

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון כ"ג – אדר ה'תשע"ב

בהוצאת

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

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

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

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

פרופ' יוסף עופר

עריכה והתקנה:

בעז אופן

יעקב עציון

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' – 02-9961942 פקס' – 02-9961055

דואר אלקטרוני – malinbakodesh@gmail.com

אתר – www.elhamikdash.com

תוכן העניינים

7		הקדמה
11	הרב אהרון ליכטנשטיין	קריאה גדולה לחידוש הלימוד בענייני המקדש וקודשיו
13	גדליה גינזבורג	מעט מזיכרונותיי על חנן פורת ז"ל
19	אלעד כהן	על אבא, הרב משה כהן זצ"ל, הכ"מ
דרישת המקדש		
23	הרב חנן פורת ז"ל	אתם יְדִי!
27	הרב שלמה הירש	עיקרו של מזבח
35	הרב יחזקאל פייגלין	מיקומן של לשכת החותמות ושל לשכת בית המוקד
עבודת המקדש		
45	פרופ' זהר עמר	ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש
הקרבנות		
77	הרב יעקב מדן	"עֲגֹלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאֵיל מְשֻׁלֶּשֶׁת" – על שלושה טעמים במעשה הקרבנות
83	יוסף ברונשטיין	קרבן חטאת וטומאת החטא
91	הרב שלמה זאב פיק	שינוי מקרבן לקרבן
הקדושה והמקדש		
103	הרב מנחם קמפינסקי	הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם
119	הרב יעקב אפשטיין	במה גדולה ודיניה
131	הרב כרמיאל כהן	על עונשין ועל אזהרות
המועדים במקדש		
153	הרב איתי אליצור	צירוף יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לקרבן פסח
בשדה ספר		
167	יהודה עציון	'ספר ירושלים הבנויה' – תכנית אב לעיר ואם
תגובות		
173	פרופ' ישעיה נבנצל	איורי לחם הפנים במטבעות מתתיה אנטיגונוס

בקשה לשולחי 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:

- הרב איתי אליצור** – המכון לחקיקה הלכתית, ירושלים
- הרב יעקב אפשטיין** – עצמונה – שומריה
- יוסף ברונשטיין** – ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק
- גדליה גינזבורג** – כולל בית הבחירה, כרמי צור
- הרב שלמה הירש** – ישיבת מרכז הרב, ירושלים
- הרב ד"ר כרמיאל כהן** – מכון 'מעליות', מעלה אדומים; האוניברסיטה העברית בירושלים
- הרב יעקב מדן** – ראש ישיבת הר עציון, אלון שבות
- פרופ' ישעיה נבנצל** – פסיקאי, האוניברסיטה העברית, ירושלים
- פרופ' זהר עמר** – המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר אילן
- יהודה עציון** – עורך ספר 'ירושלים הבנויה', עפרה
- הרב יחזקאל פייגלין** – כולל 'בית מוריה', באר שבע
- הרב שלמה זאב פיק** – המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר אילן
- הרב מנחם קמפינסקי** – רב תיכון 'בית שולמית', ירושלים

הקדמה

לפני כמאה ושלושים שנה, כשההתיישבות בארץ ישראל החלה לקרום עור וגידים, קרא החפץ חיים זצ"ל להכין עצמנו לבניין בית המקדש וללמוד את הלכות המקדש וקודשיו. לקריאתו נשמעו הדים רבים ברחבי אירופה, אך מגמה זו נקטעה בפרוץ מלחמת העולם השנייה.

בזמננו אנו, עם התפתחות היישוב בארץ ושגשוגו, בירושלים ובגבולין, אין צריך לומר שמן הראוי לעסוק בהרחבה בתחומים אלו.

'מעלין בקודש' הינו במה לעוסקים בהלכות המקדש וקודשיו מתוך ציפייה לבניין בית המקדש במהרה בימינו. בכלל 'בית הבחירה' הלימוד מתרכז אך בסדר קודשים.

את הגיליון העשרים ושלושה של מעלין בקודש אנו פותחים במכתבו של הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א, הקורא להרחיב את מפת לימוד התורה בתקופתנו, "להחזיר עטרה ליושנה ולהחדיר את תכניו וערכיו של לימוד ענייני קדשים בבניית עולמם הרוחני וזהותם התורנית של תלמידינו".

הרב חנן פורת ז"ל עסק בתחומים רבים – יישוב הארץ, חקיקה, חסד ועוד ועוד. בין השאר סייע להתפתחותו של כולל 'בית הבחירה' בכרמי צור, ואף לימד בו כמה שנים. חיבה יתרה הייתה לו למקום זה, ואנו השבנו לו חיבה תחת חיבתו. גדליה גינזבורג, חברו ותלמידו הקרוב, העלה מזיכרונו מעט סיפורים המאירים את דמותו המופלאה.

בנוסף, מובא בגיליון מאמר פרי עטו של חנן, שאמור לראות אור כחלק מספר 'ירושלים הבנויה'. פרטים על הספר, ועל חלקו של חנן בו, מופיעים במדור 'בשדה ספר'.

אחד מבני העלייה שחבשו את ספסלי בית המדרש בכרמי צור היה הרב משה כהן ז"ל. משה, מנהל חשבונות במקצועו, עשה תורתו עיקר ומלאכתו טפל. כמעט את כל שנות חייו הקדיש ללימוד תורה, ומספר שנים למד בכלל 'בית הבחירה' כדי להכין עצמו לעבוד בבית המקדש. בנו אلعד שרטט קווים לדמותו.

* * *

שער **דרישת המקדש** נפתח במאמרו של הרב חנן פורת ז"ל, המבקש ליישב את החזון והנבואה על בניין בית המקדש השלישי בידי שמים עם המצווה המעשית לבנות את בית המקדש בידי בשר ודם.

הרב שלמה הירש מקשה במאמרו על הפתרון שהציע הרב טיקוצ'נסקי להקרבת קרבנות כאשר מקומו המדויק של המזבח אינו ידוע. לשיטת הרב טיקוצ'נסקי, ניתן לפתור את הבעיה בבניית מזבח קטן שגודלו אמה על אמה. הרב הירש מציג את דברי המתנגדים לפתרון זה, ומביא ראיות לדבריהם.

מאמרו של הרב יחזקאל פייגלין מוקדש לזיהוי מיקומו של הלשכות שהיו בארבע פינותיו של בית המוקד שבצפון העזרה, מתוך עיון במקורות חז"ל ובדעות הראשונים.

בשער הבא, שער **עבודת המקדש**, מובא חלקו השני של מאמרו רחב ההיקף של פרופ' זהר עמר על כלכלת המקדש. בחלקו הראשון של המאמר, שהתפרסם בגיליון הקודם, סקר המחבר את קרבנות הציבור שבמקדש, תוך הערכת העלויות השונות בתקופת בית שני והשוואתן לעלויות בימינו. בחלק שבגיליון זה עוסק המחבר בקרבנות היחיד, בהשלכות של ניהול כלכלת המקדש על תושבי ירושלים ובהשפעות האקולוגיות על העיר וסביבותיה.

את **שער הקרבנות** פותח מאמרו של הרב יעקב מדן על שלושה רובדי-עומק בטעמי הקרבנות. במוקד המאמר ניצבים שאלת הזרות של עבודת הקרבנות בעולם המושגים של האדם המודרני, והניסיון לקרבה לתודעתו תוך כדי הבחנה בינה ובין העבודה הזרה הגסה (גם מאמר זה הינו חלק מספר 'ירושלים הבנויה', ותודתנו לעורך, יהודה עציון, על מתן המאמרים לפרסום).

מטעמי הקרבנות בכלל – אל קרבן החטאת. יוסף ברונשטיין מתייחס לצורך בכפרה על חטא הנעשה בשוגג ועל טומאות שאינן חטא בעליל, ומתוך כך מתבארת משמעות עומק של קרבן החטאת.

מאמרו של הרב שלמה זאב פיק עוסק באיסור לשנות קרבן לקרבן אחר. השאלה המרכזית הנידונה היא האם האיסור נובע מחסרון בעלות של המקדיש, או מתוקף קדושתו של הקרבן. אגב כך מתבארת הזיקה הממונית שבין אדם לקרבנו.

את שער **הקדושה והמקדש** פותח מאמרו של הרב מנחם קמפינסקי, המציג שתי תפיסות שונות של ענקי הרוח, הרמב"ם והרמב"ן, ביחס לעיקרו של המקדש – המזבח ועבודת הקרבנות מכאן וקודש הקודשים וארון העדות מכאן.

מאמרו של הרב יעקב אפשטיין עוסק במאפייניה של הבמה הגדולה שהותרה בטרם נקבע המקדש בירושלים, ובקשר בינה ובין הימצאות ארון העדות במקומו בקודש הקודשים. המחבר מברר את סיבת היתר הבמות בכל תקופה ותקופה, ואת הגדרים ההלכתיים הנוגעים לבמה הגדולה.

הרב כרמיאל כהן עוסק באחת מדרכי הלימוד הייחודיות של ר' לוי בן גרשום

(רלב"ג) בעניין עונשין ואזהרות, וביישומה במספר סוגיות בהלכות המקדש וקודשיו.

בשער **המועדים במקדש** דן הרב איתי אליצור בשאלה כיצד ניתן לצרף אדם שאינו שומר מצוות לחבורת הפסח, ומציע פתרון מעשי לכך.

במדור **בשדה ספר**, שלא כהרגלנו, לא מופיעה סקירת ספר שיצא לאור, אלא התייחסות לספר שנמצא בתהליכי הכנה – ספר 'ירושלים הבנויה'. יהודה עציון מספר על תהליך הגיבוש של הספר, שיציג תמונת עתיד עשירה של ירושלים בבניינה, וחותרם בפנייה לקבלת משוב מהקוראים.

במדור **התגובות** מובא מאמר קצר מאת פרופ' ישעיה נבנצל, שבו דיון מחקרי משלים למאמרו של פרופ' זהר עמר בגיליון כ"א על צורת לחם הפנים המשתקפת במטבעות קדומים.

עלה נעלה בקודש,

המערכת

קריאה גדולה לחידוש הלימוד בענייני המקדש וקודשיו

לכבוד מרביצי תורה, משקי עדרי הצאן, בכל אתר ואתר,
השלום והברכה,

מן העתיקות שבמסורות תכניות לימוד תורה בראשית דרכם של ילדי ישראל היא הפתיחה בלימוד והוראת תחום הקדשים המופיע בספר ויקרא. "יבואו טהורים ויתעסקו במעשה טהורים".

לצערנו, מסורת זו נשחקה במידה משמעותית, מתוך תחושה שהדבר בזמננו קשה למדי. ניתן אמנם להבין את השינוי הזה ואף להזדהות עם הגורמים שהובילו להעדפת תחומי לימוד אחרים במרוצת הדורות; ועם זאת – חס לנו ואל לנו להתעלם מתוכני עולם של מקדש וקודשיו.

צריך להיות ברור לנו שמעבר לעצם הסלידה מדירוג ומנתינת מעמד נחות לעולם כל כך עשיר, שהינו מעיקרי וגופי תורה, לא יעלה על הדעת שלימוד של תחומי קודשים יעשה מקופיא ולא מקיבעא.

נכון הדבר שכבר בימי חז"ל, וגם בהמשך הדרך בתקופת הראשונים, ניתנה עדיפות מעשית ללימוד תחומים הנוהגים בזמן הזה, המרוכזים בסדרי מועד, נשים ונזיקין. סביר להניח שהיה בכך משום התוויית מבנה וסדרי לימוד מתאימים, אך בדרך זו לא היה משום התעלמות מהקצאת מקום נכבד לתחומי קודשים, ברמה הולמת ומתאימה.

ייתכן שדווקא בזמננו קיים צורך לחיזוק לימוד זה במסגרת שיבת ציון והרחבת מפת לימוד התורה הכרוכה בה; דווקא בתקופתנו יש לשאוף להחזיר עטרה ליושנה ולהחדיר את תכניו וערכיו של לימוד ענייני קודשים בבניית עולמם הרוחני וזהותם התורנית של תלמידינו.

אמנם אין בכך כדי לקבוע את תוכניות הלימוד באופן מפורט. מלאכה זו היא חלקם של מחנכים, מלמדים ומעצבי תוכניות לימוד הנדרשים להתאים את הלימוד לציבור התלמידים שלהם בהתאם לרמת מיומנותם בלימוד ולהיקף ועומק עניינם. ברם, אשר לפן העקרוני – ודאי שמן הראוי ומן הרצוי לכלול לימוד ענייני קודשים

כמרכיב יסוד בלימוד התורה בשלביה השונים. בעיסוק בתחומים אלו חייב להיות פן של לימוד יסודי, ולא כתחום שנדחק לקרן זוית.

ייתכן שיש לתת את הדעת על לימוד חלקים נכבדים של מסכתות יסוד מסדר קודשים, ולכל הפחות חלקים יותר מצומצמים מהן, אך ניתן גם לבחור חלקים העשויים להיות קלים יותר לתפיסה, כגון פרקים ממסכת חגיגה, הפרקים העוסקים בקודשים במסכת פסחים, ורוב מסכת יומא. פרקים אלו עשויים לפתוח צוהר לעולם עשיר זה ולהביא ליצירת קשר נפשי עמו.

בברכת התורה והמצווה,

אהרן ליכטנשטיין

אהרן ליכטנשטיין

מעט מזיכרונותיי על חנן פורת ז"ל



זכה חנן ונפטר בשם טוב מן העולם. ימיו היו מלאים, שנותיו ברוכות-עשייה בלימוד והרבצת תורה, בהקמת ארגון חסד גדול, ביוזמת "מפעל" ההתנחלות ביהודה, שומרון ועזה – והכול בצניעות ובענווה רבה.

רבים ספרו לו, רבים כתבו ועוד יכתבו על האיש ועל פועלו. על חותמו ההיסטורי

יכתבו אחרים. אצרך כאן מספר זיכרונות שאותם ליקטתי מלמעלה מ-50 שנות היכרותנו.

התנ"ך על לשונו

לפני כשנתיים, בשבוע פרשת "וישלח", בא חנן להתפלל שחרית ב"שטיבל" של אלון שבות. לאחר התפילה נתתי לו שלום והוספתי: "מזל טוב, הרי 'חזון עובדיה' זו שבת הבר מצווה שלך". חנן חיך, נתן עיניו בעיניי ותוך כדי דיבור ענה: "גם ברכות יעטה מורה". כשראה שלא הבנתי את תגובתו חזר עליה, צחק ונפרד. כאשר התעשתתי ירדתי לעומק כוונתו. הרי העובדה שאני זוכר את תאריך הולדתו נובעת מכך שהכנתי אותו לקריאה בתורה. זה היה לפני 53 שנים, בעת לימודנו בכפר הרא"ה, והוא היחיד שהגיע לכיתה ט' לפני גיל 13. המיוחד בסיפור זה הוא הספונטניות, הטבעיות, שבה היה מעלה על לשונו פסוקים הולמים מתוך רוב ספרי התנ"ך שהיו שגורים על לשונו.

בשליחות העם, מאמץ ומעודד

בתחילת טבת תשל"ח (1977) באו חנן וצביקה סלונים, מראשי "גוש אמונים", לארה"ב כדי להיפגש עם ראש הממשלה מנחם בגין בניו-יורק ולהשפיע עליו שלא "ימכור" את יהודה ושומרון תמורת 'הסכם שלום'. בהמשך ביקרו במספר קהילות לצורכי הסברה ועידוד עלייה. אנו שימשנו שליחי "בני עקיבא" בקליבלנד, אוהיו, באותן שנים, וכמובן

שמחנו לארח אורחים יקרים אלו. סיפרנו על המתרחש, על ההישגים והקשיים. חנן כתב ביומני כך: "יום בקהילת קליבלנד די היה בו כדי לגלות עד כמה רב השובע, ועד כמה וישמן ישורון... ועם זאת יש כאן לבבות פועמים לציון ויש שכר לעמל. יה"ר שתשרה שכינה במעשי ידיכם ותראו ברכה בעמלכם. יהי לנגד עיניכם מאמר חז"ל הנפלא: לפום צערא – אגרא. בברכת עלו עלה ונעלה, חנן פורת".

כוחה של תפילה

לפני 30 שנה התרחש המאבק הראשון כנגד פינוי יישובים למען הסכם מדיני. הוא התמקד בעיר ימית וב-14 המושבים שסביבה. חנן היה שותף בהנהגת המאבק ובחזיון התושבים הקבועים שנותרו בה ואלו החדשים שבאו להיאחז בחבל ארץ זה. אני זוכר בעיקר את השיעורים שנתן על עבודת התפילה. שם למדנו מה כוחן ויכולתן של תפילות היחיד והכלל, המסוגלות לשנות גזרות לטובה. באחת העצרות, שהתקיימה ברחוב ה"איקסים", נאם הרב נריה זצ"ל, ומכיוון שכבר היינו קרובים לתאריך הפינוי המתוכנן דאג הרב וחרד מפני משבר אמוני והכין את הציבור להשלמה עם הגירוש הקרב... הוא דיבר בנימה פסימית ובטון הקרוב לבכי. חנן נאם אחרי מורו ורבו, ובכל הכבוד הראוי – התנגד לגישתו ועודד את האנשים להמשיך להתפלל ולעשות מה שניתן כדי לעצור את הנסיגה. הוא דיבר בהתלהבות ומילא את כולנו בתקווה. חנן לא היה "חסיד שוטה". הוא האמין בכל לבו, וסחף אותנו איתו, כי אין יאוש במציאות, ותמיד ניתן לעשות כדי לשנות מהלכים שכביכול הינם כבר בלתי הפיכים.

שטרי קודם

באחד הימים, כשפסענו יחד בשביליה המטופחים של ימית (שמרנו על ניקיונה ויופיה עד היום האחרון), שאלתי אותו: "הרי בסופו של דבר זו החלטה דמוקרטית של הממשלה, היא סוברנית להחליט כך ומה זכותנו להתנגד לה? זהו חוק ועלינו לציית לו!". תשובתו של חנן הייתה קצרה ופסקנית: נאמר "ויעמידה ליעקב לחוק... לך אתן ארץ כנען וכו'". זהו החוק שנקבע עם אבותינו על הארץ, ומכיוון ש"שטרי קודם" אין לכנסת זכות לחוקק נגד הקב"ה.

סודו של "הבית השני"

לאחר כ-5 שנים, כאשר חנן היה ר"מ בישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים (שם למדו כשנתיים בנוסף לשירות צבאי מלא), באתי לבקר את בני, ופגשתי. העלינו זיכרונות ושם שאלתי: "למה זה קרה? הרי גם צפון סיני הוא בגבולותיה של ארץ ישראל שהובטחנו עליה!", "יש כאן סוד גדול" ענה לי, "ונבנתה עיר על תלה". מעשה הבנייה

מעט מזיכרונותיי על חנן פורת ז"ל

הראשון לא צולח, הופך לתל חורבות, ורק הבנייה השנייה היא הקבועה. "כך היה בירושלים ומקדשיה, כך היה בכפר עציון, וכנראה גם בימית ובנותיה, אזור שנבנה על ידי עם ישראל לראשונה בהיסטוריה".

צדקה בכל עת

לפני כמה שנים סיפר לי באקראי כי תמיד כאשר הוא מקבל בחנות "מטבעות צהובים" (פחות משקל) הוא לא מחזירם לארנקו, אלא תורם אותם לקופת הצדקה באותה חנות. הוא הציע גם לי לאמץ נוהג זה, ואמנם אימצתי, ופעמים רבות סיפרתי בחנות או בקיוסק ממי למדתי...

ביטחון והשתדלות

חנן היה כמובן שותף במאבק על גוש קטיף. אחד המבצעים שיזם, ביטוי לאמונה מלאה עד הרגע האחרון, היה "מאמין וזורע". בראש חדש תמוז תשס"ה (40 יום לפני הגירוש) שתלנו יחד שתילי פלפל בחממות של אמנון טרבלסי במושב גדיד. אחרי דבריו המרגשים של חנן על כך שאנו מתקנים במעשינו את חטא המרגלים שבדיוק ביום זה יצאו למסעם לארץ, חסרי אמונה וביטחון, ביקשתי שיכתוב לי מזכרת מאותו אירוע. הוא כתב לי: "איננו קבלנים לניצחונות, אנחנו קבלנים להשתדלות, ומתפללים שה' יתברך יראה את השתדלותנו, ויצליח בעדנו. בעזרתו יתברך – ננצח! ואור וטוב מחנן פורת".

פותח בניגון

כשהזמנתי אותו לשיחה בפני קבוצת נוער אהב לפתוח בניגון (כך גם נהג מ"ר הרב נריה). בעת הניגון היה מתרכז במחשבותיו ומסדר בראשו את דבריו. פעם אמר שברגעים אלו הקב"ה שם את הדברים בפיו... ועל דרך הפשט אמר שניגון משותף עם התלמידים פותח את הלבבות ויוצר חיבור.

הומור

יחד עם הרצינות והלהט שהיו בדבריו בעת שיעוריו, הייתה מתגנבת לעתים שובבות נעורים ובבת שחוק היה מעלה דמויות מתוך הספרות שקרא בילדותו. לא פעם היה מזכיר את ילדי חסמב"ה או את אלימלך זורקין והיה קורץ אליי, בן גילו. הצעירים לא הבינו, להם יש גיבורי ילדות אחרים.

חתול מה הוא אומר?

לפני כ-15 שנים התרחש "סיפור החתול" בכפר עציון. שמענו אותו אז, התרשמנו, והסיפור נשכח. בקיץ האחרון, כשלמדנו בעיון פרקים חשובים ב"אורות", שאלתי אותו בהפסקה מה בדיוק היה סיפור החתול – עברו שנים וכבר שכחתי את הפרטים. אורו עיניו של חנן, חשב קצת, ואמר: "בסדר, אספר לכם, אבל קודם כול נלמד פרק בתנ"ך". קראנו יחד את פרק כ"ב בשמואל ב', והבנו שהוא מחולק לשניים – בחלקו הראשון מתוארות פעולות הקב"ה לבדו, ובחלק השני ניצחונותיו של דוד בעזרת ה'. במה זכה דוד לעזרה זו? הוא אומר בפסוק כ"א "כבר ידי ישיב לי". כלומר, ניקיון כפיו הוא הגורם. יש כאן קשר בין הניקיון לבין ניצחון במלחמות.

מכאן עבר חנן לתיאור האירוע בשביעי של פסח. באמצע התפילה נכנס חתול לאולם בית הכנסת, ועמד ליד הבימה של ארון הקודש. כל הניסיונות להוציאו עלו בתוהו, והחתול לא זז ממקומו. התפילה וקריאת התורה נמשכו, ולפתע, באמצע ההפטרה, שהיא "שירת דוד", יילל החתול בחוזקה ויצא מבית הכנסת. האירוע כולו היה מוזר ובלתי מופענח. רק חנן שם לב שהחתול יצא בעת שקראו את הפסוק "ארדוף אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם", ומיד נזכר שב"פרקי שירה" זהו בדיוק פסוקו של החתול! החתול מוכר כחיה העוסקת בניקיון גופה ובצניעותה, וייתכן שזו הסיבה שבשלה הפסוק הוצמד אליו. חנן עצמו היה נרגש מגילוי מופלא זה, וכעבור חצי שנה, בחג הסוכות, עיטרו ציורים על החתול והתנהגותו את סוכתה של משפחת פורת.

אירועי התנ"ך "חיים" בשטח

בשנים הראשונות של קיבוץ כפר עציון שימש חנן במגוון תפקידים, ולעתים בו זמנית. כשהוקם בית ספר שדה הוא שימש כמדריך חלקי, יחד עם המדריכים הקבועים. אני זוכר היטב את כניסתנו למערה ליד המושב אדרת באזור עדולם. זה היה לפני 40 שנה, כשהצטרפתי לצוות המדריכים. חשבתי שנדבר שם על תהליך היווצרותן של מערות, על מציאות עטלפים במערות ועל נושאים דומים, והנה חנן מוציא תנ"ך וקורא לאור נר את מזמור התהילים "לדוד, בהיותו במערה תפילה". לא היה זה לימוד של "דבר בעתו" אלא של "דבר באתרו", ממש כאילו נכתב במערה זו עצמה.

חוויה דומה הייתה כשיצאנו, צוות מדריכים, לתל זיף בדרום הר חברון, לסיור בשטח. ליום זה הוזמן גם הרב יהושע בכרך ז"ל, מחבר ספרי פרשנות ידועים. עמדנו על התל וחנן פרש ידיו ותיאר את מקומו של שאול, את המדבר שבו מוצא דוד מסתור, וכיצד אנשי זיף, הזיפים, מלשינים לפני המלך על דוד. היינו ממש בתוך

מעט מזיכרונותיי על חנן פורת ז"ל

התמונה, כאילו היא מתרחשת כאן ועכשיו. אני זוכר את דבריו של הרב בכרך שאמר: "עשרות פעמים למדתי ולימדתי את הפרק הזה בתהילים, מעולם לא הבנתי אותו כה טוב כמו היום".

"עם אבני השדה בריתך"



חנן אימץ את רעיון "אחדות העולמות" של הרב קוק והביאו לידי ביטוי בעת הדרכת טיולים. אנו בעקבותיו השתדלנו להתייחס לכל מרכיבי הנוף ולקשרים ביניהם, תפיסה כולית, כוללת. כך יכול היה להסביר על שכבות גיאולוגיות, מיני צמחים או בעלי חיים שפגשנו, אף על פי שלא למד נושאים אלו בצורה מסודרת. אני זוכר סיור שבו

השתתף עזריה אלון, איש טבע ותיק. חנן דיבר כזקן ורגיל על צמח נדיר, מרווה כחולה, אבל לא דייק בשמו, ורק בקושי יצא מן המצר בתשובה לשאלתו של עזריה. פעמים רבות ציטט את הפסוק מספר איוב: "כי עם אבני השדה וחית השדה השלמה לך" – כאדיאל שאליו יש לשאוף המבטא את מכלול יחסינו עם כל הנמצא בהרי חברון.

בתקופת המחלה (מתוך יומני)

כ"א במנחם אב תש"ע. הבוקר התפללתי במניין שגם חנן השתתף בו. התבוננתי בו, בריכוזו, בפסוקים שבהם הגביה קולו מעט. האריך בתפילת העמידה, וסיים קרוב ל"מודים" של חזרת הש"ץ. בתום התפילה שאלתי בפשטות: "מה שלומך חנן?". ענה לי בפנים לוהטות, נרגשות: "עכשיו, אחרי התפילה – מצוין!". הוא עלה והתרומם בתפילתו, וכפי המאמר החסידי "יצא מהתפילה אחרת ממה שנכנס אליה". הוסיף ואמר: "לא ידעתי עד תקופה זו מה כוחה של תפילה". "חנן", אמרתי, "כבר בימית, לפני קרוב ל-30 שנה, נתת לנו שיעורים על כוחה של התפילה!". "נכון", ענה, "אבל זו תמיד הייתה תפילה כדי לבקש מהקב"ה על צרכינו הפרטיים והכלליים. עכשיו אני מתפלל רק מתוך דבקות בקב"ה, וזה משהו אחר!". היה מאוד נרגש כשאמר זאת ועיניו כמעט דמעו.

במוצאי שבת פרשת וישלח תשע"א באה קבוצת חברים לחגוג עמו, בביתו, מסיבת יום הולדת. הכנו דף עם שירי ארץ ישראל מתוך דפי "מעט מן האור", שירים שאהב, כדי לשיר בצוותא. מכיוון שה"בעל מנגן" פתח באחת הזמירות של מוצאי-שבת נסחפנו לעוד ועוד זמירות ושירים שהיו נהוגים בישיבת כפר הרא"ה, וכמובן השיר "אני ביער הלכת" עם ה"פייגלך" של הרב נריה. חנן התלהב וסיפר על אותם ימים שלפני 50 שנה כאילו היו אתמול. שרנו גם את שירי ארץ ישראל שאהב. כשביקרתי בביתם לאחר זמן, ראיתי שדף השירים מוצמד למקרר, ורחל אשתו אמרה שחנן אמר שנהנה בערב מאולתר זה כפי שלא נהנה זמן רב. זיכרון נעוריו בישיבה יחד עם שירי הארץ הטובה היו באמת אהבותיו הגדולות.

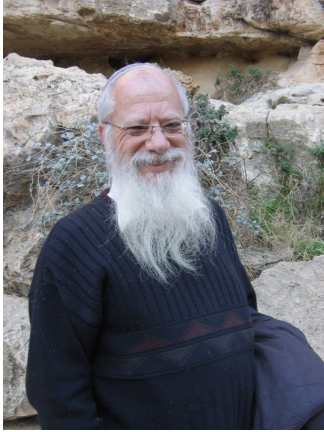
כ"ג בשבט תשע"א. מצבו הפיסי של חנן קשה. מצליח להתהלך בעזרת בניו מהבית לבית הכנסת, אבל העיקר ראשו צלול. בכל החודשים הללו ממשך לתת שני שיעורים ב"מסילת ישרים" ובספר "אורות", שני הספרים האהובים עליו, כמדומני, ביותר. היום סיימנו את הפרק "יסורים ממרקים" מתוך "זרעונים", כשהנושא המרכזי הוא מה מקומה של ה"כפירה" ותפקידה בחיזוק האמונה בקב"ה, תפיסות עמוקות ואמיצות ביותר של הרב קוק זצ"ל, לתת מקום גם לכפירה, כן – יש בה צורך....

בסיום הלימוד נותרנו 3-4 חברים ותיקים לידו, לאחל לו "שבת שלום", ואז הוא שאל האם הוא מצליח להסביר לנו את הדברים הקשים, הכתובים בלשון ספרותית, והעוסקים ממש ברומו של עולם. אמרתי לו שהוא מיטיב לפשט את המושגים והמילים, והוא מרחיב את כלי הקיבול שלנו להבין גם תפיסות גבוהות כל כך. אז הסב לאט לאט את ראשו ואמר "ואני חי את זה". כלומר, אלו לא רק מילים, הדברים הנשגבים הללו אינם חיצוניים לי, אני חי ומרגיש בדיוק כך.

* * *

בעת הלוויה הורדנו דמעות על אדם כשר. כשחזרתי הביתה רחצתי פניי ואמרתי לעצמי – לי אסור להתאבל. אני, שזכיתי להכיר את חנן במשך עשרות שנים, לשמוע שיעורי תורה רבים ומגוונים מפיו, לגלות את מידותיו הטובות ונועם הליכותיו עם הבריות – עשיר אני! אשרי ואשרי חלקי! עבורי חנן קיים, מחייך ומחנך גם עתה.

על אבא, הרב משה כהן זצ"ל, הכ"מ



אבא, הרב משה כהן, יישם בחייו את הדרכת חז"ל "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". לפרנסתו עסק בניהול חשבונות. עם זאת, נזהר בעקביות לקיים "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". היה הולך ומצמצם מהזמן המוקצב לעסק, והולך ומוסיף כפי יכולתו בעסק התורה, עד שעלה בידו להקדיש רוב זמנו ומרצו לתורה. מבוקר עד ערב למד בכולל, ולמלאכתו הותיר את שעות הערב המאוחרות, את בוקרי יום השישי ובעיקר את ימי "בין הזמנים". כך זכה וסיים לימודי רבנות "יורה יורה", וכן למד את כל חלק "אבן העזר" בלימודי הדיינות ואת דיני הקודשים בעיון, כהכנה עיונית ומעשית לעבודת בית המקדש שיבב"א.

רגיל היה לקום בהשכמה לתפילת ותיקין במערת המכפלה, שם היה לומד דף יומי. על הדף היה חוזר בכולל בתחילת סדר בוקר, טרם לימודו הקבוע.

תלמודו היה בהתמדה עצומה, מבלי לדבר שיחה בטלה. אף בימים שבהם למד ללא חברותא היה לומד בשקידה וכותב כל העת. גם כאשר היה מתפתח דיון סוער ומעניין בבית המדרש, כשכל אחד היה מביע דעתו ו"מסביב יהום הסער", היה אבא שקוע בלימודו ואינו מסיט עצמו ממנו אף לא לרגע.

גם את הקרובים לו לא עירב אבא בקשיי התמודדותו עם הניסיונות הקשים שעבר בהקשר לבריאותו ולעבודתו. קשיים אלה, כמו גם הצער הרב על פטירת אמנו המנוחה ז"ל שהייתה תומכת בו ומעודדת אותו מראשית דרכם, לא הביאוהו להפחית מהתמדתו ושקידתו.

בכל נושא שלמד, הייתה מגמתו לברר את דעת התורה למעשה. התורה הדריכה את חייו. כך, התבטאה אצלו הציפייה לבניין בית המקדש בלימוד מעמיק של הלכות המקדש והקרבת, לימוד שיהווה הכנה של ממש לעבודת המקדש ולהדרכת כהנים נוספים ברגע שיתאפשר הדבר. היה מעודד את בניו לקבוע עתים ללימוד הלכות המקדש כצו השעה בעת הזו.

מעולם לא התנשא על איש. כאשר התלבט בהבנת סוגיה היה פונה בפשטות גם לאברכים הצעירים ממנו בשנים רבות וזן עמם עד שנתלבנה הסוגיה לאמיתה.

אבא היה מאיר פנים לכל אדם באשר הוא. לכל אדם היה פונה בחיוך, שואל בשלומו בכנות, רואה את הטוב שבו ומגלה לו הערכה על כך. לעתים קרובות היה שומע מאנשים על קשיים והתמודדויות, מקשיב, מעודד ומחזק, והכל בחמימות ובאהבה.

דבק היה אבא במידתו של אהרן הכהן, "אוהב שלום ורודף שלום". היה משתדל רבות להשכין שלום בין אדם לחברו ובין איש לאשתו, לא היה חוסך מזמנו וממרצו ואף מהונו חילק בעת הצורך.

אבא כאב את המציאות שבה התורה נחלקת לפלגים ולבתי מדרשות שונים, שאינם מבררים את דרך התורה יחד. מעולם לא השלים עם מצב זה, כי בעיניו היו המחלוקות בסיס לדיון משותף ולהפריה הדדית, במטרה משותפת לברר את אמיתה של הורה.

קובע היה שיעורי תורה עבור אנשים שלא הורגלו בלימוד, ביניהם עולים חדשים, והיה לומד איתם בנחת, להטעימם מתורת חיים.

לא היה מחזיק טובה לעצמו. כל מעשיו בתורה ובחסד היה עושה ב"הצנע לכת", ולא נהג לדבר עליהם כלל.

גם במלאכתו שילב גמילות חסד. כאשר היה חושש שמישהו מתקשה לשלם לו שכר עבור עבודתו, היה מאפשר לו לדחות את התשלום ולעתים אף מוותר על התשלום לגמרי.

רבות השקיע בחינוך ילדיו לתורה ויראת שמים. לכל אחד מהם, מגיל קטן, היה מפנה זמן מסדר יומו העמוס ללימוד איתו. בימי חופשות הביא אותם עמו לכולל, וקנה עבורם מיני מתיקה כדי לחבב עליהם את הישיבה במחיצת תלמידי חכמים ואת העיסוק בתורה.

בין פעולותיו הרבות היה אבא גם ממקימי בית הכנסת התוניסאי בקרית ארבע. שם היה מתפלל, קורא בתורה ומוסר שיעור בגמרא מדי שבת בשבתו, משך כשלושים שנה.

התבקש לישיבה של מעלה בשבת קודש בבוקר, באותה שעה שבה היה נכנס לבית הכנסת להתפלל.

דרישת המקדש

הרב חנן פורת ז"ל

אתם ידי!

"תְּבִיאָמוּ וְתִטְעֶמוּ בְּהַר נְחֻלְתְּךָ, מְכוֹן לְשַׁבְּתְּךָ פְּעֻלַּת ה', מְקַדְּשׁ ה' כּוֹנְנוּ יְדִידְךָ. ה' יְמַלֹּךְ לְעוֹלָם וָעֶד!" (שמות ט"ו, יז-יח).

פסוקים אלה, החותמים את 'שירת היס', נושאים אותנו הרחק וגבוה מעבר למקום ולזמן אשר בו נאמרה השירה, אל עבר חזון הגאולה השלמה, לעת גילוי מלכות ה' לנצח, בעולם כולו: "ה' יְמַלֹּךְ לְעוֹלָם וָעֶד!"

יש לשים לב לעובדה שהביטויים "מְכוֹן", "מְקַדְּשׁ" ו"מְלוּכָה" מופיעים כאן לראשונה במקרא, וחושפים לפנינו עולם נסתר של מושגים שלא היינו מודעים להם עד כה.

בחתימת שירת היס גנוזים אפוא היסודות והשורשים לכל תורת הגאולה אשר הסתעפה והתרחבה במרוצת הדורות, בחזון הנביאים ובדברי חכמים והוגים. שומה עלינו להעמיק בפסוקים אלה כדי להאיר את חזון הגאולה מתוך פשוטו של מקרא, ובשורות הבאות ננסה לדלות כמה נטפי אור מ'מעייני הישועה' השוטפים וגואים בשירת היס.

חמישה שלבים במהלך הגאולה

בפסוקים החותמים את השירה נפרש לפנינו תהליך הדרגתי בן חמישה שלבים, כלהלן:

שלב ראשון: "תְּבִיאָמוּ" – כניסת עם ישראל לארצו.

שלב שני: "וְתִטְעֶמוּ בְּהַר נְחֻלְתְּךָ" – ההתיישבות בארץ וההשתרשות בה (יש לפרש כי 'הר נחלת ה' הריהו ארץ ישראל כולה, וכך מתאר גם משורר תהלים את הביאה אל הארץ: "וַיְבִיאֵם אֶל גְּבוּל קְדָשׁוֹ, הַר זֶה קִנְיַתָּה יְמִינוּ. ... וַיִּפִּילֵם בְּחֻבַּל נְחֻלָּה, וַיִּשְׁכַּן בְּאֶהְלֵיהֶם שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל"; ע"ח, נד-נה).

שלב שלישי: "מְכוֹן לְשַׁבְּתְּךָ פְּעֻלַּת ה'" – איתור מדויק של "המקום אשר יבחר ה' אֶל-לְהִיכֶם בוּ, לְשֹׁכְן שְׁמוֹ שָׁם" (דברים י"ב, יא).

שלב רביעי: "מְקַדְּשׁ ה' כּוֹנְנוּ יְדִידְךָ" – הקמת בית המקדש בפועל, במקום אשר איווה ה' למושב לו.

שלב חמישי: "ה' מְלוֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד" – היינו מלכות ה' אשר תיגלה מן המקדש, תקרין ממנו וחוצה, ותאיר לתבל ומלואה.

אמנם המשמעות הפשוטה של הביטוי "לְעוֹלָם וָעֶד" הריהי 'לְעֵד', עד עולם, אך אפשר שמשמעותו הנסתרת היא שהעולם עצמו יהיה עֵד למלכות ה' המפעמת בו, והוא יעיד בעצם הווייתו כי "ה' בְּשָׁמַיִם הֵכִין כְּסֵאוֹ וּמַלְכוּתוֹ בְּכָל מְשָׁלָה" (תהלים ק"ג י"ט); ועל דרך זו פירש כאן הרשב"ם, שתיודע מלכותו של הקב"ה בכל המלכויות. בדומה לזה נאמר במזמור פ"ט בתהלים על השמים והירח המעידים על מלכות בית דוד, אשר היא כשרביט למלכות ה': "זָרְעוּ לְעוֹלָם יְהִי וְכִסְאוֹ כְּשֶׁמֶשׁ נִגְדִי. כִּי־רַח יִכּוֹן עוֹלָם, וְעֵד בְּשַׁחַק נִאֶמֶן סֵלָה" (פסוקים ל"ז-ל"ח).

שתי פנים אפוא לגאולה – גאולה לאומית וגאולה אוניברסלית. היעד העליון הוא הגאולה האוניברסלית, "ה' מְלוֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד", אך הדרך אליה עוברת דרך גאולתו הלאומית של עם ישראל העולה לארצו, מעמיק בה שורשים ובונה את בית מקדשו.

כי ללא הגאולה הלאומית לא תתאפשר אחיזה בַּמְצִיאוֹת לְגֵאוּלָה האוניברסלית. על כן, רק כאשר תקום ראשית נבואת ישעיהו, ש"נִכּוֹן יְהִי הַר בֵּית ה' בְּרֵאשֵׁי הַיָּמִים, וְנִישָׂא מִגְבְּעוֹת, וְנִהְרֹוּ אֱלֹוֵי כָל הַגּוֹיִם. וְהִלְכוּ עַמִּים רַבִּים, וְאָמְרוּ: לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה', אֶל בֵּית אֱלֹוֵהי יַעֲקֹב, וְיִזְרְנוּ מִדְּרָכָיו, וְנִלְכֶה בְּאוֹרְחוֹתָיו, כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַיִם" (ב', ב-ג) – או אז, ורק אז, יקוים גם ההמשך: "וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם, וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים, וְכָתַתוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵתִים, וְחַנְיֹתוֹתֵיהֶם לְמִזְמֹרוֹת, לֹא יֵשֵׂא גוֹי אֶל גוֹי חֲרָב, וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה" (פסוק ד').

מי יבנה את המקדש?

ואולם, ניצבת לפנינו עדיין שאלה נכבדה: מיהו האחראי למימוש התהליך, ובידי מי מופקד בניין בית המקדש?

הקורא במבט ראשון את הכתוב "מְקַדֵּשׁ ה' כּוֹנְנוּ יְדִיד", סבור לפי תומו שריבונו-של-עולם יבנה בעצמו את בית המקדש, ואנו נשב ונחזה בַּפְּלֵא כְּצוֹפִים מִן הַצַּד.

ואכן, במסכת ראש השנה (ל ע"א) ובמסכת סוכה (מא ע"א) מציירת הגמרא אפשרות שבית המקדש ייבנה בעיצומו של יום-טוב ראשון של חג הפסח, או במוצאי היום הזה. שואל רש"י על כך: והרי הלכה פסוקה היא במסכת שבועות (טז ע"ב) שאין בונים את בית המקדש לא ביום-טוב ולא בלילה? ותשובתו היא: "הני מילי [= הדברים אמורים ב]בניין בידי אדם, אבל בניין העתיד לבוא – בידי שמים הוא". ובמסכת סוכה

אתם ידי!

מרחיב רש"י אף יותר וכותב כי "מקדש העתיד שאנו מצפין, בנוי ומשוכלל הוא ייגלה ויבוא משמים, שנאמר: 'מקדש ה' כוננו יְדִיד'".

אך באמת יש לתמוה על דבריו אלה של רש"י, שהרי אם הפסוק בשירת הים קובע שבית המקדש ייבנה בידי שמים, כיצד ביקש דָּוִד לבנות את המקדש במו ידיו, וכיצד בנאו בפועל שלמה בנו, ולא המתין עד שיבנה בנוי ומשוכלל משמים? זאת ועוד: כיצד בנו שְׂבִי צִיּוֹן – כשעלו מן הגולה – את הבית השני, ולא חששו לדברי הכתוב: "מקדש ה' כוננו יְדִיד"?

אלא ודאי יש לומר שדָּוִד ושלמה, יהושע וזרובבל, ראו את עצמם כשלוחיו של מקום הפועלים בפקודתו לקיום מצות "וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" (שמות כ"ה, ח) – כפסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"א) שמצות-עשה היא זו – מצווה תקפה ועומדת לעולמי עולמים, ככל המצוות המוטלות על ישראל לקיימן בפועל.

יד ארוכה

ואם תשאלו: כיצד פירשו אפוא מלכים ומנהיגים אלה את הכתוב "מקדש ה' כוננו יְדִיד"? – דבר זה מבהירה לנו הגמרא במסכת כתובות (ה ע"א) בדבריו של בר קפרא: "גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים-וארץ. דאילו במעשה שמים-וארץ כתיב: 'אֶף יְדֵי יְסֻדָּה אֶרֶץ וְיָמִינֵי טַפְחָה שָׁמַיִם' (ישעיה מ"ח, יג) – [שביד אחת העמיד הקב"ה ארץ ושמים] – ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב: 'מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ ה', מִקְדָּשׁ ה' כוננו יְדִיד' [= שהמקדש נבנה בשתי ידיים]".

שני דברים גדולים מאיר לנו בר קפרא בדרשתו זו. הדבר האחד, שהצדיקים הם אשר יבנו את בית המקדש במו ידיהם, וכדברי רש"י שם: "שמעשה שלהם קרוי מעשה ידיו של הקדוש ברוך הוא". והדבר השני – שמעשה בניין המקדש גדול ממעשה שמים וארץ, לפי ששמים וארץ נעשו בידיים נפרדות אשר פעלו כל אחת בפני עצמה, ואילו בעת בניין המקדש מתלכדות שתי הידיים יחדיו, וכך **נושקים שמים וארץ**. כי השראת השכינה הריהי בוודאי 'מעשה שמים', אלא שהיא שוֹרָה ויורדת אל תוך הבניין, מעשה אדם – אשר לו ניתנה הארץ, והוא חצב מסלעיה את אבני הבית – וכך מתברר שוב כי המקדש הוא **מקום המפגש בין אֱלֹהִים ואדם**, ובו מתגלה כי 'אֲמַנָם יֵשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ'.

ומכל מקום, נמצאנו למידים כי הצדיקים – בוני המקדש – הם שלוחיו של מקום והם הם ידיו, כדרך שהשליח נקרא "ידו הארוכה" של המשלח (וראה זאת בפרק הרביעי של מסכת גטין).

ואכן, ראש הפסוק מעיד על סופו, ובמבט על הפסוק כולו אנו למדים שזהו פשוטו של מקרא. שהרי תחילה אומר הכתוב "תְּבִיאֲמוּ וְתִטְעֲמוּ בְּהַר נְחֻלְתְּךָ", ובוודאי לא יעלה על הדעת שישבו ישראל על חוף ים סוף באפס מעשה, ויצפו שענני הכבוד יישאום אל ארץ ישראל וייטעו אותם בתוכה. אלא, כדרך שהלכו במו רגליהם – וראו את עצמם כשלוחיו של מקום לעלות אל הארץ ולהשתרש בה, כי הוא הנותן להם כוח לעשות חיל – כך גם ידעו, 'למעלה בקודש', כי **שלוחי ה' וידיו הַמָּה** לבנות את מקדשו במו ידיהם.

אשר-על-כן, הנה פונים אנו אל ה' יתברך – ותפילתנו פְּדַבְרִים האלה: מֶה גָּדְלוֹ מַעֲשֵׂיךָ ה', מְאֹד עֲמָקוֹ מְחֻשְׁבוֹתֶיךָ / לשתף את בניך במעשה ידֶיךָ / לומר להם: בְּנֵי חַבִּיבִי, רְעֵי וִידִינִי / בואו ובנו את ביתי, כי אתם, אתם יְדֵי!

עיקרו של מזבח

הרב צבי הירש קלישר העלה בספרו 'דרישת ציון' את האפשרות להקריב קרבנות בזמן הזה גם ללא מקדש, שכן ההלכה היא שמקריבין אף על פי שאין בית ובלבד שיהיה המזבח בנוי במקומו (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"ד). בעקבות דבריו התעוררו דיונים שונים, וחלק מגדולי ישראל שללו את ההקרבה בזמן הזה מסיבות שונות כמובא בספרו.

אחת הטענות המרכזיות של המתנגדים להקרבה בזמן הזה היא שאין אנו יודעים במדויק את מקום המזבח, ומזבח שנבנה שלא במקומו פסול להקרבה,¹ ולכן אי אפשר להקריב בזמן הזה. כך כתבו בעל 'שאלת דוד' (דרישת ציון וירושלים מאמר א), ה'שכיל עבדי' (ח"א י"ד יח סק"ז) וה'עבודה תמה' (שער ב). לדבריהם, כיום אין אנו יודעים במדויק את מקום המזבח, הן מצד זיהוי המקום בשטח והן מצד אי-יכולת הכרעת ההלכה במחלוקות הרבות שבין התנאים ושבין הראשונים בעניין זה, ולכן לא ניתן להקריב בזמן הזה.

כדי לפתור את הבעיה הציע הרב טיקוצ'נסקי (עיר הקודש והמקדש, ח"ה פ"ו סק"ד) לבנות מזבח בגודל של חמש אמות בלבד – השיעור הקטן ביותר שניתן לעשותו (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"ז).² מזבח כזה יכולים אנו לדבריו להכין גם

* **הערת מערכת:** חלק מן הנושאים העולים במאמר נידונים במאמרו של הרב יהושע פרידמן במעלין בקודש ט"ו ("מקום מזבח העולה בעזרה"), וכן בתגובות על דבריו בגיליון ט"ו ובגיליון ט"ז.

1 מלשון הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"א), שכתב "ואין משנין אותו ממקומו לעולם", משמע לכאורה שאם שינה את המקום המזבח פסול, וכך כתב בשו"ת משפט כהן (תשובה צא). בשו"ת שאלת דוד (קונטרס דרישת ציון וירושלים מאמר א) הסתפק אם יש פסול בשינוי מקום המזבח, וכתב שאם שינה את מקום היסוד ודאי המזבח פסול.

2 הרמב"ם כתב שהשיעור הקטן של המזבח הוא אמה על אמה, והרב טיקוצ'נסקי הבין שכוונת הרמב"ם היא למקום המערכה ודרושות עוד אמה ליסוד ואמה לסובב מכל צד, ולכן כתב ששיעור המזבח הוא חמש אמות. כך כתב גם בספר הר המוריה (בית הבחירה פ"ב סקל"ד) בדעת הרמב"ם. אמנם, יש שהבינו שלדעת הרמב"ם שיעור המזבח כולו הוא אמה אחת בלבד משום שאפשר לעשות יסוד וסובב קטנים סביב למזבח, וכך כתבו הקרן אורה, השפת אמת, הזבח תודה (זבחים סב ע"א) ואבן האזל (בית הבחירה פ"ב ה"ג). לפי שיטה זו ניתן בזמן הזה לבנות מזבח של אמה אחת בלבד.

כיום, משום שניתן למצוא מקום של חמש אמות שלכל הדעות והשיטות הוא חלק ממקום המזבח.³

ברם, נראה שלא ניתן כלל לסמוך על פתרון זה, וכפי שיובהר להלן.

הדרך למצוא את מקום המזבח

ישנן שתי אפשרויות למצוא את מקום המזבח. האפשרות הראשונה הובאה בספר 'דרישת ציון', ושם כתב הרב קלישר שניתן למצוא את מקום המזבח על ידי חישוב המרחק מחומות הר הבית. בדרך זו הלך גם הרב טיקוצ'ינסקי. לדבריו, יודעים אנו שחומות הר הבית מצד מזרח, מערב ודרום הן חומות ההר המקוריות, וכמו כן ידוע לנו מהמשנה מהו המרחק בין המזבח לחומות הר הבית, ולכן ניתן לחשב את מקום המזבח על ידי מדידת המרחק מחומות ההר.

אמנם בצורה זו אי אפשר לדעת את המיקום המדויק של המזבח, משום שיש שיטות שונות לגבי המרחק של המזבח מכתלי הר הבית,⁴ ולכן כתב הגר"מ טיקוצ'ינסקי שיש לצרף את הנאמר בגמרא (זבחים סב ע"א) שניתן להגדיל את המזבח עד ס' אמה, ואם כן ישנן ס' אמה שניתן לבנות בהן את המזבח, וגם כיום ניתן למצוא מקום של חמש על חמש שהוא בתוך הס' אמה המקודשות למזבח.

שיטה זו מתבססת על ההנחה שהכותל הדרומי שבימינו הוא חלק מחומת הר הבית המקורית, שאם לא כן אין לנו מידע על מיקום המזבח על ציר צפון-דרום. לפי זה, מיקומו של הסלע המזוהה כיום כאבן השתייה (הצכרה) אינו מקום קודש הקודשים, שהרי הוא מרוחק מאוד מהכותל הדרומי (קרוב ל-500 אמה, בעוד אורכו הכולל של ההר המוזכר במשנה אינו אלא ת"ק אמה). הנחה זו אינה מקובלת על חלק גדול מהפוסקים, הסוברים שהסלע המזוהה היום כאבן השתייה הוא מקום קודש הקודשים.

האפשרות השנייה למצוא את מקום המזבח היא על ידי מדידת המרחק מהצכרה, מתוך הנחה שאכן מדובר באבן השתייה. מכיוון שהמזבח היה במרחק 95 אמות מזרחה מאבן השתייה, ניתן לאתר את מקום המזבח באמצעותה. כך כתב בספר

³ ההצעה לבנות מזבח קטן היא רק אם נקבע בוודאות היכן נמצא קודש הקודשים. במאמר זה לא נכנסנו לדיון מהו מקום קודש הקודשים, וכל דברינו הם בהנחה שידוע לנו מיקומו המדויק.

⁴ כך כתב בספר עבודה תמה (להגאון רבי חיים נטנזון, שער ב דף יט ע"ב).

עיקרו של מזבח

'דרישת ציון' (מאמר קדישין, דף לז ע"ב) בשם ר' אליהו מגרידין. אפשרות זו מקובלת רק אם נקבל שיטת הרדב"ז וסיעתו בזיהוי אבן השתייה.

גם בדרך זו אין אנו יודעים במדויק את מקום המזבח, משום שבימינו חלקה החשוף של אבן השתייה הוא גדול מאוד (ממזרח למערב כ-17 מטר, ומצפון לדרום כ-13 מטר) ואין אנו יודעים בדיוק מהיכן להתחיל את מדידת המרחק מהאבן למזבח.⁵ מסיבה זו כתב הגר"מ טיקוצ'נסקי ('עיר הקודש והמקדש' ח"ה פ"ו סק"ב) שלא ניתן למצוא את המיקום המדויק של המזבח על ידי מדידת המרחק מאבן השתייה.⁶

אמנם, אם נחשב מהסלע את שטחו המקסימלי של המזבח, שהוא ס' אמה, ניתן למצוא ריבוע של ה' אמות שהוא מקודש בוודאות כדי לבנות עליו מזבח, כיוון שבין אם נמדוד מהקצה המזרחי ביותר של האבן ובין אם נמדוד מהקצה המערבי ביותר – ישנו מקום שוודאי היה בו המזבח, ובמקום זה ניתן לבנות מזבח קטן של חמש אמות.

נמצא אפוא שישנן שתי אפשרויות לקבוע מהו מקום המזבח: הראשונה היא על ידי מדידת המרחק מחומות הר הבית והשנייה על ידי מדידה מאבן השתייה. לפי כל אחת מהדרכים לא ניתן לקבוע במדויק את גבולות המזבח בגודלו המלא, אך נוכל למצוא שטח מינימלי של חמש אמות מרובעות ולבנות בו מזבח קטן, כמו שכתב הגר"מ טיקוצ'נסקי.

הבעיות שיש במזבח קטן

הפתרון שהציע הגר"מ טיקוצ'נסקי אינו מוסכם על כל הפוסקים, ובספרי האחרונים העלו שלוש בעיות שיש בעשיית מזבח קטן. נביא בקצרה את דבריהם.

ראשית, ההצעה לבנות מזבח קטן מבוססת על ההנחה שמקום המזבח הוא ס' אמה, כמובא בגמרא (זבחים סב ע"א). אמנם, להלכה לא ברור שנוקטים כך ואפשר

5 בספר מקדש מלך (עמ' קכה) כתב הרב פראנק שישנה מחלוקת בין הראשונים אם אבן השתייה היתה בצידו המזרחי של קודש הקודשים או בצידו המערבי, ולכן גם אם נדע בדיוק איזה צד של האבן היה בקודש הקודשים עדיין אין אנו יודעים מהיכן למדוד, שכן אם האבן היתה בקצה המזרחי יש למדוד 95 אמה מהאבן עצמה, ואם האבן היתה בקצה המערבי יש להוסיף עוד 20 אמה של קודש הקודשים.

6 בנוסף לכך כתב שמסתבר יותר שאבן השתייה שבימינו כלל אינה אבן השתייה שהיתה בקודש הקודשים ולכן לא ניתן כלל למדוד ממנה את המרחק. וכך כתב בספר עבודה תמה (נעילת שערים דף קיא ע"ב).

שההלכה היא שמקום המזבח הוא ל"ב על ל"ב בלבד. כן נראה בדעת הרמב"ם שסתם וכתב:

מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגולה כעין
מזבח שעתיד להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה...
(הל' בית הבחירה פ"ב ה"ג)
...ומזבח שעשו בני הגולה וכן העתיד להבנות מדת ארכו ורחבו ל"ב אמות על ל"ב
אמות (שם ה"ה).

נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם. יש הסוברים שלשיטתו כלל לא נתקדשו ס' אמה
לבנות בהם את המזבח ומקום המזבח הוא ל"ב אמות בלבד (כך כתב החפץ חיים, 'זבח
תודה' זבחים סב ע"א, וה'מקדש דוד', סי' א סק"ד),⁷ אך יש הסוברים שגם לדעת
הרמב"ם מזבח שנבנה באורך ס' אמה כשר בדיעבד, אלא שלכתחילה צריך לעשותו
באורך ל"ב אמה. כך כתבו ה'אבן האזל' (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ג), בעל 'הר המוריה'
(הל' בית הבחירה פ"ב סק"ה) ו'ערוך השולחן העתיד' (הל' בית המקדש פ"ה ה"ה).

שנית, ייתכן שיש איסור לבנות מזבח קטן לכתחילה, למרות שבדיעבד מזבח כזה כשר
להקרבה. כך משמע מפשט דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, וכן מהמשך דבריו (הלכה יז)
שכתב:

מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה
ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר.

משמע מדבריו שלכתחילה יש איסור לשנות ממידות המזבח אלא שבדיעבד אם שינו
את המידות – המזבח כשר להקרבה. כך כתב בספר 'הר המוריה' (הל' בית הבחירה
סק"ה),⁸ וכך כתבו ב'דרך חכמה' (הל' בית הבחירה פ"ב סק"א) וב'מעשי למלך' (הל'

7 בעיה נוספת היא שאין אנו יודעים בדיוק היכן הם אותן ס' אמה. הרב טיקוצינסקי (עיר הקודש
והמקדש ח"ה פ"ו סק"ו) הסתפק בזה וכתב שמסתבר שהוספת הס' אמה היתה מצד צפון ומצד
מערב למזבח. מאידך, בספר עבודה תמה (שער ב) כתב שהמזבח היה באמצע הס' אמה והיו
מוסיפים אותם לכל צד של המזבח, וכך כתב המהרש"א (חידושי אגדות זבחים סב ע"א).
8 לכאורה יש סברה לומר שכל האיסור הוא בזמן שבונים את המקדש, שאז צריך לבנות גם את
המזבח באותן מידות שנמסרו ליחזקאל, אבל אם בונים רק מזבח לחוד ניתן לעשותו בכל גודל
שרוצים ואין בכך שינוי של המקדש, שהרי המקדש כולו אינו בנוי. ברם, בספר עבודה תמה
הבין שגם אם בונים מזבח ללא מקדש יש איסור לשנותו כפשטות דברי הרמב"ם.

עיקרו של מזבח

בית הבחירה סק"ח) בדעת הרמב"ם. לפי זה לכאורה לא ניתן לבנות מזבח קטן משום שבנייתו כרוכה באיסור, ואין לעשות איסור כדי להקריב קרבן.⁹

כך כתב גם הרב נטנזון ('עבודה תמה' סוף שער ב). לדבריו לכתחילה יש איסור לבנות מזבח קטן מל"ב אמה, אפילו אם בשל כך תימנע הקרבת קרבנות חובה. רק אם עשו איסור ובנו מזבח כזה והקריבו עליו – הקרבן כשר בדיעבד.¹⁰

אמנם, בעל 'ערוך השולחן העתיד' (הל' בית המקדש ה, ה) כתב שאם יש צורך בדבר אפשר לבנות לכתחילה מזבח קטן ואין בכך איסור, אלא שלכתחילה ראוי לעשות מזבח גדול. וכך כתב בספר 'חק נתן' (זבחים סב ע"א תוד"ה מדת) בדעת התוס'.

בעיה נוספת שיש במזבח קטן מובאת בספר 'משפט כהן' (סימן צא). לדברי הרב קוק, אי אפשר לעשות מזבח קטן מפני הכלל "כל שאין ראוי לבילה – בילה מעכבת בו". מזבח שאין יכולים לבנותו בגודל מלא – אין לבנותו אף בגודל חלקי של חמש אמות. אמנם, הרב פרנק ('מקדש מלך' עמ' קכד) חלק על סברא זו וכתב שבמקום שהספק הוא מצד המציאות ולא מצד הדין – אין זה נקרא "שאינו ראוי לבילה" ולכן אין מניעה לעשות מזבח קטן.

נמצא שהאפשרות לבנות בימינו מזבח קטן של חמש אמות כרוכה בשלוש מחלוקות אחרונים ולרבים מהפוסקים הדבר אסור.

מיקומו המדויק של המזבח

מלבד הסיבות שמנינו, ישנה סיבה נוספת שבשלה לא ניתן כיום לבנות מזבח קטן, וזאת על פי מה שכתב הרמב"ם:

⁹ בספר אבן האזל (בית הבחירה פ"ב ה"ג) כתב שלכתחילה צריך לעשות מזבח באורך של ל"ב אמה ולא משום הדין של "הכל בכתב" אלא משום שיש לעשותו במידות שנזכרו ביחזקאל. ויש להסתפק לשיטתו אם יש איסור גמור בשינוי מהמידות של המזבח או שרק לכתחילה צריך לבנות באותן המידות אבל אם אי אפשר מותר לבנות במידות אחרות.

¹⁰ בספר החינוך (מצוה תמ) כתב: "אבל אין הכוונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא". וכתב הקהילות יעקב (שבועות יא, ע"ז ז) שכוונת החינוך היא שלמרות שמותר להקריב כשיש מזבח אף שאין הבית בנוי, אין חיוב להקריב אלא שיש רשות לעשות כן, והביאו בספר דרך חכמה (בית הבחירה סק"ז) על הרמב"ם. ולפי זה ודאי שאין להתיר איסור כדי להקריב קרבן שהרי בזמננו אין חיוב להקריב גם אם יש מזבח וכיצד נתיר איסור לשם כך.

המזבח מקומו מכון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: "זה מזבח לעולה לישראל". ובמקדש נעקד יצחק אבינו, שנאמר: "ולך לך אל ארץ המוריה" ונאמר בדברי הימים: "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסי".

ומסורת ביד הכל, שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים: אדם ממקום כפרתו נברא (הל' בית הבחירה פ"ב א-ב).

בדברי הרמב"ם הללו מבואר שמקום המזבח הוא מדויק מאוד ואי אפשר לשנותו ממקומו. ולכאורה דברי הרמב"ם תמוהים, שהרי בגמרא בזבחים מבואר שמקום המזבח הוא ס' אמה ובכל ס' האמות הללו ניתן לבנות מזבח, ואם כן כיצד ניתן לומר שמקום המזבח הוא מדויק ו"מכוון ביותר"? וגם אם נאמר שהרמב"ם סובר שמקום המזבח הוא ל"ב אמה בלבד ולא ס' אמה, הרי בכל שטח זה של ל"ב על ל"ב אמה ניתן לבנות מזבח, ואם נעשה מזבח קטן של חמש אמות ניתן לבנותו בכל שטח זה של ל"ב אמה מרובעים וכיצד ניתן לומר שמקום המזבח הוא "מכוון ביותר"?

ולכאורה אפשר לתרץ שכוונת הרמב"ם היא על המזבח שבנוהו בבית שני שהיה בגודל ל"ב על ל"ב, וסובר הרמב"ם שמקום המזבח הוא ל"ב אמה בלבד ולא ס' אמה ולכן מקומו מדויק מאוד שאי אפשר לבנותו במקום אחר אלא צריך לבנותו בדיוק במקומו.

אמנם נראה שאי אפשר לתרץ כך משום שהרמב"ם בהמשך דבריו כתב שבמקום זה נעקד יצחק ובנה נח מזבח, ובו הקריבו הבל וקין ואדם הראשון, ופשוט שאברהם לא בנה מזבח של ל"ב אמה ומוכרחים לומר שכוונת הרמב"ם היא למזבח של אמה אחת, שזהו השיעור שמעכב במזבח כמו שכתב לקמן (הלכה י"ז) ועל זה כתב שמקומו מכוון מאוד.¹¹ ואם כן חוזרת הקושיה למקומה – כיצד ניתן לומר שמקומו מכוון, והרי ניתן לבנות מזבח של אמה בכל השטח של ל"ב על ל"ב אמה.

ונראה לתרץ שבאמת יש אמה על אמה שהיא מקום המזבח המקורי, ואם עשה מזבח במקום אחר המזבח פסול, אלא שכאשר בנה מזבח על אמה זו ניתן להוסיף עליו עד שיעור של ל"ב אמה או ס' אמה. לעומת זאת, אם לא בנה כלל מזבח במקום

11 וכך כתב בספר עבודה תמה (שער ב דף כ ע"ב): "ובוודאי שלא יעלה על דעת שום אדם בעל דעת שאברהם אבינו ע"ה בנה מזבח לעקידת יצחק ששים אמה ארכו וששים אמה רחבו, שזה בוודאי יהיה שגוען גמור ולא יזה צורך יבנה מזבח גדול כזה ס' אמה על ס' אמה לקרבן אחד".

עיקרו של מזבח

של האמה המקורית המזבח פסול לגמרי למרות שבנה את המזבח בתוך השיעור של ל"ב אמה המקודשות למזבח, כיוון שיש אמה מסוימת שהיא עיקרו של המזבח ובה נעקד יצחק והקריב אדם הראשון. כן כתב הרב דוד פרידמן מקרלין:

רצונו לומר שעל כל פנים האמה שמעכבת צריכה להיות במקום העקדה, ואם כן בקל יכולים לטעות בזה

(שו"ת שאילת דוד, קונטרס דרישת ציון וירושלים, מאמר ראשון).

לפי האמור לא ניתן כלל לבנות מזבח של חמש אמות, משום שכשבונים מזבח קטן צריך לעשותו בדיוק על האמה המקורית שבה היה המזבח של אברהם ואדם הראשון, ואם לא בנו מזבח במקום זה הריהו פסול ולא ניתן להקריב עליו גם אם הוא מצוי בתוך הס' אמות שמקודשות למזבח.¹² וכיוון שאין אנו יכולים לדעת כלל את המיקום של אמה זו, שהיא עיקרו של מזבח, לא ניתן כלל לעשות מזבח ולסמוך על כך שהוא בתוך הס' אמות.¹³

12 בספר מקדש מלך (עמ' קכה) כתב בשם הר"ש סופר שאפשר להתגבר על הספקות במקום המזבח על ידי כך שנעשה מזבח גדול מאוד שחלק ממנו יהיה בוודאי במקום המזבח שהיה בבית המקדש ואז ניתן להקריב עליו. ולפי מה שכתבנו אין די בכך שחלק מהמזבח יהיה בתוך הס' אמה אלא עליו להיות בתוך האמה המקורית שהיא עיקרו של מזבח, ולשם כך צריך לבנות מזבח בגודל עצום. אמנם הרב פראנק (שם) דחה לגמרי הצעה זו משום שאי אפשר להוסיף על המזבח ואם מוסיפים על המזבח נפגם הריבוע ואינו נקרא מזבח מרובע, ולכן המזבח פסול.

13 נראה שזו כוונתו של הר"ח נטנזון (עבודה תמה סוף שער ב) שכתב שכיוון שאין אנו יודעים את המיקום המדויק של המזבח לא ניתן לבנות מזבח קטן של אמה אחת אפילו בתוך השיעור של ס' אמה.

הרב יחזקאל פייגלין

מיקומן של לשכת החותמות ושל לשכת בית המוקד

לשכת החותמות ולשכת בית המוקד הן שתיים מבין ארבע הלשכות שהיו בבית המוקד, בצפון העזרה. ידוע שארבע הלשכות היו בארבע פינותיו של בית המוקד, אך בעניין מיקומן המדויק נחלקו הראשונים.

א. המשנה במסכת מידות

במשנה במסכת מידות (פ"א מ"ו) נאמר:

וארבע לשכות היו בבית המוקד, כקיטונות פתוחות לטרקלין... ומה היו משמשות? מערבית דרומית – היא היתה לשכת **טלאי קרבן**. דרומית מזרחית – היא היתה לשכת **עושי לחם הפנים**. מזרחית צפונית – בה גנזו בני חשמונאי את **אבני המזבח**, ששיקצום מלכי יון. צפונית מערבית – בה **יורדים לבית הטבילה**.

במשנה זו נמנו ארבע הלשכות שבבית המוקד בשמותן ובמיקומן המדויק, כך:

גניזת אבני המזבח	ירידה לבית הטבילה
לשכת עושי לחם הפנים	לשכת טלאי קרבן

ב. המשנה במסכת תמיד

לעומת זאת, במשנה במסכת תמיד (פ"ג מ"ג) נמצא רשימה מעט שונה של שמות הלשכות, וללא מיקום מדויק של שלוש מהן. וכך נאמר במשנה שם:

אמר להם: צאו והביאו טלה מלשכת הטלאים, והרי

לשכת הטלאים היתה במקצוע צפונית מערבית. וארבע לשכות היו שם: אחת לשכת **הטלאים**, ואחת לשכת **החותמות**, ואחת לשכת **בית המוקד**, ואחת לשכת שהיו עושין בה **לחם הפנים**.

במשנה זו נמסר המיקום המדויק של לשכת הטלאים בלבד, ונשאלת השאלה כיצד יש למקם, לפי משנה זו, את שאר שלוש הלשכות.

ג. הסוגיה במסכת יומא

מובן שיש לפחות סתירה אחת בולטת בין המשניות – באשר למיקומה של לשכת הטלאים. בסתירה זו דנה הגמרא במסכת יומא (טו ע"ב – יז ע"ב):

תנן התם, אמר להם הממונה: צאו והביאו טלה מלשכת בית הטלאים... ורמינהו: ארבע לשכות היו לבית המוקד...

אמר רב הונא: מאן תנא מדות – רבי אליעזר בן יעקב היא... רב אדא בריה דרב יצחק אמר: האי לשכה אקצווי מקציא, ודאתי מצפון – מתחזיא ליה בדרום, ודאתי מדרום – מתחזיא ליה בצפון. ומסתברא דבמערכת דרומית הואי. ממאי – מדרמינן לחם הפנים אלחם הפנים ומשנינן: אמר רב הונא בריה דרב יהושע: מר קא חשיב דרך ימין, ומר קא חשיב דרך שמאל.

אי אמרת בשלמא במערכת דרומית הואי – היינו דמתרין לחם הפנים אלחם הפנים. אלא אי אמרת צפונית מערכת הואי, סוף סוף מאי תירוצא דלחם הפנים? אלא לאו שמע מינה: במערכת דרומית הואי, שמע מינה.

בגמרא מובאים שני תירוצים: לדעת רב הונא מדובר במחלוקת תנאים, אך לדעת רב אדא בריה דרב יצחק אפשר להתאים בין המשניות אם נניח שהן נאמרו משתי פרספקטיבות שונות: "האי לשכה אקצווי מקציא, ודאתי מצפון – מתחזיא ליה בדרום, ודאתי מדרום – מתחזיא ליה בצפון", ומסביר רש"י שם: "בשתי המקצועות נראית, שארוכה היא, ועומדת במערב, ומארכת לצד הצפון ודרום, עד קרוב למקצועות שמכאן ומכאן".

בהמשך קובעת הגמרא שמוכרחים לומר שלשכת הטלאים הייתה בעצם בפינה הדרומית מערבית, ועם זאת, היא הייתה נראית לעומד מדרום כאילו היא גם בפינה הצפונית מערבית. הנימוק של הגמרא הוא שרק לפי הנחה זו תהיה התאמה גם באשר למיקומה של לשכת עושי לחם הפנים (במידות נמסר שהיא דרומית מזרחית, ובתמיד היא הרביעית ברשימה). וזאת, אם נניח שהתנא של מידות "חשיב דרך ימין", ואילו התנא של תמיד "חשיב דרך שמאל" – היינו, הרשימות בשתי המשניות הן רצופות, אך נמנו מכיוונים שונים.

בכך פותרת הגמרא את בעיית ההתאמה במיקומן של לשכת הטלאים ולשכת עושי לחם הפנים. אך מה בדבר שתי הלשכות האחרות – לכאורה בכל משנה נשנו שתי לשכות אחרות לגמרי: במידות – גניזת אבני מזבח וירידה לבית הטבילה, ובתמיד – לשכת החותמות ולשכת בית המוקד?

מוכח מהסוגיה עצמה שהגמרא לא ראתה בעניין זה כל קושי, ואכן התוספות (בדף טז ע"א ד"ה "דרומית") מבארים שאין שום מניעה שלאותה לשכה יהיו שני שמות, וכל שם מלמד על שימוש אחר שנעשה בה.

מיקומן של לשכת החותמות ושל לשכת בית המוקד

לפי זה, נוכל להציב את מיקומן של הלשכות המובאות במשנה בתמיד כך: לשכת הטלאים בפינה הדרומית מערבית, לשכת החותמות – צפונית מערבית, לשכת בית המוקד – צפונית מזרחית, ולשכת עושי לחם הפנים – דרומית מזרחית.

לשכת החותמו וירידה לבית הטבילה	לשכת בית המוקד וגניזת אבני המזבח
לשכת הטלאים	לשכת עושי לחם הפנים

יש להעיר שבמאמר בתחומין ו עסק הרב שלמה מן ההר זצ"ל במיקומן של לשכות רבות, ושם כתב בפשיטות שלשכת החותמות נמצאת בצפון מערב, ולשכת בית המוקד נמצאת בצפון מזרח, בדיוק כפי שעולה מן הסוגיה כנ"ל. אך הרב לא הזכיר את שיטת הרמב"ם וסיעתו, כדלהלן, ונראה שבפשיטות כתב את מסקנת הסוגיה ביומא כגרסת הספרים שלפנינו.

ד. שיטת הרמב"ם ו'המפרש' במסכת תמיד

דברים שונים כתב הרמב"ם בפירושו למסכת מידות, באשר לזיהוי מיקומן של שתי הלשכות הצפוניות (לפי תרגום הגר"י קאפח):

ופשוט הוא כי הלשכה אשר קראה בתמיד לשכת החותמות, היא אשר בה גזזו בני חשמונאי אבני המזבח, והלשכה שהיתה מדורת האש שבה מתחמם כל מי שטבל, כמו שנתבאר בתחלת תמיד, היא אשר קראה בשלישי תמיד לשכת בית המוקד, והיא אשר אמר עליה כאן שבה יורדין לבית הטבילה, דע זאת.

למעשה, גם 'המפרש' בתמיד (פ"ג מ"ג) מפרש כרמב"ם:

מזרחית צפונית בה גזזו בני חשמונאי את אבני מזבח ששקצום מלכי יון, שהיא לשכת בית החותמות דתנן הכא, ובה גזזו. ולשכת בית המוקד הוא הנקרא בית המוקד קטן, היא לשכה שיורדין בה לבית הטבילה, כדתנן במדות, והכהן הטובל שם מיד כשעולה מבית הטבילה היה מתחמם באותה לשכה ומסתפג.

בדרכם הולכים גם ר"ע מברטנורא, בעל תוספות יום טוב ובעל תפארת ישראל בפירושיהם על מידות, וכך מובא גם בפירוש ר"פ קהתי על תמיד (פ"ג מ"ג), ובאיורי מכון המקדש.

לשכת בית המוקד וירידה לבית הטבילה		לשכת החותמות וגניזת אבני המזבח
לשכת הטלאים		לשכת עושי לחם הפנים

לשיטת הרמב"ם לשכת החותמות היא צפונית מזרחית, ולשכת בית המוקד היא צפונית מערבית, כך:

ה. הקושי בשיטת הרמב"ם

לכאורה נראה שהרמב"ם שינה בפירושו ממה שעולה מן הסוגיה ביומא, ויש להבין מדוע. בפירושו על מידות שם מזכיר הרמב"ם במפורש את הסוגיה הנ"ל:

ותירצו את זה בתלמוד, ואמרו: דקאי בצפון מחזיא בדרום, דקאי בדרום מחזיא בצפון, ומסתברא דמערבית דרומית הוא קימא... וכיון שהדבר כן, הרי תהיה לשכת עושי לחם הפנים, שהיא הרביעית מלשכת הטלאים, כפי שמנו בתמיד, כמו שנזכר שם, דרומית מזרחית בבית המוקד, כמו שהזכיר כאן.

שני דברים אנו למדים מכאן: פירושו חייב להתאים לחישוב הסופי של הסוגיה, וכן מוכח שהרמב"ם מסכים להנחה שרשימת הלשכות במשנה בתמיד היא רצופה. מדוע אפוא החליף הרמב"ם בין שתי הלשכות הצפוניות? (לשם השוואה, ראו דברי המאירי בפירושו לסוגיה ביומא טו ע"ב: "ואם כן מה ששנינו במסכת תמיד והלא לשכת הטלאים היתה במקצוע צפונית מערבית... וכן שהיתה שם לשכת החותמות ולשכת בית המוקד – אין הלכה כן". ונראה שכוונתו שאין הלכה כמו הסדר שמוסרת המשנה במסכת תמיד, וכן פירש המהדיר שם בהוצאת 'קדם').

ו. תירוץ התוספות יום טוב

התוספות יום טוב דן בשאלה זו בפירושו על המשנה במידות, ותירוצו הוא שיש להגיה את המשנה בתמיד, שכן אם נשנה את הסדר ונחליף בין לשכת החותמות ובין לשכת המוקד, דברי הרמב"ם יתיישבו עם הסוגיה ביומא. אך לא מלאו לבו לשלוח יד בגרסת המשנה בתמיד, שכן מוכח שהתוספות גרסו כמו הספרים שלפנינו (אולי כוונתו לתוספות שהבאנו למעלה).

דברים דומים מובאים ב"ביאורי הגר"א" על מסכת תמיד, שם נאמר שלשיטת המפרש "צ"ל בית המוקד קודם לחותמות".

מיקומן של לשכת החותמות ושל לשכת בית המוקד

ז. איתור גרסה כגירסת הרמב"ם

הבעיה בתירוץ זה היא שגרסת הרמב"ם לא מתועדת בדפוסים המשניות והגמרות שלפנינו, ולא בדברי ראשונים אחרים. אדרבה, נראה שרש"י ותוספות ביומא לא גרסו כך. גרסה כזו גם לא נמצאת בכתבי יד מיוחסים של המשנה (באתר "אוצר כתבי יד תלמודיים" של הספרייה הלאומית ובתקליטור "עדי נוסח" של אוניברסיטת בר-אילן לא נמצאה גרסה כזו).

כתב יד יחיד המביא גרסה המתאימה לשיטת הרמב"ם הוא כ"י אוקספורד opp. 726 של מסכת תמיד, ובו נשנית לשכת בית המוקד לפני לשכת החותמות. לפי גרסה זו מיושבת שיטת הרמב"ם וההולכים בשיטתו.

ח. ביאור שיטת הרמב"ם מסברה

לדעת הרמב"ם יש התאמה בין לשכת בית המוקד (שהיא אחת מארבע הלשכות, ולמרות זאת נקראה בשם דומה לבית המוקד כולו) ובין הירידה לבית הטבילה – שתיהן בפינה הצפונית מערבית.

עניין זה מתבאר לפי המשנה בתמיד (פ"א מ"א): "בית המוקד כיפה ובית גדול היה... אירע קרי לאחד מהן, יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה, והנרות דולקין מכאן ומכאן, עד שהוא מגיע לבית הטבילה, ומדורה היתה שם".

המשנה מציינת **לאחר** איזכור בית המוקד בית טבילה ומדורה. ומאחר שפירושו של "מוקד" הוא מדורה, ובנוסף אנו מכירים ממסכת מידות ירידה לבית הטבילה בתוך בית המוקד עצמו – הרמב"ם קושר את הדברים, וכדבריו בתמיד (פ"ג מ"ג): "כבר קדם לך בתחלת מסכתא זו אמרם בית גדול היה, ובו היו ארבע לשכות אלו, אשר אחת מהן היה בה אש בוערת, והיא אשר קראה מדורה בתחלת המסכתא, ומשום כך נקרא הבית בכללותו בית המוקד".

לרמב"ם ברור שהירידה לבית הטבילה נעשית מלשכת בית המוקד, כפי שהוא מצוין בפירושו למידות:

והלשכה שהיתה מדורת האש שבה מתחמם כל מי שטבל, כמו שנתבאר בתחלת תמיד, היא אשר קראה בשלישי תמיד לשכת בית המוקד, והיא אשר אמר עליה כאן שבה יורדין לבית הטבילה, דע זאת.

לסיכום, לדעת הרמב"ם בית המוקד נקרא על שם המדורה שהייתה מיועדת לחמם את הכהנים לאחר טבילתם, ומקומה היה בפינה הצפונית מערבית של בית

המוקד מתחת לפני השטח, ואילו במפלס הרגיל של בית המוקד הייתה הירידה לבית הטבילה.

עוד יש להעיר מסברה על שיטת הרמב"ם, שקל יותר להבין שבצד לשכת החותמות, שהייתה לעתים מלאה מפני קבלת קהל, גנזו את אבני המזבח (ושמא יש לומר שגנזו אותן מתחת לפני הקרקע) – אך קשה יותר להניח שהלשכה ששימשה לקבלת קהל לצורך קבלת חותמות שימשה באותה עת גם למעבר כוהנים לבית הטבילה, כשיטת התוספות. מדובר היה בגרם מדרגות שנפער ברצפת הלשכה, לבד ממקום המעבר לכוהנים עצמם. לכן, לכאורה מובנת בזה שיטת הרמב"ם יותר מאשר שיטת רש"י ותוספות.

י. יישוב שיטת רש"י ותוספות

לפי דברינו למעלה, יש להקשות על שיטת תוספות – מה ההיגיון בכך שהירידה לבית הטבילה (שבו הייתה מדורה כאמור) נמצאת בצפון מערב, ואילו לשכת בית המוקד (הקטנה) נמצאת בצפון מזרח?

אלא שרש"י (וכן גם הרא"ש בביאורו למסכת תמיד) לא פירשו את השם "בית המוקד" כפי שפירש אותו הרמב"ם. רש"י ביומא טו ע"ב כותב כך:

בית המוקד, שהיה טרקלין גדול והיו מסיקין בו מדורות גדולות להתחמם שם הכהנים, שהולכים יחפים על רצפת עזרה שהיא של שיש.

כלומר, "בית המוקד" נקרא ע"ש מדורות ששימשו לחמם את הכוהנים מפני יחפותם, מלבד המדורה המפורשת במשנה הראשונה בתמיד. ודאי שרש"י לא יתעלם ממדורה זו, שעליה נאמר במפורש ששימשה לחמם את הכוהנים לאחר טבילתם, אך הוא יאמר שמדורה זו כלל לא היתה בבית המוקד (במפלס התת קרקעי התרחקו מעבר לבית המוקד, ואזי לא ניתן לומר שהמדורה נמצאת בבית המוקד). לחלופין, יסביר רש"י שאכן מדורה זו הייתה בבית המוקד, במפלס התחתון בפינה הצפון מערבית, כרמב"ם. חוץ ממדורה זו היו מדורות במפלס העליון – המפלס של העזרה – שנועדו לחמם את הכוהנים תוך כדי עבודתם, ועל שמן נקרא המקום "בית המוקד".

סיכום

המעין במפרשי המשנה במסכת תמיד ובמסכת מידות ימצא דעה כמעט-מוסכמת באשר למיקומן של לשכת החותמות ושל לשכת בית המוקד (רמב"ם, 'המפרש' על תמיד, רע"ב, תוס' יו"ט, תפארת ישראל, קהתי), אך למעשה מדובר במחלוקת

מיקומן של לשכת החותמות ושל לשכת בית המוקד

ראשונים. הן לפי רש"י ותוספות, והן לפי רוב הגירסאות הידועות לנו, מיקום הלשכות הינו הפוך מזה שמביאים הרמב"ם וסיעתו.

עבודת

המקדש

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

א. היקף הפעילות הפולחנית והכלכלית של קרבנות היחיד

ב. המשמעות הכלכלית של קרבנות היחיד

ג. ירושלים כעיר המקדש

ד. סניטציה ואקולוגיה של קודש בעיר המקדש

ה. סיכום

א. היקף הפעילות הפולחנית והכלכלית של קרבנות היחיד

החלק הראשון של המחקר פורסם בגיליון הקודם,¹ והוא עסק בקרבנות הציבור ובהוצאות הנלוות להם, אולם ברור שקרבנות אלו תפסו רק חלק קטן מנפח הפעילות הפולחנית והכלכלית בבית המקדש, ולמעשה רוב הפעילות היה קשור לקרבנות היחיד.

אין בידינו מידע אמין ומדויק לגבי מספר עולי הרגל הממוצע שפקדו את המקדש לאורך כל ימות השנה, ובעיקר במועדים, והערכות שונות ניתנו לכך. איננו יודעים גם כמה קרבנות כל אדם או כל משפחה הקריבו בשנה. למשל, מה היה ממוצע קרבנות היולדת, החטאת או הנדבה וכו'. נתונים אלה כמובן השתנו במהלך התקופות השונות. להלן ננסה לתת הערכה מינימלית, על פי "מפתח" ממוצע שבנינו בהתאם להנחות הבאות:

א. העלייה למקדש בשלושת הרגלים ומשך השהייה בירושלים עשויים היו להימשך כחודשיים וחצי בשנה.² עניין זה היה כרוך בקושי גופני וכספי רב, וספק אם רוב הציבור היה יכול לעמוד בכך.³ נראה שתושבי ארץ ישראל עלו לרגל בממוצע פעם

1 ז' עמר, ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור במקדש, מעלין בקודש, כב (תשע"א), עמ' 85–125.

2 ראו הרב ישראל אריאל, מחזור המקדש לחג הפסח, ירושלים תשנ"ז, עמ' 9.

3 קיימות הוכחות רבות לכך שרוב הציבור לא קיים את מצוות העלייה לרגל בכל הרגלים. ראו ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני, ירושלים תשכ"ה, עמ' 24–38 (להלן, ספראי, עלייה).

אחת בשנה. הקרובים לירושלים עשו זאת בתדירות גבוהה, והנמצאים ב"דרך רחוקה" בתדירות נמוכה יותר, כמובן לבד מהנעדרים מאונס בשל מחלה, זקנה או טומאה. לצורך העניין, נראה שרוב האנשים שגרו בתחום יום הליכה מירושלים עשו מאמץ להגיע לפחות בחג הפסח, בשל הציווי הנוסף של הקרבת קרבן הפסח, שעל אי קיומו מתחייבים בעונש כרת.⁴

ב. כל זכר בוגר חייב לשלם פעם אחת בשנה מחצית השקל, והרושם הוא שהדבר נתפס כמס של זכות שהכול חפצו להשתתף בנתינתו.⁵ נקודת ההנחה שלנו היא שכל בית אב שעולה לרגל מונה בממוצע לפחות 2-3 אנשים שהשתתפו בתשלום המס. נראה שהיו אנשים אמידים שתרמו עבור עניים.⁶

ג. בכל עלייה לרגל לבית המקדש חייב כל זכר שאינו מוגבל מבחינה גופנית ובריאותית – ובכלל האמור ילד שיכול לאחוז ביד אביו ולעלות עמו להר הבית – בשלושה קרבנות:

(1) קרבן ראייה⁷ (עולה): פר, איל, כבש או עז.

(2) שלמי חגיגה: פר, איל או כבש.

(3) שלמי שמחה: פר, איל או כבש.

בפועל לא הכול יכלו לעמוד בהוצאות הכרוכות בהבאת כל הקרבנות הנזכרים. לפי בית הלל שוויה המינימלי של עולת ראייה הוא מעה אחת כסף (32 פרוטות), ושוויו של קרבן חגיגה שתי מעות (64 פרוטות), ולפי בית שמאי הפוך מזה. עולת ראייה

4 משנה פסחים פ"ט משניות א-ב. לדעת התנאים החולקים על ר' עקיבא דרך רחוקה היא "מאסקופת העזרה ולחוף", עמדה שמצמצמת את חיוב הכרת. כנראה שחלק מעולי הרגל החקלאים שגרו בסמיכות לירושלים מיהרו לחזור בחול המועד לביתם (דברים ט"ז, ז) ולעסוק בקציר השעורים, שכן מבחינה חקלאית מדובר בעונה חקלאית רגישה ולחוצה והיא בבחינת מלאכת דבר האבד. ראו ד"צ הופמן, ספר ויקרא, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' קכב-קכג; א' סמט, עיונים בפרשות השבוע, ב (סדרה ראשונה), ירושלים תשס"ב, עמ' 102.

5 הכול חייבים במחצית השקל, כולל קטנים שאביהם שילם עליהם פעם אחת, וכן הכוהנים (משנה, שקלים פ"א ה"ג). אמנם לפי המשנה נשים ועבדים פטורים ממחצית השקל, אך נראה שאם הם חפצו להשתתף ולשלם קיבלו מידם תרומה זו. ראו שם, פ"א מ"ה; ספרי זוטא י"ט, ב.

6 משנה, שקלים פ"א מ"ז.

7 משנה, חגיגה פ"א מ"א.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

מובאת רק מחולין,⁸ ונשאלת השאלה איזה קרבן ניתן לרכוש בסכום כה פעוט. המסקנה המחויבת היא כדעת הרמב"ם, שניתן להביא כקרבן ראייה גם עוף.⁹ המחיר הנמוך ל"קן" (שני בני יונה או שני תורים) היה כרבע דינר (48 פרוטות) לערך,¹⁰ ופרט אחד – קרבן הנדבה הזול ביותר¹¹ – עלה שמינית הדינר (24 פרוטות).

הקרבת הקרבנות בוצעה אפוא בהתאם למעמדו הכלכלי של האדם:

מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא שלמים מרובים ועולות מועטות, נכסים מרובים ואוכלין מועטין, מביא עולות מרובות ושלמים מועטין (משנה, חגיגה א, ה).

נראה שמעוטי היכולת הביאו רק קרבן עוף לכל בית אב, אחרים הביאו כבש ואולי בני יונה בעבור בניהם, והעשירים יכלו להביא פרים,¹² אולי גם עבור נשותיהם למרות שאינן מחויבות בעולת ראייה.

שלמי חגיגה חייבים לבוא רק מקרבן בהמה, אך במקרה הזה ניתן היה לממנם מכספי מעשר שני או להביאם מבהמות מעשר בהמה.¹³ אפשרות אחרת למימון קרבן החגיגה היא בשותפות עם אחרים: "אם יש לו להביא מתוך ביתו יביא, ואם לאו משתתף עם אחרים ובלבד שלא יפחות מכשיעור, וזו וזו קרויות חגיגה".¹⁴

אשר לשלמי שמחה, כל ישראל, ובמיוחד העניים, יכלו לצאת ידי חובתם באכילת בשר קרבנות אחרים (כמו נדרים ונדבות),¹⁵ וכנראה גם בהצטרפות לקרבנות של אחרים, כחלק משמחת חגם.

לסיכום, הוצאה משפחתית מינימלית היא עוף אחד לעולת ראייה וכבש אחד לשלמי חגיגה. נראה שרוב המשפחות יכלו להרשות לעצמן אף יותר מכך.

8 משנה, חגיגה פ"א משניות ב-ג.

9 הלכות חגיגה פ"א ה"א, לכאורה כנגד דברי הגמרא בחגיגה ז ע"א. במקום אחר הועלתה האפשרות שמחירי הכבשים יזלו (כריתות כז ע"א).

10 משנה, כריתות פ"א מ"ז.

11 כפשוט לשון התורה (ויקרא א', יד-יז) וכפי שמפורש במשנה (מנחות פ"ג מ"ו).

12 כמקרה קיצוני נזכיר את הסיפור על בנה של מרתה בת בייתוס שהעלה שור שמחירו אלף זוז (בבלי, סוכה נב ע"ב).

13 משנה, חגיגה פ"א משניות ג-ד; השוו: קדמוניות היהודים ד, ח, ח.

14 תוספתא, חגיגה פ"א ה"ד.

15 משנה חגיגה פ"א מ"ד.

ד. קרבן פסח: כל יהודי בוגר, ובכלל זה נשים וזקנים, חייב בזבח הפסח. הקרבן הוא שה כבשים או עזים שעליו מנויה חבורת אנשים הכוללת מספר משתתפים לא קבוע שנמנו מראש, ובלבד שהחבורה תוכל לסיים לאכול את כל הקרבן מבלי להותיר, ושכל אחד מהמשתתפים יזכה לאכול לפחות בשיעור כזית בשר. הקרבת הקרבן נעשתה בעזרה שבמקדש, ששטחה היה מצומצם יחסית, ובשלוש משמרות.¹⁶ לצורך כך נבחרו נציג אחד או שניים מכל חבורה, ואלה נכנסו לעזרה, שחטו והפשיטו את הקרבן.

בכל חבורה נמנו בין 10 ל-100 משתתפים, כלומר כחמישים איש במוצע,¹⁷ שהיה שיעור אכילת קרבן פסח הוא קטן – כזית.¹⁸ לפי זה סך מספר האנשים שהיו בעזרה, כולל הכהנים, הלוויים והמשוררים, לא עלה על כמה אלפים – וזהו מספר סביר בהחלט. לפי חישוב אחד נראה ששטח העזרה (כולל החיל) יכול היה להכיל באופן מקסימלי 6,400 איש בכל משמרת, וסך הכול 19,200 איש. אם נפחית מכמות זו את מספר הכהנים והלוויים ששירתו במקדש באותה העת ואת האזורים שישראלים אסורים בכניסה אליהם, נגיע לשטח שיכול להכיל מספר מרבי של כ-18 אלף איש (וכמספרם – הקרבנות והחבורות).¹⁹ מספר זה מאפשר לערוך תחשיבים שונים, והוא תלוי בין היתר גם בשאלה כמה נציגים מכל חבורה נכנסו לעזרה. למשל, לפי חישוב של 25 איש בחבורה השולחים שני נציגים ניתן להגיע למספר של 125,000 איש. בשנים שבהן רבו עולי הרגל ניתן היה לשלוח נציג אחד לכל חבורה של חמישים איש, כך שנוכל להגיע באופן תיאורטי ל-900,000 איש המשתתפים בקרבן (שליחת נציג אחד מחבורה של מאה מכפילה את המספר).²⁰ השאלה היא כמובן האם שיעור של כמיליון

16 משנה, פסחים פ"ה מ"ז.

17 לפי יוסף בן מתתיהו היו כעשרים איש בכל חבורה, ולא פחות מעשרה (מלחמת היהודים, ו, ט, ג; וראו תוספתא, פסחים פ"ד ה"ג. השוו תרגום 'יונתן' לשמות י"ב, ד). המשנה (שם, פ"ח מ"ז) דנה באפשרות לשחוט קרבן פסח על יחיד או בחבורה של מאה (פסחים פ"ח מ"ז), וכן מובא באיכה רבה (א', ב) שהיו חבורות של ארבעים, חמישים ואפילו מאה איש.

18 כמות הבשר שניתן לקבל מכבש לכל אחד מבני החבורה מספיקה לפי כל אחת מהדעות הקיימות בהלכה לשיעור "כזית". למשל, מכבש שמשקלו 30 ק"ג נותר לאחר הוצאת האיברים הפנימיים, העור ושאר החלקים הבלתי נאכלים, כ-15 ק"ג לאחר צלייה. כלומר 300 גרם בשר בחבורה של 50 איש. יש לזכור שאכילת הפסח אמורה להיות על השובע, לאחר אכילת בשר קרבן חגיגה.

19 J. Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus, London 1969, pp. 82-83

20 מספר זה תואם למספר הבהמות שנוכרו במקרא בהקשר ל'פסח יאשיהו': 37,000 כבשים ועוד 3,800 בקר לקרבן חגיגה (דה"ב ל"ה, ז-ט).

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

חוגגים שהיו יכולים להתרכז במרחב העיר ירושלים של שלהי בית שני בחג הפסח עשוי להיות ריאלי.²¹ בשנים רגילות מספר החוגגים היה בוודאי נמוך בהרבה מזה, וכן יש לזכור שבמשמרת השלישית השתתפו דרך כלל אנשים מעטים.²² מספר החוגגים העצום שבין 5 ל-12 מיליון, שנזכר בכמה מקורות, מובא בהקשר לאירועים יוצאי דופן ('פסח מעוכין')²³ שאינם מעידים על המציאות הרגילה.²⁴

כאמור, אין לנו מידע כמה קרבנות פסח הוקרבו במוצע בשנה בשלהי בית שני, וכמה אנשים נמנו במוצע בכל חבורה.²⁵ נראה שעשרת אלפים קרבנות הוא אומדן

21 לבד מהאורחים שגדשו את העיר בשלהי בית שני בימי הרגלים דרה בעיר אוכלוסייה קבועה, שגם על אומדנה קיימות דעות שונות, החל מ-220,000 תושבים ועד ל-20,000 תושבים. ראו: ה' גבע, "אומדן אוכלוסיית ירושלים בתקופותיה הקדומות: ההצעה המינימליסטית", ארץ ישראל, כח (תשס"ח), עמ' 57-58.

22 משנה, פסחים פ"ה מ"ז.

23 לפי יוספוס מדובר ב-5,112,000 איש (לפי 20 איש בחבורה) או 2,556,000 איש (לפי 10 איש בחבורה) לבד מהאנשים הטמאים והנוכרים (מלחמת היהודים, ו, ט, ג). במקום אחר הוא מביא שמספר החוגגים בחג הפסח בירושלים בימי קסטיוס גאלוס (66 לספירה) היה כשלושה מיליון איש (מלחמת היהודים ב, יד, ג). מספר מופלג מופיע בתיאור מניין האוכלוסין בימי אגריפס, למעלה מ-12 מיליון איש. ראו בתוספתא פסחים פ"ד ה"ג; בבלי, שם, סד ע"ב. מניין הקרבנות "כפליים כיוצאי מצרים" והכפולות של המספר 12 הם כמובן מספרים טיפולוגיים, ואין לקבל את הדברים כפשוטם.

כך כנראה יש לראות גם את מספר ההרוגים והשבויים שמזכיר יוספוס בימי חורבן בית שני, כמיליון ומאתיים, שנקלעו לדבריו לירושלים בשל חג הפסח (מלחמת היהודים, ו, ט, ג). פרייס הוכיח יפה שהשימוש בכפולות של מניין "יוצאי מצרים" בהקשר לאומדן מספר היהודים מופיע במקורות שונים באותה תקופה, והוא משקף "זיכרון היסטורי" שנועד לסמל מספר עצום ורב. ראו תולדות מלחמת היהודים ברומאים (מהדורת ל' אולמן, 'שצמן וי' פרייס), ירושלים תש"ע, עמ' 65.

24 לאחרונה הציג י' פלג מודל תיאורטי המבקש להוכיח שהנתונים המספריים על הקרבת מאות אלפי פסחים בתקופה ההרודיאנית, כפי שהם מופיעים בכמה מהמקורות שהזכרנו לעיל, היו אפשריים במקדש מבחינה פיסית, ולדעתו אין לראות בהם בהכרח דברי גוזמה. ראו י' פלג, "קרבת פסח במקדש ההרודיאני ובמקדש חז"ל", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השישה-עשרה, רמת גן תשע"א, עמ' 205-224 (להלן: פלג).

25 ניתן להציג מודלים שונים להערכה. כך למשל נעשה ניסיון להעריך את מספר משתתפי חנוכת בית המקדש של הורדוס. נאמר שהורדוס זבח לצורך אירוע זה 300 פרים, לבד מהזבחים הרבים שהקריב הציבור (קדמוניות היהודים, טו יא ו, 422). ראו: א' כשר וא' ויצטום, הורדוס: מלך רודף ורודף, ירושלים 2007, עמ' 481, הערה 47. לדעת הכותבים, חישוב פשוט מלמד שניתן היה לקבל מכל פר כמאה וחמישים ק"ג בשר, ואם נוריד מכמות הבשר הכוללת (45 טון) את מתנות

אפשרי,²⁶ ולפי תחשיב של 25 איש בחבורה מדובר בקהל של כרבע מיליון איש.²⁷ העלות של השה לקרבן מתחלקת בין המשתתפים, והעלות ליחיד היא כמחיר בן יונה אחד (30-15 פרוטות).²⁸

בנוסף לקרבן פסח הובא גם קרבן "חגיגת ארבעה עשר", אם התמלאו שלושה תנאים: הפסח קרב ביום חול, רוב העם טהורים, ומספר האנשים שהקריבו באותה שנה היה מועט.²⁹ למעשה מדובר בקרבן שמוגדר "רשות".³⁰

ה. קרבן יולדת: כל יולדת זכר או נקבה חייבת בקרבן יולדת, והדבר מהווה תנאי לכניסתה לבית המקדש ולאכילתה מבשר הקרבנות. מדובר בקרבן עולה של כבש בן שנתו או בן-יונה/תור, וכן בקרבן חטאת של בן-יונה/תור. איננו יודעים מה היה ממוצע הלידות באותה תקופה ובאיזו תדירות עלו הנשים – לבדן או יחד עם כל המשפחה – לבית המקדש. טווח גיל הפרייון היה כנראה בין השנים 12–40 בממוצע. על אף תמותת הילדים הגבוהה,³¹ היה צורך להביא קורבן יולדת גם עבור נפלים

הכהונה והלוויה ועוד פחת של 10-15 אחוזים, נגיע בהערכה גסה ל-25-30 טון בערך. בהנחה שכל אדם אכל כחצי ק"ג, נגיע למספר של 50,000–60,000 סועדים. במספר זה נכללו לדעתם רבים מתושבי ירושלים, ובהם רבבת בוני המקדש ואורחי כבוד מוזמנים. להערכתם, המספר עולה בקנה אחד עם החישובים הדמוגרפיים שערכו ירמייאס וספראי בנוגע למספר החוגגים שיכלו להתקבץ בירושלים בימי העליות לרגל.

26 לשם השוואה, בחג הקרבן המוסלמי בשנת 2010 נשחטו ברחבי יר"ש ועזה בלבד לפי ההערכות כשבעים אלף בהמות: כחמישים אלף כבשים וכעשרים אלף עגלים. ראו כתבתו של ד' רובינשטיין בעיתון 'כלכליסט' מהתאריך 22.11.2010. לפי האומדן המצמצם מתגוררים במרחב זה לפחות 2-2.5 מיליון תושבים מוסלמים, כך שכל קרבן מספיק בממוצע לכשלושים איש. בשנת תש"ע נשחטו בזבח השומרונים 50 כבשים, כאשר כל בני הקהילה מונים כ-750 איש. לצורך צליית הקרבנות נדרשו 6 תנורים (תודתי לבנימים צדקה ולגיא יהושע, ממרכז מורשת השומרונים).

27 באופן תיאורטי, לפי אומדן של 50 איש בחבורה מדובר בחצי מיליון איש.

28 התחשיב הוא לפי מחיר של 768 פרוטות לכבש, לפי חלוקה של 25-50 איש בחבורה.

29 משנה, פסחים פ"ו מ"ג. ההסבר "מועט" הוא לפי הרמב"ם, הלכות קרבן הפסח פ"י ה"ב.

30 ירושלמי, פסחים פ"ו ה"ד, לג ע"ג; בבלי, שם, ע ע"א. ומבואר שם: "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השבע".

31 על פי הממוצע שהיה מקובל בארץ ישראל באמצע המאה התשע-עשרה לפני חדירת הרפואה המודרנית. ראו ט' טובלר, תרומה לטופוגרפיה הרפואית של ירושלים (ש' שטרן, מהדיר), רמת גן-חיפה תשס"ה, עמ' 27-30. סיכום מחקרי על שיעור תמותת תינוקות בעולם הקדום, ראו רונה ש' אבישר-לואיס, "ילדות וילדים בתרבות החומרית של ארץ ישראל מתקופת הברונזה

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

שצורת אדם ניכרת בהם.³² לפי הדוגמאות שמביאה המשנה, לעתים נשים "צברו חובות" והביאו בבת אחת חמישה קינים ויותר.³³

לצורך החישוב נראה שבמשפחה ממוצעת אישה הקריבה קרבן יולדת פעם אחת בשנתיים, ורובן הקריבו קרבן עולה זול, כלומר שני בני יונה בסך הכול.

ו. **מנחת חביתין**: מנחה שמקריב כהן גדול פעמיים ביום, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, והיא כוללת שתיים עשרה חלות מעשירית האיפה סולת, שלושה לוג שמן וקומץ לבונה.³⁴ בתחשיב שנתי מדובר בכמות גדולה: 1,095 סאין סולת – לפי שיטת הרמב"ם 6,307 ק"ג סולת – וכן 1,095 לוג שמן, שהם 328.5 ליטר שמן, וכ-6.5 ק"ג לבונה.³⁵ בהוצאה זו יכלו לעמוד הכוהנים הגדולים שהיו עשירים ביותר.

ז. **נדריים ונדבות**: הכמויות הקרבות תלויות כמובן בלשונו של הנודר או המנדב. להלן נזכיר כמה מהמוצרים – ואת הכמויות המינימליות המתאימות: סולת (עישרון), לבונה (קומץ), יין (3 לוגים), שמן (לוג), עולה (בן יונה, עז, כבש או פר), תודה או שלמים (לרוב כבש, עז או פר).³⁶ בקרבן תודה יש להוסיף ארבעים לחמים.³⁷

ח. **מנחת נדר או נדבה**: מנחת נדבה כוללת עישרון סולת חיטים אחד בדיוק (מנחת סולת) או למעלה מכמות זו (מנחת מחבת, מרחשת או מאפה-תנור); לוג שמן לכל עישרון וקומץ לבונה.

ט. **קרבן עולה ויורד (מנחת חוטא)**: כבשה, זוג בני יונה או סולת (ויקרא ה', ו-יא).

י. **קרבן חטאת**: כבשה או עז נקבה ובמקרים מסוימים קרבן עוף.³⁸

התיכונה ועד תקופת הברזל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ע, עמ' 17.

32 משנה, כריתות פ"א מ"ג.

33 כריתות פ"א מ"ז; קינים פ"ב מ"ג.

34 ויקרא ו', יב-טו; משנה, מנחות פ"ד מ"ה; ספרא, צו ג; בבלי, מנחות עו ע"א. יוסף בן מתתיהו מדגיש שהמנחה היא מכספו של הכהן הגדול, ראו: קדמוניות ג, י, ז (257).

35 לפי החישוב שערכנו לעיל, כ-18 גרם בממוצע לקומץ.

36 משנה, מנחות פ"ג משניות א-ט.

37 ויקרא ז', יב-טו; משנה, מנחות פ"ז מ"א; בבלי, שם עז ע"ב.

38 מחירו של קרבן חטאת יכול היה להיות מועט, "חטאת בת דנקא" (זבחים מח ע"א), כלומר שיטת הדינר (32 פרוטות), ולכאורה אין זה מחיר שבו ניתן לרכוש כבש אלא עוף. ואולם, בעלי

יא. קרבן אשם: בדרך כלל איל, דהיינו כבש זכר בוגר (ויקרא כ"א, כה). מחירו המינימלי הוא שני שקלים.³⁹

יב. בכור בהמה טהורה: שור, כבש או עז (במדבר י"ח, יז).

יג. מעשר בהמה: עשוי להיכלל בשלמי חגיגה (ראו לעיל).

יד. נזיר: נזיר שנטהר – קרבן עוף לחטאת ולעולה וכבש לאשם. נזיר שהשלים ימי נזירותו בטהרה – כבש לעולה, כבשה לחטאת ואיל לשלמים (במדבר ו', י-יד).

טו. מצורע שנטהר: קרבן עולה (בהמה או עוף), קרבן חטאת (בהמה או עוף) וכן כבש לאשם (ויקרא י"ד, י-כא).

טז. זב זבה: קרבן עוף לעולה ולחטאת (ויקרא ט"ו, יד-טו)

יז. נוספים: עולת גר (בהמה או עוף), קרבן סוטה ועוד.

בנוסף לנאמר בסעיפים א-ה, אנו מניחים שלפחות פעם בשנה מעלה כל משפחה בממוצע קרבן עולה, תודה או שלמים. כמו כן נראה כסביר שלסירוגין העלו בממוצע פעם בשנה קרבן חטאת או אשם או שהביאו בכור בהמה טהורה. אין בידינו מידע לגבי מספר האנשים שהתחייבו בקרבנות המיוחדים או לגבי חלקם באוכלוסייה – זבים, מצורעים, נזירים ועוד – אולם אין ספק שכל הקבוצות הללו יחדיו היו גורם מצטבר שאינו מבוטל.⁴⁰

התוספות העלו את האפשרות (בבא בתרא קסו ע"ב, ד"ה 'רבעתים') שמחירי הטלאים הוזלו (על פי כריתות כז ע"א).

³⁹ חז"ל למדו זאת מלשון הכתוב: "כסף שקלים" (ויקרא ה', יד).

⁴⁰ תופעת הנזירות בשלהי בית שני היתה תופעה חברתית נרחבת שהקיפה שכבות חברתיות שונות, ראו: א' רועי, "רציפותה ומקומה של הנזירות בחברה היהודית בימי הבית השני והמשנה", בתוך: אוהב שלום, מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום בהגיעו לגבורות (ד' גרא ומ' בן-זאב עורכים), באר שבע תשס"ה, עמ' 473-485. מקור אחד המיוחס לתקופה החשמונאית מזכיר שלוש מאות נזירים עניים מתקופת ינאי המלך (ירושלמי, נזיר פ"ה ה"ד, נד ע"ב), ואילו בימי אגריפס מדובר על "נזירים רבים", ראו קדמוניות היהודים, יט ו א (294). היקף התופעה מסביר את הצורך בקיומה של לשכה מיוחדת לנזירים בבית המקדש (משנה, מידות פ"ב מ"ה). על העדויות הארכיאולוגיות להימצאותם של נזירים באזור ירושלים, ראו: ז' עמר וב' זיסו, "למשמעות הנקבים בארונות הקבורה בירושלים ובסביבותיה", ארץ-ישראל, כח (תשס"ח), עמ' 159-164. אין ספק שתופעת הנזירות, כמו גם המצורעים בישראל, הצטמצמה

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

בנוסף, בספרות חז"ל מוזכרת פעמים רבות האפשרות שאדם יביא שני "אשמות לאחריות"⁴¹. כלומר, לעתים הביא אדם קרבן נוסף למקרה שהקרבן שהתחייב בו ייפסל, ואם הכול היה כשורה ניתן היה להקריב את הקרבן השני כעולה. מאידך גיסא, הייתה אפשרות שאנשים יממנו את עלות הקרבנות במקום חבריהם, כמו שנאמר במפורש בקרבן מצורע ובקרבן נזיר.⁴² כלומר, ייתכן שאנשים עשירים התנדבו להעניק קרבנות במתנה לעניים שידם לא הייתה משגת, אך לא מצאנו ראיות שמדובר היה בתופעה נרחבת.

מעיון בטבלה מס' 1 עולה הוצאה משפחתית של לפחות 2 כבשים ו-4 בני יונה לשנה. כאשר עסקנו בעניין קרבן פסח, הצענו אמדן של עשרת אלפים קרבנות (חבורות), העשויים לייצג כשלושים אלף בתי אב בממוצע (8-9 נפשות בממוצע לכל בית אב). לפי נתון זה, מדובר במספר קרבנות שנתי של כשבעים אלף בהמות (לרוב כבשים) וכמאה ועשרים אלף בני יונה בשנה. מספר הפרים היה כנראה נמוך יחסית. כמובן, מדובר במודל תיאורטי שעשוי להשתנות בהתאם לפרמטרים השונים.

לאחר חורבן בית שני, ראו ז' עמר, "מתי פרצה טהרה יתרה בישראל ומתי פסקה", בד"ד, 17 (תשס"ו), עמ' 14-15.

41 למשל כריתות כד ע"א; זבחים קטו ע"א.

42 משנה ערכין פ"ד מ"ב; נזיר פ"ב מ"ה.

טבלה מס' 1: תחשיב אפשרי לכמות ממוצעת של מספר הקרבנות השכיחים שמעלה בית אב לשנה (ללא נסכים)

שם הקרבן	אפשרויות הקרבן	סך האפשרויות הזולות
קרבן פסח	כבש או עז	כזית שה ליחיד ומחיר של כשליש כבש למשפחה
עולת ראייה	פר, איל, כבש או עוף	עוף אחד
שלמי חגיגה	פר, איל או כבש	כבש
שלמי שמחה	פר, איל או כבש	אכילת בשר קרבן אחר
קרבן יולדת	כבש בן שנתו או שני בני-יונה (לעולה ולחטאת)	שני בני יונה (בממוצע שנתי בן יונה אחד)
קרבן עולה או קרבן שלמים או קרבן תודה	פר, כבש, עז או בן יונה פר, כבש או עז פר, כבש או עז	כבש או בן יונה כבש כבש סך הכול לחישוב – כבש אחד
חטאת או אשם או בכור בהמה	כבשה, עז או בן יונה איל שור, כבש או עז	בן יונה כבש עז סך הכול לחישוב – כבש אחד

ב. המשמעות הכלכלית של קרבנות היחיד

אף שאיננו יודעים מהי באמת כמות הקרבנות שהקריבו במקדש בשלהי בית שני, וניתן להגיע להערכות שונות – יוסכם על הכול שמדובר בהערכה של עשרות אלפי בהמות לשנה, נתון שעשוי להכתיר את המקדש כבית המטבחים הגדול ביותר במזרח התיכון.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

נוכל להעריך שבקרבנות השלמים של היחיד הייתה העדפה ברורה לכבשים על פני העזים, ואילו בשל מחירו הגבוה של הבקר – צריכתו הייתה נמוכה יותר. הממצא הזואו-ארכיאולוגי באשפת העיר ירושלים (על הגדה המערבית של נחל קדרון), המתוארך החל ממחצית המאה הראשונה לפנה"ס ועד לחורבן הבית השני, שופך אור מסוים על צריכת הבהמות באותה תקופה למזון ולקרבנות היחיד. הממצא הכולל אלפי עצמות מעיד על צריכה גדולה של כבשים, פי שניים ויותר מן העזים, ועל העדפת הצאן על פני הבקר (פי חמישה).

כל שרידי בעלי החיים שנמצאו היו כשרים ונשחטו כהלכה. יש גם רמזים לפיטום של כבשים ולכך שהשחיטה נערכה באופן מסודר על ידי קצבים מיומנים.⁴³ רוב מוחלט של הממצא שייך למשק החי, ורק מיעוט ממנו הכיל חיות בר.⁴⁴

במחקר אחר עסקנו בהרחבה בהיבטים שונים של קרבן העוף במקדש בשלהי בית שני, והוכחנו שמדובר בענף כלכלי משמעותי שהתפתח על מנת לענות על הצרכים של עולי הרגל. רוב האנשים העדיפו מסיבות שונות לרכוש את העופות במתחם המקדש, עובדה שיצרה ביקוש רב והביאה לעתים להפקעת מחירים מצד הספקים הפרטיים, ואף דרשה פיקוח באמצעות ממונה מיוחד מטעם המקדש.⁴⁵ בחלק מהמקורות מזכירים בנוסף של הפלגה כמויות עצומות של יונים שגודלו לצורך כך. נראה שהתמונה הכללית שהם מוסרים היא מהימנה. הדבר נתמך בממצא הארכיאולוגי מאותה תקופה. מאות של מתקני קולומבריום לגידול יונים נמצאו בארץ ישראל. עשרות מהם, המכילים יחדיו עשרות אלפי כוכים, נמצאו בירושלים ובסביבותיה. ממצאים אלה מתוארכים לתקופה שבין המאה השנייה לפנה"ס למאה הראשונה לספירה, ודומה שחורבן הבית היה אחד הגורמים לשקיעתו של ענף גידול היונים ביהודה.⁴⁶

43 ר' בוכניק, ג' בר-עוז ור' רייך, "טביעת אצבע יהודית בשרידי עצמות בעלי חיים מסוף הבית השני בירושלים", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השלושה-עשר, רמת גן תשס"ח, עמ' 73-85.

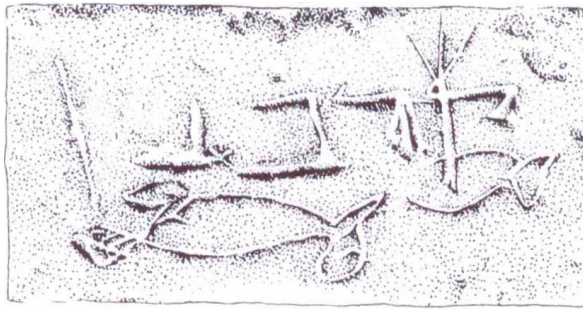
44 ר' בוכניק, נ' מרום וג' בר-עוז, "אילים ממואב וכבשים מחברון": ממשק עדרים בירושלים בשלהי ימי הבית השני", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ הארבע-עשרה, רמת גן תשס"ט, עמ' 211-224.

45 ראו משנה כריתות פ"א מ"ז; שקלים פ"ה מ"א, וברמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ז ה"ט.

46 ראו בהרחבה ז' עמר, מסורת העוף, תל אביב תשס"ד, עמ' 209-214.

איור מס' 1:

שבר כלי מאבן-גיר ועליו חרותה המילה 'קרבן'. מתחת לכתובת ובמהופך חרותות דמויות של שני עופות (חפירות הכותל, ירושלים, ימי הורדוס).



ראינו שבמקדש הוקרבו בכל שנה בסך הכול 1,291 מיני בהמות שונות כקרבנות ציבור. לפי כל אומדן סביר, מדובר בהיקף פעילות זעיר (1% – 5%) ביחס להיקף הפעילות של כל קרבנות היחיד בשנה. הצורך לספק כמות גדולה של בהמות, בעיקר לפני חג הפסח, העסיק את הנהגת העם, ולפי המסופר פעם אחת נידונה האפשרות לעבר את השנה כאשר התקיים חשש למיעוט בהמות לקרבן או לחלופין לחוסר מלאי מספק של גוזלי יונים.⁴⁷ בפרק על קרבנות הציבור עסקנו גם במוצרים הנלווים – כמות הנסכים השונים, המלח והעצים, ובמחירם המשוער. התוצאות שהגענו אליהן יכולות לשמש בסיס לחישוב הכמויות שנדרשו עבור קרבנות היחיד. כלומר, יש להכפיל את כל הכמויות שידועות לנו, בכפולות שבין 20 ל-100. מדובר בכמויות עצומות. למשל, לפי השיטה המצומצמת ביותר (שיטת הרמב"ם, וההנחה שקרבנות הציבור מהווים כ-5% מקרבנות היחיד), נדרשו כ-25 אלף ליטר שמן בשנה, וכמות דומה של יין.

לפי המודל שהצגנו, הערכנו שלמקדש נדרשו כ-50 טון מלח, כמות שאינה מופרזת⁴⁸ בהתייחס לכמות הגדולה של המלח שנדרשה גם לצורך עיבוד העורות של אותן בהמות. אשר ללבונה, ראינו שרק לצורך מנחת חביתין של כהן גדול נדרשו בכל שנה כ-6.5 ק"ג. לכך יש להוסיף את המנחות השונות, כאשר כל קומץ מנחה אחת מכיל כ-18 גרם בממוצע. בכפולות של אלפי מנחות בשנה ניתן להגיע לצריכה של מאות ק"ג של לבונה.

47 תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ד; ירושלמי, שם, פ"א ה"ב, יח ע"ד.

48 לקחנו בחשבון שבחלק מהקרבנות, כמו בקרבן פסח, נדרשה המלחה רק לאימורים, ולפיכך לצורך 10,000 קרבנות פסח נדרש רק כטון מלח. אולם בשאר הקרבנות ניתן היה לאכול מברשרם גם כשהוא מבושל או שלוק (משנה, זבחים פ"י מ"ז), ולפיכך שיעור ההמלחה עשוי היה להיות גבוה כשל הכשרת בשר.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

כמויות אלה מסבירות מדוע נדרשו ממונים מיוחדים על אספקת המלח והלבונה ועל אחסנתם בלשכות מיוחדות. גם הכמות העצומה של דברי המאפה במקדש חייבה ממונים מיוחדים – ללחם הפנים ולמנחת החביתין, וממונה נפרד על התנורים, כנראה ללחמים ולחלות של קרבנות תודה ונזיר. לצורך כך הייתה צריכה להיות הפרדה בין חלות-מצה וחלות-חמץ, שנאפו בתנורים נפרדים.

ג. ירושלים כעיר המקדש

ירושלים לא הייתה עיר רגילה מבחינות רבות. לבד מהנופך הרוחני שאפף את המקום בשל הפולחן שנעשה בבית המקדש, קיבלה קדושתה מימד מעשי וממשי מכוח דיני הטהרה שהוקפדו בתחומיה. מאחר שירושלים למעשה תפקדה כ"עיר מקדש", לא ניתן היה לנתק בין הפעילות שנעשתה בתוך מתחם הר הבית ובין התחום העירוני שמחוצה לו. לכן, הנהגת הציבור הייתה מחויבת לדאוג לבניית תשתית עירונית מתאימה לאוכלוסיית היעד שפנתה למקדש, לעתים מתוך המימון הציבורי שנגבה מכספי מחצית השקל. בחלק הראשון של המאמר פירטנו את הפעילויות שתוקצבו מ"שיירי הלשכה" ל"כל צורכי העיר", כגון שיפוץ הדרכים לעיר והרחובות בתוכה, תיקון החומות ואמת המים ועוד.⁴⁹ הממצא הארכיאולוגי מגלה שבירושלים הותקנו מקוואות בכל אזורי המגורים, וכמעט בתוך כל בית פרטי.⁵⁰ מדובר למעשה בתוכנית בית ייחודית וייעודית המותאמת לצורכי הפרט המבקש לחיות בירושלים. אין להוציא מכלל אפשרות שהרשות העירונית בירושלים עודדה או הנחתה את התושבים לבנות כך. נחמן אביגד תיאר תופעה זו מנקודת מבטו כארכיאולוג:

החופר בירושלים משתאה לא פעם למראה המספר הרב של מתקני מים: בורות אגירה, מקוואות וברכות, המתגלים בין שרידי הבניינים מתקופת בית שני... כאשר אתה מוצא בכל בית לפחות מקווה טבילה אחד, ולפעמים גם יותר, וכן ברכות לרחיצה, ונוסף על אלה גם חדר אמבטיה, הרי אתה תוהה על מידת היד הרחבה שנהגו תושבי ירושלים בשימוש במים היקרים. אך מאחר שמדובר לא במקרים יוצאי דופן, אלא בתופעה כללית, עלינו להסיק שתושבי העיר העליונה בירושלים יכלו לספק

49 משנה שקלים פ"א מ"א; פ"ד מ"ב.

50 ר' רייך, "משנה שקלים, פ"ח מ"ב, והממצא הארכיאולוגי", פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני (א' אופנהיימר עורך), ירושלים תשמ"א, עמ' 225-256. על תופעה זו באזור חברון, ראו: ד' עמית, "מקוואות 'ירושלמיים' מימי בית שני בהר חברון", חקרי ארץ (ז' ספראי, א' פרידמן וי' שוורץ עורכים), רמת גן תשנ"ז, עמ' 35-48.

לעצמם 'מותרות' אלה. מסתבר שהמניע הראשי לצריכת המים הרבים היה הגורם הדתי.⁵¹

כמות כה גדולה של מקוואות ומתקני רחיצה בבתי הפרטיים מוכיחה שאלה לא שירתו רק את צורכי הדיירים הקבועים, אלא נתנו מענה לצרכים של האורחים הרבים שפקדו את העיר בעלייה לרגל. בהמשך נראה כיצד הבית הפרטי הירושלמי היה עשוי לתפקד במועדים אלה כבית ציבורי. בעבודת הדיסרטציה שלו מנה ר' רייך כשלוש מאות מקוואות שרובם נמצאים בתחום ירושלים, ומהם כ-90% מתקופת הבית השני והשאר לאחר חורבנו.⁵² מעבר למקוואות הפרטיים, היה צורך להקים מתקני מים ציבוריים לצרכים השונים (שתייה, טבילה ורחצה). השקעה בתשתית כזו היא גבוהה, והיא מומנה גם באמצעות תרומות פרטיות, כמו שמופיע בכתובת תיאודוטוס שנמצאה בירושלים.⁵³ ריכוז אנשים כה רב בירושלים גם חייב התמודדות עם בעיות חברתיות שונות, ולכן היה צורך למשל להקים בתי דין מיוחדים.⁵⁴

איור מס' 2: כתובת תאודוטוס בן וטנוס שנמצאה בירושלים ומתוארכת לשלהי בית שני. היא מזכירה בניית בית כנסת, אכסניה ומתקני מים לטובת הארחת הנצרכים מן הנכר.



מחקרים אחדים עסקו בכלכלתה של העיר ירושלים בשלהי בית שני, והתייחסו להכנסות הרבות שסיפקו עולי הרגל הרבים מהארץ ומהגולה לקופת השלטון, לפרנסת

51 נ' אביגד, העיר העליונה של ירושלים, ירושלים 1980, עמ' 139.
 52 ר' רייך, מקוואות-טהרה יהודיים בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, חיבור לשם קבלת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים תש"ן (להלן: רייך דיסרטציה).
 53 הכתובת נכתבה ביוונית והיא מתוארכת לשלהי בית שני, וזה תרגומה: "תאודוטוס בן וטנוס כהן וראש בית הכנסת... בנה את בית הכנסת לשם קריאת תורה ולימוד מצוות, את האכסניה והחדרים (ו)מתקני המים לשם הארחת הנצרכים מן הנכר...". ראו ל' רוט-גרסון, הכתובות היווניות מבתי הכנסת בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 76-86.
 54 ירושלמי, שקלים פ"ד ה"ב, מח ע"א; משנה, כתובות פ"ג מ"א; בבלי, שם, קה ע"א.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

אנשי ירושלים וסביבותיה⁵⁵ ולמעגלים נרחבים יותר. כאן נבקש להתייחס לכמה השלכות מעשיות שנבעו מכך. קליטת אלפי אנשים שעלו לרגל למקדש ואספקת צורכיהם דרשו היערכות מיוחדת בהיבט הפיסי בירושלים ובסביבותיה. הבעיה הראשונה הייתה סידורי לינה ושירותי הארחה נלווים.

כל מי שבחרו לדור באופן קבע בירושלים היו ערים לעובדה שמדובר בדור בתנאי מחיה שאינם רגילים. במושגים של ימינו מדובר בדור עם איכות חיים לא נוחה, המלווה בתקופות מסוימות בצפיפות רבה, ברעש ובלכלוך – היבטים אקולוגיים שעליהם נעמוד בהמשך. אולם מעבר לכך, הנורמה החברתית בירושלים קבעה שאין לדייריה כבכל עיר אחרת פרטיות וקביעות, ומבחינה משפטית אין להם לכאורה בעלות על בתיהם, והם למעשה במעמד של אורחים קבועים המאיישים את רכוש הציבור.⁵⁶ הדים לכך ניתן ללמוד מתקנות העיר כפי שהן מופיעות במדרש מאוחר. להלן נביא כמה מהן:

...ואין מלינין בה את המת ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם...
ואין מגדלין בה אווזין ותרגולין ואין צריך לומר חזירים
אין מקיימין בה אשפתות מפני הטומאה...
ואין הבית צמיתות בה לאחר י"ב חודש
ואין לוקחין בה שכר מיטות. רבי יהודה אומר אף לא שכר מיטות מוצעות
לא היו לוקחים בה עורות קדשים. מה היו עושים בהם. רשב"ג אומר נותנים אותם
לבעלי אושפזין
אכסניין היו שרויין מבפנים ובעלי אושפזין מבחוץ
אכסניין מערימין ונוטלים כבשי מצרים (נ"א: כבשים מצוירים או מצומרים)
שעורותיהן יפין בארבע ובחמש סלעים ובהם היו אנשי ירושלים משתכרין.⁵⁷

55 ראו למשל: י' קלוזנר, "הכלכלה ביהודה בימי הבית השני", בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, ט (מ' אבי-יונה וצ' ברס עורכים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 146;

J. Jeremias, Jerusalem in the time of Jesus, London 1969; M. Goodman, Judaism in the Roman World, Leiden Boston 2007, pp. 59-67.

56 כמאמר התלמוד: "ירושלים לא נתחלקה לשבטים, דתניא: אין משכירין בתים בירושלים, לפי שאינה שלהן" (יומא יב ע"א; מגילה כו ע"א). לדעת ג' אלון מדובר בעדות על פיקוח ציבורי "הבא להפקיע זכות בעלותם של בעלי הבתים בירושלים בנכסיהם; הלכה זו נראה שנשנתה ונתקנה כלפי עולי הרגלים, שלא ירבו שכר הדירות ושלא יוכלו הבעלים למונעם מהתאכסן בהן", ראו ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תש"ז, עמ' 80.

57 אבות דרבי נתן, נ"א, לה (מהדורת שכטר, עמ' 104). המקור הקדום ביותר מופיע בתוספתא, מעשר שני פ"א ה"ב.

ממקור זה יש ללמוד שפתיחת הבתים בפני החוגגים נעשתה גם מתוך אינטרס כלכלי. בתמורה לשירותי הארחה של אנשים אמידים יכלו הדיירים הקבועים לקבל עורות קדשים משובחים שערכם הכספי עשוי היה להיות רב מברשם.⁵⁸ זו היא אפוא דוגמה מובהקת ל'כלכלת מקדש'.

דוגמה נוספת היא מכירת שיירי דם הקרבנות לחקלאים לצורך זיבול שדותיהם.⁵⁹

אולם נראה שרבים מהעולים לא מצאו מקום לינה באכסניות מסודרות והם "היו לנים ברחובה של עיר".⁶⁰ כאשר התמלאו רחובות העיר באנשים שגרו באוהלים, נאלצו רבים מהם לגור בעיר אוהלים שהייתה פרוסה סביבות העיר,⁶¹ כנראה בחניונים מוסדרים שהוקצו לכך.⁶² מבחינה הלכתית תחום זה נחשב עדיין לירושלים המורחבת,⁶³ כך שבעצם לא היה מחסור ממשי במרחב לינה. בהקשר לכך מתקבל מימד ריאלי למאמר המפורסם: "ולא אמר אדם לחברו: צר לי המקום שאלין בירושלים".⁶⁴

בעיה שנייה הייתה אספקת מים לצורכי המקדש עצמו (למשל לטבילת הכהנים, לשטיפת דם הקרבנות ועוד),⁶⁵ לצורך תפעול בתי המרחץ ובתי הכיסא הציבוריים,⁶⁶

58 ראו משנה, מעשר שני פ"א מ"ג.

59 משנה יומא פ"ה מ"ו.

60 משנה, בכורים ג, ב.

61 ראו יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יז ט ג (217). ועוד ראו דברי ספראי, העלייה לרגל, עמ' 135.

62 יוסף בן מתתיהו מציין את שלושת המחנות הגדולים שבהם התרכזו עולי הרגל, מלחמת, ב, ג, א.

63 משנה, מעשר שני פ"ה מ"ב. ובמיוחד ראו ז' עמר וא' ששון, "הבאת מנחת העומר ושתי הלחם מבקעת לוד – לזיהוים של צריפין ועין סוכר", בתוך: מחקרי יהודה ושומרון – דברי הכנס השישי תשנ"ו, אריאל תשנ"ז, עמ' 185-186.

64 משנה, אבות פ"ה מ"ה.

65 מ' הראל, "המים לטהרה, להיגיינה ולפולחן בבית המקדש בירושלים", ארץ ישראל, יט (תשמ"ז), עמ' 310-313.

66 על שרידי בית מרחץ ולטרינות (בתי כיסא) שנמצאו בדרום הר הבית, ראו ר' פרץ, "תוכנית בית המרחץ בחפירות הר הבית לאור המקבילות", חידושים בחקר ירושלים, דברי הכנס השישי, רמת גן תשס"א, עמ' 105; א' ברוך ו' עמר, "בית הכיסא (Latrina) בארץ-ישראל בתקופה הרומית ביזנטית", ירושלים וארץ-ישראל, 2 (תשס"ה), עמ' 30, וכן בהרחבה על סוגיית "בית צואה" הסמוך לשער האיסיים שבחומת ירושלים (מלחמת היהודים ה, ד, ב), שם, עמ' 371,

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

ובעיקר לצריכה של תושבי העיר הקבועים ועולי הרגל הרבים. המתקן הבסיסי ביותר לאגירת מים בירושלים (עד לראשית המאה העשרים) היה בור המים שהיה צורך לתחזקו מדי שנה (ניקוי, טיוח ועוד). מחקרים רבים עסקו בהיבט של אספקת המים בירושלים על פי ניתוח המקורות הכתובים והמצא הארכיאולוגי, ונראה שהמתקנים שנבנו באותה תקופה סיפקו בשנים כתיקונן את כל כמות המים הדרושה מבלי שהתעורר מחסור מיוחד.⁶⁷

גם לאספקת מזון טרי וזול נמצאו פתרונות הלכתיים, שהרי עולי הרגל הביאו עמם פירות ובהמות כמעשרות, כשחלק גדול מהם אסור במכירה ומותר רק לאוכלם או להעניקם במתנה. דוגמה יפה היא למשל תקנת 'כרם רבעי'. את הענבים שהגיעו לשנה הרביעית יש לאכול בירושלים או לפדות בכסף ותמורתו לרכוש בעיר מזון. אולם חז"ל קבעו שכל מי מתגורר בתחום המורחב של ירושלים קיימת בידו רק אפשרות אחת – להעלותם לירושלים:

כרם רבעי עולה לירושלים, מהלך יום לכל צד. ואיזה הוא תחומה: אילת מן הדרום, עקרבת מן הצפון, לוד מן המערב, והירדן מן המזרח. ומשרבו הפירות, התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה. ותנאי היה הדבר: אימתי שירצו, יחזור הדבר לכמות שהיה.⁶⁸

תקנה זו מספקת גמישות ומאפשרת לפרנסי העיר לשנותה בהתאם לכמות הפירות שהיו בשווקים ולשער המחירים. בתלמוד מובא טעם התקנה – "לעטר שוקי ירושלים

הראל, עמ' 311-312. על "בית הטבילה" ו"בית כיסא של כבוד", שהיה בתוך מתחם המקדש בירושלים, ראו משנה, תמיד פ"א מ"א.

⁶⁷ על חופרי בורות ראו משנה שקלים פ"ה מ"א; קהלת רבה ד', יז. בירושלמי בשקלים פ"א ה"א, מו ע"א, מובא: "מפרקין את המנעל מעל גבי האימוס", ועל פי גרסת הרמב"ם בפירוש המשנה שם הכוונה היא להסרת המנעולים שעל בורות המים הציבוריים, כדי שיוכלו לעמוד לשירות עולי הרגל. עוד ראו ע' עמיחי, "סקר אמות המים לירושלים", בתוך: אמות המים הקדומות לירושלים (ד' עמית, י' הירשפלד וי' פטריך עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמ' 169-195; מ' בן-ארי, "מנין הגיעו מים למקדש", תחומין, טז (תשנ"ו), עמ' 503-510. על בורות מים שהיו במתחם המקדש בימי בית ראשון ושני, ראו צ' צוק, "מקורות המים של בית המקדש הראשון בהר הבית", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השישה-עשר, תשע"א, עמ' 7-20. על אמות מים ומתקנים נוספים ראו: ד' עמית, "אספקת מים לעיר העליונה בימי הבית הראשון ובימי הבית השני לאור החפירות ליד בריכת ממילא", חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה, ג, תש"ע, עמ' 94-108. במאמרים אלה ניתן למצוא סיכום ממצה של הספרות המחקרית הרבה שנכתבה בנושא הספקת המים למקדש בפרט ולירושלים בכלל.

⁶⁸ משנה, מעשר שני פ"ה מ"ב.

בפירות".⁶⁹ נראה שלפי הבנה זו אין מדובר רק בתקנה המצומצמת לכרם רבעי, אלא לכלל פירות האילן בשנה הרביעית.

בירושלים היו שווקים שונים שנועדו לספק את כל צורכיהם של תושבי העיר ומבקריה. אין ספק שעם התרחבות העיר היה צורך בתכנון עירוני שיתחשב גם במיקומם של השווקים השונים. ב"שוק העליון" של ירושלים לא הייתה כנראה הקפדה יתרה על טהרה (לבד מבשלושת הרגלים), כמו בשוק התחתון.⁷⁰ בתחומי העיר החדשה היו ממוקמים בין היתר שוק העצים,⁷¹ שוק הבגדים, חנויות צמר ובתי המלאכה של הנפחים.⁷²

מובן שהקרקע שבתוך העיר לא יכלה לספק את התצרוכת החקלאית של אוכלוסיית ירושלים, ומענה לכך היה התפתחות עורף חקלאי מסביב לעיר. החל מהתקופה ההלניסטית ואילך הוקמו סביב ירושלים יישובים חקלאיים רבים וקיימות עדויות היסטוריות וארכיאולוגיות לקשרי מסחר ותעשייה בין העיר ליישובי הפריפריה הללו.⁷³ מאחר ש"שוק המקדש" נחשב לנתח כלכלי גבוה, היה כדאי לחקלאים לשמור על כל תהליך הייצור בטהרה: "חומר בתרומה – שביהודה נאמנים על טהרת יין ושמן כל ימות השנה, ובשעת הגתות והבדים אף על התרומה".⁷⁴ הממצא הארכיאולוגי מעיד על בניית מאות מקוואות בצדי הדרכים העולות לירושלים וכאמור אף בתוך תחומי העיר עצמה. בשנים האחרונות המחקר אף עמד על הזיקה בין מקוואות הטהרה לגתות ולבתי הבד שסיפקו יין ושמן בטהרה.⁷⁵

69 בבלי, ביצה ה"א.

70 משנה שקלים פ"ח מ"א.

71 מלחמת היהודים ב יט ד.

72 מלחמת היהודים ה, ח, א. לפי מדרש מאוחר, שאין לקבלו כפשוטו, היו גם שווקים שנועדו לרובדי החברה השונים (מלכים, נביאים, כוהנים, לוויים וישראל), והמהלכים בהם ניכרו לפי לבושם (ילקוט שמעוני, רות, רמז תרא).

73 א' ברוך, "העורף הכלכלי של ירושלים בתקופה ההרודיאנית", קתדרה 89 (תשנ"ט), עמ' 41-62.

74 משנה, חגיגה פ"ג מ"ד; תוספתא, שם, פ"ג ה"ל.

75 רייך דיסרטציה, עמ' 119-125; י' אדלר, "השמירה על הלכות טהרה בתעשייה החקלאית של ארץ-ישראל בתקופת הבית השני והמשנה", ירושלים וארץ ישראל, 4-5 (תשס"ז), עמ' 59-83. לתופעה זו יש לקשור את מציאות כלי האבן בסמוך לגתות ובתי בד, ראו א' רגב, "השימוש בכלי אבן בימי בית שני", מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס השישי (י' אשל עורך), אריאל תשנ"ז, עמ' 87.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

כנראה שבכל המרחב של תחום ירושלים המורחבת היה מוטל פיקוח כלשהו על טהרת מוצרי המזון והנסכים שיועדו למקדש. אולם מחו"ל לא קיבלו חלה ותרומה מאנשים פרטיים, אף אם היו מכובדים.⁷⁶ לעומת זאת, התפתח מערך כלכלי וארגוני גדול סביב אספקת הקרבנות והנסכים שהובאו ממקומות שונים, לעתים מרוחקים ביותר (מהגליל העליון ועבר הירדן), שיצא להם מוניטין באיכותם ובטהרתם: "וכולן אינן באים אלא מן המובחר". לצורכי המקדש הקפידו גם על גידול בשדות "המיוחדות", בשיטות עיבוד וייצור מיוחדות המותאמות לדרישות המחמירות של ההלכה.⁷⁷ לפי מקורות אחדים היו ביריחו חוות חקלאיות שהיו מעין "אדמות מקדש", ואותן עיבדו הכוהנים בטהרה לצורכי הנסכים ולשם אספקת מזון לכוהנים העובדים במקדש.⁷⁸

76 משנה, חלה פ"ד משניות י-יא.

77 משנה, מנחות פ"ח משניות א-ב; תוספתא, שם, פ"ט הל' ב-ה, יג. לצורכי המקדש גידלו בנחל קדרון שעורה לקרבן העומר (תוספתא מנחות פ"י הכ"א) ואולי גם צמחי קטורת אקזוטיים. ראו בתרגום הארמי לקהלת (ב', ה). על כך נרחיב א"ה במאמר נפרד.

78 בתלמוד הבבלי מופיעה הברייתא הבאה: "ת"ר: עשרים וארבעה משמרות בארץ ישראל, ושתים עשרה ביריחו. שתים עשרה ביריחו? נפישן להו טובא! – אלא: שתים עשרה מהן ביריחו. הגיע זמן המשמר לעלות, חצי המשמר היה עולה מארץ ישראל לירושלים, וחצי המשמר היה עולה מיריחו כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבירושלים" (תענית כז ע"א). מקור אחר המזכיר את הקשר בין האזור החקלאי הפורה של יריחו לבית המקדש הוא הספרי: "כשהיו ישראל מחלקים את הארץ הניחו דושנה של יריחו חמש מאות אמה על חמש מאות אמה. אמרו, כל מי שייבנה בית הבחירה בחלקו ייטול דושנה של יריחו" (בהעלותך, פא). ההשוואה בין שטחה הדשן של יריחו (500 אמה על 500 אמה) לבית המקדש (משנה, מידות פ"ב מ"א) אינו מקרי. ביריחו גם גידלו בשמים יוקרתיים כמו אפרסמון (הצרי הנזכר ראשון בין סממני הקטורת) וכופר (מלחמת היהודים ד, ת, ג). גידול הכופר (צמח החינה) נזכר במדרש מאוחר בעניין הבשמים שהיו מגדלים סביבות ירושלים: "בתי שלחים היו מקיפין לירושלים, וכל אחד היה בו כפר והיו מלאים כל מיני בשמים והכהנים יוצאים לשם ומביאים צרכי בית המקדש בטהרה" (ילקוט שמעוני, שה"ש, רמז תתקפח). בית גידול זה יכול להתאים מבחינה אקלימית לאזור יריחו. אחד מהגידולים שנזכרו ביריחו היה "גמזיות של הקדש" (תוספתא, פסחים פ"ב ה"ט). בחפירות שנערכו בארמונות החשמונאים באזור נמצאו מקוואות רבים, עדות לכך שהחשמונאים שגרו במקום הקפידו הקפדה יתרה בדיני טהרה. ייתכן שהכוהנים שישבו ביריחו שמרו בקפדנות על טהרתם, משום שהיבול החקלאי שטיפלו בו היה מיועד לכוהנים שעבדו במקדש. עוד ראו בהרחבה: J. Schwartz, "On Priests and Jericho in the Second Temple Period", *JQR*, 79 (1988), pp. 23-48.

דרוש מחקר נוסף שיבחן כיצד הובילו את הנסכים והבהמות למקדש. סביר להניח שעולי הרגל הרחוקים מירושלים הביאו פירות וירקות כשהם מיובשים, בעוד הקרובים יכלו להביאם טריים, כפי שניתן ללמוד מהלכות ביכורים: "הקרובים מביאין תאנים וענבים, והרחוקים מביאין גרוגרות וצימוקים"⁷⁹. בעיה מיוחדת הייתה בהובלת בהמות ממקומות מרוחקים: "אילים ממואב, עגלים משרון, כבשים ממדבר, גוזלות מהר המלך. ר' יהודה אומר כבשים שגביהן רחבים"⁸⁰. ייבוא כבשים ועזים ממקומות רחוקים כמו עבר הירדן התקיים גם בימי הביניים ובעת החדשה.⁸¹ בכל מקרה, היה צורך למצוא פתרון גם לאחסון הולם של הנסכים⁸² והעצים, כמו גם שטחים למכלאות ולשווקים של בעלי החיים ותוצריהם, כנראה בתחומי העיר החדשה.⁸³ הממצא הזואוארכיאולוגי שנמצא באשפת העיר ירושלים בשלהי בית שני והשוואתו לממצא מעבר הירדן ולמורדות הר חברון מצביע על העיר כ'צרכנית בשר' גדולה. מרבית בעלי

הנחה זו מקבלת את אישורה על רקע המקורות מהתקופה הביזנטית המלמדים על קיומם של שטחים חקלאיים מיוחדים באזור יריחו שבהם גידלו הנוצרים חיטה וגפן במיוחד עבור הפולחן שהתנהל בכנסיות המרכזיות שלהם. הדבר מצטרף לסדרה של סממנים יהודיים שביקשו הנוצרים לנכס לעצמם, ראו בהרחבה:

J. Schwartz & Z. Amar, "The Lord's Field: Galgala, Jericho and Jerusalem and the Polemics of the Byzantine Period", in: **Jerusalem and Eretz Israel** (J. Schwartz, Z. Amar & I. Ziffer ed.), Ramat-Gan Tel Aviv 2000, pp. 77-88.

79 משנה, בכורים פ"ג מ"ג.

80 תוספתא, מנחות פ"ט ה"ג. בתלמוד בבלי, שם פז ע"א, מובא: "כבשים שגבהן כרחבן", ונוסח אחר מובא שם בתוספות: "שגובהן רחבים". ברור שהכוונה היא להדגיש שהבהמות שנועדו לקרבן היו גדולות ומשובחות מהרגיל. כן ראו ירושלמי פאה פ"ז ה"ד, כ ע"א. אשר ל"עגלים בשרון", ראו משנה, בבא קמא פ"י מ"ט.

81 את העיר עמאן כמרכז לייבוא כבשים מציין הגיאוגרף הירושלמי בן המאה העשירית אלמקדסי, אחסן אלתקאסים פי מערפת אלאקאלים, לידן 1906, עמ' 180. ר' יהוסף שווארץ כתב במחצית המאה התשע-עשרה: "רוב הבשר אשר נאכל בארץ הוא בשר צאן, ולא מצא להם ומביאים מעבר הירדן ממחוז בלקא ואללג'ה, גם מעבר נהר פרת (בחדש כסלו שנת תר"ה הובא לכאן צאן רב מעיר מוסי במדינת כורד)", ראו תבואות הארץ, ירושלים תר"ס, עמ' סג-שסד.

82 זאת מעבר למחסני הדגן שהיו בתוך המקדש עצמו, ראו בסוגיה זו ר' ינקלביץ, "אוצרות מזון בארץ-ישראל בתקופת הבית השני המשנה והתלמוד", מלאת, א (תשמ"ג), עמ' 109-110.

83 על סוחרים בהמות בירושלים, ראו משנה, שקלים פ"ז מ"ב. כמו כן היו בירושלים "שוק של פטמין" ו"שוק של צמרים", ראו משנה, עירובין פ"י מ"ט.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

החיים הם זכרים, שנשחטו בעודם צעירים. הדבר מלמד שהבהמות שהובאו לירושלים כללו את תנובת העדרים בלבד, ונועדו בעיקר לבשר, בעוד המגדלים דאגו לשמור על גרעין רבייה ועל בקר בוגר למטרות משניות כחלב וצמר.⁸⁴

עניין אחר שהיה צריך למצוא את פתרונו בעיר המקדש הוא בניית תנורים לאכילת הקרבנות שבשרם מוגדר כ"קדשים קלים", כלומר קרבנות שניתן לאוכלם רק בתחומי העיר המקודשת. לצורך כך נבנו כנראה תנורים ציבוריים גדולים, אולם דומה שאלה לא יכלו לספק את הצרכים לכמות הרבה של קרבנות הפסח, שהיו צריכים להיצלות בעת ובעונה אחת ובזמן יחסית מצומצם. לצורך כך הכינו תנורים ניידים וארעיים, כפי שמופיע בסיפור על חוני המעגל: "צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו".⁸⁵ לפי התחשיבים המינימליסטיים ביותר מדובר בסדר גודל של מאות תנורים,⁸⁶ ולמעשה לפי דרישות ההלכה באלפי תנורים.⁸⁷ חלק מהתנורים כנראה נמכר או הושכר לטובת החוגגים. לא ברור ממה היו עשויים תנורים אלה, ואולי מחרס בלתי צרוף. בהקשר לכך יש להזכיר את היוצרים והקדרים שהיו מוכרים כלים בטהרה.⁸⁸ לכך יש לצרף בעלי מלאכה נוספים שסיפקו שירותים שונים לעולי רגל שבאו מרחוק או לאנשים שהיו במהלך טהרתם, כמו חייטים, כובסים, ספרים וסנדלרים.⁸⁹ ירושלים

84 ר' בוכניק, נ' מרום וג' בר-עוז, "אילים" ממואב וכבשים מחברון: ממשק עדרים בירושלים בשלהי ימי הבית השני", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ הארבע-עשרה, רמת גן תשס"ט, עמ' 211-224.

85 משנה, תענית פ"ג מ"ח.

86 רק כדי לקבל הערכה כללית, בשנת תש"ע נשחטו בקהילה השומרונים 50 כבשים, ואלה נצלו ב-6 תנורים. כלומר, בממוצע כל תנור מספיק ל-8-9 קורבנות. עם התרבות הקהילה, שעומדת היום (תשע"ב) על כ-750 נפש, שוקלים השומרונים לבנות תנור נוסף (תודתי לבנימים צדקה על מידע זה).

87 על פי ההלכה אין צולים שני פסחים בתנור אחד (תוספתא, פסחים פ"ה ה"י; בבלי, שם, עו"ע"ב). אמנם אין מניעה לצלותם בזה אחר זה באותו תנור, אך בשל מגבלות הזמן לא רחוק הוא שמספר התנורים היה קרוב למניין החבורות.

88 משנה חגיגה פ"ג מ"ה. על הממצא הארכיאולוגי, ראו א' גרוסברג, "סירי הבישול המנוקבים מירושלים ומנהגיהם של 'חברים' ועמי הארץ", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השמיני (א' ברוך וא' פאוסט עורכים), רמת גן תשס"ג, עמ' 59-71; הנ"ל, "סירי בישול מנוקבים שנמצאו בחפירות ארכיאולוגיות בירושלים", תחומין כד (תשס"ד), עמ' 505-516.

89 תוספתא, פסחים פ"ב ה"ח: "שלש אומניות עושין, החייטין והספרין והכובסין. החייטין, שכן הדיוט תופר כדרכו במועד. הספרין והכובסין, שכן נזיר ומצורע ומי שעלתה לו מכה בראשו

כעיר מקדש שימשה מודל כלכלי שהעסיק מעגלי שיווק שונים (מקומיים, בין-אזוריים ובין ארציים) שבהם פעלו משווקים נייחים וניידים. היא סיפקה פרנסה למעגל גדול של בעלי מלאכה ופועלים שונים, שרק את חלקם מנינו במאמר זה.

ד. סניטציה ואקולוגיה של קודש בעיר המקדש

הדרו של המקדש⁹⁰ ותדמיתה של ירושלים כעיר יפה⁹¹ וכמפורסמת בכל ערי המזרח⁹² דרשו שמירה על ניקיונה ועל הפן האסתטי שלה, כיאה לעיר קודש וכמי שעתידה להיות "מטרפולין לכל הארצות"⁹³. אולם מעבר לכך, תושביה הקבועים של ירושלים והמזדמנים אליה נדרשו להקפיד על תקן (סטנדרט) טהרה גבוה מהרגיל. **השמירה על חיי טהרה והאפשרות לשמור את המוצרים הנדרשים לקרבנות בטהרה חייבו תשתית פיסית שעלותה גבוהה.** הכוונה היא להקמת מספר רב של מקוואות ומתקני סניטציה ציבוריים, כמו בתי מרחץ ובתי כיסא (ראו לעיל). אמנם, אין בהלכה היהודית זהות בין 'רחיצה' ל'טהרה'; המונח הראשון מהווה פעולה המסייעת להיגיינה, בעוד המונח השני הוא פעולה דתית הקשורה לתהליך רוחני, שאינו קשור בהכרח להיגיינה. אולם ברור לגמרי שנקיות וטהרה הן שתי פעולות שיש בהן גם נקודות השקה.⁹⁴ הזיקה בין

מספרין במועד. הכובסין, שכן הבאין מחוף הים וממדינת הים מכבסין. ר' יוסי בר' יהודה אומ' אף הרצענין, שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהם וסנדליהם במועד".

90 לא עסקנו כאן בהיבטים הכלכליים הקשורים למימון הבנייה המחודשת והמפוארת של הורדוס, מבחינת חומרי הגלם, כוח האדם ועוד. ראו על כך: א' כשר וא' ויצטום, "הורדוס: מלך רודף ורדוף, ירושלים 2007, עמ' 204-214.

91 ראו למשל את המאמרים הבאים: "עשרה קבים יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים, ואחד כל העולם כולו" (בבלי, קידושין מט ע"ב); "מי שלא ראה ירושלים בתפארתה לא ראה כרך נחמד מעולם. מי שלא ראה בית המקדש בבנינו לא ראה בנין מפואר מעולם" (בבלי, סוכה נא ע"ב); "נויו של עולם" (בבלי, זבחים נד ע"ב).

92 להערכה זו היו שותפים גם הסופרים הרומים. ראו בהרחבה: מ' שטרן, "ירושלים, המפורסמת לאין ערוך בין ערי המזרח" (פליניוס, נטוראליס היסטוריה ה 70), בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ספר זיכרון לאברהם שליט (א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמ' 257-270.

93 שמות רבה כ"ג, י.

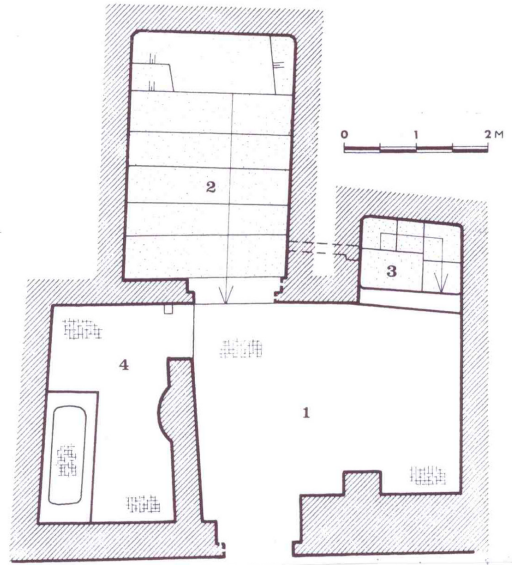
94 כבר במקרא הדבר נרמז, למשל בעניין כיסוי הצרכים מן הטעם 'והיה מחניך קדוש' (דברים כ"ג, טו-טז). עוד ראו:

B.J. Schwartz, "Israel's Holiness: The Torah Traditions", Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus (M.J.H.M. Poorthuis & J. Schwartz ed.), Leiden – Boston – Koln 2000, p. 48

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

המונחים באה לידי ביטוי גם בתרגומים האפשריים למילה 'טהרה' – 'clean' לעומת 'purity'. מדובר אפוא בשני תהליכים מקבילים שונים, והסיטואציה ההיסטורית המיוחדת שהתהוותה באותה תקופה הפגישה ביניהם. יתרה מזאת, חז"ל גזרו שרחיצה בבית מרחץ מחייבת הטהרות מחדש, והדבר כנראה חייב את קיומו של מקווה טהרה במכלול של בית מרחץ שהתרחצו בו יהודים או בסמוך לו.⁹⁵

איור מס' 3: מקווה טהרה
וחדר אמבט בבית בירושלים
משלהי בית שני [ע"פ אביגד
1980]
(1) חדר מבוא
(2) המקווה
(3) האוצר
(4) חדר אמבט



במחקר אחר כבר עמדנו על כך שתהליך התפתחות מתקני המים והסניטציה בעולם ההלניסטי והרומי, כגון אמות מים, בתי מרחץ משוכללים ובתי כיסא ציבוריים, והמודעות הגבוהה להיגיינה האישית והציבורית, עלו בד בבד עם רעיון ה'טהרה' היהודי והיוו קטליזטור ואמצעי נגיש ליישום האפשרויות של דיני הטהרה ביתר

⁹⁵ ראו בהרחבה את המקורות לכך במאמרו של הרב עזריה אריאל, "הבא ראשו ורובו במים שאובין", מעלין בקודש יח (תשס"ט), עמ' 98-100. דוגמה יפה למכלול "מקווה טהרה מושלם", כפי שהגדירו החופר, הכולל חדר אמבט, ראו נ' אביגד, העיר העליונה של ירושלים, ירושלים 1980, עמ' 139, איור 145.

הרחבה ובהקפדה יתרה בבחינת 'נקיות מביאה לידי טהרה'.⁹⁶ תופעה זה באה לידי ביטוי מעשי בין היתר בהופעת מתקני המקוואות שאיפשרו ביתר קלות את קיומם של דיני הטהרה בכל שכבות העם, ובאופן זה ניתן היה להגשים את האידיאל של 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות י"ט, ו).⁹⁷ התהליך שהביא לכך שדיני הטהרה לא היו רק נחלתו של מעמד הכהונה אלא דינים השייכים לכלל העם גרם להתעצמות מעמדו של בית המקדש ולהפיכתה של ירושלים למרכז רוחני המושך אליו אנשים רבים.⁹⁸

נקודת מגע נוספת שבין היגינה לטהרה יש לראות בחקיקת חוקי עזר ותקנות שהרחיקו מפגעים תברואתיים מירושלים, ותרמו לשמירת הבריאות ולאיכות סביבתה של העיר.⁹⁹ בפרק הקודם הבאנו לכך מספר דוגמאות. טעמן של חלק מהתקנות הללו

96 משנה, סוטה פ"ט מט"ו ומקבילות. ניתן לפרש מאמר זה באופנים שונים, אך לפחות למראית עין קיימת כאן זיקה בין רחצה, טהרה וקדושה שהורחבה לכלל ישראל, כפי שמוצאים גם במאמר הנזכר במדרש תנא דבי אליהו, מהדורת איש שלום, פט"ז, עמ' 72: "ולמדנו רחיצת ידיים מן התורה... אבל בישראל מהו? והתקדשתם והייתם קדושים, מיכן היה רבן גמליאל אוכל חולין בטהרה, אמרו, לא לכהנים בלבד ניתנה קדושה, אלא לכהנים וללוים ולישראל כולן, שנאמר וידבר ה' וגו' דבר אל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים וגו', מיכן אמרו, כל המזלזל ברחיצת ידיים סימן רע לו".

97 זה המקום להעיר שחובת ההתרחקות מהטומאה שייכת לכל אדם בישראל ויש לה סמך בפשוטי הפסוקים, אך כאיסור מוגדר ומוחלט היא מוטלת מדאורייתא רק על הכהנים או על תחום המקדש וקודשיו. התביעה להגיע לאידיאל של 'והייתם לי קדשים' (ויקרא כ', כו) או 'קדושים תהיו' (ויקרא י"ט, ב) יכול להתממש רק אם קיימת שאיפה מתמדת להיות טהור, ואם קיימים אמצעים שמאפשרים זאת. על סוגיה זו ראו: 'י' ברויאר, "איסור טומאה בתורה", מגדים, ב (תשמ"ז), עמ' 45-53.

98 ראו בהרחבה ז' עמר, "מתי פרצה טהרה יתרה בישראל ומתי פסקה", בד"ד, 17 (תשס"ו), עמ' 27-7.

99 ראו: תוספתא נגעים, פ"ו הל' א-ב; אדר"נ נו"א, מהדורת שכטר, עמ' 104, נו"ב, שם, עמ' 107-108; בבלי, בבא קמא פב ע"ב, וביתר הרחבה במאמרה של א' דבורז'צקי, "בריאות הציבור בירושלים בימי בית שני", הרפואה בירושלים לדורותיה (א' לב, ז' עמר וי' שוורץ עורכים), תל-אביב תשנ"ט, עמ' 7-31 (להלן: דבורז'צקי).

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

בוודאי קשור לרצון להבטיח את טהרתה של ירושלים,¹⁰⁰ כפי שהדבר בא לידי ביטוי מעשי למשל בהרחקת הקברים ובאיסור לגדל תרנגולים "מפני הקדשים".¹⁰¹

אולם כאן ברצוננו להתייחס למספר סוגיות נוספות הקשורות באופן ישיר להשלכות האקולוגיות הנובעות מהקרבת הקרבנות. מדובר בסוגיה נרחבת שראוי לה דיון נפרד, וכאן נציג כמה דוגמאות להמחשה. חלק מהפתרונות לבעיות האקולוגיות נפתרו באמצעות דיני הקרבנות עצמם.

1. עשן וריח – אלו הם שני מפגעים שונים שהקדמונים נתנו עליהם את דעתם.¹⁰² שרפת הקרבנות מלווה בעשן שעשוי לזהם את האוויר,¹⁰³ ולפי דעה אחת אף לפסול את הנסכים ולהרוג את העופות שעולים לקרבן.¹⁰⁴ הבעיה אינה רק בקרבנות שבתחום המקדש, אלא גם בקרבנות שנצלו בתוך תחומי העיר. ניתן להניח שחלק מהחוגגים עשו זאת בחצרות הבתים, ואחרים בשטחים מיוחדים שהוקצו לכך.

2. מניעת התקלקלות וריקבון של בשר קרבנות – בהעדר אמצעי קירור היה צורך לשמור על תנאי היגיינה קפדניים, ועל הרחקת זבובים¹⁰⁵ ומחוללי מחלות וזיהום אחרים. צורך זה הושג בין היתר באמצעות המלחת הקרבנות

100 ספראי, העלייה לרגל בימי בית שני, עמ' 136; 'י גפני, "ירושלים בספרות חז"ל", ספר ירושלים: התקופה הרומית ביזנטית (י' צפריר ושי' ספראי עורכים), ירושלים תשנ"ט, עמ' 52.

101 ראו משנה, בבא קמא פ"ז מ"ז; תוספתא, שם, פ"ח ה"י עמ' 361; אבדר"ן נו"א פל"ה, עמ' 105, וכן במאמר של א' קימרון, "התרנגול והכלב ומגילת המקדש", תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 473-476; עמר, מסורת העוף, עמ' 200.

102 ראו סיכום אצל ד' קוטלר, האקולוגיה האנושית בעולם העתיק, ירושלים תל אביב תשל"ז.

103 על רקע זה מעניינת גישתו של הרמב"ם שלפיה הקטרת קטורת התמיד במקדש נועדה לבשם את הריח של "בית המטבחים" שנלווה לחיתוך הבשר, לרחיצת הקרביים ולזביחת הקרבנות על המזבח (מורה נבוכים, ג, מה). גם לדעת נויפילד הקטורת שימשה להפגת ריח רע ולהדברת חרקים וכאמצעי חיטוי אקולוגי כנגד מחלות ומגפות, ראו:

E. Neufeld, "Hygiene Conditions in Ancient Israel (Iron Age)", *Journal of the History of Medicine*, 25 (1970), pp. 414-437.

104 בבלי, זבחים סד ע"א: "אמר רבי יוחנן: נסכים שמא יתעשנו ועולת העוף שמא תמות בעשן". יחד עם זאת, בשר חולין של "המעושנת" (משנה, חולין פ"ג מ"ה) לא נחשב טריפה.

105 על רקע זה יש לראות את המאמר הבא: "עשרה דברים נעשו לאבותינו בבית המקדש: לא הפילה אשה מריח בשר הקודש, ולא הסריח בשר הקודש מעולם ולא נראה זבוב בבית המטבחים..." (משנה, אבות פ"ה מ"ה).

- והחייב ההלכתי לאכול את הבשר תוך פרק זמן קצר.¹⁰⁶ לאחר מכן היה צורך לרכז את עצמות הקרבנות ולהוציאן מחוץ לעיר.
3. ניקיון של גללי הבהמות ולשלת העופות – ריכוז של אלפי בהמות ועופות בתחום העיר ובתוך בית המקדש חייב התמודדות עם ההפרשות הרבות של בעלי חיים אלה, שהיוו מקור לצחנה ולכלוך. כוהני המשמר היו אחראים לשיטיפה ולניקוי תמידי של המתחם, ומחוץ למקדש היה צורך לקבוע אזורים מוגדרים שבהם ישהו הבהמות והעופות שהובאו לעיר, ולהקצות נתיב קבוע שבו יובילו את הבהמות והעופות למקדש. כמו כן, ריכוז בעלי החיים חייב סידורי ניקיון שוטפים,¹⁰⁷ מלבד פינוי האשפה הכוללת.¹⁰⁸
4. שטיפת הדם, הפרש מקרבי הקרבנות¹⁰⁹ ושיירי המלח – פסולת זו נשטפה באמצעות מערכת תעלות לאמת מים שהובילה אותם לנחל קדרון, ושם נמכרו לגננים כזבל.¹¹⁰
5. פינוי דשן הקרבנות – מדובר בפסולת מוצקה של אפר הקרבנות ושל עצי המערכה, שצריך היה לפנותה משלושה מוקדים – מהעזרה (מהמזבח במסגרת "תרומת הדשן"),¹¹¹ מהר הבית¹¹² ומחוץ לירושלים.¹¹³

106 למשל, קודשי קודשים נאכלים על ידי הכוהנים בעזרה ביום ההקרבה ובלילה שלאחריו עד חצות. קודשים קלים נאכלו על ידי הבעלים בכל תחום חומות העיר במהלך שני ימים והלילה שביניהם, פרט לקרבן תודה ושלמי נזיר שנאכלים ביום הראשון ובלילה שאחריו בלבד. את קרבן הפסח יש לסיים בליל הסדר.

107 ראו את המאמר: "ושוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום" (בבלי, פסחים ז ע"א).

108 על ניקיון ירושלים מזבל וניקוי רחובותיה, ראו סיכום אצל דבורז'צקי, עמ' 10.

109 לצורך המחשה, בתום ניקוי של כל כבש או עז ניתן לקבל 1-2 ק"ג פסולת של צואה וחלקי הפנים. כמות זו, במכפלות של אלפי קורבנות, עשויה להגיע לעשרות או מאות טון.

110 משנה, יומא פ"ה מ"ו; שם, מדות פ"ג משניות ב-ג; תוספתא, פסחים פ"ג, ה"ב. תיאור מפורט של מערכת הניקוז והשיטיפה של פסולת הקרבנות במקדש הובא באגרת אריסטיאס פח-צ. עוד ראו ז' משל, "אגרת אריסטיאס ותיארוך המנהרה 'החשמונאית' בירושלים", חידושים בחקר ירושלים, דברי הכנס השישי, רמת גן תשס"א, עמ' 38-43; מ' בן ארי, "לשכת הגולה ומתקני המים והניקוז בעזרה", חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השלושה עשר, רמת גן תשס"ח, עמ' 97-133, וכן פלג, עמ' 212-215.

111 משנה יומא פ"ב משניות א-ב.

112 בבלי, זבחים קד ע"ב.

113 תוספתא, יום הכפורים פ"ד ה"ז; בבלי, יומא סח ע"א-ב.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

6. עיבוד עורות – מדובר במלאכה שחומר הגלם שלה הוא תוצר ישיר של קרבנות הבהמה. הערך הכספי של העורות היה רב.¹¹⁴ העור היה מוענק בקודשי קודשים לכהנים,¹¹⁵ ובקודשים קלים היה שייך לבעלי הקרבן או לבעלי הבתים שאירחו בביתם את עולי הרגל.¹¹⁶ כידוע, למלאכת הבורסקאות נלווים שפכים וריחות רעים.¹¹⁷ מדובר בתופעה משמעותית ביותר, במיוחד בשלושת הרגלים ובעיקר בפסח, כאשר בתוככי העיר היו בידי האנשים אלפי שלחים בלתי מעובדים שעשויים תוך זמן קצר להתחיל להירקב ולהצחין. ייתכן שעורות אלה הומלחו בתחילה (בחול המועד) ואת שאר תהליך העיבוד עשו לאחר החגים ומחוץ לתחומי העיר.¹¹⁸

ראוי לציין שמטרתנו כאן אינה עיסוק בפן האקולוגי לשמו, אלא הדגשה של העובדה שכדי לשמור על הדרו של המקדש ועל תנאים בסיסיים של טהרה היה צורך בהקמת תשתית שתתמודד עם הפסולת ועם שאר תופעות הלוואי התברואתיות שנבעו מהקרבת הקרבנות, וכן בתקצוב של כוח אדם גדול הקשור למערכת הניקיון והאכיפה של דיני הטהרה בעיר, מעבר לתקנות אקולוגיות שהיו מקובלות בערים אחרות. ירושלים בשלהי בית שני הייתה צריכה אפוא להתמודד עם קשיים אלה, ודומה שגם זה היה מאפיין ייחודי שהבדיל אותה מערים גדולות אחרות. דווקא בימינו, נקל להבין את המשמעות הכלכלית שטמונה באפשרות היישומית להגיע לרמת טהרה וסניטציה גבוהה. בעידן המודרני העיסוק בשמירה על איכות החיים והמודעות האקולוגית במידה רבה הפכו לכורח המציאות. עיסוקים אלה מאפיינים חברות מתקדמות, ומהווים נטל כספי ונתח משמעותי מכלל הוצאותיו של האדם בפרט, ושל העיר או המדינה בכלל.

114 ראו משנה, מעשר שני פ"א מ"ג.

115 תוספתא, מנחות פ"ג הל' יז-יט.

116 אבד"נ נו"א, לה, עמ' 104.

117 התקינו שבכל עיר יש להרחיק את הנבלות והקברות והבורסקאי (משנה, בבא בתרא פ"ב מ"ט), ועל אחת כמה וכמה שאין לקיימם כלל בירושלים.

118 ראוי לציין שאת תחילת תהליך העיבוד היה מותר לדעת בית הלל לבצע ביום טוב, על מנת למנוע את החשש שמא אנשים לא ירצו לשחוט בשל הפסד העור. ראו משנה ביצה פ"א מ"ה, ופירוש הבבלי שם, יא ע"ב.

ה. סיכום

במחקר זה ביקשנו להציג היבטים שונים הקשורים לכלכלה של עבודת ה' במקדש בשלהי הבית השני, כלומר בעיקר החל מהתקופה שלאחר ימי הורדוס, שבה המקדש היה בשיא גודלו ותפארתו. זו גם התקופה שעליה מבוססים רוב המקורות שמשקפים את זיכרון המקדש. רבים מהיבטים אלה הוזכרו בקצרה והם ראויים למחקרים מעמיקים יותר, וכאן בחרנו להתמקד בסוגיית הקורבנות.

ניתן לנסות ולשערך חלק מעלות ההוצאות של קרבנות הציבור, ולשחזר חלק מרשימת המצרכים ומההוצאות השוטפות השנתיות של אוצר המקדש בשלהי בית שני. היה זה רק חלק קטן מכלל נפח הפעילות של המקדש, שהתרכזה בעיקר סביב קרבנות היחיד. את הפעילות הזו אמנם קשה לאמוד, אך הצענו מודל אפשרי המאפשר לקבל הערכת כמויות ומחירים.

למעשה, מדובר במערכת כלכלית אדירה ומאורגנת שהתרכזה במספר מוקדים:

(א) תחום המקדש, (ב) תחום חומות העיר ירושלים: שירותי הארחה, רכישת קרבנות ושאר המוצרים הנלווים ועוד, (ג) המרחב שמחוץ לחומות ירושלים, הכולל שירותי דרך לעולים לירושלים ועוד. כלכלה זו פרנסה אלפי אנשים שהתמחו במתן שירותי קודש בתנאי טהרה מיוחדים, מהם שפעלו באופן ישיר בהקשר להקרבת הקרבנות ולסדרי העבודה במקדש, ומהם במתן שירותים נלווים ועקיפים.

מדובר במעגלי פרנסה שונים: אנשי צוות המקדש, חקלאים, ספקים וסוחרים שונים, אנשי תחזוקה וניקיון, מספקי שירותי הארחה (מזון ולינה), חלפנים, בעלי מקצוע כמו בורסקאים, סנדלרים, מוכרי צמר, קדרים ועוד.

בירושלים כעיר מקדש, כמעט לא הייתה הפרדה בין קודש לחול, עובדה שבאה לידי ביטוי בכל הקשור לאורחות חייהם של תושביה ומבקריה, החל מהתכנון העירוני ומהתשתית העירונית, דרך קביעת סטנדרטים גבוהים של שמירת טהרה בחיי היום-יום של הפרט והציבור וכלה באופי ההתנהלות הכלכלית.

אוצר המקדש פעל בראש ובראשונה בהתאם לצרכים שנועדו לקיים את פעילות עבודת ה' באופן סדיר ולדרישות המחמירות של ההלכה, ולא על פי שיקולי כדאיות ורווח כלכלי טהור. כלכלת המקדש אופיינה בין היתר בהתפתחותם של אפיקי פרנסה של קודש, כמו מכירת עורות של קרבנות תמורת שירותי הארחה, מכירת פסולת אורגנית של הקרבנות כזבל לחקלאים, גידול חקלאי מיוחד, ייצור כלי חרס ייעודיים המותאמים לפולחן במקדש ועוד.

ההיבט הכלכלי של קרבנות היחיד והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש

למרות שניתן למצוא קווי דמיון מסוימים בין סדרי הפולחן במקדש והיערכותה של ירושלים כעיר מקדש לקלוט את עולי הרגל הבאים בשעריה ובין מקדשים פגאניים אחרים שפעלו באותה תקופה או בין מתחמים מקודשים בימינו, כמו העיר מכה המהווה עד היום מרכז דתי למיליוני מוסלמים בעולם – הרי שבסופו של דבר השונה רב על הדומה.¹¹⁹ כמעט מכל הבחינות שדנו בהן במאמר זה, אפשר לומר שמדובר בתופעה ייחודית שאין לה אח ורע בהיסטוריה האנושית בעבר ובהווה, ולפיכך גם ההיבט הכלכלי שעסקנו בו היה במידה רבה יוצא דופן.

יתרה מזאת, לאחר חורבן הבית השני, כאשר פסקו קרבנות הציבור והיחיד והריטואל הדתי המעשי התבטל והפך למסכת של תפילות ולסדרה של טקסטים המשמרים "זכר למקדש", איבדה העיר ירושלים חלק גדול ממקור עוצמתה הכלכלית והייחודית. המשמעות התפקודית להיותה של ירושלים עיר "קודש" בימינו היא כמעט חסרת תוכן ממשי. הכמיהה לבניין הבית השלישי שקיימת בקרב מאמינים רבים והדרך למימושו של חזון זה צריכות להיבחן מבחינה ריאלית, ואפשר שמחקר זה יספק כמה נקודות למחשבה.

119 ראו לעיל, ז' עמר, ההיבט הכלכלי של קרבנות הציבור, הערות מס' 2-3.

הקרבות

“עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש” על שלושה טעמים במעשה הקרבנות

שאיפותינו הרוחניות והלאומיות מגיעות אל שיאן במקדש ה' – והנה דווקא שם פוגשים אנו את הטלאים בפעייתם האחרונה ואת דמם הניגר על המזבח, רעיון שהוא זר ומנוכר לבן דורנו. אמנם רובנו אוכלים בשר ללא נקיפות מצפון רבות, אך אנו נוהגים לקנותו במרכול כשהוא ארוז כאוכל דומם, ללא קשר רגשי אל פרכוס החיים האחרון... הבעיה במקדש קשה הרבה יותר.

כמיהתנו לבניין בית קודשנו נותרת אפוא קרועה ושואלת: לשם מה!?

ובטרם נשיב, הנה שתי הסתייגויות הממתנות את השאלה:

האחת היא שבינינו לבין חויית הקרבן מפרידות אלפיים שנות חורבן. ניתן לשער שאילו בטלה מאתנו, חלילה, מצות ברית המילה בשל גזירותיה של מלכות הרשעה, היה חידושה כעבור דורות רבים נתקל בקשיים דומים. המעמד של חיתוך עורלת התינוק ומציצת דמו מול קהל חוגגים איננו נעים וקל – הן ברעיון והן במעשה – אך הידיעה המושרשת בנו מדורי-דורות, שמדובר על מצות ה' ועל חידוש בריתנו עמו, מפיגה את הקושי ומאירה את הטוב והיפה שבמצווה.

ההסתייגות השנייה נוגעת למעמדם של הקרבנות בעבודת המקדש. חשוב לזכור שבמקדש עומד המזבח בחוץ, בחצר. ליבו של המקדש הוא קודש הקודשים, ולשם מובא הדם רק ביום הכיפורים. תפקידו של קודש הקודשים במשך כל ימות השנה הוא לשמור את לוחות הברית ואת ספר התורה, ולהנביע עמם את הקול הנשמע מעל הכפורת: “ויבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו, וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת אשר על ארון העדות, מבין שני הכרבים, וידבר אליו” (במדבר ז', פט). ובכן, דרך קודש הקודשים מגיעה הנבואה ומשתמר השיח המתמיד בין הקב"ה לעמו – הוא מדבר, ואנו שומעים.

על היחס המתקיים בין מה שבחוץ לבין מה שלפני-ולפנים – שהשמיעה בקול ה' עדיפה על הקרבן – עמדו הנביאים, כדבר ירמיהו: “כי לא דיברתי את אבותיכם ולא ציויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח. כי אם את הדבר הזה ציויתי אותם לאמר: שמעו בקולי”... (ז', כב-כג).

ואולם, גם אחרי טענתנו שלבית הכמיהה לבית המקדש הריהי אל דיבורו התדיר של הקב"ה – היוצא מבין שני הכרובים ונשמע לנו דרך הנבואה העתידה להתחדש – עדיין נותרה במקומה שאלת הצורך בקרבנות.

אפשר שציטוה האדם לעבוד את ה' רק במחשבה מופשטת, וכפי שאולי ראוי יותר מכול, שהרי כל דימוי ודמיון שלנו – משעה שהננו מבטאים אותו בדרך כלשהי – רק מקטין את דמותו יתברך. אך עבודת המחשבה המופשטת תהפוך את הזיקה בין האדם לא-לוהיו לאנמית וחסרת עוצמה קיומית, לזיקה שתידלדל ותתפוגג תוך זמן קצר, שאי אפשר להעבירה מאב לבן ולהורישה מדור לדור. האדם זקוק להמחשת עבודתו כדי לשותף את רגשותיו ואת שאר כוחות חייו בעבודת ה', וכך לתת לעבודה זו עוצמה וכוחות חיים.

התורה הגבילה מאוד את ההמחשה בשל קרבתה לרעיונות אליליים, אך לא אסרה אותה – (ודוק: בהמחשת עבודת האדם את ה' מדובר כאן, ולא חלילה בהמחשת הקב"ה עצמו, שהיא איסור גמור!). האדם המעלה את בהמתו לקרבן חש שהוא מגיש לקב"ה מתן בעל ערך, דבר שיש בו חיים. עצם הנתינה לה' היא ביטוי של האדם לעבודתו את ה', וממילא גם ביטוי לזיקה שהוא יכול ליצור אליו.

נבהיר את הדברים מכיוון נוסף, הוא הטעם השני אשר ברצוננו להטעים במעשה הקרבנות:

דם הקרבן הנשפך אל יסוד המזבח הוא דם הנפש של הבהמה. חז"ל קשרו במקומות רבים את הקרבנות אל התפילה – ואף שלוש תפילותינו שבכל יום (ובשבת ארבע), מכוונות הן כנגד קרבנות הציבור.

הנה, כך מגדירה חנה את תפילתה בשיחתה עם עלי הכוהן: "וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר: לֹא אֶדְוֶנִי, אִשָּׁה קִשְׁת רֹיחַ אֲנֹכִי, וַיֵּין וַשְּׂכָר לֹא שָׁתִיתִי, וְאֶשְׁפּוֹךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי ה' (שמואל-א' א', טו). ובכן, האדם שופך את נפשו לפני ה' בתפילתו, ומבטא זאת – בין השאר – בכך שהוא שופך את נפשה של בהמתו לפני ה'. אלא ששפיכת נפש של בהמה היא שפיכת דם-נפשה אל יסוד המזבח, ושפיכת נפשו של המקריב היא תפילתו בדם לבו השבור; (ואם לא ישפוך המתפלל את נפשו בעוד דם קרבנו נזרק אל קירות המזבח, הרי ודאי אין כל טעם בשפיכת נפשה של בהמתו לבדה). אמור מעתה כי בקודש הקודשים מדבר הקב"ה מבין שני הכרובים, ואנו שומעים; ובהביאנו קרבן – בתפילה ליד המזבח – הרי אנו המדברים, והוא השומע אותנו.

עגלה משלשית ועז משלשית ואיל משלש

ועדיין לא נחה דעתנו בדבר צערה של הבהמה, ועדיין תוהים אנו: על שום מה?

ננסה אפוא להשיב, בהביטנו אל מחנה השכינה. המשכן והמקדש מורכבים ממבנה ומחצר, היא העזרה. נראה שהמבנה הוא מקום שכינתו של הקב"ה, בדרגות שונות, ושם נועד הוא עם האדם. החצר נראית בעליל כמקום בדרגה נמוכה יותר, ותפקידה העיקרי הוא להכשיר את האדם לקראת כניסתו אל מפגש ההיוועדות עם הקב"ה בתוך אוהל מועד.

ושני יסודות בחצר: בחצר המשכן עמד הכיור – (ובמקדש עשרה כיורות וים-של-שלמה) – וממנו קידשו הכוהנים את ידיהם ורגליהם לפני עבודתם; ובחצר עמד גם המזבח (ובמקדש נוספו לו שולחנות ומתקנים לצורכי הקרבן).

הכיור והים שימשו לטהרה, המזבח וסביביו שימשו לכפרה. לאמור: לא די לנכנס להיוועדות עם ה' שייטהר, עליו גם לכפר על עוונותיו – כי בלא כפרת העוונות (ובשם כלל ישראל), היאך יעמוד מול בוראו וקונו?! רק לאחר שעבר את מסלול הטהרה והכפרה רשאי הוא להיוועד עם הקב"ה בקודש פנימה, וביום הכיפורים אף בקודש הקודשים.

כאן נמצאת הבעיה: סליחה איננה ויתור, וכפרה שאין בה כאב אינה כפרה. אכן, הקב"ה הינו א-ל מלא רחמים; הוא מוכן ללכת דרך ארוכה עד-אין-קץ לקראת האדם כדי למצוא לו נתיב של כפרה ותיקון, אך הוא איננו וְתָרַן, ו"כל האומר הקב"ה וְתָרַן הוא, ויותרו חייו" (בבא קמא נ ע"א). יתד נעוצה אפוא, כחרב בחצר המקדש, לאמור: שלם ישלם החייב, כי חָטָא, ורק אז יכופר לו חָטָאוּ.

חזרה בתשובה, חרטה מעומק הלב – ובעיקר הכרה אמיתית בטעות – הינן כואבות עד מאוד, בדומה לגמילה מסמים ממכרים. אם השב איננו חש בכאב הזה, אנא, יבדוק מחדש את תשובתו. כפרת הקרבן על גבי המזבח הריהי אפוא חלק מכאב התיקון, הכאב ההכרחי בנסיבות הללו, בבחינת "אֲשֶׁרִי אָנוֹשׁ יוֹכִיחוּנוּ אֱלֹהִים ... כִּי הוּא יְכַאֵב וַיְחַבֵּשׁ, יִמְחַץ וַיְדַוּ תַרְפִּינָה [= תַרְפָּאנָה]" (איוב ה', יז-יח).

הבה נדגים זאת בקרבן החטאת אשר חייב אדם שחילל את השבת בשוגג. הוא הפר את האות ואת הברית אשר כרת ה' עמנו – ואילו עשה זאת במזיד היה חייב כרת, ואולי אף מיתת בית דין. והנה, לאחר שיעשה האיש תשובה, ייאלץ ליטול כְּבֹשֶׁה מעדרו – טליה תמימה שהספיקה לקפץ במרעה בחדווה רק חודשים ספורים – להביט בעיניה השואלות, לשחוט אותה בעזרה לקול פעייתה האחרונה, ולהניח לכוהנים לקבל את דמה ולזרקו על קירות המזבח לשם כפרתו שלו.

אם כל צערו של החוטא יסתכם בשחיטת הבהמה וצערה, הרי ודאי יוגדר קרבנו "זבח רשעים תועבה" (משלי כ"א, כז), כדבר חז"ל במסכת שבועות (יב ע"ב). אך אם צערו על חטאו אמיתי הוא, והחלטתו לתקן בוקעת ועולה מעמקי לבבו, מצטרף צערו המשותף לצער הבהמה על שחיטתה להמחשת האמת הנחרתת בנפשו בדבר פגם החטא וכאב הכפרה והתיקון. או-אז, אפשר שיחשוב האיש באותו רגע מה אמור היה לעלות בגורלו אלמלא נתן לו הקב"ה – ברחמיו ובחסדו – פתרון של כפרה ותיקון. הוא לא ישכח לסמוך את ידיו על ראש הפבשה בכל כוחו, ולומר: "זו כפרתי". היא תלך לשחיטה, ואני לתיקון חטאי.

ההסבר השלישי של תכלית הקרבנות הוא המורכב והבעייתי מכולם, לטעמנו.

הדרך שבה בחר הקב"ה לגלות את כבודו לעמו ישראל בחושיהם (מלבד ההתגלות הנבואית, המנותקת מן החושים), היתה באמצעות הענן והאש, ומקראות רבים מעידים על כך, במעמד הר סיני ובמקומות נוספים. וכך נאמר על הענן והאש אשר נתגלה בהם כבודו: "וַיִּשְׁפּוֹן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיִּכְסְהוּ הָעֲנָן שְׁשֵׁת יָמִים... וַיִּמְרָא ה' כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אוֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כ"ד, טז-יז).

ההתגלות היחידאית בסיני הופכת במשכן ובמקדש להתגלות מתמדת. מזבח הקטורת מייצג את התגלות ה' בענן (הקטורת); מזבח העולה מייצג את התגלותו פאש האוכלת (את הקרבן).

ומדוע צריכה האש לאכול? – כאן נמצאים אנו בנקודת החיכוך שבין הופעתו כלילת השלמות והטוהר של הקב"ה לבין עולמנו הפגום והחסר אשר בו היא מופיעה. המגע בין השלם לחסר הוא סתירה מובנית בנקודת החיכוך בין השניים, וסתירה זו היא פשר הכאב שבמגע. זוהי סתירה מעין הסתירה בין הקור והחום במקום מפגשם. בנקודת החיכוך אנו נעמוד בפני הברירה בין 'עילאה גבר' לבין 'תתאה גבר' (מושגים הלכתיים שנועדו לקבוע במפגש בין קר לחם – מי מביניהם גובר – והאם בנקודת החיכוך נחשב האוכל כקר או כחם לעניין בליעת איסור, דיני בישול בשבת וכדומה. 'עילאה גבר' הוא אמירה שהעליון גובר בתכונתו על התחתון. 'תתאה גבר' הוא הפכו). בנקודת החיכוך בין השלם לבלתי שלם לענייננו חייב להיות שעליון יגבר, ומשמעו, שהתחתון יאוכל. זהו המחיר הנדרש למפגש הבלתי אפשרי עם העליון, השלם, הקדוש, הקדוש ברוך הוא. בלא מחיר זה יטושטש ההבדל בין הקודש לחולין, בין טהור לטמא, בין הקב"ה לאדם. לחלופין, ייאמר במקום המפגש שהקב"ה מוכן לרדת אל

עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש

מתחת לעשרת הטפחים, אל מקום רימה ותולעה, רוחניות ויצריות. אמירה זו היא עבודה זרה גמורה. עובדיה לא הבינו זאת. לכן תרגמו את הקרבן והאש האוכלת לתאוות מאכל גופנית של האלוה-ה כביכול. ישראל, היודעים שלא ירד הקב"ה אל רמת מקום שיצר שוכן בו, מבינים את משמעות מקום המפגש ואת הצורך לשלם בו את גודל המחיר. לא ניתן לדלג על נקודת החיכוך בסתירה הכואבת שבין השניים – לא עליה ולא על מחירה – אם רצוננו שתשרה השכינה בתוכנו. "ומי מכללך את יום בואו ומי העומד בהראותו, כי הוא פֶּאֶשׁ מִצָּרָף וּכְבוֹרִית מְכַבְּסִים" (מלאכי ג', ב).

קרבן חטאת וטומאת החטא

א. כפרת קרבן חטאת ללא תשובה

ב. האם שוגג חייב חטאת בשל אשמתו?

ג. קרבן לכפרת חטא וקרבן לכפרת טומאה

א. כפרת קרבן חטאת ללא תשובה

הגמרא במסכת שבועות (יג ע"א) מביאה דרשה מתורת כהנים שדנה בכוח הכפרה של יום הכיפורים:

יכול יהא יום הכפורים מכפר על שבים ועל שאינן שבים? ודין הוא: הואיל וחטאת ואשם מכפרין ויום הכפורים מכפר, מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים, אף יום הכפורים אין מכפר אלא על השבים! מה לחטאת ואשם – שאין מכפרין על המזיד כשוגג, תאמר יום הכפורים שמכפר על המזיד כשוגג; הואיל ומכפר על המזיד כשוגג, יכפר על שבים ועל שאינן שבים? תלמוד לומר: "אך", חלק.

הדיון בתורת כהנים פותח בניסיון להשוות את כפרת יום הכיפורים לכפרת קרבנות חטאת ואשם, וללמוד מכך שאין יום הכיפורים מכפר אלא לשבים. לכאורה, ברור מכאן באופן חד משמעי שחטאת אינה מכפרת בלי תשובה.¹ אמנם, מהמשנה במסכת יומא לא משמע כן:

חטאת ואשם ודאי – מכפרין. מיתה ויום הכפורים – מכפרין עם התשובה. תשובה מכפרת על עבירות קלות, על עשה ועל לא תעשה, ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יום הכפורים ויכפר (יומא פ"ח מ"ח).

לכאורה, מסתימת המשנה שחטאת ואשם מכפרים, בניגוד למיתה וליום הכיפורים שמכפרים "עם התשובה" – משמע שחטאת מכפרת אפילו בלי תשובה.

רש"י הרגיש בסתירה זו, ומשום כך ביאר בדברי המשנה:

1 רש"י שם והרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"א) סוברים שההנחה הזאת נובעת מהצורך להתוודות על הקרבן.

"חטאת ואשם ודאי מכפרין" – ומסתמא תשובה איכא, שאם לא היה מתחרט לא היה מביא קרבן.²

כלומר, גם לדברי המשנה ביומא החטאת והאשם מכפרים רק עם התשובה, והסיבה שהמשנה סתמה ולא כתבה זאת כפי שנכתב לגבי מיתה ויום הכיפורים היא מפני שהבאת קרבן ללא חרטה אינה שכיחה.

אמנם, על פי בעל גבורת-ארי (יומא פה ע"ב) יש לקרוא את המשנה כפשוטה, שחטאת מכפרת בלי תשובה.³ את הדרשה בתורת כהנים הוא מציע לבאר על פי הגמרא בכריתות (ז ע"א):

"שבין" – דאמר יכפר עלי חטאתי; "שאיין שבין" – דאמר לא תכפר עלי חטאתי (כריתות ז ע"א).

כלומר, לדעת הגבורת-ארי רק כאשר אדם מצהיר במפורש לפני הקרבת הקרבן שאינו מעוניין בקרבן – הקרבן אינו מרצה.⁴

דברי הגבורת-ארי מעוררים תמיהה – הייתכן שחטאת תכפר גם ללא תשובה? הייתכן שכפרת החטא תקנה בממון הקרבן ללא וידוי וללא חרטה מפורשת?

2 גם המאירי על המשנה מוסיף שקרבן החטאת מכפר רק עם תשובה, הכלולה במצוות וידוי. בדבריו משמע שאדרבה, עיקר הכפרה הוא התשובה והקרבן הוא השולי – "שהקרבנות עיקר כפרתם בתשובה וידוי" (בית הבחירה, הוריות ו ע"א).

3 ייתכן שיש מחלוקת תנאים בנידון בתוספתא מסכת יומא פ"ד ה"ט: "חטאת ואשם ומיתה ויום הכפורים כולן אין מכפרין אלא עם התשובה שנאמר: 'אך בעשור וגו'', אם שב מתכפר לו ואם לאו אין מתכפר לו. רבי לעזר אומר: 'ונקה', מנקה הוא לשבים ואין מנקה לשאין שבים. רבי יהודה אומר: מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה, תשובה מכפרת עם המיתה ויום המיתה הרי הוא כתשובה". לפי תנא קמא גם חטאת ואשם אינם מכפרים ללא תשובה, ואילו לפי רבי יהודה לכאורה רק המיתה ויום הכיפורים נזקקים לתשובה כדי לכפר.

4 גם מדברי הרמב"ם (הל' שגגות פ"י ה"ג) משתמע שמביא החטאת צריך להאמין בכוח החטאת אבל אינו מוכרח לחזור בתשובה. האחרונים מקשים על הרמב"ם מדבריו אלו על מה שכתב בהלכות תשובה (פ"א ה"א) ש"בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים, שנאמר: 'והתודה אשר חטא עליה'". עיין באר שבע כריתות ז ע"א; שו"ת ארץ צבי חלק ב' עמוד 230 בהגהות על האבני נזר; וארץ צבי על התורה עמוד 224.

קרבן חטאת וטומאת החטא

ב. האם שוגג חייב חטאת בשל אשמתו?

כדי להבין את שורש המחלוקת האם קרבן חטאת מרצה גם ללא חרטה מפורשת עלינו להעמיק בשורש החיוב של קרבן חטאת: מדוע השוגג צריך כלל כפרה על מעשיו, והרי לא היתה לו כוונת זדון?

הרמב"ם מחלק בין סוגי שגגה שונים וכותב:

הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה, ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה. אבל זה מה לו לעשות הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל אין זה אלא אנוס (הל' שגגות פ"ה ה"ד).

לדעת הרמב"ם גם בשגגה יש מעט זדון, כל זמן שניתן היה להישמר מפניה.⁵ אמנם, הרמב"ן בשער הגמול מציע הסבר אחר:

הרי שאכל חלב בשוגג נקרא חוטא שכן קראתו התורה בכל מקום. ומהו חטאו? שלא נזהר בעצמו ולא היה ירא וחרד על דברי המקום ברוך הוא, שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקב"ה, ועל הדרך הזו הוא טעם חטא השגגה בכל התורה. ועוד, שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה דכתיב ונטמתם בם, לפיכך נקרא השוגג חוטא, אף על פי כן אין השוגג ראוי להענש על שגגתו בגיהנם ובאר שחת, אלא שהוא צריך מירוק מאותו עון ולהתקדש ולהטהר ממנו כדי שיהא ראוי למעלה ההוגנת למעשיו הטובים בעוה"ב, לפיכך חס הקב"ה על עמו ועל חסידיו ונתן להם הקרבנות להתכפר בהן השגגות. (שער הגמול, בתוך כתבי הרמב"ן חלק ב עמוד קע).

לפי הרמב"ן אדם שחטא בשוגג, גם כשלא הייתה כל אשמה מצדו, עדיין מוגדר כ"חוטא", שכן עצם החטא יצר טומאה בנפשו.⁶ אחרונים ביססו והרחיבו את הרעיון של טומאת החטא ומצאו לו ביטויים בתחומים שונים.⁷

5 כלומר, לדעת הרמב"ם אשמת השוגג היא באותו מעשה שבשלו הוא מביא קרבן, וכן כתבו מפרשים נוספים. אמנם, לדעת האלשיך (ויקרא פרק ד') והנצי"ב (ויקרא ד', ח) החטא הנוכחי שבו שגג הוא תוצאה של חטאים קודמים ושל מצבו הרוחני של האדם, ומגלגלים חובה בידי חייב. עיין בזה במאמרו של הרב משה אודס, מעלין בקודש כך ז.

6 בהקשר זה, עיין גם ברמב"ן על התורה (ויקרא י"ח, כא) המתייחס לפסוק "למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי" (ויקרא כ', ג) האמור בעניין המעביר את בנו למולך. לכאורה הפסוק אינו מובן – והרי ההעברה למולך נעשתה מחוץ למקדש! רש"י (ויקרא כ', ג) מבאר את

לפי זה ניתן לומר שהקרבן והתשובה שעמו עומדים כנגד שני פגמי החטא – הקרבן נתקן כדי לכפר על הטומאה המטפיזית; ואילו התשובה נועדה לכפר על הרשלנות שבשגגת המעשה. לפי זה מובן כיצד קרבן החטאת מכפר גם ללא התשובה – שהרי הוא מתייחס לטומאה שנוצרה על ידי מעשה העבירה ללא אשמה אישית. ולדברי הרמב"ן (בפירושו השני) ייתכן שבמקרה כזה לא יתחייב השוגג בתשובה כלל.

בפירושו לתורה (ויקרא א', ד) כתב הרמב"ן שהעובר על איסור לאו רגיל בשוגג אינו חייב קרבן בגלל ש"אין עליהם שום נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל". יש שמדייקים שאין צורך במקרה זה אפילו לחזור בתשובה על החטא.⁸ לכאורה, דברים

הכינוי 'מקדשי' ככינוי לעם ישראל. הרמב"ן מציע פירוש אחר: "וייתכן שיאמר כן מפני שהמקריב מזרעו למוֹלֵךְ ואחר כן יבא אל מקדש ה' להקריב קרבן מטמא את המקדש, כי קרבנותיו טמאים ותועבה לשם, והוא עצמו טמא לעולם שנטמא ברעה שעשה, כמו שאמר באוב וידעוני: 'לטמאה בהם' (להלן י"ט, לא), וכתב: 'ובגילוליהם טמאה' (יחזקאל ל"ו, יח)". במילים אחרות, למרות שהוא "טהור" מבחינה הלכתית, עדיין רוח טומאה שורה עליו. לכאורה, דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ן בשער הגמול.

7 עיין ב'על התשובה' לגר"ד סולוביצ'יק עמוד 17: "יש מושג של טומאת החטא. כל התנ"ך מלא במושג זה של הזדהמות, התלככות, היגאלות על ידי החטא... גם בהלכה ולא רק במקראות ובאגדה אנו מוצאים ביטוי לטומאת החטא. כאן הביטוי הוא קונקרטי. יהודי שעובר בעבירה משתנה מעמדו החוקי. אם עבר אדם עבירה שיש בה עונש מלקות או מיתת בית דין הרי נוסף לעונש המגיע לו שהוא תוצאה מן החטא הוא גם נפסל לעדות. אין זה בא מחמת עונש, אלא יש כאן משום שינוי במעמדו האישי". עיין בהמשך שם שיש מסלול עצמאי לתשובה כדי להיטהר מטומאת החטא.

עיין גם ב'מנחת אשר', דברים נ"ג: "דבאמת שני פנים יש בתשובה כנגד שני פנים שבחטא, דהלא החטא מחייב והחטא מזהם ומטמא, החוטא מתחייב בעונש על חטאו אך גם נפשו נפגמת ומזדהמת".

8 הרב מאיר אריק (מובא במילואים בסוף מהדורת הרב חיים שעוועל) מעמת את דברי הרמב"ן בקטע זה עם דברי הרמב"ם בריש הלכות תשובה המחייבים את השוגג לחזור בתשובה. עיין גם בדברי ר' יוסף ענגיל (פנים לתורה, סימן לו) שמרחיב את שיטת הרמב"ן, שאין צורך לכפרה בשגגת לאו, להגדרה כללית בכל איסורי לאווין – לדבריו המוקד הוא המרי נגד רצון ה' ולא עצם המעשה, בניגוד לאיסורי כרת שבהם גם עצם המעשה צריך כפרה. לאור ההגדרות האלו הוא מסביר מדוע עשה דוחה לא תעשה רגיל ואינו דוחה לא תעשה שיש בו כרת. כמו כן, על פי זה ניתן להסביר את שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ט ה"ב) שמחלק בין ספק דאורייתא באיסורי לאו (שמחמירים בו מדרבנן) ובין ספק דאורייתא באיסורי כרת (שיש להחמיר בו מן התורה).

קרבן חטאת וטומאת החטא

אלו עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ן בשער הגמול, וכפי שביארנו, שבשוגג אין אשמה אישית, ורק בחטא שיש בו כרת נוצרת טומאת חטא המחייבת חטאת, מה שאין כן בלאו שאין בו כרת.

גם החולקים על הרמב"ן ומוצאים אשמה אישית במעשה השגגה ייתכן שיסכימו ליסוד זה, שלפיו עיצומו של החטא וטומאתו מצריכים קרבן, והאשמה שבעשייתו מחייבת תשובה.

ראיה שהקרבן מכפר על טומאת החטא

לדעה זו, שהקרבן מכפר על עצם טומאת החטא, ניתן למצוא סימוכין בסוגיית הגמרא במסכת שבועות, המביאה דרשה נוספת מתורת כהנים:

תנו רבנן: "וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל וגו'". יש לי בענין זה להביא שלש טומאות: טומאת עבודה זרה, וטומאת גילוי עריות, וטומאת שפיכות דמים. בעבודה זרה הוא אומר: "למען טמא את מקדשי", בגילוי עריות הוא אומר: "ושמרתם את משמרת לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ולא תטמאו בהם", בשפיכות דמים הוא אומר: "ולא תטמא את הארץ". יכול על ג' טומאות הללו יהא שער מכפר? תלמוד לומר: "מטומאות בני ישראל", ולא כל טומאות, מה מצינו שחלק הכתוב מכלל כל טומאות? הוי אומר: טומאת מקדש וקדשיו, אף כאן בטומאת מקדש וקדשיו, דברי ר' יהודה; רבי שמעון אומר: ממקומו הוא מוכרע, הרי הוא אומר: וכפר על הקדש מטומאות, מטומאות של קודש (שבועות ז ע"ב).

בהמשך הסוגיה חוזרת הגמרא ומבררת את ה'הוה אמינא' שהכהן הגדול מכפר על טומאת עבודה זרה:

האי עבודה זרה היכי דמי? אי במזיד, בר קטלא הוא! אי בשוגג, בר קרבן הוא! במזיד ולא אתרו ביה, בשוגג ולא אתידע ליה.

הגמרא מניחה שבמקרה של חטא בשוגג קרבן החטאת מכפר על טומאת המקדש שנוצרה על ידי עבודה זרה ועל טומאת הארץ שנוצרה על ידי שפיכות דמים, ולכן אין צורך לכפרה מיוחדת של הכהן הגדול ביום הכיפורים. אמנם, אילו היינו אומרים שהכפרה של הקרבן היא רק על האשמה שבמעשה, גם בשוגג ש"בר קרבן" הוא עדיין יש מקום לכפרת הכהן הגדול ביום הכיפורים – לכפר על עצם טומאת המקדש וטומאת הארץ! על כורחך שגם כפרה על טומאת החטא כלולה בריצויו של הקרבן.

ג. קרבן לכפרת חטא וקרבן לכפרת טומאה

אם כנים דברינו, לכאורה אפשר להסביר בקלות את הקשר בין קרבן החטאת הבא על שגגת חטא ובין החטאות שמופיעות בענייני טומאה וטהרה. הפסוקים מתייחסים לפרה אדומה כקרבן חטאת (במדבר י"ט, ט; שם, יז), ועל בסיס זה חז"ל משתמשים בקרבן חטאת כמודל לדיני פרה אדומה. ולכאורה הקשר שביניהם תמוה – הרי חטאת מכפרת על חטא ואילו פרה אדומה נועדה לטהר מטומאת מת! אכן, אם נניח ש"טומאת החטא", למרות שאינה מתבטאת כטומאה "הלכתית" (מותר לחוטא להיכנס למקדש וכדומה), מוגדרת כטומאה – הקשר ברור. יש תפקיד אחד לקרבן חטאת – לטהר מטומאה, אלא שישנם שני סוגים של טומאה, "טומאה הלכתית" ו"טומאת החטא".⁹

הקשר בין חטאת רגילה ובין פרה אדומה בוקע ועולה מאחד התירוצים לסתירה בין ההתייחסויות השונות שבגמרא לגבי שייכות המונח "כפרה" לפרה אדומה. הגמרא ביומא (ב ע"א) קובעת ש"פרה לאו בת כפרה היא", ומאיך גיטא, הגמרא במועד קטן (כח ע"א) מביאה מימרא בשם רבי אמי:

למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה – לומר לך: מה פרה אדומה מכפרת, אף מיתתן של צדיקים מכפרת.

תירוצים שונים הוציעו המפרשים כדי ליישב סתירה זו,¹⁰ אבל לענייננו נתמקד בתירוץ של בעל גיליוני הש"ס (מו"ק כח ע"א). הוא מביא מראשונים שונים "דמכונה טהרה בשם כפרה", ולכן פירוש דברי רב אמי הוא שכשם שפרה אדומה מטהרת טמאים כך מיתת צדיקים מכפרת עוונות.

לכאורה, פירוש זה מניח שיש קשר הדוק בין 'טומאה הלכתית' ו'טומאת החטא'.¹¹

9 הקשר בין 'טומאה הלכתית' ל'טומאת החטא' הוא נושא רחב שצריך ליבון. כאן נציין רק עוד השוואה דומה: הדין "ספק טומאה ברשות היחיד – ספקו טמא" גם הוא נלמד מטומאת סוטה (סוטה כח ע"א – כח ע"ב), שאינה 'טומאה הלכתית' כלל!

10 תוספות (מו"ק כח ע"א ד"ה) מסבירים שפרה אדומה מכפרת על חטא העגל ולא על חטא של אדם מסוים. עיין גם בגרסת הר"ח – "אמר רבי אמי: למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה? מה פרה זו מטהרת חטאים ונקראת חטאת, וכל חטאת מכפרת עון, כך מיתתן של נשים צדקניות מטהרת ומכפרת עוונותיהן של ישראל; וכל שכן מיתתן של צדיקים שמכפרת".

11 בגיליוני הש"ס מביא את דברי השאלות (שאלתא קלג) שגורס בדברי רב אמי: "מה פרה אדומה מכפרת ומעלה ישראל מטומאה לטהרה, אף מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל", ומדייק שהשאלות משווה בין טהרה לכפרת עוונות. בהמשך דבריו הוא מביא גם את דברי

קרבן חטאת וטומאת החטא

על רקע זה, לכאורה ניתן גם לשפוך אור על הקשר שבין קרבן חטאת רגיל לחטאות של מחוסרי כפרה. במסכת כריתות (כו ע"א) נחלקו תנאים ואמוראים בשאלה האם חטאת מצורע ויולדת באה על חטא. אם אינה באה בשל חטא, לכאורה הקשר בין החטאות הללו, הבאות בסוף תהליך הטהרה, לחטאות שבאות על החטא קצת עמום. אבל אם נניח שגם בקרבן חטאת הבא על חטא הכפרה היא תהליך שמטהר מטומאת החטא, אזי מצטמצם הפער בין קרבן חטאת רגיל לקרבן חטאת של מחוסרי כפרה, שהרי לכולם תפקיד דומה.¹²

"תורה אחת לכל החטאות"

מהלך זה, שמנסה לאחד את החטאות השונות, בא לידי ביטוי בהיקף הדרשה "זאת תורת החטאת – תורה אחת לכל החטאות". המשנה (זבחים צב) משתמשת בלימוד זה לרבות כיבוס דם חטאת בכל החטאות, אבל יישום הלימוד לתחומים אחרים תלוי במחלוקת אמוראים (זבחים ט ע"ב).

בדומה, לגבי המקור שממנו לומדים שדין 'לשמה' מעכב בכל סוגי החטאות מצינו מחלוקת אמוראים בשאלה עד כמה יש לאחד את החטאות השונות. בזבחים (ח ע"א) הגמרא מנסה ללמוד מחטאת נזיר ומחטאת מצורע שדין 'לשמה' מעכב בחטאת חלב, אבל בשל פירוט מסוימות למסקנה יש צורך במקור מיוחד בכל סוג של חטאת. אמנם בירושלמי, מובא לימוד לפסול שלא לשמה בחטאת מצורע מחטאת רגילה:

א"ל וכי חטאתו של מצורע מאיכן למידה שתהא פסולה שלא לשמה לא מן הדין קרייא דכתיב ושחט אותה לחטאת, וכתיב: "זאת תורת החטאת" – תורה אחת לכל החטאות (פסחים פ"ה ה"ב).

רש"י על הגמרא בזבחים (פח ע"ב) ש"כתונת מכפרת על שפיכות דמים, שנאמר: 'זיטבלו את הכתונת בדם', ופירש רש"י ש"טבילה היינו כפרה"; וכן מובאת רשימה ארוכה של מקורות. ייתכן שיש להרחיב את המונח "טומאת חטא", שנדרשת לו כפרה, גם ל"טומאת איסור" (כגון טבילת נידה להתירה לבעלה וטבילת כלים) – ולומר שהטבילה מפקיעה את הטומאה הנולדת מן האיסור. לגבי טבילת נידה לבעלה, כבר האריכו המפרשים לבאר את הקשר שבין טומאת הנידה ואיסורה לבעלה (עיין באתון דאורייתא סימן כא). ולגבי טבילת כלים כתב רש"י (במדבר ל"א, כג) – "שאף להכשירן מן האיסור הטעין טבילה", ובשור"ת חתם סופר (יו"ד סי' קיד) בשם הרא"ם הוכיח מדבריו שבליעת איסור "מטמאת" את הכלי ולכן יש חיוב טבילה. מכאן מובן מדוע נוקטת התורה באיסורי אכילה את הלשון "ונטמאתם בם".

¹² עיין בפירוש הרד"צ הופמן לספר ויקרא (ה', יח) שהעלה רעיון זה מהפסוקים המקבילים של שני סוגי החטאות.

כיצד ניתן ללמוד את דין 'לשמה' בנזיר ובמצורע, שקרבנותיהם באים לטהרה, מקרבנות שנועדו לכפר על חטא? אלא על כורחך שיש מכנה משותף לכולם, שהם באים לכפר על טומאה – טומאת מת או טומאת חטא.

כסימן לעקביות שיטתית שחורזת את כל המקומות, יש לציין את דעת האמורא רבא בסוגיות השונות שהזכרנו. בזבחים ט ע"א מיישם רבא את הדרשה "תורה אחת לכל החטאות" להכשיר חטאת חלב לשם חטאת נזיר. רבא הוא גם שמציע בזבחים ח ע"א ללמוד את תוקף דין 'לשמה' בחטאת חלב מחטאת נזיר (עיין בשטמ"ק שם אות ט', המביא שרבא לא חזר בו מיסוד הצעתו שאפשר ללמוד מחטאת נזיר לחטאת חלב). רבא הוא גם האמורא שבכריתות (ז ע"א) מסביר שהגבלת כפרת החטאת ל"שבים" בלבד אינה מותנית בתשובה מילולית, אלא בעצם הרצון שהחטאת תעלה לרצון ותכפר. כפי שהסברנו למעלה, שיטה זו מבוארת יותר לפי ההסבר שהקרוב מכפר על עצם טומאת החטא.

הרב שלמה זאב פיק

שינוי מקרבן לקרבן*

א. טעם האיסור לשנות קודשים מקרבן לקרבן

ב. האם המשנה מקרבן לקרבן עובר בלאו?

ג. שיטת רש"י

סיכום

א. טעם האיסור לשנות קודשים מקרבן לקרבן

בפרשת בחוקותי נאמר:

אָן בְּכוֹר אֲשֶׁר יִבְכַּר לֵה' בְּבִהְמָה לֹא יִקְדִּישׁ אִישׁ אֶתוֹ אִם שׂוֹר אִם שֶׂה לֵה' הוּא

(ויקרא כ"ז, כו).

חז"ל בספרא דרשו שאיסור זה קיים גם בשאר הקודשים, ואסור לשנות את קדושתם:

אין לי אלא בכור, מניין לכל הקדשים שאין משנים אותו מקדושה לקדושה? תלמוד

לומר: "בבהמה לא יקדיש איש אותו" (ספרא, פרשה ח, ג).

כך נפסק גם ברמב"ם:

המשנה את הקדשים מקדושה לקדושה עובר בלא תעשה, שנאמר: "בבכור לא יקדיש

איש אותו", שלא יעשנו עולה או שלמים, והוא הדין לשאר הקדשים שאין משנין אותן

מקדושה לקדושה (הל' תמורה פ"ד הי"א).

בטעם האיסור ביאר רש"י:

"לא יקדיש איש אותו" – לשם קרבן אחר, לפי שאינו שלו (רש"י ויקרא כ"ז, כו).

כלומר: האיסור להקדיש קרבן בכור לקרבן אחר נובע מהעובדה שהקודשים אינם

שייכים למקדיש, ומשום כך גם בדיעבד אם הקדישו את הבכור הקדושה לא חלה.

והנה, בספר איגרות הגר"ד הלוי הקשה מו"ר הרב יוסף דב סולובייצ'ק זצ"ל על

רש"י:

* ברצוני להודות לעורכים על הערותיהם, שכמה מהן שובצו בגוף המאמר.

1 איגרות הגר"ד הלוי (משנת תרע"ו עד שנת תש"א); מכתבי הלכה ודברי תודה, ירושלים תשס"א, עמ' קפה, באיגרת משנת תרפ"ח.

לא אבין דברי רש"י בפרשת בחקתי על הכתוב לא יקדיש איש אותו, שכתב וז"ל: לשם קרבן אחר, לפי שאינו שלו. עכ"ל. והרי כל הך איסורא שלא יקדיש אותו לשם קרבן אחר הוא איסורא של אין משנין את הקדשים מקדושה לקדושה, כמבואר בתמורה דף לב וברמב"ם סוף הלכות תמורה (פ"ד הי"א). והא דאם הקדיש בכור לשם קרבן אחר ההקדש השני אינו חל אינו משום חסרון בעלים, אלא דכיון דהוא קדוש בקדושת בכור, ממילא הוי זה הפקעה מקדושות אחרות דאינו יכול להתפס בהן, ודברי רש"י צע"ג.

דברי הרב זצ"ל מבוססים על הסברה שעצם העובדה שכבר חל על הבהמה שם של קרבן אחר היא המונעת החלת קדושה אחרת, ואין הדבר נובע מחסרון בעלות. ראייה לכך יש מהמשך דברי הרמב"ם שם:

... שאין משנין אותן מקדושה לקדושה, אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית. כיצד: אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח וכן כל כיוצא בזה, ואין לוקין על לאו זה.

מדברי הרמב"ם משמע שהמשנה מקדושה לקדושה אמנם אינו לוקה, אבל הוא עובר על לאו. והרי בקדשי בדק הבית אין כאן בעלות מצד המקדיש כלל, וההקדש הוא הבעלים, ובכל זאת מי שמנסה לשנות את הקדושה עובר על הלאו. אף שלא פעל דבר בדיבורו, עצם הניסיון להקדיש הוא האיסור (ראה להלן), וכמו שמפרש הכסף משנה שם בהלכות תמורה בשם הר"י קורקוס ז"ל:

ואף על גב דמקדיש בעל מום לוקה, התם שאני דבדיבוריה עביד מעשה שמשנה הבהמה מחולין לקדש, אבל כאן לא עביד כלום בדיבוריה כי אין דבריו מועילים כלל, כמבואר שם, גם בבכורות פרק אחרון (דף נג ע"ב) אמרו "השתא קדושה חמורה אקדושה קלה לא חיילא קלה אחמורה מבעיא, מאי היא, דתנן אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותם מקדושה לקדושה וכו'", ומוכח ודאי הכי הוא דלא חיילא ולא אמר כלום.

אולם לפי דברי רש"י שאין משנים מקרבן לקרבן מפני חסרון בעלות, לכאורה עולה שהעובר ומקדיש, מכיוון שלא פעל כלום בדיבורו – אינו עובר על הלאו.

בטעם הדבר שאי אפשר לשנות מקרבן לקרבן, שכפי שביארנו נחלקו בו רש"י ורמב"ם, מסתפק הרב חיים עוזר זצ"ל בחקירתו:

ויש להסתפק הא דלא חל קדושה אחרת אם הוא מצד שאינו שלו ורשות גבוה עליו ואיך יהיה בכחו להקדישו לקדושה אחרת כיון שאינו בעליו ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו; או די ש לומר דבאמת הקרבן שלו, וכדאמרינן (בב"ק עו) מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, ויש בו הקדש עליו, ויש לו בעלים דקרבנו הוא והיה

שינוי מקרבן לקרבן

בכחו לשנות הקרבן משלמים לעולה וכיו"ב, רק דגירת הכתוב הוא דגלי רחמנא שלא יקדיש איש אותו שנאמר בבכור דילפינן מיניה בכל הקדשים

(שו"ת אחיעזר ב, יו"ד כה, ט).

בעל אחיעזר ממשיך ומאריך בהבאת ראיות לכל צד, אך נראה כצד השני שבדבריו, שעצם האיסור להקדיש מונע מקדושה אחרת לחול. מדברי האחיעזר משמע שעצם האיסור לשנות מקדושה לקדושה הוא הגורם לכך שגם בדיעבד דבריו אינם מועילים (לכאורה, מדין "כל דאמר רחמנא לא תעביד – אי עביד לא מהני"). אך יש מקום להעלות סברה נוספת – שלא האיסור הוא הגורם, אלא הקדושה הנוכחית שחלה על הקרבן היא המפקיעה את האפשרות להחלת קדושה אחרת שיש לה דינים שונים ואולי סותרים לקדושה המקורית, וכך נראים בבירור דברי הרב סלובייצ'ק, בניגוד לדברי האחיעזר.

כהמשך לשיטתו קובע הרמב"ם:

כיצד מערימין על הבכור להקדישו למזבח הקדש אחר, מקדישו בכטן קודם שיוולד שנאמר אשר יבוכר לה' לא יקדיש איש אותו, משיבוכר אי אתה מקדישו אבל אתה מקדישו בכטן, לפיכך יש לו לומר מה שבמעיה של מבכרת זו אם הוא זכר הרי זו עולה, אבל אינו יכול לומר זבחי שלמים שאינו יכול להפקיע אותו מקדושתו כדי ליהנות בו, ואם אמר עם יציאת רוב ראשו יהיה עולה הרי זה בכור ואינו עולה.

ואין מערימין על בהמת הקדש להקדיש עוברה קדושה אחרת אלא הרי הוא כקדושת אמו, שולדות הקדשים ממעי אמהם הם קדושים כמו שביארנו, והרי כל עובר מהן כקדושת אמו ואינו יכול לשנותו בכטן כדרך שעשה בבכור שהבכור ביציאתו הוא שמתקדש (הל' תמורה פ"ד הל' י"ב-י"ג).

כלומר, הזמן הקובע את תחילת האיסור להקדיש עובר בכור הוא הזמן שבו חלה בפועל קדושת הבכור על העובר, והדבר אינו תלוי במידת הבעלות הממונית שיש לבעלים עליו.

ב. האם המשנה מקרבן לקרבן עובר בלאו?

הרב ירוחם פערלא כתב בביאורו על ספר המצוות לרס"ג:

"ויקדישו בכור תם". כתיב (בפרשת בחוקותי) "אך בכור אשר יבכר לשם בבהמה לא יקדיש איש אותו". ומבואר (סוף פ"ח דערכין, כט ע"א) דהך קרא הוא אזהרת לאו שלא להקדיש אותו הקדש מזבח לשם קרבן אחר.

והנה הבה"ג וסיעתו ז"ל לא מנו לאו זה. ולפינו יתבאר טעמם בזה. וכן רבנו הגאון ז"ל באזהרותיו שעל פי עשרת הדברות לא מנה לאו זה. ונמשך בזה אחר הבה"ג. אבל כאן חזר בו ומנאו.

והנה הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו אזהרה זו בכל הקדשים כולן. כמבואר בספר המצוות (לאוין קז. ובפ"ד מהל' תמורה הלכה י"א) עיין שם (לאוין, רלא). בעניין הלאו, יש לעיין במשנה ובסוגיה בסוף פרק שמיני של מסכת ערכין (כט ע"א):

מתני'. רבי ישמעאל אומר: כתוב אחד אומר "תקדיש" וכתוב אחד אומר "לא יקדיש". אי אפשר לומר תקדיש – שהרי כבר נאמר לא יקדיש, אי אפשר לומר לא יקדיש – שהרי כבר נאמר תקדיש, הא כיצד? מקדישו אתה הקדש עילוי, ואי אתה מקדישו הקדש מזבח.

גמ'. ורבנן? "אל תקדיש" – מיבעי ליה ללאו, "תקדיש" מיבעי ליה לכדתניא: מנין לנוול בכור בעדרו שמצוה להקדישו? שנאמר: "הזכר תקדיש". ורבי ישמעאל? אי לא מקדיש ליה לא קדוש? קדושתו מרחם הוה! וכיון דכי לא מקדיש ליה קדוש, לא צריך לאקדושיה.

כלומר: לגבי בכור נאמר בויקרא (כ"ז, כו): "אֶף בְּכוֹר אֲשֶׁר יִבְרַח לְה' בְּבִהְמָה לֹא יִקְדֵשׁ אִישׁ אֶת־ו", ואילו בדברים (ט"ו, יא) נאמר: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִגְדַּל בְּבִקְרֶךָ וּבְצֹאֲנֶךָ הַזָּכָר תִּקְדֵשׁ לְה' אֱ-לֹהֶיךָ". רבי ישמעאל מתרץ שהפסוק "תקדיש" בא ללמדנו שניתן להקדישו הקדש עילוי (כלומר, שניתן להקדיש לבדק הבית את טובת ההנאה שיש לו מנתינת הבכור לאיזה כהן שירצה), והפסוק "לא יקדיש" מלמדנו שאם הקדישו לקרבן אחר – ההקדש לא חל.

רבנן לעומת זאת סוברים שהפסוק "לא יקדיש" בא לאסור (בלאו) על הקדשת הבכור לקרבן אחר, והפסוק "יקדיש" מלמדנו על המצווה להקדישו בפה, למרות שהוא קדוש מרחם.

לגבי מצוות הקדשת הבכור בפה כותב הרמב"ם:

מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה, ויאמר הרי זה קדש, שנאמר "תקדיש לה' א-להיך". ואם לא הקדישו הרי זה מתקדש מאליו וקדושתו מרחם היא (הל' בכורות פ"א ה"ד).

כלומר, הרמב"ם פסק כרבנן, ואם כן מוכרחים לומר שלשיטתו המשנה מקרבן לקרבן עובר בלאו, כרבנן² (בניגוד לרבי ישמעאל שלא הזכיר בדבריו איסור לאו אלא רק שההקדש לא חל).

² ראה רש"י על המשנה שם בדף כח ע"ב: "אלא בכדי טובתה – טובת הנאה שיש לו בה יתן לכהן. כיצד, שור זה עולה והחרימו אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להקריבו עולה שאינו חייב, כלומר אדם שאינו חייב עולה אם ימצא בזול נוטלו להקריב דורון לקונו, וכאותן דמים יתן זה שזו היא טובת הנאה שיש לו בה שהרי אם מתה או נגנבה אינו חייב באחריותה ומשהפרישה יצא ידי חובתו ומעתה אם תאבד אינו מפסיד אלא שלא הקריב דורון לקונו הרי

שינוי מקרבן לקרבן

והנה, במשנה הקודמת יש מחלוקת בעניין חרמים, האם ניתנים הם לבדק הבית או לכהנים (ערכין כח ע"ב):

מתני'. חרמי כהנים אין להם פדיון, אלא נותנים לכהנים כתרומה. ר' יהודה בן בתירא אומר: סתם חרמים לבדק הבית, שנאמר (ויקרא כ"ז): כל חרם קדש קדשים הוא לה'; וחכמים אומרים: סתם חרמים לכהנים, שנאמר (שם): כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו. אם כן למה נאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה'? **שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים.**

כלומר: חכמים דורשים מהפסוק: "כל חרם... קדש קדשים הוא" – שלקודשים יש הקדש עילוי, ומי שעושה זאת צריך לתת את דמי טובת ההנאה לכהנים. אלא קשה, איך ר' יהודה בן בתירא יודע את הדין של הקדש עילוי, שהרי הפסוק שממנו למדו חכמים דין זה מיועד לעיקר הדין של ר"י בן בתירא, שסתם חרם לבדק הבית. אכן, כך שאלה הגמרא שם בדף כט ע"א, וכך השיבה: "ורבי יהודה בן בתירא, דחל על קודשי קודשים ועל קודשים קלים מנא ליה? סבר ליה כרבי ישמעאל". וכך פירש רש"י שם: "סבר לה כרבי ישמעאל – דמפיק לה במתניתין מיקדיש ואל תקדיש".

לסיכום, נמצא שר' יהודה בן בתירא סבור כר' ישמעאל, וסתם חרמים לבדק הבית ודין הקדש עילוי נלמד מ"תקדיש", ומ"לא תקדיש" לומדים שאין מקדישים להקדש מזבח, ואין צורך להקדיש את הבכור (כמסקנת הסוגיה בדף כט סוף ע"א, והובאה לעיל). לעומת זאת, לפי רבנן סתם חרמים הם לכהנים, מ"לא תקדיש" לומדים שהמקדיש קרבן לקדושה אחרת עובר בלאו, ושהקדשו לא חל, והאפשרות להקדיש הקדש עילוי נלמדת מ"כל חרם... קדש קדשים הוא לה".

אם כן, לשיטת רבי ישמעאל ש"תקדיש" מלמדנו על אפשרות ממונית להקדיש קרבן (לדמי טובת הנאתו), נמצא ש"לא תקדיש" היינו אי-אפשרות ממונית להקדישו להקדש מזבח – מפני שהקרבן אינו בבעלותו (וכפי שביאר רש"י בביאורו לתורה, והובאו דבריו בראשית המאמר).

שיטת רש"י

למדנו במשנה במסכת ביצה (לו ע"ב):

שהפסיד העלאת עולה שאינו חייב. ואית ספרים דכתב בהן להעלות עולה שאינו רשאי והיא היא". ראה עוד תוס' בכורות דף נג ע"ב, ד"ה הקדש עלוי.

כל שחייבין עליו משום שבות, משום רשות, משום מצוה, בשבת – חייבין עליו ביום טוב. ואלו הן משום שבות... ואלו הן משום רשות... ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מחרימין...

ופירש רש"י שם: "ולא מחרימין – הרי בהמה זו חרם, וסתם חרמים לבדק הבית". נמצא שרש"י פירש כר' יהודה בן בתירא הסבור כר' ישמעאל. אם כן, לפי רש"י שינוי מקרבן לקרבן איננו אפשרי מבחינה מציאותית, מפני שאינו שלו, אך אינו איסור לאו. מכאן ניתן להסיק שבה"ג וסיעתו שלא מנו איסור זה בכלל הלאווים סברו גם הם ש"לא תקדיש" היינו לא תוכל להקדיש, ואינו לאו.³

שינוי מקדושה לקדושה בקדשי בדק הבית

כתבנו לעיל שהרמב"ם הולך לשיטתו שהדין ש"אין משנים מקדושה לקדושה" קיים גם בקדשי בדק הבית, ואף שבמניין המצוות הקצר ניסח את המצווה כמתייחסת לקרבנות בלבד:

שלא לשנות הקדשים מקרבן לקרבן שנאמר בבכור "לא יקדיש איש אותו", כלומר לא יקדישנו לקרבן אחר (מצוה קז).

אבל בניסוח של הלאו בהקדמה להלכות תמורה כתב הרמב"ם:

הלכות תמורה... וזה הוא פרטן... (ג) שלא ישנה הקדשים מקדושה לקדושה.

משמע שהאיסור כולל גם קדשי בדק הבית, וכמו שציטטנו לעיל.

אולם הראב"ד שם בהל' תמורה פ"ד הי"א חולק על הרמב"ם וכותב:

אמר אברהם: זה לא ידעתי מנין לו שהרי כולן מקדשי בדק הבית הם באים כדתניא הקטרת וכל קרבנות הצבור מביאין מתרומת הלשכה, מזבח הזהב לבונה וכלי שרת

³ מהלך זה ליישוב שיטת רש"י הינו על פי דברי ביאורו של הרב ירוחם פערלא לספר המצוות לרס"ג, לאוין ל"ת רלא. כך כתב: "ואדרבה מדלא כתב גם שם שחייב להקדישו בפיו ולומר הרי זה בכור על כרחך סבירא ליה דליכא מצוה להקדישו בקדושת בכור, דמאליו קדוש. ואם כן הבה"ג לטעמיה אזיל דפסק כרבי ישמעאל, ואם כן אין כאן לאו אפילו בבכור. ולכן לא מנו הבה"ג וסיעתו ז"ל לאו זה במנין הלאוין. ובהכי ניחא נמי מה שפירש"י ז"ל (בפרשת בחקתי) על קרא דלא יקדיש איש אותו, וז"ל: לא יקדיש אותו לשם קרבן אחר לפי שאינו שלו עכ"ל, עיין שם. הרי שפירש שאינו אלא שלילה שאינו יכול להקדישו, ולא פירש שהוא אזהרת לאו שאינו רשאי להקדישו, והיינו משום דרש"י לטעמיה אזיל דמבואר (בפרק בתרא דביצה לו ע"ב) דסבירא ליה דקיי"ל סתם חרמים לבדק הבית עיין שם. וא"כ קיי"ל כר"י דלא צריך לאקדושי. ולכן ממילא מבואר דלא יקדיש אינו אלא שלילה ולא אזהרת לאו."

שינוי מקרבן לקרבן

באין ממותר נסכים, מזבח העולה לשכות ועזרות באין מקדשי בדק הבית, חוץ לחומת העזרה באין משירי לשכה וכו' אלמא אין שינוי בין קדשי היכל לשאר עזרות ולא למזבח. ואולי טעה במה שאמרו "אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה", והוא סבור כמו שאין משנין מקדשי הבית אפילו מקרבן לקרבן כך אין משנין בבדק הבית אפילו מבדק לברק, ואינו כן, שקדשי מזבח אפילו מקדשים קלים לחמורים אין משנים ואין ממעטים באכילת קדשים אבל בדק הבית מה יש בין זה לזה והרי הוא מודה שמשנין בדק הבית, קדשי מזבח יש מהן נאכלין ויש שאינן נאכלין יש מהן ליום אחד ויש מהם לשני ימים והנאכלין ליום אחד לא שוו במתנותיהם אלא אלו מכפרין ואלו אין מכפרין דין הוא שלא ישתנו מזה לזה אבל בקדשי בדק הבית מה הפרש בין זה לזה.

נמצא שנחלקו הראב"ד והרמב"ם האם המשנה ייעוד של קודשי בדק הבית עובר על לאו.

הרב יצחק זאב סולובייצ'יק מבריסק זצ"ל⁴ תולה את שיטת הראב"ד בשיטת רש"י, שפירש את המשנה במסכת תמורה (לב ע"א): "אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית – אין משנין אותן מקדושה לקדושה":

"מקדושה לקדושה" – דקדשי בדק הבית שהקדישם למזבח לא עשה כלום ובקדשי מזבח אין משנין מקדושת עולה לשלמים ומשלמים לעולה.

כלומר, רש"י מבחין בין קדשי בדק הבית שבהם המשנה "לא עשה כלום" ובין קדשי מזבח שבהם "אין משנים". אמנם צריך לומר שרש"י הסכים עם הראב"ד רק לענין קדשי בדק הבית שאין בהם 'דין משנים' כלל וכלל, אבל בקדשי מזבח אין הסכמה בין רש"י לבין הראב"ד, שהרי משמע מדברי הראב"ד שהוא מסכים עם הרמב"ם לסיבה שבגללה אין משנים מקרבן לקרבן.

אמנם צריך להסביר מדוע שינה רש"י את לשונו, שבקדשי בדק הבית כתב "לא עשה כלום" ולעומת זאת בקדשי מזבח כתב: "אין משנים". ונראה לומר בזה שהסיבה שלשיטת רש"י בקדשי בדק הבית "לא עשה כלום" היא שקדושת בדק הבית חלה מדין קניין להקדש ולפיכך בבדק הבית אין הבדל בין קדושה זו לזו, כלומר שאין קניין לאדם

⁴ בחידושי מרן ר"ז הלוי, חידושים וביאורים על הרמב"ם, ירושלים תשל"א, עמ' 116, וראה דבריו במה שהאריך להסביר המחלוקת בין רש"י והראב"ד לבין הרמב"ם בענין אין משנין מקדושה לקדושה בקודשי בדק הבית.

לשנות את הקדושה.⁵ אמנם בקדשי המזבח יש מחלוקת בין רבי ישמעאל לבין רבנן מדוע אין משנים, ולכן כתב רש"י סתם "אין משנין" – כל אחד לפי שיטתו.

בזה מתבארת שיטת רש"י ומיתרצת קושיית הרב סולובייצ'ק זצ"ל שבה פתחנו. הרב סולובייצ'ק הביא ראיה לשיטתו מדברי המשנה על פי ביאור הרמב"ם שהאיסור חל גם על קדשי בדק הבית. אמנם, רש"י נאמן לביאורו, שהן בקדשי בדק הבית והן בקדשי מזבח אין לאו.

סיכום

מצאנו מחלוקת בין הרמב"ם ובין רש"י האם הלאו לשנות קודשים מקרבן לקרבן פירושו שהלאו עצמו או שם קרבן אחר שכבר חל על הקרבן מונע את החלת הקדושה, וכך למד הרמב"ם; או שמא אי אפשר לשנות קודשים מקרבן לקרבן מפני שיש חיסרון בבעלות הקרבן, וכפי שלמד רש"י. נראה שמחלוקת זו תלויה במחלוקת תנאים אם בכלל יש איסור לאו לשנות מהקדש להקדש. לפי רבנן יש איסור לאו, ולפי רבי ישמעאל אין איסור לאו, והרמב"ם פסק כרבנן, לעומת כמה מוני מצוות שלא מנו איסור לאו זה.

מצאנו עוד מחלוקת בין רבי יהודה בן בתירא, שסובר שסתם חרמים לבדק הבית, ובין חכמים הסוברים שסתם חרמים לכהנים. על פי הסוגיה בערכין לדעת רבנן סתם חרמים לכהנים, מ"לא תקדיש" לומדים שיש לאו לשנות הקדש וששינוי זה לא חל, והקדש עילוי נלמד מהפסוק "כל חרם... קדש קדשים הוא לה". לעומת זאת ר' יהודה בן בתירא סבור כר' ישמעאל, שסתם חרמים לבדק הבית ודין הקדש עילוי נלמד מ"תקדיש", ומ"לא תקדיש" לומדים שאין צורך להקדיש את הבכור, והסיבה שאין משנים קדושת קדשי מזבח היא מפני שהחיסרון בבעלות מעכב את הכוח להקדיש הקדש מזבח.

⁵ על פי דברי ר' חיים שהובאו ברשימות שיעורים שנאמרו על ידי מרן הגאון הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק זצ"ל על מסכת ב"ק, נרשמו ונערכו ע"י הרב צ"י רייכמן, תש"ס, ח"א, עמ' מו; ח"ב, תשס"ה, עמ' תפ, עי"ש. לעוד הסבר ברש"י, ראה ספרו של הרב מרדכי אילן, תורת הקודש, ח"ב סי' לט. לשיטת הראב"ד עצמו בקדשי בדק הבית, ראה דברי הרב מבריסק הנ"ל, וכן דברי אה"י, הרב משה הלוי סולובייצ'ק, חידושי הגר"מ הלוי, חידושים וביאורים לפי סדר הרמב"ם, ירושלים תש"ן, עמ' קכג.

שינוי מקרבן לקרבן

רש"י פירש את סתם המשנה בביצה כר' יהודה בן בתירא, הסבור כר' ישמעאל שאין איסור לאו לשנות מקדושה לקדושה, ואם כן אי אפשר לשנות מפני שאינו שלו, וכדברי רש"י בפירושו בתורה. כמו כן רש"י סבור שהוא הדין בקדשי בדק הבית מפני שהם אינם שלו, מה שאין כן לפי הרמב"ם, שלשיטתו איסור הלאו שייך הן בקדשי מזבח והן בקדשי בדק הבית.

הקדושה

והמקדש

הרב מנחם קמפינסקי

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

א. הקדמה

ב. המשכן בתפיסתו של הרמב"ן

ג. המשכן בתפיסתו של הרמב"ם

ד. האם בניית הארון היא מצווה בפני עצמה?

ה. המשכן – צורך גבוה או צורך הדיוט?

ו. מקום הארון ומקום המזבח

א. הקדמה

בתחילת פרשת תרומה (שמות כ"ה, א-ט) נצטוונו לבנות בית מעון להשראת השכינה: "וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנֹתַי בְּתוֹכְכֶם". עניין המשכן והמקדש לא נזכר עד לפרשה זו, לא בבריתות עם האבות,¹ לא ביציאת מצרים ולא במתן תורה. לעומת זאת מפרשה זו ואילך עניין המשכן והמקדש תופס מקום משמעותי מאוד בתורה, עד כדי כך שכמעט כל הפרשיות סובבות סביבו: הקרבנות והעבודה, מעמד הכהנים והלוויים ותפקידיהם, המסעות, הדיבור עם משה רבנו ואף הכניסה לארץ, אשר נכרכת עם "המקום אשר יבחר ה'" והציוויים הנלווים לו.

לפיכך עולה השאלה – מהו פשר השינוי אשר הביא לצורך במשכן ואשר הפך אותו לעניין מרכזי?

ב. המשכן בתפיסתו של הרמב"ן

בפתיחתו לפרשת תרומה (שמות כ"ה, ב) נדרש הרמב"ן לשאלה זו, וזו לשונו:

כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות, וציוה אותם על ידי משה קצת מצוות שהם כמו אבות למצוותיה של תורה, כאשר הנהיגו רבותינו עם הגרים שבאים להתיהר, וישראל קבלו עליהם לעשות כל מה שיצום על ידו של משה, וכת עימהם

¹ אמנם רמזים לקיומו העתידי של המקדש מופיעים אצל האבות (הביטוי "בית א-להים" נזכר אצל יעקב אבינו) ובשירת הים ("מקדש ה' כוננו ידך"), אך לא כציווי מפורש לבנותו.

ברית על כל זה, מעתה הנה הם לו לעם והוא להם לא-לוהים... ואמר: "ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש", והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכונתו ביניהם. ולכן ציווה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצווה את בני ישראל.

הרמב"ן מקשר אפוא את הצייווי על הקמת המשכן לפרשיות יתרו ומשפטים אשר עוסקות במתן תורה. לפי דבריו, מעמד הר סיני שינה את מעמדם של ישראל והיווה מעין תהליך של גרות. המעמד החדש, על פי הרמב"ן, מחייב שיהיה בתוכם בית מקודש, אשר בו יהיה הדיבור עם משה רבנו וממנו תצא הוראה לעם ישראל. מדברים אלו אפשר כבר לעמוד על תפיסתו של הרמב"ן את המקדש כמרכז התורה, וכפי שנראה בהרחבה בהמשך.

המשכן כהמשך מעמד הר סיני

מצאנו התייחסות מפורשת של חז"ל לקשר בין מתן תורה ובין הצייווי על עשיית המשכן:

"ויקחו לי תרומה"... אמר הקב"ה לישראל: מכרתי לכם תורת, כביכול נמכרתי עמה, שנאמר: "ויקחו לי תרומה". משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו, אמר לו: בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו שנאמר: "ועשו לי מקדש" (שמות רבה ל"ג, א).

חז"ל נדרשו בדבריהם לשאלת הקשר בין הפרשיות, ועוד יותר מכך לשאלת תכליתו של המשכן. מדבריהם עולה שהמשכן הוא פועל יוצא ממתן תורה. המדרש ממשיל זאת לאב שהשיא את בתו לאחד מן המלכים, ובעקבותיה הוא הולך לדור בבית חתנו. השראת השכינה במשכן ממשיכה את הקשר של נותן התורה לתורה ולישראל.

ביתר ביאור והרחבה כותב הרמב"ן בכמה מקומות² כי הצורך במשכן החל במעמד הר סיני, כדי להכניס לממד הנצח את אותו מאורע נשגב וחד-פעמי ולהמשיכו לדורות

2 שם, וראה עוד בפירושו לשמות מ', לד; בהקדמתו לספר ויקרא; בהקדמתו לספר במדבר ובפירושו לדברים ל"ג, ב.

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

הבאים,³ וזאת על ידי בניית מקום מקודש שבמרכזו נמצאים הלוחות שניתנו בסיני. זו לשונו (שם):

וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכמו שנאמר שם "וישכן כבוד ה' על הר סיני".... כן כתוב במשכן "וכבוד ה' מלא את המשכן".... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני. ובבא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני... והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם⁴ יבין סוד המשכן ובית המקדש...

הארון כמרכז המשכן והמקדש

לפי תפיסת הרמב"ן, אשר כאמור רואה במקדש את 'מרכז התורה', אין ספק כי מרכזו של המשכן הוא הארון, אשר הוא משכן לתורה כפשוטו, ובו מתמצה הרעיון של המשך מעמד הר סיני בזעיר אנפין.⁵ וכך כותב שם הרמב"ן במפורש:

והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת". על כן הקדים הארון והכפורת בכאן כי הוא מוקדם במעלה, וסמך לארון השולחן והמנורה שהם כלים כמוהו, ויורו על עניין המשכן שבעבורם נעשה.⁶

3 בדברי הרמב"ן הללו מצויה נקודה נוספת אשר נוגעת בסוגיה יסודית ביחס בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל-פה ובשאלת ההגדרה הקטגורית של "דאורייתא" ו"דרבנן".

הרמב"ן סובר שמעמד מתן תורה בהר סיני אינו מעמד חד פעמי, אלא תחילתו של תהליך שאיננו פוסק בכל הדורות, ולפיכך כל מה שמתפתח מתוך התורה נחשב גם הוא כגוף התורה עצמה. ונראה לומר שמכאן נגזרת שיטתו שדינם של הפירושים ומדרשי ההלכה שנלמדו מן התורה שבכתב אף הם בכלל "דאורייתא" (השגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, השורש השני).

לעומתו, סובר הרמב"ם שמתן תורה בסיני היה אירוע חד פעמי, שאינו דומה לכל התגלות אחרת (ראה הקדמתו למשנה). לפיכך, התורה שניתנה בסיני מהווה מערכת סגורה, הכוללת אך ורק את התכנים שניתנו באותה נקודת זמן. על כן, המונח "דאורייתא" כולל את התורה שבכתב ואת פירושה שבעל-פה, המסור מסיני, אך שאר הדינים המחודשים, שיימדו על ידי חז"ל במידות שהתורה נדרשת בהן, מעמדם יהיה אך ורק "מדרבנן" (ספר המצוות, שם).

4 בפירושו לשמות כ"ד, כא.

5 ועיין בספר שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל להגר"ד הלוי סולובייצ'יק (קריאת התורה בשבת, בשני ובחמישי, אות ב'), שהרחיב את הרעיון הזה, ורצה להוסיף ולחדש שארון הברית הוא הגורם המקדש את מקום המקדש ואף את ארץ ישראל כולה, עיי"ש.

6 וראה עוד בפירושו לשמות כ"ה, י; שם פס' כא, ושם ל"ח, כא.

תפיסתו של הרמב"ן את הארון כמרכז המשכן מקבלת חיזוק מכמה פרשיות בדברי הנביאים שמהן עולה במפורש שתכלית בניית המקדש אינה אלא הכנת מקום לארון ברית ה'.

בספר שמואל ב' בפרק ז' (א-ה) מתוארת השתוקקותו של דוד לבנות בית לה', ושם מפורש שהנקודה שכאבה ביותר לדוד המלך בחסרון בית המקדש הייתה העובדה שארון ברית ה' יושב באוהל עראי בזמן שהוא, המלך, יושב בבית ארזים:

וַיְהִי כִּי יָשָׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וְהָיָה לוֹ מִסְכֵּיב מִכָּל אֲרָצוֹ. וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל נְתַן הַנְּבִיא רְאֵה נָא אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וְאָרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הִרְיָעָה.

כמו כן, בספר מלכים א' בפרק ח' מתוארת חנוכת הבית בימי המלך שלמה, כשכולה סובבת סביב הארון. ולא עוד אלא ששלמה אומר במפורש כי תכלית הבית שבנה היא לשים מקום לארון הברית:

וַיֹּאבְדָנָה הַבַּיִת לְשֵׁם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. וְאִשְׁשׁוּ שָׁם מְקוֹם לְאָרוֹן אֲשֶׁר שָׁם בְּרִית ה' אֲשֶׁר כָּרַת עִם אֲבֹתֵינוּ בְּהוֹצִיאֹ אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.

המשכן – שיבת ישראל לשורש מעלתם

בהקדמתו לספר שמות מוסיף הרמב"ן נקודה נוספת בעניין זה. כאמור, המשכן הוא אכן המשך מעמד הר סיני ומתן תורה, אך את מעמד זה גופא ואף את המשכו במשכן יש לראות בפרספקטיבה של גאולה, היינו כחלק מן התיקון הכולל של העולם על ידי עם ישראל. לדעת הרמב"ן, יש בהשראת השכינה מעין סגירת מעגל וחזרה למדרגה הרוחנית של האבות, בתוספת המדרגה של עם ישראל כישות ציבורית.

וזו תמצית לשונו שם:

...והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם, נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלות אבותם, שהיה סוד א-לוה עלי אהליהם, והם הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו עניין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד.

אם כן, תחילתו של המשכן באוהלי האבות, שם השרה הקב"ה שכינתו בתוכם, ומעמד הר סיני והמשכו שבמשכן מהווים חזרה למעלת האבות.

דברי הרמב"ן בנושא זה הם יסודיים מאוד בתפיסתו הכללית, המושתתת על יסודותיה הנאמנים של הקבלה. פעמים רבות הוא מבאר שמהלך השתלשלות העניינים בתורה

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

ובכלל ההיסטוריה האנושית מוביל לתיקון. לפי דבריו ברור כי הרעיון של המשכן הוא אידיאלי, כלומר כך עלה במחשבה מלכתחילה, שבשעה שעם ישראל יתעלה למדרגה זו של "גוי קדוש" אזי יהיה לו צורך בבית מקודש לה, והקמתו מהווה את התכלית של גאולת מצרים.

המשכן כתכלית הבריאה כולה

עיון נוסף בדברי הרמב"ן מגלה עוד רובד בעניין המשכן. לדבריו, ספר שמות הוא השלמה והוצאה לפועל של ספר בראשית, ספר היצירה. לפי זה, השראת שכינתו יתברך בתוכנו איננה רק תכלית יציאת מצרים, אלא תכלית הבריאה כולה.

וכבר לימדונו זאת חז"ל במדרש אגדה:

"ביום הראשון" – אמר ר' שמואל בר אבא: מהו ביום הראשון? מן היום הראשון שברא הקדוש ברוך הוא את העולם נתאוה לדור עם בריותיו בתחתונים. ראה היאך כתיב בכריית יום ראשון, "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", יום ראשון אינו אומר, אלא יום אחד... שער שהקב"ה היה יחידי בעולמו, נתאוה לדור עם בריותיו בתחתונים. לא עשה כן, אלא כיון שהוקם המשכן והשרה בו הקדוש ברוך הוא שכינתו ובאו הנשיאים להקריב, אמר הקב"ה: ייכתב שביום זה נברא העולם.

(במדבר רבה י"ג, ו)

כלומר, בהקמת המשכן יצא לפועל חפצו של הקב"ה 'לעשות לו דירה בתחתונים',⁷ ובזה החלה הבריאה לבוא לידי הגשמת ייעודה ותכליתה.⁸

המשכן אינו תוצאה של חטא העגל

תפיסת הרמב"ן את המקדש כרעיון אידיאלי נעוצה במחלוקת נוספת בדברי חז"ל, על אודות סדר התרחשות האירועים בפרשיות המשכן וחטא העגל. במדרש תנחומא בפרשת תרומה (סימן ח') מבואר כי המשכן הוא תיקון לחטא העגל.⁹ ואף שבסדר הפרשיות קדם ציוויו, מכל מקום יש לנקוט כאן את הכלל "אין מוקדם ומאוחר

7 המושג "דירה בתחתונים", אשר נזכר במדרש זה ובדברי הרמב"ן הנ"ל בהקשר למשכן, הורחב על ידי שניים מגדולי הדורות האחרונים – רבי שניאור זלמן מלאדי בספר ה'תניא' (פרק ל"ד) ורבי חיים מוולוז'ין בספר 'נפש החיים' (שער א' פרק ד' בהגהה) – כל אחד בדרכו, עיי"ש.

8 וכעין זה במדרש תנחומא פרשת נשוא, טז; ופרשת בחוקותי ג.

9 יש דמיון רב בין פרשת הבאת התרומות למשכן לבין פרשת הבאתן – להבדיל – לעגל, ונראה שחז"ל למדו מכך שיש במשכן מעין תיקון לעגל. דוגמה בולטת לכך – בעגל כתוב (שם ל"ב, ג): "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם", ובתרומת המשכן כתוב (שמות ל"ה, כב): "ויבואו האנשים על הנשים כל נדיב לב הביאו חח ונזם וטבעת וכומז כל כלי זהב".

בתורה", ולשנות את פרשיית חטא העגל קודם ציווי המשכן.¹⁰ לשיטת התנחומא, אחרי החטא נתאפשר למקטרגים לומר שחלילה עזב ה' את ישראל, ונוצר הצורך להעיד שלמרות הכל השכינה שרויה בתוכם.¹¹

רש"י בפירושו לתורה קיבל את הדעה הזו מן המדרש, וביאר על פיה את סדר הפרשיות (שמות ל"א, יד; ל"ג, יא). ואולם הרמב"ן (ל"ה, א)¹² חולק עליו, ומבאר כי סדר הפרשיות מבטא במדויק את סדר השתלשלות האירועים וכי הציווי לבנות את המשכן קדם לחטא העגל, ולכתחילה היה זה רצון ה'. עמדתו של הרמב"ן תואמת לשיטתו המוסברת לעיל, שלפיה הצורך במשכן הוא עניין שורשי במהותם של ישראל ואינו תוצאה של חטא.

אין שניות בארון העדות

עניין סדר המאורעות בפרשיות אלו קשור בסוגיה נוספת הנוגעת לארון הברית, והיא השאלה האם היה ארון אחד או שניים. שורש העניין נעוץ בביאור הפסוקים הבאים:

וַאֲעַשׂ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וְאָפֶסֶל שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים כְּרִאשֵׁינִים וְאָעַל הַקָּהָה וּשְׁנֵי הַלַּחַת בְּיָדָי... וְאָפֶן וְאָרַד מִן הַקָּהָה וְאָשֵׁם אֶת הַלַּחַת בְּאֲרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וַיְהִי שֵׁם כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִי ה' (דברים י', א-ה).

לפי שיטתו שפרשייה זו קודמת למשכן, התקשה רש"י מהו הארון המדובר כאן, והאם יש קשר בינו ובין הארון שנצטוו לעשותו בהמשך. זו לשונו:

"בעת ההיא" – לטוף מ' יום נתרצה לי ואמר לי 'פסל לך' ואחר כך 'עשית ארון', ואני עשיתי ארון תחלה, שכשאבוא והלוחות בידי היכן אתנם. ולא זה הוא הארון שעשה בצלאל, שהרי משכן לא נתעסקו בו עד לאחר יום הכפורים, כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן, ובצלאל עשה משכן תחלה ואחר כך ארון וכלים, נמצא זה ארון אחר היה, וזהו שהיה יוצא עמהם למלחמה, ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה אלא בימי עלי ונענשו עליו ונשבה.

הרמב"ן בפירושו שם חולק על דברי רש"י, וזו לשונו:

ודברי אגדה הם שמצא כתוב בתנחומא. ויש לשאול, ואחר שהוציא משם הלוחות נתנם בארון שעשה בצלאל מה היה בזה ולמה הוא יוצא עמהם למלחמה? ואומרים

10 וכן מבואר בשמות רבה ל"ג, ג.

11 ועיין בדבריו של ר"ע ספורנו (שמות כ', כ; כ"ד, יח; ל"א, יח) שהרחיב בעניין זה, והעמידו, באופן שיטתי, כיסוד לכל פירושו על התורה.

12 וכן כתוב בזוה"ק.

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

ששברי הלוחות היו שם, וכן באגדה. אבל דברי יחיד הם, שכך שנינו במסכת שקלים (ירושלמי פ"ו ה"א): "תניא רבי יהודה ברבי אלעאי אומר שני ארונות היו עם ישראל במדבר, אחד שהיו שברי הלוחות מונחין בו וכו' ורבנן אמרי אחד היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה". ודעת רבותינו בכל מקום בתלמוד¹³ אינו כן, אלא לוחות ושברי לוחות מונחים בארון.

ועוד, אנה יעמוד הארון הזה עם הלוחות הראשונות כל ימי המדבר? ! כי במשכן בבית קדשי הקדשים לאחר הפרוכת אין שם שני ארונות, וכן שלמה לא הכניס לבית קדשי הקדשים אלא ארון אחד! אבל הארון הזה של משה כשנעשה ארונו של בצלאל גנוזהו כדין תשמישי קדושה וזהו הנכון על דעת רבותינו.

עד כאן ביאר הרמב"ן את דעת רש"י על פי דעה בתלמוד הירושלמי, והביא את דעת רבותינו בתלמוד הבבלי שמדובר אכן בארון אחר, עשוי עץ, ששימש תקופה מוגבלת ואחר כך נגזז. בהמשך מוסיף ומפרש הרמב"ן על פי שיטתו העקרונית בעניין זה:

כי על דרך הפשט יתכן כי "ועשית לך ארון עץ" ירמוז לארון שעשה בצלאל. וזה כי מתחלה נצטווה משה על המשכן וכליו והיתה המצוה הראשונה "ועשו ארון עצי שטים", כי היא עיקר הכוונה בכל המשכן להיות השם יושב הכרובים. ואחרי כן עשו את העגל וכאשר נתרצה השם למשה ואמר לו שיכתוב על הלוחות האלו כמכתב הראשון צוהו בקצרה שיעשה ללוחות האלה ארון עץ היא המצוה לו ללוחות הראשונות...".

אם כן, הרמב"ן נאמן לשיטתו, שלפיה עניינו של המשכן הוא לכתחילאי, ולכן מדובר כאן באותו ארון שהיה אמור לשמש ללוחות הראשונים, ואחר כך שימש ללוחות השניים ולשברי הלוחות. שוב מתבאר כי המשכן הוא המשך השראת השכינה של מעמד הר סיני, ולפיכך מרכזו של המשכן הוא בארון, שבתוכו מונחים לוחות הברית. הביטוי "משכן העדות" מתפרש אפוא לפי הרמב"ן כפשוטו, משכן ללוחות העדות.

"כי מציון תצא תורה"

לפי הרמב"ן מובן ומוסבר מדוע נבחר המקדש שבירושלים להיות בית הוראה לדבר ה', ככתוב בדברים י"ז, ח-י:

פִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט... וְקָמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ...
וְעֵשִׂיתָ עַל פִּי הַדְּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה'.

13 ברכות ח ע"ב; ב"ב יד ע"ב; מנחות צט ע"ב.

ירושלים היא מקום משכן התורה ומשם יוצאת הוראה לכל ישראל,¹⁴ ומשם עתידה היא להתפשט אל כל העמים, כלשון חזונו של ישעיהו (ב', ב-ג):

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶּה הַר בֵּית ה' פְּרֹאֵשׁ הַהָרִים וְנִשְׂא מִגְבְּעוֹת וְנִהְרֹוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֵל הַר ה' אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַחֲרֵיתוֹ כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם.

ג. המשכן בתפיסתו של הרמב"ם

הרמב"ם, בכמה מקומות (כפי שנפרט להלן), מציג תפיסה שונה לגמרי בהבנת מהות המשכן והמקדש, והיא מתמצית בשמם של ספריו העוסקים בהלכות המקדש – 'עבודה' ו'קרבנות'. לדידו נראה ברור כי מרכז המשכן הוא דווקא עבודת הקרבנות. כך מנמק הרמב"ם את מצוות בניית בית הבחירה בספר המצוות:

הציווי שנצטוונו לעשות בית לעבודה, שבו תהיה ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו תהיה הפניה ובו תהיה החגיגה וההתקבצות בכל שנה, כמו שיתבאר. והוא אמרו יתעלה: "ועשו לי מקדש" (מצוות עשה כ', תרגום הר"י קאפח).

ובמשנה תורה כתב הרמב"ם:

מצוות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר: "ועשו לי מקדש"¹⁵ (הל' בית הבחירה פ"א ה"א).

בהמשך דבריו שם (הלכות א-ג) מתייחס הרמב"ם להשתלשלות ההיסטורית-הלכתית של המשכן והמקדש, אשר גם היא סובבת סביב עניין הקרבנות שמקריבים מחוצה לו, היתרם ואיסורם.¹⁶

תפיסה זו מתאימה לדברים שראינו לעיל, שלפיהם המשכן הוא תיקון לחטא העגל.¹⁷ תפיסה זו מקבלת משנה תוקף בדבריו של הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' (ח"ג

14 על פי לשון המשנה בסנהדרין פ"ו ע"ב, ועיין עוד שם יד ע"ב, וכעין זה בע"ז ח ע"ב.
15 זאת, כאמור, לעומת דברי הרמב"ן, בהקדמתו לספר ויקרא (ובעוד מקומות), שהקרבנות הם עניין שולי ביחס להשראת השכינה, ותפקידם לכפר על העוונות ולמנוע את סילוקה, עיי"ש.
16 ואף בחתימת ספר עבודה, בסוף הלכות מעילה, חוזר הרמב"ם ומתייחס לענייני הקרבנות.
17 ונראה להוסיף, שיייתכן שעצם הצורך שלהם בעבודת הקרבנות היה חלק מנפילתם בחטא העגל. וכפי שמודגש שם בפסוקים (שמות לב ה-ו): "וַיִּרְא אֱהֲרֹן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לְפָנָיו וַיִּקְרָא אֱהֲרֹן וַיֹּאמֶר חַג לַה' מִחֹר. וַיִּשְׁכְּמוּ מִמִּתְחַרְת וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּגְשׂוּ שְׁלָמִים" (והשווה רעיון זה לדברי ריה"ל בספר הכוזרי מאמר ראשון).

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

פל"ב ועוד) בעניין הקרבנות והמקדש – שלא נצטוו בהם אלא מפני שהורגלו בכך, וכדי להוציא מקרבם את העבודה הזרה.¹⁸

המזבח כמרכז המשכן והמקדש

לפי שיטתו של הרמב"ם, מסתבר לומר שהמזבח, ולא הארון, הוא אשר יעמוד במרכזו של המשכן. וכך נראה אף מדבריו יוצאי הדופן בהלכותיו שבמשנה תורה:

המזבח, מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: "וזה מזבח לעולה לישראל". ובמקדש נעקד יצחק אבינו, שנאמר: "ולך לך אל ארץ המוריה". ונאמר: "ויבן שלמה את הבית בהר המוריה". ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא. אמרו חכמים, אדם ממקום כפרתו נברא... (הל' בית הבחירה פ"ב א-ד).

לפי הרמב"ם, מקום המקדש נקבע דווקא לפי מקום המזבח. באופן מיוחד חורג הרמב"ם ממסגרת ההלכות, ומתאר בהרחבה את ההיסטוריה של מקום המזבח, מבריאת האדם ועקדת יצחק¹⁹ ועד מציאת מקום המקדש על ידי דוד ושלמה. נראה ברור מדבריו שהמזבח הוא מרכז המקדש וממנו שואב המקדש את קדושתו, עד כדי כך שאף על פי שאין שם בית, מקריבים קרבנות על המזבח.

ראיה נוספת לכך ניתן לראות בפרשיית חנוכת המשכן. למעשה, ישנם שני תיאורים של חנוכת המשכן: בפרשת פקודי (שמות מ'), במשיחת כל כלי המשכן, ובפרשת נשא (במדבר ז') בחנוכת הנשיאים. בתיאור הראשון מוזכר המזבח כאחד מן הכלים במשכן, אבל בזה השני המשכן עצמו נקרא על שמו של המזבח – "זאת חנוכת המזבח". כלומר, עצם קדושת המשכן והמקדש תלויה במזבח.²⁰

18 הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא א', ט) מתייחס לדברי הרמב"ם, ויוצא כנגדם בחריפות רבה. ואולם, למעין בדברי הרמב"ם נראה שכל כוונתו הייתה רק לתת טעם והבנה לפי דעת בני אדם, אך גם לשיטתו לכל המצוות יש טעמים עליונים ויש לקיימן גם אם לא מבינים טעמים אלו. ועיין בדבריו בסוף הלכות מעילה (פ"ח ה"ח) ביחס לחוקים בכלל ולקרבנות בפרט.

19 ועיין בפרקי דר' אליעזר פרק כ"ט, שכתב שאף ברית המילה של אברהם אבינו ע"ה נעשתה באותו מקום. זו לשונו: "ובאותו מקום שנימול ונשאר דמו, שם נבנה המזבח. ולכך נאמר (ויקרא ד'): 'ואת כל דמו ישפוך אל יסוד המזבח'".

20 בבואנו להסביר את שיטת הרמב"ן לעיל, הבאנו כהוכחה את פרשיית חנוכת הבית בימי שלמה המלך (מלכים א', ח), שבמרכזה הובלט מקומו של הארון, אך מעיון בהמשך הפרק נראה

עוד נראה להוכיח את מרכזיותו של המזבח במקדש על פי דברי ה'מנחת חינוך', שלפיהם כל הכלים אינם מעכבים, מלבד המזבח החיצון. זו לשונו:

...ואפשר דמזבח החיצון שהוא עיקר, דכל הקרבנות מקריבין עליו, אם כן בלא זה אינו קרוי בית המקדש, כי עיקר המקדש להקריב בו קרבנות, אבל המנורה או מזבח הפנימי או כדומה, דכל אחד מהכלים הללו יש להם עבודה מיוחדת, אפשר שאין מעכב בלא העבודה הזו, ועל כן אינו מעכב המצוה, כן נראה.

(מצווה צה, 'בנין בית הבחירה', ח).

הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק²¹ הוסיף לבאר, לפי יסוד זה, את הגמרא בסוכה:

... ואותו היום נפגמה קרן המזבח והביאו בול של מלח וסתמוהו, לא מפני שהוכשר לעבודה, אלא מפני שלא יראה מזבח פגום [רש"י: מפני הכבוד], שכל מזבח שאין לו לא כבש ולא קרן ולא יסוד ולא ריבוע פסול לעבודה (סוכה מט ע"א).

והעיר הגר"ד שאם כלי אחר, כגון המנורה, ייפסל – לכאורה לא מצינו שמכסים את הפסול מעיני הרואים מפני הכבוד. אלא ששונה המזבח משאר כלי המקדש, בהיותו עצם המהות של תכלית המקדש. לכן, כשישנו חוסר במזבח החיצון, יש בכך פסול בעצם קדושת המקדש והכשרו, מה שאין כן בשאר כלים. מכיוון שכך, ייתכן שמכסים משום בזיון המקדש דווקא פגם כזה, הקשור בעצם קדושת המקדש, ולא שאר כלים שנפסלו.

ונראה להוסיף עוד בעניין מרכזיותו של המזבח, שהנה לכאורה מקרא מפורש הוא שהדיבור של הקב"ה עם משה רבנו היה ממקום הארון, מבין שני הכרובים (במדבר ז', ט), אך מצינו דעה בדברי חז"ל שלפיה היה הדיבור דווקא ממקום המזבח, וכפי שכתב רש"י בפירושו (שמות כ"ט, מב):

"אשר אועד לכם" – כשאקבע מועד לדבר אליך, שם אקבענו לבא. ויש מרבותינו למדים מכאן שמעל מזבח הנחשת היה הקב"ה מדבר עם משה משהוקם המשכן.²²

שתכליתו של המקדש היא דווקא העבודה והתפילה (שתוקנה כנגד הקרבנות). מתואר שם באריכות רבה כיצד עמד שלמה מול המזבח, נשא את כפיו לשמים, והתפלל לה' שהבית ישמש לתכליתו כמקום תפילה – ליחיד, לישראל ולכלל האנושות.

21 רשימות שיעורים למסכת סוכה עמ' רס. ובחדושי הגר"מ והגר"ד (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ז) האריך לבאר יסוד זה, שהמזבח הוא חלק מצורת המקדש ועל כן הוא מעכב בקיומו.

22 ומקור דבריו מברייטא דמלאכת המשכן פי"ד סימן ג: "מהיכן היתה שכינה מדברת עם משה... תלמידו של ר' ישמעאל אומר: מאצל מזבח העולה שנאמר (שמות כ"ט, מב): 'עולת תמיד לדרתיכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם'". וע"ע ב'בעל הטורים'

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

ארון העדות – כלי ללוחות העדות

אם כן, ראינו את מרכזיותו של המזבח לפי שיטת הרמב"ם. אולם מה בדבר מקומו של הארון? נעיין נא בדבריו.

בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ו) מונה הרמב"ם את רשימת כלי המקדש, ובפרקים הבאים הוא מפרט את צורתו ותבניתו של כל כלי וכלי. אך בכל דבריו לא נזכר כלל הארון, אף שבתורה (שמות כ"ה, י-כב) מובא הארון ראשון לכל הכלים!
והנה, לאחר שפירט את כל מעשה הכלים, כותב הרמב"ם:

אבן היתה בקדש הקדשים במערבו, שעליה היה הארון מונח ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן. ובעת שבנה שלמה את הבית, וידע שסופו ליחרב, בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה...²³ ונגנו עמו מטה אהרן והצנצנת ושמן המשחה. וכל אלו לא חזרו בבית שני...
(הל' בית הבחירה פ"ד ה"א).

העולה מדברי הרמב"ם הוא שהארון שבנה משה רבנו ע"ה נשאר עד שלהי הבית הראשון, וגנוזו המלך יאשיהו במקום שהכין לכך שלמה המלך, למטה ממקום המקדש; ובבית שני לא היה ארון, אלא רק האבן שעמדה תחתיו. והדבר מעלה תמיהה, מדוע אכן לא בנו את הארון בבית שני, כשאר כל הכלים?

ובביאור הדברים נראה לומר לפי מה שכתב ה'מנחת חינוך', שהארון איננו חלק מהותי מן המשכן, אף שוודאי המשכן הוא מקומו. קדושתו של הארון נובעת מן הלוחות המונחים בו. זו כל תכליתו, ועל כן התורה מכנה אותו "ארון העדות" או "ארון הברית".²⁴ אם כן, חלות 'שם ארון' קיימת בשעה שהוא משמש משכן ללוחות, אך בבית שני, כשלא היו הלוחות, לא היה כל צורך לבנות ארון חדש.²⁵ מכל מקום

שמות מ', לג. וליישב את הסתירה הנ"ל כתב הגר"ח קנייבסקי בפירושו 'טעם ודעת' על הברייתא דמלאכת המשכן (שם): "צריך לומר שהקול היה יוצא מבין שני הכרובים, אבל משה היה עומד אצל המזבח ושומע את הקול מבפנים".

²³ על פי אבות דרבי נתן (מ"א, יב), ובגמרא יומא נ"ב-נ"ד.

²⁴ וכעין זה ראה לקמן בדקדוק דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, מצוות עשה ל"ג, ובפירושו לתורה שמות מ', ב.

²⁵ המהר"ל ב'גור אריה' למד דין מחודש זה אף מפשוטו של מקרא. על הפסוק: "ואל הארון תתן את העדת אשר אתן אליך" (שמות כ"ה, כא), מפרש רש"י: "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר ונתת אל הארון את העדות". וכתב על כך המהר"ל: "לא ידעתי למה לא ידע, כי לפי דעתי עניין גדול יש ללמוד, דיהיו העדות מעכבים את הארון... ועל זה אמר עוד 'ונתת אל הארון את

מובן שלדעת הרמב"ם הארון איננו חלק מהותי במשכן, ועל כן הוא לא מנוי יחד עם שאר הכלים אלא עומד בפני עצמו, ככלי הנועד לשאת את לוחות הברית.

קביעות מקום אינה שייכת בארון

על פי דברים אלו הסביר הגר"ד הלוי סולובייצ'ק²⁶ הלכה נוספת ברמב"ם. בהל' כלי המקדש (פ"ב הי"ב) פסק הרמב"ם שיש מצווה לדורות לשאת את הארון בכתף. והתקשה בדבריו ה'מנחת חינוך'²⁷ – מדוע נאמרו הדברים דווקא בארון, והלא הציווי בתורה זהה הוא בכל הכלים? ותירץ הגר"ד שלשאר הכלים יש חלות שם "כלי שרת" רק בהיותם במקומם,²⁸ ואילו הארון נשאר בקדושת "כלי שרת" גם כאשר הוא יוצא ממקומו.²⁹

העדות, שנה עליו הכתוב לעכב, שלא יהיה ארון אם אין עדות. ובבית שני שלא היה העדות (יומא כא ע"ב), לכך לא עשו את הארון" (וכן כתב ה'משך חכמה' על אתר, וכנראה לא ראה את דברי המהר"ל. וכע"ז בהגהות הרש"ש שם).

26 אגרות הגר"ד הלוי, הל' כלי המקדש פ"ב הי"ב (אגרת לדודו הגר"ז מבריסק), ובהל' בית הבחירה פ"א ה"ו (אגרת לאביו הגר"מ הלוי, ועיי"ש בתשובתו).

27 מצווה שע"ט, 'מצות משא הארון בכתף'.

28 ואמנם במדבר היה דין נשיאה בכתף לכל הכלים, כיוון שהיה להם דין סידור במקומם (ע"ין במנחות צה ע"א בעניין לחם הפנים שלא היה נפסל בשעת מסע, אף שנפסל ביוצא). ומכל מקום, משעה שהוקם המקדש, צריכים הכלים להיות במקומם על מנת שיהא עליהם תורת כלי (זבחים פח).

29 הגר"ד מביא לכך שתי הוכחות: א) דברי חז"ל שהארון היה יוצא עימם למלחמה (סוטה מב ע"א). ב) הלאו האוסר על הסרת הבהדים (הל' כלי המקדש פ"ב הי"ג), שנוהג בין בשעת נשיאת הארון ובין בשעת חנייתו.

והוסיף על דבריו דודו הגר"ז מבריסק (במכתבים בסוף ספר חידושי מרן ר"ז הלוי על הרמב"ם, דף עז), שיש להוכיח זאת ממה שכתב הרמב"ם בשורש השלישי בספר המצוות שהלאו דלא יעבוד עוד אינו לאו לדורות, כיוון שתלוי במשא בכתף. ואמנם הרמב"ן חלק על כך וסבר שלא זו נאמר גם לדורות, אך ביאר הגר"ז שכוונתו לארון בלבד, כפי שמדוקדק מדבריו. ועוד נחלקו בזה הרמב"ן והרמב"ם, האם לדורות יש מצווה על כהנים או על הלויים, והאם ביחס לכהנים יש הלאו דלא יעבוד עוד.

והוסיף הגר"ז לבאר מדוע דווקא בארון יש דין נשיאה לדורות, והלא מצוות נשיאתו היא חלק ממצוות נשיאת המקדש. דהנה, במלכים א' ח' מבואר שהעלו הכהנים והלויים את כל כלי הקודש, וכן הוא בדברי-הימים א' כ"ג. ומבואר בזה שלדעת הרמב"ם, בזמן שהוקם המקדש והגיע למנוחת עולמים בטלה מצוות נשיאה. ולא משום שלא צריך, אלא שבאופן מהותי פקע הדין. הרמב"ן לעומתו סובר שלימות המשיח יהיה עדיין צורך בנשיאה, ורק במקדש אין בזה צורך. ולפי זה חידש הגר"ז שנשיאת הארון לדורות היא דין אחר, האמור בפרשת עקב: "בעת

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

ונראה לומר לפי זה שיש בשיטת הרמב"ם רעיון מהותי: התורה איננה מצטמצמת לקדושת מקום מסוים. אי אפשר לתחום את לימודה בזמן מסוים ואין היא שייכת לאנשים מסוימים, אלא שייכת היא לכל אשר יחפוץ ליטול את כתרה, בכל מקום ובכל זמן (כלשון הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"א ה"ח, ושם פ"ג ה"א). על כן, מקומו של הארון במקדש איננו קשור במהותו של המקדש. למשכן התורה אין מקום, הוא 'מעל המקום' – "מקום ארון אינו מן המידה"³⁰.

קדושת מקום המקדש קשורה דווקא בעבודת הקרבנות ובתפילה שנתקנה כנגדם, שבמהותן הן מבטאות עמידה לפני ה', והן אף מוגבלות לאנשים ולזמנים מסוימים.³¹

ד. האם בניית הארון היא מצווה בפני עצמה?

לעיל ביררנו את מרכזיותו של הארון בשיטת הרמב"ן בפירושו על התורה. כעת נחזור ונעיין בשיטתו ההלכתית בהשגותיו לספר המצוות (מצוות עשה לג), לאור דברי הרמב"ם.

הרמב"ם סובר כי בכלל מצוות בניית המקדש יש חיוב לבנות את כלי המקדש. הרמב"ן חלוק עליו בזה, וסבור שהציווי לבנות כלים אינו מכלל מצוות בניית המקדש, ועשיית כל כלי היא מצווה בפני עצמה. אלא שכל הכלים – הכנתם היא הכשר למצווה הנעשית בהם, כגון הדלקת הנרות במנורה. רק בארון, שאין מקיימים בו מצווה כלשהי, יש מצווה מיוחדת לבנותו.³² בדבריו רומז הרמב"ן להסבר שהבאנו לעיל בדברי הרמב"ם, שלפיו כל מהותו של הארון היא להיות משכן ללוחות,³³ אלא שלפי הרמב"ן

ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה'. ואם כן, יש שני דינים בנשיאת הארון – דין נשיאה של המשכן, שהוא מיוחד ללוויים מדין עבודת משא, ובזה הארון נחשב כאחד מכלי המשכן, והדין השני כאמור בפ' עקב, שמצוותו בכל שבט הלוויים, כולל הכהנים, ואיננו שייך לכלל עבודת הלוויים. ובדין זה הארון הוא כלי עצמאי, שתכליתו ללוחות הברית. עיי"ש.

³⁰ מגילה י ע"א ועוד מקומות.

³¹ עיין ברכות כח ע"ב, ובספר חידושי רבנו חיים הלוי, הל' תפילה פ"ד ה"א.

³² וע"ע בביאורי הגר"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג, פרשה נ"א.

³³ וכן נראה בפירושו לתורה (שמות מ', ב): "ולא הזכיר 'ואל הארון תתן את העדות', כי בהזכירו את ארון העדות יבין זה, כי לא יקרא הארון כן, רק בהיות בו לוחות העדות".

זו גופה סיבה למנות את הציווי על עשייתו כמצוות עשה בפני עצמה, בהיותו הכלי המרכזי של המשכן. ונראה שהדבר עולה בקנה אחד עם שיטתו דלעיל.³⁴

ה. המשכן – צורך גבוה או צורך הדיוט?

לשיטת הרמב"ם ברור שהמשכן הוא צורך האדם. ראשית, מפני שנצטוו עליו אחר שהורגלו בעבודה זרה, כאמור לעיל, ושנית מפני שעצם הצורך בעבודת הקרבנות, ככפרה או כתודה, שייך לאדם העומד מול א-לוהיו. בדומה לכך, הצורך בתפילה הוא של האדם, אשר זועק אל הבורא בצר לו,³⁵ וכפי שהרחיב בזה בעל 'ספר החינוך' (מצווה צה).

לעומתו, הרמב"ן – הצועד בנתיבות חכמת הקבלה – מבאר (בפירושו לשמות כ"ט, מו) כי המקדש הוא צורך גבוה, כביכול.³⁶ ובדרכו אף צעד תלמידו הגדול רבנו בחיי, בפירושו שם.³⁷

ו. מקום הארון ומקום המזבח

כאמור, מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן בדבר מהותו של המשכן קשורה במחלוקתם האם להעמיד במרכזו את הארון או את המזבח. ונראה להוסיף שהדבר תלוי אף

³⁴ ומכל מקום הרמב"ם לא מנאה, כאמור. וב'מגילת אסתר' שם הסיק שאכן לדעת הרמב"ם אין מצווה לדורות לבנות ארון. והגר"פ פערלא בפירושו (שם פרשה נ"ב) האריך לדחותו, וביאר שבבית שני לא בנו ארון בהוראת שעה ועל פי נביא, אך לדורות ודאי מצווים לבנות ארון.

³⁵ ונראה להוסיף שהדבר אף קשור ברעיון היסודי המבדיל בין תורה ותפילה. התורה נקראת 'חיי עולם' (שבת י ע"א), שכן על ידה מתממש רצון ה' בעולם. התפילה, לעומת זאת, היא 'חיי שעה', שכן מקורה מן האדם, מצרכיו ובעיותיו (עיין 'עולת ראייה' לרא"ה קוק, ענייני תפילה, תפילה ותורה, ב). ולפיכך ניתן גם להבין מדוע תפיסת המשכן כמקום התורה איננה תלויה בהכרח בחטא העגל, כפי שביארנו לעיל, מה שאין כן לפי תפיסת המשכן כמקום התפילה, אזי הצורך בא מלמטה, ממקום חולשתו של האדם, מ'חיי שעה' שלו.

³⁶ רעיון זה הוסבר באופנים שונים על ידי מפרשי הרמב"ן. עיין בספר 'שם דרך' להרב שמחה זיסל ברוידא ראש ישיבת חברון, שהסביר באריכות על פי שיטת הרמב"ם (דעת תבונות סי' יח ודרך ה' חלק א' פרק ב'), שרצון הבורא לברוא עולם הוא משום שרצון הטוב להיטיב, ואם אין מקבל הטוב אין הטבה. והוסיף, שההטבה הגדולה ביותר היא שאנו כביכול נותנים לו, וזוהי עבודת המשכן. ועיין בספר 'נפש החיים' שער ב פ"ד בעניין עבודה צורך גבוה. ועל דרך החסידות, ידועה תשובתו של אדמו"ר הזקן בעל ה'תניא', שכבר כתוב "נתאוהה הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים", ועל 'תאוה' אין מקשים...

³⁷ ועיין עוד בהרחבה בפירושו לשמות כ', א.

הארון והמזבח – המקדש בתפיסת הרמב"ן והרמב"ם

בחשיבות מקומם. מקום הארון בבית המקדש היה על אבן השתייה, אשר ממנה נוצר העולם (כמבואר בגמרא ביומא נג-נד). מקום המזבח, לעומת זאת, היה בשיתין – המקום שממנו נוצר האדם (כפי שכתב הרמב"ם ריש פ"ב מהל' בית הבחירה).³⁸

נראה לומר לפי דברינו שהארון מבטא את השראת השכינה בעולם, שהיא תכלית בריאת העולם, כדברי הרמב"ן, ועל כן מקום הארון הוא המקום שממנו נברא העולם. המזבח, לעומת זאת, הוא צורך האדם, כפי שראינו בדברי הרמב"ם, ועל כן מקומו הוא מקום בריאת האדם.

³⁸ ומקורו בירושלמי נזיר פ"ז ה"ב וכן בבראשית רבה פרשה יד.

הרב יעקב אפשטיין

במה גדולה ודיניה

- א. מהי "במה גדולה"
- ב. היתר הבמות על ידי נביא
- ג. הבמה בגלגל
- ד. בית שני – במה גדולה?
- ה. אכילת קודשים קלים בזמן הבמות

פתיחה

במשנה בפרק י"ד בזבחים נאמר:

עד שלא הוקם המשכן – היו הבמות מותרות, ועבודה בכורות, ומשהוקם המשכן – נאסרו הבמות,¹ ועבודה בכהנים; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, וקדשים קלים בכל מחנה ישראל. באו לגלגל הותרו הבמות; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, וקדשים קלים בכל מקום. באו לשילה נאסרו הבמות, ולא היה שם תקרה, אלא בית אבנים בלבד מלמטן והיריעות מלמעלן, והיא היתה מנוחה; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, וקדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה. באו לנוב וגבעון הותרו הבמות; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל ערי ישראל. באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן היתר, והיא היתה נחלה; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני לפני מן החומה" (זבחים פ"ד משניות ד-ח).

1 מצאתי בשו"ת בית מרדכי (ח"ב סי' כג) שבירר מדוע הובאו כל המשניות בסוף מסכת זבחים ודיוני חז"ל בהם, הלא מה שהיה היה? ותירץ: "בתפארת ישראל בפירושו למשנה סוף זבחים מעיר: 'ונ"ל דאשמעינן כל הנהו, ולא אמרינן מאי דהוה הוה, והרי משבאו לירושלים נאסרו ולא יותר לעולם, דקמ"ל האיך יורו סדר עבודה והקרבה לבני נח. ולפענ"ד, הנימוק שהובאו הלכות אלה בערלה ובזבחים שם הוא: דרוש וקבל שכר".

ולענ"ד יש ללמוד מדינים אלו הלכות ועניינים רבים בנוגע למצבם הרוחני של ישראל, וכן ייתכן שיש נפקא מינה מעשית בדבר לשיטת הראב"ד שקדושת המקדש בטלה לאחר חורבנו, ואולי דיני הבמות חזרו להיות תקפים.

על פי המשנה, מאז בניין המשכן היו שתי תקופות שבהן הותרו הבמות: א. בארבע עשרה שנות הכיבוש והחלוקה של ארץ ישראל על ידי יהושע, שבהן שכן המשכן בגלגל. תקופה זו נסתיימה עם השכנת המשכן בשילה. ב. לאחר חורבן המשכן בשילה במלחמת אבן העזר (שמואל א' פרק ד), כאשר עבר המרכז הרוחני לנוב ולאחר מכן לגבעון.

בתקופות אלו הותרה הקרבת קרבנות היחיד בבמות פרטיות, אך קרבנות הציבור הוקרבו רק ב"במה הגדולה" שהיתה בגלגל, בנוב ובגבעון.

השם "במה גדולה" מקורו בספר מלכים א (ג', ד): "וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ גִּבְעֹנָה לְזַבַּח שָׁם כִּי הָיָה הַבַּיִת הַגָּדוֹל, אֶלֶף עֵלֹת יַעֲלֶה שְׁלֹמֹה עַל הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא". בכתוב מתואר שבטרם נבנה בית המקדש בירושלים הקריב שלמה המלך את קרבנותיו הרבים ב"במה הגדולה" שבגבעון, אולם לא מבואר מה הגדיר אותה כ"במה גדולה".

במאמר זה ננסה לברר מה ייחד את הבמה הגדולה ביחס לבמה הקטנה – האם עצם העובדה שהיא הייתה שייכת לכלל הציבור, או שמא התקיימו בה תנאים אחרים שהגדירו אותה ככזו, שלא היו קיימים בבמת היחיד.

א. מהי "במה גדולה"

בתוספתא (זבחים פ"ג ה"ט) נאמר:

אי זו היא במה גדולה בשעת היתר במה? אוהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם. מהתוספתא עולה שהגדרת הבמה הגדולה היא היותה חלק מהמכלול השלם של המשכן שהיה קיים באותו מקום ("אוהל מועד נטוי כדרכו"), אלא שארון הברית לא היה קיים בו.

וכך מפרש רש"י (זבחים קיב ע"ב):

באו לנוב וגבעון – כשחרבה שילה ונלקח הארון בימי עלי באו לנוב וגבעון כמו שנאמר אין לחם חול [וגוי] כי אם לחם קדש אשר מלפני ה' (שמואל א' כא) אלמא **שולחן ומזבח התם הוה**, חרבה נוב בימי שאול באו לגבעון כדכתיב במלכים (א ג) כי שם הבמה גדולה.

עולה מרש"י שהבמה הגדולה בנוב כללה את המשכן וכליו, ללא הארון, ולכן שם היה לחם הפנים שניתן לדוד ואנשיו כשנרדפו על ידי שאול המלך.

כך עולה גם מספר החינוך (מצווה תפז) אשר מסביר במצוות הקרבת פסח בבמה קטנה:

במה גדולה ודיניה

"שנמנענו מהקריב שה הפסח בכמת יחיד ואפילו בשעת היתר הבמות. וענין הבמות הוא שהיה כל יחיד ויחיד מישראל שרצונו להקריב קרבן בונה בנין בכל מקום שירצה ומקריב שם קרבנותיו לשם יתברך קודם בנין בית הבחירה, ואפילו בזמן שהוא שהיה מותר להם לעשות כן, דוקא בשאר הקרבנות, אבל קרבן הפסח אין מקריבין אותו לעולם אלא בכמת רבים, והוא המקום שהיה המשכן שם..."

וכן הובא במאירי (מגילה ט ע"ב):

וכבר נודע לנו ממסכת זבחים שעד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות ומשהוקם המשכן נאסרו הואיל והיה שם מזבח וארון עמו באו לגלגל כל שבע שכבשו ושבע שחלקו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות. באו לשילה, אחר חלוקת הארץ ועמד הארון קבוע עם המזבח נאסרו הבמות. באו לנוב וגבעון הותרו הבמות, כלומר באו לנוב אחר שחרכה שילה והגלה הארון ביד פלשתים בימי עלי הכהן ובאו לנוב והביאו שם את המשכן ואת המזבח אבל לא הארון שהרי ביד פלשתים היה וכן בזמן שהחריב שאול את נוב עיר הכהנים והביאו המשכן והמזבח לגבעון ולא היה הארון עמו שכבר היה מוגלה ביד פלשתים ואף כשחזר להם לא קבעוהו עם המשכן והמזבח לא בנוב ולא בגבעון מפני שמתיראים היו עליו והיו מעמידין אותו בערי המבצר, וכן שעמד זמן בבית עובד אדום עד שהעלהו דוד לציון וכל זמן זה הואיל ולא היה הארון קבוע עם המזבח הותרו הבמות. באו ליירושלם ונבנה בית עולמים והוקבע הכל על מכונן וארון אצל מזבח נאסרו הבמות ולא היתה להן עוד היתר. וכל אותן הזמנים שהיו הבמות מותרות היה מזבח הנחושת של משה קרוי אצלם במה גדולה² מפני שהיה קבוע במקום אחד לשם כל הצבור ומכל מקום לא סר שם במה מעליו כל זמן שלא היה ארון קבוע עמו... עולה מן המאירי כי השם "במה" הוא בעצם מושאל, והיה מן הראוי לקרוא למקום משכן וכדומה אלא שבגלל חסרון הארון כינו זאת "במה".

המשך-חכמה (דברים יב, ח) מעורר שאלה שיש לה נגיעה בענייננו:

הקשה לי אחד מלומדי למד: בשופטים ב (פסוק ה) "ויקראו שם המקום ההוא בוכים ויזבחו שם לה". הרי היה אחר מות יהושע, ויהושע חי כ"ח שנה מיום שנכנסו לארץ,

2 אמנם מתויר"ט לא משמע כן, שכתב (מגילה פ"א מ"י): "במה גדולה – פי' הר"ב במת צבור כו'. אע"פ שמזבח הנחושת של משה רבנו ע"ה היה שם, הכתיב במלכים א' ג: "וילך המלך גבעונה לזבוח שם כי היא הבמה הגדולה". משמע שמבין שהבמה הגדולה לא היתה מזבח הנחושת עצמו. אמנם מרש"י (מגילה ט ע"ב) משמע כדעת המאירי והר"ב, שכתב: "אין בין במה – אין הפרש בשעת היתר הבמות בין במה גדולה, זה מזבח של משה בעודו בנוב וגבעון".

כדאיתא בסדר עולם. והמשכן בשילה הוקם תיכף אחר י"ד שנה שכבשו וחילקו... אם כן, אז היו הבמות אסורים, ואיך זבחו בבוכים לה? ! וזה קושיא עצומה. לאחר סיום חלוקת ארץ ישראל לשבטים הוקם המשכן בשילה, ובתקופתו נאסרו הבמות, ואם כן כיצד זבחו בבמה שהקימו ב"בוכים"?

והשבתי... והנה מעשה זה דבוכים היה אחרי מות יהושע, ובימי הזקנים שעברו את ה', וכמו שפירשו המפרשים. והזקנים – ימים האריכו, שנים לא, כמו שאמרו חז"ל. ואם כן, היה תיכף אחרי מות יהושע. ובמיתתם נאמר ביהושע כד, א: "ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה וכו' ויתיצבו לפני הא-להים". ובפסוק כו: [ו"יקח אבן גדולה] ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'". ופרש"י, לפי שהביאו שם הארון, כמו שנאמר למעלה "ויתיצבו לפני הא-להים". אם כן היה אז הארון בשכם, והיה האוהל מועד כדין במה גדולה, והיו הבמות מותרות, ולכך זבחו שם בבוכים לה. וזה ברור.

ובוא וראה אמיתת דבר זה! במלחמת ישראל ובנימין כתוב (שופטים פרק כ פסוק כו): "ויעלו כל בני ישראל וכו' ויבאו בית אל ויבכו וכו' ויעלו עולות ושלמים לפני ה'". הרי דבבית אל הקריבו עולות ושלמים, משום דכתיב תיכף (פסוק כז) "וישאלו בני ישראל בה' ושם ארון ברית הא-להים בימים ההם". הרי דהארון היה אז בבית אל, ולכך היו מותרין הבמות, והיו מקריבים שם בבית אל כדין במת יחיד³... ובשופטים פרק א, כב: "ויעלו בית יוסף גם הם בית אל וה' עמם", (פסוק כג) "ויתירו בית יוסף בבית אל". כי לדעתי פירושו כי היה הארון אתם, וזהו "וה' עמם", שהארון הוא משכנו, וכמו שכתוב (יהושע כד, א) "ויתיצבו לפני הא-להים". לכן אז היה הארון בבית אל, ואז היה עובדא דפילגש בגבעה. וכל זה ברור...

והנה בירושלמי (מגילה פרק קמא הלכה יב): "ר' ייסא בשם ר' יוחנן: זה סימן, כל שהארון בפנים – הבמות אסורים, יצא – הבמות מותרות. בעי ר' זירא קומי ר' ייסא: אפילו לשעה, כגון ההיא דעלי?". ולפי מה שפירשתי, מוכח דאפילו לשעה אם יצא הבמות מותרין. וצריך לומר דדוקא כשיצא למלחמה שלא נח בשום מקום, שפיר בעי אם הבמות מותרין. מה שאין כן כאן, נח בשכם ונח בבית אל.

המשך חכמה מוכיח שגם בתקופת שילה היה הארון יוצא ממקומו לפרקי זמן קצובים (למשל, במות הזקנים יצא הארון לשכם, ובפילגש בגבעה יצא הארון לבית אל). באותם פרקי זמן שבהם הארון לא היה מונח במשכן חזר היתר הבמות לקדמותו. בירושלמי, לדבריו, מסתפק ר' זירא האם ההיתרים הזמניים הללו נהגו גם בזמן שהארון היה יוצא למלחמה והיה נע עם המחנה, או שמא רק כאשר היה הארון נח

3 ונידר ונידב קרב בבמת יחיד.

במה גדולה ודיניה

במקום זמני. משמע שהימצאות הארון במשכן היא האוסרת את הקרבת הקרבנות בבמת יחיד (ולפי רוב התנאים אף קרבנות יחיד לא קרבו אז בבמה גדולה).

השראת שכינה בבמה גדולה

לפי האמור לעיל, ההבדל בין "משכן" שילה, שבתקופתו נאסרו הבמות, ובין "הבמה הגדולה" שבנוב ובגבעון הוא הימצאות הארון. למרות זאת מצינו (זבחים ק"ח ע"ב) ששרתה שכינה בנוב וגבעון:

כי אתא רב דימי אמר רבי, בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל: בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים, ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין, שנאמר (דברים לג): 'חופף עליו כל היום', כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין. וכן מובא בראשונים, ובפירוש המשנה לרמב"ם (זבחים פ"ד מ"ז): "...ובין היות המקדש בשילה והיותו בירושלם היתה השכינה בנוב וגבעון".

ב. היתר הבמות על ידי נביא

היתר הבמות, אם כן, היה תוצאה של נדידת הארון ממקומו. האם זוהי הלכה גורפת שבכל פעם שהארון אינו במקומו מותרות הבמות מאליהן, או שמא קיים צורך בהיתר מפורש?

בירושלמי במסכת מגילה (פ"א ה"א) נאמר:

אמר ר' יוסי בן חנינה אין הבמה ניתרת אלא בנביא. מה טעמא? "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, כי אם במקום וגו'". ואליהו מקריב בשעת איסור הבמות? א"ר שמלאי דבירא: א"ל ובדברך עשיתי ובדיבורך עשיתי. לפי הירושלמי, אליהו הקריב על במה קטנה בהר הכרמל בשעת איסור הבמות (כשהמשכן היה בשילה), ועשה זאת על פי ציווי מפורש, כהוראת שעה. וכן מובא בקהלת רבה (פר' ג).

היתרו של אליהו מובא גם בויקרא רבה (פר' כב, ט), אלא ששם מוזכרים עוד מקרים שבהם הוקרבו קרבנות בבמה קטנה על פי הוראת שעה:

אמר ר' יוסי בר חנינה אין הבמה ניתרת אלא על ידי נביא, מאי טעמא, "השמר לך פן תעלה עולותיך כי אם במקום אשר יבחר" (דברים יב, יג-יד). ואליהו מקריב בשעת איסור במה, אמ' ר' שמלאי דבירה אמ' ליה ובדברך עשיתי (מלכים א' יח, לו), ובדבורך עשיתי. ר' יוחנן בר מריא מייתי לה מן הדא אז יבנה יהושע (יהושע ח, ל). אין לי אלא יהושע, גדעון מנין, ויהי בלילה ההוא ויאמר לו ה' קח את פר השור

(שופטים ו, כה). אמר ר' אבא בר כהנא שבע עבירות נעשו בפרו של גדעון: עצי אשירה ואבניהו פסולות ומוקצה ונעבד וזר ולילה ומחוסר זמן. ואין לי אלא גדעון, שמואל מנין, ויקח שמואל טלה חלב אחד (שמואל א' ז, ט). אמר ר' בא בר כהנא שלש עבירות נעשו בפרו של שמואל, הוא ועורו ומחוסר זמן ולוי היה.

מהמדרש משמע שבכל המקרים הנזכרים – אליהו בהר הכרמל, יהושע בגלגל, פרו של גדעון ושמואל במצפה – הוקרבו קרבנות בבמת יחיד על פי ציווי נביא (כהוראת שעה). וכן משמע במדרש תהלים (כז, ו).

אמנם, הרד"ק (שמואל א' ז, י) מחלק בין המקרים השונים וכותב:

ואמרו אין הבמה נתרה אלא על ידי נביא כי שמואל העלה ראשון בכמת יחיד משחרב משכן שילה, וכן בגלגל יהושע העלה בכמת יחיד ראשון שנאמר או יבנה יהושע.

פירוש דבריו שונה מהעולה מן הירושלמי ומהמדרש. לפי דבריו, הנבואה שקיבלו יהושע בגלגל ושמואל במצפה לא התייחסה רק לאירוע נקודתי כהוראת שעה חד-פעמית, אלא הייתה הוראה כללית להתיר במות מכאן ולהבא (אצל יהושע לכל משך שנות הכיבוש והחלוקה, ואצל שמואל למשך שנות משכן נוב וגבעון). משמע אפוא שגם בזמן שהארון כבר אינו מצוי במשכן לא מותרות הבמות מאליהן, ואף בית דין אינו יכול להתירן מסברה, אלא רק על פי ציווי א-לוהי על ידי נביא.

לעומת זאת, ההיתר של אליהו ושל גדעון היה היתר חד-פעמי, ולא ניתן ללמוד ממעשיהם דינים והלכות ל"במה גדולה". ההבנה של הרד"ק במדרש, שקרבן שמואל במצפה היה לאחר נדידת הארון מן המשכן ועם זאת הוצרך שמואל להיתר מפורש בציווי א-לוהי – אינה עולה לכאורה בקנה אחד עם דברי ר' זירא בירושלמי ועם דברי המשך-חכמה שהובאו לעיל. לפי המשך-חכמה, נדידתו הזמנית של הארון לבית אל ולשכם (בתקופת משכן שילה) הפקיעה את איסור הבמות באופן מיידי ולא היה צורך לציווי נביא. יתרה מכך, ר' זירא בירושלמי הוסיף והסתפק האם גם נדידה אקראית של הוצאת הארון לשדה הקרב מתירה את הבמות באופן מיידי.

ג. הבמה בגלגל

במשנה שהובאה בראש דברינו נאמר:

באו לגלגל הותרו הבמות; קדשי קדשים נאכלין לפנין מן הקלעים, וקדשים קלים בכל מקום. באו לשילה נאסרו הבמות...

במה גדולה ודיניה

לכאורה, לפי הכללים שהעלינו עד עתה, מן הראוי היה שבגלגל תהיינה הבמות אסורות, שכן בתקופה זו היה הארון במקומו, ולא יצא ממנו אלא בהקפת יריחו על פי הדיבור.

שאלה נוספת שעולה היא האם אין אפשרות למצב ביניים שבו הבמות מותרות אבל המשכן מתפקד בצורה מלאה הן בקרבנות ציבור והן בקרבנות יחיד. ובאופן אחר: האם המשכן בגלגל היה רק במת ציבור, והקרבנות שהוקרבו בו היו רק אותם שהיו מותרים להקרבה בנוב ובגבעון, או שמא היה כמשכן לכל דבר ואף על פי כן הותרו הבמות באותו זמן?

התשובה לשאלות אלו תלויה לכאורה בהבנת משמעות המשכן בגלגל. תקופת הכיבוש והחלוקה היתה תקופת מעבר בין תקופת המדבר ובין תקופת ה"מנוחה" של משכן שילה שבה ישב עם ישראל בנחלתו. ניתן להתייחס לתקופת ביניים זו כתקופת הכנה לתקופת משכן שילה, ושמו של משכן שילה כבר חל עליה. רק סיבות חיצוניות של חוסר התארגנות מדינית ושיבוש סדרי המחנה בשעת המלחמה יצרו היתר במות זמני עד לסיום הכיבוש, החלוק ובניין המשכן בשילה. לפי הבנה זו, היתר הבמות בגלגל אינו נובע מחיסרון במעמד המשכן בהיותו בגלגל. מאידך, ניתן להבין שתקופת הביניים הזו הסיטה את מרכז הכובד הרוחני מן המשכן אל התארגנות השבטים בנחלתם, פגמה במעמדו כמשכן והגדירה אותו כבמה גדולה בלבד.

הרמב"ם בפירושו למשנה (זבחים פי"ד מ"ה) מפרש:

הגלגל לא היה בו בית בנוי, אלא היה המשכן עצמו שהיה במדבר. אבל כיון שהלשון באסור הבמות נאמר תלוי במחנה והוא אמרו אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, ועשה טעם הדבר למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זבחים על פני השדה וזה הוא אסור הבמות, הרי עם חסול המחנות וכניסתם לארץ כלומר ארץ כנען והוא בזמן היותם בגלגל נסתלק הלאו הזה ונשאר ההתר שאם רוצה להקריב בכמה מקריב כמו שהיה לפני המשכן, כיון שלא נאסר הדבר אלא במדבר במקום שהיו המחנות, הלא תראה אמרו וקדשים קלים בכל מקום כיון שלא היה שם מחנה מוגדר אלא נתפזרו בני אדם בארץ.

נראה קצת מלשון הרמב"ם "אלא היה המשכן עצמו שהיה במדבר" שהגלגל לא היה במת ציבור, אלא היה המשך של המשכן שבמדבר על כל דיניו, אלא שהותרו הבמות מכיוון שבטלו המחנות.

לפי דברי הרמב"ם הללו ישנן שתי סיבות שונות שמתירות את איסור הבמות, וכל אחת מהן נהגה בתקופה שונה. בתקופת נוב וגבעון הארון לא היה במקומו ואז המזבח

ירד ממדרגתו להיות במה גדולה, ובתקופת הגלגל בטלה החלוקה למחנות שכינה, לוויה וישראל, ולכן אף המשכן כולו ירד ממדרגתו לדרגת במה גדולה.

ניתן לומר שבשאלה שהעלינו, האם המשכן שבגלגל היה נחשב לבמה גדולה לכל דבר או שמא היה המשך ישיר למשכן המדבר, נחלקו התנאים בברייתא. בזבחים (ק"ז ע"א) נאמר:

ר' יהודה אומר: כל שהצבור והיחיד מקריבין באהל מועד שבמדבר – מקריבין באהל מועד שבגלגל, מה בין אהל מועד שבמדבר לבין אהל מועד שבגלגל? אהל מועד שבמדבר לא היו במות מותרות, אהל מועד שבגלגל היו הבמות מותרות; ובמתו שבראש גגו לא היה מקריב עליה אלא עולה ושלמים; וחכ"א: כל שהצבור מקריבין באהל מועד שבמדבר – מקריבין באהל מועד שבגלגל, וכאן וכאן לא קרבו יחיד אלא עולה ושלמים בלבד; ר' שמעון אומר: אף צבור לא הקריבו אלא פסחים וחובות שקבוע להן זמן.

כלומר: לדעת חכמים לא הקריבו באוהל מועד שבגלגל קרבנות חובה אלא רק נדרים ונדבות, ולר' יהודה גם קרבנות חובת יחיד הוקרבו בגלגל. ניתן היה לומר שכל מחלוקתם היא רק לגבי אוהל מועד שבגלגל, אולם מרש"י ותוס' עולה שכל הדעות התייחסו לכל במה גדולה, והגלגל הוא רק דוגמה.

השוואה ברורה בין היתר הבמות בזמן נוב וגבעון ובין היתר הבמות שבגלגל אנו מוצאים בדברי המאירי (מגילה ט ע"ב):

באו לגלגל, כל שבע שכבשו ושבע שחלקו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות.

לדעת המאירי נראה שאין הבדל בין נוב וגבעון לגלגל, הן בהלכותיהם והן במעמדם, שהרי אותה סיבה היא שהורידה אותם ממעלת "משכן" לדרגת "במה גדולה".

אכן, להלן נראה שישנם דינים שונים שכנראה נהגו בגלגל אף שהיה כבמה גדולה כגון שעיר המשתלח והשקאת סוטה.

ד. בית שני – במה גדולה?

ראינו שיייתכן שבגלגל הותרו הבמות למרות שהמשכן היה בשלמותו. האם ייתכן מצב הפוך, שבו הארון חסר מן המשכן (או המקדש) ואף על פי כן לא ייחשב המקום כבמה גדולה? נראה שזה המצב שהיה בבית שני, שהרי לא היה בו ארון ולא היתה השראת שכינה, כנאמר ביומא (כ"א ע"ב): "אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון

במה גדולה ודיניה

למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים". מדוע לא היה בית שני כ"במה גדולה" אף שלא היה בו ארון?

ניתן לומר שלאחר שהגיעו לירושלים ונאסרו הבמות לעולם – בטל לגמרי דין במה גדולה. ועיין במשך חכמה (שמות ט"ו, טז). וכן העיר על כך במקדש דוד (קודשים סי' כ אות א):

ובגמרא שם (ק"ט ע"א) מקשינן מעשר שני אמאי אינו נאכל בנוב וגבעון, ואמרינן דמעשר שני שם מארון קא ילפי, כיון דארון לא הוי מעשר נמי לא הואי ע"ש, ואף על גב דבבית שני ג"כ לא הוי ארון ומ"מ מעשר שני היה נאכל שם, ע"כ צ"ל משום דבבית שני היה דין להיות שם ארון רק שנגזו אבל בנוב וגבעון לא היה דין להיות הארון שם, שהרי הארון היה אז בקרית יערים דבכמה ליכא דין להיות שם ארון.⁴ ויותר נראה לענ"ד לומר שזו אחת מהוראות הנביאים האחרונים אשר בהוראתם נוסדו בית שני וסדר הקרבנות.

ה. אכילת קודשים קלים בזמן הבמות

במשנה בזבחים (פ"ד מ"ו) שנינו: "באו לשילה נאסרו הבמות... קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה". לעומת זאת, בזמן היתר הבמות נאמר (שם מ"ז): "באו לנוב ולגבעון הותרו הבמות, קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, קדשים קלים בכל ערי ישראל". כלומר, בזמן שהותרו הבמות מותר היה לאכול קודשים קלים בכל ערי ישראל שהרי לא קידשו את העיר (וראו להלן שלשיטת ר' יהודה קידשו את נוב וגבעון ולכן מעשר שני נאכל רק בתוכן).

אמנם, תוספות בשבועות (טו ע"ב ד"ה דקדשה לה ראשונה) כתבו:

דכל זמן שלא קדשה העיר אף על פי שקדשה העזרה נאכלין קדשים בכל הרואה כדתנן בפרק בתרא דזבחים (דף ק"ב:) בשילה ונוב וגבעון שנאכלין בכל הרואה לפי שאין חומת העיר קדושה...".

⁴ לאור הבנה זו, גם בבית שלישי אם יצא הארון ממקומו לא יותרו הבמות. ואמנם הרב צבי הירש קלישר טען להתיר בניית מזבח בזמן הזה, שאין ארון במקומו, וסבר שדינו יהיה כבמה, אבל לא נתקבלו דבריו.

ואולי דווקא בשל כך לא העלה דוד המלך את המשכן לירושלים, שכיוון שנחלה זו ירושלים ועדיין לא היה ידוע לו מקום המזבח (שהוא מדויק מאוד, רמב"ם הל' בה"ב פ"ב), אם היה מעלה את המשכן לירושלים מחד ייאסרו הבמות, ומאידך כיוון שהמזבח אינו במקומו לא יוכלו להקריב קרבנות בבית המקדש, ולכן העדיף להשאירו בגבעון עד שייבנה הבית.

ודבריהם תמוהים, הרי המשנה אומרת במפורש שבזמן נוב וגבעון אוכלים קודשים קלים בכל ערי ישראל!

בשו"ת אבני-נזר יישב תמיהה זו, וז"ל:

... אמנם דבריהם נכונים. והנה רש"י פירש קדשים קלים בכל ערי ישראל בכל מקום שהוא עשה במה ומקריבין. ולכאורה גם דבריו תמוהים דמ"מ מנ"ל דקדשים קלים שהקריבו במשכן יאכלו בכל ערי ישראל. דאין לומר דילפינן מבמה קטנה. שהרי כמה חילוקים נשנו במשנה בין במה קטנה לגדולה. אך נראה דרש"י מפרש קדשים קלים בכל ערי ישראל דקאי באמת על קדשים קלים שהקריבו בבמה קטנה... משא"כ מעשר-שני שמצותן האכילה לבד וחייבה תורה לאוכלן בירושלים, גם בנוב וגבעון חייב לאוכלן שם. וזה כונת התוס' ג"כ דבנוב וגבעון נאכלין בכל הרואה היינו קדשים שהוקרבו במשכן [היינו במה גדולה] דודאי נאכלין בכל הרואה דאי אפשר ליתן להם מקום אחר. וע"כ פריך הש"ס מעשר שני נמי נסקינהו להתם וניכל בכל הרואה. וזה ברור בדבריהם.

כלומר, לשיטת האבני נזר, לדעת התוספות (וכן לדעת רש"י) קודשים קלים שנאכלים בכל ערי ישראל הם דווקא אותם שקרבו בבמה קטנה, אך קודשים שהוקרבו בבמה גדולה, כנוב וגבעון, נאכלים בכל הרואה ולא בכל ערי ישראל.

אך מדברי הגר"א בפי' אליהו רבא (כלים פ"א מ"ט) נראה שאינו מקבל חילוק זה:

זה הכלל. שלש מחנות שבמדבר: מחנה שכינה ומחנה לויה ומחנה ישראל. ומחנה שכינה נחלקת לשנים... וכנגדן יש כנגד כל מקום ומקום שלשה מקומות משונות בקדושתן זו מזו. כנגד מחנה ישראל הוא ארץ ישראל ועיירות מוקפות חומה וירושלים. כנגד מחנה לויה הר הבית והחיל ועזרת נשים... היינו מן התורה ג' מחנות. ואח"כ נחלקו ג' המחנות למעלות קדושה נוספים ע"י חז"ל. ואכילת קודשים קלים ומעשר-שני היתה במדבר בכל מחנה ישראל אע"פ שבמות היחיד היו אסורות. כשנבנה בית המקדש קיימת אזהרת התורה של "לא תוכל לאכול בשעריך" (דברים יב, יז), שהאכילה מותרת רק לפני ה' – ומקום אכילת הקודשים לפני ה' הוא רק במעלה הגבוהה של מחנה ישראל – בירושלים. עד בנין הבית קודשים קלים בשילה נאכלו בכל הרואה מפני שעד לשם התפשטה קדושת שילה, אבל בזמן היתר הבמות נראה שכל מחנה ישראל על כל מדרגותיו היה ראוי לאכילת קודשים. ולכן נראה לענ"ד שבנוב וגבעון אף קודשים קלים שקרבו בבמה הגדולה היו מותרים לאכול בכל ערי ישראל ולא רק בכל הרואה. ותוספות שכתבו בכל הרואה דברו בשילה וחברו לה נוב וגבעון שבהן אין חומת העיר קדושה ואין התפשטות קדושת המשכן אף בכל הרואה. ובאשר ללאו של "לא תוכל לאכול בשעריך" כשם שלא נהג בזמן הבמות לגבי

במה גדולה ודיניה

קודשים קלים נראה שלא נהג לגבי מעשר-שני וחוזרים לקדושת מחנה ישראל שבמדבר (אע"ג שלא היה מעשר-שני עד ארבע עשרה שנה שכבשו וחלקו).

כלומר, לדעת הגר"א בזמן היתר הבמות כל הקודשים הקלים וכן מעשר-שני מותרים לאכילה בכל ערי ישראל, מפני שבכל ארץ ישראל יש מדרגה מסוימת של "מחנה ישראל" – בין אם הקרבן הוקרב בבמה קטנה ובין אם הוקרב בבמה גדולה. ועיקר כוונת התוספות הייתה לשילה שבה חומת העיר לא הייתה מקודשת ולכן אכלו בה בכל הרואה, ואגב כך הזכירו גם את נוב וגבעון שגם בהן חומת העיר לא הייתה מקודשת. אבל באמת בתקופת נוב וגבעון אכלו קודשים קלים בכל ערי ישראל.

על עונשין ועל אזהרות

על דרך נוספת מדרכי ההיסק הלוגי בביאור הרלב"ג לתורה¹

א. פתיחה

ב. המקום התשיעי

ג. כניסה לקודש ולקודש הקודשים שלא לצורך עבודה

ד. מחוסר כיפורים שאכל קודש

ה. שיכור משאר משכרין שעבד במקדש

ו. שתוי יין, קרוע בגדים ופרוע ראש שנכנסו מן המזבח לפנים ולא עבדו

ז. סיכום

א. פתיחה

במאמר קודם שפורסם ב"מעלין בקודש"² הצגתי בקצרה את שיטתו של הרלב"ג בקישור התורה שבעל-פה עם התורה שבכתב. באופן כללי אציין כאן ששיטה זו מהווה חלופה למידות שהתורה נדרשת בהן, שלא כולן לוגיות בעיניו של הרלב"ג, "כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ" (פתיחה לביאור התורה, עמ' 5). שיטתו שלו היא לסמוך את ההלכות "אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם, כי בזה תתיישב הנפש יותר"

1 מאמר זה מבוסס על פרק י' בעבודתי: פרשנות הלכתית על דרך הפשט, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ח. כל הציטוטים מביאור הרלב"ג לתורה הם על פי מהדורת מעליות: חמישה חומשי תורה עם ביאור הרלב"ג לתורה: ספר בראשית, מהדורת ברוך ברנר ואלני פריימן, מעלה אדומים, תשנ"ג; ספר שמות (2 כרכים), ספר ויקרא (2 כרכים), ספר במדבר, מהדורת ברוך ברנר וכרמיאל כהן, מעלה אדומים תש"ס-תשס"ט. הציטוטים מספר עבודה של הרמב"ם הם על פי רמב"ם מדויק, מהדורת ר"י שילת, ירושלים תשס"ח; הציטוטים מספר זמנים הם על פי משנה תורה לרמב"ם עם יד פשוטה, מהדורת רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים תשנ"ט. שאר הציטוטים ממשנה תורה לרמב"ם הם על פי מהדורת ר"ש פרנקל, ירושלים תשל"ה-תשס"ג.

2 כ' כהן, מעלין בקודש יט (אדר התש"ע), עמ' 101-119.

(שם). חידושו הגדול של הרלב"ג בתחום זה הוא בהעמדת חלופה למידות שהתורה נדרשת בהן בדמות תשע דרכי היסק לוגיות ("מקומות" בלשונו).

במאמר הנוכחי נעיין ב"מקום התשיעי" מתשעת "המקומות", בהגדרתו, בדוגמה שמציע הרלב"ג לשימוש ב"מקום" זה, ונציע דוגמאות נוספות לשימוש זה בביאורו לתורה. המטרה היא להראות במהלך הדברים כיצד שיטתו של הרלב"ג עשויה להועיל בהצעת מקורות לפסקי הרמב"ם שתהו ראשונים ואחרונים באשר למקורם.

ב. המקום התשיעי

"המקום התשיעי" דן בתורת העונשין. יש הבדל בין עונש לבין אזהרה: אמנם כל דבר שנענשין על עשייתו ברי שישנה אזהרה שלא לעשותו, אך מאידך גיסא לא כל דבר שמוזהרין מלעשותו נענשין על עשייתו. קביעה פשוטה זו יוצרת מדרג שעל פיו מקרים שהתורה מחשיבה אותם כחמורים ייכללו הן באזהרה והן בעונש, ומקרים הנחשבים חמורים פחות תהיה ביחס אליהם אך אזהרה.

במסגרת "המקום התשיעי" דן הרלב"ג באפשרות ללמוד מעונש שנאמר כאשר עוברים על אזהרה באופן מסוים לאופן אחר שבו עוברים על אזהרה זו. העיקרון שקובע הרלב"ג הוא שאפשרות הלימוד תלויה במידת הדמיון בין פרטי שני המקרים, ויש להבחין בשלוש דרגות דמיון. ברור שכאשר אין דמיון לא ניתן ללמוד דבר, אך גם כאשר קיים דמיון בין הפרטים אין הדבר אומר שניתן ללמוד בהכרח ממקרה למקרה באופן שלם. יש לבחון את מידת הדמיון וההתאמה כדי לדעת אם ניתן להחיל את העונש גם על מקרה שלא נזכר במפורש בתורה. אם הדמיון בין המקרים גדול, הרי שגם על המקרה האחר יחולו הן האזהרה והן העונש (וכפי שעולה מן "המין השני" של "המקום הראשון" – פתיחה לביאור התורה, עמ' 6). לעומת זאת, אם יש דמיון בין המקרים, אך ההיגיון מורה על פער ביניהם מבחינת מידת החומרה שיש לייחס לכל מקרה ומקרה, אזי אין להסיק מן העונש על המקרה החמור הנזכר בתורה אל מקרה דומה לו אך קל ממנו. אין ראוי לענוש את העובר על המקרה הקל בעונש הנזכר בתורה לעובר על המקרה החמור. אף על פי כן, מדגיש הרלב"ג, יש להסיק מן הדמיון בין המקרים **אזהרה** גם למקרה הקל יותר.

נעיין בלשונו של הרלב"ג (פתיחה לביאור התורה, עמ' 13):

המקום התשיעי, שכאשר תפליג התורה מאוד בעונש על אזהרה אחת, וזכרה באזהרה ההיא הפרט אשר הוא ראוי יותר בזה הדין משאר הפרטים הדומים לו הראויים למנוע גם כן – הנה לא ינהג העונש ההוא החמור כי אם בפרט ההוא, ובמה שיִדְמָה לו ממה

על עונשין ועל אזהרות

שהוא ראוי בדין הזה כמוהו; אך בשאר הפרטים הדומים לו, שאין ראוי בהם זה הדין כמוהו – לא ינהג העונש הנפלא ההוא, אך האזהרה תנהג בהם.

כאשר התורה מציינת עונש חמור לאחת מן האזהרות, יש לעיין במקרה שעל עשייתו יש עונש חמור זה, ולסווג את המקרים הדומים למקרה זה בהתאם לחומרתם. מקרים חמורים יותר או בדרגת חומרה זהה ינהג בהם העונש החמור; אולם מקרים קלים יותר, אף שהם דומים למקרה שעליו יש עונש חמור, אין עונש חמור על עשייתם. עד כאן לא חורג כלל זה מקל וחומר פשוט, אך הרלב"ג מוסיף: "אך האזהרה תנהג בהם". אמנם עונש חמור אינו נוהג במקרים אלו, אך הדמיון למקרה החמור בכל זאת גורם שתהיה אזהרה על מעשה זה.

דוגמה אחת מציג הרלב"ג ל"מקום התשיעי". נעיין בדוגמה זו ונוסיף להדגים את שימושו ב"מקום" זה גם במקומות אחרים.

ג. כניסה לקודש ולקודש הקודשים שלא לצורך עבודה

פרשת אחרי מות פותחת במצווה לאהרן הכהן (ויקרא ט"ז, א-ב):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לְפָנָיו ה' וַיִּמָּתוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִידךָ וְאֵל יִבְאֵ קֶבֶל עַתָּה אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבַּיִת לְפָרְכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּת אֲשֶׁר עַל הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בָעֲנַן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּת.

הרמב"ם מנה מצווה זו בספר המצוות (לא תעשה סח, מהדורת ר"ח העליר, ירושלים-ניו יורק תש"ו, עמ' קיד):

שהזהיר כהן הגדול מהיכנס למקדש בכל עת מפני כבוד המקדש וגדולתו ויראה ופחד מן השכינה והוא אמרו ית' 'ואל יבא בכל עת אל הקדש'. ובלאו זה דינין חלוקין. וזה כי כהן גדול הוזהר מהיכנס בקודש הקודשים ואפילו ביום הכיפורים אלא בעת הידועה בעבודה וכן כל כהן מוזהר מהיכנס להיכל כל השנה גם כן אלא בשעת העבודה. ויהיה פירוש עניין האזהרה שכל כהן לא ייכנס במקום שאפשר לו ליכנס בעת שאפשר לו שיכנס בו אלא בשעת עבודה בין כהן גדול בפנים בין כהן הדיוט בחוץ.

האזהרה אינה מתייחסת אך ורק לאהרן הכהן הגדול אלא גם לכהנים ההדיוטות;³ אסור להם לכהנים להיכנס בין לקודש הקודשים ובין להיכל אלא בשעת העבודה.

³ ספרא אחרי מות פרשה א, ז: "דבר אל אהרן, שאין תלמוד לומר 'אחיק', ומה תלמוד 'אחיק'?" לרבות את הבנים". וראה כסף משנה הלכות ביאת המקדש פ"ב ה"ב: "אף על פי שמפוט הכתוב לא נצטווה בלא יבא אלא אהרן, בתורת כהנים דרשו...".

הכהן הגדול מוזהר מלהיכנס לקודש הקודשים מלבד ביום הכיפורים בעת העבודה, ושאר הכהנים מוזהרים גם על הכניסה להיכל שלא בשעת עבודה.

אמנם, יש הבדל בין קודש הקודשים לבין ההיכל; כך מובא בספרא (אחרי מות פרשה א, י):

"מבית לפרכת", להזהיר על כל הבית. יכול על כל הבית במיתה? תלמוד לומר "אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות", הא כיצד? אל פני הכפרת במיתה, שאר כל הבית באזהרה.

וכעין זה מובא בגמרא במסכת מנחות (כז ע"ב):

תניא ... וטהורים שנכנסו לפני ממציתן להיכל כולו – בארבעים, מבית לפרכת אל פני הכפרת – במיתה; רבי יהודה אומר: כל היכל כולו ומבית לפרכת – בארבעים, ואל פני הכפרת – במיתה. במאי קא מיפלגי? בהאי קרא: 'ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות'. רבנן סברי: 'אל הקודש' בלא יבא, 'מבית לפרכת' ו'אל פני הכפרת' בלא ימות; ור' יהודה סבר: 'אל הקודש' ו'מבית לפרכת' בלא יבא, ו'אל פני הכפרת' בלא ימות.

שלושה מקומות נזכרים כאן ושני דינים שונים: "הקדש", "מבית לפרכת" ו"אל פני הכפרת". המקום הראשון הוא ההיכל, ושני המקומות האחרים מצויים בקודש הקודשים. שני הדינים החלוקים הם מיתה ואזהרה, דהיינו מלקות ארבעים. לדעת רבי יהודה חיוב המיתה מתייחס אך ורק לנכנס "אל פני הכפרת", אך הנכנס "מבית לפרכת" וכל שכן הנכנס להיכל אינם במיתה אלא באזהרה; ולדעת רבנן גם הנכנס "מבית לפרכת" הוא במיתה, ורק הנכנס להיכל הוא באזהרה. לפיכך, שיטת הספרא שצוטטה לעיל היא כדעת רבי יהודה.⁴ בין כך ובין כך הלכה כרבנן, וכך פסק הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ב הל' ב-ד):⁵

והוזהרו כל הכהנים שלא ייכנסו לקודש או לקודש הקודשים שלא בשעת עבודה, שנאמר "ואל יבוא בכל עת אל הקודש", זה קודש הקודשים, "מבית לפרכת", להזהיר על כל הבית. כהן שנכנס לקודש הקודשים בשאר ימות השנה, בין כהן הדיוט בין כהן גדול, או כהן גדול שנכנס לו ביום הכיפורים שלא בשעת העבודה, חייב מיתה בידי שמים, שנאמר "ולא ימות" ... והנכנס לקודש חוץ לקודש הקודשים שלא לעבודה או

4 ראה ר"י קורקוס הלכות ביאת המקדש פ"ב הל' א-ב.

5 וראה הלכות סנהדרין והענישין המסורין להם פי"ט, הל' ב (ח); ד (ז).

על עונשין ועל אזהרות

להשתחוויה, בין הדיוט בין גדול, לוקה, ואינו חייב מיתה, שנאמר "אל פני הכפורת וכו' ולא ימות", על קודש הקדשים במיתה, על שאר הבית בלאו, ולוקה. נעיינן בביאורו של הרלב"ג. כך כתב בביאור הפסוקים (עמ' 159):

ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת – רוצה לומר בבית קודשי הקודשים... הרלב"ג מבאר את הפסוק כמתייחס למקום אחד בלבד, והוא קודש הקודשים. הנכנס לקודש הקודשים שלא לצורך עבודה חייב מיתה. לכניסה אל ההיכל לא התייחס הרלב"ג בביאור הפסוקים אלא בחלק התועלות. נצטט את דבריו, ולאחר מכן נבאר את משמעותם (עמ' 230):

התועלת הראשון הוא במצוות, והוא האזהרה מלבוא לפני לפנים שלא לצורך עבודה. ותועלת זאת האזהרה מבואר, כי **מה שיורגל האדם בראייתו לא יפליג לחקור על עניינו** ולתת אל לבו למה היה בזה האופן – לחושבו שכבר אפשר לו לראותו תמיד – כמו שיפליג במה שלא יראה אותו כי אם לעיתים רחוקים; ולזה יהיה זה סיבה לעמוד על סוד העניין ההוא אשר כיוונה בו התורה. עם שמה שלא יותר לאדם לראותו בכל עת שירצה, כי אם פעם אחת בשנה, ועם כמו זאת העבודה הנפלאה, תגדל מעלתו מאוד בנפש; ויהיה זה סיבה שיתבונן בעניינו ויחקור על סודו, ובוה יגיע התועלת אשר כיוונה התורה בו.

טעם איסור הכניסה לקודש הקודשים הוא כי "מה שיורגל האדם בראייתו לא יפליג לחקור על עניינו";⁶ בית ה' בכלל וקודש הקודשים בפרט הוא מקום נכבד המעורר את

6 ראה גם רמב"ם מורה הנבוכים ג, מז (מהדורת אבן שמואל, ירושלים תשמ"ז) (הדפסה שלישית), עמ' תקנ"ג): "וכל דבר נכבד, כשיתמיד האדם לראותו יחסר מה בנפש ממנו וימעט מה שהיה מגיע בגללו מן ההתפעלות. כבר העירו החכמים ז"ל על זה הענין ואמרו שאין טוב להכנס למקדש בכל עת שירצה, וסמכו זה לאומרו 'הקר רגלך מבית רעך, פן ישבעך ושנאך' (משלי כ"ה, יז)". ראה חגיגה ז ע"א; וראה ביאור הרלב"ג למשלי שם, וביאורו לפרשת קדושים יט, ל (עמ' 274), וראה ביאורו לשמואל א בתועלות שלאחר פרק ז, התועלת השלושים ושניים (בעניין ראיית הארון על ידי אנשי בית שמש): "התורה לא התירה ראייתו גם לבני קהת כמו שאמר 'ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו' וזה כלו היה להפליג בקדושתו ובמעלתו אצל האנשים **כי מה שתתכן ראייתו לכל האנשים לא יתנו לו מעלה בנפש במדרגת המעלה שיתנו למה שלא ימשלו על ראייתו**". בהמשך דבריו בפרשת אחרי מות מוכיח זאת הרלב"ג מהמציאות המוכרת לנו: "וכבר יתבאר לך מיעוט הבנת האדם בדבר המורגל, שאתה תראה באלו התפילות הנפלאות אשר סידרו לנו אנשי כנסת הגדולה, שלרוב הרגלנו בהם נדבר בהם תמיד, ולא נשתדל לעמוד על סודם, עד שיהיה זה סיבה לרבים מחכמינו שיטעו בהם הרבה בדברם בהם, למיעוט עמידתם על המכוון בהם. וכן תמצא מתורתנו השלמה, שלרוב הרגלנו בה נסתפקנו בקריאתה לבד, ולא נעמיק לעמוד על כונתה, עד שאין לרבים מבקיא חכמינו שום ציור בהרבה מעניניה,

האדם למחשבות על אודות הנבואה והצורות הנבדלות. אולם, מטרה זו תושג רק אם לא יתמיד להיכנס בכל עת שיחפץ. ההתמדה והשגרה מפחיתות את הרושם על האדם. לכן, באה האזהרה "וְאֵל יָבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ". הכניסה פעם בשנה לקודש הקודשים במסגרת עבודת יום הכיפורים היא שתגדיל את מעלת המקום בנפשו של הכהן, ותעורר אותו למחשבות בהתאם לכוונת התורה.

טעם זה מבואר לדעת הרלב"ג בסופו של הפסוק – "...כִּי בְּעֵנָן אֲרָאָה עַל הַכַּפָּרִת"; כך כתב בביאור הפסוק (עמ' 160):

כי בענן אראה על הכפרת – רוצה לומר שכבודי נראה משם בענן, וממנו מגעת הנבואה, כמו שאמר: 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדת' (שמות כ"ה, כב). ולזה ראוי לתת מעלה וכבוד לזה המקום הנכבד שמעיר על אופן הגעת הנבואה ועל מציאות הצורות הנבדלות. ולזה היה נראה שם, על צד המופת, בעת הגעת הנבואה למשה, ענן; להעיר כי שם מה שיעיר על הנמצא אשר ישפיע הנבואה, ושהאדם לא יוכל להשיגו השגה שלמה, כמו שלא יושג בשלמות המוחש לחוש הראות כשהיה ענן בין החוש והמוחש. ולהיות הענין כן, הנה אין ראוי שיתמידו להכנס בזה המקום הנכבד, כי זה ממה שיפחית מעלתו בנפש, ויהיה זה סיבה אל שתעלם הכוונה שכונה התורה בענינו.⁷

כמו מלאכת המשכן וכליו ועניני הקרבנות והטומאות והטהרות ומה שידמה להם". ההתמדה באמירת התפילות גורמת לכך שאין אנו מעמיקים בהבנתן; והוא הדין לגבי התורה, שההתמדה בקריאתה גורמת לכך שאין אנו עומדים על כוונתה. באופן כללי ניתן לומר שההרגל עלול למנוע מהשגת האמת. ראה גם רמב"ם מורה הנבוכים א, לא. וראה גם מה שכתב הרלב"ג בענין ההשגה בעניני הקרבנות, בסוף פרשת צו (עמ' 221) לפני הערה 146, ובעניני הטומאות והטהרות, בסוף פרשת שמני (עמ' 319) לפני הערה 87.

7 ראה מה שביאר הרלב"ג בסוף פרשת תרומה, בפסקא "והנה החל" (עמ' 291), ש"הכרוב האחד הוא מעיר על השכל ההיולאני, והכרוב האחר הוא מעיר על השכל הפועל, אשר פניהם איש אל אחיו... והנה היו בארון לוחות הברית, להורות על שהגעת הנבואה איננו נמנע, אבל תהיה הגעתה אפשרית באמצעות שני הכרובים האלו... וכדי שנתבונן בזה, ונעמוד על הכוונה הזאת אשר בעבורה היו הכרובים על הארון בזה האופן, סיבב ה' יתעלה בדרך המופת על יד משה רבינו נביאו שבהגיע הנבואה למשה יִרְאָה על הארון רושם מוחש, והוא הענן, כאילו תגיעהו משם הנבואה...". וראה גם הערה 56 שם. הענן גם מעיר על כך שאין לאדם אפשרות להשיג את ה' באופן שלם, וכפי שכתב הרלב"ג גם ביחס לנבואתו של משה – ראה פרשת כי תשא חלק ו, ביאור לג, כ-כג (עמ' 422-423), ובתועלת העשרים שם (עמ' 443): "ואולם יושג לאדם עצמות ה' יתעלה באופן חסר, כאילו היתה שם מחיצה מבדלת בינינו ובינו". הבנת עיקרים חשובים אלו משמשת סיבה לאיסור הכניסה אל הקודש שלא לצורך. נמצא שלדעת הרלב"ג אין הענן הנזכר

על עונשין ועל אזהרות

לאור ברור טעמו של איסור הכניסה לקודש הקודשים יש להסיק שאיסור זה אינו אמור אך ורק ביחס אליו אלא גם ביחס להיכל שאף לגביו שייך אותו טעם. כך ממשך הרלב"ג את דבריו בתועלת הראשון:

ומכלל זאת האזהרה גם כן שלא יכנס אדם לאהל מועד שלא לצורך עבודה, לזאת הסיבה בעינה. אלא שלא יתחייבו על זה מיתה כמו הענין במי שנכנס לפני לפני שלא לצורך עבודה, כמו שביארנו בביאורנו לזאת האזהרה מהמקומות הכוללים. אמנם הטעם שייך גם ביחס להיכל, וממילא יש ללמוד שקיים איסור להיכנס להיכל שלא לצורך עבודה, אולם העובדה שהתורה ציינה את העונש הצפוי (מיתה) לנכנס לקודש הקודשים דווקא מלמדת שהנכנס להיכל אינו חייב מיתה. ההפניה ל"ביאורנו לזאת האזהרה מהמקומות הכוללים" מתייחסת לדבריו המפורטים בהדגמת "המקום התשיעי" (עמ' 13):

והמשל, כי התורה ביארה שאם יכנס אהרן לפני לפני שלא לצורך עבודה יתחייב מיתה. שנאמר: "דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת" (ויקרא ט"ז, ב). והיה זה כן, לפי שהכנס תמיד במקום שהוא יסיר מהנכנס שם היראה ממנו, וזה הפך מה שכיונה התורה, כי התורה כיונה שנירא מהמקדש כדי שנתישר מזה לעמוד על הכוונות הנפלאות אשר הוא מעיר עליהם, כאומרו: 'ומקדשי תיראו' (ויקרא י"ט, ל; כ"ו, ב). והוא מבואר שלזאת הסיבה גם כן ראוי שלא יכנס לאהל מועד שלא לצורך עבודה, אלא שזה ראוי שירוחק יותר בקדש הקדשים. ולזה נלמד מזה, שעל אהל מועד הוא באזהרה, לא במיתה. שאם היה מחוייב מיתה על אהל מועד גם כן – היה ראוי שתלמדנו התורה זה הדין באהל מועד, וממנו נלמד שכן הענין בלא ספק בקדש הקדשים. ואולם ביארה זה לנו בקדש הקדשים, להורות כי על מה שלמטה ממנו לא יתחייב מיתה; וכזה יהיה מאמר התורה מדרך מה הוא.

אילו התורה הייתה מודיעה שהעונש הצפוי לנכנס לקודש הוא מיתה, ברור לחלוטין שזהו העונש הצפוי גם לנכנס לקודש הקודשים. אולם התורה הודיעה שהעונש הצפוי לנכנס אל קודש הקודשים הוא מיתה, וכיוון שטעם האיסור הוא "לפי שהכנס תמיד במקום שהוא יסיר מהנכנס שם היראה ממנו", וטעם זה שייך גם ביחס לנכנס לקודש – נכללת הכניסה לקודש באזהרה אך העונש לא יועתק למקרה זה.

נוסיף עתה להדגים את שימוש הרלב"ג ב"מקום התשיעי".

בפסוק רומז לעשן העולה מן הקטורת, אלא לעמוד הענן הנלווה להגעת הנבואה דרך קודש הקודשים. ראה רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן.

ד. מחוסר כיפורים שאכל קודש

בפרשת צו נאמר (ויקרא ז', כ):

וְהִנֵּפֶשׂ אֲשֶׁר תֹאכַל בְּשֶׁר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה' וְטַמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיָּהּ.

טמא שאכל את הקודש נמנה בכלל "שלשים ושש כרתות בתורה"⁸; וכך פסק הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג)⁹:

כל אדם שנטמא טומאה שחייבין עליה כרת על ביאת המקדש, ואכל כזית מן הקדשים, בין קודש טהור בין קודש טמא, במזיד, הרי זה חייב כרת, שנאמר "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה" וכו'...

אזהרתו של טמא על אכילת הקודש נלמדה מהפסוק בדיני יולדת (ויקרא י"ב, ד): "בְּכֹל קֹדֶשׁ לֹא תִגַּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תֵבֵא עַד מְלֵאת יְמֵי טְהָרָה"¹⁰. אמנם בפסוק נזכרת נגיעה ולא אכילה, אך מובאת ברייתא בגמרא (מכות יד ע"ב):¹¹

בכל קדש לא תגע – אזהרה לאוכל; אתה אומר: אזהרה לאוכל, או אינו אלא אזהרה לנוגע? ת"ל: בכל קדש לא תגע ואל המקדש וגו', מקיש קדש למקדש, מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה, אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה; ואי בנגיעה, מי איכא נטילת נשמה? אלא באכילה.

ההיקש בין קודש למקדש בפסוק העוסק ביולדת מלמד שכשם שעל ביאת מקדש חייבים כרת ("נטילת נשמה") כך גם על הקודש, ומכיוון שמצאנו חיוב כרת רק באכילת קודש ולא בנגיעה בו, ממילא יש להבין שהפסוק עוסק באכילה.

עיקר ענייננו כאן הוא בדינו של מחוסר כיפורים שאכל קודש. על יסוד הדיוק בביטוי "וְטַמְאָתוֹ עָלָיו" כתב הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פי"ח, ה"ד):

והאוכל קודש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו, או קודם שיביא כפרתו, לוקה ואינו חייב כרת, שנאמר "וטומאתו עליו", עד שתהיה כל טומאתו עליו.

8 משנה כריתות פ"א מ"א.

9 וראה ספר המצוות לא תעשה קכט.

10 כך היא דעת ריש לקיש בגמרא מכות יד ע"ב. אמנם דעת רבי יוחנן שם שונה, אך הובאה בהמשך ברייתא המסייעת לריש לקיש (מצוטטת להלן), ולכן כתב הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פי"ח הל' יג-יד) כמוהו בזה (ראה למשל כסף משנה; אמנם בעניינים אחרים פסק לכאורה כרבי יוחנן, וכבר תמהו על כך נושאי כליו, ראה למשל: לחם משנה להלכות סנהדרין פי"ט ה"א ועוד).

11 בתיקון קל על פי כ"י מינכן 95 ועוד.

על עונשין ועל אזהרות

לדעת הרמב"ם, כיוון שכתוב בתורה בעניין חיוב כרת לאוכל קודש "וְטַמְאָתוֹ עָלְיוֹ", ניתן ללמוד שבחיוב כרת מתחייב רק מי ש"כל טומאתו עליו", ולא מי שהוא מחוסר כיפורים, אשר מצוי כבר באחד השלבים של טהרתו.¹² דבריו אלו של הרמב"ם עוררו התנגדות,¹³ והאריכו נושאי כליו בחיפוש מקורות לדבריו.¹⁴ לענייננו מעניינת אחת מהערותיו של ר"י קורקוס:

ותו קשה דכיון דמיעטיה קרא מ'וטומאתו' מנין ילקה?

גם אם מקבלים את המיעוט "וְטַמְאָתוֹ עָלְיוֹ", הממעט מחוסר כיפורים מכרת, מנין לרמב"ם שהוא לוקה?

קעת נעיין בדברי הרלב"ג. הרלב"ג התייחס לעניין זה בשני מקומות: האחד בפרשת צו, והשני בפרשת אמור. נפתח בפרשת צו. כך כתב הרלב"ג בחלק התועלות:¹⁵

התועלת השבעה עשר הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא יאכל טמא מבשר קודש, ואם אכל ממנו במזיד ענוש כרת. שנאמר: "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה". והנה הזהיר גם כן בטמאים שטבלו והם מחוסרי כפרה מלאכול בשר קודש; אמר ביולדת: "בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה". **אלא שאם אכל קודש מי שטבל והוא מחוסר כפרה – אינו ענוש כרת, שנאמר 'וטמאתו עליו'**, וזה אין טומאתו עליו, כיון שטבל, ואף על פי שנשאר לו עדיין מהטומאה קצת רושם; אבל הוא באזהרה, כמו שביארנו ממה שאמר ביולדת **'בכל קדש לא תגע'**. כבר נזכר זה בשלישי ממכות.

אמנם בגמרא הובא הפסוק העוסק ביולדת כמקור לאזהרה ל"טמא שאכל את הקדש",¹⁶ אך הפסוק במקורו אכן עוסק בימי טהרתה של היולדת שבהם היא מחוסרת כפרה.¹⁷ כיוון שכך, נמצא מקור לאזהרה למחוסר כפרה שאכל קודש.

12 דברים אלו הובאו גם בספר החינוך (מצוה קעא): "ואם אכל אחר שטבל קודם שיעריב שמשו או קודם שיביא כפרתו, כמו היולדת שצריכה להביא כפרה, וכן כל הצריך לכפרה, לוקה ואינו חייב כרת, שנאמר בענין כרת זה וטומאתו עליו (ויקרא ז', כ), ופירשו ז"ל עד שתהיה כל טומאתו עליו". אבל מקור הדרשה בדברי חז"ל אינו ידוע.

13 ראה למשל ראב"ד שם: "א"א זה שבוש שכבר כתבנו למעלה שהוא בכרת". ראה דבריו בהלכות ביאת המקדש פ"ג ה"ט.

14 ראה גם תורה שלמה לפרשת צו אות [קמ*] (שנשמטה ממקומה, והושלמה בסוף כרך כח, עמ' שא, וחלק מן ההערה גם כן הושלם שם).

15 פרשת צו, התועלת השבעה עשר, עמ' 239.

כעת נעיין בדברי הרלב"ג בפרשת אמור. בין האזהרות לאהרן ולבניו כתוב (ויקרא

כ"ב, ג):

אָמַר אֱלֹהִים לְדֹרְתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זָרְעֵכֶם אֶל הַקֹּדְשִׁים אֲשֶׁר יִקְדִישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַיהוָה וְנִטְמְאַתּוּ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִלִּפְנֵי אֲנִי ה'.

כתב הרלב"ג בביאור הפסוק (עמ' 315):

"אמר אליהם לד'רתיכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים וגו'" – **הנה זאת**

הקריבה היא לאכול; וזה יתבאר ממה שזכר אחר זה 'בקדשים לא יאכל' (שם פסוק

ד); כי על הנגיעה לא יתחייב כרת, כמו שיתבאר במעט עיון ממה שזכר בפרשת צו.

אין לפרש שהקריבה אל הקודשים בטומאה היא הנגיעה בהם, שהרי אין חיוב כרת על הנגיעה;¹⁶ לפיכך יש לפרש את איסור הקריבה שבפסוק כאיסור אכילה, וכמו בפסוק הבא שם. נמצא שהפסוק מלמד חיוב כרת לאוכל קודשים בטומאה כמו הפסוק בפרשת צו, וכן מופיע בו הביטוי "וְנִטְמְאַתּוּ עָלָיו" כמו בפסוק בפרשת צו. וביאר הרלב"ג ביטוי זה (עמ' 316):

"וְנִטְמְאַתּוּ עָלָיו" – למדנו שלא יתחייב כרת אלא כשהיתה טומאתו עליו בשלמות;

אבל אם התחיל להטהר מטומאתו, כאלו תאמר שטבל, הנה אין טומאתו עליו, **ולזה**

לא יתחייב כרת, אבל הוא לוקה, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים; וכבר נתבאר

שהטמא שטבל והוא מחוסר כיפורים מוזהר מאכילת קודשים ממה שאמר ביולדת:

'בכל קדש לא תגע' (ויקרא י"ב, ד).

הביטוי "וְנִטְמְאַתּוּ עָלָיו" מלמד שחיוב כרת יש רק לאוכל קודשים "כשהיתה טומאתו עליו בשלמות", אבל אם הוא מחוסר כיפורים אינו חייב כרת אלא מלקות "כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים", דהיינו "המקום התשיעי". ראוי לציין שבמקרה זה העיקרון מגובה גם בדיוק הפסוק בעניין יולדת.

16 ראה גם רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פ"ח הל' יג-יד: "והיכן הזהיר על עוון זה, ביולדת, שהרי נאמר בה 'בכל קדש לא תגע', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטמא שלא יאכל קודש קודם שיטבול...".

17 ראה משנה נגעים פ"ד מ"ג ובפירוש הרמב"ם שם; משנה כריתות פ"ב מ"א. וראה משנה נדה פ"י מ"ו. רמב"ם הלכות מחוסרי כפרה פ"א מ"א. וראה גם הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ד.

18 ראה פרשת צו, ז', כ-כא; וראה רש"י בפרשת אמור: "...ואי אפשר לומר שחייב על הנגיעה, שהרי נאמר כרת על האכילה בצו את אהרן שתי כריתות זו אצל זו, ואם על הנגיעה חייב לא הוצרך לחייבו על האכילה"; וראה ספרא אמור פרשה ד, ז, וזבחים מה ע"ב.

ה. שיכור משאר משכרין שעבד במקדש

האזהרה והעונש על עבודה במקדש מתוך שכרות מופיעים בפרשת שמיני (ויקרא י', ח-יא):

וַיְדַבֵּר ה' אֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר. יֵין וְשֵׁכָר אַל תִּשְׁקֶה אֶתְּךָ וּבְנֵיךָ אִתְּךָ כִּבְאַכְּכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תִמְתּוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם. וְלֹהֲבַדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֵל וּבֵין הַשְּׂמָא וּבֵין הַטְּהוֹר. וְלִהְיוֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה. בעניין אזהרה זו מצאנו מחלוקת משולשת בברייתא בגמרא (כריתות יג ע"ב):¹⁹

תנו רבנן: יין אל תשת – יכול אפילו כל שהוא, אפילו מגתו? תלמוד לומר: ושכר, אין אסור אלא כדי לשכר, וכמה כדי לשכר? רביעית יין בן מ' יום, אם כן מה תלמוד לומר יין? לומר לך, יין מוזהרין עליו כל שהוא ומוזהרין עליו מגתו; ר' יהודה אומר: יין – אין לי אלא יין, שאר משכרין מניין? תלמוד לומר: ושכר, אם כן מה תלמוד לומר יין? לומר לך על היין במיתה, ועל שאר המשכרין באזהרה; ר' אלעזר אומר: יין אל תשת ושכר אל תשת – שלא תשתהו כדרך שכרותו, הא אם הפסיק בו, או נתן לתוכו מים כל שהוא – פטור.

ענייננו כאן בשאלה מה דעת כל אחד מהתנאים בעניין שיכור משאר משכרין שעבד במקדש. לדעת תנא קמא, הביטוי "יין וְשֵׁכָר" עוסק באיכותו של היין, "אין אסור אלא כדי לשכר", ולכן לדעתו רביעית יין בן ארבעים יום הוא היין שעל שתייתו מתחייבים מיתה, ואין כל אזכור לשאר משכרין. הוא הדין לדעת רבי אלעזר, שסבר שהפסוק מזהיר על שתייה "כדרך שכרותו", ולהוציא מזוג במים ומפסיק, אבל גם הוא אינו מזכיר שאר משכרין. כך כתב הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (לא תעשה עג, מהדורת רח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' רפח):

הרי לדעת תנא קמא אינו חייב אלא על היין לא על שאר המשכרים כלל כמו הנזיר אבל על כל הראוי לשכר כשעור הראוי לשכר חייב אפילו שתאו מזוג. ור' אלעזר סובר גם כן שאינו חייב על שאר המשכרים כלל וגם לא על היין אלא בדרך השכרות אבל במזוג או במפסיק לא.

היחיד שמזכיר שאר משכרין הוא רבי יהודה, הלומד ריבוי ל"שאר משכרין" מהמילה "וְשֵׁכָר"; אך הוא מחלק בין יין לשאר משכרין – "על היין במיתה, ועל שאר משכרין באזהרה".

19 מתוקן על פי כ"י Florence II-I-7 וכתבי יד נוספים.

בכל אופן, כדרכם של פסקי הלכה, יש לפסוק כאחת משיטות התנאים. הרמב"ם פסק כך (הלכות ביאת המקדש פ"א הל' א-ב):

כל כהן הכשר לעבודה, אם שתה יין אסור לו להיכנס מן המזבח ולפנים, ואם נכנס ועבד, עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, שנאמר "ולא תמותו". והוא שישתה רביעית יין חי בבת אחת מיין שעברו עליו ארבעים יום, אבל אם שתה פחות מרביעית יין, או ששתה רביעית יין והפסיק בה, או מזגה במים, או ששתה יין מגתו בתוך ארבעים יום אפילו יתר מרביעית, פטור ואינו מחלל עבודה. שתה יתר מרביעית מן היין, אף על פי שהיה מזוג ואף על פי שהפסיק ושתה מעט מעט, חייב מיתה ופוסל העבודה.

היה שיכור משאר המשכרין, אסור להיכנס למקדש, ואם נכנס ועבד והוא שיכור משאר המשכרין, אפילו מן החלב או מן הדבילה, הרי זה לוקה ועבודתו כשרה, שאין חייבין מיתה אלא על היין בשעת העבודה, ואין מחלל עבודה אלא שיכור מן היין. בהלכה ב משמע לכאורה שפסק כרבי יהודה שהשיכור משאר משכרין הוא באזהרה. כך כתב גם בספר המצוות (לא תעשה עג, עמ' קיז):

מצוה עג שהזהירנו מהכנס למקדש או להורות בדבר מדיני התורה בהיותנו שכורים והוא אמרו ית' יין ושכר אל תשת וגו' בבאכם אל אהל מועד וגו' ולהורת את בני ישראל וגו'... ואם עבד והוא שתוי חייב מיתה בידי שמים. ואם שתה מן המשכרין זולת היין ועבד חייב מלקות לבד ולא מיתה... ולשון ספרא יין ושכר אל תשת אין לי אלא יין מנין לרבות שאר המשכרין תלמוד לומר ושכר. אם כן למה נאמר יין, על היין במיתה על שאר כל המשכרים באזהרה...

על פי הספרא כתב הרמב"ם גם בספר המצוות שאם שתה משאר משכרין ועבד חייב מלקות ולא מיתה.²⁰ אולם בהלכה א פסק הרמב"ם כדעת תנא קמא (ורבי אלעזר), ולכאורה יש לתמוה, כלשונו של בעל כסף משנה (שם הלכה ב).²¹

כיון שרבינו פסק בתחלת הפרק לומר דאיכא איסורא בפחות מרביעית וביין מגתו כתנא קמא, היאך פסק כאן כרבי יהודה והוי כמזכה שטרא לבי תרי ויש לתמוה למה לא השיגו הראב"ד.

20 בספרא שמיני פרשה א, א-ב מובאת המחלוקת המשולשת של תנא קמא רבי יהודה ורבי אלעזר, והדברים שכתב הרמב"ם מופיעים במפורש בשם רבי יהודה. לאור זאת לא ברור מדוע נצרך הרמב"ם בהשגותיו לספר המצוות לכלל "סתם ספרא רבי יהודה" כדי לדחות את הספרא מן ההלכה (על מנת לפסוק כרבי אלעזר כדברי הגמרא בכריתות שם: "הלכה כרבי אלעזר, וקרי רב עליה דרבי אלעזר: טובינא דחכימי"). ושמא היתה לו גרסה אחרת בספרא.

21 וראה באריכות: תשובות הרשב"א חלק א סימן שסג.

על עונשין ועל אזהרות

נעיין עתה בדברי הרלב"ג. בביאורו לביטוי "יין ושכר" כתב:²²

ולפי שהשכר הוא יין, הנה תהיה וא"ו 'ושכר' תנאית, רוצה לומר מיין שיהיה שכר, והוא היין שעברו עליו ארבעים יום.

הרלב"ג כתב, אפוא, כדעת תנא קמא שהביטוי "יין ושכר" אינו בא לרבות שאר משקין אלא ללמד על איכות היין, "יין שיהיה שכר", וכדברי הרמב"ם בהלכה א. אולם הרלב"ג המשיך וכתב גם כדברי הרמב"ם בהלכה ב, אלא שלא נצרך לדברי רבי יהודה מהביטוי "יין ושכר" אלא למד על פי "המקום התשיעי":

וראוי שיתבאר מזה שהשיכור משאר המשכרין, כמו החלב ומה שידמה לו,²³ אין ראוי שישמש, כי מפני בלבול המחשבה הזהירה התורה בזה; אבל לא יתחייב על זה מיתה, כי התורה לא חייבה מיתה אלא על היין, ולא נלמד ממנו למיתה מה שלמטה ממנו בפועל השכרות, אבל יתבאר שהוא בלאו לפי מה שהתבאר בשורשים הכוללים; והנה הזכירה התורה היותר מגונה והיותר חזק בפועל הזה למיתה, לפי שלא יתחייבו מיתה אלא עליו.

התורה כתבה אמנם אך ורק אזהרה על שתיית יין ("יין ושכר", כאמור, פירוש: "יין שיהיה שכר"²⁴), אולם הסיבה לאזהרה זו – "בלבול המחשבה" – אינה אופיינית אך ורק ליין אלא גם למשקין נוספים. מכיוון שהתורה הזכירה מיתה בין שהוא "היותר מגונה והיותר חזק בפועל הזה", ממילא, לאור "המקום התשיעי", רק בשתיית היין יש חיוב מיתה, אבל גם שאר משקין ששייך בהם טעם האזהרה הם בכלל האזהרה, אלא שהעונש ביחס אליהם הוא מלקות ולא מיתה.

כן כתב הרלב"ג גם בחלק התועלות:²⁵

התועלת הששי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא יכנס כהן שתוי יין לעבודה, ואם עבד חייב מיתה בידי שמים... ולפי ששיעור השתייה הוא מלוא לוגמיו, שהוא

22 פרשת שמיני י, ט, עמ' 252.

23 על החלב כמשכר, ראה שופטים ה', כה ובדברי הרלב"ג שם. וראה גם פרשת נח, חלק ב, התועלת הראשון והערה 16 שם (עמ' 178).

24 השווה רמב"ן ויקרא י', ט: "יין ושכר אל תשת – יין דרך שכרותו, לשון רש"י. ופירוש, שאם הפסיק בו, או שנתן לתוכו מעט מים פטור. ודעתו של הרב שלא הוזהרו אלא על היין, לא על שאר המשכרים, ונלמוד שכר מן הנזיר. וכן הדבר לפי דעתו. אבל על דעת הרב ר' משה על שאר המשכרים באזהרה, ושכר כפשוטו".

25 התועלת הששי, עמ' 323.

רביעית,²⁶ הנה לא ינהג זה הדין אלא כששתה רביעית יין בבת אחת, לא אם הפסיק בו. והוא שיהיה נכנס בגדר היין, לא שיהיה יין מגתו, שלא עברו עליו ארבעים יום, כי אינו עדיין נכנס בגדר היין, כי לא נשלמה הוייתו, כי שמריו הם עמו. וכן אם מזגו במים ושתה ממנו רביעית – לא יקרא שתוי יין, כי אינו משכר באופן היותו משכר כשהוא חי. ולפי שזאת האזהרה היתה מפני בלבול מחשבת השיכור – עם מה שיש מהגנות בהמשך לשחיית היין, כי הוא המביא לרדיפת התאוות, שהוא הפך המכוון בזאת העבודה הנכבדת – למדנו שאיך ששתה היין באופן שיתכן בו השכרות הוא מוזהר מאלו הדברים. ולזה יתבאר שאם שתה יותר מרביעית, אפילו מיין מזוג, ואף על פי שהפסיק בו, ועבד – חייב מיתה וחילול עבודתו. כבר נתבאר זה בשלישי מכריתות.²⁷ ואולם אם היה שיכור משאר המשכרין, כמו החלב והדומה לו, לפי שהם בגנות למטה משתוי יין הנה הוא מוזהר שלא לעבוד, אך אינו חייב מיתה אם עבד, ולא חילול עבודתו. כבר נתבאר זה בשביעי מבכורות.²⁸

ו. שתוי יין, קרוע בגדים ופרוע ראש שנכנסו מן המזבח ולפנים ולא עבדו

את האזהרה והעונש לשתויי יין ראינו לעיל. אזהרה ועונש דומים אמורים גם ביחס לקרוע בגדים ופרוע ראש (ויקרא י', ו):

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֱהֲרֹן וְלְאַלְעָזָר וְלְאִיתָמָר בְּנֵי רְאֵשִׁיכֶם אַל תִּפְרְעוּ וּבְגְדֵיכֶם לֹא תִפְרְמוּ
וְלֹא תִמְתּוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצַף וְאַחֲיֵכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִכְפוּ אֶת הַשָּׂרֶפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה'.

בעקבות מותם של נדב ואביהוא בהקריבם "אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֲתֶם" (שם, פסוקים א-ב) נצטוו אלעזר ואיתמר בני אהרן הנותרים שלא לפרוע את ראשיהם ולא לפרום את בגדיהם, דהיינו לא לנהוג מנהגי אבלות. העונש הצפוי להם אם יפרעו ראשיהם ויפרמו בגדיהם בניגוד לציווי הוא מיתה. בפשטות הכוונה היא שהם צפויים להיענש אם ימשיכו בעבודתם במשכן פרועי ראש וקרועי בגדים. כך הטעים הרלב"ג (עמ' 251-250):

²⁶ כך עולה מדברי הרלב"ג גם בפרשת אחרי מות טז, כט (עמ' 187). אכן שיעור מלוא לוגמיו ושיעור רביעית שיעורים קרובים הם, אך זיהוים זה עם זה צריך עיון. עיין יומא פ, ובתוספות שם. וראה עוד מנחת חינוך מצוה שיג אות ז, ושדי חמד אסיפת דינים מערכת יום הכפורים סימן ג אות ז.

²⁷ ראה כריתות יג ע"ב.

²⁸ ראה בכורות מה ע"ב.

על עונשין ועל אזהרות

ומה שאמר אחר זה 'ולא תמתו', אשר יורה שכבר יתחייבו מיתה אם עברו על אלו האזהרות, הוא מבואר שזה יהיה אם עשו עבודתם בהיותם בזה האופן מהניווול, לא אם לא שימשו במקדש כלל בהיותם בזה האופן.

עונש המיתה הוא למקרה שיעבדו פרועי ראש וקרועי בגדים. בהמשך הדברים מבאר הרלב"ג את המקור להגבלת חיוב מיתה בידי שמים לשעת העבודה בלבד בשני אופנים. כך הוא כותב:

וזה דבר נלמדהו ממה שהזכירה התורה בענין שתיית היין, אשר הניווול בה יותר חזק בחוק ה' יתעלה, כי הוא יבלבל שכל הכהן וימנעהו מהשיג הכוונה אשר בעבודה יעשה מה שיעשה מהעבודות, ועם כל זה לא חייבה התורה בו מיתה, אם לא מצד העבודה; ולזה יתבאר שחיוב המיתה הנזכר בזה המקום הוא אם עשו העבודה. ועוד, שאם היתה זאת האזהרה אפילו שלא בשעת עבודה, למה ייוחד בזה כהן גדול מבין שאר הכהנים, שנאמר בו: "את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם" (ויקרא כ"א, י); ואמנם ייוחד בזה מפני היותו תמיד במקדש, ותמיד הוא משמש, כשירצה, ולזה נמנעה ממנו הפריעה והפרימה תמיד; ואמנם כהן הדיוט אינו משמש אלא בעת המשמר שלו, ולזה לא היתה זאת האזהרה לו תמידית כמו הענין בכהן גדול.

שתויי יין חייבים מיתה רק אם היו שתויים בעת העבודה. כך מפורש בתורה (ויקרא י', ט): "יין וְשֵׁכָר אֶל תִּשְׁתְּ אֹתָהּ וּבְגִידְךָ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תִמְתּוּ". עבודה במקדש במצב שכרות היא חמורה יותר מאשר עבודה בראש פרוע ובבגדים פרומים, כיוון שרק השכרות מונעת מהכהן להשיג את הכוונה הרצויה בעת העבודה. כיוון ששתוי יין מתחייב מיתה אך ורק אם עבד במצב זה, קל וחומר שפרוע ראש וקרוע בגדים יתחייב מיתה רק אם עבד כך, אבל אם לא עבד אינו חייב מיתה.

הרלב"ג לומד זאת גם באופן נוסף: לכהן הגדול יש ציווי מיוחד שלא לפרוע את ראשו ולא לפרום את בגדיו. אילו הציווי ביחס לכהנים ההדיוטות היה בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה, לא הייתה התורה צריכה לייחד ציווי לכהן גדול. אמנם, העובדה שייחודה התורה ציווי לכהן הגדול מלמדת שרק הוא אסור לפרוע את ראשו ולפרום את בגדיו תמיד, "מפני היותו תמיד במקדש, ותמיד הוא משמש, כשירצה". לעומתו, כהן הדיוט משמש רק בעת המשמר שלו ולכן האזהרה ביחס אליו אינה תמידית בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה.

אכן, יש לברר מה דינו של כהן הדיוט שנכנס למקדש בהיותו שתוי יין, פרוע ראש או קרוע בגדים, אך לא עבד.

בעניין שתוי יין כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה עג, עמ' קי"ז):

ויש חילוק בעונש לאו זה. וזה כי שתויי יין אי אפשר להם להיכנס מבין האולם ולמזבח עם כל ההיכל. ואם נכנס חייב מלקות. ואם עבד והוא שתוי חייב מיתה בידי שמים.

שתוי יין שעבד חייב מיתה, אבל אם נכנס ולא עבד – לוקה. הוא הדין גם ביחס לקרוע בגדים ולפרוע ראש. כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה קסג-קסד, עמ' קלז-קלח):

מצוה קסג שהזהיר הכהנים מלהיכנס למקדש מגודלי שער כמו שיעשו האבלים שלא יספרו שערם. והוא אמרו ראשיכם אל תפרעו... והעובר על לאו זה במיתה. כלומר בששימש והוא פרוע ראש. ובכלל ואלו שבמיתה פרועי ראש מאמרו ולא תמותו. **אולם כשנכנס למקדש והוא פרוע ראש ולא עבד הרי הוא באזהרה ולא במיתה.** מצוה קסד שהזהיר הכהנים מלהיכנס למקדש והם קרועי בגדים והוא אמרו ית' ובגדיכם לא תפרמו... וכל מי שעבד ובגדיו קרועין הוא גם כן חייב מיתה, שדין פרועי ראש וקרועי בגדים אחד. **ואולם הנכנס למקדש בדרך זה הוא בלאו...**

על דין זה של מלקות לשתוי יין, לקרוע בגדים או לפרוע ראש שנכנסו למקדש ולא עבדו חלק הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות. נעיין בחלק מדבריו (לא תעשה עג, עמ' רפח-רפט):²⁹

וכן מה שאמר הרב 'ויש בעונש מניעה זו הפרש כי שתויי יין אין לו להכנס מבין האולם ולמזבח עם כל ההיכל, ואם נכנס חייב מלקות, ואם עבד והוא שתוי הוא חייב מיתה בידי שמים', **גם זו האזהרה שהוא מזכיר לשתויי יין בלא עבודה אזהרה בלא מיתה, לא ידעתי לה מקום**, שזה הכתוב יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד אם הוא אמור אפילו בביאה ריקנית רצוני לומר בלא שעבד (בדפוסים: אפילו שלא יעבוד) אם כן חייב הוא עליה מיתה שנאמר בו ולא תמותו, ואם הוא בביאת עבודה בלבד אם כן ביאה בלא עבודה מנין תצא אזהרה שלו. אבל ר' יהודה שחלק בין יין ושכר לפי ששניהם הוזכרו בכתוב, ועל שניהם הוא אומר אל תשת, ועל החמור שבהם ולא תמותו מדפרט רחמנא יין, **אבל ביאה ריקנית וביאת עבודה לא הוזכרו שתייהם**. והנה הרב תופש לו זו השטה גם בפרועי הראש וקרועי בגדים... וגם שם לא נתבררו דבריו מנין לו אזהרה בכניסה בלא עבודה מאחר שהכתוב ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו אינו אלא בשעת עבודה לאמרו יתברך ולא תמותו, כי הכתוב ככהן גדול את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום אומר הרב שהוא תוספת בו

29 וראה דבריו בהשגתו ללא תעשה קסג (עמ' שטז): "אמר הכותב: במאמר במקום הזה שבושים כבר הזכרתי מהם שאזהרת הנכנס למקדש פרוע ראש או שתוי יין אינה מן התורה אבל היא מעלה מדבריהם ובארתי זה במצוה ע"ג".

על עונשין ועל אזהרות

שאפילו שלא בשעת כניסה למקדש לא הותר לו שיקרע על מת שימות לו, ובשביל זו התוספת כפל מניעה זו בכהן גדול, אם כן הכניסה בכהן הדיוט שלא בשעת עבודה שתהא בלאו מניין.

טענתו של הרמב"ן היא שאין שום מקור לדין מלקות בכניסה ללא עבודה. אילו הפסוק האוסר שתיית יין היה אוסר זאת, העונש היה מיתה כמפורש בפסוק. לשון אחר: עונשים קיימים רק למקרים המופיעים במפורש בפסוק (לדוגמה: יין ושכר לדעת רבי יהודה).

בהלכות ביאת המקדש פסק הרמב"ם (פ"א הט"ו):

יראה לי שכל כהן הכשר לעבודה, אם נכנס מן המזבח ולפנים והוא שתוי יין, או שיכור משאר המשכירין, או פרוע ראש, או קרוע בגדים כדרך שקורעין על המתים, אף על פי שלא עבד עבודה, הרי זה לוקה. הואיל והוא ראוי לעבודה, ונכנס בשעת העבודה מנוול ככה, והרי הוא מוזהר שלא ייכנס, לוקה.

כלומר, חיוב מלקות לכהן שנכנס ולא עבד הוא מסברתו של הרמב"ם.³⁰ גם על כך הגיב הרמב"ן באופן דומה (עמ' רפט):

וראייתי בחבורו הגדול שהיא סברא עלתה בדעתו של הרב... וגם שם לא פירש אזהרה זו מהיכן.

נפנה עתה שוב לדברי הרלב"ג. לעניין זה התייחס הרלב"ג בפרשת שמיני בחלק התועלות, וכך כתב:³¹

ויתבאר מהשורשים הכלולים ששתוי יין או קרוע בגדים או פרוע ראש, שראויין לעבודה, מוזהרין מלהכנס מן המזבח ולפנים; ואף על פי שאינם במיתה, אם לא עבדו; ואחד כניסה ואחד יציאה. כבר נתבאר זה בספרא.

³⁰ ראה איגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, ירושלים התשמ"ז, עמ' תמב-תמג (איגרת לרבי פנחס הדיין): "זוה שאמרת שתמצא בחבור דברים הנסתרים, מפני שהם בלא ראייה, ואין דעתך צלולה – לא היה לך לומר כן אלא אלו היו בחבור דברים שהוצאתי אותן מפלפולי ומדעתי, וכתבתי אותן סתם, ולא הבאתי עליהן ראייה, וזה לא עשיתי אותו מעולם... ודבר שהוא מפלפולי אומר בפרוש: 'יראה לי שהדבר כך וכך', או אני אומר: 'מכאן אתה למד שהדבר כך וכך'. אמנם בספר המצוות ציטט הרמב"ם מן הספרא שמיני פרשה א, ד, וראה רמב"ן בספר המצוות שביאר את הבנתו של הרמב"ם, והוסיף "ומן הדומה בעיני שכל זה טעות" (עמ' רפט), וראה ביאורו שם באריכות (וכבר השיג הראב"ד על פסק הרמב"ם מהספרא שם). בכל אופן, מעניינת הערתו של הכסף משנה שם: "ולפי שראה רבינו דהאי בשעת עבודה דקתני בסיפרא אפשר לפרשו כדפריש הרמב"ן כתב דין זה בדרך יראה לי ולא כתבו סתם".

³¹ התועלת השלישי והרביעי, עמ' 322.

הרלב"ג מבאר דין זה על פי "המקום התשיעי". כבר הזכרנו את טעם האזהרה לעבוד בשכרות, וכעת נבאר את טעם האזהרה לעבוד קרוע בגדים ופרוע ראש. כתב הרלב"ג:³²

והנה נמנעה לכהנים הפריעה והפרימה לכבוד ה' יתעלה, שלא יכנסו מנוולים בעבודתו, אבל יכנסו בבגדי כהונה יהיו להם לכבוד ולתפארת. בפרשת תצוה מצווה משה (שמות כ"ח, ב):

וְעָשִׂיתָ בְּגָדֵי קָדֶשׁ לְאַהֲרֹן אֲחִידָךְ לְכָבוֹד וּלְתִפְאֵרֶת.

הכניסה לעבודת ה' בראש פרוע ובבגדים פרומים היא הפך כוונת התורה שיהיו בגדי הקודש "לְכָבוֹד וּלְתִפְאֵרֶת".³³ אולם מה טעם וחשיבות יש לכבוד זה ולתפארת זו? כתב הרלב"ג בפרשת שמיני בחלק התועלות (התועלת השלישי והרביעי – עמ' 321):

התועלת השלישי והרביעי הוא במצוות, והוא האזהרה לכהנים מלשמש פרועי ראש וקרועי בגדים. כי כמו שהקפידה התורה שיהיו להם בגדים לכבוד ולתפארת, לכבוד ה' יתעלה, ובזולתם לא ישמשו, כן הקפידה התורה שלא יהיו פרועי ראש וקרועי בגדים, כדי שלא יבזום ישראל בלכם ויהיה זה סיבה אל שיבזו מפני זה את העבודה הנכבדת. הלא תראה כי ישראל בתעותם בדעותיהם, אשר מפני הטעות ההוא נסתבכו בעבודה זרה, אמרו כי "שלחן ה' מגאל הוא וניבו נבזה אכלו" (מלאכי א', יב).

להופעתם החיצונית של כהני ה' ישנה השפעה גדולה על עם ישראל. הופעה מרושלת עלולה לגרום ש"יבזום ישראל בליבם, ויהיה זה סיבה אל שיבזו מפני זה את העבודה הנכבדת". לעומת זאת הופעה מכובדת תגרום לכבוד ה' בעיני העם.

טעם זה לאיסור, וכן הטעם לאיסור עבודה בשכרות, שייכים בעיקר ביחס לכהן שעובד במקדש באופנים מגונים אלו, אך קיימת גם השפעה שלילית על עם ישראל בהיות כהניו נכנסים למקדש, ואפילו לא עובדים, שיכורים, קרועי בגדים ופרועי ראש. לכן חיוב מיתה אמנם אין כאן, אבל אזהרה יש כאן על פי "המקום התשיעי".

ז. סיכום

ראינו אפוא כמה דוגמאות משיטת ההיסק של הרלב"ג. כל הדוגמאות היו על פי "המקום התשיעי" מתשעת "המקומות" שהציג הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה שלו.

32 פרשת שמיני י', ו, עמ' 250.

33 ראה בדברי הרלב"ג בפרשת תצוה שם (עמ' 308), ובתועלת השני (עמ' 356), ובשורש השלישי (עמ' 359).

על עונשין ועל אזהרות

דוגמאות אלו לא ללמד על עצמן בלבד יצאו, אלא על דוגמאות רבות כיוצא בהן, שאף בהן קושר הרלב"ג תורה שבעל פה עם תורה שבכתב בעזרת כללי היסק לוגיים.

אכן, בדוגמאות אלו שראינו עלה בידינו רווח נוסף, והוא ששיטתו של הרלב"ג הועילה להצעת מקורות לפסקי הרמב"ם שתהו באשר למקורם. אף רווח נוסף זה בא ללמד על דוגמאות רבות כיוצא באלו.

המועדים

במקדש

הרב איתי אליצור

צירוף יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לקרבן פסח

פתיחה

א. זביחה על חמץ

ב. מינוי החשוד על הטומאה

ג. שבעה נקיים במיטהרת לקרבן

ד. התנכרו מעשיו לאביו שבשמים

ה. מינוי תינוק שנשבה לקרבן פסח

סיכום

פתיחה

מאמר זה יוצא מתוך נקודת הנחה שהמכשול היחיד העומד כיום בינינו ובין הקרבת קרבן פסח הוא המכשול הפוליטי, ולא המכשול ההלכתי. השאלה הזאת כשלעצמה נדונה כבר בממות רבות ואין ברצוני לשוב ולעסוק בה כאן. טבעם של מכשולים פוליטיים שהם נעלמים, בפרט אם פועלים להעלים אותם. לכן יש לדון בשאלה מה יהיה הדין אם במציאות של ימינו, כאשר עם ישראל עדיין נמצא במצבו הרוחני כמו שהוא בימינו, נזכה ויוסר המחסום הפוליטי ונוכל להקריב קרבן פסח. במקרה כזה ייתכן שיבואו גם יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות ויבקשו להימנות עמנו על הפסח. מה עלינו לעשות במקרה כזה? האם לקבל אותם? האמנם אפשר יהיה להמנות אותם על הפסח?

כמובן שבשאלה זאת מצווה עלינו לחזר על כל צדדי ההיתר. שהרי אם בכל השנה אנו שואפים לקרב את כל עם ישראל לאביהם שבשמים ולעבודתו, קל וחומר בליל הפסח, שהוא המבחין בין ישראל לעמים, ובו אנו מצווים במיוחד על הגדה לכל הדורות, ומי הוא הבן הזקוק להגדה יותר מאותם יהודים? פסח הוא החג שבו אנו אמונים על "כל דכפין ייתי ויכול". כבר בימי חזקיהו אנו מוצאים שהוא ראה חשיבות גדולה בקירובם לפני השכינה של כל עם ישראל דווקא בפסח, וגם אם הם לא מקפידים על קלה כחמורה אפילו בהלכות הפסח עצמו:

כי רבת בקהל אשר לא התקדשו והלויים על שחיטת הפסחים לכל לא טהור להקדיש לה: כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא כפתוב כי התפלל תזקקוהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד: כל לבבו הכין לדרוש האלהים ה' אלהי אבותיו ולא פטירת הקדש (דברי הימים ב' ל', יח).
לכן נדון כאן בכמה בעיות הלכתיות שעלולות להתעורר, ונלך מהקל אל הכבד, כלומר: מהבעיה הקלה יותר לפתרון הלכתי אל הכבדה יותר.

א. זביחה על חמץ

כאשר יש חשש שמא האיש שלפנינו לא ביער את כל חמצו, עלול השוחט להיכשל בעבירה על לא תעשה. לשיטת רש"י (פסחים סג ע"א ד"ה עד), אם יש לאחד מבני החבורה חמץ ברשותו כל בני החבורה עוברים על "לא תזבח על חמץ דם זבחי", ואם כן, בצירוף אדם שיש ספק שמא יש ברשותו חמץ עוברים כל בני החבורה על ספק איסור דאורייתא.

אמנם, לשון הרמב"ם היא:

השוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה, שנאמר לא תזבח על חמץ דם זבחי, שלא יזבח הפסח והחמץ קיים, אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורין, אם היה ברשות אחד מהם או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלין פסח זה כזית חמץ בשעת הקרבנות הרי זה לוקה והפסח כשר (הל' קרבן פסח פ"א ה"ה).

כבר דנו האחרונים מה כוונת הרמב"ם במילים "הרי זה לוקה", האם הזורק והמקטיר וכו' הם הלוקים, או זה שברשותו החמץ. וכבר דנו אחרונים גם בשאלה מה דעתו של הרמב"ם לגבי יתר בני החבורה (בספר המצוות [לא-תעשה קטן] משמע שהוא סובר כרש"י, שכל בני החבורה לוקים), אך לענייננו נראה שאין נפקא מינה בדבר, שהרי גם אם נניח שלהלכה רק הוא עובר, די בכך כדי שלא נוכל לאפשר לו להיות מנוי על חבורתנו ולהכשילו, והעושה כן עובר על "לפני עיוור לא תיתן מכשול".

מהו הפתרון לדבר? האם נוכל לאפשר את צירופו לחבורה בתנאי שיבטל את החמץ שבביתו? ומה הדין באדם שאנו רק מסופקים שמא יש בביתו חמץ?

לגבי ביטול חמץ כדי לאפשר הקרבת פסח מלמדת המשנה:

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו – יחזור ויבער, ואם לאו –

צירוף יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לקרבן פסח

מבטלו בלבד. להציל מן הנכרים ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת –
יבטל בלבד, ולשבות שביחת הרשות – יחזור מיד (פסחים פ"ג מ"ז).

נראה שהיום, כאשר כל אדם יכול בכל רגע להתקשר לבני משפחתו ולשכניו ולבקש מהם לבער את חמצו, כל אדם הוא במצב ש"יכול לחזור ולבער ולחזור למצוותו", וממילא אין לצרפו לחבורה על סמך הביטול בלבד. נוסף על כך, באדם שאינו שומר תורה ומצוות נראה שבלאו הכי לא נוכל לסמוך על ביטולו את החמץ בלבד, שהרי יש לחשוש שהוא לא באמת מתכוון לעשותו כעפר הארץ ובכוונתו לאכול ממנו בימי החג, ומשום כך לא ביערו עד כה (ובפרט אם מדובר במי שמבקש להימנות בערב פסח אחר חצות, לאחר שכבר חל איסור חמץ).

גם מכירת החמץ לגוי (אם עומדים אנו קודם חצות היום), בחליפין או אגב קרקע, לא תועיל במקרה שבכוונתו ליהנות מחמצו בתוך המועד, שהרי אנו סהדי שמכירתו אינה נעשית בגמירות דעת.

אמנם, לגבי אדם הטוען שאין לו חמץ, אך אנו חוששים שמא אינו דובר אמת, נלענ"ד שאפשר לצרפו ולהמנותו על הפסח בתנאי כפול, ולומר לו: "אם אתה דובר אמת ואין חמץ ברשותך, הרי אתה מנוי על הפסח ויש לך רשות לאכול עמנו; אבל אם יש לך חמץ במקום כלשהו, אינך מנוי ואין לך רשות לאכול עמנו".¹ תנאי כפול מועיל במינוי על הפסח, כמו בכל התורה כולה, וכמו שמצאנו במשנה:

שנים שנתערבו פסחיהם, זה מושך לו אחד וזה מושך לו אחד, זה ממנה עמו אחד מן השוק וזה ממנה עמו אחד מן השוק, זה בא אצל זה וזה בא אצל זה וכך הם אומרים: אם שלי הוא פסח זה – ידיך משוכות משלך ונמנית על שלי, ואם שלך הוא פסח זה – ידי משוכות משלי ונמנית על שלך (פסחים פ"ט מ"א).

דרך זאת פותרת את הבעיה במקרים שבהם רוב בני החבורה זהירים באיסור חמץ והחשש הוא לגבי המיעוט. אמנם, אם יורכבו חבורות שלמות מאנשים שאינם שומרים מצוות, ולא יתנו תנאי זה, תיוותר הבעיה בעינה. רווח נוסף שנפיק מהתניית תנאי זה עם כל המבקש להצטרף לחבורה הוא הצבת תמרוור אזהרה ותזכורת למי שאיסור חמץ אינו חמור אצלו וקיים חשש ששכח לבערו.

¹ רצוי שהדבר ייאמר לו בלשון שהוא מבין, כדי שיבין שאנו באמת לא מזמינים אותו ולא נותנים לו רשות להסב עמנו אם יש לו חמץ. כמו כן, יש לומר זאת בנימה שבה מדברים בני אדם, ולא כמי שמקריא טקסט מקודש מתוך "סדר קבלת יהודי לפסח", שתגרום למנוי לחשוב שאין כאן אלא טקסט מקודש כלשהו, כדרכם של הדתיים שממלמלים לחש כלשהו והאיסורים הופכים להיתרים.

החיסרון בצירוף אותו אדם על ידי תנאי זה הוא שיייתכן שאנחנו מכשילים אותו באכילת פסח שהוא לא מנוי עליו, אבל כנגד הכשלה זו עומדת העובדה שאם הוא אכן ביער את חמצו או מזכים אותו במצוות אכילת הפסח. כיוון שהמקרה הוא ספק בלבד, עלינו לראות את שני הצדדים: אם לא נצרף אותו לחבורתנו בעוד שלמעשה אין לו חמץ – הוא יבטל מצוות עשה של הקרבת קרבן פסח ויתחייב בכרת; ואם נצרף אותו למרות שלמעשה יש לו חמץ – הוא יעבור על האיסור לאכול מפסח שהוא לא מנוי עליו. לכן, כיוון שאנו מזהירים אותו שאינו רשאי לאכול אם יש לו חמץ, לאחר שהזהרנו אותו שוב אין אנו אחראים לרמאים. כל זה בתנאי שהוא טוען שהוא ביער את כל חמצו. אחרי שהבהרנו לו שאם יש לו חמץ הוא לא מנוי, לא נותר אלא לקוות שאנו מזכים אותו ולא מחייבים אותו.

ב. מינוי החשוד על הטומאה

המשנה קובעת:

הפסח שבא בטומאה – לא יאכלו ממנו זבין וזכות נדות ויולדות, ואם אכלו פטורים מכרת (פסחים פ"ט מ"ד).

לכן, עלינו לברר אם האיש המבקש להצטרף אלינו טהור הוא. לכאורה הבעיה פשוטה, שהרי האיש ודאי מצטרף אלינו לא יאוחר משעת השחיטה. עלינו ללוות אותו למקווה לאחר השחיטה, לוודא שהוא טובל, ועם השקיעה הוא יהיה מעורב שמש וראוי לאכול.² אלא שהדבר אינו פשוט, שהרי אם אשתו של האיש המדובר איננה שומרת על דיני טהרה כהלכתם, האיש שלפנינו צריך לספור שבעה ימים בטרם יטבול. ודאי שאם האישה עצמה רוצה להצטרף אלינו קשה מאוד להתיר אותה.

בכל מקרה שבו אדם רוצה להצטרף אלינו, גם אם הוא שומר תורה ומצוות, עלינו לוודא שהוא טהור. אלא שאם הוא שומר תורה ומצוות נוכל להאמין לו שהוא טהור. האם נוכל להאמין גם למי שאינו שומר תורה ומצוות?

בדרך כלל עד אחד נאמן באיסורים, אבל לא נאמר כלל זה על מי שלא מקפיד על עצמו. על עצמו אינו נאמן, כיצד יהיה נאמן על של אחרים (דמאי פ"ב מ"ב). בנידון דידן אמנם מדובר על אכילת עצמו, אבל אדם שחשוד על טומאה יקשה עלינו להאמין לו לעניין פסח.

² לכתחילה ודאי צריך לדאוג שיטבול לפני השחיטה. בדיעבד יכול לאכול גם אם טבל אחרי השחיטה, אם נעשה בכך מעורב שמש, כלומר: אם אינו טמא בטומאת שבעה.

צירוף יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לקרבן פסח

אמנם, כאן יש לצרף סברה נוספת: ברגל הקלו חכמים על עמי הארץ בעניין טומאה וטהרה. טומאת עמי הארץ ברגל כטהרה החשיבוה רבנן, וכמו שפסק הרמב"ם:

טומאת עם הארץ ברגל כטהורה היא חשובה, שכל ישראל חברים הן ברגלים וכליהם כולם ואוכליהם ומשקיהן טהורים ברגל, מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל. לפיכך הן נאמנים כל ימות הרגל בין על הקודש בין על התרומה. משעבר הרגל – חוזרין לטומאתן (הל' מטמאי משכב ומושב פי"א ה"ט).

האם אפשר לדון דין זה גם ביהודים שאינם שומרי תורה ומצוות בזמננו? נראה שיהודים המוחזקים כאינם שומרי מצוות אינם כעמי הארץ המוזכרים במשנה. עמי הארץ שהמשנה עוסקת בהם הם אנשים שרובם מעשרים³, שנזהרים מטומאות אלא שאינם בקיאים בהלכותיהן⁴, ועוד. הגדרות אלה אינן מתאימות לאלה הנקראים 'חילונים' בימינו, אבל הן אכן מתאימות לאוכלוסייה גדולה שאינה בקיאה כל כך בהלכה, אך אימת ה' עליה (המכונים 'מסורתיים' וכדומה). כדי להקל עליהם בענייני טהרה ברגל, כדאי לבחון את כללי ההיתר.

יקשה עלינו להתיר את מי שבדרך כלל אינו שומר על טומאה וטהרה, אלא אם כן נוכל להזהיר אותו שבוע מראש ולהפריש אותו מאשתו. השאלה היא מה יהיה הדין במקרה של ספק. לשם כך עלינו לחקור ולבדוק האם הדין האוסר על זבים וזבות נידות ויולדות לאכול מן הפסח הבא בטומאה הוא דין דאורייתא או דין דרבנן, וכן לבאר ולברר מה שורש התקנה שתיקנו חכמים לטהר את עמי הארץ ברגל.

הצל"ח (פסחים צה ע"ב ד"ה אלא דכל זה) סבור שלפי ר' יוחנן, שהלכה כמותו, האיסור על זבים וזבות לאכול מהפסח הבא בטומאה הוא דרבנן. אמנם, בגמרא בבכורות מצאנו:

דאשכחן דפליג רחמנא בין טומאה יוצאה עליו מגופו לבין שאין טומאה יוצאה עליו מגופו דתנן הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים ומצורעין וזבות ויולדות. ובית הלל – התם הוא דגלי רחמנא טמא נפש, אבל הכא טמא סתמא כתיב – לא שנא (בכורות לג ע"א).

משמע מהגמרא שהחילוק הוא מן התורה, אבל אפשר לבאר שמן התורה אם רוב ציבור טמאים בטומאה היוצאת מן הגוף לא ייעשה בטומאה, אבל משנעשה בטומאה מה לי טמא מה לי טהור. ממילא הברש טמא, וממילא הכול טמאים, והוא טמא האוכל

3 נזכר פעמים רבות בש"ס, ראה למשל שבת יג ע"א.

4 ראה למשל: עדויות פ"א מ"ד.

את הטמא. הגמרא במקומה, בפסחים צה ע"ב – צו ע"א, לא הביאה מקור לכך שזבים וזבות לא יאכלו מפסח הבא בטומאה, והביאה רק מקור לכך שאם אכלו פטורים.⁵ אם דין זה הוא אכן מדרבנן, אפשר להקל במקום ספק.

מדוע התיירו חכמים את טומאתם של עמי הארץ ברגל, והאם נוכל לסמוך על היתר זה? המשנה בסוף חגיגה מלמדת:

הפותח את חביתו והמתחיל בעיסתו על גב הרגל – רבי יהודה אומר יגמור, וחכמים אומרים לא יגמור. משעבר הרגל היו מעבירין על טהרת עזרה.

בפשטות היה נראה לפרש שהמילים "משעבר הרגל היו מעבירין על טהרת עזרה" הן חלק מדברי חכמים. לפי ר' יהודה אין צורך להעביר על טהרת העזרה שהרי הוא סובר שההיתר שהתירו את טומאת עם הארץ ברגל הוא היתר גמור, וגם אחר הרגל אפשר לסמוך עליו; אבל לפי חכמים שההיתר אינו אלא למשך ימי הרגל, וכל מה שנגעו בו עמי הארץ ברגל משנגמר הרגל טמא למפרע, צריך להעביר על טהרת העזרה. לפי פירוש זה, אנו מקילים בימי הרגל גם במקום שבו יש חשש שעמי הארץ אכן טמאים. למרות שבדרך כלל אנו לא סומכים על עמי הארץ בדיני טהרות, הטומאה הגורפת

⁵ ובפסחים סז ע"א הביאה הגמרא דרשה המסיקה ש"יש לך שעה שזבין ומצורעים משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין, ואיזה, זה פסח הבא בטומאה". מכאן משמע שזבין ומצורעין משתלחין מן התורה בפסח הבא בטומאה. אמנם, לא מדובר כאן על אכילה אלא על שילוח מהעזרה, אבל הדרשה מוציאה את הזב מן התורה מפסח הבא בטומאה. אלא שאב"י שם דחה את הדרשה הזאת והביא דרשה אחרת המבוססת על כך שבפרשת פסח שני נאמר "איש איש כי יהיה טמא לנפש" ומסקנתה היא "איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא עבדי בטומאה, וכי עבדי צבור בטומאה בטמא מת, אבל בשאר טומאות לא עבדי". לפי הניסוח הזה רוב ציבור שטמאים בטומאת זיבה אינם יכולים להקריב בטומאה. לא נאמר כאן דבר על השאלה האם כאשר רוב הציבור טמאי מתים וממילא עושים בטומאה, יכולים גם הזבים להצטרף עמם, כיוון שממילא הם טמאים והפסח טמא, וממילא הוא טמא שאכל את הטמא. אפשר, כמובן, לומר שהדרשה של אב"י אינה אלא מקור אחר לאותה הלכה שאת מקורה הוא דחה. משמע שגם הגמרא בבכורות לג ע"א דורשת מהמקור של אב"י ולומדת ממנה שטמאים בטומאה היוצאת מן הגוף לא יאכלו. אף על פי כן כיוון שהלא-תעשה האוסר על טמא לאכול מהקודשים ממילא לא נוהג, וממילא אין כרת, מהיכא תיתי לאו? גם עשה לטמא באכילת קדשים לא מצאנו, אלא רק בביאה למקדש (וממילא אפשר להסביר שגם המדרש שאב"י דחה, שעוסק בשילוח מן המקדש ולא באכילה, אומר את דבריו בהנחה שחייב עשה לשלח מן המקדש קיים לגבי זבים גם בפסח הבא בטומאה. אם כן, גם אם נבאר שאב"י בא להביא מקור אחר להלכה הנלמדת מהמדרש שדחה, אין לנו ראייה שההלכה אמורה גם לגבי אכילה). הצ"ח, כאמור, אומר שהאסור אינו אלא מדרבנן.

צירוף יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לקרבן פסח

שנגזרה עליהם אינה אלא גזרה, ובשעת הרגל אפשר לסמוך על כך שאף שאינם בקיאים בהלכה הם טהורים. אבל הגמרא שם אומרת שגם חכמים מודים שמה שנגע בו עם הארץ ברגל אינו צריך טהרה אחר הרגל (ואם כן קשה למה צריך להעביר על טהרת העזרה). והגמרא אף אומרת: "טומאת עם הארץ ברגל רחמנא טהרה". לפי זה, אף אדם שאינו בקי בהלכות טומאה וטהרה, אם הוא טוען שהוא מקפיד אנו יכולים לסמוך על כך בשעת הרגל. חכמים התירו את טומאתם לגמרי.

הרמב"ם מתאר את טומאתם של עמי הארץ כך:

עם הארץ אף על פי שהוא ישראל וישנו בתורה ובמצות הרי הוא בחזקת טמא ובגדיו מדרס לטהרות, ואם נגעו בגדיו באוכלין ומשקין הרי הן טמאין, ואם נגע בכלי חרס מאוירו טמאהו, ושורפין את התרומה על מגען אף על פי שטומאתן בספק, ואינן נאמנין על הטהרות לפי שאינן בקיין בדקדוקי טהרות וטומאות (הל' מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"א).

הרמב"ם מחמיר כאן ודן את עמי הארץ בדיני חזקות. הוא מודה שמדובר בספק, אבל ספק כזה ששורפים עליו תרומה (ואין שורפים תרומה על החזקות) – זה חשש ברמת הדאורייתא. אף על פי כן הוא מודה שברגל הטומאה הזאת בטלה, כפי שראינו בהלכה שצוטטה לעיל (הל' מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ט).

הרמב"ם לא קיבל את הכרעת הגמרא שגם חכמים מודים שהחבית שנפתחה ברגל איננה חוזרת לטומאתה. אמנם הרמב"ם מנמק את ההיתר בכך "שהכל מטהרין עצמן", אבל הוא איננו סומך על טהרה זו אחרי הרגל (וראה שם גם הלכה י'). כלומר: אף על פי שיש חשש גדול שעם הארץ שאינו בקי בדיני טומאה וטהרה טמא הוא, ברגל הקלו חכמים בטומאה זו.⁶ וכן כתב רש"י:

שברגל כולם טהורים, לא שטהרתם טהרה, אלא שברגל כולם חברים. אבל לאחר הרגל מגעו טמא למפרע (חגיגה כו ע"א ד"ה לא יגמור).

נראה שאפשר לסמוך על סברה זו בפסח הבא בטומאה, שבו מצטרף ספק נוסף לחשבון הכללי: האם טמא בטומאה היוצאת מן הגוף נאסר מן התורה או מתקנה. וכיוון שממילא הבשר טמא, קל יותר לסמוך על סברת הרמב"ם. ולא מיבעיא אם

⁶ וראה משנה למלך בסוף הל' טומאת אוכלין, שאומר שחכמים תיקנו כאן תקנה מיוחדת כדי שלא יהיה כל אחד הולך ובונה במה לעצמו, שאם לא כן אי אפשר להבין את דברי הרמב"ם. ודבר דומה לכך כתב גם טורי אבן חגיגה כו ע"א ד"ה מהו, אלא שהוא טוען שהרמב"ם לא מסכים לסברה הזאת ומקל משום שהוא סומך על עם הארץ שטיהר את עצמו כראוי. ואם כן קשה למה הטומאה חוזרת אחר הרגל.

הספקנו להזמין את האיש שבעה ימים מראש, כך שנוכל להדריך אותו ולסמוך על החזקה שהכול מטהרים את עצמם, אלא אפילו אם הוא נמנה על חבורתנו בתוך שבעה ימים, אם הוא אומר שהוא מקפיד ונוהג על פי הדרכתנו, נראה שאפשר להתיר. ויש לשמור עליו שיטבול (ראה הל' מטמאי משכב ומושב פי"ג ה"ב-ד). אבל מי שמודה שאינו מקפיד על הלכות טומאה וטהרה, או שיש לנו יסוד סביר להניח כך, נראה שאי אפשר לצרפו ולהמנותו על הפסח.

כמו כן, יש לציין את העובדה שהמשנה עסקה רבות בדיני עמי הארץ ברגל, ובשום מקום לא מצאנו שעמי הארץ מנועים מהקרבת קרבן פסח.

ג. שבעה נקיים במיטהרת לקרבן

אגב העסוק בטהרת הנשים שאינן שומרות תורה ומצוות, הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא שיועיל גם לנשינו ובנותינו שתבואנה לאכול מן הפסח. בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים.⁷ מסברא נראה לומר שלא תיקנו תקנה זו אלא אחר החורבן, כי אין להחמיר על נשים שלא תקרבנה קרבנות, ובפרט קרבנות שקבוע להם זמן כגון הפסח. לכן בפסח אפשר להעמידו על דין תורה. ובפרט שנראה שיש לסמוך בעניין זה על דברי רבנו תם:

ורבנו תם פירש שהיו רגילים לטבול שתי טבילות, אחת לסוף שבעה לראייתה שהיא טהורה מדאורייתא בהך טבילה, ואחת לסוף ימי ליבון (שבת יג ע"ב ד"ה בימי).

מפירושו מתברר שהמנהג היה שבין שתי הטבילות האישה אסורה לבעלה ועליה לשמור על כל ההרחקות כמו בימי נידתה.⁸ מסתבר להורות כך גם לעניין הפסח, ובכך לאפשר לנשים רבות לאכול מן הפסח. לכן יש להורות לנשים שלעניין הקרבת הקרבן עליהן לשמור שבעה ימים בלבד,⁹ מהיום הראשון לראייה, וראה גם משך חכמה:

7 ברכות לא ע"א, מגילה כח ע"ב, גדה סו ע"א.

8 אבל דווקא לבעלה, לא לקדשים וטהרות, וראה תוס' ורמב"ן שם. והכרח לומר כן, שאם לא כן איך אותו חסיד המוזכר בגמרא שם היה ישן עמה באותם ימים בקירוב בשר? הלא הנוגע בה ובמשכבה טמא עד הערב? וכיצד יעשה אותו חסיד מעשה שימנע ממנו מלאכול חולין על טהרת הקודש?

9 העיר לי הרב שמואל אריאל, שיש מקום לחשוש שמא ביום הראשון לא היתה ראייה המטמאת מן התורה אלא כתם, ולכן ראוי שתשאל שאלת חכם ותתאר את מה שראתה ביום הראשון, ואם יש זמן עד פסח, שלא תטבול אלא בליל י"ד (או בליל י"ג, אם היא מתעתדת לעלות ולהקריב בעצמה, או להתעסק בצליית הפסח ביום י"ד).

צירוף יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לקרבן פסח

ההלכה פסוקה דרבי זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן וכו', ובזמן המקדש על כרחך שיבטל, דאי לאו הכי לא תדע אשה מתי להביא קרבן זיבה (שמות י"ב, כב). והסברא נותנת כך, שהרי ר' זירא לא תיקן את תקנתו אלא אחר החורבן, ולא מסתבר שגזר על נשים רבות שלא תאכלנה מהפסח ולא תעשינה טהרות. כל זאת בתנאי שהן נוהגות על פי הפתחים האמורים בערכין ח ע"א, כלומר עליהן להיות בטוחות שהיו להן שבעה עשר נקיים, אם ראו לפני כן יום אחד; שישה עשר אם ראו יומיים וכו'. ויש להדריך אותן להמשיך ולשמור על כל ההרחקות האמורות ביורה דעה סימן קצה עד הטבילה השנייה.

וכן לגבי פנויות. כיום נוהגים בעקבות הריב"ש (תכה) שפנויות לא תטבולנה. נראה פשוט שריב"ש לא תיקן זאת גם כאשר הפסח עומד על הפרק. וכי נעלה בדעתנו שנשים לא תאכלנה את הפסח מיום בגרותן ועד שתהיינה לאיש? אבל אפשר להוסיף כאן עוד סניף לקולא, שאם מדובר על טבילה כדעת רבנו תם, שאינה מתירה אפילו את הנשואה לבעלה, כלל אין מקום לחששו של הריב"ש, והריב"ש עצמו כתב זאת שם כמעט בפירוש.

אמנם, יש מקום להסתפק לגבי מחוסר כיפורים. האם מחוסר כיפורים יכול לאכול מפסח הבא בטומאה? בגמרא בכריתות י ע"א נאמר שהדבר תלוי בשאלה האם מחוסר כיפורים דזב דמי או לא. הרמב"ם סובר שלא כזב דמי (וראה כסף משנה הל' ביאת מקדש פ"ג ה"ט), ולא מצאנו בראשונים פסיקה אחרת. מכאן מתבקש שמחוסר כיפורים יכול לאכול מפסח הבא בטומאה.¹⁰

¹⁰ אמנם, העיר הרב עזריה אריאל שבאמוראים לא מצאנו מי שאומר שלא כזב דמי. הגמרא העמידה כמה מקורות תנאיים כמ"ד לאו כזב, אבל לא מצאנו אמורא שסובר כך. לכן יש לפסוק שכזב דמי. אך דחוק לומר כן שהרי בראשונים, כאמור, לא מצאנו מי שפסק בפירוש שכזב דמי. גם תוס' בזבחים יז ע"ב אומרים לכל אורך הדרך שדחוק לומר שכל המקורות כמ"ד כזב דמי, ובין המקורות האלה גם סתם משניות.

ואם ניתן לדרוש טעמא דקרא, מסתבר שהסיבה שהתירה התורה לטמאי מתים לאכול ולעבוד בטומאה היא שבשעת טומאה אי אפשר לטהר טמאי מתים, ונאמר במועדו ואפילו בטומאה. לפי זה גם מחוסר כיפורים, בשעת הטומאה אי אפשר לטהרו, ואם נמנע ממנו לעשות את הפסח בשעה שהציבור אינו יכול להיטהר מטומאה זו נמצא שהפסח אינו קרב, וממילא מתבטלת ההלכה הנדרשת מהמילה "במועדו" – ואפילו בטומאה.

ד. התנכרו מעשיו לאביו שבשמים

המדרש על הפסוק "כל בן נכר לא יאכל בור" (מכילתא שם, וראה רש"י ורמב"ן שם) דורש: "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים". מכאן נפסקה ההלכה שישראל מומר לא אוכל את הפסח.¹¹

הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ט ה"ז) כתב שדווקא משומד לעבודה זרה נאסר, אולם רש"י (שמות י"ב, מח) פירש:

"וכל ערל לא יאכל בור" – שמתו אחיו מחמת מילה, שאינו משומד לערלות ואינו למד מוכל בן נכר לא יאכל בור.

מכאן למד בעל שאגת אריה (סי' נג) שלדעת רש"י גם מומר לעבירה שאינה עבודה זרה נאסר. בעל שאגת אריה עצמו מכריע שם כרמב"ם, ובטורי אבן (חגיגה ד ע"ב ד"ה ר"ע) מדייק כך גם בדברי תוס' (זבחים כב ע"ב ד"ה משום). תוס' אומרים שם שהמומר אין לבו לשמים, כדברי הגמרא במנחות. משם מדייק טורי אבן שמדובר דווקא על מומר לעבודה זרה, שהרי הגמרא הנ"ל במנחות עסקה בעובד עבודה זרה. ובפסחים (כח ע"ב ד"ה ערל, וד"ה בן נכר) כתב רש"י בפירוש שערל הוא שמתו אחיו, ובן נכר הוא שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ולא לכל התורה. וכן כתב גם בזבחים יח ע"ב ד"ה ערל. אבל בסנהדרין (פג ע"ב ד"ה בן נכר) כתב רש"י בפירוש שבן נכר הוא מומר לעבודה זרה. וביבמות (עא ע"א ד"ה המרת) נקט רש"י לשון "המיר דתו". הגר"פ (ל"ת קעה) מבאר בדעת רש"י שדווקא לשיטת ר"מ גם במצווה אחרת נאסר.

ואולם, מנחת חינוך (מצוה יג) ואבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ג ד"ה וצ"ע) מסתפקים אפילו בדעת הרמב"ם, ולגבי מחלל שבת אומר בעל מנחת חינוך שכולי עלמא לא פליגי שהוא נחשב מומר. וראה גם זבח תודה זבחים כב ע"ב ד"ה יכול בן נכר, שהסתפק במחלל שבת בפרהסייה.

יש כאן מחלוקת ראשונים, ובעקבותיה מחלוקת אחרונים, ועל פי כללי הפסיקה ההכרעה צריכה להיות שבשל תורה הלך אחר המחמיר. אמנם, שאגת אריה הכריע כרמב"ם, והגר"פ כבר הראה שדברי רש"י עצמו סותרים את עצמו ואפשר שגם הוא מקל כאן, אבל כנגדם עומדים מנחת חינוך ואבי עזרי שמסתפקים אפילו בדעת הרמב"ם.¹² לכן קשה מאד להקל באדם שבוודאי מחלל שבת. נכון שאנו משתדלים

11 ועיין פסחים צו ע"א, ורמב"ם הל' קרבן פסח פ"ט ה"ז.

12 אפשר לטעון שאילו היה הנושא נדון בשו"ע, מן הסתם היה השו"ע מכריע כדעת הרמב"ם. אלא שכלל לא פשוט שאפשר לסמוך על שיקולים מעין אלה בדיני קודשים. אפשר שהסיבה שבגללה

צירוף יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לקרבן פסח

לקרב כל יהודי, ובפרט בליל פסח שבו יש מצווה להגיד לכל הדורות שה' הוציאנו ממצרים, אבל אין עצה ואין תבונה נגד ה', וכשם שקיבלנו שכר על הדרישה כך נקבל שכר על הפרישה. מה גם שלפעמים הפרישה עצמה היא דרישה שאין גדולה הימנה, כלומר: לפעמים מצוות והגדת מתקיימת דוקא על ידי האמירה "לי ולא לר". גם הקהית שיניים זו יש בה אמירה, המלמדת שלא יצאנו ממצרים כדי לאכול בשר בליל פסח כי תאוה נפשנו, ולפרוק מעלינו את עולו של ה' בכל יתר הזמן. יצאנו ממצרים על ידי ה' אשר הוציא אותנו מארץ מצרים להיות לנו לא-להים.

ה. מינוי תינוק שנשבה לקרבן פסח

ואמנם, פוסקים רבים סוברים שהיהודים שאינם שומרי תורה ומצוות דינם כאנוסים או שוגגים וכתינוקות שנשבו (וגם כאן לא אכנס לעצם השאלה כי כבר דשו בה רבים), אלא שיש להסתפק האם סברא זו כוחה יפה לענייננו. שהרי גם אם הוא כאנוס או כשוגג לעניין ענישתו ולעניין שלא נפסוק לגביו שמורידים ולא מעלים, מכל מקום לעניין פסח דברים אלה לא מעלים ולא מורידים, שהרי אין אנו עוסקים כאן בהענשתו. הוא אמנם אנוס, אבל התנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואפשר שהעובדה שהוא תינוק שנשבה היא אפילו סיבה להחמיר, שהרי התורה באה כאן להבחין בין ההולכים בדרכי ה' לבין אלה שאינם הולכים בדרכיו והם דומים לגויים. ומי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, גם אם נתנכרו באונס, הרי נתנכרו. וכשם שערל אינו אוכל מפסח גם אם הוא אנוס, אפשר שגם מי שנתנכרו מעשיו באונס הלא נתנכרו. בעל מנחת חינוך כתב בפירושו (מצוה יג קומץ המנחה) שגם אם עובר בלא התראה נפסל מאכילת הפסח. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו, ואפשר שיש לצרף את הספק הזה להקל.

ואפשר אולי ללמוד מחזקיהו, שהזמין גם אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות מתוך הנחה שעצם נכונותם להצטרף לפסח היא תחילת תשובתם. כמובן שלשם כך יש לוודא שהאנשים המוזמנים אכן באים לשם שמים, ולא מכוונות אחרות.

אנו פוסקים בדרך כלל כשו"ע היא מפני שעם ישראל קיבל את הפסקים האלה. את זה אי אפשר לומר על פסק שלא נפסק בשו"ע. הרמב"ם אימץ את כללי הפסיקה שהיו לו בדברי אמוראים (הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני, הלכה כר' יוחנן לגבי ריש לקיש וכו') גם בדיני קודשים וטהרות. ואפשר שהוא הדין לכאן. אלא שכאן גם זה עדיין תיאורטי, שהרי אנו אומרים שמן הסתם היה השו"ע פוסק כרמב"ם, אבל בפועל זה לא קרה. מכל מקום שאלה זו רחבה וגדולה היא מני ים, ואין כאן מקומה.

וגם אם נחמיר, נחמיר דווקא לגבי מי שבוודאי מחלל שבת, אבל מי שאין לנו ידיעה ברורה לגביו, והוא אומר שהוא שומר שבת, אפשר לצרף זאת כסניף להקל ולפסוק כרמב"ם, כמובן אחרי שמבהירים לו בתנאי כפול וכנזכר לעיל.

סיכום

העולה מדברינו:

- א. מי שבוודאי מחלל שבת, או בוודאי יש ברשותו חמץ, אי אפשר להמנותו על הפסח.
- ב. מי שטוען שאין לו חמץ, ואנו חוששים שמא הוא משקר, יש להבהיר לו בתנאי כפול שאם יש לו חמץ הוא אינו אורח רצוי ואנו לא מתכוונים להזמין.
- ג. מי שמודה שהוא חי עם אישה שאינה שומרת דיני טהרה והיה עמה בשבוע האחרון, אין לצרפו.
- ד. מי שאינו שומר על דיני טהרה ואין לו אישה, יש לעמוד עליו עד שיטבול.
- ה. מי שטוען שהוא שומר על דיני טהרה, ואנו חוששים שמא אינו בקי, אפשר לקבלו.
- ו. אישה השומרת על דיני טהרה יכולה לטבול אחרי שבעה ימים מהיום שבו התחילה לראות, ובלבד שתמשיך לשמור על כל דיני ההרחקות מבעלה עד שתספור שבעה נקיים וטבול שוב, וכן בתנאי שהיא בטוחה שלפני ראייתה האחרונה היו לה ימים נקיים כשיעור הפתח השנוי בערכין.
- ז. ההיתר הנ"ל תקף בין בנשואה ובין בפנויה.

בשדה ספר

'ספר ירושלים הבנויה' – תכנית אב לעיר ואם

בגיליון זה מסרתי לפרסום שני מאמרים האמורים להיכלל בפרקי המבוא לספר ירושלים הבנויה' – מאמריהם של חנן פורת ז"ל ושל הרב יעקב מדן ייבל"א – וזו הזדמנות ראויה לספר לקוראי 'מעלין בקודש' על הפרויקט הקורם אט-אט עור וגידים, זה למעלה משנתיים ימים, ועוד רבה העבודה לפנינו...

אקדים ואכתוב כי היא נא מאמרו של חנן ז"ל נר לעילוי נשמתו האצילה, אשר בערה בכמיהת קודש, וכבה אורה השופע במיעוט ימים. סיפרתי לחנן על עבודתנו כבר בתחילת הדרך, הוא נרגש לשמוע, הביע תמיכה נלהבת, וגם השיא כמה עצות חשובות. יום אחד, פחות משנה לפני מותו, קרא לי חנן וסיפר כי לוחצים עליו שיסכים לקבל את 'פרס מוסקוביץ' לציונות, "אך אני אינני מעוניין בכך", אמר, "מעודי לא פעלתי על מנת לקבל פרס, ומנוי וגמור עמי שלא ליטול לעצמי מאומה". "ובכל זאת" – המשיך חנן והישיר מבט חודר אל פני – "חשבתי על רעיון, ועלי להתייעץ איתך. מה דעתך שאקדיש מחצית מן הפרס לספר ירושלים הבנויה, ואת המחצית השנייה לגמילות חסדים בעניין אחר, בבחינת ירושלים של מעלה וירושלים של מטה. אתה תסכים? האם זה נראה לך?". תשובתי ניתנה רק לאחר שתיקה והלמות לב נרגש, באהבה והערצה לגודל נפשו. עתה אוסיף רק זאת – שההתרגשות אשר אחזה בי ליד שולחנו, ידי בידו, ממשיכה ופועמת מאז, מנביעה גלים של אור וחום הרוגשים בנפשי גם בכתבי את השורות הללו, לכבודה של ירושלים הבנויה.

* * *

ובכן, בתחילת הדרך ייסדנו את מערכת הספר, אשר קיימה עד עתה ישיבות רבות כדי לגבש את הפרוגרמה ולכוון את מכלול העבודה. חברי המערכת הם: הרב דן בארי, הרב יצחק לוי, שלמה נאמן, דוד ברוקנר, דוד הלל, אליאל פרסבורגר, אד' נריה דולב, אינג' משה פינקל, אחיה סנדובסקי, ואנכי (העורך). בהמשך הדרך החילונו בתרגום הפרוגרמה לתוכניות של ממש בעזרת אדריכלים, מהנדסים ואנשי מקצוע נוספים – ובשורות הבאות אציגה נא את הפרויקט לפניכם, תוך הודעה שבסיום הכתיבה גם ארשה לעצמי לבקש מכם 'משוב' כלשהו.

כוונתנו היא להפיק ספר-חזון אשר יקרב אל תודעת הקורא את ירושלים הבנויה, הראויה, זו אשר – שוב כקדם – ניצב המקדש בלבה על פסגת מוריה, והעיר פונה אליו מכל עבריה, מוליכה את בְּאִיָּהּ אל הלב האחד.

ירושלים העתידה תתואר כעיר האֶ-להים, אשר ישרה את שכינתו בתוכנו. בו בזמן היא תהיה גם בירת ממלכת ישראל היעודה, ומוסדות הממלכה העיקריים – כעשרים במספר – ייבנו במעגל הנוף הצופה אל המקדש, כמקבלים משפּעו וחוסים בצלו.

מאמרי המבוא יסבירו את המימד הרוחני והערכי של ירושלים היעודה – בסקירת הדברים מן השורשים הקדומים בימי דָּוִד ושלמה, עד שחרור העיר בשנת תשכ"ז, ועד לחזון הקרוא להתפתח ולהתגשם, כרוח שירו של שלמה אלקבץ: "מקדש מלך, עיר מלוכה, קומי צאי מתוך ההפכה!".

התכנון האורבני הכולל, וקטעים נבחרים מתוכו, יוצגו באופן חזותי – במפות, בשרטוטים אדריכליים, בפרספקטיבות, בהדמיות מחשב ובציורים אמנותיים.

לכל אחד מן המכלולים המתוכננים – לשכת הגזית, בית רשות המקדש, בית המלך, בית הנבחרים, בנייני המטה לכוהנים וללוויים, הקונסרבטוריון לנגינת הקודש, קריית ספר, בית האומות, ועוד – יוצמד מאמר תוכן אשר יסביר את טיב הפעילות בבניין ואת יסודותיה העקרוניים. אריג מאמרי התוכן יפרוס את פְּנים היכלה של העיר – לב האומה וכתר ישראל – בעוד אשר התכנון הפיסי יציג את חזות דמותה החיצונית, בבחינת 'אור וכלים'.

תשומת לב מיוחדת תינתן לקליטת עולי הרגלים – מיליונים מבני ישראל אשר יעלו אל המקדש שלוש פעמים בשנה – ועוד ייתוספו עליהם רבים מבני האומות אשר יימשכו אל אור ה', יבואו להתבשם ולספוג שפע מן העיר וההיכל, כדבר ישעיהו בחזונו כי "בְּיַי הַנֶּזֶר הַנְּלוֹיִם עַל ה' לְשָׂרְתוּ ... וְהִבְיֵאוּתִים אֶל הַר קְדָשִׁי ... כִּי בֵּיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים" (נ"ו ו'–ז'). בכמה מעגלים סביב העיר יתוכננו מחנות ענק לעולי הרגלים, באי מועד, תוך הסדרת תנועתם אל הר הבית וממנו גם בימי חג ושבת.

התכנון האורבני ייפרש בכל היבטיו: ייעודי שטחים וסיווגם, התוויית עורקי התחבורה (לרבות כביש טבעת נרחב – דרך ארץ המוריה – ורשת תת קרקעית של רכבת תחתית), בינוי נדרש ברחבי העיר (בדגש על מבני ציבור וממשל), גינון ונופי מים, אמנות סביבתית, וכו' וכו'. התכנון ייעשה באמות מידה מקצועיות על-ידי מומחים בתחומים השונים, ובראשם אדריכל מתכנן-ערים – על פי הפרוגרמה הכללית, פרי הגותם ועבודתם של חברי מערכת הספר.

ספר ירושלים הבנויה' – תכנית אב לעיר ואם

התכנון ייתייחס לשני שלבים: בשלב ראשון, עם בניין המקדש, אנו חוזים כי ידורו בְּעֵיר כמיליון נפשות בני ישראל (גם באזורים המאוכלסים כיום בנוכרים); בשלושת הרגלים יעלו לרגל שני מיליון – ואז תשלש העיר את אוכלוסייתה. בשלב השני – אופק התכנון דנן – יהיו תושבי המטרופולין שלושה מיליון נפש, והעיר תארח בחגים כשבעה מיליון עולי רגל. מערך הדרכים והתחבורה, שטחי הבינוי, המלונות וחניוני עולי הרגל יתוכננו בהתאם לדרישות אלה.

לסיכום, הננו סבורים כי בא מועד לקיים מעין "ותחזינה עינינו בשובך לציון" במהדורה מוקדמת, וכך יונח זרע החזון בתודעת הקוראים בְּהוּוּה – למען ינבוט בליבם כמתן הַרְיִוֹן לקראת לידה חדשה; (אגב, בנימין זאב הרצל כתב את 'אלטנוילנד' על בסיס היגיון דומה, ואכן נודעה לְסַפֵּר השפעה מרובה).

* * *

אחתום את דברי בבקשת 'משוב' מכם, הקוראים, וכוונתי להצעותיכם לחברי מערכת הספר – ברוח ובחומר.

ראשית, בְּשׁוֹרוֹת אלה רק רמזתי לרשימת מאמרי התוכן אשר עלינו להכין ולכלול בְּסַפֵּר. אנו מבקשים לשתף בכתבתם אנשים אשר חזון ירושלים מפעם בהם, והם מוכשרים לתרום מפרי רוחם, בהיבטים השונים הדרושים לנו. מי אשר יבקש, אשלח אליו מסמך שיפרט את הנושאים שבהם הננו מבקשים לעסוק – ואשמח להמשיך עמו בקשר.

ושנית, אין צריך לומר עד כמה יקרה היא עבודת הכנתו של הספר – עבודה ממושכת של בעלי מקצוע מן השורה הראשונה – וזאת עוד בטרם באנו אל עלויות ההפקה והייצור של הספר עצמו, המתוכנן להופיע בהידור רב וברמה גרפית גבוהה. יבורך כל אשר יתרום, ולו-רק יתרום לנו רעיון מקורי – למי כדאי לנו לפנות...

– החותם בברכת ירושלים –

יהודה עציון (העורך)

דוא"ל: y@habnuya.org

תגובות

איורי לחם הפנים במטבעות מתתיה אנטיגונוס, עיון נוסף

א. הקדמה

בגיליון כ"א של "מעלין בקודש" ("עיון מחודש באיור לחם הפנים שבמטבעות מתתיה אנטיגונוס", עמ' 83), מביא פרופ' זהר עמר תמונות של שני מטבעות מזמן המקדש. אין מקום לספק לגבי העובדה שהם מראים את לחם הפנים. במאמר זה נבקש להמשיך בניתוח התמונות.

אזכיר כמה עובדות יסוד.

השולחן היה י' על ה' טפחים לדעת ר' יהודה, ו-י"ב על ו' טפחים לדעת ר' מאיר.¹ הלחם היה מונח עליו בשתי מערכות, כל אחת בת שש חלות זו מעל זו. כל יחידה בודדת נקראת חלה, והקרבתן כולו קרוי לחם. החלות הן מצות, ללא שאור וללא חמץ.

מובאות בגמרא במנחות שתי דעות לגבי צורת החלות: תיבה פרוצה או ספינה רוקדת.² מידותיה של החלה הן י' טפחים על ה' טפחים. כל מערכת מונחת על מחצית שולחן, כשמידת האורך לרוחבו של השולחן. הלחם חייב להיות על השולחן, ולכן היה צורך לקפל את החלות. לפי דעה אחת הקיפול נעשה בצורת תיבה פרוצה, ח' הפוכה בלשונו. את העודף קיפלו משני הצדדים בתשעים מעלות כלפי מעלה, וכך נוצרה התיבה. לדעה הסוברת שהקיפול נעשה כ"ספינה רוקדת", יש רק קיפול יחיד בתחתית,

1 מנחות צו ע"א: "השולחן ארכו י' ורחבו חמשה, לחם הפנים ארכו י' ורחבו ה', נותן ארכו כנגד רחבו של שולחן, וכופל טפחיים ומחצה מכאן וטפחיים ומחצה מכאן, נמצא ארכו ממלא רחבו של שולחן, דברי רבי יהודה; ר' מאיר אומר: השלחן ארכו י"ב ורחבו ו', לחם הפנים ארכו י' ורחבו ה', נותן ארכו כנגד רחבו של שולחן, כופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן וטפחיים ריוח באמצע, כדי שתהא הרוח מנשבת בהם. אבא שאול אומר: שם היו נותנין שני ביזכי לבונה של לחם הפנים. אמרו לו, והרי כבר נאמר (ויקרא כ"ד): ונתת על המערכת לבונה זכה! אמר להם, הרי כבר נאמר (במדבר ב'): ועליו מטה מנשה. וארבעה סניפין של זהב היו שם מפוצלין מראשיהן שהיו סומכין בהם, שנים לסדר זה ושנים לסדר זה, וכ"ח קנים כחצי קנה חלול, י"ד לסדר זה וי"ד לסדר זה. לא סידור קנים ולא נטילתם דוחה את השבת, אלא נכנס מערב שבת ושומטו ונותנו לארכו של שלחן".

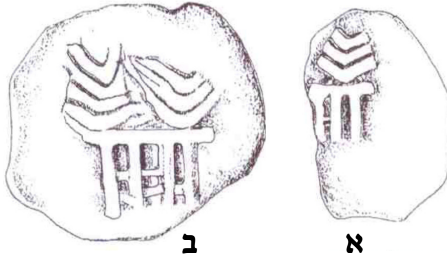
2 מנחות צד ע"א.

ומתקבלת צורת V. המשנה במנחות ובעקבותיה הרמב"ם³ פוסקים כשיטת התיבה הפרוצה. אך המטבעות מזמן המקדש מראים שצורת החלה היא כספינה, המחודדת בתחתיתה.

להלן העתק התמונות שהובאו במאמר הנזכר:

ב. ניתוח התמונות

1. שתי התמונות הן בצורת ספינה ולא תיבה.



2. התמונות שונות בפרטים רבים. בתמונה א יש רק שלוש חלות. החלות שוות בזוויתיהן זו לזו, אבל שונות בגודלן. הן בעלות עובי שווה וקבוע. בתמונה ב החלות אינן בעלות צורה מוגדרת, ושתי המערכות מעורבות זו בזו. החלה התחתונה במערכת השמאלית מקופלת. החלה השנייה במערכת הימנית סדוקה.

3. ניתן להסביר שהחלות כפי שהן מופיעות בתמונה ב הן פסולות,⁴ אך לא סביר שהמטבע יציג במכוון לחם פסול. מסתברת השערתו של פרופ' עמר שלפיה התמונה מראה לחם המונח על שולחן חיצוני (לאחר הקטרת הבזיכין), לאחר שהיה מונח במשך השבוע על השולחן בפנים הקודש. הצייר צייר בדיוק את מה שראה. יש לציין כי חלה שנפרסה לאחר הקטרת הבזיכין היא כשרה.

4. מדוע הלחם נראה כה מסודר בתמונה א? אני מבקש להציע השערה: בתמונה א הצייר ניסה להראות את לחם הפנים כפי שהוא בתוך המקדש. שם, כל מערכת היא נפרדת, וכל חלה שומרת על צורתה ושלמותה. הצייר לא ראה את לחם הפנים בפנים, כי חלה שנפרסה לאחר הקטרת הבזיכין היא כשרה.

4. מדוע הלחם נראה כה מסודר בתמונה א? אני מבקש להציע השערה: בתמונה א הצייר ניסה להראות את לחם הפנים כפי שהוא בתוך המקדש. שם, כל מערכת היא נפרדת, וכל חלה שומרת על צורתה ושלמותה. הצייר לא ראה את לחם הפנים בפנים, כי חלה שנפרסה לאחר הקטרת הבזיכין היא כשרה.

3 הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ט.

4 ספרא צו, פרשה ב (בדין מנחת יחיד): "חלקם נתתי אותה מאישי, קדש קדשים הוא כחטאת וכאשם' (ויקרא ו', י). 'קדש קדשים' – יכול אף הפסולה במחלוקת (= מתחלקת בין הכהנים)? ת"ל 'מאישי', הכשרה ולא הפסולה. יכול אם חלקה תהיה פסולה? ת"ל 'היא', הרי היא בקדושתה".

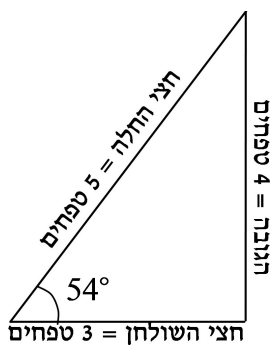
ספרא אמור, פרשה יג – (בדין לחם הפנים): "כי קדש קדשים הוא' (ויקרא כ"ד, ט). 'הוא' – שאם נפרסה אחת מהן, כולן פסולות".

איורי לחם הפנים במטבעות מתתיה אנטיגונוס

וצייר לפי הסבר שקיבל. החלות יפות ומסודרות, אבל הציור אינו מדויק בכמה פרטים. מספר החלות הוא שלוש במקום שש. פרופ' עמר מסביר זאת בכך שהחלות עומדות לחלוקה בין הכהן הגדול, הנוטל שש, ובין המשמר הנכנס והיוצא הנוטלים כל אחד שלוש. אך לאחר שראינו את הלחם היוצא לפני חלוקתו בתמונה ב במצב שונה לחלוטין, לא נראה שתמונה א מראה את אותו מצב, אלא את המערכת כשהיא בפנים. הסיבה שהחלות אינן בגודל שווה היא אולי מטעמים אמנותיים – הצייר יצר מבנה אסתטי שנכנס לתוך מימדים של מטבע. מסיבה זו הוא צייר רק שלוש חלות, ובגדלים הולכים וקטנים.

5. מדוע נבחרה צורת ספינה? ייתכן שמבחינה הלכתית גם צורת תיבה תהא כשרה, וכן כל צורה שבה הלחם כולו על השולחן מבלי לשבור את החלות. ייתכן שצורת ספינה עדיפה על תיבה מפני שקל יותר לאפות אותה בתבנית.⁵ צורת תיבה קשה לאפות בתבנית בגלל הדפנות הזקופות, וספק בעיניי אם ניתן לכופף את החלות לאחר האפייה שמא יישברו ויפסלו.

6. עובי החלות נראה דומה בשתי התמונות. אם האורך הכולל של כל חלה הוא י' טפחים, העובי נראה בערך טפח אחד (ראה פסחים לז ע"א דברי רב הונא). לפי חשבון שעשה הרלב"ג, מובא בכסף-משנה על הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ט), עובי הבצק היה פחות מאצבע אחת. כלומר, הבצק תפח בעת האפייה מבלי להחמיץ, כמו שמבואר על ידי פרופ' עמר.⁶ תבנית האפייה חייבת לאפשר תפיחה זאת. דבר זה הוא אפשרי בקושי בתצורת ספינה, אך אינו אפשרי כלל בתצורת תיבה.



7. אם החלה היא בצורת V, אפשר לחשב את הזווית שבאמצע, או את הזווית בין הצלע למישור השולחן. אורך כל צלע של ה-V הוא 5 טפחים. חצי השולחן הוא 3 טפחים, לר' יהודה. על פי משפט פיתגורס, גובה החלה הוא 4 טפחים. מכאן שסינוס הזווית בין החלה לשולחן הוא $4/5$. כלומר, הזווית היא 54 מעלות. לפי ר' מאיר, הזווית תהיה

5 מנחות צד ע"א: "תנו רבנן: ושמית אותם – בדפוס. שלשה דפוסין הם: נותנה לדפוס ועדיין היא בצק, וכמין דפוס היה לה בתנור, וכשהוא רודה נותנה בדפוס כדי שלא תתקלקל. ולהדרה לדפוס קמא! כיון דאפי לה – נפחה".

6 פרופ' זהר עמר, לחם הפנים – היבטים היסטוריים וריאליים, מעלין בקודש י"ז, עמ' 49.

בת 60 מעלות. בתמונה א הזווית היא בערך 35 מעלות. כלומר, החלה האמיתית משופעת הרבה יותר מזו שבתמונה. שיקול זה תומך בהשערה שהציור הוא של אמן שקיבל הסבר מילולי איכותי, אך לא ראה את הלחם שבפנים במו עיניו.

8. מדוע הלחם שבתמונה ב קרס, וזה שבתמונה א עומד יפה על מעמדו? ההסבר שנראה לי הוא שכאשר הלחם בפנים, הוא נתמך על ידי הסניפין, כמו שאומרת המשנה (מנחות צו ע"א), ושלא כדעת ר' יוסי שם. עתה עלינו לחפש את הסניפין בתמונה א. ואמנם, רואים בתמונה א על השולחן משני צידי החלה התחתונה עיגולים המייצגים מוטות התומכים את החלה. בצד ימין מחוברת למוט שורת עיגולים או שרשרת המונחת על השולחן, ייתכן שזו ערימת סניפין המונחת שם עד למוצאי השבת.

9. בתמונה א רואים מעטה דק העוטף את החלות ומפריד ביניהן (מצויר יותר בבירור בצד השמאלי של המערכת, אבל סביר שהמערכת האמיתית היא סימטרית). הראשון מקיף את החלה התחתית וכן הלאה, והרביעי תומך את הגוש שבראש המערכת. גם בתמונה ב יש הפרדה בין החלות אך עוביה בלתי אחיד והיא אינה מופיעה בצד החלות אלא רק ביניהן, ועל כן ייתכן שבתמונה ב היא אינה מייצגת עצם אמיתי אלא רק אמצעי כדי להפריד בציור בין החלות.

10. הגוש הבלתי מוגדר שבראש המערכת בתמונה א מראה את אחד משני בזיכי הלבונה, הניתן על גבי הלחם (ולא כדעת אבא שאול במנחות צ ע"א, הסובר שהבזיך ניתן במרווח שבין שתי המערכות). בשתי המערכות שבתמונה ב אין גוש דומה (הגוש שישנו אינו דומה), בהתאמה עם השערתנו שתמונה ב מתארת לחמים שכבר הוקטרו מהם בזיכי הלבונה.