

# מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון יח – אלול ה'תשס"ט

בהוצאת

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

# על הטוב ייזכרו

יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון

נדיבי לב

שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט

אנשי מעשה

שפעלו גדולות ונצורות למען תורת ישראל

ולמען כבוד ישראל

יצחק לייב ורות רעננערט

*This volume is dedicated*

*in honor of individuals of great spirit,*

*energy and vision,*

*Generous benefactors*

*in thought, act and charity for the good of*

*the public and the individual,*

*People of good and mighty deeds for the*

*Torah of Israel*

*who have brought, and will continue to bring,*

*Honor to the People of God*

*and have been a beacon for all of Israel*

*Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg*

*Rennert*

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

פרופ' יוסף עופר

עריכה והתקנה:

יעקב עציון

יוסף קלמנוביץ'

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@gmail.com](mailto:malinbakodesh@gmail.com)

אתר – [www.elhamikdash.com](http://www.elhamikdash.com)

## תוכן העניינים

7

הקדמה

### המקדש וכליו

13	הרב יהושע פרידמן	אבנים שלמות לבניין המזבח
23	ד"ר עלי טל אור	מיקום הכלים במקדש והמעבר ביניהם
43	ד"ר דוד ויעקב נוישטטר	שתי פנים בקדושת המקדש

### צפיית המקדש

51	ד"ר דניאל שליט	מקדש, חידוש והתחדשות
----	----------------	----------------------

### עבודת המקדש

61	הרב איתי אליצור	תוקעין אף על פי שאין בית
73	הרב יצחק אמתני	כיסוי ראש במקדש
79	יוסף מרקוס	מצוות מלח בקרבנות

### טהרות

91	הרב עזריה אריאל	הבא ראשו ורובו במים שאובים
121	הרב אוריאל בנר	טהרתו של פך השמן
129	אברהם ישראל שריר	מה ליולדת, למצורע ולזב ולחנוכת המשכן

### דובב שפתי ישנים

157	הרב אליהו דוד רבינוביץ' (תאומים) (האדר"ת)	בין מלך לכהן גדול
163	הרב דוד כהן (הנזיר)	הערות על הלכות עבודת יום הכיפורים
167	הרב מאיר פייבל ניסן זקש	אור פני מלך

### בשדה ספר

175	הרב דוד פוקס	מנורת זהב טהור
-----	--------------	----------------

### תגובות

187	הרב הלל בן שלמה	אבנים שלמות הן אבנים חלקות
199	הרב יהושע פרידמן	תגובה לתגובה

### **בקשה לשלוחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

- הרב **איתי אליצור** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב **יצחק אמת** – טנא עומרים
- הרב **עזריה אריאל** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב **הלל בן שלמה** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב **אוריאל בנר** – ר"מ בישיבת ההסדר בשדרות
- ד"ר עלי טל אור** – ירושלים
- יוסף מרקוס** – אלון שבות
- ד"ר דוד נוישטטר** – סגן נשיא חברת 'נבוטק מדיקל', יקנעם
- יעקב נוישטטר**
- הרב **דוד פוקס** – אלון שבות
- הרב **יהושע פרידמן** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- ד"ר דניאל שליט** – כפר סבא
- אברהם ישראל שריר** – ירושלים

## הקדמה

למדנו בתלמוד הירושלמי (יומא פ"א ה"א): "כל דור שאינו נבנה בימיו - מעלין עליו כאילו הוא החריבו". שואל בעל שפת אמת (דברים תרל"ד): כיצד דורות של צדיקי עליון מואשמים על ידי חז"ל באשמה כה חמורה?

תשובתו היא שהגאולה אינה תולדה של פעולת דור אחד. רק הצטרפות ההארות של כל הדורות תביא את הגאולה. פירוש דברי חז"ל הוא אפוא שדור שלא מסייע כלל בבניין, שלא מוסיף את הנדבך שלו, עליו נאמר שכאילו נחרב בימיו.

בהמשך דבריו מטיל בעל שפת אמת את האחריות לבניין ירושלים לא רק על כל דור ודור, אלא גם על כל אחד ואחד: "וכל אדם בפרט גם כן צריך לידע שכל מעשיו הם סיוע לבניין בית המקדש". המקדש ייבנה מצירוף מעשי כל יחיד ויחיד וכל דור ודור.

דברים אלו מחייבים אותנו להציב את הציפייה לבניין בית המקדש בראש מעיינינו – עלינו לתקן את החטאים שגרמו לחורבן, לעשות כל שבידינו להיות מוכנים וראויים לבניין, ולהתקדם לקראתו בלימוד, בעשייה ובתפילה.

\*\*\*

נסקור כעת את המאמרים בגיליון שלפנינו:

במדור הפותח, **המקדש וכליו**, שלושה מאמרים: הרב יהושע פרידמן עוסק בשאלה מהן האבנים השלמות הנדרשות לבניין מזבח העולה – האם יש לחזר דווקא אחר אבנים חלקות, או שגם אבנים שבהן זיזים ובלטות כשרות, ובלבד שכך היו מטבע בריאתן. המחבר סבור שהאפשרות השנייה היא הנכונה להלכה, וכך אמנם נוהגים במכון המקדש בימים אלו.

מאמרו של ד"ר עלי טל-אור מתייחס בהרחבה למיקום המדויק של המנורה, השולחן ומזבח הזהב בהיכל – במשכן, בבית ראשון ובבית שני. בין השאר, ד"ר טל-אור מבסס את שיטתו על סוגיית הגמרא העוסקת בדרכו של הכהן הגדול בהיכל בעת עבודת יום הכיפורים.

ד"ר דוד ויעקב נוישטטר מצביעים על שתי פנים בקדושת המקדש: קדושה שמקורה בהשראת השכינה, וקדושה שנובעת מעבודת הקרבנות של ישראל. לאור הבחנה זו מוסבר הדיון על הקרבת בכור ומעשר שני בימינו, תוך השוואה לקדושת

ארץ ישראל ולקדושת שבת ויום טוב. ברכתנו שלוחה מכאן ליעקב, שדרשת בר המצווה שלו שימשה יסוד למאמר.

בפרק **צפיית המקדש** מובא מאמרו של ד"ר דניאל שליט, המביט אל המערכות הכלכליות ואל דרכי עבודת ה' שנהגו בעבר – כל תקופה ותקופה לפי הארחה המיוחדת – ומעלה מחשבות ותקוות לגבי העבודה העתידית במקדש והתאמתה למציאות חיינו.

מדור **עבודת המקדש** נפתח במאמרו של הרב איתי אליצור, העוסק בקיום מצוות נטילת לולב ותקיעת שופר בשבת, ומבקש לברר אילו תנאים נדרשים כדי שנוכל לשוב אל המצב ההלכתי שנהג בטרם החורבן. למסקנתו ניתן אף כיום לתקוע בראש השנה שחל בשבת בהר הבית.

הרב יצחק אמת'י מתייחס לדעת ראשונים לפיה בזמן עריכת הפיס היה אחד הכהנים עומד ללא מצנפת, ומציע שבשל "אימת המקום ברוך הוא על כל העומדים בחצרות בית ה'" ניתן היה להקל זמנית בחובת כיסוי הראש במקדש.

יוסף מרקוס עוסק ביסוד הציווי לתת מלח על הקורבנות והמנחות, ובוחר האם המלח נספח לקרבן או שיש לו מעמד עצמאי. הכותב עוסק בשאלה זו על רקע הסוגיות המרכזיות הנוגעות לחיוב מתן המלח, דוגמת האברים שיש למלוח, זהות האחראי על מליחת הקרבן, ורשימת הקרבנות המחויבים במליחה.

בפרק **הטהרות** דן הרב עזריה אריאל בגזרת הטומאה שהטילו חכמים על מי שבא במים שאובים. במוקד המאמר מחלוקת הראשונים האם הגזרה חלה רק על טבול יום או גם על טהור גמור. בנספח למאמר מוצגת השאלה כיצד ניתן להתקלח כיום מבלי להיטמא, ומובאים מספר פתרונות לבעיה. אגב הדיון עוסק הרב עזריה בקצרה בבירור האם ניתן במקרים מסוימים להתיר גזרה של חז"ל שבטל טעמה או שאין הציבור יכול לעמוד בה.

הרב אוריאל בנר עוסק בטהרתו של פך השמן שנמצא על ידי החשמונאים במקדש, ודן בדברי ראשונים ואחרונים בהקשר לטומאת היסט ולגזרה שגויים מטמאים כזבים.

אברהם ישראל שריר דן בהרחבה בפרשיות הטומאה והטהרה שבמרכז ספר ויקרא, ובמשמעותן הפנימית בתיקון המידות ובעבודת ה' של הפרט ושל הכלל – כהכנה להשראת שכינה.

שלושה מאמרים קצרים מכתבי יד שטרם ראו אור מובאים במדור **דובב שפתי ישנים**. מתוך כתבי האדר"ת (הרב אליהו דוד רבינוביץ'-תאומים זצ"ל), רבה של ירושלים, מובא בירור הלכתי לגבי מעמדם של המלך והכהן הגדול. תודתנו לרב יהודה הלוי עמיחי על העריכה ועל פרסום המאמר.

לקראת הימים הנוראים הבאים עלינו, מובאות הערות קצרות שכתב הרב הנזיר, ר' דוד כהן זצ"ל, על הלכות עבודת יום הכיפורים. חלק מהדברים הם רישומי הערות שעלו במחשבה בעת הלימוד הקבוע של הנזיר עם קבוצת תלמידים בליל היום הקדוש. תודתנו לבנו, הרב שאר ישוב הכהן, ולרבנים הראל כהן וידידיה כהן ממכון 'נזר דוד' על הבאת הדברים לדפוס לראשונה.

חותם את המדור פרק קצר מתוך חיבור גדול שכתב הרב ניסן מאיר פייבל זקש זצ"ל, תלמידו ונכדו של הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל, ששימש כרבה של שכונת שערי חסד בירושלים. הבאנו כאן מספר עמודים מתוך הספר **אור פני מלך**, המקיף את כל הלכות טומאת צרעת ביד החזקה לרמב"ם. תודתנו לבן המחבר, ר' אברהם זקס, על רשות הפרסום.

במדור **בשדה ספר** סוקר הרב דוד פוקס את ספרו של הרב ישראל אריאל, ראש מכון המקדש, **מנורת זהב טהור** – העוסק בצורת המנורה, בדרכי עשייתה ובפרטי עבודתה היומיומית במקדש.

בפרק **התגובות** משיב הרב הלל בן שלמה למאמרו של הרב יהושע פרידמן בעניין אבני המזבח, וחולק על מסקנתו. לשיטתו על האבנים להיות חלקות, ולא די בכך שלא תהיינה פגומות. בין השאר דוחה הרב בן שלמה את ראייתו של הרב פרידמן מהמזבח שנחשף בהר עיבל. חותמת את המדור תגובתו הקצרה של הרב פרידמן להשגות.

נסיים בתפילה כי השנה הבאה עלינו לטובה תהא שנת ישועה, שנה שבה נתקרב כולנו אל חצרות בית ה', בקדושה ובטהרה.

עלה נעלה בקודש –

**המערכת**





המקדש

ונבלין



הרב יהושע פרידמן

## אבנים שלמות לבניין המזבח

הקדמה

א. מחלוקת הראשונים בביאור המשנה במידות

ב. 'אבנים מפולמות' – מהן?

ג. שיטת הרמב"ם

ד. המזבח בהר עיבל

סיכום

הקדמה

אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבֵּחַ ה' אֶל־לְהִיךָ (דברים כ"ז, ו).

מזבח העולה שנצטוו ישראל לבנות בארץ ישראל צריך להיבנות מאבנים שלמות. זאת בניגוד למזבח העולה במשכן, שהיה עשוי עצי שיטים, מצופה נחושת ומלא אדמה (שמות כ"ז, א-ב).

החובה לבנות מזבח אבנים נאמרה אמנם באופן ישיר רק ביחס למזבח שנצטוו ישראל לבנות בהר עיבל מיד עם כניסתם לארץ, אולם מדברי המשנה במידות מתברר שציווי זה אינו זמני, וגם את המזבח במקדש יש לבנות מאבנים שלמות בלבד:

אחד אבני הכבש ואחד אבני המזבח - מבקעת בית כרם, וחופרין למטה מהבתולה, ומביאים משם אבנים שלמות... (פ"ג מ"ד).

ר' אברהם אבן עזרא מפרש ש'אבנים שלמות' הן אבנים "כמו שהן נבראות" (שמות כ', כא, הפירוש הקצר). משמע מדבריו שיש צורך באבן שלא נשברה ולא נפגמה מאז בריאתה. גם אם יש בה זיזים ופגיונות - כל עוד אלו קיימים בה מאז יצירתה - היא כשרה לבניין המזבח. כן כתבו גם הרוקח על התורה (דברים כ"ז, ד), ובעל העמק דבר (שם). כדעה זו סוברים עוד ראשונים ואחרונים, כפי שיובא בהמשך.

לעומת זאת, יש מן הראשונים שפירשו שאבנים שלמות הן אבנים חלקות, שאף בליטות וזיזים מטבע בריאתן אין בהן. לסוברים כדעה זו, יש לברר האם מותר לקחת אבנים שאינן חלקות ולסתתן.

בימים אלו עוסקים ב'מכון המקדש' בבניית מזבח עולה שיעמוד מוכן עד ליום שבו אפשר יהיה להעבירו למקומו בהר הבית. גודלו של המזבח (שש אמות אורך, שש אמות רוחב, שבע אמות גובה) הוא מעט יותר מהשיעור המינימלי של מידות המזבח, כדי שיהיה אפשר להביאו מוכן עד מקומו בהר הבית מבלי שיתפרק בדרך.



בתמונה ניתן לראות כיצד האבנים שהוצאו מים המלח נעטפות בניילון כל אחת בנפרד כדי למנוע כל פגימה בהן

האבנים למזבח נאספו מקרקעית ים המלח.<sup>1</sup> אבנים אלו אינן חלקות לגמרי, אך מאחר שהן נלקחות מתוך מי הים – הן נמצאות במצבן הטבעי ללא פגימה שנעשתה אחר ברייתן. האבנים נעטפות אחת אחת בניילון מיוחד כדי לשמור עליהן מפני כל פגיעה ומכה העלולות לפוגמן.

במאמר זה נברר את כשרותן של אבנים אלו.

---

1 מלאכה זו נעשית בניצוחו של ידידנו ר' יונתן צדוק הי"ו מהיישוב מצפה יריחו.

## א. מחלוקת הראשונים בביאור המשנה במידות

נצטט במלואם את דברי המשנה במידות, שהובאו קודם לכן:

אחד אבני הכבש ואחד אבני המזבח - מבקעת בית כרם, וחופרין למטה מהבתולה, ומביאים משם אבנים שלמות, שלא הונף עליהן ברזל. שהברזל פוסל בנגיעה, ובפגימה לכל דבר. נפגמה אחת מהן היא פסולה וכולן כשרות.

מפשט דברי המשנה עולה שאבנים שלמות הן אבנים שלא נשברו ונפגמו מעולם, המצויות בצורתן הטבעית כפי שנבראו. כיוון שאסור שברזל יגע בהן, גם לא נגיעה קלה שאינה יוצרת פגימה, יש לקחת את אבני המזבח ממעמקי האדמה, שם יש סבירות גבוהה שאכן אבנים אלו לא נפגמו מעולם וברזל לא נגע בהן.

כך פירש רש"י (שם) את המושג 'אבנים שלמות'. הוא מדגיש שדווקא פגימה מלאכותית באבן פוסלת אותה, ואילו פגימה טבעית הקיימת בה מראשית יצירתה אינה פוסלת:

אבל אם מצאן פגומין תחת קרקע בתולה שידוע שכן היה גידולן - לא מיפסלי.

הרש"י מוכיח את דבריו מלשון המשנה, לפיה רק אם נפגמה האבן או שברזל נגע בה היא פסולה, ומשתמע מכך שרק פגימה שנוצרה באופן לא טבעי פוסלת.



אבן בעלת זיזים ובלוטות. מאחר שאלו קיימים בה מראשית יצירתה, היא מוגדרת לדברינו כאבן שלמה

ר"ש משאנץ ור' עובדיה מברטנורא כותבים בהסבר המשנה שבקעת בית כרם היא מקום שמעולם לא חפרו בו, וגם מדבריהם עולה כי הדבר היחיד המעכב באבן הוא פגימות שנגרמו בידי חפצים זרים. לו היו סוברים שעל האבן להיות חלקה לחלוטין מסתבר שהיו צריכים לכתוב שהמיוחד בבקעת בית כרם הוא שיש בה אבנים חלקות, ולא לציין שלא חפרו שם מעולם.

כן משמע גם מדברי הריטב"א בביאור סוגיית הגמרא בחולין (יח ע"א), אשר מחלקת בין פגימת סיד המזבח (הטיט

שמחבר את אבני המזבח זו לזו), ששיעורה טפח, לבין פגימת אבן מאבני המזבח - ששיעורה כחגירת הציפורן. הריטב"א מסביר חילוק זה בכך שאבני המזבח הן שלמות מתחילתן - כלומר: במצבן הטבעי, ללא שעברו שום שינוי מאז בריאתן. ממילא, ראוי להקפיד על כל פגימה, ואף הקטנה ביותר. לעומת זאת, סיד המזבח עשוי מחומרים

שוניים המחוברים זה לזה ואין הוא חומר במצבו הטבעי – ולפיכך אין להקפיד כל כך על פגימתו, וממילא שיעור הפגימה גדול יותר.

מאידך, ראשונים אחרים סבורים שאבנים שלמות הן אבנים חלקות ללא שום בליטה וזיז. כך מסבירים הרא"ש והמאירי במידות שם. בעל תפארת ישראל אף כותב שמסיבה זו מציינת המשנה את המקום שממנו לוקחים את האבנים - בקעת בית כרם – שכן מקום זה מיוחד בכך שהאבנים שבו חלקות.

גישה זו מצמצמת באופן משמעותי את מספר האבנים שכשרות לבנין המזבח. יש לברר מה המקור לדעה זו, וכדלהלן.

ראוי לציין שגם לפי הדעה הסוברת שאבנים שלמות כוללות גם אבנים שיש בהן זיזים ובליטות מראשית יצירתן - אין לקיחת האבנים מבקעת בית כרם מהווה קושי: ייתכן שלקחו אבנים דווקא משם כי במקום זה קל לחפור ולהוציא אבנים ללא שתיפגענה, עקב היות האדמה במקום זה רכה. לפיכך, וכך מסתבר לעניות דעתי, אין חובה לקחת את אבני המזבח דווקא מבקעת בית כרם, והמשנה רק מתארת מהיכן לקחו את האבנים בעבר. ואכן, המעיין בדברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"א ה"ד) ייווכח שאין הוא מזכיר שיש חובה לקחת אבנים דווקא מבקעת בית כרם אלא רק מבתולת הקרקע, ראה שם.

## **ב. 'אבנים מפולמות' - מהן?**

בברייתא במסכת זבחים נאמר:

תני לוי: כיצד בונין את המזבח? מביאין מלבן שהוא שלשים ושתים על שלשים ושתים וגובהו אמה, ומביא חלוקי אבנים מפולמות בין גדולות בין קטנות, ומביא סיד וקוניא זפת וממחה ושופך... (נד ע"א).

רש"י (ד"ה מפולמות) מפרש שאבנים מפולמות הן אבנים לחות, בהתבסס על דברי הגמרא במסכת חגיגה:

בהו - אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום, שמהן יוצאין מים, שנאמר "וַיִּנְטֵה עֲלֶיהָ קוֹ תְהוֹ וַאֲבָנֵי בְהוֹ" (יב ע"א).

בדומה, תוספות (ד"ה מפולמות) משווים את המושג 'אבנים מפולמות' למושג 'דגים מפולמים' המובא במסכת ביצה (כד ע"ב), ופירושו שם דגים לחים וטריים.

בהמשך הסוגיה בזבחים מביאים רש"י (ד"ה והא אבנים) ותוספות (ד"ה אבנים



חלוק נחל ללא זיזים  
ובליטות

שלמות) שאבנים שלמות הן אבנים חלקות. תוספות בחולין (יח ע"א, ד"ה וכמה פגימת) כותבים שמדובר בחלוקי נחל, פירוש המבהיר היטב מדוע האבן חלקה ולחה. פירוש זה מתיישב גם עם דברי הברייתא שאת המזבח בונים באמצעות "חלוקי אבנים מפולמות", כלומר: חלוקי נחל.

הגמרא שם דנה בשאלה האם היסוד הקיף את המזבח מכל צדדיו או רק מצפון וממערב. הברייתא שצוטטה לעיל מובאת כראיה לדעה שהיסוד הילך לאורך כל ארבעת צדי המזבח, שהרי דפוס העץ שאיתו מכינים את יסוד המזבח הוא ריבוע בגודל 32 אמה על 32 אמה ולתוכו שופכים את אבני המזבח עם סיד, זפת וקוניא אשר מדבקים את האבנים זו לזו. הגמרא מציעה לדחות את הראיה ולומר שלאחר 'ציקת' האבנים ישברו את אמת היסוד בדרום ובמזרח, אולם פתרון כזה אינו אפשרי שכן לא ניתן לשבור את אמת היסוד ובאותה עת לשמור על שלמות אבני המזבח. לפיכך, הפתרון שאותו מציעה הגמרא לבסוף הוא ליטול קרש עץ ולהניחו בדפוס היסוד בעת מילוי הדפוס באבנים, כך שבמקום זה לא ייבנה יסוד. לאחר שהמלט יתייבש, והיסוד יהיה מוכן - יסירו את אותו קרש. באופן שכזה אין צורך לשבור שום אבן מאבני המזבח, והמזבח נשאר שלם.<sup>2</sup>

עוד מובא בתוספות (בזבחים נד ע"ב) שגרסת הגמרא כאן מקוצרת, ויש להוסיף עליה את המובא במסכת עבודה זרה (נב ע"ב), שאין לנסר את אבני המזבח בשל האיסור להניף עליהן ברזל. הגמרא בעבודה זרה מביאה זאת בקשר למזבח העולה שבנו החשמונאים, לאחר שנאלצו להרוס את המזבח ששיקצו היוונים ולבנותו מחדש באמצעות אבנים חדשות. הגמרא תמהה מדוע טרחו החשמונאים להביא אבנים חדשות, והרי יכלו לשבור את אבני המזבח כדי לבטל את איסורן, ולאחר מכן לנסרן ולהחליקן מחדש. הגמרא דוחה אפשרות זו כיוון שאסור להניף על אבני המזבח ברזל, ועל כן לא יכלו להחליק את אבני המזבח אלא נאלצו לגונזן ולהביא במקומן אבנים חדשות.

על פי סוגיות אלו הסיקו הרא"ש והמאירי שאבני המזבח חייבות להיות חלקות. ברם, גם בדברים אלו אין כדי לדחות את הדעה לפיה אבנים שלמות יכולות להיות

<sup>2</sup> עיין תוספות על אתר, ד"ה דגייז ליה.



אבנים עם זיזים ובלטות, כל עוד אלו קיימים בהן מראשית יצירתן, וזאת מהסיבות הבאות:

א. לדעת הערוך (ערך מפולם) והשיטה מקובצת (זבחים נד ע"א, אות ד) יש לגרוס בגמרא 'חלקי אבנים מפולמות', ואם כן אין אלו בהכרח חלוקי נחל. אולם, גם לפי גרסת רש"י ותוס', שלדעתם מסתבר לומר שהמדובר הוא על חלוקי נחל, אין כל ראייה או הכרח לומר שאלו אבנים חלקות בדווקא, שכן מפולם הוא לח ולא חלק. ניתן להבין שיש לקחת אבנים מתוך הנחל שכן סביר להניח שיד אדם לא נגעה בהן והן לא נפגמו מעולם, בדומה לאבנים מבתולת הקרקע.

ב. אמנם מהגמרא בעבודה זרה (שם) עולה שהחלקת אבן לאחר פגימתה מכשירה אותה למזבח, אך אין מגמרא זו ראייה שהאבן הייתה חלקה מתחילה. ניתן בהחלט להעמיד את הגמרא במציאות שבה בתחילה הייתה אבן שלמה בעלת זיזים, אך לאחר ששברוה ופגמוה - רק החלקתה מכשירה אותה להיקרא שוב 'אבן שלמה'.

לפי דברינו אבן שלמה יכולה להיות אבן חלקה לאחר סיתות, או אבן בעלת זיזים ובלטות אם אלו קיימים בה מטבע בריאתה. כהבנה זו משתמע מפירוש תוספות ר"ד לסוגיה בעבודה זרה (ד"ה ניסרינהו).

ראב"ע (שמות כ', כא) סובר אמנם שאין לסתת את אבני המזבח, אך כבר דחאו הרמב"ן (שם) וכתב שפשוט שמותר לסתת את אבני המזבח שלא באמצעות ברזל, וכגון באמצעות כסף, ונראה שהסיק דין זה מהסוגיות שנזכרו.

## ג. שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם:

כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה הרי זו פסולה לכבש ולמזבח שנאמר: "אבנים שלמות תבנה את מזבח ה'". 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 (הל' בית הבחירה פ"א הי"ד).

הרמב"ם איננו פוסק שאבני המזבח צריכות להיות אבנים חלקות! אדרבה: מדבריו עולה במפורש שדווקא אבן שנפגמה, ואינה עומדת עוד במצבה הטבעי כפי שנבראה - פסולה. מכאן, שכל עוד לא נעשה באבן שום שינוי והיא במצבה הטבעי, אף אם יש בה זיזים ובלטות - האבן כשרה למזבח. כך גם משתמע מהטעם שכתב ללקיחת

האבנים מבתולת הקרקע: "מקום הניכר שאינו מקום עבודה ובניין". כלומר, החשש היחיד הוא שנפגמו האבנים בידי אדם.<sup>3</sup>

הרמב"ם מוסיף אמנם שאת האבנים ניתן לקחת גם מן הים הגדול, ומכך ניתן היה לכאורה להסיק שנדרשות אבנים חלקות (כמו חלוקי הנחל), אולם ייתכן שהוא מפרש שהברייתא בזבחים נקטה 'חלוקי אבנים מפולמות' רק בגלל שגם בנחל או בים יש סבירות גבוהה שהאבנים לא נעבדו ולא נשתנו מטבע יצירתן.

אפשרות נוספת להבנת דברי הרמב"ם היא שהוא אכן פירש שכוונת הברייתא היא ש'חלוקי אבנים מפולמות' הן אבנים חלקות שמקורן בנחל דווקא, אלא שלהבנתו אין מחלוקת בין האמור במשנה לאמור בברייתא, ואבנים שלמות הן גם אבנים חלקות, כאמור בברייתא, וגם כאלו שיש בהן זיזים ובליטות מטבע בריאתן, כמשתמע מן המשנה.

כיוון זה משתמע גם מדבריו בהלכה הבאה:

וכן אבני ההיכל והעזרות שלמות היו. ואבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולות, ואין להם פדיין אלא נגזיין (הט"ו).

אם כן, הרמב"ם מגדיר את אבני ההיכל והעזרות כ'אבנים שלמות', אף שאבנים אלו סותתו (שם, ה"ח). מכאן, ש'אבנים שלמות' הן גם אבנים חלקות ולא רק כאלו שלא נפגמו מעולם והן כפי טבע בריאתן. כהבנה זו פירש התפארת יעקב (חולין יח ע"א ד"ה וראיה ברורה) בדברי הרמב"ם.

**מדברים אלו עולה בבירור שלקיחת אבנים מים המלח לשם בניית מזבח העולה היא מעשה נכון וטוב, וכך אכן עשינו.**

ברם, יש מהאחרונים הסוברים בדעת הרמב"ם שאבנים שלמות הן אך ורק אבנים חלקות מטבען, כדעת רש"י ותוספות. כך כתב בעל יריעות שלמה (הל' בית הבחירה שם), ועל ידי כך הסביר גם מדוע תלה הרמב"ם את שיעור פגימת המזבח בשיעור פגימת סכין השחיטה, בעוד הגמרא (חולין יח ע"א) תלתה את שיעור פגימת הסכין בשיעור פגימת המזבח. לפי הסברו, כשם שגם פגימה טבעית בסכין השחיטה פוסלתו - כך גם אבני מזבח הפגומות מטבע בריאתן נפסלות. ראייה נוספת לדעתו היא דברי

---

3 כך אכן מפרש היעב"ץ (שם) את דברי הרמב"ם.

הרמב"ם בהלכה ט"ו, לפיהם אבני ההיכל והעזרות נקראות גם הן 'אבנים שלמות', אף שהן מסותתות, כיוון שהן חלקות.

אולם, לעניות דעתי, אין בראיות אלו להוכיח שזו דעת הרמב"ם. ייתכן שתלה את שיעור פגימת המזבח בשיעור פגימת סכין השחיטה מכיוון שזהו המקרה המוכר והמצוי יותר. כמו כן, הגדרת אבני ההיכל והעזרות כאבנים שלמות איננה מלמדת בהכרח שזהו הסוג האפשרי היחיד של אבנים שלמות, וייתכן עוד סוג של אבנים שלמות למזבח - כאלו שאמנם אינן חלקות, אך לא נפגמו באופן מלאכותי מעולם.

**החזון איש** (ליקוטים לקודשים, סימן ב סעיף ג) מפרש שלדעת הרמב"ם יש צורך באבנים חלקות לגמרי, ואין הבדל בין פגימה שנעשתה בידי שמים לכזו שנעשתה בידי אדם. ראה לכך הוא מביא מהגמרא בחולין (יז ע"א), הלומדת את שיעור פגימת מומי קודשים משיעור פגימת מזבח, ומכאן שכשם שמום הבהמה פוסל אף אם נעשה בידי שמים, כך הוא בפגימת אבני המזבח. ברם, נראה לעניות דעתי שגם ראה זו אינה מוכרחת: אכן, מומי בהמה פוסלים גם כשנעשו בידי שמים, אך מנין שיש להשוות את פגימת המזבח לפגימת מומי קודשים גם בעניין זה? הגמרא השוותה רק את שיעור הפגימה שבהם, אולם אין בכך ללמד שדיניהם שווים בכל.

לסיכום, נראה שלדעת הרמב"ם אבנים שלמות הן אבנים שלא נפגמו מעולם, וכפי פשוט לשונו, ואף אם יש בהן זיזים ובליטות – הריהן כשרות לבניין המזבח. אם הרמב"ם היה סבור שרק אבן חלקה כשרה לבניין המזבח, נראה שלא היה נמנע מלכתוב זאת במפורש.

ועוד נראה מדבריו שיש להכשיר לבניין המזבח גם אבנים שסותתו ונעשו חלקות, וכדעת התפארת **יעקב** (חולין יח ע"א) הלומד מכך שהרמב"ם מגדיר את אבני ההיכל שסותתו כאבנים שלמות שאף אבנים כאלו כשרות לבניין המזבח.

## ד. המזבח בהר עיבל

בשנת תשמ"ב חשף הארכיאולוג אדם זרטל מזבח בהר עיבל, וזיהה אותו כמזבח שבנה יהושע בן נון.<sup>4</sup> בהתבסס על כך, גילוי זה מברר מהן 'אבנים שלמות', שכן כפי שציינו הציווי לבנות מזבח מאבנים שלמות נאמר בראש ובראשונה ביחס למזבח בהר עיבל.

---

<sup>4</sup> מטבע הדברים נחלקו הדעות באשר לוודאות שבזיהוי זה. רבים מהארכיאולוגים הנמנים על מבקרי המקרא התקשו לקבל זיהוי זה, מאחר שהמשמעות העולה ממנו נוגדת את כל תפיסת

והנה, אבני המזבח בהר עיבל אינן חלקות, ויש בהן זיזין ובלטות. ברצוני לציין שייתכן מאוד שאבנים אלו נלקחו מעל פני האדמה בהר עיבל, ללא שחפרו והוציאו אותן ממעמקי האדמה. אם כך נעשה, יש להבין שדברי המשנה במידות המתארים לקיחת אבנים ממעמקי האדמה הינם תקנה שתוקנה כדי למנוע את האפשרות שמא האבנים נפגמו באופן מלאכותי. אולם, כאשר חשש שכזה אינו סביר, למשל במקרה שלוקחים את האבנים משטח אדמה שאנשים אינם מהלכים בו, אזי יש לסמוך על כך שפגמות האבנים הינן טבעיות, וממילא הן מותרות בשימוש לבניית המזבח.

### סיכום

בתורה נאמר שאת מזבח העולה יש לבנות מ"אבנים שלמות". נחלקו הראשונים בביאור מושג זה, ושתי שיטות בדבר: לדעת הראב"ע, הריטב"א, הרמב"ם ועוד, אבן שלמה היא אבן במצבה הטבעי, שלא נפגמה מעולם בידי אדם. לשיטתם אין פגם בכך שלאבן יהיו זיזים ובלטות, אם אלו קיימים בה עוד מזמן יצירתה. כדעה זו משתמע מפשט המשנה במידות (פ"ג מ"ד). לעומת זאת, לדעת רש"י, תוספות ועוד, אבן שלמה היא אבן חלקה, ללא זיזים ובלטות. כך משתמע אמנם ממספר סוגיות בגמרא, אך כפי שהראינו לעיל ניתן להסבירן גם לפי הדעה הראשונה.

בהר עיבל התגלה מזבח המזוהה קִזָּה שבנו בני ישראל בשעת כניסתם לארץ, שאותו נצטוו לבנות מאבנים שלמות. מזבח זה עשוי מאבנים בעלות זיזים ובלטות.

לאור כל זאת, נדמה שיש מקום להתיר להשתמש בבניין המזבח לכתחילה באבנים בעלות זיזים ובלטות, כשאלו קיימים בהן מטבע בריאתן, ואין צורך להחמיר ולחזר דווקא אחר אבנים חלקות.

לקיחת אבנים מים המלח עונה על הדרישה ההלכתית לקחת אבנים ממקום שסביר להניח שיד אדם לא נגעה בו, וכך אכן עשינו.

---

עולמם ויחסם לתנ"ך. לעומתם, תלמידי חכמים רבים, וגם אני הדל מצטרף אליהם - משוכנעים בנכונות זיהוי זה. לביסוס הזיהוי ראה מאמרו של הרב זלמן קורן בספר **חיים ביהודה**.



## מיקום הכלים במקדש והמעבר ביניהם

- א. מיקום הכלים במשכן: החיוב והביצוע
- ב. כיוון עמידת הכלים במשכן ובמקדש
- ג. השטח סביב הכלים, הדרוש לצורך העבודה
- ד. מיקום הכלים וכיוונם בבית ראשון
- ה. מיקום הכלים בבית שני
- ו. מסלול מעבר הכהן הגדול בהיכל ביום הכיפורים
- ז. הסבר שיטות התנאים, השוואת שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם
- ח. ההיכל והכלים בבית ראשון לשיטות התנאים על פי רמב"ם ורס"ג
- ט. סיכום

### א. מיקום הכלים במשכן: החיוב והביצוע

פסוקי התורה מלמדים כי יש להעמיד את המנורה ברביע הדרום מערבי של הקודש במשכן, ואת השולחן ברביע הצפון מערבי, שכן הם צריכים להימצא "מחוץ לפרכת", וכל אחד מהם צריך להימצא "על צלע המשכן" – השולחן בצפון והמנורה בדרום – זה מול זה.<sup>1</sup> את מזבח הקטורת יש להעמיד במחצית המערבית של הקודש, שכן עליו לעמוד "לפני הפרכת", מול הארון שבקודש הקודשים.<sup>2</sup> בכל מקום בתורה שבו נזכרים

---

1 ככתוב: "ושמת את השלחן מחוץ לפרכת ואת המנרה נכח השלחן על צלע המשכן תימנה והשלחן תתן על צלע צפון" (שמות כ"ו, לה). "מחוץ לפרכת" משמע במחצית הקודש הקרובה לפרכת. "על צלע" משמע סמוך לה, והסמוך ביותר הוא הצמוד, אולם ראה להלן שקיימת מחלוקת תנאים לגבי הרווחים שבין השולחן לכותל הצפוני ובין המנורה לכותל הדרומי.

2 ככתוב: "ועשית מזבח מקטר קטרת עצי שטים תעשה אתו... ונתתה אתו לפני הפרכת אשר על ארן העדת לפני הכפרת אשר על העדת אשר אועד לך שמה" (שמות ל', ו). "לפני הפרכת" – משמע בקרבה יחסית אליה. וראה רש"י שם: "שמה תאמר משוך מכנגד הארון לצפון או לדרום, תלמוד לומר לפני הכפרת, מכוון כנגד הארון מבחוץ".

הכלים לפי סדרם, מקודש הקודשים והחוצה, נזכרים המנורה והשולחן לפני מזבח הזהב, ויש ללמוד מכך שהוא משוך מזרחה מהם.<sup>3</sup>

ברם על פי התיאור בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד,<sup>4</sup> הועמדו כלי המשכן במיקום מדויק.<sup>5</sup> השולחן והמנורה הועמדו כך שאורכם הגיע בדיוק עד חצי המרחק שבין הפרוכת ואמצע הקודש, וסמוך ככל האפשר לכתלים, תוך התחשבות בצורך לאפשר גישה נוחה של הכהנים אל הכלים לצורך העבודה בהם (כפי שיוסבר בהמשך). המזבח, לעומת זאת, הועמד כאשר צידו המזרחי מצוי על קו מחצית הקודש, כדי לסמן במיקומו את חלוקת הקודש לשתי מחציות שוות.<sup>6</sup>

---

3 שמות ל', כז; שם ל"א, ט; שם ל"ה, יג-טו, ועוד. ראה גם במדבר ג', לא. בהלכות בית הבחירה פ"ג מקדים הרמב"ם לתאר את מזבח העולה לפני המנורה, לפני השולחן ולפני מזבח הזהב, בשונה מסדרם בתורה ובברייתות, וצריך עיון מדוע.

4 נצטט כאן את הקטעים החשובים לענייננו: "...מחוץ לפרוכת היו שולחן ומנורה מונחים, אלא שהשולחן בצפון ומנורה בדרום כנגדו... וכשם שהיו מונחים באהל מועד כך היו מונחים בבית עולמים, אלא שאהל מועד ארכו שלשים אמה ורוחבו עשר אמות, ובית עולמים ארכו ששים אמה ורוחבו עשרים אמה... ומזבח הזהב היה נתון בתוך הבית, חולק את הבית מחציו ולפנים, ומכוון היה כנגד הארון... מן הקרשים שבדרום עד קני המנורה שתי אמות ומחצה, ומקני המנורה עד השולחן חמש אמות, ומן השולחן ועד הקרשים שבצפון שתי אמות ומחצה, הא למדת שרוחבו עשר אמות. מן הקרשים שבמערב עד הפרוכת עשר אמות. מן הפרוכת עד השולחן חמש אמות, מן השולחן עד מזבח הזהב חמש אמות, ממזבח הזהב עד העמודים שבמזרח עשר אמות. הא למדת שאורכו שלשים אמה" (וראה הערה 17 לקמן). אף על פי שאין הדבר מצוין בפירוש, נוקטת כאן הברייתא כשיטת רבי במנחות צח ע"ב, בהותירה רווח של 2.5 אמות בין השולחן לכותל הצפוני, ומזה מוכח שהמרחק מהמנורה עד השולחן כולל את רוחבו. על פי זה יש לומר שגם המרחק בין הכותל הדרומי למנורה כולל את רוחבה, ובהתאם, המרחק מהפרוכת לשולחן כולל את אורך השולחן, והמרחק מהשולחן למזבח כולל את אורך המזבח, ולכן המזבח חולק את הבית לשתי מחציות שוות, וכל אורכו מצוי מחציו של המשכן ולפנים.

5 גישה דווקנית כזו באה לידי ביטוי בדיון בירושלמי שקלים פ"ד ה"ב: "ר' אליעזר ור' יוסי בן חנינה תריהון אמרין: כל הן דכתיב 'נכח' - מעכב, 'צלע' - אינו מעכב. ואמר רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: ואפילו 'על צלע' מעכב. ואמר ר' אילא בשם ר' שמואל בר נחמן: ואפילו שימה (= "ושמת") מעכב. א"ר חנינא: כאן בעבודות שבפנים (ההיכל, אז מעכב), כאן בעבודות שבחוץ". מהירושלמי (כמו מהבבלי מנחות צט ע"א) ברור שקיימות היו גישות שונות באשר למיקום הכלים במקדש, ויש מי שדורש לשים כל כלי במקדש בנקודה מסוימת בדווקא.

6 הן המשכן והן המקדש, הן בית ראשון והן בית שני, היו מחולקים לשלושה חלקים שווים: קודש הקדשים, מחצית הקודש הפנימית - שבה עמדו הכלים - והמחצית החיצונית הריקה, כמובא בברייתא במנחות צח ע"ב: "תני חדא: מחצית הבית ולפנים היו (הכלים) מונחין, ותני

שלושת הכלים עמדו, אפוא, מערבית לקו מסוים: השולחן והמנורה - מערבית לקו הרבע המערבי, והמזבח - מערבית לקו המחצית המערבית של הקודש. אפשר שזה המקור לקביעתו של הרמב"ם שארון הברית עמד במערב קודש הקודשים,<sup>7</sup> שכן כך נוצרת זהות באופן העמדת כל הכלים במקדש.

## ב. כיוון עמידת הכלים במשכן ובמקדש

המשכן והמקדש נבנו כשאורכם בכיוון מערב-מזרח. נחלקו רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון (להלן: ראב"ש) בברייתא במנחות (צח ע"ב) לגבי כיוון עמידת השולחנות בבית ראשון, כמו גם במשכן ובבית שני. רבי סבור שהם עמדו כשאורכם לאורך המקדש, ואילו ראב"ש סבור שהם עמדו כשאורכם לרוחבו. בדיון בגמרא מתברר שמחלוקת דומה קיימת ביניהם גם לגבי כיוון עמידת המנורות. במשכן ובבית שני היו רק שולחן אחד ומנורה אחת, ואילו בבית ראשון הוסיף שלמה עשרה שולחנות ועשר מנורות, והכלים סודרו בשורות. על כן, עלינו לדון הן בשאלת כיוון כל כלי כשלעצמו, והן בכיוון שורות הכלים בבית ראשון.

מרבית הראשונים, ובראשם רש"י, סברו שקיימת מחלוקת במציאות הן לגבי כיוון כל כלי והן לגבי כיוון שורות הכלים. לשיטת רמב"ם ורס"ג, לעומת זאת, יש להבין כי המחלוקת נוגעת רק לכיוון עמידת כל שולחן כשלעצמו. לשיטתם, המחלוקת הבסיסית לגבי המנורה עוסקת רק בהגדרתה: לשיטת רבי, "המנורה" היא הקנה האמצעי בלבד, וכיוון עמידתו לאורך המקדש נקבע על פי הנר שעליו (הוא נר התמיד, הנר המערבי) המופנה למערב. אשר על כן, ששת קני כל מנורה עמדו לרוחב המקדש משני צידי הקנה האמצעי, ולפי רס"ג - בחצי קשת, מזרחית לו. אך גם לשיטת ראב"ש, הסובר ש"המנורה" כוללת את כל שבעת הקנים, קני המנורה עמדו לרוחב המקדש.<sup>8</sup>

---

חדא: משליש הבית ולפנים היו מונחין, ולא קשיא - מר קא חשיב בית קדשי הקדשים בהדי היכל, מר לא קא חשיב בית קדשי הקדשים בהדי היכל". כך גם ברמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ג ה"ז. חלוקה זו לטעמנו אינה טכנית בלבד אלא בעלת משמעות רבה, אך מאמר זה אינו עוסק בצדדים הרעיוניים של הסוגיה.

7 הלכות בית הבחירה פ"ד ה"א, ולא מצאו נושאי כליו מקור לקביעתו, עיי"ש.

8 ראה פירוט השיטות והסברן במאמרנו: "מנורת המקדש - צורתה וכיוון עמידתה", תחומין כו, עמ' 489 ואילך. ברם, קיים שוני קל במיקום השולחנות והמנורות בין שיטות התנאים, כפי שיבואר להלן.

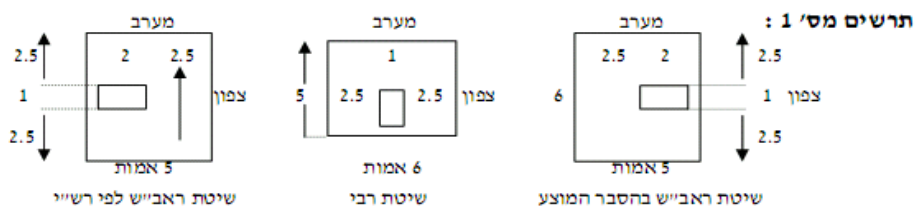


להלן נציע ששיטת רס"ג ורמב"ם מוכחת באופן בלתי תלוי מסוגיית מיקום הכלים בהיכל והמעבר בו.<sup>9</sup>

## ג. השטח סביב הכלים, הדרוש לצורך העבודה

### 1. השולחן

השטח הדרוש לכל שולחן הוא 5X6 אמות. בתוך מלבן בשטח כזה, עמד השולחן במרכז האורך, אך בצידו לרוחבו, כך ששני זוגות כוהנים יכלו לעבור ליד השולחן בצד רוחבו עם שתי מערכות לחם הפנים, ולהחליף אותן משני צידי אורכו:<sup>10</sup>



ניכר לעין שכיוון עמידת השולחן משליך על הרווח הנדרש בין השולחן לכותל הצפוני. ברם, כפי שנראה להלן, בסוגיית מעבר הכהן הגדול בהיכל ביום הכיפורים, רש"י סובר שגם לשיטת ראב"ש - הסובר שהשולחן עמד לרוחב המקדש - נשמר רווח של לפחות 2.5 אמות בין הכותל הצפוני לבין רוחב השולחן, הן במשכן והן בבית שני, ורק בבית ראשון לא היה הדבר אפשרי, ושורות השולחנות עמדו צמודות לכותל הצפוני (תרשים

9 שיטת רס"ג ורמב"ם נראית כמבוססת על הברייתא דמלאכת המשכן כמקור יחידאי, הקובע שקני המנורה במשכן עמדו "כנגד רוחב השולחן", כלומר בניצב לו. במאמר על המנורה בתחומין, הראינו שאם נכונה תפיסת הרמב"ם את שיטת רבי, הרי שיש להגיה את נוסח הספרי בפרשת בהעלותך. ברם, ההסתמכות על מקור יחידאי והצורך להגיה את הנוסח במקור עתיק מחלישים את ההסבר, אף על פי שההיגיון הפנימי שלו מוכח מפשט הכתוב. על כן באנו במאמר זה לחזק את שיטת הרמב"ם בראיה חיצונית ובלתי תלויה, מסוגיית המעבר של הכהן הגדול בהיכל.

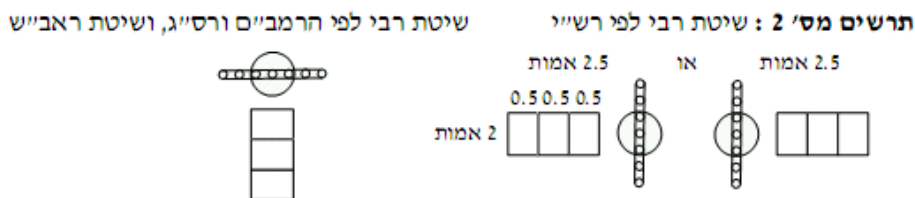
10 כך מבאר רש"י בפירושו למנחות צט ע"א, ד"ה "אלא למאן דאמר מזרח ומערב", וכן ביומא לג ע"ב ד"ה "משוך מן הכותל". כך מובא במנחות צח ע"ב: "אמר ר' יהודה: תרי גברי באמתא ופלגא, ולא מסתגי להו". הרווח בין בדי הארון היה אורך הארון - 2.5 אמות. רוחב אדם ממוצע הוא כאמה ורבע. לצורך השוואה יש להזכיר שהסובב של מזבח העולה, כמו גם מקום הילוך הכוהנים בראש המזבח, היו ברוחב אמה בלבד. הסובב לא היה ברוחב 6 טפחים אלא רק 5 טפחים (כ-50-40 ס"מ) ובגובה 6 אמות (= 3-מ'), ולא היה חשש לנפילה של הכוהנים ממנו.

מס' 3 להלן). על הקשיים הנובעים משיטת רש"י, נדון בסוגיה עצמה.

## 2. המנורה ומעלותיה

לשיטות כל הראשונים, חוץ מרס"ג, קני המנורה עמדו בקו ישר. עובי הקנים היה פחות מטפח (שכן כל כפתור עם שני הקנים היוצאים ממנו תפסו טפח מגובה המנורה). רוחב רגלי המנורה, עם הבסיס שעליהן והמעלות שלפניה, אינו נזכר בתורה או במקורות חז"ל. להלן נחשב את רוחב בסיסה העגול כ-0.5 אמה, לצורך שמירת יציבותה של המנורה. כיוון שכף רגלו של אדם בוגר ממוצע היא באורך של כ-25 ס"מ (כחצי אמה), הרי שסביר ששלוש המעלות שלפני כל מנורה היו ברוחב של כ-0.5 אמה כל אחת (וכרוחב המעלות בהר הבית). וכיוון שצריך היה להגיע בנוחות אל המעלות – דרושה חצי אמה פנויה נוספת ברצפה לכל מנורה.

לשיטת רס"ג, צורת המנורה עם הקנים היתה כחצי קשת אליפטית, כאשר מוטת המנורה (מצפון לדרום) היתה כשתי אמות, ומחוגה (ממזרח למערב) היה כחצי אמה.<sup>11</sup> על כל פנים, השטח שהמנורה ומעלותיה תפסו היה כ-2.5X2 אמות מרובעות.



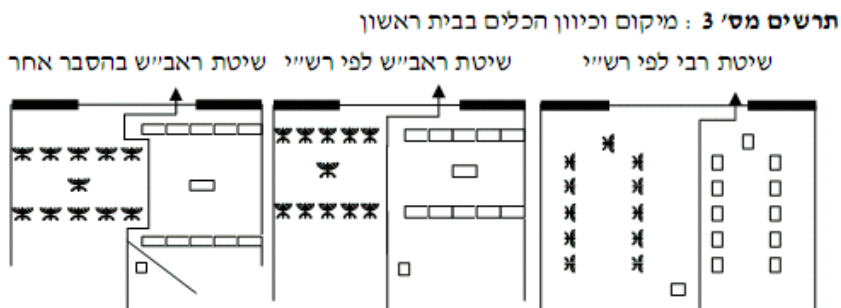
## ד. מיקום הכלים וכיוונם בבית ראשון

הגמרא במנחות צח-צט מבררת כאמור את מיקום השולחנות בבית ראשון לשיטות התנאים, ומסיקה שעשרת השולחנות שהוסיף שלמה המלך הועמדו בשתי שורות מקבילות משני צידי שולחנו של משה, וכך לא חרגו מזרחה מקו מחצית ההיכל.

הגמרא מוסיפה לברר כיצד ניתן היה להעמיד את השולחנות - שלשיטת רבי עמדו כשאורכם לאורך המקדש - בשלוש שורות, כאשר נדרש רווח של לפחות 2.5 אמות בין השורות כדי לאפשר את החלפת לחם הפנים, וכל זאת מבלי שיימצאו שולחנות

11 על פי "פירושי רס"ג לספר שמות", בתרגום פרופ' י' רצהבי, עמ' קמו.

בדרום ההיכל (שכן יש 3 רווחים של 2.5 אמות ו-3 שולחנות שרוחבם אמה, ויחד - 10.5 אמות, חצי אמה יותר ממחצית רוחב ההיכל). המסקנה היא ששולחן משה לא עמד בין שתי השורות של שולחנות שלמה אלא מערבית להם, כך שנוותר די רווח למעבר בין שתי השורות, ובכל זאת כל השולחנות עמדו ברביע הצפון מערבי של ההיכל. הגמרא אינה מבררת את אופן העמדת המנורות ברביע הדרום מערבי.



סידור הכלים בבית ראשון לשיטת רש"י היה כבתרשים מס' 3. אורך כל שולחן הינו 2 אמות, והאורך המצטבר של חמישה שולחנות צמודים לאורכם הוא 10 אמות. מוטת המנורות (המרחק מקצה לקצה) אינה נזכרת בתורה ובמקורות חז"ל. אם מוטת כל מנורה היתה כ-2 אמות (כשיטת רס"ג), הרי שמוטת 5 מנורות הינה 10 אמות. קשה לצופף את כל הכלים הללו לרוחב 20 האמה של ההיכל מצפון לדרום, לשיטת ראב"ש. רק לו היתה מוטת כל מנורה 1.5 אמה, ומוטת 5 מנורות כ-7.5 אמות, אזי היה די רווח למעבר בדרום ההיכל. אולם אפשר ששורות הכלים לא עמדו אלו מול אלו בקו ישר (בשונה מהמשתמע מפירוש"י במנחות צט ע"א), אלא ברווח שאפשר מעבר, ורק מנורת משה עמדה לנוכח שולחן משה (כבתרשים השמאלי). לפי הסברו של רש"י לשיטת ראב"ש, בולט הניצול החלקי של השטח לצורך העמדת הכלים.

ראוי גם להזכיר את דברי רש"י בשיטת ראב"ש (מנחות צט ע"א, ד"ה "למ"ד מזרח ומערב"), לפיהם שורת השולחנות המערבית עמדה במרחק 2.5 אמות מכותל הטרקסין, כנראה בהנחה שהשאיירו רווח זה לצורך החלפת לחם הפנים. בתורה אמנם נאמר שהשולחן צריך להיות "על צלע המשכן", כלומר סמוך לקירו הצפוני, אך לא נאמר שעל השולחן להיות סמוך לפרוכת המבדילה בין הקודש לקודש הקודשים. ועוד, בבבלייתא דמלאכת המשכן נאמר שהשולחן עמד במרחק 5 אמות מהפרוכת ולא

במרחק 2.5 אמות, אך יש לציין כי רש"י אינו מתייחס בשום מקום בפירושו לפרק ד של הברייתא דמלאכת המשכן.<sup>12</sup>

ברור גם שלשיטת רס"ג והרמב"ם יש להסביר את הגמרא באופן שונה, ועוד נדון להלן במיקום הכלים לשיטתם.

### ה. מיקום הכלים בבית שני

הרווח בין הכלים לכתלים נשמר גם בבית שני, על אף שרוחב המקדש היה כפול מרוחב המשכן.<sup>13</sup> ברור שהרווח אינו מעכב, שהרי בבית ראשון הועמדו שורות השולחנות במרחקים שונים מהכותל הצפוני. מדובר בקיום מרבי של הדרישה למקם את השולחן והמנורה "על צלע המשכן", כלומר: סמוך ככל האפשר לכותל, ובלבד שתשמר גישה נוחה של הכוהנים לכלים, לצורך החלפת לחם הפנים ודישון המנורה.

בפירושו לברייתא ביומא לג ע"ב, הקובעת את מיקום הכלים בבית שני, קובע רש"י (ד"ה "משוך מן הכותל") שרווח 2.5 האמות שבין השולחן לכותל הצפוני נועד כדי לאפשר לכוהנים להחליף את לחם הפנים משני צידי השולחן. אולם, עובדה זו מתאימה רק לשיטת רבי הסובר שהשולחן עמד לאורך הבית, בעוד לשיטת רבא"ש השולחן עמד לרוחב הבית ולא היה צורך ברווח זה. אין הברייתא מציינת מה היה מרחקם בפועל של השולחן והמנורה מפרוכת הטרקסין. ברם, היות שהן במשכן (כמפורש בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד) והן בבית ראשון (על פי חישוב, כפי שיובא להלן בהסבר שיטות רבי ורבא"ש לפי הרמב"ם, וכפי שעולה גם לשיטת רבי לפי

---

12 נראה שפרק זה לא היה לפניו. שלושה חידושים בפרק סותרים את שיטת רש"י: א. לשיטת רבי, המנורה עמדה בניצב לשולחן ולא במקביל לו. ב. המרחק של השולחן והמנורה מהפרוכת במשכן וגם בבית המקדש היה חמש אמות ולא 2.5 אמות. ג. המזבח במשכן עמד כשפאתו המזרחית מצויה על קו הרוחב של מחצית הקודש ולא פנימה יותר.

13 כמובא בברייתא ביומא לג ע"ב: "תניא: שלחן בצפון, משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה, ומנורה בדרום, משוכה מן הכותל שתי אמות ומחצה. מזבח ממוצע [בין השולחן והמנורה באמצע רוחב המשכן] ועומד באמצע [אורך המשכן], ומשוך כלפי חוץ [לפי הברייתא דמלה"מ המזבח משוך כלפי פנים, שכן כל אורכו מצוי ממערב לקו המחצית וצידו המזרחי עומד על קו המחצית", וכמובא בברייתא המקבילה בירושלמי שקלים פ"ו ה"ג, עיי"ש. בפירושו לשמות כו, ל"ה מצטט רש"י את הברייתא הנזכרת כמתייחסת גם למשכן, ולשיטתנו ההסבר לכך הוא שכאמור פרק ד של הברייתא דמלה"מ לא היה לפניו. לכן מיקום מזבח הזהב במשכן לפירושו תואם לברייתא זו ולא לברייתא דמלה"מ. גם הרמב"ם מסתמך על ברייתא זו בנוסח שלפניו, ראה הלכות בית הבחירה פ"ג ה"ז, וכנראה אינו גורס את המילה "קימעא", עיי"ש.

רש"י<sup>14</sup>), עמדו השולחנות המערביים ביותר כשצידם המזרחי מצוי על קו הרוחב המרוחק חמש אמות מהפרוכת, נראה שזה היה המרחק בפועל גם בבית שני. היות שמרחק זה אינו מעכב, אין התנא של הברייתא ביומא טורח לציינו.

בסוגיה דלהלן נראה כיצד מיקום כלי המשכן והמקדש בהיכל משליך על אפשרויות המעבר בו.

## ו. מסלול מעבר הכהן הגדול בהיכל ביום הכיפורים

נחלקו התנאים במשנה ביומא נא ע"ב לגבי מספר הפרוכות שהבדילו בין הקודש לקודש הקודשים בבית שני, ולגבי הצד שדרכו נכנס הכהן הגדול לקודש הקודשים:

היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכות המבדילות בין הקודש ובין קודש הקודשים, וביניהן אמה. רבי יוסי אומר: לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד... החיצונה היתה פרופה מן הדרום, והפנימית מן הצפון... מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון. הגיע לצפון, הופך פניו לדרום. מהלך לשמאלו עם הפרכת, עד שהוא מגיע לארון.

כמו כן נחלקו התנאים בברייתא המובאת שם בגמרא באשר למסלול מעבר הכהן הגדול בהיכל בדרכו לפרוכת:

תנו רבנן: בין המזבח למנורה היה מהלך, דברי רבי יהודה.

רבי מאיר אומר: בין שלחן למזבח.

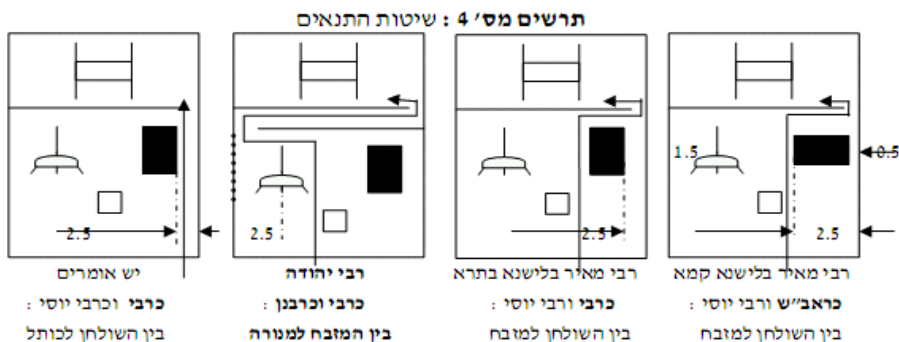
ויש אומרים: בין שלחן לכותל.

בגמרא מבואר שדעת היש אומרים היא דעת רבי יוסי, הסובר שבבית שני הבדילה רק פרוכת אחת בין הקודש לקודש הקודשים, ופתחה היה בצד צפון. מוסבר שהוא נוקט כרבי (במנחות צח ע"ב), וסובר שהשולחנות עמדו כשאורכם לאורך הקודש הן במשכן

---

14 ברם לשיטת ראב"ש, לפי רש"י במנחות צט ע"א ד"ה "אלא למ"ד מזרח ומערב", הרווח בין שורת השולחנות המערבית לכותל הטרקסין היה רק 2.5 אמות. גם הרמב"ם במשנה תורה אינו מחייב להעמיד את המזבח דווקא כשצידו המזרחי מצוי על קו מחצית הקודש (די בכך ששלושת הכלים מצויים במחצית הפנימית של הקודש, ועיין בהערה הקודמת), שכן אין הדבר מעכב. הרמב"ם גם אינו מזכיר שיש להעמיד את השולחן והמנורה ברווח של 2.5 אמות מהכתלים, ואפשר שאין בזה בעיניו עניין הלכתי אלא עניין מעשי של צורך העבודה בלבד, ושמה כך נתפס בעיניו גם עניין מיקומו של המזבח. כאמור, מהברייתא דמלאכת המשכן לא משמע כן, שהרי התנא דדקק להעמיד את המזבח כשצידו המזרחי על קו מחצית הקודש, וצ"ע.

והן במקדש, כשנשמר רווח של 2.5 אמות בין השולחן לכותל הצפוני לצורך החלפת לחם הפנים. רבי יהודה חולק עליו, וסובר שבבית שני היו שתי פרוכות. היות שפריפת הפרוכת החיצונית מצויה היתה בדרום, משם נכנס הכהן הגדול אל בין הפרוכות.<sup>15</sup>



בהמשך הסוגיה נדונה דעת רבי מאיר, הסובר - כרבי יוסי - שהיתה פרוכת אחת בלבד שפתחה בצפון, ובדרכו אליה עבר הכהן הגדול בין השולחן למזבח. הגמרא מבררת מדוע הוא חולק על שני התנאים האחרים. להסבר הדבר מובאות שתי אפשרויות, החולקות בשאלה האם רבי מאיר סובר שהשולחנות עמדו כשאורכם לאורך המשכן והמקדש (כרבי), ונשמר רווח בינם לכותל הצפוני לצורך החלפת לחם הפנים, או שעמדו כשאורכם לרוחבו (כראב"ש) והוצמדו לכותל. לפי הלשון הראשונה סובר רבי מאיר כראב"ש, ולכן הוצמד השולחן הבודד שהיה בבית שני לכותל הצפוני, בדיוק כמו במשכן, ולא ניתן היה לעבור בינו לכותל. לפי הלשון השנייה סובר רבי מאיר כרבי, ולכן ניתן היה לעבור ברווח שבין השולחן לכותל הצפוני. למרות זאת, ובשונה מרבי יוסי, סובר רבי מאיר שהכהן הגדול לא עבר שם, מפני שאין זה כבוד השכינה השורה בקודש הקודשים שיהא הכהן הגדול מהלך לכל אורך הכותל הצפוני, כך שיוכלו עיניו

15 הארון המשורטט בתרשימים לא היה בפועל בבית שני. הוא צויר רק כדי לציין ששם היה מקומו בבית ראשון כמו במשכן. יש לזכור שרוחב ההיכל היה 20 אמה והמזבח במרכזו ברוחבו. לא הקפדנו כאן על היחסים, כדי להכניס את ארבעת התרשימים זה בצד זה.

לראות בכל אותו זמן את חלל קודש הקודשים מבעד לפתח שבפרוכת. רבי יוסי עצמו לא חשש לכך.<sup>16</sup>

עוד מבארת הגמרא, שלפי דעת רבי יהודה, הסובר שהכהן נכנס אל פתח הפרוכת בדרום, לא עבר הכהן הגדול בדרך הקצרה יותר שבין המנורה לכותל הדרומי, אלא בין המזבח למנורה, כדי שלא ישחירו בגדיו אם ייגע בכותל (שהשחיר מעשן המנורה).

## ז. הסבר שיטות התנאים, השוואת שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם

### 1. הקשיים בהסברו של רש"י לשיטת ראב"ש

בהסברו לשיטת רבי מאיר לפי ראב"ש, בלשון הראשונה בגמרא, כותב רש"י:

שולחנות צפון ודרום מונחין - עשר שולחנות עשה שלמה, שנאמר: "חמש מימין וחמש משמאל", ותניא במנחות אי אפשר לומר חמש מימין הפתח וחמש משמאל הפתח, שאם אתה אומר כן, מצינו שולחן בדרום, והתורה אמרה: "והשולחן תתן על צלע צפון", אלא של משה באמצע, חמש מימינו וחמש משמאלו, ופליגי בה תנאי. איכא למאן דאמר מזרח ומערב מונחין, ואיכא למאן דאמר צפון ודרום מונחין.

ורבי מאיר סבירא ליה כמאן דאמר צפון ודרום ראשי שולחנות. מן הצפון לדרום היו חמש בשורה אחת - פונות ראשה של זו לראשה של זו, והשולחן אמתיים ארכו, הרי עשר אמות. ועל כרחק צריך היה לסמוך ראש השולחן הצפוני לכותל, שאם אתה מושכו להלן מן הכותל, נמצא השולחן הדרומי מקצתו יושב בדרום, שההיכל רחבו עשרים אמה, נמצא צפון שלו עשר אמה, ואי אפשר להיות כלום מן השולחן בדרום, הלכך מפסקי שולחנות את הדרך ולא מתעייל ליה בין שולחן לכותל.

ואם תאמר, אף בין המזבח לשולחן אין דרך, שהרי המזבח באמצע ההיכל, וראש השולחן הדרומי סמוך למזבח, הא אמרן בפרק אמר להם הממונה שאין המזבח מכוון כנגד השולחן אלא משוך קימעא כלפי חוץ.

---

<sup>16</sup> בגמרא נאמר בהסבר דעתו: "חביבין ישראל, שלא הצריכין הכתוב לשליח". ופירש רש"י: "אלא כל אחד ואחד מתפלל על עצמו, שנאמר: "[כל תפלה כל תחנה אשר תהיה לכל האדם לכל עמך ישראל] אשר ידעון איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה" (מלכים א' ח', לח), הלכך, חביב הוא שולחן ליכנס לפומבי". התוספות ישנים ור"ח מסבירים אחרת, אך ההסברים כולם הינם לענ"ד דחוקים, ושמן יש כאן שיבוש של הגרסה.

הסברו של רש"י מעלה מספר קשיים:

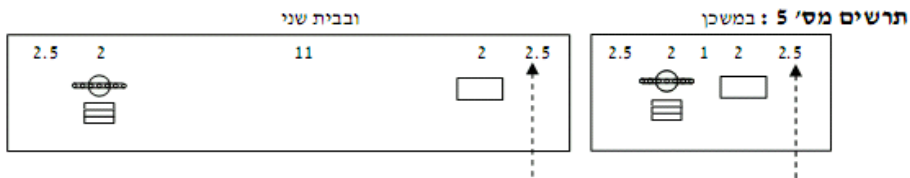
א. מה הכריח את רש"י לסבור שגם לשיטת ראב"ש הותירו רווח של לפחות 2.5 אמות בין הכלים לכתלים בבית שני? הרי הוא עצמו הסביר שרווח זה נדרש למעבר הכוהנים לצורך החלפת לחם הפנים (ואיננו גזירת הכתוב), ואילו לשיטת ראב"ש הסובר שהשולחנות עמדו לרוחב הבית, לא היה צורך ברווח שכזה, והצמידו את השולחן לכותל (להבנתנו, בגלל סברה סמויה זו העביר רש"י את הדיון בלשון הראשון לבית ראשון, שכן אם יש רווח של 2.5 אמות בין השולחן לכותל, הוא אינו חוסם את המעבר שם).

ב. לו אכן דיבר רבי מאיר על בית ראשון, היה עליו לומר שעל הכהן הגדול לעבור בין המנורות למזבח (בדרום בלבד, עיין בתרשים מס' 3 לעיל) ולא בין השולחן למזבח, שכן זה המסלול הקצר יותר אל הפרוכת. כמו כן, היה ראוי לומר בגמרא "ומפסקי ליה שולחנות", ולא - "ומפסקא ליה שולחן". ועוד, לו אכן דיבר רבי מאיר בלשון הראשון על בית ראשון, ראוי היה לומר "לעולם - בבית ראשון", ולא: "לעולם - כרבי יוסי סבירא ליה", שכן מוסכם שבבית ראשון היתה פרוכת אחת שפתחה בצד צפון. ועוד, לדברי רש"י רבי מאיר מדבר על בית ראשון ואילו רבי יהודה מדבר על בית שני, ואם כן אין ביניהם שום מחלוקת.

ג. ועוד ועיקר, הדרך הקצרה ביותר אל הפתח בבית ראשון היתה בין השולחנות למזבח, ולא בינם לכותל (לולא חסמו השולחנות את המעבר, ראה תרשים 3). אם כן, בלאו הכי ראוי היה שהכהן יעבור שם, ומדוע מבררת הגמרא את אפשרות המעבר ליד הכותל?

ד. השחרת הבגדים במעבר בין המנורה לכותל, לשיטת רבי יהודה אליבא דרש"י, אינה הכרחית. רש"י עצמו קבע שב-2.5 אמות יכולים לעבור שני כוהנים.<sup>17</sup>

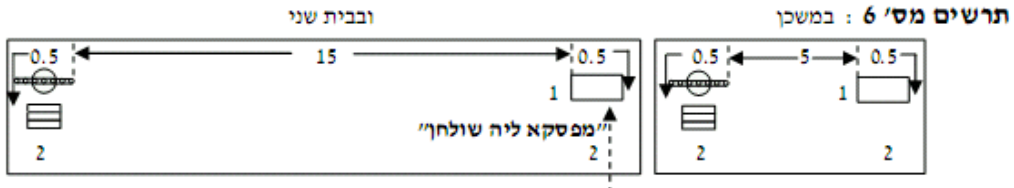
בכל אופן, אליבא דרש"י, כך עמדו הכלים במשכן ובבית שני לשיטת ראב"ש:



17 ראה הערה 10. לשם השוואה: רוחב של דלת ממוצעת בימינו הינו כ-70 ס"מ בלבד.



אבל בהסבר המוצע בזה לשיטת ראב"ש, הכלים אכן עמדו סמוכים לכתלים, כך:



עלינו להוכיח שהמנורה עמדה כשקניה עומדים בניצב לאורך השולחן גם לשיטת רבי, זאת כדי לאמת את הסבר הרמב"ם לשיטתנו, לפיו "המנורה" היא הקנה האמצעי שפי נרו למערב.

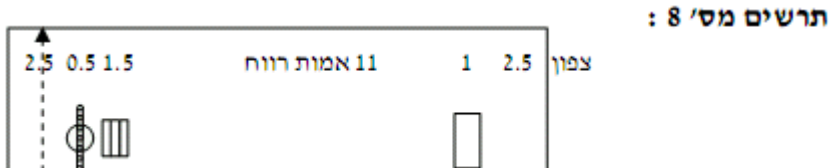
## 2. שיטת רבי

לשיטת רש"י, קני המנורה עמדו לאורך המשכן ממערב למזרח.



אילו היו המעלות עומדות מצפון למנורה (כבתרשים 7א), לא היה נותר רווח של 2.5 אמות מצידו הדרומי של השולחן עד למעלות המנורה. על כן היה צריך להעמיד את המעלות דווקא בין המנורה לכותל הדרומי (תרשים 7ב). בבית שני הכלים עמדו באותו מרחק מהכתלים כמו במשכן, ורק הרווח ביניהם גדל בעשר אמות. היה ניתן להעמיד את המעלות גם מצידה הצפוני של המנורה בלי להפריע להחלפת לחם הפנים, כך שלא היה צריך להיות חשש שמא בעת המעבר בין המנורה לכותל הדרומי ילכלך הכהן הגדול את בגדיו באפר הדבוק לקיר, שמקורו בעשן המנורה העומדת בסמוך. מכך שהגמרא דוחה אפשרות מעבר זו, בצירוף העובדה שהמרחקים מהכתלים בבית שני נשמרו בפועל כמו במשכן, אפשר לכאורה להוכיח שלשיטת רבי לא היה רווח של 2.5 אמות מהכותל הדרומי למנורה, אלא רווח צר יותר, ודלא כרש"י.

נראה שרש"י סובר שמדובר בחשש שמא אפילו אם יהיה הרווח גדול, יעבור הכהן הגדול סמוך לכותל ויגע בו וילכלך בגדיו. ברם, זהירים היו הכוהנים וידעו להימנע מלכלוך בגדיהם, על כן אם היה הרווח מכל צד של הכהן יותר מחצי אמה, בנקל יכול היה לעבור שם, ורק אם היה הרווח מכל צד שלו שמינית אמה בלבד היה סיכון סביר למגע בכותל (בהתחשב בכך שהכהן עבר ביום הכיפורים במקום זה 10 פעמים).

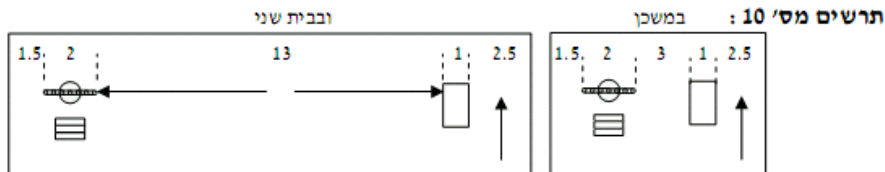


אליבא דרמב"ם ורס"ג, לשיטת רבי - קני המנורה עמדו לרוחב המשכן. היה צורך להשאיר רווח של 2.5 אמות בין השולחן לכותל הצפוני (וביחד 3.5 אמות), וגם להרחיק את המנורה (שמוטת קניה כ-2 אמות) 2.5 אמות מהכותל הדרומי. אילו היתה הכוונה לקנה הדרומי שלה (והמנורה יחד עם הרווח תופסים 4.5 אמות), היה נשאר רווח של 2 אמות בלבד בין השולחן למנורה (תרשים מס' 9). ברווח כזה לא יכולים שני הכוהנים הנושאים את לחם הפנים לעבור מדרומו של השולחן.



לכן, הכרחי היה שהרווח בין קנה המנורה הדרומי לכותל הדרומי יהיה רק 1.5 אמות, והרווח של 2.5 אמות מהכותל הדרומי יימדד מהקנה המרכזי של המנורה, כך שנותר רווח של 3 אמות בין השולחן והמנורה.<sup>18</sup>

18 לפי זה יש להציע לגרוס בברייתא דמלאכת המשכן בפרק ד' (צוטטה בהערה 4) - "מן הקרשים בדרום עד קנה המנורה", ולא כבכתבי היד ובדפוסים שלפנינו - "עד קני המנורה".



גם בבית שני הותירו רווח של 1.5 אמה בלבד בין קנה המנורה הדרומי לכותל הדרומי,<sup>19</sup> ולא ניתן היה לכהן שרוחבו כ-1.25 אמה לעבור ברווח זה (רווח של 0.125 אמה מכל צד) בלי להסתכן בלכלוך בגדי הכהונה מהאפר הדבוק לכותל, ומכאן שרק שיטה כזו תואמת לנאמר בגמרא.

מאידיך, אין הרמב"ם מחייב להעמיד את הכלים דווקא ברווח של 2.5 אמות מהכתלים או במרחק מסוים מהטרקסין,<sup>20</sup> ואינו קובע מסלול מחייב למעבר הכוהן הגדול בדרכו להיכנס אל קודש הקודשים ביום הכיפורים,<sup>21</sup> מפני שאין מדובר בחיוב מן התורה, אלא באופן שבו הכוהנים העמידו את הכלים בפועל. אולם בהנחה שבבית העתידי יידעו היכן לבנות את כותל הטרקסין, בפתחו תהיה רק פרוכת אחת כבבית ראשון, וכניסת הכהן הגדול תהיה בצד צפון ובדרך הקצרה ביותר. בין אם יהיה שולחן אחד ובין אם יהיו אחד עשר שולחנות, הכהן יעבור בין השולחן היחיד למזבח (כרבי מאיר, שכן צריך להיכנס מימין הפתח בכותל הטרקסין ולא מימין פרוכות הטרקסין כבבית שני, וזו הדרך הקצרה ביותר) או בין שורת השולחנות הדרומית למזבח, שכן זה המסלול הקצר ביותר.

<sup>19</sup> לשיטת רבי, אבל לשיטת ראב"ש הרווח היה 0.5 אמה לכל היותר, ולא ניתן היה לעבור שם כלל.

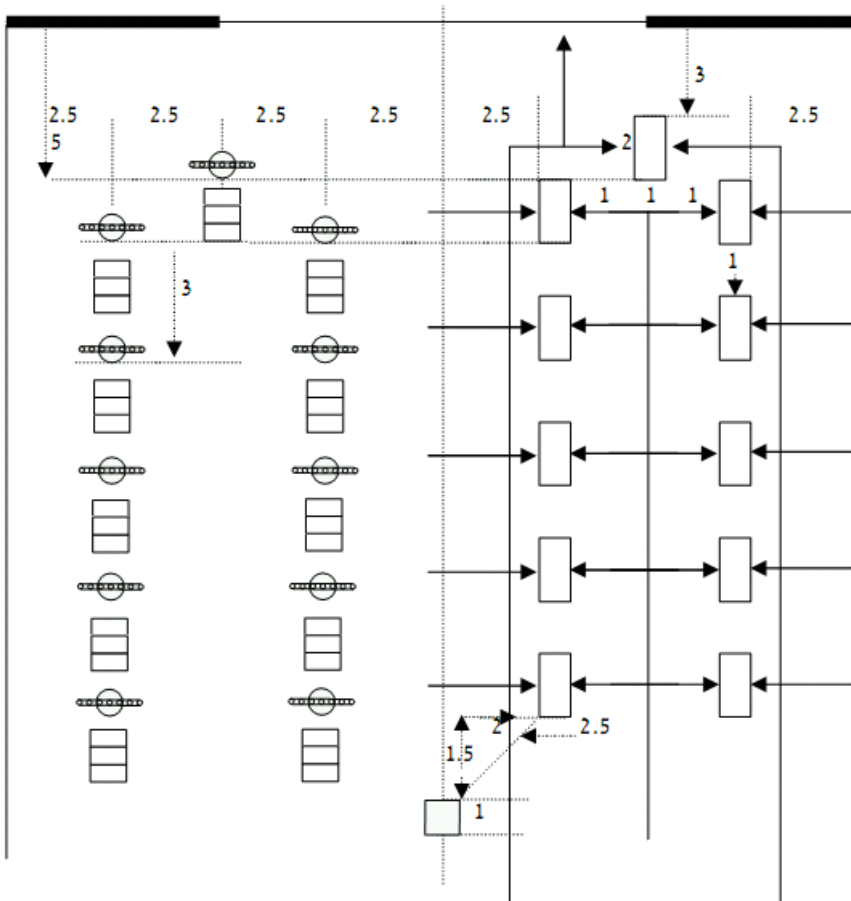
<sup>20</sup> הלכות בית הבחירה פ"א ה"ז: "המנורה בדרום משמאל הנכנס ושולחן מימין... ושניהם בצד קודש הקודשים מבחוץ ומזבח הקטורת משוך מבין שניהם לחוץ". וכן שם פ"ג ה"ז: "מזבח הקטרת היה מרובע אמה על אמה והוא נתון בהיכל מכוון בין הצפון לדרום משוך בין השלחן והמנורה לחוץ, ושלתן היו מונחין משליש ההיכל ולפנים כנגד הפרוכת המבדיל בין הקודש ובין קודש הקודשים". וראה הערות 13 ו-14 לעיל.

<sup>21</sup> הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א: "ומהלך בהיכל עד שהוא מגיע לקודש הקודשים..."

ח. ההיכל והכלים בבית ראשון לשיטות התנאים על פי רמב"ם ורס"ג

א. לשיטת רבי

תרשים מס' 11:



כדי לאפשר מעבר נוח בגישה אל כל השולחנות, נשמר רווח של 2.5 אמות משני צידיהם. כדי לאפשר מעבר בין המזבח לשולחן הדרומי מזרחי, עמד שולחן זה במרחק 2.5 אמות מקו מחצית ההיכל לאורכו, ובמרחק זהה ממרכז ההיכל ברוחבו. הרווח בין שולחן משה לכותל הטרקסין היה 3 אמות (כבמשכן). כל מנורה (שקוטר בסיסה כחצי אמה) עמדה מול חצי האמה המזרחית של השולחן שכנגדה. הרווח בין שורת

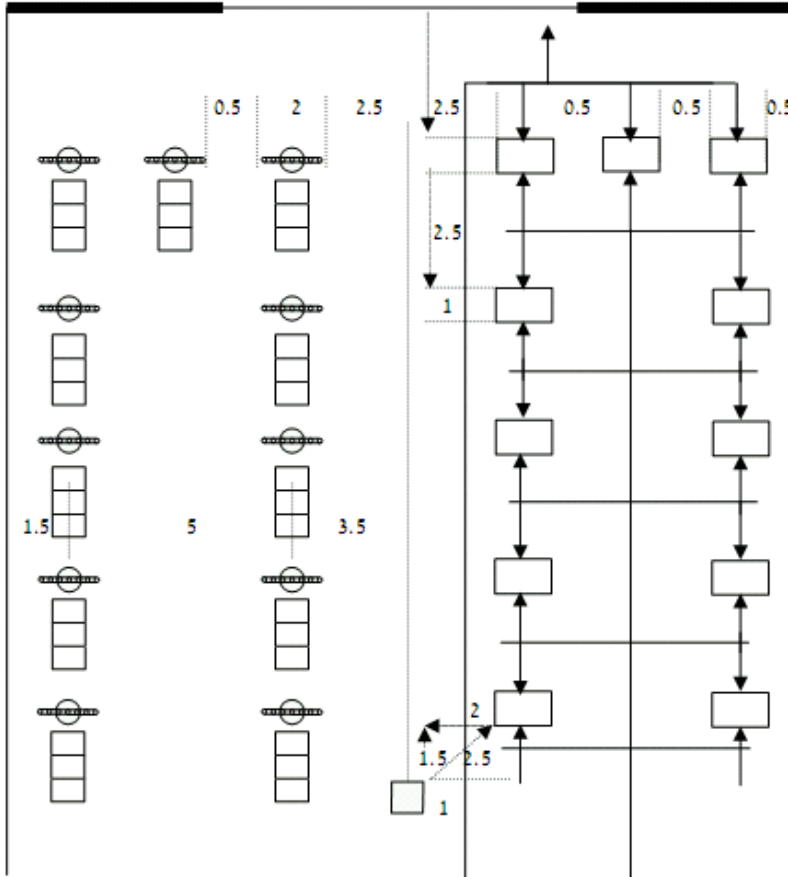
השולחנות הצפונית לכותל הצפוני היה 2.5 אמות. הרווח בין השורה הצפונית לדרומית היה 3 אמות. הרווח בין השולחנות בכל שורה היה אמה. הקנים האמצעיים של שורת המנורות הדרומית עמדו במרחק 2.5 אמות מהכותל הדרומי, והקנים האמצעיים של שורת המנורות הצפונית עמדו במרחק 5 אמות מהם, ובמרחק 2.5 אמות מאמצע ההיכל. בין המנורות בכל שורה היה רווח של 2.5 אמות ובו עמדו המעלות.

### **ב. הסבר חדש לשיטת ראב"ש לגבי בית ראשון**

שורת השולחנות הצפונית עמדה ברווח של 0.5 אמה מהכותל הצפוני, והרווח בינה לבין שולחנו של משה שעמד ליד השולחן המערבי בה היה גם כן 0.5 אמה. שולחן משה היה מרוחק במידה זהה גם מהשולחן המערבי בשורה הדרומית, כך שנותר רווח של 2.5 אמות בין השורה הדרומית לקו מרכז ההיכל. בין כותל הטרקסין לשלושת השולחנות המערביים היה רווח של 2.5 אמות, הרווח בין שולחן לשולחן בכל שורה היה גם כן 2.5 אמות, ואורך כל שורה היה 15 אמה, כך שהשורות הסתיימו במזרח במרחק 2.5 אמות מקו מחצית אורך ההיכל, ונותר רווח מספיק בין השולחן הדרום מזרחי למזבח (השולחן עמד ברווח 1.5 אמה לאורך וברוח 2 אמות לרוחב מהמזבח, כך שבאלכסון היה רווח של 2.5 אמות בדיוק, המספיק למעבר עם לחם הפנים). שורת המנורות הדרומית עמדה ברווח של 0.5 אמה מהכותל הדרומי, כך שהקנה האמצעי היה מרוחק ממנו 1.5 אמות, ובין המנורות לרוחב ההיכל היה רווח של חצי אמה, כך שבין שורת המנורות הצפונית לקו מרכז ההיכל נותר רווח של 2.5 אמות. בין המנורות בכל שורה, לאורך ההיכל, היה רווח של 3 אמות שבהן עמדו המעלות (חצי אמה יותר מאשר לשיטת רבי), כך שאורך כל שורה עם הרווחים היה 15 אמה.

שורות השולחנות והמנורות עמדו לאורך ההיכל, אך כל שולחן ומנורה עמדו לרוחבו:

תרשים מס' 12:



הסבר כזה מצריך בעצמו הסבר:

אמנם מפשט מהלך הגמרא במנחות, וכפי שהסביר רש"י, נראה שראב"ש סובר שהשולחנות עמדו בזה אחר זה, כשאורכם מצפון לדרום, וגם הם עצמם עומדים בשלוש שורות מצפון לדרום. אולם באופן זה, גם אילו היה ניתן לצופף כך את השולחנות והמנורות - הם היו עומדים בשורות אלו מול אלו, והמעבר בהיכל היה חסום לגמרי.

לכן נראה לומר, שאכן בשאלות הראשוניות בדיון בגמרא במנחות העמדת שורות השולחנות לשיטת ראב"ש היתה מצפון לדרום, ולא רק כל שולחן בפני עצמו הועמד לרוחב ההיכל אלא גם השורות עצמן. אמנם, כל זה היה רק בהווה אמינא: כבר קודם לתשובת הגמרא "תרי דרי נינהו" "ידעה" הגמרא שהיו שתי שורות, שהרי כבר מהפסוקים בתנ"ך ניתן ללמוד שהיו חמישה שולחנות מימין לשולחנו של משה וחמישה משמאלו. אולם לאחר שהגמרא ענתה שהיו שתי שורות מקבילות, ולא המשכיות לשולחנו של משה, אין עוד הכרח לומר ששתי השורות שעליהן מדברת הגמרא עמדו דווקא לרוחב ההיכל (כפירש"י), ואפשר שגם לשיטת ראב"ש עשרת השולחנות עמדו בזה אחר זה בשתי שורות לאורך ההיכל ושולחן משה ביניהם. כך, ראב"ש מסכים ש"כל הכלים שהיו במקדש - עמדו [בשורות] לאורכו של בית", אך כל כלי כשלעצמו עמד לרוחב הבית.

על פי זה גם מובן מדוע חלקו רבי וראב"ש בברייתא רק לגבי כיוון עמידת השולחנות, ולא לגבי כיוון עמידת המנורות: לגבי כיוון עמידת כל מנורה הם הסכימו שהקנים עמדו מצפון לדרום, וכן הם הסכימו ששורות המנורות עמדו לאורך המקדש, כך שמחלוקתם מצומצמת לכיוון עמידת כל שולחן כשלעצמו (ורק באופן משני לגבי מרחק הכלים זה מזה ומהכתלים).

לא הועלתה בגמרא שום שאלה לגבי חסימת המעבר לשיטת ראב"ש, וברור שהמעבר היה פנוי גם לשיטתו. בהסבר כזה, ניתן היה גם להעמיד כל מנורה נוכח השולחן שכנגדה, כציווי התורה, ובעיקר - כל שטח ההיכל נוצל להעמדת הכלים, בדיוק מתמטי ובאופן מרווח דיו לצורך העבודה.

## ט. סיכום

א. גם בבית שני שבו היו רק שולחן אחד ומנורה אחת, שמרו על מרחקם מהכתלים ומהפרוכת כמו במשכן, למרות שהמקדש היה ארוך ורחב פי שניים מהמשכן.

ב. לפי שיטת רס"ג ורמב"ם בהסבר שיטת רבי לגבי כיוון עמידת המנורה, לפיה "המנורה" מוגדרת כקנה האמצעי בלבד, נתבארה היטב סוגיית מעבר הכהן הגדול בהיכל ביום הכיפורים בבית שני, והוסרו הקשיים הקיימים בשיטת רש"י.

ג. גם סוגיית מיקום השולחנות והמנורות בבית ראשון נתבארה ללא דוחק ובדיוק נמרץ, וללא כל קושי לגבי מעבר הכוהנים בין הכלים, ונצטמצמה המחלוקת במציאות בין התנאים לכיוון עמידת כל שולחן כשלעצמו בלבד.

יהי רצון שייבנה בית המקדש במהרה בימינו, יעמדו הכלים במקומם בתוכו,  
ישובו הכהנים לעבודתם, הלויים לשירם ולזמרם וישראל לנווהם, ותערב מנחת  
יהודה וירושלים לפני אדון כל כימי עולם וכשנים קדמוניות, אמן.





## שתי פנים בקדושת המקדש

א.

בפרק הראשון של מסכת מגילה נאמר: "קדושת שילה יש אחריה היתר, וקדושת ירושלים אין אחריה היתר" (מגילה י ע"א). משמעות הדברים היא שלאחר חורבן המשכן בשילה היה מותר להקריב קרבנות על גבי הבמות בכל מקום, אולם לאחר חורבן בית המקדש בירושלים – נאסרה הקרבת קרבנות בבמות.

הגמרא מנמקת זאת בכך שקדושת המקדש "קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא", וכדעת רבי יהושע. כך גם פסק הרמב"ם להלכה:

לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חרבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ו).

בהלכה הבאה הרמב"ם מוסיף ומביא את טעם הדין:

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר "והשמותי את מקדשיכם" (ויקרא כ"ו, לא), ואמרו חכמים: "אף על פי ששמומין, בקדושתן הן עומדים", אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים.

לדעת הרמב"ם קדושת בית המקדש לא בטלה מכיוון שמקורה בשכינה, בניגוד לקדושת ארץ ישראל שמקורה בכיבוש הרבים, ועל כן היא בטלה.

בהערת אגב נעיר שניתן אולי לדמות זאת להבדל שבין שבת ליום טוב: קדושת השבת נובעת מהקב"ה, וזאת בניגוד לקדושת יום טוב שעם ישראל יוצר באמצעות קידוש החודשים. הדבר בא לביטוי בברכת יום טוב המסתיימת ב"מקדש ישראל והזמנים", לעומת ברכת השבת הנחתמת ב"מקדש השבת".

נציין גם שהשוואה זו יכולה ללמדנו דבר מה נוסף. בשלהי מסכת מגילה נאמר שמשה תיקן להם לישראל "שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג". לכאורה, דין זה תמוה: מה תועלת יש ללמוד את הלכות החג בחג עצמו? ואכן, **הבית יוסף** מבאר שמטרת הלימוד בחג היא "לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא" (אורח חיים סי' תכט). כלומר, הלימוד שלפני החג הוא למטרת עשייה, ואילו הלימוד בחג עצמו הוא כדי להבין את טעמי החג. ניתן להוסיף ולבאר, שמאחר שאנו מקדשים את החגים בעצמנו – וגם מאחר שיש להם פן חקלאי, בדומה לחגים של אומות העולם – יש סכנה שנשכח את הפן הרוחני של החגים, ואת היותם ציווי א-להי. בשבת, לעומת זאת, אין סכנה כזו, שכן היא מקודשת מלכתחילה על ידי הקב"ה. מסיבה זו, דווקא בחגים יש עניין ללמוד את הלכות החג בחג – להזכיר לעצמנו שעיקר סיבת החג היא הציווי הא-להי.

סכנה דומה קיימת לגבי ארץ ישראל. המקדש – עיקר קדושתו נובע מהשכינה, ואין חשש שנשכח את הקשר בינו לבין הקב"ה. אולם לגבי ארץ ישראל, שקדושתה נובעת מכיבוש וחזקה, ועיקר פעילותנו ביחס אליה דומה לזו של כל עם בארצו – יש סכנה שנשכח כי אנו נמצאים פה מכוח הציווי הא-להי. משכך, יש לנהוג לגביה באותו האופן שיש לנהוג לגבי החגים: עלינו להתעמק בלימוד המצוות התלויות בארץ וההלכות הקשורות לשלטון יהודי – משפטים, מלכים וכדומה. כך נזכור שעצם החיים בארץ ישראל הם מצווה, שאותה אנו מקיימים באופן תמיד.

## ב.

הראב"ד (שם) חולק על הרמב"ם, וטוען שגם קדושת המקדש אינה אלא לשעתה. הוא מביא כהוכחה את ההלכה לפיה אין אוכלים מעשר שני בירושלים בזמן הזה. ואכן, גם הרמב"ם סבור שאין אוכלים מעשר שני בזמן הזה, אולם הנימוק לכך – לדעת **המשנה למלך** (הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ד) – הוא שונה משל הראב"ד. לדבריו, קדושת המקדש וירושלים מאפשרת אכילת מעשר שני בירושלים בזמן הזה, ובכל זאת אין אוכלים אותו כיום מחמת הדרישה המיוחדת שיש לאכול מעשר שני רק בפני הבית (הל' מעשר שני פ"ב ה"א). דרישה זו נלמדת בהיקש מבכור.

הסבר זה אכן מסיר את קושיית הראב"ד, אולם מעלה קושיה אחרת: מדוע קבע הרמב"ם בהלכות בית הבחירה ש"מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי", ואילו בהלכות מעשר שני הוא מניח שאין לאכול בכור אלא בפני הבית?

את התשובה לקושיה זו ניתן למצוא במשמעות הביטוי "בפני הבית". בהלכות נזירות כתב הרמב"ם:

נזירות נוהגת בפני הבית ושלא בפני הבית, לפיכך מי שנדרר בנזיר בזמן הזה הרי זה נזיר לעולם, שאין לנו בית כדי שיביא קרבנותיו במלאת ימי נדרו (פ"ב ה"כ).

בהקשר זה, הרמב"ם משתמש במילה "בית" במשמעות של "מזבח": נזיר איננו יכול להקריב קרבנותיו מפני שאין לנו "בית", כלומר: מפני שאין לנו מזבח. באותו אופן, בהלכות סנהדרין כתב הרמב"ם:

אין דנין דני נפשות אלא בפני הבית... ומפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות (פי"ד הי"א).

גם כאן, הביטוי "בפני הבית" מתייחס למזבח: בזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח. בהמשך לכך, התוספות בזבחים (ס ע"ב, ד"ה מאי קסבר) העירו על הברייתא הקובעת שאין אוכלין בכור אלא בפני הבית: "האי בפני הבית היינו בפני המזבח, ולא בית ממש קאמר".

לפי זה, ניתן להסביר שהביטוי "בפני הבית" מתייחס ליכולת להביא קרבנות על המזבח, ולא לקיומו של בית המקדש עצמו. וממילא מתורצת הקושיה על הרמב"ם: קדושת המקדש מאפשרת הקרבת קורבנות, אלא שבפועל אי אפשר לאכול בכור כל עוד אין מזבח להקריב עליו.

## ג.

ועדיין יש לברר: אם המשמעות של "בפני הבית" היא היכולת להביא קרבנות, מדוע יש דינים שמתקיימים רק בפני הבית, על אף שאין להם קשר למזבח ולקרבנות? כך הוא הדין ביחס למעשר שני ולדיני נפשות, כאמור, וכך גם ביחס לביכורים (הלכות ביכורים לרמב"ם, פ"ב ה"א).

ניתן להציע תשובה אפשרית המבוססת על רעיון של הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורים לזכר אבא מרי, כרך שני, עמוד ק"כ). הגרי"ד מסביר שיש הבדל עקרוני בין הקידוש שבתפילת ערבית לבין הקידוש על היין בתחילת הסעודה. הקידוש בתפילת ערבית מתייחס לקדושת איסור מלאכה, הנובעת מ"שמור את יום השבת לקדשו". לעומתו, הקידוש על היין מתייחס למצוות הכיבוד והעוגג, שמקורה ב"זכור את יום השבת לקדשו". במקום אחר (שם, עמוד קנ"ח) מסביר הגרי"ד שהקידוש על היין אינו רק ברכת שבח על קדושת השבת, אלא שהוא עצמו יוצר קדושה, המתווספת על גבי

הקדושה הטבעית של השבת. אם נחבר רעיון זה לרעיון הקודם, נוכל לומר שקדושת השבת הטבעית, זו שמקורה בקב"ה - קשורה לאיסור המלאכה של "שמור", בעוד שהקדושה הנוצרת בידי האדם קשורה למצוות כיבוד ועונג של "זכור".

כעת נשוב לענייננו. ניתן לטעון שגם בקדושת המקדש יש שני מרכיבים: הקדושה שאיננה בטלה לעתיד לבוא היא הקדושה הנובעת מהשכינה, וכפי שכתב הרמב"ם במפורש. עליה נוספה קדושה שנבעה מהקרבת הקרבנות של עם ישראל. קדושה זו שייכת רק בשעה שיש הקרבה, ורק אז קדושת המקדש היא שלמה. במצוות מעשר שני וביכורים נאמר "לפני ה'". ייתכן אפוא ש"לפני ה'" מתקיים בשלמות רק כאשר ישנו יחס פעיל בין עם ישראל לבין הקב"ה באמצעות הקרבת הקרבנות. באותו אופן, השראת השכינה על הסנהדרין אפשרית רק כאשר מתקיימת מערכת יחסים הדוקה בין עם ישראל לקב"ה באמצעות הקרבנות.

ניתן לתמוך בביאור זה מדיוק בלשון הרמב"ם. תחילה, כמובא לעיל, הסביר הרמב"ם שקדושת המקדש נובעת מהשראת השכינה, והביא את הפסוק "והשמותי את מקדשיכם" כמקור לכך שקדושה זו איננה בטלה לעולם. אחר כך, בפרק ז (ה"ז), דרש הרמב"ם מהפסוק "את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו" (ויקרא י"ט, ל) שמצוות יראת המקדש נוהגת תמיד:

אף על פי שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם כמוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו... שנאמר את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, שאף על פי שחרב בקדושתו עומד.

על פי דברינו מובן מדוע לא התבסס הרמב"ם על הדרשה שהובאה בפרק ו: היינו יכולים לחשוב שמצוות יראת המקדש איננה שייכת כל עוד אין פעולה אנושית שגורמת לתוספת קדושה במקדש, דהיינו בזמן שאין הקרבת קרבנות. לפיכך נצרכה דרשה נוספת, ללמדנו שבכל זאת מצוות היראה חלה.

פירוש זה מסתבר גם לאור הפסוק שעליו נשען הרמב"ם. אם נחזור לקדושת השבת ולדברים שהובאו בשם הרב סולובייצ'ק, היה אפשר להציע שגם איסורי המלאכה שייכים רק במי שקידש על היין, ואילו קדושת השבת הנובעת מהקב"ה בלבד אינה דורשת שמירת איסורי מלאכה. אולם, מן הפסוקים ברור שאין שום תלות בין "כל מלאכה לא תעשו" (ויקרא כ"ג, ג) לבין "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ', ח). על כן הביא הרמב"ם את הלימוד המשווה בין מורא מקדש לשמירת שבת. בכל מצב יש לשמור את השבת, בין אם קדושתה נובעת רק מהקב"ה ובין אם היא נובעת

מהקידוש על היין. התורה נוקטת "שַׁבְּתִי", דהיינו: שבתו של הקב"ה. באותו אופן, גם מצוות יראת המקדש נוהגת בכל מצב, אפילו כשהוא רק "מקדשי" - אז קדושתו נובעת רק מקדושת השכינה, בלא תוספת הקדושה של הבאת הקרבנות.



צפית

המקדש





ד"ר דניאל שליט

## מקדש, חידוש והתחדשות\*

חלק א: שלוש תקופות בכלכלה

חלק ב: על עבודת המקדש, על ההיסטוריה ועל הזמן הזה

חלק א: שלוש תקופות בכלכלה

שלוש תקופות כלכליות ידע האדם. התקופה הראשונה יכולה להיקרא בשם 'כלכלה טבעית': כלכלת בור המים והמחרשה. עיקר הייצור היה חקלאי. האנרגיה שהושקעה הייתה גופנית. אורך התקופה כאורך ההיסטוריה האנושית, להוציא את מאות השנים האחרונות.

התקופה השנייה ימיה קצרים, ובכל זאת היא הפכה את פני העולם: הכלכלה התעשייתית, המכאנית. כאן נדרשו מקורות אנרגיה חדשים וחזקים יותר: הקיטור ולאחר מכן החשמל; ולשם ייצור המכונות נדרשה שיטה חדשה של גיוס כספים: השיטה הבנקאית והבורסאית.

כעת אנו נמצאים בעיצומה של התקופה השלישית, הקצרה והמהפכנית מכולן: כלכלת המידע. המדובר לא במכונות חדשות אלא ברציונליזציה טוטאלית, ב"דיגיטליזציה" של כל הייצור, כלומר, מצב שבו כל תהליך ייצור מוגדר בהגדרה מתמטית מדויקת ולכן כל מוצר ניתן לשכפול אינסופי.

\* \* \*

התורה ניתנה בימי הכלכלה הראשונה, הטבעית, החקלאית-ידנית. בינתיים הצטמצמה החקלאות לשלושה אחוזים בלבד מכלל המשק, וגם היא הפכה למתועשת וממוחשבת: היא כבר אינה מרוכזת בחצרו של האיכר, ואינה מבטאת את הווייתו, אלא מתבצעת באופן מתועש וממוחשב הרחק מן החקלאי התעשייתי. תורה שתחול

---

\* הרחבת דברים שנאמרו ב'מושב הכלכלי' ביום העיון שנערך לקראת סעודת המקדש בשנת תשס"ה.

רק על מגזר חקלאי כל כך מצומצם ושונה, תהיה מעוקרת ממובנה המקורי, כמבטאת את כל שיעור קומת האדם.

כדי לשחזר את משמעותה המלאה של התורה, עומדות לפנינו שתי דרכים: לחזור לכלכלה הטבעית - "חזרה אל הטבע", או למצוא דרכים להחיל את התורה על כל מרחבי כלכלת זמננו.

הייתי מציע לחשוב על שני הדברים כאחד. מצד אחד, להרחיב את תחולת התורה על כל אופני הכלכלה המודרניים; מצד שני יש לחשוב כיצד להשיב לכלכלה הטבעית מעמד חשוב ויסודי בדרך כלשהי.

הדרך הראשונה תצריך הצעת מודל של יחידה כלכלית - אם מפעל בודד או כלכלה לאומית שלמה - אשר בה המניע היסודי אינו עשיית רווחים, אלא החיים הנכונים (וגם הרווח יבוא). במפעל כזה, כל ענפי הפעילות - החל מגיוס ההון, דרך היחסים הפנימיים בין עובדי המפעל, וְכֵלָה באיכות המוצר ובדרכי השיווק וביחס אל הקונה - כולם יהיו "נכונים".

מה פירוש "נכונים"? - הדבר מתחיל בדברים ההולכים ונעשים כיום מקובלים על חברות מסחריות בעולם: "קוד אתי" המחייב את החברה; יחסי אנוש תקינים וחיוביים בין העובדים; מוסר עבודה של העובד כלפי עבודתו; מחויבות לאיכות מוצר גבוהה; הגינות ואמינות בתהליכי השיווק ואמת בפרסום. בכל אלה מתבטאת ההנחה שמקום עבודה אינו רק מתקן לייצור כסף, אלא, ראשית כל, מערכת של יחסים בין בני אדם. אבל עוד חשוב מזה, מקום העבודה מתנהל לפי החוקים הנצחיים של היקום. ובלשון יהודית: מקום העבודה מתנהל לפי התורה במובנה הרחב ביותר, תורה שקדמה לעולם והמקיימת את העולם, ואשר לפי חוקיה תיכון תבל כל תימוט.

כמובן שבעת ובעונה אחת ניתן וצריך למצוא תקדימים ורמזים לחוקים אלה בתורה שבכתב ושבועל פה, ואלה בלי ספק ימצאו. אבל מותר לנו להודות שהמצב הטכני-כלכלי שבו אנו נמצאים הוא מהרבה בחינות חדש לגמרי, ולא ימצאו לנו הדרכות מפורשות אלא מתוך רוח הדברים העמוקה ביותר.

וכיצד מפעילים חיים "נכונים" כאלה למעשה? על כך תצטרך לדון, להחליט ולבקר מועצה קבועה של המפעל בראשותו של רב או מדריך, שסמכותו תהיה מקובלת על כולם; אבל שיהיה גם בעל כישורי הנחיה, הקשבה וגישור. מפעל כזה יוכל להוות דגם למפעלים אחרים, ובשעת רצון - דגם לכלכלה לאומית שלמה. אבל אי אפשר להתחיל מהסוף; גם מפעל אחד כזה הוא חידוש מרחיק לכת למדי.

\* \* \*

כעת, לדרך השנייה שהיא כזכור השבת כבודם ומעמדם של ענפי הכלכלה הטבעית. בכלכלה המערבית נטה עד עתה כל אופן ייצור למחוק את כל הקודמים לו, מטעמי יעילות. אם נמצאה, למשל, דרך חדשה, מכאנית או ממוחשבת, להדפיס ספרים על נייר, לא היה מעתה שום טעם לכתוב אותם ביד או על גבי קלף.

ואילו במחשבה החדשה יישמרו ל"טכנולוגיות" הוותיקות זכויותיהן, באשר הן מבטאות רובד מסוים של האישיות שאיננו מתבטא בטכנולוגיה החדשה.

עצם המילה "טכנולוגיות" ביחס למלאכות של העולם העתיק אינו מדויק, כי "טכנולוגיה" מבטאת את הרעיון שאין כאן אלא דרך חיצונית, שאין בה כשלעצמה שום חפץ אלא בתוצאתה. ואילו המלאכה הישנה היה בה גם יסוד של "לשמה". כאשר הקדר עיצב כד, הוא השקיע בחמר, באדמה, את כוחות גופו ואת האנרגיות הרוחניות שלו, והביא בכך את העפר ממצב גולמי למצב של יצירה אנושית, שהיא צלמה של היצירה האלהית.

לכן, יינתן מקום יסודי לחזרה אל הבסיס של כל יצירה - אל האדמה ועבודתה, וכן אל המלאכות הטבעיות, כמו טווייה ואריגה, התקנת המזון ובניין. אמנם, הכלכלה הרחבה לא תוכל להישען עליהן; אבל הן ייעשו לשמן ו"לשם מצווה" - במובן "הרך" של המילה "מצווה" - כ"דרכי חסידות", כ"הערת השכל" (בלשון ספר **חובת הלבבות**, שער עבודת האלהים, סי' ג) או כנדבת לב.

במסגרת כזאת של החייאת ערך עבודת האדמה, יש לחשוב על חלוקת קרקעות האומה לא רק לצורכי חקלאות מסחרית או בנייה מסחרית, אלא לצורך עבודת האדמה שלא לצורך רווחים, לכל משפחה או יחיד שיתחייבו לכך, למשך תקופת יובל או עד פטירתו של היחיד. אם לא עמד המתחייב בהתחייבותו, תוחזר החלקה או הנחלה לבעלות האומה.

### **חלק ב: על עבודת המקדש, על ההיסטוריה ועל הזמן הזה**

כיוון שאין תקופתנו חקלאית, כיוון שאין לבני האדם עוד עדרי צאן ובקר ולא יבולי שדה, עלינו להעלות את השאלה מה יהיה על חידוש העבודה בבית המקדש, שבמרכזה הקרבנות.

ההתפתחות הטכנולוגית-כלכלית לא הייתה רק התפתחות טכנית. הייתה כאן גם התפתחות כללית של האדם, ובכללה התפתחות רוחנית, והיא זו שהתבטאה בחידוש

הטכני. במעבר מחקלאות ידנית לתעשייה, ומשם לייצור ממוחשב - עבר האדם שלושה שלבים של "אוטונומיזציה" - יציאה לעצמאות ולעמידה ברשות עצמו, והרחבת יכולתו ליצור ולבנות עולם.

בלשון תורת הסוד ולפי הרב קוק - יציאה זאת לעצמאות היא "נסירה", ניתוק, מעבר ממצב טבעי, טבוע, שלא בבחירה - למצב רצוני, בוחר, מקבל אחריות, בוגר; ממצב "קטנות" למצב "גדלות" (וראה אורות, אורות ישראל, א, יג, ע' קמב).

יחד עם התפתחותו זו של האדם מ"קטנות" לגדלות, היו חייבות לחול התפתחויות גם באופן עבודת הא-להים שלו.

אבל כדי להבין יותר טוב, הן את ההתפתחות הכלכלית והן את ההתפתחות הרוחנית, צריך לסדר אותן לפי תקופות.

\* \* \*

את ההיסטוריה אפשר להבין כבנויה מתקופות של קרבת ה', המתחלפות בתקופות של ריחוק מה' ועליית מרכזיות האדם. נחלק אותן כך (הסבר מפורט יותר - להלן):

התקופה הקדומה - מאז היות האדם עד סוף בית ראשון: בעמים - תודעה אלילית, ובישראל, כתגובה וכתיקון: הנבואה.

תקופה שנייה, החל מבית שני: תחילת עליית העצמאות האנושית. ביוון - הפילוסופיה; בישראל - חז"ל, שכל של תורה, וראה "תנורו של עכנאי".

תקופה שלישית - ימי הביניים, השכל האנושי מפנה את מקומו לחזרת התודעה הדתית, הפעם כבר לא כתודעה אלילית אלא כמושפעת מישראל: הופעת הנצרות והאסלאם. ביהדות, באופן פרדוקסלי, זוהי תקופת הגלות, כאשר החידוש בתקופה זאת הוא יציאתה לאור של תורת הסוד.

תקופה רביעית - "הזמן החדש" של ארבע מאות או חמש מאות השנים האחרונות - שוב תקופה "חילונית", הפעם קצרה יחסית אבל קיצונית: הופעה חוזרת של השכל, הפעם השכל המתמטי-מדעי; כאן היא תחילת הכלכלה התעשייתית, בעוד שעד כאן הייתה הכלכלה טבעית.

תקופה חמישית - המצב שאנו נתונים בו כעת. זהו מצב מעבר. מצד אחד - הכוחות המעצבים הם עדיין המדע והטכנולוגיה. מצד שני - אלה כבר טכניים בלבד, ריקים מן הרוח ההומניסטית שפיעמה אותם; וניכרת חזרה לרוחניות ולתשובה.

וכאן מקום שאלתנו על עבודת המקדש: מה צורה אנו חוזים לה? האם תעמיד במרכזה, למשל, קרבנות מן החי?

בעזרת לוח התקופות ששרטטנו לעיל, ננסה לחשוב על השאלה הזאת.

א. בתקופה הקדומה, היה האדם קרוב לאור א-להי ורווי בו. זהו לכאורה כמעט מצב גן עדן, אלא שמבחינת התפתחותו אין האדם קולט אותו בטהרתו, ואדרבה: הוא מעוות אותו ולכן מאבד אותו; והמצב נקרא: אלילות. בשלב הזה, בכל האמונות, הקרבן הוא לב-ליבה של עבודת הא-להים, חוק הקיום, משהו מובן מאליו כמו הנשימה. התורה מספרת על קרבנותיהם של קין והבל, אבות האדם, כעל הדבר הטבעי ביותר. וכן, מאוחר יותר, היא מספרת על קרבנותיהם של נח, ועם הופעת ישראל - של אברהם ושל יעקב, כדבר המתבקש והמובן ביותר. הקרבן היה הביטוי המובן מאליו של מסירות נפש, של התבטלות לא-להות.

בישראל, שהוא הופעה חדשה מול מארג האמונות המיתולוגי ולעומתו, נעשה הקרבן כלי כללי, לאומי, להשראת השכינה.

ב. התקופה הבאה מביאה התפתחות בעמידה העצמאית של האדם ובאחריותו. ביוון, עושה השכל את צעדיו הראשונים; מצד שני עדיין רווחת שם עבודת האלילים - "מנהג אבותיהם בידיהם".

בישראל אנו עדים, בבית שני, לסילוק הנבואה ולעליית כוח חכמים (שוב, תנורו של עכנאי, "לא בשמים היא"); יש מקדש וקרבנות, אבל מקדש "חסר ה' דברים" (יומא דף כא, ע"ב על-פי חגי א', ח), והבולט בהם - רוח הקודש; את החלשת הנוכחות הא-להית מתאר באופן נוקב מדרש האגדה (יומא סט ע"א), שבו ביקשו חכמים להחליש את כוח יצרא דעבודה זרה, ונענו; אלא שיחד עם זה יצאה כעין לשון אש מבית קודשי הקודשים - כלומר - הצמצום והסילוק של הכוח הא-להי בעולם החליש את להט העבודה הזרה, אבל החליש גם את עוז עבודת המקדש.

במקביל לעבודת המקדש הכללית, הלאומית, עולים כעת בית הכנסת ובית המדרש. הפעילות בהם, התפילה ולימוד התורה, נושאת אופי אישי יותר; הרב קוק רואה בתיקון האישי את עיקר עניינו של בית שני (במאמרו "למהלך האידיאות בישראל").

ג. בתקופה הבאה, הנקראת בהיסטוריה הכללית בשם "ימי הביניים", חלה בכל העולם תחייה דתית מסוימת; אצלנו זוהי הגלות הארוכה, "גלות אדום", בה נותרנו

ללא מקדש וללא ארץ, אבל לעומת זאת שבנו אל עבודת ה' במה שנותר, בבתי הכנסת ובבתי המדרש; "משחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה".

ד. בזמן החדש חלה התעוררות נמרצת של האוטונומיה האנושית, ויחד איתה - הופעת התעשייה והטכנולוגיה. במערב נדחקה האמונה מפני המדע ומפני האישיות האינדיבידואלית; בישראל הופיעה תנועת ההתבוללות, ובין אלה שנשארו נאמנים לאמונה - הופיע אופן של עבודת ה' שהוא הרבה יותר אישי ונפשי: החסידות.

ה. התקופה הנוכחית, זמן המעבר. במערב, הישגי הרוח העצמאית האנושית - ובכלל זאת הטכנולוגיה - עדיין קיימים, אם כי תוך התרוקנות מתוכנם ההומניסטי ונסיגה; מצד שני, קיימת תחייה דתית בכל התרבויות. ושוב, כאן מקום שאלתנו: עד כמה תיתכן תחייה של עבודת בית המקדש במתכונתה הראשונה, כולל קורבנות מן החי?

\* \* \*

חשוב לומר, שלמרות שנראה שהאדם הוא הכוח המניע את כל התקופות, הרי המניע העמוק לכל ההתפתחות הזאת אינו האדם, אלא אופנים שונים של הארה וסילוק אור א-להיים, שיצרו גם אופנים שונים של דמות האדם. לפיכך עלינו לומר שאפילו עליית האישיות האנושית גם היא לא הייתה מכוח האדם, אלא מכוח צמצום הופעת הא-להות כדי לאפשר את הופעת עצמאות האדם ואת התיקון האישי.

כעת מצב עבודת הא-להים הוא שכולה, גם במדרגות הגבוהות ביותר, חייבת לשתף את אישיות האדם, לעבור דרך תיקונו.

והנה מצד אישיותו של בן-זמננו, קשה לו לקבל את עבודת הקרבנות; ראשית, כאמור, התרבות כולה כבר אינה חקלאית, טבעית - אז יש לאדם קשר ישיר עם הצומח ועם החי, ואז הקרבן מן החי מבטא מסירות מצד האדם - אלא תרבות עירונית, תעשייתית, ממוחשבת, כספית. שנית, הרגש המוסרי האנושי, שהתפתח יותר, סולד מהקרבת בעלי חיים. אמנם קיים השיקול העתיק, שלא נכון להתחיל את הרחמנות על בעלי החיים מעבודת הקודש, בעוד שעבור שולחנו ותאוותו אין לאדם שום בעיה ליטול חיים (ראה הרב קוק, חזון הצמחונות והשלום, ליקוטים מתוך "אפיקים בנגב") - אבל כנגד זה, הרי יש כיום תנועות הולכות ומתחזקות של צמחונות, טבעונות ותנועות סביבתיות בכלל, המתנגדות לאכילת בשר גם בעבור שולחנו של האדם, ועל כן מחאתן נגד קרבנות מן החי חזקה יותר.

צריך לחשוב שמא לא רק חילונים, כי אם גם דתיים, נרתעים מפני אפשרות של חידוש העבודה במקדש לא רק בשל חששות הלכתיים, אלא מפני שאופן העבודה הזה כבר אינו שייך להם, והפך להם לזר ומוזר.

\* \* \*

ואיזה אופן עבודה שייך להם? - לימוד, כמובן. לימוד בכל חלקי התורה: גמרא, מחשבה, מוסר, חסידות.

כמו שהייתה ההקרבה פעם אופן העבודה הטבעי, ואחרי כן התפילה, הרי כיום אופן העבודה הטבעי הוא הלימוד.

ולכן, ללימוד הלכות בית המקדש - כן, בוודאי. אבל לחדש את העבודה ממש - כאן יש מעצורים פנימיים.

האם זה אומר שאין לנו דרך של שיקום?

אולי יש. הייתי רוצה להעלות את האפשרות הבאה.

\* \* \*

הקרבנות, התפילה ואפילו הלימוד נעשו כולם כיום יבשים מעט; כבר אין הם "טבעיים" כמו שהיו, אלא דורשים עבודה ותיקון כדי לקבל חיות.

אפשר לקבוע כלל, שכל מה שהיה פעם טבעי, נתון-במתנה - נעשה כיום, לאחר "נסירת" האדם מבוראו, לזקוק לעבודה (ראה "תום ומדע", מאמרי הראיה א'). ונזכיר שוב: כל מה שהיה בעבר מובן מאליו בתור קולקטיבי, קיבוצי, חייב לעבור כיום דרך המאמץ האישי והעבודה האישית.

נחזור לשלוש הפעילויות: קרבן, תפילה, לימוד, ונתקדם מן הסוף להתחלה. אפילו הלימוד, עם כל היותו "טבעי", זקוק לעבודה. כי הלימוד יכול להיות לימוד חיצוני, יבש; חלק ניכר מן הלימוד האקדמי הוא כיום כזה. העמקת הלימוד פירושה להביא אותו לדרגת התבוננות, עיון, שהייה, "כניסה לתוך התיבה" (הבעש"ט), הזדהות.

הלימוד באופן זה יכול לפתוח צינורות בנפש, ולהעלות גם את התפילה מתפילה סתמית להשתפכות הנפש, לריכוז כל כוחות הנפש, לעליית הנפש למקום חדש, לתפילה העושה פירות (וראה "קונטרס התפילה" לאדמו"ר האמצעי, חב"ד).



**והתפילה הפנימית** - יכולה לפתוח פתח לעבודת **הקרבן**. הלא עצם התפילה העמוקה היא כבר מסירת נפש, יציאה מן הכלים הגשמיים, כעין קרבן.

למעלה מזה, אולי ממצב מודעות גבוה יותר נוכל לראות את אחדות כל החיים, נוכל לראות כיצד החיים כולם הם נהר חיות אחד המתחלק לאינספור פלגים (ראה אורות הקודש ב, שנט, "נשמת האדם והברואים": "רק למראה עיניים כל מין וכל פרט הוא מצוי בפני עצמו, העין החודרת רואה לבת חיים גדולה, מאוחזת באדם הכללי לכל פלגיו, שבתוכם חילופי מדרגות רבות..."). וממבט זה, מה שנראה כנטילת חיים ואכזריות אינו אלא היאספות החלק אל הכל, והורדת ברכה מן המקור.

\* \* \*

אבל נראה לי שתמורה כה עמוקה בלימוד, בתפילה ובהבנת הקרבן היא רחוקה וקשה; למעשה כרגע היא נראית כעניין ליחידים בודדים ומיוחדים במסלולם האישי, והרי חזרת עבודת בית המקדש היא כללית, ציבורית, ועליה להיות מקובלת על כלל הציבור ולייצג אותו.

אלא שראינו לעיל שה"מנוע" לכל התהליך ההיסטורי היה הארות א-להיות. עלינו לצפות שהצעד הבא יהיה הופעת אור חדש על ציון ובעולם, לתוך הכלים שהכינו יחידים בעבודתם בכל הדורות. ואז - מי ידע מה יאמר לנו, מה יצווה עלינו ומה יאפשר לנו אותו אור חדש. אולי נבין את הקרבנות מן החי מחדש. אבל - אולי - יאמר לנו אותו אור חדש שמעתה מה שיעלה לרצון יהיו מנחות מן החי, "לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלים חוץ מקרבן תודה", "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות".

ומי יודע, אולי אותו "לעתיד לבוא" כבר אינו רחוק מאיתנו כל-כך?

עבודת

המקדש



הרב איתי אליצור

## תוקעין אף על פי שאין בית

פתיחה

א. שופר במקדש בשבת

ב. נטילת לולב בשבת

פתיחה

במשנה (ראש השנה כט ע"ב) אנו מוצאים שביום טוב של ראש השנה שחל בשבת, במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה. משחרב המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעים גם ביבנה ובמקום שיש בו בית דין. כלומר: בזמן המקדש תוקעים בשבת במקדש, ובזמן החורבן אפשר לתקוע גם במקומות אחרים, בהתאם לתקנה.

עוד אנו מוצאים במשנה (סוכה מא-מב) שביום טוב של סוכות שחל להיות בשבת נוטלים את הלולב. המשנה איננה מחלקת בין ירושלים לבין מקומות אחרים, או בין הזמן שבו בית המקדש קיים לזמן שבו אין בית המקדש קיים, ומשמע שבכל מקום ובכל זמן, כאשר חל יום טוב ראשון של סוכות בשבת - נוטלים לולב. גם הגמרא (מג ע"א) אומרת שלפחות במקומות שבהם בקיאים בקביעה דירחא, כלומר שאין עושים בהם שני ימים טובים של גלויות, נוטלים לולב ביום טוב שחל בשבת אפילו בזמן הזה, אך בהמשך (מד ע"א) דוחה הגמ' את המסקנה הזו ומביאה שבזמן הזה לא נוטלין לולב ביום טוב שחל בשבת.

אין בכוונתי לדון במאמר זה בשאלה מה הן גבולות תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי, ובאיזה בית דין אפשר לתקוע גם בזמן הזה. נכתבו על כך מאמרים שונים. מטרתו במאמר זה לברר אילו תנאים נצרכים כדי שנוכל לשוב אל המצב ההלכתי המוזכר במשנה, עוד בטרם החורבן. האם רק כשייבנה בית המקדש בשלמותו נשוב לתקוע במקדש וליטול לולב בשבת, או שדי בפחות מכך. לעניין הקרבת קרבנות קיימא לן שמקריבים אף על פי שאין בית. כלומר: גם לפני בניית המקדש אפשר להקריב קרבנות, ודי בכך שנבנה מזבח מינימלי במקומו. האם גרע חלקה של תקיעת השופר, או שגם עליה נאמר שתוקעים אף על פי שאין בית?

וביתר שאת יש לשאול שאלה זו לגבי נטילת לולב, שהרי לגבי לולב אין זכר במשנה לכך שבזמן כלשהו אין נוטלים לולב ביום טוב שחל בשבת. המקור לכך הוא בגמרא בסוכה מד ע"א, שמזכירה את המילים "בזמן שבית המקדש קיים". וגם כאן יש לשאול: האם דווקא בזמן שבית המקדש קיים במלוא תפארתו, או שדי בפחות מכך.

## א. שופר במקדש בשבת

הרמב"ם כותב (שופר פ"ב ה"ח):

כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין, אבל בזמן שהיה המקדש קיים והיה בית דין הגדול בירושלם היו הכל תוקעין בירושלם בשבת כל זמן שבית דין יושבין.

בהמשך דבריו (ה"ט) הוא כותב:

ובזמן הזה שחרב המקדש כל מקום שיש בו בית דין קבוע והוא שיהיה סמוך בארץ ישראל תוקעין בו בשבת, ואין תוקעין בשבת אלא בבית דין שקידשו את החדש אבל שאר בתי דינים אין תוקעין בהן אף על פי שהן סמוכין, ואין תוקעין אלא בפני בית דין (גדול) בלבד כל זמן שהן יושבין ואפילו ננערו לעמוד ולא עמדו תוקעין בפניהם, אבל חוץ לבית דין אין תוקעין, ולמה תוקעין בפני בית דין מפני שבית דין זריזין הן ולא יבאו התוקעין להעביר השופר בפניהם ברשות הרבים שבית דין מזהירין את העם ומודיעין אותן.

נשאלת השאלה האם הדברים שכתב הרמב"ם בסוף הלכה ט - "ולמה תוקעין בפני בית דין מפני שבית דין זריזין הן ולא יבאו התוקעין להעביר השופר בפניהם ברשות הרבים שבית דין מזהירין את העם ומודיעין אותן" - באים לנמק גם את דבריו בהלכה ח. אם הנימוק מתייחס לכל דבריו, הרי שאין שום ייחוד לירושלים בעניין תקנה זו. רק במקום שבו יש בית דין שמזהירין את העם שלא יטלטלו התירו לתקוע בשבת. לפי הבנה זו רבן יוחנן בן זכאי לא חידש דבר, ואי אפשר יהיה לשוב ולתקוע עד שיעמוד שוב בית הדין הגדול.

אבל נראה שאין הדבר כן, וזאת משתי סיבות. ראשית, אם כן הוא - מה חידש ריב"ז? שנית, מדוע יש הבדל בין דיניה של ירושלים שהזכיר הרמב"ם בהלכה ח לבין כל מקום אחר שבו יושב בית דין? ובפרט לפי דבריו בפירוש המשניות, שבהם הוא אומר "כבר ביארנו לך כמה פעמים כי מקדש נקראת ירושלם כולה" - הרי שהרמב"ם

סובר שגם הדין הזה, של תקיעה בשבת במקדש, תלוי במקדש וחלים עליו כל דיני המקדש.<sup>1</sup> התקיעה היא דין מדיני המקדש, ואין דיניה במקדש כדיניה בגבולין.<sup>2</sup>

לפי זה יש לבאר שדברי הרמב"ם "והיה ביה"ד הגדול בירושלים" אינם תנאי לאמור בהלכה ח (כלומר: אם לא יהיה שם בית הדין הגדול - גם בירושלים לא יתקעו), אלא הם באים להוציא מידי הלכה ט, כלומר: התקנה המתירה לתקוע מחוץ לירושלים במקום שבו יש בית דין איננה חלה אלא משגלתה הסנהדרין מירושלים. הרמב"ם לא בא אלא לבאר מדוע תיקן ריב"ז שיתקעו ביבנה, אבל אין צורך להסביר למה תוקעים במקדש, שם נוהגים כעיקר הדין. כל עוד התקיעה המיוחדת של ירושלים מתקיימת כסדרה - בזה לא חלה גזרת רבה, ותוקעים גם בשבת.

כך אפשר ללמוד גם מדברי רש"י, האומר שטעם ההיתר לתקוע במקדש הוא משום שאין שבות במקדש (ר"ה כט ע"ב ד"ה גזירה).<sup>3</sup> מכאן נראה שאין דין ירושלים בזמן הבית כדין יבנה אחר החורבן. ההיתר הוא מלכתחילה, ואינו תלוי דווקא בנוכחות בית דין שקידש את החדש.

לפי זה, גם בטרם ייבנה המקדש, כיוון שקדושתו עומדת וחיוב הקרבנות מוטל עלינו גם בזמן הזה, אפשר לתקוע במקום המקדש. אם נתקע במקום המקדש, אפשר שיהיה מותר לתקוע בכל העיר. כלומר: כל מי ששמע את התקיעה מהמקדש יוכל ללכת לכל מקום שבתחומו ולתקוע שם, והשומעו שם יוכל ללכת הלואה ולתקוע. אבל אפשר שכאן יאמר הרמב"ם שאין תוקעים בכל העיר אלא אם כן יהיה שם בית דין.

המשנה מביאה שבראש השנה תוקעים בשופר ובחצוצרות מן הצדדין, "שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצוות היום בשופר" (ראש השנה כו ע"ב), ואומרת הגמרא שסדר זה לא היה נוהג אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד. כלומר, הר הבית דינו כמקדש לעניין התקיעה, ואין סברה לומר שדווקא כשחל בשבת תקעו בעזרה.

---

1 אמנם, בנידון דידן בעל כורחנו גדרי מקום התקיעה שונים מגדרי ירושלים, שהרי התקיעה היא לא רק בתוך החומות אלא בכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא. לכן אין קדושת ירושלים שבזמן הזה מועילה לתקוע אם לא תוקעים במקדש. לא הבאתי כאן את דבריו בפירוש המשניות אלא כדי ללמוד שזהו דין מדיני המקדש ולא דין מדיני בית הדין, ושההיתר לתקוע בירושלים במקדש אינו מאותו טעם שבגללו הותר לתקוע ביבנה אחר החורבן.

2 ובביאור טעם הדבר ראה להלן הערה 6.

3 אמנם קשה על דבריו מדוע תוקעים בכל העיר לפי הסברו. ואפשר שזאת כוונת הרמב"ם - כיוון שלשיטתו אפשר לתקוע בכל העיר אם תוקעים במקדש, לפיכך הוסיף שאין תוקעים אלא בזמן שבית דין יושבים, אבל במקדש עצמו תוקעים גם בזמן שאין בית דין יושבים.

בזמן הזה, כיוון שקיימא לן שקדושת המקדש עומדת אף בחורבנו, ומקריבים אף על פי שאין בית, מסתבר שגם סדר התקיעות במקדש נוהג אף על פי שאין בית, וגם כשחל ראש השנה בחול עלינו לקיים את הסדר האמור אם נזכה להתפלל בהר הבית. כיוון שכך, מסתבר שגם הגזרה שלא לתקוע בשבת איננה נוהגת בהר.

העולה מזה להלכה: בהר הבית אפשר לתקוע בשבת גם בזמן הזה. לגבי השאלה האם יוכלו לתקוע גם בעיר במקרה שייקע שופר בהר הבית - בזה אין ביכולתנו להכריע, והדבר תלוי בשאלה האם הנימוק של הרמב"ם בהלכה ט חל גם על התקיעה בעיר האמורה בהלכה ח.

### דעת הסוברים שהדבר תלוי בקידוש החודש

עד כאן ביארנו את שיטת הרמב"ם, אבל ראשונים רבים (ראה תוס', רשב"א וריטב"א בר"ה כט ע"ב) כתבו שהטעם שבגללו אין חוששים לגזרת רבה במקדש הוא משום שבמקדש בקיאים בקביעא דירחא, וכיוון שבוודאי הוא יום החיוב תוקעים. לפי שיטה זו ברור למה תלו חכמים את החיוב דווקא בבית דין שבו קידשו את החודש. לפי שיטה זו, בכל מקום שבו נוהגים היום שני ימי ראש השנה (כלומר: בכל מקום) אי אפשר לתקוע בשבת.

ואולם, בעל כורחנו עלינו לפרש שאין זה הטעם היחיד, שהרי אם אין הדבר תלוי אלא בבקיאיות בקביעא דירחא למה הוצרך רבן יוחנן בן זכאי לתקן תקנה חדשה? ועוד, למה לא הנהיג גם ביבנה שכל עיר שהיא רואה וקרובה ושומעת ויכולה לבוא תתקע?

על הקושיה השנייה אפשר אמנם להשיב שכיוון שהייתה מחלוקת בין ריב"ז לבין בני בתירה שלא הסכימו לתקיעה כלל, נפסקה ההלכה בבית דין כריב"ז ובכל העיר כבני בתירה,<sup>4</sup> אבל עדיין מידי דחק לא יצאנו. לכן נראה לבאר את דברי הראשונים

---

<sup>4</sup> המשנה (ר"ה כט ע"ב) מזכירה חילוק דין בין ירושלים שבה נהגו בדין המקורי לבין יבנה שבה תיקן ריב"ז שיתקעו בזמן החורבן. חילוק זה יכול ללמד אותנו רבות על טיבו של הדין המקורי ועל טיבה של תקנת ריב"ז: "ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה: שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא - תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד". אפשר שההבדל הזה מתבאר על פי המעשה המובא בגמרא שם: "תנו רבנן: פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת, [והיו כל הערים מתכנסין]. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה: נתקע. אמרו לו: נדון. אמר להם: נתקע ואחר כך נדון. לאחר שתקעו אמרו לו: נדון! אמר להם: כבר נשמעה קרן ביבנה, ואין משיבין לאחר מעשה". לפי זה אפשר שההבדל בין ירושלים ליבנה

הנ"ל שהבקיאות בקביעת דירחא היא הבסיס לתקנת ריב"ז, וגם במקום שבקיאים בקביעת דירחא לא התיר ריב"ז אלא בבית דין. אבל במקדש תוקעים לא משום תקנת ריב"ז ולא משום שבקיאים שם בקביעת דירחא אלא דין מדיני המקדש הוא. הריטב"א כותב שם שבזמן שתקעו במקדש לא תקעו בכל העיר, ומכך יש ללמוד שהתקיעה במקדש היא דין מדיני המקדש ואינה תלויה לא בבית דין ולא בבקיאות בקביעת דירחא. את שני התנאים הללו מזכירים הראשונים הנ"ל רק ביחס לתקיעה מחוץ למקדש, על פי תקנת ריב"ז. וכן נראה, שהרי הריטב"א עצמו כתב על המשנה שבמקדש תוקעים משום שאין שבות במקדש.

אם כן, אין מחלוקת בין הראשונים הנזכרים לבין רש"י והרמב"ם בעניין התקיעה במקדש, שגזרת רבה לא חלה עליה, ולפי זה יש לומר שגם הם יודו שבמקום המקדש<sup>5</sup> אפשר לתקוע גם בשבת.

### תקיעה בכל העיר

המשנה מוסיפה: "ועוד זאת היתה ירושלים יתרה על יבנה, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד".

---

נובע מסיבות היסטוריות גרידא. בבית הדין עצמו הספיק ריב"ז לקבוע עובדות בשטח בטרם הביעו בני בתירה את דעתם, אבל בכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא נקבעה הלכה כבני בתירה. אבל אפשר לפרש שגם ריב"ז מודה לבני בתירה שביבנה אין תוקעים אלא בבית דין, ולשם כך יש לבאר את מחלוקת ריב"ז ובני בתירה, ואת החילוק שבין ירושלים ליבנה. בפשוטות ניתן לבאר שנחלקו במחלוקת שהבאנו לעיל באשר למקור הדין: ריב"ז סבר שהדבר תלוי בב"ד, או בקידוש החודש, ואילו בני בתירה סברו שהדבר תלוי בקדושתה של ירושלים. ואולם, אם נפרש כך, נצטרך להסביר למה להלכה נבדלה יבנה מירושלים, ומה חידשה תקנת ריב"ז.

יבנה נבדלה מירושלים בכך שאין בה קדושה, ולא מקריבים בה קרבנות. יבנה דומה לירושלים בכך שמקדשים בה את החודש ובקיאים בה בקידוש החודש. לפי זה יובן גם למה סובר ת"ק במשנה שתוקעים בכל מקום שיש בו בית דין (ובפרט לפי דברי הברייתא המובאת בגמ' (ר"ה ל ע"א) שאין תוקעים אלא בב"ד שקידשו בו את החודש). לפי זה, אפשר שבזה נחלקו ריב"ז ובני בתירה. ריב"ז סבר שהתקיעה בשבת בירושלים היא משום שבמקום שבו בקיאים בקידוש החודש תוקעים גם בשבת (סברה דומה נאמרה בסוכה מג ע"א לגבי לולב, שבכל מקום שבו בקיאים בקביעת דירחא נוטלים בשבת, ואפשר שכן דעת ריב"ז, אבל בהמשך דבריה (סוכה מ"ד ע"ב) דוחה זאת הגמרא), לכן תוקעים בירושלים ובערים ששומעות אותה ויודעות שקדש החודש. אבל בני בתירה סברו שהדבר תלוי לא בקידוש החודש אלא בירושלים ובמקדש.

ששם עיקר מצוות התקיעה, כמו שיתבאר בהערה 6.



נחלקו הרמב"ם וראב"ד בביאור המשנה. הרמב"ם מפרש שהמשנה משווה את ירושלים בזמן בניינה ליבנה בבניינה. בירושלים, בשעה שהייתה העיר בנויה, היו תוקעים לא רק במקדש, אלא בכל המקומות הקרובים אליו.

וכך כתב הרמב"ם בהלכותיו:

כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין, אבל בזמן שהיה המקדש קיים והיה בית דין הגדול בירושלם היו הכל תוקעין בירושלם בשבת כל זמן שבת דין יושבין, ולא אנשי ירושלם בלבד אלא כל עיר שהיתה בתוך תחום ירושלם, והיתה רואה ירושלם... אנשי אותה העיר היו תוקעים בשבת כירושלם, אבל בשאר ערי ישראל לא היו תוקעין (שופר פ"ב ה"ח).

גם בפירוש המשניות כותב הרמב"ם: "כבר ביארנו לך כמה פעמים כי מקדש נקראת ירושלם כולה".

הראב"ד בהלכות שופר משיג וכותב: "כי בזמן בית המקדש לא היו תוקעין אלא במקדש אבל משחרב תוקעין כל הסמוך לה". כדעת הרמב"ם כתב גם רש"י (קט ע"ב ד"ה ועוד), וכדעת הראב"ד כתבו תוס' ורשב"א.

למה התיירו חכמים לתקוע בשבת בכל העיר? אפשר לפרש שעיקר דין המצווה שיתקעו לפני ה' ותעבור התרועה לכל מקום.<sup>6</sup> בירושלים לא גזרו כלל, ולכן מקיימים

---

6 כל דיני שופר בראש השנה הם סתומים ואינם מפורשים בתורה, והגמרא (ר"ה לד ע"א) לומדת אותם מתרועת היובל ותרועת החצוצרות. בתורה כתוב "יום תרועה" בפרשת המוספים בפניחס, ו"זכרון תרועה" בפרשת המועדים באמר. יש בר"ה גם תרועה וגם זיכרון, ואנו למדים מהיובל שהמצווה היא להעביר קול שופר. המצווה של היחיד היא לשמוע קול שופר, כלומר: לזכור את התרועה, והמצווה לפני ה' היא תרועה (לכן אומר רשב"י שיום תרועה הוא במקום שבו הקרבנות קרבים). לכן דורשים רב כהנא בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"א) ור' חמא ב"ר חנינא בבבלי (ר"ה קט ע"ב) שכשחל ר"ה בחול זהו יום תרועה, וכשחל בשבת – זכרון תרועה. אין כוונת האמוראים שמהתורה הצווי לעשות יום תרועה מתייחס רק למקרה שבו ראש השנה חל בחול, והצווי לעשות זכרון תרועה מתייחס דווקא למקרה שבו חל בשבת, שהרי אין שום רמז בפסוקים לחול ושבת, אלא המצווה היא להריע לפני ה', ושתגיע ותיזכר התרועה בכל מקום. המצווה היא להעביר את הקול, (כמו "ויעבירו קול במחנה") כפי שלמדה הגמ' מהיובל שבו המצווה היא "תעבירו שופר". וכיון שמהתורה די שגיע אל כל אדם זיכרונה של התרועה שלפני ה', קבעו חכמים שבחול ישמע כל אדם את התרועה, או את התרועה ששמע אדם מלפני ה' והלך והריע והעבירה במקומות אחרים, וגם הם הלכו והשמיעו במקומות אחרים, וכך תיזכר התרועה. ובשבת די בזכירה ללא שמיעה, שמעיקר הדין די בה, שהרי עיקר מצוות התרועה היא דווקא לפני ה'. וכן קבעו חכמים, שבכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה

את המצווה כסדרה. תוקעים במקדש, וכל מקום שבו יכולים השומעים להעביר אליו את הקול, תוקעים בו. לכן נוהג דין זה בערים השומעות והיכולות לבוא. חכמים לא גזרו על ירושלים, וגם על הערים הסמוכות לא גזרו, שכן התקיעה המועברת מהמקדש על ידי אנשים ששמעו במקדש היא חלק ממצוות התקיעה המיוחדת של המקדש אף על פי שהיא מתקיימת חוצה לו.

וכבר הזכרנו לעיל את דעת רש"י (ר"ה כט ע"ב ד"ה גזירה), האומר שטעם ההיתר לתקוע במקדש הוא משום שאין שבות במקדש. מכאן נראה שאין דין ירושלים בזמן

---

תוקעים. ועל פי דברינו מתבאר טעם הדבר: גם בשבת, כל השומע את התרועה של בית דין שיוצאת מלפני ה' הולך ותוקע ומשמיע במקום אחר, ואף הם הולכים ומשמיעים במקום אחר. ובכל מקום שבו אפשר לשמוע גם בשבת על ידי אנשים ששמעו במקדש ובאו והשמיעו, תוקעים בשבת, שהרי התרועה הזאת היא סעיף למצוות התרועה במקדש שעליה לא חלה גזרת רבה. וכך נוהגים בירושלים כשחל ראש השנה בשבת (לפי פירוש הרמב"ם במשנה, כפי שיתבאר להלן), ובכל מקום שבו באים אלה ששמעו מלפני ה', באים ותוקעים. כלומר: עיקר מצוות שופר היא מצווה שבמקדש. המצווה שבגבולין היא סוג אחר של חיוב, ודווקא על סוג זה של חיוב חלה גזרת רבה. לפי זה, אם תתקיים המצווה העיקרית שבמקדש, אפשר יהיה לקיים אותה גם בשבת.

אם אכן זה ההסבר, עדיין עלינו לבאר האם בירושלים עצמה, לדעה שהדבר תלוי בירושלים, צריך גם שיקריבו קרבנות בפועל, ולדעה שהדבר תלוי בקביעה דירחא צריך שיהיה בית דין שמקדש על פי הראייה, או שדי בכך שאנו יודעים בוודאות את יום החודש (שהרי לדעה זו גם הלולב תלוי בכך, ושם ודאי אין צריך בית דין שקידש את החודש).

מסתבר שאין הדבר תלוי בהכרח בקרבנות או בבית דין שקידש את החודש. גם בעלי הדעה הזו סוברים שמעיקר הדין בירושלים תוקעים לעולם; המחלוקת היא על טיב התקנה של ריב"ז. ודאי שכך צריכים אנו לומר לפי הדעה שבקביעה דירחא הדבר תלוי, שאם לא כן מה תיקן ריב"ז, והרי הדין נשאר כשהיה. אבל גם לפי הדעה שבכל מקום זוכרים את התרועה הנשמעת לפני ה', ושהמצווה היא להעביר שופר, נראה שאין הדבר תלוי בהכרח בקרבנות. אם היתה המצווה לתקוע חלק מעבודת הקרבנות לא יכולנו לפסוק שנעשה זאת ביבנה. וכבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבים לאחר מעשה. הלימוד של רשב"י הוא רק לעניין זה שהמקום שממנו מעבירים את קול השופר לכל הארץ (כמו שלמדנו מתרועת היובל שהיא העברת שופר) הוא המקום שבו אנו מצוויים להקריב קרבנות (ואפשר שגם מי שתולה את הדבר בבית דין בא מהטעם הזה, שהתרועה צריכה לצאת מהמקום שבו יושב בית הדין). לפי זה המצווה במקום המקדש לא בטלה מעולם, והיא קיימת עד עצם היום הזה במקום המקדש. ריב"ז לא תיקן אלא שיתקעו ביבנה או במקום אחר שיש בו בית דין, כיוון שבפועל אנו מנועים מלתקוע בירושלים, אבל אם נוכל לתקוע במקום המקדש - יחזור דינה של ירושלים למקומו ונתקע בה ובערים שסביבותיה אף על פי שהבניין עצמו חרב.

הבית כדין יבנה אחר החורבן, אלא ההיתר הוא מלכתחילה, ואינו תלוי דווקא בנוכחות בית דין שקידש את החודש. ההיתר נוהג בכל הערים הקרובות אף על פי שלא מצאנו ששבות תותר בכל העיר, משום שעל המצווה המיוחדת של תקיעה במקדש לא גזרו חכמים, והמצווה הזאת מתקיימת בכל העיר כפי שביארנו.

בספר **טורי אבן** מפרש פירוש אחר: כיוון שהאנשים מהערים הסמוכות יכולים לבוא לירושלים, כל העיר חשובה כד' אמות וגם עליהם חל הפטור שאין שבות במקדש. ואולם טעם זה כשלעצמו אינו מספק, שכן איפה מצאנו עוד שכל מי שיכול לבוא למקדש פטור מאיסורי שבות? עוד הוא אומר שחכמים עשו רווחא למצוות שופר כיון שהיא מהתורה ולא רצו לבטלה לגמרי, והניחו בזמן הבית את ירושלים ובזמן החורבן את מקום בית הדין, ובירושלים מפני חשיבותה וקדושתה תלו בה את כל סביבותיה.

לפי פירושים אלה, אם יתקעו בהר הבית יוכלו כל השומעים לשוב ולתקוע בכל מקום שבתחומם, ולהעביר את הקול לכל תחומי ירושלים. לפי פירוש בעל טורי אבן, גם מי שלא שמע את התקיעה בהר הבית יוכל לתקוע בכל העיר.

ואולם, כבר כתבנו לעיל שהשאלה האם אפשר לתקוע בכל העיר, אפילו בדעת הרמב"ם, תלויה בשאלה האם הנימוק של הרמב"ם בהלכה ט חל גם על התקיעה בעיר האמורה בהלכה ח. מלשון הרמב"ם משמע לכאורה שלא, אך אין ביכולתנו להכריע.

## **ב. נטילת לולב בשבת**

לכאורה, גזרת רבה בלולב בשבת שונה במהותה מזו של השופר. בזמן שהמקדש עומד על מכונו והקרבנות קרבים כסדרם אין הבדל בין המקדש לבין כל מקום אחר. בזמן כזה נוטלים לולב לא רק במקדש אלא בכל הארץ. לפיכך יש לברר מה ראו חכמים לגזור שלא ליטול לולב בכל הארץ בזמן שאינו ניטל במקדש.

יתרה מזו, לכאורה נראה מלשון המשנה שבזמן הבית התקינו שייטלו את הלולב רק בגבולין ולא במקדש. כך אומרת המשנה (סוכה מב ע"ב):

מצות לולב כיצד יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גב איצטבא והזקנים מניחין את שלהן בלשכה ומלמדים אותם לומר כל מי שמגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה למחר משכימין ובאין והחזנין זורקין אותם לפניהם והן מחטפין ומכין איש את חברו וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו.

כלומר, מפשט המשנה נראה שלא נוכל לומר לגבי לולב שכאשר הלולב ניטל במקדש הוא ניטל גם בגבולין. שהרי גם כשאינו ניטל במקדש הוא ניטל בגבולין. לכן, יש לתמוה מה ראו חכמים לתלות את נטילתו בגבולין בקיומו של המקדש.

וכמו כן יש לשאול האם צריך דווקא שיהיה הבית עצמו בנוי, וזה לא מסתבר, שכן אם אפשר להקריב אף על פי שאין בית, למה ייגרע הלולב?

ואכן, הגמרא בסוכה מג ע"א דוחה את האפשרות לפרש שבזמן שאין בית המקדש קיים אין הלולב ניטל בשבת, ואומרת שהכל תלוי בבקיות בקביעה דירחא, ובכל מקום שבו בקיאים בקביעה דירחא הלולב דוחה שבת ביום טוב ראשון. ואולם, בהמשך דבריה (מד ע"א) חוזרת בה הגמרא ואומרת שגם בארץ ישראל אין הלולב דוחה את השבת אם אין מקדש. ואם כן הדרא קושיא לדוכתה: מה מועילה העובדה שישנו מקדש אם גם בו אין נוטלים את הלולב?

אלא שעלינו לברר מה בדיוק גזרו חכמים כשתיקנו שיהיה כל אחד נוטל בביתו – האם גזרו שלא ייטלו את הלולב כלל במקדש, או שלא גזרו אלא על כל העם שמניחים את לולביהם על האצטבא, אבל הזקנים ימשיכו להניח את לולביהם בלשכה וליטול אותם במקדש?

**דברים בעניין זה כותב בעל ערוך לנר (סוכה לו ע"ב):**

דהנה ראיתי לחקור מי שנטל לולב ב"ט ראשון בביתו בירושלים, אם יש מצווה עליו לנטלו אחר כך במקדש. ולענ"ד נראה כיוון ד'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים' קאי גם איום ראשון, דהא ז' ימים כתיב ומצות ושמחתם לא מקיים רק במקדש, לכן צריך לנטלו גם במקדש לקיים מצות ושמחתם שלא קיים בנטילה שחוץ למקדש. כן נראה לי אף שלא ראיתי הדבר מפורש. אכן, זה ודאי דאע"פ דאין יוצאין ביום ראשון בלולב שאול היינו דווקא משום מצוות 'ולקחתם לכם', אבל מצות 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' יוצא בשאול גם ביום ראשון, כיון ד'ושמחתם' היא מצווה בפני עצמה, והשוה הכתוב בה כל ז' ימים, ועל כן מי שכבר נטל בביתו לולב שלו יכול ליטול במקדש לולב שאול אפילו ביום ראשון ויוצא משום מצוות 'ושמחתם' בו, וזה יש לומר הפירוש במתניתין לקמן (מב ע"ב) שהתקינו שיהא כל אחד נוטל בביתו ע"ש, לא שעקרו ב"ד מצות 'ושמחתם' בזה, אלא אחר שכבר נטל כל א' את שלו בביתו היה יכול ליטול במקדש אפילו את שאינו שלו...

כלומר: כמו שביארנו לגבי שופר, גם בלולב יש הבדל מהותי בין נטילת הלולב במקדש לבין נטילתו בגבולין, ואפילו ביום הראשון שבו המצווה היא מהתורה גם במקדש וגם בגבולין, לא הרי המצווה במקדש כהרי המצווה בגבולין. חכמים דרשו את הפסוק

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", ופירושו לא כרשימה של שתי מצוות שאינן תלויות זו בזו, לקיחה ושמחה, אלא כמצווה אחת בת שני שלבים: ביום הראשון קחו לולב, ובו תשמחו שבעת ימים לפני ה'. הלולב הוא כלי השמחה לפני ה'. לכן המצווה בגבולין היא מצווה חד פעמית, הלקיחה, ומי שלקח יצא ידי חובתו ואינו מצווה עוד; אבל במקדש המצווה היא מצווה מתמשכת. היא נמשכת שבעה ימים כמו מצוות סוכה (מלבד העובדה שאיננה נוהגת בלילות). אפשר שמשום כך נהגו אנשי ירושלים ליטול את הלולב במשך כל היום (סוכה מא ע"ב).

אחרונים נוספים כתבו שמצוות לולב במקדש שונה ממצוות לולב בגבולין אפילו ביום הראשון, וראה בחידושי הגר"פ על רס"ג מלואים ה, מכתבי תורה קנד.<sup>7</sup>

לפי זה ברור מתי נוטלים את הלולב גם בגבולין: כאשר יש מי שמקים את המצווה של המקדש ונוטל לולב במקדש, אז רשאי כל אדם ליטול בביתו.

הרב מאיר שמחה מדווינסק כתב בחידושו על הש"ס (סוכה ריש פרק ד) שאין הבדל בין חיוב לולב ביום הראשון במקדש לחיובו בגבולין, אך הוא עומד על כך שיש הבדל בין חיוב לולב במקדש לחיובו במדינה, שכן במקדש הוא נוהג מהתורה כל שבעה. הוא מתבסס על הרמב"ם שמנמק את התקנה בכך שלא תהיה תורה כשתי תורות, וכיון שאין מקדש להיתלות בו - לא ייטלו גם בגבולין. לדברי רמ"ש כיון שבכל מקום נוטלים בימינו כל שבעה, לא ניכר ההבדל בין המקדש לכל הארץ. מדבריו עולה שכאשר תתקיים המצווה כל שבעה במקדש במקום שחייבים בו מהתורה, כלומר אם יעלה אדם למקום העזרה כל שבעה וייטול לולב, תתבטל התקנה שיינטל הלולב כל שבעה בגבולין, וישוב למקומו הדין שבכל מקום שבו בקיאים בקביעה דירחא נוטלים לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת.

רמ"ש נבדל מהאחרונים שנזכרו לעיל בכך שהוא סובר שביום הראשון אין הבדל בין המקדש לגבולין, אבל גם לדבריו יש הבדל בין מצוות לולב במקדש למצוותה בגבולין לעניין כל ימי החג, ומדבריו עולה שאם תתקיים המצווה כמו שהיא במקדש - יינטל הלולב בשבת. מכאן נראה שגם לאחרונים דלעיל, אם תתקיים המצווה במקדש כמו שהיא לשיטתם אפילו ביום הראשון, ישוב למקומו דין המשנה שהלולב ניטל

---

7 אבל עיין בעמק ברכה שרוח אחרת הייתה עמו, וכתב שביום הראשון אין כל הבדל בין לולב במקדש ובגבולין, שהרי אילו הייתה מצווה מיוחדת במקדש לא היו חכמים מבטלים אותה וגוזרים שלא ייטלו במקדש. אמנם, כפי שהובא, הערוך לנר כתב שאכן לא בטלוה.

בשבת. לפי הכלל הזה, לפנינו חיזוק נוסף לדברינו לעיל לגבי השופר, שגם דינו יהיה כדין לולב - אם תתקיים המצווה בצורתה הנוהגת במקדש, ישוב דין המשנה המקורי למקומו ויתקעו בשבת.

אפשר שגם לדעת הרמב"ם יש דין מיוחד ללולב ביום הראשון במקדש, והוא שונה מדינו בגבולין, ומעולם לא גזרו חכמים לבטלו. הרמב"ם לא הזכיר כלל את הדין שלא ייטלו לולב במקדש אלא איש בביתו, אלא כתב (לולב פ"ז ה"ג): "מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת". הרמב"ם אינו כותב שבמקדש אין נוטלים לולב ביום הזה, ואפשר שטעמו משום שהוא סובר שגם לאחר התקנה נוטלים אותו במקדש, אלא שלא מסדרים על גבי האצטבא ולא מלמדים את העם לתת את הלולב במתנה למי שיקבלו, והזקנים מניחים את שלהם בלשכה ושאר העם נוטל את שאינו שלו. בהמשך הוא כותב: "ומשחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפילו בני ארץ ישראל... הואיל וחייב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש להתלות בו". אפשר שגם הוא יודה שאם יהיה אפשר להתלות במצווה המיוחדת המתקיימת במקום המקדש, ולא יהיה החיוב בכל מקום אחד, יחזור הדבר לכמות שהיה. רמ"ש, כאמור לעיל, מבאר זאת לגבי נטילה כל שבעה, אבל לפי האחרונים האומרים שאפילו ביום הראשון יש הבדל בין חיוב לולב במקדש לחיובו במדינה, די שביום הראשון יינטל הלולב כדינו במקדש כדי לשוב לדין המשנה, כמו שביארנו לגבי שופר.

אמנם, נראה שלעניין זה צריך שייטול אדם לולב במקום העזרה, ולא יועיל שייטול לולבו בהר הבית, שהרי הדין המיוחד של שמחה לפני ה' שבעת ימים לרוב הדעות אינו נוהג אלא בעזרה, ולא בהר הבית.<sup>8</sup> למקום העזרה אין אנו יכולים להיכנס בשעה שאנו טמאי מתים. ואולם, אם ייכנס לשם טהור, או אם ייכנס לשם כהן כדי לעבוד עבודת ציבור שהיא דוחה טומאה, כגון להקריב תמידין ומוספין, לנסך את המים, להקטיר קטורת וכדומה - ייכנס ולולבו בידו, ואז יוכלו כל ישראל בכל הארץ ליטול את לולביהם איש בביתו ואיש בסוכתו.

---

8 ואי אפשר להביא ראיה מהמשנה האומרת שכל העם מוליכין את לולביהם להר הבית, כי שם הניחו את הלולבים למשך הלילה ובבוקר עלו אתם לעזרה, שהרי מותר להוציא בשבת מהר הבית לעזרה כמו שמצאנו בפסח שחל בשבת.



## הרב יצחק אמתני

# כיסוי ראש במקדש

א. הפיס בלשכת הגזית

ב. איסור הוספת בגד

ג. דעת הרמב"ם

ד. יראת המקום

## א. הפיס בלשכת הגזית

בריינתא המובאת במסכת יומא מפרטת היאך היה מתבצע הפיס שקבע אילו כהנים יזכו בעבודות היום במקדש:

לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה היתה, פיס במזרחה וזקן יושב במערבה, והכהנים מוקפין ועומדין כמין כוכליאר, והממונה בא ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהן ויודעין שממנו פיס מתחיל (כה ע"א).

בגמרא מובאים דברי אביי, הלומד מהבריינתא שלשכת הגזית היתה חציה בעזרה המקודשת, שכן הפיס צריך להתקיים באזור הקודש, שנאמר "בבית א-להים נהלך ברגש" (תהילים נ"ה, טו).<sup>1</sup>

התוספות על אתר (ד"ה והא בעינן) שואלים מדוע לא היו מקיימים את הפיס בעזרה עצמה, שקדושתה יתרה, ומביאים שתי תשובות: ר' יצחק בר ברוך סבור שכיוון שהכהנים המפייסים עומדים במעגל לא ראוי לערוך את הפיס בעזרה, שכן כך חלק מהכהנים יפנו את גבם להיכל ה'. רבנו תם לעומת זאת סבור שאין לקיים את הפיס בעזרה בשל הרמת המצנפת: "ואומר ר"ת, כיון שנוטל מצנפתו של אחד מהן גנאי היה לעמוד בלא מצנפת בעזרה".

---

1 הגמרא בתחילת הסוגיה שם למדה מהפסוק הנזכר שיש לקיים את הפייסות באופן בולט: "למה מפייסין וחוזרין ומפייסין? אמר רבי יוחנן: כדי להרגיש כל העזרה, שנאמר 'אשר יחדו נמתיק סוד בבית א-להים נהלך ברגש' (כד ע"ב). וראה גם במדרש במדבר רבה פרשה יח: "הפר היה קרב בכ"ד [כזהנים], כדי שיהא הרוגש מרגיש שנאמר 'בבית א-להים נהלך ברגש'".



כלומר, יש מדרגות בבית א-להים. חלקה המקודש של לשכת הגזית, הפונה לעזרה, פחות בקדושתו מן העזרה עצמה. לדברי ר"ת גנאי הוא לעמוד בלא מצנפת בעזרה, מה שאין כן בלשכה המקודשת.

רבותינו האחרונים למדו מסוגיה זו מספר פרטים לגבי חובת כיסוי הראש לכל אדם.

בעל מגן אברהם מביא שאסור לילך ללא כיסוי ראש, אך לישב או לעמוד בגילוי ראש מותר, שהרי בברייתא כאן נאמר שנוטלים את מצנפת הכהן מראשו, ואם כן עומד הוא ללא כיסוי ראש.<sup>2</sup>

בעל פרי מגדים מעיר על דברי המגן אברהם שיייתכן שאף שנטל הכהן את המצנפת, אולי "עדיין לבוש כובע קטנה, כמו שאנו", ולפיכך אין ללמוד מהגמרא שיותר לעמוד בגילוי ראש. לפי דבריו צריך לומר שמה שאמר רבנו תם שיש גנאי בהיות הכהן ללא מצנפת – אין כוונתו כלל לגילוי הראש, אלא לחסרון המצנפת, שלגביה נאמר: "ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת" (שמות כ"ח, מ).<sup>3</sup>

---

2 א"ח סי' רפב ס"ק ח.

3 בתחילת פרק כ"ח בשמות, בציווי הכללי על בגדי הכהונה, נאמר: "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת", אך בהמשך, בפירוט הבגדים, נאמרה לשון זו רק לגבי המגבעות, הלא הן המצנפות (רש"י שם: "ומגבעת היא מצנפת"; וראה ברמב"ן בשמות ל"ט, כז: "... כי המצנפת והמגבעות אחד הם במעשה, אלא שאהרן יצנף אותה ובניו יחבשו בהן", ואף בפסק הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ח ה"ב: "ומצנפת האמורה באהרן היא המגבעת האמורה בבניו, אלא שכהן גדול צנוף בה כמי שלופף על השבר, ובניו צונפין בה ככובע ולפיכך נקראת מגבעת" (והשיג עליו הראב"ד בעניין ההבדל שבין המצנפת למגבעת). ועל דרך הדרש, אולי ניתן לומר שהתפילין שבראש כל יהודי הן בבחינת המצנפת והמגבעות שבראשי הכוהנים. על המגבעות נאמר כפי שראינו "לכבוד ולתפארת", ואף בתפילין מצאנו שנקראו בלשונות אלה. שכשביקש משה רבנו מהקב"ה "הראני נא את כבודך" (שמות ל"ג, יח), והשיבו ה' "וראית את אחורי", משמיעים אותנו חז"ל (ברכות ז'): "מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין".

ונקראו התפילין גם בלשון פאר: הפסוק "פארך חבוש עליך" (יחזקאל כ"ד, יז) נדרש בגמרא על התפילין (ברכות יא ע"א). וכן הביא בשו"ע: "הרא"ש היה מסדר הברכות עד עוטר ישראל בתפארה, ואז היה מניח תפילין ומברך" (א"ח סי' כה ס"ג).

נראה לומר שיש גם קשר פנימי בין כיסוי הראש לתפילין. כשם שכיסוי הראש משפיע יראת שמים, כנלמד בגמרא: "כסי רישך כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא" (שבת קנו ע"ב), כך גם התפילין. על הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דברים כ"ח, י)

## ב. איסור הוספת בגד

לכאורה יש להקשות על דברי הפרי מגדים, שהרי אסור לכוהנים להוסיף בגד על בגדי הכהונה, כדרשת חז"ל בתורת כהנים (פרשת צו פרק ב): "ומכנסו בד ילבש על בשרו" - ולא רטיה על בשרו", וכפסק הרמב"ם:

נאמר בבגדי כהונה על בשרו ולבשם, מלמד שלא יהיה דבר חוץ בין בשרו לבגדים, אפילו נימא אחת או עפר או כינה מתה אם היתה בין בשר לבגד הרי זו חציצה ועבודתו פסולה...

וצריך להזהר בשעה שלובש שלא יהיה אבק בין בגדו לבשרו ולא כינה, אף על פי שהיא בחיים, ושלא תכנס הרוח בשעת העבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו (כלי המקדש פ"י הלכות ה-ו).<sup>4</sup>

אם כן, יש להבין כיצד סבר הפמ"ג שהיו הכהנים לבושים כיפה מתחת למצנפתם בשעת הפיס. ויש לומר שהפיס עצמו, אף שנעשה בבגדי כהונה, אינו נחשב עבודה, אלא רק הכנה לקראת עבודות היום, ולכן אין לחשוש מחציצה במהלכו. נטילת המצנפת עצמה מוכיחה שאין הפיס נחשב עבודה, שהרי אסור לכהן לעבוד במקדש בחסרון בגדים:

כהן הדיוט ששימש בפחות מארבעה בגדים אלו הוא הנקרא מחוסר בגדים ועבודתו פסולה וחייב מיתה... בזמן שבגדים עליהן - כהונתן עליהן, אין בגדים עליהן - אין כהונתו עליהן, אלא הרי הם כזרים, ונאמר "והזר הקרב יומת" (רמב"ם, הל' כלי המקדש פ"י ה"ד)

בסוגיית הגמרא ביומא (כד ע"ב) נחלקו רב וששת ורב נחמן האם הפיס נעשה בבגדי קודש או בבגדי חול, אך גם לשיטת רב וששת שהפיס נעשה בבגדי כהונה, סיבת הדבר

---

אומר ר' אליעזר הגדול: "אלו תפילין שבראש" (ברכות ו ע"א), וביאר השפת אמת (פרשת כי תבוא, שנת תרמ"ו; פרשת שופטים, שנת תרס"ד) את הלשון "ויראו ממך" - יקבלו יראת שמים ממך. וראה גם את דברי הרא"ה קוק, אורות המלחמה, ד.

4 הרמב"ם אף מביא שנזקקו הכהנים לליווי רפואי קבוע בין השאר בגלל שהיו עובדים כשרק בגדי הכהונה לגופם: "הכהנים מפני שהן עומדין על הרצפה תמיד ואוכלין בשר הרבה ואין עליהן בגדים בשעת העבודה אלא חלוק אחד הם חולין במעיהן, לפיכך מעמידן ממונה אחד שיהיה מבקר אותן ומרפא כל תחלואיהן ועוסק בהן תמיד הוא ואנשיו שתחת ידו" (כלי המקדש, פ"ז ה"ד).

היא כדי שלא יבואו לעבוד בבגדי חול מתוך חביבות המצווה, וברור שאין מדובר בעבודה של ממש.<sup>5</sup>

### ג. דעת הרמב"ם

יש להעיר כי דברי הפרי מגדים שהובאו לעיל מבוססים על דעת רבנו תם, שמדבריו עולה לכאורה כי המצנפת ניטלה מראשו של הכהן במשך כל הפיס. ברם, על פי הרמב"ם היה עורך הפיס נוטל לרגע את המצנפת ומיד מחזירה, ולפיו דבריו כלל אין כאן גילוי ראש של ממש.<sup>6</sup>

### ד. יראת המקום

לסיום, אולי אפשר לומר טעם מדוע לדעת ר"ת אין צורך בכיסוי ראש במקדש. מצינו שישנם סייגים ואיסורים שנוהגים מחוץ למקדש, אך במקדש עצמו לא נהגו בהם, וזאת כיוון שקדושת המקום משרה אווירת יראה על השוהים בו.

כך למשל, האיסור "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה" (ויקרא כ"ו, א) לא חל במקדש, כדרשת הספרא (המובאת במגילה כב ע"ב): "אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש". כך מנמק זאת בעל ספר החינוך:

וזה הענין לפי הדומה מן הטעם שאמרת, כי יחשדו בני אדם המשתחוה שלא יעשה האבנים אלוה, ומפני שהבית הקדוש נבחר לעבודת השם ברוך הוא, ומפורסם לכל העולם כשמש בחצי השמים שאין עבודה שם בלתי לה' לבדו - אין שם מקום לחשד (מצווה שמט).

בדומה, ניתן אולי לומר שכיסוי הראש, שתכליתו להביא ליראת שמים,<sup>7</sup> לא נדרש במקדש, כיוון ששם אימת המקום ברוך הוא על כל העומדים בחצרות בית ה'. וכפי שכתבו בעלי התוספות (בענין חינוך הבנים לתורה בירושלים): "לפי שהיה רואה

---

5 הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ד ה"א) פוסק במחלוקת זו כרב ששת, ומסביר הלחם משנה שפסק כן כיוון שזהו הכלל במחלוקת באיסורים. וראה בשאגת אריה סוף סימן כ"ט, שמסיק שלבשו הכהנים את אבנטם בשעת הפיס, כדי שיהיו מוכנים מיידית לעבודה.

6 וכן מביא המאירי (יומא כ"ה ע"א): "והמונה בא ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהם ומחזירה", וכן בסמ"ג (עשה, מצווה קצא-קצב).

7 ראה שבת קנו ע"ב, והובא במגן אברהם א"ח ס"ב סק"ו.

קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה, היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה".<sup>8</sup>

---

8 "ב"ב כ"א ע"ב, ד"ה "כי מציון"



## מצוות מלח בקרבנות\*

### פתיחה

א. אופי הדין וטעמו

ב. היקף הדין

ג. רמת הדין

סיכום

### פתיחה

פרק ב' בספר ויקרא מוקדש לתיאור סוגי המנחות שניתן להקריב על המזבח. לאחר הציווי על הקרבת המנחה, מצווה התורה לצרף מלח למנחות ולקרבנות השונים: "וְכָל קֶרְבֵּן מִנְחָתְךָ בְּמֶלַח תִּמְלַח וְלֹא תִשְׁבֵּית מֶלַח בְּרִית אֶל־לְהִיד מֵעַל מִנְחָתְךָ עַל כָּל קֶרְבְּנְךָ תִּקְרִיב מֶלַח" (פס' יג).

במאמר זה נעסוק במצוות המלח בקרבן ובמנחה. נפתח בהעלאת הצעות שונות באשר לאופיו ולטעמו של הדין, ונבחן את הדברים תוך כדי דיון בדינים שונים הקשורים להיקפו של הדין ולמידת יישומו.

### א. אופי הדין וטעמו

ניתן להעלות שתי הבנות עקרוניות באשר ליחס שבין הקרבן והמלח המצטרף אליו. הבנה אחת היא שהמלח איננו בעל מעמד עצמאי, אלא מצטרף לקרבן והופך להיות חלק ממרכיביו. הבנה שנייה היא שאף שהציווי הוא על הבאת המלח בצמידות לקרבן, למעשה למלח יש מעמד עצמאי, ואין הוא הופך להיות חלק ממשי מהקרבן.

על פניה, הסוגיה בזבחים קז ע"ב, העוסקת באיסור הקרבה בחוץ, מתלבטת בשאלה זו ממש:

---

\* הרב מנחם מקובר עסק בנושא זה במאמרו "ברית מלח - מליחת הקרבנות", במעלין בקודש ט. אמנם, הרב מקובר שם בוחן את הדברים מנקודת מבט אחרת, הן מצד תוכן הדברים והן מצד הגישה הלימודית העקרונית.

איתמר: המעלה ואין בו כזית, ועצם משלימו לכזית - רבי יוחנן אמר: חייב, ריש לקיש אמר: פטור. ר' יוחנן אמר חייב, חיבורי עולין כעולין דמי; ריש לקיש אמר פטור, חיבורי עולין לאו כעולין דמו. בעי רבא: המעלה ראש בן יונה שאין בו כזית ומלח משלימו לכזית, מהו? אמר ליה רבא מפרזקיא לרב אשי: לאו היינו פלוגתייהו דר' יוחנן וריש לקיש? תיבעי לרבי יוחנן ותיבעי לריש לקיש: תיבעי לר' יוחנן, עד כאן לא קאמר ר' יוחנן התם אלא עצם, דמינא דבשר הוא, אבל מלח דלאו מינא דבר יונה הוא לא? תיבעי לריש לקיש, עד כאן לא קאמר ריש לקיש התם אלא דאי פריש מינה לאו מצוה לאסוקי, אבל הכא דאי פריש מצוה לאסוקי לא, או דלמא לא שניא? תיקו.

ישנה כאן התלבטות האם מלח יכול להצטרף לכזית של ראש יונה לעניין איסור הקרבה בחוץ. מחד, הגמרא מבקשת לחלק - לפי ר' יוחנן - בין עצם ובין מלח שאינו ממין הקרבן. מאידך, הגמרא מציעה - לדעת ריש לקיש - שדווקא מלח מצטרף, מכיוון שיש מצווה להשיבו לקרבן אם פרש. בפשטות, יסוד הספק הינו האם המלח הוא חיצוני לקרבן, וממילא גם בעל מעמד עצמאי, או שמא הוא חלק בסיסי מעצם הקרבן.

מקור אחר הנוגע ישירות לשאלתנו הוא הדרשה בספרא על הפסוקים שציטטנו בתחילת המאמר. הספרא דן בשאלה על מי מוטלת האחריות להבאת המלח:

יכול המתנדב מנחה יהא [מביא] עמה מלח כדרך שהוא מביא לבונה... תלמוד לומר ולא תשבית מלח ברית א-להיך מעל מנחתך, ולהלן הוא אומר מאת בני ישראל ברית עולם; מה ברית אמורה להלן משל ציבור, אף כאן משל ציבור (דבורא דנדבה פרשה ט פרק יא).

לכאורה, לו היה המלח אחד ממרכיבי הקרבן - מן הראוי היה שיובא על ידי הבעלים. ממילא, הכרעת הספרא שהמלח בא מכספי ציבור - מקרבת לכאורה להבנה שהמלח הוא דבר המתלווה לקרבן, ולא חלק ממשי ממנו.<sup>1</sup>

נראה שהתלבטות זו באשר לאופי הדין מייצגת שתי הבנות בטעמו של דין המלח. הדגש של התורה בפסוק הנזכר הוא שהמלח מהווה ביטוי לברית עם הקב"ה.

---

<sup>1</sup> בעל ספר החינוך (מצווה קיח, קיט) אף הסיק מכאן שהבאת המלח היא מצווה המוטלת על הכוהנים. מאידך, ר"י פרעלא (ספר המצוות לרס"ג מצווה עט ומצווה קכא) הפנה ללשון הרמב"ן על התורה שם, ממנו משמע שזו מצווה של הבעלים. ר"י פרעלא התקשה כיצד הבנת הרמב"ן מתיישבת עם דין הבאת המלח מכספי הציבור, וחתם באומרו: "וכבר עמדו בזה האחרונים ז"ל, ומה שרצו קצת לתרץ אינו מספיק כלל". יש להעיר שבעל מנחת חינוך סובר שבדיעבד אם הביאו הבעלים את המלח - כשר. מאידך, מדברי ערוך השולחן העתיד (איסורי מזבח סימן נ"ט) משמע שגם בדיעבד איננו כשר.

ביטוי זה חוזר גם בספר במדבר (י"ח, יט) ביחס למתנות כהונה: "ברית מלח עולם". נראה שהפירוש הסביר ביותר הוא שהמלח מסמל את קיום הברית לאורך זמן, הן משום שמלח הוא מוצר המשמר מאכלים לאורך זמן, הן משום שהמלח עצמו הוא מאכל שנשמר לאורך זמן. ואכן, ביטוי לתפקיד זה של המלח ישנו במדרש פסיקתא זוטרתי:

ברית מלח עולם היא. כרת הכתוב ברית עם אהרן ברית מלח עולם הוא בדבר הבריא בדבר שאינו מתליע ולא מסריח ולא עוד אלא שמבריא את אחרים (במדבר, פרשת קרח, ד"ה כל תרומות הקדשים).<sup>2</sup>

אפשרות אחת היא, אם כן, שהמלח מביע רעיון כללי של נצחיות. אדם המביא קרבן לה' - מחדש את הברית עמו; חידוש זה דורש הבאת מלח, המסייע בשמירת הברית לאורך זמן. לפי גישה ניתנת לומר שהמלח הוא דין בהליך הבאת הקרבן, משהו נוסף המתלווה לקרבן עצמו ולא חלק ממרכיביו.

אפשרות אחרת מעלה האבן עזרא על אתר:

ברית א-להיך - הכנסתיך בברית והשבעתיך, שלא תקריב תפל ולא יאכל, כי הוא דרך בזיון.<sup>3</sup>

לפי הצעת האבן עזרא, המלח איננו רכיב המתלווה לקרבן כדי לבטא רעיון חיצוני, אלא חלק מהותי ממרכיביו: אוכל ללא מלח הוא תפל, והמביא קרבן ללא מלח מחסיר משהו מהותי בעצם הקרבן.

להלן נבחן את השתקפותן של שתי הבנות אלו במקורות השונים הדנים במלח.

## ב. היקף הדין

### 1. מלח במנחה

הצורך בהבאת מלח יחד עם הקרבן חוזר בפסוק שלוש פעמים. למעשה יש כאן שלושה היגדים שונים, שיש לבחון את היחס ביניהם: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח"; "ולא תשבית מלח ברית א-להיך מעל מנחתך"; "על כל קרבנך תקריב מלח".

---

2 עיין בתורה שלמה (ויקרא, אות קד), המציין למקורות רבים בחז"ל המדברים על מלח כחומר מקיים. ועיין גם בדברי בעלי התוספות על התורה שם.

3 עיין איוב (ו', ו), וכן בדברי הרמב"ן ורבונו בחיי שם, ובספר החינוך שם.



בפשטות, בעוד שני ההיגדים הראשונים עוסקים במנחה ההיגד השלישי מרבה את כל הקרבנות, אולם עדיין עלינו לבחון האם יש זהות בין הציוויים בהיגד הראשון והשני המתייחסים למנחה.

המושג "קרבן מנחה" כשלעצמו בוודאי אינו מורה דווקא על החלק הקרב, שהרי התורה משתמשת במושג זה בכמה מקומות לתיאור המנחה באופן כללי (ראה לדוגמא ויקרא ב', א). אולם, חז"ל (בספרא על אתר) הבינו כדבר פשוט שמושג זה מתייחס דווקא לקומץ העולה על המזבח:

אי מעל מנחתך יכול תהא מנחה כולה טעונה מלח? תלמוד לומר קרבן, הקומץ טעון מלח ואין מנחה כלה טעונה מלח.

כך גם הבינה הגמרא במנחות.<sup>4</sup> המשנה (ו ע"א) קבעה:

קמץ ועלה בידו צרור או גרגר מלח או קורט של לבונה - פסול, מפני שאמר: הקומץ היתר והחסר - פסול.

הגמרא בהמשך (יא ע"א) שואלת מדוע נדרשה המשנה להזכיר גם צרור וגם גרגר מלח וכו', ומשיבה:

... ואי תנא מלח, דלא איקבע בהדי מנחה מעיקרא (שאינו מולח אלא הקומץ בלבד). אבל לבונה דאיקבע בהדי מנחה מעיקרא אימא תתכשר, קא משמע לן.<sup>5</sup>

גם הרמב"ם בפירוש המשניות למנחות עמד על נקודה זו במפורש, ואף ראה צורך להדגישה:

אל תלמד מכך שהמלח ניתן על כל המנחה, לפי שכבר בארתי לך בבריתא שאינו ניתן כי אם על הקומץ (פ"א מ"ב).

מאידך, מצינו שיטות לפיהן יש למלוח אף חלקים אחרים של המנחה. כך, הגמרא בשבת (עט ע"א) מביאה בשם עולא שאחד מסוגי העור נקרא מצה. עור זה מתאפיין, בין היתר, בכך שאין בו מלח. הריטב"א העיר על כך:

איכא דדייק מהכא שאין לתת מלח במצה של פסח, דסתם מצה היינו בלא מלח כדאמרינן הכא. וליתא, דהא חלות מצות של מנחות היה בהן מלח, כדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח, וקרי להו מצות.

4 הפניה סתמית במאמר זה לגמרא מכוונת למסכת מנחות.

5 וכך גם פשטות הסוגיה בסוטה יד ע"ב, עיין שם.

הריטב"א סבור, אם כן, שמותר לתת מלח על מצה של פסח, והוא מוכיח זאת מכך שעל מצות המנחות היה מלח. דא עקא, לפי המקורות שראינו לא היה מלח אלא בקומץ, ולא במצות עצמן. כמו כן, לא ברור מדוע מצטט הריטב"א את הפסוק "על כל קרבנך תקריב מלח", שהרי הדרשה בספרא (ובמקבילה בדף כ ע"א) לומדת מפסוק זה ריבוי לשאר הקורבנות ולא את הדין שעליו מדבר הריטב"א. ואכן, הר"ן שם דוחה הוכחתו:

והא דכתיב על כל קרבנך תקריב מלח היינו בדבר הקרב על גבי המזבח, וכדמוכח  
התם בזבחים...<sup>6</sup>

עקרונית, ניתן היה לתלות מחלוקת זו בטעמו של דין המליחה. אם מטרת המליחה היא לציין את הברית סביר שתיעשה רק בחלק הקרב למזבח, ואילו אם מטרתה להשביח את הטעם הרי מובן מדוע יש למלוח אף את החלקים הנאכלים. אולם למעשה נראה שאין זה מוכרח, שכן אפשר שכולם מסכימים שרעיון הברית הוא זה שעומד מאחורי הציווי, והשאלה היא מה מעמדם של שיירי המנחה שאינם קרבים: האם אינם בכלל הקרבן, או שמא הינם חלק גבוה שבו זוכים הבעלים.

## 2. מלח בשאר הקורבנות

בפסוק שראינו לעיל התורה פותחת בציווי על מליחה ביחס למנחה, אך מסיימת בריבוי לכל הקורבנות: "על כל קרבנך תקריב מלח". מה כולל ריבוי זה, ואיזה חלק בכל קרבן זקוק למלח? בשאלה זו עוסק מדרש ההלכה בספרא (דיבורא דנדבה פרשה יב ד"ה פרק יד), ובמקבילה בסוגיה בדף כ ע"א:

ועל כל קרבנך תקריב מלח, יכול אף על העצים אף על הדם תלמוד לומר קרבן מנחתך. מה קרבן מנחתך דבר שאחרים באין חובה לו, יצאו העצים והדם שאין אחרים באין חובה להן. אי מה קרבן מנחתך דבר שהוא מתיר אף אני אביא את הדם שהוא מתיר, תלמוד לומר מעל מנחתך לא מעל דמך... אין לי אלא הקומץ ומנין לרבות את הלבונה,

---

6 עיין גם בדברי הרא"ש בפסחים (פ"ב, סימן כג). בספר **כנסת הראשונים** על מסכת מנחות מביא העורך הרב אילן את דברי הרא"ה **בבדק הבית** (ב"ג ש"ג), שהבין אף הוא שגם מה שנאכל לכוהנים ולבעלים זקוק למלח, ואת דחיית הרשב"א שם **במשמרת הבית**. יש שרצו להוכיח שיטה מרחיבה זו גם מדברי הרמב"ם בספר המצוות (שורש י"ב), שהזכיר את המליחה לפני הקמיצה. אולם כבר הבאנו את דברי הרמב"ם המפורשים בפירוש המשניות, ונראה שאין לדייק משם דבר. ועיין גם בפירוש הברטנורא על המשנה בדף יח ע"א, שכך רצה להסביר את הביטוי "לא מלח... כשר": לכתחילה יש צורך למלוח את כל המנחה, ובדיעבד כשר אם מלח את הקומץ בלבד.

תלמוד לומר על כל קרבנך תקריב מלח, ארבה את הלבונה הבאה עם המנחה, מנין לבונה הבאה בפני עצמה ולבונה הבאה עם לחם הפנים ואימורי חטאת ואימורי אשם ואימורי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים ואברי עולה ועולת העוף מנין, תלמוד לומר: וכל קרבן.

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר ומה קרבן מנחתך דבר שיש בו טומאה ועולה לאישים על מזבח החיצון, יצאו העצים שאין בהן טומאה, יצא הדם שאינו עולה לאישים, יצאת הקטרת שאינה על מזבח החיצון.

בדרשה שלפנינו ישנן, למעשה, שתי דרשות: דרשה סתמית, ודרשתו של רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה. עיקר מחלוקתם נוגעת לדרך שבה אנו ממעטים דברים שונים מהצורך במלח.

הדרשה הראשונה פותחת במיעוט: היינו חושבים שההיגד האחרון בפרשה, "על כל קרבנך תקריב מלח", מרבה אף עצים ודם. על כך באה התורה ואמרה "קרבן מנחתך", ללמדנו שרק דבר ש"אחרים באין חובה לו" זקוק למלח. הגמרא מסבירה שביטוי זה משמעו שרק דבר העולה על עצי המערכה זקוק למלח. אם כך, הדרשה מלמדת שכל מה שקרב על גבי המזבח זקוק למלח. לעומת זאת, העצים - שאינם באים כקרבן על עצי המערכה, אלא ייעודם הוא להיות עצי המערכה גופא - וכן הדם, שאינו נחשב קרבן, לא זקוקים למלח. אולם משמע מכאן שלו היה דין הקרבה בעצים - אכן היה צורך להעלות מלח גם עליהם.

לו היינו הולכים בכיוונו של האבן עזרא לעיל, קשה להבין מדוע כל דבר שמוקרב זקוק למלח: אם המלח נועד להכשיר את הקרבן כך שלא יהיה תפל, הרי שדווקא דבר מאכל יהיה זקוק למלח.

באשר לדרשתו של רבי ישמעאל, נראה שהיא הולכת בכיוון אחר. הוא קובע קריטריונים אחרים לשאלת הלימוד ממנחה: דבר המקבל טומאה, עולה לאישים ובא על מזבח חיצון.

הגמרא במנחות שם מביאה מחלוקת תנאים בעניין קרבן העצים: תנא קמא סובר שאין זה קרבן מנחה ממש, ולמעשה משתמשים בהם לעצי המערכה, ואילו רבי סובר שזהו קרבן מנחה לכל דבר. הגמרא רוצה לטעון שהדרשה הראשונה בספרא, שהסתפקה בכלל "כל שאחרים באין חובה לו", סוברת כתנא קמא, שעצים לא מובאים כקרבן על עצי המערכה אלא הם גופא מהווים את עצי המערכה; אולם רבי

ישמעאל סובר כרבי, שעצי המערכה הם קרבן לכל דבר, ולכן הוא נצרך להביא דרשה אחרת.

כמו כן ניתן לשים לב שרבי ישמעאל ממעט אף את הקטורת, שלא נזכרה בדרשה הקודמת. הגמרא אכן מבינה שהדרשה הראשונה חולקת לעניין קטורת, ולדעתה יש מלח בקטורת.

נראה להציע שרבי ישמעאל חולק על התפיסה העולה מהדרשה הראשונה, ולפיה המלח נצרך בכל מקום שיש קרבן משום שהוא מהווה עניין סמלי. לדעתו, רק בקרבן שיש למלח משמעות בו יש צורך להביא מלח. ואכן, הנפקא מינה ביניהם היא בקטורת, שהמלח בוודאי לא שייך בה על מנת להוציאה מתפלות. למעשה, אם כן, נראה שרבי ישמעאל נוטה יותר לגישה שבאה לידי ביטוי בדברי האבן עזרא: מלח הוא לא עניין סמלי, אלא נצרך כחלק מהותי מהקרבן עצמו, על מנת שיהיה דבר ראוי וחשוב.

### 3. שיעור המלח

גם בנושא זה עוסקת הדרשה שם בספרא:

במלח - יכול תבונהו? תלמוד לומר תמלח.

יש להבין מה פירוש המילה "תבונהו", ומה משמעות המסקנה "תמלח". הגמרא במנחות (כא ע"א) מביאה דרשה זו, ומעלה כמה אפשרויות הסבר שהמשותף לכולן הוא שבהווה אמינא יש לתת הרבה מלח. ההסבר האחרון הוא של רב אשי: "יכול יתן בו טעם כבינה? תלמוד לומר 'תמלח'".

מרש"י שם משמע, וכך מפורש בתוס' (ד"ה יתן בו), שפירוש זה הוא באותו מישור של ההצעות שלפני כן: היינו חושבים שצריך או אפשר לשים כמות גדולה מאוד של מלח, וקא משמע לן שלא. אולם, הרב אילן (בכנסת הראשונים) ציין לראשונים רבים שהבינו להפך: היראים (סי' תנא), הערוך (ערך בן), סמ"ג (לאוין קלז) והאור זרוע (בשר בחלב סי' תסט). לדעת ראשונים אלו - בהווא אמינא אכן די במעט מלח, וכלשון הסמ"ג: "מעט מלח רק להסיר התפל כבינה המיישרת את האדם שנכנסה מעט מעט בגוף", ואילו למסקנה "ימלחם יפה יפה, והיינו דאין נאכלין מחמת מולחן" (אור זרוע שם).

אכן בגמרא יש המשך לדרשה זו, כאשר מובא תיאור של המליחה: "כיצד הוא עושה? מביא האבר ונותן עליו מלח וחוזר והופכו ונותן עליו מלח ומעלהו". בפשטות

יש כאן תיאור של מליחה משמעותית, ולא של פעולה סמלית בלבד. תיאור זה מחזק את שיטת הראשונים המבינים שלמסקנה לא די במליחה כל שהיא. אולם, יש לשים לב לכך שתיאור זה הוא ביחס לקרבן; אין כאן תיאור של כמות המליחה במנחה.

הרמב"ם (הלכות איסורי מזבח פ"ה ה"א) פוסק: "ומצוה למלוח הבשר יפה יפה כמולח בשר לצלי שמהפך את האבר ומולח, ואם מלח כל שהוא אפילו בגרגיר מלח אחד כשר". האחרונים הציגו כמה הצעות באשר למקור דעת הרמב"ם, שבדיעבד סגי במשהו (ע"ן כסף משנה שם, ובשפת אמת על אתר). אמנם, יש לשים לב שגם הרמב"ם - בדומה לגמרא לעיל - לא התייחס כלל לשיעור המלח הנדרש במנחה. בעל **אבן האזל** על אתר עמד על כך, וכתב:

דמשמע דבדיוק כתב הרמב"ם דמצוה למלוח "הבשר" יפה יפה, והא בעיקר המליחה כתוב מנחה, ולמה כתב רק הבשר? אלא משום דמנחה דהיינו סולת אינו צריך באכילה הדיוט הרבה מלח, ולכן גם באכילת גבוה אין צריך למלוח יפה יפה.

לפי הבנתו, מסקנת הגמרא היא שאכן לכתחילה יש למלוח בצורה המכשירה את המנחה לאכילה. אם כן, יוצא שלפי הרמב"ם יש שני דינים: דין לכתחילה - שהמלח יהיה חלק ממרכיבי הקרבן וישביחו, ודין בדיעבד - ולפיו די במעשה סמלי.

נראה שגם שאלה זו קשורה לשאלת הבנת טעמו ואופיו של הדין. אם נפסוק שנדרש רק מעט מלח - ברור שמדובר בפעולה סמלית. וכן אם נפסוק להפך, שכמות המלח היא גדולה ואינה מאפשרת אכילה - גם כן יש לומר שמטרת המלח היא לא להכשיר את המנחה או את הקרבן לאכילה. אולם אם נבין, כפי שהציע אבן האזל ברמב"ם, שהמסקנה היא שנדרש שיעור כזה שמכשיר את הקרבן או את המנחה לאכילה - הדברים עולים בקנה אחד עם דברי האבן עזרא באשר למטרת המליחה. לפי הרמב"ם, שיש שני דינים, הרי שהדין הבסיסי - בדיעבד - רואה בהמלחה מעשה סמלי, ואילו הדין השני - הלכתחילאי - רואה בהמלחה הליך של תיקון המנחה והסרת התפלות.

## ג. רמת הדין

המשנה בדף יח ע"א קובעת:

לא יצק לא בלל ולא פתת ולא מלח ולא הניף לא הגיש, או שפתתן פתים מרובות ולא משחן - כשרה.

בפשטות משמע שמליחה אינה מעכבת. כך אכן הבין את המשנה רב יוסף, בסוגיה בהמשך (יט ע"ב). מנגד, הגמרא שם הביאה ברייתא הטוענת במפורש שמליחה מעכבת בקרבן:

דתניא: ברית מלח עולם הוא, שתהא ברית אמורה במלח, דברי ר' יהודה; ר' שמעון אומר: נאמר כאן ברית מלח עולם הוא, ונאמר להלן ברית כהונת עולם, כשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה, כך אי אפשר לקרבנות בלא מלח.

רב יוסף טען שלפנינו מחלוקת תנאים בין המשנה לבין התנאים שבברייתא,<sup>7</sup> ואילו אביו דחה את דבריו. ניתן לקשור גם שאלה זו לשאלת מהות הדין: אם מלח בא כחלק אימננטי מהמנחה - סביר שגם יעכב בבחינת "הקריבהו נא לפחתך". לעומת זאת, אם מדובר במעשה סמלי - יש מקום לומר שהוא אף איננו מעכב.

מעניין לבחון בהקשר זה את פסיקת הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ה ה"ב):

הקריב בלא מלח כלל לוקה, שנאמר ולא תשבית מלח ברית א-להיך, ואף על פי שלוקה הקרבן כשר והורצה, חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה שנאמר ולא תשבית מלח ברית א-להיך מעל מנחתך.

מה משמעות החלוקה שמבצע הרמב"ם, כאשר בקרבן אין המלח מעכב בדיעבד ואילו במנחה הוא מעכב? לכאורה, חלוקה זו מובילה אותנו לערוך הבחנה בין דין מלח במנחה לבין דין מלח בקרבן. המלח הוא חלק מרכזי מן המנחה גופא, ועל כן הוא גם מעכב בה, ואילו לקרבן המלח רק מתלווה, אך איננו מהווה חלק מהותי ממנו.<sup>8</sup>

אולם, יש להעיר שכמה אחרונים הציעו<sup>9</sup> אפשרות פשוטה יותר בהסבר פסיקת הרמב"ם: במנחה מדובר בקומץ, ולכן המלח מעכב - שהרי הקטרת הקומץ מעכבת. מה שאין כן בקרבן, שהקרבן האימורים גופא אינה מעכבת, וממילא גם הוספת המלח עליהם אינה מעכבת.

---

7 בספרא ישנה דעה מפורשת שמלח אינו מעכב בדיעבד (נדבה פרשה ט ד"ה פרק יא): "והנותרת, אף על פי שלא הומלחה אף על פי שלא הוגשה אף על פי שלא הקטיר את כל לבונתה". ועיין שם בר"ש, הכותב שהנותרת מותרת לכוהנים אף אם לא מלחו את הקומץ, ומפנה לגמרא שלנו. אולם יש לבעל הדין לטעון שהכוונה היא לומר שהנותרת שלא הומלחה מותרת לכוהנים; כך גם הסביר בליקוטי הלכות בזבח תודה (יח ע"א). אמנם, גם מהתוספתא פ"ה משמע שהכוונה שהמליחה אינה מעכבת כלל: "פתת ולא מלח, מלח ולא פתת".

8 עיין בחידושי הגר"ז שם (סטנסיל), שביאר בצורה דומה את שיטת הרמב"ם.

9 עיין קרן אורה וליקוטי הלכות שם, הגהות חשק שלמה (יח ע"א) ור"י פערלא שם (מצווה קכא).

## סיכום

בראשית המאמר העלינו שתי הבנות באשר לאופיו וטעמו של דין מליחה בקרבנות. הבנה אחת היא שהמלח הינו חלק מהותי מהקרבן, ואינו בר הקרבה כשלעצמו. מטרתו רק להכשיר את המאכל ולהשביחו. הבנה שנייה היא שהמלח הינו בר הקרבה כשלעצמו; יש ציווי להביאו בצמוד לקרבן, אך הוא שומר על אופי עצמאי. הצענו שלפי הבנה זו טעמו של הדין הוא לסמל את קיום הברית לאורך זמן.

לאורך המאמר סקרנו כמה דינים הקשורים בהיקף הדין וברמתו, והצענו שדיונים רבים בנושאים אלו קשורים למעשה לשאלה העקרונית באשר לאופי הדין ולטעמו.

# טהרות





הרב עזריה אריאל

## הבא ראשו ורובו במים שאובין

פתיחה

א. מחלוקת הראשונים ויסודותיה

ב. ביאור המשנה בזבים

ג. המשמעות המעשית של הגזרה

ד. ראיות לשיטת הרמב"ם

ה. שיטות הראשונים

סיכום ומסקנות

נספח: כיצד ניתן להתקלח בלי להיטמא?

פתיחה

שנינו בזבים פ"ה מ"ב: "אלו פוסלין את התרומה: האוכל אוכל ראשון, והאוכל אוכל שני, והשותה משקין טמאין, והבא ראשו ורובו במים שאובין, וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגים מים שאובין". המשנה מונה אישים שדינם כשני לטומאה, ופוסלים את התרומה במגעם, וביניהם מי שנכנס במים שאובים, או שנפלו עליו מים שאובים. בגמרא בשבת יג ע"ב מבואר שמשנה זו מונה גזירות מדרבנן (ומדאורייתא אין אדם שדינו כשני לטומאה, הפוסל את התרומה במגעו ואינו מטמאנה לטמא אוכל אחר, פרט לטבול יום. רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פ"י הל' ב, ז). גזירות אלו כלולות ב"י"ח דבר" שנגזרו במעמד בית שמאי ובית הלל.

מאמר זה עוסק בגזירה על הבא במים שאובין: האם נאמרה על כל אדם הנכנס למים שאובין, בין אם טבל בו ביום ובין אם הוא טהור גמור, או שמא גזירה זו נגזרה רק על טבול יום העושה כן? היסוד לצמצום היקף הגזירה הוא ההשוואה ללשון המשנה בהמשך: "וטהור שנפלו על ראשו ורובו" וכו', המלמדת לכאורה שהגזירה הקודמת על ביאה נאמרה רק על הטמא בטומאה מסוימת. ומכיוון שבטמא ממש אין טעם בגזירה זו, שהרי הוא טמא ממילא, יש להעמידה בטבול יום. אמנם גם הוא פוסל

את התרומה במגעו, ולכאורה גזירה זו אינה מחדשת בו דבר, אבל טבול יום יטהר לגמרי עם הערב שמש, וכשבא במים שאובים - מתחדשת בו טומאה נוספת, שלא יטהר ממנה אלא אם כן יטבול מחדש. ועוד: טבול יום אינו מטמא משקי חולין במגעו, מה שאין כן מי שנטמא מחמת גזירה זו (פרה פ"ח מ"ז).

## א. מחלוקת הראשונים ויטודותיה

התוס' בגיטין (טז ע"א ד"ה הבא) כותבים: "הבא ראשו ורובו במים שאובין, וטהור שנפלו כו'. הכי גרסינן בפ"ק דשבת, דעל טבול יום דוקא גזרו בביאה, וכל שכן בנפילה, אבל טהור - דוקא בנפילה". תוס' מדייקים כאמור משינוי לשון המשנה, ומסיקים שהגזרה על ביאה נאמרה בטבול יום בלבד. בשיטה זו נוקטים בפשטות גם התוס' בשבת (יג ע"ב ד"ה וטהור), ונזקקו רק לבאר טעמו של דבר: "מאי שנא דבטהור לא גזרו כי אם בנפל, ולא גזרו נמי בביאה כמו בטבול יום?" (לדיון בתירוצם ראה להלן). כפי שיבואר להלן בפרק ה, זו שיטת רוב הראשונים.

לעומתם, הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאות פ"ט ה"א) פוסק שגזירה זו נאמרה גם בטהור גמור:

הבא ראשו ורובו במים שאובין, או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשת לוגין מים שאובין - הרי הוא כשני לטומאה עד שיטבול... לפיכך גזרו שכל שבא ראשו ורובו במים שאובין או שנפלו על ראשו ורובו נטמא ונעשה כשני לטומאה. אפילו טהור שאינו טבול יום אם נפלו על ראשו ורובו שלשת לוגין מים שאובין או שבא ראשו ורובו במים שאובין הרי זה כשני לטומאה עד שיטבול.

הגמרא בשבת (יד ע"א) מסבירה את טעם הגזירה:

הבא ראשו ורובו במים שאובין מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה? אמר רב ביבי אמר רב אסי: שבתחילה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין, והיו נותנין עליהן מים שאובין. התחילו ועשאו קבע - גזרו עליהם טומאה. מאי קבע? אמר אביי: שהיו אומרים: לא אלו מטהרין, אלא אלו ואלו מטהרין. אמר ליה רבא: מאי נפקא מינא? הא קא טבלי בהנך! אלא אמר רבא: שהיו אומרים: לא אלו מטהרין, אלא אלו מטהרין. וטהור שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין מים שאובין מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה? דאי לא הא - לא קיימא הא.

הסברה נותנת שהחשש שיאמרו שרק השאובים מטהרים קיים רק לגבי ביאה במים שאובים, שכן היא דומה לטבילה במקווה, ויש לחוש שיכשירו טבילה זו במקום מקווה, מה שאין כן נפילת מים על ראשו ורובו של אדם, שאינה דומה כלל לטבילה.

לפי זה נראה, **שעיקר הגזרה הוא על ביאה במים שאובים ולא על נפילה**, והנפילה נגזרה רק משום "אי לא הא - לא קיימא הא". ממילא מסתבר שלא יהיה הטפל חמור מן העיקר, ואם מצינו שבנפילה גזרו גם על הטהור - הוא הדין בביאה.

כתפיסה זו נראה מדברי הרמב"ם (הלכות שאר אבות הטומאה פ"י ה"ז), הכותב: "ולעולם לא יהיה האדם שני אלא מדברי סופרים, והוא האוכל אוכלין טמאין או השותה משקין טמאין או הבא ראשו ורובו במים שאובין, שכל אלו כשני לטומאה מדבריהם". הרמב"ם אינו מזכיר כאן את מי שנפלו על ראשו ורובו מים שאובין (שהזכירו בפרק ט הל' א והלאה, ושם כתב שאף הוא שני לטומאה), ונראה שכוונתו לכלול אותו כאן ב"הבא ראשו ורובו", מפני שדין הנפילה הוא פרט וסעיף בדין הביאה.

אולם תוס' וסיעתם סוברים **שעיקר הגזרה הוא על נפילה**. טעמו של דבר, שמבחינה מעשית נהגו הטובלים לשפוך עליהם מים בדרך נפילה ולא בדרך ביאה, וכפי שנאמר בגמרא: "והיו נותנין עליהן מים שאובין"<sup>1</sup>, ואת זה "עשאו קבע". וז"ל הרמב"ן בשבת שם: "דעיקר גזירה בנפילה הוות, שהיו נותנין עליהן ג' לוגין מים שאובין, וכל עיקר לא גזרו ביאה אלא משום נתינה שהוקבעה להם". אכן, מסתבר שלא היו רגילים לרחוץ בביאה לבורות מים, כדי שלא ייטנפו המים,<sup>2</sup> וגם מחמת הקושי לחמם מים בכמות מספיקה לרחיצה בביאה. ממילא, היה גדול יותר החשש שיאמרו שהנפילה שאחרי הטבילה היא המטהרת מאשר הביאה, שלא הורגלו בה, ולכן החמירו בגזירת נפילה יותר מאשר בביאה, כלשון תוספות (שבת יג ע"ב ד"ה וטהור): "ונראה לר"י דבטהור לא רצו לגזור יותר אלא דוקא בנפילה, כמו שרגילים להפיל עליהם מים שאובים אחר שטבלו במים סרוחים, כדאמר בסמוך והיו נותנים עליהם ג' לוגים מים שאובים".

---

1 יותר ברור הדבר מגרסת תוספות: "היו נותנין ג' לוגין מים שאובין", וכמו שנדפס בצד הגיליון שם, וכן הוא גם בכת"י מינכן, ובאור זרוע תשובה תשנו, וכן נראה שגרס הרמב"ן, הכותב: "דעיקר גזירה בנפילה הוה, שהיו נותנין עליהן ג' לוגין מים שאובין". אבל מרש"י נראה שלא גרס כך, שכתב "והיו נותנין עליהן - על גופן מים שאובין", ולא כתב ג' לוגין. ועוד, שנראה ש"על גופן" בא לאפוקי מהבנה שהיו נותנים את השאובין על מי המערה כדי להפיג את סרחונם, ופשיטא שג' לוגין אינם מספיקים להעביר סרחון מי מערה של ארבעים סאה.

2 ראה בתוספתא בבבא מציעא המובאת להלן הערה 9.

## ב. ביאור המשנה בזבים

כאמור, מלשון המשנה בזבים, "והבא ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגים מים שאובין", ניתן להבין כשיטת תוס' וסיעתם, שדווקא לגבי נפילת מים שאובים גזרו גם על הטהור, ואילו לגבי ביאה במים שאובים גזרו רק על טבול יום.

לשון זו חוזרת בתוספתא בטהרות פ"ה ה"ה: "וכשם שהאוכל אוכל ראשון, ואוכל שני, והשותה משקין טמאין, והבא ראשו ורובו במים שאובין, והטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין, ספקו לטמא אחרים - טהור, כך משקין הנוגעין בו, ספקו לטמא אחרים - טהור". וכן בגיטין טז ע"א: "אמר רבי ירמיה: הרי אמרו: הבא ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין טמא"<sup>3</sup>.

יש קושי מסוים בדיוקם של תוס': הרי כל הגזירות האמורות במשנה זו נאמרו גם על טהור, פרט לנפילת מים שאובין, שלדעת תוס' יש בה דין יוצא מן הכלל, שנאמרה על טבול יום דווקא. נמצא, שהמשנה לא אמרה את הדין המחודש בביאה אלא רק את הדין הרגיל בנפילה, וכדי שנדייק ממנו שהביאה נאמרה רק בטבול יום, והדבר תמוה. נראה שלדעת תוס' ניסוח המשנה נובע מטעם הגזירה: מכיוון שהחשש הוא מפני טעות בהלכות הטבילה - הרי זה פשוט שראוי לגזור בטבול יום דווקא, ולכן החידוש הוא ב"טהור" שנאמר בנפילה.

מן הגמרא בשבת הנ"ל נראה שדייקה כתוס', ש"טהור" שבסיפא מנוגד לטבול יום ברישא. כך לשון הגמרא:

והבא ראשו ורובו במים שאובין מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה?... שבתחילה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין, והיו נותנין עליהן מים שאובין, התחילו ועשאוּם

---

<sup>3</sup> מאידך, בטהרות פ"ד מ"א נאמר סתם: "ספק דברי סופרים: אכל אוכלים טמאים, שתה משקים טמאים, בא ראשו ורובו במים שאובין, או שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובים - ספקו טהור". וכן במקוואות פ"ב מ"ב: "אבל בטומאה קלה, כגון אכל אוכלים טמאים, ושתה משקין טמאים, בא ראשו ורובו במים שאובים, או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין...". לדעת תוספות יש ליישב שכאן לא באה המשנה להשמיע את עיקר דין טומאה זו, אלא רק את דין ספקה, ולכן לא טרחה לומר שבנפילה עסקינן גם בטהור ואילו בביאה עסקינן בטבול יום בלבד.

קבע, גזרו עליהם טומאה... וטהור שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין  
מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה? דאי לא הא - לא קיימא הא.

ישנו קושי בגמרא: הסוגיה מנמקת את גזרת הביאה בכך שהיו נותנין עליהן מים שאובין, כלומר בנפילה, ואינה אומרת "שהיו באין במים שאובין"! ונראה שרוצה לומר: מכיוון שנתנו עליהן מים שאובין - היה צורך לגזור הן בנפילה והן בביאה. על פי זה, הדגש בשאלה בהמשך: "וטהור שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה" הוא על כך שגזרו על הטהור, ולא על כך שגזרו על הנפילה, שכן היא כלולה בתשובת הגמרא הקודמת. וממילא, גם התשובה "אי לא הא - לא קיימא הא" אין פירושה: אם לא היו גוזרים על הנפילה - לא היתה קיימת גזירת הביאה, אלא: אם לא היו גוזרים על הטהור - לא היתה עומדת גזירתם בטבול יום. וכך פירש רש"י את השאלה ואת התשובה: "מאי טעמא - הא לאו לאחר טבילה הוה. אי לאו - דגזור אף על הטהור לא קיימא גזירה הבא אחר טבילה, דאמרי מאי שנא האי מהאי". וכן פירש רבנו חננאל: "פירוש, לולי שאמר כי בטהור טימאוהו - לא עמדה בטמא שלא טיהרוהו".<sup>4</sup>

ניתן להסיק אפוא שהגמרא אכן מבינה ש"הטהור" שבסיפא מלמד שברישא לא דובר על טהור, אלא על טבול יום!

לשיטת הרמב"ם וסיעתו, יש להסביר את לשון המשנה בשתי דרכים:<sup>5</sup>

---

4 מלשונו "שלא טיהרוהו" משמע לכאורה שהגזרה איננה על טומאה חדשה אלא על העדר טהרה, כלומר, שהגזרה מתחילה על הבא במים שאובים איננה עוסקת במי שטבל כדין ואחר כך בא במים שאובים ובכך נפסל מלאכול בתרומה, אלא עוסקת במי שטבל במקווה של מים שאובים, והחידוש בה הוא שהטובל לא נטהר. נראה שדעתו כשיטת הראשונים שמקווה של שאובין פסול מדרבנן, ולדעתו כאן נאמרה גזירת חכמים זו שמקווה של שאובין פסול לטבילה. אולם מפירוש ר"ח לבבא קמא סז ע"א (מובא באוצר הגאונים לבבא קמא) משמע שלדעתו מקווה של שאובין פסול מדאורייתא, עיין שם. לפיכך נראה שכוונתו "שלא טיהרוהו" לעניין תרומה, כי שב ונפסל למרות שטבל כדין, וזה כעין הגמרא במכות ד ע"א: "הטובל שם לא עלתה לו טבילה", על פי פירוש רש"י שם, ראה להלן פרק ה.

5 לכאורה אין צורך לטרוח ליישב את לשון המשנה לשיטת הרמב"ם, שכן מצינו בשו"ת הרמב"ם (סי' רמב) שהעתיקה בלשון אחרת: "ואסרנו עליהם היציקה הנזכרת... לפי שהם חושבים שאלו מטהרין, בדומה למה שעשו ז"ל בטהור הבא ראשו ורובו במים שאובין". ייתכן אפוא שהרמב"ם גרס גם בבא ראשו ורובו במים שאובין "טהור", ואם כן יש לומר שייסוד המחלוקת נעוץ בגרסאות השונות. אולם בפירוש המשנה בסוף זבים כתב הרמב"ם: "לפיכך גזרו שכל הבא ראשו ורובו במים שאובין אחר הטבילה שהוא נשאר בטומאתו ופוסל את התרומה... ולקיום

א. אמנם הגזרה הראשונה "הבא ראשו ורובו מים שאובין" עוסקת רק בטבול יום, כדעת תוס', אבל הגזרה השנייה "וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו ג' לוגין מים שאובין" באה להוסיף שני חידושים: לא רק מי שבא במים שאובין - אלא גם מי שנפלו עליו מים שאובין; ולא רק טבול יום - אלא גם טהור. אמנם שתי הגזרות נגזרו באותו יום (בגזרת "ח דבר"), ומבחינת סדר הזמנים לא היו שני שלבים בגזירה זו, ומכל מקום אפשר שרצו חז"ל להבליט מה מקור הגזירה ומה נגזר רק משום "אי לא הא לא קיימא הא".

על פי זה יובן מדוע המשניות לא דקדקו להשמיע במפורש שדין הבא ראשו ורובו נאמר בטבול יום דווקא, כי אין זו הלכה למעשה, אלא כוונתן רק להשמיע את סדר הגזירות, כאילו נאמר: "הבא ראשו ורובו במים שאובים, ואפילו טהור, ואפילו נפלו על ראשו ורובו ג' לוגין".

כך פירש בעל ראש יוסף (שבת יד ע"א) את לשון המשנה לדעת הרמב"ם, ונראה שקדמו בפירוש זה הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, סי' תתקע), וזו לשונו:

אמאי נקט בסיפא 'וטהור' וברישא לא קתני 'וטהור הבא' וכו' ? אלא... דלכסוף גזור אפילו בטהור גמור, ולא מיבעי בא במים שאובין ראשו ורובו, דהיינו שאובין טובא, אלא נפלו על ראשו ורובו ג' לוגין שאובין, דעל ידי נפילה יכולין להיות נשפכין על רובו - אפילו הכי נפסל מתרומה.

כך משתמע גם מלשון הרמב"ם עצמו בפירושו לסוף זבים:

לפיכך גזרו שכל הבא ראשו ורובו במים שאובין אחר הטבילה שהוא נשאר בטומאתו ופוסל את התרומה... ולקיום עניין זה הפליגו בכך ואמרו שאפילו האדם הטהור שאין עליו שום טומאה ואינו צריך טבילה, כל זמן שנפלו על ראשו ועל רובו שלשת לוגין מים שאובין - נעשה פוסל את התרומה כמו טבול יום.

לכאורה דבריו כאן כתוס', שגזירת ביאה נאמרה בטבול יום בלבד וגזירת נפילה אף בטהור, שלא כדבריו בהל' שאר אבות הטומאות הנ"ל; אך לפי דברינו ניחא, שפשיטא

---

עניין זה הפליגו בכך ואמרו שאפילו האדם הטהור... כל זמן שנפלו על ראשו ועל רובו שלוש לוגין...", הרי שגרס "טהור" רק בסיפא. וכן בפירושו בשבת פ"א מ"ג מנה את "ח דבר, ובהם: "והרביעית - הבא ראשו ורובו במים שאובין, והחמישית - טהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלוש לוגין מים שאובין". נראה אפוא שגם הרמב"ם גרס בנוסח המקובל, אבל מכיוון שלדעתו להלכה אין נפקא מינה בין טבול יום לטהור - נקט בתשובה הנ"ל בשגרת לשונו "טהור הבא ראשו ורובו במים שאובין".

ליה לרמב"ם שאם הפליגו לגזור בטהור שנפלו עליו מים שאובין שמא יאמרו שרק אלו מטהרים - כל שכן שיאמרו כך על הבא במים שאובים, ולכן ברור שזהו חלק ממה שהפליגו והוסיפו.

ב. ישנו אופן אחר ליישוב הקושיה לשיטת הרמב"ם. במקוואות פ"ג מ"ד איתא: **"בעל קרי** החולה שנפלו עליו תשעה קבין מים, **וטהור** שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין, מכלי אחד משנים ומשלשה – מצטרפין, מארבעה - אין מצטרפין", וכן בתוספתא במקוואות (פ"ג ה"ה). המילה "טהור" נחוצה כאן כדי להשמיע שאין מדובר בבעל קרי הנטהר (לעניין תקנת עזרא שבעל קרי אסור בתלמוד תורה ובתפילה), אלא בטהור הנטמא. אפשר, אפוא, שזהו ביטוי קבוע ביחס לדין נפילת מים על טהור, שנועד לציין שעסקינן בהיטמאות הטהור ולא בהיטהרות בעל קרי, והביטוי בזבים "וטהור שנפל" וכו' נאמר אגב משנה זו. ממילא, אין מקום לדייק שהרישא לגבי ביאת מים עוסקת בטבול יום דווקא.<sup>6</sup>

### ג. המשמעות המעשית של הגזרה

הרמב"ן (שבת יג ע"ב) מסביר מדוע לא גזרו חכמים טומאה על טהור הבא במים שאובים, "שאם כן אין לך אדם רוחץ במרחץ ולא בשום מקום במים שאובין, ואפשר לרוב ציבור לעמוד בגזרה זו". וכן מובא בתוס' הרא"ש (בשבת שם) בשם ריב"א: "לפי שאין רוב ציבור יכולין לעמוד בה, דאי אפשר לו לאדם שלא ירחוץ במים

---

<sup>6</sup> לפי זה היה מקום לומר גם על הבא במים שאובין "טהור", כניגוד לבעל קרי הנטהר לתקנת עזרא במקווה של מים שאובין, אולם בבעל קרי הביאה במים שאובין מועילה רק בדומה לטבילה גמורה, שיהיו ארבעים סאה ובכניסת כל גופו, ויש אומרים אף בהיותם בקרקע דווקא ולא בכלים (עיין ברכות כב ע"ב), ואילו טומאת ביאה במים שאובין נאמרה אף בפחות מארבעים סאה ובכלים ובכניסת ראשו ורובו בלבד (בנקודה זו נחלקו ר' אליעזר וחכמים, עיין בתוספתא במקוואות פ"ג ה"ה), ומכיוון שאין דמיון בין שני העניינים - אין צורך לבדל ביניהם באמצעות המילה "טהור".



חמים"7. יש לעיין, אפוא, לשיטת הרמב"ם, כיצד גזרו חכמים גזרה כה מכבידה, המונעת מן הציבור לרחוץ במרחץ?<sup>8</sup>

על מנת להשיב על השאלה, יש להקדים ולהסביר את נוהגי הניקיון בזמן חז"ל. בלשון המשנה והגמרא אנו מוצאים הבחנה ברורה בין "רחיצה" לבין "שטיפה": הרחיצה היא הכנסת הגוף למים (חלקו או כולו), ואילו השטיפה היא נתינת מים על הגוף.<sup>9</sup> "בית המרחץ", כשמו, מיועד בעיקרו לניקיון באמצעות כניסה לתוך המים,

---

7 לדעת ריב"א זהו ההסבר לחילוק בין נפילה לביאה. הרמב"ן, לעומת זאת, מסביר שעיקר החילוק נובע מכך שהחשש היה יותר לנפילה מאשר לביאה, וכדלעיל, ונזקק לטעם של "אין לך אדם רוחץ" רק כדי להסביר מדוע לא גזרו בכל זאת גם על ביאה בטהור משום "אי לא הא לא קיימא הא". יש להעיר שבתוס' הרא"ש שם דחה דברי ריב"א, ולדעתו אין דרך בני אדם להכניס ראשם למים ברחיצה.

8 נחלקו ראשונים האם חז"ל אסרו ממש לרחוץ אחרי הטבילה (עיין יו"ד סי' רא סעיף עה ברמ"א), ופשטות דברי הרמב"ם שאין כל איסור בדבר, אלא שגזרו טומאה על הרוחץ. לדעה זו יש לדון בשאלה האם התכוונו חז"ל שבפועל אנשים לא ירחצו (כעין הגזירה שבעל קרי צריך טבילה, כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, הרי שהצורך לטבול לאחר מעשה נועד למנוע את המעשה, וכן הגזירה על כתבי הקודש שיטמאו את הידיים, שנועדה למנוע את הנחתם ליד מזון), או שהתכוונו שאמנם ירחצו, והטומאה הקלה שלאחר מכן תהווה תזכורת לכך שרחיצה זו אינה מטהרת. הרמב"ם בפירושו המשניות בסוף זבים נוקט כאפשרות הראשונה: "והוא כדי שלא יתרחצו במים שאובין אחר הטבילה כלל". מכל מקום, לשיטה שגזירת ביאה גזירה גם בטהור ברור שחז"ל לא התכוונו שאנשים לא ירחצו כלל, אלא שכתוצאה מן הגזירה אנשים ימעטו לרחוץ.

9 מקורות לכך: א. שבת קמז ע"א: "הרוחץ, דיעבד אין לכתחילה לא, מכלל דלהשתטף כל גופו אפילו לכתחילה שפיר דמי". ופירש רש"י: "דלהשתטף - שופכן על גופו, דלאו דרך רחיצה היא". והסביר בבית יוסף (או"ח סי' שכו): "כלומר, שדרך רחיצה היא להכניס גופו או אבריו בתוך המים ולרחוץ שם". ב. שבת לט ע"ב: "מעשה שעשו אנשי טבריא. מאי רחיצה? אילימא רחיצת כל גופו... אמר רב איקא בר חנניא: להשתטף בהן כל גופו עסקינן". ג. תוספתא בנדרים פ"ב ה"ז: "המודר הנאה מחבירו... ורוחץ עמו במרחץ... ר' יהודה אומר... רוחץ עמו באמבטי גדול". מכאן שסתם "רוחץ" הוא באמבטי, כך שכניסת אדם נוסף מעלה את מפלס המים וגורמת הנאה לנמצאים שם. ד. תוספתא בבא מציעא פ"א ה"ד: "העושה מערות לרבים - מרחץ בהן פניו ידיו ורגליו. היו ידיו ורגליו מלוכלכות בטיט או בצואה - אסור", כי מכניס פניו, ידיו ורגליו למים. ובהמשך: "הנכנס למרחץ... חופף את ראשו בנתר ובמימי רגלים, אף על פי שעושה תקלה להבאין אחריו, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ". ה. בראש השנה יח ע"ב: "מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, וירד רבי אליעזר ורחץ".

אולם מקובל היה לאחר הכניסה למים החמים לצאת ולשטוף את הגוף בשפיכת מים צוננים.<sup>10</sup>

מעתה, נראה שגם גזירת נפילת מים שאובים עמדה בסתירה למה שהיה מקובל בבית המרחץ, ולא רק הרחיצה כדברי הרמב"ן. אמנם אפשר לומר שזוהי גזרה שהציבור יכול לעמוד בה, ואינו דומה הוויתור על השטיפה לויתור על הרחיצה, אבל מאידך נראה שבפועל השטיפה היתה נהוגה גם לאחר הגזרה!

נראה שההסבר לכך הוא שבכל בית מרחץ היה גם מקווה, שלא היה "מי מערות מכונסין וסרוחין" אלא אוצר מי גשמים עם השקה. כך עולה מכמה מקורות בדברי חז"ל.<sup>11</sup> הדברים מתאשרים מן הממצאים הארכיאולוגיים: בבתי המרחץ הרומאיים היה "חדר קר" לשטיפה בצונן לאחר הרחיצה בחמין, ובכל רחבי האימפריה הרומית

---

10 מקורות לכך: א. שבת מא ע"א: "רחץ בחמין ולא נשתטף בצונן - דומה לברזל שהכניסוהו לאור ולא הכניסוהו לצונן". ב. תענית כג ע"א: "כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונן, ואומר לו: אבא, הוליכני לרחצני בחמין, שטפני בצונן". ג. ברמב"ן במלחמות ה' (שבת יח ע"ב בדפי הר"ף): "שאיין לשון שטיפה כי אם השלכת מים עליו... ור' מאיר אסר בחמין ואף בצונן מפני שנראה שרחץ כבר בחמין והוא משתטף עכשיו בצונן, ממה שאמרו: רחץ בחמין ולא נשתטף בצונן דומה לברזל וכו'". וכן במאירי שם (לט ע"א): "נתינת מים על ראשו ורובו, והוא הרמוז כאן במילת שטיפה, דינה כרחיצה עצמה. ולא עוד אלא שהחמירו בה אף בצונן, מפני ששטיפת הצונן הוראה שכבר רחץ בחמין".

11 א. במקואות פ"ו מ"י: "האביק שבמרחץ... שהוא כמקוה סמוך למקוה". ב. במשנה י"א שם: "המטהרת שבמרחץ, התחתונה מליאה שאובין והעליונה מליאה כשרין..." (אמנם, כמה מפרשים פירשו "מטהרת" מלשון ניקיון בעלמא). ג. בתוספתא שם פ"ה ה"ה: "המת במרחץ - הקמין טמא, המת בקמין - המרחץ טמא. הנוגע באבק טמא, וטהור בעלייתו". ד. בתוספתא שם פ"ו ה"א: "ומעשה ברבן גמליאל ואונקלס הגר שהיו באין באשקלון וטבל רבן גמליאל במרחץ ואונקלס הגר בים". ה. שם ה"ב: "מרחץ שבלניה גויים, בזמן שמטהרת שלה פתוח לרשות היחיד טמא לרשות הרבים טהור". הלשון "המטהרת שבמרחץ" מובנת היטב כניגוד ל"מטמאת שבמרחץ", דהיינו, בריכת המים שבה רחצו או שטיפת המים הצוננים שנתנו עליהם. מן המקורות הראשונים מתברר גם שלא היה זה סתם בור מים מכונסים, אלא היתה תחלופה של מים, ולזה נועד האביק.

אמנם מסתבר שלא בכל מקום יכלו ליצור מקווה עם תחלופה של מים כשרים באופן שאיפשר ניקיון, אבל גם לא בכל מקום היה בית מרחץ, אלא דווקא בכרכים, כמבואר בתוספתא בנדה פ"ו ה"ו: "ר' שמעון אומר: בנות כרכין התחתון בא תחלה, מפני המרחצאות. בנות כפרים העליון בא תחלה, מפני שטוחנות ברחיים ונושאות כדין על גיסיהן". ובירושלמי בכתובות פ"ז ה"ד: "הדירה שלא תרחצי במרחץ, בכרכים - שבת אחת, ובכפרים - שתי שבתות".

ממדי האמבטיה אינם עומדים בדרישות של מקווה, פרט לבתי המרחץ בארץ ישראל (כגון במצדה ובהרודיון).<sup>12</sup> ממילא מתיישבת קושיית הרמב"ן: אכן גזרו חכמים על הרחיצה ועל השטיפה, אבל לא היתה זו גזירה שהכבידה על הציבור, שכן בבתי המרחץ היתה אפשרות להיטהר במקוואות נקיים לאחר הרחיצה או השטיפה.

#### ד. ראיות לשיטת הרמב"ם

א. שנינו במכשירין פ"ב מ"א: "זיעת האדם - טהורה. שנה מים טמאים והזיע - זיעתו טהורה. בא במים שאובים והזיע - זיעתו טמאה. נסתפג ואחר כך הזיע - זיעתו טהורה". פירוש: זיעת האדם איננה נחשבת כ"משקה" המקבל טומאה ומכשיר לטומאה, ואפילו אם שנה מים טמאים וכתוצאה מכך הזיע - הזיעה טהורה. אבל אם בא במים שאובים - זיעתו נובעת מן המים שרחץ בהם, שעודם על גופו, ולכן היא טמאה, אלא אם כן התנגב ואחר כך הזיע.

מה ההבדל בין מים שאובים למים שאינם שאובים? הר"ש מפרש: "זיעתה טמאה - דמחמת המים היא, ודווקא בא במים שאובין, אבל מחוברין, דלא מכשירי, לא, דאף על גב דהשתא מיהא תלושים ניהו - לא לרצון נתלשו". הר"ש אינו מזכיר כלל את הדין שהבא במים שאובים נטמא, ונראה שפירש "זיעתו טמאה" לא במובן של טומאה ממש, אלא במובן של הכשר, כפי שמופיע רבות במסכת מכשירין. לפיכך התקשה מה ההבדל בין מים שאובים לשאינם כאלה, ותירץ על פי ההלכה שמים מחוברים לקרקע אינם מכשירים לטומאה, אלא אם כן נתלשו מן הקרקע בכוונה וברצון. האדם שבא במים לא התכוון שהמים יעלו עמו ביציאתו, ולכן אינם מכשירים, אבל מים שאובים כבר נתלשו ברצון בשעת שאיבתם, וראויים להכשיר לטומאה.

הרמב"ם מפרש אחרת: "וכבר בארנו כמה פעמים, שהבא ראשו ורובו במים שאובין טמא ופוסל את התרומה... ולפיכך, אם בא במים שאובין והזיע אחר כך - הרי זיעתו כמים שאובין ומטמאה כמו שאמרנו, מחמת התערבות הזיעה במים שאובין שעל פני גופו" (וכן פירש הרא"ש). לדעתו "זיעתו טמאה" כפשוטו, טומאה ממש, מדין ביאה במים שאובים. נראה שהר"ש נמנע מלפרש כרמב"ם, משום

---

12 על פי מחקריו של הארכיאולוג פרופ' רוני רייך.

ששיטתו שגזירת ביאה במים שאובים נאמרה רק בטבול יום,<sup>13</sup> והרי סתם "בא במים שאובים" אין משמעו טבול יום דווקא.

פירוש הר"ש קשה לענ"ד משני טעמים:

1. בבבא הקודמת "שתה מים **טמאים** זיעתו טהורה", ברור שמדובר בטמאים ממש, והחידוש שבכל זאת זיעתו טהורה. כמו כן במשנה הבאה: "מרחץ טמאה - זיעתה **טמאה**, וטהורה - **בכי יותן**". המשנה מבחינה במפורש בין "זיעה טמאה" ממש לבין זיעה טהורה הנחשבת כמשקה וראויה להכשיר, שהיא ב"כי יותן" ("כי יתן מים על זרע", ויקרא י"א, לח).<sup>14</sup> משתמע אפוא שגם "בא במים שאובים זיעתו טמאה", פירושו - טמאה ממש.

2. הר"ש מחדש שאדם הבא במים מחוברים לקרקע ועולה מן המים - המים שעל גופו נחשבים כמי שנתלשו שלא לרצון, ואינם מכשירים. אולם מצינו חילוק בזה בין הטובל במים, שיש לו עניין בנגיעת המים בו, לבין העובר במים, שאינו רוצה לרחוץ כעת אלא רק נאלץ לעבור בהם. שנינו במכשירין פ"ה מ"א: "מי **שטבל** בנהר, והיה לפניו נהר אחר **ועבר** בו - טיהרו שניים את הראשונים". פירושו: כשטבל בנהר הראשון - המים שעליו נחשבים כתלושים לרצון, כי רצה במגעם בגופו, אבל כשנכנס לנהר השני - עברו המים שהיו עליו, והמים החדשים אינם תלושים לרצון, כי אינו צריך לטבילה זו. וכן מפורש בתוספתא (פ"ב ה"ד, והובאה בר"ש בפ"ה מ"א): "הטובל בים או בנהר, **אף על פי שהפליגה** [שהתרחק] **יותר ממיל** - הרי זה בכי יותן". לעומת זאת שנינו בפ"ג מ"ז: "היו רגליו מלאות טיט, וכן רגלי בהמתו, עבר בנהר, **אם שמח** - בכי יותן". הווה אומר: בסתמא העובר במים אינו מחשיב את המים היוצאים עמו כתלושים לרצון, אלא אם כן שמח.

נמצא אפוא שעל פי הר"ש עלינו לפרש את דברי המשנה "הבא במים שאובין" במי שעובר במים ולא רחץ בהם, ולכן אין זו תלישה לרצון. אכן, כך כתב **בתוס' יו"ט**: "ונראה לי דמיירי שלא בא בתוכה לטבול". אולם האוקימתא קשה: בשלמא בנהר או במקור מים טבעי אחר, הרי הוא גדול במידה כזו

13 ראה להלן הערה 20.

14 הרמב"ם אף כותב לגבי "זיעת הבתים טהורה" שברישא של המשנה: "והשמיענו שאין אותה הזיעה משקה, ואם היה אותו הבית **טמא** הרי אותו הנוטף טהור ואינו מכשיר", הרי שפירש גם את הרישא כעוסקת בטומאה בפועל.

שלעיתים כדאי לאדם לעבור בתוכם ולא להקיפם, אבל במים שאובים - מדוע יעשה כן? ובמשנה אחרונה העמיד אחרת, שמדובר במי שנפל לתוך המים ולא רצה כלל להיכנס בהם, ואף זה דחוק מאד כמובן. ובפרט יש לשאול: למה למשנה לדבר על זיעתו של מי שבא שלא לרצונו במים שאובים, הרי יכלה המשנה לומר "רחץ [לרצונו] במים [מחוברים לקרקע] והזיע זיעתו טמאה!"

ב. בתוספתא במקוואות פ"ב הל' ה-ו נאמר: "שני מקוואות של ארבעים ארבעים, אחד שאוב ואחד כשר... (חזרו) [ירדו] שנים וטבלו בשנים... אחד הטמא טמאה חמורה ואחד המיקר, הטבול בטמאה חמורה - טמא, והמיקר - טהור. אחד הטמא טמאה קלה ואחד המיקר, שניהן תלויין".<sup>15</sup> נאמר כאן באופן סתמי שה"מיקר" במקווה של שאובים נטמא, ולא הוזכר שמדובר בטבול יום (טהרת יום טוב חלק שמיני, לתוספתא מקוואות פ"ג ה"ו, אות א).

ג. ראייה ברורה לענ"ד מצאתי בעז"ה בהל' ז שם:

שני מקוואות של עשרים עשרים סאה, אחד שאוב ואחד כשר, טבל באחד מהן ועשה טהרות [כלומר, עסק בתרומה טהורה] - טהורות. בשני ועשה - ירפן. בראשון ולא עשה, בשני ועשה - ירפן. בראשון ועשה, בשני ועשה, אלו ואלו מונחות - הראשונות טהורות והשניות ירפן.

מדובר במקווה של עשרים סאה בלבד, שאין בכוחו לטהר, אלא שאם מימיו כשרים ולא שאובים - אינו מטמא. מכל מקום, הטהרות שעסק בהן לאחר טבילתו השנייה נשרפות, משום שממה נפשך נטמא בביאת מים שאובים, במקווה הראשון או השני, וכפי שמסביר הר"ש במקוואות פ"ב מ"ב (בסוף). אך ה"ממה נפשך" עולה יפה לשיטת הרמב"ם ולא לשיטת התוס', וכפי שיבואר. לשיטת הרמב"ם הציור פשוט מאוד: מדובר בטהור גמור שנכנס לאחד משני המקוואות הללו ועשה טהרות, ואחר כך נכנס לשנייה ועשה טהרות, ומכיוון שברור שבאחת משתי הפעמים הללו נכנס למים שאובים - הטהרות שעשה אחרי הכניסה למקווה השני טמאות.

---

15 פירוש: שני אנשים, האחד טמא הבא להיטהר והשני טהור הבא לקרר עצמו, טבלו בשני מקוואות, האחד כשר והשני של שאובין, ולא ידוע מי מהם טבל באיזה מקווה. כשהטמא טמא בטמאה חמורה - ספקו להחמיר, ולכן המקר טהור, שכן הוא תולה את הקלקלה במקולקל; ואילו כשהטמא טמא בטמאה קלה - שניהם ספיקא דרבנן, שאילו היה כל אחד בפני עצמו - היה ספקו טהור, ולכן בצירופם יחד אינם יכולים לתלות זה בזה.

אולם לשיטת תוס', שרק בטבול יום גזרו על ביאת מים שאובים, אין כאן "ממה נפשך". כפי שהוסבר בפתיחה טבול יום פוסל את התרומה מדאורייתא, ולכן נזקקו תוס' לומר שהנפקא מינה בגזירה שהבא במים שאובים פוסל את התרומה היא לגבי טבול יום שבא במים שאובים ואחר כך העריב שמשו. אם כן, על כרחך מדובר כאן בטמא שטבל במקווה כשר של ארבעים סאה, ובא בו ביום להקר באחד משני המקוואות הללו של עשרים, והעריב שמשו, ולאחר הערב שמש עשה טהרות (שהרי אם יעשה טהרות בעודו טבול יום - בלאו הכי יישרפו). והרי כעת אם יבוא במים שאובים - אינו נטמא, שהרי כבר אינו טבול יום. אם כן צריך לצייר ששוב נטמא טומאה גמורה וטבל במקווה של ארבעים סאה ואחר כך הקר במקווה השני של עשרים סאה ועשה טהרות. ומכיוון שעל כרחך מדובר שטבל טבילה גמורה בין שתי הביאות בשאובין - אין כאן ממה נפשך, כי אם המקווה הראשון היה השאוב, וטימא אותו מגזרת מים שאובים - הרי כבר נטהר מטומאה זו על ידי הטבילה שבינתיים.

אמנם ייתכן כמובן דין של "ממה נפשך" בטבול יום שהקר בו ביום בזה ובזה והעריב שמשו ולמחרת עשה טהרות, ודינם שיישרפו, אבל אין כאן ראשונות שתהיינה טהורות.<sup>16</sup>

ד. בתוספתא במקוואות פ"ג ה"ה מובא: "בא במים שאובים... ואפילו הוא טהור והן טהורין - נטמאו וטמאוהו, הרי זה אומר: טמאני וטמאתי". סתימת התוספתא "ואפילו הוא טהור" משמע שאינו טבול יום בדווקא. ובהלכה ו' נאמרה לשון זהה: "טהור שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין... ואפילו הוא טהור והן טהורין", ומשמע שדין אחד לביאה ולנפילה, ושתייהן נאמרו אף בטהור!  
ה. בהמשך הלכה ו' שם, על הטהור שנפלו עליו ג' לוגין:

---

16 היה מקום לפרש שה"טהרות" האמורות כאן הם משקים של חולין, שבזה יש נפקא מינה בגזירת ביאה גם בהיותו טבול יום (ראה לעיל הערה 1), ולהעמיד התוספתא בטבול יום שהקר ונגע במשקין, ואחר כך הקר בשנייה ונגע במשקין אחרים, שאז הראשונים טהורים והשניים טמאים ממה נפשך. אולם "יישרפו" על כרחך מיירי בתרומה, כי אין סיבה לשרוף חולין טמאים ויכול הוא לשומרם לימי טומאתו (עיין יבמות צ ע"א, קידושין סו ע"א, רש"י ויקרא י"ד, לו), ותרומה הרי נפסלת גם בטבול יום. ועוד, שסתם משקים אינם ראויים לשריפה, פרט לשמן (עיין הל' תרומות פ"ב הי"ב).

רבי ישמעאל אומר: בטהורין - טהור, מקל וחומר: ומה במקום שעשה שאר משקים כמים לפסול את הגוף בשותה רביעית - לא עשה את הטהורין כטמאים, מקום שלא עשה שאר משקים כמים לפסול את הגוייה בג' לוגין - אינו דין שלא עשה את הטהורין כטמאין?

נראה מדבריו, וכן מקביעת דבריו בבבא זו על נפילה ולא בבבא הקודמת על ביאה, שמודה ר' ישמעאל שהבא במים טהורים נטמא, ורק בנפילה נחלק שנפילת מים טהורים אינה מטמאת, ומסתבר אפוא שעיקר הגזירה הוא על הביאה ולא על הנפילה ('טהרת יום טוב' על התוספתא שם, אות ב). יתרה מזו: משתמע מדינו של ר' ישמעאל, וכן מלשונו "לפסול את הגוייה בג' לוגין", שלדעת ר' ישמעאל יש הבדל מהותי בין שתי הגזירות: גזירת ביאה נאמרה מחשש שיאמרו שהמים מטהרים, ולכן נגזרה גם בטהורים, שאם לא כן - מה הועילו חכמים בתקנתם? הרי ירחצו בטהורים ויאמרו שאלו מטהרים!<sup>17</sup> אבל גזירת נפילה לא נאמרה כלל מחמת החשש שיסברו שמים אלו מטהרים, אלא זהו דין "פסול הגוייה" בדומה לגזירה שהשותה משקים טמאים נטמא, וכעין "סיכה כשתייה": כשם שהשותה טמא - כך גם השוטף עצמו בטמאים.<sup>18</sup> אם כנים הדברים, מסתבר שגם לדעת חכמים, החולקים על ר' ישמעאל, עיקר גזירת מים שאובים היא על ביאה, וכתפיסתו העקרונית של הרמב"ם שהתבארה בפרק א. אכן, הר"ש, לשיטתו שעיקר הגזירה היא על נפילה, מפרש (מקוואות פ"ג מ"ד) שרבי ישמעאל מטהר הן בביאה והן בנפילה של מים טהורים.<sup>19</sup>

---

17 **במרכבת המשנה** (הל' טומאת אוכלין פט"ו ה"א), שנוקט כדעת הר"ש להלן שרבי ישמעאל מקל גם בביאה וגם בנפילה, עונה על טענה זו כך: הטהורים שיטבלו בטהורים - יישארו טהורים, אבל טמאים שיטבלו בטהורים - יטמאו את המים, והמים יחזרו ויטמאו אותם (על פי סברתו הוכיח שמים שבקרקע מקבלים טומאה, וסתר את דעת הר"ש במקוואות פ"א מ"א; אולם גם הר"ש דיבר רק על "מי גבאים" שנקוו מהגשם, ומודה במים שאובים, כפי שהובא בשמו בתוס' בבבא בתרא סו ע"ב ד"ה מכלל). **בחסדי דוד** ריש מקוואות (עמ' ב) כתב טעם אחר לחילוקו של ר' ישמעאל, שאמנם הדעת נותנת לגזור גם בטהורים, אבל גזרו רק בטמאים משום ש"מעשה שהיה כך היה", כעין אפר פרה בירדן ובספינה. טעמו תמוה, שכן אם זו סברת רבי ישמעאל - מה מקום לכל המשא ומתן בתוספתא?

18 אולי כדי שהשוטף עצמו במים טמאים לא יאכל תרומה מיד לאחר מכן ותיטמא במים שעודם על גופו, כעין הטעם לטומאת השותה (שבת יד ע"א).

19 אם כי גם המאירי (מקוואות פ"ג ד"ה אפילו היו) כותב כר"ש שמחלוקת ר' ישמעאל אף בביאה, למרות שדעתו כרמב"ם שגזירת ביאה נאמרה אף בטהור, כדלהלן. שאלה זו, האם ר' ישמעאל

## ה. שיטות הראשונים

רבים מהראשונים כתבו בפשטות כדעת תוס', שגזירת ביאה נאמרה בטבול יום בלבד.<sup>20</sup> עם זאת, מצינו חבל ראשונים ההולכים בשיטת הרמב"ם:

א. רש"י. שיטת רש"י בדין זה אינה ברורה לגמרי. בשבת יג ע"ב פירש: "והבא - לאחר שטבל מטומאתו במים שאובין בו ביום. וטהור - גמור שנפלו על ראשו כו", ונראה שסובר כתוס', שגזרת ביאה נאמרה רק בו ביום. אולם ביד ע"א ד"ה אלא אלו מטהרין כתב: "וחיישינן דילמא אתי לבטולי תורת מקוה וטובלין בשאובין, והתורה אמרה אך מעין ובור מקוה מים וגו'", ומשמע שעיקר החשש הוא לביאה בשאובין, ולא היה חשש שיסברו שנפילת מים שאובין מטהרת. עוד כתב: "אי לאו - דגזור אף על הטהור לא קיימא גזירה הבא אחר טבילה, דאמרי מאי שנא האי מהאי", ולפי סברה זו משתמע שגם בביאה לא שנא. אפשר, אם כן, שדעתו כרמב"ם כפי שהתבארה שיטתו לעיל, שעיקר הגזירה באמת על אחר הטבילה בלבד, אבל משום "אי לא הא לא קיימא הא" גזרו בין בביאה ובין בנפילה גם על הטהור. דברים מפורשים יותר כתב רש"י בגיטין טז ע"א: "הבא ראשו ורובו - כשהוא טהור במים שאובים בתוך הכלי" (ושמא כתב זאת כניגוד לבעל קרי שבהמשך), ובהמשך (ד"ה טמא) הסביר את טעם הגזרה: "לפי שהיה להם מערות

---

אומר את דבריו רק על נפילה או גם על ביאה, תלויה גם בביאור המשך התוספתא, בתשובת אבא יוסף החורני לקל וחומר של ר' ישמעאל, ואכמ"ל.

<sup>20</sup> ר"ת בספר הישר, חלק החידושים, סי' קצט. ר"י בתוס' בשבת יג ע"ב ובגיטין טז ע"א הנ"ל. ר"ש במקוואות פ"ג מ"ד ובפרה פ"א מ"ה (וראה גם פירושו לפרה פ"א מ"ג בעניין הנכנס ראשו ורובו למים שאובין, שנראה שהולך לשיטתו הנ"ל, עיין משנה למלך הל' פרה אדומה פ"ג ה"א). ריב"א בתוס' הרא"ש במקומות הנ"ל. רשב"א בשבת. ר"ן בשבת ובגיטין. אור זרוע, שו"ת סי' תשנה. ריטב"א במכות ד ע"א (מהדו' מוסד הרב קוק עמ' מח, ד"ה ונראה): "וקיימא לן שהטובל ובא ראשו ורובו במים שאובין נפסל מלאכול בתרומה", וכן בחידושים לגיטין טז ע"א (שיוחסו במהדורת מוסד הרב קוק לרבנו קרשקש).

הרמב"ן בשבת ובגיטין שם כתב כתוס', ומכוח שיטה זו אף תמה על רבנו חננאל, ראה להלן. לעומת זאת במכות ד ע"א הקשה על פירש"י שפירש את דין חבית של מים שהוא משום גזירת ביאה בשאובין (ראה להלן), "דאי הכי לא הוה ליה למימר 'לא עלתה לו טבילה', דמיפסל פוסל את התרומה מדרבנן, טמויי לא מטמא, והיכי אמר 'לא עלתה לו'? והוה ליה למימר 'חבית מלאה מים שנפלה לים הגדול הרוחץ שם פוסל את התרומה', ואפילו באדם טהור נמי משכחת לה" (עמד על סתירה זו הרב הרש"ר במהדורתו לחידושי הרמב"ן שם). ונראה שמה שכתב "באדם טהור" אין כוונתו טהור ממש, אלא שאינו טובל כעת מטומאתו.



סרוחים לטבילה, ולאחר טבילה היו רוחצין בשאובין, והתחילו לומר לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין", הרי שעיקר הגזירה נאמרה על רחיצה. סיוע נוסף להבנה זו ברש"י ניתן להביא מכך שבכמה מקומות הביא כדוגמא לגזרת "ח דבר דווקא את הביאה במים שאובים, ולא את הנפילה,<sup>21</sup> ושמע מינה שלדעתו עיקר החשש הוא לביאה.

מאידך, במשנה למלך (הל' שאר אבות הטומאות פ"ט ה"א) הסיק אחרת בדעת רש"י, מפירושו למכות ד ע"א. בגמ' שם נאמר: "ואמר רב יהודה אמר רב: חבית מליאה מים שנפלה לים הגדול - הטובל שם לא עלתה לו טבילה, חיישינן לשלשה לוגין שלא יהו במקום אחד". ופירש רש"י: "לא עלתה לו טבילה - שמא כל מים שהיו בחבית עומדים יחד, ושמא בא ראשו ורובו במים שאובין וזה אחד מן הפוסלין את התרומה". נראה מפירושו שגזרה זו נאמרה רק בטבול יום, ולכן נאמר ש"הטובל לא עלתה לו טבילה", דהיינו שלא נטהר לעניין תרומה, ואם הגזירה היתה גם בטהור - ראוי היה לומר שהרוחץ שם נטמא.

ייתכן ליישב שהגזירה נאמרה גם בטהור, אבל במקרה המיוחד של הטובל בים הגדול ויש חשש שמא בא במים שאובים - סובר רב יהודה שלא גזרו במי שיש לו חזקת טהרה, אלא רק במי שיש לו חזקת טומאה והוא מבקש לעלות ממנה ולהיטהר (חסדי דוד מקוואות פ"ג ה"ט).

כך ניתן להבין מהמשך הגמרא במכות שם:

תניא נמי הכי: חבית מלאה יין (כך גרסת רש"י ותוס') שנפלה לים הגדול הטובל שם לא עלתה לו טבילה, חיישינן לשלשה לוגין שלא יהו במקום אחד. וכן ככר של תרומה שנפל שם טמא. מאי יוכן? מהו דתימא התם אוקי גברא אחזקיה, הכא אוקי תרומה אחזקה, קמשמע לן.

אפשר שה"תניא נמי הכי" הוא לעיקר דברי רב יהודה, אבל הברייתא מוסיפה עליו: רב יהודה חידש רק את הדין שאוקי גברא אחזקיה, ולדעת הברייתא אפילו כשיש חזקת טהרה חוששים לג' לוגין במקום אחד.

---

21 סוטה ל ע"א ד"ה כל הטעון; חולין לג ע"ב ד"ה כל הטעון ושם ד"ה דלמא; חולין קכג ע"ב ד"ה בטומאה דרבנן.

הבנה זו מסבירה גם מדוע נוקט רב יהודה "לא עלתה לו טבילה", שמשמע שלא עלתה לו כלל, ולא רק שנפסל לתרומה (והריטב"א תמה בזה על רש"י).<sup>22</sup> לפי דברינו, אפשר שרב יהודה התכוון לומר שלא עלתה לו טבילה להתירו בתרומה, כי בד בבד עם טבילתו נפסל לתרומה, ונקט לשון "לא עלתה" להשמיע את הרציפות והחזקה שבעניין.

**ב. רבנו חננאל.** בגמרא בגיטין טז ע"א מסתפק רבי ירמיה: "הרי אמרו טהור שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין מים שאובין טמא. חציו בביאה וחציו בנפילה מאי? תיקו". רבנו חננאל, שדבריו הובאו ברמב"ן שם, פירש שבעיית רבי ירמיה היא לגבי טהור, והקשה עליו הרמב"ן: "ואין זה נכון, שהרי בטהור לא גזרו ביאה, ואפילו כולו בביאה טהור, כל שכן חציו, אלא בטמא היא, ומשום דביאה ונפילה גזרו בו וכולו בביאה וכולו בנפילה טמא, אבל לחצאין קא מיבעיא לן כדרך כל הסוגיא" (כלומר, הסוגיא כולה עוסקת בשילוב של שני גורמים, שכל אחד מהם ראוי לפעול פעולה מסוימת אילו היה בשלמותו, ומבררת מה דינם כשזה עושה מחצה וזה מחצה). אם דעת ר"ח כרמב"ם - מתיישבת קושיית הרמב"ן.

**ג. ראב"ה.** לעיל פרק ב הובאו דבריו (תשובות וביאורי סוגיות, סי' תקקע) בפירוש לשון המשנה בזבים הנ"ל, ומהם עולה שדעתו כרמב"ם.

**ד. רא"ש.** בפירוש הרא"ש בפרה פ"א מ"ג כתב בפירוש: "שאם הכניס ראשו ורובו למי חטאת הוי כטהור שהכניס ראשו ורובו במים שאובין דעלמא ונטמא וטימא מי חטאת". וכן משמע בפירושו למכשירין פ"ב מ"א, ראה לעיל פרק ד, א. ובפירושו למשנת "אלו פוסלין את התרומה" (זבים פ"ה מ"ב) האריך לבאר את טעם הגזירה על הבא ראשו ורובו במים שאובין, ולא כתב שמדובר בטבול יום דוקא.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> **במנחת יצחק** (ח"ד סי' לט, ג) תירץ קושיה זו, שדעת רש"י היא שגזירת שאובין נובעת מחשש שיטבלו שלא בכוונה, נוסף על החשש שיתחילו לטבול רק בשאובין, ולפיכך באמת לא עלתה לו טבילה לעניין תרומה, שצריכה כוונה. הדבר תמוה: גם אם נאמר בדעת רש"י שיש חשש שיטבלו בלא כוונה, אין זה אומר שבכל טבילה שאחריה בא במים שאובים נאמר שבאמת היתה טבילתו שלא בכוונה. ולפי דבריו היו צריכים לגזור שהרוחץ במים שאובים כאילו לא טבל כלל לעניין תרומה, ולא שיהיה שני לטומאה בלבד! גם הלשון "לא עלתה לו טבילה" אין משמעה שרק לתרומה לא עלתה.

<sup>23</sup> בתוספות הרא"ש בשבת יד ע"ב (ד"ה הבא וד"ה וטהור) ובגיטין טז ע"א (ד"ה הבא) נקט בפשטות כדעת תוס' שרק בטבול יום גזרו על ביאה, אך ידוע שאין להקשות מתוס' הרא"ש על

ה. המאירי בשבת ובגיטין הביא את שתי הדעות ונקט כשיטת הרמב"ם.

### סיכום ומסקנות

חז"ל גזרו טומאה על מי שבא במים שאובים או שנפלו עליו מים שאובים. גזירת נפילה נאמרה בין בטבול יום ובין בטהור גמור, ונחלקו ראשונים בגזירה על הבא במים שאובים, האם נאמרה רק בטבול יום או גם בטהור: דעת תוס' וסיעתם שגזרה זו נאמרה רק בטבול יום, ואילו דעת הרמב"ם וסיעתו שגם בטהור גזרו על ביאה במים שאובים. המחלוקת נעוצה בשאלה איזו גזירה היא העיקרית, הביאה או הנפילה. מצד אחד, ראוי לגזור יותר על ביאה מפני שיש יותר חשש שייסברו שהיא מטהרת, ומאידך, מה שגרם לגזירה הוא הנוהג שהיה מקובל לשטוף את הגוף אחר הטבילה, על ידי נפילה דווקא.

עיקר ראייתו של תוס' מלשון המשנה בזבים, "הבא ראשו ורובו... וטהור שנפלו על ראשו ורובו", ממנה משמע שהגזירה השנייה בלבד נאמרה בטהור, והראשונה רק בטבול יום. ראייה זו אינה מוכרחת, ולעומתה ישנן כמה ראיות לשיטת הרמב"ם, ומהן ראיות ברורות מהתוספתא במקוואות. לפיכך נראה עיקר כדעת הרמב"ם וסיעתו, שגזירת ביאה במים שאובים נאמרה בין בטבול יום ובין בטהור גמור.

יש שטענו כלפי שיטת הרמב"ם שזוהי גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה, שכן אנשים יימנעו מלרחוץ. אולם מדברי חז"ל נראה שבמרחצאות נבנו מקוואות צמודים, שאפשרו להיטהר לאחר הרחצה בשאובים.

---

שאר חיבוריו, ובתוס' הרא"ש היתה מטרתו בעיקר לערוך את דברי התוס' ולא להביא את דעתו.

## נספח: כיצד ניתן להתקלח בלי להיטמא?

המאמר עוסק בביאה במים שאובין, ודיני נפילת מים שאובין הוזכרו בו דרך אגב. בימי קדם הייתה עיקר הרחיצה על ידי ביאה במים, ולפיכך כתבו כמה ראשונים שלא גזרו על טהור הבא במים שאובים מפני שאין הציבור יכול לעמוד בכך (רמב"ן בשבת יג ע"ב ועוד). בימינו התהפכו היוצרות: מקובל להתרחץ בשפיכת מים על גוף האדם, ומקובל לעשות זאת בהזרמת מים רבים במקלחת על ראשו ורובו של האדם. זרם הנמשך כחמש שניות - די בו כדי להזרים ליטר אחד, שהוא בערך ג' לוגין למידת הגרא"ח נאה. נמצא, שכל טהור המתקלח כדרכו נטמא טומאה קלה, ודינו כשני לטומאה. במצב זה, אם יגע באוכל של חולין אינו מטמאו, אבל אסור לו לנגוע בחלה ובתרומה; וכן אם יגע במשקה כלשהו, אף של חולין - יעשהו ראשון לטומאה. כמובן, הדבר עשוי להכביד מאוד על קיום חיי טהרה בישראל.<sup>24</sup>

לפתרון הבעיה יוצעו להלן ארבעה פתרונות, חלקם טכניים וחלקם מבטלים את השאלה מעיקרה:

### א. רחיצת הראש בנפרד מן הגוף

ניתן לרחוץ את הראש בנפרד משאר הגוף, ובשעת רחיצת הראש יכופף הרוחץ את ראשו ויזרים מים עליו בלבד, בלא שיזרמו על רוב גופו. לאחר מכן ירחץ את שאר גופו בנפרד.

המקור לקולא זו הוא התוספתא (מקואות פ"ג ה"ו): "נפלו על ראשו ולא על רובו, על רובו אבל לא על ראשו... טהור", וכן פסק הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאות פ"ט ה"ב). אלא שיש לדון כיצד ייחשבו רחיצת הראש ורחיצת הגוף כרחיצות נפרדות: האם די בכך שיסגור לרגע את הברז ויחזור וישטוף את כל גופו? בתוספתא לא התבאר מה

---

<sup>24</sup> בספרים שונים נדונה שאלה זו בהקשר לדעה שגם אישה הטובלת לנידתה אסורה לרחוץ לאחר הטבילה, האם היא מותרת באמבטיה. רוב הדנים בנושא התירו זאת בעיקר על סמך הדעה המנוגדת, לפיה אין איסור לרחוץ אחר הטבילה, אלא שהרוחץ טמא לתרומה בלבד, ואישה לבעלה הרי זה כחולין (אגרות משה יו"ד ח"ב סי' צו; ציץ אליעזר חיי אדם סי' סד; יביע אומר ח"ח יו"ד סי' יט; משנה הלכות ח"ב סי' יב). ויש מהם שהזכירו גם את האפשרות שתידון להלן שתקנה זו בטלה (ציץ אליעזר שם אות י, ויביע אומר שם אות ב).

הדין כשנפלו על ראשו ואחר כך על רובו: האם הנפילה המטמאת צריכה להיות בבת אחת על ראשו ורובו, וכל הפסק בין הנפילות מועיל לטהר?

לעניין צירוף המים לשיעור ג' הלוגין מצינו במשנה (מקוואות פ"ג מ"ד): "טהור שנפלו על ראשו ועל רובו ג' לוגין מים שאובין, מכלי אחד ומשניים ומשלושה - מצטרפין, ומארבעה - אין מצטרפין. במה דברים אמורים? בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון". נראה אפוא שדי בהפסק כלשהו בין הכלים כדי לבטל את צירוף ג' הלוגין, ולכאורה הוא הדין לצירוף ראשו ורובו. ברם, הראב"ד (בעלי הנפש, מהדורת הרב קאפח עמ' קב) והמאירי (מקוואות פ"ג ד"ה שנים שהיו מטילין למקוה) מדייקים מן המשנה שאם המים באו בכלי אחד - הרי הם מצטרפים אפילו כשהיה הפסק ביניהם, וכן פסק הגר"א (י"ד סי' רא ס"ק נ).<sup>25</sup> אם כן, אפשר שכשם שג' לוגין מכלי אחד מצטרפים אפילו בהפסק זמן - כך גם הרוחץ ראשו ורובו מכלי אחד, כמו במקלחת, הרי ראשו ורובו מצטרפים אף בהפסק זמן ביניהם.

נראה לענ"ד ששיטת הראב"ד הנ"ל שנויה במחלוקת, שכן כתבו תלמידי רבנו יונה בברכות (יג ע"ב בדפי הר"ף ד"ה כי אתא זעירי): "ורחיצת ט' קבין צריך להטילם עליו בכלי שיוכל להריקה ממנו בלא שום הפסקה וכן מוכיח במשניות של טהרות". כוונתם למשנתנו במקוואות, העוסקת גם בנפילת ט' קבין, ונראה שפירשו שהתנאי "בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון" נאמר אפילו בשפיכה מאותו כלי, אלא שבאה המשנה להשמיע רבותא, שכאשר יש רצף - השיעור מצטרף אפילו משלושה כלים.<sup>26</sup>

---

25 עוד נאמר בהמשך המשנה: "במה דברים אמורים? בזמן שלא נתכוון לרבות, אבל נתכוון לרבות - אפילו קרטוב בכל השנה מצטרפין לשלושה לוגין". ופירש הראב"ד (שם) שאם מתחילת השפיכה תכנן לשפוך ג' לוגין - אפילו כלים רבים מצטרפים, ורק כשנמלך בכל פעם אינם מצטרפים, וכן פסק השו"ע (שם סעיף טו). על פי פירוש זה נראה שהלכה זו אמורה גם בג' לוגין הניתנים על הטהור. אולם הרמב"ם (הל' מקוואות פ"ה ה"א) מפרש שכוונתו להרבות את מי המקוה, ודין זה אינו נוגע לענייננו.

26 בבית יוסף או"ח סי' פח תמה על משפט זה, שכן משתמע ממנו שבעיניו כלי אחד דווקא, בניגוד למשנה האומרת שניתן לצרף עד ג' כלים. ונראה שאין כוונת תר"י שעל פי הדין בעיניו כלי אחד, אלא כהצעה מעשית כתבו שייקח כלי כזה שיוכל לשפוך ממנו ללא הפסקה, כי על פי הדין אסור שתהיה הפסקה.

בפוסקים קיים דיון על דרך השאיבה במקוה לצורך ניקויו, האם יש חשש שיישפכו מן הדלי ג' לוגין אל המקוה, עיין שו"ע סי' רא סעיף מ ובמקורו בסמ"ק המובא בבית יוסף ובתוס' בתמורה יב ע"ב ד"ה יוסף בן חוני. מהראשונים הנ"ל משתמע ששתיים או שלוש שפיכות מדלי אחד מצטרפות לג' לוגין אפילו בהפסק זמן זה מזה, אבל לא ארבע שפיכות ומעלה. זוהי דעה

אם נדמה את צירוף ראשו ורובו לצירוף ג' לוגין, עולה שלשיטת תלמידי רבנו יונה כל הפסק בין רחיצת ראשו לרחיצת גופו דיו לטהר, ודי בסגירת הברז לרגע אחד ביניהן. לעומת זאת לשיטת הראב"ד סגירת הברז איננה מועילה. מכל מקום, נראה לענ"ד שאם ניגב את ראשו מן המים - יכול לרחוץ את גופו ואין כאן צירוף, מפני שהמים הראשונים כבר אינם לפנינו.<sup>27</sup>

## ב. שינוי סדר הרחיצה מן הרגיל

ניתן להזרים תחילה את המים על הגוף ללא הראש, ולאחר מכן להמשיך את השטיפה כדרכה, הראש והגוף גם יחד. פתרון זה נוח הרבה יותר מן הפתרון הקודם, אבל הוא שנוי במחלוקת.

בתוספתא במקוואות הנ"ל נאמר: "נפלו על ראשו ולא על רובו, על רובו אבל לא על ראשו, או שנפלו על ראשו ועל רובו **בין מלמעלה בין מן הצד** - טהור, עד שיפלו על ראשו ועל רובו **כדרכו**". הלכה דומה באותה לשון נאמרה בהלכה הקודמת לגבי הבא במים שאובין, ונחלקו המפרשים בביאור שתי ההלכות:

הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאות פ"ט ה"ב) כותב:

...או שנפלו על ראשו בלבד מלמעלה ונפלו על רובו מן הצד או מלמטה - הרי זה טהור, עד שיפלו על ראשו ועל **רובו הסמוך לראשו** כדרכו. וכן אם בא ראשו במים שאובין... ובא משאר גופו רובו במים שאובין מלמטה או מן הצד - הרי זה טהור, עד שיבוא על ראשו ועל **רובו הסמוך לראשו** כדרכו.

גרסתו "מלמטה" במקום "מלמעלה",<sup>28</sup> ונראה שפירש שהתנאי שבתוספתא אינו עוסק בדרך הגעת המים לגופו או הגעת גופו למים, אלא בשאלה **איזה חלק מגופו נרטב**: "רובו" הוא דווקא רוב גופו הסמוך לראשו, כדרך הרוחצים, ולא מן הצד או מלמטה.

---

ממוצעת בין השיטות הנ"ל, שכן במאירי משתמע שבכלי אחד יש לצרף אפילו בארבע שפיכות ויותר.

27 ואינו דומה לצירוף ג' לוגין ב"נתכוון לרבות" הנ"ל לעיל הערה 2, שאפילו קרטוב בשנה מצטרף, כי שם המים עודם לפנינו.

28 על פי גרסה זו, לכאורה היה נוח יותר לפרש שהדיון הוא מאיזה כיוון באו המים, שאם נפלו מלמעלה כדרכם - טמא, ואם מהצד או מלמטה - טהור, אבל פירוש זה אינו אפשרי בבבא של הבא במים שאובים, ולכן נזקק הרמב"ם לפירושו.

לכן ברישא של ההלכה הסב הרמב"ם את המילים "מן הצד או מלמטה" לגופו בלבד, כי רק בגופו יש חילוק בין חלקו העליון לשאר צדדיו, מה שאין כן בראשו.

הר"ש (מקוואות פ"ג מ"ד) הביא את התוספתא בגרסה "מלמעלה" ופירשה בקצרה: "בין מלמעלה בין מן הצד טהור - **דבמקום אחד בעינן** דהיינו כדרכו". לכאורה כוונתו שראשו ורובו יהיו במקום אחד, דהיינו רובו הסמוך לראשו, כדעת הרמב"ם (וכן כתב **בחסדי דוד**, שדברי הרמב"ם מסבירים יותר את קיצור לשונו של הר"ש), אבל הדבר אינו מתיישב עם גרסתו "מלמעלה"<sup>29</sup>. לפיכך נראה שהר"ש מפרש כעין דרכו של הרמב"ם, שהשאלה היא איזה חלק מהגוף נרטב, אך באופן אחר: "בין מלמעלה בין מן הצד" אינו במובן של "או" אלא במובן של "גם", ופירושו שרוב גופו נרטב במים, אך הרוב איננו רצוף אלא מצטרף מחלקי גוף המרוחקים זה מזה, כגון חלקו העליון וצידו (כתפיו ורגלו), ואין זה נחשב "רוב" (ועיין במאירי במקוואות פ"ג ד"ה כבר ביארנו, ודבריו ניתנים להתפרש כרמב"ם או כר"ש).

הגר"א מפרש אחרת, ולשיטתו הדברים מוסבים על סדר הגעת האדם אל המים (בביאה) או להיפך (בנפילה). זו לשונו לגבי הביאה: "או שבא ראשו ורובו בין מלמעלה ובין מן הצד - פירוש מלמעלה היינו **שבא הראש תחילה** למים ואחר כך הגוף, או שנפל למקוה הראש והגוף שניהם כאחד, דהיינו נמי שלא כדרכו - טהור. עד שיבוא ראשו ורובו כדרכו - פירוש **תחילה הגוף ואחר כך הראש**, כדרך הליכתו". ובנפילה גרס ופירש להיפך: "או שנפלו על ראשו ועל רובו בין **מלמטה** ובין מן הצד - פירוש, **דדרך הנפילה ליפול על הראש תחילה** ואחר כך על גופו, והן נפלו על גופו תחילה, היינו מלמטה, או כשנפלו עליו מן הצד, פירוש ולא מלמעלה, טהור עד שיפלו כו' כדפירשתי". לדעתו הדין בביאה שונה מהדין בנפילה, ולפי פירושו נזקק להגיה בהלכה העוסקת בנפילה "מלמטה", כגרסת הרמב"ם (אלא שהרמב"ם גרס כך בשתי הבבות, כאמור).

על פי פירושי הרמב"ם והר"ש אין מכאן מקור להקל בשינוי סדר הרחיצה,<sup>30</sup> ואילו על פי הגר"א התחדש שינוי הסדר מונע את הטומאה. על פי שיטתו נראה שהרוחץ

---

<sup>29</sup> בהגהות הגר"א שנדפסו על הר"ש הוגה בו כשיטתו בביאורו לתוספתא, אבל אין הכרח שהגר"א סבר שזוהי גרסת הר"ש עצמו. כבר כתב **החזו"א** (כלים סימן יא סק"ח), ששילוב הגהות הגר"א בתוספתא המובאת בר"ש נועד לפרש את התוספתא עצמה, ולא את הר"ש, ולעיתים מוכח להדיא בר"ש שגרסתו היתה שונה מזו של הגר"א. לענייננו, הגהות הגר"א אינה מיישבת את הר"ש עם הרמב"ם, שכן הרמב"ם גרס "מלמטה" גם לגבי ביאה.

<sup>30</sup> ואדרבה, ניתן לדייק להיפך מלשון התוספתא: "על רובו ולא על ראשו... טהור", ממנה משמע שעל רובו ואחר כך על ראשו - טמא. לשיטת הגר"א אין לדייק כך, כי התוספתא ממשיכה

תחילה את גופו ולבסוף את ראשו טהור אפילו אם לבסוף נפלו ג' לוגין על ראשו ורובו כדרכו, על הראש ומשם לגוף, מפני שתחילת רחיצתו לא היתה כדרכו. ראייה לדבר מדין ביאה במים שאובים, שהרי הנכנס למים שלא כדרכו נמצא בסופו של דבר כולו במים, ובכל זאת הקלו בו כי היה שינוי בסדר כניסתו. אם כן הוא הדין לנפילה, שמכיוון שתחילת הנפילה היתה בשינוי - הותרה כולה.<sup>31</sup> כנראה טעם הדבר, שמטרת הגזירה כדי שלא יטעו לסבור שאלו מטהרים, ומכיוון שעושה שינוי מסדר הרחיצה - די בהיכר זה להורות שרחיצה איננה מטהרת. עם זאת, ייתכן ששינוי זה נדרש בכל פעם שהמים שבים ליפול על גופו, ויש לעשות כסדר האמור לאחר כל הפסקה בהזרמת המים (בין אם סגר את הברז ובין אם הסיט לגמרי את הזרם מגופו).

אפשר שיש לסמוך על דעת הגר"א, על פי המבואר במשנה (טהרות פ"ד מ"א) וברמב"ם (הל' שאר אבות הטומאות פט"ו ה"א) שיש להקל בספקותיה של טומאה זו, וזאת בין בספק במציאות ובין בספק בהלכה (משנה למלך הל' שאר אבות הטומאה פ"ב ה"י, מהדורת פרנקל עמ' קפד טור א).

### ג. המים הבאים למקלחת אינם נחשבים כשאובים

כתבו הפוסקים שיש להחשיב את המים שברשת העירונית כשאובים, בגלל שבחלק מהצינורות יש כלי קיבול, כגון בשעון המים (דעת כהן יו"ד סי' ק ו-קכח; חזון איש הל' מקואות סי' קכג, א). וכל שכן במים חמים, כנהוג במקלחת, שעוברים דרך דוד החימום.

---

ואומרת זאת ב"מלמטה", אבל לשיטתם, לפיה לא נאמר כך בהמשך - הדיוק מהרישא עומד במקומו.

31 היה מקום לחלק ולומר שבגזירת "ביאה במים שאובים" הגזירה היא על שעת הביאה בלבד, רגע הכניסה למים, ומכיוון שבאותה שעה ביאתו לא היתה כדרכה - המשך שהייתו במים אינו מטמא, כי אין זה מעשה ביאה. בנפילה, לעומת זאת, גם המשך הזרמת המים הוא "נפילה", וכל ג' לוגין מהם ראויים לטמא אם ייפלו כדרכם, ואם כן הרי כאן "נפילות" רבות, ואף שהראשונה מהן נעשתה בשינוי - השנייה שנעשתה כדרכה כבר מטמאת. ברם, מסתבר לעניות דעתי שלא כן, משני טעמים: א. נראה שהמשך זרימת המים נחשב כהמשך לאותה נפילה עצמה, וכולה חשובה כמי שנעשתה בשינוי. ב. מסתבר שהחומרה בביאה לא נאמרה על רגע הכניסה דווקא, ומבחינת החשש שיאמרו שאלו מטהרים אין כל יסוד לחלק בין עצם הכניסה לבין שהייה במים, וגם שהייה ראויה כשלעצמה לטמא. ממילא, על כרחך הקולא כשמשנה מסדר הכניסה פירושה שהיכר בתחילת המעשה מועיל להחשיב את כל המשכו כמעשה שנעשה שלא כדרכו, ועליו לא גזרו חכמים.



למרות זאת, מצינו ש"המשכה", כלומר שפיכת המים השאובים מן הכלי על גבי הקרקע למשך ג' טפחים, מפקיעה מהם דין "שאובין" (ש"ע י"ד סי' רא סעיף מד-מו). נחלקו ראשונים האם המשכה זו מועילה גם למקווה שכולו שאוב וכל מימיו הומשכו, או רק למקווה שרוב מימיו אינם שאובים. רוב הראשונים פסלו מקווה שהומשך כולו. כך לשון הרמב"ם (הל' מקוואות פ"ד ה"ט): "מעולם לא ראינו מי שעשה מעשה כענין זה". אף על פי כן, מפורש בשו"ע (או"ח סי' קנט ס"ז וסט"ז, על פי הרא"ה והריטב"א חולין קז ע"א) שלעניין טבילת ידיים, שטעונה מקווה הראוי לטבילת כל גופו, הקלו להכשיר מקווה שכולו שאובין שהומשכו, ולא מצאנו בפוסקים חולק בדבר.

מסתבר לעניות דעתי, שכשם שהקלו בטבילת ידיים, מפני שהיא מדרבנן - כך יש להקל בגזירת חכמים על נפילת ג' לוגין. והגע בעצמך: הייתכן שנטמא את מי שנפלו עליו ג' לוגין שהומשכו, מחשש שיסבור שמים אלו ראויים לטהר, ומאיך נטהר ידיים שהוטבלו באותם מים עצמם?<sup>32</sup>

אם כנים דברינו, הרי יש ללמוד מדין טבילת ידיים יתרה מזו: בטבילת כל גופו במקווה נחלקו ראשונים האם המשכה מועילה על גבי קרקע בלבד, ויש המצריכים קרקע הראויה לבלוע דווקא, או שהמשכה מועילה אפילו על גבי כלי שאין לו בית קיבול (יר"ד שם סמ"ו). לעניין טבילת ידיים הקלו כדעה השנייה (פמ"ג או"ח סי' קנט א"א סק"ח). על פי זה התירו למעשה לטבול ידיים בבריכת שחייה למשל, מפני שהמים השאובים שהוזרמו לתוכה עוברים בצינורות שאינם 'כלי', וזוהי המשכה המכשירה אותם לטבילה (פסקי תשובות סי' קנט הערה 114).<sup>33</sup> עלה בידינו, שהמים העוברים מדוד החימום בצינורות בדרכם לאמבטיה "הומשכו" ופקע מהם דין שאובין לעניין דין ג' לוגין שנפלו.<sup>34</sup>

---

32 יש לציין בהקשר זה שלדעת רוב הפוסקים, גם הראשונים שהחמירו בטבילת כל גופו להצריך רבייה והמשכה הרי זה מדרבנן, ומדאורייתא אף הם מודים שהמשכה מפקיעה מהם דין שאובין (עין תורת הבית לרשב"א, שער המים הקצר, שער שביעי, ממנו משמע שהמשכת כולה אינה מועילה מדאורייתא, ובמקורות שצינו במהדורת מוסד הרב קוק שם, הערה 3).

33 בעניין זה כלולה קולא נוספת, להחשיב את הצינור כדבר שאינו מקבל טומאה מאחר שתשמישו עם הקרקע, ואם היה מקבל טומאה - הרי ה"מקווה" שבבריכה פסול מדין "הוייתן על ידי טהרה". מכל מקום, בנידון דידן איננו זקוקים לקולא זו, שכן רק "שאובין" מטמאים, ולא כל מים הפסולים למקווה.

34 הצינור של ה"טוש" עצמו אינו נחשב ככלי ההופך את המים מחדש לשאובין מפני שאינו ראוי לקבלה, ואפילו החלק שמן הברז ופנימה, שעוצר את המים עד פתיחת הברז, אינו ראוי לקבלה

#### ד. האם הגזירה על הרחיצה עודנה בתוקף?

בדיון בפוסקים על היתר הרחיצה לאחר טבילה (לשיטת הראשונים הסוברים שחז"ל אסרו על גידה הטובלת לרחוץ אחר טבילתה, וכפי שפסק הרמ"א ביו"ד סי' רא סע"ה) נשמעה סברה מחודשת, לפיה גזירה זו בטלה בימינו, משתי סיבות: א. כי אין הציבור יכול לעמוד בה; ב. כי בטל טעמה.

בספר **פרי האדמה** (לר' רפאל מיוחס, מרבני ירושלים, הל' שאר אבות הטומאות פ"ט ה"ב) הביא חליפת מכתבים בנושא זה בין רבני ירושלים, ר' ברוך בנימין ור' שמואל גארמיזאן (בעל שו"ת **משפטי צדק**; מכתבים אלו נדפסו בחלק יו"ד שם סי' סו-סז), שכתבו נימוקי היתר שונים. ר' ברוך כתב שאפילו לדעה שנידה נאסרה לרחוץ אחר טבילתה - בטלה גזירה זו, כי אין רוב הציבור יכול לעמוד בה (מפני הקור, המחייב רחיצה בחמים אחרי המקווה הקר). בשו"ת **רב פעלים** (ח"ד יו"ד סי' טו) דחה סברה זו בתוקף: "שדברים אלו לא נתנו להיאמר וכל שכן להיכתב... ומה שייך לומר השתא זו היא גזרה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה? הלא כאן הכל עומדים בה... ומה חידוש היה לריעותא? אדרבה נתחדש לטיבותא, שאין הקור כל כך קשה כשנים הראשונים... מי שמע כזאת מי ראה כאלה שנתבטלה גזרה זו, ובאיזה זמן נתבטלה? ומאחר שאנו רואין שפסקו אותה הראשונים ז"ל להלכה... איך נאמר שנתבטלה? אם כן יבוא לומר כזאת על כמה דיני גזרות ח"ו". אולם בענייננו שינוי המציאות ברור מאוד: הכל רוחצים בשפיכת מים שאובין, והמרחצאות אינם צמודים למקוואות

---

עד שעת קביעתו בקירות הבית. כך דעת רוב הפוסקים לגבי נטילת ידיים מברז, וגם המכשירים זאת לא החשיבו את הברז עצמו ככלי, אלא שמכיוון שהמים באים מחבית שבגג וכיוצא, שהיא כלי, די בכך שהמים יגיעו לידי מכוח הכלי, הגם שאינו מהכלי עצמו (עיין שו"ת **ציץ אליעזר** ח"ח סי' ז אותיות א-ה, **פסקי תשובות** סי' קנט אות יט, ושו"ת **משנה הלכות** ח"ג סי' ה אות ד. לעומת זאת עיין בשו"ת **מנחת יצחק** ח"ד סי' כא ובשו"ת **חלקת יעקב** יו"ד סי' קיט, שנקטו שיש מקום לומר שה"טוש" נחשב ככלי, אך לא קבעו זאת באופן החלטי אלא רק כסברה אפשרית לקולא לעניין המנהג לתת ט' קבין על בעל קרי, לצאת ידי הדעה שהט' קבין צריכים להיות מכלי).

גם אין להחשיב את הטוש כ"טיטרוס" (כלי נקוב שהמים מטפטים דרכו, וניתן לעצור את המים בתוכו, ודינו שמקבל טומאה וכשר לנטילת ידיים, עיין כלים פ"ב מ"ו ושו"ע או"ח סי' קנט ס"ה): הטיטרוס מיועד לקבל מים באופן זה, ולא רק להעביר מים (שו"ת **שרידי אש** ח"ב סי' מו אותיות ב-ד ושו"ת **שבט הלוי** ח"א סי' כד). ועוד, שלכמה ראשונים הטיטרוס נחשב כלי קיבול מפני שהמים אינם יוצאים ממנו אלא בטיפות מעט מעט, מה שאין כן כאן (עיין **ביאור הלכה** סי' קנט ס"ה ד"ה מלא נקבים, ושרידי אש שם).

המאפשרים להיטהר מיד, ואם כל מקלחת תטמא (אם לא נאמר כדרך ההיתר הקודמת, להחשיב את המים כבלתי שאובים) - קשה מאוד יהיה לציבור לעמוד בכך.

ר' שמואל גארמיזאן כתב טעם אחר להיתר זה, שטעם התקנה בטל: הגזירה נגזרה בשעה שהיו טובלים ב"מי מערות מכונסין וסרוחין", ולכן נאלצו לשפוך מים אחר הטבילה לצורך הניקיון, והתעורר החשש שיסברו ש"לא אלו מטהרים אלא אלו מטהרים". לעומת זאת כיום (בזמנו של בעל משפטי צדק) הרחיצה נועדה רק לחימום, ונהוגה בחורף בלבד, ואין לחוש שיסברו ש"אלו מטהרים". גם נימוק זה התחזק ביתר שאת בימינו, כשפשטה ההלכה והאפשרות המעשית לחימום המקוואות, ובדרך כלל אין כל צורך ברחיצה אחרי המקווה. בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קיב אות ה, ועיין שם גם אות ט) חיזק את הדברים מצד אחר: כשהמקוואות מלוכלכים יש יותר חשש שיסברו שאינם מטהרים, מה שאין כן בימינו, כשהם נקיים. שיקול נוסף העלה לטיבותא: כיום אנשים רוחצים בביתם וטובלים במקווה, וההבחנה ביניהם ברורה, מה שאין כן בזמנים שבהם הרחיצה והטבילה היו באותו מקום, ונקל היה לטעות ולהחליף ביניהם.

הדברים מעלים את השאלה העקרונית האם ניתן לבטל גזירת חז"ל שבטל טעמה, או כשברבות הימים נוצר מצב שבו אין הציבור יכול לעמוד בה, ומיהו המוסמך לעשות כן. שאלה זו קשה יותר בגזירה הנדונה כאן, מפני שהיא כלולה ב"ח דבר", שעליהן נאמר: "בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חבירו, חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו - אין שומעין לו" (עבודה זרה לו ע"א), אלא אם כן גזירה זו לא פשטה בישראל, כמבואר בגמרא שם.

לא באתי לתקוע עצמי לדבר הלכה ולקבוע מסמרות בעניין כה רחב, אלא רק להעיר. ככלל, "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו" אפילו כאשר בטל הטעם (ביצה ה ע"א), ונחלקו ראשונים (רמב"ם וראב"ד הל' ממרים פ"ב ה"ב) האם בית הדין המבטל את התקנה צריך להיות גדול בחכמה ובמניין מן הבי"ד שתקן. אבל מצינו יוצאים מן הכלל, בגזירות שבהן הטעם ברור לכל וגם ברור שהטעם בטל, שהגזירה בטלה אף בלא מניין אחר.<sup>35</sup>

באשר לשיקול של "אין הציבור יכול לעמוד בה", יש לציין לדיון דומה על גזירה שפשטה בישראל בתחילה, ולאחר מכן לא פשטה (ואין כאן המקום לדון בשאילת

---

35 עיין אנציקלופדיה תלמודית, ערך "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", ציון 28 והלאה.

היחס בין "פשטה" לבין "הציבור יכול לעמוד". **בכסף משנה** (הל' ממרים פ"ב ה"ז) דן בשאלה זו, ותחילה צידד שגזירה שפשטה בתחילה ולאחר מכן פסקה התפשטותה - ניתן לבטלה (על ידי בית דין, אפילו קטן מן הראשון שגזר). ראייה לדבר הביא מהיתר שמנם של גויים:

ואם תאמר והיכי סמך רבי יהודה נשיאה על מה שבדק [ומצא שלא פשטה בישראל], דילמא בימי הראשונים נתפשט ואחר כך פקפקו בה? ומתוך כך היה נראה לי לומר, שאפילו נתפשטה בתחלה, כיון שעכשיו אין רוב ישראל נוהגין בה - מתירין אותה.

אולם בהמשך הסיק מרש"י להיפך:

אלא שראיתי שכתב רש"י: 'לא פשט - עדיין לא החזיקו רובן באותה גזירה לנהוג בו איסור', משמע מלשונו שבדק רבי יהודה נשיאה אם מיום שנגזרה גזירה עד היום פשט איסורו באיזה זמן ומצא שבשום זמן לא פשט איסורו בכל ישראל.<sup>36</sup>

כמסקנתו מרש"י מוכח ברמב"ם (שם הל' ו-ז) לעניין גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה:

הרי שגזרו בית דין גזירה ודימו שרוב הציבור יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרו אותה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הציבור - הרי זו בטלה... גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל ועמד הדבר כן שנים רבות, ולאחר זמן מרובה עמד בי"ד אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזירה פושטת בכל ישראל - יש לו רשות לבטלה.

משמע להדיא שרק אם טעו לחשוב שהציבור יכול לעמוד בה - הרי זו בטלה, אבל אם הציבור עמד בה בתחילה, ולאחר מכן השתנה המצב - אינה בטלה.<sup>37</sup>

36 וכן משמע מתוס' ע"ז לו ע"א ד"ה בשלמא, שכתבו בפירוש קושיית שמואל על רב שם, שאם דניאל גזר על השמן וגזירתו רמוזה במקרא, ושמאי והלל הוסיפו עליה - הרי שבוודאי פשטה, ולא יכול היה ר' יהודה נשיאה לבטלה. אם כי אפשר שלדעתם רב חולק על שמואל בנקודה זו ממש.

37 ברמב"ם החידוש גדול יותר מאשר ברש"י ובתוס': רש"י ותוס' עוסקים ב"פשטה ברוב ישראל", ולעניין זה מובן יותר שהתפשטות בדור הראשון מחייבת גם את הדורות הבאים, כל עוד הם יכולים לעמוד בכך. אולם ברמב"ם מבואר שגם אם הדורות הבאים אינם יכולים לעמוד בכך - הרי הם חייבים (מסתבר שהכוונה כשהדבר אפשרי בטורח רב). בספר **מלכי בקודש** ח"ב סי' ב' הרחיב מאוד בסוגיה זו, וחילק כאמור בדעת רש"י בין "פשטה" לבין "יכולים לעמוד". מסקנתו (עמ' 72) ברורה, שכל גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה בטלה אפילו אם מתחילה יכלו לעמוד בה. לדעתו גם הרמב"ם סובר כך, ודייק מלשונו הנ"ל: "וראה שאין אותה הגזירה פושטת בכל ישראל", ולא "שלא פשטה"; ברם, קשה לדחות את הדיוק החזק מלשונו "דימו" על פי דקדוק

אלא שראיית הכסף משנה מדין השמן נראית ראייה חזקה. וכי יכול היה ר' יהודה נשיאה לבדוק שגזירה זו לא פשטה מימות דניאל ועד ימיו?<sup>38</sup> היה מקום להשיב על כך שמכיוון שבימיו לא פשטה - הניח שזה היה המצב מזה דורות, בבחינת "כאן נמצא כאן היה". ברם, ידוע שתפוצת השמן בישראל אכן השתנתה מאוד במהלך השנים, כדברי הירושלמי בפאה (פ"ז ה"א): "רבי יוסי אומר: אין שכחה לזיתים. אמר רבי שמעון בר יקים: לא אמר רבי יוסי אלא בראשונה, שלא היו הזיתים מצויין, שבא אדריינוס הרשע והחריב את כל הארץ, אבל עכשיו שהזיתים מצויין יש להן שכחה". וכידוע, בעקבות החורבן חל שינוי מהותי לא רק בתפוצת השמן אלא גם בריבוי הגויים בארץ. אם כן, לא מסתבר שר' יהודה נשיאה יכול היה להקיש מהתפשטות איסור שמן של גויים בימיו על התפשטותו של איסור זה בדורות שקדמו לו.

כן הדברים גם בעניין טבילת בעל קרי לתקנת עזרא – גם גזירה זו בטלה מפני שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה, ובה אף מצינו שבטלה מאליה ללא בית דין שנמנה לבטלה (רמב"ם הל' קריאת שמע פ"ד ה"ח וכסף משנה). וכי יכול היה ר' יהודה בן בתירא שהקל בדבר (ברכות כב ע"א) לדעת שהגזירה לא החזיקה מעמד במשך כל ימי בית שני? והרי הבדל גדול היה בין ימיו של ריב"ב לבין ימי הבית, שכן בימי הבית רבתה הטהרה בישראל (ועיין שבת יג ע"א: "בא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל..."), ובעל קרי זקוק היה לטבול ממילא כדין תורה אם רצה לאכול חולין בטהרה ולהפריש חלה ותרומה.

וכמו כן מצינו בכמה גזירות שבטלו כאשר הפך הדבר לאחר תקופה לבלתי אפשרי, כגון איסור מכירת בהמה לגוי, עיין שו"ע י"ד סי' קנא ס"ד, ובלבוש שם כתב שהוא על פי הכלל שאין גוזרין על הציבור אלא אם כן יכולים לעמוד בה.<sup>39</sup>

---

הלשון "פושטת". ובדוחק יש ליישב ש"דימו שרוב הציבור יכולין לעמוד בה" וכן "דימו שפשטה בכל ישראל" היינו ציבור עדת ישראל כולה, להם ולזרעם עד עולם; כלומר, שבית הדין דימו שכלל ישראל לדורותיו יוכל לעמוד בה. ממילא, גם אם באותו דור אכן עמדו בה - יכול דור אחר לבטלה.

<sup>38</sup> לשון בעל מלכי בקודש (שם, עמ' 70): "הדבר מצד עצמו קשה מאד ודבר פלא, איך אפשר לבדוק ולידע את זאת ובפרט מימי דניאל עד ימי ר"י נשיאה, יותר מחמש מאות שנה?".

<sup>39</sup> יש לציין גם למובא בשם הגר"ז (בקונטרס בענייני חנוכה ומגילה מאת ר' חיים אהרן טורצ'ין, ירושלים תש"ל, עמ' מא), שדייק שבעיני פשטה בכל דור ודור מהפסוק: "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור" (אסתר ט', כח).

## ה. היתרים נוספים שנאמרו במקצת ראשונים

נעיר בקצרה על כמה היתרים שמצינו במקצת ראשונים בדין זה, ודבריהם מוקשים לענ"ד:

א. בספר הישר לר"ת (חידושים קצט, והנוסח שם נראה משובש) נראה שהגזירה על נפילה וביאה נאמרה רק אם אינו מתכוון להנאתו, אבל אם כוונתו לרחוץ או להקר - טהור. כוונתו כנראה שגזרו רק על הרוחץ כדי להסיר לכלוך גס, כעין הטובלים במי המערות הסרוחים. אולם הדברים מוקשים מהתוספתא במקוואות שהובאה לעיל בגוף המאמר (פרק ד), שהיורד להקר נטמא.<sup>40</sup>

ב. בחידושים לגיטין (טז ע"א) המיוחסים לריטב"א (במהדורת מוסד הרב קוק ייחסום לרבנו קרשקש) התקשה המחבר בלשון הגמרא שם: "בעל קרי החולה שנפלו עליו ט' קבין מים שאובין טהור": אם ט' קבין מטמאים - כיצד הם מטהרים?! וכתב בתירוץ הראשון שגזירת טומאה נאמרה מג' לוגין ועד ט' קבין, ומט' קבין ומעלה הרי זה טהור. ובתירוץ נוסף כתב ש"טהור" האמור כאן הוא לעניין תלמוד תורה בלבד. קושייתו אינה מובנת: הרי בעל קרי הוא ראשון לטומאה מדאורייתא, וברור שנתנית ט' קבין אינה מטהרת אותו ממש, גם אלמלא הגזירה שנפילת ג' לוגין מטמאת, ועל כרחנו תירוץ השני עיקר. אפשר אולי להסביר קושייתו, שאמנם ט' קבין אינם מטהרים מטומאה, ואין סתירה ממשית בין דין ט' קבין לדין ג' לוגין, אבל מסברה קשה לומר שנפילת מים פועלת שתי פעולות הפכיות, לטמא את הטהור ולטהר את בעל הקרי לדברי תורה, ולכן נטה לומר שט' קבין אינם מטמאים את הטהור. יש להשיב על סברה זו, שבעצם לא ג' לוגין מטמאים ולא ט' קבין מטהרים, אלא רצו חכמים שהטהורים יימנעו מלרחוץ בג' לוגין, כדי שלא יסברו ששאובים מטהרים, וכן רצו שבעלי קרי ירחצו בט' קבין, כדי שלא יהיו ת"ח מצויים וכו', ואין כאן הגדרה מהותית על כוחם של המים הנופלים לטמא או לטהר (ועוד, ששתי גזירות אלו נאמרו בתקופות שונות, האחת מתקנת עזרא והשנייה מ"ח דבר, ואין תימה בכך שהגזירה המאוחרת על ג' לוגין לא ביטלה את הדין שבעל קרי נטהר לדברי תורה בט' קבין). ראייה לכך מדין ביאה בארבעים סאה מים שאובים, שבה מצאנו את שני ההפכים - שהם מטמאים את הטהור ומטהרים בעל קרי לדברי תורה.

---

<sup>40</sup> יש להעיר על לשון המאירי בשבת יד ע"א: "טהור שנפלו עליו... במקרה ג' לוגין", וניתן להבין שדייק מ"נפלו" שמדובר בלא כוונה דווקא, אבל בגיטין טז ע"א כתב: "אף במקרה".

ג. באור זרוע (הל' נדה סי' שלח) הקשה כעין קושיית המיוחס לריטב"א, ומכוח זה חידש חילוק בין "דרך נפילה" שמטמאת (אפילו בט' קבין) לבין "דרך נתינה" שאינה מטמאת. נראה שכוונתו להבחין בין "נתינה" על ידי אדם אחר, כלשון הגמרא "בעל קרי שנתנו עליו", ובין "נפילה" בשפיכת האדם על עצמו, וכפי שכתב לעיל מיניה שאישה לא תשפוך על עצמה ג' לוגין. חילוק זה מוקשה מלשון הגמרא בשבת יד ע"א על סיבת הגזירה: "שהיו נותנים עליהם מים שאובים"; ומאידך בבעל קרי מצינו שהוא נטהר גם בדרך נפילה, כמפורש במשנה במקוואות פ"ג מ"ד ובברכות כב ע"ב. ועיקר הקושיה מדין בעל קרי על דין נפילת ג' לוגין אינה מובנת, כאמור.

### סיכום

הצענו ארבע דרכי היתר להתקלח בלא להיטמא: א. רחיצת הגוף והראש בנפרד זה מזה, ובין הרחיצות יסגור את הברז לרגע אחד (לדעת תלמידי רבנו יונה) או יתנגב (מסתבר לדעת הראב"ד). ב. שינוי מסדר הרחיצה, שתחילת הנפילה לא תהיה על הראש, ואחר כך ניתן להמשיך כרגיל (על פי הגר"א, וברמב"ם ובר"ש נראה שלית להו היתר זה). ג. החשבת המים באמבטיה כאינם שאובים, מכיוון שהומשכו. ד. העלינו אפשרות שגזירה זו בטלה, או על כל פנים ניתנת לביטול על ידי בית דין, אם משום שכיום אין הציבור יכול לעמוד בה, ואם משום שבטל טעמה.

במקצת ראשונים מצינו דרכי היתר נוספות (הרוחץ להנאתו, הנותן ט' קבין ומעלה, והנותן על ידי אדם אחר), ודבריהם מוקשים לענ"ד.

הרב אוריאל בנר

## טהרתו של פך השמן

א. חשש לטומאת היסט בפך שנמצא

ב. אימתי נגזרה גזרת גויים כזבים

ג. תירוצים לשאלת הראשונים

ד. שיטת רש"י

ה. תמיהת אחרונים על קושיות הראשונים

א. חשש לטומאת היסט בפך שנמצא

הברייתא המפורסמת העונה לשאלה "מאי חנוכה" (שבת כא ע"ב) עוררה בין השאר דיונים בענייני טומאה וטהרה.<sup>1</sup>

הברייתא מלמדת, כידוע, שמכל השמנים שבמקדש נותר בטהרתו רק פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול. תוספות על אתר (ד"ה "שהיה") מעירים: "אם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים - צריך לומר שהיה מונח בחותם בקרקע שלא הסיטו הכל".

במקום שבעלי התוספות קיצרו בלשונם, ראשונים אחרים האריכו. בחידושי הר"ן כתב: "וכיוון שהיה חתום בטבעתו הכירו שלא נגעו בו, ומשל חרס היה שאינו מיטמא מגבו". כלומר, לגבי טומאת מגע אין כאן מקום לחשש, שהרי לא נגעו בתוכנו, ומגבו אינו מיטמא שהרי מדובר בכלי חרס. אלא שעדיין יש לשאול האם אין לחשוש שנטמא בטומאת היסט, שחלה גם על כלי חרס. כך שואל במפורש הריטב"א:

ואם תאמר ואכתי ניוחש שמא הסיטהו, דהא קיימא לן דגוי מטמא בהיסט כדאיתא במסכת טהרות, ואפילו כלי מוקף צמיד פתיל מיטמא בהסט.

לעומת הר"ן שראה לנכון להסביר מדוע אין כאן טומאת מגע, תוס' והריטב"א סברו כנראה שהדברים פשוטים ויש לדון רק על טומאת היסט.

---

<sup>1</sup> ראה בעיקר בספרי האחרונים פרי חדש, בית מאיר, ופני יהושע (בספר מועדים בהלכה סקר הרב זוין בקצרה את עיקרי הדיונים).



לפני שנבחן את התשובות לשאלה, חשוב לעמוד על הבדל משמעותי בנקודת המוצא. הריטב"א נוקט בפשטות שגויים כבר נחשבו כזבים בתקופת החשמונאים, ואילו תוס' לעומתו מסתפקים בדבר. לפי הריטב"א ברור מדוע נטמאו שאר השמנים, שהרי הגויים נחשבים כזבים ומגעם מטמא. לעומת זאת, לפי האפשרות שמעלים תוס', שהגזרה עדיין לא חלה, יש לברר במה נטמאו שאר השמנים.<sup>2</sup>

## ב. אימתי נגזרה גזרת גויים כזבים

הגמרא במסכת שבת מונה את הגזרה על תינוק נוכרי שמטמא בזיבה בין שמונה עשרה הגזרות שניתנו בו ביום בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, כשנמנו ורבו בית שמאי מבית הלל. לאור זאת יש לשאול על דעת הריטב"א (וכן על האפשרות שמעלים תוס'), שהרי ודאי שהחשמונאים קדמו לגזרה זו, ומדוע אם כך נחשבים הגויים כזבים. כך שואל לדוגמה בעל הפרי חדש: "לא מצינו שום טומאה לגויים מחיים, ואע"ג דגזרו עליהם שיהיו כזבים לכל דבריהם - הך גזירה הוא אחר הנס יותר ממאה שנה?".

המהרש"א בחידושי הלכות מתייחס לקושי זה ומתמצו:

הא דגזרו על תינוק נכרי שמטמא בזיבה והיינו בן ט' שנים ויום אחד דהוא ראוי לביאה כדמסיק פרק אין מעמידין, וההיא גזירה מ"ח דבר הוא שגזרו תלמידי שמאי והלל כדאמרי' לעיל בפירקין, וחשמונאי מקדמי טובא הוּ - דיש לומר דכבר גזרו על הזב נכרי שמטמא בזיבה כמו ישראל, אבל על תינוק נכרי אף על פי שאינו זב לא גזרו רבנן קמאי, ואתו תלמידי שמאי והלל וגזרו בו.

במבט ראשון נראה שהחילוק שמציע המהרש"א הוא בין תינוק (ילד) לגדול, שבתחילה גזרו רק על גדול ובהמשך הוסיפו גם את הקטן לגזרה. כך אמנם כתב בשבת של מי: "דכבר גזרו על גוי גדול... אחר כך גזרו גם על גוי קטן". ברם, מלשון המהרש"א נראה שהחילוק הוא בין זב בפועל, שמהתורה אינו מטמא בהיותו גוי, לבין גוי שאינו זב. בשלב ראשון גזרו על גוי זב שיטמא כמו זב יהודי, ובשלב שני גזרו על הגוי עצמו שיהיה כזב, אף אם אינו זב. לפי זה יש להבין שמשמעות הגזרה על תינוק נוכרי היא על כל גוי שאינו זב, כשהדוגמא המובהקת לכך היא תינוק.

---

<sup>2</sup> האחרונים דנו בכך והעלו אפשרויות שונות: תקרובת עכו"ם, טומאת שרץ ונבילה, עבודה זרה עצמה שמטמאת באוהל, וטומאת מת מבשר מת שעמו נכנסו להיכל. יש לציין שמלשון הר"ן שהובאה לעיל נראה שטימאו הגויים את השמנים על ידי מגעם, וכנראה סבר כריטב"א שנחשבו כזבים.

מלשון הגמרא בשבת - "גזרו על תינוק נכרי שמטמא בזיבה שלא יהא תינוק ישראל רגיל אצלו" – נראה אמנם שהגזרה קשורה דווקא לגילם הצעיר של הילדים, אך ייתכן שלדעת המהרש"א כיוון שגזרו על תינוק - חלה הגזרה על כל גוי שאיננו זב מדין לא פלוג.

הפרי חדש עצמו מתרץ בצורה שונה:

יש לומר דמקודם גזור לקדשים, ואתו אינהו וגזור אף לתרומה. והכי משני בפ"ק דשבת (טו ע"א) לעניין ידיים. אי נמי, מעיקרא גזרו אף לתרומה לתלות ואתו אינהו וגזרו אף לשרוף. והכי משני התם (ע"ב) לעניין טומאת כלי זכוכית וארץ העמים.<sup>3</sup>

### ג. תירוצים לשאלת הראשונים

נחזור כעת לשאלה מדוע לא נטמא הפך בטומאת היסט בהנחה שכבר נגזרה הגזרה. שתי דרכים עיקריות מצאנו בדברי הראשונים. כפי שהובא לעיל, תוס' סוברים שהפך היה מונח בחותם בקרקע, כך שברור שלא הסיטוהו היוונים.<sup>4</sup>

דרך שונה מצאנו בפירוש הר"ן בשם ר"י:

ולאיסט לא חיישינן... שאם הסיטוהו לא היו מניחין אותו אלא יגלוהו לראות אם יש בו זהב או מרגליות, כיוון שראוהו חתום בחותם שמע מינה לא ראוהו כלל.<sup>5</sup>

בעל בית חדש (סימן תר"ע) כתב תירוץ נוסף לשאלת הראשונים לגבי היסט הפך:

ואפשר עוד לומר שהיה פיו צר שאינו יכול להכניס בו אצבעו וכיוון שאי אפשר ליטמא במגע בעודו בכלי אינו מיטמא נמי בהיסט דלהכי אפקיה רחמנא להיסט בלשון נגיעה, לומר לך שכל שאינו מטמא במגע אינו מטמא בהיסט. וצריך שיהיה חתום דאם לא כן איכא חששא שמא הוציאו קצתו ונטמא והחזירוהו בתוכו, אי נמי נטמא באוהל המת כשלא היה צמיד פתיל עליו.

---

3 ובהמשך תירץ באופן נוסף, עיין שם.

4 ובדומה לכך כתב הריטב"א, שהפך היה מונח בארגז והארגז נחתם בחותם כהן גדול.

5 ובדומה לכך כתב המאירי: "יש מפרשים שבתוך חלון הסגור ששעריה היו חתומים מצאווה. ולדעתי אין צורך בכך, שאלו הסיטו חזקה עליהם שהשחיתו ושברו". התירוץ הוא אמנם דומה, אך יש שוני מעניין בתיאור ה"סתמא דמילתא" של הנהגת היוונים - האם עיקר עניינם השחתה, או שיש במעשיהם מימד של תועלת אישית.

ראשית יש לשאול האם הב"ח ראה דוחק כלשהו בתירוצי הראשונים שהובאו בדבריו, שהרי תירוצו מבוסס על אוקימתא שהפתח היה צר, ולשם מה לומר זאת אם התירוצים הקודמים טובים. לגבי התירוץ שעדיין לא גזרו על הגויים להיות כזבים, ניתן לומר שאף שכך מסתבר מפשט הדברים במסכת שבת,<sup>6</sup> שרק בזמן הלל ושמאי גזרו, כיוון שתוס' הסתפקו בכך יש משמעות לתירוץ נוסף. לגבי התירוץ השני, שהיה הפך מונח בתוך שידה קבועה בכותל, יש לומר שזוהי אוקימתא הדורשת יותר "בניית עזר" מאשר תירוצו שלו.

### צמיד פתיל וטומאת היסט

תשובה זו של הב"ח שימשה רקע לדיון בספר נודע ביהודה. השואל בסימן קל"ז (אר"ח תנינא) רצה ללמוד מהב"ח שכלי חרס מוקף צמיד פתיל לא מיטמא בהיסט, ותמה על כך. הנוב"י משיב שהשואל לא הבין נכונה, כפי שיתבאר לקמן, אך מוסיף שגם אם דיוקו היה נכון - אין לתמוה על הב"ח, כיוון שיש מחלוקת בשאלה זו בין רש"י ותוספות בשבת פד ע"ב, ולדעת רש"י כלי מוקף צמיד פתיל אכן לא נטמא בהיסט. הנוב"י מסביר שהב"ח הולך בדרכם של תוס', שכלי חרס המוקף צמיד פתיל נטמא בהיסט כיוון שהוא עומד להיפתח.

הנוב"י מסביר את דברי הב"ח:

זהו שכתב... שהיה פיו צר דהיינו פכין קטנים, אלא שזה מועיל שלא יטמא בהיסט אבל אכתי יכול לקבל טומאה באוהל המת או שמא הוציאו השמן משם ונגעו בשמן עצמו, ולזה היה מועיל חותמו של כהן גדול. וארכביה הב"ח להפך אתרי רכשי - משום פיו, צר דהיינו פכין קטנים, ומשום חותמו של כהן גדול, דהיינו צמיד פתיל; זה להציל מהיסט, וזה להציל מאוהל המת.

אלא שקשה לו על דבריו של הב"ח, שבשלמא לרש"י שכל כלי סגור אינו מיטמא בהיסט ניחא, אבל לתוס' שרק פכים קטנים שאינם ראויין למגע ואין סופם להיפתח ולהיות גדולים יותר אינם מיטמאים בהיסט, "אם כן אפשר שרק הכלי עצמו אינו מקבל טומאה בהיסט אבל מה שבתוכו מקבל... שהרי מה שבתוכו עומד להוציא משם וסופו יהיה ראוי למגע ואם כן היה השמן שבפך מקבל טומאה בהיסט ונסתר תירוצו של הב"ח".

וכדי להסביר את הב"ח ממשיך ומבאר הנוב"י:

---

<sup>6</sup> וראה בשבת פג ע"א, שם מנוסחת הגזרה בדרך שאינה מבדילה בין תינוק לגדול.

אולי סובר הב"ח כיוון שהכלי עצמו אינו מקבל טומאה בהיסט ממילא גם השמן שבתוכו אינו מקבל טומאה, דבהיסט בעינין מגעו שהוא ככולו והיינו כל מה שמסיט, אבל כאן כיוון שאינו מועיל לכלי לא הוה מגעו שהוא ככולו וגם השמן נשאר טהור".

ובהגה"ה מבן הנוב"י כתב:

עיינ במסכת חולין דף ע"א ע"ב בתוס' ד"ה "אטו" ... מפורש בסוף הדיבור דפכין קטנים גם מה שבתוכו אין מקבל טומאה בהיסט.

ובספר **חידושי הרמ"ל** (על מקוואות פ"י מ"ח ד"ה שם; מובא בליקוטי הערות לנוב"י) הקשה על ביאורו של הנוב"י בדעת הב"ח מסוגיית הגמרא בגיטין סא ע"ב. הגמרא שם מעמידה את הברייתא האומרת "טוחנין ומפקידין אצל אוכלי שביעית ואוכלי פירותיהן בטומאה" במפקיד תרומה אצל עם הארץ בכלי חרס המוקף צמיד פתיל, ומקשה הגמרא: "ליחוש שמא תסיטנו אשתו נדה". שואל הרמ"ל: מדוע לא נאמר, על פי פירוש הנוב"י, שייתן פכים קטנים בתוך כלי חרס המוקף צמיד פתיל, וכך כל מה שבתוכו לא ייטמא בהיסט - "דכיוון דלא חשיב מגע לגבי הפכין קטנים לא הוי מגעו שהוא ככולו, והכל טהור. ואם כן משכחת לה שיפקיד אצל עם הארץ בכי האי גוונא".

בדובב מישרים (א, קט"ז) בחר לבאר סברת הב"ח בדרך אחרת, וזו לשונו:

נראה לי... דחשיב ראוי למגע משום שסופו להיפתח... זה תינח היכא שפיו צר ואינו מוקף צמיד פתיל, אבל היכא שתרתי לטיבותא, שהכלי מוקף צמיד פתיל וגם פיו צר - שפיר גם מה שבתוכו טהור בהיסט ולא חשיב ראוי למגע כלל, משום דמוכרחין אנו לומר תרי רואין שיהיה חשוב ראוי לכלל מגע... ושני רואין לא אמרינן.

ויש להעיר שלכאורה מצאנו דעה בראשונים שלא כב"ח, המטהר את מה שבתוך הכלי כשהפתח צר. כתב הרמב"ן (שבת פד ע"ב ד"ה "מי"):

יש אומרים לעולם הכלי עצמו טהור, שאלמלא כן אינו חוצץ, אבל מה שבתוכו טמא בהיסט שהרי ניסט.

וכעין זאת כתב המאירי בשם חכמי הדורות שלפניו:

אוכלים שבתוכו שהן מטמאים מצד ההיסט שהוא אצלם כמגע כמו שאמרו איזהו מגע שהוא ככולו, הוי אומר זה היסט, אבל הכלי עצמו טהור. ואל תתמה, שהרי כיוצא בו נושא אוכלים בפשוטי כלי עץ, שהאוכלין טמאים אף על פי שמה שהוסט בו טהור.

אמנם, על פי פירוש הדובב מישרים אין מכאן סתירה, כיוון שהב"ח דיבר דווקא לפי שיטת תוס', שהכלי מוקף צמיד פתיל ואנו אומרים שראוי להיפתח וגם מה שבתוכו

ראוי לצאת, אבל דברי הראשונים הנ"ל אמורים בשיטת רש"י (כמבואר בגוף דבריהם), לפיה אין אומרים שכלי מוקף צמיד פתיל ראוי להיפתח, וממילא אין בעיה לומר שמה שבתוך הכלי ראוי לצאת וממילא מטמא.

והנה, הרמב"ן (שבת פ"ד ד"ה "מי לא עסקינן") דחה את השיטה שהביא בשם "יש אומרים", וכתב:

אינו נכון בטעם, לפי שאם בא לכלל מגע אי קרית ליה מפני שעתיד ליפתח - שניהן טמאין, ואם לאו שניהם אינן באין לכלל היסט.

במבט ראשון נראה שיש ממנו סיוע לדברי התוס' בחולין ולב"ח, אבל נראה שאין הדבר נכון. ראשית, לדעת הדובב מישרים, כאמור, כל דברי הב"ח נכונים רק בשיטת תוס', לפיה ישנם שני עניינים שאנו אומרים בהם 'ראוי' לגבי מה שיקרה בעתיד, ולעומת זאת דברי הרמב"ן אמורים בשיטת רש"י, לפיה כלל לא מתחשבים במה שיכול להיעשות, אלא במצב הנוכחי מבחינת היותו ראוי למגע. שנית, גם לדעת הנוב"י וביאורו בב"ח יש להבדיל בין דבריו לבין הרמב"ן. ברמב"ן לא כתוב שאין אפשרות להפריד בין הכלי למה שבתוכו בגלל המושג מגעו שהוא ככולו. כל דברי הרמב"ן באים לשלול את האפשרות שכל דין ראוי למגע לא נאמר אלא בכלי ולא נוגעים למה שבתוכו – ורק על זה אומר הרמב"ן שאין בכך טעם.

#### ד. שיטת רש"י

רש"י בסוגיית "מאי חנוכה" כתב: "בחותרו - בהצנעו וחתום בטבעתו, והכיר שלא נגעו בו". וביאר הבית יוסף (סי' תר"ע) שכוונתו כעין התירוץ בתוס', שהיה מונח הפך בחותם בקרקע, וממילא ברור שלא הסיטוהו. והקשה הרב עובדיה יוסף בספר מאור ישראל, דבשלמא לתוס' הסוברים בשבת פ"ד ע"ב שכלי חרס המוקף צמיד פתיל מיטמא בהיסט כיוון שעשוי להיפתח, מובן מדוע צריכים להעמיד שלא הסיטוהו (וכנראה שזו כוונת רעק"א בגיליון הש"ס המציין לתוס' שם); אבל לרש"י, הסובר שכלי כזה אינו מיטמא בהיסט, כלל אין צורך להעמיד שלא נגעו בו? ונראה ליישב לפי דברי המהרש"ם (ש"ת, ח"ג סימן קע"ג ד"ה "ומה"), שלשיטת רש"י הכלי לא נטמא בהיסט אבל מה שבתוכו נטמא. זו לשונו:

יש להביא ראייה דגם לשיטת רש"י לא מהני מה שאינה ראויה למגע אלא לעניין הכלי ולא לעניין משקה שבתוכו מהא דיכמות טו ע"ב, דאמר ר' אלעזר בר צדוק כשהייתי לומד תורה אצל ר"י החורני ראיתי שהיה אוכל פת חרבה בשני בצורת והודעתי את אבא. אמר לי הולך לו זיתים והולכתי. ראה אותן שהן לחים. אמר לו איני אוכל זיתים

וכו' וברש"י ד"ה שהן לחים: "והוכשרו לקבל טומאה וכלי חרס טמא על גבי עם הארץ ושמא נגע בגב החבית, וטמאה מדרבנן וטימאתם' עיי"ש, ובעל כרחך דהיינו דמיטמא בהיסט, והרי לשיטת רש"י גופיה כלי צמיד פתיל אינו מטמא בהיסט והתם כלי צמיד פתיל הוי שהרי כשהודיע לאביו אמר לו נקובה היתה, ובעל כרחך דממכל מקום המשקין שבתוכה טמאים".

והבנה זו היא שלא כדברי הנוב"י הנ"ל, לפיהם לדעת רש"י פשוט שדין מה שבתוך הכלי ככלי עצמו.

### ה. תמיהת אחרונים על קושיות הראשונים

שני אחרונים פקפקו על נקודת המוצא של תוס', לפיה יש לחשוש לטומאת היסט בנידון דידן. הקשה בעל שפת אמת (שבת כא ע"ב):

תמוה מאוד בעיני דספיקא דרבנן היא, וכדאמרינן בניה ד ע"ב דאפילו ברשות היחיד אזלינן לקולא בספק טומאה דרבנן.

וכן מקשה גם בעל פרי מגדים בספרו ראש יוסף על מסכת שבת.

ומתרץ השפת אמת:

נראה לפי עניות דעתי דהתוס' הבינו כפשוטו דבאמת היו להם שמנים טובא, אלא שבהיכל נשאר להם זה הפך בלבד ונעשה בו נס לחיבה יתירה, ולכן הקשו שפיר כיוון דבאמת היה להם שמן טהור, איך לקחו זה דיש בו חשש היסט ותירצו שהיה מונח בחותם בקרקע.

אמנם, מיד הוא מסייג דבריו - "אבל כל המפרשים לא הבינו כן" - ולכן מנסה ליישב בדרך אחרת:

צריך לומר דקושיית התוס' הוא כיוון שבלא צורך נעשה נס, היה בוודאי בירור על חשש היסט גם כן. עוד אפשר לומר דהתוס' הבינו דבכוונה חתמו הכהן גדול לשמרו מטומאה, ועל זה הקשו שפיר דמה הועיל לחשש היסט.

תירוץ נוסף מצאנו בספר אישי ישראל (על מסכת שבת). בתחילת דבריו הוא דן בשאלה מדוע שאר השמנים נחשבים טמאים, לאור מספר הלכות היוצרות לכאורה פקפוק על טומאתם, והכיוון העולה מדבריו הוא שהיה ידוע להם שטימאו אותם. ובהמשך דבריו כתב בזו הלשון: "עדיין קשה לפי זה דהא משמע דלולא דהיו מכירין חותמו של כהן גדול באותו פך היה טמא אף שלא היו בו טומאה ידועה", ומתרץ:

אולי יש לומר כיוון שידוע שטימאו מקצת שמנים, כולוהו טמאין מספק אף ברשות הרבים כההיא דפסחים (דף י') גבי שני שבילין דבבאו בבת אחת טמאין. ויש לי בזה הרהורי דברים מעניין היסח הדעת למ"ד בפסחים (דף ע"ד) דפסול הגוף הוי.

הרחבת דברים בכיוון השני המוזכר בסיום דבריו, פסול היסח הדעת, מצויה בשו"ת **שואל ומשיב** (קמא ח"ג, סימן מ"ב), לגבי השמנים שנטמאו:

נראה לפי עניות דעתי דלמאן דאמר פסול הגוף כאן ודאי נפסל בשביל שהסיח דעתו מן השמן בשעה שנכנסו העכו"ם להיכל וא"כ פסול... ואף דר' יוחנן ס"ל פסול טומאה הוא... מכל מקום כאן ודאי הוה פסול הגוף, כיוון שהיה כל כך היסח הדעת כשנכנסו העכו"ם להיכל ונתצו ושברו הכל... אין לך היסח הדעת גדול מזה... אם כן בוודאי נפסל.

אלא שיש להקשות, שאם הבעיה היא היסח הדעת מה מועיל חותמו של כהן גדול. וכנראה צריך לומר שבדבר סגור באופן מוחלט אין חשש זה וצריך ביאור.

אברהם ישראל שריר

## מה לילודת, למצורע ולזב ולחנוכת המשכן?

א. תורת היולדת

ב. טומאת הצרעת

ג. טומאת היוצא מכלי ההולדה

ד. מאכלות אסורות

ה. חטא נדב ואביהוא ובגדי לבן של כהן גדול

ו. מאש זרה ועד בן בית

א. תורת היולדת

פרשה קצרה וקשיים בה שבעה

בשבעה פסוקים מפרטת התורה את תורת היולדת - טומאתה, טהרתה וכפרתה לזכר ולנקבה (ויקרא י"ב), ולפחות בשבע שאלות התקשו המפרשים, ראשונים כאחרונים, בפרשה קצרה זו:

א. היולדת נטמאת בשעת לידתה. עם טהרתה, עליה לבוא אל המקדש ולהביא קרבנות לכפרתה. אולם מה חטאה שחייבתה תורה בכפרה כלשהי?<sup>1</sup>

ב. קרבנותיה הם חטאת ועולה. אולם, אף אם קרבן החטאת מוקרב ראשונה (רש"י שם ח) והוא המתירה לאכול בקודשים,<sup>2</sup> הרי דווקא העולה מוזכרת תחילה. יתרה מזאת, אם משגת ידה, הרי חייבת היא בכבש לעולה אף שלחטאת היא מביאה בן יונה או תור בלבד, ולא מצינו קרבן יחיד אחר שבו מובאות חטאת ועולה שאינן שוות. מה אם כן פשר ההבלטה המיוחדת של עולתה של היולדת?<sup>3</sup>

---

1 נדה לא ע"ב, אברבנאל ריש תזריע השאלה הרביעית, ועוד.

2 רש"י י"ב, ז על פי תורת כהנים ג ה.

3 אברבנאל שם.



ג. "הטומאות והטהרות גזרות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתן" (רמב"ם הל' מקוואות פי"א הי"ב). גם אנו אין עסקנו בנסתרות. עם זאת, "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות", ולימוד אנו צריכים מה רוצה התורה להנחיל לנו בהטילה טומאה על אדם, ובמיוחד על יולדת. הגדיל והקשה האדמו"ר מקוצק (מובא בשם משמואל, תזריע תרע"ד ועוד): "הלא מפתח של חיים הוא ביד הקב"ה (תענית ב ע"א), והייתכן שתימשך מזה טומאה?".

ד. התורה כורכת את טהרתה של היולדת בכפרתה:

ובמלאות ימי טהרה לכן או לבת תביא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וְכֵן יוֹנֵה או תֵּר לְחֹטָאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַפֶּה. וְהִקְרִיבוּ לְפָנֵי ה' וְכִפֶּר עֲלֶיהָ וְטָהַרָה מִמָּקַר דָּמִיָּה (ו-ז).

מה פשר תלות זו של טהרתה של היולדת בכפרתה בקרבן?

ה. לאחר לידת זכר טמאה היולדת שבעה ימים, ושלושים ושלושה ימים היא יושבת על דמי טהרה - ולאחר לידת נקבה כפליים. מה טעמו של הבדל זה?<sup>4</sup>

ו. באמצעה של פרשת היולדת מפסיקה התורה במצווה אחרת: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשׂוֹר עֶרְלָתוֹ". מדוע הפסיקה התורה בדיני היולדת כדי לחזור ולצוות על המילה?<sup>5</sup>

ז. פרשת היולדת, וכמוה גם פרשות המצורע והזב (ופרשת מאכלות אסורות), כתובה בין תיאור חנוכת המזבח המסתיים בחטא נדב ואביהוא לבין פרשת עבודת יום הכיפורים - פרשה שנאמרת בזיקה, התמוהה לכאורה, לאותו חטא: "וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֱהֲרֹן בְּקִרְבָּתָם לְפָנֵי ה' וַיִּמָּתוּ" (ט"ז, א). יתרה מזאת, הגמרא במסכת יומא (ג ע"ב; ראה רש"י ד"ה אילימא) מבינה את פרשת אחרי מות כציווי על המשך חנוכת המשכן, שהופסקה על ידי חטא נדב ואביהוא.<sup>6</sup> על פי דברי הגמרא, מטרתה לבאר את הדרך הנכונה להיכנס אל הקודש, שלא כנדב ואביהוא. מדוע אם כן הפסיקה התורה את תיאור חנוכת המשכן במספר פרשות,

4 נדה שם, רמב"ן י"ב, ד, אברבנאל שם, השאלה השלישית.

5 כך אפשר להבין מתשובת הגמרא במסכת נדה שם.

6 ראה בספרי **עצומו של יום**, חלק ב' פרק ד'.

שעיקרן דיני טומאה וטהרה, רק כדי לחזור אליו לאחריהן? מה ליולדת, למצורע ולזב ולחנוכת המשכן?<sup>7</sup>

### כפרה שהיא טהרה

על תמיהתו של האדמו"ר מקוצק, "הייתכן שתימשך מן הלידה טומאה?", מביא בעל השם משמואל (שם) גם את תירוצו, "הטומאה באה אחר כך". אמנם בשעת הלידה חל העניין הא-להי על היולדת באופן מיוחד,<sup>8</sup> אולם לאחר הלידה חוזרת היא להיות כאחד האדם, ומחיסרון זה שורה עליה רוח טומאה, מעין בבואה של טומאת מת.<sup>9</sup>

ברם, אין בהסבר זה כדי להסביר מדוע נזקקת היולדת לכפרה על ידי קרבן, שאותה כאמור כורך הפסוק בטהרתה. הרי אפילו טמא מת לא זקוק לקרבן לשם טהרתו, ולמה תידרש לכך היולדת? מדוע גם אין בטהרתה זכר כלשהו להזיה, שהיא תנאי בטהרת כל טמא מת, או למעשה דומה לה?

ביחס לחיובה של היולדת בקרבן נאמרו מספר הסברים. ספורנו (פס' ח) הסביר: "וכפר עליה, כי כל ימי זוב טומאתה תהיינה כל מחשבותיה פונות אל עסקי כלי הזרע ופעולתם, ולא תהיה ראויה למקדש וקודשיו עד שתביא כפרתה ותפנה אל הקודש". אין בהסבר זה מענה לשאלות האחרות שפורטו לעיל. יתרה מזאת, לא מצינו שעיסוק בגוף לצורך טהרה ייחשב מגונה,<sup>10</sup> וודאי שלא יזיק קרבן.

רמב"ן מביא שני הסברים: על פי הסברו הראשון, הקרבן הוא כופר נפש על רפואתה של היולדת ועל טהרתה.<sup>11</sup> אולם אין בכך כדי להסביר את ייחודה של רפואת היולדת ביחס לכל חולי או חולשה אחרים. בהסברו השני מצטט הרמב"ן את דברי רבי שמעון בר יוחאי (נדה לא ע"ב), "בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזדקק לבעלה", ועל שבועה זו מביאה היא קרבן. ברם, את ההסבר הזה דחה כבר רב יוסף בגמרא על אתר ("והא מזידה היא, ובחרטה תליא מילתא! ועוד, קרבן שבועה בעי איתויי!"). במסכת כריתות (כו ע"ב) ובמסכת שבועות (ח ע"א) מובאת דעתו של רב

---

7 עיין בפירוש הרמב"ן לויקרא ט"ז, א, שאלו אזהרות לישראל שלא ימותו בטמאם את המשכן, כהקדמה לאזהרת אהרן על כך. אולם הדברים צריכים ביאור, למה למשל אין בפרשה זו זכר לטומאת מת.

8 מפתח של חיה הרי לא נמסר לשליח; וכבר דרשו דורשי רשומות: לידה - ליד ה'.

9 מעין פירושו של ריה"ל בספר הכוזרי (ב' ס-סב) לטומאת קרי, זיבה וצרעת.

10 ראה משנה נדה פ"ב מ"א.

11 וראה גם דבריו בבראשית ל"ב, כא.

הושעיא, שחולק על רבי שמעון וסובר שהיולדת כלל וכלל איננה חוטאת ("לכל חטאתם' ולא לכל טומאתם"). יתרה מזאת, בכריתות (שם) מבואר שאף לרבי שמעון, סובר שיולדת חוטאת בשבועתה, הרי אין קרבנה בא לכפר על חטאה, אלא להתירה בקודשים. רש"י (שם) מבאר כי צער הלידה הוא כפרתה.<sup>12</sup> ומוסיף בתוספות רא"ש (שבועות שם) לבאר על פי זה את לשון הפסוק הכורך את הטהרה בכפרה: "דהא דמטהרה ומכשירה לאכול בקודשים מיקרי כפרה". 'כפרה', אם כן, איננה בהכרח תיקונו של חטא, אלא 'חיטוי והכשר' (לשון הריטב"א שם).<sup>13</sup> אמנם, כאשר מדובר בהכשרתו של חטא שלא נתכפר לו חטאו נדרש גם תיקון החטא לשם כך, וכאשר נדרש, עליו להביא קרבן חטאת למטרה זו. אולם עיקר ענינה של הכפרה הוא הכשרה לדבר, גם כאשר אין חטא שיש לתקן.

על פי זה מבואר היטב מדוע כרכה התורה את הכפרה על ידי קרבן בטהרתה של היולדת: "וְהִקְרִיבוּ לְפָנַי ה' וְכָפַר עָלֶיךָ וְטָהַרְתָּ מִמֶּקֶר דָּמִיָּה". על הכשרתה של היולדת לאכול בקודשים, היא טהרתה, להיעשות על ידי הקרבת חטאת ועולה. אולם עדיין לא מוסבר מדוע מראש הטילה התורה טומאה על היולדת, ומדוע מצווה היא לבוא אל המקדש במלאת ימי טהרתה ולהקריב את קרבנה (כמצווה חיובית ולא קיומית).<sup>14</sup>

## הודיה?

בעל ספר החינוך (מצווה קס"ח) מבאר:

כדי שתתעורר מתוך הפעולה לתת הודאה לה' ברוך הוא שהצילה מחבלי יולדה שהוא דבר נס.

על דברים אלו הקשה מיד בעל המנחת חינוך (שם): אם בהודיה על נס מדובר, מדוע שלא תקריב היולדת קרבן תודה?<sup>15</sup>

---

12 והוא הדין גם בזב, במצורע ובנזיר שנטמא, שקרבן חטאת שלהם איננו בא על חטא, אלא להתירם בקדשים (וראה גם סוטה ט"ו א). להבנה זו יש גם משמעויות הלכתיות. מכיוון שאין קרבנם בא לשם כפרה, יש להקריבו אפילו שלא מדעתם (ר"ן על נדרים ל"ה ב ד"ה חוץ).

13 וראה עוד רמב"ן ויקרא ט' ב-ג, שהחטאות בימי המילואים לא היו על חטא, אלא "לחטא על המזבח ועל אהרן ועל בניו לקדש אותם", וראה עוד בספר 'עצומו של יום' עמ' 81.

14 רמב"ם ספר המצוות עשה ע"ו.

15 בעל המשך חכמה (ו) ביאר את חיוב קרבן החטאת של היולדת כטעמו של רבי שמעון, ואת העולה כמעין עולת ראייה, שלא תיראה ריקם לאחר שנמנע ממנה להיכנס אל הקודש בימי טומאתה, וכהודיה על ששבה לאיתנה. ברם, אין בטעם זה מענה ליתר השאלות שפורטו לעיל.

## אברבנאל (ו-ח) מפרש:

לפי פשוטו, יולדת מביאה אל מקדש השם קרבן עולה כדי להדבק ליוצרה אשר עשה עמה להפליא בהצלחה מצער וסכנת הלידה. ומפני שאין אדם עובר צרה וצוקה מבלי שיחטא... מביאה חטאת קודם.

ברם, מה פשר הצורך 'להידבק ביוצרה' לאחר לידה דווקא, מה שאין כן בנס אחר, ומדוע לאחר צרה וצוקה ממין אחר אין כל חיוב להביא חטאת?

### קניתי איש את ה'

על כן נראה להציע, כי את טעמה של תורה (ברובד החינוכי הנגלה) יש לחפש בכיוון אחר. לאור הדברים שיוצעו להלן מתבהרות כל התמיהות שהוצגו לעיל, ויש בהם אף לבאר את יתר הפרשות שבין היום השמיני למילואים לבין עבודת יום הכיפורים, ואת זיקתן אל שניהם.

על הלידה הראשונה בתולדות האנושות אמרה חוה: "קניתי איש את ה'" (בראשית ד', א). וביאר רש"י במקום: "'את ה'", כמו עַם ה'. כשברא אותי ואת אישי הוא לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו" (על פי בראשית רבה כ"ב, ב).<sup>16</sup> ומוסיף רד"ק: "המצאתי בעולם איש שלא היתה בריאתו כאחד ממנו... ו'קניתי' כעניין 'קונה שמים וארץ', כלומר שהמציא את העולם". על אף צער הלידה ("בעצב תלדי בנים"), הולדתם של חיים חדשים עוררה גאווה גדולה בלב חוה, שהרי מעשה הלידה הוא הקרוב ביותר למעשה הא-להים מכל מעשה אחר שיכול האדם לעשות בימי חלדו. הפלא שהתחולל בגופה גרם לה לחשוב שהוא מעשה שלה, ולפתח רגש של 'היותה כא-להים', יוצרת עולמות חדשים כהבטחת הנחש (רש"י על בראשית ג', ה על פי בראשית רבה י"ט, ד), ואולי אף רגש של בעלות על הוולד - "קניתי" גם במובן של קניין. במקום להיות מקור לענווה, הפך הרגש של "ליד ה'" שיש בלידה למקור של גאווה (גאווה זו נעלמה כליל בלידת שת: "כִּי שֵׁת לִי אֶ-לֹהִים זָרַע אַחֲרַי", שם ד', כה. לא "קניתי את" אלא "שת לי"; לא "איש" אלא "זרע". ושמא מעשיו ותולדותיו של קין הם שגרמו למהפך).

---

כמו כן, יש לבאר לפי זה מדוע טמא מת או נידה, שאף הם היו מנועים מלהיכנס למקדש, אינם נזקקים לקרבן.

16 אמנם ראה רמב"ן שפירש אחרת.

הזכרת ביטויה זה של חוה בלידתה הראשונה מלמדת כנראה כי רגש מעין זה הוא טבעי לכל יולדת, תולדה של הפלא העצום המתחולל בגופה. על כן, עלול הוא להתפרץ אצל כל אחת מבנותיה ובנות בנותיה של חוה במשך כל הדורות, כאשר זו תזכה בתורה להביא חיים חדשים לעולם. מסתבר גם כי בעת לידתה של בת עלול רגש הגאווה שבהולדת חיים להיות אף גדול מאשר בלידתו של בן. הרי 'המציאה' היולדת יצור שיזכה בתורו 'להמציא' גם הוא חיים נוספים לעולם.

הגאווה שיש ברגש של 'להיות כא-להים', 'גסות רוח' בלשון חז"ל, עלולה להפוך להתרסה כלפי מעלה:

אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי: כל אדם שיש בו גסות הרוח - כאילו עובד עבודת כוכבים... ורבי יוחנן דידיה אמר: כאילו כפר בעיקר... עולא אמר: כאילו בנה במה... (סוטה ד ע"ב).

גאווה זו מנתקת את זיקתו של האדם אל א-להיו:

אמר רב חסדא, ואיתימא מר עוקבא: כל אדם שיש בו גסות הרוח - אמר הקב"ה: אין אני והוא יכולין לדור בעולם, שנאמר (תהילים ק"א, ה): "מלשני בסתר רעהו אותו אצמית גבה עיניים ורחב לבב אותו לא אוכל", אל תקרי אותו לא אוכל אלא אתו לא אוכל (שם ה ע"א).<sup>17</sup>

על כן, אל לו לבעל הגאווה להתקרב אל הקודש או לאכול משולחן גבוה.

לאור זאת נראה להציע כי תורת היולדת - הטומאה המוטלת עליה עם לידתה, ומצוותה לבוא אל המקדש ולהביא קרבן לטהרתה - כוונתה (מעבר לכל טעם אחר שבנסתר) למנוע התפתחותה של גאווה אפשרית זו, שגרעינה כאמור טמון בכל יולדת באשר היא.

טומאתה של היולדת - הרחקתה מן המקדש ומן הקודשים (ומבעלה, ובמידה מסוימת מן החברה) - יש בה כדי להפנים בנפשה את המרחק האינסופי שבין האדם לא-להיו, את התודעה כי רק הוא ממציא עולמות, ועל כן אף אם שותפה היא ביצירת עולם חדש, הרי שותפותה זו זוטרה היא ביותר. "ומתועלות הטומאה והטהרה, שייכנע

---

17 לא בכדי פתח בעל ספר **ארחות צדיקים** את ספרו בשער הגאווה: "כי היא פתח לרעות רבות, ולא ראינו כזאת לרעה בכל המידות". ואף הרב קוק מרחיב על מדה זו ב**מוסר אביך**. וב**מדות הראיה** (גאווה ב') כתב: "אין בכל המידות הרעות מידה המגשמת את האדם, עד שאיננו יכול לרומם את רוחו להדר הרוחניות, כמו הגאווה".

האדם מעצמו ומבשרו... ושישיב לבו ליראת שמים" (רס"ג, האמונות והדעות, מאמר ג ד"ה וכיון שהקדמנו).

בנוסף, אם כנים דברינו, ולידת בת עלולה לגרום לתחושת גאווה גדולה מלידתו של בן, כיוון שתחושת 'המצאת העולמות' חזקה יותר, אפשר גם להבין מדוע בלידתה של בת תידרש תקופה ארוכה יותר של פרישה מן הקודש. לעומת זאת, כריתת ברית מילה לבן זכר מזכירה לכל, ובמיוחד להוריו, כי הדחף הטבעי הנטוע באדם 'להמציא עולמות' מחייב תיקון וריסון.<sup>18</sup> על כן, בלידת בן ניתן להסתפק בתקופת פרישה קצרה יותר.

אולם אין התורה מסתפקת ב"סור מרע", בהטלת טומאה לפרק זמן קצוב, שלאחריו תיטהר היולדת במקווה.<sup>19</sup> התורה מצווה על היולדת לבוא אל המקדש בתום ימי טהרתה ולהקריב קרבן. קרבן צנוע לחטאת, וקרבן מכובד, אם ידה משגת, לעולה.

העולה היא קרבנה העיקרי, המוזכר ראשונה בפסוקים. עולה, מלמדת הגמרא (זבחים ז ע"ב), איננה באה לשם כפרה על חטא כלל ועיקר. מטרתה היא לשמש "דורון", מתנה שמביא אדם למלך כאשר בא הוא להתקרב אליו ולהקביל פניו.<sup>20</sup> הקרבת הבהמה, דמה וחלבה - השבת חייה לבוראם - באה לבטא באופן המוחש ביותר כי החיים כולם מאת ה' הם.<sup>21</sup> במיוחד נכון הדבר בקרבן העולה, שכולו לשמים.<sup>22</sup> על

---

18 "אמר לו [טורנוסרופוס לר' עקיבא] למה אתם מולים, אמר לו אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקב"ה, הביאו לי שבולים וגלוסקאות... אמר לו טורנוסרופוס הואיל והוא חפץ במילה, למה אינו יוצא מהול ממעי אמו... לפי שלא נתן הקב"ה לישראל את המצוות אלא כדי לצרף בהן..." (מדרש תנחומא תזריע ז).

19 אף אם יש בזו משום בריאה חדשה: "בטעם המים שיטהרו כל טמא, אחשוב על צד הפשט כי העניין הוא כדי שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה" (ספר החינוך מצווה קע"ג).

20 זבחים ז ע"ב: "ואמר רבא: עולה - דורון היא... תניא נמי הכי, א"ר שמעון: חטאת למה באה? למה באה? לכפר! אלא למה באה לפני עולה? לפרקליט שנכנס, [ריצה פרקליט, נכנס] דורון אחריו". וביאר רש"י (שם): "עולה דורון היא, אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכיפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים כאדם שסרח במלך וריצהו על ידי פרקליטין וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו".

21 "אין עניין הקרבנות רק להודיע, שהוא יתברך הכל ואפס זולתו, ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן" (מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב הענווה ג'), וראה גם נתיב העבודה א'. עיין גם בפירושו של רד"צ הופמן על ויקרא, 'ערכם של הקרבנות ומשמעותם', עמ' ס"ה בהוצאת מוסד הרב קוק.

כן, אחרי תקופת הפרישה מן הקודש, על היולדת לבוא למקדש ולהצהיר בהבאת העולה כי השוכן במקום הזה, יוצרה, הוא הוא מקור החיים, וכי בו רוצה היא להידבק, להיות בת ביתו.

כי יחד עם הענווה שלימדה אותה הטומאה, עלולה גם עצבות להתגב אל לב היולדת, רגש של ביטול עצמי וחידלון, ואותם יש לשרש.<sup>23</sup> ההידבקות בה' על ידי העולה חוזרת ומעצימה בה את הא-להי שבה, את זהותה העצמית.<sup>24</sup> כך חוזר היחס הנכון שבין אדם ליוצרו, ומכוח יחס זה נבנה אולי גם יחס נכון אל הרך הילוד. אין הוא קניינה של היולדת, אלא פיקדון המופקד אצלה לשם גידולו, עם א-ל.<sup>25</sup>

יש אם כן בתורת הטומאה והטהרה של היולדת משום "כל המשפיל עצמו (על ידי הטומאה) - הקב"ה מגביהו (על ידי העולה)" (עירובין יג ע"ב).

אמנם, אין להתפרץ אל הקודש. על היולדת להביא 'פרקליט' (זבחים ז ע"ב), קרבן חטאת, אף אם צנוע הוא, תחילה. הוא גם המכשירה לאכול בקודשים, להיות ראויה לאכול משולחנו של המלך, להיות בת ביתו.<sup>26</sup>

הבנה זו של תורת היולדת, כבאה להפנים באדם את מידת הענווה ומכוחה לחזור ולהעצים בו את הא-להי שבו, בכוחה לבאר גם את סמיכותה לפרשת מאכלות אסורות לפנייה ולפרשות טומאת הצרעת, הזיבה, הקרי והנידה לאחריה, כמו גם את זיקת כולן

---

22 "המקריב [עולה] מורה חיוב הקרבת עצמו בכל כוחות נפשו לעבודת בוראו, ושכל מאוויו וחפצו הם לדבקה בו ולעלות אל מזבח קדשו הרוחני, כמו שיעלה אותו על מזבח בית מקדשו בארץ" (אברבנאל, הקדמה לספר ויקרא, ד"ה ואמנם).

23 "יש מידות שהן מצרניות מטבען... הענווה היא מידה טובה, כשיודע עניין הענווה ומושגה היטב ויודע איך להתנהג בה ולהכניסה בנפשו. אבל בהשקפה שטחית תימשך אחרי מידת הענווה מידת העיצבון..." (רא"ה קוק, מוסר אביך פרק ג' א).

24 "האני הפנימי העצמי, של היחיד ושל הציבור, אינו מתגלה בתוכיותו רק לפי ערך הקדושה והטהרה שלו, לפי ערך הגבורה העליונה, הספוגה מהאורה הטהורה של זיו מעלה, שהיא מתלהבת בקרבנו" (שמונה קבצים ג', כד, אורות הקודש עמ' קמ, וראה שם על איבוד זהותו של אדם הראשון בגלל חטאו).

25 על צורך אהרן בכפרה לקראת משיחתו לכהונה גדולה מבאר המלבי"ם (ויקרא ט', ב) כי זו נדרשה לקראת המעלה החדשה שעתיד היה להיכנס אליה. באופן דומה אפשר אולי להבין כי כפרתה של היולדת היא לקראת כניסתה לתפקיד החדש של אם לילד חדש.

26 דומים הדברים לכריעה ולהזדקפות שבתפילת העמידה, שביחס להם כתב הרא"ה זצ"ל: "אמנם ההכנעה בכפיפת הכוחות נחוצה היא לצורך העבודה, אבל אין כי אם בתור הכנה אל התכלית, והתכלית היא להאיר באור ד' ברוב עוז וחדוה" (עולת רא"ה א' עמ' רסז).

לחטא נדב ואביהוא לפנייה ולעבודת יום הכיפורים לאחריהן. נעסוק תחילה בפרשות שאחרי פרשת היולדת.

## ב. טומאת הצרעת

### רחב לבב ומלשני בסתר רעהו

מיד לאחר תורת היולדת באה פרשת צרעת האדם וצרעת הבגד (פרק י"ג), לאחריה פרשת טהרת צרעת האדם (י"ד, א-לב), ולאחריהן פרשת צרעת הבתים וטהרתם (י"ד, לג-נז). "על שבעה דברים נגעים באין", לומדת הגמרא (ערכין טז ע"א) מן המקרא וממדרש הפסוקים. על חמישה מהם באה צרעת הגוף (והבגד): "על לשון הרע, ועל שפיכות דמים, ועל שבועת שוא, ועל גילוי עריות, ועל גסות הרוח"<sup>27</sup>, ועל שניים באה צרעת הבית: "ועל הגזל, ועל צרות העין"<sup>28</sup>.

לכאורה, "גסות הרוח", הגאווה, שמפניה הרחיקה התורה את היולדת מן המקדש (על פי ההבנה לעיל), היא רק אחד מן הגורמים לצרעת. אולם עיון חוזר מגלה כי מקורם של כל שבעת הגורמים לצרעת שנמנו בגמרא הוא בהתרכזות יתר של האדם בעצמו, באהבתו העצמית ובהאדרתו העצמית, ובעטיין - בהתנשאות מעל הסובבים אותו ושאיפה לשררה עליהם.<sup>29</sup> נבדלות והתנשאות הן הפותחות את חרצובות פיו של אדם על האחר וגורמות לו להיכשל בלשון הרע;<sup>30</sup> והן העלולות להביאו לזלזול בערך

---

<sup>27</sup> "על לשון הרע, דכתיב (תהילים ק"א, ה): 'מלשני בסתר רעהו אותו אצמית'. על שפיכות דמים, דכתיב (שמואל ב' ג', כט): 'ואל יכרת מבית יואב זב ומצורע וגו''. ועל שבועת שוא, דכתיב (מלכים ב' ה', כג): 'ויאמר נעמן הואל קח ככרים', וכתוב (שם כז): 'וצרעת נעמן תדבק בך וגו''. ועל גילוי עריות, דכתיב (בראשית י"ב, יז): 'וינגע ה' את פרעה נגעים וגו''. ועל גסות הרוח, דכתיב (דברי הימים ב' כ"ו, טז): 'וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעול בה' א-להיו....והצרעת זרחה במצחו".

<sup>28</sup> "ועל הגזל, דכתיב (ויקרא י"ד, לו): 'וצוה הכהן ופנו את הבית', תנא: הוא כונס ממון שאינו שלו, יבא הכהן ויפזר ממונו. ועל צרות העין, דכתיב (שם לה): 'ובא אשר לו הבית [וגו']', ותנא דבי ר' ישמעאל: מי שמייוחד ביתו לר'.

<sup>29</sup> "בעל מידה זו (גאווה) אינו משותף עם השאר והוא נבדל מן השאר" (מהר"ל, **נתיב הענוה** ג').

<sup>30</sup> "ואמר ר' יוסי בן זימרא: כל המספר לשון הרע - נגעים באים עליו, שנאמר (תהילים ק"א, ה): 'מלשני בסתר רעהו אותו אצמית', וכתוב התם (ויקרא כ"ה, ל): 'לצמיתות', ומתרגמינן: לחלוטין" (ערכין טו ע"ב). ומפסוק זה בתהילים למד רב חסדא (בדברים שצוטטו לעיל): "כל אדם שיש בו גסות הרוח - אמר הקב"ה: אין אני והוא יכולין לדור בעולם". אכן, שם גם נאמר



חיי הזולת ולשפיכות דמים, כמו גם לזלזול במשפחתו של הזולת ולחטא באשת רעהו.<sup>31</sup> אהבה עצמית גם משלהבת את נהנתנותו של האדם, את תאוותיו, ואלה עלולות להביאו להיכשל הן בעריות והן בגזל.<sup>32</sup>

על כל אלו באים נגעים, מידה כנגד מידה,<sup>33</sup> כדי לסייע לו להנמיך את גאוותו המתנשאת ולתקן פירותיה. נגעי הבית מחייבים אותו לנתץ את אבניו המנוגעות ולגלות לעין כל את מה שעינו הייתה צרה מלהשאל ("זבא אשר לו הבית...") מי שמיחד ביתו לר', ערכין שם, ומפרש רש"י: "כלי תשמישו שלא השאילם לאחרים"), או את מה שגזל מחברו ("הוא כונס ממון שאינו שלו, יבא הכהן ויפזר ממונו", ערכין שם); ובושה זו ודאי מלמדת ענווה. נגעי הגוף מחייבים את שילוחו של המצורע אל מחוץ למחנה ואת ישיבתו שם בבדידות, בהשפלה ובניוול, כאשר ראשו ובגדיו פרומים והוא מודיע לכל כי טמא הוא. נחשב הוא כמת (במדבר י"ב, יב). אין לך תיקון גדול מזה להתנשאות ולרצון לשררה, ולגאווה שמאחוריהם. שם, מחוץ למחנה, אין כנגד מי להתגאות ואין על מי להשתרר.<sup>34</sup> כך בנגעי הגוף. הבגדים משמשים סימן מתריע לפניהם,<sup>35</sup> שכן הביטוי הראשון לגאווה הוא בדרך כלל בבגדיו של האדם.<sup>36</sup>

---

"איכא דמתני לה אמספרי לשון הרע". במסכת ערכין (שם) אף מופיעה המימרא במהופך, עיקרה על לשון הרע, "ואיכא דמתני לה על גסי הרוח".

ועיין במהר"ל בנתיב הענוה פרק ג', המבאר שהגאווה ולשון הרע הן המידות המנוגדות לענווה ולחסידות, שהן שוות ביניהן ועליונות במעלתן.

31 "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: כל אדם שיש בו גסות רוח לסוף נכשל באשת איש..." (סוטה ד ע"ב), וביאר המהר"ל ב**חידושי אגדות** שם: "כי אצל אשת איש כתיב (ויקרא כ', י): 'אשר ינאף את אשת רעהו'... וגס רוח אין לו רע ואין אדם שווה לר'".

32 "ועוד, הגאווה מביאה לידי תאווה, כי המתגאה - לבו רחב ומתאווה לכל דבר. והתאווה היא המידה הרעה שבכל המידות, כי יתאווה מחמת גאוותו ללבוש בגדים יקרים ולבנות פלטרין גדולים ולאכול מאכלים טובים, כי המתגאה - לעולם לדברים גבוהים יחמוד, ואולי אינה משיגה ידו לדברים אלו, ומתוך כך יבוא לידי גניבה וגזל, כי המתגאה - לבו חומד ורחב כיס להתעשר, ולא יהיה שמח בחלקו, כי ימעט בעיניו מה שיש לו, לפי רוב הוצאות תאות גאוותו" (**ארחות צדיקים**, שער הגאווה).

"ממקור הגאווה נובע גם כן הכעס והתאווה" (**שמונה קבצים**, קובץ ה', כה), וראה גם **עין איה** שבת ב' פרק ו' כז-לח.

33 וראה רש"י י"ג, מו.

34 "א"ר אשי: כל אדם שיש בו גסות הרוח - לסוף נפחת, שנאמר (ויקרא י"ד, נו) 'ולשאת ולספחת', ואין שאת אלא לשון גבוה... ואין ספחת אלא טפילה..." (סוטה ה ע"ב).

35 רמב"ם טומאת צרעת פט"ז ה"י על פי ויקרא רבה י"ז, ד.

גם טהרתו של המצורע (המוחלט) מלמדת על תיקון הגאווה. שני שלבים לה: ראשית יש לקחת שתי ציפורים, עץ ארז, שני תולעת ואזוב, שלגביהם למדו חז"ל (תנחומא מצורע ח): "לפי שהגביה עצמו כארז, באתה עליו צרעת... לפי שהשפיל עצמו, לפיכך מתרפא על ידי אזוב".<sup>37</sup> עליו לגלח כל שעריו, לבטל את זהותו הקודמת,<sup>38</sup> לטבול ולהתחדש.<sup>39</sup>

ברם, אין בכל אלה משום כפרה. הם רק 'מכשירים' (חולין קמ ע"א) כדי להשיבו אל המחנה, אל מחוץ לאוהלו (י"ד, ח), תיקון להתנשאותו כלפי הסובבים אותו.<sup>40</sup> אחר כך, כמו היולדת, חייב הוא להביא את קרבנו. עליו לבוא אל המקדש ולהביא אשם, חטאת ועולה. גם אלה אינם באים לכפרה על חטא - ייסורי נגעיו היו כפרתו<sup>41</sup> - אלא להתירו בקודשים. בנוסף לנתק שגרמה התנשאותו מזולתו, יש בהתנשאותו של אדם גם משום הינתקות מא-להיו:

קשה לשון הרע שאין אדם מוציאו מפיו עד שהוא כופר בעיקר, שנאמר (תהילים י"ב, ה): 'אשר אמרו ללשונינו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו' (תנחומא מצורע ה, וכן הוא בירושלמי פאה פ"א ה"א).

על כן, בדומה ליולדת, זקוק המצורע לקרבן כדי להידבק מחדש בא-להיו, תוך חידוש זהותו ותפקידו בעם.<sup>42</sup>

---

36 ארחות צדיקים, שער הגאווה.

37 על כן מצאנו במסכת ערכין (טו ע"ב): "רבי אחא ברבי חנינא אומר: ... מה תקנתו שלא יבא לידי לשון הרע?... ואם עם הארץ הוא, ישפיל דעתו".

38 ראה פירושו של רש"י הירש על הקדשת הלויים, במדבר ח', ז. ובדומה מפרש רמב"ן (דברים כ"א, יב) כי גילוח הראש של יפת תואר הוא מדרך אבלות, כדי שתתנחם על עמה ועל אלוהיה ותעזבם.

39 בנוסף, מים, דם ורוח הם מרכיבי החיים. ייתכן שיש בטבילת הציפור החיה במים ובדם ובשילוחה מעין סמל לחזרתו של המצורע, הנחשב כמת, לחיים במחנה (עיין אברבנאל, ושם משמואל תרע"ג).

40 אברבנאל י"ד, ה-ח.

41 "מנגעיה הוא דאיכפר ליה" (סוטה טו ע"א), וביאר רש"י: "ייסורים ובושת של נגע כיפרו לו על אותו החטא".

42 על הדמיון שבין טהרתו של המצורע (דם ושמן על בהונות רגליו וידיו ועל תנוך אזנו, ח', כג) לבין מילוי ידם של הכהנים כבר עמדו הראשונים (ראב"ע י"ד, יד). נראה, כי לאחר גילוחו של המצורע, הבא ללמד על הסרת זהותו הקודמת (בדומה להתקדשותם של הלויים, במדבר ח', ז),

יוצא אפוא כי המשותף לטומאת הלידה ולטומאת הצרעת הוא המאבק בגסות הרוח, בהתמקדות האדם בעצמו, בהאדרת כבודו ובהגברת תאוותו לתענוגות הגוף. אולם הבדל גדול בין השתיים. טומאת היולדת, כפי שראינו לעיל, איננה באה כעונש, ומטרתה היא מניעתית; בעוד טומאת הצרעת (המוחלטת), מלמדים חז"ל, באה כעונש שלאחר מעשה. הבדל גדול נוסף ביניהן הוא באופייה של הגאווה. החשש ביולדת הוא מגאווה במישור שבין אדם למקום בלבד ("קניתי איש את ה'"); עונשה של הצרעת הוא על התנשאותו של האדם גם מעל החברה הסובבת אותו. על כן, בשונה מן היולדת שהרחקתה מן המקדש קצובה בזמן, מושבו של המצורע מחוץ למחנה הוא עד רפואתו, תיקון מידותיו. וגם כפרתם שונה - על היולדת רק לחזור ולהידבק בא-להיה בעולה, ואילו על המצורע לחזור תחילה אל המחנה, להיות חלק מן החברה, ורק לאחר מכן לבוא אל המקדש, לדבוק בקודש ולחדש את זהותו ואת תפקידו.

## ג. טומאת היוצא מכלי ההולדה

### כל המביא עצמו לידי הרהור

לאחר פרשת מצורע מובאים דיני טומאה נוספים: טומאה הבאה מחמת קרי או נידה - טומאה האוסרת כניסה למקדש ואכילת קודשים עד לטהרה במקווה, וטומאה הבאה מחמת זיבת האיש או האישה - המחייבת גם קרבן לכפרה. גם קרבן זה של הזב איננו בא על חטא, אלא כהכשרה לאכילת קודשים ולכניסה אל המקדש.<sup>43</sup> יודגש, כי בפרשה זו מובאים רק הדינים שעניינם הכניסה למקדש ואכילת קודשים. אין בה כל אזכור של איסורים אחרים הקשורים בנידה או בזב. בהמשך לפרשות היולדת והמצורע, גם כאן יש לשאול מה רוצה התורה להנחיל לנו על ידי הטלת טומאה על זיבה, קרי ונידה, ועל ידי חיוב הזב להביא קרבן לכפרתו - הכשרתו לקודש?<sup>44</sup>

נראה, כי ניתן ללמוד על טעם הדברים מהיפוכם. במרכז עבודת האלילים הכנענית, כמו בתרבויות אחרות בעולם העתיק, עמדה הסגידה לכוחות שהאדם זיהה כשולטים בטבע בכלל ובטבעו הוא בפרט, ובמיוחד אותם כוחות שיכולים להשתלט

---

נתינת הדמים והשמן מלמדת על אימוצם של זהות חדשה ושל תפקיד חדש במחנה. עיין **שם משמואל** מצורע תר"ע.

<sup>43</sup> כריתות ח' ב וראה רש"י ד"ה ארבעה, וראה גם ספר המצוות לרמב"ם מצוה ע"ה.

<sup>44</sup> רמב"ן (ט"ו, יא) הלך בעקבות ריה"ל **בכוזרי** (ב' ס-סב), ותלה את טומאת הקרי בטומאת המת (וכבר התקשינו בשיטה זו בפתיחת דברינו), ואת הצורך בקרבן לנטהר מזיבה בכובד חולי זה. בעל **ספר החינוך** (עשה קע"ח) תלה את הזיבה בהשתקעות במותרות.

עליו ולסחוף אותו להשתוללות עד אבדן חושים. בין אלו, מקום מיוחד היה לפולחן כוחות הפריון, שסמליהם בכנען היו הבעל והעשתורת. הוללות מינית הייתה חלק בלתי נפרד מפולחנם של אלילים אלו (על ידי קדשים וקדשות, כפי שמרומז גם בספרי הנביאים).<sup>45</sup> לא העמדת צאצאים הייתה מטרת ההוללות, אלא גירוי חושים עד לשיכרון כמטרה בפני עצמה, העצמה עצמית של האני לשם סגידה לחוויה החושית האישית.

לאור זאת אפשר להציע, כי גם בהטלת טומאה על היוצא מאיברי ההולדה ובהרחקת הטמא מן המקדש ממשיכה התורה בקו שהצענו לעיל בהבנת טומאת היולדת וטומאת המצורע, וכוונתה לרסן כל הערצה של האדם לכוחות הנטועים בו. לא את יומרתו להיות כא-להים כביולדת, ולא את התנשאותו מעל סביבתו כבמצורע, אלא את סגידתו לחושיו הוא ולעוצמתם. אין כוונתה להילחם בפולחן הקדשים עצמו, אלא בנטיית הנפש, הטבעית לכל אדם, שבשעתו הביאה אליו - ולאחריה אל תחליפיו שבכל דור ודור. התורה מלמדת כי אין חווית החושים מושא להערצה ולפולחן. להיפך, הערצתם ופולחנם מרחיקים את האדם מן הקדוש, ממקור החיים: "כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה" (נדה יג ע"ב). כוחות ההולדה ניטעו בחי למען המשך קיומו ולא כמושאים עצמיים להערצה ולהעצמה. על כן, הקרי מטמא (אישה כאיש), ומחייב הוא להינזר לפרק זמן מן הקודש, לשם ריסון האדרת האדם את יצריו.<sup>46</sup> באופן דומה אפשר גם להבין את חיוב הנידה להינזר מן הקודש - להרחיק כל ביטוי של כוחות ההולדה שבה שלא לשם הולדה.<sup>47</sup> אין טומאות אלו תולדה של חטא ואין ההיטהרות מהן כפרה על חטא, אלא דרך חיים המטמיעה באדם הרחקה מכל פולחן של יצרים, שבכל דור ודור מקבל צביון חדש. מגמתן היא חינוכית-מניעתית.

לא כן הזיבה, חולי שאינו מאפשר הולדה, שאותו הבינו הראשונים כעונש על התמסרות ליצר. בנוסף למחלה, מוטלת טומאה על החוטא - הסוגד ליצריו אינו ראוי למחיצתו של הקב"ה עד רפואתו. כפרתו, כאמור לעיל, היא בייסוריו, מידה כנגד מידה. עם טהרתו עליו להביא חטאת ועולה. פגם החטא בנפשו הרחיקו מא-להיו. על כן,

---

45 מלכים א' י"ד, כב; מלכים א' כ"ב, מז; מלכים ב' כ"ג, ז; הושע ד', יד ועוד.

46 "ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה בה..." (ט"ו, לב); ספורנו: "כי אמנם טומאת הקרי הוא שכוונת המוציא הוא 'לטמאה בה', בעטיו של נחש (יצר הרע), לא לקיום המין, שלולי זה לא היתה בזרע שום טומאה כמו שאין טומאה בפרש ובשתן". ראה גם אברבנאל (ט"ו א-לג).

47 וראה רמב"ן (י"ח, יט), שזהו הטעם לאיסור הנידה על בעלה.

עליו לחזור ולהידבק בשכינה, לשלח חטאת כפרקליט ולבוא ולהצהיר בעולה כי אין כוח ההולדה שבאדם כוח עצמאי, מושא לסגידה, אלא בעל תפקיד של קודש לקיום התולדה מאת ה', מקור החיים ותעצומותיהם.<sup>48</sup>

### שלוש טומאות וטהרתן

דיני הטומאה והטהרה בפרשות תזריע ומצורע מלמדים אפוא כי הדבקות בקודש, הכניסה אל המשכן או אכילת קודשים, מותנית ביחסו הנכון של האדם מישראל אל הקודש, בענווה.<sup>49</sup> אל לו לאדם להיכנס אל הקודש לפני שירסן את גאוותו, כי "כל אדם שיש בו גסות הרוח - אמר הקב"ה: אין אני והוא יכולין לדור בעולם". יתרה מזאת, אם נכנס הוא אל המשכן, או אוכל מן הקודשים, ולו בשוגג, בעוד טומאתו-גאוותו עליו, מטמא הוא את המשכן עצמו: "וְהִזְרַתְּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטְּמֵאֹתָם וְלֹא יִמְתּוּ בְּטִמְאֹתָם בְּטִמְאֵם אֶת מִשְׁכְּנִי אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם" (ט"ו, לא). מרחיק הוא את השכינה ופוגע בכשירותו של המשכן למלא את ייעודו, השראת שכינה בישראל.

במאמר מוסגר יוער כי הפוכה במגמתה לטומאות אלו היא טומאת המת. זיקה למת איננה מעוררת שום גאווה. להיפך, עלולה היא לגרום לדכדוך ולעצבות, ולמאיסה בחיים (שגם הן עלולות להביא להוללות). אלה מנוגדים לחיות שיש בקדושה, ואין להתקרב אל הקודש מתוך דכדוך. על כן, אף אם זיקה למת מטמאת, הרי אין מקומה עם הטומאות המנויות בפרשות אלו. גם טהרתה היא אחרת - נדרשת לה הזיה, פעולה חיצונית למטהר העוזרת לו להתרומם ממצבו. את הסיבה שנכתבה בפרשת חוקת בספר במדבר ניתן אולי לתלות בעובדה שאין נחמה על מת ברובד האישי, אלא בהמשכיותה של כנסת ישראל כולה. ספר במדבר הוא ספר ההנהגה הא-להית הלאומית.

נשים לב, כי שלושת סוגי הגאווה שעליהם הזהירה התורה בפרשות אלו מתייחסים לשלושת פניה של הויתו של האדם:

טומאת היולדת באה לחסן את היולדת מפני המחשבה של "קניתי איש את ה" - גאוותו של האדם אל מול א-להיו (בהמשך ננסה להבין אם יש חשש דומה בגבר).

---

48 ואולי, להדגשת ייעודו של היצר להולדת החיים, טהרת הזב היא במים חיים דווקא ולא במקווה.

49 ראה גם מורה נבוכים ג', מז, שם מביא הרמב"ם כי מטרתה של הטומאה היא להרבות את יראת המקדש בעם.

טומאת הצרעת באה כעונש על התנשאותו של האדם גם כלפי זולתו.

הטומאה הבאה מהפרשות איברי ההולדה באה כמגן מפני הערצת האדם את הכוחות הטבעיים בו עצמו, או כעונש על התמסרותו להם (בזיבה).

ברם, שלושת אלו אינם אלא בבואה (אף אם קלושה) של שלושת חטאיה הבסיסיים והראשוניים של האנושות, הסיבות להידרדרותה עוד משחר ימיה:

טומאת היולדת באה להרחיק את האדם מישראל מן הרע לבריות, חטאם של אדם הראשון וחווה, העלול אף להידרדר לעבודה זרה. אכן מצאנו בקדמונים, שראו בקרבן היולדת משום תיקון לחטאה של חוה (שם משמואל תזריע תרע"ז בשם ר' חיים ויטאל).

טומאת הצרעת באה להרחיק את האדם מן הרע לבריות, שבביטוי הקיצוני שלו עלול להתבטא בשפיכות דמים, חטאו של קין. אכן מצאנו בחז"ל (בראשית רבה כ"ב, יב) שהאות במצחו של קין היה של צרעת.

טומאת הפרשות איברי ההולדה באה להרחיק את האדם מן הרע לעצמו, היא השחתת המינים שבה חטא דור המבול (וכבר קשרו חז"ל בין השניים).<sup>50</sup>

על כן, עם השכנת שכינתו בישראל, מצווה ה' על ישראל להינזר, להתרחק ביותר, משלוש רעות יסוד אלו, שגרעינן זרוע בכל אדם ואדם, כדי שתתמיד השכינה בקרבם.

ברם, יחד עם הריסון באה גם העצמה. על מחוסרי הכפרה (יולדת, מצורע, זב וזבה) לבוא עם טהרתם אל המקדש ולהביא קרבן - חטאת להתירם בקודשים, ועולה לשם דבקות ביוצרים, לתקן כל אחד ואחד את אותו פן באישיותו שנטמא; לתקן את שאיפותיו, לדכא את גאוותו, למען גילוי גאות ה':

---

<sup>50</sup> "כל האוחז באמתו... כאילו מביא מבול לעולם", נדה י"ג ע"א. ומפרש רש"י: "שעבירה זו היתה בידם, דכתיב 'כי השחית כל בשר'..."

וראה 'מה לספר בראשית ולספר התורה', 'חמדת הארץ' ו', בהוצאת ארץ חמדה תשס"ח, כי את שלוש הסטיות האפשריות הללו בנפש האדם באו האבות לתקן כהכנה לקבלת התורה על ידי זרעם לשם תיקונו של עולם.

יושם אל לב כי שלוש סטיות אלו, שבצורתן המעודנת עלולות לטמא את המשכן, להביא לסילוק שכינה ממנו - עלולות לגרום לחורבן הארץ, כאשר מתפרצות הן בעם בצורתן הגסה, בעבודה זרה, בשפיכות דמים ובגילוי עריות.

טומאות אלו אינן אפוא תולדה של מוות; המוות, תולדה של סילוק שכינה, עלול לבוא בעטיין.

הכל מתגדל על פי הערך של הדבקות הא-להית שבו. ונמצא שכל אדם, על פי תפישתו בעולם, ועל פי אותו הקישור הא-להי המתגלה בו בעומק עצמיותו, מרומם את ערך הכל, ושאיפת המציאות אינה אחרת משאיפת היש האישי, הגודל והשיגוב, שהוא התוכן של הדבקות הא-להית, והשיגוב הפנימי הוא החידור של גאות ה' בכל היקום (ראי"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ ה', כו).

לאור כל זאת, סלולה הדרך להבנת זיקתן של פרשות אלו לפרשת מאכלות אסורות שלפניהן, ואת זיקת כולן לחנוכת המשכן שבתחילתה בפרשת שמיני והשלמתה בפרשת אחרי מות.

## ד. מאכלות אסורות

### שלוש שאלות ומגוון טעמים

למרבה הפלא, מסכת דיני הטומאה והטהרה פותחת בהלכות מאכלות אסורות (פרק י"א), הכוללת גם את דיני טומאת נבלה וטומאת שרצים. שם לראשונה מופיע המושג טומאה (פסוק ד, ואילך). פרשה זו מעוררת שאלות רבות (אברבנאל מנה תריסר), ומן הנוגעות לעיונו ראו לציין שלוש:

א. מה פשר סמיכותה של פרשת מאכלות אסורות לפרשות הקודמות - חנוכת המשכן ושריפת החטאת ביום השמיני למילואים?

ב. מדוע הלכות מרכזיות בחיי היום-יום של כל אחד ואחד מישראל, הלכות הקובעות מה יאכל ומה לא, מובאות בכריכה אחת עם הדינים שעניינם הכניסה למקדש ואכילת קודשים, שאינם נוגעים לחיי היום-יום? יתרה מזאת, התורה אף כרכה את השניים יחדיו: "לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר וּבֵין הַחַיִּה הַנְּאֻכָּלֶת וּבֵין הַחַיִּה אֲשֶׁר לֹא תֹאכַל" (פסוק ז). המילה טמא אף נושאת כפל משמעות: "אֶךְ אֵת זֶה לֹא תֹאכְלוּ... טָמֵא הוּא לָכֶם" (פסוק ד), ואכן התקבל בלשון חז"ל והראשונים לקרוא לבהמות ולחיות האסורות "טמאות".

ג. מה פשר סיומה של פרשה זו:

אֵל תִּשְׁקְצוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּכָל הַשְּׂרֵץ הַשְּׂרֵץ וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם וְנִטְמַתֶּם בָּם: כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדְּשֶׁתֶם וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי וְלֹא תִטְמְאוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּכָל הַשְּׂרֵץ הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ: כִּי אֲנִי ה' הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיֵּת לָכֶם לֵאלֹהִים וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי (פסוקים מג-מה)

מדוע דווקא במאכלות האסורות בא לידי ביטוי ייחודו של ישראל וזכר יציאתו ממצרים?

סיבות מגוונות נאמרו בטעמן של מאכלות אסורות, ונזכיר רק את העיקריות שבהן:

א. רמב"ם (מורה נבוכים ג', מח) נתן טעם בריאותי, ובעקבותיו הלך גם בעל ספר החינוך (מצווה קנ"ט), וכן סובר רשב"ם (י"א, ג). וראה בפירוש ר"י אברבנאל, שדחה את דבריהם (ויקרא י"א, לאחר 'התרת השאלה השביעית').

ב. אברבנאל מבאר את הסיבה לאיסורם בבריאות הנפש, וכן ביארו רמב"ן (פס' יג), ספורנו (פס' מג-מד) ומפרשים נוספים, ויסודם בדרשת חז"ל: "ונטמתם במ'... ונטמטם" (יומא לט ע"א), אף שחז"ל דרשו זאת על כל עבירה ולא דווקא על אכילת מאכלות אסורות.

ג. אברבנאל מוסיף טעם של התרחקות ממנהגי הגויים (ורבים הלכו בעקבותיו). ברם, רד"צ הופמן (בהקדמתו לפרק י"א) האריך להוכיח כי אין לטעם זה סעד מן הפסוקים (כ', כד-כו).

ד. בחז"ל מצאנו כי יש להתייחס אל המאכלות האסורות כאל חוקים, שבקיומם יש קבלת עול מלכות שמים:

ר' אלעזר בן עזריה אומר: מנין שלא יאמר אדם אי אפשי ללבוש שעטנו, אי אפשי לאכול בשר חזיר... אבל אפשי, מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי... נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו מלכות שמים" (ספרא קדושים י', יא).

אולם, בטעם זה אין לכאורה משום תשובה לשאלות שהוצבו לעיל.

### אמנם בצלם, אך לא א-להים

התורה פותחת פרשה זו בהיתר: "זאת החייה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ" (פס' ב). משמע, שחידוש יש בעצם היתר אכילתו של בעל חיים.<sup>51</sup> ולכאורה פלא הדבר, הרי "כל רמש אשר הוא חי" (בראשית ט', ג) הותר כבר לבני נח, ומדוע יש צורך לחזור ולהתיר אכילת בעלי חיים? ואם הותרו, מדוע הוגבל היתרם רק לחיות הטהורות?

---

51 כך הביא בתורת משה לחתם סופר, פרשת שמיני. והדברים כדעת רבי ישמעאל (חולין טז ע"ב), שבשר תאוה נאסר במדבר. לרבי עקיבא (שם) הותר אף בשר נחירה, ועל כן אין בהיתר משום חידוש. הרמב"ם פסק כרבי עקיבא (שחיטה פ"ד הל' יז-יח).



לאדם הראשון התיר הקב"ה רק "אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע... וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע" (בראשית א', כט). זיקתן של החיות לאדם הייתה אז קרובה, עד שהיה מקום שימצא בהן עזר כנגדו (שם ב', כ, וראה רמב"ן שם). אי ההכרה ביתרונו של האדם על החי, מסביר בעל העיקרים (ג', טו), מנעה מקין להביא מנחה מן החי, ולכן הביא את מנחתו מהצומח. מנחתו סופה שנדחתה, בעוד קרבנו של הבל מן החי נתקבל. אולם, אותה אי הכרה ביתרונו של האדם על החי הסירה מקין גם את המעצורים הטבעיים לכאורה שמנעוהו מלרצוח את הבל אחיו. מנחה מן החי התקבלה, והרי אין הבדל בין האדם לחיה. חוסר הבנה זה של המרחק בין האדם לחיה הוביל גם להשחתה שהביאה בסופה גם למבול.<sup>52</sup>

נח הציל את עתידו של כל החי ממימי המבול. התבררה עליונותו של האדם על בעלי החיים. על כן, עם צאתו מן התיבה, כאשר רוצה הוא לבטא את הכרתו כי הכל מאת האלהים ולדבקה בו, אין הוא מהסס מלהקריב עולה מכל בהמה טהורה ומכל עוף טהור (שם ח', כ).<sup>53</sup> לאחר קבלת קרבנו מתיר לו ה' אף לאכול מן החי ומפריד בין גורל שניהם (בראשית ח', כא). הבדל הדרגה בין החי לאדם מובלט ומקבל תוקף. מעתה: "וּמִזֶּרַע אֲשֶׁר תִּרְמַשׁ הָאָדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ: כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כִּי־רָק עֵשֶׂב נִתְּנִי לָכֶם אֶת כָּל" (שם ט', ב-ג); ומנגד: "וְאֵף אֶת דְּמֻקְּם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשְׁנֶנּוּ... כִּי בְּצִלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (שם ה-ו). "לכם יהיה לאכלה" מול "בצלם א-להים עשה את האדם".

ברם, סמיכות היתר אכילת החי לקורבנו של נח באה כנראה ללמד כי אף אם מותר לאדם לאכול בשר, אל לו לשכוח כי אוכל הוא מכוח היתרו של נותן החיים. אותו ריחוק מן החי, המתיר את נטילת חייו, עלול לגרום לאדם להערכה עצמית מוטעה אם ישכח את זיקת היתר הבשר לקורבן, המבטא את מקורם הא-להי של החיים. כשם שהבאת חיים לעולם עלולה להביא למחשבה של "קניתי איש את ה'", כך גם נטילת חיים עלולה להביא את האדם לחשוב כי אלוה הוא. במקום לראות את הא-

---

<sup>52</sup> "כי השחית כל בשר את דרכו" (בראשית ו', יב), והביא רש"י (על פי סנהדרין קח ע"א): "אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן". בדרכו זו של בעל העיקרים הלך גם מרן הראי"ה קוק זצ"ל במאמרו 'אפיקים בנגב', אוצרות ראי"ה ב.

<sup>53</sup> עיין הערות 21 ו-22 לעיל.

להי שבו, עלולה זכותו של האדם ליטול חיים להשיאו לעשות עצמו אלוה, כפי שבא הדבר לידי ביטוי בדור הפלגה.<sup>54</sup>

### אף חולין משולחן גבוה הם

לאור זאת נראה לבאר את סמיכות דיני המאכלות האסורות לחנוכת המשכן. בהלכות אלו באה התורה להטמיע באדם מישראל את ההכרה כי זכותו לאכול בשר תלויה בכך שיזכור כי אין הוא אדון דמוי אלוה הנוטל חיים ואוכלם כשרירות לבו. אכילת הבשר היא רק מכוח ההיתר שניתן לו מאת בורא כל. על כן, מגבילה אותו התורה בסוגי החי המותרים לו לאכילה - שעיקרם מעין אלו המותרים למזבח;<sup>55</sup> אוסרת את חלבו ואת דמו של החי - תמצית חייו, המיועדת בקרבן למזבח - שאכילתם עלולה אף היא להביאו להרגיש כאלוה; אוסרת את הנבלה, שדמה בלוע בה, וקוראת לבהמה האסורה באכילה בשם טמאה, כבבואה לאיסור אכילת קודשים שנטמאו. הכל כדי להזכיר לאדם את המזבח בעת הריגת החי למאכלו, את התנאי הקיים לצד ההיתר שניתן לו לאכול מן החי.

היתר אכילת החי הינו אפוא המשך ישיר לדיני הקרבנות כפי שהם מובאים מתחילתו של ספר ויקרא, במעגלים הולכים ומתרחבים של היתר: העולה נשרפת כליל (ו', ב), החטאת והאשם נאכלים על ידי הכוהנים בחצר אהל מועד (ו', יט; ז', ו), השלמים נאכלים גם על ידי הבעלים "במקום טהור" (י', יד; במחנה ישראל). עתה, לאחר תיאור חנוכת המזבח, מוסיפה התורה ומתירה גם אכילת חולין בכל מקום. וכשם שמגבלות האכילה בקודשים הולכות ומותרות מן העולה אל החטאת ועד לשלמים, כך ממשיך וגדל היתרן באכילת החולין: יותר בהמות מותרות, אף אם רק אלו הדומות למיועדות לקרבן, ורק בהמות שחוטות מותרות, כבקרבן, בעוד נבלות טמאות ואסורות הן.<sup>56</sup>

---

54 ראה ב'מה לספר בראשית ולספר התורה', לעיל.

55 בהמות שהן קרובות לאדם ותלויות בו לקיומן (מאמרי ראי"ה, טללי אורות ח'). הרחוקים ממנו מוגדרים כ"שקץ".

56 ייתכן שהגבלות אלו על המותר באכילה, יחד עם הגבלות חדשות על הראוי לקרבן, הן שלב שני בהגבלת כל החי לישראל, לאחר שהלימוד שבצמצום הראשון (לכל הבהמות הטהורות) לא הופנם: "עד שלא הוקם המשכן... והכל כשירין להקריב בהמה חיה ועוף, זכרים ונקבות, תמימין ובעלי מומין, טהורין אבל לא טמאין" (זבחים קטו ע"ב); וכן: "וגוי קדוש', מיכאן אמרו ראויין היו ישראל לאכול בקדשים עד שלא עשו את העגל ומשעשו את העגל ניטל מהן וניתן לכהנים"

בכך באה אולי התורה להטמיע בנו, כי כשם שהשלמים (והחטאת לכוהנים) הם משולחן גבוה, כך גם כל מאכלו של אדם מגבוה הוא. מקורם של הברכה ושל השפע הוא בקודש. על פי זה גם עולה יפה סמיכותה של פרשה זו לדין בין משה ובין בני אהרן על אכילתה של החטאת שנשרפה ביום השמיני (י', טז-כ). כשם שבאכילת קודשים יש 'נמוסין של מלך', שטעמם לא תמיד ברור, כך גם כל אחד ואחד מישראל צריך לחוש סמוך על שולחנו של מלך.<sup>57</sup> עם זאת, הטלת טומאה על נבלות החיה והבהמה ועל שמונת השרצים קובעת גם יחס סדר ברור בין הקדוש לבין החולין. אמנם מותר לאכול שלמים בכל מחנה ישראל, אולם אכילה זו מחייבת הקפדה ושמירה מיוחדות. נגיעה אחת בלתי זהירה תאסור את השלמים באכילה.

על פי הבנה זו, באות הלכות המאכלות האסורות להטמיע באדם מישראל את מעמדו הראוי של אדם באשר הוא, בין החיה לבין הא-להים - "צלם א-להים" הוא, אולם רק צלם, ולא א-להים, שכל החי הוא מעשה ידיו. באות הן גם להטמיע בו את זיקתו המתמדת אל הקודש. אמנם מותר לו להרוג בעל חיים ולאכלו, אולם עליו לזכור כי אכילתו היא רק מכוח היתרו של הבורא. תמיד אוכל הוא משולחן גבוה. על כן, אף אם הלכות אלו ניתנו לישראל בלבד, הרי הן מהוות חלק ממהלך תיקונה של האנושות כולה, כפי שהחל ביציאת מצרים; צעד לקראת המצב שאמור היה להיות לפני המבול. "וְהִתְקַדְּשֶׁתָּם וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי וְלֹא תִטְמְאוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּכָל הַשָּׂרָץ הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. כִּי אֲנִי ה' הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם..."

על פי זה מובן גם מדוע ראויה פרשה זו להקדים את פרשות דיני הטומאה והטהרה (יולדת, צרעת וזיבה), שאף הן מלמדות הן על הצורך בריסון גאוותו של האדם בקרבו אל הקודש, והן על כך שהתביעה לקדושה איננה עניין רק למקדש; מהדהדת היא בתהלוכות החיים כולם - במאכלו של אדם, בארוחו וברבעו (תפישה הפוכה בתכלית לאלילות היוונית ולנצרות לאחריה). רעיון זה הולך ומתפתח בהמשך ספר ויקרא, ההופך מתורת כוהנים בתחילתו לספר הקדושה בהמשכו.

---

(מכילתא דרשב"י י"ט ו). התפרצות הגאווה/התאוה בחטא העגל גרמה לצמצום של סוגי הבהמות הראויות לקרבן, ושל היתרם של ישראל לאכול בקודשים.

גם נגיעים, מלמדים חז"ל (ספרי במדבר א'), הם תולדה של חטא העגל.

<sup>57</sup> וכבר מצאנו: "רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: כל זמן שבית המקדש קיים - מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו - שלחנו של אדם מכפר עליו" (ברכות נ"ה א).

ברורה גם סמיכותה ההדוקה של פרשה זו לפרשת היולדת. שתי פרשות אלו באות לרסן את גאוותו של האדם אל מול א-להיו. טומאת היולדת הינה כנגד הגאווה שעלולה להתעורר בעקבות הולדת חיים, וההגבלות על האכילה מן החי הינן כנגד הגאווה שעלולה להתעורר באדם כתולדה של נטילת חיים. הפרשיות משלימות זו את זו. פרשת יולדת מכוונת לחינוכן של הנשים, ופרשת מאכלות אסורות לחינוכם של הגברים, שהשחיטה והצייד הם עיסוקם.

## ה. חטא נדב ואביהוא ובגדי לבן של כהן גדול

### שחצים

מעשה סלולה הדרך גם להבנת סדר הפרשות מחנוכת המזבח (בפרשת שמיני) ועד סדר עבודת יום הכיפורים (בפרשת אחרי מות); אולם תחילה יש להבין את תוכן חטאם של נדב ואביהוא, חטא שקטע את חנוכת המשכן.

"וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי ה' אִשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֲתֶם" (י', א). את מעשה החטא דרשו חז"ל באופנים שונים,<sup>58</sup> שעיקרם ניסיון של הקטרת קטורת בקודש הקודשים (או על מזבח הזהב). רצו הם להיכנס למקום שמשה עצמו נתקשה להיכנס אליו באותו היום,<sup>59</sup> ולעבוד בו עבודה שעליה לא צו. ברם, מה הניע אותם למעשה זה?

ר' לוי אמר: שחצים היו. הרבה נשים היו יושבות עגונות ממתנות להם. מה היו אומרים? אחי אבינו מלך, אחי אמנו נשיא, אבינו כהן גדול, ואנו שני סגני כהונה, אי זו אשה הוגנת לנו...

ועוד מן הדא (שמות כ"ד, א): "ואל משה אמר עלה אל ה' [אתה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל]...", מלמד שהיו משה ואהרן הולכין תחלה ונדב ואביהוא מהלכין אחריהן וכל ישראל אחריהן, ואומרים: מתי שני זקנים הללו מתים ואנו נוהגין שררה על הציבור...

---

<sup>58</sup> "בר קפרא בשם ר' ירמיה בר אלעזר אומר: בשביל ארבעה דברים מתו בניו של אהרן, על הקריבה, ועל ההקרבה, ועל אש זרה, ועל שלא נטלו עצה זה מזה. על הקריבה, שנכנסו לפניו לפנים. ועל ההקרבה, שהקריבו קרבן מה שלא נצטוו. ועל אש זרה, אש מבית כיריים הכניסו. ועל שלא נטלו עצה זה מזה... איש מעצמו עשו ולא נטלו עצה זה מזה" (פסיקתא דרב כהנא כ"ו ח).

<sup>59</sup> "ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן" (שמות מ', לה).

ועוד מן הדא (שם יא): "ואל אצילי בני ישראל [לא שלח ידו ויחזו את האלהים]" א"ר פנחס: מכאן שהיו ראויין להשלחת יד... מלמד שזנו עיניהם מן השכינה ויחזו את הא- להים כאדם שמביט בחברו מתוך מאכל ומשתה... א"ר תנחומא: מלמד שפרעו את ראשיהן וגיסו לבם וזנו עיניהם מן השכינה" (ויקרא רבה כ', י).<sup>60</sup>

גדולים ביותר היו נדב ואביהוא. מכל ישראל, רק הם נבחרו לעלות לסיני בעקבות משה ואהרן (שמות כ"ד, א). על אף מעלתם (ואולי בגינה), שכרון הגאווה העביר אותם ממעלתם, והפך את שאיפתם אל הקודש לחטא.<sup>61</sup>

ברם, נשים לב כי שלוש סיבות אלו שמנו חז"ל אינן אלא ביטויים נוספים לאותם שלושת פניה של הגאווה שמהם הזהירה התורה על פי ההבנה לעיל, בהטילה טומאה על זיבה, על צרעת ועל מאכלות אסורות יחד עם היולדת. אצל היחיד, למדנו, גאווה זו גורמת לסילוק שכינה, כי "כל אדם שיש בו גסות הרוח - אמר הקב"ה: אין אני והוא יכולין לדור בעולם". על כן אסור הוא בקרבה אל הקודש. בבני אהרן, ביום חנוכת המשכן והשראת שכינה בו, אף אם ביטויים אלו עדינים יותר, הרי חמורים הם לאין שיעור:

בה בשעה שהאומה זכתה לגילוי קרבת ה', הרי הם חשו בצורך בקרבן מיוחד משלהם. ומכאן, שלא פעמה בלבם רוח נכונה של כהונה. כהני ישראל בטלים בכלל האומה... נמצא, שעצם קריבתם היה בה משום חטא. ומאידך, גם קרבנם היה שלא כדין בכל פרטיו... הם לא הקריבו בכלי המקדש, אלא בכלי עצמם - בלא ביטול רצונם העצמי... אש זרה מן הכיריים 'אשר לא צווה אותם'. ובסופו של דבר הקטורת עצמה היא הקרבן היחיד שלעולם איננו בא נדבה, אלא כחובת ציבור... אפילו לא היו פרטי המעשה אסורים, כפי שראינו, דיים שלא היו בגדר מצווה, וכבר היו בגדר עבירה.<sup>62</sup>

במסגרת עבודת הקרבנות אין מקום לשרירות סובייקטיבית. אפילו קרבנות הנדבה חייבים להיעשות במסגרת התורות שנקבעו להם. כי מקריבי הקרבן מבקשים קרבת א- להים, אך זו לא תושג אלא על ידי שמיעה בקול ה' וקבלת עול מצוותיו. הנה זו הנקודה המבדילה בין יהדות לאליליות. האליליות מבקשת לשעבד את האל בקרבן למען יעשה את רצון האדם, ואילו ישראל משעבדים את האדם לעבודת ה' למען יקבל על עצמו את עול מצוותיו (רש"ר הירש י', א).

60 וראה בפירושו של רש"ר הירש (י', א), כיצד דייק דברים אלו מתיאור חטאם ביום השמיני.

61 "הוי עטרת גאות שכרי אפרים" (ישעיהו א', כח), וראה מוסר אבין עמ' ס"ה והלאה.

62 עיין בהערה 58.

במקום להיות "שלוחי דרחמנא" למען הכלל, גאוותם של נדב ואביהוא הביאה אותם ליוזמה שהפכה את עבודתם לזרה. רצו הם להקריב קטורת, שכל מהות הקרבתה מנוגדת למגמתם. הקטורת, לשון קשר (מהר"ל, **דרוש לשבת שובה**), באה ללמד על הצורך באחדותם של ישראל לקראת דבקותם בה' (שם).<sup>63</sup> הקטרתה על מזבח הזהב באה כנראה ללמד שכל העבודה במקדש היא לשם גבוה,<sup>64</sup> ובעבודת הפנים של יום הכיפורים מטרתה לבקש על השראת שכינה במשכן כולו, ביטוי ל"ושכנתי בתוכם" - בעם כולו.<sup>65</sup> על כן, **"וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה' "** (י', ב). האש היא זו המבדילה בין הראוי והמתקבל לרצון לבין הנמאס והדחוי.<sup>66</sup>

### ענווה של בן בית

בבחינת 'זה לעומת זה' מפרטת התורה את סדר עבודת יום הכיפורים - שבמתכונתה דומה היא לעבודת היום השמיני למילואים (רמב"ן, ריש שמיני), מעין חידושה מדי שנה בשנה - תוך הזכרת חטא נדב ואביהוא בראשה. אפילו פרטיה של העבודה אינם נתונים לכל יוזמה אנושית. מוגדרת היא היטב עד פרטיה האחרונים, וכל שינוי בסדר עבודתה פוסלה. "חוקה כתיב בה'" (יומא ס ע"א). במיוחד אמורים הדברים במעשה הקטורת (שם נג ע"א).

אין כפרת היום כפרתו האישית של הכהן הגדול, הכנה להתעלותו האישית. מודגש כי כפרת היום היא משותפת (ט"ז, טז-ז): **"וְכִפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ... וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲלֵ מוֹעֵד... וְכִפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל קֹהֵל יִשְׂרָאֵל"**. כפרתו, כפרת הכוהנים וכפרתם של ישראל כרוכות זו בזו, יחד עם כפרת קודש הקודשים והמשכן כולו.

---

<sup>63</sup> "כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטרת. אביי אמר, מהכא (עמוס ט', ו): '[הבונה בשמים מעלותיו] ואגודתו על ארץ יסדה'" (כריתות ו ע"ב).

<sup>64</sup> על כן נאמר עליו במיוחד: "לא תעלו עליו קטרת זרה" (שמות ל', ט). ראה בספר **עצומו של יום עמ' 85-88**.

<sup>65</sup> שם עמ' 80.

<sup>66</sup> "כי מי כל בשר אשר שמע קול א-להים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויח" (דברים ה', כג) - "אתה שמעת קולו וחיית, אבל האומות שומעין ומתים" (תנחומא שמות כ"ה). וכן מצאנו בנביא (מלאכי ג', יט-כ): "כי הנה היום בא בער כתנור והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש ולהט אתם היום הבא... וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק".

על כן, את עבודת הפנים עושה הכהן הגדול בבגדי לבן, "חלוקן של כל ישראל", המבטאים את השתתפות לובשם בחטאי הכלל לשם כפרתם.<sup>67</sup> בירושלמי (יומא פ"ז ה"ג) מובא טעם נוסף ומשלים לעבודה בבגדי לבן דווקא: "מפני מה אינו משמש בבגדי זהב? מפני הגאווה. א"ר סימון: על שם 'אל תתהדר לפני מלך' (משלי כ"ה, ו)".

בכל אלה (ועוד) באה התורה ללמד על הדרך הנכונה להיכנס אל הקודש, ועל מטרתה הראויה היחידה. ניגוד קוטבי לדרכם של נדב ואביהוא. לא מתוך יוזמה עצמית למען השלמתו והתעלותו של הפרט, יוזמה שמקורה ב"שחץ" וגאווה, אלא דבקות בפרטי העבודה הקטנים ביותר מתוך ענווה בשם הכלל ולמען הכלל. הדרך הראשונה גורמת לסילוק שכינה, או שרפת ההולכים בה. הדרך השנייה היא מצוות היום הקדוש בשנה.

יתרה מזאת, כל כפרת המקדש וישראל ביום הכיפורים היא על טומאת המקדש וקודשיו, הכשרתם להשראת שכינה: "וְכַפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתֵם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֵהָל מוֹעֵד הַשֶּׁכֶן אֲתֶם בְּתוֹךְ טְמֵאתֵם" (ט"ז, טז). טומאות אלו נגרמות למקדש בעטיה של כניסתם של טמאים אליו (או של אכילתם מן הקודשים), שטומאתם-גאוותם מרחיקות שכינה. ברור אפוא כי מקומן הטבעי של פרשות אלו הוא בין חטא נדב ואביהוא לבין הציווי על עבודת יום הכיפורים.<sup>68</sup>

ברם, לא רק ענווה ודקדוק יתר בפרטי העבודה מאפיינים את עבודת יום הכיפורים. ביום הזה נכנס הכהן הגדול לפני ולפנים, ללא צלצול פעמוני מעילו, כ"בן בית" (רבנו חננאל יומא נב ע"ב). כך עולה הוא ויורד במרכזו של כבש (יומא מג ע"ב), כבן בית (רש"י שם). אין מטרתה של השראת שכינה בישראל כבישתו ואיונו של האדם מישראל. השראת שכינה, דבקותם של ישראל בה' מתוך ענווה, מביאה להעצמתם. כך בחטאת ובעולה של מחוסרי הכפרה, וכך גם בחטאת ובעולה של כהן גדול ושל ישראל

67 ירושלמי תענית פ"ב ב ה"ז (באר משה שם), וראה **עצומו של יום עמ'** 16.

68 וכבר עמד רמב"ן (ט"ז, א) על הזיקה בין השניים: "אבל הקדים הכתוב האזהרות שהזהיר את ישראל שלא ימותו בטומאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם, ואחרי כן כתב אזהרת היחיד". מובנת גם ההטעמה המיוחדת של "לאמר אליהם", אמר שיאמרו לאלעזר ולאיתמר" (רש"י), שבראש פרשת מאכלות אסורות. בבחינת המשך היא, על דרך הניגוד לחטא אחיהם. קודם לה האיסור על עבודה לאחר שתית יין או שכר, שכמו הגאווה עלולים לערפל את שיפוטו הישר של האדם.

בעבודת יום הכיפורים. באלה גם באלה, מטרת העבודה היא להופכם ל'בני בית'. לא מנועים מן הקודש, גם לא בעלים עליו, אלא בני ביתו של מקום.<sup>69</sup>

חז"ל אף הציבו את דרכם של נדב ואביהוא כניגוד לדרכו של משה (הלא הוא 'נאמן ביתו' של ה', במדבר י"ב, ז):

ר' הושעיא רבה אמר: יפה עשה [משה] שהסתיר פניו [בסנה, שמות ג', ו]. אמר לו הקב"ה: אני באתי להראות לך פנים וחלקת לי כבוד והסתרת פניך, חייך שאתה עתיד להיות אצלי בהר מ' יום ומ' לילה לא לאכול ולא לשתות ואתה עתיד ליהנות מזיו השכינה... אבל נדב ואביהוא פרעו ראשיהן וזנו עיניהן מזיו השכינה (שמות רבה ג', א).

## ו. מאש זרה ועד בן בית

עתה מתבאר כי סדרת הפרשות שבפרשיות שמיני-תזריע-מצורע-אחרי מות מהווה מקשה אחת (חלק ממהלך שלם החורז את כל ספר ויקרא), הבאה ללמד את האדם את מהותה של עבודת ה'.

נשמה גדולה עד מאוד נופחה באדם ("מאן דנפח מדיליה נפח"), השואפת לפרוץ מכלובה, לממש את גדולתה, לחזור ולהידבק במקורה. אולם, יש ובמהלך שאיפתה להשתחרר ולממש את גדולתה שוכחת היא את יעדה האחרון. או אז עלולה שאיפתה הגדולה הזו להפוך לגאווה פסולה, המביאה לידי חטאים שפלים בכל אחד מפניה השונות של הנפש - ביחס האדם אל א-להיו, כאדם וחיה; ביחסו אל זולתו, כקין; או ביחסו אל עצם מהותו, כבדור המבול.

האבות נטעו בישראל שלוש מידות יסוד כדי למנוע עיוות זה של הגאווה: ביישנים הם ישראל כנגד גאוותו של האדם אל מול א-להיו; גומלי חסדים כנגד גאוותו על חבריו, ורחמנים כנגד החשש שישחית את עצם מהותו.<sup>70</sup> מטרתו של ישראל לתקן את האנושות כולה, ולהחזירה אל הדרך הנכונה לדבקות בבוראה, על ידי מתן דוגמא לאומית. על כן, יציאת מצרים היתה "לשכני בתוכם" (שמות כ"ט, מו).

69 וראה במאמר 'המזבחות שבנו האבות', מעלין בקודש ט"ז, כי זו משמעותו של המזבח בבית אל. עומק חטאו של ירבעם היה בכך שהפך את עבודת ה' שבבמות למכשיר לחיזוק ממלכתו. לא

ככדי קרא הוא לבניו אביה ונדב (מלכים א' י"ד א', כ).

70 וראה ב'מה לספר בראשית ולספר התורה' שם.



אולם, בעת השראת השכינה הראשונה במשכן התברר כי לא תוקנה גאוותו של האדם מישראל לחלוטין. נדב ואביהוא הקריבו אש זרה, תולדה של בבואה דבבואה של אותה הגאווה שהביאה לחטאיה הראשונים של האנושות. על כן, מטילה התורה טומאה על מאכלות מסוימים, כמו גם על היולדת, על המצורע ועל הזב - על מנת לחנך את איש ישראל לענווה בכל שלושת פניה של נפשו ובכל תהלוכות חייו. מציבה היא בפניו את הדרך הנכונה לעבודת ה', ומלמדת אותו את הדרך לכפרתו ולכפרת המשכן מדי שנה בשנה - הכנה להשראת שכינה בהם, ואת הדרך להגעת האדם אל יעדו - לקראת היותו "בן בית" במקדש ה'.

דוּבב שפתי

ישנים



## הרב אליהו דוד רבינוביץ-תאומים

### בין מלך לכהן גדול\*

בס"ד ג' במדבר (תרנ"ב, תרנ"ג)

הרמב"ם ז"ל (פ"ב ממלכים ה"ה) כתב: "וכל העם באים אליו בעת שירצה... אבל כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אם רצה". מבואר מדבריו שאינו כפוף למלך כלל, וגם אם שולח אחריו אינו חייב לבוא, רק ברצונו הדבר תלוי. והוא חידוש גדול, מנא ליה הא? ורבותינו נושאי כליו לא הראו לנו מקורו.<sup>1</sup> ואם כי נכון הדבר לפי הסברה החיצונית שמפני קדושת כהונתו אינו כפוף להמלך, ומכל שכן לר' נהוראי<sup>2</sup> דאמר (סנהדרין כ ע"ב) שלא נאמרה פרשת המלך אלא כנגד תרעומתו, שנאמר: "ואמרת אשימה עלי מלך" (דברים י"ז, יד), אולם מהא דקיימא לן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול,<sup>3</sup> והמורד במלך חייב מיתה,<sup>4</sup> כמבואר בספר יהושע, ובכל נושאי כלים אין

---

\* המאמר על היחס בין הכהן הגדול ובין המלך נכתב על ידי האדר"ת זצ"ל בשנים תרנ"ב-תרנ"ג. כתב היד הוא כרך 27, שמע אליהו, סדר פרשיות, תרנ"ב. הערות השוליים נכתבו על ידי הרב יהודה הלוי עמיחי. בכל מקום שמופיע הסימן (?) הכוונה היא שהיו קשיים בפיענוח כתב היד, עקב השנים הרבות שעברו, דפים שנתלשו וכדומה, וההצעה היא על פי העניין. כמו כן תוקנו מספר טעויות מוכחות.

1 **במקורות וצינונים** שבמהדורת פרנקל כתבו שהמקור הוא בוויכוח בין פינחס ליפתח, המובא בויקרא רבה ל"ז, ד ובקהלת רבה י', טו. ברם, שם מובא שפנחס אמר: "אני כהן גדול וכן כהן גדול ואלך אצל עם הארץ זה", ומבואר שלא הלך משום שהמלך היה עם הארץ, הא אם היה תלמיד חכם היה הולך לפניו. והפנו שם אף לדברי רד"ק על הפסוק בשמואל א ב', לה: "וַיִּקְיַמְתִּי לִי כֹהֵן נֹאמָן... וַהֲתִהַלֵּךְ לִפְנֵי מִשְׁחֵי כָל הַיָּמִים", לפיהם הכהן היה בא לפני המלך כשרצה בכך המלך. אולם, אפשר להסביר שמדובר רק במקרה שבו המלך רוצה לפגוש את הכהן והכהן מסכים. שאלת האדר"ת היא מנין שיכול הכהן הגדול לסרב לבוא למלך כשאינו רוצה לפגשו. ועיין בספרי זוטא (כ"ז, כא): "ולפני אלעזר הכהן יעמוד" – פסק לו הקב"ה גדולה לאלעזר שאפילו מלך עומד מלפניו, ומשמע שתמיד המלך עומד בפני כהן גדול, ולא דווקא בזמן שאלה באורים ותומים. וכבר הובא כן באמבואה **דספרי** (אות לא). וכן פסק הרמב"ם בהלכה זו.

2 גרסת רש"ל: ר' נחמיה.

3 סנהדרין יט ע"ב, כתובות יז ע"א, סוטה מא ע"ב, קידושין לב ע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ג.

4 רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח, וראה בנושאי הכלים שם.

מספר, אם כן איך (?) יתכן שכהן גדול שממאן לבוא אליו אין עליו שום עונש, אתמהה.

שבתי וראיתי שמדברי הגמ' (סנהדרין טז ע"א) דדרשינן "הדבר הגדול" - דבריו של גדול, על כהן גדול שנידון בבית דין של שבעים ואחד, ולא מצינו שדיברו כן במלך ישראל, משמע ודאי שנידון בעשרים ושלושה וכי"ב עיין שם, וכבר תהיתי בזה, וכתבתי בס"ד בקונטרס **זכר למקדש**.<sup>5</sup>

אולם ראיתי כעת ב**לחם משנה** (פ"א מעדות ה"ג) שכתב בהא דכהן גדול מעיד, דלבן מלך קאמר, ואמר שם דגם בן מלך נידון בשבעים ואחד שגם הוא גדול, ולא דוקא כהן גדול קאמר יעוין שם.<sup>6</sup> אמנם בענייני לא מצאתי לו חבר, ולענ"ד לא משמע כלל וכלל לומר כן.

וגם לפי דבריו כל שכן דבמלך ישראל עצמו הדבר כן שנידון בשבעים ואחד, ואם כן קשיא לי מאי טעמא לא תני לה להדיא<sup>7</sup> ולא את המלך וכהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד? וליכא למימר דהא אין דנין כלל את המלך, דזה אינו, דמלבד שהיא רק תקנת חז"ל (כמו שהובא שם יט ע"א),<sup>8</sup> עוד יוקשה דהא מלכי בית דוד באמת דנין,<sup>9</sup> ואם כן אכתי נפקא מינא לדינא, ומאי טעמא לא תני לה?

---

5 פרק א, שאלת המי. שם הביא האדר"ת זצ"ל שלכאורה ביאור המילה "הגדול" איננו רק כהן גדול אלא כל נשיא בעל שררה הרי זה גדול ונידון בע"א, אולם האריך להוכיח שהגדול הוא דווקא כה"ג, מכיוון שהוא גדול מתחילתו ועד סופו, ואפילו אם חטא אין מעבירין אותו, ואילו מלך הוא גדול אולם אם חטא מעבירין אותו, ואם כן איננו גדול מתחילתו עד סופו. עיי"ש.

6 יש לעיין בדברי האדר"ת זצ"ל שהרי הלחם משנה לא מדבר על בן מלך, אלא על מלך עצמו: "אין דנין מלך אלא בב"ד של שבעים ואחד, דלא גרע מכהן גדול דאמרינן בריש סנהדרין דהוא ע"פ שבעים ואחד, כדנפקא לן התם, כל הדבר הגדול של גדול, וכיוון דעדות זה הוי נוגע למלך ודאי דהוי בב"ד של שבעים ואחד".

7 במשנה סנהדרין פ"א מ"א.

8 משום מעשה של ינאי המלך ושמעון בן שטח, "באותה שעה אמרו מלך לא דן ולא דנים אותו".

9 כך עולה בגמ' סנהדרין יט ע"א, אולם הרמב"ם בהל' עדות פ"א ה"ג ובהל' כלי המקדש פ"ה ה"ט כתב שכהן גדול מעיד למלך **ישראל**. ועיין בכסף משנה בהל' כלי המקדש שדן האם לדעת הרמב"ם מעיד למלכי בית דוד או גם למלכי ישראל.

אלא ודאי נראה מזה דכהן גדול דווקא הוא דהוי גדול, וממילא מוכח מזה כדברי הרמב"ם דאינו כפוף למלך ישראל.<sup>10</sup>

## מלך על גביו

אולם מהא דסנהדרין (סו ע"א), דדרשינן "ונשיא בעמך לא תאור" לבנין אב עם "חרש לא תקלל", והוא האומלל שבישראל ומלך הגדול שבישראל, ומזה אנו דנין למה הצד לכל ישראל עיין שם הדברים,<sup>11</sup> אם כן משמע דאין גדול ממלך ישראל ומשמע דגם כהן גדול בכלל, וצ"ע.

שוב האיר ד' את עיני ומצאתי תלמוד ערוך בסוטה (מב ע"א), דאמר שם: "ואימא כהן גדול (הוא המדבר לפני המלחמה)? דומיא דשוטר, מה שוטר שיש ממונה על גביו, אף כהן שיש ממונה על גביו", ופריך: "כהן גדול נמי האיכא מלך על גביו", ומשני "בעבודתו קאמר", הרי מפורש דמלך הוא על גבי הכהן הגדול, ומוכח דכהן הגדול כפוף למלך.

ואולי דנפקא מינה בין בקום עשה לבין שב ואל תעשה, דאה"נ דכשימרה הכהן הגדול את פי המלך הרי הוא כשאר האדם וחייב כמורד במלכות, אבל כשהוא אינו רוצה לבוא אליו בכהאי גוונא לא נידון כמורד ושב ואל תעשה הוא, על זה כבודו עדיף, וממילא הכל אתי שפיר.

או יש לומר על פי דברי התוס' (יומא יב ע"ב) דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, ועיין ירושלמי (פ"ק דיומא ודמגילה), שמבואר הוא שתלוי במלך ישראל, ועיין יבמות (סא ע"א): "תקרבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא ואוקמוה ליהושע בן גמלא בכהנא רברבא", אם כן ודאי דאף אם כשכבר הוא כהן גדול אינו

---

10 בפירושו המשנה כתב הרמב"ם (סנהדרין פ"א מ"ה; תרגום הרב קאפח): "אבל כהן גדול ממה שנאמר כל הדבר הגדול יביאו אליך, כלומר דבר האיש הגדול, ואין אצלנו גדול מלבד כהן גדול כמו שנאמר והכהן הגדול". ומוכח מדבריו כדברי האדר"ת זצ"ל, שאין גדול ככהן הגדול.

11 "לא תקלל חרש - באומללים שבעמך הכתוב מדבר. מה לחרש - שכן חרישתו גרמה לו! נשיא ודיין יוכיחו. מה לנשיא ודיין - שכן גדולתן גרמה להן! חרש יוכיח. וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן: שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן - אף אני אביא אביך, שבעמך, ואתה מוזהר על קללתו".

כפוף למלך ישראל, מכל מקום הרי יד המלך עליו לסלקו מכהונתו, ומיקרי על גביו, ואתי שפיר.<sup>12</sup>

## סילוק כהן גדול

ואף שיש לעיין בזה, דאיך הותר לו למלך לסלק את הכהן הגדול מכהונתו, והלא אף אם עבר עבירה שמלקין אותו אסור לסלקו כמו שאמר בירושלמי (רפ"ב דסנהדרין<sup>13</sup> ורפ"ג דהוריות<sup>14</sup>): "מאי דכתיב אני ה', כביכול בקדושתו". מכל מקום יש לומר שזהו רק מדין התורה, אבל לא מדין המלך, שאם לפי משפט המלוכה רואה הוא שצריך לסלקו, מותר לעשות כן.

ואם תמצא לומר שאסור<sup>15</sup> (ויש לפרש בזה מה שכתב בספרי פרשת שופטים: "לבלתי רום לבבו מאחיו, מאחיו - ולא משל הקדש"<sup>16</sup>), מכל מקום יש לומר דכיון שהיכולת בידו היא, ומי ימחה בידו ומי יאמר לו מה תעשה, ממילא מיקרי יש על גביו אחר, מה שאין כן בעבודתו אין על גביו זולתו, יעו"ש.

ודוגמת זה שיטת הרמב"ם (פ"ד<sup>17</sup> מהל' חמץ ומצה) דאפילו אם העכו"ם אלם, והישראל יתחייב לשלם לו גם אם פטור מן הדין, עובר הישראל בבל יראה, עיי"ש<sup>18</sup>, וזכר לדבר בנדון זה כהאי גוונא.<sup>19</sup>

---

12 בספר **מלכות בית דוד** (לרב דוד אמלינובסקי זצ"ל, סי' יב) כתב שאין מקום לשאלה מהגמרא בסוטה, מכיוון שהדיון הוא רק לגבי כבוד מלך וכהן גדול, אבל ברור שהמלך על גבי הכהן הגדול לעניין שעיר, שאין הכהן הגדול מביא שעיר אלא פר, שהרי המלך על גביו. לעניין הכבוד ייתכן להסביר שהמלך חייב בכבוד הכהן הגדול, למרות שהמלך מעליו לעניין סדרי השלטון.

13 "אמר ר' לעזר, כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו, אמר ר' מנא כתיב כי נזר שמן משחת א-להיו עליו אני ה', כביכול מה אני בקדושתו אף אהרן בקדושתו".

14 "כהן משיח שעבר ממשיחותו כו' אמר ר' לעזר כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו. א"ר מנא כתיב כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני יי' כביכול מה אני בגדולתי אף אהרן בגדולתו, אמר רבי אבון קדוש יהיה לך כביכול אני בקדושתו אף אהרן בקדושתו".

15 למלך לסלק את הכהן הגדול.

16 דברים סי' קסב, ד"ה לבלתי רום לבבו. דברי הספרי אינם מובנים, ועיין ברבנו הלל, **בתולדות אדם** ובמהר"ד פארדו, והגר"א שינה את הגרסה בספרי. כאן מציע האדר"ת להבין שההקדש רומז לכהן הגדול, שאסור למלך לסלקו מכהונתו.

17 הלכה ד.

## מלך גוי על גביו

אך מהא דהוריות (יא ע"ב), דבעא רבי מרבי חייא, "כגון אני מהו בשעיר? אמר ליה הרי צרתך בבבל",<sup>20</sup> ומאי טעמא לא פשט ליה דהא צרתו ברומי, אלא ודאי דכהאי גוונא לא מיקרי אין על גביו אלא ד' אלוקיו, משמע להדיא דכל שאינו על גביו מדין (?) התורה לא שייך זה.

אלא שאפילו אי תמצוי לומר כן, יש להסתפק באופן שהיה<sup>21</sup> על פי הדיבור (?) אם נפטר מזה, וכמו בכורש שאמר ישעיהו:<sup>22</sup> "כה אמר ה' למשיחו לכורש", ועיין בתשובת חתם סופר (חיו"ד סי' רסד) דפקעה קדושה מאבני מזבח משום שהיה על פי הדיבור, ועיין בספר בנין אריאל (פרשת בלק) מה שכתב ליישב בהא דעמון ומואב טהרו בסיחון, והרי אין כיבוש לבני נח - משום דעל פי הדיבור שאני,<sup>23</sup> וזה ניחא בפירוש המקראות. ואם כן יש לומר דבכהאי גוונא (שהמלכות על פי הדיבור) הרי הוא על גביו.

---

18 זה לשון הרמב"ם: "גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם אף על פי שלא קבל אחריות הרי זה חייב לבערו, שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו".

19 היכולת לעשות מעשה יש לה מעמד הלכתי אף אם המעשה אסור על פי ההלכה. לענייננו, אף שאסור למלך לסלק את הכהן הגדול, מכיוון שהיכולת בידו לעשות כן הרי שיש מישהו על גבי הכהן הגדול.

20 רש"י שם: "ראש גולה שבבבל דהוי על גבך ואנן בעינן שאין על גביו אלא ד' א-להיו".

21 המלכות.

22 מ"ה, א.

23 שאול ב"ר אריה ליב אב"ד דק"ק אמשטרדם. ואלו דבריו: "הנה ידוע מ"ש הגמ' בגיטין פר' השולח עמון ומואב טיהרו בסיחון, ולמדו מזה דנכרי קונה מנכרי בחזקה וכבוש מלחמה שהרי סיחון קנה על ידי מלחמה את ארץ מואב, והותרו ישראל בארץ מואב כי הם קנו ע"י מלחמה מסיחון.

ואני הקשיתי על זה מהא דאיתא פ"ד מיתות דף נט ע"א דנכרים לאו בני כיבוש נינהו, פירש רש"י שלא ניתן לנכרים לזכות על ידי כבוש מלחמה, לכך אסורים ב"פ"ת ע"ש היטב, ובגיטין אמרינן שיש להם קנין על ידי כיבוש דהא סיחון ארץ עמון ומואב על ידי כבוש בא לידו ומתוך כך הותרו לישראל, ולכאורה קושיא חזקה היא. אלא אם כן נאמר שאני הכא גבי סיחון לפי שמה שכבש את ארץ מואב היה על ידי קללתו של בלעם את מואב, ומאחר שבלעם לא עשה שום דבר כי אם ברשות המקום כמ"ש היוכל אוכל כו' ונמצא נעשה הכבוש הזה על פי רצונו



ואף צדקיהו המלך טרם שמרד, וכל כיו"ב, לא היו יכולים להביא שעיר נשיא, או דכיון שחטאו ומפני רשעותם ועוונותיהם גרמו להם שישתעבדו לנבוכדנאצר, יש לומר דאינו נקרא על גביו אחר, ושפיר יכולים להביא שעיר נשיא.

ומהא דרבי יש לדחות דאז בימיו מלך אנטונינוס שהיה מחסידי אומות העולם בזמנו, וידוע אהבתו לרבי, בבלי ע"ז (י ע"ב, יא ע"א), ובירושלמי מגילה (פ"א) משמע שנתגייר אח"כ (ועיין שם בתוס' ע"ז), אם כן כמעט לא היה כפוף תחתיו מפני צדקתו של אנטונינוס, על כן הוצרך רבי חייא לומר הרי צרתך בבבל, ודוחק.

ובאמת הר"מ ז"ל (פט"ו משגגות ה"ו) דייק וגרס: "איזה הוא נשיא האמור בתורה, זה מלך שאין עליו רשות לאדם מישראל, ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ד' א-להי", הרי מפורש להדיא דדווקא כשאין על גביו רשות אדם מישראל הוא שחוצץ בדבר הזה, אבל אם על גביו מאומות העולם יכול להביא שעיר נשיא.

ואולי גזירת הכתוב היא שצריך שלא יהא על גביו מישראל דווקא, כן נראה בדעת הרמב"ם ז"ל, אלא שגם זה צריך עיון, דמנא ליה הא, דמה נפקא מינה בין מלך ישראל למלכי אומות העולם, הא על כל פנים יש על גביו. ועיין חגיגה (ד ע"א) דדרשינן כהאי גוונא דחציו עבד וחציו בן חורין פטור מראיה מדכתיב: "יראה את פני האדון ה' א-להי ישראל", מי שאין לו אלא אדון אחד ולא זה שיש לו אדון אחר, וכהאי גוונא בירושלמי פ"ג דברכות לענין קריאת שמע,<sup>24</sup> ורפ"ט דנזיר.<sup>25</sup>

ויעויין עוד בירושלמי הוריות פ"ג דאותם ששה חדשים שמרד אבשלום בדוד... דוד מתכפר כהדיוט, אם כן משמע דאפילו כהאי גוונא נמי.

---

של מקום, שגזר כך כדי שיבואו ישראל אחר כך ויירשום, ליכא למימר בהא דנכרים לאו בני כבוש דהא סיחון כבש את ארץ מואב על פי הדיבור".

24 ברכות פ"ג ה"ג: "נשים ועבדים וקטני' פטורין מקרית שמע ומן התפילין וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון... עבדים מנין? שנאמר שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד, את שאין לו אדון אלא הקב"ה, יצא העבד שיש לו אדון אחר".

25 נזיר פ"ט ה"א: "ולא יכופ את עבדו שנייא היא דכתי' כי נזר א-להיו על ראשו, את שאין לו אדון אחר יצא עבד שיש לו אדון אחר".

## הערות על הלכות עבודת יום הכיפורים\*

א.

[מתקינין לו כהן גדול אחר תחתיו]

מוצאי היום הקדוש, תשכ"א

בלמודנו בליל הקדוש<sup>1</sup> ברמב"ם הלכות עבודת יום הכפורים, פרק א,<sup>2</sup> "מתקינין לו כהן גדול אחר, שאם יארע בו פיסול, יעבוד האחר תחתיו", כבמשנה ריש יומא, שאל ר' חיים ד"ר ליפשיטץ שליט"א<sup>3</sup> למה צריך כהן אחר, הלא יש סגן, שיוכל לשמש תחתיו.

והנה לכאורה יש באמת פלוגתא בזה. בתוספתא, ריש יומא, הוצאת צוקרמנדל:<sup>4</sup>

למה מפרישין כהן אחר תחתיו, שאם יארע בו פסול ישמש תחתיו. ר' חנניא בן גמליאל אומר, לכך הסגן ממונה, שאם יארע בו פסול, ישמש תחתיו.

ובתוספתא בש"ס ווילנא<sup>5</sup> חסר, ומובא שם בשינויי נוסחאות, "אור הגנוז":<sup>6</sup> "ר' חנניא סגן הכהנים אומר, לכך היה סגן ממונה, כהן שנמצא בו פסול, ישמש תחתיו".

---

\* מתוך הספר "קול ואור הישועה" (כת"ק) של מרן נזיר א-להים רבנו דוד כהן זיע"א העוסק בענייני הימים הנוראים. הדברים נערכו על ידי הרב הראל כהן והרב ידידיה הכהן, מכון נזר דוד בירושלים, וההערות נכתבו על ידם.

אנו מודים לבנו של מרן הרב הנזיר, הגאון הרב שאר ישוב כהן שליט"א, רבה הראשי של חיפה ונשיא מוסדות בית אריאל, על הזכות והרשות לפרסם את הדברים לראשונה.  
1 מנהגו של הרב הנזיר בליל יום הכיפורים היה לעסוק בענייני דיומא, לאחר התפילה ואמירת שיר הייחוד עם קבוצת המתפללים במניין שבביתו ועם תלמידיו הקרובים.

2 הלכה ג.

3 דוצנט (מרצה בכיר) ר' חיים ליפשיץ, איש חינוך ואקדמיה דגול. ייסד את חוג הראי"ה בשנת ה'תש"א בתוך בית הרב. בין ספריו: **שבחי הראי"ה**, שהופיע ביום השנה הראשון לפטירתו.

4 **תוספתא עם תשלום תוספתא**, הוצאת הרב משה שמואל צוקרמנדל, ירושלים ה'תשל"ה, עמ' 180.

5 פ"א ה"ד.

ולפי ירושלמי, יומא פרק ג הלכה ח, "חמשה דברים היה הסגן משמש, וכו'",  
והאחרון, "לא היה כהן גדול מתמנה להיות כהן גדול עד שהוא נעשה סגן", הרי תמיד  
הסגן עולה לכהן גדול, וכן ביום הכפורים.<sup>7</sup>

וירושלמי זה מובא בתוספות ד"ה אמר להם הממונה,<sup>8</sup> [דף] טו ע"ב, דבירושלמי  
חשיב ה' דברים שהסגן משמש, ומהם: "לא היה כהן גדול מתמנה עד שנעשה סגן".

והנה מפורש גם בבבלי, יומא לט ע"א, "דתניא ר' חנינא סגן הכהנים אומר, למה  
סגן מימינו, שאם אירע בו פסול בכהן גדול, נכנס סגן ומשמש תחתיו".<sup>9</sup>

- וכן סוטה מב ע"א, פרק משוח מלחמה: "אמר רבי חנינא סגן הכהנים, למה סגן  
ממונה, שאם אירע בו פסול בכהן גדול, נכנס ומשמש תחתיו".

- וכן נזיר מז ע"ב, "רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר, למה תקנו סגן לכהן גדול, שאם  
אירע בו פסול, הרי נכנס ומשמש תחתיו".

- ורמב"ם, הלכות כלי המקדש, פרק ד הלכה טז: "ממנין כהן אחד יהיה לכהן גדול  
כמו המשנה למלך, והוא הנקרא סגן, והוא הנקרא ממונה, ויהיה לימין כהן גדול תמיד,  
וזה כבוד לו". וזה כפירוש רש"י,<sup>10</sup> יומא טו ע"ב: "סגן ממונה", ולא כתוספות<sup>11</sup> [דף] טו  
ע"ב שם.

זו פלוגתא. והטעם, משום איבה, תמיד יביט כהן גדול על הסגן כמתחרה.

6. אות ב.

7. כן במאירי סנהדרין יט. ד"ה "כשנתמנה": "כשנתמנה כהן גדול, ממנין כהן אחר תחתיו להיות לו  
למשנה והוא הנקרא ממונה. וכל שאירע פסול בכהן גדול ביום הכיפורים הוא קם תחתיו".  
ובמהדורת ר' אברהם סופר, ירושלים ה'תשכ"ה, שם הערה ד: "רבינו פוסק כרבי חנינא סגן  
הכהנים יומא לט ע"א שהסגן משמש תחתיו ביום כיפורים, אבל ממשנה ראשונה דיומא  
דמתקינין כהן אחר תחתיו לא משמע כן, דהא הסגן היה תמיד כל השנה, וגם הרמב"ם הלכות  
כלי המקדש פ"ד ה"טז כתב שהסגן מחמת כבוד הוא. גם בהלכות עבודת יום כיפורים פ"א ה"ג  
כתב שמתקינין כהן גדול אחר ולא הזכיר שהוא הסגן ופסק כסתם מתניתין, ודברי רבינו  
צריכים ביאור".

8. כן העיר הרב הנזיר בגיליון הש"ס שלו ביומא דף טו ע"ב; נדפס בנזיר אחיו ב' עמ' מט.

9. בתורתן של ראשונים, ירושלמי יומא פ"ג ה"ח מביא המקור בבבלי מדברי ר' חנינא בן גמליאל  
בתוספתא הוצאת צוקרמנדל, עיין שם.

10. ד"ה הממונה. וראה רש"י סנהדרין יט ע"א ד"ה שמע מינה, ורש"י ברכות יא ע"ב ד"ה אמר להם  
הממונה.

11. ד"ה אמר להם הממונה.

## ב.

### למוסר ההלכה

יומא יג ע"א, "ר' יהודה אומר אף אשה אחרת מתקינין לר'.

ובגמרא: "דמקדש לה", ושם: "דהדר מגרש לה". וכל השקלא וטריא, הזרה ומוזרה לדעת ולחיק הנפש היפה, עד שנראה כחוכא וטלולא ח"ו, והוי ליה שקידשה על תנאי, כמו בתורת כהנים פרשת אחרי.<sup>12</sup>

ונראה, שבכל השקלא וטריא מתנוצץ ענין מוסרי גדול, והוא ביום הקדוש והנורא, יום שבתון המיוחד לפרישות, המביאה לידי קדושה,<sup>13</sup> ו"ז' ימים קודם מפרישין כהן גדול", בפרישות, בהיסח הדעת מביתו, ובהתבודדות בחצרות ה' והיכל קדשו, הנה בה בשעה מתקינין - לר' יהודה - אשה אחרת, שלכאורה הוא בניגוד לפרישות, שנעשה לחתן בקירוב הדעת לבית ולאשה חדשה.

ולזה באה השקלא וטריא, ללבן ולברר הדבר, שיש כאן קדושין של פרישות, הן ולאן, קירוב וריחוק כאחד, שכמעט קשה לצייר, שתמצא נפש נקיה הראויה לכהן גדול, משיח ה', שתקבל עליה לכל התנאים האלה, מלאי יסורי הנפש ומכאובי הלב.

"דמקדש לה ודהדר מגרש לה", קדושין של פרישות, קידושין וגירושין כאחד, "דמגרש לה על תנאי, דאמר לה הרי זה גיטך על מנת שתמותי", "דאמר לה הרי זה גיטך על מנת שלא תמות חברתך", דבק הוא באשתו הראשונה, הבית האחד שלו, רק עם אשה השניה הוא קדושין של פרישות, ואומר לה, הרי זה גיטך על מנת שלא תמות חברתך, שרוצה הוא בחייה, "אלא דמגרש להו לתרוויהו".

## ג.

יומא פרק א, פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרדה.<sup>14</sup>

---

12 פרק ח.

13 עבודה זרה כ ע"ב.

14 יומא יט ע"א.

רמב"ם, יום הכפורים, פרק א, הלכה ח: "פרחי לויה" <sup>15</sup> מכין לפניו באצבע צרדה", והוא תמוה.

ואם אינו טעות סופר, יש לומר, כי הרמב"ם אזיל לשיטת המאן דאמר בירושלמי, פרק א הלכה ז, "באצבע צרדה בפה", <sup>16</sup> ואם כן הוא כעין שיר, שמרגילים בו פרחי לויה, המשוררים.

ורבנו שליט"א אמר, <sup>17</sup> כי כנראה היתה לו לרמב"ם הגירסא במשנה: "פרחי לויה", והנה על פי הירושלמי הנזכר לעיל, מוסברים חילוקי הגרסאות.

#### ד.

ביומא, פרק א: <sup>18</sup> "שלשה קולם הולך מסוף העולם ועד סופו, ויש אומרים אף רידיא".

בלשון רומי, רַדְיוֹם מְקַל, מְטָה, <sup>19</sup> יש פותרים: רַדְיוֹ. <sup>20</sup>

---

15 וכן העיר הרב הנזיר בגיליון הש"ס שלו, נדפס **בנזיר אחיו** ב, עמ' ג, והוסיף שם: "וכן בפירוש המשניות לרמב"ם, הוצאת ר"ב טולידנו ([ירחון] סיני [שנה יד, תש"י]), וכן במהדורת הרב קאפח, ירושלים ה'תשכ"ג, עמ' קנו.

16 **פני משה** ד"ה רב חונא: "היו נותנין האצבע צרדה על הפה כדי להוציא קול נעימה". **קרבן העדה** ד"ה בפה: "שמניח האצבע בפה ונשמע קולו למרחוק". ובתורתן של ראשונים שם: "בילקוט המכרי תהילים קכ"ז, א: 'אין מעסיקין אותו לא בנבל ולא בכנור אלא בפה, ומה היו אומרים? אם ה' לא יבנה'... ולפי זה הגרסה במשנה פרחי לויה היא עיקרית", ועיין שם.

17 מרן הראי"ה קוק זצ"ל. ייתכן שנכתבו הדברים כסיכום לשיעור המשניות שהיה מלמד מרן הראי"ה קוק, ובו היה משתתף הרב הנזיר. על שינוי לשון העברת השיעור מפי הראי"ה מיידיש לעברית, ראה **נזיר אחיו** ג, עמ' א-ג; **שלשה באלול** - א פז, עמ' סו; **שבחי הראי"ה**, עמ' קעב-קעג.

18 דף כא.

19 ראה רש"י ד"ה ויש אומרים.

20 מילתא דבדיחותא.

הרב ניסן מאיר פייבל זקש

## אור פני מלך\*

על הלכות טומאת צרעת לרמב"ם

### פרק י"ב הלכה ה'

מי שמכבס את הנגע בשבוע ראשון וכו'.

רמז רבנו בכתבו "מי שמכבס" להך דתורת כהנים פרשת תזריע פר' נגעים פר' ט"ו הלכה ד' – "וצוה הכהן וכבסו" - הצוואה בכהן והכיבוס בכל אדם", עיין שם. אמנם תמוה, הא בחולין לא ע"ב מבואר להדיא דבעינן דעת כהן וכוונה לשם הסגר, ורבנו לא זכר כל זה.<sup>1</sup>

**וכל נגעי בגדים שמכבסין אותן מעבירין עליהם שבעה סממנים שמעבירין על הכתם כדרך שמעבירין על הכתמים כמו שביארנו בענין נידה.**

הנה דעת רבנו היא דלא רק הכיבוס הראשון שהוא להסגיר והוא רק במקום הנגע ומחוצה לו בעינן כיבוס ממש, אלא אפילו הכיבוס השני שהוא לטהר בעינן כיבוס ממש, כמו שכתב לעיל בהלכה א': "אם כהה למראה שלישיית הרי זה טעון כיבוס וטהור", ושם: "...ופוטר שאר הבגד ומכבסו כולו כיבוס שני ומטבילו וטהר". ועל כרחק דהוא מפרש דמה שכתוב בתורה (ויקרא י"ג, נ"ח) "וכבס שנית וטהר" הכוונה כיבוס ממש כדרך שמכבס בסוף שבוע ראשון בכדי להסגירו. והא דבעי טבילה הוא משום

---

\* חלק מתוך ספר גדול שנכתב על הלכות צרעת לרמב"ם על ידי הרב ניסן מאיר פייבל זקש זצ"ל, רבה של שכונת שערי חסד בירושלים, תלמידו ונכדו של הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל. הספר, שטרם ראה אור, מחזיק מאות עמודים כתובים בכתב יד צפוף, ומקיף את שישה עשר הפרקים של הלכות צרעת ביד החזקה. על דף השער נכתב: **ספר 'אור פני מלך' – חידושים וביאורים הערות ומקורים בהלכות טומאת צרעת לרמב"ם ז"ל**. בהסכמתו של הרב חרל"פ לספר נכתב בין השאר: "לכבוד נכדי המופלא והיקר, הרב הגאון ר' ניסן מ"פ זקש שליט"א, הפלאתני בחיבורך הדגול על הלכות טומאת צרעת וכל הנגעים, הגדול בכמות ועוד יותר באיכות...". מלבד ספר זה כתב הרב זקש ספרים רבים, ועסק בההדרת כתבי ראשונים. נפטר בתשל"ו בירושלים, והוא כבן 50 בלבד.

1 **הערת מערכת:** במהדורת פרנקל הגרסה היא: "כשמכבס את מקום הנגע בשבוע הראשון...".

דכלל גדול הוא בכל התורה כולה דדבר טמא מטבילין אותו, או ד'וכבס' פירושו גם כיבוס וגם טבילה.

אמנם נראה דרבנו הדגיש לפנינו בהלכה זו: "וכל נגעי בגדים שמכבסין אותן מעבירין עליהם שבעה סממנים שמעבירין על הכתם כדרך שמעבירין על הכתמים כמו שביארנו בעניין נידה" (היינו סדר הסממנים, עיין הלכות איסורי ביאה פ"ט הלכה ל"ו והלכה ל"ז) - הדגיש "נגעי" לומר לך דהך דינא דבעינן ז' סממנים ובעינן על הסדר אינו נוהג אלא אם מכבס את הנגע עצמו. והוא כמו שאמרו בתורת כהנים פרשת תזריע פרשת נגעים פרק ט"ז ה"י: "והבגד או השתי או הערב או כל כלי עור אשר תכבס' - יכול יקיים בו מצוות כיבוס (היינו בפעם אחת ובסממן אחד), תלמוד לומר 'וסר מהם הנגע' (היינו שיכבסנו בכל מה שמעביר את הכתמים)", אבל בכיבוס שני דקאי על כל הבגד אין שום חיוב לכבסו בכל מה שמסיר את הכתמים אלא שכך גזרה התורה, דבעינן כיבוס, ובסממן אחד בפעם אחת סגי. דבר זה פשוט בעיניי.

זוהי שיטת רבנו. אמנם, רש"י בפירושו לחומש כתב בפירוש דהכיבוס השני הוא טבילה ולא כיבוס, ומוכיח כן להדיא מן תרגום אונקלוס שם, וכן הוא גם ברש"י חולין לא ע"ב ד"ה רבי (ועיין זבחים צה ע"א, רש"י ד"ה ומראות נגעים, וזו לשונו: "שהזקיק הכתוב נגעי בגדים לכיבוס דכתיב וכבסו את אשר בו הנגע", עיין שם, והיינו כיבוס ראשון. אמנם, לפי מה שביארנו למעלה בדעת רבנו, גם לדעתו מוכרחים לפרש הך דזבחים דמיירי בכיבוס בז' סממנים בכיבוס ראשון).

וראיתי לאחד גדול שהעיר לדעת רש"י דאם כן למה כתוב "שנית", ורצה לחדש דאולי גם בכיבוס ראשון בעי טבילה, אבל ישתקע הדבר - דמה לו לכיבוס ראשון שהוא להסגיר עם טבילה. ומה שהעיר מ"שנית" הא להדיא למדנו בברייתא חולין שם: "ר' יונתן בן יוסף אומר: 'וכבס', מה תלמוד לומר 'שנית' ('פשיטא דשנית היא', רש"י) - מקיש תכבוסת שנייה לתכבוסת ראשונה: מה תכבוסת ראשונה לדעת אף תכבוסת שנייה לדעת" (וכן הוא בירושלמי שבת פ"ב ה"א).

אלא שבאמת דעת רבנו תמוהה לפי זה, דהא עצם הדבר הזה להצריך כיבוס בדבר שאין בו שום כתם ומראה מתמיה ביותר, ובשלמא אם דורשים "שנית" לעניין זה, יוצא דכך היא גזירת הכתוב דאף על פי שאין בו שום כתם בעי כיבוס, אמנם לפי מה שמבואר להדיא בברייתא ד"שנית" בא ללמדנו דרשא אחרת, תמוה טובא מהיכי תיתי לן למימר דהכיבוס השני הוא כיבוס ממש.

ואדרבה, דמזה עצמו דלא קאמר הא גופא דשנית בא ללמדנו דכמו דכיבוס ראשון כיבוס ממש הוא אף כיבוס שני כן, משמע להדיא כאונקלוס ורש"י דהכיבוס השני היינו טבילה ולא כיבוס ממש.

והנראה בזה, דהנה זה ודאי דמסוגיא דחולין הנ"ל מתבאר להדיא דר' יונתן בן יוסף סובר דכיבוס שני דקאמר קרא היינו טבילה, שהרי אמרינן התם דר' יוחנן דפליג אדרב וסבר דטבילה לחולין בעיא כוונה סבר לה כהאי תנא, הרי דגם הוא מדבר מעניין טבילה. והן אמנם יש מקום לומר דבאמת סובר האי תנא דכיבוס שני הוא כיבוס ממש, וכוונת הגמרא בזה היא דכמו דכיבוס שני שהוא כדי לטהר סובר האי תנא דבעינן כוונה, כך סובר ר' יוחנן בטבילה ממש שהיא כדי לטהר (עיין חזון איש סי' א' שכתב כך), אבל הרי מסוגיית הגמרא מוכח שר' יוחנן סבר כהאי תנא אבל רב פליג עליה, שהרי לא מתרצינן כלל הך ברייתא אליבא דרב, ואילו היה האי תנא מדבר מעניין כיבוס ממש, היה אפשר לומר דגם רב סובר כהאי תנא אלא שהוא סובר לחלק בין כיבוס לבין טבילה אף על פי ששניהם לטהרה הם, ועל כרחך דהאי תנא סובר באמת דכיבוס שני היינו טבילה.<sup>2</sup>

ובכל זאת מצא רבנו מקור אחר מברייתא אחרת שחולקת על הך ברייתא בשם ר' יונתן בן יוסף, והיא סוברת דכיבוס שני הוא כיבוס ממש, ועל פיו פסק רבנו את פסקו שלפנינו. ונראה לי דהמקור הוא הך דתניא בתורת כהנים פרשת תזריע פרשת נגעים פרק ט"ז ה"א: "וכובס שנית וטהר" - והשנייה לטהר והראשונה להסגיר את נגעו" (בפסיקתא זוטרותא: "להסיר את נגעו"), ופירשו המפרשים דהכוונה בזה כשיטת אונקלוס ורש"י, דהראשונה היא באמת כיבוס ממש, שהוא להסגיר, אמנם השנייה היא לטהר ומשום הכי אינה כיבוס ממש כי אם טבילה. ועוד יש להוסיף ולפרש לפי שיטה זו דכוונת התורת כהנים היא ממש ככוונת ר' יונתן בן יוסף בברייתא דגמרת חולין הנ"ל: "השנייה לטהר" - לשם טהרה; ו"הראשונה להסגיר" - לשם הסגירא. אכן כנראה שרבנו לא רצה לפרש כן, דאם נפרש דהכוונה של התורת כהנים היא לומר דהשנייה לטהר וסגי בטבילה גרידא, עיקר חסר מן הספר. ואף אם נימא דהכוונה לשם טהרה, גם כן חסר העיקר בהך ברייתא. ומשום כך החליט רבנו לפרש בהאי תורת כהנים

---

<sup>2</sup> **הערות המחבר:** ויש להביא ראיה לזה מדלא קאמר בגמרא דר' יוחנן סבר כתנא דמתניתין בפרה פ"ב מ"ב דבהזאה בעינן כוונה לשם טהרה, עיי"ש ובמפרשים, וכמו דהזאה הוא מידי דטהרה בעינן כוונה כן הוא גם טבילה, ועל כרחך דהכוונה לומר דהוא אמר כהאי תנא שסובר דטבילה עצמה בעיא כוונה, דוק בזה.



פירוש מהופך מזה שפירשו כולם, והוא: "השנייה לטהרו והראשונה להסגיר את נגעו" (או "להסיר את נגעו"), היינו דכך היא לומד מתיבת "שנית" דרק הבדל זה ישנו ביניהם שזה להסגיר וזה לטהר, אבל בעצם הכיבוס אין שום הבדל, וכמו דכיבוס ראשון כיבוס ממש, כן גם כיבוס שני כיבוס ממש הוא. ולפי זה מפורש בהך תורת כהנים דכיבוס שני כיבוס ממש הוא, ושפיר פסק רבנו כהך תורת כהנים דכיבוס שני כיבוס גמור הוא.

והנה עיין בקרית ספר לפנינו שכתב בזו הלשון: "מי שמכבס את הנגע בשבוע ראשון צריך לכבס מעט מן הבגד שחוצה לו כדתניא בתורת כהנים: 'וצוה הכהן וכבסו' - ציווי בכהן וכיבוס בכל אחד' וכו' וכו' ובכיבוס ראשון [צ"ל: "שני"] נמי בעיא דעת כהן [תיבת "כהן" נשתרבה מלהלן וטעונה מחיקה] כדתניא פרק השוחט: 'וכבס שנית' - מה תלמוד לומר שנית, הקישא לתכבוסת ראשונה דבעי דעת כהן, כדכתיב צוה הכהן אימא בעינן דעת כהן בתכבוסת [צ"ל: "כתכבוסת"] ראשונה ת"ל וטהר מכל מקום", עד כאן לשונו.

ולפי מה שביארנו הרי יש הבדל גדול בין הך דרשא דברייתא שבגמרא חולין שם לבין הך דרשא לתורת כהנים הנ"ל, דלפי הדרשה שבגמרא יוצא דההיקש בא לענין פרטי הדינים, היינו דאעפ"י שכאן כתיב "וכובס" דמשמע בלי כוונה ושם כתיב "וצוה הכהן וכבסו", דמבואר מזה דבעי דעת, כתב רחמנא "שנית" לגלות דגם בשנייה בעי דעת, אבל לעצם הפירוש של "וכובס" לא למדנו מהיקישא וכיבוס שני היינו טבילה. ועל זה אין להקשות דאם כן למה טובל כל הבגד, הא בכיבוס ראשון כתוב בפירוש "אשר בו הנגע" דהיינו מקום הנגע ומחוצה לו סביב, ואעפ"י שבכיבוס שני כתב רחמנא "וכובס", מ"מ נילף מהיקשא כדרך שלמד דבעינן דעת מדכתיב "שנית" - זה לא קשה כלל וכלל, דכיוון דפירוש "וכובס" הינו טבילה, תו לא שייך למימר דיטבול חלק מן הבגד, דטבילה לחצאין לא שמענו. אמנם, לפי הך דרשא דתורת כהנים דההיקש בא לגלות את הפירוש של "וכובס", דהכוונה כיבוס ממש, לפי זה יש מקום להקשות דאם כן למה בכיבוס שני מכבס את כל הבגד, יכבס רק את מקום הנגע ומחוצה לו מקום שכיבס בתחילה (ובאופן שצריך לקרוע את מקום הנגע יכבס רק את סביבותיו שכיבס בתחילה), ומהיכי תיתי לן שיכבס את כולו, ועל כרחך דלפי הך דרשא אין למדין רק את הפירוש של "וכובס" אבל לענין פרטי הדינים של הכיבוס לא נתקבל ההיקש כלל, ואדרבא לענין זה אנו אומרים קרא כדכתיב כתיב, וכיוון דבכיבוס ראשון כתבה תורה "אשר בו הנגע" ובכיבוס שני כתבה סתם "וכובס", מבואר דבאמת יש הבדל בין זה לזה, דבכיבוס ראשון מכבסין רק את הנגע ומחוצה לו ובכיבוס שני מכבס את כל הבגד, כדכתיב "והבגד וכו' וכובס שנית וטהר".

ולפי זה צריך לומר דגם לעניין כוונה, שהוא אחד מפרטי הדינים של הכיבוס, לא ילפינן מכיבוס ראשון, ואדרבה כיוון דבכיבוס ראשון כתיב "וצוה הכהן וכבסו", ובכיבוס שני כתיב סתמא "וכובס שנית וטהר", מבואר דיש הבדל גם בזה, דבכיבוס ראשון בעינן באמת דעת כהן ובכיבוס שני לא בעינן דעת כל עיקר. וייתכן לומר דרב הסובר בחולין שם דטבילה לא בעיא כוונה ודעת והלכה כמותו, איהו סובר כהאי תנא דהאי תורת כהנים, ולפי זה אין ללמוד מכיבוס שני לעניין טבילה שהרי כיבוס שני נמי לא בעיא כוונה, דוק בכל זה.



בשדה ספר



## מנורת זהב טהור – הרב ישראל אריאל

הוצאת מכון המקדש, ירושלים תשס"ח, 224 עמ'

"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" (קידושין מ ע"ב).

כבר לפני שנים רבות הקדיש עצמו הרב ישראל אריאל נר"ו לפעילות ציבורית, כרב מושב, כרב צבאי וכרבה של העיר ימית. הרב היה מועמד לכנסת התשיעית, והיה שותף להקמתן של מספר ישיבות; הוא משמש דְּבַר ראשי של הקוראים לעלייה בטהרה להר הבית, ופעיל ביוזמה לחידוש הסנהדרין.

בשנת תשמ"ג יסד הרב אריאל נר"ו את "מכון המקדש", אשר נודע בפעילותו להגברת תודעת המקדש וללימוד הלכותיו, ואף בניסיון להכין בפועל כלים הכשרים לעבודה – מבגדי כהונה ועד כלי נגינת הלויים.

גולת הכותרת של עבודת המכון הייתה הכנת מנורת הזהב. הן מבחינת המאמץ הלימודי שהושקע בה, והן מבחינת העלות הכספית. משום חשיבותה של המנורה, כמבטאת את אור התורה וכסמל היסטורי לעם ישראל עצמו (כפי שניתן לראות במטבעות מימי בית שני, בסמלה העכשווי של מדינת ישראל, ולהבדיל בשער טיטוס) – לא נחסכו מאמצים בניסיון להכין מנורה כשרה להדלקה. פרט לשאלות הטכניות כבדות המשקל בייצור כלי זהב בגודל זה<sup>1</sup>, ישנן גם מחלוקות רבות בין גדולי העולם מהי צורתה הנכונה.

---

1 קושי זה בא לידי ביטוי במדרש המפורסם (במדבר רבה טו, ד): "זוה מעשה המנרה מקשה זהב" (במדבר ח', ד) - כלומר מה קשה היא לעשות, שהרבה יגע בה משה. כיוון שנתקשה, אמר לו הקב"ה למשה: טול ככר זהב והשליכו לאור והוציאהו - והיא מעצמה נעשית, שנאמר: 'וכפתוריה ופרחיה גביעה וקניה ממנה היו' (על פי שמות ל"ז, יז) - מכה בפטיש ומעצמה נעשית. לכך הוא אומר (שמות כ"ה, לא): **מקשה תיעשה** - מלא יר"ד כתיב, ולא כתיב 'תעשה' (ובספרי תימן אמנם מופיעה המילה בכתיב חסר) - כלומר מעצמה תיעשה. נטל משה את הככר והשליכו לאור. אמר משה: ריבונו של עולם! הרי ככר בתוך האש, כשם שאתה רוצה כן תעשה. מיד יצתה המנורה עשויה כתקנה. לפיכך כתיב (במדבר ח', ד): **כמראה אשר הראה ה' את משה**

הרב אריאל נר"ו עמל הרבה על בירור צורת המנורה ועל לימוד תהליך הכנתה. לשם כך למד את הסוגיות ודברי הפוסקים בעומק ובהרחבה, אך גם בדק ממצאים ארכיאולוגיים והתייעץ עם מדענים, מהנדסים ואמנים. לפני למעלה מעשרים שנה הוא סיכם את מחקרו והעלה אותו על הכתב, אך רק כעת זכה להעלותו על מזבח הדפוס.

אחרי אמירת תודה לכל התורמים והעוזרים במלאכה, הספר פותח במבוא בעניין משמעותה הסמלית של המנורה (אם כי אין התייחסות למשמעויות בעולם הקבלה, אולי מתוך מגמה להפוך את הספר נגיש לכל). אחר כך מובא גוף הספר עצמו, שבו חמישים פרקים.<sup>2</sup> הדיון בדרך כלל בהיר וקל להבנה, ובסוף כל פרק מובאים סיכום ומסקנות.

הספר פותח בשאלת המצווה או האיסור לעשות מנורה בדורנו, ואחר כך עובר לדיון ארוך בדבר צורת המנורה, תוך התייחסות לציורים הנפוצים שלה ולמצאים הארכיאולוגיים. מנקודת מבט של ספר הנקרא ברצף, ומתחיל בביסוס הלגיטימיות של גישתו - סדר זה הגיוני; אך המחיר הוא שבחלק מהנושאים הדיון מקוטע ואינו רציף. כמו כן, הדיון בעצם מצוות ההדלקה נדחה לסוף הספר, לכאורה כדי להסמך אותו לחידושו של הרב אריאל נר"ו בדבר נס חנוכה, החותם את הספר. בהמשך הסקירה נחלק את הדיון באופן שונה.

'מכון המקדש' שם דגש רב על ההמחשה הוויזואלית, מתוך תפיסה שיש צורך בקישור חווייתי של הציבור הרחב למקדש, ואין להסתפק בלימוד עיוני גרידא.<sup>3</sup> תפיסה זו מוצאת את ביטויה גם בספר זה, שבו לא פחות ממאה ארבעים ואחד תמונות, ציורים ומפות (אמנם, אין בספר תרשימים או טבלאות). אין ספק שעושר ססגוני זה מאיר את העיניים ומקל מאוד על הקורא המתעניין.

---

**כן עשה את המנורה** – 'כן עשה משה את המנורה' אין כתיב כאן, אלא **כן עשה** סתם. ומי עשה? הקב"ה".

2 מספר הפרקים עצמו ודאי שאינו מקרי. למעשה, חיפשתי חלוקה פנימית שתתאים לצורת שבעת הקנים, כפי שמקובל בסידורי הספרדים לקרוא את מזמור ס"ז "למנצח בניגונות מזמור שיר" – אך לא מצאתי כזו, וככל הזכור לי לא ראיתי בספר כל התייחסות למזמור זה, שהאר"י ותלמידי תלמידיו ראו כקשור למנורה (וראה **אבודרהם**, שיר של יום).

3 כבפסוק "טוב מראה עינים מהלך נפש" (קהלת ו', ט); וראה בקהלת רבה שם: "טוב מי שהוא מבאר משנתו ממי ששונה ורגיל בה".

## צורת המנורה

הרב אריאל נר"ו פותח את הספר בדיון לגבי מצוות עשיית המנורה, וכן בדין - שהרי כאדם מעשי, הוא צריך בראש ובראשונה לברר את המוטל עליו לעשות. אך עיקר הספר (רוב הפרקים ה' עד מ') עוסק בצורת המנורה.

השאלה העיקרית מוכרת: ההנחה הפשוטה של כל מי שאינו מצוי בהלכות המקדש היא ששבעת קני המנורה היו עגולים. האדם מן הרחוב מכיר את סמלה של מדינת ישראל, ואת התבליט במטבע בן עשר אגורות; סביר להניח שאף ביקר מימיו בבית התפוצות, וראה שם את שחזור קשת טיטוס עם המנורה שעליה.

מאיידך, ר' אברהם בן הרמב"ם כתב<sup>4</sup> שאביו הקפיד לצייר את המנורה כשקניה ישרים. זאת הדגיש גם הרב קאפח זצ"ל בתרגומו לפירוש המשניות (מנחות פ"ג מ"ז) ובפירושו להלכות בית הבחירה פ"ג ה"י, והביא שם צילום מציור בכתב ידו של הרמב"ם שבו משורטטים קני המנורה כקווים ישרים.<sup>5</sup>

הרב אריאל נר"ו מביא שורה ארוכה של צילומי ממצאים ארכיאולוגיים מימי הבית השני, שכמעט כולם מוכיחים בבירור שהקנים היו עגולים, ודן בדבר אמינותם של ממצאים אלה. כמו כן הוא עוסק באמינות המצוי בכתבי פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו (שאלה קריטית לכל מי שמתיימר לשחזר את מראה המקדש וכליו), ומאריך להסביר מדוע ניתן לקבל את עדויותיהם. למעשה, כל הטיעונים שמועלים לגביהם מובאים שוב בהמשך, בדיון באמינות הציור בקשת טיטוס; אך משום ההבדלים היסודיים בהלכות עדות בין נאמנות גוי ונאמנות יהודי - הוא שב וחוזר עליהם בפעם השנייה (דבר שבעיני מי שאינו אמון על עולם ההלכה עלול להראות טרחני מעט).

---

4 בפירושו לשמות כ"ה, לב.

5 בניגוד לציור בש"ס וילנא. הרב קאפח אף הוסיף והעיר שבדק בכל כתבי היד העתיקים של פירוש המשניות ומשנה תורה ובכולם המנורה מצוירת בקווים ישרים; אך מדפיסי מהדורת פרנקל הביאו גם ציור מכתב יד ספרדי עתיק, שבו הקנים עגולים.



האם עלינו לפסוק כרמב"ם? כאן הרב נר"ו מנסה לאחוז בשני קצותיו של החבל - לטעון שניתן לפסוק נגד הרמב"ם משום שזו שיטת רש"י<sup>6</sup> וראשונים רבים אחרים,<sup>7</sup> וגם לטעון שצורת המנורה אינה מעכבת.

הרב מוסיף וטוען שהואיל ופרטים אחדים בציוורו של הרמב"ם הם סמליים בלבד, ואינם מעידים על התורה המדויקת - אפשר שגם צורת הקנים עצמה אינה דווקאית (למרות שמדוע לצופף את הציוור ללא צורך? בשאר הפרטים השינוי מוסיף על נוחות הלימוד מהציוור, אך ציוור המנורה בקווים ישרים מכביד מאוד!). באשר לדברי ר' אברהם, ניתן לדחותם ולומר שאינם משקפים את דעת אביו. הקורא מוזמן ללמוד ולשפוט; הח"מ טרם השתכנע.<sup>8</sup>

אין כאן המקום לדון בהרחבה בכל הנושאים הנוגעים לצורת המנורה שבהם עוסק הספר - אך הם רבים ומגוונים. ביניהם ניתן למנות את השאלה מה גובהה של המנורה, האם יש להשתמש בשיעורי החזון אי"ש או הגר"ח נאה, מה רוחבה של המנורה, מה משקל 'ככר הזהב' שממנה היא נעשית, האם מנורה חלולה פסולה או כשרה, מבנה הנרות וחיבורם למנורה, מידת השמן הנדרשת להדלקה (כולל דיון

---

6 כך בציוור בש"ס וילנא בפירוש רש"י למנחות צח ע"ב - אותו ציוור המופיע בפירוש המשניות לרמב"ם, אשר משום מה הרב לא התייחס אליו כלל; אך הוא מאריך להוכיח שזו כוונת דברי רש"י בפירושו לש"ס בכמה מקומות (ולא כמו שהבין אותו בעל **מעשה חושב**), ובכתבי היד לפירושו לתורה.

7 כפי שהעיד ר' אברהם בנו. בעמ' 209, הרב אריאל נר"ו אף מביא ממצאים מהגניזה הקהירית, המעידים לכאורה שבבית הכנסת בקהיר שבו התפלל הרמב"ם עצמו היה ציוור של המנורה עם קנים מעוגלים!

8 מאחר שהרב אריאל נר"ו מתאמץ להוכיח שגם הרמב"ם מסכים שהקנים עגולים (ודעת ר' אברהם בנו אינה חשובה כשלעצמה ברמה שתצדיק דיון בה), הוא אינו מעלה את השאלה מה פשר המחלוקת באשר לצורת הקנים. וחבל, כי יש מקום לעסוק בזה מצדדים רבים: האם הרמב"ם מקבל את דעת המדרש (**תנחומא**, תצווה ב) הרואה במנורה סמל לשבעת גרמי השמיים, והאם לדעתו אין בכך עדות על צורת הקנים? כיצד יתמודד עם ראייתו של בעל **מלאכת מחשבת** מהפסוק "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", והאם זה משפיע על שאלת שיטתו בעניין הנרות המחוברים או המתפרקים? האם יש כאן הד של מחלוקת ברמה האסתטית - בין תפיסתו של אריסטו, שראה בקו הישר את הביטוי העילאי לשלמות, מול מודלים שהעדיפו את הקו העגול והזורם? האם מבחינה הנדסית טהורה ניתן לבנות מנורה בעלת קנים ישרים? בפרק י"ט המחבר מביא ראיה לשיטת הרמב"ם כפי שהבין אותה, שהמנורה יכולה להיות חלולה, מדרך הרכבתה; לפי מיעוט הבנתו, הדרך שהוא מציג אינה אפשרית עם קנים כאלה.

בפתילות ובאיכות השמן), מהי צורת בסיס המנורה, מה תפקיד רגליה, העיטורים שעל המנורה - הגביעים, הכפתורים והפרחים, מקום העיטורים, הטפח המעוטר הסמוך לבסיס המנורה, וקושיית התוספות (מנחות כח ע"ב ד"ה וטפח) כיצד 'נכנסו' כל העיטורים בטפח בלבד.

כרגיל, כל הדיונים האלה יסודיים, מקיפים ומעמיקים, תוך סקירה נרחבת של המקורות השונים, ובחינה מדוקדקת של ההשלכות המעשיות של השיטות השונות. ושוב כרגיל, חתירתו של הרב נר"ו להכרעה למעשה מביאה אותו מדי פעם לשיקולים מהסוג שראוי שלומדי התורה יבחנו לעומק.

לדוגמא, בעניין מידות המנורה: האם הכרעתו בשאלת שיעור הטפח הנדרש במנורה עקבית? האם מושג ה'טפח שוחק' המופיע בראשונים רלוונטי? האם השיקול שגובה המנורה צריך להיות כגובה אדם אמור להכריע?

ובעניין היתר עשיית מנורה חלולה: מסקנתו של הרב היא שמנורה חלולה כשרה לדעת רוב הראשונים, לפחות בדיעבד. ועדיין קשה, כאשר הרב מביא שיקולים מעשיים רבים לכך שהמנורה חייבת להיות חלולה, כיצד יכשיר כזו רק בדיעבד?

יש גם להתייחס לשאלות הרלוונטיות לכל דיון הלכתי - האם הצגת השיטות השונות והדיון בהן הוגן או מוטה (לדוגמא, דחיית שיטת רש"י בעניין הנרות כחלק בלתי נפרד מהמנורה), והאם הפתרונות שהוא מציע לקשיים שונים בסוגיה מתיישבים על הדעת (לדוגמא, שיטתו בפירוש המילה 'משוקדים', שביומא נב ע"ב מננית בין חמש המקראות בתורה ש"אין להן הכרע").

נושא אחר הקובע ברכה לעצמו הוא הדיון הארוך במנורה המגולפת בקשת טיטוס. הרב אריאל מביא שלוש שיטות של גדולי הדור הקודם, שסברו שאין להביא ממנה ראייה, מתמודד עם דבריהם, ומצביע על כך שהמנורה בשער טיטוס כשרה להדלקה, שהרי היא מקיימת את כל התנאים המעכבים בה.<sup>9</sup>

---

9 את עמדת הגרא"ה הרצוג (מחניים לז) הוא דוחה בטענה שהעובדות שהוצגו בפניו אינן נכונות, ושהרב הראשי ז"ל קבע שבסיס המנורה בשער טיטוס פסול מחמת שלא עיין בה (במנורה המגולפת) כראוי - ויש מקום להצביע על שחזורו של האמן רולנדוס, המובא בעמ' 149, כמקור אפשרי לטעות.

את טענותיהם של הגר"י קאפח ז"ל (בהערותיו לפיה"מ מנחות פ"ג מ"ז) והאדמו"ר האחרון מלובביץ' ז"ל (חידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה עמ' נ-נא) הוא דוחה מתוך ההנחה

לאחר - 'לאחר' מבחינת הסדר ההגיוני; סדר הצגת הדברים בספר שונה במקצת, ולא הצלחתי לרדת לעומקו - דיון נרחב בכשרותה של המנורה, ובמידת האמינות שיש להקנות לאותו אומן רומאי שגילף אותה,<sup>10</sup> ולאחר דיון בסברות שהציעו אותם גדולים שדחו את אמינות המנורה הנ"ל באשר למקורה - הרב פונה בפרק ל"ה ל'פתרון חידת המנורה שבשער טיטוס'. הרב מעלה את השערתו, המבוססת על המתואר בבראשית רבה סה ועל עדותו של יוסף בן מתתיהו. מובן שאין בדעתי האישית כדי להעלות או להוריד, אך נלענ"ד שהצעתו מסתברת יותר במחשבה שנייה מאשר בראשונה.

### עשיית המנורה

כאמור לעיל, הרב אריאל נר"ו פתח את הספר בדיון לגבי מצוות עשיית המנורה, ומתברר שהכנת תבנית כזו שעשו ב'מכון המקדש' אינה פשוטה כלל ועיקר.

למעשה, הדיון בזה חסר מאוד. בעמ' 20 הרב מקשה על שיטת בעלי התוספות (ראש השנה כד ע"ב) בעניין איסור "לא תעשו אתי" ולמעשה אינו מנסה כלל לענות על קושיית עצמו, למרות שזו שיטת רוב הראשונים!<sup>11</sup> במקום זה הוא נוטה לשיטה שרבים דייקו מהרמב"ם, שמדובר בחלק מגדרי 'מורא מקדש', ועל פי זה הוא מסביר כיצד ניתן היה להתיר לעשות את המנורה שעשו. בהמשך הוא אמנם טוען שגם יתר הראשונים יודו שעשיית מנורה לצורך מצווה מותרת; אך מאחר שלא הגדיר באופן מדויק את שיטתם, הרי שקשה להסתמך על טיעון מסוג זה.

---

שהם הסתמכו על דחייתו של הרב הרצוג; פרט לכך, שניהם מתבססים על ההנחה ששיטת הרמב"ם היא שקני המנורה ישרים – כלומר, במקום לבחון את מחלוקת הפוסקים לאור הממצאים, הם קודם הכריעו במחלוקת ההלכתית, ולאור הכרעתם קבעו שהמצאים מזויפים.

10 הרב מניח הנחה מסתברת, שניתן לדון בצירור על פי הקריטריונים הרגילים של נאמנות גוי לעדות; אך כדי להעריך את הנאמנות במקרה דנן הוא צריך לשער את השיקולים שעמדו בפניו לפני כאלפיים שנה.

11 ואף על פי שאיני כדאי להשיב על שאלה זו, הייתי מציע לבחון סוגיה זו יחד עם דברי רש"י על הפסוק "אלה א-להיך ישראל" (שמות ל"ב, ד) - "אלהות הרבה איוו להם". מקובל לומר שרש"י חולק על שיטת הכוזרי (מאמר ד, יד), "עושי העגל הראשון... לא היו מכוונים רק לא-להי ישראל"; אך אפשר שהמחלוקת היא לא בפירוש כוונתם של בני דור המדבר, אלא בשיפוט ערכי של מעשיהם, שלדעת רש"י הניסיון להגשמה או ליצירת תבנית של הא-להות יש בה יסוד של תאוות עבודה זרה. ואפשר ששיטת התוספות וסיעתם מקבילה לכך.

יותר מכך חסר הדיון בדברי פוסקי זמננו - אפילו לא בדברי הגר"ע יוסף<sup>12</sup> שהובאו במהלך הפרק. משום כך, הסיפור המובא פעמיים (בעמ' 22 ובעמ' 183) בדבר אותו אמן שסירב לעשות את המנורה עד שלא ייוועץ עם מורה הלכה, אינו ברור - האם הרב אריאל נר"ו הכיר את רבו של אותו האמן, או שדעת כל הפוסקים לפני שלושים שנה היתה לאסור? מתיאור הסיפור נשמע שאותו אמן עשה שלא כשורה כשנועץ עם רבו; האם לכך התכוון הרב אריאל, להורות לאנשים שלא ייוועצו בשאלות חמורות?

שאלה חשובה אחרת הנוגעת לעשיית המנורה היא האם הדבר ניתן מבחינה טכנית. הרי כבר משה נתקשה במעשה המנורה, וידוע המדרש<sup>13</sup> האומר שהמנורה נעשתה בידי שמיים. הרב מאריך להביא מקורות לכך שהמנורה נעשתה בידי אדם, ורק בסייעתא דשמיא; והוא מדגיש במיוחד את דברי הרמב"ם באגרת תחית המתים, שיש להימנע ככל הניתן משינוי מעשה בראשית. ככלל, נראה שהרב רוחש לדברי הרמב"ם הללו חיבה מיוחדת, והם המורים לו את הדרך במאמציו לפתור בעיות טכניות בדרכים מדעיות.

בפרק מ"א, לאחר הדיון בצורת המנורה, הרב אריאל נר"ו מתאר דיונים מקיפים שנערכו עם אמנים ומדענים באשר לדרך יצירת המנורה. בפרק זה הוא מסכם באופן מעשי את הנושא שבו הוא דן בהרחבה בפרקים ט"ז-ח, סביב שאלת עשיית המנורה "מקשה" - האם מדובר במעשה יציקה או מעשה קורנס - ובדרך אגב גם דן בסוג הזהב שממנו הוכנה המנורה.<sup>14</sup>

שאלות נוספות שיש לדון בהן ברמה הפרקטית הן מה פירוש "זהב טהור" - האם ניתן ליצור סגסוגת שתחזק ותקשיח את הזהב, והאם ניתן לצפות מנורה העשויה ממתכת אחרת בזהב; כנזכר לעיל, ישנו דיון נרחב במשקלו המדויק של ככר הזהב (עם טעות חישובית פשוטה בעמ' 143, הנראית כטעות דפוס - החשבון הסופי עולה כהוגן). בפרק כ"ה, במסגרת הדיון האם ניתן לשנות מצורת המנורה במקום ספק או מחלוקת - מובא כבדרך אגב דיון חשוב מאוד בשאלת היכולת להכריע בספקות. הרב נר"ו עוסק במחלוקת רש"י ורמב"ן בפירושיהם לשמות כ"ה, ט, האם מצוות "וכן תעשו" באה

---

12 יחזה דעת ח"ג, סא.

13 במדבר רבה טו, ד.

14 גם כאן, כמו בשאלת עשיית המנורה חלולה, הרב משתמש בנימוקים מעשיים כדי לדחות את פירוש רש"י - ומדובר בשני צדדים שונים של אותה מחלוקת.

להורות על דיוק המידות. הוא מביא ראייה מבכורות יז ע"ב,<sup>15</sup> וחידוש של בעל שואל ומשיב,<sup>16</sup> כיסוד להתיר הכרעה בספקות מעין אלה. דיון זה מרתק במיוחד וחשוב מאין כמוהו, וחבל שלא הובא במקום בולט יותר.

## הדלקת המנורה

להשלמת הדיון, אי אפשר בלא התייחסות לשאלות בדבר הדלקת המנורה. שוב, דיון חשוב במיוחד (בנוגע לדרך הטבת הנרות, ולהשאת המנורה במקומה בשעת ההטבה, כמתואר במנחות פח ע"ב) הוכנס כבדרך אגב בדיון בשאלה האם הנרות היו מחוברים לקני המנורה או שהיו ניתנים לפירוק. דיון זה חוזר פעם נוספת בפרק מ"ב, שם הרב דן במושגי ההדלקה, ההטבה והעריכה, ובמצוות נר התמיד.

גם שאלת כמות השמן, ודין השמן הנותר, שולבו במסגרת הדיון בגודל הנרות (בפרק י"א) - והואיל ובעניין זה הרב טוען ששיעור החזון אי"ש גדול מדי, יש מקום לשוב ולהרהר אחר הכרעתו בעניין גובה המנורה; האם בגוף מבנה המנורה העקביות אינה נשמרת? גם כאן דן הרב בשאלות פרשניות (מחלוקת הראשונים במנחות ט ע"א), הלכתיות (היחס בין הכלל 'אין עניות במקום עשירות' לכלל 'תורה חסה על ממונם של ישראל'), ומציאותיות (צורת הפתילה, והשפעתה על בעירת הנרות) באופן משולב, תוך ניסיון להגיע להכרעה למעשה.

לקראת סוף הספר ישנו דיון בנר המערבי, וזאת בשני מישורים: במישור הניסי ובמישור המעשי.

במישור הניסי, הרב אריאל נר"ו שב ומדגיש את שיטת הרמב"ם באשר לניסים, ומנסה לצמצם למינימום את הנס שבעובדה שהנר המערבי לא כבה מעולם; אך במישור ההלכתי, כשהוא דן באופן סידור המנורה בהיכל - הוא נאלץ להודות ששיטת הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ג ה"ח) מעוררת קשיים ותמיהות, ונראה להעדיף את שיטת הראב"ד ורוב הראשונים, שהמנורה עמדה בין מזרח ומערב. הרב מאריך לנסות ליישב את דברי הרמב"ם, ומציע שהוא התבסס על גרסה יחידאית לתלמוד. דא עקא, שהגרסה המוצעת מצויה במספר דפוסים במגילה כא ע"ב, והרב מציע להעתיקה

---

<sup>15</sup> אולי כדאי היה להרחיב מעט במשמעותו של פירוש רש"י שם, ולבאר כיצד פירושו הנ"ל מתיישב עם פירושו בפסוק בפרשת תרומה; כמו כן, ניתן היה להפנות לשטמ"ק סי' א, המבאר לכאורה את הסוגיה באופן אחר.

<sup>16</sup> שו"ת מהדור"ק, ח"א, רצד.

לסוגיה במנחות - אך לא נאמר באילו כתבי יד היא מופיעה, והאם כתבי היד הללו היו מול עיני הרמב"ם, ולפיכך אין באפשרות הקורא לשקול האם הצעה זו אמנם מסתברת.

למעשה, הרב אריאל נר"ו מציע לפתור את השאלה בעזרת עדותו של יוסף בן מתתיהו, שהמנורה עמדה באלכסון. דברים אלו מעניינים מאוד, ומתבקשת ההקבלה למזוזה לפי מנהג יהודי אשכנז; אך האם ניתן להעמיס פירוש זה בסוגיה? הרב מעיר שבעיון נכון במנחות צח ע"ב ניתן להגיע למסקנה זו, ומתנצל על שלא הביא את ההסבר במלואו משום אריכותו. ניתן בהחלט לקבל את הסברו לגבי ספר זה, אך הדברים מעוררים את הסקרנות, ויש לצפות בקוצר רוח להזדמנות שבה יעלה את פירושו לסוגיה על הכתב. כמו כן, יש לקוות שהרב יבהיר את יסוד המחלוקת, שלקורא הפשוט נראית כמחלוקת תנאים בשאלה מה היתה המציאות במקדש, ומחלוקת ראשונים בשאלה על זיכרונו של מי מהתנאים יש לסמוך.

הרעיון המעניין, לפיו כבר במקדש נחלקו במחלוקות שהובאו אחר כך בגמרא ובראשונים, והכוהנים נהגו להחמיר כשתי השיטות<sup>17</sup> - עולה גם בשאלת זיהוי הנר המערבי. כידוע, יש בזה שלוש שיטות: שיטת הרמב"ם שמדובר בנר האמצעי, בהנחה שהמנורה עמדה בין צפון לדרום; שיטת רש"י,<sup>18</sup> שמדובר בנר השני ממזרח; ושיטת הראב"ד, שמדובר בנר הקיצוני מצד מערב. לאחר עיון בדברי יוסף בן מתתיהו (שגם אם נקבל את אמינותו כעד, מפתיע שהרב מדייק כל כך בדבריו), מציע הרב שכל שלושת הנרות שיש מקום לקרוא להם בתואר 'המערבי' דלקו באופן קבוע. יש מקום לשאול כיצד יפרנס את המשנה בתמיד האומרת שהכהן שנכנס מצא שני נרות דולקים (ואת ברייתת 'סדר המערכה', שנהוג לומר בכל יום קודם שחרית)? לאור דברי הרב עצמו, המבאר שהנס שנעשה בנר המערבי היה פשוט בכך שלא כבה כל הלילה - מדוע שהקב"ה יעשה נס שכזה בשביל לצאת ידי כל השיטות?

---

17 בפשטות, הצעה זו סותרת את שיטת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, מצוות לא תעשה ששכחן הרב, ג, הסובר שישנו איסור תורה לשנות את מקום המנורה. אמנם, הרמב"ם לא מנה מצווה זו; אך האם ניתן לפטור את שיטת הרמב"ן (שמקורה במכילתא) בלא כלום?

18 שבת כב ע"ב ד"ה ובה היה מסיים; אמנם, רש"י עצמו (מנחות צח ע"ב ד"ה מדכתיב) מסביר כשיטת הראב"ד, והרב נר"ו מציין לסתירה זו ואינו מיישבה. התוספות שם מפרשים כרש"י בשבת.

את הספר חותמים חמישה פרקים העוסקים בנס חנוכה. הרב טוען שמוקד הנס הוא בחנוכת המזבח, ולא בפך השמן כשלעצמו; ומאריך לדון באופן ההדלקה הנדרש בשעת חרום. הרב מציע הבנה חדשה בנס - עד כדי כך שלטענתו "רק חז"ל בראיה המעמיקה שלהם ובהבנתם הטהורה ידעו להגדיר אותו כ'נס". שוב, בהתאם לדרכו של הרמב"ם באגרת תחיית המתים, שאותה מאמץ הרב לאורך כל הספר.

כאמור, יותר מעשרים שנה עברו מאז החל הרב אריאל נר"ו את בירור ההלכות הנוגעות למנורה ועד שספר זה עלה על מזבח הדפוס; ויש לשים לב למשמעותו של הביטוי 'מזבח הדפוס', השגור בפי האחרונים.

אדם המדפיס את דברי התורה שעליה עמל בדם ליבו, עד שהיא קרויה על שמו (ראה עבודה זרה יט ע"א, על הפסוק "ובתורתו יהגה יומם ולילה"), מוסר את דבריו לשמיים, לעיני כל ישראל. למעשה, אדם כזה מוסר את תורתו לציבור, להגדלת שם שמיים - ממש כמי שעומד ומקריב מאילי צאנו על המזבח.

על אחת כמה וכמה אמורים הדברים כאשר מדובר במי שהשקיע מהונו, אונו ומרצו בעניין זה שנים רבות, וניתן לומר עליו שמסר את נפשו על תורתו, כפי שעשה הרב אריאל נר"ו; וקל וחומר בן בנו של קל וחומר, כאשר מדובר בעיסוק במזבח עצמו – בבירור וליבון של ההלכות הנוגעות למקדש, הן בסידור הדברים לפני בעלי תריסים שישאו וייתנו בהם, והן בהצגתם באופן נעים ובהיר בפני הקהל הרחב, במטרה לחבב עליהם את המקדש ומצוותיו.

נברך את הרב נר"ו שיפוצו מעיינותיו חוצה ויזכה להדפיס עוד מספריו, ושדבריו יהיו לרצון בעיני קהל הקוראים; ועוד נברך אותו ואותנו, שנזדקק לעסוק בשאלות אלה ולהכריע בהן הלכה למעשה, בעגלא ובזמן קריב.

תמונת





הרב הלל בן שלמה

## אבנים שלמות הן אבנים חלקות

תגובה למאמרו של הרב יהושע פרידמן בנושא אבני המזבח

הקדמה

א. פשטות הסוגיות

ב. אבני בקעת בית הכרם

ג. דעות הראשונים

ד. דעת הרמב"ם

ה. זיהוי המזבח בהר עיבל

ו. שיעור פגימת האבנים

ז. מסקנות להלכה

הקדמה

מציאת אבנים כשרות למזבח היא שלב מרכזי בדרך לחידוש העבודה. בלעדיהן אין אפשרות לבנות את המזבח, וכל העבודה בטלה.

שאלת מציאת האבנים כבר העסיקה את רבותינו בעלי התוספות. במסכת חולין יח ע"א תמהו התוס' (ד"ה וכמה): "והיאך בנו המזבח - דאנה ימצאו אבנים בלא פגימה?". הבעיה הקשה שאותה מעלים תוספות היא שנדיר למצוא אבן חלקה לגמרי. בעניין זה מצטט חברי, הרב יהושע פרידמן, את דברי הרש"ש (מידות פ"ג מ"ד) הקובע שאבנים שיש בהן פגימות מטבע בריאתן כשרות:

משמע דמכל מקום בעינן שיפגמו על ידי אי זה דבר, אף שלא על ידי ברזל. אבל אם מצאן פגומין תחת קרקע בתולה, שידוע שכן היה גידולן לא מפסלי. ומה שאמר ברישא "אבנים שלמות", וכדכתיב (דברים כז), אינו אלא לאפוקי שנחסרו אחר הוצאתן ממקורם. לכן תמה אנכי על התוס' בחולין שהקשו אנה ימצאו אבנים בלא פגימה.

דברי הרש"ש מהווים מקור חשוב עבור רבים מדורשי המקדש בדורנו: פסיקה כמותו מהווה צעד משמעותי בדרך לבניין המזבח. מאידך, ערעור על פסיקתו עלול להעמיס על שכמנו קשיים רבים. ואמנם, דעתו מובאת על ידי כמה מהרבנים החשובים הבקיאים בהלכות אלה.<sup>1</sup> גם הרב פרידמן במאמרו הולך בעקבותיהם, וטוען כי כך סוברים ראשונים ואחרונים, ויש לסמוך על כך להלכה.

חשוב להדגיש כי כל עוד יש לנו ספק בהיתר זה - איננו רשאים לבנות מזבח על פיו, שהרי ספק דאורייתא לחומרא. כמו כן, אם יהיה המזבח פסול - הרי שכל הזבחים הקרבים על גביו פסולים, וישנם איסורים רבים החלים על כל העבודה המתבצעת במקום (ראה, למשל, בדברי בעל עזרת כהנים על המשנה במידות שם).

## א. פשטות הסוגיות

לעניות דעתי, במקרה שלפנינו אין מקום להסתפק: אבנים שיש בהן פגמות, אפילו מטבע ברייתן - פסולות למזבח. כך פשט המשנה במידות (שם) והגמרא בחולין ("ח ע"א), המביאות את פסול הפגימה באבני המזבח בלי לחלק בין פגימה חדשה לישנה. השיעור המובא בגמרא לפסול זה הוא שיעור המתייחס למידת החלקות - "חגירת הצפורן".

טענת הרש"ש היא כי פשטות המושג "אבן שלמה" הינה אבן שלא נחסרה, וממילא הפגימה הפוסלת היא חיסרון מאוחר. אולם, הגמרא משווה בין פגימת אבן המזבח לפגימת סכין שחיטה, שבה ברור כי הפגימה היא חיסרון בצורה העכשווית ולא בשלמות הראשונית.

כך גם עולה ממשמעות המושג "אבן שלמה" (מלכים א' ו', ז) האמור לגבי בית המקדש: מדובר באבנים חלקות שסותתו לשם כך בברזל מחוץ להר הבית לדברי רבי נחמיה במסכת סוטה (מ"ח ע"ב), או בשמיר, לדעת רבי יהודה שם.

דברי הרש"ש הם חידוש גדול, שלא נמצא מי שאמרו לפניו. מבין הפוסקים המפורסמים לא הסכים עמו איש, ואחרונים רבים חלקו על חידוש זה ושללו אותו מכל וכל. לדוגמא, הרב שך זצ"ל התבטא כנגדו בחריפות - "ישתקע הדבר ולא ייאמר"

---

1 הרב אלבום, תורת הבית חלק ג פרק כ; הרב מקובר, בביאורו להלכות בית הבחירה פ"א ה"ד; הרב קרויזר, עלון ישיבת הרעיון היהודי (מס' 7); הרב זלמן קורן, במאמרו בספר חיים ביהודה (עמודים פג-קמג; וראה התייחסות למאמרו בהמשך).

אעיר כי לאחר ששוחחתי עם הרב קרויזר - הודה לדברי שלהלכה אין לסמוך על דעת הרש"ש.

(אבי עזרי תליתאה, בית הבחירה פ"א הט"ז). כך היא גם דעת החתם סופר (סוכה מט ע"א) והשפת אמת (שם), וכך גם עולה מדברי הליקוטי הלכות (זבח תודה זבחים לב ע"ב) ומדברי הרב קוק (משפט כהן סי' צ"ג).<sup>2</sup>

## ב. אבני בקעת בית כרם

פרשני המשנה במידות נחלקו בנוגע לייחודן של אבני בקעת בית כרם, המוזכרות במשנה במידות שם: האם העדפתן היא משום חלקות אבני המקום (רא"ש, מאירי), או הואיל ולא היתה שם עבודה קודם לכן (רמב"ם, ר"ש, רע"ב). על פי הכיוון השני, אנו מעדיפים מקום שבו לא נעשתה עבודה משום החשש שמא נגע ברזל באבנים (משנה למלך, וטעם זה מוזכר גם בדברי הרא"ש), או מחשש שהאבן נפגמה על ידי העבודה.

גם אם ננקוט ככיוון השני, אין מכאן ראייה שרק אבן שנפגמה על ידי עבודה פסולה, ואילו אבן פגומה מטבעה כשרה. ייתכן שכוונת הדברים היא שבמקום שבו לא מתבצעת עבודה - יוכלו למצוא בקלות רבה יותר אבנים ללא פגימות.

רש"ש מבסס את דבריו על דיוק מלשון המשנה במידות. דא עקא, לעניות דעתי אין לדיוק זה על מה שיסמוך. רש"ש לומד מלשון המשנה, "והפגימה בכל דבר", שצריך שתיעשה על ידי דבר מסוים. ברם, פשטות הדברים (וכפי שמבינים כל הפרשנים) הינה שמילים אלו באו לרבות פגימה שנעשתה שלא על ידי ברזל, ואין כל ראייה שמילים אלו באו למעט.

## ג. דעות הראשונים

כפי שמביא הרב פרידמן, הברייתא בזבחים אומרת כי משתמשים באבנים מפולמות, שהן אבנים לחות וחלקות, שנחשבות "אבנים שלמות". כהבנה זו מסביר רש"י בעבודה

---

<sup>2</sup> הרב פרידמן מזכיר את פירוש העמק דבר (דברים כ"ז, ו, ד"ה אבנים שלמות), אולם שם משמע שלא כדבריו: על פי דברי הנצי"ב היתה הווא אמינא שכדי ליישר ולהסיר את הפגימות יש צורך לעשותן גזית, ועל כן ישנו איסור נפרד בעשיית גזית, פרט לציווי על היות האבנים שלמות. מכך משמע שהפגימה הנידונה איננה חיסרון בגוף האבן אלא חיסרון בחלקות, וכדברינו. גם ביעב"ץ, המוזכר על ידי הרב פרידמן, נאמר להפך: "והעולה מזה, הרווחנו שני דברים, שבכלל שלמות שני עניינים הן, ויש בזה מה שאינו בזה: שלמדנו פיסול הפגימה שהוא כדרך ברייתו דווקא... ושוב למדנו פסולה בחסרון שחסרה אחר כך..."

זרה (נ"ב ע"ב ד"ה אבנים שלמות) ובזבחים (נ"ד ע"ב ד"ה ופרכינן), וכך נוקטים ראשונים רבים, כמפורט להלן.<sup>3</sup>

לטענת הרב פרידמן, ראשונים רבים סוברים כדעת הרש"ש, וביניהם הריטב"א, תוספות ר"ד, אבן עזרא, הרוקח, הערוך והרמב"ם. חשוב להדגיש כי אף אחד מהראשונים איננו עוסק ישירות בשאלה שלפנינו, ודברי הרב פרידמן מבוססים על דקדוק בדבריהם, ולא על אמירות מפורשות. ברם, מעיון במקורות עצמם מתברר כי אין בכך ממש, ואדרבה: מדברי חלקם מוכח כי הם סוברים בדיוק להיפך.

מעיון בדברי הריטב"א בחולין, המובאים במאמרו של הרב פרידמן, מתברר כי אין בהם זכר להיתר כזה. הריטב"א מבאר את החלוקה בין הפגימה הפוסלת באבן, שהיא כחגירת הציפורן, לפגימה הפוסלת בסיד, ששיעורה גדול יותר. לדבריו, טעם ההבדל נעוץ בעובדה שהאבן מהווה גוש אחד מתחילתה, בניגוד לסיד שהוא בתחילתו נפרד. אין כל זכר בדבריו לאבן שיש בה פגימות מתחילתה.

יתרה מזאת, מדברי **התוספות ר"ד** בעבודה זרה משתמע להיפך, שהרי הוא מקבל את דברי רש"י, המצריך, כאמור, אבן חלקה:

פירוש, דאבנים שלמות דאמר רחמנא לא אמר אלא שלא יונף עליהן ברזל, ושיהו שלימות בלי פגומה כדפריש המורה.

וכך גם כותב בפשטות הרשב"ץ בספרו **זוהר הרקיע** אות קכד: "אבני מזבח צריכין שיהיו חלקים ופגימה פוסלת בהן".

---

<sup>3</sup> לדברי המשנה במידות, חופרים בקרקע בקעת בית כרם על מנת להביא את האבנים, ופשטות הדברים היא ששם מוצאים את האבנים המפולמות, המוזכרות בברייתא בזבחים. שמעתי מהרב נבצל שליט"א כי יש מקום לומר שמקורות התנאים חלוקים: לפי המשנה יש להביא אבנים כמו שהן נמצאות בטבע אף אם יש בהן פגימות, וממילא גם יהיה אסור לסתתן; ואילו לפי הברייתא - יש להביא אבנים חלקות, אך מותר לסתתן. לפי דעתו, מקום בקעה אינו מקום מים, ולכן לא שייך לקשר בין הברייתא למשנה. אולם **בערוך** (ערך פלם) כתב שמדובר בבקעה שיש בה מים, וברור שלדעתו אין מחלוקת בין המקורות. דבר ברור הוא כי הראשונים המסבירים שאבני בקעת בית כרם הן אבנים חלקות - אינם סוברים שיש כאן מחלוקת. על כל פנים, גם אם נאמר שיש כאן מחלוקת, הרי על פי המתבאר להלכה שיש להתיר את הסיתות, וכפי שביארנו במאמרו "סיתות אבני מזבח" (**מעלין בקודש** י, וראה בהערה הבאה), ממילא אין להתיר שימוש באבנים הפגומות מטבען.

אכן, האבן עזרא והרוקח מזכירים כי על האבנים להיות "כבריאאתן" ו"כיצירתן", ומכאן ניתן להסיק כדברי הרב פרידמן. אולם, גם בכך אין הכרח: ניתן לפרש שלדעתם חלקותן של האבנים צריכה להיות משעת היווצרותן, מאחר שחל איסור לסתתן לאחר הוצאתן מהקרקע.<sup>4</sup>

ראיה להבנתנו בדעת האבן עזרא והרוקח ניתן ללמוד מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה. מצד אחד הוא סובר כדעת רש"י, שאבן שלמה היא אבן חלקה (עיין דבריו בחולין יז ע"ב ד"ה והא דאמרינן), ומתיר לסתת את האבנים שלא בברזל על מנת שהן תהיינה חלקות (בפירושו לשמות כ"ב, כ); אולם הבנה זו אינה מונעת ממנו להסביר כי אבנים שלמות הן אבנים כפי שהן נבראו, כדבריו לגבי אבני המילואים (שם כ"ה, ז):<sup>5</sup>

---

4 אמנם, במאמרנו הנ"ל במעלין בקודש י הבאנו את סוגיית הגמרא בעבודה זרה (נב ע"ב) ואת דברי הרמב"ם והראשונים, שמהם עולה להתיר סיתות שלא בברזל. במכילתא דרשב"י סוף יתרו משמע כי גם חיסרון הוא פסול, ויש מהאחרונים הנוקטים כן (פרט למקורות שהזכרנו שם, נציין את הרדב"ז בהלכות בית הבחירה פ"א הט"ז, ואת המשך חכמה בסוף יתרו). אולם, ראשונים רבים סוברים כי הדבר מותר (רש"י, תוספות ר"ד וראב"ד בע"ז שם; תוספות ותוספות רבנו פרץ בסוכה מ"ט ע"א; רמב"ן על התורה סוף יתרו; ר"ן על הרי"ף, קידושין ל"ג ע"א; וכן הבנת נושאי כלי הרמב"ם בדעתו - הכסף משנה והמהר"י קורקוס). כך גם עולה מדברי מדרש שוחר טוב (תהלים ע"ח), המתבסס על הגמרא בגיטין (ס"ח ע"א).

ניתן לפרש שהאבן עזרא והרוקח לא באו לאסור כל סיתות, אלא רק את הסיתות המקובל, שנעשה בברזל. כך אנו רואים בדברי התוספות הנ"ל, שפשוט להם כי "סיתות" האמור בסתמא הוא בברזל. נציין כי הרוקח עצמו בפירושו ליתרו ולתרומה מזכיר את איסור הנפת הברזל על אבני המזבח, אך אינו מזכיר כל הגבלה אחרת. כך גם אנו מוצאים ברמב"ם, שבהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ד) השווה בין שלמות אבני ההיכל והעזרות המסותתות לשלמות אבני המזבח, ואילו במורה נבוכים (ח"ג פרק מה) הזכיר כי על האבנים להיות חלקות כבריאאתן ולא מסותתות. בפשטות, כוונתו היא שאין לסתתן בברזל דווקא (מאידיך, ראה ספר הבתים חלק ב הערה עט; וראה דברינו בסוף ההערה הבאה). גם בספר החינוך (מצווה מ) מופיע רק האיסור על סיתות בברזל, ואין כל הגבלה אחרת.

5 אף על פי שבפרט זה ניתן לומר כי אין מחלוקת בין הרמב"ן לאבן עזרא, הרי שבטעם המצווה הם חלוקים: האבן עזרא סובר כי אין הדבר ראוי שחלק מהאבן ייזרק, ולכן נאסר להניף עליה ברזל. לעומתו, הרמב"ם במורה נבוכים סובר כי טעם הדבר הוא לשם הרחקה ממנהג עובדי עבודה זרה. לעומתם הרמב"ן מביא את דברי המשנה, שאין ראוי שיונף המקצר על המאריך. יש מקום להשיב על דברי הרמב"ן שטעמו מתייחס דווקא לאיסור הנפת הברזל, אך אם נאמר שיש כאן שתי מצוות - איסור הנפת ברזל ומצוות בנייה באבנים שלמות - הרי שצריך לתת טעם למצווה השנייה. אכן, מדברי הרוקח, המורה נבוכים והאבן עזרא נראה כי זו רק מצווה אחת (ויש מקום להקשות על דבריהם מהגמרא בע"ז נב ע"ב, ועיין מה שמשיב בעניין היעב"ץ

ענין מלואים הוא, שתהיינה האבנים **אבנים שלמות**, שנבראו כך, ולא תהיינה אבני גזית שנכרתו ממצב גדול או שנחצב מהן כלום, כי גם בתולדה ידוע שאין שלמות כחות האבנים היקרות והסגולות שבהן זולתי באבן אשר היא **כחלוקי אבנים מן הנחל**.

הרב פרידמן מתבסס במאמרו על הלשון "חלקי" (ללא ו') שבגרסת הערוך והשיטה **מקובצת** (בברייתא בזבחים), ועל סמך זאת טוען כי הייתה להם הבנה אחרת בסוגיה. אולם מסתבר מאוד לומר כי אין כאן הבדל גרסה אלא רק כתיב חסר, על פי הפסוק האמור בדוד, אשר נטל "חמשה חלקי אבנים מן הנחל" (שמואל א' י"ז, מ).

#### ד. דעת הרמב"ם

הרב פרידמן מדקדק מלשון הרמב"ם - "אבן שנפגמה" - שמדובר דווקא על פגימה על ידי דבר חיצוני. אולם, דברי הרמב"ם שמהם הוא מדקדק (הלכות בית הבחירה פ"א הי"ד) נאמרו במסגרת תיאור **שיעור הפסול** ולא תיאור **צורת הפסול**, וממילא אין מקום לדיוק האמור. נוסף על כך, הרמב"ם נוקט בסוף ההלכה העוקבת: "והבונה אבן פגום עובר בעשה". גם הכסף משנה והמהר"י קורקוס על אתר, המביאים את דברי התוספות הנ"ל, אינם סוברים כי יש מחלוקת ביניהם.

הרב פרידמן אינו מקבל את דברי החזון איש, הלומד ממומי הקודשים כי גם פגימה טבעית פוסלת, והסובר שיש להבין את משמעות הלשון "נפגמה" כמכוונת בין לפגימה בידי אדם ובין לפגימה בידי שמים. אמנם, ניתן להביא ראיה לדברי החזון איש מלשון הרמב"ם עצמו, המשתמש בלשון "נפגמה" גם בנוגע למומים: "מי שנפגמה שפתו" (ביאת מקדש פ"ז ה"ז). כשם שאין לדייק מכאן שיש להכשיר מומים טבעיים בבהמה (וראה לדוגמא בגמרא בביצה כו ע"ב), כך אין לדקדק על הכשר אבנים הפגומות בטבען.<sup>6</sup>

---

שהבאנו דבריו במאמר בכרך י). על כל פנים, רבים מהפרשנים שלאחר הרמב"ן הסכימו לטעמו (רבנו בחיי; מלבי"ם).

יש לציין כי דברי הרמב"ם במורה נבוכים אינם מתאימים עם דבריו בהלכות בית הבחירה, שכן במ"נ הוא כותב כי יש לבנות את המזבח בצורה טבעית ואף להעדיף בניית מזבח אדמה על פני בניית מזבח מאבנים, ואילו בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ג) הוא כותב כי בניין מזבח מאבנים הוא חובה ולא רשות. נעיר עוד כי גם מדברי האבן עזרא בפירושו עולה כי הוא אינו מקבל את הדרשה כי מזבח אבנים הוא חובה, ולדעתו דווקא בהר עיבל היה צורך בכך.

ניתן לטעון שיש לחלק במשמעות הלשון: בבהמה, הכוונה היא לבהמה רגילה ללא מום (כשם שאדם שלם הוא אדם בריא), וכך גם לגבי אבני הבניין של המקדש, שצריכות להיות חלקות

מהשוואת הרמב"ם בין שלמות אבני ההיכל והעזרות לשלמות אבני המזבח (שם בסוף הל' יד) גם כן יש ללמוד כי אין אנו הולכים אחר שעת ההוצאה מהקרקע לעניין הגדרת השלמות. הרמב"ם פוסק שאת אבני ההיכל והעזרה מפצלים ומסתתים לפני שמכניסים אותן להר הבית, ומסתבר שהסיבה שהאבנים נקראות שלמות למרות שהן אינן כבריאתן היא מכיוון שהגדרת השלמות נעוצה בחלקות.

הרב פרידמן עצמו מביא את דברי רש"י ותוספות, הרא"ש והמאירי, הסוברים שאבנים שלמות הן אבנים חלקות, והוא אינו מביא כל חולק מפורש על דבריהם. על פי המבואר, אכן אין חולק על הגדרתה של אבן שלמה כאבן חלקה.

### ה. זיהוי המזבח בהר עיבל

חידושו של הרב פרידמן הוא בהבאת ראיה ארכיאולוגית מן המזבח שנמצא בהר עיבל, מתוך הנחה כי זהו המזבח אשר נבנה על ידי יהושע בן נון. אכן, לכאורה המזבח הבנוי בהר עיבל יכול ללמדנו רבות על דיני בניין המזבח, והאריך בכך הרב זלמן קורן במאמרו המופיע בספר **חיים ביהודה** (עמודים פג-קמג). אולם, נראה כי נדרש עיון גדול בשאלה האם אכן זהו המזבח שבנה יהושע בן נון.

לדברי המשנה בסוטה (לב ע"א), לאחר שבנו ישראל את המזבח בהר עיבל וכתבו עליו את דברי התורה בשבעים לשון - "נטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן". כלומר, החזירו את האבנים לגלגל (שם לו ע"א). אם כן, על פי המשנה המזבח הנמצא כעת בהר עיבל איננו המזבח שבנה יהושע בן נון, אלא מזבח שנבנה בתקופה מאוחרת יותר. וכבר מצאנו במקומות רבים בתנ"ך שהיו נוהגים לבנות מזבחות במקומות שבהם היו מזבחות בזמנים קודמים, כגון בגלגל ובבית אל (ראה למשל בשמואל א ז', טז-יז, ובמקביל בהושע ד', טו; י"ב, יב). מסתבר אפוא כי אף בהר עיבל נעשה כן. לא מן הנמנע שהדברים נעשו אף בתקופת איסור הבמות, ואין כל סיבה להניח שהמזבח נבנה כהלכה.

---

כיוון שמשמשים בהן לבניין. מאידך, באבני המזבח - שאינן משמשות לבניין עצמו, אלא רק למילוי פנימי של התבנית - לא נדרשת שלמות כזו. אולם, מדברי הרמב"ם - המשווה בין שלמות האבנים, כפי שנתבאר - ברור שלא סבר כן. גם מלשון הפסוק "אבנים שלמות תבנה" ניתן להבין כי אבני המזבח במהותן נחשבות כחלק מהבניין, ולא רק בתור מילוי לסיד.



הרב קורן במאמרו דקדק מן הפסוקים שיש לחלק בין אבני המזבח (שנותרו במקומן בהר עיבל) לבין האבנים שבגלגל, מאחר שנאמרו בעניין שני ציוויים נפרדים (כתיבת התורה על האבנים הגדולות ובניין המזבח).

לעניות דעתי אין כל הכרח לדקדק כן מן הפסוקים, שהרי בסיומם - גם לאחר הציווי על הקמת המזבח - נאמר בשנית הציווי על כתיבת התורה על האבנים. מפשטות הפסוקים בספר יהושע עולה כי אלו אכן אותן אבנים:

מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל... ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה...  
(ח', לא-לב).

בפסוקים אלו לא מוזכרות אבנים אחרות פרט לאבני המזבח. יש לציין גם כי כל התנאים המוזכרים בברייתא בבבלי שם (רבי יהודה ורבי אליעזר), וכן אלו שמוזכרים בספרי ובתוספתא (שם פ"ח), מסכימים כי הכל התרחש באותו יום, והמזבח לא נשאר בהר עיבל. זו גם הדעה המקובלת בדברי הראשונים.<sup>7</sup>

אכן, מצאנו בדעת רבי ישמעאל בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ג) שמעמד הברכות והקללות התקיים רק כעבור ארבע עשרה שנה. לפי זה, ישנה אפשרות כי המזבח נשאר על מכונו. כמו כן, בברייתא המובאת שם (שם ה"ה) נחלקו התנאים אם דברי התורה נכתבו על אבני המזבח או על אבני המלון (אבני המלון הן האבנים שלקח יהושע מתוך הירדן והציב בגלגל, כמפורט בפרק ד ביהושע). מסתבר (כדברי קרבן העדה ופני משה) שברייתא זו חולקת על דברי המשנה (והמקורות התנאיים הנוספים דלעיל), שלפיהם קיפלו את האבנים והביאו אותן עימם לגלגל.

מכל מקום, גם אם נסבור שאבני המזבח נשארו על מקומן, עדיין יקשה עלינו לומר שהמזבח שלפנינו הוא המזבח שבנה יהושע בן נון. זאת מכיוון שבסוף ספר יהושע (פרק כ"ב) מסופר על חרדת העם מקיומו של מזבח אחר פרט לזה שנבנה במשכן. אם נאמר כי המזבח בהר עיבל לא נשאר גלוי אלא כוסה או נגזז בעפר, לא מובן מדוע העם היה מוכן להסתפק בתשובה שהמזבח נותר "למראה" עבור הדורות הבאים, ולא דרש לכסות גם אותו. מאידך, אם המזבח בהר עיבל נותר גם כן "למראה"

---

7 ראה רש"י ומאירי בסוטה שם, ובהרחבה בשו"ת התשב"ץ (א, נג). כך גם מובא בילקוט שמעוני יהושע (רמז יד), ובפסיקתא זוטרתא לפרשת כי תבא. וראה גם באנציקלופדיה תלמודית, ערך ברכות וקללות.

עבור הדורות הבאים, לא מסתבר שהוא נשאר על מכוננו עד היום. וכבר העיד אליהו הנביא: "את מזבחותיך הרסו..." (מלכים א' י"ט, יד).

מציאותם של שרידים עתיקים וקדומים המלמדים אותנו שעם ישראל הגיע למקום זה עם כניסתו לארץ היא בעלת ערך רב, ובהחלט יש מקום להשתמש בכך לשם קירוב רחוקים וכדומה, אך ודאי שאין בזה כל ראיה לעניין בניין המזבח שלפנינו. יש גם לציין כי על פי מה שנתפרסם, על המזבח הנ"ל נמצאו גם שרידי יחמורים,<sup>8</sup> והדבר מחזק את ההבנה שאין ללמוד להלכה ממזבח זה.<sup>9</sup>

## ו. שיעור פגימת האבנים

כפי שנתבאר, ניתן להכשיר אבן פגומה באמצעות סיתות שלא בברזל, אך מסתבר כי זו אינה הדרך המקובלת וראוי למצוא אבנים שהן כשרות מטבען.

הפגימה הפוסלת באבני המזבח מושווית בגמרא וברמב"ם לפגימה הפוסלת בסכין של שחיטה, ומכאן הקושי הרב שעיימו יש להתמודד בבואנו לחדש כיום את העבודה. מציאת אבנים טבעיות שאין בהן פגימה באופן הכשר לסכין של שחיטה נראית כמשימה בלתי אפשרית. אפילו החלוקים המצויים בנחלים ובים, שבמבט ראשון נראים חלקים לגמרי, מתגלים לאחר בדיקה מדוקדקת כפגומים.

ברם, נראה שיש להבדיל בין הנהוג כיום בסכיני השחיטה, לבין הפגימה הפוסלת **מן הדין**. הגמרא בחולין (יז ע"ב) מזכירה כי הסכין נפסלת במקרה שהיא "אוגרת", כלומר, כשהציפורן נתקעת במקום הפגום. זו כוונת הביטוי "חגירת ציפורן", ולא מדובר רק ב'הרגש'. כך גם פוסק השו"ע (יורה דעה י"ח, ב). אמנם יש מקרים שבהם אנו נוהגים להחמיר כדברי הרמ"א (שם, ו) הואיל ואין אנו בקיאים בדבר, אולם בוודאי שלא שייך לומר שמנהג דומה קיים גם לגבי אבני המזבח.

כנגד האמור ניתן לטעון שהואיל והרמ"א תלה את דבריו בחוסר בקיאות, אזי באותו אופן יש לומר שאיננו בקיאים בשיעור פגימת אבני המזבח. אולם נראה שיש

---

8 ראה בדברי פרופ' אדם זרטל בספרו **עם נולד**, עמ' 97.

9 הרב זלמן קורן, במאמרו הנזכר, רוצה להסיק ממצא זה שלא נהג איסור הקרבת יחמורים באותה עת, שכן יש לחלק בין היחמורים לבין הצבי והאייל (שלגביהם מפורש בתורה כי אינם עולים למזבח). אולם, בדברי חז"ל ובראשונים אין כל מקור לחלוקה בין היחמורים לבין שאר החיות הטהורות.

לחלק בין סכין, שניתן ליישרו ולהחליקו בברזל בלי כל קושי, לבין אבני המזבח, שהחמרה בבדיקתן יכולה לעכב את העבודה.

ועוד נראה לעניות דעתי שבנדון דידן ישנה סברה לומר כי אנו כן בקיאים: לא מיבעיא לפוסקים לפי השולחן ערוך, שלא קיבלו מנהג זה ולדעתם אנו בקיאים, ולא רק אם נאמר כי פסקי הרמ"א שנתקבלו על קהילות אשכנז לא נאמרו בנוגע להלכות שלא נהגו בזמנו;<sup>10</sup> אף אם נאמר כי אנו מקבלים לגמרי את הפסיקה כרמ"א אף להלכתא למשיחא - הרי שבניגוד לשחיטה המסורה לכל אחד ואחד, בניין המזבח מסור לבית הדין שיעסוק בדבר, והם בוודאי בקיאים (או שימנו מומחים בקיאים לעבודה זו), ויש לסמוך עליהם.<sup>11</sup>

על פי האמור, אבנים שיש בהן "הרגש" אך הציפורן אינה אוגרת בהן - כשרות למזבח. אבנים אלו אינן כה נדירות, ונראה פשוט בעיני כי אלו האבנים המפולמות שבהן השתמשו בעבר לבניין המזבח.

חשוב לציין כי אם לא נאמר כדברינו, אלא נרצה להקל ולסמוך על אבנים פגומות בטבען - הרי שתתחדש לנו חומרה גדולה, שכבר מצאנו רמז לה בדבריו של הרב יהושע פרידמן: בכל אבן פגומה הנמצאת לפנינו, קשה מאוד לדעת אם הפגימה היא חדשה או ישנה. אף באבן הפגומה מטבעה, תיתכן אפשרות שנוספו בה פגימות, ואין כל אפשרות לברר מהו השלב שבו נוספה הפגימה. ממילא, יש לעשות הקפדות גדולות ועצומות בשימורן של האבנים מרגע הוצאתן מן הקרקע, כעיטופן בעטיפה מיוחדת ועוד, כמובא במאמרו - דבר שאין לו זכר במקורותינו בתיאורי בניין המזבח.

## ז. מסקנות להלכה

1. אבני המזבח צריכות להיות אבנים שלמות, דהיינו אבנים חלקות ללא פגימות.
2. אבנים הפגומות מטבע ברייתן פסולות לבניין המזבח, אך אם לא נגע בהן ברזל ניתן להחליקן ולסתתן (שלא בברזל).
3. האבנים העדיפות לשימוש הן חלוקי נחל או אבנים חלקות מקרקעית הים.

---

10 כפי שיש מפוסקי זמננו האומרים לבני קהילות אשכנזיות לנהוג כרמב"ם או כראב"ד בנוגע למניין פתילי התכלת בציצית, ולא כתוס', ואכמ"ל.

11 ראה, לדוגמה, בגמרא בסוכה (מג ע"ב), המביאה שבדבר המסור לשלוחי בית דין אין לגזור; וראה בגמרא בפסחים (ל"ו ע"א) שהעזרה נקראת "מקום זריזים", ואין לגזור בדבר של ציבור.

4. הפגימה הפוסלת באבנים היא פגימה האוגרת את הציפורן, אולם אם יש בהן "הרגש" בלבד - למרות שבסכין שחיטה נוהגים להחמיר בכך, לבניין המזבח הן כשרות.
5. מכיוון שאין הדבר משנה מתי התבצעה הפגימה הפוסלת, ניתן לבדוק אם האבנים שלמות כראוי בטרם מכניסים אותם למזבח - גם אם הוצאו מהקרקע זמן רב קודם לכן ולא נעטפו לשם שימורן כלל.



## תגובה לתגובה

באתי להשיב על דברי חברי הרב הלל בן שלמה בעניין אבנים שלמות. אין בדבריי התייחסות לכל פרט בדבריו אלא לטענות המרכזיות, ובעיקר לדברי הגמרא והראשונים שמהם עולה ומתבארת הגדרת המושג 'אבנים שלמות', וכדלהלן.

בניגוד לדברי הרב בן שלמה, לא אני ולא שאר הרבנים שציין סומכים את דעתנו להתיר שימוש באבנים בעלות זיזים מטבע בריאתן על דברי הרש"ש בלבד. לדעתי, וכפי שהבאתי בגוף המאמר, זו דעתם של ראשונים ואחרונים רבים, ואין הממצא בהר עיבל אלא מחזק דעה זו (לגבי ודאות הזיהוי של מזבח זה כמזבח שבנה יהושע בן נון אני שב ומפנה למאמרו של הרב זלמן קורן המובא בספר **חיים ביהודה**. במאמרו יש להשיב על טענותיו של הרב בן שלמה המפקפק בזיהוי זה, ולא אחזור כאן על דבריו).

הרב בן שלמה סבור שהמתירים להשתמש באבן שאינה חלקה עושים זאת כדי לא להחמיר ולהקשות על חידוש העבודה. לעניות דעתי אכן יש מקום להקל בפסיקת ההלכה בענייני המקדש, כדי לא לדחות ללא סוף את חידוש העבודה. בדומה לעגונה, שחכמים הקלו בעניינה כדי שלא תישאר כל חייה בעינותה – כך גם עניינו של המקדש, אשר כמוהו כעגונה המחכה לגאולתה. אולם אל לנו להפריז בקושי למצוא אבנים חלקות, וכעת יש לנו מספיק זמן לעשות זאת ולהגיע ליום בניין המזבח עם אבנים חלקות. על כן, בנושא זה דעתי לא הייתה מושפעת כלל מהרצון להקל על חידוש העבודה. להבנתי, מעיקר הדין וללא כל בעיה ניתן להשתמש באבנים שאינן חלקות, וכל הרוצה להחמיר – אין לעניות דעתי מקור לדבריו, ואין הוא אלא מוציא את סוגיות הגמרא מפשטן.

הרב בן שלמה תמה על הרב אלבום, הרב מקובר, הרב קרויזר והרב זלמן קורן על שלא הזכירו כלל את הדעה שאבנים שלמות הן אבנים חלקות. ייתכן שלא הזכירו דעה זו כי לדעתם אין לה מקום ויסוד במקורות, וכל שכן שאין היא להלכה.

הרב בן שלמה כותב שפשטות המשנה במידות וסוגיית הגמרא בחולין ופשטות המושג 'אבן שלמה' מלמדות שרק אבן חלקה כשרה לבניית המזבח, אך כפי שהראיתי במאמרי להבנתי ההפך הוא הנכון. במשנה נאמר: "אחד אבני הכבש ואחד אבני המזבח מבקעת בית כרם, וחופרין למטה מהבתולה, ומביאים משם אבנים שלמות שלא הונף עליהן ברזל. שהברזל פוסל בנגיעה, ובפגימה לכל דבר. **נפגמה אחת מהן** -

היא פסולה, וכולן כשרות". במשנה לא מוזכר המושג אבן חלקה, ואדרבה - המשנה מציינת שרק אבן שנפגמה פסולה. פשט הדברים הינו שאבן שנפגמה היינו אבן שעברה שינוי ממצבה הטבעי ונפגמה באופן מלאכותי. ומכאן שחכמים לא באו לפסול אבן שיש בה זיזים מראשית יצירתה שלא נפגמה מעולם. כן הוא באשר לסוגיית הגמרא בחולין יח ע"א; היכן כתוב שם שהאבן השלמה היא חלקה?

תמה אני עוד יותר כיצד סובר הרב בן שלמה שפשטות המושג 'אבן שלמה' היא אבן חלקה. ההיפך משלם הוא שבור, ומכאן שאבן שלמה היא אבן שלא נשברה מעולם, ובלשון המשנה: 'שלא נפגמה'. גם אבן שאינה חלקה יכולה כמובן לעמוד בקריטריון זה, אם הזיזים שבה הם מטבע בריאתה.

סוף דבר, פשטות המקורות מלמדת שלא כדעתו של הרב בן שלמה, וכל הבא להחמיר עליו חלה חובת ההוכחה. בדבריו לא ראיתי כל הוכחה לדעתו.

