסורות של רבן שמעון בן גמליאל הראשון, ראה: תוספתא, סנהדרין ב ה;

לרבן גמליאל ולרבן שמעון בן גמליאל, יש צורך לדקדק ולהכריע באם מדובר באלו שחיו בפני הבית, או באלו שחיו לאחר חורבנו. אף שעיקר פועלו של רבן גמליאל דיבנה, בלוד וביבנה שלאחר החורבן, בכמה מקומות הוא מביא עמו זיכרונות ילדות מירושלים שלפני החורבן.¹⁴¹ העובדה שחכמים אלו מחויבים להלכה הפרושית ואף מייצגים אותה, מחשידה, שמא במיחוס להם, ישנו גרעין היסטורי שיש להסיר ממנו את המעטפת האידיאולוגית (ראה להלן – ריב"ז).

ג.1.12. ריב"ז (רבן יוחנן בן זכאי) – חכם זה המסמל באישיותו את דור החורבן,¹⁴² היה חכם פעיל כבר בימי הבית. באחת המסורות המיוחסות לו מזמן הבית, נמצא בדמותו את אחד מסמלי המאבק בכוהנים הצדוקים.¹⁴³ עובדה זו מעלה את החשש שמא ההלכות והמעשים שיוחסו לו בעניין זה, אינם אלא, אידיאליזציה של המציאות ואינם המציאות העובדתית.¹⁴⁴

הסברה שריב"ז שימש ככהן במקדש, לא באה לידי ביטוי במסורות שלו מהמקדש עצמו. המסורות המועטות המיוחסות לו מזמן הבית מלמדות על נוכחותו מחוץ למקדש, כמי שעוסק בענייני הלכה. לכן, אף שהביטוי (תוספתא, פרה ד ז): "... ומעשה שעשו ידי וראו עיני...". יש בו ללמד שריב"ז היה שותף פעיל ככהן בהכנת אפר פרה,¹⁴⁵ נראה לקבל את הסברו של ליברמן, המסביר זאת:¹⁴⁶ "... לאו דהוא עצמו קאמר אלא כלומר על פי הוראתו".

ג.1.14. רבי יהושע בן חנניה – חכם זה שחי בפני הבית, הרבה לעסוק בהלכות הנוגעות לסדרי המקדש. משתי מסורות למדים אנו על הנוכחות הפעילה שלו במקדש, ומהם על סדרי המקדש: התוספתא בשקלים (ב יד) מספרת מעשה שקשור בו, כמי שבקש למלא

¹⁴¹ דוגמא למסורת של רבן גמליאל דיבנה יש לראות במסורת שמביא רבי יהודה משמו (תוספתא, פסחים א ד): ר' יהודה או' משם רבן גמליאל שתי חלות של תודה פסולות ומונחות על גג האיסטבה "...", ריחוק הזמן בין רבן גמליאל הזקן לרבי יהודה מרחיק את האפשרות לייחס את דבריו של רבי יהודה לרבן גמליאל הזקן. זיכרונות ילדות שלו מירושלים של זמן הבית, ראה: משנה, עירובין ב ו; שם, פאה ב ד; שם, ביצה ב ו.

¹⁴² דבר המשתקף בתקנות המיוחסות לו, העוסקות בתגובה ההלכתית לחורבן, ראה לדוגמה: משנה, סוכה ג יב; שם, ראש השנה ד א, ג, ד; שם, מנחות י ה; תוספתא, מנחות י כו.

¹⁴³ ראה: תוספתא, פרה ג ח. עוד על הפולמוס שלו עם הצדוקים ניתן ללמוד ממשנת ידים ד ו. ראה גם מה שהרחיב בעניין זה החוקר א' רגב: "רגב – הצדוקים והלכתם", עמ' 179 – 180.

¹⁴⁴ על מגמת אידיאליזציה בתיאור אירועי שרפת הפרה, ראה אצל רגב, כדבריו ("רגב – הצדוקים והלכתם", עמ' 180): "מפתיע שחוגי החכמים טרחו להאריך פעמיים בתיאור העימות עם הכהן הגדול וכיצד אולץ לשרוף פרת חטאת בטבול יום. הדבר מעיד עד כמה היתה פרשה זו חשובה בעיניהם וכי הם ביקשו להדגיש את ניצחונם של הפרושים. אולם דווקא משום כך מהימנות המסורות האלה מפוקפקת וחשודה במגמתיות".

¹⁴⁵ דיון מסכם בעניין כהונתו של ריב"ז ראה מאמרו של ספראי: "ספראי – ריב"ז", עמ' 63 – 67. על אף שספראי נוטה לייחס את ריב"ז למשפחות הכהונה גם הוא עומד על כך שלריב"ז אין מסורות מן המקדש, כדבריו (שם, עמ' 67): "... הוא היחיד מן החכמים שנשתיירו לאחר החורבן שלא נשתייר במסורת התלמוד בשמו דבר מחיי המקדש וסדרי העבודה בו, כפי שמצויות מסורות מן החכמים האחרים..."

¹⁴⁶ "ליברמן – טהרות", חלק שלישי, עמ' 225 – 226, (על עמ' 633 שורה 24). גם ביכלר מרחיק את האפשרות שהיה כהן, ראה: "ביכלר – הכוהנים", עמ' 17 ובהערה 17.

תפקיד של לוי בנעילת השערים: " ...מעשה בר' יהושע בר חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות ...". כמו כן מוצאים אנו את עדותו המתארת את ההווי שהתפתח סביב אירועי שמחת בית השואבה (תוספתא, סוכה ד ה): " אמר ר' יהושע בן חנניה כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואין שינה משכימין אנו לתמיד של שחר משם לבית הכנסת... משם לשמחת בית השואבה". ברם, ברוב המסורות שלו הנוגעות למקדש, אין מדובר בתיאורי מציאות, אלא במסורות המבקשות לקבע את ההלכה. כך באירוע החריג של פזור עצמות מתים בדיר העצים שבמקדש (תוספתא עדויות ג ג) ובמקומות נוספים¹⁴⁷. מהיחס של רבי עקיבא למסורות ההלכתיות שלו הנוגעות למקדש נראה, שכלפי חכמי דורו, היה בר סמכה בעניינים אלו.¹⁴⁸

רבי יהושע כמו ריב"ז שהיה רבו, מזוהה עם גיבוש ההלכה הקשורה למקדש לאחר החורבן, הן בעניינים הלכתיים, הן בהגדרת סוג האבלות.¹⁴⁹

ג.1.14. רבי אליעזר בן הורקנוס – חכם זה שהיה מתלמידי ריב"ז, ראה את ירושלים בבניינה ויצא ממנה עם רבו ערב החורבן.¹⁵⁰ ר"א בן הורקנוס ידוע כמי ששימר בתורתו את ההלכה הקדומה תוך הקפדה שלא לסטות מתורת רבותיו.¹⁵¹ המסורות המיוחסות לו, הועברו לא פעם בסגנון אותנטי.¹⁵² אין בידנו מסורת שיכולה להכריע בשאלה אם שמש במקדש ככהן,¹⁵³ אך מכמה מסורות הנמסרות משמו ניתן ללמוד שהיה בקי בסדרי המקדש ובהלכותיו.¹⁵⁴ את המסורות שלו ממקום מושבו בלוד מוצאים אנו במיעוט אצל רבי יוסי בן הדורמסקית¹⁵⁵ ויותר אצל רבי יהודה תלמיד תלמידיו.¹⁵⁶ כך בדיון ההלכתי שעסק בהעלאת הגורל בצד ימין - לעומת רבי עקיבא המייצג את שורת הדין, מביא רבי יהודה מסורת משמו של רבי אליעזר, המציירת סוג של מציאות אפשרית, כזו שהיתה מועדפת על הכוהנים (תוספתא, יומא ב ג)¹⁵⁷:

¹⁴⁷ ראה: משנה, שקלים ד ז; שם, כריתות ג ט; תוספתא, זבחים ב יז; שם, שם ד א.
¹⁴⁸ ראה, משנה, תענית ד ד: "יום שיש בו הלל אין בו מעמד בשחרית קרבן מוסף אין בו בנעילה קרבן עצים אין בו במנחה דברי רבי עקיבא אמר לו בן עזאי כך היה ר' יהושע שונה קרבן מוסף אין בו במנחה קרבן עצים אין בו בנעילה חזר רבי עקיבא להיות שונה כבן עזאי"
¹⁴⁹ ראה: משנה, סוטה ט יב; שם, עדויות ח ו; תוספתא, סוטה טו ב, יא – טו; תוספתא, עדויות ג ג.
¹⁵⁰ ע"פ הנוסחים השונים בסיפור יציאת ריב"ז מירושלים, ראה: אבות דר"נ, נוסח א' ד, עמ' 23; שם, נוסח ב' ו, עמ' 19; בבלי, גיטין נו ע"א.
¹⁵¹ ראה: "ייחודו של רבי אליעזר בזיקתו הרבה למסורות עתיקות ולהלכות קדומות", בתוך: "גילת – משנתו", עמ' 7 – 35; "גילת – פרקים", עמ' 246 – 247.
¹⁵² ראה לעיל עמ' 47 – 49.
¹⁵³ ראה את הדיון בעניין זה אצל: "היימן – תולדות", עמ' 162.
¹⁵⁴ ראה לדוגמה: משנה, יומא ה ה; שם, סוכה ד ה; שם, חגיגה ג ח; שם, נזיר ו יא; שם, זבחים ח ז, יא; שם, תמורה ג א; שם, כריתות ו א; תוספתא, יומא ג יט; שם, כתובות ב ג; נזיר ב יג, ועוד.
¹⁵⁵ משנה, ידים ד ג; תוספתא, ערלה א ח. ראה גם: "גילת – משנתו", עמ' 41 ובהערה 22.
¹⁵⁶ ראה: "אפשטיין – מבואות", עמ' 68; "גילת – משנתו", עמ' 35 הערה 84. דיון העוסק ביחס של רבי יהודה למשנת רבי אליעזר, ראה להלן עמ' 87 – 88.
¹⁵⁷ המקבילה לתוספתא במשנה (יומא ד א) מסכימה עם דעתו של רבי עקיבא שמגביה הגורלות היה הכהן הגדול, שלא כפי שניתן להבין מדעת ר"א בתוספתא המטיל את מלאכת הגורלות על הסגן וראש בית אב, כדי

”שאלו את ר' עקיבא מהו לשנותו משמאל לימין אמי להם אל תתנו מקום למינים לרדות אחריכם ר' יהודה אמי משם ר' אליעזר הסגן וכהן גדול מושיבין שתי ימיניהן כאחד אם בימינו של כהן גדול עלה הסגן אומי לו אישי כהן גדול הגבה ימינך אם בימינו של סגן עלה ראש בית אב אומי לו הסגן דבר מאילך...”.

כן מוסר הוא על מנהגים חריגים שהיו במקדש, כמו 'אשם חסידים',¹⁵⁸ מנהג שהיה כפי הנראה נחלתם של קבוצת החסידים ובהם תלמידי בית שמאי ונשמר בתורתו של מי שנחשב 'שמותי' (=נוטה לשיטת ב"ש).¹⁵⁹ לאלו יש לצרף את עדותו המפורטת, העוסקת במבנה הגשר שהוביל את הפרה האדומה, מהר הבית להר הזיתים (תוספתא, פרה ג ג): "...ר' אליעזר אומר לא היה שם כבש אלא עמודים של שיש היו קבועין וכלונסאות של ארז על גביהן...”.

העובדה שרבי אליעזר הוחרם ע"י חכמי דורו, יש בה ללמד שחלקים רבים של תורתו נעלמו או נבלעו בתורתם של תלמידיו.¹⁶⁰ נכון יהיה לומר, שרבי יהודה המייצג את ההלכה הקוטבית (לקמן), הוא בבואה נאמנה לתורתו של חכם ייחודי זה, שהערכה אליו הביאה לכינויו (משנה, סוטה ט טו): 'רבי אליעזר הגדול'.

ג.1.15. רבי חנינא (חנינא) בן אנטיגונוס – חכם זה הנושא ונותן עם חכמי דור יבנה, נושא עמו כמה מסורות העוסקות בסדרי המקדש.¹⁶¹ ההערכה הקלושה שהיה נוכח במקדש, מבוססת על דבריו בתוספתא (ערכין א טו): אלו הן מכין לפני מזבח עבדי כהונה היו דברי ר'

שתמיד הגורל יצא ביד ימין. דיון בצדדים ההלכתיים של עניין הגורלות ראה: "ליברמן – כפשוטה", ד, עמ' 766 – 767, על עמ' 235 שורות 81, 86 – 87.

¹⁵⁸ משנה, כריתות ו ג. אורבך סובר שדברי המשנה במנהגו של בבא בן בוטי אינם המשך דברי רבי אליעזר, אך גם אם נאמר שהעריכה של המשנה צירפה את הדברים, הרי שאין מדובר במקרה. ראה: "אורבך – ההלכה, עמ' 133 – 134 ובהערה 73. לעומת זאת בן שלום לומד, שגם מה שנאמר על בבא בן בוטי זו מסורת של רבי אליעזר, ("בן שלום – בית שמאי", עמ' 104): "בבא בן בוטי נהג לפי מנהגי חסידים ראשונים ועל פי ההלכה הקדומה, דבר האופייני לבית שמאי, ואין גם תימא שהלכה זו נשנית על ידי רבי אליעזר בן הורקנוס".

¹⁵⁹ על משמעות הכינוי 'שמותי' ונטייתו של רבי אליעזר לתורת בית שמאי, ראה: "גילת – משנתו", עמ' 309 והלאה ובהערות 1, 2; "אלבק – למשנה", עמ' 219. על משנה זו, ועל הקשר שיש למצוא בה, בין חסידים לתלמידי שמאי ובין ר"א בן הורקנוס, כותב בן שלום ("בן שלום – בית שמאי", עמ' 104): "בבא בן בוטי נהג לפי מנהגי חסידים ראשונים ועל פי ההלכה הקדומה, דבר האופייני לבית שמאי, ואין גם תימא שהלכה זו נשנית על-ידי רבי אליעזר בן הורקנוס", בהמשך דבריו מוכיח בן שלום שגם רבי יהודה ברבי אלעאי, מחזיק מסורת דומה של אלו המכונים 'חסידים ראשונים', (ירושלמי, נדרים א ה, ל"ו ע"ד): "... דתני בשם רבי יודה חסידים הראשונים מתאווין להביא קרבן חטאת לא היה המקום מספיק בידם חט והיו נודרים בנזיר בשביל להביא קרבן חטאת...". בן שלום מסכם: "נוהגי חסידות אשר מקורם, כאמור בהלכה הקדומה, כרוכים בגישה קנאית...". לעומת זאת, מורי פרו' ז' ספראי שהולך בדרכו של אביו טוען שקבוצה זו אינה אלא קבוצה שולית בשולי בית המדרש (ראה: "ספראי – משנת חסידים"). בהקשר זה יש לציין את הערכתו של גבי'ע צרפתי, הקובע בהקשר זה (ראה: "צרפתי – חסידים", עמ' 142): "... אין סיבה שתחייב אותנו לחשוב שאנשי המעשה היו כת מסוימת ומסויגת, או שהיה איזה קשר ארגוני ביניהם; כנראה בודדים היו, איש-איש בסביבתו ובתקופתו, כל אחד ותכונותיו המיוחדות, אך מאוחדים על ידי קווי אופי אחדים משותפים, ועל ידי משהו דומה באורח חייהם. משום כך כללו אותם בכינוי אחד.

¹⁶⁰ גילת (שם, עמ' 325 ובהערות 65 – 66) עומד על כך שבכמה מקומות לא הזכירו את שמו עד שנאלצו לעשות זאת, וכפי שניתן ללמוד מדברי רבי יהודה בתוספתא, עדויות א ד: "... ר' יהודה אומי לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן וחכמי אומי לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובים אלא מתוך שזה אומי טמא וזה אמי טהור זה אמי טמא כדברי ר' אליעזר אמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעתה".

¹⁶¹ ראה: משנה, תמורה ו ה; תוספתא, שקלים ג טו; שם, תמורה ד י; בבלי, נזיר מז ע"ב; ספרא דבי רב, ז ט ג, ד"ה והשליך אותה דף ט ע"א.

מאיר ר' יהודה אומר עבדי לוייה ר' יוסי אומר משפחת בית הפגרים בית ציפרייא מימאיש משיאין לכהונה רבי חנניא בן אנטיגנוס אומר מכירן הייתי ולויים היו.¹⁶² ברם, אין מכאן ראייה חד משמעית שהמסורות שלו נשענות על היכרות בלתי אמצעית עם המקדש.¹⁶² לעומת זאת את ההערכה שהיה ממשפחת כוהנים ניתן לבסס, על המסורת המיוחדת לבנו, המלמדת שהחמיר בדיני טהרות.¹⁶³ נראה להסיק, שהמסורות שלו מן המקדש הנושאות אופי של עדות, מבוססות על קשריו עם משפחות הכהונה ולא על היכרות בלתי אמצעית.

ג.1.16. רבי שמעון איש המצפה – לחכם זה מייחסים האמוראים את הבסיס לעריכת מסכת תמיד הנחשבת לאחת המסכתות הקדומות ביותר,¹⁶⁴ כדברי הירושלמי (יומא ב ב ל"ט ע"ד):¹⁶⁵ "אמר רבי יוחנן תמיד דרבי שמעון איש המצפה היא אמ' ר' יעקב בר אחא ולא כולה אלא מילין צריכין לרבנן...". על פי גינצבורג, הערכת האמוראים מבוססת על דברי התוספתא (זבחים ו יג): "ר' שמעון איש המצפה היה משנה בתמיד בא לו לקרן מזרחית צפונית נותן...". אך הוא מעיר על כך: "...אולם אין שום הוכחה משם שהקובץ ההוא הוא מסכת תמיד...".¹⁶⁶

בספרות התנאית מיוחסים לחכם זה שלוש מסורות בלבד. יש המעריכים שחי בזמן הבית ומבססים זאת על דברי המשנה בפאה (ו ב):

"מעשה שזרע ר' שמעון איש המצפה לפני רבן גמליאל ועלו ללשכת הגזית ושאלו אמר נחום הלביר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מאבא שקבל מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני בזורע את שדהו שני מיני חטין אם עשאן...".
אפשטיין סובר שיש להוכיח מכאן שרבי שמעון איש המצפה חי בפני הבית ואת רבן גמליאל המתואר כאן הוא מזהה עם רבן גמליאל הזקן.¹⁶⁷ גינצבורג הדוחה את האפשרות הזאת טוען:¹⁶⁸

א. שעל פי התיאור המשנה ישנו מרחק זמן מרבן גמליאל הזקן שירש את הלל (הזוג האחרון), לבין נחום הלביר.

ב. לדעתו יש לקבל את הנוסח בכת"י מינכן, הגורס "נחום המדי",¹⁶⁹ שעל פי דבריו פועלו בדורו של רבן גמליאל השני.

¹⁶² ראה: "פרנקל – דרכי המשנה", עמ' 135.

¹⁶³ בבלי, בכורות ל ע"ב. להערכת ההיכרות וההתעסקות הרחבה שיש לחכם זה בענייני מומי בכורות (ראה: משנה, בכורות ד ג, ד, י, יא; שם, שם ז ב, ה; תוספתא, בכורות ד ד, ה, יא, יד), גם בה יש ללמד על קרבתו לכהונה, שהמומחיות שלהם במומי בהמה, היוותה חלק חשוב בהשכלה המקצועית שלהם.

¹⁶⁴ ראה לעיל את ההערכה למסכת תמיד עמ' 32.

¹⁶⁵ השווה: בבלי, יומא טז ע"א. נראה שדברי הירושלמי הם הבסיס להרחבת הדברים בבבלי, המייחס את כל המסכת לר"ש איש המצפה, שלא כירושלמי.

¹⁶⁶ "גינצבורג – תמיד", עמ' 63.

¹⁶⁷ "אפשטיין – מבואות", וכן: "אורבך – ההלכה", עמ' 55.

¹⁶⁸ "גינצבורג – תמיד", עמ' 62 – 63.

ג. בנוסח המשנה מצויין 'רבן גמליאל' ללא התואר 'הזקן' ואם כן מדובר בר"ג דיבנה. לחילופין מציע גינצבורג לפרש, שרבי שמעון איש המצפה עלה לשאול את השאלה בלשכת הגזית יחד עם רבן גמליאל דיבנה שבזמן הבית היה איש צעיר (ראה לעיל), ואין הכוונה שהוא שאל את רבן גמליאל שהיה נשיא באותה השעה, שהרי אביו רשב"ג הראשון שימש בנשיאות, בשלהי ימי הבית. נראה אם כן שגם לשיטתו של גינצבורג רבי שמעון איש המצפה חי בפני הבית.

לי נראה שדי בקשר שעושה המשנה, בין רבי שמעון איש המצפה לבין רבן גמליאל (דיבנה) כדי להוכיח שרבי שמעון חי בשלהי ימי הבית, שהרי כמה עדויות מעידות על רבן גמליאל דיבנה שחי בזמן הבית (לעיל). יחד עם זאת על אף אזכורה של 'לשכת הגזית', אין כל הכרח לתארך את האירוע לזמן הבית.

ג.17.1. **רבי ישמעאל (בן אלישע)** – ישנה הערכה רווחת ששני חכמים נשאו שם זה, האחד חי בפני הבית והשני בדורו של ר"ע לאחר החורבן.¹⁷⁰ תיארוך של חכם זה לימי הבית נשענת על ברייתא אחת בבבלי, הנושאת אופי אגדי מובהק (ברכות ז ע"א):

"תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל י'ה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני! - אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפני משורת הדין, ונענע לי בראשו".

כיוון שמלבד ברייתא זו אין בידינו כל מקור נוסף שיתמוך בדעה זו, יש לפקפק בה.¹⁷¹ במיוחד כשמדובר במקור רעיוני / אגדי שאינו מעיד על מציאות, שהרי בטלה נבואה, וגם בזמנה לא עסקה היא בדיאלוגים מהסוג הזה.

יחד עם זאת, בכמה מקומות מעיד רבי ישמעאל, שאביו שימש ככהן גדול.¹⁷² נכונה תהיה ההערכה כי תנא אחד נשא שם זה, והוא בן דורו של רבי עקיבא על כל המשתמע. המסורות המועטות שלו מן המקדש, מלמדות שהיתה לו היכרות עם סדרי המקדש, גם אלו שאינם הלכתיות.¹⁷³

החכמים שלהלן מופיעים ברשימה של ביכלר, אך אינם נושאים כל זיכרון מן המקדש:

¹⁶⁹ משנה זו מצוטטת באופן חלקי בבבלי של במסכת נזיר נ"ו ע"ב, בבדיקה שערכתי לא נמצא נוסח מעין זה בכ"י"מ מ" על מסכת זו (כידוע אין בנמצא כתב יד של "כ"י"מ ב", על מסכת נזיר), או בכ"י אחרים. ראה מה שהעלנו בזה, להלן 'לשכת הגזית' ע"פ "כ"י"מ מ" 214 – 215 ובהערה 40.

¹⁷⁰ ראה: "היימן – תולדות", ב, עמ' 817 – 829.

¹⁷¹ לוריא שמבקש לאשש את ההשערה הרחוקה בדבר בנין הבית בזמן מרד בר כוכבא, מסתייע במקור זה לאישוש שיטתו, ראה: "לוריא – בר כוכבא", עמ' 356.

¹⁷² ראה: אבות דר"נ, נוסחה א' לח, עמ' 114; וכן מהסגנון המיוחד בתוספתא (חלה א י): "...אמ' להם לבוש שלבש בו אבא וציץ שנתן בין עיניו אם לא אלמד בו..." ראה גם: "ביכלר – מחקרים", עמ' 92 ובהערה 8.

¹⁷³ ראה לדוגמה: משנה, שקלים ג ב; שם, שם ד ג, ד; תוספתא, יומא ב י; שם, מנחות י יט; שם, פרה ג ג. ועוד.

ג.1.18. דוסא בן הרכינס – ע"פ השמועות המועטות שמובאות בשמו, פעילותו העיקרית בבית המדרש ביבנה. אין ממנו שום עדות מן המקדש, יחד עם זאת מן המקורות ניתן ללמוד שבזמן יבנה כבר היה מופלג בשנים,¹⁷⁴ ואם כן ברור שחי בפני הבית.

ג.1.19. יוסי בן יועזר – אם ביכלר התכוון ליוסי בן יועזר איש צרדה,¹⁷⁵ מדובר בבן זוגו של יוסי בן יוחנן בן ירושלים, זוג החכמים הראשון שקדמו לחורבן הבית בשנים רבות. מלבד העובדה שהוא היה כהן, אין ממנו כל עדות מן המקדש, ולא ברור מפני מה נכלל הוא ברשימתו של ביכלר.¹⁷⁶

ג.1.20. זכריה בן הקצב – מחכם זה אין כל מסורת ישירה מהמקדש וסדריו, אך משמועותיו ניתן ללמוד שחי בשלהי ימי הבית. מהעדות המצמררת שלו, העוסקת בדיני אשת כהן שיש חשש שנאנסה בזמן מצור, למדים אנו שהוא ואשתו היו בירושלים בשעת המצור והחורבן.¹⁷⁷ רבי יהושע בן חנניה שחי בזמן הבית, סומך את דרשתו של רבי עקיבא על דרשה משמו של זכריה בן הקצב (משנה, סוטה ה א): "... כשם שהמים בודקין אותה כך המים בודקין אותו שנאמר: ובאו ובאו כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעל שנאמר: נטמאה ונטמאה דברי רבי עקיבא אמר רבי יהושע כך היה דורש זכריה בן הקצב ...".

ג.1.21. נחום המדי – לחכם זה שחי בסמוך לחורבן הבית, כחמש מסורות הלכתיות בלבד, כשרק באחת מהם יש אזכור של המקדש, בהקשר למעמדם ההלכתי של נזירים שעלו מן הגולה לאחר החורבן.¹⁷⁸

¹⁷⁴ ראה: בבלי, יבמות טז ע"א.

¹⁷⁵ במחקר של תולדות החכמים לא מצאתי השערה המעריכה שהיו שני יוסי בן יועזר, אף על פי כן מהמשנה למדנו (חגיגה ב יב) שבזמנו של רבן גמליאל הזקן היה קיים חכם בשם יועזר איש הבירה, שמא יש להעריך שבמקומות שמזכירים את 'יוסי בן יועזר' ללא שם מקומו 'איש צרדה', הכוונה לחכם אחר שהוא בנו של יועזר איש הבירה שחי בסמוך לחורבן הבית, כמו העדות במשנת חגיגה (ב ז), המזכירה אותו בנשימה אחת יוחנן בן גודגדא שחי בשלהי ימי הבית: "... יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש יוחנן בן גודגדא היה אוכל על טהרת הקדש כל ימיו ...".

¹⁷⁶ אולי מפני העדות הלא ברורה שיש לו, בענייני טהרה, ראה: משנה, עדויות ח ד.

¹⁷⁷ משנה, כתובות ב ט; תוספתא, כתובות ג ב. אולם, עובדת היותו בן דור החורבן נלמדת גם מיתר שמועותיו.

¹⁷⁸ משנה, נזיר ה ד. השווה: תוספתא, נזיר ג יט. ראה מה שכתבנו על היחס בין המשנה לתוספתא בעניין זה, לעיל עמ' 26 ובהערה 10.

2. קבוצה ב: מסרנים אספנים.

ענייני המקדש וסדריו נדונו ע"י חכמים רבים בדורות שלאחר החורבן. לעומת אלו, שעסקו בעניין במידה מזערית ומההיבטים ההלכתיים ישנם מספר מצומצם של חכמים שהמסורות שלהם בסדרי המקדש מלמדות שהם עסקו באופן ייעודי באספנות של מסורות אלו. שני התנאים המרכזיים הנכנסים להגדרה זו, הם רבי אליעזר בן יעקב - מי שנוהגים להחשיבו כבן דור החורבן, ורבי יהודה ברבי אלעאי - בן דור אושא. לשני דיינים אלו נקדיש להלן דיון ממצא. תנאים נוספים המצטרפים להגדרה זו הם אבא שאול, שעל פי מחקר זה הוא בן דורם, ובן עזאי בן דורו של ר"ע. רוב התנאים הנוספים שעסקו בהלכות המקדש וסדריו, עוסקים יותר ויותר בדיונים הלכתיים הקשורים לסדרי העבודה במקדש ובאופן מזערי בהעברת עדויות. את הקבוצה האחרונה נאפיין, על ידי דיון בתורתו של רבי יוסי בן חלפתא, שעניינו העיקרי בהלכה ולא במציאות.

להלן נאפיין את המסורות של אספנים אלו:

1.2.1. אבא שאול – חכם זה נושא עמו מסורות רבות, העוסקות במקדש, בסדריו ובהלכותיו.¹⁷⁹ מסורות אלו הביאו את היימן להעריך:¹⁸⁰ "כפי הנראה זכה עוד לראות המקדש...". אולם מלבד העובדה שאין כל עדות המלמדת שהיה נוכח במקדש, המסורות שלו מלמדות שיש לשייך אותו לדור תלמידי רבי עקיבא.¹⁸¹ את המסורות הרבות והמיוחדות שלו מזמן הבית מסביר פרנקל:¹⁸² "ונודע עוד כוחו של זה התנא בחקירותיו בקדמוניות, ובזה הוא חבר לרבי יהודה, ובפרט בעניני המקדש וכליו...". הגדרה זו ממקמת את אבא שאול בקבוצת אספני מסורות מן המקדש שלא ראתה את הבית, ולצדו של רבי יהודה (להלן). הסבר זה מבאר את החניכה שעושה אבא שאול לרבי אליעזר בן יעקב שהיה אספן מסורות בן דורו (להלן). חניכה המתבררת משני מקרים, שראב"י שוכח מסורות המקדש ואבא שאול מזכיר לו.

מקרה א (משנה מידות ב ה): "...מערבית דרומית אמר רבי אליעזר בן יעקב שכחתי מה היתה משמשת אבא שאול אומר שם היו נותנין יין ושמן היא היתה נקראת לשכת בית שמניה..."

¹⁷⁹ ראה: משנה, מנחות ח ג; שם, שם יא א; תוספתא, תרומות ז ב; שם, פסחים ד ב; שם, יומא א ג; שם חגיגה ב י; שם, שקלים ב ו; שם, סנהדרין ג ד; שם, מנחות י כ; שם, שם יא טו; שם, כלים א ז; ספרי זוטא, ה ב ד"ה לפי עמ' 229; ירושלמי, יומא א א לח ע"ג; בבלי, זבחים פח ע"א, ועוד.

¹⁸⁰ "היימן – תולדות", ג, עמ' 1106.

¹⁸¹ פרנקל מעיר (פרנקל – דרכי המשנה", עמ' 186): "אבא שאול שם רבו לא נודע וגם חבריו לא נזכרו ולא בא לו בשום מקום משא ומתן עם תנא אחר", אף על פי כן עיון במסורות מלמד שהוא מעורב עם תלמיד ר"ע ונושא ונותן בהלכותיו של ר"ע, ראה לדוגמה: מול רבי יהודה - משנה, ביצה ג ח; שם, בבא מציעא ו ז; מתייחס לדברי רבי מאיר ורבי יהודה - שם, מנחות יא ה; נושא ונותן בדברי ר"ע ובן עזאי - תוספתא, כלאיים ד י. ובאופן דומה מעריך אפשטיין ("אפשטיין – מבואות", עמ' 160): "... שאע"פ שלא היה כנראה תלמיד ר"ע, הרי הוא שייך לאותו החוג", עוד מעריך אפשטיין: "וקרוב מאד שהיה תלמיד ר' טרפון כר' יהודה חבירו, ומכאן באו לו כל הקבלות והידועות שלו על זמן הבית".

¹⁸² שם. ישראל לוי הלך בדרכו של פרנקל והרחיב בעניין זה, ראה: "לוי – אבא שאול", עמ' 120 ובהערה 5. לוי הדן בתיארוך פועלו של אבא שאול מעריך שהיה מתלמידי ר"ע, ראה שם עמ' 115.

מקרה ב (משנה, מידות ה ד): "לשכת העץ אמר רבי אליעזר בן יעקב שכחתי מה היתה משמשת אבא שאול אומר לשכת כהן גדול והיא היתה אחורי שתייהן..."
ובאופן דומה במשנת מנחות (יא ה), משלים הוא את דבריהם של ר' יהודה ור' מאיר בעניין שולחן לחם הפנים:

"השלחן ארכו עשרה ורחבו חמשה לחם... דברי רבי יהודה רבי מאיר אומר השלחן ארכו שנים עשר ורחבו... ריוח באמצע כדי שתהא הרוח מנשבת ביניהן אבא שאול אומר שם היו נותנין שני בזיכי לבונה של לחם הפנים..."

ג.2.2. (שמעון) בן עזאי – תנא זה שהוא בן דורו של ר"ע, מצוי בספרות התנאית בעניינים הלכתיים רבים, ובתוכם התעסקות רחבה בזיכרון המקדש. זיכרון המקדש במשנתו, כולל שימור מסורות, כמו: צורתן ומספרן של החותמות במקדש (משנה, שקלים ה ג): "ארבעה חותמות היו במקדש וכתוב עליהן עגל זכר גדי חוטא בן עזאי אומר חמשה היו וארמית כתוב עליהן עגל זכר גדי חוטא דל וחוטא עשיר..." ובסדרי חלוקת ההקדשות (משנה, שקלים ד ו): מקדיש נכסיו והיו בהן דברים ראויין לקרבנות הצבור ינתנו לאומנין בשכרן דברי רבי עקיבא אמר לו בן עזאי אינה היא המדה אלא מפרישין מהן שכר האומנין ומחללין אותן על מעות האומנין ונותנין אותן לאומנין בשכרן וחוזרין ולקחין אותן מתרומה חדשה".

את נתיב המסורת של בן עזאי יש לזהות עם רבי יהושע (לעיל). אחת המסורות המאפיינת את הקשר ביניהם, היא המסורת על העצמות בדיר העצים. מסורת זו שמופיעה במשנה ללא ייחוס לבן עזאי,¹⁸³ מופיעה בצורתה המלאה והמקורית בתוספתא (עדויות ג ג), משם למדים אנו שמשמר המסורת הוא בן עזאי: אמ' ר' שמעון בן עזאי מעשה שנמצאו עצמות בירושלם בדיר העצים ובקשו חכמי לטמא את ירושלם אמ' להן ר' יהושע בושת היא לנו וכלימה שנטמא את ביתינו..."

ג.2.3. רבי יוסי בן חלפתא – לעומת שני המסרנים הקודמים התעסקותו של חכם זה בענייני המקדש, אינם נושאים אופי של זיכרון. ניכר שעניינו של רבי יוסי, במה שצריך להיות, ולא במה שהיה, באידאל ולא במציאות. כך נראית המחלוקת בעניין הפרוכות שהבדילו בין הקודש לבין קודש הקודשים (תוספתא, יומא ב יב): "... מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרכות המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה זהו מקום הדביר שעשה שלמה ר' יוסה או' לא היה שם אלא פרכת אחת שני' והבדילה הפרכת לכם וגו'..."
ההישענות של רבי יוסי על דרשת הפסוק ולא על מסרן ונתיב מסורת מזמן הבית, מלמדת כי לא מדובר במסרן שאסף מסורות היסטוריות.

¹⁸³ משנה, עדויות ח ה: "העיד רבי יהושע על עצמות שנמצאו בדיר העצים..." על היחס שבין המשנה לתוספתא בעניינים מעין אלו, ראה לעיל עמ' 23 - 26.

ג.2.4. רבי אליעזר בן יעקב - אחד היה רבי אליעזר בן יעקב.

בקרוב חוקרים רבים מקובל, כי שני תנאים נשאו את השם רבי אליעזר בן יעקב (=ראב"י).¹⁸⁴ הסיבה העיקרית לדעה זו, היא ההערכה כי חלק מהמסורות המיוחסות לתנא זה שייכות באופן ברור לאחד מחכמי דור אושא, וחלקן האחר לתנא בן דור החורבן, שסגנונו ושמעותיו במספר מקומות, מחזק ומאשש את ההערכה, כי תנא בשם זה, חזה במקדש והכיר את סדריו באופן בלתי אמצעי.

הערכה זו, התקבלה אצל גדולי חוקרי התלמוד וחלחלה לכל ספר מדעי שהזכיר את שמו של תנא זה. מכאן נטו החוקרים לייחס למסורות המיוחסות ל'ראב"י הראשון', אמינות גבוהה של עד ראיה. בהכרח הביאה הערכה זו את החוקרים, למסקנה מרחיקת לכת, שמסכת מידות, זו שעריכתה מיוחסת לראב"י, עריכתה קדומה וסמוכה לחורבן.

הרי"נ אפשטיין בספרו 'מבואות לספרות התנאים', בבואו להעריך את מסכת מידות, הלך אף הוא בדרך זו. תורף דבריו בהערכת מסכת מידות, נתלים בטענה, כי קיימים שני תנאים הנושאים את השם ראב"י, ועורכה של מידות הוא זה הראשון. אפשטיין כדרכו, מוכיח את הטענה באופן שיטתי וסדור מתוך ספרות חז"ל. עיון ביקורתי בראיות שמביא אפשטיין לאישוש הטענה, מפקפק אותה ואת כל מסקנותיה!

ג.2.4.1. הפרכת הטענות המוכיחות שראב"י ראה את פני הבית.

להלן נצטט למקוטעין מדבריו של אפשטיין בעניין זה, לעיין, ולבקר את ראיותיו וטענותיו אחת לאחת. (המספור וההדגשות אינן מן המקור):

¹⁸⁴ ר"נ קרוכמל היה בין הראשונים להערכה זו ("קרוכמל", עמ' 205): "... חכמנו קבלו ואמרו (יומא ט"ז ע"א): מאן תנא מידות? ר' אליעזר בן יעקב. רצו בזה, שהוא היה הראשון שקבץ ההלכות במידות המקדש השני, או לפי הדיוק מידות בניין הורדוס, וגם מה ששנה הוא עצמו בזה (שהיה צעיר לימים בשעת החורבן והאריך ימים זמן מסוים אחריו)...". בשיטה זו נקט גם ר"ז פרנקל, שבבואו להעריך תנא זה אומר הוא ("פרנקל – דרכי המשנה", עמ' 76 – 77): "במאמרי זה התנא רבו הספקות...", בהמשך דבריו מסיק כי יש שני תנאים בשם זה: "... נחרוץ המשפט על שני תנאים אלה נכנה הקדמון בשם ר' אליעזר והאחרון בשם ר' אלעזר". אצל הרד"צ הופמן מוצאים אנו הנחה זו כחלק משיטתו, הטוענת ככלל, שקבצי משניות ועדויות על סדרי המקדש יש לראותן כמשנה ראשונה, רצונו לומר שעריכתן קדומה לעריכתו של רבי (ראה: "הופמן – המשנה"), לא פלא שהוא קובע בנחרצות: "... כי עוד ר' אליעזר בן יעקב שחי בזמן הבית...". (שם, עמ' 16). כמה חוקרים שעסקו בהערכה אנציקלופדית של חכמי המשנה והתלמוד אחזו אף הם בשיטה זו, ראה: "היימן – תולדות", א, עמ' 181 – 182; "מרגליות – חכמי", א, עמ' 102 – 103; "נפתל – התלמוד", עמ' 34, 240.

החור החזיקו אחריהם חוקרים נוספים כמו אפשטיין (ראה להלן), וליברמן שקיבל הערכה זו כעובדה, ראה: "ליברמן – ספרי זוטא", עמ' 18 הערה 31; "אפשטיין – מבואות", 31 – 36. את אותה ההערכה ניתן למצוא בספרם המסכם של "סטרק וסטמברגר" עמ' 75, 85, ובהפניות הביבליוגרפיות, שם. דעה חריגה בעניין זה מוצאים אנו אצל הרב ד"ר י' קאנוביץ' (ראה: "קאנוביץ' – תנאים", א, עמ' מח – פו). הרב קאנוביץ' שהוציא לאור את הסידרה 'מערכות תנאים' הסוקרת את אמרותיהם של התנאים, הפזורות בספרות חז"ל, מתעלם מהדעה הסוברת שקיימים שני תנאים בשם ראב"י, את כל המסורות המוזכרות בשם זה הוא מביא תחת ערך אחד. בתולדותיו של ראב"י המופיעים בתחילת הערך מביא את המדרש על שבעת תלמידיו של ר"ע וביניהם נמנה ראב"י, נראה אם כן, שד"ר קאנוביץ' סבר שאחד היה ראב"י מתלמידי ר"ע בני דור אושא.

טענה א: מסכת מידות עריכתה קדומה.

(1) "מסכת זו המתארת את צורת המקדש האחרון, מידותיו לשכיו ותאיו – גם היא בעיקרה מסכת קדומה, שנכתבה תיכף אחרי החורבן, אחרי משנתו של ר' שמעון איש המצפה (תמיד). גם הוא מזכיר את הממונה האחרון שהיה במקדש: ושתי לשכות היו לו (לשער ניקנור) אחת מימינו ואחת משמאלו אחת לשכת פנחס המלביש ואחת לשכת עושי חביתין (פ"א מ"ד).¹⁸⁵

דבריו של אפשטיין בעניינה של מסכת מידות, הם חלק מסקירה שהוא עושה לגבי 'שרידי קבצי משניות קדומים'¹⁸⁶. סקירתה של מסכת מידות באה לאחר מסכתות שקלים ותמיד. עיקר ראיותיו של אפשטיין באשר לקדימותן של שתי האחרונות, מרוכזות בשמות התנאים, רשימות שמות שבשקלים, וסגנונה הלשוני המיוחד של מסכת תמיד. ראיתו הראשונה של אפשטיין לגבי קדימותה של מסכת מידות, זו הנסמכת על הזכרת שמו של 'פנחס המלביש', תמוהה!

לאחר טענתו שמסכת שקלים קדומה היא, אך טבעי שמסכתות אחרות תהיינה בנויות על המסורות שבה (כפי שרואים אנו בכמה מקומות). לפיכך הזכרת 'לשכת פנחס המלביש', מעידה לכל היותר על מקורותיה של המשנה ובשום אופן לא על קדימותה, שהרי במסכת שקלים (ה, א) כבר מצאנו ממונה זה: "... ופנחס על המלבוש". אם כן, אין לנו במידות בעניין זה, אלא השלמת ידיעות משקלים.¹⁸⁷

טענה ב: ראב"י הוא תנא שחי בזמן הבית, הוא השונה את מסכת מידות.

לאחר הנחת היסוד שמסכת מידות נערכה מיד אחר החורבן, זו שפקקנו בה זה עתה, מסיק אפשטיין שקדימותה של המסכת מעיד על זמנו של ראב"י, לו מיוחסת עריכתה של מסכת זו.

(2) "והתנא השונה מסכת זו הוא – ר' אליעזר בן יעקב הראשון, חבירו של ר' אליעזר הגדול, שחי בסוף זמן הבית וראה את הבית בבנינו וחורבנו."

האמירה 'ראב"י הראשון, חבירו של ר' אליעזר הגדול', ראויה להתייחסות. זמנו של ר' אליעזר הגדול, הוא נתון שאין לפקפק בו. תנא זה מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי, שיחד עם רבי יהושע בן חנניה ליווה את ריב"ז בצאתו מן העיר הנצורה, בשעת התמסרותו לרומאים.¹⁸⁸ אם אמנם היינו מוצאים במקורות עדות על טווח זמן משותף בו פעלו שני התנאים, הרי שאין לך ראייה גדולה מזו על היותו של ראב"י בן דור החורבן ומרואי פני

¹⁸⁵ שם, עמ' 31.¹⁸⁶ שם, עמ' 25 - 58.¹⁸⁷ אפשטיין עצמו בסיכום דבריו על קדימותה של מסכת מידות אומר הוא במפורש ("אפשטיין – מבואות", עמ' 36): "... כי בכל אופן לפנינו עריכה מאוחרת של תנאים. מידות השתמשה הרבה בתמיד...".
¹⁸⁸ ראה לדוגמה: משנה, אבות ב ח; בבלי, גיטין נ"ו ע"א. ירושלמי, חגיגה ב א דף ע"ז ע"ב.

המקדש. ברם, עיון במקור ממנו לומד אפשטיין כי ראב"י הוא בן דורו או חבירו של ר' אליעזר הגדול (= ר' אליעזר בן הורקנוס), אינו מלמד זאת כלל ועיקר. בטקסט עצמו אפשטיין אינו מציין מהיכן בא למסקנה אודות הקשר החברי שבין שני התנאים, אך בהערת שוליים מופנה הלומד למסכת פסחים דף ל"ט ע"ב.¹⁸⁹ בצד זה של דף ל"ט לא נמצא כל אזכור של אחד מן התנאים הללו, לעומת כן בדף ל"ט ע"א, בתוך דיון באשר לסוגי הירקות שניתן לכנות אותם 'מרורי', לעניין אכילת 'מרורי' בפסח, ניתן למצוא את המקור אליו יש להעריך התכוון אפשטיין:

"רבי אילעא אומר משום רבי אליעזר: אף ערקבלים. וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר, ולא מצאתי. וכשבאתי לפני רבי אליעזר בן יעקב הודה לדברי"¹⁹⁰

מסורת מפורשת היא שר' אליעאי היה מתלמידיו של ר' אליעזר הגדול: "... מפני שיהודה תלמידו של אילעאי ואילעאי תלמידו של ר' אליעז' לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעז'¹⁹¹". ברם, החיפוש של ר' אילעאי המתואר, אינו בין חבריו של ר' אליעזר הגדול, אלא בין תלמידיו, הווי אומר בין משמרי המסורות שלו. הביטוי 'ובקשתי לי חבר', מובנו, בקשתי חכם שמחזיק במסורת דומה לשלי, כשהמדבר הוא ר' אליעאי. שיבוש גדול יהיה ללמוד ממסורת זו שראב"י היה חברו של ר' אליעזר הגדול, שהרי המסורת מלמדת מפורשות שהחיפוש נערך 'בין תלמידיו' של ר' אליעזר הגדול.

יוצא אם כן שראיה זו שבאה לתארך את ראב"י לזמן החורבן, מפוקפקת מעיקרה. דווקא ממנה ניתן ללמוד כי ראב"י המצוין במקור זה, היה ממקבלי המסורת של ר' אליעזר הגדול באופן ישיר, או ע"י אמצעי נוסף, ואם כן מאוחר הוא לימי הבית שנות דור ואולי אף יותר.

טענה ג: האמוראים הם המייחסים לראב"י את מסכת מידות.

בהמשך דבריו של אפשטיין בעניינה של מסכת מידות ועריכתה הקדומה, משתמש הוא בהערכה האמוראית לגבי מסכת זו ועורכה:

(3) "... זו, "מידות דר' אליעזר בן יעקב היא", העיד ר' אבהו בירושלמי (יומא שם, פ"ב לג ע"ד, אחרי עדותו של ר' יוחנן על תמיד) ורב הונא בבבלי (יומא טז א).

ואמנם בשני מקורות מצאנו שמייחסים את מסכת מידות לראב"י, האחד בבבלי והשני בירושלמי. בבלי מצאנו:

"... אמר רב הונא מאן תנא מידות ר"א בן יעקב היא... אלא לאו שמע מינה רבי אלעזר בן יעקב היא"¹⁹².

¹⁸⁹ "אפשטיין – מבואות", עמ' 31 הערה 41a.

¹⁹⁰ שם, עמ' 31.

¹⁹¹ תוספתא, זבחים ב יז.

¹⁹² בבלי, יומא טז ע"א.

אולם נראה, כי המקור¹⁹³ לדבריו של רב הונא מצוי בתלמוד הירושלמי, המנסח את הדברים באופן מצמצם יותר:

”אמר רבי יוחנן תמיד דרבי שמעון איש המצפה היא אמר ר’ יעקב בר אחא ולא כולה אלא מילין צריכין לרבנן ר’ חזקיה ר’ אחא בשם ר’ אבהו מידות דר’ אליעזר בן יעקב היא אמר ר’ יוסי בי ר’ בון ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן...”¹⁹⁴.

מסורת זו יש לקבלה כמות שהיא, ואין להסיק ממנה מסקנות שלא הוכחו. היא איננה מתארכת את זמנו של ראב”י, אלא מייחסת לו מילין דצריכין לרבנן שבמסכת מידות. הווי אומר, עניינים מסוימים במסכת זו, נשאבו ממשנתו של ראב”י שהיה אספן של מסורות מן המקדש. יש להוסיף, כי דברי הירושלמי המצמצמים את חלקו של ראב”י במסכת מידות, מוכרחים, שהרי אין אפשרות לומר שהוא העורך הסופי שלה, שהרי בתוך המסכת (ד, א) משולבים דברי רבי - הכינוי המקובל במשנה, לרבי יהודה הנשיא.¹⁹⁵ ואם כן ודאי שעריכתה הסופית מאוחרת לדורו של ראב”י, אם נאמר שהוא בן דור החורבן אם נאמר שהוא בן דור אושא.

טענה ד: סגנונו המיוחד וידיעותיו של ראב”י, מעידים שמשנת מידות היא משנת ראב”י. החוקרים שקדמו לאפשטיין בהקדמת זמנו של ראב”י, שוכנעו לסבור כך, מפני סגנון המיוחד של המסורות המיוחסות לראב”י במסכת מידות. אף שאצל הראשונים זו היתה עיקר הטענה, אפשטיין מביא את הדברים בהמשך דבריו:

(4) ”עדות זו מתאשרת, כמו שהוכיח הבבלי שם, מתוך משנת מידות עצמה:

מערבית דרומית – אמר ר’ אליעזר בן יעקב – שכחתי מה היתה משמשת (פ”ב מ”ה).

לשכת העץ – אמר ראב”י – שכחתי מה היתה משמשת (פ”ה מ”ד); שהרי מכאן יוצא מפורש שכל התיאור שלפניו ממשנת ראב”י הוא, אבל בזה אמר ראב”י במשנתו ”שכחתי”, ועל כן הוסיף התנא המאוחר במאמר מוסגר ”אמר ראב”י”, כדי להראות שהגוף הראשון ”שכחתי” הוא מלשון ראב”י, וכדי להקביל את דברי אבא שאול (על פי מקור אחר קדום), שהוסיף התנא המאוחר בשני מקומות אלו אחרי דברי ראב”י. וכן בפ”א מ”ב: ורשות היה לו לשרוף את כסותו וכו’ אמר ר’ אליעזר בן יעקב: פעם אחת מצאו את אחי אמא ישן ושרפו את כסותו: כי גם כאן,

¹⁹³ עיון קל במקורות מעלה שדברי הירושלמי הם המקור לדברי הבבלי בעניין זה ודו”ק.

¹⁹⁴ ירושלמי, יומא ב ב, לט ע”ד.

¹⁹⁵ חמש פעמים במסכת מידות מוזכר שמו של רבי יהודה בן רבי אלעאי. כפי שנראה להלן (עמ’ 84 – 93), תנא זה הוא בן דור אושא. הטוענים שראב”י הוא בן דור החורבן, מחויבים אף יותר לנקוט בשיטת הירושלמי, המייחסת לו אך ורק מילין דצריכין לרבנן.

מכיון שראב"י מביא מעשה באחי אמו (כך פירושו!) היה התנא המאוחר צריך להזכיר שמו של המספר בפירוש: אמר ראב"י. כי אם אמנם "מדות דראב"י היא", אבל דברי ר' יוסי בר' בון בירוש' שם – ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן". ז"א שידו של תנא מעבד (או תנאים מעבדים) היתה במשנת מדות של ראב"י.¹⁹⁶

כאמור אפשטיין אינו הראשון המשתכנע משלושת המסורות הללו על קדמותו של ראב"י, בזכות הסגנון והאמירות 'שכחתי'. ברם, קשה להבין מה במקורות אלו הביא למסקנה שמדובר בעדות ראייה, או בעדות ממקור ראשון. עדויות מסוג זה תואמות בהחלט את מי שעסק באיסוף מסורות, ולענייננו איסוף מסורות על המקדש וסדריו. מתוך שש הפעמים בהם מוזכר שמו של ראב"י במסכת, אין בנמצא עדות ראייה של ראב"י ולו אחת. בשום מקור תנאי, לא נמצא אותו שותף אקטיבי או פסיבי בפעולה הקשורה למקדש או לימי הבית.

טענתו של אפשטיין שהתנא המאוחר הכניס בשני מקומות בהם נאמר 'שכחתי' את שמו של ראב"י 'במאמר מוסגר', כמו גם במקרה של 'מעשה באחי אמו', מוכיחה פעם נוספת את חולשת הטענה שמדובר בתנא קדום שאת עיקר המשנה יש לייחס לו.

חולשת הטענה היא משני צדדים. ראשית, אפשטיין מתייחס רק למקורות התואמים את סברתו, אך יש להזכיר כי מלבד שלושת המקורות הללו, מוזכר ראב"י עוד שלוש פעמים במסכת. במקומות שאפשטיין התעלם מהם, מוזכר שמו של ראב"י ללא כל הצדקה, לשיטתו של אפשטיין, הסובר שבדרך כלל סתם משנה שבמידות היא משל ראב"י, לדוגמה (מידות ב, ו): "רבי אליעזר בן יעקב אומר מעלה היתה וגבוהה אמה והדוכן נתון עליה..." וכן חוזרת השאלה בשני המקומות הנוספים.

שנית, גם אם נסכים עם טענת 'התנא המאוחר' של אפשטיין, עדיין יש לסייג ולהעיר, המילה 'מאוחר' ניתנת לפרשנות. ייתכן שהתנא המאוחר הוא בן דור אושא והוא מאוחר לראב"י שחי בזמן הבית. אך יחד עם זאת סביר יותר שהתנא המאוחר הוא בזמנו של רבי – זמן עריכת המשנה, ואם כן הוא מאוחר לדור אושא בו פעל וחי ראב"י בן דור אושא כטענתנו.

ג.2.4.2. ראב"י – שיטתו ומקורותיו.

הערעור על הראיות שהביא אפשטיין, לא משחררות מן החובה להמשיך ולעייין במשנתו של זה התנא. דחיית הראיות לא מסירה את התחושה שמדובר בסגנון מיוחד ובתנא בעל ערך ייחודי בכל הקשור למסורות מן המקדש וסדריו. להלן, נבקש לעייין במשנתו ומתוך כך לאפיין את דמותו, שיטתו ומקורותיו. עיון זה יאשש את הערכתנו לגבי זמנו וטיב המסורות שבאות משמו.

¹⁹⁶ "אפשטיין – מבואות", עמ' 31 – 32.

ג.2.4.2.א. ראב"י – בעל מסורות מן המקדש.

בכמה עשרות של מקורות נוכל למצוא את ראב"י כמי שמחווה דעה או מביא מסורת על המקדש וסדרי עבודתו. עובדה זו מציבה לו מקום של כבוד בתוך קבוצת התנאים שניתן לכנותם - 'מסרני המקדש'. להלן כמה דוגמאות מובהקות:

1. משנה מסכת ערכין פרק ב משנה ו.

"אין פוחתין משנים עשר ליום עומדים על הדוכן ומוסיפין עד לעולם אין קטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים עומדים בשיר ולא היו אומרים בנבל וכנור אלא בפה כדי ליתן תבל בנעימה רבי אליעזר בן יעקב אומר אין עולין למנין ואין עומדים על הדוכן אלא בארץ היו עומדין וראשיהן מבין רגלי הלויים וצוערי הלויים היו נקראין".

2. משנה מסכת מידות פרק א משנה ב.

"איש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר ואבוקות דולקין לפניו וכל משמר שאינו עומד אומר לו איש הר הבית שלום עליך ניכר שהוא ישן חובטו במקלו ורשות היה לו לשרוף את כסותו והם אומרים מה קול בעזרה קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפים שישן לו על משמרו רבי אליעזר בן יעקב אומר פעם אחת מצאו את אחי אמא ישן ושרפו את כסותו".

3. משנה מסכת מידות פרק א משנה ט.

"... אירע קרי באחד מהם יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה והנרות דולקים מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה רבי אלעזר בן יעקב אומר במסיבה ההולכת תחת החיל יוצא והולך לו בטדי".

4. משנה מסכת מידות פרק ב משנה ה.

"... מערבית דרומית אמר רבי אליעזר בן יעקב שכחתי מה היתה משמשת אבא שאול אומר שם היו נותנין יין ושמן היא היתה נקראת לשכת בית שמניה..."

5. תוספתא מסכת פסחים (ליברמן) פרק ז הלכה יד.

"אמ' ר' לעזר בי ר' צדוק מודין בית שמיי ובית הלל בערל זכר שמקבל הזאה ואוכל על מה נחלקו על ערל גוי שבית שמיי אוי טובל ואוכל את פסחו לערב ובית הלל אוי הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר אחד נכרי שמל ואחת שפחה ר' ליעזר בן יעקב אוי אצטדריוטות ושומרי צירין היו בירושלם שטובלין ואוכלין פסחיהן לערב"

6. תוספתא מסכת יומא (כפורים) (ליברמן) פרק ב הלכה ד

”...כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב חוץ משערי ניקנור מפני שנעש' בהן נס ויש אומרי' מפני שנחשתן מצהיב ר' ליעזר בן יעקב או' נחושתא קלנתיא והיתה יפה כזהב...”

מקורות אלו מראים את המעורבות העמוקה של ראב"י בכל הקשור למקדש. הוא מחזיק בידו מסורות לגבי מנהגים שאינם הלכתיים דווקא, כמו, כיצד עמדו צעירי הלוויים בזמן שהלוויים עמדו בשיר. הוא נעזר באירוע היסטורי מזמן הבית כמענה לשאלה הלכתית בעניינו של גר שנתגייר ערב פסח. יש לו מסורות על מבנה העזרה, על צבע הנחושת של שער ניקנור ועוד.

אף על פי כן, אין הכרח לומר שמדובר בעד ראייה. כפי שהערנו לעיל, אין בידינו כל עדות על שותפות שלו באירוע מזמן הבית או על אירוע שהוא צפה בו מן הצד. ייתכן וידיעותיו המרובות בענייני המקדש הם פרי עמלו באיסוף שיטתי של מסורות אלו, כן ייתכן שהיה מקושר לעדים מזמן הבית שהעבירו לו ידיעות. הסיפור אודות אחי אמו, הוא דוגמה מובהקת לסיפור שעובר בתוך משפחה, בגלל החריגות שיש בו. כן ייתכן שאבא שאול המשלים את ידיעותיו של ראב"י פעמיים, היווה לראב"י מקור מידע עיקרי.¹⁹⁷

ג.2.4.2.ב. ראב"י – שמועותיו בענייני המקדש וסדריו, נסמכים על דרשות הפסוקים .

בכמה עשרות של מקומות מוצאים את שמועותיו של ראב"י בענייני המקדש וסדריו. עיון בדרשות אלו מלמד, שחלק ניכר מהם מתאפיין בהשענות על דרש הפסוקים. כפי שכבר הערנו, בשום מקום איננו מוצאים שראב"י מספר על שותפות שלו באירוע מזמן הבית, כמו שמצאנו אצל מסרנים שחיו בזמן הבית. מסרנים שחיו בזמן הבית השתמשו באירועים להם היו עדים, כשבאו לאשש את שיטתם או ללמד. כך לדוגמה (משנה, יומא א ו) : ”... זכריה בן קבוטל אומר פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל". אצל ראב"י לא די שלא מצאנו כדוגמת זאת, ההוכחות שהוא מביא לשמועותיו / סברותיו מוכיחות שלא ראה את המקדש בעיניו.

יש להסכים שמי שראה את המקדש בעיניו והיה נוכח בשעת האירועים, אינו זקוק לדרשות הלכתיות להוכיח את סברתו. העובדה שראב"י נזקק שוב ושוב לדרש המקראות, מלמדת כי אין מדובר בידיעות הנשענות על הכרה בלתי אמצעית של המציאות, שהרי זו אינו נדרשת לדרשה להוכיח את קיומה. מי שהיה עד ראייה, יספר על מראה עיניו ולא יוכיח את שיטתו מן המקרא.

¹⁹⁷ ראה לעיל 'אבא שאול', עמ' 70.

להלן מספר דוגמאות למאפייני זה במסורות של ראב"י:¹⁹⁸

1. תוספתא מסכת סוטה (ליברמן) פרק ז הלכה יג.¹⁹⁹

"במה של עץ היו עושין לו בעזרה ויושב עליה ר' ליעזר בן יעקב אומ' בהר הבית שני ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור ועד מחצית היום וגוי ויעמד עזרא הסופר על מגדל עץ אשר עשו לו לדבר וגוי ויפתח עזרא הסופר לעיני העם וגוי".

2. תוספתא מסכת סוכה (ליברמן) פרק ג הלכה ג.

"למה נקרא שמו שער המים שבו מכניסין צלוחית של מים של ניסוך בחג ר' ליעזר בן יעקב אומ' בו מים מפכין מלמד שמפככין ויוצאין כמי הפך הזה ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית וכן הוא אומר (יחזקאל מז): בצאת האיש קדים וקו בידו וימד אלף ויעבירני במים מי אפסים מלמד שאד' עוב' במים עד קרסוליו וימד אלף ויעבירני במים מיים ברכים מלמד שאדם עובר במים עד ברכיו".

3. תוספתא מסכת ערכין (צוקרמאנדל) פרק ב הלכה ב.

לא היו אומרין בנבל וכנור אלא בפה ר' אליעזר בן יעקב אומר צוערי לוייה בני יקירי ירושלם היו בעזרת נשים ראשיהן בין רגלי הלויים כדי ליתן תבל בנעימה שני (עזרא ג): ויעמד יהשע ובניו קדמיאל ובניו בני יהודה וגוי:

4. משנה מסכת מנחות פרק ט משנה ג

"... ובלוג היה מודד לכל המנחות אפילו מנחה של ששים עשרון נותן לה ששים לוג רבי אליעזר בן יעקב אומר אפילו מנחה של ששים עשרון אין לה אלא לוגה שנאמר (ויקרא יד): למנחה ולוג שמן ששה לפר ארבעה לאיל שלשה לכבש שלשה ומחצה למנורה מחצי לוג לכל נרי".

ג.2.4.2.ג. ראב"י – חולק על סתם המשנה, לגבי המציאות במקדש.

מעמדם של דברי התנאים ניכר גם לפי סדר הזכרת שמועותיהם במשנה. הדעה הראשונה המופיעה במשנה באופן אנונימי, נקראת בפי חז"ל 'סתם משנה'.²⁰⁰ בדרך כלל לאחר אותה דעה מביאה המשנה דעה או דעות אחרות. אי הזכרת שמו של התנא הראשון באה לשוות לו מעמד של 'רבים', כדי שדבריו יכריעו את דברי בעל השמועה השני, ע"פ הכלל של 'יחיד ורבים הלכה כרבים'. מקובל שרבי יהודה הנשיא עורך המשנה, הוא שקיבע את סדר הדברים במשנה, כדי להקל על הכרעת הדין במקום שנדרשים לכך.

¹⁹⁸ על סוגי הדרשות של ראב"י, ראה: "אמיר – מוסדות", עמ' 19 – 20.

¹⁹⁹ השווה: בבלי, יומא סוטה סט ע"ב.

²⁰⁰ ראה: "אלבק – למשנה", עמ' 99 – 100.

ע"פ כלל זה תמוהה מאוד ההערכה המייחסת את עריכתה של מסכת מידות לראב"י. כשהמשנה במסכת מידות מגדירה את שימושי שערי הר הבית, מתייחסת היא לשער טדי בלשון זו (מידות א, ג): "... טדי מן הצפון לא היה משמש כלום..." באותו הפרק מביאה המשנה את דברי ראב"י לעניין כהן שנטמא בבית המוקד, כשדבריו סותרים את דברי המשנה המופיעים ב'סתם', (מידות א, ט): "...רבי אליעזר בן יעקב אומר במסיבה ההולכת תחת החיל יוצא והולך לו בטדי". נמצא שעל פי סתם המשנה לא היה כל שימוש לשער טדי ואילו על פי ראב"י היה לו שימוש מזדמן. לו הקו המנחה של המסכת היה על פי ראב"י, סתם המשנה היתה מזכירה את דעתו בבואה ללמד על שימושי השערים האחרים.²⁰¹

מלבד מקרה מייצג זה מוצאים אנו בכמה מקומות נוספים העוסקים בסדרי המקדש, את דברי ראב"י מופיעים לאחר סתם המשנה. עובדה השבה ומלמדת, כי לדעתם של עורכי המשנה, המסורות של ראב"י בעניינים אלו הן בעלת ערך משני ביחס לדעות האחרות המופיעות כ'סתם משנה'. בניגוד לדעה המחקרית הרווחת הרואה עדיפות למסורות שלו. לדוגמה:

1. משנה מסכת מידות פרק ב משנה ו.

"... עזרת ישראל היתה אורך מאה ושלישים וחמש על רוחב אחת עשרה וכן עזרת כהנים היתה אורך מאה ושלישים וחמש על רוחב אחת עשרה וראשי פספסין מבדילין בין עזרת ישראל לעזרת הכהנים רבי אליעזר בן יעקב אומר מעלה היתה וגבוהה אמה והדוכן נתון עליה ובה שלש מעלות של חצי חצי אמה נמצאת עזרת הכהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה".

2. תוספתא מסכת סוטה (ליברמן) פרק ז הלכה יג.

"...במה של עץ היו עושין לו בעזרה ויושב עליה ר' ליעזר בן יעקב אומ' בהר הבית"

3. משנה מסכת מנחות פרק ט משנה ג

"... ובלוג היה מודד לכל המנחות אפילו מנחה של ששים עשרון נותן לה ששים לוג רבי אליעזר בן יעקב אומר אפילו מנחה של ששים עשרון אין לה אלא לוגה ...".

²⁰¹ קושי זה לא נעלם מעיניו של הרי"ן אפשטיין, ובהערה שהעורך (=הרע"צ מלמד) הכניסה לגוף הטקסט באותיות קטנות המסוגרות בסוגריים, הוא מתייחס לכך. בראשית ההערה הוא מביא את פירושו של ר' שמעיה שעושה מעין הגהה למשנה, הגהה המוציאה אותה לחלוטין ממשמעותה: "... טדי מן הצפון לא היה משמש כלום, פי' ר' שמעיה: 'כלומר אלא בעל קרי היה יוצא בו לראב"י'. אולם פירוש זה שמסלק את דברי המשנה המוחלטים, לא סיפק את הרי"ן אפשטיין והוא מציע: "אבל אולי הכניס כבר גם כאן התנא השונה את דעת החכמים החולקים על ראב"י". נמצאים דבריו אלו הבאים להגן על הנחת היסוד שלו: 'שהתנא השונה מסכת זו הוא – רבי אליעזר בן יעקב', מפריכים אותם מיסודם. שהרי ההודאה שבמקום זה ישנו תנא עורך הדוחה את דעתו של ראב"י מפני שיטת חכמים, מוכיחה כי משנת מידות סתמותיה ועיקריה אינם ממשנת ראב"י. עורך המשנה הביא את דעתו של ראב"י, בכמה עניינים אך לא קיבל אותם. במקום זה בחר התנא את דעתו של התנא שבמסכת תמיד שאינו מכיר ביציאה הסודית שמדבר עליה ראב"י, והוא סובר שלאחר הטבילה שב הכהן לבית המוקד ויוצא מן המקדש באופן שגרתי (תמיד א, א): "...בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים יוצא והולך לו...". בהמשך דבריו ממשיך הרי"ן אפשטיין לעסוק בכמה קשיים דומים לזה, כשהוא מבקש לתרצם באופן דחוק, במקום לבוא אל המסקנה המתבקשת באשר לטיב משנתו של ראב"י ואי מרכזיותה במסכת מידות.

ג.2.4.2.ד. ראב"י – פרשן של מסורות העוסקות בזיכרון המקדש.

זיקתו של ראב"י למסורות מימי הבית, מביאות אותו לעיון ודיון במסורות אלו. כך כפי הנראה יש לפרש את דבריו באשר למיקומה של הכת השלישית משלושת הכתות המקריבות את הפסח. נראה על פניו שדבריו של ראב"י בעניין זה, המופיעות בתוספתא, אינם עדות או מסורת אלא פירוש למדני לדברי המשנה בעניין.

במשנה מצאנו (פסחים ה י) :

"קרעו והוציא אימוריו נתנו במגיס והקטירן על גבי המזבח יצתה כת ראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן".

לעומת דברי המשנה המוחלטים, ללא דיון או מחלוקת באשר למיקום הכתות, בתוספתא (פסחים ד יב) מצאנו דעה אחרת לגבי מיקומה של הכת השלישית :

"כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיו כהנים מדיחין את העזרה שלא כרצון חכמים כיצד מדיחין את העזרה פוקקין אותה ומרגילין לה אמת המים עד שנעשית נקיייה כחלב ר' יהודה או' כוס היה ממלא מדם התערובות וזורקו זריקה אחת על גבי המזבח שאם נתערב דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו אמרו לו והלא אין מתקבל בכלי ודם שאין מתקבל בכלי פסול לגבי מזבח דבר אחר שהוא דם התמצית ודם התמצית פסול לגבי מזבח אמ' להם אם כן למה פוקקין את העזרה והיו מפקיעין הכהנים בדם עם רכובותיהן אמרו לו שבח הוא לכהנים שיהו מפקיעי בדם עם רכובותיהן ר' ליעזר בן יעקב או' כת שלישית הלכה וישבה לה בעזרת הנשים"

אף שעיון ראשוני לא מצביע על קשר נסיבתי או אחר בין הרישא של התוספתא העוסקת בהדחת העזרה, לבין הסיפא המביאה את דעתו של ראב"י בעניין מיקום הכת השלישית, עיון נוסף מראה כי דבריו של ראב"י נובעים מדברי הרישא. להבנתו של ראב"י לא ייתכן שבשעה שהכהנים מדיחים את העזרה, ישוה במקום, חברי הכת השלישית. לדעתו יש לפרש את דברי המשנה האומרים 'והשלישית במקומה עומדת', בעזרת נשים הסמוכה מאוד לעזרה, מסקנה הנובעת מדברי הרישא של התוספתא. מכאן ראייה נוספת שראב"י אינו בעל ידיעות אישיות של עד ראייה, ובמקרים אחדים 'ידיעותיו' אינם אלא סברות הגיוניות העולות ממסורות שקדמו לו.

ג.2.4.2.ה. ראב"י – חבר לתלמידי ר"ע ובן דור אושא.

לא מצאנו שום מחלוקת או דיון של ראב"י עם חכמים בני דור החורבן, כדוגמת ריב"ז, דוסא בן הרכינס או אפילו עם בני דור יבנה הוותיקים כדוגמת רבי יהושע בן חנניה או רבי אליעזר בן הורקנוס. לעומת זאת מוצאים אנו את ראב"י שוב ושוב עם חכמי דור אושא - חוג תלמידי ר"ע. משנת אבות (ד, יא) הסדורה במאמריה ע"פ סדר תנאים מראשית לאחרית, מביאה את מאמרו של ראב"י בסמוך לדברי רבי יוחנן הסנדלר שאף הוא מתלמיד

ר"ע²⁰². כן מצאנו במאמרו של איסי בן יהודה המגדיר את תכונותיהם ומעלותיהם של קבוצת תנאים. מלבד רבי יוסי הגלילי שהיה מעין תלמיד חבר לר"ע וקדם במעט לדור אושא, כל התנאים האחרים הם תלמידי ר"ע ובהם כלול ראב"י:

" איסי בן יהודה היה קורא לחכמים שמות. לר"מ חכם וסופר. לרבי יהודה חכם לכשירצה. לרבי אליעזר בן יעקב קב ונקי. לרבי יוסי נמוקו עמו. לרבי יוחנן בן נורי קופה של הלכות. לרבי יוסי הגלילי מלקט יפה בלא גסות הרוח. לרבי שמעון בן גמליאל חנות מלא ארגון טב. לרבי שמעון שונה הרבה ומשכח קימעא. ואחר כך מצאו רבי שמעון לאיסי בן יהודה א"ל מפני מה אתה מפטפט דברי בפני תלמידי חכמים. א"ל וכי אמרתי עליך אלא שאתה שונה הרבה ומשכח קימעא ומה שאתה משכח סובין של משנתך"²⁰³.

²⁰² זאת ניתן ללמוד במפורש מהברייתא (בבלי ברכות כב ע"א): "... רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום רבי עקיבא אומר: לא יכנס ...".

²⁰³ אבות דרבי נתן נוסחה א פרק יח. לנוסח זה יש שתי גרסאות נוספות הסותרות לכאורה את המסקנה שלנו בעניינו של ראב"י, ומשום כך ראויות הן להתייחסות:

מקבילה למאמרו של איסי בן יהודה באבות דרבי נתן, נמצאת בבלי, אך שם היא מוצעת כברייתא (גיטין סז ע"א): "דתניא, איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים: ר"מ - חכם וסופר, ר' יהודה - חכם לכשירצה, ר' טרפון - גל של אגוזין, ר' ישמעאל - חנות מיוזנת, ר"ע - אוצר בלום, ר' יוחנן בן נורי - קופת הרוכלים, רבי אלעזר בן עזריה - קופה של בשמים, משנת ר' אליעזר בן יעקב - קב ונקי, ר' יוסי - נמוקו עמו, רבי שמעון - טוחן הרבה ומוציא קימעא. תנא: משכח קימעא, ומה שמוציא אינו מוציא אלא סובין". העיון המשווה מלמד כי הברייתא כוללת בדברי איסי בן יהודה תנאים השייכים לדור יבנה, כמו ר"א בן עזריה, וקדומים יותר כמו ר' טרפון. בדבר זה פורכת המסורת שבברייתא, את המסקנה שהגענו אליה קודם, בדבר האחידות של הקבוצה הזכרת לדור אושא. אולם על פניו נראה שמדובר בברייתא שמשלבת שתי מסורות שונות המופיעות באבות דרבי נתן באותה הפסקה, את זו של איסי בן יהודה המתייחס לחכמי דור אושא, ואחרת של רבי יהודה הנשיא העוסק בתורתם של כל האחרים (מלבד ר' ישמעאל) ומופיעה בפסקה אחת לפניו באבות דרבי נתן (נוסחה א פרק יח ד"ה וכנגדן היה): "וכנגדן היה רבי יהודה הנשיא מונה שבחן של חכמים של רבי טרפון של רבי עקיבא ושל רבי אלעזר בן עזריה ושל רבי יוחנן בן נורי ושל רבי יוסי הגלילי. לרבי טרפון קרא לו גל אבנים. ויש אומרים גל של אגוזים כיון שנוטל ...". דרכה של הברייתא לעשות כגון זה נזכרת כבר אצל רב שרירא באיגרתו האומר על ברייתות שפתיחתן 'תניא' שערך דיוקן נמוך ביחס לברייתות שפתיחתן 'תנו רבנן' ('ליון - אגרת רב שרירא', עמ' 39 - 41). טיבן של הברייתות ביחס למשנה והתוספתא נידון אצל חוקרי התלמוד, המוכיחים מתוך האמירות התלמודיות, שזמן עריכתן ואופי סידורן נעשה לעיתים קרובות ע"י האמוראים. הווי אומר האמוראים הם שניסחו חלק ניכר מן הברייתות כפי שאומר רש"י, המבדיל בין היתר בין הברייתות של ר' חייה ור' הושעיה לבין שאר הברייתות (שם, נוסח צרפתי): 'וכד חזו רבנן דבריתא שלא ר' חייה ור' הושעיה אית בהי שבשתא ואית מנהון פרטי דמן כללי דיחידים ומילי דלא דייקן ... וכולהי הני ברייתא לא איקבען למיגרסאנין כולי עלמא כדאיקבען ברייתא דר' חייה ור' הושעיה ולא אמרינן בהי תנו רבנן אלא תניא ותונא'. החוקר נ' חכם ניסח זאת כך "חכם - מחקרים", עמ' רג'): "... ישנו עוד סוג שלישי של ברייתות, שלא זו בלבד שנערכו ונסדרו בזמן שאחרי התנאים אלא גם נתחברו ונאמרו על ידי האמוראים. ל"ברייתות מאוחרות" מסוג זה אפשר לקרוא "ברייתות של אמוראים". אמנם גם ברייתות אלו מכילות יסודות קדומים הנובעים מזמן התנאים, אבל האמוראים, מסדרי הברייתות, הוסיפו עליהן וערבו ביניהן ענינים ודברים מדעתם או מדעת אמוראים אחרים". ראה עוד בעניין זה: "אגור - מבוא לתושב"ע", עמ' 124; "פרידמן - הברייתות", עמ' 195 - 196; "אלבק - לתלמודים", 19 - 22; "אלבק - מחקרים", עמ' 3 - 15.

במקביל למסורת של איסי בן יהודה המתארכת לטעמנו את ראב"י לבני דור אושא, קיימת מסורת בבבלי (יבמות מט ע"ב): "תני, שמעון בן עזאי אומר: מצאתי מגלת יוחסין בירושלים, וכתוב בה: איש פלוני ממזר מאשת איש, וכתוב בה: משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי, וכתוב בה: מנשה הרג את ישעיה". ברייתא זו מתארכת ללא ספק את ראב"י לזמן הבית או לכל היותר לזמן החורבן. המתאר שאינו אלא שמעון בן עזאי, בן דורו של ר"ע מתאר מן הסתם את מי שקדם לו. לזה מצרפת העובדה שאותה 'מגילת יוחסין', נמצאת בירושלים, דבר שמעיד על זמן כתיבתה, שהרי לאחר החורבן לא התקיימו חיים יהודים פעילים בירושלים. ברם, עיון קל דוחה קושי זה מכל וכל. ברייתא זו בבבלי בסמוך למשנה, כשבמשנה המסורת באה באופן חלקי ביחס לברייתא (שם ע"א): "...אמר רבי שמעון בן עזאי: מצאתי מגלת יוחסין בירושלים, וכתוב בה: איש פלוני ממזר מאשת איש, לקיים דברי ר' הושע...". מיותר לציין שאין כל תזכורת במשנה למשנת ראב"י, גם אין כל תזכורת לאמירה האגדית בדבר האחראי למיתתו של ישעיה. יש לומר בעניין זה כמו שהסברנו לעיל (בהערה זו בעניין יחס הברייתא למשנה ולתוספתא). הברייתא שילבה מסורות שאינן מוכרות דווקא ובמקרה זה הדברים ניכרים, לעדות שמביא שמעון בן עזאי לחזק את שיטתו ההלכתית של

ג.2.4.2.1. ראב"י – משנתו קב ונקי.

נוהג זה של הגדרת תכונותיהם, כשרונותיהם או אופיים של חכמים, מוכר לנו ממשנת אבות ובדברי ריב"ז העושה כזאת בחמשת תלמידיו.²⁰⁴ בדומה לדברים אלו של ריב"ז אודות תלמידיו חכמי דור החורבן ודור יבנה, מצאנו אצל התנא איסי בן יהודה, העושה כזאת לחכמי דורו והדורות שקדמו לו, כפי שראינו לעיל.

ההגדרה, 'רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי' טעונה ביאור. מצאנו שהמילה 'קב' משמשת בספרות חז"ל כמטאפורה ולא רק כמידת היבש. זאת, במקום בו רוצים להגדיר את המועט המועדף / האיכותי, ביחס למרובה. כך במשנה (סוטה ג, ד): "...רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות..."²⁰⁵. כך במימרה האמוראית (בבלי, בבא מציעא לח ע"א): "... אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו..."

נראה שגם בעניינו של ראב"י רוצים ללמד כי כמות המסורות המיוחסות לו הן מועטות באופן יחסי לאלו של חבריו, אך ייחודן בכך שהן מתאפיינות באיכותן, או כפי שמגדיר איסי בן יהודה 'ונקי'.

ברם, לא ברור כלל שהגדרה זו מכוונת לכל משנתו. סביר יותר שהדברים אמורים כלפי המסורות ההלכתיות שלו ולא כלפי המסורות ההיסטוריות שלו. כפי שמסביר רש"י גדול מפרשי התלמוד (בבלי, בכורות כג ע"ב): "...קב ונקי מעט שלא הוזכר אלא במקומות מועטין ומה שאמר נקי הוא שהלכה כמותו". ואמנם בשני מקומות הבבלי עושה שימוש בהגדרה זו בבואו להגן על המסורת ההלכתית של ראב"י.²⁰⁵

סיכום ומסקנות

הטענה כי קיימים שני תנאים הנושאים את השם 'רבי אליעזר בן יעקב', התבררה כחסרת בסיס. כל הראיות שהובאו לאשש סברה זו נבדקו ופוקפקו. הפרכת טענה זו מביאה למסקנה, כי אחד היה רבי אליעזר בן יעקב, בן דור אושא בחוג תלמידי רבי עקיבא.

ראב"י התייחד בהתעסקותו בצורת המקדש וסדריו, משנתו פרוסה בכל הספרות התנאית אך היא אינה מתייחדת בהעברת מסורות או עדויות בלבד. התעסקותו בעניין מביאה אותו לא פעם להבעת דעה עצמאית, דעה המבוססת על סברה או דרשה הלכתית של פסוקים, שאין להם בסיס במסורת מציאותית מימי הבית.

מקום של כבוד ניתן לו לראב"י בקבוצת מסרני המקדש, בזכות סגנונו המיוחד ומן העובדה שרוב רובה של משנתו מכוונת לעניינים אלו. אף, שזו מועטת באופן יחסי לתנאים אחרים בני דורו, כפי שהגדירוהו: 'משנתו קב ונקי' - מועטת ומשובחת.

ר' יהושע, צירפו בשלב מאוחר יותר שני עניינים שאינן קשורים קשר הכרחי לאומר או לנושא. יש לומר, כל המושג 'מגילת סתרים' נסתר כשלעצמו, שהרי אין לו מקבילה שיכולה להעיד על טיבו או אופיו.

²⁰⁴ ראה: משנה, אבות ב, ח. השווה: אבות דרבי נתן נוסחה א' יד ד"ה חמשה תלמידים, עמ' 58; שם נוסחה ב' כט ד"ה חמשה תלמידים, עמ' 58.

²⁰⁵ ראה: בבלי, יבמות ס ע"א; שם, בכורות כג ע"ב.

המסקנה השוללת את קיומו של ראב"י בזמן הבית, פורכת את טענת קדימותה של מסכת מידות, כמו גם את המהימנות המציאותית המוחלטת שבקשו ליחס לשמועותיו של זה התנא.

ג.2.5. רבי יהודה ברבי אלעאי – ראש למסרני המקדש.

ר' יהודה ב"ר אלעאי (=רבי יהודה) מחכמי דור אושא ומי שנחשב כאחד מתלמידיו הנבחרים של ר"ע,²⁰⁶ ניכר מאוד במחלוקות שלו על דברי חכמים, ועל מי שמכנים אנו תנא קמא (=ת"ק / סתם המשנה) של המשנה. שמועותיו של תנא זה הפרושות על פני כל הספרות התנאית, מתאפיינות בכמה תכונות ייחודיות. כמותן היחסית של השמועות, סגנון, והקוטביות השיטתית שהוזכרה לעיל, מציבות אותו כאחד ממוסרי השמועות המרכזיים שבין חכמי דור אושא בפרט, ואף בין כלל חכמי המשנה. לענייננו ניכרת מאוד תורתו של ר' יהודה באשר למסורות הייחודיות שיש לו בכל אשר קשור למקדש²⁰⁷ – סדריו, הלכותיו וגם בפרטי דברים הקשורים לצורת הבית.

תופעה זו של חכם בן דור אושא שנולד כפי הנראה כשלושים שנה לפחות לאחר החורבן, ומתיימר להיות בעל מסורת יחודית בכל הקשור לזיכרון המקדש, תובעת הסבר. א' אנקר, שעסק במחקר תורתו של ר' יהודה²⁰⁸, מציע לעקוב אחר נתיבי העברת המסורות מימי הבית אל חכמי דור אושא, ובכך לראות קריאת כיוון אפשרית שתסביר תופעה זו.

חורבן הבית הביא עמו את פיזור מרכזי התורה אל שני מקומות עיקריים. המרכזי שבהם ביבנה – מקום מושבם של הנשיאים ריב"ז ולאחריו ר"ג דיבנה. במקביל ליבנה פעל מרכז התורה בלוד-מקום מושבם של ר"א בן הורקנוס ר' טרפון וחכמים אחרים.²⁰⁹ ייחודם של אלו האחרונים, היה בשני תחומים, האחד בזיכרון הישיר שלהם מן המקדש, השני בזיקה שהיתה להם לתורת בית שמאי, שני אלו יחד יכולים להסביר את העמדה הקוטבית של תורת ר' יהודה שהמשיך את תורתם.²¹⁰ על האופן בו התגלגלה תורתם של חכמי לוד אלו, למשנת ר' יהודה ועל המשמעויות לכך, כותב אנקר:

◆ "ר' יהודה קיבל מאביו את תורת ר' אליעזר, והיה תלמידו המובהק של ר' טרפון, נראה שהיה מאחרוני התנאים, שהמשיכו לעסוק ולדבוק בתורתם של בית שמאי. אמנם גם ר'

²⁰⁶ ראה: בבלי, סנהדרין פו ע"א. על אך הכללתו של רבי יהודה עם תנאים כמו רבי שמעון ורבי מאיר, ניכר רבי יהודה כמי ששאב גם מתורתו של ר"ע אך בעיקר מתורתם של חכמי לוד.

²⁰⁷ דוגמאות לכך יש למכביר במסכת יומא, מסכת מידות ועוד. ראה את קובץ השמועות של רבי יהודה בענייני מקדש וקדשים באסופה שערך הרב י" קאנוביץ: "קאנוביץ – רבי יהודה", עמ' רסב – ש.

²⁰⁸ "אנקר – רבי יהודה".

²⁰⁹ ראה: "רוזנפלד – לוד", עמ' 11 – 12; מקומה של לוד מול יבנה לאחר החורבן גרר פולמוס בין גדליה אלון לביכלר, אלון דוחה את ההערכה של ביכלר, הסובר שמשפחות הכהונה הדירו את רגליהם מסביבתו של רבן יוחנן בן זכאי ועיקר מושבם בלוד, ראה: "אלון – מחקרים א", עמ' 255 – 259; "ביכלר – הכהנים", עמ' 15 – 18.

²¹⁰ "אפשטיין – מבואות", עמ' 107; "אנקר – רבי יהודה", עמ' 31.

- עקיבא היה רבו, אולם היה לו יחס שונה למשנת ר' עקיבא מאשר לתלמידים האחרים: ר' יוסי, ר' מאיר ור' שמעון. הוא נהג בעיקר לפי תורת בית שמאי.
- ◆ לאחר שנידו את ר' אליעזר עזבוהו תלמידיו. רק תלמידיו ר' יוסי בן הדורמסקית ור' אלעאי לא עזבוהו. והם ששמרו את משנת ר' אליעזר. לאחר הנידוי לא התקבלו הלכותיו בבית המדרש. אולם במשנת ר' יהודה נשתקעו הלכותיו של ר' אליעזר והובאו בסתם. כך גם לגבי ר' טרפון. לתורת בית שמאי היתה השפעה רבה על ר' יהודה בתחומים שונים.
 - ◆ הישוב היהודי בלוד ובסביבתה היה מורכב ממשפחות של כהנים, לויים ומשפחות עשירות. בבתי המדרש בלוד לא תמיד קיבלו את ההכרעות וההוראות שהתקבלו ביבנה, באושא ובטבריה.
 - ◆ ... משפחות אלו היו הצאצאים של משפחות מיוחסות ועשירות שישבו בירושלים בזמן שבת המקדש היה קיים. ... לכן המשיכו לעסוק בבית המדרש בלוד בהלכות שיש להם קשר לעבודת בית המקדש. חלק גדול מתורתו של ר' יהודה קשור לעבודת בית המקדש.
 - ◆ לפעמים ניתן להוכיח מן המקורות של ר' יהודה היתה אסכולה שונה, מסורת שונה, והוא חלק באופן שיטתי על תנא קמא. הבסיס והמקור לדברי ר' יהודה היתה המסורת שמקובלת בלוד, ואילו המקור לדברי החולקים היתה המסורת שהיתה מקובלת ביבנה.²¹¹

אנקר מוסיף ומסביר כי יש לתת העדפה למשנתו של ר' יהודה באשר למסורות מן המקדש:

- ◆ " ... יש מן החוקרים שעמדו על כך שחכמים מסוימים לא היו בבית מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי. קבוצה חשובה של חכמים שלא היו בבית מדרשו היו הכהנים והלויים. לכן אין לנו ידיעות על בית המקדש, מקרב חכמים המצויים ביבנה בתקופה זו. אותם כהנים התיישבו בלוד. בבית המדרש בלוד השתמרו מסורות על בית המקדש, ועסקו שם בהלכות הקשורות לענייני טהרה ולבית המקדש".²¹²

עיון במסורות של רבי יהודה הפרושות על פני כל הספרות התנאית מאשש את הדברים של אנקר ומחזק אותם. להלן נבקש לסקור את המאפיינים במשנת רבי יהודה ע"פ דבריו של אנקר ועל פי המגמות ואמות המידה של מחקרנו בתורתם של מסרני המקדש.

²¹¹ "אנקר – רבי יהודה", עמ' ג. את עיקרי דבריו של אנקר נמצא אצל הרי"ן אפשטיין שכותב ("אפשטיין – מבואות", עמ' 106 - 107): "...ממשנת ר"א קיבל כמה וכמה הלכות ישנות ומחלוקות ב"ש וב"ה, מר' טרפון הכהן קיבל כמה וכמה הלכות ישנות, וביחוד בודאי הלכות הנוגעות לביהמ"ק ועבודותיו, וממנו קיבל כמה וכמה מקבלותיו על הבית וסדריו ... הוא היה אפוא תלמידו של בית המדרש הישן...". מורי הרב פרופ' ד' שפרבר אף משער שתורתו של רבי יהודה הועברה לבנו ר' יוסי ברי יהודה, ראה: "שפרבר – מנהגי ה", עמ' ז ת. על היותה של לוד מרכז של כהנים, ראה: "ביכלר – הכהנים", עמ' 16 - 29; "רוזנפלד – לוד", עמ' 12. אלון מפקפק בקביעה זו וטוען שאין ראיות חד משמעיות לטעון זה, ראה: "אלון – מחקרים א", עמ' 259.

²¹² "אנקר – רבי יהודה", עמ' י"ג.

ג.2.א. כמות השמועות.

כמות השמועות המיוחסות לרבי יהודה בספרות התנאית ובמיוחד במשנה ובתוספתא, גדולה לאין ערוך מכל חכם אחר.

הרב א' דורדק שערך מפתח לדברי התנאים במשנה כותב במבוא למפתח: " ... המעיין במפתח ימצא, כמאתיים תנאים שזכרו בשם בכארבעת אלפים מקומות במשנה, ושרבי יהודה – ראש המדברים בכל מקום²¹³ - נזכר הרבה יותר (כמעט פי שנים) מכל תנא אחר: בלמעלה משש מאות משניות..."²¹⁴.

נראה שאת ההסבר לשמועותיו המרובות יש לייחס לשתי סיבות, האחת עובדת היותו אספן של מסורות (להלן), כשהסיבה השנייה כרוכה בשיטתו שייצגה כאמור לעיל, זרם קוטבי. נראה שלעומת רוב חכמי דור אושא שהמשיכו את תורת יבנה וחכמיה - ריב"ז, ר"ע ושושלת הנשיאות שמהלל ועד רשב"ג בן דורם, תורתו של רבי יהודה היוותה זרם קוטבי. במקרים רבים משמש רבי יהודה בדורו שופר יחיד לתורתם של חכמי לוד, ומהיבטים מסוימים ממשך הוא את הזרם של בית שמאי שהתפוגג עם החורבן. ככלל, דבריו של רבי יהודה המייצגים שיטה הלכתית שנדחתה, יופיעו תמיד לאחר הדעה הראשונה (=ת"ק). עמידתו של רבי יהודה בחזית זו, היא של יחיד מול רבים, כשמחד עומדים כמה מחבריו בני דורו, ובהם רבי מאיר רבי שמעון בר יוחאי ורבי יוסי בן חלפתא ואילו רבי יהודה מייצג לבדו פעם אחר פעם את הזרם של חכמי לוד. לדעתו של אנקר הגורם למציאות זו הוא נידויו של ר' אליעזר, כדבריו:

◆ "לאחר שנידו את רבי אליעזר עזבוהו תלמידיו, וגם רבי עקיבא תלמידו החביב עזבו. רק תלמידיו ר' יוסי בן הדורמסקית ור' אלעאי לא עזבוהו ... מכיון שהיה שמותי ומשנתו היתה משנת בית שמאי, ומכיוון שהיה מנודה בבית המדרש, לא התקבלו הלכותיו ולא נשנו בסתם, אלא נשנו בשם אומרם כדי לחלוק עליהם. אולם במשנת רבי יהודה נשתקעו הלכות של רבי אליעזר כפי שיוצא ממקורות מקבילים..."²¹⁵.

ג.2.ב. אספן שיטתי של מסורות.

עיון במשנתו מגלה כי רבי יהודה היה תלמידם של רבים מחכמי דורו. עובדת היותו אספן של מסורות מתבררת מסגנונו המיוחד, המדגיש את המקורות מהם שאב את המסורות. לעיתים קרובות השמועה מקושטת בתיאור פרטים שאינם הלכתיים, סגנון המשדר אותנטיות.

כך לדוגמא מוצאים אנו אותו מצוי אצל חכמי יבנה ובשמועותיהם:

²¹³ ע"פ: בבלי, ברכות ס"ג ע"ב.

²¹⁴ "דורדק – משנה", כרך ב, עמ' 159.

²¹⁵ "אנקר – רבי יהודה", עמ' 32. ראה גם: "מלמד – התלמוד", עמ' 65 – 66. וכן מסביר גילת את שיטת רבי יהודה המחייב על 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', מפני שנוקט בשיטת רבו, רבי אליעזר, ראה: "גילת – מכה בפטיש", עמ' 149.

1. אצל ר' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה, (תוספתא, ברכות א ב): "אמ' ר' יהוד' פעם אחת הייתי מהלך אחר ר' עקיבא ואחר ר' אלעזר בן עזריה והגיע זמן קרית שמע כמדומה אני שנתיאשו מלקרות אלא שהיו עסוקין בצרכי צבור קריתי ושנתי ואחר כך התחילו הן וכבר נראת חמה על ראשי ההרים".²¹⁶
2. מביא משמועותיו של רבן גמליאל דיבנה²¹⁷ (תוספתא, ביצה ב יב): "...ר' יהודה אומ' משם רבן גמליאל מטלטלין את המנורה ביום טוב אבל אין זוקפין אותה".
3. מביא משמועותיו של רבן יוחנן בן זכאי (משנה, שבת טז ז): "... אמר רבי יהודה מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב ואמר חוששני לו מחטאת".²¹⁸

ג.2.ג. ממשיכם המובהק של חכמי לוד.

לעומת אספנות השמועות שכללה את רוב חכמי דורו, שמועותיו של רבי יהודה מלמדות, שרוב תורתו כמו גם שיטתו בהלכה, מיוסדים על הקשר המיוחד שלו עם חכמי לוד, ובהם - רבי טרפון, רבי אליעזר בן הורקנוס ואביו רבי אלעאי. העברת המסורת מרבי אליעזר בן הורקנוס לרבי יהודה נעשתה באמצעות רבי אילעאי, שהיה תלמידו של רבי אליעזר ואביו של רבי יהודה. אמירה ישירה בתוספתא מתעדת את נתיב המסורת: (זבחים, ב יז): "... הא מפני שיהודה תלמידו של אילעאי ואילעאי תלמידו של ר' אליעז' לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעז'".²¹⁹ אמירה זו מסבירה את נטייתו של רבי יהודה למשנת רבי אליעזר, נטיה המשתקפת ממקומות רבים. ממקור זה וממקורות אחרים ניתן ללמוד שחכמי דורו של רבי יהודה ראו בו את המשמר של שיטת רבי אליעזר בן הורקנוס.²²⁰

לעומת הקשר עם תורתו של ר' אליעזר שנעשה באמצעות אביו רבי אילעאי, הקשר לרבי טרפון היה ישיר. מערכת היחסים האישית שבין רבי טרפון לתלמידו רבי יהודה, מבוררת באחת משמועותיו של רבי יהודה, בה מספר הוא דרך אגב על הסעד שהוא נתן לרבי טרפון לעת זקנתו: "...אמר ר' יהודה שבתי היית והלכתי אצל ר' טרפון בביתו אמר לי יהודה בני

²¹⁶ על הקשר שלרבי יהודה לרבי עקיבא ושמועותיו, ראה גם גם: תוספתא, ברכות ג ה; שם, שבת ג ג; שם, אהלות א ב.

²¹⁷ יש להסכים עם הערכתו של רוזנפלד ("רוזנפלד - רבן גמליאל", עמ' 153): "... שאותן שנים שמן החורבן ועד מינויו למנהיג, היו שנות ההתפתחות במעמדו ובאישיותו של רבן גמליאל. בשנים אלו היה רבן גמליאל בלוד, הישוב היהודי המרכזי ביהודה, ...". יחד עם זאת נראה שהקשר בינו לבין רבי יהודה נעשה בימי נשיאותו שביבנה. זאת, הן מפאת צעירותו היחסית של רבי יהודה, הן מפני שאת עיקר פרסומו ומקומו בעולמם של חכמים רוכש רבן גמליאל ביבנה. ראה גם: "אופנהיימר - לוד היהודית".²¹⁸ השווה: משנה, שבת כב ג;

²¹⁹ ראה גם: בבלי, מנחות יח ע"א. הקשר שבין משפחת רבי אלעאי לרבי אליעזר בן הורקנוס נלמד מכמה מסורות נוספות, ראה לדוגמה: תוספתא, סוכה א ט; שם ב א.

²²⁰ דוגמאות לכך מביא גילת בספרו שחוזר שוב ושוב על ההגדרה: "...ר' יהודה השונה כרגיל משנת ר' אליעזר..." , ראה: "גילת - משנתו", עמ' 35, 72 - 73, 113, 135, 213 - 214. מן המקורות עולה כי נתיב המסורת מרבי אליעזר נשתמר דור נוסף באותה המשפחה, אצל רבי יוסי בנו של רבי יהודה, כפי שניתן ללמוד מאבות דרבי נתן (נוסחה א פרק ט"ו, עמ' 62): רבי יוסי בר יהודה אומר משום ר' יהודה ברבי אלעאי שאמר משום רבי אלעאי אביו שאמר משום רבי אליעזר הגדול "...".

תן לי סנדלי ונתתי לו פשט ידו לחלון ונתן לו הימנה מקל אמר לי בני בזו טהרתי שלשה מצורעים ולמדתי בה שבע הלכות...".²²¹

כאמור קשר מיוחד זה הביא גם לעובדה שרבי יהודה נטה לשיטתו ההלכתית של רבי אליעזר. נטיה זו מסבירה את המחלוקת של רבי יהודה על רבי עקיבא, בניגוד לחכמים אחרים בני דורו של רבי יהודה שנמנעו מלחלוק עליו. כך מוצאים אנו בדין ממאנת שרבי עקיבא פוסק 'עד שתביא שתי שערות' ורבי יהודה 'עד שירבה השחור'. כן בדיני כלאיים (משנה, כלאים ג ג): " רבי עקיבא אומר אורך ששה טפחים ורוחב מלואו רבי יהודה אומר רוחב כמלא רוחב הפרסה" ובמקומות נוספים.²²²

ג.2.ד. שיטתו בהלכה – העדפת המעשה על פני הדרשה ההלכתית.

שיטתו של רבי יהודה בהלכה גלומה בשיטתו של רבי אליעזר המעיד על עצמו (בבלי, סוכה כ"ח ע"א): "... ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי לעולם". דברים המלמדים על הזיקה המחייבת למסורות העתיקות על פני השיטה הדרשנית החדשנית שיונקת את כוחה מהדרשות ההלכתיות. שיטה זו ממעטת לעשות שימוש בדרש המקראות, וסומכת את אמירותיה ההלכתיות על מסורות עתיקות בדמותם של מעשים ושמועות. במשנתו של רבי יהודה ניתן לראות נאמנות כמעט²²³ מוחלטת לשיטה זו. במקומות רבים הוא מעמת את המסורת שהוא נושא עמו מול מסורת הלכתית שנשענת על דרשה הלכתית. לעיתים קרובות הוא אינו טורח להסביר כיצד הגיע לשיטה ההלכתית בה הוא נוקט או המידע שהוא מעביר, בפעמים בהם מבקש הוא להוכיח את דבריו הוא נשען על מסורות קדומות או מעשים.

מסורות קדומות: במחלוקת שלו על רבי עקיבא הוא נשען על מסורת מרבי אליעזר (תוספתא, יומא ב י): "שאלו את ר' עקיבא מהו לשנותו משמאל לימין אמ' להם אל תתנו מקום למינים לרדות אחריכם ר' יהודה אמ' משם ר' אליעזר הסגן וכהן גדול מושיבין שתי ימיניהן...". ובמקום אחר באותה המסכת (תוספתא, יומא ג יט): "... ר' יהוד' אומ' משם ר' ליעזר אחד קרב עם תמיד של שחר ושה קריבין עם תמיד של בין הערבים...".

המעשה: המעשה, הווי אומר אירוע שיש לו השלכה הלכתית, משמש גם הוא את רבי יהודה כשהוא בא להוכיח את שיטתו, וכך מוצאים אנו (משנה, שבת טז ז): "כופין קערה על גבי הנר בשביל שלא תאחוז בקורה ועל צואה של קטן ועל עקרב שלא תישך אמר רבי יהודה מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב ואמר חוששני לו מחטאת". ובמקום אחר (משנה, עירובין ד ד): מי שישב בדרך ועמד וראה והרי הוא סמוך לעיר הואיל ולא היתה כוונתו לכך לא יכנס דברי רבי מאיר ר' יהודה אומר יכנס אמר רבי יהודה מעשה היה ונכנס ר' טרפון בלא מתכוין". מקום נוסף בו רבי יהודה נשען על מעשה מרבי טרפון נמצא בתוספתא

²²¹ תוספתא, נגעים ח ב. השווה: ספרא דבי רב, מצורע, פרשה א יג, ד"ה: אמר רבי יהודה (מהדורת וייס דף ע ע"ב). הרע"צ מלמד מעריך שהמלה 'שבת' משמעה שבוע שלם בו שימש התלמיד את רבו, ראה: "מלמד – המעשה", עמ' קנג.

²²² ראה לדוגמה: משנה, ידים ג ה; בבלי, כתובות נח ע"ב; שם, סוטה יט ע"ב. ראה גם: "אפשטיין – מבואות", עמ' 78; "אנקר – רבי יהודה", עמ' 33.

²²³ שהרי לעיתים או נסמך על דרשת המקראות, ראה לדוגמה: תוספתא, סוטה א ו.

(שביעית ד, ד): מאימתי מותר אדן ליקח הלוף במוצאי שביעית מכל מקום ר' יהודה או מיד אמר ר' יהודה מעשה והיינו בעין כושי והיינו אוכלין לוף במוצאי החג של שביעית על פי ר' טרפון...²²⁴ יש ומסורת הזיכרון המשמשת לו משענת הלכתית, מתקבלת ומאתגרת את החולקים עליו, להסביר אותה לשיטתם, כך מצאנו בתוספתא סוכה א, א: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר אמר ר' יהודה מעשה בסוכת הילני שהיתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין אצלה ולא אמר אחד מהן דבר אמרו לו מפני שהיא אשה ואשה אין חייבת בסוכה אמר להם והלא שבעה בנים תלמידי חכמים היו לה וכולן שרויין בתוכה". בשני מקומות בתוספתא מביא הוא הוכחה לדבריו ממה שנהגו באופן חריג 'בשעת הסכנה', בשני המקומות דוחים חכמים את דבריו, בטענה: "אין שעת הסכנה ראה"²²⁵, מה שמלמד שאין הם דוחים את המסורת ההיסטורית עצמה, אלא את המסקנה ההלכתית שרבי יהודה מבקש ללמוד ממנה.

ג.2.ה. דייקנות בהעברת המסורת.

בכמה מקומות ניכר רבי יהודה בחשיבות שהוא מייחס לשימור הדיוק הלשוני והסגנוני של המסורות שהוא מעביר. דייקנות זו באה לידי ביטוי גם במקומות בהם אין לדיוק שהוא נוקט, כל משמעות הלכתית. דוגמה מובהקת לכך נמצא במחלוקת כיצד מנה הכהן הגדול הזיות דם הפר והשעיר ביום הכיפורים: (תוספתא, יומא ב טז):

◆ נטל את הדם ממי שממריס בו נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד והזה ממנו על הפרוכת כנגד שני בדי ארון אחת למעלה ושבע למטה... וכך היה מונה אחת אחת ואחת אחת ושתיים אחת ושלוש אחת וארבע אחת וחמש אחת ושש אחת ושבע ר' יהודה אמר משם ר' ליעזר כך היה מונה אחת אחת אחת שתיים ואחת שלש ואחת ארבע ואחת חמש ואחת שש ואחת שבע ואחת"

קפדנותו של רבי יהודה לשימור הסגנון המדויק של העברת השמועות, מביאה אותו בהזדמנות אחרת למחלוקת הלכתית עם רבן גמליאל (= דיבנה). שני התנאים מצטטים את דברי רשב"ג (ה-I), אך כל אחד בסגנון אחר, במקרה זה השוני בהעברת המסורת אינו סמנטי ויש לו משמעות הלכתית:

◆ "אמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את כל הכלים למבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם רבי יהודה אומר בלשון אחר מהרו ועשו צרכיכם במבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם"²²⁶

²²⁴ מאפיין זה יש לו מקורות רבים, ראה לדוגמה: תוספתא, סוכה א ז; שם ב ט.

²²⁵ ראה: תוספתא, עירובין ה כד; שם, סוכה א ז.

²²⁶ משנה, עירובין ב ו. לשיטתו של רבי יהודה הצדוקי יכול לאסור את ממבוי גם לאחר שבני המבוי ישתמשו בו. לכן אין תקנה למבוי שמשותף גם לצדוקי ויש למהר לעשות את כל הצרכים מלפני השבת כיוון שבשבת יהיה איסור הוצאה מהבתים למבוי והפוך.

ג.ו. מסורות מן המקדש.

תרומה ייחודית יש למשנת רבי יהודה בכל הנוגע לזיכרון המקדש. עדויות רבות על סדרי המקדש והמבנה שלו נמצאות דווקא במשנתו של רבי יהודה. כמות השמועות שלו בענייני המקדש והמעורבות שהוא מגלה בכל עניין שקשור למקדש, מלמדים על העניין הרב שהוא מצא באספנות שיטתית של עניינים אלו. הוא מגלה ידע בפרטי פרטים גם כאלו שלא נדונו כלל ע"י תנאים אחרים. בכל הקשור לסדרי המקדש האמירה שלו בוטחת והוא אינו נזקק לציין את מקור המידע שלו. פרקי זיכרון המקדש במשנה ובתוספתא ליומא, סוכה, פסחים ושקלים משקפים את הגדרות אלו באופן מלא. דוגמה לפרטי הידיעות שרבי יהודה נושא עמו מוצאים במשנת סוכה (ד ט): "ניסוך המים כיצד ... עלה בכבש ופנה לשמאלו שני ספלים של כסף היו שם רבי יהודה אומר של סיד היו אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין". הידע שלו בנוגע לסדרי המקדש כולל הן את אלו שנהגו ברגילות של מחזור השנה, הן את אלו שנהגו באופן חריג כשבמקומות רבים הוא חולק על שיטת חכמים, כך מעיד הוא בתוספתא (שקלים ג יג) על אופן הוצאת הפרוכת: "... ר' יהודה או' זו שמוציאין אותה מבפנים היתה מקופלת אחד לשנים ושנים לארבעה היתה פרוסה על פתחו של היכל מבחוץ אמרו לו מי ששימש בקדושה חמורה יחזור וישמש בקדושה קלה". התגובה של חכמים לעדות של רבי יהודה מלמדת שאין ביניהם שפה משותפת, רבי יהודה מתאר מציאות והערעור של חכמים מקורו בכלל הלכתי ולא במסורת שונה.

דוגמה מובהקת להיבט הייחודי של משנת רבי יהודה נמצא בסדרי הקרבת הפסח. הזמן הקצוב והקצר של הבאת קורבן פסח במקדש, דרש הערכות מיוחדת. בכמה שעות נדרשו הכהנים לשמש כמות גדולה של מקריבי קרבן שלא יכלו להשתהות,²²⁷ מציאות זו כפתה את הנהגתם של סדרים חריגים, כמו: נעילת שער העזרה במשך היום,²²⁸ שימוש במקלות לתליית הקורבן עקב מספרם המועט של הווים (אונקליות) ששימשו לכך בכל יום ויום, העמדת מספר רב של כהנים לצורך זריקת הדם, נתינת אפשרות לשחיטה שלא ע"י כהן.²²⁹ מנהגים חריגים אלו שאין בהם פגיעה בשורת ההלכה הוזכרו בסתם המשנה המייצגת את שיטת חכמים. לעומת אלו מובא במשנה מנהג חריג נוסף, אך הפעם בשמו של רבי יהודה: "ר' יהודה אומר כוס היה ממלא מדם התערובות זרקו זריקה אחת על גבי המזבח ולא הודו לו חכמים". נוהג זה שמביא רבי יהודה מצטרף למנהג אחר של הכהנים: "...להדיח את העזרה שלא ברצון חכמים", שניהם אינם עולים בקנה אחד עם שורת ההלכה. חכמים

²²⁷ ראה לדוגמה: תוספתא, פסחים ד טו: "... בו ביום נכנסו ישראל להר הבית ולא היה מחזיקן והיה נקרא פסח מוכין".

²²⁸ שערי העזרה היו נעולים למשך הלילה כפי שניתן ללמוד ממשנת מידות (א ט) ועוד. רק במקרים חריגים לא ננעלו שערי העזרה בלילות. על המנהג לפתוח את שערי העזרה בליל פסח, מעיד יב"מ ("קדמוניות – שליט" יח. ב. ב, עמ' 283): "... בשעה שנעשה חג המצות, שאנו קוראים לו פסח, מנהג היה לכהנים לפתוח את שערי בית המקדש מחצות לילה...". תיאור זה מחדד את החריגות במנהגי נעילת שערי העזרה בפסח, בלילה נפתחו השערים וביום ננעלו. יחד עם זאת, לא ברור אם כוונתו של יב"מ לערב שקדם להקרבת הקורבן, או למנהג שרווח בכל הרגלים. שהרי בגלל ריבוי הקורבנות ברגלים, היו מקדימים את פינוי הדשן מהמזבח לשליש הראשון של הלילה. ראה: משנה, יומא א ח.

²²⁹ ראה: משנה, פסחים ה ה – ז.

שעניינם העיקרי הוא ההלכה ולא הזיכרון, שוללים אפשרות זו בלשון המתפרשת לשני פנים: "ולא הודו לו חכמים", יש לפרשה שאין דעתם נוחה ממנהג זה, ברם אין הם דוחים את המסורת, ויש לפרשה כדחייתה של המסורת. מקורות אלו יש בהם ללמד אותנו על אופי המסורות של רבי יהודה לעומת המסורות של שאר המסרנים. רבי יהודה משמר אתו את הזיכרון האותנטי מן המקדש, גם את זה שלא עלה בקנה אחד עם ההלכה. מסורות שיכלו להגיע רק אליו, כמי שמקושר היה למשפחות הכהונה – משמשי המקדש, אלו שזכרו כל פרט ופרט במבנה המקדש ובסדריו, עד דיוק בגווני ספלי הניסוך שבקרן המזבח. מסורות שחלקן הלכתיות וחלקן זיכרון פולקלוריסטי, ממקומות ואירועים שלבית המדרש ההלכתי לא היה בהם עניין ולא נגישות.

זיכרון המקדש במשנת רבי יהודה סיכום ומסקנות

בבואנו להכריע במסורות של זיכרון בין מסרנים שונים, מקבלת משנתו של רבי יהודה עדיפות מכרעת על פני כל שאר המסרנים ובמיוחד על זו של רבי אליעזר בן יעקב. ההנחה המקובלת הנותנת עדיפות למשנתו של רבי אליעזר בן יעקב בעניין זיכרון המקדש פוקפקה כבר לעיל. לעומת זאת עיון במאפייני הזיכרון במשנתו של רבי יהודה, מלמדים אותנו שבזיכרון שהוא נושא מן המקדש, מספר מרכיבים משמעותיים, המעמידים אותו ללא עוררין בכותל המזרח של מסרני המקדש, ובהם:

- אספנות שיטתית המתבטאת בעושר כמותי של מסורות מפורטות, אודות סדרי המקדש ונוהגיו.
- אמין וייחודי מבחינת נתיב המסורת של משפחות הכהונה בלוד ומבחינת הדיוק הלשוני והסגנוני.
- תורתו נשענת על מסורות מציאותיות ולא על דרשות הלכתיות.

המענה המתודולוגי לשימוש בספרות חז"ל כמקור היסטורי -

מסקנה

יתרונותיה של העדות בספרות חז"ל, לעומת מקורות בני הזמן.

הספרות ההיסטורית הקלאסית כמו זו של יב"מ, פילון ואפילו של האוונגליונים, ניכרת בכתיבה אחידה או לפחות בעריכה אחידה. הווי אומר, כותב אחד או עורך אחד, אחראים על הספר או הקובץ שיצא תחת ידם.²³⁰ במקורות אלו אף קיימת מגמה ליצור ידיעות מותאמות, עד כמה שהשיגה ידו של העורך או המחבר. תופעות של שתי ידיעות סותרות המובאות בסמיכות וביודעין ע"י העורך, הן תופעות נדירות.

לעומת אלו ניכרת ספרות חז"ל בסגנון שונה בתכלית. המגמה של בירור ההלכה, הבאה בצורה של מחלוקות ודעות שונות וסותרות, לא פסחה אף על הידיעות ההיסטוריות. תופעה נפוצה בספרות התנאית, ששני תנאים או שלושה יתנו עדויות שונות בתכלית לגבי אירועים, מעשים או מקומות, מן העבר. תיאורים אלו, יש לומר, מובאים לא פעם ברצף, כאילו מדובר בעוד מחלוקת הלכתית שהאחד סובר כך והשני אחרת, האחד לומד בשיטה זו והשני גורס לימוד שונה.²³¹ תופעה זו של מחלוקות במציאות ההיסטורית, מייחדת את הידיעות ההיסטוריות שבספרות התנאית. בדרך כלל אין מדובר בעוד ידיעה היסטורית שתמית במקומות רבים ובמיוחד במקומות הנתונים במחלוקת, מוצאים אנו לצד המסורת ההיסטורית את שמו של מוסר הידיעה ולעיתים אף את המקור ממנו הוא שאב את המסורת.

כאמור לעיל, העדרם של כלים שיעדיפו מסורת אחת על האחרת במקומות בהם קיימים מסורות סותרות, הביאו בין היתר לירידה בערך ההיסטורי של מסורות אלו.

חוסר האחידות בספרות חז"ל, יתרון ולא חיסרון

ברם, במבט מחודש נראה שיש להעריך את הדברים במהופך. יתרון האחידות שבספרות ההיסטורית הקלאסית בת הזמן, כמו זו של כת מדבר יהודה, יב"מ, פילון והאוונגליונים, הוא לעיתים חסרונם. ספרים כגון אלו, באים מזווית אחת שנחשפה למקורות מידע מעטים באופן יחסי, מגמתם והשקפת עולמם של המחברים משתקפת מכל שורה של כתיבתם. לעומת אלו, בחסרונה של הספרות התנאית מהיבט זה, יתרונה. המסורות ההיסטוריות התנאיות ובמיוחד אלו שבאו מן המקדש, הגיעו ממספר ערוצים של מסורות ומהיבטים שונים. הדיון המשותף והמחלוקת באותו עניין אין לפרשם בהכרח, כבלבול או שרלטנות. נכון יהיה לומר, שעדות היסטורית יחידה ואחידה לגבי עניין מסוים, היא חד צדדית ומפוקפקת, יותר מאשר מספר עדויות היסטוריות הנראות כסותרות.

²³⁰ יש למעט מהכללה זו את כתבי השליחים שהכינוי 'סינופטיים' שדבק בהם, מבקש לתרץ את חוסר האחידות שלהם. אם כן, כל אחד מהאוונגליונים יכול להיכנס להכללה, שיד אחת עסקה בכתיבתם או עריכתם.

²³¹ ראה לדוגמא: תוספתא, יומא ג יג; שם, פרה ג ג; משנה, יומא ו ח; שם, מנחות י א. שם, יא ה.

כפי שהראינו, פילוח המקורות וגיבוש כללי מחקר של מאפייני זיכרון, נתיבי מסורת ומסרנים, מקנים לחוקר כלים לשימוש מבוקר ויעיל בספרות זו, ונותנים מענה לבלבול וחוסר האחידות. לנתק הזמן והמקום, שפגע אנושות במסורות ההיסטוריות של חז"ל ובמיוחד לאלו העוסקות בזיכרון המקדש, יש להסתייע במענה מתודולוגי.

פרק שני

תחום החיל

התחום המוקף ע"י הסורג¹ שבהר הבית והוא עצמו מקיף את העזרות של המקדש, נקרא בפי חז"ל 'חיל', או ברוב המקרים 'החיל'. אולם תחום זה, כפי שיתברר להלן, הנו תחום שנוצר והוגדר בתקופה מאוחרת באופן יחסי לתחומים אחרים, כהגדרת ר' שמעון בתוספתא: 'החיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית העולמים'². הגדרה זו מעמידה בפנינו את השאלה המרכזית בדבר זמנה של אותה 'מעלה יתירה'. תשובה לשאלה זו יהיה בה כדי לרמוז לנו, על שימושיו ומאפייניו של תחום זה.

החיל במקרא ובבית ראשון

החיל – חלק ממערכת ביצורים

בכמה מקומות בתנ"ך מוצאים אנו את 'החיל'. בחלק מן המופעים³ שלו בתנ"ך, מופיע החיל בהקשר למערכת הביצורים של העיר.

בפרק ב' של מגילת איכה מופיע ביטוי זה בהקשר חד משמעי למערכת הביצורים של העיר, בפס' ח' מצאנו: "...חשב ה' להשחית חומת בת ציון נטה קו לא השיב ידו מבלע ויאבל חל וחומה יחדו אמללו". אישוש להנחה כי 'החיל', הוא חלק ממערכת ביצורים, מקבלים אנו מעיון בהקשר של הפסוקים הסמוכים לפסוק זה באותו הפרק. לדוגמא: פסוק ב': "בלע ה' לא ולא חמל את כל נאות יעקב הרס בעברתו מבצרי בת יהודה..." כן בפסוק ה': "... בלע כל ארמנותיה שחת מבצרי..." כן בפס' ז': 'זנח ה' מזבחו נאר מקדשו הסגיר ביד אויב חומת ארמנותיה...'.

גם מספר שמואל ב' (פרק כ' פסוק ט"ו), ניתן ללמוד כי החיל נמצא סמוך מאוד לחומת העיר:

"... וישפכו סללה אל העיר ותעמד בחל וכל העם אשר את יואב משחיתם להפיל החומה".

כן נראה מספר ישעיה (פרק כו פסוק א'): "... עיר עז לנו ישועה ישית חומות וחל".

1 על הסורג ראה: "בן ארי - הר הבית", עמ' 58-59, 68-70. להלן עמ' 140-152.
2 תוספתא כלים בבא קמא א ח: ההערכה כי מדובר בתחום שהוא מאוחר יחסית, אינה נשענת על הביטוי 'בית עולמים', שהרי האמירה 'מעלה יתירה בבית עולמים' באה להבדיל בין הימים בהם התהלך ארון הברית 'באהל ובמשכן', לבין המקדש שנבנה בירושלים ע"י שלמה, המכונה 'בית עולמים'. אצל שלמה מצאנו (מלכים א' ח ג): 'בנה בניתי בית זבל לך מכוון לשבתך עולמים'. במקומות רבים בחז"ל מוצאים אנו שהכינוי 'בית עולמים' מבחינתם הוא מקום המקדש בירושלים, אחר נדודי הארון, כשהכוונה באופן מפורש הן לבית ראשון הן לבית שני, כמו לדוג' (תוספתא זבחים יג ז): 'ושבגלגל ארבע עשרי שנה ושששילה שלש מאות ושבעים חסר אחת וששנוב ובגבעון חמשים ושבע בבית עולמים ארבע מאות ועשר לבנינו הראשון ארבע מאות ועשרים לבנינו האחרון'. יחד עם זאת, האמירה 'מעלה יתירה', מעידה על התערבות חז"ל במעמדו של מתחם זה, או מכל מקום על מציאות מאוחרת, שהרי יש כאן יתור שמשמעותו – תוספת על מציאות קדומה. הערכה זו מתחזקת מהגרסה המופיעה בכ"י ותיקאן, הגורסת: "מעלה יתירה אבית עולמים", הווי אומר על בית עולמים, ללמד כי מדובר בתוספת מאוחרת, על חילופי הגרסה, ראה: "ליברמן – טהרות", עמ' 3-4.

3 באזכורים הנוספים שלא הובאו כאן אין הכרע מה הכוונה, לכן לא הובאו בגוף העבודה.

ברם, מפסוקים אלו לא נתבררו לנו עדיין שני עניינים.

- הראשון, מהו אותו 'חיל' המוזכר במקרא, וכיצד הוא סייע במערכת ביצורי העיר?
- השני, האם היה חיל מסביב למקדש של בית ראשון ואם כן מה היה ייעודו?

ייעודו ושימושו של החיל במקרא

כמו שכבר ראינו לעיל, קשה להכריע מפשט הפסוקים האם החיל הוא חומה נוספת, פנימית, המשמשת קו הגנה נוסף לאחר נפילת החומה החיצונית. או שמא מדובר בשטח פנוי הנמצא בסמוך לחומה והוא חלק ממערכת הביצורים של העיר, בדומה לחפיר המוכר לנו ממקומות אחרים, זה שהיה גורם מעכב נוסף מחוץ לחומה. אם כך או כך, מתבררת העובדה כי החיל במקרא, אינו קשור בהכרח למקדש. שהרי התיאור בספר שמואל ב' (פרק כ' פסוק ט"ו), כמו גם זה שבספר מלכים (מלכים א', פרק כא' פסוק כ"ג), ודאי שאינם עוסקים במקדש, אלא בעיר אבל - מחולה, עליה צר יואב, במרדף אחר שבע בן בכרי, וביזרעאל של אחאב מלך ישראל.

האטימולוגיה והסמנטיקה של ה'חיל'

למילה זו באותו הכתיב ובצליל דומה, קיימות מספר משמעויות. במקומות מסוימים במקרא במשמעות של פחד, כמו (שמות טו יד): 'שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישיבי פלשת'. כן במשמעות של כח וכח צבאי, כמו (שמות יד ד): '...ואכבדה בפרעה ובכל חילו...!', וכן (שמות יח כא) 'ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל...!', יש להוסיף לאלו חיל במובן עושר, רכוש ועוד.

לעומת אלו, המילה חיל בהקשר של מערכת ביצורים, מופיעה כאמור, במספר מקומות מצומצם.

יש לומר, הצליל והכתיב הדומה של המילים אינו מעיד על מקור אחד, ראיה לכך היא העובדה שהמשמעויות רחוקות זו מזו.

נטייתם של המתרגמים לפרש שמדובר בסוג של היקף, המתבטא בחומה נמוכה בסמוך לחומה העיקרית. כדברי הירושלמי (פסחים ל"ה ע"ב, ז יב): "דאמר רבי אחא בשם רבי חנינא ויאבל חיל וחומה שורא ובר שורא"⁴. ומצאנו בתרגום יונתן לשמואל ב (כ טו), המתרגם את החיל כהיקף של מחנות, כדבריו: "ותעמוד בחיל" = "ואקפה משריין"⁵.

4 ראה גם: בבלי, פסחים פ"ו ע"א; מדרש איכה רבה, ב ח ד"ה נטה קו, עמ' 114.
5 "שפרבר – נביאים ראשונים", עמ' 199. לעומת זאת בתרגום הפס' בישעיה (כו א), מתרגם יונתן(שפרבר – נביאים אחרונים", עמ' 48): "עיר עוז לנו ישועה ישית חומות וחיל" – "קרית תוקפא לנא פורקן יתסם על שורהא ורחמיין, כשמשעות המילה 'חיל' רחמים, בתאום למילה 'ישועה' = 'ישועה יושם על חומותיה ורחמים' (ע"פ: "ויין - יין הטוב", עמ' צ"ז), כשלדעתו 'ישועה' ו'חיל' מביעים את אותו הרעיון.

ובאותו האופן בתרגום לאיכה (ב ח), מפרש את המילה 'חלי' כ'היקף': 'ויאבל חל חומה' = 'ויאביל מקפנא ושורא'.⁶

נראה שהמובן 'היקף', בו בחר המתרגם נשען על ההנחה שהמילה 'חלי', נגזרת מ'מחול', שע"פ הערוך (ה, עמ' 109, ערך: מחל) משמעותו: 'תנועה בחוג'.

במילון המקראי B.D.B (עמ' 298/א), נוטים לפרש את המילה בדרך בה הלכו המתרגמים הרואים בחיל סוג של חומה קטנה בסמוך לחומה העיקרית, חומה היקפית:⁷ surrounding wall.

חוקר הלשון ח' רבין נטה מדרך זו, ומזהה את שורשה של המילה 'חיל' המקראית, עם המילה 'חילה' (כילה) שבשפה החיתית.⁸ כשמשמעות המילה חיל או חילה כפי שנהגתה (או לפחות נכתבה) בשפה החיתית הוא חצר.

לעומת התרגום והתלמודים שהתעסקות שלו בפירוש שורשי המילה מושפע מהקשרים הפרשניים של הכתוב, זיהוי זה הולם בהחלט את השאלה שעוררנו לעיל, האם מדובר בחומה או בשטח.

אם אכן זהו מקורה של המילה, ומעבר המילה לשפה העברית היה מותאם, נוכל להניח שהחיל המקראי הוא במובן של שטח. למשמעות זו של המילה 'חיל', שתי מציאויות אפשריות. האחת, שטח שבין החומה לעיר, הווי אומר מהחומה ולפנים. או שמדובר בשטח המגן על החומה מבחוץ, בצורה של חפיר, או מכשול מסוג דומה, כשהשטח הפנוי משמש כאמצעי הגנה נוסף (היום מכנים שטח מסוג זה 'מרווח הגנה', 'רצועת ביטחון', ובדומה). נראה כי פירוש זה הולם את כל האיזכורים של המילה 'חיל' במקרא.

החיל בבית המקדש הראשון

מלבד הביטויים שהבאנו לעיל לא ניתן למצוא במקרא את הביטוי 'חיל', בקשר ישיר וחד משמעי למקדש. אמנם ראינו שהמושג מתקשר לירושלים. אם בדברי מגילת איכה (פרק ב פס' ח'): '... ויאבל חל וחומה יחדו אמללו'. כמו גם דברי משורר התהילים (פרק קכב פס' ז): 'יהי שלום בחילך...'. אולם אין באלו עדות למתחם הקשור למקדש.

עיון בפרקי התנ"ך המתארים אירועים שונים שהתרחשו במקדש וחצרותיו, לא מביא עמו רמזים לקיומו של מתחם מסוג זה.

יתר על כן, חזון המקדש של יחזקאל⁹, המתאר בפירוט רב את חצרות המקדש, לשכותיו וכדומה. אינו מזכיר תחום מסוג זה, לא במפורש אף לא ברמז¹⁰. התחומים היחידים

6 "שפרבר – כתובים", 144.

7 B.D.B, עמ' 298/א.

8 ראה: "רבין – חיתית", עמ' 120. קוטשר אף הוא מעריך שאין מקורה של המילה בשפה העברית, כהערכתו ('קוטשר – מחקרים', עמ' תמו): "אין כמובן להכריע אם 'חיל' מקורית היא בעברית של אבותינו, ... ייתכן שנקלט מן השכנים הישראליים או הכנעניים". ראה גם: K.B.L, 1, עמ' 312/א.

9 יוצאים אנו מתוך ההנחה המקובלת שחזון המקדש של יחזקאל, מבוסס על המציאות במקדש שהיה בימיו. באנציקלופדיה המקראית (מ' הרן, 'מקדש, בתי מקדש בישראל', א"מ, ה, עמ' 346) נאמר בעניין זה: "... שכן למרות האופי הסכמתי של תכנית המקדש של יחזקאל, יש בה כמה יסודות ריאליים, שהועתקו מן המקדש שהיה עומד בירושלים, זה שהנביא עצמו היה אחד מכוהניו...". מעל לסבירה היא ההנחה, שאין

המוזכרים ביחזקאל הם החצר החיצונה הקרובה בענייניה לתחום הר הבית, והחצר הפנימית המקבילה לתחום העזרה בשימושיה ויעדיה. לעומת תחומים אלו המקבילים כאמור לתחום הר הבית והעזרה, חזון המקדש של יחזקאל מתעלם, הן מתחום החיל הן מעזרת הנשים, שני תחומים הניכרים במשנת מידות המתארת את המקדש בשלהי הבית השני.

לחוסר התיאור של החיל אצל חזון יחזקאל, יש לצרף את תיאור כיבוש המקדש ע"י הבבלים. בכיבוש הבבלי מוזכרת הבקעת העיר כפעולה המציינת את כיבוש העיר והמקדש. עם זאת, אין כל תזכורת ל'חיל' כמעכב נוסף כלשהוא בדרך למקדש. ייתכן, כי דברי המקונן במגילת איכה: 'חיל וחומה יחדיו אומללו', מבקשים לומר כי שני מערכי ההגנה הללו, הסמוכים זה לזו (בחומת העיר), קרסו שניהם באחת.

במענה לשתי השאלות שנשאלו לעיל, ניתן להעריך:

א. משמעות המילה 'חיל' בספרות המקראית, הוא שטח המשמש כחלק ממערך ההגנה והביצורים של העיר. ייתכן ששטח זה מתאפיין בסוג של חומה (כריפדומה), כמו שחלק מהמתרגמים ומפרשי התנ"ך פירשו.

ב. מתיאורי המקדש בתנ"ך, לא נמצאה עדות כלשהיא, על תחום הסמוך למקדש, הקרוב בשמו או בייעודו, לתחום החיל המוכר לנו מימי הבית השני.

כאן התעלמות של הנביא ממצואות שהייתה קיימת בימיו, הנביא בחזונו העצים את הבניין בממדיו, אך לא סביר שהחזון מתעלם ממתחם שהיה קיים בימי הבית הראשון, ימים בהם חי ופעל הנביא. במקביל לעיון בחזון המקדש של יחזקאל, ראוי לעיין במסע הנבואי של יחזקאל לירושלים (יחזקאל ח'). במסע זה נחשף הנביא לתועבות הנעשות בתוככי המקדש וחצרותיו. הסיור של יחזקאל הוא מדורג, מהתחומים החיצוניים לפנימיים, וככל שנכנסים פנימה חומרת המעשים עולה. נבואה זו שעוסקת דרך אגב במראה המקדש, אינה מזכירה את תחום החיל, או תחום בעל מעמד דומה לו.

10 אודות המבנה של 'חזון המקדש' של יחזקאל, ראה: מ' הרן, 'מקדש יחזקאל', א"מ, ה, עמ' 346-356; מ' הרן, עולם התנ"ך, יחזקאל, עמ' 204-216; "מושקוביץ – יחזקאל", עמ' שכב-שכד; "גור – יחזקאל".

החיל בבית שני

לעומת בית ראשון, בו לא מצאנו עדות למציאות החיל בסמוך לחצרות המקדש, מציאותו של תחום זה בימי הבית השני מתבררת מכמה מקורות. עיון במקורות השונים, עימותם ובירורם יאירו כמה צדדים בעניינו של החיל:

- ייעודו העיקרי וייעודיו המשניים (שימושיו).
- הגורם או הגורמים לכינונו של מתחם זה.
- זמנו (ראשיתו / יסודו) של החיל.
- הגדרת המושג – חיל.
- המבנה – שעריו, גודלו, גובהו, שטחו.

כפי שניתן לראות, חלק מהשאלות כרוכות זו בזו. שאלת ייעודו קשורה בהחלט לגורמי היווסדו ושני אלו יש בהם להצביע על זמנו. עם זאת, נבקש לברר ולהגדיר תחום זה מהפנים השונות שלעיל. זאת, תוך בירור במקורות העומדים לרשותנו.

הצעת המקורות העיקריים

1. מגילת המקדש - עמ' מו¹¹.

9. ועשית חיל סביב למקדש רחב מאה באמה אשר יהיה
 10. מבדיל בין מקדש הקודש לעיר ולוא יהיו באים בלע אל תוך
 11. מקדשי ולא יחלוהו וקדשו את מקדשי ויראו ממקדשי
 12. אשר אנוכי שוכן בתוכמה

2. הממצא הארכיאולוגי¹²

μηθε❖να αελλογενη ^δ	איש נכרי לא יכנס
ειεσπο-	לפנים מן המחיצה
ρευ❖εσθαι ε ντο ^ε ς του ^δ	המקיפה את המקדש,
πε-	ולחצר
ρι ^ε το ^ε ι ερο ^ε ν	המוקפה. ומי
τρυφα❖κτου και ^ε	שייתפס יתחייב בנפשו
περιβο❖λου ο ^ε δ ετα ^δ ν	ודינו
λη-	למיתה
φθη ^δ ε ^ε αυτω ^δ α ι❖τιος	
ε ^ε σ-	
ται δια ^ε το ^ε ε ξα ολου-	
θει ^δ ν θα❖νατον	

3. מלחמות היהודים ליב"מ¹³.

"... והעובר דרך הככר הזאת (הר הבית, החצר החיצונה) אל המקדש השני הגיע עד מחיצת אבנים מסביב למקדש (הסורג), אשר היתה גבוהה שלש אמות וכלילת יופי במלאכתה, ובמחיצה הזו היו ברוחים שוים עמודים המודיעים את חקי הטהרה (הקדשה), אלה בכתב יוון ואלה בכתב רומא, לאמר כי אסור לאיש נכרי לבוא אל הקדש, כי המקדש השני (חצר בית ה' הפנימית, העזרה) נקרא בשם קדש ובארבע עשרה מעלות עלו אליו מן המקדש הראשון (החצר החיצונה, הר הבית) והוא היה רבוע ממעלה [למקדש הראשון] וגם לו היתה חומה מסביב, והחומה הזו היתה גבוהה מחוץ כארבעים אמה, אך המעלות כסו את חלקה,

11 "ידין, תשליז, מגה"מ", ב, עמ' 139 – 134.

12 על כתובות הסורג, ראה: "קלרמון גנו – תגלית", עמ' 190 – 197. "שובה – הכתובות", עמ' 358 – 361; דיון לגבי זהות הנכרים והאפשרות שמדובר באיסור אף לגרים, ראה אצל: "שוורץ – אגריפס", עמ' 137 – 142; ראה גם: "בן ארי – הר הבית", עמ' 58 – 59. וכן אצל כשר: "נגד אפיון", ב, עמ' 401 – 402.
 13 "מלחמות – שמחוני", ה, ה, ב. עמ' 302. המילים הנתונות בתרגום זה בתוך סוגריים הם פרשנות וזיהוי אפשרי של המתרגם, ואינם בגדר תרגום של דברי יב"מ.

ומבית היה גבה החומה עשרים וחמש אמה, יען אשר נשענה החומה בבנינה למקום גבוה יותר, ועל כן לא נראתה בכל קומתה, כי כסתה עליה הגבעה.

ובין ראש ארבע עשרה המעלות ובין החומה נמצא רווח עשר אמות כולו מישור (החיל)¹⁴.

4. קדמוניות היהודים ליב"מ¹⁵.

"... כזה היה התחום הראשון. באמצע לא הרחק ממנו היה השני, שאפשר היה לגשת אליו במדרגות מספר. הוא היה מוקף סורג של חומת אבן, שאסר בכתב על בן עם נכר להיכנס באיום של עונש מוות. בתחום הפנימי, בצד דרום וצפון, היו שערים משולשים ונפרדים זה מזה, ואילו במזרח השמש היה שער אחד, זה הגדול, שבו נכנסים הטהורים עם הנשים. לפני מזה היה ..."

5. משנה מסכת מידות פרק ב' משנה ג'.

"לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות לפני מנו החיל עשר אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה".

6. משנה מסכת כלים פרק א' משנה ח'.

"לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו ... החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם עזרת נשים מקודשת ממנו ...".

7. משנה מסכת פסחים פרק ה' משנה י'.

"קרעו והוציא אימוריו נתנו במגיס והקטירן על גבי המזבח יצתה כת ראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן".

8. תוספתא.

תוספתא מסכת כלים (בבא קמא) פרק א' הלכה ח'.

"... ר' שמעון אומר החיל ועזרת נשים מעלה יתרה בבית העולמים והטמאין שנכנסו לשם פטורין".

14 לעומת 'כולו מישור' של שמחוני, אצל חגי התרגום הוא ('מלחמות – חגי', ה, ה, ב, עמ' 246): "... אחרי י"ד המעלות היה שטח של עשר אמות ביניהם, עד החומה, כולו מלא". תקירי מבין שמדובר במעין 'טרסה' והוא מעדיף לתרגם 'רמה מדורגת' (תקירי LCL, III, עמ' 259): 'level terrace'.
15 "קדמוניות – שליט" ט"ו, י"א, ה' 417 – 418, עמ' 201.

ייעודו של החיל

יש להניח שמעבר המילה 'חיל', מלשון המקרא ללשון חז"ל, היה מעבר מותאם ללא כל שינוי במשמעותה. כך ניתן להבין מדבריו של החוקר י' קוטשר: "...במקרא מצינו תיבת 'חיל', 'חיל'... הכל מודים, כי היא תיבת 'חיל' שבלשון חז"ל, המציינת חלק מהר הבית".¹⁶ עיון במקורות המתארים את החיל בימי הבית השני מאששים מסקנה זו. ממקורות אלו ניתן ללמוד, כי הללו מסכימים עם הייעוד והמשמעות שהסקנו לגבי מילה זו במובנה המקראי, וכפי שנראה להלן.

• מגילת המקדש

במגילת המקדש שהיא המקור הקדום ביותר המצוי בידינו לתחום החיל,¹⁷ מוקדש רובו של הקטע העוסק בתחום החיל, לעניין ייעודו:

"... מבדיל בין מקדש הקודש לעיר ולוא יהיו באים בלע אל תוך מקדשי ולוא יחללוהו וקדשו את מקדשי ויראו ממקדשי אשר אנוכי שוכן בתוכמה".

הגדרה זו של מחבר מגילת המקדש, מבררת, בפשטות ובבהירות, את התפקיד העיקרי של החיל, לטעמו. תפקיד המתמצא ברצון ליצור הרחקה נוספת מן המקדש. זאת, לבל יפרוץ מאן דהו בחטף או שלא במתכוון וידרוך במקום בו אסור לו לדרוך, (או יזון עיניו ממה שאסור לו לראות).

כבלע את הקודש

השימוש בפסוק מקראי בתיאור תחום החיל ע"י מחבר המגילה, בא ככל הנראה לעגן את עצם קיומו של תחום זה, בצו המקראי,¹⁸ או למצוא לו לכל הפחות מעין אסמכתא במקרא. אף שראינו (או דווקא מפני כן) כי אין לו לתחום זה, כל רמז במקרא, או במציאות של ימי בית ראשון.

16 "קוטשר – מחקרים", עמ' תמו. יחד עם זאת קוטשר אינו טורח להוכיח מנין לו שהמשמעות זהה. משה בר-אשר, מאבחן שבהגיית המילה, חל תהליך הפוך מהתהליך הרגיל, כיוון שלדעתו הגיית המילה בלשון חז"ל מעובדת פחות מהגיית המילה בתנ"ך, זאת מתוך ההנחה שבמקרא האות מנוקדת בצירה תחת האות ח' - חיל, ואילו בלשון המשנה ההגייה חיל. למסקנה זו בא הוא מן העובדה שבכתבי יד של המשנה, המילה חיל כתובה בשתי יודין- חייל. מכאן הוא למד שהמילה בלשון המקרא היא בעלת תנועה אחת, ובחז"ל זו דו תנועה (דיפתונג), כשבבדרך כלל התהליך הוא של כיווץ דיפתונג מ- ay ל- e ולא הפוך. במסקנתו כותב הוא ("בר אשר – אחדות", עמ' 89 – 91): "... הצורה חיל שבמשנה ממשיכה לקיים אפוא, את דו התנועה ay, לעומת זאת במקרא משתקף שלב מאוחר יותר, דו תנועה מכווץ אפילו בהברה מוטעמת, כפי שמעיד הכתיב חסר היו"ד ברוב היקרויותיה של התיבה...".

דברינו יצאו מחוזקים מדבריו של בר-אשר, המדבר על היצמדותה של לשון חז"ל להגייה הראשונית. עם זאת, אין עולים הדברים עם הבחנתו של ח' רבין, המזהה את מקור המילה בשפה החיתית, שהרי ההגייה שם היא ח'ילא', הגיה הקרובה יותר להגיה המקראית, ואם כן בהגייה המקורית-החיתית קיים היה כיווץ הדיפתונג, שלא כהערכתו של בר-אשר. אם נכונה ההבנה של בר אשר שההגייה בחז"ל היא ח'יל, הרי שיש למצוא הסבר אחר לשינוי זה, שהוא לטעמו מעין הליכה לאחור.

17 דיון לגבי תיארוך המגילה, ראה להלן עמ' 106 - 108.

18 אודות השימוש שעושה מחבר המגילה במקרא, ראה: "סוונסון – מגילת המקדש", עמ' 5.

הביטוי 'בלע אל תוך מקדשי', בו משתמש מחבר המגילה,¹⁹ נשען כאמור על אותה אזהרה וצו מקראי (במדבר ד כ): "... ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו". משמעותו המקורית של הפסוק בהקשר המקראי, הוא הציווי על אהרן ובניו לכסות את כלי המשכן בכמה כיסויים, בטרם יכנסו בני קהת הלוויים, הממונים על נשיאת הכלים. כשלאו האחרונים, מובלעת האזהרה שלא יבואו לראות וכו'.

הביטוי המקראי 'כבלע את הקודש', אינו מחוור כל צרכו, ופרשני המקרא נחלקו בו. חלק מחז"ל²⁰ כמו רוב פרשני ימי הביניים²¹ פירשו 'כבלע את הקודש' – בשתי אפשרויות: זמן שבולעים את הקודש, הווי אומר בשעה בה מכסים את הכלים, אז כלי הקודש נבלעים. והיו שפירשו בזמן בו מפרקים את המשכן, שאז נחשפו הכלים שבתוכו. בפרשנות זו המילה 'בלע' אינה אלא דימוי, הבא לצייר את אופן הסתלקותה של השכינה / הקדושה, בשעת פירוק המשכן. פרשנות זו רואה בפסוק תיאור זמן - הראיה, או את הסיטואציה בה מתאפשרת ראייה.

לעומת פרשנות זו, יש המפרשים²² שהביטוי 'כבלע את הקודש', מכוון לסוג הראיה, ולא לזמן הראיה²³. כשהמילה המנחה היא 'כבלע', כפי שבליעה היא פעולה חטופה, פעולה לא מורגשת, רגעית ופתאומית, כך האיסור הוא שאפילו לא תהיה ראייה חטופה, הצצה רגעית. אין ספק שמחבר המגילה פירש פסוק זה כמו הפירוש האחרון. כיוון שהחיל מכוון לטעמו וכדבריו למנוע כניסה פתאומית, חטופה, למקום המקדש. כניסה, שתגרום לחילולו של המקום. הפירוש הראשון לא יכול להתאים לעניינו של החיל, שהרי הוא מגדיר את 'כבלע' כזמן העלמות הקדושה ועניין זה שייך היה במשכן שפורק מעת לעת, אך לא במקדש המכונה 'בית עולמים'²⁴.

19 שינוי הלשון לאמירה בגוף ראשון, היא מאפיין מהותי בסגנונו של מחבר מגילת המקדש, כחלק מן המגמה הבאה להציג, כאילו נמסרה תורה זו במישרין מאת ה'. במקומות רבים מחליף מחבר המגילה את שם ה' המופיע במקרא למילים 'אני', 'אנוכי', 'לי' וכדומה כחלק ממגמה זו. ראה על כך: "ידין, תש"ז, מגה"מ", א, עמ' 60 – 62. "סמית – פסבדו", מעמ' 200; "סולומון – הלכות", עמ' 85 – 86. 20 בספרי זוטא, ז א עמ' 251: "המשכן נתקדש בעמידה ובפירוק ... בפירוק מניין ולא יבואו לראות כבלע את הקודש...". לעומת כן בבבלי יומא נ"ד ע"א: "... ואמר רב יהודה אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתיק...", כן בתרגום הירושלמי: "ולא ייעולון למחמי כד משקע כהנא רבה ית כל מני בית קודשה ...". 21 ובהם: חזקוני, רש"י, רשב"ם, אבי"ע, רמב"ן ועוד.

22 כך הוא בתרגום השבעים, המתרגם כבלע – פתאום. (ע"פ תרגומו של צ' קארל, ראה: "קארל – השבעים", עמ' 156). בעקבות פרשנות זאת הלכו כמה פרשנים חדשים ופירשו: 'כהרף עין'. פרשנות מסוג זה לומד הרב מ' כשר בספרו תורה שלמה (כשר = תורה שלמה", במדבר עמ' ק"ה, אות ס"ח), מתוך דברי המדרש במדבר רבה פרשה ה' ט': "... מהו כבלע – אמר ר' לוי אם רואין בארון כבלע הזה שהוא נופל מן העין...". ביטוי זה של המדרש מפורש ע"י הרב כשר כהרף עין. ראה גם: "ליכט – במדבר", עמ' 52. 23 נראה, שמחלוקת פרשנית זו מביאה בין היתר לפיסוק שונה של הפסוק. מי שיפרש 'כבלע את הקודש' – זמן בו מפרקים את המשכן יפסק באופן זה: "... ולא יבואו לראות, כבלע את הקדש ומתו", הווי אומר שהחלק השני של הפסוק הוא תיאור זמן של החלק הראשון. לעומת זה המפרשים 'כבלע' – צורת הראיה, יפסקו: "... ולא יבואו לראות כבלע, את הקדש ומתו", כשלדעתו יש לחבר לאיסור 'ולא יבואו לראות' את המילה 'כבלע' המבארת את אופן האיסור שאפילו ראייה חטופה כמו בליעה תהיה אסורה. 24 תמצית דברים אלו בהערותו של ידין במהדורתו: "ידין, תש"ז, מגה"מ", ב, עמ' 139 – 140, הערה 10: "... משמעות המשפט במגילה היא איפוא: תפקיד החיל לחצוץ בין המקדש לעיר וגם למנוע חדירת - פתע והצצה אפילו לרגע". ראה גם: "שמש – עונשים", עמ' 119.

• הממצא הארכיאולוגי וכתבי יב"מ

בשני המקומות בהם מזכיר יב"מ את תחום החיל, מדגיש הוא את האיסור שהוטל על כניסת הנכרים ונחקק על שלטי אבן שהקיפו את החיל. תיאורו של יב"מ בעניין זה, קיבל חיזוק רב ערך, עם הימצאותם של שני שלטי אבן בסמוך להר הבית.²⁵ שלטים, שהכתובת היוונית שנחקקה עליהם תואמת להפליא לתיאורו של יב"מ. שתי העדויות מחזקות את ההערכה בדבר ייעודו של החיל, כחוצץ מפני כניסתם של נכרים לתחום העזרות. שוב הודגש שתחום החיל שהוקם כדי לחצוץ מפני התפרצות אל התחום הפנימי המקודש, מכוון היה בעיקר כנגד התפרצות או הצצה של נכרים לתחום זה.

• כתבי יב"מ

לעומת שני המקורות בהם מציין יב"מ את תחום החיל, בתארו את המבנים במקדש ובסמוך לו. קיים תיאור שלישי שלא הובא לעיל בהצעת המקורות, תיאור המופיע בחיבורו האפולוגטי של יב"מ – 'נגד אפיון'. בחיבור זה מתאר יב"מ את חצרות המקדש ואת ייעודן. "כל אלו אשר ראו את בניין מקדשנו הכירו את טיבו ואת שלמות טהרתו הבלתי מחוללת. הן היו לו ארבע עזרות שהקיפוהו סביב, וכל אחת מהן נקבע חוק פיקוח מיוחד כדלהלן:

- א. העזרה החיצונית פתוחה לכל, לרבות נכרים ורק לנשים בנידתן נאסר לעבור בה.
- ב. אל העזרה השניה היו באים כל היהודים, גברים ונשים, כשהם טהורים מכל טומאה.
- ג. אל [העזרה] השלישית היו באים רק הזכרים מקרב היהודים, כשהם נקיים וטהורים.
- ד. ואילו אל [העזרה] הרביעית היו באים הכוהנים, כשהם לבושים בבגדי הכהונה.
- ה. אל קודש הקודשים היו באים הכוהנים הגדולים לבדם לבושים בגד מיוחד להם²⁶.

תיאור זה העוסק בחצרות המקדש מתאר חמישה מתחמים שונים, מתחמים בעלי הגדרות מעמדיות והלכתיות שונות. בתוך התיאור, ניכרת מאוד, ההתעלמות מתחום החיל. ידוע שבין הגדרת 'העזרה החיצונית' המדברת על תחום הנכרים בהר הבית התחום החיצוני, לבין העזרה השניה המדברת על עזרת הנשים, חצץ תחום החיל, המוכר לנו מיב"מ עצמו ומחז"ל. התעלמות זאת אינה מקרית וודאי שאין לייחס אותה לחוסר ידיעה של יב"מ. שוב מתחזקת ההערכה כי מעמדו השונה של תחום זה את הביא להתעלמות ממנו

²⁵ על שלטי האזרה ראה: "שובה – הכתובות", עמ' 358 - 361. על ממצא אפיגרפי זה, כתב הוא: "הכתובת היהודית הקדומה והחשובה שבכתובות ירושלים היא הכתובת, האוסרת על נכרים להיכנס להר-הבית. שני טפסים ממנה הגיעו לידינו: אחד שלם, והוא נתגלה לפני שמונים שנה ומעלה בקיר של בית ספר ערבי בירושלים על ידי קלירמון-גאנו, שהוא גם פירשה לראשונה; והטופס השני אינו אלא קטע אמצעיתו של האבן, שעליה היתה חרותה הכתובת. טופס זה נמצא בשנת 1935, אגב סלילת כביש חדש, מחוץ לשער סטיפאנוס (שער-האריות) שבחומה המזרחית של ירושלים, בסמוך לחומה. ...".

²⁶ "נגד אפיון", ספר שני 103 - 104, א, עמ' נד.

בתיאור זה של חצרות המקדש. אם לכל אחד מהתחומים קיים ייעוד ושימוש בתוך התחום, לגבי תחום החיל עצם קיומו הוא סוג של ייעוד, אך לא בחלל החיל עצמו. נראה אם כן, כי ראו בו בתחום זה מעין הרחבה של החומה²⁷, כפי ששבנו והגדרנו.

• ספרות חז"ל

בין ההיבטים השונים של החיל העולים מספרות חז"ל, ניכר גם עניין ייעודו של המקום. אף שאין בספרות זו הגדרה ייעודית מפורשת כפי שמצינו במגילת המקדש ובדברי יב"מ בכתביו. מתוך דבריהם משתמע שיייעודו העיקרי של המקום מותאם לדברים שהעלינו לעיל. זאת, לצד ייעודי משנה שנתפתחו למקום עם הזמן.

הגדרת תחום החיל ברשימת התחומים במשנת כלים ובמקבילתה בספרי זוטא,²⁸ מדברת אך ורק על מנועי הכניסה לתחום המקדש, שכלולים בהם, נכרים וטמאי מתים. מיותר לציין שמקורות אלו המגדירים את תחום החיל יחד עם שאר התחומים, לא מדברים על תפקיד אחר של תחום זה,²⁹ מלבד השמירה מפני כניסתם של אותם מנועי כניסה.

לשון התוספתא בתיאור החיל: 'החיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית העולמים והטמאין שנכנסו לשם פטורין',³⁰ מחזקת את ההערכה כי אכן מדובר במעין מרווח הגנה שנוצר בנסיבות הזמן והוא אינו חלק מהותי מתחום המקדש. מסקנה זו עולה מלשון חז"ל, ממנה ניתן ללמוד כי מעמדו ההלכתי של החיל נתגבש בימי הבית השני. שהרי תחום החיל הושווה למעמדו ההלכתי של תחום העזרה, לעניין איסור כניסתם של טמאי מתים, אך אף על פי כן לעניין הענישה של מי שעובר על האיסור, לא עלה החיל למעמד העזרה, המחייב את טמאי המתים הנכנסים בו בעונש 'כרת', כהדגשת התוספתא³¹: 'והטמאין שנכנסו לשם פטורין'. ודאי שהשוואת מעמד החיל למעמד העזרה, אינה כוללת את המעלה המיוחדת של העזרה, שבתחומה בלבד מותרים עניינים כמו: אכילת קודשי קודשים, או שחיטתם של קודשים קלים³².

27 ההבנה כי החיל הוא סוג של חומה רחבה ונמוכה, הסמוכה לחומה הגבוהה - מעין חומה לפני מן החומה, עולה יפה עם הפרשנות התלמודית לפסוק באיכה (ב' ח'): 'חל וחומה', הפרשנות התלמודית כמו גם חלק מן התרגומים מפרשים זאת 'שורא ובר שורא', הווי אומר חומה קטנה לפני מן החומה (ראה: ירושלמי, פסחים לה ע"ב; בבלי, פסחים פו ע"א). תפיסה זו מתאימה למעמדה של ה'קרפידומה', שאינה אלא גרם מדרגות שהקיף מתחמים מקודשים בתקופה ההלניסטית - רומית. על אלמנט אדריכלי זה, כותב הארכיאולוג ד' ג'קובסון ('ג'קובסון - פרק שני', עמ' 57): "Classical temples stood on raised platforms that were surrounded by steps on all sides. This set of steps is called a crepidoma." ראה גם: "וייטרוביוס", ספר רביעי פרק ג איור 4.4 (עמ' 93). ראה להלן איור B7 עמ' 162.

28 ראה: משנה, כלים א ח; ספרי זוטא, ה ב ד"ה לפי, עמ' 228 (שור' 16 - 18).
29 עם זאת יש לזכור, שהגדרת התחומים כולם, אינה עוסקת בשימוש המיועד להם בתחום עצמו, אלא במעלתו המיוחדת של כל תחום ותחום על פני התחום הנושק לו מבחוץ, או במגבלה הלכתית נוספת שיש לתחום, על פני זה החיצון לו.

30 תוספתא, כלים (בבא קמא) א ח.

31 שם.

32 ראה לדוגמה: משנה, זבחים ה ה-ז.

• המבנה ההנדסי

למסכת העדויות שנסקרו לעיל ומלמדות כי אין יעוד שימושי למשטח הפנימי שבין חומת הסורג לחומת העזרות, יש לצרף את המבנה ההנדסי של החיל. מבט על המבנה ההנדסי³³ של החיל הנלמד מתוך תיאורי יב"מ והמשנה, מלמד אף הוא כי אין מדובר במתחם שניתן לעשות שימוש בתוכו, שהרי מדובר במתחם צר ומדורג.³⁴ היבט הזה מסייע אף הוא למסקנה שאכן ייעודו העיקרי של תחום זה הוא לשמירה מפני הכניסה אליו.

ייעודו של החיל – סיכום

הסקירה שלעיל מבררת מעל לכל ספק את ייעודו העיקרי של תחום החיל. תחום שביקש ליצור חציצה בין החצר החיצונה של המקדש המכונה תחום הר הבית או תחום הנכרים, לבין תחום העזרות הפנימיות – העזרה ועזרת הנשים. כפי שעולה מן המקורות, חציצה זו מכוונת היתה כנגד התפרצותם של נכרים לתחום העזרות המקודש, ואף ביררה ייעוד זה בשלטי אזהרה חמורים כנגד כניסתם של אלו.

³³על פי התיאור במסכת מידות ובכתבי יב"מ, ראה להלן 'המבנה ההנדסי' עמ' 118 - 122.
³⁴ ראה להלן איוורים 1-4, עמ' 123 - 126.

הזמן והנסיבות להוספת תחום החיל

הבירור שעשינו לעיל ובו העלינו כי אין בידינו מקורות היכולים להעיד כי תחום החיל היה קיים בבית ראשון, עם הידיעה המוצקה שתחום זה נכלל בין תחומי הקדושה בסוף ימי הבית השני, מצמצמת את שאלת זמן היווסדו של תחום זה, לימי הבית השני. ההסכמה בין המקורות השונים, המוקדמים והמאוחרים, בדבר ייעודו של החיל, יש בה בכדי לסייע בבירור שאלת זמנו של החיל, תוך איתור הנסיבות חברתיות והאחרות שהביאו להוספת תחום זה, מסביב לעזרות של המקדש.

יסוד החיל ע"פ זמן חיבורה של מגילת המקדש

מגילת המקדש השייכת לאוצר המגילות הגנוזות שנתגלו במדבר יהודה, עוסקת בהרחבה בנושאים שונים הקשורים למקדש בחזונו של אנשי כת מדבר יהודה³⁵ ומכאן בא לה גם שמה³⁶.

לוי יכולנו לתארך במדויק את זמנה של מגילת המקדש, היה בידינו להכריע גם על זמנו המוקדם לכל הפחות של החיל במקדש עצמו. מתוך ההנחה, שאין המקדש המתואר במגילת המקדש אלא בן דמותו של המקדש בירושלים, עם דגשים הלכתיים שונים והעצמה של המידות והתחומים.

אף שהחוקרים לא הגיעו לכלל מסקנה אחידה בדבר זמן חיבורה המדויק של מגילת המקדש, קיימת הסכמה לגבי תקופתה, וכל שנותר הוא לתארך את זמנה הקדום ביותר או המאוחר ביותר, בתוך תקופה זו.

היבדלותם של אנשי כת מדבר יהודה מכלל עם ישראל, מיוחסת ע"י חוקרים אחדים לעליית בית חשמונאי והשתלטותם של אלו על הכהונה הגדולה³⁷. מכאן באים אנו למסקנה שלכל המוקדם זמן חיבורה של המגילה, הוא עליית בית חשמונאי ותפישת הכהונה הגדולה בידי צאצאיו, ולא קודם לכן. כך גם מסיק י' ידן:

"... עם זאת התברר, שאין להקדים את זמן חיבורה – למצער במתכונת שלפנינו –

למחצית הראשונה של תקופת בית שני. יתר על כן, כמה מסממני הלשון, ובמיוחד

35 יצויין כי אין הסכמה בקרב החוקרים לגבי הקבוצה שחיברה את מגילת המקדש. בעניין זה נטושה מחלוקת בין י' ידן ל' שיפמן, כשזה האחרון טוען כי: "...מגילת המקדש אינה משקפת את דעות בני כת קומראן, שנתגבשו בימי מורה הצדק ולאחריו. מגילת המקדש כפי שאמרנו בהקדמה, היא פרי יצירתה של קבוצה אחרת, או שהיא גיבוש של מקורות שעמדו לעיניהם של מייסדי הכת" (שיפמן – הלכה, הליכה ומשיחיות, עמ' 181).

36 שם זה ניתן לה על ידי מהדיר המגילה, י' ידן. על טיבה של המגילה ועל השם שניתן לה, כותב י' שיפמן: "מגילת המקדש היא שכתוב של חלקים גדולים מהתורה הקנונית החל בצו לבנות את המשכן שבסוף ספר שמות ועד סוף החלק ההלכתי של ספר דברים. אגב עיבוד חומר זה, בעל המגילה מגלה לנו את שיטותיו במכלול סוגיות הלכתיות של זמנו, ימי החשמונאים הראשונים, המחבר (או ליתר דיוק העורך), על ידי שינויים פרשניים, מדרשי הלכה וחומר מקורי חדש, קורא לפרורמציה שלמה בענייני קורבנות, בדיני טומאה וטהרה, בתכנית בניין המקדש וחצרותיו, בממשל הפוליטי.... מבנה המקדש עמד במרכז תוכניותיו ושאיפותיו של המחבר, כך שיגאל ידן כינה את הטקסט 'מגילת המקדש', ראה: "שיפמן – מבנה המקדש", עמ' 171.

37 ראה: "קרוס – קומרן"; "שיפמן – מקצת".

כמה תיבות ושימושי לשון האופייניים ללשון חכמים, מעידים בבירור, שאין להקדים את חיבור המגילה לפרק זמן שלפני תקופת החשמונאים. ...”³⁸.
 ”... שאפשר לקבוע במידה רבה של סבירות, שמגילת המקדש נתחברה בימי יוחנן הורקנוס או מעט קודם לכן. ... עם זאת עלינו לשוב ולציין שייתכן מאוד, כי פרקים מסוימים של המגילה חוברו קודם לכן, וכי חלק מהמסורות המשוקעות בה מקורן בתקופה קדומה יותר”³⁹.

על אף שאין הסכמה בין שיפמן לדין לגבי הקבוצה שחיברה את המגילה⁴⁰, מסכים שיפמן עם המסקנה של ידן בעניין התיארוך:
 ’... אין ספק אפילו אחרי שלושים שנות מחקר במגילה, תיארוך המגילה השלמה, כחיבור אחיד, לזמן יוחנן הורקנוס (134 – 104 לפנה"ס) עדיין עומד בתוקפו”⁴¹.

עם זאת, ההנחה של שיפמן כי החיבור של מגילת המקדש אינו שייך לקבוצת המחברים של שאר המגילות, כתוצאה ממה שהוא מגדיר כהבדל תהומי בין שאר המגילות לעומת מגילת המקדש. מביאה אותו לשתי מסקנות אפשריות, כשהאחרונה שבהם מקדימה את זמנה של המגילה אף מעט יותר מזמנו של יוחנן הורקנוס:

”... קיימות שתי אפשרויות. אחת היא, שהמגילה היא פרי עבודתו של מחבר, שהשתייך לא לכת קומראן אלא לקבוצה נפרדת, קרובה. האפשרות האחרת, שנראית כרגע סבירה יותר, לאור גילוי החיבור ”מקצת מעשי התורה” שבו נדון להלן, היא שמגילת המקדש נערכה ע”י חבר או חברי הכת, על פי מקורות טרום כיתתיים, שחלק בהם באו ממקורות צדוקיים. מגילת המקדש אינה מהווה איפוא, חלק מחיבורי הכת, אלא מייצגת שלב קדום יותר בהתפתחותה של זו...”⁴².

אם כך או אחרת, קיימת הסכמה כי מגילה זו שייכת למאה השנייה שלפנה"ס, אם במחציתה המוקדמת אם במחציתה המאוחרת.

לענייננו למדנו כי בזמן המקדש החשמונאי, החיל היה מושג מוכר. עדיין, אין בידינו להכריע בשאלה, האמנם החיל היה מציאות עובדתית במקדש או שמא היה בחזונו של מחברי המגילה בלבד. מכיוון ששאלה עקרונית זו נשארה פתוחה:

ההקדומו מחברי המגילה את זמנם, ואם כן תיאורי המקדש שבמגילה, הם יותר בגדר של הצעה או הטפה, כשמחברי המגילה מבקשים לשנות

38 "ידין, תשל"ז, מוגה"מ", א, עמ' 296. " ברזלי שבקש לתארך את המגילה באמצעות אופיה של 'פרשת המלך', מגיע בסופו של דבר למסקנה שיש קושי לתארוך מדוייק, תוך הסכמה לקביעה של הקודמים לו, הממקמים את עריכת המגילה למחצית השנייה של המאה השנייה שלפני הספירה, ראה: "ברזלי – המלך", עמ' 59 – 63, 82 – 84.

39 שם, עמ' 298.

40 ראה על כך לעיל הערה 35.

41 "שיפמן – מבנה המקדש", עמ' 171.

42 "שיפמן – הלכה, הליכה ומשיחות", עמ' 33.

את המציאות או ההלכה?! או שמא מדובר בתיאור המבוסס על מציאות
עובדתית⁴³?

נראה שהדברים משולבים, בתיאורים אחדים הקדימו מתברי המגילה את זמנם ובאחרים
התבססו הם על המציאות אותה ביקשו לשנות ע"פ השקפתם. כל שביכולתנו להסיק עד
עתה בעניין זמנו של החיל מהתיאור במגילת המקדש, הוא שמציאות זו היתה מוכרת
ורצויה ע"י מתברי המגילה. גם אם לא היתה זו המציאות בימיהם של אלו, הרי אם
הקדימו את זמנם, יש להניח כי השפעתם בעניין זה לא איחרה לבוא.⁴⁴

43 ראה: "ידין, תשל"ז, מגה"מ", א, עמ' 297.
44 הערכה זו מסתמכת בין היתר על שיטתו של שוורץ, הסובר שנוסח שלטי האזהרה שבחומת הסורג,
הגורס 'בן נכר', נעשה ע"פ השפעתם של אנשי הכת. אלו סברו שאיסור הכניסה הוא לכל בן שנולד לעם נכר,
אף אם עבר גיור, ראה: "שוורץ – אגריפס", עמ' 137 – 142.

זמנו של החיל על-פי הנסיבות שהביאו ליסודו⁴⁵

מהתיארוך של מגילת המקדש מצאנו סיוע לזיהוי זמנו המוקדם של תחום החיל, לעומת כן איננו יכולים להסתייע בתיארוך שאר המקורות, כדי ללמד על שאלה זו. כתבי יב"מ, כמו גם המקורות התנאיים, מאוחרים בכתבתם ועריכתם, לימים שלאחר חורבן הבית השני. ימים, בהם לכל הדעות החיל היה מציאות עובדתית. ומשום כך אין בהם להעיד אלא על המציאות המאוחרת.

עם זאת, עיון במקורות, בשאלת הנסיבות שהיו יכולות להביא לקימומו של מתחם מסוג זה, יהיה בהם ללמד גם על זמנו.

• הרחקת הנכרים

הראינו לעיל, כי ייעודו העיקרי של החיל, לשמר את התחום הפנימי המקודש, מפני פלישות או הצצות לא רצויות, במיוחד של נכרים, כפי שעולה מכתבי יב"מ, הממצא הארכיאולוגי וחז"ל.

הוספת תחום מעין זה למטרה זו, כרוכה בלי כל ספק בנסיבות שונות שהביאו לכך. ייתכן שהיו אלו נסיבות חברתיות - דתיות, ייתכן שהיו אלו נסיבות מדיניות או אחרות. בירור הגורם או הגורמים שיכלו להביא להוספתו של תחום זה, יסייעו אף הם בתיארוך.

מתי הורחקו הנכרים מן המקדש

הנכרי שהיה אורח קרוא ורצוי במקדש, כפי שלמדים אנו מתפילת שלמה המייעד את המקדש - 'וגם אל הנכרי' (מלכים א', ח' מ"א), ומדברי נביאי בית ראשון,⁴⁶ המדברים על נוכחות הנכרי במקדש כמין חזון רצוי ואידיאלי, הופך להיות עם היוסדו של תחום החיל, מוגבל לתחום חיצוני בלבד. זאת, מבלתי יכולת לחדור אל התחומים הפנימיים של המקדש, בהם התבצעה עיקר עבודת המקדש - קורבנות, קטורת, נסכים ועוד.

דברי יחזקאל, בחזון המקדש העתידי: "כה אמר... ה' כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי לכל בן נכר אשר בתוך בני ישראל",⁴⁷ אין בהם כדי להקדים את מקור האיסור ואת היחס המנוכר לנכרי לימי בית ראשון. לכל היותר נאמר, שבימי בית שני ביקשו לקיים את דברי יחזקאל עד היכן שידם השיגה.⁴⁸ שהרי חזון המקדש של יחזקאל בא לצייר את שעתיד להיות יותר מאשר את מה שהיה.

אף כי, סביר יותר לפרש פסוקים אלו בדרכם של הפרשנים המסורתיים הסוברים שההגדרה 'בן נכר' אין כוונתה למי שאינו יהודי, אלא למי שהתנכר לאביו שבשמיים.

מכל מקום, אין בידינו מקור משכנע להקדים את תחום הנכרים במקדש, לימי בית ראשון.

45 זמנו של תחום הנכרים טופל בהרחבה בעבודת ה-M.A של כותב השורות. ראה: "בן ארי - הר הבית", עמ' 53 - 75, 120 - 130. מקצת מן הדברים שיובאו להלן בעניין זה אינם אלא תמצית ומסקנות של עבודה זו.

46 ראה: ישעיה ב ב; שם נו ו - ז; מיכה ד א. על משאלת הלב בימי בית ראשון, להכרת הנכרים בה', ראה: "גרינברג - אחרית".

47 יחזקאל מד ט; ראה שם ההקשר הכללי, כן ראה פרשנותם של רש"י ומצודת דוד.
48 על המגמה להתאים את המקדש השני לחזון המקדש של יחזקאל ראה: "בן ארי - הר הבית" עמ' 16 - 17.

השינוי במעמדו של הנכרי במקדש וביחס של ההלכה אליו בימי הבית השני, טעון בירור. מתי ובעקבות אילו אירועים הוחלט לשנות את מעמדו של הנכרי, ולקבץ זאת בגבולות ברורים של חומה וכללי אכיפה נוקשים, בדמות עונשי ממון וגוף למפירים את חוקי ההגבלה שנקבעו.

צירופם של כמה עניינים, מחזק את ההשערה כי היד הפועלת להגבלת הנכרי ותיחומו במעגל חיצוני למקדש, היא ידם של מלכי בית חשמונאי ובני דורם. להלן נסקור את מכלול הדברים המציירים הערכה זו.

א. תביעתם של צרי יהודה ובנימין להיות שותפים בבניין המקדש

ספרי המקרא העוסקים בשיבת ציון ובמיוחד ספרי עזרא ונחמיה, מרבים לתאר את ההתנכלויות להם זכו בני דור שיבת ציון מדרי הארץ המכונים בהכללה בשם 'צרי יהודה ובנימין'. תמציתה של מסכת העיכובים והטענות של צרי יהודה ובנימין, מובאת בספר עזרא:

וַיִּשְׁמְעוּ צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימִן כִּי בָנִי הַגּוֹלָה בּוֹנִים הֵיכַל לַה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּגְשׁוּ אֶל זָרְבָבֶל וְאֶל רְאִשֵׁי הָאֲבוֹת וַיֹּאמְרוּ לָהֶם נִבְנָה עִמָּכֶם כִּי כָכֶם נִדְרֹשׁ לְאֱלֹהֵיכֶם וְלוֹ אֲנַחְנוּ זִבְחִים מִימֵי אֶסֶר חֹדֶן מִלְּךְ אֲשׁוּר הַמַּעֲלָה אֲתָנוּ פָּה: וַיֹּאמְרוּ לָהֶם זָרְבָבֶל וַיִּשׁוּעַ וּשְׂאָר רְאִשֵׁי הָאֲבוֹת לִישְׂרָאֵל לֹא לָכֶם וְלָנוּ לְבָנוֹת בַּיִת לְאֱלֹקֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנָה לְאֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוְּנוּ הַמֶּלֶךְ כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס: וַיְהִי עִם הָאָרֶץ מְרַפִּים יָדַי עִם יְהוּדָה וּמְבַהֲלִים אוֹתָם לְבָנוֹת: וְסִכְרִים עָלֵיהֶם יוֹעֲצִים לְהַפֵּר עֲצָתָם כֹּל יְמֵי כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס וְעַד מְלָכוֹת דָּרְיֹוֹשׁ מֶלֶךְ פָּרַס: ⁴⁹

תביעתם של צרי יהודה ובנימין והבנת המענה של המנהיגות היהודית לתביעות אלו, זכו לפרשנויות שונות.⁵⁰ לענייננו די במסר המוחלט של פסוקים אלו, המעיד על מתח ועוינות שבין שתי קבוצות, שבי ציון מחד וצרי יהודה ובנימין מאידך. הגורם המרכזי לעוינות המתפתחת לממדים של התנכלויות פוליטיות ומלחמתיות, הוא בנין המקדש. שאיפתם של שבי ציון לבלעדיות בכל מה שקשור למקדש, מקוממת את מי שרואה את עצמו בן הארץ ושותף למוסדות השונים המתהווים בה. תהיה אשר תהיה הסיבה לדחייתם של דרי הארץ, לענייננו למדנו כי ראשית בניינו של הבית השני, אפוף במחלוקת קשה באשר למעמדו של הזר בכל הקשור למקדש. שבי ציון רואים בנכרי גורם עוין, שיש להרחיקו ולהישמר מפניו. הזר אף הוא מביט בעוינות אל מוסד זה, הדוחה אותו מחוץ לכתליו, פיזית ורוחנית.

ב. הרחקת הנכרי ובניית החיל בזמן אנטיוכוס השלישי.

⁴⁹ עזרא ד א – ה.

⁵⁰ ראה לדוג': "מור קרוס – שומרון" עמ' 50 - 62. במאמרו מוצאים אנו תמיכה בהבנת רוח הדברים העולה מן הקטע שלעיל: 'מכל מקום, הקטע מעיד על סירוב לערב נכרים בענייני קודש' (שם עמ' 55). כן ראה בעניין זה: "לוריא – צרי יהודה", עמ' 115 - 119.

המקורות העוסקים במרד החשמונאי⁵¹ מעלים כי אחד הגורמים העיקריים למרד זה היתה התנכלותם של מלכי יוון למקדש.⁵² מעשי השוד וחילול המקדש, הגבירו את העוינות לנכרים, שלדעת בני הדור טימאו את המקדש וחיללוהו במעשיהם ובעצם כניסתם למקדש. הניצחון החשמונאי הביא עמו תמורות, חלקם מרחיקי לכת בכל הקשור ליחס לנכרים. החשש מפני הנכרי והעוינות שהתפתחה כלפיו, היוו מרכיב חשוב בהחלטה להרחיקו מן הקודש ככל היותר.

בקדמוניות היהודים ליב"מ, נמצא מסמך רב חשיבות לעניין היחס לנכרי והרחקתו מן המקדש. המסמך המובא בכתבי יב"מ בנוסח של אגרת, מיוחס להיסטוריון היווני פוליביוס⁵³, היסטוריון שיב"מ עושה בו שימוש בכתביו. באגרת ישנו תיאור של התמורה שמבקש אנטיוכוס השלישי לתת ליהודים שסייעו לו בקרב נגד סקופאס שר צבאו של מלך מצרים (201 – 198 לפנה"ס), קרב שהעביר את השלטון על יהודה לידי בית סילוקוס:

"אלה הדברים שסיפר פוליביוס... ונביא קודם את מכתביו של אנטיוכוס המלך: 'אנטיוכוס המלך לתלמי, שלום. מאחר שהראו היהודים מיד כשעלינו על ארצם, את חיבתם אלינו... ראינו גם אנחנו לראוי לגמול להם על (כל) אלה ולקומם את עירם שנחרבה מפגעי המלחמה וליישבה אוכלוסין על ידי כינוס פזוריה לתוכה. ראשית החלטנו משום דבקותם באלוקים, לספק להם מכסה של בהמות כשרות לקורבנות ושל יין ושמן ולבונה... ורצוני, שכל אלה יסופקו להם כאשר ציוויתי והעבודה בבניין המקדש תושלם, וכן גם הסטווים וכל בנין אחר שיהא אולי צורך לבנותו... וכדי שתיושב העיר ביתר מהירות, הריני פוטר ממסים את היושבים בה...'".⁵⁴

51 הן בספרי מקבים, הן בכתבי יב"מ. המקורות נידונו בעבודת ה-M.A. ראה שם עמ' 62 - 67.
 52 אין כוונה לומר שקודם לכן נכנסו נכרים להיכן שרצו ומתי שרצו. סביר, שגם קודם לכן הוגבלו נכרים בבואם אל המקדש, אולם הגבלות אלו השתנו מתקופה לתקופה ובהתאם לחשיבותו של האורח. בחז"ל מצאנו שלא לכנס נדר מוקדון הותר להיכנס עד קודש הקודשים - בראשית רבה, כרך ב, סא ז 668-669; ובמקבילות: בבלי, סנהדרין צא ע"א; הסכוליון לכ"ה בסיוון במגילת תענית, ראה דיון במקבילות אצל: "נעם - תענית", עמ' 198 - 205): "... בקש לעלות לירושלים אמרו לו כותאי היזהר שאין מניחין אותך להיכנס לבית קודש הקדשים שלהם, כיון שהרגיש גביעה בן קוסם הלך ועשה לו שני אנפלות ונתן בהם שתי אבנים טובות בשתי ריבות כסף, כיון שהיגיע להר הבית א"ל אדוני המלך שלוף מנעלך ונעול לך שתי אנפלות הללו שהרצפה חלקה שלא תחליק רגליך, כיון שהגיע לבית קדש הקדשים אמרו לו עד כאן יש לנו רשות ליכנס מכאן ואילך אין לנו רשות ליכנס...". אם אמנם מדרש זה משקף מציאות קדומה, הרי לפנינו תיאור של יחס שונה לאנשים מסוימים, גם אם אין מדובר במסורת קדומה, חז"ל המביאים זאת רואים את כניסתו של אלכסנדר עד קודש הקודשים מציאות אפשרית. לע"ד המקור למסורת זו קדום אחרת היה מקבל הוא נוסח אחר מתאים להלכה החזלית באותו הדור, זו הדוחה כל נכרי אל מחוץ לחיל. ואמנם יש מי שסבור שאין במסורת זו כל גרעין היסטורי, אלא הד לימריבה על קרקעה של ארץ ישראל, מתוך הסתכלות על דמותם של אלכסנדר מוקדון וגביעא בן פסיסא כדמויות אליגוריות, שחברו יחדיו לסיפור שלא היה ולא נברא אלא לצייר מאבק היסטורי כלשהוא, ראה על כך: "לוי - עולמות", עמ' 63 - 64.
 53 על אף שיב"מ מתאר תקופה קדומה לזמנו, הוא מצטט את דבריו של ההיסטוריון היווני פוליביוס שכתביו שמשו אותו בבואו לתאר את 'קדמוניות היהודים', האותנטיות של הדברים ניכרת מתוכם, שהרי מדובר בציטוט של מסמך/צו (προγραμμά) שיצא מתחת ידיו של אנטיוכוס השלישי, פרוגרמה זו הועתקה ע"י פוליביוס לכתביו ומשם משך אותה יב"מ ע"פ דבריו, עוד על האותנטיות של הדברים ראה: "ביקרמן - הצהרה סלווקית", עמ' 83. "ציריקובר - ההלניסטית", עמ' 64 - 68. צדדים נוספים של האגרת נידונו ע"י ח' ספר, שערך השוואה בין פקודת אנטיוכוס השלישי לבין ההלכה הפרושית באגרת 'מקצת מעשה התורה' (4QMMT), ראה: "ספר - ההלכה"; "ספר - התמיכה".
 54 "קדמוניות - שליטי", יב, ג, 137 - 144. השווה תרגומו של שטרן: "שטרן - התעודות", עמ' 41.

בהמשכה של האיגרת למדים אנו כי ההטבות הללו שעודדו את חידוש בניין המקדש, הוספת סטווים וכדומה, היו פיצוי על מוראות ימי המלחמה שפגעה קשות ביהודים וגרמו להם סבל רב, כפי שמתואר:

”בימי מלוך אנטיוכוס הגדול⁵⁵ באסיה... כי בזמן שנלחם זה בתלמי פילופאטור ובבנו תלמי הקרוי אפיפאנס, ניטל עליהם לסבול, ואחד היה סבלם בין שניצח ובין שנחל מפלה, באופן שלא נבדלו מאונייה המיטלטלת בסערה ונלחצת על-ידי נחשולי-ים מכאן ומכאן”⁵⁶.

על הרחקת הנכרי למדים אנו מסופה של האיגרת, המספרת על הכרזתו של אנטיוכוס השלישי בדבר מספר תיקונים דתיים הקשורים לבית המקדש ועיר המקדש:

”... ומתוך שנהג כבוד בבית המקדש פירסם המלך פקודה בכל מלכותו וזה תוכנה: ’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. ולא יכניס איש לעיר בשר של סוס או פרד או חמור בר או חמור בית, ...; רק בהמות המקובלות (על היהודים) מאבותיהם שמקריבים מהם על-פי דין גם לאלהים, מותרות בשימוש. ומי שיעבור על אחד מן הדברים האלה ישלם שלושת אלפים דרכמוני כסף קנס לכוהנים”⁵⁷.

תקנות אלו המבצרות את מעמדו היהודי דתי של המקדש בירושלים, מצטרפות לאותן הטבות כלכליות שהבאנו לעיל. נראה שאלו כמו אלו באו כתגובת נגד מתקנת לרדיפה הכלכלית הפיזית והדתית שהיתה מנת חלקם של היהודים במשך תקופה ארוכה. כשברקע תוצאות התפוררותה של המערכת השלטונית עם מותו של אלכסנדר מוקדון, התקופה התלמית והתפשטות התרבות ההלניסטית בארצות המזרח.

מסתבר שבימים שקדמו לתקנותיו של אנטיוכוס, היה המקדש בירושלים יעד נח ומשתלם לביזה. כל שליט שהצטרך למזומנים שם פעמיו אל המקדש בירושלים, בו רוכזו תרומותיהם של היהודים מקצות עולם. למעשי הביזה הצטרפו התנכלויות דתיות, שאליהן מכוונות התקנות בדבר איסור הכנסת בעלי חיים טמאים לירושלים.

55 אנטיוכוס הגדול (מיגאס) הוא אנטיוכוס השלישי פעל בשנים 222 - 187 לפנה"ס, כיבושה של יהודה ע"י היא בשנת 198 לפנה"ס ולזמן זה יש ליחס את איגרותיו.

56 שם יב, ג, ג, 129 - 130.

57 שם יב, ג, ד, 145-146 (ההדגשה של כותב השורות - מב"א).

לימים הוחמר העונש, מקנס כספי לעונש מוות. על כך למדים אנו מכתובת הסורג ומדבריו של טיטוס המובאים אצל יב"מ ("מלחמות - שמחוני", ו, ב, ד עמ' 347 - 348): "וטיטוס כעס מאד על הדבר הזה והרבה לדבר קשות אל אנשי יוחנן, בקראו אליהם לאמר: הוי נבלים טמאים האם לא הקימו ידיכם את הסורג הזה מסביב לקודש? האם לא העמדתם בסורג את העמודים האלה, אשר נחרת עליהם בכתב יווני ובכתבנו (רומית), כי לא יהיה איש זר לעבור את המחיצה הזאת? והאם לא מלאנו אנחנו את ידיכם להמית את כל העובר על הדבר הזה, אף אם יהיה אזרח רומאי. ... ואם תרחיקו את מערכותיכם מן המקום הזה, לא יקרב איש רומאי אל מקדשכם ולא יחללהו, ...". גם אם נפקפק במהימנותו של נאום זה (ראה על כך: "אלון - מחקרים א", עמ' 206-218), הגרעין העוסק באשרור הרומי לשלטי האיסור הוא ללא ספק אמיתי, אין חשש שהשלטון הרומי היה מתיר קיומם של שלטים אלו למורת רוחו, יש הסוברים שהשלטים לא רק אושרו ע"י הרומאים אלא גם הוצבו על ידם, כך סובר מומסן וחוקרים אחרים. ראבילו חולק על קביעה זו וטוען שמלכי ישראל הציבו את השלטים, אך אין חולק שהשלטים הוצבו באישורו של השלטון הרומי, ראה: "ראבילו - האיסור", עמ' רעא - רעג. על 'דרכי האכיפה' ראה להלן עמ' 160.

בדרך זו ניתן להסביר את כניסתו של תלמי בן לאגוס לירושלים 'כאילו כדי להקריב'⁵⁸, בשלב זה היהודים אינם רואים שום פסול בכוונותיו, שנראים כמחווה תמימה של שליט זר, הבא לבקר בעיר כבושה. מעשיו הנפשעים של תלמי בן לאגוס, מסמלים את מצבו של המקדש בתקופה זו שקדמה לפרוגרמה של אנטיוכוס השלישי. בימים אלו התעניינות הנכרים במקדש היא לשם ביזה והתנכלות דתית. אצל היהודים במקביל, תם 'עידן התמימות'!

לא מן הנמנע, שמציאות זו שגרמה מן הסתם למרמור רב בקרב היהודים, היא שתבעה את תיקון המצב באופן רשמי. יתכן שעד אז⁵⁹ לא היה צורך בהגדרת מעמדו של הנכרי במקדש, שהרי אף אם היתה התעניינות של נכרים, לא היתה זו אלא התעניינות זניחה, שכל מגמתה קירבה לקודש, וככזאת לא עוררה תסיסה או התנגדות.

עושרו של הבית השני וההתרחשויות הפוליטיות האזוריות שהזמינו התעניינות מן הסוג של תלמי בן לאגוס, שינו את התמונה. הנכרי היה לאורח לא רצוי, החשש ממעשיו (מעשי השוד), מהשקפת עולמו האלילית ומהשפעתו על החברה היהודית, הביאה להרחקתו מן המקדש⁶⁰, אף שבזמנים אחרים היה הוא אורח רצוי ומקובל.

קשה להכריע מי הוא היוזם של תקנות אלו. אנטיוכוס עצמו מתוך הבנת המציאות ומרצונו להחניף ליהודים, או שמא עוזריו היהודים הם שבאו בתביעה לצרף תקנות דתיות אלו למסכת ההטבות לה זכו עם נצחונם.⁶¹ מינה וביה מתברר, כי התקנה היא ביטוי ריאקציוני למעשיהם של הנכרים, יורשיו של אלכסנדר מוקדון.

גבוהה הסבירות, כי איגרת זו יש בה ללמד אודות נקודת הזמן המבוקשת, נקודת זמן שממנה והלאה רעיון יסוד החיל צובר צורה מבנית ומעמד הלכתי. אם נצרף לתקנת הרחקת הנכרי מן המקדש המופיעה בשלהי האיגרת, את הידיעה המובאת בראשה, המדברת על שינויים מבניים במקדש ובחצרותיו, הרי לפנינו רעיון ויישומו.

ג. ההתנכלות היוונית לסורג וביצור מעמדו

שני מקורות בחז"ל מספרים על הקשר שבין הכיבוש היווני לבין הסורג.

1. האירוע ליום כ"ג למרחשוון שבמגילת תענית:

58 שם יב, א, א, 4.

59 לא ידועה לנו על התעניינות נכרית מוגברת בימי בית ראשון. מלבד פלישות מלחמתיות בעלות מגמת כיבוש וביזה, אין מצב של נכרים הבאים למקדש בהתעניינות תמימה שסופה פגיעה במקדש. מצב זה הוא מנת חלקו של הבית השני מראשית שיבת ציון ודרישת צרי יהודה ובנימין להשתתף בבניין המקדש ועד שליטי יוון וחדירת התרבות ההלניסטית.

60 נוהג זה של הרחקת זרים ממתחמים מקודשים לא היה זר לתרבות האנושית של אותם ימים, בענין זה מביא ביקרמן מספר דוגמאות ("ביקרמן – אזוהרה", עמ' 390): "Thus, warning against trespassing upon holy ground were placed at the gates leading to heathen temples. For instance, a stone block found on Mount Hermon had the notice: "On the order of the greatest and holy god. From here (sc. inwards) only the covenanters." Inscription in Greek and Latin in the temple at Samothrace contained the warning, "The uninitiated may not enter." Such notices generally imposed a state of ritual cleanness as a condition upon any one who sought entrance. "Approach the sacred precincts in condition of purity and with pious mind."

61 ח' ספר מעריך, שמשלחת כוהנית שפנתה לאנטיוכוס השלישי, היא שהביאה לפקודת התקנות הזו, ראה: "ספר – ההלכה", עמ' 11 – 15. ספר מעריך שהדרישות של המשלחת נשענו על 'פקודת ארתחשסתא המופחיעה בספר עזרא, ראה: "ספר – התמיכה", עמ' 42 – 62.

”בעשרים ותלתא למרחשון סתור סורגיא מן עזרתא”⁶².

2. דברי חז”ל במשנה:

”לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות לפנים ממנו החיל עשר אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה”⁶³.

האירוע המתואר במגילת תענית לא מעשיר אותנו רבות באשר לטיבו. אין בו הסבר מפני מה סתרו את הסורגא, גם אין כל רמז לגבי אלו שבנו אותו. שני נתונים אלו או אפילו אחד מהם היה בהם כדי להאיר את הסיבה להכנסתו של יום סתירת הסורגא, לתוך רשימת ימי השמחה הלאומיים של עם ישראל.

רבות נתחבטו חוקרי מגילת תענית, באשר לטיבו של אירוע זה. אף שאין מוזכר ההקשר ההיסטורי של האירוע, כמו גם הגורמים שהיו מעורבים בו. מקובלת ההנחה כי האירועים של מגילת תענית קשורים ברובם למרד החשמונאי. את האופנים השונים בהם נתפרש מועד זה, סוקרת ו’ נעם שעסקה במחקר מגילת תענית והסכוליון:

’המגילה ומסורת הביאור, שניהם מעוררים תמיהה במועד זה. ה’סורג’ שבמגילה מעלה בזיכרון את סורג המקדש הנזכר במשנה אשר נפרץ בידי ’מלכי יון’. סורג זה ומעשה סתירתו זהו מאז ראשית המחקר עם ”חומת חצר המקדש הפנימית” שהחל אלקימוס להרוס (מק”א ט’ נד-נו). ואכן, זיהה כבר הרצפלד גם את לשון המועד שלנו עם הרס הסורג במקדש על ידי אלקימוס. אלא שאי אפשר שייקבע מועד של שמחה לזכר חורבן הסורג, כפי שהקשה כבר דרנבורג. לפיכך הציע גרץ שהמועד נקבע לזכר קיומו של הסורג אחרי מות אלקימוס, בימי יונתן, וכי לשון ’אסתת’ צריכה תיקון ל’אסתתס’ או ’אסתכר’. גרץ לא הכיר עדי נוסח של המגילה מלבד הדפוסים, ולא היה יכול לדעת כי השורש ’סת’ התאשר מתוך גרסות המגילה של סכוליה א ו-פ⁶⁴ הבלתי תלויים זה בזה, וכן מתוך נוסח הכלאיים, התלוי בגרסת אבותיהם הרחוקים ולעיתים משמר אותה במקורה. תיקון זה של גרץ גם איננו מתיישב על הלשון ”מן עזרתא”, כפי שהעיר כבר ליכטנשטיין. קאסל ניחש קיומו של סורג יווני שתכליתו היתה למנוע מיהודים את הכניסה למקדש ולזכר סתירתו הוקבע המועד...”⁶⁵.

62 ”נעם – תענית”, עמ’ 45. בעניינו של מועד זה, עסק ע’ ליבנר, במאמרו מבקש ליבנר לבאר מועד זה תוך דחיית הפירוש של הסכוליה (ראה להלן) והצעת פירוש אחר, ראה: ”ליבנר – סורגיא”.

63 משנה, מדות ב ג.

64 על מסקנות מחקרה של ו’ נעם בדבר עדי הנוסח השונים של הסכוליון, ראה: ”נעם – לנוסחיו”.

65 ”נעם – תענית”, עמ’ 239; ראה גם: ”נעם – שתי עדויות”, עמ’ 404; ראה גם: ”לוריא – תענית”, עמ’ 150-153.

על אף המחלוקת בפירושו של המועד, ניכרת ההסכמה שבין החוקרים באשר למעורבותם של היוונים בעניינו של הסורג המוזכר במגילת תענית. עניין זה יש בו תרומה משמעותית נוספת באשר לתיארוך הסורג ותחום החיל לתקופה היוונית - חשמונאית. אף כי, שאלת העימות שבין דברי המגילה לדברי המשנה, במקומה עומדת. אם אכן מדברים המקורות באותו סורג, לא נתברר, האם שמחה יש בסתירתו כמו שמתארת המגילה - 'אסתתר סוריגא', או שמא בקימומו - 'וחזרו וגדרום', כפי שמובא במשנה? לעומת אי הבהירות בעניין זה במגילת תענית, דברי המשנה מחוורים עד כדי חשש. שמא יש בעריכה כל כך רהוטה ומפורטת, השלמות שהן בגדר השערות או חיבור אנכרוניסטי של מסורות.

מדברי המשנה למדים אנו כי:

1. ידם של היוונים היתה בסורג, הווי אומר שבעת כניסתם של אלו לתחומי המקדש, הסורג כבר עמד במקומו, והגדיר את תחומו.
2. פגיעתם של אלו בסורג, לא היתה בהריסתו אלא ביצירת פרצות.
3. פרצות אלו גודרו מחדש וכנגד הפרצות המגודרות, תיקנו את מנהג ההשתחויה.

הבהירות שבדברי המשנה לא מכסה על מספר שאלות ותמיהות העולות מן הנתונים הנובעים ממנה. שאלות שחלקן קשורות למבנה ההנדסי של החיל.

- במה הפריע הסורג ליוונים, עד שראו הם צורך 'לחורר' אותו?
- אם הסורג היה גורם מפריע / מקומם או בדומה, מפני מה לא הרסו אותו עד היסוד?
- מה עניינה של תקנת ההשתחויה, מי הנהיגה ומתי?
- מה המשמעות המעשית של 'חזרו וגדרום', האם סתמו את הפרצות, או שמא הפכו את הפרצות לפתחים מסודרים.
- המספר שלוש עשרה הוא מספר סימבולי או מציאותי?⁶⁶

ניכר כי הקשיים שהעלינו, הן באשר לטיבו של האירוע במגילה, הן באשר לתיאור המשנה, יתבררו מינה ובה. תוך עיון בתקופה, בהקשריה ובפרשנויות שניתנו בדורות הסמוכים לאירועים.

ראשית, אין לדחות את ההערכה כי התיאור במשנה הוא פירוש לאירוע שבמגילת תענית. העובדה כי כאן מדובר בהריסת הסורג וכאן מדובר בקימומו, אינה ראייה כי מדובר בשני אירועים שונים או סותרים, ייתכן כי מדובר בשלבים שונים של אותו האירוע. הערכנו לעיל שהסורג הוקם הוא תגובה להתנכלותם של מלכי יוון למקדש, בימים שקדמו לאנטיוכוס השלישי, וכחלק ממגמה שהסתמנה מראשית ימי שיבת ציון. אין ספק שתחום

66 על המספרים ראה לעיל: עמ' 49 - 51, על המספר שלוש עשרה בשערי העזרה, ראה להלן עמ' 148.

המוגבל לכניסתם של נכרים היווה מעין 'סדין אדום', לכל מי שמצא עצמו מחוץ לתחום בתוקף הנסיבות.

עם כיבושה של ירושלים, ביקשו היוונים / המתיוונים, לעצב מחדש את התרבות המקומית. מגמה המתבררת מגזרות הדת ומן הפגיעה במקדש. כאמור, היוונים אינם מבצעים פעולת הרס שיטתי, כפי שלימים נהגו הרומאים במלחמת החורבן. אופי הפגיעה של היוונים שונה בתכלית. אף יש להסתפק, אם מבחינתם הם, נראו מעשים אלו כפגיעה, שהרי ראו הם את עצמם שליטי הארץ, ובכיבוש המקדש ראו מעין שלל שנפל לידם ויש לשמרו. משום כך לא בוצעו במקום המקדש פעולות הרס. מעשיהם התרכזו בהסבת המקום לצורכיהם. היהדות מצידה, לא יכלה להשלים עם מעשים של הצבת צלם, של תרבות זנות, של קורבנות נכרים. באלה כולם, ראו הם מחד את נישולם ומאידך חילול המקדש בעבודה זרה, במובנה הנרחב והבהיר ביותר.

נראה כי את השלשלות הדברים, יש לראות ברוח זו.

שלב א: הסורג שהקיף את החצר הפנימית של בית המקדש - נבנה בימי אנטיוכוס השלישי. כשייעודו העיקרי להרחיק מן המקדש את הנכרי.

שלב ב: בכיבוש של ירושלים בידי אנטיוכוס הרביעי, בוצעו במקום מספר פעולות שהמשותף להם הוא פגיעה באופיו היהודי של המקדש. בחז"ל מתועדת הפגיעה במזבח, פגיעה שהתבטאה בהקרבת קורבנות ומוגדר בחז"ל כשיקוף אבני המזבח.⁶⁷ מיותר לציין כי המזבח עצמו לא נפגע במובן הפיזי, אף על פי כן במסגרת טיהור המקדש, נגזזו אבני המזבח ששקצום מלכי יון.⁶⁸

יש להניח כי הפגיעה בסורג היתה בעלת אותו האופי. אחת מגרסאות הסכוליה למועד זה מתארת הליך דומה באשר לחומת הסורג:

בעשרים ותלתא למרחשון סתור סורגיא מן עזרתא.

מפני שבנו שם גוים מקום והעמידו עליו את הזונות וכשתקפה יד בית חשמונאי נטלוהו מהן וסתרוהו ומצאו שם אבנים טובות והן מנחות עד היום הזה עד שיבוא אליהו ויעיד עליהן אם טמאות הן אם טהורות יום שסתרוהו עשאוהו יום טוב.⁶⁹

תיאור הדברים מסייע לאותה הערכה כי היוונים עשו במקום כבשלהם. שינו את ייעודם של התחומים והמבנים לצורכיהם. מציאות של זנות לא היתה זרה לאלו, ונוחים היו חצרות המקדש למילוי סיפוקם זה. סביר שנעשו שינויים במבנים, כתלים נפרצו ונוספו אחרים, עם כוונה לפגיעה זדונית בסורג המגביל, או בדרך אגב וללא כוונה. מן ההיבט היהודי היתה זו פגיעה שיש עמה חילול.

67 ראה על כך: על כך: "שפרבר – מנהגי ה", עמ' ח - יג. עוד יש לציין שזוהי עדות הקשורה למקום ובאשר אליה יש לנטות כי מדובר בסוג שלזיכרון היסטורי מוצק.

68 משנה מידות א ו. ראה גם התיאור במקבים א ד מג – מו (מהד' כהנא): "ויטהרו את המקדש ויוציאו את אבני המקדש למקום טמא: ויועצו על מזבח העולה המחלל מה לעשות לו: ותצלח עליהם מחשבה טובה לנתץ אותו לבלתי היות להם למוקש כי הגויים טמאוהו ויתצו את המזבח: ויניחו את האבנים על הר הבית במקום מיוחד ...".

69 "נעם – תענית", עמ' 239. בנוסח הכלאיים המעובד נוסף המשפט המודגש שלהלן (שם עמ' 241): "... ומצאו שם אבנים טובות ונמנו עליהן וגנזו אותן והן מנחות עד היום הזה..."

שלב ג: סתירת קובות הזנות שנוצרו על ידי היוונים סמוך לחומת הסורג ובחצר הפנימית של המקדש, היתה הסרת חילול המקדש. פעולה זו כשלעצמה היתה משאת נפש שהתגשמה ומשום כך נקבע מועד של שמחה לזכרה.

שלב ד: השמחה שבאה עם הסרת אבני הסורג שחוללו, היתה הכנה לבנייתו מחדש. מדברי המשנה יש ללמוד כי לא כל חומת הסורג נפגעה מחילול זה, אלא חלקים מסוימים ממנו. חלקים אלו שנפרצו ונפגעו, נבנו מחדש, כפי שאומרת המשנה: "וחזרו וגדרום"⁷⁰. וכפי שעולה מהשתלשלות האירועים בתיאורי ספר מקבים.⁷¹

זמנו של החיל במקדש ע"פ המקורות - סיכום

בירור הנסיבות שהביאו לקימומו של החיל יחד עם עדויות נוספות שמצטרפות, מצביעות על ימי אנטיוכוס השלישי בתקופה הטרומ חשמונאית, כימים בהם התפתחה הגישה הרואה בהרחקת הנכרי מן המקדש, רצויה ונדרשת. מן המקורות אף למדנו כי בימי אנטיוכוס הרביעי, היה הסורג אחד מן המקומות שנפגע⁷². תמיכה נוספת בהקדמת מבנה החיל לכל הפחות לתקופה החשמונאית, מצאנו בתיארוך של מגילת המקדש. מגילה זו המזכירה את החיל וממליצה על ייעודו ומבנהו ההנדסי, מלמדת כי תחום זה היה מוכר בימיו של מחבר המגילה. בירור אצל חוקרי המגילה מעלה כי יש להעריך את זמן חיבורה למאה השנייה לפנה"ס, הווי אומר למקדש החשמונאי הטרומ הרודיאני.

70 משנה מידות ב ג.

71 מקבים א ד לו – נד (מהד' כהנא).

72 יש להעיר כי בבדיקה שערכתי בנוסחים השונים של ספרי חשמונאים, לא נמצא זכר לתחום החיל. יוצא מן הכלל הוא מכבים ד', המזכיר את 'חצר הגויים'. ברם, מכבים ד' המיוחס למחבר מן המאה הראשונה לספירה, אינו יכול להעיד על המציאות בתקופה החשמונאית, אלא על המציאות המוכרת בימיו של המחבר, אותה שילב באירועים שתיארו קודמיו. עובדה זו מעמעמת את המסקנה העולה מהדברים שהבאנו. אם אמנם נכונים דברינו, כי תחום החיל קדם לאנטיוכוס השלישי, לפלא יחשב היעדרותו מהנוסחים השונים של ספרי מכבים. במיוחד לאור העובדה שהספר מתאר באופן ציורי ומפורט את כניסותיהם של מלכי יוון השונים לתחום המקדש תוך התעלמות מתחום החיל. אך אפשר שהתעלמות של ספרי מכבים נובעת מן הכוונה לתאר את מעשיהם החמורים של מלכי יוון, שבאו לפני המקדש ובזזו אותו ומפני כן ראה המחבר לדלג על תיאור כניסתם לתחומים החיצוניים יותר. עוד ייתכן, שתחום החיל אף שהיה קיים לא היה בר תוקף מעשי ומעשיהם של אלו העצימו את מקומו ותוקפו מכאן ולהבא. עוד בעניין זה ראה "בן ארי - הר הבית" עמ' 120-130, אף שחזרתי בי מחלק מן המסקנות שהועלו שם.

המבנה ההנדסי

על המבנה ההנדסי של החיל לומדים אנו ממספר מקורות – מגילת המקדש, חז"ל וכתבי יב"מ.

התיאור המופיע במגילת המקדש, המדבר על: "... ועשית חיל סביב למקדש רחב מאה באמה אשר יהיה

מבדיל בין מקדש הקודש לעיר". אינו תיאור מציאותי, אלא המלצה ומעין חזון אוטופי של מחברי המגילה⁷³. חזון זה לא יהיה בו בכדי לתרום לנו בעניין זה.

לעומת התיאור האפוקליפטי של מגילת המקדש, חז"ל ויב"מ עוסקים בתיאור החיל של המקדש, כפי שהכירוהו במציאות של שלהי ימי הבית השני. לדאבוננו, תיאוריהם של שני אלו, אינו חופף בכל פרטיו.

בעיון משווה בין המקורות השונים נבקש לברר:

- א. רוחבו של תחום החיל, הווי אומר המרווח שבין חומת העזרות לבין הסורג.
- ב. המבנה ההנדסי של רוחב החיל – היחס שבין גרמי המדרגות שבתוכו למרווח המישורי.
- ג. מבנה הסורג ושעריו.
- ד. החומה הפנימית של החיל – חומת העזרות.
- ה. מבנים בתוכו.
- ו. האמנם הקיף החיל את שתי העזרות ובאיזה אופן לאור המציאות הטופוגרפית (האם ההיקף היה סביב שתי העזרות באופן פרופורציוני).

רוחבו של החיל והמבנה ההנדסי

שני המקורות העומדים לרשותנו בעניין רוחבו של החיל, ניתנים לפרשנות שונה. את דברי המשנה ניתן לפרש בשני אופנים שונים⁷⁴ וכך הם פני הדברים באשר לתיאורו של יב"מ. בפועל עולה כי משני המקורות ניתן לקבל ארבעה ציורים שונים.

חז"ל

משנת מידות מתארת:

"...לפנים ממנו החיל עשר אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה".

כאמור, מתיאור זה ניתן להסיק שתי מסקנות שונות לגבי רוחב החיל, שבין חומת הסורג לחומת העזרות.

73 ראה: "בן ארי - הר הבית", עמ' 39 – 42.

74 כך סובר גם הרב ז' קורן, ראה: "קורן – בחצרות", עמ' 294.

ניתן לראות את ההגדרה 'החיל עשר אמות' ככוללות בתוכם גם את גרם המדרגות המתואר בהמשך. אך בהחלט ניתן לפרש כי 'החיל עשר אמות', זהו חלק אחד, ולצידו עוד יושטים עשרה מעלות היו שם רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה'. שמא מידות המדרגות המצויינות, כאן באו ללמד כי יש להוסיף את רוחבן של אלו, על רוחב החיל שהוזכר בתחילה!:

המשנה: אפשרות א'⁷⁵ – עשר אמות:

רוחבו של החיל כולל גרם המדרגות - עשר אמות. ע"פ הבנה זו הרוחב המישורי הוא בין ארבע אמות בלבד, ולצדו שש אמות – רוחבם של שתיים עשרה המדרגות, ע"פ התחשיב של המשנה המלמד כי כל מדרגה רוחבה חצי אמה.

המשנה: אפשרות ב'⁷⁶ – שש עשרה אמות ⁷⁷

רוחבו של החיל כולל גרם המדרגות – שש עשר אמות. ע"פ ההבנה כי תיאור המשנה בדבר עשר אמות רוחב החיל, היינו השטח המישורי מלבד גרם המדרגות. לרוחב גרם המדרגות העולה לשש אמות (ע"פ נתוני המשנה), יש להוסיף עשר אמות, רוחב החיל המישורי. ע"פ הבנה זו המרווח בין החיל לחומת העזרה עולה לשש עשרה אמות.

יב"מ

יב"מ המתאר את החיל בקדמוניות היהודים ובמלחמות היהודים, מתאר מבנה שונה במספר פרטים מזה שמתואר במשנה:
 ב'קדמוניות היהודים', מתואר בקצרה:
 " ... כזה היה התחום הראשון. באמצע לא הרחק ממנו היה השני, שאפשר היה לגשת אליו במדרגות מספר".

לעומת כן, ב'מלחמות היהודים' (ה, ה, ב. תרגום שמחוני עמ' 302), התיאור מפורט יותר:
 "...כי המקדש השני (חצר בית ה' הפנימית, העזרה) נקרא בשם קדש ובארבע עשרה מעלות עלו אליו מן המקדש הראשון (החצר החיצונה, הר הבית) והוא היה רבוע ממעלה [למקדש הראשון] וגם לו היתה חומה מסביב, והחומה הזו היתה גבוהה מחוץ כארבעים אמה, אך המעלות כסו את חלקה, ומבית היה גבה החומה עשרים וחמש אמה, יען אשר נשענה החומה בבנינה למקום גבוה יותר, ועל כן לא נראתה בכל קומתה, כי כסתה עליה הגבעה. ובין ראש ארבע עשרה המעלות ובין החומה נמצא רווח עשר אמות כולו מישור (החל). ומשם העלו מדרגות בנות חמש מעלות אל השערים (שערי העזרה)".

75 ראה איור מס' B1, להלן עמ' 123.

76 ראה איור מס' B2, להלן עמ' 124.

77 באופן זה פירש שליט את דברי המשנה, ראה: "שליט – הורדוס", עמ' 202.

ניכרים השינויים בתיאורי יב"מ על פני המשנה, הן לגבי רוחב החיל, הן באשר לגרמי המדרגות שהיו בתוכו.

לעומת המשנה המעידה על גרם מדרגות אחד בין 'שתים עשרה מעלות', בא יב"מ ומדבר על שני גרמי מדרגות. האחד בין ארבע עשרה מדרגות והשני בין חמש מדרגות, כשמרווח מישורי בין עשר אמות מפריד בין שני גרמי המדרגות הללו.

הגובה והרוחב של מדרגת החיל אצל יב"מ

בחיבורו של יב"מ לא מצאנו עדות לגבי הרוחב והגובה של מדרגות החיל. חסרונו של פרט זה מעורר דילמה, האם יש להשלים פרט זה מן המשנה, או שמא אי ההתאמה שבין חז"ל למשנה בנוגע לתיאורי המקדש, אינו מאפשר זאת.

רוחב המדרגה

אף שאין להכריע בוודאות, קרובה הסבירות שתיאור המשנה לגבי רוחב המדרגה אחוז במציאות. המידה של חצי אמה המוערכת כ- 26 ס"מ, היא בהחלט מידה סבירה למדרג נח, לכף רגלו של אדם בוגר, המגיעה לכדי מידה ממוצעת זו.⁷⁸

גובה המדרגה

לעומת חוסר נתונים היכולים ללמד על רוחב המדרגה אצל יב"מ, על גובה המדרגה יכולים ללמוד אנו מתיאור גובה חומת העזרה המכוסה והגלויה. בתיאור החומה מצאנו:

"... וגם לו היתה חומה מסביב, והחומה הזו היתה גבוהה מחוץ כארבעים אמה, אך המעלות כסו את חלקה, ומבית היה גבה החומה עשרים וחמש אמה..."

תיאור מפורט זה לגבי גובה החומה, מלמד כי המעלות כיסו כחמש עשרה אמות מגובה החומה שהתנשאה בשה"כ לגובה של ארבעים אמה. העובדה ש'מבית', הווי אומר מגובה רצפת העזרה ולמעלה, גובה החומה היה עשרים וחמש אמות מותר לנו חמש עשרה אמות המכוסות ע"י גרמי המדרגות מחוץ לחומת העזרה.

חשבון פשוט מעלה כי גובהה של כל מדרגה ע"פ חשבון זה עולה לכדי 0.79 אמה, המתורגם לפ – 40 ס"מ. טיפוס מדרגות בגובה כזה הוא לכל הדעות לא נח⁷⁹, לעומת גובהן של המדרגות במשנה. ראוי לסייג את החישוב מכמה צדדים.

בתיאורו של יב"מ למדרגות המובילות מעזרת הנשים לעזרה, מציין הוא כי הללו נמוכות היו מחמש המעלות שהעלו ממשטח החיל אל שערי העזרה:⁸⁰ "... חמש עשרה מעלות העלו ממחיצת עזרת הנשים אל השער הגדול והן היו שפלות מחמש המעלות, אשר עלו בהן אל יתר השערים". נתון זה מכוון להערכה כי ייתכן ואין סימטריה בין גובה המדרגות התחתונות לאלו הסמוכות לשערים, שמא המדרגות התחתונות גובהן נמוך באופן יחסי לחמש העליונות שעלו בגובהן על אלו שתחתיהן.

78 לעומת זאת גובה המדרגה במקוואות מים של התקופה הוא כ- 13 ס"מ. מורי פרופ' שפרבר מעיר שהגורם לגובהם הנמוך של המדרגות הוא גובהם של האנשים. אך לא נראה שיש להשוות בין גובה מדרגות המקוואות לגובהם בבניינים.

79 היום מקובל כי גובה המדרגה הרצוי, כ- 18 ס"מ..

80 "מלחמות – שמחוני", ה, ה, ג. עמ' 303.

עוד יש לפקפק, במקרה זה כמו במקרים אחרים, במידותיו של יב"מ. הן ביחס לחומת העזרה הגלויה, הן ביחס לחומה המכוסה בגרם המדרגות. נטייתו של יב"מ לציין מספרים מעוגלים ולעיתים מופרזים, ניכרת, כמו גם הנטייה להשתמש במידות שלמות כמו סטדיה או ריס.⁸¹

מלבד השאלות בדבר רוחב המדרגות וגובהן מעורר התיאור שאלה נוספת. כאמור, ע"פ יב"מ שני גרמי מדרגות היו בחיל, ארבע עשרה תחתונות, מעליהן משטח בין עשר אמות, ומעל משטח זה חמש מדרגות נוספות המעלות אל השערים של חומת העזרות. תיאורו של יב"מ אינו מבהיר האם מדרגות אלו האחרונות, היו בנוסף למשטח בין עשר האמות ואם כן יש להוסיף רוחב של חמש מדרגות לרוחב הכללי, או שמא המדרגות היו רק בסמוך לשערים, ורוחב מקום המדרגות הוא בתוך המשטח ולא בנוסף אליו. ניתן להעריך כי האפשרות האחרונה היא הסבירה, שהרי מדובר במדרגות המובילות אל השערים כלשונו "...ומשם העלו מדרגות בנות חמש מעלות אל השערים (שערי העזרה)",⁸² ואם כן אין מדובר במדרגות שהקיפו שוב את כל תחום העזרות.

תיאורו של יב"מ מביא אותנו לשתי הבנות אפשריות לעניין רוחבו של החיל:

יב"מ: אפשרות א – תשע עשרה וחצי אמות:⁸³

הנתון החסר בדבר רוחב המדרגה בתיאורו של יב"מ, מגביל את הדיוק בחישוב רוחב החיל לשיטתו. אולם השלמת פרט זה מדברי המשנה (ומן הסבירות), יש בהם להביא אותנו להערכה מקורבת בעניין זה, המדברת על רוחב של תשע עשרה אמות, ע"פ תחשיב זה: שבע אמות רוחבו של 14 מדרגות, מרווח מישורי בין עשר אמות, ומעליו שתיים וחצי אמות רוחבו של חמש מדרגות נוספות.

יב"מ: אפשרות ב – שבע עשרה אמות:⁸⁴

לשבע עשרה אמות מגיעים אנו, ע"פ ההבנה, כי חמשת המדרגות הסמוכים לשערים, אינם בנוסף למשטח, אלא חלק מן המשטח. חישוב זה, מוריד שנים וחצי אמות מהתחשיב הקודם.

ארבעת האפשרויות העולות:

יב"מ		המשנה	
הבנה ב'	הבנה א'	הבנה ב'	הבנה א'
שבע עשרה אמות	תשע עשרה וחצי אמות	שש עשרה אמות	עשר אמות

81 ראה: "וורן – ירושלים", עמ' 64; לעיל בהערכת המהימנות והדיוק בכתבי יב"מ עמ' 20, ראה גם: פרק א, עמ' 49 – 51, היחס ההערכה המשתנה ביחס לסוגי מספרים ומידות.

82 "מלחמות – שמחוני", ה, ה, ב. עמ' 302.

83 להלן איור מס' B3 עמ' 125.

84 להלן איור מס' B4 עמ' 126.

רוחב החיל - סיכום

ההשוואה בין המקורות מלמדת כי תיתכן התאמה בין המשנה ליב"מ בעניין רוחבו של החיל. זאת ע"פ ההבנה השנייה במשנה וההבנה השנייה בתיאורו של יב"מ. כשהפרש של אמה אחת בין שני המקורות יחשב להפרש זניח.

ניתן להעריך כי התאמה זו, תיתן עדיפות להבנות אלו במשנה וביב"מ. אצל יב"מ כבר אמרנו לעיל, כי מסתבר יותר שחמש המדרגות העליונות היו רק מול השערים ולא הקיפו את כל תחום העזרות. ההבנה השנייה במשנה נדרשת, הן מההתאמה למרווח אצל יב"מ, הן מפני שהבנה זו אפשרית כמו קודמתה. יש לציין, כי הפרשנות המסורתית וההלכתית מחשבת את רוחב החיל אך ורק ע"פ ההבנה הראשונה ומשום מה האפשרות השנייה לא עולה כלל לדיון.⁸⁵

לעומת האפשרות למצוא התאמה בעניין רוחב החיל, הפרש בין שני המקורות בעניין הגובה לא ניתן לגישור. ע"פ יב"מ המדרגות כיסו כחמש עשרה אמות מתוך ארבעים אמות של חומת העזרה, ואילו ע"פ המשנה ניתן להגיע לחישוב של כשש אמות בלבד. הפרש ניכר זה יש לפרשו באחד משני הדרכים:

ייתכן יב"מ הפריז במידותיו. הערכה זו יכולה להתבסס על חישוב גובה המדרגות לשיטתו. גובה העולה לכדי 40 ס"מ, הרבה מעל גובהה של מדרגה סבירה.

אך ייתכן שההפרש בעניין הגבהים נובע מזוויות ראייה שונות. כפי שיתברר להלן, הפרשי הגבהים בין שטח העזרה ושטח עזרת הנשים אל חומת החיל שהקיפה אותם לא היו סימטריים כלל. תוצאה מתבקשת ממצייאות טופוגרפית זו, הוא חוסר התאמה בין גרמי המדרגות בצדדים השונים.⁸⁶

85 ראה: הרב ש"י זוין (עורך), 'חיל', א"ת, טו, עמ' ג. כן ראה תיקונים והשמטות לערך זה בעניין רוחב החיל בסוף הכרך, שם.

86 ראה להלן איור מס' B6 עמ' 130.

איור מס' B1

פרשנות א' בשיטת המשנה: רוחב החיל בין מחיצת החיל לחומת העזרות – עשר אמות:

A – גובה חומת החיל, עשרה טפחים.

M1 – M2 – 12 מעלות (מדרגות)

בגובה חצי אמה כל אחת וברוחב חצי

אמה סה"כ 6 אמות גובה ושש אמות

רוחב.

M2 – M3 – מרווח מישורי בין ארבע

אמות.

(גובה חומת העזרה לא מוזכר במשנה

והנתונים שלו נלקחו מתיאורי יב"מ).

איור מס' B2

פרשנות ב' בשיטת המשנה: רוחב החיל בין מחיצת החיל לחומת העזרות – שש עשר אמות:

A: גובה חומת החיל, עשרה טפחים.

B1 – B2: 12 מעלות (מדרגות) בגובה

חצי אמה כל אחת וברוחב חצי אמה

סה"כ 6 אמות גובה ושש אמות רוחב.

B2 – B3: מרווח מישורי בין עשר

אמות.

(גובה חומת העזרה לא מוזכר במשנה

והנתונים שלו נלקחו מתיאורי יב"מ.)

איור מס' B3

פרשנות א' בשיטת יב"מ: רוחב החיל בין מחיצת החיל לחומת העזרות – תשע עשרה וחצי אמות:

D: חומת החיל, שלוש אמות.

E1 – E2: 14 מדרגות בגובה 0.79 אמה כל אחת וברוחב חצי אמה, סה"כ 11.05 אמות גובה ו-7 אמות רוחב.

E2 – E3: מרווח מישורי בין עשר אמות.

E3 – E4: חמש מדרגות בגובה 0.79 אמה, סה"כ 3.95 אמות גובה ו-2.5 אמות רוחב.

איור מס' B4

פרשנות ב' בשיטת יב"מ: רוחב החיל בין מחיצת החיל לחומת העזרות – שבע עשרה אמות:

D: חומת החיל, שלוש אמות.

E1 – E2: 14 מדרגות בגובה 0.79

אמה כל אחת וברוחב חצי אמה סה"כ

11.05 אמות גובה ו-7 אמות רוחב.

E2 – E4: מרווח מישורי בין עשר

אמות, מכיל בתוכו את חמשת

המדרגות שמול השערים.

הסימטרייה של החיל ברוחבה ובגובהה מכל צדדי העזרות ביחס למציאות הטופוגרפית.
מציאותו של המקדש על גבי מתחם הררי, הביא עמו אילוצים הנדסיים שונים. תופעה זו ניכרת, מתיאור המדרגות העולות: מן עזרת הנשים אל העזרה, המדרגות שבתוך העזרה, עד מרומי ההר במדרגות האולם אל מקום ההיכל והדביר.⁸⁷ מן התיאורים עולה, כי מרכזו של המקדש שהיה נתון ע"ג פסגתו, גלש למורדותיו המזרחיים - מבחינת אורכו, וברוחבו היה נתון על שיפולי ההר הצפוניים והדרומיים.

ע"פ המשנה רוחב העזרה עלה לכדי 135 אמות ואילו אורכם של שתי העזרות (העזרה ועזרת הנשים) הגיע לכ-322 אמות. המקדש שהיה במערבה של העזרה, עמד על פסגתו של ההר, ומכאן נמשך לשיפוליו המזרחיים. גם אם נאמר שבצדדים הדרומי והצפוני בוצעה פעולת פילוס, על מנת ליצור גובה אחיד משני צדדי ההר, הרי שבצד המזרחי תיאורי המקורות מבטלים אפשרות מסוג זה.

מן הצד המערבי של העזרות עמד החיל בסמוך מאוד לפסגת ההר,⁸⁸ זאת לעומת חומת החיל שבצד המזרחי שרחוקה הייתה מרחק רב מפסגתו של ההר, ריחוק שהביא עמו ירידה לשיפולי ההר, נמוך בהרבה ממיקומה של החיל בצד המערבי של ההר.⁸⁹ יצוין כי לא רק החיל עמד במורד ההר אלא עזרת הנשים כולה, זו האחרונה נמוכה היתה כארבעה מטרים מן המפלס של העזרה.

מצטיירת אם כן מציאות בת שני מפלסים, בהפרש גובה של שבע וחצי אמות: התחתון, עליו עזרת הנשים והוא נתון בשיפוליו המזרחיים של ההר. העליון, עליו העזרה והוא נתון על במת ההר. מכאן שהיקף החיל מוכרח היה לעבור שינוי גובה, בסמוך למעבר שבין עזרת הנשים והעזרה. עובדות אלו לא באו לידי ביטוי, בתיאורי המקורות את ההיקף של החיל, בבואו להקיף את עזרת הנשים. זאת על אף שכל שינוי בגובה השפיע בהכרח על מספר המדרגות שבתוך החיל, ושאר עניינים שקשורים להפרשי גובה.

ניכר כי חוסר ההתייחסות במקורות להפרשי הגובה הן מצפון ודרום ובמיוחד מן המזרח, במקום בו המציאות הטופוגרפית מעידה עליהם ודורשת התייחסות, מלמד כי הללו לא ראו צורך לתת בפני הקורא תיאור הנדסי מפורט. כמסקנה עלינו לראות את התיאור ההנדסי שבמקורות כתיאור סכמטי. כזה שאין להיצמד לפרטיו, אלא לתמונה הכללית אותה מבקשים הם להציג.

מסקנה זו מסלקת מאתנו את הצורך לתור אחר מידותיו המדויקות של החיל. ייתכן שזו הסיבה לחוסר התיאום בתיאורים ההנדסיים של החיל, במשנה מול יב"מ. האחד מתאר

87 ראה לדוגמה: משנה, סוכה ה, ד; שם, תמיד ז, ב; שם, מידות ב, ה-ו; שם, שם ג, ו.
88 נראה כי מן הצד המערבי לא היו מדרגות בתוך מרווח החיל. הערכה זו עולה מתיאור הבקעת חומת העזרה ע"י החילות הרומאים, יב"מ מתאר ("מלחמות - שמחוני", ו, ד, א, עמ' 353): "... צוה טיטוס ... לקרב את אילי הברזל אל האכסדרה המערבית אשר למקדש הפנימי...". הבחירה לקרב את מכוונות המלחמה לצד המערבי נבעה מחסרונו של גרם מדרגות בצד זה. גרמי המדרגות של החיל היוו בפועל מכשול בפני מכוונות המלחמה, בבואם לנגח את חומת העזרה. סמיכותה של חומת העזרה לחומת הר הבית בצד המערבי, לא אפשרה בניית גרם מדרגות חיצוני, שהרי לו היה נבנה כזה היה נחסם למעבר הצד המערבי של הר הבית. נראה אם כן, כי בצד מערב היה רק מרווח מישורי ללא גרם מדרגות, מה שסייע לרומאים להבקיע דווקא מן הצד המערבי.

89 ראה מפה טופוגרפית, להלן איור מס' B5 עמ' 129.

שתיים עשרה מדרגות כפי שנראו במקום מסוים, והאחר מתאר ארבע עשרה מדרגות שנראו במקום אחר. כן ניתן להעריך כי הסכמתיות של התיאור אינה מסתכמת בתיאור הפרשי הגובה והמדרגות, והיא נוגעת גם באשר לרוחב החיל המתואר במקורות. ייתכן שבעניין הרוחב התאימו את רוחב החיל מצד צפון ודרום ע"י פילוס סימטרי של במת ההר. אך כמו כן ייתכן שרוחב החיל לא היה סימטרי כלל ועיקר, כמו שמספר המדרגות אינו אחיד בכל צדי העזרות.⁹⁰

90 במציאות המשתקפת היום אין כל סימטרייה בין גרמי המדרגות העולים למשטח המוגבה בהר הבית. גרם המדרגות בצפון הוא בן כארבע מדרגות וזה שבדרום הוא בן כעשרים מדרגות, כמו כן אין סימטרייה בין גרם המדרגות המזרחי למערבי. אם נאמר שיש זהות כלשהיא בין המשטח המוגבה כפי שהוא נראה היום למשטח עליו הייתה נתונה העזרה, תאושש המסקנה שאין לבקש סימטרייה במדרגות החיל של המקדש. ראה להלן מפת המבנים בהר הבית איור מס' B6 עמ' 130.

איור מס' B5

מפה טופוגרפית של מתחם הר הבית.

צוירה ע"י המשלחת של וורן, מתוך: "ג'יבסון וג'יקובסון" עמ' 6.

איור מס' B6

מפת המבנים בהר הבית וסקר בורות המים:

צוירה ע"י המשלחת של וורן

מתוך: "ווילסון ווורן מול עמ' 8.

ראה:

1. חוסר הסימטרייה בגרמי

המדרגות המעלים אל המשטח

המוגבה.

2. שניים משלושת גרמי המדרגות

שמן הצד המערבי חודרים אל

המשטח המוגבה, שלא כמו האחרים

שהם חיצוניים למשטח.

שימושי החיל המשניים

המסקנה כי ראשית ייעודו של תחום החיל, להוות מעין מרווח הגנה למתחם העזרות, אינה שוללת את קיומם של שימושים משניים בתחום זה. על אף שמדובר במתחם מדורג ובאופן יחסי אף צר, נתקיימו בו בפועל, מספר מצומצם של פעולות ושימושים. את אלו ניתן לחלק לשני חלקים. העיקרי שבהם הוא השימוש המזדמן, מעצם קיומו של תחום זה בסמוך לעזרות. ולצדו שימושים קבועים, או כפי שנראה שימוש אחד המקובע בתוך המבנה.

שימושים מזדמנים בחיל

במקורות התנאיים מצאנו שני שימושים מזדמנים:

- א. הכת השניה שבין שלושת הכתות המקריבות את הפסח – מתיישבת בחיל עד חשכה.
- ב. פרכת שנטמאה באב הטומאה, שטחו אותה בחיל לאחר שהוטבלה.

א. ישיבת הכת השניה ממקריבי הפסח בחיל. (משנה, פסחים ה י):

"קרעו והוציא אימוריו נתנו במגיס והקטירן על גבי המזבח יצתה כת ראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת"⁹¹ חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן".

נראה, כי סיטואציה זו המתוארת במשנה, עוסקת בפסח שחל בשבת.⁹² ע"פ העדות במשנה ובתוספתא⁹³ כניסתם של מקריבי קרבן הפסח נעשתה בשלוש קבוצות. הגורם המרכזי לחלוקה זו הם אילוצי המקום בעזרה, זו יכלה להכיל כמות מוגבלת של מקריבים על קורבנותיהם, וכדי להכיל את שליחי המוני עולי הרגלים, נחלקו מקריבי הקרבן לשלוש קבוצות.⁹⁴

91 ע"פ דעת רבי אליעזר בן יעקב בתוספתא (פסחים ד יב) '... הכת השלישית ישבה בעזרת הנשים'. דיון בשיטתו של רב"י בעניין זה, ראה לעיל עמ' 81, ראה גם דיון בעניין 'התוספתא מפרשת את דברי המשנה' פרק א א. 3.1 עמ' 25.

92 אף שאין המשנה אומרת זאת במפורש, כך מפרשים הפרשנים המסורתיים (רש"י ורמב"ם). ההמתנה של מקריבי הקורבן לחשכה מוכיחה הערכה זו, שהרי עם צאת היום הותרה ההוצאה מרשות לרשות, כל הסבר אחר אין בו כדי להסביר את השהות עד החשכה דווקא. עוד על הזיקה שיש בין השבת לשהותם של שלושת הכתות בתחומי הר הבית, ניתן ללמוד מן התוספתא בפסחים (ד, י"ב). לברייתא זו העוסקת בעיקרה במנהגם של הכהנים להדיח את העזרה עם תום הקרבת קורבן הפסח, אפילו כשזה חל בשבת, סופחה, שיטתו של רב"י בעניין מקום מושבה של הכת השלישית: '... כת שלישית הלכה וישבה לה בעזרת הנשים'. סיפוח דברי רב"י בעניין שהותה של הכת השלישית, מעיד, על הזיקה שיש בין הדחת העזרה בשבת שלא כרצון חכמים, לבין שהות קבוצות המקריבים עד החשכה במתחמי הר הבית.

93 תוספתא, פסחים ד, י – יב.

94 כמו שמובן מלשון המשנה (פסחים ה, ה): "... נתמלאת העזרה, נעלו דלתו העזרה..." אך בתלמוד הבבלי (פסחים ס"ד ע"ב) דנים האמוראים במציאות המתוארת, וקובעים הם שזוהי אינה מציאות מקרית אלא הלכתית, הווי אומר ואפילו אם כמות המקריבים קטנה, יש לחלקה לשלוש קבוצות, זאת ע"פ דרשה הלכתית של פסוק, המופיע ברישא של המשנה: "... ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", קהל ועדה וישראל".

הכינוי 'כת עצילין'⁹⁵ שדבק לקבוצה השלישית שהתאחרה לבוא, מלמד, שמלבד מצוקת המקום שהביאה ליצירתן של שלושת הקבוצות, מִזְגָּם השונה של בני האדם יצר ויסות טבעי של מביאי הקורבנות. חלקם הזדרזו, והצטופפו בכת הראשונה והשניה. חלקם האחר, השתהו, ומשום כך כונו 'עצילין'.

מדברי רבי יהודה במשנה, למדנו, שהכת השלישית היתה הקטנה שבכתות, מבחינת משתתפיה. דבר המתבטא במספר מצומצם של פרקי ההלל שנאמרו, כדי שהללו יסיימו את מלאכת הקרבת הקורבן, כדברי המשנה (פסחים ה, ז): "רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיע לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין".⁹⁶ על פי דברים אלו נראה, ששתי הקבוצות הקודמות, אף הן, לא שוות היו בגודלן. אל הכת הראשונה, נדחפו מן הסתם מרבית נציגי החבורות, הזריזים. אל הכת השניה נתחברו אלו שהקדימו לבוא עם הראשונים, אך לא נכנסו עימם כיוון ששערי העזרה נסגרו בפניהם, כשצר המקום מלהכיל.

ולאלו נצטרפו אחרים שנתאחרו מעט, אך לא הגיעו במספרם לנמנים על הכת הראשונה. ע"פ המשנה נשתהו קבוצות אלו בשלושה תחומים במקדש, ע"פ סדר יציאתם. הראשונה לתחום הר הבית, שהוא החיצוני ביותר בתוך הר הבית. השניה, יצאה ממתחם העזרות, לתחום החיל המקיף אותם. והשלישית נותרה במתחם העזרות. לגבי המקום המדויק בו שהתה הכת השלישית, קיימות שתי מסורות. המסורת במשנה אומרת 'והשלישית במקומה עומדת', ומשתמע ממנה שנשארו במקום ההקרבה, הווי אומר בעזרה. לעומת כן, בתוספתא מתייחס רבי אליעזר בן יעקב למשנה זו, ומעיר עליה (פסחים, ד, יב): "... ר' ליעזר בן יעקב או' כת שלישית הלכה וישבה לה בעזרת הנשים". נראה כי ראב"י אינו חולק על המסורת במשנה אלא מפרש אותה.⁹⁷

המקורות אינם מבררים מפני מה נשתהו הקבוצות במקומות נפרדים זה מזה. מתחם הר הבית החיצוני גדול היה דיו, כדי לקלוט הרבה יותר מכמות משולשת של באי העזרה. אעפ"כ מתחלקים הכתות למקומות שונים. יש מי שבקש להסביר זאת: "כדי שיהא מקום המקדש הומה מרב עם העוסקים במצוות קרבן הפסח"⁹⁸, ולשיטה זו, אין לפרש את משנתנו דווקא בפסח שחל בשבת, כי ראוי היה שיעשו כן בכל יום מימות השבוע, ולא דווקא בשבת.⁹⁹

מכיוון שהסבר זה נראה לי דחוק, נראה לצרף לו שני הסברים נוספים.

95 שם ד, יא.

96 ראה גם: תוספתא פסחים ד, יא.

97 ראה לעיל הערה 91.

98 ח' אלבק בפירושו למשנתנו מביא פירוש זה, אך לא מציין את המקור של הפירוש.

99 ומשתמע מתוך הדברים שאכן זוהי הסברה. ומשנתנו המדברת על השתהות הקבוצות בתחומי הר הבית אינה דווקא בשבת, כמו שפרשו הפרשנים המסורתיים.

האחד, מדובר בתיאור סכימטי או הלכתי¹⁰⁰ ולא דווקא במציאות, ואם כן יש כאן חלוקה סכמתית של הקבוצות ע"פ תחומי הר הבית, כמו שנראה להלן בעניין מקום מושבם של בתי הדין¹⁰¹.

השני, אף שהותר להקריב את הפסח בשבת, הווי אומר שחיתתו, זריקת דמו וכו', לא הותרה צלייתו עד הערב. בטווח הזמן שבין השחיטה לבין הצלייה, הבשר מיועד לאכילה, אך אינו ראוי לאכילה. אם נאמר שדיני מוקצה חלו בזמן המקדש ובמקדש¹⁰², נוכל להבין את ההימנעות מטלטול לא הכרחי של הקורבן. שהרי משחיתנו בשעות בין הערביים ועד צלייתו לכשיחשיך, מוגדר הוא כמוקצה. באופן זה נוכל להסביר שהטלטול ההכרחי הותר, כדי לפנות את שטח העזרה. ראשונה יצאה מחוץ לשלוש מחיצות - מן העזרה לעזרת נשים, ומשם חצו את החיל לתחום הר הבית. שניה יצאה מן העזרה לחיל (יתכן שחצו הם את עזרת הנשים לצורך זה, וייתכן שיצאו דרך אחד מפתחי העזרה לחיל, כן יתכן הדבר לגבי הכת הראשונה). כת שלישית, שאין אחריה מקריבים נוספים, נותרה במקומה.¹⁰³

לענייננו למדנו כי שלושת הקבוצות התחלקו לשלושה תחומים בהר הבית, כשמתחם החיל משמש אחד מהם. יש לציין כי מציאות זו של פסח שחל בשבת איננה מציאות שכיחה,¹⁰⁴

100 רצוני לומר, המציאות הרצויה, המצטיירת באופן נאה. או זו שתואמת את רוח ההלכה, הווי אומר הרצוי, לאו דווקא המצוי. 'הלכה' זו שייכת לקבוצת הלכות דומות, המתארות את המציאות הראויה בעיניהם של חכמים בעיקר אלו שלא ראו את הבית וסדריו, ומבקשים לצייר לנו את המציאות האידיאלית בעיניהם, לאו דווקא זו שהיתה בפועל. כפי שסקרנו עניין זה בהרחבה בשלושת השערים בפרק א'.
101 להלן, 'פרק ד: פרקי עזרה – לשכת הגזית ומושב הסנהדרין', עמ' 215 והלאה.

102 מן המקורות ברור שקיימת התפתחות באשר לדיני מוקצה. התוספתא מציירת את התפתחותה של הלכה זו, בסגנון השמור לדינים שהתקיימה בהם התפתחות, (שבת יד, א): "בראשונה היו אומי שלשה כלים ניטלין בשבת מקצוע של דבילה וזומא לסטרון של קדירה וסכין קטנה שעל גבי שלחן חזרו להיות מוסיפין והולכין עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה רבן שמעון בן גמליאל אומי אף האיגן של ספינה ר' יוסה אומי אף צפורן גדולה ר' נחמיה אומי אפילו טלית אפילו תרוד אין ניטלין אלא לצורך ר' לעזר אומי בית שמיי אומי אין ניטלין אלא לצורך ובית הלל אומי לצורך ושלא לצורך" (ההדגשות של כתב השורות). המסורת ההלכתית בעניין זה, המיוחסת ע"י ר' אליעזר בן הורקנוס לבית הלל ובית שמאי, מעידה על קדימותם של אלו לזמן הבית. עדיין לא ברור אלו מהלכות מוקצה נהגו ואלו התפתחו במשך הזמן.

ממקורות אחדים ניתן ללמוד כי חלק מהלכות מוקצה נהגו בזמן הבית. התלמוד הבבלי (שבת קכ"ג ע"ב) מייחס את דברי הרישא של התוספתא לתקופתו של נחמיה בראשית ימי הבית השני. החוקר י"ד גילת טוען כי (בתוך: "גילת – משנתו", 123 – 125 ובהערה 85): 'חובת ההכנה לשבת ומועדים היתה מקובלת כבר בימי שמעיה ואבטליון ולפניהם'. כן מוכיח הוא כי דיני הכנה נהגו בכת מדבר יהודה, כפי שעולים הדברים ממגילת ברית דמשק עמ' X, 20 (בתוך: "ברושי – ברית דמשק", עמ' 29): 'אל יאכל איש בשבת כי אם המוכן...'. ממקום אחר במגילת ברית דמשק, לומד החוקר י' שיפמן כי מלבד דיני הכנה (שהם צד אחד של דיני מוקצה), נהג גם איסור טלטולם של עפר וכלים, מגילת ברית דמשק יא, 10 (שם, עמ' 85): 'אל יטול בבית מושבת טלע ועפר', ראה: 'שיפמן – הלכה, הליכה ומשיחות' עמ' 123 – 124. על אף הוכחות אלו לא ברור שכל דיני מוקצה חלו בזמן הבית, ולעני"ד לא ניתן להוכיח בוודאות שהבשר השחוט שאינו ראוי לאכילה הוגדר בימי הבית כמוקצה. אף אם נאמר שדיני מוקצה חלו גם בעניין הקורבן, ייתכן שבמקרה זה חל הכלל 'אין שבות במקדש', שהוא כלל תלמודי הנלמד ממקורות תנאיים המבדילים בין המקדש לבין 'המדינה' בהלכות שיסודם בתקנות וגזרות חכמים.

יש להזכיר שהמונח 'מוקצה', במובן הבא לציין דברים שלא נועדו לשימוש או שנדחו ממנו, הוא מונח אמוראי ולא תנאי. בספרות התנאים מונח זה משמעותו הפוכה, מוקצה במשנה או בתוספתא מציין מקום, פירות או בהמות שיועדו לשימוש מסויים. ראה עוד: "אורבך = ההלכה", עמ' 124 – 126.

103 לשיטתנו הטוענת שבעניינה של מסורת זו ראב"י הוא פרשן ולא בעל המסורת, איננו חייבים להסביר מפני מה ישבה לשיטתו הכת השלישית בעזרת נשים. אעפ"כ נאמר שכיוון שהיה צורך לנקות את העזרה יצאה כת זו למתחם הסמוך לה ביותר.

104 מן הדיון פסח שחל בשבת בתוספתא (פסחים ד, יג) וממקבילותיו (ירושלמי, פסחים ל"ג ע"א; בבלי, שם, ס"ו ע"א), ניתן ללמוד כי לא היה קיים זיכרון היסטורי באשר למציאות זו, ומכאן המסקנה שמדובר במציאות נדירה. יש מי שיקש לטעון שהדיון לא היה בגלל חוסר המסורת בעניין זה, וכל הדיון כולו, נבע מעוד מחלוקת עם כת מדבר יהודה שגרסה: "...אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת שבת..."

ואם כן ישיבתם של קבוצת אנשים במקום החיל למספר שעות הייתה אירוע נדיר שהתרחש אחת לכמה שנים.

ב. פריסת הפרכת המוטבלת במתחם החיל. (משנה, שקלים ח, ד):

"פרוכת שנטמאת בולד הטומאה¹⁰⁵ מטבילין אותה בפנים ומכניסין אותה מיד ואת שנטמאת באב הטומאה¹⁰⁶ מטבילין אותה בחוץ ושוטחין אותה בחיל ואם היתה חדשה שוטחין אותה על גג האיציטבא כדי שיראו העם את מלאכתן שהיא נאה".

בשני מקומות במקדש, שימשה הפרכת כמחיצה, אחת בפתחו של ההיכל והשניה חצצה בין ההיכל לבית קודש הקודשים (=קוה"ק). כפי שמתארת התוספתא:¹⁰⁷

"פרוכת ארכה ארבעי אמה ורחבה עשרים אמה והיתה נארגת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה חשב,

אחרת היתה שם ארכה עשרים אמה ורחבה עשר אמות והיתה נארגת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה רוקם והיתה פרוסה על פתחו של היכל מבחוץ..."

הפרוכות נבדלו זו מזו בגודלם. הראשונה מילאה את כל רוחבו וגובהו של ההיכל¹⁰⁸, ארבעים אמה גובהה ועשרים רוחבה. ולעומתה הפרוכת החיצונית, סתמה רק את הפתח שבין האולם להיכל והייתה בגובה של עשרים אמה ורוחב עשר אמות¹⁰⁹. מסתבר שמשנתנו המדברת על הטבלתה של פרכת שנטמאה, מתכוונת לזו הפנימית יותר, הגדולה במידותיה. מסקנה זו עולה מההתעסקות במידותיה של פרכת זו, במשנה הסמוכה לאחריה:¹¹⁰ "רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן פרוכת עביה טפח ... ארכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה ...".

שתי אפשרויות מציאותיות מתוארות במשנה לגבי טומאתה של הפרכת¹¹¹. האחת שנטמאה בולד הטומאה, הוטבלה בתחום העזרה והוכנסה מיד. לעומת זאת, במקרה והפרכת נטמאה באב הטומאה, טבילתה נעשתה מחוץ לתחום העזרות והיא לא הושבה אל

מגילת ברית דמשק יא, 17 – 18, בתוך: "מגילות – הברמן", עמ' 85). ראה על כך: שיפמן – הלכה, הליכה ומשיחות, עמ' 131.

105 ראה: 'ולד הטומאה', האנציקלופדיה התלמודית, יא, ירושלים – תשכ"ה, טור תעג – תעו.

106 ראה: משנה, כלים א, א-ב. ראה גם: 'אבות הטומאות', האנציקלופדיה התלמודית, א, ירושלים – תשל"ג, טור לט – מ.

107 תוספתא, שקלים ג, יג.

108 שהרי גובה ההיכל מן הרצפה ועד העליה היה ארבעים אמה ורוחבו עשרים, כפי שמתארת המשנה במדות, ד, ו-ז.

109 תיאור זה תואם למסורת במשנת מידות ב, ג: 'כל הפתחים והשערים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות חוץ משל אולם...'

110 משנה, שקלים ח, ה.

111 הגר"ש ליברמן מביא דעות פרשניות שונות העוסקות בשאלה, כיצד יתכן שהפרכת נטמאה? ראה: 'ליברמן – כפשוטה', ד, עמ' 707 – 708 שורה 45.

מקומה, אלא היו פורסים אותה מחוץ לעזרות כלשון המשנה: ¹¹² ושוטחין אותה בחיל ואם היתה חדשה שוטחין אותה על גג האיציטבא ¹¹³ כדי שיראו העם את מלאכתן שהיא נאה".

מדברי המשנה קשה להכריע, מהי הסיבה העיקרית שלא הוכנסה פרכת זו מיד למקומה?! מהסיפא של המשנה למדים אנו, שכשהייתה הפרכת חדשה, שטחו את הפרכת על גבי האיציטבא, כדי להציגה בפני באי המקדש, אך אם לא היתה נאה דיה מפני מה שטחו אותה בחיל ולא הוכנסה מיד?

אף שבמקומות אחרים במשנה ¹¹⁴ למדנו, שהמינוח 'שוטחין' ובדומה לו, קשורים לעיתים לפעולת יבוש, נראה שלגבי הפרכת לא זו היתה הסיבה, אף שזהו הסבר מתבקש. שהרי מן הרישא של המשנה למדים אנו שפרוכת שהוטבלה בפנים (העזרה) הושבה למקומה מיד, ללא השהייה לצורכי יבוש, ואם את זו שבפנים לא נצרכו לייבשה, מפני מה היה צורך לשטוח ולייבש את זו שהוטבלה בחוץ?!

הסבר פשוט והגיוני לשאלה זו, מוצאים אנו בפרשנות המסורתית למשנה. פרשנות זו מבחינה בין הדינים השונים של הפרוכות, ע"פ סוגי הטומאה בה נטמאו, שהרי דיני ההיטהרות מ'אב הטומאה' שונים מזו של 'ולד הטומאה'. כלי שנטמא ב'ולד הטומאה' די לו בטבילה בכדי להיטהר ולחזור לשימוש מייד, ולכך מכוונת המשנה (שקלים ח, ד) בקביעתה: 'מטבילין אותה בפנים ומכניסין אותה מיד'. אך במקרה ומדובר בכלי שנטמא ב'אב הטומאה' אין די בטבילה, וההיטהרות המוחלטת, מסתיימת בערבו של אותו יום. בחז"ל מוגדרת דרישה הלכתית זו במושג 'הערב שמש'.

נמצאנו למדים מהסבר זה, ששטיחת הפרכת בחיל במקרה של פרכת שנטמאה באב הטומאה, נתארכה לכל היותר יום אחד.

סיכום שימושי המזדמנים של החיל

משני מקורות אלו למדנו, כי השימוש בחיל לצורך ישיבת הכת השניה, או לשטיחת הפרכת שנטמאה, נעשה לעיתים רחוקות. אם אמנם הכת השניה ישבה בחיל, הדבר נעשה אחת לכמה שנים, או לכל היותר פעם בשנה לשעות אחדות בלבד. כן הדבר בעניין הפרכת. מציאות של פרוכת שנטמאת בשרץ או נבלה שנכנסו לעזרה ונגעו בפרכת, לא הייתה מן הסתם אירוע שכיח. כשאירע ושטחו פרוכת בחיל, נמשך האירוע לכל היותר יום אחד.

112 שם, שם ד.

113 ראה: "ביכר – הסנהדרין", עמ' 114 הערה 14.

114 משנה, שבת כב, ד: "... מי שנשרו כליו בדרך במים מהלך בהן ואינו חושש הגיע לחצר החיצונה שוטחין בחמה..." , כן נראים הדברים בעניין יבוש גרעיני השעורה של מנחת העומר לאחר קלייתם, (משנה, מנחות י, ד) "...נתנוהו לאבוב ואבוב היה מנוקב כדי שיהא האור שולט בכלו שטחוהו בעזרה והרוח מנשבת בו..." . ראה גם: תוספתא מנחות י, כד.

שימושי קבועים של החיל

לעומת שימושים שנעשו מעת לעת ולזמן קצר, ניתן ללמוד מן המקורות על שני שימושים קבועים שהיו בתחום החיל.

א. מקום מושבו של בית דין.

ב. קבועים בו מכלים (קלילות של של אבן), ובהם אפר פרה.

א. מקום מושבו של בית דין בחיל.

מספר מקורות תנאיים מקבילים, עוסקים במקום מושבם של בתי דינים בהר הבית. המשותף לכולם הוא הציור הסכמתי שלהם, המתאר את קיומם של שלושה בתי דינים מן החוץ אל הפנים:

מקום מושבו של אחד משלושת בתי הדינים המתוארים במקורות, הוא בתחום החיל (על פתח העזרה).¹¹⁵ כך לדוגמה בתוספתא:¹¹⁶

”... א”ר יוסי בראשנה לא היו מחלוקות בישי’ אלא בבית דין של שבעים בלשכת הגזית ושאר בתי דינים של עשרים ושלושה היו בעיירות של ארץ ישר’ ושאר בתי דינים של שלושה שלשה היו בירושלם אחד בהר הבית ואחד בחיל נצרך אחד מהן הלכה הולך לבית דין שבעירו אין בית דין בעירו הולך לבית דין הסמוך לעירו אם שמעו אמרו לו אם לאו הוא ומופלא שבהם באין לבית דין שבהר הבית אם שמעו אמרו להן ואם לאו הן ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל אם שמעו אמרו להן ואם לאו אילו ואילו הולכין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית...”

עיון מקיף¹¹⁷ בדבר מיקום בתי הדין בהר הבית העלה, כי אין מדובר בתיאור של מציאות פעילה. העובדה כי החיל הנו שטח צר ומדורג ובנוסף לכך חשוף, מחזקת את ההערכה כי מדובר בדרשה סכמתית המתארת מציאות אוטופית וסכמתית.

בוודאות ניתן לומר שלא נערכו במקום דיוני בית דין באופן קבוע, אך עם זאת ייתכן שנערכו שם דיונים הלכתיים מזדמנים. זאת, בעטיים של הבאים לעשות שימוש באפר פרה שהיה נתון בחיל (ראה להלן).

115 להלן מבורר כי ההגדרה שמקום מושב בית הדין ב'חיל', היא נחלתם של התוספתא והירושלמי. לעומתם, המשנה, הספרי והבבלי גורסים: 'על פתח העזרה'. אעפ”כ לא נראה כי יש כאן יותר מאשר הבדל במינוח. ראה להלן, טבלה משווה ודיון: עמ’ 220.

116 תוספתא, סנהדרין ז, א. ומקבילותיה: שם, שקלים ג, כז; שם חגיגה ב, ט.
117 ראה להלן: 208 והלאה. ראה גם הדיון והפולמוס בדבר מציאותם וסמכותם של בתי דינים של עשרים ושלושה, אצל: "אלון – פילון"; "אורבך – בתי דין".

קלילות של אבן קבועות בחיל – אפר פרה

כמו עניינים אחרים הקשורים למחלוקות הטעונית, שבין הצדוקים לפרושים, זוכה עניינו של אפר פרה לתיאורים ועדויות משמעותיות בתוך הספרות התנאית. ההתייחסויות במקורות למעשים שהיו נתונים במחלוקת בין שתי הקבוצות, כמו: קצירת העומר, הקטרת קטורת ביום הכיפורים, ניסוך המים ועוד, מתאפיינים, בהיותם קשורים למעשים פולחניים או ציבוריים או שניהם גם יחד.¹¹⁸ מאפיין זה מחזק את האמינות של המקורות המדוברים, שהרי כורכים הם את ההלכה עם המעשה.

אחד ממוקדי המחלוקת בימי בית שני בין הצדוקים לפרושים, כרוך בעניינו של אפר פרה.¹¹⁹ המהלך הכרוך בשרפת הפרה מתואר במשנה (פרה ג) ובתוספתא (שם) בפרוט חריג. סגנונה של המשנה הכרוך לשון עבר והווה¹²⁰ משוות לו לתיאור, ייחודיות, שכדוגמתו מצאנו בתיאור הבאת הביכורים.¹²¹ טקסים אלו שהיו רבי רושם; בכמות המשתתפים, בפרטים הטקסיים ובסימבוליקה שהתלוותה להם, נחרתו היטב היטב בתודעה ההיסטורית הלאומית. ייתכן ויש לדמות את הזיכרון הכרוך ב'שריפת הפרה' לזיכרון 'שמחת בית השואבה', זה שהוגדר לעיל כ'זיכרון פומבי המוני'.¹²² אף שמעשה זה נעשה אחת לשנים רבות, זיכרון המעשה רב הרושם נחקק בזכות חשיבותו. שהרי ללא אפר הפרה, פעילותו היום יומית של המקדש התלוי בטהרת אדם וכלים היתה משתבשת.

בתוך פרטי הידיעות על מהלך שרפת הפרה, לימדונו המקורות התנאיים, על מציאותו של אפר פרה, בחיל של המקדש.

במשנה מצאנו (פרה ג, יא): "...בין כך ובין כך היה נכתש וחולקים אותו לשלש חלקים א' ניתן בחיל וא' ניתן בהר המשחה וא' היה מתחלק לכל המשמרות".

לדברי המשנה בדבר מציאותו של אפר פרה בחיל, מוצאים אנו פרטים נוספים במקורות.

1. האפר שבחיל נועד למשמרת ולא לשימוש יום יומי.

התוספתא (פרה ג, יד) מסבירה את הסיבה לחלוקה המשולשת של אפר הפרה:

"וחולקין אותו לשלשה חלקים אחד נתן בחייל ואחד נתן בהר המשחה

אחד מתחלק לכל המשמרות

(I) זה שמתחלק לכל המשמרות היו ישראל מזין הימנו

(II) זה שנתן בהר המשחה היו כהנים מקדשין

118 ראה בעניין זה: "זוסמן – תולדות ההלכה", עמ' 67 הערה 220.

119 ראה: "גולדשטיין – מחקרים בחז"ל", עמ' 54 – 58; "רגב – הצדוקים", עמ' 149 – 156; בר אילן מרכז בעימות שבין החכמים לכהונה בעניין הכשרים לעסוק באפר פרה, ראה: "בר אילן – הפולמוס", עמ' 129 – 138.

120 לדוגמא: משנה, פרה ג ב: "... ומביאים נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן ומביאים שוורים... ותנוקות יושבין על גביהן... הגיעו לשלוח ירדו ומלאום ועלו וישבו על גביהן...". וכן שם משנה ו: "יכבש היו עושים... שבו כהן השורף את הפרה ופרה וכל מסעדיה יוצאין להר המשחה".

121 ראה: משנה, ביכורים ג, השימוש בלשון הווה בהבאת ביכורים מרובה אף יותר, אך הסגנון דומה מאוד.

122 ראה לעיל פרק א מאפיין 'זיכרון פומבי - המוני', עמ' 45 - 46. ראה גם: "רגב – השימוש", עמ' 87 – 88.

(III) זה שנותן בחיל היו משמרין שני(במדבר יט ט): 'לעדת בני ישראל למשמרת'.

יש לומר כי מול מסורת זו קיימת מסורת בספרי זוטא המציירת תמונה מעט שונה לגבי המיקום של חלקי האפר:

”...כיצד היו עושין חולקים אותה לשלשה חלקים:

(I) מניחים שליש בחלונות וסותמין אותן

(II) ומחלקין שליש לכל המשמרות

(III) ומניחין שליש בהר הבית לקיים מה שנאמר (במדבר יט ט): 'ואסף איש טהור והניח אוסף היה לפני מחנה ישראל ומניח במחנה ישראל...'.¹²³

ברם, אין דברי הספרי זוטא סותרים את דברי התוספתא, שהרי שהחיל הוא חלק מהר הבית. נראה להסביר, כי העדות בספרי זוטא מציינת את מיקום האפר ב'הר הבית' ולא ב'חיל', משום שהיא שמה דגש על דרשת הכתוב,¹²⁴ התובעת שחלק מן האפר יונח בתוך מחנה ישראל. כיוון ששרפת האפר נעשתה אל מחוץ למחנה ישראל, הווי אומר מחוץ לחומותיה של ירושלים,¹²⁵ עצם היציאה מהר הבית מזרחה לכיוון הר הזיתים, מקום שרפת הפרה, היתה יציאה 'אל מחוץ למחנה'. רצוננו לומר, לא היה כאן מעבר מסודר ממחנה לוויה אל מחנה ישראל ומכאן 'אל מחוץ למחנה', אלא הישר ממחנה לוויה הוא הר הבית 'אל מחוץ למחנה' שבהר הזתים. לכן בהכנסת האפר, חזרה מהר הזתים אל הר הבית, התקיימה הדרשה ההלכתית 'ואסף איש טהור והניח אוסף היה לפני מחנה ישראל ומניח במחנה ישראל'. אף שהר הבית הוא מחנה לוויה, נכלל הוא בהחלט בהגדרה 'מחנה ישראל'.

2. האפר בחיל מונח בכלים המכונים 'קלילות'.¹²⁶

עדויות אחרות מלמדות כי את אפר הפרה שבחיל הכילו מכלים (=כדים) המכונים בתוספתא 'קלילות' (פרה ג, ד), שהיו מקובעות על כותל המעלות של עזרת הנשים: "באו לשער היוצא מעזרת נשים לחיל וקלילות של אבן היו קבועין בכותל מעלות של עזרת נשים

123 ספרי זוטא, יט ט ד"ה ואסף, עמ' 304.

124 במחקר מייחסים את ה'ספרי זוטא' או לפחות את הסתמות שבו לרבי אליעזר בן יעקב (ראה: "אפשטיין – מבואות" עמ' 742 – 744; "אפשטיין – ספרי זוטא", עמ' 46; "ליברמן – ספרי זוטא", עמ' 18 הערה 31). תואמים הדברים לשיטתנו שראב"י נוטה להשלים את ידיעותיו על המקדש מדרשות מן הכתוב (ראה לעיל פרק א ג.2 עמ' 72). על הסיבה לנתינת האפר בקלילות אבן, ראה: "ליברמן – ספרי זוטא", עמ' 61 ושם בהערה 215א.

125 ראה: תוספתא, כלים ב"ק א, יב.

126 ברנד סובר שה'קליל' הוא כלי אבן בעל שוליים כדוריים שלא ניתן להניחו, והוא מבקש למצוא הבחנה ברורה בין קלל לבין כד. ברנד מזהה את הקלל עם הציור שעל המטבע של שמעון המכבי, לשיטתו: 'הקלל מציין או מסמל את אפר חטאת שהשתמשו בו בשתי המרידות האלה לטהרת המקדש, הכלים ובני אדם, והאזוב שימש להזאה', ראה: "ברנד – כלי החרס", עמ' תצז – תצח. על הליכי הייצור של תעשיית כלי האבן בימי הבית השני, ראה: "מגן – תעשיית". על מקומם של כלי האבן בחיי היום יום בימי הבית השני ועל ה'קלל', ראה: "רגב – השימוש", עמ' 81 – 82.

וכסייהן של אבן נראין לחול¹²⁷ "... מקבילה לעדות זו מצאנו במשנה (פרה ג, ג). "...ובפתח העזרה¹²⁸ היה מתוקן קלל של חטאת...".

3. ייעודה של משמרת האפר בחיל, לקדש את העוסק בשרפת הפרה.

אחד מרגעי השיא במהלכם של העוסקים באפר שרפת הפרה, הוא האופן בו נטלו את האפר שהיה נתון בקלילות שבחיל. מעשה זה מתואר הן במשנה הן בתוספתא. בתוספתא (פרה ג, ה): "מכה את הזכר נרתע לאחוריו ואפר נשלך נוטל ומקדש...". וביתר פירוט במשנה (שם ג, ג):

"...ובפתח העזרה היה מתוקן קלל של חטאת ומביאין זכר של רחלים וקושרים חבל בין קרניו וקושרים מקל ומסבך בראשו של חבל וזורקו לתוך הקלל ומכה את הזכר ונרתע לאחוריו ונוטל ומקדש כדי שיראה על פני המים רבי יוסי אומר אל תתנו מקום לצדוקים לרדות אלא הוא נוטל ומקדש".

מן המשנה מתברר שלא רק 'זכר של רחלים' נרתע ממעשה זה, גם התנא רבי יוסי¹²⁹ הסתייג מן המעשה הלוליני, שהעלה אצלו חשש לזילות המעשה. אף על פי כן נראה כי התיאור שייך לזיכרון, לפחות של אחד מן האירועים של שרפת פרה בזמן הבית (אולי של האחרון שבהם). הערכה זו נובעת דווקא מפני השונות שיש במעשה, שונות שאין לה כל משענת בדרשות הכתובים או במסגרת חשיבה הלכתית כלשהיא, כמו גם, מריבוי הפרטים הקשורים למציאות החומרית בבית המקדש.

סיכום שימושי הקבועים של החיל

מן העיון עולה כי לא היו בחיל שימושים קבועים כלשהם, כאלו שנעשו באופן קבוע מעת לעת. זאת מלבד העובדה שמקובעים היו בו קלילות (=מכלים) ובהם אפר פרה. עיון במקומם של בתי הדין בהר הבית בכלל ולענייננו בחיל, העלה כי אין מדובר אלא בסוג של דרשה וסימבוליקה ולא במציאות. השימוש שנעשה באפר הפרה שבחיל, יש לשייכו לשימושי המזדמנים של החיל, שהרי רק לעיתים רחוקות היה צורך באפר שבחיל שנועד לקדש את העוסקים בשרפת הפרה.

מסקנה

עיון בשימושי החיל תואם את המסקנה החד משמעית בדבר ייעודו כמרווח הגנה. מעת לעת, באופן מזדמן ובהחלט לא קבוע, נעשה בו שימוש בדרך כלל קצר מועד. נראה כי מציאות זו היא תוצאה ישירה של המבנה ההנדסי הצר והמדורג של החיל, מה שחידד את ייעודו כמעטפת ותו לא!

127 בכ"ו 'נראין לחיל', ראה גם: "ליברמן – תוספת", ג, עמ' 216 על עמ' 632 שורה 1.
128 גם בעניין מושב בית הדין בחיל מצאנו שהמשנה מעדיפה להגדיר את תחום החיל 'פתח העזרה', ראה להלן: 'לשכת הגזית ומושב הסנהדרין בהר הבית', עמ' 220.
129 זהו רבי יוסי בן חלפתא בן דור אושא מתלמידי ר"ע, בעניין זה נוקט הוא בלשון רבו וכן במקרים אחרים, ביחס למעשים שנראים נלגים, ראה: תוספתא, יומא ב, י; שם, פרה ג, ג. רבי יוסי לא נחשב בין מסרני המקדש ונראה כי יש בו נטייה להעדיף את ההלכה על פני המנהג, תוך הבעת התנגדות תקיפה ומנומקת. לטעמו, אין כל מניעה הלכתית לקחת את האפר בידיים.

מבנה הסורג ושערו

המחיצה שהבדילה בין תחום הר הבית (תחום הנכרים) לתחום החיל, מכונה בפי חז"ל 'סורג' ואצל יב"מ *δρυ φρακτος*, שתרגומו: מחיצה / גדר מסורגת. עניינה של מחיצה זו טעונה ביאור מכמה צדדים שיתפרשו תוך עיון במקורות.

הסמנטיקה של ה'סורג'

מלה זו היא יחידאית בספרות חז"ל ואין לה כל רמז במקרא. בפרשנות למילה זו במילונים, ובפרשנות המסורתית הסתפקו הפרשנים בביאור המילה על פי הקשרה המקומי, כשההוראה היסודית של המילה נותר לביור.

אצל בעל הערוך מצאנו הגדרה מצומצמת: "סרג – בפ"ב במדות לפניו ממנו סרג גבוה יי טפחים פי' כותל בין חומת הבית ובין החיל והחיל כותל גבוה יותר מן הסורג".¹³⁰ הערוך מפרש מהו הסורג, או יותר נכון היכן עמד בהר הבית, אך מתעלם מן הצורך לבאר מפני מה כונתה מחיצה/חומה זו, דווקא בשם זה.

רש"י בן דורו של בעל הערוך כמו גם הפרשנים המאוחרים לרש"י הלכו צעד אחד קדימה בביאור המילה, ובפירושו של רש"י לסורג כותב הוא: "... והיא מחיצה העשויה נקבים נקבים כסירוגי מטה של חבלים ועושיין אותה בדפי עץ ארוכים וקצרים שקורין לט"ש ומרכיבין אותן זו על גב זו באלכסון".¹³¹ נראה כי פירושו של רש"י נשען על הקבלה למקומות אחרים בספרות התנאית, בהן השימוש בשורש ס.ר.ג, ניתן להבנה כזו.¹³² חוקרי לשון בני זמננו קיבלו את הסברו של רש"י. כך בן יהודה: "... מחיצה וגדר בהר הבית שהיה עשוי כמין קליעה וסריגה".¹³³ באותה הדרך הלך קוסובסקי: "מחיצה קלועה מעצים, עשויה כמין רשת".¹³⁴

על אף שפרשנים אלו השתמשו במשמעותה של המילה בהקשרים דומים, נראה כי המסקנה שהגיעו אליה היא מסקנה מצומצמת ולא הכרחית, שהרי אין כל ראיה שמחיצה זו עשויה היתה מעצים, קנים או משהוא דומה. משום כך יש לדחות פירוש זה ולשוב ולעיין בהוראת היסוד של המילה בספרות התנאית בת זמנה.

עיון בשימושים השונים של השורש ס.ר.ג בלשון התנאים, מלמד, כי השימוש בשורש זה יבוא, היכן שמדובר במשטח או מחיצה שאינם עשויים ברצף,¹³⁵ אך אין מדובר במשטח או מחיצה העשויים מעץ או חבלים דווקא. ייתכן משטח העשוי חבלים באופן 'מסורג', הווי

130 ערוך, ו, עמ' 131, ערך 'סרג'.

131 בבלי, יומא ט"ז ע"א ד"ה .

132 ראה לדוגמא: משנה, מועד קטן א ח; אהלות ח ד; שם יג א; תוספתא, כלים ח ד; אהלות ט ד.

133 מלון – בן יהודה, ח, עמ' 4203.

134 "קוסובסקי – המשנה", ג, עמ' 1290.

135 תמיכה להערכה כי 'רצוף' עומד בניגוד ל'מסורג', מוצאים אנו במסכת סופרים המיוחסת לתקופת הגאונים (מסכת סופרים, א יא, עמ' 107 - 108): "האזינו שעשאה שירה, שירה שעשאה האזינו, רצוף שעשה מסורג, מסורג שעשה רצוף, או שעשה את המסורג שלא כהלכתו, אל יקרא בה"

אומר לא רציף / לא מלא¹³⁶. כן אפשר שמדובר בחלון 'מסורג',¹³⁷ שמחיצתו עשויה מברזל או עץ שאינו ממלא את כל החלון, אלא כמין רצועות רצועות, או כפי שמכנים אנו היום – סורגים. כן ניתן לראות שמשמעות המילה לא נצטמצמה לעניינים העשויים מחומר, ופעולות שלא נעשות ברצף אף הן כונו בלשון המבוססת על השורש ס.ר.ג.¹³⁸ כך מספר התלמוד על תלמידי רבי שהתקשו בפירוש המילה 'סירוגין' הלקוחה משורש זה, עד שלמדו מאמתו של רבי: "לא הוּו ידעי רבנן מאי סירוגין. שמעוה לאמתא דבי רבי דחזתנהו רבנן דהוּו עיילי פסקי, פסקי. אמרה להו: עד מתי אתם נכנסין סירוגין סירוגין".¹³⁹

משבאים אנו למסקנה כי משמעות המילה סורג לקוחה משורש שנעשה בו שימוש רחב בתקופת המשנה, ומשמעותו פעולה או מחיצה או כל עניין אחר, שאינו רציף. מבינים אנו כי מחיצת הסורג אף היא, התאפיינה בעובדה שלא היתה רציפה, הווי אומר לא סתומה לחלוטין. ומשום כך כונתה דווקא בשם זה. וכפי שראינו לעיל משמעות המילה היוונית שניתנה לגדר זו, אף היא: 'מחיצה מסורגת'. ההבנה של רש"י וההולכים בדרכו אפשרית, אך לא הכרחית. אפשר שחומה העשויה מ'דפי עץ ארוכים וקצרים...' תיקרא בשם סורג, אך אין כל הכרח לפרש, כי כל סורג מובנו - 'דפי עץ...'. עולה מן הדברים, כי הסורג המקיף את החיל הוגדר בשם זה, כיוון שמחיצה זו לא היתה עשויה ברצף והתאפיינה ברווחים בין אבני החומה. או שמא שערים רבים חצו אותה, כפי שניתן להבין מן המשנה: "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות".¹⁴⁰

ממה היתה עשויה חומת הסורג

דבריו של יב"מ המחוזקים מן הממצא הארכיאולוגי מספקים תשובה חד משמעית לשאלה זו:

במלחמות היהודים כותב יב"מ:

"... והעובר דרך הככר הזאת (הר הבית, החצר החיצונית) אל המקדש השני הגיע עד

מחיצת אבנים מסביב למקדש (הסורג), אשר היתה גבוהה שלש אמות וכלילת יופי

במלאכתה, ובמחיצה הזו היו ברוחים שוים עמודים המודיעים את חקי הטהרה

(הקדשה) "..."¹⁴¹

כן הוא התיאור בקדמוניות היהודים:

136 כפי שראינו בתוספתא (כלים בבא בתרא א יב): '... ספסל שנתפרק טהור סירגו במשיחות או בחבלים טמא...'; (אהלות יג ה): '... הדף של קנים שהוא מסורג בחבלים...'.
137 כפי שנראה מן המשנה (אהלות ח ד): 'אלו חוצצים ולא מביאין מסכת פרוסה וחבילי המטה והמשפלות והסריגות שבחלונות'.

138 ראה: משנה, מגילה ב ב: '... קראה סירוגין ומתנמנם יצא...'; תוספתא, ראש השנה (ליברמן) ב טו: '... שמע שש תקיעות ושלוש תרועות אפי' בסירוגין אפי' כל היום כולו יצא...'.
139 בבלי, ראש השנה כו ע"ב.

140 משנה, מידות ב ג. בעניין הפתחים בחומת החיל ראה להלן 140 - 152.

141 "מלחמות – שמחוני", ה, ה, ב. עמ' 302.

” ... כזה היה התחום הראשון. באמצע לא הרחק ממנו היה השני, שאפשר היה לגשת אליו במדרגות מספר. הוא היה מוקף סורג של חומת אבן, שאסר בכתב על בן עם נכר להיכנס ...”¹⁴².

לעומת יב"מ, מסתפקת המשנה בהגדרת מחיצה זו בשם 'סורג', מבלי לפרש מה משמעותו של מושג זה. בבואנו לברר את הוראת היסוד של המילה 'סורג', הסקנו לעיל¹⁴³ כי אין מדובר בהכרח במחיצה העשויה ממקלעות של עצים דקים הנתונים זה על זה, כפי שפירשה הפרשנות המסורתית והמילונים. הוראת היסוד של המילה מבררת, כי סורג בהקשר של מחיצה, מובנו – מחיצה שאיננה רציפה, איננה הרמטית, וכדי להבדילה ממחיצות אחרות ניתן לה שם זה. אם כן, אין בדברי המשנה סתירה לעדות של יב"מ שאכן מדובר בחומת אבן. עדות זו נמצאה מאוששת, ממציאיתם של שתי כתובות אבן שהיו קבועות בה בחומה זן.¹⁴⁴

סימוכין בדרך הסברה לעדותו של יב"מ בדבר חומת האבן של הסורג, ניתן למצוא בשני מקומות שונים.

- בעל 'הערוך השלם', בערך 'סורג',¹⁴⁵ מביא דברים שכתב גרץ בעניין חומת הסורג:

”... והביא ראיה שהיתה מאבן ממה דאי' במדות שם וי"ג פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום, ופריצה וגדר שייכים למחיצת אבן ולא לעץ...”.
- סימוכין אחרים להערכה כי הסורג היה עשוי אבן, נוכל למצוא בהשקפה ההלכתית התנאית שראתה איסור בבניית מבנים מעץ בהר הבית, כפי שניתן ללמוד מהדרשה ההלכתית המופיעה בספרי בעניין זה:

”לא תטע לך אשרה כל עץ, מלמד שכל הנוטע אשרה עובר בלא תעשה ומנין לנוטע אילן בהר הבית שהוא עובר בלא תעשה תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך. רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שאין עושים אכסדרה בעזרה תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך, ...”¹⁴⁶

את הלימוד מדרשה זו יש לסייג. ראשית, דברים אלו אינם עדות כי אכן הסורג לא היה עשוי עץ, שהרי מדובר באיסור ההלכתי על נטיעת אילן ולא בתיאור מציאותי, והרי לא תמיד תאמה המציאות את ההלכה, ומכל מקום מדובר באיסור נטיעה לא באיסור השימוש בעצים. דבריו של רבי אליעזר בן יעקב המדבר במפורש על איסור של קיום מבנים מעץ, מגביל זאת לעזרה ואף בזאת, הוא נשען על דרשה הלכתית ולא על עדות ראיה.¹⁴⁷

142 "קדמוניות – שליט", ט"ו, י"א, ה' 417, עמ' 201.

143 ראה לעיל 'הסמנטיקה של הסורג', עמ' 140 - 141.

144 בעניין הדיוק מדבריו של יב"מ, יש להוסיף, כי יב"מ שיטתי באזכור החומר ממנו נעשתה המחיצה. במקום אחר בו הגדר שתוארה על ידו, היתה עשויה מעץ, הוא טורח להזכיר שהיא כזו: ("קדמוניות – שליט", יג, ה' 373, עמ' 106) " ... והקים גדר של עץ סביב המזבח והמקדש ...”.

145 ראה: ערוך, ו, עמ' 131 ערך 'סורג'. "גרץ – החצר", עמ' 386.

146 ספרי, דברים קמ"ה ד"ה לא, עמ' 200. בעניין האיסור לבנות מבנים מעץ, ראה גם: בבלי, תמיד כח ע"ב.

147 ראה לעיל פרק א ג.2 עמ' 72 והלאה.

גובה מחיצת הסורג ואופייה

בעניין גובה המחיצה מוצאים אנו הבדל בין המשנה ליב"מ. בעוד המשנה מדברת על עשרה טפחים, בא תיאורו של יב"מ ומעיד על שלוש אמות.

על אף ההבדל הניכר של חמישים אחוז, לא נמצא כל שוני באופייה של המחיצה. מחיצה הבאה לחלק בין שני תחומים יכולה להיות בעלת מטרות שונות; יש והיא באה להסתיר מפני מראה (הצצה), יש והיא באה למנוע מעבר מסוגים שונים, יש והיא באה להגן ובדומה. על אף תיאוריהם השונים של יב"מ והמשנה, ובהם הבדל העולה לכדי אמה נוספת בתיאורו של יב"מ, לעניין הייעוד, רב המשותף על המפריד.

לשתי השיטות אין בה במחיצה זו בכדי להסתיר את המראה שמעבר למחיצה, גובה של שלוש אמות או עשרה טפחים אין בהם כדי למנוע את מראה עיניו של אדם בעל גובה ממוצע. כן הדין, באשר ליעילותה מפני המבקשים לדלג מעליה, עשרה טפחים או שלוש אמות הם דרגות קושי שונות, למבקש לדלג מעליהן, אך אין בהן כדי למנוע דילוג.

יש בה במחיצה זו, מעין פשרה בין שני סוגי מחיצות והבדלות המוכרים לנו מתחומי הר הבית. ישנם מחיצות כמו חומות הר הבית או חומת העזרות, ההופכות את המתחם שבתוכם ליעד מבוצר, אף מפני גייסות וכלי מלחמה. מאידך, ישנם מחיצות שאינם אלא סימוני מרצפות, כמו הגדרת הגבול שבין עזרת ישראל לעזרת הכהנים המסומן בראשי פספסין¹⁴⁸ בלבד.

מסקנה זו באשר לאופייה של המחיצה, תואם לבירור שעשינו לעיל, בעניין ייעודו של החיל – הבא להרחיק לטווח ביטחון, את הבאים בשערי המקדש. זו הסיבה שמחיצת הסורג איננה חומת הגנה, אלא מעין סימון גבול, חד משמעי, בתוך תחום הר הבית. שהרי חומת ההגנה נמצאת פסיעות אחדות מעבר אליה בחומת העזרות. עם זאת, אף שמדובר במחיצה סמלית, לא ניתן לטעות בה. מי שירצה לעבור את המחיצה, יוכל במאמץ קל לדלג מעל המחיצה או לעבור דרך שעריה. לעומת זאת גובהה הסמלי מברר כי יש כאן מגבלה, מכאן והלאה לא ניתן להתבלבל ולעבור מחיצה זו באקראי – טענה שאורח נכרי מזדמן לא יוכל לטעון.

נראה אם כן, שעל אף השוני בתיאור הגובה בין המקורות, קיימת הסכמה עניינית לגבי שימוש. ייתכן והאמת בדבר גובה המחיצה נמצא באמצע בין שני התיאורים. ומכיוון שגובה המחיצה איננה עניין הלכתי, לא נחשוש לומר כי גם אצל יב"מ וגם במשנה, השפיע הרצון לנקוב בעניין זה במספר שלם, כדי שלא להלאות בחצאי אמות ובדומה.

המינוח למחיצת החיל בכתבי יב"מ - ρϕακτος δ.

תימוכין להגדרה כי המינוח סורג בא במקום בו מדובר במחיצה סמלית מוצאים אנו אצל יב"מ. המינוח בלשון היוונית שנבחר על ידו להגדיר מחיצה זו הוא - ρϕακτος δ. עיון בהגדרה המילונית¹⁴⁹ של מינוח זה, מעלה, כי נעשה בו

¹⁴⁸ משנה, מידות ב ו; כן ראה: שם ד ה; בבלי, יומא טו ע"ב.
¹⁴⁹ ראה: "Liddell and Scott", עמ' 451.

שימוש, במקומות בהם בקשו לתאר מחיצה סמלית, שבין מעמדות או תחומים. לדוגמה המחיצה המפרידה בבתי המשפט בין השופטים למדיינים כונתה בשם זה. עם התפתחותה של הנצרות נעשה שימוש במינוח זה כשבאו לתאר את המחיצה שהבדילה בין תחומים בתוך הכנסייה.

קיומם של פתחים במחיצת הסורג

שערים ופתחי כניסה משמשים כנקודת מעבר, מתחמים, בתים וערים נזקקים להם. צורתם ואופיים משקפים את הציפיות והצרכים ע"פ המקום והזמן. לערים בצורות נבנו שערי תפנית כחלק מצרכיה הצבאיים וההגנתיים, למבנים מפוארים התאימו פתח מרשים כמו פתחו של אולם המקדש¹⁵⁰, פשפים שמשו כפתחים צדדיים או מזדמנים ובדומה. אף שתיאורי תחומי המקדש מרבים בפרטים אודות שערים ופתחים שבין התחומים השונים, לא מצאנו כל תיאור אודות פתחים במחיצת הסורג. העדרו של תיאור בעניין זה, מעלה סימן שאלה לגבי קיומם של נקודות מעבר בין תחום הר הבית לתחום החיל דרך מחיצת הסורג. חסרונו של תיאור ישיר מפנה אותנו לעיון במקורות העוסקים בסורג, ובפרטים שיש להם זיקה לעניינו, שמא מתוכם נוכל ללמוד על הימצאותם או העדרם של פתחים במחיצה זו.

המקור המרכזי במשנה¹⁵¹ העוסקת בתיאור הסורג, מביא עמו מספר פרטים היסטוריים¹⁵² הקשורים למחיצת הסורג: הפרטים ההיסטוריים במשנה¹⁵³:

1. " ... ושלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון

2. חזרו וגדרום

3. וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות..."

מבין שלושת הפרטים, השניים הראשונים מתארים פעולות שנעשו בסורג. הראשון מתאר את פריצת הסורג ע"י היוונים והשני את תיקונה של הפרצה. שני פרטים אלו, ניתנים לשלוש פרשנויות שונות.

האחת, היוונים פרצו את מחיצת הסורג הסתומה ויצרו בה פתחים, ומשבו אדוני ההר סתמו את הפרצות, ומכאן שמחיצת הסורג, סתומה היתה בראשיתה ואחריתה וללא כל פתחים.

150 משנה, מידות ג ז; וכן תיאר יב"מ ("מלחמות – חגי", ה, ה, 4. עמ' 247): "... השער הראשון היה גבוה שבעים אמה ורחב עשרים חמש, ולא היו לו דלתות, כי היה מסמל את השמים הפתוחים וגישה חופשית..."
151 משנה, מידות ב ג.

152 משנה זו המתעדת אירועים היסטוריים הקשורים למבנה ולריטואל, היא בעלת דרגת אמינות גבוהה. זאת, משום שהזיכרון הקולקטיבי מתקבע ועובר מדור לדור בזכות שני נתונים המסייעים לשימור הזיכרון – המבנה, ומנהג ההשתחויה. המבנה וההשתחויה, הם מעין אנדרטה לאומית המנציחה אירוע היסטורי לדורי דורות. ראה על כך לעיל בפרק א העוסק בזיכרון המקדש של חז"ל, ב.א. 8. מעשה בעל השפעה ארוכת טווח להלכה או למנהג, עמ' 42 - 43.
153 שם.

השניה, היוונים פרצו, במובן - קלקול ופגיעה בפתחים שהיו קיימים, ומששבו אדוני ההר תיקנו את פרצותיהם, אך לא סתמו את הפתחים.

השלישית, בשונה משני הפירושים הראשונים שמסכימים כי מדובר בפעולת גידור פיזית, יש אפשרות להסביר כי המילה 'גדרום' במקום זה, מובנה רעיוני. שהרי 'גדר' בפי חז"ל באה לעיתים כמטבע לשוני. שימוש בלשון זו נעשה במקומות בהם הוסיפו חכמים מגבלה הלכתית על זו של התורה, כמו: "... שכל הפורץ גדרין של חכמים ..." ¹⁵⁴ כשהמקור למושג זה מושאל מספר קהלת (י, ח): "[ו]כל העובר על דברי חכמים הרי זה מתחייב בנפשו שנאמר חופר גומץ בו יפול [ופורץ גדר ישכנו נחש]". ¹⁵⁵ אם נפרש בדרך זו את המשנה, נשלול את ההבנה כי מדובר בבניית גדר פיזית ונסביר: המגבלה על כניסת הנכרים נגזרה עוד לפני כניסתם של היוונים, אלו פרצו את המגבלה ע"י שלוש עשרה פרצות בחומה, פרצות שסימלו את ביטול המגבלה. משסולקו היוונים הושבה המגבלה על כניסת הנכרים למקומה, ובאופן זה יש להבין 'וחזרו וגדרום'. ¹⁵⁶

אפשרות א: לא היו פתחים בסורג.

עיון במקורות נוספים בספרות התנאית, שצמד הפעלים 'גדר' ו'פרץ' מופיעים בהם בסמיכות, מברר מעל לכל ספק כי בין שתי הפרשנויות הראשונות יש לדחות את הפרשנות השניה. בכל האזכורים התנאיים, גידור הפרצה או פרצת גדר, מובנם סתימת החומה או הגדר באופן מוחלט ולא שיפוץ פתח פרוץ, כך לדוגמא: "... חומת העיר שנפרצה גודרין אותה ...". ¹⁵⁷ עיון זה מלמד, כי הלשון: 'וחזרו וגדרום', מלמדת על סתימה מוחלטת של הפרצות והעדרם של פתחים במחיצת הסורג. זאת, מלבד פתח מעבר הכרחי, בסמוך לשער המזרחי של עזרת הנשים, אף שגם לפתח זה לא מצאנו סמך בכתובים.

אפשרות ב': למחיצת הסורג היו י"ג פתחים כמניין השתחויות.

לעומת המסקנה העולה משני הפרטים הראשונים, השוללת מציאותם של פתחים במחיצת הסורג, עיון בפרט השלישי המובא במשנה ובעניינים נוספים מלמד, כי מחיצת הסורג היתה מרובת פתחים. ואם כן, יתבקש ההסבר שהכוונה של 'וחזרו וגדרום' – תיקון הפרצה לפתח מסודר, או ההסבר השלישי ש'וחזרו וגדרום' – הושבה הגזרה על הרחקת הנכרים.

¹⁵⁴ תוספתא (צוקרמנדל), חולין ב כג.

¹⁵⁵ אבות דר"נ נוסחה ב', ג ד"ה 'מנין שעשו חכמים סייג לדבריהם', עמ' 14.

¹⁵⁶ נראה שבאופן הזה פירש את המשנה א"א אורבך, המפרש 'וחזרו וגדרום' – 'החשמונאים הראשונים חזרו וגדרו וגזרו אותם סייגים והלכות שנהגו בהן לפני ההתייונות. ראה: "אורבך – ההלכה", עמ' 140.

¹⁵⁷ תוספתא (ליברמן), מועד קטן א ז. ובמקומות נוספים, ראה לדוגמה: משנה, כלאים ד ד; שם, פרה ז יב; תוספתא (ליברמן), כלאים ג ג; תוספתא (צוקרמנדל), שבועות ג ג.

הוכחות ורמזים למציאותם של פתחים בחומת הסורג:

[א]

מנהג ההשתחויה מסביב לפתחי הסורג. מנהג ההשתחויה, בסמוך לאותם פרצות ש'חזרו וגדרו', מובא בסיפא של אותה המשנה. מנהג שאינו אלא סוג של ריטואל דתי העובר מדור לדור, וימיו כימי חידוש מחיצת הסורג. מנהג מסוג זה המתואר במשנה, איננו אידאל הלכתי, אלא תיאור של מציאות ומסורת שעברו מדור לדור, יחד עם הזיכרון של פריצת הסורג ע"י היוונים. יש לציין כי מן התקופה היוונית, בה נבנתה מחיצת הסורג נסתרה וגודרה מחדש, ועד החרבת המקדש, עוברת מחיצה זו מספר שינויים, עם השינויים המתחוללים במקדש ובחצרותיו בימי הורדוס. על אף חילופי הזמנים והמבנים, הריטואל של השתחויה בסמוך לפרצות, נשמר עד החורבן, ועד תיעוד מנהג מושרש זה בספרות התנאית.

סמך לקיומו של מנהג זה, ניתן למצוא במשנה במסכת שקלים (פרק ו):¹⁵⁸

משנה א: "... שלש עשרה השתחויות היו במקדש של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכהנים היו משתחוין ארבע עשרה והיכן היתה יתרה כנגד דיר העצים..."

משנה ג: "והיכן היו משתחוים ארבע בצפון וארבע בדרום שלש במזרח ושתים במערב כנגד שלשה עשר שערים דרומיים סמוכין למערב שער העליון שער הדלק שער הבכורות שער המים ולמה נקרא שמו שער המים שבו מכניסין צלוחית של מים של נסוך בחג..."

פרט שנוסף לנו ממסכת שקלים בעניין ההשתחויה, הוא תיאור מיקומם המדויק של שלוש עשרה השתחויות, בסמוך או כנגד שערי העזרות. לצד התיאור ישנו איזכור מנהגם המיוחד 'של בית רבן גמליאל...', להשתחוות במקום נוסף - 'כנגד דיר העצים', שאינו אלא 'לשכת העצים'¹⁵⁹ של עזרת הנשים.

קריאה סתמית במשנת שקלים תלמד כי מנהג ההשתחויה נהג בצמוד לשערי העזרות, הווי אומר במשטח הצר של תחום החיל, זה שעמד מעל לגרם המדרגות של החיל. ברם, עיון בהיבטים ההלכתיים, הטופוגרפיים והמבניים, מלמד, שזוהי הבנה בלתי סבירה. ראשית, מעמדו ההלכתי של המשטח הסמוך לחומת העזרות, מגביל כניסתם של טמאי מתים, ומצמצם את משתתפי המנהג למי שמעמדו ההלכתי אפשר לו להיכנס לעזרה עצמה, ולא להסתפק בלהקיף אותה (מסתבר שלפחות חלק מהמקיפים, היו כאלו שנמנעו או שהיו מנועים, מלהיכנס לתוך העזרה).

158 ובמקבילה במסכת מידות, אלא שיש כאן מה שאין כאן.
159 ראה להלן 'לשכת העצים' עמ' 175 - 177.

עוד יש לזכור שחומת העזרות נשענת על גרם מדרגות, ובמשטח הצר שנותר בין גרם המדרגות לבין חומת העזרות, היה מעכב נוסף בדמותם של גרמי המדרגות שהעלו מן המשטח אל שערי העזרה.

גורם מפריע נוסף לקיומו של המנהג במשטח הסמוך לחומת העזרה, הוא מבנה בדמותו של 'לשכת בית המוקד' שגלש למשטח זה, ומנע אפשרות להקיף באופן חופשי את חומת העזרות במשטח הסמוך להן.

הסיבה - יסוד קיומו של מנהג ההשתחויה הנתון משנת מידות¹⁶⁰, הלא הוא פריצת מחיצת הסורג, ואם כן כיצד נבין שאת המנהג המשמר אירוע היסטורי זה נהגו תוך הפניית גב והתעלמות ממחיצה זו!?

מסתבר אם כן שגם ע"פ משנת שקלים ההשתחויה נהגה מחוץ למחיצת הסורג, בשטח הפתוח של תחום הנכרים. זה שמעמדו ההלכתי אפשר אף לטמאי מתים לקיים מנהג זה, ללא מעכבים כלשהם.

מעמדם ההלכתי של השתחויות אלה, בהיקף החיצוני של המקדש, נידון והוגדר בתוספתא (שקלים ב יז):

"שלוש עשרה השתחויות היו במקדש

ר' יהודה או': כנגד שער השתחואה, כנגד פרצה שחייה,

ושאר השתחויות שבמקדש שעל גבי קרבן חובה היו, קבע היו,

וכאן וכאן לא היתה שחייה אלא כריעה ופשיטה בלבד".

מהלכה זו בתוספתא למדנו, כי ההשתחויה שנהגה מסביב למקדש לא היתה באותו מעמד הלכתי, כזו שנהגה על גבי הקרבן¹⁶¹, הווי אומר בתוך העזרה.

בשונה מהמשנה במידות, המתרכזת בנסיבות שהביאו למנהג ההשתחויה, מתעלמת התוספתא מהנסיבות, כשעניינה העיקרי בצדדיו ההלכתיים והצורניים של מנהג זה. שמא נלמד מכאן על קדימותה של משנת מידות לתוספתא שקלים, שהרי זו האחרונה עוסקת בצדדים הטכניים של המנהג ומבוססת היא בזה על התיאור ההיסטורי שבמשנת מידות.

מקורות אלו, העומדים כל אחד בפני עצמו, וריבוי הפרטים שיש בהם, מעידים נאמנה על תוקפו של מנהג ההשתחויה, בהיקף החיצוני של מחיצת הסורג. אף שאין במקורות אלו עדות מפורשת שיכולה לסייע בשאלת קיומם של פתחים במחיצת הסורג, נראה שמקורות אלו ואחרים מרמזים על כך.

סימון מקום ההשתחויה:

לאחר שביררנו כי מנהג ההשתחויה היה חלק מההווייה של באי המקדש, מתעוררת השאלה, כיצד ידעו סובבי מחיצת הסורג היכן לקיים את שלוש עשרה השתחויות.

160 משנה, מידות ב ג.

161 אודות מצוות ההשתחויה בסיומן של עבודות במקדש, ראה: משנה, תמיד ו א-ג.

שני מקורות במשנה מבקשים ללמד 'כנגד' (כלשון המשנה) מה, התקיים מנהג זה :

- משנת מידות אומרת : 'ותקנו כנגדם' - הווי אומר כנגד הפרצות.
 - המשנה בשקלים מלמדת :¹⁶² 'והיכן היו משתחוויים ארבע בצפון וארבע בדרום שלש במזרח ושתים במערב כנגד שלשה עשר שערים שערים...' - הווי אומר כנגד שערי העזרות (לשכות העזרות).
- ומקבילתה במידות :¹⁶³ '... ושלוש עשרה השתחויות היו שם אבא יוסי בן חנן אומר כנגד שלשה עשר שערים דרומיים סמוכים למערב שער העליון שער הדלק שער הבכורות שער המים...'.
- המילה 'כנגדם', 'כנגד', יכולה להתפרש בשני אופנים. יש 'כנגד' במשמעות של סימון מקום, כמו:¹⁶⁴ 'יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים'. יש כנגד במשמעות מספרית / כמותית, כמו:¹⁶⁵ 'שומרת יום כנגד יום'. נראה שדברי המשנה במידות: 'ותקנו כנגדם', המכוונת לפרצות, מובנה סימון מקום¹⁶⁶. לעומתה המשנה בשקלים ומקבילתה במידות: 'כנגד שלושה עשר שערים', עניינה הצד המספרי, ללמד כי המספר שלוש עשרה אינו סתמי והוא מתואם מספרית עם שערי העזרה. ניכרים הדברים כי משנת שקלים עניינה הצד המספרי, מן המאמץ המיוחד שעושה המשנה למנות שלושה עשר שערים.¹⁶⁷ לשם כך מונים אף את שער ניקנור ואת שני השערים שלצידו, אף בשלושת אלה מקומם אחד, ואף שאינם נראים למקיפי העזרות מחוץ למחיצת הסורג, שהרי נסתרים הם בתוך חומת העזרות.
- המסקנה המתבקשת שמקום ההשתחויה היה מחוץ לחומת הסורג ומול הפרצות. מכאן למדנו, שאף שגודרו הפרצות, לא מדובר בהעלמה מוחלטת של הפרצה. שהרי מקיפי החיל נעזרו בסימון כזה או אחר, כדי לדעת היכן להשתחוות. עדיין איננו יכולים לומר שלסימון מקום ההשתחויה שימשו פתחים במחיצת הסורג, כי ייתכן שסימון המקום נעשה באופן אחר. אך המסקנה העולה שמקום הפרצה במחיצת הסורג נשאר ניכר.
- שני מקורות תנאיים אחרים המלמדים על מציאותם של 'פרצות' בתחום המקדש בשלהי ימי הבית, יהיה בהם ללמד על אופיים של הפרצות בשלהי ימי הבית :

162 משנה, שקלים ו ג.

163 שם, מידות ב ו.

164 שם, ברכות ד ה.

165 שם, הוריות א ג.

166 במקום זו אין סיבה לפרש כי מדובר בעניין כמותי, כיוון שאין מניעה להסביר שמדובר בציון מקום. מבדיקה שעשיתי במקורות רבים במשנה עולה שרוב האזכורים במשנה למלה 'כנגד', מובנם מראה מקום. 167 אף שיש לקבל את ההערכה כי מסכת שקלים קדמה בעריכתה למסכת מידות (ראה: "אפשטיין – מבואות", עמ' 27-25, 33), אין מדובר אלא לעניין העריכה של המסכת ולא בקדימותן של המשניות גופן. בענייננו ניכרת משנת מידות (ב ג) כקדומה לשקלים (ו ג) ומידות (ב ו). מלבד העובדה שזו הראשונה עוסקת בנסיבות לעומת האחרונות שעוסקות בפרטים הטכניים. השימוש של אלו האחרונות, במציאותם של שערים ולשכות בחומת העזרה של שלהי ימי הבית, כפי שהם מתוארים במקומות אחדים בספרות חז"ל, אינם מתאימים לימיה הראשונים של מחיצת חומת החיל, מחיצה שהוקמה במקדש שקדם לזה של הורדוס ודמותו שונה היתה בתכלית. ואם כן הגדרת מקום ההשתחויה במסכת שקלים היא ביטוי מאוחר של מנהג זה.

העדות ממעמד הקהל: עדות היסטורית המובאת בתוספתא ומיוחסת לתנא ר' טרפון, שחי בשלהי ימי הבית השני¹⁶⁸, מלמדת על האופן בו זרזו הכהנים את העם להגיע ל'מעמד הקהל' (תוספתא, סוטה ז טו):¹⁶⁹ "אותו היום כהנים עומדין בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין ותוקעין...". אף שעדות זו אינה מזכירה את עניין ההשתחויה, לשון התוספתא 'בגדרים ובפרצות', מפנה אותנו ישירות למחיצת הסורג כפי שתוארה במשנת מידות.¹⁷⁰

לשון זו המזכירה את קיומה של הפרצה ואת ההשתחויה הקשורה אליה, מופיעה במקום נוסף בתוספתא: "... כנגד שער השתחואה כנגד פרצה שחייה...".¹⁷¹ מהאזכור החוזר של הביטוי 'פרצה' במקורות השונים בהקשר למקדש ולמנהג ההשתחויה, כמו גם הביטוי הצמוד 'בגדרים ובפרצות', יכולים אנו להסיק כי מדובר באותה פרצה המתוארת במשנת מידות. פרצה ששמרה על שמה ומעמדה ומנהג ההשתחויה שנהג בסמוך לה, למרות חילופי הזמנים ושינויי המבנים, מאז התקופה בה טוהר המקדש ע"י החשמונאים ועד שלהי ימי הבית. מקורות אלו מחזקים את ההערכה כי שימור המנהג סמוך למחיצת הסורג, חייב סימון במחיצה עצמה. סימון זה הוא כפי הנראה הפרצה עצמה. פרצה שנתקבעה בתוך המחיצה עד שלהי ימי הבית, כי הרי מפורש ש'הכהנים עומדים בפרצות' ומשמע שזהו מקום בו ניתן לעמוד. ונראים הדברים, שיעמדו הכהנים בפתחים המרובים המקיפים את המקדש, ויאספו את באי המקדש מכל עבריו, למעמד 'הקהל'.

[ב]

המינוח 'סורג' בלשון חז"ל, מעיד על מציאותם של הפתחים.

על מציאותם של פתחים במחיצת הסורג יכולים ללמוד אנו מן המינוח 'סורג' עצמו, שהוא מינוח יחיד מסוגו בספרות חז"ל. בבירור שעשינו לעיל¹⁷² לגבי הוראתה הראשונית של המילה 'סורג', העלנו כי שימוש בשורש מילה זו יבוא, היכן שמדובר במשטח או מחיצה שאינם עשויים ברצף או בפעולות שאינם רציפות. מכאן הסקנו שכינוי מחיצת החיל בשם 'סורג', מעיד על אופייה. נראה כי, בנוסף להיותה של המחיצה בסגנון מסורג, גם מציאותם של פתחים רבים, שהפסיקו את רציפותה של המחיצה הביאו לה את שמה.

168 את האירוע יש המשייכים לימיו של אגריפס השני, שנת 63/62 לספ"ה, כך סובר ביכלר ונראים דבריו: "ביכלר – הכהנים", עמ' 13 – 14. אלבק חולק על הערכה זו וסובר שאף לביכלר עצמו היה העניין מוטל בספק, ראה: "אלבק – למשנה", עמ' 78-79 ובהערה 24. כן ראה לעיל פרק א עמ' 44 – 45, דיון בזיכרון הסובייקטיבי של רבי טרפון.

169 ראה: "תבורי – מועדי", עמ' 210.

170 נכון שניתן לפרש שהכהנים עמדו בכל רחבי העיר

171 תוספתא, שקלים ב יז.

172 לעיל עמ' 140 – 141.

[ג]

השימוש בשערי העזרה ושער המים.

ערכו המועדף של הצד המזרחי של המקדש, לבאי המקדש, ניכר מכמה צדדים. המבנה הטופוגרפי לו הותאם המבנה הארכיטקטוני, מבדיל את השער המזרחי של עזרת הנשים משאר שערי העזרה ומקנה לו יתרון חזותי. העליה מן הצד המזרחי העלתה את באי המקדש בשלבים; מתחום הר הבית, לחיל, משם אל שער עזרת הנשים, כששער ניקנור המפואר המבדיל בין עזרת נשים לעזרה מביא את הבאים אל העזרה. עניין מרכזי אחר שנתן עדיפות לצד המזרחי, הוא היותו עומד מול פני המקדש, הבא מן המזרח הפנה את פניו אל המקדש הנתון במערב.

תיאורי שערי העזרות בספרות התנאית, מלמד, כי גם שערים אלו שימשו את באי המקדש בבואם אל העזרה, במקרים מיוחדים, אף שהשער המזרחי המביא אל עזרת הנשים היה השער המועדף לכניסה. דוגמא למציאות זו נוכל לראות בדברי המשנה במסכת שקלים המדברת אודות 'שער המים' שנמצא בצד הדרומי של העזרה: "שערים דרומיים סמוכין למערב שער העליון שער הדלק שער הבכורות שער המים ולמה נקרא שמו שער המים שבן מכניסין צלוחית של מים של נסוך בחג".¹⁷³

נראה כי הנכנסים דרך שערים אלו לעזרה, חצו את החיל ממול לשערי העזרה, דרך פתחים שהיו במחיצת הסורג.

כך ניתן ללמוד מן התיאור המפורט של אירוע זה:

"ניסוך המים כיצד צלוחית של זהב מחזקת שלשת לוגים היה ממלא מן השילוח הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו עלה בכבש ופנה לשמאלו שני ספלים של כסף היו שם..."¹⁷⁴.

המסלול של תהלוכת 'צלוחית המים' עובר מספר תחנות. החל משאיבת המים במעיין השילוח וכלה בניסוכם בקרן הדרומית מערבית של המזבח. מן התיאור עולה, כי מובילי המים הלכו בקו ישר מדרום לצפון. נקודת המוצא של התהלוכה היתה במעיין השילוח, הנמצא במורד הדרומי של הר הבית. משם עלו אל שערי חולדה שמדרום. משערי חולדה טפסו בקו ישר אל שער המים שבדרום העזרה שהיה סמוך למורדות הכבש של המזבח. התיאור: 'עלה בכבש ופנה לשמאלו'¹⁷⁵, מדגיש כי רק בסוף המסלול פנה מנסך המים שמאלה, מאשש הערכה זאת. העולים עלו בקו ישר וללא סטיות, מן השילוח ועד העלייה בכבש המזבח.

ההליכה בקו ישר מחייבת אפוא את חציית הסורג מצדו הדרומי. זאת, דרך אחד מן הפתחים שהובילו ממחיצת הסורג אל שערי העזרה.

173 משנה, שקלים ו ג; מידות ב ו.

174 שם, סוכה ד ט.

175 שם.

[ד]

פתחי הסורג מתוך דברי יב"מ.

בכמה מקומות בכתביו מזכיר יב"מ את מחיצת הסורג¹⁷⁶, אף על פי כן בשום מקום איננו מוצאים תיאור אודות פתחים בחומת הסורג. חסרונו של תיאור זה מעורר תמיהה, שהרי את שערי העזרות הוא מתאר באופן מפורט, כמו שאר התיאורים המפורטים של המקדש. התמיהה עולה עוד יותר כשמעיינים אנו בתיאורי הקרבות שבין המורדים ללגיונות. היינו מצפים שעניינו של הסורג ופתחיו יוזכרו בתיאורי הקרבות שנעשו בתוך הר הבית. שהרי לאחר כיבוש האנטוניה בידי הלגיונות הרומאיים, התבצרו לוחמי המרד בתוך 'המקדש הפנימי', הוא שטח העזרות, וניהלו קרבות עם חיילי טיטוס שהתבצרו באנטוניה. ביציאתם של לוחמי המרד מן המקדש הפנימי לכיוון האנטוניה שבצפון ולכיוון השער המערבי של הר הבית, חייבים היו לעבור דרך הסורג שהקיף את העזרות. אך על אף ריבוי תיאורי הקרבות שנעשו בסמיכות לסורג, אין כל אזכור לסורג, כל שכן שאין אזכור לפתחיו. לבד מנאומו של טיטוס באחד מימי הקרבות, בו מזכיר הוא, את קיומו של הסורג, שלטי האזהרה והרשיון הרומי להוציא להורג את העוברים אותו שלא כדין. יש לומר, כי בנאומו עומד טיטוס באנטוניה ומכוון את דבריו אל לוחמי המרד הניצבים על חומת העזרה מצדדיה הצפון מערביים. מחיצת הסורג עמדה בתוך שבין שני מבצרים אלו. העובדה המתבררת היא שבזמן הקרבות הסורג היה קיים, אחרת לא היה מקום לסגנון הדברים של טיטוס, שכאילו מצביע עליו בנאומו:

"וטיטוס כעס מאוד ... בקראו אליהם לאמר: ... האם לא הקימו ידיכם את הסורג הזה מסביב לקודש? האם לא העמדתם בסורג את העמודים האלה אשר נחרת עליהם בכתב יווני ובכתבנו, כי לא יהין איש זר לעבור את המחיצה הזאת? והאם לא מלאנו אנחנו את ידיכם להמית את כל העובר על הדבר הזה..."¹⁷⁷

ניתן להעריך כי התעלמותו של יב"מ מן המחיצה בתיאורי הקרבות, על אף קיומה, נבע משתי סיבות. ראשית מדובר במחיצה סמלית שאין אפשרות להתגונן מאחוריה, שהרי אין מדובר בביצור או במעכב פיזי בר משמעות. שנית, מציאותם של שערים מרובים אם אכן היו. שני נתונים אלו יש בהם להסביר את ההתעלמות מן המחיצה בתיאורי הקרבות, בהם לא היה לה למחיצה זו, כל משמעות למהלכו של הקרב.

תיאור מחיצת הסורג והיחס שבין המקדש הראשון לשני בלשונו של יב"מ, יש גם בהם ללמד על מציאותם של הפתחים.

"...ובמחיצה הזו היו ברוחים שוים עמודים המודיעים את חקי הטהרה (הקדשה), אלה בכתב יוון ואלה בכתב רומא, לאמר כי אסור לאיש נכרי

176 "קדמוניות – שליט", ט"ו, י"א, ה' 417 עמ' 201; "מלחמות – שמחוני", ה, ה, ב. עמ' 302; שם ו, ב, ד, עמ' 345.
177 "מלחמות – שמחוני", ו, ב, ד, עמ' 345.

לבוא אל הקדש, כי המקדש השני (חצר בית ה' הפנימית, העזרה) נקרא בשם קדש ובארבע עשרה מעלות עלו אליו מן המקדש הראשון..."¹⁷⁸

א. אין כל צורך להרבות בשלטים 'המודיעים את חוקי הטהרה', אם אין בסמוך פתחים דרכם ניתן להיכנס. מציאותם של שלטי אזהרה מרובים, כפי שמתאר יב"מ וכפי שאושש באמצעות הממצא הארכיאולוגי, מעיד על קיומם של פתחים בסמוך להם.

ב. תיאורו של יב"מ מעיד מפורשות כי עלו מן המקדש הראשון למקדש השני, דרך ארבע עשרה המעלות שבין מחיצת הסורג לבין חומת העזרות. מעבר זה יכול להתאפשר בתנאי שיש פתחי מעבר מן המקדש הראשון דרך מחיצת הסורג אל המדרגות המדוברות.

סיכום: פתחי הסורג בתיאורי חז"ל ויב"מ.

על אף העדר תיאור מפורש של פתחים בחומת הסורג, רמזים לא מעטים שנכנה אותם 'נסיבתיים', מעידים על קיומם של פתחים אלו. ההסבר להעדר התיאור, נעוץ כפי הנראה בהנחה של המקורות, כי קיומם של אלו מובן מתוך שאר התיאורים ואין צורך לפרט עניינים הברורים מאליהם.

יחד עם זאת, רשאים אנו להניח כי שום אירועים מיוחדים לא אירעו בפתחים אלו או באחד מהם. אחרת, נזכר היה פתח מסוים באופן מיוחד, בזכות אותו האירוע שהיה משמר אותו בתודעה ההיסטורית.

178 "מלחמות – שמחוני", ה, ה, ב, עמ' 302.

זיהוי תחום החיל במתחם הר הבית

על פי המקורות, מיקומו של תחום החיל בהר הבית הוא נגזרת של תחום העזרה, בהיותה מרוחקת מרחק קבוע מחומת העזרה. לעיל, הצגנו שלוש אפשרויות שונות לזיהוי המרחק שבין חומת החיל (=הסורג) לחומת העזרה. לו היו בידינו נתונים אודות היקף חומת העזרה ומיקומה המדויק, היה ניתן להעריך ע"פ אחת משלושת האפשרויות, עד היכן הגיעה חומת החיל בהר הבית. חסרונם של נתונים וממצאים ארכיאולוגיים מובהקים, מונעים מאתנו את האפשרות להגיע לזיהוי מדויק, אך אינם פוטרים אותנו מלקבוע נתוני יסוד, שיש להתחשב בהם בכל דיון בנושא.

בדיון זה נבקש ללכת בדרכו של ג'יקובסון, שבבואו לעסוק בזיהוי חומת החיל, עשה שימוש בממצאים חלקיים, בהשוואות למתחמים דומים, כמו גם בהערכות.¹⁷⁹

מדרגות החיל בהר הבית – הטופוגרפיה והממצא

במציאות הנגלית לעין בימינו, נמצא במרכז הר הבית משטח מוגבה, כשהנגישות אליו נעשית באמצעות גרמי מדרגות מארבעת צדדיו: ממזרח – גרם מדרגות אחד, ממערב – שלושה גרמי מדרגות, מצפון ומדרום – שני גרמי מדרגות בכל צד. מבט משווה על גרמי המדרגות מלמד שאין ביניהם כל התאמה. שניים מגרמי המדרגות שבצד המערבי (השניים הצפוניים), פולשים לתוך המשטח המוגבה, לעומת כל שאר גרמי המדרגות המובילות עד שפתו החיצונית. גרמי המדרגות הבאים מדרום מונים כעשרים מדרגות לעומת כארבע מדרגות בלבד בצד הצפוני. השוואה זו מלמדת, על העדר כל סימטרייה ביחס של המשטח המוגבה למשטח המקיף אותו. מכאן באים אנו לאחת משתי האפשרויות: או שהמציאות הטופוגרפית עברה שינויים משמעותיים, או שהנתונים בחז"ל ובכתבי יב"מ, המציירים סימטרייה מהצדדים השונים של העזרה, אינם מובנים כראוי. אם כך או כך, אין בגרמי המדרגות הללו להעיד באופן מוחלט על מקומם של מדרגות החיל, לו בגלל שאין מדובר בגרם מדרגות שמקיף את כל העזרה כמו שמציירים המקורות, אלא בשש גרמי מדרגות מופרדים זה מזה.

179 המאמר העיקרי שעסק בעניין פורסם ב"ג'יקובסון – פרק שני", ראה גם: ג'יקובסון – פרק ראשון.

זיהוי של גרם מדרגות בצד הדרומי – הממצא והשלכותיו על זיהוי חומת החיל.

ג'יקובסון המדגיש שהוא ממקם את מקום המקדש במשטח המוגבה כשיטתו של ריטמאייר ולא כשיטתו של קאופמן,¹⁸⁰ חיפש עדויות שיסייעו לו לזהות את מדרגות החיל וחומת החיל (=הסורג), מסביב למשטח המוגבה.

נראה שהנתון החשוב ביותר שהוא חושף בעניין, הוא עיון מעמיק בתצלום בצד הדרומי של הר הבית.¹⁸¹ תצלום זה שנעשה במאה התשע עשרה מתעד מציאות, שבשלהי אותה מאה כבר לא נראתה יותר (על פי ג'יקובסון, החוקר הגרמני שיק כבר לא זיהה אותם).

בתצלום ניתן לזהות בוודאות מדרגות הנראות כחצובות בסלע. לדעתו יש לזהות מדרגות אלו עם הבניה ההרודיאנית. הראיה לדעתו שמדובר במדרגות החיל היא העובדה שהמדרגות הללו אינן מובילות לשום מקום והן כפי הנראה שריד המעיד על מציאותם של מדרגות החיל. את העובדה שמדובר במדרגות גבוהות ובלתי עבירות ליצור אנושי, הוא משווה למדרגות שבמקדשים הקלאסיים של התקופה, שגם הם נבנו על גבי פלטפורמה ומסביבם גרמי מדרגות גבוהים, המכונים 'קרפידומה'.¹⁸²

לנתון זה הוא מצרף את קיומם של שני בורות מים בסמיכות למדרגות אלו,¹⁸³ שלטענתו היו חלק ממתקני טהרה של שטיפת ידים לפני הכניסה לחיל.

אם נקבל את הזיהוי של ג'יקובסון ולו בגלל הממצא של המדרגות החצובות, תהיה בידינו עדות לגבי הצד הדרומי בלבד וגם זאת באופן חלקי, שהרי איננו יודעים אם מדרגות אלו ירדו עוד דרומה וממילא משכו את התחום דרומה, או שמא זהו הסף התחתון והדרומי של מדרגות החיל.

בצדדים הצפוני המזרחי והמערבי אין בידינו כל זיהוי שיכול לסייע לתחום את החיל, מלבד המציאות הטופוגרפית שיש בה להעיד, כפי שיש בה להטעות בהתאם לשינויים שנעשו במקום בחילופי הזמנים. אך יש להסכים שצירוף הממצא שמביא ג'יקובסון, יחד עם הערכת מידות החיל והעזרה, יש בהם לצייר מפה אפשרית של התחום המינימלי והתחום המקסימלי של תחום זה בתוך מתחם הר הבית.

180 ראה: "ריטמאייר – הר הבית", במאמר זה משלב ריטמאייר כמה תחומי מחקר לזיהוי מה שנוהגים לכנות 'תחום הר הבית המקורי', שרבים מזהים אותו ע"פ המשנה, במידות של חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, עניין זה נדון בעבודת ה-M.A של כותב השורות, שם ראיתי להוכיח שמעולם לא היה תחום כזה והמספר במשנה הוא סוג של מספר טיפולוגי (ראה: "בן ארי – הר הבית", עמ' 101). יש להזכיר שריטמאייר הולך בעקבות הזיהוי המקובל מהרדב"ז (נולד במאה החמש עשרה ועיקר פועלו במחצית הראשונה של המאה השש עשרה, בארץ ישראל ושכנותיה), המזהה את הסלע שמתחת לכיפת הסלע כמקום קודש הקודשים של המקדש, כדבריו ("בן זמרא הרב דוד", תשובה תרצ"א, דף יח): "... וזה כי הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא...". לסקירת השיטות השונות בזיהוי מקום המקדש, ראה: "בן ארי – הר הבית", עמ' 95 – 97.

181 ראה להלן איור מס' B7 עמ' 162.
182 לעיל עמ' 95, הסברנו את המדרגות הללו עם הביאור התלמודי כלפי חומת החיל: 'שורא ובר שורא, נראה שלמדרגות אלו היה תפקיד בהגנת המקדש, למנוע את קרובם של מכוונות מלחמה אל החומת העזרה. זאת, מעבר לראיה שמדובר באלמנט ארכיטקטוני.
183 במפת הבורות ע"פ שיק, מסומנים בורות אלו כבורות: מס' 1, מס' 2, להלן איור מס' D1 עמ' 260. לעומת זאת, במפה של וורן וקונדר הם מסומנים: מס' 6 ומס' 36, לעיל איור B6 עמ' 130.

החיל - מעמדו ההלכתי

את מעמדו ההלכתי של החיל יש לסקור משתי זוויות שונות. המונח 'הלכה', בשימוש של חז"ל, משמעותו מערכת החוקים שנקבעה והתבצרה במהלך הדורות ע"י חכמי ישראל, מן התורה ועד אחרון חכמי ישראל.¹⁸⁴ הלכה זו, מתפתחת ונלמדת באופן שיטתי ומנוסחת בספרות חז"ל לתולדותיה, ומקובעת בכללים הגדרות וגבולות, כמו 'דאורייתא' ו'דרבנן', בהתראות ומערכת בתי דין לדיני הענישה ועוד.

ברם, בעולם בו אנו עסוקים יש למונח הלכה, מובן נוסף, בדמות מערכת חוקים ועונשים שניתן לכנותם 'עממיים' ואם נרצה 'כוהניים' או 'מקדשיים'.

את שני אלו ואת מה שביניהם ניתן למצוא במעמדו ההלכתי של החיל.

ההלכה בספרות התנאית

מעמדו ההלכתי של החיל מתברר מכמה מקומות בספרות התנאית.

א. איסור כניסת טמאי מתים ונכרים לתחום החיל:

מן המשנה למדנו, על הגבלת כניסתם של נכרים וטמאי מתים לתחום החיל (כלים א, יא): "החיל מקודש ממנו שאין גוים וטמא מת ניכנסין לשם".¹⁸⁵ לכאורה, איסור כניסתם של טמאי מתים לתחום החיל משווה לו לתחום זה מעמד דומה לתחום העזרה.

ב. הענישה לטמאי מתים ונכרים המפרים את מגבלת הכניסה לחיל:

מסתבר שע"פ חז"ל אין ענישה לנכרי או טמא מת שעברו על איסור זה ונכנסו לתחום החיל. אם לגבי הנכרי אין אמירה מפורשת (בחז"ל) בעניין הענישה, לגבי טמא מת שעבר ונכנס קיימת הבהרה של ר' שמעון בתוספתא (כלים ב"ק א, ח): "... ר' שמעון אומר החיל ועזרת נשים מעלה יתרה בבית"¹⁸⁶ העולמים והטמאין שנכנסו לשם פטורין".

מינה ובה מתבררת ההגדרה 'מעלה יתרה'. תחום החיל שהוא תחום ביניים, מקבל יחד עם עזרת הנשים מעמד דומה לזה של מחנה שכינה, רק לעניין איסור כניסתם של טמאי מתים. ברם, ההשוואה היא רק לעניין האיסור אך לא לעניין הענישה. כניסתו של טמא מת תגרור ענישה רק אם נכנס לתחום העזרה, אך לא אם נכנס לחיל. יוצא אם כן שהביטוי 'מעלה יתרה' בא לומר שמדובר במעמד שאינו עיקר הדין, אלא מעין גזרת הרחקה של חז"ל,¹⁸⁷ שבאה עם הנסיבות שהביאו ליצירת תחום החיל.

184 ראה: "אורבך – ההלכה", עמ' 7 – 10.

185 וכן ספרי זוטא ה, ב, ד"ה לפי, עמ' 228: "החיל מקודש מהר הבית שארמיים וטמאי מת נכנסין בהר הבית ואין נכנסין לחיל". כאמור איסור כניסתם של נלמד גם ממקורות בני הזמן, ראה: לעיל עמ' 109 – 113 בהרחבה; "בן ארי – הר הבית", עמ' 57 – 59.

186 הגירסה בכ"י ותיקאן: "מעלה יתירה אבית עולמים", הווי אומר על בית עולמים. על חילופי הגרסה, ראה: "ליברמן – טהרות", עמ' 3 – 4. ראה גם לעיל עמ' 94 הערה 2.

187 על אף שאין הגדרה של חז"ל שדיני החיל הם 'גזרה', דומה שיפה הגדרה זו למעמדו ההלכתי של החיל, ולכך כוונתו הם במינוח 'מעלה יתרה'. המונח 'גזרה' מתפרש באנציקלופדיה התלמודית ונראים הדברים לענייננו (ראה: א"ת, ערך: 'גזרה', ה, עמ': תקטט-תקל, תקלג). "גדרה. גזרות נקראו דברי חכמים שאמרו בכל דור ודור להחמיר, לעשות סייג לדברי תורה – לאסור, לטמא או לחייב, בכדי שלא יבואו להקל: להתיר, לטהר ולפטור נגד התורה, ... במובן הרחב נקראו גזרות כל מה שאמרו חכמים להחמיר יותר מדברי תורה,

דין זה נתמך בחלוקה הבסיסית של תחומי הקדושה בירושלים, המחלקת את ירושלים לשלושה תחומים בלבד,¹⁸⁸ כדברי התוספתא (כלים ב"ק א יב):
 "וכשם שהיו במדבר שלש מחנות מחנה שכינה מחנה לויה מחנה ישראל כך היו בירשלים:

- I. מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית מחנה ישראל
- II. מפתח הר הבית ועד שער ניקנור מחנה לויה
- III. משער נקנר ולפנים מחנה שכינה...".

תוספתא זו רואה בהר הבית שני תחומים בלבד, בשני מעגלים:
חיצוני - מחנה לויה שהוא כל התחום המקיף את העזרה.

פנימי - מחנה שכינה שהוא התחום המתחיל משער ניקנור ולפנים, ובא להוציא את תחום עזרת הנשים והחיל מהגדרה זו.

למדנו, שהתוספת המאוחרת של אלו האחרונים, לא הביאה אותם למעמד שווה ערך למעמדו של תחום העזרה, אלא לעניין המגבלה של טמא מת ואף זאת רק כחומרה (גזרה) ולא לענייני ענישה. כמו כן, עיקר דינם של תחומים אלו נשאר כתחום מחנה לויה. עניינים שהיתרם בתחום העזרה,¹⁸⁹ כמו שחיתת קדשים קלים ואכילת קודשי קודשים, לא הותרו בשום אופן בחיל או בעזרת הנשים. יוצא אם כן שמעמד החיל השווה לעזרה רק לעניין המגבלה אך לא לענייני ענישה, ודאי לא לעניינים בהם יש לעזרה מעלה על פני התחומים החיצוניים לו.

ג. טבולי יום מותרים בכניסה לחיל:

דין נוסף בו נבדל החיל מן העזרה ואף מעזרת הנשים, הוא הדין העוסק בכניסתם של טבולי יום. זאת למדים אנו מן ההלכה במשנה העוסקת בעזרת הנשים, המוסיפה מגבלת כניסה נוספת לתחום זה על פני תחום החיל (כלים א, ח): "עזרת נשים מקודשת ממנו (מן החיל), שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת...". ללמד, שלא הוגבלה כניסתם של טבולי יום לחיל.

תרגום מעשי להלכה זו, מצאנו בדיניה של פרכת שנטמאה באב הטומאה ונצרכה לטבילה. לאחר הטבלת הפרכת וכל זמן שהיתה במעמד של טבול יום, נמנעו מלהכניס אותה אל העזרה, המוגבלת לטבולי יום, אדם או כלים. בזמן זה, שבין הטבלתה ועד הערב שמש, נמנעו מלהכניס אותה אל העזרה, המוגבלת לטבולי יום, אדם או כלים. בזמן זה, שבין הטבלתה ועד הערב שמש,

כמה סוגי גזרות הם. יש שגזרו על דבר המותר מחשש שמא המעשה המותר יגרור בשכחה ובשוגג למעשה אחר האסור...".

188 חלוקה דומה ניתן למצוא באגרת 'מקצת מעשה התורה' של כת מדבר יהודה, דיון ומקורות אצל: "סולומון – הלכות", עמ' 41 – 44.

189 בספרות התנאית מוצאים אנו שהוספה על תחום העיר והעזרות כרוכה היתה בהליך מורכב. כדי ליצור תוספת לתחומים אלו, יש צורך לשתף את הרשות המשפטית הגבוהה ובעריכת טקס רב רושם. זאת, כיוון שבתחומים אלו הותרו דברים שלא הותרו מחוץ להם. הוספה שתמית, יכלה להטעות ולהביא להפרת הדין. לדוגמה: אין היתר לאכול 'קדשים קלים' מחוץ לחומת ירושלים, תוספת על תחום זה יש בה להתיר את האסור, וכן לעניין הוספה על העזרה. ראה: משנה, סנהדרין א, ה; תוספתא, סנהדרין ג, ד. ראה גם: "בן ארי – הר הבית", עמ' 106 – 109.

שטחו את הפרכת בחיל, כדברי המשנה (שקלים ת, ד): "... ואת שנטמאת באב הטומאה מטבילין אותה בחוץ ושוטחין אותה בחיל..."¹⁹⁰.
לסיכום ההלכה התנאית:

- א. טמאי מתים ונכרים אסורים בכניסה לחיל, אך אין ענישה למפריס איסור זה.
- ב. טבולי יום מותרים בכניסה לתחום החיל.

190 דיון בעניין הטבלת הפרכת, ראה לעיל עמ' 134 - 135.

ההלכה העממית – הענישה לנכרי הנכנס לתחום החיל.

ההלכה האוסרת את כניסתם של נכרים לתחום החיל, אינה מציינת כיצד אם בכלל נענש נכרי שהעז ונכנס לפניו ממחיצתו. לעומת כן מספר מקורות מלמדים אותנו, שנכרי שהתעלם מן האיסור, נאלץ לשלם על כך, לעיתים אף בחייו.

המקור הקדום ביותר המצוי בידינו, באשר לעונשו של הנכרי העובר על איסור הכניסה, נמצא אצל יב"מ באיגרת המיוחסת לאנטיוכוס השלישי:

"... ומתוך שנהג כבוד בבית המקדש פירסם המלך פקודה בכל מלכותו וזה תוכנה:

'אסור לכל בן עם אחר להיכנס לתחום בית המקדש, ... ומי שיעבור על אחד מן

הדברים האלה ישלם שלושת אלפים דרכמוני כסף קנס לכוהנים"¹⁹¹

במקום אחר בכתבי יב"מ, מוצאים אנו שבתקופה מאוחרת יותר הוחמר העונש, הנכרי שנכנס שילם בחייו ולא בממונו לכפר על עונו:

"... כזה היה התחום הראשון. באמצע, לא הרחק ממנו, היה השני, שאפשר היה

לגשת אליו במדרגות מספר. הוא היה מוקף סורג של חומת אבן, שאסר בכתב על

בן-עם-נכר להיכנס באיום של עונש מוות"¹⁹².

הכתובות שנמצאו בסביבות הר הבית מאשרות אף הן שהעונש שאיים על הנכנסים היה עונש מוות או כלשון הכתובת: "... ומי שייתפס יתחייב בנפשו ודינו למיתה"¹⁹³.

קרובה הסבירות שהתעלמותה של הספרות ההלכתית מענישה זו, נעוצה בעובדה שתחום הנכרים, כמו גם האיסור החל עליהם אינם הלכתיים במקורם. נראה, שעל אף שהמקורות האחרים מלמדים באופן ודאי שעונש זה ריחף מעל ראשם של נכרים פוחזים, בניסוח ההלכתי של המשנה לא מצאו חכמים לנכון להזכיר מנהג שהתהווה והשתרש בחיי המקדש, בגלל העדר הביסוס ההלכתי.

למרות כן, מעיון במקומות אחרים בחז"ל, ניתן ללמוד שעונש מוות היה נחלתם של אנשים שפגעו בקדושת המקדש. אף אם מדובר היה בחומרה ומנהג שהתקבלו במהלך הדורות, שלא על פי כללי ההלכה.

מצויות בידינו בעניין זה שתי דוגמאות:

פולמוס שהתקיים בין שני חכמים שחיו בפני הבית, מופיע בתוספתא במסכת כלים ומאיר

לנו את דרכי ה'הוצאה לפועל' בבית המקדש:

"נכנסין לבין האולם ולמזבח שלא רחוף ידים ורגלים דברי ר' מאיר וחכמים

אומרים אין נכנסין אמר שמעון הצנוע לפני ר' אליעזר אני נכנסתי לבין האולם

ולמזבח שלא רחוף ידים ורגלים אמר לו מי חביב אתה או כהן גדול היה שותק אמר

לו בוש אתה לומר שכלבו של כהן גדול חביב הימך אמר לו רבי אמרת אמר לו

191 "קדמוניות – שליט", יב, ג, ד 145 – 146.

192 "קדמוניות – שליט", טו, יא, ה, 417.

193 על הכתובות ראה: "שובה – הכתובות", עמ' 358 – 361. ראה גם: "בן ארי – הר הבית", עמ' 58 – 59.

העבודה אפילו כהן גדול פצעין את מוחו בגזירין מה תעשה שלא מצאך בעל הפול...¹⁹⁴

המחלוקת שבין ר' מאיר לחכמים מדור אושא נשענת כפי הנראה על ויכוח עתיק וסוער שבין ר' אליעזר בן הורקנוס שחי בזמן הבית ולאחריו, ובין חכם אלמוני בשם שמעון הצנוע, שמעדותו ניכר בעליל שחי בזמן הבית.¹⁹⁵ סגנון דבריו של ר' אליעזר חריף וקשה, אף שאין בדבריו תשובה הלכתית לדברי שמעון הצנוע מלבד השוואה 'מחמיאה' לכלבו של כהן גדול ואיום שאילו היה נתפס, היה נהרג במיתה משונה ע"י 'בריון מקומי' בשם 'בעל הפול'.

אף שמימוש האיום על הנכרי הנכנס לחיל, לא מצא דרכו אל ספרות חז"ל, יש בידינו עדות על גורלו של נכרי שסרר בעניין אכילת קודשים:

"ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים, אמר, כתיב: 'כל בן נכר לא יאכל בו', 'כל ערל לא יאכל בו' ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי. אמר ליה רבי יהודה בן בתירא: מי קא ספו לך מאליה? - אמר ליה: לא. - כי סלקת להתם אימא להו: ספו לי מאליה. כי סליק אמר להו: מאליה ספו לי. אמרו ליה: אליה לגבוה סלקא. אמרו ליה: מאן אמר לך הכי? אמר להו: רבי יהודה בן בתירא, אמרו: מאי האי דקמו? בדקו בתריה ואשכחוהו דארמאה הוא, וקטלוהו. שלחו ליה לרבי יהודה בן בתירא: שלם לך רבי יהודה בן בתירא! דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים".¹⁹⁶

מסורת זו שהולבשה בסגנון אמוראי בבלי ומקורה מימי הבית, אינה מפרשת את מקור הדין על פיו הוצא הנכרי הסורר להורג, גם אינה מפרשת כיצד ועל ידי מי היתה ההוצאה לפועל. בעניינים אלו מצטרפת היא לדברי ר' אליעזר בעניין גורלו של הכהן שלא קידש ידיו ורגליו ונכנס לבין האולם ולמזבח.

ממקרים אלו למדנו שלא כל אשר נהגו במקדש מקורו בהלכה הפרושית.¹⁹⁷ הקנאות לקדושת המקדש, מכל פגיעה ולו הסמלית ביותר, נקבעה במסמרות, ע"י עונשים שלא המניין ושלא ע"פ סדרי בית דין, מסוג הדברים שנאמר בהם: 'קנאין פוגעים בו' (וכפי שיבואר להלן). לכלל זה נכנס כפי הנראה עונשו של הנכרי החוצה את חומת החיל, עונש שהיה מקובל אף על השלטון הרומי.

¹⁹⁴ תוספתא, כלים ב"ק א ו.

¹⁹⁵ ראה לעיל פרק א ובשער ג, העוסק במסרני המקדש, עמ' 59.

¹⁹⁶ בבלי, פסחים ג ע"ב.

¹⁹⁷ מעיר על כך מורי פרופ' שפרבר, שיש לשייך עונש חמור זה להלכה הקדומה, הנודעת בחומריתה לעומת ההלכה התנאית, כדוגמת העונשים המופיעים במגילת ברית דמשק ובספר היובלים (ראה לדוגמא: ספר היובלים ל ה-טז, מגילת ברית דמשק שורות 1-6). גילת מעלה כי דברי ר"א בן הורקנוס על הנכנס שלא רחוף ידים ורגלים לבין האולם ולמזבח 'אפילו כהן גדול פוצעין את מוחו' הן הד למסורת עתיקה, שמא יש לראות באיסור כניסת הנכרי ובענישת הנכרי הנכנס חלק מן ההלכה הקדומה שהחמירה בעונשיה לעומת ההלכה התנאית, ראה גם: "גילת – משנתו", עמ' 31 - 35, 272 - 273. על אלו מעיר מורי פרופ' ז' ספראי, שיש לזכור שבזירה ההלכתית נכחו גם הצדוקים, במיוחד בעניינים שיש להם זיקה לסדרי המקדש.

דרכי האכיפה - ההוצאה לפועל

ראינו לעיל כי הגישה הכללית לאכיפת הדין על אנשים שפגעו בקדושת המקדש, היתה בדרך ספונטנית. אף אם היתה ידם של חכמים בעניין, אין כאן סדרי בית דין רגילים של עדים, לימוד זכות ובדומה.

הפילוסוף היהודי פילון האלכסנדרוני מתאר בכתביו, כי ענישה מסוג זה הינה, מקובלת, רצויה ותקפה, במקרים מסויימים:

”(54) אך אם אנשים מן האומה זונחים את כבוד האל האחד, חייבים הם, כנוטשים את המחנה החיובי ביותר של יראת השמים והקדושה, להיענש בנקמות העליונות... (55) וטוב הוא לתת לכל אלה שלבם דבק בטוהר - המידות לעשות נקמות בהם לאלתר בלא דחיה, בלי להביאם לא לפני בית משפט, לא לפני מועצה ולא לפני רשות כלשהי; הם רשאים לתת פורקן לרגש של שנאת הרע ואהבת - אלוקים המניע אותם ולהעניש את הכופרים בלא חמלה, כסבורים שמכח הנסיבות הם הכל: חברי מועצה, שופטים, נשיאים, חברי אספה, קטיגורים, עדים, החוקים והעם. ולכן בלא מכשולים בדרכם יאבקו בלא מורא ובמלוא הביטחון למען הקדושה”¹⁹⁸

אף שדבריו של פילון מכוונים לעבודה זרה וכישוף, למדנו, כי גישה זו לא היתה זרה ליהדות של אותם ימים¹⁹⁹. דרכי ענישה מסוג זה תוארו היטב, אף ע”י חז”ל, בין היתר בענייני פגיעה במקדש וקודשיו:

”הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאין פוגעין בו”²⁰⁰ כהן ששמש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין זר ששמש במקדש רבי עקיבא אומר בחנק וחכמים אומרים בידי שמים”²⁰¹.

אין ספק שגורלו של הנכרי הנכנס לפנים ממחיצתו, לא היה שונה מישראל הגונב את הקסוה ופוגע בקדושת כלי שרת, או מדינו של כהן ששימש בטומאה או נכנס לבין האולם ולמזבח שלא רחוך ידים ורגלים’.

קדושת המקדש והכללים שהונהגו בו נשמרו היטב ע”י קנאים שהופקדו על כך על ידי הרשויות או מדעת עצמם. הענישה בוצעה בו בזמן (מפני קדושת המקום, ספק אם גם בו

198 פילון, 'על החוקים לפרטיהם', א', כרך שני, עמ' 141 - 142, פס' 54 - 55; השווה: תרגומו של אלון לקטע זה: "אלון - מחקרים א", עמ' 101.

199 על הוצאה להורג בידיהם של קנאים בימי בית שני, ראה בהרחבה: "אלון - מחקרים א", עמ' 98 - 104. אלון מביא במאמרו מספר מעשים של הוצאה להורג בידי קנאים המובאים בספרות הזמן: מעשה היהודי שכיוון לזבוח בבמה ונהרג ע”י מתתיהו (מקבים א ב כד), המזימה המתוארת ב'מעשה השליחים' (כג 12-22) להרוג את שאול הטרסי, ועוד.

200 בכתב יד מינכן גורסים: 'פגעין בו בשעת מעשה' - על גירסה זו כותב אלון (שם, עמ' 101, הערה 57): 'ואף אם אין נוסח זה אלא פירוש, אין ספק שדברי התלמוד המפרשים את המשנה כנ”ל מכוונים להלכה בהוראתה המקורית.

201 משנה, סנהדרין ט ו.

במקום²⁰²), ללא בית דין, עדים, דברי מזכים ומחייבים וכדומה. יש שתיארו פעולות אלו כלינץ', ויש שהסתייגו מהגדרה זו שהרי הנענש הוזהר²⁰³.

202 על כהן ששימש בטומאה נאמר שמוציאין אותו מחוץ לעזרה, עדיין לא ברור האם הוציאוהו אל מחוץ לעזרה והרגוהו בחצרות המקדש האחרות, או שמא הוציאוהו אל מחוץ לשלוש מחנות כדין כל הנהרגים (בבלי, סנהדרין מב ע"ב). בכל מקרה חייבים להסכים שמבחינת הזמן, הענישה בוצעה סמוך מאוד לאירוע, שאם לא כן, אין כאן עניין של קנאות שמהותה לב רוגש וסוער, המתקרר ונרגע בחלוף זמן. דוגמא לאירוע של הוצאת אדם מתחום מקודש וניסיון להורגו, ראה המעשה בשאול התרסי המובא במעשי השליחים (כא ל - לו): '... כל העיר רגשה. האנשים רצו יחד, אחזו את שאול וסחבו אותו אל מחוץ למקדש ומיד נסגרו הדלתות. הם ניסו להרוג אותו, ... כי המון העם הלך אחריו וצעק: חסל אותו'. ראה על כך: "ברוך – פעולות", עמ' 395.

203 ראה: אלון, שם, עמ' 99, הערה 42; "ראבילו – האיסור", עמ' רעד, הערה 34. שם, עמ' רעח.

איור B7 – שרידי הקריפדומה ע"פ ג'קובסון, בדרום המשטח המוגבה, צילום משנת 1869.
מתוך: "גיבסון וג'קובסון" עמ' 40.

פרק שלישי

תחום עזרת הנשים

החצר הנושקת לעזרה מצידה המזרחי ומוקפת בתחום החיל מכונה בספרות התנאית 'עזרת הנשים'. אף שהספרות התנאית מעשירה אותנו בפרטים רבים ומגוונים בענייניו של תחום זה, עניינים רבים הקשורים בו טעונים ליבון ועיון. שאלת ייעודו, זמנו ונסיבות הקמתו, הן אחדות משאלות היסוד הנוגעות לתחום זה, אך המקורות לא עסקו בהם באופן ישיר. נראה כי פתרון של שאלות אלו תלוי בעיון מדוקדק ומשולב של הפרטים הרבים הכרוכים בתחום זה, עד כדי יצירת הפסיפס שיתחקה אחריהן. בבואנו לאפיין את תחום עזרת הנשים, נבקש ללכת מן הפרט אל הכלל. מצרוף הפרטים הצדדיים המתבררים מן המקורות באופן ישיר, נבקש לתת מענה לשאלות היסוד הנדרשות.

- א. מעמדו ההלכתי.
- ב. לשכותיו - ייעודי הלשכות.
- ג. אירועים מאפיינים במחזור הזמנים.
- ד. נסיבות הקמתו, זמנו.
- ה. שמו: עזרת הנשים - ייעוד או מציאות מתהווה.
- ו. מידותיו וזיהוי תחומו בהר הבית.

א. תחום עזרת הנשים - מעמדו ההלכתי.

א.1 איסור כניסה לטבולי יום לעזרת נשים

בסולם דרגות הקדושה הנמנית במשנת כלים, זו המונה את תחומי הקדושה מן הקל אל החמור, מוגדר מעמדו ההלכתי של תחום עזרת הנשים בין תחום החיל לתחום העזרה:¹

1. "... החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם

2. עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת

3. עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת..."

דברי המשנה הבנויים במבנה של 'מוסיף והולך', מלמדים, כי מעבר לאיסור כניסתם של טמאי מתים ונכרים לתחום החיל, תחום עזרת הנשים מתייחד מן החיל, בהוספת הגבלת כניסתו של 'טבול יום',² אף שמדובר באדם הטהור מטומאת מת.

א.2 היתר כניסה למחוסרי כפרה לעזרת נשים

מדרש ההלכה העוסק בפסוקי שילוח המחנות בחומש במדבר, מוסיף על ההלכה העוסקת בטבולי יום את דינם של מחוסרי כפרה בעזרת הנשים, וכפי שמצאנו בספרי זוטא:³

1. "... החיל מקודש מהר הבית שארמיים וטמאי מת נכנסין בהר הבית ואין נכנסין לחיל

2. [עזרת הנשים מקודשת מן החיל שטבול יום נכנס לחיל ואינו נכנס לעזרת הנשים]

3. עזרת ישראל מקודשת מעזרת הנשים שמחוסרי כפורים נכנסין לעזרת הנשים ואין נכנסין לעזרת ישראל ישראל..."

ההגדרה ההלכתית של עזרת ישראל מלמדת בדרך השלילה, את היתר כניסתם של 'מחוסרי כפרה', אל עזרת הנשים.

בדין 'מחוסרי כפרה', מוגדרים מי שיצאו מכלל טמאים, אך מוטל עליהם עדיין להביא קורבן שיכפר עליהם ויוציא אותם ממעמד אחד למעמד אחר (וכדי שיהיו מותרים באכילת קדשים), כגון: נזיר ומצורע.⁴ אלו כאמור מכינים עצמם מראש לכל ענייני טוהרת גופם.

¹ משנה, כלים א ח.

² טבול יום הוא מי שנטהר מטומאה היוצאת מן הגוף כגון: "זבים וזבות נדות..." אך עדיין לא העריב שמשו, הווי אומר הוא עדיין באותו יום בו הוא טבל ועדיין לא התחיל הוא יום חדש (=המתחיל עם הערב) בטהרה. משעת הערב, עובר הנטהר, ממעמד של 'טבול יום' למעמד שהגדרתו 'מעורב שמש'. ראה על כך: הרב ש"י זיין (עורך), 'טבול יום', א"ת, יח, עמ' שעד - תד. ראה גם: 'הערב שמש' שם, ט, עמ' תרפז - תרצו. ³ ספרי זוטא ה ב ד"ה לפי, עמ' 228.

⁴ "כדברי המשנה בכריתות ב א: "ארבעה מחוסרי כפורים וארבעה מביאין על הזדון כשגגה אלו הן מחוסרי כפורים הזב והזבה והיולדת והמצורע רבי אליעזר בן יעקב אומר גר מחוסר כפרה עד שיזרק עליו הדם ונזיר ליינו ותגלחתו וטומאתו".

פילון בתיאור מעשה הקורבנות, מיטיב להסביר את שני שלבי הטהרה הנדרשים מהבא להיטהר ('פילון' ב, על החוקים לפרטיהם א', עמ' 286): " (258) התורה רוצה שהמעלה קורבנות יהיה טהור בגוף ובנפש: שנפשו תהיה נקיה מכל פגע, חולי וניווון, מכל רשע שבדיבור ובמעשה; וגופו – מטומאותיו הרגילות. (258) ולמען שניהם הגתה בטהרה המתאימה: לנפש – באמצעות התקנת הבהמות להקרבה; לגוף – באמצעות טבילות והזאות..."

מטומאת מת ע"י אפר פרה, מטומאה היוצאת מן הגוף או טומאת נגעים ע"י טבילה. השלמת כפרתם מחייבת את ביאתם אל חצרות המקדש לשם הבאת קורבנם. אנשים הנמצאים בשלב ביניים זה, נכנסים לחצר עזרת נשים, הסמוכה למקום העזרה בו יובא קורבנם. ההגעה לעזרת הנשים במקרים כגון אלו, אינה זכות. נוכחותו בעזרת הנשים היא חובה המוטלת על מביא הקורבן, כדי שיוכל לעמוד על קורבנו בשעת הבאתו למקדש. דין זה מתקיים בפועל בכניסתם של מצורעים ונזירים לעזרת נשים, ביום בו משלימים הם את ימי נזירותם או טהרתם.⁵ אך כאמור בספרי זוטא, אין היתר זה נכון לגבי העזרה עצמה.

א.3 עיקר מעמדו ההלכתי של תחום עזרת הנשים, כדין החיל והר הבית.

אף שעל פניו נראה מעמדו של עזרת הנשים כתחום ביניים, הגובל מלגאו לתחום הר הבית ותחום החיל, ומלבר לתחום העזרה, מעמדו ההלכתי המבורר ומקורות נוספים מלמדים שמעמדו ההלכתי של תחום זה אינו קרוב כלל ועיקר לתחום העזרה, ועיקר דינו כתחום החיל ושניהם לתחום הר הבית.

בתוספתא למדנו (כלים ב"ק א ח): "... ר' שמעון אומר החיל ועזרת נשים מעלה יתרה בבית⁶ העולמים והטמאין שנכנסו לשם פטורין".

תחומי הקדושה כפי שהם מופיעים במקורות באים בסדר עולה.⁷ יש שהכניסה לתחום פנימי מוסיפה איסור הלכתי כפי שראינו בעניין 'טבול יום' לעזרת נשים, ואם כן אין מדובר אלא במגבלה שנוספה לתחום הפנימי. לעומת כן, יש וכניסה לתחום פנימי מתירה את מה שאסור בתחום החיצוני לו, כמו הכניסה לתחום העזרה, המתירה שחיטת קודשים קלים ועוד.

המינוח בו נוקט ר' שמעון 'מעלה יתרה', אין רצונו לומר שתחום החיל או תחום עזרת הנשים, יש בהם היתר שאין בתחום הר הבית החיצון להם. לעניין דברים המותרים, אין כל הבדל הלכתי בין תחום הר הבית לשני תחומים אלו. 'מעלה יתרה' במקרה זה משמעותה, הוספת מגבלות על פני התחום החיצון בלבד. למדים אנו אם כן, שעל תחומי החיל ועזרת הנשים החילו את חלק מדיני העזרה, ובהם: איסור כניסת טמאי מתים לשניהם ואיסור כניסת 'טבול יום' לעזרת הנשים. אך כיוון שאין מדובר באיסור הלכתי (מדאורייתא) אלא במעין גזרת חכמים, לא ננקטו צעדי עונשין כנגד מי שהיפר 'מעלה' זו, כפי שלמדנו: "... והטמאין שנכנסו לשם פטורין". בספרות ההלכתית מוגדר מעמדם הנבדל של תחומים אלו 'דרבנן', לעומת זאת מעיקר הדין ('מדאורייתא'), אין כל הבדל בינם לבין תחום הר הבית.⁸ ואם כן את זמן תחולתם של המגבלות ההלכתיות לתחומים אלו, יש להקדים לכל היותר

⁵ על כניסתם של נזירים ומצורעים לעזרת נשים ראה להלן, עמ' 172 – 175, 178 – 179.

⁶ בכתב יד וינה הגרסה היא: "... מעלה יתרה אבית עולמים...". ראה: "ליברמן – תוספת", עמ' 4, שורה 36/37. ליברמן מפרש 'אבית' – על בית.

⁷ ראה להלן נספח א, עמ' 267 – 273.

⁸ מטיב להגדיר באופן זה, רבי דוד פרדו בפירושו לתוספתא כלים א, ח ('חסדי דוד', ח, עמ' יא): "כלו דמדאורייתא ליכא אלא ג' מעלות, דכל הר הבית עד שער ניקנור בכלל מחנה לויה, ומותרים להיכנס טמאי מתים וטבול יום, וכ"ש נכרים דמדאו' לאו בני קבולי טומאה נינהו, ואע"ג דרבנן גזרו ועשאום כזבים, מ"מ

לזמן הקמתם.⁹ עדות מובהקת להשוואת מעמדו של עזרת הנשים לתחום החיל ותחום הר הבית (=החיצון – תחום הנכרים), מוצאים אנו בחלוקה הסכמתית בתוספתא (כלים א, יב):
 "... מפתח ירושלם ועד פתח הר הבית מחנה ישראל מפתח הר הבית ועד שער ניקנור מחנה לונה משער נקנר ולפנים מחנה שכינה ...". חלוקה זו אינה רואה כל תחום ביניים כמו החיל ועזרת הנשים, בין חומת הר הבית ועד שער ניקנור המסמל את תחום העזרה.
 גם התוספתא (כלים א, ח) שעוסקת בדיני העונשין של החורגים מן התחום המותר להם בכניסה, הולכת בדרך זו. בדינים אלו מבורר, שמבחינת דיני העונשין, אין לתחומי הביניים – החיל ועזרת הנשים כל מעמד:

"נכנסו מצורעים לפנים מן החומה לוקין את הארבעים

וזבין וזבות נדות ויולדות להר הבית לוקין שמונים

טמא מת נכנס להר הבית ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שני ויקח

משה את עצמות יוסף עמו עמו במחנה לוי

ר' שמעון אומר החיל ועזרת נשים מעלה יתרה בבית העולמים והטמאין שנכנסו

לשם פטורין".

אף על פי כן נראה כי אצל חז"ל קיים היה חשש, שמא מעמדו המיוחד של תחום עזרת הנשים, ישווה לו משהוא מקדושת העזרה לעניין הקרבת קורבנות, ויטושטש ההבדל העקרוני שביניהם. משום כך מבררים הם כי אין לעזרת נשים כל מעמד מיוחד, ולגבי קורבנות ושאר ענייני עבודת המקדש הוא אינו שונה בדינו מכל תחום אחר החיצוני לחומת העזרה. וכפי שמבורר בתוספתא (חולין ב):

הלכה יד: "השוחט בעזרה בהמה חיה ועופות טמאין אסורין בהנאה ואין צריך

לומר באכילה בהמה חיה ועופות טהורין מותרין בהנאה ...".

הלכה טז: "השוחט בעזרת נשים בהמה חיה ועופות טמאין מותרין באכילה ואין

צריך לומר בהנאה".

4. מעמדו ההלכתי של תחום עזרת הנשים בספרות חז"ל – סיכום.

נראה כי בפועל השתנה דינו של תחום זה רק לחומרה, ביחס לתחום החיל החיצוני לו. איסור כניסתם של 'טבולי יום' לתחומו, הוא איסור שגלש מתחום העזרה אל עזרת הנשים, כסוג של מגבלה, מעין גדר נוספת מפני כניסתם של 'טבולי יום' לעזרה. משום כך אין דינו של 'טבול יום' הנכנס לעזרה כדין הנכנס לעזרה עצמה, שזה האחרון מחויב קורבן חטאת, כדין הנכנס טמא אל המקדש, לעומת הנכנס 'טבול יום' לעזרת נשים, הפטור מכל ענישה הלכתית.¹⁰

גזרה ההיא לא שייכא במקדש, ולכך מותרים בהר הבית, ומ"מ מפני מעלה אסרום מן החיל ולפנים, ואע"ג דקתני הכא רש"א, ליכא מאן דפליג עליה ואשכחן טובא כה"ג".

⁹ ראה להלן 'נסיבות הקמתו, זמנו, עמ' 186 והלאה.

¹⁰ להוציא ענישה עממית (שאיננה הלכתית) שהייתה רווחה במקדש, ראה על כך: "בן ארי – הר הבית", עמ' 71 – 74.

אף שאין לו לעזרת נשים כל מעלה על פני התחומים החיצונים לו בעניין עבודת המקדש, התייחד תחום זה בפעילות ענפה כתחום משני ומכין למקדש. אף שאין כל הכרח הלכתי, לקיים פעילויות אלו דווקא בתחום זה.

א.5 המעמד ההלכתי של עזרת הנשים בספרות בת הזמן – כתבי יב"מ.

בספרות המגילות של כת מדבר יהודה, אין זכר לתחום זה או למעמדו ההלכתי. לעומת זאת יוסף בן מתתיהו מזכיר את עזרת הנשים ומציין בכמה מקומות את העובדה שנשים הוגבלו להיכנס דווקא לתחום זה ולא מעבר אליו. בקרב החוקרים נטושה מחלוקת באשר לידיעותיו של יב"מ להלכה שהיתה רווחה בימיו ולאופן צמידותו להלכה לשיטותיה וכיתותיה.¹¹ יחד עם זאת באשר לענייני המקדש מוצאים אנו שוב ושוב אזכורים הלכתיים בכתביו, אך אלה כשלעצמם אינם מפורטים דיים. נראה שניתן לייחס זאת לסגנון כתיבתו שבדרך כלל איננו הלכתי, שהרי עיקר מגמתו בתיאורים אלו לפאר את המקדש וחצרותיו.¹² בשני מקומות מוצאים אנו את התייחסותו ההלכתית לדיני טומאה וטהרה, לעניין הכניסה לעזרת נשים. במקרה אלו נזהה התאמה בין יב"מ להלכה בספרות חז"ל:

1. מלחמות היהודים ה, ה. (תרגום חגי)

(6) ".... כל העיר היתה סגורה בפני נשים בשעת וסתן, ואפילו אם הללו יצאו מכלל טומאה, לא היו רשאים לעבור את הגבול שהזכרנו לעיל. אנשים שלא היו טהורים לגמרי היו מנועים מליכנס לעזרה הפנימית. שם לא היו רשאים ליכנס גם כהנים המטהרים עצמם (=טבולי יום).

2. נגד אפיון ספר שני פרק ח (מהדורת כשר עמ' נד).

(104) אל העזרה השניה היו באים כל היהודים גברים ונשים, כשהם טהורים מכל טומאה.

יוסף בן מתתיהו מדגיש במקום זה ביטוי מיוחד, שכמה ממתרגמיו הסכימו עליו: 'אנשים שלא היו טהורים לגמרי' כפי שתרגם זאת חגי,¹³ ובסגנון דומה אצל שמחוני:¹⁴ '... אשר לא התקדש לגמרי מקדושתו...' וכן במהדורת התרגום של תיקריי:¹⁵ 'Men not thoroughly clean...'

¹¹ ראה: "רגב ונחמן – יב"מ". וכפי שניתן לראות להלן כשיב"מ קובע שלנשים נאסרה הכניסה לכל העיר בשעת וסתן, קביעה הסותרת את ההלכה התנאית, המתירה כניסת נשים למחנה ישראל, הווי אומר לתחום העיר ירושלים עד תחום מחנה לווייה שבהר הבית, ראה: משנה, כלים א יא; תוספתא, כלים א ח.

¹² ראה על כך במבוא המתודולוגי על כתבי יב"מ, לעיל עמ' 18.

¹³ "מלחמות – חגי" עמ' 248.

¹⁴ "מלחמות – שמחוני", עמ' 305.

¹⁵ מהדורת תיקריי, III, עמ' 271. ראה: "נחמן – ההלכה", עמ' 379.

נראה כי רצונו לומר שהכניסה למקום זה נאסרה גם לאדם שכבר החל את הליך טהרתו, אך עדיין נדרש להשלים זאת. באופן דומה יש לפרש את ההדגשה בינגד אפיון: 'טהורים מכל טומאה'.

אף שיב"מ נמנע מהשימוש בביטוי 'טבול יום', ביטוי הזר לאוכלוסייה לה ייעד את כתביו, קרוב הדבר שזו כוונתו. ההגדרה ההלכתית אצל יב"מ עומדת במקרה זה בקו אחד עם ההלכה שמכירים אנו מספרות חז"ל. שניהם מדברים על אדם שלא הושלמה טהרתו כל אחד בסגנונו. עדותו של יב"מ במקרה זה מעידה כי מגבלה הלכתית זו נהגה בפועל ולא הייתה רק המלצה הלכתית.

ב. הלשכות בעזרת הנשים ייעודן ושימושן.

לעומת התעלמות מוחלטת בכתבי יב"מ, ובשאר ספרות בת הזמן מהלשכות שהיו בעזרת הנשים, הספרות התנאית מספקת לנו אודותם פרטים רבים.

המקורות העיקריים:

משנה מסכת מידות פרק ב משנה ה

"עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלושים וחמש על רחב מאה ושלושים וחמש וארבע לשכות היו בארבע מקצועותיה של ארבעים ארבעים אמה ולא היו מקורות וכך הם עתידים להיות שנאמר (יחזקאל מ"ו) ויוציאני אל החצר החיצונה ויעבירני אל ארבעת מקצועי החצר והנה חצר במקצוע החצר חצר במקצוע החצר בארבעת מקצועות החצר חצרות קטורות ואין קטורות אלא שאינן מקורות ומה היו משמשות?"

דרומית מזרחית היא היתה לשכת הנזירים ששם הנזירין מבשלין את שלמיהן ומגלחין את שערן ומשלחים תחת הדוד
מזרחית צפונית היא היתה לשכת העצים ששם הכהנים בעלי מומין מתליעין העצים וכל עץ שנמצא בו תולעת פסול מעל גבי המזבח
צפונית מערבית היא היתה לשכת מצורעים
מערבית דרומית אמר רבי אליעזר בן יעקב שכחתי מה היתה משמשת אבא שאול אומר שם היו נותנין יין ושמן היא היתה נקראת לשכת בית שמניה..."

משנה מסכת מידות פרק ב משנה ו

"ולשכות היו תחת עזרת ישראל ופתוחות לעזרת הנשים ששם הלויים נותנים כנורות ונבלים ומצלתיים וכל כלי שיר..."

שני סוגי לשכות בעזרת נשים

תיאור הלשכות בעזרת נשים המופיע בשתי משניות נפרדות, יש בו להעיד על ההבדל המשמעותי שביניהם. הלשכות המתוארות במשנה ה', הם אלו שהתקיימה בהם פעילות קבועה. לעומת הלשכות המתוארות במשנה ו', ששימשו כמחסנים בלבד. עיון במאפייניהם של שני סוגי הלשכות מלמד כי רק השם 'לשכה' משותף להם.

מאפייני ארבעת הלשכות שבפינות עזרת הנשים:

- במשנה ד' מצאנו ארבע לשכות המתאפיינות:
- א. בגודל זהה ובהיותן ריבועיות.
- ב. בהיותן נגישות לציבור ולפעילות בתוכן.

ג. בהיותן נטולות תקרה.¹⁶

ד. נבנו בשטח עזרת הנשים ובהכרח מיעטו את השטח הפתוח של עזרת הנשים.

זמן בניית הלשכות ביחס לזמן בניית עזרת הנשים

בנייתם של לשכות אלו היתה ללא ספק חלק מתוכנית הבניה, ויש לשלול את האפשרות שמדובר בבניה מקרית, מזדמנת ומאוחרת. מצורתן האחידה וממיקומן נלמד שמתכנני עזרת הנשים ביקשו ליישם בבניית חצר זו, מבנים המוזכרים בחזון המקדש של יחזקאל (מו, כא – כב), המתאר לשכות בפנינת החצר החיצונה: "וַיֹּצִיאֵנִי אֶל הַחֲצַר הַחִיצוֹנָה וַיַּעֲבִירֵנִי אֶל אַרְבַּעַת מְקָצוּעֵי הַחֲצַר וְהִנֵּה חֲצַר בְּמִקְצַע הַחֲצַר הַחֲצַר בְּמִקְצַע הַחֲצַר : בְּאַרְבַּעַת מְקָצוּעוֹת הַחֲצַר חֲצֵרוֹת אַרְבָּעִים אַרְבָּעִים רְחֹב מְדָה אַחַת לְאַרְבַּעֹתָם מְהַקְצָעוֹת".

על אף הדמיון הניכר יש לציין את השוני בגודל הלשכות, אלו של יחזקאל אינן ריבועיות ומידותיהן שלושים על ארבעים אמה, לעומת המשנה המדברת על לשכות שווי צלעות של ארבעים על ארבעים אמה.

ייעודי הלשכות

המידע שיש לנו מן המשנה לגבי ייעודי הלשכות, אין בו להעיד אם אמנם ייעוד זה נקבע כבר בשלב הבניה, או בשלב מאוחר יותר כתוצאה מצרכים מתפתחים. ברם, מציאותו של מקווה טהרה בלשכת המצורעים¹⁷ שבפינה הצפונית מערבית, יש בו ללמד שלשכה זו יועדה לשמה, כבר בשלב התכנון והבניה. אף שניתן לבנות מקווה בכל מקום ובכל זמן (בתנאי שניתן להזרים לשם מים שאינן שאובים), קרובה הסבירות שכריית בור המקווה, ובמיוחד תכנון הזרמת המים אליו, נעשו כבר בשלב הבניה ולא כטלאי בשלב מאוחר יותר. אם אמנם לשכת המצורעים הוא פרט המלמד על הכלל, ייתכן שייעודן של לשכות נוספות בעזרת הנשים ידוע היה בשלב התכנון ולא התהווה במשך הזמן.

¹⁶ זאת על פי הפרשנות למילה 'קטורות' שנמצא במשנה (מידות ב ה): " ולא היו מקורות וכך הם עתידים להיות שנאמר (יחזקאל מ"ו) '... חצרות קטורות' ואין קטורות אלא שאינן מקורות...". תיאור זה הביא לתמיהה של הורוביץ ("הורוביץ – בספרותנו", עמ' 349), הסובר: "לי נראה כי בתוך חצרות צדדיות אלו היו לשכות מקורות וסגורות היטב, כי אין להעלות על הדעת כי יעזבו עצים למערכה, - שהיו צריכים להיות יבשים כל כך עד לא כרתו אותם כי אם בעצם ימי חוס הקיץ, עד ט"ו באב – מגולים לאויר השמים, לטללי הקיץ ולגשמי החורף, ושהכהנים העוסקים בהם יסבלו בין בקיץ בין בחורף. והוא הדין ליינות ושמיים שחום השמש וצינת הסתו מזיקים להם... וכן אי אפשר לומר שבימי הגשמים בשלו הנוזרים את קורבנותיהם לאויר השמים והמצורעים טבלו אז במקום מגולה". דבריו של הורוביץ נראים, אף שיש להשיב על חלק מתמיהותיו. שהרי דברי המשנה בעניין החצרות הקטורות, הם סוג של דרשה הנלמדת ממקדש יחזקאל (כמו בעניין מידות מתחם הר הבית, ועוד) ואין מדובר בעדות, ראה בעניין זה את דברי אלבק בהקדמתו למשנת מידות, קדשים עמ' 313, ובפרק א במאפייניה של מסכת מידות, לעיל עמ' 29 - 32.

¹⁷ על לשכת המצורעים ראה להלן עמ' 177 - 178.

מאפייני הלשכות שמתחת לעזרת ישראל

לעומת הלשכות שמוקמו בפינות עזרת הנשים, מחסני הכלים המתוארים במשנה ו', שימשו את משרתי המקדש הלוויים ולא את כלל הציבור. על אף שאין ריבוי פרטים אודות צורת הלשכות וגודלן, הכרת המבנה הטופוגרפי של ההר ודברי המשנה, מלמדים כי לשכות אלו נוצרו בתהליך הבניה, והושפעו מהפרשי הגבהים של השלוחה היורדת מפסגת ההר מזרחה אל נחל קדרון שבעמק.

דברי המשנה: "ולשכות היו תחת עזרת ישראל ופתוחות לעזרת הנשים..."¹⁸, תואמות את היחס שבין מבנה המקדש וחצרותיו, למציאות הטופוגרפית. עזרת ישראל הבנויה על פסגת (במת) ההר, בחלק המזרחי של חצר העזרה, גלשה באופן הכרחי למורד המזרחי התלול. עובדה זו אילצה את המתכננים ליצור הגבהה מלאכותית בחלק המזרחי של עזרת ישראל, כדי לשמור על אחידות מרבית¹⁸ עם המפלס של העזרה. הגבהה זו של קצה העזרה, הותירה חלל, בין פני סלע ההר, הגולש במורד מזרחה, לבין רצפת העזרה שמעליו. את צדו המזרחי של החלל כיסה הקיר המערבי של עזרת הנשים, ששיוה למקום אופי של 'לשכה'. נראה כי העדר תיאורה ותחלופה של חמצן, גרמו ללשכה זו להישאר כמחסן כלים, שהנכנס בו לא נזקק לשהות או פעילות ממושכת.

שלא כמו הלשכות שבפינות עזרת הנשים יש להעריך שאין מדובר כאן בבניה מכוונת של לשכות, אלא בניצול של החלל שנוצר מתחת לעזרת ישראל בתהליך הבניה. תיאור מיקומן של הלשכות 'תחת עזרת ישראל', מסייעות להעריך את גודלן. אורכה ורוחבה של עזרת ישראל ע"פ המשנה הן אחת עשרה אמה על מאה שלושים וחמש אמה. יש להעריך שכל החלל שנוצר מתחת נוצל, למעט שיפוע הסלע, קירות התמך והקשתות שייצבו את הרצפה.

ייעודי הלשכות שבפינות עזרת הנשים

ייעודי ארבעת הלשכות שבפינות עזרת הנשים יש בהם ללמד על אופי הפעילות היום יומית במקדש ועל התדירות שלה. המקדש שירת המוני אנשים שבאו לעניינים שונים, מי לתפילה ומי לסוגי הקורבנות השונים. מובן כי הקצאת לשכות לצרכים מסוימים, לא נעשתה באופן שרירותי. להלן נדון בייעודי הלשכות ונבקש להבין את ההיגיון שעמד מאחורי מיקומן ועצם קיומן.

¹⁸ נראה שעזרת ישראל היתה נמוכה מעט משאר העזרה, אך לולא ההגבהה לא היתה כל אחידות בין עזרת ישראל לעזרת הכהנים.

לשכת הנזירים

- **מיקום הלשכה** - מיקומה של לשכת הנזירים בעזרת הנשים בפניה הדרומית מזרחית, וכפי שלמדנו מן המשנה (מידות ב, ה): "... דרומית מזרחית היא היתה לשכת הנזירים..."¹⁹. מיקומה של לשכה זו בצד המזרחי של עזרת הנשים המרוחק מן העזרה, מלמד כי היתה משנית בחשיבותה ללשכות שמוקמו בצד המערבי, הנושק לעזרה.

- **התלות של הנזירים במקדש** – על תלותם של הנזירים בקיומו של המקדש לומדים אנו כבר מפסוקי התורה, המחייבים את המשלים את ימי נזירותו, לבוא אל המקדש (אוהל מועד). בבואו אל המקדש מחויב הנזיר בהבאת מספר קורבנות ובסדר פעולות שבמהלכן מגלח הנזיר את ראשו ושותה יין. על סדר הפעולות בהם מחויב הנזיר, ניתן ללמוד מן הפסוקים העוסקים ב'תורת הנזיר' בחומש במדבר (ו, יג – כ).

א. חובת בואו למקדש וחובת הקורבנות:

(יג) וְזֹאת תֹּזְכֵר הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֵאת יָמָיו נָזְרוּ וְבָיָא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: (יד) וְהִקְרִיב אֶת קֶרְבָּנוֹ לֵה' כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָּמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכִבְשָׂה אֶחָת בֵּת שְׁנֵתָה תְּמִימָה לְחֻטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לְשִׁלְמִים: (טו) וְסֵל מִצֹּאת סֵלֶת חֶלֶת בְּלוֹלֶת בְּשֶׁמֶן וְרִקִּיקֵי מִצֹּאת מְשָׁחִים בְּשֶׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְפֵיהֶם:

ב. הקרבת הקורבנות – חטאת עולה ושלמים, מנחה ונסך – בתוך העזרה.

(טז) וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה' וַעֲשֶׂה אֶת חֻטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: (יז) וְאֶת הָאֵיל וַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לֵה' עַל סֵל הַמִּצֹּאת וַעֲשֶׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ:

ג. גילוח השער על פתח אוהל מועד (מבחוץ), ושריפתו תחת 'זבח השלמים' – מחוץ לעזרה.

(יח) וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נָזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׁעַר רֹאשׁ נָזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים:

ד. תנופה של זרוע השלמים על כפי הנזיר אחר הגילוח 'לפני ה' – בתוך העזרה:

(יט) וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזֵּרַע בְּשֵׁלָה מִן הָאֵיל וְחֶלֶת מִצָּה אֶחָת מִן הַסֵּל וְרִקִּיק מִצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הַתְּגַלְחוֹ אֶת נָזְרוֹ: (כ) וְהִנִּיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה' קֹדֶשׁ הוּא לִכְהֵן עַל חֲזָה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹךְ הַתְּרוּמָה... "

ה. שתית יין במקדש כסמל להשלמת ימי הנזירות – מחוץ לעזרה:

(כא) וְאַחַר יִשְׁתָּה הַנָּזִיר יַיִן:

פסוקים אלו מלמדים כי תלותו של הנזיר במקדש, שונה מן התלות שהיא מנת חלקם של מחויבי קורבנות אחרים. כל מביא קורבן אחר¹⁹, נכנס אל העזרה מביא את קורבנו ובכך משלים את חובתו. נזיר לעומת כן מקיים בעזרה ומחוץ לעזרה מספר פעולות לסירוגין.²⁰

¹⁹ להוציא את המצורע שהליך טהרתו נמשך שמונה ימים, ביום הראשון וביום השביעי מחוץ למקדש וביום השמיני עומד על פתח העזרה ולא נכנס לעמוד על קורבנו כשאר המקריבים, ראה: משנה, נגעים יג א – ג.

1. נכנס לעזרה להקריב קורבנותיו.
 2. יוצא מן העזרה לגלח את שערו ולבישול איל השלמים.
 3. שוב נכנס לעזרה לתנופת זרוע איל השלמים.
 4. יוצא מן העזרה לשתות יין.
- סדר פעולות זה הוא מחייב ואין באפשרותו של הנזיר לשנות, לחבר את שתי הפעולות שנעשות בתוך העזרה, כדי לגלח את שערו לפני שתי הפעולות או לאחריהן. וכפי שנדרש בספרי (במדבר לו, עמ' 40): "ונתן על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו, אלו אחר התגלחו את נזרו ואין הבאת קרבנותיו אחר התגלחו את נזרו".²¹
- אף שגילוח השיער ובישול השלמים יכולים להיעשות בכל תחום מחנה ישראל – ירושלים,²¹ מובן הצורך להקדיש לנזיר מתחם לפעולות אלו, במתחם הסמוך לעזרה. אלמלא ניתן לנזירים מתחם זה, נאלצים היו לכתת רגליהם כדי לאתר מקום לבישול השלמים, גילוח השער ושריפתו. יציאה מתחום עזרת הנשים היתה חושפת את הנזיר לסכנת היטמאות, יחד עם קורבן השלמים שיש להשיבו אל העזרה לאחר בישולו, בקדושתו.
- הליך מחייב זה מסביר את הצורך בלשכה זו בתוך עזרת הנשים. שהרי לשכה זו הקלה באופן משמעותי על הנזירים שבאו להשלים ימי נזירותם, בסמיכותה לעזרה ובהיותה במתחם המגביל כניסתם של טמאים.

התלות הקיומית של הנזיר במקדש

תלותם של הנזירים במקדש הינה תלות קיומית, שהרי ללא מקדש לא יכלו להשלים ימי נזירותם. ביטוי לכך מוצאים אנו בשני מקורות. בספר מכבים מוצאים אנו תיאור של מעמד תפילה במצפה, לפני קרב אמאוס. במעמד זה ממחיש יהודה את חסרונו של המקדש במילים אלו:²²

"... [49] וישאו את בגדי הכהונה ואת הביכורים ואת המעשרות ויעמידו

את הנזירים, אשר מלאו ימיהם. [50] ויצעקו אל השמים ויאמרו: מה

נעשה באלה ואנה נוליד אותם".

לתלות זו מוצאים אנו גם ביטוי הלכתי במשנה, הרואה בחורבנו של המקדש הגורם לביטול מציאותו של נדר הנזירות (נזיר ה, ד):

"...וְזו טעות טעה נחום המדי כשעלו נזירין מן הגולה ומצאו בית המקדש

חרב אמר להם נחום המדי אלו הייתם יודעים שבית המקדש חרב הייתם

²⁰ אך יש לציין כי נזיר יכול לבחור לגלח מחוץ למקדש (ע"פ המשנה: נזיר ו ח). במקרה כזה הוא מוותר על כל הליך הגילוח, הקרבת הקורבן, שילוח שערות ועוד.

²¹ שהרי עזרת הנשים אין לה כל מעמד עודף על פני מחנה ישראל מבחינת מעלתה וכפי שראינו לעיל עמ' 165. בשר שלמים מותר בהוצאתו ואכילתו בכל מחנה ישראל שמותר באכילת קודשים קלים. כן עניין הגילוח, המגבלה היחידה לגביו מופיעה בספרי המלמד שאין לנזיר לגלח בתוך העזרה (ראה ספרי, במדבר לה, עמ' 39: "...אמרת אמרה תורה לא תעלה במעלות על מזבחי (שמות כ כב) ק"ו שלא יגלח..."), אך אין כל מחויבות הלכתית לגלח בסמוך, וודאי שאין מחויבות לעשות זאת בעזרת הנשים, שלא היתה קיימת כלל עד ימי בית שני, וכפי שנראה להלן.

²² "מקבים א – רפפורט", ג 49 – 50 (עמ' 151).

נוזרים אמרו לו לא והתירן נחום המדי וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו לו כל שנזר עד שלא חרב בית המקדש נזיר ומשחרב בית המקדש אינו נזיר”

תופעת הנזירות בימי בית שני

סיבה משמעותית נוספת לקיומו של מתחם 'לשכת הנזירים', היא העובדה כי הנזירות היתה תופעה רווחת מאוד, לפחות בימי בית שני. האגדה בה מסופר על שלוש מאות נזירים שנזקקו לסיוע כספי בימי שמעון בן שטח,²³ היא הד מאפיין של תופעה זו, גם למי שמפקפק באמינותה. "אפרון רואה בנזירות של ימי בית שני, תופעה חברתית שנתפסה כערך, לאורך כל ימי בית שני, כדבריו: ²⁴ "... ערכה של הנזירות היה גבוה בין המעלות של יראת שמים. המנהג נפוץ בימי בית שני ואין טעם להגביל את פריחתו לדור החורבן אך ורק מפאת מיעוט הידיעות כדעת אברהם ביכלר ²⁵... מימי יוסי בן יועזר ועד שמעון בן שטח לא פסה הכמיהה להתקדשות והתופעה של חבורות נזירים". טיעון זה של אפרון נשען על מקורות מוצקים בספרות חז"ל ובספרות אחרת בת הזמן.²⁶

דברים אלו יחד עם טיבם של הליכי השלמת הנזירות, מסבירים על מה ראו צורך בהקדשת מתחם 'לשכת הנזירים', בעזרת הנשים הסמוכה לעזרה. אף שהקדשת לשכה זו המעיטה את תחום עזרת הנשים באופן ניכר.

הדוד לבישול בשר השלמים בתוך לשכת הנזירים

אחד הדברים המאפיינים ביותר של לשכה זו, הוא 'דוד'. 'דוד' – במשמעות של סיר בישול, מושג שהושאל מן הסתם מספר שמואל בבואו לתאר את התנהגותם הבזויה של בני עלי, כשאלו תבעו בחזקה מבשר השלמים, שבושל ע"י באי משכן שילה. בתיאור זה מוזכרים ארבעה סוגי כלים, בהם נהגו לבשל את בשר השלמים וביניהם הדוד (שמואל א, ב יד):

"...וְהָפָה בְּפִיּוֹר אֹרֶז בְּדוֹד אֹרֶז בְּקִלְחַת אֹרֶז בְּפָרוֹר..."

מהתיאורים בספרות התנאית משמע שכלי בישול זה עמד בתוך לשכת הנזירים. מתחתיו הבעירו אש ששימשה לשני דברים, האחד לבישול איל השלמים, השני לשריפת שערו המגולח של הנזיר המצווה לשרוף את שערותיו באש זו, כפי שנלמד מן הפסוק (במדבר ו יח) :

"... וְלָקַח אֶת שְׁעַר רֹאשׁ נְזִירָו וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זָבַח הַשְּׁלָמִים."²⁷

²³ ירושלמי, ברכות ז ב, י"א ע"ב; שם נזיר ה ב, נ"ד ע"ב.

²⁴ "אפרון – התקופה החשמונאית", עמ' 133.

²⁵ "ביכלר – אוקספורד 1928", עמ' 420. ראה גם: "ביכלר – עזרת הנשים", עמ' 705.

²⁶ ראה לדוגמה: "מקבים א – רפפורט", ג 49 – 50 (עמ' 151); "קדמוניות שליטי", יט, ו, א 294. תוספתא, נדרים א א; משנה, נזיר ה ד. בספרות חז"ל המעידה בעיקר על סוף ימי בית שני מוצאים כמה וכמה עדויות, המתאפיינות בזיכרון היסטורי מובהק, ומעידות על תופעת הנזירות שהייתה רווחה גם אצל נשים, גם בקרב קבוצות, ראה: תוספתא, נזיר ד ז; שם ד י; שם, נדה ה טו; משנה, נזיר ב ג; שם ג ו; שם ה ד; שם ה יא.

²⁷ רש"י בפירושו במקום מפרש שבישול השלמים היה בעזרה, ולא כפי שמפורש במשנת מידות שהבישול נעשה בלשכת הנזירים שבעזרת נשים (רש"י, במדבר ו יח מהדורת הרב שאוועל עמ' תכ"ד): אשר תחת זבח השלמים – תחת הדוד שהוא מבשלין בו, לפי ששלמי נזיר היו מתבשלין בעזרה, שצריך ליטול הכהן הזרוע אחר שנתבשלה ולהניף לפני ה'."

לא מצאנו בספרות התנאית תיאור מפורט אודות אמצעי בישול זה. איננו יכולים להכריע אם מדובר בכירה הקבועה ובנויה בקרקע העזרה, או שמא מדובר בכירה מיטלטלת. שלא כמו בעניינים שונים במקדש שתופעלו בידי ממונים שונים, לגבי לשכת הנזירים אין בידינו מידע מי הפעיל את אותה כירה, מבחינת האחזקה השוטפת, ומימון אנרגיית העצים שנדרשה לתפעולה. ברם, בעניין העצים, קרובה הסברה שסופקו הם מקורבן העצים שבלשכת העצים.

חצר קטורה

היותה של לשכת הנזירים חסרת תקרה כפי שהיו שלושת הלשכות הנוספות שבפינות העזרה, התאימה למיקומו של הדוד, שבושל על גבי עצים ונזקק להוצאת העשן שהתאבד ממנו.²⁸

לשכת העצים

מיקום הלשכה - מיקומה של לשכת העצים בעזרת הנשים בפינה הצפונית מזרחית, וכפי שלמדנו מן המשנה (מידות ב, ה): "... מזרחית צפונית היא היתה לשכת העצים ...". מיקומה של לשכה זו בצד המזרחי של עזרת הנשים המרוחק מן העזרה (כמו לשכת הנזירים), מלמד כי היתה משנית בחשיבותה ללשכות שמוקמו בצד המערבי, בסמוך לקיר העזרה.

ייעודה של לשכת העצים - אוצר האנרגיה של המקדש

לשכה זו מכונה במספר מקומות 'דיר העצים', או 'לשכת דיר העצים'.²⁹ שם המלמד כי עיקר תפקודה של הלשכה כמחסן עצים. לתפעול המקדש היום יומי נדרשה כמות עצים גדולה. עצים ששימשו בעיקר למערכות האש על המזבח שהיו נערכות מידי בוקר, ולהזנתן התמידית במשך היום.³⁰ בחגים בהם היה ריבוי גדול של קורבנות, גדל בהתאם הצורך בעצים, שבלעדיהם עיקר עבודת המקדש היתה מושבתת. את עול אספקת העצים למקדש חילקו בין משפחות שונות, ותרומתם זו לתפעול המקדש כונתה בשם 'קורבן העצים'. ע"פ המסופר בספר נחמיה, אבי הרעיון לחלק את עול אספקת העצים בקרב משפחות שונות, הוא נחמיה. את בניית חומת ירושלים חילק נחמיה בקרב קבוצות ובתי אב שהיו ממונים כל אחת על בניית מקטע אחד מן החומה.³¹ שיטה זו

²⁸ בין הפרשנויות הקיימות לביטוי 'חצרות קטורות' המופיע בספר יחזקאל ומובא בלשון המשנה (מידות, ב ה), נראים דבריו של ר' מלכיאל אשכנזי ממנטובה, בחיבורו 'חנוכת הבית', (ראה: "מידות - מנטובה" עמ' 97): "קטורות, ר"ל בלי תקרה, מלשון והנה עלה קיטור מהארץ (בראשית, יט כח), כלו מעלות עשן מהן לפי שאין להם תקרה... , וכתב הרר"ש (=הכוונה לפירוש של רבי שמעיה, המובא בדפוס של התלמוד לצדו של פירוש הרמב"ם) על פי המשנה שהטעם כדי לבשל בתוכן את זבח העם שלמי התודה ואיל נזיר".

²⁹ ראה: משנה, שקלים ו א-ב; שם, עדויות ח ה; תוספתא, שקלים ג ד; שם, עדויות ג ג.

³⁰ ראה: משנה, יומא ב ה; שם, שם ד ו; שם תמיד ב ג; תוספתא, יומא ב יא;

³¹ ראה: נחמיה ג א - לג.

הועתקה ע"י נחמיה, בבואו לטפל בהסדרי התפעול של המקדש (נחמיה י, לה): "וְהַגִּזְרֹת הַפְּלִנּוּ עַל קִרְבָּן הָעֲצִים הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְהָעָם לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹקֵינוּ לְבֵית אֲבֹתֵינוּ לְעֵתִים מְזֻמָּנִים שָׁנָה בְּשָׁנָה לְבַעַר עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹקֵינוּ כְּכַתּוּב בַּתּוֹרָה"³². תרומה זו לא גרעה מהחוב השוויוני של מחצית (שלישית)³³ השקל. נראה שעל אף חילופי הזמנים, חזקת המשפחות שנתמנו על אספקת העצים נותרה בעינה, מראשית ימי שיבת ציון ועד סוף ימי בית השני.³⁴ להבדלת תרומת העצים משאר צרכי המקדש שמומנו מקופות מחצית השקל ניתן לתת שני הסברים.

מבחינה הלכתית ציבורית: העצים שימשו את צרכי הציבור כמו את צרכי היחיד. אדם שהביא קורבן, הביא עמו את קורבנו ומימן מכספו את המנחות והנסכים שנלוו לקורבן, אך הוא לא נתבקש לספק את האנרגיה לשרפת חלקי הקורבן שהועלו על המזבח. לעומת זאת, הקופה הציבורית של מחצית השקל נועדה לשמש את עבודת המקדש שנעשתה בשם הציבור כולו, כמו קורבנות התמיד, לחם הפנים, הקטרת ובדומה, הכלולים בשם 'קורבנות ציבור'. העצים לעומת כן, שימשו את צרכי הרבים כמו את צרכי היחיד. משום כך היה צורך ב'קופה' אחרת שמיועדת לממן משאב חשוב זה.

מבחינה מעשית: העצים כמשאב אנרגיה מרכזי של התקופה, נחשבו לעיתים קרובות כחומר גלם יקר - המציאות. בדומה למציאות בימינו ביחס לשליטה בנפט. נראה כי בחלוקת משימת הבאת העצים למקדש, על קבוצות שונות שבאו מאזורים שונים, הבטיחו פרנסי המקדש את האספקה הסדירה של משאב זה, גם בזמנים קשים.³⁵ עוד למדים אנו מן המשנה, שבמקום זה אף עסקו בבדיקת כשירותם של העצים לשריפה על גבי המזבח (מידות ב ד): "... לשכת העצים ששם הכהנים בעלי מומין מתליעין העצים וכל עץ שנמצא בו תולעת פסול מעל גבי המזבח". בעלי המום שבין הכהנים, אלו שנמנעה מהם האפשרות לעבוד בעבודות המקדש, עסקו בעבודה זו, שאינה אלא סוג של הכנה לעבודת המקדש.

הממונה על העצים ולשכת העצים

אחד הדברים המעידים על חשיבותה של אספקת העצים למקדש, מתבטא בקיומו של ממונה לעניין העצים, וכפי שלמדנו מן התוספתא (שקלים ב יד): "אילו הן הממונין שהיו במקדש ... בן פלך עץ על העצים". אף שאין מוזכר מינויו של זה על לשכת העצים, ברור שאחריותו כללה גם את תפקודה השוטף של לשכה זו. קליין מבקש ללמוד משמו של הממונה על לשכת העצים, שאף הוא היה בעל מום. לטענתו 'בן פלך עץ', אינו שם, אלא

³² המשנה בתענית (ה, ד) מביאה את רשימת המשפחות ואת זמנה של כל משפחה. ראה עוד בעניין זה: "אפשטיין – עצי הכהנים", עמ' 1 - 5. "ספרא – העליה לרגל", עמ' 221 - 222.

³³ ע"פ נחמיה י לג. על התמורות בערך 'מחצית השקל', ראה: משנה, שקלים ב ד. ראה גם: "אורבך – ההלכה", עמ' 40 - 41.

³⁴ ראה: תוספתא, תעניות ג ד; ירושלמי שקלים ד א, מז ע"א.

³⁵ יש המבקשים ללמוד על מציאות מסוג זה משמותם של שניים ממביאי קרבן העצים, ראה: משנה, תענית ד ה; תוספתא, תענית ג ז; בבלי, תענית כח ע"א; ירושלמי, תענית ד ד, ס"ח ע"ב. דיון מחקרי בעניינו של מקור זה ראה גם: "נעם – תענית", 217 - 219.

כינוי לאדם שנזקק להישען על קב או מקל מעץ מחמת היותו חיגר. ע"פ דבריו מינוי של אדם נכה לתפקיד זה, תואם את מעמדם של הכהנים שעסקו בהתלעת העצים.³⁶

השתחויה בסמוך ללשכת העצים וגניזת הארון

לשכת העצים מוזכרת בהקשר למנהג חריג שהיה מנת חלקם של שתיים מהמשפחות החשובות בימי בית שני, שהיו נוהגות להוסיף על שלוש העשרה השתחויות שכנגד הפרצות שבסורג, השתחויה אחת נוספת.³⁷ לצד העדות על הנוהג החריג מביאה המשנה הסבר לנוהג זה (שקלים ו א):

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

הזכרת שמות המשפחות שנהגו באופן זה והעובדה שמדובר במנהג שנעשה לעיני הציבור ובשונה ממנו, מאששת את העברת המסורת באופן אמין. ברם, הסיבה שמובאת במשנה לנוהג זה, ניכרת ממקורות נוספים, העוסקים בגורלו של ארון הברית הטעונים עיון. לגבי גורלו של ארון הברית מצויות בחז"ל שתי דעות, האחת שהארון הוגלה עם חורבן הבית והאחרת שהארון נגנז.³⁸ שתי הדעות נסמכות על דרשות ולא על עדויות. בהעדר עדות ממשית שתאשש את ההערכה שהארון נגנז במקומו, מביאה לנו המשנה מעין עדות נסיבתית (שקלים ו ב): "מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וראה הרצפה שהיא משונה מחברותיה בא ואמר לחברו ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו וידעו ביחוד ששם הארון נגנז". מעשה זה נעדר כל מאפיינים היסטוריים שיאששו את אמינותו, אך אף אם פרטי המעשה היו אמינים, אין מכאן כל ראיה שהארון אכן נגנז בלשכת העצים ולכל היותר מדובר בספוקלציה אפשרית.

לשכת המצורעים

את הסיבה להעדר עדויות היסטוריות מובהקות למציאותם של מצורעים בימי בית שני, תלינו בשתי סיבות. נדירותה של תופעת הצרעת וחוסר הרצון להתבלט של אלו שיזכו לחוויה מפוקפקת זו. עם זאת העדות על קיומה של לשכת המצורעים יחד עם רמזים נוספים, מאששים, שהמקדש בימי בית שני היה התחנה האחרונה של המצורעים לפני טהרתם המלאה.³⁹ לשכה זו ממוקמת היתה בקרן הצפונית מערבית של עזרת הנשים כדברי המשנה (מידות ב ה): "...צפונית מערבית היא היתה לשכת מצורעים...". על שימושה כמקום טבילתם של המצורעים ושל אחרים שבקשו להיכנס למקדש למדנו ממקורות אחרים בספרות התנאית:

³⁶ "קליין – השמות והכינויים", עמ' 342. לכינויו של 'בן פלך עץ' ראה לעיל, פרק א, עמ' 38.

³⁷ על מנהג השתחויה ראה לעיל פרק ב, עמ' 146 – 150.

³⁸ תוספתא, שקלים ב יח.

³⁹ דיון בעניין ראה לעיל פרק א, עמ' 53 – 54.

"מצורע טובל בלשכת המצורעים ובא עומד בשער ניקנור ר' יהודה אומר לא היה צריך טבילה שכבר טבל מבערב אמרו לו לא מן השם הוא זה אלא כל הנכנס לעזרה דרך שערי ניקנור היה טובל באותה לשכה ומביא אשמו ולוגו בידו ומעמידו בשער ניקנור והכהן עומד מבפנים ומצורע מבחוץ ומצורע מניח ידו תחת ידו של כבש והכהן מניח ידו על מצורע ומוליך ומביא ומעלה ומוריד וסומך שתי ידיו עליו ונכנס ושוחט בצפון"⁴⁰

"בא לו אצל האשם וסמך שתי ידיו עליו ושחטו וקבלו ב' כהנים את דמו אחד בכלי ואחד ביד זה שקבל בכלי בא וזרקו על קיר המזבח וזה שקבל ביד בא לו אצל המצורע והמצורע טבל בלשכת המצורעים בא ועמד בשער ניקנור רבי יהודה אומר לא היה צריך טבילה"⁴¹

הצורך לקבע את מקום הטבילה בסמוך לעזרה מסביר את מיקומה של לשכה זו בצד המערבי של עזרת הנשים, ממנו ניתן להגיע בדרך הקצרה ביותר אל העזרה עצמה. מן המקורות עולה כי שמה של לשכה זו ראוי להיקרא 'לשכת הטבילה', שהרי מלבד המצורעים שטבלו בלשכה זו, טבלו שם כל באי העזרה. יתר על כן, בדברי התשובה לרבי יהודה הטוען שהמצורע אינו טעון טבילה עונים חכמים שטבילתו של המצורע, לא מפני צרעתו באה לו, אלא מפני שהוא מתבקש לבוא לעזרה. יוצא אם כן שחיובו של המצורע בעניין זה הוא כחיובו של כל אחד אחר מבאי העזרה. על רקע זה מתחדדת השאלה מפני מה כונתה לשכה זו דווקא בשם 'לשכת המצורעים', אף שאין ייעודה למצורעים בלבד? להלן נעלה מספר השערות כמענה לשאלה זו, אף שאין באחת מהם ואף לא בכולם יחד, לתת מענה נאות לשאלה.

השערה א – ייתכן שהשם מעיד על ריבוי טובלים דווקא מקרב המצורעים.

השערה ב – ייתכן שהמצורעים בחרו לשהות שם מזמן טבילתם, עד זמן שנקראו לעמוד בפתח העזרה. זאת, מפני שלא כטובלים אחרים שמיד עם טבילתם הותרה כניסתם לפנים העזרה, השלמת תהליך הטוהרה של המצורעים תלוי בכהן שעורך את השלב השלישי והאחרון על פתח העזרה.

השערה ג – בהליך ההיטהרות המתואר במקרא, המצורע נדרש פעמיים לרחיצה במים, המתפרשת ע"י חז"ל⁴² כטבילה במקווה, ביום הראשון (ויקרא יד ח): "... ורחץ במים וטהר..." ושוב ביום השביעי (שם, ט): "... ורחץ את בשרו במים וטהר...". ייתכן שהדרישה המיוחדת בעניין טבילה אצל המצורע, גרמה להחמרה נוספת אצל מצורע. החמרה שבאה לידי ביטוי בטבילה שלישית ביום השמיני, אף שאת טבילות החובה קיים מחוץ למקדש ביום הראשון והשביעי. לפי דרכנו נאמר, שהחמרה זו בטבילתו של מצורע הביאה להחמרה בדינם של כל באי העזרה שנדרשו לטבול, אף שלא נדרשו לכך הלכתית.⁴³

⁴⁰ משנה, נגעים ח ט.

⁴¹ שם, יד ח.

⁴² בבלי, עירובין ד ע"ב.

⁴³ ראה להלן עמ' 255 הערה 164, מה שעסקנו בעניין טבילות שאינן הלכתיות במקדש.

לשכת בית שמניה (=לשכת יין ושמן).

בשונה משאר הלשכות שבעזרת הנשים שייעודן מבורר ללא דיון, ייעודה של לשכה זו מתברר במעין דיון במשנה (מידות, ב ה) :

ה. "... מערבית דרומית אמר רבי אליעזר בן יעקב שכחתי מה היתה משמשת אבא שאול אומר שם היו נותנין יין ושמן היא היתה נקראת לשכת בית שמניה..."⁴⁴.

האמירה 'שכחתי' שבפי ראב"י אין בה יותר מן האמירה, 'ידעתי אך שכחתי'. בשום אופן אין מדובר במחלוקת בין ראב"י לבין אבא שאול.⁴⁴ התוספתא (יומא א ג), המכנה את הלשכה: 'לשכת יין ושמן', מוסיפה ומלמדת על מבנה הלשכות :

"כל הלשכות שבית המקדש רשות היחיד לשבת ורשות היחיד לטומאה חוץ מלשכת יין ושמן שיש לה שני פתחים זה נגד זה שהיא רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה

אבא שאול היה קורא אותה לשכת בית שמניא ר' יהודי אומר כל לשכ' שבמקדש שיש לה שני פתחים זה כנגד זה כגון שערי עזרה רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה".

מחסן יינות, שמנים וסלתות.

ייעודה של הלשכה מבורר בדברי אבא שאול ומשמה של הלשכה, כמקום בו אוחסנו השמן והיין, ששימשו לנסכים למנחות ועוד⁴⁵, לצרכי היחיד והציבור. ייתכן שמלבד היין אוחסנו במקום זה גם ה'סלתות' (=קמחים), שהרי התוספתא (שקלים ב יא – יג) מזכירה את הסלתות יחד עם היינות והשמנים: " כל מי שמכר יינות שמנים וסלתות", שהרי שלושתם ענייני קורבנות הבאים מן הצומח.⁴⁶ ייעודה המבורר של לשכה זו, מסביר את מיקומה בצד המערבי הסמוך יותר לעזרה. מקריבי הקורבנות ומביאי המנחות נזקקו לשמן סולת ויין שנשמרו בטהרה. לשכה זו סיפקה את הנדרש לכל מי שנצרך לכך בטרם נכנס לעזרה להביא את קורבנו או מנחתו. זאת מלבד האספקה התמידית והמיידית שנדרשה לקורבנות הציבור והובאה מהלשכה הנושקת לקיר העזרה.

⁴⁴ וכן בעניין לשכת העץ (משנה, מידות ה ד). לעיל ביררנו ששני החכמים הם בני דור אושא, תוך נתינת עדיפות למסרנות של אבא שאול על פני זו של ראב"י, ראה לעיל במבוא המתודולוגי עמ' 70, על המסרנות של 'אבא שאול'.

⁴⁵ מצרכים אלו הובאו למקדש ע"י ספקים, כפי שניתן ללמוד מהתוספתא העוסקת בהרחבה באופני התשלום וכללי העסקה ראה: תוספתא, שקלים ב יא – יג, ובדיון אצל "אפשטיין כפשוטה", ד, עמ' 687 – 690, שורי 50 – 63.

⁴⁶ ראה גם: משנה, שקלים ד ג; שם, ע"ז ד ב; שם, תמורה י ד.

רשות הרבים לטומאה

ע"פ התוספתא (יומא א ג), מוגדרת לשכה זו כרשות הרבים לטומאה בשונה משאר הלשכות הנחשבות כרשות היחיד לטומאה. רשות הרבים לטומאה מלמדת שהמקום היה פרוץ ולא ניתן היה להסתתר שם מעיניהם של באי עזרת הנשים, שנכנסו לשם באופן תכוף. יחד עם זאת, מקום היה תחום בכתלים שיש בהם הגדרת רשות היחיד לעניין הוצאה בשבת.

ג. אירועים מאפיינים במחזור הזמנים.

בין האירועים הציבוריים שנעשו בעזרת הנשים⁴⁷ ישנם שלושה בולטים:

א. אירועי שמחת בית השואבה.

ב. הקריאה בתורה של הכהן הגדול ביום הכיפורים.

ג. מעמד הקהל.

שלושת האירועים מתאפיינים בהמון הרב שהשתתף בהם ובזיקה שיש להם לעבודת המקדש.

אירוע א - שמחת בית השואבה

אירועי שמחת בית השואבה נעשו בזיקה לניסוך המים. קרובה הסברה שאירועים אלו שהיתה להם זיקה ישירה לעבודת ניסוך המים בחג הסוכות, התפתחו במקדש יחד עם המאבק בצדוקים שהכחישו את מצוות הניסוך.⁴⁸

השתתפותו של הלל הזקן באירועי שמחת בית השואבה מלמדת על קיומו של האירוע במאה שנותיו האחרונות של ימי הבית השני, וכפי שניתן ללמוד מברייתא בבבלי סוכה (נג ע"א): "תניא, אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן - הכל כאן, ואם איני כאן - מי כאן".

אירועי שמחת בית השואבה המתוארים באופן סגוני בכמה מקומות בספרות התנאית, מלמדים על המון רב שהשתתף בה, נשים ואנשים.⁴⁹ העובדה שבמרכז השמחה ניצבים 'חסידים ואנשי מעשה',⁵⁰ ובפיהם אמירות של דבקות דתית, מלמדת שמדובר באירוע חווייתי עממי סוחף. יש להעריך שקבוצה זו המכונה 'חסידים ואנשי מעשה' לא היו רק מרכזה של השמחה וחלק ממנה, אלא הם שיזמו אותה. הם איפוא, היו את הגרעין המייסד, זה שסחף אחריו את ההמון הפאסיבי שהלך והתגבר עם השנים.

העימות עם הנשים – ובניית הגזוזטרא

אירוע זה הביא לעימות מתמשך, בין נשים שביקשו להיות שותפות בחוויה, לבין דרישות ההפרדה שבין נשים לגברים, וכפי שמתארת הברייתא בבבלי (סוכה נ"א ע"ב):

⁴⁷ רק את 'שמחת בית השואבה' ניתן לזהות בוודאות עם עזרת הנשים, מה שאין כן לגבי האחרים וכפי שנראה להלן.

⁴⁸ פלדמן טוען ששמחת בית השואבה כמו עניינים אחרים שנהגו בחצרות החיצוניות ל'עזרה', הם ביטוי של עימות בין מעמד הכהונה לבין הפרושים. לשיטתו כל עניינה של שמחת בית השואבה, הוא סוג של תרגיל, במאבק פוליטי כדבריו ("פלדמן – חווית", 105): "בשמחת בית השואבה לא היססו הפרושים להשתמש בלהטוטי לפידים ובתעלולי לוליינות כדי להתקרב להמון".

⁴⁹ בתיאורי שמחת בית השואבה דנו לעיל, ראה: פרק ב, שער ב, 'מאפיין ג: זיכרון פומבי המוני' עמ' 45 - 46. ראה גם: "זולדן – הנהגות", עמ' 31 - 32.

⁵⁰ ראה: משנה, סוכה ה ד; תוספתא, שם ד ב. בבלי, סוכה נג ע"א

שלב א: "...תנו רבנן: בראשונה⁵¹ היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש,
 שלב ב: התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש.
 שלב ג: התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה".⁵²

ההסדר אליו הגיעו לאחר פתרונות שכשלו, תבע את שינוי המבנה של עזרת הנשים, בבניית הגוזזטרואות שהקיפו את עזרת הנשים משלושה צדדיו (להלן).
 עוד ניתן ללמוד, שבאחד מניסיונות ההסדר, נשארו הנשים במתחם הסגור של עזרת הנשים ואילו הגברים יצאו למרחב הפתוח, כנראה של הר הבית. עובדה המלמדת, שאין שום הכרח לקיים את מנהגי 'שמחת בית השואבה', דווקא בעזרת הנשים.
 השלב הראשון בברייתא, הפותח בתבנית המוכרת: 'בראשונה', מתאר להערכתי את הצעת הפתרון הראשונה, ולא את המציאות הראשונית של מנהג זה. נראה שיסודו של המנהג בעזרת הנשים, ויציאתם של הגברים משם, היא תוצאה של הערבוב שנוצר עם התרחבותו של המנהג.⁵³ ע"פ הערכה זו השלב הסופי, אינו אלא חזרה משופרת למצב הראשוני - בו גברים ונשים היו בעזרת הנשים, אך הפעם בהפרדה מקובעת במבנה.

אירוע ב - הקריאה בתורה של הכהן הגדול ביום הכיפורים

אחד מהשלבים שבעבודת יום הכיפורים הוא קריאתו של הכהן הגדול בתורה. זמנה של הקריאה בתורה נקבע, לאחר שהכהן הגדול מסיים את רוב עבודת יום הכיפורים הנעשית בקודש הקודשים (הקטרת הקטורת והזיות דם הפר והשעיר), ולאחר הוידוי על השעיר ושליחתו למדבר.⁵⁴ חריגותו של מנהג הקריאה בתורה, ניכרת מהמעורבות של גורמים שאינם כוהנים, ומהאפשרות הניתנת לכהן להסיר מעליו את בגדי הכהן, אלו המסמלים את מוכנותו לעבודת המקדש,⁵⁵ וכפי שמתארת המשנה (יומא ז א):

⁵¹ על המאפיין 'בראשונה', ראה לעיל פרק ב, שער ב במאפיין ז', העוסק ב'תבניות זיכרון', עמ' 51 - 52.
⁵² ב"כ"מ ב", קיים נוסח הגורס שבראשונה היו אנשים בפנים ונשים מבחוץ (כדברי התוספתא, סוכה ד א), ומשנה בהתאם את השתלשלות האירועים: "תנו רבנן בראשונה היו אנשים מבפנים ונשים מבחוץ והיו באים לידי תקלה התקינו שיהו אנשים מבחוץ ונשים מבחוץ...". אף שנוסח זה סביר מבחינת המציאות, נראה להעדיף את שאר הנוסחים על פני כ"י זה, המתאפיין בריבוי כותבים, עובדה שיש בה ללמד על חוסר עקביות ושיטתיות של כתב היד. על שני כתבי היד המכונים "כ"י"מ", ראה: "שושטרי - נוסח", עמ' 10 - 11.
⁵³ תבורי מעריך שלא היה מצב בו גברים ונשים היו בערבוב, כשהוא טוען ("תבורי - מועדי", עמ' 196): "מצב ראשוני של ערבוב גברים ונשים בשטח אחד אינו נזכר במקורות". לטענה זו יש להשיב, שלא כל מציאות, תוארה במשנה באופן מפורט. קריאה בין השורות מלמדת שלולא קונפליקט שנוצר, עם כניסתם של נשים לעזרת הנשים בשלב הראשון, לא היה צורך בתקנה. יש לצאת מתוך הנחה שהסדרים השונים המתוארים בברייתא, בקשו לתקן מצבים מעוותים. זאת, בשונה מתבניות אחרות של 'בראשונה' (ראה לעיל עמ' 51) המתארות מצב ראשוני ואת התמורות שחלו בו.
⁵⁴ בעניין זמנה המדויק של הקריאה בתורה קיימת מחלוקת תנאים, ראה: "אפשטיין - המשנה", עמ' 79 - 80.

⁵⁵ כפי שמעריך הבבלי (יומא ס"ח ע"ב): "מדקתני באצטלית לבן משלו - מכלל דקריאה לאו עבודה היא". קראוס ("קראוס - בית הכנסת", עמ' 70) מעריך, שגם מלשון המשנה (משנה, יומא ז א): "בא לו כהן גדול לקרות" מוכח שקריאה זו לא נחשבה כחלק מחובת היום.

"בא לו כהן גדול לקרות אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא ואם לא קורא באצטלית לבן משלו חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול וכהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה ומברך עליה שמנה ברכות על התורה ועל העבודה ועל ההודאה ועל ...".

אף שהפרשנות הבתר תלמודית מבקשת למצוא עוגן (=אסמכתא) למנהג זה בפסוקי התורה,⁵⁶ ברור בעליל שמנהג זה הוא תוספת לסדר עבודת יום הכיפורים, שרובה ככולה עסוקה במעשה הקורבנות והנלווה להם.⁵⁷

לשאלת המיקום בו התבצעה הקריאה בתורה, מביא הבבלי שלוש דעות (יומא ס"ט ע"ב):

"דתניא: היכן קורין בו – (1) בעזרה,

(2) רבי אליעזר בן יעקב אומר: בהר הבית, שנאמר (נחמיה ח): ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים.

(3) ואמר רב חסדא - בעזרת נשים".

שתי הדעות הראשונות הכלולות בתוך הברייתא, נראות בעליל כמי שהועתקו לעניין זה מהתוספתא העוסקת בקריאת התורה במעמד הקהל (תוספתא, סוטה ז יג):

"במה של עץ היו עושין לו בעזרה ויושב עליה, ר' ליעזר בן יעקב אומר: בהר הבית שני ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור ועד מחצית היום וגוי ויעמד עזרא הסופר על מגדל עץ אשר עשו לו לדבר וגוי ויפתח עזרא הסופר לעיני העם וגוי",⁵⁸

דברי ת"ק הסובר שבימת העץ והקריאה בתורה היו בעזרה, נאמרים בסתם ואינם נשענים על מסורת זיכרון. דברי ראב"י הנשענים על דרשת הפסוקים, מלמדים לשיטתנו⁵⁹ שלא היתה בידו מסורת של זיכרון.⁶⁰

⁵⁶ ראה: רש"י על יומא ס"ח ע"ב, ד"ה "בא לקרות". ראה גם מה שהרחיב תבורי בעניין זה: "תבורי – מועדי", עמ' 272 ובהערות 52 – 54.

⁵⁷ כפי שמעריך היינמן ("היינמן – התפילה", עמ' 79 - 80): "קריאת הכהן הגדול בתורה ביום הכיפורים (וקריאת המלך בהקהל) על ברכותיה, אין לראות בה חלק מעבודת החובה העיקרית של היום, אף על פי שנעשתה במעמד חגיגי".

במדרש האגדה על מגילת איכה מוצאים אנו זיכרון של אירוע, העוסק בקריאה בתורה של הכהן הגדול ביום הכיפורים, (איכה רבה, א, מז ד"ה 'מעשה במרים', מהד' וילנא יז ע"ב): "מעשה במרים בת בייתוס שקידשה יהושע בן גמלא ומינהו המלך להיות כהן גדול ונכנסה פעם אחת לראות ואמרה אלך ואראה אותו כשהוא קורא ביום הכפורים בבית המקדש...". מי שיפקפק באמינות האירוע המתואר יוכל להיסמך על הטיעון שסיפור זה מופיע במכלול של תיאורי החורבן הנושאים אופי אגדי מובהק. עם זאת, אירוע זה כמו אלו הסמוכים לו מבוססים על גרעין זיכרון אמין.

⁵⁸ נראה כי תוספתא זו היא ביאור או מחלוקת, על דברי משנת סוטה ז ח: "פרשת המלך כיצד מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה ...". בעניין היחס שבין המשנה לתוספתא בעניין זה ובדומים לו ראה: לעיל פרק א.א.3. עמ' 25 - 26; "אפשטיין – מדקדוקי", עמ' 323 – 324.

⁵⁹ ראה לעיל: פרק א', ג.2.4.2.ב. עמ' 78 – 79.

יש לציין כי המחלוקת היא קוטבית. האחד ממקם את הקריאה בתוך העזרה, והאחר ממקם אותם בהיקף החיצוני של הר הבית. מחלוקת זו מלמדת שאין הגדרה הלכתית מחייבת לתחום בו יש לקיים את המעמד, וההעדפה של הגדרת המקום, נשענת על השערה פרקטית או דרשת הפסוקים (ולא על זיכרון). ייתכן, שזו הסיבה שהבבלי מוסיף כאן את דעתו של רב חסדא, מהדור השני והשלישי לאמוראי בבל, כשבדרך זו הלכה גם הפרשנות המסורתית.⁶¹ העובדה שסמכו את דבריו של אמורא לדברי התנאים בעניין זה יש בה ללמד ההעדפה המוחלטת שנתנו לשיטתו של רב חסדא.⁶²

אף שדברי רב חסדא נעדרים כל נימוק, קרובה הסברה לקבל את שיטתו. שהרי עזרת הנשים היה תחום ביניים, כשמחד אינו קדוש בקדושת העזרה שיוחדה לעבודת המקדש בלבד, ומאידך נשא אופי של תחום פנימי מוגבל, לעומת תחום הר הבית⁶³ החיצוני לו. אף שאין רמיזה בדבריהם של בעלי הדעות השונות היכן עמד הכהן הגדול בשעת הקריאה, נראה לשיטתו של רב חסדא, למקם את עמידתו על מרומי מדרגות שער ניקנור. מקום זה שבתחום עזרת הנשים סמוך לתחום העזרה, מרחק פסיעות אחדות. המדרגות שבין עזרת הנשים לפתח השער, מהוות חציצה נדרשת, בין ההמון לבין הכהן שנשמר מכל מגע, שיכול היה להביא לטומאתו ופסילתו להמשך העבודה. לכך יש לצרף את היתרון הטכני של שער ניקנור שנתן יתרון של גובה למי שהציבור ביקש להאזין לו ולצפות בו.

אירוע ג - הקריאה בתורה של המלך במעמד הקהל

מעמד הקהל המתקיים על פי הציווי המקראי⁶⁴ אחת לשבע שנים, מכונה בספרות התנאית 'פרשת המלך'.⁶⁵ נוהג זה שעבר גלגולים שונים עד המקובעות שלו בשלהי ימי בית שני, נמצא בספרות התנאית בכמה מסורות זיכרון.

מעדותו של רבי טרפון העוסקת בכשירותם של כהנים חגרים לתקוע בחצוצרות, ומתיאור התוספתא, ניתן ללמוד על קיבוצם של ההמונים מכל פינות העיר. כינוס ההמונים נעשה באמצעי חריג, של תקיעה בחצוצרות זהב (תוספתא, סוטה ז):

הלכה טו: "אותו היום כהנים עומדין בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין ותוקעין כל כהן שאין בידו חצוצרות אומ' דומה זה שאין כהן הוא שכר גדול היה ליושבי ירושלם שמשכירין חצוצרות בדינר זהב"

⁶⁰ נראה שראב"י הולך בעניין זה לשיטתו, שאין לבנות מבנים מעץ בעזרה, כפי שמצאנו בספרי (דברים, קמה (כא) ד"ה לא, עמ' 200): "...רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שאין עושים אכסדרה בעזרה תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך, כשהוא אומר אשר תעשה לך לרבות במה".

⁶¹ ראה לדוגמה: "רמב"ם – משנה", הלכות עבודת יום הכיפורים, ג י; שם, הלכות חגיגה, ג ג.

⁶² בשני מקומות מזכיר הבבלי את שיטתו של רב חסדא כשיטה המועדפת, ראה: בבלי, יומא סט ע"ב; שם, סוטה מ ע"ב. כפי שהובהר לעיל ההעדפה של דברי חסדא אינם רק ברובד ההלכתי, אלא גם ובעיקר ברובד ההיגיון הפרקטי.

⁶³ על מאפייניו השונים של תחום הר הבית הוא תחום הנכרים, ראה: "בן ארי – הר הבית", 47 – 92.

⁶⁴ דברים ל י – יג.

⁶⁵ על קיום מעמד הקהל בתקופת המקרא ומנהגיה בימי בית שני, ראה: "בן שחר – הקהל"; "לוריא – הקהל". דיון במסורות ההלכתיות העוסקות בזמן קיומו של המעמד, ראה אצל: "הנשקה – הקהל". דיון באופייה של 'פרשת המלך' במגילת המקדש, ראה אצל: "ברזלי – המלך".

הלכה טז: "בו ביום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות משם ראה חגר תוקע במקדש משם ר' נתן אמרו נתחיבו ישראל כלייה שחינפו לאגריפס המלך"

מסורת זו מצטרפת למסורת המתארת את אירועי ההקהל בימיו של אגריפס המלך,⁶⁶ הנלווים לתיאורי המשנה. המעשה המיוחס לאגריפס, שחרג מהנורמה המקובלת ובחר לעמוד בזמן הקריאה, נחקק בזכות חריגותו במסורת הזיכרון, כדברי המשנה (סוטה ז ח): "... והמלך עומד ומקבל וקורא יושב, אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ...".⁶⁷ ראינו לעיל שחז"ל רואים באירוע זה של קריאת המלך בבואה של הקריאה של הכהן הגדול ביום הכיפורים. מלבד הקורא ותוכן הקריאה, הטקס בשני המקומות זהה להפליא. מאותם שיקולים, נכון יהיה לזהות את מקום הקריאה בתחום עזרת הנשים, גם כאן.

אירועים מאפיינים במחזור הזמנים – סיכום.

במשותף לשלושת האירועים שסקרנו לעיל נמצא:

- א. מדובר באירועים שאינם חלק מעבודת המקדש, זו המוטלת על הכהנים בלבד וחובת עבודתה בתחום המקודש של העזרה.
- ב. לשלושת האירועים ישנה זיקה למקדש או לעבודתו. שמחת בית השואבה לניסוך המים. הקריאה ביום הכיפורים לעבודת הכהן הגדול. פרשת המלך על פי הציווי המקראי, המשתמש בביטוי 'במקום', הכינוי הרווח בספר דברים לירושלים ומקום המקדש,⁶⁷ (דברים לא יא): "בְּבֹא כָל יִשְׂרָאֵל לְרִאֲוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹכָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאֲזִנֵּיהֶם:
- ג. אף שהשותפות של ההמונים היתה ברובה פסיבית לחלוטין, האירועים מכוונים לחשיפה לקהל רב.

⁶⁶ די' שוורץ שעסק במשנה זו בקש להגדיר באיזה אגריפס מדובר, כמו כן הוא דן במשמעות המילים 'אחינו אתה' האם מדובר במחמאה או אירוניה ועוד, ראה אצל: "שוורץ – אגריפס", עמ' 172 – 176.

⁶⁷ על שכיחותו של ביטוי זה בספר דברים, כותב ד' כהן צמח (עולם התנ"ך, דברים, עמ' 112): "הביטוי 'המקום אשר יבחר ה' וגו', הוא הביטוי האפייני ביותר לריכוז הפולחן. ... תכיפותו והיקריותו הרבות של ביטוי זה בספר מעידות על מרכזיותו בתפיסה הדתית של ספר דברים, ...".

ד. תחום עזרת הנשים - נסיבות הקמתו, זמנו.

שאלת נסיבות הקמתו של תחום 'עזרת הנשים' וזמנו היא שאלה מורכבת שנידונה בהרחבה ע"י ביכלר.⁶⁸ הכינוי 'עזרת הנשים', מוכר לנו רק משלהי ימי הבית, מכתבי יב"מ ומספרות חז"ל שהזכרון העיקרי שלהם שייך אף הוא לתקופה זו.⁶⁹ מעיון בספרות קדומה יותר לא ניתן ללמוד על קיומו של תחום זה, בכינוי זה או אחר, לא בתקופת המקרא,⁷⁰ לא בימי שיבת ציון וגם לא בתקופה החשמונאית.⁷¹

ש' ספראי רואה ב'חצר החיצונה' שבחזון המקדש של יחזקאל,⁷² בבואה של תחום 'עזרת הנשים' המתוארת בכתבי יב"מ ובחז"ל, כדבריו:⁷³

"... העזרה כנראה עמדה כבר מימים ראשונים לבית, כפי שנראה מתיאוריו של יחזקאל המדבר על חצר הכוהנים וחצר חיצונה. ... אף שימושה של חצר זו בנבואת יחזקאל הוא כשימושה של עזרת - נשים במסורת חז"ל במסכת מידות. עצם קיומה של עזרת הנשים קדום הוא, אלא שאצל יחזקאל היא חצר העם ובהמשך ימי הבית נקראה בשם עזרת נשים..."

ברם, על אף שהוא מזהה ב'חצר החיצונה' פעולות הדומות לאלו שנעשו בעזרת הנשים, הוא אינו עוסק בשאלה, מתי נבנה תחום עזרת הנשים, ומה הביא ליצירתו של מתחם זה. יש לציין שאין כל חידוש בעובדה שקודם יצירת תחום עזרת הנשים, החצר החיצונה היא שהקיפה את העזרה מכל צדדיה, ופעילות שלא היה מקומה בעזרה, נעשתה בתחום זה. אלא, שבנקודת זמן מסוימת נבנה תחום ביניים, בין החצר החיצונה לבין העזרה, תחום שקיבל את השם 'עזרת הנשים'.

ביכלר⁷⁴ שביקש לאתר את נקודת הזמן בו נבנה תחום זה, מתארך אותו לשלהי ימי הבית (שלושת העשורים האחרונים).⁷⁵ לטענתו, את הזרז העיקרי להקמת המתחם יש לזהות עם

⁶⁸ ראה: 'ביכלר - עזרת הנשים'. 'ספראי - העליה לרגל', עמ' 88. 'ספראי - עזרת הנשים', עמ' 331-333. ⁶⁹ בוסניק מעריך שכל תיאורי המקדש במסכת מידות, כולל תיאור 'עזרת הנשים', הם תיאור של המקדש ההרודיאני. אולם סגנון כתיבתו הוא כללי, ללא בחינת הפרטים ודיון, ראה: 'בוסניק - המקדש', כרך II, 1547.

⁷⁰ מתיאור 'מקדש שלמה' בקדמוניות היהודים ליב"מ ('קדמוניות - שליט', ח, ג, ט, 96, עמ' 276) ניתן ללמוד על תחום מקודש נוסף, מעבר לעזרה עצמה. תחום שמי שיבקש יוכל לזהות אותו עם עזרת הנשים (ראה אצל שליט שם, הערה 151 בעמ' קכ"ה). אולם ישנה הסכמה שתיאורים אלו מושפעים מההכרות של יב"מ עם המקדש של שלהי ימי הבית השני, והם אנכרוניסטיים בעליל. ראה: 'לוריא - תחומי', עמ' 5. 'ידין, תשל"ז, מגה"מ", א, עמ' 148 - 149 ובהערה 29.

⁷¹ בעבודת ה-M.A שלי, סקרתי את תיאורי המקדש ותחומיו בספרי מקבים, בניסיון לאתר רמזים למציאותו של תחום הנכרים. מסקנות סקירה זו השוללים את מציאותו של תחום הנכרים בתקופה החשמונאית נכונים גם לגבי מציאותו של תחום עזרת הנשים. ראה: 'בן ארי - הר הבית', עמ' 120 - 130. הוכחה נוספת השוללת באופן דומה, את קיומו של תחום זה, ניתן למצוא בתיאור המקדש של הקאטאיוס, המצוטטים ע"י יב"מ ('נגד אפיון', א, כב, 197 - 199, כרך א' עמ' לד). אך ייתכן שהסיבה שהקאטאיוס אינו מתאר תחום חיצוני לעזרה, אינה העדרותם של תחומים אלו, כמו חוסר העניין שהוא מצא בתיאורם. א' כשר מעיר, שכל תיאור המקדש של הקאטאיוס הוא (שם, עמ' 199): "סכימאטי ואוטופי".

⁷² ראה: יחזקאל פר' מ - מד.

⁷³ 'ספראי - העליה לרגל', שם.

⁷⁴ ראה: 'ביכלר - עזרת הנשים'.

⁷⁵ שם עמ' 705.

תופעת הנזירות, שרווחה לשיטתו דווקא בשלהי ימי הבית השני.⁷⁶ לדבריו, לשכת הנזירים היוותה מענה הכרחי לצורכי השעה המתפתחים, ויחד איתה יש לזהות את הקמת המתחם כולו.

ביכלר שולל את האפשרות שהורדוס הוסיף את המתחם. לדעתו, הורדוס שחש מהיחס העוין כלפיו נשמר מהוספת מתחמים חדשים ועסק רק בהרחבת הקיים.

להערכתו, הנחות היסוד של ביכלר תמוהות, ויש לפקפק בהם ובמסקנה מכמה סיבות:

א. ההישענות על תופעת הנזירות כסיבה עיקרית ליסודו של מתחם זה תמוהה.

כפי שהראינו לעיל, מלבד הסיוע לנזיר שנעשה בלשכה הנזירים, היוותה עזרת הנשים מוקד לפעילויות שונות. מיקומה של לשכת הנזירים בצד המזרחי, המרוחק מקיר העזרה, מלמד דווקא על חשיבותה המשנית. זאת באופן יחסי, ללשכת בית השמנים ולשכת המצורעים הסמוכות לעזרה בקיר משותף.

ב. את הטיעון שאת תופעת הנזירות אנו מכירים רק משלהי ימי הבית יש לדחות משתי סיבות.

ראשית, תופעת הנזירות מוכרת לפחות מימי אלכסנדר ינאי ושמעון בן שטח.⁷⁷

שנית, רוב הזיכרון מן המקדש שייך לשלהי ימי הבית. העדרם של עדויות מלפני תקופה זו, אינם מעידים אלא על הזיכרון הדליל שיש לנו, מן המקדש מתקופות קדומות יותר.

ג. הרחבת המקדש על ידי הורדוס היתה מעשה הרואי בכל קנה מידה, הארכיטקטוני כמו ההלכתי (וכפי שנעסוק בכך להלן). כל הרחבה של תחום ואף הגבהתו,⁷⁸ הביאו עמם תביעה לפתרון הלכתי, ולא רק הוספת תחומים. בניגוד להערכה עליה נשען ביכלר, קרובה יותר הסברה, שמי שנתן ידו להרחבת המתחמים והגבהתם, לא ראה כל פסול בהוספת חצרות ולשכות. יש לזכור שתחום עזרת הנשים לא היתה בו שום מעלה על פני התחום החיצוני לו, וכפי שבררנו לעיל (עמ' 165), כשעסקנו בהגדרת עיקר מעמדו ההלכתי של תחום עזרת הנשים.

⁷⁶ ביכלר מזהה שרוב האזכורים של תופעת הנזירות, הם בין שנת 42 לשנת 70 (שם, עמ' 701). הוא מבסס את ההערכה שלו על העובדה ששתיים מהנזירות היו נשים מפורסמות, האחת היתה מלכה – הלני, והשניה אחות של מלך – ברניקי. מכאן לדעתו שבשלהי ימי הבית היה מספר גדול של נזירות. לשיטתו מכיוון שלנשים נאסרה הכניסה למקדש, היה צורך בבניית לשכה מתאימה בחצר החיצונה. שבה הנשים ימלאו את חובן, וגם משום שיש שם מיעוט יחסי של גברים. על דבריו אלו יש לשאול, אם אמנם תופעת הנזירות, היא שהביאה לבניית העזרה, למה היא לא כונתה בשם 'עזרת הנזירות'?

⁷⁷ ראה: ירושלמי, נזיר נד ע"ב, פ"ה ה"ג. בראשית רבה – אלבק, צא ד ה, ד"ה ואת, עמ' 1115 – 1118. אפרון שדן באגדה זו, מתייחס לדברי ביכלר הממקד את תופעת הנזירות לשלהי ימי הבית, וטוען כנגדו, ראה: "אפרון – התקופה החשמונאית", 133. ראה לעיל עמ' 174 את הדיון העוסק בתופעת הנזירות בימי הבית השני.

⁷⁸ דוגמה לפתרון הלכתי שנבע כתוצאה מהגבהת תקרת ההיכל, יש לראות במציאותם של שתי פרוכות שהבדילו בין הקודש לקודש הקודשים. הבבלי (יומא נא ע"ב) מסביר, שבבית שני לא היה קיר שהבדיל בין שני התחומים. לחילופין חצו בין התחומים שתי פרוכות, כי לא ידעו להכריע לאיזה תחום להכניס את רוחב הקיר: "...כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות". נראה שהגבהת ההיכל לגובה רב, היא שמנעה את האפשרות לבנות קיר חוצץ, ברוחב אמה ובגובה ארבעים אמה.

תחום עזרת הנשים חלק ממפעל הבניה של הורדוס

שינויי מבנה במקדש של ימי בית שני - מראשית ימי שיבת ציון ועד חורבן המקדש, עובר המקדש מספר שינויים, בתוך התקופות וביניהם.⁷⁹ אודות הליכי הבניה בראשית ימי הבית השני, למדים אנו בעיקר מספרי המקרא – עזרא ונחמיה.⁸⁰ על שינויים שביקשו לבצע בימי אנטיוכוס השלישי, למדים אנו מסוג של מסמך (פרוגרמה) שמביא יב"מ, המצטט מכתביו של ההיסטוריון היווני פוליביוס.⁸¹ את פעולות הבניה והשיקום בראשיתה של התקופה החשמונאית, מתארים ספרי מקבים. אך מול כל אלו וללא כל השוואה אליהם עומד מפעל הבניה של הורדוס. מפעל זה המתואר בכתבי יב"מ,⁸² היה בעל היקף חסר תקדים.

מפעל הבניה של המקדש ההרודיאני - ע"פ יב"מ, הועסקו במלאכת הבניה למעלה מעשרת אלפים פועלים, במשך כעשר שנים. כדי לאפשר עריכת שינויים הרואיים במתחם המקדש ובמבנה שלו, עורך הורדוס פעולות תשתית שיצרו מסד מחודש למתחם המקדש. כל זאת תוך התעלמות מופגנת מהתנאים שהכתיבה המציאות הטופוגרפית. כפי שמעריך זאת שליט: "... מספרים אלו מוכיחים, שעיקר המבצע היה הכשרת השטח סביב המקדש. ובאמת דורשת עבודה כגון זו מאמץ ומרץ וכשרון תכנון ומעשה שאינם רגילים".⁸³

ההסכמה הציבורית למפעל הבניה - יב"מ מדגיש שאין מדובר בעוד מפעל בניה, והורדוס ראה צורך בהכנה מנטלית של העם ובהסכמתו:

"... אולם מאחר שידע, שהעם אינו מוכן (לכך) ולא קל יהיה (למושכו) למפעל גדול

זה, נראה לו להתחיל בעבודה כולה (רק) לאחר שישדלו בדברים, ...".⁸⁴

את החשש שמא יצליח להרוס ולא יספיק לבנות, מפיג הורדוס ע"י השלמת ההכנות לבניה: "בעוד הם שרויים בכך עודדם המלך ואמר, שלא יהרוס קודם את בית המקדש,

אלא אם כן יהיה הכל מוכן בידו לגמר (העבודה). כך אמר מראש ולא הכזיב ...".⁸⁵

נתונים אלו מלמדים שמפעל זה נעשה בשותפות עם העם ולא כנגדו. יש לזכור שכל פעולה של חילול ופגיעה במקדש, היה בה כדי לגרום למרידה. הורדוס שבקש את יציבות המלכות, לא היה עושה מעשה שהיה מרעיד את אמות הספים של כסאו.

כיוון שמדובר באירוע שאירע שקדם לתקופת חייו של יב"מ, יש לחשוש שהתדמית של הורדוס אצל יב"מ, מבוססת על כתביהם של סופרי החצר של הורדוס, והם שהציגו את התמונה האידיאלית הזו.

על אף שהספרות התנאית מתעלמת מחלקו המכריע של הורדוס במבנה המקדש, מוצאים אנו בספרות האמוראית שני מקורות, שעל אף שהם מאוחרים מאוד, יש בהם ללמד על

⁷⁹ נראה, כי בחינת השינויים שנעשו בתחומי הקדושה ובמבנה של המקדש בחילופי העיתים, לא נדונו עד כה באופן שיטתי.

⁸⁰ ראה: "יפת – שבי ציון", עמ' 367 - 368.

⁸¹ עסקנו בכך לעיל, בדיון על הרחקת הנכרי מתחום החיל, ראה לעיל עמ' 111 - 113.

⁸² ראה: "קדמוניות - שליט", טו, יא, עמ' 198 - 202; "מלחמות - חגי", ה, 245 - 249.

⁸³ "שליט - הורדוס", עמ' 194 - 195.

⁸⁴ "קדמוניות - שליט", ט"ו, יא, א, עמ' 198.

⁸⁵ שם, ט"ו, י"א, ב, עמ' 199.

התייחסות חיובית ומפרגנת, גם היא זה נעשה בדיעבד.⁸⁶ כך בבבלי (בבא בתרא ד ע"א): "מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה [מימיו]". כשבאותו מקום, חז"ל אף מייחסים לחכם בבא בן בוטא, את היוזמה לבניית המקדש בידי הורדוס: "א"ל (בבא בן בוטא: הוא (הורדוס) כבה אורו של עולם, דכתיב (משלי ו'): כי נר מצוה ותורה אור, ילך ויעסוק באורו של עולם, ...".

המניע המרכזי לבניית המקדש ההרודיאני – העובדה שמדובר במפעל שהוא הרואי בכל קנה מידה, מציב בפנינו את שאלת המניע שלא עסקו בה כראוי. ההנחה הסתמית, התולה את המניע למפעל האדיר הזה, רק במגלומניה שהורדוס היה אחוז בה, אינה מספקת כלל ועיקר.⁸⁷ להערכתנו, מניע זה מצטרף ליכולות שהורדוס הפגין בתחומי ההנדסה והבניה ובאפשרויות הכלכליות שהתקופה נתברכה בהם. אולם גם כל אלו, אינם אלא כלים, שסייעו לקבלת ההחלטה, כשהמניע המרכזי הוא צורכי השעה.

לא כאן המקום להאריך על המקום של העליה לרגל בימי הבית השני, ועל העובדה שזרם העולים לירושלים הלך וגבר עם השנים. ירושלים הופכת להיות מוקד לעליה המונית מקצווי ארץ, על פני כל ימות השנה ובמיוחד ברגלים. העיר הקטנה, שבראשית ימי שיבת ציון מבוססת רגליה בעיי החרבות של עיר דוד, מתפשטת בבתי פאר, מערבה וצפונה, שלב אחר שלב. את אחד הסממנים המובהקים להתפתחות העיר, ניתן לראות במפעלי המים. אלו מתפתחים ללא הפסקה, כששיאם בהבאת מים מבריכות שלמה באמת מים שאורכה כעשרים ק"מ.

בתוך ההתפתחות המרשימה בכל תחום, רק במקום אחד עצר הזמן מלכת. חזותו של המקדש ומתחמיו, נראו בימי הורדוס באותה תבנית של ראשית ימי שיבת ציון. הניגוד המשוע, חוסר המקום וההתאמה לצרכים, הם שזעקו לשינוי המיוחל. בצומת הנסיבות של צרכים ויכולות, עומדת מלכותו של הורדוס ומוציאה זאת אל הפועל.

השותפות של חכמים בתוכניות של הורדוס – אין בידינו כל תיעוד מבורר, היכול ללמד על שיתוף פעולה בין מהנדסי הורדוס לחכמים. יחד עם זאת אין ספק שהפעולות היו בתיאום. רמזו על ההתעסקות ההלכתית שהיתה כרוכה בבנין המקדש, מוצאים אנו בדברי רבי אליעזר במשנת עדויות (ח ו): "אמר רבי אליעזר שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים ...". יש להעריך

⁸⁶ ראה בעניין זה את הערכתו של ריצ'רדסון: "ריצ'רדסון – הורדוס", עמ' 247 – 249.

⁸⁷ החוקר הק' מ' שטרן, מבקש להסביר את הדחף שהניע את הורדוס להיות 'הבונה הגדול' ("שטרן – מלכותו", עמ' 71. [דברים אלו שנאמרו בהרצאות ברדיו, נערכו והוצאו לאור לאחר הרצחו על קדו"ה]): "ללא ספק הדחף להיקף העצום הזה של הבניה, מסתבר ע"י אישיותו של הורדוס. היות שבמשך עיקר ימי מלכותו נמנעה ממנו הצטיינות בשדה הקרב ובניהול מדיניות חוץ עצמאית, הר שהמרץ הרב שלו מצא לו מוצא הולם בתנופת הבניה. כאן גם נתגלתה לו האפשרות להזדקק מעל מלכים אחרים בני דורו להדהים את כולם בגודל הישגיו ולזכות לאהדה חלקית לפחות בדעת הציבור היהודית והיוונית כאחד". שטרן מדגיש בהמשך דבריו שיחד עם הצורך להבליט את עצמו, מפעלי הבניה שלו היו נדרשים, (שם): "רובם הגדול של מפעליו גם ענה על צרכים חיוניים של הממלכה מבחינה דתית, כלכלית או בטחונית". בהקשר זה הוא כותב על בניינה של ירושלים והמקדש (שם, עמ' 71): הפיכתה של ירושלים לאחת הערים ... והפיכתו של המקדש ליצירה ארכיטקטונית מרהיבה, שהלמה את מרכזיותו בחיי האומה אשר שלוחותיה היו פזורות על פני העולם היס תיכוני ומעבר לו". השאלה האם מפעלי הבניה של הורדוס – היו צרכי הממלכה או סוג של מגלומניה נידונה ע"י מספר חוקרים, ראה דיון בעניין: "נצר ואחרים – הורדוס".

שהלכה זו היתה מקובלת הן על הפרושים הן על הצדוקים, כיוון שאילו היה פולמוס הוא היה מותר אחריו הד, בספרות חז"ל או בספרות אחרת. כן מוצאים הגדרה הלכתית, העוסקת באופן בו ניתן להרחיב את תחומי העיר והעזרה (משנה, שבועות ב ב). הגדרה המלמדת על התעסקות מעשית בשאלה זו:⁸⁸

"... שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהם וכל ישראל אחריהם הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת וכל שלא נעשה בכל אלו הנכנס לשם אין חייבין עליה".

הוספת תחום עזרת הנשים אינה תובעת הגדרה הלכתית כמו 'העיר והעזרות'.

כפי שראינו לעיל (עמ' 164 והלאה), מלבד חומרות שהעובר עליהן לא נענש, אין להוספת תחום עזרת הנשים כל משמעות הלכתית. ישנו הפרש עקרוני בין הגדרת מעמדם ההלכתי של העיר והעזרות לשאר תחומי הקדושה, ובהם תחום עזרת הנשים. התנאים החמורים המתבקשים כשבאים להוסיף 'על העיר ועל העזרות'⁸⁹, נובעים ממעמדם ההלכתי המיוחד של אלו על פני תחום הר הבית או כל תחום אחר. תחומים אלו יוחדו בכך, שיש דברים שמותרים בתוך גבולות התחום ואסורים במרחק של חוט השערה מהם.⁹⁰ שאר התחומים אינם אלא הגדרות שבתוך תחום העיר, שכל עניינם הוספת דרגות ביניים וכל מעלתם בחומרה המתווספת בין תחום לתחום.

סיכום: זמנו, הגדרת מעמדו ואפיו של תחום עזרת הנשים.

מכלול הדברים שסקרנו מלמד, שתחום עזרת הנשים - הוא תחום ביניים. תחום זה שווה במעמדו ההלכתי לתחום החיל והר הבית המקיפים אותו. ההגבלות ההלכתיות שנוספו בו, באו לשוות לו מעמד דומה לתחום העזרה, אך העובדה שאין נענשים על הגבלות אלו מלמדת, שאין מדובר אלא בחומרה (=גזרת חכמים), ולא במעמד הלכתי מחודש. שימושיו של תחום זה כתחום ביניים, המכין את באי המקדש שנצרכו להקרבת קורבנות ומעשה היטהרות, הייתה נדרשת. להכין אותם, ולסייע להם בעניינים שנצרכו להם, בטרם נכנסו לעזרה עצמה. תחום זה חצץ בין אלו שביאתם למקדש תכליתית, לשאר המבקרים, שסבבו את תחומי העזרות בתוך תחום הר הבית, ובהם טמאי מתים, נכרים ואחרים. כן יש להעריך בוודאות שתחום זה היה חלק ממפעל הבניה ההרודיאני. בחילופי הזמנים, נמצא הרחבה של תחום זה, ראויה לעריכתם של טקסים. כאלו שהיתה להם זיקה לעבודת המקדש, אך לא היו קשורים אליה באופן מחייב.

⁸⁸ יש להעריך שהתיאור במשנת שבועות, הוא בבואה של הטקס שנעשה בחנוכת חומת ירושלים אצל נחמיה. עיון בנחמיה (יב כז - מג), מראה כמה וכמה קווים משותפים. יחד עם זאת אין להסיק שהתיאור במשנה הוא היפותטי. שהרי התיאור בנחמיה עוסק רק בחומת העיר ואין בו התייחסות להיבט ההלכתי, לעומת זאת במשנה ישנה התעסקות גם בתחום חומת העזרה, ובטקס בעל משמעות הלכתית.

⁸⁹ משנה, שבועות ב ב. המילה 'העזרות' במשנה מכוונת לעזות שבתוך תחום העזרה הגדולה ובהם 'עזרת ישראל' ו'עזרת הכהנים'. ראה גם: תוספתא, סנהדרין ג ד.

⁹⁰ עניין זה נידון בעבודת ה-M.A של כותב השורות, ראה: "בן ארי - הר הבית", עמ' 104 - 109.

ה. שמו: עזרת הנשים – ייעוד או מציאות מתהווה.

לעיתים קרובות כינוי, מלמד על ייעודו של המכונה, מרגע הווסדו. אך לעיתים כינוי הוא דווקא עניין נרכש. כך אצל בני אדם הרוכשים לעצמם שם בלידתם וכינוי המלמד על אופיים מעשה שעשו או אירוע שעברו.

ניכר ששמה של חצר 'עזרת הנשים' שבמקדש, היה השם הרווח והמוכר ביותר לחצר זו בשלהי ימי הבית. שהרי שני המקורות ההיסטוריים יב"מ וחז"ל מכנים את החצר בשם זה. ביכלר במאמרו הגדול על תחום זה יוצא מתוך הנחה ששמה של החצר מלמד על ייעודה, כמו שהוא מלמד על זמנה.⁹¹

ביכלר מבסס את הערכתו על שני טיעונים: תופעת ריבוי הנזירות, ושמחת בית השואבה. לטענתו שני אלו קיומם רק בשלהי ימי הבית.

א. תופעת הנזירות שפשתה בשלהי ימי הבית ובעיית איסור כניסתן של נשים נזירות לעזרה, הביא ליצירה הלשכה עבורן.

ב. אלמנטים במבנה של עזרת הנשים כמו: לשכת כלי השיר, הגזוזטרה, עמודי התאורה. הם אלמנטים שקשורים לשמחת בית השואבה. ביכלר הסובר ששמחת בית השואבה היא תופעה של שלהי ימי הבית (ומתעלם מהעדות על מעורבותו של הלל באירוע זה), סובר שהאלמנטים האלו הם הזרז לבנייתה של לשכה זו.

שתי סיבות אלו מביאות את ביכלר להעריך שלשכה זו נבנתה בעיקר לפתרון מצוקת נוכחותן של הנשים במקדש, ולכן נקראה 'עזרת הנשים'.

על אף דבריו הארוכים והמנומקים, נראה שאין הדברים כן, כפי שהוכחנו לעיל, עזרת הנשים נבנתה יחד עם הבניה ההרודיאנית. לגבי טענותיו של ביכלר יש להשיב.

נוכחותן של נשים במקדש – נכון שיש בידינו עדויות רבות על נשים נזירות בשלהי ימי הבית, ועדויות על ריבוי נשים הבאות להקריב קיני יולדת בשלהי ימי הבית ועוד. אך כפי שאמרנו לעיל, אך טבעי שרוב הזיכרון שיש לנו מן המקדש, נשמר מתקופה זו. אם נפליג בשיטתו נאמר שהבית היה קיים רק כשלושים שנה, כיוון שרוב העדויות מאותם ימים.

שמחת בית השואבה - כפי שראינו לעיל בהרחבה, זוהי תופעה שהלכה והתפתחה והביאה עימה במהלך השנים, שינויים במבנה של עזרת הנשים. השינוי שנעשה בהוספת הגזוזטרה מוכיח שמדובר בהליך ולא בתכנון מראש, הליך שנוצר כתוצאה מאילוץ.

⁹¹ "ביכלר – עזרת הנשים". עסקנו בכך לעיל עמ' 186 – 187.

עזרת הנשים – מציאות מתהווה

מבלי להיכנס לניתוחים אנתרופולוגיים ופסיכולוגיים, ניתן לומר בוודאות שהשייכות של נשים למקדש, היא שייכות מתמשכת מאז הקמתו של המשכן.⁹² שייכות שהיא ברובה וולונטרית. לעומת גברים המחויבים בעולת ראייה ובציווי (דברים טז טז) "יראה כל זכורך". אולם כבר בתיאורי מעשה המשכן בחומש שמות אנו מוצאים את הנשים שותפות לגברים בנדבה למקדש (שמות לה כט): כל איש ואישה אשר נדב לבם אתם", (שם פס' כב): "וַיָּבֵאוּ הָאֲנָשִׁים עַל הַנָּשִׁים כָּל נְדִיב לֵב הָבִיאוּ חָח וְנָזָם וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל כְּלֵי זָהָב . כן שותפות הם במלאכת המשכן (שם): (כה) וְכָל אִשָּׁה חֲכָמַת לֵב בְּיָדֶיהָ טוּוּ וַיָּבִיאוּ מִטוּהָ אֶת הַתְּכֵלֶת וְאֶת הָאֲרָגָמָן אֶת תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת הַשֵּׁשׁ : (כו) וְכָל הַנָּשִׁים אֲשֶׁר נָשָׂא לִבָּן אֶתְנָהּ בְּחֻמְהָ טוּוּ אֶת הָעֵזִים :

שותפות זו ניכרת מספר שמואל א (פרק א) ועלייתן התמידית של נשות אלקנה למקדש, תפילת חנה שופכת אור על מציאותן ומקומן של נשים במשכן / מקדש, בתקופת המקרא. חנה כאשה מייצגת רואה במשכן מקום להתקשר לבורא עולם דרך מימד התפילה ולא דווקא דרך קורבן. בהתאם מוצאים אנו שם את הביטוי (ב כב): "הנשים הצבאות פתח אהל מועד".

אף שאינן מחויבות בעולת ראייה, קיימות כמה הלכות המחייבות את הנשים להיות נוכחות במקדש ולבצע שם עבודה פולחנית. בהם: יולדת, סוטה, נזירה, מצורעת. לעומת גברים הרשאים להיות שותפים בעבודת המקדש באופן פעיל, פעילותן של נשים בעבודה הפולחנית עצמה אסורה, מלבד שני מקרים חריגים (משנה, קידושין א ח):

"הסמיכות והתנופות וההגשות והקמיצות וההקטרות והמליקות וההזאות והקבלות נוהגין באנשים ולא בנשים חוץ ממנחת סוטה ונזירה שהן מניפות".
כן מוצאים אנו שנשים מותרות בשחיטת הקורבן (משנה, זבחים ג א): "כל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה שהשחיטה כשרה בזרים בנשים ובעבדים ובטמאים אפילו בקדשי קדשים".
יחד עם זאת ידוע לנו שכהנים לא אפשרו למי שאינו כהן לשחוט ובודאי שלא התירו זאת לנשים.⁹³

אולם אף על פי שכניסתן של נשים לעזרה מותרת מבחינה הלכתית, נאסרה כניסתם בפועל לעזרה, כפי שלמדים אנו מכתבי יב"מ (לעיל) וכפי שניתן להבין מסוג של ברייתא המופיעה בבבלי (חגיגה ט"ז ע"א):

"אמר רבי יוסי: סח לי אבא אלעזר: פעם אחת היה לנו עגל של זבחי שלמים, והביאנוהו לעזרת נשים, וסמכו עליו נשים. לא מפני שסמיכה בנשים - אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים".

נוכחותן של נשים בעזרת הנשים ברירת מחדל

⁹² על מקומן של הנשים במקדש ועל המעורבות שלהם, ראה: "ספראי – נשים".
⁹³ ראה: "ספראי – העליה לרגל", עמ' 285. ספראי מבקש לומר שהכהנים התנגדו להלכה ששחיטה כשרה בזר, לכן מנעו זאת מאחרים. כמו שמנעו את הולכת השעיר של יום הכיפורים, מלבד המקרה החריג של ערסלא, ראה: משנה, יומא ו ג.

סקירה קצרה זו המלמדת מחד על הנוכחות והמעורבות של נשים במקדש ומאידך על האיסור שחל עליהן להיכנס לחצר העזרה עצמה, יש בו להאיר את ענייננו. לא ברור ממתי הוחל על נשים איסור כניסתם לחצר העזרה, אך לא יהיה רחוק להעריך, שאיסור זה הוא סוג של פשרה, עם השקפת עולמה של כת מדבר יהודה, הדוחה את כניסתם של נשים מכל חצרות המקדש (עיר המקדש).

נראה שבניית עזרת הנשים נבנתה כמבואה לחצר העזרה, וכמכונה לצורכיהם של באי המקדש, המצורעים הנזירים מביאי המנחות וכדומה. העובדה שבמקום זה נשים נעצרו ונמנעה מהם הכניסה לחצר העזרה, הביאה מן הסתם לנוכחות מוגברת של הנשים. אלו שפנייתם למקדש נשאה לעיתים אופי מעשי פולחני של הבאת קורבנות ולעיתים שותפות בטקסי תפילה ודבקות.

מבחינתם של הנשים, חצר זאת, היא לב המקדש, אליו הן נושאות את עיניהן בבואן למקדש ובו הן מסתופפות. עובדה זו הלכה והבשילה מאז הקמתו של תחום זה. נראה ע"פ הערכה זו שהשם 'עזרת הנשים', הוא שם שהלך והתהווה עם נוכחותן התמידית והמסיבית של הנשים, כששמו הראשוני המעיד על ייעודו נעלם מאתנו.

ו. מידותיו וזיהוי תחומו בהר הבית.

על מידות תחום עזרת הנשים למדים אנו ממשנת מידות (ב ה):

”עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלישים וחמש על רחב מאה ושלישים וחמש...”.

להערכתו יש לקבל את המידות הללו כמידות מדויקות, וזאת מכמה סיבות:

א. **עזרת הנשים – 'זיכרון פומבי המוני'**: כפי שראינו עד כה, הזיכרון ההיסטורי של חז"ל מתחום עזרת הנשים, עשיר במיוחד וכולל פרטים רבים. בהם: פרטים על מבנה הלשכות ושימושיהן, פרטי פרטים בנוגע לאירועי שמחת בית השואבה, הנסיבות לבניית הגוזזטרא, עמודי התאורה ועוד, זאת מלבד ההגדרות ההלכתיות של תחום זה. כשמעמתיים אנו את אוסף הידיעות של חז"ל בעניין זה לעומת הידיעות שאנו מקבלים מתיאורי יב"מ, יתרונה של ספרות חז"ל ניכר. בעוד שיב"מ הסתפק בתיאור מעמדו ההלכתי של תחום זה על פני שאר תחומי הקדושה, שפע האירועים שהיו בעזרת הנשים והנגישות שלו להמונים, הותירו אותו בזיכרון ההיסטורי העממי מצדדיו השונים וכפי שהוגדר לעיל (עמ' 45 - 46), כ'זיכרון פומבי המוני'.

ב. **מספר שבור**:⁹⁴ בעוד שבתיאור תחום הר הבית משתמשים חז"ל במספר שלם (500 X 500), הגדרת תחום עזרת הנשים כמו גם תחום העזרה נעשית במספרים שבורים, העזרה: 187 X 135, עזרת הנשים: 135 X 135. שימוש במספרים כאלו, כשאינן מדובר במספרים שהם סימבוליים או כאלו שלקוחים ממקורות אחרים, ניכרים כמספרים אותנטיים שנשמרו במסורת.

ג. **משמעות הלכתית**: עזרת הנשים שהמשיכה את העזרה ממזרח, הותאמה בחומותיה לצידה הרוחבי של העזרה. הגדרתו ההלכתי של תחום העזרה וגבולותיו המדויקים, נדרשו מפאת חשיבותו ביחס לשאר תחומי הקדושה⁹⁵. קרובה הסברה שמספרים שיש להם משמעות הלכתית, נשמרו ביתר תוקף במסורת הזיכרון. צמידותו של תחום עזרת הנשים לתחום העזרה והתיאום במידת הרוחב, שימרה במסורת הזיכרון אף את מידות עזרת הנשים.

ד. **זיהוי תחום עזרת הנשים בהר הבית**: תיאורי היחס שבין תחום העזרה לעזרת הנשים מלמדים שתחום עזרת הנשים נמצא בשיפולים המזרחיים של המשטח המוגבה.⁹⁶ כך מתאר יב"מ את גרם המדרגות שעלה מעזרת הנשים מהצד המזרחי, כשהוא מקביל למדרגות שהובילו לשערי העזרה מהצד הדרומי ומהצד הצפוני ("מלחמות – שמחוני",

⁹⁴ היחס למספרים בזיכרון ההיסטורי של חז"ל נידון לעיל פרק 49 - 51.

⁹⁵ ראה "בן ארי – הר הבית", 106 - 108.

⁹⁶ ראה להלן איור C1, עמ' 198.

ה, ה, ג עמ' 303): "חמש עשרה מעלות העלו ממחיצת עזרת הנשים אל השער הגדול והן היו שפלות מחמש המעלות, אשר עלו בהן אל שאר השערים".
 וכן במשנה (סוכה ה ד): " ... והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתיים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים כנגד ...".⁹⁷

ממצאים המרמזים לחומת עזרת הנשים

בתחום זה שממזרח למשטח המוגבה, ניכר שיפוע תלול שהולך ויורד מזרחה.⁹⁸ היום ניתן לראות שם, משטח אחד שרובו מרוצף, המתחיל מקצה גרם המדרגות ועד קיר תמך ממזרח לו.⁹⁹

ממזרח למשטח המרוצף ישנו שטח שעד לא מכבר (אמצע שנות התשעים) היה נטוע בעצי זית צעירים, כשמסביב אדמה מעורבת באבנים, (נראית כאדמת מילוי).
 באחד מביקורי בהר הבית לפני כעשרים שנה (בשלהי שנות השמונים, אינני זוכר תאריך מדוייק), הזדמן איתי מבקר נוסף שלצערי אינני זוכר את שמו או שאר פרטים עליו. כשהגענו לצד המזרחי הוא הפנה את תשומת לבי לערמת אבנים הנמשכת מקצה הטרסה, בפינה הדרומית מזרחית, לכיוון מזרח בקו ישר.¹⁰⁰ הוא העריך בפני, שכנראה מדובר בערמת אבנים המכסה את יסודותיה של חומת עזרת הנשים.
 לאחר כמה שנים מצאתי לאושש את ההערכה שלו משני ממצאים.

א. זיהוי אבנים אופייניות לבניה בזמן הבית (הרודיינית).

ב. ממצא דומה במקביל, שניתן לזהותו עם החומה הצפונית.

א. בביקור אחר בהר הבית שנים אחדות לאחר מכן (1994), נגלה לעיני שבסמוך לערמת האבנים המדוברת, נחפרה תעלה ע"י הווקף. בחפירה זו הוצאו אבנים מהמקום הסמוך, אבנים שנראו בעליל כשייכות לבניה ההרודיאנית של ימי הבית. להערכת אבנים אלו שנפלו מהנדבכים הגבוהים של חומה זו נתפזרו מסביב וכוסו באדמה. אולם, חפירת התעלה חשפה אותם.¹⁰¹

ב. חשיפת האבנים שהוצאו בסמוך לערמת האבנים העלתה אצלי את השאלה: אם יסודות החומה הדרומית של העזרה קיימים ומכוסים בערמת אבנים, שמא ניתן למצוא זיהוי דומה של החומה הצפונית?

כשעליתי בפעם הבאה מדדתי בצעדים, כשבעים מטר (שהם ההערכה של קל"ה אמה, להלן), וכשהבטתי למזרח הופתעתי לראות תופעה דומה להפליא. שוב ערמת אבנים בקו ישר, ללא סיבה נראית לעין.¹⁰²

⁹⁷ וגם: משנה, מידות ב ה.

⁹⁸ ראה איור C2 להלן עמ' 198.

⁹⁹ ראה איור C3 להלן עמ' 199.

¹⁰⁰ ראה איור C4 להלן עמ' 199.

¹⁰¹ ראה איור C5 להלן עמ' 200.

¹⁰² ראה איור C6 להלן עמ' 201.

במשך שנים ציפיתי להזדמנות לערוך מדידה מדוייקת של המרחק שבין שתי ערמות אבנים, אולם זה לא נזדמן לידי. לפני כארבע שנים (לאחר פעולות ההרס בהר הבית שנעשו בשנת 2000, פעולות בהם הוצאו מהר הבית כ-20 אלף קוב של שרידים ובהם כמויות אדירות של שרידי המקדש, שנכתשו במשורים בטרם נזרקו לאתרי אשפה שונים)¹⁰³, השתנתה מעט מדיניות המשטרה ביחס ליהודים העולים להר בטהרה. בהזדמנות זו ביקשתי את רשות השוטרים להיכנס לתחום ערמות האבנים, כדי לראות מקרוב, לאשש או להפריך את ההשערה. להפתעתי נעניתי בחיוב. מלווה בשוטר נכנסתי בהתרגשות לחפש את הממצאים המדוברים, אך כל מאמצי עלו בתוהו. מכל השרידים שצולמו (ומוכיחות שאין מדובר בדמיונות), לא נותר שריד ופליט. מסרב להאמין שכל מה שהיה הושמד ונעקר, שבתי פעמיים נוספות לחפש, מיותר לציין שאפילו חרס לא העליתי.¹⁰⁴

מדידה בסיוע תצלומי אוויר (=תצ"א).

דווקא העובדה שהשרידים המרמזים נעלמו הגבירה את הסקרנות והרצון לאשש או להפריך את אותה ההערכה. במקום זה סייע לי ידידי ש' לויין מקרני שומרון, הוא סייע לי לאתר תצלומי אוויר ישנים, בהם ניתן לזהות בבירור את קיומם של חומות אלו משנות הארבעים, ימי המנדט הבריטי בא"י. תצלומים אלו שנעשו טרם ננטעו עצי הזית במזרח הר הבית, נראות שורות האבנים בבירור, אף שמדובר בתצלומים מגובה רב. תצלומים אלו סייעו לערוך את המדידה המבוקשת.¹⁰⁵

המדידה נעשתה ע"פ מידות חומות הר הבית. חומות אלו נמדדו ע"י וורן ושיק, והלך טבלה של מדידותיהם, והמידה הממוצעת של שתי המדידות. ע"פ מידות אלו ניתן להעריך את אורכו היחסי של כל מ"מ בתמונה מוגדלת של התצ"א, והתוצאות היו כדלהלן (את החומה הצפונית התקשיתי למדוד), טבלת מידות חומות הר הבית וחישוב יחסי של קנה המידה בתצ"א:

הכותל	וורן	שיק	הערכת ממוצע	אורך החומה בתצ"א	קנה המידה בתצ"א, ס"מ בתצ"א = מטרים במציאות.
הדרומי	922 רגל; 277 מ'	283 מ'	280 מ'	9.6 ס"מ	29.166 מ'
המזרחי	1530 רגל; 460 מ'	474 מ'	470 מ'	15.15 ס"מ	31.023 מ'
המערבי	1601 רגל; 485 מ'	486 מ'	485 מ'	15.9	30.503
הצפוני	1035 רגל; 310 מ'	317 מ'	315 מ'		
המרחק בין המערמה הצפונית לדרומית.				2.4 ס"מ	

¹⁰³ על ממדי הפגיעה הזדונית שהתרחשה ע"י הווקף בשנים אלו, במסווה של פעולות פיתוח ואחזקה, ראה מאמרו של ג' ברקאי: "ברקאי – תמורות".
¹⁰⁴ ראה איור C7, להלן עמ' 202.
¹⁰⁵ ראה איור C8, להלן עמ' 202.

ע"פ נתונים אלו נעלה שהערך הממוצע של כל ס"מ בתצ"א הוא 30.503 מטרים. כיוון שהמרחק בין הערמה המסמנת את החומה הצפונית לזו המסמנת את החומה הדרומית הוא 2.4 ס"מ, עולה כי המרחק בין מרומי האבנים הוא: $30.503 \times 2.4 = 73.2$ מטרים. חלוקה של מידה זו במטרים, למידה המצוינת בחז"ל - קל"ה אמה ($73.2/135 = 0.54$), מעלה כי גודל כל אמה כ – 54 ס"מ.¹⁰⁶

להערכת, יש באוסף הנתונים המדובר רמיזה אפשרית לגבי מיקומן של חומות עזרת הנשים הצפונית והדרומית. אף שיש לשוב ולהדגיש שמדובר ברמיזות ללא כל הוכחה מובהקת. במידה ויתאפשר לחפור במקומות אלו, יש להעריך שיחשפו סימנים של חציבה בסלע האם, עליהם הונחו יסודות החומות, אף שהאבנים שהיו עליהם סולקו בזדון.

¹⁰⁶ יש לציין שכבר בחז"ל ישנה הסכמה שגודל האמה המוזכר במקורות שונים, אינו אחיד, ומדובר במידה מוערכת שבין 50 ל- 56 ס"מ. ראה: בבלי, עירובין ג ע"ב. לעומת זאת, פלג מבקש להוכיח שהאמה בתקופה ההרודיאנית ועד תקופת המשנה, היא אמה בת 56 ס"מ, ראה: "פלג – האמה".

איור C1 - מבט לשיפולים המזרחיים של המשטח המוגבה, מקום עזרת הנשים.



המשטח ממזרח.



איור C3 – מבט ממזרח, לכיוון הקיר שתומך את הטרסה, ממזרח למשטח המוגבה.



איור C4 – ערמת האבנים הנמשכת לכיוון מזרח – זיהוי אפשרי של יסודות חומת עזרת הנשים הדרומית.



איור C5 – ערמת האבנים בהמשך לטרסה ממזרח למשטח המוגבה בצד הדרומי, ואבנים שהוצאו מחפירת תעלה סמוכה. (לצערי במשך השנים איכות התמונה נפגעה).



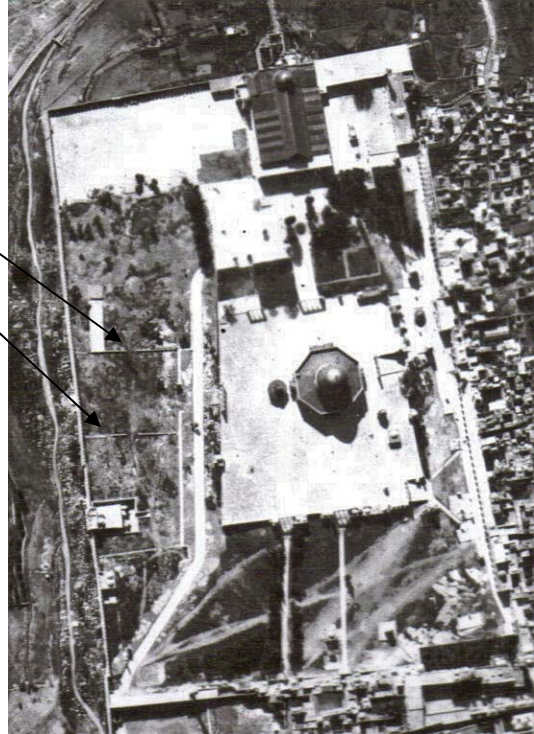
איור C6 – ערמת אבנים הנמשכת לכיוון מזרח – זיהוי אפשרי של יסודות חומת עזרת הנשים הצפונית.



איור C7 – ניסיונות לאתר את שרידי החומות ממזרח למשטח המוגבה, לאחר פעולות ההרס של שנת 2000. (ערמת האבנים שבתמונה היא מצפון לדרום ונראה שנערמה זה מקרוב).



C8 – תצלום אוויר 25.1.1946 (מבט לדרום). ניתן לראות שמזרח הר הבית חשוף כמעט לחלוטין מכל צמחיה. כמו כן ניתן לזהות בבירור את שורות האבנים ממזרח למשטח המוגבה.



פרק רביעי

פרקי עזרה

תחום העזרה הוא התחום המוקף ע"י עזרת הנשים מצדו המערבי ומשלושת צדדיו האחרים ע"י תחום החיל. תחום זה המוגדר על יד חכמים כ'מחנה שכינה', נבדל מהתחומים הגובלים איתו, הבדלים הלכתיים מהותיים כמו גם מעשיים (פולחניים). מבחינות רבות הוא ליבו הפועם של המקדש, ולא רק מפני שכל התחומים מקיפים אותו, ומכינים אליו את הבאים בשעריו.

בעניינו של תחום זה ראוי לדון בכמה נושאים שיאפיינו אותו, מבחינת מעמדו ההלכתי והמעשי ומבחינת המבנה והמבנים.

- תחום העזרה בחילופי הזמנים.
- מעמדו ההלכתי והמעשי.
- מידות העזרה - הגדרת תחום הקדושה של העזרה.
- התחומים הנבדלים בתוך תחום העזרה.
- מבנה ומבנים בעזרה.
- שערי העזרה והלשכות – מיקום וייעוד.

אולם מפאת קוצר הזמן והמצע, נסתפק להלן בעיון בשתיים מהלשכות שהיו בדרום העזרה:

נושא א: לשכת הגזית ומקום מושב הסנהדרין בהר הבית.

נושא ב: לשכת הגולה ומערכות המים והניקוז במקדש.

בדרך העיון בלשכות אלו, הנושאות אופי מרכזי בתפקוד המעשי והטכני של המקדש והעזרה, נעסוק בין היתר בצדדים שונים של העזרה.

לשכת הגזית ומקום מושב הסנהדרין

לשכת הגזית המפורסמת כמקום מושבו של הסנהדרין¹ מנויה ע"י חז"ל כאחת מכמה לשכות שהקיפו את העזרה. המשנה במידות (ה, ד) מונה לשכה זו כאחת מהלשכות שעמדו בדרום² העזרה: "שבדרום לשכת העץ לשכת הגולה לשכת הגזית...". להלן נבקש לברר מה היו מאפייניה וייעודה של לשכה זו בתוך מכלול הלשכות שהקיפו את העזרה.

א. לשכת הגזית - לשכת הכוהנים.

מעיון במקורות התנאיים המתארים את השימושים שנעשו בלשכה זו, עולה, כי ניתן היה לכנות לשכה זו, 'לשכת הכוהנים'. בשונה משאר הלשכות שבעזרה, אשר שימשו באופן ישיר את המקדש ועבודתו, שימשה לשכה זו את עובדי המקדש - הכוהנים, וכפי שנלמד מהעיון במקורות שלהלן.

◆ הגרלות בלשכת הגזית (הפייסות).

המשנה בתמיד (ב, א) המתארת את הליך הקרבת התמיד, מתארת את פעולת פינוי המזבח מן האפר של הקורבנות בטרם שחר. ע"פ המסופר במשנה (תמיד, א, ב), נותן האות לפעולה זו, הוא כהן, שנבחר ע"י פיס (=הגרלה). פיס זה שהוא הראשון מבין ארבעה פייסות שנערכו בכל יום, הוא היחיד שנערך בבית המוקד, מקום לינתם של הכוהנים, וכפי שנלמד מן המשנה (שם): "מי שהוא רוצה לתרום את המזבח משכים וטובל עד שלא יבא הממונה... הממונה בא ודופק עליהם והם פתחו לו אמר להן מי שטבל יבא ויפיס הפיסו זכה מי שזכה".

בפעולה לפינוי המזבח השתתפו מספר רב של כהנים, שעשו זאת בעבודה משותפת ומהירה. בתום עבודתם ולאחר שסידרו את עצי המערכה לקראת הקרבת הקורבנות של יום חדש, ירדו הכוהנים מן המזבח אל לשכת הגזית, כלשון המשנה (שם ב, ה): 'הציתו שתי המערכות באש וירדו ובאו להם ללשכת הגזית'. הירידה מן המזבח נעשית באמצעות הכבש הנתון בדרומו, וממילא היוורדים מצאו עצמם מול דרום העזרה, כשמולם הלשכות הנתונות בדרום ובהם לשכת הגזית.³

¹ אף שביכלר טרח ליצור הבחנה בין הכינוי 'סנהדרין' לבין הכינוי 'בית הדין הגדול' (ראה: "ביכלר - הסנהדרין", עמ' 37 - 49), כיוון שאין דבריו מוכחים דיים, הכינויים בשורות להלן אינם מורים על הבחנה עקרונית ביניהם.

² בבבלי יומא (יט, ע"א) מובאת גרסת המשנה בהיפוך הצדדים: "שלוש שבצפון: לשכת העץ, לשכת הגולה, לשכת הגזית...". ראה בעניין זה: א' ביכלר, הסנהדרין, ירושלים - תשל"ה, עמ' 16 הערה 5.

³ משנה זו מסייעת לגרסת המשנה בדבר קיומה של לשכת הגזית בדרום, ובניגוד לגרסת הבבלי בעניין זה, (ראה לעיל הערה 2). שירר הסבור שלשכת הגזית היתה אל מחוץ לעזרה, כותב בעניין הפיסות וקריאת שמע: "כי אם לפי שני מקומות אלה (במשנה) נמצאו הכוהנים בלשכת הגזית בהפסקות הביניים שבין חלקי עבודתם, כדי להשתתף בפיס ולקרות את שמע, אין להסיק מכאן בהכרח כי לשכה זו עמדה בעזרה". דבריו של שירר בעניין זה, נדחים בצדק ע"י ביכלר, משתי סיבות: האחת, הפיס אינו הפסקה אלא חלק מתהליך העבודה. השנית, נוכחות הממונה על סדר העבודה, בהליך זה, מורה כי הפעולה נעשתה בעזרה. ראה אצל: "ביכלר - הסנהדרין", עמ' 19.

על מטרת בואם ללשכת הגזית מספרת המשנה בהמשך (שם ג, א): "אמר להם הממונה בואו והפיסו מי שוחט מי זורק מי מדשן מזבח הפנימי... הפיסו זכה מי שזכה". מדברי המשנה בהמשך מתברר שמלבד הפיס השני שנערך בלשכת הגזית, נערכו בו שני פייסות נוספים. לאחר קיומה של תפילה קצרה בלשכת הגזית (שם ד, ג) נערכו הכהנים והממונה עליהם, להגרלה החשובה של מקטירי הקטורת, ומיד לאחריה, הפיס על העלאת אברי הקורבן למזבח (שם ה, ב): " אמר להם חדשים לקטרת באו והפיסו הפיסו זכה מי שזכה חדשים עם ישנים בואו והפיסו מי מעלה אברים מן הכבש למזבח...". עולה אם כן, כי שלושה מארבעה פייסות⁴ שנערכו במקדש יום יום, התקיימו בלשכת הגזית.⁵

◆ בית תפילה בלשכת הגזית.

בתוך ההליך של הקרבת התמיד של הבוקר ולאחר שהועלו אברי התמיד אל המזבח, שבים הכהנים אל לשכת הגזית. אם בראשונה מטרת בואם אל לשכת הגזית היתה רק לשם 'הפיס השני' (משנה יומא ב, ג), הפעם קיימו הכהנים במקום מספר פעולות שהראשונה שבהם היא תפילה (תמיד ד, ג): "... ונתנום מחצי הכבש ולמטה במערבו ומלחום וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע".

מן התיאור במשנה הבאה עולה, כי אין מדובר רק בקריאת שמע, אלא במעמד תפילה המונחה ע"י הממונה על הכהנים וסדר עבודת התמיד (שם ה, א): "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר ברכו את העם שלש ברכות אמת ויציב ועבודה וברכות כהנים ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא".

◆ לשכת הגזית – מקום החלפת הבגדים (מלתחה).

כששבו הכהנים ללשכת הגזית בשניה, בבוקרו של יום, ביצעו הם במקום מספר פעולות. שניים מתוכם תיארו לעיל – התפילה, והפייסות על הקטורת ועל העלאת האברים. את שהתרחש במקום לאחר שתי פעולות אלו, ממשיכה המשנה ומתארת. בחירתם של הכהנים שזכו בפייסות, ביררה מי מהכהנים סיים לעת עתה את עבודתו. כשאחד הביטויים של סיום העבודה, הוא הסרת בגדי הכהונה. פעולה זו של לבישת בגדי הכהונה והסרתם בוצעה בסיועם של חזנים (שם ה, ג): מסרום לחזנים היו מפשיטין אותם את בגדיהם לא היו מניחין עליהם אלא מכנסים בלבד...⁶ מעשה זה של החלפת הבגדים נעשה ללא כל ספק במקום בו בוצע הפייס על הקטורת, שהרי שתי פעולות אלו מתוארות ברצף. מאידך יש לומר, כי לא סביר שהחלפת הבגדים ועמידתם של כהנים עם פלג גוף עליון חשוף, ייערכו במקום פתוח וקדוש כמו העזרה. על כן, ראויה היתה לשכת הגזית לביצוע משימה זו, שהיא חלק מהפעולה המתמשכת של קורבן התמיד של הבוקר, הנעשית בתוך תחום העזרה.

4 על הפייסות במקדש, ראה גם: משנה, יומא ב, א-ד.

5 ראה גם: תוספתא, יומא (כפורים) א, י; שם, סוכה ד, טז.

6 בדיון בבבלי יומא (כד ע"א – ע"ב), מסבירים האמוראים כי הכהנים נשאו עם מכנסי הקדש, עד שלבשו מעליהם את בגדי החול.

◆ לשכת הגזית – בירור ייחוס הכהונה.

בספרו של יב"מ 'נגד אפיון', מתאר הוא בהרחבה את האופן בו שמרו הכהנים על טהרת הייחוס, לבל יעורבבו אל בין הכהנים, מי שאינם מזרע הכהונה או מי שנמצא בו פסול. אחד האמצעים שעמד לרשותם היה, קיומם של רשימות יוחסין שנשמרו בקפידה, בכל קהילות ישראל, ע"פ תיאורו:

(32) "לא רק ביהודה נוהגים כן אלא גם בכל מקום שמצויה בו קהילה מבני עמינו, כי גם בה שומרים בקפידה את רשימות הכהנים ונישואיהם".⁷
ע"פ יב"מ רשימות אלו עמדו לרשות הכהנים, בבואם להכשיר או לפסול, את הראויים לעבודת המקדש:

(36) "ברם ההוכחה הניצחת ביותר להקפדה [הנקוטה] בעניין זה היא שהכהנים הגדולים רשומים אצלנו בשמותיהם מזה אלפיים שנה, ורישומם הוא [לפי יחוס] בניס לאבות. כל מי אשר יסטה [מהכללים] הללו לא יוכל להתקרב אל המזבח, אף לא ליטול כל תפקיד שהוא בשרות הקודש".⁸

השלמה לדבריו של יב"מ מקבלים אנו מן המשנה במסכת מידות (ה, ד). זו בבואה לתאר את הלשכות שהיו בעזרה, מתארת בד בבד את ייעודם. תיאור ייעודה של לשכת הגזית מאשש את דבריו של יב"מ ומוסיף להם פרטים:

"...לשכת הגזית שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה וכהן שנמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים ויום טוב היו עושים שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן הכהן וכך היו אומרים ברוך המקום ברוך הוא שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וברוך הוא שבחר באהרן ובבניו לעמוד לשרת לפני ה' בבית קדשי קדשים".

הייעוד של לשכת הגזית כמקום בדיקת ייחוס הכהונה, מתואר גם בתוספתא (חגיגה ב, ט), בשינויים קלים:

"... ושם יושבין ובודקין יחסי כהונה יחסי לוייה כהן שנמצא בו פסול לובש שחורין ומתעטף שחורין יוצא והולך לו ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים ויום טוב היו עושין שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן ומביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו אע"פ שאין המשמר שלו..."

לעומת המשנה המדברת על בדיקת ייחוס כהונה בלבד, מוסיפה התוספתא כי בלשכת הגזית נבדקו אף ייחוסיהם של הלוויים. כן נתווסף עניין הקרבת 'עשירית האיפה', שהכהן שהתברר ייחוסו, מביאה ומקריבה הוא עצמו. הקרבת עשירית האיפה במעמד זה, יש בה

7 יב"מ, נגד אפיון, ספר ראשון, ז (מהדורת כשר עמ' כ).
8 שם.

יותר מפעולת חניכה שנהגו הכהנים ביום כניסתם לעבודה.⁹ הסמיכות המיידית (התכיפות) שבין הכשרת ייחוסו של הכהן לבין פעולת ההקרבה, נתנה תוקף מיידית להחלטה שהכשירה אותו, בהכרזה פומבית ומעשית.

דבריו של יב"מ בעניין שמירת ייחוס הכהונה, לצד הפרטים הרבים המופיעים בשני המקורות התנאיים, ובהם: לבישת בגדים שחורים או לבנים,¹⁰ הברכה המיוחדת 'שלא נמצא פסול בזרעו של אהרון', עניין הקרבת הקורבן כחלק משלים של הכשרת ייחוסו של הכהן. מציירים זיכרון רב פרטים המתחברים למקום, ונותנים תוקף אמין לתיאורים.¹¹

ארבעת השימושים שמצאנו במקורות לגבי לשכת הגזית, מאששים את שהגדרנו בראשית דברינו, כי מדובר ב'לשכת הכהנים'. זהו המקום בו התארגנו הכהנים לעבודת המקדש; ההגדרות על העבודה, התפילה, הסרת הבגדים, בירור יחוס הכהונה. כל אלה אינם חלק מן העבודה, אך קשורים הם ישירות למהלך העבודה. מלבד בדיקת ייחוס הכהונה שלא נראה הכרח לקיימה דווקא בעזרה,¹² שאר הפעולות אף שאינן מוגדרות כעבודה, לא ניתן לקיימן אלא בעזרה, וכיוון שהצניעות יפה להם, הוקצתה לכהנים לשכה לצרכים אלו.

9 ראה: תוספתא, שקלים ג, כה: "...כהן הדיוט אין נכנס לעזרה לעבודה אלא אם כן הביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו אע"פ שלא הביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו ועבד עבודתו כשיר' "

10 אף שיש בו בתיאור זה, ציוריות יתירה, נראה כי מבוסס הוא על גרעין מציאותי. הכהן שהוכשר ונכנס לעבוד במקדש, לובש בגדי כהונה שאינם אלא פשתן מלובן. לעומתו כהן שלא נמצא כשר, נשאר בבגדיו, ברם, על רקע הבגדים הלבנים שלובש מי שהוכשר, נראים בגדיו ומצבו המבורר, כשחורים. בדרך זו נבקש להסביר את התיאור, כיוון שרחוק לומר, שלא די שהמועמד לכהונה לא הוכשר, עוד השפילו אותו בלבישת בגדים שחורים שהוכנו לבזותו.

11 ראה על כך, פרק א, עמ' 47. לגבי המיקום בו התקיימה פעולת בדיקת ייחוס הכהונה, קיימת מסורת נוספת (ספרי, במדבר קטז, ד"ה ואתה ובניך, מהדורת הורביץ, עמ' 133): "...ולמבית לפרוכת, מיכן אמרו מקום היה אחורי בית לפרוכת ששם בודקים יחוס כהונה". אף שניתן להסביר כי אין מדובר אלא בדרשה, בוחר הגר"ש ליברמן להסביר, כי אין סתירה בין הספרי לתיאור במשנה ובתוספתא, לשיטתו מדובר בשני עניינים שונים. ספרי היוחסין של הכהונה היו מאחורי בית הכפורת שם נערכה הבדיקה הראשונית ואילו ההחלטה והדיון הסופי נעשו בלשכת הגזית, ראה: "ליברמן - יוונית ויוונית" עמ' 278. הסברו של ליברמן על רשימות היוחסין, מבוסס על התיאור של יב"מ ביגד 'אפיון' (ספר ראשון ז). ראה גם: "ביכלר – הסנהדרין", עמ' 37 ובהערה 1.

12 אא"כ נאמר שהבדיקה הייתה כרוכה בהתעסקות במסמכים ארכיוניים, כאלו, שהכהנים נשמרו מלהוציאם מחוץ לעזרה.

מורי פרופ' ז' ספראי, מפקפק באפשרות שהכהנים נתנו לחכמי הסנהדרין להתערב בענייניהם. אך לענ"ד שתי עובדות מאששות בערכה זו: האחת, חכמים היו מעורבים בענייני המקדש במידה מדודה, כמו הליווי והשבעת הכהן הגדול ביום הכיפורים (משנה, יומא א ג,ה), העברת ספר התורה ביום הכיפורים ומעמד הקהל (משנה, יומא ז א; שם, סוטה ז ז), ועוד. השנית, המקור במסכת מידות המתאר את לשכת הגזית ובו אזכור בדיקת יחוס הכהונה, הוא הגרעין הריאלי עליו מבוססים המקורות הנוספים שעסקו בעניין ישיבת הסנהדרין וכפי שנוכח זאת להלן בגוף העבודה.

ב. מקום מושב הסנהדרין בלשכת הגזית

מוסד הסנהדרין, עצם קיומו וסדריו, הביא עמו פולמוס מחקרי רב משתתפים. בין הנושאים שעמדו לדיון: מי עמד בראשה של הסנהדרין, כהן גדול כפי שמעידים יב"מ¹³ ומקורות בברית החדשה¹⁴ או שמא הזוגות¹⁵ ונשיאי בית הלל¹⁶ כפי שמכירים אנו מן המסורת התנאית? האם היו קיימים שני מוסדות נפרדים, האחת דתית והאחרת אזרחית, או שמא לא היה זה אלא מוסד אחד?¹⁷ מי שלט בה, הצדוקים או הפרושים ומתי? ושאלות רבות נוספות. כאמור, עניינים אלו נדונו ע"י חוקרים רבים על פני למעלה ממאה שנה.¹⁸ שאלות אלו עומדות ברקע, בבואנו לדון בשאלת מיקום הסנהדרין בהר הבית. התמונה המצטיירת מן המקורות התנאיים לגבי שאלת המיקום, ברורה וחד משמעית. אלו מוצאים זהות מוחלטת בין לשכת הגזית, זאת שבדרום העזרה וחלק ממנה, לבין מקום מושב הסנהדרין בהר הבית.

לשכת הגזית מטאפורה או שם מקום

ברם, יחד עם הזיהוי החד משמעי של הסנהדרין עם לשכת הגזית, לומדים אנו ממקורות אחדים כי השם 'לשכת הגזית', הפך במרוצת הדורות שם נרדף לבית הדין הגדול, המכונה לעיתים הסנהדרין, זאת ללא קשר הכרחי למקומו. כך, בבואם לומר על אדם שהגיע לגדולה בתורה, או לציין את מקום התורה או המשפט, משתמשים חכמים בביטוי זה. זאת, אף שאין הכרח כי מתכוונים הם לציין את מקומה של 'לשכת הגזית', זו הנתונה בדרום העזרה של המקדש.

לדוגמא:

- "תנו רבנן: צדק צדק תרדף, הלך אחר חכמים לשיבה: אחר רבי אליעזר ללוד, ... אחר רבי לבית שערים, אחר חכמים ללשכת הגזית."¹⁹
- "א"ר חייא בר אבא א"ר סימאי, ... יתרו שברח - זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית."²⁰
- "אמר רבי יוחנן: בגתן ותרש שני טרסיים הוו, ... והן לא היו יודעין כי מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה, והיה יודע בשבעים לשון."²¹

13 כן במשפט הורדוס, ראה: "קדמוניות - שליט" יד, ט, ד-ה עמ' 132 - 133. כן ניתן להבין מהמעמד של רבן שמעון בן גמליאל לעומת חנן הכהן הגדול, כפי שמופיע אצל יב"מ: "חיי יוסף - שמחוני", לח, עמ' קמה.

14 מעשי השליחים, ה לד.

15 משנה, חגיגה ב ב. אבות א (שלשלת הקבלה כפי שמופיעה שם, משנה אחר משנה).

16 בבלי, שבת ט"ו ע"א.

17 אבי השיטה הוא ביכלר, המחלק בין מוסד אזרחי הנקרא 'סנהדרין' לבין מוסד שעסק בענייני דת הנקרא 'בית הדין הגדול', ראה: "ביכלר - הסנהדרין", עמ' 37 - 104, 172 - 173.

18 פולמוס זה שראשיתו ושיאו בשלהי המאה התשע עשרה, סוכם ונידון בהעמקה ע"י: י' אפרון, במאמרו: 'הסנהדרין בחזון ובמציאות של הבית השני', בתוך: "אפרון - התקופה החשמונאית", עמ' 250 - 290. ראה ביבליוגרפיה שם.

19 בבלי, סנהדרין ל"ב ע"ב.

20 בבלי, סוטה י"א ע"א. השווה: שם, סנהדרין ק"ד ע"א.

21 שם, מגילה י"ג ע"ב.

- "... ויען אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' ... מה מקיים ר' אלעזר קרייה דר' נהוריי מתושבי גלעד, מיושבי לשכת הגזית.²²
- תנו רבנן: מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל...".²³

ממקורות אלו העושים בשם 'לשכת הגזית' שימוש מושאל, למדנו כי השימוש בשם זה בספרות חז"ל, אינו חד משמעי, ולעיתים אין מדובר אלא במטאפורה. ואמנם לגבי מקורות אחדים קשה להכריע על כוונתם, האם גם הם עשו בשם 'לשכת הגזית' שימוש מושאל, או שמא מכוונים הם להצביע על מקום מסוים - הווי אומר לשכת הגזית שבדרום העזרה. כך לדוגמא:

- "... ר' ישמעאל אומר מעשר שני שאדם מביא לבית הבחירה נכנס ללשכת הגזית ורואה חכמים ותלמידיהן יושבין ועוסקין בתלמוד תורה לבו מנדבו לתלמוד תורה".²⁴
- "העיד רבי צדוק על זוחלין שקלחן בעלה אגוז שהן כשרים מעשה היה באהליא ובא מעשה לפני לשכת הגזית והכשירוהו".²⁵
- מעשה בר' חנינא בן דוסא ... זימן לו הקב"ה חמשה מלאכים בדמות בני אדם, אמר להם אתם מעלין לי אבן זו, אמרו לו תן לנו חמשה סלעים ואנו מעלין לך אבנך לירושלים, ובלבד שתתן ידך ואצבעך עמנו, נתן ידו ואצבעו עמהם ונמצאו עומדים בירושלים, בקש ליתן להם שכרן ולא מצאן, נכנס ללשכת הגזית ושאל בשבילם, אמרו לו דומה שמלאכי השרת העלו אבנך לירושלים.²⁶

האמנם ישיבה הסנהדרין בלשכת הגזית?

שאלת מיקום הסנהדרין נראית תמוהה, על רקע התיאור החד משמעי במקורות. במשנה מצאנו (סנהדרין יא ב):

"זקן ממרא על פי בית דין שנאמר: כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' 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 חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי אם שמעו אומרים להם ואם לאו באין להם לאותן שעל פתח העזרה ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי אם שמעו אומרים להם ואם לאו אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל שנאמר (דברים י"ז) מן המקום ההוא אשר יבחר ה' חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה

22 בראשית רבה ע"א ד"ה ותאמר לאה (מהדורת תיאודור אלבק, ב, עמ' 834).

23 בבלי, תענית כ"ג ע"א.

24 מדרש תנאים לדברים יד, כב (מהדורת הופמן עמ' 78).

25 משנה, עדויות ז, ד.

26 קהלת רבה (מהדורת וילנא) פרשה א ד"ה דברי.

למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר (שם /דברים י"ז/) והאיש אשר יעשה בזדון אינו חייב עד שיורה לעשות תלמיד שהורה לעשות פטור נמצא חומרו קולו".

הגרעין של משנה זו המדבר על שלושה בתי דין שהיו בהר הבית - על פתח הר הבית, בחיל, ובלשכת הגזית, הוא הגרעין לתיאור דומה, במקורות מקבילים: ²⁷ בתוספתא, בתלמודים ובמדרשי ההלכה והאגדה.

אף שריבוי המקורות היה בו כדי לקבץ את זיהוי מקום הסנהדרין עם לשכת הגזית, עיון בשאלות אחדות העולות מזיהוי זה, מעלות פקפוק; האם מדובר בעדות, או שמא אין כאן אלא סוג של דרשה המבוססת על גרעין ריאלי!!

הקשיים בזיהוי לשכת הגזית כמושב הסנהדרין:

קושי א: אין התאמה בין גודלה של הסנהדרין לגודלה של לשכת הגזית.

בספרות התנאית והתלמודית מתואר מוסד הסנהדרין לפרטי פרטים: מינוי חברי הסנהדרין על פי כישורים ומידות תרומיות, מקום התכנסותם, צורת ישיבתם, השפעתם הישירה בהפצת התורה לכלל ישראל, שורות התלמידים שעמדו לפניהם, ועוד. כל אלו מציירים דמות מאוד מהוקצעת ומלוטשת של הסנהדרין. כזו, שההכרעות בה מתקבלות בסדר מופתי והשפעתן על העם ישירה ובלתי מעוררת.

נראה שלשיא התיאור הציורי, מגיעים חכמים בבואם לתאר את מקום מושבם של בתי הדין השונים. ציור זה משורטט במכחול דק כפי שראינו לעיל, במשנה (סנהדרין יא, ב) ומקבילותיה. שלושה בתי דינים יושבים בהר הבית, אחד על פתח התחום החיצוני - הוא הר הבית. שני על פתח המעגל הפנימי יותר - החיל, זה המכונה בפי יב"מ 'המקדש השני'. השלישי בתוך המעגל הפנימי - לשכת הגזית שבעזרה.

במידה ומקבלים אנו את דברי חז"ל כהווייתם, הווי אומר כתיאור מציאותי ולא כמשאלת לב, נדרשים אנו לחוסר ההתאמה שבין גודלה של לשכת הגזית, לגודלו של הסנהדרין היושב בתחומה.

כשבעים ואחד חברים נמנים בסנהדרין ע"פ המקורות התנאיים, כשמספר משתתפים זה אינו כולל: נידונים, כתות העדים, חברי מזכירות, צופים ועוד ²⁸. מניין גס ימנה את מספר

²⁷ ראה והשווה: תוספתא, חגיגה ב, ט; שם, סנהדרין ז, א; ירושלמי, סנהדרין י"ט, ע"ג (פ"א, ה"ד); בבלי, סנהדרין פ"ח ע"ב; ספרי, דברים קנ"ב ד"ה כי (מהדורת פינקלשטיין עמ' 206); מדרש תנאים לדברים י"ז ח (מהדורת הופמן עמ' 102). לגבי מקומם של שלושת בתי הדינים בהר הבית, ראה השוואת המקורות להלן עמ' 220.

המשתתפים בדיון סנהדרין אידיאלי, במאה איש אם לא יותר (זאת, אם לא מנינו שורות תלמידים). ישיבתם של אלו 'כגורן עגולה', דורשת לשכה מתאימה בגודלה, המגיעה לכמאה וחמישים מטר מרובע בקרוב.²⁹ הלשכות בצפון העזרה ובדרומה, ניכרו בעובדה שהיו קבועות בתוך חומת העזרה. זאת כדי להשאיר די מקום לחצר העזרה. לשכה שהיתה חריגה בגודלה מצוינת במשנה במפורש(מידות א, ח): "בית המוקד כיפה ובית גדול היה מוקף רובדין של אבן וזקני בית אב ישנים שם ומפתחות העזרה בידם ופרחי כהונה איש כסתו בארץ".³⁰ לעומת בית המוקד המתייחד בגודלו ומצויין על כך במשנה, לשכת הגזית מוזכרת בחדא מחתא עם שאר הלשכות שבדרום העזרה, ללא ציון גודלה המיוחד.

ניכר, שהרצון להתאים בין גודל הסנהדרין לגודלה של לשכת הגזית, הוא שהביא את הברייתא שבתלמוד הבבלי להרחיב את מידותיה של האחרונה: אמר רב ששת: "... מנא אמינא לה - דתניא: לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה היתה, פייס במזרחה, וזקן יושב במערבה. והכהנים מוקפין ועומדין כמין (בכוליאר)...".³¹

אלא שהלשון 'כמין בסילקי גדולה', נראית כשאלה לענייננו ממקום אחר, המבקש לתאר את בית הכנסת שבאלכסנדריה: אמר ר' יהודה כל שלא ראה בדפלטסטון של אכסנדריא של מצרים לא ראה כבוד לישראל מימיו כמין בסלקי גדולה היתה סטיו לפנים מסטיו פעמים היו שם כפלים כיוצאי מצרים ושבעים ואחת קטדראות של זהב היו שם כנגד שבעים ואחד זקן...".³²

ככולייס – צורת העמידה, מעידה על צפיפות.

צורת עמידתם של הכהנים בלשכת הגזית בשעת הפיס, מחזקת את ההערכה כי לשכת הגזית התאפיינה כמקום צר ומצומצם.

בלשון התוספתא מצאנו: כיצד מפייס נכנסין ללשכת הגזית ומקיפין ועומדין בכלאים...".³³ וכן: כיצד מפייסין נכנסין ללשכת הגזית ומקיפין ועומדין בכלייס...".³⁴ המינוח 'כולייס' שמקורו בשפה היוונית מופיע כאן ובמקבילות נוספות בכמה גרסאות משובשות. הגר"ש ליברמן בבואו לדון בטיבו של המינוח, לימד: "...ומתוך המקורות ברור שהכוונה לעיגול

28 ע"פ התוספתא (סנהדרין ח, ב): "...שוטרי הרבים והנידון והעדים וזוממיהן וזוממי זוממיהן עומדים משורה החיצונה ולעם...".

29 אם מקציבים כחצי מטר מרובע לכל חבר בית דין ומושיבים אותם זה ליד זה בחצי גורן עגולה, מגיע היקף הגורן בלבד, משלושה צדדים ל-35 מטרים לערך. זאת מלבד הגורמים הנוספים שעומדים מול חברי בית הדין ולצדם.

תמיהה על מיקום הסנהדרין בתחומה המצומצם של לשכת הגזית, מצאנו אצל החוקר י"ל קצנלסון (ראה: 'הלל ובית מדרשו', בתוך: התקופה, ברלין, ניסן – סיון תרפ"ח, עמ' 299): "... יש עוד לי טענה אחת גדולה וחזקה, אבל לא על הפרופ' ביכלר בלבד אלא גם על כל מפרשי המשנה הראשונים והאחרונים. ופליאה דעת ממני, איך לא שם עד הנה איש לב ולא התבונן, כי הסנהדרין הגדולה של שבעים ואחד לא יכלה בשום פנים להצטמצם ולשבת בלשכת הגזית שהיתה בעזרה."

30 השווה: משנה, תמיד א, א.

31 בבלי, יומא כה ע"א.

32 תוספתא, סוכה ד, ו.

33 שם, יומא א, י.

34 שם, סוכה ד, טז.

המתעקם לתוכו, כעיגול בתוך עיגול, ... כצורת פיתולי החילזון...³⁵ מורי פרופ' שפרבר שתר אחר שורשה של המילה והשתרשותה בלשון חז"ל. מסיק אף הוא: "מלת 'ככוליאסי' בעיקרה מתייחסת לחילזון, או שבלול בעל תרמיל לוליני (ספיראלי). משמעות משנית לה: כל צורה לולינית".³⁶

מפירוש המילה עולה, כי בזמן קיומו של הפיס הסתדרו הכהנים במין עיגול ספיראלי. ליברמן מסביר, כי הסיבה לעמידתם המשונה של הכהנים בזמן הפיס, הייתה: "...כדי שהממונה לא יוכל לכוון שסוף המניין יפול על מי שהוא רוצה...".³⁷ אף שזו פרשנות סבירה, נראה שהסיבה היתה פרוזאית הרבה יותר. צורת עמידה באופן זה, מצמצמת את המקום אותו תופסים הכהנים העומדים לפני הפיס, ומאידך הסדר הנדרש, לספירה עקיבה נשמר. ניתן להעריך, כי אילוץ מקום הם הגורם הישיר לעמידתם המשונה של הכהנים בשעת עריכת הפיס. בפשטות, מידותיה המוקטנות של לשכת הגזית לא אפשרו עמידה בעגול אחד, בו כולם רואים את כולם. אם פירשנו נכונה את הסיבה לעמידתם המתפתלת של הכהנים, הרי לנו עדות נוספת על מידותיה המזעריות של לשכת הגזית.

קושי ב: נגישות מוגבלת ללשכת הגזית שבעזרה.

מקומה של לשכת הגזית בדרום העזרה, משוות לה את מעמדה ההלכתי כחלק מן העזרה המוגדר כמחנה שכינה. למתחם זה שנחשב אחד הפנימיים ביותר, מגבלות חמורות וחד משמעיות. הקשה והחמורה שבמגבלות, היא ההגבלה על טמאי מתים, הנדרשים לשבעה ימי טהרה והזיית אפר פרה. לאלו מצטרפים הנכללים בהגדרה 'טבולי יום', הווי אומר אנשים שנטמאו בטומאה היוצאת מן הגוף וטבלו בו ביום, אף שטהורים הם מטומאת מת. מקום בו נערכים דיונים ציבוריים ואחרים, מקום אליו נדרשים להגיע, פשוטי עם, כעדים או נידונים עם ראשי העם הסנהדרין, חייב להיות נגיש, ללא מגבלות ועיכובים. די אם בכל יום שיקבע בו דיון, אחד הנידונים או אחד העדים יהיה טמא מת או במעמד של טבול יום, כדי להפוך דיון פשוט לבלתי אפשרי.

החוקר י' קצנלסון מחדד זאת:

"חושב אני כי הסנהדרין הדנה דיני נפשות, לא היתה יכולה להיות על הר הבית. ... הנה המשנה (כלים פרק א) אומרת: "הר הבית מקודש ממנו (מן העיר), שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם". ואיך יכלו לשפוט שם אנשים חטאים, החשודים על עבירות יותר חמורות מדיני טומאה וטהרה? מי שהרג את הנפש הלא הוא חשוד גם על בעילת נדה ואיך היו מכניסים אותו לשם? ולפיכך חושב אני, כי הבית דין של עשרים ושלושה, שהלל היה נשיא עליו, לא ישב על פתח הר הבית מבפנים לחומה (כמו שמצייר הרב בעל

35 'תוספתא כפשוטא', ד, עמ' 733, על עמוד 224 שורות 48 – 49. יש לציין כי ביכלר שעסק בעמידתם של הכהנים לפייס, התקשה בפירושה של המילה, ראה: "ביכלר – הסנהדרין", עמ' 19 ובהערה 9.

36 "שפרבר – תרבות", עמ' 41.

37 'תוספתא כפשוטא', שם.

"תפארת ישראל), כי אם מחוץ לחומת הר הבית, בעמק טירופיאון על יד המעלות שבהן היו עולים להר הבית...".³⁸

קושי ג: ספרות חז"ל נעדרת עדויות ריאליות, לנוכחות מושב הסנהדרין בלשכת הגזית.
קיומו של מושב הסנהדרין בלשכת הגזית ראוי לו שישמר זיכרונות היסטוריים. זיכרונות שיתארו דיונים בשאלות כבדות משקל שנערכו במקום המקדש וזיכרונם לא סף. ברם, עיון בספרות התנאית ובספרות בת הזמן, לא מביא כל עדות אודות דיונים כלשהם, שנערכו במתחם המקודש של העזרה. נוקבים מאוד הם דבריו של אפרון בעניין, המפקפק לחלוטין את קיומו של מוסד זה:

"... במשך כל הדורות ההם, מימי היוגותי ועד סוף הבית השני, לא נפקדה אף פעם אחת פעולתה המוחשית של הסנהדרין הגדולה, המתכנסת בלשכת הגזית. הופעתה הריאלית לא נקלעה בזיכרונות הרבגוניים, הנצורים במסורת התלמודית הארצישראלית, מאותה תקופה ארוכה עתירת מעש ותסיסה, רוחנית וסוציאלית. סמכותה לא הודגמה בשום עובדה ברורה ויציבה מכל השתלשלות המאורעות. שום תכסיס לא יסכון כדי להסביר מדוע לא נזקקו אליה בפלוגתות הרבות, הנטושות בין תלמידי בית - הלל ותלמידי בית - שמאי, למרות הפירוד המסוכן בחיי האומה, ולמה נמנעה התערבותה בפרשה המסעירה של י"ח גזרות, כאשר הורם דגל קנאות תוך התנגשות חריפה.

לא נודע שום תפקיד לסנהדרין הגדולה ולא נשזר אף צל דמותה בוויכוחים ובמשפטים למיניהם, לא בהתרסות המרות על הכהונה הסוררת, לא בתביעות ובטענות של כוהנים או "בית דין של כוהנים" כנגד חכמי הפרושים, ולא בהתנצחות של "בני כוהנים גדולים" עם "דייני גזלות בירושלים". קיומה לא ניכר ולא נרמז כמלוא נימה בפעלם ובדרכם של ראשי הפרושים, בהליכות ובמימראות של רבן גמליאל הזקן ובנו, ולא בחוגם של ריב"ז ותלמידיו. אין לתרץ התעלמות גמורה כזאת בתירוצים נפתלים ולא לטשטש את משמעותה. נובעת ממנה מסקנה מוצקת והגיונית לאמור: בתודעה העמוקה והחרותה בנבכי תלמודה של הארץ לא נצטיירה הסנהדרין גדולה בלשכת הגזית, על דמותה המושלמת ועל כל זרועותיה, כהוויה מציאותית מימי הבית השני.³⁹

אף שאינני מתכוון להשיב על דבריו של אפרון, נדרשים אנו לדון בתיאור המופיע במשנה במסכת פאה (ב, ו), שלכאורה יש בו עדות ריאלית, בניגוד למסקנתו הגורפת של אפרון: "מעשה שזרע ר' שמעון איש המצפה לפני רבן גמליאל ועלו ללשכת הגזית ושאלו אמר נחום הלביר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מאבא שקבל מן הזוגות שקבלו מן

38 "קצנלסון - הלל", עמ' 301.

39 "אפרון - התקופה החשמונאית", 256.

הנביאים הלכה למשה מסיני בזורע את שדהו שני מיני חטין אם עשאן גורן אחת נותן פאה אחת שתי גרנות נותן שתי פאות".

העובדה ששמו של נחום הבלר⁴⁰ מופיע רק בהקשר למסורת זו, יש בה להעיד על מקוריותה ומהימנותה.⁴¹ ברם, גם משנה זו המעידה על קבלת מסורת מ'לשכת הגזית', איננה מתארת נוכחות של חברי בית דין, או התנצחות הלכתית או אחרת, כזו שראוי שתתקיים במושב הסנהדרין שבלשכת הגזית.

הזכרת שמותיהם של ר' שמעון איש המצפה ורבן גמליאל, יש בהם להרחיק אירוע זה אל מעבר לימי הבית השני, לימי החורבן. אם מקובל שר' שמעון איש המצפה חי בפני הבית וראה אותו,⁴² הרי שאין הדברים אמורים לגבי רבן גמליאל. אם נאמר שמדובר ברבן גמליאל הזקן, לא ייתכן שישנו קשר בינו לבין ר' שמעון איש המצפה, מבחינת מרחק הזמן והגיל. אם נאמר שמדובר ברבן גמליאל דיבנה, מוכרחים אנו להרחיק את הדברים לימי פעולתו ביבנה, זאת משום שבימי הבית, נהג בנשיאות אביו רשב"ג, ובימים אלו לא מצאנו את ר"ג דיבנה בפעילות,⁴³ ודאי לא בשם 'רבן גמליאל' השמור דרך כלל לנשיאים.

נמצא אם כן, שכל המעשה כולו שייך לימים בהם לדאבון ליבנו, אין בית ואין לשכת הגזית. לעיל (עמ' 208 – 209) כבר ראינו שהשם 'לשכת הגזית', הושאל לא פעם ושימש כמטאפורה, למקום התורה החכמה ופסיקת הדין, זאת, בלי קשר הכרחי ללשכת הגזית שבמקדש. בהחלט סביר יהיה לומר, שהשם לשכת הגזית הותאם לאירוע זה, זאת מבלי לפגוע באמינות המסורת ההלכתית, בתיאור השתלשלות קבלתה ובמעשה הכרוך בה.

40 השם 'לבלר' הוא כינוי נרדף ל'סופר' ראה לדוגמא: משנה, גיטין ג, א; תוספתא, שם ו, ח; שם, ז, ד. על נוכחותם של הסופרים בסמוך לחכמי בית הדין למדים אנו מכמה מקומות מספרות חז"ל ומספרות בת הזמן, לדוג': בבלי, סנהדרין יא ע"ב: "דתניא: מעשה ברבן גמליאל שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית, והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו, ושלוש איגרות חתוכות לפניו מונחות...". ע"פ הסבר זה מובנת הפניה אל נחום הבלר, שנשא עמו זיכרון או ידע הנסמך על ארכיונים כתובים. ראה עוד: "אורבך – ההלכה" עמ' 259 הערה 16. גינצבורג טוען שיש לקבל כאן את הגירסה שבכ"מ הגורסת: 'נחום המדי' במקום 'נחום הבלר', אולם מי שמעיין ב"כ"מ מ" של התלמוד, כרך 2 עמ' 486 (על נזיר נו ע"ב), ימצא שגם שם הגירסה היא 'הבלר', וכן בכמה כתבי יד של המשנה (פארמה, פאריז, קאופמן). אך בדקדוקי סופרים מובאת גירסה: 'נחום הבבלי' (דקדוקי סופרים, א, זרעים, עמ' עט). כיוון שרוב הנוסחים גורסים 'נחום הבלר', שהוא שם חריג, נראה לקיימו. אם אכן קיימת גירסה 'נחום המדי', יש לראותה כפליטת קולמוס.

41 ראה לעיל, פרק א, עמ' 67 - 68.

42 לעיל ערכנו דיון לגבי זמנו של רבי שמעון איש המצפה, ראה שם.

43 בעניין ימי פעולתו של רבן גמליאל דיבנה נראה כי יש לסייג. כמה מאמירותיו של רבן גמליאל דיבנה, הם בסגנון של זיכרונות מבית אבא - רשב"ג שחי בפני הבית. כך: (משנה, עירובין ב, ו) אמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את כל..."; (שם, פאה ב, ד) "... אמר רבן גמליאל נוהגין היו בית אבא נותנין פאה אחת לזיתים שהיו להם בכל רוח ולחרובין כל הרואין זה את זה"; (שם, ביצה ב, ו) "... אמר רבן גמליאל מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין...". אולם עדויות אלו, הם סוגי זכרונות של ילד או נער מתבגר, המביא ראיות למנהגים והלכות ממעשים שראה בבית אביו. אין מכאן ולו רמז על פעילותו ההלכתית שלו עצמו.

הבסיס הריאלי והדרשני לשאלת מיקום הסנהדרין ב'לשכת הגזית'.

שלושת הקשיים שהעלינו לעיל, ביררו את אי הסבירות לקיום דיוני הסנהדרין ב'לשכת הגזית'. לאלו יש להוסיף את הבירור בדבר ייעודיה של לשכה זו כ'לשכת הכוהנים', המקום בו השתמשו הכוהנים לצרכים שונים, שאין שם עבודה עליהם, אך נדרש לקיימם בתוך תחום העזרה.

אולם יש לזכור, כי מול שני אלו, עומדים מספר לא מבוטל של מקורות, המעידים חד משמעית על נוכחותם של שלושה בתי דינים בהר הבית, כשהמרכזי שבהם הוא בית הדין הגדול השוכן בלשכת הגזית.

כיוון שאיננו יכולים להתעלם לא מן המאפיינים השוללים את נוכחות הסנהדרין בלשכת הגזית, גם לא מן המקורות הרבים המעידים על נוכחות זו, נבקש למצוא את פתרון העימות בשני אופנים.

א. דרשנית, סכמתית, אידיאלית.**ב. בסיס ריאלי.****א. המקור לתיאור שלושת בתי הדין בהר הבית - דרשני, סכמתי, אידיאלי.**

הציור הסכמתי, הרואה שלושה בתי דינים, מסודרים בשלושה תחומים בסדר עולה, מפקפק את ההנחה שמדובר בתיאור מציאותי. כאמור לעיל, התיאור הוא מושלם מידי ועם זאת בלתי ריאלי.

בעיון במקורות השונים מתברר כי את הבסיס לתיאור זה, יש למצוא בדרשה הלכתית, הנשענת על הפסוקים העוסקים ב'זקן ממרא'. פסוקים המתארים לפרטי פרטים את המקום והדרך האידיאלים, לפתרון סכסוכים ושאלות הלכתיות. זאת, תוך אזהרות חד משמעיות לקבלה מוחלטת של האוטוריטה המדוברת, וענישה חמורה למי שפוגע בה (דברים, יז ח – ג).

(ח) כִּי יִפְּלֵא מִמֶּנָּה דָּבָר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לְנֶגַע דְּבָרֵי רִיבֹת בְּשַׁעֲרֵיךָ וְקִמַּתְּ וְעִלִּיתְּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֶיךָ בּוֹ : (ט) וּבָאתְּ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בִּימֵיךָ הֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט : (י) וְעִשִּׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשִׁמְרַתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֶנֶךָ : (יא) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֶנֶךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַעֲשֶׂה לֹא תִסּוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל : (יב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּזָדוֹן לְבַלְתִּי שְׂמַע אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשַׁרְתָּ שָׁם אֵת ה' אֱלֹקֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל : (יג) וְכָל הָעָם שָׁמְעוּ וַיִּרְאוּ וַיִּרְאוּ עוֹד ...”

על פסוקים אלו מצאנו בספרי: ⁴⁴

⁴⁴ ספרי, דברים קנב, ח, עמ' 205 – 206.

(ח) כי יפלא, וקמת מיד, וקמת בבית דין, מיכן אמרו שלשה בתי דינים היו שם אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה ואחד בלשכת הגזית. באים לזה של שער הר הבית ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבריי כך לימדתי וכך לימדו חבריי אם שמעו אמרו להם ואם לאו באים לזה שעל פתח העזרה ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבריי כך לימדתי וכך לימדו חבריי אם שמעו אמרו להם ואם לאו אלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שמשם תורה יוצאה לכל ישראל שנאמר מן המקום ההוא אשר יבחר ה'."

הפסוקים והדרשה ההלכתית מלמדים, כי פרשת 'זקן ממרא' שבחומש דברים, היא המסד, להתעסקות התנאית באוטוריטה העליונה והיחידה בענייני הלכה – בית הדין הגדול בירושלים.

'זקן ממרא' הוא שם כולל לכל יחיד, קבוצה, זרם או כת, היוצאים חוצץ כנגד אוטוריטה זו. אולם כידוע ימי הבית השני, לא חסרו 'זקן ממרא' מסוגים שונים ומשונים. ההלכה הפרושית נאבקה על סמכותה והשתרשותה בחיי העם על כל צעד ושעל. ממולה עמדו; הצדוקים, משפחות הכהונה, כת מדבר יהודה, ישו ותלמידיו ועוד כהנה כהנה. ובתוכה מחלוקות כאובות בין בית הלל לבית שמאי.

תהליך קבלת ההחלטות, מיון הדיינים ושאר הפרטים המוזכרים במדרש ההלכה ומקבילותיו, יש בהם מעין חזון אידיאלי, כמעט פנטסטי. חזון בו קיימת ריכוזיות מוחלטת של ההלכה, דרכו נפתרים הבעיות, הסכסוכים, ללא ערעור ובסדר מופתי. מיותר לציין שאין מדובר אלא במשאלת לב. הדרשה ההלכתית וכל מקבילותיה אין בהם אלא מעין חזון, תיאור הרצוי, שריחוקו מן המצוי, כרחוק הצדוקים מן הפרושים ועומק סלידתם של שני אלו מכת מדבר יהודה ותלמידי ישו.

דרשת המילים 'וקמת', 'ועלית' שבפרשת זקן ממרא, משמשים מסד להדרגה - של חשיבות, קדושה וגובה. בית הדין הראשון זוטר ונמוך. השני זוטר ומעט גבוה במיקומו ובתחום הקדושה בו הוא נתון. הרכב בית הדין החשוב מכולם, הוא השלישי, הנתון בגובהו של המקדש ובתחום מחנה שכניה.

לצד דרשה זו המסבירה כיצד נתהווה הרעיון של שלושה בתי דינים בהר הבית, קיימת אחרת המסבירה את סמיכותה של זו השלישית למזבח:

"ואלה המשפטים אשר תשים. נמצינו למדין שסנהדרין באין בצד מזבח, אע"פ שאין

ראיה לדבר זכר לדבר, שני: וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח.⁴⁵

קשה להכריע, אם מדובר בדרשה הבנויה על הדרשה של הספרי, בדבר שלושה בתי דינים שאחד מהם יושב בלשכת הגזית הסמוכה למזבח, או שמא מדובר בדרשה עצמאית. אם כך או אחרת, גם כאן אין מדובר אלא בדרש הפסוקים ולא בתיאור ריאלי.

45 מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מס' דבחדש יתרו פרשה יא ד"ה ואלה המשפטים (מהדורת הורביץ – רבין עמ' 245).

ב. הבסיס הריאלי לדרשה בדבר שלושה בתי דינים.

אף שהגדרנו שכל התיאור בדבר שלושה בתי דינים בהר הבית, אינו אלא דרשה, עיון במציאות ובתיאורים, מעלה את האפשרות, שהדרשה נאחזת בבסיס ריאלי.

ב.1 בית הדין בלשכת הגזית – במשנה מידות (ה, ד) מצאנו: "...לשכת הגזית שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה...". אמינות התיאור בדבר ייחוסיה כהונה התבררה לעיל; ⁴⁶ מריבוי הפרטים במקורות התנאיים, ומהתאמה שמצאנו בתיאורי יב"מ בדבר רשימות היוחסין ובדיקת ייחוסיה הכהונה. אעפ"כ נראה כי יש בעדות זו שני חלקים הראויים להפרדה. את החלק המעיד על בדיקת ייחוסיה הכהונה במקום, יש לנו לקבל כהווייתו. לעומת כן, החלק המשייך בדיקה זו לסנהדרי גדולה, יש להסתייג ממנו משני צדדים.

האחד, סנהדרין נועד, לדיונים בעניינים חמורים מאוד, הנמנים ברשימה במשנה (סנהדרין א, ה):

"אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד ואין מוציאים למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין עושין עיר הנדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד ואין עושין עיר הנדחת בספר ולא שלשה אבל עושין אחת או שתיים".

לא במקרה לא נכללה בדיקת ייחוסיה הכהונה ברשימה זו. עניין זה, עם כל חשיבותו, הוא לא ממין העניינים להם נדרשה האוטוריטה העליונה.

מאידך, השתבחותו של יב"מ בספרו 'נגד אפיון' בטהרת הייחוס של הכהנים, יש בה ללמד כי הכהנים הם אלו שלקחו אחריות על כך. אף שאין לכך אמירה מפורשת, דבריו של יב"מ מלמדים זאת. ראשית, כשמשבח הוא בתיעוד קורות עמינו (כתיבת היסטוריה), מציין הוא בין האחראים לכתיבה זו את הכהנים הגדולים: (29) "... מה גם שהם הטילו את המשימה על הכהנים הגדולים ועל הנביאים ...". ⁴⁷ בהמשך דבריו העוסקים בייחוסיה הכהונה, עניין הכרוך אף הוא בכתיבה של ספרי יוחסין ושמירתם, מציין הוא שוב כי על מי הוטלה משימה זו: (30) אבותינו, לא רק שהפקידו את העניין הזה מלכתחילה בידי הטובים והמסורים לעבודת הא-ל-...", ⁴⁸ כשארין ספק שכוונתו לכהנים (שהוא עצמו נמנה עליהם).

46 ראה לעיל עמ' 206.

47 נגד אפיון, ספר א', ו, 29, עמ' יט.

48 שם, ז, 30 (מהדורת כשר עמ' כ).

אחריות זו של הכהנים התבטאה במיוחד בעתות משבר, כמו מלחמות, בהם נשים רבות נפלו בשבי ומתוך כך נפסלו לכהונה:

”(34) אך למקרה שתפרוץ מלחמה, ... ובמיוחד בימינו אלה עצמם, (35) או אז ניצולי

הכהנים יחברו שוב רשימות חדשות מתוך הארכיונים...”⁴⁹

מתיאור זה וממקורות רבים המלמדים על החשיבות שנתנו הכהנים עצמם לעניין הייחוס, ברור, כי הם אלו שהחזיקו את רשימות היוחסין, הם אלו שדנו את שנדרשו לכך.

על היבדלותם של הכהנים מחכמי ישראל בעניינים אחדים ובמיוחד בענייני המקדש, ניתן ללמוד מן המקורות התנאיים.⁵⁰ הבדלה זו כללה גם הנהגה עצמאית, בכינויים מתחלפים: זקני כהונה או בית דין של כוהנים, הכהנים הגדולים. על רקע מתח מתמשך בין חכמי ישראל לכהנים בימי בית שני, סבירה ההנחה שעניין יוקרתי זה של ייחוס הכהונה לא נשמט מידיהם של אלו האחרונים.

עוד ייתכן, שדברי המשנה המשייכים את פעולת יחוס הכהנים לבית הדין של חכמים, יש בהם הד לפולמוס בין חכמי ישראל לכהנים. כשהכהנים מבקשים לראות בעניין זה עניין כוהני פנימי, וחכמי ישראל לעומתם מבקשים להיות מעורבים בהליך חשוב זה. אם אכן קיים היה עימות בעניין זה, תהיה מקובלת הסברה שבסופו של דבר הושגה פשרה.

על פשרות מסוג זה, למדנו ממאבקים בין חכמי ישראל לכהנים בעניינים אחרים; כמו מי יהיה ממונה על ישלוח השעיר, כהן בלבד כפי שהתעקשו הכהנים (משנה, יומא ו, ג): שעשו הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו, או: הכל כשרין להוליכו,⁵¹ כפי שסברו חכמי ההלכה הפרושית. חכמי ישראל הצליחו לרשום לעצמם במחלוקת זו, ניצחון קטן, כמו שמציין התנא רבי יוסי (בן דור אושא): אמר רבי יוסי מעשה והוליכו ערסלא וישראל היה. מ' בר אילן מסכם את תולדות העימות, בעניין משלח השעיר:

”... מכל זה מסתבר שלפי ההלכה הקדומה – קודם שהיו חכמים שונים את הלכותיהם – היו הכהנים בלבד כשרים לשלח את השעיר, וזאת ניתן ללמוד ממצאות היסטורית בעבר, אשר משתקפת בהלכה ”הכל כשרין להוליכו”. ... העולה בבירור מכל הנידון עד כאן הוא, שהמנהג הקדום היה שרק כוהנים נחשבו כשרים לשלח את השעיר, ורק לאחר מאבק מתמשך ... הוליד ישראל את השעיר.”⁵²

49 שם, 34 – 35 (מהדורת כשר עמ' כ').

50 ראה לדוגמה: משנה, יומא ו, ג; תוספתא, פסחים ד, יב.

51 מ' בר אילן מוכיח שהמלה 'הכל כשרין' בלשון חז"ל, כוללת בתוכה את כל רבדי החברה, מלשון חז"ל בספרי (במדבר קלב ד"ה וידבר, מהדורת הורוביץ עמ' 172): הכל במשמע כהנים לויים וישראלים וגרים ונשים ועבדים וטומטום ואנדרוגינוס במשמע. ראה: "בר אילן – הפולמוס", עמ' 6 – 7. זהו ביטוי המעיד על פולמוס כנגד הכהנים, כזה שבא לצמצם את האוטוריטה של הכהנים, בכל מה שקשור למקדש.

52 "בר אילן – הפולמוס", עמ' 9 – 10.

ייתכן שההליך בדיקת ייחוס הכהונה היה דומה:

1. הכהנים התעקשו לשמור סמכות זו לעצמם.
2. חכמי ישראל בקשו להיות האוטוריטה היחידה, כפי שמשקפים המקורות התנאיים המציגים מעין תמונה רצויה. (שהרי יש להסכים, שאין צורך בסנהדרין להכשיר או לפסול כהן).
3. בפועל, בדרך כלל עסקו הכהנים עצמם בעניינים אלו. אך ייתכן שזה נעשה תוך שותפות של חכמי הפרושים ('זקני בית דין'), ששלחו נציגים לדיונים מסוג זה. זאת אם מבקשים אנו למצוא גרעין ריאלי בהלכה החזליית בעניין הסנהדרין בלשכת הגזית.

סיכום: ראויה משנתנו⁵³ להתפרש באופן זה: לשכת הגזית הוא המקום בו נתקיימו דיוני ייחוס הכהונה. ברם, דיונים אלו נעשו ע"י בתי דינים של כהנים ולכל היותר בשותפות של חכמי ישראל, אך לא ע"י הסנהדרין. הגרעין הריאלי שבמשנתנו עטוף בדרשה החזליית הרואה את הסנהדרין בלשכת הגזית, כשלסברתה חכמי ישראל הם הסמכות ההלכתית הבלעדית, על כן מייחסת לו גם את ייחוס הכהונה. השם 'לשכת הגזית', הפך במרוצת הזמן, שם נרדף למקום בו התרכזו חכמי ישראל, בהרכבים כאלה ואחרים.

53 וכל המקורות המקבילים, הממקמים את בית הדין הגדול בלשכת הגזית.

2.2. בית דין בחיל – הגדרת מיקומם של בתי הדינים בהר הבית, מופיעה במקורות בשינויים קלים. על מיקומה של הסנהדרין או בית הדין הגדול בלשכת הגזית, קיימת הסכמה בין כל המקורות. לעומת כן, לגבי שני בתי הדין האחרים, קיימים במקורות שתי גרסאות: האחת גורסת: 'על פתח הר הבית', 'על פתח העזרה'. השניה גורסת: 'בהר הבית', 'בחיל'. אך על אף שינויי הגרסה, נשמרת תמונה אחידה; לגבי מציאותם של שלושה בתי דינים בהדרגה, ולגבי תחום מיקומם. בטבלה המשווה ניתן לראות כי הגרסה הראשונה נקוטה ע"י הספרי והמשנה⁵⁴, השניה ע"י התוספתא.⁵⁵

ספרי דברים קנב, ח.	משנה, סנהדרין יא, ב	תוספתא חגיגה ב, ט.	תוספתא, סנהדרין ז, א.
מיכן אמרו שלשה בתי דינים היו שם אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה ובלשכת הגזית	שלשה בתי דינים היו שם אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית	בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית ...שני בתי דינים של שלשה היו בירושלם...	בבית דין של שבעים בלשכת הגזית ...ושאר בתי דינים של שלשה שלשה היו בירושלם אחד בהר הבית ואחד בחיל
באים לזה שעל פתח הר הבית ... ואם לאו באין להם לאותן שעל פתח העזרה ואם לאו אלו ואלו באים לבית דין הגדול הגזית	באים לזה שעל פתח הר הבית ... ואם לאו באין להם לאותן שעל פתח העזרה ואם לאו אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית	לבית דין שבהר הבית ... ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל ואם לאו אלו ואלו באין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית	באין לבית דין שבהר הבית ואם לאו הן ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל ואם לאו אילו ואילו הולכין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית

הגרסה 'על פתח העזרה' אינה עומדת בסתירה לגרסה 'בחיל' מבחינת המיקום. שהרי החיל נמצא על פתחו של העזרה ומקיף את העזרות מכל צדדיהם. ייתכן שהצד הדרשני שהביא למיקומו של בית דין לתחום זה, נשען על התרחשויות מציאותיות או אפשריות.

54 כן הגרסה בבבלי, סנהדרין פ"ח ע"ב.
55 כן הגרסא בירושלמי, סנהדרין יט ע"ג (פ"א ה"ד).

החיל כמו שלמדנו ממקורות אחרים, היה בין היתר תחום בו היה נתון 'אפר פרה'. הסיבה למיקום אפר פרה בתחום החיל, כרוכה במעמדו ההלכתי, המגביל את כניסתם של טמאים מתים לתחומו. במידה ואכן היה שימוש פעיל לאפר הפרה שבחיל, ניתן לשייך למקום דיונים הלכתיים, לגבי הליך טוהרתם של המבקשים להיכנס לתחום החיל ופנימה ממנו. יחד עם זאת, העדר מבנה בחיל, ועובדת היותו מבנה מדורג בעל שטח צר, מבטלים את הסבירות שבית דין כלשהו מצא את מקומו שם דרך קבע.

התלמוד הבבלי (סנהדרין פ"ח ע"ב) משדרג את מעמדו של החיל. לשיטתו, שימש החיל לעיתים כמושב בית הדין הגדול: "... ואם לאו - אלו ואלו באין ללשכת הגזית, ששם יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים. ובשבתות ובימים טובים יושבין בחיל".⁵⁶ רש"י מגדולי מפרשי התלמוד מסביר במקום, שהצפיפות בלשכת הגזית הביאה את הבית דין לצאת אל החיל: "יושבין בחיל - מפני שהעם רב ומקום צר להם בלשכה,..."⁵⁷. אולם, אילוצי המקום מחריפים שבעתיים בתחום החיל, הצר והמדורג. חסרונה הנוסף של שיטה זו, היא הפקרתם של נכבדי העם יושבי בית הדין הגדול, לרוחות וממטרים בחורף, ולשמש קופחת בקיץ, זאת, בהעדר עדות על מבנה כלשהו בחיל.

מסתבר שדברי הבבלי, בנויים קומה אחת מעל דברי התוספתא (חגיגה ב, ט) האומרת: "... ובשבתות ובימים טובים באין לבית המדרש שבהר הבית...". שינויי הגרסה בבבלי מ'בית המדרש בהר הבית' ל'חיל', יש בהם סוג של פרשנות, שהרי התחום החיצוני ללשכת הגזית הנתונה בעזרה, הוא החיל. יציאתם של בית הדין מלשכת הגזית, התפרשה בתלמוד הבבלי לתחום החיצוני הסמוך, ללא התחשבות באי התאמתו של החיל, לפעילות מסוג זה.⁵⁸ אחוזים בשיטתנו נאמר: התוספתא כמו הבבלי מציירים תמונה אידיאלית של נוהגי הסנהדרין, כפי שנראתה בעיניהם של חכמי המשנה בדורות שלאחר החורבן. תמונה שהמציאות החומרית והחברתית של הבית שני אינה מתיישבת עמה.

על אף הדברים שלעיל, המבקש למצוא סימוכין כלשהם לקיומו של בית דין בחיל, יבקש להוכיח טענה זאת משני מקומות:

1. ביכלר מפרש שיגב מעלה בהר הבית' אינו מכון אלא למדרגות החיל. האירוע המתואר בתוספתא (סנהדרין ב, ו): 'מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו יושבין על גב מעלות בהר

56 בבלי, סנהדרין פח ע"ב.

57 רש"י שם. בהמשך דבריו מביאה רש"י תירוץ נוסף ודוחה את התירוץ הנתלה באילוצי המקום. אולם פירושו זה של רש"י יש בו להסביר את הרציונל של דברי הבבלי בעניין זה.

58 גרסת הבבלי בעניין זה, דומה לגרסתו בעניין סוגי בתי הדין בהר הבית, לעומת המקורות התנאיים המדברים על בית דין של שלושה על פתח הר הבית ועוד אחד כזה על פתח העזרה, גורס הבבלי שבכל אחד מן המקומות הללו, היה בית דין של עשרים ושלושה (בבלי, שם): "... ושני בתי דינים של עשרים ושלושה, אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה...". נראה כי גם במקרה זה, סיבת השינוי, אינה מסורת שונה, אלא היגיון תלמודי. בתהליך שמתארים המקורות התנאיים, הולך המדיין לבית דין של עשרים ושלושה שבעירו ומשם לבית דין שעל פתח הר הבית, הסבירות נותנת שזה האחרון לא נופל ברמתו מבית הדין שהיה לו בעירו, מכאן מתקן הבבלי לומר שאף זה שעל פתח הר הבית וזה שבחיל, בני כ"ג דיינים הם.

הבית ויוחנן סופר הלה לפנייהם, מתפרש לשיטתו ע"ג מדרגות החיל.⁵⁹ אם היו די ראיות שמדובר במדרגות החיל, הרי לנו אישוש לדברי המקורות הממקמות דיוני בית דין בחיל. אלא שסביבתו של המקדש, הממוקם בפסגתו של הר, משופע בגרמי מדרגות, ואין כל הכרח למקם אירוע זה, דווקא למדרגות אלו.

2. מקבילה שיש בה לשפוך אור על תוספתא זו, מצאנו במדרש תנאים לדברים (כו, יג):
"נכנס ר' יהושע אצלו ... אמ' לו אומר לך דבר שראו עני לא מה ששמעו אזני פעם אחת עליתי לשוק העליון לשער האשפות שבירושלם ומצאתי שם את רבן שמעון בן גמליאל⁶⁰ ואת רבן יוחנן בן זכאי יושבים ושתי מגלות פתוחות לפנייהם ויוחנן סופר חלה עומד לפנייהם ודיו וקולמוס בידו..."

מקור זה שיש בו סגנון ניכר של זיכרון היסטורי, יש בו שתי ידיעות משמעותיות: האחת, בעניין המיקום. השניה – בגרסה 'סופר חלה'.

ממקור זה עולה כי המיקום של האירוע אינו בהר וודאי שאינו בחיל, אלא בסמוך להם, כשבסמוך לו 'שער האשפות'.⁶¹

אחד הדברים שמחבר את שני המקורות הוא דמותו של 'יוחנן סופר'...'. התוספתא גורסת: "יוחנן סופר הלה, כשהמילה 'הלה', היא חסרת משמעות אם אותו סופר, לא נוכח ליד המספר, המצביע עליו ואומר: 'הלה'. בתלמוד ובכתבי יד של התלמוד ניתן למצוא גרסה מתוקנת: 'סופר הלו', אולם גם תיקון זה חסר משמעות, אם אותו יוחנן אינו נמצא בסמוך, שהרי כינוי זה בר-שימוש אם מצביעים על האדם, הוא מזכירים מישהו שזה עתה הזכירוהו. לעומת אלו, הגרסה שבמדרש תנאים היא: 'סופר חלה'. גרסה זו יכולה להתפרש כשיבוש או תיקון⁶² של שני אלו. אך יהיה קשה לדחות, מי שיבקש לומר, שזוהי דווקא הגרסה המקורית, ואם כן מדובר ב'סופר חלה' שמיקומו בבית הדין שהיה בתחום החיל. או שמא יש לפרש כפי שהציע א' אדרת, להבין את המילה 'חלה', כמרמזת על צורת הישיבה בסנהדרין, במין סוג של היקף (חצי גורן), כדבריו:⁶³ "ונראה שיש לקרוא כאן 'סופר יושב חילה (חולה); שהוא כינוי למושב הסנהדרין שהיו יושבים כחצי גורן עגולה (משנה, סנהדרין ד ג)".

59 "ביכלר – הסנהדרין", עמ' 114 – 115.

60 הגרסה 'רשב"ג' במדרש תנאים תואמת לגרסה בירושלמי ושונה מהגרסה בתוספתא ובבבלי שם 'רבן גמליאל', ראה: "ליברמן – תוספת", כרך א, חלק שני, עמ' 152 (על עמ' 416, שו' 27).

61 מקום זה נזכר במשנה ובתוספתא (עדות א, ג), כמקום ממנו באו שני גרדיים להעיד לפני שמעיה ואבטליון, התוספתא מוסיפה על המשנה, אמירה בסגנון של לקח מוסרי: "ולמה הוזכרו שם מקומותיהן ושם אומנותן והלא אין לך אומנות ירידה אלא גרדי ואין לך מקום בזוי בירושלם כשער האשפות אלא מה אבות העולם לא עמדו על דבריהם במקום שמועה על אחת כמה וכמה שלא יעמיד אדם על דברו במקום שמועה". אולם, מהמיקום של רשב"ג והזקנים שם, ייתכן דווקא שזהו מקום בעל חשיבות.

62 יש לזכור, את הכלל בהשוואת עדי נוסח, המעדיפה את הגרסה המשובשת על פני הסבירה, שמא זו האחרונה מתוקנת לפי השקפת המעתיק וידיעות אנכרוניסטיות.

63 "אדרת – מחורבין", עמ' 181 הערה 33.

ב.3. בית דין בהר הבית – כפי שנראה להלן, הגרעין הריאלי למציאותו של בית דין בהר הבית, הוא המבוסס מכולם. ונראה שניתן אף להעריך את מיקומו בתחום הר הבית. (גם לגבי מיקומו של בית דין זה קיימות שתי גרסאות, האחת: 'על פתח הר הבית', האחרת: 'בהר הבית'. נראה שגם כאן אין לראות בשינויי הגרסה מחלוקת במיקום, אלא במינוח).

ג. מעלה גב בהר הבית – בסטיו המלכותי בדרום הר הבית.

אחד המבנים המפוארים בהר הבית, הוא הסטיו המלכותי, הנתון בתוספת ההרודיאנית בדרום הר הבית, כפי שניתן ללמוד מתיאורו המשולהב של יב"מ:

'... ואשר לצד הרביעי של חומת בית המקדש, שפנה דרומה, גם בו היו שערים באמצע ועל ידו הסטיו המשולש של המלך, שנמשך באורכו מהעמק המזרחי עד לעמק המערבי: שכן אי אפשר היה להמשיכו הלאה. זה היה מפעל שראוי לספר עליו יותר מאשר על כל מה שנמצא תחת השמש. שכן אף על פי שהעומק היה רב ואי-אפשר היה לשאת את המראה למטה, אם הציץ אדם מלמעלה אל התהום, הרים (הורדוס) במקום זה סטיו בגובה עצום, עד שאם הסתכל אדם מראש הגג של סטיו זה וחישב את הגובה הכפול הזה תקפה אותו סחרחורת, מפני שהמבט לא הגיע עד (תחתית) העומק, שלא היה לו שיעור. ... ואילו הסטיו שבאמצע רוחבו היה פי אחד וחצי וגובהו היה כפול. הוא התנשא ביותר לגבי הסטווים מזה ומזה. הגגות נעשו מעצים עם פיתוחי-תבניות בצורות שונות. גובהו של הגג האמצעי התרומם בשיעור גדול יותר משום שמסביב לארכיטראב נבנתה חומת-מצח ובתוכה היו בנויים עמודים והיא כולה (אבני) גזית, באופן שאלה שלא ראו (את הבנין) לא האמינו, ואלה שנזדמנו לראותו הביטו (עליו) בהשתוממות...'⁶⁴

צורתו וגובהו של מבנה זה נידונו בהרחבה ע"י החוקרים.⁶⁵ לעומת זאת, שתי שאלות נותרו כחידה:

(1) האם והיכן מוזכר מבנה מפואר זה בחז"ל? (2) מבנה כה מפואר, מה יעודו?

נראה להציע, כי מבנה זה שבדרום הר הבית, הנושא אופי של בסיליקה רומית בצורתו המתוארת; מבנה מוארך, הנשען על עמודים. שימוש דומה לו, ליעודו של מבנה זה בכל עיר רומית. כידוע, הבסיליקה שפיארה כל עיר רומית מכובדת, יועדה לניהול ענייני הממשל העירוני או האזורי, שטרות של מקרקעין הוחזקו בו, משפטים התקיימו בו ובדומה.⁶⁶

64 קדמוניות היהודים טו יא ה 411 – 416 (מהדורת שליט).

65 ראה באחרונה: א' ברוך י' פלג, 'הצעת שחזור חדשה למבנה הסטיו המלכותי בהר הבית', בתוך: חידושים בחקר ירושלים, ז, רמת גן – תשס"ב, עמ' 49 – 57; א' ברוך י' פלג, 'הערות להצעת שחזור הסטיו המלכותי בהר הבית: תגובה לרוני רייך', שם, ט, רמת גן – תשס"ד, עמ' 53 – 59. ר' רייך, 'שחזור הסטיו המלכותי של הורדוס: תגובה להצעת א' ברוך וי' פלג', שם, עמ' 45 – 52.

66 ראה: 'ויטרוביוס', עמ' 106 – 111; ר' רייך מתמצת את הגדרת הבסיליקה (שם, עמ' 254 הערה 6): "בסיליקה היא מבנה השקול לסטיו (סטואה) היווני, היינו מבנה ארוך ומקורה, שקירוי נישא על גבי עמודים, והוא מציע לציבור שבפורום הסמוך מחסה מפגעי מזג האוויר, צל, מקום מפגש, מקום לעריכת משפטים וכיו"ב...". על הסמיכות שבין המקדש לבסיליקה בתרבות החמרית בת הזמן ומאפייני השימוש בבסיליקה, כותב י' צפירי (בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי – הממצא הארכיאולוגי והאמנותי, ב, ירושלים – תשמ"ה, עמ' 89 – 92): "מרכז החיים הציבוריים של העיר הרומית התרכז בפורום ובסביבתו. הפורום היה רחבה פתוחה, ע"פ רוב מלבנית, מוקפת טורי אבנים וסטווים ומעוטרת בדוכן נואמים, מונו מנטים ועמודי זיכרון. בית המועצה (הבול'י או הקוריה), בית הדין והארכיב, מקדש אחד לפחות ובסיליקה אחת. ... הבסיליקה הייתה החשובה בין הבניינים האזרחיים והציבוריים בעיר הרומית. מונח זה מכוון למשפחה שלמה של מבנים ששימשו ברומא למטרות מגוונות: התכנסויות של אזרחים, הופעות אמנותיות, תרגילי צבא וספורט ... רבות מן הפעילויות שנערכו ביום נאה ברחבת הפורום הועברו אל הבסיליקה ביום גשם או שרב: כינוסי אזרחים, נאומים, הופעות, פגישות פרטיות עסקיות

מבנה כזה על הר הבית, מן הסתם לא נבנה ליופי ופאר בלבד. אף אם נניח שהפאר והעוצמה הם שעמדו לנגד עיניו של הורדוס בבואו לקומם מבנה מפואר זה, עדיין ניתן לעשות בו שימוש נרחב.

נראה עתה, כי שאלה זו תשובתה בצידה. מבנה זה משמש את ענייני הממשל והשלטון היהודי.⁶⁷ סביר שהזרוע השלטונית שהתגדרה במיוחד במקום זה, היתה דווקא הזרוע של חכמי ישראל⁶⁸. הצעה זו יכולה לאשש עצמה ממקורות חז"ל.

מציאותו של 'בית דין על פתח הר הבית', כמו שמופיע במשנה ומקבילותיה, מתברר ממקורות אחרים שניתן לזהות בהם, פעילות של חכמי ישראל במקום זה.

לאחר שנשללה האפשרות למקם את מושב בית הדין בלשכת הגזית שבדרום העזרה,⁶⁹ המבנים הרלוונטיים למיקומו של מוסד זה, הם הסטווים המקיפים את הר הבית. ההנחה שדווקא הסטיו הדרומי שימש לצרכים אלו, ניכרת מן המקורות המעידים על פעילותו של רבן גמליאל הזקן, במקום המכונה '**גב מעלה בהר הבית**'. לפחות שלושה אירועים מתקשרים למושג זה, בשנים מהם אנו מוצאים את רבן גמליאל הזקן:

1. " ... אמ' ר' יוסה מעשה שהלך ר' חלפתא אצל רבן גמליאל לטבריא ומצאו שהיה יושב על שולחנו של יוחנן בן נזיף ובידו ספר איוב תרגום והיה קורא בו אמ' לו ר' חלפתא זכור הייתי ברבן גמליאל הזקן אבי אביך שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמ' לבניו וגנזו תחת הנדבך"⁷⁰.

2. 'מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית ויוחנן סופר הלה לפניהם אמ' לו כתוב לאחנא בני גלילא עילאה ולבני גלילא תחתאה שלמכון יסגא מהודענא לכון די מטא זמן ... ושפר באנפאי ובאנפי חבראי ואוסיפנא על שתא דא תלתין יומין"⁷¹.

ומסחריות. על גבי בימה קטנה שהותקנה בצד האולם, ... ישב שופט שהכריע בהתדיינות שבין בעלי עסקים ...".

67 יש לציין כי ביכלר כבר העלה אפשרות זו אך דחה אותה ('ביכלר – הסנהדרין' עמ' 116 הערה 16): " ... ולפי האמור לעיל קרוב ביותר שהיה בראש בית הדין שבפתח חומת הר הבית, היינו באולם העמודים ששם היה מנהל את הדיונים בשאלות הלכה, כבבסיליקי של רומיים, אם אותו בית דין היה באמת מוסמך לכך. אלא שלפי התיאור של רבי יוסי הדבר לא היה כן בשום אופן, מכיוון שמציין בית דין זה כפחות שבין השלושה; בכך עלינו לזנוח לגמרי הנחה זו". אולם לשיטתנו הרואה בדברי רבי יוסי תיאור אידיאלי ולא מציאותי, ההערכה למיקום דיוני בית הדין בסטיו המלכותי, שרירה ללא פקפוק.

68 מבלי להדיין בשאלה, מי בדיוק ישב בבתי הדין, פרושים? צדוקים? או אלו לצד אלו.

69 ראה לעיל. ביכלר עסק בכך בהרחבה ראה: "ביכלר - הסנהדרין", עמ' 13 – 49. להערכתו יש לזהות את 'לשכת הגזית ומושב בית הדין במערב הר הבית, מול הכסיסטוס השוכן בעיר העליונה הנמצאת ממערב למתחם הר הבית. לטענתו המילה גזית אין משמעותה סוג של אבן, אלא נגזרת של המילה היוונית כסיסטוס שבהעברה לעברית תושמת הסימט היוונית והיא יכולה להישמע 'כסיט' בדומה לגזית.

70 תוספתא, שבת יג ב.

71 תוספתא, סנהדרין ב ו.

3. '... אמרו לא היו ימים מועטין עד שחיפו כהנים פני כל האולם בטבלאות של זהב מאה על מאה ועל עובי דינר זהב מה שמחפין עד הרגל וברגל מקפלין אותן ומניחין אותן על גבי מעלות בהר הבית כדי שיראו העם את מלאכתן שהיא נאה שלא נטה בה דלוס אחר הרגל חוזרין וקובעין אותן במקומן⁷².

שלושת המקורות מבררים ש'מעלה גב בהר הבית' הוא שם מקום, שניתן לו על שום מיקומו. לזיהוי המיקום נדרשים אנו לניתוח השם: 'גב מעלה' או כמו שמצאנו בכת"י⁷³ 'גבי מעלה', שעל פניו יש לבקש לזהות אותן עם מקום שיש בו מעלה, הווי אומר מדרגות ובדומה, ומעל המעלה גב, הווי אומר גג.

המקור השלישי המדבר על תערוכת טבלאות הזהב 'על גבי מעלות', מזכירה תצוגת ראוה אחרת של פרוכת שנטמאה (משנה שקלים ח, ד): "ואם היתה חדשה שוטחין אותה על גג האיציטבא כדי שיראו העם את מלאכתן שהיא נאה". ייתכן שהאציטבא המדוברת מכוונת אל אחד מן הסטווים שהקיפו את הר הבית. אם שתי תצוגות הראווה, זו של הפרכת וזו של טבלאות הזהב, נערכו באותו מקום, הרי לנו זהות בין הסטיו (=אציטבא) לבין 'גבי מעלות'.

נראה כי מכל כיווני הר הבית, יש עדיפות לזיהוי הצד הדרומי עם תיאורים אלו. מורדות ההר בצד הדרומי הם עמוקים ועם זאת אפשריים לטיפוס.⁷⁴ על כך למדים אנו מדברי יב"מ⁷⁵ ומן המציאות. הלשון 'מעלה' (מעלות), שעל גבה גג, יש לזהותה דווקא שם, במקום בו הסטיו המלכותי בנוי על גבי החללים המכונים בימינו 'אורוות שלמה' ו'אלאקצא אל קדים'. זהו הצד דרכו נכנסו המוני עולי הרגלים אל המקדש. גרם מדרגות רחב ביותר הביא אל השערים שבחומה הדרומית, ומכאן עמדו לרשות העולים בהר שני אולמות הכניסה (המדורגים!?) העיקריים להר הבית (משנה, מידות א, ג): "... שני שערי חולדה מן הדרום משמשין כניסה ויציאה". מיקום חכמי ישראל במקום זה, או במבנה שעל גביו,⁷⁶ מסתבר; הן מבחינת הנגישות לציבור, הן מבחינת ייעודו של המבנה המפואר והמקורה.

אישוש למיקום מושב 'בית הדין הגדול' בדרום הר הבית, נמצא בשבר כתובת מתקופת הבית השני, שנמצא למרגלות החומה הדרומית של הר הבית. ממצא זה, מתפרש ע"י הארכיאולוגים כשריד של כתובת 'מושב הזקנים'.

72 תוספתא, מנחות יג יט.

73 כן הוא בכ"י ובכ"ל, ראה על כך: תוספתא כפשוטה, ג, עמ' 204, על עמ' 57 שורה 7-8.

74 המורד המזרחי ללא ספק תלול הרבה יותר, אך תלילותו ועובדת היותו מחוץ לעיר המיושבת, עשתה אותו לא פרקטי, דומה המצב במורד המערבי. זאת, לעומת העליה מדרום שהיתה תלולה אך אפשרית לטיפוס והתבססה על העולים מן העיר התחתונה.

75 כדבריו (קדמוניות היהודים טו יא ה 411-412): 'והיתה מוקפת עמוק מצד דרומו... שכן אף על פי שעמוק העמק היה רב אי אפשר היה לשאת את המראה למטה...'

76 להערכתנו אל הקומה הראשונה של הסטיו המלכותי נכנסו דרך שערי חולדה, ומעל קומה זו שהיא בגובה חומת הר הבית, התנשאה קומה נוספת של הסטיו, באחת מן הקומות הללו ישבו רבן גמליאל והזקנים.

א' מזר מבקשת למצוא קשר, בין ממצא זה למבנה בדרום הר הבית שזוהה ע"י הארכיאולוג המנוח ב' מזר כמושב 'בית הדין' שעל פתח הר הבית:⁷⁷

- "הבניין ההרודיאני רב המידות ששרידיו נחשפו בשטח המנוזר מתחבר אל שרידי הבניין ההרודיאני המפואר הנסמך אל הכותל הדרומי ממזרח לשער המשולש. לגבי בניין זה ... כבר העלה מזר את הסברה ששימש את בית הדין "היושב 'על פתח הר הבית".
- סברתו של ב' מזר לזיהוי הבניין עם אחד משלושת בתי הדין של הסנהדרין מקבלת ממד נוסף בעזרת שבר כתובת עברית שנמצאה בסמוך לשער המשולש. בכתובת ניתן לקרוא את המילה [ז...]קנים, המתייחסת ככל הנראה אל זקני הסנהדרין. ... מן השבר החדש שהתגלה בחפירות הר-הבית עולה בברור שהכתובת כתובה עברית ולא ארמית, בכתב יהודי פורמלי בן המאה הראשונה לספירה. ... סבירות גבוהה קיימת אם כך שכתובת זו אכן מתייחסת אל זקני הסנהדרין והיתה קבועה על קיר בנין בית הדין ששרידיו נראים כיום בשטח החפירות."

נראה, כי סימוכין נוספים למיקום בית הדין הגדול סמוך לחומת הר הבית, נמצא בתיאורי מלחמת החורבן של יב"מ.⁷⁸ כל תיאורי יב"מ לגבי ההתרחשויות בתוך חומות ירושלים בזמן המרד, לוקים בחוסר אמינות מוחלט. ראשית מפני שהוא לא היה שם. שנית, תיאוריו ניכרים במגמה ברורה להכפיש את גיבורי המרד, כשזו הונחתה ע"י שנאתו העזה למי שלא נכנע כמותו, נוטלות את אמינותו לחלוטין.⁷⁹

אך שונה התמונה, לגבי אזכורם של מקומות ושמות אנשים. זאת, מפני ששני אלו בנויים על ידיעות מוקדמות, עליהם ביסס את דמיונותיו ושקריו באשר להתרחשויות בעיר הנצורה. באופן ביקורתי זה, יש לקרוא את תיאור משפטו של 'זכריה בן ברוך':

"וכאשר נלאו האנשים לטבוח טבח לאין קץ, עשו להם התולים והקימו בית דין ומשפט. ובדרך זה אמרו להמית את זכריה בן ברוך, אחד מאנשי השם. ... על כן הוציאו פקודה לאסוף שבעים איש מראשי העם אל בית המקדש, ומסרו בידם כמו בבית חיזיון את דמות (תפקיד) השופטים, ... אולם כל שבעים השופטים הצדיקו את הנאשם פה אחד, כי בחרו למות עמו יחד מהטות את דינו למות. וכאשר יצא זכריה צדיק בדינו, הרימו הקנאים קול צעקה וכלם קצפו על השופטים ... ושני קנאים עזי נפש התנפלו על זכריה והמיתוהו, בקראם אליו בלעג זדון בעת נפלו שדוד: "הא לך גם ...", ואחר כך

77 א' מזר, מנזר הבתולות, ירושלים, 1998 (תשנ"ח), עמ' 52 - 53.

78 מן הסתם יש מי שיבקש להוכיח ממקרה זה שהסנהדרין דווקא כן ישבה בעזרה, אך כפי שאני מוכיח טענה זו נשענת על הנחת יסוד מפקפקת.

79 לענ"ד עניין זה טרם נידון כראוי, ועל כן יש לפקפק, האמנם הייתה 'מלחמת אחים בירושלים' כפי שמתאר אותה 'אחינו' יב"מ חוצה הקווים.

סיכום: לשכת הגזית שבדרום העזרה, שמשה את הכוהנים לצרכים שונים שבין עבודה לעבודה. גם את דיוני ייחוס הכהונה ניהלו בלשכה זו, ע"י בית דין של כוהנים, או בשיתופם של חכמי ישראל עם האוטוריטה הכוהנית. לעומת כן, קשיים טכניים ואחרים, דוחים את האפשרות, למקם את מקום מושב בית הדין הגדול בהר הבית, בלשכת הגזית שבדרום העזרה.⁸⁵ צירוף של פרטים ורמיזות, מחזק את ההערכה שמקום מושבו של בית דין זה, הוא דווקא בסטיו המלכותי שבדרום הר הבית. הסברנו, כי המקורות המתארים שלושה בתי דינים בהר הבית, בנויים על הסתכלות סכמתית שמקורה בדרשה על 'זקן ממרא'. אך עם זאת ניתן לזהות, כי הדרשה הרואה שלושה בתי דינים בהר הבית, מבוססת על גרעין ריאלי.

85 הספרות הרבנית מאבחנת את בעיית מיקומה של לשכת הגזית בעזרה ופרשנים רבים עסקו בפתרון הבעיה. קיבוץ של פתרונות מסוג זה ניתן למצוא אצל: "הורוביץ – בספרותנו", עמ' 353 - 355, הע' 264. יש מי שהרחיק לכת ובקש להציע למצוא את לשכת הגזית במרחב שבין קיר ההיכל לקיר העזרה הצפוני, ראה: "מן ההר – הלשכות", עמ' רעה.

לשכת הגולה ומתקני המים והניקוז בעזרה

שימושי המים במקדש

את שימושי המים במקדש ניתן לחלק לשלושה תחומים עיקריים.

- א. **עבודת המקדש (הפולחן)** – לניסוך המים, בישול והשקיית סוטה.⁸⁶
- ב. **טוהרה** – לכיור שבעזרה לפעולת קדוש ידים ורגליים,⁸⁷ למקוואות הטהורה בעזרה ובסמוך לה, שנועדו לטבילתם של כהנים וכלל באי העזרה,⁸⁸ ולהטבלת כלי המקדש כמו הפרכת והמנורה.⁸⁹
- ג. **נקיון** – הדחת הקורבנות, הדחת העזרה.⁹⁰

נראה ששימושי המים לעבודת המקדש הישירה, הסתכמו בפעולות שתצרוכת המים שלהם היתה מזערית ומצומצמת. זאת, לעומת תצרוכת המים שנדרשה לשני התחומים האחרים, והפכה את המים לאחד מן המשאבים החשובים בתפקוד היום יומי של המקדש. משאב זה תבע מן המתכננים התחשבות בגורמים כמו: הבאת המים, בורות האיסוף, בורות מקוואות הטהרה, תעלות איסוף והולכה. השימוש במים הביא עמו גם, את הצורך בקיומם המקביל של מערכות ניקוז.

המקורות התנאיים שעסקו בנושא זה, לא עסקו במים או בניקוז באופן ישיר אלא בהקשרים הלכתיים ואחרים.

כדי להתחקות אחר מערכות אלו נדרשים אנו לעיון מקיף ומשולב בין המקורות התנאיים וההיסטוריים תוך הסתייעות מן הממצא הארכיאולוגי שיש בידו לשפוך אור על מושגים אחדים.

את המחקר בעניין זה נחלק לשני שלבים, ראשית נבקש ללמוד את המקורות העוסקים במקורות המים והניקוז אחד לאחד, ולאחר הבירור הפרטני נבקש ליצור תמונה מורכבת של מערכות המים והניקוז.

86 משנה, יומא ב ה; שם, סוכה ד ט; שם, סוטה ב ב; תוספתא, סוכה ג טז, יח. אם נאמר שאכילת קורבנות קדשי הקודשים היא חלק משלים של עבודת הקורבן, נצרף לרשימה זו את המים לבישול קרבנות אלו שנאכלו בתוך העזרה.

87 משנה, יומא ג ו; שם, שם ד ה; שם, סוכה ד י; שם, תמיד א ד; שם, שם ב א; שם, שם ג ו; שם, סוטה ב ב; שם, מידות ג ו; תוספתא, יומא א יז – יח; שם יומא ב ב.

88 משנה, יומא ג ב – ד; שם, שם ג ו; שם, מידות ה ג; שם, תמיד א א; שם, נגעים יד ח; תוספתא, יומא א טז; שם, שם א כ; שם, נגעים ו ט.

89 משנה, שקלים ח ד; שם, חגיגה ג ח.

90 משנה, פסחים ה ח; תוספתא, פסחים ד יב.

א. לשכת הגולה (בור הגולה):

ריכוז נתונים אודות לשכת הגולה מצאנו במשנה (מידות ה ד):

שבדרום לשכת העץ לשכת הגולה לשכת הגזית לשכת העץ אמר רבי אליעזר בן יעקב
שכחתי מה היתה משמשת אבא שאול אומר לשכת כהן גדול והיא היתה אחורי שתיהן
וגג שלשתן שוה
לשכת הגולה שם היה בור קבוע והגלגל נתון עליו ומשם מספיקים מים לכל העזרה
לשכת הגזית שם היתה סנהדרי גדולה....”

ביאור המשנה

מיקום: ע"פ הסיפור המופיע במשנה זו, מיקומה של לשכת הגולה בחומה הדרומית של העזרה כשמשני צדדיה סמוכות לה לשכת הגזית ולשכת העץ.

אטימולוגיה וסמנטיקה: הדרך המקובלת לפרש את השם 'לשכת הגולה', הוא כפי שניקד המנקד של כתב יד קאופמן: 'הגוֹלָה', במשמעות של גלות. המילה 'גולה' במשמעות זו, מופיעה בכמה מקומות בספרות התנאית,⁹¹ וניתן להבין מפני מה נטו לנקד ולפרש את המילה במונח זה. מי שראה לנקד באופן זה הסביר: 'בור הגולה – ידוע שנכרה בידי אנשי הגולה'.⁹²

ברם, משמעות השם ע"פ ניקוד זה, נראית כחסרת כל קשר ליעוד המקום, כספק המים של העזרה. מסיבה זו נראית ההצעה הרואה לנקד עם שורוק במקום חולם: 'הגוֹלָה'.⁹³ משמעות השם ע"פ ניקוד זה נקשרת לסוג של מקורות מים, הנזכרים בספר יהושע וחוזרים ונזכרים באופן דומה בספר שופטים, בתלונתה של עכסה בת יהושע על הנחלה הצחיחה שקיבלה ובתחינתה: "... וְנִתְּנָה לִי גֵלֶת מֵיִם וַיִּתֶּן לָהּ אֶת גֵּלֶת עֲלִיּוֹת וְאֶת גֵּלֶת תַּחְתִּיּוֹת".⁹⁴ הארכיאולוג והבלשן ו' אולברייט בקש למצוא התאמה בין המונח 'גֵּלֶת' שהזכרנו, למונח דומה המוזכר בתוך מראה המנורה בספר זכריה (ד ג): "... מְנוֹרַת זָהָב פְּלָה וְגֵלָה. עַל רֵאשֵׁה וְשִׁבְעָה נִרְתִּיָה עֲלֶיהָ ...". אולברייט משער שה'גֵּלָה' שבזכריה היא צורת היחיד של 'גֵּלֶת', ואלו מובנם אגן (כיוור) לקיבול נוזלים. בספר יהושע הכוונה למקום היקוות של מים באגן

91 ראה לדוגמה: משנה, עירובין י יד; שם, שקלים ה ד; שם נזיר ה ד; תוספתא, תענית ב א; שם, סנהדרין ג ד.

92 ראה: "קוסובסקי – ירושלמי", ב, עמ' 697. הארכיאולוג והחוקר קונרד שיק פירש באופן דומה ("שיק – המקדש", עמ' 73 – 74): 'היהודים קוראים לבור זה: "בור בני השבויים הגולים"'. סקירה מקיפה של הפרשנות שפירשה באופן זה, ראה: "שוורץ – החקרה", עמ' 15, הערה 58.

93 ראה: "לוריא – הגולה", עמ' 150. שוורץ מבקש לראות בשם זה סמנטיקה כפולה, ולראות במילה גולה גם את השורש גלל הרומז לגלגל שסייע לשאיבת המים, כדבריו ("שוורץ – החקרה", עמ' 14 – 15): "... השם 'גולה', הוא גלה (גולה), דהיינו מעיין או מקור מים ושורשו – גלל. השם 'בור הגולה' בא אם כן מהגלגל שמילאו בו מים".

94 יהושע טו יט. ראה גם: שופטים א טו. בפרשנות המקרא מצאנו כמה פירושים למילה זו, הרד"ק לומד שמדובר במקור מים כשהוא מדמה את המילה 'גלתי' למה שמצאנו בשיר השירים: 'גל נעול מעין חתום'.

מים תת קרקעי שאת מימיו מעלים דרך בור עמוק, ובזכריה מדובר בכלי קיבול המספק שמן לנרות שנמצאים מעליו.⁹⁵ אם נעריך שהמינוח גלה, הועבר מלשון המקרא ללשון המשנה באותו המובן, הרי השם 'לשכת הגולה' (מנוקד בשורוק) ע"פ הסברו של אולברייט, מלמד על ייעודו, כמקום בו נקוו מי גשמים באגן שנחצב במקום.

זיהוי בור 28 עם מיקומה של לשכת הגולה

חוקרים אחדים⁹⁶ מזהים את 'לשכת הגולה' עם בור מס' 28⁹⁷ שנמצא על גבי הרמה המוגבהת בהר הבית [=הפלטפורמה]⁹⁸. הזיהוי של בור זה עם בור הגולה נובע משתי סיבות עיקריות, גודלו של הבור ומיקומו.

א. מיקומו של בור זה בפינה הדרומית מזרחית של המשטח המוגבה, תואמת את דברי המשנה המזהה את לשכת הגולה כאחת משלוש לשכות שהיו בדרום.
ב. הסקר שנעשה למדידת הבורות בהר הבית, מלמד, שמתוך שבע הבורות שברמה המוגבהת, בור זה הוא הארוך ביותר ובעל הקיבולת הגבוהה ביותר.

גודלו של הבור ותיאורו נסקרו ע"י מס' חוקרים במהלך המאה ה-19, והובאו בתמציתיות אצל לוריא:⁹⁹

"בור הגולה נמצא בפינה הדרומית - מזרחית של המשטח העליון. צורתו דומה לעוגן שזרועו האחת נשברה. ארכו - 54.50 מ' ורחבו 4.60 מ'; שתי זרועותיו הצפוניות

95 ראה: "אולברייט - 1938", עמ' 4. קדרי במילונו, מפרש בדרכו של אולברייט ובדרכם של התרגומים (קדרי, עמ' 159): "אולי אגן מים תת-קרקעי שאת מימיו מעלים דרך בור עמוק; וי"מ: מעיין בכלל או אדמה מושקה...". ראה גם: "אחיטוב - יהושע", עמ' 251; עמ' 4; "א"מ, ב, 516"; "פליקס - החקלאות", עמ' 306. לכל אלו קדמה הפרשנות הרבנית למשנה כפי שמצאנו בפירושו של הרב יו"ט ליפמאן בפירושו 'תוספות יום טוב' ובפירושו של הרב י' ליפשיץ בפירושו 'תפארת ישראל', ראה פירושיהם: משנה, מידות ה' ד (מהדורת ע"א פירוש, ירושלים תשכ"ד).

96 ראה: "הקר - מים", עמ' 211. בדו"ח של "וורן וקונדר", עמ' 219, מזהים את הבור עם שער המים. הורוביץ מזהה את בור הגולה עם 'אל-כס', שממוקם במשטח התחתון כחמשים מטר דרומית למדרגות הרמה המוגבהת ובתוך שבין בור מס' 1 לבור מס' 2, "הורוביץ - בספרותנו", עמ' 351 הע' 264. כמו כן יש לציין שהמבנה המיוחד של בור זה הביא את ווילסון לשער שבור זה לא שימש כמאגר מים, אלא יועד לשימוש אחר, כמו מעבר או בדומה. נראה, שהקושי להגיע להכרעה מוחלטת, לגבי ייעודו של הבור, נובע מחוסר נגישות לחלקים גדולים של הבור, ראה: "גיבסון וגייקובסון", עמ' 136.

97 ראה להלן איור D1 עמ' 260. סקר בורות המים בהר הבית מונה כ-37 בורות, אולם קיימות שתי שיטות שונות למספור הבורות. בשיטת המספור של וורן וקונדר מכונה בור זה בור מס' 5 וע"פ מספר זה הוא מתואר בדו"ח שלהם על בורות המים בהר הבית, ראה: "וורן וקונדר", עמ' 218 - 219, ע"פ דבריהם השם המודרני של בור זה הוא: 'Bir er Rummâneh', שתרגומו בור הרימון [The Well of the Pomegranat], את התרשים של הבורות ע"פ מספור זה, ראה: "ווילסון ווורן", לאחר עמ' 8. לעומת אלו בסקר שנעשה ע"י שיק והתקבל אצל רוב החוקרים מוספר בור זה במס' 28, ראה: "גיבסון וגייקובסון", עמ' 26, 137.

98 כמה כינויים יש למשטח המוגבה בהר הבית, המרחב בו ע"פ רוב השיטות יש לזהות את מקום המקדש והעזרה, היום ממוקם בו מה שמכונה 'כיפת הסלע' [=קובת אצ'חרה, 'Dome of the rock'], בערבית יש המכנים זאת 'מצ'טבה'. אצל הארכיאולוגים רווח השימוש בשם 'פלטפורמה', בעבודה זו נעדיף את הכינוי 'הרמה המוגבהת' או 'המשטח המוגבה'. ראה להלן איור D3 עמ' 262.

99 "לוריא - הגולה", עמ' 153. ראה גם: "הורוביץ - בספרותנו", עמ' 201. תיאור הבור בסקרי המקור נעשה בדרך כלל במידת הרגל [feet], ראה: "וורן וקונדר", עמ' 218 - 219. סיכום מפורט ומשווה של הסקרים, ראה אצל: "גיבסון וגייקובסון", עמ' 135 - 138. ראה להלן איור D2 עמ' 261, שתי האפשרויות לאיור הבור.

ארוכות: האחת 9 מ' והשניה 10 מ'. אורך הזרוע הדרומית 14 מ'. הזרוע המערבית הולכת הלוך וצר לצד דרום והיא מתעקמת קצת לצד מזרח, ארכה 17 מ'. עומק הבור מפני העזרה העליונה 15 מטר ואצל החיל 11.80 מ'. לבור זה נכנסים מצד מזרח דרך פתח הקבור כמעט כולו בערמת עפר, וממנו יורדים במדרגות רחבות כדי 1.40 מ' הנמשכות 5.25 מ' מערבה עד אסקופה של סלע. משם יורדת עד קרקע הבור מסבה החצובה בסלע בעומק של 5.30 מ', רחבה 1.80 והיא נוטה צפונה. למסבה מעקה חצוב בסלע שעביו 0.40 מ'. שני פתחי שאיבה לבור, האחד למעלה והשני מחוצה לו".

ייעודו של הבור - (I), מאגר מים: המשנה מטיבה לתאר את תפקידה של לשכה זו כמקור המרכזי לאספקת המים לעזרה: "ומשם מספיקים מים לכל העזרה". ואף למדנו שהיה צורך להעלות את המים לגובה העזרה, ע"י מכשיר שאיבה המתואר אף הוא: "...והגלגל נתון עליו".¹⁰⁰ ממקורות נוספים [להלן] למדנו, שהמים השאובים, הגיעו אל חלקי העזרה דרך מערכת תעלות שמתחת לרצפת העזרה.

ייעודו של הבור - (II), מקווה להטבלת הפרכת: אם נכונה ההערכה שבור 28 הוא 'בור הגולה' שבלשכת הגולה, יש במבנה המיוחד של הבור, בכדי לתת מענה לשאלת הטבלת הפרוכת, שחצצה בין הקודש לדביר [=קודש הקודשים]. הטבלתה של פרוכת זו, זוכה לתיאור לא שגרתי, מפאת מידותיה המיוחדות ומשקלה, (משנה, שקלים ח):¹⁰¹

(משנה ד): "פרוכת שנטמאת בולד הטומאה - מטבילין אותה בפנים ומכניסין אותה מיד

ואת שנטמאת באב הטומאה - מטבילין אותה בחוץ ושוטחין אותה בחיל
ואם היתה חדשה - שוטחין אותה על גג האיציטבא כדי שיראו העם את מלאכתן
שהיא נאה,"

(משנה ה): רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן:
פרוכת עביה טפח ועל שבעים ושנים נימין נארגת ועל כל נימא ונימא עשרים
וארבעה חוטיין ארכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה

100 גרסת המשנה בכ"ק (כך גם במהד' הרב קאפח לפירוש המשנה לרמב"ם): 'שם היה בור הגולה [ו]הגלגל נתון עליו', וזו החיבור שלפני 'הגלגל', נראית בכתב היד כתוספת מאוחרת, אולי של המנקד. בנוסח דפוס ווילנא ובדפוסים (אלבק ואחרים) מוצאים אנו שינוי: 'שם היה בור קבוע והגלגל נתון עליו'. לוריא מקשה על גרסת דפוס ווילנא הגורסת 'בור קבוע', ומבקש להציע גרסה חלופית ('לוריא - הגולה', עמ' 150): "וכי ייתכן בור בלתי קבוע? והרי מדובר בבור מים חצוב בסלע. גלגל להעלות מים ניתן לקבוע ולהסיר כפי הצורך. לכן נראה שהנוסח צריך להיות: "לשכת הגולה, שם היה בור הגולה וגלגל קבוע עליו". ברם, נראה לי שכ"ק שאינו גורס את המילה 'קבוע', לא עמד בפניו של לוריא, אחרת היה מעדיף גרסה זו על פני שינוי נוסח כשאין לו כל מקור.

101 השווה: תוספתא, שקלים ג יג. דיון בעניינה של הפרכת, ראה: "ליברמן - כפשוטה", ד, עמ' 705 - 708.

ומשמונים ושתי רבוא¹⁰² נעשית ושתיים עושין בכל שנה ושלוש מאות כהנים מטבילין אותה".

ממשנה ד' למדים אנו שמיקום הטבלת הפרכת היה משתנה, ע"פ דרגת הטומאה.

- ולד הטומאה – טבילה בתחום העזרה והחזרתה למקומה באופן מיידי.
- אב הטומאה – טבילה בתחום החיל ואז 'שוטחין אותה' עד הערב, על מדרגות החיל או ע"ג האצטבה.

ממשנה ה' למדים אנו שמדובר בפרכת בעלת מידות חריגות – ארבעים אמה על עשרים אמה. מידותיה החריגות ועובייה השפיעו על משקלה, והביאו לביטוי המספרי: ¹⁰³ "ושלוש מאות כהנים מטבילין אותה".¹⁰⁴

יש להסכים שלהטבלתה של פרכת זו לא ניתן להסתפק במקווה סטנדרטי, ומכיוון שהמקורות אינם מצביעים על המיקום המדויק בו בוצעה ההטבלה, נראה להציע את בור 28, כבור בו הטבילו את הפרכת. התאמתו של בור זה להטבלת הפרכת באה משתי סיבות:

א. צורה - צורתו המוארכת והזרועות שיוצאים ממנה, מאפשרים הטבלתה של הפרכת כולה ביחד וכשהיא פתוחה (פרושה).¹⁰⁵

ב. מיקום - עיון בתרשים סקר הבורות מלמד, שבור 28 נמצא בחלקו הגדול על פני המשטח המוגבה וחלקו גולש לצדו המזרחי של החיל, כשבקצה הבור בשטח החיל נושקת חציבת אורך נוספת מדרום לצפון. אם נעריך שמי הבור כשרים לטבילת אדם וכלים, יהיה נכון לזהות בבור זה את מקום הטבלת הפרכת. זו לעיתים הוטבלה במתחם העזרה והחזרה למקומה, ולעיתים הוטבלה בחיל ונשארה שם עד הערב, כדי שיתקיים בה דין 'הערב שמש'.

102 אפשטיין טוען שהמשפט 'ובשמונים ושתיים רבוא...' הוא ברייתא שנתווספה למשנה, הוא אף מציג שע"פ כתב יד לירושלמי יש לגרוס במקום רבוא 'ריבות' ('אפשטיין - המשנה', ב, עמ' 952). ע"פ פרשנות שמביא ליברמן למילה 'ריבות' הכוונה: 'לינורות שלא באו עדיין לכלל נידות מתעסקות בה שרוצים לעסוק בו בטהרה'. ליברמן מוכיח מכמה מקורות שמלאכת הפרכת נעשתה ע"י נערות שהיו פחותות מבנות שתיים עשרה שנה כאמצעי זהירות מפני טומאה במקדש. הוא משווה פעולה זו לתיאור הכנת מי חטאת שע"פ תיאור התוספתא (פרה ג ב) התעסקו איתם ילדים בני שבע שמונה, ראה: "ליברמן - יוונית ויוונית", עמ' 274 - 275; "אלון - בר נבא" עמ' 25 הערה 3.

לעני"ד ההשוואה שעושה ליברמן (שם, עמ' 275) עם הכנת השמלה לאלה אתיני, אינה ממין העניין. הסיבה שאריגת הפרכת נעשתה ע"י ילדות שלא הגיעו לבגרות (=עונת ווסת), נובעת מהקפדה וזהירות בענייני טהורה, ואינה דומה במאומה למניע שהביא לאריגת הפפלוס של אתיני ע"י נערות בתולות. מסתבר יותר, שהמניע לאריגת שמלתה של אתיני ע"י בתולות, הוא הזהות שהתבקשה בין הדמות שהמיתולוגיה ייחסה לה בתולים נצחיים ומשום כך כינתה אותה בשם 'פארטנוס' (=בתולה), לבין הנערות שכביכול משמשות אותה (ראה: "זיו - מיתולוגיה", עמ' 43). לעומת כן, עניין הטהורה באריגת הפרכת הוא אחר לחלוטין, במיוחד שאנו מוצאים שכבר במקרא (שמות לה כה), ייחסו את מלאכות המשכן מסוג זה לנשים.

נראה כמו כן, שאזכור 'בתולות' בהקשר זה בפסיקתא, הוא חלק מהמאפיין האגדי שבו. האזכור 'בתולות' במסורות הנוצריות (פרוטאוונגליון ליעקב י, א), אינו אלא חלק מאותה הסתכלות נוצרית שרואה בתשמיש, חטא וטומאה. בעניין אנשים ונשים לגבי מלאכת הטוויה והאריגה, ראה: "קרויס - קדמוניות", ד, עמ' 113-115.

103 ברור שהמספר שלוש מאות במקרה זה, בא ללמד על המשקל והסרבול שהיו כרוכים בהטבלת הפרכת, לכל הדעות אין מדובר כאן במספר כמשמעו. עוד על המספרים ראה לעיל בפרק א, עמ' 49 - 51.

104 הטבלתם של כלי המקדש והנסיבות שהביאו לטומאתם נידונה בספרות המחקר, דיון מסכם בעניין ראה אצל: "רגב - הצדוקים", עמ' 195 - 199.

105 ע"פ דברי רבי יהודה היתה אפשרות לקפל את הפרכת שני קיפולים כדבריו (תוספתא, שקלים ג יג): 'ר' יהודה או' זו שמוציאין אותה מבפנים היתה מקופלת אחד לשנים ושנים לארבעה'.

את הכניסה לבור מתוך תחום החיל, ניתן לזהות עם גרם המדרגות בצורת L שנמצא ממזרח לבור ותועד ע"י סוקרי הבור. מסומן בשרטוט של הבור במספר (6). פתח נוסף שהסוקרים מזהים נמצא בזרוע המערבית שפונה לכיוון צפון. זרוע זאת נמצא על גבי המשטח המוגבה המזוהה עם שטח העזרה. פתח זה מסומן בשרטוט במספר (5). לעומת תיאור הפתח בצדו המזרחי של הבור, איננו יודעים בבירור כיצד נראה הפתח, מבחינת הנגישות והמידות. זאת, מפאת הקושי של סוקרי הבור להגיע לכל חלקיו.¹⁰⁶

הגלגל ואופן אספקת המים

נראה שעומקו של הבור וכמות המים הגדולה שנדרשו להוציא מפעם לפעם, הביאה לקבוע מעל פתח הבור אמצעי עזר מכני, המכונה גלגל. קרויס משער שהכלי המכונה בכמה מקומות בספרות התנאית:¹⁰⁷ 'מִיכְנִי' הוא הגלגל המוזכר בענייננו.¹⁰⁸ פליקס מסביר¹⁰⁹ שמשאבת הגלגל היה אחד האמצעים המשוכללים להעלאת מים מבורות עמוקים ומסיבה זו אסרו את השימוש בה בשבת: 'שמא ימלא לגינתו ולחורבתו',¹¹⁰ וכפי שמסביר זאת רש"י: "מתוך שממלאין בו בלא טורח, אתי להשקות בו בגינתו ובחורבתו בשבת". אספקת המים לעזרה נעשתה ע"י שאיבת מים מבור הגולה, אל אמת מים שהזרימה את המים למקומות שנצרכו לכך, וכפי שלמדים אנו מדברי התוספתא (פסחים ד יב): "... כיצד מדיחין את העזרה פוקקין אותה ומרגילין לה אמת המים...". פעולה זו של הדליית מים מבור אגירה והעברתה לאמות שהיו סמוכות לה, היתה רווחה, בכל מקום שבור המים שימש את סביבתו, כפי שכותב קרויס: "... קרובה למעיין המושך היא אמת המים, והיא תעלה קטנה וקלה, אשר יעשו להם בעלי הבתים להמשיך אליהם ואל חצריהם ולתוך שדותיהם...".¹¹¹

106 ראה: "גיבסון וג'יבסון" עמ' 136, 138.

107 ראה: משנה, יומא ג י; שם, תמיד א ד; שם, שם, ג ח; שם, כלים יח ב; שם, אהלות ד ג; תוספתא, כלים (בבא מציעא) ח א; שם, פרה ג ט. אזכור המוכני במקומות אלו מלמד שמדובר בכלי בעל גלגלים שניתן להניע אותו בעזרת הגלגלים או להשתמש בו כמנוף. מסתבר מהדיון בבבלי (עירובין ק"ד ע"א) אודות שימוש בגלגל שהיה בעיר מחוזה שהשימוש בגלגל גרם לרעש. גם מהמשנה בתמיד (א ד) ניתן ללמוד שהפעלת המוכני גרמה לרעש.

108 "קרויס - קדמוניות", ג, עמ' 109. מילה זו שמקורה בשפה היוונית (= / מִיכְנִי), משמשת בחז"ל בכל מקום שמדובר במכשיר מכני שניתן לשנע אותו או באמצעותו.

הרמב"ם פירש בשני אופנים את תפקידו של המוכני כפתרון הלכתי למניעת פסילת מי הכיור בלינה. בהלכות ביאת מקדש (ה יד) הוא מפרש 'משקעים אותו במי מקוה או במעיין ולמחר מעלין אותו', פירוש זה עולה יפה עם הפירוש הנכון למינוח 'מכני', אך בשני מקומות אחרים הוא מציע פירוש שהוא פתרון הלכתי, אך אינו תואם במאומה למשמעות המונח 'מיכני' (רמב"ם - פירוש", כפורים ג י, ראה שם הערה 26. ראה גם: "רמב"ם - משנה", בית הבחירה, ג יח): "והכיר מכלי שרת וכשיהיו בו המים נתקדשו ויפסלו בלינה, ... ולפיכך עשה כלי חול שיהיה בו המים תמיד ויורד מאותו הכלי לכיור כדי הצורך ראשון ראשון ואותו הכל נקרא מכני", וראה מה שדן בזה הרב י" קאפח, "קאפח - משנה", יג, עמ' סה - סו.

109 "פליקס - החקלאות", עמ' 307. מתבליט אשורי המתאר מצור על עיר, ניתן ללמוד שהשימוש בגלגלת כאמצעי שאיבה, היה מוכר בתקופות קדומות ביותר, צוק משער שמדובר כפי הנראה בהמצאה אשורית, אך מסביר כי ייתכן ופותחה במספר תרבויות במקביל ראה: "צוק - מים", עמ' 181, וכן אירורים 299 - 300. עוד על השימוש בגלגלת בתקופת הברזל, ראה: "באומגרטן - הגלגלת", עמ' 38.

110 בבלי, עירובין ק"ד ע"ב.

111 "קרויס - קדמוניות", ג, עמ' 96.

ב. תעלות ההולכה והניקוז**התעלות ופתחי התעלות בעזרה**

על פתחי תעלות הניקוז שהיו בעזרה ובסמיכות לה, למדים אנו מיחסי גומלין שבין הספרות התנאית לממצא הארכיאולוגי.

בין אבני המרצפת שנחשפו בחפירות שנערכו למרגלות קשת רובינסון שברחוב ההרודיאני (בדרומו של הכותל המערבי), נמצאה אבן אחת שתיאורה דומה להפליא לתיאור שמוצאים אנו בספרות התנאית, המתעדת אבן (=טבלא¹¹²) מסוג זה בשלושה מקומות בעזרה:

מיקום טבלה א - בבית המוקד שבצפון העזרה (משנה, מידות א ט):

"ומקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה ושלשלת

שהמפתחות היו תלויות בה

הגיע זמן הנעילה הגביה את ה**טבלא** בטבעת ונטל את המפתחות מן השלשלת ונעל

הכהן מבפנים ובן לוי ישן לו מבחוץ

גמר מלנעול החזיר את המפתחות לשלשלת ואת ה**טבלא** למקומה נתן כסותו עליה

ישן לו..."

מיקום טבלה ב – על פתח ההיכל (משנה, סוטה ב ב¹¹³):

"היה מביא פיילי של חרס חדשה ונותן לתוכה חצי לוג מים מן הכיור ...

נכנס להיכל ופנה לימינו ומקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה

בה וכשהוא מגביהה נוטל עפר מתחתיה ונותן כדי שיראה על המים שנאמר (במדבר ה') ומן

העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים":

מיקום טבלה ג – טבלה בפני המערבית דרומית של המזבח (משנה, מידות ג ג):

"למטה ברצפה באותו הקרן מקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת

היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אותו..."

על אף התיאור החוזר 'מקום היה שם אמה על אמה...', נראה ששלושת המקורות מעידים

לכאורה על עניינים שונים. הראשון, מתאר את מקום הסתרת מפתחות המקדש (מעין

כספת). השני מתאר את המקום ממנו נלקח עפר לטקס השקיית סוטה. רק מן המקור

השלישי העוסק בניקיון תעלת הניקוז יכולים אנו ללמוד משהוא על הקשר שבין מה שמכנה

112 המונח 'טבלא' / 'טבלה', מופיע בספרות התלמודית במובן של לוח שטוח, בדרך כלל בעל מבנה ריבועי (ראה: תוספתא, עירובין ד יג: '...ריבע את העיר ועשאה כטבלה מרובעת...'), יכול להיות עשוי מחומרים שונים כמו (תוספתא, מנחות יג ט): "שחיפו כהנים פני כל האולם בטבלאות של זהב מאה על מאה ועל עובי דינר זהב", אך בדרך כלל הכוונה ללוח אבן שסיתתו אותו לריבוע שטוח. ראה גם: ערוך, ד, עמ' 9 ערך: טבל = טבלא.

113 השווה: ספרי זוטא, ה יז ד"ה ולקח עמ' 234.

המשנה 'טבלא' לבין תעלות המים והניקוז. על אף התיאור המשולש, הפרשנות¹¹⁴ למשנה לא ראתה למצוא קשר בין הטבלאות. במקום זה, בא הממצא הארכיאולוגי ומלמד על ייעודה הראשוני של מה שמכנה המשנה 'טבלה', וממילא על המכנה המשותף של שלושת הטבלאות.

הטבלה בממצא הארכיאולוגי – בחפירות שנערכו בשנים 1995 – 1996,¹¹⁵ למרגלות הצד הדרומי של הכותל המערבי, נחשפה בין היתר רצפת הרחוב, זו שהונחה ברובה מעל תעלת הניקוז שבאפיק הגיא (=הטירופיון). בין יתר הממצאים שנחשפו, נמצאה בין אבני המרצפת הגדולות, אבן אחת חריגה.

- ראשית, נראה שאבן זו לא הונחה באופן אקראי, לכבודה סתנו את האבנים הסמוכות לה, זאת כדי להניחה במקום שיועד לה.
- שנית, מדובר באבן בעלת מבנה ריבועי, שכל אחת מצלעותיה בת כחמישים ושבעה ס"מ.
- שלישית, במרכז האבן ישנן שתי מגרעות מסותתות בצורת משולש ומקבילות זו לזו באופן סימטרי. מידות המגרעות הן 12 ס"מ לשתי הצלעות החיצונות של כל אחת מהמגרעות, ו- 10 ס"מ לצלעות הפנימיות המקבילות.¹¹⁶

הידמותו של הממצא לתיאורי המשנה, במבנה הריבועי - 'אמה על אמה', ובסיתות המגרעות, שתכליתן לסייע להוצאת האבן, באמצעות- "... וטבעת היתה קבועה בה", מלמדת אותנו שהייעוד הראשוני של הטבלה בכל אחד מהמקומות דומה. כשם שהממצא שלמרגלות הר הבית שימש כפתח שרות לתעלת הניקוז, פתח דרכו ניתן היה להיכנס אל התעלה, כך היה שימושה של אבן זו בכל מקום בו היא הונחה.

המסקנה המתבקשת היא, שבכל מקום, בו היתה טבלה העונה על התיאור המדובר, יש לזהות אותה עם תעלה. באופן זה נסביר שהטבלה המתוארת בבית המוקד כמקום הסתרת המפתחות, שימשה להסתרת המפתחות רק באופן משני, אך ייעודה המקורי להיות פתח לתעלה, שזרמה מתחת לבית המוקד. באופן דומה יש להסביר את הטבלה ממנה לקחו עפר להשקיית סוטה. ייתכן שבצדי התעלה הצטבר עפר ששימש לעת הצורך להשקיית הסוטה, אך גם כאן יש בידינו עדות על תעלה מתחת לרצפת ההיכל.

114 לא מצאתי מחקר אקדמי או פירוש מסורתי, שמקשר בין שלושת המקורות.

115 החפירות נערכו ע"י ר' רייך וי' ביליג בשנים 1995 – 1996, וחשפו בין היתר את רצפת הרחוב. ממצאי החפירות פורסמו עד כה רק בשני פרסומים קצרניים, טרם פורסם דו"ח, ראה: "ביליג ורייך – מחקרי"; "ביליג ורייך – חדשות". את הממצא המדובר ראיתי זמן קצר לאחר שהוא נחשף, הראשון שהפנה את תשומת לבי לקשר שבין הממצא לתיאור המשנה במידות, הוא ידידי י' ביליג שדאג לעדכן אותי מפעם לפעם בתוצאות החפירות, ועל כך אני חייב לו תודה. ראה להלן, איור D5 עמ' 263.

116 ראה איור D6 עמ' 264, המדידה נעשתה ע"י כותב השורות.

פתח ניקוז במזרח כבש המזבח – להערכתך, יש להוסיף על שלושת הפתחים המתוארים במפורש, פתח נוסף שהיה למזרח כבש המזבח. על פתח זה אנו יכולים ללמוד מתיאור תרומת הדשן במשנה (תמיד א ד):

”מי שזכה לתרום את המזבח הוא יתרום את המזבח... נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח... חתה מן המאוכלות הפנימיות וירד הגיע לרצפה הפך פניו לצפון הלך למזרחו של כבש כעשר אמות צבר את הגחלים על גבי הרצפה רחוק מן הכבש שלשה טפחים מקום שנותנין מוראות העוף ודישון מזבח הפנימי והמנורה”
התיאור המפורט והציורי, מסתיר מאתנו את הפרט החשוב: מה נעשה עם הפסולת שהונחה באותו מקום?! הבללי, ששאלה זו רבצה לפתחו, מביא את דברי אביי, ומציע לצרף את האירוע זה למכלול האירועים העל טבעיים שאירעו במקדש (בבלי, יומא כא ע”א):
”...ואמר אביי: מוראה ונוצה ודישון מזבח הפנימי ודישון המנורה נבלעין במקומן”.¹¹⁷ אנו נבקש להסביר את דברי אביי באופן מציאותי,¹¹⁸ כשנסביר שבמקום זה היה פתח מעל אחת מהתעלות שבעזרה, וכפי שהשליכו לאמה את גחלי הקטורת המיותרים, כך פיננו את תרומת הדשן וכו’.

117 בספרא מובאת מסורת בשמו של רבי חנינא בן אנטיגונוס, הרואה במקום זה אחד משני 'בתי דשנין' (ספרא, דבורה דנדבא ז ט): ”(ג) אצל המזבח סמוך למזבח, קדמה למזרחו של כבש, אל מקום הדשן ששם יהו נותנין את הדשן, רבי חנניה בן אנטיגונוס אומר שני בתי דשנין היו שם אחד במזרחו של כבש ואחד במזרחו של מזבח, זה שבמזרחו של כבש שם היו נותנין מוראות העוף ודישון מזבח הפנימי והמנורה...”
118 לא מן הנמנע שזו היתה כוונתו של אביי, הדיון בגמרא המבקש למנות עשרה ניסים שנעשו במקדש, הוא שמפרש את דברי אביי, 'נבלעין במקומן' באופן על טבעי, ראה: בבלי יומא כא ע”א.

ג. תעלות ההולכה והניקוז בעזרה, תכלית ומבנה.

כשמעיינים בספרות התנאית ניתן להיווכח שתפקודה השוטף של עבודת הקורבנות בעזרה לא הייתה מתאפשרת, ללא קיומה של מערכת תעלות, שהיוותה מרכיב חשוב ומרכזי במבנה העזרה ברובד ההלכתי והפרקטי.

כינויי התעלות

אמה - התעלות שבעזרה מכונים לעיתים קרובות 'אמה', שמשמעותה בהקשר זה, תעלה בנויה או חצובה לשם הולכת מים. פעמים רבות מדובר בתעלה חשופה ומעל פני הקרקע ופעמים היא חבויה מתחת מבנים ורחובות. מהעובדה שהיו פתחי שרות (=טבלה) ברצפת העזרה, מהם ירדו אל האמה, נראה להכריע שהתעלות שהיו בעזרה היו מתחת לרצפה וכפי שנוכח להלן, כשנדון במבנה ההנדסי של התעלות (עמ' 243 – 244).

שית - יש והמשנה מחליפה את הכינוי 'אמה' בכינוי 'שית' (מידות ג ג), : "... וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אותו..."¹¹⁹, או 'שיתין' (מעילה ג ג): "... הנסכים בתחלה מועלים בהן יצאו לשיתין אין מועלים בהם". קשה להכריע מה הסמנטיקה הנכונה לכינוי זה, האם מדובר בתיאור של חפירה כמו 'נחוניא חופר שיחין', או שורה ישרה כמו 'בין השיתין', או שמא, נגזר המינוח החרגי מהנוזלים שישותתים בו?¹²⁰

סילון - כינוי נוסף שמוזכר בהקשר לתעלות שבעזרה הוא הכינוי 'סילון'¹²¹ הלקוח מהמינוח היווני, שמשמעותו תעלה להולכת מים לניקוז או השקיה.¹²² בהקשר לתעלות שבעזרה מובא כינוי זה פעם אחת בלבד, בתוך עדותו המפורטת של רבי יהודה ברבי אלעאי בעניין נסכי היין והמים (תוספתא, סוכה ג יד): "... ר' יהודה אומ' של סיד ... ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין שבהן יורדין לסילון שבנאו מי שבנה את ההיכל". כפי שהזכרנו לעיל,¹²³ מלבד האמינות הגבוהה שאנו מייחסים לעדויות של רבי יהודה, ידועה לנו ההקפדה שלו לשמר את הניבים והביטויים ע"פ מקורם.

119 ראה גם: תוספתא, סוכה ג טו.

120 ראה: ערוך, ח, עמ' 69, ערך: 'שית'; "קוסובסקי – המשנה", ד, עמ' 1732.

121 מונח זה מוזכר בחז"ל בעוד כמה מקומות בהקשרים של הולכת מים, ראה לדוגמה: משנה, שבת ג ד; שם, מקוואות ג ד; תוספתא, עירובין ו יח; שם, כלים (בבא קמא) ב ג. מדברי המשנה ניכר שחז"ל הבחינו בין 'סילון' ל'אמה' (שבת ג ד): "... והביאו סלון של צונן לתוך אמה של חמין ...". נראה שאמה היא תעלה בנויה מבטון ואבן וקבועה בקרקע ואילו סילון הוא אמצעי כלשהוא להעברת נוזלים, כדוגמת צינור שיכול להיעשות מחרס או עפרת, על ה'אמה', ראה: "צוק – מים", עמ' 21 – 22; על ה'סילון', ראה: "עיר שי – מתקני", עמ' 49, ובעמ' 53 הערה 62. על חומרי הבניה של מתקני המים, ראה: "מלינובסקי – בטון".

122 ע"פ 'לידל וסקוטי', עמ' 1748 המתרגמים: gutter, channel. וכן ראה לפרש בעל הערוך (ערוך, ו, עמ' 60, ערך: סלן): 'פי' צינור מרזב וסילון אחד הם".

123 ראה לעיל פרק א, עמ' 84 – 93.

שימושי התעלות – ניקוז פסולת העזרה

כפי שעולה מן המקורות מערכת התעלות הייתה הצנרת העיקרית להוצאת פסולת הקורבנות מן המקדש החוצה. פסולת זו כללה:

1. שאריות הדם – הדם שנשאר לאחר מצוות החיטוי והזריקה בקרנות המזבח, נשפך אל אחד משני הנקבים שהיו בפינה הדרומית מערבית שלמרגלות המזבח. משם זרם הדם אל נחל קדרון דרך תעלת הניקוז, כדברי המשנה (מידות ג ב): "ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים כמין שני חוטמין דקין שהדמים הניתנין על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי יורדין בהן ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון".¹²⁴

2. הנסכים – נסכי היין שנהגו כמה פעמים מידי יום וניסוך המים שנהג בימי חג הסוכות, נעשו גם הם בפינה הדרומית מערבית. במקום זה שבמרום המזבח היו שני ספלים שלתוכם קיימו את מצוות הניסוך, ע"י העראת הנוזלים לתוכם,¹²⁵ כתיאורו של רבי יהודה בתוספתא, המלמד על נתיב הזרימה של הנסכים מהמזבח אל הסילון (תוספתא, סוכה ג יד): "שני ספלים של כסף... ר' יהודה אומר... ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין שבהן יורדין לסילון...".

עדותו של רבי אליעזר ב"ר צדוק¹²⁶ המובאת בסמיכות לעדות זאת, מוסיפה ומתארת את פתח הניקוז בפינה הדרומית מערבית של המזבח, דרכה נכנסו כהנים צעירים, שעסקו בנקיון האמה (שם, שם טו): "ר' ליעזר בי ר' צדוק אוי לול קטן היה בין האולם ולמזבח למערבו של כבש... שפרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש כעיגולי דבילה". פרשנות המילה 'לולי' בלשון המשנה, משמעה: פתח / חלל.¹²⁷ ולענייננו ודאי שיש לזהותה עם שאר המקורות, המתארים בסגנונות שונים את קיומו של פתח בפינה הדרומית מערבית של המזבח.¹²⁸

124 שפיכת הדם בפינה זו מוזכרת בכמה מקומות, ראה: משנה, יומא ג ב; שם, שם ה ו; תוספתא, זבחים ו ט; שם, שם ז יט.

125 וכפי שמפרש רש"י (בבלי, סוכה מח ע"ב, ד"ה 'כמין שני חוטמין'): "... והכהן מערה בפי הספלים, והנסכים מקלחין ויורדין דרך החוטמין על גב המזבח, ובמזבח היה נקב שבו המים והיין יורדין לשיתין של מזבח...".

126 נחשב ממסרני המקדש, ראה עניינו לעיל פרק א, עמ' 62. מסורת זו באה בתוספתא באותו הנוסח (מעילה א טז): "... ר' אלעזר בר' צדוק אומר לול קטן היה בין האולם למזבח למערבו של כבש". לעומת זה בבלי מוצאים אנו את המאמר הזה בשתי ברייתות הגורסות למקם את הלול, 'בין האולם והכבש'. כך במסכת סוכה (מט ע"א): "תניא, אמר רבי אלעזר בר צדוק: לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש". לעומת שלושת המקורות המייחסות את העדות לר' אלעזר בר' צדוק, הברייתא בבבלי פסחים (לד ע"א), מביאה את העדות בנוסח של מסכת סוכה אך בשמו של תנא אחר: "... רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש...". העדיפות לגרסה המופיעה במשנה ובתוספתא, היא משני צדדים. ראשית, קדימותם של המקורות, שנית, העובדה שהכבש עמד מדרום למזבח מלמדת שדברי הברייתות אינם עומדים במבחן המציאות, שהרי אם הלול הוא בין 'הכבש למזבח' היה צריך להיות כתוב מצפוניו של הכבש, הגרסה בברייתא 'ממערבו של כבש', מלמדת על שימור העדות הראשונית בחלקה השני ושיבושה בחלק הראשון שבו היה יש לגרוס 'בין האולם ולמזבח', כמו במשנה ובתוספתא.

127 כדברי בעל הערוך, ה, עמ' כו, ערך לול: 'ארובה ורווח חלול בבניין'.

128 מ' גיל שמתחבט בפירוש המילה 'לולי', בין 'ארובה' לבין 'פתח', נשען על גרסת פרשני התלמוד לברייתא מקבילה (ראה הערה לעיל), ומכריע שבענייננו יש לפרש 'פתח', כדבריו: ('גיל – הלולים', ע"מ 298): "... ואולם אנו מוצאים את המלה לול גם בהקשר נוסף, כך פסחים, ל"ד ע"א: 'ר' ישמעאל ... לול קטן היה בין

3. קבירת חטאת העוף – ע"פ דברי רבי יהודה, השימוש בתעלות הניקוז שמיועד בדרך כלל לנוזלים הורחב פעמים אחדות לניקוז 'חטאת העוף',¹²⁹ לשיטתו נהגו לקבור אותה ע"י השלכתה אל האמה שהיתה בעזרה, כדבריו (משנה, תמורה, ז ו): "חטאת העוף הבאה על ספק תשרף רבי יהודה אומר יטילנה לאמה".

4. פינוי גחלים – מקרה נוסף של פינוי מוצק, מוזכר במשנה העוסקת בגחלים שנתפזרו על הרצפה.

לשם הקטרת הקטורת שנעשתה פעמיים בכל יום, לקחו מן המזבח את גחלי הקטורת במחתת כסף בת ארבעה קבין, שהועברו למחתת זהב בת שלושה קבין, מציאות שהביאה בהכרח לקב גחלים שנשפך אל רצפת העזרה. גחלים אלו ע"פ המשנה התנקזו אף הם באמצעות האמה (מידות ה ה): "מי שזכה במחתה נטל מחתת הכסף ועלה... ירד ועירן לתוך של זהב נתפזר ממנו כקב גחלים והיה מכבדן לאמה".

שימושי התעלות – הולכת מים לניקיון וניקוז: ניקוז הפסולת כמו גם 'הדחת העזרה' נעשו באמצעות הזרמת מים בתוך התעלות. על הזרמת המים בתעלות וסדרי הניקיון הקפדניים של הכהנים, למדים אנו ממקרה חריג¹³⁰ שנשמר במסורת אחת בתוספתא. עיון בשניים מהנדבכים מהם בנויה המסורת, מלמד אותנו על פעולה יום יומית של ניקיון העזרה באמצעות התעלות שברצפת העזרה:

הסבר לשני חלקי התוספתא	הדחת העזרה - תוספתא, פסחים ד יב
שתי סיבות לשימור האירוע החריג במסורת הזיכרון: א. פסח חל בשבת. ב. אי ציות של הכהנים להוראת חכמים בעניין 'הדחת העזרה'.	1. "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיו כהנים מדיחין את העזרה שלא כרצון חכמים
התיאור הטכני של הדחת העזרה כמעשה של יום יום, בא בעקבות האזכור של אותו אירוע חריג.	2. כיצד מדיחין את העזרה? "פוקקין אותה ומרגילין לה אמת המים עד שנעשית נקייה כחלב!

כבש למזבח במערבו של כבש... ". לכאורה אפשר להניח גם כאן אותה משמעות, של ארובה. הנוסחה שהיתה לנגד עיני רבנו חננאל, וכן רש"י ובעלי התוספות, אמרה במקום זה: "אור קטן יש בין כבש למזבח". דומה כי משמעות המילה "אור" היא "פתח", כגון "טומאה ... כנגד אורו של תנור, טהור", מ' אהלות, י"ב, ב. "אורה של חצר", מ' אהלות י"ח, י".

129 מקרה זה המוגדר במשנה 'ספק חטאת העוף', הוא כשחטאת העוף אינו חיוב ודאי, לכן הוא אינו נשרף ע"ג המזבח ומכיוון שהומת במליקה ולא בשחיטה הוא נפסל גם מאכילה, ראה: משנה, כריתות ו ה, ובפירושו של ר"ע מברטנורא.

130 על האירוע החריג ומקומו בזיכרון ההיסטורי, ראה לעיל: עמ' 39 - 40.

הפועל 'פוקקין' בקטע זה של התוספתא, מכוון לחסימת האמה בנקודות היציאה שלה מן העזרה, כדי שזו תעלה על גדותיה ותציף את העזרה.¹³¹ בהמשכה של אותה תוספתא שעסקה בעניין פקיקת העזרה לשם הדחתה, מוצאים אנו דיון בין רבי יהודה לחכמים, שעניינו המרכזי הטעם לפקיקת העזרה בשעת הקרבת קורבן הפסח.

" ר' יהודה או' כוס היה ממלא מדם התערובות וזורקו זריקה אחת על גבי המזבח שאם נתערב דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו אמרו לו והלא אין מתקבל בכלי ודם שאין מתקבל בכלי פסול לגבי מזבח דבר אחר שהוא דם התמצית ודם התמצית פסול לגבי מזבח אמ' להם אם כן למה פוקקין את העזרה? והיו מפקיעין הכהנים בדם עם רכובותיהן? אמרו לו שבח הוא לכהנים שיהו מפקיעי' בדם עם רכובותיהן...".

נראה שהפרשנות המעשית-הלכתית שנותן רבי יהודה לפעולת 'פקיקת העזרה', קשורה לרישא, גם בגלל שהמעשה 'דם היה ממלא', היה מעשה שנהגו בו בפועל אך לא היה מקובל מבחינה הלכתית, כמו עניין הדחת העזרה בשבת. מהדיון ניכר שחכמים אינם חולקים על העובדה שבשעת הקורבן 'פוקקין את העזרה', אלא שלא היו מוכנים לקבל את ההסבר המעשי שהביא עמו רבי יהודה¹³², הסבר שלא עלה בקנה אחד עם שורת ההלכה, לכן הפליגו לתת הסבר שאיננו הלכתי: 'שבח הוא לכהנים...'. לענייננו מדובר בשני סוגים שונים של פקיקה. זו של הרישא נעשתה לאחר שסיימו את הקרבת הקורבן ומטרתה הצפת העזרה במים לצרכי ניקיון. לעומת זאת, הפקיקה המוזכרת בדיון של 'דם התערובות', נועדה לחסום את יציאת הדם אל תעלות הניקוז. ייתכן שזו האחרונה נעשתה בפתחי הניקוז שמעל התעלות, לעומת הראשונה שנעשתה בתעלות עצמן.

131 נראה שה'פוקקין' נעשה באמצעות מגוף / מגופה, מתקן שנועד לווסת את זרימת המים בין התעלות השונות של האמה, ובמקרה זה חסם אותה לחלוטין. על שימושי המגוף, ראה: 'דיסגני - מיצגר', עמ' 77. על המגופה שנמצאה בבריכת המעיין של חמת גדר, ראה: "הירשפלד - מערכות", עמ' 150.

132 דיון נוסף בעניין החריגות של קורבן פסח והעדות של רבי יהודה, ראה לעיל: פרק א, עמ' 84 והלאה.

המבנה ההנדסי של התעלות

מתחת לרצפת העזרה - אף שבמקומות רבים אמות מים בנויות מעל פני הקרקע או הרצפה, נראה מעל לכל ספק שמערכת התעלות שהייתה בעזרה, נקבעה מתחת לרצפה. **ראשית** - מן הסיבה הפרקטית. לא סביר שבחצר העזרה שרחשה פעילות אינטנסיבית ביום יום ובמיוחד ברגלים, יתמודדו הכהנים עם מכשולים, בדמותם של אמות מים שיצטרכו לדלג מעליהם יחד עם הקורבנות וכדומה. **שנית** - המקורות מלמדים על כך במפורש. לשון המשנה מעידה שהטבלה שכיסתה את התעלה היתה חלק מהרצפה (מידות ג ג): "... למטה ברצפה באותו הקרן מקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אותו". גם מהאופן שבו השליכו את גחלי הקטורת לתעלה, נראה בעליל שהתעלה נמוכה מהרצפה (שם ה ה): "... נתפזר ממנו כקב גחלים והיה מכבדן לאמה".

אבני ניקוז (=מרזבים מחורצים)¹³³.

מלבד פתחי הניקוז שהמקורות מלמדים עליהם במפורש, יש להעריך שבכמה מקומות הונחו מעל התעלות אבני מרצפת שנעשו בהם חריצים. מלבד הנחיצות המתבקשת לאמצעי ניקוז זמינים, כאלו שיקלו על מלאכת הניקיון וניקוז מי הגשמים, מבוססת ההערכה גם על הממצא הארכיאולוגי. ברחוב שנחפר ע"י ביליג ורייך למרגלות הר הבית (בדרומו של הכותל המערבי), נחשפה אבן מסוג זה למרגלות האומנה שבשול המערבי של הרחוב, המלמדת להערכתנו על שימוש רווח באמצעי זה לניקוז. אף שאין בידינו מקורות המעידים על כך מפורשות, סמיכות הממצא של ה"טבלה" (ראה לעיל) לממצא של אבן הניקוז מעל אותה התעלה, מלמדת שתעלות ניקוז באשר הם, נזקקו לשניהם - לטבלה שמצאנו לה שלוש עדויות במקורות, ולאבני ניקוז שהצורך המעשי בהם הוא תדיר הרבה יותר.

תוכנית התעלות של העזרה

כפי שראינו לעיל, הנתונים שבידינו מעידים: על שני פתחי שרות בעזרה - אחד בפינה הדרומית מערבית של המזבח ואחד בפתחו של ההיכל, מלבד זה הערכנו שגם במזרח העזרה ובסמוך לכבש קיים פתח שרות להנחת תרומת הדשן ועוד. כמו כן, ישנה עדות על פתח שרות בלשכת בית המוקד שבצפון העזרה. לכל אלו יש לצרף את 'לשכת הגולה' שבצפון

133 בהגדרתם של חושפי הרחוב המרוצף למרגלות קשת רובינסון, מכונים אבנים מסוג זה: 'מרזבים מחורצים', או כפי שהגדיר ביליג בשיחה בע"פ: 'מרזב קולט גשם', ראה: "ביליג ורייך - מחקרי", עמ' 43. במאמריהם של החופרים אין מידות מדוייקות של אבן זאת, במדידות שערכתי במקום עולה: אורך - 220 ס"מ, רוחב - 101 ס"מ, לאבן הניקוז שנמצאה יש שישה חריצים שאורכם כ-64 ס"מ במפתח העליון שהולך ונעשה צר כלפי מטה עד אורך של כ-45 ס"מ, רוחבם של החריצים כ-7 ס"מ. יש לציין שבנוגע לחריצים יש סימטרייה בין אחד לשני, אך נראה ששיני הזמן פגעו בצורתם עד שלא ניתן לדייק במידותיהם. ראה להלן איור D8, D9, עמ' 265 - 267.

העזרה, המקום ממנו סיפקו את המים לתעלות. נקודות אלו יחד עם נתונים נוספים יכולים להוות בסיס לשחזור המבנה ההנדסי של מערכת התעלות במקדש.

ד. מקורות המים של המקדש

ע"פ המקובל במחקר, את מקורות המים למקדש יש לחלק לשני חלקים, מקורות חיצוניים ואמצעי איסוף מקומי. להלן נבקש לדון ולסכם את המחקר בעניין.

מקורות המים של המקדש - מקורות מים חיצוניים

בעניין מקורות המים החיצוניים איננו יכולים להתחמק מדיון כפול:

- א. האם אמת המים (התחתונה) שבאה מברכות שלמה, זרמה בעזרה, והיא זו המכונה בחז"ל 'עין עיטס'?
- ב. האם זרמה אמת מים באופן קבוע בעזרה?

דיון א: אמות המים מבריכות שלמה להר הבית.

דעה רווחת היא שאחת מאמות המים שבאו מברכות שלמה, הגיעה בסופה אל חצר העזרה. י' פטריך בבואו לעסוק בכשרותה של האמה למי מקווה, רואה בכך עובדה שאין לערער עליה. הוא כותב:¹³⁴

"... למי אמת המים התחתונה נודע תפקיד חשוב בפולחן בית המקדש. זוהי האמה הבאה מעיטס אל הכיור והים שבבית המקדש, ששימשו את הכהנים לרחצה ולטהרה ולטבילת הכהן הגדול ביום הכיפורים".

דעה זו עושה שימוש אינטגרטיבי בממצאים הארכיאולוגיים ובכמה אמרות תלמודיות. בהנחת היסוד שלה, מזהה השיטה, את 'עין עיטס' המוזכר בספרות התלמודית, עם 'עין עטן', - אחד המעיינות הסמוכים לבריכות שלמה.¹³⁵ הדמיון בשם, והאמות הסמוכות למעיין, הפכו הנחה זו לשיטה היחידה לגבי זיהויה של 'עין עיטס'. ברם, בדיקה במקורות מלמדת, שאין הוכחה כלשהי מן המקורות, שהאמה שהיתה בעזרה, קיבלה את מימיה מהאמה שבאה מבריכות שלמה או ממקורות חיצוניים אחרים. אף נראה שחז"ל סברו ש'עין עיטס' סמוכה מאוד להר הבית, ואילו 'עין עטן' רחוקה ממנו כ-13 ק"מ בקו אווירי. להלן נבקש לשוב ולעיין במקורות שהובאו¹³⁶ לאישוש סברה זו, ולדון אם אמנם יש בהם כדי להוכיח:

- א. האם זרמה אמת מים בעזרה של המקדש.
- ב. במידה ונניח שאמת המים זרמה במקדש האם מדובר באמה שבאה מברכות שלמה

מקור א: ירושלמי יומא ג ח, מ"א ע"א:

"אמר רבי יהושע בן לוי אמת המים היתה מושכת לו מעיטס והיו רגלי שבדרום פחותין כרימונים רבי שמעון בר כרסנא בשם רבי אחא הים בית טבילה לכהנים הוא

¹³⁴ "פטריך - אמת המים", עמ' 17, הערה 27. "מזר - סקר", עמ' 169, הערה 1, 2, 3.

¹³⁵ לתוואי האמות ראה להלן איור D5 עמ' 263.

¹³⁶ שלושת המקורות הראשונים הם מההפניות למקורות שמביא פטריך, שם עמ' 17 הערה 27.

והים לרחצה לכהנים בו ולא כלי הוא אמת המים מושכת לו מעיטם והיו רגלי שבדרום פחותים כרימונים".

אף שמדובר במקור ארץ ישראלי, הוא אמוראי ומרוחק מימי הבית, כמו גם אנכרוניסטי ודרשני. לכן אין לראות בו עדות על מציאות. מקור זה שהובא ע"י פטריך, גרס לו להזכיר במאמרו, את הים של שלמה של בית ראשון, בנשימה אחת עם המקווה של הכהן הגדול. מיותר לציין שלא היה 'ים' בימי בית שני.¹³⁷ גם אם נקבל את דברי הירושלמי כתיאור עובדתי, אין מכאן כדי לזהות את 'עין עיטם' שבדרשה האמוראית, עם מקורות המים של אמות המים שבאו מהמעיינות הסמוכות לבריכות שלמה. עוד נציין שמההשוואה למקורות האחרים שמזכירים את 'עין עיטם', מתברר שמקור זה הוא הקדום ביותר, בהיותו מיוחס לרבי יהושע בן לוי,¹³⁸ חכם מהדור הראשון של אמוראי ארץ ישראל, שנחשב בעיקר לדרשן אגדי. מסתבר שהמסורות האחרות, נשענות על מסורת זו.

מקור ב: – בבלי יומא ל"א ע"א:

תנו רבנן: חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, וכולן בקדש בבית הפרוה, חוץ מראשונה שהיתה בחול על גבי שער המים, ובצד לשכתו היתה. אמר אביי: שמע מיניה עין עיטם גבוהה מקרקע עזרה עשרים ושלוש אמות. דתנן: כל הפתחים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות, חוץ משל אולם. ותניא: ורחץ בשרו במים - במי מקוה, כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה"

מקור זה נשען על ברייתא,¹³⁹ אך כל כולו היסק הלכתי ספרותי. האמורא הבבלי אביי אינו מתיימר להציג בפנינו עובדות. דבריו נפתחים בביטוי התלמודי: 'שמע מינה', ביטוי שהוא סוג של הסקת מסקנה אפשרית.¹⁴⁰ בעניין גובהה של עין עיטם מתבססת המסקנה על שילוב של כמה מסורות:

137 ישנה הסכמה במחקר, שמערכת אמות המים שבאו מבריכות שלמה לא היתה קיימת בימי בית ראשון, כפי שקובע מזר ('מזר - סקר', 187 - 188): "אין כל מקום להנחה שכבר בתקופת בית ראשון פעל חלק כלשהוא במערכת זו, הטכנולוגיה של בניית אמות מים היתה בתקופה זו בראשיתה..."

138 רבי יהושע בן לוי מהדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל נחשב בעיקר לדרשן אגדי כדברי הבבלי, (ב"ק נ"ה ע"א): "... כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי, שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי, שהיה בקי באגדה". האמורא השני שמוזכר בדרשה זו הוא רבי שמעון בר כרסנא מהדור החמישי לאמוראי ארץ ישראל. על ההערכה שיעין עיטם הוא ביטוי אגדי - מחשבתי, ראה את הערת העורך (הרב א' דסברג), במאמר שלי בעניין: "בן ארי - מים", עמ' 509, הערה 25.

139 לברייתא זו יש מקבילה במשנה ובתוספתא, השווה: משנה, יומא ג ג; תוספתא א כ.

140 למרות שלעיתים קרובות זהו ביטוי שבא לפני מסקנה הלכתית, הרי שאין הדבר כן אצלנו. החיד"א בספרו 'יעיר אזן' העוסק בכללי התלמוד, מגדיר את הביטוי 'שמע מינה' בכללי השי"ן, אות ג' ('החיד"א - יעיר'): "שמע מינה אע"ג דמסיק בגמרא שמע מינה זימנין לא קיימא לך הכי [נימוקי יוסף פ"ק דיבמות רבינו בצלאל בכללי כלל י']. אות ד': "שמע מינה כי קאמר גמרא שמע מינה הכי והכי ולא קמהדר זמנא אחריתא למימר שמע מינה, לא הווי מסקנא דתלמודא הכי עד דאמר שמע מינה זמנא אחריתא, [רבינו יונה בעליותיו

- א. דברי הברייתא שהכה"ג טובל על גג בית הפרווה.
- ב. גג בית הפרווה הוא מעל שער העזרה, ושער העזרה גובהו 20 אמות.
- ג. הנחת יסוד רווחת שאמת מים הגיעה מעין עיטם והכהן טבל במימיה.
- ד. גובהו של המקווה לפחות שלוש אמות, כדי לאפשר כניסת שלמה של הגוף (ובעמידה).
- ה. חוק הכבידה (גרביטציה).
- על אף שרוב הנתונים הם עובדתיים, לנתון הבסיסי שמי המקווה ניזונו מאמת המים שבאה מעיטם, אביי אינו מביא כל ביסוס. ניתן להניח שהמקור עליו אביי נשען, הוא הדרשה של ריב"ל שראינו לעיל.
- גם מי שיבקש לקבל את כל הנתונים של אביי כעובדתיים, לא מצאנו בדבריו ראייה שהכוונה לאמות המים אליהם מתכוונים פטריך ומזר¹⁴¹.

מקור ג: – איכה רבה ד ד עמ' 144:

"דבק לשון יונק אל חכו בצמא. אמת המים באה מעיטם, פעם אחת עמדו הסוקרים והחריבוה, והיה אחד מהם נוטל את בנו והולך לאמת המים, מבקש לשתות ולא היה מוצא לשתות, והיה התינוק מדבק לשונו אל אמת המים, הה"ד דבק לשון יונק אל חכו בצמא"

שלא כמו שני המקורות הקודמים שעוסקים באמת המים במקדש, מקור זה מדבר על החרבת 'אמת המים הבאה מעיטם', אך אין במקור זה כל אזכור המקשר את האמה הזו אל המקדש, או את 'עין עיטם' לבריכות שלמה.

למסקנה: א. נראה שאין במקורות אלו כדי להוכיח שאמת המים שבאה מברכות שלמה, היא זו שזרמה במקדש.

ב. מפאת המאפיין האגדי-דרשני של המקורות, יש לפקפק האם אמת המים המדוברת בהם היא תיאור מציאותי.

יחד עם זאת לא נתעלם מן העובדה שתואי אמת המים התחתונה, מגיע עד המשטח התחתון בהר הבית וניתן אף לזהות יציאה שלו מדרום למשטח המוגבה (ליד המקום המכונה 'אלכאס', הגביע).¹⁴²

לבטרא פ' יש נוחלין על ההיא שמע מיניה אפי' בבריא דף קל"א ע"א, רבינו בצלאל בכלליו כלל יו". מדבריו הנשענים על כללי התלמוד ניכר שהמאמר של אביי בענייננו אינו יותר מסברא אפשרית.

141 באחד הציטוטים שמביא מזר ("מזר – סקר" 169) הוא כותב: 'במי אמת המים מעין עיטם היה טובל הכהן הגדול ביום הכיפורים', כשהוא מפנה לבבלי זבחים נ"ד ע"ב. כיוון שאין ניסוח מסוג זה לא בזבחים גם לא ביומא או בכל מקור אחר, נראה שמזר שילב בין המקורות, פירש, וניסח מחדש. יש לציין שבהפניה שלו למקור הציטוט במסכת זבחים נ"ד ע"ב, מוזכר עין עיטם ללא שום קשר לעניין האמה או טבילת הכהן. דווקא מהדיון התלמודי שיש שם, יש לזהות את עין עיטם כאחד מסממני הגבול של בנימין שנמצא בסמוך לירושלים ולא בתוככי נחלת יהודה.

דיון ב: האם זרמה אמת מים באופן קבוע בעזרה?

לכאורה יכולים אנו ללמוד על זרימת מים בעזרה מלשון התוספתא בפסחים (ד יב): "כיצד מדיחין את העזרה פוקקין אותה ומרגילין לה אמת המים עד שנעשית נקייה כחלב". המילה 'מרגילין' התפרשה ע"י גינצבורג, בבואו לפרש מילות שיר שנמצא בגניזה: "בפיו מרגליות ומקיר בציות והוא מרגוליות", מפרש הוא: "נהר שוטף מן רגלתא, נהר, בסורית ומזה מרגילין, מושכין את הנהר...".¹⁴³ ליברמן שהלך בעקבותיו פירש גם הוא: "להרגיל בסורית פירושו להזרים ולהמשיך את המים מאמת המים".¹⁴⁴ אולם כנגד מקור זה יש בידינו את המסורת מן המשנה המעידה שמקור המים המרכזי של העזרה, הוא בור הגולה (מידות ה ד): "לשכת הגולה שם היה בור קבוע והגלגל נתון עליו ומשם מספיקים מים לכל העזרה".

את הסתירה בין המקורות ניתן להסביר בשני דרכים:

א. אמת המים שסיפקה מים לעזרה נבנתה בשלב מאוחר מאוד לימי הבית (יש המאחרים עד לימי פונטיוס פילטוס)¹⁴⁵, והעדות בתוספתא מעידה על מציאות מאוחרת בזמן שהעדות במשנה מדברת על התכנון המקורי של מתקני המים בעזרה. ב. אף שהמילה 'מרגילין' משמעותה: הזרמה, המשכה, אין מכאן לסתור את האפשרות שהתוספתא התכוונה למשיכת המים שהוזרמו מבור הגולה אל אמות המים שבעזרה.

אני נוטה לקבל את ההסבר השני, דווקא מפני הפועל 'מרגילין'. לו היתה זרימת מים קבועה באמות המים, היה ניתן להסתפק בפעולה הראשונה: "פוקקין אותה". אולם לשון התוספתא מעידה על שתי פעולות עוקבות, קודם: 'פוקקין', ורק אח"כ: 'מרגילין'. כאמור, זרימה תמידית היתה מייצרת את הפעולה השניה. סיבה נוספת לדחיית ההסבר הראשון היא העובדה שהאמה התחתונה איננה מגיעה לגובה המשטח המוגבה בהר הבית, המקום בו יש לזהות את מקום העזרה.¹⁴⁶ מי שמבקש לקבל את ההסבר הראשון הגורס שאמת המים זרמה בעזרה, לא יוכל לזהות אותה עם האמה

142 מכיוון שהאמה עברה 'טיפול' כמה וכמה פעמים, לא ניתן לזהות בוודאות עד היכן היא הגיעה בהר הבית, אך בהחלט ניתן להכריע שהאמה התחתונה לא יכלה להגיע למרומי המשטח המוגבה שגובהו 743.7, שהרי נקודת הכניסה של האמה להר הבית היא: 735 מטרים. ראה: "מזר - סקר", עמ' 174.

143 "גינצבורג - גנזי", ב, עמ' 261.

144 "ליברמן כפשוטה", ד, עמ' 563 שור' 71 - 72; שם, ז, עמ' 591.

145 סיכום השיטות השונות לגבי זמנה של האמה התחתונה, ראה אצל: "מזר - סקר", עמ' 188 - 189.

146 לעומת השיטה המזהה את המקדש בגובה הר הבית, ישנם מי שמבקשים למקם את המקדש במורד הדרומי של הר הבית, שיטה זו מכונה 'השיטה הדרומית' ונקטו בה: "בראור - אבן"; "רופא - איתור"; קורנפלד - מדרום"; "שגיב - בדרום". שגיב שנושא כיום בדגל השיטה הזאת, מוכיח את שיטתו בין היתר, מגובה נקודת הכניסה של אמת המים להר הבית. כשמבחינתו יש לראות בזרימת מי האמה בעזרה כעובדה, אף שמדובר בהנחה מפוקפקת מכמה בחינות כפי שהראינו לעיל. על ההוכחה הזו של שגיב הגבתי בהרחבה, ראה: "בן ארי - המים". הערות נוספות המבקשות לדחות את השיטה המפוקפקת של שגיב, ראה: "בן ארי - הר הבית", עמ' 93, הערה 205; עמ' 96, הערה 215.

התחתונה ויאלץ להסביר שהמים הגיעו ממקור מים גבוה יותר בעיר העליונה,¹⁴⁷ או שיקבל את השיטות הגורסות שהאמה העליונה נבנתה עוד בימי הבית והיא זו שהזרימה את מימיה למקדש, אף שלא נמצאו שרידים כלשהם המקשרים את האמה הזאת להר הבית.

לסיכום: על אף ההערכה הרווחת שאמת המים שזרמה במקדש, קיבלה את מימיה ממקורות חיצוניים, נראה שאין לכך שום ראיות מובהקות.

147 לפני כעשור ביקשתי לבדוק אפשרות, שמים זרמו אל המקדש, ממקור מים שהיה במעלה של רחוב אל חלדיה שממול שער הכותנה של הר הבית. זאת בעקבות עדות על מקור מים שנקרא בפי הערבים 'עין אל אסמר', בבית משי' אל אסמר, המתגוררת במעלה הרחוב (מתחת לכולל גליציה), לזאת ביקשתי לצרף את איגרתו של עולה רגל שהצטרף לעלייתו של רבי יונתן מלוניל ומעיד על טבילתם ב'עין עיטם', כשהם שמו פניהם מזרחה משער יפו, אך כאמור זוהי השערה רחוקה שלא הצלחתי לאשש אותה, המקורות והדיון ראה: "בן ארי – המים", עמ' 509 – 510.

מקורות המים של המקדש – איסוף מקומי של מי נגר

איסוף המים בבורות על ידי אמצעים שונים, כמו גם חפירת בארות וניצולם של נביעות מקומיות, היו הדרך הרווחת, לסיפוק תצרוכת המים המקומית.¹⁴⁸ רק מקומות שהיה בהם מיעוט משקעים וריבוי צריכה כמו 'הרודיון', או מקומות שהאוכלוסייה שם הייתה עודפת על מקורות המים המקומיים, נזקקו להובלת מים ממרחקים.

הצורך הקיומי במשאב זה ניכר מהיחס של הנהגת הציבור, לאיסוף המים, שימורם ואספקתם לנצרכים. מערכות המים הציבוריות טופלו במחזוריות קבועה לקראת בואם של עולי הרגלים, כשהמימון השוטף נלקח מאוצרות המקדש.¹⁴⁹ ביטוי נוסף למרכזיותו של נושא זה, הוא תפקידו הייעודי של 'נחוניה חופר שיחין', אחד מהממונים במקדש, שכל עיסוקו בשימור ואיתור מקורות מים.¹⁵⁰ גם אם נסכים לדברי המקדימים את קיומה של אמת המים התחתונה לתקופה החשמונאית, נסכים, שאספקת המים לירושלים ולמקדש לא החלה רק אז. אגירת מי נגר מקומיים בהר הבית ובירושלים, ניכרים מהבורות וברכות האגירה המצויים בהם לרוב.¹⁵¹

איסוף המים אל הבורות לא היה מקרי, והוא נשען על תכנון של שיפועים ומרזבים שהזרימו את המים ליעדם. במקומות מרוצפים כמו הר הבית, ניתן בעזרת תכנון נכון לשמר את רוב רובה של כמות המשקעים.¹⁵²

מתקני איסוף מים בעזרה - 'בית דלפה', 'מעזיבה', 'בית הורדת המים'.

הסיבה העיקרית שאין בידינו תיאור של מתקני איסוף המים בעזרה, נעוצה בעובדה, שבדרך כלל, אין מדובר במבנה חריג, אלא בשיפועים ותעלות שהם לחם חוקו של כל מי שעוסק בתכנון מבנים ובבניה. יוצאים מן הכלל הם שני אלמנטים ששולבו בבניית ההיכל, האחד הוא 'בית הורדת המים' ששמו מעיד על ייעודו, והשני הוא 'בית דלפה', שייעודו יכול להתפרש לשני פנים.

148 ראה דבריו של "ויטרוביוס" בעניין זה (ספר שמיני, פרק ו, פס' 14, עמ' 189): אך אם הקרקע קשה או שכבת המים עמוקה מידי יש להשיג מים מן הגגות ומפני שטח גבוהים, ולאוספם בבורות מטווחים...".

149 ראה: משנה, שקלים א א; תוספתא, שקלים, א א-ב. דיון באחריותם של המקדש והסנהדרין, בטיפול באספקת המים ראה אצל: "ספראי - הקהילה", עמ' 231 - 232.

150 ראה: משנה, שקלים ה א; ירושלמי, שקלים ה א, מח ע"ד. ראה בעניין זה: "ספראי - הקהילה", עמ' 196 ובהערה 57. נראה שמלבד 'נחוניה חופר שיחין', עסקו בכך אנשים נוספים. על אחד מהם נמצא מסורת בקהלת רבה (מדרש רבה, ב, קהלת, ד א[ניז] ד"ה שמור, דף י"ד ע"א): "...שמעון סיכנא איש עיצה היה חופר בורות שיחין ומערות בירושלים אמר לרבי יוחנן בן זכאי אני גדול כמוך, ...".

151 בסכום מאמרו של הקר בעניין הספקת המים לירושלים, כותב הוא מעין 'שיר הללי' למפעלי איסוף המים בירושלים, מתמצית דבריו ('הקר - מים', עמ' 218): "בסקרנו את דרכי הספקת המים לירושלים... הרינו למדים שכל דור ודור נחלץ להתגבר על רוע התנאים הטבעיים, ולשם כך היו נוקטים בכל אמצעי הטכניקה הקדומה. ביחוד גברה הפעולה במאתיים השנים האחרונות של הבית השני, שבהן נתרחו ונשתכללו מתקני המים להפליא. ... גם אם נניח שיש בתשבחות אלו מן ההפרזה, הרי נכון הוא שסופרים מחוננים ברוח ביקורתית, כגון טקיטוס, אסטראבון, דיון קאסיוס, פיליניוס, הסכימו כולם כאחד, כי עם כל מקורות המים הדלים של שבירושלים, לא היו תושביה צמאים אפילו בימי מצור."

152 ראה לדוגמה את האופן בו חישב ספראי את כמויות המים ששימרו בבורות ביחברת לבד, שם ע"פ דבריו שימרו כ - 70% מכמות המים, "ספראי - הקהילה", עמ' 206. אף שמדובר שם בשטח בנוי אין בו ריצוף מוחלט כמו בהר הבית, כמו שאין בו מערכות הדואגות לאיסוף מקסימלי של המים, שחלקם מחלחים למי התהום וחלקם מתאדה.

בית דלפה - את התיאור המפורט של מבנה ההיכל לאורכו, לרוחבו ולגובהו, מוצאים אנו במשנת מידות. בתיאור גובה ההיכל (שם, ד ו), מתארת המשנה את כל נדבכי הבניה, מהמפלס התחתון ובו יסודות המבנה המכונים 'אוטס', ועד היכלה עורב', האמצעי להרחקת בעלי הכנף, שכיסה את גג ההיכל. בתווך מתוארים בין היתר שני חללים גדולים בשתי קומות, ההיכל והעליה, שגובה כל אחד מהם ארבעים אמה. מעל כל אחת מהקומות ארבעה אלמנטים מקבילים: כיור, בית דלפה, תקרה, מעזיבה:

	1. וההיכל מאה על מאה על רום מאה
	2. האוטס שש אמות
8. וגובה של עליה ארבעים אמה	3. וגובהו (של ההיכל) ארבעים אמה
9. ואמה כיור ¹⁵³	4. אמה כיור
10. ואמתים בית דלפה ...	5. ואמתים בית דלפה
11. ואמה תקרה	6. ואמה תקרה
12. ואמה מעזיבה	7. ואמה מעזיבה
13. ושלוש אמות מעקה	
14. ואמה כלה עורב	

תפקידה של שכבת 'בית דלפה', לא מחוורת מלשון המשנה, וגם איננו מוצאים אלמנט בעל שם דומה בספרות בת הזמן. פרשנים אחדים נטו להעריך שמדובר באלמנט שנועד לקלוט מי גשמים¹⁵⁴ ואחרים ראו בבית דלפה אמצעי להנחת הנסרים של התקרה.¹⁵⁵ על אף הנטייה למצוא במילה 'דלפה', קשר לחדירת מי גשמים, נראה לקבל דווקא את הפירוש השני, הרואה בבית הדלפה אמצעי לחיבור כתלי ההיכל לנסרים של התקרה. שהרי מתיאור המשנה את 'בית דלפה', מבינים אנו שמדובר בקורות עץ או מבנה אחר, בעובי שתי אמות המחברים לכותלי ההיכל ומעליהם מונחת התקרה.

153 תמוה! מפני מה היה צורך ב'אמה כיור', בחלק של העליה. הרי מדובר בסוג של קישוט, שיש לו מקום בקישוט ההיכל, אך איזה צורך יש באלמנט זה, במקום סמוי מן העין, שרק 'שיפוצניקים' מגיעים אליו, וגם זאת רק אחת לכמה שנים, אתמהה!!!

154 כך לדוגמא, "קוסובסקי - המשנה", ב, עמ' 494, ערך 'דלפה - בית דלפה': "שת"י (שם תואר זכר). למרזב המקבל מי הגשמים הנוטפים מן הגג". גם קרויס נטה לפרש באופן זה (קרויס - קדמוניות, ב, עמ' 327): "בבית המקדש אשר בירושלים נזכר 'בית דלפה'... ופירש בו הרמב"ם שהוא אותו חלל שבין שני הקרויים אשר תכליתו למשוך המים אליו, שאם יטיף הקירו העליון יעמדו המים באותו חלל [ויבשו]", בהערת שוליים במקום (הערה 5), דוחה הוא את הפירוש שמובא ב'ערוך' (ראה בהערה הבאה), שמדובר באמצעי להניח עליו את התקרה: "ופירוש אחר בלתי מחוור עיין בערוך...". בדרך דומה במילונו של יאסטרוב עמ' 311.

155 הסבר זה הובא בערוך (ג, עמ' עב, ערך 'דלפה'), לצד ההסבר שמדובר במרזב למים: "... יש מפרשי תרגי ויחבר (שמות ל"ו, י, ט"ז) ולפיך", מהערה של רבי בנימין מוספיא לערך זה, למדים אנו שהחילוק בין שני ההסברים נובע מהשאלה האם האות ד' שבמילה 'דלפה', היא אות שורשית ואז שורש המילה ד.ל.פ, או שמא האות ד' היא אות שימושית ואם כן אין לקשר בין המילה הזאת לבין דליפתם של גשמים. להערכתו ראוי לבדוק, שמא המונח 'דלף', המתאר דרך כלל חלחול גשמים דרך התקרה, נגזר מצורת הקירו, הווי אומר כשהמים מחלחלים בין הקרשים המכונים 'דלפה' או בדומה, הם נקראים מים שדלפו, שחדרו ברווחים שבין קרשי 'הדלפה'. עוד על השורש ד.ל.פ. ושימושו בלשון המקרא, ראה מילונו של קדרי עמ' 187.

משורת ההיגיון, יש לקבל את הסברה שתפקידו ההנדסי של אותו מבנה שמתחת לתקרת העץ, להוות משענת לתקרה, כדי ליצור בנקודה זו את החיבור שבין הכתלים לתקרה. מאידך לא מובן כיצד נסביר שמבנה זה יקלוט את מי הגשמים, במיוחד שלמטרה זו ייעדו את 'בית הורדת המים' שנבנה בחללים שבכתלי העזרה (להלן).

מעזיבה - המונח 'מעזיבה', מוכר לנו מספרות חז"ל כאמצעי איטום, שכיסה את תקרות הבתים.¹⁵⁶

ייתכן שניקוזם של מי גשמים שחלחלו למבנה ההיכל, נעשה דווקא על ידי ה'מעזיבה', שכיסתה את התקרה לכל רוחבה. מכיוון ששכבה זו היא מוסתרת ולא נועדה לנוי, נראה שתפקידה העיקרי, לאטום בחומרי בניה את תקרת העץ, ולנקז ממנה הצטברות של מי גשמים, על ידי שיפועים שהובילו אותם אל 'בית הורדת המים'.

בית הורדת המים – מתקן זה ששמו מעיד עליו, הוא ללא ספק המרכז המרכזי של ההיכל, מרזב שהזרים את מימי הגשמים מגג ההיכל אל הרצפה, ומשם לבורות האיסוף. תיאור מפורש של המתקן, נמצא במשנת מידות (ד, ז). משנה זו מתארת את חלקי המבנה, שהיו לאורכו ורוחבו של ההיכל (לעומת המשנה הקודמת שתיארה את גובהו של ההיכל). בתיאור חלקי המבנה מצפון לדרום, ממקמת המשנה את 'בית הורדת המים' בצדו הדרומי:

1. "... מן הצפון לדרום שבעים אמה	(המבנים בכותל הצפוני, מצפון לדרום)
2. כותל המסבה חמש	8. כותל ההיכל שש
3. והמסבה שלש	9. והתא שש
4. כותל התא חמש	10. וכותל התא חמש
5. והתא שש	11. ובית הורדת המים שלש אמות
6. כותל ההיכל שש	12. והכותל חמש אמות
7. ותוכו עשרים אמה	

עיון במשנה מלמד אותנו, שכמו שמעבר לכותל הדרומי יש את 'בית הורדת המים', מן הצד השני מתוארת במקביל המסיבה, שניהם באותו הרוחב של שלוש אמות, שניהם סמוכים לכותל החיצוני (קיר המעטפת), והם החוצצים בין הכותל לבין התאים.

המסיבה מול בית הורדת מים

בעניינה של המסיבה עסק בין היתר י" פטריך.¹⁵⁷ בהצעת השחזור המפורטת שלו, הוא עומד על המקבילה שבין 'המסיבה', לבין 'בית הורדת המים'. המסקנה הנכונה שלו, מבררת

156 ראה לדוגמה: משנה, סוכה א ז; שם, בבא מציעא י ב; תוספתא, אהלות ה ה. נראה שעובייה של המעזיבה השתנה ע"פ הצרכים. לדוגמה, מעזיבה שהילכו על גביה נדרשה לעובי של שלושה טפחים, כדי שמי שגר שם יהא רשאי להניח עליה תנור (משנה, בבא מציעא ב ב): "לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית ... היה מעמידו בעליה צריך שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחים..." כמו כן מוצאים בחז"ל (משנה, אהלות, ח ב), מושגים כמו: 'מעזיבה רכה', 'מעזיבה בינונית' ועוד.

שהמסיבה אמנם מתחילה מן הצד הצפוני, אך היא מקיפה גם כן את הצדדים המערבי והדרומי, כשהיא כל הזמן במגמת שיפוע.

על ההיקף של המסיבה בשלוש מצלעות ההיכל, יש ללמוד מדברי המשנה:¹⁵⁸

המשנה (מידות ד ה):	ביאור השלב המתואר
"ומסבה היתה עולה מקרן מזרחית צפונית לקרן צפונית מערבית שבה היו עולים לגגות התאים	ייעודה של המסיבה: עליה עד גגות התאים.
היה עולה במסבה ופניו למערב הלך על כל פני הצפון עד שהוא מגיע למערב.	עליה בצלע הצפונית, ממזרח למערב.
הגיע למערב והפך פניו לדרום הלך כל פני מערב עד שהוא מגיע לדרום	הליכה/עליה בצלע המערבית, מצפון לדרום.
הגיע לדרום והפך פניו למזרח היה מהלך בדרום עד שהוא מגיע לפתחה של עליה	הליכה/עליה בצלע המזרחית, ממערב למזרח. קצה (השיפוע) העליון מביא את העולה עד העליה בלבד.
שפתחה של עליה פתוח לדרום ובפתחה של עליה היו שתי כלונסות של ארז שבהן היו עולין לגגה של עליה..."	הטיפוס לגג העליה נעשה בעזרת כלונסות (סוג של סולם), ובעליה עצמה כבר אין מסיבה.

יש להעיר, שעל אף התיאור של ההליכה בצד הצלע המערבי של ההיכל, בתיאורי המשנה אין ברוחבו של הכותל המערבי, מקבילה ל'מסיבה' או ל'בית הורדת המים', לכן נטו לפרש שבצד הדרומי מסלול ההליכה הוא מעל התאים.¹⁵⁹ פטריך מפרש שגם בצד הדרומי מלבד המערבי, מסלול ההליכה במסיבה היה אופקי ומעל גבי התאים, הווי אומר בחלל הפנימי יותר, מהחלל של 'בית הורדת המים', כדבריו: "... בקטע השני והשלישי פוסע ההולך במפלס אופקי על גג התאים המערביים והדרומיים". לשיטתו השיפוע כולו היה בצד הצפוני, כשהקצה הצפון מערבי, נושק בעצם לתקרת ההיכל, כדבריו: "... משמע שהמפלס של גג התאים זהה למפלס של רצפת העליה". שיטתו של פטריך הנשענת על המקורות, נראית סבירה והגיונית.

157 פטריך פרסם את מחקרו זה, בכמה מקומות, ראה: "פטריך - המסיבה"; "פטריך - שחזור", עמ' 16; "פטריך - מסיבת המקדש".

158 כאמור, עניין זה נדון בהרחבה ע"י פטריך, במאמרו הוא סוקר שורה של פרשנויות ומחקרים שעסקו בצדדים שונים של ה'מסיבה', ראה: "פטריך - המסיבה", עמ' 42.

159 כך בפירושו של אלבק למשנה (קדשים, עמ' 331): "הגיע למערב - ועלה על גגות התאים".

עם זאת, יש בדבריו של פטריך, התעלמות מהסימטרייה המתבקשת בין 'המסיבה', לבין 'בית הורדת המים'. שני אלו סמוכים לקיר המעטפת וניתן להעריך שהמבנה שלהם דומה. ברם, לעומת תיאור המסלול המפורט של 'המסיבה', בעניינו של 'בית הורדת המים', יש במשנה תזכורת אחת בלבד.

לולא תיאור מסלול ההליכה במסיבה, לא היינו מפקפקים בפירוש ש'בית הורדת המים', היה מעין מרזב בצדו הדרומי של ההיכל בלבד. אולם, ההקבלה שלו ל'מסיבה', כמו גם העובדה שמסלול ה'מסיבה' הילך גם בצלע הדרומית, מקומו של 'בית הורדת המים', יש בה ללמד שה'מסיבה' ו'בית הורדת המים', הם שני שמות לאותו החלל, שבין קירות המעטפת בצפון ובדרום ההיכל, לבין התאים. פירוש זה הוצע כבר ע"י בוסניק, שהגדיר: ¹⁶⁰ "... הזרוע הדרומית של המסיבה מכונה 'בית הורדת המים'".

בחלל זה נבנה כפי הנראה שיפוע או גרם מדרגות, שהתחיל ממפלס הרצפה שבקרו הצפונית מזרחית והסתיים לאחר היקף (שנגד סיבוב השעון), בקרו הדרומית מערבית. ¹⁶¹ הכינוי 'מסיבה' ניתן למקום ממנו עלו מצפון, לעומת כן הכינוי 'בית הורדת המים', ניתן לצד הדרומי ממנו המים התחילו לרדת. מכיוון שהעליה לגג ההיכל לא היתה פעולה שכיחה, מתברר על פי פירוש זה, שעיקר שימושו של החלל שהקיף את ההיכל, להזרמת מי הגשמים מגג המקדש אל רצפת העזרה.

נקודת התורפה העיקרית לפירוש זה, נעוצה בעובדה שע"פ תיאור המשנה, ה'מסיבה' מגיעה רק עד גג ההיכל, וממנו והלאה טיפסו אל גג העליה בכלונסות (סולמות). הבעייתיות בהקבלה של 'בית הורדת המים', בחלק זה ברורה. שהרי השימוש בכלונסות יכול להתאים לטיפוס של אנשים, אך לא יכול לשמש אמצעי להורדת מים. יוצא אם כן שחסר לנו תיאור כיצד ירדו המים מגג העליה ועד פתחו של 'בית הורדת המים', שע"פ ההקבלה המתבקשת, הגיע רק עד תקרת ההיכל.

אם כך או כך, אין ספק ש'בית הורדת המים', היה אחד מהאמצעים שסייעו באיסוף וריכוז הגשמים אל בורות איסוף והמקוואות שבעזרה. ע"פ כמות המשקעים השנתית הממוצעת, העומדת על למעלה מ- 600 מ"מ, ניתן לאגור משטח העזרה ¹⁶² כ- 4500 קוב מים. כמות המספקת כ- 12.5 קוב מים לשימוש היום יומי, להדחת הקורבנות, העזרה, בישול ועוד.

¹⁶⁰ ראה: "בוסניק - המקדש", עמ' 1574; "מגן - המסיבה", עמ' 229 ובהערה 19.

¹⁶¹ פטריך מקיים דיון בשאלה, אם השיפוע היה בצורה של כבש או שהיו בו מדרגות. נטייתו להכריע שהשיפוע היה מדורג, נשען על שתי סיבות, ההשוואה לבית המסיבה שבמגילת המקדש, והשיקול הריאלי המחשב שאין אפשרות לצבור גובה רב בצלעי ההיכל, ללא מדרגות, ראה: "פטריך - המסיבה", עמ' 46 ובהערות 29 - 30.

¹⁶² בהערכה גסה של תחום העזרה, כולל עובי חומות העזרה, הוא 200×150 אמה שהם כשבע וחצי דונם, כשמכל מ"מ גשמים בדונם, ניתן לאסוף קוב מים - 600 (מ"מ גשמים) $7.5 \times$ (דונם) = 4500 קוב.

ה. מקוואות ובורות מים בעזרה

שכיחותם של מקוואות טהורה באתרים יהודים מימי הבית השני,¹⁶³ ובמיוחד למרגלות הר הבית, מסייעות לנו להבין את מציאותם של כחמש מקוואות בתחום העזרה ובסמוך לה. הצורך במקוואות מים בעזרה, היה בו יותר מאשר היטהרות הלכתית. מסתבר שכללי הטבילה שנהגו במקדש, היו חלק מנורמות שנהגו בכל מיני רבדים של החברה. שהרי טבילותיו המרובות של הכהן הגדול ביום הכיפורים אינן משום טומאה. כמו גם, היחס לעשיית צרכים שהביא עמו את הכלל שנהג במקדש (משנה, יומא ג ב): "... זה הכלל היה במקדש כל המיסך את רגליו טעון טבילה..."¹⁶⁴. בין הטבילות שנהגו במקוואות העזרה (גובה העזרה – המשטח המוגבה), מוצאים אנו: את הטבלת הפרוכת שנטמאה בוולד הטומאה,¹⁶⁵ את טבילתם של כהנים שנוזקו לעשיית צרכים, את ארבעה מתוך חמשת הטבילות של הכהן הגדול ביום הכיפורים, ואת טבילתו של כהן שישן בבית המוקד ו'אירע לו קרי' (=נטמא בטומאת היוצאת מן הגוף).¹⁶⁶ להלן נבקש להסתייע במקורות כדי לזהות את מיקומם של המקוואות בעזרה ובסמוך לה.

א. מקווה בבית המוקד – על מציאותו של המקווה במחילה שתחת בית המוקד, למדים אנו בין היתר, ממשנת מידות, המשיחה לפי תומה (א ט): "אירע קרי באחד מהם יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה והנרות דולקים מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה..."¹⁶⁷. ממשנת תמיד (א ב) המתארת את מהלך היום במקדש, למדים אנו שהכוהנים שהיו

163 ראה: "ספראי - העליה לרגל", עמ' 124 - 125, ובהפניות הביבליוגרפיות שבעמ' 161, הערה 22.
164 ראה מאמרו של באומגרטן, הדן ביחס לעשיית צרכים בקבוצת האיסיים ובמגילת המקדש: "באומגרטן - צרכים". הד לתופעה של טבילות שאין בהם עניין של טהורה מוצאים אנו בדברי בן זומא ובדברי רבי יהודה בתוספתא (יומא, א טז): "כהן גדול שיוצא מן העזרה לדבר עם חבריו והפליג טעון טבילה שאלו את בן זומא מה טעם לטבילה זו אמ' להם אם הנכנס מקודש לקודש מקום שאין ענוש כרת טעון טבילה הנכנס מחול לקודש מקום שענוש כרת אינו דין שיטען טבילה ר' יהודה או' לא היתה טבילה זו אלא מפני הצורך פעמים שטומאה ישנה בידו מתוך שהולך לטבול נזכר שהוא טמא והולך ובא לו". ראה גם: תוספתא, נגעים ח ט; משנה, חגיגה ג ג.

אמירה דומה ניתן למצוא אצל "פילון" (כרך ג, על החוקים ג, 205, עמ' 125 - 126. השווה: כרך ב, על החוקים א, 261, עמ' 286): "... היא לא התירה אפילו לאנשים טהורים לחלוטין להיכנס אל המקדש במשך שבעה ימים, ופקדה עליהם להתחטא בשלישי וברביעי" (ספראי, תרגם כאן: 'ביום השלישי וביום השביעי, מה שנראה סביר יותר, "ספראי - העליה לרגל", עמ' 124). בהערת המתרגמת ס' דניאל נטף, היא עומדת על העובדה שיש כאן נורמה גבוהה יותר, מזו הנדרשת במקרא (כרך ב, עמ' 286, הערה 405): "ההוראות הניתנות בבמ' פרק יט כדי לטהר טמא מת לפני בואו לבית המקדש, מוצגות כאן כמיועדות לכל המקריבים". עניין הטהורה לבאי המקדש המתואר בפילון, נידון אצל ספראי, ראה: שם, עמ' 124 - 125.

עולה מהדברים שיש כשלושה מניעים שונים המביאים לטבילה: המניע הראשון - הוא טבילה הלכתית שבאה לטהר אדם טמא. המניע השני - טבילה מחשש לספק טומאה (תוספתא, יומא א טז), ובאופן זה מפרש גינזבורג את טבילתם של הכהנים לפני אכילת התרומה (ראה: "גינזבורג - ירושלמי", א, עמ' 7). מניע שלישי נועד להעלות את האדם ולקדש אותו, כפי שיש בעניינו של הכהן הגדול בטבילותיו בעזרה ועוד.

165 ראה: משנה, שקלים ח ד; תוספתא, שקלים ג יג. דיון בעניין טבילת הפרוכת ראה לעיל עמ' 134.
166 נראה שיש כשלושה מניעים שונים המביאים לטבילה: המניע הראשון הוא טבילה הלכתית שבאה לטהר אדם טמא. המניע השני טבילה מחשש לספק טומאה (תוספתא, יומא א טז), ובאופן זה מפרש גינזבורג את טבילתם של הכהנים לפני אכילת התרומה (ראה: "גינזבורג - ירושלמי", א, עמ' 7). מניע שלישי נועד להעלות את האדם ולקדש אותו, כך מפרש

167 בהמשך אותה משנה מובאת שיטתו של ראב"י: "רבי אלעזר בן יעקב אומר במסיבה ההולכת תחת החיל יוצא והולך לו בטדי", יש מי שמבקש לראות בדברי ראב"י מחלוקת במציאות, ברם ע"פ איך שהגדרנו את משנתו של ראב"י, כמי ששימר מסורות הלכתיות יותר מאשר מציאותיות, יש להעריך שגם כאן יש

לנים בבית המוקד נדרשו לטבול כתנאי להשתתפות בפיס (הגרלה) הראשון שנערך בכל יום. אף שאין הדברים מפורשים, משמע שטבילתם של הכהנים בטרם כניסתם לעזרה, התקיימה אף היא בבית הטבילה שבבית המוקד:

” מי שהוא רוצה לתרום את המזבח משכים וטובל עד שלא יבא הממונה וכי באיזו שעה הממונה בא לא כל העתים שוות פעמים שהוא בא מקריאת הגבר או סמוך לו מלפניו או מלאחריו הממונה בא ודופק עליהם והם פתחו לו אמר להן מי שטבל יבא ויפיס הפיסו זכה מי שזכה”.

מיקומו המדויק של מקווה זה בתוך המבנה הגדול של בית המוקד, מצוין במשנת מידות (א ו), הממקמת אותה בצד הצפוני של בית המוקד, המוגדר כחלק שאינו קדוש בקדושת העזרה:

”וארבע לשכות היו בבית המוקד כקייטונות פתוחות לטרקלין שתיים בקדש ושתיים בחול וראשי פיספסין מבדילין בין קדש לחול ומה היו משמשות מערבית דרומית היא היתה לשכת טלאי קרבן דרומית מזרחית היא היתה לשכת עושי לחם הפנים מזרחית צפונית בה גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון צפונית מערבית בה יורדים לבית הטבילה”.

ב. מקווה על גג בית הפרוה – לעומת המקווה שבבית המוקד שנעשה בו שימוש יום יומי ע”י כלל הכהנים,¹⁶⁸ נדמה ששימושו של המקווה שעל גג בית הפרוה, מיועד היה לשימושו של הכהן הגדול בלבד. על פי המקורות, השימוש במקווה זה התרכז רק ביום הכיפורים ובארבע מחמש הטבילות שהיה נוהג הכהן הגדול באותו היום. עדויות על מקווה זה נמצא במשנת יומא (ג ג): “...חמש טבילות ועשרה קדושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום וכולן בקדש על בית הפרוה חוץ מזו בלבד”.

המשנה אף מדגישה שמיקומו של מקווה בתוך תחום הקדושה של העזרה. עובדה המבדלת אותו מהמקווה שהיה בבית המוקד.

לעומת הטבילה שהיתה בבית המוקד שנועדה להכין את הנכנסים מתחום שמחוץ לעזרה אל העזרה, מקווה זה שבתוך העזרה יועד לאירוע החריג של עבודת יום הכיפורים. זו התאפיינה בעבודה רציפה של הכהן הגדול, שנדרש למלא את כל תפקידי הכהונה, הן את היום יומיים, הן את מה שייחד את עבודת היום. במסגרת עבודתו באותו היום החליף הכהן את בגדיו חמש פעמים, כשכל לבישה, דרשה ממנו טבילה. טבילתו הראשונה נעשתה בטרם

חוסר השלמה עם כניסתו המחודשת של 'טבול יום' למקום בו אסור לו להיכנס, ומשום כך באה הדעה השניה כסוג של פתרון ליציאתו של אותו 'טבול יום', מתחת לעזרה ואל מחוץ לחיל והר הבית. המקבילה בתמיד עשירייתה קדומה למידות, משמיטה את דעתו של ראב”י בעניין זה ומביאה רק את דעת ת”ק (משנה, תמיד א א): אירע קרי לאחד מהן יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה והנרות דולקין מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה ומדורה היתה שם ובית כסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם פתוח יודע שאין שם אדם ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים יוצא והולך לו”.

וולפיש תולה את השינויים שבין המסכתות, בהבדלי מגמות רעיוניות, ולא כפי שהסברנו במבוא (לעיל עמ' 28 - 33), שהפרשי הזמנים של העריכה, הם שהביאו לשוני בין המסכתות, שהוא הרבה יותר משוני במגמה הרעיונית, ראה: “וולפיש – מגמות”.

168 ראה: “ספראי – העליה לרגל”, עמ' 124.

נכנס לעזרה, לכן טבל מחוץ לעזרה כדרכם של כל הנכנסים (להלן). לעומת כן שאר ארבעת הטבילות של אותו היום, נערכו במקווה שיועד למטרה זו בלבד. אף שניתן להסביר את מיקומו של המקווה בעזרה, כסוג של נוחות ואילוץ טכני, מוצאים אנו בספרא דרשה הלכתית. דרשה זו שהיא ספק 'מדרש יוצר', ספק 'מדרש מקיים', או סוג של 'אסמכתא', רואה למנהג הטבילה בעזרה, מקור במקרא: "ורחץ בשרו במים במקום קדוש, בלשכת בית הפרוה....."¹⁶⁹. העובדה שהשימוש במקווה זה היה נדיר ביותר, מפריכה את הטענה שהיה צורך באמת מים שתזרום לתוך מקווה זה.¹⁷⁰ איסוף מי הגשמים מגגות העזרה, היה בהם כדי למלא אותו בדי והותר. כן נציין, שמיקומו של מקווה זה על גבי גג, מלמד שמדובר בגג עשוי אבן. פרט המלמד אותנו משהוא על מבנה הלשכות.

ג. מקווה לטבילת הפרכת וכלי המקדש (לשכת הגולה) – כפי שראינו לעיל (עמ' 134), טבילת הפרכת שנטמאה בוולד הטומאה, נעשתה אף היא בתחום המקודש של העזרה. כפי שמלמדת המשנה, המבדילה בין טבילה הנעשית 'בפנים' – שטח העזרה המקודש, לבין טבילה הנעשית 'בחוץ' – תחום החיל המקיף ונושק לתחום העזרה (משנה, שקלים ח ד):¹⁷¹ "פרכת שנטמאת בולד הטומאה - מטבילין אותה בפנים ומכניסין אותה מיד ואת שנטמאת באב הטומאה - מטבילין אותה בחוץ ושוטחין אותה בחיל" אף שאין ציון מדויק לגבי מיקומו של מקווה זה בעזרה, הערכנו לעיל שמדובר בבור המים שהיה ב'לשכת הגולה'. שחוקרים רבים מזהים אותו עם בור מס' 28 'ביר אל רומנה'.

ד. מקווה סמוך לשער המים – כפי שראינו, טבילתו הראשונה של הכהן הגדול ביום הכיפורים, היתה במקווה, שמיקומו בסמוך לעזרה מבחוץ. וכפי שלמדים אנו מן התוספתא (יומא א כ):

"חמש טבילות היו שם באותו היום כולם בקודש בבית הפרוה חוץ מן הראשונה שהיתה בחול על שער המים ובצד לשכתו היתה...".

169 ספרא, אחרי מות, ד ז. יחד עם זאת יש לציין שברייתא המובאת בבבלי, מאששת את ההערכה שארבעת טבילותיו של הכהן הגדול בעזרה הם סוג של נורמה שאיננה הלכתית, כדברי הברייתא (בבלי, זבחים יט ע"ב): ת"ר: כהן גדול שלא טבל ושלא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד - עבודתו כשרה...".

170 דברי אביי בבבלי (יומא לא ע"א) המבקש לראות את 'עין עיטס' כספק המים של מקווה זה, הביאו להנחת יסוד מוטעית כאילו מדובר בעובדה שיש להתאימה למציאות. מכאן התפתח פולמוס מיותר, המבקש לדון כיצד הגיעו מי אמת המים לגובה זה. ט' שגיב נשען על טיעון זה כדי להוכיח שהמקדש היה במורד הדרומי של הר הבית (ראה: "שגיב בדרום"). בתשובה לטענתו של שגיב ביקש וייל להוכיח שניתן להעלות מים כשרים למקוה ע"י הבורג הארכימדי (ראה: וייל – הטכניקה"). ברם, מלבד מה שהוכחנו לעיל שאין כל ראייה שאכן אמת מים זרמה במקדש, מתברר עתה שמקווה זה שבקשו ליחס לו, אמת מים זורמת, אין שימושו אלא לארבע טבילות שנתיות. 171 השווה: תוספתא, שקלים ג יג.

את שער המים¹⁷² הממוקם בדרום העזרה, יכולים אנו לזהות בוודאות בסמיכות ללשכת הגולה. כפי שהראינו לעיל, קרובה ההערכה שלשכה זו נמצאת בסמוך לבור מס' 28, בור שיש לו פתח בחיל ופתח בתוך העזרה.¹⁷³ ע"פ הערכה זו נוהה את טבילתו הראשונה של הכהן בבור זה, ואם כן טבילה זו נעשתה בחלקו התחתון של החיל, (מעבר למורד מדרגות החיל).¹⁷⁴

סיוע נוסף, לזיהוי מקווה זה בבור מס' 28, נמצא בעובדה שבפתח הבור שבצד המזרחי צפוני של בור מס' 28 נמצא גרם מדרגות.¹⁷⁵

ה. **מקווה בלשכת המצורעים** – מקווה זה סמוך מאוד לתחום העזרה מבחוץ. מיקומו בפנינה הצפונית מערבית של עזרת הנשים, בתחום הנמוך מתחום העזרה. בשלושה מאפיינים ניתן לדמות את המקווה הזה למקווה שבסמוך לשער המים (לעיל ד):

א. שניהם נמוכים מתחום העזרה.

ב. שניהם מחוץ לתחום קדושת העזרה, זה בחיל וזה בעזרת הנשים.

ג. שניהם כל ייעודם להכין את הנכנסים לעזרה, בטבילה שהיתה נהוגה בהם, כפי שמצאנו בתוספתא לגבי טבילה זו (נגעים ח ט):

"מצורע טובל בלשכת המצורעים ובא עומד בשער ניקנור ר' יהודה אומר לא היה צריך טבילה שכבר טבל מבערב אמרו לו לא מן השם הוא זה אלא כל הנכנס לעזרה דרך שערי ניקנור היה טובל באותה לשכה..."

172 על שער המים ראה לעיל פרק ב' עמ' 151.

173 ראה להלן איור D4 עמ' 262, זיהוי מוערך של מקום בית הטבילה המדובר.

174 בפיוט של הרי"ץ גיאת לסדר העבודה שמביא ליברמן, מבין הפייטן שהטבילה הראשונה היתה בחיל ("תוספתא כפשוטא", ד, עמ' 747, שורות 96 – 97): "ולחמש טבילות יער, וחוק עשרה קידושים בקדש הושם, סוד אחת מהם ושני קדושים נתונים בחיל בשער המים..."

175 ראה להלן איור D2, עמ' 261.

סיכום: המקוואות בעזרה ובסמוך לה.¹⁷⁶

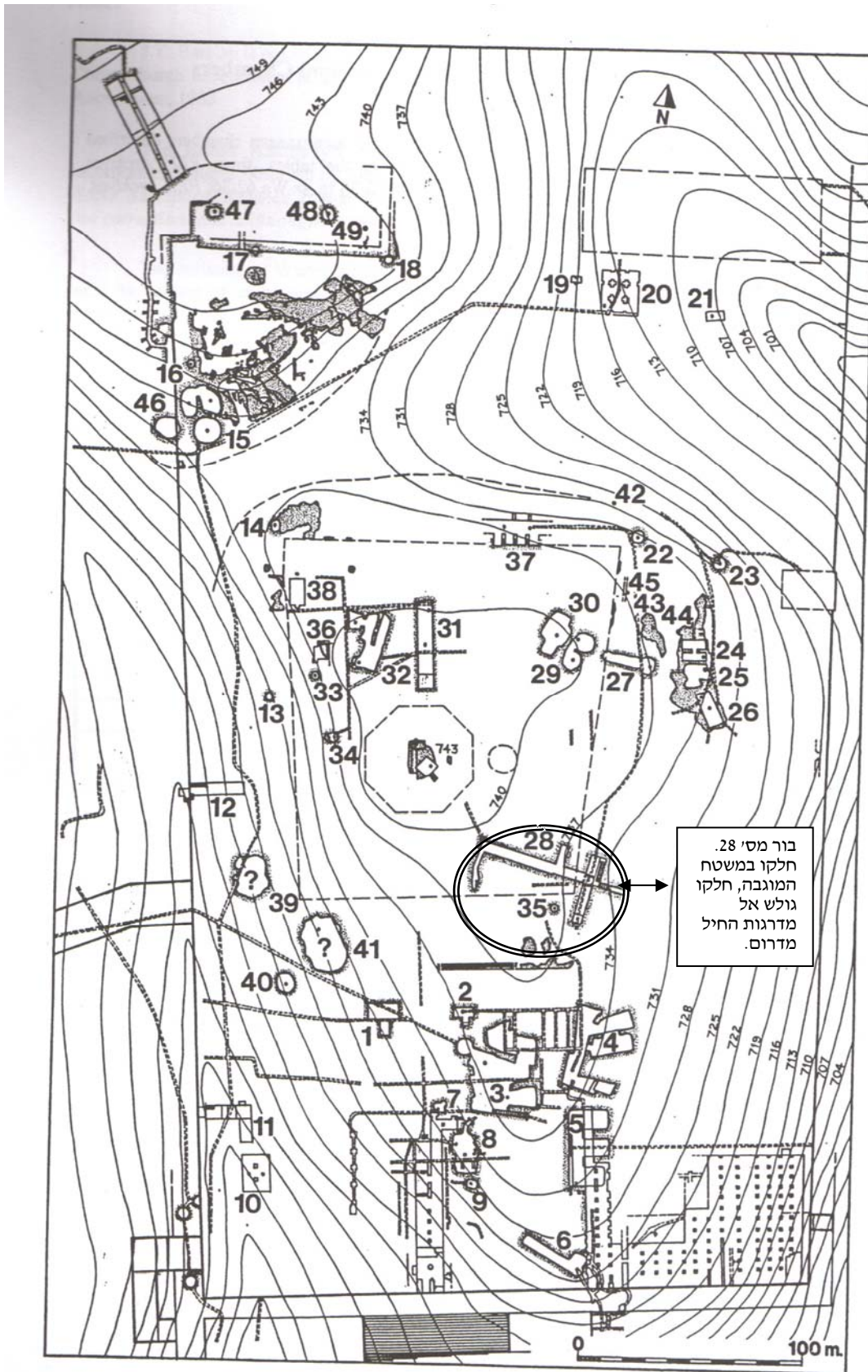
ככלל, מזהים אנו שני מקוואות בתחום העזרה המקודש, ושלושה מקוואות בסמוך לעזרה מבחוץ.

אלו שבחוץ נועדו להכנת הנכנסים: כהנים, בבית המוקד; כהן גדול, בסמוך לשער המים; ושאר הנכנסים שבאו דרך עזרת הנשים, בלשכת המצורעים.

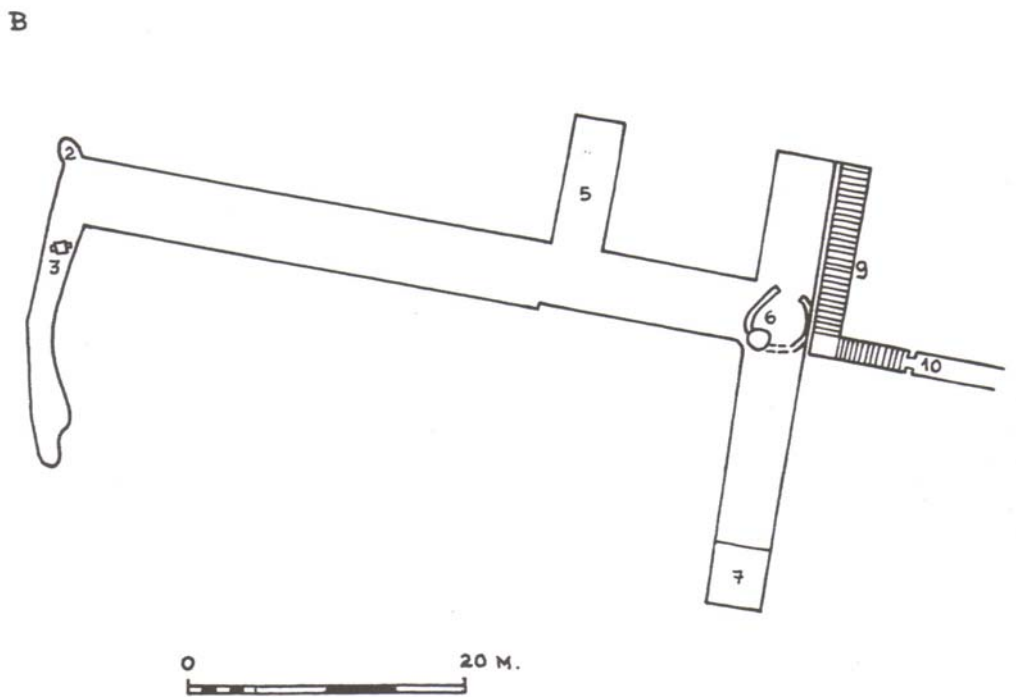
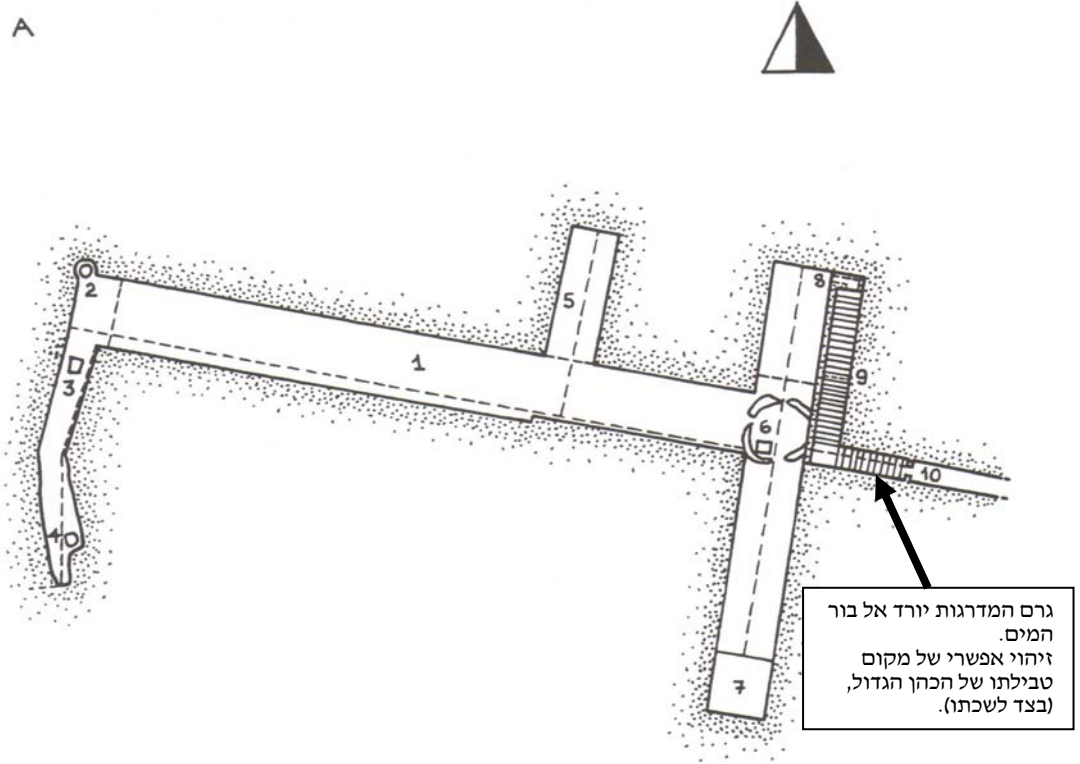
שני המקוואות שבתוך העזרה, שימשו במקרים נדירים של הטבלת הפרכת ואולי שאר כלים שנטמאו בוולד הטומאה, ובארבע מחמש טבילותיו של הכהן הגדול ביום הכיפורים.

176 ייתכן ועל בורות המים למקוואות, יש להוסיף בור מים נוסף ששימש להטבלת הכיור. ע"פ המקורות הכיור עבר בימי בית שני, סוג של שדרוג שבא לידי ביטוי בשני אופנים: א. ריבוי הברזים שנועד להקל את ההמתנה של הכוהנים הנדרשים לו ב. הוספת מוכני, כדי 'שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה'. כדברי המשנה (יומא ג י): "בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור שלא היו לו אלא שנים ואף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה..." אף שאת המילה 'מוכני' ניתן לפרש כאמצעי הנעה הפועל באופן מכני, אין הספרות התנאית מפרשת, כיצד סייע המוכני לשימור מי הכיור בקדושתם. הצעה לפירוש מוצאים אנו אצל האמורא הבבלי אביי (בבלי, יומא לו ע"א): "מאי מוכני? אמר אביי: גילגלא דהוה משקעא ליה". מכאן בא פירושו של רש"י ואחרים (רש"י שם): "מוכני - מפרש בגמרא: גלגל לשקעו בו בבור, שיהו מימיו מחוברים למימי הכיור, ואי לא הוּוּ מיפסלי בלינה, לפי שקדשו בכלי, ולא כבוד קדשים הוא ליפסל מים קדושים. על פי פירוש זה יש לזהות בור מים בעזרה, הממוקם בחזית המזרחית של האולם. ראה מה שכתבנו בעניינו של ה'מוכני', לעיל עמ' 235 ובהערות 107-108. לאחרונה הציע פטריך לזהות את מקור המים של הכיור עם חלקו המערבי צפוני של בור מס' 28 ובדרך זו אף ביקש לזהות את מיקום המקדש והזווית בו המקדש היה נתון, ראה: "פטריך - מבט", עמ' 41 - 42. (נראה שיש להסכים עם ההערכה של הזנת הכיור ממי הבור, אך להערכתי יש לדחות את שאר דבריו המבוססים על הנחות והבנה חלקית של המקורות).

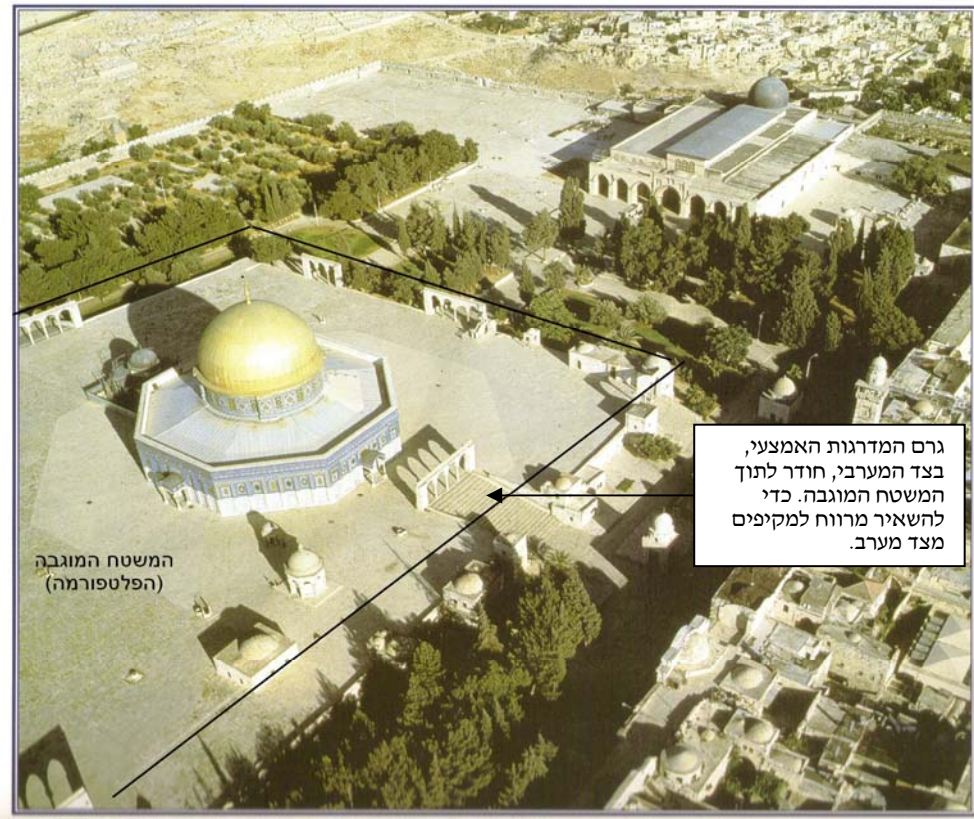
איור D1 – מפת בורות המים ע"פ וורן. (מתוך: "גיבסון וגייקובסון" עמ' 26).



איור D2 – בור מס' 28 (ע"פ המספור של שיק). מתוך: "גיבסון וג'קובסון", עמ' 136. באיורים אלו ניתן לזהות את גרם המדרגות, שנמצא בחלקו המזרחי דרומי של הבור, חלק הגולש מהרמה המוגבהת לגובה החיל (ראה באיור לעיל את גבול המשטח המוגבה).



איור D3 – המשטח המוגבה בהר הבית (הפלטפורמה), מבט מצפון מערב לדרום מזרח.

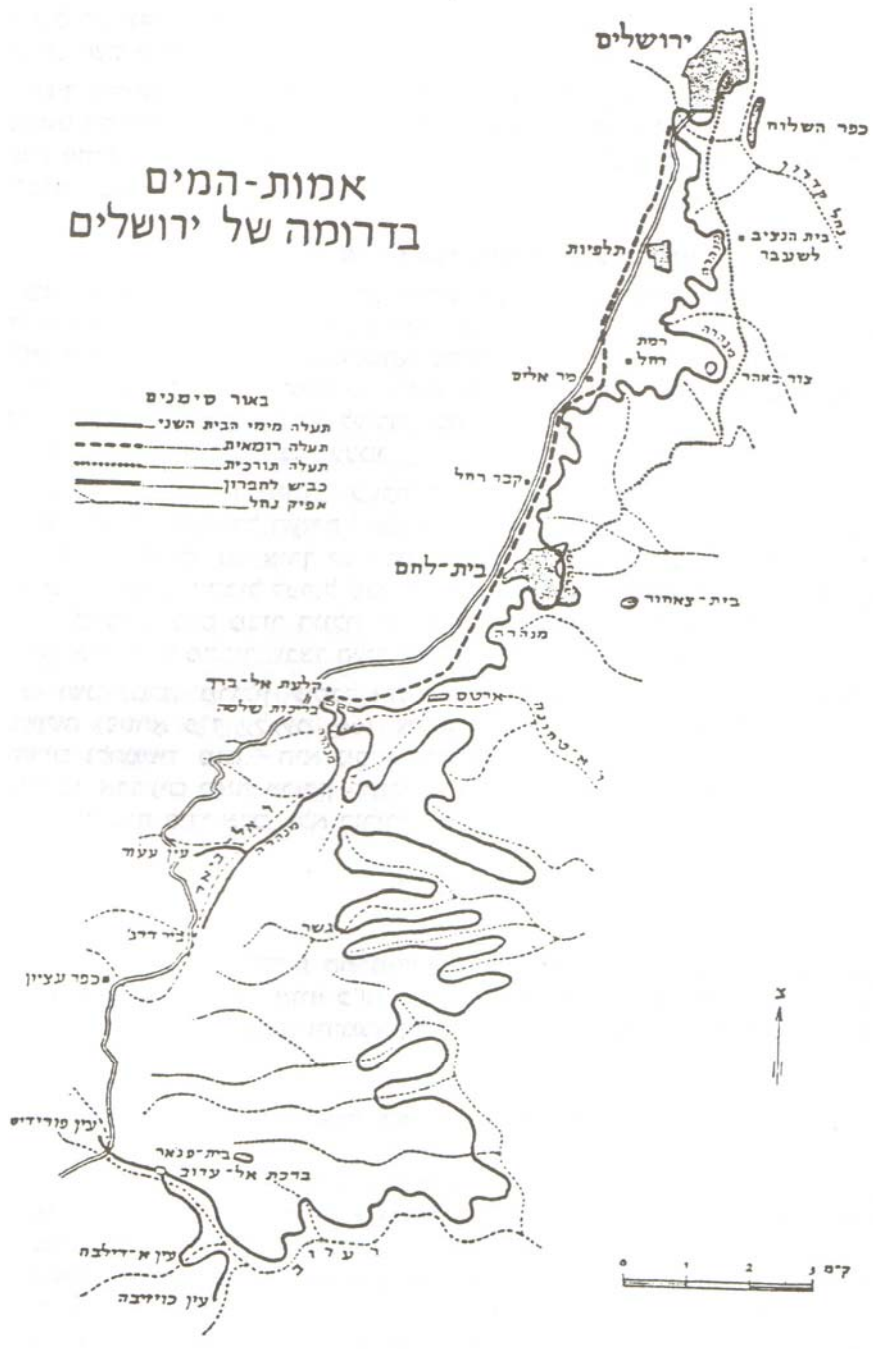


איור D4 – מבט מדרום לצפון לשיפולים הדרומיים של המשטח המוגבה.



איור D5 - (מפת אמות המים לירושלים).

מתוך: "מזר - סקר", עמ' 171.



איור D6 - הטבלה מעל תעלת הניקוז, למרגלות קשת רובינסון.

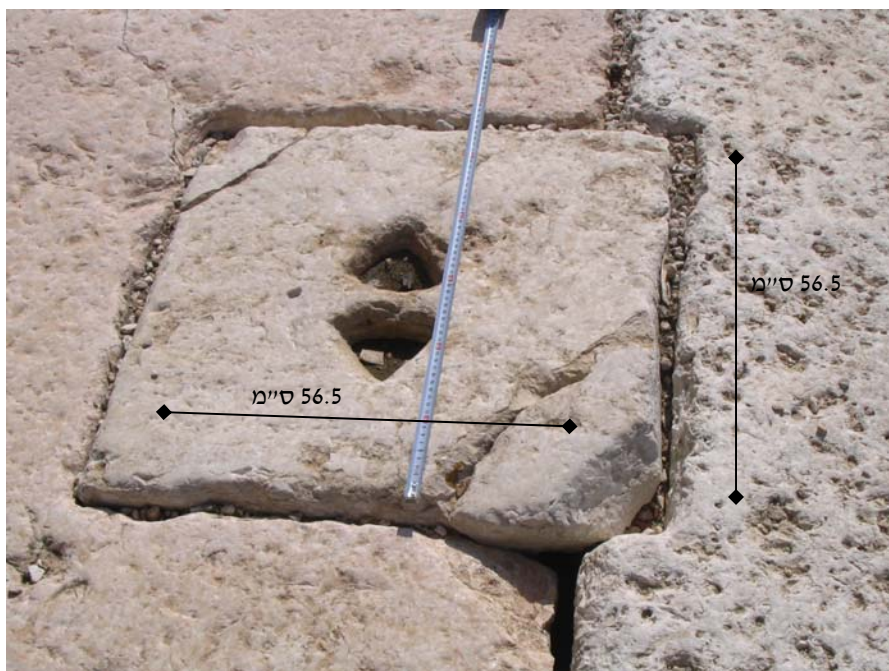
(בצד הדרומי של הכותל המערבי של הר הבית).

[הצילום מיד לאחר חשיפתה (נובמבר 1995)]



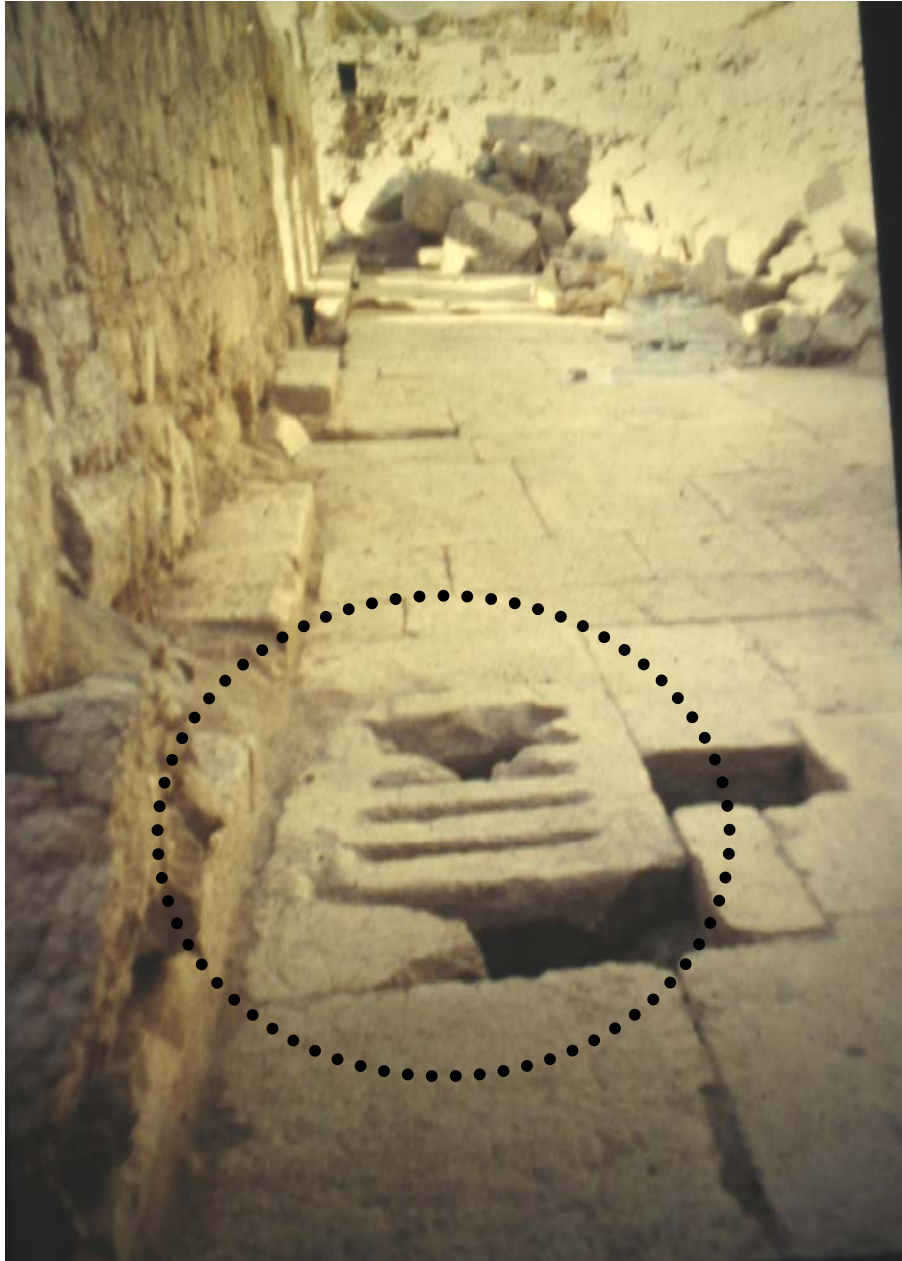
איור D7

תצלום מקורב של הטבלה ומידותיה



איור D8 - אבן ניקוז (מרזב קולט גשם).

נמצאה מעל תעלת הניקוז ברחוב המרוצף שלמרגלות קשת רובינסון, בצד המערבי של הרחוב, בסמוך לאומנה (נובמבר 1995).



איור D9 - אבן ניקוז (מרזב קולט גשם).

תצלום מקורב ומדידה (אוגוסט 2006).

ששת החריצים מכוונים, אל החריצים שבאבן. כפי שניכר חלק מהאבן נשברה ואף כוסתה בחול.



החריצים באבן
הניקוז.
ישנה הצרה של
החריצים,
מגובה פני
האבן לחלק
הפנימי.

נספח א: תחומי הקדושה – סקירת המקורות בספרות התנאית.

מקור א' - תוספתא ב"ק כלים א ו - יד:

ההלכות	התחומים	תוספתא כלים ב"ק א'
א. "שלא רחוך ידים ורגלים". ר' מאיר - נכנס. חכמים - אין נכנס. שמעון הצנוע - מעשה שנכנס.	א. בין האולם ולמזבח	1. הלכה ו': נכנסין לבין האולם ולמזבח שלא רחוך ידים ורגלים דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אין נכנסין, אמר שמעון הצנוע לפני ר' אליעזר אני נכנסתי לבין האולם ולמזבח שלא רחוך ידים ורגלים, אמר לו מי חביב אתה או כהן גדול? היה שותק אמר לו שכלבו של כהן גדול חביב הימך, אמר לו רבי אמרת, אמר לו העבודה, אפילו כהן גדול פוצעין את מוחו בגזירין מה תעשה שלא מצאך בעל הפול.
א. הכל פורשין בשעת הקטרה. א. דעת ר' יוסי - פורשין גם בשעת מתן דמים של חטאות פנימיות.	א. בין האולם ולמזבח	2. הלכה ו': ר' יוסי אומר כשם שהכל פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה כך פורשין בשעת מתן דמים פר כהן משיח פר העלם דבר של צבור ושירי עבודה זרה ודמים של יום הכפורים.
א, מותרת כניסה אף שלא בשעת העבודה. ב. מותרת כניסה רק לצורך העבודה	א. בין האולם ולמזבח ב. ההיכל	3. הלכה ו': הוי מה מעלה בין האולם ולמזבח ולהיכל אלא של בין האולם ולמזבח נכנסין לעבודה ושלא לעבודה ולהיכל אין נכנסין אלא לעבודה בלבד:
א. מותרת כניסה אחת לכמה שנים. ב. כניסת כה"ג ארבע פעמים בשנה, לעבודת יום הכיפורים.	א. עלית בית קדשי הקדשים. ב. בית קדשי הקדשים	4. הלכה ז': אבא שאול אומר עליית בית קדשי קדשים חמורה מבית קדשי קדשים שבבית קדשי קדשים כהן גדול נכנס לשם בכל שנה ושנה לעבודת יום הכפורים ארבע פעמים ביום ואם נכנס חמש חייב מיתה ולעליית בית קדשי הקדשים אין נכנסים אלא לשנים לידע מה היא צריכה אמרו לו אין זו מעלה:
א. מוגבל למצורעים. ב. מוגבל לזבים וזבות ויולדות. מותר לטמאי מתים ומתים. ג. מעלה יתרה, טמאין שנכנסו פטורין.	א, לפני מן החומה (חומת ירושלים). ב. הר הבית-מחנה לוי. ג. החיל. ד. עזרת נשים.	5. הלכה ח': נכנסו מצורעים לפני מן החומה לוקין את הארבעים זבין וזבות נדות ויולדות להר הבית לוקין שמונים טמא מת נכנס להר הבית ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שני ויקח משה את עצמות יוסף עמו עמו במחנה לוי ר' שמעון אומר החיל ועזרת נשים מעלה יתרה בבית העולמים והטמאין שנכנסו לשם פטורין:
		6. הלכה ט: כל העזרה כשרה לאכילת

<p>א.1. כשר לאכילת קדשי קדשים. א.2. כשר לשחיטת קדשים קלים.</p>	<p>א. העזרה.</p>	<p>קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלין והשוטט בתוכה חולין אסורין בהנאה והיא היתה חצר המשכן לפניו מן הקלעים שהיו במדבר:</p>
<p>א. טמאים ומחוסרי כפרה הנכנסים, מזיד-חייב כרת, שוגג-חייב חטאת. ב. הנכנס חייב מיתה. ג. דעת ר' יהודה, הנכנס על פני הקדש חייב מיתה, שאר הבית באזהרה.</p>	<p>א. משער ניקנור ולפנים-(העזרה). ב. הקודש. ג. על פני הקדש. ד. כל הבית.</p>	<p>7. הלכה י: כל הטמאים שנכנסו משער ניקנור ולפנים אפילו הן מחוסרי כפרה הרי אלו חייבין על זדון כרת ועל שגגתן חטאת ואין צריך לומר טבולי יום ושאר כל הטמאין שנכנסו לפניו ממחיצותיהן הרי אלו באזהרה נכנסין לקודש הרי אלו חייבים מיתה ר' יהודה אומר על פני הקדש במיתה ושאר כל הבית באזהרה:</p>
<p>א. היתר כניסה לבנות ולתקן (כנראה בהיכל) ע"פ סדרי עדיפויות אלו: 1. כהנים 2. לווים 3. ישראלים. 1. טהורים 2. 1. תמימין 2. בעלי מומין. 1. כניסה בתיבות 2. כניסה דרך פתחים. ב.1. דינם כחול. ג.1. דינו כקדש. ב.ג.2. אין אוכלים בהם קו"ק. אין שוחטים בהם קודשים קלים. טמאים הנכנסים פטורים.</p>	<p>א. הגדרת התחום אינה ברורה- ניתן לשער שמדובר בהיכל ובקודש הקדשים. ב. מחילות שתחת ההיכל. ג. גגה של היכל.</p>	<p>8. הלכה יא: הכל נכנסים לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה מצוה בכהנים אין כהנים נכנסין ליום אין ליום נכנסים ישראלים מצוה בטהורים אין טהורים נכנסים טמאין מצוה בתמימין אין תמימין נכנסין בעלי מומין מצוה שיכנסו בתיבות אין שם תיבות נכנסין דרך פתחין וכן הוא אומר ויבואו הכהנים לפניו הבית לטהר ויוציאו את כל הטומאה וגו' ר' יהודה אומר מחילות שתחת היכל חול וגגה של היכל קדש אין אוכלין שם קודשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים והטמאים שנכנסו לשם הרי אלו פטורים:</p>

<p>א. מחנה ישראל. ב. מחנה לוי. ג. מחנה שכינה.</p>	<p>א. מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית. ב. מפתח הר הבית ועד שער ניקנור. ג. משער נקנר ולפנים.</p>	<p>9. הלכה יב: וכשם שהיו במדבר שלש מחנות מחנה שכינה מחנה לוייה מחנה ישראל כך היו בירושלם מפתח ירושלם ועד פתח הר הבית מחנה ישראל מפתח הר הבית ועד שער ניקנור מחנה לוייה משער נקנר ולפנים מחנה שכינה והן הן קלעים שבמדבר ובשעת מסעות אין בהם משום קדושה ואין חייבין עליהם משם טומאה:</p>
<p>א.1. מוגבל למצורעים. א.2. בית שלא נגאל תוך שנים עשר חודש צמות לקונה. א.3. מת שהוצא (שיצא) לא חוזר. ב. דעת ר' שמעון-איסור כניסה לזבים וזבות משכבן ומושבן.</p>	<p>א. עיירות המוקפות חומה. ב. הר הבית.</p>	<p>10. הלכה יד: ר' מנחם ברי' יוסי אומר עירות מוקפות חומה מקודשות מארץ ישראל שמשלחין מתוכו את המצורעים והבית צמות בתוכן לאחר שנים עשר חודש ומסבבין בתוכן המת עד שירצו יצא אין מחזירין אותו וכן הוא אומר וישכב עוזיהו עם אבותיו ויקברו אותו בשדה הקבורה אשר למלכים כי אמרו מצורע הוא וימלוך יותם בנו תחתיו ר' שמעון אומר כשם שאין זבין זבות נדות יולדות נכנסין להר הבית כך משכבן ומושבן כיוצא בהן:</p>

מקור ב - משנה כלים פרק א' (ע"פ כ"ק):

ההלכות	התחומים	משנה כלים
א. פירותיה ראוים להבאת מנחת העומר, ביכורים, ושתי הלחם לבית המקדש.	ארץ ישראל	1. <u>משנה י</u> : עשר קדושות הן ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות מה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם מה שאין מביאין מכל הארצות:
מוגבל למצורעים. מת שהוצא (שיצא) לא חוזר.	עירות חומה. המוקפות	2. <u>משנה י</u> : עיירות המוקפות חומה מקודשת ממנה שמשלחין מתוכן מצורעין ומסבבין לתוכן מת עד [שירצו] ¹ יצא אין מחזירין אותו:
מותר באכילת קודשים קלים ומעשר שני.	לפנים מן החומה - חומת ירושלים ולפנים.	3. <u>משנה יא</u> : לפנים מן החומה מקודש מהן שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני.
מוגבל לזבים וזבות נדות ויולדות.	הר הבית.	4. <u>משנה יא</u> : הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נידות ויולדות נכנסים לשם.
מוגבל לגויים וטמאי מתים.	החיל.	5. <u>משנה יא</u> : החיל מקודש ממנו שאין גוים וטמאי מת ניכנסין לשם.
א. טבול יום - מוגבל בכניסה, נכנס אין חייב חטאת.	עזרת נשים.	6. <u>משנה יב</u> : עזרת הנשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת.
א. מחוסר כיפורים - מוגבל בכניסה, נכנס חייב חטאת.	עזרת ישראל.	7. <u>משנה יב</u> : עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורין ניכנס לשם וחיבין עליה חטאת.
היתר כניסה לישראלים רק לצורך סמיכה, שחיטה, תנופה.	עזרת הכהנים.	8. <u>משנה יב</u> : עזרת הכהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסין לשם אלא בשעת צרכיהן לסמיכה לשחיטה לתנופה:
מוגבל לכהנים בעלי מומין ופרועי ראש.	בין האולם ולמזבח.	9. <u>משנה יג</u> : בין האולם ולמזבח מקודש ממנה שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסין לשם.
מוגבל לכהנים שלא רחצו/קדשו ידים ורגלים.	ההיכל.	10. <u>משנה יג</u> : ההיכל מקודש ממנו שאין ניכנס לשם שלא רחץ ידיים ורגלים.
מותר רק לכהן גדול, רק ביום הכיפורים, רק בשעת העבודה.	בית קודש הקודשים.	11. <u>משנה יד</u> : בית קדש הקדשים מקודש מהן שאין ניכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה.

¹ מילה זו מופיעה בצד הגיליון בכ"ק, כפי הנראה תיקון שנעשה ע"י מנקד כתב היד.

<p>א.ב. דעת רבי יוסה-שויון דינים בהגבלת הכניסה ל: 1. בעלי מום. 2. פרועי ראש 3. שתויי יין 4. שלא רחוף ידים ורגלים. 5. חובת פרישה בשעת ההקטרה.</p>	<p>האולם א. בין ולמזבח. ב. ההיכל.</p>	<p>12. משנה יד: אמר רבי יוסה² חמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל שאין בעלי מומין ופרועי ראש ושתויי יין ושלא רחוף ידים ורגלים נכנסים לשם ופורשין בין האולם ולמזבח בשעת הקטרה:</p>
---	---	--

² על נטייתו של ר' יוסי בן חלפתא ממשנת ר"ע ראה: "אפשטיין – מבואות", עמ' 126 – 130.

מקור שלישי - ספרי זוטא ה ב (עמ' 228 – 229):

ההלכות	התחומים	ספרי זוטא
פירותיה ראויים להבאת מנחת העומר, ביכורים, ושתי הלחם לבית המקדש.	ארץ ישראל.	1. מכאן נתנו חכמים מחיצות ואמרו עשר קדושות הן ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם והבכורים מה שאין מביאין כן מכל הארצות
ראויה לבית השכינה.	ארץ כנען.	2. ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן שארץ כנען כשרה לבית השכינה אין עבר הירדן כשר לבית השכינה
מוגבל למצורעים.	ערי חומה.	3. ערי חומה מקודשת מן הארץ שמצורעין הולכין בכל הארץ ואינם הולכין בערי חומה
מותרת באכילת קודשים קלים ומעשר שני.	ירושלים.	4. ירושלם מקודשת מערי חומה שקדשים קלים ומעשר שני נאכלין בירושלם ואין נאכלין בערי חומה
מוגבל לזבים וזבות נדות ויולדות.	הר הבית.	5. הר הבית מקודש מירושלם שזבים וזבות נכנסים בירושלם ואין נכנסים בהר הבית
מוגבל לארמיים וטמאי מתים.	החיל.	6. חיל מקודש מהר הבית שארמיים וטמאי מת נכנסין בהר הבית ואין נכנסין לחיל [
טבול יום - מוגבל בכניסה.	עזרת הנשים.	7. עזרת הנשים מקודשת מן החיל שטבול יום נכנס לחיל ואינו נכנס לעזרת הנשים
מחוסר כיפורים - מוגבל בכניסה.	עזרת ישראל.	8. עזרת ישראל מקודשת מעזרת הנשים שמחוסרי כפורים נכנסין לעזרת הנשים ואין נכנסין לעזרת ישראל
א. היתר כנסה לישראלים מעורבי שמש. ב. מותר ללווים אסור לישראלים.	א. עזרת כהנים רוחב אחת עשרה על מאה שלושים וחמש. ב. הדוכן.	9. ישראל מעורבי שמש נכנסים לעזרת הכהנים ³ על רוחב אחת עשרה ועל אורך מאה ושלושים וחמש אבל לא היו עומדים על הדוכן והלויים היו עומדים על הדוכן אבל לא היו נכנסים לפנים מכאן
א. היתר כניסה לכהנים בעלי מומין, פרועי ראש, שתויי יין. ב. ג. ד. היתר כניסה לשאר הכהנים	א. לפנים מכאן } מאחת עשרה האמה שלעיל, שורה 9 תחום א } ב. בין האולם	10. ובעלי מומין כהנים פרועי ראש ושתויי יין היו נכנסים לפנים מכאן אבל לא היו נכנסים בין האולם ולמזבח ולא לאולם ולא להיכל ולא לסביבות המזבח ארבע אמות ושאר הכהנים נכנסו לאולם ולהיכל ולסביבות המזבח ארבע אמות אבל לא היו נכנסין לבית קדש הקדשים וכהן גדול היה נכנס לבית קדש הקדשים ארבע פעמים ביום הכפורים.

³ הגר"ש ליברמן סובר שיש כאן טעות סופר ומציע להחליף את הגירסה לעזרת ישראל' במקום 'עזרת

הכהנים', ראה על כך: "ליברמן – ספרי זוטא", עמ' 18 ובהערות 27-28.

<p>{ שאינם בעלי מומין, פרועי ראש, שתויי יין. } ה. מותר רק לכהן גדול, ארבע פעמים ביום הכיפורים.</p>	<p>ולמזבח. ג. ההיכל. ד. ארבע אמות סביב המזבח. ה. בית קדש הקדשים.</p>	
<p>א.ב. דעת רבי יוסי - שויון דינים בהגבלת הכניסה ל: 1. פרועי ראש. 2. שתויי יין. 3. שלא רחוך ידים ורגלים. 4. חובת פרישה בשעת ההקטרה.</p>	<p>א. בין האולם ולמזבח. ב. ההיכל.</p>	<p>11. אמר ר' יוסי בחמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל שאין פרוע ראש ושתוי יין ושלא רחוך ידים ורגלים נכנסין לשם וכדרך שהן פורשין מן ההיכל בשעת הקטרה כך היו פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה.</p>
<p>א. [מקודשת מכולם] עולים לשם רק שיש צורך.</p>	<p>א. העליה.</p>	<p>12. אבא שאול אומר העליה היתה מקודשת מכולם שלא היו עולים לשם אלא אם כן היה להם צורך.</p>
<p>א. דעת ר' יהודה - מקודש אף מן העליה, נכנסין אחת לשלוש שנים.</p>	<p>א. הגג.</p>	<p>13. ר' יהודה אומר הגג היה מקודש מן העליה שלא היו עולים לשם אלא פעם אחת לשלוש שנים לתקן כולה עורב:</p>

דיון ועיון משווה במקורות העוסקים בתחומי הקדושה בהר הבית

בין התוספתא למשנה - השוואת המקורות מבררת כי המקור בתוספתא במקרה זה, הוא אוסף לא מסודר ולא ערוך, לעומת הקובץ המצוי במשנה. במשנה ניתן למצוא עריכה ספרותית ברורה, הקובץ במשנה זוכה לכותרת - 'עשר קדושות הן', והמעבר בין תחום קדושה אחד לזה שבא לאחריו הוא בדרך כלל בעל סגנון אחיד, לדוגמא: 'החיל מקודש ממנו', 'עזרת נשים מקודשת ממנה', וכן הלאה. כמו כן, תחומי הקדושה במשנה באים בסדר עולה מההיקף החיצוני הקל עד התחום הפנימי החמור בקדושת קודש הקודשים. יצוין, כי גם בתוספתא מופיעות הלכות תחומי הקדושה בצורה של קובץ, אך כאמור, הקובץ לא ערוך ולא מסודר. אחד הביטויים המובהקים לחוסר העריכה הוא בכך שתחומים מסוימים מוזכרים הם והלכותיהם יותר מפעם אחת, אך במינוח מעט שונה, לדוגמא: 'העזרה' לעומת 'משער ניקנור ולפנים' - אותו התחום במינוח שונה, כן העניין ב'לפנים מן החומה' ו'מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית'.

נכון יהיה לומר, כי במקרה זה, העיבוד הניכר הקיים במשנה, מעיד על כך, שמדובר במקור מאוחר לתוספתא, מה שחוקרים אחדים מכנים כיחס של אב ובן.

סיוע להכרעה איזה מקור קדם ניתן למצוא אצל הר"ן אפשטיין, בדיון על עריכת מסכת כלים מביא הוא את דברי ר' שמעון מקינון במסכת כריתות:

'נראה אע"פ שר' סידר המשניות היו סדורות קודם לכן אלא שסתם הילכתא וכו', אבל המשנה והמסכתא לא זזה ממקומה וסדרה כבראשונה וראיה מהא דסוף כלים דתנן אמר ר' יוסי אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה שמתחלת אבות הטומאות ומסיימת אפרכסת [של] זכוכית טהורה, ואם ר' סידר המשנה ושנה סדר הקדמונים היאך אמר ר' יוסי הכי והלא היה קודם שסידר ר' המשנה...'⁴

על פי דברים אלו ניתן להסביר בפשטות, משנת כלים שלפנינו יסודה קדום, יתכן שהוא קדום גם לתוספתא אולם יד העריכה בדורו של רבי הביאה לנו יצירה מסודרת ומהוקצעת בעלת אופי ספרותי. אמנם, סברה זו קרובה יותר, מכיוון שהמשנה אינה מזכירה תחומים המובאים בתוספתא. אילו המשנה היתה עיבוד של התוספתא, סביר היה לראות במסגרת העריכה את כל התחומים המובאים בתוספתא.

עיון בתוספתא מעלה, כי הוזכרו בו מספר תחומים שלא הוזכרו במשנה או בספרי זוטא (ראה טבלה לעיל עמ' 5). על פי הסבר זה התוספתא לעומת המשנה נשארה במצבה הראשוני מבלי עיבוד ועריכה.

⁴ "אפשטיין – מבואות", עמ' 127.

הספרי זוטא - השוני הניכר בלשון הספרי זוטא לעומת המקורות האחרים בנידון דידן, עומד לצד שיטת החוקרים הסוברים שהספרי זוטא הוא ענף מבית מדרשו של ר' עקיבא, על אופיו של חבור זה כותב הרי"נ אפשטיין:

'... אבל הוא אינו שייך לחוג זה של תלמידי ר"ע, שהלכותיו נשתקעו במשנתנו, שהיא בעיקרה משנת תלמידי ר"ע; הוא; שייך לענף אחר של האילן הגדול הזה, ענף השונה גם בכמה וכמה מהלכותיו, גם בשמות החכמים שנזכרו בו וגם בטרמינולוגיה שלו ממשנת בית ר"ע וממדרשם. גם בלשונו ובסגנונו מתייחד וניבדל מכל שאר מדרשי ההלכה ומכל ספרות התנאים שבידינו'.⁵

בדרך זו הולך הגר"ש ליברמן שמוסיף על כך: 'המשנה שבס"ז שונה לגמרי ממשנת כלים פ"א מ"ו-מ"ט, ... ולא עוד אלא שנזכרו בה דברים שאין להם זכר במשנתנו...'.⁶ אולם כפי הנראה אין כוונתו לומר שאין כל זיקה בין הס"ז למשנה ולתוספתא, הוא עצמו מנתח את הספרי זוטא, כמי שעושה שימוש הן במשנה הן בתוספתא והן במקורות עצמאיים: '...אמר ר' יוסי וכו' (כלשון משנתנו בכלים ספ"א). ואח"כ מוסיף בס"ז את דברי אבא שאול (שבתוספתא שם פ"א) ודברי ר' יהודה שאינם נמצאים במקום אחר'.

כללו של דבר, המקור מן הספרי זוטא נראה על פניו הכלאה של שני המקורות האחרים, התחלה - כדברי המשנה בלשון 'עשר קדושות', ובהמשכו - מנין תחומים מרובה על זה שבמשנה ולשונו ועניינים המובאים בתוספתא בלבד.⁷ עם זאת המינוחים המופיעים בו שונים לא פעם מן המקורות המקבילים, לדוגמא: 'ארמיים' חלף 'גויים' שבמשנה, כן יש שוני בסגנון הצעת הדברים כמו שמזכיר ליברמן: '...הלשון 'מכאן נתנו חכמים מחיצות ואמרו עשר קדושות הן', ייחודית לספרי זוטא'.⁸

⁵ שם, עמ' 742.

⁶ "ליברמן - ספרי זוטא", עמ' 18.

⁷ לדוגמא, השימוש בביטוי 'שכינה' מופיע בתוספתא ובספרי זוטא בלבד, ראה על כך: "אורבך - אמונות, עמ' 33.

⁸ "ליברמן - ספרי זוטא", עמ' 17.

נספח ב - תחומים ומחיצות בספרות הכיתות

המגילות ושאר התעודות והממצאים שהתגלו במדבר יהודה במאה האחרונה, האירו את השקפת עולמם ההלכתית והתיאולוגית, כמו גם את חיי היום יום של אלו המכונים 'כת מדבר יהודה'. קבוצות אלו שפרשו דרך כלל מהחברה⁹ וממנהגיה ומעולמם ההלכתי של חכמים, פיתחו לעצמם מנהג השקפה והלכה שהיו כרוכים בשיטתיות זה בזה. פרשנותם למקרא, המכונה ע"פ רוב 'פשרי' / 'פשרים', נשענת על דרשנות עצמאית, המנוכרת באופן מוחלט לדרשנות ההלכתית של חז"ל המוכרת לנו מן הספרות התנאית והתלמודית. במיוחד התגדרו אנשי הכתות בשני תחומים הכרוכים ע"פ שיטתם זה בזה, האחד בדיני הטוהרה הקפדניים והשני ביחסם לבית המקדש ועבודתו¹⁰.

אנשי הכתות התרחקו מן המקדש בירושלים ומכל מה שהתקשר אליו. ברם, הרבו הם לעסוק בהלכות המקדש, הנהגותיו צורת המבנה שלו ועוד. מתוך צפייה לבנין מקדש¹¹ מתוקן יותר מהמקדש בירושלים, שלשיטתם נטמא ע"י אלו שלא הלכו בתורת הכת. דוגמא מובהקת לשיטתם ההלכתית העצמאית, מתבררת מעיון ביחסם לתחומי הקדושה והלכותיהם. כבר בראשית דברינו יש לומר שהביטוי 'תחומי קדושה' ביחס לתורת כת מדבר יהודה הוא ביטוי בעייתי, זאת, משום שהללו כמעט ולא הבדילו מבחינה הלכתית בין תחום אחד למשנהו. מבחינתם, עיר המקדש כולה נחשבת מחנה שכינה. הדרשה ההלכתית של חז"ל, המחלקת את מחנה ישראל לשלוש מחנות ומתוך כך את ירושלים, לא היתה מקובלת עליהם, כותב על כך יגאל ידין:

'... ברור שכת אשר גרסה לפי פשוטו של מקרא החמירה באיסורים, בהחילה את חוקי המדינה על המקדש, על עיר המקדש, ועל הערים. מפרטי האיסורים עולה שהכת סברה, כי המחנה הנזכר בתורה זהה לעיר המקדש כולה, וכי כל איסור החל

⁹ על אף שבאותם ימים, מרובים היו המחלוקות שבין חכמים, המחלוקת של אנשי הכת הביאה בסופו של דבר לניתוקם מן החברה. כותב על כך זוסמן: ("זוסמן – תולדות ההלכה", עמ' 36 – 37): "לכאורה, מבחינה זו אין בני הכת ('כת קומראן') שונים מן המסגרת הכוללת של כלל חכמי הפרושים - והרי לא במעט הם דומים לקבוצות קיצוניות אחרות שבתוך המחנה המחמירות בענייני הלכה, כגון אסכולת בית שמאי; ואף על פי שלבסוף הוכרעה הלכה כבית הלל, מעולם לא נדחו בית שמאי מכלל ישראל ומעולמם של חכמים, חכמי הפרושים. ובכן, מה הופך את הקבוצה המחמירה לכת? את התשובה לכך נתנו מצד אחד חכמי המשנה ומאידך בני הכת עצמם. המשנה (יבמות א, ד) אומרת: אף על פי שאלו פוסלין ואלו מכשירין לא נמנעו ב"ש לישא נשים מבי"ה ולא ב"ה מבי"ש - ואע"פ שאלו אוסרין ואלו מתירין לא נמנעו עושיין טהרות אלו על גב אלו; ואילו בעל המגילה שלנו, מצהיר במפורש שהם אינם מוכנים לקבל את דעת הרוב ולוותר על חומרותיהם, ושאכן על רקע זה הם פרשו מרוב העם, כלשונו: 'ונמנענו מהתערב בדברים האלה ומלבוא ע[מ]הם על גב אלה'..."

¹⁰ סיכום תמציתי והפניות ביבליוגרפיות, אודות זיהוי אנשי הכת, זמנם, תיארוך המגילות ועוד, ניתן למצוא אצל: "שיפמן – מלחמת", עמ' 3 – 23. "שיפמן - מגילת", עמ' 97 – 100. אודות המגמה של החיבור 'מגילת המקדש', כותב שיפמן: "עם זאת מן הראוי לראות במגילה קריאה לשידוד מערכות בצורתן של בית המקדש, בהקרבת קורבנות, ... לפנינו תוכנית שלימה לחולל שינויים בתנאי החיים הדתיים והפוליטיים. ראה גם: "זוסמן - תולדות ההלכה", עמ' 26, הערה 66.

¹¹ הצפייה היתה כרוכה בחזונות אפוקליפטיים על מקדש מהשמיים, מידי הקב"ה וכדומה, ראה גם: "אורבך – ירושלים". הד נוסף לגישה האפוקליפטית של אנשי הכת ומקורביהם למבנה המקדש ניתן למצוא בחיבור 'ירושלים החדשה' (אף שמקובל שהחיבור 'ירושלים החדשה' אינו חיבור כיתתי, הקרבה הרעיונית שבין אלו לאלו ברורה) - בחיבור זה מתוארת עיר המקדש במידות פנטסטיות, כותב על כך ברושי ('ברושי – אדריכלות', עמ' 287): "עיון קצר מספיק כדי להיווכח, שמרביתן של המידות המובאות כאן הן גדולות עד מאוד ורובן אינן מתחשבות במגבלות טופוגרפיות, גיאוגרפיות או טכנולוגיות'.

על המחנה חל גם על עיר המקדש. הדבר נאמר, למעשה, כמה פעמים. המגילה מדגישה חזור והדגש שעיר המקדש כולה טהורה:

ולוא יטמאו את העיר אשר אני שוכן / בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל לעולם ועד (עמ' מה: 13-14).

והעיר / אשר אקדיש לשכין שמי ומקד[שי בתוכה] תהיה קודש וטהורה / מכול דבר לכול טומאה אשר יטמאו בה כול אשר בתוכה יהיה / טהור (עמ' מז: 3-6)¹².

דבורה דימנט מרחיבה את דבריו של ידן בעניין זה ומסכמת:

'אפשר לסכם ולומר, שבעוד שההלכה הכיתית יצאה מהנחת יסוד שווה לזו של הלכת חז"ל, היינו שעיר המקדש זהה למחנה ישראל שבמדבר, הרחיקה לכת בפירושה של השוואה זו והחמירה במסקנותיה: הקב"ה בעצמו שוכן בעיר כולה ולא רק במקדש, דבר שהכת יכלה ללמדו לא רק ע"י השוואה למחנה ישראל במדבר, אלא גם מתיאורי הנבואה לגבי ירושלים. מכאן הסיקה הכת שקדושתו של המקדש נמשכת לעיר המקדש כולה, ולכן יש לקיים את טהרתה באותה חומרה הנדרשת לשמירה על טהרת המקדש עצמו.

מסקנה נוספת המשתמעת מכך: כל הנכנס לעיר המקדש חייב להיטהר כאילו הוא נכנס למקדש עצמו. ואף כאן החמירה ההלכה הכיתית וראתה את ישראל כולם ככהנים המשמשים בקודש בשעה שהם באים בשערי עיר המקדש.¹³

לדברים אלו מוסיף ד' הנשקה הסתייגות:

'ברם גם משהורחבה קדושת המקדש לכל העיר, עיקרו של דבר הוא בהרחבת איסורי המקדש לעיר, ולא בהיתריו: לא כל פעילות הנעשית במקדש יכולה להיעשות בכל העיר. אמנם לא מצינו למגילת המקדש שתגביל אכילת מעשר שני למקדש דווקא, ואפשר שהדבר מותר לשיטתה בכל העיר, שהרי היא בכלל המקום אשר יבחר לשכון בו. אבל באשר לפסח, יש מקום להבין מדברי המגילה שאכילתו מוגבלת למקדש, כשיטת ספר היובלים¹⁴.

יוצא אפוא שמשמעותם של תחומי הקדושה בתורת הכת, מאבדים את משמעותם ההלכתית לעומת זו המוכרת לנו מחז"ל, מלבד עניינים מסוימים עליהם עומד הנשקה. על זאת יש להוסיף, לצד החלת ההלכה של מחנה שכינה על העיר כולה, הנתפשת בעיני הכת כמקדש עצמו, החילה הכת את ההלכות שנאמרו בכהנים, לעניין עבודתם במקדש, על כלל ישראל. ע"פ גישה זו, הוגבלה כניסתם של עיוורים לעיר המקדש ולשיטתו של ידן¹⁵, גם של שאר בעלי מומין, כפי שעולה ממגילת המקדש¹⁶ (עמ' מה: 12 - 14):

¹² "ידן, תשליז, מגה"מ", עמ' 216 - 217; ראה על כך גם: "אלון מחקרים א", עמ' 148 ובהערה 4; "ידן - יצירה", עמ' 152 - 171.

¹³ "דימנט - ירושלים", עמ' 185.

¹⁴ "הנשקה - קדושת", עמ' 21. ראה שם הערה 65 ובהפניות הביבליוגרפיות.

¹⁵ "ידן, תשליז, מגה"מ", עמ' 224 - 225. עיון במגילות 'אור וחשד' 'סרך אחרית הימים' ועוד, מביא את ידן למסקנה שיחסם של בני הכת לנכויות שונות היתה כיחסם אל טמאים.

¹⁶ ראה ידן שם. ברם השקפה זו הרואה בבעלי מומין טמאין, השליכה גם על מעמדם החברתי של אלו שהורחקו בשל מומם וכך מובא בסרך העדה (סרך העדה ב: 3 - 11; ראה: מגילת הסרכים, עמ' 264 - 265):

יכול איש עור

לוא יבואו לה (לעיר המקדש) כל ימיהמה ולוא יטמאו את העיר אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל לעולם ועד' איסור זה שהוא הרחבת המיגבלות על כהנים בעלי מומין במקדש, והחלתן על כלל ישראל בעיר המקדש כולה, מלמדת אף היא, על הגישה המחמירה בה נקטה תורת הכת בכל שקשור למקדש ולעבודתו.¹⁷

כאן יש לומר, התפישה ההלכתית המחמירה של 'כת מדבר יהודה', שנטתה כאמור מההלכה של חז"ל, עוסקת באותו עולם מושגים. אלו גם אלו דנו בדבריהם במקדש לאלוקי ישראל שבירושלים, בצורת הבניין, בהלכות עבודתו ודיני הטוהרה. תורת הכת וההלכה של חז"ל, מונחים בהכרח על אותו בסיס, שהוא התורה שבכתב והמציאות¹⁸ (הריאליה) שרצתה לפתחם ודרשה את התייחסותם.

אם כן, על אף השוני הניכר בפרשנות ובדרשנות ההלכתית, עליהם עמדנו לעיל, קיימת התייחסות בהלכות הכת לתחומים המוכרים לנו מספרות חז"ל¹⁹. בהלכות אלו משתמשים אנשי הכת באותם המינוחים המופיעים בספרות חז"ל²⁰: 'חילי', 'יסרגי', 'היכלי'. אף שהגדרות ההלכתיות שונות ברוב רובם של המקרים, ההנחה שעולם המושגים של חז"ל ושל אנשי הכת הוא זהה, תסייע לנו להבין מושגים סתומים בחז"ל.

בבואנו לדון בכל תחום ותחום ע"פ הסדר שהתוותה המשנה בכלים, נעייך בנקודות מקבילות ושונות בתורתה של הכת, שמא מתוך כך יתבררו ויתלבנו עניינים הטעונים בירור.

יכול איש מנוגע [באחת מכו]ל טומאות האדם אל יבוא בקהל אלה. וכול איש מנוגע ב[אלה לבלתי] החזיק מעמד בתוך העדה וכול מנוגע בבשרו, נכאנה רגלים] או ידים [פסח] או [עורה, או חרש, או אלם] או מנוגע [בבשרו] לראות עינים; או איש זקן כושל לבלתי התחזק [בתוך] העדה; אל יבואו להתיצב [בתוך] עדת [אנו]שי השם כיא מלאכי קודש [בעצ]תם. ואם יש [דבר לאחד מ] אלה לדבר אל עצת הקודש, [ודורש]יהו[ן] מפיהו ואל תוך [העדה לוא] יבו א האיש כי מ[נוגע]הוא.

על מעמדם של בעלי המום בקרב אנשי הכת ראה אצל: "שיפמן - הלכה הליכה ומשיחיות", עמ' 287 - 298. דיון על מעמדם של הנכים והשוואתם לגרים וגויים בתורת הכת, ע"פ הפרגמנט מקומראן, המכונה 'פלורלגיוס', ראה אצל: "ורמן - היובלים", עמ' 306 - 307.

¹⁷ על אופיה המחמיר של ההלכה הכיתית כותב זוסמן ("זוסמן - תולדות ההלכה", עמ' 27): 'המכנה המשותף לכל סעיפי ההלכות: הכול לחומרא! הכותב מטיף ומתריע על כך, שהצד שכנגד מתיר ומטהר במקום שיש להחמיר ולטמא...!'

¹⁸ יש לסייג שאין הדברים מוחלטים, ספרות הכיתות התפתחה בחלקה הגדול בטרם נעשו בבית המקדש השינויים הגדולים שחולל הורדוס והבאים אחריו, ויש לקבל את ההנחה שהתיאורים בחז"ל שייכים לתקופה מאוחרת זו. היבט זה מביא את החשש שספרות הכיתות דיברה על מקדש אחד וספרות חז"ל מתארת מקדש אחר, אף שהמושגים והמינוחים הושאלו מכאן לכאן. חשש זה ראוי שיעמוד נגד ענינו בבואנו ללמוד מהמקבילות שבין שתי היצירות. דיון בעניין התיארוך של מגילת המקדש ראה אצל: ידן, שם עמ' 295 - 298. למסקנה כותב הוא: "... שאפשר לקבוע במידה רבה של סבירות, שמגילת המקדש נתחברה בימי יוחנן הורקנוס או מעט קודם לכן...!'

¹⁹ כותב על כך ידן (שם עמ' 151): "... אפשר להצביע על דמיון בין מונחים מסוימים שבמגילה ובין מונחים שבמסכתות תמיד ומידות. יתר על כן, יש אף יש דמיון בין כמה מן האלמנטים האדריכליים הנזכרים במגילה ובין אלה הנזכרים במשנה או מתוארים בכתבי יוסף בן מתתיהו...! דברים דומים אומר זוסמן, בהשוואה שהוא עושה בין מגילת מקצת מעשי התורה לספרות חז"ל ("זוסמן - תולדות ההלכה", עמ' 27): 'כאמור, הניסוחים והמונחים קרובים מאוד לעולמם של חז"ל...!'

²⁰ שמא, יש להגדיר את הדברים הפוך, שהרי ספרות חז"ל מאוחרת בעריכתה לספרות הכיתות.

מקורות

- בראשית רבה** = בראשית רבה, א – ג, מהדורת תיאודור אלבק, ירושלים תשכ"ה.
- ספרי במדבר וספרי זוטא**, מהדורת האראוויטץ, ירושלים – תשכ"ו.
- ספרי דברים**, מהדורת פיקלשטיין – הארוויטץ, ניו יורק וירושלים – (תשכ"ט) תשנ"ג.
- ספרא דבי רב**, מהדורת וייס, ניו יורק תש"ז.
- מדרש איכה רבה**, מהדורת שלמה בובר, ווילנא – תרנ"ט.
- מדרש רבה** = מדרש רבה, א – ב, מהדורת וילנא, ירושלים – תשכ"א.
- משנה** – ששה סדרי משנה, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תל אביב – תשט"ז.
- מסכת סופרים = מסכת סופרים, מהדורת מ' היגער, ניו יורק – תרצ"ז.
- אבות דר"נ** – אבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, ניו יורק – תש"ה.
- כ"ק** = משנה, כתב יד קופמן (מהד' צילום), ירושלים – תשכ"ח.
- "כ"מ מ"** = תלמוד בבלי, כתב יד מינכן 95 (מהד' צילום), ירושלים תשל"א, (ע"פ הוצאת שטארק, לייזן תרע"ב).
- "כ"מ ב"** = כתב יד מינכן 140 (נמצא על תקליטור עדי נוסח של המכון לחקר התלמוד על שם שאול ליברמן).
- "חיי יוסף – שמחוני"** = קדמות היהודים [נגד אפיון], חיי יוסף, מהד' י"נ שמחוני, רמת גן – תשכ"ח.
- "מגילות הברמן"** = מגילות מדבר יהודה, מהדורת: א"מ הברמן, תשי"ט.
- M. Baroshi (Editor), *The Damascus Document = "ברית דמשק – ברושי"* Reconsidered, Jerusalem.
- "מלחמות – חגי"** = יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים, מהדורת חגי, ירושלים – תשנ"ג.
- "מלחמות – שמחוני"** = יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים, מהדורת שמחוני, רמת גן – תשכ"ג.
- "מקבים א – רפפורט"** = מקבים א, מהדורת א' רפפורט, ירושלים – תשס"ד.
- "מקבים ב – שוורץ"** = מקבים ב, מהדורת ד' שוורץ, ירושלים – תשס"ה.
- "נגד אפיון"** = יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון, מהדורת א' כשר, א – ב, ירושלים תשנ"ז.
- "פילון"** = פילון האלכסנדוני, כתבים, א – ד, מהדורת: סוזן דניאל נטף, ירושלים.
- "קדמוניות – שליט"** = יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, מהדורת שליט, א – ג, ירושלים תש"ד.
- הספרים החיצוניים** – א' כהנא ואחרים, הספרים החיצוניים, א – ב, ירושלים תש"ל.
- מגילת הסרכים** = י' ליכט, מגילת הסרכים – ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה.
- H.St.J. Thackeray, *Josephus with an English Translation, vols. II = (LCL) תקיריי* - III: The Jewish War, London - New York 1926.

מילונים ואנציקלופדיות – רשימת קיצורים

- H.G. Liddell, & R. Scott, Greek-English Lexicon, 1996. = "Liddell and Scott"
 F. Brown, S.R. Driver & C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907. = **B.D.B**
 L, Koehler, & W, Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden - New Köln, 1994. = **K.B.L**
 א"מ = אנציקלופדיה מקראית, א - ט, ירושלים, תשי"י – תשמ"ט.
 א"ע = האנציקלופדיה העברית, א - לח, ירושלים – תל אביב, תשי"ט – תשנ"ה.
 א"ת = אנציקלופדיה תלמודית, א – כו, הרב שי זוין (עורך ראשון), ירושלים, תשי"ז – תשס"ד.
 דקדוקי סופרים = רפאל נ"נ ראבינאוויטץ, דקדוקי סופרים, א – ב, ניו יורק – תשל"ז.
 M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, New York 1950. = **יאסטרו**
 מלון – בן יהודה = א' בן יהודה, מלון הלשון העברית, א – יז, ירושלים – תל אביב, תשי"ח.
 ערוך = רבנו נתן בן רבנו יחיאל, ספר ערוך השלם, א – ח, מהד' ח' קאהוט, ניו יורק – תשט"ו.
 קדרי = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, ירושלים – תשס"ו.

רשימת קיצורי כתבי עת לוועזיים

BA	<i>Biblical Archeologist</i>
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
DSD	<i>Dead Sea Discoveries</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
JH	<i>Jewish History</i>
JQR	<i>The Jewish Quarterly Review</i>
MGWJ	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums</i>
PEFQST	<i>Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement</i>
RRJ	<i>Review of Rabbinic Judaism</i>

ספרות מחקר - רשימת קיצורים

"אבי יונה – בית המקדש" - מ' אבי יונה, 'בית המקדש השני', ספר ירושלים, הנ"ל (עורך), ירושלים – תשט"ז, עמ' 392 – 418.

"אבי יונה – על חומותיך" = מ' אבי-יונה, 'על חומותיך ירושלים', ירושלים לדורותיה הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, בעריכת: יוסף אבירם, ירושלים תשכ"ט, עמ' 62 - 71.

"אביגד – העיר העליונה" = נ' אביגד, העיר העליונה של ירושלים, ירושלים תש"ס.

"אביגד – מערות" = נ' אביגד, 'מערות קברים יהודיות בירושלים ובהרי יהודה', ארץ ישראל, ח (ספר סוקניק), ירושלים – תשכ"ז, עמ' 119 – 142.

"אגור – מבוא לתושב"ע" = י' אגור וי' לוגר, מבוא לתורה שבעל פה – האוניברסיטה הפתוחה, 3 – 4, תל אביב - תשנ"א.

"אדרת – מחורבן" = א' אדרת, מחורבן לתקומה – דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים – תשנ"ח.

W.F. Albright, *The Excavations of Tell Beit Mirsim, II*, = "1938 – אולברייט", New Haven, 1938.

A. Oppenheimer, 'Jewish Lydda in the Roman Era', – "אופנהיימר – לוד היהודית", *HUCA*, LIX 1988, pp. 115 - 129.

"אורבך – אמונות" = א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט.

"אורבך – בתי דין" = א"א אורבך, 'בתי דין של עשרים ושלושה ודיני מיתות בית דין', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ב, ירושלים – תשל"ב, עמ' 37 – 48.

"אורבך – הדרשה" = א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים', תרביץ, כז (ב-ג), ירושלים – טבת תשי"ח, עמ' 166 – 182.

"אורבך – ההלכה" = א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים – תשמ"ד.

"אורבך - ירושלים" = א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', ירושלים לדורותיה - הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156 - 171.

"אחיטוב – יהושע" = ש' אחיטוב, מקרא לישראל – יהושע, עורכים: מ' גרינברג וש' אחיטוב, ירושלים - תשנ"ו.

H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula - Montana 1976.

"איד וסלנו – התמודדות" = ג'ון איד ומיכאל ג' וסלנו, 'התמודדות עם הקדושה: האנתרופולוגיה של העליה לרגל הנוצרית', עליה לרגל – יהודים, נוצרים, מוסלמים, בעריכת: א לימור וא' ריינר, רעננה – תשס"ה, עמ' 65 – 87.

"אייל – הזיכרון" = נ' אייל, נפלאות הזיכרון ותעתועי השכחה, תל אביב – תשס"ד.

"אלבק – למשנה" = ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים - תשי"ט.

"אלבק – לתלמודים" = ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב – תשכ"ט.

"אלבק – מחקרים" = ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים – תשל"ל.

"אלון – בר נבא" = ג' אלון, 'ההלכה באגרת בר נבא', תרביץ, י"א (א), ירושלים – תשרי ת"ש, עמ' 23 – 38.

"אלון – מחקרים א" = ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב – תשי"ז.

"אלון – מחקרים ב" = ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל אביב – תשי"ח.

- "אלון – פילון" = ג' אלון, 'לחקר ההלכה של פילון (ב)', תרביץ, ה, ירושלים - (ניסן תמוז) תרצ"ד, עמ' 241 – 246.
- "אליאדה – המרחב" = מ' אליאדה, 'המרחב הקדוש וקידוש העולם', תרגמה: ד' עמית, עליה לרגל – יהודים, נוצרים, מוסלמים, בעריכת: א לימור וא' ריינר, רעננה – תשס"ה, עמ' 193 - 211.
- M. Eliade, "Sacred Places: Temple, Palace, 'Centre of the World'", in: *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1963.
- "אמיר – מוסדות" = א"ש אמיר, מוסדות ותארים בספרות התלמוד, ירושלים - תשל"ז.
- "אנקר – רבי יהודה" = א' אנקר, ר' יהודה בן אילעאי האיש ותקופתו, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה – מוגש לסינט של אוני' בר אילן, רמת גן – תשמ"ז.
- "אפרון – התקופה החשמונאית" = י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב – תש"ס.
- "אפשטיין – המדע" = הרי"נ אפשטיין, 'מעין מבוא – המדע התלמודי וצרכיו, בתוך: י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמודית ובלשונות השמיות, (ב), כרך ראשון, עורך הרע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1 - 18.
- "אפשטיין – המשנה" = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, א – ב, ירושלים – תשס"א.
- "אפשטיין – מבואות" = י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עורך הרע"צ מלמד, ירושלים תשי"ז.
- "אפשטיין – מדקדוקי" = י"נ אפשטיין, 'מדקדוקי ירושלמי – כתב יד ליידין', בתוך: י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמודית ובלשונות השמיות, (ב), כרך ראשון, עורך הרע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 291 – 325.
- "אפשטיין – ספרי זוטא" = י"נ אפשטיין, 'ספרי זוטא פרשת פרה', תרביץ, א, ירושלים – תר"ץ, עמ' 46 – 78.
- "אפשטיין – עצי הכהנים" = י"נ אפשטיין, 'זמן עצי הכהנים', תרגמה מגרמנית: צ' אפשטיין, בתוך: י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמודית ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 5-1.
- "באומגרטן – הגלגלת" = י' באומגרטן, 'הגלגלת כאמצעי עזר לשאיבת מים במפעלי המים של תקופת הברזל', הקונגרס הארכיאולוגי ה-6 בישראל, תקצירי הרצאות, ירושלים – תשל"ט, עמ' 38.
- Albert I. Baumgarten, 'Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Second Temple Period', *DSD*, 2, 1995, pp. 14 - 57.
- Albert I. Baumgarten, 'The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes', in: *JH*. Vol. 10, Haifa, 1996, pp. 9 - 20.
- "בהט – חפירות" = ד' בהט, 'חפירות וורן בירושלים', בין חרמון לסיני, בעריכת: מ' ברושי ואחרים, ירושלים – תשל"ז, עמ' 55 – 64.
- "בויארין – המדרש" = ד' בויארין, 'המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת: ש"י פרידמן, ניו יורק וירושלים – תשנ"ג, עמ' 105 – 117.
- A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, I - II, Leiden 1980. = "בוסינק – המקדש"
- A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement*, Oxford, = "ביכלר – אוקספורד 1928", 1928.
- "ביכלר – הכהנים" = א' ביכלר, הכהנים ועבודתם, ירושלים תשכ"ו.

- "ביכלר – הסנהדרין" = א' ביכלר, הסנהדרין, ירושלים – תשל"ה.
- "ביכלר – מחקרים" = א' ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ח.
- A. Büchler, 'The Fore-court of Women and the Brass Gate in the Temple of Jerusalem', in: *JQR*, vol. 10, New York - 1898, pp. 667 - 718.
- "ביליג ורייך – חדשות" - ביליג י' ורייך ר', ירושלים, קשת רובינסון הגן הארכיאולוגי לתקופת בית שני, חדשות ארכיאולוגיות, ק"ו, ירושלים – תשנ"ו, עמ' 134 – 137.
- "ביליג ורייך – מחקרי" - ביליג י' ורייך ר', 'החפירות החדשות לאורך הכותל המערבי', מחקרי יהודה ושומרון, ז, קדומים-אריאל תשנ"ח, עמ' 41 - 44.
- E. Bickerman, 'The Warning inscriptions of Herod's Temple', in: *JQR*, vol. 37, New York, 1946 - 1947, pp. 387 - 405.
- E. Bickerman, 'Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem', *Syria*, 25, Paris, 1946 - 1948, pp. 67 - 85.
- "בן ארי – המיס" – מ' בן ארי, 'מנין הגיעו מים למקדש', תחומין, ט"ז, אלון שבות – תשנ"ו, עמ' 503 – 510.
- "בן ארי - הר הבית" = מ' בן ארי, 'קדושת הר הבית תמורות בראי חכמי ההלכה', עבודת M.A, אוני' בר אילן, רמת גן תשנ"ט.
- "בן זמרא הרב דוד" = רבי דוד בן זמרא, שו"ת הרדב"ז, ב, כרך א, ע"פ דפוס וונציה - תק"ט.
- "בן שחר – הקהל" = ז' בן שחר, 'מצוות הקהל', בית מקרא, כו (פ"ד), ירושלים – תשמ"א, עמ' 101 – 104.
- "בן שלום – בית שמאי" - י' בן שלום, בית שמאי, ירושלים – תשנ"ד.
- "בער – היסודות" = י' בער, 'היסודות ההיסטוריים של ההלכה', מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ירושלים תשמ"ו.
- "בר אילן – הפולמוס" = מ' בר אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – אוני' בר אילן, רמת גן תשמ"ב.
- "בר אשר – אחדות" = מ' בר אשר, 'אחדות הלשון ומחקר לשון חכמים', מחקרים בלשון, א, בעריכת מ' בר אשר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 75 – 99.
- "בראור – אבן" = מ' בראור, אבן השתיה או אבן הטועים, ירושלים תר"ץ.
- "ברויאר – טכס במשנה" = י' ברויאר, 'פעלי' ובינוני בתיאורי טכס במשנה', תרביץ, נו (ג), ירושלים – תשמ"ז, עמ' 299 – 326.
- F. F. Bruce, *The Acts of The Apostles*, Grand Rapids 1959. = "ברוך – פעולות"
- "ברושי – אדריכלות" = מ' ברושי, 'אדריכלות ובניין ערים במגילות הגנוזות', ארץ ישראל - מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, כג, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 286 – 292.
- "ברושי – מהימנותו" = מ' ברושי, 'מהימנותו של יב"מ נתוני ריאליה במלחמות היהודים ומקורותיהם', יוסף בן מתתיהו-היסטוריון של ארץ ישראל, בעריכת: אוריאל רפפורט, ירושלים תשמ"ג, עמ' 21 - 27.
- "ברזלי – המלך" = י' ברזלי, 'אופייה המקורי ועריכתה המשנית של תורת המלך במגילת המקדש', תרביץ, עב, ירושלים – תשס"ג, עמ' 59 – 84.
- "בריעלל – מעשה פרה אדומה" = נ' ברילל, 'המחלוקת בין הצדוקים והפרושים על מעשה פרה אדומה', בית תלמוד, א, וינה – תרמ"א, עמ' 270 – 278.
- "ברנד – כלי החרס" = י' בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים – תשי"ג.

- "ברנדס – יבמות" = י' ברנדס, 'יבמות, עריות וקרובות – פתיחתא למסכת יבמות', אקדמות, יז, ירושלים – שבט תשס"ו.
- "ברקאי – תמורות" = ג' ברקאי, 'תמורות בהר הבית בעשור האחרון', אור חדש על הר הבית, אריאל, 175, ירושלים – תשס"ו.
- "גולדשטיין – מחקרים בחז"ל" = נ' גולדשטיין, מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – האוני' העברית, ירושלים תשל"ז.
- "גור – יחזקאל" = ע' גור, 'מקדש יחזקאל', תחומין, ט, אלון שבות – תשמ"ח, עמ' 486–511.
- "גורן – הר הבית" = הגר"ש גורן, הר הבית, ירושלים, תשנ"ב
- Gibson, S. & Jacobson, D.M., *Below the Temple Mount in Jerusalem*. Oxford, 1996.
- "גיל – הלולים" = מ' גיל, 'הלולים שבבית המקדש', בית מקרא, יז, (נ), ירושלים, ניסן - סיון תשל"ב, עמ' 297 – 301.
- "גילת – המכה בפטיש" = י' גילת, 'מכה בפטיש בין אבות מלאכות שבת', דברי הקונגרס הרביעי למדעי היהדות, א, ירושלים – תשכ"ז, עמ' 149 – 151.
- "גילת – משנתו" – י' גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, תל אביב – תשכ"ח.
- "גילת – פרקים" = י' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן – תשנ"ב.
- "גינצבורג – גנזי" = ל' גינצבורג, גנזי שכטר, א – ג, ירושלים תשכ"ט, (ניו יורק – תרפ"ט).
- "גינצבורג – ההלכה" = ל' גינצבורג, מקומה של ההלכה בתולדות ישראל, ירושלים תרצ"א.
- "גינצבורג – ירושלמי" = ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, א – ד, ניו יורק, תשי"א – תשכ"א.
- "גינצבורג – תמיד" = ל' גינצבורג, 'מסכת תמיד', על הלכה ואגדה, תל אביב – תש"ך.
- D. Jacobson, 'Sacred Geometry, Unlocking the Secret of the Temple Mount - Part 1', in: BAR, vol. 25, Juli / August, 1999, pp.42-53, 62.
- D. Jacobson, 'Sacred Geometry, Unlocking The Secret of the Temple Mount, part 2, in: BAR, vol.25, no.5, September / October 1999, pp. 54-63, 74.
- "גלס – בראשונה" = מ' גלס, בראשונה, עבודת M.A, אוני' בר אילן, רמת גן תשל"ה.
- "גרינברג – אחרית" = מ' גרינברג, 'האם נחוץ תיווך ישראל לשיבת הגוים לה' באחרית הימים?', עיוני מקרא ופרשנות, ה, רמת גן – תש"ס, עמ' 93 – 102.
- H. Graetz, 'Die Höfe und Thore des zweiten Tempels eine archäologische Untersuchung', in: *MGWJ*, vol. 25, Breslau - 1876 (New - York - 1975), pp. 385 - 397.
- "דה פריס – תולדות" = ב' דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב – תשכ"ב.
- "דורדק – משנה" = א"ח דורדק, משנה סדורה, ירושלים – תשנ"ב.
- "דימנט – ירושלים" = ד' דימנט, 'ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה - צ) לאור השקפות כת מדבר יהודה', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ה - ו, ירושלים - תל אביב, תשמ"א - תשמ"ב, עמ' 177 - 193.

- "דיסגני – מיצגר"** = ל' דיסגני ונ' מיצגר, 'מונחי יסוד במערכות להספקת מים בעת העתיקה', אמות המים הקדומות בארץ ישראל, ירושלים – תשמ"ט, עמ' 77 - 78.
- "הוניג – סנהדרין"** = ש"ב הוניג, סנהדרין גדולה, ירושלים תשכ"א.
- "הופמן – המשנה"** - הרד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופולגתא דתנאי, תירגם שמואל גרינברג, ברלין – תרע"ד.
- "הורוביץ – בספרותנו"** = י"ז הורוביץ, ירושלים בספרותנו, עורך א' הורוביץ, ירושלים – תשכ"ד.
- "החיד"א – יעיר"** = הרב חי"ד אזולאי, יעיר אזן, ירושלים תשכ"ב.
- "היימן – תולדות"** = א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, א - ג, ירושלים תשמ"ז.
- "היינמן – התפילה"** = י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים – תשכ"ו.
- J. Hildesheimer, 'Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Tractate Middoth und bei Flavius Josephus', *Jahrbericht für Rabbiner-Seminars für orthodoxes Judentum*, Berlin 1876 - 1877.
- "הירשפלד – מערכות"** = י' הירשפלד, 'מערכות להובלת מים במרחצאות הרומיים של חמת גדר', אמות המים הקדומות בארץ ישראל, ירושלים – תשמ"ט, עמ' 141 - 155.
- "הנשקה – הקהל"** = ד' הנשקה, 'אימתי הוא זמנו של 'הקהל'? (לתלמודם של תנאים)', תרביץ, סא (ב), ירושלים – תשנ"ב, עמ' 178 - 192.
- "הנשקה – קדושת"** = ד' הנשקה, 'קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכתתית', תרביץ, סז, בעריכת: מ' בן ששון ואחרים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 5 - 28.
- "הקר - מים"** - מ' הקר, 'הספקת המים לירושלים בימי קדם', ספר ירושלים, בעריכת מ' אבי יונה, ירושלים – תשט"ז, עמ' 191 - 218.
- "הר – הבייתוסים"** = מ"ד הר, 'מי היו הבייתוסים?', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 1 - 20.
- "הר – ההיסטוריה"** - מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, תשל"ז.
- "הר – ירושלים"** = מ' ד' הר, 'ירושלים המקדש והעבודה במציאות ובתודעה בימי בית שני, פרקים בתולדות ירושלים-ספר זיכרון לאברהם שליט, יד יצחק בן צבי - משרד הביטחון, ירושלים תשמ"א, עמ' 166 - 177.
- "ווייס – משניות ספורות"** = מ' ווייס, 'משניות "ספורות" בראש מסכת', סידרא, א, רמת גן – תשמ"ה, עמ' 33 - 44.
- C. W. Wilson, & C. Warren, *Recovery of Jerusalem*. London, = **"ווילסון וורן"** 1871.
- "וולפיש – מגמות"** = א' וולפיש, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון, ז, קדומים- אריאל, תשנ"ז, עמ' 79 - 92.
- "וולפיש – משחקי"** - א' וולפיש, 'משחקי לשון במשנה', נטועים, ב, אלון שבות – תשנ"ה, עמ' 75 - 95.
- "וולפיש – שיטות"** = א' וולפיש, 'שיטות ספרותיות בדרכי עריכת המשנה ומשמעויותיהן', נטועים, א, אלון שבות – תשנ"ד, עמ' 33 - 60.
- "וולפיש – תופעות"** = א' וולפיש, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים – תשנ"ד.
- "וורן – ירושלים"** = צ' וורן, ירושלים של מטה, ההדיר הק' ר' זאבי, תל אביב – תשמ"ז.

C. Warren, & C. R. Conder, *The Survey of Western Palestine*, = "וורן וקונדר"
Jerusalem, vol. 4, London, 1884 [Jerusalem 1970].

"ויטרוביוס" – ויטרוביוס, על אודות האדריכלות, תרגם וההדיר: ר' רייך, תל אביב – תשנ"ז.

"וייל – הטכניקה" = ד' וייל, 'הטכניקה של שאיבת המים במקדש', תחומין, יב, אלון שבות – תשנ"ב, עמ' 497 – 508.

"וייס – דור" = א"ה וייס, דור דור ודורשיו, וילנא – תרע"א.

"וין – יין הטוב" = א"ט וין, יין הטוב - על התרגומים, ה, ישעיהו, רחובות – תשמ"ט.

"ורמן – היובלים" = כ' ורמן, היחס לגויים בספר היובלים ובספרות קומראן בהשוואה להלכה התנאית הקדומה ולספרות חיצונית בת הזמן, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה - מוגש לסנט האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה.

"זולדן – הנהגות" = י' זולדן, הנהגות "זכר למקדש" במועד ישראל, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך – אוני בר אילן, רמת גן - תשס"ב.

"זוסמן – תולדות ההלכה" = י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה - הרהורים תלמודיים ראשונים לאור 'מגילת מקצת מעשי התורה', תרביץ, נט, ירושלים – תש"ן, עמ' 11 – 76.

"זיו – מיתולוגיה" = א' זיו, מיתולוגיה עכשיו, תשס"ג.

"זכות – יוחסין" – הרב א' זכות, ספר יוחסין השלם, ירושלים תשכ"ג.

"חיון – בית שמאי" = א' חיון, בית שמאי ובית הלל – חקר משנתם ההלכתית והרעיונית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – אוני בר אילן, רמת גן תשס"ד.

"חכם – מחקרים" = נ' חכם, 'מחקרים בברייתא ובתוספתא', סיני, י"ט, ירושלים – (ניסן אלול) תש"ו.

"חסדי דוד" = רבי ד' פרדו, חסדי דוד (ביאור לתוספתא), א – ג, ירושלים – תשנ"ד.

"טוקצינסקי – עיר הקודש" = הגר"מ טוקצינסקי, עיר הקודש והמקדש, בעריכת נ"א טוקצינסקי, ירושלים תשכ"ט.

"טשרנוביץ – תולדות" = ח' טשרנוביץ' (רב צעיר), תולדות ההלכה, ניו יורק תרצ"ו.

F.A.Yates, *The Art of Memory*, London, 1972. – "יאטס – הזיכרון"

"ידין – יצירה" – י' ידין, 'האם מגילת המקדש היא יצירה כיתתית', שלושים שנות ארכיאולוגיה בארץ ישראל - הכינוס הלי"ה לידיעת הארץ, בעריכת: ב' מזר, ירושלים, תשמ"א, עמ' 152 - 171.

"ידין, תשל"ז, מגה"מ" = י' ידין, מגילת המקדש, א – ג, ירושלים – תשל"ז.

"יפת – שבי ציון" = ש' יפת, 'מקדש שבי ציון: מציאות ואידאולוגיה', ספר ירושלים – תקופת המקרא, בעריכת: ש' אחיטוב וע' מזר, ירושלים – תש"ס, עמ' 345 – 386.

S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome, his Vita and Development as a Historian*, Leiden 1979.

"כשר – פרוסטאטס" = א' כשר, 'מישרת הפרוסטאטס בקהילות ישראל', ציון, מז (ד), ירושלים – תשמ"ב, עמ' 399 – 406.

"כשר – תורה שלמה" = הרב מ' כשר, תורה שלמה, מהדורת ירושלים – תשנ"ב.

"לוי – אבא שאול" = י' לוי (הברסלוי), י' לוי, 'קטעים ממשנת אבא שאול', מסלות לתורת התנאים, עמ' 92 – 133.

"לוי – עולמות" = י' לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תש"ך.

- "לוי – אגרת רב שרירא" = ב"מ לוי, אגרת רב שרירא גאון, ירושלים תשל"ב.
- "לוי – בית המקדש" = י' לוי, 'בית המקדש מעמדו ותפקידו', מ' שטרן (עורך), ההיסטוריה של ארץ ישראל-שלטון רומי, יד יצחק בן צבי-כתר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 181 – 188.
- "לוי – מעמד החכמים" = י' ל' לוי, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים, תשמ"ו.
- "לוי – קתדרה 77" = י"ל לוי, 'בית המקדש בירושלים: תיאורי יוסף בן מתתיהו ואחרים', קתדרה, 77, ירושלים, תשרי תשנ"ו, עמ' 3-16.
- "לופטוס – הזיכרון" = א' לופטוס, חקר הזיכרון, תרגום: נ' עמיר, תל אביב – תשמ"ג.
- "לוריא – בר כוכבא" = ב"צ לוריא, 'בית המקדש בימי בר כוכבא', פרקי ירושלים – מחקרים בקדמוניות ירושלים ויושביה, ירושלים תש"ס, עמ' 345 – 367.
- "לוריא – הגולה" = ב"צ לוריא, 'בור הגולה', פרקי ירושלים – מחקרים בקדמוניות ירושלים ויושביה, ירושלים תש"ס, עמ' 150 – 154.
- "לוריא – הקהל" = ב"צ לוריא, 'ביום הקהל', בית מקרא, כ"ב (ע'), ירושלים – תשל"ז, עמ' 291 – 294.
- "לוריא – צרי יהודה" = ב"צ לוריא, 'מי הם צרי יהודה ובנימין?', בימי שיבת ציון, ירושלים – תשמ"ג, עמ' 115 – 119.
- "לוריא – תחומי" = ב"צ לוריא, 'תחומי הר הבית', בית מקרא, ג (לד), תמוז תשכ"ח, עמ' 3 – 17.
- "לוריא – תענית" = ב"צ לוריא, מגילת תענית, ירושלים תשכ"ד.
- "ליבנר – סורגיא" = ע' ליבנר, 'סתור סורגיא מן עזרתא': כ"ג במרחשוון במגילת תענית, תרביץ, עא, ירושלים – תשרי אדר תשס"ב, עמ' 5-18.
- "ליברמן – זרעים קדשים" = ש' ליברמן, תוספת הראשונים – סדר זרעים קדשים, ירושלים – תשנ"ט.
- "ליברמן – טהרות" = ש' ליברמן, תוספת הראשונים – סדר טהרות, ירושלים – תשנ"ט.
- "ליברמן – יונית ויונות" = הגר"ש ליברמן, יונית ויונות, ירושלים תשמ"ד.
- "ליברמן – כפשוטה" = הגר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א – י, ניו – יורק, תשט"ו – תשמ"ח.
- "ליברמן – ספרי זוטא" = הגר"ש ליברמן, ספרי זוטא, ניו יורק – תשכ"ח.
- "ליברמן – תוספת" = הגר"ש ליברמן, תוספת ראשונים – טהרות, ירושלים – תרצ"ז.
- "ליכט – במדבר" – י' ליכט, פירוש על ספר במדבר, ירושלים תשמ"ה.
- "מגן – המסיבה" = י' מגן, 'המסיבה' או 'בית המסיבה' של המקדש, ארץ ישראל, יז, ירושלים תשמ"ד, עמ' 226 – 235.
- "מגן – שערי הר הבית" = י' מגן, 'על שערי הר הבית בכתבי יוסף בן מתתיהו', קתדרה, 14 תש"ס – ירושלים, עמ' 47 – 53.
- "מגן – תעשיית" = י' מגן, תעשיית כל אבן בירושלים בימי בית שני, (ללא מקום ההוצאה) – תשמ"ח.
- "מדות – מנטובה" = הרב מ' קזיס והרב מ' בצלאל ממנטובה, ביאור על מסכת מדות – חנוכת הבית, ההדיר: א סופר, ירושלים תשכ"ג.
- "מור קרוס – שומרון" = פ' מור קרוס, 'שומרון וירושלים בימי שיבת ציון', ספר השומרונים, בעריכת א' שטרן וחי' אשל, ירושלים תשס"ב, עמ' 50-62.

- "מורגנשטרן – הדיון" = א' מורגנשטרן, 'הדיון בשאלת חידוש הקורבנות ובנין המקדש ערב שנת הת"ר', קתדרה, 82, ירושלים תשנ"ז, עמ' 45-74.
- "מושקוביץ – יחזקאל" = י"צ מושקוביץ, דעת מקרא, יחזקאל, ירושלים – תשמ"ה.
- "מזר – סקר" = ע' מזר, 'סקר אמות המים לירושלים', אמות המים הקדומות בארץ ישראל, ירושלים – תשמ"ט, עמ' 169 – 195.
- S. Mason. 'Contradiction or Counterpoint? Josephus and = "מייסון – 2003" Historical Method', *RRJ* 6, Leiden - Boston, 2003, pp. 145 - 188.
- "מלינובסקי – בטון" = ר' מלינובסקי, 'בטון, טיח ומלט באמות מים קדומות', אמות המים הקדומות בארץ ישראל, ירושלים – תשמ"ט, עמ' 65 - 67.
- "מלמד – המעשה" = הרב ע"צ מלמד, 'ה"מעשה" במשנה כמקור להלכה', סיני, מו, ירושלים – תש"כ, עמ' קנב – קסו.
- "מלמד – התלמוד" – הרב ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים – תשל"ג.
- "מן ההר – הלשכות" = ש' מן ההר, 'הלשכות בבית המקדש', מהר שלם, ירושלים – תשנ"ט, עמ' רסג – רפט.
- "מן ההר – המספרים" – ש' מן ההר, 'על המספרים הנקובים במקרא ובדברי חז"ל', מהר שלם, ירושלים – תשנ"ט, עמ' יב – יח.
- "מנירב – השיווק" – י"מ מנירב, מערכת השיווק בחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – אוני בר אילן, רמת גן תשס"ב.
- "מרגליות – חכמי" = מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, א - ב, תל-אביב תשנ"א.
- "מרצבך – מפקדי" = ע' מרצבך, 'מפקדי בני ישראל במדבר', הגיון, ה, ירושלים – תשס"א, עמ' 97 – 104.
- "נחמן – ההלכה" = ד' נחמן, ההלכה בכתבי יוסף בן מתתיהו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – אוני בר אילן, רמת גן תשס"ד.
- J. Neusner, *The Talmud as History*, Quebec 1979. = "ניוסנר – 1979"
- J. Neusner, 'Rabbinic Sources for Historical Study: A Debate = "ניוסנר – 1996" with Ze'ev Safrai', *Uppsala Addresses (USF)*, 137, Atlanta 1996. pp. 87-112
- "נעם – לנוסחיו" = ו' נעם, 'לנוסחיו של ה'סכוליון' למגילת תענית', תרביץ, סב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 93-55.
- "נעם – שתי עדויות" = ו' נעם, 'שתי עדויות על נתיב המסירה של מגילת תענית', ירושלים תשנ"ו, עמ' 389 – 416.
- "נעם – תענית" = ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים – תשס"ד.
- "נפתל – התלמוד" – א"מ נפתל, התלמוד ויוצרו – דורות התנאים, תל אביב – תשכ"ט.
- "נצר ואחרים – הורדוס" = א' נצר י' לוי מ' ברושי י' צפריר, 'מפעלי הבניה של הורדוס – צורכי הממלכה או צורך אישי', קתדרה, 15, ירושלים – ניסן תש"ס, עמ' 38 – 67.
- D.D. Swanson, *The Temple Scroll*, New - York = "סוונסון – מגילת המקדש" 1967.
- "סולומון – הלכות" = א' סולומון, הלכות ירושלים במגילות קומראן, עבודת M.A, אוני בר אילן, רמת גן תשנ"ח.
- "סוקניק – עוללות" = א"ל סוקניק, 'עוללות לאפיגרפיה יהודית', ספר זיכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, בעריכת: ש' אסף וג' שלום, ירושלים תש"ב, עמ' 133 – 138.

- H.L. Strack & G. Stemberger, *Introduction to Talmud and Midrash*. Minneapolis, 1992.
- "סמט – תשס"ה"** = א' סמט, עיונים בפרשת השבוע – סדרה שניה, א – ב, ירושלים – תשס"ה.
- M. Smith, "Pseudepigraphy In Israelite Literary Tradition", = *Pseudepigrapha I*, Geneva 1972, pp. 200 ff.
- "ספר – ההלכה"** = ח' ספר, 'ההלכה הפרושית' ב'מקצת מעשי התורה' והשתקפותה בפקודת אנטיוכוס השלישי, ציון, סט, ירושלים – תשס"ד, עמ' 5 – 24.
- "ספר – התמיכה"** = ח' ספר, 'התמיכה במקדש על פי פקודות ארתחשסתא ואנטיוכוס השלישי', קתדרה, 117, ירושלים – תשרי תשס"ו, עמ' 41 – 62.
- "ספראי – הטיפול"** = ז' ספראי, 'הטיפול במערכת הדרכים הכפריות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', פרקים בתולדות המסחר בארץ ישראל, ירושלים – 1990, עמ' 159 – 180.
- Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London and New York, 1994.
- "ספראי – העליה לרגל"** - ש' ספראי, העליה לרגל בימי בית שני, תל אביב – תשכ"ה.
- "ספראי – הקהילה"** = ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, תשנ"ה.
- "ספראי – משנת חסידים"** = ש' ספראי, 'חסידים ואנשי מעשה', ציון, נ, ירושלים – תשמ"ה, עמ' 133 – 154.
- "ספראי – נשים"** = ח' ספראי, 'נשים בתהליכי שינוי בבית המקדש בירושלים', אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת: י' עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 63 – 76.
- "ספראי – עזרת הנשים"** = ש' ספראי, האם היתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה? תרביץ, ל"ב, ירושלים – תשכ"ג, עמ' 329 – 338.
- "ספראי – ריב"ז"** = ש' ספראי, 'בחינות חדשות לבעית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן', מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, בעריכת י' גפני, ירושלים תשנ"ד, עמ' 62 – 85.
- "ספראי – תיאור"** = ז' ספראי, 'תיאור ארץ ישראל לפי יב"מ', יוסף בן מתתיהו היסטוריון של ארץ ישראל. בעריכת א' רפפורט, ירושלים, תשמ"ג עמ' 91-115.
- "עיר שי – מתקני"** = ע' עיר-שי, מתקני מים ואמות בספרות חז"ל, אמות המים הקדומות בארץ ישראל, ירושלים – תשמ"ט, עמ' 47 – 55.
- "פאור – השינון"** – י' פאור הלוי, 'השינון על פה והשפעתו על סיגנון המשנה ומינוחה', אסופות, ד, ירושלים – תש"ן.
- "פטריך – המסיבה"** = י' פטריך, 'המסיבה של בית המקדש ע"פ מסכת מידות', קתדרה, 42, ירושלים – תשמ"ז, עמ' 39 – 52.
- "פטריך – מבט"** = י' פטריך, 'מבט חדש על מקום המקדש, השערים והלשכות', חידושים בחקר ירושלים, 12, רמת גן – תשס"ז, עמ' 41 – 48.
- "פטריך – אמת המים"** = י' פטריך, 'אמת המים מעיטם לבית המקדש והלכה צדוקית אחת', קתדרה, 17, ירושלים – תשמ"א, עמ' 11 – 23.
- J. Patrich, 'The Mesibbah of the Temple According to the Tractate Middot', in: *IEJ* vol.36, Jerusalem, 1986, pp. 215 - 236.
- "פטריך – שחזור"** = י' פטריך, 'כיצד נראה בית המקדש השני, הצעת שחזור חדשה', מורשת דרך, 19, ירושלים – אוגוסט 1987, עמ' 13 – 20.

- "**פלג – האמה**" = י' פלג, המטרולוגיה של מדת האמה מהתקופה ההרודיאנית ועד תקופת המשנה, עבודת M.A, אוני בר אילן, רמת גן תשס"ג.
- "**פלג – זמנו**" = י' פלג, זמנו של המקדש במסכת מידות', תחומין, יז, אלון שבות - תשנ"ז, עמ' 480 – 496.
- "**פלדמן – חוויית**" = ג'קי פלדמן, "חוויית השיתוף ואישוש הסמכות", עליה לרגל – יהודים, נוצרים, מוסלמים, בעריכת: א לימור וא' ריינר, רעננה – תשס"ה, עמ' 88 – 109.
- "**פליקס – החקלאות**" – י' פליקס, החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד, ירושלים – תש"ן.
- "**פרידמן – הברייתות**" = ש"י פרידמן, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', עטרה לחיים, ירושלים – תש"ס, עמ' 163 – 201.
- "**פרידמן – מקבילות**" = ש"י פרידמן, 'מקבילות המשנה והתוספתא', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר, 11, 11, ירושלים – תשנ"ד, עמ' 15 – 22.
- "**פרידמן – תוספתא עתיקתא**" = ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן – תשס"ג.
- "**פרנקל – דרכי המשנה**", ר"ז פרנקל, דרכי המשנה, וורשה תרפ"ג.
- "**צונץ – הדרשות**" – י"ל צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים, תשל"ד
- "**צוק – מים**" = צ' צוק, מפעלי מים קדומים ביישובים בארץ ישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – אוניברסיטת תל אביב, תל אביב – תש"ס.
- "**צ'יריקובר – ההלניסטית**" = א צ'יריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, תל אביב תשכ"ג.
- "**צרפתי – חסידים**" = גב"ע צרפתי, 'חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים', תרביץ כו (ב), ירושלים – תשי"ז, עמ' 126 – 153.
- "**קאופמן – הר הבית**" = א"ז קאופמן, 'בית המקדש השני צורתו ומקומו', הר הבית מקומו וגבולותיו הרצאות שהושמעו בשני ימי עיון כב-כג בניסן תשל"ה, ירושלים - תשל"ה, עמ' קיא-קיב.
- "**קאנוביץ – רבי יהודה**" – הרב י' קאנוביץ, רבי יהודה ברבי אלעאי, ירושלים – תשכ"ה.
- "**קאנוביץ – תנאים**" = הרב י' קאנוביץ, מערכות תנאים, א - ט, ירושלים תשכ"ה - תשכ"ט.
- "**קאסוטו – זיכרון**" = מ.ד.א קאסוטו, 'סמיכות הפרשיות וסידורן בספרי המקרא', דברי הקונגרס הראשון במדעי היהדות, א, ירושלים – תשי"ב, עמ' 165 - 169.
- "**קאפח – משנה**" = הרב י' קאפח, ספר משנה תורה – הגיה לקט ופירש, יוסף בכה"ר דוד קאפח, א – כג, ירושלים, תשמ"ד – תשנ"ו.
- "**קארל – השבעים**" = צ' קארל, תרגום השבעים לתורה, ירושלים – תשל"ט.
- "**קוטשר – מחקרים**" = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, בעריכת: ז' בן חיים ואח', ירושלים – תשל"ז.
- "**קוסובסקי – המשנה**" = ח"י קוסובסקי, אוצר לשון המשנה, א – ד, ירושלים – תש"ך.
- "**קוסובסקי – ירושלמי**" = ח"י קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי, א - ה, ירושלים תשמ"ב.
- "**קורן – בחצרות**" – הרב ז' קורן, 'בחצרות בית ה' , שם עולם-ספר זיכרון לתלמידי ישיבת קרית ארבע, ירושלים תשל"ז, עמ' 214-362.
- "**קורנפלד – מזרום**" = ג' קורנפלד, בית המקדש טמון מדרום לכיפת הסלע, ת"א - תשל"ח (1978).
- "**קליין – ארץ יהודה**" = ש' קליין, ארץ יהודה - מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד, תל-אביב, תרצ"ט.

- "קליין - השמות והכינויים" = ש' קליין, 'לחקר השמות והכינויים', לשוננו, א, תל אביב – תרפ"ט, עמ' 325 – 350.
- C. Clermont-Ganneau, "Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine", *PEFQST*, 1903, pp. 125 -140. = "קלרמון גנו – ארכיאולוגיה"
- C. Clermont-Ganneau, 'Découverte à Jérusalem d'une synagogue de l'époque hérodienne', *Syria*, 1920, pp. 190 - 197. = "קלרמון גנו – תגלית"
- "קצנלסון – הלל" = י"ל קצנלסון, 'הלל ובית מדרשו', התקופה, ניסן – סיון, ברלין – תרפ"ח, עמ' 301.
- S. Krauss, *Synagogale Alertümer*, Olms - 1966. = "קראוס – בית הכנסת"
- "קרויס – קדמוניות" = ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, א – ד, ברלין – וינה / תל אביב, תרפ"ד - תש"ה.
- "קרוכמל" = ר"ג קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, ווארשא תרנ"ד.
- F. M. Cross, "The Early History of the Qumran Community", = "קרוס – קומרון", D. Freedman and J. Greenfield (eds.), *New Directions in Biblical Archeology*, New York 1969, pp. 70 - 89.
- "ראבילו – האיסור" = מ' ראבילו, 'האיסור החל על הנכרי להיכנס לבית המקדש', סיני, ע, ירושלים (תשרי-אדר) תשל"ב, עמ' רסז-רפא.
- C. Rabin, "Hitite Words in Hebrew", in: *Orientalia* 32, Roma = "רבין – חיתית" 1963, p. 120.
- "רגב – הצדוקים והלכתם" = א' רגב, הצדוקים והלכתם, ירושלים - תשס"ה.
- "רגב – הצדוקים" = א' רגב, ההלכה הצדוקית והשפעת הצדוקים על חיי חברה ודת בארץ ישראל בימי בית שני, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – אוני בר אילן, רמת גן תשנ"ט.
- "רגב – השימוש" = א' רגב, 'השימוש בכלי אבן בימי בית שני', מחקרי יהודה ושומרון – דברי הכנס השישי, אריאל – תשנ"ו, עמ' 79 – 95.
- "רגב ונחמן – יב"מ" = א' רגב וד' נחמן, 'יוסף בן מתתיהו וההלכות של הכיתות בימי בית שני', ציון, סז, ד, ירושלים – תשס"ב, עמ' 401 – 433.
- "רוזן צבי – הסוטה" = י" רוזן צבי, טקס הסוטה בספרות התנאית: עיונים טקסטואליים ותיאורטיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור – אוני תל אביב, תל אביב – תשס"ד.
- "רוזנפלד – לוד" – ב"צ רוזנפלד, לוד וחכמיה, ירושלים תשנ"ז.
- "רוזנפלד – רבן גמליאל" – ב"צ רוזנפלד, 'מעמדו ופועלו של רבן גמליאל לפני הליכתו ליבנה', ציון, נ"ה, ב, ירושלים – תש"ן, עמ' 151 – 169.
- B.Z. Rosenfeld & J. Menirav, *Markets and Marketing in Roman Palestine*, Leiden - Boston, 2005. = "רוזנפלד ומנירב"
- "רופא – איתור" = י' רופא, מקום מקדשנו – איתור בית המקדש בדרומה של רחבת הר הבית, ניב המדרשיה, י"ג, תל אביב – תשל"ח/ט, עמ' 160 - 189.
- T. Rajak, *Josephus the Historian and his Society*, London, 1983. = "רז'ק – יוספוס"
- L. Ritmeyer, 'Locating the Original Temple Mount', in: = "ריטמאייר – הר הבית" *BAR*, vol.18, March / April, 1992, pp. 24-45, 64-65.
- P. Richardson, *Herod: King of the Jews and Friends of the Romans*, Columbia, 1996. = "ריצ'רדסון – הורדוס"

- "רמב"ם – משנה"** - רבינו משה בן מימון, משנה תורה לרמב"ם (הי"ד החזקה).
- "רמב"ם – פירוש"** = רבינו משה בן מימון, משנה - עם פירוש רבינו משה בן מימון, תרגם והוסיף מבוא והערות: הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ד.
- "שגיב – בדרום"** = ט' שגיב, 'המקדש נתון בדרום', תחומין, יד, אלון שבות- תשנ"ד, עמ' 472 - 437
- "שובה – הכתובות"** – מ' שובה, 'הכתובות היווניות', ספר ירושלים, א, ירושלים – תשט"ז, עמ' 368 – 358.
- "שוורץ – אגריפס"** = ד' שוורץ, אגריפס הראשון – מלך יהודה האחרון, ירושלים תשמ"ז.
- "שוורץ – החקרה"** = י' שוורץ, 'באר הקר, בור חקר והחקרה הסלבקית', קתדרה, 37, ירושלים – תשמ"ו, עמ' 3 – 16.
- J. Schwartz, "Once More on the Nicanor Gate", *HUCA*, vol. = **"שוורץ – ניקנור"** 32, 1991, pp. 245 - 281.
- "שושטרי – נוסח"** = ר' שושטרי, נוסח פרק 'הישן' בבבלי, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך – אוני בר אילן, רמת גן - תשס"ו.
- "שטרן – התעודות"** = הק' מ' שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל אביב – תשל"ג.
- "שטרן – מחקרים"** = הק' מ' שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, בעריכת: י' גפני ואחרים, ירושלים – תשנ"ב.
- "שטרן – מלכותו"** = הק' מ' שטרן, מלכותו של הורדוס (נערך לאחר הרצחו, מהקלטות של הרצאות שנשא במסגרת אוני' משודרת), בעריכת: י' גפני וח' שטרן, תל אביב – תשנ"ב.
- "שיפמן – הלכה, הליכה ומשיחיות"** = י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים – תשנ"ג.
- "שיפמן – מבנה המקדש"** = י' שיפמן, 'המבנים בחצר הפנימית של בית המקדש לפי מגילת המקדש', יובל לחקר מגילות ים המלח, בעריכת ג' ברין וב' ניצן, ירושלים – תשס"א, עמ' 171 - 180.
- "שיפמן - מגילת"** = י' שיפמן, 'מגילת המקדש אחרי שלושים שנה', קדמוניות - כתב עת לעתיקות ארץ ישראל וארצות המקרא, 2 (114), ירושלים תשנ"ח, עמ' 97 - 100.
- "שיפמן – מלחמת"** = י' שיפמן, 'מלחמת המגילות - התפתחויות בחקר המגילות הגנוזות', קתדרה, 61, ירושלים תשנ"ב, עמ' 3 – 23.
- L. H. Schiffman, "The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Dead Sea Sect", *BA*, vol. 53, 1990, pp. 64 - 73. = **"שיפמן – מקצת"**
- C. Schick, *Beit el-Makdas*, Jerusalem 1887. = **"שיק – המקדש"**
- E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 B.C - A.C. 135)*, I eds. G.Vermes and F. Miller, Edinburgh 1973. = **"שירר I – 1973"**
- E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 B.C - A.C. 135)*, I eds. G.Vermes, F. Miller and M. Black, Edinburgh 1979. = **"שירר II – 1979"**
- "שליט – הורדוס"** = א' שליט, הורדוס המלך, ירושלים תשל"ח.
- "שמש – עונשים"** = א' שמש, עונשים וחטאים מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים – תשס"ג.
- "שפרבר – כתובים"** = א' שפרבר, כתבי הקודש הארמיים (א), תרגום לכתובים, ליידין – תשי"ט.

- "שפרבר – מנהגי ה"** = ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ה, ירושלים תשנ"ה.
- "שפרבר – נביאים אחרונים"** = א' שפרבר, כתבי הקודש הארמיים ג, תרגום יונתן לנביאים אחרונים, ליידין – תשי"ט.
- "שפרבר – נביאים ראשונים"** = א' שפרבר, כתבי הקודש בארמית, ב, תרגום יונתן לנביאים ראשונים, ליידין – תשי"ט.
- "שפרבר – תרבות"** – ד' שפרבר, תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד, ירושלים – תשנ"ד.
- "תבורי – מועדי"** = י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים – תש"ס.

ABSTRACT

Chapter 1: Recollections of the Temple in Rabbinic Literature – The Methodological Response.

The main insight and contribution of this research, which deals with the boundaries of sacred ground on the Temple Mount, is in its methodological approach with a measured use of sources in rabbinic literature.

Everyone involved in historical research of the Second Temple Period, the Mishna and the Talmud, is brought into the controversy as to the degree of credibility one should attribute to historical recollections as recounted in rabbinic literature. Some will express extreme opinions (either totally rejecting or totally accepting Rabbinic passages), while others will attempt to deal with each passage on a critical, case-to-case basis.

In Temple research, specifically concerning the boundaries of the internal Temple structures, we can not simply dismiss or wholly accept accounts in Rabbinic literature. Rabbinic literature has a distinct additive advantage in any research that deals with the sanctity of the Temple Mount and its internal structures. One advantage is expressed through the sheer number of its references to the Temple, an advantage that is not matched by any other literature of its time and certainly not contained in one corpus of literature.

The criticism leveled at using Rabbinic literature as a historical source is based upon the facts that Josephus Flavius, whose goal was to write a historically accurate account, wrote from first hand knowledge. On the contrary; Rabbinic literature contains a large number of descriptive internal contradictions, was written and edited long after the Temple Period, was intended to clarify Halacha and not to describe history.

Chapter 1, which attempts to deal with these objections, is divided into 3 subchapters that use a methodological approach aimed at assisting researchers who deal with historical memory in rabbinic literature, specifically those relating to the Temple.

Subchapter 1 – This subchapter appraises those passages of Rabbinic literature that attempt to describe the historical memory of the Temple period. It defines different types of parallel *mishnayot* and *toseftot*. It distinguishes between different types of historical memories. A review of Tractates *Tamid* and *Middot* show that Tractate *Tamid* was written

and edited before Tractate *Middot*, making it closer to the Temple period and thus more reliable than Tractate *Middot* which was significantly edited at a much later date,

Subchapter 2 – This subchapter defines historical memories in Rabbinic literature, in order to filter out those testimonies that reflect reality from those that show more of a fidelity to normative *halacha* and exegesis. Of those passages that characterize memory, we defined subjective memory; we appraised the nature of mass public memory, and the changing variable of numbers and measurements in Rabbinic literature.

Subchapter 3 – This subchapter deals with the claim that the literature was written a significant time after the events occurred or structures existed, and it checks the pathways of tradition that the testimony took before it became canonized as Rabbinic literature. It attempts to thoroughly clarify every testimony given by each sage who passed along knowledge from the Temple. From this analysis it appears that Rabbi Eliezer ben Yaacov, a sage who is considered to be one of the most credible sources of Temple activity as he actually viewed the Temple and its daily sacrifices, did not in fact live at the time of the Temple. As such, it appears that most of his knowledge comes from his understandings of scriptural descriptions of such activities, and not from direct personal observation.

On the other hand, Rabbi Yehuda, the son of Rabbi Ilai, is the most reliable carrier of Temple memories because of the highly regarded Lod channel of tradition to which he is associated.

Chapter 2: The *Cheyl* – The Safety Area of the Temple

While the Master's thesis of this same author dealt with the outer area of the Temple that "foreigners" were forbidden to transgress, this research deals with the *Cheyl* that begins adjacent to the "foreigners" border and continues inwards towards the Temple.

This research, inter alia, deals with the use of the *Cheyl* and determined that this area was not established for a specific purpose but rather the uses of this area developed over time. We explained the circumstances that led to the extension of this area in the time of the Second Temple, and we concluded that the hindrances of the "foreigners" led to the creation of this area during the period of Antiochus III.

The *halachic* status of this area which forbade the entry of foreigners and included a physical barrier (i.e. a wall) and warning signs, led to the evaluation that this was a “safety strip” that provided additional space which could be used to defend the *Azarah* against entry by foreigners.

The possible identification of this area may be assisted by the archeological remains of steps found in the Southern elevated area of the Temple Mount that can be identified as the steps of the *Cheyl*, as well as with the topographical structure of the Temple Mount. The Halachic status of this area is meta-normative and anyone who transgresses the prohibition by entering this area would not be punished. Yet foreigners who transgressed this prohibition risked the punishment of death.

Chapter 3: *Ezrat Nashim* – Entranceway to the *Azarah*

This area is included within the *Cheyl* and is adjacent to the area of the *Azarah* from the West. It appears that both this area and the *Cheyl* were added during the Second Temple Period, as a response to the developing needs of the Temple. Even though the *Halachic* status here is even more stringent than that of the *Cheyl* and the foreigner’s area, it appears that it too is meta-normative and that anyone transgressing this area would not be punished.

It appears that the *Ezrat Nashim* was built as an entranceway to the courtyard of the *Azarah*, where people could prepare themselves to enter the Temple, for example the afflicted, the *Nezirim*, those who were bringing the *Minchot* offering, etc.

From the events that occurred in this area we can learn that it became a substitute for the *Azarah* itself. Events that were meant to be official and important, but were not connected to Temple Worship, were performed in this area.

The fact that this area prevented women from proceeding any further into the courtyard of the *Azarah* brought many women to this area. Some came in order to take part in different kinds of rituals by attending the Temple to bring sacrifices, and other times people simply came here to pray.

From the perspective of the women, this area was the heart of the Temple, it was to this area that they looked upon when they entered the Temple and it was here that they would congregate. For these reasons and due to the masses of women that congregated here, it was

given the name *Ezrat Nashim*, and not because it was designed a priori with this purpose in mind.

Archeological findings hinting to the remains of a wall on the eastern side of this elevated area, and the fact that this area seems to match the spatial specifications as outlined in the *Mishna*, lead us to believe that it is possibly part of the wall of the original *Ezrat Nashim* in the Temple Mount area.

Chapter 4: Selected chambers of the *Azarah*.

In this chapter we deal with two chambers that are found inside the southern wall of the *Azarah*, the *Gazit* Chamber and the *Golah* Chamber.

a. The *Gazit* Chamber and the Place of the Sanhedrin

From only the Rabbinic Literature one learns that the Sanhedrin convened in the *Gazit* Chamber. This research rejects this assertion for two reasons:

1. The *Gazit* Chamber was physically too small to contain all the members of the Sanhedrin and their assistants.
2. The *Gazit* Chamber is found in the area of the *Azarah* where one needed to be in a pure ritual state. This requirement makes it unlikely that all members of the Sanhedrin, including those brought before it in judgment, were all ritually pure at the same time.

It appears that the main rabbinical source that connects the Sanhedrin and the *Gazit* Chamber is the passage that deals with establishing the lineage of the priests. In that case, members of the Sanhedrin would gather in the *Gazit* chamber to perform the necessary genealogical research. From the Rabbinic Literature we learn that this chamber also served the priests for their own personal uses such as changing clothes, drawing the daily lottery to determine who would serve the daily sacrifices, prayer, etc..

B. The *Golah* Chamber, Water Apparatus, and Water Drainage in the *Azarah*.

We identified the *Golah* Chamber in the Southern *Azarah* with a water pit in the Southern side of the *Azarah*. The Rabbinic Literature identifies this water pit as the main

source of water for the all the needs of the *Azarah*. A machine called the *galgal* powered the drawing of the water from the pit to water channels that were underneath the floor of the *Azarah*. We learned about the openings of the water channels from a combination of archeological findings and rabbinic literature. This combination of sources gave us a rich and full picture of the water system, its channels, and drainage.

A new analysis of Rabbinic Literature passages rejects the common perception that the water flowed in the *Azarah* on a regular basis. The water sources in the Temple relied upon the gathering of rain water that gathered in the water pits and specifically in the water pit found in the *Golah* Chamber. From there the water flowed, as needed, into water channels in the *Azarah*. This water was used to drain the unwanted by-products produced from the daily sacrifices.

In this chapter we also reviewed the 3 ritual baths that were close to, yet outside, the *Azarah*. These ritual baths were used by those who needed to be ritually pure to enter the Temple. We also established that the place of immersion for the high priest that was inside the *Azarah* received its water from rain water and not from channeled water. It also appears that the large water pit in the *Golah* chamber was used to ritually immerse vessels of the Temple such as the *parochet*.

Table of Contents

Abstract	I-V
Introduction	1
Processes and Developments in Second Temple Period	1
Review of the Boundaries of Holy Areas on the Temple Mount according to Tana'itic Literature	3
Research Objective	6
Development of Research	7
Introduction to Methodology	11
a. Rabbinic Sources vs. Josephus Flavius in Research of Remembering of the Temple	11
b. Historical Memory in Rabbinic Literature – The Methodological Problems	13
c. The Writings of Josephus Flavius – The Methodological Problems	18
Chapter A - Historical Testimony and Memories of the Temple in Rabbinic Literature, Distinctions and Typology	22
a. Collections and Editions of Historical Files	23
b. Typology of Style and Historical Memories	35
c. Passing down the Testimony concerning Temple Tradition and Channels of Tradition	58
Chapter B – The Boundaries of the <i>Chayil</i>	94
The <i>Chayil</i> - In the Scriptures and during the First Temple	94
The <i>Chayil</i> – During the Second Temple	98
Proposal of the Sources	99
The Purpose of the <i>Chayil</i>	101
The Period and the Circumstance of adding the <i>Chayil</i>	106
Engineering of the Structure	118
Secondary Use of the <i>Chayil</i>	131
Structure of the <i>Soreg</i> and its Gates	140
Identifying the Boundaries of the <i>Chayil</i> in the area of the Temple Mount	153
<i>Halachic</i> Status	155
Illustrations	156
Chapter 3 – The Area of the Womens' Section	163
a. <i>Halachic</i> Status	164
b. Chambers – Purpose and Use	169
c. Typical Events	181
d. Circumstances of its Construction and its Period	186
e. Purpose or Reality that Developed	191
f. Measurements and Identification its Boundaries on the Temple Mount	194
g. Illustrations	198
Chapter 4 – Auxiliary Chapters: Gazit Chamber and Golah Chamber	203
Gazit Chamber and Location of Sanhedrin	204
a. Gazit Chamber – Priests Chamber	204

b. Location of Sanhedrin in the Gazit Chamber	208
c. ‘ <i>Ma’aleh Gav</i> on the Temple Mount’ – Royal <i>Stav</i> on the Southern Part of Temple Mount	224
Golah Chamber and Water System and Drainage in the Ezrah	230
a. Golah Chamber (Golah Pit)	231
b. Leading Channels and Drainage	236
c. Leading Channels and Drainage, Purpose and Structure	239
d. Water Sources for Temple	245
e. Ritual Baths (<i>Mikvaot</i>) and Wells	255
f. Illustrations	260
Appendix	267
Appendices a: Boundaries of Holiness –Review of Sources in Tanaitic Literature	267
Appendices b: Boundaries and Borders in the Literature of the Qumran Sect	276
Bibliography	279

This work was carried out under the supervision of
Professor **Zeev Safrai** (Department of Land of Israel Studies and Archaeology)
and Professor **Daniel Sepeber** (Department of Talmud),
Bar – Ilan University

Areas of Sanctity on the Temple Mount

Michael Ben Ari

Department of Land of Israel Studies and Archaeology

Ph.D Thesis

Submitted to the Senate of Bar – Ilan University
Ramat – Gan, Israel March 2007