

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון יב – אלול ה'תשס"ו

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

3

Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg

Rennert

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

ד"ר יוסף עופר

עריכה והתקנה:

חנן אריאל

דוד פוקס

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רענגערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' – 02-9961942 פקס' – 02-9961055

דואר אלקטרוני – malinbakodesh@walla.com

אתר – www.carmei-tzur.org.il

תוכן העניינים

7

הקדמה

דרישת המקדש

13	הרב צבי שלוח	לימוד סדר קודשים במהלך הדורות
43	שמואל יורמן	העיסוק בנושאי קודשים בתלמוד הבבלי
63	הרב יהודה שביב	הבית לדוד?
75	הרב מנחם מנדל שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש	לימוד תורת הבית

בניית המקדש

89	הרב יואל קטן	י"ט הערות על פרק א' מהלכות בית הבחירה
105	הרב ישראל אריאל	שינויים במקדש ובכליו במהלך הדורות
123	רע גולן	מצוות בניין בית המקדש
133	אורי דנציגר	קדושת ירושלים וארץ ישראל

הכוהנים ועבודתם

149	אושרי ורהפטיג	עומד על גבי כלים
-----	---------------	------------------

טהרות

165	הרב עזריה אריאל	בועל נידה
-----	-----------------	-----------

בשדה ספר

201	הרב אליקים קרומביין	שערי היכל
-----	---------------------	-----------

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל או בדואר על גבי תקליטון מחשב.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

- הרב ישראל אריאל – ראש מכון המקדש
- הרב עזריה אריאל – מכון המקדש
- רע גולן – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- אורי דנציגר – מכון לב, ירושלים
- אושרי ורהפטיג – 'בית מורשה', ירושלים
- שמואל יורמן – כרמי צור
- הרב יואל קטן – מכון שלמה אומן, שעלבים
- הרב אליקים קרומביין – ר"מ בישיבת 'הר-עציון', אלון שבות
- הרב יהודה שביב – אלון שבות
- הרב צבי שלוח – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

הקדמה

שבעים שמות קרא לירושלים: ירושלים, שלום...
נקראה שלם, שנאמר: "ומלכי צדק מלך שלם" (בראשית י"ד, יח)
(מדרש זוטא - שיר השירים, מהדורת בובר, פרשה א).

ירושלים נקראת שלום, ואף בית המקדש נקרא שלום:

דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב (זכריה ח', יט) "כה אמר ה' צ-באות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה"? קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה! בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום (ראש השנה יח ע"ב).

ופירש רבנו חננאל: "בזמן שיש שלום - כלומר כל זמן שבית המקדש קיים".

הקשר בין המקדש לשלום בא לידי ביטוי בהלכה בעניין איסור נגיעת ברזל במזבח:

וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתוֹן גִּזִּית פִּי תִרְבֵּךְ הַנֶּפֶת עָלֶיךָ וּתְחַלְלֶנָּה
(שמות כ', כא).

ופירש רש"י שם:

"ותחללה" - הא למדת, שאם הנפת עליה ברזל חללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם. אין זה בדין שיוגף המקצר על המאריך. ועוד, שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבא עליו כורת ומחבל.

וכן היא הבטחת התורה:

כִּי אֹרִישׁ גּוֹיִם מִפְּנֵיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלְךָ וְלֹא יִקְמַד אִישׁ אֶת אֶרְצְךָ בְּעִלְתֶּךָ לְרְאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱ-לֹהֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה
(שמות ל"ד, כד).

ומכאן מסיק ר' ישראל ב"ר יוסף אלנקאווה:

ומיום שחרב בית המקדש נתמעט השלום, שנאמר "וְיִנְדְּמוּ נְאוֹת הַשְּׁלוֹם" (ירמיהו כ"ה, לז)
(מנורת המאור, מהדורת ענלאו, עמ' 558).

גליון זה נערך בעיצומה של המלחמה לעזרת ישראל מצריו בצפון ובדרום. אנחנו מתפללים לניצחון ישראל ולרגיעה בעורף ובחזית. אך גם בשעה זו איננו שוכחים את החזון הגדול.

מעלין בקודש יב – אלול ה'תשס"ו

השלום האמיתי, המבטא שלמות והרמוניה בין אדם לחברו, בין אומות העולם ובין כלל האנושות לבין הבורא יהיה כאשר ייבנה בית המקדש.

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבְעוֹת וְנִהְרֹוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱ-לֹהֵי יַעֲקֹב וְיִרְנֹו מִדְּרָכָיו וְנִלְכָה בְּאַחֲרֵיתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַם. וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכִתְתוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵתִים וְחַנִּיתוֹתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חָרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה (ישעיהו ב', ב-ד).

* * *

כדרכנו, נסקור בקצרה את המאמרים שבגיליון:

המדור הראשון עוסק בדרישת המקדש. מאמרו של הרב צבי שלווה סוקר את היחס ללימוד סדר קודשים במהלך הדורות ואת הנימוקים שהעלו גדולי ישראל להעדפת לימוד סדר קודשים על תחומי לימוד אחרים.

שמואל יורמן מתמקד בתקופת האמוראים, ופורש בפנינו מחקר סטטיסטי על מגמת הלימוד של סדר קודשים לאורך דורות האמוראים. מלכתחילה סבר המחבר כי תתגלה ירידה בעיסוק בענייני קודשים ככל שמתרחקים מן הזמן שבית המקדש היה קיים. מסקנתו המפתיעה מוצגת בהרחבה במאמר בעזרת תרשימים.

הרב יהודה שביב צועד בעקבותיו של ראשון דורשי המקדש, דוד המלך, ומבאר בהעמקה את מדרש תהילים למזמור ל'. הדיון המרכזי במדרש הוא ביחס שבין מחשבה ומעשה, אך עולים בו עניינים נוספים כגון: תפילה ותורה, תורה ומקדש, חורבן וגאולה ועוד.

חותם את המדור מאמרו של רבי **מנחם מנדל שניאורסון זצ"ל**, האדמו"ר מליובאוויטש, שהתפרסם בתחילת ספרו על הלכות בית הבחירה. במאמר מוכיח הרבי שלימוד תורת הבית ובניין הבית הם דבר אחד. לימוד תורת הבית אינו רק שווה ערך לבניין בפועל בשכר הרוחני, אלא זהה לו לחלוטין. תודתנו להוצאת קה"ת שאישרה את פרסום המאמר בגיליון.

השער השני, שער בניין המקדש, מוליך אותנו ממחשבה למעשה. הרב **יואל קטן** לימד את הפרק הראשון בהלכות בית הבחירה בבית הכנסת בנצרים בימי בין המצרים תשס"ה. מאמרו משתף אותנו בתשע עשרה הערות שעלו מן הלימוד.

הרב ישראל אריאל דן באפשרות להוסיף על הבית והכלים. הדיון משתלשל מהסוגיה בסוכה נא ע"ב העוסקת בגזוזטרה שהוקמה בעזרה כדי להפריד בין גברים ונשים. המחבר דן במחלוקת רש"י והרמב"ם, וסובר שלדעת הרמב"ם אין הדיוק במידות חשוב, ונשמרת אוטונומיה מקצועית לאומנים, כל עוד נשמרת המטרה - "לרומם את בית א-להינו". המחבר מראה השלכות חשובות של הדיון על בניין המקדש בימינו.

את המדור חותמים שני מאמרים העוסקים בשאלות יסוד. **רע גולן** מבחין בין שתי קדושות שיש במקדש: קדושה הקשורה לבניין עצמו וקדושה הקשורה למיקומו בהר הבית (מקום המזבח). המחבר מנסה לעמוד על מהותיהן השונות של קדושות אלו, ולהציע מקרי 'נפקא מינה' ביניהן.

בקדושת המקום עוסק גם מאמרו של **אורי דנציגר** על קדושה ראשונה וקדושה שנייה של ארץ ישראל. המאמר מנסה להבין את נימוקו של הרמב"ם לכך שקדושת ירושלים והמקדש שקידש יהושע לא בטלה, אך קדושת ארץ ישראל שקידש יהושע בטלה, נתקדשה שנית בימי עזרא ושוב לא בטלה. המחבר מסביר, שקדושת ארץ ישראל יכולה להתבטל, בניגוד לקדושת המקדש שקיימת לעולם. כדי שארץ ישראל תתקדש קדושה עולמית בימי עזרא, צריכה הייתה קדושת המקדש להתפשט אליה. לדעתו, יכולת התפשטות קדושת המקדש קשורה ליחסים שבין ישראל ואומות העולם.

המדור השלישי, הכוהנים ועבודתם, זכה בגיליון זה רק למאמר אחד. **אושרי ורהפטיג** דן במחלוקת רש"י ותוספות בעניין פסול עבודתו של כוהן העומד על גבי כלים. לדעת המחבר, סוגיה זו היא ביטוי למחלוקת יסודית בין רש"י ותוספות בעניין חציצה. המחבר מתייחס במאמרו גם לחקירתו של בעל אבני נזר בעניין פסול חציצה, האם הוא נובע מאי מגע או מקיום חציצה.

ענייני טהרות, שהמדור הרביעי מוקדש להם, זכו למאמר יסודי בעניין מעמדו של בועל נידה מאת **הרב עזריה אריאל**. בועל נידה שווה לנידה בכך שהוא מטמא משכב תחתון כעליון בטומאה קלה. מה דינו לעניין יתר החומרות שיש בנידה? המאמר מראה, שפשט הסוגיות נוטה לצמצום ההשוואה שבין דיני בועל נידה לדיני נידה. עם זאת, המחבר מתייחס לשיטות הראשונים שהרחיבו את ההשוואה ביניהם, ודן בהן בהרחבה. כדי להקל על קוראים שאינם בקיאים בדיני טהרות הוסיפה המערכת הקדמה למאמר, ובה ביאור מושגים.

הקוראים שיעיינו במאמרו של הרב עזריה אריאל על בועל נידה, ישמחו בוודאי לקרוא ביקורת על ספרו **שערי היכל**, במדור האחרון שבגיליון - בשדה ספר. החיבור, הראשון בסדרת ספרים על מסכתות בענייני קודשים, משווה על ידי הרב **אליקים קרומביין** לחיבור הוותיק הלכה ברורה. ההשוואה מתייחסת למגמות החיבורים, בהירותם, ההמחשות הגרפיות וההתעמקות הטקסטואלית והלמדנית שבהם.

* * *

לא נוכל לסיים הקדמה זו לפני שנודה לעורכים הקודמים, **שמעוני גרטי ואורי מוגילבסקי**, על עבודתם הנאמנה, ועל עריכת חלק מהמאמרים המופיעים בגיליון זה. נוסיף ונודה להם גם על העזרה שהושיטו לעורכים החדשים בצעדיהם הראשונים. נאחל להם שיערכו שולחנות נוספים לגבוה.

המערכת

דרישת

המקדש

הרב צבי שלוח

לימוד סדר קודשים במהלך הדורות

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱ-לֹהֵיכֶם מִכָּל שְׂבָטֵיכֶם לְשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם
לְשַׁכְּנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה (דברים י"ב, ה).

יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? תלמוד לומר: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" -
דרוש ומצוא, ואחר כך יאמר לך נביא (ספרי שם).

הקדמה

א. העיסוק בסדר קודשים מימות התנאים ועד זמננו

ב. חשיבות לימוד סדר קודשים

ג. איכות הלימוד

הקדמה

כשעמד המקדש על מכונו, ונראו כוהנים בעבודתם, לויים בדוכנם וישראל במעמדם,
הלכות הקרבנות והמקדש היו ידועות לכוהנים ולכל באי בית ה' ככל שאר ההלכות.
סביר להניח, שבאותה תקופה נלמדו חלקים אלו של התורה באותה המידה שנלמדו
כל חלקי התורה האחרים.

אך מאז חורבן בית מקדשנו והפסקת העבודה הפכו הלכות אלו ל'הלכתא'
למשיחא'; ובתור שכאלה, ניתן היה לחשוש שישתכחו חלילה. במאמר זה, ברצוננו
לבחון באיזו מידה עסקו בנושאים אלו לאורך הדורות, וכיצד התייחסו גדולי ישראל
לנושא זה.

דרישת המקדש של דוד

דוד המלך היה ראשון דורשי המקדש. בזמנו, עבודת הקרבנות התקיימה כסדרה - קרבנות יחיד בבמות וקרבנות ציבור בבמה הגדולה שבגבעון;¹ אך דוד לא הסתפק בכך - "ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון הא-להים ישב בתוך היריעה" (שמו"ב ז', ב).

דרישת המקדש של דוד באה לידי ביטוי גם בספר תהילים:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת זְכוֹר ה' לְדָוִד אֵת כָּל עֲנֹתָיו. אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לֵה' נְדָר לְאֲבִיר יַעֲקֹב. אִם אָבָא
בְּאֶהָל בֵּיתִי אִם אֶעֱלֶה עַל עֲרֹשׁ יְצוּעֵי. אִם אֶתֵּן שָׁנָת לְעֵינַי לְעַפְעָפֵי תְּנוּמָה. עַד אֲמַצָּא
מָקוֹם לֵה' מִשְׁכָּנֹת לְאֲבִיר יַעֲקֹב (קל"ב, א-ה).

שאיפה זו לא נולדה בלבם של דוד רק בשעה שישב בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו.² עוד בשעה שנמלט על נפשו מחרב שאול, הוא הקים את בית המדרש הראשון לעיסוק בענייני המקדש. מקום המקדש המדויק, עדיין לא היה ידוע, ודרושה הייתה היערכות רבה לבניין הבית ולהכנת סדרי העבודה בו.

וְדָוִד בָּרַח וַיִּמְלֹט וַיָּבֵא אֶל שְׁמוּאֵל הַרְמָתָה וַיִּגְדַּל לֹא אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ שְׁאוּל וַיִּלְךָ הוּא
וַשְׁמוּאֵל וַיֵּשְׁבוּ <בְּנוֹיֵת> בְּנוֹיֵת. וַיִּגְדַּל לְשְׁאוּל לְאֹמֵר הִנֵּה דָוִד <בְּנוֹיֵת> בְּנוֹיֵת בְּרָמָה (שמו"א י"ט, יח-יט).
חז"ל דרשו: "מה ענין ניות אצל רמה? אלא שהיו יושבים ברמה ועוסקים בנויו של עולם",³ ופירש רד"ק על אתר: "כלומר בבית המקדש כלומר באיזה מקום יהיה".

מסקנות הלימוד של דוד ושמואל בניות שימשו בסיס לבניין בית המקדש. בדה"א (ט', כב) מתוארים משמרות הלויים - "המה יסד דויד ושמואל הראה באמונתם", ופירש הרלב"ג שתכנית זו הוכנה כאשר דוד ברח אל שמואל; וגם תכניות הבניה שנמסרו לשלמה הוכנו אז: "ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו

1 ספר שמואל נפתח ומסתיים בשאלת היחס לבית המקדש: "ועלה האיש ההוא מעירו מימים מימה להשתחוות ולזבוח לה' צ-באות בשלה" (שמו"א א', ג). המלבי"ם פירש שמעירו של אלקנה עלה רק "האיש ההוא"; אך חז"ל דרשו (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה; קהלת רבה פרשה ה א) שאלקנה עלה בכל שנה בדרך אחרת כדי לזרז את האנשים לעלות לרגל לשילה. הספר מסתיים במפקד שעשה דוד, שגרם לנפילת 70,000 איש; ובקניית גורן ארונה היבوسی, שבית המקדש עתיד להיבנות בו. המדרש אף אומר (שוחר טוב יז ב): "כל האלפים האלה שנפלו בימי דוד לא נפלו אלא בגלל שלא תבעו בניין בית המקדש".
למעלה מ-400 שנה עברו מכניסת עם ישראל לארץ, ארון הא-להים עדיין בתוך היריעה, ועם ישראל לא התעורר. היחיד שהתעורר לכך היה דוד.

2 שמו"ב ז', א.

3 זבחים נד ע"ב.

וגנזכיו ועליתיו וחדריו הפנימים ובית הכפרת" (דה"א כ"ח, יא), "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית" (שם, יט) - שמואל ברוח קודשו לימד את דוד.⁴

בניין בית שני

אחרי חורבן הבית הראשון, יצא העם לגלות. אך גם משניתנה הרשות לחזור לארץ בימי עזרא, זעק חגי (א', ג): "העת לכם אתם ספונים בביתכם והבית הזה חרב". הנביאים באותה תקופה הוכיחו את יושבי הגולה על חוסר הרצון לבוא לארץ, וגם את אלה שכבר עלו - על התעצלותם מלבנות את בית המקדש.

יש להניח שבזמן הקצר שעבר מאז חורבן הבית הראשון, הלכות העבודה לא נשכחו. השאלות המעשיות שנוצרו, נפתרו על ידי הנביאים שעלו איתם: הגמרא בזבחים (סב ע"א) מספרת שנביאים הורו לבוני הבית על קדושת המקום, על מקומו המדויק של המזבח ועל גודלו.⁵

בעקבות החורבן

בעקבות חורבן הבית השני, רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל אחריו, בנו מחדש את החיים היהודיים ללא מקדש. הם חידשו את הסנהדרין ביבנה, ותיקנו תקנות רבות כדי להתאים את ההלכה לעולם ללא מקדש.⁶

אך האם במקביל התכוננו וציפו לבניין הבית?

מסתבר, שסמוך לחורבן הייתה ציפייה שבית המקדש ייבנה במהרה, כמו שאחרי חורבן בית ראשון נבנה הבית השני כחלוף 70 שנה. המדרש⁷ מספר על ניסיון לבנות את הבית סמוך לחורבנו בימי רבי יהושע בן חנניה.⁸

4 ראה רש"י לאורך הפרק הנ"ל, ובעיקר בפסוק יב.

5 וראה גם בחגי ב', יא-יד, שהנביא בוחן את הכוהנים בהלכות טומאה וטהרה.

6 ראה לדוגמא במשניות בתחילת פ"ד בראש השנה.

7 בראשית רבה [מהדורת וילנא] סד י.

8 ההיסטוריונים משערים שהניסיון לבנות את המקדש היה בימי הקיסר אדריינוס שעלה לשלטון בשנת 117 למנינם (כ-50 שנה אחרי החורבן); ושחזרתו מהבטחתו לסייע בכך, גרמה לתסיסה שהגיעה לשיאה במרד בר כוכבא (ראה ש' ספראי, 'תקופת המשנה והתלמוד', בתוך: ח"ה בן ששון (עורך), תולדות עם ישראל בימי קדם, הוצאת דביר, עמ' 319).

מרד בר כוכבא נבע מציפייה גדולה לשיקום ירושלים ובניין המקדש. רבי עקיבא כשהיה רואה את בר כוכבא, היה אומר: זה מלך המשיח!⁹ במטבעות מתקופת המרד הוטבעו תאריכים כגון: "שנה אחת לגאולת ישראל" או "לחרות ירושלים".

החת"ם סופר כתב¹⁰ שבתקופה הסמוכה לחורבן הציפייה לבניין המקדש הייתה גדולה וברבות הימים כמו נתיאשו מהתקווה שבית המקדש ייבנה בזמן קרוב.

ידיעת ההלכה

בתקופה הסמוכה לחורבן, עדיין זכרו את הלכות בית המקדש. אך במהלך הדורות, נשכחו חלק מהלכות אלו.¹¹

בשורות הבאות, נסקור את החלק ההלכתי של התורה שבעל פה מימי התנאים ועד ימינו. ננסה לבדוק, באיזו מידה עסקו בהלכות שאינן נוהגות הלכה למעשה בזמן הזה בכלל, ובקודשים בפרט.

יש להדגיש, שמסתבר שרוב גדולי ישראל בכל הדורות היו בקיאים בכל חלקי התורה; אך הדבר לא בא לידי ביטוי בספרים שכתבו, כיוון שספריהם עסקו בנושאים שנלמדו בשיבות ובשאלות שהעסיקו את הציבור הרחב.

א. העיסוק בסדר קודשים מזמן התנאים ועד ימינו

תקופת התנאים והאמוראים

התנאים עסקו במידה שווה בכל התורה כולה. שישה סדרי משנה כוללים את כל החלק ההלכתי של התורה כולל קודשים וטהרות.

9 ירושלמי תענית פ"ד, סח ע"ד.

10 שו"ת חת"ם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן שיח ד"ה ונחזי מה. החת"ם סופר נעזר בסברה זו כדי להסביר מדוע אין מקיימים מצוות מעשר בהמה בזמן הזה על ידי הפרשת המעשר והטלת מום בו. הוא כותב, שהטלת מום בבהמה שעומדת להקרבה היא איסור דאורייתא, ובזמן תקנת חז"ל שלא להפריש מעשר בהמה בזמן הזה ציפו לבניין בית המקדש במהרה, ולכן איסור הטלת מום בבהמת קרבן היה דאורייתא אמנם היום שכמו נתיאשו מהתקווה שהבית ייבנה בקרוב, האיסור להטיל מום הוא רק מדרבנן, אך התקנה אינה ניתנת לשינוי.

11 רבי אליעזר בן יעקב, תנא שחי בזמן הבית, מעיד על עצמו ששכח מה היה תפקיד של אחת מלשכות עזרת נשים (מידות פ"ב מ"ה).

אך הזמן שעבר מאז החורבן וצרות הגלות נתנו את אותותיהם, והברכה שהותירו בדינו האמוראים היא חסרה. היו אמוראים שלא עסקו בכל הש"ס, כדאיתא בגמרא בברכות:

אמר ליה רב פפא לאביי: מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא? אי משום תנויי - בשני דרב יהודה כולי תנויי בנויקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי! (כ ע"א).

התלמוד הבבלי נכתב על סדרי מועד, נשים, נזיקין וקודשים; לא על זרעים (פרט למסכת ברכות) ולא על טהרות (פרט למסכת נידה). אך ההתייחסות לסדר קודשים הייתה כמו לחלקים הנוהגים כהלכה למעשה, כיוון שמי שלומד הלכות הקרבנות נחשב לו הלימוד כאילו הקריב קרבן. גם אמוראים המעידים על עצמם שהם מצויים יותר בחלקים המעשיים של התורה שבעל פה, למדו את סדר קודשים.

אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו, דקאי בבית הקברות של עובדי כוכבים... א"ל (רבה לאליהו): ולאן כהן הוא מר? מאי טעמא קאי מר בבית הקברות? א"ל: לא מתני מר טהרות? דתניא, רשב"י אומר: קבריהן של עובדי כוכבים אין מטמאים שנאמר: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם"¹² - אתם קרויים אדם ואין עובדי כוכבים קרויין אדם. א"ל: בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא? (בבא מציעא קיד ע"א).

ופירש רש"י שם:

בארבעה לא מצינא - בגירסה דארבעה סדרים כגון מועד, ישועות (=נזיקין), נשים שהן נוהגות בזמן הזה כזמן הבית. וקודשים נמי כדכתיב: "ובכל מקום מקטר מגש לשמי"¹³ ואמרינן (מנחות קי ע"א): אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בכל מקום, מעלה עליהם הכתוב כאילו מקריבים אותם בבית המקדש. **בשיתא מצינא** - זרעים אינו נוהג בחוצה לארץ, וכן טהרות.

מכאן מסיק **החפץ חיים**¹⁴ שהסיבה שיש בבלי סדר על קודשים ואין בבלי על סדרי זרעים וטהרות היא שלימוד סדר קודשים נחשב בזמנם כאילו מקריבים קרבנות.

התלמוד הירושלמי שבידינו כולל גם את סדר זרעים, החסר בתלמוד הבבלי, אך אינו כולל את סדרי קודשים וטהרות (פרט לנידה).

12 יחזקאל ל"ד, לא.

13 מלאכי א', יא.

14 במאמר ציפית לישועה ד"ה והנה ידעתי.

האם היה תלמוד ירושלמי על כל הש"ס? בשאלה זו נאמרו דעות שונות:

בעל פני משה טוען שלא:

ודע, שיש טעות סופר בדפוסים, שכתוב בהשגה¹⁵ "והכי איתא בירושלמי במנחות"... וטעות סופר הוא, שאין ירושלמי על מסכת מנחות, ומעולם לא היה; וכל מקום שתמצא כתוב "חמשה סדרים ירושלמי", כמו בהקדמת הרמב"ם על המשנה¹⁶ או בשאר מקומות - אין הכוונה אלא על אותם ארבעה סדרים השלמים שלפנינו, ועל מקצת מנדה שהוא מסדר טהרות; וכמו שאנחנו רגילים לומר דגמרא הבבליה היא על ששה סדרים ואין לפנינו אלא ארבעה סדרים שלמים ומסכת אחת מסדר זרעים ומסכת אחת מסדר טהרות. וכך היא הכוונה לחמשה סדרים הנזכרים מהירושלמי, ולא תמצא איזה רמז באיזה מהקדמונים שהיה לפנייהם גמרא ירושלמית יותר ממה שהוא לפנינו ('מראה הפנים', בכורים פ"א ה' ע"ב ד"ה אמר ר' חיינא).

בעל קרבן העדה¹⁷ חולק עליו, וטוען שנכתב תלמוד ירושלמי על כל הש"ס:

אבל הירושלמי היה בשלמות גמור, כאשר כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות: "ונמצאו מן הירושלמי חמשה סדרים שלמים ועל סדר טהרות על נדה לבד".¹⁸

מכל מקום, העובדה שדווקא סדרים אלו אבדו מלמדת על כך שעסקו בהם פחות.

מסברא, ניתן היה לשער שבמהלך דורות האמוראים חלה ירידה בעיסוק בהלכות קודשים ככל שנקפו השנים מאז חורבן בית המקדש. אך מחקרו המעניין של שמואל

15 השגת הראב"ד, הלכות ביכורים פ"ב ה"ו. אמנם, בכתבי היד מופיע כנוסח הדפוסים, וכן הוא במאירי בראש השנה ד' ע"א. ועיין בילקוט שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל על הלכה זו.

16 ד"ה וכך עשו. יש להעיר, כי לשון הרמב"ם שם היא: "ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא עליו תלמוד כלל - לא בבלי ולא ירושלמי, אלא מסכת נדה בלבד". וקשה לכלכל לשון זאת עם דברי הפני משה, המסביר שהרמב"ם התכוון לארבעה סדרים שלמים ולמסכת נידה.

17 בהקדמה לסדר מועד, נדפסה בדפוס זיטאמיר.

18 פרופ' יעקב זוסמן טוען (בעבודת הדוקטורט שלו, סוגיות בבבליה לסדרים זרעים וטהרות, עמ' 3-13) שבישיבות ארץ ישראל נלמדו ונתפרשו כל ששה סדרי המשנה. הלכות זרעים וטהרות נהגו בתקופת התלמוד הלכה למעשה. סדר קודשים אמנם לא נהג למעשה, אך חז"ל ראו בלימוד הלכות הקרבנות מעלה כאילו קרבים בפועל ולכן עסקו בהם הן בבבל והן בארץ ישראל (עמ' 307). בישיבות בבל, סדרי זרעים וטהרות לא נכללו במחזור הלימוד הקבוע כיוון שהלכות אלו לא נהגו הלכה למעשה. לגבי הסדרים שנלמדו ולא קיימים היום - ירושלמי על קודשים וטהרות - אין לנו עדויות האם נערכו ואבדו או שלא נערכו כלל.

יורמן העוקב למאמר זה, מפריך סברה זאת. לא זו בלבד שאין ירידה, אלא שהעיסוק בסוגיות קודשים עולה במהלך הדורות בצורה עקבית.

תקופת הסבוראים והגאונים

אחרי תקופת האמוראים החלה תקופת הסבוראים - "ובתר הכי, אף על גב דוודאי הוראה לא הוות, הוּו סבוראי דמפרשי פרושי דמקרבי להוראה, ואיקרו אינהו רבנן סבוראי, וכל מה דהוה תלי וקאי - פירשוה".¹⁹ על תקופה זו בה נערך התלמוד באופן סופי כמעט איננו יודעים דבר.

לאחר חתימת התלמוד השתנה אופיין של הישיבות והספרות התורנית. במהלך מאות השנים הבאות כמעט לא מצאנו עסוק בקודשים או בטהרות בספרות הגאונים המצויה בידינו. אם נעיין בספרי השאלות, בהלכות פסוקות המיוחס לרב יהודאי גאון, ובהלכות גדולות המיוחס לרב שמעון קיארא, שעיקרן סיכומי הלכה למעשה, בספרי השאלות והתשובות הרבים ובספריהם של רב סעדיה גאון ורב האי גאון, נראה שהעיסוק בתורה שבעל פה היה רק בנושאים שהיו הלכה למעשה באותה תקופה.²⁰

ספרות חז"ל - המשנה והגמרא - כבר הייתה חתומה באותה תקופה, והגאונים נשאלו שאלות בהלכה למעשה בנושאים שנוהגים באותה תקופה. גם פירושי התלמוד שהגאונים שלחו לשואליהם עסקו בדרך כלל בבירור הלכתי.

תקופת הראשונים

בהקדמה לחיבורו בית הבחירה על הש"ס, כותב המאירי²¹ שהלימוד הורגל רק בשלושה סדרים - מועד, נשים ונזיקין - ושאר הסדרים נעזבו עזיבה מוחלטת. לכך הוא מביא שתי סיבות: העובדה שאינם נוהגים היום הלכה למעשה, והקושי שהם מציבים בפני הלומד.

שלא הורגל הלמוד רק בג' הסדרים - ר"ל מועד, נשים, נזיקין - ונעזבו השלשה האחרונים - ר"ל קדשים, טהרות, זרעים - עזיבה מוחלטת, רק לאחד מעיר ושנים ממשפחה, למיעוט צרך ידיעתם באלו הזמנים ולרוב עומק עניניהם. מזה הצד ראו בימי הגאונים להעתיק משאר הסדרים מסכיות ידועות להיות ידיעתם הכרחית כשאר

19 **איגרת רב שרירא גאון**, מהדורת מצגר, ירושלים תשנ"ח, אות עט.

20 אמנם, **בהלכות גדולות יש פרקים שבהם מובאות מן הגמרא העוסקות בעבודת המקדש**; ורב האי גאון כתב פירוש למשניות סדר טהרות.

21 עמ' לב במהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשכ"ה, ד"ה והסבה באלו.

המסכיות שבג' הסדרים הרגילים בלימוד ואולי יותר מהרבה מהן. והן מסכת ברכות מסדר זרעים וחברוה בסדר מועד, ומסכת חולין מסדר קדשים וחברוה גם כן בסדר מועד, ומסכת נדה מסדר טהרות וחברוה בסדר נשים.

אמנם, חלק מהראשונים כתבו את ספריהם על כל חלקי הש"ס. רבינו גרשום, רש"י, התוספות, ותוספות ר"ד פירשו את כל הש"ס, וכן את סדר קודשים; הראב"ד והר"ש ורבנו הלל ב"ר אליקים פירשו את ה"תורת כוהנים", והר"ש אף הוסיף פירוש למשניות בכל המסכתות שאין עליהן גמרא, ולפיכך גם אין עליהן פירוש רש"י.

שאר הראשונים, בעיקר ראשוני ספרד, כמעט שלא כתבו על קודשים (בכל אופן, לא נשאר לנו מדבריהם). כנראה שבישיבותיהם של הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א ושאר הראשונים לא למדו קודשים. אפשר שבזה הם הלכו בעקבות הר"ף, שכתב באופן שיטתי על כל הסוגיות שנהגו הלכה למעשה בתקופתם. מאותה סיבה, אין לנו גם את פסקי הרא"ש לסדר קדשים – אם כי הוא כתב פירוש למשניות במסכתות שעליהן לא היה פירוש רש"י, וסיכם את פסקי התוספות בגמרא.

אחד ומיוחד הוא הרמב"ם, שכתב את חיבורו הגדול "היד החזקה" על כל התורה שבעל פה: מצוות התלויות בארץ, הלכות מלכים, קודשים וטהרות. הרמב"ם ביקר את מיעוט העיסוק בקודשים; בהקדמתו לסדר קודשים הוא מבאר את הסיבה לכתיבת הקדמה זו למרות שאין בה חידושים:

מפני שדבר זה, כלומר הקרבנות, כבר אבד בעוונתינו שרבו, ואין מעיינים בו כי אם מעטים מבני אדם, ואין עניניו נזכרים תכופות לפני האדם שיזכרם אף על פי שכבר עיין בהם - כיוון שאין שם מעשה הגורם חזרתו, ואין בני אדם שואלים על שום דבר מהם כלל, עד שהושוו בהם החכם הגדול והסכל שבהמון והרי רוב התלמידים אינם יודעים מן הקרבנות אפילו מה שנאמרו בו מקראות מרובים.

ובפירוש המשניות²² בסוף מסכת מנחות כתב:

ראוי לאדם לעסוק בענייני הקרבנות ולהתבונן בהם, ואל יאמר שהם דברים שאין להן צורך היום כדרך שאומרים הרבה בני אדם.

הבית יוסף, החותם את תקופת הראשונים, מתאר את המציאות בתקופתו, ואומר שהלכות בית הבחירה לרמב"ם לא נלמדות ולא מוכרות. כשהוא כותב על מחלוקת

22 בתרגום הרב קאפח.

הרמב"ם והתוספות בעניין שנה בין מזרח למערב²³ הוא מסביר למה לא נוהגים כרמב"ם:

ואף על פי שהעולם נוהגים כדברי התוספות, נ"ל שהוא מפני שאינם מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה אלא חד או תרי בדרא.

החפץ חיים²⁴ מלמד זכות על הראשונים, וכותב שכיוון שלא היה בזמנם שולחן ערוך או ספר פסקים דומה לו, ולכל הלכה למעשה היו העולם צריכים לדרוש אצל גדולי הדור והם היו צריכים להוציא את ההלכה מהתלמוד, ולהשיב במכתבים לכל קצווי ארץ, ולהפיץ את חיבוריהם בהעתקי כתב יד, לכל קהילות ישראל - היה זה מן הנמנעות לעשות זאת בכל חלקי התורה, ולכן הסתפקו במה שנוגע הלכה למעשה באותה תקופה. אפשרות נוספת שהוא מעלה היא שהראשונים אמנם כתבו חיבורים על כל חלקי התלמוד, אך חיבוריהם אבדו במהלך הדורות.²⁵

תקופת האחרונים

גם גדולי האחרונים היו בקיאים בכל הש"ס. אך כנראה שכשלמדו עם התלמידים עסקו רק בנושאים הלכתיים ובמסכתות מסדר מועד נשים נזיקין.

נושאי הכלים של השולחן ערוך כתבו רק על הנושאים הנוהגים היום הלכה למעשה. האחרונים שעיקר חיבוריהם היה ספרי שאלות ותשובות כתבו בנושאים שעליהם נשאלו ורובן הגדול של השאלות היו בדברים שנוגעים היום הלכה למעשה.²⁶ המחברים שערכו חיבוריהם סביב הגמרא או ספרים לפי נושאים עסקו יותר בקודשים, אך גם כאן נמצא עיסוק נרחב יותר בשאר חלקי התלמוד. בין הכותבים על סדר הרמב"ם, יש עיסוק משמעותי בספרי עבודה וקרבת, אך נראה שעדיין, פחות מבשאר ספרי היד החזקה.

בתקופת מסוימות הייתה התעוררות זמנית לעיסוק בקודשים. בתחילת המאה השבע עשרה חלה התעוררות בנושא המקדש באיטליה, שהניבה פירות הילולים: פירוש מסכת מידות **לרבי משה קזיס** ממנטובה; **ספר חנוכת הבית** לר' מלכיאל אשכנזי

23 אורח חיים סי' ג'.

24 בהקדמה לספרו **ליקוטי הלכות**.

25 היום, לאחר גילוי כתבי יד רבים בכל ספריות העולם, אפשרות זו נראית פחות סבירה.

26 אמנם, בספרות השו"ת ניתן למצוא גם תשובות בענייני המקדש וקודשיו - למשל **באבני נזר**; אך לפעמים השואל שאל שאלה למדנית אך למשיב לא היה פנאי להשיב אם זה לא נצרך למעשה. עיין למשל בשו"ת **שאלת דוד** (לרבי דוד פרידמן מקרלין), חלק יו"ד, סימן טו סק"ה.

ממנטובה; ספר **שלטי גיבורים** לר' אברהם פורלטליאנו,²⁷ ספר **חנוכת הבית** לר' משה חפץ; ספר **באר שבע** לר' יששכר בער איילבורג ועוד.²⁸

בגליציה עסקו בנושאים מגוונים בלימודם ולא זנחו אף את לימוד סדר קודשים - הרב יצחק ב"ר צבי אשכנזי (ת"ק-תקס"ו), כתב את הספר **טהרת הקודש**; רבי זוד שלמה אייבשיץ, בעל ה**לבושי שרד** (תקט"ו-תקע"ד), כתב ספר על תבנית בניין בית המקדש בנבואת יחזקאל ועוד.²⁹ בפולין, האדמו"רים הקרובים לשושלת גור - **השפת אמת** וה**אבני נזר** עסקו הרבה בסדר קודשים.³⁰

לימוד סדר זה פרח במיוחד בין שתי מלחמות העולם. בתקופה זו היו בחורים בני שבע עשרה, שחיברו ספרים בקודשים. גם כתבי העת מתקופה זו, מלמדים על עיסוק נרחב בקודשים. בישיבת **חכמי לובלין** של הרב מאיר שפירא, עסקו בסדר קודשים. הרב **מאיר שפירא** אף הכריז שכל תלמיד בישיבה שיהיה בקיא בסדר קודשים, יקבל מטעם הישיבה תעודת 'צורבא מרבנן'.³¹ בישיבה זו הכינו דגם גדול של בית המקדש, והעמידו מדרך מיוחד שהרצה על הדגם בפני המבקרים.

גם בליטא הייתה התעוררות ללימוד סדר קודשים. ר' חיים מוולוז'ין, קבע בישיבה שייסד, שילמדו את כל מסכתות הש"ס על הסדר. ממילא, עסקו הרבה בסדר קודשים. בספרים המבוססים על שיעורי ראשי הישיבה: **מרומי שדה** לנצי"ב, ו**שיעורי רבינו חיים הלוי** לר' חיים סולוביצ'יק, זכה סדר קודשים למקום נרחב. בנו של ר' חיים, ר' יצחק זאב מבריסק (הגרי"ז) התמקד בעיקר בסדר זה, ועד היום לומדים בישיבות בריסק את סדר קודשים בנושא מרכזי.

העיסוק בסדר קדשים, הקיף את כל עולם התורה הליטאי. ר' **יחיאל מיכל עפשטיין** בעל **ערוך השולחן** כתב גם את **ערוך השולחן העתידי** (נאווהרדק תרס"ז), המכיל פסקי הלכה בעניינים שלא נהגו למעשה בימיו. החפץ חיים העיד על רבי **ליפא ווסלבסקי** בעל **מלבושי יום טוב**, שבעיניו עצמות הוא יכול לגשת לעבודה

27 הוצאה מחודשת של הספר עומדת לצאת בקרוב, א"ה, בהוצאת כולל **בית הבחירה** בכרמי צור, בשיתוף עם **מכון ירושלים**.

28 עיין בהקדמה של הרב אברהם סופר למסכת מידות עם פרוש רבי משה קאזיס (ירושלים תשכ"ג) עמ' 13.

29 עיין במאמרו של הרב מאיר וונדר **במעלין בקודש ה'**, אב תשס"ב עמ' 155.

30 רבי **מנדלי מקוצק** היה אומר שלימוד קודשים מטהר את המחשבה.

31 החפץ חיים שיבח את הרב מאיר שפירא על ייסוד הדף היומי (בשנת תרפ"ד) כיוון שבזכות מפעל זה נלמד סדר קודשים בכל תפוצות ישראל.

במקדש.³² גם החזון אי"ש כתב חידושים על סדרי זרעים, קדשים וטהרות, מתוך חתירה לפסיקת הלכה בעניינים אלה.

אחד מגדולי התלמידים בישיבות ליטא דאז, הרב דוד הכהן ראפאפארט, כתב את הספר המקיף **מקדש דוד** (פיעטרקוב תרפ"ח), הנחשב לאחת מאבני היסוד בלימוד סדר קודשים. בהקדמתו לספר כתב:

נתתי את לבי לעסוק בענייני קדשים; אך לא ראיתי סימן ברכה בלימודי, עד שבאתי להמוסד הגדול אחד המיוחד בתבל, כולל 'בית ישראל' בסלאבאדקה (המכונה עתה כולל קאוונע), ובמשך שלש שנים שזכיתי ליהנות לאורו עסקתי בסדר קדשים. גם כל חברי במשך שתי שנים הראשונות, עסקו אז בסדר קדשים בהצלחה גדולה. ולפי תקנת המוסד, היתה חובה מוטלת על כל חבר וחבר להעלות את חידושי על הכתב. והנה, כמעט אצל כל אחד ישנם הרבה חידושי תורה יקרי ערך, היכולים להביא תועלת רבה, ואצל אחדים מהם יעלו החידושים לספר שלם; אך מפני הדוחק הגדול השורר בהכולל, עדיין לא ראו אור הדפוס. יעזרם ה' ויפוצו מעינותיהם חוצה.³³

בתקופה זו, כתבו רבים מגדולי ישראל פירושים לחמשת חומשי תורה, ובמסגרת זו עסקו בהרחבה בפרשות המשכן ובספר ויקרא. בגרמניה, רש"ר הירש עסק בפירושו גם בהלכות קדשים וטהרות, אם כי את עיקר מאמציו הוא הקדיש לחשיפת משמעויותיהם הסמליות. אך היו שכתבו פירושים בעלי אופי למדני-הלכתי מובהק: המלבי"ם, ר' מאיר דן פלוצקי בעל **כלי חמדה**, הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו לתורה **העמק דבר**,³⁴ ר' ברוך בר, בנו של בעל **ערוך השולחן**, בפירושו **תורה תמימה ותוספת ברכה**, ור' מאיר שמחה מדווינסק, בעל **אור שמח**, שכתב את הפירוש לתורה **משך חכמה**.

יחיד בדורו היה **החפץ חיים**, שלמד ולימד את הלכות המקדש וקודשיו כדי להתכונן לבניינו. החפץ חיים קרא ועורר את כל הלומדים לעסוק בסדר קודשים, מתוך תחושה היסטורית שבניין הבית קרב;³⁵ ייתכן שיש לזקוף במידה רבה לזכותו, את הפריחה בלימוד סדר קודשים בתקופה זו.³⁶

32 הובא בהקדמת המוציא לאור **לעזרת כהנים**, מפעל תורת המקדש, ירושלים תשס"ב. ועיין שם שמפרט את שמוותיהם עוד גדולי עולם בליטא שעסקו בסדר קודשים.

33 את ספרו הוא הדפיס כשהגיע לפולין, ששם ההדפסה הייתה זולה יותר.

34 הנצי"ב כתב גם פירוש מקיף למדרשי ההלכה, ובו עסק בהרחבה בנושאי קודשים וטהרות.

35 "אחי ורעי! עלינו להתכונן בכל מאי דאפשר בידיעת הקודש והמקדש. ובפרט הכוהנים והלוויים, עליהם המצוה והחובה הזאת ביתר שאת; שהם יהיו הנתבעים הראשונים, מדוע לא הכינו עצמם לעבודת הקרבנות. וגם הישראלים התלמידי חכמים, צריכים לדעת דיני הקרבנות, כדי

פרט לזה, כתב החפץ חיים כמה ספרי יסוד בקודשים: **ליקוטי הלכות** - כעין הלכות הר"ף על כל המסכתות שבימינו אינן נוהגות הלכה למעשה, והר"ף לא כתב עליהן את חיבורו הגדול (עם הערות וחידושי תורה שלו); **תורת כוהנים** עם הגהות הגר"א ופירוש קצר שלו; ועוד הוציא לאור את קובץ פירושי האחרונים **אסיפת זקנים** על סדר קודשים:

באשר כי סדר קדשים הוא כספר חתום לפני הלומדים, באין לו מפרשים סדורים כמו בשאר סדרים, ועל ידי זה ימנעו רבים ללמוד בו, על כן הוצאתי לאור בעזה"י לזכות הרבים, ארבעה חיבורים הגדולים האלה המאירים נתיב להמעיינים בסדר הזה ותרכה הדעת.³⁷

פרט לזה, החפץ חיים הקים בשנת תרס"ה כולל בראדן ללמוד סדר קודשים, שלמדו בו רבים מגדולי הדור ההוא. כולל קודשים של החפץ חיים התקיים עשרות שנים, ובנו הקים מחדש את הכולל בארצות הברית אחרי מלחמת העולם השנייה.

גם בארץ ישראל הוקמה (בשנת תרפ"א) ישיבה בשם **תורת כוהנים** ללימוד סדר קודשים, מצוות התלויות בארץ והלכות מדינה. הישיבה הוקמה בירושלים שבין החומות על ידי חסידי קרלין ונשיאה היה הראי"ה קוק, אך הישיבה לא החזיקה מעמד זמן רב ונסגרה.

פריחת לימודי הקודש והמקדש נקטעה במלחמת העולם השנייה, שחרבו בה ישיבות אירופה; לאחר המלחמה הדגש בשיקום עולם התורה התמקד שוב במסכתות ה'למדניות' ובהלכה למעשה.

שיהיה לכוהנים ממי לשאול דיני הקודש והמקדש" (מתוך קריאה שפרסם החפץ חיים בשנים תרנ"א, תרס"ב, ותרפ"ז, נדפסה ב**מכתבי החפץ חיים**, ניו יורק ה' תשי"ג, עמ' כב).

כך כתב בנו, ר' אריה ליב, בקיצור תולדות אביו הנדפס בראש **מכתבי החפץ חיים**, עמ' 62.³⁶ גם הרצ"ה קוק זצ"ל כתב (במאמר שנכתב בשנת תש"ד לעיתון **הצופה**, והודפס ב**לנתיות ישראל** ח"ב, והובא גם ב**מעלין בקודש** א', עמודים 16-17), שאחרי שמן השמים הסכימו אתו להיות מסדר טהרת הלשון בישראל, ופוסק ההלכות באורח חיים, עלה החפץ חיים עוד בקודש, וציפה לגאולה השלמה על ידי לימוד הלכות הקרבנות, כתיבת ספרים בהלכות הקודש והמקדש וקריאה לאחרים ללמוד קודשים:

"חלק התורה הזה, שעסק לימודו ובירורו היה עד הנה ענין רק ליחידים מתופסי התורה, נעשה מכאן נחלת רבים בציבוריות הלמדנית, וזרמי משא ומתן של הלכה במרחבי החידוש ומעמקי הסברה הופנו אל הקודש והמקדש וענייניהם".

מתוך עמוד השער. בספר זה הודפסו: **ברכת הזבח**, **צאן קדשים**, **פנים מאירות וחק נתן**.³⁷

בשנים האחרונות, עם פריחתן המחודשת של הישיבות בארץ ישראל ובארצות הברית, בולטת המגמה להקיף את כל התורה כולה, ואברכים מבוגרים שמלאו כרסם בלימוד סדרי נשים ונזיקין עוברים ללמוד קודשים, וכן נכתבים הרבה ספרי חידושים על סדר קודשים. בישיבת בריסק ממשיכים את המסורת שקבע הגר"ז, ועד היום לומדים שם סדר קודשים בהרחבה ובהעמקה.

לאחר שחרור הר הבית התעוררה שוב הכמיהה לבניין המקדש, וניכרת התעוררות מחודשת לנושא. חקר מקום המקדש נדון בהרחבה במאמרים רבים ופותחו תיאוריות שונות בנושא;³⁸ **במכון המקדש** שבירושלים שבין החומות, חוקרים ובונים את כלי המקדש ובגדי הכהונה ומעוררים את מודעות הציבור הרחב לנושא זה; גם לימוד 'הדף היומי' שהתפשט מאד לאחרונה, הביא את סדר קדשים לשולחנם של לומדים רבים. אך לימוד בעיון של כל סדר קודשים, ושל מסכתות מסדר מועד העוסקות בנושא, כגון יומא ופסחים, ושל סדר טהרות - עדיין אינו מקובל בעולם הישיבות.³⁹

ב. חשיבות לימוד סדר קודשים

בחלקו הראשון של המאמר, ראינו שברוב הזמן שמאז החורבן, העיסוק במצוות שאינן נוהגות בזמן הזה בכלל, ובסדר קודשים בפרט, לא היה נפוץ.

נראה שצוק העתים ועומק הגלות הביאו להעדפת תחומי לימוד שנהגו הלכה למעשה. אך במשך כל הדורות, ובפרט בתקופה האחרונה, מעת תחילת ביסוס ההתיישבות בארץ, היו מגדולי ישראל שקראו לעסוק בכל תחומי התורה, ואף **להעדיף** העיסוק בהלכות המקדש וקודשיו. בפרק שלפנינו נסכם את נימוקיהם העיקריים.

א. החיוב לעסוק בכל תחומי התורה

"תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהילים י"ט, ח). רבים מגדולי ישראל כתבו על חשיבות הלימוד של כל חלקי התורה, וחלקם אף קראו להעדיף דווקא לימוד תחומים שהעסוק בהם מועט.

³⁸ ראה כרכי **תחומין** בהוצאת מכון צומת. הרב שלמה גורן, הרב הראשי לישראל, כתב בעניין זה את הספר **הר הבית** (ירושלים תשמ"ג-תשנ"ב); הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים, כתב את הספר **מקדש מלך** (ירושלים תשנ"ז); והגר"מ טוקצ'נסקי כתב את הספר **עיר הקודש והמקדש** ובנו הוציאו לאור בשנת תש"ל בחמישה כרכים. שלושת הספרים עוסקים בתחום זה ביסודיות.

³⁹ ככולל **בית הבחירה** שבכרמי צור לומדים מסכתות אלו בעיון, ומטרת ביטאון זה להרחיב את מעגל העוסקים בהלכות אלו.

רבי יהודה החסיד מתריע מפני הזנחת חלק כלשהוא מן התורה, ומבטיח שכר רב למי שילמד דווקא את חלקי התורה שאחרים פחות לומדים אותם:

אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה, שאין לה עוסקים - כגון שתראה מצוה בזויה, או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים - תלמוד סדר קדשים, ואם תראה שאין חוששים ללמוד מועד קטן ופרק מי שמתו, אתה תלמדם, ותקבל שכר גדול כנגד כולם (ספר חסידים, מהר" מוסד הרב קוק תשי"ז, סי' רס"א).

הסמ"ג כותב בהקדמתו:

ויש מהמון העם שאומרים: מה לנו ולמצוות סדר קדשים, קל וחומר למצוות סדר זרעים ולמצוות סדר טהרות, לדברים שאין נוהגים בזמן הזה? אל יאמר אדם כן, כי המצוות אשר ציוה אדון העולם יש לידע יסודותיהם, אף על פי שאינם צריכים עתה. כי על כל המצוות נצטוינו "ולמדתם אותם" (דברים י"א, יט), ונאמר: "שמור את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם" וגו' (דברים כ"ז, א).

היו שהרחיבו את הדרישה, ולא משום צורך התורה כביכול, אלא משום צורך האדם עצמו - כיוון שבעיסוק בכל חלקי התורה, יש משום השלמת צורת האדם. **הבאר שבע**⁴⁰ כותב (בהקדמתו לפירושו לתלמוד):

...שכבר קדמונים אחזו שער שהלימוד והעסק במצוות הבלתי נוהגות בזמן הזה, יותר הכרחי ויותר נבחר מהלימוד במצוות הנוהגות. וזה, כי אחר שלשלמותינו צריכים אנו לעיון ומעשה בכל חלקי תורתנו הקדושה, ובזה החלק הבלתי נוהג אי אפשר בו המעשה, והעיון הלמוד בו יספיק לנו לעיון ומעשה יחד... וכן אמרו רז"ל (מנחות קי ע"א): "ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי" (מלאכי א', יא) - אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בכל מקום, מעלה עליהם הכתוב כאלו מקריבים אותם בבית המקדש". והוא מהטעם שפירשנו - לפי שהלמוד זה עולה לנו לעיון ולמעשה יחד; ואין חולק עלינו, כי אם המתעקש אשר לא נגה עליו אור התורה.

בקונטרס **תורה אור**⁴¹ החפץ חיים מרחיב את היריעה, ומביא מקורות לרעיון זה, וכותב שחשיבות קיום כל המצוות לשלמות האדם נלמדת מהפסוק "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (קהלת י"ב, ג): "את

40 ר' יששכר בער איילנבורג, תלמידים של בעלי **הלבוש והסמ"ע**, ורבו של בעל **גידולי תרומה** ו**בינה לעיתים**. כתב פירוש על מסכתות הוריות, תמיד, כריתות ועוד.

41 **תורה אור** - קונטרס **בשבח לימוד קדשים** - הודפס גם כהקדמה לספר **אסיפת זקנים** שהוציא החפץ חיים.

הא-להים ירא" - לאוין, "ואת מצוותיו שמור" - עשין. ועל ידי קיום שס"ה לאוין ורמ"ח עשין, נשלם צורת האדם על רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו.

אמנם, אף אדם בישראל לא יכול לקיים את תרי"ג מצוות, כיוון שיש מצוות שמוטלות רק על אנשים מסויימים (כוהנים, לויים, ישראלים; דיינים; גברים דווקא או נשים דווקא), וישנן כאלה התלויות במציאות שלא הכל נקלעים אליה (מת מצווה, השבת אבידה, גירושין בגט, קרבן חטאת), ואם כן, כיצד ניתן להגיע לשלמות? והוא מסביר שהמצוות של כלל ישראל מצטרפות להשלמת הנפש, כיוון שכל ישראל נפש אחת - "כל הנפש הבאה ליעקב" (בראשית מ"ו, כז), וברוב פרשיות שבתורה נקראו כולם בלשון יחיד.

ושואל החפץ חיים, מה נעשה היום, כשהרבה מצוות לא ניתנות לקיום?

ועל כרחנו, צריך לומר כמו שכתבו הספרים, שהמצוות שאי אפשר לקיימן בפועל, יושלמו על ידי הלימוד והחזרה בהן; שיחשוב הקב"ה כאילו קיים אותם בפועל, כיוון שעמל עליהן ומצפה שיבואו לידי קיום - נחשב לו כמעשה (תורה אור פ"ד).

עוד מוסיף החפץ חיים (שם פ"ו ד"ה וגם), שאם עם ישראל לא לומד את כל חלקי התורה הדבר גורם צער לה' יתברך ועלבון גדול לתורה שחלק גדול ממנה לא נלמד על ידי כלל ישראל.

ב. המעלות של סדר קודשים

א. סדר קודשים - חכמה

חז"ל ראו את סדר קודשים כמבטא חכמה.

אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (ישעיהו ל"ג, ו): "והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת" וגו'? אמונת - זה סדר זרעים; עתיך - זה סדר מועד; חוסן - זה סדר נשים; ישועות - זה סדר נזיקין; חכמת - זה סדר קודשים; ודעת - זה סדר טהרות (שבת לא ע"א).

"מצות ה' ברה מאירת עיניים" (תהלים י"ט, ט) - זו סדר קדשים, שמאיר עיניהם של חכמים (מדרש תהילים (מהד' בובר), מזמור י"ט אות י"ד).

וגם את הפסוק "וירא א-להים את האור כי טוב" (בראשית א', ד), דרשו חז"ל (בראשית רבה ג ה) כנגד ספר ויקרא שיש בו הלכות מרובות.

החפץ חיים מקשה על כך, שהרי כתוב "ואמר רבי ישמעאל: הרוצה שיחכים - יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן, והן כמעין הנובע" (בבא בתרא קעה ע"ב), ולא נאמר שיעסוק בסדר קודשים, ומיישב:

משום דעניין ממונות הם משפטים, שנתן לנו הקב"ה בעסקינו בין אדם לחבירו; שדעת האדם משגת אותם, והיא טובה להתפתחות השכל ולהחכימו. מה שאין כן עניין זה של הלכות קדשים, עיקרם בנוי על מקראות והלכות מרובות, וגדרי החכמה השייכים רק לחכמת התורה - שהיא למעלה מחכמה אנושית (הקדמה לתורה אור, בהערה).

הרב דוד הכהן ('הנזיר') מבאר זאת בצורה קצת שונה:

חכמת זה סדר קדשים ודעת - סדר טהרות. אעפ"י שאמרו הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, יש הבדל עיקרי בנושאייהם. נושא דיני ממונות הוא שור שנגח את הפרה או החובל בחברו, שאין במעשים אילו כל חכמה, אלא הלימוד והמשא ומתן בהם בשקול הדעת הוא החכמה. מה שאין כן קדשים הנושא הוא הקדושה, שאינה אלא בחכמה, שאינה מושגת ממש בידיים, היאך בהמה נעשית קדושה שלא פקעה בכדי, אלא בחכמה היא מובנה.⁴²

נוסף על כך, החפץ חיים מעיר (שם פ"ה בהערה) שהיכולת לחדש חידושי תורה בסדר קודשים שלא דשו בו רבים, גדולה לאין ערוך מאשר בשאר חלקי הש"ס.

הרב קוק כתב על הערך המיוחד של בית המקדש בהשוואה לארץ ישראל ולעולם כולו: "בחוץ לארץ אין מתגלה כי אם הערך של המעשה ובארץ ישראל הערך של הדיבור, ובבית המקדש הערך של המחשבה".⁴³

הדברים באים לידי ביטוי גם בהלכות הקרבנות - בקרבנות נדרשת כוונה מיוחדת. פרט לכוונת המצוות הרגילה, נתחדש בהם פסול פיגול, וכן האדם יכול להתחייב להביא קרבן במחשבה בלבד.⁴⁴

וכך כותב הרב קוק:

42 מתוך שיעור שהרב הנזיר העביר בשווייץ בכ' תמוז תרע"ח (השעור 'פורסם בעזרת ה' בגיליון הבא של מעלין בקודש).

43 אורות הקודש ח"ג, עמ' רפ"ח.

44 ראה ברמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"א ופ"ד ה"ב, והלכות פסולי המוקדשין פ"ג.

אבל כשאני מתכוין בקרבנות לשי"ת שיהיה לו נחת רוח ושמקריב לשמו ודאי אין לו שכר כלל. ובזה יש לומר דחמיירי קרבנות משאר מצוות, דבקרבנות כפל קרא כמה פעמים "ריח ניחוח" והיינו לשם נחת רוח למי שאמר והיה העולם לעשות רצונו⁴⁵ (מצוות ראי"ה, אורח חיים א' סק"ד).

הרב קוק מבאר מדוע סדר קודשים נזקק באופן מיוחד לכוח החכמה:

הדבר שנזקק הרבה לכח החכמה המסתכל אל התכלית הכללית הנקבעת בעבודה, הוא עבודת הקרבנות. שהפעולה מצד חיצוניותה, היא ההיפוך מדעת א-להים הטהורה, שאנו יודעים ממקור החיים של תורתנו הקדושה. אשר על כן, הדבר מוכרח, שתורמם את האדם להשקיף על התכלית הכללית המכוונת שבה. אשר על כן, הפסול של מחשבה מצוי בקרבנות - עד שמהפך הקרבן הרצוי והאהוב, לפיגול שלא ירצה, "ואכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל" (ויקרא י"ט, ח) - למען דעת, כי שמירת טהרת המחשבה ואמתת העיון בהשגת דעת ה' לאמתתה, היא תכלית הקרבנות.

אמנם המחשבה זקוקה היא אל המעשה, על כן "חכמת" זה סדר קדשים. ונאמר גם כן בסמיכות, להורות על צריכותו להסמך להמעשים בפועל, ולהיות בנין אב לכללות ההדרכה העיונית שהיא מחוייבת להתגלם במעשים טובים, שלהגבילם בצמצום גמור אי אפשר [כי אם] על פי יד ה' מדרכה של תורה לכלליה ולפרטי הלכותיה, הנובעים מאוצר החיים של אדון החכמה יתברך שמו (עין אי"ה, שבת ח"א סי' קנ"ז).

ב. לימוד הלכות קרבנות חשוב כהקרבנות ומכפר עוונות

חז"ל לימדונו שבלמוד הלכות הקרבנות יש סגולה מיוחדת, שאין כדוגמתה בכל התורה כולה⁴⁶ - בזמן הזה כשאי אפשר להקריב קרבנות מי שלומד הלכותיהם נחשב לו הדבר כאילו ממש הקריבם על גבי המזבח.⁴⁷

[הנה אני בונה בית לישם ה' א-ל-הי להקדיש לו להקטיר לפניו קטרת סמים ומערכת תמיד ועלות לבקר ולערב לשבתות ולחגים ולמועדי ה' א-להינין לעולם זאת על ישראל" (דהיי"ב ב', ג)... רבי יוחנן אמר: אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות

45 על פי זבחים מו ע"ב.

46 לדוגמה, לא יעלה על הדעת, שאדם שאין לו מזוזה בפתח ביתו, ילמד הלכות מזוזה ויחשב לו הדבר כאילו קיים מצוות מזוזה.

47 ראשונים ואחרונים רבים ציטטו מדרשי חז"ל המובאים כאן ואחרים הדומים להם. בחלק הראשון של המאמר הזכרנו את דעתו של פרופ' זוסמן שהעובדה שיש תלמוד בבלי על סדר קודשים (למרות שאין תלמוד בבלי על סדרי זרעים וטהרות שלא נוהגים בזמן הזה), נובעת מהעובדה שהאמוראים התייחסו לסוגיות הקרבנות כאל דברים הנוהגים למעשה, כיוון שהעיסוק בהם הוא כקיום בפועל וממילא נוהג בזמן הזה.

עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאלו נבנה מקדש בימיהם. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: "זאת תורת החטאת", "וזאת תורת האשם" - כל העוסק בתורת חטאת, כאילו הקריב חטאת; וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם (מנחות קי ע"א).

אמר רבי אמי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיהו ל"ג, כה): "אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתיו", וכתיב (בראשית ט"ו, ח): "ויאמר ה' א-להים במה אדע כי אירשנה". אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם! שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו: לאו. אמר לפניו: רבוננו של עולם, במה אדע? אמר לו: "קחה לי עגלה משלשת" וגו'. אמר לפניו: רבוננו של עולם, תינה בזמן שבת המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם (מגילה לא ע"ב).

המדרש מרחיב את המעלה הזו לא רק להקרבת הקרבנות אלא גם לבניין בית המקדש:

אמר ר' שמואל בר אבא: אמר הקב"ה לישראל, אף על פי שבית המקדש עתיד ליחרב והקרבנות בטלים - לא תשכחו עצמכם לסדר הקרבנות, אלא הזהירו לקרות בהן לשנות בהן, ואם תעסקו בהן אני מעלה עליכם כאילו בקרבנות אתם עוסקים. ואם רצונך לידע, בוא וראה, כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית מה הוא אומר "הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדרו את תכנית" (יחזקאל מ"ג, י). אמר יחזקאל לפני הקב"ה: רבוננו של עולם! עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו, ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל את צורת הבית וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו, וכי יכולים הם לעשות? הניח להם עד שיעלו מן הגולה ואחר כך אני הולך ואומר להם. אמר לו הקב"ה ליחזקאל: ובשביל שבני נתונין בגולה יהא בנין ביתי בטל? א"ל הקב"ה: גדול קרייתת בתורה כבניינה! לך אמור להם, ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה; ובשכר קרייתת שיתעסקו לקרות בה - אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית (תנחומא (ורשה) צו יד).

המילים "כאילו עוסקים בבנין הבית" יכולות להתפרש בשני אופנים:

1. זכר לבנין בית המקדש; ולכן העוסק בלימוד, מקבל שכר כעוסק בבנין.
2. זהות מוחלטת - לאותה המטרה ניתן להגיע בשני מסלולים.

הרבי מלובביץ' הכריע⁴⁸ כאפשרות השנייה, שהלימוד והבניין הגשמי הם דבר אחד ולכן אומר הקב"ה ליחזקאל שגם כשהעם בגולה אם לומדים על בית המקדש, "אין בניין ביתי בטל". מצות בניין הבית היא מצווה לדורות, שכשאי אפשר לקיימה בפועל מפני סיבות שאינן תלויות בנו, חל החיוב והמצווה להתעסק ב'קרייתה'; ויש בזה מגדר מצות בנין בית המקדש ומקיימים אותה על ידי לימוד.

הבנה זו מעלה את ערך לימוד הלכות המקדש והקרבנות למעלה גבוהה מאוד. אך ברור שאין להסתפק בכך ולומר דיינו שאנו לומדים, ואין צורך בבנין המקדש והקרבת הקרבנות. המעלה המיוחדת של הלימוד היום היא מאחר ואין אנו יכולים לבנות את הבית ולהקריב קרבנות, ומתוך ציפייה ותפילה ליום שבו נוכל לקיים מצווה כמאמרה. אמנם, בתחילת המדרש שהובא לעיל, למדנו שיש ערך ללמוד הלכות הקרבנות גם בזמן שבית המקדש קיים:

"צו את אהרן" – זהו שאמר הכתוב: "הטיבה ברצונך את ציון", ואחר כן "אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל: (תהלים נ"א, כ-כא), כלומר אם אין ישראל מקריבין עולה לפני הקב"ה, אין ציון וירושלים נבנה, לפי שאינן נבנות אלא בזכות קרבן עולה שהיו ישראל מקריבים לפני הקב"ה. ומאי שנא קרבן עולה יותר מן הקרבנות כולן? מפני שנקרא זבחי צדק, שנאמר: "אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל" וגו'.

אמר ליה הקב"ה למשה: הואיל וכך העולה חביבה עלי, לכך צוה אהרן ובניו שיהיו זהירין בה להקריב אותה לפני. למה אמר "זאת תורת העולה" - ירצה לומר קריאת תורה. ראו כמה חביבה קריאת תורה לפני הקב"ה, כי יש חיוב באדם לתת כל ממונו ללמד תורה לעצמו ולבניו, שנאמר: "צו את אהרן ואת בניו לאמר", כלומר שיאמרו לבני ישראל ויתעסקו בקריאת העולה, שאף על פי שמקריבין עולה עוסקין היו בקריאתה כדי שיוכו בקרבן עולה ובקריאתה.

את מאמרי חז"ל שלימוד הלכות הקרבנות חשוב כהקרבתם, מבין החפץ חיים (בהקדמתו **ללקוטי הלכות**) כפשוטו - שאדם שחטא והתחייב חטאת יכול ללמוד הלכות חטאת כדי לכפר על חטאו.

וכן כתב במכתבו לרב יוסף חיים זוננפלד:⁴⁹

48 בפתיחה לספרו על הלכות בית הבחירה, שדן בה באריכות בסוגיה זו, המובאת בשלמותה בגיליון זה (עמ' 75).

49 חלק מן המכתב הובא במאמר "מדברי קדמונינו על לימוד קודשים", **מעלין בקודש** א'. הציטוט הוא מעמ' 22 בגליון א'.

ומלבד כל אלה לימוד עניני הקרבנות הוא תועלת גדולה לנפשו, שלא יוכלו מלאכי הדין להזכיר חובותיו למעלה, כדאיתא במדרש הנעלם פרשת וירא, וז"ל: "א"ר כרוספדאי: האי מאן דמזכר בפומיה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, עניני דקורבניא ותקורבתא (דהיינו כל קרבן וקרבן למה הוא בא, ומעשה העבודה והקרבה ממש בכל קרבן) ויכוין בה (ר"ל שתהא זה במקום עסק ההקרבה לכפר על ידי זה אותו החטא שבא עליו אותו הקרבן), ברית כרותה היא דאינון מלאכיא דמדכרין חוביה לאבאשא ליה, דלא יכולין למעבד ליה אלא טיבור" עכ"ל. והנה לפי מה שידוע כל אחד נגעי לבבו, כמה נצרך לו עניין הזה אף בזמנינו. ועוד זאת שכעת יוכלו גם ישראל לזכות בעניין מעשה הקרבנות, שיחשוב הקב"ה, כאילו הקריבו הם, מה שאין כן אחר כך.

בתורה אור (פ"ג), החפץ חיים מביא את הגמרא במגילה (טז ע"א) שמספרת שבעת שבא המן להרכיב את מרדכי על הסוס מצאו לומד עם תלמידיו את הלכות מנחת העומר. והגמרא אומרת שם שלימוד זה הצילו מגזירת המן. והמסקנה מכך היא שלימוד הקרבנות מציל את האדם אף ממי שמייוחד ללמד קטגוריה כהמן הרשע, וזכות זו יכולה להציל את האדם מכל צרה.⁵⁰

ג. לימוד מתוך הכנה לחידוש העבודה

מי שנבצר ממנו לקיים מצווה ממצוות התורה, עליו להשתדל שתהיה לו האפשרות לקיימה, ואחת המניעות שלנו לקיים את המצוות הרבות הקשורות במקדש היא חוסר ידיעת הלכות הקרבנות.

הגמרא בסנהדרין (כב ע"ב) מביאה את דעת חכמים שלכוהנים אסור לשתות יין, שמא ייבנה המקדש פתאום ולא יוכלו לעבוד. אמנם, אנו פוסקים כדעת רבי שם, שאינו חושש שמא יצטרך הכוהן לעבוד לפני שיינו יפוג מעליו, אך משמע שלכולי עלמא אם היה זה זמן מרובה היינו חוששים לכך.

החפץ חיים⁵¹ מסיק מכך שעלינו ללמוד הלכות עבודת המקדש. מכיוון שאנו מצפים לביאת המשיח בכל יום, עלינו להיות מוכנים לחידוש העבודה כדי שבבוא הזמן העבודה לא תתעכב בגללנו.

כשהגר"א הסתיר את זהותו ויצא לגלות, הוא פגש את הרב רפאל הכהן רבן של קהלות אה"ו שבאשכנז (תפ"ג-תקס"ד) ושאל אתו קושיה בסדר קודשים כששמע הרב רפאל הכהן את הקושיה הוא הבין שלפניו נמצא הגר"א. וכאן מצא הגר"א הזדמנות

⁵⁰ בהקדמתו ללקוטי הלכות ובמכתבו לגר"ח זוננפלד.

⁵¹ מכתבו לגר"ח זוננפלד, עמ' 19 במעלין בקודש א'.

מתאימה להדגיש את החובה ללמוד סדר קודשים ואמר לו: "הלא יום יום אנחנו מחכים ומצפים לקראת מקדש מלך אשר יתנשא על מרומי ציון. ובעבודת בית המקדש נשמח כולנו ואף אתה כהן מיוחס תיקרא לעבודה בבית המקדש, כי יבנה לתלפיות ואיך לא תתעסק בכל יום בסדר העבודה להיות בקי ורגיל בכל ענייני קדשים?" באותו מעמד קיבל על עצמו רבי רפאל לעסוק בהלכות קודשים.⁵²

הרב שאר ישוב הכהן⁵³ מספר שאביו הרב דוד הכהן ('הרב הנזיר') היה חוזר בפני משפחתו שהוא צאצא של הרב רפאל הכהן, והושפע ממנו בעניין החובה להתכונן לבניין המקדש.

גם לחפץ חיים הייתה השפעה מכריעה בעניין זה על הרב הנזיר.

בשנת תרע"ג רצה הרב הנזיר לנסוע לגרמניה. לפני נסיעתו נסע לראדין (נסיעה שמשכה קרוב ליממה), להקביל את פני רבו החפץ חיים, ולקנות ממנו חיזוק בתורה וביראת שמיים.

להפתעתו, החפץ חיים החל עמו בשיחה שנראתה כשיחת חולין - שאלו לשלום חמשת דודיו שכינה כרבנים, והתעניין במצבם הכלכלי וכדומה. הרב הנזיר, שבא 'למלא מצברים' לקראת נסיעתו למערב, התפלא ואף קצת התאכזב. לפתע פנה אליו החפץ חיים ואמר: "שמע בני, לפנינו כשהיינו מתפללים 'והשב את העבודה לדביר ביתך' היתה זו תפילה, תפילה, תפילה. כעת זה ממש או טו טו - הנה עכשיו עכשיו קרוב קרוב, זה עומד להתרחש במציאות. אם אני אזכה לכך, אינני יודע; אבל אתה תזכה, לפחות את ההתחלה תזכה לראות. ובכן, יבוא הזמן שיבנה בית המקדש, ותהיינה שאלות הלכתיות קשות. למי יפנו לשאול? הלא בוודאי אל הרבנים, וכמובן ראשית כל אלינו הכוהנים! אני כוהן, אתה כוהן, ודודיך רבנים וכוהנים; אם לא נלמד קודשים, לא נדע מה לענות. מוכרחים ללמוד קודשים להתכונן לגאולה. הבטח לי

⁵² ואכן הוא הוציא ספר חידושים בסדר קודשים – **שאלת הכהנים תורה**. בשער הספר יש זכר להתחייבות לגר"א: "שאלת הכהנים תורה על סדר וקדשים חידושים וביאורים ביארתי - נדרתי אשר נדרתי, בפי ובשפתי דברתי, להתעסק בהלכות עבודה עבדתי אם מעט ואם הרבה כטיפה מן הים לא חסרתי, העמק שאלה הגבה למעלה, לרצון לפניו ב"ה לריח ניחוח יעלה, ויעשה פרי למטה ושוורש למעלה, כאלו קרבן הקרבתי ופרים שלמתי אכ"ר".

⁵³ **משנת הנזיר**, הראל כהן וידידיה הכהן (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' 22. שם מובא גם הסיפור על הרב רפאל הכהן והגר"א.

שבכל יום תלמד דף יומי מתוך סדר קודשים ובע"ה תהיה מוכן להשיב לשאלות שיתעורר⁵⁴.

החפץ חיים ראה בהתרחבות הפעולה היישובית של 'חובבי ציון' והתרחבות המושבות לעבודת האדמה בארץ ישראל (אחרי שנת תר"מ) התחלת תהליך שיביא לבניין בית המקדש⁵⁵, והוא ראה חובה לעצמו ככהן וכתלמיד חכם להתכונן הלכתית ליום בו תחודש העבודה. הוא החל לעורר את בני משפחתו, מכיריו ואת כל תלמידי החכמים ובני הישיבות ללמוד הלכות עבודת המקדש⁵⁶. הוא ריכז תלמידי חכמים גדולים בעירו, והקים כולל ללמוד סדר קודשים, וקרא להקים כוללים נוספים ללימוד קודשים (חתימת תורה אור). הוא אף פנה במכתב לרב יוסף חיים זוננפלד בארץ ישראל, וכתב לו:

אם היה הקיווי באמת בלבו שיבא מהרה משיח צדקנו, בודאי היה כל אחד מחזור את הסדר הזה בכל כוחו, לא מיבעי הכוהנים, אף תלמידי החכמים הישראלים. כי הכוהנים הרבה מהם הדיוטים, ולמי יבואו הכוהנים לשאול איך להתנהג, אם לא לתלמידי חכמים שהם יורו להם כל סדר העבודה והלכותיה. והנה אם גם התלמידי חכמים לא ידעו, אם כן פקע עבודה מבית א-להינו כמה חדשים, כי לא ביום אחד ולא בשבוע אחד ידעו הלכות העבודה (הובא ב'מעלין בקודש' א', עמ' 20).

54 הנזיר אכן קיבל זאת על עצמו ולאחר פרוץ מלחמת העולם הראשונה התגלגל כפליט חסר כל לשוין. ביום הגיעו נקלע לסיום מסכת מנחות והתבקש שם לומר דבר תורה. ומכיון שלמד נושאים אלו על פי פניית החפץ חיים, יכול היה לדרוש דרשה מעמיקה בקודשים, ובו במקום קיבל משרה להגיד שעור יומי בית המדרש של הקהילה. את התגשמות דברי החפץ חיים ראה הרב הנזיר בכ"ח באייר תשכ"ז, כשהגיע לכותל ביום שחרור ירושלים עם חתנו הרב הראשי לצה"ל – הרב שלמה גורן. כשהרב גורן תקע בשופר לחירותנו הם אמרו: "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (מתוך **התנוצצות אורו של משיח**, הוצאת אלפא תשכ"ח, עמ' ט).

הרב שאר ישוב מספר שמילותיו האחרונות של הנזיר לפני פטירתו היו "יבנה המקדש" (**משנת הנזיר עמ' 17**).

55 הרב צבי יהודה הכהן קוק, **לנתיבות ישראל**, בית אל תשס"ג, חלק ב' עמ' טו.

56 החפץ חיים הגיע לפוניבז' כדי להשפיע על הרב אברהם יצחק הכהן קוק לעסוק בהלכות המקדש והקרבנות, אך לאחר מכן הוא אמר לו שילך לכהן כרב (שיחות הרא"ה עמ' קכ"ב). החפץ חיים ציפה לבניין המקדש בכל יום בידי המשיח. אך את לימוד ההלכות הנצרכות לחידוש העבודה, הטיל על עצמו ועל שאר תלמידי החכמים. הוא אף השתדל לשמור על כושרו הגופני כדי שיהיה כשיר לעבודה. הוא היה עולה ויורד במדרגות ביתו, וקופץ מהעגלה לפני עצירתה (על פי עדות מקורביו).

בהמשך המכתב, החפץ חיים עושה חשבון שכל העולים לארץ יחויבו בקרבן תודה כדין 'עוברי ימים' ולשם כך יש להכין מאות כוהנים.

וכיום, האם אנחנו מוכנים? לו יצויר, שאחרי מלחמת ששת הימים, הייתה ממשלת ישראל מוסרת את מפתחות הר הבית לרבנות הראשית, ומתירה לה לבנות את בית מקדש - האם היינו ערוכים לכך? האם השאלות ההלכתיות הרבות הנחוצות כדי להתחיל בעבודה באו לידי בירור הלכתי?⁵⁷

ד. חובת הציפייה לחידוש העבודה

גם מי שעליו לא מוטלת האחריות ההלכתית לדעת את הלכות העבודה, אינו פטור מחובת הציפייה לבניין המקדש.

בתפילת 'שמונה עשרה' אנו מבקשים: "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", "והשב את העבודה לדביר ביתך", "ותחזינה עינינו בשובך לציון", "יהי רצון... שיבנה בית המקדש במהרה בימינו". מי שמצפה לכך בכל ליבו, ציפייתו תבוא לידי ביטוי גם בהתעניינות, בלימוד ובכל דבר שניתן לעשות כדי להיות מוכנים לבניין המקדש.

וכך כותב החפץ חיים:

אמרו חז"ל (שבת לא ע"א): "בשעה שמכניסים אדם לדין שואלים אותו נשאת ונתת באמונה? קבעת עיתים לתורה?... צפית לישועה?" הורונו חז"ל בזה שמוטל על האדם לצפות תמיד לישועה ה' והיא מהדברים ששואלים אותו בתחילת דינו.

57 השאלות המרכזיות בדבר היכולת ההלכתית להקרבת קרבנות בזמן הזה נידונו על ידי גדולי הדור כאשר הרב צבי הירש קלישר העלה את שאלת הקרבת קרבנות בזמן הזה על שולחן מלכים. בפולמוס שהיה באותה תקופה דנו בזיהוי מקום המקדש, זיהוי התכלת, כשרות הכוהנים בימינו, הצורך ב"מחצית השקל", היכולת להקריב בטומאה ועוד. בדורנו עסקו רבים בזיהוי מקום בית המקדש בהר הבית. רבני מכון המקדש עסקו גם בנושא בניין כלי המקדש. אך בהלכות העבודה עצמה עדיין יש שאלות רבות שצריכות להתברר. כגון: האם בודקים טריפות בקודשים? כיצד היא ההליכה בעזרה (מהי 'פסיעה גסה' האסורה)? כיצד קומצים, בארבע אצבעות או בשלוש? מה ההבדל בין מנחת מחבת למנחת מרחשת? מה ההלכה בממיר בעל מום בבעל מום? האם מותר לשבת בעזרה לשם אכילת הקרבנות? ושמה יאמרו הישראלים: שהכוהנים ילמדו! אכן, עליהם וודאי מוטלת אחריות נוספת. אך שאלות אחרות קשורות לכל באי בית ה' כגון: דיני אכילת קודשים קלים, ההבדל בין אכילה על השובע בפסח ובשלמים, דיני מורא מקדש, הלכות טהרות ועוד.

וכן סדרו לנו אנשי כנסת הגדולה בשמונה עשרה: "לישועתך קיווינו כל היום", וכן
אנו מסיימים תפילתינו "על כן נקוה לך... לראות מהרה" וכו', וכן אנו אומרים באני
מאמין "ואני מחכה לו בכל יום שיבוא".

אבל צריך להתבונן, אם אין דברינו רק מהשפה ולחוץ חס ושלום. כי אם באמת מצפין
אנו לישועה במהרה, ומחכים בכל יום שיבוא - הלא היינו מכינים עצמנו בלימוד
הלכות האלו שבבא זמן הישועה ידרש לנו הלכה למעשה, וההלכות הלא גדולות
ומרובות הן אשר אי אפשר ללמוד ולדעת אותם בשעה קלה.

ואם אין אנו נותנים לב ללמוד ולדעת הלכות הקדשים - אות הוא כי אין ציפיתנו
לישועה במהרה, אמיתית; שאילו כן, בוודאי היינו משתדלים ומזדריזים בכל עוז
ללמוד הלכות אלו הנצרכות לנו תיכף בהגלות ישועתו יתברך (תורה אור פי"ב).

**גם הרב קוק הדגיש את הקשר בין לימוד קדשים לציפייה לישועה, ומכוח זה - לגאולה
עצמה:**

הציפייה הפנימית לראות כהנים בעבודתם ולווים בדוכנם וישראל במעמדם, זהו
היסוד הנושא של כל התחיה כולה, לכל סעיפיה הקרובים והרחוקים.⁵⁸

הכח המחיה את נשמת ישראל היא העריגה הנפלאה לבנין בית המקדש, ולהחזרת
כבודו בתכלית שלמותו האידאלית המקווה, שרק ציפייה זו מרוממת את רוח כל
הדורות כולם, לדעת שיש תכלית נשגבה לחייהם והמשכם ההסטורי
(המקדש שלעתיד לבוא ס"ק ב).⁵⁹

ה. לימוד קודשים – מזרז את הגאולה

לציפייה אמיתית לגאולה יש בהכרח גם תוצאות.

החפץ חיים לא רק ציפה לביאת המשיח בכל יום אלא רצה גם לקרב את ביאתו.
ואחת הדרכים לכך היא לימוד הלכות הקודש והמקדש.

אין ספק הוא, כי יהיה בזה התעוררות הגאולה, אם חלק רב מישראל, ובפרט בארץ
הקודש, יעסקו בסדר הזה בעיון הלכותיה. וכדכתיב "אני לדודי ודודי לי". כי כאשר
אנו מכינים את עצמנו מצידנו, גם הוא יחיש מצידו לגאלנו ולהראותינו כהן בעבודתו
(מכתבו לרי"ח זוננפלד, הובא במעלין בקודש א' עמ' 21).

58 חוברת שהוציא לרגל הקמתה של ישיבת תורת כהנים, הדברים הובאו באוצרות הראי"ה חלק
ד', עמ' 175, ובהליכות הראי"ה חלק ד', עמ' 120.

59 הובא בגנזי הראי"ה (בהוצאת המכון על שם הרצי"ה קוק) חוברת ו', עמ' 154.

ובזה שנתחזק עצמינו לשמור כל חוקי התורה ואף באלה שאין בידינו - נשתוקק גם כן מתי יבוא לידינו לקיים, ונקיים אותם על כל פנים בלימוד הלכותיהן - ישיב ה' שבותינו ויקבץ נדחנו... ואחר כך יביא אותנו לארץ אבותינו... ואז נזכה לקיים כל מצוותיו בפועל ממש... ובפרט בענין החוקים של עבודת בית א-להינו אם נהיה אנחנו מוכנים מצדנו בכל הלכותיהן גם הדעת נותנת כי תגרום זאת קרוב הגאולה (תורה אור פ"י).

ובהמשך הוא ממשיך זאת לחתן וכלה, שאם הכלה מוכנה עם תכשיטיה להיכנס לחופה אז גם החתן ימהר לבוא.

לדברי החפץ חיים העיסוק בקרבנות מבטל כוח הדין:

היוצא מדברינו, שענין לימוד הקרבנות מועיל לבטל כוח הדין והקטרוג על ישראל. וממילא, ימהר ה' ישועתו לישראל, ויבנה ציון וירושלים, ונזכה להקריב קרבן בפועל ממש - ויקום בנו מה שאמר הכתוב (תהלים נ"א, כ-כא): "היטיבה ברצונך את ציון... אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים", היינו שאז לא נסתפק עצמינו ב"ונשלמה פרים שפתינו" רק פרים ממש (שם).

גם הרב קוק ראה בעיסוק בחלק זה של התורה גורם בקרוב הגאולה.

הרב מבין שאם חז"ל אמרו "תלמוד גדול שהתלמוד שמביא לידי מעשה" (קידושין מ ע"ב) הדבר חייב להיות נכון בכל חלקי התורה גם אלה שעכשיו אינם יכולים לבוא לידי מעשה. ובהכרח התלמוד בהם יגרום שהם יבוא לידי מעשה.

גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. גדולת סגולה זאת בעצמה - יש בה חלק הדיוט, אשר בידינו הוא, שהוא אשר למעשים שבידינו לקיימם, ומסגולת התלמוד היא לכוון את הלב ולזרז את הנפש אל קיומם; ויש בה חלק גבוה, הוא של המצוות אשר לא בידנו טובנו בהן, מצד רחוקנו מארצנו וחרובן בית מקדשנו, ועליו יתברך לקיים את הברית הכרותה לתלמוד שמביא לידי מעשה.

על כן, אם נתעורר לתלמוד בשקידה ודעה נכונה את אלה חלקי התורה, שעל הקודש והמקדש נוסדו - יביאנו לתלמודם לידי מעשה, על ידי חסד עליון הגומר עלינו. ולעומת זאת עלינו להבין, כי מעוט שימת הלב והיסח הדעת מחלקי התורה הללו, שהם עיקריים לישועת נפשנו - גורם בעווננו רחוק עת הישועה, כי איך נבא אל הארץ ולא שמנו אל לב לדעת משפט א-להי הארץ אשר הוא אדון כל ועינינו בה לעטרה בחוקי צדק ותורות אמת.

ובעווננו אנו רואים, שכמו שרבה העזובה בשכחת כלל התורה מסבת גלותינו, כן עוד יותר נעזב וניטש הוא חלק התורה התלוי בארץ ובמקדש, כי דורשיו מעט, והוגיו נער

יכתבם. על כן רחקה הישועה, ושיבתנו לארץ קודשנו הולכת בכבודות - תחת אשר היה לה לצעוד צעדי ענק, כי עת לחננה כי בא מועד, גם רצו עבדי ה' ועמו אבניה וחננו עפרה תודה לא-ל יתברך (הקדמה למשפט כהן).

ג. איכות הלימוד

א. אמירת הפסוקים, שינון הלכות, לימוד בעיון

מן האמור לעיל עולה גודל המעלה שיש בזמן הזה בעיסוק בסדר קודשים.

ועדיין, נשאלת השאלה: מה טיב הלימוד הנדרש: האם כדי להשיג כל זאת מספיק לומר את פסוקי הקרבנות, או שיש ללמוד סדר קודשים דווקא, ובעיון.

הבאר שבע בהקדמתו, כאשר הוא מתייחס לדברי חז"ל "כל העסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" כותב: "והא וודאי שאין רצונו לומר שיהגה ויגרוס לשון הפרשה בפסוקים הערומים בלבד, מבלי שיתבונן בפירוש, שכבר אמרו (בבא מציעא לג ע"א): 'העוסקים במקרא מדה ואינה מדה'".

הרב קוק⁶⁰ מגיע למסקנה זו בעקבות דברי ר' יוחנן במסכת מנחות, המדייק בלשונו ואומר: "אלו **תלמידי חכמים העוסקין** בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם". ועל כך אומר הרב קוק:

דקדק לומר **העוסקים** ולא הלומדים או הקוראים, אלא ביגיעה ובעמל להעלות הלכה על מתכונתה... שלא לחנם דקדק ר' יוחנן לומר "אלו תלמידי חכמים", להורותינו שאין הפעולה נשלמת שיהיה כאילו נבנה בית המקדש, רק כשיהיה בתכלית רוממות קדושתה, על ידי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה. כי כאשר בכל התורה כולה בהלכות הנהוגות בכל הזמנים, הלא תלמידי חכמים המה אשר עמלו להעמיד חוק ומשפט לדעת מה יעשה ישראל... ככל החזיון הזה עלינו להראות גם בסדר קדשים... אשר רק לתלמידי חכמים גדולי התורה, אשר ידם רב להם לחתור בכל עוז בעיון ועמל למסבר, למגמר ולאגמורי. ולזאת דווקא תלמידי חכמים, העוסקים הלכות עבודה בעמל ויגיעה, לבקר וללבן להוציא ההלכה לאורה, הן המה הבנאים העוסקים בבניינו של עולם בתורתם (שבת קיד ע"א) עליהם מעלה הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, **ולא בקריאה בלבד נאמרו הדברים**.

60 דברי הרב קוק, המופיעים בהסכמתו של ה'אדרת' ללקוטי הלכות. על כתיבתה של הקדמה זו ראה מה שכתב הרב משה צבי נריה בשיחות הראי"ה עמ' קכג.

בעל המשנה ברורה⁶¹ דן במי שחילל שבת בשוגג וכותב: "וכתבו הספרים, שמהנכון שיאמר פרשת חטאת ויבין אופן הקרבתה, וכבר אמרו חז"ל כל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת".

גישתו של החפץ חיים, הושפעה מראייתו ההיסטורית. הוא לא היה קשור לתנועה הציונית, ולא השתתף בפולמוסים בעניין הקרבת קרבנות בלא מקדש, או בניית המקדש טרם ביאת המשיח. אך בעקבות תחילת ההתיישבות בארץ ישראל הוא ציפה בדריכות לבואו הפתאומי של המשיח, שיקבץ את נדחי ישראל, יבנה את המקדש ויורה לחדש את עבודת הקרבנות. לכן טען שאת ההלכות הבסיסיות אנו חייבים ללמוד כבר היום:

ואל יאמר האדם, דכאשר תצמח ישועת הקב"ה, ואז הלא יבוא משיח ואלהו ועתידים להגיד לנו כל חלקי הספיקות, וכמו שמובא פעמים רבות לענין ספקות בשם תיקו, ואמרו המפרשים שתיקו הוא ראשי תיבות "תשבי יתרץ קושיות ובעיות". על זה נשיב לו: אמנם הדבר כן הוא שכל חלקי הספיקות יתבררו לנו על ידי אליהו, אבל הדברים הפשוטים המבוארים בפסוק ובבאוריהן של תורה שבעל פה המסורה לנו, כמבואר בתורת כהנים ובגמרא הלא אנו צריכין בעצמנו לדעת כפי שביכולתנו, כי הלא אליהו לא יבוא ללמוד עם כל אחד ואחד דברים שהיה יכול לדעת בעצמו, ורק הספיקות אשר אי אפשר לברר יתגלו לנו על ידי אליהו. ועל הפשטות המבוארות הלא יאמר, כי היה לכם ללמוד לשנות בעצמכם קודם שבאתי לבשר לכם הגאולה, וכמו שנאמר (מלאכי ג', כב-כג): "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותך בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים", ואחר כך כתיב "הנה אני שולח לכם את אליה הנביא"

(תורה אור, פרק י"ב).⁶²

ב. עיסוק בסודות הקרבנות ובטעמיהם

רבינו בחיי והרמ"א מדברים על גישה אחרת של לימוד ענייני הקרבנות - הבנת טעמיהם וסודותיהם. רבינו בחיי מחלק בין רמות לימוד שונות, כל אדם לפי מדרגתו, ורומז לקיומה של רמה נוספת, שאשרי מי שיכול להגיע אליה:

61 אורח חיים סי' של"ד סק"פ.

62 ייתכן שדברים אלו של החפץ חיים מסבירים מדוע לא עסק בחיבוריו על סדר קודשים בשאלות מעשיות נחוצות שאינן מפורשות בתלמוד (כגון אלו שהוזכרו בסוף הערה 57). החפץ חיים סבר שספקות שלא התבארו בגמרא יובהרו על ידי אליהו.

ודע כי הספור בענין המשכן וכליו, והחקירה בתכונת צורותיו ומובאיו ושעור אורכן ורוחבן וקומתן, אף על פי שאין בית המקדש קיים - מצווה גדולה היא, עד שמים יגיע שכרה. ותורה היא וללמוד אנו צריכים. וכן הזכירו רז"ל בענין הקרבנות כי כל המתעסק בלימוד פרשיות וישא ויתן בלבו עניניהם כאלו הקריב הקרבן עצמו...

הא למדת מזה על הסיפור בפיו בלבד, שכרו אתו ופעולתו לפניו כאלו עשה המעשה והקריב קרבן על המזבח, והוא הדין בספור ענייני המשכן והמקדש... על אחת כמה וכמה אם נזכה להשיג תוכם להשכיל אחד מרמזיהם, והוא שהזכיר דוד על העניין הזה על הנסתר והנגלה (תהלים מ"ח, יג-יד): "סבו ציון והקיפוה ספרו מגדליה שיתו לבכם לחילה פסגו ארמנותיה למען תספרו לדור אחרון", ובזכות הסיבוב וההיקף בנגלה ובנסתר ישיב שכנינתו לתוכו, שנאמר (שם שם, טו): "כי זה א-להים א-להינו עולם ועד. הוא ינהגנו על מות" (פירוש רבינו בחיי שמות ל"ח, ט).

גישה דומה עולה בדברי הרמ"א, בעל ההגהות על שולחן ערוך. הוא הבין שחז"ל, שדיברו על מעלת לימוד הקרבנות, דיברו לא רק על קריאת הפסוקים ולא רק על לימוד הלכותיהם אלא גם על ניסיון להשיג חלק, ולו קטן, מהרמזים הפנימיים של סודות הקרבנות וטעמיהם. לשם כך הוא כתב ספר על טעמי הקרבנות בשם תורת העולה, כדי לאפשר לקיים את מאמרי חז"ל אלו. בהקדמתו לספר כתב:

ומעתה מבואר נגלה, שצריך ומחויב כל אדם לתור ולבקש כדי שישגי שמץ דבר מסודי הקרבנות וענייני המקדש וטעמם, כדי שידע במה יתכפר. ולא לבד קריאת פרשת התמיד או שאר דיני הקרבן כווננו חז"ל שאמרו שהעוסק בתורת הקרבנות כאילו הקריב קרבן, אלא הצופה ומביט בטעמן, כי אז אף על פי שמחוסר המעשה מכל מקום הגיון לבו יהיה לרצון והקב"ה מצרף מחשבתו למעשה מאחר שהשיג התכלית הנרצה במעשה הקרבן. ונראה שלזה כווננו ז"ל באמרם פרק אין עומדים להתפלל (ברכות לג ע"א): "כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה המקדש בימיו", ר"ל במה שמתכוין להשיג תכלית המכוון במקדש ורחמנא לבא בעי והוי כאילו נבנה המקדש בימיו לפי שהשיג התכלית המכוון, והוא כוונת המאמר דלעיל שת"ח העוסקים וכו' כאילו נבנה בית המקדש בימיהם...⁶³

יהי רצון שנזכה ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, ולקיים את כל חלקי התורה.

63 על חכמים שהרמ"א נשען עליהם בפירושו עיין בספרו של יונה בן ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 21-22 (בעיקר בהערה 13). הוא מציין את ר' יוסף אלבו, ר' יוסף אבן כספי, ר' עובדיה ספורנו כמשפיעים העיקריים, ומציין ראשונים נוספים שעסקו בכך.

שמואל יורמן

העיסוק בנושאי קודשים בתלמוד הבבלי*

הקדמה

מבוא

שיטת איסוף הנתונים

הצגה סטטיסטית של הנתונים – לפי מוסר האמירה בתלמוד

ניתוח סטטיסטי של הנתונים – העיסוק היחסי בקודשים

החלוקה בין אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל

אמוראים הבולטים בהיקף אמירותיהם בענייני קודשים

סיכום

הקדמה

במאמר זה, נבחן כיצד התפתח, מבחינה היסטורית, העיסוק בנושאי קודשים לאחר חורבנו של בית המקדש השני; וליתר דיוק - בתקופת האמוראים. המחקר מסתמך על התלמוד הבבלי, שהוא המקור החשוב והמרכזי בלימוד התורה שבעל פה.

על סמך עיון בתלמוד, ניתן לנתח באופן סטטיסטי את הנושאים שהאמוראים עסקו בהם במהלך הדורות. תוצאות המחקר יכולות להציג מגמה של התרחבות או צמצום העיסוק ב"קודשים" במשך דורות האמוראים.

המאמר מתבסס על בחינה ממוחשבת של עשר מסכתות מרכזיות הלקוחות מכל ששת הסדרים של המשנה ומייצגות את תחומי העיסוק המגוונים של אמוראי בבל:

ברכות, שבת, פסחים, כתובות, גיטין, סנהדרין, בבא קמא, זבחים, חולין ונידה.

* המאמר מבוסס על עבודת התזה שלי לתואר שני בהיסטוריה יהודית בטורו קולג' ירושלים בהנחיית הרב ד"ר עזרא שבט.

במסכתות אלו יש 1099 דפים, המהווים כארבעים אחוזים מדפי התלמוד כולו. בעבודה נאספו למעלה מעשרים אלף אָמְרוֹת של אמוראים.

כשלומדים סוגיות ונפגשים עם האמוראים, קשה לאפיין את תחומי העיסוק שלהם לאורך התלמוד, וקל וחומר אם מדובר בהשוואה בין דורות שלמים של אמוראים. הניתוח הסטטיסטי הממוחשב מאפשר לבחון את התקופה במימד נוסף ולהסיק מסקנות המבוססות על חישוב המספרים והתוצאות.

לצורך עבודתי עברתי באופן סדרתי על דפי התלמוד הבבלי שבתחום המדגם, והקלדתי את כל האמרות של האמוראים והנושא שהם עוסקים בו לגיליון אלקטרוני לצורך העיבוד הסטטיסטי.

בעבודה קיימת התייחסות רק לאמירות מפורשות שאומרים האמוראים בתלמוד. בהמשכו של דיון בסוגיה, מובאים דברי אמוראים מבלי לחזור על שמם אלא באזכור של "אמר ליה", "שאל אותו" וכדומה. גם אמירות אלו נכללו במאמר.

מבוא

השאלה שנבחן במאמר זה היא האם קיים מְתָאָם בין מידת העיסוק ב'קודשים' לעומת נושאים אחרים שהעסיקו את חיי היומיום, ובין הדורות שחלפו מאז חורבן הבית השני. ניתן היה לצפות, שככל שמתרחקים מתקופת המשנה, העיסוק בהם הולך ופוחת; במחקר זה, נבדוק האם זה נכון.

הממצאים הרבים בתלמוד, מאפשרים לנתח את הנתונים באופן סטטיסטי ולהגיע למסקנות מדעיות אודות היקף העיסוק של האמוראים בנושאי המחקר לפי:

1. סדר הדורות.

2. הבדלים בין אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל.

המאמר מתמקד במופעים בתלמוד בהם מוזכרים במפורש שמות האמוראים האומרים את האמירה ולא לאמירות של 'סתמא דגמרא'.

נדגיש, כי הניתוח הסטטיסטי אינו מחליף את הלימוד המסודר, השיטתי, העמוק והקדוש של התורה. אלא מאי? הוא בא להאיר ולהוסיף נקודת מבט נוספת כתוצאה מעיבוד הנתונים במחשב. כמובן, שכל מסקנה מעשית מהנתונים במאמר, חייבת להתאים לדברי חכמי ישראל ומורי הדורות.

שיטת איסוף הנתונים

המחקר מתבסס על כמות עצומה של נתונים. לצורך בחינה מיטבית, פעלתי במספר שלבים:

שלב א': איסוף ורישום הנתונים

1. עברתי באופן שיטתי על 1099 הדפים במסכתות שנבחרו. בכל פעם שמובאת מימרה של אחד האמוראים, בוצעו השלבים הבאים:

- א. הוספתי שורה חדשה בגיליון האלקטרוני עם המופע של האמורא מטבלת האמוראים.
- ב. כשהיה צורך, הכרעתי בין מספר אמוראים בעלי אותו שם לפי המאפיינים בטבלה ועל-פי המידע וההקשר בסוגיה.
- ג. סיווגתי את הנושא שהאמורא מדבר עליו, ובמקרה הצורך הוספתי גם נושא שניוני ושלישוני. הנושא/ים הוקלדו מתוך טבלה של תחומי עיסוק: קודשים, בית המקדש, פרה אדומה, טהרות ונושאים נוספים.
- ד. רשמתי את שרשרת המסירה. כשאמורא אחד אומר דבר בשם אמורא שני (וכן הלאה) נרשמו כל האמוראים המצוינים בשרשרת המסירה.

2. העקרונות שנקבעו במהלך איסוף ורישום הנתונים היו כדלקמן:

- א. כאשר מובאים דברי שני אמוראים שאולי רק אחד מהם אמר את הדברים, הגמרא משתמשת בביטוי: "ואיתימא" או "איכא דאמרי".² במקרים אלו נרשמו שני האמוראים שהוזכרו בתלמוד.
- ב. כאשר אמורא שולח שאלה לאמורא אחר ("שלח ליה"), רשמתי גם את האמורא השולח.³

2 למשל, בבא קמא נא ע"ב.

3 למשל, גיטין מה ע"א.

- ג. הבחנה ראשונית בין תנא ואמורא בעלי שם זהה מתבססת, בין היתר, על זהות בר הפלוגתא שלו. למשל, רבי אלעזר המתייחס לדברי רבי שמואל בר נחמני הוא אמורא.⁴
- ד. כאשר יש סוגריים מרובעים בתלמוד המודפס, התייחסתי אל הכיתוב שבהן. למשל: "אמר רב הונא [בריה דר"י]."⁵
- ה. במהלך העבודה התחשבתי בתיקוני גרסאות של רש"י, הגהות הב"ח, הערות השיטה מקובצת והערות הרב בצלאל מרגנשבורג.
- ו. אמורא שמוזכר עם דבריו מספר פעמים בסוגיה, הובא כמספר הפעמים שמוזכרת האמירה.
- ז. סברות ללא אמירה מפורשת אינן נכללות במחקר. למשל: "קסבר עולא",⁶ "אמר לך רב יוסף"⁷ או "כדרב חסדא"⁸ וכדומה.
- ח. הביטוי "דאמר" בתחילת המאמר אינו נכלל במדגם, משום שזו אינה אמירה בפני עצמה אלא חלק מהבירור שעורכת הסוגיה. למשל "הניחא לשמואל דאמר...".⁹ לעומת זאת, אמורא שמצטט אמורא אחר, נכלל במדגם. למשל "מתקיף לה רב ספרא... דאמר רב נחמן".¹⁰
- ט. במדגם לא נכללו אמוראים המוזכרים בכינוי כמו 'אמוראי דפומבדיתא', שהם רבה ורב יוסף, וכן שאר הרשימה המובאת בסנהדרין יז ע"ב.

4 למשל, סנהדרין צג ע"ב.

5 זבחים ח ע"א.

6 גיטין לט ע"א.

7 שם מא ע"ב.

8 סנהדרין מח ע"ב.

9 בבא קמא מח ע"א.

10 זבחים ז ע"ב.

י. בנושא 'בית המקדש' נכללו אמירות אודות מבנה בית המקדש, כלי המקדש, נושאי מעילה וכן אזכורים שבדרך אגב, כגון "זכו בני בניו לשבת בלשכת הגזית"¹¹.

יא. בנושא 'קודשים' נכללים כל ענייני הקרבנות (כולל נושאי בכורות). גם אזכורים כמו "חייב חטאת", "אשם תלוי איכא ביניהו"¹², נכללו בנושאי קודשים.

יב. כשאמורא מתייחס למשנה שחלקה עוסק ב"קודשים", סיווגתי את האמירה כ'קודשים' רק אם הוא מתייחס לחלק ה'קודשים' של המשנה. אבל אם מוזכר נושא הקודשים במשנה, והאמורא מתייחס רק לחלק האחר שלה העוסק בנושא אחר - לא החשבתי זאת כהתייחסות לקודשים. לדוגמה, רב חסדא המתייחס לחלק הממוני של המשנה בבבא קמא צח ע"ב. אבל אם עיקרה של המשנה עוסק בקודשים, החשבתי את המימרא, משום שהאמורא עסק במשנה זו והביא ראייה ממנה, כך שיש כאן עיסוק ישיר בקודשים.¹³

3. בגמרא מופיעים פעמים רבות ענייני קודשים כסוגיות שהן 'סתמא דגמרא'¹⁴. התרשמותי היא, שמשקל ה'סתמא דגמרא' לעומת אזכורים מפורשים של האמוראים בשמותם, רב יותר בענייני קודשים מאשר בנושאים אחרים, אולם לא בדקתי זאת מבחינה סטטיסטית. כאמור לעיל, אמירות שלא הכילו אזכור של שם האמורא לא נכללו במחקר.

שלב ב': קביעת דורם ומיקומם של האמוראים

1. מיינתי את הטבלה לפי שמות האמוראים. כל אמורא שהופיע בטבלה, חיפשתי את הערך שלו באנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים¹⁵ ובאטלס

11 סנהדרין קו ע"א.

12 גיטין עד ע"א.

13 לדוגמה: רבי אבהו, שם קב ע"ב.

14 למשל הסוגיה בגיטין לט ע"א.

15 **מ' מרגליות**, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, הוצאת יבנה וספרי חמד בע"מ, הדפסה רביעית, דפוס מל"ן, ישראל, 2000.

עץ החיים¹⁶, על מנת לקבוע את דורו של האמורא והמרחב הגיאוגרפי של פעילותו (ארץ ישראל או בבל).

2. במקום שלא הגעתי להכרעה ברורה, השארתי את דורו ומיקומו של האמורא בספק. נתונים אלו לא נכללו במדגם ולא בניתוח הסטטיסטי.

3. טיבתי את הנתונים, על ידי איחוד שמות דומים של אותו אמורא וקביעת דורו של שם אמורא שהיה בדורות שונים (לפי ההקשר בסוגיה ועוד).

בסופו של דבר, נדגמו 725 אמוראים שונים בטבלה.

הצגה סטטיסטית של הנתונים – לפי מוסר האמירה בתלמוד

השיטה

1. כדי להסיק מסקנות אודות היקף העיסוק בקודשים לאורך הדורות, לא מספיק למנות את האמירות בנושאי קודשים ולהשוות את מספרם לאורך הדורות. זאת מפני שקיים שוני משמעותי מאוד בהיקפי האזכורים של האמירות בתלמוד בדורות השונים. יש דורות שמימרות רבות מהם מופיעות בתלמוד, ולכן צפויים בהם מופעים רבים יותר בנושאי קודשים. לעומתם, יש דורות עם כמות מימרות מועטה יחסית, ולכן גם האמירות בנושאי קודשים תהינה מועטות יותר. ההשוואה של מספר האמירות בנושאי קודשים בין הדורות, לא תיתן לנו מדד נכון אודות השינוי בהיקף העיסוק בקודשים לאורך הדורות השונים.

לדוגמה, ההיקף הכללי של האמירות בדור הראשון הוא כמעט פי שלושה מאשר בדור החמישי. נניח שבדור הראשון ובדור החמישי יש מספר אמירות דומה בנושאי קודשים. האם נכון לטעון כי העיסוק בקודשים בין שני דורות אלו יהיה דומה? מובן שלא. משום **שבאופן יחסי** העיסוק בקודשים בדור החמישי יהיה פי שלושה מאשר בדור הראשון.

¹⁶ ר' הלפרין, אטלס עץ חיים תנאים ואמוראים כרכים א' ו-ב', הוצאת הקדש רוח יעקב, דפוס ירום בע"מ, תל אביב, תש"ם.

דוגמה זו ממחישה את הצורך למדוד ולהשוות את החלק היחסי של האמירות בנושאי קודשים מתוך כלל האמירות בכל דור ולא להסתפק בהשוואה של כמות האמירות בנושאי קודשים בין הדורות.

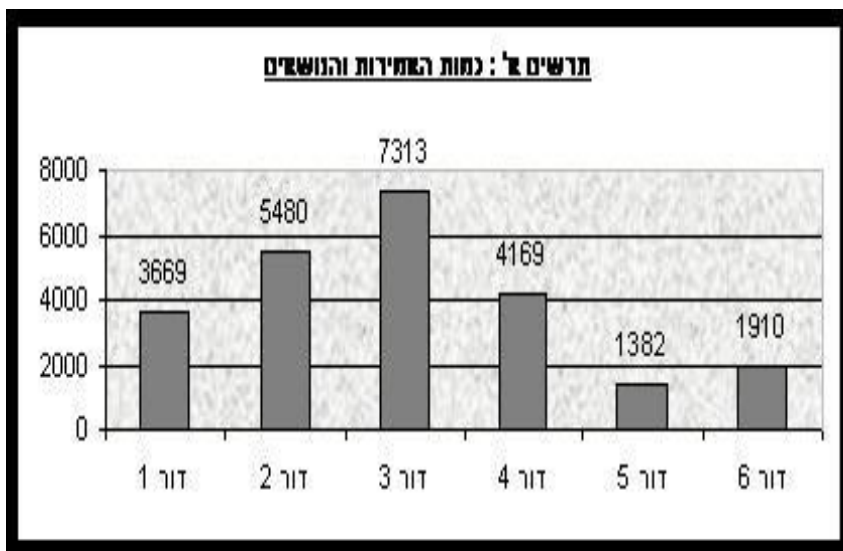
2. העברתי את הנושאים הראשוניים, המשניים והשלישוניים של כל דור לטבלה חדשה, ובה חילקתי את הנושאים לשתי קבוצות: נושאי המדגם (קודשים/טהרות) ויתר הנושאים. ביצעתי ספירה ממוחשבת למספר המופעים בכל דור ובכל נושא. המאמר ישווה את היחס בין קודשים לבין יתר הנושאים לאורך הדורות.

התפלגות האמירות והנושאים לאורך הדורות

מספר כל האמירות שנאמרו בשם אמוראים המזוהים במדגם (כולל אמוראים בשרשרת המסירה), הוא 23,923.

כמות האמירות בתלמוד הבבלי - כללי

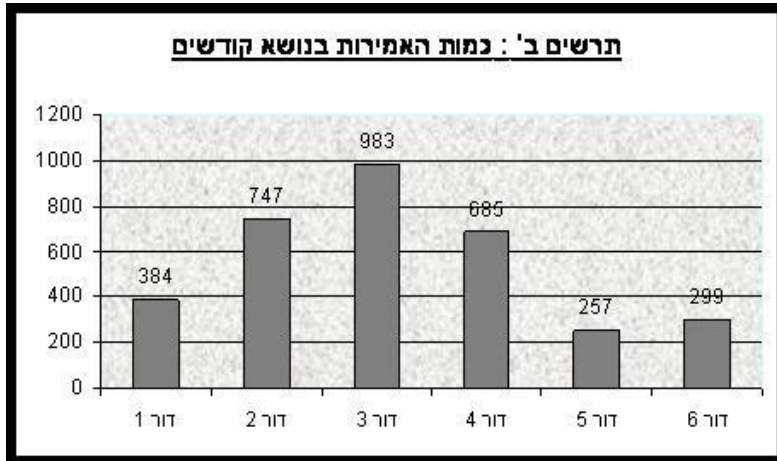
ההתפלגות של האמירות בחלוקה לששת הדורות, מובאת בתרשים הבא:



ניתן לראות את ההיקף היחסי של אמירות האמוראים על פי הדורות. בהכללה, ההיקף גדל עד הדור השלישי וקטן לאחריו.

מספר האמירות בנושאי קודשים לאורך הדורות הוא 3355.

התפלגות האמירות בנושאים אלה לאורך הדורות מופיעה בתרשים הבא:



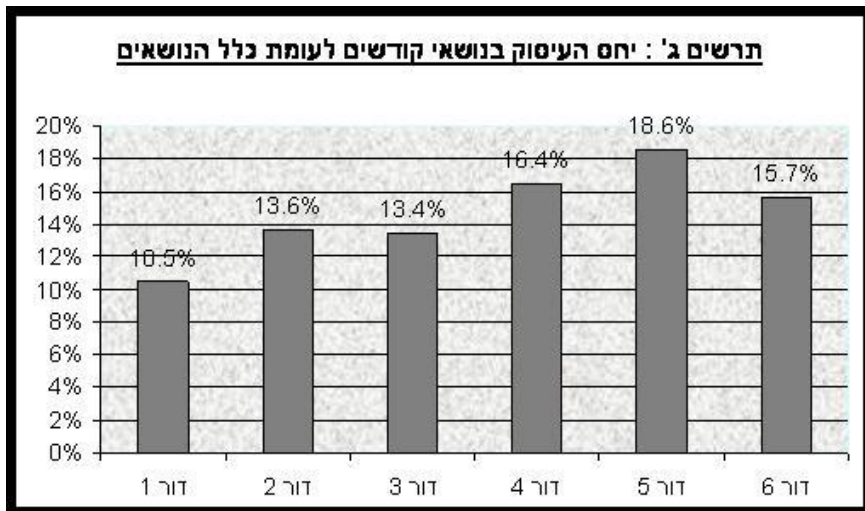
במבט ראשון, התרשים של מספר האמירות בנושאי קודשים דומה לתרשים הקודם המתייחס לאמירות בכלל הנושאים. אך כאשר נבחן את יחס העיסוק בקודשים לעומת יתר הנושאים, נקבל תמונה שונה ומימד נוסף בראיית התמונה של העיסוק בקודשים בתקופת האמוראים.

ניתוח סטטיסטי של הנתונים - העיסוק היחסי בקודשים

יחס העיסוק בקודשים לעומת כלל הנושאים - באחוזים

כפי שהסברתי בסעיף 1 בתיאור השיטה, בכל דור חישבתי את היחס בין מספר האמירות בנושאי קודשים לעומת מספר האמירות הכולל. הצגתי זאת באחוזים ונשווה את התוצאה של כל דור ודור.

ההתפלגות בין קודשים לבין יתר הנושאים בחלוקה לדורות, מוצגת בתרשים הבא: הערך בכל עמודה הוא היקף האמירות בקודשים ביחס לכל האמירות בדור, ומופיע באחוזים.



מעניין לראות שהיקף העיסוק בקודשים נע בין 10.5% ל 18.6% מכלל האמירות שבתחום המאמר.

יתר על כן, מפתיע לראות, כי בניגוד להשערה שהעיסוק בקודשים הולך ופוחת במהלך הדורות, ניתן להבחין, כבר ממבט ראשון, שהעיסוק בקודשים לא רק שאינו פוחת, אלא שומר על רמתו ואף הולך ומתגבר במהלך הדורות!

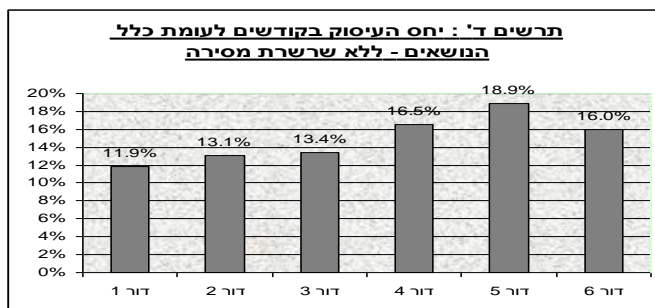
אמנם, בדור השישי רואים ירידה ביחס העיסוק בקודשים, אך עדיין יחס זה (15.7%) גבוה יותר מהדור הראשון, השני ואף השלישי.

בין הדור השני לשלישי

למרות המגמה הברורה, ניתן לראות כי בין הדור השני לשלישי ישנה ירידה קלה מאד (0.2%) בהיקף העיסוק בקודשים.

אם נבחן את הנתונים רק לפי מוסר האמירה האחרון (אמורא א') וללא שרשרת המסירה המובאת בתלמוד (אמר אמורא א' אמר אמורא ב'), נקבל מגמת עלייה עקבית

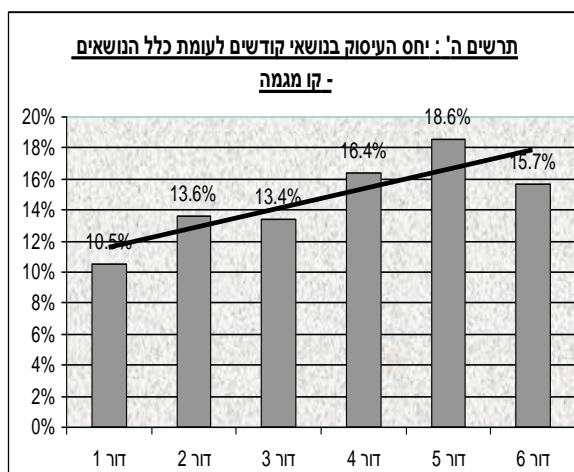
יותר:



התרשים מראה מגמת עליה עקבית מהדור הראשון ועד הדור החמישי, כאשר גם בין הדור השני לשלישי יש עליה בהיקף היחסי של העיסוק בקודשים.

קו מגמה

נחזור לתרשים ג', הכולל גם את הנתונים של שרשרת המסירה בין דורות האמוראים בגמרא. נוסף לתרשים זה פונקציה סטטיסטית הקיימת בגיליון האלקטרוני, המחשבת את מגמת הנתונים לפי העמודות בתרשים. פונקציה זו נקראת בשם 'קו מגמה ליניארי', והיא מציגה את מגמת העיסוק בקודשים לאורך הדורות:



קו המגמה מראה עלייה ברורה ביחס העיסוק בקודשים לאורך דורות האמוראים. בדור הראשון הקו מציג 11.5% ובדור השישי - 17.9%. זוהי עלייה יחסית של 55% למרות ההתרחקות ההיסטורית מבית המקדש, לא פחת העיסוק היחסי בנושאי קודשים; אדרבה, הוא עולה עליה מרשימה.

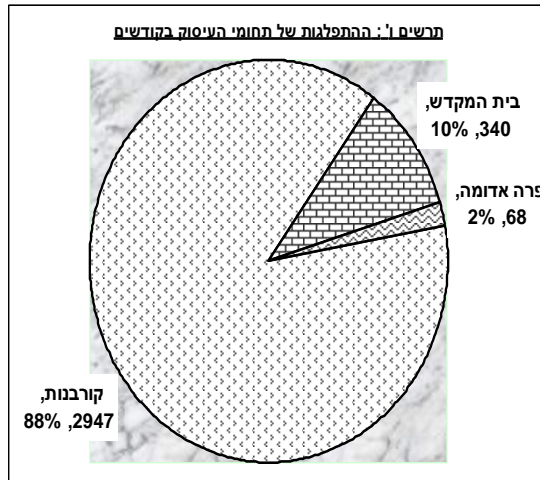
בחינה של תתי הנושאים בקודשים

התפלגות פנימית של נושאי קודשים שנבחנו במדגם

במהלך איסוף הנתונים, התייחסתי לשלושה תתי נושאים בתחום ה"קודשים":

1. קרבנות.
2. בית המקדש - עיסוק בבניינו של הבית, מידותיו, כליו וכיוצא באלו.
3. פרה אדומה.

התפלגות האמירות בנושאים אלו מופיעה בתרשים הבא:



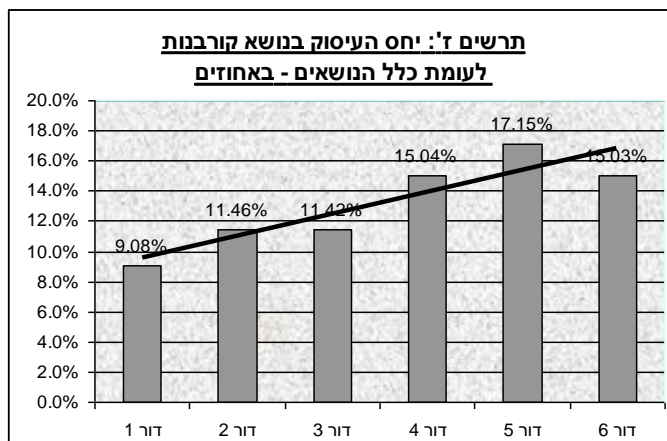
לגבי כל נושא בתרשים מופיע מספר האמירות העוסקות בו, וכן אחוז האמירות בנושא זה לעומת כלל הנושאים במדגם.

מעניין יהיה לבחון את מגמת העיסוק היחסי בכל אחד מהנושאים הללו.

קודשים - קרבנות

היקף העיסוק בעניין הקרבנות מכיל 2947 מופעים.

ההתפלגות בין האמירות בעניין קרבנות לבין האמירות בענייני יתר הנושאים בגמרא מוצגת (לפי דורות) בתרשים הבא:



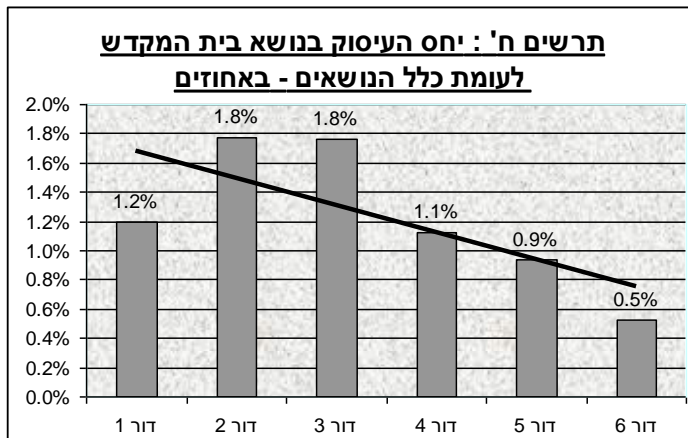
אנו רואים עלייה של כ-65% בקו המגמה של דורות האמוראים.

מגמת העיסוק עולה באופן עקבי מהדור הראשון ועד החמישי. בדור השישי, למרות הירידה, שיעור העיסוק היחסי בקודשים נותר גבוה יותר מהדורות האחרים. (למעט הדור החמישי).

קודשים - בית המקדש

היקף העיסוק בעניין בית המקדש מכיל 340 מופעים.

ההתפלגות בין אמירות בית המקדש לבין יתר הנושאים בגמרא בחלוקה לדורות, מוצגת בתרשים הבא:



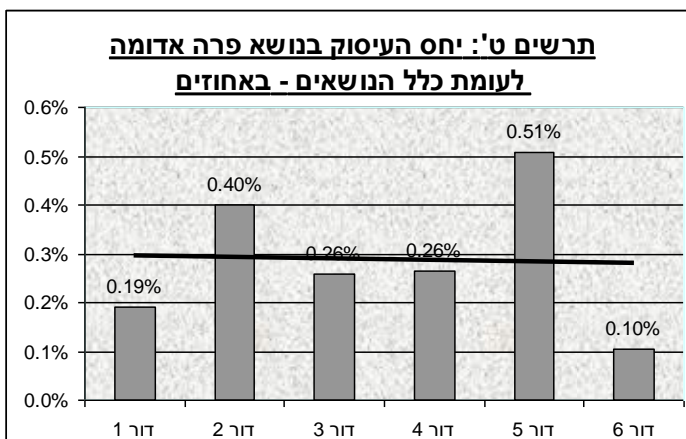
היקף העיסוק בנושא בית המקדש משנה ומגמה ויורד בשיעור של 62%!

למרות העלייה בדורות הראשונים, חלה ירידה של ממש בעיסוק היחסי בנושא בית המקדש במחצית השנייה של תקופת האמוראים.

קודשים - פרה אדומה

היקף העיסוק בעניין פרה אדומה מכיל 68 מופעים.

ההתפלגות בין אמירות פרה אדומה לבין יתר הנושאים בגמרא בחלוקה לדורות, מוצגת בתרשים הבא:



השינוי בין הדורות הוא גבוה, יחסית, אולם קו המגמה נותר יציב ונוטה לירידה קלה של 5% בעיסוק היחסי של נושא פרה אדומה לאורך דורות האמוראים.

הערה: יש להתייחס לתרשים זה בזהירות.

כמות האמירות בנושא פרה אדומה היא קטנה יחסית (68) והיחס לכלל האמירות הוא קטן מאד (0.1%-0.51%). המדגם מכיל רק 40% מדפי התלמוד הבבלי. בגלל המספרים הקטנים, ייתכן שבשישים האחוזים הנותרים יש מספר גבוה של מופעים בעניין פרה אדומה בדורות המאוחרים, והדבר עלול לשנות את התמונה כולה.¹⁷

השערה לסיבת ההבדל בין מגמת העיסוק בקרבנות ובין מגמת העיסוק בבית המקדש

בנושא הקרבנות ראינו גידול של 65% בהיקף העיסוק של האמוראים (תרשים ז').

בנושא בית המקדש ראינו מגמה הפוכה. יש ירידה של 62% בשיעור העיסוק בבית המקדש (תרשים ח').

אמנם האמירות בעניין הקרבנות מהוות 88% מכלל האמירות בנושאי קודשים, אך עדיין נדרש הסבר מדוע העיסוק בנושא בית המקדש יורד באופן כה תלול בתקופת האמוראים, בעוד שהעיסוק בענייני קרבנות עולה בצורה כה משמעותית.

כשנתבונן בדברי התלמוד עצמו נוכל לשפוך אור על הנתונים שהצגנו.

17 חלק עיקרי מהדיונים בענייני פרה נמצא במסכת יומא, שאינה חלק מהמדגם.

הגמרא מציינת שמי שלומד הלכות קודשים, כאילו מקריב את הקרבנות בפועל:

[”הִנֵּה אֲנִי בּוֹנֵה בַּיִת לַשֵּׁם ה' אֵלֵינוּ לְהַקְדִּישׁ לוֹ לְהַקְטִיר לְפָנָיו קִטְרֵת סַמִּים וּמַעֲרֶכֶת תְּמִיד וְעֹלוֹת לְבָקָר וְלְעֶרֶב לְשִׁבְתוֹת וְלַחֲדָשִׁים וְלַמּוֹעֲדֵי ה' אֵלֵינוּ לְעוֹלָם זֹאת עַל יִשְׂרָאֵל” (דהיי”ב ב', ג) - א”ר גידל אמר רב: זה מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן; ורבי יוחנן אמר: אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם.

אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: ”זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם”? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם (מנחות קי ע”א).

וכן כתב רש”י,¹⁸ שסדר קודשים היה נלמד כהלכה למעשה, לעומת הסדרים זרעים וטהרות שנלמדו פחות כהלכה למעשה.

אם כן, נראה שככל שהדבר נוגע לענייני הקרבנות מימשו האמוראים את דברי הגמרא במנחות בעצמם. יתר על כן, המגמה מתייחסת לדורות שלמים, וכמעט שאינה מושפעת באופן נקודתי מאמורא זה או אחר.

העיסוק בקרבנות הולך ועולה לאורך הדורות של האמוראים. הדבר מהווה עבור כל התקופה - הלכה למעשה ממש.

לעומת זאת, ייתכן שבנוגע לבית המקדש (כמבנה), ככל שמתרחקים מחורבן הבית וככל שבנייתו אינה מעשית בפועל בגלות בבבל, אנשים אינם שואלים שאלות מעשיות אודות בית המקדש והעיסוק היחסי בנושא זה מתחיל להצטמצם.

החלוקה בין אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל

את האמוראים במאמר ניתן לסווג גם לפי שני המרכזים הרוחניים - בבל וארץ ישראל. מעניין לראות האם יש הבדל במגמות העיסוק של שני המרכזים.

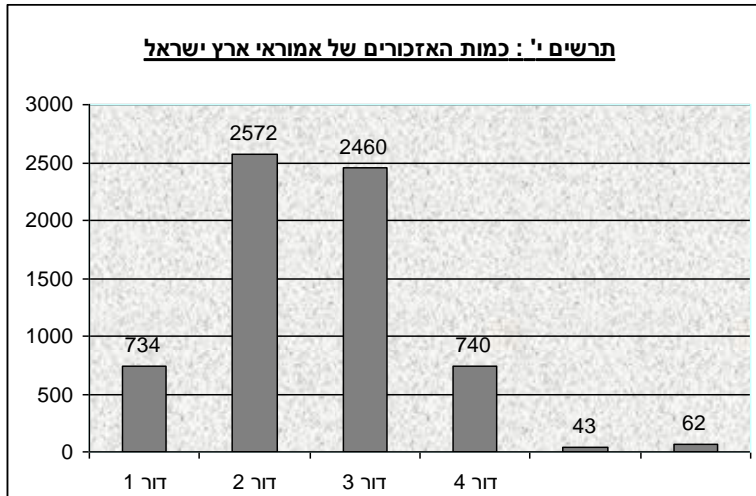
לצורך העבודה חילקתי את האמוראים לשתי קבוצות, בהתאם לארצות שבהן גרו. החלוקה התבססה על סיווג האמוראים באנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים ובאטלס עץ חיים.

18 בבא מציעא קיד ע”ב ד”ה בארבע לא מצינן בשיתא מצינן.

את כל האמוראים שעיקר פעילותם היה בארץ ישראל כללתי בקבוצת ארץ ישראל ואת כל האמוראים שעיקר פעילותם היה בבבל כללתי בקבוצת בבל.

מספר האמירות של אמוראי ארץ ישראל

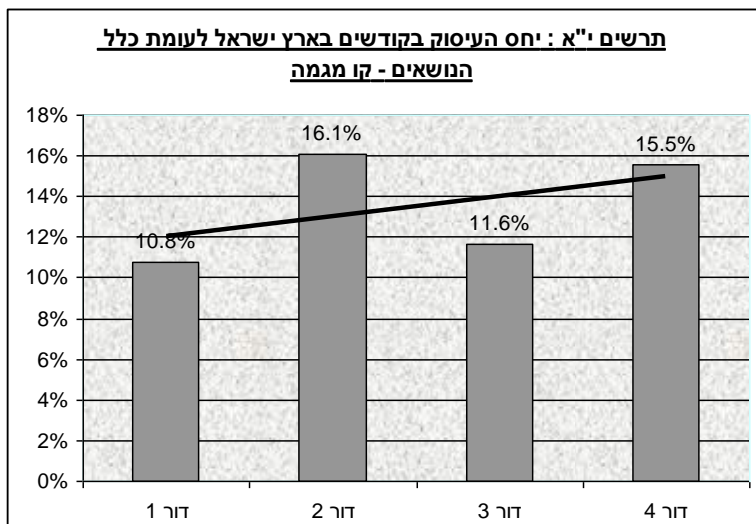
מספר האמירות של אמוראי ארץ ישראל במדגם עומד על 6611. התפלגות האמירות לפי הדורות מוצגת בתרשים הבא :



היות שנתוני הדור החמישי והשישי הם מועטים מאד (2.5 - 3.8 אחוזים של ממוצע הדורות האחרים) נתייחס, מעתה ואילך, לדורות ראשון עד רביעי לצורך ניתוח הנתונים.

מגמת העיסוק בקודשים בקרב אמוראי ארץ ישראל

יחס העיסוק בנושאי קודשים אצל אמוראי ארץ ישראל מופיע בתרשים הבא:



התרשים מראה עלייה של 25% בקו המגמה.

מספר האמירות של אמוראי בבל

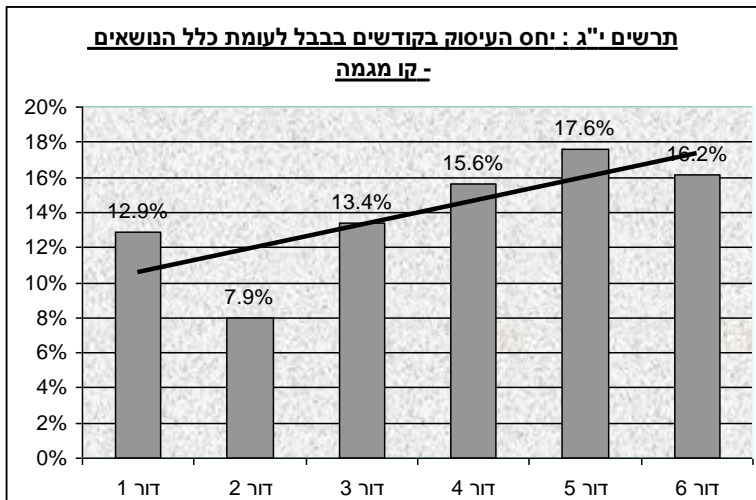
מספר האמירות של אמוראי בבל במדגם עומד על 16,968. התפלגות האמירות לפי הדורות מוצגת בתרשים הבא:



מגמת

העיסוק בקודשים בקרב אמוראי בבל

יחס העיסוק בנושאי קודשים בבבל מופיע בתרשים הבא:
התרשים מראה עלייה של 65%.



מפתיע לגלות שהעלייה בעיסוק בקודשים בבבל היא כמעט פי שלושה ממגמת העלייה של אמוראי ארץ ישראל.

יחד עם זאת, למרות ההבדל המשמעותי בגידול יחס העיסוק בקודשים בבבל לעומת ארץ ישראל לאורך הדורות, חשוב לציין כי יחס העיסוק המוחלט בנושאי קודשים בבבל גבוה רק במעט מיחס העיסוק המוחלט בקודשים בארץ ישראל. (ממוצע של 13.5% בארץ ישראל לעומת ממוצע של 14% בבבל).

התוצאות מפתיעות. הייתי מצפה לגלות שבארץ ישראל העיסוק בהלכות קודשים יהיה רב יותר מאשר בבבל. בארץ ישראל ממוקם המקדש החרב שאמור להיבנות מחדש. כמו כן, בארץ ישראל אחוז הכוהנים מבין האמוראים גבוה יחסית. ניתן היה לצפות שאמוראי ארץ ישראל 'יִנְכְּסוּ' לעצמם יותר את הלכות הקודשים ואפילו ילמדו אותן כהלכה למעשה לקראת בנייתו של בית המקדש מחדש.

בכל זאת אנו רואים שאמוראי בבל אינם מזניחים את לימוד הלכות קודשים, ואף עוסקים בהלכות אלו בהיקף יחסי דומה ואפילו רב יותר מאשר בארץ ישראל.

אמוראים הבולטים בהיקף אמירותיהם בענייני קודשים

לקראת סיום המאמר, נממש את אחת היכולות של המאגר הממוחשב שהוקם, וננתח מיהם האמוראים שלפי האזכור שלהם בגמרא עוסקים הרבה באופן יחסי בענייני קודשים, ומיהם האמוראים שבאופן יחסי עוסקים מעט בענייני קודשים.

חשוב להתייחס לתוצאות אלו בזהירות משתי סיבות:

1. הנתונים מתבססים על שמות שהגמרא הזכירה במפורש, וייתכן והשפעתו האמיתית של האמורא התבטאה בדרכים נוספות.
2. הנתונים מתייחסים למדגם מייצג של 40% מהתלמוד. ייתכן וישנן סוגיות אחרות הכוהנים שיכולות להשפיע על הנתונים.

כדי לעמוד על קרקע מוצקה יותר, נבדק המדגם רק ביחס לאמוראים הנזכרים בש"ס פעמים רבות. להלן התוצאות:

אמוראים שעסקו הרבה בענייני קודשים בהשוואה לנושאים אחרים

אחוז אמירות קודשים	אמירות קודשים	סה"כ אמירות	אמורא
31.6%	31	98	רמי בר חמא
28.4%	29	102	רב הונא בריה דרבי יהושע
24.2%	53	219	רבי ירמיה
21.9%	91	416	רבה
21.7%	86	396	רבינא (תלמיד רבא, חבר רב אשי) ¹⁹
19.4%	98	504	ריש לקיש
18.8%	22	117	רב דימי
18.8%	12	64	רב אושעיא (הושעיא)
18.5%	12	65	רב זביד
18.3%	81	443	רבי אלעזר (בן פדת)
18.2%	10	55	רבי ינאי (רב רבי יוחנן וריש לקיש)
18.0%	121	673	רב פפא
17.8%	13	73	רב אחא בר רבא
17.6%	48	273	עולא
16.5%	360	2183	רבא

19 להבדיל מאמוראים נוספים שנקראו "רבינא" וחיו בדורות אחרים.

אמוראים שעסקו פחות בענייני קודשים בהשוואה לנושאים אחרים

אחוז אמירות קודשים	אמירות קודשים	סה"כ אמירות	אמורא
11.4%	10	88	רבה בר רב הונא
10.0%	6	60	רב ספרא
9.4%	16	170	רבי יצחק (נפחא)
8.5%	52	613	שמואל
8.4%	47	559	רב נחמן (בר יעקב)
8.2%	8	98	רבי אסי
7.9%	15	191	רבי יהושע בן לוי
7.4%	60	809	רב יהודה
7.2%	14	194	רבה בר בר חנא
5.6%	5	89	רבי שמואל בר נחמני
5.5%	8	146	רבי חנינא (בר חמא)
4.7%	4	85	מר זוטרא
3.2%	2	63	רב כהנא (תלמיד רב ורבי יוחנן)
3.1%	4	130	רבי חייא
2.1%	2	94	רבי אבא (תלמיד רב הונא ורב יהודה)

סיכום

במאמר בחנתי את מגמת העיסוק של האמוראים בתלמוד הבבלי לאורך הדורות, בנוגע לנושאי קודשים.

להפתעתו, מוכח באופן סטטיסטי כי לא רק שלא חלה ירידה בהיקף היחסי של העיסוק בהם אלא, ניכרת עלייה משמעותית בהיקף העיסוק בקודשים במהלך הדורות. למרות שהנושא לא היה 'הלכה למעשה', עסקו בו האמוראים לאורך הדורות בהיקף יחסי הולך וגדל.

עובדה זו מחזקת את הטענה שמגמת התלמוד אינה מסתפקת בפסיקת הלכות לשאלות הדור. התלמוד מקיף את כל חלקי התורה, וגם אותם חלקים שאינם 'הלכה למעשה' בתקופת האמוראים. התלמוד, כתורה שבעל-פה לכל הדורות, מכיל ומקיף את כל תחומי העיסוק התורני ואינו מאפשר לתחומים מעשיים יותר בדורו לבוא על חשבון נושאים אחרים. טענתו של אביו לרב יוסף כי למרות שענייני קודשים אינם רלוונטיים בתקופתם - יש ללמוד אותם משום "דרוש וקבל שכר"²⁰ מקבלת סיוע מהנתונים שלעיל. האמוראים למדו את ענייני קודשים משום שהם חלק מהתורה ואין מזניחים שום חלק בתורה.

ייתכן שהגישה המופיעה בתלמוד: "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם", הובילה להתייחסות ללימוד נושאי הקודשים כאל הלכה למעשה, ולמוטיבציה לעסוק בהלכות הקודשים גם כשאינן בית מקדש.

בניתוח הסטטיסטי המשווה בין אמוראי בבל לאמוראי ארץ ישראל, מעניין לראות שהיקף העיסוק בקודשים בבבל ביחס ליתר הנושאים הולך ומתעצם במהלך הדורות. הוא עולה פי שלושה באופן יחסי למגמת הגידול בעיסוק היחסי בקודשים בארץ ישראל (גידול של כ-65%). אולי גם עובדה זו יכולה להיות מוסברת בהתייחסות לעיסוק בהלכות קודשים כאל הקרבת הקורבנות בפועל, ולכן גם בבבל ראו בכך תחום מעשי לא פחות מאשר בארץ ישראל.

יהי רצון שנזכה, בקרוב, להפוך את נושאי הקודשים להלכות מעשיות בפועל.

20 סנהדרין נא ע"ב.

הבית לדוד?

עיון במדרש תהילים למזמור ל'

א

במדרש תהילים¹ למזמור ל' מצויות שש פסקאות, והן מתייחסות לשתי נקודות בלבד: ראשונה ואחרונה לנקודה אחת, ופסקאות שבתוון לנקודה שנייה. וכך נוצרת לנו כמין מסגרת.

נעיין בפסקה הראשונה:

"מזמור שיר חנוכת הבית לדוד". אמר ר' חסדא לית מילתא פליגא, שבית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה, שנאמר: "מכון לשבתך" (שמות ט"ו, יז), אל תקרי "מכון" אלא 'מכוון'.

אמר ר' אחא מן הדא: "בנשאי ידי אל דביר קדשך" (תהילים כ"ח, ב), מקום שדיברות יוצאות לעולם, שנאמר: "כי מציון תצא תורה" (מיכה ד', ב). ר' חיננא אמר מקום שהדבור יוצא לעולם, והבריות מתייראין, שנאמר: "נורא אלהים ממקדשיך" (תהילים ס"ח, לו).

נראה שדברי ר' חסדא על שני מקדשים - מקדש של מטה ומקדש של מעלה - יש בהם כדי להבהיר את פשר הכותרת הכפולה שבמזמורנו - "מזמור שיר".

אכן מצינו צירוף מזמור ושיר כמה פעמים בתהילים,² אולם בסדר הזה כשהם מחוברים בתחילת המזמור, נמצא לנו רק פעם אחת נוספת, במזמור צ"ב, "מזמור שיר ליום השבת", ואף שם נדרשו בעלי המדרש לפשר הכפילות.³

1 מהדורת בובר.

2 תשע במספר. נוסף למזמורנו גם במזמורים: ס"ה, ס"ז, ע"ה, ע"ו, פ"ז, צ"ב, צ"ח. הצירוף "שיר מזמור" בתחילת המזמור אף הוא נדיר, ומופיע רק ארבע פעמים, במזמורים: מ"ח, פ"ג, פ"ח, ק"ח.

3 צד משותף לשני המזמורים, ששניהם עוסקים בקדושה: מזמור ל' במקום המקודש - בית המקדש; מזמור צ"ב בזמן המקודש - יום השבת.

אפשר שביקש הדרשן לומר, כי כל אחת מהכותרות - מזמור; שיר - מכוונת כנגד בית מקדש אחד, אם של מעלה ואם של מטה. וסמיכותן של שתי הכותרות מלמדת כי שני המקדשים מכוונים זה כנגד זה. הכתוב המובא כדי לאושש דבר זה הוא משירת הים (שנזכר שם מקדש לראשונה במקרא): "מכון לשבתך" - אל תקרי 'מכון' אלא 'מכוון'. מכוון להיכן? מסתבר, שלאמור בסופו של אותו כתוב: "מקדש א-דני כוננו ידיך" (שמות ט"ו, יז). הרי לנו מקדש של מעלה (כוננו ידיך). והיכן מקדש של מטה? כנראה הוא אותו שמבטיחים בני ישראל בתחילת השירה, באומרם: זה אלי ואנוהו" (שם שם, ב). וכבר תרגם אונקלוס "ואנוהו": "ואבני לה מקדשא" (וכן במכילתא לדעת ר' יוסי בן דורמסקית).⁴

ב

ר' אחא בר יעקב נדרש לכתוב: "בנשאי ידי אל דביר קדשך", ומפרשו כ"מקום שדיברות יוצאות לעולם". הדיברות הם עשרת הדיברות החקוקים בשני לוחות אבנים, והלוחות מצויים בארון אשר בתוככי הדביר. נמצא שהכפילות היא בדיברות עצמם, מהם בלוח הראשון ומהם בשני.

אבל אפשר שלכפילות אחרת הוא רומז. הכתוב אומר "בנשאי ידי אל דביר קדשך". נשיאת היד היא בתפילה, הלוא כך אמר דוד שם בתחילה: "שמע קול תחנוני בשועי אליך בנשאי ידי"...

נמצא כי הבית משמש בתפקיד כפול: מחד - משם דיבור יוצא לעולם; מאידך לשם פונים בני אדם בתחינה ובתפילה. וקול התורה וקול התפילה צריכים להיות מכוונים זה כנגד זה.⁵ דיבור של מטה כנגד דיבור של מעלה.

ר' חנינא רואה בדביר "מקום שהדיבור יוצא לעולם". ואולי ההפרש שבינו לבין ר' אחא הוא זה: ר' אחא מתייחס לדיברות שכבר ניתנו, שהם נתונים שם בארון בבית קודשי הקודשים, ואילו ר' חנינא מתייחס לדיבור עכשווי בהווה. כדרך שהתפילה

4 **מכילתא דרבי ישמעאל** בשלח, מסכתא דשירה פרשה ג.

5 וגם בתורה וגם בתפילה משמשות הידיים. בתורה - ידיו של משה הנושא את הלוחות; ובתפילה - "בנשאי ידי". וכן מצינו במשה "ויהי ידיו אמונה" - "והוה ידוהי פריסן בצל" (שמות י"ז, יב ואונקלוס שם). הידיים הם כלי המעשה, ואפשר שהרעיון הוא כי גם התורה וגם התפילה - ששתיהן עניינים רוחניים במובהק - צריכות להיות מגיעות עד לעולם המעשה.

שמשיע האדם היא הנוגעת לכאן ועכשיו, כן התורה היוצאת מן הדביר היא תורה אקטואלית ועכשווית.

ג

נראה שקטע ב' במדרש מתייחס לשאלה: "חנוכת הבית לדוד"? וכי דוד חנך את הבית? והלא ה' מנע בעדו מלבנות את הבית, ושלח מסר בהול ביד נתן הנביא לעכב בעד דוד שהיה להוט לבנות.⁶ הנה הקטע:

דבר אחר: "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד". זהו שאמר הכתוב: "מי הקדימני ואשלם" (איוב מ"א, ג), מי חישב בלבו לעשות מצוה לפני ולא השלמתי לאחריו, מי עשה מילה ולא נתתי לו אני קודם הבן, מי עשה ציצית ולא נתתי לו אני קודם הטלית, מי עשה מעקה לגגו ולא נתתי לו אני קודם הבית, מי חשב בלבו לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, שאני מעלה עליו כאילו עשאה, שהרי דוד חשב לבנות בית המקדש, ונקרא על שמו, שנאמר: "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד".

תשובת הדרשן לשאלה הנ"ל: אכן דוד לא חנך את הבית, ועם כל זה הבית נקרא על שמו.⁷ זאת כיוון שהוא התכוון לבנות, ורק בשל האונס (היינו דבר ה' אליו שלא יבנה) נבצר ממנו לבנות.

חידוש גדול מתחדש במדרש כאן. יודעים אנו משכבר, כי "אונס רחמנא פטריה" (בבא קמא כח ע"ב), ואדם שעבר עברה באונס לא יענש על כך, שהרי לא נתכוון להרע. אולם כאן מתחדש שאדם שנאנס ולא עשה מצווה שנתכוון לעשותה - נחשב לו כאילו קיים המצווה.

אולם דברי המדרש זוקקים עיון. בעקבות הכתוב באיוב "מי הקדימני ואשלם", עורך המדרש רשימה של חמישה משפטים הפותחים ב'מי', והם נראים להיות חמישה פרטים של כלל אחד. אבל התבוננות תגלה כי לא הרי הראשון והחמישי כהרי שלושת האמצעיים. ראשון וחמישי מדברים על מי שחשב בלבו לעשות מצווה, ואילו האמצעיים - על מי שעשה מצווה. הרעיון החוזר בדוגמאות שבאמצע הוא שהאדם העושה מצווה, הרי קודם לעשייה כבר נתן בידו הקב"ה את היכולת וההזדמנות לבצע:

6 ראה שמו"ב פרק ז'.

7 לפי זה 'לדוד' מתחבר עם הבית - "הבית לדוד" - ולא עם "מזמור שיר". ולפי זה אפשר שהשיר עצמו נתחבר על ידי משורר אחר.

קודם לציצית - נתן לו טלית; קודם למעקה - נתן לו בית; קודם למילה - נתן לו בן. רצה לומר: קודם שעשה האדם מצווה (למען הקב"ה?) - כבר עשה הקב"ה למענו.

ואילו הרעיון שבראשון ובחמישי הוא שאם חשב לעשות מצווה ונאנס ולא עשה, הקב"ה משלים אחריו, כלומר זוקף לזכותו כאילו עשה. וזה כבר רעיון שונה לגמרי. ואולי הקשר הוא זה: אם ביקש האדם לעשות ולא עלתה בידו, משמע הקב"ה לא זימן לו את האפשרות לכך, ואם לא השתתף עמו הקב"ה קודם למצווה, הרי הוא משתתף עמו לאחר הרצון לעשות ומשלים לו כאילו עשה.

העולה מן המדרש הוא כי במצווה יש שני שותפים: הקב"ה והאדם. באופן רגיל, הקב"ה מזמן בתחילה את האפשרות, והאדם משלים במעשה המצווה. באונס, לעומת זאת, האדם משתדל בתחילה לעשות, והקב"ה משלים אחריו וכאילו גומר את המעשה, אף שבפועל לא נעשה.

ד

עתה נתבונן ברעיון העומד ביסוד השותפות הזאת שבין הקב"ה לאדם. האדם המקיים מצווה - ביותר מאלו שבין אדם למקום - עשוי להיתפס חלילה למחשבה פסולה, כאילו הוא עושה משהו למען הקב"ה; הוא נותן משלו. לכך משמיע המדרש: כל שעושה האדם הוא רק לאחר שהקב"ה נתן לו. ציצית הוא מטיל משקיבל טלית; מעקה הוא בונה משניתן לו בית;⁸ מילה הוא מל משניתן לו בן.

המצווה הרביעית, שאינה ערוכה אמנם בסדר שלוש קודמותיה, אבל היא מופיעה אחריהן, היא מצוות בניית בית המקדש. מה ייאמר לגביה, מה נתן הקב"ה לעם קודם לבנייה? מסתבר שנתן לו מנוחה מן האויבים, שזו שורת ההלכה: "והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר: 'ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים' וגו'" (רמב"ם, הלכות מלכים פ"א ה"ב). ה' נותן לעם ולמלך מנוחה ושלוש, והם בונים בית.⁹

8 דוגמה זאת של מעקה זוקקת עיון, שכן לכאורה התועלת המיידית שבה היא לאדם, שלא ישם דמים בביתו.

9 דבר זה עולה גם משירת היים: משראו בני ישראל כי המצרים הרודפים מתים, וכי כבר הונח להם מהמשעבדים, הבטיחו לבנות בית מקדש, כאומרם: "זה אלי ואנוהו" - "אבני לה מקדשא".

ה

עתה נתבונן, מדוע באמת נבצר מדוד לבנות הבית. דוד עצמו מספר בספר דה"א לבנו שלמה (כ"ב, ז-ח) ולעם (כ"ח, ב-ג), שבשל דמים ששפך ומלחמות שערך נמנע ממנו לבנות. בספר שמ"ב (פרק ז') משמיע נתן הנביא נאום ארוך בעניין זה, ותוכנו: קודם שיבנה המלך בית לה', ה' עומד לבנות למלך בית. כלומר, עדיין ה' לא הקדים ביצירת תנאים לעשיית המצווה, ועדיין קיימת הסכנה הגדולה שתעלה בלב המלך מחשבת אוון, כאילו הוא עושה מה לה'. אשר על כן מודיע נתן לדוד, כי רק לאחר שה' יקים לדוד בית, כלומר שושלת מלכותית, שמזרעו יעמוד מלך, רק אז תבשיל העת לבניית בית המקדש.¹⁰

ו

הקטע השלישי במדרש מתייחס לאותה הבעיה. ולכאורה הפתרון המוצע דומה:

דבר אחר: "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד". זהו שאמר הכתוב: "יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם" (תהילים קמ"ט, ה). אמר ר' חייא הגדול: בשעה שהצדיקים נפטרין מן העולם, שלש כיתות [של מלאכים] מטפלין בהם, אחת אומרת "יבוא שלום" (ישעיהו נ"ז, ב), ואחת אומרת "ינוחו על משכבותם" (שם, שם), ואחת אומרת "הולך נכחו" (שם, שם), ומהלכות לפניו.

אמר ר' יהודה בר' סימון בשם ר' יאשיה: הקב"ה כביכול בעצמו אומר לו שלום בואך. ומניין אתה למד? מהרשעים, שנאמר: "אין שלום אמר אלהי לרשעים (ישעיהו נ"ז, כא), אם להרשעים אומר אין שלום, קל וחומר לצדיקים שהוא אומר להם שלום, הוי שהקב"ה אומר לצדיקים "יבוא שלום", ולכך נאמר: "יעלזו חסידים בכבוד", באיזה כבוד? בכבוד שהקב"ה עושה לצדיקים בשעה שנפטרין מן העולם, שהן מקלסין להקב"ה שם.

אמר ר' חייא בר' יוסי אין הפרש בין צדיקים החיים לצדיקים המתים, אלא דיבור בלבד, והן מקלסין להקב"ה שגגו נשמותיהן בצרור החיים, שנאמר: "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" (שמ"א כ"ה, כט). "ירננו על משכבותם". אין ירננו אלא לשון קילוס, כמה דאת אמר: "קול רנה וישועה באהלי צדיקים" (תהילים קי"ח, טו).

10 גם התנאי הקודם לבניין המקדש - מנוחה ושלום - עדיין לא נתמלא, שהרי מייד לאחר החיזיון סביב הרצון לבנות והמניעה, מסופר: "ויהי אחרי כן ויך דוד את פלשתים וכניעם... ויך את מואב... ויך דוד את הדדעזר" (שמ"ב ח', א-ג).

אמר ר' יוחנן: בשעה שהזקן יושב ודורש, ואומר כך אמר פלוני, שפתותיו דובכות בקבר ורוחשות, שנאמר: "וחכך כייך הטוב וגו' דובב שפתי ישנים" (שיר השירים ז', י), מהו "דובב שפתי ישנים"? ששפתותיהם דובכות בקבר ככומר של ענבים, לכך "ירננו על משכבותם". כך אמר דוד: "אגורה באהלך עולמים" (תהילים ס"א, ה). וכי עלה בדעתו של דוד שהוא חי לעולמים, מהו עולמים? אמר ר' יהודה: שיהו אומרים מזמורות שלו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. אמר ליה הקב"ה: אף על פי שאתה מת, אין שמך זו מביתי לעולמים, אלא על כל קרבן וקרבן אומרים שירה על שמך "מזמור לדוד", ולא עוד אלא הואיל ואתה חשבת לבנות בית המקדש, אף על פי ששלמה בנה בונה אותך, על שמך אני כותבו, שנאמר: "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד", 'לשלמה' אין כתיב, אלא "לדוד".

אף כאן מובהר כי הבית קרוי על שם דוד, מפני שהוא שהגה את תכנית הבית. אבל המדרש משמיע יותר מזה. לא רק הבית נקרא על שמו, אלא רוחו של דוד שורה על הבית ועל עבודת הקודש שבו. שכן בשעה שמשמיעים את מזמורי דוד בעת הקרבת הקרבנות, הוא כאילו חי ופועל שם, ובכך קונה הוא לו נצחיות. והרי מבחינתו זו כחנוכה מתמדת שאין לה בטלה.

עניין זה כבר נקשר לנאמר בגוף המזמור, שאם בעת שלותו סבר דוד "בל אמוט לעולם" (פסוק ז), הרי בתקופת ההסתר חש כאילו הוא נתון בשאול, ומשם שיווע אל ה', ורק מששמע ה' תחינתו והפך מספדו למחול, יכול ליחל ולקוות: "ה' אלהי לעולם אודך" (יג). והיכן לעולם? הווי אומר בבית המקדש, כשיזמרו את זמירותיו בעת העבודה. וגם כשתיבטל העבודה חלילה, יונצח זכרו בלימוד ובתפילה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

ז

אף הקטע הרביעי מתייחס לאותה בעיה. תחילה עוסקים חכמי המדרש בכתוב בתהילים ס"ב:

דבר אחר: "מזמור שיר חנוכת". זהו שאמר הכתוב: "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (תהילים ס"ב, יג), ר' יהודה ור' נחמיה אמרו: מדת פורעניות עקרה ואינה עושה פירות, מדה טובה עושה פירות, שנאמר "זרעו לכם לצדקה קצרו לפי חסד" (הושע י', יב), מה הקב"ה [עושה]? גובה מן האדם עוונותיו, וחוזר ונותן לו שכרו. רבנן אמרי: אפילו עונותיו אינו גובה ממנו בבת אחת, שנאמר: "כי אתה אלהינו חשכת למטה מעונינו ונתת לנו פליטה כזאת" (עזרא ט', יג).

בכתוב זה נראית כמו סתירה בין הרישא לסיפא. מחד - "לך ה' חסד", משמע נוהג אתה לפניך משורת הדין; מאידך - "כי אתה תשלם לאיש כמעשהו", משמע בשורת הדין, בדקדוק וללא וויתור. פתרונו של ר' יהודה:¹¹ הבדל יש בין מידת פורענות למידה טובה. ברישא ("לך ה' חסד") מתייחסים למידה טובה, שהיא עושה פרות מעל ומעבר. האדם זורע קמעה וקוצר הרבה; זורע צדקה ("זרעו לכם לצדקה") וקוצר שכר הרבה ("קצרו לפי חסד). לעומת זאת במידת פורענות, היינו על מעשים רעים, הוא נגמל כמות שעשה ("כמעשהו"), ולא פחות ולא יתר.

ואילו רבנן רואים פן של חסד גם בגמול על מעשה רע, שאף אם ישלמו לאיש כמעשהו, הרי מאפשרים לו 'פרישת תשלומים' ("אינו גובה ממנו בבת אחת").

ר' אלעזר ור' יוסי ב"ר חנינא רואים אחרת את חסדו של ה' בחישוב הזכויות:

ר' אלעזר ור' יוסי ב"ר חנינא, ר' אלעזר אומר: כף מאזנים מעויין הוא, כאן עוונות כאן זכויות. מה הקב"ה עושה? מטה כלפי חסד, שנאמר "ולך ה' חסד" (תהילים ס"ב, יג). ר' יוסי ב"ר חנינא אומר: מה הקב"ה עושה? חוטף שטר חוב אחד מן העוונות, ומיד הכף מכריעות, שנאמר "נושא עון ועובר על פשע" (מיכה ד', יח).

לדעת שניהם 'ההתערבות' של הקב"ה נדרשת כאשר המאזן שקול, מחצה זכויות ומחצה עברות. לדעת ר' אלעזר, הקב"ה מכביד כביכול על כף החסד, כלומר נותן משקל יתר למעשים הטובים שעשה האדם, ונמצאת כף של חסד מכרעת. ואילו לדעת ר' יוסי, הקב"ה מקל במשקלו של העוון, כביכול "נושא" היינו מרים עוון אחד, וכך מכריעות הזכויות.

עד כאן אין הדרשות שבפסקה זאת נוגעות לענייננו. אולם דבריו של ר' נחמיה בהמשך המדרש כבר מתקשרים:

ר' נחמיה אומר: חשב אדם לעבור עבירה, אין הקב"ה חושבה עד שיעשנה, ואם חשב לעשות מצוה ולא הספיק לעשותה, עד שלא עשאה, מיד הקב"ה כותבה כאילו עשאה, שנאמר: "וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו" (מלאכי ג', טז). אבל בנכרי אם חשב לעשות רעה, אפילו לא עשאה, הקב"ה חושבה כאילו עשאה, שנאמר: "ארמי אובר אבי" (דברים כ"ו, ה). וכי איבד לבן ליעקב? אלא על ידי שחשב

11 כאן אמנם הוזכרו ר' יהודה ור' נחמיה, אולם במקבילה במדרש תהילים למזמור ס"ב פסקה ד, מוזכר בהקשר זה רק ר' יהודה. וכן מסתבר, שהרי ר' נחמיה מציע בהמשך המדרש יישוב אחר לסתירה.

לאברו, חישוב לו הקב"ה כאילו איבדו. ואם חשב לעשות מצוה, אינו כותבה עד שיעשנה, שנאמר: "וְעַד מְעַלֵּי שְׁמֵשָׁא הָנָא מְשַׁפְּדֵר לְהַצְלוּתָהּ" (דניאל ו', טו), אף על פי שחשב להצילו, לא נחשב לפני הקב"ה עד שעשאה. וישראל שחשב לעשות עבירה, אין הקב"ה חושבה עד שעשאה, שנאמר: "הווי חושבי און ופועלי רע על משכבותם" (מיכה ב', א).

אמר רב הונא, אמר דוד: "און אם ראיתי בלבי לא ישמע א-דני" (תהילים ס"ו, יח). חשב לעשות מצוה אף על פי שלא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, תדע לך שהוא כן, שכן דוד חשב לעשות בנין בית המקדש, ואף על פי שלא בנאה, נכתב על שמו, שנאמר: "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד".

ר' נחמיה פותר את סתירת הכתוב כך: "לך ה' חסד" - כשחשב אדם לעשות מצווה - אף שלא עשאה ואין מגיע לו שכר - הרי מידת החסד מזכה אותו בגמול כעושה מצווה ("ולחושבי שמו"); "כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" - כשחשב לעשות עברה ולא עשאה, אין הוא נענש על המחשבה,¹² שכן העונש הוא על המעשה ("תשלם לאיש כמעשהו"). ומהיכן הוכחה לכך שדי במחשבת המצווה כדי שתיחשב כאילו כבר נעשתה? ממזמורנו. שכן דוד חשב לבנות את בית המקדש, ואף על פי שלא בנה, נכתב על שמו.

ח

בכך חזרנו לכאורה לאותו הרעיון שכבר הובע לעיל: "חשב בלבו לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, שְׁאֲנִי מעלה עליו כאילו עשאה". ואם בפסקה ב' עוד הוסיפו "ונאנס ולא עשאה", הרי כאן כבר לא באה תוספת זו. די שחשב לעשות. האמנם די?

המשך המדרש מבהיר:

מכאן שכל מי שמצטער על הדבר נקרא על שמו, שכן מצינו במשה על שנצטער בתורה, וישב ארבעים יום וארבעים לילה, נקרא על שמו, שנאמר: "זכרו תורת משה

¹² עניין זה אינו פשוט כל כך, שהנה מצאנו בתוספתא נזיר את דברי רבי עקיבא: "מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה ואכלו - צריך כפרה" (פ"ג הי"ד). הרי לנו שאף שבפועל לא עבר עברה אלא רק נתכוון לעבור, כבר הוא זקוק לכפרה. אבל וודאי שאינה דומה כפרה הנצרכת במקרה כזה לכפרה על מחשבת עברה שנתגשמה בפועל. ואולי בדוגמה שנקט רבי עקיבא נצרכת אכן כפרה, כי מחשבת העשייה כבר הגיעה לידי עשייה. אמנם בסופו של דבר נתברר שהמעשה עצמו אינו עברה, שכן האכילה הייתה של בשר טלה, אבל במחשבת האדם הוא כבר אכל חזיר.

עבדיי" (מלאכי ג', כב). וכן דוד נצטער כמה וישב בעפר, שנאמר: "אם אבא באהל ביתי וגו' אם אתן שנת לעיניי" וגו' (תהילים קל"ב, ג-ד), נקרא על שמו, שנאמר: "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד".

לא סתם חשב לעשות מצווה, אלא מצטער על הדבר. ואכן כמה נצטער דוד על הדבר, כפי שהוא מספר במזמור קל"ב.

המדרש אינו מסתפק בדוגמה של דוד, אלא מקדים לה את הדוגמה ממשה "שנצטער בתורה, וישב ארבעים יום וארבעים לילה, נקרא על שמו"¹³.

יש לעיין בעצם ההשוואה, שהרי לעומת דוד שנצטער הרבה על הבית ולא זכה לבנותו, הרי משה שנצטער על התורה זכה למסור אותה לבני ישראל. נראה שההשוואה היא בכך ששניהם זכו שהדבר ייקרא על שמם - משה זכה לכך למרות שבאמת התורה אינה תורתו אלא תורתו של הקב"ה; ודוד - למרות שלא הוא שבנה את הבית.

ט

עד שהמדרש משווה בין שני האישים, מתבקשת גם ההשוואה בין שני המפעלים - התורה והמקדש. שניהם מהווים אמצעי קשר ומפגש בין הקב"ה לישראל. תורה נתונה מלמעלה מאת הקב"ה, ואילו מקדש נבנה מלמטה על ידי בני ישראל. אשר על כן אין מקום מתאים יותר לתת בו את התורה מאשר המקדש.

אבל יש במקדש את שאין בתורה. שתורה נתונה אך לישראל: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים ל"ג, ד)¹⁴, ואילו מקדש מיועד מעיקרו לכל באי עולם, כאמור: "כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" (ישעיהו נ"ו, ז)¹⁵.

13 מעניין, במדרש (מזמור א', פסקה ב) נערכת השוואה בין "המשובח שבנביאים זה משה" לבין "המשובח שבמלכים זה דוד": "את מוצא שכל מה שעשה משה עשה דוד"... והנה ההשוואה המובאת כאן לא מוזכרת שם.

14 ומכאן: "נכרי העוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר: 'תורה צוה לנו משה מורשה' - לנו מורשה ולא להם" (סנהדרין נט ע"א).

15 ואף שלמה המלך הזכיר בתפילתו בעת בניין הבית: "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא... ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים... ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל" (מל"א ח', מא-מג).

י

הפסקה החמישית במדרש לא נראית שייכת לענייננו, והיא באה כאן, כנראה, אגב גררא: כיוון שבפסקה הקודמת הוזכר הכתוב במלאכי: "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו" (ג', טז), עוסקים כאן בתחילתו של אותו הכתוב "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו".

יא

הפסקה האחרונה במדרש נראית כשבה לעסוק בבעיה הראשונה, בעיית הכותרת הכפולה "מזמור שיר":

דבר אחר: "מזמור שיר חנוכת" - מזמור על בית ראשון בימי שלמה; שיר - על בנין בית שני בימי עזרא.

וכיוון שכבר פיצלנו לתקופות, ניתן להרחיב הפיצול ולדרוש את פסוקי המזמור כמכוונים לתקופות שונות, כפי שעושה המדרש בהמשך:

"ארוממך ה' כי דליתני" - מגלות בבל, כמה דאת אמר: "וגם דלה דלה לנו" (שמות ב', יט). "ולא שמחת אויבי לי" - במדי ופרס. "ה' אלהי שועתי אליך" - בגלות יון. "ותרפאני" - על ידי חשמונאי ובניו. "חייטני מירדי בור" - שגזרו עלי כמה גזירות כדי להורידני לגיהנם. "זמרו לה' חסידיו" - אלו בני מתתיהו. "כי רגע באפו" - לפי שאין דעתו של הקב"ה אלא רגע. "חיים ברצונו" - לעולם ולעלמי עלמיה. "בערב יליך בכי" - זה מרדכי, כשאמר זרש להמן: "יעשו עץ גבוה חמשים אמה" (אסתר ה', יד), ולנו כל ישראל בבכיה ויללה. "ולבקר רנה" - "ויתלו את המן על העץ" (אסתר ז', י), וכתוב "ליהודים היתה אורה ושמחה" (אסתר ח', טז).

לפי זה, מופקע המזמור מפרטיותו של דוד, החולם על בניין הבית ומספר על שעבר עליו, והופך למזמור לאומי היסטורי, שבו מספרת האומה את שעבר עליה.

אלא שיש להבין: כשמדברים על בית שני בזמן עזרא, כבר עולה מתוך זה שבית ראשון עתיד להיחרב. ותימה: וכי בעת חנוכת הבית הראשון ראוי לדבר על אפשרות חורבנו? והלא אז הכל מקווים ומייחלים שיעמוד זה הבית לעולם.¹⁶

16 השווה אל המסופר בבראשית רבה (מהדורת תיאודור אלבק) סוף פרשה כז: "גוי אחד שאל את ר' יהושע בן קרחה... אמר ליה: נולד לך בן זכר מימין? אמר לו: הין. ומה עשית? אמר לו:

ואולי המזמור בא לרמוז לרעיון, שעמידתו של הבית אינה מובטחת, והיא תלויה ועומדת במעשיהם של בני אדם, וכבר בעת חנוכת הבית עולה האפשרות של חורבנו.

והלא כך כבר משמיע הקב"ה באזני שלמה המלך לאחר תפילתו:

וְאַתָּה אִם תִּלְךָ לְפָנַי כְּאֲשֶׁר הִלַּךְ דָּוִד אֲבִיךָ בְּתֶם לִבָּב וּבִישָׁר... וְהִקַּמְתִּי אֶת כֶּסֶף
מִמְלַכְתְּךָ עַל יִשְׂרָאֵל לְעַלְמִים... אִם שׁוֹב תִּשְׁבוּן אַתֶּם וּבְנֵיכֶם מֵאַחֲרַי וְלֹא תִשְׁמְרוּ מִצְוֹתַי...
וְהִכַּרְתִּי אֶת יִשְׂרָאֵל מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם וְאֶת הַבַּיִת אֲשֶׁר הִקְדַּשְׁתִּי לְשָׁמַי
אֲשַׁלַּח מֵעַל פְּנֵי... (מל"א ט', ד-ז)

אבל מאידך גיסא דווקא הדיבורים על חורבן הבית הראשון ובניית הבית השני מלמדים על איתנותו של רעיון הבית. שאם גם ייחרב בית האבנים האחד, הרי רעיון הבית עדיין ייוותר, וסופו להעמיד הבית מחדש על תלו.

יב

הרמיזה על שני מקדשים ופורענויות העתידות להתחולל ביניהם, יכולה אולי להצביע על כיוון חדש להבנת המזמור. כבר התקשו פרשנים ראשונים ואחרונים: מה הקשר שבין כותרת המזמור: "חנוכת הבית" לפסוקים בהמשך המזמור, המדברים על חולה אנוש שהגיע עד שערי שאול ונתרפא. והעלו הצעות אחדות.¹⁷

ואולי יש כאן כמין האנשה של הבית; המשורר הוא ששם דברים בפי הבית המספר על עצמו, שהוא הבית כמו חלה ונחשב עם יורדי בור. וכביכול התפלל אל ה', וחזר ונתרפא¹⁸ וחיה.

שמחתי ושימחתי את הכל. אמר לו: ולא הייתה יודע שסופו למות? אמר לו: בשעת חדותא חדותא, בשעת אבלה אבלה".

17 ראה: ראב"ע, רד"ק, אבן יחיא, מלבי"ם.

18 השווה ללשון האמורה אצל אליהו: "וירפא את מזבח ה' ההרוס" (מל"א י"ח, ל).

רבי מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר מליובאוויטש

לימוד תורת הבית*

א

בתנחומא (צו, י"ד):

וכן אמר ר' שמואל בר אבא: אמר הקב"ה לישראל, אע"פ שבית המקדש עתיד ליחרב והקרבנות בטלין לא תשכחו עצמכם לסדר הקרבנות, אלא הזהירו לקרות בהן לשנות בהן, ואם תעסקו בהן אני מעלה עליכם כאילו בקרבנות אתם עוסקים. ואם רצונך לידע, בא וראה, כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית מה הוא אומר: "הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדרו את תכנית",¹ אמר יחזקאל לפני הקב"ה: רבש"ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית, "וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו",² וכי יכולין הן לעשות, הניח להם עד שיעלו מן הגולה ואח"כ אני הולך ואומר להם. א"ל הקב"ה ליחזקאל: ובשביל שבני נתונין בגולה יהא בנין ביתי בטל, א"ל הקב"ה גדול קרייתה בתורה כבנינה, לך אמור להם יתעסקו לקרות צורת הבית בתורה ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנים הבית.³

* מתוך: הלכות בית הבחירה להרמב"ם עם חידושים וביאורים מכבוד קדושת אדמו"ר מנחם מנדל זצוקלה"ה נב"ג ז"ע שניאורסאהן מליובאוויטש, ניו יורק, תשס"ב, עמודים א-ו.

לא מובאות כאן ההערות להערות השוליים שבמקור.

בעת התקנת המאמר הוספו (ונגרעו) סימני פיסוק ונפתחו ראשי תיבות, אך לא נעשו שינויים בכתב.

1 יחזקאל מ"ג, י.

2 שם.

3 ובפסיקתא דרב כהנא (פסקה ו), פסיקתא רבתי (פסקה טז), ויקרא רבה (פרשה ז, ג), ילקוט שמעוני (יחזקאל שם): "אמר הקב"ה הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו. ובילקוט שמעוני שם לפני זה (ממדרש ילמדנו) על הפסוק (שם, י) "אתה בן אדם" (קרוב ללשון התנחומא): "א"ל לאו אע"פ שאינם עושים אותו עכשיו יהו קורים בצורת הבית ואני מעלה עליהם כאילו בבנינו הם עוסקים". וראה לקמן בפנים בסעיף ב' ובהערות.

והנה לכאורה העסק בצורת הבית ובנין בית המקדש עצמו הם שני דברים שונים, שהרי בענין בית המקדש נוגע שיהיה הבית המקדש הגשמי (להקריב שם קרבנות גשמיים - דלא כמשחרב בית המקדש שאז תפילות⁴ במקום קרבנות תקנום), ואילו הדיבור והלימוד הנ"ל ש"אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית", אינו אלא כדיבור התפילות.

אבל אינו כן, כי כשתורת אמת משווה שני דברים זה לזה (כבנדון דידן, שעל ידי הלימוד בצורת הבית כו' "אני מעלה עליכם כאילו הם עוסקים בבנין הבית") זהו מפני שבאמת הם דבר אחד;

אלא שמכיון שהתוצאות הגשמיות מזה שעוסקין, באות בפועל ממש למטה לאחר זמן, נאמר בזה הלשון "כאילו" - אבל גם לפני שזה בא ונמשך בפועל ממש (כבנדון דידן - לפני שמותר ואפשר לבנות את הבית המקדש למטה בגשמיות) - אין זה באופן שהלימוד בצורת הבית כו' הוא רק זכר (וכיו"ב) בלבד לבנין בית המקדש, או (וגם) שהקב"ה נותן על זה שכר כמו על בנין בית המקדש - אלא שעל ידי שהוא עוסק בלימוד הוא עוסק בבנין הבית.

ב

הביאור בזה מובן ממה שאמרו חז"ל⁵ בנוגע לקרבנות ש"כל העוסק בתורת חטאת⁶ כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם" וכיו"ב, שהענין ד"כאילו הקריב" שבקרבנות אינו רק בתור שכר בלבד, או שעל ידי זה מכפר הקב"ה על העוונות כמו על ידי הקרבת הקרבן (שהלימוד וההקרבה פעולה ותוצאה אחת

4 ברכות כו ע"ב. טור ושולחן ערוך (ודאדמו"ר הזקן) אורח חיים סי' צח (סעיף ד).

5 מנחות בסופה. וראה מדרשים הנ"ל בתחילת הסימן ובהערה 3 (ובהערה הבאה).

6 בשו"ע אדמו"ר הזקן אורח חיים מהדורא תניינא סוף סימן א', מהדורא קמא שם סעיף יא, הלכות תלמוד תורה פרק ב' סעיף יא "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה כו' " ועל דרך זה הוא בבעל הטורים ריש פרשת צו על פסוק "זאת תורת העולה". ובבחי (סוף פרשת ויקהל. צו ז', לז) "כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה, בפרשת כו'".

ובפסיקתא (בהמשך לקרבן תמיד) וביקרא רבה (הנ"ל הערה 3) "הואיל ואתם מתעסקים בהם כאילו אתם מקריבים אותם" (וי"ג "קרבנות"). ובתנחומא שם "ואם תעסקו בהן אני מעלה עליכם כאלו בקרבנות אתם עוסקים". וביקרא רבה ותנחומא הנ"ל הוא על הכתוב (ובהמשך ל)"זאת תורת העולה".

להן),⁷ אלא זהו (לכמה דעות, על כל פנים) גדר של הקרבת⁸ הקרבן⁹ עד שאמרו להלכה בנוגע לפרשת הקרבנות - "לא יאמר אלא ביום לפי שאין מקריבין קרבן בלילה",¹⁰ ועל דרך זו בנוגע לכמה דינים והלכות בתורת הקרבנות שצריך לומר בדוגמת הקרבנות.¹¹

7 להעיר מהלשון בתענית (כז ע"ב) מגילה (לא ע"ב) "בזמן שקוראים לפני כו' אני מוחל להם על כל עונותיהם".

8 ראה מתנות כהונה לויקרא רבה שם ד"ה כאילו אתם מקריבים: דריש "היא העולה" הכי: "זאת תורת העולה" - כשאתם עוסקים בתורת העולה היא הקרבת העולה בעצמו (וראה יפה תואר שם). וראה בחיי ויקהל שם "כאילו הקריב הקרבן עצמו כו' כאילו עשה המעשה והקריב קרבן על המזבח" [ולהעיר דבפסיקתא דרב כהנא ופסיקתא רבתי שם הרי זה בא לתרץ "ולמה הוא אומרה ושונה (פרשת התמיד) כו' לפי שהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם, ועכשיו שאין אנו מקריבים מהו להתעסק בהם? אמר לו הקב"ה כו'"].

וראה חידושי אגדות מנחות שם. לבוש אורח חיים סי' א' סעיף ו. פרישה שם סקט"ז (מפירוש רש"י). ושם בסוף סימן נ' בהחילוק דמשנת איזהו מקומן ופרשת התמיד: פרשת התמיד שבקריאתו הוה כאילו הביא הקרבן ממש. וראה תורת חיים שמות תקפג, א בסופו. וראה הערה הבאה ובהערה 11.

9 ואולי זהו החילוק בין "קוראין לפני" שבתענית ומגילה שם, שאז "מעלה אני עליהן כאילו הקריבום לפני", שמדגיש הפעולה לגבי הקב"ה והתוצאה מזה "ואני מוחל להם כו'", ל"עוסק" "מתעסקים בהם" שבמנחות, פסיקתא וויקרא רבה שם, שבזה אומרים "כאילו הקריב" "כאילו אתם מקריבים אותם", פעולת ומצות ההקרבה. וראה שולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות תלמוד תורה שם שמצד כל העוסק כו': נכון הדבר... ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות כו' כמבואר היטב בחיבור הרמב"ם כו'. וראה פירוש המשנה לרמב"ם סוף מנחות: ראוי לאדם להתעסק בדברי הקרבנות ולשאת ולתת בהן (בתרגום קאפח: ולהתבונן בהם). באר שבע בהקדמה בסופה. וראה בחיי צו שם.

בבית יוסף סי' א' הביא ב' המאמרי רז"ל (דתענית מגילה ודמסכת מנחות) ביחד. ואולי - כי מדובר רק באמירת פרשת הקרבנות. ובטור אורח חיים ריש סימן מ"ח "כדאיתא במדרש כו' כ"ז שעוסקין בהן מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני". ובבית יוסף שם ציין לתענית ומגילה שם. וראה ליקוטי שיחות חלק ה' עמוד 438 ובהערה שם.

וראה ליקוטי שיחות ערב פסח תשמ"ט ס"ג.

10 שולחן ערוך אדמו"ר הזקן מהדורא קמא שם סעיף יג. ועל דרך זה במהדורא תניינא שם (משולחן ערוך שם סעיף ו. וט"ז שם סק"ו). ולהעיר דמשנה מלשון הטור שם "טוב יותר לאומרם ביום". ושם ריש סימן מ"ח: כאילו הקריבו קרבן תמיד במועדו. וראה הלשון בסדר קרבן פסח (סידור האריז"ל. של"ה קמב, א. סידור אדה"ז) לפניו ולאחריו (וראה בארוכה ליקוטי שיחות ערב פסח הנ"ל). אבל ראה אור התורה במדבר (שבועות) ע' קנט ואילך.

על דרך זו (ויתרה מזו) הוא בנוגע להעסק בצורת הבית כו' (שבמדרש שם¹² הושווה¹³ להעסק בהלכות הקרבנות), כמובן מלשון המדרש,¹² שעל טענתו של יחזקאל "עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית כו', וכי יכולים הן לעשות הניח להם שיעלו מן הגולה כו' " ענה לו הקב"ה "ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל", ולכן אמר שיעסקו בלימוד צורת הבית כו' - היינו שעל ידי לימוד זה אין בנין ביתי בטל".¹⁴

11 ראה שו"ע אדמו"ר הזקן מהדורא קמא שם (ס"א ואילך, ושם נסמן): ולפי שכל קרבן... טעון נסכים לפיכך כו' (סעיף יא); יאמר תחלה פרשת חטאת ואחר כך פרשת עולה מפני שחטאת כו' (סעיף יב); צריך לומר פרשת הקרבנות מעומד... דוגמת הקרבנות היתה מעומד (סעיף יד); אבל לא יאמר כך אחר פרשת חטאת כו' והרי זה כמקריב חולין בעזרה כו' (סעיף טו). ועוד. וראה שם ריש סימן מ"ח. ובארוכה של"ה רא, ב ואילך. ושם (רב, סוף עמוד א): וגם מאחר שכל העוסק בפרשת הקרבנות לשם הקרבת הקרבן הוא במקום הקרבת הקרבן צריך שיהיה דומיא להקרבה בכל חוקותיה וככל משפטיה.

ובתנחומא שם בהמשך העניין (ועל דרך זה בפסיקתא וויקרא רבה בקיצור לשון) למה הם מתחילים התינוקות של בית רבן ללמוד בספר ויקרא כו' מפני שהם טהורין כו' שיהו מתחילין תחלה בסדר הקרבנות יבואו טהורים ויתעסקו במעשה טהורים לפיכך אני מעלה עליהם כאילו הם עומדים ומקריבים לסני הקרבנות. וראה עץ יוסף שם: מפני שהעסק כו' הוא כאילו הקריבם שפיר שייך להתינוקות כו' שאסור להקריב בטומאה. ועל דרך זה בפירוש מהרז"ו בויקרא רבה.

12 תנחומא שם.

13 "ואם ברצונך לידע (האמור לפני זה בקרבנות "שאני מעלה עליכם כאילו בקרבנות אתם עוסקים") בא וראה כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית כו". וגם בפסיקתא וביקרא רבה הובאו בהמשך אחד. ובהלכות תלמוד תורה שם (הנ"ל הערה 6) שמצד כל העוסק כו' "נכון הדבר אם אפשר לו ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות וכל העבודות שבמקדש והלכות המקדש וכל כליו כמבואר באר היטב בחיבור הרמב"ם ז"ל בס' עבודה וס' קרבנות".

14 והיינו דה"כאילו" הוא לא רק על עוסקים בבנין הבית, על מעשה ה"גברא" דנחשב כאילו האדם עוסק בבנין הבית, כי אם גם על החפצא של (בנין) הבית. וכמודגש בלשון הפסיקתא, ויקרא רבה וילקוט שמעוני שם "הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו (בו)". ובמנחות שם: אלו ת"ח העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. וראה שיחת שבת פרשת ראה תש"מ.

ויש לומר הביאר בזה: המצוה ד'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'¹⁵ היא מצות עשה לדורות;¹⁶ מוטל חיוב על ישראל¹⁷ לבנות בית המקדש, ולכן כשאין ישראל יכולין לבנות בית המקדש בפועל ובמעשה, מפני סיבות שאינן תלויות בהם¹⁸ חל עליהם החיוב והמצוה¹⁹ להתעסק "בקריתיה", שעל ידי זה הרי זה "כאילו אתם בונים אותו".

כלומר: לא זו בלבד שמאחר שאין אנו יכולים לבנות את הבית המקדש בפועל, לכן אנו לומדים על כל פנים אודות צורתו כו' בתור זכר ושייכות רוחנית לבנין המקדש, אלא שבעסק זה בלימוד יש מגדר מצות²⁰ בנין בית המקדש.²¹

ג

ואם תמצא לומר, זהו מרומז ברמב"ם לפני הלכות בית הבחירה, בתחילת ספר עבודה, שמביא את הכתוב²² "שאלו שלום ירושלים ישליו אוהבין": בהקדמת פסוק זה לפני

15 תרומה כ"ה, ח. רמב"ם ריש הלכות בית הבחירה.

16 להעיר מאור החיים תרומה שם: היא מצות עשה כוללת כל הזמנים... אפילו בגליות כו'. וראה ספרי דבי רב לספרי (ראה ה', י - פסקה יד).

17 אף ש"בנין בית הבחירה" הוא מה"מצות שהן חובה על הציבור לא כל איש ואיש" (ספר המצוות להרמב"ם בסוף חלק המצוות עשה) הרי כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ב): "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים".

18 בפועל, אף שהסיבה העיקרית תלויה בהם דמפני חטאינו כו'.

19 להעיר מבחיי ויקהל שם: מצווה גדולה היא. ובשולחן ערוך אדמו"ר הזקן אורח חיים סי' תרכ"א סעיף טז: **ומצוה** ללמוד ביה"כ **משניות** יומא כדי שתעלה האמירה **במקום הקרבה**.

20 להעיר מהלכות תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פרק א' סעיף ד (מכתבי האריז"ל) "שכל נפש מישראל כו' תקיים כל התרי"ג מצות... ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן על דרך שאמרו חכמים כו' שכל העוסק בתורת חטאת כאילו כו'". וראה ליקוטי תורה ריש פרשת פנחס. ובבאר שבע שם: שכבר קדמונים אחזו שער שהלמוד והעסק במצות הבלתי נוהגות בזמן הזה יותר הכרחי כו' כי אחר שלשלמותינו צריכים אנו לעיון ומעשה בכל חלקי תורתנו הקדושה ובזה החלק הבלתי נוהג אי אפשר בו המעשה והעיון והלמוד בו יספיק לנו לעיון **ומעשה** יחד.

21 להעיר מפירוש המשנה לרמב"ם מנחות שם, שלאחרי שמביא "כל העוסק בתורה כאילו נבנה ביהמ"ק כו' ועל כן ראוי לאדם להתעסק כו' "מסיים" ולא יאמר הרי הן דברים שאין צורך להן בזמן הזה כמו שאומרים רוב בני אדם".

וראה הון עשיר ריש מסכת מדות.

הלכות בית הבחירה וספר עבודה, הוא מרמז ומגלה שישנו חיוב וציווי ד"שאלו שלום" (בדיבור וכו') שזהו הלימוד בהלכות בית הבחירה²³ וספר עבודה.²⁴

באם כוונת הרמב"ם היא שצריך ללמוד הלכות אלו (רק) בתור "זכר למקדש", הרי היה לו להביא את הכתוב שממנו זה נלמד בגמרא²⁵ - "מנלן דעבדינן זכר למקדש שנאמר²⁶ כו' ציון היא דורש אין לה' מכלל דבעי דרישה"; מאחר שהוא מביא דוקא את הפסוק "שאלו שלום ירושלים" מדגיש הרמב"ם שישנו חיוב מיוחד ללמוד ולעסוק בהפרטים ובפרטי הפרטים²⁷ (בדרך של "שאלו"²⁸ ב"שלום") של הלכות בית הבחירה – לא רק בתור "זכר למקדש" בעבר ובכדי לדעת איך לבנותו בעתיד, אלא זהו חיוב וציווי בבנין בית המקדש בהווה, בזמן הזה.

מה שאין כן מהפסוק (והלשון) "ציון היא דורש אין לה", למדים רק את החיוב של הדרישה, על דרך זכר.

ועל פי זה נמצא שהלימוד של הלכות בית הבחירה אינו רק כדי לדעת כיצד לבנות לעתיד²⁹, אלא זהו נוגע גם לחיוב בנינו עכשיו, על ידי העסק בהלכות אלו, על ידי "שאלו שלום ירושלים".

22 תהלים קכ"ב, ו.

23 כי כמו ש"מקדש תקרא ירושלים כולה" (פירוש המשנה לרמב"ם ראש השנה ריש פ"ד), כן מובן לאידך, וכפשוטו של ענין, דבירושלים (נכלל) הכוונה (גם) למקדש. ובפרט על פי תוספות ד"ה מאי (זבחים ס, סוף ע"ב) ד"ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית ואיך יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימא".

24 ראה לעיל הערה 13 מהלכות תלמוד תורה.

25 ראש השנה ל ע"א. סוכה מא ע"א.

26 ירמיה ל', יז.

27 ראה בחיי סוף פרשת ויקהל. צורת הבית להתוספות יום טוב בהקדמה. פירוש המשנה ובאר שבע שצויינו לעיל הערה 9.

28 להעיר ממה שכתוב (ראה י"ג, טו) ודרשת וחקרת ושאלת, ודברי חז"ל בזה (סנהדרין מ סוף ע"א).

29 ראה הקדמתו לפירוש המשנה בנוגע למסכת מדות - הובא לקמן בפנים.

ד

כעין דוגמא לענין הנ"ל בהלכה בפועל, מצינו במצות תשובה וגירות:

שלימות התשובה והכפרה על חטא (בשוגג) הוא על ידי וידוי דברים עם הקרבן,³⁰ אף על פי כן בזמן הגלות שאי אפשר להקריב קרבן, נפעלת שלימות הכפרה על ידי תשובה (ווידוי דברים) בלבד,³¹ מקיימים על ידי זה בשלימות את מצות התשובה;³²

וכידוע הנפקא מינה בהלכה בפועל בנוגע ל'אל תשת גו' רשע להיות עד חמס'.³³ וביותר שייכות לנדון דידן - ענין הגירות: למרות שלצורך הכניסה לברית להתגייר "צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן",³⁴ מכל מקום "בזמן הזה שאין שם קרבן צריך

30 ראה רמב"ם ריש הלכות תשובה. וראה בית אלקים להמב"ט שער התשובה פרק ב'.

31 באנציקלופדיא תלמודית ערך חטאת (עמוד תקג) כותב בפשיטות שאף בזמן הזה כל אחד ואחד צריך לכתוב חיובי חטאת שלו (ושם נסמן) - ולא ראינו זה כלל (שראייה היא בדבר הרגיל - שדי חמד כללים מערכה ל כלל עז. ושם נסמן) וגם אבותינו לא ספרו לנו. - והמקורים שצויינו שם יש לפרש בדוחק על כל פנים. ואין כאן מקום ומבואר במקום אחר. וראה הערה שלאחר זו.

32 וצריך עיון בר' ישמעאל ש"כתב על פנקסו כו' לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה" (שבת יב ע"ב) והרי אין מביאין חטאת נדבה. - ובכל אופן צריך עיון דלא אישתמיט שום תנא וכו' לכתוב כן. ולגודל התמיה אולי יש לומר ובפשטות: ר' שמעאל היה בזמן ר"י בן חנניא שאז ניתנה הרשות לבנות בית המקדש (בראשית רבה סוף פרשה סד) ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון - קרה לר' ישמעאל שהטה וכתב על פנקסו. וראה בכל הנ"ל שיחת ו' תשרי תשמ"א.

33 משפטים כ"ג, א. טור ושולחן ערוך חושן משפט סוף סימן ל"ד. אגרת התשובה פ"א. וראה קידושין מט ע"ב (שולחן ערוך אבן העזר סי' ל"ח סקל"א). אבל אינו דומה פירוש לשון בני אדם (דהמקדש) ללשון תורה ("רשע" - בעדות).

וצ"ע בהמקדש את האשה על מנת שהוא צדיק ולא ידעו שכבר חרב בית המקדש. וכן - בזמן בית המקדש אולי גם אז אין קרבן מעכב לקידושין כמו ש"אין אומרים כשמעון בין עזאי" (קידושין שם).

וראה חלקת מחוקק שם סקמ"ד. בית שמואל שם סקנ"ה. בית אלקים שם. תשובת חת"ם סופר "קובץ תשובות" (ירושלים תשל"ג) תשובה כא. שיחת ו' תשרי הנ"ל.

34 רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ג ה"ד. מכריתות ט ע"א.

מילה וטבילה",³⁵ ובזה נעשית הגירות בשלימות; וזה "כשיבנה בית המקדש יביא קרבן"³⁵ אינו נוגע להגמר והשלימות של הגירות בזמן הזה.³⁶

ה

על פי הנ"ל (ס"ב) יש לבאר מה שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות בהקדמה בנוגע למסכת מדות:

אין בו ענין אחר אלא סיפור שהוא זוכר מדת המקדש (של בית שני) וצורתו ובנינו וכל ענינו, והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה במהרה בימינו יש לשמור ולעשות התבנית ההוא והתבניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקודש³⁷ כמו שאמר³⁸ 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'.

וכתב התוספות יום טוב,³⁹ שאף על פי שבנין בית המקדש דלעתיד אינו דומה לבנין בית שני, וכמה שכתב הרמב"ם בעצמו בהלכות בית הבחירה⁴⁰ ש"בנין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל" - אם כן סוף סוף מהי התועלת שבידיעת מדות הבית השני.

מבאר בזה התוספות יום טוב, שאף על פי כן יש תועלת בלימוד מסכת מדות להבנין דלעתיד, והיינו בנוגע להפרטים שבהם שווה הבית דלעתיד לבית השני והראשון. ואין הכי נמי, שבבית דלעתיד יהיו שינויים לגבי בנין בית שני, כי "יגלה הקב"ה עינינו... ולהבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, אבל מכל מקום צריך לסיפור בנין השני שכן רוב ועיקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט".

35 רמב"ם שם ה"ה, על פי כריתות שם.

36 בנוגע לזמן הבית - ראה רמב"ם הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב. צפנת פענח הלכות איסורי ביאה שם ה"ד. וראה ריטב"א יבמות מו ע"ב סוף ד"ה ד'ומא. נמוקי יוסף שם ד"ה תנו רבנן בשם ר"י. רבנו עובדיה ברטונורא כריתות שם. ובכ"מ.

37 בהוצאת קאפח: והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

38 דה"א כ"ח, יט.

39 בפתיחה למסכת מדות.

40 פ"א ה"ד.

וזוהי כוונתו של הרמב"ם בראייתו מהכתוב (שדוד אמר לשלמה) "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".⁴¹

אבל אין זה מיושב לגמרי: מאחר שבבנין דלעתיד יהיו כמה וכמה שינויים באופן שיהיו זקוקים לזה ש"יגלה הקב"ה עינינו כו'... ולהבין הסתום דברי יחזקאל" - אם כן מהו ההכרח להיות "זוכר מדת המקדש וצורת ובנינו וכל עניניו" שבמסכת מדות?⁴²

ועל פי הנ"ל יובן: מכיון שהמצוות עשה ד'ועשו לי מקדש' היא תמידית, יש לומר שישנה תמיד המצוה לעסוק בבנין המקדש, כלומר: תוכן המצוה אינה רק בעצם הלימוד והידיעה בתורת הבית, אלא גם - לעשות כל התלוי בישראל שיהיה הכל מוכן ושיוכלו לבנות תיכף,⁴³ עד שזה פועל שאין בנין הבית בטל, כנ"ל.

וזו שלעתיד יוזקקו בפועל לזה ש"יגלה הקב"ה עינינו ולהבין הסתום בדברי יחזקאל", או שבכמה ענינים הרי "כשיבנה משה ואהרן יהא עמנו",⁴⁴ והם יגלו איך צריך לעשות - אין זה גרעון במצות העסק בלימוד שהוא בגדר בנים בית המקדש, אלא זהו עילוי שיתוסף לעתיד לבוא.

ו

ויש לומר שכשם שהוא בנוגע להלימוד והעסק והידיעה בצורת הבית כו', כך הדין גם בנוגע לבנין הבית כפשוטו.

41 וראה שו"ת חת"ם סופר יורה דעה סי' רל"ו. אורח חיים סי' ר"ח. וראה גם בארוכה אור החיים תרומה כ"ה, ט.

42 בתוספות יום טוב שם מסיים "ואילו לא היה זה הספור נכתב בספר לא מצאנו ידינו ורגלינו באותו הבנין העתידי שיבנה במהרה בימינו". וצריך עיון.

43 ראה פירוש רש"י יחזקאל שם, יא: וישמרו ילמדו עניני המדות מפיו שידעו לעשותם לעת קץ. וראה צורת הבית שם בתחלתו: צוה השם ב"ה אל הנביא שיגיד לישראל שימדדו כל תוכן חשבון הבנין ושישמרו הצורות בלבבם **שמה היום יבא משיח** ואין כאן בונה פונה לבנין בהמ"ק.

44 תוד"ה אחד (פסחים קיד סוף ע"ב). וראה יומא ה ע"ב.

ידוע שבאופן בנין בית המקדש דלעתיד ישנן שתי דעות: א) "יגלה" 45 ויבוא משמים 46 שנאמר 'מקדש אדני' כוננו ידך"; ב) הבנין יהיה בידי אדם, שמישיח יבנה בית המקדש. 47

אחד מהאופנים בהם אפשר לתווך בין שתי הדעות 48 - יש לומר: החלק והסוג שבהבנין המבואר ומובן מה"סיפור" שבמסכת מדות (ובלשון הרמב"ם "מעין דברים המפורשים ביחזקאל") יבנה בידי אדם; והפרטים שהם בסוג של "אינו מפורש ומבואר", יתגלו משמים על ידי הקב"ה.

[או באופן אחר: בנין הבית למטה יהיה בידי אדם - על ידי משיח (שאליו יתגלה מה ש"אינו מפורש ומבואר"), ובמקדש זה שלמטה "יתלבש" המקדש שלמעלה, 49 ובדוגמת ועל דרך האש שלמעלה שנתלבשה באש שלמטה - שמצוה להביא מן ההדיוט 50 שזה יביא את הנצחיות בהבנין דלעתיד].

ובזה מוסבר טעם השינוי והחילוק שבין שתי דעות הנ"ל - דעת הרמב"ם שמישיח יבנה את המקדש, ומה שכתוב בזהר ומדרשים כו' שייבנה בידי שמים;

הרמב"ם הוא ספר הלכות, שעל פי הלכה בנין המקדש הוא מצוה המוטלת על ישראל, לכן הוא מדגיש את החלק של בנין בית המקדש שייבנה על ידי ישראל (ועל ידי זה הם מקיימים בשלימות את המצוה שעליהם).

45 פירוש רש"י סוכה מא סוף ע"א. וכן הוא בתוספות סוכה שם. שבועות טו ריש ע"ב ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש תנחומא" (ויש לומר שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זוהר חלק א' כח ע"א. חלק ב' נט, סוף ע"א. קח, סע"א. חלק ג' רכא, א. ילקוט תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

46 בשלח ט"ו, יז.

47 רמב"ם הלכות מלכים ריש פי"א ובסופו. ומובן גם ממה שכתב בנוגע התועלת במסכת מדות (נעתק לעיל בפנים). ויקרא רבה פרשה ט ו. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב).

48 ראה עוד אופנים לקמן סי' י"ט.

49 ראה על דרך זה ערוך לנר סוכה שם ד"ה א"נ.

50 עירובין סג, א. יומא כא, ב. וראה ליקוטי תורה ריש פרשת תצא (לד, ג ואילך). יום הכיפורים (סח, ג). סוכות (עח, ד). ברכה (צד, ב). וראה במדבר (יא, א).

מה שאין כן הענינים שבמקדש דלעתיד שיתגלו **בידי שמים** - אינם שייכים לחיוב ומצות בנין בית המקדש, המוטלים על בני ישראל.

אבל המדרש והזוהר (פנימיות התורה) מדברים על דרך השלימות של בית המקדש דלעתיד ותכלית המכוון שבו - שזה יופעל ע"י **העילוי** שבבית המקדש שיעשה מלמעלה "בנינא דקוב"ה"⁵¹ לכן הם מדגישים את הענין שיהיה בידי שמים.

ועל פי זה מובן בהענין כמו שהוא לעתיד לבוא, שזה חלק מהמקדש יתגלה מן השמים, אין זה מחמת חסרון חס ושלום בהבנין שעל ידי בני אדם, שעל ידי משיח צדקנו.

שבמעשה הבנין הם מקיימים את מצות בנין בית המקדש בשלימותה, ולאחר זה יתוסף מה שייגלה ויבוא משמים.

ז

על פי זה יומתק זה שעל ידי ההתעסקות עתה בלימוד וקריית צורת הבית "אני מעלה עליהם **כאילו** הם עוסקים בבנין הבית", או כהלשון האחר "הואיל ואתם מתעסקין בו **כאילו** אתם בונים אותו" (ובשתי קצוות):

מאחר שלכל הדעות תהיה תכלית השלימות של הבית המקדש על ידי מה ש"יגלה ויבוא משמים" - ודוקא חלק זה (שלא ייבנה בפועל ממש על ידי בני אדם) גורם את הנצחיות בהבית המקדש, כמה שכתוב⁵² "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו", אשר (והבית הראשון והשני הם "בנינא דבר נש דלית ביה קיומא כלל", אבל) הבית השלישי מאחר שהוא "בנינא דקוב"ה" יהיה קיים לעולם -

נמצא, שקיום מצות בנין בית המקדש בזמן הזה על ידי העסק בתורת הבית וצורתו צריך להיות מעין ודוגמת הבנין בפועל על ידי בני ישראל לעתיד לבוא - חיוב ומצות הלימוד והעסק בהמדות והתבניות וכו' הידועים לבני אדם, שזהו בחלק הבנין שיהיה בידי אדם.⁵³

51 זוהר חלק א' וזוהר חלק ג' שנשמנו בהערה 45.

52 תהלים קכ"ז, א.

53 ועל פי זה מובן הלשון דשמואל במדרשים (פסיקתא וויקרא רבה) הנ"ל "כאילו אתם בונים **אותו**", ולא כמו שכתב בצורת הבית שם "ונראה לדקדק מלשונו (דשמואל בפסיקתא) שאמר

לאידך, כשם ששלימות במקדש דלעתיד לבוא תיעשה דוקא על ידי מה שיגלה ויבוא מן השמים כנ"ל, על דרך זו הוא במצות הלימוד והעסק בכל פרט וחלק של מעשה הבנין, שגם בזה זקוקים ל"אני מעלה עליהם", שדוקא על ידי זה נפעלת תכלית השלימות (דעתה) במצות הבניה שעל ידי העסק בתורת הבית.

ח.

מכל הנ"ל ישנה הוראה מיוחדת לכל יהודי: ראשית, עד כמה זהו דבר המתאים לעסוק בתורת הבית צורתו מוצאיו ומובאיו וגו' ובפרט בימי בין המצרים, כי על ידי זה מקיימים בזמן הגלות את המצוה של בנין בית המקדש, וממילא זה גופא מחליש את הענין של חורבן (ואת הגלות בכלל) ומחליש את ימי בין המצרים כו'.

וזה גופא פועל שמ"כאילו אתם בונים אותו", מגיעים אל בנין בית המקדש **כפשוטו** בגשמיות על ידי משיח צדקנו, ונתגלה בו מיד הבית המקדש שלמעלה, ובמהרה

בונים בו ולא אמר בונים אותו כו', שממעו קצת ממנו, וזה מפני שעניני הבנין הזה סתומים בלתי מפורשים". וראה בהמשך דבריו שם.

בניית

המקדש

* י"ט הערות על פרק א' מהלכות בית הבחירה

א

הרמב"ם פותח את ספר עבודה, נוסף על פסוק הפתיחה הקבוע שלו "בשם ה' א-ל עולם", גם בפסוק נוסף: "שאלו שלום ירושלם ישליו אהביך" (תהלים קכ"ב, ו). והעיר על כך הרב קאפח,¹ שהפסוק הזה נכתב כדי להדגיש את מעמדה המיוחד של ירושלים, שלאחר שנבחרה אין מקום כשר מלבדה לעבודה, כפי שמפורש בהלכה ג.

ב

בהלכה א כותב הרמב"ם, שהמקור למצוות בניית המקדש הוא הפסוק "ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח). וקשה, שבגמרא² משמע שפסוק זה הוא המקור לבניית המשכן דווקא, ויש לכאורה פסוק אחר המתייחס לבניית המקדש, "לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים י"ב, ה), שהוא המקור שהביא הסמ"ג.³

בעל ערוך השולחן העתידי (להלן: ערוה"ש)⁴ מתרץ, שכוונת הרמב"ם היא לפסוק

הבא:

ועשו וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכְכֶם. כָּל־אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵרָאֵה אוֹתְךָ אֶת תְּבִנֹת הַמִּשְׁכָּן
וְאֶת תְּבִנֹת כָּל פְּלִי וְכֵן תַּעֲשׂוּ
(שמות כ"ה, ט-י).

* הערות מלוקטות, מפי סופרים וספרים, פרי הלימוד המשותף דבר יום ביומו שנערך בבית הכנסת דקהילת קודש נצרים תובב"א בבין המצרים תשס"ה. הדברים מוקדשים באהבה רבה ובהערצה לקהל קדוש זה, בתפילה ובתקווה.

1 בהערותיו על הרמב"ם שם.

2 עירובין ב ע"ב, וכן בשבועות טז ע"ב.

3 עשה קסג. גם הרמב"ם עצמו הביא פסוק זה בהלכות מלכים ומלחמותיהם פ"א ה"א, וראה בלחם משנה שם. לאור דברינו, שאין מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם והסמ"ג, ניתן ליישב שבהלכות מלכים בחר הרמב"ם את הפסוק הקושר את בניין בית המקדש עם הכניסה לארץ, כדבריו שם: "שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ..." (ומקורו בגמרא בסנהדרין כ ע"ב).

4 הלכות בית המקדש א', ס"ק ו-ט.

את הסיפא דרשו חז"ל: "וכן תעשו" – לדורות⁵. ומסביר ערוה"ש, שגם הסמ"ג אינו חולק על הרמב"ם, והוא הזכיר את הפסוק "לשכנו תדרשו ובאת שמה" מכיוון שפתח את המצווה בציטוט מהגמרא בסנהדרין כ ע"ב, המתייחסת לזמן חלות המצווה, ולא לעיקר המצווה.

ונראה שיש לתלות את בחירת הפסוק בדרכו של הרמב"ם לכתוב את הדרשה הפשוטה יותר.⁶ בפסוק "ועשו לי מקדש" נמצא ציווי מפורש של עשייה, ולא דרשה שצריך 'לדרוש', כמו בפסוק "לשכנו תדרשו". ואם כך, אין מחלוקת בין הראשונים לגבי מקור מצוות בניית המקדש.

ג

בהלכה ב כתב הרמב"ם:

משם באו לשילה, ובנו שם בית של אבנים, ופרשו יריעות המשכן עליו.

הרמב"ם מפרש⁷ שמדובר ביריעות המשכן שעשה משה; ולכאורה כבר אז נגזרו קרשי המשכן ואדניו.

וקצת קשה, כיוון שבספר דה"ב (א', ג) כתוב ששלמה עלה לבמה אשר בגבעון "כי שם היה אהל מועד הא-להים אשר עשה משה עבד ה' במדבר", ומשמע שאין מדובר רק על היריעות,⁸ אלא גם על המבנה עצמו!

ועוד קשה, שהרמב"ם עצמו כתב (פירוש המשניות, זבחים פ"ד מ"ו):

כאשר חרב מקדש שילה בעונות אבותינו הקימו אהל מועד שנעשה במדבר בנוב.

5 סנהדרין טז ע"ב, ושבועות יד ע"ב. הדרשה הובאה גם ברש"י על אתר.

6 עיין ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ד' ובמקורות הרבים המובאים שם, וכן בשו"ת חתם סופר חלק ז' סי' ס ובשו"ת יהודה יעלה חלק א' אורח חיים סי' קטז ועוד.

7 בגמרא אין זה מפורש. במשנה (זבחים קיב ע"ב) נאמר: "ולא היה שם תקרה, אלא בית אבנים מלמטן והיריעות מלמעלן", אך בגמרא בקיח ע"א גרסו 'זיריעות מלמעלן', וכן הגיה הב"ח. ועיין ברש"י בקיח ע"א ד"ה מנה"מ.

8 אם כי גם היריעות בפני עצמן קרויות 'אהל', כגון: "וְעָשִׂיתָ יְרִיעֵת עֲזִים לְאֵהָל עַל הַמִּשְׁכָּן עֲשִׂיתִי עֲשֶׂרָה יְרִיעֵת תַּעֲשֶׂה אֹתָם" (שמות כ"ו, ז).

ומחדש בערוה"ש, שהבית שבשילה היה מבנה שעמד מתחת למשכן. המשכן עצמו נשאר שלם עם קירותיו, ורק עמד על גבי בית. ובלשונו (שם סקי"ד): "מלמטה הקימו בית של אבנים, ועליו המשכן של משה. ולכן לא היתה שם תקרה, מפני שהיריעות פרוסות מלמעלה על הגג". אך קשה, שהרי המזבח צריך להיות בנוי על הקרקע עצמה ולא על גבי כיפין!⁹ ואולי ניתן ליישב שהערוה"ש התכוון למבנה אטום מעין במה, שעליה היה בנוי המשכן, ולכן אין כאן כיפין.

ולענ"ד נראה (ואולי לזה התכוון גם הערוה"ש) שהקיר החדש שבנו בשילה הקיף את קרשי המשכן, דהיינו שלא היה זה מבנה על מבנה אלא מבנה בתוך מבנה, כך שנשאר המשכן בדיוק כמו שנבנה בימי משה. ומסביב למשכן בנו קיר אבנים, והיריעות ניצבו על הקירות האלו וגם על קירות המשכן כאחד. וזה חידוש גדול.

ד

עוד כתב הרמב"ם שם שכשמת עלי חרב משכן שילה. אך החזון איש¹⁰ העיר שלא מצינו מפורש בכתובים שמשכן שילה חרב, ונראה שנעתק משם על פי ה' אחר מיתת עלי.¹¹ ודבריו הם לכאורה בניגוד לפשט המקראות האומרים שה' נטש את שילה:

כִּי לָכוּן נָא אֶל מְקוֹמֵי אֲשֶׁר בְּשִׁילוֹ אֲשֶׁר שְׁכַנְתִּי שָׁמַי שָׁם בְּרֵאשׁוֹנָה וַיֵּרְאוּ אֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לוֹ מִפְּנֵי רַעַת עַמִּי יִשְׂרָאֵל... וְעָשִׂיתִי לְבֵית אֲשֶׁר נִקְרָא שָׁמַי עָלָיו אֲשֶׁר אָתֶם בְּטַחִים בּוֹ וְלִמְקוֹם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וְלֹאֲבוֹתֵיכֶם כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְשָׁלוֹ

(ירמיהו ז', יב-יד).

וְנָתַתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה כְּשִׁלְהָ וְאֶת הָעִיר <הזאת> [הזאת] אֶתֵּן לְקַלְלָהּ לְכָל גּוֹיֵי הָאָרֶץ... מִדּוֹעַ נְבִיטָה בְּשֵׁם ה' לֵאמֹר כְּשִׁלְהָ יִהְיֶה הַבַּיִת הַזֶּה וְהָעִיר הַזֹּאת תִּתְחַרֵּב מֵאִין יוֹשֵׁב

שָׁמַע אֶל-לֵהִים וַיִּתְעַבֵּר וַיִּמָּאס מְאֹד בְּיִשְׂרָאֵל. וַיִּטֵּשׁ מִשְׁכַּן שְׁלוֹ אֶהֱלֶה שָׁכֵן בְּאֲדָם. וַיִּתֵּן לְשָׁבִי עֲזוֹ וַתִּפְאָרְתוּ כִּי־צָר

(תהילים ע"ח, נט-סא).

ה

בהלכה ד כתב הרמב"ם:

9 זבחים נח ע"א, וכן פסק הרמב"ם בפרק זה (ה"ג).

10 מהדורא קמא סי' מא סקי"ח (עמ' 180 בכרך קדשים).

11 ועי' שו"ת חת"ם סופר חלק ב', יורה דעה רסד ד"ה וא"כ.

בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים. **וכן** בנין העתיד להיבנות, אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל, אינו מפורש ומבואר. ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה, ומעין דברים המפורשים ביחזקאל.

המפורשים¹² מקשים מדברי הרמב"ם עצמו, שכתב בפירוש המשניות שהבית השלישי ייבנה בתבנית הבית השני - ומשמע שהבית השני צריך היה להיבנות כפי התיאור שבספר יחזקאל, בעוד שמדבריו כאן משמע שרק פרטים מסויימים בנו בוני בית שני כבניין יחזקאל, ואת כל השאר בנו כבבית ראשון!

ועוד קשה לשון הרמב"ם במה שכתב "וכן בנין העתיד" - הרי מדובר בדברים הפוכים: בניין שלמה מפורש בספר מלכים וכך נבנה, אך בניין העתיד אינו מפורש, וצריך היה הרמב"ם לכתוב 'אבל' ולא "וכן"!

ונראה שכך יש לפרש את דבריו: "בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד להיבנות [ייבנה בדומה לבניין שלמה, כי] אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל - אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין הדברים המפורשים ביחזקאל" [וכך יעשו גם בבנין שלישי]. ויש קצת גמגום וקיצור בלשונו הזהב של הרמב"ם, אבל ברור לעניות דעתי שזוהי כוונתו, שהבניין שעתיד להיבנות לעתיד לבוא, כמו הבית השני, דומים לבניין שלמה המפורש במלכים יותר מאשר לבניין המתואר בספר יחזקאל.

ואולי כמו שהורדוס הרחיב והגדיל את הבית שבנו עולי גולה, ולמרות שגוף הבניין היה חדש נחשב גם הוא 'בית שני' - כך אפשר שבניין יחזקאל 'שדרג' לעתיד לבוא את הבית השלישי. הבית השלישי ייבנה, בעזרת ה' יתברך, במתכונת הבית שעשה שלמה, ואחר כך יהפוך ל'בניין יחזקאל'. ואולי אפשר כך לקרב את שיטות רש"י והרמב"ם בבניין בית שלישי,¹³ שאכן יבנה המקדש בעז"ה בידי אדם, בתבנית הבית השני כמו שפסקו חז"ל וכפי שתואר הרמב"ם בהלכותיו; אך בשלב מסויים "שודרג" הבית לבית מקדש בנוי ומשוכלל על פי נבואת יחזקאל, ובית זה ירד מן השמים כשיטת רש"י. ואיש לא ידע איך יהיו הדברים עד שיהיו, בעגלא ובזמן קריב.

12 **תוספות יום טוב** בפתיחתו למסכת מידות, וכן ערוה"ש סי' ב, א-ב.

13 וראה להלן אות יט.

ו

בהלכות ח וט פסק הרמב"ם, שאת ההיכל והעזרה בונים מאבנים גדולות, ואם לא מצאו אבנים גדולות אפשר לבנותו מלבנים וסיד [=מלט]. דין זה נלמד מהמזבח, שהקב"ה ציווה לבנותו מזבח אדמה, אך קיימת גם אפשרות "ואם מזבח אבנים תעשה ל" (שמות כ', כ-כא).

בתקופת המשכן, שבה המזבח היה מיטלטל, אמנם בנו מזבח אדמה. אך לדורות, המזבח צריך להיות מאבנים דווקא.¹⁴ וגם כאן חז"ל אמרו במכילתא יתרו: ¹⁵ "רצה לעשות של אבנים יעשה, של לבנים יעשה".¹⁶ וכתוב בספר בראשית (י"א, ג): "ותהי להם הלבנה לאבן", ומכאן שאין צורך באבן טבעית דווקא, ואפשר [אולי ברמה מסויימת של דיעבד] להשתמש לבניין המקדש גם באבן מלאכותית, ובימינו במלט ובטון.

ז

עוד כתב שם (הלכה ח):

ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית, אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ, ואחר כך מכניסין אותן לבנין. שנאמר (מל"א ה', לא): "אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד הבית אבני גזית".

את אבני הר הבית צריך לפצל ולהחליק, כיוון שנקראו: 'אבני גזית' - אבנים גזוזות.¹⁷ ובהלכה י פסק הרמב"ם שריצוף הר הבית נעשה ב'אבנים יקרות'. לכאורה הכוונה ב'אבנים יקרות' לאבנים גדולות במיוחד, אבנים כבדות;¹⁸ וזאת בניגוד לאבני הבניין והמזבח שאינן חייבות להיות גדולות, ויותר מכך - קשה לעשותן גדולות מדי, כיוון

14 ראה ספר המצוות, עשה כ'.

15 מסכתא דבחדש פרשה יא, ד"ה ואם מזבח אבנים.

16 ומעין דברי הגר"א (דברי אליהו, וילנא תרפ"ט, פרשת אחרי מות) בתחילת פרשת אחרי מות לגבי כניסת הכהן הגדול לקדש הקדשים: "בכל עת" (ויקרא ט"ז, ב) - "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" (שם שם, ג), שאהרן יכול להיקדש בכל זמן "בזאת". אבל לדורות "והיתה לכם לחקת עולם בחודש השביעי בעשור לחודש" (שם פס' כט, ויעויין בדברי אליהו שם).

17 כפי שפירש הערוך, בערך 'גזית'.

18 ראה רש"י במל"א ה', לא, ושאר מפרשים שם; 'קיר' בארמית פירושו כבד.

שהן צריכות להיות חלקות (כפי שיתבאר להלן), וקשה למצוא אבנים גדולות חלקות לגמרי, ולכן השתמשו בחלוקי נחל, וכדלהלן.

אולם בערוה"ש¹⁹ מפורש להיפך: 'אבנים גדולות, אבנים יקרות, אבני גזית' - גדולות לבית ויקרות לריצוף, והאבנים היקרות אינן דווקא גדולות. בספר מ"א נאמר (ז', י): "ומיִסֵּד אבנים יקרות אבנים גדולות אבני עשר אמות ואבני שמנה אמות". והערוה"ש הבין שלדעת הרמב"ם מדובר רק באבנים ששימשו לבניין, ולא לרצפה שהיו בה רבדים רבדים. ואת המלה רצפה הוא מסביר מלשון 'ריצופים', אבנים קטנות [יחסית] רצופות.²⁰

ח

ואין בונים בו עץ בולט כלל, אלא או באבנים או בלבנים וסיד (ה"ט).

ישנה מחלוקת עתיקה אם גורסים ברמב"ם 'בולט' או לא.²¹ מסקנת נושאי הכלים, וכן הוא במהדורות הנדפסות,²² היא לגרוס 'בולט'; אך עובדה היא שברבים מכתבי היד והראשונים לא גרסו 'בולט', ואולי זהו אחד מתיקוני הרמב"ם עצמו בנוסח משנה תורה, שלא הזכיר במקום אחר, ונכנס רק לחלק מכתבי היד הקדומים.

בכל אופן ברור שגם עצים שימשו לבניין המקדש, כמפורש בתנ"ך²³ ובחז"ל;²⁴ ומוכרחים לקבל את תירוץ האחרונים,²⁵ שלדעת הרמב"ם אסור עץ גלוי, ועץ מחופה

19 ס"ג, ג.

20 גדולות פחות מאבני ההיכל שהיו של עשר אמות, אבל בוודאי מדובר על אבנים גדולות כדי כך שאדם פושט את עצמו עליהן בידי וברגליו, והן אבני משכית שמותר להשתחוות עליהן רק בבית המקדש.

21 עיין בילקוט שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל.

22 במהדורת וורשה-ווילנה, וגם במהדורת פרנקל ובמהדורת קאפח.

23 מ"א פרק ו'.

24 והרמב"ם עצמו כתב (הל' עבודה זרה פ"ו ה"י), שאין בונים אכסדראות של עץ במקדש, והרחקה יתירה היא - ומשמע שמדובר בדין דרבנן. וראה במהר"י קורקוס כאן שהרחיב בכך.

25 שו"ת רדב"ז ח"ה סי' צד, וראה בספר המפתח במהד' פרנקל הפניות לאחרונים נוספים שכתבו כד.

מותר.²⁶ ואולי גם **הראב"ד** (שהשיג על הרמב"ם כאן ובהלכות עבודה זרה פ"ו ה"י) מודה לזה, מתוך שהקשה על הרמב"ם קושיות חלשות יחסית (מלשכת העץ של כוהן גדול ומהגזוזטראות בשמחת בית השואבה), שהמפרשים מתרצים בקלות [אולי הלשכה לא היתה עשויה מעץ ממש; אולי אין בעיה במבנה זמני וכד'], ולא היקשה ממקראות מפורשים שהיה עץ בבניין.

ולפי זה ייתכן שאפשר ללמוד מעץ מחופה על ברזל מחופה, וניתן יהיה לבנות את בית המקדש בבטון מזויין ככל בנין מודרני, שהרי הברזל מצופה בבטון, והבטון הוא כאבן כמבואר לעיל (הערה ו). ורק לכתחילה צריך להשתמש עד כמה שאפשר באבן ממש, וכמובן שיש להקפיד שלא יהיו עץ וברזל גלויים.

בבניין המזבח יש איסור של נגיעת ברזל באבנים. יש לדון האם דין זה קיים גם באבני ההיכל והעזרות, ונפקא מינה לעניין הצעתנו לשימוש בברזל מחופה. לקמן בהלכה טו, פסק הרמב"ם: "כל אבן שנגע בה הברזל, אף על פי שלא נפגמה - פסולה לבנין המזבח ובנין הכבש". ומשמע שבאבני ההיכל והעזרות אין סיבה לחשוש מנגיעה בעלמא שאין בה שום גירוד או שריטה.

מדברי **ערוה"ש** משמע יותר מכך. לדעתו (סי' ד, ט), נגיעת ברזל באבן האסורה באבני המזבח אינה נגיעה בעלמא, אלא דווקא כשחתך את האבן או קצצה בברזל, גם אם לא נעשית פגימה. והוכיח את דבריו מהפסוק בסוף פרשת יתרו: "לא תבנה אתהן גזית" - לא תגוזז אותן, לא תחתוך אותן. לדעתו צריך לפרש, ש"אבן שנגע הברזל" היינו אבן שנחתכה על ידי ברזל, אע"פ שלא נפגמה והיא שלמה, ואילו אבן שנגע בה הברזל סתם כך אינה נפסלת.

ודווקא במזבח ובכבש מקפידים שלא תהיינה אבני גזית כלל; אך את האבנים המשמשות לבנין העזרה אסור אמנם לסתת בתוך הר הבית (כמפורש בהלכה ח), אך מותר להוציאן לחוץ לתקנן ולהחזירן. ולכאורה, מותר יהיה מקל וחומר לבנות מחוץ להר הבית 'אבנים' מבטון בצמוד למוטות ברזל, כדרך עשיית בטון מזויין. אמנם

26 אמנם נאמר במל"א ו', יט: "הכל ארז אין אבן נראה", ומשמע שהאבן הייתה מחופה והעץ היה גלוי. אך הכתוב מדבר על הקירות הפנימיים, כנאמר בפסוק טו: "צפה עץ מבית", ורק בקירות הפנימיים אכן "אין אבן נראה". ובקירות החיצוניים של הבית אין עץ נראה, כדברי הרמב"ם.

בערוה"ש כתב שמשנבנה הבית אסור לתקן אבנים בברזל גם מחוץ להר הבית, ובכל זאת גם מכך אין ראיה שאסור לבנות 'אבנים' עם ברזל.²⁷

ט

בהלכה יג, הביא הרמב"ם מקור מפסוק שאין עושים את המזבח אלא מאבנים. ובהלכה יד הוסיף:

כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה,²⁸ הרי זו פסולה לכבש ולמזבח שנאמר (דברים כ"ז, ו): "אבנים שלמות תבנה את מזבח יי". ומהיכן היו מביאין אבני מזבח? מן בתולת הקרקע, חופרין עד שמגיעין למקום הניכר שאינו מקום עבודה ובנין, ומוציאין ממנו האבנים; או מן הים הגדול, ובנין מהן. וכן אבני ההיכל והעזרות שלמות היו.

הרמב"ם משווה בין הכבש למזבח, ומשמע שגזירת הכתוב שאין עושים את המזבח אלא מאבנים שייכת גם בו. אבל הוא מחלק ביניהם לבין ההיכל והר הבית, וראה להלן.

27 כל הדיון לעיל מתייחס דווקא לשימוש בברזל. בשאר מתכות המשמשות לבנין, ייתכן שמותר להשתמש לכתחילה. הרב מנחם מנדל כשר אסף מקורות בעניין זה בתורה שלמה, שמות כ', כב הערה תקנה.

במכילתא דרשב"י (כ', כב) נאמר: "...שרבן יוחנן בן זכאי או' מה ראה ברזל ליפסל [מכל מ]יני מתכות [כולן] מפני שהחרב נעשת ממנו וחרב [סימן] פורענות ומזבח סימן כפרה מעבירין דבר שהוא סימן פורענות מפני דבר שהוא סימן כפרה". ומכאן שדווקא ברזל פוסל. וכן מפורש בפירוש הרמב"ן לתורה: "וזהו הטעם שהזכירו הכתוב בפירוש אשר 'לא תבנה אתהן גזית', כי בהניף עליהם שום ברזל לעשותם כן הנפת עליה חרבך המרצח ומרבה חללים וחללת אותה. ומפני זה לא היה במשכן ברזל, כי גם יתידותיו - שהיו טובות יותר מברזל - עשה נחשת. וכן בבית עולמים לא נעשה בו כלי ברזל מלבד הסכינים, כי השחיטה אינה עבודה. והכתוב לא אסר לבנות גזית רק בהניף עליהן ברזל, כי פירש כאשר 'חרבך הנפת עליה', ומפורש בזה 'לא תניף עליהן ברזל' (דברים כז ה), ואם בא לסתת אותן בכלי כסף או בשמיר שהזכירו רבותינו (סוטה מח ב) הרי זה מותר, אע"פ שאינן שלמות". (רמב"ן שמות כ', כא).

יצויין, כי דיון דומה קיים גם בעניין כלי מתכות. האם מדובר דווקא בשש המתכות הכתובות בתורה (זהב, כסף, נחושת, ברזל, בדיל ועופרת) או בכל המתכות (ראה למשל בשו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ב', סי' קסד).

28 ובהלכות שחיטה פ"א ה"ד, הגדיר הרמב"ם את שיעור הפגם הפוסל בסכין שחיטה: "כתלם קטן ביותר".

עוד מדגיש הרמב"ם שמוציאים אבנים למזבח מבתולת הקרקע או מהים הגדול דווקא, שהם מקומות שברור לנו שמעולם לא שברו את האבנים שנמצאות בו, וגם בחפירה בבתולת הקרקע צריך להיזהר שלא לפגוע באבנים בכלי החפירה.²⁹ והכסף משנה הפנה לגמרא בזבחים נד ע"א: "ומביא חלוקי אבנים מפולמות, בין גדולות ובין קטנות", שממנה מוכח שאין בכלל דין של אבנים גדולות במזבח.

,

בהלכה טו כתב הרמב"ם שגם אבני ההיכל והעזרות פסולות אם הן פגומות; אבל בהן לא כתב את דין פגימה כציפורן, ובהלכה ח פסק שמותר לסתתן מחוץ להר הבית. ולפי זה נראה לכאורה שאם נפגמו מותר לפרק אותן, להוציאן מהר הבית, לשפצן ולהחזירן. כך אמנם דייק ערוה"ש³⁰ מדברי הכסף משנה, והביא ראשונים שחולקים על זה.

ערוה"ש עצמו³¹ טען שיש לחלק בין שיעור הפגימה הפוסלת בהיכל ובעזרות לעומת הכבש והמזבח. והוא הציע ששיעור הפגימה הפוסלת בהם הוא כטפח, כמו בגוף המזבח [לא באבניו];³² נראה שלדעתו 'שלמות' היא ענין יחסי, בבנין המזבח כחגירת ציפורן ובאבני הבית רק בפגימה של טפח.³³ אך כאמור לעיל, ערוה"ש מחמיר שאסור לשפץ את האבנים (דהיינו לשייף אותם) גם מחוץ להר הבית אחרי שנפסלו.

29 נימוק זה מופיע בפירוש הרא"ש למסכת מידות (פ"ג מ"ד), והוא מוסיף שהיו מוציאים את האבנים מהקרקע בקרדומות של עץ דווקא.

30 סי' ד, יא.

31 שם, ד-ו.

32 יש בעניין מחלוקת תנאים בחולין יח ע"א, והרמב"ם פסק (להלן פ"ב הי"ח) כדעת רשב"י, ששיעור פגימת מזבח בכטפח.

33 ר' דוד פוקס הציע להסביר את החילוק כך: לדעת הרמב"ם דין 'שלמות', אותו פסק גם באבני ההיכל, אינו קובע שיעור לפגם הפוסל, אלא קובע רף ליופי (ראה לקמן בהלכה יא). האבנים שמהן בונים את ההיכל והעזרות הן חלק מבניין המזבח, ושיעור פגימתן הוא טפח, כשיעור הפגימה הפוסלת בבניין; אך במזבח התורה התייחסה במפורש לאבנים בפני עצמן, ולכן שיעור פגימתן הוא כחגירת ציפורן.

הר"י עמדין³⁴ חילק בכיוון אחר. הוא הוכיח מהגמרא בחולין (ז' ע"ב) שחגירת צפורן הפוסלת בסכין, היא דווקא על ידי מורשא בולטת; וכתב ששקע עולה ויורד כשר בסכין, וכן אינו פוסל באבנים, כיוון שאין הציפורן חוגר בה אם אין בה מורשא בצדי השקע. וכן כתב שגם בחלוקי אבני נחל, אי אפשר שלא ימצאו שקעים כעין גומות, ואף שהם קטנים מאוד הלא שיעור הפגימה קטן ביותר.

וכתב ששקע הנמצא באבן מתחילת ברייתה אינו פוסל אותה, למרות שהאבן אינה חלקה ושווה, כל עוד אין בשקע כדי לחגור ציפורן. ומשום כך, השקעים בחלוקי נחל אינם פוסלים. ולמעשה כתב, שרובן של אבנים כך הוא דרך גידולן שאין חוגרת בהן ציפורן, ואין זה רחוק כל כך למצוא אבנים שלימות בלא פגימה.

והרש"ש על משנת מידות (פ"ג מ"ד) הרחיק לכת יותר, וחדש שדווקא אם נפגמו האבנים בחציבתן או אחרי בנייתן פסולות, אבל אם מצאן בטבע כשהן פגומות - כשרות.

יא

ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר (עזרא ט', י'): "ולרומם את בית אלהינו", ומפארין אותו ומייפיין כפי כחן (הי"א).

האם צריך לפאר גם מקומות שלא רואים אתם?

הרמ"א³⁵ הביא את דעת **המרדכי**, שאם המעיל [=המפה של ספר התורה] מצד אחד פשתן ומצד אחד משי, צריך להפוך את המשי לצד הספר ולגלול, וכתב שלא נהגו כן,³⁶ אך המג"א הכריע (שם סק"ד) שיש לנהוג כן לכתחילה.

המרדכי³⁷ הביא לדינו ראייה ממזבח הקטורת; והמגן **אברהם** טען שמדובר בטעות הדפוס, וצריך להיות: "דומיא דארון העדות". המגן אברהם ציין שכן הוא בספר חסידים,³⁸ שהוכיח זאת מכך שבמשכן הקרשים לצד הפנימי היו מצופים זהב וכן

34 דבריו נדפסו בסוף מהדורת פרנקל, יחד עם ספר הליקוטים.

35 **שולחן ערוך** אורח חיים קמז, א.

36 ומקורו בבית **יוסף**, אורח חיים קכג.

37 סוף מגילה, סי' תתלג.

38 סי' תתקלא (דפוס בלוניא).

המקדש. וכן כתב הגר"א, שהמקור אינו מהכלים, אלא מגוף ההיכל שאותו ציפה שלמה המלך עצי ארזים וברושים ובזהב (מ"א ו', טו-ל), למרות שכמעט אף אחד לא הגיע לשם.

הגר"א מסביר שדעת הבית יוסף החולקת על המרדכי, ופוסקת שאין צורך לנאות מקום מוצנע, סוברת שמאחר שגם פנים הבית נראה לעיתים, צריך פאר גם בחלקו הפנימי. הגר"א הביא לכך ראיה ממזוזה שצריכה שרטוט כיון שרואים אותה פעמיים בשבע שנים, בניגוד לתפילין שאינם צריכים שרטוט כלל. ראיה נוספת הביא ממשנת מידות (פ"ד מ"א) האומרת שמאחורי הדלתות לא היה טוח בזהב, כי כשהיה מישהו באולם הדלתות נשארו פתוחות, ואף פעם לא היו רואים את אחוריהן.³⁹

עוד כתב הרמב"ם שם:

אם יכולין לטוח אותו כולו בזהב ולהגדיל במעשיו הרי זו מצוה.

והסביר ערוה"ש (סי' ג, טו), שהרמב"ם כתב שזו מצווה משום דברי הירושלמי⁴⁰ שמחה נגד הפאר המוגזם של בתי כנסת, וגם ספר הזוהר⁴¹ מגנה תופעה זו. ולכן חידש הרמב"ם שבית המקדש, שהוא מקום המקודש לכל ישראל ובו השכינה שורה - מצווה שיהא מהודר ככל האפשר.

יב

הגמרא בשבת (יא ע"א), דורשת מהפסוק בעזרא שהרמב"ם הביא כאן, שאסור ששום בניין בעיר יהיה גבוה מבית הכנסת; והרדב"ז כאן כותב שקל וחומר לבית המקדש.

לכאורה, מותר היה לבנות בתים במקומות שהיו גבוהים מבית המקדש, כמו בירושלים העליונה (= הרובע היהודי); קשה לומר שכל הבתים שם נבנו שלא ברצון חכמים, ואין לכך רמז בקדמונים! וצריך עיון. ואמר לי הרב זלמן קורן שליט"א, שהמקומות הגבוהים בעיר העליונה הם בערך בגובה של 780 מ' מעל פני הים וסלע

39 להלכה, פסק הגר"א כדעת הבית יוסף. המשנה ברורה (שם סק"י) פסק שירא שמיים יעשה לספר התורה מפה יפה משני הצדדים. וערוה"ש (שם, י) כתב שעיקר כבודה של התורה הוא לעיני הרואים, ומשמע שאין להחמיר בכך.

40 פאה פ"ח ה"ח, כא ע"ב.

41 בראשית כה ע"ב.

אבן השתיה הוא בגובה של 740 מ' בערך, כך שבהחלט יתכן שהקפידו שהגגות בעיר העליונה לא היו גבוהים יותר מגג ההיכל, שהתנשא לגובה של כ-800 מטר מעל פני הים.⁴²

בערוה"ש כתב (סי' ג, טז) שאפשר שאף בכל ארץ ישראל אסור שיהיה בניין גבוה מן המקדש, וצ"ע.⁴³

יג

אין בונין את המקדש בלילה, שנאמר (במדבר ט', טו): "וביום הקים את המשכן" - ביום מקימין ולא בלילה. ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים. והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם, אנשים ונשים, כמקדש המדבר. ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין (הי"ב).

הרמב"ם מדגיש את הלימוד מהמשכן, ודייק ערוה"ש שהמקור הוא דווקא מהקמת המשכן ולא מעשייתו, ולכן מדובר דווקא בשעה שהמשכן הוקם וחובר לקרקע. משום כך הוא כתב שגם במקדש, מותר להכין בלילה דברים בתלוש.

הרדב"ז למד מכאן דין שונה - שדווקא המקדש עצמו, משער ניקנור ולפנים, אסור לבנותו בלילה. אך בעזרת נשים, ובחיל - מותר לבנות בלילה, כיוון שהם נחשבים חלק מהר הבית ולא מהמקדש, וגם בהקמת המשכן הקפידה התורה רק על המשכן עצמו, ולא על חצר אהל מועד.

יד

הרמב"ם מדגיש שבונים את המקדש מעלות השחר עד צאת הכוכבים, כמו שעשו בזמן בניית החומות בתקופת עזרא (נחמיה ד', טו), למרות שלגבי כל המצוות זמן עלות השחר מוגדר יום רק בדיעבד.⁴⁴

42 גובה ההיכל היה מאה אמות (מדות פ"ד מ"ו). הר הזיתים גבוה יותר, אך שם כנראה שלא היו בתי מגורים. תודה למורי וידידי ר"ז קורן שליט"א על סיועו בעניין זה.

43 מסברה נראה היה לומר שאם אי אפשר לראות את המקדש ואת הבית המרוחק יחד ממקום שלישי לא שייך לדבר על 'מי גבוה יותר', שהרי אין מדובר בגובה מוחלט של הבניין אלא בכבודו, שאין בניין אחר המתנשא למעלה ממנו (הערת ר' יוסי עופר).

44 ואולי מספיק שלא יוגדר 'לילה' למרות שאינו יום ממש, וצריך עיון.

טו

גם נשים חייבות בבניין הבית, כפי שהיו חייבות בבניין המשכן. ורבים הקשו⁴⁵ שזו מצוות עשה שהזמן גרמא (שאינן זמנה בלילה), ומדוע לחייב אותן? ועוד קשה שבמשכן הנשים רק טוו את העיזים, ואינן זו מלאכת בניין, ואיך למדים ממנה? ואפשר לתרץ את שתי התמיהות כאחד: הרי גם לא כל הגברים עבדו בבניין עצמו, ורבים עבדו בעבודות הכנה וסיוע שונות, סיוע שיש בו ממש; עבודות אלו שאינן בבניין עצמו מותר לעשות גם בלילה, והן נחשבות חלק מבניין הבית - ולכן אין זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

ולפי זה אפשר ליישב קושיא נוספת, שהרי המשכן נבנה ככפרה על חטא העגל, והנשים שלא חטאו בעגל למה היו חייבות בבניית המשכן? ולפי הנאמר לעיל הדבר פשוט: גם לנשים שלא חטאו בעגל יש צורך בקרבנות ובכפרה וכו', דהיינו בשימושי המשכן, ולא דווקא בעצם בנייתו. ואכן הן עסקו בתשמישי הבניה ולא בבנייה עצמה, וכנ"ל.

עוד ראייה שנשים חייבות בבניית ביהמ"ק הביאו מהגמרא (בבא בתרא ד ע"א) שאמרה על הורדוס "שאני עבדא דחייב במצוות"⁴⁶ ונשים כעבדים. אך לכאורה אין משם ראייה, כי שם הכוונה היא שעבד חייב בכלל המצוות, ולכן השיא בבא בן בוטא עצה להורדוס שיבנה את בית המקדש; אך אין הכוונה שהעבד חייב בגברא במצווה לבנות.

טז

אין מבטלין תינוקות של בית רבן לצורך בניית המקדש, הואיל והעולם מתקיים בהבל פיהם (שבת קיט ע"ב). ומשמע, שמבוגרים כן מבטלים. ולכאורה קשה מהגמרא במגילה טז ע"ב, האומרת שגדול תלמוד תורה יותר מבניין בית המקדש, ומביאה ראייה מעזרא!

הרדב"ז כתב שבניית בית המקדש פוטר מתלמוד תורה, כיוון שזו מצוה שאינה יכולה להיעשות ע"י אחרים, ועוד שיכול לתלמוד בלילה, ואפילו תוך כדי הבניה על ידי

⁴⁵ הגר"ש נתנזון בשו"ת **שואל ומשיב** מהד' תניינא חלק ג' סי' פט, ועוד רבים אחרים (עיין בספר **המפתח** ברמב"ם מהדורת פרנקל עמ' תרכא).

⁴⁶ אמנם ראה ב**חת"ם סופר** שם, שטען שזו הייתה ההוא-אמינא של בבא בן בוטא, ובבא בן בוטא עצמו הסתפק בזה, וחבריו חלוקים עליו.

הרהור [ומשמע שהוא הדין לשאר הלומדים שהזדמנה להם מצוה, שאם יכולים להרהר בתורה בזמן המצוה קשה לפטור אותם ממנה!] וערוה"ש (סי' ג, כ) הביא ראייה מכתובות יז ע"א (בעניין הוצאת המת והכנסת כלה) שמבטלים תלמוד תורה של גדולים לצורך בניית בית המקדש, וכתב שהחידוש שבדברי הרמב"ם הוא שפטרו גם את מלמדי התינוקות ממצוות בניית המקדש כדי שלא לבטל את התינוקות.

יז

בהלכה טז פסק הרמב"ם שמלבנים את המזבח פעמיים בשנה, ולכאורה זה קשור לדין ייפוי המקדש המוזכר בהלכה יא.

הרמב"ם פסק שאין מלבנים את המזבח בכפיס של ברזל; והראב"ד הבין שלדעתו מותר ללבן את ההיכל והעזרות בברזל, והשיג: "וכן מכל העזרות ומכל הלשכות שהן קדש" - כלומר, בכולן אסור להשתמש בכפיס של ברזל. **הכסף משנה** הקשה על הראב"ד, מה בכך שיגע ברזל באבנים שאינן אבני מזבח? ותיירץ **ערוה"ש** (סי' ד, יג) שהבעיה אינה במגע גרידא, אלא בפגיעה באבנים, וחוששים שהאבנים ייפגמו.⁴⁷ הבנה זו ראה ערוה"ש כפשוטה מאוד, עד שתמה על הכס"מ מדוע העלה את קושייתו!

יח

בהלכה יז, הרמב"ם לא הזכיר את דין עליה על המזבח עקב בצד אגודל, למרות שהזכיר דין זה בפירוש בספר המצוות (לאו פ) בעניין האיסור לעלות במעלות, וכן מפורש במכילתא⁴⁸ ובירושלמי.⁴⁹ **המשנה למלך** הקשה על השמטה זו, ונשאר בצ"ע.

הרב קאפח כתב בפירושו שיתכן שהרמב"ם מפרש שעצם העלייה במעלות היא הפסיעה הגסה, וההליכה עקב בצד אגודל אינה מעכבת אלא היא מעצם הדין של ההליכה בכבש ולא במעלות. ואולי זו כוונתו: חייבים לעלות על המזבח בדרך של עקב **בצד** אגודל [= בכבש] ולא עקב **מעל** אגודל [= במעלות]. ויש להביא ראייה שהליכה עקב בצד אגודל אינה מעכבת, מהמשנה ביומא (פ"ב מ"ב) שהכהנים היו רצים על הכבש, וריצה בוודאי שאינה עקב בצד אגודל.

47 כשיטתו שהובאה לעיל באות י'.

48 מסכתא דבחדש פרשה יא, ד"ה ולא תעלה.

49 ברכות פ"א, ד ע"א.

יט

ידועה המחלוקת אם הבניין שלעתיד לבוא ייבנה מן השמים או ייבנה בידינו. הגמרא בראש השנה ל ע"א מביאה אפשרות שהמקדש ייבנה בלילה, או בט"ו בניסן סמוך לשקיעה. רש"י אומר שבניין שלעתיד לבוא ייבנה בידי שמים, וכן כתב בסוכה⁵⁰ שהמקדש העתיד שאנו מצפין לו בנוי ומשוכלל הוא ייגלה ויבוא משמים, שנאמר (שמות ט"ו, יז): "מקדש ה' כוננו ידיך". וכן כתבו התוספות על אתר, והרמב"ן בשער הגמול ועוד ראשונים.

אך תמוה שעניין עקרוני זה, אינו מפורש בחז"ל בשום מקום, ולהיפך - במקומות רבים משמע שהבניין ייבנה בדי אדם ככל מצווה אחרת. אולי מקור רש"י ודעימיה מהגמרא⁵¹ האומרת ששבעה דברים נבראו לפני בריאת העולם, ובהם המקדש; אך הר"ן⁵² מסביר שהכוונה היא שדברים אלו עלו במחשבה להיבראות קודם שנברא העולם, ואין מכאן רמז שלא ייבנו בידי אדם. ועוד ייתכן שכוונת הגמרא שם היא לבית המקדש שלמעלה, וכמו התורה שקדמה לעולם; אבל לימוד התורה שלנו הוא מצוות עשה יום יום. ובבראשית רבה⁵³ מובא הסיפור שהמלכות גזרה לבנות את בית המקדש והתחרטה אחר כך, ובמקומות רבים אחרים משמע שייבנה בידי אדם. וביחזקאל מ"ג, יא, בסוף הנבואות על בית המקדש העתידי, מפורש מפי הנביא "ועשו אותם" - כלומר שיש לעשות בפועל. וכך מפורש גם ברמב"ם בהרבה מקומות.

וייתכן (כפי שכבר הזכרנו אות ה), שלאחר שנבנה את הבית השלישי, יהיה עוד מקדש אחרון שירד מהשמים, והוא יהיה כמקדש יחזקאל ובו יהיה הכל בנוי מאבנים יקרות כמו שמפורש בנבואת ישעיהו. ולא צריך חורבן בשביל זה, כמו בניין הורדוס שסתרו ובנו ולא נחשב חורבן אלא שיפוץ, והוא נחשב תכליתו ושיאו של הבית השני, כדברי חז"ל (בבא בתרא ד ע"א): "מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו".

הרחמן הוא יחזיר לנו את עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו. אמן סלה.

50 מא ע"א, ד"ה אי נמי.

51 פסחים נד ע"א, ונדדים לט ע"ב.

52 שם בנדדים ד"ה שבעה.

53 פרשת תולדות סוף סי' סד.

הרב ישראל אריאל

שינויים במקדש ובכליו במהלך הדורות

- א. האם ניתן להכניס שינויים במבנה המקדש ובצורת הכלים?
- ב. הגזוזטרא בעזרת נשים כמקור לשינויים במקדש
- ג. הכל בכתב מיד ה'
- ד. תכנית המקדש ניתנה למשה מסיני
- ה. שינויים במבנה המקדש בימי בית ראשון ושני
- ו. שינויים בכלים במהלך הדורות
- ז. הרמב"ם: ניתן לערוך שינויים והוספות במבנה המקדש ולשכותיו
- ח. 'מגילת המקדש' היא תכנית בסיסית של המקדש הניתנת לשינויים
- ט. הרמב"ם: ניתן לשנות בתוכנית המקדש, תוך שמירה על ה'צורה' וה'יחס'
- י. כשנתן משה את תכנית המקדש – הסמיך את הדורות הבאים לעשות שינויים
- יא. 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', והתמיהה על רש"י
- יב. ראייה לרמב"ם: הדיוק במקדש משני, עיקר המצווה – שהמקדש ייבנה
- יג. רוח הקודש השורה על בוני המקדש – מהי?

א. האם ניתן להכניס שינויים במבנה המקדש ובצורת הכלים?

השאלה שבה נדון היא האם ניתן להכניס שינויים במבנה המקדש. לשאלה זו מספר הסתעפויות. למשל, האם מותר לשנות בעובי הכתלים, ובמידותיהם? האם אפשר לשנות את סוג החומרים שבהם משתמשים? שאלה דומה עולה ביחס לכלים - האם ניתן לשנות את צורתם, להוסיף על מספרם, וכן הלאה. כן יש לשאול, האם ניתן לשלב במקדש אמצעים חדשים הקיימים בימינו ולא היו בעבר, כגון: חשמל, צינורות מים, מיזוג אוויר, חימום רצפה, שימוש במחשבים ועוד.

מחד גיסא יש לומר, שמאחר שתכנית המקדש נקבעה בהוראה שמימית, וכך גם כלי המקדש כולם נאמרו לדקדוקיהם בתורה, והכל - "כאשר אתה מראה בהר" (שמות כ"ה, מ), ממילא לא יתכן בהם שינוי. מאידך גיסא, אפשר לטעון שכאשר מתעורר צורך חיוני שיש לו יסוד בהלכה, שמא יש דרך לערוך שינויים והוספות והדבר מותר.

ב. הגוזזטרא בעזרת נשים כמקור לשינויים במקדש

אחת הדוגמאות לשינויים במקדש היא התקנה שהתקינו אנשי בית שני בעזרת נשים, שם בנו גוזזטראות סביב להפרדה בין גברים לנשים. הגמרא בסוכה (נא ע"ב) עוסקת בשאלת הקמת גוזזטרא בעזרת נשים, ודומה שבסוגיה זו קיימים יסודות הלכתיים, שיש בהם כדי לתת תשובה לא רק לעניין הגוזזטרא אלא גם לשאלות דלעיל:

היכי עביד הכי? והכתיב (דהיי"א כ"ח, יט): "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל..."

ומתרצת הגמרא:

אמר רב: קרא אשכחו ודרוש [מצאו פסוק בנביאים ודרשו אותו וממנו למדו]: "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, משפחת בית דוד לבד - ונשיהם לבד".¹ אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא - שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם - אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד - עכשיו, שעוסקין בשמחה, ויצר הרע שולט בהם - על אחת כמה וכמה.

כלומר, אנשי בית שני הסתמכו על הפסוק בנבואת זכריה, ומשם למדו שנכון להבדיל בין גברים לנשים, ושיש "לעשות גדר בישראל שלא יבאו לידי קלקול" - כלשון רש"י. שכן, באותה נבואה נאמר, שבאחרית הימים יהיה מספד על משיח בן יוסף, ומתואר בנבואה, שהמשתתפים בהספד יספדו למשיח בן יוסף בנפרד: "משפחת בית דוד לבד - ונשיהם לבד". זאת, למרות שבזמן ההספד אין שולט יצר הרע. מכאן למדו חכמים קל וחומר לזמן שמחה שבו שולט יצר הרע, שיש להפריד במקדש בין נשים לגברים!

ג. הכל בכתב מיד ה'

במהלך הדיון שואלת הגמרא: "והא כתיב - הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", כלומר: כיצד הוסיפו אנשי בית שני גוזזטראות בעזרת נשים שלא על פי התכנית המקורית?

1 זכריה י"ב, יב.

הרי מבנה המקדש ותכניתו המדויקת נמסרו מידי דוד לשלמה – ככתוב: 'הכל בכתב'; איך, אם כן, שינו אנשי בית שני את מבנה המקדש בניגוד לכתוב?

רש"י מסביר את שאלת הגמרא באופן הבא:

כל מלאכת התבנית שהודיעו הקדוש ברוך הוא - על ידי גד החוזה ונתן הנביא.

כלומר, תכנית המקדש באה בכתב, ודינה ככל תורה שבכתב, וממילא אין לשנותה. כעין זה כתב רש"י גם בזבחים (סב ע"א):

והכתיב - הכל בכתב ! - שכל מקומות הקדושות [במקדש] ומידותיהן נכתבו לדוד.

ושאלת הגמרא לפי זה היא: הרי התכנית היא צו שאין לשנותו!

על כך משיבה הגמרא ש'קרא אשכחו ודרוש'; כלומר, מצאו פסוק בזכריה, ממנו ניתן ללמוד שיש להפריד בין גברים לנשים, ונהגו בהתאם לכך.

אמנם, יש להקשות על פירושו של רש"י. אם תבנית המקדש לפרטיה ניתנה לדוד בנבואה על ידי גד החוזה ונתן הנביא, הרי תכנית זו היא דבר ה', ובתכנית אין מוצאים גזוטרם בעזרת נשים. איך, אם כן, ניתן לשנות את התכנית מכוח דרשה של פסוק?

בנוסף על כך, עצם קביעתו של רש"י, שדוד קיבל את תכנית המקדש מנתן הנביא וגד החוזה תמוהה. הרי כלל הוא בדברי חז"ל: "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה!" כלומר, אין נביא רשאי להוסיף פרט כל שהוא בתורה. ראה במסכת מגילה (ב ע"ב), שם מובא שנביא אינו יכול לשנות אף לא צורת אות בתורה; שכן, כשהועלתה אפשרות בגמרא שהאותיות הסופיות באל"ף ב"ת הן שינויים שנעשו על ידי נביאים, נשללת אפשרות זאת מיד, וכלשון הגמרא שם:

מנצפ"ך [האותיות הסופיות] - צופים [נביאים] אמרום. – ותסברה? ! והכתיב (ויקרא כ"ז, לד): "אלה המצות" - שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה!

כן מובא גם במסכת תמורה (טז ע"א):

שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל... אמרו לו לשמואל: שאל, אמר להם: "אלה המצות" - שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.

הרמב"ם מביא דרשה זו להלכה בהלכות יסודי התורה (פ"ט ה"א), וזו לשונו:

דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי, ולא גרעון, ולא תוספת, שנאמר (דברים ל, יב): "לא בשמים היא"! הא למדת, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך, אם יעמוד איש בין מן האומות בין

מישראל... ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה, או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממה, או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר...

במילים אחרות, הנביא איננו יכול לשנות אפילו אות בתורה. יתירה מזו! אינו יכול אפילו להחזיר בנבואה הלכה שהייתה ידועה ונשתכחה. מעתה, מנין לנתן הנביא וגד החוזה הסמכות, להורות **סידרת הלכות** מחודשת אודות מבנה המקדש לפרטיו ודקדוקיו, כגון: ההיכל, העזרות, הלשכות, השערים, הכלים ועוד?

מכאן, שיש לתמוה על רש"י האומר, שדוד קיבל את תכנית המקדש מפי נתן הנביא וגד החוזה.

ד. תכנית המקדש ניתנה למשה מסיני

אכן, יש ליישב את דברי רש"י, שכוונתו לומר, שנתן הנביא וגד החוזה לא קיבלו את תכנית המקדש בנבואה ובגילוי שמימי, כי אם **במסורת** שנמסרה להם מרבותיהם; כלומר, לא כנביאים, אלא כתלמידי חכמים המעבירים שמועה מדור לדור מפי משה רבינו. משה קיבל את תכנית המקדש, והוא מסרה 'הכל בכתב' לנביאים, והם מסרוה בסופו של דבר לדוד.

כך, אכן, מצינו במקורות חז"ל. ראה, למשל, במדרש **שמואל** (פרשה טו ג):

מגלת בית המקדש **שמסר הקדוש ברוך הוא למשה** בעמידה... עמדו נביאים ומסרוה לדוד, עמד דוד ומסרה לשלמה בנו בעמידה.²

נמצא, לאור האמור, שתכנית המקדש לא נתחדשה על ידי נתן הנביא וגד החוזה, אלא נביאים אלו העבירו את הקבלה והמסורת שנמסרו להם מדור לדור, כפי שקיבל משה מסיני.

אולם אם נאמר כך מתעוררת שאלה חדשה: איך ניתן להוסיף על תכנית המקדש שניתנה למשה מסיני? שכן, אם משה לא הביא בתכנון המקדש את עזרת נשים עם הגזוזטרה, איך באו אנשי בית שני ושינו תכנית שניתנה כ'הלכה למשה מסיני'?

2 עיין גם ב**ילקוט שמעוני**, שמו"א רמז קטו, ועוד.

אמנם כבר תירצו בגמרא: 'קרא אשכחו ודרוש', אך תירוץ זה אינו אלא תמיהה! שכן, אם ניתן לשנות תכנית שמימית שניתנה למשה מסיני, וזאת, מכוח דרשה של בשר ודם ומכוח קל וחומר, במה מהווה תכנית זו תכנית שמימית?

יתירה מזו! תמוה עצם הפסוק שמביאה הגמרא כראיה: "משפחת בית דוד לבד, ונשיהם לבד", וממנו למדו את הצורך להפריד בין גברים לנשים. שכן, כלל ידוע בתלמוד אומר: 'דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן'; כלומר, אין מביאים ראיה מדברי נביא, כדי ללמוד ממנו פרטים במצוות האמורות התורה.³ ומסביר רש"י בטעמו של דבר (חולין קלז ע"א):

תורת משה קרויה 'תורה', לפי שניתנה תורה לדורות; ושל נביאים לא קרי אלא 'קבלה', שקבלו מרוח הקדש - כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה.

לאור הכלל האמור, עלינו לשאול - איך למדו מדברי זכריה, שניתן לערוך שינויים במצוות "ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח), מצווה שפרטיה נאמרו בתורה שבכתב וב'מגילת בית המקדש' שניתנה למשה בסיני?⁴

עוד יש לשאול: מדוע נזקקו חכמים לנבואת זכריה, הרי יש לפניהם פסוק מפורש בתורה שבכתב (דברים כ"ג, טו), המוכיח, כי יש להיזהר זהירות יתירה במקדש בענייני צניעות:

וְהָיָה מִתְּנִיף קְדוֹשׁ וְלֹא יֵרָאָה בָּךְ עֲרוֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרָיִךְ.

ודרשו חז"ל בברכות (כה ע"ב) מפסוק זה, שאין לומר דבר שבקדושה - כגון קריאת שמע - מול מראה ערווה כל שהוא, עיין שם. כן למדו חז"ל מפסוק זה, ש"כל זמן שישראל פרוצים בעריות - שכינה מסתלקת מביניהם, שנאמר (דברים כ"ג, יג): 'ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך'".⁵ כן למדו הרבה הלכות צניעות מפסוק זה, ראה

3 ראה, למשל, בנידה כג ע"א, בחגיגה י ע"ב, ועוד.

4 כעין זה יש להקשות ביחס לגמרא בזבחים סב ע"א, הדנה בשאלת ההרחבה של המזבח בבית שני, כפי שהיא מתוארת במסכת מידות. הגמרא לומדת זאת מפסוק בעזרא, ומקשה מן הפסוק של 'הכל בכתב'. רב יוסף מתרץ, שקרא אשכח ודרש, ומצוטט פסוק מדברי הימים שממנו ניתן ללמוד על הרחבת מידות המזבח. גם שם נראה מתחילת הדיון, שאין לשנות דבר במקדש; ואף שם, הגמרא מביאה פסוק מדברי נביאים, כדי להוכיח שאפשר לשנות. זאת, כיצד?

5 ראה אבות דרבי נתן נ"א פל"ח, ד.

במסכת שבת (קנ ע"א ועוד). ואם כן, למה נדרשו חז"ל לפסוק מן הנביאים כשיש לפנייהם פסוק מפורש בתורה?

סוף דבר, השאלה בגמרא וכן התירוץ צריכים הסבר!

ה. שינויים במבנה המקדש בימי בית ראשון ושני

נושא נוסף הטעון בירור, הוא קביעת הגמרא כאן, שהפסוק - "הכל בכתב מיד ה'", בא לומר שתכנית המקדש - כולה מוכתבת משמים, ואין לשנותה אלא אם כן נמצא פסוק כראיה; נראה, שקביעה זו אינה עומדת מול המציאות.

המעין בפרטים שונים במקדש ובמבנהו יווכח, שנעשו בו שינויים לרוב במהלך הדורות. באשר לימי בית ראשון, מצינו שקבעו במקדש 'חצר חדשה', שנתחדשה בימי יהושפט. הסוגיה בפסחים (צב ע"א) הדנה בחצר החדשה אינה רואה צורך להוכיח על סמך מה חידשו חצר שלא הייתה בימי שלמה?

יתירה מזו! נאמר בסוגיה שם, שחכמים קבעו בחצר זו הלכות חדשות, דהיינו, שטבול יום לא יכנס לשם. נמצא, שחידשו חצר חדשה ובה הלכות חדשות, ולא שאלו בגמרא: 'הא כתיב - הכל בכתב', והרי אין לך חידוש גדול מזה במקדש!

חידוש אחר במקדש בימי בית ראשון, גלום בעובדה שיהוידע הכהן העמיד בעזרה ליד המזבח ארון לאיסוף תרומות עבור בדק הבית, ככתוב (מ"ב י"ב, י):

וַיִּקַּח יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֶרֶוֹן אֶתֵד וַיִּקַּב חַר בְּדִלְתוֹ; וַיִּתֵּן אֹתוֹ אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ מִיָּמִין, כִּבּוֹא אִישׁ בֵּית ה' וַנִּתְּנוּ שְׁמֵהּ הַכֹּהֲנִים שְׁמֵרֵי הַסֵּף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַמּוּכָא בֵּית ה'.

יהוידע לא נדרש לנביא או למקור אחר להעמדת ארון תרומות ליד המזבח.

באשר לימי בית שני מצינו שינויים רבים והוספות שנעשו במקדש, וזאת, בלא ראייה ובלא אסמכתא מפסוק. השינויים נעשו לא רק בעזרת נשים שמקומה בהר הבית, אלא בעזרה המקודשת גופה. כגון, 'לשכת הגולה', שהוסיפו אנשי הגולה הבאים מבבל בצפון העזרה; כלומר, הוסיפו מקור לשאיבת מים עבור העבודות הנעשות בעזרה (ראה בסוף מסכת מידות).

ו. שינויים בכלים במהלך הדורות

אנשי בית שני ערכו שינויים בכלים שעשה משה. למשל, בן קטין עשה מוכני לכיור, וכן הוסיף שנים עשר דד לכיור (ראה משנה ביומא פ"ג מ"י). כך נוצר מצב, שכיור בן

שני חלקים - ככתוב בתורה (כיור נחושת וכונו נחושת) הפך לכיור בן שלשה חלקים (תוספת ה'מוכני'), שלא לדבר על תוספת של שנים עשר דדים סביב. חז"ל מדברים בשבחו של בן קטין, שחידש דבר במקדש לפתרון בעיה הלכתית ומעשית (עיין שם בגמרא) ואינם רואים צורך להביא מקור בפסוקים לשינויים אלה.

הלני המלכה הוסיפה נברשת זהב במקדש, וכן הוסיפה טבלה של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה, ושיבחוה חכמים (עיין שם). לא שמענו שנדרשת ראייה מפסוק לשם כך.

למעשה, היו שינויים רבים בין בית ראשון לשני, ואין הסבר לשינויים אלה; להלן כמה דוגמאות:

- א. בבית ראשון היה ה'ים שעשה שלמה' - ובבית שני לא היה.
- ב. בבית ראשון היו עמודי 'יכין' ו'בועז' - ובבית שני לא היו.
- ג. בבית ראשון היו אחד עשר כיורים - ובבית שני כיור אחד.
- ד. בבית ראשון היו אחד עשר שולחנות ואחת עשרה מנורות - ובבית שני מנורה אחת ושולחן אחד, והרשימה ארוכה.

מעתה, אם חובה היא שיהיו במקדש 'ים', כיורים, שולחנות, מנורות וכו', והמקור לכך הוא 'מגילת בית המקדש' של משה, איך ביטלו תוספת זו במקדש שני?

גם במקדש הורדוס הוכנסו שינויים לרוב: במידות, במבנים, בשערים, בתוספת לשכות ואכסדראות, וכן התחדשו שינויים בצורה החיצונית, כגון - הגבהת הבניין, החלפת כותל אמה טרקסין המבדיל בין הקודש לקודש הקדשים בשתי פרוכות (ראה בבא בתרא ג) וזאת, בלא מקור מן הפסוקים. לא רק שאין מוצאים ערעור על כך בדברי חז"ל, אלא להיפך - שיבחו חכמים את המקדש בצורתו המחודשת, ואמרו (בבא בתרא ד, א): 'מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו'.

יש להבין, אפוא, מה פשר תמיהת הגמרא כאן: "היכי עביד הכי? והכתיב: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל!" נראה מדברי הגמרא, כאילו שמעו חכמים לראשונה על שינויים במקדש, זאת, כשהשינויים במקדש ובכליו דבר שכיח הוא!

ז. הרמב"ם: ניתן לערוך שינויים והוספות במבנה המקדש ולשכותיו

לעומת דברי הגמרא כפי שפירשם רש"י, שכל שינוי במקדש מחייב אסמכתא בפסוקים, המעיין בדברי ברמב"ם בהלכות בית הבחירה יווכח, כי יש יד חופשית לבוני המקדש, והרשות בידם להוסיף ולשנות בהתאם לצורך. למשל, הרמב"ם כותב:

ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו **כפי כח הציבור**, שנאמר (עזרא ט, ז):
'ולרומם את בית א-להינו'. ומפארין אותו ומייפין **כפי כחן**. אם יכולין לטוח אותו
בזהב ולהגדיל **במעשיו** - הרי זה מצוה (הלכות בית הבחירה א, יא).

עוד כתב שם בעניין בניית לשכות בעזרה:

ועושיין בתוך העזרה גבולין: עד כאן לישראל, עד כאן לכהנים. **ובונים בה בתים לשאר צרכי המקדש** - כל בית מהם נקרא לשכה.

הרמב"ם אינו מגביל את מספר הבתים שבונים בעזרה, לא את גודלם, לא את צורתם ולא את מקומם, אלא בונים לפי 'צרכי המקדש' - כלשונו. הרמב"ם אומר את דבריו אפילו בעזרה המקודשת סביב ההיכל - מקום המוגדר כ'מחנה שכינה', על אחת כמה וכמה שמותר לבנות ולשנות בעזרת נשים שבהר הבית!

כן ראה מה שכתב הרמב"ם שם, שבבית שני שינו באופן מהותי את כותל קודש הקדשים ועשו במקומו שתי פרוכות, וכלשונו שם:

בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים... והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים. **ולא בנו כותל** בבית שני אלא עשו **שתי פרוכות**, אחת מצד קדש הקדשים ואחת מצד הקודש, וביניהן אמה, כנגד עובי הכותל שהיה בראשון. אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד (פ"ד ה"ב).

תמיהה היא, אפוא, איך משתלבים שינויים אלה עם דברי הגמרא לעיל ש'הכל בכתב', ושיתכנית המקדש אינה ניתנת לשינוי כל שהוא?

ח. 'מגילת המקדש' היא תכנית בסיסית של המקדש הניתנת לשינויים

להבנת השינויים שנעשו בימי בית שני, ולהבנת שיטת הרמב"ם, יש להביא את מקורות חז"ל בעניין מגילת בית המקדש בשלמותם. **בילקוט שמעוני** מובא:

מגילת בית המקדש מסרה הקב"ה בעמידה... **משה מסרה ליהושע** בעמידה... עמד יהושע ומסרה לזקנים בעמידה... עמדו נביאים ומסרוה לדוד בעמידה... עמד דוד

ומסרה לשלמה בנו בעמידה... ואומר: 'הכל בכתב' - מלמד, שניתנה תורה לידרש, 'מיד ה' - מלמד שניתנה במסורת, 'עלי השכיל' - מלמד שניתנה ברוח הקודש. (דהי"א רמז תתפ"א).

כעין זה מובא בירושלמי:6

מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש... 'עלי השכיל' - מכאן שניתנה להידרש (מגילה פ"א ה"א).

יש לפנינו תיאור קדום, של מסירת תכנית המקדש לידי משה רבינו בהר סיני, וכן תיאור מסירתה מדור לדור, ממשה - עד ימי דוד ושלמה. מלשון חז"ל במדרש זה אנו למדים, שהתכנית ניתנה יחד עם פתרונות לשינויים שיעשו במקדש במהלך הדורות. לדברי חז"ל במדרש, אין כוונת המילים "הכל בכתב מיד ה'" (כפי שהיה נדמה) שאין לשנות דבר במקדש; להיפך! 'הכל בכתב' - הכל ניתן כדי 'לידרש'. זהו עניינם של הביטויים: 'עלי השכיל', או 'מכאן שניתנה להידרש'. כלומר, אין זו תכנית סופית שאינה ניתנת לשינוי, כפי שנראה לכאורה מדברי הגמרא בסוכה, אלא תכנית שהיא בסיס לשינויים בהתאם לצורך. בוני המקדש מצווים להשכיל ולהפעיל את כוח החשיבה וההמצאה, ולהיעזר בדרשה בפסוק או מכוח הסברה, כדי לבנות פרטים במקדש ולהתאימם לצורכי המקדש בכל דור ודור. הביטוי 'עלי השכיל' מתפרש באופן הבא - תכנית המקדש ניתנה, כדי שבונה המקדש ישכיל להוסיף בו פרטים בהתאם לצורך.

לאור האמור יש להבין, שהרמב"ם הסביר את הסוגיה בסוכה באופן שונה מרש"י. את דברי הגמרא: "היכי עביד הכי? והכתיב: 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'?" יבאר הרמב"ם לשיטתו, כלומר שהדגש בשאלה הוא על **סוף הפסוק** - 'עלי השכיל', ושאלת הגמרא איננה מוסבת על עצם השינוי, אלא על המקור שעליו נשענו. דהיינו, מנין 'השכיל' ולמדו להפריד בין נשים לגברים? הגמרא מתרצת שמצאו פסוק בזכריה, ומתוך כך למדו **בסברה** ובקל וחומר, שאם לעתיד לבוא צריך להפריד נשים מגברים - על אחת כמה וכמה במקדש, בהווה, צריך להפריד.

6 עיין גם בילקוט שמעוני, שמו"א רמז קטו.

ט. הרמב"ם: ניתן לשנות בתוכנית המקדש, תוך שמירה על ה'צורה' וה'יחס'

לאור האמור, יובנו דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה. הרמב"ם הביא שם את הפסוק 'הכל בכתב', שלא כדברי רש"י לעיל, אלא מתוך מגמה הפוכה, כדי להוכיח שניתן לשנות במקדש.

הוא מבאר שם מדוע נכתבה מסכת מידות. לדבריו, אין מטרת המסכת לומר שכל פרט במקדש יישמר כפי שהיה, אלא להצביע על שני דברים עיקריים במקדש:

א. מידות המקדש.

ב. צורתו.

זו לשונו שם:

ואין ענינה של המסכת, אלא סיפור מידות המקדש, וצורתו, והיאך בנינו. והתועלת בכך, שכשייבנה, לשמור בו אותה צורה ואותו היחס. כי אותו היחס מאת ה', כמו שאמר: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל.

לדעת הרמב"ם הפסוק 'הכל בכתב' לא בא לאסור שינויים במקדש, אלא להיפך! מטרתו לומר שיש מקום לשנות, להגביה או להרחיב; אך זאת, בתנאי אחד: 'לשמור בו אותה צורה ואותו היחס'.

המתבונן בתכנית המשכן ביחס למקדש יווכח, כי העיקרון שציין הרמב"ם מתקיים בהבדלים שבין מידות המשכן במדבר ומידות המקדש בירושלים. שכן, קודש הקדשים הורחב מריבוע של עשר אמות על עשר אמות במשכן, לריבוע של עשרים על עשרים אמה בירושלים. הקודש שבמשכן, שמידותיו עשרים אמה על עשר אמות, הוכפל במקדש בירושלים ומידותיו ארבעים אמה על עשרים אמה. המזבח גדל מחמש על חמש אמות במשכן, לעשרים על עשרים אמה במקדש שלמה. ניתן להרחיב בדוגמאות, אך די בכך כדי להראות את העיקרון שעליו הצביע הרמב"ם בדבר שמירת ה'צורה' וה'יחס' תוך כדי שינוי דברים במקדש.

מכאן תובן השאלה שהבאנו לעיל, בדבר השינויים שנעשו בימי בית ראשון ושני, וזאת - ללא ראיות מן הפסוקים. לפי הצעתנו, הפסוק כולל בתוכו שני יסודות:

א. 'הכל בכתב מיד ה'', דהיינו, לשמור על הצורה ועל היחס.

ב. 'עלי השכיל' - על בוני המקדש להפעיל את שכלם להכניס את השינויים המתבקשים, תוך שמירה על העיקרון הקודם.

מכאן גם יובן מה שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם, האומר, שמגביהים את הבניין 'כפי כח הציבור', ואם יכולים 'להגדיל במעשיו - הרי זה מצוה'. כן כתב ש'בונים בעזרה בתים לשאר צרכי המקדש', ולכאורה, הרי נאמר - 'הכל בכתב', ואיך יבנו לשכות שאינן כתובות בתכנית המקורית שנתן דוד לשלמה?

אך מכוח הפסוק 'עלי השכיל' לומד הרמב"ם, שכאשר מתעורר צורך להוסיף דבר במקדש, הרשות ביד הבונים להוסיף, ואף מצוה עליהם - להגדיל ולהאדיר את המקדש.

כך גם באה על פתרונה שאלה שעולה בספר עזרא (ט, ט), שם מתוארת הגבהת הבית, למרות היות ישראל עבדים תחת שלטון מדי ופרס, ככתוב:

כִּי עֲבָדִים אָנֹכְנוּ וּבְעַבְדָּתָנוּ לֹא עֲזָבָנוּ אֱלֹהֵינוּ וַיֵּט עֲלֵינוּ חֶסֶד... לְרוֹמֵם אֶת בַּיִת אֱלֹהֵינוּ וּלְהַעֲמִיד אֶת הַרְבֵּמִיו.

כאמור, הרמב"ם מביא פסוק זה לעניין ההלכה, שאפשר להגביה את בית המקדש. אך זאת גופא יש לשאול על עזרא הסופר: מנין למד שהרשות ניתנה לשנות ממידות המקדש הראשון, ולהגביהו גבוה יותר מן התכנית שנתן דוד לשלמה?

אולם לשיטת הרמב"ם הדבר מובן. כשנתן משה את 'מגילת בית המקדש' ליהושע ולבאים אחריו, הסמיך אותם לעשות כל דבר העשוי לפאר את המקדש וכל דבר חיוני לעבודתו, וכדברי דוד לשלמה: 'מיד ה' עלי השכיל'.

י. משה הסמיך את הדורות הבאים לעשות שינויים בתכנית המקדש

נמצא, לאור האמור, שבבניית גזוזטרא בעזרת נשים אין חריגה מן התכנית המסורה על ידי משה ב'מגילת בית המקדש'. אדרבה, משה הסמיך את הדורות הבאים לשנות. למשל, כשרואים שהמתכנסים לשמחה במקדש באים לידי תערובת נשים וגברים ובאים לידי קלות ראש, מצווה על בית דין שבדור לעשות גזוזטרא, וזה עניינו של הפסוק: 'עלי השכיל'. עם זאת, בית הדין צריך לשמור בתכנון הבניה על הצורה והיחס, כפי שראינו לעיל.

בכך נוכל להשיב על השאלה המובאת לעיל: כיצד הביאה הגמרא כראיה את הפסוק מזכריה, "משפחות בית דוד לבד ונשיהם לבד", והרי 'דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן'? התשובה היא, שלא הביאו פסוקים אלו אלא כאסמכתא בלבד, כדוגמה להפרדה בין נשים לגברים. שכן, למעשה מכוח הסברה גרידא יכלו להפריד בין נשים

וגברים, כמתבקש ממצות התורה - 'והיה מחניך קדוש'. פסוקי זכריה, אם כן, לא הובאו אלא ליתר חיזוק.⁷

מכאן גם יובנו השינויים שהוכנסו במקדש בימי בית שני, כגון: בלשכת פרהדרין, בלשכת הגולה, בהוספת מוכני ודדים לכיור, וכיוצא בכך; זאת, ללא אסמכתא בפסוקים. לשיטת הרמב"ם אין זו שאלה, שכן - אם הדבר התבקש כצורך חיוני במקדש, ניתן לשנות בתוכנית מכוח הסברה, כי זאת הייתה הנחיית משה כשמסר את המגילה: אכן, 'הכל בכתב!' אך עם זאת - 'מיד ה' עלי השכיל', ללמד שכל תוספת שיפורים במקדש רצויה.

מכאן יובן איך קרה בימי בית שני, שבמקום כותל האבן של קודש הקדשים (אמה טרקסין) פרשו שתי פרוכות, כמובא בבבא בתרא (ג ה"א). מדובר שם בשינוי מהותי ובולט לעין, והגמרא אינה רואה צורך להביא פסוק כראיה לשינוי זה.

לאור האמור נבאר, שאנשי בית שני החליטו להגביה את בית המקדש ולפארו. הגבהת ההיכל משלושים אמה בימי שלמה לגובה ארבעים אמה בימי בית שני, חייבה להרחיב את כותל 'אמה טרקסין' מעבר לאמה אחת, שאם לא כן לא יחזיק מעמד. מאידך גיסא, רצו לשמור על ה'יחס', דהיינו - שלא לשנות את מידות ההיכל או קודש הקדשים. מכאן באה ההחלטה לעשות שתי פרוכות כדוגמת הפרוכת שהייתה במשכן. כך שמרו גם על ה'צורה' בפרוכת, כבתקופת המשכן, וגם על ה'יחס' בשטח שנשאר במידותיו כדוגמת בית ראשון.

יא. 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', והתמיהה על רש"י

הגמרא במסכת בכורות (יז ע"ב) דנה בשאלה הבאה: האם 'אפשר לצמצם' או 'אי אפשר לצמצם'? כלומר, האם ניתן לדייק דיוק מוחלט במצבים שונים (למשל, ביחס

7 למען האמת, עצם הראיה מפסוקי זכריה קלושה למדי. שכן, לא נזכר בזכריה שאפשר לשנות את מבנה המקדש לצורך הפרדה בין נשים לגברים. הלימוד הוא בדרך רמז וקל וחומר, מן התקופה שלעתיד לבוא לתקופת הבית. לפיכך נראה שהייתה לחז"ל סיבה מיוחדת להבאת הראיה מזכריה, למרות שיכלו להביא ראיה ברורה יותר מן הפסוק 'והיה מחניך קדוש'. נראה לומר, שזכריה המתנבא בראשית ימי הבית השני (זכריה) שייך לשלושת הנביאים האחרונים המנבאים על בית שני, חגי זכריה ומלאכי, מהווה ראיה מוצלחת לשינויים של אנשי בית שני למבנה המקדש. חז"ל רצו להביא ראיה דווקא מבן התקופה, וכך גם בזבחים סב ע"א מובאת ראיה מחגי ההגדלת מידות המזבח.

לקיום המצוות), אם לאו. לדוגמה, כלי המקדש, שהתורה קצבה להם מידות מדויקות. השאלה היא אם ניתן לדייק בקיום המצווה, או לא.

נדגים זאת בשולחן הזהב, שנאמר בו (שמות כ"ה, כג):

וְעָשִׂיתָ שְׁלֶחַן עֲצֵי שִׁטִּים, אֲפֹתָיִם אֲרָכּוּ וְאַמָּה רְחִיבּוֹ וְאַמָּה וְחָצִי קָמְתּוֹ.

הדבר מעורר שאלה: אם האומן טעה מעט ברוחב, או טעה מעט באורך או בגובה, האם שולחן כזה פסול להנחת לחם הפנים, שכן אין זה השולחן המדויק שהתורה קבעה, וצריך 'לצמצם' ולדייק במידותיו עד תום? או שמא 'אי אפשר לצמצם', ולא ניתן להגיע לדיוק מוחלט; מעתה, אם האומן טעה ונטה מעט מן האמות הנדרשות, ועשה שולחן קצר מאמתיים, או יותר מאמתיים - האם השולחן כשר לעבודה?

להלן עיקר דברי הגמרא ותשובתה הנוגעת לענייננו:

תא שמע ממידת כלים, ממידת מזבח; שאני התם, דרחמנא אמר: עביד, ובכל היכי דמצית למיעבד - ניחא ליה, "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

רש"י על אתר מפרש:

תא שמע ממידת הכלים, דאמר רחמנא: "ועשית שלחן", אלמא צימצמו יפה ועשאוהו באמותיו מצומצמות.

כלומר, צא ולמד מן השולחן שעשו ישראל במדבר, שניתן לצמצם ולהגיע לדיוק מוחלט; שהרי נאמר להם לעשות שולחן מדויק, וכך עשו!

תשובת הגמרא לפירוש רש"י היא: מכלי המקדש שעשו ישראל אי אפשר להביא ראייה, שכן, בענייני המקדש נאמר בתורה פעמים רבות - 'ועשית!': 'ועשית שלחן', 'ועשית מנורת זהב טהור', 'ועשית פרוכת' וכן הלאה; ואם כן, בעניין כלי המקדש גילתה התורה, שהקפדה היא על העשייה! העיקר שהכלי יעשה, גם אם אינו מדויק. ובלשון הגמרא: 'שאני התם, דאמר רחמנא: עביד! ובכל היכא דמצית למיעבד - ניחא ליה'.

כך, אפוא, מסקנת הגמרא: כלי שאינו מדויק אינו פסול לעבודה: 'ולעולם לא צימצמו יפה!', כלשון רש"י. הגמרא מסיימת את הדיון בפסוק: 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל!'. תוספת זו נראתה לרש"י כשגויה, והוא כותב: "דוד אמרו לפסוק זה, ולא גרסינן ליה הכא".

הדבר תמוה: מה ראה רש"י למחוק את הפסוק 'הכל בכתב' מגירסת הגמרא, כשהפסוק מופיע בכל הדפוסים וכן בכתבי היד העתיקים? דומה, שלא ניתן למחוק אותו בזרוע.

ניתן להסביר שרש"י לשיטתו. לדבריו, 'הכל בכתב' פירושו שתכנית המקדש וכליו מוכתבת מן השמים באופן מדויק ואינה ניתנת לשינוי, ואילו הגמרא בבכורות הגיעה למסקנה הפוכה: העיקר הוא שהכלים ייעשו, גם אם לא באופן מדויק.

לשיטתו של רש"י, אכן מוכרחים למחוק את הפסוק 'הכל בכתב', כי כל עניינו בדיוק ובאיסור לשנות. איך, אם כן, תביא הגמרא פסוק זה להוכיח שאין הכרח לדייק? לפיכך, מציע רש"י למחוק את הפסוק מן הגמרא.

יב. ראיה לרמב"ם: הדיוק במקדש משני, עיקר המצווה - שהמקדש ייבנה

הצענו פרשנות עבור רש"י, אולם מובן שיש קושי במחיקת הפסוק מן הסוגיה. ייתכן, שיש לראות בגמרא בבכורות ראיה לדעת הרמב"ם. לשיטתו, הדגש בפסוק הוא על הסיפא - 'עלי השכיל'. הגמרא באה לומר שאמנם 'הכל בכתב', ולכתחילה צריך לדייק בעשיית שולחן הזהב - 'אמתים ארכו ואמה רחבו'. אך דווקא משום כך הוסיף הפסוק 'מיד ה' עלי השכיל', כלומר: יד ה' הגדולה תעזור לי לעשותו מדויק כהלכתו, אך גם אם לא אשכיל לעשותו כראוי - 'הכי ניחא ליה'. כך נוח לפני ה' - גם אם הכלי לא יהיה מדויק עד תום, ובלבד שייעשה.

מכאן מסקנה רבת משמעות לכל מבנה המשכן וכליו, שכיוון שאמרה תורה "ועשו לי מקדש... ואת תבנית כל כליו וכן תעשו", אנו מבינים מכך שהעיקר הוא בעשייה. זה עניינו של הפסוק: 'מיד ה' עלי השכיל' - לעשות את כל המתבקש בכדי שהמצווה תִעָשֶׂה. יתירה מזו; פעמים שיש לוותר על הדיוק ובלבד שהמקדש וכליו ייעשו, וכדברי חז"ל בגמרא: 'רחמנא אמר עביד', הקב"ה אמר: עשה! וכל מה שתעשה - כך נוח לו.

ניתן להוסיף בנקודה זו את מה שמובא במכילתא דרבי ישמעאל בפרשת יתרו:

רבי ישמעאל אומר... כיוצא בו - ואם מזבח אבנים תעשה לי, חובה! אתה אומר חובה, או אינו אלא רשות? תלמוד לומר (דברים כ"ז, ו): אבנים שלמות תבנה - רשות; אתה אומר רשות, או אינו אלא חובה? ת"ל מזבח אבנים תעשה לי, רשות ולא חובה; ומה ת"ל: ואם מזבח אבנים? אלא: רצה לעשות של אבנים - יעשה! של לבנים - יעשה! והרי דברים קל וחומר לשאר כל הכלים, ומה אם מזבח החמור, אם רצה לשנות ישנה, קל וחומר לשאר כל הכלים!

(מסכתא דבבבב, פרשה יא ד"ה ואם מזבח).

נמצא, שהתורה עצמה פתחה פתח לשינויים במקדש ובכליו בעת שהדבר נדרש ומתבקש. זאת, אפילו במזבח החמור; על אחת כמה וכמה כשמדובר בשינוי באחת מחצרות המקדש לתוספת צניעות וקדושה - בודאי שהדבר אפשרי, וזאת, מן התורה.

יג. רוח הקודש השורה על בוני המקדש – מהי?

לסיום, מן הראוי לעמוד על דברי המדרש בילקוט שמעוני הנזכר לעיל, האומר, ש"מגילת בית המקדש ניתנה לידרש". כן נאמר שם: "עלי השכיל – מלמד שניתנה ברוח הקודש". מה עניינה של 'רוח הקודש' זו, ומדוע 'עלי השכיל' מתפרש במובן של 'רוח הקודש'?

גם על בצלאל בונה המשכן אומר רש"י, שהייתה לו רוח הקודש. בפסוק בשמות (ל"ה, ל) נאמר:

וַיִּמְלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים, בְּחֻכְמָהּ בְּתַבּוּנָהּ וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה.

אומר רש"י:

בחכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולמד. ובתבונה - מביין דבר מלבדו. ובדעת - רוח הקודש.

להבנת העניין, יש להקדים את דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים (ח"ב פמ"ה), שם מנה אחת עשרה מעלות בנבואה. המעלה הראשונה שמנה שם היא 'מדרגה לנבואה', כלומר, דרגה ראשונית, שהיא הכנה לקראת נבואה, ונקראת 'רוח הקודש'.

הרמב"ם מרחיב ומסביר, שדרגה זו של רוח הקודש היא:

שיילוה לאיש עזר אלהי שיניעוהו ויזרזהו למעשה טוב וגדול, כהצלת קבוצת חסידים מידי רשעים... וזאת תיקרא: רוח ה'. ... צלחה עליו רוח ה'. ... וכיוצא באלו השמות. וזאת היא מדרגת שופטי ישראל... ככתוב (שופטים י"א, כט): "ותהי על יפתח רוח ה'", ונאמר בשמשון (שם י"ד, ו): "ותצלח עליו רוח ה'". ... וכן נאמר בעמשא כאשר הניעהו רוח הקודש לעזור את דוד (דהי"א י"ב, יט): "ורוח לבשה את עמשא". ... ודע, שכמו זה הכח לא נבדל ממש רבינו... ולזה התעורר להרוג את המצרי... וכן נלוה כח זה אל דוד... ולזה התגבר אל הארי, ואל הדוב, והפלשתי, וכיוצא ברוח ה' הזאת... ייאמר עליו, שהתחברה אליו רוח ה', או ה' עמו, ושהוא עשה מה שעשה ברוח הקודש... כהצלחת יוסף בבית המצרי, אשר היתה סיבה ראשונה ומדריגה לענינים גדולים שהתחדשו אחר כן.

הווה אומר, כל מעשה הנעשה למטרה חשובה, וכל פעולה הנעשית למען הכלל ומצליחה בחסדי ה', מוגדרות כרוח הקודש.

יסוד דומה מובא גם ב**שיר השירים רבה** (פרשה א ח). נאמר שם שגם הארה והשראה לאדם שאומר דברי תורה בציבור, והוא חש שאמר דבר מופלא מעבר לכוחותיו, אף זו רוח הקודש, וכלשון המדרש:

כל מי שהוא אומר דברי תורה ברבים זוכה **שתשרה רוח הקודש** עליו. וממי אתה למד?
משלמה, שעל ידי שאמר דברי תורה ברבים זכה ששרתה עליו **רוח הקודש**.

הרמב"ן בחידושו למסכת בבא בתרא (יב ע"א) אומר, שחכמים העוסקים בתורה זוכים לרוח מיוחדת ולכוחות מיוחדים כדי להגיע לנקודת האמת, וזוהי מדריגה של רוח הקודש. אלו דבריו שם:

מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שניטלה נבואה מן הנביאים - מן החכמים לא ניטלה... אף על פי שניטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא **בדרך החכמה** - לא ניטלה, אלא **יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם**.

כלומר, תלמיד חכם הזוכה לכוון לחידוש אמיתי בהלכה - אף זו כמין נבואה ורוח הקודש. רוח הקודש הזו נקראת בלשון התורה והנביאים - 'השכלה'. ראה, למשל, בויקרא רבה (פרשה לה ז):

הלמד על מנת לעשות, זוכה להקביל רוח הקודש. מה טעם? למען תשמור לעשות
ככל הכתוב בו, כי אז תצליח דרכך ואז תשכיל, ואין **תשכיל** - אלא **רוח הקודש**.

את המושג הזה של רוח הקודש, נוכל ליישם גם בהקשר שלנו. עניינה של רוח הקודש השורה על בוני המקדש הוא בהשראה והצלחה בתהליך הבנייה. מעתה מובן מדוע דרשו חז"ל את הפסוק 'מיד ה' עלי השכיל', באופן שהתבאר לעיל. כלומר, שמגילת בית המקדש 'ניתנה ברוח הקודש'. כוונת חז"ל לומר, שמי שזוכה להבין ולהשכיל איך לבנות את המקדש וכליו באופן נכון, תוך התגברות על קשיים מעשיים והלכתיים, זוהי מדריגה של רוח הקודש.

זו הייתה מדרגתו של בצלאל, שנאמר עליו 'ובדעת - זו רוח הקודש'. בצלאל ידע להתגבר על כל הבעיות ההלכתיות והמעשיות, ובתנאי המדבר הקשים, ועם זאת, העמיד משכן לתפארת במועד.

למדרגה זו זוכה כל מי שניגש אל מלאכת הקודש של בנין הבית לעשותה. ראה את דברי הרמב"ן על הפסוק בשמות (ל"ו, ב):

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל בְּצַלְאֵל וְאֶל אֶהֱלִיאָב, וְאֶל כָּל אִישׁ חֶכֶם לֵב אֲשֶׁר נָתַן ה' חֲכָמָה בְּלִבּוֹ;
כָּל אֲשֶׁר נִשְׂאוֹ לִבּוֹ לְקָרְבָה אֶל הַמְּלֹאכָה לַעֲשׂוֹת אֹתָהּ.

אלו דבריו:

וטעם 'אשר נשאו לבו, לקרבה אל המלאכה' - כי לא היה בהם [באומנים] מי שלמד את המלאכות האלה ממלמד [איש מקצוע] או מי שאימן בהן ידיו כלל. אבל מצא בטבעו שידע לעשות כן, ויגבה לבו בדרכי ה' לבא לפני משה לאמר לו: אני אעשה כל אשר אדני דובר.

נמצא, שאדם שגדל במצרים ועבד בחומר ובלבנים, ולא זכה מימיו לעבוד בצורפות בכסף ובזהב, ועם זאת ניגש למשה וקיבל עליו לעשות את השולחן והמנורה ושאר הכלים מתוך אמונה שיצליח, וזכה והוציא מתחת ידו משכן לתפארת - הצלחה זו היא 'רוח הקדש'.

זה גם עניינה של 'רוח הקודש' הנזכרת בדברי חז"ל באשר ל'מגילת בית המקדש'. אין זו אלא עזרה משמים - סיעתא דשמיא - להשלים את המלאכה. כלומר, מן השמים עוזרים לבוני המקדש במציאת פתרונות מעשיים לבניית המקדש ולשכותיו באופן נכון. כך גם במציאת פתרונות הלכתיים, כגון - בדרישת פסוקים מתאימים כאסמכתא לשינויים המתבקשים, וכמובן בהצלחה הממשית של מפעל הבנייה בכלל להעמדת הבית וכליו לתפארת.

זו רוח הקודש, שבזכותה גילו בוני המקדש, הן בבית ראשון והן בבית שני, יכולת להוסיף ולשנות במקדש; בכלים, בחצרות, בלשכות, בפרוכות, וכן בהיכל ובקודש הקדשים, גם בדברים שלא נמצאו להם מקור ואחיזה בפסוקים. מקור כל ההוספות והשינויים מכוח הפסוק - 'מיד ה' על השכיל', שעניינו, השכלה לדעת מה המקדש צריך, ומי שזכה לחדש במקדש - עשה זאת ב'רוח הקודש', שאינה אלא השראה ועוז רוחני, כמובא ברמב"ם.

נראה, אפוא, שמה שנכון במשכן ובמקדש ראשון ושני, נכון גם בבית השלישי שיבנה במהרה בימינו. מכוח הפסוק הזה, יבואו שינויים והוספות בתחומים מגוונים: תאורה חשמלית, קירור, חימום, איורור, שימוש בגז וכדומה. כמו כן, ייעשה שימוש במחשבים, מגבירי קול, פלאפונים, מכונות כביסה וניקיון, ברזי מים, אריזות ניילון ועוד. כך גם שימוש באמצעי שידור, צילום, טלביזיה ותקשורת. כי 'הכל בכתב', ועם זאת 'מיד ה' עלי השכיל', להוסיף שיפורים כמתבקש. והכל - לרומם את בית א-להינו.

מצוות בניין בית המקדש

א. פתיחה - עיון ראשוני בהלכה ברמב"ם

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה:¹

מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר: "ועשו לי מקדש". וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו. והיה לפי שעה שנאמר: "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה" (פ"א ה"א).

בכסף משנה העיר שמקור דברי הרמב"ם בברייתא **בספרי**, המובאת גם בגמרא בסנהדרין:

שלוש מצוות נצטוו בני ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה (כ ע"ב).

לפי פירוש הכסף משנה, דברי הרמב"ם צריכים עיון, מדוע שינה מלשון הברייתא שנאמר בה "לבנות" וכתב "לעשות". **בצפנת פענח**² דייק משינוי זה שגדר בניין הבית הוא שיהיה בית מקדש, ומעשה הבנייה הוא רק הכשר מצווה. בניגוד לכך, הסביר הצפנת פענח, במשכן גדר מצוות הבנייה הוא עצם מעשה הבניין.³

אך בספר **משנת ראשונים**⁴ הקשה על חידושו מלשון הרמב"ם **בספר המצוות**, מצוות עשה כ', שכתב שם "לבנות",⁵ והסביר שהלשון "לעשות" לקוחה מהפסוק

1 הפניה סתמית לרמב"ם במאמר מכוונת להלכות בית הבחירה.

2 מהדורא תניינא, הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ג.

3 **הצפנת פענח** מביא לחקירה זו נפקא מינה, שאת המקדש מקדישים רק בשעת חנוכתו (ובלשון הגמרא: "בונים בחול"), ואת המשכן בנו בקודש.

4 מחבר הספר, הרב ישראל הלוי בארי, היה חתנו של הרב חרל"פ זצ"ל.

5 כך כתב הרמב"ם גם לקמן בהלכה י"ב, ובריש הלכות מלכים ואף בכותרות להלכות בית הבחירה, ועיין בספר **הר הבית** לרב שלמה גורן (עמ' סח-ע) שתמה גם הוא על כך.

"ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח) שהרמב"ם מביא כמקור לדין. השימוש בפסוק זה כמקור לדין נראה קשה, כמו שמעיר הכסף משנה (על אתר), כיוון שהוא עוסק במשכן. הכסף משנה מציין כי הסמ"ג (עשה קסג) אכן הביא מקור אחר לדין בניית המקדש: "והיה המקום אשר יבחר ה'" (דברים י"ב, יא), ודברי הרמב"ם טעונים ביאור. נוסף על כך, יש לבאר מדוע הזכיר הרמב"ם בהלכה זאת את דין העלייה לרגל ואת המשכן.

ב. עיון בספר המצוות

בספר המצוות, ביחס למצווה לבנות בית עבודה, מגדיר הרמב"ם:

וכבר בארנו שזה הכלל הוא כולל חלקים, ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש, והכל ייקרא מקדש, וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק.

אמנם אמרו במזבח "מזבח אדמה תעשה לי", שייחשב בכתוב הזה שהוא מצוה בפני עצמה חוץ ממצות מקדש, הענין בו כמו שאבאר לך. אולם פשטיה דקרא הנה הוא מדבר בשעת היתר הבמות שהיה מותר לנו בזמן ההוא שנעשה מזבח אדמה בכל מקום ונקריב בו. וכבר אמרו עליהם השלום כי ענין זה הוא שצוה לבנות מזבח שיהי מחובר בארץ ושלא יהי נעתק ומטלטל כמו שהיה במדבר. והוא אמרם במכילתא דר' ישמעאל בפירוש זה הפסוק "כשתכנס לארץ עשה לי מזבח המחובר באדמה".

וכאשר היה הדבר כן (=שהציווי על המזבח עוסק באופן הבנייה ולא בעצם הבנייה) הנה זה הציווי נוהג לדורות והוא מחלקי המקדש, רוצה לומר שיבנה מזבח מאבנים בהכרח (ספר המצוות, מהדורת פרנקל, מצוות עשה כ).

לאור דברים אלו של הרמב"ם יש לעיין בשתי נקודות:

א. אנו רואים שהרמב"ם מגדיר את המזבח כחלק מהבית, למרות שבשעת היתר הבמות יש למזבח מעין מעמד עצמאי מחוץ למקדש. הגדרה זו זקוקה להבהרה: מהו היחס בין המקדש ובין המזבח? באיזה אופן המזבח תלוי במקדש ומהו חלק ממנו, ובאיזה מובן מעמדו של המזבח עצמאי?

הדיוק והקושיה מספר המצוות – יסודם רופף, משום שספר המצוות נכתב במקור בערבית, והרב קאפח (במהדורתו) מעיר שתרגום המלה הערבית שהרמב"ם השתמש בה: "בעמל" משמעותה 'לעשות' ולא 'לבנות'. אמנם דברי הרמב"ם עדיין נראים מוקשים מההלכות האחרות במשנה תורה שכתב בהן "לבנות" ולא "לעשות", ולכן לא נמנעתי מלהתייחס בדברי גם ללשון שבתרגום הנדפס לספר המצוות, ובפרט לאחר שגדולי האחרונים ציטטו את לשון ספר המצוות בהקשר לדיוננו, ודברי תורה במקומם עומדים.

ב. מדוע אין בניית הכלים מצווה עצמאית והיא כלולה במצוות בניין המקדש?
ואכן הרמב"ן (מצוות עשה לג) חלק על כך וכתב שעשיית ארון וכפורת מצווה בפני עצמה.⁶

כמו כן, הרמב"ן⁷ מנה מצווה שלא לשנות סדר הנחת הכלים במשכן, ומקור הדברים במכילתא (משפטים פרשה כ), ויש להקשות מדוע לא מנה הרמב"ם מצווה זו.

במגילת אסתר (על אתר) מתרץ, שהרמב"ם פוסק כשאר התנאים במכילתא, החולקים על דין זה, וסוברים שאין איסור לשנות את סדר עשיית הכלים. אך בחידושי הגר"מ והגר"ד (להלן: חג"ג)⁸ העיר שתירוצו זה עדיין לא מסביר מדוע פסק הרמב"ם שלא כתנא קמא. בחג"ג שם מעלה תירוצו אחר: הרמב"ם פסק כתנא קמא, שאסור לשנות את סדר עשיית הכלים, אך סבר שזהו לאו שנאמר רק למשה, ולדורות הדין הוא רק שהכלים יהיו במקדש. אמנם תירוצו זה מוקשה, שהרי היה על המכילתא להזכיר זאת.⁹

ג. הר הבית

בהמשך הפרק כותב הרמב"ם:

ואלו הן הדברים שהן עיקר בבניין הבית: עושין בו קדש וקדש קדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלשתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל... הוא הנקרא עזרה, והכל נקרא מקדש (פ"א ה"ג).

בחג"ג הקשה מדוע לא הוזכר הר הבית בהלכה זו, ותירץ שאכן הר הבית אינו מעכב בבניין בית המקדש. ראיתו לחידוש זה מבוססת על פסק הרמב"ם (פ"ו ה"י) שבית דין יכולים להוסיף על העזרה עד שגבולותיה יגיעו לגבולות הר הבית, ובמצב זה לא תהיה אלא עזרה ללא ההר התוחם אותה, ואם כן ההר אינו מעכב. לאור זאת, מחדש בחג"ג שלהר הבית אין דין עצמי של קדושה כחלק מהמקדש, ויסוד דינו הוא דין של מקום המקדש, דין גיאוגרפי ולא ארכיטקטוני באופיו. לכן לא ניתן להרחיב את העזרה מעבר

6 דבריו הובאו במשנה למלך על הלכתנו. אמנם יש להעיר על דבריו שנחלק רק על הארון והכפורת ולא על שאר הכלים, כך שגם על דבריו יש להקשות קושייתנו.

7 במניין המצוות ששכחן הרב, לא תעשה ג.

8 על פ"א ה"ה.

9 בחג"ג תירץ בנוסף לכך עוד תירוצו, אך תורף דבריו זהים, עיי"ש.

לגבולות הר הבית, שהרי דינו של הר הבית תלוי בגזרת הכתוב: "המקום אשר יבחר ה' ולא בקידושו בידי אדם.

סמך לדברי החג"ג ניתן להביא מדברי הרמב"ם ביחס להיסטוריה של מעברי המשכן:

כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו. ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה. ושס"ט שנה עמד משכן שילה וכשמת עלי חרב ובאו לנוב ובנו שם מקדש. וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם מקדש (פ"א ה"ב).

דיוק בדברים אלו ילמדנו שבנוב ובגבעון היה מקדש ולא משכן, למרות שמקומות אלו אינם הר הבית, כדברי החג"ג שהר הבית אינו מעכב את בניין המקדש, ויכולה אף להיות מציאות של מקדש הממוקם הרחק מהר הבית. הרמב"ם גם מציין מדוע משכן שילה היה משכן בלבד - לא הייתה בו תקרה, ואם כן ההבדל בין המשכן למקדש הוא ביסודו הבדל ארכיטקטוני - מציאותה של תקרה.¹⁰

ד. שני דיני מקדש

לאור דברים אלו, נראה לעניות דעתי שישנם שני דינים בבניין המקדש:

א. דין בית המקדש הדומה במהותו למשכן (כך משמע מהשוואת הרמב"ם בין המשכן למקדש שילה). דין זה ארכיטקטוני באופיו, והר הבית אינו מעכב בו.

ב. דין של מקום המקדש אשר מוגדר כהר הבית. דין זה גיאוגרפי באופיו.

ננסה להבין מה ההבדל בין שני הדינים ומה יסוד כל אחד מהם.

נפתח בדין המקדש הדומה למשכן. הפסוק שהובא ברמב"ם על הלכתנו: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" עוסק במשכן, וכנראה שהוא מהווה מקור לדין זה. הפסוק גם מפרט את יסוד הדין - הקמת 'בית לה', כלשון הרמב"ם, והשראת שכינה בעם ישראל

10 ניתן להביא לדיוק זה סימוכין מהמשנה בזבחים ק"ג ע"א. המשנה שם מתארת שעד שהוקם המשכן בשילה, קדשים קלים היו נאכלים בכל מקום; בימי המשכן, בכל הרואה; משבאו לנוב וגבעון, בכל ערי ישראל; ומשהוקם המקדש - לפני מן החומות. בנוב וגבעון התחדש היתר במות, אך גם התחדשה דרישה לערי ישראל, כלומר ישנה עליית מדרגה בכל הנוגע לקביעות, ביחס להיתר הבמות הראשוני (אמנם, ראה בכנסת ראשונים שם (הערה יד), שהביא בשם הרד"ל שפירש אחרת).

על ידי בית זה, כהמשך הפסוק. ניתן להציע סברה לכך שדין זה אינו מוגבל גיאוגרפית - בחירת עם ישראל איננה תלויה בארץ או בהר הבית, ולכן אין המקום מעכב. לאור דברים אלו מובנת גם הזכרת המשכן שבהלכתנו, שהרי גם הוא שימש כבית לה'.

דין המקדש הארכיטקטוני יכול להסביר את ה'הוה אמינא' בספר המצוות שלמזבח יש מעמד עצמאי במשכן, ואת מעמדו העצמאי בבמות. למזבח אין קשר ישיר להשראת שכינה, ולכן ניתן להעלות על הדעת שלא ייכלל במצות המשכן. בדומה לכך ניתן לומר שהכלים במקדש הארכיטקטוני אינם מהווים חלק אינטגרלי ממנו, שהרי ביסודם הם כלי שרת לעבודת הקרבנות. אמנם, ניתן לסייג זאת רק לחלק מהכלים, ולומר שישנם כלים המשמשים להשראת שכינה, כגון הארון.¹¹

לעומת זאת, נראה שלדין השני מקור שונה לחלוטין. על מנת לעמוד על מקור זה נצטט את דברי הרמב"ם:

כיוון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי דורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה נאמר: "ויאמר דוד זה הוא בית ה' האל-הים וזה מזבח לעלה לישראל", ואומר: "זאת מנוחתי עדי עד" (פ"א ה"ג).

דברי דוד אלו מפרשים מהו "המקום אשר יבחר ה'" שנאמר בתורה, ולכן כנראה שמקור דין גיאוגרפי זה הוא בספרי (בניגוד לדברי הכסף משנה שהבאנו לעיל). כזכור, מצווה זאת נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, ולכן דין זה תלוי בארץ ככלל, ובהר הבית בפרט. כנראה שדין זה קשור במונח אחר המופיע בדברי הרמב"ם - בית הבחירה. כעת נוכל גם להבין מדוע קרא הרמב"ם להלכותיו אלו 'הלכות בית הבחירה', בעוד שבשמותיהן של הלכות אחרות בספר עבודה - 'הלכות כלי המקדש' ו'הלכות ביאת המקדש' - השתמש בשם 'מקדש', שהרי בהלכות אלו ישנה התייחסות לדינים המיוחדים לבית הבחירה.

11 ואכן הרמב"ם השמיט את דין בניית הארון בספר המצוות וכבר תמהו עליו רבים, עיין ברמב"ן בהשגותיו לספר המצוות עשה לג, ובמגילת אסתר על אתר. לפי דברינו נפתח פתח להבנת השמטה זו, שהרי ישנה אפשרות שבניית הארון נכללת במצוות בניין הבית שדין זה ואינה נמנית כמצווה בפני עצמה. אמנם, יש לבדוק איך מסתדרת קביעה זו עם הדין השני שיבואר להלן, והדברים עודם צריכים תלמוד.

כמו כן, לאור דברינו אלה, מתיישבת הקושיה על הרמב"ן שהובאה בהערה 5.

אופיו של דין בית הבחירה הוא גיאוגרפי, כפי שצינינו לעיל, אך עדיין יש לעמוד על יסודו. על מנת לעשות כן נצטט את דברי הרמב"ם:

המזבח מקומו מכוון ביותר. ואין משנין אותו ממקומו לעולם. שנאמר "זה מזבח לעולה לישראל"
(פ"ב ה"א).

קביעתו זו של הרמב"ם מיוחדת למזבח בלבד, ואינה מופיעה ביחס לשאר חלקי המקדש, ולכן נראה, לפי דברים אלו, שהמקום העיקרי במקדש הוא המזבח. מקום זה משמש כיסוד וכתמצית לבחירת ה' בהר הבית. לפי הלכה זו גם מתברר, שקביעת כל חלק מחלקיו של המקדש תלויה ביחס הארכיטקטוני והגיאוגרפי שלו אל המזבח.¹² אם כן, נוכל להציע שבית הבחירה מוגדר ביסודו כמקום הקרבת הקרבנות.¹³

סמך לדברינו ניתן להביא מההלכה שאין בניין הבית מעכב את הקרבת הקרבנות כמו שנאמר בזבחים סב ע"א, ולפי דברינו מובנת הלכה זו, שהרי יסוד דינו של מקום הקרבת הקרבנות הוא גיאוגרפי ולא ארכיטקטוני, וממילא בניין הבית אינו מעכב בו. ראייה נוספת לדברינו ניתן לדלות מדיוק בלשון הגמרא בזבחים ביחס לדין מעניין:

קטרת זרה שעלתה למזבח החיצון תרד, שאין מזבח החיצון מקדש פסולין אלא הראוי לו, והפנימי בין ראוי לו בין שאין ראוי לו. מאי טעמא? האי רצפה והאי כלי שרת

(כז ע"ב).

12 קביעה זו עומדת ביסוד היתרו של הרב גורן זצ"ל לעלוץ להר הבית, וביסוד שיטתו בזיהוי המקומות שמותר להכנס בהם היום. עיין בספרו הר הבית (פרק כ), שם הוא הופך את היוצרות – בניגוד למקובל באחרונים, שאבן ה'צאחרה' שבהר היא אבן השתיה (ומשום כך, היו שטענו שאי אפשר לחשב במדויק את מקום המזבח, וראה במקדש מלך שהאריך בזה), לדעת הרב גורן ניתן לזהות את מקום המזבח במדויק, ומאחר וה'צאחרה' אינה במרחק המתאים ממנו, הוא טוען שה'צאחרה' אינה אבן השתיה.

13 לכאורה נראה שהרמב"ן בפירושו לתורה (שמות כ"ה, א) חלק על הרמב"ם, וזו לשונו: "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת'". מרגלא בפומיהו של יושבי בית המדרש לצטט מחלוקת זאת ולטעון שיסודה בתפישות שונות לגבי מהות המקדש: הרמב"ן סבור שהוא מקום השראת השכינה, ואילו הרמב"ם סבור שהוא מקום הקרבת הקרבנות. והנה לפי דברינו ניתן לטעון שאין כלל מחלוקת, מאחר שדברי הרמב"ן מוסבים על המשכן, אשר בו קיים רק הדין הראשון של מקום השראת שכינה, ולכך גם יסכים הרמב"ם, אך בית הבחירה על הר הבית יסודו מקום הקרבת הקרבנות, והדברים יתבארו ביתר פירוט בהמשך המאמר.

אנו רואים שהגמרא מכנה את המזבח החיצון בשם "רצפה", בניגוד למזבח הפנימי שנקרא "כלי שרת", ומפורש כדברינו שיסוד דינו של המזבח הוא גיאוגרפי ולא ארכיטקטוני.¹⁴

לפי דברינו, נוכל להסביר דבר שנתקשינו בו בספר המצוות. כך מובנת הסברה לכך שהכלים, ואף המזבח, ייחשבו כחלק מהבית וייכללו במצוות בניינו, שהרי כל מהותו של בית הבחירה היא כמקום הקרבת הקרבנות. וכך יובנו דברי הרמב"ם בספר המצוות שבניין המזבח נכלל במצוות בניית המקדש.¹⁵

ה. גדרי איסור הבמות

נדון כעת באיסור הבמות ונראה כיצד לפי דברינו מתבאר דין זה. לעיל הבאנו את דברי הרמב"ם:

כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהם בית לה' ולהקריב בהן קרבן. ואין שם בית לדורי דורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה (פ"א ה"ג).

דברי הרמב"ם צריכים עיון, מדוע בניית המקדש בירושלים אוסרת את הבמות לעולם, בניגוד למשכן אשר אוסר במות רק בזמן קיומו? על מנת לענות לשאלה זאת נראה שיש לחקור בגדר איסור הבמות. אפריורית, ניתן לומר שאיסור הבמות יסודו באחת משתי אפשרויות: כדין עצמי בבמה, וכדין במקדש.

איסור עצם קיומה של במה

אם גדר האיסור הוא דין עצמי שאסור לבנות במה, הרי שאנו מתמקדים בעצם קיומה של הבמה מחוץ למקדש. דין זה תלוי בנסיבות, שהרי בזמן שהמקדש אינו קיים לא

14 נראה כי ביחס לקביעה זאת נחלקו רש"י ותוספות על אתר האם המזבח חמור או קל מכלי שרת. אמנם, אם נדייק בדבריהם נראה שדעות שניהם עולות בקנה אחד עם שיטתנו. מדברי רש"י משמע שהמזבח לא נמשח ולכן אין קדושתו חמורה, ואכן לפי דברינו אין הדין של בית הבחירה תלוי בקדושה בניגוד לכלי שרת. בתוספות משמע שהמזבח עדיף משום שהוא מקדש פסולין ליקרב בניגוד למזבח הפנימי, וניתן לטעון שיכולת זו יסודה בכך שעיקר ההקרבה במקדש קשורה למזבח החיצון. אכן הדברים עודם צריכים תלמוד.

15 אם כנים דברינו, נצטרך לחדש שהמזבח נהיה חלק מהמקדש רק לאחר שנבנה בהר הבית - שהרי רק אז קיבל המקדש את משמעותו החדשה כמקום הקרבת הקרבנות.

שייך האיסור מעצם הגדרתו, כמו שמצאנו בזבחים קיב ע"ב שהבמות נאסרו עם הקמת המקדש, והותרו מחדש בגלגל, וכך נאסרו והותרו לחילופין עד בניין המקדש בירושלים, שבעקבותיו נאסרו לעולם.

אם נדייק בגמרא שם, נוכל להבין שיסודו של דין איסור הבמות העצמי הוא שהקרבת הקרבנות צריכה להיעשות במקום של השראת שכינה; שהרי כשנאסרו הבמות בפעם הראשונה החליפו הכוהנים את הבכורות בעבודתם, וכמו כן לא היו כיהון, בגדי שרת וכלי שרת בבמות המותרות, כמו שמצאנו בגמרא שם, ואם מאפיינים אלו של השראת שכינה אינם קיימים בבמות, כנראה שבבמות אין השראת שכינה.

לפי זה, היתר הבמות הוא היתר להקריב את הקרבן שלא במקום השראת השכינה, כיוון שזמנית, מקום כזה אינו בנמצא. ואם כן, המקדש שנאמר לגביו דין איסור הבמות העצמי מוגדר כמקום השראת שכינה, שהרי גדר האיסור הוא שלא להקריב בבמות מחוץ למקום השראת השכינה.

פגיעה בבלעדיות המקדש

בניגוד לכך, ניתן להבין את איסור הבמות כדין במקדש - שגדר האיסור הוא שלא להקריב אלא במקדש. אם נחدد את הדברים, נאמר שאיסור הבמות הוא איסור כללי על הקרבת קרבנות, והמקדש מהווה מתיר להקרבה זו. נראה שיסוד דין זה הוא בכך שבמקדש מדין בית הבחירה ישנו דין של "המקום אשר יבחר ה'", והקרבה מחוץ למקדש היא פגיעה בבחירת ה', כלומר פגיעה במקדש עצמו. דין זה מעכב מעצם מהותו, ואינו תלוי בקיומו של הבית,¹⁶ משום שאופיו של דין זה הוא גיאוגרפי ולא ארכיטקטוני, כפי שנכתב לעיל.

העולה מדברינו הוא שאי קיום איסור הבמות הוא פגיעה בקיום של דין בית הבחירה, ואם כן הרי שקיום דין בית הבחירה מתפרש גם על התחום של הקרבת הקרבנות ולא רק על עצם בניית המקדש גרידא. ביסוד זה, שהקיום של דין בניית בית הבחירה מופיע בתחומים שונים ולא רק בעצם בנייתו, נעסוק בהמשך המאמר.

16 מהחג"ג על פ"ו ה"ד ניתן לדלות הרחבה קיצונית לדברינו, שהרי חידש שם שמציאותה של במה מחוץ למקדש מעכבת את חלות דין בית הבחירה, עיי"ש. אמנם, בדבריו שם לא עסק ביסודות הדינים שהבאנו והסתפק בקביעות כלליות.

ו. חינוך המזבח

נעיין לאור דברינו בדין חינוך המזבח. כך פסק הרמב"ם:

טעו או שגגו, אפילו הזידו, ולא הקריבו תמיד של שחר, יקריבו תמיד של בין הערבים. במה דברים אמורים בשנתחנך המזבח, אבל אם היה מזבח חדש שעדיין לא קרב עליו כלום לא יקריבו עליו תחלה בין הערבים. שאין מחנכין מזבח העולה אלא בתמיד של שחר (הלכות תמידין ומוספין פ"א הי"ב).

הרדב"ז הסתפק האם צריך לחנך המזבח במצב בו נפגם או נפסל ותקנוהו, ודייק שהרמב"ם פסק את דינו רק ביחס למזבח חדש לגמרי ולא ביחס למצב פגום, אך לאחר תיקון מזבח פסול או פגום לא נצטרך לחנך אותו. לעומתו, **במנחת חינוך** העלה אפשרות אחרת:

אי חדש לגמרי או אפשר בנתקלקל המזבח באופן שנפסל כגון שנתקלקל היסוד או ריבוע או קרן או כבש... או אבן שנפגם או נגע בו ברזל שנפסל ואח"כ תקנו **אפשר דהוי חדש ואין מקריבין עליו תחילה עולת תמיד** של בה"ע... ואם נפל וחזר ובנה מאותם האבנים אפשר דאין זה חדש (מצווה תא).

יסוד מחלוקת הרדב"ז והמנחת חינוך טעון הסבר. כמו כן, עצם חילוקו של המנחת חינוך בין מזבח שהתקלקל ובין מזבח שנפל קשה להבנה, שהרי בעיון ראשוני נראה להפך: אם נפל המזבח אזי ייחשב הבניין מההריסות למזבח חדש, ואם רק נפסל והוכשר ייחשב למזבח ישן, בניגוד גמור לדברי המנחת חינוך.

על מנת לבאר מחלוקת זו נראה שיש להסתייע בחקירה שהעלה הגרי"ז.¹⁷ הגרי"ז חקר האם החינוך הוא דין בתחילת העבודה, כלומר צריך להתחיל העבודה בתמיד, או שמא חינוך הוא דין של הכשר המזבח לעבודה. לפי חקירה זו תובן המחלוקת בין הרדב"ז למנחת חינוך: הרדב"ז יסבור שחינוך הוא דין בתחילת העבודה, ובמזבח פגום הרי נעשתה עבודה לפני פגימתו, ואין צורך לחנכו. לעומת זאת, המנחת חינוך יסבור שחינוך הוא דין בהכשר המזבח ולכן עלינו להכשיר כל מזבח שנפגם.

אך הסבר זה עדיין לא מיישב את חילוקו התמוה לכאורה של המנחת חינוך, ועל מנת להבין חילוק זה נחدد את הבנתנו בדין החינוך כהכשר המזבח. הגמרא בזבחים שהבאנו לעיל מגדירה את המזבח כרצפה, כלומר שעיקר דינו הוא דין במקום.

17 בחידושיו למנחות מט ע"א.

כאשר בניין המזבח נפל ובונים אותו מחדש מאותן האבנים לא השתנתה הגדרת מקומו של המזבח. זאת מפני שחשיבות הבניין היא ביסודה גיאוגרפית, כמקום הקרבת הקרבנות, והגדרה בסיסית זו לא השתנתה, משום שהמזבח נבנה מאותן האבנים אשר מגדירות אותו גיאוגרפית, אלא שמבחינה טכנית בניין המזבח לא היה קיים. לכן כאשר בנוהו לא ייחשב כמזבח חדש.

בניגוד לכך, כאשר נפסל המזבח להקרבה נפגמה הגדרתו הבסיסית כמקום הקרבת הקרבנות, ולכן כאשר תיקנוהו ייחשב למזבח חדש. אם נחדד את הדברים לפי הבנתנו הקודמת, הרי שנבין שיסוד דין חינוך המזבח הוא בעצם בניין מחודש של המקדש כמקום הקרבת הקרבנות, כלומר בחינוך ישנו קיום של בניין הבית, וכדברינו דלעיל.

ז. גדר דין הבנייה

אם נחזור ללשונו של הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה, נוכל לדייק את הבנתנו שלדין בניית בית הבחירה כמקום הקרבת הקרבנות ישנה הגדרה רחבה, המתפרשת מעבר למעשה הבניה הפורמאלי. כזכור, לשונו שם היא "לעשות... מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". לפי דברינו, גם החינוך ואיסור הבמות, לדוגמה, קשורים לקיום של בניין הבית, שהרי הם מגדירים אותו כמקום בחירת ה', כלומר כמקום אשר "מוכן", כלשון הרמב"ם, להקרבת הקרבנות בצורה הנאותה.

נוסף על כך, לפי דברינו נוכל גם לתרץ את קושיית הרמב"ן מדוע לא מנה הרמב"ם את מצוות סידור הכלים במקדש, שהרי סידור כלי השרת במקומם מאפשר את קיומה הסדיר של העבודה בכלל ושל הקרבת הקרבנות בפרט (שהיא יסודו של דין בית הבחירה), ואם כן הרי הוא נכלל בגדר בניית בית הבחירה.

הרחבה נוספת של הדברים תבהיר מדוע כלל הרמב"ם את מצוות העלייה לרגל בהלכתנו. דין המקדש כבית ה' מציין, כאמור, את השראת השכינה, וזו מגיעה מלמעלה למטה. בניגוד לכך, דינו של בית הבחירה כמקום הקרבת הקרבנות מציין את עבודת ה' הנעשית בכיוון ההפוך: מלמטה למעלה. לכן העלייה לרגל מהווה חלק מתפקודו של בית הבחירה שבו העם מקריב קרבנות ועובד את ה', וגם בה ישנו קיום של בניין הבית כמקום עבודה זו.

נוסיף ונרחיב: בבית שבו העיקר הוא פעולת ה' ומעורבותו של האדם היא מזערית, גדר הבניין יצומצם למעשה הבניה הפורמאלי, ולכן גדר בנייתו של המשכן הוא דין במעשה הבנייה. בניגוד לכך, בבית שבו העיקר הוא פעולת האדם, גדר מעשה

הבניה יורחב מעבר לעצם הבנייה הפורמאלית ולאחריו, גם כשהבית כבר קיים. כזכור, דין זה הוא גיאוגרפי באופיו, כמו שנאמר לעיל, כך שגדר הבניין תואם את הגדרותינו. כך אפשר שיתפרש גם המינוח "לעשות", בו נקט הרמב"ם בהלכתנו. מינוח זה הוא בעל משמעות רחבה יותר מהמינוח הפורמאלי "לבנות", והוא מתאים יותר לתיאור בית הבחירה.¹⁸

סמך נוסף לדברינו ניתן למצוא בפסק הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ב הט"ו, שחינוך המקדש דוחה את השבת, ולדברינו בחינוך זה ישנו קיום של בניין הבית - כך שבסופו של דבר עיקרו של בניין הבית כן דוחה את השבת.¹⁹

18 נבהיר: איננו מתכוונים לחדש שהרמב"ם בפ"א ה"א התייחס רק לדין בית הבחירה, שהרי הפסוק המצוטט בהלכה זו, "ועשו לי מקדש", קשור דווקא לדין המקדש הדומה למשכן. לפיכך עלינו לומר שהרמב"ם כלל בהלכה זו את שני הדינים, ובמאמר זה נעשה ניסיון לתאר כל דין בנפרד.

19 וכבר רמז על כך ה**צפנת פענח**, שנזכר בתחילת המאמר.

אורי דנציגר

קדושת ירושלים וארץ ישראל

א. קדושת ירושלים וקדושת ארץ ישראל

ב. קדושת כיבוש וקדושת חזקה

במה גדולה ובמה קטנה

תרומת נכרי - עיון בשיטת הרמב"ם

שיטת תוספות במנחות

שיטת תוספות בקידושין

יישוב דברי הרמב"ם

שיטת הירושלמי

סברה לדין קודשי נכרי

מהות ההבדל בין כיבוש וחזקה

א. קדושת ירושלים וקדושת ארץ ישראל

הרמב"ם פוסק בהלכות בית הבחירה:

אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא על פי המלך ועל פי נביא ובאורים ותומים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים... כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה אין קדוש גמור. וזה שעשה עזרא שתי תודות, זכרון הוא שעשה ולא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים. ובמה נתקדשה? בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קדש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה... שהקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. (פ"ו הלכות יא-טז)

בדבריו אלה, הרמב"ם פוסק כאן כרב הונא בשבועות טז ע"א שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. כך אומרת המשנה שם:

מעלין בקודש יב - אלול ה'תשס"ו

...שאינן מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבועים ואחד ובשתי תודות ובשיר... וכל שלא נעשית בכל אלו, הנכנס לשם אין חייב עליה (יד ע"א).

כלומר, אם לא קידשו את העזרה באופן המתואר במשנה, הרי שהקדושה לא חלה, וממילא הנכנס איננו חייב. בגמרא נחלקו רב הונא ורב נחמן באשר לגירסת המשנה. לדעת רב הונא, הגירסה היא "בכל אלו", כפי הגירסה שלפנינו. פירוש הדבר הוא שאם הקידוש לא נעשה בכל הדברים האמורים במשנה עד הפרט האחרון, הקדושה לא חלה. רב נחמן, לעומת זאת, גורס "באחת מכל אלו", ולפי גירסה זו משמע שאין צורך בכל הפרטים שבמשנה כדי שהקדושה תחול, ואפשר להסתפק באחד מהם.

נפקא מינה בין הדעות היא הדרך שבה חלה קדושת הבית השני. בבית שני לא היו אורים ותומים, ולכן לשיטת רב הונא שמצריך את כל הדברים, לעזרא לא הייתה דרך לקדש מחדש את הבית. על כורחנו, צריך לומר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ולפיכך קדושת בית ראשון לא בטלה וממילא כלל לא היה צורך לקדש את הבית השני.

לעומת זאת, לשיטת רב נחמן אכן היה אפשר לקדש את הבית משום שאין צורך בכל הפרטים. אם כן, לפי שיטה זו אין צורך לומר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, ובאמת הגמרא מעמידה את דברי רב נחמן בסברא שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא.

בהמשך ההלכה, הרמב"ם מחלק בין קדושת בית המקדש לקדושת ארץ ישראל:

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא ובקדושת ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קידשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל.

וכבר השיג עליו בעניין זה הראב"ד:

סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו.

נראה שעיקר השגתו היא על החילוק בין קדושת מקדש לקדושת ארץ ישראל, כלשונו:

אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, לא חילק בין מקדש לירושלים לשאר ארץ ישראל.

ובאמת, מניין לרמב"ם חילוק זה? לכאורה אם פוסקים שקדושה ראשונה קידשה לעניין מקדש – צריך לפסוק כך גם לגבי שאר ארץ ישראל!

נראה שהרמב"ם הולך בשיטת רבי יוחנן. הסוגיה ביבמות פב ע"ב עוסקת בעניין קדושת ארץ ישראל לתרומות ומעשרות:

דתניא בסדר עולם: "אשר ירשו אבותיך וירשתה" (דברים ל', ה) - ירושה ראשונה ושניה יש להן, ושלישית אין להן. וא"ר יוחנן: מאן תנא סדר עולם? רבי יוסי.

ופירש רש"י:

ירושה ראשונה - בימי יהושע... וכן שניה דבימי עזרא.
שלישית אין להם - כלומר לא בעי למהדר ומירתא, דירושה עומדת היא.

פעמיים כתובה בפסוק לשון ירושה. אנו למדים מכך שישראל יצטרכו לרשת את הארץ רק פעמיים, ואילו בפעם השלישית לא יצטרכו לכך משום שהיא עומדת בקדושתה. בכל אופן, מן הסוגיה עולה שלדעת רבי יוחנן הירושה הראשונה בטלה, כלומר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא.

הקשו על כך בעלי התוספות:

דהכא קאי ר' יוחנן כר' יוסי... דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, ובפרק השוחט והמעלה קאמר הש"ס לר' יוחנן דקדשה לעתיד (שם, ד"ה ירושה ראשונה).

ותירצו:

דלמעשרות ודאי לא קדשה הארץ לעתיד, אבל קדושת ירושלים והבית קדשה, שקדושת מחיצות קיימא כל שעה.

וכך חילק הרמב"ם בין קדושת ירושלים שלא בטלה קדושתה הראשונה, לקדושת ארץ ישראל (שביעית ומעשרות) שבטלה, וחזרה ונתקדשה בקדושה שנייה.

אולם עדיין עלינו לשאול: מה הסברא לחלק באופן כזה? למעשה, הסברא נמצאת באופן מפורש בדברי הרמב"ם:

לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מארץ ישראל.

לשון הרמב"ם מדוייקת: "...קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות... וכיון שנלקחה הארץ מידהם בטל הכיבוש... שהרי אינה מא"י". המקדש קדוש מפני השכינה. הארץ חייבת בגלל כיבוש. גם קדושת המקדש וגם חיוב הארץ קשורים למקום ממשי, אולם השכינה היא "רשות גבוהה" ואינה בטילה בגין מעשי האדם. אפילו כשנחרב המקדש על ידי מעשי האדם, אין השכינה מסתלקת. קדושת ארץ ישראל, לעומת זאת, איננה נובעת ישירות מהשראת שכינה. השכינה שרויה בעם ישראל, וכזזה נמצא בארצו - ממילא שרויה שם גם השכינה. כשהעם איננו בארצו - גם שכינה אין שם. וזהו שכתב הרמב"ם "שהרי אינה מא"י". ארץ ישראל היא הארץ השייכת לעם ישראל, וכשאינה שייכת לעם ישראל, אינה ארץ ישראל אלא ארץ כנען. שכינה מעולם לא בטלה בארץ ישראל, אלא הוגלתה, כביכול, יחד עם עם ישראל. וכך פוסק הרמב"ם בנוגע לעם ישראל: "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין". שכינה לא נסתלקה מעם ישראל, ולכן מבטיחה התורה שיחזרו בתשובה. "ישראל אף על פי שחטא, ישראל הוא".¹

ב. קדושת כיבוש וקדושת חזקה

בהמשך ההלכה כותב הרמב"ם:

וכיוון שעלה עזרא וקידשה, לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומות.

זהו דין הברייתא ביבמות פב ע"ב שהוזכרה לעיל - "ירושה ראשונה ושניה יש להן, שלישית אין להן", שעניינה חלות קדושת ארץ ישראל על ידי ירושת עם ישראל. קדושה יורדת לארץ ישראל, כשעם ישראל יורשה. לכן כיבוש הארץ על ידי יהושע גרם לכך שתדד עליה קדושה. כפי שהסברנו לעיל, קדושה זו נסתלקה כאשר עם ישראל הוגלה מן הארץ. הקדושה חזרה וחלה בעקבות ירושת עולי בבל, אולם בניגוד לקדושת יהושע שנסתלקה עם החורבן, הקדושה השניה נשארה אף לאחר החורבן.

בברייתא עצמה לא מבואר מדוע יש הבדל בין ירושת יהושע ובין ירושת עזרא, אולם הרמב"ם נותן לכך טעם: "וכיוון שעלה עזרא וקידשה, לא קדשה בכיבוש אלא

1 סנהדרין מד ע"א.

בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה הוא מקודש היום".

אם כן, ההבדל נעוץ בשוני בין 'כיבוש' ל'חזקה' כאשר בכיבוש אין השראת שכינה, ואילו בחזקה יש. אולם עדיין עלינו לשאול: מדוע?

במה גדולה ובמה קטנה

כדי לתת מענה לשאלה זו, יש לעיין בדינן ומעמדם של במות בשעת היתרן. נקדים ונאמר שישנם שני סוגי במות: 'במה גדולה', דהיינו הבמה המרכזית של כל עם ישראל (למשל בגלגל), ו'במה קטנה', דהיינו במה אישית ("במתו שבראש גגו").² בגמרא בזבחים ק"ז ע"א מובאת ברייתא שבה מופיעה מחלוקת משולשת בשאלה מה קרב בבמה גדולה: דעת רבי יהודה היא שכל הקרבנות קרבים שם, דעת רבי מאיר וחכמים היא שלא קרבים עליה חובות יחיד, ודעת רבי שמעון היא שאף חובות ציבור שלא קבוע להם זמן אינם קרבין עליה. לגבי במה קטנה, כולם מסכימים שרק "הנידר והנידב", דהיינו הקרבנות שהאדם מביא מרצונו החפשי, קרבים בה.

הלכה זו, שכאמור כל התנאים מסכימים לה, מצביעה על פן מסויים בעבודת הקרבנות שבדרך כלל נבלע בתוך מכלול העבודה שבמקדש, ודווקא החלוקה בין במה גדולה לבמה קטנה מדגיש אותו. הכוונה היא לפן האישי הרגשי המביא לידי ביטוי את כמיהתה של הנפש הפרטית לבוראה. אכן הפן שבדרך כלל בולט יותר בעבודת הקרבנות הוא הפן שנקבע כחובה. כל מערכת הקרבנות, הן של ציבור והן של יחיד, אפילו שבוודאי כלול בהם פן רגשי חשוב ביותר, אינו נובע ישירות מגעגועי הנפש. לעומת זאת, קרבן הנדבה הוא התגובה הטבעית של האדם לחווית האמונה שלו. והנה, כמו שהקרבנות הקרבים בבמה שייכים לסוג המיוחד והאישי, כך גם העבודה בה לובשת צורה יותר אישית וחופשית. בהמשך הסוגיה בזבחים נידונה ההלכה שעבודה בבמה כשירה בזר. רש"י³ מביא את מדרש ההלכה מתורת כוהנים: "...אלא אפילו זר ואפילו עבד".⁴ אפילו עבד יכול לעבוד בבמה. מקומה של במת יחיד הוא בעולם עבודת ה' האישית, של הנפש הכמהה, שחלק מביטויה הוא הבלתי-אמצעיות בעבודה.

2 תוספתא זבחים פ"ד הט"ו.

3 ק"ח ע"א ד"ה זר מוזרק.

4 אחרי מות פרשה ו פ"ט, ז.

זאת ועוד: באמת פן זה של עבודת הקרבנות אינו מיוחד לישראל. מאז קין והבל ביטאה האנושות את כמיהתה לבורא על ידי הקרבת קרבנות, שהיתה מצויה בכל התרבויות. אכן ההלכה הכירה בכך ונתנה אף למי שאינם בני ברית חלק בעבודה זו. כך שנינו במסכת תרומה (פ"ג מ"ט): "הנכרי והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש". בכל שלושת הדברים הללו יש פן של נתינה לגבוה, ולכן יש לנכרי שייכות בהם.

תרומת נכרי – עיון בשיטת הרמב"ם

ברם, עיון בדברי הרמב"ם בעניין זה יראה לנו שיש לנכרי רק שייכות חלקית בתחומים הללו, ולא שייכות מלאה כשל ישראל. כך פוסק הרמב"ם בהלכות תרומות:

הנכרי שהפריש תרומה משלו, דין תורה שאינה תרומה לפי שאינו חייב, ומדבריהם גזרו שתהיה תרומתן תרומה, גזירה משום בעלי כיסין. (פ"ד הט"ו).

הוא אומר, לדעת הרמב"ם דין המשנה הוא דין דרבנן. אולם ההיפך משמע מפירושו על המשנה הנ"ל בתרומה:

...כיון שהם משתתפין עמנו בשכר, מעשיהן במצוות קיימין.

משמע שתרומתן תרומה מדאורייתא. אם כן, דברי הרמב"ם במשנה תורה סותרים לכאורה את דבריו בפירוש המשניות.

שיטת תוספות במנחות

נסה ליישב את דברי הרמב"ם. מקור גזרת 'בעלי כיסין' הוא במסכת מנחות. בברייתא המובאת שם (סו ע"ב), נחלקו תנאים בשאלה אם מירוח נכרי פוטר את הכרי מתרומה: רבי מאיר ורבי יהודה אומרים שאינו פוטר, ולכן אפשר לתרום ממנו על של ישראל ולהיפך; רבי יוסי ורבי שמעון, לעומת זאת, אומרים שפוטר ולכן אי אפשר לתרום ממנו על של ישראל, שהרי אין תורמים מהחייב על הפטור או מן הפטור על החייב.⁵ בהמשך הסוגיא מובאים דברי רבא:

מאן דאמר מירוח עכו"ם פוטר (=תרומה), גלגול עכו"ם פוטר (=חלה); מאן דאמר מירוח עכו"ם אינו פוטר, גלגול עכו"ם אינו פוטר (סז ע"א).

5 משנה במסכת תרומה פ"א מ"ה.

ומקשה על כך רבינא מתוספתא: 6 "חלת עכו"ם בארץ ותרומתו בחוץ לארץ מודיעין אותו שהוא פטור", ומשמע שבארץ חייב בתרומה ופטור מחלה, בניגוד לדברי רבא המשווה בין השניים. על כך עונה הגמרא: "מדרבנן, גזירה משום בעלי כיסין", כלומר מעיקר הדין הנכרי פטור גם מתרומה וגם מחלה (כדברי רבא), כאשר חיובו בתרומה הוא בגלל הגזירה.

רש"י ותוספות מפרשים שגזרה זו היא לשיטת רבי שמעון ורבי יוסי, הסוברים שמירוח נכרי פטור מדאורייתא, ולמעשה גם לדעתם הוא אינו פטור בגלל הגזרה. על כך הקשו התוספות מהמשנה בתרומות:

תרומת עכו"ם מדמעת וחייבין עליה חומש, ורבי שמעון פוטר (פ"ג מ"ט).

מן המשנה משמע שלדעת רבי שמעון גם למסקנה מירוח נכרי פטור מתרומה. ותירצו התוספות שרבי שמעון איננו חולק על כך שתרומת נכרי מדמעת (בגלל הגזרה) אלא רק על עניין החומש. אם כן, למסקנת התוספות הברייתא במנחות והמשנה בתרומה מסכימות לדין אחד.

שיטת תוספות בקידושין

נראה יותר ללכת בעקבות דברי התוספות בקידושין מא ע"ב, שלפיהם המשנה במסכת תרומות כלל לא מדברת על הדין שבברייתא במנחות, וממילא אין להקשות מן האחת על השנייה. הגמרא בקידושין שם מתייחסת למשנה הנ"ל, ואומרת שלדעת תנא קמא "עכו"ם איתא בתרומה דנפשיה", ולכן תרומתו מדמעת וחייבים עליה חומש; לעומת זאת, רבי שמעון סבור ש"ליתא בתרומה דנפשיה", לפיכך תרומתו אינה מדמעת ולא חייבים עליה חומש. רש"י מפרש את דברי הגמרא הללו על רקע הסוגיה במנחות, דהיינו שהשאלה אם עכו"ם איתא בתרומה דנפשיה היא בעצם שאלה האם מירוח נכרי פטור את הכרי או לא. אולם התוספות (ד"ה העובד כוכבים) חולקים על רש"י ומסבירים את המחלוקת על רקע הסוגיה בזבחים מה ע"א. במשנה שם נחלקו רבי שמעון ורבי יוסי בעניין מעילה בקודשים, כאשר לדעת רבי יוסי מועלים בקודשים של עכו"ם, ואילו לדעת רבי שמעון אין בהם מעילה.

לכאורה, המחלוקת היא האם הקדש נכרי קדוש מדאורייתא או לא. אם כן, רבי שמעון סובר שנכרי אינו יכול להקדיש מדאורייתא מכיון שאין לו יכולת לבצע את

6 חלה פ"ב ה"ז.

מעשה ההקדשה, ולא בגלל גורם צדדי. התוספות אומרים שאף בענייננו הבעיה איננה צדדית, כגון שמירוcho פוטר מן התרומה, אלא היא נעוצה בעצם העובדה שנכרי אינו יכול לבצע את מעשה הפרשת התרומה. לפיכך, אפילו אם יגיע טבל גמור לידו לא יוכל להפריש. אם כן, על פי הסבר זה נקודת המחלוקת במשנה אינה מירוח נכרי אלא עצם יכולתו להפריש. לדעת תנא קמא באמת יש לו יכולת כזו, ולכן תרומתו מדמעת וחייבים עליה חומש, ואילו לדעת רבי שמעון אין לנכרי יכולת להפריש, ולפיכך תרומתו אינה מדמעת ואין חייבים עליה חומש.

יישוב דברי הרמב"ם

לאור כל זאת מובנים דברי הרמב"ם, שכן מה שמשמע מפירושו למשניות שפסק כחכמים שתרומת נכרי תרומה, הוא לגבי עצם היכולת של הנכרי להפריש. לשאלה זו אין דבר וחצי דבר עם השאלה האם מירוחו פוטר או לא, ואכן בשאלת המירוח פוסק הרמב"ם כרבי שמעון שמירוחו פוטר, אלא שחכמים גזרו מחמת בעלי כיסין. דבר זה ברור כשמש בלשונו של הרמב"ם: "הנכרי שהפריש תרומה משלו...", היינו שהמוקד הוא בעלתו של הנכרי על הכרי.

אם כן, מסתבר שלדעת הרמב"ם שייכותו של הנכרי בתרומה היא רק ביכולת להפריש אבל לא בחיוב ההפרשה, שכן כריו כאמור אינו חייב. על פי העולה מן הפסוקים, התרומה מיועדת בעיקרון לה', אלא שה' מעניק אותה לכהן: "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש דגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים" (במדבר י"ח, יב). בעבודה זו, הנתינה לגבוה, גם הנכרי שייך. אולם שייכותו אינה מלאה, שהרי הוא איננו מחויב לתת. החיוב שייך רק בישראל, והוא מבטא את הקשר המיוחד שבין הקב"ה לעמו. קשר מיוחד זה איננו מצטמצם, כמובן, לתחום הנ"ל אלא הוא בא לידי ביטוי בכל מערכת העבודה במקדש - מעבודת הלויים ועד ארון הברית וקודש הקודשים.

שיטת הירושלמי

בירושלמי מתקבלת תמונה שונה. בבואו לדון במשנה בתרומה, הירושלמי מתלבט בין שני אפשרויות:

אמר רבי זעירא אמרה קומי רבי אבהו בשם רבי יוחנן: מה פליגינן - בתרומת גורנו, אבל גוי שלקח מפירות ישראל אף רבי שמעון מודה. אמר ליה רבי אבהו בשם רבי יוחנן: היא מחלוקת! (תרומות פ"ג ה"ה).

אם כן, על פי הצעתו של ר' זעירא, לכולי עלמא נכרי יכול להפריש מכרי שחייב, והשאלה היא רק האם כריו שלו חייב או לא. לכאורה כוונת ר' אבהו היא שבאמת המחלוקת היא בשאלה אם נכרי יכול להפריש בכלל.

אולם מהמשך מהלך הירושלמי נראה שאין לפרש כך, שכן הירושלמי מקשה על דברי ר' אבהו: "וקשיא על דר"ש - פוטר טיבלו דבר תורה ואת אמר הכן"? הירושלמי מניח שאין חולק על כך שעקרונית הנכרי יכול להפריש, וכל המחלוקת היא רק לענין חומש, ולכן מתעוררת התמיהה, איך נוצר מצב שמצד אחד תרומתו ומצד שני אינו חייב בחומש! על כך עונה הירושלמי: "וכי קדשים אינה תורה? - ור"ש פוטר! כלומר שגם בקדשים קיים מצב מקביל - מצד אחד קודשי נכרי קדושים, ובכל זאת רבי שמעון פוטר בהם מכל הדינים המיוחדים שחלים על קודשי ישראל. הירושלמי מביא מקור להלכה זו מהמשנה בזבחים, שכבר ראינוה לעיל:

ותנינן תמן: קדשי גוים אין חייבים עליהן משום פיגול ונותר וטמא, השוחטן בחוץ פטור דברי רבי שמעון, ורבי יוסי מחייב.

אם כן, בשיטת רבי שמעון רואים ביתר בהירות את העובדה שלנכרי יש רק קשר מסויים לקדשים ולתרומה - דהיינו עצם היכולת להפריש - אבל לא שייכות למסגרת ההלכתית המחייבת השייכת לקדושת ישראל דווקא (תוספת חומש).

סברה לדין קודשי נכרי

מקור דין קדשי נכרי הוא בפסוק בויקרא:

דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש מבית ישראל ומן הגר בישׂראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעלה (ויקרא כ"ב, יח)

וכך נדרש פסוק זה בגמרא:

איש - מה תלמוד לומר "איש איש"? לרבות העכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישׂראל. (חולין יג ע"ב)

מייתור "איש" בפסוק אנו למדים שגם נכרים יכולים להקדיש קרבנות נדבה ונדרים כישׂראל. לעומת זאת בברייתא בזבחים מה ע"א נלמד דין זה מהסיפא של הפסוק "שנאמר בהן לה". דבר אחד ברור בשתי דרשות אלו, והוא הדגשת הפן הכלל אנושי של "איש" שנודר ונודב "לה", באופן ישיר, מתוך אישיותו המיוחדת.

מהות ההבדל בין כיבוש וחזקה

עכשיו נוכל לחזור לדברי הרמב"ם. לעיל ראינו את החלוקה שעשה הרמב"ם בין קדושת יהושע לקדושת עזרא. קדושת יהושע שקדשה בכיבוש נתחללה על ידי כיבוש, ואילו קדושת עזרא שקדשה בחזקה לא בטלה על ידי כיבוש.

הגרי"ד סולוביצ'יק נותן טעם לחלוקה זו בספרו **על התשובה** (עמ' 300-307), ותולה אותה בשאלת הבחירה. דבר שנבחר על ידי הקב"ה, קדושתו עולמית, ודבר שלא נבחר – אפשר שקדושתו תפקע. השאלה אם ארץ ישראל קידשה לעתיד או לא תלויה בשאלה אם קדושתה נובעת מבחירה או מדבר אחר. אמנם ישנם רק ארבעה דברים שנבחרו: עם ישראל, כוהנים, בית דוד, ומקדש. בירושת יהושע הירושה נעשתה על ידי כיבוש העם, וזאת עוד לפני שנבנה בית המקדש ושרתה בו שכינה. לכן אין קדושת ארץ ישראל קשורה לקדושת המקדש. לעומת זאת, בירושת עזרא תחילת הירושה ועיקר מגמתה היתה בניין בית המקדש וירושלים, ומשם התפשט היישוב. לכן בבית שני נתקדשה כל ארץ ישראל בקדושת מקדש.

השאלה שקודם השארנוה פתוחה, ועתה אנו שבים ומעלים אותה הייתה מהו הטעם לכך שהרמב"ם תולה את ההבדל בין הקדושה הראשונה לקדושה השנייה בהבחנה בין כיבוש לחזקה?

באמת, כשנבין את תפקידו של עם ישראל באומות נוכל לפשוט קושי זה. כפי שאמרנו לעיל כל האנושות שואפת לעבוד את ה', ושאיפה זו אף קיבלה ביטוי בהלכה. אולם כדי ששאיפה זו לא תתעכר ותתקלקל, האנושות זקוקה למורה דרך נאמן. מורה דרך נאמן זה הוא כמובן עם ישראל, "אור גוים". באמת, עם ישראל הוא ה'כוהן' של כל אומות העולם, כדברי הכתוב: "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו). לכוהן, כידוע, יש תפקיד כפול: גם להדריך וללמד את העם - "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" (דברים י"ז, ט), וגם לעבוד עבודת קודש מיוחדת עבור שלוחיו, שאין בכוחם ויכולתם לעשות בעצמם. מעין זאת יש לראות גם את תפקידו של עם ישראל בעמים. עם ישראל הוא החוליה המקשרת בין העולם לקב"ה, והמקום המיוחד שדבר זה בא בו לידי ביטוי הוא המקדש. הרעיון הפנימי של המקדש נעוץ בדברי הנביא: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" (ישעיהו נ"ו, ז), "ונהרו אליו כל הגוים" (ישעיהו ב', ב), ועל ידי כך תמלא הארץ "דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו י"א, ט). המקדש הוא המקום שבו העולם מקושר לקב"ה, מקום השראת שכינה.

לפיכך בירושת יהושע, עצם העובדה שהירושה נעשתה על ידי כיבוש, הפקיעה את יכולתה לקבל את קדושת המקדש.⁷ קדושה זו במהותה הינה קדושה כללית, השייכת לעולם כולו, ולכן זקוקה להסכמת אומות העולם כדי שתחול. בכיבוש אין הסכמה כזו, ולכן לא יכול לחול שם קדושת מקדש. קדושתה של הארץ נבעה אז מתוך ישיבתו של העם הקדוש בה. ואמנם קדושה זו הסתלקה עם גלות העם, שהרי כל כולה אינה אלא מחמתם. אפשר שמסיבה זו לא כבש דוד את גורן ארונה, אלא קנה אותו בכסף מלא.

לעומת זאת ירושת עזרא לא נעשתה בכיבוש, אלא בהסכמת אומות העולם, בברכת המעצמה העולמית פרס, ובשליחות מלכה. במצב כזה יכולה קדושת המקדש להתפשט בכל הארץ. משום כך חילק הרמב"ם בין כיבוש לחזקה. דווקא על ידי חזקה יכולה קדושת המקדש להתפשט בכל הארץ כולה, וכמובן שקדושה זו, שהיא מחמת שכינה, אינה בטילה לעולם.

וְהָיָה בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים נִכּוֹן יְהוָה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבְעוֹת וְנִהְרֹוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִרְגְּנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַחֲרֵיהֶם כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם (ישעיהו ב', ב-ג).

7 גם בסדר המאורעות קדמו הכיבוש והירושה לבניין בית המקדש.

הכוחנים

ועבודתם

עומד על גבי כלים

א. זיהוי כלי השרת

ב. רצפה מקדשת או מקודשת

ג. שיטת רש"י

ד. שיטת התוספות

ה. מגע או אי-חציצה

א. זיהוי כלי השרת

המשנה בתחילת פרק שני (טו ע"ב)¹ אומרת:

כל הזבחים שקבלו דמן... עומד על גבי כלי, על גבי בהמה, על גבי רגלי חבירו, פסל.

הגמרא (כד ע"א) מחפשת מקור לכך שעמידה על גבי כלים פוסלת, ומביאה ברייתא המבארת זאת:

דתנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים. מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה.

נחלקו רש"י ותוספות, על אילו כלי שרת הגמרא מדברת. רש"י (ד"ה לא יהא) מפרש:

בקבלת הדם, כדכתיב (ויקרא ד', ה): "ולקח הכהן", שתהא לקיחה בעצמו של כהן.²

רש"י מסביר שהגמרא מדברת על הכלי שבו הכוהן מקבל את הדם. הפסול הוא במקרה שקיימת חציצה בין ידי הכוהן לבין כלי השרת.

לעומת זאת, התוספות (ד"ה הואיל [השני]) מבינים את הגמרא בצורה שונה לחלוטין:

1 הפניות סתמיות לגמרא מכוונות למסכת זבחים.

2 מקור דברי רש"י בתורת כהנים, דיבורא דחובה פרשה ג, ה. אמנם עיין בתורת כהנים צו פרק יח, ח, שם מובא לדין זה מקור אחר.

וכלי שרת - פירוש בגדי כהונה מקדשין האדם לעבוד עבודה... דהא כתיב (שם ו', ג):
"על בשרו" ... ובגדי כהונה קרי להו כלי שרת.

התוספות מסבירים שהגמרא איננה מדברת על 'כלי' במובן הפשוט של המילה, אלא על בגדי כהונה, שגם הם מוגדרים ככלי שרת, ואסור שתהיה חציצה ביניהם לבין גוף הכהן. התוספות מביאים ראיה לפירושה מהגמרא בדף יג ע"א המכנה את בגדי הכהונה 'כלי שרת'.³

אפשר לומר בפשטות שלדעת רש"י, אף על פי שגם בגדי כהונה נקראו כלי שרת, בדרך כלל כשהגמרא אומרת 'כלי שרת' כוונתה לכלי ממש. וכך נראה מפירושו לגמרא הנ"ל (ד"ה ובכלי שרת):

שיהו מלובשים בגדי כהונה... וכל היכא דקתני נמי בכהן כשר ובכלי שרת, בבגדי כהונה קאמר.

רש"י מדגיש, שבכל מקום שיש בו דרישה לכוהן כשר וכלי שרת, מדובר בכוהן הלבוש בבגדי כהונה. אך שם מדובר בתיאור הכהן הכשר, וכלי השרת נזכרים במפורש ביחס אליו; מדובר למעשה, בכליו של הכהן.⁴ אך במקומות בהם המילים 'כלי שרת' באות במנותק מהתייחסות לכוהן, אין הכוונה לבגדיו, אלא לכלי השרת ה'קלאסיים'.

אולם נראה ששורש המחלוקת נעוץ לא בפירוש המונח 'כלי שרת', אלא בהבנת קדושת הרצפה והיחס בינה ובין כלי השרת. בכך נעסוק בפרק הבא.

ב. רצפה מקדשת או מקודשת

בעל שיטה מקובצת (כד ע"א אות ו) מביא שתי גרסות בדברי תנא דבי רבי ישמעאל. לצד הגרסה: "הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים" ישנה גם הגרסה: "הואיל ורצפה מקודשת". השיטה מקובצת מסביר שלפי הגרסה "רצפה מקדשת" משמעות

3 כך הבינו רוב הראשונים; אך ראה בכנסת הראשונים על אתר שהביא את פירוש רבינו הלל על תורת כוהנים פ"ד, ואת דברי תוספות הר"ד בעבודה זרה נב ע"ב, שחלקו. ועיין בהערות הרב אילן שם, שהביא ראיה לפירוש רש"י והתוספות מהתוספתא.

4 וראה בפנים מאירות, הובא בספר אסיפת זקנים, שהקשה מדוע יש צורך להזכיר כלי שרת בהקשר זה – הרי ברור שישנה דרישה לכוהן בכיהונו? ומובן מדבריו, שהוא הבין שמדובר בכלי שרת המהווים כביכול חלק מהכוהן העובד.

הגמרא היא שהרצפה מקדשת את הכוהן. לצורך הסבר גרסה זו, הוא מעתיק את פירוש התוספות (שם, שם):

פירוש, דמקדשת האדם לעבוד עבודה שם, דאינו יכול לעבוד במקום אחר.

רש"י (ד"ה הואיל) מסביר שמשמעות קידוש הרצפה היא "לעמוד לשרת" (כלשון הפסוק בדברים י"ח, ה), והוא מפנה להמשך הסוגיה, המתארת כיצד קידש דוד את הרצפה. לגבי קדושת כלי השרת, הנזכרים בגמרא כמקבילים לרצפה, מביא רש"י (ד"ה וכלי שרת) את לשון הפסוק "וימשחם ויקדש אותם" (במדבר ז', א) – ושם פשוט שמדובר בקדושתם העצמית, ולא בעובדה שהם מקדשים את הדם. נראה, אם כן, שרש"י גרס בגמרא 'רצפה מקודשת' (כגירסא האחרת שהביא השיטה מקובצת), דהיינו שהרצפה מקודשת לעבודה, וכך גם כלי השרת.

נראה שהשוני בגרסאות מסביר את ההבנות השונות של רש"י והתוספות. התוספות מבינים שהרצפה מקדשת, כלומר הרצפה עושה פעולה אקטיבית, היא מקדשת את הכוהן לעבוד בעזרה. ואם כן, כלי השרת הדומים ביותר לתבנית הזאת הם בגדי הכהונה, שהרי גם בגדי כהונה מקדשים את הכוהן לעבודה.⁵ לעומתם, מבין רש"י שהרצפה מקודשת, כלומר היא איננה פועלת על הכוהן, אלא מקודשת לעבודה. וכך גם באשר לכלי השרת - הוא מקודש לעבודה, ואסור שתהא חציצה בינו ובין הכוהן.

נסכם ונאמר, שלפי שיטת רש"י, ישנה דרישה שהכוהן יעמוד על הרצפה המקודשת, וחציצה פוסלת. לשיטת התוספות, הדין פשוט יותר - מאחר שהרצפה היא המקדשת את הכוהן, פשוט שכל חציצה ביניהם אסורה.

עתה, לאחר שהצגנו באופן כללי את שיטותיהם של רש"י ושל התוספות, נעסוק בכל אחת מהן באופן פרטני, ונחדד את השוני בין שני הפירושים.

5 אמנם כלי שרת מקדש את הדם המתקבל בו (סוטה יד ע"ב), והקומץ מתקדש בכלי שרת (זבחים סט ע"א ומנחות כו ע"א), אך כלי שרת אלו אינם מקדשים את הכוהן עצמו, מה שאין כן ברצפה ובגדי כוהן.

ג. שיטת רש"י

1. קדושת הכלי או מצוות לקיחה?

כדי להסביר את דברי רש"י, עלינו להבין מדוע חציצה פוסלת בכלי שרת ורצפה. שאלה זו קשה במיוחד לאור דברינו לעיל, שלשיטתו אין כלי השרת והרצפה פועלים פעולה אקטיבית.

הגמרא למדה את דין חציצה ברצפה מכלי שרת; ונראה שלדעת רש"י, הלימוד מכלי שרת הוא שעשיית מצווה בחפץ קדוש צריכה להיעשות ללא חציצה. כשם שהכוהן צריך לאחוז את כלי השרת ללא חציצה מפני שהוא קדוש, כך הוא צריך לעמוד על הרצפה ללא חציצה מפני שהיא קדושה. אמנם אין מבצעים באמצעות הרצפה פעולה הקשורה לקרבן; אבל אסור שתהיה חציצה בין הכוהן לבין הרצפה, שהרי כל העבודה מתאפשרת בגלל קדושתה של הרצפה.

אולם יש קושי בהבנה זו, מכיוון שמדברי רש"י עצמו מוכח שלא הקדושה לבדה היא שגורמת שחציצה אסורה, ובנוסף לקדושה יש גם גורם חיובי שאוסר את החציצה.

בד"ה לא יהא, מסביר רש"י מדוע חציצה בכלי שרת פוגמת בקבלת הדם:

כדכתיב "ולקח הכהן", שתהא לקיחה בעצמו של כהן.

וכך הוא אומר ביומא (נח ע"א ד"ה חוצץ) לגבי דין מזרק בתוך מזרק:⁶

ונמצא שאין קבלה זו בכהן, שהרי אינו אווז במזרק שהדם בו.

כלומר, על מנת להסביר את בעיית החציצה לא מספיק לומר שכלי השרת קדושים, הבעיה נוצרת כתוצאה מכך שיש מצוות לקיחה. לפי זה, גם אילו כלי השרת לא היה קדוש כלל, הייתה חציצה מהווה בעיה - שהרי יש דין של לקיחת הכוהן, ואם ישנה חציצה אין זו לקיחת הכוהן.

אם כך, מדוע טורחת הגמרא להסביר שהרצפה וכלי השרת קדושים, והרי אין קדושתם הגורם לאיסור החציצה? וגם אם היא מהווה גורם נוסף, הרי שאינה גורם מספיק, וצריך גם שתתקיים מצוות לקיחה? וכך הקשה גם בשפת אמת:

6 עניין זה יידון בהמשך.

אך הראיה אינה מובנת שפיר, דבכלי שרת דכתיב "ולקח" שפיר פוסל חציצה, אבל רצפה מגלגל?
(כד ע"א ד"ה מה כלי).

על קושייה זו נוכל להשיב בהמשך, לאחר שנראה התייחסויות נוספות של רש"י לנידון דידן.

2. דרך שירות

בפסחים (סה ע"ב ד"ה והא) כותב רש"י:

והא קא הוי חציצה בין רגליהן לרצפה, דתנן בזבחים: "עומד על גבי הכלי או על גבי רגל חבירו, פסול", דבעינן "לעמוד לשרת" ואין זה עמידה.

נראה שרש"י מוציא כאן את עמידה על גבי כלים מכלל דיני חציצה, ומייחס פסול זה לדין עמידה בעבודה, כמו שהובא בגמרא דנן לגבי יושב (כג ע"ב).

הרב מרדכי אילן⁷ מפנה לדברי התוספות המיישבים את הסוגיא שלנו, האומרת שגם אם עומד על גבי רגל חברו יש חציצה, עם הכלל שלפיו מין במינו אינו חוצץ:

והא דאמרינן לעיל גבי רגל חבירו פסול, אין דרך שירות בכך

(קי ע"א ד"ה מין במינו).

זהו גם הטעם שמובא ברש"י, שפסול 'חציצה' ברצפה לא נובע מדיני חציצה אלא מדין עמידה בעבודה, דין שירות.

מניין לנו שעמידה כזו איננה כדרך שירות? רש"י בשבת (צג ע"ב) מסביר:

דכתיב "ושרת ככל אחיו הלויים העומדים" (דברים י"ח, ז), שתהא עבודתו כשאר אחיו

(ד"ה כהן העומד).

הרב אילן מציין שדרשה זו גם מובאת בתוספתא⁸ ובספרי⁹, ומסיק ממנה שלדעת רש"י, טעם האיסור לכוהן לעמוד על גבי כלים בשעת עבודה, הוא משום שאין זו דרך שירות.

7 בהערותיו לכנסת ראשונים, בני ברק תשמ"ה, זבחים פרק ב אות ריב.

8 מנחות פ"א ה"ח.

9 פרשת שופטים, מהדורת פינקלשטיין סי' קסט.

אולם נראה שאף על פי שזו אכן דעת התוספתא והספרי, הרי שרבי ישמעאל בסוגיין לא סובר כך. רבי ישמעאל סובר שהבעיה היא בחציצה (וכפי מסבירים רש"י ותוספות בסוגיא), ורש"י עצמו מפנה לכך בסוף דבריו הנ"ל בשבת.

הרב אילן טוען שדברי רש"י בתשובה¹⁰ מבוססים על התוספתא והספרי. וזו לשונו של רש"י שם:

מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, דלא הוי קידוש מעליא. אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, דלא הוי עמידה מעליא.

רש"י תולה את פסול חציצה בכך שאין הוא עמידה מעליא, ומכאן מוכיח הרב אילן, ש'דרך שירות' כוללת דרישה לעמידה על הרצפה.

אולם לא ברור שזו אמנם כוונת רש"י בתשובה, שכן רש"י מביא בה את השוואתו של רבי ישמעאל בין הרצפה לבין כלי השרת, ובכלי שרת לא שייך דין 'דרך שירות'.¹¹

3. הסבר דברי רש"י

אם כן, נראה שרש"י בתשובה מבין שהבעיה היא בחציצה, ולא באופן העמידה. ואפשר שדברי רש"י בתשובה הם המפתח להבנת דבריו בסוגיין, וכן להבנת הבעיה בחציצה לשיטתו.¹²

לעיל הבאנו את קושיית שפת אמת על רש"י, שניחא לאסור חציצה בכלי שרת שנאמר בו 'ולקח' ולכן יש בו בעיה של חציצה; אבל ברצפה לא נאמרה לשון 'לקיחה', ומדוע חציצה פוסלת גם בה?

ייתכן שאפשר להסביר זאת על פי דברי רש"י בתשובה. רש"י מסביר שם שהבעיה בחציצה בכלי שרת היא שאין זה קידוש מעליא. לעומת זאת, בסוגיין רש"י אומר שהבעיה בחציצה בכלי שרת היא שצריך שתהא לקיחה בעצמו של כוהן. כדי ליישב את דבריו צריך לומר שאי לקיחה בעצמו של כוהן, גם היא מונעת מקבלת הדם להיות קידוש מעליא.

10 סי' לג במהדורת אלפנביין; בכנסת הראשונים היא מופיעה כסי' כב.

11 דווקא לשיטת רש"י, שמדובר בכלי שעובדים בו, אך לשיטת התוספות, שמדובר על בגדי כהונה, אתי שפיר.

12 אמנם אלפנביין מעיר שתשובה זו אינה של רש"י אלא של ר' יעקב ב"ר יקר שכתב לרש"י, אך מכל מקום ניתן להיעזר בה כדי להבין את שיטת רש"י.

כלומר, קידוש הדם בכלי שרת נעשה על ידי כך שהכוהן מקבל את הדם, אבל אם ישנה חציצה הקידוש אינו מושלם, כיוון שיש נתק בין הכוהן לבין הכלי.

לגבי רצפה, צריך לומר שאנו זקוקים לשני הלימודים: הדרשה שבתוספתא והספרי מלמדת אותנו שהעבודה צריכה להיעשות דרך עמידה; והלימוד מדין חציצה בכלי שרת הוא שאם ישנה חציצה אין זו עמידה מעליא.

אולם אם כך, מדוע יש צורך להדגיש שהרצפה קדושה וכן כלי השרת, הרי ההשוואה לא נובעת מעצם קדושתם? צריך לומר, שכיוון שכלי השרת קדוש, על הכוהן לקחת אותו ביד וללא חציצה. הגמרא אומרת שגם הרצפה קדושה, ויש בה דין שצריך לעמוד עליה, ואם כן אסור שיחצוץ משהו בין הכוהן ובין הרצפה.¹³

הקושי על ההבנה הזו הוא בכך שמצאנו דיני חציצה גם בדברים שאין בהם קדושה, כגון בלולב שגם בו נאמרה 'לקיחה' (ויקרא כ"ג, מ).

התוספות ביומא¹⁴ מקשים על דין חציצה בכלי שרת, שהרי בגמרא בסוכה (לז ע"א) אומר רבא, שלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, ואין בזה חציצה! ומחלקים התוספות, ששם מדובר במצב שבו האדם כורך סודר סביב הלולב ועושהו בית יד, ואילו כאן מדובר במקרה שכורך סודר על ידו. התוספות בסוכה (שם ד"ה דבעינא) מסבירים שכאשר כורך על הלולב אין חציצה, כיוון שבית היד משוך מן הלולב למטה, ונמצא שהלולב הוא חוץ מהיד של האוחז. לעומת זאת, כשכורך על ידו הוא אוחז בגוף הלולב אלא שישנה חציצה.¹⁵

נראה, שתוספות מבינים שיש צורך ב'דרך לקיחה', ואם ישנה חציצה בין החפץ והלוקח אין זו דרך לקיחה, שהרי אם אדם אוחז בגוף הדבר אין דרכו לחצוץ בינו ובין החפץ. אבל כשעושה בית יד, על אף שאין מגע בין היד ובין הדבר עצמו, אין בזה

13 אנחנו עדיין טוענים שרבי ישמעאל דורש אחרת מהתוספתא והספרי: התוספתא והספרי מדברים על דרך עמידה, ואילו רבי ישמעאל מדבר על חציצה, אלא שפסול חציצה נלמד מלשון הפסוק 'לעמוד'.

14 נח ע"א ד"ה מין במינו, וכן בסוגיין ד"ה הואיל (השני).

15 והריטב"א שם ביומא (ד"ה בעא מיניה) כתב: "שלא אמרו לקיחה על דבר אחר שמה לקיחה, אלא בעושה בית יד חוץ לדבר ההוא לטול בו. אבל כשאוחז בגוף הדבר, אלא שנותן דבר אחר בין ידו לאותו דבר, לא חשיבה לקיחה".

בעיית חציצה, כיוון שזוהי דרך לקיחה. במילים אחרות, אין בעיה בעצם החציצה בין האדם לבין החפץ, אלא בכך שזו אינה דרך לקיחה.

אך אם הבנו שלדעת רש"י, שני הלימודים נצרכים כאחד - הן הלימוד שכלי השרת והרצפה קדושים, והן הלימוד שלא תהיה חציצה - עדיין קשה על שיטתו מקיום חציצה בתשמישי מצווה (שאינן בהם קדושה).

4. שני סוגי 'לקיחה'

נראה שצריך לומר, שאלבא דרש"י למושג 'לקיחה' יש שתי משמעויות שונות, ומה שאנו דורשים בלקיחה בכלי שרת שונה ממה שאנו דורשים בלולב.

אפשר שרש"י הבין שפסול חציצה בכלי שרת שונה מהפסול בלולב. לדעתו, בכלי שרת הבעיה אינה ב'דרך לקיחה', אלא בעצם החציצה בין הכוהן העובד לרצפה או לכלי. כך משמע מדבריו ביומא: "שאינו אוחז במזרק שהדם בו", וכך גם בסוגיין: "שתהא לקיחה בעצמו של כהן".

נראה להציע, ששורש ההבדל בין כלי שרת ובין לולב הוא בכך שבכלי שרת יש קדושת חפצא, ואילו בלולב אין קדושה - הוא בסך הכל נחשב תשמיש מצווה.¹⁶ לפיכך נראה לומר, שרש"י לא הוטרד כלל מהגמרא בסוכה, כי הגמרא בסוכה עוסקת בתשמיש מצווה, ולגביו ישנה מחלוקת בין רבה ורבה האם חציצה פוסלת. לעומת זאת, סוגיין עוסקת בתשמיש קדושה, ובזה כולי עלמא מודים שאסור שתהיה חציצה בין הכוהן והכלי או הרצפה.

כלומר, בלולב אנו עוסקים ב'דרך לקיחה' (ובזה, לא נחלקו רש"י והתוספות), הנלמדת מהכתוב "ולקחתם". בזה חולקים רבה ורבה, האם לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה או לא. לעומת זאת במקרה של כלי שרת ורצפה אנו עוסקים באי - חציצה, כאשר מהפסוק "ולקח" אנו לומדים שבכלי קדוש אסור שתהיה חציצה, ובזה כולי עלמא מודים.

אפשר שלחילוק זה התכוון הריצב"א, המובא בתוספות הנ"ל ביומא:

דבשמעתא גבי כלי שרת, מין בשאינו מינו חוצץ בכל עניין. דאפילו אם תמצא לומר דגבי לולב יש חילוק כדפרשתי, גבי כלי שרת בכל עניין מין בשאינו מינו חוצץ. דנהי

16 ראה מגילה כו ע"ב.

דכי עביד כעין בית יד מיקרי לקיחה, גבי כלי שרת דכתיב "ולקח הכהן" לא מיקרי לקיחה בעצמו של כהן.

אפשר להסביר את הריצב"א על פי החלוקה שהעלינו: בלולב העיקר הוא אופן הלקיחה, ולכן בית יד כשר; אבל בכלי שרת המוקד הוא בחציצה, ולכן בית יד פסול.

הריצב"א מדייק מהפסוקים שיש הבדל בין כלי שרת לבין הלולב. בלולב נאמר "ולקחתם לכם" - לא כתוב מי הלוקח (על אף שברור מיהו), אבל כתובה לשון לקיחה. לעומת זאת, בכלי שרת מפורש שהכוהן הוא הלוקח. הריצב"א מדייק מכאן שבכלי שרת יש דגש על האדם, וממילא אם ישנה חציצה בינו ובין כלי השרת, אין זו לקיחה בעצמו של הלוקח. וזו כוונת הריצב"א בסוף דבריו - "גבי כלי שרת דכתיב 'ולקח הכהן' לא מקרי לקיחה בעצמו של כוהן".

אם כנים דברינו, כאשר רש"י דיבר על "שאינו אוחז" ועל "לקיחה בעצמו של כהן", הוא לא התכוון לעצם המגע הפיזי בין הכוהן לכלי, אלא להדגשת האדם הלוקח. פעולת לקיחה, אפשר שתיעשה על ידי דבר אחר; אך כדי שהאדם יהיה הלוקח, אסור שתהיה שום חציצה.

5. סיכום שיטת רש"י

נסכם, אם כן, את שיטת רש"י כפי שהעלינו.

בכלי שרת, שיש בו קדושה, אסור שתהיה חציצה בין הכוהן לבין הכלי (בין העובד לבין הכלי שעובדים בו), כפי שלמדנו מהפסוק "ולקח הכהן". מכאן למדנו לרצפה שאף היא קדושה ונאמר בה "לעמוד", שאסור שתהיה חציצה בינה לבין הכוהן.

לעומת זאת בלולב, שהוא תשמיש מצווה, הכתוב "ולקחתם" אינו מבטא קשר בין הלוקח והחפץ, אלא את אופן הלקיחה, ובזה נחלקו האמוראים האם לקיחה על ידי דבר אחר מועילה או לא.

ד. שיטת התוספות

לא ברור כל כך מה משמעות הרצפה כמקדשת. בבגדי כהונה, הבגד מקדש את הכוהן לעבודה, ולולי הבגד הכוהן אינו יכול לעבוד.¹⁷ אולם במקרה דנן, הרצפה אינה מכשירה את הכוהן אלא את עצמה (ואולי מפקיעה את שאר המקומות).

התוספות מסבירים שהרצפה מקדשת את האדם לעבוד שם. אפשר להבין זאת בשני אופנים:

א. יש שני שלבים בקידוש הכוהן, קידוש על ידי הבגד שמכשירו לעצם העבודה, וקידוש על ידי הרצפה שמקדשתו לעבוד בעזרה, בניגוד למקום אחר.

ב. קידוש הרצפה מאפשר את העבודה. לולי קידוש הרצפה, הכוהן לא היה יכול לעבוד. את הפעולה הזו אפשר לראות כקידוש, כהכשרה, כמו שאנו רואים את הבגדים.

ה. מגע או אי-חציצה

חקירתו של בעל אבני נזר

נדון עתה בגדר החציצה הפוסלת. כידוע, יש שתי אפשרויות להסביר מהו פסול חציצה:

א. הפסול הוא בגלל קיומה של החציצה.

ב. הפסול הוא מפני שאין מגע ישיר; חציצה היא דוגמה למקרה כזה.

אבחנה זו עשה כבר הרמב"ן. במשנה בבכורות (ט ע"א) מדובר על חמורה (אתון) שילדה שני זכרים, והדין הוא שהכוהן מקבל טלה אחד, שכן ודאי שאחד מהם בכור, וטעון פדיון. הגמרא דנה בדברי המשנה, ואומרת (שם ע"ב):

לימא קסברי רבנן מקצת רחם מקדיש - דאי כוליה רחם מקדיש, נהי דאי אפשר לצמצם, חציצה מיהא איכא? אמר רב אשי: מין במינו אינו חוצץ.

הגמרא מניחה שרבנן סוברים שאין צורך שהולד יבוא במגע עם כל הרחם, ודי בכך שבא במגע עם מקצתו. והראיה, שכאשר נולדו שני זכרים יחדיו, הבכור מביניהם לא

17 ראה בסנהדרין פג ע"ב ובזבחים יז ע"ב: "בזמן שבגדיהם עליהם, כהונתם עליהם; אין בגדיהם עליהם - אין כהונתם עליהם".

נגע בכל הרחם, שהרי אחיו חצץ בינו ובין אחת מדפנות הרחם. רב אשי עונה, שגם אם חכמים סוברים שצריך מגע בכל הרחם כדי לקדש, אין כאן בעיה של חציצה, שהרי מין במינו אינו חוצץ ושני ולדות אלו הם מין אחד. על כך כותב הרמב"ן:

מסתברא ספוקי מספקא ליה, דילמא טעמא דרבנן התם משום דמקצת רחם מקדש, אבל מין במינו חוצץ בבכור, ד"פטר רחם" אמר רחמנא (שמות י"ג, ב), וכל דלא נגע ברחם לאו פטר רחם הוא (הלכות בכורות, טז ע"א).

הרמב"ן מדגיש: "וכל דלא נגע ברחם, לאו פטר רחם הוא". מדבריו דייק באבני נזר:

אך כמו שכתב הרמב"ן פרק ג' דבכורות במין במינו דאינו חוצץ. מכל מקום במה דצריך שיגע אינו מועיל מין במינו, דמכל מקום אינו נוגע (שו"ת אורח חיים, סי' תלב).¹⁸

לפי הבנת האבני נזר, לדעת הרמב"ן הגמרא מסתפקת בשאלה האם הדרישה של פטר רחם זו דרישה שלא תהיה חציצה בין הוולד והרחם (ואם מין במינו אינו חוצץ, הרחם מקדש את הבכור), או שמא הדרישה היא למגע ברחם (וגם אם מין במינו אינו חוצץ, ואין כל חציצה, הפסול בעינו עומד כל עוד אין מגע ישיר).

הגמרא בראש השנה (כז ע"ב) מביאה ברייתא האומרת שאם ציפה את השופר במקום הנחת פיו, פסול. וכתב על כך הרמב"ן:

וטעמא דפסול, משום דאיכא הפסק בין פיו לשופר. ושמע מינה, שאם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע, פסול. (דרשה לראש השנה, ד"ה צפהו הראשון).

ומקשים על הרמב"ן, שאין הנידון דומה לראיה - במקרה שציפהו זהב במקום הנחת הפה, ישנה בעיה של חציצה בין הפה והשופר; ואילו כשהרחיק את השופר מפיו, אין חציצה - האדם פשוט אינו נוגע בשופר.

בעל אבני נזר (שם) מיישב את דברי הרמב"ן על פי העיקרון שקבע בבכורות. האבני נזר אומר שנוי לא מהווה חציצה, שהרי ישנו הכלל "כל לנאותו אינו חוצץ" (סוכה לז ע"א). אך הפסול במקרה שציפה את מקום הנחת הפה, אינו משום חציצה

18 נראה שדיוקו של האבני נזר בדברי הרמב"ן אינו מוכרח, מאחר שהרמב"ן מזכיר את הדרישה לנגיעה כהסבר לכך שמין במינו חוצץ, וצריך עיון. ומכל מקום, החקירה העקרונית בעינה עומדת.

אלא מכיוון שיש דרישה שפי התוקע ייגע שבשופר. ולכן אף על פי שנוי לא חוצץ, מכל מקום אין כאן מגע, ומכאן ניתן ללמוד על אדם שתקע במרוחק מפי השופר.

סיווג החציצה בכלי שרת וברצפה

נחזור לסוגיה שלנו, ונראה שיש מקום לשאול גם בנידון דידן, האם הבעיה בחציצה בכלי שרת וברצפה היא בגלל דרישה לאי - חציצה או מפני שיש צורך במגע.

לכאורה היה נראה להוכיח מהסוגיה בזבחים (שפתחנו בה את מאמרנו) שיש צורך במגע, שהרי הגמרא אומרת שגם אם עומד על גבי רגל חברו פסול. כלומר, על אף שרגל חברו היא מינו, ומין במינו לא חוצץ, פסול, וזה כנראה משום שישנה דרישה למגע, וסוף סוף אין מגע.

אלא שמהגמרא ביומא משמע אחרת. הגמרא שם (נח ע"א) דנה בחציצה בכלי שרת, ומעלה ספק:

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא, הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו,
מין במינו חוצץ או אינו חוצץ?

מהי החציצה שיש בשני מזרקים? מבאר רש"י (ד"ה חוצץ):

ונמצא שאין קבלה זו בכהן, שהרי אינו אוחד במזרק שהדם בו.

הגמרא רוצה לפשוט מסוגיין: "תא שמע, היה עומד על גבי רגל חברו, פסול". ומשיבה:

שאני רגל דלא מצי מבטיל ליה.¹⁹

משמע, שהטעם שאין אומרים כאן מין במינו אינו חוצץ, הוא משום שהחבר לא מבטל את רגלו, אבל אם היה מבטל אותה לא הייתה בעיה של חציצה.²⁰ משמע, שכל הבעיה היא בגלל קיום החציצה, ולא בגלל דרישה למגע, שהרי גם אם הכוהן היה מבטל את

19 וצריך עיון על התוספות בזבחים (קי ע"א ד"ה מין במינו) שהבאנו לעיל, המסבירים שכשעומד על גבי רגל חברו פסול מכיוון שאין דרך שירות בכך, ולא הביאו את דברי הגמרא ביומא, וכבר עמד על כך רעק"א בגליון הש"ס.

20 אם אנו מתגברים על בעיית 'בטלה דעתו אצל כל אדם', ועיין במאירי יומא נח ע"א.

רגלו, לא היה מגע! ולכך יש להוסיף את דברי הריטב"א,²¹ האומר שכאשר הכוהן עומד על רגלו שלו אין בעיית חציצה, ופסול רק משום שאין זו דרך עמידה.

האבני נזר²² (שם סימן תל"ג) מביא את דברי החלקת יואב²³ שטען שבכלי שרת יש צורך במגע, והוכיח דבריו מבגדי כוהן. בגמרא בדף יט ע"א מובאות מספר הסתפקויות של רבא בעניין בגדי הכוהן. להלן אחת מהן:

נכנסה לו רוח בבגדו מהו, "על בשרו" בעינין והא ליכא, או דילמא דרך לבישה בכך?

לדברי החלקת יואב, מוכח מכאן שבבגדי כוהן יש צורך במגע, ואם כן, הוא הדין בכלי שרת (שהרי גם בגדי כוהן הם כלי שרת).²⁴ ולפי שיטת האבני נזר, יש ללמוד מכאן, שגם כשאין חציצה (כגון במין במינו) בכלי שרת, אם אין מגע העבודה תיפסל.

מאידך, מכך שהגמרא ביומא נח ע"א מסתפקת במקרה שהניח כלי שרת בתוך כלי שרת אם מין במינו חוצץ או לא, משמע שאם אין חציצה העבודה כשרה, אף על פי שיש צורך במגע (כפי שמוכח מדברי רבא בזבחים). בכך רוצה החלקת יואב לדחות את הסברו של האבני נזר על פי הרמב"ן, שבמקום שצריך מגע אין מועיל מין במינו.

אך ניתן לחלוק על שיטתו של בעל חלקת יואב, שהרי כבר הוכחנו מהסוגיה ביומא, שברצפה אין צורך במגע (לו הכוהן היה מבטל את רגלו לא הייתה חציצה), ואם הגמרא משווה בין רצפה ובין כלי שרת (ולתוספות ההשוואה היא בין רצפה לבין בגדי כוהן), משמע שגם בכלי שרת אין צורך במגע.

האבני נזר מביא דחייה נוספת לדברי החלקת יואב מהגמרא בדף כה ע"ב, העוסקת במקרה שנפחתו שולי המזרק קודם שנתקבל הדם בתוכו, כשהדם היה כנגד אוויר הכלי. הגמרא מתלבטת האם "אוויר שאין סופו לנוח כמונח דמי", והדם נחשב כאילו הונח בכלי, או לא. רש"י שם (ד"ה אוויר) אומר, שאם הגיע הדם לאוויר דפנות הכלי קודם שנפחתו שוליו, וודאי שזו נחשבת קבלה. מכאן מוכיח האבני נזר, שאין צורך במגע בין הכלי ובין הדם.

21 יומא נח ע"א ד"ה דשאני.

22 שם סי' תלג, סק"ה.

23 ח"ב (שר"ת), מח סק"ג.

24 הוכחה זו צריכה עיון, שהרי רבא מסתפק אם דרוש מגע או אינו דרוש.

ולכאורה נראה שאין מכאן ראיה כנגד החלקת יואב, שהרי החלקת יואב מדבר על הגמרא ביומא, העוסקת בחציצה שבין ידי הכוהן והכלי (וכפי שמפרש שם רש"י). לעומת זאת, בזבחים הגמרא מדברת על היחס שבין הדם לבין הכלי. והיה מקום לבוא ולחלק, שבין הדם והכלי אין צורך במגע,²⁵ אבל בין הכלי וידי הכוהן יש צורך במגע.

ועיין עוד באבני נזר שמביא ראיה נוספת כנגד החלקת יואב, ותימה שלא הביא את הראיה שהבאנו מהגמרא ביומא.²⁶

ראינו, אם כן, שהרמב"ן מחדש שישנם דברים שלא מספיק שלא תהיה בהם חציצה, אלא שהם דורשים מגע. ביררנו מה הדין לגבי כלי שרת, האם גם הם מקבוצת הדברים הזוקקים מגע (כבכור ושופר) או לא. ראינו ששיטת החלקת יואב היא שיש צורך של מגע הכוהן בכלי שרת, ולא מספיק שלא תהיה חציצה. אולם האבני נזר מוכיח שאין צורך במגע אלא רק באי - חציצה. כך הוכחנו גם מהגמרא ביומא, שהדרישה בכלי שרת היא שלא תהיה חציצה, אבל אין דרישה למגע של הכוהן.

25 אך עיין בפירוש רבינו חננאל, יומא נח ע"א (למטה), בעניין סיב שנתנו במזרק: "כיוון דמחלחל ויורד בקרקעית הכלי, איננו חוצץ", ומשמע שלפחות ראוי למגע בעינן (ודרישה זו מתקיימת במקרה שהביא רש"י).

26 עיין עוד בשלמי ירוחם סי' טו, לגבי מין במינו. השלמי ירוחם טוען שבמין במינו יש מגע, כיוון שאנו אומרים שהכל גוש אחד, עיין שם. אולם נראה שראיותיו אינן מוכרחות, ועוד שהוא מתעלם מדברי הגמרא ביומא לגבי עומד על גבי רגל חברו.

טהרות

הרב עזריה אריאל

בועל נידה

ביאור מושגים (הקדמה מאת המערכת)

מבוא

א. טומאת אדם לטמא בגדים

ב. משא

ג. היסט

ד. מעיינות

ה. עליונו של בועל נידה

ו. שיטת הרמב"ם

ז. גדר טומאת בועל נידה

סיכום ומסקנות

ביאור מושגים (הקדמה מאת המערכת)

כדי לאפשר גם לקוראים שאינם בקיאים בדיני טהרות לעיין במאמר זה, אנו מקדימים למאמרו ביאור קצר של מושגים הלכתיים שנידונים בו. בכתובת הקדמה זו נעזרנו בפירושו הגמרא בהוצאת שוטנשטיין לנידה לג ע"א.

אב הטומאה / טומאה חמורה / מטמא שנים ופוסל אחד

אב הטומאה (=טומאה חמורה) הוא מקור של טומאה (כגון: שרץ ושכבת זרע, עיין בכלים פ"א). אם נגע דבר המקבל טומאה (אדם, כלים או אוכלין ומשקין) באב הטומאה, הוא נעשה ראשון לטומאה (=וולד הטומאה, טומאה קלה). אם נגעו אוכלין ומשקין בראשון לטומאה, הם הופכים להיות שני לטומאה (=וולד וולד הטומאה). ואם נגעו אוכלין ומשקין של תרומה בשני לטומאה הם נטמאים, וטומאה זו קרויה שלישי לטומאה או פסול.

מכאן שניתן להגדיר אב הטומאה כמי ש"מטמא שנים ופוסל אחד", וראשון לטומאה כמי ש"מטמא אחד ופוסל אחד". [להרחבה עיין בהקדמת הרמב"ם לסדר טהרות, ובפירושו לכלים פי"ט מ"ד].

מעלין בקודש יב – אב ה' תשס"ו

טומאת משכב ומושב / מדרס הזב

נאמר בתורה על הזב:

קל המשקב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הֵזֵב וְכָל הַקְּלֵי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא. וְאִישׁ אֲשֶׁר יֵצֵעַ בְּמִשְׁכְּבוֹ יִכְבֵּס
בְּגָדָיו וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרְב. וְהַיֹּשֵׁב עַל הַקְּלֵי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הֵזֵב יִכְבֵּס בְּגָדָיו וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא
עַד הָעֶרְב. (ויקרא ט"ו, ד-ו)

מכאן שמשכבו ומושביו של הזב טמאים ומטמאים. ודרשו חכמים:

"והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא" - אין לי אלא בזמן שיושב עליו ונוגע בו, מניין לעשרה
מושבות זה על זה? ... תלמוד לומר: "והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא", מקום שהזב יושב
ומטמא ישב הטהור ויטמא (ספרא מהדורת וייס, מצורע, פרשת זבים פרשה ב).

כלומר, שכל כלי המיועד לשיבה או שכיבה שישב עליו הזב, ואפילו לא ישב עליו ישירות אלא היה
המצע התחתון שבערימת מצעות המונחים זה על גבי זה, הרי הוא אב הטומאה ומטמא אדם וכלים.
[להרחבה עיין במשניות בכלים פ"א מ"ג ובזבים פ"ד מ"ה].

טומאת אדם לטמא בגדים / טומאה בחיבורין

כאמור לעיל, רק אב הטומאה יכול לטמא אדם או כלים. אולם ישנם אבות טומאה שהתורה כתבה שעל
הנוגע בהם או נושא אותם **לכבס את בגדיו**. חכמים פירשו, שכיבוס הבגדים הוא טבילתם, ולמדו שיש
אבות טומאה (כגון משכב הזב) שבזמן שאדם נוגע בהם יש לו מעמד ביניים, בין אב הטומאה לראשון
לטומאה.

מצד אחד דינו דומה לאב הטומאה, כי באותו זמן שהוא נוגע באב הטומאה הוא מטמא גם כלים, ולא רק
אוכלין ומשקין. **מצד שני** דינו דומה לראשון לטומאה, כי אינו מטמא אדם וכלי חרס. כל זאת רק בזמן
שהאדם נוגע ("**בחיבורין**") באחד מאבות הטומאה הנ"ל, אך לאחר שפירש מהטומאה, דינו ככל ראשון
לטומאה [להרחבה עיין ברש"י בבא בתרא ט ע"ב ד"ה בחבורין ובתוספות שם ד"ה דהא].

באבות טומאה מסוימים, כגון נבלה, התורה מבדילה בין מגעם, שאינו מטמא בגדים, לבין משאם,
שמטמא בגדים.

מעיינות

זובו של זב, רוקו, שכבת זרעו, מימי רגליו ודם הנידה הם אב הטומאה, והם מטמאים אדם לטמא בגדים
[להרחבה עיין בזבים פ"ה מ"ז].

טומאת משיא

ישנם אבות טומאה (כגון נבלה ומעיינות הזב), שהתורה אמרה שאדם טהור הנושא אותם או המסיט (=המזיז) אותם נטמא, גם אם לא נגע בהם.

עליונו של זב / מדף

טומאה שנתחדשה בזב, שגם כשהטמא נושא את הטהור, ואינו נוגע בו, הטהור נטמא [להרחבה עיין בזבים פ"ה מ"א ובנידה לב ע"ב - לג ע"א].

טומאת היסט

טומאה שנתחדשה בזב, שגם כשהטמא מסיט את הטהור, ואינו נוגע בו, הטהור נטמא [דיון על היחס שבין משיא ובין עליונו של זב והיסט ראה במסכת נידה בהוצאת שוטנשטיין, דף לג ע"א¹ הערה 3].

זב וחבריו

קבוצת טמאים שיש לה דיני טומאה משותפים: זב, נידה, יולדת וזבה [להרחבה עיין ברמב"ם, הלכות משכב ומושב פ"א הט"ו].

מבוא

כתוב בתורה בעניין טומאתו של בועל נידה (להלן: בו"נ):

וְאִם שָׁכַב יִשְׁכַּב אִישׁ אֶתְהִי נְדֻתָּה עָלָיו וְטָמְא שְׁבַעַת יָמִים וְכָל הַמְּשַׁכֵּב אִשָּׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטָּמָא (ויקרא ט"ו, כד).

חז"ל עמדו על כך, שיש כאן, מצד אחד, השוואה לדיני נידה - "ותהי נדתה עליו", ומצד שני, הצורך של התורה לפרט את דין טומאת משכבו מלמד, שהשוואה לנידה איננה מוחלטת. זו לשון הברייתא בתורת כהנים (להלן: תו"כ)¹:

יכול לא יטמא אדם וכלי חרס? ת"ל "ותהי נדתה עליו", מה היא מטמאה אדם וכלי חרס אף הוא יטמא אדם וכלי חרס... "וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא", שאין תלמוד לומר, אלא שניתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לטומאה קלה, שלא יטמא [המשכב] אלא אוכלין ומשקין (מצורע סי' קפ במלבי"ם).

1 כל הצינונים להלן לתו"כ הם לחומש ויקרא עם פירוש המלבי"ם, אלא אם כן צוין אחרת. סוגריים מרובעים מציינות הסברים של כותב המאמר.

אם כן טומאת משכבו קלה יותר מטומאת משכב הנידה עצמה: משכבה הוא אב הטומאה, המטמא אדם וכלים; ואילו משכבו של ב"נ איננו אב הטומאה, ומטמא רק אוכלין ומשקין.

יש לברר מה דין ב"נ בשאר הדינים המיוחדים בנידה:

א. **טומאת אדם לטמא בגדים ("טומאה בחיבורין")** - האם הנוגע בב"נ מטמא את בגדיו?

ב. **טומאת משא** - האם אדם הנושא ב"נ נטמא?

ג. **היסט** - האם ב"נ שהסיט אדם או כלים מטמא אותם?

ד. **מדף** - האם עליונו של ב"נ טמא?

ה. **מעיינות** - האם רוקו ומימי רגליו של ב"נ הם אב הטומאה?

בניסוח כוללני - האם עיקרו כנידה החמורה, פרט למשכבו הקל יותר, או שמא עיקרו כאב הטומאה גרידא, פרט למשכבו שהחמירה בו התורה, או שמא יש מקום לאפשרות ביניים? במקורות הדנים בנושא לא תמיד קיימת הבחנה ברורה בין הדינים, ולעיתים ממקור מסוים ניתן להסיק על אחד או יותר מהדינים הנזכרים לעיל, וכפי שיבואר.

א. טומאת אדם לטמא בגדים

המשנה והתוספתא בזבים

שנינו במשנה בזבים:

בעל קרי - כמגע שרץ, ובוועל נדה - כטמא מת. אלא שחומר ממנו בוועל נדה, שהוא מטמא משכב ומושב טומאה קלה לטמא אוכלין ומשקין (פ"ה מי"א).

וכן בתוספתא בכלים:

חומר בטמא מת מה שאין בבוועל נדה, ובבוועל נדה שאין בטמא מת: שטמא מת טעון הזאה שלישי ושביעי, מה שאין כן בבוועל נדה. חומר בבוועל נדה, שבוועל נדה מטמא כר התחתון כעליון [כלומר, טומאה קלה כראשון לטומאה], מה שאין כן בטמא מת (בבא קמא פ"א ה"ג).

משתמע מן המשנה והתוספתא, שאין שום חומרה נוספת בב"נ שאין בטמא מת, פרט לכך שמטמא משכב תחתון כעליון. אם כן, אינו מטמא אדם במגע לטמא בגדים (שהרי

טמא מת אינו מטמא אדם לטמא בגדים, כאמור בכלים פ"א מ"א), וכן אין בו כל שאר החומרות שבנידה.

יתירה מזו: נראה לפרש, שהמשנה בזבים בנויה על משנה י שלפניה: "הנוגע בשרץ ובשכבת זרע ובטמא מת... מטמא אחד ופוסל אחד", ועל דין זה עצמו נאמר במשנה הבאה: "בועל נדה כטמא מת", כלומר, שהנוגע בבו"נ מטמא אחד ופוסל אחד.² לפי ביאור זה, מפורש במשנה שבו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים כלל (אף לא במשא, בניגוד לנבלה שהוזכרה במשנה ח לעיל). אם כן, גם אם לא נלמד ממשנה זו לגבי כלל דיני בו"נ, ונאמר שהחומרה שהוזכרה בו "שמטמא משכב תחתון כעליון" איננה החומרה היחידה בהשוואה לטמא מת, ו"תנא ושייר",³ מכל מקום יש ללמוד ממנה לעניין הדין שאינו מטמא אדם לטמא בגדים, כי זהו עיקר הדין שנאמר במשנה.⁴

מה ששמע מן המשנה נאמר בתוספתא בפירוש:

הנוגע... בבעל נדה ובעבודה זרה מטמא אחד ופוסל אחד (זבים פ"ה ה"ה).

הרי שאינו מטמא אדם לטמא בגדים. אמנם יש שפקפקו בנוסח זה, ויש לדון בדבריהם. הר"ש (זבים פ"ה מ"א) מביא את התוספתא בנוסח שונה: "הנוגע בבעל

2 כמה משניות בפרק זה (ו-י) עוסקות במיון אבות הטומאות, איזה מהם מטמא אדם בלבד ואיזה מטמא אדם לטמא בגדים, וממילא מתבקש, שהמשנה תתייחס לבו"נ בהקשר זה. אמנם הר"ש והרא"ש פירשו את המשנה אחרת, בעקבות הגמרא בפסחים סז ע"ב, וראה להלן - אולם האור זרוע (הלכות בעל קרי סי' קיח) פירש משנה זו על פי הקשר המשניות הקודמות, ולמד מההקשר ש"בעל קרי כמגע שרץ" הוא ראשון לטומאה.

3 התוספות ביומא (ו ע"ב ד"ה אלא) הקשו על משנה זו: "תימה לי, דטמא מת נמי חמור מבו"נ שטעון הזאה שלישי ושביעי ומטמא כלי מתכות לעשותם אב הטומאה [מדין "חרב הרי הוא כחלל"...] ושמא בסיפא דברייתא חישוב נמי להני חומרי דטמא מת מבו"נ". בתוספתא הנ"ל אכן שנינו את החומרה לעניין הזאה, ונראה שהמשנה השמיטה חומרה זו, משום שהיא בנויה על המשנה הקודמת, כנ"ל, ובה הוזכר טמא מת ולא בו"נ, והמשנה באה להשלים דין בו"נ ותו לא. באשר לחומרה בכלי מתכת נראה, לעניות דעתי, שדין חרב כחלל אינו אלא בחיבורין למת עצמו, ואין מקום להזכירו בטמא מת שפרש מן המת, ועוד חזון למועד אי"ה.

4 בתוספות הרא"ש (נידה לג ע"א ד"ה מה) מובאת שיטת השר מקוצי, שדייק מהמשנה כאמור, שאין בבו"נ טומאת אדם לטמא בגדים ולא היסט; והרא"ש דחה ראייתו, שעל כורחך תנא ושייר, שהרי יש מעיינות לבו"נ, כמוכח בנידה לג ע"ב. על ראייתו ממעיינות ראה להלן, ומכל מקום נראה, ש"תנא ושייר" ניתן להיאמר על ההיסט, שאינו נושא המשניות כאן, אבל לגבי טומאה בחיבורין הרי זה דוחק גדול.

נדה ובעבודת כוכבים - מטמא אחד ופוסל אחד, בין אדם בין כלים. פירש - מטמא אחד ופוסל אחד". המשנה למלך (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"א) תמה על גרסתו, מה החילוק בין פירש ללא פירש? וכתב, שלפי גרסה זו יש להגיה ברישא: "מטמא שנים ופוסל אחד". על פי הגהתו מפורש בתוספתא להיפך, שיש טומאה בחיבורין בבר"נ.

ברם, דברי המשנה למלך מוקשים: בעבודת כוכבים הדעה הפשוטה שמטמאה כשרץ, ולא כנידה (עיין במשנה בשבת פ"ט מ"א), וממילא אין בה טומאה בחיבורין, כשם שאין בשרץ. המשנה למלך אמנם כותב, שהתוספתא סוברת כדעת רבי עקיבא, שעבודה זרה דינה כנידה, אך דבריו קשים, שכן בהמשך התוספתא מובאת מחלוקת רבי עקיבא וחכמים: "עבודת כוכבים כשרץ ומשמשיה כשרץ, ר"ע אומר: כנדה", ומשמע, שהתוספתא לעיל סוברת כדעת רבנן (חסדי דוד).⁵ גם הקושי העומד ביסוד הגהה זו - כפילות הלשון בתוספתא, אינו קשה כל כך, ומצינו כיוצא בזה גם במשנה בזבים פ"ה מ"ב ומ"י, שהוזכר דין קודם פרישה ודין אחר פרישה אף על פי שהם שווים (צ"ן להם הסודי טהרות בכלים דף כח ע"ב). ראייה נוספת לנוסח המופיע בר"ש, מכך שבנוסח התוספתא הנדפס לפנינו נמחקה שורה זו שמופיעה בר"ש; ומכאן, שהמעתיקים ראו בה כפילות, ולא כהגהת המשנה למלך.

הסוגיה ביומא ופסחים

הגמרא ביומא דנה על זמן טבילתו של בר"נ, האם הוא רשאי לטבול ביום השביעי לטומאתו, או שמא עליו להמתין עד הלילה, כנידה. הגמרא מנסה להוכיח מהמשנה בזבים הנ"ל, וזה לשונה:

מיתבי: "בעל קרי כמגע שרץ, בועל נדה כטמא מת". מאי לאו לטבילה [שטובל ביום כטמא מת]? לא, לטומאתן. טומאתן בהדיא כתיב בהו, האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה, אלא לאו לטבילתן? לא, לעולם לטומאתן, סיפא אצטריכא ליה "אלא שחמור ממנו בו"נ, שמטמא משכב ומושב בטומאה קלה לטמא אוכלין ומשקין" (ו ע"א).

5 גם יש להעיר, שמקושיית הגמרא בשבת פג ע"א "למאי הלכתא איתקש לנדה למשא, לוקשיה לנבלה?" משמע, שלדעת ר' אלעזר שם עבודה זרה אינה מטמאת במגע לטמא בגדים (כשם שנבלה אינה מטמאת בחיבורין במגעה), וזאת, אפילו לדעת רבי עקיבא, ואכמ"ל.

יש לתמוה על קושית הגמרא "האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה", הרי אפשר שההשוואה איננה לעניין משך הטומאה אלא לעניין דינה, שבו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים ושאר החומרות שבנידה! ושמה הגמרא נמנעה מלפרש כך, משום שסוברת שבו"נ אכן חמור מטמא מת בעניין זה.

אולם ישנה סוגיה דומה בפסחים, הדנה בשילוח מחנות בבעל קרי, ושם נאמר:

מיתיבי: "בעל קרי כמגע שרץ". מאי לאו למחנותם? לא, לטומאתם. לטומאתם האי טומאת ערב כתיב ביה והאי טומאת ערב כתיב ביה... מיתיבי: "בו"נ כטמא מת", למאי, אילימא לטומאתם האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה, אלא לאו למחנותם (סז ע"ב).

גם כאן יכלה הגמרא לומר, שבעל קרי כמגע שרץ לא לעניין משך הטומאה אלא לעניין חומרתה, שבעל קרי אינו אלא וולד הטומאה (וכך נראה מפשט המשנה, כאמור). צריך עיון מדוע הגמרא לא פירשה כך,⁶ ומכל מקום, מכיוון שברור שבעל קרי כמגע שרץ מבחינת חומרת טומאתו ואף על פי כן הגמרא נמנעה מלפרש כך, ממילא אי אפשר להכריח בגמרא ביומא, שלדעתה יש חילוק בין בו"נ לטמא מת לעניין חומרת טומאתו.

הגמרא ביומא פושטת לבסוף מברייתא מפורשת, שכל חייבי טבילות טבילתן ביום חוץ מנידה ויולדת, ומכאן ראייה שבו"נ לא הוקש לנידה לכל עניין.⁷

ת"כ והסוגיה בנידה לג"א

בגמרא בנידה לג"א מובאת הברייתא בתו"כ במצורע (סי' קפ הנ"ל), וכמה נקודות בברייתא ובסוגיה שעליה טעונות בירור, ויש ללמוד מהן לנידון דידן.

דתניא: "ותהי נדתה עליו"... מה היא מטמאה אדם וכלי חרס אף הוא יטמא אדם וכלי חרס.

רש"י מפרש, ש"מטמאה אדם וכלי חרס" רומז לשתי חומרות נפרדות המיוחדות בנידה, שמטמאה אדם לטמא בגדים שעליו, ומטמאה כלי חרס בהיסט,⁸ והברייתא

6 שמה משום שהדבר פשוט שבעל קרי אינו אב, שהרי לא נאמר בו כיבוס בגדים.

7 אף על פי שמשמעות הפסוק "ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים", שבו"נ הוקש לנידה גם לעניין מניין הימים. כיוצא בזה נאמר ביולדת "כימי נדת דוותה תטמא", וזהו המקור לכך שטבילתה בלילה כנידה.

מלמדת, שחומרות אלה קיימות גם בבר"נ. **תוספות** (ד"ה מה היא) מפרשים אחרת, שכוונת הברייתא רק לומר, שבר"נ הוא אב הטומאה, המטמא אדם וכלים. ההדגשה "אדם וכלי חרס" נובעת מכך, שבטומאה בחיבורין בעלמא האדם המחובר לטומאה אינו מטמא אדם וכלי חרס שנוגע בהם (זבים פ"ה מ"א), ולכן הזכירה הברייתא דווקא אותם.⁹ נראה לבאר דבריהם, שהתו"כ באה להוציא מן הסברה שבר"נ אינו אב הטומאה עצמאי, וכל טומאתו איננה אלא משום חיבורו לנידה (ולאחר שפירש ממנה הרי הוא ראשון לטומאה בלבד). לפי תוספות, לא נאמר כאן שבר"נ מטמא אדם לטמא בגדים, ולא נאמר שמטמא בהיסט, אם כי תוספות לא חולקים במפורש על עצם הדין הנובע מפירוש רש"י.

פירוש תוספות נראה, לעניות דעתי, פשוט יותר, משום שקשה לומר שהמילה "אדם" באה לרמוז על כך שגם מטמא בגדים. גם "חרס" סתם אין משמעו בהיסט, וכשמדובר על טומאת היסט הדבר מצוין בפירוש, כגון בתו"כ במצורע (סי' קנב): "וטהר - מלטמא כלי חרס במשא" (כלומר, בהיסט, ראה להלן פרק ג). ראה נוספת לדבר, שבתו"כ לעיל בסמוך נאמר:

יכול יהי הנוגע [בנידה] מטמא אדם וכלי חרס? ... "כל הנוגע בה יטמא עד הערב" -
אין הנוגע בה מטמא אדם וכלי חרס (סי' קעג).

מסתבר, שה'הוה אמינא' בהמשך על בר"נ "יכול לא יטמא אדם וכלי חרס" בנויה על המסקנה לעיל, שמכיוון שהנוגע בנידה אינו מטמא אדם וכלי חרס, ממילא בר"נ, שאינו אלא נוגע בה, לא יטמא אדם וכלי חרס.

8 בש"ס מהדורת וילנא המילים ברש"י "מה היא מטמאה אדם **לטמא בגדים**" מופיעות כחלק מהדיבור המתחיל, וכן בד"ה כלי חרס **בהיסט**, וניתן להבין שרש"י גרס כך; וזו טעות, כפי שמוכח גם מכל הראשונים שדנים על רש"י, והדבר תוקן במהדורת וגשל.

9 וכן כתב בתוספות הרא"ש שם בשם השר מקוצי, וכן כתב הר"ש בכלים פ"א מ"ג; אך בתוספותיו לפסחים סז ע"א כתב כרש"י, שבר"נ מטמא בהיסט על פי התו"כ "אדם וכלי חרס". **הסמ"ג** (מצוות עשה רמג) מערב את שתי הדעות, וכותב: "ומה ת"ל ותהי נדתה עליו? מה היא מטמאה אדם **במגע** וכלי חרס **בהיסט** אף הוא מטמא אדם וכלי חרס במגעו", ונראה שלדעתו אינו מטמא אדם לטמא בגדים, אף על פי שמטמא בהיסט. גם הר"ד (מובא בפירוש הרא"ש ויקרא ט"ו, כד) כותב, שבר"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים, ומשמע מדבריו שם, שמטמא בהיסט (ועיין שם ברא"ש ובגור אריה).

על פי פירוש זה, לא זו בלבד שאין ראייה מהתורה כ שבו"נ מטמא אדם לטמא בגדים ומטמא בהיסט, אלא אדרבה, משמע שכל מה שלמדנו מ"ותהי נדתה עליו" הוא, שדינו כאב טומאה עצמאי ולא רק כמחובר לה, ולא למדנו דבר לגבי שאר החומרות שבנידה. אמנם ייתכן לומר, שלאחר שהתחדשה לנו הבנה זו שהוא אב טומאה עצמאי, ממילא יש ללמוד מההיקש לנידה את כל החומרות שבה.

הגמרא ממשיכה ומקשה על לימוד זה:

אימא "ותהי נדתה עליו" - כלל, "וכל המשכב" - פרט, כלל ופרט - אין בכלל אלא מה שבפרט, משכב ומושב אין, מידי אחרינא לא! אמר אביי: (יטמא) "וטמא" שבעת ימים" מפסיק הענין, הרי כלל ופרט המרוחקין זה מזה, וכל כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותו בכלל ופרט. רבא אמר: לעולם דנין, "וכל" ריבויא הוא.

ה'הוה אמינא' צריכה ביאור, מהו "מידי אחרינא לא"? וכי תעלה על דעתך שאדם יהיה טהור לגמרי ומשכבו טמא! ועוד, שוודאי ב'הוה אמינא' לא נתעלמו מהגמרא המילים "וטמא שבעת ימים", ואף אביי לא הביאן לצורך החידוש שבהן, אלא רק כדי לומר שהן מפסיקות העניין ואין כאן כלל ופרט; והרי "וטמא שבעת ימים" משמעו שהאדם עצמו טמא!

נראה לפרש, שגם ב'הוה אמינא' הגמרא יודעת ש"וטמא שבעת ימים" מלמד שהוא עצמו טמא, ומסתבר שהוא גם אב הטומאה, ככל טומאת שבעה שבתורה (זב, זבה, מצורע, טמא מת ויולדת זכר).¹⁰ הסברה "מידי אחרינא לא" פירושה, שמן החומרות המיוחדות הקיימות בנידה לא יהיו בבו"נ אלא מה שפירט הכתוב, דהיינו משכב ומושב. אכן, כך משמע מדברי רש"י, המפרש ש"מידי אחרינא לא" היינו כגון אדם וכלי חרס", כלומר, טומאה בחיבורין והיסט, כפירושו לעיל. ומן ה'הוה אמינא' יש ללמוד על המסקנה, שלא למדנו רק את מה שבפרט, אלא על כל החומרות המיוחדות בנידה.¹¹ אמנם ייתכן לפרש אחרת, ש"מידי אחרינא" הוא היותו אב הטומאה, וב'הוה

10 ועיין רש"י ביומא ו ע"א ד"ה לא לטומאתן, שלפי פירושו נראה, שכוונת הגמרא שם: "האי טומאת שבעה כתיב ביה" לומר, שמהיותו טמא שבעה מובן מאליו שהוא אב הטומאה.

11 כך כותב הרמב"ם (תשובות וביאורי סוגיות, סי' תתקפב ד"ה וכן צריך לפרש): "ומסקינן הכי, ד'ותהי נידתה עליו' כלל ופרט המרוחקין זה מזה וכו', ודנין אותו בדבר שהיה בכלל, דמשכב בועל נידה בכלל שאמר דין טומאת נידה הוא, וכיון דכתיב 'ותהי נידתה עליו', ויצא מן הכלל ללמד להקל עליו ועל כל הדומין לו שהם תחתיו כגון מושבו, שאין מטמאין אלא בטומאה

אמינא' סברנו, שיטמא שבעת ימים טומאה קלה בלבד, כנוגע בנידה (אמנם לא מצינו טומאת שבעה קלה, אך מצינו 'טבול יום ארוך' בימי טוהר), ובמסקנה הוא אב הטומאה, אך לא מעבר לכך.

בהמשך הגמרא נאמר:

מתקיף לה רבי יעקב: אימא כהיא, מה היא לא חלקת בה בין מגעה למשכבה לטמא אדם ולטמא בגדים לחומרא, אף הוא לא תחלוק בו בין מגעו למשכבו לטמא אדם ולטמא בגדים לקולא! אמר רבא: "עליו" להטעינו משמע.

לשון הקושיה "לטמא אדם ולטמא בגדים" זו משמעית, ולא ברור האם המובן הוא "לטמא אדם או בגדים", כמשתמע מו' החיבור, או "לטמא אדם כן שיטמא בגדים" בחיבורין.¹² ועל פי הפירוש לקושית ר' יעקב יש להסיק מה הדין אליבא דאמת, האם בו"נ מטמא אדם או בגדים, או גם מטמא אדם לטמא בגדים. רש"י (ד"ה אף) מפרש בקושית ר' יעקב: "שאם נגע באדם לא יטמאנו לטמא בגדים", וזה כשיטתו לעיל

קלה, ויצא מגעו שאין [דומה לו. כך כנראה צריך לגרוס, והיינו, שאינו דומה למשכבו], שטמא טומאה חמורה", כלומר, שמגעו מטמא בגדים.

12 הבעייתיות בלשון זו בולטת מן ההשוואה ללשון הגמרא לפני כן: "אימא נתקו הכתוב [למשכב] מטומאה חמורה והביאו לטומאה קלה דלא ליטמא אדם לטמוי בגדים, אבל אדם ובגדים ליטמא". טומאת אדם או בגדים נאמרת בלשון "אדם ובגדים", ואילו טומאת אדם באופן חמור כן שיטמא בגדים נאמרת בלשון "לטמא אדם לטמא בגדים", והלשון כאן "ולטמא בגדים" ממוצעת (ועיין משנה אחרונה כלים פ"א מ"ג). אמנם בנידה נד ע"ב - נה ע"א נאמרה לשון "לטמא אדם ולטמא בגדים" וגם "מטמא אדם ובגדים" על מעיינות הזב, שטמאים בחיבורין.

לכאורה עצם השימוש במילה "בגדים" מוכיח שעסקין בטומאה בחיבורין, ולא כמו בעלמא "אדם וכלים" (ראה פסחים יט ע"ב ובבא קמא ב ע"ב). ובפרט על פי שיטת רש"י (כאן ד"ה מה היא ובכל מקום), שבטומאה בחיבורין אינו מטמא אלא בגדים שעליו, ובגדים אינם דוגמה בעלמא לכלי שטף, מסתבר שהשימוש בלשון זו מתייחס לטומאה בחיבורין (ויש להעיר, שנראה רש"י לשיטתו לא יכול היה לפרש כתוספות ש"מטמא אדם וכלי חרס" בא כניגוד לטומאה בחיבורין, כי לרש"י גם כלי שטף מלבד בגדים אינם נטמאים בחיבורין). אבל בפרקת רב אחאי לעיל נאמר "אבל אדם ובגדים ליטמא" והמובן הוא אדם וכלים, וכן בבבא בתרא ט ע"ב, עיין שם.

בביאור "מטמא אדם וכלי חרס", שבו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים.¹³ אולם הרש"ש פירש, שהקושיה היא על טומאת אדם וכלים בלא חיבורין.

מקורות נוספים בתו"כ

1. בהמשך הברייתא בתו"כ (שלא הובא בגמרא) נאמר:

נמצאת אתה אומר: משכבו כמגעו, מה מגעו לטמא אחד ולפסול אחד - אף משכבו לטמא אחד ולפסול אחד.

מפורש כאן, שמגעו של ברו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים, וכן הוכיחו הר"ש והרא"ש בכלים פ"א מ"ג,¹⁴ וכן כתב הראב"ד בפירושו לתו"כ.¹⁵

הריטב"א (שם בנידה) הסביר את התו"כ אחרת: "ההיא לעניין מה שמטמא אחרי כן הכלי שנגע הוא, שזה דינו כמשכבו". נראה שכוונתו, שהנוגע בברו"נ "מטמא אחד ופוסל אחד" רק לאחר שפרש מבוועל הנידה, אבל בשעת חיבורו מטמא שנים ופוסל אחד. ומה שכתב "הכלי" צריך עיון, שכן אם מדובר בכלי שנגע בברו"נ, הרי בכלי אין טומאה בחיבורין כלל (זבים פ"ה מ"י; אהלות פ"א מ"ה). ההעמדה בכלי אפשרית כתירוץ נפרד, ש"מגעו" מדבר על כלי ולא על אדם, ולכן מטמא אחד ופוסל אחד,

13 ייתכן שכוונת רש"י, שעל פי קושיה זו ברו"נ גם לא יטמא אדם וכלים כלל, דומיא דמשכבו, אבל בלשונו תפס המועט, והזכיר רק שלא יטמא אדם לטמא בגדים. עוד יש לומר, שלדעתו "וטמא שבעת ימים" משמעו שהוא אב הטומאה, ככל טומאת שבעה שבתורה, ולכן רבי יעקב מציע להקיש רק לעניין זה שלא יטמא אדם לטמא בגדים (מי נפתוח, פרפר כג, ז).

14 **תוספות הרא"ש** בנידה (לג ע"א ד"ה מה) הביא את הר"ש בכלים, ודחה ראייתו, ודבריו אינם ברורים. זה לשונו: "ונ"ל דלאו ראייה היא [שמגע ברו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים], אדרבה, משמע משכבו כמגעו היינו במה שנגע בבוועל נדה". נראה מדבריו, שהר"ש, שהוכיח מכאן שמגע ברו"נ אינו מטמא בחיבורין, פירש ש"מגעו" היינו **שברו"נ עצמו** מטמא אחד ופוסל אחד, ואילו הרא"ש מחדש, ש"מגעו" היינו **שהנוגע בברו"נ** מטמא אחד ופוסל אחד, ואם כן ברו"נ מטמא בחיבורין. וזה פלא, שהרי "מטמא אחד ופוסל אחד" מובנו שהוא ראשון לטומאה, ומטמא את השני ופוסל את התרומה שהיא שלישי, ואילו "מטמא שנים ופוסל אחד" מובנו שהוא אב, ומטמא ראשון ושני ופוסל את התרומה (זו המשמעות בכל מקום, ראה זבים פ"ה משניות ו-י, ואם לא כן הרי "מטמא שנים ופוסל אחד" יכול להיאמר רק על אבי אבות הטומאה). אם כן ברור שגם הר"ש פירש כרא"ש, ש"מגעו" היינו **שהנוגע בברו"נ** מטמא אחד ופוסל אחד, ומכאן ראייתו שהנוגע נעשה ראשון ואינו אב בשעת חיבורו.

15 "שהבוועל אינו אלא כשרץ או כנבלה", שאין מגעה מטמא בגדים, ואולי הסתפק אם משאו מטמא בגדים (ועיין להלן פרק ג על דעתו במשא ברו"נ).

אפילו בשעת חיבורו לבר"נ.¹⁶ על כל פנים, לפירושו ההשוואה בין משכבו למגעו אינה מדויקת, מפני שבמגעו יש טומאה בחיבורין ובמשכבו לא.

2. בתו"כ במצורע (סי' קצא), על הפסוק: "וכל הכלי אשר תשב עליו טמא יהיה כטומאת נדתה", נאמר:

"כטומאת נדתה", ולא כימי נדתה [אלא הכלי נטהר בו ביום]. והלא דין הוא, ומה אם במקום שלא עשה טומאת המיטמא כמטמא עשה ימי המיטמא כמטמא, כאן שעשה טומאת המיטמא כמטמא אינו דין שיעשה ימי המיטמא כמטמא? ת"ל "כטומאת נדתה" ולא כימי נדתה (סי' קצא).

פירוש: בבר"נ לא עשה טומאתו כטומאת הנידה, ובכל זאת טמא שבעת ימים, וקל וחומר למושב, שעשה טומאתו כטומאת הנידה, וחמור מבר"נ, שיטמא שבעת ימים. הקל וחומר צריך ביאור, במה משכב הנידה חמור מבר"נ: אם הפרש בין נידה לבועלה הוא רק לעניין משכבה, שטומאת משכבו קלה יותר, הרי הפרש זה קיים ביתר שאת בין נידה למשכבה, שהרי אין המשכב עושה משכב כלל (כלים פ"א מ"ג)!¹⁷ על כורחך כוונת המדרש לומר, שחלק מדיני המשכב, דהיינו שמטמא במגע ובמשא לטמא בגדים ומטמא את עליונו, אינם בבר"נ. אכן, כך פירש הגר"א בביאורו לתו"כ, שבר"נ אינו מטמא בחיבורין.¹⁸

3. מצינו בתו"כ השוואה כללית בין בר"נ לטמא מת (בדומה למשנה בזבים הנ"ל):

16 אלא שהר"ש בזבים פ"ה מ"א חידש, ע"פ התוספתא שם (פ"ה ה"ה), שמדרבנן כלים הנוגעים באב הטומאה נטמאים בחיבורין לטמא אוכלין לעשותם ראשונים. לדעה זו, אם בר"נ מטמא אדם במגעו לטמא בגדים אזי גם הכלים שהוא מטמא מטמאים שנים ופוסלים אחד.

17 רבנו הלל מפרש, כאמור, שהקולא בבר"נ היא שאין משכבו אב הטומאה, וכן פירש החפץ חיים בביאורו לתו"כ. ופירוש מוקשה, כאמור, שהרי כאן ההשוואה היא בין בר"נ למשכב הנידה, ומשכב אינו עושה משכב כלל. אולי יש לבאר דבריהם כך: הדין שאין משכב עושה משכב אינו קולא במשכב ביחס לנידה, אלא שלא שייך כלל משכב למשכב (כעין דברי הגמרא בנידה נד ע"ב, שאבן המנוגעת אינה בת משכב ומושב), ונמצא, שבעצם משכב הנידה כמותה לגמרי, פרט למה שלא שייך בו כלל. אבל בר"נ אינו כנידה, גם במה ששייך בו (כן כתב בסדרי טהרות כלים דף לה ע"א בדעת רש"י).

18 ונראה שנקט דין זה לדוגמא, שהרי דעתו בפירושו לכלים פ"א מ"ג שבר"נ אינו מטמא במשא כלל, ראה להלן פרק ב, או שכאן נקט רבותא, שאפילו במגע, שמטמא, אינו מטמא בחיבורין.

אין לי [לעניין איסור ביאת מקדש] אלא הבא מידי טומאה חמורה כולדת. הבא מידי טומאה קלה, טמא מת ובוועל נדה וכל המטמא את האדם מנין? ת"ל... (תזריע סי' א).

וכן עוד בתו"כ:

ארבה את הטמאים החמורים [לעניין חובת הטמא להזהיר את הטהורים מלהיטמא ממנו] ולא ארבה הטמאים הקלים, טמא מת ובוועל נידה וכל המטמאים את האדם מנין? ת"ל... (תזריע סי' קנה).

הסמכת טמא מת ובו"נ זה לזה מלמדת על הדמיון בדיניהם. גם הכינוי "טומאה קלה", בפרט בניגוד ליולדת, מלמד שאין בו את כל חומרות הנידה, ואם דינו כנידה פרט לעניין משכב ומושב הדבר תמוה לכנותו "טומאה קלה" ולהזכירו בחדא מחתא עם טמא מת וכל המטמאים את האדם. נראה אם כן מהתו"כ, כפי שנראה מהמשנה בזבים, שבו"נ אינו כנידה אלא לעניין משכב ומושב שהוא מטמאו טומאה קלה.¹⁹

סיכום

במשנה בזבים משמע להדיא שבו"נ אינו מטמא בחיבורין, וכך מפורש בתוספתא. הסוגיה בנידה לג ע"א נוחה יותר לדעה שבו"נ מטמא בחיבורין, וכך דעת רש"י, וכלשון תוספות הרא"ש שם:

דלפום ריהטא דתלמודא משמע שאין בוועל נדה קל מגדה אלא לענין משכב ומושב דפרט בו הכתוב ונתקו מטומאה חמורה, אבל כל שאר חומרות שבגדה ישנן בבוועלי נדה.

19 כיוצא בזה נאמר גם בתו"כ בויקרא (סי' שד - שו): "או כי יגע בטומאת אדם. אדם - זה המת, בטומאת אדם - זה טמא מת, טומאתו - לרבות זבים וזבות נדות ויולדות... אשר יטמא - לרבות בו"נ, בה - לרבות הבולע נבלת העוף הטהור". מכך שהזב והזבה והנידה והיולדת נמנים כאחד ובו"נ זקוק לריבוי נוסף משמע שטומאתו שונה באופן מהותי. וקשה לומר שהקולא לענין משכבו היא שמצריכה ריבוי נוסף, שהרי גם בזב יש חומרה שצריך ביאת מים חיים, ובכל זאת לומדים מריבוי אחד את הזב עם הזבה והנידה והיולדת! כלומר, שרק חילוק מהותי בין הטמאים, ולא בפרט זה או אחר, מצריך ריבוי מיוחד. וכן בתו"כ בסדרת אמור (סי' עה - עו): "טומאתו - לרבות זבים וזבות נידות ויולדות... אשר יטמא - לרבות בו"נ". אך יש לדחות, שמכיוון שהפסוק אינו עוסק באבות הטומאה עצמם אלא בנוגע בהם, אין לנו לדון אלא על האופן שבו הם מטמאים ולא על החומרה לגבי תהליך הטהרה, ולכן פשוט שהזב וחבריו נלמדים כאחד, למרות החילוקים בדיני טהרתם, ואילו בו"נ צריך לימוד נפרד.

לעומת זאת בתו"כ עצמה, על פי פירוש תוספות (המחזור יותר, לעניות דעתי), אין ראייה שבו"נ מטמא בחיבורין, ואדרבה, מההשוואה: "משכבו כמגער" משמע יותר שאין בו טומאה בחיבורין. מהתו"כ עולה גם השוואה כללית בין בו"נ לטמא מת, בהתאם למשנה ולתוספתא הנ"ל.

ב. משא

בדרך כלל, הטמאים טומאת שבעה (זב זבה ויולדת) גם מטמאים את הנושא אותם. לעומת זאת, טמא מת טמא שבעה ואינו מטמא במשא (כלים פ"א מ"א). נמצא, שעצם הדין שבו"נ טמא שבעה אינו מוכיח שגם מטמא במשא, והדבר תלוי בשאלה האם הוא דומה לנידה, או לטמא מת.²⁰

מן המשנה בזבים והתוספתא בכלים והתו"כ בתזריע שהובאו בפרק הקודם, המשווים בו"נ לטמא מת פרט למשכבו, יש ללמוד שבו"נ אינו מטמא במשא. אולם מהגמרא בנידה הנ"ל, על פי פירוש רש"י שבו"נ מטמא בחיבורין, נראה שבו"נ גם מטמא במשא, משום שלא מצינו אב הטומאה שיטמא במגע בלבד ויטמא אדם לטמא בגדים (הלכות אבות הטומאות פ"ו ה"א).

המשנה בכלים

שינינו בכלים:

למעלה מהן [מנבלה ומי חטאת שבמשנה הקודמת] בועל נדה, שהוא מטמא משכב תחתון כעליון. למעלה מהן זובו של זב ורוקו ושכבת זרעו ומימי רגליו ודם הנדה, שהן מטמאין במגע ובמשא (פ"א מ"ג).

פשטות המשנה, שהזוב והמנויים עמו חמורים מבו"נ בכך שהם מטמאים במשא, ואילו בו"נ אינו מטמא במשא כלל, וכן פירש הגר"א. מאידך, מכך שבו"נ מוזכר "למעלה מהן" ביחס לנבלה ומי חטאת שיש בהם כדי הזיה, המטמאים במשא (ואפילו לטמא בגדים), משמע שאף בו"נ מטמא במשא. אבל "למעלה מהן" אינו מלמד בהכרח, שבאב טומאה

²⁰ לאפוקי מדברי בעל ערוך השולחן העתיד (סי' קט סעיף יב), שמכיוון שבו"נ טמא שבעה - מסתבר שטמא במשא. עוד כתב, שהדבר הוא קל וחומר מנבלה, שאינה אלא טומאת ערב ומכל מקום מטמאה במשא, ודבריו אינם מובנים, שהרי הנבלה עצמה טמאה עולמית, אלא שהיא מטמאת אחרים טומאת ערב, ובו"נ קל ממנה, שטומאתו שבעה בלבד.

זה ישנם כל הדינים הקודמים ודין נוסף לחומרא, ואפשר שהוא "למעלה" רק לגבי הדין המסוים שנזכר כאן, טומאת משכבו.²¹

הר"ש סובר שבר"נ מטמא במשא, ומפרש שהחומרה בזוב לעומת בר"נ היא שזוב מטמא אדם במגע ובמשא **לטמא בגדים**, ואילו בר"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים (במגע, מכל מקום).²² הרמב"ם בפירושו המשנה מפרש אחרת, ש"למעלה מהן" שנאמר לגבי זובו של זב מתייחס לעניין השיעור, שהם מטמאים בכל שהוא ואילו הנושא בר"נ

21 זוהי שאלה כללית בפרשנות פ"א בכלים. הר"ש (במשנה ג ועוד) מוכיח בראיות רבות, שאי אפשר לומר ש"למעלה מהן" מובנו שדבר זה חמור מהקודמים בכל דבר, והסיק ש"למעלה מהן" משמעו מצומצם ביותר, שטומאה זו חמורה מן הקודמת בלבד ובדין זה בלבד. לעומתו הרמב"ם (פירושו המשנה, משניות ב, ד) כותב, ש"למעלה מהן" משמעו שדרגה זו כוללת את כל החומרות שנזכרו לפני כן בפרק (אבל לא לגבי דינים שלא נזכרו בפרק, ובכך נדחות רוב ראיותיו של הר"ש, ואכמ"ל), ולשיטתו הוכרח לומר שבר"נ מטמא במשא. ויש להקשות עליו מכך שעצם כשעורה "למעלה מן המצורע", אף על פי שאינה מטמאת באוהל, ואילו המצורע מטמא בביאה. וכן "חמור מכולן המת" אף על פי שאינו מטמא משכבו ומושב ובאבן מסמא.

22 לשון הר"ש: "למעלה מהן זובו של זב - כל הני דשווה מגען למשאן ובין במגע ובין במשא מטמאין אדם לטמא בגדים", ומשמע שזוהי המעלה. אולם לשון הר"ש: "כל הני שווה" וכו', ולא "דשווה", ולפיה יש לומר, שלא זוהי המעלה האמורה כאן, אלא בא לומר את הדין אליבא דאמת, והמעלה היא מה שכתבו הר"ש והרא"ש בסוף: "וכל הני מטמאים בכל שהוא", וכדעת הרמב"ם להלן (והעיר על כך **מים טהורים**, אות יא). אולם, מכך שהר"ש והרא"ש לא מזכירים את הניגוד לכל שהוא, שבר"נ מטמא במשא כולו, משמע שלא זו המעלה.

הר"ש הסתפק תחילה בשאלה האם מגעו ומשאו של בר"נ מטמאים בחיבורין, אך פשט שמגעו אינו מטמא בחיבורין מתוך (הנ"ל פרק א) "משכבו כמגעו". לגבי משאו, הר"ש נותר בספק האם מטמא בחיבורין (ואולי הספק האם בכלל מטמא במשא, עיין **ריטב"א** בנידה לג ע"א בשמו), ולא פשט לחומרא מכך שבר"נ נאמר "למעלה מהן" בהשוואה לנבלה, לשיטתו הנ"ל בעניין משמעות "למעלה מהן" בפרקנו.

יש להעיר על הר"ש, שלאחר שפשט שמגעו אינו מטמא בגדים, ממילא נראה שגם משאו אינו מטמא בגדים, שכן בתו"כ בויקרא (סי' שא) נאמר: "מה בהמה טמאה מיוחדת שחילק מגעה ממשאה... אף איני מרבה אלא את כיוצא בה... את רוב מי חטאת והמרכב שחלק מגען ממשאן", ומשמע, שכל אבות הטומאות שווה מגען למשאן, פרט לנבלה ומי חטאת ומרכב, שמגען אינו מטמא בגדים ומשאן כן.

אינו נטמא עד שישא את כולו. ויש דוחק בשני הפירושים, כי לא נאמר "בכל שהוא",²³ וגם לא נאמר "שווה מגען למשאן", ולא הוזכר שמטמאים אדם לטמא בגדים, כפי שהוזכר במשנה ב לגבי משא נבלה ובמשנה ג לגבי משכב.

מקורות נוספים הקשורים לטומאת משא יידונו בפרק הבא על טומאת היסט.

ג. היסט

מן המקורות שהובאו בפרק א, המשווים בו"נ לטמא מת פרט למשכבו, יש ללמוד גם שבו"נ אינו מטמא בהיסט.

מלבד ההשוואה הכללית, יש ללמוד כך בפרט לגבי משא והיסט מהקשר המשניות בפ"ה בזבים: בסוף מ"ו, על הנוגע בזב וזבה ונידה ויולדת ומצורע ומשכב ומושב, נאמר: "אחד הנוגע ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא". "הנישא" כאן מתייחס לשני מצבים: לגבי הזב וחבריו הכוונה להיסט, שהזב מסיט את הטהור, ואילו לגבי משכב ומושב הכוונה לדברים שהטהור יושב או שוכב עליהם. גם המשניות בהמשך מקפידות לציין לגבי כל אב טומאה, מהם האופנים שבהם הוא מטמא. לפי זה, המשנה בהמשך הפרק, המדמה את בו"נ לטמא מת (המטמא רק במגע, ככתוב שם מ"י: "הנוגע בשרץ... ובטמא מת"), מפקיעה ממנו גם את דין המשא וההיסט.

התור"כ במצורע הנ"ל, האומרת שבו"נ "מטמא אדם וכלי חרס", התפרשה ברש"י (נידה לג ע"א) לעניין היסט; אך כאמור, פירושם של התוספות שם נראה מחוור יותר.

משניות בנידה

במשנה בנידה נאמר:

בנות כותים נידות מעריסתן, והכותים מטמאין משכב תחתון כעליון מפני שהן בועלי נדות... ואין חייבין עליהן על ביאת מקדש ואין שורפין עליהן את התרומה, מפני שטומאתן ספק (פ"ד מ"א).

מן הסתם כותים הם גם עמי הארץ (נידה לג ע"ב), והמשנה באה לחדש בהם דין נוסף, שמלבד טומאת עם הארץ יש לדונם כספק בו"נ. המשנה בחרה להשמיע חידוש זה

²³ גם יש לשאול על הרמב"ם לשיטתו הנ"ל בעניין "למעלה מהן", הרי הזב, שהוא "למעלה מן הרוק" (משנה ג), אינו מטמא בכל שהוא אלא שלם, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב פ"ח ה"ד, שאין הנידה וכיוצא בה מטמאין לאברים.

בפרט של משכבם, שאינו מעשי כל כך (שכותי ישב על מושבו של חבר, ובתנאי שלא יגע בו וגם בגדו לא יגע בו, שאם לא כן בלאו הכי מטמא לפחות טומאה קלה מדין עם הארץ), ולכאורה היה לה להשמיע זאת בדינים אחרים, השכיחים הרבה יותר: היסטו, מעיינותיו, או שמטמא אדם לטמא בגדים. נראה ללמוד מכאן, שמבחינת דינים אלו אין נפקא מינה בין עם הארץ לבר"נ (או שדינים אלו קיימים בשניהם, או ששני הדינים אינם קיימים בהם). מסתבר להניח, שבעם הארץ אין דין טומאת היסט ומעיינות,²⁴ וממילא משמע שגם בבר"נ לא נאמרו דינים אלה.

במשנה בניה נאמר:

הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו - מטמאין במשא עד שימוק הבשר (פ"י מ"ד).

הגמרא (סט ע"ב) דנה מה טיבו של ה"משא" האמור (שהרי כל מת מטמא במשא), ומפרשת שמדובר ב"אבן מסמא". נחלקו הראשונים בהסברת מושג זה, ודעת **תוספות הרא"ש** (שם, ובדף נה ע"א ד"ה אבן מוסמא) שהכוונה להיסט. ודבריו נראים, כי היסט הוא הקרוי 'משא' בהרבה מקומות, ולא מצאנו בשום מקום (במשנה ובתוספתא ובתו"כ) שמשכב ומושב נקרא 'משא' (ויש להאריך בזה, ואין כאן המקום). ומכך שהמשנה פירטה את כל הטמאים הללו והשמיטה את בר"נ, נראה שאינו מטמא בהיסט.

תוספתא בידיים

בתוספתא בידיים נאמר:

הכל כשרין ליתן לידיים, אפילו טמא מת אפילו בועל נדה. כל שאינו מטמא את המים במשא - כשר ליתן לידיים (פ"א ה"ז).

²⁴ דעת רוב הראשונים שהיסטו של עם הארץ טהור, ויש לכך ראיות רבות (עיין ר"ש טהרות פ"ז מ"ה). באשר למעיינותיו של עם הארץ, רוב הראשונים מטמאים, והר"מ **מפונטיזא** (מובא בתוספות בניה לד ע"א) מטהר, ולעניות דעתי מוכח כדעתו ממכשירין פ"ב מ"ג: "גסטריות שישראל ונכרים מטילין [מי רגלים] לתוכן, אם רוב מן הטמא - טמא", הרי שסתם ישראל (שרובם עמי הארץ, ואכמ"ל) מעיינותיו טהורים. כמו כן משתמע בתוספתא בטהרות פ"ה ה"ג: "קליפי פולין וקליפי תורמוסין שפסקן הגוי - המסיטו טמא [מפני הרוק שעל הקליפות], ושבשווקים - הולכין אחר הרוב", כלומר, האם הרוב ישראל או נכרים.

"משא" כאן היינו היסט, שהרי המים אינם נושאים את האדם אלא להיפך, וגם אין טומאת משא באוכלין ומשקין כלל. מדובר, אם כן, במקרה שהטמא אוחז בכלי חרס או כלי שאינו מקבל טומאה ומערה מים על ידי הטהור, ואינו מטמא את המים בהיסט,²⁵ ושמע מינה שבו"נ אינו מטמא בהיסט (וכן הוכיחו התוספות בנידה ע"ב ד"ה מערה).

ת"כ בפרשת צו

בת"כ בפרשת צו, בעניין איסור אכילת קדשים שנטמאו, נאמר:

יכול יהא טמא מטמא בשר הקודש במשא? ... ת"ל "אשר יגע", במגעו מטמא ואינו מטמא במשא. אין לי אלא טומאות הקלות, טומאות חמורות, טמא מת וכו' נידה וכל המטמאים את האדם מניין? ת"ל "בכל טמא" (סי' קכה - קכו).

פירוש: "בכל טמא" נדרש כאן **לקולא**, שגם טומאה חמורה אינה מטמאת בשר קודש במשא, והיינו טמא מת ובו"נ (החמורים באופן יחסי לראשון לטומאה, ולעיל בת"כ הנ"ל הוגדרו כ"טומאות הקלות" ביחס לנידה). וכן כתב בפירוש **המיוחס לר"ש** (מהדורת פרידמן, עמ' שכט) במסקנתו: "בו"נ אין נראה שיטמא אוכלין במשא, דתנן ביה מטמא משכב תחתון כעליון, שמשכבו כעליונו של זב לטמא אוכלין ומשקין, אבל לא לכל דיני נדה". וכן בפירוש **הראב"ד**: "טומאות החמורות כגון טמא מת ובו"נ שמטמאין את האדם וטמאים שבעה אלא שאין מטמאין במשא בחולין, מנין שאף בקדש אינן מטמאין במשא".

"משא" האמור כאן היינו היסט, שהטמא מסיט את הטהור, שהרי משא שהטהור נושא את הטמא אינו שייך כלל באוכלין וכלים אלא באדם בלבד (**רמב"ם**, הלכות טומאת מת פ"א ה"ט). אם כן אין ללמוד מכאן שבו"נ אינו מטמא במשא, אלא שאינו מטמא בהיסט.²⁶

²⁵ **בבית יוסף** (אורח חיים סי' קנט) כתב בשם **מהר"י אבוהב**, ש"מפרש אחד" פירש את התוספתא באופן אחר: כל המטמא את כל גוף האדם כשר ליתן לידים, וכל המטמא את ידי האדם בלבד אינו כשר ליתן לידים, משום שעשו חיזוק בטומאה דרבנן. לפי פירוש זה אין מכאן ראיה לענינו, אך איני מבין כיצד ניתן לפרש כך את התוספתא "כל שאינו מטמא את המים".

²⁶ עיין שם בלשון המיוחס לר"ש, וכן הוכיח בתוספת העזרה שם. וראה עוד במלאכת שלמה בכלים פ"א מ"ג, **מעשה רוקח**, הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"א, **וערוך לנר**, נידה ע"ב.

בהמשך דברי תו"כ (סי' קלג), בעניין האוכל קדשים בטומאת הגוף, נאמר:

יכול יהיה טמא מטמא את [האדם] הטהור לקדש במשא? ת"ל "כי תגע", במגע מטמא ואין מטמא במשא. "בכל טמא" - ואפילו טומאת מת [ויש גורסים] (חלק מכתבי היד ורבנו הלל והראב"ד): ואפילו טמא מת].

אף כאן "בכל טמא" נדרש לקולא, שאפילו טומאת מת, או טמא מת, אינם מטמאים במשא (ראב"ד). מכיוון שעסקינן בטומאת האדם, ולא בטומאת בשר כדלעיל, יש לפרש ש"משא" כולל את נשיאת הטהור את הטמא או להיפך (כן כתב המיוחס לר"ש). ולכאורה מהשוואת התו"כ, שלעיל הזכירה ב"נ עם טמא מת וכאן טמא מת בלבד, נראה שבו"נ אמנם אינו מטמא בהיסט, כשהוא מסיט את הטהור, אבל מטמא במשא, כשהטהור נושא אותו. זוהי כנראה כוונת הראב"ד (מהדורת פרידמן עמ' שלה), הכותב: "וכאן לא אמר בו"נ, מפני שבו"נ מטמא את האדם", ועל כורחך כוונתו למשא ולא להיסט, שלא יסתור דבריו לעיל. גם בתו"כ במצורע כותב הראב"ד (הוצאת ספרא, ירושלים תשי"ט, עו ע"א): "שהבועל אינו אלא כשרץ או כנבלה", שמטמאת במשא ולא בהיסט. אמנם, לפי הגרסה "ואפילו טומאת מת" אין תימה על השמטת בו"נ, ונראה לפרשה, שאפילו טומאת מת אינה מטמאת בהיסט שמסיטה את הטהור, ולא מדובר במשא כלל.

בפירוש המיוחס לר"ש נראה כאמור, שבו"נ אינו מטמא במשא כלל, וזה לשונו:

יכול יהא טמא מטמא את הטהור לעניין מקדש וקדשיו במשא, שאם הסיט טהור את הטמא או טמא את הטהור יהא טמא... ת"ל "כי תגע". ונראה, דווקא בטמאים שאין מטמאין במשא קאמר, כגון טמא מת וכיוצא בו... וכן למעלה גבי משא בשר קדש אינו מזכיר אלא טמא מת ובוועל נדה. לכך נראה דהכא לא מיירי בזב וזבה ונדה ומשכב ומושב הזב (מהדורת פרידמן עמ' שלה).

אבל בו"נ אינו מטמא בשני סוגי המשא הללו.

ירושלמי בניה

בירושלמי בניה איתא:

תמן אמרין: מעת לעת שאמרו - משכבה כמגעה, מה כבועל נדה ואינו מטמא בהיסט ואינו מטמא בכלי חרש, אשכח תני מטמא כלי חרס בהיסט (פ"א ה"א).

פירוש: הירושלמי אומר, שבטומאת מעת לעת שבניה (שגזרו על אישה שעסקה בטהרות ולא בדקה עצמה ואחר כך ראתה נידה, שתטמא למפרע את כל הטהרות שעשתה מעת לעת) גזרו על משכבה טומאה קלה בלבד, כמגעה (עיין בבלי נידה ה ע"ב

- ו ע"א). לפי זה משכבה דומה למשכב ב"נ, ולכן הירושלמי מסתפק האם במעת לעת שבנידה דינה כב"נ גם לעניין זה שאינה מטמאת בהיסט, ופושט מברייתא, שבמעת לעת שבנידה מטמאת בהיסט.²⁷

ד. מעיינות

ה"ש בכלים פ"א מ"ג הסתפק בדין מעיינות ב"נ, אך בפירושו לטהרות פ"ז מ"ה נקט בפשטות שיש מעיינות לב"נ, וכן כתבו **תוספות** בכמה מקומות (חגיגה יט ע"ב ד"ה בגדי; גיטין סא ע"ב ד"ה וליחוש; נידה לד ע"א ד"ה ותיפוק וד"ה וזובו), וכן כתב בהקדמת **אליהו רבא** לטהרות.²⁸ אך הראיות שהובאו לעיל, המלמדות על כך שבאופן כללי ב"נ כטמא מת ולא כנידה, מורות שגם אין לו מעיינות.²⁹

הסוגיה בנידה לג ע"ב

מדברי הגמרא בנידה ניתן להבין שלב"נ יש מעיינות, וזה לשונה:

ת"ר מעשה בצדוקי אחד שסיפר עם כהן גדול בשוק, ונתזה צינורא [רוקן] מפיו ונפלה לכהן גדול על בגדיו, והוריקו פניו של כהן גדול וקדם אצל אשתו [לברר אם הצדוקי ב"נ], אמרה לו: אף על פי שנשי צדוקים הן - מתיראות מן הפרושים, ומראות דם לחכמים. אמר רבי יוסי: בקיאינן אנו בהן יותר מן הכל, והן מראות דם לחכמים, חוץ מאשה אחת שהיתה בשכונתנו שלא הראית דם לחכמים ומתה. ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ? אמר אביי: בצדוקי חבר (לג ע"ב).

27 **במראה הפנים** שם דחק לפרש, שהמשפט שאינו מטמא בהיסט אינו מדבר על ב"נ עצמו אלא על משכבו, ופירושו מוקשה מאד, עיין **בסדרי טהרות** כלים דף כח ע"א.

28 ד"ה לעולם. שיטת הגר"א בכללה מעוררת קושי, שכן לדעתו (בכלים פ"א מ"ג) ב"נ אינו מטמא במשא כלל, כנ"ל, והיכן מצאנו כזאת, אב טומאה שיש לו מעיינות ואינו מטמא במשא? ולהלן יבואר שדעת **הרמב"ם** איפכא, שיש לו משא ואין לו מעיינות, וחילוק זה מובן יותר.

29 **ערוך השולחן העתיד** בסי' קט סעיף טו מוכיח זאת מסדר המשניות בתחילת כלים: "למעלה מהן ב"נ... למעלה מהן זב ורוקו וש"ז ומימי רגליו", ולא נאמר "זובו של ב"נ" וכו'. יש לדחות ראייה זו מכמה טעמים: א. ייתכן שהמשנה נקטה זב משום שדין מעיינות נאמר בתורה בזב ולא בב"נ. ב. ייתכן שלב"נ יש מעיינות לטמא במגע בלבד, כשם שהוא עצמו מטמא רק במגע, ואילו במשנה נאמר שטמאים במגע ובמשא. ג. לגבי שכבת זרע כתב הערוה"ש עצמו, שבב"נ אין לה דין מעיינות לטמא במשא, והטעם, שבזב היא מטמאת במשא רק משום שאי אפשר לה בלא צחצוחי זיבה (עיין בבא קמא כה ע"א), וטעם זה לא שייך בב"נ; וא"כ י"ל שהמשנה נקטה את כל המעיינות בזב משום שכבת זרע.

מן המעשה משתמע, שצינורא של בו"נ מטמאת כמעיינות, ולכן היה צורך לברר האם הצדוקי היה בו"נ.

אלא שיש שתי אפשרויות לפרש את הברייתא והגמרא שעליה:

א. הכוהן הגדול חשש שהצינורא מטמאת כמעיינות, כדין רוק הזב, שהוא אב הטומאה המטמא במשא, ונמצא שלא רק הבגד שבו נגעה הצינורא נטמא, אלא גם הכהן הגדול עצמו, מדין הנושא רוק הזב.³⁰ לפי דרך זו, יש ללמוד מכאן גם שבו"נ עצמו מטמא במשא, כי לא מסתבר שמעיינותיו יהיו חמורים ממנו.³¹

ב. לא מדובר כלל על דין מעיינות, אלא שאם הצדוקי בעל נידה הרי הוא אב הטומאה, ורוקו טמא כראשון לטומאה, ככל משקה הנוגע בטמא, והרוק מטמא את הבגד שנגע בו בלבד, וזאת, מגזירת חכמים (שבת יד ע"ב) שמשקים טמאים יטמאו כלים.

שאלה זו בפירוש הברייתא תלויה גם בהבנת הקושיה "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ". אם מעיינותיו של עם הארץ טמאים כזב, הקושיה "ותיפוק ליה" מובנת על פי שתי הדרכים הנ"ל. ברם, אם מעיינותיו של עם הארץ אינם אב הטומאה, הקושיה "ותיפוק ליה" אינה מתיישבת עם הדרך הראשונה הנ"ל בהבנת צינורא של בו"נ; שכן אם זו מטמאת גם את האדם, ברור מדוע הוצרך הכהן הגדול לברר אם הצדוקי בעל נידה, ולא הסתפק בידיעה שהוא עם הארץ.

רש"י מפרש כנראה בדרך השנייה, שאין מעיינות לבו"נ, שהרי כתב על הברייתא: "חרה לו שנטמאו בגדי", ולא גופו. ועוד, שעל הקושיה בהמשך "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ" מפרש רש"י: "צינורא דע"ה מטמאה כל זמן שהיא לחה", ונראה שכוונתו לרמוז לכך שרוק עם הארץ מטמא כרוק הזב, כשהוא לח ולא יבש,³² ומכך

30 מצאנו כיוצא בזה, שהוזכרה נפילת צינורא "על בגדיו" וכתוצאה מכך נטמא גם האדם, עיין בתוספתא יומא פ"ב הט"ו ובשבת קכז ע"ב.

31 אמנם לדעת הרמב"ם מצינו חומרה במעיינות הזב שאין זב, שהמעיינות מטמאים בכל שהוא והזב אינו מטמא לאברים, ונפקא מינה לזב שהכניס ידו לאוויר כלי חרס (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ח ה"ד). אך אין זו חומרה בעצם, כי העיקרון זהה, שאוויר כלי חרס נטמא רק כשכל הטומאה נמצאת בו, ובמעיינות כל שיעור שהוא מהווה את כל הטומאה.

32 וגדר הלכות בזה שונה מהגדר בטומאת משקין גרידא, ואכמ"ל.

שרש"י כותב זאת רק כאן, ולא לפני כן על "ונתזה צינורא מפיו", משמע שצינורא של בר"נ מטמאת כטומאת משקין בעלמא.

בתוספות (ד"ה ותיפוק) נראה שיש מחלוקת בדבר. התוספות מביאים את דעת הר"מ מפונטייזא, שצינורא של עם הארץ מטמאת רק בתורת משקים טמאים ולא בתורת רוקו של זב; ותוספות מקשים עליו, שלדבריו לא מובנת שאלת הגמרא "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ", הרי יש נפקא מינה בהיות הצדוקי בר"נ לענין טומאת הכהן הגדול עצמו! אם כן, לדעת תוספות מעיינות בר"נ טמאים כזב (וכן כתב הר"ש בטהרות פ"ז מ"ה, בניגוד לדבריו בכלים פ"א מ"ג, שהסתפק שם בדין מעיינות בר"נ). לעומת זאת, לדעת הר"מ מפונטייזא נראה שגם בבר"נ אין מעיינות, כדעתו בעם הארץ, וכן כתב הריטב"א שם.

סיוע לאפשרות הראשונה, שלפיה מדובר בצינורא שהוא אב הטומאה, ניתן להביא מכך שהוריקו פניו של הכהן הגדול. אם רק בגדיו נטמאו מחמת משקין טמאים, הרי יכול היה להטבילם, כי טומאת משקין אינה צריכה הערב שמש (ראה שקלים פ"ח מ"ד לגבי הפרוכת), ומה לו לשאול ולדרוש אצל אשתו של הצדוקי?³³ גם נראה שלא לבש את בגדי הכהונה, שלבישתם מותרת במקדש בלבד (יומא סט ע"א), וכאן הרי יצא לשוק. אבל אין זו נקודה מכרעת כמובן, ואפשר שחרה לו גם על טומאת בגדו.

ועוד ראייה נוספת לכך, שהרי אין כאן אלא ספק בר"נ, ואם רק בטומאת משקין עסקינן הרי ספק משקין טהור, וכל שכן בשוק, שהוא רשות הרבים. גם אם נאמר, שאפילו בספק רשות הרבים וספק משקין עדיין צריך לברר כשאפשר, הרי גם אם יתברר שאשת הצדוקי נוהגת ככותים עדיין הדבר מסופק, שמא הצדוקי בעל ברחוק וטבל (עיי' בסוגיה הקודמת שם לגבי כותי). אבל אם מדובר ברוק שהוא אב הטומאה, בזה לא אמרינן ספק משקין טהור וגם לא ספק רשות הרבים, כי גזרו על ספק הרוקין אפילו ברשות הרבים, כמו שנתבאר בטהרות פ"ד מ"ה.³⁴ אלא שיש לדחות, שאם היינו דנים על אדם פרטי, האם הוא טמא או טהור, היה עלינו לדון על פי דיני הספקות,

33 כן כתב בעל **חסדי דוד** (על התוספתא בנידה פ"ה ה"ג), ולדעתו מעשה זה היה ביום הכיפורים, עיין שם.

34 אמנם לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים חוץ משל שוק העליון, משום גויים שהיו בו (שקלים פ"ח מ"א ובירושלמי שם), אך נראה שזה דווקא משום מסקנת הברייתא, שהצדוקים אינם בחזקת בר"נ, אבל אם הצדוקים בחזקת בר"נ ורוק בר"נ מטמא כאב הטומאה - אפשר שגזרו על כל הרוקין שבירושלים, דומיא דשוק העליון.

אבל כאן הדיון הוא על הצדוקים בכללם, האם הם ככותים או לא, ולגבי הכותים מסתבר, שאף על פי שטומאתן בספק - אין כאן דין ספק טומאה ברשות היחיד וברשות הרבים, אלא הטילו עליהם דין קבוע בכל מקום. הכהן הגדול הסתפק האם הצדוקים ככותים, ועל הצד שהם ככותים - יש עליהם דין קבוע שמשקה שנגעו בו טמא ומטמא.

כאמור, נראה שמעיינות עם הארץ אינם אב הטומאה.³⁵ ממילא יש להסיק מקושיית הגמרא כאן "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ", שגם צינורא של ב"נ אינה אב הטומאה.

המשנה בטהרות

במשנה בטהרות שנינו:

שוטה אחת בעיר או נכרית או כותית - כל הרוקין שבעיר טמאין (פ"ה מ"ח).

במשנה לעיל (פ"ד מ"ה) נאמר, שגזרו על ספק הרוקין להיחשב כרוק טמא, כלומר, כרוק הזב, שהוא אב הטומאה. הרא"ש מבאר, שמשנתנו מסייגת את הדבר, וקובעת שהגזרה נאמרה רק במקום בו יש אשה אחת לפחות שרוקיה טמאים, דהיינו שוטה או נכרית או כותית. אמנם כל נידה וזבה רוקיה טמאים, אך בנות ישראל נזהרות מלירוק בשוק בימי נידותן (תוספתא טהרות פ"ו ה"ח), ורק שוטה אינה מקפידה על כך, וכן נכרים, שחכמים גזרו להחשיבם כזבים.

בעניין הכותית פירשו המפרשים, שמשנה זו מחשיבה אותם כגויים, כמאן דאמר "גרי אריות ניהו", ולכן רוקה מטמא כרוק נכרית. יש בכך קושי, שכן רוב ככל המשניות העוסקות בכותים דנות אותם כגרי אמת (עיין ברכות פ"ח מ"ח ופירוש הרמב"ם). לפיכך נראה, לעניות דעתי, לפרש שגם משנתנו סוברת כך, והטעם שרוקה טמא, מפני שהכותים אינם נמנעים מלהכשיל אחרים בטהרות (כמו שנתבאר בנידה נז ע"א, שדרשו את איסור "לפני עור" כפשוטו בלבד, ועיין גם חולין ד ע"א), ולכן אין הכותית נמנעת מלירוק בשוק בימי נידותה.

ראיה לדברינו, מכך המשנה נוקטת 'נכרית' ו'כותית', ולא 'נכרי' ו'כותי'. בשלמא אם כותית דווקא ואישה שוטה דווקא (כי באיש שוטה לא חיישינן לזב, עיין ר"ש ורא"ש), יש לומר שנקטו נכרית אגב שוטה וכותית; אבל אם כותית לאו דווקא, והוא

35 עיין לעיל הערה 24.

הדין כותי, שדינו כגוי וממילא כזב, תמוה לכתוב 'נכרית' ו'כותית' רק משום השוטה ("תני תרתי אטו חדא?!", קידושין ב ע"ב).

והנה, הכותים, לדעה שהם גרי אמת, אינם כזבים אלא כבו"נ (כמו שנתבאר במשנה בניה פ"ד מ"א הנ"ל). אם מעיינות בו"נ טהורים - רוקו של כותי אינו אב הטומאה, ונמצא ש'כותית' דווקא. אך אם מעיינות בו"נ טמאים - אף רוקו של כותי מטמא, ולא יובן מדוע נאמר דווקא 'כותית'.³⁶

ה. עליונו של בועל נידה

החזון אי"ש (כלים סי' א סק"ו) הסתפק בדין עליונו של בו"נ, וכתב שמסתבר שטמא, כדין זב. כך נראה שסובר גם בתוספות הרא"ש הנ"ל בניה לג ע"א, שכתב שכל חומרות הנידה קיימות בבו"נ, פרט למשכבו, שטומאתו קלה יותר.

אולם, מלבד הראיות הנ"ל בפרק א שבו"נ כטמא מת, מדברי הגמרא בניה לב ע"ב משמע שאין בו"נ מטמא את עליונו: הגמרא מפרשת את הביטוי במשנה שם, שבו"נ "מטמא משכב תחתון כעליון", ואומרת ש"תחתונו של בועל נדה כעליונו של זב"; ואם עליונו של בו"נ כעליונו של זב, הרי יכלה הגמרא לפרש בפשטות "תחתונו של בועל נדה כעליונו".³⁷

ה. שיטת הרמב"ם

פסק הרמב"ם

הרמב"ם פוסק בהלכות מטמאי משכב ומושב:

36 יש מקום לדחות, שגם רוק הכותי הוא אב הטומאה משום בו"נ, אלא שאין שורפים עליו את התרומה, כמ"ש בניה שם: "ואין שורפין עליהם את התרומה מפני שטומאתן ספק" (ועיין שם בגמרא ובתוספות, אם דווקא בספק ספיקא אין שורפים). לפיכך הושמט הכותי, כי הדין ש"כל הרוקין בעיר טמאין" פירושו שגם שורפים עליהם את התרומה, כדין ספק הרוקין (ויש לדון על שריפה על רוקו של גוי, עיין נידה לד ע"א והגהת הגר"א שם, ואכמ"ל).

37 אכן, בתפארת ישראל (כלים פ"א מ"ג) פירש, ש"מטמא משכב תחתון כעליון" היינו שתחתונו של בו"נ כעליונו של בו"נ, ולדעתו, הגמ' נקטה עליונו של זב כי הוא מפורש בתורה. יש מקום לפירוש שלישי, ש"משכב תחתון כעליון" היינו שהמשכב שאינו נוגע בו דינו כזה שנוגע בו, ואינו טמא מדין "עליונו" אלא ממגעו, ונמצא, שהמושג "משכב תחתון כעליון" מקביל לנאמר בת"כ במצורע הנ"ל: "משכבו כמגעו", וכן פירש הגר"א בניה פ"ד מ"א.

בוועל נדה כנדה שהוא אב מאבות הטומאות של תורה, מטמא כלים במגע, ומטמא אדם במגע ובמשא, ומטמא בהיסט, ומטמא משכב ומושב כנדה. אין משכב בוועל נדה ומרכבו כמשכב נדה ומרכבה... (פ"ג הלכות א-ב).

מכך שמטמא במשא הוכיח המשנה למלך, שלדעת הרמב"ם בר"נ מטמא אדם לטמא בגדים, על פי מה שכתב בהלכות אבות הטומאות:

וכל אב טומאה שהוא מטמא במגע ובמשא... אדם הנוגע בו או הנושאו מטמא בגדים... חוץ מן הנבלה והמרכב (פ"ו הי"ב).³⁸

לגבי שאר דיני נידה - היסט ומעיינות ועליונו של זב - לשון הרמב"ם ניתנת לפירושים שונים: אפשר להבין מדבריו שבר"נ כנידה באופן כללי, פרט לדין משכב ומושב שבו הוא קל ממנה, ואפשר להבין שהוא כנידה רק לעניין מה שפירט בו.

היסט

הרמב"ם כותב במפורש שבר"נ "מטמא בהיסט", אך יש להסתפק בכוונתו, האם מדובר על היסטו של זב, שהטמא מסיט את הטהור (כן פירש המשנה למלך), או שכוונתו להיסט כסוג של טומאת משא, שהטהור מסיט את הבר"נ, כמו שכתב בהלכות טומאת מת:

טומאת משא האמורה בכל מקום, בין במת בין בשאר המטמאים במשא, היא שישא האדם את הטומאה אע"פ שלא נגע בה... מסיט בכלל נושא הוא, וכל דבר שמטמא במשא מטמא בהיסט... וזו וכל כיוצא בה היא טומאת היסט האמורה בכל מקום (פ"א הלכות ו-ז).

וכן פרש בסדרי טהרות, כלים דף כ"ח ע"ב.

יש ראייה לפירוש השני מכך שהרמב"ם עדיין לא השמיע כלל את דין טומאת ההיסט המיוחדת לזב, וכתבה רק לקמן (פ"ח ה"ב), וקצת קשה שיכתוב לראשונה דין היסט המיוחד לזב בבר"נ דווקא, וללא הסבר על מה מדובר, ויסמוך על דבריו להלן.

38 אין תימה בכך שהרמב"ם בדבריו על בר"נ לא מזכיר בפירוש שמטמא אדם לטמא בגדים. בדומה לכך, הרמב"ם השמיט עניין זה גם במצורע (הלכות טומאת צרעת פ"י ה"א) ובבגד המנוגע (שם פט"ז ה"א) ובזב וחבריו (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"א ה"א). הרמב"ם כתב זאת בפירוט רק לגבי אלו שדינם מיוחד בענין זה: פרה אדומה, פרים ושעירים הנשרפים, שעיר המשתלח (כולם בהלכות פרה אדומה פ"ה), מרכב ומושב (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ו ה"ב), ונבלה (הלכות שאר אבות הטומאות פ"א ה"א).

ושם כתב: "אין בכל אבות הטומאות כולן טומאה שאם תסיט את האדם הטהור או את הכלי הטהור תטמא אותן אלא הזב או חביריו בלבד... ואחד זב וזבה נדה ויולדת בכל הדברים האלו", ומשמע, שבר"נ אינו מטמא טומאה זו (וראה להלן בעניין מעיינות, דיון נרחב על המושג "הזב וחבירו", והאם הוא כולל בו"נ).

מכל מקום, נראה להכריע כפירוש המשנה למלך, מכמה טעמים: א. הרמב"ם הפריד בין המשא להיסט, וכתב "מטמא כלים במגע ומטמא אדם במגע ובמשא ומטמא בהיסט", ומשמע ש'היסט' זה איננו סוג של משא. ב. הרמב"ם דקדק לכתוב "כלים" לגבי מגע ו'אדם" לגבי מגע ומשא (כי רק אדם נטמא בנשיאת טמא), ואת ההיסט לא סייג לאדם בלבד. אם כן מדובר בהיסטו של זב, המטמא אדם וכלים. ג. בכל מקום בו הרמב"ם מדבר על אב הטומאה שמטמא במשא, לא טרח לציין שמטמא גם בהיסט כסוג של משא, אלא סמך על דבריו בהלכות טומאת מת הנ"ל שכל המטמא במשא מטמא בהיסט (ראה לדוגמה הלכות טומאת צרעת פ"י ה"א; מטמאי משכב ומושב פ"א ה"א; ועוד).³⁹

כהבנה זו משתמע גם מפירוש המשנה:

בא בקבלה שהוא מיעט דין זה [של טומאת בו"נ] ואמר, זה שאמרתי לך "ותהי נדתה עליו" הוא שיהא גופו כגופה, כלומר שיהא אב, **מטמא במגע ובמשא כנדה לאדם ולכלי חרש**, כמו שאמרו בספרא "מה היא מטמא אדם וכלי חרש אף הוא מטמא אדם וכלי חרש" (כלים פ"א מ"ג).

משמע מלשונו, שבר"נ מטמא כלי חרש גם במשא, ועל כורחך הכוונה להיסט, ולפי זה מבואר כאן, שפירש את התו"כ כרש"י בנידה (הנ"ל פרק א).

מעיינות

הרמב"ם לא מזכיר דין מעיינות בו"נ, והמשנה למלך סובר, שלדעתו בו"נ כנידה לכל עניין, פרט למשכבו הקל יותר. אך התקשה בלשון הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב:

³⁹ מה שכתב בהלכות טומאת מת "זו היא טומאת היסט האמורה בכל מקום", אין כוונתו שבכל מקום שיזכיר את ההיסט כוונתו למשא, שהרי בודאי נקט לשון היסט גם על היסטו של זב כמה פעמים (ראה הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ח). כוונתו שם רק **למובן הטכני** של ההיסט, שהוא ההיסט האמור בכל מקום, השווה לדבריו לעיל שם על מגע ומשא.

ואחד זב ואחד נדה ויולדת וזבה כל אחד מהן רוקן ומימי רגליו אב טומאה כזב. וכן כל מקום שנאמר בהלכות אלו הזב - אחד הזב ואחד שאר הארבעה (פ"א הט"ד).

ולא מנה עימם ב"נ. גם במקומות אחרים הזכיר הרמב"ם דין מעיינות ב"זב וכיוצא בו" או "זב וחבריו" (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ה; שאר אבות הטומאות פ"י ה"ד; שם פ"ג ה"ד), ונראה שהכוונה לארבעת האמורים לעיל בלבד.

המונח "זב וחבריו", שאותו מגדיר הרמב"ם בהלכה הנ"ל, חוזר במקומות נוספים, ובדרך כלל מושג זה אינו כולל ב"נ, כגון בדבריו על משכב ומושב:

כבר ביארנו שהזב וחבריו מטמאין משכב ומושב ומרכב... המשכב והמושב כל אחד מהן אב מאבות הטומאות של תורה (מטמאי מו"מ פ"ו הלכות א-ב).

והרי משכב ב"נ אינו אב הטומאה. כמו כן בהלכות סנהדרין פ"ט ה"ד הרמב"ם מונה בין חייבי לאווין (לאו כב) את "זב וכיוצא בו שנכנס להר הבית", והרי ב"נ מותר להכנס להר הבית.⁴⁰ לעומת זאת בהלכות כלים פ"א ה"י כתב, שפשוטי כלי עץ טמאים מדאורייתא "במדרס הזב וחבריו", והדבר נכון גם באשר למדרסו של ב"נ. נראה, אם כן, שהרמב"ם אינו כולל את ב"נ בכלל 'חברי הזב', אף על פי שחלק מדיניהם נכון גם לגביו. לפיכך צריך לומר, שהרמב"ם סומך על מה שכתב בפ"ג ה"א, שם פירט לאיזה עניין ב"נ כנידה ולאיזה עניין לא, ומשם נלמד היכן דינו כחברי הזב והיכן לא. עלה בדינו, שאין כל כך מקום לדייק מפ"א הט"ו שאין מעיינות לבו"נ, כי ייתכן שהרמב"ם לא מנה אותו, משום שמטרתו שם ליצור את המושג "זב וחבריו", שבו ישתמש גם לגבי דינים שאינם קיימים בב"נ, ולכן השמיט אותו. נמצא, שאין לנו אלא לדקדק במשמעות לשונו בפ"ג ה"א, ההלכה העוסקת בב"נ: האם מכך שלא הזכיר את המעיינות מוכח שאין לו מעיינות, או שמא אף זה כלול ב"כנדה"?

נראה לעניות דעתי, שלשון הרמב"ם נוטה יותר לאפשרות שאין לו מעיינות: ראשית, מכך שהרמב"ם מפרט את המגע והמשא וההיסט ולא מזכיר את המעיינות. גם יש לעמוד על דקדוק לשונו, שפתח ב"בועל נדה כנדה", וסיים "ומטמא משכב ומושב כנדה", ויש לשאול, למה חזר על המילה "כנדה"?⁴¹ נראה להסביר את דבריו, שיש

40 פסחים סח ע"א; וכן פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ז הט"ז, ובהלכות ביאת המקדש פ"ג ה"ה.

41 על פי פירוש סדרי טהרות הנ"ל, ש'היסט' האמור כאן היינו משא, יש להסביר שהרמב"ם פותח בכך שהוא אב כנידה, ודינו כהרבה אבות שבתורה שמטמאים במגע ומשא, ואחר כך הרמב"ם

הבדל עקרוני בין מגע ומשא והיסט לבין משכב ומושב: מגע ומשא והיסט הם אופנים שבהם הנידה עצמה מטמאת, ואילו משכב ומושב הם אבות הטומאות חדשים. ביאור הדבר, שבדרך כלל הנטמא מאב נעשה ראשון, ואילו כאן חידשה התורה שמשכב הנידה הוא אב, כלומר, שאינו נטמא ממנה אלא זוהי טומאה עצמית משום שהוא משכבה. לפיכך הרמב"ם מפריד בין שני דינים שבהם ב"נ כנידה: הדין האחד הוא באופנים שבו הוא מטמא, והדין השני הוא בכך שמשכבו טמא. השתא דאתינן להכי, שמע מינה שהגדרת הרמב"ם "בועל נדה כנדה" מתייחסת רק לאופנים שבהם הוא מטמא, ולא למעיינות, שהם טומאה עצמית כמשכב.

יש לעמוד גם על דקדוק לשון הרמב"ם: "ב"נ כנידה שהוא אב מאבות הטומאה של תורה, מטמא כלים במגע", ולא "ומטמא". כלומר, ב"נ כנידה לעניין זה שהוא אב הטומאה, ומזה נובע שהוא מטמא כלים במגע ואדם במשא וכו'. וכן לשונו בפירוש המשנה:

"ותהי נדתה עליו" הוא שיהא גופו כגופה, כלומר שיהא אב, מטמא במגע ובמשא
כנדה לאדם ולכלי חרש" (כלים פ"א מ"ג).

אם כן, "בועל נדה כנידה" נאמר רק לעניין הדינים הנובעים מזה שהוא אב הטומאה, כלומר האופנים שבהם הוא עצמו מטמא, ובנוסף לזה - "ומטמא משכב ומרכב כנדה", אך לא מעיינות.

וכן משמע מהקדמתו לטהרות, שכתב:

וטומאת זבה כוללת שבעה אבות, והם שהזכה עצמה אב הטומאה, ובועלה אב הטומאה, ודם זיבתה אב הטומאה, ורוקה, ומימי רגליה, ומרכבה, ומשכבה, כל אחד מהם אב... והואיל וכבר ידוע שאין הבדל בטומאה בין בועל נדה או זבה או יולדת... לפיכך נמנה אותו בועל טמאה... וכן נאמר רוק הטמא ומימי רגליו ויהיה זה כולל זב וזבה נדה ויולדת, כי דין הרוק ומימי רגלים מכל אחד מארבעת אלו שוה לטומאה (מהדורת הרב קאפח, עמ' יא).

הרמב"ם לא מזכיר את ב"נ בין בעלי דין מעיינות, וגם מצורת המניין נראה, שדין ב"נ אינו אלא פרט מפרטי אבות הטומאה שיוצרת הנידה, ואינו יוצר בעצמו אבות הטומאה. יש להעיר בהקשר זה, שב"נ אינו נמנה בספר המצוות (מצווה צט והלאה)

מוסיף, שיש בו גם חומרה מהחומרות המיוחדות בנידה. אבל על פי מה שהתבאר שכוונת הרמב"ם להיסטו של זב, נמצא שכבר הזכיר חומרה המיוחדת בנידה.

ובתחילת הלכות מטמאי משכב ומושב כמצוות עשה נפרדת, אלא הוא כלול במצוות טומאת הנידה, כמו מעיינותיה.

עליונו של בועל נידה

על פי המשנה למלך, שהסיק מדברי הרמב"ם שבו"נ כנידה לכל עניין פרט למשכבו, נראה שהוא הדין לעליונו. אולם על פי מה שהתבאר, שמה שכתב הרמב"ם "בועל נדה כנדה" היינו לגבי האופנים שבהם היא עצמה מטמאת, וכפי שמנה בהמשך, נראה ללמוד מהשמטתו את דין עליונו של בו"נ (ובמיוחד בהשוואה לפ"א ה"א, לגבי זב וחבריו, ששם הזכיר את ה'מדף') שאין בו דין זה.

הדבר תלוי בהבנת יסוד דין עליונו של זב: האם זהו אופן שבו הזב עצמו מטמא, כמו היסט; או שזוהי טומאה חדשה כעין משכב ומושב, אך בטומאה קלה? מדברי הרמב"ם (מטמאי משכב ומושב פ"ו ה"ג) נראה, שעליונו של זב הוא גזירת חכמים דומיא דמשכב ומושב, ואם כן יש לומר, שלא גזרו אלא על מי שמשכבו אב הטומאה.

בפירוש המשנה בזבים פ"ד מ"ו כתב הרמב"ם:

וטומאת מדף היא מה שאבאר לך, והוא שהזב וחבריו, כלומר זבה נידה יולדת ומצורע, אם היה עליו מלמעלה אוכלין ומשקין - נטמאו ואפילו היה בינו לבנים חוצצים רבים (פ"ד מ"ו).

נראה מן הפירוט, שבו"נ אינו מכללם. וכן משמע מפירוש המשנה בעדויות:

כבר ידעת מקראות שבתורה בזב שהוא מטמא משכב ומושב, ושמשכב הזב ומושבו מטמא אדם ומטמא בגדים... אבל כל מה שיהיה על הזב מן הבגדים והכלים... מתטמאין טומאה קלה והיא הנקראת טומאת מדף... וכל זה מיוחד בזב ואשר דינם כדינו, כלומר זבה ונידה ויולדת (פ"ו מ"ב).

סיכום

העולה מדברינו, שלדעת הרמב"ם בו"נ מטמא בחיבורין, ומטמא במשא ובהיסט כזב, אבל מעיינותיו טהורים וכן עליונו.

הרמב"ם פירש כנראה את התו"כ כדעת רש"י בנידה, שבו"נ מטמא אדם לטמא בגדים במגע ובמשא ומטמא כלי חרס בהיסט. ברם, הרמב"ם לא למד מזה למעיינותיו ולמדף (כשם שגם רש"י טיהר את מעיינות בו"נ, כאמור), משום שיש חילוק יסודי בין האופנים שבהם הנידה מטמאת לבין דין משכבה ומעיינותיה, שהם טומאות חדשות.

את המשנה בכלים פ"א מ"ג הנ"ל, ממנה נראה שבו"נ אינו מטמא במשא כלל, פירש הרמב"ם בדוחק, שהעדיפות של הזוב ודומיו על בו"נ היא בכך שבו"נ מטמא בכולו והם בכל שהוא. את המשנה בזבים "בועל נדה כטמא מת" פירש הרמב"ם שם: "ובועל נדה טמא שבעת ימים כמו טמא מת", וזה אינו כמשמעות המשנה על פי ההקשר, וגם סותר לסוגיות בפסחים ויומא ששללו את הפירוש הזה, וצריך עיון.⁴²

ז. גדר טומאת בועל נידה

בכמה הלכות מצאנו בגמרא, שיש חומרה במי שטומאה יוצאת מגופו, לעומת הטמא טומאת מגע:

- א. הוא משולח גם ממחנה לווייה (פסחים סז ע"א).
- ב. אסור לו לאכול תרומת חו"ל (נידה לב ע"א).
- ג. טומאתו אינה דחוייה בציבור (בכורות לג ע"א, ותוספות זבחים כב ע"ב ד"ה אי הכי; אמנם לרמב"ם, רק טומאת מת דחוייה בציבור).
- ד. לדעת בית שמאי, אסור לו לאכול בכור בעל מום (בכורות שם).
- ה. לדעת יוסף הבבלי, מחוסר כיפורים גרוע מטבול יום מטומאת מת, ואסור לו לעשות פרה אדומה, משום שטומאתו יוצאה מגופו (זבחים יז ע"ב).

בראשונים נזכרו דינים נוספים במי שטומאה יוצאת מגופו.⁴³

כשנבוא לשייך את בו"נ לאחד משני הסוגים הללו, נמצא סתירה לכאורה: מפורש בגמרא (פסחים סח ע"א) שהוא מותר במחנה לווייה, כטומאת מגע. מאידך, טומאתו אינה דחוייה בציבור (יומא ו ע"ב), כטומאה היוצאת מגופו! (והתקשה בזה במי נפתוח, פרפר כז, וכתב שהן סוגיות חלוקות). נראה להציע שני הסברים לעניין זה:

42 ייתכן שהרמב"ם יישב את קושית הגמרא "בהדיא כתיב בהו", שמכל מקום יש חידוש בכך שבו"נ מונה שבעה מביאתו האחרונה, ולא כנידה שמונה שבעה אפילו היא שופעת. בתו"כ (מצורע ס' קפא) סברו ללמוד זאת מהשוואת בו"נ לטמא מת, עיין שם.

43 התוספות במו"ק טו ע"א ד"ה ובוועלי, לעניין טבילת עזרא, עיין שם; שם עמוד ב ד"ה ואחרי, שאינו משלח קרבנותיו.

הסבר ראשון

בהבחנה בין טומאה היוצאת מגופו לבין טומאת מגע ישנו סוג שלישי - טומאה מחמת עיסוק, כגון העוסקים בפרה אדומה ובשריפת פרים ושעירים הנשרפים, המשלח את השעיר לעזאזל, והאוכל נבלת עוף טהור.⁴⁴ חומרנו של סוג זה ממוצעת בין המגע לבין טומאה היוצאת מגופו, כי העיסוק בטומאה הוא קשר עמוק יותר לטומאה מאשר מגע או משא סתמיים, ומאידך, כמובן שהקשר בין האדם לבין טומאה היוצאת מגופו חזק יותר. ומסתבר שבו"נ שייך לסוג האמצעי, שהרי אין טומאתו משום הנגיעה בנידה, אלא משום פעולת הביאה.

בחילוקים שבין טומאת מגע לבין טומאה היוצאת מגופו, הסוג האמצעי משתנה לפי העניין. לגבי שילוח מחנות התחדש בתורה שהזב משולח ממחנה לווייה, ואין ממנו ראייה לסוג האמצעי הקל ממנו, ולכן דינו לעניין זה כדין טומאת מגע. לכן בו"נ משולח רק ממחנה שכינה (מדאורייתא), וכך הדין גם בשאר הטומאות שמחמת עיסוק.⁴⁵

44 באחרונים דנו בהרחבה בשאלה האם גדרה כטומאה מחמת פעולת האכילה או מחמת מגע בבית הבליעה.

45 לגבי העוסקים בפרה אדומה ובפרים ושעירים הנשרפים ובשילוח השעיר לא מצאתי במפורש בחז"ל שמשתלחים רק ממחנה שכינה, אבל כך משמע בבירור מכך שהשורפים את הפרים והשעירים הנשרפים נטמאים מייד בצאתם מהעזרה (משנה ביומא סז ע"ב בפר ושעיר של יום הכיפורים; משנה זבחים קד ע"ב בשאר פרים ושעירים הנשרפים), ולא מסתבר כלל שהתורה טימאתם בהיותם עדיין במקום שבו הם אסורים. וכך נראה מהספרי **בְּנִשָּׂא** על הפסוק "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב", שתולה את הרחקת הזב ממחנה לווייה בכך שהוא מטמא משכב ומושב, ומכאן שאלו שאינם מטמאים משכב ומושב מותרים בו. וכן מפורש ברש"י במדבר י"ט, ז, על הפסוק בעוסקים בפרה אדומה "ואחר יבוא אל המחנה", "למחנה שכינה, שאין טמא משולח חוץ לשתי מחנות אלא זב ובעל קרי ומצורע". כך גם דעת הרמב"ם, שכתב בהלכות ביאת המקדש פ"ג ה"א שכל הטמאים משולחים ממחנה שכינה בלבד, ואחר כך הוציא מכללם רק את הזב והזבה והנידה והיולדת והמצורע.

לכאורה הדברים פשוטים והאריכות בזה היא למותר, אלא שמצאתי לאחד הראשונים שחולק בזה, בסדר **עבודת יום הכיפורים לתלמיד הרשב"א** (מהדורת לב שמח עמ' קיא), שדן בשאלה למה המשלח את השעיר לעזאזל יושב בסוכה האחרונה עד שתחשך, ומסביר: "שהרי לא היה רשאי ליכנס למחנה, שנאמר 'והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו... ואחר יבוא אל המחנה', ולמחר היה נכנס לירושלים", כלומר, שמשולח מג' מחנות כמצורע, והדבר תמוה. וכמה ראשונים פירשו, שאינו נכנס עד שתחשך משום איסור תחומין. ונראה שגם לדעתו אין זה אלא במשלח את השעיר, שעליו שנינו (יומא סז ע"א) שמטמא בגדים רק משיצא מירושלים, ולא כמוציאי הפר והשעיר הנשרפים, שנטמאים כבר בצאתם מהעזרה; אך לפי זה

לעומת זאת בדחיית טומאה בציבור התחדש בתורה שטומאת מת נדחתה (פסחים סו ע"ב), ואין מזה ראייה לסוג האמצעי, החמור יותר, ולכן טומאת בר"נ איננה דחוייה בציבור; ויש להסתפק מה דינם של שאר הטומאות מחמת עיסוק בנידון זה, לו יצויר שרוב הציבור ייטמא בהן.⁴⁶ לגבי ההיתר בבכור בעל מום לדעת בית שמאי, נראה שבר"נ אסור לאכלו, כשם שטומאתו לא נדחית בציבור (שהרי בית שמאי למדו את החומרה באכילתו בטומאה היוצאת מגופו מן החומרה לעניין טומאה בציבור, עיין שם בבכורות). לגבי היתר טבול יום בפרה, לדעה שהיתר זה לא נאמר בטומאה היוצאת מגופו, הרי זה משום שההיתר התחדש בטבול יום של טומאת מת (עיין זבחים שם). לפיכך, טבול יום של בר"נ דומה לטבול יום דזב, ואינו בכלל ההיתר (תוספות יומא ד ע"א ד"ה רבי; והגבורת ארי חולק). לעניין תרומת חו"ל וחלתה ראו חז"ל להחמיר דווקא בטומאה היוצאת מגופו, ומשמע ברמב"ם (הלכות תרומות פ"ז הלכות ח-ט; הלכות ביכורים פ"ה הי"ג), שמנה ופירט בעלי קריין זבים וזבות ונדות ויולדות ומצורעין, שבר"נ אינו בכלל זה.

הסבר שני

באופן עקרוני אין סוג אמצעי בין טומאת מגע לטומאה היוצאת מגופו, והטומאות מחמת עיסוק - גדרן זהה לגמרי לטומאת מגע. בר"נ התייחד בכך שהתורה קבעה לו גם דינים של טומאה היוצאת מגופו, במשכב ומושב, ולכן בר"נ בלבד מהווה גדר אמצעי בין טומאת מגע לטומאה היוצאת מגופו, ודינו תלוי בשאלה מאיזה פסוק נובע הדין המדובר: אם הדין המדובר הוא חידוש לחומרא בזב, כגון בשילוח מחנות - בר"נ מופקע ממנו; ואם הדין המדובר הוא חידוש לקולא בטמא מת, כגון בדחייה בציבור - בר"נ מופקע ממנו. ולפי זה יש לפשוט, ששאר הטומאות מחמת עיסוק שוות לגמרי לטומאת מגע בכל ההשלכות הנ"ל.

יוצא, ש"ואחרי כן יבוא אל המחנה" בשעיר (ויקרא ט"ז, כו) אינו כמו "ואחרי כן יבוא אל המחנה" דסמיך ליה (שם שם, כח), בפר ושעיר הנשרפים.

46 לא מצאתי מקורות בעניין זה, ואודה לכל המעיינים אם יודיעוני על מקור כלשהו. ומסברה אפשר שהסוג האמצעי כולו נחשב חמור יותר מטומאת מת, בגלל שהקשר בין האדם לטומאה חזק יותר, כנ"ל, ולכן אינו נדחה בציבור. ואפשר לומר לאידך גיסא, שמכיוון שטומאות אלו קלות ביחס לטומאת מת, שהאדם המתעסק בטומאה הוא ראשון לטומאה בלבד, הרי הם נלמדות בקל וחומר מטומאת מת. ורק טומאת בר"נ, שיש בה חומרה במשכב ומושב שאין במת, וכן טומאת בעל קרי, שאמנם קלה ממת אבל הוא טומאה היוצאת מגופו ממש, אינו נדחות.

כהבנה זו נראה יותר בתוספות, הכותבים:

דכנדה הוי לכל מאי דכתיב בהדיא, אבל למאי דלא רבינהו קרא - יש לנו לדמותו
לטמא מת מסברא משום דהוי טומאת מגע כמותו
(יומא ו ע"ב ד"ה סיפא, וכיוצא בו בתוספות מועד קטן טו ע"א ד"ה ובוועלי).

וכן נראה מתוספות ביומא ד ע"א הנ"ל, הכותבים שאין ללמוד על ב"נ מקולא
שהתחדשה בטמא מת, ומנמקים זאת בדיניו המיוחדים של ב"נ, ולא בצורת
ההיטמאות, שטומאתו הינה מחמת פעולת הביאה ולא מחמת מגע. וכן כתב האבני
נזר (ח"מ סי' קמג; י"ד סי' תנ אות יט) בדעת תוספות. לעומת זאת הר"ש (כלים פ"א
מ"ה) כותב: "בועל נדה כטומאת גופו חשיבא".

נראה שמחלוקת הראשונים בדיני טומאת ב"נ קשורות בשאלה זו: תוספות
הרא"ש, המחמיר בעניינו, סובר שדין ב"נ אינו כטומאת מגע,⁴⁷ אם משום שטומאתו
נובעת מפעולה ולא ממגע, ואם משום שהתורה חידשה בו גדר מיוחד להשוותו לנידה.
והקולא במשכבו, שמטמא רק טומאה קלה, היא היוצא מן הכלל שאינו מלמד על
הכלל. לעומת זאת התוספות ביומא הנ"ל כותבים ברורות: "למאי דלא רבינהו קרא -
יש לנו לדמותו לטמא מת מסברא, משום דהוי טומאת מגע כמותו", וכך כנראה דעת
הפירוש לתו"כ המיוחס לר"ש, הסובר, כאמור, שב"נ אינו מטמא במשא.

סיכום ומסקנות

ב"נ הוקש לנידה, ככתוב "ותהי נדתה עליו", ומצד שני למדו חז"ל מ"וכל המשכב"
שמשכבו מטמא טומאה קלה בלבד. לגבי שאר דיני הנידה - טומאת משא, טומאה
בחיבורין, היסט, מעיינות ומדף - נחלקו הראשונים: תוספות הרא"ש (נידה לג ע"א)
נוקט, שב"נ כנידה לכל ענין פרט למשכבו. לעומתו, הפירוש לתו"כ המיוחס לר"ש
סובר שאינו מטמא במשא, ומסתבר שלדעתו גם אין לו היסט ומעיינות, כי לא מצינו
טומאות אלו במטמאים במגע בלבד. וכך משמעות דבריו "דתנן ביה מטמא משכב
תחתון כעליון... אבל לא לכל דיני נדה", כלומר, שאינו כנידה אלא לעניין זה, וכן נראה
מהתוספות ביומא.

47 ועיין ברש"י פסחים לג ע"ב ד"ה טמא מת, שכותב ש"כל טומאת מגע" אינה מטמאת בהיסט;
אם כן ב"נ, שלדעתו בנידה לג ע"א מטמא בהיסט, אינו טומאת מגע. וראה גם ברש"י ביומא ז
ע"א ד"ה כל.

ראשונים אחרים נוקטים דעה ממוצעת, או מתבטאים רק לגבי פרט מסוים. טומאת משא ובחיבורין - המיוחס לר"ש מטהר, כנ"ל; הרמב"ם פסק שמטמא במגע ובמשא ואף לטמא בגדים; והר"ש והרא"ש בכלים נקטו שמטמא במשא אבל לא לטמא בגדים, במשא או אף במגע. היסט - רש"י והרמב"ם מטמאים, אך תוספות בניה ע"ב כתבו בשם ר"י שאינו מטמא. מעיינות - תוספות בניה לד ע"א ובכמה מקומות נקטו שיש לו מעיינות, אך הריטב"א כתב שאין לו מעיינות, וכן נראית דעת רש"י והרמב"ם והר"מ מפונטייזא.

לעניות דעתי, הדעה הנראית יותר מדברי חז"ל היא הדעה המקילה ביותר, שלא התחדש בבו"נ שום דין מהדינים המיוחדים בניה, פרט לטומאה קלה במשכבו. כך מבואר בכמה מקומות, שבאופן כללי בו"נ דינו כטמא מת, פרט למשכבו (המשנה בזבים והתוספתא בכלים ותו"כ בכמה מקומות). ויש ראיות ממשניות ותוספתות ותו"כ וירושלמי על כל אחת מן החומרות הללו.

לעומת כל זה עומדת הסוגיה בניה (לג ע"א), שפשטה נוטה יותר לדעה שבו"נ מטמא בחיבורין ובהיסט, ונראה שהבינה כך את דברי התו"כ "מטמא אדם וכלי חרס", וכפירוש רש"י ותוספות הרא"ש שם. אולם, מסתבר לפרש את התו"כ כדעת תוספות שם, ובהתאמה לזה את הסוגיה כולה, כך שתתאים לשאר מקורות חז"ל.

גדר טומאה זו ממוצע בין טומאה היוצאת מגופו לבין טומאת מגע. לכן, דינים שהתחדשו בזב לחומרא, כגון שילוח ממחנה לויה - אינם נוהגים בבו"נ, ומאידך, דינים שהתחדשו בטמא מת לקולא, כגון דחיית טומאתו בציבור - אף הם לא נאמרו בבו"נ.

בשדה ספר

שערי היכל

מסכת יומא עם שערי היכל, שערים להעמקה בסוגיות המסכת עפ"י כתבי ראשונים ואחרונים, מכון המקדש, ירושלים תשס"ו. ערך: הרב עזריה אריאל, 415 עמודים.

* * *

בגיליון הקודם עסקנו בפרץ יצירתי של חידושים, מאמרים וספרים סביב נושא עבודת יום הכיפורים. מסתבר שעדיין לא יצאנו ידי חובתנו, וגם הפעם נפנה את תשומת הלב לספר חשוב נוסף, העוסק באותו עניין.

לפנינו מסכת יומא מהתלמוד הבבלי, שהחידוש העיקרי שבה הוא **שערי היכל**: הרחבת הנושאים הנידונים בסוגיות המסכת לפי סדר הדפים. הדברים נכתבו בידי צוות תלמידי חכמים בישיבת "בית הבחירה", מיסודו של מכון המקדש, ונערכו על ידי הרב עזריה אריאל נר"ו. הספר אמור להיות ראשון בסדרת ספרים דומים על מסכתות הש"ס שעיסוקן במקדש וקודשיו.

בעבר, הוציא מכון המקדש מתחת ידיו ספרים רבים, הממחישים את המקדש ותורתו בצבעים חיים, תוך ניצול עולם התפילה המוכר לציבור הרחב. כאן, המכון פונה לראשונה אל ציבור מצומצם יותר, ציבור הלומדים העוסקים גם בסדר קדשים, בניסיון ליישם גישה מקבילה בלימוד הגמרא. המתכונת אכן מזכירה את מחזורי התפילה שהוציא המכון - טקסט קלאסי, המלווה בדברי הסבר שאינם 'פירוש' או הערות שוליים, אלא מערכים נפרדים שנועדו לעיון בזכות עצמם. כאן הטקסט הוא התלמוד, והדיונים הנרחבים בדרך כלל חסרים את אותו מוקד רעיוני המאפיין את "מחזורי המקדש"; הפעם, הם מתמקדים בנייתוח ההלכתי.¹

1 אמנם, גם מחזורי המקדש כוללים עיסוק יוצר בפן ההלכתי.

כך לדוגמא, מתוך **מחזור המקדש ליום הכיפורים** (עמ' 28): "עיקר מצוות התשובה ביום הכיפורים, להסתופף בחצרות ה' בעזרה להיות נוכח בשלבים השונים של עבודת הכהן הגדול כדי להתעורר ולשוב בתשובה... וכך המצוה לכתחילה... אך מי שאינו יכול להיות נוכח בעזרה, מצות התשובה שלו מתקבלת בכל מקום בו אדם מצוי". או (שם עמ' 47) "לאור האמור לעיל, שההשתחוויה היא חלק ממצוות עשה של 'ואתו תעבודו', ושהיא חלק מעבודת הכהנים

לדברי העורך, **שערי היכל** שואף לשני יעדים. הראשון הוא להיות כלי עזר ללימוד מעמיק של המסכת. על מנת להקל על לומדים ברמות שונות, משתדלים הכותבים להקפיד על בהירות השפה ומלאות הסגנון, וכן מובאים איורים להמחשה, כמיטב המסורת של מכון המקדש. שנית, הספר נועד להציג את השיטות ולהכין את הסוגיות לקראת פסק הלכה למעשה, לכשיתאפשר הדבר במהרה.

על מנת לעמוד על טיבה של היצירה הזו, ראוי להעמיד אותה בהשוואה לאחותה הבוגרת, הלא היא מפעל **הלכה ברורה** הוותיק. ה'אחוזה' של שתי היוזמות היא בתפישה המשותפת, של בירור וליבון הסוגיות עם דעות הראשונים והאחרונים, באופן רצוף ושיטתי על מסכת שלמה, כאשר בירורים אלה מודפסים במדור נפרד המצורף לכרך של הגמרא. מסכת יומא עם **הלכה ברורה** טרם יצאה לאור, אך נשתדל בכל זאת ללמוד מהעמדת שני המפעלים זה מול זה. ניעזר בסוגיות המופיעות במסכת יומא ונידונו גם במסכת פסחים, שעליה כבר זכינו **להלכה ברורה**.

שאלת זמן שחיטת התמיד של בין הערבים נידונה **בהלכה ברורה** למסכת פסחים (נח ע"א): האם זמנו מדאורייתא משש שעות, או משש ומחצה? על פי הגמרא ביומא (כח ע"ב), שש שעות הוא הזמן, אך למעשה ממתנינים עוד חצי שעה, משום שכותלי המקדש אינם מכוונים והצל מאפיל עליהם באיחור. ואולם בהלכה ברורה מובא **רש"י** במקומות שונים בש"ס אינו עקבי בעניין זה, ולעיתים הוא מתבטא כאילו הזמן מתחיל בשש ומחצה מעיקר הדין. בהמשך לכך מובאים מספר תירוצים של אחרונים כדי ליישב את הסתירה.

לעומת זאת, **שערי היכל** אינו עוסק כלל בסתירה ברש"י, והיא מוזכרת רק בהערת שוליים. מאידך, מתייחס **שערי היכל** לשאלת הכתלים במקדש והצל שהם מטילים, כאשר מצורפת תמונה מאוירת להמחיש את הנושא. כמו כן, נידונה השאלה אם סילוק החשש לטעות עשוי להתיר את הקרבת התמיד בחצות ממש. על פי זה מועלית

הלויים והישראלים במקדש, מפליא הדבר שביום האחד והמיוחד בשנה, שבו נקבעה ההלכה בפוסקים לעבוד את ה' בעבודה זו, הלכה זו אינה מקוימת... ראויה אפוא, עבודה זו שתשוב למקומה כהלכה הנוהגת למעשה וכפי שהיתה נוהגת בדורות עברו." זאת למרות העובדה שהפוסקים האשכנזים - כמובא במחזור המקדש שם - מתארים את מנהג ההשתחויה בסדר העבודה רק כ"דוגמא" או כ"זכר למקדש" (ומן הסתם לא ייחסו לו מטען דתי ממשי יותר, היות שהדבר לא היה מקובל אצלם כל השנה, לא ביניהם ולא בסביבתם, בניגוד למצב ששרר אצל חכמי המזרח). על כל פנים ברורה הנטייה לחדש מעמד הלכתי של "מצווה לכתחילה", בעניינים שנהגו במקדש.

סברה שבזמן הזה, שכולם בקיאים בזמני היום, תתאפשר הקרבת התמיד בחצות היום.

שני ההבדלים האלה בין הספרים - הסתירה ברש"י ובירור מציאותי של צל ההיכל והחשש לטעות - ללמד יצאו, ונפתח באחרון. בירור המציאות הוא מן התכונות המובהקות של **שערי היכל**. "כביכול", כותב העורך, "עומד לפנינו כוהן בעבודתו ובפיו שאלה הלכתית: כיצד בדיוק צריכים הדברים להיראות ולהיעשות? ממילא עולה גם השאלה, האם ישום הדין יוצר קושי כלשהו מבחינה מעשית?" (הקדמת העורך).

הקו המעשי בולט בדיונים במבנה המקדש, עשיית בגדי כהונה, אופן הסמיכה על קרבנות ועוד. לדוגמה, הספר עוסק בקושי ביחס לשכת הגזית, שבה ישבו חכמי הסנהדרין הגדולה ולפניהם שורות של תלמידים: כיצד בונים בעזרה לשכה המסוגלת להכיל בצורה מכובדת ישיבה בסדר גודל כזה? האדריכל שמואל בלזם מתכנן פיתרון על פי העיקרון של לשכה תת-קרקעית (עמ' קפז).²

נעשה שימוש גם בעדויות היסטוריות של **יוסף בן מתתיהו** - למשל בתיאור אבנטו של כהן הדיוט, השנוי במחלוקת תנאים. כמובן, גם השימוש הרב בתמונות משתלב במגמת ליבון העובדות למעשה.

ואולם ההבדל הראשון שהוזכר לעיל בין **הלכה ברורה** לבין **שערי היכל**, אינו פחות חשוב. אפשר להניח כמעט בוודאות, שהדיון של **הלכה ברורה** היה מונח לפני העורכים, שהחליטו "לוותר" על הסתירה ברש"י, כי רמת צמידות כזאת לטקסט ולבעיותיו אינה בראש מעייניהם. מטרתם המרכזית היא לערוך את השיטות ואת האפשרויות הבסיסיות. בשל סמכותו כפוסק, קשיים **ברמב"ם** נמצאים על סדר היום; אך לבעיות בהבנת ראשונים אחרים, מיוחסת בדרך כלל חשיבות פחותה. סדר עדיפות זה, נובע לדעתי מהתפישה הבסיסית העומדת מאחורי הדיונים ב**שערי היכל**, השונה במידה מה**הלכה ברורה**. אמנם אין מדובר בניגוד קיצוני של שחור-לבן בין שני החיבורים, שככלות הכול רב המשותף ביניהם, ועם זאת נראה שההבחנה ביניהם ראויה לתשומת לב.

2 לא ברור מדוע הציור מרוחק מן הטקסט שאליו הוא נוגע; אותה בעיה קיימת בציור אחר של אותו האדריכל (עמ' קכט), המשרטט את קו הראייה ממקום שריפת הפרה לפתח ההיכל.

השאלה היא היחס בין היצירה ההלכתית לבין דף הגמרא שהוליד אותה. **הלכה ברורה** כידוע הוא הכינוי לפסקי ההלכות המופיעים בלשון הפוסקים על דף הגמרא ממש, מעשה ידיו של הגראי"ה קוק זצ"ל, מתוך תפישתו שיש להצמיד את הגמרא לפסק ההלכה. והבאים אחריו - חברי הכולל **הלכה ברורה** - הרחיבו את היריעה לדיונים המובאים בחלק הנקרא "בירור הלכה". בראש כל דיון כזה מצוטט אותו פסק הלכה בלשון הרמב"ם או השולחן-ערוך, והבאת שיטות הראשונים מבהירה את הרקע, ההסבר והמשמעות של ההכרעה כשיטה זו או אחרת. משום כך, סגנון זה 'מקפיץ' אותנו הישר לתוך מחלוקות הראשונים, והדיון עשוי לעיתים קרובות להיפתח בציטוט מהתוספות או **מבעל המאור**. מכאן, מתפתח דיון בשיקולים התומכים בכל דעה או המקשים עליה, כאשר חלק לא-קטן משיקולים אלה הם טקסטואליים. בקיצור, מדובר בלימוד גמרא המוביל לפסק הלכה וצמוד אליו; וזאת באמצעות הצגת פירושים שונים במקור התלמודי, המתנצחים זה עם זה.

שערי היכל לא יתחיל דיון בציטוט מהראשונים. כל סוגיה מנותחת במסגרת הנקראת "מערכה". השם אולי יומרני ואינו מתאים בכל המקרים, כי הספר אינו פוסח על נקודות יחסית משניות, שהעיסוק בהם קצר ופשוט; אך המגמה היא לראות ולטפל בכל סוגיה כ"מערכה", כלימוד של נושא. לפיכך, הדיון יתחיל בהקדמה או בפתחה, שבו מוצגות השאלות והבעיות העומדות לבירור. על פי רוב יסתיים הדיון בסעיף סיכום. השאיפה המוגדרת אינה להציג את מגוון הדעות, אלא סיכום בהיר ומסודר של נושא, תוך התייחסות לשאלות המתעוררות מן העיון בו³ (ומן הסתם, יהיה מגוון של תשובות לשאלות אלו). ברור שהדברים מבוססים על העיון בטקסט וחוזרים כל הזמן אליו, ועם זאת הדיון פתוח יותר. העלאת שאלות חדשות או הבנות חדשות, מפרי מוחם של לומדי מכון המקדש, נובעת כאן בקלות יחסית. לא היינו מצפים לראות בהלכה ברורה את השאלה האם בזמן הזה, ניתן להקריב את התמיד של בין הערבים בחצות, עקב שינוי המציאות. לא שהמקוריות נעדרת בהלכה ברורה - אך בדרך כלל, החידושים הם בתירוץ קושיות, או בביאור דברי המפרשים והסקת מסקנות מתוכם.

ה"מערכות" בשערי היכל עומדות כאמור בזכות עצמן, וייתכן להבין אותן בלי עיון מדוקדק בסוגיה עצמה. ככלל, דבר זה אינו ניתן להיאמר ביחס להלכה ברורה. בצד היתרון שבהסברה הנעימה והמלאה, ובהתייחסות רצינית לשאלות שבדרך כלל

3 מעין זה כותב הרב אריאל שליט"א בראש הספר, בהסבר המונח "מערכה"; הוא מוסיף גם נימוקים אחרים לבחירת מונח זה.

נחשבות ל'שאלות של בעלי בתים', טמון בגישת **שערי היכל** גם קוץ: הסיכון של הפיכת לימוד הגמרא עצמה לדבר משני.⁴ אנשי מכון המקדש 'טחנו' את המקורות היטב לעצמם, אך התוצאה המנופה המוגשת לנו חוסכת מאתנו הרבה, ואולי זה לא כל כך טוב. אבל שיקול כזה מעולם לא עיכב בעד היצירתיות התורנית, ואסור שיעכב. האחריות ללימוד איכותי היא על הלומד, ועליו לעשות שימוש מושכל בכלים שלפניו. אין ספק ש**שערי היכל** הוא כלי מצוין וייחודי.

דוגמה נוספת תסייע להבהיר את האמור. איסור הקרבת קרבנות לפני תמיד של שחר ולאחר תמיד הערב נידון בשני הספרים. ה"מערכה" של **שערי היכל** בונה את הנושא מסעיפי משנה, העוסקים במקור הדין, אלו עבודות נאסרות, הגדרת "הקרבת התמיד" לעניין זה, ומה הדין בדיעבד. **בהלכה ברורה** (פסחים נח ע"א), הדגש הטקסטואלי מביא לכך שהדיון הוא בעצם בשאלת המקור, שהיא נקודת המוצא של בעלי התוספות על אתר. תוך כדי ההתמודדות עם קשיי הילפותא, מובאים תירוצים שונים שיש להם השלכות לגבי הסעיפים האחרים, וכל זאת אגב השקלא וטריא הטקסטואלי, כמו שהראשונים עצמם הגיעו לדברים. העריכה היא דיאלקטית, ואינה ממקדת תשומת לב בכל אחד מסעיפי-המשנה כשלעצמו. ברור שאת המלאכה הזאת צריך הלומד הרציני להשלים לעצמו; ואילו **שערי היכל** חוסך הרבה מן הטרחה. יש לציין שגם לומד מנוסה, ירויח מאמצעי ההמחשה והמקורות הנוספים שמן הסתם לא היה מגיע אליהם. עבור כלל הלומדים, שלא היו משיגים ראייה מסודרת של הסוגיה כולה, בוודאי **שערי היכל** הוא סיבה לשמחה.

לספר מצורפים מפתחות יעילים, לפי נושאים ולפי סדר הרמב"ם.

הזכרנו שבכוונתו של מכון המקדש להוציא ספרים נוספים לאחר מסכת יומא. האם יש סיבה לבחירה ביומא בתור ה"נחשון" של הסדרה? ראש המכון, הרב ישראל אריאל שליט"א, כותב בהקדמתו "כי דווקא במסכת יומא, נפרסת לפנינו יריעה רחבה, הנותנת לנו את מירב הידיעות סביב המקדש ועבודתו. ניתן לומר, כי מסכת זו היא

4 השווה לדברי המאירי בהקדמה לבית הבחירה, ברכות: "מי שירצה בידיעת עיקרי התלמוד כלם או קצתם מאין השתדלות בגרסת הגמרא... על כיוצא בזה ראוי לגעור ולומר מה שאמרו ז"ל במס' בבא בתרא (כב ע"א) אדגרריתו גרמי יבשי בי אביי אייתו ואכולו בשרא שמינא בי רבא." ופירש רש"י שם: "עד שאתם הולכים אצל אביי לגרם עצמות, כלומר ללמוד שלא לשובע, בואו ולמדו הלכות צהובות מרווחות אצל רבא."

מפתח לכל סדר קדשים, שכן אין לך כמעט נושא במקדש שאינו נידון במסכת שלפנינו.⁵ הדברים ברורים, כמובן, ועם זאת יש מקום להרהור: סדר קודשים נפתח במסכת זבחים, והרי זו פתיחה למקצוע הקודשים מכיוון אחר. כלומר, לא הסתכלות רחבת היקף החובקת תחומים רבים, אלא עיון ביחידותיה הבסיסיות ביותר של העבודה: קרבנות היחיד, ארבע עבודות הדם, תפקידיהן והיחסים שביניהן והקשר ביניהן לבין ההקטרה והאכילה. היחידות הפשוטות הם אבני בניין, והעיון בהן משמש יסוד ומצע להכרת עולם הקרבנות.

אין בדברים האלה כדי לגרוע מקביעתו של הרב אריאל, אבל הם עשויים להצביע על דילמה העתידה לעמוד בפני מכון המקדש. מסכת יומא היא אמנם כניסה טובה לעולם הקודשים, אבל אין בה די. אם לא נכנסת גם דרך זבחים, אינך בפנים. מסכת יומא קרובה ברוחה לעבודה הכבירה שהמכון עשה עד עתה. הצבע והטקס, העומק הרעיוני והחגיגות, בירור המציאות - כל אלה הם האפיונים שהשכיל המכון לנצל בצורה כה יעילה, על מנת לקרב את הציבור להיכל הקודש. אך ישנם יסודות בקדשים השייכים באופן מובהק למיון ולהפשטה ההלכתיים; ושאלם נוטלים מהם את החשיבה העיונית הקלאסית, רב הסיכון שלא יוותר בידינו אלא אוסף פרטים טכניים חדגוניים. האם יספיקו הכלים הקיימים באמתחתו של מכון המקדש גם כאן? ושאל יהיה צורך בדרכי הסברה והארה חדשים?⁵ אנו ממתנינים בציפייה דרוכה לקראת העתיד. ובינתיים, יישר כוחם של כל העושים במלאכה על ההישג הראשוני המרשים. תפילתנו היא לראות את קיום הלכות אלו למעשה.

5 כדי לסבר את האוזן: מושג מרכזי במסכת זבחים הוא הכוונה והמחשבה בזמן ההקרבה. אי אפשר לצייר זאת. כיצד נמחיש סוגיות אלו?