

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ה – אב ה'תשס"ב

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:

אוהד לזר

סדר ועימוד:

בניה גולדברג

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 9961942-02. פקס' - 9961055-02

דואר אלקטרוני - maalinbakodesh@hotmail.co.il

תוכן העניינים

7

הקדמה

הקדושה והטהרה

13	הרב ישראל אריאל	בגדי שרד לכוהנים וללויים
57	הרב אליקים קרומביין	טקס העלאת הביכורים לירושלים
71	גד אלדד	למקומה של ההשתחויה במקדש
85	שמואל שמעוני	קדושת הגוף וייעוד למזבח
91	שמעוני גרטי	דין מקום בטומאה ובטהרה

קרבנות

109	הרב אהרן ליכטנשטיין	סמיכה בקודשים
123	הרב דוד כהן	כפרת שעיר המשתלח

בשדה ספר

129	הרב יהודה שביב	פירוש ר' יוסף חיון לספר יחזקאל
151	הרב אליקים קרומביין	מקדש מלך
155	הרב מאיר וונדר	ספרים וציורים בגליציה בנושא המקדש

תגובות

161	הרב אביגדור נבנצל	תגובה למדור 'על הפרק'
163	הרב זלמן מנחם קורן	תשובה לרב אביגדור נבנצל
171	אשר ז. קאופמן	תגובה לרב זלמן מנחם קורן
173	הרב זלמן מנחם קורן	תגובה לאשר ז. קאופמן

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):

- גד אלדד - כולל ארץ חמדה
- הרב ישראל אריאל - ראש מכון המקדש, ירושלים
- שמעוני גרטי - ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב מאיר וונדר - ספרן בכיר לשעבר בספרייה הלאומית
- הרב דוד כהן - ר"מ בישיבת עטרת כהנים
- הרב אהרן ליכטנשטיין - ראש ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה בירושלים
- פרופ' אשר ז. קאופמן - מכון מחקר, המכללה האקדמית יהודה ושומרון, אריאל
- הרב זלמן מנחם קורן - מחבר הספר "חצרות בית ה'"
- הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב יהודה שביב - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
- שמואל שמעוני - ישיבת הר עציון, אלון שבות

הקדמה

ת"ר משחרב הבית בשניה רבו פרושים בישראל שלא לאכול בשר ולא לשתות יין... (ב"ב ס:).

תחושת הריקנות הנוראה אחר חורבן המקדש הביאה את העם לאבילות קשה שלא אפשרה לחזור לאורח חיים רגיל. אך חז"ל הבינו ש"להתאבל יותר מדי אי אפשר, ולא להתאבל כל עיקר אי אפשר" ולכן תיקנו - "סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט". וכן תיקנו ימים מסוימים שבהם מרבים באבילות - ימי "בין המצרים".

בשנים האחרונות, מעת שזכינו לראות עין בעין בשוב ה' ציון - בהקמת המדינה ושחרור ירושלים, דומה שקהה במקצת עוקצה וחריפותה של האבילות אף בימים אלו. אמנם, אנו מחויבים להודות לה' על כל הטוב אשר גמלנו. אך יחד עם זאת עלינו לזכור שעדיין אנו באמצע הדרך. הרב קוק כתב בקונטרס שיצא לרגל הקמת ישיבת 'תורת כהנים' בשנת תרפ"א: "הציפיה הפנימית לראות כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם, זהו היסוד הנושא של כל התחיה כולה".

וכל עוד לא זכינו לראות בהשלמת תהליך הגאולה נעסוק בהלכות הקודש מתוך תפילה לבניין בית מקדשנו - נזר תפארתנו - "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני". יהי רצון שהביטאון הזה החמישי במספר, שבהוצאת "כולל בית הבחירה" שבכרמי צור, יהיה עוד נדבך צנוע בדרך העולה בית ה'.

להלן סקירה קצרה של המאמרים המופיעים בגליון ה'. המדור הפותח את הגליון, עוסק במגוון רחב של נושאים, תחת הכותרת 'קדושה וטהרה'. בראש המדור - מאמרו רחב היריעה של הרב ישראל אריאל, הדן בבגדי השרד. הצעתו העקרונית של הרב אריאל היא שגם ללויים העובדים במקדש יש בגדים מיוחדים, ולטענת הרב אריאל אלו הם בגדי השרד המוזכרים בתורה. הרב אריאל תומך את חידושו - הן ממקורות שונים והן מסברה.

במאמר שלאחר מכן, דן הרב אליקים קרומבין בהעלאת הביכורים לירושלים. הרב קרומבין מציין שהביכורים שייכים לשתי מערכות הלכתיות מרכזיות - תחום הזרעים מחד, והתחום של קודשי מקדש מאידך. במאמר מותח הרב קרומבין קו מקשר בין התחומים הללו, ומבאר, בין השאר, את מהותו של טקס הבאת הביכורים.

מעלין בקודש ה - אב תשס"ב

הביכורים מהווים יסוד משמעותי גם במאמר העוקב - מאמרו של גד אלדד, העוסק בדין ההשתחויה שבבית המקדש. אלדד מציע את פרשיית הביכורים כמקור המרכזי (מן התורה) לדין ההשתחויה במקדש. בהמשך להצעה זו, מבאר אלדד את אופי דין ההשתחויה ומהותו.

מכאן אנו עוברים לדיון כוללני במושגים הבסיסיים של קדושת הגוף וקדושת דמים. שמואל שמעוני, משרטט במאמרו את היסודות הלמדניים העקרוניים שעומדים מאחורי סוגי הקדושה השונים הללו. הוא מבהיר את הקשר שבין אופי הקדושה ובין הייעוד של החפץ המוקדש, ושופך אור על מעמדם הקדושי של הקונמות.

חותם את המדור מאמרו של שמעוני גרטי, העוסק בדיני טהרה. במאמר יש ניסיון למצוא מכנה משותף בין שלושה נושאים הלכתיים - דין ספק טומאה ברשות היחיד, דיני טומאת עם הארץ ודין עירוב מקוואות. המכנה המשותף הוא היסוד של דין 'מקום' בהלכות טומאה וטהרה.

המדור הבא הוא מדור הקרבנות. מדור זה חותר לעיסוק ממוקד יותר בהלכות שמהוות את "הבשר והיין" של עבודת המקדש. פותח את המדור מאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין, הדן בסמיכת קודשים. הרב ליכטנשטיין מעלה את שלוש ההבנות המרכזיות הבוקעות ועולות מן המקורות ביחס לדין הסמיכה.

חותם את המדור מאמרו של הרב דוד כהן, המתניחס אף הוא לדין של 'כפרה'. הרב כהן דן באופי הכפרה של שעיר המשתלח, על רקע פסיקתו של הרמב"ם בעניין. הרב כהן מבאר את חובת הבאת השעיר המשתלח, לאור העובדה שכפרתו כבר הושגה, לכאורה, ביום הכיפורים.

המדור 'בשדה ספר', זוכה להרחבה מסוימת בכרך שלפנינו. פותח אותו הרב יהודה שביב, בהצגת פירושו של ר' יוסף חיון לפרק מ' בספר יחזקאל. הרב שביב שההדיר את פירושו של הר"י חיון לספר יחזקאל כולו, מציג לפנינו את הפירוש לפרק הראשון מפרקי המקדש שבספר יחזקאל.

הרב אליקים קרומביין, ידידו הוותיק של המדור, מביא כדרכו ביקורת ספרים. הספר הנידון הוא 'מקדש מלך', מתורתו של הרב צבי פסח פראנק - רבה המפורסם של ירושלים בשנים של הקמת המדינה. חותם את המדור מאמרו של הרב מאיר וונדר, הסוקר את התעניינותם של חכמי גליציה בהלכות קודשים.

המדור האחרון בכרך הוא מדור התגובות. הוא מוקדש כולו לנושא שנידון בהרחבה במספר מאמרים מעל במה זו של 'מעלין בקודש' - תשובת הרדב"ז. מובאות

בו תגובותיהם של הרב אביגדור נבנצל, הרב זלמן מנחם קורן, ופרופסור אשר ז. קאופמן.

נסיים הקדמה זו במטבע של 'מעין פתיחה':

וכל המתאבל על ירושלים - זוכה ורואה בשמחתה, שנאמר 'שמחו את ירושלים וגילו
בה כל אהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה' (ישעיהו ס"ו, י).

המערכת

בגדי שרד - לכוהנים וללויים

א. 'בגדי השרד' - יריעות לכיסוי או בגדי כהונה?

ב. בגדי שרד - בגדי לוייה

ג. בגדי לוייה במשכן ובמקדש

ד. בגדי הלויים - צורתם וצבעם

ה. בגדי שרד לכהונה וצורתם

ו. שלשה מיני בגדי כהונה לכל כהן

ז. בגדי כהונה לעבודות שרות - שיטת הרמב"ם

ח. בגדים לכהונה שומרי המקדש

כללו של דבר: בגדי שרד לכהונה וללויים

א. 'בגדי השרד' - יריעות לכיסוי או בגדי כהונה?

בגדי כהונה נדונו בהרחבה ובפירוט בתורה וכמה מקומות. לא כן בגדי לוייה, לאלו לא מצינו זכר. זאת, למרות שההגיון נותן, שכשם שלכוהנים נקבעו בגדים מיוחדים 'לכבוד ולתפארת' כדי לשרת בקודש, כך גם ללויים - ראוי שיהיו להם בגדי כבוד; שכן, הלויים נשאו תפקידים חשובים כמשרתים במקדש, הן בתקופת המדבר, כנושאי הארון, כלי הקודש והמשכן כולו, והן בזמן הבית, כשוערים, כמשוררים וכממונים על סדרי המקדש והלשכות השונות.

למרות העדר מקורות מפורשים בתורה, עולה מעיון בפסוקים, בדברי חז"ל והפרשנים, כי אכן, היו ללויים בגדים מיוחדים לעבודה במקדש. יתירה מזו, מתברר, כי אף לכוהנים היה בגד נוסף לעבודות שירות שונות מחוץ לעזרה. עוד נמצינו למדים, כי אף ישראלים המשרתים בלשכות שונות במקדש, אף הם לבשו בגדים מיוחדים. תמונה זו מתקבלת מאיסוף קטעי ידיעות בתנ"ך ובדברי חז"ל, ולכך מוקדש הדיון

מעלין בקודש ה - אב תשס"ב

שלפנינו.

המושג 'בגדי שרד' נזכר בפרשיות המשכן ארבע פעמים

אחד הביטויים בפרשיות המשכן, שהמפרשים התחבטו בפירושו הוא המושג 'בגדי שרד', החוזר פעמים אחדות בפרשיות אלה.

לראשונה הובא מושג זה בשמות (ל"א, י) ככתוב: "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה ועשו את כל אשר צויתך: את אהל מועד... ואת בגדי השרד, ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן, ואת בגדי בניו לכהן". מושג זה חוזר ומופיע בפרשיות אלו ארבע פעמים: לראשונה - כנ"ל, בשעה שנצטווה משה למנות את בצלאל על מלאכת המשכן, הכלים והבגדים. בשנית נזכר המושג בשמות (ל"ה, יט) - בשעה שמשה מכריז בפני העם על התרומות למשכן, וקורא לחכמים ולעושי המלאכה לבוא ולעשות את מלאכת הכלים והבגדים. בשלישית נזכר בשמות (ל"ט, א), כשהאמנים מסיימים את מלאכתם. וברביעית חזר ועלה בשמות (לט, מא), כשהאמנים מביאים לפני משה את כל חלקי המשכן לקראת הקמתו.

פרשנים: 'בגדי שרד' הם כיסויי הכלים במסעות ישראל במדבר

לדעת רש"י בפירושו (שמות ל"א, ו, ז, י), אין מדובר בפסוקים אלה בבגדים עבור הכהנים אלא בבגדים הנעשים עבור הכלים.

אלו דבריו: " ואת בגדי השרד - אומר אני, לפי פשוטו של מקרא, שאי אפשר לומר שבבגדי כהונה מדבר, לפי שנאמר אצלם - ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן [הוזה אומר, 'בגדי השרד' הם בגדים שונים מבגדי הכהונה]. אלא אלו 'בגדי השרד' הם בגדי התכלת והארגמן ותולעת שני, האמורים בפרשת מסעות (במדבר ד', יב): ונתנו אל בגד תכלת, ופרשו עליו בגד ארגמן, ופרשו עליהם בגד תולעת שני. ונראין דברי, שנאמר (שמות ל"ט): ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד לשרת בקדש, ולא הוזכר 'שש' עמהם, ואם בבגדי כהונה מדבר - לא מצינו באחד מהם ארגמן או תולעת שני בלא 'שש'. כן מסביר רש"י את הצד הלשוני של המושג 'בגדי השרד', באומרו: "יש מפרשים לשון עבודה ושירות, כתרומה: לבושי שמושא, ואין לו דמיון במקרא. ואני אומר שהוא לשון ארמי... שהיו [בגדי הכלים] ארוגים במחט ועשויים נקבים נקבים".

רבי אברהם אבן עזרא (שמות ל"א, י. וכן הרשב"ם שם) הולך אף הוא בדרכו של רש"י, וזו לשונו: " ואת בגדי השרד - בגדי הנסיעה, שיכסו בהם הארון והשלחן

והמזבח והמנורה... והנה מילת 'שרד' מגזרת 'פליט ושריד' ". בפירושו לא הסביר אבן עזרא מדוע בגדים אלה נקראים מלשון 'שריד', אך בפירושו 'חזקוני' לשמות (ל"א, י) מובא, שבגדים אלה נעשו **משרידי** הבגדים והיריעות שהוכנו ככיסוי למשכן, וכלשונו: "מה שנשאר ממלאכת יריעות המשכן ובגדי כהונה ומהפרוכת והמסך עשו בגדים לכסות ארון העדות והשולחן והמנורה והמזבחות".

על שיטה זו יש לשאול:

א. אם, אכן, 'בגדי השרד' אינם אלא בגדים שנעשו משרידי החומרים שנשארו מן היריעות ובגדי הכהונה, ולא נעשו אלא לכיסוי הכלים, מהי חשיבותם הרבה, שהתורה ראתה להקדים בגדים אלה ולצייןם בראש רשימת הבגדים בארבעת הפסוקים הנ"ל, זאת, בטרם תזכיר את הבגדים העיקריים שהם בגדי אהרון ובגדי בניו, והיה ראוי לאחר את 'בגדי השרד' ולא להקדימם?

ב. לו היו בגדים אלה מיועדים למסעות המדבר כנ"ל, היתה התורה צריכה לכנותם בשם - 'בגדי מסע', או 'בגדי שרד' - למסע המחנות, אולם בתורה נאמר במפורש שבגדים אלה נועדו 'לשרת בקודש', ומה עניין 'לשרת בקדש' לכיסוי הכלים בעת המסע במדבר?

הרמב"ן: 'בגדי השרד' נועדו לעבודה בהיכל

בפירושו לשמות (ל"א, י) מעלה הרמב"ן שאלות נוקבות כנגד שיטת רש"י, כשטענתו העיקרית היא, שלעומת בגדי הכהן הגדול שהתורה מפרטת אותם בהמשך, כמו כן, לעומת בגדי בני אהרן שצורתם אף היא מבוארת בתורה - לעומתם הביטוי 'בגדי שרד' בתורה סתום וחסר ביאור, זאת, למה? וזו לשונו: "וכל זה [שיטת רש"י] איננו שווה לי, כי מה טעם שיאמר הקדוש ברוך הוא למשה ויעשו... בגדי השרידה בלי שיבאר לו כמה יהיו [הבגדים]: שנים - או מאה? וכמה ארכם? וכמה רחבם? ולמה [לאיזו מטרה] ייעשו?" כן מבסס הרמב"ן את השאלה: מדוע הוסיפה התורה את הביטוי 'לשרת בקודש' כשמדובר על כיסוי כלים במסע במדבר? ומוכיח מפסוקים, שעניינו של ביטוי זה דווקא עבודה בחצר המשכן על גבי המזבח, וכן במשכן פנימה, ולכך נועדו בגדי השרד? ובלשונו: "מה טעם [נאמר בהמשך] 'לשרת בקדש' (להלן ל"ט, א)? כי זה ירמוז על **עבודת הקרבנות** בקודש, כמו שאומר [בעבודת הכהנים]: 'או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש' (לעיל כ"ח, מג)? וכן: 'שבעת ימים ילבשם הכהן... אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש' (לעיל כ"ח, ל) [היינו, עבודה בפנים] לא על עבודת... משא?"

רש"י, אמנם מנסה ללכת לפי 'פשוטו של מקרא', אך הרמב"ן מעלה טיעון שאין

להתעלם ממנו, שהמושג 'לשרת בקדש' עניינו שירות במשכן **בפנים**, ולא כפי שמסביר רש"י, שמדובר על שירות **בחוץ** בעת המסעות במדבר. אכן, המעיין בפסוקים שהביא הרמב"ן יווכח, שפשט הפסוק "לשרת בקדש" - עניינו עבודה על גבי המזבח או **בתוך ההיכל**. כך פירש רש"י עצמו על הפסוק בשמות (כ"ט, ל): "אשר יבא אל אהל מועד **לשרת בקדש**" - וכתב שם על פי הגמרא במסכת יומא (עג) "אותו כהן המוכן **ליכנס לפני ולפנים** ביום הכפורים", ואם כן, צודק הרמב"ן בפירושו שפשט המילים "לשרת בקדש" עניינו, שבגדי השרד נועדו לעבודה בפנים? כך הם, למעשה, דברי תרגום אונקלוס ושאר התרגומים, המתרגמים: "לבושי שמושא לשמשא בקודשא" כלומר: בגדי שירות לעבוד בקודש, היינו, בהיכל. הדבר חוזר על עצמו בכל התרגומים לתורה בארבעת המקומות הנזכרים לעיל בעניין 'בגדי השרד'.

הרמב"ן: 'בגדי השרד' - בגדי כוהן גדול

הרמב"ן מגיע למסקנה, שהמושג 'בגדי השרד' כוונתו לבגדי הכוהן הגדול הנזכרים בהמשך אותו פסוק. לדעתו, משום כך נקראו 'בגדי שרד', שכן, אחת המשמעויות של המילה 'שריד', היא - 'חשוב', 'יחיד במינו'. ובלשונו: "הנכון שנפרש - 'בגדי השרד'... בגדים שיתייחד בלבישתם אחד העם, הגדול מאחיו! וכן [מצנינו] **ובשרידים** [היחידים], החשובים] אשר ה' קורא' (יואל ג, ה)... וירמוז [במושג 'בגדי שרד'] לבגדי אהרן. ויקראם כן, שלא ילבשם רק יחיד בדורו, אהרן בחייו, ואחריו [ממשיכו של הכוהן הגדול] 'הכהן הגדול אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא ידו ללבוש את הבגדים' (ויקרא כ"א, י). ... ועל כן קראם 'בגדי השרד' - בגדי מלכות".

הרמב"ן מתייחס לשאלתו של רש"י: מדוע לא נזכר ה'שש' בין הצבעים השונים שמהם עשו את בגדי כוהן גדול? על כך משיב הרמב"ן: "ולא הזכיר ה'שש' - כי איננו חשוב!" כלומר, ביחס לתכלת, הארגמן ותולעת השני - אין הפשתן אריג יקר וחשוב כמותם, לפיכך לא ראתה התורה לנכון להזכיר אותו.

דומה, שאף על דברי הרמב"ן יש לשאול:

א. אם כדבריו, שה'שש' אינו חומר מספיק חשוב בבגדי כוהן גדול כדי שהתורה תציין אותו - ולפיכך לא הוזכר, עדיין יש מקום לשאלה, מדוע כשאמרה התורה - "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני - עשו בגדי שרד לשרת בקדש", לא הזכירה יחד עמם את הזהב? שכן, בגדי כוהן גדול נקראים בדברי חז"ל 'בגדי הזהב': האפוד עשוי מחוטי זהב, וכך השרשרות של החושן, וכן משבצות הזהב של החושן ושל אבני המילואים, וכך גם הציץ עשוי זהב. לדעת הרמב"ן, איך ניתן להסביר את העובדה שהתורה

התעלמה מן הזהב הרב הנדרש לבגדי כוהן גדול, והרי לכל הדעות הזהב - דבר חשוב הוא לא פחות מן הצבעים האחרים שנזכרו שם?

ב. אם כדעת הרמב"ן, שרצתה התורה להגדיל ולהאדיר את חשיבותם של בגדי הכוהן הגדול ומשום כך הקדימה לתאר אותם כ'בגדי השרד', האם משום כך צריכה התורה להקדים זאת ארבע פעמים, האין די בהדגשה זו פעם אחת?

ג. דברי הרמב"ן, שבגדי השרד ובגדי אהרן אינם אלא **דבר אחד**, אינם מתיישבים בפסוקים. שכן, בשמות (ל"ט, א) מדברת התורה על **שתי** 'עשיות': א. עשיית 'בגדי שרד'. ב. עשיית בגדים לאהרן, ככתוב: "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני **עשו** בגדי שרד לשרת בקדש, ויעשו את בגדי הקדש אשר לאהרן כאשר צוה ה' את משה", ואם כן, שתי מערכות בגדים הם?

'בגדי השרד' - הפשט והדרש

במהלך פירושו, מסתמך הרמב"ן על דברי חז"ל בתלמוד, ש'בגדי שרד' עניינם בגדי כהונה, ראוי, אפוא, להתבונן במקור הדברים.

אלו דברי הגמרא ביומא (עב.-עב): "אמר רבי חמא בר חנינא: מאי דכתיב: 'את בגדי השרד לשרת בקדש'? אלמלא בגדי כהונה לא נשתייר משונאיהן של ישראל **שריד** ופליט". ומסביר רש"י שם: "אלמלא בגדי כהונה' - שעל ידיהן מקריבין [הכהנים] הקרבנות המכפרין על ישראל". נראה, שכוונתו לומר, שאלמלא בגדי הכהונה, לא היו הכהנים יכולים לגשת להקרבת הקרבנות, שכן, הלכה היא בתלמוד (סנהדרין פג:): "בזמן שבגדיהם עליהם - כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם - אין כהונתם עליהם!" נמצא, שאלמלא בגדיהם של הכהנים לא היו ישראל מתכפרים.

כן מובאת ביומא שם דעת רבי שמואל בר נחמני, האומר שבגדי כהונה נקראים 'בגדי שרד' מסיבה אחרת, מפני ש'**משרדין** מהן כלום". מסביר רש"י שם, שבעת אריגת הבגדים משאירים בקצוות של הבד את החוטים בלא אריגה, כדי לתפור ולחבר את בתי הידים אל הכותנת באמצעות החלק ששרד בקצה הבגד, עיין שם בגמרא וברש"י. בדבריו אלו סותר, לכאורה, רש"י את עצמו. שכן, בפירושו לתורה כתב, ש'בגדי שרד' הם כיסויים לכלים, ואילו ביומא מפרש רש"י, ש'בגדי שרד' הם בגדי כהונה - כשיטת הרמב"ן. ראה גם מה שכתב רש"י בפירושו למסכת סוכה נא., שם מתואר, שהיו מכינים במקדש עבור מנורות האש בשמחת בית השואבה פתילות מבגדי כהונה שנתבלו, וכלשון הגמרא שם: "מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן [מן האבנטים] היו מפקיעין [פקעות של פתילות]" ומפרש רש"י: "ממכנסי **בגדי השרד** שהיו משל צבור,

ומאבנטיהם הישנים. 'מפקיעין' - קורעין לעשות פתילות". הווה אומר: רש"י עצמו קורא לבגדי הכהונה 'בגדי השרד', ואם כן, מהי האמת לדעת רש"י: 'בגדי שרד' הם בגדי כהונה כנ"ל, או שמא כיסוי לכלים?

אולם, המעיין בפירושו של רש"י לתורה ייווכח, שדעת רש"י היא, ש'בגדי שרד' הם, אכן, כיסויים לכלים. עיין בדבריו לעיל, שם הדגיש, ש'לפי פשוטו של מקרא' 'בגדי שרד' עניינם כיסוי הכלים, וכפי שהאריך להוכיח את שיטתו. ובא לומר בכך, שמה שאמרו חז"ל ביומא, שבזכות בגדי השרד - שהם בגדי הכהונה - זכו ישראל להישרד, לא אמרו כן אלא על דרך הדרש. אין, אפוא, לראות סתירה בדבריו, שכן, ביומא פירש על דרך הדרש, ואילו בפירושו לתורה העמיד את הדברים על דיוקם, ופירש על דרך הפשט, לדעתו, ש'בגדי השרד' הם הכיסויים לכלים ופירוש זה עיקר לדעתו (באשר למה שכתב במסכת סוכה שבגדי הכהונה הם 'בגדי שרד', יש לומר, שאמר זאת לפי שגרת הלשון, וכשיטת אלה הסבורים כן).

אף רבינו בחיי בפירושו לשמות (ל"א, י) התחבט בשאלת 'בגדי השרד', ומחזק את שיטת רש"י כנגד דברי הרמב"ן, ולדעתו 'בגדי שרד' פירושהם כיסוי בד לכלים. אף הוא סבור שדברי הגמרא ביומא לא נאמרו אלא על דרך הדרש. זו לשונו שם: "על דברי המדרש: 'ואת בגדי השרד' - אלמלא הם לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט - כן דרשו רז"ל במסכת יומא פרק 'בא לו': מעשה בימי אלכסנדרוס מוקדון, שנתעטף שמעון הצדיק כוהן גדול בבגדי כהונה ויצא לקראתו, וכיון שראהו המלך ירד מעל מרכבתו והשתחוה לו. אמרו לו עבדיו: מלך כמותך ישתחוה ליהודי זה? אמר להם: דמות דיוקנו מנצחת לפני בעת מלחמת". עיין שם, שהעמיק בעניין על דרך הסוד והקבלה, מדוע באותו מעשה שרד עם ישראל בזכות בגדי הכהונה שלבש שמעון הצדיק, אך כאמור, באשר לפשט הפסוקים, דעתו כדעת רש"י, ש'בגדי השרד' עניינם כיסוי לכלים.

מול הדעות השונות שהבאנו, והקשיים שהעלו הפרשנים זה כנגד זה, דומה, שעדיין המבוכה רבה, שכן, יש לפנינו 'פשט' מול 'פשט': האם בגדי שרד הם כסויי כלים מחוץ למשכן, או שמא הכוונה לבגדי כהונה בעת העבודה בפנים? נמצא, שעדיין צריכים אנו למודעי, מהו עניינם של 'בגדי השרד' לאשורם?

ב. בגדי שרד - בגדי לווייה

'בגדי השרד' - בגדי הלויים בעבודתם בקודש

כמוצא מן הקשיים שהעלינו, יש מקום להציע פירוש שלישי למושג 'בגדי השרד', כלומר: 'בגדי השרד' הם - בגדי הלויים בעת עבודתם!

להוכחת השיטה יש להקדים ולשאול: האם הלויים המשרתים בקודש היו להם בגדים מיוחדים בעבודתם, המייחדים אותם כדי שכל רואיהם יכירום, או שמא, כל לוי בא לעבוד במקדש עם הבגדים שהביא מביתו?

דומה, שכבוד המקדש מחייב, שהלויים יהיו מלובשים בבגדים מיוחדים, ושהדבר לא יהא נתון לבחירתו של כל איש ואיש, שאם לא כן, נמצאת אומר, שהלויים יעמדו לשיר על הדוכן איש איש ולבושו אם דל ואם עשיר. כך גם בשערי המקדש יעמדו הלויים בבגדיהם: יש מהם הלבושים בגדים מפוארים, ויש מהם הלבושים בגדי עניים או אף בגדים קרועים, ואין זה כבוד המקום. הלויים לא נימנו על העשירים בעם, להפך, התורה מזהירה לא אחת לסייע בידיהם, כשם שמסייעים לגר ליתום ולאלמנה, וכגון, מה שנאמר בדברים (י"ד, כט): "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה... ואכלו ושבועו", ועוד רבים כאלה. נמצא, שהמשרתים בקודש במקדש עשויים להיראות כאביונים, בעוד שכבוד המקום מחייב הופעה מכובדת. ראה מה שכתב הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (ג', מה): "וכן עוד לרוממות הבית - רומם כבוד עובדיו, ונתייחדו הכהנים והלויים, ונעשה לכהנים הלבוש היותר נכבד, נאה ויאה - 'בגדי קודש לכבוד ולתפארת', ושלא ישמש בעבודה בעל מום... לפי שאין האדם מכובד אצל ההמון בצורתו האמיתית [על פי תוכנו ופנימיותו] אלא בשלימות אבריו ויופי בגדיו [הופעתו החיצונית]. והמטרה - רוממות שתהא לבית הזה משרתו אצל הכל".

כבר הובא לעיל, שבתקופת המדבר הקפידה התורה שכל כלי וכלי במשכן יהיה לו 'בגד' משלו בעת המסע, הארון, השלחן, המנורה ושאר כלי הקודש, זאת, מפני כבוד השכינה השרויה בארון ומפני כבוד הכלים. דומה, שכבוד השכינה והכלים מחייב, שנושאי הארון ונושאי המנורה וכד' ילבשו אף הם מלבושי כבוד כמו הכלים עצמם. כן הוזהרו הלויים לשמור את המשכן מפני זרים וטמאים, ולסייע לכהנים בעבודתם, דומה, אפוא, שכשם שהכהנים נצטוו לכבד את המקדש בבגדי כהונה מיוחדים - כן גם הלויים יעשו את עבודתם בבגדי כבוד.

בדומה לכך בתקופה בה נבנה המקדש בירושלים, חילק דוד את הלויים למשמרות

ובעלי תפקידים, ובתוכם "וארבעת אלפים שוערים וארבעת אלפים מהללים לה' בכלים" (דברי הימים-א כ"ג, ה) וראה שם בהמשך (כח): "כי מעמדם ליד בני אהרן לעבודת בית ה', על החצרות, ועל הלשכות, ועל טהרת לכל קדש, ומעשה עבודת בית האלהים, וללחם המערכת ולסלת למנחה... ולעמוד בבקר בבקר להודות ולהלל לה'..." "כן ראה בהמשך שם שהלויים היו ממונים על 'אוצרות בית האלקים ולאוצרות הקדשים" (וראה על תפקיד הלויים בשמירת המקדש ושמירת הטהרה במקדש ב'צפיה' ד - 'מצות שמירת המקדש'). מתחייב, אפוא, שכשם שהכהנים היו חייבים ללבוש בגדי כהונה 'לכבוד ולתפארת' כדי לכבד את מקום המקדש, כן גם הלויים שקיבלו את הקהל הרחב, היו צריכים להופיע בלבוש המכבד את המקום.

ואכן, מצינו ברמב"ם, שללויים היה בגד מיוחד, והיו 'נושאי אפוד בד', אלו דבריו (הלכות כלי המקדש י', יג): "זה שאתה מוצא בדבר נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד' - לא היו כהנים גדולים! שאין האפוד של כוהן גדול 'אפוד בד' [אלא עשוי מצמר צבוע בתכלת, ארגמן ותולעת שני, וכן מפשתים וזהב]. ואף הלויים היו חוגרין אותן, שהרי שמואל הנביא לוי היה, ונאמר בו: 'נער חגור אפוד בד'. אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים, ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקדש. להודיע, כי הגיע זה למעלת כהן גדול, שמדבר על פי האפוד והחשן ברוח הקדש".

נמצאנו למדים מדברי הרמב"ם, שאף ללויים היה בגד מיוחד לעבודה, היינו, 'אפוד בד' שהיה דומה בצורתו לאפוד של הכוהן הגדול, אך עשוי 'בד', כלומר, עשוי מפשתן ולא מצמר. הרמב"ם אינו מפרט את צורת הבגדים כולם, מהו החומר שממנו נעשו, ומהו צבעם. נראה, אפוא, שאם באשר לכהנים קבעה התורה דברים מדויקים וקצובים באשר לבגדים, לא כן באשר ללויים, שם קבעה התורה דבר כללי, שילבשו הלויים 'בגדי שרד' לכבוד המקדש, והרשות נתונה לחכמי כל דור ודור לעצב את הבגדים בהתאם לצרכי הדור ומנהגי הלבוש.

בדבריו אלה, נאמן הרמב"ם לשיטתו דלעיל ב'מורה נבוכים', "שאין האדם מכובד אצל ההמון בצורתו האמיתית, אלא בשלימות אבריו ויופי בגדיו", ולפיכך ציוותה התורה על הכהנים במקדש ללבוש בגדי כהונה לכבוד ולתפארת, לפיכך רואה הרמב"ם לנכון לציין בהלכה זו שאף הלויים היה להם מלבוש כבוד כדוגמת הכהנים.

מעיל הכהנים מחוץ לעבודה - הוא מעיל הלויים בשרתם בקודש

העובדה המתוארת בשמואל-א (כ"ב, יח) שבעת שדואג האדומי הרג את **כהני כוהני** העיר נוב היו לבושים 'אפוד בד', וכלשון הכתובים: "שמונים וחמישה איש נושא אפוד

בד, עובדה זו צריכה הסבר. אמנם מן התרגום שם עולה, שכוהנים אלה לא לבשו אפוד ממש, אלא משל הוא, והיו **ראויים** ללבוש אפוד ככהן גדול. כך גם מוסבר הדבר בירושלמי סנהדרין נב: שם מובאת דעה, שהמושג 'אפוד בד' האמור בכוהני נוב, בא ללמד על דרגתם הרוחנית, היינו, כל אחד מהם היה יכול וראוי לשאת אפוד בד, וכלשון הירושלמי: "שהיו כולם **ראויין** להיות כהנים גדולים".

עם זאת, לדעת הרמב"ם - אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ופשוט הפסוק לדעתו הוא, שהיה זה בגד בצורת אפוד, אלא שכאמור לעיל היה הבגד עשוי 'בד', היינו פשתן. (ראה רמב"ם הלכות כלי המקדש ח' יג. "כל מקום שנאמר בתורה 'שש' או 'בד' - הוא הפשתים, והוא הבוץ"). לדבריו, לבשו אותו בני נביאים כשמואל הנביא, וכן כוהנים הקרובים למדרגת רוח הקודש.

מפשוט הכתובים בספר שמואל עולה, שאכן, זה היה לבושם של **כהני נוב** בשעה שנהרגו, והדבר צריך הסבר, הכיצד לבשו כוהנים אלה בעת עבודתם אפוד, והרי הלכה היא שאין להוסיף או לגרוע מארבעת בגדי הכהונה (ראה רמב"ם הלכות כלי המקדש י', ה: "כשם שהמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל העבודה - כך היתר בגדים, כגון, שלבש שתי כתנות... או כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד - הרי זה מחלל העבודה, וחייב מיתה בידי שמים"). כיצד, אם כן, לבשו הכוהנים אפוד על בגדיהם?

אולם מעיון בפסוקים שם מתברר, ששמונים וחמשה **כהני נוב** לא נהרגו במשכן עצמו בנוב עיר הכוהנים, אלא בעמדם לפני המלך ובהיותם בגבעת שאול, שכן שאול קרא לאחימלך וביתו שיבואו אליו לגבעת שאול ושם הרגם דואג, נמצא, שהכוהנים לבשו את אפוד הבד לא בעת העבודה אלא בעמדם לפני המלך. הליכתם של הכוהנים מנוב לגבעת שאול כשהם לבושים בגדי כהונה ועליו אפוד אף היא צריכה הסבר, שכן, הלכה היא, שאין ללבוש בגדי כהונה שלא בשעת עבודה, כך גם בצאת הכוהן מחוץ למקדש פושט את בגדי הכהונה ולובש בגדי עצמו (ראה רמב"ם הלכות כלאים י', לב, והלכות כלי מקדש ח', י).

לאור האמור, מתבקש לומר שבנוסף לבגד הכהונה שלבש הכוהן בעת העבודה, היו לו בגדי כבוד מיוחדים - אפוד בד - שהיה לובש בעת שהיה מחוץ לעבודתו בעזרה, וכגון כשעבד בלשכות ובעבודות שמסביב למשכן. בגד זה, הוא שלבשו הכוהנים לקראת פגישתם עם המלך.

נמצא לאור האמור, שאפוד הבד, בגד הכבוד של הכוהנים מחוץ לעזרה, הוא הבגד שהשתמשו בו הלויים בעת עבודתם בקודש, וכמובא בענינו של שמואל בהיותו משרת

לפני ה' במשכן (שמואל-א ב', יח): "ושמואל משרת את פני ה' - נער חגור אפוד בד".

כאמור, לדעת הרמב"ם בגדם של כוהני נוב ובגדו של שמואל דומים זה לזה. לעומתו, סובר רש"י (שמואל-א ב', יח) שצורת בגדו של שמואל שונה ודומה למעיל, וכלשון הפסוק האמור באמנון ותמר: "כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים" (שמואל-ב י"ג, יח). רש"י מגיע למסקנה זו, לאור דברי תרגום יונתן המתרגם את שני המושגים: 'אפוד בד' ו'מעילים' - 'כרדוטיין'. עם זאת, דעת הכל שווה, ש'אפוד הבד' של הכוהנים הוא 'אפוד הבד' של הלויים. בהכרח, אפוא, שהיה זה בגד כבוד מיוחד לכוהנים כשעסקו בעבודות שירות מחוץ לעזרה, ומעיל כעין זה, לדעת הרמב"ם, היה גם לבושים של הלויים לצורך עבודתם בחצרות ה' (כעין זה כתב גם הרלב"ג בפירושו לשמואל-א ב', יח. עיין שם).

"ומן התכלת והארגמן... עשו בגדי שרד" - פסוק ופירושו

לאור האמור, מתפרש הפסוק בשמות (ל"ט, א): "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני - עשו בגדי שרד לשרת בקדש, ויעשו את בגדי הקדש אשר לאהרן", שהכתוב מדבר בעשיית בגדי שרד - ללויים ולכוהנים כל אחד כעניינו, ושתי עשיות יש כאן: האחת - עשיית בגדי שרד לשרת בקודש - עבור הלויים, והשנייה - עשיית בגדי קודש עבור אהרן הכהן. והפסוק מלמדנו, שבגדי הלויים היו שונים משל הכוהנים, ונעשו משלושה צבעים בלבד: תכלת, ארגמן ותולעת שני, ולא נעשו מן השש ומחוט הזהב - כפי שנעשה האפוד ושאר בגדי הזהב עבור אהרן הכהן. בכך מתורצת שאלת רש"י: מדוע לא נזכר השש בין הצבעים? כן גם מתורצת השאלה על שיטת הרמב"ן: מדוע לא נזכר בין המינים - השש וכן הזהב? זאת, משום שבגדי הלויים במדבר נעשו רק משלושת הצבעים האמורים (ניתן להוסיף ולהסביר את המושג 'בגדי שרד', זאת, על פי פירוש ה'חזקוני' לשמות ל"א, י; האומר, שבגדים אלה נעשו משרידי הבגדים והיריעות, ובעודפים אלה הוכנו בגדי הלויים).

עתה גם מתבארת תוספת המילים בתורה - 'לשרת בקדש', שעניינה, להסביר את מטרת עשיית בגדי הלויים. שכן כאמור, הלויים היו משוררים על הדוכן בחצר המשכן, וכך גם בזמן הבית בירושלים, כן היו שוערים בשערי העזרה ונושאי תפקידים במקדש, לפיכך נצטוו ישראל לעשות להם בגדי שרד 'לשרת בקדש'.

דומה שבכך באה על פתרונה שאלה נוספת, והיא, סדר הציוויים לבצלאל במצווה זו, ככתוב: (שמות ל"א י): "ואת בגדי השרד, ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן, ואת בגדי בניו לכהן", שכן, אם כדברינו, ש'בגדי שרד' הם בגדי הלויים, הרי הם פחותים

בחשיבותם ביחס לבגדי כוהן גדול, ראוי היה, אפוא, להזכיר את 'בגדי השרד' בסוף. אולם כאמור, פתחה התורה ב'בגדי השרד' **כנושא כללי**, ולפיכך גם מובא המושג 'בגדי השרד' ב'ה' הידיעה, היינו, יש להכין את כל בגדי השרד לעובדי המקדש: א. בגדי שרד ללויים (וכן בגדי שרד לישראלים הממלאים תפקידים במקדש כפי שיבואר להלן). ב. בגדי שרד לאהרן הכוהן הגדול. ג. בגדי שרד ל**כהני-כוהני** הדיוט.

ג. בגדי לווייה במשכן ובמקדש

קורח מבני לוי במדבר - ובגדי לווייה

אחת הדוגמאות שניתן לציין, באשר למציאותם של 'בגדי לוייה' בימי משה, זו הדוגמה של קורח בן יצהר בן קהת בן לוי, שהיה מראשי הלויים במשכן במדבר.

כך נאמר בעניינו של קורח: "ויקח קורח", ומסבירים חז"ל והמפרשים, שלקח את טליתו, ויצא לחלוק על משה. ראה למשל בפירוש רבינו בחיי (במדבר ט"ז, א) הכותב: "ויקח קרח' - מה לקח? - לקח טליתו ובא לו אצל משה". כך גם במדבר רבה (יח ד) דורשים חז"ל: "ויקח קרח' - לקח טליתו והלך ליטול עצה מאשתו... התחיל לחזור על ישראל... מיד התחילו שונאי משה להתגרות בו את ישראל, ואמרו: משה מלך! ואהרן אחיו כהן גדול! ובניו סגני כהונה!"

מדברי חז"ל במדרש עולה, שטלית זו הייתה צבועה תכלת, כמובא במדבר רבה (יח ג): "ויקח קרח'... קפץ קורח ואמר למשה: טלית שכולה תכלת; מהו שתהא פטורה מן הציצית?... אמרו חכמים: חכם גדול היה קרח ומטועני הארון, שנאמר (במדבר ז'): 'ולבני קהת לא נתן, כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו [את כלי המשכן]', וקרח [היה] בן יצהר בן קהת... וכשאמר משה (שם ט"ו): 'ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת', מיד צוה [קרח] ועשו מאתים וחמישים טליתות תכלת, ונתעטפו בהן אותן מאתיים וחמישים ראשי סנהדראות שקמו על משה... עמד קרח ועשה להם משה ונתעטפו בטליתות תכלת."

לאור האמור לעיל, שבגדי השרד הם בגדי לווייה שנעשו משיירי התכלת, הארגמן ותולעת השני של יריעות המשכן, יש לומר, שקורח לקח את טליתו העשויה תכלת, ועמה יצא לחלוק על משה, כשהוא מבטיח לכל המצטרפים למחלוקת שיזכו אף הם להתהדר בטליתות תכלת וב'בגדי שרד' כמוהו.

אכן, באשר לארון, מצינו, שהיה הכלי היחיד שהיה מכוסה בבגד תכלת מלמעלה,

זאת, שלא כשאר הכלים שאמנם היו ביניהם כלים מכוסים בתכלת, אך היו כלים שהיו מכוסים בצבעים אחרים. על כל פנים כולם היו מכוסים בעור תחש מלמעלה חוץ מן הארון. ראה את ההסבר לכך כפי שהביאו חז"ל במדרש, זה לשונם (במדבר רבה ד יג): "רבי נתן אומר: חביב מעשה הארון ככסא הכבוד של מעלה, שנאמר (שמות ט"ו): 'מכון לשבתך פעלת' - שהמקדש מכון כנגד בית המקדש [של מעלה] והארון [מכוון] כנגד הכסא... ואף בשעה שהיו נוסעים, לא היו פורסין עליו; לא בגד ארגמן, ולא תולעת שני, אלא 'בגד כליל תכלת', למה? שהתכלת - דומה לים, וים - דומה לרקיע, ורקיע - דומה לכסא הכבוד... ללמדך שהארון היה דומה לכסא הכבוד... 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 בכולם... למה? - שהוא חשוב מכל כלי המשכן". הוזה אומר, באופן מכון קבעה התורה לכיסוי כל אחד מן הכלים צבע משלו, ולארון קבעה כיסוי עליון כליל תכלת, זאת, לעורר את העם למחשבה בעת מסע הארון במדבר.

כאמור, אף קורח שהיה 'מטועני הארון' היה לבוש בגד תכלת, זאת, כדי שנושאי הארון יהיו לבושים בגד התואם את צבע הכיסוי של הארון הנישא על כתפיהם, שהיה 'כליל תכלת' - כנ"ל.

לאור האמור ניתן להבין באופן שונה את שאלתו של קורח בפני משה, בעניין טלית שכולה תכלת, שתהא פטורה מציצית? שכן, בא לקנטר ולומר: מדוע מעיל התכלת של הכוהן הגדול אין מטילים בו ציצית, למרות שיש בו ארבע כנפות, ואילו טלית התכלת של הלויים, דווקא היא תתחייב בציצית? במה שונה הלוי מן הכוהן הגדול, האם אין בכך עוד קיפוח ללויים והעדפה לאהרן הכוהן?!

בגדי לווייה - בתקופת שמואל ודוד

דוגמה נוספת לבגדי לווייה ניתן למצוא אצל אחד מצאצאיו של קורח, היינו, שמואל הרמתי, שכן, נאמר בו שהיה לו מעיל מיוחד, כמו כן, היה לו 'אפוד בד' שלבש אותו בעת עבודתו כלוי במשכן שילה. ראה מה שאמרו חז"ל בבמדבר רבה (יח ח): "וקורח, שפקח היה, מה ראה לשטות הזה? - אלא עינו הטעתו; ראה שלשלת גדולה עומדת הימנו: שמואל, ששקול כמשה ואהרן, שנאמר (תהלים צ"ט): 'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו'. [כמו כן יצאו ממנו] עשרים וארבעה משמרות עומדות מבני בניו שכולם מתנבאים ברוח הקודש (דברי הימים-א כ"ה) 'כל אלה בנים להימן'. אמר: אפשר הגדולה הזו עתידה לעמוד ממני ואני אדום?!"

כאמור, מוצאים אנו, ששמואל הרמתי - אשר שרת בקודש במשכן שילה כשוער, כמשורר או בתפקידים אחרים - היה לובש בעת העבודה מעיל מיוחד ועליו אפוד בד, וכלשון הכתובים בשמואל-א (ב', יח) "ושמואל משרת את פני ה' - נער חגור אפוד בד. ומעיל קטן תעשה לו אמו והעלתה לו מימים ימימה". שני בגדים מיוחדים לבש, אפוא, שמואל, ומסביר הרלב"ג בפירושו שם: "ומעיל קטן תעשה לו אמו" - היתה עושה לו אמו מעיל קטן שנה בשנה, ועליו היה חגור אפוד בד". כן הוסיף הרלב"ג (שם שם יח): "והנה, היה שמואל משרת את ה', והנה, מקטנותו היה חגור אפוד בד לשמו, שהוא נבדל לעבודת השם יתברך - כמו העניין ב**כהני כוהני** נוב עיר הכהנים שהיו שם שמונים וחמשה איש נושאי אפוד בד".

על הדמיון בין לבוש הלויים ללבושו של כוהן גדול עומד גם בעל 'מצודת ציון' המבאר שם, שה'מעיל', עניינו - "מלבוש, דומה קצת למעיל של כהן גדול". כך גם באשר ל'אפוד בד' כותב בעל 'מצודת ציון' שם: 'מלבוש, דומה קצת לאפוד של כהן גדול, ויחגרו בו עובדי ה' להשתנות משאר בני אדם'. בעל 'מצודת ציון' שם מוסיף, שהיה זה גם לבוש של ישראלים בעת שעמדו לעבודות שונות במקדש, וכלשונו שם: "וכן נאמר בדוד כשהלך לפני הארון (שמואל- ב ו', יד): 'ודוד חגור אפוד בד' ". כך גם כתב המלבי"ם שם: "והגם שהיה [שמואל] נער רך בשנים, בכל זאת היה חגור אפוד בד - אשר לבשוהו משרתי ה' [לויים וישראלים] בעת עבודת הקדש, כי לפני ה' היה מתהלך בקדש".

מקור נוסף, השופך אור על המושג 'בגדי השרד' שעניינו בגדי לווייה, זו העובדה המובאת בדברי הימים- א (ט"ו, כז) בעניין העלאת ארון הברית לירושלים. שם מתואר, כיצד העלה דוד וכל ישראל את ארון ברית ה' מבית עובד אדום הגתי לירושלים, והפסוקים יורדים לפרטים בדבר לבושו של דוד וכן בגדיהם של הלויים באותו מעמד.

וכך נאמר שם: "ודוד מכרבל במעיל בוץ וכל הלויים [אף הם מכרבלים] הנושאים את הארון והמשוררים... ועל דוד אפוד בד". רש"י בפירושו שם מסביר, שדוד לבש את בגדי הלויים המשוררים. כן לבש אפוד בד כשמואל בשעתו. זו לשונו: "ודוד מכרבל" - כמו בדניאל: 'ככרבלתהון'. דוגמא - 'כרבלתא דתרנגולא'. וכל הלויים - כמו כן [אף הם] מכורבלים במעיל בוץ. ולפי שהיה דוד משורר כמו הלויים, לבש גם הוא לבושיהם [היינו, מעיל ואפוד] שלבשו גם הם. וראיה - להבדיל - כך היה מנהג מלכים ושרים של עובדי כוכבים ומזלות, שאוכלים עם כהניהם כחוקם, היו לובשים לבושי כהניהם".

בגדי הלויים - וצבעם

דומה, שאם מעמיקים בדברי רש"י, מצטיירת תמונה יותר ברורה של צורת בגדי הלויים וצבעם. שכן, כאמור, מפרש רש"י: " 'ודוד מכרבל' - כמו בדניאל: 'בכרבלתהון'. דוגמא - 'כרבלתא דתרנגולא' ", ולא ברור למה התכוון רש"י באמרו שהמעיל דמה ל'כרבלא דתרנגולא', מה עניין כרבלת התרנגול למעיל?

תשובה לכך מוצאים אנו ב'ערוך' ערך 'כרבל', שם מפרש ה'ערוך' מעשה המובא במסכת ברכות (כ.). ומתואר בגמרא, כיצד רב אדא בר אהבה ראה אישה הולכת בשוק כשהיא לבושה ב'כרבלתא', קם, וקרע אותה מעליה משום צניעות. ומסביר ה'ערוך': " 'כרבלתא' - פירוש: **בגד אדום** [ככרבלת של תרנגול] שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו [כיוון] שהוא פריצות ומביא לדבר עברה" (יש להעיר, שהדבר מובא להלכה בשולחן ערוך, יורה דעה קעח, א. שם כתב המחבר: "אין הולכין בחוקות העובדי כוכבים... ולא ילבש מלבוש המיוחד להם...". ומוסיף הרמ"א שם: "אלא יהא מובדל מהם במלבושיו ובשאר מעשיו... וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו העובדי כוכבים לשם פריצות, כגון, **שנהגו ללבוש מלבושים אדומים**, והוא מלבוש שרים... אבל דבר שנהגו לתועלת, כגון, שדרכן, שכל מי שהוא רופא מומחה יש לו מלבוש מיוחד שניכר בו שהוא רופא אומן - מותר ללבושו. וכן, **שעושינ משום כבוד** או טעם אחר - מותר"). מן המעשה בברכות עולה, שמה שפירש רש"י בדברי הימים ש'דוד מכורבל במעיל', והוסיף, שהלבוש דמה ל'כרבלא דתרנגולא', התכוון לומר בכך, שדוד לבש לכבוד המאורע מעיל בצבע אדום כראוי לאנשים נכבדים.

עובדה זו המתוארת בפסוקים, שדוד לבש לכבוד העלאת הארון מעיל ואפוד מיוחדים בצורתם ובצבעם, וכך לבשו הלויים, מלמדת, שהיו ללויים בגדים מיוחדים בעת שמילאו את תפקידם, הן בנשיאת הארון והן בעת שעמדו לשורר לפני ה'.

כעין זה פירש ב'מצודת דוד' בפירושו שם: " 'מכרבל' - היה מעוטף במעיל של בוך, וכן **כל הלויים**". גם המלבי"ם שם כותב: "שדוד הלך מכורבל ומעוטף במעיל בוך, וכן **היו מעוטפים הלויים הנושאים הארון**, הלויים והמשוררים... שהיו משוררים בפה, וכנניהו השר שלהם היו מעוטפים כן".

בגדי השרד - בגדי צבע

לאור האמור, מקבל המושג 'בגדי השרד' הנזכר בתורה מובן חדש, ועניינו - **בגדי צבע**. וכוונת התורה לומר, שיעשו מערכת של בגדי צבע מיוחדים ל'שרת בקדש', זאת, ללויים ולכל שאר הישראלים המשרתים בקודש, וכך גם לכוהנים העסוקים

בלשכותיהם שלא בשעת העבודה, אף הם ילכו בבגדים אלה.

מתברר, שאכן, כך מתרגם רבנו סעדיה גאון את הפסוק הדין בעשיית 'בגדי השרד' על ידי בצלאל (שמות ל"א, י) ומתרגם את ה**מצלמה** 'שרד' - 'אלושי', שעניינה: "ריקום הבגד ויפוי **בצבעים ובגוונים שונים**" (ראה 'פירושי רבנו סעדיה גאון' על התורה, מאת הרב יוסף קאפח ובהערות שם). כן ראה 'תורה שלמה' (שמות ל"א, י. אות כא בסוף ההערה) בשם רס"ג: ש'שרד' עניינו: "בגדים כהים וצבועים ב'שרד' [שהוא] **צבע, עשוי מארגמן ותכלת ותולעת שני**".

אכן, כך מצינו בדברי הפרשנים לנביאים, שה**מצלמה** 'שרד' ענינה - צבע. ראה מה שכתב רבי דוד קמחי בפירושו לישעיה (מ"ד, יג) על הפסוק המתאר את שיטת העבודה של הנגר המפסל בעץ: "חרש עצים - נטה קו, יתארהו **בשרד**... ובמחוגה יתארהו". אלו דברי הרד"ק שם: "יתארהו" - יגבלהו, כלומר, ישים גבול בעץ. 'בשרד' - והוא **חוט הצבע**, שמסמן בו הנגר מה שרוצה לכרות מן העץ... **והצבע ההוא יקרא - 'שרד'**, וה'קו' שאמר, הוא **החוט שצובע אותו בשרד**. כך גם בפירוש 'מצודת דוד' שם מסביר: "יתארהו בשרד" - אחר זה יסמן [הנגר] תואר הפסל **בצבע השרד**, ועל פי המסומן יעשהו [הנגר] ב'מקצעות', והוא כלי מכלי הנגרים". (ראה גם ב'מצודת ציון': "בשרד" - הוא שם צבע מה [כל שהוא]). וראה גם בפירוש המלבי"ם שם שפירש כך.

בכך מתבאר הפסוק בשמות (ל"ט, א): "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני - עשו בגדי **שרד** לשרת בקדש, ויעשו את בגדי הקדש לאהרן הכהן", כלומר, משלושת **הצבעים הנ"ל** - זאת, בלי ה'שש' - עשו את 'בגדי השרד', שהם בגדי הלויים ובגדי שאר המשרתים בקודש - כמצוות התורה לעשות להם בגדים צבעוניים, ואילו את בגדי אהרן הכהן עשו לא רק משלושת הצבעים הנ"ל, אלא הוסיפו גם שש, שהוא פשתן שצבעו לבן, כן הוסיפו חוטי זהב שהוסיפו גוון זהוב לבגדי הכהן הגדול.

בגדי שרד - בגדי צבע של אנשים חשובים

הבאנו לעיל את דעת הרמב"ן האומר, שהשם 'בגדי שרד' עניינו, בגדי אנשים חשובים - בגדי מלכות, זאת, על יסוד הפסוק ביואל (ג', ה) שם מכונים האנשים החשובים - 'שרידים' - ככתוב: "ובשרידים אשר ה' קורא". כך גם מסביר רש"י שם את המילה 'שרידים', ובלשונו: "ובשרידים אשר ה' קורא" - לשון קרואים לסעודה או לעבודת המלך". כך גם רד"ק שם מפרש, שעניינו: 'קריאת הגדולה' - כמובא בעניין נשיאי העדה בימי משה שזקני העם והמנהיגים נקראו: 'קרואי העדה'. גם ב'מצודת דוד' שם פירש: 'שרידים' - 'מבוררים'. הוזה אומר, ה'שרידים' הם החשובים שבישראל, וממילא פירוש

המושג - 'בגדי השרד' עניינו כפירוש הרמב"ן - בגדי החשובים.

דומה, שאין קביעה זו עומדת בסתירה להסבר האמור לעיל - ש'בגדי שרד' הם בגדי צבע, שכן, בעבר הקדום, בגדי צבע היו יקרים מאוד, וממילא היו נחלתם של האנשים החשובים בלבד. לא כאן המקום להאריך בעניין זה, שכן, נוהג זה, שרק אנשים חשובים רשאים ללבוש בגדי צבע היה נהוג במלכויות שונות עד לפני כחמש מאות שנה. עם זאת, להלן כמה תיאורים מן המקרא אודות בגדים צבעוניים שניתנו לאנשים חשובים בלבד.

על הפסוק בבראשית (ל"ז, ג): "וישראל אהב את יוסף מכל בניו... ועשה לו כתנת פסים", מתרגם יונתן: "ועבד ליה פרגוד מצויר", כלומר בגד צבעוני. כך גם רש"י שם מסביר: "כמו 'כרפס ותכלת', וכמו 'כתונת הפסים' דתמר ואמנון". רבי אברהם אבן עזרא שם כותב: 'פסים' - 'כתונת מרוקמת'. וראה ב'כלי יקר' שם, שבגד זה נעשה ליוסף משעה שירד ראובן מגדולתו בגלל חטאו, "על כן עשה [יעקב ליוסף] לכבוד ולתפארת כתונת זה דומה לבגדי כהונה שהיה בהם כתונת תשבץ", עיין שם שהרחיב בהסברת העניין.

כן מצינו אצל יוסף, כשנתמנה למשנה לפרעה מלך מצרים נאמר בו (בראשית מ"א, א, מ): "וילבש אותו בגדי שש", ומפרש הרשב"ם ופרשנים אחרים שם: "בגדי שש" - של מצרים - חשובים, כדכתיב: 'שש ורקמה במצרים'". וראה בפירוש 'חזקוני' שם, ש'בגדי שש' אלה - "אין לובשים במצרים רק מלכים וגדולים" (כן ראה שם בפירוש 'דעת זקנים מבעלי התוספות', הדנים במהותו של ה'שש' האמור, האם הכוונה לפשתן יקר, לקנבוס או לכותנה, והבירור צריך הרחבת דברים).

בעניין הכתונת שלבשה תמר נאמר (שמואל-ב י"ג, יח): "ועליה כתונת פסים, כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים". וראה בפירוש הרלב"ג שם, הכותב: "כתנת פסים" - 'לבוש מצבעים מתחלפים'".

בשירת דבורה מתואר בגד השלל, שהאמינה אמו של סיסרא כי ילבש עם נצחונו הצפוי במלחמה, ככתוב: "שלל צבעים לסיסרא, שלל צבעים רקמה, צבע רקמתיים לצוארי שלל", ומסביר רד"ק (שופטים ה', ל) על פי התרגום: "שלל צבעים" - בגדים עשויים במיני צבעונים... שעשו בו מעשה הרקמה... היא מעשה מחט בבגד בצורות מצבעים שונים זה מזה... לתתם לשר הצבא".

הלבוש המקובל בין שרי האומות בימי קדם היה צבעוני, כמתואר ביחזקאל (כ"ג, ו) בלשון זו: "לבושי תכלת פחות וסגנים בחורי חמד כלם פרשים", ומסביר המצודת

דוד (וכך שאר הפרשנים) שם: "לבושי תכלת - לפי שהיו מלובשים [השרים] בצבע תכלת, והיו פחות וסגנים וכולם היו בחורים חמודים". וראה שם בהמשך (כ"ז, כד) אודות שרי אשור שהם - "גלומי תכלת ורקמה", ומסבירים המפרשים שם, ששרי אשור היו עטופים בגלימות של תכלת מעוטרת ברקמה מצבעים שונים.

כך גם מרדכי בצאתו מן המלך אחשוורוש כמשנה למלך נאמר בו (אסתר ח', טו): "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור... ותכריך בוץ וארגמן", ומובא בתרגום שם, "שיצא עם בגדים צבעוניים ועליהם ציורים בגווני שונים".

העולה מכל האמור הוא, שבגד צבעוני היה לבושם המקובל של אנשים חשובים בעבר, כלומר: שרים, מושלים, ובני מלכים. מכאן מובן מדוע נקראים אנשים חשובים - 'שרידים', שכן, בגדי הצבע ניתנו לאנשים חשובים, כך זכו החשובים להיקרא 'שרידים' על שם הבגדים הצבעוניים שלבשו (כאמור לעיל, נקרא הצבע - 'שרד'). נמצא, אפוא, שיש חיזוק לדברי הרמב"ן שהמושג 'בגדי שרד' כשם של בגדי הכהונה, עניינו, בגדי אנשים חשובים. עם זאת, לשיטתו, רק בגדי כוהן גדול נקראו כך, אולם, כאמור, יש לומר, שמושג זה הוא שם כללי לבגדי שרים ונושאי משרות, ולענייננו, אלו הם בגדי הלויים ושאר נושאי התפקידים במקדש.

ד. בגדי הלויים - צורתם וצבעם

בגדי הלויים המשוררים על הדוכן - במקדש שלמה

תיאור אודות לבוש הלויים במקדש מוצאים אנו בדברי הימים-ב (ה', ב) שם מתואר בפסוקים בהרחבה טקס חנוכת המקדש בימי שלמה, ככתוב: "אז יקהיל שלמה את זקני ישראל... ויקהלו אל המלך כל איש ישראל... ויביאו הכהנים את ארון ברית ה'... אל קדש הקדשים... והלויים המשוררים... מלובשים בוץ, במצילתיים ובנבלים וכנורות, עומדים מזרח למזבח [על הדוכן] ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצוצרות". תיאור זה אמור, אמנם, בהקשר לחנוכת הבית, אך ממנו למדו חז"ל לעניין השירה במקדש בכלל, כגון באשר למספר התוקעים בחצוצרות שהם מאה ועשרים. (ראה רמב"ם הלכות כלי המקדש ג, ד: הכותב בעניין הנגינה במקדש: "ובמה הם מנגינין? - בנבלים, וחלילים, וכנורות, וחצוצרות, והצלצל... ואין פוחתין משתי חצוצרות ולא מוסיפין על עשרים ומאה, ואין פוחתין מתשעה כנורות ומוסיפין עד לעולם", ומקור דבריו בערכין יג:).

כמראה הלויים המשוררים בחנוכת המקדש - כן נראו על הדוכן בעת הקרבת

התמידים והמוספים במהלך השנה, ובמיוחד בשבתות וברגלים. עם זאת, לא נזכרה הצורה המדויקת של המלבוש שלבשו באותו מעמד; האם לבשו מעיל, או אפוד בד, או שניהם גם יחד. עם זאת, מודגש בפסוקים שהיו **'מלבשים בוץ'**, כלומר, היו מלובשים מלבושי כבוד עשויים בוץ.

מעיון במקראות עולה, כי כל מקום שנאמר **"מלבשים"** הכוונה היא למלבושי כבוד - בגדי מלכות. ראה מלכים-א (כב, י) שם מתואר המפגש בין מלך יהודה ומלך ישראל, ככתוב: **"ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה יושבים איש על כסאו מלבשים בגדים"**. מסביר רד"ק שם: **"מלובשים בגדים - פירוש, בגדים חמודות, כי מה שהיה אומר 'מלובשים', ידענו כי לא היו ערומים. אלא פירוש: בגדי מלכות, חמודות"**. כך גם מובא בדברי הימים-ב (י"ח, ט): **"ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה... מלבשים בגדים"**, ומפרש רש"י בעקבות התרגום שם: **"בגדי מלכות"**. ביטוי דומה מופיע בספר עזרא (ג'), בעת כינון הבית השני: **"ויסדו הבונים את היכל ה' ויעמידו הכהנים מלבשים בחוצרות"**. מסביר רש"י שם: **"בשעה שהיו מנצחים בשירתם, העמידו הכהנים מלובשים בגדי כבוד וחוצרות בידיהם לתקוע בהם"**.

שמות וכינויים לפשתן: 'שש' ו'בוץ'

פרט חשוב בבגדים הנזכר במהלך המעמד במקדש שלמה, זו העובדה, שהלויים היו **'מלובשים בוץ'**, וכבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם, ש'בוץ' הוא כינוי לפשתן.

ראוי להוסיף בעניין זה, שבתורה מוצאים אנו שהפשתן נקרא 'שש', ואילו בלשון הנביאים נקרא הפשתן 'בוץ'. ההבדל בשמות נובע מן המקור שממנו הגיע הפשתן ארצה; בתקופת המדבר הגיע הפשתן לידי ישראל ממצרים, שהיתה מפורסמת בגידולי הפשתן שלה לאורך הנילוס (כמובא בישיעה י"ט, ט. בנבואתו: **"משא מצרים!... ובושו עובדי פשתים"**). מסביר המלבי"ם שם: **"היו המצרים מרויחים על ידי הפשתה שגדל לרוב במצרים - 'שש' ובד וחסובות אטון מצרים' - כנודע בקורות ימי קדם. עתה, גם זה יכרת מהם, ויבושו העובדי עבודת הפשתים... והאומנים האורגים הבגדים הלבנים"**.

לעומת זאת בהיות ישראל בארץ ישראל הביאו ארצה פשתן גם מארם שבצפון ארץ ישראל, וכן, מארצות אחרות במזרח. הפשתן שהובא מארצות הצפון נקרא 'בוץ'. בספר יחזקאל מוצאים את שני מיני הפשתן שהגיעו באותה תקופה ארצה, וכמתואר שם (כ"ז, ז): **"שש ברקמה ממצרים היה מפרשך"** ומפרש רד"ק שם: **"יריעות פשתים עשויות מעשה רוקם מביאים לך ממצרים, כי משם מביאים כלי פשתן, ואותו השש היה מפרשך"**. באותו פרק עצמו מתאר יחזקאל את הפשתן שהביאו ארצה מארם

בצפון, ככתוב (שם טז): "ארם סחרתך מרוב מעשיך, בנפך ארגמן ורקמה ובוץ". ומפרש בעל 'מצודת ציון' שם: " 'ורקמה' - בגדים מעשה רוקם בחלוף הגוונים. ו'בוץ' - הוא הפשתן הטוב".

בגדי פשתן יקרים - בעבודת כוהן גדול ביום הכיפורים

בדברי חכמינו ז"ל הננו מוצאים, שקראו לפשתן בשם - 'בוץ', כנראה, משום שרוב הפשתן הגיע באותה תקופה מן הצפון - מארם נהרים ושכנותיה וזה היה הכינוי לאריג זה בשפה המקובלת. יש להוסיף, שעקב העובדה שהפשתן היה אריג לבן, קראו חז"ל לבגדי הפשתן שלבש הכוהן הגדול ביום הכיפורים - 'בגדי לבן'. שני מושגים אלה מופיעים במשנה ביומא (לד): האומרת: "פרסו סדין של בוץ בינו [של הכהן הגדול] לבין העם... קדש ידיו ורגליו ירד וטבל עלה ונסתפג. הביאו לו בגדי לבן".

כן מובא שם במשנה, שהנהיגו ביום הכיפורים במקדש, שבבוקר היה הכוהן הגדול לובש בגדי פשתן שנעשו במצרים, ואילו בין הערביים היה לובש בגדי פשתן מן המזרח - מהודו. ראה את לשון המשנה שם: "בשחר היה לובש פלוסין [בגד שנארג בעיר פלוסיון שבמצרים] של שנים עשר מנה. בין הערבים [היה לובש] הנדויין [כלומר, בגד פשתן מהודו, עיין במפרשים שם] של שמונה מאות זוז", זאת, כדי להדר במצווה, ולהשתמש במיני הפשתן מן המשובחים שישנם. ראה בגמרא יומא (לה). וברש"י שם, שחכמינו ז"ל למדו מן הפסוקים להדר בבגדים אלו, היינו, מתוך שכתוב בעניין בגדי כוהן גדול ביום הכפורים ארבע פעמים 'בד', באה התורה ללמדנו, שיש לקחת מן המובחר שבבדים.

(וראה ב'מחזור המקדש' ליום הכיפורים עמ' 136, הרחבת דברים בעניין בגדי הכוהן הגדול, שנעשו באופן מכוון מפשתן שהובא ממקומות אלה דווקא).

בגדי הלויים - בגדי פשתן מעוטרים בגוונים שונים

שמה ישאל השואל: אם אכן, לבשו הלויים - וכן דוד המלך - מעיל ואפוד הדומים לבגדי כוהן גדול, נמצא, לכאורה, שלבשו בגדי כהונה, והרי בגדים אלו נצטוו בהם כוהן הגדול בלבד?

ולא היא! שכן, אין מדובר בפסוקים ובמפרשים בחיקוי מדויק של בגדי כוהן גדול, אלא בדמיון בלבד לבגדי כהונה. שכן, באשר לבגדי השרד שנעשו במדבר, אלו נעשו משלושה צבעים בלבד במקום חמישה - כמובא לעיל. כמו כן, לא נאמרה בתורה צורה מחייבת של בגדי לווייה, וממילא יש לומר שהיו שונים מבגדי הכהונה, וכמו שהובא

לעיל, שקורח לקח **טלית** תכלת בעת המחלוקת, ולא נזכר שם שלקח מעיל או אפוד.

גם באותם מקראות שהובאו לעיל באשר לבגדי הלווייה כפי שנעשו בתקופת דוד, ניכר שאין אלו בגדי כהונה. שכן, בניגוד לכוהן גדול, אשר לבש מעיל תכלת עשוי **צמר** ובשוליו פעמונים ורימונים, לבש הלוי בגדי **בוץ**, כלומר, בגד עשוי פשתן, וזאת, ללא פעמונים ורימונים בשוליו. כך גם באשר לאותו 'אפוד בד' שלבש הלוי, אפוד זה אף הוא לא נעשה מצמר אלא מפשתן. יתירה מזו, האפוד של הכוהן הגדול היה עשוי שעטנז, בהיותו ארוג מחוטי צמר הצבועים בצבעי תכלת, ארגמן ותולעת שני, כשהאריג כולל בתוכו חוטי שש, כלומר פשתן. כן היו באריג של האפוד חוטי זהב.

מאיך גיסא בגדי הלוויים הנזכרים בכתובים, כגון בגדיו של שמואל הרמתי, וכן הבגדים הנזכרים ב**פנהי-כוהני** נוב, וכך באשר לבגד שלבש דוד, בכולם נאמר, שהיו חגורים 'אפוד בד', כלומר: בגדי פשתן (ראה בגמרא יומא לה. שהובאה לעיל, שהמושג 'בד' המובא בתנ"ך עניינו פשתן).

ראוי להוסיף, שאמנם הלוויים לבשו בגדי פשתן - שאינם יקרים כמו הבגדים הצבועים תכלת ארגמן ותולעת שני, עם זאת, אף אלו נחשבו בגדים יקרים, ולפי התיאורים בדברי חז"ל נעשו בעידון רב. ראה במדבר רבה (כ כג) בעניין חטא ישראל בבעל פעור, שם נאמר: "והיתה זקנה יושבת מבחוץ ומשמרת לילדה שהיתה לפני מן החנות, כשישראל עוברין ליטול חפץ בשוק, זקנה אומרת לו: בחור! אי אתה רוצה **כלי פשתן שבא מבית שאן?!**" כן אמרו חז"ל בבבא מציעא (כט:): "מי שהניח לו אביו מעות הרבה ורוצה לאבדן - ילבש **בגדי פשתן**". (ראה עוד ביומא לה: אודות רבי ישמעאל בן פאבי כוהן גדול, שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה. עוד מובא שם על רבי אלעזר בן חרסום, ש"עשתה לו אמו כתונת משתי ריבוא ולא הניחיהו אחיו הכהנים ללובשה מפני שנראה כערום").

באשר לצבע הבגדים, אמנם צבעי תכלת, ארגמן ותולעת שני נצבעו בעיקר על גבי חוטים ובדים של צמר, אך כמובא לעיל, מפסוקי יחזקאל עולה, שבגדי פשתן הבאים ממצרים היו מעוטרים אף הם ברקמה צבעונית, ככתוב: "שש **ברקמה**", כך גם באשר לבגדים שהגיעו מארם נאמר בהם "ורקמה ובוץ". נמצא, שבגדי פשתן אף הם היו בגדים המכבדים את בעליהם, הן באריגתם והן בצבעיהם.

בגדי הלוויים - יצורתם

באשר ליצורת בגדי הלווייה, כאמור, לא נאמרה בתורה צורה מחייבת לבגדי הלוויים, כי אם העיקרון, שיהיו 'בגדי שרד' - בגדי צבע המיועדים לאנשים חשובים. עם זאת, ניתן

ללמוד מן הפסוקים והמפרשים על צורת בגדי הלווייה בימי דוד.

כבר הבאנו לעיל את העובדה המתוארת בדברי הימים-א, (ט"ו, כז) בעניין העלאת ארון הברית על ידי דוד לירושלים, שם מובאים פרטים בעניין בגדיהם של דוד והלויים באותו מעמד, ככתוב: "ודוד מכרבל **במעיל בוץ** וכל הלויים הנושאים את הארון והמשוררים... ועל דויד **אפוד בד**", ודעת המפרשים היא שדוד והלויים לבשו את פרטי הלבוש האלה - מעיל ואפוד בד. ומסביר בעל 'מצודת דוד' שם שה'מעיל' שלבשו הלויים עניינו: "מלבוש העליון, כעין **המעיל של כהן גדול**".

באשר ל'אפוד בד' שלבשו דוד והלויים כותב רש"י שם, שדמה בגיזרתו לצורת הבגד של הכהן הגדול, וכלשונו: "ועל דויד אפוד בד' - **כאותו אפוד של אהרן** שהיה כמין שני לבדין, אחד לפנים ואחד לאחור, ומגיע עד מתניו, והיה האזור ארוג ממנו וחגרו בו".

כך גם ב'**מצודת דוד**' שם מסביר: "אפוד בד' - מין לבוש, עשוי **כעין האפוד של כהן גדול**, והיא מיוחדת להמתבודדים בעבודת ה'. וכן נאמר בשמואל [הרמתי] שהיה חגור **אפוד בד**, עם כי [למרות] היה לוי".

בגדי שרד - לישראלים בעלי תפקיד במקדש

ראינו בפסוקים דלעיל, שדוד המלך לבש מעיל ואפוד בד, ומבואר במפרשים שם, שכיוון שהיה "דוד משורר כמו הלויים, לבש גם הוא לבושיהם", הווה אומר, אדם מישראל שנטל חלק בעשייה כל שהיא במקדש, וכן ישראלים נושאי תפקיד במקדש לבשו אף הם בגדי שרד כמו הלויים.

אכן, היו בעלי תפקידים במקדש - וביניהם ישראלים - שעשו עבודות בלשכות השונות מחוץ לעזרה, ונראה שלבשו אף הם בגדי שרד. כגון, פתחיה - הוא מרדכי, שהיה ממונה במקדש על ה'קנינים', היינו, הקרבת קרבנותיהם של אלו שהתחייבו בהבאת שני תורים או שני בני יונה. ראה משנה שקלים (ה, א) וכן בגמרא ובפרשנים. מרדכי היה 'איש ימיני', כלומר משבט בנימין, ועם זאת, היה מן הממונים במקדש. כך גם נחוניא חופר שיחין, שהיה אחראי על הבאת מים למקדש, ועל הכנת בורות מים בדרכים לעולי הרגלים. וכך, אלו שהיו ממונים על אריגת פרוכות להיכל ולשערי המקדש, וכן אורגי בגדי כהונה. כן היו ישראלים המנגנים במקדש - שכן, ישראלים המשיאים לכהונה עומדים על הדוכן לנגן כלויים (ראה רמב"ם כלי מקדש ג, ג). מסתבר, שאלו ודומיהם לבשו בגדי שרד כלויים. גם גזברים ואמרכלים, שנתמנו מבין הכהונים, הלויים או הישראלים, אף הם, ככל הנראה, עושים בלשכותיהם את

עבודתם כשהם לבושים בגדי שרד. גם כוהנים שהיו מנועים מלשרת בקודש, כגון בעלי מומים שהיו בלשכת העצים ובלשכות אחרות, נראה שלא לבשו בגדי כהונה, שהרי אינם עושים עבודה בקודש וממילא יש לומר שלבשו בגדי שרד.

כן מצינו שהאמנים, עושי המלאכה במקדש, היו לובשים בגד מיוחד. כך נראה מדברי חז"ל במנחות (כ"ט.) שם מתואר המראה שהראה ה' למשה בהר באופן ציורי, כיצד עתידים האמנים להכין את כלי המקדש, וכלשון הגמרא: "גבריא חגור כמין פסיקא היה, והראה לו למשה מעשה מנורה, דכתיב: 'וזה מעשה המנורה' ". ומפרש רש"י שם: " 'פסיקא' - אזור כרוך, אומנים שרוצים לעשות מלאכה נאה חוגרין עצמן". הוה אומר, הכינו במקדש בגדים מיוחדים לאומנים.

על כל פנים, הלויים לבשו בודאי בגדים מיוחדים לעבודתם - כמפורש בפסוקים דלעיל, ו'בגדי השרד' שלהם היו בגדי פשתן משובחים וצבעוניים. באשר לכוהנים שאינם עושים עבודה בעזרה, יש ללמוד מ**כהני-כוהני** נוב שהיה להם אפוד בד לשרת מחוץ לעזרה, ובאשר לישראלים העושים עבודות שירות במקדש, יש ללמוד מן הדוגמה של דוד, שאף ישראלים לבשו לעת הצורך בגדי שרד כלויים.

לאור האמור, באה על פתרונה שאלת הרמב"ן שהובאה לעיל, כלשונו: "וכל זה [שיטת רש"י] איננו שווה לי, כי מה טעם שיאמר הקדוש ברוך הוא למשה ויעשו... בגדי השרידה, בלי שיבאר לו: כמה יהיו [הבגדים]: שנים - או מאה? וכמה ארכם? וכמה רחבם? ולמה [לאיזו מטרה] ייעשו?" ולאור האמור, בעניין בגדי השרד לעובדי המקדש השונים סתמה התורה במכוון, ולא תיארה לא את צורתם של הבגדים, לא את מנינם, לא את אורכם ורוחבם, ולא את צבעם, דבר המשתנה מדור לדור. בעניין זה קבעה התורה עיקרון אחד, שנושאי תפקידים במקדש ילבשו 'בגדי שרד', שהם בגדי כבוד. באשר לצורתם, נתנה התורה יד חופשית לחכמי הדור לקבוע את הצורה הראויה, זאת, בהתאם למנהגי הלבוש, הצביעה, וחומרי האריגה - כל תקופה כעניינה, ובלבד שיהיו בגדים מכובדים.

מעתה יובן מה שאמרה התורה פעמים אחדות: "ואת בגדי השרד לשרת בקדש", ולא נתפרש שירות זה מה עניינו? אולם לאור האמור, שבגדי שרד אלו היו עבור הלויים - אלו בוודאי שירתו בקודש: בשירה על הדוכן, בשמירה על השערים, בעזרה בלשכות השונות, כמובא במדבר ("ח, ב ואילך): "וגם את אחיך מטה לוי... הקרב אתך... ונלוו עליך ושמרו את משמרת אהל מועד לכל עבודת האהל... לכם מתנה נתונים לה' לעבוד את עבודת אהל מועד". פעמים שהלויים עשו שירות בעזרה גופה - באותן עבודות שהותר להם לעבוד בהן, וכגון, מה שהובא בדברי הימים ב- (כ"ט, לד)

שבעת שחזקיהו חידש את העבודה במקדש, עבדו בו כוהנים מועטים, ומי שהשלים את החסר בעבודה היו הלויים, ככתוב: "רק הכהנים היו למעט ולא יכלו להפשיט את כל העולות ויחזקום אחיהם הלויים עד כלות המלאכה".

שירת הלויים במקדש היא חלק ממצוות הקרבת הקרבנות, ונקראת: 'לשרת בשם השם'. כך מובא במסכת ערכין (יא.): "מנין לעיקר שירה מן התורה? שנאמר: 'ושרת [הלוי] בשם ה' אלהיו' - איזהו שירות שבשם? - הוי אומר: זה שירה!", ומסביר רש"י והפרשנים שם, ששירת הלויים בעת העבודה כוללת בתוכה את מזמורי דוד בתהילים שיש בהם הזכרת שם שמים, נמצא, שזה השירות של הלויים 'בשם השם'. וראה שם בגמרא (וכן במדבר רבה ו י) שם מובאת דעה ש"השיר מעכב את הקרבן", כלומר, אם אין לויים שיעמדו על הדוכן ויפתחו בשיר - אין מקריבים קרבנות ציבור, שכן, חשובה שירת הלויים לפני ה' כעבודת הקרבנות. על כל פנים, אין חולק על כך, ששירת הלויים בעת ההקרבה היא מצווה מן התורה, וזה ה'שירות' שעושה הלוי לפני ה' במקדש. מובן, אפוא, מדוע נאמר בתורה - "את בגדי השרד לשרת בקדש" שכן בגדי הלויים נועדו לשרת בקדש פשוטו כמשמעו, אף בעבודות בעזרה כנ"ל, וכמובא בתרגום - "לבושי שימושא לשמשא בקודשא", שעניינו: בגדי שירות לשמש בקודש.

ה. בגדי שרד לכוהנים - וצורתם

'בגדים אחרים' - בגדי כהונה מיוחדים להרמת הדשן

על מציאותם של 'בגדים אחרים' לכוהנים בנוסף לבגדי הכהונה מצינו פסוק מפורש בויקרא (ו', ד) האומר: "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן... אל מקום טהור", אלא שמהותם של 'בגדים אחרים' אלו לא נתבררה די הצורך.

יש להקדים ולומר, כי כל עבודה הנעשית על ידי כוהן בעזרה צריכה להיעשות כשהוא לבוש בגדי כהונה, שאם לא כן עבודתו פסולה, וכלשון הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (י, ד) הכותב: "כהן הדיוט ששימש בפחות מארבעה בגדים אלו הוא הנקרא 'מחוסר בגדים', ועבודתו פסולה, וחייב מיתה בידי שמים - כזו ששימש... בזמן שבגדיהם עליהן - כהונתן עליהן, אין בגדיהן עליהן - אין כהונתם עליהן". לפיכך, יש לברר, על איזו עבודה בדיוק אמרה תורה, שבעת שיעשה אותה הכוהן ילבש 'בגדים אחרים'? כן יש לשאול, האם אותם 'בגדים אחרים' הם בגדי יום יום של הכוהן בביתו, או שמא, גם 'בגדים אחרים' אינם אלא בגדים מיוחדים המתאימים למקדש, אלא שהם 'אחרים' ביחס לבגדי הכהונה?

הרמב"ם: תרומת הדשן נעשית בבגדי כהונה פחותים

הדיון אודות החלפת 'בגדים אחרים' סובב ביחס לשתי עבודות הקשורות להכנת המזבח להקרבה: 'תרומת הדשן' ו'הוצאת הדשן'. 'תרומת הדשן' עניינה - הרמת גחלים מאש המערכה במחתה של כסף והנחתם ב'בית הדשן' סמוך למזבח. הדבר נלמד מן הפסוקים בויקרא (ו', ג): "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן... ושמו אצל המזבח". ואילו 'הוצאת הדשן' עניינה הוצאת האפר המצטבר על המזבח אל מחוץ לעיר. ראה רשב"ם שם הכותב: "והרים את הדשן" - תרומת הדשן היא מצותה בכל יום קודם לתמיד של שחר, אבל 'והוציא את הדשן' - הוא לזמן מרובה [לעיתים רחוקות] לפנות את המזבח מרוב דשן שעליו".

דעת הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (ב, י) היא ש'תרומת הדשן' היא שצריכה החלפת בגדים ל'בגדים אחרים', אך הרמב"ם מסביר מייד, שבגדים אלה אינם אלא ארבעת בגדי הכהונה, והסיבה שנקראים 'בגדים אחרים' משום שהם פחותים בחשיבותם. וזו לשונו: "הרמת הדשן מעל המזבח... והיא עבודה מעבודות כהונה, ובגדי כהונה שתורם בהן הדשן יהיו פחותין מן הבגדים שמשמש בהם בשאר עבודות, שנאמר: 'ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים'... שיהיו פחותין מן הראשונים, לפי שאינו דרך ארץ שימזוג כוס לרבו בבגדים שבישל בהם קדרה לרבו".

לא כן דעת הפרשנים האחרים, האומרים, שמצוות החלפת 'בגדים אחרים' נאמרה בעניין 'הוצאת הדשן' הנערם על גבי המזבח, שם דווקא נאמרה החלפת בגדים, ככתוב: "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן... אל מקום טהור", כלומר, אל מחוץ לעיר. ראה את דברי רש"י שם הכותב (ויקרא ו', ד): "דרך ארץ [נימוס והנהגה טובה] שלא ילכלך [הכהן] בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהן תמיד... לכך - ולבש בגדים אחרים", וכך הבינו פרשנים כמו הרמב"ן ואחרים, וכפי שעוד יבואר להלן.

(אכן כבר תמהו על דברי הרמב"ם, הסובר שהחלפת 'בגדים אחרים' נאמרה באשר ל'תרומת הדשן', שכן, בתורה נאמר במפורש, שהדברים אמורים בקשר ל'הוצאת הדשן' - ככתוב: "ולבש בגדים אחרים - והוציא את הדשן"? לא כאן המקום להאריך וראה את הדעות השונות והמקורות בעניין זה בתורה שלמה ויקרא פרק ו. פסקא מא והלאה).

הרמב"ן: לכהנים במקדש היו בגדי חול מיוחדים בנוסף לבגדי כהונה

מעיון בדברי הפרשנים מתברר, שעצם המושג 'בגדים אחרים' שנוי במחלוקת. שכן,

מול הדעות, שהחלפת בגדים משמעותה - 'בגדים פחותים' - כמובא לעיל - כשהכוונה היא **לבגדי כהונה פחותים**, מצינו אצל גדולי הראשונים שמסתמכים על דעות אמוראים בתלמוד, האומרים, שהכוהן מחליף את בגדיו **לבגדי חול**. נראה מתוכן הדברים שמדובר בבגדי חול של כל אדם, שכן, לפי המובא בגמרא שם גם כוהן בעל מום כשר להוציא את הדשן, כמו כן הוצאת הדשן כשרה אפילו בזר. אמנם ייתכן לומר, שכוהן בעל מום יוציא את הדשן בבגדי כהונה, ואילו ישראל יוציא את הדשן בבגדים שהוא רגיל בהם, ויש מקום להביא ראיות לכאן ולכאן. למדנו על כל פנים שניתן להוציא את הדשן בבגדי כהונה אלא שהם פחותים, כן למדנו שיש מקום להוציא אף בבגדים רגילים - כל אדם כעניינו.

עומד על כך הרמב"ן בפירושו לויקרא (ו', ד) הכותב בשם רש"י: "ופשט את בגדיו... בגדים שבישל בהן קדרה לרבו - אל ימזוג בהן כוס לרבו. לכך אמר: ולבש בגדים אחרים - **פחותים מהם**. לשון רש"י... נראה, שמצוה היא על הכהן, שהבגדים שיעשה בהם הקרבנות - גם [כשיעשה] הרמת הדשן יהיו בגדים נקיים, לא ישמש באותן אשר הוציא הדשן. והמצוה - מדרך מוסר העבד לרבו. ולכך יהיו לכהנים [שני מיני בגדי כהונה]: **הבגדים החמודות** - לעבודות, וה**פחותים** - להוצאת הדשן... אבל יש מרבותינו במסכת יומא (כג:) אומר, שאין הוצאת הדשן צריכה בגדי כהונה, ויאמר: ולבש בגדים אחרים - **בגדי חול**".

באשר למושג 'בגדי חול' שבדבריו יש מקום לומר, אם כי הדברים לא נאמרו במפורש, שאין כוונתו לבגדי חול אישיים, שכן היה אומר 'בגדי עצמו', אלא כוונתו **לבגדים מיוחדים שנעשו עבור הכוהן במקדש, אלא שנעשו לשם חול**.

'בגדים אחרים' בתנ"ך

המושג 'בגדים אחרים' מופיע בתנ"ך פעמים אחדות בהקשרים שונים, וכך באשר לבגדי כהונה, ובכל המקרים כוונת המקראות לומר, ש'בגדים אחרים' הם בגדים שיש להם צורה שונה **לגמרי!**

ראה בשמואל-א (כ"ח, ח) בעת ששאל הולך לשאול את בעלת האוב, נאמר: "ויתחפש שאול וילבש בגדים אחרים". להסברת הפסוק מובא ב'מדרש שמואל' (פרשה כד): " 'ויתחפש' - כתיב. נעשה חפשי מן המלכות. 'וילבש בגדים אחרים' - מאנין פגניקא". כלומר, בשעה ששאל הלך לשאול אצל בעלת האוב, כביכול, עזב את המלכות, נהיה חופשי ממנה, לבש 'בגדים אחרים' לגמרי שלא יכירו בו שהוא מלך, ולפיכך בחר ללבוש 'מאנין פגניקא'. ראה ב'**ערוך**', שהכוונה היא שהתחפש לאדם כפרי,

ההולך בבגדים גסים ופשוטים, לבל יכירוהו. כן ראה בפרשנים לשמואל, ש'ויתחפש' פירושו, שהשתנה באופן מוחלט. הפרשנים מביאים דוגמה לכך מספר מלכים-א (כ"ב, ל) שם אומר מלך ישראל: "התחפש ובא במלחמה". המלך נהג כך - כמתואר שם - ובצאתו למלחמה התלבש בבגדים שונים לגמרי כדי שהאויב לא יכיר אותו.

מקום נוסף בתנ"ך שמופיע בו הביטוי 'בגדים אחרים' הוא ביחזקאל (מ"ב, יד) שם מובא מושג זה בהקשר לבגדי כהונה, ככתוב: "בבאם הכהנים [לאכול מן הקרבן] ולא יצאו מהקודש [מן החצר הפנימית - העזרה] אל החצר החיצונה [עזרת ישראל] ושם [בעזרה] יניחו בגדיהם אשר ישרתו בהן... לבשו [כתיב 'לבושו'] בגדים אחרים". ומסביר בעל 'מצודת דוד' וכן המלבי"ם, שה'בגדים האחרים' שילבשו, פירושו - בגדי חול, זאת לצורך יציאתם מעזרת כהנים אל העזרות המיוחדות לישראל.

כך גם ביחזקאל (מ"ד, טו) נאמר: "והכהנים הלויים בני צדוק... המה יקרבו אלי לשרתני... והיה בבואם אל שערי החצר הפנימית [העזרה] בגדי פשתים ילבשו... ובצאתם אל החצר החיצונה... יפשטו את בגדיהם... ולבשו בגדים אחרים". ומסביר המצודת דוד שם: "כאשר יצאו הכהנים מהעזרה שלהם אל החצר החיצונה... אל העם... הוא עזרת אנשים אשר שם עמידת העם... 'פשטו את בגדיהם' - בגדי כהונה... 'ולבשו בגדים אחרים' - בגדי חול". עיין שם במפרשים, שמפני קדושת בגדי כהונה יפשטו אותם בלשכות שבעזרה, וילבשו 'בגדים אחרים' בעת שהם נפגשים עם העם בעזרת ישראל ובהר הבית.

העולה מן האמור הוא, שהיו לכהנים שתי מערכות בגדים: האחת של קודש, והאחרת - כנראה שונה בצורתה - שהיתה של חול. שתי מערכות אלו שימשו את תפקידו השונים של הכהן, כל מערכת לתפקידה המיוחד.

לכך מתכוין הרמב"ן באומרו, שלפי פשוטו של מקרא - כפי שמוכח מן המקראות השונים - היו לכהנים בגדי חול. וכשאמרה תורה בעניין הוצאת הדשן: "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים", התכוונה לומר, שלצורך מלאכה זו של הוצאת האפר מן המקדש, יטול הכהן את מערכת הבגדים של חול המיוחדת לעבודות מסוג זה ויוציא את הדשן החוצה כשהוא לבוש בה.

בגדי חול של כהנים - דמו בצורתם לבגדי כהונה

אחד המקורות המוכיחים, שהיתה לכהן מערכת בגדים נוספת - בגדי חול - לעבודות משניות במקדש, זו הסוגיה ביומא (כה.). שם מובאת דעת רבי יוחנן, האומר, שדרכם של כהנים לערוך את ה'פיס' המתקיים בכל יום במקדש כשהם לבושים בגדי חול.

זאת, לעומת דעת רב ששת, האומר, שהם עומדים לעריכת הפייס בבגדי קודש.

לבירור השאלה, מביאה הגמרא תיאור, כיצד נערך הפייס, וכלשון הגמרא שם: "לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה [ארמון מלכותי] הייתה. פייס [נערך] במזרחה, וזקן יושב - במערבה. והכהנים מוקפין ועומדין כמין בכוליאר [תכשיט עגול]. והממונה בא, ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהן, ויודעין שממנו פייס מתחיל". שואלת הגמרא מן העובדה שנוטלים מצנפת מראשו של כוהן: "מצנפת בבגדי חול מי איכא?!", היינו: הייתכן שיש מצנפת בבגדי חול של הכהנים?! ומשיבה הגמרא: אכן כן! בגדי חול של כוהן כללו גם מצנפת. הגמרא מביאה ראיה לכך מדברי רב שמואל בר יהודה, האומר: "כהן שעשתה לו אמו כתונת - עובד בה עבודת יחיד". מסביר רש"י שם: "שהיו אמותיהן של כהנים עושות לבניהם משלהם כמין בגדי כהונה [הכוללים מצנפת וכתונת] להראות תפארת עושרן ונוי מלאכתן, וכמה הן מהדרות במצות. דקתני: כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד".

מדברי הגמרא עולה, שלדעת רבי יוחנן - כפי שמוסברת דעתו בגמרא וברש"י, היו לכוהן בגדי חול מיוחדים, ואלו דמו בצורתם לבגדי כהונה, שכן, מערכת הבגדים כללה כתונת ומצנפת.

ו. שלשה מיני בגדי כהונה לכל כוהן

עבודת יחיד' שהכוהן עובד במקדש - בבגדי חול

עיון בסוגיות אחרות במסכת יומא, מביא לכלל מסקנה שהיו לכוהנים במקדש שלוש מערכות בגדים.

ראה את סוגיית הגמרא בדף (לה:) שם נאמר, שבגדי לבן שלבש כוהן גדול ביום כיפור בשחר, כשנכנס לקודש הקודשים, היו משובחים ויקרים מן הבגדים שלבש כוהן גדול בין הערביים. ומביאה הגמרא הוכחה לכך, שמתוך שבגדי לבן של הכוהן הגדול בשחר של יום הכיפורים נזכרים בתורה בייתור לשון: 'בד, בד, בד, בד', ארבע פעמים, יש ללמוד מכאן, שרמזה התורה, שבבוקר ילבש הכוהן - 'מובחר בבד'. על כך שואלת הגמרא מן הפסוקים ביחזקאל (מ"ד יט), ששם נאמר: "ולבשו [הכהנים] בגדים אחרים ולא יקדשו את העם בבגדיהם" - האם אין ללמוד מפסוקים אלה שהבגדים האחרים צריכים להיות חשובים מן הראשונים?! ומתרצת הגמרא: "לא! - 'אחרים' - פחותים מהן!" נמצא, שהן לכוהן הגדול והן לכוהן הדיוט יש בגד משובח יותר, ולעומתו בגד הפחות בחשיבותו.

בהקשר לכך מביאה הגמרא את הברייתא ששנה רב שמואל בר יהודה - כמובא לעיל: "אחר שכלתה עבודת ציבור, כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד, ובלבד שימסרנה לציבור". כן מביאה הגמרא מעשה להוכחת דברי רב שמואל בר יהודה בברייתא: "אמרו עליו על רבי ישמעאל בן פאבי, שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה, ולובשה ועובד בה עבודת יחיד ומסרה לציבור".

הרי לנו, שהיו עושים בגדים מיוחדים בנוסף לבגד הכהונה הרגיל הן לכהן הדיוט כנ"ל והן לכהן גדול, זאת, לצורך 'עבודת יחיד' - כלומר, עבודה משנית בחשיבותה - הנעשית אחר עבודת ציבור.

'עבודת יחיד' - מהי?

שלוש דוגמאות מצינו בדברי המפרשים להסברת המושג 'עבודת יחיד':

פירוש אחד הוא פירושו של רש"י: "עבודת יחיד - הוצאת כף ומחתה". היינו, כוהן גדול המוציא את הכף והמחתה מקודש הקודשים בין הערבים של יום הכיפורים, יעשה זאת בכתונת שעשתה לו אמו, שכן, אין עבודה זו 'עבודה' כשאר עבודות הציבור במקדש, שכן, אין מטרתה אלא לפנות את המקום ולנקות את קודש הקודשים, "לפיכך קורא לה - עבודת יחיד", רש"י מתנה זאת בתנאי שימסור את הבגד לציבור "דסוף סוף מעבודת ציבור היא".

פירוש שני שמביא רש"י: "ואני שמעתי - עבודת יחיד - מקרא פרשה". וכוונתו לומר, הקריאה בתורה שקורא כוהן גדול בעזרת נשים ביום הכיפורים - כמובא במשנה ביומא (סח:): שהכהן הגדול קורא אותה כשהוא לבוש 'באיצטלית לבן משלו', זו נקראת 'עבודת יחיד', שכן אינה 'עבודה' כשאר עבודות הכהונה, ולפיכך יקרא בתורה בכתונת שעשתה לו אמו. לדעת רש"י, קריאת הפרשה יכולה להיעשות ב'חלוק', כלומר, בבגד שאינו דומה כלל לבגדי כהונה. כמו כן לצורך הקריאה שנעשית בעזרת נשים אין הכוהן הגדול צריך למסור את הבגד לציבור (ראה רש"י לה: ד"ה 'ובלבד שימסרנה לציבור'. כן ראה סח: ד"ה איצטלית).

פירוש שלישי הוא פירושו של המאירי, המביא גירסאות ופירושים בסוגיה, ובין דבריו מציע הסבר, ש'עבודת יחיד' הכוונה היא, להקרבת נדרים ונדבות של יחידים הנעשית אחר הקרבת קרבנות התמיד שהם קרבנות ציבור. היינו, אם יש כוהן שעשתה לו אמו כתונת, רשאי הוא להקריב בה קרבנות יחיד כגון אלה בלבד, שהם נדרים ונדבות - כנ"ל, זאת, בתנאי, שימסור את הכתונת לציבור יפה יפה, עיין שם בדבריו.

בגדי כהונה של חול במקדש

מקור נוסף ביומא מלמד, שהיו במקדש בגדי כהונה שלא היו אלא בגדי חול, אלו הם דברי הגמרא ביומא (ס.ט.) משם נראה, שהיו אלה בגדי כהונה כצורתם, אך טרם הוקדשו כבגדי כהונה, ולפיכך השתמשו בהם לעבודות מסוימות כבגדי חול. זה לשון הגמרא שם: "בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן [במקדש] - שמע מינה. ובמדינה לא?! - והתניא: בעשרים וחמשה [בטבת] יום הר גרזים [הוא] דלא למספד. יום שבקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מוקדון להחריבו ונתנו להם. באו והודיעו את שמעון הצדיק. מה עשה לבש בגדי כהונה, ונתעטף בבגדי כהונה...". ממעשה זה - בו מסופר ששמעון הצדיק יצא לקראת אלכסנדר מוקדון והגיע הרחק מירושלים עד אנטיפטרס - מוכיחה הגמרא, שניתן, לכאורה, להשתמש וליהנות מבגדי כהונה לא רק במקדש אלא גם 'במדינה' כלומר מחוץ למקדש? ומשיבה הגמרא: "אי בעית אימא: ראויין לבגדי כהונה. ואי בעית אימא: עת לעשות לה' הפרו תורתך". 'ראויין לבגדי כהונה' משמעו, שאכן, היה לכוהן הגדול סידרה נוספת של בגדי זהב, הכוללת את הציץ ואבני החושן ותואמת לגמרי את בגדי כוהן גדול. זאת, בהבדל אחד: בגדי כוהן גדול נמסרו לציבור והיו מוקדשים, ואילו בגדים אלה טרם הוקדשו, ולכן היה יכול לצאת בהם לקראת אלכסנדר מוקדון.

אכן, ראה ברבנו חננאל ביומא (ס.ט.) הכותב: "ושנינן: לאו בגדי כהונה [ממש לבש] אלא בגדים חדשים שאינם מקודשין. ולמה קורא אותן בגדי כהונה? - שהן ראויין לכהונה".

נמצא, לאור דברי חז"ל אלו, שהיה לכוהן הגדול במקדש - וכך לכוהנים אחרים - מערכת נוספת של בגדים ה'ראויין לבגדי כהונה'. במערכת בגדים זאת השתמש לעת הצורך לדברים שאינם צריכים בגד כהונה, ובבוא העת הקדיש אותה והשתמש בה כבגד כהונה לכל דבר.

ייתכן לומר, שלכך מתכוונים חז"ל בירושלמי חגיגה (א, א) בדרשת הפסוק בשמות (כ"ח, מ): " ו'לבני אהרן תעשה כותנות' - רבנן אמרי: שתי כותנות לכל אחד ואחד". יש מקום לומר, לדעת הירושלמי, שנצטווה משה לעשות שתי מערכות כנ"ל: כתונת אחת לעבודה בקודש, וכתונת אחת לעבודה בענייני חול, זאת, לצורך מלאכות ותפקידים שאינם בגדר 'עבודה' ממש.

בגדי כהונה פשוטים - מפשתן שאינו מוצהב

בעניין הוצאת הדשן מעל גבי המזבח אל מחוץ לעיר קיים דיון בגמרא יומא (כג:)

באילו בגדים יוציא אותו? זה לשון הגמרא: "ופשט... ולבש בגדים אחרים - והוציא את הדשן - שומעני כדרך יום הכפורים, שפושט בגדי קודש ולובש בגדי חול? תלמוד לומר: ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים - מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט, מה להלן בגדי קודש - אף כאן בגדי קודש. אם כן מה תלמוד לומר אחרים - פחותין מהן... דתנא דבי רבי ישמעאל: בגדים שבשל בהן קדרה לרבו - לא ימזוג בהן כוס לרבו".

מפרש רש"י: "יכול שמטיל עליו חובה לשנות בגדיו בין תרומה להוצאה: אם בא להוציא דשן שעל התפוח אחר ההרמה מיד, כדרך שהיא חובה על כוהן גדול בחמש עבודות שביום הכפורים, שמשנה בגדיו בכל העבודות בין זו לזו, ראשונה בבגדי זהב, שנייה בבגדי לבן... אף זה ישנה? וזה - שאין לו [בגדים] לשנות מבגדי לבן לבגדי זהב - שהרי הדיוט הוא... **ילבש בגדי חול שלו**, ויוציא הדשן? - תלמוד לומר... אחרים - פחותין מהן - כגון שחקים, או **מפשתן שאינו מוצהב** ואין דמיהם יקרים" (באשר לביטוי 'פשתן מוצהב', יש לפרש, פשתן לבן מבהיק. שכן צבעו הטבעי של הפשתן נוטה לצבע צהוב - חום, לאחר עיבוד הרי הוא מלבין. נמצא שמוצהב עניינו - מוזהב, זוהר, נוצץ בלבנונית שלו. כמו: 'צהבו פניו של יוסף הבבלי' - מנחות יח. - אורו פניו. וכן בעניין שערי ניקנור נאמר, 'מפני שנחשתן מוצהב', מידות ב, ג. כלומר, הנחושת ממורקת ומבריקה.).

מדברי רש"י אלו שומעים אנו על שלושה סוגי בגדים שהיה אפשר להוציא בהם את הדשן: האחד - בגדי כהונה. השני - בגדי כהונה פחותים עשויים מפשתן זול. השלישי - בגדי חול. ובאה הגמרא לומר, שהיינו חושבים שיוציא הכוהן את הדשן בסוג השלישי - בבגדי חול, ובאה הגמרא ללמד שיוציא בסוג השני - בבגדי כהונה שנתקדשו אלא שהם פחותים בחשיבותם, שכן, עשויים מפשתן שאינו מוצהב.

נמצא, לפי רש"י, שיש לכוהנים בגדי כהונה שהם קודש, ועושים אותם מפשתן שאינו משובח, וזאת לכתחילה, כדי שיהיה לכוהן בגד לצורך הוצאת הדשן ולעבודות פחותות אחרות.

הוצאת הדשן - והחלפת בגדים ביום כיפור - הצד השווה

יש לשאול, למה התכוונה הגמרא בשאלתה: "שומעני כדרך יום הכפורים, שפושט בגדי קודש ולובש בגדי חול"? מה עניין יום הכיפורים לכאן?

רש"י מסביר, שהשאלה היא: כשם שביום כיפור מחליף הכוהן את בגדיו במהלך העבודה מבגדי זהב לבגדי לבן - כן יחליף כוהן הדיוט את בגדיו וילבש בגדי חול? ודבריו תמוהים: הכזאת היא ההשוואה ליום כיפור? הרי אם למדים משם, היינו

צריכים לומר שיחליף **מבגדי קודש לבגדי קודש** ככהן גדול, ואיך מציע רש"י להחליף לבגדי חול?

ואכן, בתוספות ישנים מובאת אפשרות, לאור האמור, למחוק את "שומעני כדרך יום הכיפורים". אך דברי הגמרא כאן הם גם דברי חז"ל בתורת כוהנים (צו א, ב) וכפי שהביא רש"י: " 'ופשט ולבש' - יכול כמצות יום הכיפורים היה פושט ולובש?" ואם כן ההשוואה במקומה, והגמרא רוצה ללמוד מיום הכיפורים דווקא?

אף רבנו חננאל התקשה בפירוש הדברים, וניסה להסביר באופן שונה, היינו, כשם שכוהן גדול ביום כיפור, פושט בגדיו ויוצא בבגדי חול לביתו, כן כוהן הדיוט יוציא את הדשן בבגדי חול. אף פירוש זה תמוה: לשם כך לא צריך להרחיק ליום הכיפורים, הרי כל יום בסיום העבודה לובש הכוהן בגדי חול, ונלמד הוצאת הדשן מפשיטת הבגדים של כל יום?

ונראה לי להסביר את הלימוד באופן פשוט: שכן, בויקרא (ו', א) נאמרו הדברים לאהרן הכהן: "צו את אהרן ואת בניו לאמר... ולבש הפהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן... ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן", והיינו אומרים, שכשם שביום כיפור - אשר שם נאמר 'ופשט ולבש' - מחליף אהרן את בגדיו מבגדי זהב ללבן וההפך, אף כאן כך, שהרי פרשה זו נאמרה לאהרן? בא הביטוי 'בגדים אחרים' ולימד, שאין מחליף מזהב ללבן אלא לבגדים עשויים מבד פשוט יותר.

לאור האמור, יש להסיק מסקנה להלכה, שיש להכין לכוהן הגדול בגדי זהב פשוטים יותר, כן ניתן להשתמש בבגדים שהתיישנו - 'שחקים' - כלשון רש"י, שבהם יוכל הכוהן הגדול להרים ולהוציא את הדשן.

אמנם במדרש 'משנת רבי אליעזר' מובא, שאהרן הכוהן מרים את הדשן בבגדי זהב, וכלשון המדרש שם: "בנוהג שבעולם בבני אדם, מכבד [מטאטא] אדם בית בבגדים בלות [בלויים]. שמא מתעטף הוא בכל כליו ומכבד את הבית? אבל אהרן, לבש שמונה בגדים ודומה כחתן בחופתו, ואפילו הכי: והרים את הדשן!" ולכאורה עשה זאת בשמונת הבגדים כמות שהם, אך נראה בברור, שצריכים בגדים אלה להיות פשוטים יותר, שכן, אף אהרן נצטווה להחליף ל'בגדים אחרים'.

רבנו אליקים: שלוש מערכות בגדים לכל כוהן: בגדי כהונה, בגדים פחותים, בגדי לבן של חול.

אלו דברי רבינו אליקים בהסבר הסוגיה של הוצאת הדשן (יומא כג:): "שומע אני כדרך

שכהן גדול פושט ביום הכיפורים בגדי קודש, דהתם נמי כתיב: "ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש". ולובש בגדי חול - כדמפרשינן לקמן (פרק בא לו - סח:): כהן גדול אם רוצה לקרות בבגדי בוץ קורא, ואם לאו - בבגדי לבן שלו - בגדי חול. ובפרק אמר להן הממונה (לה): אמרינן נמי: כהן גדול שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד, שהיה קורא בה בסדר היום".

מדברי רבנו אליקים עולה, שהיו לכוהן הגדול שתי מערכות בגדים ביום הכיפורים: אחת לעבודה בהיכל ובקודש הקודשים, ואחת ל'עבודת יחיד' כגון קריאת התורה. רבנו אליקים קורא לאיצטלית הנזכרת במשנה בעניין קריאת התורה בעזרת נשים - 'בגדי לבן שלו', ללמדך ששתי המערכות היו בגדי לבן: של קודש ושל חול. על כך שואלת הגמרא, שכוהן הדיוט הבא להוציא את הדשן יקח את 'בגדי לבן שלו' שהם חול, ויוציא את הדשן כשהוא לבוש בהם? אמנם אין אלו בגדי כהונה, שהרי לא נתקדשו, אך הם 'ראויים לבגדי כהונה', והיינו אומרים שהוצאת הדשן זו 'עבודת יחיד' וילבש בגדים אלה?

ומשיבה הגמרא, שזה החידוש שבתורה, בעניין הוצאת הדשן, שילבש בגדי כהונה שנתקדשו, אלא שהם 'בגדים אחרים', כלומר, פחותים בחשיבותם, שאינם מוצהבים.

על כל פנים למדנו מדברי רבנו אליקים, שכוהן הדיוט יש לו שלוש מערכות בגדים בשלוש דרגות: האחת - בגדי לבן 'מוצהבים' מבהיקים בלובנם. אלה נתקדשו ומיועדים לעבודה על גבי המזבח ובהיכל! השניה - בגדים פחותים מהם - מפשתן שאינו מוצהב! השלישית - בגדי לבן שלו! - שעשתה לו אמו לעבודת יחיד, זאת לעבודות אחרות במקדש, שאינן 'עבודה' מן התורה. בגדים אלו לא נתקדשו, אך כיוון שהם ראויים לעבודה ניתן לקדשם ולהשתמש בהם לעבודה.

ז. בגדי כהונה לעבודות שרות - שיטת הרמב"ם

הרמב"ם: הוצאת הדשן ושאר עבודות צדדיות נעשות בבגדי חול מיוחדים

כאמור לעיל, כותב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ב; ה"י) שהרמת הדשן נעשית בבגדי כהונה, אך ב'בגדים פחותים'. ממילא גם הוצאת הדשן, שהיא נמוכה בדרגתה מהרמת הדשן, בוודאי שהיא נעשית בבגדים פחותים. הרמב"ם לא פירש את דעתו באילו בגדים מוציאים את הדשן, ייתכן שסובר שמוציאים את הדשן בבגדי כהונה פחותים - כדין הרמת הדשן. עם זאת יתכן שסובר שמוציאים את הדשן אף בבגדי חול.

דומה, שניתן ללמוד את שיטתו בעניין זה ממה שכתב הרמב"ם שהוצאת הדשן אינה 'עבודה'. אלו דבריו בהמשך שם (הלכה יג): "אחר שירד זה שתרם [את הדשן] רצים אחיו הכהנים... וגורפין אותה הערימה בפסכתר - והוא כלי גדול שמחזיק לתך - ומורידין אותו למטה... כל מי שירצה מן הכהנים ממלא מן הדשן שהורידו למטה ומוציא חוץ לעיר לשפך הדשן... ואף על פי שאין הוצאתו לחוץ 'עבודה' - אין בעלי מומין מוציאין אותו".

לאור קביעתו, שהוצאת הדשן אינה 'עבודה', יש מקום לומר, שעושה אותה בבגדי חול. זאת, לאור דברי הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים (פ"ג ה"ט) בעניין קריאת התורה של כוהן גדול בעזרת נשים, הכותב: "קריאה זו אינה עבודה, לפיכך אם רצה [כהן גדול] לקרות בבגדי חול לבנים משלו - קורא, ואם רצה לקרות בבגדי לבן - קורא, שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן שלא בשעת עבודה כמו שביארנו".

נמצא, שדבר שאינו 'עבודה' ניתן לעשותו ב'בגדי חול לבנים משלו'.

יש להעיר, שהרמב"ם שינה מלשון המשנה ביומא (סח): האומרת שהכוהן קורא ב'איצטלית לבנה משלו'. הרמב"ם קורא לאיצטלית זו 'בגדי חול לבנים משלו'.

הרמב"ם: בגדי חול לבנים - בגדי כהונה שטרם הוקדשו

נראה להוכיח, ש'בגדי חול לבנים' שמזכיר הרמב"ם הם בגדי כהונה כצורתם וכהלכתם, אלא שטרם הוקדשו.

מקור דברי הרמב"ם הם במסכת יומא (סח): שם נאמר: "בא לו כהן גדול לקרות [בתורה] אם רצה לקרות בבגדי בוך - קורא, ואם לאו - קורא באצטלית לבן משלו".

בדברי הרמב"ם מוצאים אנו שתי ברורות אפשריות: או שיקרא בבגדי לבן, היינו, בגדי כהונה - בגדי קודש, או שיקרא ב'בגדי חול לבנים משלו' - שאף אלה בגדי כהונה אלא שטרם הוקדשו. אפשרות שלישית לקרוא בתורה באיצטלית לבן משלו אינה נזכרת בדבריו, שכן, לדעת הרמב"ם ה'איצטלית' אינה 'חלוק' כדעת רש"י, אלא זו כתונת של בגד כהונה שלא הוקדשה.

אמנם קיימת אפשרות שהכוהן גדול יקרא בתורה כשהוא לבוש בבגדיו הפרטיים כבגדי שאר אדם היוצא בהם לרחוב, וכדרך שנוהג כוהן גדול בסיום העבודה ויוצא לביתו. כך מובא ביומא (ע"א) שם נאמר: "הביאו לו בגדי עצמו ולבש, ומלוין אותו עד ביתו", וכן כתב הרמב"ם בהלכות יום הכיפורים סוף פרק ד: "ולובש בגדי עצמו". יש להניח, ש'בגדי עצמו' היו מספיק נאים ומכובדים כדי לקרוא בהם בתורה בציבור

ולמה לא הזכירם כאן הרמב"ם? כן היה הרמב"ם יכול לומר כלשון המשנה שילבש 'איצטלית לבן משלו', אך הרמב"ם לא הזכיר את שני הביטויים האלה הנזכרים במשנה בהקשרים שונים?

הרמב"ם בחר לשון אחרת: 'בגדי חול לבנים', אם הכוונה ל'בגדי עצמו' כנ"ל מדוע דווקא לבנים, וכי בגדים בצבע אחר אינם כשרים לקריאת התורה?

ונראה, שהרמב"ם הבין מן המשנה המדברת על 'איצטלית', שכוונתה לכתונת כשאר הכותנות של בגדי הכהונה והיא לבנה כשאר בגדי הכהונה והחידוש במשנה הוא, שקריאת התורה הייתה נעשית בבגדי לבן 'משלו' (ומה שאמרה המשנה 'איצטלית' הרי זה משום שהאמהות של הכהונים היו עושות להם ליום הכיפורים כתונת לבנה משובחת יותר).

נמצא, לדעת הרמב"ם, שהייתה לכוהן הגדול במקדש מערכת של בגדי כהונה שהיו בגדי חול. בגדים אלה טרם הוקדשו, וכל עוד היו חולין היו מיועדים לעבודות כגון קריאת התורה או עבודות משניות במקדש, וכפי שיבואר עוד להלן.

עבודות במקדש הנעשות בבגדי חול לבנים

מקור דברי הרמב"ם הוא ביומא (סח:). זה לשון הגמרא שם: "בא לו כהן גדול לקרות, אם רצה לקרות בבגדי בוץ - קורא, ואם לאו - קורא באצטלית לבן משלו". שואלת הגמרא: "מכלל דקריאה לאו עבודה היא! וקתני: אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא, שמעת מינה: בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן?" ומשיבה הגמרא: "דילמא שאני קריאה דצורך עבודה היא... שאני אכילה דצורך עבודה היא... מלמד, שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין". נמצאנו למדים מגמרא זו, שיש דברים שהם 'צורך עבודה' כגון קריאה בתורה במהלך העבודה, וכן אכילת קדשים וכד'. מדברי הגמרא עולה, שניתן לעשות פעולות אלו לפי בחירת הכהן: אם ירצה - יעשה בבגדי כהונה, שכן, הן צורך העבודה, ואם ירצה - יעשה אותן בבגדי לבן משלו שטרם הוקדשו.

כך מביא הרמב"ם להלכה בהלכות עבודת יוהכ"פ (פ"ג ה"ט): "קריאה זו אינה עבודה לפיכך אם רצה לקרות בבגדי חול לבנים משלו קורא, ואם רצה לקרות בבגדי לבן קורא". מודגש ברמב"ם, שבגדים אלה הם בגדי חול מכספו. כאמור, עבודות אלו נעשות בבגדי חול, ולדעת הרמב"ם 'בגדי חול לבנים משלו' עניינם - בגדי כהונה לבנים משלו, כדוגמת בגדי הכהונה הנוספים שהיו לשמעון הצדיק, ומסבירה הגמרא שהיו לו בגדי כהונה שטרם הוקדשו.

על כל פנים, דעת הרמב"ם תואמת את המקורות דלעיל בעניין 'עבודת יחיד', וכן את דעת רבינו אליקים, האומר, שהיו לכוהנים בגדי לבן של חול, ובאלה השתמשו לעבודות משניות.

למעשה, היו הרבה עבודות צדדיות במקדש שאינן 'עבודה' במובן ההלכתי. עבודות אלו ניתן לעשות בבגדי כהונה שטרם הוקדשו.

להלן כמה מן העבודות שאינן 'עבודה' כפי שעולה מדברי הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (פ"ט ה"ו): **"שחיטת הקדשים** כשירה בזרים, אפילו קדשי קדשים: בין קדשי יחיד בין קדשי צבור, שנאמר: ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן - **מקבלה ואילך מצות כהונה**. וכן **ההפשט, והניתוח, והולכת עצים** למזבח - כשרה בזרים, שנאמר באיברים: והקטיר הכוהן את הכל המזבחה - זו הולכת איברים לכבש, הולכת איברים היא שצריכה כהונה ולא הולכת עצים. וכן **הדלקת הנרות** כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ - מותר לזר להדליקן". בהלכות הללו חל הכלל דלעיל, שאם הכוהן רוצה יכול לעשות את העבודות בבגדי כהונה, מאידך אם רצה רשאי לעשות אותם אף בבגדי לבן משלו.

עבודות שהן 'צורך עבודה' בלבד - האם מותר לעשותן בבגדי קודש?

לאחר עיון נוסף נראה לומר, שיש כמה מן העבודות שהן 'צורך עבודה' שאינן לעשותן בבגדי כהונה שנתקדשו.

שכן, שאלה היא, באיזו מידה הותר לכוהן להשתמש בבגדי כהונה לצורך עבודות משניות, כגון, העלאת עצים, הפשטה וכד'. השאלה יותר קשה כאשר מדובר בעבודות ניקיון, כמו שטיפת העזרה, או עבודות בלשכות השונות: כתישת הקטורת, חלוקת היינות והשמנים בלשכת בית שמניה, בדיקת עצים הכשרים לעבודה וסידורם בלשכת העצים, גזברות במקדש ועוד.

שמה תאמר, הכל נעשה בבגדי כהונה? אי אפשר לומר כן, שכן כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ח, ה"א): **"בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה, חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז. אסור לכהן הדיוט ללובשו אלא בשעת עבודה"**.

הווה אומר, שעיקר עניינם של בגדי כהונה הוא - עבודה שחובתה מן התורה, כמובא לעיל, שכן, **"מקבלת הדם ואילך מצות כהונה"**. וכך - הטבת הנרות, הקטרת הקטורת ועוד, לשם כך נועדו הבגדים. אך בתום עבודת ההטבה או ההקטרה יש

להסיר מייד את האבנט, שאם לא כן האדם לובש שעטנז.

אם התירו לכוהן להמשיך ללבוש את שאר שלושת הבגדים הרי זה משום ש'לא ניתנה תורה למלאכי השרת', ואי אפשר להגיד לכוהן לפשוט ולהחליף את בגדיו ללא הרף. כמו כן, ייתכן שיטילו עליו עבודה דחופה והכוהן צריך להיות בכוננות, לפיכך טוב שיהיה עם בגדיו. אך אם התירו לכוהן להישאר עם שלושת בגדי הלבן - בלי האבנט מן הסיבות הנ"ל, אין זה אומר שהתירו לו להשתמש עם בגדי הכהונה לשטיפת הרצפות מן הדם. כך גם עבודות כמו מרוק בזיכי הכסף והזהב מן הדם שנקרש עליהם, או שטיפת הצינורות, המזלגות, הפסכת ועוד, מן הדם ומן השומן והפיח שהצטבר עליהם. שכן, בגדי כהונה נועדו לעבודות מן התורה ונעשו לכבוד ולתפארת ולא לעבודות פחותות.

אמנם דעת הראב"ד בהשגתו על ההלכה דלעיל ברמב"ם היא, שהכוהן מותר בלבישת בגדי כהונה - כולל האבנט - למשך כל יום העבודה, אך לא קבע היתר לעשות עבודות שהן 'צורך עבודה' בבגדים אלה.

רש"י: אין בגדי כהונה - אלא אם כן הוקדשו ונמסרו לציבור

מתוך דברי רש"י שהבאנו לעיל נראה, שיש לו שיטה אחרת בעניין, ולדעתו, אי אפשר לעשות בגדי כהונה לבנים של חול.

ראה מה שהבאנו לעיל מדברי הגמרא ביומא (כה). האומרת: "כהן שעשתה לו אמו כתונת - עובד בה עבודת יחיד". מסביר רש"י שם: "שהיו אמותיהן של כהנים עושות לבניהם משלהם כמין בגדי כהונה להראות תפארת עושרן ונוי מלאכתן, וכמה הן מהדרות במצות".

כלומר, לדעתו, לא עשו האמהות בגדי כהונה כצורתם וכהלכתם, אלא 'כמין בגדי כהונה'.

כך גם בדף סח: כתב רש"י, שהבגד שקרא בו כוהן גדול בתורה בעזרת נשים לא היה בגד כהונה כהלכתו, אלא "אצטלית" - לבוש, כמין חלוק". נמצא, ש'בגד חול' שנזכר בדברי רש"י הוא בגד חול ממש מחיי היום יום, או בגד שונה בצורתו ביחס לבגדי כהונה. לשיטתו, אין עבודה נעשית בין כותלי המקדש בבגדי כהונה של חול, אלא: אם הייתה העבודה של קודש - תיעשה בבגדי כהונה של קודש, ואם הייתה עבודה צדדית ל'צורך עבודה' כנ"ל, אזי תיעשה בבגדי כל אדם.

בכך מובן פירושו בדף לה: בעניין "כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה

עבודת יחיד", ופירש, שכוונת הגמרא לכניסה לקודש הקדשים. רש"י שם אינו מסכים לפירוש ש'עבודת יחיד' היא קריאה בתורה בעזרת נשים בבגד זה, שכן, לדעתו, אמו של הכוהן עשתה כתונת לבנה לבגדי כהונה. הגמרא מתנה זאת בתנאי מפורש: "ובלבד שימסרנה לציבור", הוזה אומר, שבגד זה אינו שונה משאר בגדי כהונה אלא בעובדה שנעשה על ידי אמו. לפיכך, לדעתו, 'עובד בה עבודת יחיד', בכך, שנכנס לבוש בכתונת זו לקודש הקודשים להוצאת הכף והמחתה. עבודה זו נקראת 'עבודת יחיד', מאחר שאינה אלא להוציא את הכלים בסיום העבודה, אך למעשה זו 'עבודת ציבור', שהרי היא חלק מהותי מתוך סדר העבודה של יום הכיפורים, ואי אפשר להיכנס לשם בלא בגדי כהונה, עיין שם בדבריו.

סברת רש"י: יש חשש שכוהן הלושב בגדי חול - יעבוד בהם גם עבודת קודש

יש לשאול: מה טעמו של רש"י האומר, שאם לא מסרו את בגדי הכהונה לציבור יפה יפה אין לעבוד בו? לו יהי שלא מסרו את הבגד יפה לציבור, הרי אין עובדים בבגד זה אלא עבודה צדדית שאינה עבודה ממש - וכגון קריאה בתורה, ומה בכך?

אולם נראה שלמד זאת מדברי הגמרא ביומא (כד:): האומרת, שהפייס נערך בבגדי קודש, וזאת, מחשש, שאם יהיה הכוהן לבוש בבגדי חול יש לחשוש שמתוך חיבת העבודה יעבוד באותם בגדי חול גם בעבודות שצריך להם בגדי קודש. ובלשון הגמרא שם: "דאי אמרת בבגדי חול - אגב חביבותיה מיקרו ועבדי". לאור האמור, סובר רש"י, שכל העבודות במקדש צריכות להיעשות בבגדי כהונה שנתקדשו ונמסרו יפה יפה, או בבגדי חול - 'כמין חלוק' - שניכר עליהם שאינם בגדי כהונה, וממילא לא יבואו לעבוד בהם.

בכך באה על פתרונה שאלה. שכן, קיימת סתירה ברש"י, בין מה שכתב בדף כה. באומרו: "שהיו אמותיהן של כהנים עושות לבניהם משלהם כמין בגדי כהונה", הוזה אומר, שלא עשו להם בגד כהונה ממש לצורך עבודה. ואילו בדף לה. כתב, שאמהות הכהנים הכינו בגד כהונה ממש, וכגון הכתונת של רבי ישמעאל בן פאבי, שעשתה לו אמו כתונת, ונכנס בה לקודש הקודשים להוציא את הכף והמחתה?

אולם לאור האמור הדברים מיושבים, דהיינו: אם הכינה האם בגד כהונה פרטי לכוהן והוא מסרה לציבור יפה יפה - אין חשש שישתמשו בו כבגד חולין והדבר מותר. לא כן הדבר, אם הכינו בגד שונה שאינו נראה כבגד כהונה, אלא 'כמין חלוק', או בגד שונה בצורתו שאינו אלא לכבוד העבודה אך הוא חולין, אין חשש שישתמשו בו לעבודה ממש, זאת, בגלל צורתו המיוחדת ולכן, לדעתו, עשו לכהנים בגד 'כמין בגדי

כהונה'.

מעשים ועובדות בתלמוד - הוכחה לשיטת הרמב"ם שיש בגדי כהונה של חול

דברי רש"י קשים מכמה צדדים, ולהלן קושיה אחת: הגמרא אומרת: "אמרו עליו על רבי ישמעאל בן פאבי, שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה, ולובשה ועובד בה **עבודת יחיד** - ומסרה לציבור". פשט הדברים נראה, שרבי ישמעאל בן פאבי עשה בכתונת עבודת יחיד תחילה (לדעת רש"י הכוונה היא שנכנס לקודש הקודשים להוציא את הכף והמחתה) ורק אחר כך 'מסרה לציבור'? והרי לשיטת רש"י אין עבודה בפנים אלא אם כן מסרו את הבגד לציבור יפה יפה?

אכן, מכאן למד הרמב"ם, שיש במקדש בגדי כהונה של חול, ועובדים בהם עבודת יחיד - לא בקודש הקודשים כרש"י - אלא בעבודות צדדיות שהן 'צורך עבודה'. אולם אם הכוונה מעוניין לעבוד בהן 'עבודות ציבור', כגון, להקטיר קטורת, להיטיב את הנרות ולהקריב קרבנות על המזבח - ימסור את הבגד לציבור ויעבוד בו.

כך עשה ישמעאל בן פאבי, וכך גם עניינם של הבגדים שהיו ביד שמעון הצדיק שהיו 'ראויים לעבודה', ועד שלא הקדישם השתמש בהם לעבודות צדדיות - וכך יצא בהם לקראת אלכסנדר מוקדון - ובעת הצורך הקדיש אותם לעבודת כוהן גדול.

זה מה שכתב הרמב"ם להלכה בהלכות כלי המקדש (פ"ח, ה"ז): "כל בגדי הכהנים אינן באים אלא משל ציבור. **ויחיד שהתנדב בגד מבגדי כהונה - מוסרו לציבור ומותר**. וכן כל כלי השרת ועצי המערכה שמסרן יחיד לציבור - הרי הן כשרין. אף כל קרבנות הציבור שהתנדב אותן יחיד משלו כשרים - **ובלבד שימסרם לציבור**", אך אם לא מסר לציבור - הרי הם 'בגדי לבן משלו', ומשתמש בהם לעבודות צדדיות.

שיטת הרמב"ם בעניין לבוש הכהנים בעת הטלת הפייס

יש לשאול על הרמב"ם: מדוע לא הביא את דברי הגמרא ביומא כה. האומרת, שכל כוהן שעשתה לו אמו כתונת של חול - רשאי לעמוד עם חבריו בכתונת זו ובמצנפת בתחילת היום בעת שעושים את הפייס?

אולם בעניין הפייס פסק הרמב"ם שאין לעשותו בבגדי כהונה של חול אלא בבגדי קודש, זאת, כרב ששת בגמרא שם החושש, ש'אגב חביבותא' ייכנסו הכהנים לעבודה כשהם לבושים בגדי חול (עיין שם בגמרא כד:). וכלשון הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ד ה"א): "כל העבודות האלו שעושין בכל יום - בפייס היו עושין אותן... **ומלובשין הן בבגדי כהונה**, והממונה שעל הפייסות עמהן והן עומדין בהקפה והממונה

נוטל מצנפת מעל ראשו של אחד מהן ומחזירה, והוא האיש שמתחילין למנות ממנו ומפיסין כמו שיתבאר".

אך לא נאמרו הדברים בגמרא אלא לעניין הפייס דווקא, שקיימת בו תחרות והטלת גורל מי יזכה בעבודת היום, שם דווקא יש לחשוש שמשנפל הגורל לזכותו של הכוהן ירוץ מייד לעבודה, ומתוך חיבתה יעשה את העבודה בבגדי לבן של חול. אך בעבודות אחרות במקדש, כשהכוהן מופקד על עבודות שונות במקדש - לא חששו חז"ל. ולהפך, בעניין זה נאמר 'כהנים זריזים הם' ומבחינים בין עבודה לעבודה, איזו 'עבודה' שחיובה מן התורה ויש ללבוש בגדי כהונה, ואיזו עבודה פחותה שאינה אלא 'צורך עבודה' ובה ראוי שתיעשה העבודה בבגדים אחרים 'כמין חלוק' וכיוצא בכך.

ח. בגדים לכהנים שומרי המקדש

בגדיהם של כוהנים ולויים - בעת השמירה במקדש

בסיום דיון זה, מן הראוי לדון בשאלה, אילו בגדים לבשו הכוהנים והלויים בעת השמירה במקדש?

שכן, השמירה במקדש הייתה שמירה של כבוד - כמובא ברמב"ם הלכות בית הבחירה (פ"ח, ה"א) הכותב: "שמירת המקדש - מצות עשה, ואף על פי שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים - שאין שמירתו אלא **כבוד לו**; אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין. ושמירה זו מצותה כל הלילה, והשומרים הם הכהנים והלויים...".

באשר לשמירת הכוהנים נראה מדברי הרמב"ם, שמשום כבוד שמירת המקדש שמרו הכוהנים בבגדי כהונה, ובתום משמרתם היו ישנים בכסותם הפרטית. זו לשונו בהמשך שם: "והיכן היו שומרים? - כהנים היו שומרים בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד... בית המוקד - כיפה, ובית גדול היה מוקף רובדין של אבן, וזקני בית אב של אותו היום היו ישנים שם ומפתחות העזרה בידם. לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה, אלא מקפלין אותן [בתום השמירה], ומניחין אותן כנגד ראשיהן, ולובשין בגדי **עצמן**, וישנים על הארץ - כדרך כל שומרי חצירות המלכים שלא יישנו על המטות". כלומר, שומרי המקדש הכוהנים עמדו על משמרתם כשהם לבושים בגדי כהונה, זאת מאחר ששמרו בלשכות שבתוך העזרה המקודשת, ורק בבואם לישון, פשטו את בגדי הכהונה וכל אחד ישן בכסותו הפרטית, והיא מצעו לאותו לילה.

יש מקום לדון, האם שמרו הכוהנים כשהם לבושים בכל בגדי הכהונה גם עם האבנט, או שמא בלא אבנט, כמובא לעיל מדברי הרמב"ם הלכות כלי מקדש (פ"ח, ה"א) ש"בגדי כהונה... לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה, חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז. אסור לכהן הדיט ללבושו אלא בשעת עבודה", ומאחר ששמירה אינה 'עבודה' לכאורה ישמרו בלא אבנט.

ונראה, שמאחר שמדובר במצוות עשה על הכוהנים לשמור, זוהי עבודתם, גם אם אינה קרויה 'עבודה' במושג המקובל בהלכות עבודת הקרבנות. כך נראה בפשטות מלשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ח, ה"א) הכותב: "שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו... ושמירה זו מצותה כל הלילה, והשומרים הם הכהנים והלויים... ואם בטלו שמירה עברו בלא תעשה, שנאמר: ושמרו את משמרת הקדש... לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה אלא מקפלין אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהן ולובשין בגדי עצמן וישנים על הארץ". משתמע שרק בזמן השינה היו פושטים את הבגדים, אך בזמן השמירה בגדיהם עליהם - כולל האבנט.

(מקור דברי הרמב"ם במסכת תמיד כה: עיין שם. יש להעיר בעניין זה, שבעבר, לא כל אדם הייתה לו מיטה לשנת הלילה ואף לא מצע להציע תחתיו, אלא זה היה הרגלם של רבים, שהכסות העליונה שלבש האדם ביום, היא אשר שימשה לו כמצע לשינה בלילה. כך עולה גם מפשט הפסוקים בתורה, ככתוב בשמות כ"ב, כה: "אם חבול תחבול שלמת רעך, עד בוא השמש תשיבנו לו, כי היא כסותו לבדה, היא שמלתו לערו - במה ישכב?" וראה בתרגום יונתן שם המתרגם: "ואין תיסב מצע ערסיה במה ישכב", כלומר, אם תקח את כסותו שהיא מצע השינה - במה ישכב? וראה ב'חזקוני' שם, המסביר, שהשמלה ביום - היא כסותו של האיש בלילה.)

האם שמרו הכוהנים והלויים בבגדים אישיים או בבגדים שקבלו במקדש?

בעניין שמירת הלויים כותב הרמב"ם (פ"ח, ה"ח): "והיכן היו הלויים שומרים? - על חמשה שערי הר הבית... ועל חמשה שערי העזרה... ועוד שומרים בלשכת הקרבן, ובלשכת הפרוכת, ואחורי בית הכפורת". הרמב"ם מוסיף, שהיה פיקוח על כל המשמרות - הן של הכוהנים והן של הלויים, אלו דבריו: "ומעמידן ממונה אחד על כל משמרות השומרים, ו'איש הר הבית' היה נקרא, והיה מחזר על כל משמר ומשמר כל הלילה, ואבוקות דלוקות לפניו. וכל משמר שאינו עומד ואומר לו: איש הר הבית שלום עליך! - ניכר שהוא ישן חובטו במקלו, ורשות היה לו לשרוף את כסותו, עד

שהיו אומרין בירושלים: מה קול בעזרה? - קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין, שישן על משמרתו". כלומר, הממונה היה שורף את כסותו של השומר שישן בלילה - בין כוהן בין לוי - וכך ידעו בכל העיר שהשומר נקנס על שנרדם בשמירה. במסכת מדות (פ"א, מ"ב) מוסיפה המשנה עובדה מתקופת הבית: "רבי אליעזר בן יעקב אומר: פעם אחת מצאו את אחי אמא ישן ושרפו את כסותו".

אמנם יש דעות בין פרשני המשנה שהממונה שרף רק את כסותו של הלוי, אך מן השאלה שהיו שואלים בירושלים: 'מה קול בעזרה?' יש ללמוד, שהיה הממונה שורף גם את כסותם של כוהנים שנרדמו, שכן, עיקר השומרים בעזרה היו דווקא הכוהנים. על כל פנים, מדברי הרמב"ם דלעיל, נראה, שהמשמרות כולן דין אחד להן לעניין שריפת הכסות. ראה גם מה שכתב הרמב"ם בפירושו לשקלים (ה, א) שהממונה במקדש היה רשאי להלקות כוהנים ולויים שמצאם ישנים בשמירה, זו לשונו שם: "בן בבי על הפקיע" - כלומר, על ההלקאה ברצועה. ועוד יתבאר לך במסכת מדות, כי הכהנים והלויים היו שומרים סביבות המקדש... והיה [הממונה] מחזר עליהם כל הלילה, ומי שנמצא ישן היו מלקין אותו ושורפין את בגדיו, והיה בן בבי ממונה על זה המעשה", כלומר, הכוהנים והלויים שווים לעניין שריפת הכסות. יש להעיר בהקשר לכך, ששריפת בגדיו של אדם הייתה קנס משתי בחינות: הן מבחינת הנזק הכספי שנשא האיש באופן אישי, והן מבחינה זו, שהשומר נשאר באותו לילה - גם לילה חורפי - ללא אפשרות להתכסות ולישון. כך למדו השומרים לשמור על עירונותם בשמירה.

יש להניח - אם כי הדברים לא נאמרו במפורש - שכשם שהכוהן שמר בבגדי כהונה משום כבוד המקדש, כך הלוי שמר בבגדי לווייה שקיבל אותם עם כניסתו למשמרתו במקדש מפני הכבוד. יש להזכיר בעניין זה, שאף הלוי שמר בלשכות שבתוך העזרה: לשכת הקרבן, לשכת הפרוכת ואחורי בית הכפורת (ראה מדות פ"א, מ"א), ואם הכוהנים שמרו שם בבגדי כהונה, הלויים שמרו בוודאי בבגדי לווייה. אם לא נאמר כן, נצטרך לומר, שכאשר שרפו את כסותו הפרטית של הלוי, נשאר בלא בגדים במשמרתו בעזרה - דבר שאין להעלותו על הדעת. מאידך גיסא, במידה שאכן, קיבל בגדי לווייה לשרת בקודש, לא הייתה כל מניעה שימשיך בשמירתו למרות ששרפו את הכסות הפרטית שהביא עימו מביתו. אם אכן כך, נמצא, שלא רק הכוהנים שימשו בבגדי כהונה, אלא גם הלויים שמרו בבגדי לווייה.

בגדי שרד לכוהנים וללויים - כללו של דבר

(סיכום ביניים הטעון בירור לעניין הלכה)

מן האמור לעיל מתבקשת מסקנה, שכאשר אמרה תורה בשמות (ל"א, ו-יא): "ועשו [האומנים] את כל אשר צויתך: את אהל מועד... ואת בגדי השרד, ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן, ואת בגדי בניו לכהן", הייתה כוונתה לומר, שיש לעשות בגדי שרד לכוהנים בנוסף לבגדי הכהונה, כמו כן, יש להכין בגדי שרד ללויים בבואם לשרת בקודש.

נראה לומר, שבגדי חול אלה נעשו לכל כוהן וכוהן על ידי הממונים על אריגת הבגדים במקדש, זאת, מכספי ציבור ומן התרומות שנתרמו למקדש - כפי שנעשו 'בגדי שרד' אלה על ידי משה בתקופת המשכן.

התורה לא קבעה לא את החומר ולא את הצורה של הבגדים, כי אם את העיקרון, היינו, שהמשרתים בקודש יעשו את תפקידיהם במקדש בבגדי שרד - שהם בגדי כבוד - ולא בבגדיהם הפרטיים. הנובע מעיקרון זה, שאם עשה הכוהן או בני ביתו בגד שרד לכבודו, צריך למסור את הבגד לממונים במקדש באמירה מפורשת שהבגד שייך מעתה לכלל הציבור.

מכאן ההבדלים בצורת הבגדים בין תקופת המשכן, לבין תקופת הבית הראשון.

בתקופת המשכן עשו את בגדי השרד השונים מצמר צבעוני, ככתוב (שמות ל"ט): "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני - עשו בגדי שרד לשרת בקדש", היינו, משאריות הצמר שהביאו ישראל כתרומה עבור היריעות, הפרוכות וכו', שהיה צבוע בגוונים שונים, נעשו בגדי השרת למיניהם.

לעומת זאת, בתקופת משכן שילה ומקדש שלמה, עשו בגדים מיוחדים ללויים, שהיו עשויים מפתן, וצורתם הייתה כמעילו של הכוהן הגדול וכאפוד שלבש. כן נראה שהיו צבועים בגוונים שונים וברקמה.

אף באשר לבגדי הכהנים מוצאים אנו הבדלים, שכן, **כֹּהֲנֵי-כוהני** נוב היו חגורים אפוד בד, כלומר, אפוד עשוי פשתן, כצורת האפוד שלבש כוהן גדול.

מאיך גיסא, בימי בית שני נהגו לעשות בגדי כהונה כצורת ארבעת בגדי הכהונה הרגילים. בגדים אלה נעשו על ידי אורגי המקדש כבגדי חולין ולעבודות חולין.

מדברי הגמרא ורש"י עולה, שבגדים אלה יכולים להיות דומים בצורתם לבגדי

כהונה, ורשאי כל כוהן לעשות ארבעה בגדי כהונה של חולין, ובהם כתונת ומצנפת, זאת, לצורך 'עבודת יחיד', היינו, עבודות של חול.

ניתן למנות בין 'עבודות יחיד' שנעשות בבגדי חולין, כמה עבודות שנתפרשו, כגון: הוצאת הדשן אל מחוץ למקדש, כמו כן, קריאת התורה של כוהן גדול ביום הכיפורים בעזרת נשים, כך גם בגדים שלובשים הכהנים במקדש בטרם ייכנסו לעבודה ובטרם יעמדו להטלת פייס, ועוד.

במידה שרצה הכוהן לנדב בגדים אלה משלו, או לעשות איצטלית מיוחדת לעצמו עבור המעמדות שונים, היה צריך למסרם לציבור 'פה יפה'.

בגדי חול אלה, שימשו, ככל הנראה, את הכהנים בעבודתם בכלל, בלשכות המקדש השונות ובעיסוקיהם השונים בחצרות הקודש.

מן הכתובים ודברי הפרשנים עולה, שישראלים שיש להם חלק בעבודת המקדש, וכך גם אומנים העושים מלאכות שונות במקדש, אף הם לובשים בגדי שרד - כל אחד כעניינו. כמובא בעניין העלאת הארון על ידי דוד, שם נאמר: "ודוד מכורבל במעיל בוץ... ועל דוד אפוד בד".

ליתר פירוט, כמה מסקנות העולות מן המקורות במסכת יומא:

מן המקורות השונים עולה, שהיו לכהנים במקדש מערכות בגדים אחדות של בגדי כהונה.

כוהן הדיוט אמו הייתה עושה לו מערכת בגדים כבגדי כהונה, ובהם כתונת ומצנפת. בגדים אלו נועדו לעבודות צדדיות, כגון כוהן העומד לפייס.

לכוהן גדול נעשו בגדים מיוחדים, כגון לכניסה לקודש הקדשים להוצאת הכף והמחתה, שאין זו 'עבודה' כשאר העבודות בהיכל ובעזרה. כן עשו לו בגדים מיוחדים לקריאה בתורה בעזרת נשים.

לכוהן גדול וכן לכוהן הדיוט היו בגדים 'הראויים לבגדי כהונה' כלומר, בגדי כהונה כצורתם, אך אלו היו בגדי חול שכן טרם הוקדשו. בבגדים אלו השתמשו לעבודות משניות בחשיבותם, וכשהגיעה השעה קידשו אותם ועבדו בהם את עבודת הכהונה.

מדברי רש"י עולה, שיש להכין לכהנים בנוסף לבגדי כהונה שהם קודש, מערכת נוספת העשויה מפשתן 'שאינו מוצהב' ואינו משובח, זאת, לצורך הוצאת הדשן ולעבודות פחותות אחרות.

נראה, שיש להכין בגדי זהב פחותים בחשיבותם לכוהן גדול להוצאת הדשן.

כוהן הדיוט יש לו שלוש מערכות בגדים בשלוש דרגות: האחת - בגדי לבן 'מוצהבים' לעבודה על גבי המזבח. השניה - בגדים פחותים מהם להוצאת הדשן. השלישית - בגדי לבן שלו שעשתה לו אמו לעבודת יחיד - לעבודות שאינן 'עבודה' מן התורה.

לדעת המאירי, היו בגדי כהונה שנעשו אמנם באופן פרטי אך נמסרו לציבור והוקדשו. בגדים אלה, למרות שנמסרו לציבור נשארו בגדיו האישיים של הכוהן, ובאלו אפשר היה להקריב קרבנות פרטיים דהיינו נדרים ונדבות.

לדעת רש"י, אין לעשות בגדי כהונה של חול, מחשש שיעבדו בהם עבודות שחיובן מן התורה. מאידך, אם עשו בגדים כאלה ומסרו אותם לציבור יפה יפה אפשר לעבוד בהם כל עבודה. באשר למקרים בגמרא בהם מדובר שאמהות של כוהנים הכינו להם בגדים, היו אלה בגדים 'כעין חלוק' ולא דמו לבגדי כהונה, ועבדו בהם עבודה צדדית.

לדעת הרמב"ם ורבנו אליקים, היו לכוהנים שלוש מערכות בגדים: האחת - בגדי כהונה שנעשו כהלכתם ונתקדשו. השניה - בגדי כהונה פחותים בחשיבותם להרמת הדשן - אף אלו נתקדשו. השלישית - בגדי לבן של חול, זאת, לצורך עבודות שהן 'צורך עבודה', ובעת שרצה הכוהן - מסרם לציבור ויכול לעשות בהם אף 'עבודה' מן התורה.

מדרש

"אין מעשיו של הקב"ה כמעשה בשר ודם. למה? מגירם (טבח ומבשל תבשילים) של בשר ודם - יש לו כלים נאים, בשעה שהוא יוצא לשוק הוא לובשם, אבל בשעה שהוא עומד לבשל - פושט את היפים ולובש מקורעים וזוסטא. ועוד, בשעה שהוא גורף את הכירים ואת התנור הוא לובש רעים מהם. אבל לפני הקב"ה, בשעה שכהן גורף את המזבח ומדשנו - היה לובש כלים מעולים שנאמר (ויקרא ו'): ולבש הכהן מדו בד... בשביל - והרים את הדשן"

(במדבר רבה ד כ).

טקס העלאת הביכורים לירושלים וטעמו

א. פתיחה

שנינו (ביכורים פ"ג):

כיצד מעלין את הביכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנין ברחובה של עיר, ולא היו נכנסין לבתים, ולמשכים היה הממונה אומר קומו ונעלה ציון אל בית ה' א-להינו (מ"ב).

הקרובים מביאים התאנים והענבים, והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים, והשור הולך לפנייהם וקרניו מצופות זהב ועטרת של זית בראשו, החליל מכה לפנייהם עד שמגיעים קרוב לירושלם. הגיעו קרוב לירושלם שלחו לפנייהם, ועטרו את בכוריהם. הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם, לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים. וכל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפנייהם ושואלין בשלומם, אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום (מ"ג).

על תהלוכה טקסית זו הקשה בעל משנה ראשונה על אתר:

לכאורה היה נראה שכל הדינים הללו יש לנהוג ג"כ במביאין מעשר שני לירושלים דמאי שנא. וכן הא דקתני לקמן בפחות והגזברים יוצאין לקראתם כו' כ"ז ראוי לנהוג ג"כ במעשר שני וכן בעולי רגלים. וצ"ע אמאי לא תני לה התם. וקצת יש ליישב דביכורים דכתוב בהו שמחה ושמחת בכל הטוב שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ושמח בהם כמו שכתב הרב מבטנורא בפ"א מ"ו¹ לכך סמכו חכמים להביאן בשמחה, אבל מעשר שני ועולי רגלים לא אשכחן בהו שמחה, ושמחת הרגלים אינה אלא ברגל ולא בעלייתן. ויותר נראה שכל המביא ביכורים ומעשר שני היה מעכב עד עלותו לרגל

1 על המשנה "מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא" - דכתיב בפרשת בכורים (דברים כ"ו, יא): "ושמחת בכל הטוב" אין קריאה אלא בזמן שמחה מעצרת ועד החג, שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ושמח בהם. ומהחג ואילך, אף על פי שהרבה פרות נלקטים עד חנוכה, מכל מקום שמחת אותה שנה כבר נגמרה בחג הלכך מביא ואינו קורא.

שלא יטריח שני פעמים וכן פי' רש"י בהדיא לענין ביכורים בפרק קמא דסנהדרין דף י"א גבי מעברין על פירות האילן.²

בעל המשנה ראשונה יפה הקשה, אך יש לדון בתשובותיו. תשובתו הראשונה היא שטעם תהלוכה זו הוא שחכמים תיקנו להעלות את הביכורים בשמחה, משום שבתקופה זו שמח האדם בגידול יבולו, ואילו שמחת הרגל היא דווקא ברגל ולא בעלייה לרגל. אך חילוק זה אינו ברור כל צורכו. הרי גם בענייננו אין מדובר בשמחה כללית עקב הכנסת פירות השדה והאילן, אלא שמחה הקשורה למצוות ביכורים. מכיוון שהבאת הביכורים אינה אלא הכשר מצווה, מדוע יש לשמוח בה יותר מאשר בעלייה לרגל? גם קשה לומר ששמחת הרגל מנותקת מהצלחת היבול, ככתוב (דברים ט"ז, טו):

שבעת ימים תחג לה' א-להיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכך ה' א-להיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח³

תשובתו השנייה היא שבדרך כלל ביכורים ומעשר שני היו מובאים ברגל כדי למעט בטרחה. נראה שרצונו לומר שבאמת תהלוכה זו אינה קשורה לביכורים דווקא, אלא מוסבת גם על הבאת מעשר שני ועלייה לרגל. ואולם זה תמוה, כי מפורש במשנה שתיאור זה מתייחס לאופן הבאת הביכורים ואין בה זכר למעשר שני או לעלייה לרגל. אפילו אם נאמר שמן הסתם אותם המביאים את הביכורים מביאים איתם גם מעשר שני ושמן הסתם מדובר בזמן העלייה לרגל, עדיין ברור שכל הדינים הללו מתייחסים לביכורים דווקא.

אכן, המשנה כפשוטה מדברת על טקס שאינו קשור לעלייה לרגל. בעניין זה כתב הרב ישראל אריאל שליט"א דברים של טעם.⁴ הוא מוכיח שבנוסף לשלוש רגלים

2 בגמרא שם: "על שלשה דברים מעברין את השנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה". וכתב רש"י ד"ה ועל פירות האילן: אם מתאחר בישולם יותר מזמן העצרת מעברין, שעצרת זמן הבאת הבכורים, דכתיב (במדבר כ"ח, כו) "וביום הביכורים". ואם לא יביאם בבואו לרגל צריך לטרוח ולעלות פעם אחרת.

3 וכתב החזקוני (דברים ט"ו, יד) על "ושמחת בחגך" - הזכיר למעלה בשבועות שמחה לפי שהוא זמן קציר וזמן שמחה כדכתיב: "שמחו לפניך כשמחת בקציר" (ישעיהו ט', ב) וכל שכן עכשיו בסוכות שאספו הכל מן השדה.

4 הרב י' אריאל, מחזור המקדש לחג השבועות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 34-39.

שבהם עלה כל העם למקדש, היה מעין 'רגל רביעי' בזמן עליית המעמדות עם משמרות הכהונה לקיים את משמרתם הקבועה. מן התוספתא בתענית פרק ג' "וישראל שבאותו משמר שאין יכולין לעלות לירושלם מתכנסין לעריהן" משתמע שכל מי שהיה יכול היה מתלווה לאנשי המשמר. זיהוי 'עיר המעמד' - כנראה העיר הגדולה שבאזור המדובר - כשטח הכינוס לתחילת התהלכה, מחזק את ההשערה שעליית המשמרות היא המסגרת שבה תיקנו חכמינו את טקס הבאת הביכורים. בכך מיושבת הערת המשנה ראשונה מרש"י בסנהדרין. ודאי שרש"י צודק באומרו שישנם אנשים רבים שיביאו את ביכוריהם בזמן העלייה לרגל, ושיש עניין לחסוך מהם טרחה יתירה. אלה הם אותם אנשים הגרים במקומות שמועד 'משמרתם' לא התאים מבחינה חקלאית להבאת ביכוריהם, או שמסיבות שונות לא הצטרפו לעליית המשמרות.

ואם כן נשאלת שוב שאלתנו של המשנה ראשונה, מה טעמו של טקס זה דווקא בקשר למצוות ביכורים.

נסה לברר את משמעותה של תהלכה זו, תוך ליבון שני יסודות בעניין ביכורים:

1. הזיקה שבין ביכורים לבין שתי הלחם.

2. מקומה של הבאת הביכורים למקדש במכלול קיום המצווה.

ב. הקשר שבין ביכורים לחג השבועות

לצורך ברור זה נעיין בשאלה, ממתן מביאים את הביכורים. הרמב"ם אומר (הלכות בכורים פ"ב ה"ו):

אין מביאין בכורים קדם לעצרת שנאמר: 'וחג הקציר בכורי מעשיך'

מקור דבריו הוא במסכת ביכורים פ"א מ"ג:

אין מביאין בכורים קודם לעצרת. אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא

קבלו מהם מפני כתוב שבתורה וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה

וכן מפורש שם במשנה ו: "מעצרת".

אלא שהרע"ב על משנה ג כתב:

אין מביאין בכורים קודם לעצרת - דשתי הלחם שמביאין בעצרת אקרו בכורים והם

מתירין החדש במקדש

לפי הרע"ב, אין להביא ביכורים לפני הקרבת שתי הלחם שהייתה בשבעות, וזו גם כוונת משנתנו. אמנם לשון משנתנו צריכה עיון מסוים, שכן משמע ממנה בפשטות שהקשר בין ביכורים לבין חג השבועות הוא ישיר, משום שזה זמנם, ולא משום שהם ניתנים על ידי שתי הלחם המובאים בשבועות. ואילו לפי הרע"ב ביכורים תלויים בשתי הלחם. לו יצויר שזמן אחר היה נקבע לשתי הלחם, זמנם של הביכורים היה משתנה ממילא.

דינו של הרע"ב מפורש במסכת מנחות פד: בברייתא הדורשת את הפסוק "קרבן ראשית" הנאמר על שתי הלחם - "ומנין שתהא קודמת לבכורים ת"ל וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים", ובהמשך הברייתא דרשו ששתי הלחם קודמים גם לביכורי שעורים ופרות האילן. גם הרמב"ם הזכיר בהלכותיו את התלות בין ביכורים לבין שתי הלחם (הלכות תמידין ומוספין פ"ז ה"ז). לפי זה, הקשר בין ביכורים לחג השבועות הוא עקיף: אסור להביא ביכורים לפני שתי הלחם, וזמנם של אלה הוא שבועות.

ואולם כאמור, אין בכך לבטל את פשט המשנה שישנו קשר ישיר בין ביכורים לבין שבועות. כך גם מפורש במדרש הגדול (במדבר כ"ח, כו):

וביום הבכורים - זה חג השבועות, והוא יום עצרת, עשאו הכתוב סימן לבכורים, שאין מביאין בכורים קודם עצרת ואם הביא אין מקבלין ממנו

וצריך עיון ליישב דברים אלה עם הברייתא התולה את הבאת הביכורים בשתי הלחם.

ג. כיצד "ניתנים" ביכורים על ידי שתי הלחם?

מסתבר, אם כן, שעלינו להבהיר את הדרישה ששתי הלחם יתירו את הביכורים. עצם הדין הזה אינו מובן מאליו. אמנם מצאנו פעמים רבות בתורה את הצורך ב'מתיר' ביחס לפעולות מסוימות, וגם בשתי הלחם ידוע שהם מתירים הבאת מנחות מן החדש.⁵ אבל בדרך כלל הפעולה הזקוקה ל'מתיר' היא פעולה שאין בה חובה הלכתית גמורה - כגון אכילת חולין, שהיא מעשה סתמי שהנמנע ממנו אינו מבטל מצווה, ומעשה שכזה ניתן על ידי שחיטה או ברכה.⁶

5 מקור דין זה הוא באותה ברייתא במנחות פד: שהובאה לעיל.

6 לגבי אכילת מצה, לדעת ראשונים רבים באמת אין מקיימים מצוותה באכילת הכזית של המוציא, וצריכים כזית שני, או שקיום המצווה הוא באפיקומן. יש לדחות את הראיה מברכות

לפי זה, גם הצורך במתיר לגבי חדש עשוי להיות מובן, כי אין חובה להביא מנחות מן החדש דווקא, וזו בחירתו של המקריב. אבל הביכורים, בניגוד לחדש, מהווים חובה גמורה. מדוע, אם כך, נזדקק למתיר מיוחד לפני שנקיים את המוטל עלינו מן התורה? אמנם מצאנו לפעמים, בעיקר במסגרת מצוות המקדש, שפעולת-חובה אחת ניתרת על ידי פעולת-חובה אחרת: הקרבת כל הקרבנות אסורה לפני הקרבת התמיד, אכילת קודשים ניתרת על ידי שחיטה וזריקה, ועוד. אבל שם מדובר בפעולות המצטרפות לסדר עבודה אחד, ובו קובעת התורה ששלב אחד מעכב את ביצוע השלב הבא. תמונה כזו קשה לסרטט ביחס לביכורים ושתי הלחם. לכאורה, שתי הלחם והבאת הביכורים הם שני עניינים נפרדים לגמרי, ובדרך כלל מתקיימים בתאריכים המרוחקים זה מזה. כשם שאין לראות את הקרבת שתי הלחם והקרבת מנחות-יחיד חדשות כמצווה אחת ואפילו לא כ'סדר' אחד, כך אין לראות כל קשר או צירוף בין חובת הציבור בשתי הלחם לבין היחיד המקיים מצוות ביכורים.

נראה שיש להשיב על כך לאור דברי הרע"ב שהובאו למעלה - "אין מביאין בכורים קודם לעצרת - דשתי הלחם שמביאין בעצרת אקרו בכורים והם מתירין החדש במקדש". באומרו ששתי הלחם "איקרו בכורים", כוונתו למספר מקומות בתורה כגון ויקרא כ"ג, יז: "תביאו לחם תנופה... בכורים לה". אך מדבריו נראה שההסבר לאיסור להביא בכורים למקדש לפני עצרת הוא ששתי הלחם נקראו "בכורים". מקור דברים אלה יש למצוא ברש"י לפסחים לו: ד"ה מעצרת - "ששתי הלחם של עצרת מתירין הבאת ביכורין דביכורים אקרו דכתיב וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'". דבר זה הוא חידוש. לכאורה שתי הלחם נקראו "בכורים" משום שזו המנחה הראשונה שבאה מן החדש של חטים, כפי שכתב רש"י על "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים" (שמות ל"ד, כב) - "שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש". ובכן מה הקשר בין תואר זה למצוות ביכורים של הפרט, שהוא עניין אחר?

כפי הנראה, רש"י והרע"ב רומזים לכך שהכינוי 'ביכורים' ביחס לשתי הלחם אינו שם-תואר בעלמא, אלא נובע מעיקר הגדרת מצוותם. שם זה יצא ללמד שמצוות ביכורים אינה מצווה המוטלת על הפרט המגדל פרותיו בלבד, אלא שיש גם מצוות

הנהנין להלכה שאונן אינו מברך, כפי שנפסק ב**יורה דעה** סימן שמא ס"א, ואם כן משמע שהאיסור לאכול בלי ברכה נובע מן החיוב לברך ואינו איסור עצמאי. ואכמ"ל. יש להעיר עוד שלדעת הגר"ד סולובייצ'ק ז"ל, ברכת המצווה נחוצה תמיד כדי להתיר את קיום המצווה, תוך הסתמכות על לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ג וראיות אחרות. גם בכך אין כאן המקום להרחיב את הדיבור.

ביכורים המוטלת על הציבור, ומצווה ציבורית זו מתקיימת על ידי הבאת שתי הלחם. לפי זה, מצוות ביכורים בתורה היא לאמיתו של דבר מערכת המורכבת משני חלקים:

1. ביכורי הציבור - המנחה הראשונה המובאת למקדש מהתבואה חדשה.

2. ביכורי היחיד - אותם פרות ראשונים שגדלו בשדה הפרט המובאים למקדש על פי הציווי בפרשת כי תבא.

רש"י סבור שבלי לדעת את העובדה הזאת, לא נוכל להבין את האיסור להביא ביכורים לפני שתי הלחם, כפי שהבהרנו לעיל. לדעתו, הסבר האיסור הוא שבתוך המסגרת ה כפולה של ביכורים, קבעה התורה את סדר השלבים: קודם יובאו ביכורי הציבור, ורק אחר כך ביכורי היחיד.⁷

האמת היא שעיקרון זה הוא מקרא מפורש: "כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. קרבן ראשית תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח" (ויקרא ב', יא-יב). ופירש רש"י:

קרבן ראשית תקריבו - מה יש לך להביא מן השאור ומן הדבש, קרבן ראשית - שתי הלחם של עצרת הבאים מן השאור שנאמר חמץ תאפינה ובכורים מן הדבש כמו בכורי תאנים ותמרים

כאן מזכירה התורה בפירוש את שתי הלחם וביכורי היחיד בחדא מחתא ומכנה אותם בשם "קרבן ראשית". משמעות הדברים היא ששניהם מצורפים לקיום משותף של מצוות 'קרבן ראשית'.

לפי זה, ישנו הבדל מהותי בין ההיתר ששתי הלחם מתירים את המנחות והנסכים, לבין ההיתר שהם מתירים את הביכורים. ביחס למנחות ונסכים העולים על גבי המזבח, מהווים שתי הלחם מתיר חיצוני, כי התורה אסרה את החדש למזבח כל עוד לא הובאו שתי הלחם. ואילו ביכורים אינם זקוקים למתיר חיצוני, אלא שדין הוא בסדר הבאת הביכורים, שחייבים להקדים את ביכורי הציבור לביכורי היחיד.

7 סימוכין לכך שיש בשתי הלחם קיום של ביכורים יש לראות גם בדברי רבא במנחות מו.; שתי הלחם הבאים בלי כבשים נאכלים משום שהם נקראו ביכורים. ועיין בשפת אמת שם שהסתפק שמא במקרה זה אכילתם היא גם אחרי יום ולילה, משום שאכילתם היא בתורת ביכורים ולא בתורת קודשי מזבח.

ניתן להוכיח את השוני היסודי שבין שני היתרים אלה מן הירושלמי בסוף מסכת חלה. הגמרא שם מתייחסת למקרה של אנשי הר צבועים שהביאו ביכוריהם לפני עצרת ולא קיבלו מהם. היא מקשה מדוע לא קיבלו מהם, הלא הדין הוא ש"קודם לשתי החלות לא יביא ואם הביא כשר" בדיעבד. ומתרצת הגמרא: "שנייא היא שהדבר מסויים, שמא יקבע הדבר חובה".

אך קושיית הירושלמי בלתי מובנת. הלא לכתחילה אסור לקיים מצוות ביכורים לפני שהקריבו את שתי הלחם, ומשמע שאנשי הר צבועים רק הביאו את ביכוריהם למקדש, ועדיין לא קיימו שם את מצוותם. במצב זה לכאורה פשוט שהיה על החכמים לחייבם להניח את הביכורים עד עצרת ואז לקיים את המצווה, כמפורש בתוספתא בתחילת ביכורים וברמב"ם הלכות ביכורים פ"ב ה"ו, שכן אין זה בדיעבד אלא לכתחילה. מדוע, אם כן, מתקשה הגמרא להבין את הסיבה לדחיית אנשי הר צבועים?

אולם הנראה מן הירושלמי הוא שלא רק שאסור לקיים מצוות ביכורים במקדש לפני הקרבת שתי הלחם, אלא שאסור אפילו להביאם לשם. הבאת הביכורים למקדש אינה הכשר מצווה בעלמא, אלא חלק מעיקר המצווה (נקודה זו תוסבר ביתר הרחבה להלן), וגם היא אינה יכולה להקדים את שתי הלחם. כך מדויק בלשון הרמב"ם שם:

אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבא עצרת

הרי שעצם ההבאה היא באיסור, למרות שהיא כשרה בדיעבד. בזה מבוארת ההחמרה המיוחדת שנהגו במקרה הר צבועים. שכן בדרך כלל, היחיד שהביא את ביכוריו לפני עצרת חייב להניחם שם עד שתבא עצרת, אך אין פוסלים את עצם הבאתו בדיעבד. ואילו במקרה של אנשי הר צבועים, כדי לא ליצור תקדים, לא הסתפקו בכך שהניחו את ביכוריהם בעזרה עד עצרת, אלא חייבו אותם להביא ביכורים מחדש.

אך מובן מאליו שחידוש זה אינו קיים במנחות הניתרות על ידי שתי הלחם. לא שמענו שאסור להביא לעזרה מנחה מתבואה חדשה לפני שתי הלחם; רק הקרבת מנחה כזו נאסרת.⁸ איסור הבאת הביכורים לפני שתי הלחם נובע מכך שההבאה נחשבת חלק מעיקר המצווה, בדומה לשתי הלחם שעליהם נאמר "מושבתיכם

⁸ מובן מאליו שאין לדייק מהלשון "כל המנחות אין מביאין אותן מן החדש קודם שתי הלחם" (הלכות אסורי מזבח פ"ה ה"י). 'הבאה' זו היא הקרבה, כרגיל בקרבנות (וכך גם מוכח בשאר ההלכות ברמב"ם שם).

תביאו לחם תנופה... בכורים לה', וזו תכונה מיוחדת של מצוות ביכורים המשותפת לשניהם.

הבדל זה שבין מנחות לביכורים מוסבר על פי היסוד שהנחנו למעלה. שתי פעולות היתר שונות נאמרו לגבי שתי הלחם:

1. הקרבתם למזבח מתירה את שאר המנחות למזבח.

2. קיום מצוות ביכורים שבשתי הלחם חייבת להקדים את קיום מצוות הביכורים על ידי יחידים. הואיל והבאת הביכורים היא חלק מעיקר המצווה, אין להביא ביכורים למקדש לפני קיום מצוות שתי הלחם.

מעשה יש לחזור לפשט לשון המשנה, שבה התקשינו, שזמנם של הביכורים מתחיל בעצרת. שאלנו מה פשר חוסר הדיוק שבדברי המשנה, שהרי לאמיתו של דבר זמן ביכורים תלוי בשתי הלחם, ולא בעצרת. אולם משראינו ששתי הלחם וביכורי היחיד מצטרפים יחד לקיום מצווה אחת, יש לומר שזמנה של מצווה אחת זו אכן מתחיל בשבועות. על כן צודק לחלוטין לומר ששבועות הוא זמן ביכורי היחיד כשם שהוא זמנם של שתי הלחם. אלא שמבחינת סדר הקיום, קבעה התורה ששתי הלחם ייקרבו לפני ביכורי היחיד.⁹

עד כאן עמדנו על אופי הזיקה שבין שתי הלחם וביכורי היחיד, וראינו שהם מהווים מערכת אחת. כעת נחזור ונברר את הנקודה השנייה, שאותה הזכרנו לעיל: הבאת הביכורים למקדש כחלק מעיקר המצווה.

ד. "נתינה" או "הבאה"?

ביכורים משתייכים, כידוע, לשתי מערכות הלכתיות רחבות: מערכת תרומות ומעשרות,¹⁰ ומערכת קודשי מקדש.¹¹ ניתן למצוא קו משותף לשתי המערכות הללו: תמיד מדובר בהפרשה או נתינה של האדם משלו לטובת רשות אחרת - רשות גבוהה או

9 אמנם יש הבדל בין שני סוגי הביכורים, כי שתי הלחם חייבים לבוא דווקא בשבועות, ואילו ביכורים רגילים יכולים לבוא עד חנוכה. בכל זאת נכון הוא, בהסתכלות כוללת על המצווה הכפולה, שזמנה של מערכת הביכורים מתחיל בשבועות.

10 ראה מסכת תרומות פ"ג משניות ו-ז, וספר המצוות להרמב"ם לא תעשה קנד.

11 ראה משנה תורה הלכות ביכורים פ"ג ה"א.

רשות כוהנים ולויים. ואולם, למרות שהביכורים קשורים כאמור לשתי המערכות הנזכרות, יש מקום לטעון שהם אינם שותפים לאותה תכונה אופיינית. לשון אחר - בניגוד לקרבנות ובניגוד לתרומות ומעשרות, ביכורים אינם מתנה או קרבן שאדם נותן, מפריש, או נודב - **מתוך שלו**. שהרי אין התורה משתמשת בלשון 'נתינה' ביחס לחיוב ביכורים. במקום זה, היא מדברת על 'הבאה', או 'הנחה'.

נשים לב להבדל הניסוח בשני מקראות צמודים (במדבר י"ח, יב-יג):

ביחס לתרומה גדולה:

כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן, ראשיתם אשר יחנו לה' לך נתתיים

ואילו לעניין ביכורים:

בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהיה...

ננסה כאן להראות כיצד עולה הבדל זה מתוך הלכות ביכורים.¹²

קודם כל נעמוד על הבדל מסוים הקיים, לדעת כמה ראשונים, בין הפרשת ביכורים להפרשת תרומות ומעשרות. בהפרשות הרגילות, בעל התבואה אינו מוגבל בבחירת הפרות שהוא מחליט להפריש - מהצפון, מהדרום וכו'. ואולם בביכורים, דעת הרשב"ם (ב"ב פא. ד"ה מחייב) היא שצריך להפריש דווקא מ"אותה שביכרה תחילה". כלומר, הביכורים חייבים להיות הפרות המבשילים לפני האחרים.¹³ אמנם, הביכורים אין להם שיעור, ויכול בעל הבית להחליט כמה מהפרות האלה יהיו ביכורים. ועם זאת, אין לו יד חופשית בבחירה.

ניתן היה לומר שהבדל זה הוא שולי, ושחוק ממנו, הפרשת ביכורים אינה שונה עקרונית מהפרשת תרומה. אלא שלשונו המלאה של הרשב"ם משמיעה לנו שהפרט הזה בהפרשה משקף אמת בסיסית יותר:

אותה שביכרה תחלה קושר בה גמי לידע שמבכרת היא

12 בעניין הזה הרחבתי יותר במאמרי בספר **עצרת ליחיאל**, מאסף לענייני חג השבועות לזכרו של יחיאל מרדכי ויצמן הי"ד, נערך על ידי הרב י' זולדן והרב ח"ה פיוטרקובסקי, בית-אל תשנ"ז, עמ' 185 ואילך.

13 דעות שונות הובאו בעניין זה, עיין: הרב ש"י זיון, ערך בכורים, **אנציקלופדיה תלמודית ג**, ירושלים תשכ"ג, הערה 186.

דבריו מתייחסים לתיאור ההפרשה במסכת ביכורים פ"ג מ"א:

כיצד מפרישין הבכורים? יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שביכר
רמון שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים

ואולם רשב"ם מסביר את תכלית קשירת הגמי: "לידע שמבכרת היא". נדייק: הרי היה לרשב"ם לומר "לידע שבכורים היא". שכן מטרת הגמי היא, בפשטות, כדי שזכור לאחר מכן איזה פרי הוא המופרש לשם ביכורים, שבו חייבים לקיים את המצווה במקדש. ואילו מדברי רשב"ם נראה שהעובדה ש"מבכרת היא" - שבמציאות הבשיל פרי זה לפני האחרים - היא החשובה לנו, כי היא הקובעת ממילא את מעמד הפרי כ'ביכורים'.

נראה שקשירת הגמי לא באה כדי למנוע בלבול ושכחה, אלא להשתלב בעצם 'ההפרשה', שלאמיתו של דבר אינה אלא פעולת זיהוי (- "לידע"). ובכן, לא האדם הוא 'המפריש' והקובע בתור בעל הפרות מה יהיה ביכורים ומה לא. מעמד הביכורים נקבע בעיקר על ידי התהליך הטבעי של הביכור עצמו. אמנם, חלות הקדושה למעשה זקוקה לשיתופו של האדם, אבל תפקידו באמירת 'הרי אלו בכורים' הוא לשמש כמזהה וכפרשן¹⁴ בלבד למציאות הביכור - לא כקובע.

ישנה הלכה אחת התומכת בצורה ברורה בתפישה זו. הבאנו את המשנה המנחה אותנו כיצד להפריש ביכורים. ר' שמעון חולק על הנחיות אלו: "אף על פי כן חוזר וקורא אותן ביכורים מאחר שיתלשו מן הקרקע". ואילו לדעת התנא קמא, די לקרוא לפרות ביכורים כאשר הם מחוברים, ואפילו טרם הבשילו. הירושלמי מנמק את דעת התנא קמא:

יעתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה - בשעת הבאה פרי, אף בשעת הפרשה אפי'
בסר אפי' פגין

משמעות הדברים היא שניתן להפריש ביכורים גם כאשר אין כאן 'פרי'. ואכן התוספות יום טוב והתפארת ישראל שם אומרים בפירוש שניתן להפריש ביכורים

14 כוחו של האדם כפרשן מתבטא למעשה בכמות הביכורים, כנ"ל. עיין בעצרת ליחיאל (לעיל, הערה 12) שיש להשוות במובן זה בין ביכורים לבין מעשר בהמה, שגם שם הקדושה נקבעת מעצמה על ידי מציאות של 'עשירי שיעבור תחת השבט', למרות שהאדם משתתף בתהליך הספירה.

אפילו בשלב 'סמדר', שאינו נחשב פרי להלכה (ראה במסכת ערלה פ"א מ"ז). דבר זה תמוה ביותר. כיצד ניתן לקבוע שם ביכורים על העתיד, כאשר אין פרי לפנינו? והלא סוגיה שלימה במסכת קידושין (סב.) קובעת שהמפריש תרומה מפרות מחוברים "לכשיתלשו" דבריו קיימים רק משום שהתלישה היא בידו, ואלמלא עובדה זו הייתה הפרשתו בטלה כמו כל דבר שלא בא לעולם.

על כורחנו שה'הפרשה' בביכורים איננה מעשה בעלות, שבו האדם לוקח מפרותיו ומחיל עליהם מעמד של קדושה, כמו בהפרשת תרומה. כאן מדובר במעשה זיהוי של הבעלים, ודי בכך שהוא יזהה את תהליך הביכור המתרחש לנגד עיניו, אפילו אם הפרות עדיין לא נוצרו. הקדושה באמת תחול לאחר מכן, כאשר הפרי יבוא לעולם. 'ביכור' אינו פעולה יצירתית של האדם, שלגביו ניתן להפעיל את הפסול של 'לא בא לעולם', אלא השתלשלות טבעית המובילה מעצמה לחלות הקדושה בפרות.

מתברר, אם כן, שהופעת הביכורים היא הליך טבעי של צמיחה, ולא האדם בתור בעלים הוא היוזם את נתינת הביכורים מתוך פרותיו. דבר זה בולט גם בהמשך הירושלמי שהזכרנו. ראינו למעלה את הסבר דעת התנא קמא, על סמך הכתוב "הבאתי את ראשית פרי", שבשעת ההבאה צריך שיהיה פרי, אך לא בהפרשה. ואולם ר' שמעון סובר שגם בשעת ההפרשה צריך שיהיה פרי. זאת מניין לו? על כך אומרת הגמרא: "על דעתיה דר"ש, מה בשעת הבאה פרי אף בשעת הפרשה פרי".

נראה מכאן שיש היקש בין הבאה להפרשה. אבל היכן מקורו של היקש זה? היות שהירושלמי אינו אומר אחרת, נראה שהכוונה היא לאותו פסוק שהובא על ידי התנא קמא: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'". אבל היכן מוזכרת כאן הפרשה? תיתכן רק תשובה אחת: "אשר נתת לי", היא היא ההפרשה. אכן ברור שמעשה הפרשה מעין הפרשת תרומה אינו יכול כלל להיקרא "נתת לי", שהרי זה אינו מעשה של הקב"ה אלא פעולה יזומה של הבעלים. כדי להבין את ההיקש בירושלמי חייבים להניח שהפרשת ביכורים היא ביסודה 'נתינה' של הקב"ה - נתינה המתבטאת בגידול הטבעי של הביכורים כגילוי של חסד א-להי. הבעלים כאן עומדים מהצד - צופים, מעידים, מזהים.¹⁵

15 אמנם לדעת הר"ש בפירושו למשנה בביכורים שם, הירושלמי אכן מבסס את ההיקש לדעת ר' שמעון על פסוק אחר, ולדבריו אין ראייה מכאן, אולם דברינו הם לפי הגרסה בירושלמי שלפנינו - גרסה הנתמכת על ידי ר"י בן מלכיצדק בפירושו למשנה זו.

אם כן, נקל להבין מדוע בביכורים, מצווה האדם רק 'להביא' ו'להניח' את הפרות לפני ה'. במסגרת מצווה זו, הקב"ה הוא ה'נותן', לא האדם. לאדם נותר רק תפקיד אחד ויחיד - להביא.¹⁶

ה. הסבר טקס הבאת הביכורים

שתי מסקנות עולות מתוך דברינו עד כאן:

1. ביכורי הפרט מצטרפים לשתי הלחם לכדי קיום מצווה אחת.
2. עיקר מצוות ביכורים מוגדרת כ'הבאה', מאחר שאין בהם 'נתינה' מצד האדם.

במקביל, שתי תכונות בולטות בטקס העלאת הביכורים:

1. הוא מתקיים במסגרת ציבורית, לא פרטית. על פי דברי הרב אריאל שהזכרנו למעלה, הטקס מתחבר למסגרת קרבנות הציבור, היות שהוא מתקיים תוך כדי עליית המשמרות והמעמדות לירושלים.
2. הטקס מתייחס להבאת הביכורים לירושלים, שהיא לכאורה רק הכנה לעיקר קיום המצווה בבית המקדש.

ניתן להסביר את הטקס, על שתי תכונותיו, לאור היסודות שהנחנו לעיל. ראשית, אופיו הציבורי של הטקס בא להבליט את הצטרפות הביכורים לקרבן שתי הלחם שהוא קרבן ציבור. הטקס הופך את המצווה מעניין פרטי וחד-פעמי, ומגדיר אותה מחדש כמצווה ציבורית מתמשכת. מעצרת ועד חנוכה מובאים "ביכורי כל אשר בארצם" למקדש, מכל רחבי ארץ ישראל. קיום המצווה מתחיל בהקרבת שתי הלחם וממשיך בהעלאת כל הביכורים יחד עם אנשי המשמר, המייצגים את כלל ישראל במקדש.¹⁷

שנית, יש לומר שטקס זה נתקן רק בביכורים, ולא במעשר שני, משום שמצוות ביכורים היא ביסודה 'הבאה', והרי הבאה זו אינה מתחילה במקדש. גם ההבאה

¹⁶ להרחבה נוספת במרכזיות ההבאה בביכורים, עיין בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין למסכת זבחים עמ' 67-68.

¹⁷ משנה תורה הלכות כלי המקדש פ"ו ה"א.

מגבולין למקדש היא חלק מעיקר המצווה. וזאת בניגוד למעשר שני, וכן עלייה לרגל, שבהם מהווה הנסיעה לירושלים הכשר מצווה בלבד, ועל כן אין בהם מקום לטקס דומה.

יזכנו ה' לראות שוב את חזיון עליית הביכורים למקדש כימי עולם וכשנים קדמוניות.

והשתחוּו לה' בהר הקודש - למקומה של השתחוּויה במקדש

א. פתיחה

מני קדם שימשה ההשתחוּויה כנוהג בסיסי במפגש בין אדם לאדונו, בין אם הוא בשר ודם, או, להבדיל, אדון הכל.

אף בהלכה מצאנו במספר תחומים משמעות להשתחוּויה:

א. המשתחוּוה לע"ז - חייב, ואפילו שאין דרכה בכך (סנהדרין ס:).

ב. אסור להשתחוּוה על אבן משכית מלבד בביהמ"ק (ויקרא כ"ו, א. מגילה כב:).

ג. הנטמא בעזרה והשתחוּוה או שהה שיעור השתחוּויה - חייב (שבועות יד:).

מאיך, מצאנו השתחוּויה כחלק מעבודת ה' שבמקדש:

א. הכוהנים המדשנים את המנורה ומזבח הקטורת, ומקטיר הקטורת משתחוּוים בסיום עבודתם¹ (תמיד פ"ו, מ"א - מ"ג).

ב. הכוהנים נכנסים להיכל להשתחוּוה בסיום עבודת התמיד ואף העם משתחוּוה בעת התקיעות כשהלויים שרים² (תמיד פ"ז מ"ג).

ג. בשעה שכוהן גדול מזכיר את השם המפורש היו העם משתחוּוים בעזרה ביום הכיפורים (יומא סו, ועיין שם בגר"א).

1 הגר"א ציין עובדה זו כמקור לרמ"א (או"ח, סוף סימן קל"ב) שיש להשתחוּוה ביציאה מבית הכנסת.

2 הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ה ה"א) מנה שמונה דברים שצריך המתפלל ליזהר ולעשותן, והאחרון שבהם 'השתחוּויה', ומהלכות י"ג-י"ד מתברר שזו 'נפילת אפיים' בלשונו. ונראה שלמד כן דומיא דמקדש, ותפילות כנגד תמידים תקנום.

ד. שלושה עשר מקומות בהר הבית - העובר בהם משתחוה (שקלים פ"ו משניות א'-ג').

ה. היתר כניסת כוהן להיכל לשם השתחויה בלבד נתון במחלוקת ראשונים (רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ב ה"ד, עיי"ש בכס"מ, חינוך מצווה קפ"ד, תוס' חגיגה כו: ד"ה שלא, מנחות כז: ד"ה להיכל).

עם כל מרכזיותה של ההשתחויה בעבודת ה', מקורה הוא מעורפל, ועלינו להתחקות אחר הציווי להכללתה בעבודת ה', אם אכן ישנו כזה.

ב. "ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך"

מצאנו בתורה מקום אחד שהתורה מצווה על ההשתחויה, והוא לאחר הבאת הביכורים (דברים כ"ו, א-יא):

והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה... ולקחת מראשית כל פרי האדמה... ובאת אל הכהן... וענית ואמרת לפני ה' אלהיך... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', והנחתו לפני ה' אלהיך, והשתחווית לפני ה' אלהיך

וכתב הגר"א (אדרת אליהו, שם): "זה כלל: כל היוצא מביהמ"ק - צריך השתחוואה".

ומזה למד הגרי"ז הלוי (חי' הגר"ח על הש"ס, אות תכ"ט):

(יומא כא:): 'א"ר בשעה שישראל עולים לרגלים עומדים צפופים ומשתחווים רוחים', והנה מקור להאי דינא דבעינן להשתחוות ברגלים, אין זה דין מיוחד, כי אם בשעה שנכנסים לעזרה - צריכין השתחוואה ודבר זה איתא בהגר"א דילפינן מביכורים, דזה הכלל היה במקדש: כל הנכנס - טעון השתחוואה"³... ואין זה דין מיוחד דביכורים בעי השתחוואה, וכן אמרינן בתפילה 'בשלש פעמי רגלינו נעלה ונשתחוואה' דכל שבא לעזרה מתחייב בהשתחוואה

אמנם, האמת ניתנת להיאמר, שברמב"ם לא מצאנו דין כזה, ונראה שרשות ביד האדם להשתחוות בעלייתו לרגל, ומן הסתם כולם היו מנצלים זכות זו, אך חובה לא מצאנו, ואף עצם העניין מוקשה, מדוע שתכתוב התורה חיוב השתחויה כה רחב בפרשה כל

³ לפנינו בגר"א "כל היוצא". וע"ע בחי' הגרי"ז עה"ת (סטנסיל) עה"פ "ונשתחוה ונשובה אליכם" (בראשית כ"ב, ה).

כך מצומצמת כביכורים? אילו מדובר בדין כה כללי, יש לצפות להופעתו במסגרת כללית יותר, למשל - בפסוקים העוסקים בעלייה לרגל וכדומה.

ג. יחודם של הביכורים

הביכורים טעונים הבאה לבית המקדש, והרמב"ם הטעים מספר הלכות בעובדה שהם כקודשי מקדש (הל' ביכורים פ"ב הט"ז, הי"ט, פ"ג ה"א). אף סדר הבאתם משלב פעולות המוכרות מעולם הקודשים, וכך תיאר זאת הרמב"ם:

... ונכנס עד שמגיע לעזרה, וקורא ועודהו הסל על כתיפו... ומוריד הסל מעל כתיפו, ואוחז בשפתיו, והכהן מניח את ידו תחתיו ומניף וקורא... עד שגומר כל הפרשה, ומניחו בצד המזבח בקרן דרומית מערבית, בדרומה של קרן, וישתחוה ויצא

(הלכות ביכורים פ"ג הי"ג).

'עבודות' הביכורים הן תנופה והגשה המתבצעות ע"י בעל הפירות! נמצא שביכורים אלו ה'קרבן' היחיד, הטעון הבאה לביהמ"ק, כל עבודותיו נעשות ע"י ישראל (בתנופה משתתף הכוהן) והוא המניחם בצד המזבח!⁴ מעתה נבין מדוע דווקא כאן מצטווה מניח הביכורים להשתחוות, כיוון שכאן הוא העובד, ואחר שסיים את עבודתו - מצווה להשתחוות. אם כן, אכן כלל במקדש למדו כאן, אך שלא כגר"א, כלל זה מתייחס לעובדים במקדש, ותוכנו: העובד במקדש - טעון השתחויה בסיום עבודתו.

מעתה נפנה לסדר עבודות התמיד ונבחן מסקנתנו זו.

ד. השתחויות בסדר התמיד

בפרקים ו'ז' במסכת תמיד אנו לומדים על מספר השתחויות:

(א) מדשני מזבח הקטורת והמנורה יצאו בסיום עבודתם ללא השתחויה (פ"ג מ"ט) וחזרו בשנית. מדשן מזבח הקטורת נטל את הטני השתחויה ויצא, ומדשן המנורה דישן שני נרות נותרים, נטל את הכוז והשתחויה ויצא.

4 עיין עוד בספר **גן שושנים** (לר"מ גנק, ח"ב עמוד קצ"ו, בשם הגר"ד). בביאור מ"ד הנחה אינה מעכבת בביכורים, ולדברינו נפרש שלידו - עצם ההבאה לעזרה ונתינתם לכוהן, היא עבודתם.

ב) "מי שזכה בקטרת, היה נוטל את הבזק מתוך הכף, ונותנו לאוהבו או קרובו... התחיל מרדד ויוצא... פרשו העם והקטיר והשתחוה ויצא" (פ"ו מ"ג). במשנה זו לא מוזכר שהמסייע למקטיר היה משתחוה טרם יציאתו.

ג) בסיום עבודת התמיד נכנסו כל הכוהנים להשתחוות בהיכל (פ"ז מ"א, ועיין עוד פ"ה מ"א).

ניתן לחלק את המשתחוים לשתי קבוצות: המדשנים והמקטיר משתחוים בסיום עבודתם, בעוד שההשתחויה האחרונה היא יזומה, ומתבצעת גם ע"י כוהנים שלא עבדו בפועל באותו יום. וראשית יש לברר האם ההשתחויה מהסוג השני היא מדינא. כתב הרא"ש בביאורו למשנה זו⁵:

"אחר ההקטרה, דרכן ליכנס להיכל ולהשתחוות, ואין זו ביאה ריקנית, דהשתחוואה - עבודה היא"

נראה מלשונו שאין השתחויה זו מדינא, ועל כן נזקק לתרץ כניסה זו שאינה בכלל איסור ביאה ריקנית. אמנם הראב"ד כתב:

"כל כהן שהיה מקטיר, בין כהן גדול בין כהן הדיוט, שלאחר שהשתחוה ויצא, היו גם אחיו הכהנים משתחוים ויוצאים"

מסתמת לשונו משמע שזהו מדיני העבודה⁶, וכן מפורש בדברי הגר"א על המשנה:

"שמצווה על כל הכהנים ליכנס להיכל, וכמ"ש לקמן"

אם נניח כגר"א, הרי שיובהר לנו המפתח לחיוב השתחויה במקדש. מצווי התורה למדנו שבסיום עבודה יש להשתחוות. על כן בסיום עבודות התמיד נכנסים הכוהנים להשתחוות. אפשר שהכוהנים שעבדו בפועל באים בתורת חיוב, ואחרים באים למצווה כיוון שזו אינה ביאה ריקנית, ואפשר שהשתחוואה בסיום עבודות התמיד מתייחסת לכלל הכוהנים כציבור שנצטווה בעבודה, שהשתתף בפייסות וכדו', ובפועל כוהנים מסוימים ביצעו את העבודה כנציגי אותו ציבור, ולכן בסיום העבודה לכולם

5 ביאורי הרא"ש והראב"ד נלקחו מ'פירושי הראשונים עמ"ס תמיד' (ירושלים תשמ"ט) שהוגהו עפ"י כת"י שונים. ויש בהם מספר שינויים מהנדפס.

6 לדעתי כך היא משמעות לשון תוספות במנחות (כז:): "שהשתחוואה - צורך עבודה", בלי קשר לשאלה אם יש בהשתחוה משום ביאה ריקנית.

יש חלק במילוי המשימה. בהשתחויה בסיום התמיד של בין הערביים, ודאי התחייבו במשך היום כוהנים נוספים, אם לא כולם.⁷

עם זאת, כוהן שכבר במשך עבודתו נכנס לקודש פנימה - משתחוה מייד בסיום עבודתו הפרטית, ואפשר שחזר להשתחוות עם הכלל. אמנם אם אין השתחויה בסוף העבודה מדינא, נמצא שהזורק את הדם במזבח החיצון וחבריו לא התחייבו בהשתחויה, אלא רק העובדים בהיכל פנימה, ועלינו לתור אחר פשר חיובם.

ה. שיטת הרמב"ם

ציינו לעיל שבהקטרת הקטורת השתתף כוהן שסייע למקטיר, אך במשנה לא נזכר שהוא משתחוה ביציאתו, וביאר זאת הרש"ש:

ונ"ל עוד, מדלא תני הכא 'והשתחוה ויצא', דהשתחוואה לא היה אלא למי שעבד עבודה, וכשנגמרה - השתחוה ויצא, אבל זה המלמדו דלא עבד מאומה, דאפילו את"ל דזהו אוהבו או קרובו, גם הוא לא עבד אלא מעשה אצטבא, לא היה משתחוה ביציאתו (פירוש רש"ש לתמיד פ"ו מ"ג).

אמנם הרמב"ם כתב (הלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"ז-ה"ט):

ומקדים לפנייהם זה שדשן את המזבח הפנימי, ונוטל הטני שבו דשון המזבח ומשתחוה ויוצא, וזה שבידו המחטה צובר את הגחלים ע"ג המזבח הפנימי, ומרדדן בשולי המחטה ומשתחוה ויוצא. וזה שבידו הכף נוטל את הבזך מתוך הכף ונותנו לאוהבו או לקרובו... ומשתחוה ויוצא... ואין המקטיר מקטיר עד שיאמר לו הממונה... ויקטיר המקטיר וישתחוה ויצא

אם כן, הרמב"ם סבור שכל הנכנס להיכל אפילו שאינו עובד ממש - טעון השתחויה ביציאתו. וצריך עיון מנלן?

לצורך זה נעקוב אחר מספר הזדמנויות שבהם מצינו בתורה השתחויה:

7 אמנם קרבן פסח הוקרב לאחר התמיד, ואם כן מתבקש שבסיום העבודה - ישתחוה הכהנים שוב, ואפשר שכך היה. אמנם יש לומר שעיקר קרבן הפסח הוא באכילתו (והאריכו אחרונים בכך) ולכן אין מקום להשתחוה קודם, משא"כ בשאר הקרבנות הריצוי הוא בזריקת הדם. והשתחוה היא כנגד הריצוי שבעבודה.

א. (שמות כ"ד, א) "ואל משה אמר **עלה אל ה'** אתה ואהרון נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחק".

ב. (שמות ל"ד, ה) "**ויעבר ה' על פניו ויקרא... וימהר משה ויקד ארצה וישתחו'**"

ג. (ויקרא ט', כג-כד) "**...וירא כבוד ה' אל כל העם, ותצא אש מלפני ה' ותאכל את העלה ואת החלבים, וירא כל העם וירנו ויפלו על פניהם**".

נמצאנו למדים שהשתחויה היא תוצאה של עמידה לפני ה', כך האדם מקביל את פני אלוקיו⁸ [וכך הדבר, להבדיל, בפני מלך בשר ודם].

מעשה יש לומר שלרמב"ם קיים מחייב נפרד בכניסה להיכל, אף על פי שהנכנס לא עבד בפועל, עצם הכניסה להיכל היא "עמידה לפני ה'" ומחייבת השתחויה.

אמנם אפשר שלרמב"ם אין אלא מחייב אחד. כשאדם ניצב אל מול כבוד ה' התגובה המתבקשת היא השתחויה. אלא שעלינו להגדיר מתי ניצב אדם אל מול ה'. בפסוקים מתואר מפגש ממשי עם כבוד ה'. אך במקדש ניתן לומר שלכל ציבור המפגש שונה בהתאם לדרגתו. פשר השתחויה בביכורים היא שהאדם זכה לעמוד ולשרת לפני ה'. לא העבודה מחייבת השתחויה **לכשעצמה אלא היא היוצרת את המעמד של לפני ה'**, הנשגב ביותר מנקודת מבטו של הישראל שאינו יכול לבוא אל הקודש פנימה, ולכן הוא משתחוה בבחינת "וישתחו מרחוק".

הכוהנים המשרתים את ה' בחוץ - אין זה אלא מדיני העבודה שצריכה להתבצע בחוץ. אך מכיוון שהם זוכים לעמוד ולשרת אל מול ה', הם יכולים ואם כן מחויבים גם לממש את קרבתם לה' בהיכל, ושם - אל מול ה' ישתחו כדי ליפטר מאת פניו. וכל שכן אנשים שנכנסו מתחילה להיכל וזכו לעמוד מול ה' - מחויבים בהשתחויה.

נמצא מחייב אחד לכולם, והוא העמידה אל מול ה', אלא שבחוץ העבודה יוצרת את המעמד ובפנים - אין צורך בכך, שכן הכוהן כבר עומד אל מול ה', וזאת בניגוד למהלך הקודם שפיתחנו שהכול תלוי בעבודה לכשעצמה.

על פי זה ניתן להבין את שיטת הרא"ש, שכניסת הכוהנים בסוף עבודות התמיד אינה מדינא, כיוון שעבודה גרידא אינה מחייבת השתחויה משום שאינה מפגש עם

8 עיין ברדב"ז (שו"ת סימן תת"י) שהסביר את השתחוויית העם ביוה"כ עם שמיעת השם מפורש כמסמלת תגובה ספונטנית המתפרצת עם שמיעת השם הנורא, ודימה זאת להשתחוויית משה בנקרת הצור שעבר ה' על פניו.

ה'. המפגש מתבצע בהיכל ה' פנימה. אמנם ישראל שאינו יכול לבוא בהיכל השם, ישתחוה בסיום 'עבודתו', שכן לדידו היא פסגת עמידתו לפני ה'. ומכל מקום לאור דברינו, אין חובה להשתחוות לנכנס לעזרה אפילו ברגלים, שנאמר בהם "יראה כל זכורך את פני האדון ה'", "שכן מצד האדם המפגש הוא רק לאחר ש'עבד' במקדש ה', אמנם ראוי לו להשתחוות אך אינו מחוייב בדבר.

ו. עבודת הזר במקדש

לאור דברינו, ניתן לטעון שאדם מישראל שמבצע תנופה או סומך על קרבנו יתחייב בהשתחויה. אמנם לא מצאנו גילוי מפורש לכך, ואפשר אף שאין הדבר כן. הסיבה היא שבקרבן ישנן עבודות מרכזיות המתבצעות לאחר הסמיכה או התנופה ומבוצעות על ידי הכהנים בלבד. נמצא שאין הבעלים הישראל מתפקד כ"כונה העובד" בסמיכתו ותנופתו, אלא אדרבא הוא מתפקד כבעלי הקרבן, שנצטווה מתוך כך בפעולות מסוימות טרם מסירתו לכהנים העובדים. אך בביכורים, העבודות 'המרכזיות' מתבצעות על ידי הישראל, אין פעולה שעושה אותה הכוהן לבדו, ואדרבא, הנחת הביכורים מתבצעת על ידי הישראל, נמצא שכאן הוא מתפקד ככהן העובד ומשרת, ולמרות שכל העבודות מתבצעות ע"י הבעלים, הביכורים מוגדרים 'קודשי מקדש', נמצא שהבעלים מתפקדים לא רק כבעלים אלא ככהנים'.

לכן זר השוחט או העוסק בהפשט וניתוח, אין הכרח שישתחוה. אם נחפש מכנה משותף לעבודות הללו הכשרות בזר נמצא שעבודות הללו מבוצעות אף בחולין (כ"כ תוד"ה "שחיטה" זבחים יד:), אין הן עבודות מקדש ביסודן, אלא כיוון שהן מבוצעות במקדש נוספו בהם דינים [וניתן לפגל בשחיטה וכד'], מה שאין כן הנחת הביכורים ותנופתם שלא נוהגות באדם רגיל החפץ באכילת פירותיו, על כן היא 'עבודת מקדש' והיא המחייבת בהשתחויה.

ז. עבודת יום הכיפורים

אמנם מצאנו כוהן העובד, ובתוך הקודש, ולא מצאנו שחייב בהשתחויה. שכן, לא מצאנו שכוהן גדול לאחר שסיים עבודת פנים בקודש הקדשים - משתחוה. שאלה זו אינה חדשה וכבר העלה אותה הגר"ד סלובייצ'יק (קובץ חידו"ת עמוד קמה). לדבריו, עבודת יוה"כ כוללת אף את השהיה בקודש הקדשים עד ליציאה ממנו ומהקודש, וכיוון שכל זמן זה הוא מוגדר 'עובד', ויושב פסול לעבודה, אין אפשרות מעשית להשתחוות. אמנם הרב שטרנבוך (מועדים וזמנים חלק א' סימן ע"ו) הקשה

על דבריו, שאין הכרח לומר שהשהייה היא חלק מהעבודה, אלא לאחר שנגמרה עבודת ההקטרה מתחילה עבודת היציאה, ואם כן אכתי יכול להשתחוות קודם שמתחיל לצאת?! ותירץ הוא אחרת, שכיוון שהיציאה היא בכלל עבודות היום, תקף שגמר עבודת הקטרה חלה עליו החובה לצאת, ואם כן אי אפשר לו להשתחוות קודם כיוון שעדיין לא גמר את עבודתו, והשתחווייה היא רק בסיום עבודה. ושב והקשה, מדוע שלא ייכנס שנית לקודש הקודשים לשם השתחווייה? וחדש שיש גזרת הכתוב "כי בענן אראה על הכפורת" שאסור להיכנס לקודש הקודשים אלא לקטורת או לדמים ולא לשום צורך אחר.

אפשר שיש לפקפק בעצם ההנחה שהיציאה היא חלק מעבודות היום; שהרי לכאורה ההשתחווייה צריכה הייתה להיעשות בתום הוצאת הכף והמחתה, וכדרך שעושים המדשנים בכל יום, ולא מיד אחר ההקטרה וההזאה אלא רק ביציאה הסופית משתחוויים. מעתה יש לבדוק האם יציאה זו היא חלק אינטגרלי מעבודות היום. שני התירוצים שהבאנו קישרו שתי סוגיות. בחולין (י:): הגמרא לומדת "דיציאה דרך אחוריו - לא שמה יציאה", והגמרא ביומא (מד.) לומדת שאסור לשהות באוהל מועד כשכוהן גדול מקטיר עד צאתו! ומכאן הסיקו שהיציאה אינה כורח טכני בלבד אלא חלק מעבודות היום.

אך ניתן לומר שהסוגיה בחולין דנה ביציאה מקודש הקודשים לכשעצמה לא כחלק מעבודות היום, אלא כחלק מהלכות 'מורא מקדש' הנוהגות בכל עבודה שהיא, ואין בכך שכתוב 'ויצא' בתורה ללמדנו שהיא חלק מעבודת היום, אלא רק שהיא פעולה שיש לה הלכות ודינים (עיין שם בתוד"ה כוהן גדול). אמנם הכתוב השני מכריח כן: "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו", אלא שפסוק זה לא נאמר כלל לגבי הוצאת הכף והמחתה כפי שכתבו תוס' ישנים והריטב"א (יומא סא. ד"ה אבל):

דשאני הוצאת כף ומחתה שאינה אלא עבודת סילוק, ואינה לכפרה, וכי כתבי חוקת בעבודות שהן לכפרה כתיבא

ואכן, איסור לכל הכוהנים לצאת מההיכל בשעה שכוהן גדול נכנס להוציא כף ומחתה לא נזכר, ואם כן צריך היה להשתחוות!

ח. איסור ביאה ריקנית

כתב הרמב"ם בטה"מ (לא תעשה ט"ח):

שהזהיר כהן גדול מהכנס למקדש בכל עת מפני כבוד המקדש וגדולתו ... והוא אמרו
'ואל יבא בכל עת אל הקדש' בלאו זה משפטים חלוקים: וזה כי כהן גדול הוזהר
מהכנס בקודש הקודשים ואפילו ביום הכיפורים אלא בעת הידוע בעבודה, וכן כל כהן
מוזהר מהכנס להיכל כל השנה.. גם כן, אלא בשעת העבודה. ויהיה פירוש ענין
האזהרה 'שכל כהן לא יכנס במקום שאיפשר לו ליכנס בעת שאפשר לו שיכנס בו אלא
בשעת עבודה, בין כהן גדול בפנים ובין כהן הדיוט בחוץ' ... ומי שעבר על לאו זה ...
אם נכנס בקודש הקודשים - חייב מיתה ... בהיכל - חייב מלקות

ויש להסתפק בהבנת הדין, האם כשהכוהן נכנס בשעת עבודה איסור הכניסה נדחה,
מחוסר בררה, כיוון שהכוהן חייב לעבוד. או שמא בכניסה לצורך עבודה כלל לא נאמר
האיסור.

לכשנעיין בדבר נמצא שאפשר ובה חלוקים הקודש וקודש הקודשים. ונקדים לכך
את קושיית המקדש דוד (סימן כ"א סק"ג ד"ה והנה הטבת) בגמרא ביומא (לג): כתוב
שהטבת הנרות התבצעה לסירוגין, ואחד הטעמים לדבר הוא "כדי להרגיש את
העזרה". ונחלקו המפרשים אם טעם זה הוא מן התורה או מדרבנן. והקשה המקדש
דוד היאך ניתן לומר שזהו טעם דרבנן, וכי בגלל סיבה דרבנן נתיר כניסה נוספת
לעזרה?! הלא הירושלמי ביומא (פ"ה ה"א) קבע שכוהן גדול שמכניס כף לחוד ואח"כ
מחתה לחוד ביום הכיפורים חייב משום ביאה ריקנית שיכול היה להכניס הכל בבת
אחת?! הוא הדין הכא?⁹

שאלה דומה קיימת בדישון מזבח הקטורת. כתב הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין
פ"ג ה"ד-ה"ז):

כיצד סדר הקטורת בכל יום? מי שזכה בדישון מזבח הפנימי נכנס בכלי הקודש, וטני
היה שמו ... מניח הטני בארץ לפניו וחופן בידו האפר והפחם שבתוך המזבח ונותן
לתוך הטני ... ומניחו שם בהיכל ויוצא ... ומקדים לפניהם [לפני המקטיר קטורת
ומסייעו] זה שדישן המזבח הפנימי, ונוטל הטני שבו דשון המזבח, ומשתחוה ויוצא

והיאך לא נטלו בתחילה, ולא חששו לאיסור ביאה ריקנית?¹⁰

9 המקדש דוד תירץ דחיוב דישון הנרות חל רק עם כיבוים, וכיוון שמשאיר שנים דלוקים - לא
נתחייב בדישונם, הלכך כניסתו הנוספת אינה מיותרת כיוון שרק עתה נתחייב בדישונם.
משא"כ ביוה"כ, שם מראש נתחייב בהכנסת הכף והמחתה.

10 עיין במקדש דוד (סימן ל"ב סק"ה). אמנם בערוך שלחן העתיד (קדשים סימן ק"ה סט"ו)
הטעים בזה שזהו כבוד המקום להטריח ולחזור ולהטריח. ועיין עוד ברע"ב רפ"ו דתמיד.

ט. קדושת ההיכל וקודש הקודשים

“עשר קדושות הן בארץ ישראל ... ההיכל מקודש מבין האולם ולמזבח, שאין נכנס לשם אלא רחוק ידיים ורגלים. בית קדש הקדשים מקודש ממנו, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה”

(רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז הלכות י"ג-כ"ב).

בולט לעין שהרמב"ם (ע"פ משניות טהרות פ"א ולשיטתו ש'מעלות דאורייתא') לא ציין שאף כניסה להיכל מותנית בעבודה, וכבר עמדו על כך.¹¹ ונראה שיש הבדל מהותי בין הקודש לקודש הקדשים. הקב"ה השרה שכינתו בבית אבנים. בביתו דולקת מנורה, שולחן עם לחם וקטורת. זהו ה'סלון' של הקב"ה, שם נמצאים הכלים העומדים לשימוש, ומשרתיו אחראים לאחזקתו. אך השכינה עצמה נמצאת בקודש הקודשים, זהו 'חדר השינה', שם הוא שוכן, זהו מעונו הפרטי, ולשם לא יכנסו אפילו משרתיו.

מקדושת ההיכל נובע שצריכים להתקדש קודם הכניסה ולרחוץ ידיים ורגליים, אך ההלכה של 'ביאה ריקנית' לא נובעת מקדושת ההיכל. אדרבא, ההיכל מיועד לכניסת הכהנים לשם תיפקודו היומיומי, אלא שיש הלכה נוספת, **לא מהלכות בית הבחירה אלא מהלכות ביאת מקדש** שכניסה להיכל צריכה להיות 'לצורך', ולכן אפילו אם הצורך מדרבנן, 'להרגיש את העזרה', או כדי לטרוח בכבוד השכינה, הכניסה מותרת, כיוון שהיא לצורך.

אך מקור ההלכה של ביאה ריקנית נאמר בקודש הקדשים "ואל יבוא בכל עת אל מבית לפרכת". בקודש הקודשים אסורה כניסת אדם **מעצם קדושתו**. אין לילוד אישה מקום בחדר השכינה, מלבד ביום הקדוש¹², שבו נכנס הכהן הגדול לחטא את החדר

ומצאתי שכבר הראב"ד התייחס לכך וכתב דהוי דומיא דיום הכיפורים שהוצאת המחטה נפרדת מעצם הפעולה בה.

11 **ריקו, וקר"ס** שם. וביארו שהרמב"ם רצה לכלול השתחויה, וזה דוחק. מלבד העובדה שדעת **הסמ"ג והחינוך** שהרמב"ם אוסר כניסה לצורך השתחויה.

12 יש לציין לשיטת **הרדב"ז** המחודשת שישראל הנכנס לקודש הקודשים - פטור, ורק בכהנים נאמר העונש (רדב"ז הלכות ביאת מקדש ספ"א, רפ"ב ובמצויין במהדורת פרינקל). ולעניות דעתי מכל מקום עובר בעשה ד'מורא מקדש'. ומאידיך, דברי הגר"א (צוטטו בסוף ספר בינת אדם) שבמדבר נכנס אהרן כל אימת שעשה בסדר יוה"כ. והטעם **ה'משך חכמה'** כיוון שהמחנה חנה סביב למשכן, החטאים טימאו יותר, ולכן היה צורך לכניסתו תכופות יותר,

מהפשעים שהצליחו לחלחל פנימה, כדי שהשכינה תתמיד בשהייתה. כניסה זו היא מחוסר בררה, אך אין קודש הקודשים מיועד לכך, ולכן הוא צריך 'מתיר' לכניסתו בדמות הקטורת "וכסה ענן הקטרת את הכפרת... ולא ימות". אפילו שהייה מיותרת אסורה.¹³ כל כניסה עומדת בניגוד למהותו של קודש הקודשים, ועל כן מחייבת מיתה, מה שאין כן בהיכל שהוא הרחבת הדין, העונש הוא מלקות בלבד, כיוון שהמעשה אסור, אך אין משמעותו חילול קדושת ההיכל אלא כניסה שלא לצורך.

י. משמעות ההשתחויה

מצאנו הזדמנות נוספת שנכנסים בה להיכל ולקודש הקדשים (מידות פ"ד מ"ה רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ד ה"ג):

ולולין היו פתוחין בעלייה לבית קדש הקדשים שבהן משלשין את האומנין בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדש הקדשים

ומבואר ברמב"ם שאם אי אפשר להיכנס בתיבות יכנסו דרך הפתח. מובן מאליו שהאומנים לא מתחייבים בהשתחויה. כפי שביארנו, השתחויה היא סיום עמידה של האדם מול אלוקיו, לאחר שהאדם ניצב כאדם הוא נפרד מתוך הכנעה והתבטלות. אך כשלא היה מפגש בין האדם לקב"ה לא מתעורר חיוב השתחויה, אמור מעתה, גם כשהיה מפגש אך האדם לא ניצב כאדם אלא כאומן המתקן את הבניין - אין צורך בהשתחויה.

זהו הפתרון לשאלת ההשתחויה של כוהן גדול בקודש הקודשים. ההיכל מיועד לכניסת כוהנים, ובו מתרחש מפגש יומיומי בין האדם לאלוקיו. אף בעזרה, ישראל ה'עובד' בהנחת ביכוריו נפגש עם אלוקיו ונפרד בהשתחויה. אך קודש הקודשים הוא מחוץ לתחום.¹⁴ אף כניסת כוהן גדול ביום הכיפורים אינה מפגש בין האדם לאלוקיו,

והדברים משתלבים בדברינו.

¹³ אמנם גם בקודש הקודשים היה ממתין עד שיתמלא הבית עשן (הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"ה) אך ביאר הר"ז הלוי (על הרמב"ם דף עז). שזהו חלק מהכשר העבודה, ואין מקור מכאן ששהייה בעלמא מותרת בבית קודש הקודשים, ואפילו את התפילה ביום הכפורים התפלל בקודש ולא בקודש הקדשים (והעיר על כך במועדים זמנים א, עו).

¹⁴ ע"ע ב'חידושי הגר"ם והגר"ד' עמוד נה ביחס לספקו של האר"ש שחילקו גם כן בין קודש הקודשים לקודש. אפשר להוסיף, שבניגוד לקודש הקודשים אם אדם נכנס להיכל לצורך

כי לאדם אסור לדרוך שם. כוהן גדול הוא בגדר 'אומן' שבא לנקות את המקום מחטאי בני ישראל, בקודש הקודשים האיסור הוא על עצם הביאה, ורק בהיכל האיסור הוא על ביאה ריקנית, ועל כן כוהן גדול אינו מסיים את עבודתו בהשתחויה.

יא. ההשתחויה בביאה ריקנית

כבר ציינו שנחלקו הראשונים האם הנכנס להיכל לשם השתחויה עובר משום ביאה ריקנית. על פי מה שביארנו, משמעות השתחויה היא סיום מפגש בין האדם לקונו, אך בנידון דידן תוכן המפגש אינה עבודה שהקב"ה ציווה עליה אלא ההשתחויה בעצמה. במקרה זה סביר לומר שבעוד שבכניסת הכוהן לעבודה, ישתחוה בסיומה, הנכנס להשתחוות צריך להשתחוות מיד בכניסתו שהרי אין לו תוכן אחר לכניסתו (עיין במשנה ברורה סי' קנ"א ס"ק יב). על פי זה תתורץ קושיית המנחת חינוך (מצווה קפ"ד) שהקשה למאן דאמר "כניסה לצורך השתחויה - מותרת", מדוע ילקה הכוהן שנכנס ללא צורך, נימא "הואיל ויכול להשתחוות"?

אמנם לדברינו, דומה הנכנס ללא השתחויה לאופה מיו"ט לחול בסוף היום כשאינן שהות לביאת אורחים, דבכי האי גוונא לא אמרינן 'הואיל'. ואף אם ישתחוה הכוהן בסוף כניסתו, אין זו "כניסה לצורך השתחוואה" שהותרה, אלא נכנס ללא צורך רק שהשתחוה לבסוף, אך אין זו אותה השתחויה שמתירה כניסה.¹⁵

כלשהו, שהייה בעלמא מותרת (עי' ריק"ו הלכות תר"מ פ"ד הט"ז שמסתפק ונוטה לאיסור ולמקדש דוד (לב, ה) פשוט להתיר) ואולי זהו הביאור במש"כ לעיל בשם הגר"ד ש'ציאה' נחשבת חלק מהעבודה, כיוון שמוטל עליו להיכנס ולצאת, ולא להשאר בקודש הקודשים.

¹⁵ **המהר"ם שיק** תירץ "ולענ"ד ל"ש כאן הואיל, בשלמא גבי 'הואיל מקלעי ליה אורחים', אפילו אי לא מקלעי אורחים, זה עצמו כבוד ושמחת יו"ט, שיהיה לו מוכן, שאם יהיה לו אורחים - יהיה לו מה ליתן להם אבל האזהרה שלא ליכנס כניסה ריקנית היא משום יראת מקדש ... ולכנס בו שלא לצורך הוא בוודאי כעין מבטל יראת המקום ב"ה. וא"כ מה יועיל שהיה אפשר לו להשתחוות, אדרבה בזה עצמו שהיה לו להשתחוות, ונכנס לפניו ולא השתחוה - בזה הוא מבטל מצוות יראת השם והמקום, ולכן פשוט לדעתי שאין זה שייך ל'הואיל' ". ונראה בכונתו, ע"פ מה שביארו הראשונים, דאמרינן 'הואיל' רק כאשר הפעולה עצמה תתברר למפרע כהיתר גמור. אך כאן אסור ליכנס להיכל, אלא שאם יש צורך נדחה איסור הכניסה, כיוון דא"א אחרת. אך אם לא השתחוה, האיסור הוא בעצם הכניסה וזו לא הותרה גם ע"י 'הואיל'. ואם כנים אנו בהבנת דבריו, הרי שלדבריו מה שכתבנו לעיל בקודש הקודשים, נכון גם בהיכל.

מאידיך, יצירת מפגש יזום ע"י האדם שתוכנו השתחוויה, יש בה חידוש גדול, שכן כניסה זו היא בעצם לצורכו, מיוזמתו, ולכאורה יש מקום לדרוש מהאדם 'מתיר' לכניסתו לצורכו. כך נראה להסביר את מ"ד דאסורה כניסה לצורך השתחוויה גרידא. לא שעצם ההשתחוואה אינה דיה ופחותה מדי מכדי להתיר כניסה, אדרבא מעלתה מחייבת מתיר לפניה. על כן תתאפשר השתחוויה רק לאחר איזושהי עבודה בהיכל, ולאחר שהותרה ביאת האדם, מקובלת ברצון השתחוייתו.

קדושת הגוף וייעוד למזבח

פתיחה

עולם ההקדשות מתחלק לשתי קטגוריות מרכזיות: קדושת דמים וקדושת הגוף. קדושת דמים היא קדושה שיסודה בבעלות ממונית של גבוה, אשר לה השלכות על מעמדו האיסורי של החפץ הקדוש. קדושת הגוף היא קדושה אשר מוקדה אינו הבעלות הממונית על החפץ¹, אלא היכולת להשתמש בחפץ עצמו למטרות עבודה. לקטגוריה זו שייכים כלי שרת וקודשי מזבח. במאמר זה נעסוק בקדושת הגוף, וננסה לברר את היחס שבין ייעודו של החפץ לעבודת המקדש לבין הקדושה שבו.

א. ייעוד כגורם לקדושה

אחד ההבדלים בין קדושת דמים לקדושת הגוף הוא שקדושת דמים ניתנת לפדיון, וקדושת הגוף לא. לכאורה, ניתן היה להסביר שפדיון מבוסס על הפקעת בעלותו של

1 בנקודה זו לקחתי כדבר נתון את הסברם של התוס' בב"ק עט. ד"ה גנב, אשר באים ליישב את הסתירה שבין הגמרא בדף עו. שקבעה כי אין חיוב ארבעה וחמישה על הקדשת בהמה, שכן מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, לבין הגמרא בהמשך (עט.) שקבעה כי יש חיוב, שכן "מה לי מכרו הדיוט, מה לי מכרו לשמים?". לדבריהם, הקדשה לבדק הבית היא אמנם מכירה לכל דבר, וההשלכות האיסוריות הן תולדה של בעלות גבוה (ועיין ברמב"ן חולין קלט.); ואילו הקדשה למזבח היא ייעוד של הבהמה להקרבה, שאם בכלל מביא הוא לבעלות של גבוה, הרי זה רק כתולדה מהייעוד.

נקודה זו פותחה בהרחבה בדברי הגר"ח (עיין בגר"ח על הש"ס בב"ק עו., ובגר"ח על הרמב"ם בהלכות מעילה פ"ב, מ"ה). אמנם, יש להדגיש שאין חפיפה בין החלוקה שבין קדושת גוף וקדושת דמים לבין החלוקה שבין קדושת מזבח וקדושת בדק הבית, שכן ישנה קדושת דמים למזבח. וכן, לדעת אחרונים מסוימים, יש לפעמים חלות של קדושת הגוף בקודשי בדק הבית שיש להם ייעוד ממוקד.

גבוה מהחפץ באמצעות קניין כסף², אשר מבטל את קדושת הדמים, אך לא את קדושת הגוף. אולם, נראה שלא ניתן לבסס את כל עניין הפדיון על קניין מהקדש, שהרי פדיון שייך גם בקדושות שאינן כרוכות בבעלות גבוהה, כגון בפטר חמור, בשביעית, ובמעשר שני, אשר לשיטת רבי יהודה (קידושין נב:) ממון הדיוט הוא; ומכך עולה שישנו גם מושג של חילול שמעביר את הקדושה למעות שלא כתוצאה מהליך קנייני. ואם כן, מדוע לא ניתן לפדות קדושת גוף, הרי חילול, ביגוד לקניין, כן שייך בסוג זה של קדושה? נראה שניתן להציע שני כיוונים:

א. קדושת הגוף מהווה קדושה ברמה גבוהה יותר, שאותה לא מאפשרת התורה לחלל על כסף.

ב. התורה אינה מוכנה לאפשר את הסטת ייעודו של הגוף לעבודה.

מקרה יוצא דופן בהקשר זה מהווה בהמת מזבח שהוממה, אשר ניתנת לפדיון. אם ננסה להסביר זאת על סמך ההבנה הראשונה שהצענו באשר לאי-היכולת לפדות קדושת גוף, נגיע למסקנה שכאשר בהמת מזבח נפסלת להקרבה, פוקעת ממנה קדושת הגוף. כיצד פוקעת הקדושה? ניתן להסביר זאת על סמך דברי הגר"ח מבריסק בספרו על הרמב"ם³, אשר קבע כי ייעודה של הבהמה להקרבה הוא שעומד בתשתית קדושתה, והפקעת הייעוד מובילה ממילא להפקעת הקדושה⁴. כיוון שלא ניתן להקריב בעל מום, פקע ייעודו למזבח, וממילא פקעה קדושת הגוף שבו (ומסתבר שלצד קדושת הגוף הייתה קיימת גם קדושת דמים, שכן עדיין יש צורך בפדיון).

אולם, נראה שהסבר זה אינו נכון, שכן הגר"ח עצמו⁵ הוכיח שבעל מום קדוש בקדושת הגוף, מכך שאין תמורה אלא בקודשי מזבח, ומאחר שבעל מום עושה תמורה⁶, סימן שהוא כלול בקודשי מזבח, דהיינו יש בו קדושת הגוף והיא לא פקעה.

2 ויעוין בדברי רש"י באשר למקור שיטת ר' יוחנן, שדבר תורה מעות קונות במטלטלין: "מעות קונות, כדאשכחן גבי קונה מן ההקדש, שאמרה תורה 'ונתן הכסף וקם לו' " (בבא מציעא מו: ד"ה סבר).

3 חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות מעילה פ"ב ה"ה.

4 אמנם, קדושתה של חטאת שמתו בעליה לא פקעה, אך נראה ששם אכן לא פקע הייעוד, שכן הבהמה נותרה כפי שהייתה, אלא שלא ניתן להגשימו, כיוון שאין בעלים.

5 הובאו דבריו בקובץ הערות למסכת יבמות, סי' נ"ד אות ד.

6 עיין ברמב"ם, הלכות ערכין וחרמין פ"ז ה"ז, והלכות תמורה פ"א ה"ד.

ועל כן נראה שיש לאמץ את ההסבר השני שהצענו, שהגורם שמונע פדיון בקדושת גוף הוא הייעוד למזבח; וכיוון שזה נסתלק, הרי שניתן לפדות את הבהמה שהוממה, על אף שמדובר בדבר הקדוש בקדושת הגוף.⁷

האם יש במקרה של בעל מום כדי לדחות את דברי הגר"ח כי קדושת גוף היא תולדה של ייעוד למזבח, ובמצב של פקיעת הייעוד אף הקדושה פוקעת? נראה שלא, שכן ניתן להסביר שיכולת הפדיון הקיימת בבעל מום מותרת את קדושת הגוף על כנה, שכן היא משאירה אפשרות להגשמת ייעודה של הבהמה להקרבה. אמנם, אין זו דרך המלך להגשמת הייעוד, שהיא הקרבת הגוף עצמו, אך יש כאן דרך חלופית - חילול קדושת הבהמה על כסף, שאתו ניתן לרכוש בהמה שתוקרב במזבח.⁸ כלומר, פסילתה של הבהמה למזבח הייתה אמורה להפקיע את קדושת הגוף, אלא שבכך שהיא הפסיקה את ייעודה של הבהמה עצמה למזבח היא אפשרה את פדיונה, ובכך יצרה דרך חדשה להגשמת ייעודה של הבהמה, דבר שהותיר את הקדושה במקומה.⁹

דברינו עד כה נותרו במסגרת כיוונו של הגר"ח, שקדושת גוף היא תולדה של הייעוד למזבח. לפי כיוון זה, ייעודה של הבהמה למזבח הוא מושג עצמאי, שאותו יוצר מקדיש הבהמה, אשר בעצם אינו מקדיש אותה אלא מייעד אותה להקרבה (בלשון ממוקדת: הרי זו עולה, או בלשון כללית יותר: הרי זו קרבן). הקדושה איננה מושג עצמאי, אלא מעמד שנוצר בבהמה מכך שהיא מיועדת לשולחנו של גבוה. בהמשך דברינו נבחן אם ניתן להציג מודל הפוך, שבו קדושת הגוף היא מושג עצמאי ובלתי-תלותי, שגורר בעקבותיו ייעוד של החפץ לעבודה; דהיינו שהמזבח 'מעוניין' בחפצים קדושים ועל כן קדושתם מייעדת אותם להקרבה.

7 עיין גם בדברי הגר"ח בחידושו על הרמב"ם, הלכות איסורי מזבח פ"ג ה"י.

8 עיקרו של הסבר זה, בשינויים קלים, נאמר בבית ישי בסוף סימן קל"ה.

9 מדברי הגר"ח עצמו (בקובץ הערות), עולה כיוון אחר, המניח שאי-יכולת לפדות קדושת גוף נותר גם בבעל מום: "אלא דהא דיש להן פדיון מפקיע קדוה"ג שבהן, אבל ההפקעה אינה עולמית, אלא כל שעתא ושעתא שאפשר להיות בהן פדיון אז אין עליהן קדוה"ג, ואם שעה חדא לא יהא אפשר להיות להן פדיון מאיזה טעם שיהיה אז נשארין בקדוה"ג שבהן, ומשור"ה עושין תמורה, כיון שמצד עצמן יש בהן קדוה"ג". מדבריו לא ברור כיצד מפקיעה יכולת הפדיון את קדושת הגוף, וכן מהו אותו מעמד ביניים שבו פקעה קדושת הגוף, אך היא עדיין קיימת "מצד עצמן".

ב. קדושה כגורמת לייעוד

הגמרא במספר מקומות מביאה דעות שאיסורי נדרים כרוכים אף הם בקדושה, ויש מעילה בקונמות:

בעא מיניה רבא רבא נחמן: יש מעילה בקונמות או לא? ... כתנאי: 'קונם ככר זו הקדש' ואכלה, בין הוא ובין חבירו מעל, לפיכך יש לה פדיון. 'ככר זו עלי להקדש' ואכלה, הוא מעל חבירו לא מעל, לפיכך אין לה פדיון, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים: בין כך ובין כך לא מעל, לפי שאין מעילה בקונמות (נדרים לה.).

הר"ן (ד"ה יש) מסביר את דברי ר' מאיר על סמך הקשר שבין המושג 'קונם' למושג קרבן (על פי דברי המשנה בדף י. ש"קונם, קונח, קונס הרי אלו כינויין לקרבן):

יש מעילה בקונמות - האוסר דבר עליו בקונם ונהנה ממנו, מי מחייב מעילה או לא: מי אמרינן דעשאו כקרבן וחייב עליו אשם מעילה כנהנה מן הקדשים?

הקישור בין קונמות לקדשים נראה מפתיע, ועל כן לכאורה היה נראה לומר שמדובר בדימוי בעלמא מצד האיסור, ולא בקישור של ממש לעולם המקדש. ואמנם, החזון-איש (אה"ע, עמ' רלח) הסתפק באשר לפדיון אם הוא נופל להקדש. ברם, מדברי הרא"ש בפירושו לנדרים מוכרע הספק בבירור:

וצריך ליתנו להקדש, לפי שאסר עליו הנאתו כהקדש, הלכך כל הנאה הבאה ממנו לידו הקדש הוא, ולא מצי' ההולכה לים המלח, דלאו כל כמיניה להפסיד להקדש, והיינו דדייק מהכא בגמרא דיש מעילה בקונמות (לג. ד"ה תפול).

באיזה סוג של קדושה מדובר בקונמות? עקב הקישור לקרבן, היה נראה לומר שמדובר בקדושת גוף, אך הדבר אינו פשוט, ובגמרא ביבמות (פח.). אף מפורש אחרת: "יש מעילה בקונמות, וקדושת דמים נחתא להו". עם זאת, במקומות אחרים אכן עולה שמדובר בקדושת גוף:

אלא אמר רב אשי: קונמות קא אמרת? שאני קונמות, דקדושת הגוף ניהו, וכדרא,
דאמר רבא: הקדש, חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד¹⁰ (כתובות נט:).¹¹

על פי ההבנה הרווחת בראשונים, דברי רבא המצוטטים אמורים רק לגבי קדושת גוף,
ולא לגבי קדושת דמים, ואם כן דברי רב אשי הם בדווקא. אמנם, בטעם הדבר עולים
כיוונים שונים. רש"י במקום כותב:

דקדושת הגוף ניהו - כקדושת מזבח, שאין להן פדיון, כך אין פדיון לקונם להיות
ניתר למי שנאסר עליו, שהרי אינו הקדש גמור לתפוס פדיונו, אלא אסור על אדם אחד.
וכיון דקדושת הגוף הוא, מפקיע מידי שיעבוד

מדברי רש"י נראה שאין הכרח להסיק מהגמרא שאמנם מדובר בקדושת גוף, והיא
הגורמת למעילה, אלא שעצם העובדה שאין פדיון לקונם, היא שמביאה לכך שהוא
מפקיע מידי שיעבוד, שכן לא ניתן להשתמש בשיעבוד בתור פדיון. ברם, רש"י עצמו
במקומות אחרים מסביר אחרת את החילוק שבין קדושת דמים לקדושת גוף בהקשר
של הפקעה משיעבוד. לדבריו, הבעיה בקדושת דמים אינה חוסר יכולת לפגוע בשיעבוד,
אלא חוסר יכולת לחול במצב של שיעבוד. נכס משועבד נחשב כ'אינו ברשותו' של
הלווה, ועל כן הוא לא יכול להעבירו לבעלות גבוהה. בקדושת הגוף הוא יכול להקדיש,
שכן מדובר בהחלת שם איסורי וייעוד על החפץ, ולכך אין צורך שהחפץ יהא ברשותו.
ואלו דבריו:

אין הקדישו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואף על גב שהן שלו אינן ברשותו,
ורחמנא אמר 'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש' - מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו... ואף
על גב דאמר רבא 'הקדש חמץ ושיחרור מפקיעין מידי שיעבוד', דוקא קדושת הגוף
קאמר רבא, כגון קונמות (פסחים ל: ד"ה כולי, לא. ד"ה ואתי).

לפי דברים אלו, בניגוד למשתמע מדברי רש"י בכתובות, רב אשי מוכרח להגדיר
קונמות כקדושת גוף מצד עצם אופיה של הקדושה, וסביר אם כן שהסוגיה בכתובות
חולקת על הסוגיה ביבמות.

¹⁰ ביאור הדברים, שכאשר אדם שנכסיו משועבדים מקדיש אותם, הקדשו חל, ומועיל להפקיע
למעשה את זכותו של המלווה בנכסים (וכן מועיל חג הפסח לאוסרם באיסור חמץ, ומועיל
שחרור של עבד להופכו ליהודי באופן בלתי-הפיך).

¹¹ ובדומה לכך מובא גם בגמרא בנדריים (פז:).

אם אכן מדובר בקדושת גוף, עלינו להבין מדוע היא ניתנת לפדיון במקרה של קונם כללי שאסור לכול, ומדוע ההסבר לכך אינו תופס לגבי קונם פרטי, שאסור רק על אנשים מסוימים.

והנראה בזה, שניתן לדמות את מעמד החפץ האסור בקונם למעמדו של בעל מום, שבו עסקנו לעיל. בשני המקרים מדובר בדבר הקדוש בקדושת הגוף, שלא ניתן להקריבו על גבי המזבח, אם מפני מום שיש בו, אם מפני שהוא כלל איננו בהמת קרבן. אולם, ישנה דרך חלופית להגשמת הייעוד, והיא בעזרת פדיון: חילול הקדושה על המעות מאפשר רכישת בהמה חדשה, שאותה ניתן יהיה להקריב. כמובן, דבר זה שייך רק בקונם כללי, אשר אסור על כל העולם, והמעות שעליהן הוא יחולל תהיינה קדושות באופן מוחלט. בקונם פרטי הפדיון אינו מהווה דרך להגשמת הייעוד למזבח, שכן המעות לא תהיינה בנות שימוש למזבח, עקב קדושתן החלקית. על כן, הקונם הפרטי נותר בקדושת הגוף שלו, אשר ככל קדושת גוף אינה בת פדיון.

אולם, יש לשים לב לכך שמדובר בתהליך הפוך מזה שבבעל מום. כאן לא מדובר בייעוד שמוליד קדושת גוף, שמצליחה להשתמר עקב מציאת נתיב חלופי להגשמת הייעוד. במקרה זה, הפעולה הישירה של הנודר הייתה החלת קדושת גוף על החפץ. לקדושת הגוף יש יכולת להועיד את החפץ לעבודה. במקרה של קונם כללי, הדבר שייך, ועל כן יש לו פדיון, ובמקרה של קונם פרטי הדבר אינו שייך, ועל כן הוא נותר עם קדושת גוף ללא ייעוד, ואין בו פדיון¹².

ונראה, שזהו יסוד ההבדל שבין קרבן רגיל לקונם. בקרבן רגיל, המקדיש אינו מחיל קדושה על הבהמה, אלא מייעד אותה להקרבה, והקדושה באה כתולדה מכך. בקונם, לעומת זאת, יש החלה ישירה של קדושה ושל איסור, והייעוד הוא שבא בתולדה, במקרה שהדבר מתאפשר. ומהאי טעמא נראה לבאר את הא דהמקדיש בעל מום בקדושת הגוף הקדשו לא חל, בניגוד לאוסר חפץ בקונם.

12 אמנם, אין בקונם פרטי מניעה של הסטת ייעוד להקרבה, אך נראה שלצד מניעה זו לפדיון קיימת גם המניעה הראשונה שהזכרנו - חוסר יכולת לחלל קדושת גוף שלא למטרת הגשמת הייעוד, במקום פרטי קיימת מניעה זו, ועל כן לא ניתן לפדותו. בקרבן רגיל קיימת המניעה השנייה - חוסר יכולת להסיט את החפץ מייעודו למזבח. רק בקרבן בעל מום ובקונם כללי מוסרות שתי המניעות, ועל כן ניתן לפדותם.

דין 'מקום' בטומאה ובטהרה

א. פתיחה

נבואתו הקצרה של חגי הנביא, מאחרוני הנביאים, מוקדשת בעיקר לעניין בניית בית המקדש השני. לקראת סוף הנבואה, פונה חגי אל הכוהנים ושואל אותם 'תורה'¹, כלומר הוראה מעשית בשאלה הלכתית :

הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו, ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל, היקדש? ויענו הכהנים ויאמרו - לא. ויאמר חגי - אם יגע טמא נפש בכל אלה, היטמא? ויענו הכהנים ויאמרו יטמא. ויען חגי ויאמר - כן העם הזה, וכן הגוי הזה לפני נאם ה'... (חגי ב', יב-יד).

הגמרא מבארת שחגי שאל את הכוהנים שאלה מורכבת בדיני טומאה. רב ושמואל נחלקו בגמרא בפסחים - האם חגי שואל על רביעי בקודש, או שמא על חמישי בקודש. בהתאם, נחלקו האמוראים - האם צדקו הכוהנים בתשובתם לחגי או לא, אישתבוש כהני או לא אישתבוש כהני.

בגמרא הופכת שאלה זו לסוגיה מורכבת, המובאת כחלק מהסוגיה של ר' חנינא סגן הכוהנים². אך מפשטות הפסוקים ניתן להעלות הבנה שונה לגמרי, הן בשאלתו של חגי, הן בתשובתם של הכוהנים, והן במסר העולה מהם.

הגמרא פירשה שחגי מדבר על שרשרת של מטמאים - טמא מת שנגע בכנפו אל הלחם, הלחם נגע בנזיד, הנזיד נגע ביין וכן הלאה. לאור הבנה זו, מגיעים בסוף השרשרת לרביעי (או לחמישי), ועל רקע זה מגיעה השאלה ההלכתית. אך מפשט הפסוקים משמע שה'טמא מת' נוגע מחדש בכל אחד מן המאכלים. חגי שואל מהו

1 אחד מן התפקידים של הכוהנים באותה תקופה, הוא התפקיד של מורי ההוראה ההלכתיים. כפי שמתבאר בן תקופתו של חגי - "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו..." (מלאכי ב', ז).

2 דיון בשאלה זו מופיע גם ברמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות לסדר טהרות, ועיין גם במי נפתוח שם.

הדין כאשר טמא מת נוגע בלחם, או כאשר טמא מת נוגע בניזיד, או כאשר טמא מת נוגע ביין, וכן הלאה.

לפי הבנה זו, שאלתו של חגי פשוטה בתכלית. בצלע הראשונה הוא שואל האם בשר קודש שנוגע במאכל מקדש אותו, והתשובה (הברורה והפשוטה) היא שלא. קדושה אינה מתפשטת, ואינה מועברת במגע. בצלע השנייה שואל חגי האם אב מאבות הטומאה מטמא אוכל או משקה, והתשובה המיידית היא כן.

שאלות אלו אינן באות לברר סוגיה הלכתית מורכבת. אלו הן שאלות 'רטוריות', שמטרתן במסר המחשבתי העולה מהן. **המסר הוא שהקדושה היא אי בודד, סגור בפני עצמו, שאינו מתפשט מאליו. ואילו הטומאה היא יסוד שיש בו התפשטות בדרכים שונות.**

מסר עקרוני זה, הוא הרעיון העיקרי שמאחורי כל נבואתו של חגי. חגי מתנבא בתקופה שבין חורבן בית ראשון לבניין בית שני. הוא יוצא נגד הגולים שישבו ספונים בבתיהם, והעדיפו להאמין ש'בית המקדש ייבנה מן השמים, ללא התערבות ישירה שלהם'. חגי מתרה בהם וקובע - אם יושבים בחיבוק ידיים, נולדות תוצאות הרסניות. הקדושה אינה מתפשטת בעולם מאליה, אך הטומאה - כן. אם לא תעשו משהו אקטיבי כדי לבנות ולנטוע, תתגבר הטומאה בעולם ולא הקדושה³.

אגב דרכנו, למדנו מכאן על אחד היסודות המשמעותיים ביותר שמאפיינים את עולם הטומאה. **הטומאה מתפשטת**, יש בה מנוע פנימי שגורם להתפשטותה בכל מיני דרכי העברת טומאה. הדרך שחגי הנביא מדבר עליה, היא הדרך המקובלת של טומאת מגע. אולם להתפשטותה של הטומאה יש בסיסים נוספים - הדין המיוחד של טומאת משקין קשור, במידה מסוימת, להתפשטות המהירה של נוזל. יתר על כן - טומאה מתפשטת גם באוויר, בחללים סגורים.

הדוגמה הקלאסית להתפשטות טומאה בחלל סגור, היא הדוגמה של טומאת מת. המת מטמא באוהל, כלומר - כזית מן המת שנמצא באוהל, מחיל טומאה בכל האוהל כולו. כל כלי (פתוח) שנמצא באוהל, נטמא על תכולתו. אנשים, אוכלין ומשקין

3 נדגיש באופן ברור ביותר, שמדובר במובהק בבית שני, ואין להקיש מכאן לבית שלישי. שאלת בניינו של בית שלישי, בידי אדם או בידי שמים, נתונה במחלוקת ראשונים ידועה בין הרמב"ם מצד אחד לבין רש"י ותוס' מן הצד השני. לא ניכנס לשאלה זו, ורק נחזור ונציהר שלדברים הנכתבים למעלה אין שום נגיעה/מסקנה אופרטיבית לימינו.

שנמצאים במחיצת הטומאה - נטמאים, למרות שאין מגע ישיר בינם לבין אותו כזית מן המת.

יסוד זה שבולט במובהק בטומאת מת, קיים בתחומים נוספים בדיני טומאה. למשל - טומאת כלי חרס, להבנות מסוימות⁴, אף היא טומאת 'מקום' שקשורה בהתפשטות הטומאה בחללו של כלי החרס.

אנו נרצה לפתח את היסוד הזה של 'דין מקום', בהקשרים נוספים בעולם הטומאה והטהרה. נתמקד בשלוש תופעות - הדין של ספק טומאה ברשות היחיד, היסודות ההלכתיים של טומאת עם הארץ, והנושא של עירוב מקוואות. עיקר החידוש שבדברים יהיה בהחלת 'דין מקום' גם על יסודות של טהרה, ולא רק ביחס לעולם של טומאה.

ב. ספק טומאה ברשות היחיד

כללי הספיקות בדיני טומאה וטהרה, מגוונים ומורכבים ביותר. די להתבונן במשנה בטהרות פ"ד מ"ז, שם מובאים שנים עשר כללים שונים לטיפול בספיקות. אמנם, חלק מן הכללים הללו הם כללים מקומיים, שנוגעים לטומאה ספציפית, או למקרה נקודתי ביותר. אך תחולתם של חלק מן הכללים, רבת היקף. אחד הכללים הבסיסיים, שמשרעתו רחבה, הוא הכלל הקובע ש'ספק רשות הרבים טהור'. כלל זה מופיע ביתר פירוט, בהמשך המסכת:

ספק רשות היחיד טמא, עד שיאמר 'לא נגעתי'. ספק רשות הרבים טהור, עד שיאמר 'נגעתי'... (טהרות פ"ו מ"ד).

מודגש במשנה, שמדובר במצב של ספק. כלומר - אם אדם אומר במפורש שלא נגע בו שרץ, הרי שהוא טהור למרות ששהה עם שרץ ברשות היחיד. אך אם האדם מסופק - מטמאים אותו ברשות היחיד, ומטהרים אותו ברשות הרבים.

כלל זה נראה די תמוה מסברה. מדוע לחלק בדיני טומאה וטהרה, בין רשות הרבים לבין רשות היחיד? תמיהה זו מקבלת משנה תוקף, אם בוחנים את המקור ל'דיני הרשויות' הללו, שהוא מפרשיית סוטה⁵.

4 הגר"ח (הלכות מטמאי משכב ומושב ח/ד), תולה בנקודה זו את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. לראב"ד משמע שמדובר בסוג של טומאת מגע, אך לרמב"ם (כך טוען הגר"ח) מדובר במעין דין של טומאת 'מקום'. על דינים מן הסוג הזה, נרחיב את הדיבור בהמשך.

מצבה הבסיסי של אישה שבעלה קינא לה והיא נסתרה, הוא מצב של ספק. אין
אנו יודעים האם היא נבעלה לבעל שעומו נסתרה, או לא. ספק זה יתברר רק מאוחר
יותר, כאשר ישקו את האישה במי המרים המארימים. אך עד הבדיקה, נתונה האישה
בספק. והנה קובעת התורה, שבספק זה יש איסור ודאי על הבעל לבוא על אשתו.
אלא שאיסור זה איננו איסור 'זונה', אלא איסור 'טומאה'.

במילים אחרות - אי אפשר לקבוע בודאות, שיש איסור 'זונה' ביחס לאישה הזו.
שהרי אין אנו יודעים (עד לאחר הבדיקה) אם היא אכן נבעלה לבעל. מבחינה זו אנו
נתונים במצב של ספק. אך כבר במצב הספק הזה, קובעת התורה שיש איסור ודאי של
טומאה החל על האישה.

ניסוח האיסור בפרמטרים של 'טומאה', מניע את הגמרא להרחיב את הדין הזה
לכל דיני טומאה. וכפי שדין ה'טומאה' ביחס לאישה סוטה חל רק אם היא נסתרה עם
הבעל ברשות היחיד, כך מטמאים כל ספק טומאה ברשות היחיד (כאמור לעיל -
במידה שהאדם אינו מסוגל לומר בוודאות 'לא נגעתי').

אבל השוואה זו מחרפה מאוד את שאלת הסברה שמאחורי דיני רשויות
בטומאה. שהרי בסוטה יש משמעות קריטית לרשות היחיד - היותה של האישה
ברשות היחיד עם הבעל, מעלה חששות כבדים לכך שהיא נבעלה לו. ברשות הרבים,
יש הרבה פחות חשש לעניין.

לעומת זאת, לספק אם שרץ נגע באדם או צפרדע נגעה בו, אין שום שייכות
לרשות היחיד או לרשות הרבים. מהי, אם כן, הסברה שעומדת מאחורי הרחבת דין
הטומאה שבסוטה לשאר דיני טומאה?

בראשונים מופיעות שתי הצעות, אך יש בהן דוחק רב. הצעה אחת קובעת שיש
כאן מעין קנס. אנו אומרים שברשות היחיד - הוה ליה למידע. אדם צריך לדעת מה
מתרחש בביתו הפרטי, ואם הוא איננו יודע אזי מחמירים עליו ומטמאים אותו.

אך הצעה זו אינה נוחה בסוגיות. ראשית - מהלימוד של סוטה משמע שמדובר
בדין עקרוני ומהותי, ולא במעין קנס. שנית - נצטרך לחדש חידוש גדול בהגדרת רשות
היחיד ורשות הרבים ביחס לספיקות טומאה. נצטרך לומר שרשות היחיד מוגדרת כמו

5 דעות צדדיות בהלכה מציעות מקורות אחרים לדיני רשויות. עיין בתוספתא בטהרות פ"ו
ה"י, שם מוצע מקור מדין טומאה שהותרה בציבור בפסח, וכן מקור התולה את דיני
רשויות בכללים העקרוניים של 'אין בו דעת להישאל'.

בנזיקין, על פי קריטריונים של בעלות. שהרי קנס מהסוג של 'הוה ליה למידע' שייך לכאורה רק בבית שלך. בבית אחר, לפי סברה זו, נצטרך לטהר את האדם שספק נטמא.

להלן נראה שהסברה של ספק טומאה ברשות היחיד אכן קשורה הדוקות לשאלה של הגדרת רשות היחיד ורשות הרבים. וכאמור - על פי הסברה המוצעת, יש להגדיר את הרשויות באוריינטציה של נזיקין. אך לא מצינו הגדרה שכזו במשניות, ולא בגמרא ובדברי הראשונים.

הצעה נוספת מובאת בתוס' רא"ש. הרא"ש מניח שכל דיני רשויות נאמרו מעיקרם רק על ספיקות שקולים לחלוטין - ספיקות של חצי חצי בדיוק⁶. כעת, אומר הרא"ש, יש הבדל קטן בין רשות היחיד לבין רשות הרבים.

אם אתה מסופק בנגיעת שרץ ברשות הרבים, ואף אחד מן העוברים ושבים לא אמר לך שנטמאת - יש סיכוי קל לכך שאתה טהור. סיכוי קל זה מטה את הכף לטהרה, היות שמראש התחלנו עם ספק של חמישים אחוז בדיוק. לעומת זאת, ברשות היחיד אין אינדיקציה שכזו, ולכן - מטמאים את האדם המסופק⁷.

כאמור - קבלתה של סברה זו מותנית באופן חיוני בהנחה שכל דיני רשויות נאמרו אך ורק בספק של חמישים אחוז בדיוק. וגם לאחר הנחה זו - נראה שהסברה אינה מבארת היטב את הדין. ודאי שהיא לא מסבירה את הקשר לסוטה, ואת אופי הילפותא ממנה.

6 נקודה זו תלויה במחלוקת הראשונים. התוס' אכן סבורים שדיני רשויות נאמרו רק בספק השקול, הן לטמא והן לטהר. כך בתוס' בחולין ב: ד"ה דליתיה, ביחס לספק רשות הרבים טהור; וכך בתוס' בפסחים ט: ד"ה ספק, לגבי ספק רשות היחיד טמא. אולם הרמב"ן בחולין ב: חלוק עליהם, ולשיטתו - מפעילים דיני רשויות גם בספק הרגיל, דהיינו ספק שאיננו ספק של חצי חצי.

7 בהערת אגב יש להעיר, שהרא"ש נוטה לספק הסברים 'לוגיים' לדינים שונים. כך ההסבר ה'סטטיסטי' שנותן הרא"ש לדין שלנו, וכך - למשל - גם ההסבר של הרא"ש לדין של 'כל דאלים גבר'. הרא"ש לא היה מוכן לקבל פיתרון שכזה ביחס לממון המוטל בספק, ועל כן הוא מסביר שמבחינה סטטיסטית - יש סיכוי גדול יותר שהגובר בכוח הוא הצודק. הרא"ש מבאר שהצודק האמיתי ישקיע יותר, ולכן יגבר.

על פניו נראה, גם בדין שלנו וגם בדין של כל דאלים גבר, שההיגיון הסטטיסטי אינו מחזיק. שהרי ב'כל דאלים גבר', הניצחון מגיע לחזק יותר (פיסית, או בכל צורה אחרת), גם אם הרבה פעמים אין הצדק עימו.

נוכל, אם כך, לסכם פסקה זו בסימן שאלה אחד גדול. אנו מחפשים סברה טובה להחמרה בספק טומאה ברשות היחיד, ואנו מעוניינים שסברה זו תבאר גם את הקשר לילפוטא מסוטה.

ג. טומאת עם הארץ

בשל טרגדיה היסטורית, נוצרו בעם ישראל שבתקופת הבית השני מעמדות חברתיים נבדלים. לצד הכתות השונות, שחלקן נעלמו מן היהדות, נוצרה בשלבים היסטוריים מסוימים הפרדה בין 'חבר' לבין 'עם הארץ'.

עמי הארצות המעיטו בהקפדה על הלכות מסוימות. המשמעות העיקרית לכך הייתה בשני תחומים - בתחום הפרשת התרומות והמעשרות ששייך לסדר זרעים, ובתחום של דיני טומאה וטהרה.

חכמי הפרושים, בבואם להתמודד עם סיטואציה זו, קבעו כללים הלכתיים רבים לדרכי התנהגות בעמי הארץ. מסכת שלמה בסדר זרעים, מסכת דמאי, מוקדשת לניתוח ההלכתי של מעמד פירותיהם של עמי הארצות. גם במסכת טהרות יש מספר פרקים העוסקים בטומאת עם הארץ, ונלוות אליהם מספר סוגיות בגמרא.

הדיון במסכת טהרות נפתח בפרק ז'. במשניות הראשונות שבפרק, מובאת מחלוקת חוזרת ונשנית בין ר' מאיר לבין חכמים. ממחלוקת זו מתקבל הרושם שר' מאיר מחמיר בטומאת עם הארץ, וחכמים מחמירים בה פחות:

המניח אומנים בתוך ביתו - הבית טמא דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים - אין טמא אלא עד מקום שהן יכולין לפשוט את ידם וליגע (טהרות פ"ז מ"ג).

נדגיש, בדומה לדיון של ספק טומאה ברשות היחיד, גם כאן מדובר בדיון של ספק. כלומר - אם אדם משגיח על עם הארץ ורואה שהוא לא מטמא את כליו, הרי שהבית טהור.

אלא שללא השגחה, נוצר מצב של ספק. עד היכן להחיל את הספק הזה? חכמים מקלים, וקובעים שרק האזור שבטווח נגיעתו של עם הארץ טמא. ואילו ר' מאיר מחמיר, וגוזר טומאת עם הארץ על הבית כולו. מחלוקת דומות מתעוררות במשניות נוספות באותו פרק, ובכולן - ר' מאיר מחמיר לטמא את כלי הבית כולו, ואילו חכמים מסתפקים בטווח הנגיעה של עם הארץ.

אפריורית, תיתכנה רמות שונות של החמרה. בכל דין שמבוסס על 'חשש' אפשר להחמיר יותר ואפשר להחמיר פחות. ניתן, אם כן, לומר שמחלוקת התנאים היא מחלוקת כמותית בלבד. ר' מאיר הוא טיפוס מחמיר, ולכן הוא מחיל את טומאת עם הארץ על הבית כולו. חכמים מחמירים פחות, ולכן מחילים את טומאת עם הארץ רק על סביבתו הקרובה.

אך סברה זו נתקלת בקושי, מצד משנה הפוכה המופיעה בהמשך :

הבדדין והבוצרין - כיון שהכניסן לרשות המערה דיו, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר - צריך לעמוד עליהן עד שיטבולו. רבי שמעון אומר - אם טהורין להן צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו, אם טמאים להן אינו צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו (טהרות פ"י מ"ג).

הבדדים והבוצרים הם פועלים עמי ארצות. בעל הבית שוכר אותם לעבוד בגת ובבית הבד שלו, והוא צריך לטהר אותם לפני שמתחילה העבודה. המשנה דנה בשאלת ההקפדה שעל בעל הבית להקפיד, ובשאלת האמון שמותר לתת בפועלים הללו. המקווה הנידון נמצא בתוך מערה, והתנאים נחלקו במידת ההקפדה הזו.

אלא שכאן מתהפכות שיטות התנאים. דווקא ר' מאיר הוא המקל, ואילו ר' יוסי ור' שמעון מחמירים. ר' מאיר אומר שמספיק לבדוק שהפועלים נכנסו לרשות המערה שבה נמצא המקווה. ואילו ר' יוסי ור' שמעון דורשים לבדוק שהפועלים אכן טבלו בפועל. ר' יוסי דורש זאת תמיד, ור' שמעון רק בחלק מן המקרים, אך שניהם מחמירים יותר מר' מאיר.

בחינתה של משנה זו לאור המשניות שבפרק ז', מובילה למבוכה. אם ר' מאיר מחמיר בטומאת עם הארץ, מדוע כאן הוא מיקל? על כרחינו, שהסברה הפשוטה של 'חומרה יתירה' שהצבנו לעיל בדעת ר' מאיר, אינה הולמת את פשטי המשניות.

יתר על כן - דעת ר' מאיר במשנת פרק י' נראית מוזרה גם ללא העימות עם המשניות של פרק ז'. אילו היה ר' מאיר סומך לחלוטין על הפועלים - ניחא. אך מוכח שר' מאיר אינו סומך עליהם, שהרי הוא דורש מבעל הבית ללוות אותם עד המערה.

אלא שדווקא בחלק הבעייתי מוכן ר' מאיר ללכת לקראת הפועלים. הרי אם הפועלים רוצים לשקר לבעל הבית, סביר להניח שהם ילכו עד המערה, ויחכו שם כמה דקות בלי לטבול, ואחר כך יחזרו. החלק המעיק בטבילה אינו בהליכה עד המקווה, אלא בכניסה לתוך מים קרים ומצחינים ביום חורף קר.

ר' מאיר דורש מבעל הבית לבדוק את פועליו דווקא בקטע שבו, לכאורה, לא נחוצה שום בדיקה. נוכל לסכם גם את הסעיף הזה בסימן שאלה, ותמציתו - מה עומד מאחורי דעת ר' מאיר ביחס לטומאת עם הארץ?

ד. עירוב מקוואות

השאלה האחרונה אותה נציג, נוגעת לדין של עירוב מקוואות. אחת ההלכות הבסיסיות שמבדילות מקווה ממעיין, היא ההלכה של שיעור מ' סאה. מי מעיין מטהרים בכלשהו, ואילו למקווה - נחוצים מ' סאה.

לפעמים יש לנו שני מקוואות, שרק בצירופם יחדיו יש שיעור של מ' סאה. שאלה מיידית שנשאלת היא - מהם הקריטריונים לצירוף המקוואות? מתי ניתן לומר שיש עירוב מקוואות, ונוכל לצרף את כמויות המים שבשניהם?

במשניות עולים מסרים שונים ביחס לשאלה הזו. הראשונים עמדו על סתירת מקורות, שקיימת במספר מוקדים. אנו נציג את הסתירה בצורה פשוטה, מבלי לנסות לסקור את כל המקומות שבהם נידון העניין. לפתח הדברים נבחר את משנת מקוואות בתחילת פרק ו' :

כל המערב למקווה - כמקווה. חורי המערה וסדקי המערה, מטביל בהם כמה שהם... (מקוואות פ"ו מ"א).

מפשטות דברי המשנה משמע שהחיבור הוא בכלשהו. מדובר במקווה שנמצא בתוך מערה, ויש חורים וסדקים בצדי הבור המרכזי שמהווה את המקווה. חורים אלו כשרים להטבלה, בלי להגביל את עוצמת החיבור שבינם לבין המקווה העיקרי. כל המערב למקווה - נחשב כחלק ממנו. רושם פשוט זה מובע במפורש במקומות נוספים, למשל בגמרא בגיטין טז., מהם עולה שאפילו חיבור מינימלי של 'טופח על מנת להטפוח' מועיל לעירוב מקוואות.

אך מסר שונה מתקבל מהמשך הפרק :

עירוב מקוואות כשפופרת הנוד, כעוביה וכחללה - כשתי אצבעות חוזרות למקומן...
(מקוואות פ"ו מ"ז).

משנה זו דורשת 'שיעור' לעירוב מקוואות. השיעור הוא כשפופרת הנוד, כלומר כעובי הצינורית שמניחים בפתחו של נוד עור המשמש לאחזקת מים. עובי זה, מוסבר

במשנה, נמדד בשתי אצבעות שמסוגלות להסתובב בחופשיות ולחזור למקומן. מכל מקום - אין מסתפקים בשיעור של 'כלשהו'.

הראשונים עמדו על סתירה זו, והציעו תירוצים שונים. אף אנו נציע תירוץ משלנו, שאותו - כמדומה - לא ניתן למצוא בראשונים. נדגיש, שתירוץ זה איננו מוצלח יותר משאר התירוצים, והוא אינו פותר באיבחת חרב סברתית את הרשמים השונים העולים מן הסוגיות.

אף על פי כן, תירוץ זה חשוב לנו היות שממנו נוכל לבנות את הסברה של 'דין מקום'. לסברה זו ננסה למצוא השלכה על שתי הבעיות שהעלינו לעיל - הסבר דעת ר' מאיר בטומאת עם הארץ, והסבר הדין של ספק טומאה ברשות היחיד.

התירוץ שאותו נרצה להציע, מחלק בין מקווה שנמצא במערה או אפילו בחצר, לבין מקווה שנמצא במקום פתוח לגמרי. מקווה המצוי בתוך מערה, מוגדר כבר כ'מקום' אחד. המערה מצרפת ברמה העקרונית גם את שאר החורים והסדקים שנמצאים בסמוך למקווה. כל מה שנותר הוא חיבור בין המים שבאותם חורים לבין המים שבמקווה. ומים מתחברים בכלשהו.

אך אם יש לנו שני מקוואות בשדה הפתוח, יש לנו בעיית צירוף נוספת, מעבר לחיבור המים שבין המקוואות. אנו צריכים להגדיר את המקוואות הללו כ'מקום' אחד. וכאן נדרוש חיבור של שפופרת הנוד.

במילים אחרות, עירוב מקוואות דורש שני דינים של חיבור:

דין אחד - דין 'מקום' של חיבור המקוואות עצמם.

דין שני - דין חיבור של מי המקוואות הללו.

לדין המקום של חיבור המקוואות, דורשים שיעור מינימלי של כשפופרת הנוד. שיעור זה מאפשר לראות את שני המקוואות כרצף אחד. אך לדין החיבור של המים אין שיעור. מים מתחברים גם בטיפה בודדת.

במערה, אנו פטורים מן הדין הראשון. עצם מציאותם של שני מקוואות (או מקווה וגומה הסמוכה לו) באותה מערה, כבר מצרף אותם למקום אחד. כל מה שמבקשים הוא הדין השני בלבד, ולדין זה מסתפקים בשיעור של כלשהו⁸.

כך, למשל, בדין של פרסת חמור המעורבת בבקעה. בקעה היא דוגמה קלאסית למקום פתוח. המשנה במקוואות פ"ה מ"ו קובעת שמטבילים בפרסת החמור (כלומר, בגומה שנוצרה על ידי פרסות של חמורים) המעורבת בבקעה. לעניין זה מצרפים הרבה גומות שנקבעו על ידי פרסות של חמורים, ואם נוצר 'בור' שמכיל מ' סאה, הרי שניתן לטבול בו.

התוספתא במקוואות פ"ה ה"א, קובעת על גבי משנה זו שמוכרחים שיעור של 'כשופרת הנוד' בעירוב פרסות החמורים. עניין זה מתיישב היטב עם ההצעה שהעלינו. בבקעה - אין מערה שתצרף את החורים השונים למקום אחד, ועל כן נדרש חיבור גם מדין מקום - חיבור שדורש שיעור של שפופרת הנוד.

מדיון זה הנוגע לעירוב מקוואות, למדנו כלל חשוב. ראינו שבמערה, בחלל סגור, יש משמעות מיוחדת לדין מקום'. המערה מצרפת את מה שנמצא בתוכה ל'מקום' אחד, ומאפשרת ליישם הלכה של עירוב מקוואות.

ה. דין 'מקום' בטומאת עם הארץ

היישום של דין 'מקום' בעירוב מקוואות, שונה באופן מהותי מהיישומים הבאים שנציע - הן ביחס לטומאת עם הארץ והן ביחס לספק טומאה ברשות היחיד. בדין של עירוב מקוואות, לא נתקלנו בסיטואציה של ספק. דיברנו על מצב ודאי וברור, שבו רוצים לצרף שני מקוואות. קבענו שמערה מצרפת שני מקוואות למקום אחד, ועל כן נחוץ מעתה ואילך רק חיבור מינימלי של המים.

⁸ למעשה, מבנה זה עשוי לתמוך גם בשיטת ר"ת לפתרון סתירת הסוגיות. ר"ת (מובא, למשל, בר"ש בטהרות פ"ח מ"ט) מחלק בין שיעור החיבור הפיסי שאמור להיות בין המקוואות לבין שיעור החיבור של המים. הוא קובע שתמיד (גם במערה, בניגוד להצעה שלנו) נחוץ חיבור בעובי של שפופרת הנוד. אלא שלא מבקשים שכולו יתמלא במים. גם אם זורם בו זרזיף דק של כלשהו, ניתן לדבר על עירוב מקוואות. כאמור - המודל ששרטטנו מועיל אף לשיטת ר"ת, אלא שהפתרון שאנו הצענו נחוץ לנו לניסוחו של דין המקום שאנו מחפשים.

אך להלן נרצה לפתח דין מתקדם יותר, דין שבו יש 'למקום' משמעות מהותית הנוגעת לספיקות. נחזור למחלוקת ר' מאיר וחכמים, בטומאת עם הארץ. בניגוד להבנה ה'כמותית' שמפרידה בין דעות התנאים רק על פי רמת החששות שלהם, נוכל להציע הבנה עקרונית במחלוקת. ההבנה מתבססת על שתי דרכים בביאור אופיה של טומאת עם הארץ :

דרך אחת - כגזרה הנובעת מחשש שעם הארץ נגע בכלים שונים בבית.

דרך שנייה - כהקנאת מעמד טומאתי פורמלי לכל הבית, גם במקום שאין בו חשש.

נבאר את הדרך השנייה. ברור שגם לפי דרך זו, שורשה ההיסטורי של טומאת עם הארץ הוא החשש מפני אי הקפדה על דיני טהרה מסוימים. אך זוהי רק עילת התקנה, ולא תוכן התקנה. תוכן התקנה הוא קביעת חלותו של מעמד טומאתי רציף, שבו כבר אין צורך לבדוק בכל פעם אם החשש קיים.

ניקה, לשיבור האוזן, את הדוגמה של דמאי. גם כאן ברור ששורשה ההיסטורי של התקנה הוא החשש שמא עמי הארץ אינם מעשרים כראוי. אולם לאחר התקנה - אין מתבוננים בכל מקרה ושופטים אותו לפי דיני ספקות של כל התורה כולה. יש קביעה כללית, שמייחדת מעמד חדש לפירות עם הארץ - המעמד של דמאי. מעמד זה חל על כל יבולו של עם הארץ, וכבר לא בוחנים את הספק בכל פעם מחדש.

ובנידון דידן - חכמים אימצו את הדרך הראשונה. הם רואים בחשש מן הטומאה גם את תוכן התקנה, ולפיכך שופטים כל מקרה לגופו. אם יש בו חשש של טומאה אזי מטמאים, ואם לאו - לא מטמאים. תפיסה זו מובילה למסקנה שיש לטמא רק את האזורים הקרובים לטווח מגע ידו של עם הארץ.

ר' מאיר אימץ את הדרך השנייה. לדידו - יש מעמד פורמלי של טומאה, המוקנה לכל הבית. מציאותו של עם הארץ בתוך הבית (ללא השגחה), מחילה טומאה על הבית כולו.

לכאן מצטרף דין המקום שדיברנו עליו. אנו רוצים לטעון שטומאת עם הארץ דומה, באנלוגיה כללית וחופשית, לטומאת מת. כשם שכזית מן המת מתפשט בחלל סגור ומטמא את כולו, כך גם טומאת עם הארץ מתפשטת בחלל סגור ומחילה טומאה בבית כולו.

נבהיר מעט את הדבר. יסוד ההתפשטות של טומאה ללא מגע, הוא יסוד שבוקע ועולה רק במקרים מסוימים. אם המטמא חזק מאוד, כמו טומאת מת, הרי שיסוד זה

מתאפשר מאליו. אם המטמא אינו כה חזק אך התנאים הסביבתיים הם תנאים מיוחדים, ניתן שוב למצוא את יסוד ההתפשטות של הטומאה. כך, למשל, קורה בטומאת כלי חרס. ומצב אפשרי נוסף - מעמד של ספק. אם המטמא אינו חזק, והתנאים אינם מיוחדים, ניתן למצוא את יסוד ההתפשטות של טומאה בחלל סגור ברמה נמוכה יותר של טומאה - ברמה של ספק בלבד.

אנו מניחים כעת שה'ספק' איננו סתם חוסר ודאות, אלא מעמד ודאי של טומאה ברמה נמוכה. בנקודה זו נאריך בהמשך; מכל מקום לענייננו, חשוב עצם העיקרון. הספק הוא טומאה שנלווה אליה האופרטור של 'עד כמה ש...'. ספק הוא טומאה עד כמה שאי אפשר לומר בוודאות 'עם הארץ לא נגע בכלים'.

עתה, אם יש השגחה על הבית, ובעל הבית רואה שעם הארץ לא טימא את הכלים, אזי - כמובן - אין טומאה. אך אם אין ודאות כזו - הבית כולו טמא. הטומאה היא ברמה של ספק בלבד, אך היא מתפשטת ברמה נמוכה זו בדיוק כפי שטומאת מת מתפשטת באוהל.

נוכל לדייק את קיומה של סברה זו, מלשון המשנה :

... נפל דליו לתוך בורו של עם הארץ, והלך להביא במה יעלנו - טמא, מפני שהונח ברשות עם הארץ שעה אחת (טהרות פ"ח מ"ג).

המשנה מדברת על דלי של 'חבר', שנפל לתוך בור של עם הארץ. אם ה'חבר' משגיח כל הזמן על הדלי - הרי שהדלי טהור. אך אם החבר מפסיק להשגיח על הדלי, והולך להביא חבל כדי להעלות את הדלי, הדלי טמא.

מבחינה מציאותית - לא סביר להניח שהייתה כאן טומאה. אין זה הגיוני שעם הארץ ניצל את הדקות הספורות של חיפושים אחרי החבל כדי להשתלשל לתוך הבור, לגעת בדלי ולטמאו, ולחזור למעלה. גם המשנה אינה מנמקת את הטומאה במין חשש כזה. המשנה פשוט קובעת שהדלי טמא, מפני שהונח ברשות עם הארץ.

גם פה מדובר בחלל סגור שמוגדר כרשות היחיד - בבור, ועצם המציאות הזו מחילה טומאה על הדלי. זוהי ממש הסברה שאליה ניסינו לחתור.

הצד הנגדי של סברה זו מתייחס לשלב הטהרה, וכאן יוצאת שיטתו של ר' מאיר לקולא. נרצה לחדש, שיש דין מקום גם ביחס לטהרה. כלומר - אם קיים לפנינו מקווה שנמצא בחלל סגור כמו מערה, הרי שעצם הכניסה של עם הארץ למערה מחילה עליו חזקת טהרה.

נדגיש שוב - אם אדם טמא בוודאות, לא תועיל עצם כניסתו למערה בשום צורה שהיא. אך אם אדם טמא רק ברמה של ספק (כפי שקורה לעם הארץ), העניין פתוח. ברור שאם תהיה ודאות שעם הארץ לא טבל, תחול בו טומאת עם הארץ כמקודם. אך כל עוד אין ודאות כזו - ניתן לנצל את 'דין המקום' ששרטטנו, ולקבוע שחזקתו כאדם טהור.

שיטה זו בהסבר ר' מאיר תבהיר לנו קודם כול את היחס בין המשניות. חומרתו וקולתו של ר' מאיר כבר אינן סותרות זו את זו. ההחמרה במשניות פרק ז' איננה נובעת מחששות חזקים יותר לגבי טומאת עם הארץ, אלא מאופי הטומאה. אופי הטומאה דומה לטומאת מת, ויש לו צביון של טומאת מקום. וממילא גם לטהרה יש אופי מקביל, ושם בא הדבר לידי ביטוי לקולא.

מעבר לכך - העניין מסביר את משנת פרק י' כשלעצמה. שאלנו מה הטעם להקפיד דווקא על הכניסה למערה, כאשר החשש הפסיכולוגי כבד הרבה יותר אם מתבוננים בשלב הטבילה. אך כעת הדברים מבוארים - מה שמניע את ר' מאיר איננו החשש הפסיכולוגי שעמי הארץ משקרים. ר' מאיר מונע מכוח דין המקום הפורמלי, ודין זה תובע ממנו רק את הכנסת עם הארץ למערה. מכאן ואילך - חזקתו של עם הארץ כטהור, אלא אם כן נדע בוודאות שהוא לא טבל.

וכפי שדייקנו ממשנת הדלי שנפל לתוך בורו של עם הארץ, ומלשון 'רשות עם הארץ' שמעידה על הסברה שהצענו, כך נוכל לדייק גם מן המשנה של הבדדין והבוצרין. גם שם מופיעה לשון דומה :

הבדדין והבוצרין - כיון שהכניסן לרשות המערה דיו, דברי רבי מאיר...
(טהרות פ"י מ"ג).

ו. דין מקום בספק טומאה ברשות היחיד

הדברים שלעיל בונים תשתית לשיאה של הסברה המוצעת, ובעזרתה ננסה להסביר את הדין של ספק טומאה ברשות היחיד. נפתח בנושא שנידון בחלק השני של פרק ו' ממסכת טהרות - הגדרת רשויות.

מספר תחומים בהלכה קשורים להגדרה של רשות היחיד ורשות הרבים. תחומים אלו אינם עשויים מעור אחיד. ההגדרה משתנה בכל מקום, בהתאם לקריטריונים השונים שמתאימים לאותו תחום.

הרושם המתקבל מן המשניות באופן עקבי, ביחס לטומאה וטהרה, קצת מפתיע בעניין הזה. מהמשניות משמע שבתחום של טומאה וטהרה יש לעקוב אחר הגדרת הרשויות של הלכות שבת. לרושם זה יש ביטוי הלכתי גם ברמב"ם :

כל מקום שהוא רשות הרבים לענין שבת, כך הוא רשות הרבים לענין טומאה (רמב"ם הלכות שאר אבות הטומאות כ/א).

זוהי הכותרת שפותחת את הנושא של הגדרת הרשויות. לאחר מכן מופיעים חריגים והבדלים, אך כללא דמילתא - הגדרת רשויות בטומאה דומה להגדרת רשויות בדיני שבת.

ותמה על עצמך - הרי בדיני שבת מוגדרות הרשויות השונות על פי קריטריונים פיסיים. מושגי המפתח הם מחיצות, רוחב ט"ז אמה, וכיוצא באלו גורמים שקובעים את טיבו הפיסי של המקום. ומדוע להשליך מכאן לדיני טומאה ?

אנו נרצה לטעון שההשלכה לדיני טומאה קשורה קשר הדוק ל'דין מקום' שקיים בטומאה. **הטומאה מתפשטת בחלל סגור**, וזהו היסוד הבסיסי שמאחורי דין ספק טומאה ברשות היחיד. גם כאן - אם האדם אומר בוודאות שהשרץ לא נגע בו, הרי שהוא טהור. אך אם הוא מסופק, מטמאים אותו.

הטעם הוא שהטומאה מתפשטת. כל עוד אין זו טומאת מת, מתפשטת הטומאה רק ברמה של ספק. אך רמה זו מספקת כדי לטמא את מי שאכן מסופק. ודין זה חל דווקא ברשות היחיד, ודווקא ברשות היחיד במובן ה'מחיצתי' של הלכות שבת. זאת משום שדווקא שם יש לנו מציאות של 'מקום', שכלפיה ניתן לטעון ליסוד של התפשטות הטומאה בחלל סגור.

למעשה, המצב מזכיר מאוד את המודל ששרטטנו ביחס לטומאת עם הארץ. גם שם יש לנו חלל סגור, שבו מתפשטת הטומאה. גם שם, היות שאין מטמא חזק כמו אבי אבות הטומאה, מתפשטת הטומאה רק ברמה של 'ספק'. אך רמה זו של ספק היא רמה של טומאה ודאית, בתוספת האופרטור שלנו. האדם טמא עד כמה שאינו יכול להצהיר על כך שלא נגע בו שרץ.

בנקודה זו נוכל לחזור גם לילפותא של הגמרא מדיני סוטה. ראינו שבמצב המסופק של הסוטה, עד שהיא נבדקת בבית המקדש, מחילה עליה התורה דין ודאי של טומאה. הגמרא מתנסחת - עשה הכתוב ספקה כודאה, אם כי לא לענין איסור 'זונה' (שהרי אין אנו בטוחים שהיא נבעלה לבועל) אלא דווקא לענין איסור טומאה.

מהו הרעיון העקרוני שמאחורי המעמד הזה? העניין הוא שעצם כניסתה של האישה עם הבועל לחדר סגור, לאחר שבעלה קינא לה, מהווה פגם מסוים. אין אנו יודעים אם נבעלה, אך אנו יודעים בוודאות שהיא עשתה משהו לא הגון בעצם הכניסה. כניסה - תחילת טומאה היא!

התורה אינה מחילה עליה מעמד ודאי של 'זונה', כי אולי היא לא זינתה בסופו של דבר. אך גם אם לא זינתה - ברור שהיא 'טמאה', משום שבעצם כניסתה עם הבועל יש פן טומאתי.

זהו גם העניין העומד מאחורי ספק טומאה ברשות היחיד בשאר טומאות, ומכאן מתבהרת הילפותא מסוטה. אין אנו יודעים אם אדם שנכנס לרשות היחיד שהיה בה שרץ הוא אדם טמא. אין אנו יכולים לדעת אם השרץ נגע בו, אלא אם כן יאמר לנו במפורש 'נגעתי' או 'לא נגעתי'. אך עצם הכניסה - תחילת טומאה היא. באותה רמה של ספק, הטומאה מתפשטת בחלל הסגור של רשות היחיד, ומטמאת את האדם.

גם כאן אנו עושים את ספקו כוודאו, באספקט הטומאתי של ספק. זהו יסוד העיקרון שבו קובעים טומאה לספק טומאה ברשות היחיד. וכאמור - יסוד זה נלמד מהתהליך שמפעילה התורה ביחס לאישה סוטה.

ז. ספק של הגרי"ד

ההבנה המקובלת של מעמד הספק, היא הבנה דטרמיניסטית. אנו מניחים שהאמת - כלפי שמיא גליא. ברור שהתרחש אחד מן המצבים שבהם אנו מסופקים, אלא שלנו לא ברור איזה מהם התרחש. הספק איננו במציאות, אלא בנו. ומפאת חוסר הידיעה שלנו אנו נוהגים כניהוגי דיני ספקות.

אך הגרי"ד הצביע על מספר ספקות שבהם עולה הבנה אחרת. הספק איננו חוסר ביטחון המתננדד בין שתי אפשרויות שרק אחת מהן התרחשה. הספק הוא עצם המצב הזה של עירבוב במציאות, של מציאות כפולה.

הדבר בולט, למשל, ביחס לבין השמשות. בגמרא בשבת לד: יש דעה של ר' יוסי, שבין השמשות כהרף עין ואי אפשר לעמוד עליו. לפי דעה זו - כל רגע נתון שייך בוודאות ליום הקודם או ליום הבא. הספק הוא בנו, היות שלנו יש מגבלות ואנחנו לא יכולים לעמוד עליו.

אך לר' יהודה ולר' נחמיה - בין השמשות הוא פרק זמן של מקטע, ולא נקודה בודדת על פני היום. ומהו פרק הזמן הזה? זהו פרק זמן שבו יש גם אור וגם חושך. זהו פרק זמן של יום וגם לילה כאחד, כי אור וחושך משמשים בו בעירבוביה.

הספק איננו נובע ממגבלות ידיעתנו אנו. ניתן להגדיר בצורה ברורה ביותר את כמויות האור והחושך, ואת פונקציית הדעיכה של האור לפי פרמטר הזמן. הגדרה זו מראה שבאמת יש כאן ספק - אכן זהו גם יום וגם לילה, ומצב מעורבב זה הוא הוא מצב של ספק שמהווה את בין השמשות.

מעמד דומה נרצה להחיל ביחס לספקות טומאה, ולמעשה - זוהי משמעות הביטוי הגמירתי של 'עשה הכתוב ספיקו כוודאו'. הספק איננו חוסר ידיעה, אלא מצב של מציאות מעורבת. הספק הוא 'ודאי' טומאה, אלא שודאות זו מוחלת ברמה נמוכה של טומאה, רמה המכונה ספק.

כפי שנתבאר לעיל - אם המטמא חזק מספיק, גובר יסוד ההתפשטות הטומאתי ומתיישם ברמה של טומאה ממש. אך אם המטמא איננו חזק מספיק, מתפשטת הטומאה ברמה של ספק בלבד. זה מה שמתרחש בטומאת עם הארץ, לפי שיטת ר' מאיר המטמא את הבית כולו. וכך גם ניתן להבין את ההלכה של 'ספק טומאה ברשות היחיד - טמא'.

סמיכה בקודשים

א. פתיחה

בתורה מוצאים במספר מקומות את דין הסמיכה בקודשים. באופן מפורש מופיעה הלכה זו בעולת נדבה, בשלמים ובחטאת. כמו כן יש בתורה סמיכה בפר העלם דבר של ציבור, ובשעיר המשתלח. חכמים ריבו לדין סמיכה גם עולות חובה ואשמות, למרות שאלו אינם מפורשים בכתוב.

אנו ננסה בדברים שלפנינו, לעמוד על מהות דין הסמיכה. נתרכז בשלוש הבנות ביחס לדין זה, ונבחן אותן מול פרטים שונים שמופיעים בסוגיות ובראשונים.

ב. חובה המוטלת על בעלי הקרבן

ההבנה הראשונה שלנו, תקשור את דין הסמיכה למושג של בעלי הקרבן. לפי הבנה זו הסמיכה היא חובה המוטלת על בעלי הקרבן¹. הבנה זו מקבלת חיזוק מסוגי הקרבנות שבהם יש סמיכה, ומן האופן שסוגים אלו מופיעים במשנה. כך נאמר במשנה במנחות:

כל קרבנות הציבור אין בה מצות סמיכה, חוץ מן הפר הבא על כל המצות ושעיר המשתלח... כל קרבנות היחיד טעונין סמיכה, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח... (מנחות צב.).

החלוקה של המשנה מסווגת, ברמה העקרונית, לפי קרבנות יחיד וקרבנות ציבור. אחרי הסיווג העקרוני, מופיעים חריגים לכאן ולכאן.

לאור משנה זאת עלינו לשאול שתי שאלות:

שאלה אחת - מהו ההבדל העקרוני בין קרבנות יחיד לקרבנות ציבור?

שאלה שנייה - מה מיקומם של החריגים ביחס לעקרון המנחה?

1 הגדרת 'בעלי הקרבן' איננה ההגדרה הפשוטה של בעלות, שמוכרת לנו מדיני ממונות. בדרך כלל, בעלי הקרבן הם אלו שהקרבן מכפר עליהם. לדיון מפורט בנושא, ראה: שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין למסכת זבחים, עמודים 76-77.

כמובן - ניתן לומר שהמשנה נותנת סיכום סתמי של הפרטים המובאים בתורה, ואין משמעות מיוחדת לחלוקה שבין קרבנות היחיד לקרבנות הציבור.

אך ייתכן שמהחלוקה העקרונית של המשנה ניתן לגזור הבנה מהותית בדין הסמיכה. אנו נרצה לטעון שחלוקת המשנה מבטאת את התפיסה של הסמיכה כחובה המוטלת על בעלי הקרבן. עקב כך, סמיכה - ברמה העקרונית - קיימת רק בקרבנות היחיד, בהם הבעלים הוא מוגדר.

תפיסה זו עולה גם מדברי התוס' רא"ש, בהם נדון לקמן. כרקע לדבריו, נתבונן המשנה הבאה:

הסמיכות ותנופות וההגשות וקמיצות וההקטרות והמליקות והקבלות וההזאות -
נוהגים באנשים ולא בנשים... (קידושין לו.).

המשנה מפרטת הבדלים שיש בין אנשים לנשים. אלא שבמשנה מעורבים שני סוגי הבדלים - הבדלים שבין קרבן נשים לבין קרבן גברים, והבדלים שבין אישה לגבר.

לדוגמה - סמיכה ותנופה שייכים רק לסוג הראשון. מדובר בהבדל שבין הקרבנות, כאשר בקרבן של נשים אין סמיכה כלל. לעומת זאת הקמיצה שייכת לסוג השני. קמיצה איננה מפרידה בין סוגי הקרבנות, ואף במנחת נשים יש קמיצה. דין המשנה ביחס לקמיצה הוא דין בגברא - דווקא כוהן קומץ את המנחה ולא כוהנת.

נקודה זו בולטת גם בדיון של הגמרא. לכל הפרטים שמנויים במשנה מביאה הגמרא לימוד מפסוק, אך אופי הפסוקים של סמיכות ותנופות שונה מאופי הפסוקים של שאר פרטי המשנה. בסמיכות ותנופות מתמעט כל קרבן של נשים, ואילו משאר העבודות ממעטים נשים בגברא - בני אהרן ולא בנות אהרן.

על רקע זה מקשה התוס' רא"ש - מדוע נחוץ הפסוק? הרי כל פרטי המשנה כלולים בקטגוריה של מצוות עשה שהזמן גרמה², ומאלו יש לפטור נשים גם ללא פסוק.

התוס' רא"ש משיב, שמטרת המשנה איננה לדון בחובת הגברא אלא בהכשר הגברא. המשנה לא קובעת שנשים פטורות, אלא היא קובעת שהן פסולות להגשה,

2 מדובר במצוות עשה שהזמן גרמה, היות שהעבודות הללו (בדומה לכל עבודות המקדש, למעט חריגים בודדים) נעשות בים בלבד ולא בלילה.

קמיצה וכן הלאה. ולשם קביעה זו, של פסול ממש, לא ניתן להשתמש בכללים של מצוות עשה שהזמן גרמה, ואכן - נחוץ פסוק מיוחד.

תשובה זו טובה לרוב פרטי המשנה, אך היא לא מכסה את הפרט של סמיכה. שהרי בסמיכה לא דנים בהכשר הגברא. סמיכה, כפי שהערנו לעיל שייכת להבדלים שבין סוגי הקרבנות. דין המשנה קובע שקרבן נשים פטור מסמיכה, ולא שנשים פסולות למעשה הסמיכה. ואם כן, הדרא קושיא לדוכתה - מדוע נחוץ פסוק הפוטר נשים מסמיכה? הרי אפשר לפטור אותן מדין מצות עשה שהזמן גרמה.

נעיין בלשון התוס' רא"ש:

... ומיהו מסמיכה, שאינה עבודה אלא חובה התלויה בבעלים, ולמה לי קרא לפטור נשים...
(קידושין לו. ד"ה בני).

תשובת התוס' רא"ש פחות חשובה לנו. הוא טוען שבשל הקשר ההדוק שבין סמיכה לשחיטה, היתה הווה אמינא לחייב נשים בסמיכה למרות שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמה. כנגד הווה אמינא זו, היה נחוץ פסוק מיוחד.

מכל מקום, לשון התוס' רא"ש בקושייתו מבהירה היטב את הדרך שבה הבין סמיכה. התוס' רא"ש רואה את הסמיכה כחובה התלויה בבעלים (כלומר - בבעלי הקרבן), בהתאם להבנה שאנו מתמקדים בה.

למעשה, היסוד הקושר את הסמיכה לבעלי הקרבן, מופיע כבר בגמרא עצמה. נבחן את העניין דרך שתי דוגמאות. הדוגמה הראשונה נוגעת לסמיכה בשעיר המשתלח. כפי שראינו, במשנה - יש סמיכה בשעיר המשתלח. אך בגמרא מבואר שזו דעת ר' יהודה, ואילו ר' שמעון חולק וסובר שאין סמיכה בשעיר המשתלח. וכך מובא הויכוח שביניהם בגמרא:

... אמר לו ר' שמעון - והלא אין סמיכה אלא בבעלים, וזה אהרן ובניו סומכין בו. אמר לו - אף זה אהרן ובניו מתכפרין בו...
(מנחות צב.).

ר' שמעון מעלה במפורש את הטענה שהסמיכה היא דין בבעלים. ומה שנובע מטענה זו היא שאין סמיכה בשעיר המשתלח היות שאין לו בעלים. ואף ר' יהודה אינו דוחה את הטיעון העקרוני הזה. הוא פשוט מציין שלדעתו - גם לשעיר יש בעלים. אהרן ובניו נחשבים לבעלי הקרבן, היות שאף הם מתכפרים בו, ומשום כך סומכים עליו.

הדוגמה השנייה לקוחה מדיון שעורכת הגמרא במנחות יט, ביחס לשחיטה. הגמרא מציינת ששחיטה כשרה בזר, ותומכת בכך - בין השאר - מדין סמיכה. כפי שסמיכה כשרה בזר, כך גם השחיטה.

בנקודה זו מציעה הגמרא שהשחיטה תהיה דווקא בבעלים (ולא בכהן). שוב - מתוך ההיקש לסמיכה, כפי שהסמיכה היא בבעלים כך גם השחיטה תהיה דין דווקא בבעלי הקרבן. אמנם הצעה זו נדחית, אך שוב מנוסח בגמרא הקשר ההדוק שבין דין הסמיכה לבין בעלי הקרבן.

ג. הקרבנות החריגים

השתמשנו בהבנה של הסמיכה כחובה המוטלת על בעלי הקרבן, על מנת לבאר את הסיווג העקרוני שבין קרבנות היחיד לבין קרבנות הציבור (כמובא במשנה במנחות). דיברנו על כך שדין הסמיכה שייך, ברמה העקרונית, רק בקרבנות היחיד, משום שרק בהם יש מושג נורמטיבי של בעלים.

לאור הצעה זו, יש לבחון גם את החריגים שמופיעים במשנה, לשני הכיוונים. קרי - גם קרבנות הציבור שיש בהם סמיכה, וגם קרבנות היחיד שאין בהן סמיכה.

נפתח בחריגים של קרבנות הציבור - פר העלם דבר של ציבור, שעירי עבודה זרה³ ושעיר המשתלח. אנו נרצה לטעון שהקרבנות הללו אינם קרבנות ציבור קלאסיים. כתובת הקרבן, בחריגים אלו, איננה הציבור כישות עצמאית. בקרבנות הללו יש זיקה מיוחדת לציבור כאוסף הפרטים שמרכיבים אותו, ולא כישות הלכתית עצמאית. לפיכך - יש פן שמשותף את הקרבנות הללו עם קרבנות היחיד, ומפן זה נגזרת חובת הסמיכה.

לגבי שעיר המשתלח כבר ראינו - ר' יהודה שמצדד בדין הסמיכה ביחס לשעיר המשתלח, טוען שיש בעלים לקרבן הזה. אהרן ובניו, שאף הם מתכפרים בו, נחשבים לבעלי הקרבן. ממילא - יש בו חובת סמיכה.

את הייחודיות של פר העלם דבר ושעירי עבודה זרה, נוכל לבחון מתוך היבט ממוני שקשור אליהם. קרבנות הציבור מגיעים, בדרך כלל, מתרומת הלישכה. זוהי מין קופה ציבורית, השייכת לציבור כגוף עצמאי.

³ לפי ר' שמעון, יש סמיכה בשעירי עבודה זרה. ר' יהודה חולק עליו בנקודה זו. מנגד, ר' שמעון חולק על ר' יהודה, וסובר שאין סמיכה בשעיר המשתלח, כפי שראינו לעיל.

הרמב"ם בהלכות שקלים פ"ד ה"א, מפרט את רשימת הקרבנות שבאים מתרומת הלישכה. בפ"ד ה"ב, מציג הרמב"ם שני חריגים:

אבל פר העלם דבר של צבור, ושעירי עבודת כוכבים - בתחלה גובין להן, ואינן באין מתרומת הלשכה...

אמנם, את הכסף הנדרש לרכישת הקרבנות הללו, גובים מן הציבור. אך כסף זה איננו בא מתרומת הלישכה. המשמעות היא שהקרבנות הללו אינם מכפרים על הציבור כציבור, אלא על אוסף יחידים כיחידים. במובן זה, יש להם אופי המקרב אותם לאופי של קרבנות היחיד, ולכן - יש בהם סמיכה.

לצד החריגה של קרבנות הציבור, יש לבאר את קרבנות היחיד - בכור מעשר ופסח. בקרבנות הללו אין סמיכה, למרות שמעמד הקטגוריאלי הוא מעמד של קרבנות היחיד.

עובדה זו נלמדת, בשלב הראשון של דיון הגמרא במנחות צב.; מפסוקים. אך הגמרא דוחה את הלימוד, וקובעת ש'קראי אסמכתא בעלמא'. מדוע, אם כן, אין סמיכה בקרבנות הללו?

ובכן, גם בשלב הלימוד מן הפסוקים, ראתה הגמרא צורך להצטדק. שהרי באופן עקרוני - מדוע שתהיה סמיכה בכור מעשר ופסח? סך הכל, בתורה לא נאמרה לגביהם חובת סמיכה. בשלב המיעוט על ידי פסוקים, הסבירה הגמרא שהיתה הווה אמינא להקיש בכור מעשר ופסח לשלמים, ואגב כך לטעון בהם סמיכה. לכן - היה נחוץ פסוק מפורש שידחה את ההווה אמינא הזו.

למסקנה - ניתן לדחות את ההיקש לשלמים מסברה, גם בלי פסוק מפורש. ממילא חזרנו לרובד הפסוקים הבסיסי, שבו פשוט מעולם לא נאמר דין סמיכה בכור מעשר ופסח. לכן, אין בהם סמיכה.

ניתן להסתפק בהסבר ה'טכני' הזה, ולראות את חסרון הסמיכה בכור, מעשר ופסח כגזרת הכתוב. אף רש"י מכת"י על אתר מנסה לתת הסבר לשלישייה הזו, ולו בבחינת טעמא דקרא. אמנם רש"י מתייחס לשלב שבו חשבה הגמרא למעט בכור מעשר ופסח מפסוק, אך ההסבר שלו אפקטיבי גם בשלב המסקנה שבו קראי אסמכתא בעלמא:

... קרבנו שבא לשם ריצוי ודורון, לא בכור מעשר ופסח שאינן באים לריצוי, אלא חובה הם עליו ולא לכפרה (מנחות צב: רש"י מת"י ד"ה קרבנו).

לפי רש"י, סמיכה קיימת דווקא בקרבנות שבאים לדורון, ריצוי או כפרה. באופן כללי - אלו קרבנות שמטרתם היא ביחס שבין האדם לקב"ה. השלמים מובאים כדי להתקרב לקב"ה, העולה כדי לכפר על עברות מסוימות, ואשם וחטאת כדי לכפר על העברות המתואמות להם.

לצד אלו, יש קרבנות שמטרתם איננה היחס שבין האדם לבין הקב"ה. הבאתם נובעת מסיבות אחרות - חיוב ממוני (כמו בכור ומעשר) או חובה שאינה קשורה כלל לריצוי ולכפרה (כמו, למשל, בפסח).

בנקודה זו ניתן להוסיף תוכן לקביעה הכללית של הסמיכה כחובה המוטלת על בעלי הקרבן. הסמיכה מבטאת את היחס שבין הבעלים של הקרבן לבין הקב"ה. לכן, באותם קרבנות שעיקר מגמתם ליצור יחס חיובי שכזה (כמו דורון, ריצוי או כפרה), נמצא את חובת הסמיכה. בשאר הקרבנות - אין טעם להטיל חובה שכזו על בעלי הקרבן.

תובנה שכזו מצטרפת לדין נוסף שמוצאים בסמיכה. הרמב"ם קובע שלסמיכה מצטרפת פנייה בדברים אל הקב"ה - וידוי בקרבנות שיש עימם כפרה, ודברי שבח בשלמים:

... והסומך עומד... ומתודה - על חטאת עון חטאת, ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון העשה ועון לא תעשה שניתק לעשה... ויראה לי שאינו מתודה על השלמים, אבל אומר דברי שבח (הלכות מעשה הקרבנות פ"ג, הי"ד - הט"ו).

בבכור, במעשר ובפסח - אין וידוי. אין על מה להתוודות, שהרי הקרבנות הללו אינם מכפרים. אין גם דברי שבח שיש לאמרם, כפי שיש בשלמים. ממילא - גם הסמיכה שחוברת לוידוי ולדברי שבח אינה קיימת בקרבנות הללו.

ד. עולת חובה ואשם

פיתחנו, בסעיף הקודם, את הבנת הסמיכה כדין בבעלי הקרבן. ראינו שאין זה דין סתמי המוצמד באופן אוטומטי לכל קרבן שיש לו בעלים. זהו דין שבמהלכו נאמרים דברי וידוי או שבח, ועל כן הוא תקף רק בקרבנות של דורון, ריצוי או כפרה. קרבנות אלו הם עולות, חטאות ושלמים.

הבכור, המעשר והפסח ממועטים מדין סמיכה, למרות שיש להם בעלים. הטעם נעוץ בדיוק בנקודה שלעיל - אין בהם פן של ריצוי וכפרה, אין בהם מקום לוידוי או לדברי שבת, ולכן לא נדרשת בהם סמיכה.

בין שני גבולות הגיזרה הללו, יש גם רובד ביניים. אנו נסנף לרובד הביניים את האשם ואת עולת החובה. להלן נבאר מדוע יש למקם את הקרבנות הללו ברובד הביניים אך מבחינה מעשית, משמעות רובד זה היא שלהלכה - יש סמיכה בקרבנות הללו, למרות שאין פסוק מפורש המתייחס לכך.

נפתח בעולת חובה. כדוגמה - ניקח את עולת ראייה. אילו היינו מודדים אותה לפי הקריטריונים של ריצוי וכפרה, היינו קובעים שאין בה סמיכה אבל לאחר שקבענו סמיכה באופן כללי בקטגוריה של עולות, הפכנו את הסמיכה לחלק מעבודת הקרבן בעולה. תהליך זה מניב חובת סמיכה גם בעולת חובה, לאור הפסוק הבא:

(ויקרא ט', טז).

ויקרב את העולה ויעשה כמשפט

הגמרא בביצה כ. לומדת מכאן שמשפט עולת החובה הוא כמשפט עולת הנדבה. המשמעות ההלכתית היא שיש חובת סמיכה בעולת חובה, כשם שיש כזו בעולת נדבה. הסמיכה הפכה לחלק מ'משפט העולה', ולכן היא נדרשת בכל העולות.

דוגמה נוספת השייכת לרובד הביניים היא קרבן האשם. גם באשם לא מוזכרת סמיכה במפורש, אך הוא טעון סמיכה. עניין זה נלמד מתוך היקש כללי של קרבן האשם לקרבן החטאת.

אמנם, כאן יש להקשות - הרי קרבן האשם הוא קרבן כפרה מובהק, ומדוע צריך להגניב אותו אל חובת הסמיכה דרך דלת אחורית של היקש?

התשובה נעוצה בהבדל מהותי בין חטאת לבין אשם⁴. החטאת נועדה לכפרה על החטא, אך האשם ביסודו איננו מכפר על החטא. האשם רק מגן על האדם מפני המוות או הייסורים שמגיעים כתוצאה מן החטא.

ליסוד זה ביטויים נרחבים, ולא נאריך בהם. נציין רק שתי נקודות בהקשר זה. נקודה אחת קשורה לכך שהאשם בא (ברוב סוגי האשם) על שוגג כמזיד, בניגוד לחטאת שבאה על שוגג בלבד (שוב - למעט חריגות). הטעם הוא שכפרה היא

4 הבדל זה נידון באריכות בספר שיעורי הרב ליכטנשטיין למסכת זבחים, עמודים 17-13.

פריבילגיה המוענקת לשגנות בלבד, ואילו הגנה מפני תוצאות החטא נחוצה גם לשוגגים וגם למזידיים.

הנקודה השנייה קשורה למשמעות המילה אשם. הרמב"ן על התורה בפרשיית מעילה מסביר שאשם נגזר מהשורש של שממה. קרבן האשם לא בא לתקן את החטא, אלא לפטור את השיממון שנגזר עליו בגין חטאו.

העובדות הללו מוציאות את האשם, במידה מסוימת, ממעגל הכפרה. ניתן, אם כן, לומר שברובד הבסיסי אין בו סמיכה. ההיקש לחטאת מלמד אותנו אחד משניים - או שגם באשם יש ממד כפרתי דומה, ועל כן טעון סמיכה. או, בדומה למה שאמרנו בעולת חובה, שהסמיכה הפכה לחלק קבוע מעבודת הקרבנות שנכללים בקטגוריה של חטאות ואשמות.

לסיכום, יש לנו שלוש קבוצות:

קבוצה אחת - קרבנות הבאין לדורון, ריצוי וכפרה. באלו יש סמיכה, כחובה המוטלת על בעלי הקרבן. תפקידה הוא ליצור פנייה אל הקב"ה (בוידוי או בדברי שבח) לפני ההקרבה.

קבוצה שנייה - קרבנות שאינם מבטאים את הקשר שבין האדם לבין הקב"ה. אלו הם הבכור, המעשר והפסח, ובהם - אין סמיכה.

קבוצה שלישית - עולת חובה ואשם. אלו שייכים לרובד הביניים, ובו - יש סמיכה, אך לא מעיקר הדין אלא מתוך הרחבה של קרבנות הקבוצה הראשונה.

ה. סמיכה כחלק מן השחיטה

עד כה ניתקנו בין הסמיכה לבין עבודות הקרבן. הדגשנו את ההבנה שמנוסחת בבהירות בתוס' רא"ש - הסמיכה היא חובה המוטלת על בעלי הקרבן, ולא חלק מעבודת הקרבן.

בסעיף זה נרצה לפתח הבנה שונה. נרצה לראות בסמיכה חלק מעבודת הקרבן, וליתר דיוק - סניף של עבודת השחיטה. כהקדמה לתפיסה זו נבחן את דברי התוס' רי"ד בגיטין.

הראשונים מעמתים שתי סוגיות המתייחסות לקרבנות שלא ניתן לסמוך עליהם. מצד אחד קובעת הסוגיה בפסחים סב. שניתן לוותר על הסמיכה. ערל וטמא, כך נאמר שם, משלחים את קרבנותיהם למרות שאינם יכולים להיכנס לעזרה לסמוך.

מצד שני, מהסוגיה בגיטין משתמע שאם לא ניתן לסמוך אזי מוותרים על הקרבן. המשנה בגיטין כח. מדברת על השולח חטאתו ממדינת הים. הגמרא בדף כח: מעמידה את המשנה דווקא בקרבן נשים ובקרבנות העוף שאין בהם סמיכה. משמע ממנה שבקרבנות הטעונים סמיכה - יש לוותר על הקרבן כאשר אין אפשרות לסמוך עליו.

התוס' ר"ד על אתר מחלק בין הסוגיות, בעזרת הכלל של 'כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו'. כנראה שלדעת הר"ד - ערל וטמא ראויים לסמוך, ורק עיכוב טכני מונע מהם כניסה לעזרה. ואילו הנמצא במדינת הים - כלל אינו ראוי לסמיכה ולכן הסמיכה מעכבת בו.

עצם קביעתו של הר"ד טעונה הבהרה, ולא נאריך בדבר. לנו חשובה רק העובדה שהר"ד מיישם את הכלל של 'כל הראוי לבילה' ביחס לסמיכה. יישום זה מראה שהר"ד הבין את הסמיכה כעבודה בקרבן, בדומה לבלילה במנחות. אילו הייתה הסמיכה חובה על בעלי הקרבן, ולא אחת מעבודותיו, היה קשה לדון אותה בכללי העיכוב של 'כל הראוי לבילה'.

נקודת המוצא שלנו, בסעיף זה, תראה בסמיכה חלק מעבודות הקרבן. המשנה במנחות צג. מציינת שתי הלכות שקושרות את הסמיכה לשחיטה. אלו הלכות של מקום וזמן - במקום שסומכין שוחטין, ותכף לסמיכה שחיטה. יתר על כן הגמרא בדף צג: מחברת את שתי ההלכות הללו, בקובעה קשר סיבתי ביניהן. במקום שסומכין שוחטין, מכיוון שתכף לסמיכה שחיטה.

קשר נסיבתי זה עשוי להיות קשר טכני. אך ייתכן שהוא מגלם בתוכו גם תוכן - הסמיכה מהווה חלק אינטגרלי מן השחיטה. ולכן היא נצמדת אליה במקום ובזמן.

כדמות ראייה לכך ניתן לשאוב מן העובדה שהשוואת מקום השחיטה איננה רק דרישה לסמוך בעזרה. משתמע שהסמיכה צריכה להתבצע במקום השחיטה ממש, למשל - בקודשי קודשים נדרוש סמיכה בצפון.

דין זה אמנם איננו מפורש, אך ייתכן שניתן לדייקו מדברי הרמב"ם. הרמב"ם קובע פעמיים דין מקום בסמיכה בהלכות מעשה הקרבנות. בפ"ג הי"א פוסק הרמב"ם שהסמיכה בעזרה, ובפ"ג הי"ב מוסיף הרמב"ם שבמקום שסומכין שוחטין.

אם אכן דייקנו נכון ברמב"ם, והדין של סמיכה במקום השחיטה מוסיף דרישות הלכתיות מעבר לחובת הסמיכה בעזרה, הרי שיש לנו תמיכה לתפיסה שרואה בסמיכה חלק מעבודת השחיטה.

ראיה דומה מקופלת בדברי הגמרא במגילה כ: ביחס לזמן השחיטה. הגמרא לומדת שהסמיכה מתבצעת ביום ולא בלילה, מתוך ההיקש של 'וסמך ושחט'. הגמרא אינה נשענת על הפרט הטכני של תכף לסמיכה שחיטה. מצד פרט זה, ניתן לחשוב על אדם שיסמוך שנייה לפני הנץ וישחט שנייה לאחר הנץ. הגמרא נדרשת להיקש מיוחד בין הסמיכה לשחיטה, ומכאן בסיס להבנה שיש זיקה מהותית ביניהן. הסמיכה נתפסת כחלק מן השחיטה, שהיא עבודה הנעשית ביום כמו כל קרבן.

נוסיף הערה לביטוי 'תכף לסמיכה שחיטה'. האם ביטוי זה מלמד על קשר מהותי בין הפרטים הכלולים בו? יש לסמוך זאת לאור מופעים שונים של ביטויים דומים. הגמרא בברכות אומרת:

שלש תכיפות הן - תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידיים
ברכה...
(ברכות מב.).

הצמדת גאולה לתפילה איננה הצמדה מקרית. התכיפות שנדרשת בהן מבטאת זיקה מהותית. ביחס לנטילת ידיים וברכה יש מקום לדון (וייתכן שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים - באיזו נטילת ידיים מדובר פה, האם במים ראשונים או במים אחרונים).

אם אכן נאמר שהתכיפות הללו מבטאות קשר עקרוני, נוכל להסיק גם מפה שיש צד ובו הסמיכה מהווה חלק מן השחיטה.

ו. מספר הלכות בדיון סמיכה

הצגנו בסעיפים הקודמים, שתי הבנות בדיון סמיכה. הבנה אחת המנתקת את הסמיכה מעבודת הקרבן, ורואה בה חובה עצמאית המוטלת על בעלי הקרבן. הבנה שנייה מסנפת את הסמיכה לעבודת הקרבן, ורואה בה חלק אינטגרלי מן השחיטה. בסעיף זה נבחן מספר הלכות הקשורות להבנות הללו.

נפתח בגמרא בזבחים קיט:, שפורטת את ההבדלים שיש בין במת יחיד לבין במת ציבור. בין שאר ההבדלים - סמיכה נוהגת אך ורק בבמת ציבור. בטעם הדבר מציינת הגמרא את הביטוי לפני ה', שחוזר ומופיע בפסוקים הדורשים סמיכה. לפני ה', לדברי הגמרא, קיים אך ורק בבמת ציבור.

בפשטות - הלכה זו תומכת בהבנה של סמיכה כחלק מעבודות הקרבן. התורה קבעה, כדין בדיני עבודת הקרבן, שהעבודה צריכה להיעשות לפני ה'.

אם מדובר בחובה הקשורה לבעלי הקרבן - מדוע לחלק בין במת יחיד לבמת ציבור? לפי תפיסה זו של הסמיכה, נצטרך לומר שמדובר בגזרת כתוב טכנית, שאיננה משקפת את אופי הסמיכה.

מנגד, ההלכה הבאה תומכת דווקא בהבנת הסמיכה כחובה המוטלת על בעלי הקרבן. כך נאמר במשנה במנחות:

... שאחד מניף לכל החברים, ואין אחד סומך לכל החברים... (מנחות צג:).

המשנה מדברת על קרבן השותפים. בקרבנות הטעונים תנופה - יכול אחד מן השותפים להניף, ולפטור את כולם. אך בסמיכה, לא ניתן לעשות כך.

דין זה משתלב היטב בהבנה הראשונה שלנו; שהרי שם מדובר על סמיכה כעבודה בקרבן, ואם כן מדוע שלא נסתפק בסמיכתו של אחד מן השותפים (בדומה לעבודת התנופה)? דווקא אם מחפשים בסמיכה ביטוי לפנייתו האישית של בעלי הקרבן אל הקב"ה, מובן מדוע סמיכת אחד מן השותפים אינה מועילה לכל שאר השותפים.

יש לציין, שבסוגיה במנחות צג. מובאת גם דעת ר' יהודה. הוא חלוק על הריבוי של כל בעלי הקרבן לסמיכה. מה קורה אם כך, לפי ר' יהודה בקרבן השותפים? התוס' (ד"ה לרבות) מביא שתי דעות.

בשם רש"י בתמורה מציע התוס' שעל קרבן כזה, סבור ר' יהודה, שאין סמיכה כלל. בשם רש"י במנחות מציע התוס' שלפי ר' יהודה - אחד השותפים סומך בשביל כולם. לעמדה זו, נוח יותר לראות בסמיכה חלק מתהליך ההקרבה, ואז אופי הסמיכה יהיה תלוי במחלוקת התנאים.

אם כי הדיוק משיטה זו פחות מוצלח. כי עדיין ניתן לטעון שהסמיכה היא חובה המוטלת על בעלי הקרבן, ואף על פי כן - ניתן להסתפק בסמיכתו של אחד מן השותפין. האופי המיוחד של בעלות במסגרת של שותפין, מאפשר לחובה זו להתמלא גם על ידי אחד מן השותפין הסומך עבור כולם.

ז. הסמיכה כסיום ההקדשה

נחתום את המאמר בתפיסה אפשרית שלישית, הקשורה לדין של סמיכה. נטען כי הסמיכה מהווה השלמה לתהליך של ההקדשה של הבהמה. לפני שנבחר את הצורך בהשלמת הקדושה, נראה מספר נקודות התומכות בה. המשנה במנחות צג. קובעת שחרש שוטה וקטן - אינם יכולים לסמוך. בגמרא ננעץ הטעם בכך שאין בהם דעת. אך

מדוע נחוצה דעת בשביל לסמוך? ייתכן שהדבר קשור לתפיסה הראשונה שהצגנו ביחס לסמיכה. הסמיכה היא פנייה אישית של בעלי הקרבן לקב"ה, והיא זוקקת דעת. אך ייתכן שפה יש ביטוי להבנה השלישית שלנו - בסמיכה יש פן של הקדשה, ופן זה נשען על דעת. וממילא - חרש שוטה וקטן מופקעים.

נפקא מינה בין התפיסות, תהיה במופלא סמוך לאיש. אם מתבססים על התפיסה הראשונה, ייתכן שנדרוש דעת במלואה, ונפסול גם את המופלא הסמוך לאיש. אך אם מדובר על השלמת ההקדשה, ייתכן שנכשיר אותו, בדומה לתופעות אחרות בעולם ההקדשות שמופלא סמוך לאיש שייך בהם.

נימת ההקדש שבסמיכה, עולה ביתר חריפות בגמרא בדף צג, ביחס ליורש. חכמים ור' יהודה נחלקו האם יורש סומך וממיר. ר' יהודה טוען שיורש אינו סומך, ומסיק שגם אינו ממיר. חכמים טוענים שיורש ממיר, ומשם לומדים שהוא סומך. במינוח של הגמרא, בגירסה שלפנינו, התמורה מוגדרת כתחילת הקדש, ואילו הסמיכה מוגדרת כסוף הקדש.

פה יש לשים לב לשתי נקודות - ראשית עצם ההלכה שמאפשרת ליורש לסמוך. אם מבינים שהסמיכה נספחת לשחיטה כעבודה בקרבן, או שהסמיכה מסיימת את תהליך ההקדשה, אזי מובן כיצד היורש סומך. אבל אם הסמיכה מהווה פנייה על רקע של ריצוי וכפרה, אזי קשה להבין שהיורש סומך עבור אביו.

ייתכן שיש לתלות את הנקודה הזו באופי הכללי של קרבן יורש⁵, וייתכן שמחלוקת התנאים ביחס לסמיכת יורש תלויה בהבנות השונות שהצענו לדין סמיכה.

הנקודה השנייה והחשובה, היא המינוח של הגמרא. בגמרא נאמר שהסמיכה היא סוף הקדש. אמנם התוס' (ד"ה תחילת) מתלבטים במינוח זה, ומביאים גם גרסה הפוכה, לפיה - התמורה היא סוף הקדש והסמיכה היא תחילת הקדש. אך לגרסה שלנו, הסמיכה מהווה סוף הקדש.

מינוח זה מוביל, כמובן, לתפיסה שלישית שהצענו לגבי הסמיכה. וגם עצם ההשוואה לתמורה, שהיא תהליך מובהק של הקדשה, מעידה על ההיבט הזה שקיים בפעולת הסמיכה.

5 אופיו של קרבן יורש, נידון בהרחבה בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין למסכת זבחים, בשיעור העוסק בקרבנות הבאים לאחר מיתה.

את הצורך בהשלמת תהליך ההקדשה, ניתן לבאר בהשוואה לקרבן בכור. במשניות נאמר שהבכור - קדושתו מרחם. אף על פי כן, יש להקדישו קדושת פה. כלומר - יש מקום להעמקת הקדושה, גם בדבר שכבר נתקדש. ובאופן דומה, נחוצה העמקת הקדושה גם בקרבנות אחרים, והיא באה לידי ביטוי - בין השאר - בתהליך הסמיכה.

כפרת שעייר המשתלח

נשאלתי על דבר הסתירה בדברי הרמב"ם, שבהלכות תשובה (פ"א ה"ב) כתב שאם לא עשה תשובה - "אין השעייר מכפר לו אלא על הקלות", ומשמע שעל הקלות השעייר מכפר אפילו בלא תשובה, והרמב"ם שם הגדיר "קלות":

ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות.

נמצא איפוא שהשעייר המשתלח מכפר על לא תעשה גם כשלא עשה תשובה, ואילו בהלכות שגגות (פ"ג ה"ט) כתב הרמב"ם:

חייבי חטאות ואשמות ודאים שעבר עליהן יום הכיפורים חייבין להביא לאחר יום הכיפורים.

וקשה - הרי שעייר המשתלח מכפר גם על מי שלא שב, וק"ו כאן שהמדובר בשוגג שהרי רק השוגגים מביאים חטאת (אם כי אשם מביאים גם על המזיד), ומה שייך שיביא חטאת אחר ששעייר של יום הכיפורים כבר כיפר עליו מחטאתו?

ודוחק לומר שכיוון שכבר זכה המזבח בקרבן זה, על כן מוטל על האדם חיוב להקריבו בכל זאת; שהרי סוף סוף לא שייך להביא חטאת שלא על חטא, והרי אפילו מי שבפועל הפריש בהמה לחטאת ונתכפר לו באחרת - דינה שהולכת למיתה (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פ"ד ה"א), ויש מקרים שרועה עד שיפול בה מום ותימכר ויפלו דמיה לנדבה (שם הלכה ח').

ואם כן - אפילו נטען שכבר זכה המזבח בקרבן זה (מה שלענ"ד דחוק מצד עצמו במציאות שלא הפריש בפועל בהמה לצורך החטאת), מכל מקום לכל היותר שייך לומר שבדמי הבהמה יקריבו נדבה, אבל לא שיקריבו ממש קרבן חטאת לאדם שנתכפר כבר מחטאתו. אדרבה - הרי יש בזה בעיה של הבאת חולין בעזרה, ואפילו

אם ננקוט כמאן דאמר שאין זה מדאורייתא¹, מכל מקום איסור דרבנן ודאי קיים בדבר.

והנה חשבתי ליישב על פי דברי הרמב"ם עצמו במורה נבוכים ח"ג פרק מ"ו, שביאר בטעם שעיר המשתלח שאינו דומה לשום קרבן חטאת ציבור אחר, ועל כן לא נרצה לא לזביחה ולא לשריפה ולא להיקבר כלל, וכתב שם שכל המעשים שנעשו בו עניינם משל - להביא מורא בנפש עד שתתפעל לתשובה, והמאירי בספרו חבור התשובה בחלק "משיב נפש" פרק י"ג מאמר ב' הביאו, וכתב שמכל מקום השעיר הוא סיבת הכפרה, והתשובה היא הכפרה עצמה.

נמצא שלהסבר זה שעיר המשתלח איננו בדיוק קרבן במשמעות הפשוטה של הדבר. ועל גבי זה ניתן להוסיף ולומר דהנה התוס'² ביארו שהגמרא שם לא שאלה ממצוות לא תעשה אלא רק ממצוות עשה, כי במצוות לא תעשה גם אם עשה תשובה אין מוחלין לו לגמרי אלא רק מקלין לו הדין. ואם כן - ניתן לומר שזה גם עניין כפרת שעיר המשתלח שכאמור אינו קרבן במובן הרגיל של המושג, ונמצא שאינו כפרה גמורה, ולכן עדיין יש מקום להביא קרבן חטאת. מעין מי שהביא אשם תלוי, שאנו אומרים שזה מועיל לו לעת עתה להגן עליו מן הייסורים, אבל אם נתברר לו אחר כך שבוודאי חטא - מוטל עליו להביא קרבן חטאת.

אמנם לעניות דעתי גם זה דחוק, וכן המנחת חינוך במצווה שס"ד סק"ד ביאר את שיטת הרמב"ם באופן השונה מסברת התוספות. אמנם, אין זה קושי כה גדול, שהרי נאמרו עוד יישובים באחרונים המבארים את שיטת הרמב"ם, אך מכל מקום אין מקור לשיטת הרמב"ם לומר כיסוד התוס' הנ"ל.

מלבד זה - הרי כל פשטות לשון הרמב"ם בהלכותיו, שכפרת השעיר היא כפרה גמורה כפשוטה וככפרת כל קרבן חטאת ציבור, כך שאת דברי הרמב"ם במורה נבוכים והמאירי שהביאם נראה לבאר כנתינת טעם בדבר, אבל לא במובן של נתינת גדר הלכתי מיוחד לשעיר המשתלח, ואם כן נמצא שחזרה קושיה למקומה.

על כן נראה שחייבים לומר כדברי המנחת חינוך³ הכותב שחטאים שהם בני קרבן או איזה עונש אחר בידי אדם, אין יום הכיפורים ושעיר המשתלח מכפרין, אלא רק סוג קרבן הכפרה הספציפי שכתבה התורה הוא זה שמכפר. וביאר בטעם הדבר כי

1 עיין בפסחים כב.

2 עיין בשבועות יב: תוס' ד"ה לא זז.

3 מצוה שס"ד סק"כ.

חטא שהתורה קבעה לו כפרה - רק זו כפרתו. ורק בחטאים שהתורה לא קבעה להם כפרה מיוחדת, נשנו גדרי חילוקי כפרה אלו⁴.

וכן נקט גם בהמשך דבריו (שם סק"ל), שעל אותם חטאים שאינם בני קרבן, מכפר השעיר המשתלח. והביא את המשנה בשבועות דף ב:; ששעיר המשתלח מכפר על קלות, וקלות היינו עשה ולא תעשה, וברור לפי דברי עצמו שם שכוונתו על אותם לא תעשה שאין בהם קרבן חטאת.

המנחת חינוך ציין את דברי הגמרא בשבועות ח ובכריתות כה. במסכת שבועות דנים בשעירים הנקרבים, ועל סמך התוס' במס' שבועות ח: ד"ה "ונכפר", י"ל שק"ו בשעיר המשתלח, אבל עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק. ברם במסכת כריתות נאמרו דברים אלו במפורש גבי שעיר המשתלח, כך שביחס לסוגיות הש"ס, הגמרא עצמה דנה בנושא. ברם לשון הרמב"ם המנוסחת כל כך בסתם טעונה ביאור.

ברם לאחר עיון מדוקדק ברמב"ם, יש לומר שהדברים טמונים בלשונו בהלכותיו. בהלכות סנהדרין (פרק י"ט) מנה רשימת לא תעשה שלוקין עליהם (שהם 207), לנושא שלנו כפרת שעיר המשתלח שאיננה על חייבי כריתות יש להתחשב ברשימת הלא תעשה שלוקין עליהם ואין בהן כרת או מיתה (שהם 168, שם הלכה ד'), בהלכות שגגות (פ"א ה"ד) מנה הרמב"ם רשימת חייבי חטאות שהם 43, נמצא שדברי הרמב"ם בהלכות שגגות (פ"ג ה"ט) חלים על אותם לאווין שמביאים עליהם חטאת ובהם לא מתכפר בשעיר המשתלח, ואילו בהלכות תשובה (פ"א ה"ב) דבריו הם על שאר 125 הלאווין שאין בהן חטאת. ואין להקשות מדוע לא פירש זאת הרמב"ם בהלכות תשובה שהרי כתב שם:

ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת

המילים "שאיין בהם כרת" מוסבות גם על הרישא שבדבריו - "מצות לא תעשה". קרבן חטאת מביאין רק על עברה שחייבין על זדונה כרת (הלכות שגגות פ"א ה"ב). נמצא שאכן נתבארו דברים אלו בלשון הרמב"ם בהלכותיו.

יש להוסיף להנ"ל מתבאר ששעירים הנקרבים מכפרים רק על דבר שבמהותו הוא בר קרבן, רק שאדם זה אינו בר קרבן או כי חטא במזיד או כי היה פגם בידיעתו, ונמצא שאין בשעירים אלו שוני מהותי מכל קרבן חטאת. ברם שעיר המשתלח מכפר

4 ויש לסייע לזה מכך שאכן כל חטאות הציבור כפרתן היא על דברים שאינם מתכפרים באופן רגיל בשאר קרבנות.

גם על דברים שבמהותם אינם ברי קרבן (עיין שבועות ח: תוס' ד"ה מאי, וכריתות כה: הגהות שיטה מקובצת סק"ח בשם גליון) כך שדברי הרמב"ם במורה נבוכים ובעקבותיו המאירי בחבור התשובה עולים בקנה אחד עם ביאורנו זה, ויש בדברים גם משום בירור גדרו ההלכתי של שעיר המשתלח.

מבוא לפירושו של ר"י חיון לספר יחזקאל

א. פתיחה

ר' יוסף בן אברהם חיון, מנהיגה של קהילת ליסבון בשלהי המאה השש-עשרה, הוציא מתחת ידיו ספרות פרשנית מרובה. דמותו ויצירתו, זכו לסקירה מקיפה במונוגרפיה של אברהם גרוס - ר' יוסף בן אברהם חיון - מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו (רמת גן, תשנ"ג)¹.

פעילותו בתחום פרשנות התנ"ך כוללת חיבורים רבים - פירוש על התורה, פירוש ההפטרות, פירושים על ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל. פירוש על ספר תהילים, ועל המגילות - אסתר, איכה ושיר השירים.

אנו מציגים להלן קטע מפירושו של הר"י חיון לספר יחזקאל. קטע זה מוסב על פרק מ' - הראשון מפרקי המקדש ביחזקאל. הר"י חיון מספר בהקדמתו, כי כמעט ומשך את ידו מלעסוק בביאור ספר יחזקאל, בשל הקשיים הרבים הכרוכים בפירושו של ספר זה. ניתן לשער שחלק לא מבוטל מן הקשיים מתמקד בחטיבה האחרונה של פרקי המקדש בספר יחזקאל. כבר הגמרא מעירה ביחס לחטיבה זו, שהיא העמידה אתגר פרשני משמעותי בפני אנשי ההלכה ולומדי התנ"ך.

במבוא שלפנינו, ננסה לעמוד בקצרה על מספר מאפיינים המעצבים את דרכו הפרשנית של הר"י חיון.

ב. קווים מאפיינים

אחת התכונות המרכזיות של הר"י חיון, כפי שבאה לידי ביטוי בפירושו, היא תכונתו הפדגוגית. לתכונה זו יש מספר ביטויים. ראשית כל, הר"י חיון פותח את פירושו לספר כולו בהקדמה, בדומה לשאר הספרים שפירש. בהקדמה הוא מבאר עניינים כלליים הנוגעים לנביא, לספר המתפרש, למיקום הנבואות בין שאר הנביאים, ולדרך הפירוש.

1 עוד על דמותו של הר"י חיון, ראה - י' הקר, 'ר' יוסף חיון ודור הגירוש מפורטוגל', ציון מ"ח, תשנ"ג, וכן - א' רביצקי בספרו חירות על הלוחות, עמודים 78-84.

הקדמות תופענה גם בגוף הפירוש עצמו. הר"י חיון תוחם את גבולותיה של כל נבואה שהוא בא לפרש אותה, ומקדים באופן כללי את עניינה ותוכנה.

הפירוש עצמו מצטיין ביסודיות רבה. מן ההקדמה, דרך התוכן הכללי, עבור לפירוש פרטני של משפטים וביטויים, ולפעמים - אף פירוש מילה ספציפית. לעתים מתחיל הר"י חיון בהסבר כללי של הקטע העומד להתפרש (בדרך כלל - קבוצה של שניים או שלושה פסוקים), ולאחר מכן מפרש באופן פרטני יותר את המילים שבו. לפעמים הוא נוקט דרך הפוכה - מתחיל בביאור מילים קשות בקטע, ומשלים את הפירוש בביאור העניין.

פירושו של הר"י חיון איננו מציג עמדה אחת בודדת. בדרך כלל הוא מעלה מספר הצעות לפירוש. גם הפרשנות עצמה משתרגת לכיוונים שונים - היבטים תוכניים לצד היבטים לשוניים, ואפילו היבטים פילוסופיים.

דבריו של הר"י חיון בנויים, במידה רבה, על דברי קודמיו. הוא מצטט הרבה מדברי חז"ל, מן התרגומים (תרגום אונקלוס, ותרגום יונתן), הוא מצטט מדברי חז"ל, בתלמודים ובמדרשים, ואף משתמש הרבה בדברי פרשנים ראשונים. הוא כותב, בהקדמתו לפירוש של ספר תהילים, שידועים לו פירושיהם של רד"ק וראב"ע. כמו כן, הוא מזכיר את פירושו של רש"י. אם כי, יש לציין, שפעמים רבות הוא מזכיר את פירושיהם של הראשונים מבלי לייחס אותם מפורשות לבעליהם.

מעניין לציין, שכמעט ולא נמצאת בפירושו אמירה אישית. בפרקי המקדש של יחזקאל מופיע ביטוי נדיר - 'נראה בעיני שפירושו'. אך בדרך כלל לא נמצא ביטויים מן הסוג הזה בדבריו של הר"י חיון.

הר"י חיון מזכיר אף מספרות הגאונים, מדבריו של יוספוס, מפירושו של הרמב"ן לתורה ומדקדוקיו של ר' יונה אבן ג'אנח. תופעה מיוחדת היא הסתמכותו על הרמב"ם - הן במורה הנבוכים והן במשנה תורה. בענייני לשון נוטה הר"י חיון בהרבה מקרים לפירושו של הרב מנחם בן שמעון.

נראה, שהפרשן עליו הסתמך יותר מכול הוא הרד"ק. אמנם, בדרך כלל הוא אינו מזכיר אותו בשמו. אך במקומות שבהם הוא דן בפירושו או מפריך את פירושו, הוא אכן מזכירו במפורש.

הר"י חיון נוהג לצטט, בתחילת פירושו, את הפסוקים העתידיים להתפרש. בדרך כלל - הציטוט איננו מדויק.² אם כי מעניין לציין, שכאשר הר"י חיון מצטט פסוק בתוך פירושו (ולא בשלב של תחילת הפירוש, בטרם העיסוק בפסוקים), הוא מדייק בו לחלוטין.

מאפיינים מובהקים נוספים לפירושו של הר"י חיון, קשורים לאישיותו כמנהיג קהילה.³ אולם בדרך הטבע, מאפיינים אלו אינם בולטים בפרקי המקדש הטכניים יותר שמסיימים את ספר יחזקאל.

פירושו לפרק מ' ביחזקאל המוגש בזה, הוהדר על ידי על פי צילום כתב היד שנמצא באוסף י'. גינצבורג שמספריית סנקט פטרסבורג - האקדמיה הרוסית - המכון ללימודים מזרחיים B373. ונמסר לי על ידי הרב אברהם שושנה העומד בראש 'מכון אופק' העוסק בההדרת כתבי יד של רבותינו הראשונים. פרק זה הוא חלק מהפירוש המקיף העומד להתפרסם בע"ה בספר בהוצאת מכון אופק.

2 גרוס מניח שציטוטם של הפסוקים נעשה מתוך הזיכרון.

3 רקע למאפיינים הללו, ולתפיסותיו הפילוסופיות של הר"י חיון, מופיע בספרו של אביעזר רביצקי - חירות על הלוחות.

פירוש ר"י חיון לספר יחזקאל

פרק מ

[א] בעשרים וחמש שנה לגלותינו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר בעצם היום הזה היתה עלי יד ה' ויבא אותי שמה. נבואה זו עד 'ושכנתי בתוכם לעולם' (להלן מג, ט) עתידה מדברת בבנין הבית העתיד, הראהו השם לנביא הזה במראה הנבואה ויבארהו לו דרך פרט, והלשכות¹ והכל בדרך ארוכה. ובנין כזה לא היה בבית שני וזה ממה שיורה שהבנין הזה עתיד להיות². צריך שתדע כי יהויכין לא מלך אלא ג' חדשים ובסוף שלשה חדשים גלה לבבל ואז גלה יחזקאל, כמו שאומר בתחלת הספר הזה 'ואני בתוך הגולה' (א, א). ואמר שם 'היא השנה החמשית לגלות המלך יהויכין' (א, ב). וכשגלה יהויכין מלך צדקיהו דודו וימלוך י"א שנה ואז הכתה העיר והיה החרבן, נמצא שהחרבן היה בי"א שנה לגלות יהויכין וזהו אמרו בכאן **בכ"ה שנה לגלותינו** והוא גלות יהויכין³, כי אז גלה יחזקאל. **בראש השנה** והוא בחדש תשרי⁴. **בעשור לחדש** והוא יום הכפורים ואז באה לו נבואה זו, שהיה זה ב"ד שנה אחר שהכתה העיר, כי אלה ה"ד והי"א שמגלות יהויכין עד אשר הוכתה העיר יעלו לכ"ה שנים אחר גלות יהויכין. ואמרו **בר"ה** - ר"ל בחדש תשרי, שבו תחלת השנה. ולדעת רז"ל (ערכין יב ע"א) אמרו בר"ה - הוא בעשור לחדש⁵, והוא יום הכפורים וקרא יום הכפורים ר"ה, לפי שהיה יום הכפורים של שנת היובל ובו מתחלת שנת היובל, שנא': 'ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם' ואז היו העבדים יוצאים לחירות⁶. נמצא לפי דעתם שנבואה זו היתה ביום הכפורים של שנת היובל. ואמרו **בעצם היום הזה**, כי יום הכפורים נקרא כן וכאמרו עליו בפרשת אמור אל הכהנים ב' פעמים

1 הראהו שני דברים: 1. הבניין; 2. הלשכות.

2 שהרי הנבואה לא נתקיימה עד עתה.

3 ברד"ק.

4 ראש השנה לא בא לצייין את היום, אלא את החודש, כר' אליעזר מבלגנצי ור"מ בן שמעון.

5 ולפי"ז ראש השנה אכן מכוון ליום מסוים.

6 מסכת ראש השנה ח ע"ב.

'בעצם היום הזה' (כג, כח-כט)⁷. ואמרו **ויבא אותי שמה** - כי הביאו השם שמה לירושלים במראה הנבואה⁸.

[ב] **במראות אלהים הביאני אל ארץ ישראל ויניחני אל הר גבוה מאד ועליו כמבנה עיר מנוגב. מבנה - בנין⁹ ומשקלו מקנה¹⁰ (מקנה) והוא שם¹¹. במראות אלהים הביאני - לא בפועל, (אלה) [אלא] נראה לי במראה הנבואה שהביאני שם לארץ ישראל, כי הוא היה בבבל. אל הר גבוה מאד - הוא הר הבית¹² וקראו הר גבוה מאד, כי נראה לו אז שהיה גבוה מאד ממה שהוא עתה,¹³ וזה רמז למעלתו לעתיד¹⁴ וכאמרו עליו: 'הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות' (ישעיהו ב, ב). ואמר כי נראה לו במראה הנבואה שעל ההר ההוא היה כבנין בית מנוגב - ר"ל מצד דרום ההר¹⁵.**

[ג] **ויבא אותי שמה והנה איש מראהו כמראה נחשת ופתיל פשתים בידו וקנה המדה והוא עומד בשער. ויבא אותי שמה - ר"ל אל תוך העיר. כמראה נחשת - ר"ל כמין¹⁶ הנחשת שראה במראה שבתחלת הספר הזה וכאמרו: 'ונוצצים כעין נחשת קלל' (לעיל א, ז). ופתיל פשתים - ר"ל חבל של פשתים דקה למדוד הקרקע, וקנה המדה - למוד בו החומות והכותלים והשערים.**

[ד] **וידבר אלי האיש בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך לכל אשר אני מראה אותך כי למען הראותך[כה] הו[באת]ה[ה]¹⁷ הנה הגד את כל אשר אתה ר(ו)אה לבית ישראל. ושים לבך - ר"ל שכלך. והקדים להשגת השכל - הראיה והשמיעה, כי השכל משיג הדברים באמצעות החושים, ובפרט באמצעות אלה השנים הראות והשמע, כי הם היותר עוזרים להשגת השכל וכאמרו: 'אזן שומעת ועין רואה ה' עשה**

7 פעם שלישית נזכר ב'עצם היום הזה', שם בפסוק ל'.

8 כת"י. וכפי שעולה מהמשך הפסוק הבא - "במראות א-להים הביאני...".

9 כרש"י.

10 כרד"ק.

11 כר"מ בן שמעון.

12 כרד"ק.

13 גובהו הנוכחי של הר הבית, אינו מצדיק את התיאור 'הר גבוה מאד'.

14 מעין רד"ק.

15 כת"י ורש"י.

16 אולי המילה היא 'כעין'.

17 אף אצל ר"מ בן שמעון: 'הובאת'.

גם שניהם' (משלי כ, יב) כלו' כלים עוזרים להשגה השכלית. **הראותך** - ר"ל הראות אותך. **הובאת הנה** - ר"ל מבבל¹⁸.

[ה] **והנה חומה מחוץ לבית סביב [סביב] וביד האיש קנה המדה שש אמות באמה וט(ו)פח וימ(ו)ד את ר(ו)חב (הבית) [הבנין] קנה אחד וקומה קנה**. אמרו **שש אמות באמה** - ר"ל באמה בת חמש טפחים ונמצאת האמה הזו בת ששה טפחים כי ישוערו בשיעור אמה בת חמשה טפחים, טפח אחד, נמצאת האמה הזאת בת ששה טפחים¹⁹. ואמר זה הלשון באמה וטופח שנראה שיש שם אמה קטנה מזו טפח אחד, לפי שאמת הכלים ר"ל שמוודים בה הכלים היתה בת חמשה טפחים, וזו שהיא אמת הבנין היא בת ששה טפחים וכן פירשו רז"ל²⁰. ואמרו **רוחב הבנין קנה אחד** - ר"ל רוחב בנין החומה המקפת הבית סביב²¹. **וקומה קנה אחד** - ר"ל קומת החומה ההיא החצונה והיא היתה שפלה²², אבל כותלי העזרה היו גבוהים, חוץ מכתל מזרחי. והסבה בזה פירשוה רז"ל (מידות ב, ג) מפני שהכהן השורף הפרה ר"ל פרה אדומה עומד בהר המשחה ומתכוין ורואה פתחו של היכל בשעת הזיית הדם שהיה בצד מערב, ואלו היה כותל מזרחי גבוה לא היה יכול לראות פתחו של היכל.

[ו] **ויב[ו]א אל שער אשר פניו נגד דרך הקדימה ויעל במעל(ו)תיו וימד את סף השער קנה אחד ר(ו)חב ואת סף אחד קנה אחד ר(ו)חב**. כשראה האיש הזה ראהו עומד מחוץ לחומה ושם מדד רחב הבנין וקומתו ואח"כ ראהו שבא ונכנס תוך החומה ההיא ובא אל השער אשר פני השער ההוא לצד מזרח' שהוא שער עזרת הנשים²³ שהיא חצונים²⁴ לשער האנשים ונקראת בנבואה זו חצר החצונה לסבה זו. ואמרו **ויעל במעלותיו** - כי קודם שיגיע לשער עזרת הנשים היו שם שתיים עשרה מעלות (מחול) [מסוף] העזרה עד השער ההוא²⁵, והבא לשער ההוא צריך לעלות באותן המעלות בהכרח. **וימד את סף השער סף** - הוא מזוזת השער²⁶, והוא יחיד מסיפים, כמו: 'זינועו אמות הסיפים' (ישעיהו ו, ד). והשער יש לו שתי מזוזות אחד מפה ואחד מפה ולכן

18 כרש"י.

19 מעין רש"י ורד"ק.

20 במשנה כלים (ז, י): "רבי יהודה אומר: אמת הבניין שישה טפחים, ושל כלים חמישה".

21 רש"י.

22 כרש"י.

23 כרש"י.

24 צ"ל: 'חיצונית'.

25 מעין רש"י.

26 כרש"י.

אמר וימד את סף השער קנה אחד רוחב ואת סף אחד וכו' - ר"ל רוחב המזוזה, והנה רחב סף השער כרוחב חומת הבנין קנה אחד - שהוא ששה אמות.

[ז] והתא קנה אחד ארך וקנה אחד רחב ובין התאים חמש אמות וסף השער מאצל אולם השער מהבית קנה אחד. והתא - ר"ל חדר²⁷, וד' שמות יש לו: תא, לשכה²⁸, יציע²⁹, צלע. ולפי שהיו שמה תאים רבים יאמר דרך כלל כי כל תא ותא ארכו קנה א' ורחבו קנה א' והיה מרובע' וזה השיעור הוא חלל התא. ובין התאים חמש אמות - ר"ל כי כל תא ותא היה שם כתל מפסיק ביניהם, ואותו כתל היה רחבו חמש אמות. וכן אמרו במסכת מדות (ד, ז): 'כותל התא חמש', כי עשו בנין בית³⁰ כפי הבנין הזה בקצת דברים³¹. ואלה התאים היו בכתל מזרחי של עזרת הנשים לצד חוץ³², שלה מימין השער הנז' ושלשה משמאלו. והמופת³³ בזה אמרו בפנים 'ויביאני אל החצר החצונה' (להלן פסוק יז), שהיא עזרת הנשים, כי חצר ועזרה שניהם דבר אחד, ונקראת חצונה לפי שעזרת האנשים לפנים ממנה. ונראה לפי זה שכל מה שמדבר בזה הבנין עד אותו פסוק, הוא במה שחוץ לעזרה. ואמרו רז"ל (מסכת כלים א, ח) שמחומת הר הבית ועד המזבח היו שם ה' מקומות זה לפנים מזה קדושים זה מזה: הראשון מחומה עד החיל והב' מחיל ועד עזרת נשים והג' עזרת הנשים והד' עזרת ישראל והה' עזרת כהנים³⁴. וסף השער מאצל אולם השער וכו' - צריך שתדע כשנכנסין בשער הזה שבעזרת הנשים, היו נכנסים באולם שהיה בעזרת הנשים והיו לאולם ההוא ב' כותלים, א' מימין השער והוא ואחד משמאלו והיה משוך והולך בעזרת הנשים ח' אמות ובסופו היה שער אחד נמצא לאולם שני שערים: האחד שער העזרה עצמה כי בו נכנסים אליו והשני שער אחד בסופו. ואלה הח' אמות הם רחב האולם, כי אורך חללו היה מכותל לכותל עשר אמות וכמו שיבאר לפנים. ועל השער ההוא שהיה בסוף האולם אומר וסף השער מאצל אולם השער מהבית - ר"ל מבפנים לעזרת הנשים. הנה

27 כר"מ בן שמעון.

28 כרד"ק.

29 כרש"י.

30 שני, הוא המתואר במסכת מידות.

31 בכמה מקומות במסכת מידות, מביאה המשנה אסמכתאות מדברי יחזקאל (ב,ה ; ג,א ; ד,א-ב).

32 כרש"י.

33 והראיה.

34 צ"ל: 'הכהנים'.

רוחב כל המזוזה היה קנה אחד ברחב כותל האולם ועזרת הנשים היתה לימין האולם הזה על שמאלו ולפנים.

[ח-ט] וימד את א(ו)לם השער מהבית קנה אחד. וימד את א(ו)לם השער שמ(ו)נה אמות ואילו שתיים אמות וא(ו)לם השער מהבית. וימד את אולם השער - ר"ל שמדד כותלי אולם השער מבפנים, קנה אחד רוחב כל כתל, וימד עוד משך אולם השער משער עזרת הנשים עד סוף המשכו לצד פנים שמונה אמות בחללו. ואילו שתיים (עשרה) אמות. אליו - הוא כמו: 'כאלה וכאלון' (ישעיהו ו, יג), היו כמו אילנות עגולים³⁵ מאבני גזית דומים לעמודים. והיו שנים אחד מהם היה בסוף כתל אחד מהאולם והשני בסוף כתל האחרת, וכל אחד מהם רחב שתי אמות, עד שיהיה רוחב הכתל עם אליו עשר אמות. ואולם השער מהבית - ר"ל מפנים³⁶. יאמר: כי האולם הנז' שהיה סמוך לשער שנכנסים בו לעזרה ההיא והיה מכוון זה האולם נכח אולם עזרת הנשים. ואחר שאולם עזרת³⁷ היה מבחוץ נמצאו שני האולמים בתוך עזרת הנשים אחד כנגד זה, אחד סמוך לשער שנכנסים בו אליה והאחד נכנסים אליו סמוך לשער שנכנסים בו לעזרת האנשים.

[י] ותאי השער דרך (מקדים) [הקדים] שלשה מפה ושלשה מפה מדה אחת לשלשתם ומדה אחת לאלים מפה (לפה) [ומפן]³⁸. אמר כי תאי השער של העזרה אשר לנשים, היו דרך הקדים - ר"ל לצד מזרח של הכתל, כותל העזרה, והוא כתל מזרחי³⁹. וג' תאים היו מצד דרום של הכתל וג' מצד צפון⁴⁰ מחוץ לכתל. ואמרו מדה אחת לשלשתם - כי אורך ורחב כל אחד מהם שווה לחבירו. ואמרו ומדה אחת לאלים מפה ומפה - כי האלים שזכר למעלה (בפסוק ט') שהאחד עומד מפה, ר"ל מימין האולם, והאחד עומד מפה מצפון האולם, מדת כל אחד מהם שווה.

[יא] וימד את ר(ו)חב פתח השער עשר אמות א(ו)רך השער שלוש עשרה אמות. רחב פתח השער - הוא חלל פתח השער⁴¹ של עזרת הנשים. ולא זה השער לבד הוא

35 כרש"י.

36 כת"י ורד"ק.

37 נראה שחסר כאן: 'הנשים'.

38 אף רש"י ורא' מבלגנצי כתבו: 'ומפה', אולם כבר הבהיר רד"ק: כל מפה בפסוק זה כתובין בה"א, ומפן סוף הפסוק כתוב בו"ו'.

39 כרש"י.

40 כרש"י ורד"ק.

41 כרש"י.

רחב עשרה אמות כי כל השערים אשר שם רחבן עשר אמות, אמרו במסכת מדות (ב), ג): כל הפתחים רחבן עשר אמות, ואמרו **אורך השער י"ג אמות** - ר"ל אורך אולם השער כי אורך האולם הוא עשר אמות שכנגד השער ועוד משוך מדרום אמה וחצי אמה ואמה וחצי מצפון⁴² הרי י"ג אמות וזהו ארכו של אולם. וקרא אורך האולם אורך השער, לפי שמשך רב האורך הזה הוא על פני רחב השער ובערך השער קראו רחב ובערך האולם קראו אורך, לפי שזה השעור של משך האולם שמצפון לדרום גדול ממשך שלו ממזרח למערב והוא רחבו שהוא שמונה אמות וכמו שאמר קודם זה וימד את אולם השער שמונה אמות⁴³.

[יב] **וגבול לפני התאות אמה [אחת] ואמה אחת גבול מפ(ה)ן] והתא שש אמות מפ(ה)ן] ושש אמות מפה.** יאמר שהתאות שהיו סמוכים לשער העזרה מבחוץ ג' לימין וג' לצפון, לא היו מתחילים מסמוך לשער, אבל היה שם בכל אחד משני צדדי השער גבול פנוי אמה אחת⁴⁴, ואחר תשלום האמה מתחילים התאים. נמצא הפרש בין ג' התאים שמעבר האחד לג' התאים שמעבר השני י"ב אמות: עשר אמות של חלל השער ושתי אמות של שני הגבולים אחד מפה ואחד מפ(ה). ולדעת רש"י אמרו אמה ואמה אחת הוא מכנגד חלל השער האולם מפנים, שמשוך מכל צד משני צדדיו אמה אחת וחצי מכנגד חלל הפתח, כמו שאמר בפסוק הקודם ומכנגד זה השעור היה עוד גבול אמה מפה וגבול אמה מפה מחוץ ומשם מתחילים התאים, נמצאו התאים שמצד האחד של הפתח משוכים ממנו שתי אמות וחצי וכן מן הצד השני ויש הפרש בין התאים לפי זה י"ג אמות והוא מעט רחוק⁴⁵.

[יג] **וימד את שער מגג התא לגגו רחב עשרים וחמש פתח נגד פתח.** כבר אמרתי (בפסוק הקודם) כי התאים היו ג' מצד השער מחוץ לצד דרום וג' מצדו השני מחוץ לצד צפון, ועתה יאמר מדת המרחק שמגג התא הראשון מהג' הסמוך לשער שבצד דרום, לצד לגג התא הראשון מהג' התאים שמעבר השני, ואמר שיש בניהם רחב כ"ה **אמות**, וזה כי מדת השער עשר אמות וב' אמות וחצי מגבול מכל צד כמו שאמרתי, הם ט"ו אמה. ועובי כתל התא הראשון חמש אמות וכן עובי התא השני שיעור הכ'⁴⁶ הרי

42 כדברי רש"י המתומצתים ע"י הרד"ק.

43 כרש"י.

44 כרד"ק.

45 אפשר שכוונתו לפירוש של רש"י, שהוא רחוק מעט, ואפשר שהכוונה למרחק שבין התאים.

46 נראה שצ"ל: 'הה'.

כ"א⁴⁷ אמה, כי גג התא לא היה על הכתל אלא על חלל התא. ואמרו **וימד את השער** - קרא למרחק שבין שני התאים האלה שער, לפי שמכלל המרחק הזה היה רחב השער. ואמרו **לגגו** - ר"ל לגג התא האחר ואעפ"י שלא נזכר עדיין התא האחר, הוא נכלל באמרו **התא**, כי תא שם כולל לשם⁴⁸ התאים. ואמרו **פתח כנגד פתח** - ירצה: כי פתחי שני אלה התאים הסמוכים לשער, אחד מימין ואחד משמאל, לא היו בכותל של צד חוץ, כי בכתל של כל אחד מהם הסמוך לשער שעביו חמש אמות והיו פתחיהם יוצאים לאויר שבין שניהם פתח זה כנגד פתח האחר, כי לא היה פתח האחר משוך מכנגד פתח חברו.

[יד] **ויעש את א[ו]לים ששים אמה ואת איל החצר השער סביב סביב. אלים** - כבר פרשתים למעלה (בפסוק ט') והיו אצל מזוזת האולם ופירש למעלה (שם) רחבם שהוא שני אמות ועתה יפרש גבהם ואמר שהוא **ששים אמה**. ואמרו א[ו]ל החצר וכו' - ירצה: כי החצר היו שערים רבים וכל שער מהם היו ג' אלים ואמר שגבה כל אחד מהם ג"כ ששים אמה. ושיעור הכתוב: וכן עשה ששים אמה אל כל אחד מכל אלי החצר אשר בכל שערים סביב החצר⁴⁹.

[טו] **ועל פני שער האיתון על לפני אולם השער הפנימי חמשים אמה. האיתון** - לשון ביאה⁵⁰, נגזר מן 'אתא בקר וגם לילה' (ישעיהו כא, יב) ונקרא שמו שער האיתון והוא שער המזרחי⁵¹ שבעזרה שהוא מכוון כנגד פתח ההיכל והוא שער המיוחד לביאה ויציאה שהיו נכנסים לעזרה ובו היו יוצאים. ואמרו **על פני שער האיתון** - ר"ל גבהו של השער⁵², כי גבה השער הוא פניו ואמר שגבהו **חמשים אמה**. ואמרו **על פני אולם השער הפנימי** - כי ירצה סמוך לזה השער היה שם אולם מבפנים ובשער הזה היו נכנסים אליו וכמו שביארתי למעלה ואותו אולם היה לו שער בסופו ואומר עתה שגובה השער ההוא הפנימי ג"כ חמשים אמה. ושיעור הכתוב: **ועל פני שער האיתון** - ר"ל גבהו, וכן **על פני אולם** - יש לומר מה שהוא בפני האולם והוא השער הפנימי, גבה כל אחד מאלה השערים חמשים אמה.

47 נראה שצ"ל: 'כה'.

48 נראה שצ"ל: 'לשלש'.

49 כרש"י ורד"ק.

50 כרש"י.

51 כרד"ק.

52 כרש"י.

[זט] וחלונות] אטומות] אל התאים וא(ת)ל] אליהמה לפנימה לשער סביב [סביב] וכן (לחלונות) ולאמות (וחלונות) סביב לפנימה (ולפני) [ואל] איל תמרים. אטומות - ר"ל סתומות⁵³, כמו: 'חלוני שקופים אטומים' (מל"א ו,ד). והרצון בו שאלה החלונות היו הפך שאר החלונות, שהן צרות מבחוץ ורחבות מפנים, יען יכנס בם האור ויתפשט מפנים, ואלה היו בהפך - רחבות מבחוץ וצרות מבפנים⁵⁴, לרמוז כי משם יצא האור לעולם⁵⁵. וקראן סתומות ר"ל בערך⁵⁶ פתח שמבחוץ, לא סגורות לגמרי. ואמר כי כל התאים היו להם חלונות על האופן הזה לצד חוץ, כדי שיכנס שם האור. אליהמה - ר"ל האלים שלהם⁵⁷. ואמרו ואליהמה לפנימה לשער סביב - ירצה: כי לשני התאים הסמוכים לשער העזרה היה פתח לכל אחד ואחד מצד סמוך לשער ולכל פתח מהם היו שני אלים אחד מימין ואחד משמאל סמוכים למזוזות הפתח, ואמר שלאליים ההם היו ג"כ חלונות אטומות, יכנס בו האור בם לתאים. ואמרו לפנימה לשער - לפי שבין שני התאים ההם שמשני עברי השער מרחק דמות מבוי נמשך עד השער וכו' הולכים לשער ובצדו האחד של אותו מבוי פתח התא ושני האלים וכן בצדו השני, נמצאו האלים שהם לפנימה לשער, כי הנכנס באותו אויר יראה שהוא נכנס לשער שהוא לצד פנים. ואמרו סביב - שב לתאים, לא לאלים, כי היו החלונות סביב לתאים, ואמרו וכן לאולמות - כי ג"כ היו לאולמות. שהיו לכל שער ושער - חלונות בכותליהם סביב לצד העזרה מבפנים. ואמרו ואל אל תמרים - תרגמו יונתן כותרות, ר"ל עטרות. ואין אמרו ואל אל תמורים על דרך אל התאים ואל אליהמה, עד שיובן שהיו להם חלונות, אבל הוא ענין בפני עצמו, יבאר ויאמר: ואל כל אחד מהאלים היו תמורים ר"ל עטרות על ראשו, ונקראו תמורים מן 'צדיק כתמר יפרח' (תהילים צב), כי היו שם כמין צורות דקלים, וכן תרגם יונתן בבנין שלמה צורת דקלים (במל"א ו, כט).

[זז] ויביאני אל החצר החניצונה והנה לשכות ורצפה עשוי לחצר סביב סביב [שלשה] [שלשים] לשכות אל הרצפה. החצר החצונה - היא עזרת הנשים, וקראה חצונה כי היא חצונית לעזרת ישראל⁵⁸. והנה לשכות - חדרים⁵⁹, יאמר: שראה לשער

53 כת"י ורד"ק.

54 כרש"י ורד"ק.

55 ראה מדרש תנחומא תצוה סוף ו'.

56 ביחס לעומת.

57 מעין רד"ק.

58 כרד"ק.

59 כרד"ק בן שמעון.

וסמוך⁶⁰ יבאר מספרם ואנה היו. והקדים לזה **ורצפה עשוי לחצר סביב סביב** - רצפה הוא רצפת אבנים⁶¹ או לבנים, עד שהקרקע יהיה שוה⁶². ורצפה זו יראה מעניינה שהיא עלייה⁶³ מיוסדת על עמודים של אבן וקרקע העליה היא אינו מעץ אלא מאבן, כעין גגית⁶⁴ והיא הקרקע ההוא מרוצף באבנים. ומה שיורה על זה אמרו למטה (בפסוק יח) 'הרצפה התחתונה', נראה שזו היא עליונה⁶⁵. ואמר שהרצפה הזו עשויה **לחצר סביב סביב** וברצפה הזו היו הלשכות מספרם ששים. ואמרו **ורצפה** - שב לבנין, כמו כן הענין⁶⁶ כאלו אמר: 'ובנין הרצפה עשוי'.

[יח] **והרצפה אל כתף השערים לעמת אורך השערים הרצפה התחתונה**. לפי שאמר שהרצפה היה סביב סביב לעזרת הנשים, יאמר עתה כי לא היתה בכל סביבות העזרה⁶⁷, כי מקומות ששם שערי העזרה⁶⁸ וזה כי גובה השערים יעכב שלא יהיה שם רצפה, כי הרצפה למטה מגובה השערים ולכן השערים יפסיקו הרצפה במקומות. וזהו אמרו **והרצפה אל כתף השערים** - ירצה: הרצפה מגעת אל צד השערים⁶⁹, ר"ל סמוך להם ושם הפסק בשני שערי צדדי כל שער לעומת אורך השערים הרצפה התחתונה - בקרקע העזרה למטה מהרצפה העליונה, היה שם רצפה תחתונה וכן בקרקע המגולה שאין עליה רצפה עליונה, היה כולה רצפה. ולפי שבשערים לא היתה שם רצפה עליונה כמו שאמר, אמר כי מפני זה רצפה התחתונה היתה לעומת אורך השערים ר"ל גבהן, כי הרצפה התחתונה היתה רואה כל אור גובה⁷⁰ השערים שהוא חמשים אמה כמו שפרשתי למעלה. ואמר זה כי הרצפה התחתונה שתחת הרצפה העליונה לא היתה רואה כ"כ גובה כי הרצפה העליונה היתה למטה מחמשים אמה מאד. והחכם רש"י ז"ל אמר כי ההא אחרונה⁷¹ נשתנית תיבה זו, ר"ל תיבה התחתונה הסמוכה להרצפה מכל

60 ובסמוך, היינו בהמשך הכתוב.

61 כרד"ק. וכן מצינו במל"ב (טז, יז) - 'מרצפת אבנים'.

62 כר"א מבלגנצי.

63 כרש"י ורד"ק.

64 נראה שצ"ל: 'גגות'.

65 כרד"ק.

66 כן מובנו.

67 כרש"י.

68 לא היתה שם רצפה.

69 כרד"ק.

70 אולי צ"ל: 'אורך'.

71 לא ברור מה עניין הה"א לכאן.

תחתונה שבפסוק, שבכל מקום הטעם בנון וכאן הטעם בת"ו⁷² ונדחק מפני זה לאמר שלמדנו מזה שאין תחתונה זו רצפה שתחת אחרת, אלא רצפה אחרת היא, ותחתיתה של רצפה היא לעומת גובה השער. והיא⁷³ של תחתונה כהא של 'וביתה' (תהילים סח, ז) וכהא של 'עזרתה' (שם מד, כז) שהן יתירות⁷⁴. ולא הבנתי דבריו, כי אעפ"י שתהיה תיבת תחתונה מלרע⁷⁵ אין ההא כנוית עד שתהא פירוש תחתונה תחתונה של העליונה, אבל היא הא הנקבה, נאמר לזכר תחתון ולנקבה תחתונה. כמו: 'היציע התחתונה'. וספרו⁷⁶ היה מוטעה כי אין התחתונה זו מלמעלה אלא התחתונה שבפסוק השני⁷⁷ לזה והוא: 'וימד רחב מלפני השער התחתונה' והיה זה כן לפי ששער לשון זכר ואין יקרא תחתונה, היה לו לומר השער התחתון לכן בא לו⁷⁸ מלעיל להורות כי אין ההא ה"א הנקבה, אלא נוספת כהא 'עזרתה' גם 'ביתה'. וכן פירש החכם ה"ר דוד קמחי ז"ל וספרו היה מדויק מספר הרב ז"ל ואולי נתחלפה לו תחתונה הראשונה (שבפסוק יח) בשנית (שבפסוק יט).

[יט] וימד רחב מלפני השער התחתונה לפני [ה]חצד הפנימי מחוץ מאה אמה הקדים והצפון. השער התחתונה - הוא שער עזרת הנשים הנז' (בפסוק יח). החצר הפנימי - הוא עזרת האנשים⁷⁹. וקראו פנימי - כי הוא לפני חצר הנשים, וקרא עזרה שער עזרת נשים תחתונה - לפי ששער עזרת האנשים גבוה ממנו, כי שניהם בשיפוע ההר והר גבוה יותר לצד מעלה⁸⁰. ועוד יבאר לפני (בפסוק כב) כי היו מעלות מעזרת נשים לעזרת ישראל האנשים, ואומר כי מדד ארבעה: הרחב עזרת נשים, שהוא מלפני השער התחתונה אשר לעזרה ההיא עד פני החצר הפנימית שהיא עזרת האנשים מצד חוץ לא מצד פנים, והיו שם מאה אמה בכל רוח ארכו ורחבו וזהו אמרו הקדים - ר"ל

72 כלומר באמת הה"א המסיימת את המילה 'התחתונה' כאן.

73 צ"ל: 'והא'.

74 וכאילו נאמר: 'בית'; 'עזרת'.

75 והטעם בנין.

76 של רש"י.

77 בפסוק יט אכן הטעם במילה תחתונה הוא על התי"ו. אולם אף ר"א מבלגנצי כותב לגבי

תחתונה בפסוקינו שהטעם הוא בת"ו. אבל לדידו ה"ז כאילו היה הטעם בנו"ן.

78 הטעם.

79 כרש"י.

80 כרד"ק.

מצד מזרח⁸¹ והצפון - ר"ל צד צפון, ואחד מהם האורך והאחר הרוחב ובכל אחד מהם והנה הוא מרובע⁸².

[כ] והשער אשר פניו דרך הצפון לחצר החצונה מדד ארכו ורחבו. אמר כמו שהיה שער בצד מזרח של עזרת הנשים ומדד ארכו ורחבו וארכו הוא קומתו והיתה קומתו חמשים אמה ורחבו חמש ועשרים אמה כמדת שער וכמו שיבארהו בסמוך (בפסוק הבא).

[כא] ותאו שלשה מפ[ו](ה) ושלשה מפ[ו](ה) ואיל(י)ו ואילמ(י)ו היה כמדת השער הראשון חמשים אמה ארכו [ורחב חמש] [ועשרים] [ב]עשרים באמה. ותאו שלשה מפה ושלשה מפה - יאמר: כי לשער של פניו דרך הצפון, היו לו שלשה תאים מצדו האחד וג' התאים מצדו השני, על האופן שהיו בשער המזרחי. ואי[ל]יו - ר"ל כי היו לשער ההוא אילים, כמו שהיו לשער המזרחי כמפורש למעלה (ט - י). ואי[ל]מיו - יאמר כי היה לשער ההוא אֶלם ואלמו - כמו ואולמיו: יהיה כמדת השער הראשון וכ' ירצה: כי מדת השער ההוא כגובה ורוחב כמדת השער הראשון והוא שער מזרחי. חמשים אמה ארכו והוא גבהו⁸³. (ורוחב כ"ה) ורוחב כ"ה אמה - ר"ל מצד התא שמצדו האחד לגג האחר שמצדו השני⁸⁴, כמו שפירשתי למעלה בשער המזרחי (לעיל בפסוק יג).

[כב] וחלוניו ואילמיו ותימריו כמדת השער אשר פניו דרך הקדים ובמעלות שבע יעלו בו ואילמ(י)ו לפניהם. החלונות שהיו בתאים. ובנה החלונות לשער, לפי שהתאים סמוכים לו. ואילמיו - הוא כמו ואילמו, ירצה: האלם שהיה אצל שער זה⁸⁵. ותימוריות הם הכותרות וכבר ביארתי למעלה (בפסוק טז) וכנה אותם לשער⁸⁶, לפי שהיו כאלים אשר בשער. ואמר שמדת כל אלה כמדת השער אשר פניו דרך הקדים, ר"ל כמדת תא⁸⁷ החלונות והאילם והתמורים שהיו לשער שפניו דרך הקדים. ואמרו ובמעלות שבע יעלו בו - ר"ל כי יעלו לשער ההוא במעלות שבע, כמו שיעלו לשער

81 כת"י.

82 שכל אחת מארבעת צלעותיה מאה אמה.

83 כרש"י.

84 כרש"י.

85 כדבריו בפסוק הקודם.

86 שאמר 'תימוריו', התימורים של (השער).

87 אולי צ"ל: 'תאי'.

המזרחי, אלא שמעלותיו היו י"ב כאשר פירשתי (לעיל בפסוק ו). ואמרו ואילמיו לפניהם - כי קודם שיכנס לאולם הסמוך לשער היה עולה במעלות.

[כג] ושער לחצר הפנימי נגד השער לצפון ולקדים וימד משער אל שער מאה אמה. אמר שהיה שער לחצר הפנימי - והוא עזרת ישראל⁸⁸, ושער כולל לשני שערים⁸⁹ וזהו אמרו נגד השער לצפון ולקדים - ירצה: כי שער החצר הפנימי שבצד צפון נגדיי וכן שער החצר הפנימי שבצד קדים⁹⁰. נגדיי לשער החצר החצונה שבצד קדים ואמר כי מדד משער החצר הפנימה שבצד צפון לשער החצר הפנימי שבצד צפון מאה אמה. והאחד הוא אורך החצר החצונה והשנית רחבו⁹¹.

[כד-כה] ויוליכני דרך הדרום [והנה שער דרך הדרום] ומדד איל(י)ו וא[י]למ(י)ו כמדות האלה. וחלוני' לו ולאילמו סביב סביב כהחלונות האלה חמשים אמה אורך ורחב חמש ועשרים אמה. אחר שהוליכו דרך מזרח העזרת הנשים וצפונה, הוליכו דרך הדרום וימד אליו ואלמו אל השער ואלמו - ר"ל ואולמו. ואמרו כמדות האלה - ר"ל כמדות אלים ואולמות השערים הנזכרים. וחלונים לו - ר"ל לדרך הדרום, הכולל התאים כולם ולאולמו - כי ג"כ היו לאולם חלונים כחלונות האלה הנזכר' למעלה שהיו אטומים מפנים, ר"ל צרים, ומבחוץ רחבים וזהו אומרו כהחלונות האלה בהא הידיעה, ר"ל הנודעות שהיו על התכונה הזאת. ולדעת רז"ל (תנחומא בהעלותך, ה) זה נרמז באות הא כי הן עשויות כהא צרה מפנים ורחבה מבחוץ. ואמרו חמשים אמה ארך - ר"ל גובה השער ורחבו כ"ה אמה - רחב השער מן התאין שמעבר האחד לגג התאין שמעבר השני, וכמו שפירשתי למעלה בשער (בפסוק כא).

[כו] ומעלות שבעה עול[ו]תו ואלמו לפניהם ותמורים לו אחד מפו ואחד מפו אל אליו. כמו שהיו מעלות שבעה לשער הצפון, ככה היו מעלות שבעה לשער הדרום לעלות אליו. ואמרו עולותיו - ר"ל עליותיו⁹², כי העליות שהיה עולה לשער ההוא היו שבעה וקרא לכל מעלה ומעלה עליה. ואלמו לפניהם - כי האולם הסמוך לשער הזה, כשאר האולמות הסמוכים לשערים הראשונים, היה ג"כ לפני מן המעלות כראשונים ותמורים לו - כי היו לאליו בשער הזה תמורים, כמו שהיו לאלה השערים הראשונים וכבר ביארתי.

88 כפי שהבהיר בפסוק יט.

89 אף שנאמר בלשון יחיד, הרי הוא מכוון לשניים.

90 מעין הרד"ק.

91 שכבר אמר בפסוק יט, שמרובע היה.

92 מעין רש"י ורד"ק.

[כז] **ושער לחצר הפנימי דרך הדרום וימד משער אל השער דרך הדרום מאה אמות.** אמר כי גג היה **לחצר הפנימי** והוא עזרת ישראל שער אחד **בדרך הדרום**. ואעפ"י שלא פירש בכאן שהיה נגד השער של עזרת הנשים שבצד הדרום, סמך על מה שביארו בשער הצפון שאמר שם 'ושער לחצר הפנימי נגד השער לצפון' (לעיל פסוק כג). **וימד משער לשער** - ר"ל משער הדרום של עזרת הנשים לשער הדרום של עזרת ישראל, **מאה אמות** והוא רוחב העזרה של נשים או ארכה, כי מרובעת היתה רבוע שוה.

[כח] **ויביאני אל החצר הפנימי בשער הדרום וימד את שער הדרום כמדות האלה.** בעזרת הנשים לא היו כי אם שלשה שערים, האחד במזרח והב' בצפון והג' בדרום לחוץ, כי בצד מערב היה עזרת ישראל. ואחר שביאר אופן עזרת הנשים ושעריה ואולמיו ואליו ומדותיהם וארכה ורחבה, יבאר עתה עזרת האנשים וקראה **החצר הפנימי, חצר** - כי היא מעלה בעזרת הנשים⁹³, **ופנימי** - כי היא לפני ממה, ואמר כי הביאו בראשונה בשער הדרום של החצר הפנימי, לפי שהוא השלים מדת העזרה החצונה בשער הדרום שלה ולכן נכנס מיד משם לעזרת האנשים ובא לשער שלה שהוא לחצר הדרום ג"כ, נכחי⁹⁴ לשער עזרת האנשים הדרומי. **וימד את שער הדרום כמדות האלה** - אמר כי דרך כלל מדד השער שבצד דרום של חצר הפנימי וכל אשר בו, **כמדות האלה** - הנזכרות בשער הדרום של עזרת הנשים.

[כט] **ותאו ואליו ואלמו כמדות האלה וחלונות לו ולא(י)למ(י)ו סביב סביב חמשים אמה (או)רך ו(רו)חב עשרים וחמש (מאות) אמות.** אחר שאמר דרך כלל 'וימד את השער כמדות האלה' (בפסוק הקודם), 'פרט התאים, וזה כי ג"כ לשער עזרת האנשים תאים ג' מצדו האחד ותאים ג' מצדו השני והיו שם אילים ואולם וחלונות, כמו שהיו בשער הדרום של עזרת⁹⁵ ובשאר שעריה ואמרו **חמשים אמה אורך וכו'** זהו מדת השער ההוא ואורך הוא הקדמה?

[ל] **וא(ו)למות סביב סביב אמה ו(רו)חב חמש אמות.** אמר כי **סביב סביב** מכותלי החצר הפנימי מפנים, היו שם **אלמות סביב סביב**, כל (כל)אחד

93 כלומר גבוהה הימנה.

94 נוכח.

95 אם אכן המילה היא 'עזרת', עי אז יש להשלים ולהוסיף: 'הנשים'.

כ"ה (ו)אמה ורחבו חמש אמות. ואי אפשר לומר שהיו⁹⁶ מבחוץ, לפי שאורך החצר הפנימי מאה אמה וכן רחבו וכמו שיבאר לפנים (להלן בפסוק מז). והנה מחוץ לכתל החצר הפנימי מאה אמה וכן רחבו וכמו שיבאר לפנים. והנה מחוץ לכתל החצר הפנימי שהוא תוך העזרה החצונה, היו שם בכל תא⁹⁷ כותל ששה תאים ושער ביניהם ורוחב כל תא שש אמות וששה כתלים⁹⁸ כל אחד מה' אמות ורוחב השער ט"ו אמות סך כולם פ"א אמות⁹⁹. והכתל ארכו ק' אמה ואיך יהיו שם אלמות סביב סביב.

[לא] **ואלמו של החצר החצונה ותמרים (ש)א[ל] אליו ומעלות שמונה מעלו(ת).** יאמר כי האולם שהיה בשער הדרום של החצר הפנימי, לא היה מבפנים כאלם שהיה בשער החצר החצונה, אלא מחוץ היה בולט¹⁰⁰ לחצר החצונה, והיו נגדיים אלה האולמות זה כנגד זה. **ותמורים אל איליו** - כי היו ג"כ תימורים אל אלי השער החצונה. **ומעלות שמונה מעלו(ת)** - ר"ל כי במעלות שמונה היו עולים מחצר החצונה לחצר הפנימית הזו¹⁰¹, כי ההר(י) היה מושך ועולה למעלה. ואמרו **מעליו** - ר"ל עליותיו.

[לב-לד] **ויביאני אל החצר הפנימי דרך הקדים וימד את השער כמדות האלה. ותאו ואי(ל)יו ואלמ(י)ו כמדות האלה וחלונות לו ולא(י)למו סביב סביב א(ו)רך חמשים אמה ור(ו)חב חמש ועשרים אמה. ואלמו לחצר הח[ני]צונה ות(י)מורים אל אי(ל)יו מפ(ה)א[ו] ומפ(ה)א[ו] ושמו(נה) מעלות מעלו.** פירוש אלו הפסוקים כחבריהם הקודמים בשער הדרום, אלא שלא אמר בזה השער של צד הקדים פסוק אחר כפסוק שלמעלה, והוא 'ואילמו סביב אורך חמש ועשרים אמה ורוחב חמש אמות' (לעיל ל), אולי לא היו בכותל הקדים של עזרת ישראל אולמות כמו שהיו בכותל דרום.

[לה-לז] **(ויביאני אל החצר הפנימי דרך הקדים וימד את השער כמדות האלה ותאו ואיליו ואלמו כמדות האלה לו ולאילמו)¹⁰² סביב סביב ארך חמשים אמה ורחב חמש ועשרים אמה ואיליו לחצר הח[ני]צונה ות(י)מורים אל איליו מפו ומפו ושמו(נה) מעלות מעלו.** פירוש אלו הפסוקים מבואר ג"כ מהפסוקים הקודמים וגם בכאן לא

96 הגלמות.

97 נראה שיש למחוק מילה זאת.

98 כותל בין תא לתא, רק לששת התאים.

99 ככל החשבון הזה כרש"י נ"א.

100 כרש"י.

101 מעין רד"ק.

102 במקום להעתיק את פסוק לה - לו, יש כאן חזרה על פסוק לה, לב וחלק מ-לג.

הזכיר הפסוק הנז' 'ואלמות סביב סביב', כמו שלא הזכירו בשער הקדים, אולי לא היו ג"כ אלה האלמות ואמרו **ואליו** - ר"ל ואולמיו, כמו שאמר בשער דרום ובשער קדים וכן פרש"י ז"ל ג"כ.

[לח] ולשכה ופתחה (באלה) [באילים] השערים שם ידחו את העולה. ידחו - ירחצו¹⁰³, כמו: 'ידיח מקרבה' (ישעיהו ד, ד). אמר כי לשכה אחת היתה שם בכתל הצפוני של עזרת ישראל¹⁰⁴ ופתחה - ר"ל פתח הלשכה ההיא היה באילים השערים - ר"ל סמוך לאילים של השערים שבצד ההוא. שם ירחצו העולה הנשחטת בצפון ואמרו שם - בלשכה ההיא ורחיצתה היתה בשולחנות של שיש¹⁰⁵.

[לט] ובאלם השער שני (ש)ולחנות מפ(ה)ו] ושנים (ש)ולחנות מפה. ר"ל במזרחו ושנים שולחנות מפה - מצד מערבו¹⁰⁶. ואעפ"י שהוא משוך אל תוך החצר החיצונה קדושתו כקדושת עזרת ישראל¹⁰⁷. לשחוט עליהם העולה והחטאת והאשם - ר"ל על השולחנות, כי שלשתם נשחטות במקום אחד, אמר הכתוב: 'במקום אשר תשחט העולה תשחט (את) החטאת' (ויקרא ו, יח) ואומר 'במקום אשר ישחטו [את] העו(ו)לה ישחטו את האשם' (שם ז, ב).

[מ-מא] ואל הכתף מחוצה לעולה לפתח השער [ה]צפונה שנים שלחנות ואל הכתף האחר[ת] אשר לא(ו)לם השער שני[ם] שלחנות. ארבעה שלחנות מפה וארבעה שלחנות מפה לכתף השער שמונה שלחנות אליהם ישחטו. ואל הכתף - ר"ל ואל עבר¹⁰⁸, או אל צד. יאמר: כי לצד אחד של פתח האלם אשר הוא לצד צפון, מחוץ לאלם לא מתוכו, והחוץ הזה הוא לתוך החצר הפנימית¹⁰⁹. ואמרו לעולה לפתח השער צפונה - ר"ל שזה הכתף יקרא מצד חוץ בערך¹¹⁰ האיש העולה מעזרת הנשים לחצר הפנימי, והוא האיש הנכנס בפתח שער צפונה של החצר הפנימי, כי בערך האיש היוצא מחצר הפנימי לחצר החצונה בשער צפונה, אין הכתף ההוא מחוץ אלא

103 כרש"י ור"מ בן שמעון.

104 כרש"י.

105 ראה משנה שקלים ו, ד.

106 כרש"י.

107 כרש"י.

108 כת"י ורש"י.

109 מעין רש"י.

110 ביחס.

מבפנים. ואמר שבכתף ההוא **שנים שלחנות** וזה הכתף הוא לצד המזרחי של השער שבצד צפון. מבכתף¹¹¹ השני שמצד מזרח הפתח¹¹² או מערבו היו ג"כ שתיים שלחנות אחרות. ואמרו **אשר לאולם השער** - ר"ל אשר לשער האולם, כי שער צפונה הוא שער האולם עצמו. ואמרו **ארבעה שולחנות מפה** - ר"ל שנים שמצד האולם מפנים ושתיים שמאותו הצד עצמו מבחוץ ועל דרך זה הארבעה שולחנות אחרות. ואמרו **אליהם ישחטו** - כי בכל אחד מהם ישחטו העולה והאשם שהם קדש קדשים וכולם נשחטים בצפון¹¹³ והשער ההוא עומד בצפון.

[מב] **וארבעה שלחנות לעולה אבני גזית אך אמה אחת וחצי ורחב אמה החצר ורחב אמה אחת וחצי וגבה אמה אחת אליהם ויניחו את הכלים אשר ישחטו את העולה בם והזבח.** והיו ג"כ שם **ארבעה שלחנות** קטנות¹¹⁴ **מאבני גזית** לצורך העולה וכן לצורך החטאת והאשם¹¹⁵ והזכיר העולה כי היא נכבדת, כי כלה כליל. ואמר שהאורך ההוא והרחב והגובה היו **אליהם** - ר"ל לשלחנות ואחר שאמר לעולה יבאר מה צורך השולחנות - הוא **לשיניחו** עליו **הכלים** - ר"ל כי הצורך הוא לשיניחו בהם הכלים אשר ישחטו **העולה והזבח** - ר"ל החטאת והאשם. **בם** - ר"ל באותם הכלים והם הסכינים גם המזרקים¹¹⁶ שמקבלים **בם**¹¹⁷ השחיטה, שגם הם צורך השחיטה. ולדעת יונתן **אליהם** נקשר עם ויניחו והוא¹¹⁸ ונוספת¹¹⁹ אליהם יניחו אמר 'עליהון יחתון' או יהיה מסורס¹²⁰ ויניחו אליהם.

[מג] **והשפתים טפח אחד מוכנים בבית סביב סביב ואל השלחנות בשר הקרבן. והשפתים** - פרשוהו שהם דמות ווי ברזל¹²¹ שהיו קבועים בעמודים ובכתלים לתלות

111 נראה שצ"ל: 'ובכתף'.

112 אם הכתף הרשאוונה היתה בצד המזרחי של השער, הרי ברור שהשניה היא בצד המערבי.

113 ראה משנה זבחים: 'העולה - קדשי קדשים שחיטתה בצפון' (ה, ד); 'אשמות...שחיטתן בצפון' (שם שם, ה).

114 כר"א מבלגנצי.

115 כמו שאמר בסוף הפסוק: 'הזבח'.

116 כרד"ק.

117 נראה שצריך להוסיף: 'דם'.

118 שב 'ויניחו'.

119 ויש להבין כאילו לא נכתב ו'ו, אלא 'יניחו'. וראה ברד"ק.

120 ויש לקרוא את המילים בהיפוך הסדר.

121 כת"י.

בהם הקדשים להפשיטם¹²², ונקראו שפתים לפי שמסדרים אותם שם - 'שפות הסיר שפות' (לעיל כד, ג). ואמרו **מוכנים בבית** - ר"ל בבית המטבחים¹²³ ואמר כי היו מניחים בשלחנות הנזכרות ג"כ **בשר הקרבן** והוא נתחי העולה כאמרו 'ונתח אותו לנתחיו' (ויקרא א, יב).

[מד] ומחוצה לשער הפנימי לשכות שרים בחצר הפנימי אשר אל כתף שער הצפון ופניהם דרך הדרום אחד אל כתף שער הקדים פני דרך הצפון). אמר כי מחוץ של השער הפנימי והוא של החצר הפנימי וזה החוץ בתוך החצר הפנימי ויקראו חוץ¹²⁴ בערך¹²⁵ האולם אשר בשער¹²⁶. **לשכות שרים** - חדרים ללויים המשוררים¹²⁷, והם להניח שם בגדיהם ותכשיטיהם. ובאר עוד שאלה היו **בחצר הפנימי**. ואמרו **אשר אל הכתף** - ר"ל כי אותם הלשכות שבעבר צד שער הצפון היו **פניהם** - ר"ל פתחיהם¹²⁸, דרך הדרום, ירצה: נוכח הדרום, כי מהפתחים ההם ילכו בקו ישר לדרום ואמרו **אחד אל כתף שער הקדים** - ירצה: כי היה שם לשכה אחת בכתף וצד שער הקדים, שפניהם¹²⁹ ר"ל פתחה לדרך הצפון והיה הפתח ההוא מן הצד.

[מה] וידבר אלי זה הלשכה אשר פניה דרך הדרום לכהנים שמרי משמרת הבית. דבר לו האיש ההוא שראה במראה הנבואה, כי לשכה אחת מהלשכות הנזכרות שפניהם דרך הדרום והראה אותה לו באצבעו וזה אמרו: **זה הלשכה היא לכהנים שומרי משמרת הבית** - ר"ל בעלי המשמרה המשרתת, להניח שם בגדיהם ותכשיטיהם.

[מו] והלשכה אשר פניה דרך הצפון לכהנים שומרי משמרת המזבח המה בני צדוק הקרבים מבני לוי אל ה' לשרתו. אמר שהלשכה הנז' שפניה דרך הצפון היא מיוחדת לכהנים המיוחדים, המעולים מכל הכהנים והם משפחת בני צדוק אשר היה בימי דוד ושלמה ולא נמצא פסול בזרעו והיו עובדים השם תמיד וכאמרו לפני¹³⁰ 'והכהנים הלויים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי' (להלן מד,

122 כרש"י ורד"ק.

123 כת"י.

124 ואף שהוא בתוך החצר הפנימית.

125 ביחס.

126 כרש"י.

127 כרש"י.

128 כרש"י.

129 נראה שצ"ל: 'שפניה'.

130 להלן.

טו). ואמרו **שמרי משמרת המזבח** - כי הם ביחוד עשו עבודת הקרבנות וכאמרו עליהם לפנים 'המה יקרבו אלי לשרתני' (שם) ולכן ישמרו משמרת המזבח לעתיד.

[מז] **וימד את החצר אך מאה אמה ור(ו)חב מאה אמה מר(ו)בעת והמזבח לפני הבית. וימד את החצר** - היא עזרת ישראל¹³¹ והיה מאה על¹³² אמה וכך יהיה לעתיד כי בבית שני לא היה כזה, אלא מאה ושלושים אורך ורוחב עשרה¹³³, **והמזבח לפני הבית** - מזבח העולה והוא מזבח הנחשת והיה סמוך לבית, ר"ל לאֵלם, לא סמוך ממש.

[מח] **ויב(י)אני אל (א)ולם הבית וימד אל אלם חמש אמות מפה [וחמש אמות מפה ורחב השער שלש אמות מפון] ושלוש אמות מפ(ה)ן]. אולם הבית** - הוא כמו פרוזדור ונקרא בית שער והיה קודם לבית הכולל ההיכל והדביר ואמרו ר"ל אילי האלם¹³⁴, שהיו סמוכים לפתח האולם אחד מפה ואחד מפה והם עובי כתפות הפתח שמשני צדדיו מן המזרח למערב והיה העובי ההוא חמש אמות והוא בעצמו עובי הכותל. ואמרו **רחב השער** - ר"ל רוחב כתף השער, וזה כי אורך האולם שהוא על פני רוחב הבית עשרים אמות וכמו שיאמר בסמוך (בפסוק הבא) ורוחב השער ארבע עשרה אמה והיה סתום מפה שלשה אמות ומפה ג' אמות וזהו אומרו רחב השער ר"ל הרחב הסמוך לשער והוא הכתוב מפה ג' אמות נמצא השער הפתוח ל"ד אמות.

[מט] **אך האלם עשרים אמה ורוחב עשתי עשרה אמה ובמעלות (עשר) [אשר] יעלו אליו ועמודים אל הא[י]לים. ר"ל ובמעלות היה הדרך אשר יעלו לאולם, כי היו עולים לו במעלות מעזרת ישראל, כי ההר היה מושך ועולה, או יאמר ויביאני במעלות אשר יעלו אליו והוא נמשך אל ויביאני אשר בפסוק הראשון¹³⁵ ואמרו ועמודים על האלים - כי לאלים שזכר באמרו 'וימד אל אולם' (לעיל מח) הכולל שני אלים, היו שם עמודים אחד מפה לאיל האחד ואחד מפה לאיל השני.**

131 כרש"י.

132 נראה שצריך להוסיף: 'מאה'.

133 במשנה מידות (ב, ו): 'עזרת ישראל היתה אורך מאה אמה ושלושים וחמש, על רוחב אחת עשרה'.

134 אולי כוונתו לפסוק הבא 'ועמדים אל האילים', היינו אילי האולם, ואם אכן האולם הוא כמין פרוזדור ובית שער, מה מקום לאילים שם.

135 הקודם.

מקדש מלך

ספר מקדש מלך, בירורים בהלכות קדושת ירושלים ומקום המקדש, בנין בית הבחירה והקרבת קרבנות בזה"ז, מתורתו של מרן צבי פסח פראנק זצ"ל, ועד להוצאת כתבי מרן הרב צבי פסח פראנק זצ"ל, ירושלים תשכ"ח.

*

הפעם נעסוק בספר שאינו חדש, אך מפאת חשיבותו המרובה, ראוי להיות מוכר על ידי העוסקים בתורת המקדש. "מקדש מלך" דן בכל השאלות הנוגעות לבנין המקדש וחידוש העבודה. המחבר הוא הגאון והפוסק הנודע לתהילה, הרב צבי פסח פראנק זצ"ל (הרצ"פ), שהיה רבה של ירושלים בתקופת הקמת המדינה. דגשו של הספר הוא הנפקא-מינה להלכה בזמן הזה, ואולם יש בו למדנות רחבה ותוססת, המרחיבה את אופקי הסוגיות הללו הרבה מעבר למוקד המעשי המידי. נשתדל לתאר את עניינו של הספר על פי תוכנו וגם על פי פרטים המוזכרים בהקדמתו.

רוח תחיית עם ישראל, שקרצה למימושן של הלכות המקדש במציאות, היא שעוררה את הרב פראנק זצ"ל לעמול רבות בליבון הסוגיות האלו. הרצ"פ גם השפיע על חוגי תלמידי החכמים שבירושלים שישומו כאן את עיונם.

שורשי החקירה ההלכתית בעניין חידוש העבודה נמצאים כבר בתקופת הראשונים, אך התעוררות "שיבת ציון" הפיחה בה חיים ותנופה. החכם שהאיץ את הבירור הזה היה הרב צבי הירש קלישר, תלמידו של רבי עקיבא איגר (ומחבר "צבי לצדיק" המודפס בגליון שולחן ערוך יורה דעה בהוצאת וילנא). חלק מבירוריו והתכתבותו עם גאוני דורו נמצאים בספרו "דרישת ציון". נוסף לכך, כמה מגדולי אותו דור, כגון החתם סופר, מהר"ץ חיות ורבי יעקב אטלינגר הגיבו בספריהם על רעיונותיו של הרב קלישר. משא-ומתן זה הוא הרקע ל"מקדש מלך". הרצ"פ אוסף נקודות עיקריות הפזורות בדברי קודמיו, ומאמץ את עמדותיהם כנקודות מוצא, שמהן מתפתחים דיונים מסועפים ומעניינים.

הספר מצטיין בעריכתו היוצאת-דופן. כמעט כל פרק שבו ערוך במתכונת של שלוש שכבות. ראשית כול, ישנה קומה עליונה ובסיסית: קונטרסו של הרצ"פ בענייני

מעלין בקודש ה - אב תשס"ב

המקדש, הקרוי כאן "הר צבי". חיבור זה הוא פרי לימודו של הרצ"פ בתנאי מחתרת קשים בימי מלחמת העולם הראשונה, עת רדפוהו השלטונות על מנת לגרשו מן הארץ. לפני ההוצאה שלפנינו, הודפס קונטרס זה פעמיים, לאחרונה יחד עם שו"ת הר צבי, מאת הרצ"פ, חלק יורה דעה.

עם הופעתו, משך הקונטרס את תשומת לבם ואת תגובותיהם של גדולי החכמים בירושלים וגם בחוץ לארץ. הרב פראנק היה רושם לעצמו את ההערות הללו במחברות ובפתקים, ולרוב היה מוסיף עליהן כיד הפלפול הטובה עליו. מן האוצרות האלו נוצרה השכבה השנייה שבספר "מקדש מלך", המודפסת כאן במקביל לקונטרס עצמו. שכבה זו נקראת "טור מלכה", על שם גיטה מלכה, אשתו של הרצ"פ (בהקדמה לספר נמסרת העובדה, שהרבנית הוחזקה במעצר על ידי השלטון על מנת לאלץ את בעלה לצאת ממחבואו, אך היא הפצירה בו שלא ייכנע).

המשא-ומתן שב"טור מלכה" הופך את הספר מעבודתו של מחבר יחיד לבית מדרש של ממש. גדולי אותו דור מקשים ומפרקים בניצוחו של הרצ"פ. כאן נמצא את הערותיהם של גאונים מובהקים כמו הרא"ה קוק, הרב עובדיה הדאיה (בעל "ישכיל עבדי"), הרב מאיר דן פלוצקי (מחבר "כלי חמדה"), הרב שלמה אליעזר אליפנדארי, הרב פנחס אפשטיין (שלימים היה למורה צדק של "העדה החרדית"), ועוד.

ולבסוף - הקומה השלישית שבספר, המודפסת במקביל לקודמותיה: הערותיו החשובות והמאלפות של נכדו של הרצ"פ, הדיין הרב יוסף כהן ז"ל, בשם "הררי בשדה".

שלושת חלקי הספר מצטרפים ליצירה המתייחדת גם מבחינת חווית-לימוד שהיא מעניקה. הרי בתחום הקודשים, שבו דלילים המקורות הראשוניים, רגילים אנו לפגוש את המחבר הבודד, הנאבק בכוחות עצמו עם הגמרא או הרמב"ם. נדירות הן ההזדמנויות לצפות בלהקת אריות הלוחמים יחדיו את מלחמתה של תורה. כאן ניתנת לנו הזדמנות כזו בשלל נושאים הנוגעים לחידוש העבודה בימינו.

בעיה העומדת בפני המעיין בספר היא שנושאים רבים מופיעים בו בסדר מיקרי. אמנם, ישנה כותרת לכל אחד משנים עשר הפרקים שבקונטרסו המקורי של הרצ"פ (המכונה כאן "הר צבי", כאמור), למשל, פרק ו נקרא "הקרבה בזמן זה שלא יהא קדשים בחוץ אף למאן דאמר לא קדשה". כלומר, הרב פראנק שואל: אם נקריב קרבנות בזמן הזה, כיצד ניתן לעקוף את איסור ההקרבה בחוץ, לפי הסוברים שקדושת המקדש בטלה עם חורבנה? האם אין לדון את מקום המזבח בזמן הזה כ"חוץ"? אלא

שעיון בגוף הפרק, ובמיוחד בתוספת הדיונים שבשתי ה"שכבות" הנוספות, יגלה שבאופן בלתי-צפוי עולה לדיון עניין נוסף: קדושת ערי חומה, בכללה ובפרטיה - האם היא קיימת בזמן הזה, ומה היחס בינה לבין קדושת המקדש וירושלים, ועוד. המשא-ומתן מכיל גם חידושים והפתעות, כגון חקירת דעת התוספות שרוב עכו"ם בתוך העיר עשוי לבטל את קדושתה. הרצ"פ כותב שהוא צירף את השיטה הזו הלכה למעשה בבעיה שהגיעה אליו. בימי הפרעות אי אפשר היה לנסוע לבית הקברות בהר הזיתים בדרך הכבושה, והיה צורך לערוך מסע הלוויה בין החומות. הרב התחשב בשיטת התוספות ובשיקולים נוספים, והתיר לבסוף. עניינים אלה הם רחוקים מתוכנו המוגדר של הפרק, וכמובן שמי שעוסק בערי חומה אינו אמור לחפש תחת הכותרת "קדשים בחוץ למאן דאמר לא קדשה".

ואולם - הספר מציע פתרון טוב לבעיה זו, בדמות מפתח נושאים יעיל המופיע בסופו. על כן, אפשר להציע בחום למי שלומד עניינים הקשורים להקרבה בחוץ, במה, שילוח טמאים, וביאת מקדש, וכמובן קדושת המקדש, ירושלים, והארץ (והיחסים ביניהן) - להכיר את הספר ולהיעזר במפתח הנושאים על מנת לאתר חומר המתקשר לתחום עיסוקו. כל זה גם בלי קשר ישיר ליישום הדברים למעשה בזמננו.

על מנת להדגים מעט את רוחו של הספר, נזכיר עניין שנידון לאחרונה מעל דפי "מעלין בקדש" (ד), דהיינו הסתמכות על זיהוי הצ'כרה בתור "אבן השתיה" כמקום שניתן למדוד ממנו את תחומי העזרה, וכך לקבוע לאלו מקומות יכולים טמאי מת להיכנס. הרב יונתן אדלר ביקש מידע על פוסקים, חוץ מהרדב"ז והרב צבי קלישר, המקבלים זיהוי זה להלכה. לפנינו (עמ' קכה) מובאת דעתו של הרב אליהו גוטמכר מגריידיץ שניתן למדוד מאבן השתיה "הידוע גם היום ומקומו ניכר", על מנת לקבוע את מקומו של המזבח. הרב פראנק אינו מתווכח עם העיקרון, אלא טוען שאין די בכך, כי הראשונים נחלקו האם הארון היה במערב, במזרח, או באמצעו של קודש הקודשים, ועל כן מקומו המדויק של המזבח עדיין מוטל בספק. מובן שהסתייגות זו נוגעת רק לקביעת מקום המזבח, אבל מאשרת את הרלבנטיות של "אבן השתיה" המזוהה בימינו לעניין גבולות השטח המסופק לאיסור כניסת טמאים. הנחתו של הרב פראנק ז"ל, המקובל כעמוד חזק בהוראה, ראויה להירשם בכל הקשור לוויכוח הנ"ל.

נזכיר שיקול מעניין נוסף העולה בספר, כנראה לראשונה. מתוך הנחה שהקרקע הנוכחית במקום המקדש היא הצטברות שנוצרה מעל למפלס המקורי - מהן השלכות עובדה זו להלכה? הדיון צולל לסוגיית קדושת "גגין ועליות", וכן לגדרי ה"ביטול" הנחוץ על מנת להפוך עפר חדש לחלק מן המקום שמתחתיו. עניין זה נוגע גם לרחבת

הכותל המערבי. ישנה שיטה הרואה בכותל לא את גבולו של הר הבית (כמקובל היום), אלא של העזרה. לפי זה הכניסה לרחבה תהיה בעייתית עבור טמאים, אלא אם נראה בשינוי המפלס כסיבה להקל.

לסיכום, "מקדש מלך" משלב את תורתו של אחד ממאורי הדור הקודם במשאם ומתנם של בעלי שם נוספים, ומהווה יצירה למדנית רצינית ומגוונת.

ספרים וציורים בגליציה בנושא המקדש

בני גליציה ניחנו בסקרנות טבעית ורחבות אופקים. מאות שנים הרוו את צמאונם בספרות מכמני היהדות, וכל צבעי קשת המקצועות היו בתחומי התעניינותם. זהו ההסבר לכך שלא זנחו את לימוד סדר קודשים שהיה בבחינת הלכתא למשיחא. העיסוק בסדר זה רווח במיוחד בין שתי מלחמות העולם, וצורבים רבים הפליאו להתנצח בו בפלפולי אורייתא. הכמיהה לבניין המקדש במהרה הייתה מוחשית, ועקבותיה שרדו עד היום במקורות שונים.

ידוע לנו למשל על הרב יצחק ב"ר צבי אשכנזי (ת"ק בערך - כ"ז ניסן תקס"ו), רב בעיירה חודורוב, ואח"כ כמחצית היובל מגיד מישרים ומורה צדק בשתי קהילותיה של העיר לבוב שבתוך ושמחוץ לעיר. במשך שנים הוא הרביץ תורה לתלמידים במסכתות זבחים ומנחות הפותחות את סדר קודשים, ואת פירות חידושיו הדפיס בספריו **טהרת הקודש א-ב**, הנחשבים עד היום מהספרים הבסיסיים למסכתות אלו. פרטים אודותיו באנציקלופדיה לחכמי גליציה, ח"א, 349-350.

בן זמנו היה הגאון הנודע על שם ספריו **לבושי שרד וערבי נחל** - רבי דוד שלמה אייבשיץ (תקט"ו בערך - כ"ב חשוון תקע"ד). נולד בגליציה, כיהן כרב בכמה מקהילותיה, והתפרסם בעיקר משנתקבל לסורוקה שבסרביה. עלה לארץ, וחי בשנותיו האחרונות בצפת. בין רובי ספריו נמצא גם אחד שזכה לכמה מהדורות: **תבנית בניין בית המקדש**, שנבואת יחזקאל.

איש אשכולות היה רבי שמואל ב"ר קלונימוס סג"ל לנדא (תרכ"ח - י"ב אב תרפ"ח), מראשי קהילת סנדובה וישנה הסמוכה לבוב. תלמיד חכם מופלג בנגלה ובנסתר, ומתנהג בחסידות. הרבי מבלז אמר לחסידיו מעיירה זו: "מדוע באתם אלי כאשר יש לכם אותו אצלכם?" גם הרבי **מטיטשטין** תמה עליו מדוע אינו נוטל פתקאות ומעניק ברכות. עם זאת היה מעורב בדעת עם הבריות, וכיהן כחבר במועצת העיר. נתעשר מבית מסחר שפתח, וגמל חסדים בגופו ובממונו. בראשו הגאוני היו לו פטנטים כבר בתחילת המאה העשרים כיצד לבנות מכונת טויה לציצית ומכונות כתיבה וחישוב. הספר היחיד שהדפיס הוא **בנין שמואל** בקבלה, פרעמישלא תרס"ו.

מעלין בקודש ה - אב תשס"ב

בין ארבעת הבתים שנכללו בו: ב. בית עולם על צורת בית המקדש, ולשם כך אף שרטט בידי איך היה נראה לפי חזונו; ד. שלושת חלקי בית הקרבן, על טעמי הקרבנות, מיניהן, המנחות, עבודתן, וקרבנות הציבור. שאר חלקי הספר שבכתובים נשלחו לאוצר הספרים של ישיבת חכמי לובלין, ואבדו בשואה.

ציור המקדש

בשנת עת"ר נדפס בדראהאביטש ספר **ירושלים דדהבא** מאת הרב בן ציון ב"ר יעקב קופל כ"ץ (סרט, כ"ו תמוז תרמ"ז - וינא, כ"ח חשוון תרצ"ה), רב הערים בורשטשוב וטשרנוביץ (מאורי גליציה, ח"ג, 340-339). זוהי דרשת שבת הגדול שנשא בהיותו בן שמונה עשרה בסוגיית קידשה לעתיד לבוא, הקרבה בזמן הזה, בית המקדש שהוחל לבנותו ברשיון רומי, וביאורי סוגיות בירושלמי. היא נשאה חן בעיני הגאון רבי יצחק שמלקיס שהתפעל מהעילוי הצעיר. הרב מאיר יהודה ליבש לנגרמן אב"ד טורקא, חסיד רוזין וסדיגורה, נפטר בתרמ"ו, קרא לחיבורו על סוכות בשם **בית המקדש**, אך הוא לא נדפס. הרב אהרון שמואל קנלר היה מגיד ברוסיה בקהילות לובומל וקובל, ועבר להיות דרשן בגליציה בערים ברודי ולבוב. כמחצית מספרו **מנחת מרחשת**, לובלין תרס"ח, דפים כח-נא., מוקדשת לדרוש בניין המקדש הכולל דברי מוסר בדרך החסידות.

ר' מיכאל ברודר (ה' כסלו תרכ"ג - ט' טבת תש"ט) נולד בקלוש, ופעל בערים סטרי וקולומיאה כסוחר ועסקן ציבור. בספריו האדיר את שגב עבודתם של רבותיו אדמור"י בית זידיטשוב. מילדותו פעמו בו געגועים לציון משקרא את מכתבי דודי אביו שהתיישבו בירושלים. לבסוף הגשים בתרפ"ה את מאווי, וכשעלה לארץ גר בחיפה, פתח תקווה וירושלים. בהיותו פנוי מדאגות פרנסה חקר את מקומו הנכון של המקדש, והגיע למסקנה שהסלע שבמסגד עומר אינו אבן השתיה. כשפירסם בתר"ץ את ספרו: **אבן השתיה או אבן הטועים**, הוא עורר פולמוס סוער.

בסקאלא על נהר זברוטש שבדרום מזרח גליציה פעל המחנך ר' אריה ליב שוורצבך. לשם המחשה הוציא לאור בתר"ע בדפוס אבן פלקט שבמרכז ציור דמיוני של מקדש שלמה, ובשוליו דברי תקווה לבנותו במהרה.

ציור דמיוני של המקדש

אותה עיירה היתה בסיסו של הלמדן והמגיד התמהוני ר' בן ציון ב"ר צבי ברטנשניידר

- קסירר (מאורי גליציה, ח"א, 578-579). הוא נדד בקהילות רבות ברחבי גליציה, והשמיע חידושי דינים ודרשות התעוררות. בקונטרסים שהדפיס הגיב על בעיות השעה, והשמיע את דעתו (המבולבלת!) בנושאים חובקי זרועות עולם. כך למשל הוא חותם את ספרו ההלכתי שנדפס בפשמישל תרפ"ח בשם **דינים חדשים מד' ובנציון**: אני קורא בקול גדול כשופר לעלות עם ישראל כולו לארץ ישראל, לבנות את בית המקדש, לפתוח את קבר משיח בן דוד וקברי מלכים, ולעשות תחית המתים מכל העולם(!). בחיבורו הבא **הלכות גדולות מבנציון**, וורשא תרצ"ב, אותיות נ-נא, הוא מציג את רעיונותיו: לבנות את בית המקדש היום בירושלים בגג בלבד בלי כתלים כדי שלא יהיה כמו שתי וערב חלילה(!), או שיעשו אותם מזהב טהור תחת כיפת השמיים, ומאור השמש והירח יבהיק כאש(!). בתרצ"ו הדפיס שם את ספרו **דרשות והלכות בן ציון**, ובו קריאה נמרצת להקים ועדי שלום ארציים בעולם, פקודה לחבר העמים ולבריטניה למסור את ארץ ישראל ליהודים כדי לאפשר כניסה חופשית בלי ויזה וסרטיפיקט, ומכיוון שהר הבית תפוס במסגדיהם - ליעד שטח פנוי מעבר לכותל המערבי לבניית המקדש(!), ועוד קודם לכן להקריב קרבנות שהוא חיוב גמור אפילו בחורבנו.

חיידק המקדש דבק בו מילדותו בבן משפחת שטיגליץ המפוארת. ר' יצחק בנו של השו"ב ר' יעקב בדומברובה שלידי טרנוב עניין בכך את חבירו ר' אברהם ויידנפלד. הם החלו לבנות דגם של בית המקדש, ובלי ספק זכו לעידודו ולברכתו של האב רבה של העיר הגאון רבי נחום ויידנפלד מחבר שו"ת חזון נחום. בני שתי המשפחות נספו בשואה, ושרד רק ר' יצחק שטיגליץ שנפטר לאחרונה בשכונת יד אליהו בתל אביב. הפעם הוא התמסר לבדו ליצירת דגם של המקדש, מעין זה שהיה מוצב בישיבת חכמי לובלין שבפולין לצורכי לימוד. את הדגם הוא מסר לישיבת כוכב מיעקב - טשבין בירושלים בה הוא מצוי עד היום הזה. שאיפה זו קיננה בו כנראה ממורשת אבי אמו הרב משה מרדכי ב"ר עקיבא אפרים שטייגר (תרל"ח - י"ז סיון תש"ד). עשרות שנים היה רבה של העיירה הזעירה רדלוב שלידי טרנוב, עד עלותו לצפת בשנת תרצ"ה (מאורי גליציה, ח"ה, 130-134). הספיק בחייו לחבר שבעים ספרים, אך נדפסו מהם רק כעשרה. את הגהותיו למסכת מידות מתוך ספרו הגדול **בארות המים** הדפיס חוקר המקדש הרב מרדכי גנוט עם ביאוריו וימתקו המים, בני ברק תשל"ז-תשל"ח. בסוף הציג משלו: **בנין אריאל** - קיצור תבנית בית המקדש עם ציורים. נכתב כמדריך קצר לדגם של שטיגליץ שהוצב אז בישיבת טשבין שבה למד באותה תקופה. יוזכר גם מיוצאי גליציה ר' שאול שפר מחבר ספר **הר הבית** ושאר ספרים על המשכן וכליו, בגדי הכהונה ועבודת הקורבנות.

תגובה למדור 'על הפרק' שבמעלין בקודש ד

אבקש רשות להעיר על גליון כסליו תשס"ב:

א. בעמוד 151 כתב הרב יונתן אדלר שלדעת הרמב"ם החיל הוא חומה בגובה עשר אמות, ולא שטח ברוחב עשר אמות. אבל זו גירסה מתוקנת ברמב"ם, ולא הגירסה המקורית. לפי הגירסה המקורית - שטח החיל ממזרח למערב עשר אמות, וכן נראה בפ"ה ה"ג מהלכות בית הבחירה ובפ"ו ה"א, ואילו חומת החיל היא הסורג שגובהו י' טפחים.

ב. בעמוד 156 דן הרב זלמן מנחם קורן בכך שהרדב"ז היה אדם אחראי וידע מה שמדבר. הדברים אמת ויציב, וחלילה לי מלחלוק על גדולת הרדב"ז, ועפר אני תחת עצמותיו הקדושות, ואף על פי כן לא אכחיד את מה ששמעתי מאדמו"ר הגרשז"א זללה"ה, שהרדב"ז האריך ימים מאוד, ובסוף ימיו כתב גם דברים תמוהים. והנה בתשובה תרצ"א בה קבע שאבן השתיה היא אלסכרא, קבע גם כן שהקודש הוא קפ"ז אמה על מ' אמה, והא ודאי ליתא, דקפ"ז אורך כל מחנה שכינה, אבל מ' אמה הוא רוחב ההיכל בלבד, בלי הכתלים והתאים והעזרה, ואם כן ודאי משבשתא היא.

ג. בעמוד 176 קבע הרב יצחק שילת דמחוסר כיפורים הנכנס למחנה שכינה חייב כרת, ואכן זו דעת הראב"ד, אך לא דעת הרמב"ם פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה י"ח ופ"ג מהלכות ביאת המקדש ה"ט. ונראה דלדעתו הוא תלוי בדיון בגמרא, כדכתב הכסף משנה.

ד. אך בעיקר הדיון, אם להתיר כניסה להר הבית כיום, ודאי עלינו לציית לכל הרבנים, מכל החוגים, שחתמו בתשכ"ז על איסור כניסה לכל הר הבית. אם נתחיל להתיר את הכניסה זה ח"ו מכשול לרבים שלא כולם בקיאים בדינים, וגם לא נוכל לפקח על כך שכל אשה תספור ז' נקיים ותביא אישור מהמקוה שאכן טבלה, והפנויות שלא רצוי שתטבולנה עלולות לצעוק על אפליה רח"ל.

ובמהרה בימינו נעלה ונשתחוה.

תשובה לרב אביגדור נבנצל

אחר בקשת המחילה מכבוד מו"ר הגאון ר' אביגדור נבנצל, אני מרשה לעצמי "לקיים דברי חכמים" (כלשון המשנה: נגעים פ"ט מ"ג; פ"א מ"ז), ולהסיר את התמיהה שהעיר עליה בדברי הרדב"ז, בתשובה בח"ב סימן תרצ"א.

א. בראשית הדברים אני מוצא לנכון להבהיר כי המשקל הנכון שיש לתת לתמיהות ואולי גם לביקורת שיש לנו כלפי דברי קדמונים, תלויה לא רק בעוצמת הקושיות שיש לנו עליהם, אלא במידה רבה מאוד ביחס של חכמי הדורות שבאו אחריהם כלפי אותם דברים. ויחס זה הוא הקובע, מתי נוטלים אנו לעצמנו את הרשות לסמוך על דעתנו ולבטל את דברי הקודמים לנו, ומתי עלינו לנהוג במדה האחרת, והיא המידה שבה החכם המאוחר הנתקל בתמיהה בדברי חכם קדמון, והוא תולה את חסרון ההבנה בו עצמו.

בנידון דידן מדובר על תשובה שהובאה להלכה על ידי החיד"א בברכי יוסף, או"ח סי' תקס"א סעי' ג' שכתב:

מותר להתקרב אל פתחי בית המקדש ולהיכנס לעליו' אשר סביב בית המקדש, הרדב"ז בתשובה תרצ"א. ועיין בס' דרך הקדש למהרח"א

דברים אלו הובאו כמות שהם גם בספר **שערי תשובה** על השולחן ערוך שם (כך שהדברים מצויים כיום ביד כל מי שמחזיק בידו "משנה ברורה"), וזה כשלעצמו נותן משקל נוסף לתשובה זו¹. ומשום כך ברור שכאשר אנו דנים על תשובה זו, אין אנו רשאים לומר שתשובה זו: "ודאי משבשתא היא".

וראיתי מי שטעה בדברי החיד"א, וסבר שהחיד"א הביא את דברי המהרח"א בדרך הקודש, משום שסבר שהמהרח"א חלק על הרדב"ז. ואם כן הוא, כי אז המשקל שיש לתת לתשובת הרדב"ז הוא גדול עוד יותר, שהרי החיד"א פסק במוחלט כרדב"ז, וקבע

1 בשדה חמד ח"ו עמ' 107 הוכיח שהחיבור "שערי תשובה", נכתב על ידי הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות, בעל שר"ת בית אפרים.

בראש דבריו באופן נחרץ כי:

מותר להתקרב אל פתחי בית המקדש ולהיכנס לעליו' אשר סביב בית המקדש

וזאת בהסתמך על הרדב"ז. וכאשר סיים וכתב בסוף דבריו: "ועיין בס' דרך הקדש למהרח"א", לא כתב אפילו בדרך רמז, מה הם אותם דברים שאמר בעל דרך הקודש, כדי שיוכל הקורא לחוש לחומרא לאותם דברים. ואם נניח שלדעתו יש בזה מחלוקת, אם כן משמעות הדברים היא, שהוא ביטל מכול וכול את דברי המהרח"א. אבל המעיין בדברי הרדב"ז ובדברי ס' דרך הקודש, יראה שכוונת הדברים פשוטה, כי הרדב"ז כתב בתוך דבריו:

וכבר שמעתי על קצת חכמים שלא היו רוצין ליכנס בשוק אל קטאנין וזו חומרא יתירה

וגם בעל דרך הקודש שמע שיש נוהגים שלא להיכנס לשוק אל קטאנין, וגם הוא כתב שאינו מוצא מקור לחומרא זו, אך הוסיף שמי שנהגו כן, אינם רשאים להקל נגד מנהגם, והוא אף הוסיף ששמע שיש שאוסרים זאת משום ששם ארון נגזז.

ב. לגופם של דברים, הרדב"ז לא כתב כלל שרוחב הקודש מצפון לדרום הוא ארבעים אמה, אלא רק קבע שם (במסגרת "עוד דרך אחרת" שהציע), שהמרחק מן הכותל הצפוני של הכיפה ועד גבול העזרה צפונה הוא ארבעים אמה, וכפי שכתב במפורש בסיכום הדברים:

ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח

ואין שום ספק כי זו עצמה גם כוונת הדברים שנכתבו על ידו במשפט קודם, בתחילת ביאור אותה "דרך אחרת", אשר שם כתב באופן סתמי יותר:

עוד דרך אחרת, רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח, כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש

והכוונה היא שהחוט מתוח ממערב למזרח, לא ממרכז הכיפה הוא מתוח, אלא מן הכותל הצפוני של הכיפה הוא מתוח מכיוון מערב לכיוון מזרח, ומאותו כותל יש להתרחק צפונה עוד ארבעים אמה. ואמנם הרדב"ז לא פירש לנו מהיכן הוציא מידה זו, ולהלן נשתדל לעמוד על מקור הדברים, אך ברור שלא עירב כאן מידות שאינן שייכות זו לזו. שהרי רוחב העזרה כולל בתוכו (ולמעשה במרכזו) את אבן השתיה, בעוד אשר הנדון בקטע זה בדברי הרדב"ז, עוסק רק באזור שהוא מצפון לבניין כיפת

הסלע, ואין מרכז העזרה כלול בו כלל.

ג. על מנת לעמוד על כוונת הדברים, יש צורך לדון במידה אחרת שנקט הרדב"ז, ואשר גם היא נראית תמוהה. הכוונה היא למרחק שנקט ביחס לשטח שמאחרי בנין כפת הסלע, בצד מערב. כי בתשובתו אחרי שקבע תחילה:

כי הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא

וחזר וקבע בהמשך הדברים כי:

אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערב

כתב הלכה למעשה:

הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל כי הכותלים נתקדשו

במבט ראשון נראים הדברים מובנים, שהרי המשנה במסכת מידות קובעת במפורש ששטח העזרה שמאחרי בית הכפורת היה ברוחב של אחת עשרה אמות ממזרח למערב (מדות פ"ה מ"א). אך במבט שני הדברים נראים תמוהים מאוד, וכבר עמד על קושי זה הגאון רבי יעקב יוקב אטלינגר (בעל הערוך לנר) בתשובותיו (שו"ת בנין ציון סימן ב), שהביא את דברי הרדב"ז בזה, וכתב:

וזה תימא איך נתן שיעור י"א אמה שהרי הי"א אמה היו מכותל העזרה עד כותל ההיכל כמבואר במדות (פ' ה') ומתחלת כותל ההיכל עד חלל בית ק"ק היו ד' כותלים שרחבן עם המקום פנוי י"ז אמות כמבואר שם (פ' ד') ואח"כ הי' חלל בית ק"ק כ' אמה ובאמצעו הי' האבן השתי' כמשכ' התוספ' י"ט יומא (פ' ה') א"כ ממקום אבן השתי' עד סוף כותל העזרה הי' קרוב לשלשים ושמנה אמות ואיך נתן ברדב"ז שיעור של י"א אמה שמותר לקרוב לכיפה. ואם הכיפה רחבה ומגיע לצד מערב מהלאה לאבן שתי', עכ"פ הי' לו לשער שאין לקרב אל מקום אבן השתי' בתוך ל"ח אמה ולא לתלות בכיפה שלא ידענו מקום רחבה וצ"ע

והדברים אמנם מדברים בעד עצמם, אלא שמאיך גיסא, גם דבריו אינם מובנים, כי בסוף דבריו כתב:

ואם הכיפה רחבה ומגיע לצד מערב מהלאה לאבן שתי', עכ"פ הי' לו לשער שאין לקרב אל מקום אבן השתי' בתוך ל"ח אמה ולא לתלות בכיפה שלא ידענו מקום רחבה

והוא תמוה. שהרי מי שמתקרב אל אחד הפתחים, או עולה באחת העליות, אינו יכול לראות כלל את אבן השתיה עצמה, ואין הוא רואה אלא את קירות כיפת הסלע, ואפשר אמנם לשאול מאין ידע הרדב"ז לקצוב את המידה של י"א אמה בתוספת עובי הכותל, אך אי אפשר להורות לאדם שכזה לשער במרחק מן האבן עצמה, וכפי שהציע **הבנין ציון**. ומדבריו נראה כאילו לפי הבנתו מדובר בכיפה נישאת על עמודים, ללא קירות מסביב (כעין כיפת השלשלת שבמזרח כיפת הסלע), ואין ספק שלא ראה את המקום, ואילו ראה, לא היה יכול לנסח את שאלתו בנוסח זה. ואמנם אנו יכולים כיום לשער בדיוקנות את המרחק מאבן השתיה עצמה, בהיותה מסומנת במפות מדויקות, אבל בזמן הרדב"ז לא הייתה דרך להורות לאנשים זולת המרחק מן הקירות, ואמנם צ"ע כיצד קבע את המידה של י"א אמה, וכפי שהקשה הבנין ציון, איך אין מקום לשאלה, מדוע לא ציין את המרחק של ל"ח אמות מן הצכרה עצמה.

עוד יש להעיר, שהרדב"ז כתב שצריך להוסיף לאותן י"א אמות, גם את עובי החומה, וכתב במפורש שהעולה מן המערב צריך להתרחק "יותר מאחד עשר אמה, שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל, **ועובי הכותל כי הכותלים נתקדשו**", אך הוא לא נתן לנו מושג אודות רוחב זה, וכמעט אין בזה דיון במקורות. ואולם המהר"ט בקונטרס צורת הבית אשר לו, ואשר דבריו הובאו בספר דרך הקודש, שיער שמידת קפ"ז אמות של אורך העזרה, היא באמת מידה של מאתים אמה, כולל עובי הכתלים, ועובי כל כותל היה אם כן שש אמות ומחצה, ולפי זה תהיה המידה בהתאמה לכלל של הרדב"ז, י"ז אמות ומחצה. אלא שאין כמובן ראייה שהרדב"ז עצמו מסכים להנחה זו בדבר עובי הכותל, ולהלן עוד נזדקק לנקודה זו.

אבל פשר דבר הוא, כי ניתן להוכיח בבירור, שעל פי מה שהיה מקובל בידם, יסודות הקירות של בית המקדש עצמו היו קיימים במקומם בשעה שנבנתה כיפת הסלע, ובניין כיפת הסלע נבנה בכוונה תחילה על יסוד אותם יסודות. דברים אלו מפורשים בספרו של ר' משה חגיז **פרשת אלה מסעי**, שנדפס באלטונא בשנת תצ"ג, ובו הוא מתאר את מעשה הקיסר שלים, שדאג לחשוף את הכותל המערבי, ואחר כך קרא ליהודים וביקש מהם שיחזרו לבנות את המקדש, ואמר להם:

הרי היסודות לפניכם, בנו אותה על הוצאות שלי

ואחרי שהיהודים סרבו לבנות את המקדש, "ביקש מהם שיתנו לו תבנית המקומות

שהיו במקדש", ואמנם: "כפי הנראה תבנית האורך ורוחב ממה שהיה בבית ראשון ובית שני לא נתנו לו - ודא", אך הוא מציין כי: "אמנם מה שנתנו לו היה על גבי כותל המערבי ולפנים ולשליש ולרביע". והוא מציין שם בין הדברים שנתנו לו לשליש ולרביע, שעשו:

כעין כיפה שקורין בית קדשי הקדשים ומדרש שלמה, הם אומרים דשם במקום שהוא נקרא בית קדשי הקדשים דיש שם אבן תלויה ועומדת באויר ושהוא הנקרא אצלינו אבן השתיה

קל להוכיח שדבריו דומים לדברי הרדב"ז, אשר גם הוא קורא למסגד אל-אקצה בשם "מדרש שלמה", ושניהם גם מזהים את הצכרה עם אבן השתיה. כלומר, לדברי רבי משה חגיז, היהודים נתנו לקיסר את אותה: "כעין כיפה שקורין בית קדשי הקדשים", וכמו כן נתנו לו את תכנית "מדרש שלמה". ועל כך מוסיף רבי משה חגיז כי באותו מקום שהוא נקרא בית קדשי הקדשים, הם (המוסלמים) אומרים שיש שם אבן תלויה באויר, ושהיא האבן הנקראת אצלינו אבן השתיה.

אלא שכפי הנראה בזמנו של הרדב"ז עדיין דיברו על סלע בגובה של שתיים או שלש קומות, בעוד אשר בימי בעל דרך הקודש, כלומר בשנת ת"ע, כבר התפתחה הפנטזיה של הסלע הפורח באויר, וכפי שציין בפליאה בספר דרך הקודש, וכך ממש גם אצל בן דורו, רבי משה חגיז, שיודע לומר כי "הם אומרים... דיש שם אבן תלויה ועומדת באויר, ושהוא הנקרא אצלינו אבן השתיה".

על כל פנים, ברור מדבריו כי הייתה מגמה לבנות את הבית כעין בית המקדש, וכי היסודות של המקדש היו קיימים, וכי היהודים שיתפו פעולה עם מגמה זו "לשליש ולרביע" (ואיני יודע כיצד יש מי שהעלו על דעתם, שדעת רבי משה חגיז מתאימה לבעלי השיטה הדרומית, וכבר הארכתי בזה בספרי חצרות בית ה', בעמוד 95, בהערות שם).

ד. באשר למרחק מן הכותל הצפוני של כיפת הסלע, החישוב הוא פשוט למדי. כי באמת ההיכל היה צר מאחריו ורחב מלפניו. רוחבו בחזית המזרחית היה מאה אמה, ואם כן - במקום זה היה המרחק מכותל ההיכל לכותל העזרה שבע עשרה אמות ומחצה (שהרי רוחב העזרה הוא מאה ושלושים וחמש אמות), ועל פי העיקרון שקבע הרדב"ז במערב, יש להוסיף למרחק זה את עובי הכותל של העזרה (נניח, לצורך המשל, שש אמות ומחצה), ויהיה אם כן המרחק עשרים וארבע אמות. ואולם, בחלק האחורי של המקדש היה רוחב הבניין שבעים אמה, ואם כן המרחק שם בין כותל

ההיכל לכותל העזרה הוא שלושים ושתיים אמות ומחצה, ובתוספת עובי כותל כ"ל, יעלה המרחק לשיעור של ל"ט אמה. ואולם כפי שכבר צוין, עובי החומות אינו מפורש, ומדברי הרדב"ז שנקט ארבעים אמה, ברור שהוא חישב את עובי החומה, שבע אמות וחצי (על שורשו של מספר זה נעמוד לקמן).

לאמיתו של דבר, בניגוד למצב בכותל המערבי של כיפת הסלע, שהוא מוגדר היטב לצורך החישוב, והוא לדעת הרדב"ז מתלכד במדויק עם הכותל המערבי של בניין המקדש, ברור לגמרי כי בכותל הצפוני המצב הוא שונה, כי אין הוא דומה כלל למבנה ההיכל שהיה רחב מלפניו וצר מאחוריו. והם הם הדברים שכתב רבי משה חגיז שממידות האורך והרוחב ברור שהיהודים לא מסרו לקיסר את הצורה המדויקת, ורק מסרו לו דברים לשליש ולרביע. אך מכל מקום גם ברור שהקיסר ידע מקצת מן הדברים, כי כאמור היסודות היו קיימים, ומשום כך לדעת הרדב"ז, יש ספק האם הכותל הצפוני של בניין כיפת הסלע הוא כותל ההיכל שבמקום הרחב, שאם כן הוא, די להתרחק משם צפונה י"ז אמות ומחצה בתוספת עובי החומה, או שמא לפניו כותל שבנוי על יסודות של החלק הצר של ההיכל, שאז יש עלינו להתרחק משם שלושים ושתיים אמות ומחצה, בתוספת עובי הכותל. ומשום כך כתב הרדב"ז במפורש, שהחשבון של ארבעים אמה הוא חשבון לחומרא, וכפי דבריו שם:

עוד דרך אחרת, רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח, כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש, וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול, וחשבון זה אינו מדוקדק לפי שההיכל היה צר מאחוריו ורחב מלפניו כדכתיב הוי אריאל אריאל ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח

דברים אלו אודות ההיכל שהוא צר מאחוריו ורחב מלפניו, אין להם שום פירוש זולתי הדברים שנתבארו על ידי רבי משה חגיז, אשר על פי דבריו הדבר ברור שהכותל הצפוני של כיפת הסלע אכן מתלכד עם אחד מן הכתלים הצפוניים של ההיכל, אלא שאנו איננו יודעים היכן בדיוק הכתלים מתלכדים, ועל כן צריכים אנו להחמיר ולחשוש לכותל במקום הצר.

ובאשר לשאלה מאין הוציא הרדב"ז את המידה של שבע אמות ומחצה לעובי החומה, נראה שהלך בזה בדרך דומה לדרכו של המהר"ט, וסבר כי מידת מאה שלושים וחמש אמות של רוחב העזרה, היא מידה של מאה וחמישים אמות, כולל עובי הקירות, ואם כן עובי כל קיר הוא שבע אמות ומחצה. ואמנם על פי זה היה צריך גם לקבוע שעובי החומה המערבית הוא שש אמות וחצי, אך בזה דווקא יש מקום

להסתפק, כי אפשר שאותן שלוש עשרה אמות המשלימות את חשבון קפ"ז אמות למידה של מאתים אמה, אינן מתחלקות בשווה, כי החומה שבין עזרת ישראל לעזרת נשים היא באמת חומה פנימית, בין שתי עזרות, וניתן לעשותה דקה יותר, ויש אם כן מקום לומר שהחומה המערבית הייתה של שבע אמות ומחצה, כדי שתתלכד כראוי עם החומות שבצפונה ובדרומה, בעוד שהחומה המזרחית של העזרה הייתה בעובי חמש אמות וחצי בלבד. ובנקודה זו לא הכריע הרדב"ז, אך זה על כל פנים ברור, שלדעתו עובי הכותל הצפוני היה שבע אמות וחצי, ומידת ארבעים אמה שנקט, כוללת כותל זה, שהרי לא ציין שיש להחמיר שם ולהתרחק ארבעים אמה בתוספת של עובי חומה, וזאת בניגוד למערב, שכתב שיש להתרחק שם י"א אמה, בתוספת של עובי החומה.

ה. יש לציין עוד, כי קביעתו של הרדב"ז בתשובה תרצ"א שהצרכה היא אבן השתיה, חוזרת על עצמה גם בתשובה תרל"ט, והמדקדק היטב בתשובה תרמ"ח, יראה כי גם ממנה עולה בבירור שמקום קודש הקודשים ידוע היטב לכותב, וכי המנהג הוא להתפלל לעבר אותו מקום. ובאמת מסגנון הדברים נראה כי גם בתשובה תרצ"א אין הוא בא לחדש בנקודה זו שום דבר, כי מדובר בהנחה הלכתית המוסכמת על הכול, וחידושו שם הם הדברים הנגזרים מאותה מוסכמה, ובנסיבות אלו יש להתייחס לדבריו אלו כעדות אודות הנחה ידועה, יותר מאשר כחידוש תורני, ובכגון זה, משקלם של דברי העדות אינו נפגע משום קושיות למדניות בצדדים אחרים של אותה תשובה.

נ.ב. בשולי הדברים אני מוצא לנכון להעמיד דברים על דיוקם בשאלת דעתו של הרמב"ם בדבר גובהו של החיל, ולקבוע כי אין ספק שהנוסח הנכון בדברי הרמב"ם, בהלכות בית הבחירה פ"ה ה"ג הוא:

ולפנים מן הסוגר החיל גבהו עשר אמות

על פי מה שרשום בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת הרב שבתאי פרנקל, נוסח זה הוא הנוסח הכתוב בכל כתבי היד (זולת כתב יד פריס 347 שסיום כתיבתו היה בשנת ה' פ"ד ברומא, ואשר בו כתוב "מושכו", במקום "גובהו"). הנוסח המדויק ("גובהו") הודפס כמות שהוא גם במהדורות הדפוס הראשונות (רומא, קושטנדיא, ונציא), ורק בדפוס אמשטרדם (יותר ממאה ועשרים שנה אחרי הדפוס הראשון) סברו המהדירים שלפניהם שגיא, והכניסו מילה זו לתוך סוגריים, ומהם העתיקו כל הבאים אחריהם. (על פי המבואר במבוא לאותו ילקוט שינויי נוסחאות, מסתבר

שמהדירי אמשטרדם נטלו לעצמם חופש גדול למדי בכל הנוגע לתיקוני נוסח, והוסיפו דברים במפרשי הרמב"ם, הכ"מ, הרב המגיד והגהות מיימוניות, והבאים אחריהם העתיקו מהם), אך במהדורת הרב שבתאי פרנקל השיבו עטרה ליושנה, וביטלו את אותם סוגריים.

עלי לציין כי אני עצמי לא בדקתי את הדרך שבה נראו אותם סוגריים שבהם הקיפו בדפוס אמשטרדם את המילה "גובהו", אך על כל פנים במהדורת וילנא סוגריים אלו הן מרובעות, וכך נוצר הרושם כאילו לפנינו נוסח "מתוקן", בעוד אשר לפי דעת מדפיסי אמשטרדם, ולפי דעת הריעב"ץ וכדלהלן, צריכות אותן סוגריים להיות עגולות, כי כוונתן לסמן מחיקה על גבי מילה הכתובה בדפוסים קדומים.

ואמנם הריעב"ץ בספרו **לחם שמים** למסכת מידות (פ"ב מ"ג), טען שהמילה "גובהו" המודפסת ברמב"ם:

טעות דמוכה הוא, דמנין לו זה מה שלא נזכר בשום מקום, גם אי אפשר! שהרי קרקע עזרה אינו מגביה מן החיל אלא ב"ב מעלות שגבהן שש אמות בכלל, וכן מוכרח עוד מחשבון כ"ב אמות במשנה ד, אצל כהן השורף, לפיכך תיבת גבהו שבחבור הר"מ, ט"ס הוא וצריך למחקר

אבל באמת הרמב"ם עצמו כתב בפירוש המשניות במפורש, כי החיל הוא חומה המקפת את העזרה פנימה מחומת הר הבית (כן הוא בגירסת הדפוסים, וכן גם במקור הערבי בעצם כתב יד קדשו), וממילא מובן כי דבריו אודות גובהו של החיל, מוסבים ביחס לגובה החומה, ולא ביחס למפלס פני הקרקע, וכפי שהבין הריעב"ץ את הדברים בהלכות בית הבחירה, ובזה סרה מאליה קושייתו של הריעב"ץ על גירסת הספרים המדויקים.

דברים אלו כתבתי להעמיד את הדברים על דיוקם, אך אין בדברי הסכמה לדעת האומר שמשום שכך הגירסה הנכונה ברמב"ם, ממילא אנו מנועים מלקבוע את גבולות החיל הלכה למעשה, אך אין זו המסגרת לברר סוגיה זו.

תגובה לרב זלמן מנחם קורן

הרב יונתן אדלר והרב זלמן מ' קורן הזכירו את מחקרי בגליון ד של מעלין בקודש. נמצא בשלב פרסום ספר בשם המקדש בירושלם חלק ג חצר המקדש: היכן קדש הקדשים? המקיף את מחקרי על המקדש השני. לפיכך נדמה לי שמיותר להשיב דבר בשלב זה.

ברם, אני מרשה לעצמי להזכיר שני דברים. ראשון, הרב קורן מתייחס למדרש "דרוש ומצוא" את מקום המקדש (עמ' 165). הלכך, ברשות כל אחד מאתנו לעשות כן, ולא חשוב מה מקצועו.

שנית, מן הראוי להביא את הגמרא בזבחים סב. על שיטה למצוא את מקום המזבח אחרי חרבן ראשון:

ור' שמואל בר נחמני אמר מכל הבית כולו הריחו ריח קטרת, משם הריחו ריח אברים

הלא זאת השיטה המדעית-ארכיאולוגית?

סוף דבר: הרב אדלר הזכיר במאמרו (עמ' 171) את הרד"ק "שלא נבנה בניין על מקום המקדש", אך הוא לא התייחס לכך, ולא אמר את דעתו על כך; ואולי כדאי יהיה שיעשה זאת.

תגובה למכתבו של ידידי פרופ' אשר ז. קאופמן

ברצוני להבהיר באופן חד משמעי כי מעולם לא עלה על דעתי שאדם שאינו בעל דיפלומה באיזה תחום, אינו רשאי להביע דעה באותו תחום, ובהחלט ייתכנו מצבים שבהם על פי מבחן אובייקטיבי לגופו של עניין, יהיה גם ברור בעליל, שהבלתי מומחה ימצא צודק יותר מן המומחים. (לאחרונה הועמד לדין רופא בכיר על גרימת מוות ברשלנות, משום שאחרי שאחות העמידה אותו על טעות רפואית שלו, דאג לטשטוש הטעות, במקום לדאוג להצלת החולה). ובוודאי שכבוד ידידי הפרופ' אשר קאופמן וכבוד ידידי האדריכל מר טוביה שגיב, שהקדישו לעניין המקדש זמן רב של מחקר, רשאים להביע את דעתם בעניינים אלו. אבל אני יצאתי נגד מי שעשה שימוש בדבריהם של פרופ' קאופמן ומר שגיב, מבלי שבחן את הדברים לגופם, ועל סמך המחלוקת שביניהם ביקש לקבוע שמצוות "לשכנו תדרשו", אינה ניתנת כלל לביצוע. ובנקודה זו אני אכן עומד על דעתי, שמי שאינו מוכן לחקור את הדברים לגופם, אינו יכול להסתמך אלא על מומחים ידועים.

לגופו של עניין עלי להבהיר כי אני מוקיר את עבודתם של פרופ' קאופמן ושל מר שגיב בנושא המקדש, בקיום מצוות "לשכנו תדרשו", יותר מאשר עמדתם של אלו שביקשו לשלול מאיתנו כליל את המצווה הזו. ואני מוצא לנכון לספר לקוראים כי לפני כעשר שנים יזם ידידי הפיזיקאי פרופ' ישעיהו נבנצאל, מפגשים קבועים לצורך מחקר והחלפת דעות בענייני המקדש. המפגשים התכנסו בביתו אחת לחודש, בהשתתפות כותב שורות אלו, ובהשתתפות הפיסיקאים, פרופ' קאופמן, ד"ר דניאל וויל והאדריכל טוביה שגיב. בתקופה הראשונה השתתף הארכיאולוג מאיר בן דב, ואחר כך השתתף הארכיאולוג דן בהט. בפגישות אלו הוצגו ונדונו השיטות השונות לפרטי פרטים במשך עשרות שעות. (לצערי, הייתי הנציג היחיד של העולם הרבני. באחד המפגשים הראשונים הגיע רב נוסף שעוסק במחקרים ופירסומים הנוגעים למקדש, אך הוא לא המשיך להשתתף במפגשים, וגם לא שלח נציג מן העובדים איתו בעניינים אלו).

בספרי, **חצרות בית ה'**, הקדשתי מקום לשיטתו של פרופ' קאופמן, ודנתי בדבריו בכובד ראש, וגם כתבתי מדוע איני מסכים לדעתו (בעת כתיבת ספרי, עדיין לא נולדה שיטת מר טוביה שגיב, ומשום כך לא התייחסתי לדבריו, אך התייחסתי גם לשיטה

דרומית אחרת, שנתפרסמה בשנת תר"ץ. ועם מר שגיב אני עומד בקשר די תדיר עד היום).

ואולם, הדבר אשר נגדו יצאתי, קשור דווקא לדבריהם של רבנים אשר גזרו "טאבו" על העיסוק בענייני הר הבית, ואשר לדעתם - קיימת כיום מניעה החלטית לחקור את המקדש, ולקיים את מאמר הכתוב: "לשכנו תדרשו". אחד מן הנימוקים שהביאו לחזק את דעתם הוא, שמפני ריבוי הדעות שיש בעניין, אי אפשר להגיע להכרעה בסוגיה זו (ועשו ממחלוקת החוקרים בזה, כעין "תיקו" שבגמרא, אשר לפי כללי הפוסקים הוא ספק עומד, שאי אפשר להכריע בו על פי סוגיה חולקת וכיו"ב). כנגד טענה זו כתבתי, כי מי שמונע את עצמו מלהיכנס לגופם של דברים ולהתמודד עם עצם הראיות, איננו יכול להוכיח את קיומו של "ערפל", אלא אם כן הוא מסתמך על מומחים ידועים בתחומם, אך אין הוא יכול בשום אופן לתת משקל לדעות ולשיטות, רק משום העובדה שהדברים פורסמו בהרצאות ובכתבי עת.

ובאמת, אילו כתב הרב יונתן אדלר, שעייין בראיותיו של פרופ' קאופמן, וראה שהטענות הן טענות כבדות משקל, ומכוח זה היה קובע שבנידון דידן אין אנו יכולים לסמוך על הרדב"ז, או אילו כתב ששוכנע על ידי מר שגיב, כי יש ממש בשמועה שכביכול נחלק האר"י הקדוש על מדרש "פרקי דרבי אליעזר", שקבע (בפרק כ"ט) שבני ישמעאל עתידים לבנות בניין בהיכל, ומשום כך הוא סבור שאין אנו יכולים לסמוך על דברי הרדב"ז, החרשתי (וזאת מבלי ששתיקתי תתפרש בהכרח כהודאה). אולם ציון דבריהם של מחברים שאינם מומחים מובהקים, איננו מספיק מצד עצמו ליצור "ראיה לכאורה", שבעניין מקום המקדש אנו שרויים כיום בחושך שניתן למשו בו בידיים.