

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ג – סיון ה'תשס"א

בהוצאת

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

על הטוב ייזכרו  
יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון  
נדיבי לב  
שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט  
אנשי מעשה  
שפעלו גדולות ונצורות למען תורת ישראל  
ולמען כבוד ישראל

יצחק לייב ורות רעננערט

**This volume is dedicated**  
in honor of individuals of great spirit,  
energy and vision,  
Generous benefactors  
in thought, act and charity for the good of  
the public and the individual,  
People of good and mighty deeds for the  
Torah of Israel  
who have brought, and will continue to bring,  
Honor to the People of God  
and have been a beacon for all of Israel

**Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg  
Rennert**

**מערכת:**

הרב צבי שלוח  
הרב יהודה שביב  
ד"ר יוסף עופר

**עריכה והתקנה:**

קובי קראוס

**סייע בעריכה:**

אוהד לזר

**סדר ועימוד:**

נדב וילנר

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 02-9961942. פקס' - 02-9961055

## תוכן העניינים

7

הקדמה

### המקדש והשפעתו

11	הרב משה צוריאל	גדרי מצוות מורא מקדש
23	הרב צבי שלוה	כיצד מהלכים בבית המקדש
35	הרב יהודה זולדן	ביטול עבודת המקדש לקריאת מגילה
43	ישראל יהודה שניידר	נוב וגבעון - משכן או מקדש
47	ישראל רוזנסון	נבואה שערך
67	הרב יהודה שביב	המקדש והמים
77	הרב יואל שורץ	השפעת המקדש על לימוד התורה

### כלי המקדש והעובדים בו

85	הרב איתן שנדורפי	כיסויי כלי המשכן - המשותף והמיוחד
101	הרב משה אודס	הצדדים האנושיים והא-לוהיים במזבח הנחושת
141	גדליה גינזבורג	אחיו הכהנים

### בשדה ספר

147	הרב אליקים קרומבין	חידושי הגר"מ והגר"ד
-----	--------------------	---------------------

### על הפרק

153	הרב יהודה עמיטל	אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני
157	הרב ישראל אריאל	מקדש - לא בשמים!
183	הרב שמשון אלבום	מצוות פרה אדומה והכנותיה בימינו
187	ח"ש	"רצו עבדיך את מקדשך" - שירים

## **בקשה לשולחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם מודפסים, בשורות רווחות בצירוף תקליטון מחשב (או לחילופין בכתב יד ברור).
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

## **שמות המשתתפים בגיליון זה (לפי סדר א"ב):**

- הרב משה אודס - ראש בית המדרש מכלול, מעלה לבונה
- הרב שמשון אלבום - ראש כולל לומדי ש"ס, אשדוד
- הרב ישראל אריאל - ראש מכון המקדש, ירושלים
- גדליה גינזבורג - כולל בית הבחירה, כרמי צור
- הרב יהודה זולדן - ר"מ בישיבת ההסדר נוה דקלים, גוש קטיף
- הרב יהודה עמיטל - ראש ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב משה צוריאל - משגיח רוחני (בעבר) בישיבת שעלבים, שעלבים
- הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- ד"ר ישראל רוזנסון - מורה לתנ"ך
- הרב יהודה שביב - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב יואל שורץ - ר"מ בישיבת דבר ירושלים, ירושלים
- הרב צבי שלוח - ראש כולל בית הבחירה, כרמי צור
- הרב איתן שנדורפי - ר"מ בישיבת מרכז הרב, ירושלים
- ישראל יהודה שניידר - רחוב נחל לכיש 8/7, רמת בית שמש

## הקדמה

"בתלת זימני הוי חזקה" (בבא מציעא קו ע"ב). אנו שמחים להגיש לציבור את הגיליון השלישי של מעלין בקודש, ואנו נושאים תפילה לריבונו של עולם שייתן בנו את הכוח ליישם חזקה זו בגליונות נוספים.

מאז יצא הגיליון הקודם עלה נושא הר הבית לכותרות בהקשרים שונים. מאז חורבן בית מקדשנו עושים בו אומות העולם ככל העולה על רוחם. אולם במאות השנים האחרונות הם לא חדרו למעבה האדמה. ועתה, תחת שלטון ישראל נעצו טלפי טרקטוריהם בעומקו של ההר, ואנו שנינו: "כי קדיש דוד... עד לארעית דתהומא קדיש" (זבחים כד ע"א). ובה בעת, נאסר על כל אשר חזותו יהודית ומגמת פניו קדושה לעלות להר ולשאת תפילה למי ששיכן שכינתו בו. באוזנינו מהדהדת קריאתו הקדושה של נביא הבית השני: "העת לכם אתם לשבת בבתיכם ספונים, והבית הזה חרב?!" (חגי א', ד).

בכולל בית הבחירה אנו שואפים לנקוט בשיפולי גלימתם של ה'חפץ חיים' והרב קוק שקראו להכין עצמנו לבניית בית המקדש, ללמוד וללמד, לעורר ולהתעורר.

גיליון זה, כקודמיו, מטרתו היא העמקת הידע הנוגע למקדש והזיקה אליו. בצד מאמרים הלכתיים ומחשבתיים בנושאי המקדש והשפעתו, כליו והעובדים בו, הגיליון כולל סקירת ספרים היוצאים לאור בענייני הקודש והמקדש, ועיסוק בשאלות העומדות על הפרק הנובעות ממעמדו של הר הבית בימינו ומן הציפייה לבניין בית המקדש.

כמו כן, שלושה מן המאמרים שבגיליון נכתבו מתוך התייחסות למאמרים שהתפרסמו בגיליון הקודם: הרב משה אודס מפרסם את מאמרו בעקבות מאמרו של הרב מנחם מקובר; הרב ישראל אריאל מגיב לתשובתו של מרן הראשון לציון הרב מרדכי אליהו; והרב שמשון אלבום עונה לטענתו של פרופ' א"ז קאופמן.

נישא לבבנו לאבינו שבשמים, נקרא בגרון ואל נחשוך: "מלך רחמן רחם עלינו... שובה אלינו בהמון רחמך... בנה ביתך כבתחלה וכונן מקדשך על מכוננו, והראנו בבנינו ושמחנו בתקוננו. והשב כהנים לעבודתם ולוים לשירם ולזמרם, והשב ישראל לנגינהם, ושם נעלה ונראה ונשתחוו לפניך בשלש פעמי רגלינו" (מתוך תפילת מוסף לשלוש רגלים).

המערכת

המקדש

והשפעתו

## גדרי מצוות מורא מקדש

התורה מצווה על מורא מקדש פעמיים באותה הלשון: "את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו, אני ה' " (ויקרא י"ט, ל; כ"ו, ב). במאמר זה נעיין בכמה מפרטי המצווה, ונזכיר את האיסורים מדרבנן שנוספו לה.

### א.

#### 1. רמת המצווה והיקפה

בתורת כוהנים<sup>1</sup> נאמר שמצוות מורא מקדש קיימת גם כשהמקדש חרב.<sup>2</sup> אולם, יש לחלק במצווה זו בין דינים מדאורייתא לדינים מדרבנן.

המאירי<sup>3</sup> אומר שמצוות המורא בעזרות היא מצווה מדאורייתא, אך בשאר הר הבית היא רק מדרבנן.<sup>4</sup> לעומתו, המנחת חינוך<sup>5</sup> סבור שגם מצוות המורא בהר הבית היא מצווה מדאורייתא, אלא שביד חכמים להחליט מהם גדרי המצווה בכל מקום, ולכן יש הבדלים בין גדרי המצווה בעזרה לגדריה בהר הבית.

1 קדושים פרק ז ח, מהד' וייס ד ע"ב.

2 וכן ביבמות ו ע"ב.

3 יבמות ו ע"ב ד"ה ומה היא.

4 החילוק בין העזרה להר הבית מבואר במצפה איתן, ר' אברהם ממינסק, על גמרא ביבמות שם, לז ע"ב בדפי המהרש"א.

5 מצווה רנד, מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ח, עמ' רסו סעיף ד [ו].



מצוות מורא מקדש כוללת שמונה הלכות:<sup>6</sup>

- א. איסור כניסה במקל
- ב. איסור כניסה בתרמיל<sup>7</sup>
- ג. איסור כניסה במעות צרורים בסדין<sup>8</sup>
- ד. איסור כניסה במנעל
- ה. איסור כניסה בפונדה
- ו. איסור כניסה באבק שעל הרגליים
- ז. איסור עשיית הר הבית קפנדריא
- ח. איסור רקיקה

## 2. איסור כניסה במקל ובתרמיל

מה פשר איסור הכניסה "במקלו ותרמילו"? במסכת יבמות (פו ע"ב) נאמר שכאשר רבי אלעזר בן עזריה התאונן שלא יוכל להתחרות נגד חכמתו של רבי עקיבא, הוא אמר: "עקיבא בתרמילו, ואנא חיי [=ואני חי]?", ופירש רש"י:

תרמילו' - חמת של עור... ורועה נותן בה פתו ותולה בצוארו

המהרש"א<sup>9</sup> מפרש את דברי רבי אלעזר בן עזריה שלמרות שהיותו עשיר מופלג ומיוחס - דור עשירי לעזרא הסופר (ברכות כז ע"ב) - הוא נוצח על ידי בן גרים שעסק במלאכה פחותה של רעיית צאן.

בגמרא מוצאים שגם חכמים אחרים התייחסו למקצוע רעיית הצאן בבוז (יבמות טז ע"א). עולה מכך שה'תרמיל' הוא כלי בזוי, של עניים.

6 על פי ברכות פ"ט מ"ה: "לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפנדתו ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, ורקיקה מקל וחמר", ובגמרא שם סב ע"א-ס"ג ע"א; וכן יבמות דף ו, תורת כוהנים קדושים פרק ז ט, מהד' וייס צ ע"ד-צא ע"א, ומשנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ז הל' א-ב. הפניה סתמית במאמר לרמב"ם מתייחסת להלכות בית הבחירה פ"ז.

7 איסור הכניסה "בתרמילו" אינו מופיע במשנה, אך הוא מופיע בתורת כוהנים, וכן גרסו המאירי יבמות ו ע"ב ד"ה ומה היא; הסמ"ג מצוות עשין, מצווה קס"ד, רי ע"ג; והיראים עמוד מקדש, סי' שכ"ד [על פי דפוס ליוורנו. אך בדפוס וילנא (סי' תט) לא מופיע "ובתרמילו" - ק"ק].

8 על פי הברייתא בברכות סב ע"ב: "ולא במעות הצרורים לו בסדינו" (האיסור אינו מופיע במשנה, בתורת כוהנים ובגמרא ביבמות הנ"ל). עיין תוספות פסחים ז ע"א ד"ה בהר הבית המחלקים בין מעות הנישאות בפרהסיא למעות המוסתרות בכיסו של האדם.

9 יג ע"ב ח"א ד"ה גמ' ה"ק.

הדבר מפורש יותר בגמרא בשבת (לא ע"א) בסיפור על הגוי שביקש שיגיירו אותו על מנת שימונה לכוהן גדול. הוא הגיע לשמאי, אך שמאי דחה אותו בכעס. הלך הגוי להלל. הלל קיבל אותו, התייחס אליו בסבלנות, והחל ללמד אותו את כל הפרשיות והתפקידים של הכוהן הגדול. במהלך הלימוד הגיעו לפסוק: "והזר הקרב יומת" (במדבר א', נא). שאל אותו גוי את הלל למה הפסוק מתייחס, והלל ענה שאפילו דוד מלך ישראל נחשב לזר, והוא יהיה חייב מיתה אם יתפרץ לתחום לא לו. דן אותו גוי קל וחומר בעצמו: אם כך דינו של דוד המלך, שהוא מישראל, "גר, הקל, שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה". מניסוח דבריו של הגוי ניתן לראות שביאה במקל ובתרמיל היא התנהגות טיפוסית של אנשים ללא שורשים וללא מעמד ציבורי, הנעים ונדים ממקום למקום ללא מעון קבוע.

מקור שלישי שממנו ניתן לראות שביאה במקל ובתרמיל היא סמל לביזיון הוא סוגיית הוויכוח בין שמאי ליונתן בן עוזיאל בענייני ירושה (בבא בתרא קלג ע"ב). הסיפור שם הוא על אב שרצה למנוע ירושה מבניו, שלא נהגו כשורה, ולכן העניק את רכושו ליונתן בן עוזיאל. אולם, יונתן בן עוזיאל החזיר שלישי מהרכוש לאותם בנים. בא כנגדו שמאי הזקן בכבודו ובעצמו במקלו ובתרמילו "לקנתו להתריס כנגדו..." (רבנו גרשום שם ד"ה במקלו ובתרמילו). כלומר, שמאי בא אל יונתן בן עוזיאל בבגדים בזויים כדי להפגין כלפיו יחס של ביקורת עזה על פסקו.

### 3. איסור כניסה בפונדה

על פי דברינו לגבי "מקלו ובתרמילו" ניתן להבין גם את איסור הכניסה "בפונדתו".

מהי 'פונדה'? ברטנורא (ד"ה באפונדתו) מביא שני פירושים: ארנק כסף, וגופייה הנלבשת על מנת לספוג את הזיעה.<sup>10</sup> אם הפירוש הוא אכן ארנק כסף, פשוט הדבר שענייני כספים נוגדים את האווירה האצילית של בית המקדש, וברור מדוע אין להכניס כסף למקדש. כך גם מצאנו (שקלים פ"ה משניות ג-ד) שרוכשי הקרבנות לא נכנסו עם כספם לתוך המקדש, אלא הם רכשו מהממונה חותמות ('שוברי זיכוי') מחוץ למקדש, ואת החותמות מסרו לממונה על הנסכים, וקבלו ממנו את הנסכים המתאימים.

10 **המנחת חינוך** (לעיל הערה 5, עמ' רסה סעיף ב [ד]) מעיר שלפי הפירוש 'פונדה' היא ארנק כסף אין צורך לפרט בנפרד "ולא במעות הצרורים לו בסדינו". חילוף הגרסאות בין המקורות השונים מראה, לכאורה, שלחז"ל היו שני פירושים שונים למילה 'פונדה', ולכן לא תמיד ציינו איסור מעות.

בדיני קריעה על המת נאמר שאם האדם לובש בגד לספיגת הזיעה הוא לא צריך לקורעו,<sup>11</sup> שכן תשמישו בזוי. ממילא, אם 'פונדה' היא בגד לספיגת הזיעה מובן מדוע אסור להיכנס למקדש כשלובשים אותה, שכן 'אין לבוא אל המלך בלבוש בזוי'.<sup>12</sup>

#### 4. איסור כניסה במנעל

הדין השלישי במשנה הוא איסור הכניסה לבית ה' נעול בנעליים. בדורות קודמים היה נהוג לא להיכנס לבית הכנסת בנעליים. הסיבה לכך פשוטה: בעבר לא היו בתי כיסא ציבוריים, והרחובות היו מטונפים. אנשים דרכו בנעליהם במקומות לא נקיים, ולכן חלצו אותן לפני הכניסה אל הקודש.

אך, לכאורה, טעם זה - אין כוחו יפה לירושלים, שכן "שוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום" (פסחים ז ע"א), וממילא לא הייתה שום פסולת ברחובותיה, והעיר הייתה "כלילת יפי" (איכה ב', טו). כך גם אמרו במסכת סוכה (נא ע"ב): "מי שלא ראה ירושלים בתפארתה - לא ראה כך נחמד מעולם".

לכן, אולי יש לפרש את האיסור על פי הנאמר במעמד הסנה: "של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו - אדמת קדש הוא" (שמות ג', ה). המפרשים<sup>13</sup> כותבים שמטרת הצינוי על משה הייתה שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין אדמת הקודש. כך נצטוו גם יהושע בעת כניסתו לארץ ישראל (יהושע ה', טו), וכך אסור לכוהנים המשרתים במקדש לשרת כשהם נעולים נעליים, מפני שאסור שיהיה דבר החוצץ בין האדם לקרקע הקודש.<sup>14</sup>

#### 5. איסור כניסה באבק שעל הרגליים

איסור הכניסה למקדש באבק שעל הרגליים נובע, אולי, מאותה סיבה שצינינו לגבי איסור הכניסה במנעל - הרחובות המטונפים. אך מדברי הרמב"ם ייתכן שעולה כיוון אחר:

- 11 ערוך השולחן אורח חיים סי' ש"מ סעיף ט.
- 12 על פי הפסוק באסתר (ד', ב): "אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק", שממנו הגמרא לומדת לעניין דין מורא מקדש (ברכות סב ע"ב).
- 13 למשל רמב"ן וחזקוני שם.
- 14 זבחים כד ע"א. וכן נאמר שם שאסור שתחבושת או כינה תחצוצנה בין גוף הכהן לבגדיו, וכן בין ידיו לכלי השרת שבו הוא אוהז. גם לרצפת המקדש יש קדושה קבועה וקיימת, ולכן אפילו אם הכהן רק נשען ברגלו האחת על כלי, או על רגלי חברו, היו משערים על מה שעון רוב כובד משקלו - אם על הרגל הזאת או על השנייה. שכן אם כשהכלי יינטל הכהן ייפול, אין זה נחשב שהוא עומד על רצפת העזרה.

...שחרית רוחץ פניו, ידיו ורגליו, ואחר כך יתפלל... (הלכות תפלה פ"ד ה"ג).

כלומר, המתפלל רוחץ כדרכם של הכוהנים, שהיו רוחצים ממימי הכיור את ידיהם ורגליהם לפני העבודה.<sup>15</sup> לכאורה, ניתן לראות מכאן שדין זה נובע מהצורך בטיהור הרגליים לפני פעולה הנוגעת לקודש, ולא מניקוי לכלוך בלבד.

#### 6. איסור עשיית הר הבית קפנדריא

איסור עשיית קפנדריא הוא איסור לעבור דרך המקדש על מנת לקצר את הדרך לרחבה שמצדו האחר של המקדש.

מאיסור זה יוצאת מסקנה נוספת, שאין להיכנס לבית המקדש לדברי רשות, אלא לצורך מצווה בלבד.

הרב קאפח בהערותיו על הרמב"ם<sup>16</sup> מביא את קושיית הר המוריה מהגמרא במסכת תענית (כג ע"א) שמספרת שבזמן חוני המעגל ירדו כמויות אדירות של גשמים, וכל בני ירושלים עלו להר הבית, שהיה המקום הגבוה ביותר בירושלים, כדי להישגב מן הגשמים. והרי עלייה זו היא כניסה לדבר רשות? הרב קאפח מביא את תירוצו של הר המוריה, שבמקרה שם העלייה להר הייתה משום פיקוח נפש, ובמקום פיקוח נפש מותר להיכנס להר הבית גם שלא לצורך מצווה. אך הוא עצמו מתרץ שהם אמנם נכנסו להר, אך נשארו מחוץ לסורג, וממילא לא נכנסו לשטח האסור.

### ב.

עד כאן סקרנו את הדינים המופיעים בסוגיות בברכות סב ע"א-ס"ג ע"א וביבמות ו. אך המצווה כוללת דינים נוספים.

#### 1. איסור כניסה שלא לצורך מצווה

כאמור לעיל, אין להיכנס להר הבית לדברי רשות - כניסה הקרויה "ביאה ריקנית" (יומא נג ע"א) - אלא לצורך דבר מצווה (משנה תורה הלכה ב), שכן אין לבוא למקדש בגלל סקרנות או לדברים בטלים.

15 אמנם הראב"ד כתב שם: "לא ידעתי רגליו למה". אך הרב י' קאפח מביא (משנה תורה עם פירוש הרב י"ד קאפח אהבה, ירושלים תשמ"ה, עמ' קמ הערה ה) שכך כתבו רס"ג (סידור רס"ג עמ' כח, מובא שם עמ' קלח) ורב עמרם גאון (סידור רב עמרם גאון סי' א'). **האור שמח** (שם) ציין שהמקור לכך הוא הגמרא בחולין קו ע"א: "...חמי טבריא... ורבי יוחנן אמר: כל גופו טובל בהן אבל לא פניו ידיו ורגליו", ועיין במגדל עוז שהביא מקור ונימוק מהגמרא בשבת נ ע"ב.

16 עבודה א, ירושלים תשנ"א, עמ' צח הערה ג.

**ערוך השולחן העתיד**<sup>17</sup> טוען שאין לדין זה מקור, ומציע שהאיסור הוא על פי סברא בלבד, שאין לעשות בבית המקדש דבר שגם אצל מלך בשר ודם איננו מקובל.

## 2. כניסה דרך ימין

יש להיכנס לבית המקדש דרך הכניסה הימנית בלבד, ורק אבלים ומנוודים נכנסים דרך הכניסה השמאלית (מידות פ"ב מ"ב). כך גם מצאנו שנאמר לגבי המקדש: "כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין" (יומא טו ע"ב).

כידוע, הימין מסמל את החסד. על הפסוק: "ימין ה' רוממה, ימין ה' עשה חיל" (תהילים קל"ח, טז) אמרו במדרש: "וכי יש שמאל למעלה?" (שיר השירים רבה פרשה א ב). כלומר, אצל הקב"ה מידת שמאל אינה קיימת, כי השמאל הופך לימין.

## 3. הליכה בנחת

הרמב"ם אומר שמי שמסיים את עבודתו ויוצא מן המקדש "מהלך אחורנית מעט מעט ומהלך בנחת על צדו..."<sup>18</sup> (הלכה ד). הכסף משנה מצביע על כפילות לשונו של הרמב"ם, ותמה על הצורך בהוספת ההליכה בנחת. לקמן (הלכה ה ד"ה וכל הנכנס) הוא מצטט את הראב"ד שמבאר (שם) שהליכה בנחת היא "שלא ילך דרך הדיוטות", כלומר כשראשו זקוף והוא מביט אנה ואנה. גם הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ה ה"ח) מצייר לנו את הליכתם של השוטים: "ולא ירוץ ברשות הרבים כמנהג משוגעים".

הרב קאפח בהערותיו על הרמב"ם<sup>19</sup> תמה על קושייתו של הכסף משנה, שכן אין להעלות על הדעת שהוא לא ראה את דברי הראב"ד להלן, ואם כך ברור שאין פה כפילות. אלא, שיש לחלק בין ההולך אחורנית, שלגביו הרמב"ם כותב (בהלכה ד) שילך "מעט מעט"; לבין ההולך קדימה, שלגביו הראב"ד כותב (בהלכה ה) שילך בנחת. ובכן, אין כאן שום כפילות או טעות סופר ברמב"ם, ואין די בביטוי אחד. זו גם הסיבה שברמב"ם כותב (בהלכה ד): "מהלך אחורנית... על צדו", כלומר הולך עם ראשו מוטה הצדה, כדי שיראה לאן הולך, ולא ייכשל וייפול.

17 הלכות בית המקדש סי' י"ד סעיף ה.

18 [זו גרסת הדפוסים, וכנראה זו הייתה גם גרסת הכסף משנה. אך בכתבי היד המילה "בנחת" אינה מופיעה, וכן במהד' שבתי פרנקל - ק"ק].

19 עמ' צח הערה ו.

#### 4. הליכה אחורנית

כאשר אדם יוצא מן המקדש, הוא אינו יוצא ואחוריו אל הקודש, אלא עליו לפסוע לאחור, כאשר גופו מכוון אל מול הדביר. הנהגה זו למדנו ממעשהו של שלמה המלך: "ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון ירושלים..." (דה"ב א', יג), שעליו אמרו חז"ל:

וכי מה ענין גבעון אצל ירושלים? אלא מקיש יציאתו מגבעון לירושלים לביאתו לירושלים מגבעון - מה ביאתו מירושלים לגבעון פניו כלפי במה, כדרך ביאתו, אף יציאתו מגבעון לירושלים פניו כלפי במה, כדרך ביאתו (יומא נג ע"א).

כידוע, המרחק מירושלים לגבעון (השוכנת מצפון-מערב לירושלים) הוא כעשרה קילומטרים,<sup>20</sup> ואם כן זוהי בוודאי נתינת כבוד מופלג!<sup>21</sup>

תוספות<sup>22</sup> אומרים שמחמת האיסור להפנות את האחוריים לעבר ההיכל, כאשר הכוהנים היו עומדים במעגל כדי להטיל פייס על עבודת היום, הם לא עמדו במעגל בתחום העזרה עצמה, כדי שלא ייווצר מצב שבו חלק מהם עומדים בגבם אל הקודש.

תוספות נותנים לעמידתם מחוץ לעזרה הסבר נוסף: כדי שלא יעמוד אחד מהם בעזרה בגילוי ראש, שגם זו פגיעה בכבוד המקדש (שכן לצורך הפייס אחד הכוהנים היה מוריד את מגבעתו).<sup>23</sup>

#### 5. איסור קלות ראש

כמובן, אסור לנהוג בשטח המקדש בשחוק ובקלות ראש. התפארת ישראל (משנה סוכה פ"ה ס"ק טו) אומר שרק לגדולי ישראל הניחו לרקוד בשמחת בית השואבה:

ולא היו מניחים לכל עם הארץ לרקוד ולשורר, כדי שלא יבואו מתוך שמחה יתירה לידי קלות ראש...

חז"ל אמרו על חנניה, מישאל, עזריה ודניאל:

20 על פי י' קיל, דעת מקרא יהושע ט', ג ד"ה גבעון, עמ' סד.

21 בדומה לכך, יש שם סיפור מעניין על רבא, שהיה יוצא מביתו של רב יוסף רבו, שהיה עיוור, ובלאו הכי לא היה יכול לראות את הכבוד שרבא היה נותן לו. רבא היה הולך אחורנית כל כך הרבה פעמים, עד שאבן האסקופה שבכניסה לבית נכתמה בכתמי דם מרגליו (שהרי אז הלכו יחפים).

22 יומא כה ע"א ד"ה והא בעינן.

23 עיין במעשהו של ירבעם: "וזה הדבר אשר הרים יד במלך" (מל"א י"א, כז), שאמרו בסנהדרין (קא ע"ב) שחלץ את תפיליו בפני שלמה, ובכך גילה את ראשו, וזהו מעשה הפקרות (עיין ברש"י שם ד"ה חלץ תפילין).

מאי 'ואשר כח בהם לעמד בהיכל המלך' (דניאל א', ד) ? אמר רבי חמא ברבי חנינא:  
מלמד שהיו אונסין את עצמן מן השחוק ומן השיחה (סנהדרין צג ע"ב).

והוא הדין לעומד במקדש.

את לשונו של הרמב"ם בעניין כבר הזכרנו לעיל:

וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר לו להכנס לשם, ויראה עצמו שהוא  
עומד לפני הארון י"י, שאמר: 'זהו עיני ולבי שם כל הימים' (מל"א ט', ג), ומהלך  
באימה ויראה ופחד ורעדה, שנ': 'בבית א-להים נהלך ברגש' (תהילים נ"ה, טו)  
(הלכה ה).

## 6. איסור ישיבה בעזרה

כידוע, אסור לאדם - חוץ מלמלכי בית דוד - לשבת בעזרה (סוטה מ ע"ב). ערוך  
השולחן העתיד<sup>24</sup> טוען שהאיסור אינו מן התורה, שכן אם האיסור היה מן התורה,  
כיצד התיירו למלכי בית דוד לשבת (כמו שכתוב: "ויבא המלך דוד וישב לפני ה' " -  
שמ"ב ז', יח)? יש להעיר שאין זה סתם איסור מדרבנן, אלא זו תקנה קדומה, שהרי  
כבר עלי הכהן ישב על הפתח מבחוץ, ולא מבפנים (שמ"א א', ט). אולם, רש"י  
בסנהדרין (קא ע"ב ד"ה גמירי דאין) אומר על פי הגמרא (שם) שזו הלכה למשה מסיני.

איסור הישיבה אינו מתייחס רק לעזרה עצמה, וכל לשכה במקדש - אפילו אם  
היא עצמה נמצאת בחול, ורק פתוחה לקודש - אסור לשבת בה. אולם, כל ישיבה  
שהיא למען צורכי קודש מותרת. לכן ערוך השולחן העתיד (שם סעיף יג) מתיר לאכול  
את בשר הקרבנות (בתוך הקלעים) כאשר יושבים כדרך חירות וחשיבות.

רש"י<sup>25</sup> מסביר שאין לשבת בעזרה כי זה לא לכבוד הקב"ה, ואפילו מלאכי השרת  
אינם יושבים (שכן אין להם ברכיים) - "וכלם עושים באימה וביראה רצון קונם" (מתוך  
תפילת יוצר).

## 7. איסור דיבור דברי רשות

אסור לדבר בשטח הר הבית שום דבר רשות. אין הכוונה רק לדברים בטלים,<sup>26</sup> אלא  
אפילו לדברים של היתר, שאינם של מצווה ממש. איסור זה נלמד בקל וחומר

24 הלכות בית המקדש סי' י"ד סעיף יד.

25 סוטה מ ע"ב ד"ה אין ישיבה.

26 שכן דיבורים כאלה אסורים תמיד בכל מקום - רמ"א יורה דעה סי' רמ"ו סעיף כה.

מהתנהגותם של דניאל וחבריו לפני מלך בבל, שהבאנו לעיל, שאנסו עצמם מן השיחה ומן השחוק.<sup>27</sup>

## ג.

ישנם מעשים אחרים, שאסור לעשותם לכיוון המקדש, אף אם הוא עומד מחוצה לו.

### 1. עשיית צרכים

אסור לאדם לעשות את צרכיו כשפניו פונות למזרח או למערב (ברכות סא ע"ב), מפני שההיכל נמצא במערב, ובמסכת בבא בתרא (כה ע"ב) אמרו שהשכינה נמצאת במערב העולם. האיסור קיים בכל רוחבו של העולם ללא שיעור.<sup>28</sup> אולם, לגבי הטלת מים האיסור מוגבל למן 'מקום הצופים' ולפנים בלבד (ירושלמי ברכות פ"ט, יד ע"ב).

אם כן, מדוע בזמננו אין אנו מקפידים על האיסור? מפני שאנו סומכים על הירושלמי (שם), המתיר עשיית צרכים בתוך שטח המוקף מחיצות, שכן חז"ל דברו על העושה צרכיו בשדה, שהוא שטח פתוח. **המגן אברהם**<sup>29</sup> אף מרחיב ואומר שדי אפילו בכותל אחד. אבל כאמור לעיל, אין זה מוסכם על הרמב"ם ופוסקים נוספים, ולכן החסיד ייזהר בזה.

מהו 'מקום הצופים'? רש"י ותוספות בפסחים (מט ע"א ד"ה אם עבר) נחלקו האם זה מקום מסוים (רש"י), או כל מקום שרואים ממנו את מקום המקדש (תוספות).<sup>30</sup>

### 2. שינה

איסור נוסף הוא לישון כאשר פניו פונות למזרח או למערב (ברכות ה ע"ב), וגם איסור זה נובע מפגיעה בכבוד בית המקדש. תוספות (ד"ה כל הנותן) כתבו שהאיסור קיים רק בעת חיי נישואין, כשהאדם ישן עם אשתו. לכן, כאשר האדם ישן לבד, מותר לו לישון כשפניו למזרח או למערב. הרמב"ם, לעומתם, לא הגביל את האיסור לאדם נשוי (הלכה ט), ולפיכך, ניתן להבין שהוא סובר שאסור לישון כך גם כשישן לבדו.

באיסור זה לא יועילו לאדם מחיצות (כדעת הירושלמי והמגן אברהם הנ"ל), ולכן שינה בתוך חדר לא תפתור בעיה זו.

27 ערוך השולחן העתיד שם סעיף ה.

28 כדעת רבי עקיבא שם, שכן רבה הקפיד על כך אפילו בהיותו בבבל, וכך נפסק גם בשולחן ערוך אורח חיים סי' ג' סעיף ה.

29 אורח חיים סי' ג' ס"ק ה.

30 עיי' ר' אישתורי הפרחי, **כפתור ופרח**, הפרק הששי, מהד' לונץ עמ' עד-עה.



השולחן ערוך (שם סעיף י) כותב שההלכה כתוספות, אבל נכון להיזהר כדעת

הרמב"ם.<sup>31</sup>

### 3. הקלת ראש

הרמב"ם כותב (הלכות ז) שגם בזמן הזה אין לו לאדם להקל ראש (להתלוצץ) כאשר פניו אל מול שער המזרח, שהוא הכניסה הראשית לאתר המקדש, הנמצא מול קודש הקודשים.

אמנם המנחת חינוך<sup>32</sup> פקפק בדבריו והקשה עליהם, אבל המלבי"ם בארצות החיים<sup>33</sup> יישב את הרמב"ם מפני קושיות המנחת חינוך. גם המאירי<sup>34</sup> סבור, כדעת המנחת חינוך, שהאיסור אינו קיים אלא בזמן שהבית עומד על מכונו.

31 בעניין זה השולחן ערוך נוטה לחומרא, שלא כמו בדין נפנה, היות שההגבלה של תוספות אינה מפורשת בש"ס; שלא כבדין נפנה, ששם היתר מחיצות מובא כבר בירושלמי.

32 לעיל הערה 3, עמ' רסה סעיף א [א].

33 אורח חיים סי' ג' ס"ק ד.

34 ברכות סא ע"ב ד"ה המשנה התשיעית.

#### 4. גילוח ושעשועים

אסור לאדם לגלח ראשו (להסתפר) כאשר הוא עומד מול שער המזרח,<sup>35</sup> וכן לא יעסוק בדברי שעשועים.<sup>36</sup>

הרמ"א<sup>37</sup> כותב שאין לאב לנשק את בניו בבית הכנסת "כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא".<sup>38</sup> ונראה, שכל שכן כך הוא הדבר בעניין בית המקדש, שהרי בית הכנסת אינו אלא 'מקדש מעט' בלבד (מגילה כט ע"א).

דיברנו מעט על נושא חשוב זה, ופתחנו אשנב לסוגיה זו. יהי רצון ש"כאשר זכינו לסדר אותנו - כן נזכה לעשותו" (מתוך הגדה של פסח), ויקוים בנו: "לשכנו תדרשו, ובאת שמה" (דברים י"ב, ה) - אם אנו נדרוש, הקב"ה מבטיח לנו: "ובאתם שמה!".

35 המאירי שם.

36 פירוש המשניות לרמב"ם שם ד"ה קלות ראש.

37 אורח חיים סי' צ"ח סעיף א.

38 ועיין הרב ע' יוסף, **ילקוט יוסף**, ב, ירושלים תש"ן, סי' קנ"א סעיף טו, עמ' רמח.

## כיצד מהלכים בבית המקדש

האופן הראוי להליכה בבית המקדש היה פשוט וברור לכל באי בית ה' בעת שהיכל עמד על מכונו, הכוהנים עסקו בעבודתם, לויים בשירם ובזמרים וישראל במעמדם. אך עתה, שברוב עוונותינו זה כאלפיים שנה שועלים הלכו בו, מוטל עלינו לברר שאלות אלו וכיוצא בהן מתוך המקורות. אמנם גדולי ישראל מיעטו לעסוק בשאלות כגון אלו, וקשה להעלות בזה דבר ברור, אך אין אנו בני חורין מלתרום את חלקנו עד כמה שידנו הכהה מגעת. ובע"ה לכשנזכה נראה בעינינו.

### א. כבש ולא מעלות - מדוע?

לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם: מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלֹתֶיךָ ואת שלמיך את צאנך ואת קֶבֶדְךָ, בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך: ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה: **ולא תעלה במעלת על מזבחי, אשר לא תגלה ערֹתך עליו** (שמות כ', כ-כג).

האיסור לעלות על המזבח במעלות מעורר את השאלה: מדוע איסור המעלות נאמר רק לגבי המזבח, הרי בכמה מקומות בעזרה יש מדרגות?<sup>1</sup>

ניתן לענות בפשטות שבשאר המקומות ההליכה מתבצעת על הקרקע, ואילו כאן העלייה היא על גבי המזבח (שהוא הכלי היחידי שהעבודה בו מחייבת דריכה על גביו). אך עיון בפסוקים הסמוכים יכול להאיר לנו איסור זה באור נוסף.

נתבונן בפסוק הסמוך לאיסור: "ואם מזבח אבנים תעשה לי" - מדוע דווקא אבנים?

1 עיין מסכת מידות פ"ב מ"ו ופ"ג מ"ו - השוואת שיפוע כבש המזבח לשיפועם של גרמי המדרגות האחרים שבמקדש מעלה, שאם במקום הכבש היו מדרגות הן היו הרבה פחות תלולות מן המדרגות האחרות (לדוגמא, אפשר לעשותן 72 מדרגות, כאשר כל מדרגה תהיה בגובה שמינית אמה וברוחב [בלשון המשנה: "שִׁלְחָה", היינו מקום דריסת הרגל] כחצי אמה, לעומת שאר המדרגות שבמקדש, שגובה רובן חצי אמה ושלחן חצי אמה).

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

רש"י בפירושו לתורה אוחז בשיטה שהתורה אסרה לבנות מצבה של אבן אחת, אך התירה לבנות מזבח מאבנים רבות. וכך הוא מבאר את הפסוק בדברים (ט"ז, כב):

‘ולא תקים לך מצבה’ - מצבת אבן אחת, להקריב עליה אפילו לשמים: ‘אשר שנא’ - **מזבח אבנים** ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שנא כי חק היתה לכנענים. ואע"פ שהיתה אהובה לו בימי האבות עכשיו שנאה, מאחר שעשאוהו אלו חק לעבודת כוכבים

לפי דבריו אלו יש לומר שהתורה רומזת לנו במילים **“מזבח אבנים”** להרחיק ממצבת אבן האסורה. הרחקת מצבת האבן היא חומרא גדולה שלא מצינו כמותה במקומות אחרים כי אם בהקשר של המזבח, שהרי המצבה הורחקה על אף שהייתה אהובה בימי האבות - רק בגלל מעשי הגויים, ולא בגלל פגם מהותי.<sup>2</sup>

המשכו של אותו פסוק - **“לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה”** - הוא ודאי חומרא גדולה. המרחק בין איסור רציחה לבניית מזבח מאבנים מסותתות בברזל הוא גדול מאוד. ואכן, איסור זה בכל חומרתו קיים רק במזבח עצמו, כמבואר במכילתא שם:

‘לא תבנה אתהן גזית’ - בו אי אתה בונה גזית, אבל אתה בונה בהיכל ובקדש הקדשים גזית; שהיה בדין: ומה אם מזבח הקל, אסור לבנות בו גזית, ההיכל וקדש הקדשים החמורים, דין הוא שלא יהו בונין בהן גזית? ת"ל ‘לא תבנה אתהן גזית’ - בו אי אתה בונה גזית, אבל אתה בונה גזית בהיכל ובקדש הקדשים. ומה אני מקיים: ‘ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנתו’ (מל"א ו', ז)? בבית אינו נשמע, אבל בחוץ נשמע<sup>3</sup>

וכן פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה בעניין המזבח:

כל אבן שנגע בה הברזל אע"פ שלא נפגמה, פסולה לבנין המזבח ובנין הכבש, שנ': 'כי חרבך הנפת עליה ותחללה'. והבונה אבן שנגע בה ברזל כמזבח או ככבש לוקה, שנ': 'לא תבנה אתהן גזית', והבונה אבן פגום עובר בעשה (פ"א הט"ו).

2 אמנם עיין ברמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"ו ה"ו, שמפרש אחרת מרש"י.  
3 מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה יא, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 244.

## ואילו לעניין ההיכל כתב שם:

כשבנין ההיכל והעזרה בונין באבנים גדולות, ואם לא מצאו אבנים בונין בלבנים. ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית, אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ, ואחר כך מכניסין אותן לבנין, שנ': 'אבנים גדולות אבנים יקרות לְיַסַד הבית אבני גזית' (מל"א ה', לא), ואומר: 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנתו' (מל"א ו', ז). (ה"ח).

אם כן, ראינו שלגבי המזבח התורה החמירה להתרחק מכל שמץ של עבודה זרה - מצבה;<sup>4</sup> ומכל שמץ של שפיכות דמים - אבן גזית. כלומר, המקום המשמש לשיא עבודת ה'<sup>5</sup> זוקק הרחקה יתרה משלוש העבירות החמורות, שעליהן נאמר 'יהרג ואל יעבור'. ממילא, ייתכן שזהו פשר האיסור לעלות במעלות דווקא על המזבח - הרחקה יתרה במקום המרכזי של עבודת ה' משמץ של גילוי עריות.

## ב. פסיעה גסה על גבי המזבח

שתי ההלכות הראשונות שבפסוקים אלו - "מזבח אבנים" ו"גזית" - הן באופן בניית המזבח. על כן, נשאלת השאלה: האם האיסור "לא תעלה במעלות על מזבחי" הוא רק הוראה כיצד לבנות את המזבח, או שמא גם כשמזבח כבר נבנה כדן יש איסור נוסף לפסוע עליו פסיעה גסה?

ייתכן שבזה נחלקו תנא קמא ור' ישמעאל במכילתא דרבי ישמעאל:

'ולא תעלה במעלת על מזבחי' - מכאן אמרו: עשה כבש למזבח. אין לי אלא עלייה, ירידה מניין? ת"ל: 'אשר לא תגלה ערותך עליו' - הא לא עלייה ולא ירידה גרמה אלא כסוי גורם<sup>6</sup>

לדעת תנא קמא החיוב הוא לעשות כבש משופע למזבח, ומכאן נובע איסור אחד בלבד: לעלות על המזבח במדרגות.

ר' ישמעאל אומר: אינו צריך... ומה ת"ל: 'אשר לא תגלה ערותך עליו'? **שלא יפסע בו פסיעה גסה**, אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל (שם).

4 גם אם לא נקבל את הפירוש שהובא לעיל ש"מזבח אבנים" בא להרחיק מאיסור מצבה, בכל אופן איסור עבודה זרה מפורש שם בפסוק כ, אם כי אין בו הרחקה יתרה כמו מגילוי עריות ושפיכות דמים.

5 ההיכל אמנם מקודש ממקום המזבח, אך ההיכל הוא מקום השראת השכינה, ואילו המזבח הוא מקום העבודה - פניית האדם אל ה'.

6 מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה יא, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 244-245.

ר' ישמעאל אומר שהמילים "אשר לא תגלה ערותך עליו" באות ללמדנו שיש איסור נוסף: לפסוע פסיעה גסה על כבש המזבח גם כשאינן מדרגות.

### ג. פסיעה גסה בעזרה

ראינו שלדעת ר' ישמעאל יש איסור לפסוע פסיעה גסה. אך לדעתו איסור פסיעה גסה נאמר רק על הליכה על גבי המזבח, כפי שנראה מהמשך דבריו שם:

'אשר לא תגלה ערותך עליו' - עליו אי אתה פוסע פסיעה גסה, אבל אתה פוסע פסיעה גסה בהיכל ובקדש הקדשים. שהיה בדין: ומה אם מזבח הקל, אסור לפסוע בו פסיעה יתירה, ההיכל וקדש הקדשים החמורים, דין הוא שתהא אסור לפסוע בהן פסיעה יתירה? ת"ל: 'אשר לא תגלה ערותך עליו' - בו אי אתה פוסע פסיעה יתירה, אבל אתה פוסע פסיעה יתירה, בהיכל ובקדש הקדשי' (שם).

המכילתא דרשב"י, לעומת זאת, מרחיבה את האיסור לפסוע פסיעה גסה לכל העזרה. אמנם מדרגות אסור לבנות רק במזבח, אך לפסוע פסיעה גסה אסור בכל העזרה:

'אשר לא תגלה ערותך עליו' - מה אני צריך, והלא כבר נאמר: 'ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה' (שמות כ"ח, מב)? מה ת"ל: 'אשר לא תגלה ערותך עליו' - שכשתעלה למזבח לא תהא פוסע פסיעה גסה, אלא מהלך עקב בצד גודל. אין לי אלא למזבח, לעזרות מנין? ת"ל: 'ולא תעלה במעלת על מזבחי', ונא: 'עליו' - אין 'עליו' אלא בסמוך, כענין שני: 'ועליו מטה מנשה' (במדבר ב', כ). יכול לא יעשה מעלות [להיכל ולעזרות? תל' לו: 'ולא] תעלה במעלת <על מזבחי> - למזבח אי אתה עושה מן מעלות, להיכל ולעזרות] אתה עושה מעלות<sup>7</sup>

שיטה אחרת מופיעה בירושלמי:

זה שעומד ומתפלל צריך להשוות את רגליו, תרין אמורין - רבי לוי ורבי סימון - חד אמר: כמלאכים, וחד אמר: ככהני'. מאן דאמר 'ככהני' - 'לא תעלה במעלת על מזבחי' - שהיו מהלכים עקב בצד גודל וגודל בצד עקב. ומאן דאמר 'כמלאכים' - 'ורגליהם רגל ישרה' (יחזקאל א', ז) (ברכות פ"א, א ע"ג).

לפי אותו מאן דאמר שהשוואת הרגליים בתפילה נלמדת מאופן הליכת הכהנים במקדש עולה שהכהנים הולכים עקב בצד גודל. אך בירושלמי לא מבואר היכן

7 יתרו כ' כג, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 157-158.

מחויבים הכוהנים ללכת כך: האם רק על המזבח - כר' ישמעאל, או שמא בכל העזרה - כמכילתא דרשב"י?

התוספות ישנים ביומא (כב ע"א ד"ה בזמן שהן) הבין בירושלמי שההשוואה בין תפילה לכוהנים מבוססת על כך שבתפילה וגם בכוהנים מדובר ב'עבודה', ולכן החיוב ללכת עקב בצד אגודל אינו תלוי במקום אלא בשעת עבודה.

דבריו מוסבים על המשנה ביומא (פ"ב מ"א) המספרת שלפני תקנת הפייס הכוהנים היו רצים על כבש המזבח, והכוהן הראשון היה זוכה בתרומת הדשן. על כך שואל התוספות ישנים:

ותימה: כיון דעבודה היא [=תרומת הדשן], כדאמרינן בגמרא, א"כ איך רצין, והאמרינן בירושלמי דברכות גבי תפלה: 'מי שעומד ומתפלל צריך להשוות רגליו... וחד אמר ככהנים... שהיו מהלכין עקב בצד גודל, דכתיב: 'לא תעלה במעלת על מזבחי'. פ"י, כיון שבשעת הילוך מיישרין רגליהן, כל שכן בשעת תפלה מעומד? ואין נראה לומר דרצין עקב בצד גודל קאמר. ושמא כיון שלא [היו] עדיין עסוקין בעבודה, כמו בהולכת איברים לכבש, יכולין לרוץ. אי נמי רצין עקב בצד גודל [קאמר, שהיו ממהרין ללכת בענין זה. ומכאן נראה לרבינו דהא דאמרינן בסוכה (נב ע"ב): 'אמרו עליו על בנה של מרתא בת בייתוס שהיה נוטל כו' והיה מהלך עקב בצד אגודל] - שלא להראות כחו עושה כן, אלא כי כן צריך לו לילך בשעת עבודה, כדפרשתי<sup>8</sup>

## דעת הרמב"ם

בספר המצוות הרמב"ם כותב שיש איסור לפסוע פסיעה גסה על המזבח:

והמצוה השמונים היא שהזהירנו מעלות על המזבח במעלות כדי שלא יפסע פסיעות גסות בעלותו אבל ילך עקב בצד גודל. והוא אמרו יתעלה: 'ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו'. ולשון מכילתא: 'מה תלמוד לומר: 'אשר לא תגלה ערותך עליו' - שכשעולה למזבח לא יהא פוסע פסיעה גסה, אלא מהלך עקב בצד גודל'... וכל מי שפסע פסיעה גסה על המזבח עד שיגלה ערותו עליו - לוקה<sup>9</sup>

אך במשנה תורה הרמב"ם כותב שהאיסור הוא רק עלייה במעלות על המזבח, והוא אינו מזכיר את האיסור לפסוע פסיעה גסה על המזבח:

8 כב ע"א ד"ה בזמן הזה, מהד' מכוון לב שמח, ירושלים תשנ"ג, עמ' ל. ובלשון דומה כתב כן תוספות הרא"ש שם ד"ה בזמן שהיו. ועיין בסור אורח חיים סי' צ"ח סעיף ד, שנראה שגם כן הבין כך בירושלמי.

9 מהד' פרנקל עמ' שכב.

אין עושין מדרגות למזבח, שנ': 'לא תעלה במעלת על מזבחי', אלא בונין כמו תל בדרימו של מזבח מתמעט ויורד מראש המזבח עד הארץ, והוא הנקרא 'כבש'. והעולה במעלות על המזבח לוקה (הלכות בית הבחירה פ"א הי"ז).

האחרונים נחלקו בפירוש דברי הרמב"ם ביד החזקה:

הגרי"ז בחידושו ליומא (אות ד' עמ' 225) אומר שהרמב"ם פסק כתנא קמא במכילתא דרבי ישמעאל, שהאיסור הוא רק לעלות במעלות, ואין איסור לפסוע פסיעה גסה. כלומר, הוא חזר בו ממה שכתב בספר המצוות.<sup>10</sup>

המנחת חינוך<sup>11</sup> מפרש את דברי הרמב"ם ביד החזקה: "והעולה במעלות" - כדרך שעולים במעלות, כלומר, בפסיעה גסה; ובזה הוא משווה את דבריו במשנה תורה למה שכתב בספר המצוות, שיש איסור גם לפסוע פסיעה גסה.<sup>12</sup>

אך מעבר לסתירה שבין המשנה תורה לספר המצוות, אם נדקדק בלשונו של הרמב"ם בספר המצוות נראה שהוא ציטט את לשון המכילתא דרשב"י, ולא את לשון המכילתא דרבי ישמעאל.<sup>13</sup> ואם כן התימה גדולה יותר, שהרי לדעת המכילתא דרשב"י איסור פסיעה גסה מתייחס לכל העזרה, ואילו הרמב"ם אפילו בספר המצוות מדבר על איסור רק על גבי המזבח, ולא מזכיר את האיסור בכל העזרה כלל.

אולי יש לומר, שאכן, הרמב"ם פסק כמכילתא דרשב"י, שיש איסור לפסוע פסיעה גסה בכל העזרה. אך הרמב"ם במשנה תורה בפרק א' מהלכות בית הבחירה, שעוסק בדיני בניית המזבח, כתב רק את האיסור לעלות על המזבח במדרגות, אגב האיסור לבנות מדרגות למזבח. ואילו האיסור לפסוע פסיעה גסה בעזרה נכתב במסגרת ההלכות המדברות על מורא מקדש:

כל שהשלים עבודה ונסתלק לו אינו יוצא ואחוריו להיכל, אלא מהלך אחורנית מעט מעט ומהלך בנחת על צדו עד שיצא מן העזרה... וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר לו להכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני האדון י"י שאמר: 'זהו עיני

10 ובדומה לכך כתב ערוך השלחן העתיד, הלכות בית המקדש, סי' ד' סעיף טז.

11 מצווה מא, מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ח, עמ' ריג סעיף א [א].

12 וכן כתב כנסת הגדולה יורה דעה חלק ד - לשונות הרמב"ם, הלכות בית הבחירה פרק ראשון.

13 במכילתא דרבי ישמעאל הנוסח קצת שונה: "שלא יפסע בו פסיעה גסה אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל".



ולבי שם כל הימים' (מל"א ט', ג). ומהלך באימה ויראה ופחד ורעדה, שני': 'בבית א-  
להים נהלך ברגש' (תהילים נ"ה, טו) (הלכות בית הבחירה פ"ז הל' ד-ה).

אך לפי זה קשה, שמדבריו במשנ תורה עולה שעלייה למזבח בפסיעה גסה אינה אלא  
איסור עשה של מורא מקדש, בעוד שמדבריו בספר המצוות משמע שזה כלול בלאו  
של "לא תעלה במעלת על מזבחי", וצריך עיון.<sup>14</sup>

#### ד. הגדרת הפסיעה האסורה

נקודה נוספת שיש לעיין בה לאוסרים פסיעה גסה היא מהי 'פסיעה גסה' האסורה?

לשון המכילתא דרבי ישמעאל היא: "שלא יפסע פסיעה גסה, אלא גודל בצד עקב  
ועקב בצד גודל".<sup>15</sup>

המושג 'פסיעה גסה' מופיע בכמה מקומות בש"ס. איתא בגמרא בברכות דף מג ע"ב:

פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם

ומבאר שם רש"י:

'פסיעה גסה' - יותר מאמה: 'פסיעה בינונית' - אמה

בעניין האיסור לפסוע פסיעה גסה בשבת הרמ"א פסק באורח חיים סי' ש"א סעיף א:  
"ואסור לפסוע יותר מאמה בפסיעה אחת". המשנה ברורה מבאר שם (בס"ק ג):

פי', שיהא חצי אמה בין רגל לרגל, וכף רגל אחת הוא ג"כ חצי אמה. וזהו באדם  
בינוני, ששיעור פסיעה בינונית שלו הוא אמה. ואדם הגדול ביותר - כפי שיעור פסיעה  
שלו

גם המושג 'גודל בצד עקב ועקב בצד גודל' מופיע בש"ס כמה פעמים. איתא בגמרא  
ביומא דף ט ע"ב:

מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני ג' דברים שהיו בו: ע"ז, וגלוי עריות, ושפיכות  
דמים... גלוי עריות, דכתיב: 'ויאמר ה': יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטוות [נטויות

14 ועיין בביאורו של הרב קאפח לפ"א הי"ט (משנה תורה עם פירוש הרב י"ד קאפח עבודה א,  
ירושלים תשנ"א, עמ' לה הערה כז), שכתב שדברי הירושלמי הם רק ממידת חסידות ולא לדינא,  
ולמעשה היו רצין ועולין בכבש כדאיתא ביומא. ועיין עוד: ר' מ"י ברנצקי, הר המוריה על הרמב"ם,  
הלכות בית הבחירה פרק א אות מ"ז.

15 במכילתא דרשב"י הלשון דומה.

קרי'ן גרון ומשקרות עינים, הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תַעֲפֹסְנָה' (ישעיה ג', טז)...  
'הלוך וטפוף תלכנה' - שהיו מהלכות עקב בצד גודל

וכן כתב הרמב"ם בעניין דרך ההליכה הראויה לתלמיד חכם:

לא ילך תלמיד חכם בקומה זקופה וגרון נטוי, כענין שנאמר: 'ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים'. ולא יהלך עקב בצד גודל בנחת כמו הנשים וגסי הרוח, כענין שנאמר: 'הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תעכסנה' (הלכות דעות פ"ה ה"ח).

'עקב בצד גודל' מופיע כביטוי להליכה שנועדה למשוך תשומת לב - צעדים קטנים מהרגיל. אך אין כאן קביעה מדויקת של אופן הליכה זו.

מהי הפסיעה המותרת לכוהנים?

לשון המכילתא ניתנת להידרש לכאן ולכאן:

"שלא יפסע בו פסיעה גסה" - משמע שפסיעה בינונית מותרת.

"אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל" - משמע שפסיעה בינונית אסורה.

מלשון הירושלמי בברכות - "שהיו מהלכים עקב בצד גודל וגודל בצד עקב" - משמע שאף פסיעה בינונית אסורה.

גם מהגמרא בסוכה (נב ע"ב) משמע, לכאורה, שדרך ההליכה במקדש היא עקב בצד אגודל:

אמרו על בנה של מרתא בת בייתוס שהיה נוטל שתי יריכות של שור הגדול, שלקוח באלף זוז, ומהלך עקב בצד גודל. ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן משום 'ברב עם הדרת מלך' (משלי י"ד, כח)

אך ניתן לדחות את הראיה משם, שיייתכן שאין חובה ללכת כך, אלא שהגמרא מדגישה את גבורתו של בנה של מרתא בת בייתוס, שלמרות שנשא משא כבד, לא נאלץ לרוץ אלא הלך בנחת.<sup>16</sup>

### דעת היראים

היראים פוסק שפסיעה גסה אסורה, והכוונה רק לפסיעה שהיא יותר מבינונית, שכן הוא הבין את הביטוי 'עקב בצד גודל' שבמכילתא לאו בדווקא:

16 הסבר זה שלל התוספות ישנים שהובא לעיל.

לא תעלה במעלות על המזבח. הזהיר הב"ה בפרשה יתרו: 'לא תעלה במעלת על מזבחי'. ותניא במכילתא: '...מה ת"ל: 'אשר לא תגלה ערותך עליו' - שלא יפסע פסיעה גסה, אלא עקב בצד גודל וגודל בצד עקב'. ולאן דוקא, שהרי לא אסר אלא פסיעה גסה, ותנן נמי: 'היו רצין ועולין בכבש וכו' (יומא פ"ב מ"א) ' (סי' שי"א).<sup>17</sup>

יש להעיר שהבנתו, ש'עקב בצד גודל' לאו דווקא, אפשרית במכילתא, אך את הירושלמי שלומד את דין השוואת הרגליים בתפילה מכוהנים לא ניתן להסביר כך; שהרי אם הכוהנים מותרים בפסיעה בינונית אי אפשר ללמוד מהם את דין השוואת הרגליים בתפילה, שהרי בפסיעה בינונית אין הרגליים משוות!

בבבלי ברכות דף י ע"ב איתא:

וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י: המתפלל צריך שיכוין את רגליו, שנא': 'ורגליהם רגל ישרה' (יחזקאל א', ז)

אמנם, רבנו יונה כתב שם שלפי הבבלי צריך שיצמיד רגליו זו לזו, כאילו אינן אלא רגל אחת; ואילו לפי המאן דאמר בירושלמי שלומד מכוהנים יש להתפלל עקב בצד גודל. אך העמדת הרגליים באופן שיש ביניהן רווח כפסיעה בינונית, ודאי שאין זו השוואת רגליים.

17 וכן איתא בסמ"ג לאווין, מצווה רצא, פב ע"ד.

הירושלמי מהווה בסיס לכמה הלכות הנוגעות לתפילה המובאות בפוסקים:

**הטור** באורח חיים סי' צ"ה (סעיף א) וסי' צ"ח (סעיף ד) מביא כמקור להלכה של השוואת הרגליים בעת התפילה גם את הבבלי, שלמד זאת מהמלאכים, שרגליהם רגל ישרה, וגם את הירושלמי, ומסיים: "שהיו הכוהנים הולכין עקב בצד גודל כאילו רגליהם שוין זה אצל זה". מכאן נראה שהטור הבין שהכוהנים הולכים עקב בצד גודל בדוקא.

**השולחן ערוך** באורח חיים סימן צ"ה (סעיף א) לומד את דין השוואת הרגליים רק מהמלאכים כבבלי (ועיין **בית יוסף** שם ד"ה ירושלמי זה). אך בסימן קכ"ג (סעיף ג) הוא לומד מהכוהנים את דרך הפסיעות שלאחר תפילת העמידה - "כדי שיתן גודל בצד עקב". הגר"א כתב שם (ד"ה ושיעור וכו') שאף על פי שהשולחן ערוך פסק לעניין עמידה בתפילה כמלאכים - שיש להצמיד את שתי הרגליים - מכל מקום את אופן הפסיעות שלאחר התפילה לומדים מהכוהנים.<sup>18</sup>

מהירושלמי ומהפוסקים שמצטטים אותו עולה שהליכת הכוהנים הייתה 'עקב בצד גודל' בדוקא. קשה לפרש שהכוונה היא שבעת ההליכה העקב נוגע באגודל, מכיוון שהליכה כזו מאוד לא נוחה, וגם נראית לכאורה כחוכא. אמנם, אם נבין שהחובה ללכת כך היא רק על המזבח - ניחא, אך מהטור, התוספות ישנים ותוספות הרא"ש נראה שהליכה כזו מחויבת בכל שעת העבודה.<sup>19</sup>

ניתן לבאר שבהליכת 'עקב בצד אגודל' העקב אמנם מגיע לאותו קו של האגודל ולא עובר אותו, אך הוא לא נוגע בו, אלא נמצא לצדו ברווח שהוא טבעי להליכה רגילה (ואילו בפסיעה בינונית העקב מתקדם חצי אמה לפני האגודל - כדלעיל). הליכה כזו היא נוחה, איטית ומכובדת.<sup>20</sup>

18 מקורו בארצות חיים הלכות תפלה אות כ"ה: "וכשיפסע יפסע ככהנים עקב בצד גודל וגודל בצד עקב".

19 וכן כתב במשנה ברורה סי' קכ"ג ס"ק יד, ששיעור הפסיעות הוא עקב בצד גודל "וכמו פסיעות הכהנים בשעת עבודה".

20 לפירוש זה תהיה השלכה להלכה לפי אותו מאן דאמר בירושלמי שלומד עמידה בתפילה מהכוהנים. לעניין ההלכה באופן הפסיעות שלאחר התפילה עיין בנושאי הכלים על השולחן ערוך אורח חיים סי' קכ"ג, ובאגרות משה חלק ד סי' קכ"ב.

## סיכום

המזבח מחייב הרחקה מיוחדת מאיסורי עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות. לכולי עלמא אסור לבנות מעלות למזבח, ולעלות על המזבח במעלות. לפי רוב דעות התנאים אסורה גם פסיעה גסה על גבי המזבח. לדעת המכילתא דרשב"י פסיעה גסה אסורה בכל העזרה. לדעת הירושלמי נראה שאיסור פסיעה גסה נאמר בשעת העבודה. הרמב"ם ודאי מחייב ללכת בנחת בעזרה, אך חיוב מלקות מפורש במשנה תורה רק בעולה במעלות על המזבח. לפי היראים פסיעה בינונית מותרת, ואילו מהירושלמי ומהפוסקים (שמביאים אותו) נראה שיש חיוב ללכת עקב בצד אגודל.

## ביטול עבודת המקדש לקריאת מגילה

- א. קריאת מגילה במקדש
- ב. חנוכת בית שני בפורים
- ג. ימי המילואים וקרבת שביטי ישראל בבית שני

### א. קריאת מגילה במקדש

בירושלמי במגילה נאמר:

רבי חלבו רב חמא בר גוריא בשם רב חמא בר עוקבא בשם ר' יוסי בר חנינא: 'משפחה ומשפחה' (אסתר ט', כח) - מיכן למשמרות כהונה ולויה שיהו בטילין. אמר ר' חלבו: מיכן לבית הועד שיהא בטל (פ"ב, עג ע"ב).<sup>1</sup>

כך גם בבבלי:

... 'משפחה ומשפחה' למאי אתא? אמר רבי יוסי בר חנינא: להביא משפחות כהונה ולויה, שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. דאמר רב יהודה אמר רב: כהנים בעבודתן ולוים בדוכןן וישראל במעמדן<sup>2</sup> - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. תניא נמי הכי: כהנים בעבודתן ולוים בדוכןן וישראל במעמדן - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה...

ובהמשך הסוגיה שם (ע"ב):

- 1 הפניה סתמית במאמר לגמרא מתייחסת למסכת מגילה, והפניה סתמית לפסוקים מתייחסת למגילת אסתר.
- 2 **בחשק שלמה** (ר' שלמה הכהן מווילנא) שם (יב ע"א בדפי המהרש"א ד"ה עוד שם וישראל) דן האם היו מעמדות בפורים, שהרי המשנה בתענית פ"ד מ"ד אומרת שביום שאומרים הלל אין מעמדות; ומאחר שקריאת המגילה היא אמירת ההלל של פורים (יד ע"א), לכאורה לא היו מעמדות בפורים. ייתכן שהמשנה בתענית נקטה גם "וישראל במעמדן" אגב שיגרא דלישנא. נעיר שבדברי ר' יוסי בר חנינא עצמו, הן בנוסח הבבלי הן בנוסח הירושלמי, אכן לא כתוב: "וישראל במעמדן".

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

אמר רבא: פשיטא לי עבודה ומקרא מגילה - מגילה עדיף, מדר' יוסי בר חנינא...

בפרשנות דין זה של ביטול עבודת המקדש מפני מקרא מגילה נחלקו הראשונים. התוספות (שם ע"א ד"ה מבטלין כהנים) מפרש שאין הכוונה שהעבודה ממש מתבטלת, מאחר שהכהנים יעשו את עבודתם לאחר קריאת המגילה. אך מאחר שבשעה שהאיר היום והגיע זמן העבודה הכהנים קוראים מגילה ולא עובדים, זה נחשב ביטול, למרות שבעצם מדובר על דחייה בלבד. אין אפשרות שהכהנים יעבדו ואחר כך יקראו מגילה, מאחר שטוב יותר שיקראו אותה עם כל הציבור בשל פרסום הנס. כלומר, על פי התוספות עבודת המקדש נדחית מפני פרסום הנס שיש בקריאת המגילה עם כל הציבור.

הר"ן סובר אף הוא כתוספות, ומוסיף:

ומיהו דוקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה, הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן (ב ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ואמר ריב"ל).

גם הריטב"א סובר כך, ומוסיף שאם הכהנים התחילו בעבודה אין מבטלים אותם, אלא אם כן לא יהיה להם אחר כך מי שיקרא להם. במקרה זה הם יפסיקו את עבודתם גם לאחר שהתחילו, ויחזרו לעבודתם לאחר הקריאה.<sup>3</sup>

**הטורי זהב** (אורח חיים סי' תרפ"ז ס"ק ב) מקשה על הר"ן, שהרי אמרו שם בסוגיה שמבטלין גם תלמוד תורה למקרא מגילה, וכאן ברור שמדובר על ביטול ממש, שכן חובת תלמוד התורה שלאחר קריאת המגילה היא חובה אחרת מזו שמתבטלת עכשיו, שהרי חובת תלמוד תורה היא על כל רגע ורגע. מכאן ניתן לראות שניתן לבטל מצווה דאורייתא - כמו תלמוד תורה, עבור מצווה דרבנן - מקרא מגילה, ובפרט אם מפרשים שמצוות מקרא מגילה היא מצווה מדברי קבלה, שהם כדברי תורה.

הט"ז מעיר על דברי **הבית יוסף** (שם ד"ה וצריך) שהתוספות סובר כר"ן, שהתוספות אמר את דבריו - שהעבודה רק נדחית - ביחס ללשון הברייתא: "כהנים... מבטלין עבודתן". כלומר, 'מבטלין בזמן עבודתן', כשיש עוד מספיק שהות לעבוד במשך היום. אך אם העבודה לא נעשתה עד סוף היום, ועדיין לא קראו את המגילה

3 ועיין עוד בפני **יהושע** שם ד"ה שם בגמרא בעי, ובדברי הרא"ה קוק **במצות ראייה** על דבריו, הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל, עמ' צ-צא.

"מגילה דוחה העבודה לגמרי, כיון שאי אפשר לקיים שניהם - פרסומי ניסא עדיף".<sup>4</sup>  
הט"ז מצייין שזו גם שיטת הרמב"ם:

ואפילו כהנים בעבודתן **מבטלין** עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, וכן **מבטלין**  
תלמוד תורה לשמוע מגילה. קל וחומר לשאר מצות של תורה, שכולן **נדחין** מפני  
מקרא מגילה (הלכות מגילה פ"א ה"א).

הרמב"ם מבחין בדבריו בין ביטול לדחייה. עבודה ותלמוד תורה מתבטלים מפני מקרא  
מגילה, ומצוות אחרות נדחות אך לא מתבטלות.

הנצי"ב<sup>5</sup> הבין שלפנינו מחלוקת התוספות והרמב"ם. על פיו, הראיה לכך שעבודה  
מתבטלת מפני מקרא מגילה היא מהלשון "כהנים בעבודתן", שמשמע שמניחים  
עבודתם ויוצאים. ועל אף שאסור להניח עבודה, "אלא מפני דמקרא מגילה דוחה  
מצוה לגמרי".

כך מפורש גם בפסקי תוספות בערכין:

כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן מבטלים לקרות מגילה, **אפי' עובר זמן**  
**הקרבן** (פרק הכל מעריכין אות יט).

הריטב"א במגילה שם (ד"ה מדסמכו של) מביא דעה זו, ומוסיף:

ויש מפרשין 'מבטלין עבודתן' לגמרי, אפי' כשאין שהות ביום לחזור לעבודתן,  
וחכמים יכולים לעקור דבר מן התורה ב'שב ואל תעשה'. **ואינו מחוור...**

אך הוא אינו מסביר מדוע 'אינו מחוור'.

**הטורי אבן**<sup>6</sup> מסביר שהנפקא מינה בין הדעות היא דווקא ביחס לתמיד של בין  
הערביים, במקרה שאחרו מלקרוא את המגילה עד סמוך לחשכה. **השפת אמת**<sup>7</sup> אומר  
שהנפקא מינה היא במקרה שמקום המגילה מרוחק, ועל מנת להגיע אליו יש צורך  
ללכת במשך כל יום ט"ו.

4 בדברי הט"ז והסוגיה כולה דנים מפרשי **השולחן ערוך** שם - **הגרא** ד"ה כדי צרכו, **החכמת שלמה**  
ד"ה משפחה ומשפחה, **היד אפרים** ד"ה שם וב"י **ומחצית השקל**; בשו"ת **חוות יאיר** סי' ח; בשו"ת  
**נודע ביהודה** קמא סי' מא; בשו"ת **פנים מאירות**, ר' מאיר איזנשטט, חלק א, סי' נו; **בטוב ראוי**,  
הרא"ה קוק, מגילה, ירושלים תשנ"ח, עמ' קמט-קנה; **מנחת אברהם**, מו"ר הרב אברהם שפירא,  
חלק א סי' ט, ועוד.

5 **מרומי שדה** ג ע"א ד"ה שם כהנים בעבודתן.

6 פרק ראשון ד"ה כהנים בעבודתן.

7 ד"ה בגמ' כהנים בעבודתן.



השפת אמת מציע משמעות אחרת ל"מבטלין" שבדברי הגמרא. לפי פירוש זה אם הכוהנים ואנשי המעמד עדיין לא קראו מגילה, מחליפים אותם אחרים שכבר קראו, ולגבי אותם שעוד לא קראו, זהו ביטול. אך אין מצב שבו העבודה מתבטלת לגמרי.

ראשונים נוספים, כמו הר"ף (ב ע"ב בדפי הר"ף) והרא"ש (פרק א סי' ג' ומועד קטן פרק ג סי' פ"ה), פוסקים כסוגיית הגמרא, אך הם מעתיקים את לשון הגמרא, ולא ניתן לדייק מלשונם כאילו שיטה הם פוסקים.

### **ב. חנוכת בית שני בפורים**

בין אם דוחים את עבודת המקדש מפני מקרא מגילה, בין אם אפילו מבטלים אותה לגמרי, מתעוררת השאלה: מה ראו חז"ל לקבוע שמקרא מגילה עדיף מעבודת המקדש? הסוגיה שם דנה גם בדחיית מצוות אחרות מפני מקרא מגילה, כמו תלמוד תורה, הכנסת כלה ומת מצווה, אך אלו מצוות פרטיות, שיש מקום לדון איזו מצווה נדחית מפני איזו מצווה. לעומתן, עבודת המקדש היא מצווה ציבורית ועבודה קבועה ונצחית המתבצעת מדי יום ביומו, והיאך ייתכן שתקנת קריאת המגילה, אף עם פרסום הנס שבה, תדחה - או אף תבטל - את עבודת המקדש?

נראה שיש לתלות דין זה ברקע ההיסטורי של סיפור מגילת אסתר.

עולי בבל שבו לארץ עם הצהרת כורש (עזרא א'-ב'). הם החלו להקים את המקדש בבנותם מזבח (עזרא ג'), אך בניית המקדש פסקה בשל עיכובים מצד הגויים יושבי הארץ (עזרא ד', א-ה). גויים אלה שלחו לאחשורוש בתחילת מלכותו כתב שטנה נגד בניית המקדש וירושלים (עזרא ד', ו-כג), שבניו של המן היו שותפים בכתיבתו (פירוש רש"י אסתר ט', י על פי סדר עולם פרק כט). כתב זה התפתח בסוף מלכות אחשורוש בשנת שתים עשרה למלכו לצו אשר נכתב ונחתם על יד המן להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים אשר בכל מדינות המלך (ג', ז-טו).

מרדכי והמן ירדו מארץ ישראל לפרס על מנת לעסוק בשאלת בניין המקדש (ילקוט שמעוני אסתר רמז תתרמה), ונושא זה העסיק את אחשורוש במשך כל ימי מלכותו. ושתי לא הניחה לאחשורוש להתיר את בניית בית המקדש: "מה שהחריבו אבותי [=נבוכדנאצר] אתה מבקש לבנות?" (אסתר רבה, וילנא, פרשה ה ב). אחשורוש נתן את התחושה שהמקדש לא ייבנה, ובעצמו השתמש בכלי המקדש במשתה אשר עשה (יב ע"א), ולבש במהלכו את בגדי הכהן הגדול (שם). היהודים נהנו מסעודה זו, ונענשו על כך (שם). אחשורוש לא רצה שאסתר תהיה מעורבת בוויכוח, ולכן אמר לה:

'...ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש' (ה', ו) - חצי המלכות ולא כל המלכות - ולא דבר שחוצץ [בינך וביני] למלכות. ומאי ניהו? בית המקדש (טו ע"ב).

כשאחשורוש נתן לבסוף למרדכי את רכושו של המן, מרדכי הקדיש שלישי לבניין המקדש (מדרש תהילים מזמור כב ד"ה [לב] יאכלו ענוים).

מדרשי חז"ל מלאים באזכורים שונים של בית המקדש בפרשנותם למגילת אסתר.<sup>8</sup>

לאחר שדריוש, בנו של אחשורוש מאסתר (אסתר רבה, וילנא, פרשה ח ג), עלה לשלטון, הוא חידש את הרישיון לבניין הבית בשנה השנייה למלכותו (עזרא ד', כד), והבנייה הסתיימת בג' באדר בשנה השישית למלכותו. כך נאמר בעזרא ו', טו-יח:

ושיצא ביתה דנה עד יום תלתה לירח אדר די היא שנת שת למלכות דריוש מלכא: ועברו בני ישראל כהניא ולויא ושאר בני גלותא חנכת בית אלהא דנה בחדוה: והקרבו לחנכת בית אלהא דנה תורין מאה, דכרין מאתינן, אקרין ארבע מאה וצפירי עזין לחטיא [לחטאה קרין] על כל ישראל תרי עשר למנין שבטי ישראל: והקימו כהניא בפלגתהון ולויא במחלקתהון על עבדת אלהא די בירושלם, ככתב ספר משה

המלב"ים בפירושו לפסוק טז<sup>9</sup> דן מה פשר ההדגשה בפסוק: "ועבדו... חנכת בית אלהא דנה [=הזה] בחדוה" - מדוע דווקא הבית הזה, ולמה השמחה בחנוכה הייתה כה גדולה? המלב"ים טוען שאם בוני הבית השני היו זוכים, הגאולה העתידה הייתה מגיעה מיד, ולכן לעת עתה הם חנכו את הבית הזה, מתוך ציפייה לבית האחר. החנוכה עצמה ארכה עשרים ואחד יום - מג' עד כ"ג באדר, ואם הם היו זוכים הם היו חונכים מיד את הבית האחרון, שחנוכתו תחל ב-כ"ג באדר, כאמור בנבואת יחזקאל (מ"ה, יח-כה).

ויען שבימים האלה חל פורים, שהם ימי משתה ושמחה, אמר שהיה עקר החדוה על החנוכה שהיתה גדולה משמחת הפורים

כפי שהמלב"ים מדגיש פורים חל בין ג' ל-כ"ג באדר, כלומר במהלך ימי חנוכת הבית. למעשה, זה היה הפורים הראשון שנחוג בהיות מקדש בנוי, כשש שנים לאחר נס ההצלה שהיה בשושן. זו הייתה שנת המלכות השישית של דריוש, שמלך מיד לאחר אחשורוש. אין ספק, שזכר הנס היה עוד טרי, ולכן השמחה הייתה כה גדולה.

8 האריך בהסבר העניין הרב י' אריאל, **סידור המקדש ב**, עמ' 499-506. ועיין במאמרי, 'שושן הבירה וירושלים הבירה', **אמונת עיתך** 33, תש"ס, עמ' 8-12.

9 **עלית עזרא**, עמ' תשלו.

אך לא רק זאת. זו הפעם הראשונה שהמגילה נקראה במקדש עצמו, וזו גם הפעם הראשונה שהיה מקום לדיון הגמרא (ג"ע"א), שבו עסקנו לעיל, מה קודם למה: עבודת המקדש או מקרא מגילה.

ייתכן שההכרעה הייתה שמקרא מגילה קודם, והוא דוחה או אף מבטל את עבודת המקדש, לא רק בשל חובת פרסום הנס, כדברי התוספות, או בשל 'ברוב עם הדרת מלך', כדברי הריטב"א, אלא על מנת לחדד ולהדגיש שהיכולת בכלל להקים את בית המקדש השני הייתה תלויה בנס הפורים. נס הפורים הוא הבסיס והתשתית לכל העבודה הגדולה שנעשתה במשך כל ימי הבית השני, ולכן ישנה אפשרות שביום זה עבודת ה' הלאומית והציבורית תידחה או אף תבטל, דבר שאולי אין לו אח ורע בכל השנה כולה.<sup>10</sup>

### ג. ימי המילואים וקרבת שבי ישראל בבית שני

המלבי"ם כתב שחנוכת הבית השני ארכה שלושה שבועות - מ-ג' עד כ"ג באדר. מניין לו? המלבי"ם בפירושו ליחזקאל<sup>11</sup> כותב שהמקור לכך הוא שבימי משה ימי המילואים היו שבעה ימים (ויקרא ח', לג), ובימי שלמה ארבעה עשר יום - שבעה ימים ושבעה ימים (מל"א ח', סה). מכאן שבכל פעם הוסיפו שבעה ימים, וממילא בבית שני ימי המילואים היו עשרים ואחד יום. מחוקיות זו הוא מסיק שימי המילואים בבית שלישי יהיו עשרים ושמונה יום. צירוף מספר ימי המילואים של כל הבתים הוא שבעים (70=7+14+21+28).

כך גם בנוגע לימי קרבת הנשיאים. בימי משה היו שנים עשר ימי קרבת נשיאים, בימי שלמה היו אמורים להיות עשרים וארבעה ימים, בבית שני שלושים ושישה ימים, ובבית שלישי ארבעים ושמונה ימים. בסך הכל מאה ועשרים יום (120=12+24+36+48). צירוף שני המספרים נותן מאה ותשעים יום:

וסימנך לק"ץ הימין, ולכן יתחילו בערב פסח וימשכו עד שמיני עצרת, שהם ק"ץ יום בכיון

אנו נמשיך את הקו של המלבי"ם, לפיו חנוכת הבית השני נערכה במהלך עשרים ואחד היום שמ-ג' ועד כ"ג באדר, והשמחה הגדולה הייתה בגלל הפורים הראשון שנחוג במקדש, שש שנים לאחר הנס. אנו נציע חלוקה פנימית של הימים הללו, על פי

10 לניתוח אחר של המקורות הללו ומשמעותם עיין בדברי הרב י' אריאל, שם עמ' 506-507.

11 מראה יחזקאל מ"ה, יח, עמ' קיט.

מה שהיה בחנוכת המשכן במדבר, שהתרחשה בתאריכים סמוכים, לקראת סוף השנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים. זו תהיה פרשנות אחרת לדברי הגמרא במנחות (מה ע"א) האומרת: "מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה".

המשכן הוקם ב-א' בניסן (שמות מ', יז). לפי דעה אחת בחז"ל<sup>12</sup> ביום זה החלו שבעת ימי המילואים, וביום השמיני, ב-ח' בניסן, אהרן ובניו החלו לעבוד, ובו ביום מתו נדב ואביהוא. לפי דעה אחרת בחז"ל (שבת פז ע"ב) שבעת ימי המילואים החלו ב-כ"ג באדר (באותו יום שבו תחל חנוכת הבית השלישי, כאמור לעיל, על פי נבואת יחזקאל), והיום השמיני, שבו נכנסו אהרן ובניו לעבוד, היה א' בניסן, ובו ביום מתו נדב ואביהוא.<sup>13</sup> בנוסף לימי המילואים של אהרן ובניו, הנשיאים הקריבו את קרבנותיהם במשך שנים עשר יום מ-א' ועד י"ב בניסן (במדבר ז'). יוצא, אם כן, שלפי דעה אחת שבעת ימי המילואים היו מ-כ"ג באדר ועד א' בניסן, ומ-א' ועד י"ב בניסן הוקרבו שנים עשר קרבנות הנשיאים. ולפי הדעה האחרת קרבנות הנשיאים הוקרבו במקביל לשבעת ימי המילואים.

נראה, שגם בחנוכת הבית השני הייתה חלוקה דומה, אך בסדר הפוך: קודם הוקרבו שנים עשר קרבנות למניין שבטי ישראל, ואחר כך היו ימי המילואים.

בניית הבית השני הסתיימה ב-ג' באדר. למחרת, ביום ד' באדר, ובמשך שנים עשר יום עד ט"ו באדר, הוקרבו קרבנות למניין השבטים:

והקריבו לחנוכת בית אלהא דנה... וצפירי עיזין לחטיא [לחטאה קרי] על כל ישראל  
תרי עשר למנין שבטי ישראל (עזרא ר', יז).

זאת, על אף שבאותה העת החלוקה לשנים עשר שבטים כבר לא הייתה קיימת. למחרת, ב-ט"ז באדר, החלו שבעת ימי המילואים, וב-כ"ג באדר היה היום השמיני למילואים, ובו החלו לעבוד. זהו פשרו של הפסוק העוסק בעבודת הכוהנים והלוויים:

והקימו כהניא בפלגתהון ולויא במחלקתהון על עבדת אלהא די בירושלם, ככתב ספר  
משה (שם יח).

מכאן שלא רק שפורים היה מוקד השמחה בחנוכת הבית, אלא שיום הפורים בירושלים, המוקפת חומה - יום ט"ו באדר - היה יום המעבר מקרבנות מניין שבטי ישראל לקרבנות המילואים.

12 [אבן עזרא שמות מ', ב על פי ספרי במדבר בהעלותך פיסקא סח, מהד' הורוויץ עמ' 63 - ק"ק].

13 ביחס לכל זה עיין במלבי"ם ויקרא, התורה והמצוה ט', א.

אם כן, "מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה", אך באופן אחר: קודם קרבנות העם, שבטי ישראל, ואחר כך קרבנות המילואים.

באותה שנה שבה נחנך הבית השני, עם סיום הקרבת הקרבנות של שבטי ישראל ב-ט"ו באדר, בטלו את עבודת המקדש (או דחו אותה), וקראו את מגילת אסתר, שבה מסופר סיפור הנס וההצלה שהביא לבניינו המחודש של הבית.

חגיגת הפורים הראשונה במקדש בעת חנוכתו, בקריאת המגילה, הדגישה והבליטה עוד יותר את התקנה שנתקנה באותה עת, שערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון תקראנה את המגילה ב-ט"ו באדר. הרמב"ן בחידושיו למגילה מסביר:

לפי שהיה עיקר הנס לאותן שבארץ ישראל, והיא היתה חריבה, שעדיין לא בנו בה כלום משעת עלייתן, לא ראוי שיהיו לירושלים עיר הקודש וכל ערי יהודה וישראל הבצורות נידונות כערי הפרזים, והחזירו הענין לימי יהושע, וחילקו בין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון לשאינן מוקפין חומה. [ו]זהו שאמרו בירושלמי: 'ר' סימון בשם ר"י בן לוי: חלקו כבוד לא"י' (מגילה פ"א, ע"א), כי היא היתה חריבה באותן הימים, ותלו אותו בימי יהושע בן נון

(דף ע"א ד"ה מה ששנינו).

כבודה של ארץ ישראל מתחיל בכבודה של ירושלים,<sup>14</sup> שמעלתה גדולה יותר מעיר מוקפת חומה אחרת. קריאת המגילה בפעם הראשונה במקדש במרכז ימי חנוכתו קודמת אף לעבודה באותו יום, וכך גם בשנים שאחר כך.

14 בעניין זה עיין במאמרי, 'פורים - לחלוק כבוד לארץ ישראל', **אמונת עיתך** 15, תשנ"ז, עמ' 7-11.

## נוב וגבעון - משכן או מקדש

זו לשון קודשו של רבנו הרמב"ם בהלכות בית הבחירה:

מצות עשה לעשות בית לי"י מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגים אליו שלש פעמים בשנה, שני: 'ועשו לי מקדש' (שמות כ"ה, ח). וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו. והיה לפי שעה, שני: 'כי לא באתם עד עתה וגו' (דברים י"ב, ט). כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו וחלקו. ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה. ושלוש מאות ותשע וששים שנה עמד משכן שילה, וכשמת עלי חרב, ובאו לנוב ובנו שם **מקדש**, וכשמת שמואל חרב. ובאו לגבעון ובנו שם **מקדש**, ומגבעון באו לבית העולמים. וימי נוב וגבעון - שבע וחמשים שנה (פ"א הל' א-ב).

הרמב"ם מכנה את בתי ה' שנבנו בנוב ובגבעון "מקדש". לכאורה, כוונת הרמב"ם באומרו "מקדש" היא שבנו בניין שלם של אבנים. שכן בשילה הבניין היה חסר תקרה, ולכן הוא איננו מכונה 'מקדש'; בעוד שבנוב ובגבעון הבניינים היו בעלי תקרה, ולכן הם מכונים 'מקדש'. קביעה זו נראית כחידוש, שהרי בשילה נאסרו הבמות, מה שאין כן אחר כך בנוב ובגבעון, שהותרו הבמות.<sup>1</sup> כלומר, מקדשי נוב וגבעון היו שווים למשכן גלגל ביחס לדין הבמות, והדעת נותנת, אפוא, שכמו שבגלגל היה רק משכן בלי שום בניין, כך היו פני הדברים גם בנוב ובגבעון. רק בשילה, שנאסרו הבמות, ואיסור זה נתן לשילה מעמד של קביעות, רק שם בנו בניין של אבנים.

כך עולה גם מדברי ה' לדוד: "כי לא ישבתי בבית למיום הַעֲלֹתִי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באהל ובמשכן" (שמ"ב ז', ו).<sup>2</sup> ומתיאור העלאת ארון ה': "ויעלו את ארון ה' ואת אהל מועד ואת כל כלי הקדש אשר באהל..." (מל"א ח', ד).<sup>3</sup> משמעות פסוקים אלה היא שלא היה בית שלם לפני בית שלמה שבירושלים.

1 על פי המשנה בזבחים פ"ד משניות ו-ז.

2 ובדה"א י"ז, ה הלשון היא: "...ואהיה מאהל אל אהל וממשכן".

3 וכעין זה בדה"ב ה', ה.

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

נראה שהמקור לדברי הרמב"ם, שהיה מקדש, כלומר בניין שלם, בנוב ובגבעון, הוא סוגיית התלמוד במסכת זבחים דף קיט ע"א, שדנה בשאלה האם הייתה חובת הבאת מעשר שני בנוב ובגבעון. בשאלה זו נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, ודעת ר' יהודה היא שהיה דין הבאת מעשר שני בנוב ובגבעון. וזו לשון הסוגיה שם:

דהאמר רב אדא בר מתנה: מעשר שני ומעשר בהמה נאכלין בנוב וגבעון לדברי רבי יהודה. והא בעי בירה [רש"י: "מקדש"],<sup>4</sup> דכתיב: 'לפני ה' א-להיכם' (דברים י"ב, יב) [יב], ולא תני רב יוסף: שלש בירות הן: שילה, ונוב וגבעון [רש"י: "חדא חשיב לה" [ובית עולמים?]

הדברים לא ברורים לגמרי, אך ניתן לפרשם בצורה זו: כשרק משכן משה קיים, אף על פי שהארץ כבושה ומחולקת לשבטים, אין חובת הבאת מעשר שני עד שייבנה בניין קבע, לכל הפחות כבניין שילה. על כן ר' יהודה, שסובר שהיה דין הבאת מעשר שני בנוב ובגבעון, על כורחנו סובר שבנו שם בירה, כלומר, מקדש.

שלוש הבירות שבדברי רב יוסף הן: שילה, שאף על פי שלא הייתה שלמה וחסרה תקרה, נחשבה לבניין קבע לדין מעשר שני. הבירה השנייה היא נוב וגבעון, שאף על פי שהיו שני בניינים שונים במקומות שונים, הם נחשבים לבירה אחת כיוון שצורתם אחת. היינו, בניין שלם שנתקדש קדושה לשעה ולא לדורות, שכאשר נחרבו נוב וגבעון הלכה לה קדושתם. הבירה השלישית היא בית עולמים, שכשמו כן הוא, קדוש בקדושה עולמית, שנתקדש לשעתו ולעתיד לבוא, ולכן אוסר את הבמות לעולם. שכן אפילו לדעה שקדושת הבית בטלה עם חורבנו לא בטל איסור הבמות, וכך כותב הרמב"ם:

כיון שנבנה המקדש בירושלם נאסרו כל המקומות כולם לבנות בהן בית ליי' ולהקריב בהן קרבן. ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלם בלבד ובהר המוריה שבה. שני: 'ויאמר דויד זה הוא בית ה' הא-להים וזה מזבח לעלה לישראל' (דה"א כ"ב, א), ואומר: 'זאת מנוחתי עדי עד' (תהילים קל"ב, יד) (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ג).

דברי רש"י שצריכים בירה לעניין דין הבאת מעשר שני מפני שכתוב: "לפני ה' א-להיכם" (דברים י"ב, יב) צריכים הסבר, שהרי "לפני ה'" כתוב כמה וכמה פעמים בתורה לעניין הקרבת הקרבנות במשכן, וקרבנות כשרים גם בלי בית. ייתכן שדעת רש"י היא שיש הבדל בין "לפני ה'", ששייך גם במשכן, ל"לפני ה' א-להיכם", ששייך רק במקדש, והדבר צריך עיון גדול.

4 על פי גרסת השיטה מקובצת (שם "א). וכן פירש רש"י ביומא (ט ע"ב): "בירה תוכיח" - בית המקדש".

מכל מקום, לולא דברי רש"י הייתי מפרש את הסוגיה באופן אחר. עובדה היא שהלשון: "המקום אשר יבחר ה'" שבספר דברים נאמרה רק לגבי מקדש ולא משכן; לעניין "לְשַׁכְּנוֹ תִּדְרְשׁוּ" והבאת כל הקרבנות (כולל מעשר שני) ב-"ב, ה, יא, יח, כא, כו; לעניין קרבן פסח ב-"ט"ז, ו; לעניין זקן ממרא ב-"ז, ח; לעניין ביאת הלוי ב-"ח, ו; ולעניין ביכורים ב-"ד, כג,<sup>5</sup> כד. עניינים אלו, על כורחנו שייכים רק לבניין קבע, למקדש, שהרי הם מתייחסים למקום, ורק בניין יוצר יחס למקום. לעומת זאת, משכן מיטלטל אינו מתייחס למקום, ועל כן אין המשכן נקרא 'מקום'.

אם כן, לדעת ר' יהודה, שהביאו מעשר שני בנוב ובגבעון, הם קרויים 'מקום', כלומר, היה שם בניין אבנים. ואילו לדעת ר' שמעון, שלא הביאו מעשר שני לנוב ולגבעון, היה שם רק משכן, שאינו נקרא 'מקום'. לדעתו היו רק שני 'מקומות': שילה וירושלים - 'מנוחה' ו'נחלה',<sup>6</sup> שלגבי אחד מהם נאמר: "לשום את שמו שם" (דברים י"ב, ה; י"ד, כד); ולגבי השני נאמר: "לשכן שמו שם" (שם י"ב, יא; י"ד, כג). ואף לר' יהודה למרות שנוב וגבעון קרויים 'מקום', מאחר שלא היו 'מנוחה' או 'נחלה' (אלא בין ה'מנוחה ל'נחלה') הותרו בזמנם הבמות.<sup>8</sup>

מכל האמור עד כה עולה שאף על פי שלעניין היתר הבמות מקדשי נוב וגבעון היוו ירידה במעלה, שכן הותרו בהם הבמות; מכל מקום, לדעת הרמב"ם בקשר לעצם צורת הבית וקיום מצוות "ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח) הייתה עלייה מתמדת. היינו: משכן נודד במדבר, משכן קבוע בגלגל בארץ ישראל, בניין אבנים ללא תקרה בשילה, בניין שלם בנוב ובגבעון ובית עולמים.

כוונת הרמב"ם בלכתבו כל זה היא שנדע שהעלייה מתמדת, וכל ירידה מביאה אחריה עלייה. עיקרון זה נכון בעניין חורבן הבית הראשון והבית השני עד לבניין בית יחזקאל, שייבנה במהרה בימינו, אמן.

5 שם הניסוח הוא: "במקום אשר יבחר לשכן שמו שם...".

6 על פי הסוגיה בזבחים שם.

7 שם הניסוח הוא: "לשום שמו שם".

8 יש להעיר שהיחס בין הבית הראשון לבית השני הוא כיחס שבין שילה לנוב ולגבעון. היינו: בשילה הארון היה במקומו, ובנוב ובגבעון הארון לא היה במקומו. כלומר, הייתה ירידה ברמת השראת השכינה. לעומת זאת, בנוב ובגבעון הבניין היה חזק יותר. כלומר, הייתה עלייה ברמת החומר שממנו עשוי המקדש. כך גם בבית ראשון הארון היה במקומו, מה שאין כן בבית שני (שהיו חסרים בו דברים נוספים - יומא כא ע"ב). ולעומת זאת, הבית השני היה גדול יותר, כדברי חגי הנביא: "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון..." (חגי ב', ט) וסוגיית הגמרא בבבא בתרא דף ג ע"ב (ע"ב בתוספות ישנים יומא כא ע"ב ד"ה חמשה דברים).



## נבואה שערך

### כמה הערות על שערי מקדש יחזקאל

בשורות הבאות נעסוק בהיבט מסוים של מקדש יחזקאל, הנושא לדעתנו חשיבות עקרונית. ההצטמצמות להיבט בודד - סכנתה עמה, שכן בירידה אל הפרטים טמון החשש מאובדן התמונה הכוללת. מתוך מודעות לחשש זה ננסה, ככל שניתן, לבחון את זיקת ההיבט למכלול, ומגמה זו תכתיב את מבנהו של מאמרנו.

ההיבט הנדון הוא צורתם, מעמדם הארכיטקטוני, תפקידם, ובעיקר, מעמדם הרעיוני של השערים במקדש יחזקאל. נאמנים למגמה לשמירת הקשר עם התמונה הכוללת נרחיב את העיסוק גם בעניינים הקשורים רק בעקיפין לשערים.

הדיון שלהלן מחייב תפיסה פרשנית-ספרותית של פרקי המקדש ביחזקאל, העשויה להצטייר כ'פשוטו של מקרא' במובן הרחב של המושג. הקורא ייווכח שקריאתנו את הפרקים הללו שונה מקריאות אחרות בהיותה מבקשת את סמליותם של יסודות פרטניים במקדש. להלן ננסה לצקת מעט תוכן לאמירות כלליות אלו.

שער, מדרכו של עולם, הוא מוקד מפגש - מפגש בין הפנים והחוץ, בין מה שמהעבר האחד שלו למה שמהעבר השני. אנו, שמכירים טוב כל כך את העבר האחד של שערי המקדש, ונכספים כל כך לעבר השני, חייבים לזכור שב'שער' עצמו טמונה מהות יהודית עמוקה. בו נפגשים החול והקודש, ובו נוגעת המציאות המוכרת על מגוון פניה בחוויה דתית מסוג אחר. לאיזון הנכון שמייצג השער עדיין לא הגענו - מי ייתן ו'נבואה שערך'<sup>1</sup>.

1 מליצה על גבי מליצה! בעקבות פיוט לתפילת נעילה: "היום יפנה / השמש יבוא ויפנה / נבואה שערך" (ד' גולדשמידט, מחזור לימים נוראים ב, יום כיפור, ירושלים תש"ל, עמ' 745). ואם נגענו ביום הכיפורים, יש טעם אולי להזכיר שנבואת המקדש העתידי "בעשור לחדש [הראשון]" נאמרה (יחזקאל מ', א).

## א. מקדש יחזקאל - ראייה, תכנית, כלימה

כשהוצגה מטרת תיאורי הבית בפרקיו האחרונים של ספר יחזקאל הושם הדגש על ראייתו:

...בן אדם, ראה בעיניך ובאזניך שמע, ושים לבך לכל אשר אני מראה אותך, כי למען הראותכה הבאתה הנה...  
(יחזקאל מ', ד).<sup>2</sup>

'ראה... מראה... הראותכה'. אף שאין לשער ראייה משמעותית בלא לויית שמיעה ושימת לב, ואלה אכן מתקיימות בפסוקנו ('ובאזניך שמע ושים לבך'), מובלטת בו ביותר הראייה.<sup>3</sup> אולם, כיוון שדברי נבואה לא נועדו למקבליהם (בראייה או בכל דרך אחרת) המקוריים בלבד, הפסוק הנדון מסתיים ב"הגד את כל אשר אתה רֹאֶה לבית ישראל" (שם).

הכרת אופן הנבואה המתואר בפסוק מעלה קושי מהותי הצפון בו: כיצד מועברת הנבואה משפה לשפה - כיצד מועברים מראות ותמונות למשפטים בעלי אוצר מילים פָּחוּם ומבנה תחבירי כובל? בבעיה מעין זו נתקל מן הסתם כל מי שביקש לתאר בקולו באוזני זולתו מראה בעל משמעות שראה. אם נכשל בכך - נכשל, אך גם אם חש כי הצליח, הרי שבכוח התיאור המילולי הצליח, מילים העביר, אך המראה עצמו נותר, בסופו של דבר, עלום.<sup>4</sup> ואם באירועים אנושיים יקשה הדבר, ודאי וודאי שיקשה בהעברת מראות נבואיים (במאמר מוסגר: אין זו, כמובן, הפעם הראשונה שיחזקאל מדבר על מראות. הם הועברו לכתובים, וכה קשים הדברים להבנה) - והקושי קושי!

מה שמקשה במידה רבה את הקושי הזה במקרה הנדון הוא הדגשת המדידה. כך עולה מפסוקים לאין-ספור בפרקים הללו, ובמפורש בדברי ה' בהמשך, המבהירים קמעה את ה'הגד... לבית ישראל' של פסוקנו:

- 2 הפניה סתמית במאמר מתייחסת לספר יחזקאל.
- 3 יש צורך ב'ראייה' המדוברת לגופו של עניין, אך היא מאזנת מן הסתם גם את המראות המזעזעים של סיור יחזקאל במקדש בפרק ח'. עניין הראייה מודגש היטב באותם פרקים: "בן אדם, הֲרֹאֶה אתה מהם [מה הם קרי] עֲשִׂים... ועוד תשוב תראה תועבות גדלות" (ח', ו). במובן מסוים, כל מעמדו של המקדש בפרקים המסיימים את יחזקאל מהווה מעין תיקון למקדש ההוא, שנידון ליציאת ה' ממנו.
- 4 לצורך העניין נתאר העברת תמונת בניין (הן ב'בית' עסקינן) באמצעות מילים. ללא מונחי יסוד לשוניים - 'קיר', 'מדרגות', 'גג' וכו' - תיתקל העברת התמונה בקשיים עצומים. נווד שמכיר מגורים באוהל בלבד יתקשה מאוד לתאר בית. ברגע שעומד לרשותו אוצר מילים מתאים ההעברה הזאת מתאפשרת. לכך התכוונו בהדגשת האפשרות לכישלון בהעברת תמונה בשפה המילולית. העניין תובע דיון מהותי בשאלת טיבה של לשון, ואין זה המקום להאריך.

אתה בן אדם, הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם, ומדדו את תכנית (מ"ג, י').

מדידה, הנושאת בהכרח אופי כמותי, קלה יותר להעברה מכלי לכלי - ממראה לאמירה וכתובה. פלוני שראה בניין שגובהו חמישה מטרים, יתקשה מן הסתם לתאר במדויק את הבית המיוחד שראה, אך הכול יבינו מהו גובהו.

מנגד, בצד המדידה, המעניקה אופי אובייקטיבי מסוים לנבואה האמורה להיות 'מוגדת' לבני ישראל ו'כתובה' לעיניהם, אי אפשר להתעלם מהצד האישי-חוויתי האופף את שורותיה. אין זו תכנית בעלמא - סיפור לפנינו. סיפור, שעלילתו סיורו של הנביא במקדש העתידי העומד בנוי ושלם. כסיפור, ראוי לנתחו בכלים ספרותיים, ולא רק בכלים הנדסיים, המתאימים לפיענוח תכניות.

בנקודה זו אנו חוזרים לנאמר לעיל, שביסודו של סיפורנו עומד מראה עיניים ושמיעה של אמירות מלוות, שאותן הנביא מתעד ומשבץ במסגרת עלילתית, ובתוכה הוא משלב את תגובותיו. אלו אמנם מנוסחות ברוב קיצור, אך אין להתעלם מהן, ולהסתפק בתכנית כשלעצמה.

החוויה הבסיסית של הנביא בסיפורנו היא, ללא ספק, היותו מובל - 'ויביאני' החוזר על כל צעד ושעל, ופה ושם גם 'ויוליכני' (מ"ג, א) ואחרים.<sup>5</sup> מכלל הן נלמד לאו: הנביא איננו יוזם, איננו שואל ואיננו מחווה דעה. לא נגלה בפרקים אלו את אותו סוג של חוויה נבואית הכרוך בשאלה: "מה אתה רואה...?"<sup>6</sup> שתשובתה בצדה.<sup>7</sup> גם ההסברים המעטים מאוד של ה'איש' המפוזרים ב'ס'ור' הנבואי, מתייחסים לתפקידם

5 'ויביאני' הנפוץ, עניינו הבאה ליעד בלבד. 'ויוציאני' הפוך לו, ומדגיש את נקודת המוצא; וכן, 'ויוליכני', המדגיש את ההליכה, כלומר משהו שקורה בדרך. מול נוכחות כבוד ה' הנביא נישא - 'ותשאני רוח'.

6 שאלות אלו מצויות בצורתן הישירה במראות ירמיהו וזכריה. לדעתנו, הן מצויות באופן סמוי גם במראות אחרים, למשל בסיפור 'הסנה', שבו משה צריך להתמודד עם השאלה מה הוא בעצם רואה, הגם שלא נשאל במישרין, ולא כאן המקום להאריך.

7 השאלה היחידה בפרקים אלו, המזכירה מעט את השאלות לנוכח מראות בירמיהו ובזכריה, היא: "ויאמר אלי: הראית בן אדם...?" (מ"ז, ו). מיותר לומר שדמיון זה, יותר משבא להעיד על הדמיון, מעיד על השוני. המטרה כאן איננה 'לבחון' מה ראה הנביא, והקורא לא לומד דבר על ראייתו בעקבות השאלה. כאן המטרה היא לכוון את הנביא לראייה צייתנית, לבל ישמיט פרט ממה שמראים לו.

של פריטים שונים, או רק מזהירים את הנביא לראות היטב. הם אינם מופיעים  
כתשובות לשאלות הנביא.<sup>8</sup>

הנהגתו זו של הנביא מהווה, לכאורה, אנטיתזה מוחלטת לאופן שבו אנו מבקשים  
להבין את הדברים במאמר זה. כפי שרמזנו לעיל ונציין במפורש להלן, פנינו לבירור  
הסמליות המקופלת בתכנית, והבנתה מחייבת חקירה ודרישה מתמידות בכל הקשור  
למשמעותם של פריטים ברובד שמעבר לתפקידם הישיר. אולם, דומה שלא סתירה  
לפנינו, אלא דירוג - חוויה על גבי חוויה.

חויית היסוד במקדש היא השתיקה.<sup>9</sup> הליכה כנועה ודמומה בעקבות האיש  
המסתורי המדריך את באיו, כשפה ושם נשמע גם קולו של איש זה, ומיעוט דבריו  
מדגיש עוד יותר את השתיקה האופפת את המעמד בכללותו. דומה שכך צריך לחוש  
אדם במקדש - מובל ולא מוביל - מקדש ה' הוא ולא מקדשך! אך דווקא משום  
שמוצעת כאן גם תכנית, ניתן לדבר על חויית יסוד אחרת, הבנויה על גבי קודמתה.  
ההתבוננות בפריטים המוצעת כאן אינה יכולה להותיר את המתבונן שווה נפש.  
השתיקה איננה משתקת, ובמורכבותה של הנפש האנושית נובטים על קרקע השתיקה  
זרעי השאלות, שאולי יחזקאל לא שאל, אך האופן שבו תיאר את סיורו מחייבנו -  
קוראיו - לשאול. מכאן מתבקשת הבנת סמליותם של הפריטים, וזו מחייבת שאלות  
רבות.

אשר לסמליות, נציע להלן פרשנויות שונות לסמליות הגלומה במבנים ובאתרים,  
אך אין זה מיותר לדבר כבר בשלב הזה על סמליות מסוימת הגלומה במבנה בכללותו.  
סמליות זו קשורה לחויית המקדש העזה מכולן.

8 חשוב לציין שרוב ההסברים נאמרים כאילו מעצמם. הנביא, המספר את סיפורו, משלב בו הסברים  
מבלי שיגלה איך בדיוק הגיעו לידיעתו, למשל: "וידבר אלי: זה הלשכה, אשר פניה דרך הדרום,  
לכהנים שמרי משמרת הבית" (מ', מה).

9 על השתיקה כחויית יסוד במקדש, המנוגדת כליל למקובל בתרבויות זרות, עמדו רבים (י' קויפמן,  
תולדות האמונה הישראלית, ירושלים ותל אביב תש"ב, עמ' 476). היא בולטת כמובן בעיון בפרשות  
מרובות על דרך פשוטו של מקרא, למשל, בפרשות הקרבנות בתחילת ספר ויקרא. פרשות אלו  
גדושות תיאורי עשייה וביצוע, אך אין בהן התייחסות לדבר שנאמר בעת ההקרבה.  
כדי להדגים את ההבדל בין פשוטו של מקרא למדרשו בהקשר זה ראוי להתייחס לעבודת הכוהן  
הגדול ביום הכיפורים. הכתוב (ויקרא ט"ז, כא) מלמד שהכוהן הגדול מתוודה רק על רקע השעיר  
לעזאזל (שאיננו קרבן!), בעוד שלפי המשנה ביומא, הקובעת את סדרי העבודה שנשתקעו  
במחזורים, הוא מתוודה גם על קורבנותיו (יומא פ"ג מ"ז, פ"ד מ"ב).

הרקע גדוש הפרטים של התכנית, המצטייר לא-אחת כבעל אופי טכני כל כך, קר כל כך, משמש בפרקים אלו כזירה להתגלות 'כבוד ה': "והנה כבוד א-להי ישראל בא מדרך הקדים... ואפל על פני" (מ"ג, ב-ג). "והנה" מכניס יסוד של הפתעה עזה ופליאה במראה הזה, המיוחד מקודמיו, שבהם הצטמצם המראה ל'איש' בלבד.

באופן שיש בו מן הפרדוקסליות, דווקא היעדר הסמליות של התכנית בכללותה, המצטיירת במבט ראשון כגילוי אדריכלות טהור, מוביל לסמליות העמוקה מכולן. ללא 'מילויה' בכבוד ה' התכנית תישאר רק תכנית. אין בה כוח משל עצמה, ואף לא חיות. חשיבותה, שעליה ניתן לדבר הרבה, תתחיל להתברר רק בידיעה שהתממשותה איננה עניין בפני עצמו, אלא תלויה בכך שה' ישכון בתוכה.

באשר לסיפור שמעבר לתכנית, המתייחס לחוויות הנביא במהלך סיורו, נזכיר: אנו עוסקים במראות, והנה, מתברר שכשרואים את המראה האמתי התגובה העולה היא: 'אפול על פני'!<sup>10</sup> - דווקא אז מפסיקים לראות. הלוא דבר הוא!

ועוד על הסמליות שבתכנית. נפנה עתה לברר את המהותי שבה. באופן שבו אנו מבינים אותה, סמליות זו איננה חופשית. גזירתה נובעת מתוך המטרה הבסיסית של המראה והתכנית, שכזכור, אינם מובאים כאן כעניין העומד לעצמו אלא כדי להיות 'מוגדים לבית ישראל'. ההנחיה לכתיבתם ("הודע אותם וכתב לעיניהם" - מ"ג, יא) - עניין ייחודי למדי בספרי הנביאים - הופכת מטרה זו למודגשת עוד יותר.

בהקשר זה, למטרת המראות שני יסודות: "ויכלמו מעונותיהם" ו"ומדדו התכנית", והדברים מודגשים בהמשך דברי ה':

ואם נכלמו מכל אשר עשו צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורתו ואת כל חקתיו וכל צורתו וכל תורתו, הודע אותם וכתב לעיניהם, וישמרו את כל צורתו ואת כל חקתיו ועשו אותם (שם יא).

השאלה המתבקשת כמובן היא שאלת הקשר. מהו הקשר בין ה'כלימה' לבין ה'תכנית'? בפרשנות קיצונית, ניתן להבין זאת כקשר סיבתי פשוט, קשר של תנאי: אם ייכלמו - התכנית תינתן. ניתן לחשוב על קשר סיבתי הפוך: מתן התכנית יגרום לכלימה על העוונות.

10 נפילה בפרט ופאסיביות בכלל מאפיינות את יחזקאל: "...ואראה ואפל על פני..." (א', כח). לפאסיביות גילויים רבים ושונים, למשל: מול ההוראה: "אכול את המגלה הזאת..." (ג', א), מתואר הביצוע כך: "ואפתח את פי ויאכלני את המגלה הזאת" (ב) - לא 'ואוכל' אלא 'יאכלני'.

מעין התלבטות בין שני כיוונים אלו נגלה בפרשנויות שונות, למשל בפרשנות החדשה של **דעת מקרא**. זו מניחה, ולו כהנחה סמויה, שלא בתכנית בלבד עסקינן, אלא יש לראות את התכנית כנושאת מסר מעבר למה שכתוב בה במפורש, כלומר, כבשורה לבניין הבית.<sup>11</sup> בהתחשב בהנחת מעמד הסמליות שהנחנו, ההנחה שתכנית מסמלת בנייה היא הנחה סבירה, ובפנותה לתקוות 'ותחזינה עינינו...' , החבויה בלב כולנו, ודאי ששובת לב היא.

דא עקא, חשוב לציין שבפרקים הללו של יחזקאל, חרף ריבוי עיסוקם בענייני הבית, למעט רמזים ספורים שעל טיבם נעמוד בהמשך, אין הוראה מפורשת לבנות את הבית או הסבר ברור כיצד הבית יתקיים בפועל, וכיצד יהפוך מתכנית למציאות.

אי לכך, גישתנו תנסה לבקש בתכנית כפי שהיא מסרים דתיים, בלי שום קשר לשאלה איך - אם בכלל - תמומש התכנית בפועל. כדי לבסס את תשובתנו נציין את הברור מאלינו, שקיים קשר הדוק בין אדריכלות לאידיאולוגיה, בין צורות מבנים לרעיונות. ההנחה הבסיסית העומדת ביסוד מה שייאמר להלן מדגישה את הקשר הזה גם ברמת התכנית. תכנית, אף אם איננה מבוצעת, מכוונת את תשומת הלב, ובהדגשותיה והבלטותיה, תורמת תרומה רעיונית.

להלן נדגיש כמה נקודות מעוררות למחשבה בתכנית, וכאמור, במיוחד באשר למקומם של שערים. הנחתנו הסמויה היא שיש בתכנית משהו מהותי חדש, שכמותו לא היה בתכניות המקדש האחרות בתנ"ך (בדברנו בהקשר זה על 'מקדש' אנו מתכוונים גם ל'משכן', וכך להלן), שאם לא כן - אם ננסח זאת בצורה קיצונית - היה מקום להסתפק בהפניית הקורא לספר מלכים.

## **ב. מטרת התכנית - האם מדובר בבנייה?**

האם תכנית מקדש יחזקאל עומדת כבסיס לבנייה? התייחסות לשאלה זו יכולה להיעשות הן בהסתמך על פרשיות מקראיות מחוץ ליחזקאל - אלו העוסקות בבית שני - הן על פי דברים הקשורים לתכנית עצמה.

11 "...אבל נוסף על רגש הבושה הם חיבים גם להתחרט על מעשי העבר, ודבר זה יביא למעשים חיוביים: למדד את התכנית, ללמד את תורת הבית, להתכונן לגאֵלה ושלא לפל שוב לתוך יאוש". לפי פירוש זה הכלימה מובילה להשתקעות בתכנית: "ואם נכלמו' - ואם אמנם תגֵרם הבשורה על בנין הבית שייכלמו מעוונותיהם, אז 'הודע אותם' את כל הפרטים שלמדת על הבית" ("צ מושקוביץ, **דעת מקרא**, עמ' שנב). כלומר, עצם הבשורה גורמת לכלימה, והעיסוק בפרטים בא אחר כך.

לא נעסוק כאן בשאלת בניינו של הבית השני בדורות שבי ציון, ובפשטות אין כל רמז במקרא שמקדש יחזקאל שימש לו מקור השראה, והנטייה היא לראותו כממשיך - הגם שדל במקצת - למקדש שלמה.<sup>12</sup> אם נחدد דברינו נאמר שכשהגיעה העת לבנות את הבית השני בוניו לא ניסו כלל לבנות את 'מקדש יחזקאל'.

לא נרחיב בשאלה, שאותה נשמור לסוף עיוננו, מה ממקדש יחזקאל נשתקע בתיאור המקדש במסכת מידות (ותמיד). כאן נציין בתמציתיות, שיש בו יסודות מסוימים, אך אלו פריטים בודדים, ומקדש יחזקאל כמכלול אינו עומד ביסוד המקדש שעל פי תפיסת המשנה.

תבנית הסיפור העומדת ביסוד תיאור מקדש יחזקאל בפרקים המסיימים את ספרו אינה מעודדת להשקפה בדבר צורך מעשי בבנייתו. מדובר במקדש חזוני, המצטייר כעומד על תלו שלם לגמרי, שכל שנותר הוא להכירו, אך לא להשלימו באיזו פעולה אנושית.<sup>13</sup>

ראוי לנתח כאן את הרמזים שמהם משתמע מהו תפקיד התכנית. הפסוק היחיד המתיחס לכך בעקיפין הוא:

אתה בן אדם, הגד את בית ישראל את הבית... ומדדו את תכנית... צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורתו ואת כל חקתיו וכל צורתו וכל תורתו, הודע אותם וכתב לעיניהם, וישמרו את כל צורתו ואת כל חקתיו **ועשו אותם** (מ"ג, י"א).

מבחינה תחבירית לפנינו משפט כולל, ו'ועשו אותם', החותם את פסוקנו, מתייחס לביצוע כללי של הפריטים השונים שבפסוק. ודאי שניתן לראות בכך איזושהי התייחסות לעתיד, שיש בה ביצוע ממשי של משהו במקדש יחזקאל. אולם, אין כאן פועל הקשור במיוחד לבנייה, ייסוד או הקמה. יתרה מזו, בהתחשב בנדירותו של היגד מעין זה בפרקי המקדש של יחזקאל, ניתן לחזק את מסקנתנו, שמדובר בתכנית, שפרטי ביצועה ושיעורם נותרו עלומים.

12 בספרי עזרא ונחמיה אין התייחסות מרובה למידות ולתכנית הבית השני, ובפשטות נראה שבא לחקות את מקדש שלמה. על שאלות שונות הקשורות בגובהו וברוחבו ראה: עזרא ו', ד, ובפירוש **דעת מקרא** שם (עמ' מ). וכן, ג' גליל (עורך), **עולם התנ"ך** עזרא ונחמיה, ירושלים ורמת גן 1985, עמ' 54. אשר לחומרי הגלם שלו, לפי עזרא ג', ז בוניו התכוונו לבנותו כבניין שלמה, אלא שחפצם לא עלה בידם. יש לשער ש'הרבים' "...אשר ראו את הבית הראשון בְּסִדּוֹ זֶה הַבַּיִת בְּעֵינֵיהֶם בְּכִים בְּקוֹל גָּדוֹל..." (עזרא ג', יב) ציפו לבניין דומה.

13 מבחינה זו, הכותרת שנתנה **בדעת מקרא** (עמ' שיז) לפרקי המקדש הראשוני: 'הבית ההולך ונבנה', איננה מוצלחת במיוחד. שכן אין למצב העומד ביסודה סימוכין בכתוב.

עניין נוסף שיידון בהרחבה בהמשך קשור לנשוא - "ועשו" - הנאמר בלשון רבים. בדברים הקשורים לתכנית, מתברר שהעם 'עושה', ולא הנשיא. הדבר בולט על רקע אזכוריו המרובים של הנשיא בפרקי המקדש, ומציב עמדה שונה לחלוטין מ'סיפוריהם' של מקדשים אחרים - מקדש שלמה, המיוחס לו, ובמובן מסוים גם המשכן, הקשור בעבודות אמיצים למשה. ומנגד, דבר זה מזכיר קצת את הבית השני, שאיננו קשור בצורה כה הדוקה למנהיג יחיד. הנה כי כן, ב'עשו' הנדון כאן ניתן למצוא פשר רעיוני: הבלטת מעמד הכלל במקדש העתידי, תוך פולמוס סמוי עם גישה המבליטה את שייכותו למנהיג יחיד.

### ג. המיקום

אם נתעלם מתאריך הנבואה ואופן הבאתו של יחזקאל, העניין שבו פותח התיאור הוא המיקום:

במראות א-להים הביאני אל ארץ ישראל, ויניחני אל הר גבה מאד ועליו כמבנה עיר  
מנגב (מ', ב).

הצורך בציון "ארץ ישראל" - ביטוי נדיר למדיי במקרא - לכאורה ברור, שכן יחזקאל נכח בגופו בבבל. ובכל זאת, הדבר איננו מובן מאליו. ראשית, יש לשער, שגם בהעדד ציון גיאוגרפי מפורש של יעדו, הקורא היה מבין שמדובר במקומו הידוע של המקדש. ושנית, אם נגזר לפתוח בציון גיאוגרפי, מדוע לא הוזכרה ירושלים? (ב'מסעו' הראשון למקדש ירושלים הייתה היעד (ח', ג): "ותבא אתי ירושלמה").

בהקשר זה ראוי להזכיר שיחזקאל הוא שדיבר על 'מקדש מעט':

...כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות, ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר  
באו שם (י"א, טז).

פירושו המדרשי של פסוק זה מדבר בבתי כנסת.<sup>14</sup> פשוטו איננו ברור, אך מכל מקום, מנקודת ראות לשונית מוצגת כאן נוכחות ה' כ'מקדש' - 'מעט', אך מקדש.<sup>15</sup> וזאת,

14 בעיקר על פי מאמר מדרשי אחד (בבלי מגילה כט ע"א). במקום אחר ('בית המקדש ובית הכנסת - עולמות נפגשים בפיטוי ארץ-ישראל', מסורת הפיוט ב, תש"ס, עמ' 41) הראיתי שהביטוי 'מקדש מעט' אינו שכיח במקורות חז"ל, ומעמדו הרווח כמציין בתי כנסת נובע, בין היתר, מאזכוריו בפיטוי לדורותיו.

15 ראוי לציין שחרף ריבוי ההתייחסות ל'בית', יחזקאל משתמש בביטוי 'מקדש' גם בפרקים אלו: "וישב אתי דרך שער המקדש החיצון..." (מ"ד, א).



"בארצות אשר באו שם"<sup>16</sup> כנגד 'ארצות' אלו מוצגת תמונת הבית של סוף יחזקאל בזיקתה האחת והיחידה ל'ארץ' אחת - ארץ ישראל. החזרה לארץ ישראל משמעותית, אפוא, גם בספר יחזקאל, ועל רקע זיקתו רבת המשמעות לגולה משמעות זו חייבת להיות מודגשת דווקא בו.

פרט נוסף בפסוק המקום: "הר גבה מאד". הר הבית של התכנית יהיה הר גבוה מאוד. תיאור מיקום זה ייחודי ליחזקאל, ואין כמותו בתיאור מקדש שלמה, וודאי שלא במשכן, ששינה מקומו חדשים לבקרים.

אמנם לא נאמר כאן דבר על יחסו לסביבתו, אך מתבקש שמבנה שמתואר כך יבלוט מעל הסביבה.<sup>17</sup> בנקודה זו מתקשר ציור זה של ההר לציורו הידוע של ישעיהו: "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות, ונהרו אליו כל הגוים" (ישעיהו ב', ב), אלא שבציורו של ישעיהו מטרת הגובה מוגדרת למדי. ניתן להבין שהגובה (ואיננו נכנסים לשאלה עד כמה הוא מטאפורי) נועד לכוון את 'הגויים הנוהרים', ולדעתנו, גם להוות ניגוד לביטויי גאוות האדם, המובעים בהמשך הפרק באמצעות גובה ("עיני גבהות אדם שפל" - שם יא). ואילו ביחזקאל, הגובה עומד כביכול בפני עצמו. יש לפרש, אפוא, את הדגשת הגובה בנדון בהקשר של כלל פרטי התכנית, ויש לתת את הדעת לסמליות הגלומה בו בהקשר זה.

באופן כללי, הזיקה הסמלית שבין גובה לגאווה מעוגנת היטב בעולמו של המקרא, וניתן למצוא לה סימוכין רבים. אין מניעה, אפוא, לראות גם את הגובה שבפסוקנו כבא להקרין סמליות שכזו, גם אם אין לה כאן רמזים מפורשים. אך כלפי מי? בפשטות, ננסה לקשר זאת ל'נשיא', הנזכר להלן. ביתו של ה' מוצג כגובה, לא ביתו של בשר ודם.

פרט נוסף: "כמבנה עיר מנגב". זו פסוקית קשה. בפשטות, ה'עיר' היא הבית הנדון בהמשך, ולפי זה, 'מנגב' מתייחס למראה הבית ביחס לנקודת המוצא של הנביא הבא מצפון. אך ניתן לפרשו כמתמקד בעיר הבנויה מנגב למקדש - שאינה נזכרת כאן, אלא בהמשך - העיר, שבהיותה מרוחקת מעט נראית במטושטש 'כ[מראה] מבנה עיר'.<sup>18</sup>

16 הדברים תואמים בוודאי את מדיניותו הידועה של יחזקאל בוויכוח שבין הגולה לירושלים, יחזקאל י"א, יד-ב, טז.

17 אפשר שאין זה מיותר לציין שהקדמונים לא הכירו את מושג הגובה המוחלט, ובדברם על גובה התכוונו לגובה יחסי מעל הסביבה, או לגובה סובייקטיבי, התלוי בהתרשמות המתבונן.

18 דעת מקרא, עמ' שכה.

דומה שניסוח כזה, יהא פירושו המדויק אשר יהא, מנסה לרקום קשר בין המקדש לעיר. לפי הפירוש הראשון הקישור עשוי לבוא באמצעות משהו הדומה לעיר במקדש עצמו. לדעתנו, הגורם הדומה הוא השערים, שיוצגו להלן, שכן 'שער' הוא ביסודו מוסד עירוני. לפי הפירוש השני המקדש הוא חלק ממערכת, וגם לעיר, חרף ריחוקה היחסי, יש תפקיד בחזון העתיד, כפי שייחוכח המעיין בנבואות אלו של יחזקאל, המסתיימות ב'ושם העיר מיום ה' שמה' (מ"ח, לה).

בהמשך הנבואה נאמר:

את תורת הבית, על ראש ההר כל גבלו סביב סביב קדש קדשים, הנה זאת תורת הבית(מ"ג, יב).

עניינו העיקרי של פסוקנו הוא הדגשת המעמד המיוחד של הבית כקודש קודשים, אך הוא חוזר ומציין את מיקומו "על ראש ההר". אמנם, אין כאן התייחסות מפורשת לגובהו, אך "ראש ההר" מבליט זאת בעקיפין.

ראוי לציין שמעמדו של 'ההר' ביחזקאל נזכר בנבואה קודמת:

כה אמר א-דני ה', ולקחתי אני מצמרת הארז הרמה, ונתתי מראש יִנְקָתוֹ רֶךְ, וְאֶקְטֵף וּשְׁתַּלְתִּי אֲנִי עַל הַר גְּבוּהַ וְתַלְוֹל: בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל אֲשַׁתְּלֵנּוּ, וְנִשְׂא עֲנָף וְעֵשֶׂה פְרִי וְהָיָה לְאָרֶז אֲדִיר, וּשְׁכֵנוֹ תַּחְתָּיו כֹּל צֶפּוֹר כֹּל כַּנֵּף בְּצֶל דָּלִיּוֹתָיו תִּשְׁפָּנָה (י"ז, כב-כג).

דומה שגם בפסוק זה הגובה מוצג כסמל למציאות אידיאלית, אלא שכאן הדברים אמורים לגבי עתידה של משפחת המלוכה, ובפרקי הסיום - במעמדו של המקדש.

לגובהו של מקדש יחזקאל יש השלכה מעניינת, הקשורה בהשפעתו על סביבתו. בפרק מ"ז מתואר המעיין הפלאי העתיד לפכות מתחת למפתן הבית: "וישבני אל פתח הבית, והנה מים יִצְאִים מתחת מפתן הבית קדימה..." (מ"ז, א). עניינו של מעיין זה הוא ריפוי ים המלח, ואנו תופסים אותו בעיקר כתיקונן של סדום ועמורה הקדומות (רמז לכך: "ואחותיך סדם ובנותיה תִּשְׁבְּןָ לְקִדְמַתָּן..." - ט"ז, נה). לא נרחיב בדיון זה,<sup>19</sup> ולהלן נתייחס לכך מעט. מכל מקום, זרימה מהר הבית מזרחה מבוססת מדרכו של עולם על גובהו של הר הבית, ובמובן מסוים, לאור ציור זה מנוצל גובהו לתיקון עולם, ובראייה כוללת משתלב בתיאורים של ישעיהו שהוזכרו לעיל.

19 עסקתי בכך בהרחבה יחסית בים קדמוני, אלקנה תש"ס, עמ' 123-130.

## ד. השערים

העיסוק בשערים נובע (ובמובן מסוים - מתחייב) מאופן הצגת המקדש בפרקים אלו. המקדש בנוי בשלוש מסגרות (שהן שלושה מפלסים) זו בתוך זו: החצר החיצונית, החצר הפנימית והבית עצמו. הצגה זו מחייבת דיון כלשהו במעבר שבין מסגרת למסגרת, דהיינו בשערים. אולם, דומה שהעיסוק בשערים בפרקים אלו חורג בהרבה מהצורך לדון בהם בהקשר הטכני הנדון.

חשיבותם של השערים ניכרת כבר בשרטוט זירת הנבואה:

ויביא אותי שמה, והנה איש מראהו כמראה נחשת ופתיל פשתים בידו וקנה המדה,  
והוא עֹמֵד בשער (מ', ג).

בשלב זה של הסיור שער זה אינו עומד להצגה במסגרת חלקי המקדש שבתכנית. הוא מהווה מעין 'נקודת מפגש' של הנביא עם ה'איש'. יש בכך להקנות חשיבות ראשונית לשער כמקום שבו יחזקאל מתוודע למטרות הנבואה.

חשיבות השערים עולה גם בפריסת יעדי הנבואה. בפסוק שהובא לעיל הודגש:

ואם נכלמו מכל אשר עשו צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורתו ואת כל  
חקתיו וכל צורתו וכל תורתו הודע אותם וכתב לעיניהם וישמרו את כל צורתו ואת כל  
חקתיו ועשו אותם (מ"ג, יא).

ודוק: בצד 'צורה', 'תכונה', 'תורה' ו'חוקים' - מושגים ומונחים הנושאים אופי כללי - באים ה'מוצא' וה'מבוא' - מונחים מיוחדים, חלקי מבנה ספציפיים, שתכליתם ידועה ומבוררת.

מנקודה זו הולך ומוצג בפרטי פרטים תיאור השערים בתכנית עצמה.

חומת הבית מצוירת כרקע בלבד: "והנה חומה מחוץ לבית סביב..." (מ', ה), ומיד מגיעים לשער: "ויבוא אל שער אשר פניו דרך הקדימה, ויעל במעלתו וימד את סף השער..." (מ', ו). הכתוב הולך ומונה את השערים ומציין את מידותיהם, והכול באריכות מרובה.

תיאור זה שונה באופן מהותי מתיאורי 'מקדש' אחרים - בספר מלכים ובמשכן.

נפתח במשכן. לאחר תיאור ומפורט של ה'קירות', היינו היריעות והקרשים, נזכר בקצרה: "ועשית מסך לפתח האהל..." (שמות כ"ו, לו). ולאחר תיאור קירות החצר: "ולשער החצר מסך..." (שמות כ"ז, טז). אין התייחסות מרובה לשער, אין תיאור שלו,

ובעיקר, המוקד במסך ולא בשער. דומה שצפונה כאן ההשקפה שעיקרו של שער בכיסוי. שער מוביל לקדושה הוא, והוא אינו יכול להיות פרוץ.

אשר למקדש שלמה, מצאנו תופעה דומה: "וכן עשה לפתח ההיכל מזוזות עצי שמן מאת רבעית" (מל"א ו', לג) - התיאור מצומצם וענייני. בשני המקרים התיאור של ה'מקדש' איננו פותח בשערים. מיותר לציין עד כמה השוואה זו מבליטה את מעמד החשוב של השערים בתכנית מקדש יחזקאל.

אם נבוא למנות את אזכורי השערים בפרקים הבאים, הרי שקצרה היריעה מהשתרע. לא נרחיב אפוא, ונסתפק בציון כללי, שאין כמדומה במקרא 'צפיפות' כה גבוהה של אזכורי שערים. כך באשר לכמות. באשר ל'איכות', הרי שיש לפנינו תיאורים מפורטים של השערים, למשל:

ותאי השער דרך הקדים שלשה מִפָּה ושלשה מִפָּה, מדה אחת לשלשתם, ומדה אחת  
לְאֵילִם מִפָּה וּמִפּוֹ  
(מ', י').

בפרשנות החדשה ליחזקאל עמדו על הדמיון המהותי שבין שערים אלו לשערי הערים הקדומות (דוגמות בולטות: מגידו, גזר, דן, חצור).<sup>20</sup> אם כן, יש פירוט במבנה השערים, ופירוט זה מוביל למסקנה שהללו הם שערי עיר; וכבר ציינו לעיל לאפשרות ש'מבנה העיר' הנזכר בפתחת הנבואה רומז לשערים.

שערי עיר בערים העתיקות לא היו פתחים בלבד בחומותיה. הללו היו מוסדות של ממש. ילאה העט מלתאר איזו חשיבות נודעה במקרא לשער כסמל למשפט צדק.<sup>21</sup> מותר אפוא לשער, שהעיסוק הנרחב בשערי המקדש ביחזקאל בא לרמוז על הרצון לראות את המקדש גם כמעוז הצדק והמשפט.

הרעיון שהמקדש משרת כמקום המשפט והצדק אינו עולה כאן לראשונה. בספר דברים הוצגה זיקה ישירה בין מקום המשפט למקום אשר יבחר ה':

...וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך בו... והגידו לך את דבר המשפט  
(דברים י"ז, ח-ט).

20 דעת מקרא, עמ' שכ. עולם התנ"ך, עמ' 207.

21 כדוגמות בלבד: "והציגו בשער משפט" (עמוס ה', טו), לעומת: "ואביונים בשער הטו" (שם, יב). "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח', טז), וכל זה בעקבות ההוראה: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך" (דברים ט"ז, יח).

ייתכן שהגובה מסמל את הזיקה למשפט. ניתן דעתנו: בהקשר מובהק זה של משפט נאמר 'עלית'. רוצה לומר: כשהכתוב מדבר על תנועה למקום המשפט הוא נוקט לשון 'עלייה', מה שאין כן בתיאורים אחרים של תנועה למקום אשר יבחר ה' שבספר דברים.<sup>22</sup> כזכור, מקדש יחזקאל מוצג כמקום גבוה. אולי גם גובה זה בא לכוון לתפיסת המשפט והצדק האמורה לעמוד ביסוד המקדש ולרוממו.

להלן נציג דוגמאות נוספות לחשיבותם של השערים במקדש יחזקאל. חשוב להזכיר בשלב זה שהמעייין הפלאי שהוזכר לעיל, אף הוא נובע מתחת לשער. מהשער - סמל המשפט - יוצאים המים המרפאים - על דרך הסמליות - את קלקולי העולם וחטאיו.

להלן נציין בקצרה שגם אצל חז"ל נבחין בהבלטת השערים, במיוחד בתיאורי מסכת מידות.

## ה. שערים סגורים

עניין השערים ממשיך ללוותנו גם בהמשך תיאורי מקדש יחזקאל, אגב ציון פעולותיו של הנשיא במקדש. פתיחת הנבואה מתארת שלב נוסף ב'סיוור':

וַיֵּשֶׁב אֶתִי דֶרֶךְ שַׁעַר הַמִּקְדָּשׁ הַחִיצוֹן הַפְּנֵה קְדִים, וְהוּא סָגוּר (מ"ד, א).

בתיאור זה לא נאמר איך הנביא הגיב, ודומה, שהוא ממשיך לשתוק, כפי שקורה בתחילת הספר. אולם, דומה שאין לטעות בהפתעה הנגרמת לקורא למקרא פסוק זה. מדובר בשער חשוב, גדול ומרכזי (על זיהויו ניתן לחלוק,<sup>23</sup> אך ודאי שלפי פשוטו של מקרא הוא אינו ה'פשפש' של מסכת מידות (פ"ד מ"ב). לפי מה שנציע להלן המצב הפוך: הפשפש הוצע כמעין זכר ליחזקאל). מדרכו של עולם, שערים נפתחים ונסגרים, ולכן טיבו של שער סגור תמידית אינו מובן בפשטות. אם אין בו צורך, מדוע להותירו כשער?

22 בפרשת ביכורים: "והלכת אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם" (דברים כ"ו, ב). בענייני בשר וקרבתות: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' א-להיכם... ובאת שמה" (י"ב, ה), "...ובאת אל המקום אשר יבחר ה'" (י"ב, כו). מעשר שני: "והלכת אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך בר" (י"ד, כה). לוי: "...ובא בכל אֶת נפשו אל המקום אשר יבחר ה'" (י"ח, ו).

23 ראה את הדיון בדעת מקרא, עמ' שנט.

על רקע תמיהה זו חשוב לציין שתיאור השער הסגור אינו עומד בפני עצמו כפרט בתכנית. הוא נכרך בשני עניינים. האחד הוא הסבר מפי ה' על מטרת הסגירה וייעודו של השער הסגור; והשני הוא התגלות מיוחדת של כבוד ה'.

ההסבר על מטרת הסגירה מנומק היטב:

ויאמר אלי ה': השער הזה סגור יהיה, לא יפתח, ואיש לא יבא בו כי ה' א-להי ישראל  
בא בו, והיה סגור  
(מ"ד, ב).

הדברים מתייחסים כמובן לאירוע ההתגלות המופיע קודם לכן:

ויולכני אל השער, שער אשר פנה דרך הקדים: והנה כבוד א-להי ישראל בא מדרך  
הקדים, וקולו כקול מים רבים, והארץ האירה מכבודו  
(מ"ג, א-ב).

אם כן, ה' בא דרך השער המזרחי, וההיגיון הפשוט אומר שמדובר באותו שער, כשעתה מתברר שהוא עתיד להיות סגור.

פרט נוסף הקשור בתפקידו של השער הסגור הוא:

את הנשיא נשיא הוא ישב בו לאכול [לאכל קרי'] לחם לפני ה', מדרך אולם השער  
יבוא ומדרכו יצא  
(מ"ד, ג).

הקשר זה מעורר תמיהה, והדברים ראויים להסבר קצר. עניין סגירת השער שבו עבר ה' בדרכו פנימה עשוי להתפרש על דרך הסמליות כמעיד על נוכחותו הקבועה של ה' במקדש, שלא ייעזב עוד. כביכול, ה' מונע מעצמו לצאת החוצה, ללכת נגד כיוון הכניסה, איננו מאפשר חזרה (כביכול, שלו עצמו). הסבר זה מתאים לתפיסה מקובלת במקרא שהימנעות מהליכה אחורה מציינת ומסמלת דבקות במטרה והכרזה על שלילת החזרה.<sup>24</sup> כל זאת, כמובן, בא כדי ללמד על הכניסה החד-כיוונית של ה' למקדשו, ולהוות ניגוד לעזיבה המפורסמת של ה' את הבית, המצוירת בפרקים ח'-י"א בספרנו. הדברים מתקשרים לפסוק שבא בהמשך:

ויבאני דרך שער הצפון אל פני הבית, וארא והנה מלא כבוד ה' את בית ה', ואפל על  
פני  
(מ"ד, ד).

הדגשת "שער הצפון" באה, כמדומה, כדי לחדד את מצבו הסגור של השער, שגם הנביא איננו יכול להיכנס דרכו. אך יש בכך עניין מהותי יותר: העיסוק בשער מוביל

24 למשל: אשת לוט, שלא עמדה באיסור להתבונן במה שקרה מאחור (בראשית י"ט, כו), האיסור לחזור מצרימה בדרך שבאו בה (דברים י"ז, טז), פרשת הנביא מיהודה שנתבקש שלא לחזור לארצו באותה הדרך (מל"א י"ג, ט), ועוד. בכוונתי לעמוד על כך בע"ה בהזדמנות אחרת.

להתגלות נוספת, הכרוכה בהבנה שכבוד ה' אכן ממלא את הבית. דבר זה מחזק את הרושם של נוכחותו הקבועה של ה'.

השער הסגור מלמד, אפוא, על נוכחות קבועה, וזו אכן מניבה את פירותיה בדמות התגלות נוספת. עניינו של השער הסגור קשור לפי זה בנוכחות והתגלות. אפשר, שהיה מקום לציין את דבר השער הסגור כבר בהתגלות הראשונה, שהנביא חווה דרך שער המזרח, אך גם אם לא כך היה, ראוי עניין הנוכחות וההתגלות לאמירה עצמאית. מה אפוא פשר זיקתו לנשיא?

הזיווג של השער הסגור, על סמליותו להקרנת תחושת נוכחות א-לוהית קבועה, לעניינו של הנשיא - "את הנשיא נשיא הוא ישב בו לאכול לחם לפני ה'" - אינו מובן על נקלה. אמנם נאמר, שגם הנשיא איננו יכול להיכנס דרך השער עצמו אלא בדרך פנימית, ויש בכך כדי להבליט את סגירותו של השער, אך עדיין, הזיקה שבין רעיון השער הסגור לנשיא ראויה לפרשנות. לדעתנו, הדבר קשור להדגשת מעמדו המיוחד של הנשיא במקדש ובעם, והדברים יתלבנו בהמשך.<sup>25</sup>

עיקרם של דברים, למדנו על חשיבות השערים כבר קודם לכן, אך בכל זאת יש מן העניין לתת את הדעת לדבר ה' בהתגלות:

ויאמר אלי ה': בן אדם, שים לבך וראה בעיניך ובאזניך שמע את כל אשר אני מדבר אתך לכל חקות בית ה' ולכל תורתו, ושמת לבך למבוא הבית בכל מוצאי המקדש (מ"ד, ה').

בדברים אלה יש כדי להדגיש את חשיבות סדרי הכניסה לבית והיציאה ממנו, והם נוגעים בעקיפין בשאלת השער הסגור, שסגירותו מציבה אתגר טכני מסוים לנכנסים וליוצאים, אתגר שיש בו גם משמעות דתית. דומה, שבהקשר זה הטעמת ה'מבוא' ביחיד וה'מוצאים' ברבים איננה מקרית. 'המבוא' החשוב הוא זה שה' נכנס בו, ובו חשובים במיוחד סדרי הכניסה.

הדגשת שער סגור עולה שנית בהמשך התיאור:

25 בקשר לשער הסגור ראה: ר' כשר, 'אנתרופומורפיזם, קדושה ופולחן - מבט חדש על יחזקאל מ-מח', בית מקרא מ, תשנ"ה, עמ' 359-375. חרף נקודות דמיון מסוימות, שעלולות ללכוד את עין הקורא, השקפתי בנדון שונה מהותית מהשקפתו.

כה אמר א-דני ה': **שער החצר הפנימית** הפנה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה, וביום השבת יפתח, וביום הח' יפתח (מ"ו, א).

מנקודת ראות לשונית הכתוב ביקש להדגיש כאן שונות - "שער החצר הפנימית" - שביטוייה עשוי להיות שער שונה. אם כן, מבחינת תחושת הסגירות מצטרף תיאור זה לקודמו, והבאים בשערי המקדש אינם יכולים להסיח את דעתם מסגירות זו. גם כאן בא השער הסגור בהקשר לפעילות הנשיא:

ובא הנשיא דרך אולם השער מחוץ, ועמד על מזוזת השער... והשער לא יסגר עד הערב (מ"ו, ב).

בהמשך נגלה שוב את ההנחיות הקשורות בהתנהגות הנשיא בשער:

ובבוא הנשיא - דרך אולם השער יבוא, ובדרכו יצא: ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים - הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער נגב, והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה. לא ישוב דרך השער אשר בא בו, כי נכחו יצאו [יצא קרי] (מ"ו, ח-ז).

לכאורה, להנחיות אלו פנים טכניות, אך העיסוק המצטבר בהן מחייב את המפגש החוזר ונשנה של הקורא עם השערים, ומחדד את מעמדם החשוב, במיוחד בקשר למעמד הנשיא, כפי שיתברר להלן.

## ו. מעמד הנשיא בתיאור הכללי של הבית

מהנאמר לעיל דרכנו מובילה לדיון במעמדו של הנשיא. נדון כאן בעיקר ביחסו של הנשיא לשערים, ובהשלכות שיש לכך על מעמדו. אך טרם נפתח בליבון העניין ראוי להדגיש בקצרה את פשר השימוש במונח 'נשיא' ביחזקאל. לשימוש כמה הסברים, ואיננו מסתירים את הסתייגותנו מחלק מהם.

לענייננו, כפי שנראה להלן, חשוב לזכור שיחזקאל מדבר גם על מלכים - מלכי העבר לעומת נשיא בעתיד. נשיא מזכיר מציאות שבטית.<sup>26</sup> בחזונו העתידי יחזקאל אכן 'מחיה' את השבטים (מ"ח, א-ז), שדומה, שכישויות חברתיות, ובוודאי פוליטיות, נעלמו במרוצת הזמן הרב שעבר מתחילת המלוכה. לא ניכנס במסגרת זו לדיון בתפיסות המדיניות והחברתיות של חזון יחזקאל, מכל מקום, התחושה שמעניקים פרקי הסיום של הספר היא של מבנה מדיני-חברתי משובח על מצע גיאוגרפי מוגדר. מבנה זה שונה ממבנים אחרים במקרא, והוא כרוך גם בסוג שלטון שונה.

26 ההתייחסות העיקרית לנשיאים קשורה כמובן לנדודים במדבר. ולא רק ישראל, אלא גם ישמעאל, המייצג נוודים, התברך בנשיאים (בראשית נ"ה, ז).



בהתייחס לנושא הנדון, הנשיא קשור באופן עמוק מאוד לסדרי המקדש, עד כדי ראייתו כמעין כוהן גדול, אך זאת, לדעתנו, באופן שיבטיח נשיא שאיננו מתנשא בפני ה'. הדברים עולים מבחינת יחסו של הנשיא למקדש יחזקאל. הנקודה הראשונה קשורה במקומו בהקמת-בניית הבית.

איננו יודעים, כאמור, פרטים על בניית הבית בכללותה, ומה הייתה משמעותה בעולם המעשה או בתודעה; אך על רקע סתימות זו עולה הדגשת מקומו של הנשיא בהקשרים פולחניים ספציפיים, ולא מעבר לכך. שלא כספר מלכים, המקדש מקום נרחב לזיקתו של המקדש לשלמה, כאן, באופן שבו מוצגים הדברים ביחזקאל, הנשיא הוא חלק מן המקדש, והוא אינו כרוך בדרך כלשהי בהקמתו או בביסוסו אחרי שהוא עומד. אין מקום, אפוא, לקשור את המקדש לנשיא, אלא את הנשיא למקדש.

זאת ועוד, בספר מלכים ביתו של שלמה מוצג, כזכור, בזיקה ברורה למקדש. כאן יש התייחסות לנחלת הנשיא ולחוקיה (מ"ו, טז-יט), וגם מודגש שנחלתו של הנשיא מהווה חלק חשוב מה'עיר', אך העיר עצמה מנותקת מן המקדש.<sup>27</sup> לניתוק זה - ניתוק שבטקסט, המבוסס על ניתוק גיאוגרפי, משמעות סמלית חשובה. הנשיא בא למקדש וזוכה ליחס מיוחד; אך יחס זה, בצד הכבוד שמקנה לו, גם מעמיד אותו במקומו בתוך מערכת כללים ומגבלות המקרינים מסר ברור: המקדש - לא מקדשו הוא.

יחזקאל משבץ בפרקים אלו ציור מיוחד במינו של זיקת מלכי יהודה למקדש:

...את מקום **כסאי** ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם, ולא יטמאו עוד בית ישראל שם קדשי, המה ומלכיהם בזנותם ובפגרי מלכיהם כמותם: כְּתָתָם סָפָם את סְפֵי ומזוזתם אצל מזוזתי והקיר ביני וביניהם, וטמאו את שם קדשי בתועבותם אשר עשו, ואכל אתם באפי: ועתה ירחקו את זנותם ופגרי מלכיהם ממני, ושכנתי בתוכם לעולם (מ"ג, ז-ט).

מבלי להיכנס לפרטים, ברור שהכוונה כאן להתקרבות בלתי רצויה בין המלכות למקדש.<sup>28</sup> 'מקום כסאו' של ה' מדגיש את מלכותו. לפיכך, המקדש מעמיד על מלכותו של ה', ולא על מלכות בשר ודם.

27 ראה **דעת מקרא**, עמ' תו-תז.

28 **דעת מקרא** מבאר זאת בדגש ריאלי: "בתתם ספם את ספי' - מן התאורים על בנין הבית בספר מלכים (מל"א ו'ז), ובמיוחד מן המארע שנזכר שם (מל"ב י"א, ד-יב), משמע שאכן היה בית המלך ממש ליד בית המקדש הראשון" (עמ' שנב). **עולם התנ"ך** (עמ' 218) מדגיש את הקבורה של מלכים בסמוך לבית, עניין הראוי לברור בפני עצמו.

לענייננו חשוב לכוון לשני ביטויים. ראשית, בדברו על חטאי העבר הנביא משתמש בלשון 'מלכים' ולא ב'נשיאים'. שינוי השם רומז, יש לשער, לציפייה לשינוי התפקוד והמידות. שנית, ההתקרבות המלכותית למקדש מצוירת באמצעות הביטוי: "בתתם ספם את ספי ומזוזתם אצל מזוזתי". הסף והמזוזה הם חלקים של שער.

באמצעות השימוש במלכים, מוצגת כאן בעיה מסוימת בעבר, שבעתיד תימנע. ציור הבעיה נעשה באמצעות ביטויים מעולמו של השער. ודאי שיש בכך צד של מליצה, ובפשטות ביטוי זה מציין התקרבות יתרה, וכאמור פסולה; אולם, בשימוש במונחי השער טמון מסר נוסף. לשער אופי דו-צדדי. במקרה הנדון, הוא איננו מוביל אך ורק לבית ה', ובהיותו דו-צדדי הוא יכול להוביל מהמקדש אל המלך. במשמעותה הרעיונית, מציאות כזו איננה רצויה, ויש בה פגם מהותי. דומה שבאופן זה יחזקאל תיאר את חטאי מלכי העבר, שיצרו, כביכול, שער דו-צדדי בינם לבין בית ה'. באופן שכזה הצטייר שהמקדש בא גם לשרת אותם, ולא רק הם באים למקדש.

הדברים שונים בתיאור מקדש העתיד. השער שבו הנשיא פועל מעלה בוודאי את קרנו, אך בה בעת מדגיש את ריחוקו של הנשיא מה'. בפרקים אלו מודגש שהנשיא עובד את ה'. תפקידו בפולחן נראה אולי מוזר במקצת במבט ראשון, במיוחד על רקע המקובל במקרא שלא על המלך לגשת אל ה'. אך מטרתו לבסס את מעמדו של הנשיא כמשרת במקדש, ולא המקדש כמשרתו.

תפיסת השער הסגור משתלבת בכך. תהינו קודם לכן מדוע עניין סגירת השער נסמך לפעילות הנשיא. אם מטרתו היחידה היא לציין את 'היכלאותו', כביכול, של ה' במקדשו, אין זה ברור מה עושה בו הנשיא. אך בנסיבות שהנשיא קשור כל כך לשער, שאולמו של השער הסגור משרת אותו לאכילה ולהשתחויה, והוא צריך להמשיך אל פנים המקדש תוך עקיפת השער הסגור, ברור שהוא חש היטב, שהשער הסגור סגור גם בפניו. סגירות המקדש הופכת להיות סמל להגבלת האדם מלחדור אל תוככי הקודש פנימה. חשוב לומר זאת במיוחד לגבי האדם שכוחו רב משל כולם, ויש לאל ידו לנצל את המקדש להעלאת קרנו ולביסוס מעמדו.

בדיון שלעיל, השערים נתפסו על ידינו כמשרדים סמליות של משפט וצדק. ברור שלנשיא יש תפקיד מכריע בכך. ואכן, יחזקאל בדברו על הנשיא במקדש אינו מצטמצם אך ורק לעניינים פולחניים:

כה אמר א-דני ה': רב לכם נשיאי ישראל! חמס ושד הסירו, ומשפט וצדקה עשו, הרימו גרשתים מעל עמי, נאם א-דני ה': מאזני צדק ואיפת צדק וכת צדק יהי לכם (מ"ה, ט-י').

נשיא הרגיש לסמליותו של השער ייתן לבו שלא להגיע לנאמר כאן. שער שכזה איננו אתר בלבד, זהו מקום קובע זהות - זהות הרוחנית של הנשיא נקבעת ונבחנת על פי אופן התייחסותו לשער.

## ז. מעין דברים המפורשים ביחזקאל

### הערה על השתקפות מקדש יחזקאל במשניות מידות-תמיד

אין ספק שהרמב"ם היטיב להבין את הבעייתיות בריבוי תכניות ה'מקדשים'. כך נאמר בהלכה שמרבים לצטטה אגב דיון בענייני מקדש:

בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים. וכן בנין העתיד להבנות, אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ד).

דבריו תובעים ניתוח. מלכתחילה, המקדש השני לא היה צריך להיחרב, ונביאי הבית השני אף חזו לו גדולות ונצורות. אשר על כן, ניתן לראות בו דוגמה לשיקול דעת רציני לשאלה איך צריך להיראות מקדש חדש. באופן בסיסי, הם בנוהו כבנין שלמה, ובכך העמידונו על הערך עצום שבשימור העבר. הן בסופו של דבר, בהקשר הנדון, שימור העבר איננו רק אמצעי לזיכרון בעלמא. מקופלת בו הצהרה סמלית שהמקדש מתחבר לעבר, לתשתית העולם ולבריאה. אולם, יש במקדש שנבנה גם חידוש, ועל כן בנוהו כמעין דברי יחזקאל. אנו מבינים חידוש זה כאימוץ אלמנטים אדריכליים נבחרים, שעיקרם בקליטת הסמליות המיוחדת שגלומה בתכנית יחזקאל.

לא נתעמק כאן במשנת מידות,<sup>29</sup> אך יש בה כמה רמזים להבנת חשיבות מסרים מיחזקאל. הבולט שבהם הוא, כמדומה:

ושני פשפשין היו לו לשער הגדול: אחד בצפון ואחד בדרום. שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם, ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל, שנאמר: 'ויאמר ה' אלי: השער הזה סגור יהיה, לא יפתח, ואיש לא יבא בו, כי ה' א-להי ישראל בא בו, והיה סגור' (יחזקאל מ"ד, ב) (פ"ד מ"ב).

לא השער העיקרי הוא הסגור אלא הפשפש - זכר לו, שאמור להזכיר את רעיונו המרכזי. כך גם לגבי אזכור שער המים העתידי:

ולמה נקרא שמו 'שער המים'? שבו מכניסין צלוחית של מים של נסוך בחג. רבי אליעזר בן יעקב אומר: ובו המים מפכים ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית

29 עסקתי בכך בהרחבה במאמר על האידיאולוגיה ותפיסת המקדש במסכת מידות, שנמסר לפרסום.

(פ"ב מ"ד).

תפקיד המקדש המגולם במעיין העתידי נרמז במקדש שנבנה באמצעות שם - שמו של השער. במובן מסוים, גם המבנה של מסכת מידות מלמד על מורשת יחזקאל, שכן עניינה המרכזי הראשון הוא שערי הר הבית, ונושא השערים תופס בה מקום נכבד. אפשר שהדגש במסכת מידות שונה, והשערים שבה מדגישים את היות המקדש מוקד לעלייה לרגל. אך גם בהם, כפי שצינתי במקום אחר,<sup>30</sup> נותר המתח עם תפיסת המקדש כמקום המסור למדרס רגליו של מלך בשר ודם.

כללו של דבר: תפיסת מקדש יחזקאל כתכנית יכולה בוודאי להוות מקור ללימוד עיוני בכל הקשור למהותו של המקדש, אך דווקא משום שתכנית זו חסרת הוראות ביצוע מוגדרות, ניתן לראותה גם כמקור להשראה באשר לתכנונו של המקדש, באופן שהסמליות המיוצגת בתכנית תוצא מן הכוח אל הפועל גם במציאות.

30 לעיל הערה 29.

## המקדש והמים

המקדש - מן המים הוא עולה, ואל המים הוא שב. מן המים הוא עולה, שכן לראשונה נמצא השם והמושג 'מקדש' בשירת הים; ואל המים הוא שב, שכן נביאים אחרונים מרבים לדבר על המים העתידים לפרוץ מן המקדש.

### א. המקדש בשירת הים

פעמיים נזכר המקדש בשירת הים: פעם במפורש ופעם ברמז. לקראת סוף השירה נאמר:

תְּבַאֲמוּ וְתִטְעֲמוּ בַהַר נַחֲלֶתְךָ

מִכּוֹן לִשְׁבֹּתְךָ פַּעֲלַת ה'

מִקְדָּשׁ א-דְּנִי כּוֹנְנֵנוּ יַדֶּיךָ

(שמות ט"ו, יז).

אך המקדש נרמז כבר בתחילת השירה בכתוב: "זה א-לי ואֲנֹהוּ" (שם ב), ותרגם אונקלוס: "ואבני ליה מקדשא".

המקדש המפורש בסופה מיוחס לה' - "פעלת ה'", "כוֹנְנֵנוּ יַדֶּיךָ"<sup>1</sup>; המקדש הרמוז בתחילתה הוא מעשה ידיהם של ישראל - "ואֲנֹהוּ" - "ואבני ליה".

מה עניין המקדש אצל שירת הים?<sup>2</sup>

1 ראה רש"י סוכה מא ע"א ד"ה אי נמי: "אבל מקדש העתיד שאנו מצפין - בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנא': 'מקדש א-דני כוננו ידיך' ". אבל ראה כתובות ה ע"א: "...במעשה ידיהם של צדיקים כתיב: 'מקדש א-דני כוננו ידיך', ושם כתב רש"י: " 'מקדש' - מעשה ידי צדיקים הוא". ואפשר שזה הדבר: המקדש אכן מעשה ידי האדם הוא, שהרי בנייתו מצוות עשה היא, המוטלת על ישראל (ראה משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"א ה"א); אלא שהבונים צריכים להפנים אל תוכם את ההכרה ש"אם ה' לא יבנה בית - שוא עמלו בוניו ב' (תהילים קכ"ז, א). אף בתפילת שלמה בעת חנוכת הבית מצינו: "כי האמנם יִשָּׁב א-להים על הארץ, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הזה אשר בנית" (מל"א ח', כז, וכן מג, מד), ומאידיך: "...והבית אשר בנית לשמך" (שם מח, לפי הכתיב).

2 אפשר היה לראות בדבר זה כעין מידה כנגד מידה: הקב"ה גמל עמהם טובות - אף הם יגמלו לו,

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

## 1. 'ואנוהו'

המילה 'ואנוהו' שבשירה נדרשה במכילתא בכמה פנים. ראשונה שבהן:

ר' ישמעאל אומר: וכי אפשר לבשר ודם להנוות לקונו? אלא אנוה לו במצות: אעשה לפניו לולב נאה, סוכה נאה, ציצית נאה, תפלה נאה<sup>3</sup>

ותימה: מה עניין נוי מצוות לכאן, ובפרט שרוב המצוות עדיין לא נתנו לישראל - לא לולב ולא סוכה, לא ציצית ולא תפילה?

אפשר שזה הדבר: עד עתה היו ישראל נפעלים - אין צורך לומר בהיותם במצרים בבית עבדים, אלא אף בתהליך השחרור הקב"ה הוא שיזם והוא שפעל, הוא שהיכה והוא ששילח. פרעה שילח את העם, והמסלול נקבע על ידי הקב"ה, כמסופר בתחילת הפרשה. המלחמה על הים - של ה' הייתה. הוא שהיה איש מלחמה, והם נתבקשו להחריש. היכן לראשונה יזמו הם ויצרו משהו מעצמם? הוי אומר: בשירת הים. כאן לראשונה הם מבטאים את עצמם.

ביטוי זה של השירה חד-פעמי היה, ועתה הם ניצבים בפני בעיה: כיצד לבטא את עצמם אל מול הא-להים בדרך קבע? שמא תאמר: במצוות ובמעשים טובים. והלא השם 'מצווה' כבר מלמד שאין כאן יצירה עצמית, אלא ציות לצו של מעלה; והלא עוד בהיותם במצרים כבר נשמע באוזניהם הייעוד של עבודת ה': "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא-להים על ההר הזה!" (שמות ג', יב). בני ישראל מחפשים ומוצאים: נוי של מצווה. שכן גם אם הם מצווים במצוות, אין הם מצווים לַיְפוֹתָן, שהרי מצוות סוכה תתקיים בין בסוכה נאה בין בסוכה שאינה נאה. נמצאת נוייה של מצווה - היא הביטוי האישי שלהם, שבא בנדיבות הלב.

כביכול, בכך שיקימו לו מקדש. השווה לנדרו של יעקב אבינו בעת שצר לו: "אם יהיה א-להים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש: ושבתי בשלום אל בית אבי, והיה ה' לי לא-להים: והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית א-להים" (בראשית כ"ה, כ-כב). אז הגה מישהו מבני האדם את הרעיון הגדול והנורא של בית א-להים.

3 מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דשירה בשלח פרשה ג, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 127.

## 2. 'בית מקדש נאה'

עוד נדרש שם במכילתא:

ר' יוסי בן דורמסקית אומר: אעשה לפניו בית מקדש נאה, אין 'נוה' אלא בית המקדש, שנא': 'ואת נְוָהוּ הַשְּׁמוּ' (תהילים ע"ט, ז), ואומ': 'חַזְּה צִיּוֹן קְרִית מוֹעֵדֵנוּ, עֵינֶיךָ תְּרַאֲנֶה יְרוּשָׁלַם נוֹה שְׁאֲנָן' (ישעיהו ל"ג, כ)

הרי זה מוסיף על הראשונה: לא נוי מצווה סתם, אלא בית מקדש נאה.<sup>4</sup> מעתה מתפרשת המילה 'ואנוהו' במובן כפול: נוי ונוה. בכך נקשרת צלע הפסוק "זה אלי ואנוהו" אל הצלע הבאה אחריה "א-להי אבי וארממנהו": א-לי = א-להי אבי; ואנוהו = וארוממנהו; שכן 'רוממות', עניינה הוא המקדש, כאמור: "לרומם את בית א-להינו" (עזרא ט', ט).

ואכן, אין לך דבר ביהדות הכרוך כל כך בְּנוֹי כבית המקדש וכליו. וכבר פסק הרמב"ם:

ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור... ומפארין אותו ומייפין כפי כחן. אם יכולין לטוח אותו כולו בזהב ולהגדיל במעשיו - הרי זו מצוה (הלכות בית הבחירה פ"א הי"א).

## 3. שני שותפים ליצירה

הקב"ה מודיע ליחזקאל הנביא (כ"ד, טז): "הנני לקח ממך את מחמד עיניך במגפה...", ואכן: "ואדבר אל העם בבקר, ותמת אשתי בערב" (שם יח). מות אשת הנביא אות הוא לאשר ייארע לעם, כדבר ה' שם: "אמר לבית ישראל: ...הנני מחלל את מקדשי גאון עזכם מחמד עיניכם..." (שם כא).

הרי לנו: כאישה לאיש - כן מקדש לישראל. כדרך שאי אפשר לאיש ליצור בלא אישה, כן אי אפשר להם לישראל ליצור בלא מקדש. חורבן המקדש משמעו, בין השאר, הפסקת היצירה.<sup>5</sup>

4 כנגד התפיסה שההבטחה לבנות מקדש היא יזומה של מטה, ראוי להביא את דברי רבי יהושע בן לוי: "תנאים עשה הקב"ה עם ישראל עד שהן במצרים, שאינו מוציאן אלא על מנת שיעשו משכן ומשרה שכינתו עליהם, כמה שכתוב: '...כי אני ה' א-להיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם...' (שמות כ"ט, מו)" (תנחומא נשא כב).

5 ואכן, בשורת הנביא לסריסים, הסבורים שהם עץ יבש, היא: "ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ומבנות" (ישעיהו נ"ו, ה).

אמרנו: שירת הים היא היצירה הראשונה שיצרו ישראל. זו הייתה יצירת חד-פעמית, וכשהשרים הוגים ברעיון מיסודה של היצירה, הרי הם אומרים: 'אבנה לו מקדש'.

זאת ועוד: השירה על הים אכן חד-פעמית הייתה, אבל משה ובני ישראל השרים מבקשים להפוך את השירה למשהו קבוע יומיומי. בקָּשׁוּ ומצאו: יש ליצור מקום שיהיה היכל לשירה. ואמרו: "זה א-לי ואנוהו" - אבנה לו מקדש, ושם במקדש יתנו הלויים קולם בשיר תמיד.

#### 4. ציפור מבקשת קן

במזמור קכ"ד בתהילים שם המשורר בפי עם ישראל את מילות ההודיה:

נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים,  
הפח נשבר ואנחנו נמלטנו  
(פסוק ז).  
ונאמר במדרש:

ד"א 'ויהי בשלח פרעה' – הה"ד: 'נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים'. משל ליונה שהיתה יושבת בקנה. ראה אותה נחש רע, היה מבקש לעלות אליה. ברחו הימנו למקום אחר, עלה וישב לה בקנה, נפלה האש בקנה ונשרף הנחש. פרחו הצפור וישבה לה בגג, כיון שנשרף הנחש והקן אמרו לצפור: 'עד מתי את פורחת ממקום זה למקום זה?'. הלכה ומצאה לה קן נאה ומשובח, וישבה לה בתוכה. כן היו ישראל במצרים, והיה פרעה הנחש מתחכם עליהם... ברחו ישראל מפניו, שנא': 'יחרדו כצפור ממצרים' (הושע י"א, יא), וכיון שיצאו ממצרים נשרף פרעה באש... וישבו להם ישראל במקום אחר, שנאמר: 'ואהיה כצפור בודד על גג' (תהילים ק"ב, ח). ואח"כ ברחו כצפור ממקום למקום... וכשבאו לא"י מצאו להם קן, שנאמר: 'גם צפור מצאה בית' (שם פ"ד, ד).<sup>6</sup> וכן דוד אמר: 'עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב' (שם קל"ב, ה). לכך נאמר: 'נפשנו כצפור נמלטה' (שמות רבה בשלח פרשה כו).

החיזיון שנשקף לעיני ישראל על הים הוא חיזיון של "הפח נשבר ואנחנו נמלטנו". אולם הציפור - ישראל - עדיין לא מצאה שלוה, שכן יודעת היא שגם אם נמלטה מפח זה, עוד מזומנים פחים לפנייה. לכך מזכירים ישראל תוך כדי שירת ההודיה את בית המקדש, שהוא להם הקן האמיתי - 'בית מנוחה'.<sup>7</sup>

6 והמשך הכתוב שם הוא: "את מזבחותיך ה' צבאות מלכי וא-להי".

7 בית המקדש נקרא בפי דוד גם בית מנוחה: "אני עם לבבי לבנות בית מנוחה לארון ברית ה'..." (דה"א כ"ח, ב).



כשראו ישראל את מצרים מת על שפת הים, ולא נותר בהם עד אחד, ידעו הם אל נכון כי תם השלב הראשון בדרך הגאולה. אבל עוד ארוכה היא הדרך ורבת שלבים, והם כמו מבקשים לחבר לשלב הראשון - זה שנסתיים עתה - את השלב האחרון, שלב המקדש.

## ב. זבולון ובית זבול

ספר שמות, שהוא 'ספר הגלות והגאולה'<sup>8</sup>, פותח בתחילתה של הגלות: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" (א', א). אולם חז"ל במדרשים דורשים אף את שמות הבאים מצרימה כרומזים לגאולה:

'ואלה שמות בני ישראל' - על שם גאולת מצרים נזכרו כאן: 'ראובן' - שנאמר: 'ראה ראיתי את עֲנִי עַמִּי' (שמות ג', ז) ... 'זבולון' - על שם שהשכינ הקב"ה את שכנתו... שנאמר: 'בְּנֵה בְנֵי בֵית זְבֻל לך' (מל"א ח', יג)<sup>9</sup>

האם רק צלצול השם 'זבולון' - 'בית זבול', הוא שיצר את הקשר האסוציאטיבי? אפשר שהקשר עמוק יותר. זבולון נקשר בזכרוננו עם ים. אבא יעקב אומר לו בברכתו:

זבולָן לחוף ימים ישפֵן וירכתו על צידן  
(בראשית מ"ט, יג).

ומשה רבנו מברך את השבט במילים:

ולזבולן אמר: שְׁמַח זבולָן בצאתך ויששכר באהליך

עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק

כי שפע ימים ינקו וּשְׁפָנֵי טְמוּנֵי חוֹל

(דברים ל"ג, יח-יט).

ברכת משה מדברת גם היא על "שפע ימים", אבל מלמדת על פן נוסף: "עמים הר יקראו". מי הם העמים? רש"י מציע שני פירושים:

'עמים' של שבטי ישראל: 'הר יקראו' - להר המוריה יאספנו... ושם יזבחו ברגלים זבחי צדק...

'עמים הר יקראו' - ע"י פרקמטיא של זבולון תגרי עובדי כוכבים באים אל ארצו... והם אומרים: 'הואיל ונצטערנו עד כאן, נלך עד ירושלים ונראה מה יראתה של אומה זו, ומה מעשיה'. והם רואים כל ישראל עובדים לא-לוה אחד... ומתגייירין שם, שנאמר: 'שם יזבחו זבחי צדק'

8 ראה בהקדמתו של הרמב"ן לספר.

9 שמות רבה פרק א ה, מהד' שנאן עמ' 41.

לדרך הראשונה "עמים" הם שבטי ישראל, שייאספו להר המוריה בעקבות קריאת העתים והזמנים של בני יששכר (ראה רש"י לפסוק י"ח); ואילו לדרך השנייה "עמים" כפשוטם - אומות העולם, הם שייאספו להר המוריה בעקבות מפעלו של זבולון.

בני זבולון הולכי הימים הם אנשי הקשר אל עמים שונים ומשונים דרך המים. הם נושאים את בשורת האמונה הישראלית, והופכים אותה לאמונה אוניברסלית. בכך הם תורמים לקיום הייעוד של בית הבחירה:

נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות

ונהרו אליו כל הגוים: והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב...

כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם (ישעיהו ב', ב-ג).

אימתי שמעו עמים רבים לראשונה את שמע ישראל וגורלם המיוחד? הוי אומר: אז, בעקבות האירוע על הים, כנאמר בשירה:

שמעו עמים ירגזון, חיל אחז ישבי פלשת:

אז נבהלו אלופי אדם, אילי מואב יאחזמו רעד

נמגו כל ישבי כנען (שמות ט"ו, יד-טו).

כלום יש לאלו תקווה ותקנה? היש אפיק חיובי שאליו יכולים הם לכוון את נחלי האימה והפחד? אכן יש, והוא בית המקדש, במרומי הר המוריה - המקום שבו לומדים לירא את ה'<sup>10</sup>.

## ג. מקדש ומים בתהילים

### 1. "על ימים יסדה" (כ"ד, ב)

את המזמור שעניינו "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" (שם ג) פותח דוד בקריאה:

לה' הארץ ומלואה תבל וישבי בה:

כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה (שם א-ב).

מה ראה להזכיר דווקא את יסוד המים? אפשר שבשל דבר זה: בראשית היה הכל אפוף מים: "והארץ היתה תהו ובהו... ורוח א-להים מרחפת על פני המים" (בראשית א', ב). ואז ביום השני לבריאה: "ויאמר א-להים: יהי רקיע בתוך המים, ויהי מבדיל בין מים למים" (שם ו).

10 "לך לך אל ארץ המדינה" (בראשית כ"ב, ב) - ...למקום שיראה יוצאה לעולם" (בראשית רבה פרשה נה ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 590-591).

הווי אומר: המים שהיו מהות אחת, הופרדו על ידי הרקיע והפכו למים עליונים שמעל לרקיע ולמים תחתונים שמתחת לרקיע. ואלו השניים, שהיו במהותם אחד, כמו שואפים לשוב ולהתחבר. והרי הם כדמות משל לשאיפה של שניים שנפרדו להתאחד. והלא גם בין הבורא לברואיו היה בראשית קשר אורגאני, אלא שבתהליך הבריאה הפכו הברואים כאילו ליישות עצמאית. ועדיין יש בנפשם פנימה כמיהה לשוב ולהתאחד. כמיהה זאת, היא העומדת ביסוד הרצון לעלות אל הר ה' ולקום במקום קודשו, להתאחד עם השכינה בביתה.

נקודה נוספת: "כי הוא על ימים יסדה" - הרי זה מלמד שהעולם נוסד על יסוד נזיל. ולעומת נזילותו של היסוד ניצב זקוף ואיתן הר ה'. אבל הנזילות היסודית מורה על אפשרות של תזוזה ותנועה, ומכאן לאפשרות של עלייה בהר ה', של תנועה כלפי מעלה.

## 2. "לביתך נאוה קדש" (צ"ג, ה)

מזמור צ"ג מדבר על מלכות ה'. אומר שם המשורר שנכון כסאו של ה' מעולם, מאז נשאו נהרות קולם, ואדיר הוא ה' במרום מקולות מים רבים.<sup>11</sup>

והנה הפסוק האחרון במזמור: "עֲדִיתִךְ נֶאֱמַנְנוּ מֵאֵד לְבֵיתְךָ נֶאֱוָה קֹדֶשׁ, ה' לְאֶרֶץ יָמִים" - כמו מהסה את קולות המים הרבים שבנהרות השוצפים, ומשרה תחתם שקט, שלווה ורוגע.

ניגוד זה שבין תמונות גוף המזמור לבין זו הנשקפת מן הפסוק החותם כבר עורר את תמיהתם של הקדמונים:

אמר ר' יוסי: ...מאי בעי פסוקא דא לפסוקא דלעילא? (זוהר מדרש הנעלם דף יב ע"ג).

כלומר, מה שייכותו של פסוק זה לפסוק הקודם? התשובה המובאת שם מאלפת מאוד:

ואמר דוד: אתה הוא שעשית את כל העולם ועשית את המים, והמים היו מכסין את העולם מהרבויו שבהם, ועשית להם שיתכנסו בצמצום כולם אל מקום אחד. כן יהי רצון מלפניך ששכינתך, שהיא מלאה כל העולם כלו, שתצמצם אותה בביתך, שיתר ראוי הוא להיות שם. הה"ד: 'לביתך נאוה קדש', ולא לזמן מועט, אלא 'לארך ימים'

11 ראה לכל זה במאמרי, 'עיונים במזמור צ"ג בתהילים', שמעתין 86-85, תשמ"ו, עמ' 31-35.

### 3. מצמצום המים לצמצום השכינה בבית

רעיון בית המקדש כמו שרוי בערפל מחשבת-קיומי, והיטיב לבטא זאת שלמה המלך בעת חנוכת הבית:

ה' אמר לשפן בערפל:

כָּנָה בְּנִיתִי בֵּית זָבַל לָךְ, מִכּוֹן לִשְׁבַתְךָ עוֹלָמִים...

כי האמנם יֵשֵׁב א-להים על הארץ, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הזה אשר בניתי (מל"א ח', יב-יג, כז).

הן ה' מלוא כל הארץ כבודו, וכיצד אפשר שתצטמצם שכינתו בתוך בית תחום? יבואו מימי בראשית וילמדו. שהרי אף הם בתחילת הוויית העולם היו מכסים את הכל, והנה באה גערת ה': "יִקְוּוּ הַמַּיִם... אל מקום אחד" (בראשית א', ט) וצמצמה אותם ותחמה אותם בגבולות הימים והנהרות. מעתה, כדרך שפעל ה' אז במים, ואִפְשֵׁר בַּכֶּךָ אֶת בְּרִיאַת כָּל הַצּוּמַח וְהַחַי, כֵּן מִתְפַּלֵּל הַמְּשׁוֹרֵר שִׁירָאָה ה' אֶת מַלְכוּתוֹ גַּם בַּצְּמֻצוֹם הַשְּׂכִינָה לְתוֹךְ בֵּית הַמִּקְדָּשׁ - "לְבִיתְךָ נֹאוּה קִדְשׁ".

### 4. צימאון למקדש כצימאון למים

מעתה, כדרך שברואים צמאים למים, כן הוא הצימאון למקדש הקיים בקרב מבקשי ה'. וכך שרים בני קרח:

כאיל תערג על אפיקי מים, כן נפשי תערג אליך א-להים:

צמאה נפשי לא-להים לא-ל חי, מתי אבוא ואִרְאֶה פְּנֵי א-להים (תהילים מ"ב, ב-ג).

ובארץ ציה, כשהכל צמאים למים, נפשו של דוד צמאה לא-להים; וכך שר הוא

במדבר יהודה:

א-להים, א-לי אתה, אֲשַׁתְּרֶנּוּ,

צמאה לך נפשי, כמה לך בשרי

בארץ ציה ועיף בלי מים

(שם ס"ג, ב).

## ד. מים במקדש

נוכח כל מה שנאמר, הרי זה טבעי ופשוט למצוא את המים במקדש בהקשרים שונים. בראש ובראשונה - הכיור. נאמר בתורה:

וידבר ה' אל משה לאמר: ועשית כיור נחשת וכנו נחשת לרחצה, ונתת אתו בין אהל מועד ובין המזבח, ונתת שמה מים: ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם: כְּבָאֵם אֶל אֶהֱל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מִיַּם וְלֹא יָמָתוּ, אוּ בְגָדֵיכֶם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשֵׁרֶת לְהַקְטִיר אֵשׁ לַה' (שמות ל', יז-כ)

הרי לנו רחיצת מים כמבוא לכניסה אל הקודש ולעבודת הקודש. ובמסכת מידות (פ"א מ"ד) שנינו:

שבעה שערים היו בעזרה: שלשה בצפון ושלשה בדרום... שבדרום: שער הדלק, שני לו - שער הבכורות; שלישי לו - שער המים<sup>12</sup>

בזה השער היו מכניסים בחג הסוכות את המים שנשאבו ממעיין השילוח לצורך מצוות היום, מצוות ניסוך המים (שם פ"ב מ"ו).<sup>13</sup> אולם ייעוד נוסף יש לו לזה השער: "רבי אליעזר בן יעקב אומר: ובו המים מפכים ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית" (שם). דבר זה מביא אותנו אל הפרק הבא.

## ה. מים מהמקדש

שלושה נביאים נבאו על מים חיים העתידין לצאת מבית המקדש. יואל ניבא:

...ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים (ד', יח).

וזכריה חזה:

והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלם, חצבים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון... (י"ד, ח).<sup>14</sup>

12 מעניין שלעומת שער המים שבדרום, מצינו בצפון את שער בית המוקד ושער הניצוץ (שם מ"ה). בשניהם הייתה אש: בבית הניצוץ מדורה קטנה לשם קיום האש בעזרה, ובבית המוקד מדורה גדולה (עיין תפארת ישראל תמיד פ"א מ"א, יכין ס"ק ג). הרי לנו אש בצפון ומים בדרום, כמין חיבור של אש ומים.

13 על ניסוך המים ועל הדרך מהמעין ועד לתהום דרך נקבי המזבח ראה בספרי, יסוד המעלה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 217-222.

14 ובהקשר של מקדש ומים, ראוי לשים לב לאמור שם בהמשך הנבואה. הנביא מנבא: "כל הנותר מכל הגוים... ועלו מדי שנה בשנה להשתחוות למלך ה' צבאות, ולחג את חג הסוכות" (י"ד, טז). והוא

## האריך מכולם, יחזקאל בחזונו:

...והנה מים יצאים מתחת מפתן הבית... והמים ירדו מתחת מכתף הבית הימנית  
מנגב למזבח (מ"ז, א)

הוא ממשיך ומתאר את המים המגביהים ועולים ככל שהם זורמים, ומוסיף:

ויאמר אלי, המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו על הערבה, ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים: והיה כל נפש חיה אשר ישוץ אל כל אשר יבוא שם נחלים - יחיה והיה הדגה רבה מאד, כי באו שמה המים האלה וירפאו וחי כל אשר יבוא שמה הנחל... ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל, לא יבול עלהו ולא יתם פריו ללחישו יבכר, כי מימיו מן המקדש המה יוצאים והיו [והיה קרי] פריו למאכל ועלהו לתרופה (שם ח-יב).<sup>15</sup>

הרי זה מזכיר את הנהר שיצא מעדן להשקות את עצי הגן ונפרד משם לארבעה ראשים (בראשית ב', י). כאן, במקדש העתיד, יש כמין חזרה למצב הבראשיתי של מפגש א-להים ואדם בעדן מקדם.

### ו. חתימה

תמונת הראשית של המקדש נצבעה לנו בצבעי מים בשירת הים. שירה זו פרצה אל נוכח המים שהפכו לחומה - הנוזל הפך למוצק.

בתמונת האחרית חזיון כמו הפוך: מן החומות והחול המוצקים של המקדש בוקעים מים, כאילו הותך המוצק והפך לנוזל, ומים נובעים מן המקדש ומתפשטים לכל עבר, כמימי בראשית שמלאו את העולם כולו.<sup>16</sup> וכדרך שאז מלאו המים את העולם כולו, כן יתמלא העולם כולו ב...דעת ה', כחזונו של ישעיהו:

...כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (י"א, ט).

מתרה: "והיה, אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם להשתחוות למלך ה' צבאות - ולא עליהם יהיה הגשם" (שם יז).

15 עיין ח' פדיה, 'תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז', **מדעי היהדות** 37, תשנ"ז, עמ' 53-110 - המחברת עמדה על רעיון ההמרה: במצרים הפכו המים לדם, ובמקדש העתיד כאילו ייהפכו הדמים למים חיים: "הפוריות הטוהרה הפורצת מן המקדש באותו מסלול של דם הקרבנות" (עמ' 68).

16 ראה תוספתא סוכה פ"ג הלכות ג-ג, מהד' ליברמן עמ' 266-269, שם מרחיבים בעניין המים העתידים לצאת מן המקדש (דרך שער המים). ובהלכה י נאמר שם: "...מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה".

## השפעת המקדש על לימוד התורה

שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך

(מתוך תפילת שמונה עשרה).<sup>1</sup>

בקשה זו, הנאמרת בתפילת שמונה עשרה בכל יום, מקשרת בין בניין המקדש לתורה, ובכך מלמדת כי בהיעדר המקדש אנו חסרים גם בלימוד התורה. דבר זה צריך ביאור, שהרי גם בהיעדר מקדש אנו חייבים בכל המצוות שבידינו לקיימן, ובוודאי שאנו חייבים בלימוד התורה. ואדרבה, במסכת ברכות (ח ע"א) אמרו: "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו, אלא ארבע אמות של הלכה בלבד!"

ביאור העניין כך הוא: יש שפע רוחני המסייע ללימוד התורה, והוא שחסר בהיעדר המקדש, וכלשון הגמרא: "כיון שגלו ישראל ממקומן - אין לך ביטול תורה גדול מזה" (חגיגה ה ע"ב). ואין זה רק משום שבגולה אנו נמצאים תחת שלטון המלכויות המשעבדות אותנו, ושיעבוד זה מונע לימוד תורה, וכלשון ריש לקיש, שסובר: "[הדורות ה]אחרונים עדיפי [מהדורות הקודמים] - אף על גב דאיכא שעבוד מלכויות קא עסקי בתורה" (יומא ט ע"ב). שהרי המשנה אינה מזכירה את השיעבוד שבגלות, אלא את הגלות מהמקום. ומה פשר הדבר? מקום שיש לו סגולה ללימוד התורה משפיע על הלימוד בו, כאמור בבראשית רבה: "אין תורה כתורת ארץ ישראל"<sup>2</sup>, וכעין הכתוב: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם" (ישעיהו ב', ג). ובפירוש מצודת דוד כתב על פסוק זה: "כי התורה האמתית היא היוצאת מציון, ואין זולתה בעולם".

עדות מוכחת לכוח התורה שנלמדת בארץ ישראל הן העובדות הבאות: מקומות תורה רבים נוסדו בתקופה האחרונה בעולם, וכולם נוסדו מכוחה של תורת ארץ ישראל. בנים ובנות בני אותם המקומות באו לארץ ולמדו בה מספר שנים במסגרות תורניות, וכשחזרו למקומם הביאו עמם מטען תורני גדול. גם כמעט כל מרביצי התורה באותם המקומות למדו תורה בארץ ישראל; וכבר אמרו במסכת בבא בתרא

1 על פי המשנה באבות פ"א מ"כ: "... שתבנה עירך במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך".

2 פרשה טז יד, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 147.

(קנח ע"ב): "אורא דארץ ישראל מחכים"; ובאסתר רבה (פרשה א יז) אמרו: "עשרה חלקים של תורה בעולם, תשעה בא"י, ואחד בכל העולם".

ירושלים עיר הקודש משפיעה עוד יותר על הלומד בה, כי היא מקום החכמה; כמו שרש"י אומר בפירושו לקהלת (א', א): "מלך בירושלם" - עיר החכמה". רבותינו במדרש איכה (פרשה א א) האריכו בדבריהם על חכמתם של בני ירושלים, ועל כוחה של ירושלים בלימוד תורה כבר כתוב: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם" (ישעיהו ב', ג). בגמרא במסכת מכות (י ע"א) נאמר: "עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים" (תהילים קכ"ב, ב) - מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה? שערי ירושלים, שהיו עוסקים בתורה". מדברי רבותינו אלה אנו למדים שעיקר התורה היה נלמד בירושלים, משום שירושלים משפיעה שפע של תורה על הלומד בה; כנאמר באבות דרבי נתן:<sup>3</sup> "עשרה חלקים של תורה בעולם - ט' בירושלים, ואחד בכל העולם, שנאמר: 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם' ". ואכן, בימינו ירושלים הפכה להיות מרכז התורה החשוב בעולם.

המקדש משפיע אף יותר את שפע התורה, ונרחיב בזה בס"ד: הרמב"ן בפירושו על התורה (ריש פרשת תרומה) מבאר שכבוד ה', שנתגלה בהר סיני בפרסום, שכן במשכן בהסתר, ושם משה היה ממשיך לקבל את התורה, כאמור בתורה בכמה וכמה מקומות. הדיבור היה יוצא או מעל גבי המזבח או מעל גבי הכפורת, וכן מאצל המנורה. רש"י בפירושו כותב: "אשר אָנְעַד לַכֶּסֶף" - ...יש מרבתינו למדים מכאן, שמעל מזבח הנחשת היה הקב"ה מדבר עם משה, משהוקם המשכן;<sup>4</sup> ו"א מעל הכפרת..." (שמות כ"ט, מב).

הנציב מוולוז'ין ביאר בפירוש העמק דבר (סוף פרשת נשא) את תפקיד המנורה בלימוד התורה: כשמשה רבנו רצה להעמיק בתורה ולהתכונן בדבר ה', הוא היה עומד אצל הנרות ומביט בהם. ובכוח הנרות הוא היה מעמיק בתורה, ומבין את התורה שבעל פה, מתוך התורה ששמע מעל הכפורת. שכן המנורה היא יסוד התורה שבעל פה, ומהמנורה הייתה יוצאת השפעת התורה שבעל פה לכלל ישראל ולחכמי התורה.<sup>5</sup>

3 מהד' ש"ז שכטר, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, נוסח ב פרק מ"ח, עמ' 132.

4 לפי דעה זו מובן מדוע הסנהדרין צריכה להיות סמוכה למזבח, כאמור במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה יא, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 245, ובירושלמי מכות פ"ב, לא ע"ד.

5 ככל הנראה זו הסיבה שהקב"ה עשה לחשמונאים את הנס במנורה דווקא, שכן זו הייתה תקופת תורה שבעל פה.



שפע התורה שירד דרך המשכן לא שפע רק בדור המדבר, שהיה דור קבלת התורה, אלא כך היו הדברים גם בהמשך, דרך משכן שילה ועד המקדש. הרב י' הוטנר כותב בספרו **פחד יצחק**,<sup>6</sup> על פי דברי המהר"ל, שביאר את ההבדל שבין שני המקדשים, שבמקדש הראשון הייתה נבואה, ובמקדש השני - תורה שבעל פה. סיבת הדבר היא שבבית ראשון השפע ירד דרך הארון והכרובים, ולכן זכו לנבואה. אך בבית שני, שחסרו את אלו, שפע התורה היה יורד דרך המנורה, שהיא כוח תורה שבעל פה.

יתרה מזו, במשנה מבואר שהיו תקופות שונות במסירת התורה לדורות: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים [=השופטים], וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" (אבות פ"א מ"א). לאחר מכן היו הזוגות, אחר כך בית שמאי ובית הלל, ולבסוף התנאים כיחידים.

ניתן לעשות הקבלה לכל תקופה במסירת התורה למצב המקדש:<sup>7</sup> "משה קבל תורה מסיני" - מעמד זה מקביל לשתיים עשרה המצבה שהקים, והקרבת הקריב באותה עת, ככתוב בסוף פרשת משפטים (שמות כ"ד, ד-ו). את יתר התורה משה קיבל במשכן. יהושע היווה תקופה לעצמו, ובזמנו משכן גלגל היה קיים. תקופת השופטים מקבילה לתקופת משכן שילה. שמואל הנביא, שהיה במעמד בניינים - שופט ונביא גם יחד - היה בתקופת הבמות בנוב וגבעון. בית ראשון הוא תקופת הנביאים. תחילת בית שני, שבנו מזבח ועשו קלעים במקום בניין, הייתה תקופת נביאים אחרונים. בניין הבית השני מקביל לאנשי כנסת הגדולה. התבססות המקדש הייתה בתקופת הזוגות. וחדוש הבית בימי הורדוס היה בתקופת בית שמאי ובית הלל. לאחר חורבן הבית היו תנאים יחידים!

הבית השלישי, גם הוא ישפיע שפע חדש של תורה. וכבר נאמר בגמרא: "והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות יקפאון [וקפאון קרי] (זכריה י"ד, ו) - א"ר אלעזר: זה אור שיקר [=קשה להשיגו] בעולם הזה, וקפוי הוא [קל יהיה להשיגו] לעולם הבא" (פסחים נ ע"א) - שאז יתגלו סודות התורה. ייתכן שמשום כך האריז"ל קבע, כאשר ראה שקיבל אות משמים לגלות את סודות התורה, שתקופתו היא תקופת אחרית הימים, שכן שפע זה הוא כבר מהשפע של הבית השלישי, שייבנה במהרה בימינו. ואף שבעוונותינו הרבים כבר עברו כמה מאות שנים והבית עוד לא נבנה, אורותיו מנצנצים.

6 ניו יורק תשל"ח, יום הכפורים, מאמר ט"ו, ד.

7 על חלק מהדברים עמד הרב י' הוטנר שם.

שפע התורה שניתן דרך המקדש, ניתן, כאמור, בהיות המקדש בנוי. אך גם כשהמקדש חרב יש בו קדושה, כמו שהרמב"ם כותב:

ובמה נתקדשה [ירושלים והמקדש]? בקדושה ראשונה שקידשה שלמה - שהוא קידש העזרה וירושלם לשעתה, וקידש אותן לעתיד לבוא... ולמה אני אומר במקדש וירושלם שקדושה ראשונה קדושתן לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל - לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן - לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלם מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה. והרי הוא אומר: 'והשמתים את מקדשיכם' (ויקרא כ"ו, לא), ואמרו חכמים: 'אע"פ ששוממין - בקדושתן הן עומדים' (מגילה פ"ג מ"ג). (הלכות בית הבחירה פ"ו הל' י"ד-ט"ז).

**הכלי יקר** כותב (בראשית, י"ג, יז ד"ה והקרוב אלי) שהסתכלות על רצפת העזרה, גם בזמן הזה, היא סגולה ומעלה כי "שם מקום מקדש של מטה מכוון כנגד בית מקדש של מעלה... וכל המסתכל במקום הקדוש ההוא מיד נתלבש רוח טהרה וקדושה...". משום כך לימוד תורה בירושלים, ובפרט במקום הצופה אל מקום המקדש, הוא לימוד במעלה גדולה יותר.

**בספר שלום ירושלים** כתב על השפע הבא משמים:

שירושלים עיר הקודש היא... מקום שמירת רוח הקודש ושפע הנבואה... שלשכת הגזית שממש תצא תורה לכל ישראל, שנאמר (עבודה זרה ח ע"ב): 'מהמקום' - מלמד שהמקום גורם, היינו שהמקום מקור ושפע קדושה להשפיע חכמה אמיתית לחכמי הדור ששייגו האמת בבית קדשים (עמ' קכח-קכט).

כבר נתבאר כי השפע הרוחני יורד גם בזמן החורבן דרך מקום המקדש וירושלים, אולם בזמן שייבנה המקדש, במהרה בימינו, שפע זה יגבר עשרות מונים, ככתוב:

והיה באחרית בימים, נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות, ונהרו אליו כל הגוים, והלכו עמים רבים ואמרו: לכו ונעלה אל הר ה', אל בית א-להי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם (ישעיהו ב', ב-ג).

למרות האמור, כי עיקר השפע הרוחני של התורה בא מארץ ישראל, ובעיקר מירושלים והמקדש, מצאנו כי גם לגולה היה תפקיד חשוב בלימוד התורה, שהנה אמרו רז"ל: "במחשכים הושיבני כמתי עולם" (איכה ג', ו) - זה תלמודה של בבל" (סנהדרין כד ע"א), ופירש הנצי"ב<sup>8</sup> את מעלת התלמוד הבבלי, שהלכה כמותו, אלא שהתלמוד הירושלמי קדוש ממנו; כמו שרבתה מעלת הלוחות השניים למרות

8 העמק דבר לשמות ל"ד, א ד"ה וכתבתי על הלחת את הדברים.

שהלוחות הראשונים היו קדושים יותר. וזה משום שמחמת הגלות היו צריכים ללמוד דרך פלפול ההלכה. בזה מיוחדת הגלות, שהפלפול הוא שיתוף עמל האדם וסייעתא דשמיא (ראה שם בהרחבה דברים נפלאים). עוד כתב בקדמת העמק שלפני השאלות (סעיפים ט-י) שבארץ ישראל שופעת הארת התורה ממרומים, לפיכך לימוד התורה שם הוא 'בנחת' מוכן הרבה יותר להתעלות בו, אולם בבבל דווקא מתוך המחשכים הרוחניים המקשים מאוד על הלימוד, מאיר אורה של תורה ביתר שאת, כי כדי לעלות בתורה ויראה בחושך שבבבל דרוש עמל רב יותר. משום כך עסקו הבבלים בפלפול התורה והיו מחדשים זה לזה בהלכה "ומרוין זה לזה בהלכה כזית" (סנהדרין כד ע"א), עד שהיו מגיעין להלכה ברורה, ולפיכך "תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה, וקורעין זה על זה" (בבא מציעא לג ע"א) - כדין תלמיד לרב, לפי שהיו יושבין תמיד בבית המדרש יחד ומקשין ומפרקין וכולם למדים זה מזה.

כמו כן, מצאנו דבר נפלא בענין חיבור השולחן ערוך. הרב י' הוטנר בהקדמתו לדרכי משה השלם<sup>9</sup> האריך לבאר שהעובדה שכל עם ישראל קיבל על עצמו את השולחן ערוך כסמכות מרכזית, היא כעין קבלת תורה מחודשת, ומשום כך קרה שהשולחן ערוך נכתב בצורה מיוחדת: חלקו על ידי מרן ר' יוסף קארו, המייצג את יהדות ספרד, וחלקו על ידי מרן ר' משה איסרליש, המייצג את יהדות אשכנז. שכן כמו שקבלת התורה הצריכה את אחדות התורה, כך גם קבלת השולחן ערוך הצריכה את אחדות כל חלקי העם. ועל פי דברינו יש להוסיף, שגם רצה הקב"ה שבכתבתו תהיינה מיוצגת גם תורת ארץ ישראל, על ידי מרן ר' יוסף קארו, שכתב את חלקו בארץ ישראל, וגם יהדות הגולה, על ידי מרן הרמ"א, ועל ידי כך נשלמה התורה בכל חלקיה.

9 מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשל"ט, עמ' 7-11.

כלי המקדש

והעובדים בו

לעילוי נשמת

אמור"ר ר' ישעיה מרדכי ז"ל  
שחנכני לאהבת התורה

הרב איתן שנדורפי

## כיסויי כלי המשכן - המשותף והמיוחד

פתיחה

א. מכסה עור התחש

1. מדוע כל הכלים כוסו במכסה עור תחש
2. מדוע התורה משתמשת בביטויים שונים ביחס למכסה עור התחש
- ב. בגד התכלת ובגד הארגמן

1. מדוע כל הכלים הפנימיים כוסו בבגד תכלת
2. מדוע התורה משתמשת בביטויים שונים ביחס לבגד התכלת
3. מדוע מזבח העולה כוסה בבגד ארגמן

ג. הכיסויים המיוחדים של ארון הברית

1. הסבר הרמב"ן
2. הסבר המלבי"ם

ד. הכיסויים המיוחדים של השולחן

1. הסבר הרמב"ן
2. הסבר המלבי"ם

ה. השוני באופן כיסוי כלי השרת של כלי המשכן השונים

1. הסבר הרמב"ן להפרדה החלקית בין השולחן לכליו
2. הסבר השפתי כהן להפרדה בין מזבח הקטורת לכליו
3. הסבר התכלת מרדכי להפרדה בין מזבח הקטורת לכליו
4. הסבר האזנים לתורה להפרדה בין מזבח הקטורת לכליו
5. הסבר הנצי"ב לשוני בין הכלים השונים
6. הסבר המדרש להפרדה החלקית בין השולחן לכליו

סיכום

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

## פתיחה

בסוף פרשת במדבר (ד', ה-יד)<sup>1</sup> התורה מצווה על כיסוי כלי המשכן לפני היציאה למסעות במדבר.<sup>2</sup> התורה הקדישה עשרה פסוקים לציווי זה, ובהם פירטה את אופן הכיסוי של כל אחד מהכלים. במאמר זה נעמוד על המשותף באופן הכיסוי לכל הכלים, ועל המיוחד שבכל אחד מהם.

ובא אהרן ובניו בנסע המחנה והורדו את פרכת המסך וכסו בה את ארן העדת: ונתנו עליו כסוי עור תחש ופרשו בגד כליל תכלת מלמעלה ושמו בדיו:

ועל שלחן הפנים יפרשו בגד תכלת ונתנו עליו את הקערת ואת הכפת ואת המנקית ואת קשות הנסך ולחם התמיד עליו יהיה: ופרשו עליהם בגד תולעת שני וכסו אתו במכסה עור תחש ושמו את בדיו:

ולקחו בגד תכלת וכסו את מנורת המאור ואת נרותיה ואת מלקחיה ואת מחתתיה ואת כל כלי שמנה אשר ישרתו לה בהם: ונתנו אתה ואת כל כליה אל מכסה עור תחש ונתנו על המוט:

ועל מזבח הזהב יפרשו בגד תכלת וכסו אתו במכסה עור תחש ושמו את בדיו: ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש ונתנו אל בגד תכלת וכסו אתם במכסה עור תחש ונתנו על המוט:

ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן: ונתנו עליו את כל כליו אשר ישרתו עליו בהם את המחבת את המזלגת ואת היעים ואת המזרקת כל כלי המזבח ופרשו עליו כסוי עור תחש ושמו בדיו (במדבר ד', ה-יד).

כבר מהתבוננות ראשונה ניתן לראות שלושה דברים:

1. כל הכלים כוסו במכסה עור תחש.
2. כל הכלים הפנימיים כוסו גם בבגד תכלת, ואילו מזבח העולה כוסה בבגד ארגמן.
3. כל הכלים, מלבד ארון הברית והשולחן, כוסו בשני כיסויים, ואילו ארון הברית והשולחן כוסו בשלושה כיסויים: ארון הברית כוסה גם בפרוכת, והשולחן כוסה גם בבגד תולעת שני.

אולם, מבט מעמיק יותר מגלה שגם ביחס לדברים המשותפים, דהיינו מכסה עור התחש ובגד התכלת, התורה נוקטת בביטויים שונים לגבי כלים שונים (כפי שיפורט להלן). כמו כן, אופן כיסוי כלי השרת של כלי המשכן השונים שונה מאוד מכלי לכלי (כפי שיפורט גם כן להלן).

1 הפניה סתמית במאמר מתייחסת לפסוקים אלו.  
2 יש לשים לב שלאורך המאמר המילה 'כיסוי' משמשת הן לפעולות הכיסוי, הן לבגד שניתן על הכלי.

יש לשאול, אם כן, שמונה שאלות:

1. מדוע כל הכלים כוסו במכסה עור תחש?
2. מדוע התורה משתמשת בביטויים שונים ביחס למכסה עור התחש?
3. מדוע כל הכלים הפנימיים כוסו בבגד תכלת, ואילו מזבח העולה לא כוסה בבגד תכלת?
4. מדוע התורה משתמשת בביטויים שונים ביחס לבגד התכלת?
5. מדוע מזבח העולה כוסה דווקא בבגד ארגמן?
6. מדוע ארון הברית כוסה בשלושה כיסויים - הפרוכת, הנוספת על מכסה עור התחש ובגד התכלת?
7. מדוע השולחן כוסה בשלושה כיסויים - מכסה עור תחש, בגד התכלת, ובנוסף להם בגד תולעת שני?
8. מדוע אופן כיסוי כלי השרת של כלי המשכן השונים היה שונה מכלי לכלי?

## א. מכסה עור התחש

### 1. מדוע כל הכלים כוסו במכסה עור תחש

ראב"ע כתב בפירושו:

(פסוק ו' ד"ה מלמעלה).

ועור תחש מפני הגשם והאבק

כעין זה כתבו גם הרמב"ן, אברבנאל והנצי"ב (שם).

### 2. מדוע התורה משתמשת בביטויים שונים ביחס למכסה עור התחש

נסקור את הביטויים שהתורה משתמשת בהם ביחס למכסה עור התחש:

ביחס לארון העדות נאמר: "ונתנו עליו כסוי עור תחש" (ו).

ביחס לשולחן נאמר: "וכסו אתו במכסה עור תחש" (ח).

ביחס למנורה נאמר: "ונתנו אתה ואת כל כליה אל מכסה עור תחש" (י).

ביחס למזבח העולה נאמר: "ופרשו עליו כסוי עור תחש" (יד).

ביחס למזבח הקטורת נאמר: "וכסו אתו במכסה עור תחש" (יא).

ביחס לכלי השרת של מזבח הקטורת<sup>3</sup> נאמר: "וכסו אתם במכסה עור תחש" (יב).

3 מדרש במדבר רבה (במדבר פרשה ד לז), רש"י, הנצי"ב ופירוש דעת מקרא (צ"צ מושקוביץ, ירושלים תשמ"ח, עמ' מ) מבארים ש"כלי השרת" הנזכרים בפסוק זה הם כלי השרת של מזבח הקטורת. ראב"ע (פסוק י"א ד"ה ומכסה), לעומתם, כתב שהכוונה ל"סכינים וכפות וקערות", וכעין זה בחזקוני (ד"ה את כל): "סכינים, קערות, כוסות". אך דבריהם קשים, שכן מה הטעם שחלק מכלי

מופיעים כאן ארבע פעולות שונות ושני שמות שונים:

1. "ונתנו עליו כסוי" - על הארון.
2. "וכסו... במכסה" - על השולחן, על מזבח הקטורת ועל כלי מזבח הקטורת.
3. "ונתנו אתה ואת כל כליה אל מכסה" - על המנורה.
4. "ופרשו עליו כסוי" - על מזבח העולה.

מהי המשמעות המיוחדת של כל ביטוי? התרגומים לא חלקו בין הביטויים השונים, ותרגמו את כולם: "חופאה". רש"י כותב בפירושו לפסוק י:

'אל מכסה עור תחש' - כמין מרצוף

פירוש: כעין שק גדול (רא"ם ומפרשים נוספים). **לבוש האורה** מבאר מדוע רש"י פירש כך:

פי', מדכתיב: 'אל מכסה עור תחש' - פירושו שיש לו תוך והוא כמין מרצוף,<sup>4</sup> אבל שאר כיסוי עור תחש הנאמרים בפרשה לא היו אלא כמין מפה פרושה עליהם<sup>5</sup>

אמנם יש להעיר שרק לגבי מזבח העולה נאמרה לשון פרישה, ואילו לגבי הכלים האחרים נאמרה לשון כיסוי או נתינת כיסוי. מה הבדל ביניהם?

נראה שהביטוי "וכסו... במכסה", הדומה לביטוי "אל מכסה", שמשמעותו שיש לו תוך, כוונתו שהיו מלבישים על הכלי מכסה התפור לפי מידותיו. לעומת זאת, משמעות הביטוי "ונתנו עליו כסוי" היא שנתנו על הכלי כיסוי, אך הכיסוי לא היה תפור על פי מידות הכלי, אלא ניתן עליו באופן שיכוסה לגמרי. משמעות הביטוי "ופרשו עליו כסוי" היא שרק פרשו עליו כיסוי באופן שלא כיסה לגמרי. מהי הסיבה להבדלים?

השרת של מזבח העולה יהיו מכוסים בבגד תכלת, שמייוחד לכלים הפנימיים, בעוד ששאר כלי מזבח העולה נמצאים על גביו? אמנם, עיין ביומא נח ע"א, שמשמע שם שהכוונה גם למזרקים, שהם כלי המזבח החיצון. ועיין ב"מדרש אגדה" כאן (המובא אצל הרב מ"מ כשר, **תורה שלמה**, ירושלים תשנ"ב, אות לא, עמ' צו), שאומר: "ולקחו את כל כלי השרת" - אלו המזרקים שהיה מכניס בהם דם הפר ודם השעיר של יום הכיפורים לפני ולפנים וכו'. ואותם מזרקים שבהם מכניס דם פר כהן משיח ודם פר העלם דבר של צבור...". לפי זה אמנם מדובר במזרקים (ששייכים באופן עקרוני למזבח העולה), אך דווקא במזרקים המשמשים למזבח הפנימי.

4 כעין זה כתבו גם **השפתי חכמים** (הרב ש' משורר ד"ה ל) וה**משכיל לדוד** (ר' דוד פארדו), שלא כהסבר הרא"ם שם, כפי שציין **המשכיל לדוד**.

5 ביאור על רש"י שעל התורה, הרב מ' יפה, ברסלא תר"ך, במדבר ד', י, ד"ה רש"י אל מכסה. ועיין גם **בבאר יצחק** על רש"י (הרב י' הורוויץ, מהד' קריה נאמנה, ירושלים 1967, כרך ב' עמ' קו).



למנורה לא הייתה טבלה רחבה, שעליה יוכלו להניח את כלי השרת שלה, ולכן נתנו אותה עם כלי השרת שלה **אל** תוך **מכסה**. לעומת זאת, את השולחן עם כלי השרת שלו, שהיו בחלקם גדולים ורחבים, וכן את מזבח הקטורת, שהייתה לו טבלה רחבה, כיסו **במכסה** מלמעלה. יש לציין שבמכסים של השולחן ומזבח הקטורת היו חורים בשביל הטבעות, שבהן נתנו אחר כך את הבדים על מנת לשאת את הכלים.

אך הסבר זה מעלה שאלה: מדוע על כלי השרת של מזבח הקטורת נאמר: "וכסו במכסה", הרי לכאורה היה מתאים יותר שיהיה נאמר כמו שנאמר על המנורה - "ונתנו אל מכסה" - שהרי לא הייתה להם טבלה רחבה? אכן, ביחס לבגד התכלת נאמר עליהם: "ונתנו אל בגד תכלת" (יב). ואם כן אפשר שסדרו אותם בתוך בגד התכלת בצורה שהיא כעין קובייה, וממילא יכלו לכסותם במכסה עור תחש.

לגבי הארון, הרי הייתה הקפדה יתרה שלא יראוהו, ולכן **נתנו עליו כיסוי** - **שיכסו מכל צדדיו**, גם מלמטה, ולא רק מכסה, שיכסהו מארבעת צדדיו ומלמעלה. אין הכוונה שעצם המילה "כְּסוּי", משמעותה כיסוי מוחלט מכל הצדדים, שכן על מזבח העולה נאמר: "**ופרשו עליו כסוי**", שפירושו שהכיסוי היה פרוש רק מלמעלה, כמשמעות לשון פרישה; אלא ש'כיסוי' משמעותו שאינו תפור לפי מידותיו. אך בארון נתנו עליו כיסוי בצורה שתכסה את הארון כולו מכל צדדיו, ואילו על מזבח העולה רק פרשו כיסוי.<sup>6</sup> מזבח העולה עמד מחוץ להיכל וגם היה גדול מאוד, ולכן לא נתנו עליו מכסה, ולא עטפוהו היטב כמו את הארון, אלא רק **פרשו עליו כיסוי**.

6 א. ניתן לתרץ תירוץ נוסף, שכיוון שבדי הארון היו קבועים בו, והם היו צריכים להישאר מגולים כדי שישאו באמצעותם את הארון (כן כתב רבינו מיוחס ב"ר אליהו בפירושו לפסוק ו, מהד' מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז, עמ' ח. וכעין זה כתב גם **אור החיים** הקדוש בפירושו לשמות כ"ה, טו), לא ניתן היה לכסות את הארון במכסה מלמעלה, ולכן **נתנו עליו כיסוי**. אמנם, לכאורה, ניתן היה לתת גם על הארון מכסה עם חורים, והבדים היו יוצאים דרכם, כשם שבכלים האחרים היו חורים בכיסויים והטבעות היו בולטות דרך חורי הכיסויים; אלא שכיון שהבדים היו ארוכים הם לא אפשרו למכסה לרדת, מה שאין כן הטבעות, שהיו קטנות, לא הפריעו למכסה, שהיה גדול מהכלי עם טבעותיו, לרדת.

אך עיין בספר **פנים יפות** על התורה (הרב פ' הלוי הורוויץ) שכתב שהיה ניתן למשוך את בדי הארון לצד אחד, ואז להלביש את המכסה מהצד השני; אחר כך למשוך את הבדים דרך החורים לצד השני, ולהלביש את המכסה על הצד הראשון (עיין יומא עב ע"א ורש"י שם ד"ה מתפרקין). אך הוא לא חילק בין לשון "מכסה" ללשון "כסוי".

ב. עיין בספר **דיוקי רש"י** (הרב ד"א קליין, רחובות תש"ס, במדבר ד', טו עמ' קלח), שכותב: "...אצל הארון והמזבח החיצון כתוב **כסוי** עור תחש', ואילו אצל כל הכלים האחרים כתוב **מכסה** עור תחש'. ונראה כי מכיוון שאפילו בעת הנסיעה היה אות בארון מבין הכרובים, ובמזבח באש הרבוצה

## ב. בגד התכלת ובגד הארגמן

### 1. מדוע כל הכלים הפנימיים כוסו בבגד תכלת

על כך נאמר במדרש:

על כל הכלים העומדים בהיכל היו פורשים בגד תכלת מפני שהשכינה שורה שם, דוגמת מקום שכינתו של מעלה, הדומה לתכלת (במדבר רבה במדבר פרשה ד יד).<sup>7</sup>

### 2. מדוע התורה משתמשת בביטויים שונים ביחס לבגד התכלת

- (ו) ביחס לארון העדות נאמר: "ופרשו בגד כליל תכלת מלמעלה" (ו).
- ביחס לשולחן נאמר: "ועל שלחן הפנים יפרשו בגד תכלת" (ז).
- ביחס למנורה נאמר: "ולקחו בגד תכלת וכסו את מנורת המאור" (ט).
- ביחס למזבח הקטורת נאמר: "ועל מזבח הזהב יפרשו בגד תכלת" (יא).
- ביחס לכלי השרת של מזבח הקטורת נאמר: "ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש ונתנו אל בגד תכלת" (יב).

כארי כי השכינה שורה ביניהם, כתוב 'כסוי', שהוא פחות מ'מכסה' בזה שאינו מכסה לגמרי כדי לכבות". מדבריו עולה ש'כיסוי' הארון ומזבח העולה דווקא פחות מ'מכסה' שאר הכלים. לעניות דעתי אינו נראה כן, שכן אסור שיראו את הארון כלל, כמו שנאמר: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו" (במדבר ד', כ), ואמרו חז"ל (ביומא נד ע"א ובמדבר רבה במדבר פרשה ה ט) שאסור היה לראות את הארון. ועיין גם בשמ"א ו', יט, וברבנו ישעיה שם; וברמב"ן וברשב"ם כאן (ובביאור הרב י"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג ב, ל"ת ריב, עמ' 468, ד"ה אלא).

7 א. על כך שהתכלת דומה לכסא הכבוד עיין גם בסוטה יז ע"א, מנחות מג ע"ב, חולין פט ע"א, ירושלמי ברכות פ"א, ג ע"א, ספרי במדבר שלח פיסקא קטו, מהד' הורוויץ עמ' 125, תנחומא שלח טו, במדבר רבה נשא פרשה יד ג, יז ה ומדרש תהילים מזמור כד יב, מהד' בובר עמ' 209.

ב. עיין גם ברמב"ן שכתב: "...הארון ומזבח הזהב בבגד תכלת למידה הכלולה מן הכל" (פסוק ז), ודבריו עמוקים. עיין גם במה שכתב על כך בפירושו לבראשית כ"ד, א; ובפירוש הטור הארוך, שהעתיק את דברי הרמב"ן על פסוק זה, אך במקום הדברים המצוטטים כאן כתב: "...ארון ומזבח הזהב היה בבגד כליל תכלת, שהוא סימן לכתר תורה" (פסוק ז). הדברים קשים משתי סיבות: 1. בגד כליל תכלת היה רק על הארון ולא על מזבח הקטורת. 2. זר הזהב שעל הארון רומז לכתר תורה, אך זר הזהב שעל מזבח הקטורת רומז לכתר כהונה (יומא עב ע"ב) ולא לכתר תורה. יש להעיר גם על הרמב"ן, שהוא לא הסביר את משמעות התכלת שעל השולחן, שעל המנורה ושעל כלי השרת של מזבח הקטורת.

מופיעות כאן שלוש פעולות שונות:

1. פרישה - ביחס לארון, לשולחן ולמזבח הקטורת.
2. כיסוי - ביחס למנורה.
3. נתינה אל - ביחס לכלי מזבח הקטורת.

מהי המשמעות המיוחדת של כל ביטוי?

על פי מה שרש"י כתב לגבי "אל מכסה עור תחש", שנאמר על המנורה, נראה להסביר שזו גם הכוונה בנתינת כלי מזבח הקטורת "אל בגד תכלת", דהיינו אל כמין שק. 'פרישה' נאמרה ביחס לדברים הרחבים – השולחן, מזבח הקטורת והארון. אמנם מעל הארון היו הכרובים, אבל לאחר שהם כוסו בפרוכת ובמכסה עור התחש<sup>8</sup> גם הם נעשו בעלי רוחב. לעומת זאת, לגבי המנורה, שלא הייתה רחבה, נאמר לשון כיסוי.

בספר דעת סופרים מסביר:

מתוך שלא נאמר כאן [=במנורה] כמו בשולחן ועל המנורה יפרשו בגד תכלת, נראה שהכוונה היא שהאש תכובה על ידי בגד התכלת; וזוהי כוונת המלים 'ולקחו בגד תכלת וכסו', שלא יניחו את הבגד על המנורה, אלא יעטפוה בבגד התכלת, והאש תכבה מאליה<sup>9</sup>

לגבי נקודות נוספות לגבי בגד התכלת המיוחד של הארון עיין לקמן בפרק ג.

### 3. מדוע מזבח העולה כוסה בבגד ארגמן

כתב המדרש:

מזבח העולה לפי שלא היה בפנים לא היו מכסין אותו בתכלת, אלא בארגמן. למה בארגמן? שהוא היה אורג את ישראל מן החטא, שעליו היו מקריבין תמידין בכל יום וחטאות ואשמות ועולות ושלמים (במדבר רבה במדבר פרשה ד יז).

המתנות כהונה<sup>10</sup> פירש: "שאורג כו' - כלומר מבדיל ומציל".

8 כן כתב במדבר רבה במדבר פרשה ד יג, ולקמן נשא פרשה יד ג. וכן כתב מדרש תהלים מזמור כד יב, מהד' בובר עמ' 209, וכן כתב במשנת רבי אליעזר פרשה יד, מהד' ענעלאו, עמ' 266 (הובא בתורה שלמה, אות יד, עמ' צב), וכן פרשו ראב"ע בשם "יש אומרים", הרמב"ן, רבינו בחיי, רבינו מיוחס, אברבנאל, רש"ר הירש, המלבי"ם והנצי"ב (כולם בפסוק ו). לעומתם, ראב"ע כתב שנראה בעיניו שגם הארון כוסה בעור התחש מעל בגד התכלת, ודבריו הובאו ברמב"ן ובעקבותיו בטור, ועיין גם בדעת מקרא ובהערה 6 שם (עמ' לח).

9 הרב ח"ד רבינוביץ, ירושלים תשמ"ו, במדבר ד', ט, עמ' כא.

10 על במדבר רבה, הרב י"ש אשכנזי, מהד' וילנא.

והמהרז"ו<sup>11</sup> כתב:

'אורג את ישראל מן החטא' – 'ארגמן' נוטריקון: 'אורג מן'. וצ"ע איך שייך אריגה מן החטא? ויתכן שפי' 'אורג' מלשון תאוה בארמית, כמ"ש: 'כל שפר ארג נכסי' (תרגום לתהילים מ"ה, יד), וכן: 'חמיד ורגיג' (פיוט אקדמות אות צ); ופי' חומד את ישראל ומצילין מן החטא. ועל זה מורה תיבת 'מן', שמוציא ממנו, שעל שאוהב את ישראל מצילו ומוציאו מן החטא והעונש<sup>12</sup>

הרמב"ן בפירושו לפסוק ז כתב:

ומזבח העולה בבגד ארגמן, שהוא אדום יותר מן הראשון [=בגד תולעת השני], כי שם יזרק הדם כופר נפשם

### ג. הכיסויים המיוחדים של ארון הברית

יש לציין שמלבד ההבדל שארון הברית כוסה גם בפרוכת, והשולחן כוסה גם בבגד תולעת שני, בנוסף למכסה עור התחש ולבגד התכלת, יש הבדל נוסף בין כיסוי הארון לכיסוי כל שאר הכלים: בכל שאר הכלים מכסה עור התחש היה פרוש מעל כל הכיסויים, ואילו בארון הברית בגד התכלת היה פרוש מעל כל הכיסויים, והבגד נקרא: "כליל תכלת". מה מקום השוני?

#### 1. הסבר הרמב"ן

לגבי כיסויי הארון הרמב"ן כתב:

היו מכסים אותו בפרוכת, שהוא המסך לו (פסוק ו).

לפי הסבר זה מובן מדוע היו לארון שלושה כיסויים: שני הכיסויים שהיו לכל הכלים הפנימיים - בגד התכלת ומכסה עור התחש - מהסיבות שהוזכרו לעיל, וכיסוי נוסף - הפרוכת, המכסה את הארון גם במשכן.

הרמב"ן מוסיף ומבאר מדוע בארון בגד כליל התכלת היה פרוש מעל מכסה עור התחש, שלא כמו בשאר הכלים:

**בעבור מעלת הארון** לא היה נראה עליו כסוי עור תחש, אבל היו מכסים אותו בפרוכת שהוא המסך לו, ומכסים את שניהם במכסה עור תחש בעבור הגשמים, ופורשים על

11 על במדבר רבה, הרב ז"ו איינהרן, מהד' וילנא.

12 עיין גם בפירוש **תפארת ציון** על מדרש רבה, הרב ז"ז יאדלער, הוצ' תפארת ציון, ירושלים-בני ברק, במדבר רבה פרשה ד יז.

הכל בגד כליל תכלת מלמעלה שיהיה נראה עליו הבגד הנכבד שהוא כעצם השמים לטוהר. אבל שאר כל הכלים - השולחן והמנורה והמזבחות - היה נראה עליהם מלמעלה מכסה עור תחש (שם).

כעין דברי הרמב"ן כתבו גם רבינו בחיי ואברבנאל. יסוד דבריהם נמצא במדבר רבה כאן, שהרחיב בעניין וזו לשונו:

חביב מעשה הארון ככסא הכבוד של מעלה... ואף בשעה שהיו נוסעים לא היו פורסין עליו לא בגד ארגמן ולא בגד תולעת שני, אלא בגד כליל תכלת, למה? שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד... ללמדך שהארון היה דומה לכסא הכבוד. ולכך נאמר בו: 'כליל תכלת' - שכולו היה דומה לו. ולפי שהארון דומה לו, לכך היה הבגד תכלת מלמעלה - פניו כנגד הרקיע, הדומה לו, מה שאין את מוצא בשאר כלים... ועוד בארון נאמר בו: 'כליל תכלת', מה שלא נאמר בכלום: 'כליל תכלת'. למה? שהוא חשוב מכל כלי המשכן (במדבר פרשה ד יג).<sup>13</sup>

## 2. הסבר המלבי"ם

המלבי"ם כותב שכל הכלים הפנימיים, לגודל קדושתם, היו צריכים להיות מכוסים בשני כיסויים; ולכן לארון היו שלושה כיסויים, שכן גם הפרוכת הייתה בתוך המשכן, ולכן גם היא הייתה צריכה להיות מכוסה בשני כיסויים. נראה שהמלבי"ם יסכים לרמב"ן שהפרוכת הייתה צריכה לכסות את הארון במסעות כשם שפָּסְתָה אותו במשכן.

## ד. הכיסויים המיוחדים של השולחן

יש לציין שסדר כיסויי השולחן היה: א. בגד תכלת. ב. מעליו - בגד תולעת שני. ג. מעליו - מכסה עור תחש. אך בגד התכלת כיסה רק את השולחן, ולא את כלי השולחן.<sup>14</sup>

13 עיין עוד בפירוש העמק דבר לפסוק ו.

14 לגבי מקומו של לחם הפנים הרמב"ן בפסוק ז כתב שהלחם היה מונח על השולחן מתחת לבגד התכלת (ועיין שם בהערות הרב ח"ד שעוועל, מהד' מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ך, עמ' רה, ד"ה על השולחן) וכן פירש רבינו מיוחס, והמלבי"ם הוכיח כן מהגמרא במנחות צה ע"א. אך במדבר רבה במדבר פרשה ד יד בתחילתו ובסופו מוכח שבגד התכלת היה פרוש על השולחן עצמו ולא על הלחם (ועיין שם במהר"ז ד"ה על גופו של שולחן), וכן פירש אברבנאל (והמלבי"ם בתחילת דבריו). עיין גם בתכלת מרדכי (הרב מ"ג יפה, הוצ' לוי-אפשטיין, ירושלים תשי"ד, עמ' קכב) ובדעת מקרא (עמ' לח-לט). בכור זהב על פירוש הרמב"ן על התורה (הרב א"ל שטיינהארט, ירושלים תרצ"ו) ובאזנים לתורה (הרב ז' סורוצקין, ירושלים תשי"ט, פסוק ז ד"ה יפרשו בגד, עמ' לד) הוכיחו כשיטת

## 1. הסבר הרמב"ן

הרמב"ן מסביר מדוע השולחן היה מכוסה גם בבגד תולעת שני:

והיה המכסה העליון בבגד תולעת שני, שהוא מראה אדום, בעבור שהשולחן סימן לכתר מלכות, שהוא במדת הדין<sup>15</sup> (פסוק ז).

מדבריו ניתן להבין שהשולחן היה מכוסה בשלושה כיסויים: שניים משותפים לכל הכלים הפנימיים, ובגד תולעת השני למעלת המלכות.

## 2. הסבר המלבי"ם

המלבי"ם כותב שכל הכלים הפנימיים, לגודל קדושתם, היו צריכים להיות מכוסים בשני כיסויים; ובגלל שכלי השולחן לא היו מכוסים בבגד תולעת, כפי שיתבאר בסמוך, וגם היו צריכים להיות מכוסים בשני כיסויים, היו גם לשולחן שלושה כיסויים.<sup>16</sup>

הרמב"ן, שהלחם היה מונח על השולחן, שאם לא כן מדוע התורה כתבה: "ונתנו עליו את הקערת ואת הכפת ואת המנקית ואת קשות הנסך, ולחם התמיד עליו יהיה" - די היה לכתוב: "ואת לחם התמיד"!!

15 א. יסוד דברי הרמב"ן שהשולחן סימן לכתר מלכות הוא בגמרא ביומא עב ע"ב ובמדבר רבה במדבר פרשה ד יד, וכן בשמות רבה תרומה פרשה לד ב ובמקומות נוספים (הדברים הובאו ברש"י שמות כ"ה, כד).

ב. עיין גם בפירושו רש"ר הירש לפסוקים ה-ו.

16 א. עיין בספר **תולדות יצחק** על התורה (רבי יצחק קארו, ורשא תרל"ח, פרשת במדבר ד"ה איש, עמ' 121) שכתב: "שבארון שלשה כיסויים - כנגד הנבואה, שהיא שלשה מדרגות: רוח הקדש, אספקלריא שאינה מאירה, אספקלריא המאירה. והשולחן שלושה כיסויים - כנגד המלכויות, שהיו שלש מעלות: שופטים, מלכי ישראל, מלכי יהודה. והמנורה שני כיסויים - תורה שבכתב ותורה שבעל פה. מזבח הקטורת שני כיסויים - כנגד ישראל, שהם שני מעלות: יראי ה' ובעלי מלאכה, שצריכים אלו לאלו, דאלמלא עלייא לא מתקיימים אתכליאי".

מה שכתב שהארון כנגד הנבואה, מסתמך כנראה על מה שנאמר בסוף פרשת נשא (ז', פט) שמשם היה שומע את קול ה' מדבר אליו מבין שני הכרובים שעל הארון (ועיין שם ברש"י). בנוגע למה שכתב שיש שלוש דרגות בנבואה, שלוש הדרגות הן דרגות התורה, הנביאים והכתובים (עיין הקדמת אברבנאל לנביאים ראשונים 'המחקר הראשון'). עיין בפירושו המשניות לרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק בסנהדרין (פ"י מ"א 'היסוד השביעי') ובהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ו, שם חילק בין מדרגת נבואתו של משה למדרגת נבואתם של שאר הנביאים. ועיין במורה הנבוכים חלק ב פרק מ"ה, שהסביר את מדרגת רוח הקודש (שם מנה אחת עשרה דרגות בנבואה).

ביחס למה שכתב שהשולחן כנגד המלכות עיין בהערה הקודמת. ומה שכתב "שופטים", כוונתו לשופטים שבספר שופטים, שהיו מנהיגי ישראל, ולא לשופטים של תחילת פרשת שופטים, שהם דיינים (רש"י שם).

ביחס למה שכתב שהמנורה כנגד התורה עיין בהעמק דבר שמות כ"ז, כ וויקרא כ"ד, ב-ד.

## ה. השוני באופן כיסוי כלי השרת של כלי המשכן השונים

כלי השרת של כלי המשכן היו מכוסים בשלושה אופנים שונים:

1. כלי השולחן היו מונחים על השולחן, המכוסה בבגד תכלת, וכוסו עמו בבגד תולעת שני ובמכסה עור תחש (ז-ח). גם כלי מזבח העולה היו מונחים על המזבח, המכוסה בבגד ארגמן, וכוסו עמו במכסה עור תחש. כלומר, כלי

מה שכתב שמזבח הקטורת כנגד ישראל - לא ידעתי מקורו, ולולא דבריו היה נראה לפרש על פי דרכו ועל פי הגמרא ביומא עב ע"ב (שהובאה ברש"י שמות ל', א). שזר הזהב שעל מזבח הקטורת רומז לכתר כהונה, ושני הכיסויים שעל מזבח הקטורת רומזים לשתי דרגות הכהונה: כוהן הדיוט וכוהן גדול.

מה שכתב שיש בישראל "שתי מעלות: יראי ד' ובעלי מלאכה, שצריכים אלו לאלו, דאלמלא עליא לא מתקיימא אתכליא" - המקור של סוף דבריו הוא הגמרא בחולין צב ע"א, אך שם אמרו שהעלים הם כנגד עמי הארץ, והאשכולות הם כנגד תלמידי חכמים. מה שכתב שיש "שתי מעלות: יראי ד' ובעלי מלאכה" קשה, שכן בעלי מלאכה יכולים בהחלט להיות יראי ד'! אמנם נאמר: "אין בור ירא חטא" (אבות פ"ב מ"ה), אך לא נאמר: "אין בעל מלאכה ירא חטא".

יש להעיר שהתולדות **יצחק** לא התייחס כלל לכיסויי המזבח החיצון (אולי נשמטה שורה מדבריו, ובה היה כתוב שמזבח הקטורת כנגד שתי מדרגות הכהונה כנזכר לעיל, ושמזבח העולה, שמכפר על ישראל, כנגד שתי מדרגות שבישראל). כמו כן, יש להעיר שהוא התייחס רק למספר הכיסויים, אך לא לשוני שביניהם, לא לשוני שבלשוניתיהם, ולא ליחס שבין כיסויי הכלים לכלי השרת שלהם.

ב. עיין **בערוך לנר** מכות כד ע"א ד"ה על אחת, שכתב רמזים שונים שנרמזים במספר הכיסויים של כל אחד מהכלים (צ"י אליו הרב י"א וולף, **לקוטים והערות על התורה** במדבר ד, ז, בני ברק תשנ"ז):

לארון - שבו נמצאים הלוחות והתורה - שלושה כיסויים, כנגד שלוש הסתרות הכתובות במשנה (חגיגה פ"ב מ"א): "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד". לשולחן - שמרמז לצדקה - שלושה כיסויים, כנגד שלוש הסתרות בנתינת צדקה: 1. שתהיה מכוסה מאחריים. 2. שתהיה מכוסה מהנותן או מהמקבל. 3. שתהיה מכוסה גם מהנותן וגם מהמקבל.

למנורה - שמרמזת על מצוות, כלשון הפסוק: "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו', כג) - שני כיסויים, כנגד הסתרת מעשי המצוות מאחריים ואף מעצמו (עיין שם).

למזבח הקטורת - שרומז על גמילות חסדים - שני כיסויים, כנגד דברים שדרכם להיעשות בצנעה, וכנגד דברים שדרכם להיעשות בפרהסיא.

למזבח העולה - שרומז על כפרת החוטא - שני כיסויים כנגד המוכיח, שלא יוכיח את החוטא ברבים, וכנגד המתוודה, שלא יפרסם חטאיו.

יש להעיר שהערוך **לנר** התייחס רק למספר הכיסויים, אך לא לשוני שביניהם, לא לשוני שבלשוניתיהם, ולא ליחס שבין כיסויי הכלים לכלי השרת שלהם. כמו כן, יש להעיר שדבריו לגבי הסתרת מעשי המצוות ממנו עצמו אינם מרווחים, עיין שם בהוכחותיו וכיצד פירשו גמרות אלו המהרש"א ומפרשי העין **יעקב**. יש להעיר עוד על דבריו בעניין הצדקה, שהרמב"ם בסוף הלכות מתנות עניים (פ"י הל' ט-י) חילק בין הנותן ויודע למי נתן, אך אין המקבל יודע ממי קיבל, לבין הנותן ואינו יודע למי נתן, אך המקבל יודע ממי קיבל.

- השרת של השולחן ומזבח העולה הופרדו בבגד אחד מהשולחן (בגד תכלת) וממזבח העולה (בגד ארגמן) (יג-יד).
2. כלי המנורה כוסו עמה בבגד תכלת ובמכסה עור תחש, ולא הופרדו ממנה כלל (ט-י).
3. כלי מזבח הקטורת לא היו כלל על המזבח, אלא כוסו בנפרד לגמרי בבגד תכלת ובמכסה עור תחש המיוחדים להם, ואילו המזבח היה מכוסה בבגד תכלת ובמכסה עור תחש המיוחד לו (יא-יב).

מה מקומו של שוני זה?

### 1. הסבר הרמב"ן להפרדה החלקית בין השולחן לכליו

הרמב"ן בפירושו כותב:

‘ולחם התמיד עליו יהיה’ - על השולחן עצמו יהיה הלחם, ועליהם בגד התכלת, וישימו על הבגד הזה בשלחן כל הכלים, ואחרי כן יפרשו על הכלים והשולחן בגד תולעת, כי לכבוד הלחם שהוא מסודר כהלכתו יפרשו בגד תכלת להפריש בין השלחן ולחמו ובין הכלים (פסוק ז).

הרמב"ן מסביר מדוע כלי השולחן הופרדו ממנו בבגד, אך הוא לא מסביר מדוע הם לא הופרדו ממנו לגמרי, כמו כלי מזבח הקטורת. ייתכן ששאלה זו אינה קשה כלל, שכן מתאים יותר שכלי השרת יהיו על הכלי העיקרי, ולא נפרדים ממנו. על פי זה הקושי הוא מדוע כלי השרת של מזבח הקטורת לא היו עליו, ולא מדוע כלי השולחן כן היו עליו.

על פי דברי הרמב"ן ביחס להפרדה שבין הלחם לכלי השולחן, ניתן להבין מדוע גם במזבח העולה הייתה הפרדה בין המזבח לכלים שעליו, שכן רש"י כתב:

ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות ואינה שורפתו, שהיו כופין עליה פסכת של נחושת

אם כן, כדי להפריד בין האש (והפסכת שעליה) לכלי המזבח היה פרוש על האש בגד. אבל משום שמזבח העולה לא היה מהכלים שבתוך ההיכל, בגד זה לא היה בגד תכלת אלא בגד ארגמן.<sup>17</sup>

17 יש לציין שמעל כלי השרת של מזבח העולה לא היה כיסוי נוסף, כנראה בגלל שהוא לא היה מהכלים שבהיכל, ועיין במלבי"ם.



## 2. הסבר ה'שפתי כהן' להפרדה בין מזבח הקטורת לכליו

בספר שפתי כהן<sup>18</sup> פירש:

לפי שמזבח הזהב היה רק אמה על אמה, ולא היה לו בית קיבול. אבל מזבח העולה היה חמש על חמש (שמות כ"ז, א).

יש להעיר על דברי השפתי כהן שאף על פי ששטח מזבח הקטורת היה קטן משטח מזבח העולה, ואף משטח השולחן (שהיה "אמתים ארכו ואמה רחבו" - שם כ"ה, כג), ולכן לא ניתן היה להניח עליו את כלי השרת שלו, מכל מקום ניתן היה להניח אותם יחד עם המזבח; כשם שהמנורה, שלא הייתה לה טבלה כלל, ואי אפשר היה להניח עליה את כלי השרת שלה, אף על פי כן כליה היו מכוסים יחד עמה.

אולי ניתן לתרץ שכלי השרת של המנורה היו תלויים עליה, כפי שמופיע במספר ציורים של המנורה,<sup>19</sup> ולכן היו מכוסים יחד עמה. מה שאין כן מזבח הקטורת, ששטחו היה קטן, וגם לא היה ניתן לתלות עליו את כלי השרת שלו, ולכן כליו הופרדו ממנו.

## 3. הסבר ה'תכלת מרדכי' להפרדה בין מזבח הקטורת לכליו

פירוש התכלת מרדכי על פירוש הרמב"ן על התורה<sup>20</sup> כתב:

יען כי מזבח הזהב היה נישא בשני בדים על הקרנות, כמו שכתב כן הרמב"ם,<sup>21</sup> והמזבח היה מתנועע, על כן לא נתנו עליו הכלים, רק על המוט... (פסוק י).

נראה שכוונתו היא שלכל שאר הכלים היו ארבע טבעות, שבהן היו מונחים הבדים, וממילא נשיאת שאר הכלים היתה יציבה יותר. מה שאין כן מזבח הקטורת, שהיו לו

18 לרב מ' הכהן, וארשא תרמ"ג. דבריו הובאו בספר **שערי אהרן**, הרב א"י רוטר, בני ברק תשמ"ח, ובספר **שירת דוד**, הרב א"ד גולדברג, ישיבת טלז-וויקליף, אוהיו תשנ"א (שם כתוב: "הש"ג", אך זו טעות סופר, וצ"ל: "הש"ד" - כך כתב לי המחבר).

19 עיין ד' שפרבר, **מנהגי ישראל** ה, הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ה, עמ' סה-עב.

20 לעיל הערה 14.

21 לא מצאתי כן בשם הרמב"ם, אך בחוברת **תבנית המשכן וכליו**, הרב ש"ד שטינברג, הוצ' מכון תורת חיים, ירושלים תשנ"א, עמ' 87, כתב כן בשם ר' אברהם בן הרמב"ם. אולי צריך לגרוס בדברי **התכלת מרדכי**: "כמו שכתב בן הרמב"ם" במקום "כמו שכתב כן הרמב"ם", אבל זה דחוק. ועוד, שפירושו של רבי אברהם בן הרמב"ם על התורה, ששם כתב הסבר זה, תורגם רק בשנת תשי"ח, ואילו פירוש **תכלת מרדכי** נדפס בשנת תשי"ד.

רק שתי טבעות,<sup>22</sup> נשיאתו לא הייתה יציבה כל כך, ולכן אם היו מונחים עליו כלי השרת שלו הם היו עלולים ליפול.

#### 4. הסבר ה'אזנים לתורה' להפרדה בין מזבח הקטורת לכליו

בספר אזנים לתורה<sup>23</sup> כתב:

והנה כלי השלחן מניחים עליו בשעת המסעות בהפסק בגד תכלת בין השלחן ובין הכלים... ובמנרה ג"כ כליה נצררים עמה בלא שום הפסק... ורק במזבח הזהב עשו ב' חבילות: א' למזבח, והשניה לכליו, לכך ומחתה? וי"ל שהכלים האלה משמשים לפעמים 'מזבח מקטר קטרת' בפני עצמם, מחוץ למזבח הזהב, והיינו ביה"כ, שמקטירין בהם את הקטרת לפני ולפנים, וזהו שנאמר כאן: 'אשר ישרתו **בם** בקדש'. ולפיכך ראויים הם לחבילה מיוחדת. ולא עוד, אלא אם נעקר מזבח הפנימי מקטירין קטרת במקומו, שאין המזבח מעכב (זבחים נט ע"ב ומשנה תורה הלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"ב) והיינו על המחיתה... וממילא נחשבים הכלים **כמזבח בפ"ע**, ולפיכך עשו להם חבילה מיוחדת<sup>24</sup>. (פסוק יב).

#### 5. הסבר הנצי"ב לשוני בין הכלים השונים

הנצי"ב בפירושו העמק דבר מבאר את הסיבה לשוני שבין הכיסויים של כלי השרת השונים על פי מה שאמרה הגמרא במסכת יומא (עב ע"ב) שזר השולחן רומז לכתר מלכות, וזר מזבח הקטורת רומז לכתר הכהונה, ועל פי מה שביאר בעצמו (שמות כ"ז, כ וויקרא כ"ד, ב-ד) שהמנורה רומזת לפלפולה של תורה:

ונתנו עליו וגו' - היו כלי השלחן מונחים על השולחן [ומכוסים] בכגד תולעת שני, והשלחן לברו [מכוסה] בכגד תכלת מפסיק בין השלחן בין כליו, ולא כמו כלי המנורה, היינו משום שלחן בא למלכות כמש"כ, ואין מלך בלי ראשי העם סביביו, אבל מכל מקום הוא מופשט מהם, ומוראו עליהם מבלי יהא רגיל עמם כל כך. גם אופני הנשיאות ראש שלהם משונים, דהמלך הוא מושגח פרטי ממקור עליון ב"ה,

22 עיין בספר מעשה חושב, הרב ע"ח ריקי, ויניציא תע"ו, שיצא לאור במהד' הרב ש' שפר בסדרה עניני המשכן והמקדש בספר המשכן וכליו עמ' 110, 113, 114; וכן בחוברת תבנית המשכן וכליו עמ' 87.

23 לעיל הערה 14.

24 כעין זה כתב גם בספר תכלת מרדכי על הרמב"ן על התורה (לעיל הערה 20) במדבר ד', י, ושם דייק שעל כלי המנורה נאמר: "אשר ישרתו לה בהם", ובדומה לכך נאמר על כלי מזבח העולה: "אשר ישרתו עליו בהם", ואילו על כלי מזבח הקטורת נאמר: "אשר ישרתו בם". כעין זה כתב גם בפירושו תפארת ציון על מדרש רבה (לעיל הערה 12) במדבר רבה פרשה ד יז, ובקיצור בספר שירת דוד על התורה (לעיל הערה 18) במדבר ד', יא-יב.

משום הכי הונח בכסוי תכלת. משא"כ סנקליטין [=יועצים] שלו, תלוי בדעת המלך, ואין להם השגחה פרטית יותר משאר בני אדם. משום הכי פרוש עליהם בגד תולעת שני (פסוק ז).

'ולקחו בגד תכלת' - הקדים במנורה לקיחת הבגד קודם שהזכיר את המנורה, ולא ככל כלי שרת שבפרשה, ללמדנו דכח פלפולה של תורה בעיא סיעתא דשמיא לעמלים בה עוד קודם שהגיעו להיות תלמידי חכמים, שיהיו יכולים להגיע לבסוף לכבודה.

'וכסו את מנרת המאור ואת נרתיה וגו' - ללמדנו שהרב עם התלמידים הוא מוכרח להיות בצוותא אחת, והיו עיניהם רואות את מוריהם ומשמשים אותו, וכולם מושגחים בפרטות - כמו הרב כן התלמידים, שיהיו מצליחים בלמודם, ומשום הכי היו הכל בבגד תכלת אחד (פסוק ט).

'ועל מזבח הזהב וגו' - כבר ביארנו שהוא נגד כהונה גדולה, ובאשר אין מוכרח לכהן גדול שיהא כהנים הדיוטים סביבו, משום הכי הונח מזבח הזהב בפני עצמו בתכלת ובעור תחש (פסוק יא).

'ולקחו וגו' - נגד כהנים הדיוטים, וגם המה משרתי עליון המה, ומושגחים בפרטות, משום הכי גם המה נתכסו בבגד תכלת מלמטה (פסוק יב).

## 6. הסבר המדרש להפרדה החלקית בין השולחן לכליו

המדרש מסביר מדוע השולחן וכליו כוסו ביחד, אך הופרדו זה מזה בבגד תכלת:

מעשה השולחן כנגד מלכות בית דוד, שהשלחן מכסין בתכלת כנגד דוד, שהיה צדיק<sup>25</sup> וכת לו הקב"ה ברית מלכות לו ולבניו. ולכך הפריש כליו ממנו וכסם בתולעת שני, שע"י חטא בניו נחלקה מלכותו.<sup>26</sup> ולכך היה הוא וכליו בכיסוי אחד, שבסוף מלכות חוזרת להם כבתחלה (במדבר רבה במדבר פרשה ד יד).

עוד נאמר במדרש שם (שם טו): "במנורה לא היה מפריש בינה לכליה". וביאר המהרז"ו:

'במנורה לא היה מפריש' - כמו שהפריש אצל השולחן... לרמז על הפסק מלכות בית דוד, אך המנורה רומזת על תורה אור, שאין לה הפסק, כמ"ש: 'לא ימוש מפניך ומפי זרעך' (ישעיהו נ"ט, כא)

## התפארת ציון כתב שם:

25 עיין במדרש המובא לעיל סעיף ב.1. על התכלת, שרומזת לשכינה.  
26 עיין במהרז"ו שם, שכתב שתולעת שני רומזת לחטא כמו שנאמר: "אם יהיו חטאיכם כשנים - כשלג ילבינו, אם יאדימו כתולע - כצמר יהיו" (ישעיהו א', יח). ועיין בידי משה (על במדבר רבה, הרב י"מ אשכנזי, מהד' וילנא, ד"ה ולכך הפריש) שכתב: "לפי שנחלקה המלכות מבניו, לכך היה הפסק בין הכלים ובין השלחן".

הטעם הוא, שהמנורה רומזת על לעתיד לבוא, כמו שאמרו בויקרא רבה (סוף פרשה לא): 'בזכות 'להעלות נר תמיד' אתם זוכים להקביל פני נרו של משיח'. לכן לא הפריש כליה ממנה, להורות דלעתיד לבוא ישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, כמו שנאמר: 'זהשיב לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם' (מלאכי ג', כד)

## סיכום

לא לחינם התורה האריכה בפירוט כיסויי כלי המשכן. כל בגד מיוחד מלמד על מעלה המייחדת את אותו כלי, וכל לשון מיוחדת מלמדת על הכיסוי המיוחד של אותו כלי, אם בשביל נוחות הנשיאה, ואם בגלל מעלתו המיוחדת של אותו כלי. כמו כן היחס השונה שבין כלי המשכן העיקריים לכלי השרת שלהם גם כן מלמד אותנו על מעלת הכלים ועל היחס שבין אנשי ישראל הרמוזים באותם כלים. יהי רצון שבזכות העיסוק בכלי המשכן נזכה בקרוב לראות בחזרתם למקומם בבית המקדש השלישי.

## הצדדים האנושיים והא-לוהיים במזבח הנחושת\*

- א. היחס בין המזבח שבפרשת יתרו למזבח שבפרשת תרומה
- ב. היחס בין בית המזבח למקדש
- ג. היחס בין אבן לברזל
- ד. ביאור ההבדלים בין המקדש למזבח
- ה. היחס בין מזבח אדמה למזבח אבנים
- ו. מזבח ומצבה
- ז. הנחושת שבמזבח
- ח. אש של מעלה כנגד אש של מטה
- ט. ממדי המזבח
- י. מקום המזבח
- יא. המזבח וארון הברית
- יב. השראת השכינה וירידת האש
- יג. כבוד ה': האש בתוך הענן
- יד. סיום: שלוש הפניות

\* המאמר נכתב לפני מספר שנים, אולם בעקבות פרסום מאמרו של הרב מ' מקובר **במעלין בקודש ב**, 'מזבח האדמה ומזבח האבנים - הלכה ומחשבה' (עמ' 127-139) ביקשתי לצרף מאמר זה, המאיר את עניינו של מזבח הנחושת מזווית שונה. הרב מקובר הדגיש את תפקידו של מזבח הנחושת בעיקר מצד היותו אמצעי כפרה לחטאים הנובעים מצד חומריותו של האדם, ומכאן החומרים השונים שמהם עשוי המזבח: האדמה "לכפר על הגויה, שהיא לוקח מן האדמה" (עמ' 128), עצי השטים - "...ויכפרו על שטותך" (עמ' 130), והנחושת באה לכפר על גופו של האדם, כפי שנתברר בהרחבה (עמ' 138-139). הרב מקובר הביא (עמ' 130) מחלוקת תנאים העוסקת בשאלה מהו החומר העיקרי מבין שלושת המרכיבים הנ"ל. אולם, לעניות דעתי ניתן לפתח את הרעיון ולהגיע לסינתזה של הדעות השונות, שכל אחת מהן הבליטה צד מסוים במזבח. ברצוני לפתח בעיקר את הדיון סביב ליחס שבין האדמה לנחושת, שמבטאות שני צדדים בקשר עם ה', הבאים לידי ביטוי במזבח החיצון: הפנייה האנושית מלמטה למעלה (לאו דווקא מצד בקשת הכפרה), וכנגדה - הפנייה הא-לוהית החוזרת מלמעלה למטה. מטבע הדברים חלק ניכר מהמקורות שהוזכרו במאמרו של הרב מקובר, הובאו גם כאן. שמחתי

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

## א. היחס בין המזבח שבפרשת יתרו למזבח שבפרשת תרומה

ישנה לכאורה סתירה בין הפרשות בספר שמות בנוגע לחומרים שמהם המזבח עשוי. בפרשת תרומה נאמר:

ועשית את המזבח עצי שטים... וצפית אותו נחשת (שמות כ"ז, א-ח).

ואילו בפרשת יתרו נאמר:

מזבח אדמה תעשה לי... ואם מזבח אבנים תעשה לי (שם כ', כ-כא).

האם מדובר בשני מזבחות שונים, או שמא מדובר באותו המזבח, אך משתי נקודות מבט שונות?

הספורנו<sup>1</sup> מבקש ליישב את הסתירה בכך שפרק כ' עוסק בציווי על המזבח לפני חטא העגל, בעוד שפרק כ"ז מופיע (מבחינה כרונולוגית) אחרי חטא העגל, ומשקף ציווי על מזבח מסוג חדש. אולם, אין הוא מתייחס לשאלה מדוע החטא הביא לשינוי בחומרי המזבח.

## ב. היחס בין המזבח למקדש

### 1. המזבח כחלק מהמקדש וככלי העומד בפני עצמו

הרמב"ם כותב בספר המצוות שהמצווה לבנות את בית המקדש "כולל חלקים, ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם, כולם הם מחלקי המקדש..."<sup>2</sup> מכאן משמע שהמזבח הוא פריט אחד מתוך המכלול של המקדש. כך כתב גם המשנה למלך<sup>3</sup> שעשיית המזבח כלולה במצוות עשה של "ועשו לי מקדש".

יחד עם זאת, יש לשים לב שאין זיקה מחייבת בין המזבח לבית המקדש, שכן הציווי על המזבח שבפרשת יתרו נאמר כשהציווי על בניית המשכן עדיין לא נאמר. גם לנקודה זו הרמב"ם מתייחס שם:

למצוא בין עושר המקורות של המחבר ראיות לחלק מהרעיונות שנכתבו בגוף המאמר, ולאחר נטילת רשות מהמחבר, וציון מקורות אלו בגוף המאמר, צירפתי אף אותם.

1 שמות כ"ד, יח: "...בארבעים יום אחרונים ובהם נצטווה על מלאכת המשכן, כמו שביאר באמרו:

ז'אל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך' (שמות כ"ה, כא), לא כמו שיעד קודם לכן באמרו: 'מזבח אדמה תעשה לי... בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך' וכו' (שמות כ', כ')."

2 מצוות עשה כ, מהד' פרנקל עמ' רכ.

3 הלכות בית הבחירה פ"א הט"ו.

אמנם אמרו במזבח 'מזבח אדמה תעשה לי', שיחשב בזה שהיא מצוה בפני עצמה  
חוץ ממצות מקדש<sup>4</sup>

רעיון זה בא לידי ביטוי בפסק הרמב"ם:

שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה... ואחד העיר להן שמקריבין על המזבח הזה כל  
הקרבנות אע"פ שאין שם בית

(הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ד).<sup>5</sup>

אם כן, מחד גיסא המזבח הוא חלק מהמשכן, ומאידך גיסא הוא בעל ייחודיות,  
המעניקה לו משמעות מעבר להיותו אחד ממרכיבי המשכן, עד כדי כך שמצוות עשיית  
המזבח קודמת לציווי על המשכן.

כדי להבין את ייחודיותו של המזבח נבדוק תחילה בפרק הבא מהם ההבדלים  
ההלכתיים הקיימים בינו למקדש, ואחר כך בפרק ג' נתמקד בהבדל הראשון, הנוגע  
לחילוק המהותי הקיים בין אבן לברזל.

## 2. הבדלים בין בית המקדש למזבח

א. שימוש בברזל

ובנית שם מזבחה לה' א-להיך מזבחה אבנים, לא תניף עליהם ברזל (דברים כ"ז, ה).

ואם מזבחה אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה

(שמות כ', כא).

את אבני ההיכל מותר מעיקר הדין לסתת בברזל,<sup>6</sup> או שקיים איסור לסתתן רק בהר  
הבית.<sup>7</sup> לגבי המזבח, לעומת זאת, נפסק שדי בנגיעת ברזל כדי לפסול את האבן  
למזבח, ולכן לוקחים אבנים למזבח מבתולת הקרקע.<sup>8</sup>

4 עיין שם בהמשך דבריו, שפסוק זה רומז לזמן של היתר במות, שבו הותרה בניית מזבח אדמה בכל  
מקום. אך משעה שנבנה בית המקדש קבלה מצווה זו משמעות חדשה של חובת חיבור המזבח  
לאדמה, ומאותה שעה המזבח נחשב לחלק אינטגרלי של המקדש: "והוא אמרם במכילתא דרבי  
ישמעאל בפירוש זה הפסוק: 'כשתכנס לארץ עשה לי מזבח מחובר באדמה'. וכאשר היה הדבר כן,  
הנה זה הציווי נוהג לדורות ויהיה מחלקי המקדש". ועיין לקמן פרק ה ובפרט בסעיף 3.

5 על פי זבחים סב ע"א.

6 לפי זה, שלמה, בבנותו את הבית הראשון, החמיר שלא לסתת כלל בהר הבית. וכן אומר הרמב"ן  
(שמות כ', כא): "והנה שלמה הוסיף במצוה שלא נשמע כל כלי ברזל בבית בהבנותו, אע"פ שהיה  
מותר, שכן שנינו במכילתא (דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרק יא): 'לא תבנה אתהן גזית' - בו  
אי אתה בונה אבל אתה בונה בהיכל ובקדשי קדשים וכו'".

גם אם נגדיר את המזבח ככלי של המקדש,<sup>9</sup> הרי שנבחין בהבדל גדול בינו לבין שאר כלי המשכן: בעוד המזבח נפסל בנגיעת ברזל, שאר הכלים חייבים להיות עשויים ממתכת.<sup>10</sup>

## ב. צורך בכבש

ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו (שמות כ', כב).

### הקשו במושב זקנים:

קצת קשה למה הקפיד על כבוד המזבח יותר מכל כלי בית המקדש? וצ"ע<sup>11</sup>

שכן ידוע שלשם הדלקת המנורה עלו במעלות<sup>12</sup>

## ג. חיבור לאדמה

מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלהיך ואת שלמיך (שמות כ', כ).

### הרמב"ם בהתייחסו למזבח פוסק:

...וזה שנאמר בתורה: 'מזבח אדמה תעשה לי', שיהיה מחובר באדמה, שלא יבנוהו לא על גבי כיפין ולא על גבי מחילות (שם פ"א הי"ג).

**הלחם משנה** (שם) כותב בשם הרא"ש שאפילו חלל טפח פוסל את המזבח ואת כל אשר הקריבו עליו.

7 משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"א ה"ח: "...ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית, אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ ואח"כ מכניסין אותן לבנין, שנאמר: 'אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד הבית אבני גזית' (מל"א ה', לא), ואומר: 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו' (מל"א ו, ז)".

8 מעניינת תמיהתו של הכסף משנה על הרמב"ם, שפסק כרבי נחמיה, ולא כרבי יהודה, הסובר שאת אבני ההיכל לא סתתו אף מחוץ להר הבית, אלא לקחו אבנים שלמות. עיין שם תירוצו.

9 זבחים ס ע"א: "דנין כלי מכלי ואין דנין כלי מבנין", רש"י: "מזבח הנחשת ומזבח הזהב, כלים הם". זו הסיבה שרבי יוסי לומד את ממדי מזבח הנחשת ממזבח הזהב, ולא ממזבח האבנים שבנה שלמה, כפי שלמד ממנו רבי יהודה, שכן מזבח אבנים הוא בניין ולא כלי.

10 משנה תורה שם ה"ח.

11 **מושב זקנים** על התורה, לונדון תשי"ט, שמות כ', כג ד"ה ולא תעלה, עמ' קע.

12 משנה תורה שם פ"ג ה"א: "ואבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות שעליה כהן עומד ומטיב את הנרות".



ואילו ביחס לשאר הר הבית הרמב"ם פוסק:

הר הבית והעזרות, תחתיהן היה חלול מפני קבר התהום  
(הלכות פרה אדומה פ"ב הל"ז).

ואפילו תחת אבן השתייה שלמה המלך חפר מחילות, שבהן גנז לאחר שנים רבות  
יאשיהו את ארון הברית.<sup>13</sup>

ד. כיסוי הכלים

בפרק ד בספר במדבר נאמר שבשעת המסעות כל כלי המשכן כוסו בבגד תכלת, בעוד  
שמזבח הנחושת כוסה בבגד ארגמן. כמו כן, הוא היה הכלי היחיד שהאש שעל גביו לא  
קובתה במהלך המסעות, ולכן "היו כופין עליו פסכתו של נחשת".<sup>14</sup>

ה. נחלות יהודה ובנימין

בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל... ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין  
(זבחים ק"ח, ע"ב).

אלא שהגמרא שם מוסיפה:

רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי

עובדה זו מעוררת תמיהה, שכן לא מצינו אף עיר שבתחומה עבר גבול בין שני  
שבטים, וודאי שהדבר תמוה כשמדובר בחלוקתו של הר המוריה באופן שאין לו כל  
קשר לתוואי טבעי כלשהו.

נראה, אם כן, באופן ברור שרצועת הקרקע שיצאה מנחלתו של יהודה אל תוך נחלת  
בנימין נעשתה על פי חשבון א-לוהי עליון, כך שמקום המזבח יהיה מחד גיסא סמוך  
למקדש שבנחלת בנימין, ומאידך גיסא בתוך נחלת שבט יהודה.

בפרק הבא נעסוק בניתוח משמעותו של ההבדל הראשון בין המזבח למקדש - האיסור  
לסתת את אבני המזבח באמצעות ברזל - על ידי בחינה כוללת של היחס בין אבן  
לברזל.

13 משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ד ה"א.

14 רש"י במדבר ד', יג ד"ה ופרשו עליו בגד ארגמן: "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי  
בשעת המסעות, ואינה שורפתו, שהיו כופין עליה פסכתו של נחשת".

## ג. היחס בין אבן לברזל

### 1. אבן וברזל בתנ"ך

ראינו לעיל שיש איסור להניף על אבני המזבח חרב<sup>15</sup> וברזל<sup>16</sup> כעת נבחן כמה פרשיות בתנ"ך שבהן מופיעים הברזל או החרב מחד גיסא, והאבן או המזבח מאידך גיסא:

א. יעקב ועשו - על יעקב נאמר: "ויקח מאבני המקום" (בראשית כ"ח, יא), "ויגל את האבן" (שם כ"ט, י), "משם רעה אבן ישראל" (שם מ"ט, כד). ואילו עשו נתברך: "ועל חרבך תחיה" (שם כ"ז, מ).

ב. במלחמת עמלק נאמר שהניחו אבן תחת משה (שמות י"ז, יב), בעוד שעל יהושע נאמר: "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב" (שם יג). לבסוף, בנו שם מזבח (שם טו).

ג. נאמר על יהושע שבאמצע הקרבות לכיבוש בארץ הוא בנה "מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל" (יהושע ח', לא).<sup>17</sup>

ד. דוד, לאחר שציווה למנות בממלכתו את כל "איש שֶׁלֶף חרב" (דה"א כ"א, ה), רואה את מלאך ה' "וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם" (שם טז). במקום זה ממש הוא בונה מזבח לה', ובעקבות זאת "ויאמר ה' למלאך, וישב חרבו אל נדנה" (שם כז).

ה. יחזקאל נצטווה לקחת מחבת של ברזל ולתת אותה אל מול לבנה, כמעשה הרומז למצור על ירושלים (יחזקאל ד', ג).<sup>18</sup>

ו. נבוכדנאצר חלם על דמות בעלת רגל של ברזל, ולפתע יצאה אבן שנפלה על הרגל וכתתה את הברזל (דניאל ב', לא-לה). תיאור רומז למלכות ישראל, שתיקח את המלכות מרומי (שם מד-מה).

15 שמות כ', כא.

16 דברים כ"ז, ה.

17 בדומה, נאמר על החשמונאים בבואם לטהר את בית המקדש: "ויקחו אבנים שלמות על פי התורה ויבנו מזבח חדש כראשון" (מקבים א, מהד' כהנא ד', מז, עמ' קיז).

18 לקמן בסוף פרק ג' נבאר שהאבן אינה אלא ביטוי פרטי לאדמה בכללותה, כפי שניתן לראות מן הציווי בפרשת יתרו: "מזבח אדמה וכו' ואם מזבח אבנים וכו'". לפיכך, למרות שהלבנה אינה אבן אלא תוצר של האדמה, אשר בדור הפלגה אף היווה חומר גלם ליצירת אבן, כנאמר בבראשית י"א, ג: "ותהי להם הלבנה לאבן"; מכל מקום, הרעיון הוא אחד: ברזל לעומת אבן, שהיא חלק מהאדמה.

## 2. אבן וברזל: כוחו של יעקב כנגד כוחו של עשו

הניגוד בין האבן לברזל מבואר במסכת תמיד:

לא היו סדין אותן בכפיס של ברזל שמא יגע ויפסול, שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם והמזבח נברא להאריך ימיו של אדם (פ"ג מ"ד).<sup>19</sup>

הרמב"ן מבאר בהרחבה את הקשר שבין הברזל לכוחו של עשו:

ואני אומר כי טעם המצוה [האוסרת הנפת ברזל על אבני המזבח] בעבור היות הברזל חרב, והוא המחריב העולם, ולכן נקרא כך. והנה עשו, אשר שנאו השם, הוא היורש החרב, שאמר לו: 'ועל חרבך תחיה' (בראשית כ"ז, מ). והחרב הוא פחו בשמים ובארץ, כי במאדים ובמזלות הדם החרב יצליחו, ובהם תראה גבורתו. ולכן לא יובא בית ה', וזהו הטעם שהזכירו הכתוב בפירושו, אשר 'לא תבנה אתהן גזית, כי' בהניפך אליהם שום ברזל לעשותם כן, הנפת עליה חרבך המרצח ומרבה חללים וחללת אותה. (שמות כ', כא).

את הקשר שבין ישראל לאבן מבאר המהר"ל:

ובמדרש אבן זה יעקב, דכתיב: 'משם רועה אבן ישראל' (בראשית מ"ט, ט). ופירושו זה כי לגודל הפח שיש לד' מלכיות אלו... ולא היה בטול לכח זה רק על ידי יעקב, שכחו נקרא 'כח אבן'... כי יעקב יש לו כוח קדוש נבדל... ומכח מעלתו הקדושה הוא מבטל כח אלו מלכיות, ולכן נקרא 'אבן'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר ואינו מקבל התפעלות... ולכן נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר<sup>20</sup>

המהר"ל מרחיב רעיון זה גם על התורה:

לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף רק על אבן<sup>21</sup>

19 על פי זה מבאר רד"ק (דה"א כ"ב, ח) את מניעתו של דוד מלבנות את בית המקדש בטענה "כי דמים רבים שפכת ארצה לפני" (שם): "כיון שנזדמן לו שפיכות דמים לרוב, מנעו מלבנות בית המקדש, שהוא לשלום... כמו שמנעו להניף ברזל במזבח... לפי שהברזל עושים ממנו כלי הריגה, לא יעשו ממנו כלי שלום רבוב". עיין עוד ברמב"ן במדבר ט"ז, כא ד"ה והנה דוד.

20 **נר מצווה**, הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב, עמ' יט. ועיין עוד מהר"ל, **נתיבות עולם** א, הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב, עמ' לז: "דבר שהוא נבדל קראו אבן לפי שהאבן דבר קשה הוא".

21 הרב קוק **בעין איה** ברכות א, ירושלים תשנ"ה, פסקה כז מבאר מדוע מודגש שעשרת הדברות נתנו דווקא על גבי לוחות אבן: "...והנה המשנים את התורה ברשעת דעותיהם יאמרו כי צריך לשמור רק את רוח התורה וכוונתה בכללה, אך המעשים, הוא חומר התורה, הם משנים לפי רוח הזמן. כדי

כלומר, אנו רואים שהאבן מסמלת את כוחם של ישראל לפעול על המציאות, ולא להיות נפעלים, כפי שקשה ביותר להתיק אבן ולשנות את צורתה בלא לשבור אותה, בעוד שאת המתכות ניתן להתיק בקלות יחסית, ובכך לשנות את צורתן. לעומת זאת, הברזל מסמל את כוחו של עשו להשחית את המציאות.

כפי שבחומרים האבן עומדת כניגוד לברזל - "מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל" (דברים כ"ז, ה), כך בכלים המזבח עומד כניגוד לחרב - "ואם מזבח אבנים... כי חרבן הנפת עליה ותחללה" (שמות כ', כא).

על פי הרמב"ן לעיל - שכתב: "והנה עשו אשר שנאו השם, הוא היורש החרב, שאמר לו: 'ועל חרבך תחיה', והחרב הוא כוחו בשמים ובארץ" - נוכל להוסיף ולומר שכפי שהחרב היא הכלי של עשו, כך המזבח הוא הכלי המרכזי של ישראל, בבחינת "הקל - קול יעקב, והידים - ידי עשו" (בראשית כ"ז, כב). שכן באמצעות הקרבנות הקרבים על גבי המזבח מעלים בני ישראל את תפילותיהם, ומתקשרים אל ה'.<sup>22</sup>

### 3. המתכת בבית המקדש

אלא, שלפי דברינו עד כה יש להבין מדוע כלי המקדש היו עשויים ממתכת, והחשמונאים אף העמידו בבית המקדש מנורה משיפודים של ברזל?<sup>23</sup> וכן, מדוע הותר לסתת את אבני ההיכל בברזל אם הוא מסמל את כוחו של עשו?

בחלומו של נבוכדנאצר המוזכר לעיל ארבע המלכויות נראו כארבע מתכות. ייתכן שהמלכויות נראו כמתכות משום שהן בקשו לבוא כתחליף למלכות ה' בעולם;<sup>24</sup> אלא

להוציא מדעות נכזבות כאלה נתן הקב"ה את עשרת הדברות, שהם אות הברית על כל התורה כולה, בחומר אבן, חומר קשה שאין שום שינוי יכול לשלוט בו... להורות שאפי' החומר של התורה"ק אין שום שינוי יכול לפול בו ח"ו.

22 על פי זה ניתן לבאר את המקורות המובאים לעיל בסעיף 1, העוסקים בניגודיות שבין הברזל והחרב לאבן והמזבח.

23 ראש השנה כד ע"ב.

24 מהר"ל נר מצווה, הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב, עמ' ז-ח. עיין בתנחומא ורשא תרומה ז: " וזאת התרומה אשר תקחו וגו' - זהב כנגד מלכות בבל... כסף כנגד מלכות מדי... נחושת כנגד מלכות יון". ועיין עוד ר' יא"ל אלתר מגור, שפת אמת בראשית, חנוכה תרל"ט, ד"ה ענין קריאת פ' הנשיאים בחנוכה, שכתב: "...והנה כתיב: 'ונהר יצא מעדן כו' ומשם יפרד כו' לארבעה ראשים' (בראשית ב', י). פי' במדרש נגד ד' מלכויות: חדקל נגד יון - חד וקל בגזירותיהם על ישראל כו' כי כולם יש בהם קצת חיות ממלכותו ית', אבל הוא בפירוד. ובנ"י בשורש האחדות הנ"ל להשקות את הגן... שיש לכל ד' מלכויות ג"כ נחלים ה' ראשים הנ"ל. אבל כל הנחלים הולכים אל הים. וכיון שבנ"י דבוקין בשורש, יורשין לבסוף אחר כל גאולה מד' גליות נחלה שלהם...".

שכל אחת מארבע המלכויות, בהיותה חסרה, יכולה לבטא רק צד מסוים של ההופעה הא-לוהית השלמה. לכן נבוכדנאצר רואה אותן בחלומו בדמות איש שראשו עשוי מזהב, חזהו וזרועותיו מכסף, בטנו וירכיו מנחושת ושוקיו מברזל.

מצב שבו מתגלה כוחו של עשו - הוא מלכות רומי - בניתוק מכל שאר הכוחות בעולם מביא להופעת הברזל בצורת חרב, המשחיתה, אשר מונעת את הופעת ה' בעולם. במשכן, לעומת זאת, ההופעה הא-לוהית השלמה מתגלה באחדות דרך כל המתכות.

מכאן אפשר להסיק שהמזבח, שנאסר בנגיעת ברזל, מסמל את ההיפך הגמור של הכלים שבתוך המקדש: אם כלי המקדש הם ביטוי להתגלות השכינה בעולם, הרי שהמזבח הוא ביטוי של התרוממות העולם אל ה'. אין עם ישראל מבקש לבוא כתחליף להופעת ה' בעולם כשאר ארבע המלכויות, אלא כל עניינו להתבטל כלפי הופעתו יתברך.<sup>25</sup>

בישראל יש, אם כן, שתי בחינות:

א. רבש"ע מתגלה דרכם לעולם דרך כלי המתכות שבמשכן.

ב. הם עצמם שואפים להתרומם לדבקות בה' על ידי מזבח האדמה והאבן.<sup>26</sup>

עתה, משהבנו את החילוק המהותי שבין המזבח, המבטא את פניית ישראל לה', לבין המקדש, המבטא את הופעת ה' לישראל ולעולם, נוכל להבין את ההבדלים שביניהם אשר נמנו בפרק ב.2.

## ד. ביאור ההבדלים בין המקדש למזבח

### 1. השימוש בברזל

המזבח נבנה מאבן בלא שום מגע של ברזל משום שהפנייה אל ה' צריכה להיות טהורה לחלוטין, אפילו ממחשבה של שפיכות דמים - שהברזל מסמל אותה, שהיא

25 ישנו גם הבדל הלכתי בין כלי ברזל לכלי אבן: כלי ברזל מקבלים טומאה (משנה תורה הלכות טומאת כלים פ"ח ואילך), וכלי אבן אינם מקבלים טומאה (משנה תורה הלכות פרה אדומה פ"ב ה"ז). ייתכן שהחילוק נובע מקרבת האבן לטבע, בעוד שהברזל המעובד על ידי פעולת האדם וכשרונו עשוי לבטא את שלטון האדם בעולם כתחליף להופעת ה'.

26 רש"ר הירש שמות כ', כא, עמ' רו: "לא עליך להוריד אליך את אשר בשמים, אלא להעלות ולרומם כל אשר בארץ - אל", ודווקא במקומות שהשכינה מתגלית בהם "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" (שמות שם).

חלקו של עשו. לעומת זאת, כלי בית המקדש צריכים להיות עשויים ממתכות שונות משום שדרכם מתגלית השכינה הא-לוהית, ולכן אף הותר לסתת את אבני בית המקדש בברזל.

## 2. הצורך בכבש

בפנייה אל ה' נדרשת פרישות יתרה בתחום העריות:

ואף על פי שאינו גלוי ערוה ממש, שהרי כתיב: 'ועשה להם מכנסי בר' (שמות כ"ח, מב), מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא, ואתה נוהג בם מנהג בזיון (רש"י שמות כ', כג).<sup>27</sup>

לעומת זאת, בהדלקת נרות המנורה, המבטאת את הופעת אור חכמת ה' בעולם, אין הכוהן פונה אל ה', שכן אילו היה פונה לה' הייתה נדרשת ממנו פרישות יתרה, אלא הוא מאפשר את הופעת ה' דרך המנורה אל העולם.<sup>28</sup>

## 3. החיבור לאדמה

המקדש, כאמור, בנוי על גבי חללים. אף שהדבר נובע מצורך הלכתי של מניעת טומאה, מכל מקום, יש בזה רמז לכך שהמקדש מסמל את השכינה, החופפת ממעל;<sup>29</sup> בעוד שבמזבח קיים איסור בנייה על גבי כיפין ומחילות משום שכל עניינו הוא התרוממות האדם עם העולם לה'.<sup>30</sup>

27 עיין רש"ר הירש שמות כ', כג, עמ' רו, המבאר שהפנייה אל ה' צריכה להיות נקייה משלוש העבירות החמורות:

עבודה זרה: "לא תעשון אתי" - רש"י: "לא תעשון דמות שמישי המשמשים לפני במרום" (ראש השנה כד ע"ב). משיכת רשמים א-להיים לא תיעשה על ידי חיקוי של תבנית מלאכי מרום, אלא על ידי התרוממות פנימית של העולם-האדמה למקור - "מזבח אדמה תעשה לו".

שפיכות דמים: "לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה" - רש"י: "שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם"; ולהבדיל מעובדי עבודה זרה ש"גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלוהיהם" (דברים י"ב, לא). גילוי עריות: "ולא תעלה במעלות על מזבחי, אשר לא תגלה ערותך עליו"; ולהבדיל מעובדי הפעור, ששלבבו יצר עריות בעבודה זרה שלהם (עיין הושע ד', יד).

28 עיין שבת כב ע"ב: "אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל".

29 זבחים קיח ע"ב: "כל חפיפות [של השכינה] לא יהו אלא בחלקו של בנימין".

30 המשנה למלך הלכות בית הבחירה פ"א ה"ג כותב: "ונסתפקתי אם הכבש ג"כ ישנו בדין זה דצריך שלא יבנו ע"ג כיפין, לפי שרבינו בדין איסור בנין הגזית ופסול אבנים פגומות השוה הכבש למזבח... ולא מצאתי טעם נכון לחלק בין דין זה דמחובר באדמה, שלא הזכיר כי אם מזבח, ובשאר הדינים השוה בפירוש הכבש למזבח".

#### 4. כיסוי הכלים

בשעת המסעות כבוד ה', שהתגלה בעמוד הענן, עלה מעל למשכן ועבר לפני המחנה כדי להוביל את בני ישראל. ולמרות זאת, האש שעל גבי המזבח לא פסקה מלבעור, כיוון שההשתוקקות לקרבת ה' לא פסקה. לכן היה צורך בכפיית פסכתו על גבי אש המזבח.

ייתכן שלזה רומזים צבעי הכיסויים השונים: התכלת רומזת לשכינה הא-לוהית, כמאמר חז"ל שה"תכלת דומה... לכסא הכבוד" (מנחות מג ע"ב). לכן על שאר הכלים נתנו כיסוי תכלת, כיוון שדרכם מתגלית השכינה הא-לוהית לעולם. בעוד שעל המזבח, הרומז להשתוקקות ישראל לדבקות בה', נתנו כיסוי ארגמן, הרומז לבעירה האנושית הבא מדם החיים.<sup>31</sup>

#### 5. נחלות יהודה ובנימין

גם בחלוקה הגיאוגרפית לנחלות שונות בא לידי ביטוי החילוק שבין המקדש למזבח. יהודה הוא בעל הענווה הגדולה וההתבטלות לה', הבאה לידי ביטוי בהודאה על חטאותיו (אמירת "צדקה ממני" של יהודה בחטא תמר [בראשית ל"ח, כו], וכתרגום

אמנם, לפי דרכנו, שיסוד החיבור לאדמה בלא חללים מבטא את התרוממות הארץ לה', מובן מדוע הרמב"ם השמיט את הכבש מדין זה, כיוון שהכבש אינו מהווה אלא אמצעי לעלות למזבח בלא גילוי ערווה, אך הוא איננו חלק מעצם המזבח. מכל מקום בדין הנפת ברזל יש היכר לעין אף בכבש, ועל כן, כהרחקה התורה אסרה שימוש בברזל גם באבני הכבש. עיין **בהעמק דבר** לנצ"ב על הפסוק "...להקים את המשכן, וימשח אתו ויקדש אתו ואת כל כליו, ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש אותם" (במדבר ז', א ד"ה ואת המזבח), המדייק שאת כלי המשכן קדשו בפני עצמם, ואילו את כלי המזבח קדשו ביחד עם המזבח; מכיוון שהמזבח נועד ביחד עם כליו לפנייה אנושית לה', בעוד שהגילוי הא-לוהי דרך כלי המשכן אינו זקוק לכלי שרת. לפי זה מובן מדוע קיים צד להשוות את הכבש למזבח לכל דיניו.

31 עיין רש"י הירש שמות כ"ה, ג-ח, עמ' שד: "...ואם הצבע האדום, בתור צבע הדם, מייצג בדרך כלל את החיים, הרי ששני הוא הדרגה הנחותה... ואילו ארגמן - הדרגה הגבוהה יותר, האנושית. והרי השם 'אדם' רומז ממש על הצבע האדום, ה'אדם' הוא 'האדום' בה"א הידיעה, הווה אומר: דרגת החיים הגבוהה ביותר. תכלת הוא הצבע המראה אל הגבול ("התכלה") של אופקנו, ואל מה שמעבר לתחום ראייתנו, הווה אומר: אל הנסתר, אל הא-לוהי. **צבע התכלת על חומרי הבגד מהווה אפוא את היסוד הא-לוהי שנתגלה לעינינו...**"

ועיין עוד ר' ש"ז מלאדי, ליקוטי אמרים - **תניא** פ"ט, דף כד: "מ"ש: 'נר ה' נשמת אדם' (משלי כ', כז), פ' **שישראל, הקרוים 'אדם' - נשמתם היא למשל כאור הנר, שמתנענע תמיד למעלה בטבעו, מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי שתחת לגל הירח... כך נשמת האדם... חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף, ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה...**"

אונקלוס בברכת יעקב [שם מ"ט, ח - "יהודה אתה יודוך אחיך"]:<sup>32</sup> "את אודיתא ולא בהיתתא", ואמירת "חטאתי לה" של דוד בחטא בת-שבע [שמ"ב י"ב, יג], וממילא גם בהודיה לה'. וראוי, אם כן, שהמזבח, המבטא את התייחסות האדם לה' הבאה מתוך הכרה בחטא או מתוך הודאה על חסדי ה', ייבנה דווקא בנחלתו.

המקדש, כאמור, מסמל את התחברות השכינה לארץ והרוח לחומר.<sup>32</sup> וחיבור זה הוא עניינו של בנימין, היחיד מבין בני יעקב שנולד בארץ ישראל, בנחלת השכינה; והמהווה את חוליית החיבור בין שבט יהודה מדרום, שהוא הכוח הרוחני באומה, לשבטי יוסף מצפון, שהם הכוח החומרי באומה.<sup>33</sup>

עתה, משהבנו שהמזבח מסמל את פניית האומה לה', נוכל להבין את היחס שבין מזבח האדמה למזבח האבנים, המוזכרים שניהם בפרשת יתרו.

## ה. היחס בין מזבח אדמה למזבח אבנים

### 1. פשט הפסוקים על פי הרמב"ם ב'מורה הנבוכים'

האזהרה מלסתת אבני המזבח... כשעובדי עבודה זרה היו בונים את המזבחות באבני גזית, לפיכך הזהיר מלהתדמות להם ושיהא המזבח של אדמה הרחקה מלהתדמות להם... ואם היה הכרח ונעשה מאבנים, יהיו בצורתן הטבעית ואין מסתתין אותן<sup>34</sup>

כלומר, לכתחילה צריך לבנות מזבח מאדמה, ורק כשזה בלתי אפשרי מותר לבנות אף מאבנים, אולם לבנייה זו יש הגבלות, כגון איסור סיתות.

וכך מדויק מלשון הפסוק:

מזבח אדמה תעשה לי... ואם מזבח אבנים תעשה לי...

### 2. דרישת ההלכה על פי הרמב"ם במשנה תורה

המזבח - אין עושיין אותו אלא בנין אבנים גזית, וזה שנאמר בתורה: 'מזבח אדמה תעשה לי' - שיהיה מחובר באדמה (הלכות בית הבחירה פ"א הי"ג).

32 כידוע, ישנם מדרשי חז"ל רבים על הנסים שארעו במקדש, ושעניינם של חלקם הוא החרیגה מחוקי העולם הגשמי. עיין אבות פ"ה מ"ה: "עומדים צפופים ומשתחויים רוחים"; מגילה י ע"ב: "מסורת בדינו מאבותינו: מקום ארון אינו מן המדה"; שבת צח ע"ב: "והבריח התיכן בתוך הקרשים" (שמות כ"ו, כח) - תנא: בנס היה עומד".

33 הרא"ה קוק, מאמרי הרא"ה, עמ' 94-95.

34 חלק ג פרק מ"ה, מהד' קאפח עמ' שעט.



קיימים שלושה הבדלים בין הניסוח ההלכתי של הפסוק לבין הסברו של הרמב"ם על פי הפשט:

- א. על פי ההלכה המזבח צריך להיות עשוי מאבנים, וזה לעיכובא.
- ב. הוא צריך להיות מחובר לאדמה.
- ג. מותר לסתת את אבני המזבח (לפי זה צריך לומר שהרמב"ם פירש את הפסוק: "לא תבנה אתהן גזית [על ידי ש]חרבך הנפת עליה", אבל מותר לסתת את האבנים על ידי שמיר או כלים שאינם מברזל).<sup>35</sup>

אם כן, משמע שלהלכה צריך דווקא מזבח של אבנים. אלא שלפי זה קשה מדוע התורה כתבה: "מזבח אדמה תעשה לי" בלשון שמשמע ממנה שעל המזבח להיות בנוי דווקא מאדמה, ואילו ביחס למזבח האבנים התורה נקטת לשון מותנית: "ואם מזבח אבנים תעשה לי"?

### 3. מזבח אבנים - רק לאחר הכניסה לארץ ישראל

הרמב"ם בספר המצוות כותב:

אמנם אמרו במזבח: 'מזבח אדמה תעשה לי'... עניין זה הוא שצוה לבנות מזבח שיהי' מחובר בארץ, ושלא יהי' נעתק ומטלטל כמו שהיה במדבר. והוא אמרם במכילתא דר' ישמעאל בפירוש זה הפסוק: 'כשתכנס לארץ עשה לי מזבח המחובר באדמה' (מצוות עשה כ, מהד' פרנקל עמ' רכ).

משמע שלמצווה לבנות מזבח אדמה יש שתי משמעויות: במהלך הנדודים במדבר המזבח צריך להיות עשוי מאדמה, ויתרה מכך:

פשטיה דקרא הנה הוא מדבר בשעת היתר הבמות, שהיה מותר לנו בזמן ההוא שנעשה מזבח אדמה בכל מקום ונקריב בו (שם).<sup>36</sup>

ואילו משעת הכניסה לארץ יש לבנות מזבח מאבנים, ואז הציווי על מזבח האדמה מקבל משמעות שונה: על מזבח האבנים להיות מחובר לאדמה.

35 הרב פ' קהתי מביא בפירושו למידות פ"ג מ"ד שזו כנראה טעות סופר, והגרסה הנכונה היא: "אין עושין אותו בנין אבנים גזית", שכן קשה לעקור פסוק מפורש: "לא תבנה אתהן גזית". בהגהות מעשה רב לרמב"ם מצאתי שגורס "אין עושין אותו בנין ולא גזית". בהגהות ציוני מהר"ן כתוב שבדפוס קונסטנטינא המילה "גזית" אינה מופיעה. אולם, כאמור, אפשר לפרש את לשון הפסוק באופן שיעלה בקנה אחד עם לשון הרמב"ם.

36 מדבריו משמע שכולל גם את תקופת הימצאות המשכן בגלגל, בנוב ובגבעון.

נמצא שהציווי לבנות את המזבח מאבנים אינו אלא משעת הכניסה לארץ ישראל, ואפשר שהדבר רמוז במילה "ואם", היינו, אם תזכו להיכנס לארץ ישראל אז תבנו לי מזבח אבנים.<sup>37</sup>

ואכן, בדברים כ"ז, א-ח הדברים מפורשים:

והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ אשר ה' א-להיך נתן לך... ובנית שם מזבח לה' א-להיך מזבח אבנים, לא תניף עליהם ברזל... אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' א-להיך...

וכך בדיוק עשה יהושע כשנכנס לארץ:

אז יבנה יהושע מזבח לה' א-להי ישראל... מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל (יהושע ח', ל-לא).

ובזבחים סא ע"ב:

אמר רב הונא אמר רב: מזבח של שילה - של אבנים היה

כדי להשלים את התמונה נביא את פירוש רש"י שבהיות המשכן במדבר המזבח היה עשוי מאדמה, ולא היו בו אבנים כלל:

ומזבח אדמה הוא מזבח הנחשת, שהיו ממלאין חללו אדמה במקום חנייתן (שמות כ"ז, ה).

מעתה מובן סדר הפסוקים בפרשת יתרו כסדר כרונולוגי: תחילה, בהיותכם נודדים במדבר, עליכם לעשות מזבח מאדמה, ורק אם תזכו להיכנס לארץ ישראל עליכם לעבור לעשיית מזבח אבנים.

אולם, כאן נשאלת השאלה: מה פשר המעבר למזבח שונה לאחר הכניסה לארץ?

#### 4. המעבר מן הכלל אל האחדות המתפרטת

במהלך הנדודים במדבר עם ישראל היה פסיבי בפני השכינה, ששרתה בתוכו, ובפני התורה, שמשה הוריד אליהם, ולכן ישראל לא גילו את הכוחות הפרטיים שלהם. רק משנכנסו לארץ הם החלו לגלות את הגוונים המיוחדים לכל שבט, ולכן המזבח, המבטא את פניית האומה לה', שוב איננו עשוי מאדמה, שנראית כיציקה אחת

37 וברמב"ן שמות כ', כא רומז לזה בדבריו: "ועל דעת רבותינו במזבחות שהם הנעשים במשכן ובמקדש הזכיר מצות המזבחות באדמה ובאבנים וכו'" - בהתאמה: משכן-אדמה מקדש-אבנים.

הומוגנית, אלא משתים עשרה אבנים, המבטאות את האחדות הבנויה משנים עשר הכוחות השונים המצויים באומה.

יסוד זה בא לידי ביטוי בתיאור המפורט של הקמת גל האבנים מיד עם עליית בני ישראל מן הירדן וכניסתם לארץ:

וישאו שתי עשרה אבנים מתוך הירדן כאשר דבר ה' אל יהושע למספר שבטי בני ישראל, ויעברום עמם אל המלון וינחום שם (יהושע ד', ח).

על פי חז"ל מאבנים אלו בנו את המזבח בהר עיבל, שעליו נאמר עוד קודם לכן:

והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל... ובנית שם מזבח... אבנים שלמות... (דברים כ"ז, ד-ו).

ואכן כך פירש שם (פסוק ב) רש"י:

והקמות לך אבנים בירדן, ואחר כך תוציאו משם אחרות ותבנו מהן מזבח בהר עיבל המקור לפירושו של רש"י הוא הגמרא:

...ואח"כ הביאו את האבנים ובנו את המזבח... וקיפלו את האבנים ובאו ולנו בגלגל (סוטה לו ע"א).

רעיון זה נמצא בפסקה כ"ז ב"ישראל ותחייתו" לרב קוק, העוסקת בצורך בשכחת החלוקה לשבטים בהיות ישראל בגלות, אך:

ומתוך האחדות הבלולה, המלאה ערכוב וחסרון-סדור, יצא לאור תכן-חיים מתוקן ומסודר... וישראל ישוב על מכונו וכח שבטיו ישוב אליו באחדות הרמונית... ומזבח ד' ההרוס יבנה עוד הפעם על ידי שנים עשר אבנים... (אורות, עמ' מג-מד).<sup>38</sup>

לאור הבנת עניינו של המזבח נוכל להבין אף את ההבדל בינו לבין המצבה.

38 המהר"ל, גור אריה א, הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב, עמ' קנו-קנח, מסביר את עומק המדרש העוסק בהתחברות כל האבנים תחת ראשו של יעקב לאבן אחת מצד כוח קדושתו של יעקב, המאחד בתוכו את הפרטים המחולקים. מעניין שהתאחדות האבנים נעשתה בארץ ישראל קודם צאתו לגלות. ייתכן שלרעיון האחדות מכוחו של יעקב רומז הרב קוק (שם עמ' מד) בסיימו: "ומזבח ד' ההרוס יבנה עוד הפעם ע"י שנים עשר אבנים 'כשנים עשר שבטי בני יעקב אשר היה דבר ד' אליו לאמר ישראל יהיה שמך'...". עיין עוד במלבי"ם שמות התורה והמצוה ל"ז, יב ד"ה ויקחו אבן, בעניין ישיבת משה על האבן כרמז לאחדות ישראל, ובמהר"ל, נתיבות עולם א, הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב, עמ' קפח, על החילוק שבין מזבח למצבה: "כי מזבח אבנים יש בו ריבוי אבנים, ומזבח זה ראוי אל הש"י אשר הוא כולל הכל. אבל הע"ז, שזה עובד לאש וזה למים, וכולם כחות פרטיים, אינם כוללים, היה להם מצבה אחת...". אנו נלך בכיוון שונה בביאור החילוק שבין המזבח למצבה.

## ו. מזבח ומצבה

### 1. ההבדל ההלכתי ביניהם

(דברים ט"ז, כב).

ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' א-להיך

פירש רש"י (ד"ה אשר שנה):

מזבח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שנה, כי חק היתה לכנעניים. ואף על פי שהיתה אהובה לו בימי האבות, עכשיו שנה מאחר שעשאוהו אלו חק לע"ג

אלא שקשה על רש"י ממה שנאמר בפרק י"ב, ג:

ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם

משמע שהגויים עבדו את אלוהיהם גם על ידי מזבחות? מכוח קושיה זו יש למצוא את ההבדל המהותי שבין מזבח למצבה.

### 2. מצבות יעקב

יעקב בונה שתי מצבות ושני מזבחות: מצבה בבית א-ל, בצאתו מארץ ישראל (בראשית כ"ח, יח), מזבחות בחזרתו לארץ ישראל בשכם (שם ל"ג, כ) ובבית א-ל (שם ל"ה, ז), ולבסוף מצבה נוספת בבית א-ל (שם יד). אולם, יש הבדל בהתייחסותו למצבה ולמזבח. על המצבה הוא יוצק שמן:

(שם כ"ח, יח).

וישם אתה מצבה ויצק שמן על ראשה

(שם ל"ה, יד).

ויצב יעקב מצבה... ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן

וכן הוא מתייחס למצבה כבית א-לוהים. בעקבות חלומו יעקב אומר: "אין זה כי אם בית א-להים" (שם כ"ח, יז), ונודר:

(שם כ"ח, כב).

והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית א-להים

ניתן להסיק מכך שהמצבה, המכונה בפי יעקב "בית א-להים", היא ביטוי למקום שבו השכינה מתגלית. לכן, במקום להעלות על המצבה קרבנות, כפי שנהוג לעשות במזבח, המבטא פנייה אנושית מלמטה למעלה, יעקב יוצק שמן על ראשה, ממעלה למטה, כביטוי לקידוש המציאות על ידי השכינה הא-לוהית.

מעתה מובן מדוע דווקא המצבה נאסרה, שכן יש רק מקום אחד שבו השכינה שורה בישראל, וזהו המשכן. בעוד שהמזבח הוא ביטוי לפניית האדם לה', ופנייה זו אפשרית גם מחוץ למשכן בשעת היתר במות.

ראיה לחילוק זה שבין המזבח למצבה מצאנו בנבואת ישעיהו, המנבא את הקמת בית חונוי באלכסנדריא של מצרים בימי בית שני בתבנית המקדש והמזבח:

ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה' (י"ט, יט).

על כך כתב הרמב"ם:

**בנה בית באלכסנדריא בצורת בית המקדש, ובנה מזבח והקריב עליו קרבנות לשי"ת<sup>39</sup>**

על פי זה מובן מדוע יעקב הקים מצבה נוספת בבית א-ל, שכן לאחר שבנה מזבח כמצוות ה' (בראשית ל"ה, א), ה' חזר להתגלות אליו - "וירא א-להים אל יעקב עוד" (שם ט), ואם כן נתברר שהוא הגיע למקום התגלות השכינה, ולכן מיד אחר סילוק הנבואה - "ויעל מעליו א-להים" (שם יג) - בנה עוד מצבה:

ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו... ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר אתו שם א-להים בית א-ל (שם ל"ה, יד-טו).

כלומר, למרות שכבר נאמר בפרק כ"ח, יט: "ויקרא את שם המקום ההוא בית אל", יעקב חוזר וקורא למקום על שם ההתגלות המחודשת.

עד כאן בררנו את עניין המזבח, ועל פי זה הבנו את ההבדלים ההלכתיים שבינו לבין המשכן והמקדש, ההבדל שבינו לבין מצבה, וכן את היחס בין מזבח האדמה במדבר למזבח האבנים לאחר הכניסה לארץ ישראל. ביררנו בפרט את איסור מגע ברזל במזבח, בעוד שכלי המקדש האחרים עשויים ממתכות.

כאן המקום לעיין במקומו ובמעמדו של מזבח הנחושת המתכתי, ולברר את היחס שבינו לבין מזבחות האדמה והאבנים, כפי שהקדמנו בתחילת המאמר:

א. האם זהו מזבח אחר מהמזבח המתואר בפרשת יתרו?

ב. האם גם במקדש המזבח צופה נחושת?<sup>40</sup>

39 פירוש המשניות מנחות פ"ג מ"י.

40 שאלה זו בדבר שילוב הנחושת במזבח אינה רק שאלה היסטורית האם מזבח שלמה היה עשוי גם מנחושת, אלא זו שאלה בעלת השלכה מעשית דחופה ביותר, מתוך אמונה ש"מהרה יבנה בית המקדש" (ראש השנה ל ע"א), ונצטרך לדעת אם לצפות את המזבח בנחושת.

מתוך הברור לקמן, ואלמלא פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב הט"ז (לקמן סעיף 3), היה נלע"ד שיש לצפות את המזבח בנחושת כתנאי להשראת האש הא-לוהית. ואף שלא מצאתי דבר זה מבוואר בספרים, אפשר שמקום הניחו לי אבותי להתגדר בו בעניין הנחושת, כפי שאמר חזקיהו שדורות קדמאי של צדיקים הניחו לו מקום-זכות במה שהשאירו לו לכתת את נחש הנחושת (חולין ו ע"ב). ואולי אף הרמב"ם דיבר על עיקר המזבח, שהוא מ"אבנים שלמות גדולות וקטנות, ומביא

ג. כבר נתבאר לעיל שכלי המתכות עשויים לגילוי השכינה דרכם, ואילו המזבח משמש לפנייה לה'. אם כן, כיצד ניתן לבנות את המזבח מהנחושת המתכתית?

## ז. הנחושת שבמזבח

### 1. מזבח משה

מזבח אדמה הוא מזבח הנחשת, שהיו ממלאין חללו אדמה במקום חנייתן (רש"י שמות כ"ז, ה).

תחילה יש לברר האם לוחות העץ שבמזבח המשכן, שהיו מצופים נחושת, נועדו רק כדי ליצור מסגרת לאדמה ששפכו לתוכם, ושהאדמה היא עיקרו של 'מזבח האדמה', ועליה העלו את הקרבנות בהיותם במדבר, ולפי זה במעבר למזבח אבנים במקדש שבארץ ישראל שוב אין צורך באותה מסגרת; או שמא הנחושת היא מרכיב מהותי במזבח, וגם לאחר הכניסה לארץ ישראל ובמעבר למזבח אבנים, המסוגלות לעמוד בלא מסגרת, לא ניתן לוותר עליה.<sup>41</sup>

### 2. גם במזבח שבמקדש הייתה מסגרת נחושת

אלמלא דברי חז"ל (לקמן סעיף 3), המוציאים את המקראות מפשוטם, ניתן היה לומר שגם המזבח שבמקדש היה מצופה נחושת, כמו המזבח במשכן.

לכאורה הדברים עולים מהגמרא בזבחים סא ע"ב:

אמר רב הונא אמר רב: מזבח של שילה - של אבנים היה... מתיב רב אחא בר אמי: אש שירדה מן השמים בימי משה לא נסתלקה מעל מזבח הנחושת, אלא בימי שלמה; ואש שירדה בימי שלמה לא נסתלקה עד שבא מנשה וסילקה - ואם איתא [שלא היה נחשת במזבח בשילה אלא כולו אבנים], מעיקרא הוא דאיסתלק?

ומתרצת הגמרא שרב הונא סבירא ליה כרבי נתן:

דתניא: רבי נתן אומר: מזבח של שילה - של נחושת היה חלול ומלא אבנים

ובשיטה מקובצת שם מבואר:

סיד זפת וקונייא וממחה ושופך לתוך מלבן גדול... (שם), והוא לא התייחס ל'תוספת' של ציפוי בנחושת מבחוץ, אף שבפשוטו לא ייתכן שהרמב"ם לא היה מזכיר פרט זה אילו סבר כך. שמחתי למצוא אחר זמן במאמרו של הרב מקובר (לעיל הערת הפתיחה) בעמ' 137 שלדעת השלטי גבורים מצווה מן המובחר לצפות את המזבח בנחושת.

41 עיין במאמרו של הרב מקובר בעמ' 130, המביא את ראב"ע שמות כ', כ: "...האדמה שישומו בו מקרה, כי הוא לא יקרא - רק 'מזבח הנחשת', כי מנחשת נעשה".

...וכמו כן במדבר נמי היו ממלאין אותו בחנייתן, והאש של שמים היה מונח על השפה,<sup>42</sup> וכשהיו נושאים אותו היו כופין עליו פסכתו כדי שלא ישרוף את הבגדים שהיו משימין על האש כשמביאין המזבח ממקום למקום (אות ו).

כלומר, כשם שבמדבר היה צורך בנחושת להוות את המצע להשראת האש האלוהית במהלך הנדודים במדבר, ולא רק לשמש כמסגרת לאדמה, כך גם בשילה (ומסתבר שאף בנוב ובגבעון) היה צורך במסגרת נחושת להחזקת האש של שמים' שהייתה על המזבח מימות משה, שכן אש חדשה לא ירדה עד לימות שלמה.

הגמרא לעיל מביאה תירוץ נוסף בשם רב נחמן בר יצחק, שלמרות שמזבח שילה היה עשוי מאבנים בלבד, כדברי רב הונא, מכל מקום, אין בזה סתירה לכך שהאש של משה לא הסתלקה; שכן מזבח משה לא נגנז, אלא עמד בסמוך למזבח שילה, וממנו יצאה האש שירדה בימות משה אל מזבח האבנים. וכך ופירש רש"י את תירוץ רב נחמן בר יצחק "שביבא הוה משדרא":

כשהיו מקטירין על של אבנים היו זיקים ולהבות יוצאות מאש שמים שעל מזבח הנחשת של משה, שאף הוא מונח שם

גם מתירוץ זה משמע שהאש האלוהית 'זקוקה' לנחושת ואינה שורה על האבנים.

לפי זה נאמר אף אנו על דרך הפשט: על אף ששלמה גנז את מזבחו של משה מחמת קטנו,<sup>43</sup> ובנה תחתיו מזבח גדול מאבנים, מסתבר שאף הוא "של נחושת היה, חלול ומלא אבנים", כדי שתהא בו אחיזה של האש האלוהית.

ואכן, מפשט הכתובים עולה שהייתה נחושת גם במזבח שבנה שלמה:

ויעש מזבח נחשת עשרים אמה ארכו ועשרים אמה רחבו ועשר אמות קומתו

(דה"ב ד', א).<sup>44</sup>

42 משמע שהנחושת שצִפְתָּה את עצי השטים הקיפה את 'מזבח האדמה' מארבע רוחותיו, אך לא מלמעלה. לפי זה הקרבנות הוקרבו על האדמה שמלאה תבנית זו. אולם מדברי העמק דבר שמות כ"ז, ח ד"ה נבוב לוחות - "ופתוח מלמטה" - משמע שמזבח הנחושת היה מכוסה בנחושת גם מלמעלה, וכן משמע מתנחומא ישן תרומה סי' יג.

43 מ"א ח', סד, על פי דעת רבי יוסי בזבחים נט ע"ב.

44 פירוש מצודת דוד שם: "ר"ל מזבח אבן תחת מזבח נחשת שעשה משה במדבר", הוא ודאי נגד הפשט. אולם הוא מבוסס על תנחומא יא: "את מוצא מזבח שעשה משה היה חביב לפני הקב"ה יותר ממזבח העולה שעשה שלמה... ולפי שהיה יודע [שלמה] שמזבח הנחושת שעשה משה היה חביב לפני הקב"ה הוציא שם המזבח שבנה 'מזבח הנחשת' [אע"פ שלא נעשה מנחושת], שנאמר: 'ויעש את מזבח הנחשת עשרים אמה'."

ויקדש שלמה את תוך החצר... כי **מזבח הנחשת** אשר עשה שלמה לא יכול להכיל את העלה... (שם ד', ז).

בכיוון פרשני זה הולך הר"י אברבנאל, הכותב על המזבח של שלמה:

ועם היותו מזבח אבנים כמו שצותה התורה, הנה קראו 'מזבח הנחשת' לפי שהיה מצופה נחשת (מל"א ח', סד).<sup>45</sup>

גם הגר"א בהתייחסו למפעלו של אסא בביעור האלילים - "ויעבר השקוצים... ויחדש את מזבח ה'..." (דה"ב ט"ו, ח) - כותב:

היינו שעשה מהם [=מהשקוצים] צפוי למזבח, כדרך שמצינו בקורח: 'וירקעום צפוי למזבח' (במדבר י"ז, ד) (אדרת אליהו שם).

אם הותר לאסא לצפות את המזבח בנחושת, אפשר שאף מעיקרא הייתה מסגרת נחושת כפי שהיה במזבח של המשכן.

ועיין עוד בעל הטורים ויקרא ו', ו: "ו...וע"כ היה [=המזבח] נחושת", ובדבריו מתייחס למזבח של בית המקדש הראשון המופיע בספר יחזקאל ט', ב.

על פי הסבר זה מתבאר שהצורך בנחושת אינו רק להוות מסגרת לאדמה, שהרי במקדש ודאי לא היה צורך במסגרת כדי לבנות את המזבח מאבנים וכבר נרמז לעיל שלנחושת היה תפקיד להוות מצע להשראת האש האלוהית.

אם נצרף לכך את המסקנה מסוף פרק ג, שבבית המקדש הכלים היו עשויים ממתכת, נוכל להסיק בפשטות שהמזבח בבית המקדש היה מורכב משני חלקים: מצד אחד מאבנים, המבטאות את פניית האומה לה', ומצד שני מנחושת, המבטאת, כשאר כלי המתכת שבמקדש, את ירידת השכינה לאומה. אלא שבתוך המקדש הכלים היו עשויים מזהב - היקרה והמעולה שבמתכות - המסמל את התנשאות השכינה בעולם, בעוד שהמזבח היה עשוי מנחושת - העזה שבמתכות - המסמלת את התפשטות השכינה אל מחוץ למקדש.<sup>46</sup>

45 הרב מקובר הביא שכך כתב גם הרלב"ג במל"א ח', סד: "והנה קרא אותו 'מזבח הנחשת' לפי שהיה מצופה נחשת, אבל תחתיו היה של אבנים שלמות".

46 שמות כ"ז, ב: "וצפית אותו נחשת", ופירש רש"י: "לכפר על עזות מצח, שנאמר: 'ומצחך נחושה'". גם המהר"ל בנר מצווה (הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב) כותב שמלכות יוון נמשלה לנחושת "...שבשביל שהיו עזים הלכו לכבוש את כל העולם", וזהו כוח ההתפשטות (עמ' יז). ואילו מלכות בבל נמשלה לזהב, כיון ש"היתה מבקשת החשיבות... וכמו שאמר דניאל: 'אנתה הוא ראשה די דהבא' (דניאל ב', לח), כלומר שהוא ראש בחשיבות... (עמ' טז).



אולם, על פי זה עלינו לברר מהו היחס במזבח בין צד האדמה או האבנים, המבטאות את פניית האומה מלמטה למעלה, לנחושת המתכתית, המבטאת את הופעת השכינה מלמעלה למטה, בדומה לשאר כלי המקדש. ביחס זה נעסוק לקמן בפרק ח.

### 3. רק מזבח משה היה עשוי מנחושת

כל דברינו לעיל סעיף 2 נסתרים מהרמב"ם, שלא הזכיר בהלכותיו שילוב נחושת במזבח:

המזבח - אין עושין אותו אלא בנין אבנים (הלכות בית הבחירה פ"א הי"ג).

גם חז"ל פרשו כל מקום שמופיע לגבי מקדש 'מזבח נחושת' שלא כפשוטו, מתוך שהיה להם ברור שהמזבח היה עשוי מאבנים בלא נחושת כלל:

א. בחנוכת בית המקדש מסופר:

ויזבח שלמה ... בקר עשרים ושנים אלף... ביום ההוא קדש המלך את תוך החצר... כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל... (מל"א ח', סג-סד).

על כך נאמר בזבחים ס ע"א: 47

ה"ק: מזבח אבנים שעשה שלמה - תחת מזבח הנחושת [של משה]

כלומר, מזבח שלמה היה קטן מדי, ולכן היה צורך לקדש את רצפת העזרה 'לשם מזבח' להקטיר עליה. 48

ב. בחזון הפורענות של יחזקאל נאמר:

והנה ששה אנשים באים... ואיש כלי מפצו בידו... ויבאו ויעמדו אצל מזבח הנחשת (יחזקאל ט', ב).

ובשבת נה ע"א הקשו על כך:

מזבח הנחשת מי הוה [במקדש]? אמר להו הקב"ה: התחילו ממקום שאומרים שירה לפני

ופירש רש"י (ד"ה ממקום שאומרים): מן "הלויים, שאומרים שירה בכלי נחשת". 49

47 לדעת רבי יהודה, עיין שם.

48 רש"י שם נט ע"א ד"ה דברים ככתבן.

49 עיין תוספות זבחים ס ע"א ד"ה הכי קאמר, הדין מדוע הגמרא לא תרצה גם כאן 'מזבח אבנים שעשה שלמה תחת מזבח הנחושת של משה' כפי שתרצה בזבחים. עיין עוד תוספות שבת נה ע"א ד"ה מזבח נחשת ובמהרש"א שם.

בעקבות מקורות אלו הלכו פרשני המקרא במקומות נוספים:

ג. אחז ציווה את אוריה הכהן לבנות בחצר המקדש כדמות המזבח שבדמשק:

ואת המזבח הנחשת אשר לפני ה' ויקרב מאת פני הבית מבין המזבח... ויתן אתו על ירך המזבח צפונה  
(מל"ב ט"ז, יד).

ופירש רש"י:

א"א לומר מזבח הנחשת שעשה משה, שהרי נגנז; ואי אפשר לומר מזבח אבנים שעשה שלמה וקראו 'מזבח הנחשת', שהרי אי אפשר לקרבו מזוית לזוית אלא א"כ הורסו... אין לי לפירש מזבח זה אלא בכיורות ומכונות של נחשת, שהיו צרכי מזבח...<sup>50</sup>

גם את הגמרא בזבחים סא ע"ב שהבאנו לעיל כראיה להכרח הימצאות נחושת במזבח שלמה ניתן לפרש באופן שיעלה בקנה אחד עם דברי חז"ל כאן:<sup>51</sup> קושיית הגמרא על דברי רב הונא אמר רב "ואם איתא" ש"מזבח של שילה - של אבנים היה" אינה מצד חסרון הנחושת, אלא מצד זה שאין זה מזבח משה, שרק עליו ירדה האש הא-לוהית, ושוב לא ירדה עד לימות שלמה.

כך מדויק גם מלשון רש"י שם (ד"ה ואם איתא):

משהוקם המשכן בשילה ובנו מזבח אבנים הוזקה להסתלק ממזבח של נחשת

לשני התירוצים המובאים שם בגמרא האש לא נסתלקה כיוון שמזבח משה היה בשילה: לרבי נתן מזבח האבנים בעצמו הוא מזבח משה, אלא שבמקום מילוי אדמה כפי שהיה במדבר, עתה, כשהגיעו אל 'המנוחה', המילוי הוא מילוי אבנים. ולתירוצו של רב נחמן בר יצחק, שהיה זה מזבח שונה, ומכל מקום האש של מזבח משה לא נסתלקה, אדרבה, משם יצאה האש למזבח האבנים של שילה.

וכן משמע מפירוש רש"י שם ד"ה אלא בימי שלמה: "שנסתלקה משם למזבח אבנים שעשה שלמה". כלומר, החיסרון אינו מצד האבנים, אלא מצד זה שהאש לא ירדה למזבח מימות משה ועד לימות שלמה. אם כן, לא קשה לומר שהאש רבצה על גבי האבנים של מזבח שלמה כפי שרבצה על גבי אבני המזבח בשילה לדעת רב נחמן בר יצחק לעיל.<sup>52</sup>

50 ועיין עוד במצודת דוד דה"ב ז', ז.

51 בעניין זה העיר את עיני הרב א' מאלו.

52 נוסף ונאמר שזו מעלת קדושתה של ארץ ישראל, שהאש הא-לוהית מופיעה ויורדת לשכון לא רק

## ח. אש של מעלה כנגד אש של מטה

### 1. המזבח שבפרשת יתרו לעומת המזבח שבפרשת תרומה

מסתבר, אם כן, לומר שהמזבח במקדש שלמה לא כלל נחושת, על כל פנים עד לימות אסא כפירושו של הגר"א לעיל. מכל מקום, ראינו לעיל את לשון השיטה מקובצת על הגמרא, שכתב שבין במדבר בין בשילה האש הייתה רבוצה על דפנות הנחושת של המזבח. על פי זה ניתן אולי ליישב את תמיהתנו בפרק א' על אודות השוני שבין המזבח שבפרשת יתרו לבמזבח שבפרשת תרומה ביחס לתיאור החומרים של שני המזבחות:

בסוף פרשת יתרו התורה עוסקת בפניית האדם לה', ולכן הציווי הוא על מזבח אדמה, המבטא את התרוממות העולם אל המקור הא-לוהי; בעוד שפרשת תרומה עוסקת בהופעה הא-לוהית לעולם - "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח) - ולכן מתוארים שם רק עצי השטים המצופים נחושת, המהווים את החומר שדרכו השכינה מתגלית.<sup>53</sup>

את שני הפנים שבמזבח בטאו חז"ל בדרשת הפסוק "ונתנו בני אהרן הכהן אש של המזבח" (ויקרא א', ז):

אע"פ שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט (רש"י שם ד"ה ונתנו אש).

אין כאן רק לימוד על ההשתדלות הנדרשת מהאדם כדי לזכות לסייעתא דשמיא, אלא יש כאן שתי הופעות שונות של אש: אש הדיוט, השורה על אבני המזבח, והמבטאת השתוקקות אנושית להתקרב אל הא-לוה; ואש שמים א-לוהית, השורה על הנחושת המקיפה את המזבח, ואשר היא בבחינת 'אור חוזר', המתעצמת ככל שעוצמת החפץ האנושי גדלה, כפי שיתבאר בסעיף הבא.

דרך המתכות, אלא אף דרך אבנים. ולדעת רבי נתן לעיל, שאף המזבח בשילה היה מוקף בנחושת, אפשר לומר ששילה היא מדרגת מעבר בין הופעת השכינה השמימית במדבר לבין הופעתה מתוך האבנים הארציות, שבמקום המקדש בירושלים. ביחס למשכן שילה כשלב מעבר עיין משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"א ה"ב.

53 ריה"ל בספר הכוזרי מאמר ב' סעיף כו, מהד' אבן שמואל עמ' סז, מבאר את סדר השראת השכינה במשכן: "את מזבח העולה - למען תדבק בו האש הנגלית הידועה, את מזבח הזהב - למען האש הנעלמת והדקה יותר...". בכל מקרה, מדובר על הופעת שכינה על גבי המזבח.

הבדל זה שבין שני האשים בא לידי ביטוי מעשי על פי דברי הגמרא בכך שאש של מעלה "אינה מעלה עשן" (יומא כא ע"ב), מה שאין כן באש של הדיוט.<sup>54</sup>

## 2. האש בבית שני

הגמרא ביומא (כא ע"ב) מחלקת בין מקדש ראשון, שבו אש המערכה הייתה "רבוצה כאר"י<sup>55</sup> על גבי המזבח, למקדש שני, שלגבי האש שהייתה בו העיד רבי חנינא סגן הכהנים: "אני ראיתיה, ורבוצה ככלב" (שם), ומבואר שם שאש זו, אף על פי ש"מיהוה הוה", מכל מקום "סיועי לא מסייעא".

הדבר בא לידי ביטוי בצורך של אנשי בית שני להגדיל את המזבח, שכן:

התם [=במקדש ראשון] אש של שמים מסייעתן, הכא [=במקדש שני] אין אש של שמים מסייעתן (זבחים סא ע"ב).

ננסה להסביר את משמעות רביצת האש על גבי מזבח בית שני ככלב במקום כארי על פי דברי הרב קוק זצ"ל:

בבית שני, כשראו חכמינו את תוקף היצה"ר, בטלוהו ליצרא דע"ז

(מאמרי הראי"ה עמ' 492).<sup>56</sup>

חז"ל מתארים שכשבטלו את יצרא דעבודה זרה, יצא מבית קודשי הקודשים כ"גוריא [הגהות הב"ח: ארי קטן] דנורא"; שכן השורש לעבודה זרה הוא כוח האמונה והתשוקה הטבעית לקרבת ה' אשר אינה מוצאת את הדרך הטהורה להתקשרות עמו. לכן, כשכוח זה נסתלק מהמציאות הוא יצא מבית קודשי הקודשים - מקום הופעת הדיבור הא-לוהי - אשר ממנו שופע הכוח הנבואי.

ועם בהירות הקדש שנפסקה, חדלה אז גם נבואה מישראל (שם).

54 דוגמא נוספת לשילוב הביטוי הא-לוהי עם הביטוי האנושי במקדש קשורה בתקיעת השופר במקדש: "בחצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' " (תהילים צ"ח, ה) - מהמתכת של חצוצרות הכסף המלאכותיות בוקעת במקום של השראת השכינה התרועה הא-לוהית, היוצאת כנגד התרועה האנושית, הבוקעת מן השופר הטבעי, בבחינת "קרוב ה' לכל קראיו" (תהילים מ"ה, יח).

55 המזבח מכונה בדברי הנביאים בשם 'אריאל': ישעיהו כ"ט, א: "הוי אריאל אריאל", בתרגום יונתן: "וי מדבחה מדבחה", ופירש רש"י (ד"ה הוי אריאל): "ע"ש אש של מעלה, שהיתה רובצת כארי ע"ג המזבח"; יחזקאל מ"ג, טז: "והארְאִיל שתיים עשרה ארך בשתיים עשרה רחב", פירש רש"י: "מקום המערכה" - המקום שבו האש הא-לוהית שורה, בבחינת "כרע רבץ כאריה" (בראשית מ"ט, ט). מעניין שמקור ביטוי זה של רביצה כאריה בברכת יעקב ליהודה, שהמזבח נבנה בחלקו.

56 על פי יומא סט ע"ב.

במצב זה של דלדול רוחני יש מקום מחד גיסא להופעות של אפיקורסות, ומאידך גיסא היה צורך שאנשי כנסת הגדולה יתקנו נוסח של תפילה עבור כלל ישראל, אשר שוב לא יכלו להגיע לדבקות של נבואה.

עתה מובן מדוע אש של מעלה, המכוונת כנגד עוצמת הפנייה של "ואשי ישראל ותפלתם"<sup>57</sup>, רבצה במקדש שני רק ככלב ולא כארי.

### 3. סיכום ביניים

פתחנו בהעמדת סתירה לכאורה בין הציווי על המזבח שבפרשת יתרו, שם נאמר שהמזבח צריך להיעשות מאדמה או מאבנים, לציווי שבפרשת תרומה, שם מוזכרים עצי שטים וציפוי נחושת כחומרי הבניין של המזבח.

מתוך ההבדלים שבין כלי המקדש למזבח הסקנו שהמקדש מהווה את מקום ירידת השכינה לארץ דרך הכלים המתכתיים, בעוד שהמזבח מבטא את הצד ההפוך, היינו את התעלות הארץ אל ה' על ידי בניין של מזבח אדמה או אבנים. על פי זה מבואר החילוק שבין המזבח למצבה, שנאסרה עם הכניסה לארץ ישראל, שהמצבה הנה מעין תחליף לבית ה' - מקום שבו השכינה מתגלה - שיש לו מיקום מוגדר, ואילו המזבח, המבטא את התרוממות העולם אל ה', איננו מוגבל במקום.

אולם, ציפוי הנחושת במזבח המשכן, אפשר שמבטא את התוצאה של הפנייה האנושית לה' על ידי ירידת אש א-לוהית, בעקבות פניית האדם, המתגלה - כשאר כלי המשכן - דרך המתכות. וככל שההשתוקקות לה' מתעצמת ה'אש שמים' מתגלה בעוצמה רבה יותר.

לקמן ננסה להדגים את התגלות הצד הא-לוהי מעל למזבח בכל הקשור למבנהו ולמיקומו.

57 מתוך תפילת שמונה עשרה.

## ט. ממדי המזבח

### 1. גובה המזבח

כתב הרמב"ם:

לא זכר גובה המזבח כולו לפי שהוא מפורסם שלא נשתנה; לא הוסיף ולא גרע אמרו: המזבח שעשה משה י' אמות, ושעשה שלמה י' אמות, ושעשו בני הגולה י' אמות. והא כתיב: 'ושלש אמות קמתו' (שמות כ"ז, א) ? משפת מערכה ולמעלה<sup>58</sup>

וכן פסק להלכה:

מזבח שעשה משה ושעשה שלמה ושעשו בני הגולה ושעתיד להעשות, כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן,<sup>59</sup> וזה הכתוב בתורה: 'ושלש אמות קמתו' - מקום המערכה בלבד (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ה).

אמנם, גובהו של מזבח משה נתון במחלוקת תנאים:

'ושלש אמות קמתו' - דברים ככתבן, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: נאמר כאן 'רבויע' ונאמר להלן 'רבויע', מה להלן גובהו פי שנים כארכו, אף כאן פי שנים כארכו... ומה ת"ל 'ושלש אמות קמתו' ? משפת סובב ולמעלה<sup>60</sup> (זבחים נט ע"ב-ס ע"א). אלא שהרמב"ם הכריע כרבי יוסי, וגם רש"י, המביא את המחלוקת בפסוק א, מסביר בפסוק ה את מיקום הכרכב וה"מכבר מעשה רשת" כשיטת רבי יוסי.

לפי זה, בכל המזבחות הובדלו ארבע האמות העליונות על מנת שתיחשבנה כגובהו של המזבח וכ'מקום המערכה': במשכן - מקצהו העליון של הכרכב ועד לקרנות,<sup>61</sup> ובמקדש - ההרצל שמעל לסובב. אם נוריד מהחשבון את האמה של גובה

58 פירוש המשניות מידות פ"ג מ"א.

59 ההבדל בין המזבחות הוא ברחבם: מזבח משה היה ברוחב חמש אמות לכל גובהו (שמות כ"ז, א), ולדעת רבי יהודה ברוחב עשר אמות (זבחים נט ע"ב). מזבחות שלמה ויחזקאל, "שנתנבא על בית שני או על העתיד" (רש"י זבחים שם ד"ה ונאמר להלן), היה מחולק לשלוש קומות בעלות רוחב שונה: יסוד מלמטה, סובב באמצע ר"ההרצל" (יחזקאל מ"ג, טו), שהוא שלוש האמות העליונות של המזבח. מעל לשלוש הקומות היה מקום המערכה, המכונה 'אריאל'. עיין בסעיף 1 בנספח. הבדל נוסף קיים במזבח יחזקאל, שבו גובה היסוד היה שתי אמות וגובה הסובב ארבע אמות, בעוד שבמזבחות במקדשים הראשון והשני גובה היסוד היה אמה וגובה הסובב חמש אמות (על פי מידות פ"ג מ"א).

60 ופירש רש"י: "עד מקום הקרנות ו' אמות, וגובה הקרן אמה".

61 שמות כ"ז, ד-ה: "ועשית לו מכבר מעשה רשת נחשת... ונתתה אתה תחת כרכב המזבח מלמטה הייתה הרשת עד חצי המזבח". פירש רש"י: " 'מכבר' - ...כמין לבוש עשוי לו למזבח, עשוי חורין חורין כמין רשת: 'כרכב המזבח' - סובב... אף למזבח עשה חריץ סביבו, והיה רחבו אמה בדפנו לנוי,

הקרנות נקבל שגובה המערכה העליונה היה שלוש אמות, שזהו השליש העליון של המזבח, ורק לגבי המשכן נחלקו לעיל אם ישנן שש אמות תחתונות, כשלדעת רבי יוסי "ושלש אמות קמתו" הוא אותו שלישי עליון.

## 2. משמעות ההראל

המהר"ל מבאר את דרשת רז"ל<sup>62</sup> העוסקת בהתגלות השכינה בשליש העליון של הסנה:

כי השליש העליון הוא יותר בקדושה, כמו הלב באדם, שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב; י' אמות האחרונות היה קדש הקדשים. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר, נברר המעט מן הרב. ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט, לכך היה המלאך נראה בשליש העליון.<sup>63</sup>

על פי זה אפשר שאף לרבי יוסי, הסובר שגובה המזבח עשר אמות, מכל מקום עצי השטים המצופים נחושת היו רק את השליש העליון, וזהו ציווי התורה על בניית המזבח: "ושלש אמות קמתו", כיוון שרק בחלק העליון שרתה השכינה. ולכן אין צורך בנחושת, הראויה לגילוי השכינה, אלא באותו חלק. אבל החלק התחתון של המזבח, ייתכן שהיה עשוי מאבנים שהיו עורמים לגובה שש אמות בכל מקום שבו היו חונים,

והוא לסוף שלש אמות של גבהו... הא מה אני מקיים 'ושלש אמות קמתו' משפת סובב ולמעלה... ומתחתיו הלבשו המכבר, והגיע רחבו עד חצי המזבח. נמצא שהמכבר רחב אמה, והוא היה סימן לחצי גבהו, להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים".

ראוי להעיר על טעות בשרטוט המזבח בקונטרס המשכן וכליו, חומש שמות, הוצ' א. בלום, ירושלים, עמ' כז. בשרטוט זה קצהו העליון של המכבר נמצא באמצע גובהו של המזבח, והכרכב משתרע מגובה חמש אמות ועד לגובה שש אמות. אולם, המעיין בפירושו רש"י זבחים סב ע"א ייווכח שהכרכב מתחיל מגובה שש אמות ועד לגובה שבע אמות. כלומר מהצד התחתון שלו יש ארבע אמות עד לגג המזבח (ד"ה והכתיב: "גבי מכבר מעשה רשת נחשת, שנתנוהו תחת כרכובו מלמטה עד חציו, והקיפוהו למזבח מאמצעו ולמעלה לבוש כמין היקף של כברה..."; ובד"ה חד לנוי: "סביב הקיר משעלה שש אמות גובה לרבי יוסי, דאמר לעיל 'אמות גובהו, היה היקף בליטה קטנה חוגרתו סביב ולנוי, וזהו סובב [=הכרכב]. ומתחת לאותו סובב נתנו המכבר, ורחבו מגיע למטה עד חצי המזבח. והוא היה סימן להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים"). עיין בסעיף 2 בנספח.

62 שמות רבה שמות פרק ב ח, מהד' שנאן עמ' 112: "בלבת אש מתוך הסנה' (שמות ג, ב) - מב' חלקים של סנה ולמעלה, כשם שהלב נתון משני חלקים [של האדם] ולמעלה".

63 גבורות ה', הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב, עמ' צח, ועיין במהר"ל, נצח ישראל, הוצ' יהדות, בני ברק תשל"ב, עמ' יג, המבאר את דברי רז"ל בעניין הלוחות, שאורכם שישה טפחים: "והיה משה תופס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים ריוח באמצע", שאף שם אחיזת השכינה בתורה היא בשליש העליון.

ובמהלך הנדודים במדבר היו נושאים רק את החלק העליון (אשר בגובהו לא נחלקו התנאים לעיל).

ההראל, אם כן, מבטא את ההר שעליו שוכן הא-ל, היינו, אותו שלישי עליון שבו נאחזת האש הא-לוהית היורדת כנגד התרוממות האדמה והאבנים שעליהם בוערת האש של בני ישראל.

בספר **מן המשכן אל המקדש בירושלים**<sup>64</sup> מבאר בדרך זו את פרשת ציפוי המזבח במחנות הנחושת של עדת קרח - "וירקעום צפוי למזבח" (במדבר י"ז, ד). שכן לכאורה אין צורך בציפוי זה, שהרי המזבח כבר היה מצופה נחושת? אלא, שהכוונה בשש האמות התחתונות של המזבח, שעד לאותה פרשה לא היו מצופות, ומעתה בכל תחנה שבה היו מקימים את הבסיס להראל מאבנים, היו מצפים אותו בלוחות הנחושת אשר נעשו מהמחנות, שאף בהם נאחזה האש השמימית - "ואש יצאה מאת ה' ותאכל את החמשים ומאתים איש מקריבי הקטרת" (שם ט"ז, לה).

## י. מקום המזבח

### 1. המזבח שבהר המוריה

כתב הרמב"ם:

המזבח - מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם... ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, ומשם נברא (הלכות בית הבחירה פ"ב הל' א-ב).<sup>65</sup>

אם נתבונן ברשימת המזבחות שבחומש בראשית נמצא שרוב המזבחות כלל לא שמשו להעלאת קרבנות, ואותם מזבחות שכן הקריבו על גביהם קרבנות היו, על פי המסורת, בהר המוריה.

64 הרב י' אריאל, ירושלים, עמ' 20.

65 מקור דברי הרמב"ם הוא פרקי דרבי אליעזר, מהד' הייגר פרק ל', המדייק מה"א היידוע של הפסוק "ויבן שם אברהם את המזבח (בראשית כ"ב, ט) - באצבע... הראה הב"ה לאברהם אבינו המזבח ואמ' לו: זה הוא המזבח; [הוא המזבח שהיה אדם הראשון מקריב בו מקודם], והוא היה המזבח שהקריבו קין והבל, והוא המזבח שהקריבו נח ובניו, שנ': 'ויבן שם אברהם מזבח' אין כתיב כאן, אלא 'ויבן שם אברהם את המזבח' - הוא המזבח שהקריבו בו הראשונים".



רש"י פירש על הפסוק "ויאמר אליו את שבעת המזבחות ערכת" (במדבר כ"ג, ד):

'שבעת מזבחות ערכת' אין כתיב כאן, אלא 'את שבעת המזבחות'. אמר לפניו: אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות... אברהם בנה ארבע מזבחות: 'זיבן שם מזבח לה' הנראה אליו' (בראשית י"ב, ז - בשכס), 'ויעתק משם ההרה' (שם ח - בבית אל), 'ויאהל אברהם וגו' (שם י"ג, יח - באלוני ממרא), ואחד בהר המוריה. ויצחק בנה אחד: 'זיבן שם מזבח' (שם כ"ו, כה - בבאר שבע). יעקב בנה שתים: אחד בשכס ואחד בבית אל

אף לא במקום אחד הועלה קרבן על גבי המזבח, חוץ מעל גבי המזבח שבהר המוריה, שעליו אברהם העלה קרבן, שאף מזכיר בפרטיו את הלכות הקרבנות שבמקדש:

ויערך את העצים... וישם אותו על המזבח... ויקח את המאכלת לשחט את בנו [על גבי המזבח!]  
(בראשית כ"ב, ט-י).

ולבסוף על הפסוק: "ויעלהו [=את האייל] לעולה תחת בנו" (שם), פירש רש"י:

...על כל עבודה שעשה ממנו הי' מתפלל ואומר: יה"ר שתהא זו כאלו היא עשויה בבני - כאלו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאלו בני מופשט, כאלו הוא נקטר ונעשה דשן

## 2. תכלית המזבח בהר המוריה לעומת תכלית שאר המזבחות

אמר ר' לעזר: ג' מזבחות בנה: אחד לבשורת ארץ ישראל [בשכס], ואחד לקיינייה [באלוני ממרא], ואחד שלא יפלו בניו בעי [בבית אל]<sup>66</sup>

על פי מדרש זה טמונה במזבחות סמליות של שלוש אבני דרך הנוגעות לאחיזה בארץ ישראל: ההבטחה הא-לוהית בשכס, שבה נאמר לאברהם: "לזרעך אתן את הארץ הזאת" (בראשית י"ב, ז); מימושה על ידי קניין בהליכה לאורכה ולרוחבה, כציווי הא-לוהי לאברהם לפני שהתיישב באלוני ממרא: "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה" (שם י"ג, ז); וכיבוש הארץ בידי יהושע, שנלחם בעי, השוכנת ליד בית אל (יהושע ח', יב), כדברי הגר"א שארץ ישראל נקנית בחזקה ו/או בחוזקה.<sup>67</sup>

66 בראשית רבה פרשה לט כד, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 380.

67 **קול התור**, ר' הלל משקלוב, פרק א', ט: "חזקה וכיבוש בקץ המגולה... בכל הפעולות שלה צריכין להיות בשתי הטוריות: בטוריא דעזרא ונחמיה ובטוריא דיהושע... וחזקה היינו בנין ונטיעה כדין חזקת קרקע בכללות, וזאת בטוריא דעזרא ונחמיה. ולעת הצורך גם בחזקה, וזאת בטוריא דיהושע. רמז נפלא הראה לנו רבינו על זה, כי 'עזרא נחמיה' בחושבנא = 'יהושע'."

ייתכן שההשמטה המכוונת של המזבח הרביעי שבנה אברהם באה ללמדנו שמטרת בנייתו הייתה שונה בתכלית: מזבח שמגמתו דבקות בה'. ואולי יש רמז מהמשך המדרש לשאיפתו של אברהם לבנות מזבח נוסף לשם דבקות:

זיסע אברם הלוך ונסוע הנגבה' (בראשית י"ב, ט) - מחקה והולך כנגד בית המקדש<sup>68</sup>

בתחושותיו הטבעיות<sup>69</sup> אברהם אבינו חש שיש להִדְרִים על מנת להגיע לשער השמים. הרמב"ן מוסיף שלא רק אברהם ידע את סודה של ירושלים, אלא אף הגויים:

זמלכי צדק מלך שלם - היא ירושלים... כי מאז ידעו הגוים כי המקום ההוא מבחר המקום באמצע הישוב, או שידעו מעלתו בקבלה שהוא מכוון כנגד בית המקדש של מעלה, ששם שכינתו של הקב"ה, שנקרא 'צדק' (שם י"ד, יח).

ייתכן שהגויים ידעו גם שמקום המזבח הוא המקום שממנו נברא אדם הראשון, כפי שראינו לעיל בדברי הרמב"ם ש"מסורת ביד הכל" שמקום המזבח בהר המוריה - "בו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, ומשם נברא".

לפי זה, רק בהר המוריה - המקום שממנו נברא אדם הראשון - אפשר להגיע לדבקות בה', משום שרק שם האדם שב אל מקורו, אל אותה נקודת הראשית שבה נוצר על ידי ריבונו של עולם.

נוסף ונאמר שממש בסמוך לשם, בקודש הקודשים, במקום שעליו הונח ארון הברית, נבראה נקודת הראשית של העולם כולו - הלא היא אבן השתייה<sup>70</sup> - "שממנה הושתת העולם"<sup>71</sup>. אם כן, זהו המקום היחידי המתאים להתרוממות אל ה', המקום שבו הוא עצמו התחבר אל העולם.<sup>72</sup>

לפי זה לא היינו צריכים למצוא קרבנות אלא על גבי המזבח שבהר המוריה, אלא שכידוע, בני ישראל הקריבו על גבי מזבחות החל מהברית שנכרתה בהר סיני (שמות כ"ד, ד-ה), במשך ארבעים שנות הנדודים במדבר ועוד ארבע מאות וארבעים שנה עד

68 בראשית רבה שם עמ' 381.

69 "זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כשני רבנין, והיו נובעות ומלמדות לו חכמה..." (בראשית רבה פרשה סא א, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 657-658).

70 זבחים קיב ע"ב.

71 יומא נד ע"ב, תוספתא כיפורים פ"ב ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 238.

72 וכמו שבזמנים יש בחינה של "דרשו ה' בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב" (ישעיהו נ"ה, ו), (כפי שמביא הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ו) ביחס ל"עשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים", המסוגלים לתשובה ולכפרה יותר משאר ימות השנה), כך במקומות יש בחינות שונות של קרבה לה'.

להקמת בית המקדש בירושלים.<sup>73</sup> על הפיתרון לבעיה זו נשתדל לעמוד מתוך בירור היחס שבין המזבח לארון הברית.

## יא. המזבח וארון הברית

### 1. היתר במות יחיד

במסכת זבחים (פ"ד משניות ד-ח) מבואר שבמות יחיד הותרו כל זמן שהארון לא שכן במשכן, היינו:

א. "עד שלא הוקם המשכן".

ב. "באו לגלגל", והארון היה יוצא עמהם במלחמותיהם.<sup>74</sup>

ג. לבסוף, כש"באו לנוב ולגבעון" לאחר שהארון נלקח בשבי.<sup>75</sup>

מכאן אנו למדים על קשר שקיים בין הארון למזבח. ניתן להסביר קשר זה כך: כשיש מקום שבו השכינה מתייחדת בהתגלותה, כלומר כשהארון נמצא בבית המקדש או במשכן - וזה דווקא בהימצאות ארון הברית עם הלוחות וספר התורה, כדבר ה' למשה: "ונועדתי לך שם, ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדות" (שמות כ"ה, כב) - נאסר לפנות אל ה' בהקרבת קרבנות ממקום אחר. אך כשהארון נעדר מהמשכן השכינה חופפת ממעל לכל ארץ ישראל, וממילא ניתן לפנות לה' בקרבן בכל מקום בארץ ישראל על גבי במות יחיד.<sup>76</sup>

### 2. משבאו לירושלים

באו לירושלים - נאסרו הבמות, ולא היה להם [עוד] היתר, והיא היתה 'נחלה'

(זבחים קיב ע"ב).

עד כה עמדנו על הקשר שבין הקרבת הקרבן בידי אברהם ל'מקום המזבח' שבהר המוריה, המקום שממנו נוצר אדם הראשון. כמו כן, עסקנו בנפרד בקשר שבין איסור

73 מ"א ו', א: "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים... ויבן הבית לה'".

74 על פי פירוש המשניות לרב פ' קהתי מגילה פ"א מ"י.

75 שמ"א ד', יא.

76 אמנם, גם בשעת היתר במות בבמות יחיד לא הותרו אלא נדרים ונדבות, בעוד שבמזבח שבמשכן, הנקרא 'במה גדולה', הותרו כל הקרבנות שזמנם קבוע (מגילה פ"א מ"י), ומשמע מכאן שהשכינה עדיין נתייחדה במשכן. מכל מקום, מדהותרו במות יחיד בכל מקום בארץ ישראל, מוכח שתחת התייחדות גמורה במשכן, השכינה חפפה לה ממעל לכל ארץ ישראל. הדבר בא לידי ביטוי גם בבמה הגדולה בכך שלא הותרו בה אלא קרבנות שזמנם קבוע.

במות מחוץ למשכן להימצאות הארון במשכן. והנה, בהקמת בית המקדש נוסף שלב חדש בהופעת השכינה: **התלכדות ארון הברית עם הר המוריה!**

ממילא, מובן מדוע היה צורך בירידה מחודשת של האש הא-לוהית,<sup>77</sup> שלא נסתלקה עד לימות מנשה הרשע. מובן גם כן מדוע שוב לא היה היתר במות:

כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה, שבה נאמר: 'ויאמר דוד: זה הוא בית ה' הא-להים וזה מזבח לעלה לישראל' (דה"א כ"ב, א), ואומר: 'זאת מנוחתי עדי עד' (תהילים קל"ב, יד).  
(משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"א ה"ג).

בהמשך<sup>78</sup> הרמב"ם פוסק שקדושה ראשונה קדשה אף לעתיד לבוא, ו"לפיכך מקריבין הקרבנות כולן **אע"פ שאין שם בית בנוי**", כיוון ש"קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה" אפילו לאחר חורבן בית המקדש. ואף שבמשכן שילה גם כן שרתה שכינה, מכל מקום כל קדושת משכן שילה נבעה מהמשכן, ואילו במקדש שלמה הייתה התלכדות של המקדש וירושלים, שיש לה קדושה עצמית.

שוב אנו נוכחים שהמזבח, אף שביסודו מבטא את הפנייה האנושית אל ה', ועל כן נבנו מזבחות אף קודם שה' השרה את שכינתו וגם לאחר הקמת המשכן הותרו במות יחיד בזמנים מסוימים, מכל מקום יש לו קשר הדוק גם להופעה הא-לוהית באותו המקום. ולכן משהוקם בית המקדש בהר המוריה ובמקום המזבח, שוב נאסרה הפנייה לה' במקומות אחרים.

אולם, יש לעיין בשאלה המתעוררת לגבי ההתגלות הא-לוהית באש, שירדה משמים ורבצה על הנחושת של המזבח במשכן ועל ההר אל של מזבח בית עולמים, האם אש זו ירדה ישירות משמים והתגלתה מחוץ למשכן בדיוק כפי שירדה והופיעה בתוכו; או שמא לא הייתה כי אם ירידה אחת אל תוככי המשכן והמקדש, ומתוך השכינה שכבר שרתה שם יצאה אותה אש שמים לרבוץ על גבי המזבח?

77 אמנם, גם לדוד ירדה אש משמים על המזבח שבנה בגורן ארונה היבوسی (דה"א כ"א, כו), אלא שאש זו לא נשארה על גבי המזבח; וייתכן שהטעם הוא שאף על פי שהמזבח נבנה בהר המוריה, מכל מקום הארון טרם הועלה מעיר דוד להר המוריה.

78 פ"ו הל' טו-טז.

## יב. השראת השכינה וירידת האש

### 1. שני אירועים שונים בתיאור השראת השכינה במקדש

בדברי הימים ב ה' לאחר סיום הכנסת ארון הברית לקודש הקודשים מופיע התיאור הבא:

ויהי בצאת הכהנים מן הקדש... והבית מלא ענן... ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן, כי מלא כבוד ה' את בית הא-להים (יא-יד).<sup>79</sup>

ובפרק ז':

וככלות שלמה להתפלל והאש ירדה מהשמים, ותאכל העלה והזבחים וכבוד ה' מלא את הבית ולא יכלו הכהנים לבוא אל בית ה' כי מלא כבוד ה' את בית ה' וכל בני ישראל ראים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' (א-ד).

וקשה, שהרי כבר בפרק ה' הבית נתמלא בכבוד ה', שמנע את כניסת הכהנים? המצודת דוד מתרץ לגבי הנאמר בפרק ז':

שכן [הבית כבר] היה מלא [ככבוד ה'] כאשר היה קודם ירידת האש מעת שיצאו הכהנים מן הקדש והתחילו להרים קול (ה', א).

נמצינו למידים שהיו כאן שני שלבים שונים: כבוד ה' מילא את הבית כבר בצאת הכהנים, אך רק לאחר ששלמה בירך את בני ישראל (ו', ג) והתפלל לה' (ו', יד-מב) האש ירדה למזבח. נבדוק עתה האם גם בחנוכת המשכן היו שני שלבים שונים.

### 2. היחס בין השראת השכינה לירידת האש במשכן

ספר שמות מסיים בתיאור השראת השכינה במשכן:

ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן (מ', לד-לח).<sup>80</sup>

תיאור זה מזכיר את התיאור הנ"ל (מדה"ב ה') של ירידת הענן למקדש:

79 תיאור מקביל קיים במל"א ח', י-יא.

80 ראוי לשים לב שהענן מוזכר ביחס לאוהל מועד, ואילו כבוד ה' מוזכר ביחס למשכן. הנצי"ב מוולוז'ין ביאר נקודה זו: "ויותר נראה כי יריעות עזים מיקרי 'אהל מועד', ויריעות שש מיקרי 'משכן'... והי' הענן על יריעות העליונות וכבוד ה' מלא את האויר התחתון, ובינתים היה ריק" (העמק דבר הוספות מכתב יד קדשו שם לד). כלומר, כבוד ה' שרה בתוך המשכן, בעוד הענן הא-לוהי חפף מבחוץ.

ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה-אלהים

אולם השיא של כל התורה כולה הוא תיאור ירידת האש על המזבח במשכן  
"ביום השמיני", המופיע בספר ויקרא:

ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם וירא כבוד ה' אל כל העם  
ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים וירא כל העם וירנו  
ויפלו על פניהם (ט', כג-כד).

תיאור זה מזכיר את ירידת האש בבית המקדש:

- א. בברכת העם: "ויברך את כל קהל ישראל" (דה"ב ו', ג).
- ב. בראיית העם את כבוד ה': "וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית" (שם ז', ג).
- ג. באכילת האש את הקרבנות שעל המזבח: "והאש ירדה מהשמים ותאכל העלה והזבחים" (שם א).
- ד. בהשתחויה ובהודיה לה' על ירידת האש: "ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה'" (שם ג).

פרשני המקרא נחלקו האם השראת השכינה וירידת האש התרחשו בהפרש של שמונה ימים<sup>81</sup> או באותו יום<sup>82</sup>. אך גם לדעה השנייה נראה שעל כל פנים היו אלו

81 ראב"ע (שמות מ', ב ד"ה ביום) הבין את פשט הפסוקים כשיטת הספרי ש"יום שמיני למלואים הוא שמיני לחדש". לפי שיטה זו כל התיאורים בתורה כתובים על פי סדר התרחשותם: הקמת המשכן והשראת השכינה, המתוארים בסיום ספר שמות, היו "בחדש הראשון... באחד לחדש" (מ', יז - ראש חודש ניסן). וביום זה החלו שבעת ימי המילואים, שבמהלכן נאמרו למשה כל הפרשיות של תחילת ספר ויקרא. ורק ב-ח' בניסן ירדה האש למזבח לעיני כל העם, והנשיאים החלו להקריב את קרבנותיהם לרגל חנוכת המזבח.

82 הרמב"ן (שם) מבאר שירידת הענן על המשכן, המתוארת בסיום ספר שמות, התרחשה "בחדש הראשון... באחד לחדש", שהוא יום סיום הקמת המשכן והיום השמיני למילואים, שבו ירדה האש למזבח. וכל הפרשיות שבספר ויקרא עד לפרשת שמיני הן ציוויים שנתנו במהלך שבעת ימי המילואים.

לדעת ר"ע ספורנו (ויקרא א', א) הפרשיות שבספר ויקרא עד לפרשת שמיני נאמרו לאחר ירידת השכינה בראש חודש ניסן, אלא שבפרשת שמיני התורה חוזרת לתאר את האופן המפורט שבו השכינה ירדה. ניתן להביא סיוע לדבריו מקהלת רבה א, לא: "ויהי ביום השמיני' - זה היה ראוי להיות תחלת הספר, ולמה נכתב כאן? אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה".

לשיטת רמב"ן החריגה בסדר הזמנים שבתיאור השראת השכינה שבסוף שמות קיימת כיוון שהתורה בקשה להשלים את סדר ההופעה הא-לוהית לעולם: מגילוי השכינה שבעשר המכות ועד להשראת השכינה במשכן - "וכבוד ה' מלא את המשכן". לעומת זאת, לשיטת ספורנו פרשת "ויהי

שני אירועים שונים שארעו ביום השמיני, אלא שאת ספר שמות, העוסק בחידוש שבהופעת ה' לעולם דרך יציאת מצרים, מעמד הר סיני והשראת השכינה, ראוי לסיים בתיאור השראת השכינה בקביעות, בלי קשר לקרבנות:

כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם (שמות מ', לח).

אך בספר ויקרא, העוסק בחידוש שביכולתו של האדם לפנות אל ה' ולהשפיע על הורדת רשמים א-לוהיים לעולם, מן הראוי להביא את תיאור האש שירדה למזבח בעקבות סדר עבודתו של אהרן במשכן.

כך נאמר בסדר עולם רבה על ראשוניותו של היום השמיני:

...ראשון לשכון שכינה בישראל... ראשון לירידת האש (מהד' ליינער פרק ז', עמ' עג).

כלומר, אלו שני עניינים נפרדים.<sup>84</sup>

אולם, ראוי לשים לב, שלמרות שכבוד ה' כבר שכן במשכן ובמקדש בירידת השכינה יחד עם הענן, מכל מקום הוא חוזר ומופיע בירידת האש למזבח. קשר זה, שבין כבוד ה' לאש הא-לוהית, דורש ביאור.

ביום השמיני היא הפרשה החריגה מהסדר הכרונולוגי, וחריגה זו קיימת משום שספר ויקרא בא להדגיש את כוחו של האדם לפעול בהורדת האש הא-לוהית ובקיומה המתמיד של השכינה על ידי סדר העבודה במשכן.

לאחר השלמת המאמר מצאתי בדרשת 'תורת ה' תמימה' של הרמב"ן (כתבי רמב"ן א, הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג, עמ' קסג) לשון שממנה משמע שהשראת השכינה וירידת האש היו אירוע אחד: "ולא שרתה שכינה במשכן אלא ע"י קרבנות, כמ"ש: 'וירד מעשות את החטאת... וירא כבוד ה', ואז שרתה שכינה... ומכאן ואילך [ולא מיד בגמר הקמת המשכן] כתוב: 'ולא יכול משה וגו'".

83 המחלוקת לעיל מזכירה מחלוקת דומה, ביומא ד, בין רבי יוסי הגלילי לבין רבי עקיבא על היחס בין ירידת השכינה על הר סיני - "וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים" (שמות כ"ד, טז) - לבין הופעת האש הא-לוהית במעמד הר סיני - "והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש" (שם י"ט, יח). לדעת רבי יוסי הגלילי האש ירדה עם השכינה ביום אמירת עשרת הדברות, ו' בסיוון, ואחר כך: "ויכסהו הענן למשה ו' ימים, לאחר עשרת הדברות, והם היו בתחילת מ' יום שעלה משה לקבל לוחות, ולמדך שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששה ימים" (רש"י שמות כ"ד, טז), ולדעת רבי עקיבא השכינה הופיעה על הר סיני מראש חודש סיון, ששה ימים קודם להופעת האש של מתן תורה.

84 וכן מופיע בשבת פז ע"ב: "תנא: אותו יום נטל עשר עטרות... ראשון לירידת האש [רש"י: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח" (ויקרא ט', כד)]... ראשון לשכון שכינה [רש"י: "בישראל שכינה שרתה שם כדכתיב: 'ושכנתי בתוכם' - מכלל דעד השתא לא שרתה"]...".

## יג. כבוד ה': האש בתוך הענן

חידש הר"י אברבנאל:

כבוד ה' נאמר בייחוד על האור שהיה נראה בתוך הענן אשר קרא הכתוב בשם 'אש', כמאמר הכתוב: '...ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר וכו' (שמות כ"ד, טז). הנה גלה שכבוד ה' אינו הענן, אבל הוא דבר דומה לאש באורו וזוהרו, והענן הוא סביבו ומכסה אותו (מל"א ח' עמ' תקלה).<sup>85</sup>

הוא מוסיף שעמוד הענן ועמוד האש לא היו שני עמודים שונים, אלא:

שעם היות שניהם מתחברים - האש והענן - היה האש נראה כלילה להעדר אור השמש, ולא היה נראה ביום מפני הנצוץ השמשיי (שם).

מכאן הוא מחדש שהאש לא ירדה למזבח מהשמים, אלא יצאה מכבוד ה' שכבר שכן בתוך המקדש:

כי הנה קודם תפלת שלמה, כשהונח הארון במקומו, ירד הענן והאש בתוכו, הנקרא 'כבוד ה'', ומילא את הבית. ואמר שלמה עליו: 'ה' אמר לשכון בערפל', והתפלל תפלותיו כלם. וככלותו להתפלל ירד אותו האש אשר היה בתוך הענן על המזבח (עמ' תקלו).<sup>86</sup>

על פי זה ייתכן שזה היה סדר הדברים בהשראת השכינה במשכן: בהתחלה כבוד ה' מילא את המשכן, והענן חפף מלמעלה. וכשאהרן סיים את סדר עבודת היום השמיני יצאה האש מכבוד ה' שבמשכן, ככתוב: "ותצא אש מלפני ה'".

## יד. סיום: שלוש הפניות

לאחר הבירור המקיף שפניית האדם לה' נעשית דרך המזבח, בעוד שה' מתגלה לעולם דרך המקדש, מתברר שקיימת פנייה נוספת: כבוד ה' - השכינה שכבר שורה במקדש - היוצא מתוך המקדש ומתגלה במקום שבו האדם התרומם לה', כאותה 'אש שמים' שירדה ורבעה על המזבח בעקבות העלאת הקרבנות.

85 עיין עוד בפרקי דרבי אליעזר, מהד' הייגר פרק נ"ב: "...ומכבודו, שהוא אש אוכלה..."; מורה הנבוכים חלק א פרק ס"ד: "האור הנברא אשר ה' משרה אותו", מהד' קאפח עמ' קז; וספר הכוזרי מאמר ב סעיף ח (מהד' אבן שמואל עמ' נב), מאמר ד סעיף ג (מהד' אבן שמואל עמ' קסד).

86 ואף על פי שכתוב במפורש: "וכללות שלמה להתפלל והאש ירדה מהשמים", הר"י אברבנאל יבאר שמדובר באש שירדה בתחילה מן השמים, בזמן השראת השכינה.



סדר הפניות במשכן ובמקדש בנוי על הסדר הקדום שבבריאת העולם: ה' פנה לעולם, וברא את נקודת הראשית שלו באבן השתייה, שממנה הושתת העולם. אחר כך, אדם הראשון, שנברא ממקום המזבח, פנה ממקום היבראו לה' והקריב לו קרבן.<sup>87</sup> לבסוף, ייתכן שנוצרה התחברות בין האדם לבוראו על ידי ירידת אש משמים.<sup>88</sup>

תהליך זה ברור יותר במעמד חנוכת מקדש שלמה: בתחילה שרתה השכינה - כבוד ה' - עם הכנסת הארון, אחר כך הוקרבו הקרבנות, ולבסוף נוצרה ההתחברות בין ארון הברית - מקום מנוחת השכינה - למזבח - מקום העלאת הקרבנות והתרוממות נפשו של האדם, התחברות שנוצרה על ידי יציאת אש מן המקדש אל המזבח ואכילת הקרבנות.<sup>89</sup>

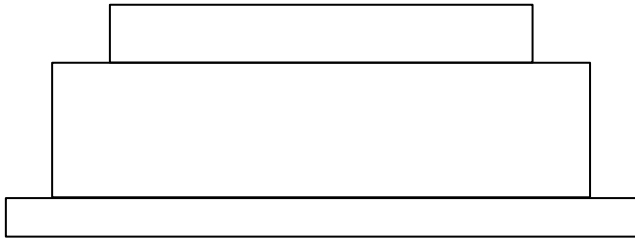
87 עיין שבת כח ע"ב: "שור שהקריב אדם הראשון...".

88 עיין ראב"ע בראשית ד', ד ביחס לקרבנו של הבל.

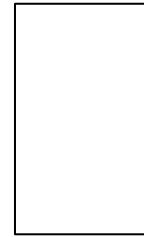
89 עיין סעיף 3 בנספח.

## נספח

### 1. המזבח במשכן לעומת המזבח במקדש:



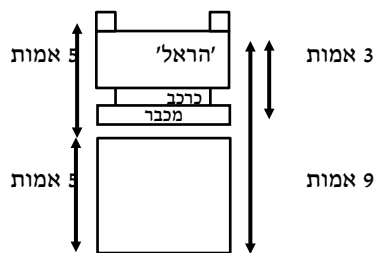
המזבח במקדש



המזבח במשכן

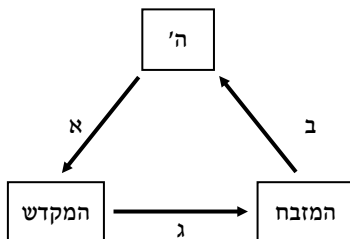
ייתכן שהמזבח של המקדש, הרחב מלמטה והולך ונעשה צר מלמעלה, מבטא את התרוממות כל אדמת ישראל אל שער השמים, מקום יניקת הקדושה. בעוד שבמשכן רק המקום שבו בני ישראל חנו היה מקושר לשמים, ולכן רוחב המזבח שווה מלמטה ומלמעלה.

### 2. מקום הכרכב:



מתחתית הכרכב ועד לקרנות יש רק 3 אמות

### 3. סדר הופעת השכינה במקדש ובמזבח:



א. השראת שכינה

ב. העלאת קרבנות

ג. יציאת האש מהמקדש למזבח

## "אחיו הכהנים"

בסוגיות רבות הקשורות לעבודת הכהנים והיחסים ביניהם, מופיע הביטוי "אחיו הכהנים" (לעתים "אחיהם הכהנים" או "אחיו" סתם). פעמים אחדות מופיע גם לגבי עבודת הלויים הביטוי "אחיו הלויים". במאמר זה נסקור את מקור הביטוי ופירושו.

### א. בתנ"ך

מקור הביטוי בתורה. בהקדשת הלויים וקביעת גיל עבודתם נאמר: "ושרת את אחיו באהל מועד..." (במדבר ח', כו). וכן: "ושרת בשם ה' א-להיו ככל אחיו הלויים העמדים שם לפני ה'" (דברים י"ח, ז).

ביחס לכוהנים כתוב בנחמיה (ג', א): "ויקם אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים ויבנו את שער הצאן..." וכן: "ואת צדוק הכהן ואחיו הכהנים לפני משכן ה'..." (דה"א ט"ז, לט).

### ב. בדברי חז"ל

הביטוי מופיע בחז"ל בעשרות מקומות. מבין כל המקורות נביא כאן אחדים בלבד לייצוג:

1. סנהדרין פ"ט מ"ו: "כהן ששמש בטמאה - אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהנה מוציאים אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין".
2. ערכין פ"ז מ"ג: "הקדישה [=את שדה אחוזתו]... גאלה אחד מן הכהנים... יוצאה [ביובל מתחת ידו ומתחלקת] לכל אחיו הכהנים".
3. תמיד פ"א מ"א: "אירע קרי לאחד מהן [=מן הכהנים] - יוצא והולך... ירד וטבל, עלה ונסתפג... בא וישב לו אצל אחיו הכהנים...".
4. תמיד פ"ה מ"ו: "...כהן שומע את קולה [של המגרפה] יודע שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות... ובן לוי שהוא שומע את קולה יודע שאחיו הלויים נכנסים לדבר בשיר...".

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

5. מידות פ"ה מ"ד: "...ו[כוהן] שלא נמצא בו פסול - לובש לבנים ומתעטף לבנים, נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים..."
6. תוספתא כלאים: "ישראל שקיים כלאים בתוך שדהו - אין אחיו הכהנים נכנסין לתוכה..."<sup>1</sup>.
7. תוספתא כפורים: "שוב מעשה בר' אלעזר בר' חרסום שעשתה לו אמו כתנת... והורידוהו אחיו הכהנים מפני שנראה מתוכה ערום"<sup>2</sup>.
8. יומא י"ח ע"א: "...מנין שאם אין לו, שאחיו הכהנים מגדלין אותו? ת"ל: 'והכהן הגדול מאחיו' (ויקרא כ"א, י) - גדלהו משל אחיו".
9. יומא כ"ה ע"ב: "בן קטין עשה י"ב דד לכיור, כדי שיהיו י"ב אחיו הכהנים העסוקין בתמיד מקדשין ידיהן ורגליהן בבת אחת".
10. קדושין ע"א ע"א: "אמר רבי טרפון: פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן, והטייתי אזני אצל כהן גדול, ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים".
11. חולין כ"ד ע"ב: "...מאימתי כשר לעבודה? משיביא שתי שערות, אבל אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד עד שיהא בן כ'".
12. ויקרא רבה: "...מעשה בפנחס הסתת שמינוהו כהן גדול, ויצאו אחיו הכהנים וראוהו חוצב באבנים, ומלאו המחצב לפניו דינרי זהב"<sup>3</sup>.

בעקבות המקרא וחז"ל ביטוי זה נפוץ בדברי הראשונים. גם הרמב"ם מביאו במשנה תורה יותר מעשר פעמים. בעקבות הראשונים הביטוי רווח אצל האחרונים ובשות"ים של ימינו.

### ג. פשר הביטוי

בגמרא בברכות (יב ע"א) נאמר שכאשר היו המשמרות במקדש מתחלפים בשבת, המשמר היוצא היה מברך את המשמר הנכנס בברכה:

מי ששכן את שמו בבית הזה, הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלוש וריעות

1 פ"ב הט"ז, מהד' ליברמן עמ' 212.

2 פ"א הכ"ב, מהד' ליברמן עמ' 228.

3 אמור פרשה כו, מהד' מרגליות עמ' תריב.

## בעין איה כותב הרב קוק זצ"ל:

ביהמ"ק ממנו האורה יוצאה לעולם ודעת השי"ת, תביא בסוף תכלית השלום הכללית ותכלית שלמות האנושית המדעית והמוסרית... ע"כ נאה מאד, שמי ששכן שמו בבית הזה, להביא על ידו השלום הכללי, ישכין ביניהם אהבה ואחוה ושלום וריעות, באופן שתהיו ראויים להיות המביאים ומדריכים לתכלית השלום הכללי... הטבע משפיע לנולדים מגזע אחד ולבני אומה אחת ומכש"כ שבט אחד להרגיש **יחש האחוה**, בטבע<sup>4</sup>

אפשר להוסיף עוד. ריבוי השימוש בביטוי 'אחים' בא להדגיש שבאותם הימים של שירות ועבודה במקדש, על הכוהן לבטל את המימד האישי והפרטי שלו. ידע כל כהן שעליו לרומם את השתייכותו המשפחתית והשבטית, שהרי כל סמכותו, חובתו ומצוותיו המיוחדות נובעות מהיותו בן לאהרן הכוהן. קדושתו של אהרן - היא הקדושה הממשיכה בבניו, שכולם אחים זה לזה, ומכוח כוחה הם משרתים לפני ה' בשם כל עם ישראל.

הדגשה זו חשובה, שכן ייתכן שמתוך חיבת הקודש תתעורר בין הכוהנים תחרות, וכוהן שירצה מאוד לזכות בעבודת הקטורת או בכל עבודה אחרת, ולו פעם אחת בחייו, יחשוב שהוא עדיף מיתר הכוהנים. זו הסיבה שבגינה נתקנה תקנת הפייסות:

מעשה שהיו שנים שניין... ודחף אחד מהן את חברו... וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס (יומא פ"ב מ"ב).

וגם אחר כך בעת הפייס, כשמוציאין אצבעות (שם כג ע"א): "אין מוציאין לא שלישי ולא גודל מפני הרמאים".

מסתבר שתודעה זו של אחווה, יש לטפח כל הזמן, ובמיוחד בעת שבוע השירות במקדש, ומכאן שגרת הלשון "אחיו הכהנים" שבהלכה ובמנהג, כדי שהכוהנים ידעו ויזכרו את מעמדם, ויקיימוהו כראוי.

4 ברכות א, ירושלים תשנ"ה, פסקה קסג, עמ' 64-65. על ברכה ייחודית זו עיין גם בעיני יצחק, ר' יצחק אהרן מוולקאמיר, נדפס בעין יעקב, ברכות יב ד"ה הוא ישכין, עמ' 74-75.

בשדה

ספר

## ביקורת ספרים

הרב אליקים קרומביין

### חידושי הגר"מ והגר"ד

**חידושי הגר"מ והגר"ד**, והם דברי תורה שנאמרו בחבורה של מרן ר' משה הלוי סאלאווייציק זצוק"ל עם בנו ותלמידו מרן ר' יוסף דוב הלוי סאלאווייציק שליט"א, ענייני קדשים. Morasha Foundation, Riverdale, N.Y., תשנ"ג.

הכרך הדק שלפנינו (91 עמודים) נוצר תוך כדי לימודם בצוותא של ר' משה ור' יוסף דוב, שהיו בנו ונכדו של הגר"ח מבריסק. ר' יוסף דוב, אם כן, הוא הרב סלוביץ'יק (כך נהג לאיית את שמו, שלא כמופיע בשער הספר) זצ"ל מבוסטון וניו יורק, שנפטר במהלך השנים שמאז שהספר הודפס. בנו של הגר"ד, ר' חיים יבלח"א, מתאר בהקדמתו את הרקע לכתוב בספר:

דרכם בקודש היתה לעשות לילות כימים ביחד בליבון סוגיא, זה מקשה וזה מתרץ זה פותר וזה סותר, וכך שמסקנתם היתה מקשה אחת מעשה ידי שניהם... אחרי שביררו וליבנו סוגיא לעצמם, העלו לפעמים מסקנותיהם על הכתב. מעולם לא ראו בכתיבה זו הכנה לדפוס...

כלומר, עיקרי הדברים מיוחסים לשני הגאונים יחדיו, להוציא מספר קטעים שעל פי הידוע נכתבו דווקא בידי אחד מהם.

ספר חידושי תורה שהוא פרי מאמץ משותף של שני מחברים הוא תופעה יוצאת דופן. בספרות התורנית ידועים 'מפרשי הים' - ר' יוסף שאול נתנזון ור' מרדכי זאב איטינגא - שהוציאו לאור את **ים התלמוד** על מסכת בבא קמא, בתוספת הערות משותפות שנשנו בלשון רבים (ורשא תרנ"ב). בסגנונם של מפרשי הים נוכחות המחברים מורגשת מאוד, והלומד תמה כל פעם מחדש על תמימות הדעים המסוגלת להוליד הברקות משותפות כאלו. לא פעם מתגנב חשד שהדברים שייכים רק לאחד המחברים, ושהניסוח המשותף הוא פורמלי גרידא. לעומת זאת, **בחידושי הגר"מ**

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

והגר"ד דמות המחברים מוצנעת, בסגנון הבריסקאי שטבע הגר"ח, על טהרת ה'אובייקטיביות המדעית': יש רק "נראה"; אין "נראה ל" או "נראה לנו". חכמי בריסק האמינו שיש לתת לאמת לדבר בעד עצמה. והיות שהדברים ברורים, מה הפלא ששני אנשים הגיעו לאותה המסקנה?

כל החידושים שבספר עוסקים בענייני קודשים. כנראה שקיימת יצירה נוספת של החברותא המהוללה הזאת בתחומים אחרים של התורה, שעד שתצא לאור לא נדע את ממדיה, אולם הרושם הוא שהעיסוק בענייני קודשים תפס אצלם מקום מרכזי. הדבר ראוי לציון, שכן ידוע שהגר"ד זצ"ל מיעט לעסוק בענייני קודשים בשיעוריו הפומביים הסדירים, ואף היה מסרב לבקשות בעניין זה. הוא נהג כך בניגוד לדודו, הגאון ר' יצחק זאב זצ"ל (בנו הצעיר של הגר"ח), שהרביץ את תורת הקודשים באינטנסיביות בישיבתו בירושלים. אינני יודע להסביר את התופעה, ואין ברצוני להעלות השערות. בכל מקרה ברור שהלכות המקדש והקרבתו היו חביבות במיוחד על חכמים אלה. ללא ספק, אחת הסיבות לכך היא תחושת הראשוניות שהם מסוגלים להשרות. המפגש בין יצירתיות גאונית וקרקע למדנית בתולה הביא, אצל הבריסקאים בכלל ובספר זה בפרט, לגילוי יסודות והגדרות היורדים עד לשיתין.

למרות שהדיונים שלפנינו פותחים כרגיל בקושיה או בסתירה טקסטואלית ברמב"ם או בגמרא, המטרה אינה תירוץ הקושיה, והשימוש בקושיה הוא רק כדי לגלות את האור שבסוגיה. אין כאן המקום להאריך באפיוני החידושים, ודומה שלתלמיד ישיבה המכיר את טיב תורתם של הגר"ח והגר"ז אין צורך בכך. נאמר רק באופן כללי שעוצמתם יוצאת דופן, והלומד יוצא נשכר בעיקר בכך שענינו נפתחות להבנה חדשה בנושא - עמוקה יותר, מדויקת יותר, או מורכבת יותר - שלא עלתה על דעתו.

קשה להבין מדוע אין בספר מפתח כלשהו. חיסרון זה מקשה על השימוש בו. מאידך, העובדה שהספר אינו ארוך מאפשרת את סריקתו תוך כדי חיפוש בטרחה מעטה יחסית. החידושים מסודרים לפי נושאים המקבילים לסדר הלכותיו של הרמב"ם, בעיקר בספרי עבודה וקרבתו. יוצאים מכלל זה הם הקטעים הראשונים שבספר, המתייחסים לענייני שירה במקדש, ומוסבים על דברי הרמב"ם בהלכות לולב וביכורים. גם דיונים שמוצאם אינו ברמב"ם אלא בגמרא, ממוקמים בספר על פי שייכות הנושא שלהם להלכות הרמב"ם. מניסיוני אוכל להמליץ ללומד תחום כלשהו בקודשים לעיין בספר ולרשום מראש את הנושאים הנדונים בו שהוא עתיד להגיע אליהם.



נקדיש מספר שורות להיבטים עובדתיים והיסטוריים הקשורים בספר. חלק מן הקטעים הופיעו כבר בדפוס - לראשונה בכתבי עת תורניים<sup>1</sup>, ואחר כך בספר קובץ **חדושי תורה**<sup>2</sup> - לפעמים בשינויים מכתב היד שעל פיו נדפס הכרך הנוכחי. ישנם הדים לחלק מהחידושים שבספר שלפנינו ביצירות אחרות מבית מדרשם של משפחת סאלאווייצ'יק, וההפניות המופיעות במקומות המתאימים הינן בעלות ערך רב.

לבסוף, לומדי תורה המעריכים את חידושו של ר' חיים בוודאי ימצאו עניין במכתביו לבנו הגר"מ המצורפים לספר. המכתבים נכתבו במהלך התקופה שלאחר נישואיו של ר' משה, בהיותו סמוך על שולחן חותנו, הגאון ר' אליהו פיינשטיין, והם מגלים טפח מאישיותו הסוערת של הגר"ח. נצטט לדוגמה:

הגיעני דבריך... והשיבו את נפשי כי נכונים וישרים הדברים, אבל הלא בקשתיך להרבות להודיעני מחי"ת [=מחידושי תורה], ומדוע תקמץ בזה בעת שתדע כי הדברים הם משוש לבי ומשיב נפשי... (עמ' פח).

- 1 **הפרדס**, חלק ח חוברת יב, עמ' 7-11; שנה יז חוברת ג, עמ' 20-24. **הדנו**, סיוון תרצ"ג. **גבעת שאול**, קובץ מאמרים בהלכה ובחכמת ישראל, שיקגו תרצ"ו, עמ' 35-36.
- 2 **קובץ חדושי תורה**, אסופת מאמרים מאת ר' משה הלוי סולוביצ'יק ומאת בנו תלמידו מרן ר' יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מכון ירושלים.

על

הפרק

## "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני"\*

בספר **מורה הנבוכים** (חלק ג פרק מ"ה) הרמב"ם עומד על כך שהמקרא אינו מפרש את מיקומם המדויק של ירושלים והמקדש, אלא מתנסח בביטויים דוגמת: "המקום אשר יבחר ה'". לדעת הרמב"ם אברהם אבינו ייחד את המקום שעקד בו את בנו להיות מקום המקדש העתידי:

אין ספק לדעתי כי אותו המקום אשר קדש אברהם אבינו בחזון היה ידוע אצל משה רבנו ואצל רבים, כי אברהם כבר צוה אותם שיהא זה בית עבודה  
(מהד' קאפה, ירושלים תשל"ז, עמ' שעז).

אם כך, הרמב"ם נזקק להשיב לשאלה העולה מאליה: אם אכן משה הכיר את מיקומו המדויק של המקדש, מדוע לא ציין זאת בתורה?

הרמב"ם מציע שלוש תשובות לשאלה זו, ושתיים מתוכן מתייחסות לאומות העולם. לטענתו, לו הייתה התורה מפרסמת את מיקומו של ההר שבחר ה' לשבתו, הגויים היו נלחמים על אותו הר כדי למנוע מישראל להחזיקו, וכן הייתה מתעוררת סכנה שהם יחריבו את ההר כדי למנוע מאתנו להקים בו את המקדש. ביסוד תפיסתו, הרמב"ם מתייחס לכל המלחמות כמלחמות על בסיס דתי. הוא מסביר שמטרת הכנענים והפלישתים במלחמותיהם לא הייתה הגנה על **ארצם**, אלא הגנה על **אמונתם**. היהדות הכריזה מלחמה על עבודת האלילים, ובניגוד לעובדי האלילים, שאמונתם סבבה סביב לפסלים ולדמויות שאין בהן רוח, היהדות הציבה במרכז קודש הקודשים את לוחות הברית, שבהן כתוב: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שמות כ', ד). אם הכנענים היו יודעים את מיקומו המדויק של המקדש הייתה סכנה שהם יבקשו להרוס את אותו מקום, או לכל הפחות לשמור עליו בשליטתם, ולכן התורה ערפלה את מיקומו המדויק של "המקום אשר יבחר ה'".

\* סיכום שיחת ליל שבת בישיבת הר עציון, עשרה בטבת תשס"א, עת נודע בציבור על נכונותה של ממשלת ישראל במהלך ועידת קמפ דייוויד לוותר על ריבונות ישראל על הר הבית. השיחה סוכמה על ידי יצחק ברט ועברה את ביקורת הרב. השיחה פורסמה לראשונה בדף **קשר** 792, ישיבת הר עציון.

לכאורה, תפיסת המלחמות של הרמב"ם מתייחסת לימי התנ"ך בלבד. בימינו, כך מקובל לחשוב, המלחמות בין האומות מתנהלות על רקע טריטוריאלי או על רקע אתני, ולא על רקע דתי. אמנם, למרבה הפלא, הרמב"ם קבע לדורות בספרו ההלכתי היד החזקה את תפיסת המלחמה שהיצגנו, וזאת במסגרת עידוד צבא ישראל לפני יציאתו למלחמה:

...ומאחר שיכנס אדם בקשרי המלחמה, ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה... (הלכות מלכים ומלחמותיהם פ"ז הט"ו).

למרות שהמלחמות של ימינו נראות כאילו הן מתנהלות על טריטוריה או שלטון, הרמב"ם מסביר שכל המלחמות שהגויים נלחמים כנגד עם ישראל מכוונות, לאמתו של דבר, כנגד הקב"ה, כנגד אמונת היהדות, ובפרט כנגד ירושלים, עיר הקודש והמקדש. אם נשיל ממאבקנו בערבים את הקליפות החיצוניות - הטריטוריה, אופי המדינה הפלשתינאית ובעיית הפליטים - תיוותר ליבת הסכסוך כבעיה ללא פיתרון: ירושלים והר הבית.

עוד בשנת 61 טדי קולק סיפר לי שנשיא מצרים דאז, נאצר, אמר פעם שלעולם לא ייכון שלום בין ישראל לבין העולם הערבי בשל הבעיה הלא-פתירה של ירושלים. אפילו נאצר לא העלה בדעתו שיהיו יהודים שיסכימו למסור את הבעלות על הר הבית לאיסלאם. פעמים רבות חזרתי ואמרתי שכל מטרתה של מלחמת יום הכיפורים הייתה, לאמתו של דבר, השליטה בירושלים, ולא הנושאים שהוצגו ברבים כמטרתה. במלחמה ההיא ניצחנו, אולם כיום יש בינינו כאלו המוכנים למסור את הר הבית לפלשתינאים, מתוך אמונה שצעד כזה יוביל לשלום. לדעתי, ויתור כזה אינו עולה בקנה אחד עם תפיסת היהדות. כשם שחייו של אדם פרטי אינם הערך העליון, וישנם איסורים שעליהם אנו מצווים גם להיהרג ולא לעבור - כך גם בחיי הכלל, ישנם ערכים שהחברה והמדינה מחויבות להסתכן למענם, ובפרט בחיינו כאומה ישנם תחומים שהם 'קווים אדומים', בבחינת 'ייהרג ואל יעבור'. חברה המעמידה במרכז תרבותה את 'קדושת החיים', וערכיה אינם כוללים ערך עליון של 'חיים של קדושה' עתידה להידרדר לשחיתות ולהשחתה מוסרית. גם השלום, על אף חשיבותו, אינו הערך העליון הבלעדי, וישנם דברים שעליהם איננו מוכנים לוותר אפילו למענו.

כשראש הממשלה חזר מוועידת קמפ דייוויד בירכתי על שאיפתו להגיע לשלום מחד, ועל הכרזתו שלעולם לא יחתום על מסמך המוסר לערבים את ריבונותנו בהר הבית מאידך. דומני שכיום, כמו אז, כל הדיונים על הסכם השלום כלל אינם אקטואליים. להערכתי, במצב העניינים הנוכחי לא יחתם הסכם שלום, שכן

הפולשתינאים לעולם לא יסכימו להתחייב לקץ הסכסוך בינינו לבינם. אף על פי כן, ההכרזה העקרונית שאנו לא מוכנים לוותר על הר הבית היא חשובה ביותר, וכל ראש ממשלה - בהווה או בעתיד - חייב להישבע אמונים לריבונותנו על ההר.

יש להדגיש שהערכת חשיבות ריבונותנו על הר הבית אינה שאלה הלכתית או דתית. הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז) פוסק שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא "לפי שקדושת המקדש וירושלם מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה". ירושלים ומקום המקדש ייוותרו בקדושתם בכל הזמנים ובכל התנאים, בין אם יהיו תחת ריבונות ישראלית בין תחת ריבונות אחרת. אנו חייבים לשמור על ריבונותנו בהר הבית מנימוקים לאומיים, ולא מנימוקים הלכתיים או דתיים: ראשית, המוסלמים טענו במהלך כל המאבק שבית המקדש לא שכן מעולם בראש ההר, ואם ניתן להם אותו הם עלולים לראות זאת כהודאה לטענותיהם.

מעבר לחשש זה, מסירת הר הבית לערבים משמעותה למעשה התנתקות מהזהות היהודית ההיסטורית. מאז שחר קיומה, היהדות העלתה על נס את ירושלים ואת ההר שבמרכזה: משם נברא העולם, שם אברהם עקד את בנו, שם שלמה בנה את הבית ששכן בו ה' ולשם פנו יהודים, בכל הדורות ובכל התפוצות, בתפילה: "ולירושלים עירך ברחמים תשוב". מסירת ההר וההתנתקות מהיהדות ההיסטורית הכרוכה עם צעד זה, עלולה להיות הרת גורל לאחת המצוקות הקיומיות של עם ישראל בימינו: התרחקותם של חלקים גדולים מהעם מיהדותם. רק זהותנו הלאומית ההיסטורית, המבוססת על הכמיהה בת אלפי השנים לירושלים ועל השאיפה לבניינה ולהקמת בית המקדש בתוכה, יכולה לאחד את העם כולו ולהוות בריח תיכון המאגד ביחד את כל חלקי האומה. חלק מהרבנים החרדים אינם מייחסים חשיבות רבה לאחדותנו עם הציבור החילוני, וממילא גם אינם מחשיבים את הזהות היהודית ההיסטורית ואף מסכימים למסירת הר הבית. אנו, לעומתם, חשים אחריות כלפי העם כולו, ומבינים עד כמה חיונית השמירה ההדוקה על הערכים המאפיינים ומעצבים את הזהות היהודית המשותפת. ר' צדוק הכהן מלובלין, בספרו **צדקת הצדיק**, כותב שישנם כאלו מבני עמנו שהדבר היחיד המאפיין אותם כיהודים הוא הגדרתם העצמית:

עיקר היהדות - בקריאת שם ישראל, כמו שנאמר: 'זה יאמר לה' אני נזזה יקרא בשם יעקב וזה יכתב ידו לה' ובשם ישראל יִכְנֶה' (ישעיהו מ"ד, ה) - שלא יהיה לו, רק מעלה זו שמכונה בשם ישראל - די... ועל זה נאמר: 'תְּבוֹרַ עֲצָבִים אֶפְרַיִם - הִנֵּחַ לִי' (הושע ד', יז), שהם בחיבור אומה אחת, ולא נתפרדו להתחבר עם הגוים להיות בכללם

(סעיף נ"ד, מהד' בית אל עמ' 21).

הגדרתו העצמית של אדם כיהודי, פירושה בראש ובראשונה הרגשת שייכותו ליהדות ההיסטורית. אם נוותר, חס וחלילה, על ריבונותנו בהר הבית לערבים, ננתק במו ידינו את החוט הדק המאחד את כל חלקי העם, ונגדע את הגורם היחיד המקשר את כל הציבור שאינו שומר תורה ומצוות ליהדות.

כמו כל מלחמות ישראל, גם המאבק הניטש בימים אלו על ירושלים - משמעותו הנסתרת היא מלחמה על ייחוד השם. מי שמבקש להכריחנו למסור את הר הבית מבקש לנתקנו מההיסטוריה היהודית, לגדוע את זהותנו הלאומית, וליצור בעם ישראל קרע שאינו ניתן לאיחוי. עלינו לעמוד בכל תוקף על שמירת הריבונות היהודית על ההר הקדוש, ולהתפלל בימים קשים אלו שתתקיים בנו, במהרה בימינו, אותה תפילה שאנו מתפללים זה אלפיים שנה ופנינו אל מקומו של היכל ה': "ולירושלים עירך ברחמים תשוב, ותשכן בתוכה כאשר דַּבַּרְתָּ, ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם, וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין", אכ"ר.

## מקדש - לא בשמים!

א. מי יבנה את בית המקדש?

מצוות בניין המקדש - לעשות או לחדול?

בגיליון ב' של מעלין בקודש (עמ' 87-95) פורסמה שאלה שהופנתה למרן הראשון לציון הרב מרדכי אליהו שליט"א, תחת הכותרת: "מי יבנה את בית המקדש השלישי?". בתשובתו הרב אליהו שליט"א כותב:

יותר נוח לנו לחיות עם סברת רש"י ולא נמתין זמן רב עד שייבנה [המקדש], כי לשלמה לבנות בית קטן בזמנו לקח זמן רב, וכן בבית שני, ואנו מצפים שייבנה במהרה, ואי אפשר שייבנה מהר ממש רק על ידי שירד מוכן (עמ' 92).

עפר אני תחת כפות רגליו של מרן הרב אליהו שליט"א, שלא זכיתי להבין את תשובתו. כידוע לכל, גדולת כבוד הראשון לציון בתורה אינה רק ב'נגלה' אלא גם ב'נסתר', ומי אני שאבוא אחרי המלך להעיר על דבריו בתשובתו? אך גם אם איני כדאי, תורה היא ולימוד היא צריכה.

יש להקדים, כי כבר דנו בנושא זה בעבר במאמר מיוחד,<sup>1</sup> שם הבאנו כחמישים מקורות מן התנ"ך ומדברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים הקובעים בפטות כי המקדש ייבנה בידי אדם. חלק ניכר מן המקורות שהבאנו שם הוא דברי רש"י עצמו בפירושו לתורה ולתלמוד, הקובעים במפורש שמצוות בניין המקדש צריכה להעשות בידי אדם דווקא.<sup>2</sup>

למעשה, מה שמקובל בעולם הלומדים ש'שיטת' רש"י היא שהמקדש יירד משמים, אינו תואם את העובדות. להיפך, שיטת רש"י היא שמצוות בניין המקדש חייבת להיעשות בידי אדם, אלא שבאופן יוצא מן הכלל יש פירוש של רש"י באחת מסוגיות הש"ס, שבו הוא מעלה אפשרות שהמקדש "יגלה ויבא משמים" (סוכה מא ע"א ד"ה אי

1 הרב י' אריאל, 'מקדש משמים בהלכה ובמקורות היהדות', צפיה ד, תשנ"ד, עמ' 77-96.

2 כן נידון הנושא בסידור המקדש עמ' 2, עמ' 135, עמ' 176 - עיין שם.

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

נמי; ראש השנה ל ע"א ד"ה לא צריכא - עיין שם). ויוצא מן הכלל זה - שהוא כולו תמיהה - עליו מסתמכים הלומדים, אך הוא אינו מעיד על הכלל.

דומה, שהכל יסכימו שפסק הראשון לציון הוא פסק מהפכני. שכן הרב נותן גושפנקא הלכתית לפירוש קשה של רש"י, שבעקבותיה ישראל פטורים ממצוות בניין המקדש; בעוד שבמהלך הדורות עד כה ידע כל אדם מישראל שצו התורה: "ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח), הוא צו הלכה למעשה, פשוטו כמשמעו, כדעת הרמב"ם, שחובת הקמת המקדש קיימת בכל דור ודור. כך עשו אבותינו בתקופת המשכן במדבר, כך עשו ישראל בתקופת שלמה, כמותם עשו בימי בית שני, וכך יודעים ישראל מאז החורבן ועד סוף כל הדורות.

יש להעיר בעניין זה, שההתייחסות של חכמי ישראל - ועם ישראל בכלל - למצוות בניין המקדש שונה מן ההתייחסות לכל מצווה אחרת. שכן מצוות בניין המקדש כוללת בתוכה כמאתיים מתוך תרי"ג המצוות - שהן כשליש מתוך מצוות התורה - שנתנו לישראל בסיני. לפיכך, אין לראות אותה כמצווה בודדת מתוך תרי"ג המצוות, אלא כמצווה מרכזית בתורה, שכמאתיים מצוות תלויות בה, ובפרט שחז"ל אמרו במסכת אבות (פ"א מ"ב): "על שלשה דברים העולם עומד: ...ועל העבודה"<sup>3</sup>. נמצא, שהמאמין במצווה ומשתדל לקיימה מקיים בכך שליש ממצוות התורה; ולא עוד, אלא שמעמיד ומקיים את כל העולם כולו.

לא כן אם נקבל את פסק הרב, האומר לחדול מקיום המצווה. שכן, לדעתו, הקדוש ברוך הוא, הוא שיקיים אותה; ואילו ישראל - אין להם לנקוף אצבע בעניין, ולא עליהם המלאכה לגמור. אם אכן זה המצב, דומה שכדי להוכיח שעם ישראל פטור ממצוות בניין המקדש אין די בתשובה קצרה, שכן, תשובה שכזו מעוררת שרשרת שאלות נוקבות (כפי שיוצג להלן), שעד שלא כולן נפתרות, ועד שלא הסכימו עליהן גדולי ישראל, המצווה שרירה וקיימת, ופסק הרמב"ם בעינו עומד.

בטרם נעיר את הערותינו, ראוי להקדים שפעמים נדמה שאדם המאמין בירידת המקדש משמים הוא בעל אמונה גדולה ונפלאה; ואילו, המאמין שמצוות בניין המקדש חייבת להיעשות דווקא בעשרת אצבעותיו של בשר ודם, נחשב לקטן אמונה.

לכאורה אפשר להוכיח שהמצווה היא להאמין שהמקדש ייבנה בדרך נס, על פי המעשה המובא במסכת בבא בתרא (עה ע"א) באותו תלמיד ששמע את רבי יוחנן דורש ש"עתידי הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות שהם שלשים על שלשים וחוקק

3 עיין משנה תורה הלכות מעילה פ"ח ה"ח שהרחיב בעניין.



בהן עשר על עשרים ומעמידן בשערי ירושלים". לגלג עליו אותו תלמיד, שכן אין מוצאים מרגלית אף לא בגודל של ביצת עוף קטנה. לימים הפליג אותו תלמיד בספינה בים, וזכה לראות בחזון את מלאכי השרת מנסרים אבנים טובות בגודל שלושים על שלושים עבור שערי ירושלים העתידיה. בא לפני רבי יוחנן, ואמר לו: "דרוש רבי! לך נאה לדרוש! כאשר אמרת - כן ראיתי!". אמר לו ר' יוחנן: "ריקא! אלמלא ראית לא האמנת? מלגלג על דברי חכמים אתה!". נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות!". הווה אומר שמי שמפקפק באמונה שהמקדש יירד משמים - הרי הוא קטן אמונה?!

אולם בדברי רבי יוחנן המקדש לא נזכר כלל, כי אם תיאור פלאי של ירושלים וחומותיה באחרית הימים. שכן, אין כל מניעה הלכתית שירושלים העתידיה תפרח בדרך פלאית ותעלה מעלה מעלה עד אין סוף, ושעריה יהיו עשויים מאבנים טובות בגודל רב אף יותר מן המתואר באותו מאמר. רבי יוחנן עצמו אומר שם (ע"ב) שירושלים שלעתיד לבוא תהיה גבוהה מאוד, וכלשונו שם: "עתיד הקב"ה להגביה את ירושלים ג' פרסאות למעלה"; ולפי זה ייתכן שכל שער יהיה לא רק בגובה שלשים אמה, אלא בגובה שלוש פרסאות!

באשר ליכולת הבורא לחולל נסים לאין שיעור, אדם רשאי להאמין בדברים שהם מעבר לכל דמיון, "כי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט" (שמ"א י"ד, ו). אך לא כן בעניני מצוות, שם אין אדם יכול להאמין במה שלבו חפץ, אלא רק במה שהתורה צוותה. ובאשר למקדש, לא מצינו לרבי יוחנן שאמר שהמקדש ייבנה בידי שמים, שכן בכל מה שנוגע למצוות - שם נגמר עולם הנסים, ואסור להאמין שהמצווה תתקיים בדרך נס, אלא המצווה מוטלת על בשר ודם בלבד. ואף להיפך: הפוטר את עצמו מקיום מצווה בטענה שהמצווה תיעשה בידי שמים עובר על איסור, ופוגע ביסודות האמונה ובעיקריה.

גדולתו של המאמין במצוות בניין המקדש היא בכך שלמרות שהקב"ה יכול לעשות מקדשים לאין מספר בשמים ובארץ, אין ה' חפץ במקדש שמימי, אלא הטיל על ישראל את המצווה לבנות מקדש בארץ, דווקא על ידי בשר ודם. דוגמה לדבר היא מה שאמרו חז"ל: "א"ר מאיר: אמר הקב"ה: חביב עלי נרות שאהרן מדליק מן המאורות שקבעתי בשמים!" (תנחומא תצוה ב). כלומר, הקב"ה יכול לעשות מערכות שמש זוהרות, שיאירו מקצה השמים ועד לקצה השמים, אך לא בכך הוא חפץ, אלא דווקא בנר זעיר המודלק על פני הארץ בידי בשר ודם על גבי מנורת מתכת בהיכל ה'. אמונה זו היא אמונה גדולה ויקרה, המונחת ביסוד קיום כל המצוות כולן, ועל כך

גאולתם של ישראל - שהקב"ה חפץ בקיום המצוות שלהם בארץ יותר מכל מה שיכולים לעשות לפניו מלאכי מרום ברקיע.

ננסה, אפוא, ללמוד את תשובת הראשון לציון, ולהעיר במקום שנראה שראוי להעיר.

### הציפייה לבניין המקדש - מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים?

הראשון לציון קובע בתשובתו, ש'יותר נוח לו לחיות עם סברת רש"י' שהמקדש יירד משמים. למקרא הדברים עולה מאליה השאלה: האם פסקי הלכה תלויים בשאלה האם 'נוח לחיות איתם', או שמא פסקי הלכה תלויים בבירור האמת? אם פסק הלכה הוא עמידה על אמיתה של תורה - זה הפסק וזאת ההלכה; ואם לאו - אינו פסק ואינו הלכה. ראוי, אפוא, להבין מה ענין 'נוח' לכאן?

קיום תורה ומצוות אינו מותנה בשאלה האם הדבר נוח או לא, והמצוות - לעבודה נְתָנו ולא למנוחה; וכדברי חז"ל בבראשית רבה: "לא נְתָנו המצוות אלא לצרוף את הבריות בהם".<sup>4</sup> כל המצוות הן גזירה משמים, בין אם הדבר נוח, בין אם לאו; וכדברי חז"ל בילקוט שמעוני: "מנין שלא יאמר אדם: אי אפשר לאכול בשר חזיר!... אלא אפשרי אבל מה אעשה, אבי שבשמים גזר עלי!".<sup>5</sup> כלומר, מבחינת נוחות האדם בוודאי נוח לו שיאכל חזיר, אבל מה יעשה ואביו שבשמים גזר עליו!

הרב בתשובתו מסביר שעל ידי שנפסוק כרש"י המקדש ייבנה מהר יותר, שכן שלמה המלך בנה בית קטן בשבע שנים, וכן גם בניין הבית השני נמשך זמן רב, ואילו אנו מצפים שהמקדש ייבנה במהרה. לפיכך אם נפסוק כרש"י 'נרוויח' שהמקדש יירד משמים מהר.

דומה, שאם נלך בדרך זו, נמצינו מוציאים לעז על דורות ראשונים, כאילו ציפייתם לבניין המקדש לא הייתה מושלמת כשלנו, וכאילו הם לא ציפו לבניין המקדש במהרה; בעוד שהדורות הראשונים לא רק ציפו לבניין מקדש, אלא קמו ובנו אותו בכספם וזהבם בעשרת אצבעותיהם.

אם שלמה המלך שלח עשרת אלפים איש מדי חודש להרי הלבנון לכרות עצי ארזים למקדש, ולשאת אותם בהרים ובגבעות, להביאם דרך הים והיבשה לירושלים - האם הדבר קל בעינינו? דומה, ש'ציפייה' זו שלהם לבניין המקדש עולה לאין ערוך על ציפייתנו אנו. כך גם באשר לבוני הבית השני: וכי מעט בעינינו מה שעשו אנשי בית

4 לך פרשה מד א, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 424-425.

5 קדושים רמז תרכו, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 635.

שני, שהגיעו מן הגולה דלים ואביונים, ובנו את המקדש ואת חומות ירושלים בעבודה מתישה, כש"באחת ידו עֲשָׂה במלאכה ואחת מחזקת השֶׁלַח" (נחמיה ד', יא) להגנה מפני אויב? במה ציפייתנו עולה על ציפיית הראשונים, שבעבורה נזכה למעשה נסים של ירידת מקדש משמים - דבר שלא זכו לו הראשונים?! האם בכך שאנו איננו נוקפים אצבע לבניין המקדש?

הדורות הראשונים לא עסקו בשאלה: מאין יבוא המקדש - אם בידי שמים או בידי בשר ודם - אלא קמו ועשו מעשה. גדולים הם, אפוא, הדורות הראשונים, שהוציאו את ציפייתם מן הכוח אל הפועל. ואם הם לא זכו לירידת מקדש ולשינוי מעשה בראשית, למה שאנו נזכה?

הרעיון בדבר מקדש שירד משמים הופיע בדברי מחברים שונים משכבר הימים. אולם כפסק הלכה הדבר הופיע לראשונה בדברי ברכתנו של מרן הרב אליהו שליט"א בהקדמתו לספר **שלהבתיה**.<sup>6</sup> אמנם פסק הלכה שניתן בארץ - כוחו רב, והרי הוא בבחינת 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים',<sup>7</sup> אך עובדה היא, ששנים רבות עברו מאז, והמקדש עוד לא ירד. נמצא שדווקא הרצון שהמקדש ירד מהר גורם לדחיית בניין המקדש ללא שיעור. והמצווה - מה יהא עליה?

באשר לאפשרות לבנות מקדש במהירות, דומה שאם שלמה בנה מקדש בשבע שנים, הרי שבאמצעי הבנייה והתובלה הקיימות כיום ניתן לקצר את משך הבנייה, ולבנות מקדש תוך שנה-שנתיים. אך דבר זה יתרחש דווקא על פי פסק ההלכה של הרמב"ם, הקובע שחובה לבנות את המקדש בידי אדם. בכלל, ניתן לקצר את זמן התחלת עבודת הקרבנות במקדש לימים אחדים, כדרך שעשו עולי בבל כשהגיעו ארצה, שלא בנו מייד את המקדש כולו, שכן הדבר היה מעבר לכוחותיהם, אלא בנו מזבח ותוך ימים אחדים החלו בעבודת הקרבנות במקדש. דבר זה התאפשר על פי ההלכה הפסוקה במשנה: "שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית" (עדויות פ"ח מ"ו).<sup>8</sup> אם, אכן, אנו מצפים לבניין מהיר של המקדש ולהתחלה מיידי בעבודה, הרי הדרך פתוחה לפנינו לנהוג כפי שעשו עולי בבל: לבנות מזבח ולהתחיל בעבודת הקרבנות, ותוך כדי כך לבנות את ההיכל והעזרות סביב המזבח.

6 הרב ש"ח אבינר, **שלהבתיה - פרקי קודש ומקדש**, ירושלים תשמ"ט, דברי ברכה.

7 על פי מועד קטן טז ע"ב.

8 ועיין משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ו.

## ב. מקדש משמים ויסודות האמונה

### הרמב"ם: אין מצווה המוטלת על הקב"ה

מן הראוי להביא כבר בפתח הדיון את קביעתו העקרונית של הרמב"ם, שלא תיתכן מצווה מתרי"ג מצוות שאינה מוטלת על ישראל אלא על הקב"ה.

הרמב"ם בספר המצוות בשורש הארבעה עשר מעורר בעיה בנוגע לדעה תמוהה הכתובה בספרו של אחד ממוני המצוות. מחבר זה כותב שבין תרי"ג המצוות יש שלושים ושניים נושאים שהקב"ה קובע בתורתו שאינם באחריות ישראל אלא באחריות שמימית, והקב"ה ערב לכך שיבוצעו. כלומר, את עונשי הסקילה, השריפה, ההרג והחנק על בית הדין מוטל לבצע את גזר הדין. אך באיסורים מן התורה שאדם חייב עליהם מיתה בידי שמים, ביצוע גזר הדין מוטל על הקב"ה. למשל, כוהן שעבד בלא שרחץ את ידיו ורגליו, או כוהן שעבד בלי בגדי כהונה - יש מצווה שימות בידי שמים, וביצועה מוטל על הקב"ה. כך גם מי שנתחייב כרת - כגון, אדם מישראל שלא הקריב קרבן פסח, או אדם שהקריב קרבן מחוץ למקדש - על הקב"ה מוטלת המצווה להכריתו. הרמב"ם מזדעזע מעצם הרעיון שהתורה הטילה, כביכול, מצוות על הקב"ה, וזו לשונו:

וזה לשונו [של אותו מחבר]: 'וממנו השנים ושלשים ענינים הודיענו כי הוא יתברך ויתעלה יבצע אותם - לא אנחנו! ... והשנים ושלשים ענינים' הם עשרים ושלשה המחויבים כרת בלבד ותשעה מחוייבי מיתה בידי שמים... שהוא יתברך הבטיח שהוא יכרית [חוטא] זה, וימית [חוטא] זה. ואין ספק, שהאיש [=המחבר] הזה לא נשאר לדעתו שיסביר כי שש מאות ושלוש עשרה מצות כולן חובה עלינו, אלא מהן חובה עלינו, ומהן חובה עליו יתעלה, כמו שאמר בפירושו, שהוא יבצע אותן, ולא אנחנו. וזה - יודע ה' יתעלה, כולו לדעתי בלבול גמור! אין ראוי לדבר בו בשום פנים!  
(מהד' קאפח עמ' נג.)

### אין משגיחין במקדש היווד משמים

אחד מיסודות האמונה היהודית ותורתה הוא שלא ייתכן שינוי בפרט כלשהו במצווה כפי שנתנה בסיני, אפילו תבוא על כך הוראה מפורשת מן השמים.

ידועה הגמרא במסכת בבא מציעא (דף נט ע"ב) המספרת על מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בדבר טומאת תנורו של עכנאי. בסיפור שם מסופר שבת-קול יצאה ואמרה: "מה לכם אצל ר"א, שהלכה כמותו בכל מקום?" וכנגד בת-קול זו "עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים הוא' (דברים ל', יב)... שכבר נתנה תורה מהר סיני - אין אנו

משגיחין בבת קול!". כלומר, מאז שהתורה נתנה לישראל בסיני בירור ההלכה מוטל על ישראל, ובמקרה של ספק בהלכה לא תבוא עזרה משמים, לא על ידי בת-קול ולא על ידי נביא.

ואם הדבר כך בספק בהלכה, בוודאי שלא יבוא שינוי - תוספת או מגרעת - במצווה כלשהיא בתורה, והאחריות לקיום מצוות התורה כולן מוטלת על ישראל החיים עלי אדמות ללא עזרת שמים.

הרמב"ם הרחיב להסביר את העניין באיגרת תימן:

...שמשה רבנו, רבן של כל הנביאים... אמר לנו שלא נשארה מצוה בשמים לתת... שנאמר: לא בשמים הוא לאמר: מי יעלה לנו השמימה ויִקְחֶקָה לנו וישמְעֵנו אֲתָה ונעשנה' (דברים ל', יב)... וְחִיְבָנוּ בְשֵׁם הַכּוּרָא לְהֵאמִין בְּתוֹרָה הַזֹּאת אֲנוּ וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ עַד סוֹף כָּל הַדּוֹרוֹת, שֶׁכֵּן כָּתוּב: 'הַנְּסִתְרוּת - לֵה' א-לֵהֵינוּ, וְהַנְּגִלוֹת - לְנוּ וּלְבְנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת' (שם כ"ט, כח). וְכֵן נִבְיָא שִׁיעֲמֵד... וַיֹּאמֶר, שֶׁאֵחָת מִכָּל הַמִּצְוֹת הַנִּכְלָלוֹת בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה, שֶׁבִטֵּל חִיּוּבָהּ - שֶׁקָּרָה, וְהַכּוֹחַשׁ נְבוֹאָתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה רַבְּנוּ, שֶׁהוּא אָמַר (שם): 'לְנוּ וּלְבְנֵינוּ עַד עוֹלָם'<sup>9</sup>

לאור האמור, יש מקום לעורר שאלה בענייננו: מה דינו של מקדש שיורד משמים? שמה, הגבלת התורה לא נאמרה אלא ביחס לדיבור ולהוראה בהלכה על ידי בת-קול משמים או נבואה, אבל לגבי מקדש ממשי שיורד משמים אין הגבלה, ואם אכן מקדש יירד האם ישראל רשאים לעבוד בתוכו כבמקדש שבנה בידי אדם?

אולם דומה, שבהכרח עלינו לומר שכשם שאסור להתחשב בבת-קול הבאה משמים, כן אסור להתחשב במקדש שיורד משמים; וכשם שאין לשמוע לבת-קול, כן אין לקבל מקדש הבא משמים. שכן אין לך דבר במקדש שאין לגביו מחלוקת תנאים, אמוראים, ראשונים או אחרונים. אם באנו למנות את כל הספקות אין אנו מספיקים, ולפיכך נציג כמה מן הספיקות הידועים לכל, כגון: מה גודל האמה - דבר שנחלקו בו האחרונים. שאלה זו חשובה לצורך בניית ההיכל, העזרה, המזבח, השולחן וכד'; מה גודל הטפח; כמה שערים היו לעזרה - שבעה או שלושה עשר (ראה מסכת מידות שם הדבר שנוי במחלוקת); כמה כוורים יש לעשות - אחד - כבמשכן, או אחד עשר - כבבית ראשון; מהי צורת הכיור בבית שלישי - בעלת 'מוכני' או בלי 'מוכני'; האם המנורה צריכה להיות בעלת קנים עגולים או בעלת קנים ישרים; האם המנורה עומדת בין צפון לדרום או בין מזרח למערב; האם יהיו אחת עשרה מנורות - כבבית ראשון,

9 אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ך, הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' קמז.

או מנורה אחת - כבמשכן; האם לעשות שולחן אחד או אחד עשר; האם יהיו כרובים גדולים בקודש הקודשים בנוסף לארון ולכרובים שמימי משה - כבימי שלמה - אם לא; האם יהיו עמודי 'כין' ו'בועז' - כבימי שלמה - אם לא; האם צריך לעשות את ה'ים שעשה שלמה' אם לא; האם לשכת הגזית ממוקמת בצפון העזרה או בדרומה; האם לעשות את ה'אמה טרקסין' - כבמקדש שלמה, או משתי פרוכות - כבבית שני? ועוד ספיקות אין קץ.

נמצא, שאם מקדש יירד משמים ובו, למשל, מנורה בעלת קנים עגולים, תתעורר הבעיה האם לקבל את פסק ההלכה השמימי? שהרי אם נקבלו, ישראל עוברים על 'לא בשמים היא', שהרי הם מדליקים במנורה שנבנתה על פי פסק שהתקבל בשמים. אפשרות אחרת היא לעשות מנורת זהב חדשה בידי אדם שתהיה בעלת קנים ישרים, ואת המנורה מעשה שמים להרחיק ולגנוז. נמצא, שבסופו של דבר בין כה וכה צריך לעשות את הכלים בידי אדם, ואילו הכלים השמימיים לא יכנסו לשימוש ויגנוזו. יתרה מזו, ייתכן, למשל, שירד מקדש עם 'אמה טרקסין' מאבן, בעוד שההלכה היא שיש לעשות 'אמה טרקסין' משתי פרוכות - כבימי בית שני. נמצא שיש לנתן את הקיר המבדיל בין ההיכל וקודש הקודשים כדי לעשות פרוכות, ומי יעז לנתן את קיר קודש הקודשים כפי שקבעו הלכה במרום ונעשה בידי שמים?

ברור, אפוא, שהלכתית לא ייתכן שמקדש יירד משמים, שכן יש בכך התערבות שמימית בהלכה; ואם יירד - יש לפוסלו, שהרי יהיו בו פסקי הלכה שמימיים באלפי פרטים, בעוד שהתורה אמרה שאין לקבל פסקי הלכה משמים בשום פנים, וכל פסקי ההלכה, בתורה בכלל ובמקדש בפרט, צריכים להתקבל על פי שיקול דעת הלכתי אנושי. וקל וחומר הוא: אם התורה אסרה לשמוע להוראה שמימית אפילו בפרט כלשהו בהלכה כשהיא נאמרת על ידי בת-קול משמים, והכל צריך להידרש על ידי אדם, כשיורדת מצווה ממשית מעצים ואבנים, מזהב, כסף ונחושת ארצה עם כלים, פרוכות ובגדים, והכל נעשה בידי שמים, כולל פתרונות לאלפי ספיקות בהלכה, הייתכן להשתמש בכל הבית, הכלים והבגדים כאילו נוצרו בידי אדם?

דומה, שאנו רשאים לומר שאין ספק שלו רבי יהושע היה רואה מקדש יורד משמים, היה עומד על רגליו ואומר: "לא בשמים היא! ואין משגיחין במקדש הבא בידי שמים!".

## מקדש שלא בידי אדם - כגוף בלי נשמה

ככלל, מצוות התורה נאמרו על מנת שייעשו בידי בני אדם דווקא, שכן זו מהות המושג 'מצווה'. היינו, מלך מלכי המלכים גוזר וישראל עבדיו עושים את מצוותו. הדבר כל כך מהותי עד שחז"ל אמרו שגופו של האדם וחלוקת אבריו נוצרו בהקבלה למניין מצוות התורה, וכלשון חז"ל בפסיקתא דרב כהנא:

...בסיני נצטווה [עם ישראל] תרי"ג מצוות... מאתים וארבעים ושמונה מצות כ'עשה' - כנגד מאתים וארבעים ושמונה איברים שיש באדם - כל אבר ואבר אומר לאדם: 'בבקשה ממך, עשה בי את המצוה הזאת!' <sup>10</sup>

הווה אומר: האדם בעצם מהותו לא נוצר אלא לעבוד את בוראו ברמ"ח אבריו בכך שיעשה את מצוותיו, כדרך שאמרו ישראל במעמד הר סיני: "נעשה ונשמע!" (שמות כ"ד, ז).

אולם דומה שמכל מצוות התורה מיוחדת מצוות בניין המקדש, שעשיית המצווה בידי אדם היא תנאי הכרחי להתממשותה במלואה. שכן, באכילת מצה או בנטילת לולב וכד', התורה לא התנתה במפורש שאם המצווה לא תיעשה בידי אדם היא אינה מצווה. לא כן באשר למצוות בניין המקדש. כאן התורה הציבה תנאי מפורש: "ועשו לי מקדש [אזי] ושכנתי בתוכם!" (שמות כ"ה, ח). הווה אומר: רצונכם שאשכין את שכינתי ביניכם? עשו לי מקדש! ומכלל הן אתה שומע לאו, כביכול: לא תעשו לי מקדש - לא אשכון בתוכם.

הדבר מודגש בדברי חז"ל במשנת רבי אליעזר שם נאמר:

חביבה היא המלאכה, שהקב"ה העסיק את אבותינו במדבר ששה חדשים במלאכת המשכן. והיתה יכולת לפני הקב"ה לבראת את המשכן בהרף עין. אלא לא השרת שכינתו בישראל אלא מתוך מלאכה, שנ': 'יכל משה את המלאכה' (שמות מ', לג)...<sup>11</sup>

נמצא כדברינו, שרק אם כל ישראל עוסקים שישה חודשים בכל הפעולות הנדרשות להקמת המשכן: הכנת הקרשים, המזבח, הכלים והבגדים - רק אז הם ראויים ששכינה תשרה ביניהם, שכן בכך גילו את רצונם בהשראת השכינה. אולם בהעדר גילוי הרצון, שבא לידי ביטוי במעשה המשכן והכלים, חסר תנאי מהותי, היינו, מעשה ידיהם של ישראל, שהוא 'נשמת' המצווה, והוא שמשרה שכינה בישראל.

10 בחדש השלישי פסקא יב א, מהד' מנדלבוים עמ' 203.

11 משנת רבי אליעזר פרשה עשרים, מהד' ענעלאו עמ' 366.

יתרה מזו רבנו בחיי כותב שבמעשה המשכן כשלעצמו נאמרו רמ"ח 'עשיות',  
כמספר כל מצוות עשה שבתורה. זו לשונו:

ומפסוק 'ועשו לי מקדש' (שמות כ"ה, ח) ועד כאן תמצא רמ"ח 'עשיות' במלאכת  
המשכן וכליו, אחת לאחת למצוא חשבון. והן כנגד רמ"ח מצוות עשה שבתורה... [אם  
תספרם] תמצאם רמ"ח בכוון [=בדיוק]... ועוד הם כנגד רמ"ח אברים שבאדם גם כן.  
כי כשם שהמשכן שקול כנגד העולם... כן הוא כולל כל התורה ב-רמ"ח עשה שבה,  
גם את האדם במאתים וארבעים ושמונה אברים שבו, ולולא האריכות הייתי מרחיב לך  
באור בענין זה, כי הא-להים עשה את זה לעזמת זה (שמות מ', טז).

נמצא, שיש במשכן מאתיים ארבעים ושמונה פעולות מיוחדות, שכל ישראל שותפים  
בעשייתן, ורק בעשיית כולן המצווה נעשית בשלימותה - דבר שלא מצינו באף מצווה  
אחרת.

דבר זה מחזק את התמיהה על 'שיטת' רש"י שהמקדש יירד משמים. שהרי אין לך  
שינוי גדול מזה במצוות התורה, שבמקום מאתיים ארבעים ושמונה ה'עשיות'  
שבמשכן, ובמקום 'ועשו לי מקדש' [ובתנאי זה] ושכנתי בתוכם", כאילו נאמר: 'אעשה  
אני מקדש [במקומם] ושכנתי בתוכם'. שינוי זה אינו אלא הפיכת מעשה המצווה  
ותוכנה מן הקצה אל הקצה. שינוי זה בלתי אפשרי, שהרי כלל נקוט הוא בידינו, שאין  
שינוי בתורה ובמצוותיה, ולו גם שינוי קל. על אחת כמה וכמה שאין להעלות על  
הדעת שינוי כה גדול, היינו: בתחילה, עשיית המעשה על ידי ישראל היתה תנאי  
מחייב להשראת שכינה, ועתה התנאי הוא הפוך: ישראל לא יעשו מאומה - ודווקא כך  
השכינה תשרה, אתמהה!<sup>12</sup>

### מקדש וכלים שלא נעשו בידי אדם - אין יוצאים בהם ידי חובה

בהמשך לאמור לעיל, יש להעיר על בעיה הלכתית יסודית המתעוררת מן הטענה  
שהמקדש יירד משמים. ישנו כלל האומר שמצווה שהתורה אמרה לעשותה בידיים, אך  
היא נעשתה מאליה, אין יוצאים ידי חובת קיום המצווה בדבר שנעשה מאליו, ובלשון

12 ראה את דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ט ה"א): "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה  
עומדת לעולם ולעולמי עולמים. אין לה לא שינוי, ולא גרעון ולא תוספת... הא למדת שכל דברי  
תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם". הרמב"ם הוסיף שם שבמהלך הדורות אין לקבל פירוש חדש  
למעשה המצווה שלא שמענו מפי משה רבנו. ראה מה שכתב שם בהמשך: "לפיכך, אם יעמוד איש  
בין מן האומות בין מ'ישראל, ויעשה אות ומופת ויאמר, שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה,  
או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממשה, או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן  
ישראל אינן לעולם ולדורי דורות - אלא מצוות לפי זמן היו [אין לשמוע לן]...". מה הפלא, אפוא,  
שהרעיון האגדי של ירידת מקדש משמים אינו מתיישב עם ההלכה המקובלת בישראל מדור דור.



הגמרא: " 'תעשה' - ולא מן העשוי". סוגיות שלמות בש"ס עוסקות בעניין זה, למשל, הנאמר במסכת סוכה (יא ע"ב): "סוכה - 'תעשה' - ולא מן העשוי. מכאן אמרו: הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת... וסייך על גבן - פסולה". מקור הדברים הוא הפסוק: "חג הסוכה תעשה לך שבעת ימים" (דברים ט"ז, יג). כלומר, **עשה בעצמך**, ולא שהדבר ייעשה מאליו. כמה הלכות נלמדו בגמרא מן הכלל הזה, כדברי רש"י שם:

...והיכי דמי 'תעשה' - ולא מן העשוי? כגון, החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, שהסייך היה מאליו, ואינו נוגע בו לעשות שום מעשה, אלא פוחת אחת מדפנותיו ונכנס לעומקו... והסוכה נעשית מאליה - דופנותיה וסככה [ולפיכך הסוכה פסולה]... (יא ע"א ד"ה אכשורי מכשרי).

כלל זה נוהג גם בהלכות ציצית, שנאמר עליה: "**ועשו** להם ציצת" (במדבר ט"ו, לח). הגמרא במנחות (מ ע"ב) האריכה לדון בעניין שהציצית צריכה להיעשות בידי האדם דווקא, ולא שתיעשה מאליה, ועיין ברש"י שם, שדן בפרטי הלכות אלו בהרחבה.

הוא הדין במזוזה, שיש להעמיד תחילה את מזוזות השער והמשקוף, ורק אחר כך לקבוע את קלף המזוזה במקומו, ואם לא עשה כן, הרי זה 'תעשה' - ולא מן העשוי. ראה מנחות (ג ע"ב) וברש"י שם, והדברים הובאו להלכה בפוסקים.

אמור מעתה: אם לעניין סוכה, שנאמר לגביה בתורה "תעשה" פעם אחת בלבד, ולעניין ציצית שנאמר לגביה "ועשו" פעם אחת בלבד, אמרו חז"ל: "תעשה - ולא מן העשוי", ואי אפשר לצאת ידי חובת סוכה וציצית אלא אם כן נעשו בידי אדם; המקדש, שנאמר לגביו **מאתיים ארבעים ושמונה פעמים** "ועשו", "ועשית" ושאר לשונות עשייה, על אחת כמה וכמה שאם לא עשו בו את רמ"ח העשיות האלה, אלא הן נעשו מאליהן בידי שמים, בוודאי שהמצווה לא נעשתה בו כהלכתה, ואין יוצאים בו ידי חובה! נמצאת אומר, שאף רש"י עצמו, שפירש הלכות אלה לעומקן בסוגיות הנ"ל, אם יהיה נוכח ביום שבו מקדש יירד משמים יסרב להיכנס לעבוד בו, שכן אין זה מקדש שהתורה צוותה עליו. התורה אמרה: "**ועשו לי** מקדש", ואילו זה נעשה מעצמו.

**רש"י: חמור שיווד מן השמים אינו חמור**

כתוספת לדברינו עד כה, מן הראוי להביא את דברי רש"י בסנהדרין (נט ע"ב), אשר מהם ניתן להיווכח מה יחסו של רש"י, על פי חז"ל, לחפצים היורדים משמים.

בגמרא שם נאמר שאדם הראשון נצטווה שלא לאכול בשר. עם זאת, לפי המתואר שם המלאכים היו צולים לו "בשר היורד מן השמים", שכן, בשר זה אינו בשר של בהמות וחיות, אלא בשר שמימי, ואין לו גדר של בשר כלל, ולפיכך הותר באכילה.

הגמרא שם מביאה בהמשך מעשה ברבי שמעון בן חלפתא, שהלך בדרך ופגעו בו אריות שרצו לטורפו, "אמר: 'הכפירים שאגים לטרף!' (תהילים ק"ד, כא)" וירדו לו שתי ירכיים. האריות אכלו ירך אחת, ואת השנייה השאירו. לקח אותה ובא לבית המדרש, ושאל: "דבר טמא הוא זה או דבר טהור?". אמרו לו: 'אין דבר טמא יורד מן השמים!' ". הגמרא ממשיכה ושואלת: "ירדה לו דמות חמור מהו [לאוכלו]?", ומשיבה הגמרא: הרי כבר אמרנו: 'אין דבר טמא יורד מן השמים', וממילא חמור זה כשר לאכילה, ובלשון רש"י שם (ד"ה הא אמרו): "ואם ישנו [חמור מן השמים] - טהור הוא".

לאור דברי הגמרא ורש"י נמצא שכשיורד דבר מן השמים, אין זה הגוף העצמי והחומר כמות שהוא בטבע, אלא הבשר אינו בשר, והחומר אינו חמור.

ממילא, גם אם מקדש יירד משמים, האבנים לבניין אינן אבנים, העצים לשולחן ולמזבח הזהב אינם עצים, הזהב למנורה אינו זהב, התכלת למעיל הכוהן הגדול ולשלש עשרה הפרוכות אינה תכלת, וכך גם הארגמן, תולעת השני ושאר החומרים. ואם כן, איך ניתן לצאת ידי חובה במקדש שאינו אלא 'דגם' שכולו דמיון, והתורה אמרה: "זהב וכסף ונחשת ותכלת וארגמן וכו'" (שמות כ"ה, ג-ד)?

שמה תאמר: מקדש שונה מבשר, ואבני המקדש יהיו אבנים ממשיות, הזהב יהיה ממשי, וגם התכלת והארגמן יהיו ממשיים. אם תאמר כן, נמצאת אומר שדבר טמא יורד משמים, שכן התכלת והארגמן המופקים מן החילזון אינם אלא שרץ טמא, וגם תולעת השני אינה אלא שרץ טמא, ואיך יירדו שרצים טמאים מן השמים?

אין זו אלא דוגמה אחת מני רבות המוכיחה את בעייתיות התפיסה הנאמרת בשם רש"י, שמקדש יירד משמים. דומה, שאין לך אדם שלא יסכים שהרעיון כולו מוזר אף לדעת רש"י, כפי שמוכח מן הגמרא הנ"ל, ורש"י מעולם לא התכוון למה שהאחרונים בדורנו שמים בפיו, שמקדש יירד כמות שהוא משמים. אם רש"י התכוון למשהו, הוא לא התכוון אלא למקדש רוחני, ולשכינה שתירד משמים ותשרה בבניין הגשמי, כפי שכבר כתבו כהסבר לדעתו הערוך לנר (סוכה מא ע"ב ד"ה שם ד"ה אי נמי) ואחרים.

## ג. תשובת הרב אליהו וכללי הפסיקה

### האם מצוות בניין המקדש בטלה מאז החורבן?

מדברי הרב בתשובתו עולה שכיוון שהמקדש עתיד לרדת משמים, ממילא אנו פטורים ממצוות בניין המקדש, שכן 'ראו עינינו וישמח ליבנו' בירידתו במהרה. דבריו אלה עומדים בניגוד לדברים פשוטים וברורים שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"א, שמצוות עשה על כל אדם מישראל לבנות מקדש, וכלשונו שם:

מצות עשה לעשות בית ליי [שיהיה] מוכן, להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה, שנ': 'ועשו לי מקדש!' (שמות כ"ה, ח)

ובהלכה יב כתב:

והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם - אנשים ונשים - כמקדש המדבר

ברור מדבריו שכל איש מישראל חייב במצוות עשה זו בכל דור ודור. על פי דברי הרב חל שינוי, חלילה, במצווה, ולדעת רש"י מצוות בניין המקדש היתה מוטלת רק עד ימי הבית השני, אך מאז החורבן ישראל פטורים מבניין המקדש, וחובת קיום המצווה עברה לקב"ה, שיוריד מקדש משמים.

גם אם נסכים עם הרישא של פסק הרב, שלדעת רש"י מקדש עתיד לרדת משמים - וכלשון רש"י (סוכה מא ע"א ד"ה אי נמי): "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים" - קשה להסכים עם הנחתו השנייה, שעד ירידת המקדש משמים ישראל פטורים מקיום המצווה, שכן היכן מצינו ברש"י רמז לכך?

הרב בתשובתו הביא ראיות, לכאורה, לירידת מקדש משמים, אך לא הביא ראיה מדברי רש"י שישראל פטורים בזמן הזה ממצוות בניין המקדש. להיפך, רש"י קובע בצורה ברורה שמצוות בניין המקדש על ידי ישראל היא מצווה לדורות, כמו שכתב בפירושו לשמות (כ"ה, ט):

'ועשו לי מקדש... [ועשו] וכן תעשו' - לדורות, אם יאבד אחד מן הכלים, או כשתעשו לי כלי בית עולמים [בירושלים]... כתבנית אלו תעשו אותם (ד"ה וכן תעשו).

ראה גם מה שכתב רש"י על מקדש העתיד, ועל 'צורת הבית' המתוארת בנבואת יחזקאל על הפסוק: **"וישמרו [ישראל] את כל צורתו ואת כל חקתיו ועשו אותם"** (יחזקאל מ"ג, יא), רש"י מפרש: " 'וישמרו' - ילמדו ענייני המדות [האורך והרוחב] מפיו, שידעו לעשותם לעת קץ".

אם כן, גם הבית השלישי יקום בידי ישראל. נמצא, שגם אם כלשון הרב אליהו שליט"א "אנו מצפים שיירד במהרה", אין זה פוטר אותנו מלקיים בינתיים את מצוות בניין המקדש הלכה למעשה לפרטיה ולדקדוקיה.

### **פסק ההלכה בדבר ירידת מקדש משמים וכללי הפסיקה**

עד כה דובר על כך שתשובתו של מרן הרב מהפכנית בתוכנה. כעת נבחן האם היסודות שהתשובה בנויה עליהם מתיישבים עם כללי הפסיקה המקובלים.

#### **1. הסתמכות על פרשן**

הרב בתשובתו הכריע כדעת רש"י, למרות שאינו אלא **פרשן**, כנגד דברי הרמב"ם שהוא **פוסק**. ידוע שרש"י, עקב היותו פרשן, נאלץ פעמים רבות לפרש סוגיה שלא אליבא דהלכתא. מסיבה זו אין דרך הפוסקים להכריע על פי פירוש רש"י בסוגיה, אלא על פי בחינת הסוגיות כולן, תוך מתן עדיפות לסוגיה שהנושא הנידון הוא עניינה העיקרי. נושא גילוי מקדש בידי שמים לא הועלה בפירוש רש"י אלא כפיתרון אפשרי לשאלה שהעסיקה אותו במהלך פירוש הסוגיה על פי דרכו. אין, אפוא, סיבה להפוך פירוש מקומי בסוגיה ל'שיטה' ולפסק הלכה, המבטל מצווה מן התורה, המקובלת על כל הפוסקים.

**בספר יד מלאכי בכללי הפוסקים נאמר:**

כלל גדול יש בדינינו כי רש"י ז"ל **מפרש** הוא - ולא **פוסק**, ויותר יש לסמוך על בעלי הפסק<sup>13</sup>

דברים אלה רלוונטיים במיוחד בענייני המקדש, שהפוסק העיקרי בהלכות אלו הוא הרמב"ם, והפוסקים הבאים אחריו קבלו את עיקרי שיטתו והסתמכו עליו, כמו שכתב בעל **המשנה ברורה** בהקדמתו **ללקוטי הלכות** למסכת זבחים ביחס להלכות הנוגעות למקדש: "אין בכוחנו לברר סוגיות שהן לדינא רק לפי דעת האשל הגדול - הרמב"ם".

יש להוסיף, שהרעיון בדבר ירידת מקדש משמים לא נידון כלל, לא בסוגיה זו ולא בסוגיה אחרת בש"ס, והנושא לא עלה כי אם בפירוש רש"י, ואף זאת באקראי. וכלל נקוט בידי הפוסקים, שאין פוסקים על פי עניין שעלה בסוגיה באקראי, אלא על פי הופעת העניין בסוגיה במקומה הנכון, ששם העניין נידון לכל עומקו ובאופן יסודי. כמו שכתב בספר **יד מלאכי**:

13 ר' מלאכי ב"ר יעקב הכהן, **יד מלאכי** חלק שני - כללי הפוסקים, כללי רש"י תוספות והרא"ש א. והביא כן בשם ש"ת הרדב"ז סימן קט, והבית יוסף אורח חיים, סי' י'.

אין להוציא דין ממאי דאתמר בגמ' דרך אגב ואינו מקומו של אותו הענין... דסוגיא שלא בדוכתיה לא חיישינן לה, דלא דקו בה כולי האי<sup>14</sup>

דברים אלו נכונים בוודאי ביחס לפירוש רש"י, שהביא את ענין גילוי המקדש משמים רק כפירוש להסברת ה'סלקא דעתך' של הסוגיה, אך, למעשה, למסקנת הגמרא הרעיון שהועלה בתחילה נדחה, וממילא הפיתרון שהציע רש"י תחילה מיותר, עיין שם. בוודאי שאין להוציא מפירוש כזה, שהובא באקראי, הלכה מהפכנית הנוגעת לא רק למקדש אלא לכל התורה כולה.

## 2. בכל ספק של תורה יש ללכת אחר המחמיר

הרמב"ם כותב בהלכות ממרים (פ"א ה"ה):

שני חכמים או שני דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין... בין בזמן אחד בין בזה אחר זה: אחד מטרה ואחד מטמא, אחד אוסר ואחד מתיר, אם אין אתה יודע להיכן הדין נוטה - בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל דברי סופרים - הלך אחר המיקל

נמצא, שמאחר שהשאלה העומדת לפנינו היא האם לקיים מצוות עשה של תורה - לבנות בית מקדש - אם לאו, ברור שיש להחמיר כדעת הרמב"ם, הקובע שזו מצוות עשה הקיימת בכל דור ודור, ולקיים את המצווה כמאמרה;<sup>15</sup> בעוד שהרב שליט"א פסק כרש"י במצווה של תורה, וקבע שיש להקל ולא לבנות מקדש.

## 3. הסתמכות על דברי אגדה

כלל מקובל בין הפוסקים הוא שיש לפסוק על פי מסקנות התלמוד הבבלי. אפילו במקום שיש מחלוקת בין שני התלמודים - הבבלי והירושלמי - דעת הבבלי מכרעת.<sup>16</sup> על אחת כמה וכמה שאין בכוחם של דברי אגדה לעקור את השיטה המקובלת בתלמוד הבבלי. באשר למצוות בניין המקדש התלמוד הבבלי פוסק שזו מצווה לדורות, כמפורש במסכת שבועות (טו ע"א): "וכן תעשו' - לדורות!"<sup>17</sup> ואילו רש"י בסוכה (מא ע"א ד"ה אי נמי) האומר: "מקדש העתיד שאנו מצפין... הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר: 'מקדש ה' כוננו ידיך' (שמות ט"ו, יז) - מקור דבריו באגדה. איך, אם כן, הרב מסתמך בתשובתו על דברי אגדה המובאים ברש"י (אשר אף לא צוין מקורם)

14 שם כללי שני התלמודים יג.

15 וכן כתב בספר החינוך מצווה צה.

16 ראה יד מלאכי שם ב.

17 עיין שם בגמרא וברש"י שמצוות "ועשו לי מקדש" להלכותיה קיימת לדורות.

כדי לסתור גמרא מפורשת בבבלי, האומרת שחובת בניין המקדש מתקיימת לעולם בידי אדם?

גם הפסוק ה'מפורש' שרש"י הביא, שמשמע ממנו, לכאורה, שהקב"ה יבנה מקדש בשתי ידי, אף הוא אינו אלא ביטוי ציורי, שכן אין לייחס, חלילה, לקב"ה לא יד אחת ולא שתי ידיים. רש"י כתב בפירושו לדברים (ל', ג): " 'ושב ה' א-להיך את שבותך' - שגדול יום קבוץ גליות, ובקושי, כאילו הוא עצמו צריך להיות אוהז **בידיו ממש** איש איש ממקומו, כענין שנאמר: 'ואתם תִּלְקְטוּ [בידים] לאחד אחד בני ישראל' (ישעיהו כ"ז, יב)". האם נאמר שרש"י התכוון שהקב"ה ייקח 'בידיו ממש' כל אדם מישראל ויביאו ארצה!?

חז"ל אמרו בירושלמי במסכת פאה (פ"ב, יז ע"א): "אין למדין... ולא מן ההגדות!". הרמב"ם בהקדמתו **למורה נבוכים** מבאר שהסיבה לכך היא שבדברי חז"ל במדרש יש משלים ורמזים, שלהבנתם צריך 'הקדמות' ואין להבינם כפשוטם. זו גם הסיבה שמי שאינו מודע לרמזים ול'הקדמות' עלול לגלות סתירות ותמיהות במדרש, ובלשונו: "וכך ימצא במדרשות ובהגדות סתירות גדולות... ולפיכך אומרים: 'אין מקשין בהגדה!'".<sup>18</sup>

**באיגרת תחיית המתים** הרמב"ם כותב שיש תלמידי חכמים אשר ידם רב להם בניהול משא ומתן בהלכה וב'מלחמתה של תורה', ועם זאת, הם שוגים בהבנת אגדות חז"ל. יש מהם אף כאלה הטועים לחשוב שהבורא הוא בעל גוף גשמי, מאחר שהבינו את אגדות חז"ל בגמרא בברכות - שם יש תיאורים מוחשיים של הבורא - כפשוטן. הרמב"ם מוסיף שיש ביניהם כאלה הסבורים שמי שלא מאמין בגשמיות הבורא - נקרא 'מין' ו'אפיקורס'. הרמב"ם יוצא כנגדם בחריפות, ומוסיף שהציבור סבור "שהם חכמי ישראל, [אולם] והם הם הסכלים שבבני אדם, ויותר תועי דרך מהבהמה. וכבר נתמלא מִחֶם משגעונות הנשים הזקנות ודמיונות הנפסדים...".<sup>19</sup>

הדרך הנכונה להתייחס לאגדות חז"ל לדעת הרמב"ם, היא כפי שכתב **במורה נבוכים**, שאגדות חז"ל הן כפרי טעים המכוסה בקליפה. כשם שבפרי יש לקלף את הקליפה ולאכול את תוכו המתוק והעסיסי, כן גם יש להתענג על הרעיון הפנימי הגנוז בדברי חז"ל. אך יש שאף תלמידי חכמים מתעסקים ב'קליפות' ובצד החיצוני של הפרי כפי שהוא נראה לעיניים, ומסיקים מדברי חז"ל מסקנות שגויות; ובלשונו שם:

18 מהד' קאפח עמ' טו.

19 **איגרות הרמב"ם**, ירושלים תש"ך, הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' שמה-שמו.

"ובמדרשות, והם גרגירי תוך מעטים, שעליהם קלפות רבות, עד שנתעסקו בני אדם באותם הקליפות, ודמו שאין מתחתיהם תוך כלל".<sup>20</sup>

מכאן, שאם רש"י הסתמך על מדרש, אין להיתפס למילים כפשוטן ולצד החיצוני של הדברים, שכן פעמים שהבנה שכזו על דרך הפשט מוטעית; אלא יש לרדת לתוכן דבריו, ולהגיע ל'לב הפרי' ולעומק כוונתו, כפי שעשו כמה מפרשני רש"י, ראה למשל **ערוך לנר** בחידושו למסכת סוכה (דף מא ע"ב ד"ה שם ד"ה אי נמי). למשל, בעל הפירוש **תפארת ישראל** כותב בתחילת מסכת מידות (**בוועז פ"א מ"א**), שמסכת מידות נכתבה על ידי חז"ל כדי שעל פי מידות אלה ייבנה המקדש השלישי, ואילו דברי רש"י בדבר ירידת מקדש משמים אינם כפשוטם, אלא אלו דברי אגדה ואין למדים מן האגדה.<sup>21</sup>

דומה שלאור ההשלכות מרחיקות הלכת שבהבנת דברי רש"י כפשוטם, ראוי היה שהרב בתשובתו יעלה אפשרות להסביר את דברי רש"י על דרך האגדה והמשל - כפי שעשו כמה מן הפרשנים - ויוכיח מדוע הכרחי להסביר את דבריו דווקא כפשוטם.

#### 4. אין פוסקים הלכה על פי הזוהר

אחד מכללי הפסיקה המקובלים הוא שאין מכריעים בהלכה על פי דברי הזוהר הקדוש במקום שהם סותרים את ההלכה על פי הנגלה. בוודאי שאין להישען עליהם כדי לדחות מקראות מפורשים ודברי חז"ל בהלכה. וכן כותב בספר **יד מלאכי**:

כל מקום שתמצא הקבלה חולקת עם הגמ' הלך אחר הגמ' והפוסקים... כן כתב הכנסת הגדולה בריש 'כללי הפוסקים' בשם הרדב"ז, וספר יוחסין, ומהר"י הלוי<sup>22</sup>

מין הראשון לציון בתשובתו מביא מקורות מן הזוהר הקדוש שמהם עולה שמקדש יירד משמים, אך לא מציין את ההכרח להזדקק למקורות מן הזוהר העומדים בניגוד להלכה המקובלת. כאמור, כנגד המצווה המפורשת בתורה, וכנגד דברי חז"ל והרמב"ם בדבר מצוות בניין המקדש, גם אם היו בזוהר דברים מפורשים הרי הם נדחים מפני דברי התורה הנגלית, שהרי התורה כבר אמרה: "**הנסתרות** - לה' א-להינו, והנגלת - לנו ולבנינו עד עולם **לעשות** את כל דברי התורה הזאת" (דברים כ"ט, כח). כלומר, אנו אין לנו אלא הנגלה שבתורה, ולא יבואו דברי הנסתר - שהם סתומים - ויבטלו את דברי הנגלה.

20 חלק א' פרק עא, מהד' קאפח עמ' קכא.

21 עיין שם, ובהקדמתו של בעל **תוספות יום טוב** למסכת מידות.

22 חלק שני - כללי שני התלמודים א.

### הזוהר הקדוש: מקדש משמים - מקדש רוחני, לא מקדש אבנים

ראוי לעיין בשימת לב בדברי הזוהר הקדוש המדברים אודות ירידת מקדש משמים. נקדים, עם זאת, כי בבואנו לברר את הכתוב בזוהר נקיים בעצמנו את מה שאמרו חז"ל בחגיגה (יג ע"א): "במפלא ממך אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור! במה שהורשית התבונן - אין לך עסק בנסתרות!". ראוי היה, אפוא, שלא להרחיב את העיון בדברי הזוהר, עם זאת, לאחר שדברי הזוהר הקדוש הובאו בתשובת הרב, שומה עלינו להתבונן בהם, ולשאול את עצמנו: האם, אכן, נאמר בזוהר שמקדש יירד מן השמים, והאם דברי הזוהר עומדים בסתירה להלכה?

בטרם נביא את דברי הזוהר, כפי שהובאו בתשובה, נקדים בהבאת תוכן הקטע, והסבר קצר על דרך הפשט (אם בכלל ניתן לדבר על 'פשט' בדברי הזוהר), כפי שנראה לעניות דעתנו.

לדעת חכמי הזוהר היה, כביכול, תכנון מוקדם של הקב"ה, לקראת בואם של ישראל לארץ ישראל לבנות את המקדש בהר המוריה. והיה אם ישראל היו עולים למדרגתם הרוחנית העליונה של המלאכים בעולם העליון, הקב"ה היה 'בונה' להם 'בית קדוש' - מבחינה רוחנית. בית רוחני זה עתיד היה 'להיבנות' על גבי הבית הגשמי שישראל היו בונים בהר המוריה. הזוהר נכנס לפרטי צורת הבית הרוחני, שהיה אמור להיות כמין שני 'בתים' זה על גב זה: 'בית ראשון' - שאינו אלא כינוי ומשל - מכוסה ובלתי מורגש, ודרגתו עולה מעלה מעלה. ואילו 'בית שני' - שאף הוא אינו אלא משל - יותר נראה ומורגש לעיני כל. 'הבית הראשון' יהיה נסתר ועטוף בענני כבוד, ויהיה מרומם מעל 'הבית השני' שמתחתיו. שני בתים אלה יחדיו, הנמצאים זה בתוך זה, נקראים: 'בניינא קדמאה', כלומר, בניין עתיק וקדמון. 'בית' רוחני זה - היה בתכנון מאז ומעולם 'לבנותו', אולם ישראל לא זכו מעולם להופעתו. העובדות התפתחו אחרת מן הצפוי: ישראל חטאו במדבר, ולפיכך ה' לא 'בנה' סביב המקדש את אותו בית רוחני. מה שקרה בפועל הוא שישראל בנו שני מקדשים, ושניהם חרבו. אולם, אם ישראל זכו ויבנו את הבית השלישי מעצים ומאבנים, ויתעלו למדרגת מלאכים כנ"ל, יש לקוות שה' יבנה להם את הבית הרוחני שתוכנן תחילה, והוא ש'ירד' על גבי הבית שיבנו. לבית הזה, שעוד לא זכינו לו מעולם, אנו מחכים שסוף סוף נזכה שייראה.

להלן תרגום מילולי של הקטע בזוהר במדבר פרשת פנחס דף רכא ע"א. תרגום זה שונה במעט מכפי שהובא בתשובה, ברוח הדברים דלעיל, ובתוספת הסברים קצרים בסוגריים:



כשיצאו ישראל ממצרים, רצה הקב"ה לעשות להם בארץ למטה כמו המלאכים הקדושים למעלה. ורצה לבנות להם בית קדוש [רוחני] ו'להורידו' מתוך שמי רקיעים, ולנטוע את ישראל נטע קדוש כעין הצורה שלמעלה. זה מה שכתוב: 'תבאמו ותטעמו בהר נחלתך' (שמות ט"ו, יז). באיזה מקום? ב'מכון לשבתך פעלת ה'', באותו מקום [רוחני עליון] שפעלת אותו - אתה ה' ולא אחר. 'מכון לשבתך פעלת' - זה בית 'ראשון' [הנסתר למעלה בעננים כנ"ל], 'מקדש ה' כוננו ידיך' - זה בית 'שני' [הבית הגלוי לעין, שמתחת ל'בית ראשון'], ושניהם אומנותו [הרוחנית של] הקב"ה הם

ומשהכעיסו [ישראל] לפניו במדבר - מתו, והכניס הקב"ה את בניהם בארץ, והבית נבנה על ידי אדם [חוטאים] ועל כן לא התקיים. ושלמה היה יודע שמשום שהוא מעשה ידי אדם לא יתקיים, ועל זה אמר: 'אם ה' לא יבנה בית [רוחני על הבית האנושי] - הוא עמלו בוניו בו' (תהילים קכ"ז, א), שהרי אין לו בו קיום. בימיו של עזרא גרם החטא, והצטרכו הם לבנות, ולא היה בו קיום. ועד עתה לא היה בעולם הבניין הראשון [כך תירגם בתשובת הרב. אולם במקור לא נאמר 'בניינא קמא'. זו לשון הזוהר שם: "ועד כען בניינא קדמאה דקודשא בריך הוא לא הוה בעלמא"]. ועד עתה [בחוברת שני] 'הבניין הקדמון של הקב"ה' [הבניין הרוחני שבתכנון הקדום - כנ"ל] טרם הופיע בעולם. ולעתיד לבוא כתוב: 'בונה ירושלם ה' (תהילים קמ"ז, ב) - הוא ולא אחר, ובניין זה [הקדמון הרוחני] אנו מחכים, ולא בנינו של בן אדם שאין בו [כשהוא לעצמו] קיום כלל

בית 'ראשון' ובית 'שני' יורידם הקב"ה כאחד מלמעלה: בית 'ראשון' בהתכסותו [שהיה למעלה] ובית 'שני' בהתגלותו [למטה]. הבית הוא [השני] יהיה בהתגלות, שכן, נקרא בית 'שני', שייראה לכל העולם אומנותו [הרוחנית] של הקב"ה, שכן, שם יהיו שמחה שלימה ורצון הלב בכל קיומו. ואילו בית 'ראשון' בהתכסותו וסיתרו יתעלה למעלה על גבו של המקדש שבהתגלות. וכל העולם יראה ענני כבוד הסובבים על גבי המקדש שבהתגלות. ובתוך אותם עננים יהיה בית 'ראשון' במעשה טמיר וסודי, שעולה עד רום כבוד השמים. ובניין הזה המורכב משני בתים: בית נגלה ובית נכסה - זה אנו מחכים

בתשובת הרב מובא קטע זה (עמ' 94-95) כהוכחה וכחיזוק לשיטת רש"י, שבית המקדש השלישי יירד משמים, ולכן ישראל פטורים מלבנותו. אולם דומה שלאור האמור, שמדובר בזוהר ב'ירידת' בית רוחני, ולא נאמר דבר על ירידת בית מקדש מעצים ומאבנים משמים, ממילא, אין כל ראיה וחיזוק מן הזוהר לדברי רש"י.

ברור מעבר לכל ספק שדברי זוהר אלה אינם אלא רמז ומשל לבחינה רוחנית שעתידה להיות חופפת על פני המקדש בעתיד. דברי הזוהר הללו מתחווים מדבריו במקום אחר, שם מוסבר שהמושג 'בניינא קדמאה' אינו נוגע כלל לבניין גשמי, אלא

הוא אחד מן השמות המיוחדים של הקב"ה. כלומר, עניין שם זה הוא שבאמצעותו הקב"ה משרה את שכינתו על עם ישראל ומשיג עליהם. ועיין לשון הזוהר שמות פרשת משפטים דף קה ע"א:

...לעילא בתקונא קדמאה בבניינא קדמאה. כל אלה ודאי בניינא קדמאה איהו...  
הה"ד: 'והכריתו את שִׁמְנוֹ מן הארץ, ומה תעשה לשמך הגדול' (יהושע ז', ט), שמא גדול, דא בניינא קדמאה, שמא קדמאה - א-להים. והשתא דישראל אנון בגלותא, ככיכול כל בניינא נפל

מבלי להיכנס לעומקם של דברים ולרמזיהם ברור מן הקטע דבר אחד: 'בניינא קדמאה' אינו בניין ממשי שיוּרד משמים, אלא אחד משמותיו של הקב"ה שבאמצעותו הוא משיג על ישראל.

שמא יאמר האומר שיש להסביר את הקטע בזוהר באופן שונה על פי הסוד? ייתכן, אולם דומה שבדבר אחד המעיין יצטרך להסכים עמנו: אין מוצאים בזוהר, לא בפירוש ואף לא ברמז, את הקביעה שמקדש מעצים ומאבנים עתיד לרדת משמים ארצה.

## ד. מקדש בידי אדם - הלכה למעשה

### הנסיגות במהלך הדורות לבנות מקדש נעשו על פי שיטת הרמב"ם

כידוע לכל, במהלך הדורות מאז חורבן בית שני נעשו נסיגות אחדים לבנות מקדש. הדברים מובאים בהרחבה במחזור המקדש לחג הפסח,<sup>23</sup> אך נחזור בקצרה על הנסיגות העיקריים: א. הניסיון שנעשה בימי רבי יהושע - מן הלויים המשוררים במקדש - לבנות את המקדש בירושלים כמה עשרות שנים לאחר החורבן, באישור קיסר רומא. ב. הניסיון שנעשה בימי מרד בר כוכבא לכבוש את ירושלים, לבנות את המקדש ולחדש את העבודה בתוכו. ג. מפורסם הדיון המובא בספר כפתור ופרח, שחי בתקופת בעלי התוספות, העוסק בשאלת חידוש העבודה באותם ימים בירושלים. ד. הניסיון שנעשה בימי הרב צבי הירש קאלישר, אשר בא בדברים עם חכמי ישראל בדורו, וכן עם הברון רוטשילד, במגמה לבנות את המקדש מחדש.

חכמי ישראל אלו חיו איש בדורו, אך המשותף לכולם הוא שהיו אלה דורות של חורבן ודיכוי בארץ ישראל. זו, למעשה, תקופת שיעבוד מלכויות בארץ, כגון: רומא, הצלבנים, הטורקים ומלכויות אחרות שפלטו לארץ במהלך הדורות. כל החכמים

23 ירושלים תשנ"ז, חלק ד' - קרבן הפסח בזמן הזה, עמ' 123-152.

האלה דברו על חובת בניין המקדש בידי אדם, למרות שעקב הצרות שעברו עליהם הייתה להם בוודאי ציפייה לבניין מקדש שייבנה 'מהר ממש' בדרך נסית כלשהי. על כל פנים, האפשרות שמקדש יירד משמים לא נזכרת בדבריהם.

לדוגמא, רבי יהושע עוד הספיק לראות את המקדש בבניינו. כמו כן הוא היה חבר בסנהדרין בתקופת המקדש, כפי שמתמע מהגמרא בזבחים (ק"ג ע"א), שבה מתואר ויכוחו עם חכמי הסנהדרין:

פעם אחת מצאו עצמות בלשכת דיר העצים [שבמקדש] ובקשו לגזור טומאה על ירושלים. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בושח וכלימה היא לנו שנגזור טומאה על עיר אבותינו?'

לאחר החורבן רבי יהושע נענה לקריאה לבנות את המקדש, כמובא בבראשית רבה<sup>24</sup>, ובא יחד עם שאר המתכנסים לבקעת בית רמון כדי לעלות משם לבנות את המקדש בירושלים. משהגיעה השמועה שהקיסר חזר בו והתעורר חשש למרד, כמובא שם במדרש, חכמים הטילו על רבי יהושע להרגיע את הציבור. רבי יהושע התחכם, והשתמש במשל על ארי שטרף טרף ונתקעה עצם בגרונו (עיי"ן שם), כדי להפיג את זעם הציבור, ואכן, הקהל התפזר. לכאורה, רבי יהושע לא היה צריך להסיח את דעת הציבור באמצעות משל, אלא היה יכול לומר להם שהעלייה לירושלים לבנות מקדש מיותרת, שכן, המקדש עתיד לרדת משמים ארצה במהרה, וכך היו נרגעים. מתוך שרבי יהושע לא עשה זאת, נראה בבירור שהוא סובר שמצוות בניין המקדש לדורות צריכה להיעשות בידי אדם. זו גם הסיבה שהוא עצמו נענה לקריאה ובא לבנות את המקדש בידיים.

יתרה מזו, רבי יהושע מעיד: "שמעתי שמקריבין [קרבתות על גבי המזבח] אף על פי שאין בית" (עדויות פ"ח מ"ו). נראה, שעדותו זו באה לפתור את בעיית בניין הבית תחת שלטון הרומאים, שכן רבי יהושע רצה לומר לבני דורו שכדאי להתחיל בעבודה על גבי המזבח - כפי שעשו עולי בבל - ומאוחר יותר, בהדרגה, לבנות את ההיכל והעזרות סביב.

למעשה, אין להעלות על הדעת אפשרות שרבי יהושע יציע לציבור להמתין לירידת מקדש משמים, שהרי כמובא לעיל, רבי יהושע הוא האיש שקם על רגליו והכריז: "לא בשמים היא!". ואיך, אם כן, יכחיש את דבריו, ויעמוד לפני הציבור לשכנע אותם להאמין בדבר שלדעתו סותר את כל התורה כולה?

24 תולדות פרשה סד כט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 711-712.

בר כוכבא הרים את נס המרד כדי להגיע לירושלים ולבנות מקדש. מטרה זו מוכחת מן העובדה שעל מטבעותיו מוטבעת צורת חזית המקדש בתוספת המילים "לחרות ירושלם".<sup>25</sup> בר כוכבא במרדו היה מונחה על ידי רבי עקיבא, שהיה נושא כליו.<sup>26</sup> נמצא, שאם רבי עקיבא תמך במלחמה בדרך הטבע נגד הרומאים, הווה אומר שזו הייתה הדרך היחידה להגיע לחידוש העבודה במקדש. לו רבי עקיבא סבר שמאז החורבן בטלה החובה להקים מקדש, והמצווה תתקיים בידי שמים, מה לו לתמוך במרד שיפיל חללים רבים, כשהדבר אינו בידי אדם כלל, והכל יירד מוכן משמים?

כך יש לומר גם לגבי הנסיונות האחרים שתוארו לעיל בדבר חידוש העבודה במקדש במהלך דורות החורבן. רבי אישתורי הפרחי בגאונותו הכיר את פירושו של רש"י לסוכה, ועם זאת חיפש דרך ללכת בעקבות רבנו יחיאל מפריס אשר "אמר לבא לירושלם... ושיקריב קרבנות בזמן הזה"<sup>27</sup> ולחדש את עבודת הקרבנות. נראה מתוך דבריו שהתכוון לחדש את העבודה כדרך שעשו אנשי בית שני.

הרב צבי הירש קאלישר בספרו **דרישת ציון**<sup>28</sup> מזכיר אמנם את שיטת רש"י, אך אינו רואה בעיה בקיום המצווה באופן מידי. על כל פנים, לדעתו, מצוות בניין המקדש לא בטלה מעולם, ואין צורך להמתין שמקדש יירד משמים, אלא הדברים יתנהלו בהדרגה: תחילה יש לבנות מזבח - כפי שעשו אנשי בית שני, ובהמשך ייבנה הבית בכללותו. לדעתו, זהו תוכן תפילת מוסף בראש חודש: " **מזבח חדש** בציון תכין, ועולת ראש חודש נעלה עליו", ואחר כך **'בעבודת בית המקדש** נשמח כולנו!<sup>29</sup>

לאור האמור, דומה שפסק הלכה העושה את דעת רש"י עיקר אינו הכרחי, ויש בו, חלילה, ביטול מצוות עשה מן התורה לבנות מקדש. שיטת הרמב"ם (שמצוות בניין המקדש בידי אדם היא מצווה לדורות 'עד עולם') הייתה מקובלת על חכמי ישראל בכל הדורות. שיטה זו הייתה נר לרגלם של כל גדולי ישראל מאז החורבן. לשיטת הרמב"ם, זו גם הדרך המהירה לבנות מקדש, שכן, אפשר להתחיל בעבודה 'מהר ממש'

25 [י' משורר, **אוצר מטבעות היהודים**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 137-140 - ק"ק].

26 כמובא ברמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ג.

27 ר' אישתורי הפרחי, **כפתור ופרח**, מהד' לונץ עמ' פא.

28 מאמר ראשון א, עמ' פו-צו.

29 שם עמ' צד. עיין שם בספרו, שהציע כמה אפשרויות להסביר את דעת רש"י באופן שאינו סותר את דעת הרמב"ם ושמצוות בניין המקדש קיימת לדורות.

על ידי כך שמתחילים מייד בעבודת הקרבנות על גבי המזבח, ומשלימים את בניין המקדש בהמשך.

### **הרב קוק זצ"ל: בניין המקדש - בידי אדם**

לסיום, מן הראוי להתבונן כיצד השיב הרב הראשי הראשון לארץ ישראל לשואליו בעניין זה. התשובה נכתבה בשעה שעם ישראל היה שרוי במצר בעת המלחמה העולמית הראשונה. הרב א"י הכהן קוק זצ"ל ישב בגולת לונדון כתוצאה מן המלחמה. היישוב היהודי בארץ היה מדולדל - הוא מנה כמה עשרות אלפים בלבד - וחי בתנאי דיכוי תחת השלטון הטורקי, אשר מצץ את לשד המתיישבים במסים, ארנונות ובקבלת שוחד. בתנאים אלה בוודאי היה 'נוח לחיות עם סברת רש"י' שמקדש יירד משמים.

להלן תשובת הרב קוק זצ"ל, כפי שהובאה במשפט כהן (תשובה צ"ד, ב) בהשמטת דברים שאינם נוגעים לענייננו:

וע"ד שאלתו, אם מותר לנו לבנות בית המקדש ע"מ שלא להקריב קרבנות - לא ידעתי הציור. שאם מטעם טומאה - הרי הותרה טומאה בצבור... ובאמת אם נגיע למדה זו לבנות ביהמ"ק, הלא נוכל ג"כ לעשות פרה כשנמצא פרה אדומה כשרה, ונטהר מטומאת מת ג"כ, ואז נקריב כל הקרבנות כולם. ואע"פ שאין לנו כהנים מיוחסים - אין זו כ"כ קפידא, דמן התורה סמכינן אחזקה... גם אולי ישנם ג"כ יחידים מכהנים שיש להם כתבי יחס מסורים מדורות עתיקים. בכל אופן לעניות דעתי, אם יה' רצון ד' שנבנה ביהמ"ק, גם קודם שיבא משיח ותתגלה הנבואה ויראו הנפלאות - לא יהיה כ"כ עכוב בדבר. אמנם המצוה היא לבנות הבית כדי להקריב שם, ולחוג את הרגלים... שזוהי צורת המצוה - כלשון הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה ובספר המצוות, אבל אם מקריבין אפי' קרבן אחד באיזה זמן - בודאי הוי מצוה כצורתה

הרב קוק מאמץ את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"א), האומרים שמצוות עשה לדורות לבנות בית לה', וכלשונו: "מצות עשה לעשות בית ליי מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה, שנא': 'ועשו לי מקדש' (שמות כ"ה, ח)". הווה אומר: הרב קוק אינו מקבל את הדעה האגדית שמקדש יירד משמים, אלא בכל דור ודור ישראל מצווים לבנות מקדש.

דברי הרב קוק זצ"ל נכתבו, כאמור, בהיות היישוב בארץ בתנאי מלחמה ושיעבוד. הרב קוק לא נדרש כלל לפירוש רש"י המדבר על מקדש שיירד משמים, למרות שכידוע ציפייתו לישועה ולבניין המקדש הפכו לשם דבר. הרב קוק זצ"ל היה מצוי אף בתורת הנסתר והסוד, שהרי כתב והתריע רבות בדבר החובה להקדיש זמן ללימודה. קטעים אלה בזוהר בדבר ירידת מקדש משמים בוודאי היו מוכרים לו, ועם זאת לא פנה לענייני אגדה וסוד ולציפייה למקדש משמים, אלא ביסס את דבריו על השיטה ההלכתית המקובלת בישראל בדבר חובת בניין המקדש בידי בשר ודם, כשיטת הרמב"ם. את שיטתו זו, שבניין המקדש ייעשה בדרך הטבע, ביטא בכמה וכמה מקומות מכתביו.

יתרה מזו, כנזכר בתשובתו, הרב קוק זצ"ל אימץ את שיטת הירושלמי, שלפיה ישראל יבנו מקדש עוד בטרם יבוא המשיח. ראה למשל לשונו באוצרות הרא"ה:

והנה דברי חז"ל מורים במקומות אין מספר, ומפורש בירושלמי דמעשר שני המפורסם (פ"ה, נו ע"א): 'זאת אומרת, שבניין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד'... חלילה לנו לעשות עיקר האמונה [היינו, ביאת המשיח] ההיפוך מן האמור בדברי חז"ל [ולומר, שקודם יבוא משיח ורק אחר כך יבנה המקדש]<sup>30</sup>

נמצא, שלמרות שהרב היה מצוי בעולם הנסתר, באשר לפסיקת ההלכה העדיף את פשט דברי הירושלמי בדבר סדר בניין המקדש בדרך הנגלה על פני כל מקור אחר מעולם האגדה או הסוד.

הבה נעשה קל וחומר בעצמנו: אם במהלך דורות החורבן, כאשר היישוב היה דל, עני ונמצא בסכנת כליה, הפוסקים אִמְצו את שיטת הרמב"ם, שחובת בניין המקדש נצחית ויש לבנותו בידי אדם ובדרך הטבע, עתה, כשהר הבית בידינו, ועם ישראל היושב בארץ גדול ועצום מכל מה שידענו בעבר, האם דווקא עתה אנו נזקקים לפסק הלכה חדש שהמקדש יקום באמצעות נפלאות מעולם האגדה!?

30 הרב מ"י צוריאלי, אוצרות הרא"ה ב, שעלבים תשמ"ח, עמ' 929.

## מצוות פרה אדומה והכנותיה בימינו

במאמרי זה ברצוני להתייחס למצוות פרה אדומה, אשר על הצורך בקיומה התעוררנו עם חזרת אפשרות קיומה, בעקבות לידתה של הפרה האדומה בכפר חסידים, אשר שְמָשָׁה עבורנו איתערותא דלעילא לעוד אחת ממצוות המקדש השכוחות והעזובות.

בגיליון הקודם של **מעלין בקודש** (עמ' 104-107) העלה הפרופ' אשר ז' קאופמן את הקושי לכאורה לקיים את מצוות פרה אדומה בימינו, הקיים מחוסר אפשרות לפתוח את דלתות ההיכל כדי להזות מדם הפרה אל נוכח חלל ההיכל, כפי שנדרש מן הכתוב בפרשת חקת:

(במדבר י"ט, ד).

...והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה...

קושי זה קיים לא רק ביחס למצוות פרה אדומה, שהרי גם לגבי שאר הקרבנות נפסק (משנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ה ה"ה) שאם שחטם קודם שתיפתחנה דלתות ההיכל - פסולים, משום שנאמר: "וּשְׁחָטוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (ויקרא ג', ב). לפי זה לא ניתן היה להקריב כלל קרבנות לאחר חורבן ההיכל, והרי ידוע שלא כך היו פני הדברים, שהרי בימי שיבת ציון עוד לפני בניית הבית השני הקריבו קרבנות במקום המקדש (עזרא ג', א-ג) - כפי שאכן נפסק: "מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין בית בנוי" (משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ו). ושוב נהגו כן לאחר החורבן, והקריבו קרבנות במקום המקדש בתקופות שהשלטונות הכובשים התירו זאת.<sup>1</sup> על הלכה זו אף התבססו גדולי הראשונים והאחרונים, כרבנו יחיאל מפאריש, רבנו יעקב בעל הטורים, רבי עקיבא איגר, ה'חתם סופר' וה'דרישת ציון', בהתייחסותם לעניין חידוש הקרבת הקרבנות.

1 שו"ת **שאלת יעבץ**, ר' יעקב עמדין, חלק א סימן פט; הרשב"ש במאמרו 'בין דעת', הובאו דבריו בשו"ת **מנחת קנאות**, מהר"ץ חיות, דף תתמד, שגם הוא סבירא ליה כן.



והנה, קושיה זו, הביאה כבר הרשב"א בחידושו למסכת שבועות על מה דאמרין בגמרא (שם): "...שמקריבין אף על פי שאין בית". והוא יישב זאת במשפט אחד:

ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים, דאיכא פתח ואיכא דלתות  
(טז ע"א ד"ה הא דאמר).

כלומר, הדרישה לפתיחת הדלתות קיימת רק כשהדלתות קיימות. אך דין זה אינו מעכב אם הדלתות אינן קיימות.

בביאור הדברים נראה לי, שהדרישה לשחיטה כשדלתות ההיכל פתוחות אינה דרישה משוחט הקרבן, שהוא צריך לראות את פנים ההיכל בעת השחיטה; אלא זו גזירת הכתוב ביחס למקדש, שדלתותיו תהיינה פתוחות על מנת לחבר את פנים ההיכל עם מקום השחיטה, באופן שהפנים לא יבודד מן השוחט. לכן, גם דלתות מוגפות, אף שאינן נעולות, מעכבות (זבחים נה ע"ב), שהרי גם כן פנים ההיכל מנותק ממה שמחוצה לו. אך כשאין דלתות אין חציצה בין הקודש לחוץ, וממילא אין מה שיעכב.<sup>2</sup>

ראיה לכך שהדין הוא במקדש עצמו, ולא דרישה שהשוחט צריך לראות את פנים הקודש, הביא הרב י"ד אילן (שם) מהא דתנינן ביומא (סג ע"א) שהשוחט בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור, משום שהקרבן לא היה ראוי גם אם היה נשחט בפנים. אם כן, על כורחך שגם בתוך היכל פנימה אי אפשר לשחוט לפני פתיחת הדלתות, על אף שהשוחט רואה את פנים ההיכל. אך **המנחת חינוך** התיר בפשטות לשחוט בתוך ההיכל, אפילו אם דלתותיו נעולות.<sup>3</sup>

ראיה מפורשת ניתן להביא ממה שנאמר בגמרא (זבחים נה ע"ב) שווילון הפרוס על פתח ההיכל אינו מעכב, על אף שהוא מסתיר את פנים ההיכל. מהתוספות שם (ד"ה הוא עצמו) משמע שמלכתחילה עשו את הווילון משום צניעות, שלא יסתכלו אל תוך ההיכל בשעת שחיטה. נראה שהטעם לכך שווילון אינו מעכב הוא שווילון הוא מחיצה קלושה, ואינו נחשב למיהווי חציצה בין ההיכל לשוחט. כן מוכח גם מהא דאפשר לשחוט ממזרח למזבח, אף על פי שהמזבח מפסיק בין השוחט לפתח.<sup>4</sup>

2 עיין בהגהות הרב י"ד אילן, לרשב"א הנ"ל (מסכת שבועות), הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' מה הערה 72, שהביא בשם הגר"ז שיטתו שני דינים בפתיחת הדלתות: א. שמקום השחיטה יהיה פתוח להיכל. ב. שהדלתות תהיינה פתוחות בשעת השחיטה.

יש לעיין מה יהיה הדין כשפשפש בית החליפות או הלול של קודש הקודשים יהיו פתוחים ופתח ההיכל סגור, האם יהיה מותר לשחוט מצדי ההיכל או מאחוריו.

3 מהד' מכוון ירושלים, מצווה קנ"א אות ה, עמ' עד. עיין שם הערה ו, שם מובא שהמקדש דוד (סי' כ"ז אות ב ד"ה והנה) הקשה עליו מדין שחוט חוץ הנ"ל.

4 שיטה מקובצת זבחים נה ע"ב אות ח בשם מהר"פ, ולפי זה תתורץ קושיית התוספות שם ד"ה

מכאן שדין פתיחת הדלתות הוא דין עצמאי, שאינו מחייב להביט אל תוך ההיכל, ומה שנכתב ש'צריך לראות' הכוונה היא שצריך אפשרות לראות.<sup>5</sup>

ולא תיקשי ממה שכתוב בספרי<sup>6</sup> שאם המשכן לא הוקם או שהרוח הפילה אותו מצוות הפרה לא הייתה נעשית; וכן ממאי דאיכא בגמרא (זבחים נה ע"ב) ששלמים שנשיטו קודם שהלויים העמידו את המשכן או לאחר שפרקוהו פסולים, שהרי חילוק גדול יש בין המשכן למקדש: מקום המקדש - גם לאחר חורבנו בקדושתו הוא עומד, שהרי קדשה לשעתה ולעתיד לבוא (עדויות פ"ח מ"ו), ולכן הזאה אל מול מקומו כשרה. לעומת זאת, המשכן - עם פירומו לא נותרה שום קדושה במקומו, וודאי שאי אפשר להזות אל מול מקומו.<sup>7</sup>

לסיכום: השוחט אינו צריך לראות את פנים ההיכל, וכל חיובו הוא רק שישחוט אל מול מקום המקדש. אם כן, יוצא שאפשר וחובה עלינו לקיים את מצוות פרה אדומה אפילו בטרם זכינו לבנות את בית המקדש. כן משמע גם מדברי הרמב"ם בהלכה שלאחר ההלכה המדברת על הדרישה להזיה כנגד ההיכל, המתייחסת לתקופה שבית המקדש בנוי:

במה דברים אמורים? שהזה או שחט או שרף כנגד הדרום או כנגד צפון או שהיה אחוריו למקדש. אבל אם עמד בין מזרח ומערב ופניו כנגד ההיכל, אע"פ שלא כיון כנגד ההיכל בדקדוק, כשרה (הלכות פרה אדומה פ"ד ה"ו).

### וכביאורו של הכסף משנה:

שמה שצריך שיכוון ויראה פתחו של היכל הוא למצוה מן המובחר, אבל כל שפניו אל ההיכל - 'אל פני אהל מועד' מיקרי, אע"פ שלא יהיה כנגד הפתח

גובהה מאי. ומה שהגמרא שם הקשתה מ'גובהה', כבר פרשו הפנים מאירות (ר' מ' איזנשטט, חלק א סימן עד) והמנחת חינוך (שם) דמיירי בתל או בעץ הנמצאים בפתח ההיכל ממש, ומפרידין בין ההיכל למקום השחיטה. וכן כתב הרא"ם הורביץ (זבחים שם): "דבעית הגמ' אינה אלא כשמונחת הסתימה בחלל הפתח או סמוך לו בד' טפחים, דבטלה לגביה... אבל במופלג ממנו, דלא בטלה פתיחת הפתח, ל"ל בה משום מחיצה".

5 צריך עיון מה הדין כשפשפש בית החליפות או הלול יהיו סגורים אך שקופים - האם סגי באפשרות ראייה, או שצריך שלא תהיה חציצה כלל.

6 סיפרי במדבר חקת פיסקא קכג, מהד' הורוויץ עמ' 154.

7 שוב מצאתי שפרשו כן ה'חפץ חיים', ליקוטי הלכות זבחים עמ' 68, **זבח תודה** ד"ה שלמים ששחטן; והרב י"ד אילן (שם).

משמע בבירור שהחובה לשחוט ולהזות אל נוכח פני אוהל מועד אינה מחייבת לעיכובא את השוחט לראות את פנים ההיכל.

בכל דברינו עד עתה עסקנו כששוחט אל מול מקום המקדש החרב. עתה נותר לברר מה הדין בנוגע לימינו, כשבית תפלתם עומד על מקום מקדשנו, האם גם במצב זה ניתן לשחוט, או שמא נאמר שמחיצותיו מפסיקות ומעכבות.<sup>8</sup>

לכאורה נראה שאם אנשים או בהמות או כל דבר אחר יעמדו בפתח ההיכל, הם לא ייחשבו לחציצה והפסק, והשחיטה תהיה כשרה. אלא שניתן לחלק בין דבר נייד, שלא יפסול את השחיטה, לדבר קבוע, שיפסול את השחיטה. אולם, עדיין נראה לומר שלא חשבינן הפסק כל מה שלא הווי חלק מבניין המקדש, וכל עצמו זר הוא למקום ולמיעקר עביד.<sup>9</sup>

וכן כתב ה'חפץ חיים' שנגד מקום המקדש בלבד סגי.<sup>10</sup> בתחילת דבריו רצה ה'חפץ חיים' לחלק בין מצב שמקום המקדש חרב למצב שבמקום בנוי, בעוונותינו, בניין זר, כבימינו, שכן במצב כזה אי אפשר לראות אפילו את מקום המקדש. אך הוא חזר בו מכוח דברי הרשב"א, וכתב:

אמנם, אחר כתבי זה מצאתי בחידושי הרשב"א שבועות שהקשה... ותירץ דכל זה בשיש אהל מועד... ולפ"ז אפשר דגם היום [שבמקום המקדש בנוי בניין] כשר, וצ"ע

לאור זאת מובנת היטב ההתעוררות הגדולה בצורך להתכונן כבר כיום לקיום מצוות פרה אדומה בכל מה שבידינו לעשות, במיוחד בדבר הצורך בהקמת בתי טהרה שיהיו בנויים על גבי כיפין-כיפין, אשר יחצצו מפני טומאת קבר תהום, וגידול תינוקות טהורים מיום לידתם בבתים אלו (על פי פרה פ"ג מ"ב). על הצורך במשאלה חיונית זו כבר העיר רבנו יעקב בעל הטורים בהלכות ארץ ישראל שלו.<sup>11</sup>

זאת ועוד, שהרי הצורך החיוני בבתי טהרה יהיה קיים גם לאחר בניין בית המקדש, שכן יהיה צורך בכוהנים שגודלו על גבי כיפין-כיפין, על מנת שיטהרו את ישראל, ויאפשרו הקרבת קרבנות יחיד, שאינם דוחים את הטומאה (תמורה פ"ב מ"א). החכם - עיניו בראשו והוא רואה את הנולד, וכי לאחר שנזכה לבנות את בית המקדש נמתין עוד שלוש עשרה שנים עד שפרחי הכהונה יגדלו ויוכלו לעשות את תפקידם?

8 כאיבעית הגמרא בזבחים לגבי 'גובהה'.

9 ו'גובהה', הפוסל, מיירי בעשאו לצורך פתח ההיכל, כפי שהבאנו לעיל הערה 5.

10 ליקוטי הלכות זבחים שם.

11 הלכות ארץ ישראל, ירושלים תשל"ח, דין קדושת הארץ סעיף א, עמ' יב.

## רצו עבדיך את מקדשך\*

מציץ הוא דודי מן החרפים,  
וגדל הפאב שבעתים.  
הן לאורים ותומים  
בניד מיחלים,  
לכרובים מעורים,  
לאהבה בתענוגים,  
ולא עוד תנחמנו  
נחמת החרפים

פתח והאר,  
דלת וחלון,  
בעצמה בפאר,  
בהדר ובגאון,  
חדל ההסתר,  
התם החרון,

כי רצו עבדיך את מקדשך  
ואת עפרו חוננו.

\* השירים פרצו מתוכי בעת שהותי במכון המקדש בירושלים במסגרת השתלמות בחודש תמוז תש"ס. השירים נכתבו לפני פרוץ המאורעות בהר הבית ואיסור הכניסה להר.

מעלין בקודש ג - סיוון תשס"א

## בְּנִים דּוֹרְשֵׁי יְחוּדָךְ

הַתְּרַאָה עֵת בּוֹנִים בְּנִיד מְזַבַּח,  
וּמִפְּטָמִים קְטָרֶת לְרִיחַ נִיחוּת,

הַתְּרַאָה אֶת מְלֹאכֶת הָאוֹרָגִים:  
שֵׁשׁ וְאַרְגָּמָן לְבַגְדֵי כֹהֲנִים

הַתְּרַאָה אֶת חֲרָדֶת-הַקֹּדֶשׁ,  
לְקִרְאֵת מוֹסָפֵי שַׁבַּת וְחֻדֶשׁ.

...

חֹמֶת הַבְּרָזֵל מְעִיקָה  
וּבְנִיד שׁוֹאֲלִים: אֵיכָה?  
שׁוֹב אֵלֵינוּ בְּהִמּוֹן רַחֲמֶיךָ  
בְּגִלְל אֲבוֹת שֶׁעָשׂוּ רְצוֹנְךָ

וְגַם

בְּגִלְל בְּנִים  
דּוֹרְשֵׁי יְחוּדָךְ.