

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון כ"ה – אדר ה'תשע"ג

בהוצאת

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

מערכת: הרב צבי שלוח
הרב יהודה שביב
פרופ' יוסף עופר
עריכה והתקנה:
בעז אופן
עמיחי אליאש

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 אינטרנט – www.elhamikdash.com

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

תוכן העניינים

7		הקדמה
		המקדש וכליו
13	הרב ישראל אריאל	אריגה ותפירה במחט בבגדי כהונה
35	אריה שרייבר	דרישת 'לשמה' בעשיית בגדי הקודש
45	עמיחי אליאש	מצוות בניין בית הבחירה לשיטת הרמב"ם
		עבודת המקדש
53	הרב אוריאל בנר	חלוקת הלויים למשוררים ושוערים
65	בניה מינצר	גדרי מצוות שירת הלויים
85	שמעוני גרטי	הצתת אליתא
		קרבנות וקודשים
95	הרב משה כהן	אופיו המשתנה של קרבן פסח
		הקדושה והמקדש
121	שלומי רייסקין	כניסה להר הבית עם כרטיס אשראי והמחאות
		המקדש והשפעתו
131	הרב ערן משה מרגלית	מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת' (ב)
		טהרות
143	הרב הלל בן שלמה	פרה אדומה בהר הבית
147	הרב אברהם סתיו	ההיגיון שבכללי העברת טומאה
		בשדה ספר
163	חנן אריאל	סדר הקרבת פסח שנהגו לאומרו בי"ד בניסן
		תגובות
167	הרב אליעזר קונשטט	מחוסר זמן במצורע ויולדת
169	הראל דביר	עיקרו של מזבח
173	עמיחי אליאש וחנן אריאל	"מעשה אורג" – ללא תפירה
181	הרב ישראל אריאל	תפירת בגדי כהונה – תגובה לתגובה

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:

- עמיחי אליאש – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב ישראל אריאל – ראש 'מכון המקדש', ירושלים
- חנן אריאל – מעלה אדומים
- הרב הלל בן שלמה – המכון התורני 'בית הבחירה' שעל יד 'מכון המקדש'; יצהר
- הרב אוריאל בנר – ישיבת ההסדר בשדרות
- שמעוני גרטי – ירושלים
- הראל דביר – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב משה כהן – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- בניה מינצר – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב ערן משה מרגלית – רב ביכ"נ אפרתה, ירושלים
- הרב אברהם סתיו – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב אליעזר קונשטט – מראשי ישיבת 'קול תורה', ירושלים
- שלומי רייסקין – פתח תקוה
- אריה שרייבר – ירושלים

הקדמה

לאחר שחרב בית מקדשנו ונבצר מאיתנו להקריב קרבנות, תקנו לומר את סדר אמירת הקרבנות לפני התפילה כדי לקיים מקרא שכתוב (הושע י"ד, ג): "ונשלמה פרים שפתינו", וכך נאמר בגמ' (מנחות קי ע"א):

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

כדי לבטא את התשוקה הגדולה לחידוש עבודת המקדש, הוסיפו אל אמירת פרשיות קרבן התמיד גם את אמירת "סדר המערכה". על יסוד מנהג זה הנהיגו מקובלי צפת לפני כ-400 שנה לומר "סדר קרבן פסח" בערב פסח אחר חצות, וכך כותב השל"ה (מסכת פסחים, פרק נר מצוה, אות לה):

"ונשלמה פרים שפתינו". על כן תקנו אנשי כנסת הגדולה התפילה כנגד התמידין, ותפילת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערביים. והנה, בזמן בית המקדש היה הפסח נשחט אחר התמיד של בין הערביים, וכדי שישלמו פרים שפתינו, ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפילת המנחה...

וצריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרוא אותו בזמנו, שתעלה קריאתו במקום הקרבן. וידאג דאגה על חורבן הבית, ויתחנן לפני בורא עולם יתברך ויתעלה, שיבנה אותו במהרה בימינו. ואם ירצה להאריך יותר בחוקיו ומשפטיו מה טוב ומה נעים, וכל המרבה הרי זה משובח. (של"ה, מסכת פסחים, פרק נר מצוה, אות לה)

מנהג זה נפוץ בקהילות ישראל, והתעצב במגוון נוסחים. לקראת פרוס פסח תשע"ג הבעל"ט, הוצאנו בבית המדרש 'בית הבחירה' את "סדר אמירת קרבן פסח" במהדורה מאירת עיניים ומבוארת, על פי הנוסחים השונים, כשאליה מצורפים מאמרים בשבח המנהג ובמעלת קרבן הפסח.

אמירת "סדר הקרבנות" בכלל, ו"סדר קרבן הפסח" בפרט, כתפילה בעת רצון, מהווה השלמה ללימוד המעמיק בדיני הקרבנות ובמהותם (כמסרת הביטאון "מעלין בקודש"). אנו מתפללים שהלימוד והתפילה בענייני הקרבנות יביאו לידי מעשה, ונזכה במהרה 'לשלם פרים' לא רק בשפתינו, אלא בכל רמ"ח אברינו, ולהקריב קרבן פסח במועדו.

כדרכנו בקודש, נסקור בקצרה את תוכן המאמרים המתפרסמים בגיליון. את מדור **המקדש וכליו** פותח מאמרו של הרב ישראל אריאל שליט"א, ראש מכון המקדש, שבו הוא מנמק את החלטת המכון להכין בגדי כהונה התפורים בחוט ומחט, כחלק מההכנות לקראת חידוש העבודה במהרה בימינו.

דיון עקרוני נוסף לגבי אופן הכנת בגדי הכהונה מעלה אריה שרייבר, ובו הוא סוקר את דעות הראשונים השונות – האם קיימת חובת "לשמה" בכל בגדי הכהונה, ובאלו שלבי הכנה היא נדרשת.

נסיים את המדור בבירורו של עמיחי אליאש על מעמדן של מצוות בניין המקדש ומצוות עשיית כלי הקודש – על יחסן זו לזו, ועל היחס שביניהן ובין מצוות העבודה במקדש.

מדור **עבודת המקדש** עוסק הפעם ברובו בעבודת הלויים. הרב אוריאל בנר פותח את המדור בבירור מהותה של חלוקת שבט לוי ל"משוררים" ו"שוערים" – האם היא קבועה ועומדת לפי בתיאב ומשפחות שבט לוי או שהיא ניתנת לשינוי בהתאם לכישרון האישי של כל אחד מבני הלויים, ואימתי ומדוע קיימת הקפדה על ההפרדה בין התפקידים.

בניה מינצר דן במעמדה של שירת הלויים – האם היא מצווה בפני עצמה או חלק מעבודת ההקרבה, ומהו היחס בין השירה שבפה לליווי המוזקלי המלווה אותה בחצוצרות ובחלילים ובשאר כלי נגינה.

שמעוני גרטי מברר את המושג "הצתת אליתא" שמוזכר לגבי שריפת הפרה האדומה ובהצתת אש המערכה – החל בביאורי הראשונים והאחרונים, וכלה בהצעת פירוש חדשני למושג.

במדור **קרבנות וקודשים** עומד הרב משה כהן על מהותו של קרבן הפסח בזיקה לדין מחשבת לשמה הנדרשת בו. המאמר בוחן מספר הבנות באופיו של הפסח: אם ביסודו הוא שלמים, או קרבן ללא שם וייעוד. במאמר ניוכח כיצד הלכות שונות נקבעות בהתאם להבנות אלו. המאמר חותם בהבנה מחודשת של היחס בין יום הקרבת הפסח להגדרת שם הקרבן, לאור הפסוקים ומחלוקת התנאים בעניין זה.

במדור **הקדושה והמקדש** בוחן שלומי רייסקין את תוקפה של תקנת חז"ל שלא להיכנס להר הבית כש"פונדתו" תלויה בבגדו – לאור המציאות שבימינו, שאת צרור הכסף החליפו ארנק השטרות וכרטיס האשראי.

במדור הרעיוני **המקדש והשפעתו** נביא פרק נוסף מתוך סקירתו של הרב ערן משה מרגלית את הגותו הייחודית של בעל ה'שפת אמת', שהרבה לעסוק בתורותיו בענייני המקדש, כשהפעם מתמקד המחבר במצוות העלייה לרגל, שורשיה ופירותיה.

ומקודשים לטהרות. מדור **טהרות** פותח בחולייה המקשרת בין הקודשים לטהרות – מצוות פרה אדומה. אחד מפרטי המצווה התמוהים לכאורה הוא הצורך להוליך את הפרה אל שחיטתה בהר המשחה דרך הר הבית. הרב הלל בן שלמה מוכיח מדברי הראשונים שפעולה זו היא מצווה מן התורה, בניגוד למקצת מן המפרשים שראו בכך חובה מדרבנן.

את המדור חותם מאמרו של הרב אברהם סתיו, המנסה להתחקות אחרי הכללים הסמויים שעומדים מאחורי כללי קבלת הטומאה והעברתה השונים. המאמר בוחן שתי גישות עקרוניות בנידון: אחת התולה את תכונות קבלת הטומאה באופי החפץ ובקרבתו לאדם, והשנייה התולה זאת באופי היחס שבין החפצים השונים.

במדור **בשדה ספר** סוקר חנן אריאל את קונטרס "סדר קרבן פסח שנהגו לאומרו בי"ד בניסן", שיצא לאור בימים אלו ע"י מבית מדרשנו.

בפתיחת מדור **התגובות** נכבד את הרב אליעזר קונשטט שביקש לפרסם קטע מספרו המתייחס למאמרו של הרב אריה כץ בגיליון הקודם.

הראל דביר מגן על הצעתו של הרב טיקוצ'ינסקי לפתור את בעיית אידיעות מיקומו המדויק של המזבח ע"י בניית מזבח קטן, וחולק על הרב שלמה הירש שתמה על פתרון זה בגיליון כ"ג.

"נעוץ סופן בתחילתן". את הגיליון נחתום בעניין שבו פתחנו – אופן הכנת בגדי הכהונה. עוד בטרם הדפסתו בגיליון זה, עורר חידושו של הרב ישראל תגובות מצד תלמידי-יחכמים שונים. עמיחי אליאש כינס אותן וערכן. ולסיום – הרב ישראל אריאל משיב לטענות המופנות כלפי מסקנותיו ומחזיק בדעתו. יהי רצון שנזכה לראות במהרה כיצד מוכרעת ההלכה למעשה בבית מקדשנו.

עלה נעלה בקודש!

המערכת

המקדש

ובליו

אריגה ותפירה במחט בבגדי כהונה

- א. הצגת השאלה: האם 'בגדי השרד' נתפרים במחט
- ב. מחלוקת הראשונים בעניין מעשה מחט
- ג. מעשה מחט בשמנת הבגדים
- ד. 'מעשה מחט': האסור והמותר בבגדי כהונה

א. הצגת השאלה: האם 'בגדי השרד' נתפרים במחט

במאמר זה תידון השאלה אם בגדי כהונה¹ נעשים בשיטת הכנת הבגדים המקובלת. כלומר, האם ניתן לגזור יריעה של אריג פשתן לעשיית כתונת לכוהן הדיוט, ולתפור את חלקי היריעה זה לזה, כדרך החייט שגוזר ותופר חליפה. וכך יש לשאול גם לגבי כוהן גדול. לכאורה, יש להכין את בגדי הכהונה בשיטה המקובלת, שהרי המצווה היא שבגד הכהונה יהיה מותאם לגופו של הכהן. נאמר בתורה: "ולבש הכהן מדו בד", ודרשו חז"ל (פסחים סה ע"ב; זבחים לה ע"א): "'מדו' – כמדתו, שלא יחסר ולא יותיר". וכן פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ד): "בגדי כהונה, מצוותן שיהיו חדשים... שנאמר: 'לכבוד ולתפארת'. היו... ארוכין יתר על מדתו או קצרים פחות ממדתו... ועבד – עבודתו פסולה". מאחר שמידות האנשים שונות זו מזו בקומה וברוחב, מן הראוי שהבגדים יהיו תואמים את מידותיו של הכהן, וכידוע, הדבר אינו אפשרי אלא בגזירה ותפירה.

מאידך, מצינו בגמרא (יומא עב ע"א; זבחים פח ע"ב) שהתפירה במחט אסורה: "בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג". וכן פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ט): "בגדי כהונה כולן – אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג". ממקורות אלו עולה, לכאורה, שאין מקום לגזירה ותפירה במחט.

ב. מחלוקת הראשונים בעניין מעשה מחט

1. רש"י והרמב"ם – אין תפירה במחט אלא בבית יד

לברור שאלת השימוש במחט בבגדי כהונה, יש לעיין בסוגייה ביומא. זה לשון הגמרא:

1 וראה מאמרי במעלין בקודש ה', 'בגדי שרד לכהנים וללויים', שם נתבאר שאף הלויים לבשו בגדי שרד.

אמר רבי חמא בר חנינא: מאי דכתיב (שמות ל"ה, יט): "את בגדי השרד לשרת בקדש"? אלמלא בגדי כהונה (רש"י - שעל ידיהן מקריבין הקרבנות המכפרין על ישראל) לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט! (=כלומר, המלה 'שרד' מכוונת לישראל, ובזכות הבגדים עם ישראל שורד בעולם).

רבי שמואל בר נחמני אמר: דבי רבי שמעון תנא: בגדים שגורדין אותן כבריייתן מכליהן, ומשרדין מהן כלום. מאי היא? ריש לקיש אמר: אלו מעשה מחט. מיתיבי: בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג, שנאמר (שמות כ"ח, לב; שם ל"ט, פסוקים כב, כז): "מעשה ארג" - אמר אביי: לא נצרכה אלא לבית יד שלהם. כדתניא: בית יד של בגדי כהונה נארגת בפני עצמה ונדבקת עם הבגד, ומגעת עד פיסת היד. (עב ע"א - ע"ב)

מפשט הגמרא נראה שבגדי כהונה נעשים באריגה בלבד, בלי גזירה ותפירה, ובכל תהליך הייצור של שמונת בגדי הכהונה רק פרט אחד נעשה במחט, והוא חיבור שרוולי הכתונת, שאותם יש לארוג בנפרד, ואחר כך לחבר אותם בתפירה. כך גם פירש רש"י:

שגורדין אותן כבריייתן מכליהן - כשהיו חותכין אותן בגרדין שלהן מתוך כלי אריגתן, היו עושים כבריייתן חלולין כדרך לבישתן, ולא כשאר יריעה שצריך שוב לחתכה למידת הלבוש ולתפור במחט.

ומשרדין מהם כלום - ומשיירין מהן מקצת שאינו ארוג עמהן, וזה לשון "שרד". מאי היא - אותו שיוור? אלו מעשה מחט - מקצתו (=בית היד) היה נארג בפני עצמו ומחברו במחט.²

וכך פסק הרמב"ם להלכה: "ובגדי כהונה כולן אין עושין אותן מעשה מחט, אלא מעשה אורג, שנאמר: 'מעשה אורג'". (הל' כלי המקדש פ"ח הי"ט). ברור מדבריו, שאין להשתמש במחט לתפירת בגדי כהונה, אלא יש להכין אותם במכונת האריגה בשלמותם, ללא עזרת מחט.

ובאותו פרק בהל' ט"ז כתב: "הכתונת, בין של כהן גדול, בין של כהן הדיוט, משבצת היתה... ובית יד שלה נארג בפני עצמו, ומחברין אותו עם גוף הכתונת בתפירה".

2 כך פירש גם בזבחים פח ע"א, על דברי הברייתא: "בגדי כהונה אין עושין אותם מעשה מחט". רש"י מבאר: "אין עושין אותן מעשה מחט - לאורגן כמין יריעה (=ואחר כך לגזור אותה לחלקיה) ולעשותן אחרי כן לבוש תפור במחט, אלא כמין מלבוש אורגין אותן בכליהם".

2. שאלות על שיטתם

א. הסוגיה פותחת בדיון באשר לכלל בגדי הכהנים, שהרי כך נאמר בפתיחה: 'אלמלא בגדי כהונה לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט'. כך גם נראה מדברי רש"י המפרש: 'שעל ידיהן מקריבין הקרבנות המכפרין על ישראל', ובהכרח שמדובר בבגדי כוהן גדול ובבגדי כוהן הדיוט שבלעדיהם אי אפשר להקריב את הקרבנות³. ממילא, כשנאמר בסוגיא, ש"בגדי השרד" מכפרים, בלשון רבים, הכוונה היא לכל שמונת הבגדים. המסקנה המתבקשת היא, שגם בהמשך, כשנאמר בברייתא ש'משרדין' בבגדים, הכוונה היא להשאר שרידים בכל שמונת הבגדים. מדוע אפוא מצמצם אביי את עניין ה'שירוד' לבגד אחד בלבד – לשרוול הכתונת, והרי צריך לקיים דין 'משרדין' בכלם?

ב. מעיון בפסוקים ברור, שמכל הבגדים לחלקיהם השונים, לא נאמרה חובה בתורה לעשות 'מעשה אורג', אלא באשר לפרט אחד בבגד אחד, בפי המעיל. מהיכן נולד אפוא חיוב כללי לעשות את כלל הבגדים כולם ב'מעשה אורג', וממילא, מניין האיסור לייצר אותם על ידי תפירה?

דומה, שמלשון הפסוק האמור במעיל ניתן להוכיח הפוך, שהבגדים כולם נעשו בתפירה. כך נאמר בעניין פי המעיל (שמות כ"ח, לב): "שָׁפָה יִהְיֶה לְפִיו סָבִיב מַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּפִי תַחְרָא יִהְיֶה לוֹ לֹא יִקְרַע". הווה אומר, דווקא בעניין פי המעיל הקפידה התורה והדגישה, שהשפה תהיה ארוגה 'מעשה אורג' שאינו נקרע. לא כן באשר לבגדים האחרים, ושם אין חובה כלל לעשות מעשה אורג, אלא ניתן לעשות את הבגדים בכל צורה אחרת (כגון סריגה, תפירה במחט וכדומה), ולא נאמרה הגבלה כל שהיא.

ג. יתרה מזו, בפסוק זה נאמר לאו ואיסור מיוחד שלא לקרוע פי המעיל, ואזהרה לעשותו כפול "כפי תחרא" כדי שלא יקרע⁴, ולשם כך צריך גם שיהיה דווקא מעשה אורג. אם נאמר שמפי המעיל למדנו על שאר הבגדים, נמצא, שכל הבגדים כולם צריכים להיות עשויים "כפי תחרא" לבל ייקרעו!

3 יש להעיר על פירושו של רש"י, שנטה מפשט הגמרא, בכך שתלה את הכפרה לא בבגדים אלא בקרבנות. בגמרא זבחים פח ע"ב מפורש שבגדי הכהונה עצמם מכפרים: "בגדי כהונה מכפרין: כתונת – מכפרת על שפיכות דם... מכנסים – מכפרים על גילוי עריות... מצנפת – מכפרת על גסי הרוח... אבנט – מכפר על הרהור הלב... חושן – מכפר על הדינין... אפוד – מכפר על עבודת כוכבים... מעיל – מכפר על לשון הרע... ציץ – מכפר על עזות פנים". מדברי הגמרא ברור, שעצם לבישת הבגדים על ידי הכהנים יש בה כדי לכפר.

4 ראה ספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה פח): "הזהירנו מקרוע פי מעיל כהן גדול, אבל יהיה ארוג באופן שיש לו סוף וגבול, והוא אמרו יתברך: 'כפי תחרא יהיה לו לא יקרע'".

ד. עד שאנו אומרים שיש איסור לתפור בגדי כהונה במחט, צא ולמד ההפך, שכן פסוק מפורש קובע שיש לחבר את חלקי הבגד בתפירה.

כך מצינו בענין כתפות האפוד, שהיו כמין שרוולים, שם נאמר (שמות כ"ח, ז): "שְׁתֵּי כְתֹפֶת חִבְרֵת יְהִי לֹא אֶל שְׁנֵי קְצוֹתָיו וְחִבְרָה". והחיבור הוא על ידי תפירה במחט.⁵ נמצא, שתפירה במחט בבגדים היא דין תורה. מעתה, כשם שציווה התורה לעשות 'מעשה אורג' בפי המעיל ומשם למדו לכלל הבגדים – כך גם כשאמרה תורה 'וחובר' במחט באפוד, לימדה התורה משם על כלל הבגדים, שיש לתפור את החלקים השונים במחט!

לא רק באפוד אלא גם באבנט מצאנו הוראה מפורשת בתורה להשתמש במחט, שם יש חיוב לעשות אותו 'מעשה רוקם', וגמרא מפורשת היא (יומא עב ע"ב): "רוקם" – מעשה מחט.⁶ מניין, אפוא, האיסור להשתמש בתפירה בבגדים?

ה. עוד יש לשאול: כשנדייק בפסוקים יתברר לנו, כי התפירה של 'בגדי השרד' נזכרת בבגדי צמר דווקא, ככתוב: "וּמִן הַתְּכֵלֶת וְהָאֲרָגָמָן וְתוֹלְעַת הַשָּׁנִי עָשׂוּ בְּגָדֵי שָׂרָד לְשָׂרֵת בְּקֶדֶשׁ" (שמות ל"ט, א). לאור האמור, יש לומר שכאשר תופרים את בית היד לכתונת העשויה פשתן, יש לתפור אותה בחוטי צמר דווקא. נמצא, שהכתונת תהיה שעטנז כבגדי כהן גדול, ואם נאמר כך יהא בדבר חידוש גדול.

אכן, האריך לדון בכך הרב מ"ל שחור בספרו **בגדי כהונה** (עמ' קעו) והגיע למסקנה, שכן באמת המצווה, לתפור את הכתונת ובית היד בתפירת שעטנז. יש לתמוה על דבריו, שכן לשיטתו יצטרך כל כוהן לפשוט את כתונתו מיד עם רדתו מן המזבח, מאחר שהכתונת היא שעטנז ואסור ליהנות ממנה שלא בשעת עבודה. ואולם כתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח הי"א): "בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה. חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז". אם אכן הכתונת עשויה שעטנז, מדוע לא ציין הרמב"ם שצריך לפשוט גם אותה מייד?

ו. כבר הבאנו לעיל, שהבגד צריך להיות תואם את מידותיו של האדם, וכדברי חז"ל: "מדו – כמידתו". ואכן, **יוספוס פלוויס** כותב שהכתונת הייתה מונחת יפה על גוף הכהן: "הכתונת אינה מקופלת בשום מקום".⁷ מאידך גיסא ברור, שאם עושים בגד שאינו תפור כמידת האדם, אלא מונח עליו כצינור או שרוול ארוך, בהכרח, שכאשר

5 רש"י שם, ורמב"ם הל' כלי המקדש פ"ט ה"ט. כך גם מסבירים רש"י ורשב"ם את המושג 'חוברות' ביריעות המשכן (שמות כ"ו, ג).

6 וכן פירש רש"י (שמות כ"ו, לו): "מעשה רוקם" – הצורות עשויות בו מעשה מחט" (וראה עוד להלן בעניין זה).

7 קדמוניות היהודים ספר שלישי ז, א.

יחגור את האבנט סביב הכתונת, יצטרך לעשות קיפולים במתניים, שהן צרות ביחס לשאר הגוף. איך יתקיים, אפוא, "מדו – כמידתו, שלא יחסר ולא יותיר"?

אמנם רש"י (זבחים יח ע"א) כתב, ש"כמידתו", אין זו אלא "מצווה בעלמא ולא לעכב", אך אם נאמר שכך היא המצווה – לעשות בגד כשק, נמצא שלעולם לא יתקיים 'כמידתו'. להיפך, תמיד יהיו הבגדים בגדר 'בגדים מרושלים', שאין ללכת בהם.

ז. היכן נרמז בפסוק שבתי הידיים דווקא שונים מכל שאר הבגדים ואפשר לחברם בתפירה?⁸

ועוד, שלכאורה יש להקשות: מדוע לא נלמד את דין בתי הידיים ממכנסיים, כלומר, כשם שנאסר לעשות מכנסיים עבור שתי הרגליים בתפירה, אלא חובה לעשותן באריגה אחת, כך יעשו אריגה אחת לכתונת ולשתי הידיים?

התשובה היא: אי אפשר! אין אפשרות לעשות כתונת עם שני בתי ידיים באריגה אחת, ולכן הותרה תפירת השרוולים במחט.

מעתה יש לשאול למה לא נאמר כך גם במכנסיים למשל. אי אפשר לארוג את המכנסיים על כל חלקיהם יחד: גם את בתי הרגליים, וגם את החגורה, וגם את השנצים (ראה להלן) הכול באריגה אחת. וכיוון שאי אפשר, מדוע לא יעשו את המכנסיים בתפירה – כמו את בתי הידיים?

ח. הברייתא בגמרא אומרת: "בגדים שגורדין אותן כברייתן מכליהן, ומשרדין מהן כלום". "כלום" פירושו 'משהו'.⁹

אף לשון התורה – "שרד", או "משרדין" בלשון הברייתא, עניינו: 'משהו'.¹⁰ ממילא, כשנאמר 'משרדין מהם כלום' הכוונה היא שיש להשאיר 'משהו' באריג, אצבע או שתיים, ולא יותר. כיצד יתכן אפוא ש"משרדים" שני בתי ידיים, שהם בגדים חלולים. הלזה ייקרא "שריד"? הלזה יקרא "כלום"?

8 ראה תורה תמימה (שמות כ"ח הערה יג) שתמה על כך.

9 כגון מה שכתב הרמב"ם בהלכות הוצאה בשבת (הל' שבת פ"ח ה"א) שהאיסור לעניין שבת הוא, ב"שיעור שמועיל כלום", ועניינו הוא שיעור מזערי – קזית וכיוצא בכך, עיין שם. כן ראה במסכת מידות פ"א מ"ג, ושם נאמר, ששער טדי 'לא היה משמש כלום'. כך גם כשבאה הגמרא לומר, שאדם אין לו ידע בהלכות טרפות, לשונה הוא (חולין מה ע"ב): "לא ידע בטרפות ולא כלום", וכן הרבה כאלה.

10 כגון בעניינו של עוג מלך הבשן, שנאמר עליו (במדבר כ"א, לה): "עד בלתי השאיר לו שריד".

ט. תמיהה אחרונה יש לעורר על מסקנת הסוגיה. נושא הסוגיה הוא הסבר הביטוי 'בגדי שרד' שבתורה, וברור לכל שהתורה מחדשת שיש דין 'משרדין' בבגדים, ולפיכך יש לעשותם במעשה מחט.

לפלא אפוא, שלפי מסקנת הסוגיה הכול מתהפך. כלומר, אמנם יש דין 'משרדין', אך מאחר שכתוב בתורה 'מעשה אורג', הרי זה דוחה ומבטל את המושג 'משרדין', וחוזר מבית היד, אין לייצר בגדים אלא רק בדרך אריגה ולא בתפירה.

לשם מה, אפוא, נאמר בתורה ארבע פעמים: 'בגדי שרד'? האם טרחה התורה לומר זאת ארבע פעמים לצורך פרט קטן בלבד: תפירת בית יד של כתונת בלבד? הדבר תמוה במיוחד לאור העובדה שמצוות 'מעשה אורג' בתורה לא נאמרה כצו כללי, אלא לעניין פרט אחד בלבד: פי המעיל.

הביטוי 'מעשה אורג' נזכר בשלושה מקראות:

לראשונה נזכר המושג בהקשר לעשיית פי ראשו של מעיל התכלת, ככתוב (שמות כ"ח, לא-לב): 'וְעָשִׂיתָ אֶת מְעִיל הָאֶפֶוד... שָׁפָה יְהִי לְפִיו סָבִיב מְעֵשֶׂה אֲרָג... לֹא יִקְרַע'. כאמור, אין במשמעות הפסוק צו מוחלט לעשות את המעיל כולו באופן זה. אם כוונת התורה הייתה למעיל כולו, היה הפסוק צריך לומר: 'ועשית את מעיל האפוד מעשה אורג', אך לא כך נאמר. וברור, שלא נאמרו הדברים אלא באשר לפי המעיל בלבד, שהוא דווקא יחובר לבגד באריגה.¹¹

בשנית נזכר 'מעשה אורג' בשעת הבאת המעיל אל משה (שם ל"ט, כב): "וַיַּעַשׂ אֶת מְעִיל הָאֶפֶוד מְעֵשֶׂה אֲרָג כְּלִיל תְּכֵלֶת". ומפשט הדברים עולה, כי למרות שנצטווה בצלאל לעשות רק את פי המעיל מעשה אורג, הרחיב בצלאל את המצווה, והקפיד לעשות את המעיל כולו מעשה אורג.

11 וראה רש"י שמות כ"ח, לב: "והיה פי ראשו... הוא פתיחת בית הצואר... כפול לתוכו להיות לו לשפה כפילתו, והיה מעשה אורג ולא במחט... כדי שלא יקרע". כלומר, עניין האריגה לא נאמר אלא לשפת הבגד בלבד.

בשלישית נזכר מושג זה באשר לכתנות הכהנים, כלשון הפסוקים (שם ל"ט, כז):
"וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכְּתָנֹת שֵׁשׁ מַעֲשָׂה אֲרָג". אף כאן לא נזכר הדבר בעת הציווי לעשייה, אלא בעת הגמר, לאחר שעשיית הבגדים כבר נשלמה, כלומר: כך עשו ישראל את המלאכה, וברור, שהדבר לא נאמר בתורה כצו וכדבר המעכב במצווה. אף כאן נראה מפשט הדברים, שישראל עשו את הבגדים 'מעשה אורג', שכן הבינו מדברי משה, שראוי לעשותם כולם 'מעשה אורג' כמצווה מן המובחר.

מצוות 'מעשה אורג' נאמרה, אפוא, רק באשר לפי המעיל, ובשום פנים לא נאמרה כצו מחייב לכלל שמונת הבגדים.

לעומת הביטוי 'מעשה אורג' הנזכר שלוש פעמים, מצוות עשיית 'בגדי שרד' – כלומר, כל שמונת הבגדים – נזכרת ארבע פעמים. בפעם הראשונה בציווי, בעת ההודעה על בחירת בצלאל (שמות ל"א, י), ושלוש פעמים בתיאור העשייה (שם ל"ה, יט; ל"ט, פסוקים א, מא).

מתברר, אפוא, שמצוות עשיית 'בגדי שרד' ותפירתם במחט, נזכרת ארבע פעמים, תוך הדגשה, שהבגד כולו והבגדים כולם נקראים על שם ה'שרד'. ממילא הציווי הוא, להשאיר בבגדים כולם שריד של בד סביב האריג לצורך התפירה, כדי שבכך יקראו 'בגדי שרד'.

לאור האמור יש לשאול: מה ראו חז"ל בסוגיה לקבל את גזרת הכתוב של 'מעשה אורג', ודרשו שיש להכין את הבגדים באריגה, ולדחות מפניה את גזרת הכתוב של 'בגדי השרד', הנזכרים ארבע פעמים בתורה.

3. חז"ל והראשונים: בגדי כהונה מהודרים כבגדי המלכים

דעת גדולי הראשונים היא, שבגדי כהונה עשויים כבגדי עשירים ומלכים. כך כותב הרמב"ם:

בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשלים כדרך בגדי הגדולים שנאמר: לכבוד ולתפארת... היו ארוכים וסילקן באבנט עד שנעשו כמידתו ועבד – עבודתו כשרה. (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ד)

'משולשלים' פירושו, הרחבת השרוולים והעשרתם בבד. כמו כן פירושו, הרחבת הכתונת בשוליה כדי שתיראה כגלימה רחבה. מקור הדברים במסכת שבת (קיג ע"א) שבשבת ראוי לאדם שישלשל בבגדיו, ומפרש רש"י: "כלפי מטה, שייראו ארוכים, והוא מידת עשירים היושבים בביתם ואינם צריכים לסלק בגדיהם מן הארץ בשביל מלאכה,

וכבוד שבת הוא". הרמב"ם מביא זאת להלכה: "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה...
ואם אין לו להחליף משלשל טליתו".¹²

כעין זה כתב הרמב"ן שיש לפאר את בגדי הכהונה כבגדי המלכים, והרחיב בענין
זה:

לכבוד ולתפארת – שיהיה נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים... כי אלה
הבגדים לבושי מלכות הן, בדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה, כמו שמצינו
בכתובת: "ועשה לו כתונת פסים"... והלבישו כבן מלכי קדם, וכן הדרך במעיל...
והמצנפת ידועה גם היום למלכים ולשרים הגדולים... וכך יקראם הכתוב: "פארי
המגבעות", וכתוב: "פארי פשתים יהיו על ראשם", שהם פאר ושבח למכתירים
בהם. והאפוד והחשן – לבוש מלכות... והציץ – נזר המלכים הוא... והתכלת – גם
היום לא ירים איש את ידו ללבוש [בגד תכלת] חוץ ממלך גוים. (שמות כ"ח, ב)

מדברי הרמב"ם והרמב"ן נראה בבירור, שניתן 'לשלשל' בבגדים, להרחיבם, לפארם
ולסלסל בהם כדרך המלכים.

כך גם נראה מדברי הגמרא ביומא המתארת את הכתונות של הכהנים הגדולים,
שנעשו בהשקעה כספית גדולה ובעושר רב:

אמרו עליו על רבי ישמעאל בן פאבי, שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה
ולובשה... אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שעשתה לו אמו כתונת משתי
ריבוא, ולא הניחווהו אחיו הכהנים ללובשה, מפני שנראה כערום. (לה ע"ב)

וכתב רש"י, שהאמהות עשו זאת, "להראות תפארת עושרן ונוי מלאכתן, וכמה הן
מהדרות במצוות".¹³ מדובר, אפוא, בכתונות שנעשו באריגה עדינה ובגזרה מיוחדת
(ראה עוד להלן בדברי הרמב"ם בענין הכתונות של יום הכיפורים).

התיאור בגמרא ובפרשנים על הידור מצווה בעשיית הבגדים ו"תפארת עושרן ונוי
מלאכתן" תמוה, שכן, לכאורה, אין לשנות מאומה בבגד, אלא לעשותו כשק ושרוול
וצינור ותו לא. האם כשהרמב"ן כתב שצריך לעשותם כבגדי מלכים התכוון שהבגד
ייראה כצינור?

מאידך, אם נאמר, שניתן לגזור ולתפור בגזרות שונות, אזי אפשר 'לשלשל'
ולהעשיר את הכתונת כבגדי הגדולים, וניתן לפאר את הבגדים כבגדי מלכים.

12 הל' שבת פ"ל ה"ג. כך גם כתב בהל' דעות (פ"ה ה"ט): "תלמיד חכם לא ישלשל טליתו, מפני
שנראה כנסות הרוח, אלא בשבת בלבד אם אין לו להחליף".

13 יומא כה ע"א ד"ה 'כדקתני'.

על כל פנים, הניסיונות שנעשו עד כה על ידי אומנים מומחים לארוג בגדים במכונת אריגה בשיטה העתיקה ובצורת שרוול ארוך – לא נתנו תוצאה מכובדת, ואינם מוסיפות כבוד ותפארת לכהן הלובשם.

יתרה מזו, לדעת מומחים, בגד פשתן ארוג כשק, שאינו גזור ומותאם למבנה גופו של הלובש – ימהר להתפורר אם לובשו יהיה נתון בעבודה מתמדת.

לאור האמור, דברי רש"י, שהכתונת חייבת להיעשות כשרוול חלול דווקא, בוודאי אינם עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ן והרמב"ם אודות בגדי הגדולים והמלכים, ואינם מתיישבים עם דברי חז"ל ופירושו של רש"י עצמו, בדבר עשיית בגדי עשירים.

4. גרסה חדשה ופירוש חדש בערוך

בערוך, ערך 'גרד' – גרדי', מצינו גירסא אחרת ופירוש אחר לסוגיה ביומא, אלו דבריו:

"כמעשה אורג", תרגום ירושלמי "גירדי". "יתד הארג" תרגום "אכסן דגירדאי".
וביומא בסוף גמרא דבא לו כהן גדול, "בגדי השרד" בגדים שגורדין אותן מברייתן,
ומשרדין מהן כלום, כלומר: מעט שאינו ארוג, והיו מחטטין במחט.

שני חידושים עיקריים בדבריו:

האחד: 'מברייתן' ולא 'כברייתן'. כלומר, הבגדים נארגים במתקן האריגה, ומשנסתיימה האריגה, 'גורדים' וגוזרים אותם 'מברייתן' – מן המכונה שבה 'נבראו' ונוצרו.

השני: הערוך נותן את ההסבר המתבקש לברייתא זו, כפי שהיתה הגרסה לפניו בגמרא. בניגוד לרש"י, שלפיו 'משרדין' בית יד שלם, מפרש הערוך: 'משרדים' [בחוטים] מעט שאינו ארוג, כלומר, בכל אחד מחלקי הבגד שנארג, משאירים מעט חוטים מסביב, ואת היתרה הזו היו 'מחטטים במחט', כלומר: תופרים. (עיי' שם ב'ערוך השלם' האומר, שהמלה 'סרד' בערבית, דומה ל'שרד' בעברית, ועניינה בערבית – **תפירה**).

לפי גרסתו ופירושו מפורש בגמרא שהתורה קראה לבגדים 'בגדי שרד', ללמד שהאורג יותיר 'שריד' – משהו – בשולי כל אריג, כגון אצבע או שתיים מן החוטים, כדי לקיים מצוות 'מדו בד' – כמידתו', וכדי שיוכלו החייטים לתפור את החלקים זה לזה בהתאמה לגופו ומידתו של הכהן.

5. רבנו אליקים: עשיית הבגדים גם ב'מעשה אורג' וגם ב'מעשה מחט'

גם מדברי **רבנו אליקים** בפירושו ליומא נראה שחלק על רש"י. להלן נוסח הגמרא בגירסתו של רבנו אליקים:

דבי רבי שמעון תנא: בגדים שגורדין אותן כברייטן מכליהן, ומשרדין מהן כלום.
כרבן שמעון בן גמליאל, דאמר: אלו מעשה מחט.

ומפרש רבנו אליקים:

צריך נמי שיהיה בהן מעשה מחט.

אם כן לשיטת רבנו אליקים ישנה לפנינו דעת רשב"ג האומר שאין די שיהיו הבגדים
'מעשה אורג', אלא יש להותיר שרידים **בבגדים כולם** – כל שמונת בגדי כהונה – כדי
לקיים בהם 'מעשה מחט'.

המדייק בלשון הגמרא ימצא כי זו כוונת הסוגיה, שכן הכול נאמר בה בלשון רבים:
'בגדים', 'גורדין אותן', 'משרדין מהן', 'בית יד שלהן', ועוד. גם לא נאמר: 'זה מעשה
מחט' – בלשון יחיד, אלא – **אלו מעשה מחט**.

לשיטה זו יש לארוג את היריעה, לגזור אותה לחלקיה, ולהותיר בעת הגזירה
שארית קטנה לצורך התפירה, והדבר נוגע לכלל בגדי הכהונה.

ג. מעשה מחט בשמונת הבגדים

מעיון בדברי הראשונים והאחרונים העוסקים בבגדי כהונה מתברר, שאין לך בגד
משמונת בגדי הכהונה שאין בו מעשה מחט, כדעת הערוך ורבנו אליקים.

1. הכתונת

המאירי הולך בעקבות שיטת רש"י כנ"ל, שאין להשתמש במחט ותפירה בבגדי
הכהונה. עם זאת, לדעתו, באשר לבית יד, תופרים לא רק את החיבור שבין השרוול
לכתונת, אלא יש לתפור את השרוול גם לכל אורכו, וכלשונו:

בגדי כהונה... לא היתה בהם תפירת מחט כלל, וכל הבגד כתיקונו ובשלימותו היה
על ידי אריגה, אלא שבת ידים של כתונת היו נארגות בפני עצמן, ומחוברות בגוף
הכתונת על ידי תפירה במחט המגעת עד פס ידו. (יומא עב ע"ב)

כך גם עולה מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה:

"בשחר היה לבוש פילוסין... ובין הערביים הנדואין" – מיני בגדים הידועים אצלם
בזמניהם, והם שונים זה מזה באופן החיתוך בלבד. (יומא פ"ג מ"ז)

ובתרגומו של הרב קאפח:

באופן גזרתן בלבד.

הווה אומר: היו לכוהן הגדול שתי כתונות מיוחדות ליום הכיפורים, וכל אחת מן
השתיים הייתה לה גזרה שונה מחברתה. הכרח, אפוא, לומר לדעת הרמב"ם, שגזרו כל

כתונת בצורתה וגזרתה לחלקיה, ותפרו אותן בהתאם. נמצא שהכתונת הייתה גזורה ותפורה במחט, וזאת למרות דבריו במשנה תורה, ש"בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט".¹⁴

כך כתב גם רבי אברהם בן הרמב"ם בפירושו (שמות כ"ח, ב): "וכתונת – שם שנאמר... בפרט על הבגד הקטוע, התפור, שלובשים אותו על הגוף". ברור מדבריו, שהכתונת של בגדי כהונה נגזרה לחלקיה ונתפרה בהתאם לגוף.

המעייין בדברי רש"י יראה, שלדעתו, בנוסף לתפר בית היד היו בכתונת גם תפרים אחרים. שכן, במסכת שבת (קה ע"א) דנה הגמרא באבות המלאכה של שבת, ואחת מהן היא "הקורע על מנת לתפור שתי תפירות". והגמרא שואלת: "היכי משכחת לה?" ומשיבה: "דעבדה כי כיסתא". וביאר רש"י שם:

דעבדה – הבגד. כי כיסתא – הולכת ומתקפלת, שאין הבגד שווה, וכולט בבגד כמין כיס. וצריך לקרוע הבגד למטה, ומולל לפניו, והתפירה מתיישבת.

הבגד שמדובר בו הוא בגד כהונה, שכן כוונת הגמרא בשאלתה "היכי משכחת לה" לומר: היכן מצינו במשכן מלאכה כזו, שיש בכך איסור מלאכה לדורות. ותשובת הגמרא, לפי פירושו רש"י, שלעתים היה בגד הכהונה נפוח במקום כל שהוא "כמין כיס", כי התפירה נעשתה שלא כראוי. לפיכך, קורע מעט "בבגד למטה" במקום שצריך, ובכך ה"כיס" – המקום הנפוח – מתיישר. מדובר אפוא בתפר היורד בבגד הכהונה מלמעלה למטה עד השוליים, שבהם קורע על מנת לתפור, ושם תופר שתי תפירות כדי שיתיישר, וזאת המלאכה האסורה.

הרי לנו, שגם לדעת רש"י הייתה תפירה לאורך הכתונת בבגדי כהונה.

2. חיבור הכתפות באפוד – מעשה מחט

נאמר בתורה על האפוד (שמות כ"ח, ז): "שְׁתֵּי כְּתֻפֹת חִבְרֹת יִהְיֶה לוֹ אֶל שְׁנֵי קְצוֹתָיו וְחִבְרָן". ניתן היה לפרש, שחיבור הכתפות ייעשה באריגה או בקשירה. למרות זאת מסבירים הפרשנים והפוסקים, שיש לחבר את הכתפות לאפוד בתפירה במחט.

14 בפירושו זה, דומה שפתר הרמב"ם בעיה. שכן, ר' עובדיה מברטנורא מפרש את עניין הכתונת שנקראת פילוסין: "פלוסין – בויך דק ויפה הבא מארץ רעמסס. תרגום ירושלמי: רעמסס – פלוסא". נראה מדבריו שהביאו מפילוסין בד יפה ודק וממנו עשו את הכתונת. לדבריו יש לשאול: הרי אם נעשתה הכתונת בפילוסין או בהנדווין על ידי נכרי, יהיה חסר בה ה'לשמה'? אולם לפי הרמב"ם יש לעשות את בגדי הכהונה לשמם, והכל נעשה בירושלים – גם הטוייה וגם האריגה, אלא שעשו את הבגדים בגזרה אופיינית לאותם מקומות ומדינות: כתונת אחת נעשתה בגזרת הלבוש המקובלת בפילוסין ולכן נקראה בשם זה, וכתונת שנייה נעשתה בגזרה המקובלת בהנדווין.

זה לשון רש"י שם:

וְחָבֵר – האפוד עם אותן שתי כתפות האפוד, יחבר אותם במחט למטה בחשב, ולא יארגם עמו, אלא אורגם לברם ואחר כך מחברם.

כך פוסק גם הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ט):

האפוד רוחבו כרוחב גבו של אדם מכתף לכתף... והכל ארוג זהב תכלת וארגמן... ותופר עליו שתי כתיפות כדי שיהיו על כתפות הכהן.

הרמב"ם כותב זאת, למרות שפסק כי אין בבגדי כהונה מעשה מחט. וכן כתבו רבי אברהם בן הרמב"ם,¹⁵ המאירי,¹⁶ ור"י אברבנאל.¹⁷ נמצא, שהראשונים כולם מסכימים, שהמושג – 'חובר' עניינו תפירה.¹⁸

הווה אומר: כשאמרה תורה 'חובר' בבגדי כהונה, או אמרה 'חבורות' ביריעות, אמרה בכך, שהחיבור במחט הוא דין תורה.

ראוי להוסיף, כי באפוד היו משבצות זהב לאבני המילואים, וכן טבעות זהב ושרשראות זהב, ובכולן נעשה החיבור לאריג בתפירת מחט.

3. חשבי־האפוד

לדעת הפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) אף חשבי־האפוד היה מחובר לאפוד בתפירה במחט. וכך נאמר שם:

"ויחגור אותו בחשב האפוד": למדנו, שהחשב כמו אזור הוא, אלא שהחשב היה מחובר באפוד, כמו בגדי חופש שיש בהם אזורים (=חגורות) תופרין. (כ"ט, טו)

15 כך כתב בפירושו (שמות כ"ח, ז): "שתי כתפות" – כל אחת משתי הכתפות נארגת בפני עצמה, ושוב נתפרת עם שפת האפוד מראשו. 'חובר' – שהן נתפרות עם שני קצותיו בשעת החיבור".

16 בפירושו ליומא עב ע"א: "ואחר כך תופרין בו שתי חתיכות מאותו אריג בעצמו כשעור הכתפיים, ובאות על הכתפיים – אחת בכתף ימיני, ואחת בכתף שמאלי".

17 בפירושו לשמות שם: "שיעשה לאפוד שתי כתפות, ויעשו אותם בעצמם נפרדות ממנו, ואחר כך תופרין אותן בראשי האפוד".

18 גם יריעות המשכן חוברו בתפירה במחט, כמובא בשמות (כ"ו, ג) לענין חיבור יריעות המשכן זו לזו, והדבר נקרא בתורה חיבור, או 'חבורות', או 'מחברת', ככתוב: 'חֲמֵשׁ הִירִיעוֹת תִּהְיֶינָה חִבְרֹת אִשָּׁה אֶל אַחֲתָהּ וְחֲמֵשׁ יִרְיעוֹת חִבְרֹת אִשָּׁה אֶל אַחֲתָהּ, ומפרש רש"י שם (וכן רשב"ם): 'תהיין חבורות – תופרין במחט זה בצד זה – חמש לבד וחמש לבד'. ומסביר החזקוני שם: "שהיא באריגה אחת אינן נוחות ליארג (=עקב גודלן של היריעות)".

4. החושן

בחושן נקבעו משבצות זהב ובהן אבני החושן, וכן טבעות זהב בארבע קרנותיו, וכן שרשרות זהב, וברור, שאי אפשר לחבר את המשבצות והטבעות, שנועדו להחזיק ולהדק היטב את החושן ואבניו אל לב הכהן הגדול, אלא ב'מעשה מחט'.

5. המעיל

יש מן הראשונים שסברו, שדווקא המעיל שעליו נאמר 'מעשה אורג', בו מצינו מעשה מחט. כך כותב רבי אברהם בן הרמב"ם:

והיה פי ראשו בתוכו – שיארוג מטלית ארוכה שבאמצעה פתיחה, שהיא 'פי ראשו'.
שוב יכפול אותה מאחור, ויחבר אותה מן הראש עד השולים בתפירה. (כ"ח, לב)

לדעת כמה מן הראשונים, כשם שהיו בתי ידיים לכתונת, כך היו בתי ידיים למעיל.¹⁹
ממילא, כשם שתפרו את שרוול הכתונת במחט, כך תפרו את שרוולי המעיל במחט.²⁰

לדעת הרמב"ן לא היו למעיל בתי ידיים אך היו בו כנפיים התפורים במחט. זו לשונו:

אבל המעיל – כסות מקיף את הגוף כולו מצוארו ולמטה עד רגלי האדם ואין לו בית יד כלל. ובשאר המעילים יש לו בית צואר כנגד כל הצואר תפור בו, ואותו בית צואר נקרא פי מעיל, וציוה הכתוב, שיהא ארוג עמו.

והמעיל כלו מחולק מלפניו עד למטה, מכניס ראשו בנקב פיו ונמצא צוארו חגור בפי המעיל, ומלפניו שתי כנפים מכסה בו ומגלה כרצונו, כמין גלימא שאין לה בית ראש, שחילקו התפירה שלפניה מקמי שפה ולמטה, ולכן יבוא בו לשון עטייה לעולם. (רמב"ן, שמות כ"ח, לא)

למעשה, מתברר, שכך היה המעיל במקדש, וכמובא בכתבי יוספוס פלוויוס בענין המעיל, שהשתמשו בתפירה סביב, להסתיר את שרידי הגזירה.

6. האבנט

האבנט נעשה באריגה, אך המצווה היא לעשותו גם ב'מעשה רוקם', כלומר, מעשה מחט, כמובא בשמות (כ"ח, לט): 'וְאַבְנֵי תַעֲשֶׂה מַעֲשֵׂה רֶקֶם', ומבואר בתרגום יונתן:

19 ראה דעת הראב"ד על הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג הכותב שהיה למעיל בית יד, ואור שמח שם.

20 ראה גם מדרש לקח טוב (שמות כ"ח, לא) הכותב בענין המעיל: "ועשית את מעיל האפוד: המעיל היה דומה כמו 'מנטיל', שלובשים אנשי צרפת". נראה מדבריו, שמדובר במעיל המקובל בארצות אירופה ויש בו שרוולים כנהוג בצרפת, וסתם שרוולים נתפרים במחט.

'עובד ציור מחטא'. כך גם רש"י, המפרש שאין לעשות מעשה מחט אלא בבית יד, מפרש עם זאת (שמות כ"ו, לו): 'מעשה רקם – הצורות עשויות בו מעשה מחט'.

7. המכנסיים והשנצים

אריגת מכנסיים ובהן בתי שוקיים לכל רגל כיחידה אחת 'מעשה אורג' בלא תפירה, ניתנת לביצוע בדוחק, אך היא מסובכת. יתרה מזו, צורת המכנסיים מגושמת ואינה "לכבוד ולתפארת" כנדרש.

תפירה 'מעשה מחט' יכולה גם לאפשר הכנת חגורה לבל יפלו המכנסיים במהלך העבודה. בתורה לא נאמר דבר בעניין זה, אך במסכת נדה (יג ע"ב) מצינו שהיו למכנסיים של הכהנים 'שנצים', כלומר, רצועות בד לקשירת המכנסיים. וכלשון הגמרא: "מכנסי כהנים למה הן דומין? – כמין פמלניא של פרשים, למעלה – עד מתנים, למטה – עד ירכים, ויש להם שנצים". ורש"י מפרש: "שנצים – אשרלט"ש כעין שלנו", וכוונתו (לפי אוצר לעזי רש"י) לשרוכים או לסרטים.

במסכת בבא מציעא (כו ע"א) מפרש רש"י: "שנצים – רצועות, שבהן קושרים כיס". מדברי רש"י במסכת שבת (נז ע"ב) נראה, שמדובר במערכת לולאות שדרכן עוברת חגורה, וזו לשונו שם: "בגד חשוב לתלות בצוארה כנגד לבה... ויש לו מקום שנצים – כעין שעושים למכנסיים – ותוחב בו רצועה רחבה".²¹

מן התיאור הנ"ל בדברי חז"ל, בדבר מכנסי כוהנים הדומים למכנסי פרשים, שיש להניח שנתפרו בצורה התואמת את צורכי הפרש הרוכב על סוסו, ניתן להסיק שמדובר בבגד גזור ותפור במחט. כן עיין שם ברש"י, שהייתה למכנסיים אלו גזרה מיוחדת, ובין מכנס למכנס היה חלל רחב. השנצים היו כנראה רצועות מיוחדות לקשירת כל מכנס סביב הרגל, וכן חגורה על המתננים.²² וקשה מאוד להכין בגד מורכב כל כך מן הלב ועד הברכיים, עם גזרה מיוחדת ושנצים לרוב, בלא תפירה.

מכתבי יוספוס פלוויוס מתברר, כי אכן המכנסיים היו תפורים, לפי שכתב בענין המכנסיים, שהיו 'גזורים עד לאמצע הגוף ומעלה'. מדובר אפוא על גזירה ותפירה.

21 כך כתב גם בדרך נט ע"ב שם: "בגד שיש לו שנצים כעין מכנסיים, ומכנסת בו רצועה רחבה וקושרת סביב צוארה". כך גם פירש הרא"ש (שבת ו, ו): "בגד שיש לו שנצים, כגון מכנסיים, ומכניסין בה רצועה רחבה וקושרה סביב".

22 ראה גם רמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח הי"ח) הכותב: "המכנסיים, בין של כהן גדול בין של כהן הדיוט הם ממותננים עד ירכים, שהוא למעלה מן הטיבור, קרוב מן הלב, עד סוף הירך שהוא הארכובה, ושנצים יש להם".

8. המצנפת

אף בענין המצנפת כותב יוספוס פלוויס בקדמוניות היהודים (ספר שלישי ז, א), "שהיו כורכים ותופרים אותה תכופות". כן כתב, שלהשלמת המצנפת הניחו עליה כיסוי נאה להסתרת התפרים.

9. הסבר איסור פרימת בגדי כהונה

בעיון נוסף מתברר, כי לדעת חלק מהראשונים, בגדי כהונה של כהן גדול ושל כהן הדיוט יש בהם תפרים. כשהתורה אוסרת על אהרן ובניו לקרוע נאמר: "ובגדיכם לא תפרמו" (ויקרא י', ו), ובעניין איסור אבלות בכהן גדול נאמר (ויקרא כ"א, י): "ובגדיו לא יפרם". באשר למצורע נאמר: "בגדיו יהיו פרמים" (ויקרא י"ג, מה), ובשלשת המקומות הללו כוונת הדברים היא לפרימת התפרים של הבגד.

בספר הערוך, בערך 'פרם' מבאר את המשנה בסוטה פ"א מ"ה: "וכהן אוחז בבגדיה, אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו": "קריעה – בגופו של בגד, פרימה – במקום תפר".

כך גם מסביר הריב"ן²³ את המשנה במכות כב ע"ב: "כיצד מלקין אותו? ... וחזן הכנסת אוחז בבגדיו, אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו, עד שהוא מגלה את לבו". מפרש הריב"ן: 'נפרמו – דשקושרר"א בלע"ז. קריעה של תפירה'.

הריטב"א בחידושו למכות שם כותב: "פרימה היא במקום תפירה, כדכתיב גבי בני אהרן: ובגדיכם לא תפרמו".

כך גם מפרש ר' עובדיה מברטנורא (מכות שם): "נפרמו – נקרעו חוטי התפירה".

כך ניתן לדייק גם מהגמרא בגיטין צ ע"א. נאמר שם: "יש לך אדם... שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ופרומה משני צדדיה". ומסביר רש"י שם: "ופרומה משני צדדיה – אצל אצילי ידיה – כדרך אדומיות שבצרפת שבשרן נראה מצדידיה". אין כוונתו לומר שהאדומיות הולכות בבגדים קרועים, אלא שהן פורמות את התפרים באופן מכוון מטעמי פריצות. זו גם כוונת חז"ל בירושלמי סוטה פ"א ה"א: "מניין היוצאה וראשה פרוע, וצדדיה מפורמין, וזרועותיה חלוצות? – תלמוד לומר: כי מצא בה ערות דבר".

אמנם מצינו פרשנים ראשונים ואחרונים, המסבירים שפרימה היא קריעת הבגד לקרעים קטנים. ניתן להביא לכך סימוכין מלשון חז"ל במקומות שונים, אך אין בכך

23 המופיע (בסוף מכות) על הדף במקום פירש"י.

כדי לשנות את המובן היסודי של המלה 'פרימה' בתורה, שעניינה התרת תפרים בבגד, ו'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', וזו גם עיקר כוונת הלשון בדברי חז"ל כנ"ל.

לענייננו, כשאמרה תורה "ובגדיכם לא תפרמו" כוונתה לומר: בבגדי הכהונה יש תפרים, ונאסר עליהם לפרום ולהתיר תפרים אלה.²⁴

ד. 'מעשה מחט': האסור והמותר בבגדי כהונה

1. אבחנה בדברי חז"ל בין תפירה במחט ל'מעשה מחט'

לאור האמור, חוזרת ועולה השאלה, איך כתב הרמב"ם, שאין משתמשים במחט בבגדי כהונה, כשברור מכל האמור, שאין לך בגד שאין בו תפרים.

לפתרון השאלות דלעיל, נראה לומר, שקיימת אבחנה ברורה בדברי חז"ל בין תפירה במחט ל'מעשה מחט'. באשר לשימוש במחט לתפירת בגדי כהונה, דבר זה לא נאסר מעולם, וכמובא לעיל באשר לבגדים השונים שנתפרו במחט. מה שאמרו חז"ל: "בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג", הכוונה היא לאריג שלם הנעשה כולו בעזרת מחט ולא במכונת אריגה. המדייק בדברי הגמרא ימצא, שזו הכוונה: לא נאמר 'אין תופרין במחט', אלא "אין עושין אותן מעשה מחט", והכוונה ליריעה כולה.

להבנת המושג 'מעשה מחט' מן הראוי להתבונן בתוספתא כלים:

כל הכלים הנארגים במחט, כגון, הכיס, האנפוליא, אין מקבלין טומאה עד שתגמר מלאכתן. רבי יהודה אומר: בכיס – עד כדי לקבל פרוטה, ואנפוליא, כדי לקבל את הבקעת. כל הכלים הנארגין על גבי מחט, כגון, גרגותני, ומצודה, כיון שעשה בהן בית קיבול מלאכתן – טמאין. (בבא מציעא, פ"ו ה"ב)

הברייתא מדברת על שני סוגי כלים. האחד – כלים קטנים לשימוש אישי, והם – 'כלים הנארגים במחט'. והשני – כלים גדולים – 'הנארגין על גבי מחט'.

אין מדובר בבגד שיש בו תפירה במחט, אלא שהאריגה כולה נעשית במחט, זאת כשהכלי קטן, אך כשמדובר בכלי גדול, אזי האריגה נעשית 'על גבי מחט', והכוונה היא לסריגה במסרגה בלשון ימינו.²⁵

24 וראה מה שכתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חלק ב סימן צה) שחילק שם בין קריעת הבגדים ובין פרימתם, וכתב שיש לכך נפקא מינה לענין פסול הכוהן לעבודה, או באשר לעבודה גופא אם נפסלה: "יותר נכון לענ"ד לחלק בין קריעה לפרימה, וכפי שפירש הערוך. ו[בגדי כהונה] קרועים – פסולין, ועבודתו פסולה, אבל נפרמו הבגדים – אינן פסולין", עיין שם.

באשר לכלי קטן, מביאה הברייתא שתי דוגמאות: האחת – 'כיס'. כוונת הברייתא לתיק תפילין, או ארנק של כסף, אשר היה נעשה בזמנם בשיטת הסריגה. כיס זה היה כמין שקית עגולה אשר פיה נקשר ברצועה.²⁶ כיס לתפילין ולכסף נעשה בשיטת האריגה במחט או הסריגה במסרגה, כדי לשמור על צורתו הסגורה והמעוגלת וכך לשמור על הכסף שבתוכו.

ה'אנפיליא' הנזכרת בברייתא היא גרב, הנעשית בשיטת הסריגה. בשיטה זו ניתן לשמור על שלימות צורת הגרב ללא תפרים. יש יתרון בסריגה, שכן תפרים בולטים לאורך ולרוחב הגרב יוצרים גבשושיות המכאיבות לכף הרגל, ואילו גרב סרוגה נוחה בהליכה.²⁷

כך גם נראה מלשון הרמב"ם באשר לכלים אלה:

מאימתי יקבל הבגד טומאה? משיארוג בו שלש אצבעות על שלש אצבעות. וכל הכלים הנארגין במחט, כגון הכיס ואנפיליא אין מקבלין טומאה עד שתיגמר מלאכתן.
(הל' כלים פכ"ב הי"ב)

יש בדבריו אבחנה ברורה, בין אריג רגיל, לבין סריג הנעשה במחט, שאין עליו שם אריג – אפילו הגיע לשלש אצבעות – עד שיקבל את צורתו השלימה.

הסוג השני בתוספתא אלו הכלים הגדולים. מדובר בכלים של רשת מחוררת, ואף זו נעשית כולה לא באריגה אלא במחט ומסרגה מיוחדת. גרגותני הוא סל גדול עשוי רשת, והתוספתא מדברת על שיטת העשייה, שהרשת של הסל נעשית במחט. ראה גיטין נו ע"ב, שם נאמר שטיטוס ארז את כלי המקדש בתוך הפרוכת הגדולה, ועשאה 'כמין גרגותני', ומפרש רש"י: 'סל גדול'.²⁸

25 ראה שבת נז ע"א, שחז"ל מבחינים בין מחט נקובה למחט שאינה נקובה, כלומר סיכה או מסרגה, וכלשון חז"ל שם: "במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה?... ולא במחט שאינה נקובה" (וראה רש"י שם שהכוונה לסיכה).

26 ראה למשל ברכות כג ע"א: "אין שהות ביום ללבשן [לתפילין] עושה להן כמין כיס טפח". כן ראה ברכות לב ע"א: "משל לאדם אחד שהיה לו בן, הרחיצו וסכו... ותלה לו כיס [של כסף] על צוארו". כן ראה שבת קמא ע"ב: "הוציא תינוק חי וכיס תלוי בצוארו [לצורך משחק] חייב משום כיס", והרבה דוגמות כאלו.

27 ראה מגילת תענית, כ"ה בסיוון. מתואר שם כיצד גביהא בן פסיסא עשה אנפילאות מבד לאלכסנדר מוקדון, כדי שלא ילך בהר הבית במנעלי עור. ראה גם שבת קכ ע"א: "שני אנפילאות", וכן רש"י שבת י ע"א, שהסביר שם שפוזמקי, כלומר גרביים, הן אנפילאות, ועוד.

28 כך גם ברש"י עבודה זרה נו ע"ב: 'גרגותני – הוא סל גדול שקשור בצנור, והיין יורד מן הצנור לתוכו, ומתוכו לבור, כדי לסנן היין מזגין וחרצנין'. כך גם בספר האשכול (יין נסך קמג, א): "ואחר דריכתן [של הענבים] שהוא יין, משימין גרגותני, שהיא מסננת על פי הבור שלפני הגת."

מצודה היא יריעה גדולה עשויה רשת, ועיקרה נעשית לצורך דיג, וכדרכם של הדייגים לפרוס מכמורת בים ולאסוף אל תוכה את הדגים. ברשת כעין זו השתמשו אף לצייד חיות, וראה משנה שבת פ"א מ"ו: 'אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום'.²⁹

אף כאן, מביא הרמב"ם כלים גדולים אלו לעניין הלכה. ראה הל' כלים פכ"ב הי"ג: "כל הכלים הנעשין על גבי מחט, כגון, מצודה, כיון שנעשה בהן בית קיבול מלאכתן מקבלין טומאה". ויש לשים לב, שהרמב"ם תיקן את לשון התוספתא, ובמקום 'נארגין על גבי מחט' כתב: "נעשין על גבי מחט", ללמדך שאין זו אריגת שתי וערב אלא כמין סריגה. המשנה והרמב"ם מבחינים להלכה בין שני הסוגים דלעיל: הכיס והאנפיליא הם חפץ קטן, ולפיכך אינם מקבלים טומאה אלא משתיגמר מלאכתן, שכן דעתו של האורג לעשות כיס. לא כן המצודה והגרנותני, שהם רשתות גדולות. אלו יקבלו טומאה כבר בשלב מוקדם של יצירתם. "משעשה בהן בית קיבול" וניתן להתחיל לדוג בהן הרי הן מקבלים טומאה.

המעין ברמב"ם יראה שכלים אלו יש להם צורת רשת, שכן, סמך להלכה זו עוד שתי הלכות בענייני סבכה, שהיא בגד רשת.³⁰

2. סריגה – מושג קדום

מן הראוי להבהיר את המושג 'סריגה' ומקורו הקדום. מקור המושג בארמית, וענינו עשיית רשת. ראה מ"א ז', יז: "שְׁבָכִים מְעֵשֶׂה שְׁבָכָה", ומתרגם יונתן: 'סריגא'. וראה גם באיוב י"ח, ח: "כִּי שָׁלַח בְּרֶשֶׁת בְּרִגְלָיו וְעַל שְׁבָכָה יִתְהַלֵּךְ", ובתרגום: "רשת – מצדתא; שבכה – סריגתא".³¹ נראה, שמכאן גם המקור למושג 'סורג' במקדש.

ומוריקין היין שבגת על הגרנותני, שהוא על פי הבור, והיין משלשל למטה בבור, ומשתיירין בתוך הגרנותני הענבים וכל הפסולת". וכך באור זרוע (עבודה זרה סימן רטו): "גרנותני, הוא סל גדול, שקשור בצנור, והיין יורד מן הצנור לתוכו. ומתוכו לבור, כדי לסנן היין מזגין ומחרצנים".

29 כן ראה באסתר רבה (ז', ו): "משל לזאב שצמא למים, ופרשו לו מצודה על פי המעין".

30 ראה שם בהמשך בהלכה יד: "סבכה שמניחות הבנות בראשיהן, אם התחילו לעשות אותה מפיה – אינה מקבלת טומאה עד שיגמר קרקעיתה, ואם התחילה מקרקעיתה – אינה מקבלת טומאה עד שיגמור את פיה". ושם הלכה טו: "סבכה שנקרעה, אם אינה מקבלת רוב שיער הראש – טהורה". דין סבכה ורשת שונה מיריעה ארוגה, ולכן ייחד להן הרמב"ם הלכה מיוחדת.

31 ומפרש רש"י, שמדובר באדם מסתבך ונלכד ברשת: "סופו אשר שולח ברשת רגליו לצעוד על הרשת וליתפס. ועל שבכה יתהלך – היא רשת. כל שבכה עשויה כמו רשת". מדובר אפוא במיני רשתות ומצודות לציד.

הפרשנים מסבירים³² שהיה כמין שבכה, ומקור הדברים ככל הנראה בארמית המקובלת בימי בית שני.

הרמב"ם מביא את המושגים 'רשת' ו'סריגה' בהקשר אחד. ראה בפירוש המשנה לאהלות פ"ח מ"ד: "והסריגות שבחלונות – השבכות שעושין בחלונות. תרגום שבכה – סריגה". וכך שם פ"ג מ"ב: "סריגות השבכות הארוגות מן הזמורות וכיוצא בהן, ושם הזמורה הדקה שריג. וכבר הזכרנו בשמיני דמסכתא זו, כי תרגום שבכה סריגא".

3. רש"י: רשת ותחרה נעשים 'מעשה מחט'

הגדרה זו של 'מעשה מחט' שהוא כמין סריגה, מובאת ברש"י בפירושו למגילה יב ע"א. שם מפרשים חז"ל את הפסוק: 'חור כרפס ותכלת': "מאי חור? – רב אמר: חרי חרי". מפרש רש"י: "חרי חרי – מעשה מחט. מלאכת המצעות היתה עשויה נקבים נקבים". כלומר, המצעים על מיטות הזהב והכסף שבחצר אכשורוש היו עשויים חורים חורים, כתחרה וכמין רשת.

כעין זה מובא בערוך ערך חר (השביעי): "חרי חרי – יריעות מנוקבות, שיהיו רואין אלו את אלו". לפירושו, אין מדובר במצעים אלא בוילונות, העשויים כתחרה וכרשת, ונעשו כך, כדי לאפשר לבאי המשתה לראות זה את זה. על כל פנים, למלאכת עשיית הרשת קורא רש"י 'מעשה מחט'.

4. 'מעשה מחט' בדיני גיטין ואבלות

האבחנה הנ"ל בין תפירה ל'מעשה מחט', יש לה משמעות גם לכתובת גט. הלכה היא שגט שנכתב ב'מעשה מחט' פסול. כך מובא בגיטין כ ע"א: "עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופינקס – יצא לחירות, אבל לא בכתב שעל גבי כיפא ואנדוכתרי". מפרש רש"י: "לא בכתב שעל גבי כיפה – כעין כובע של צמר... אנדוכתרי – תכשיט ורוקמין עליו צורות במחט... ואם רקמו עליהן אותיות הגט אינו כתב". כלומר, רקמה במחט אינה נחשבת כתב לעניין גיטין והגט פסול. אולם בספר העיטור (מאמר שביעי) הביא פירוש אחר ל'כתב על גבי כיפה', זאת מדברי רבנו חננאל, המפרש: "כיפה של צמר ארוגה, ורקם באריגתה... וכגון זה שנכתב ברקמה, או במעשה מחט אינו גט". נראה שרצונו לומר כנ"ל: לא רק כתיבה ברקמת מחט פסולה, שכן אינה כתב יד, וצריך להיות 'וכתב לה ספר', אלא אפילו הכיפה עצמה ארוגה ב'מעשה מחט', כלומר: סריג, והכתב הוא עצם הסריג, אין זה כתב, ולפיכך הגט פסול. וכן פסק בבית יוסף ובשולחן ערוך.³³

32 ראה פי' הברטנורא מידות פ"ב מ"ג.

33 אבן העזר קכ"ה, כג: "אם רקם או ארג או עשה כמעשה מחט אותיות הגט, יש אומרים דלאו כתב הוא".

גם בדיני אבלות מופיע המושג 'מעשה מחט'.

אבל שקרע על אביו או אמו – אסרו עליו חכמים לאחות את הבד מחדש. אך התירו לשלול את הבגד בתפרים רופפים, כמין 'סולמות' וכמין רשת בעלמא.

ראה מועד קטן כו ע"א: "וכולן (=האבלים) רשאים לשוללן, ולמוללן, וללוקטן ולעשותן כמין סולמות (=רשת), אבל לא לאחותן". 'סולמות' אלה מוגדרים כ'מעשה מחט'. ראה אורחות חיים הל' אבל אות ז', הכותב: 'ללקטן ולעשות סולמות – אלו הם מעשה מחט, שהוא חיבור מפוזר ומפורד [כרשת]'.

עולה א"כ ש'מעשה מחט' בדברי חז"ל והראשונים הוא סריג, ויש לכך משמעות להלכות בגדי כהונה, להלכות טומאה וטהרה, להלכות גיטין ולהלכות אבלות.

5. הסבר חדש לשיטת הרמב"ם

לאור האמור, נראה שזה הוא 'מעשה מחט' שנאסר בבגדי כהונה – שהבגד כולו נעשה במחט, בסריגה. אך עדיין יש לשאול: מה הפסול ב'מעשה מחט' וסריגה, ומדוע למדו חז"ל מן המושג 'מעשה אורג' שבא למעט 'מעשה מחט'? נראה, שלסריגה יש שני חסרונות: הראשון, שמאחר שכל הבגד נעשה מחוט אחד מתמשך ומתפתל, אם ייקרע הבגד במקום אחד, החוט ישתחרר והבגד כולו ייפרם. חיסרון נוסף הוא שבדרך כלל הסריגה מלאה נקבים וחורים, ופעמים שהבשר נראה דרכה, לא כן אריגה שהיא צפופה, ואין הבשר נראה דרך הבגד.

מכאן נוכל לשוב אל דברי הרמב"ם דלעיל הבאים על מקומם בשלום. שיטתו היא כשיטת הערוך, שמצווה להשתמש בבגדי כהונה גם בתפירה במחט לחיבור חלקיהם השונים, זאת, מגזרת הכתוב של 'בגדי שרד'.³⁴

כך יובנו דברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ח, הי"ט: "בגדי כהונה כולן, אין עושין אותן מעשה מחט, אלא מעשה אורג", כלומר: אין לעשות את האריג כולו ב'מעשה מחט', כלומר, בצורת סריג או רשת.

לדעת הרמב"ם אין כל מניעה לתפור את חלקי הבגד במחט, וכמו שכתב בהלכה ט"ז: "ובית יד שלה נארג בפני עצמו, ומחברין אותו עם גוף הכתונת בתפירה", שכן חיבור בתפירה, לדעתו, אינו 'מעשה מחט'.

יתרה מזו – ובניגוד לרש"י – תפירה זו מחויבת, וזו מהותם של 'בגדי שרד', שגוזרים אותם לחלקיהם, ו'משרדים' ביריעה, כדי שיהיו 'בגדי שרד' – כשם, שיהיו תואמים והולמים את מידת גופו של הכהן המשרת בקודש.

34 וכפי שנתבאר לעיל בעניין הכתונת של הכהן הגדול ביום הכיפורים, פרק ב' סעיף 1.

וראה אור שמח שנראה מדבריו, שכך הבין את דברי הרמב"ם, שאין מניעה מלתפור בגדי כהונה במחט. שכך פירש את הגמרא:

אמר אביי: לא נצרכה אלא לבית יד שלהן, ופירושו: דכאשר תעייץ בציווי עשיית הבגדים תראה, כי לא נאמר 'מעשה אורג' אך במעיל, ואיהו דלא היה לו בית יד – היה כולו מעשה אורג ולא מעשה מחט, אבל בכל הבגדים, דהיה להם בית יד – היה גם מעשה מחט. (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג)

'בכל הבגדים' משמעו גם המכנסיים, למשל, שעשויים כבגדי פרשים כדלעיל, וכך באפוד לחלקיו ובגדים אחרים.

6. 'מעשה אורג' כמצווה לכתחילה בלבד

מן הרשימה הארוכה המובאת לעיל באשר לתפירה במחט בבגדים השונים עולה דבר ברור, שגם לשיטת רש"י, האומר שהתפירה שהותרה בבגדי כהונה היא דווקא בבית יד, אם תפרו חלקים אחרים בבגדים במחט אין הדבר מעכב ופוסל את הבגדים. לדעת רש"י הייתה תפירה במחט בכתונת לאורכה, בכתפות האפוד, באבנט ועוד, בהכרח אפוא שאף לדעתו אמנם מצווה לכתחילה להכין בגדי כהונה בלי מעשה מחט, אך בדיעבד אין זה פוסל את הבגדים.

אין זה הדין היחיד במקדש שיש בו חילוק בין לכתחילה ובדיעבד. כעין זה מצינו בעניין שני שעירי יום הכיפורים, שלכתחילה צריך "שיהיו שניהם שווים במראה, ובקומה, ובדמים", אך בדיעבד כל שני שעירים כשרים (יומא סב ע"א). כך גם באשר לקרבן אשם ועולה של המצורע – אלו צריכים להיות שווים, אך לא נאמרו הדברים אלא כמצווה לכתחילה, כשהדבר מתאפשר, אבל בדיעבד הקרבנות כשרים אפילו אם אינם שווים (שם ע"ב).³⁵ וכך מצינו גם בעניין בגדי כהונה, שכתבה התורה "מדו בד", שיהיו הבגדים כמידתו, ולא יחסר ולא יותיר. עם זאת מודגש בדברי חז"ל, שאינו אלא "למצווה ולא לעכב", ולפיכך בדיעבד כשרים גם אם אינם בדיוק כמידתו.³⁶

35 כעין זה מצינו בעוד מצוות בתורה. כגון 'נחל איתן' האמור בעגלה ערופה, שלא נאמר הדבר אלא כמצווה לכתחילה, אך בדיעבד כשר, אף על פי שאינו איתן (ספרי שופטים פסקא רז). ויש עוד רבים כאלה.

36 ראה רש"י זבחים יח ע"א ד"ה כשרין.

כלל הוא בגמרא בענייני קודשים – וכך גם באשר לכלי המקדש – שרק אם "שנה עליו הכתוב" מעכב. כלומר, רק אם כפלה התורה את הציווי לימדה בכך שהדבר מחייב.³⁷

מעשה, ש'מעשה אורג' נאמר בפי המעיל בלבד, ניתן אמנם ללמוד ממנו שלכתחילה ראוי לעשות את כלל הבגדים 'מעשה אורג', אך בשום פנים אי אפשר ללמוד מכאן איסור לעשות את כלל הבגדים ב'מעשה מחט', ושהעושה כן בגדיו פסולים.

7. תפירה במחט בבגדי כהונה – מצווה מן התורה

ואני בענייני אומר: יתרה מזו, לא רק שהתורה תפירה במחט בשאר בגדים, אלא שלדעת חז"ל והרמב"ם כך היא המצווה לכתחילה. שכן ארבע פעמים כתבה התורה 'בגדי שרד' בבגדי כהונה, כשכוונתה שיש להותיר בכל חלק באריג שריד לצורך תפירה, וממילא אין לך 'שנה עליו הכתוב לעכב' גדול מזה!

כמובא לעיל, התפירה בבגדים חיונית כדי שיהיה הבגד "כמידתו". כמו כן, הבגדים צריכים להיות "לכבוד ולתפארת", ואין הדבר ניתן לביצוע אלא אם יגזרו ויתפרו את הבגד, כדרך החייטים בפילוסין ובהנדואין, וכך עשו בגדים בכל הדורות. מאידך, אם אין תופרים את החלקים במחט, המציאות מוכיחה שהבגד נראה עלוב, מרושל, ללא תואר וללא הדר.

לכן נראה שלכתחילה מצווה לתפור את כלל בגדי הכהונה במחט. אך גם אם נאמר שאין התפירה מחייבת ומעכבת בבגדים – בוודאי אין איסור או מניעה כל שהיא לתפור במחט. ומה שאסרה הגמרא 'מעשה מחט', אין זה אלא כשעשה את בגדי הכהונה בשיטת הסריגה במחט, והיא שחכמינו ז"ל מיעטו אותה מ'מעשה אורג'.

37 ראה למשל זבחים כג ע"ב, לעניין חובת עמידה של הכהן בשעת עבודה. נאמר בגמרא: "לעמוד לשרת – מצווה", ואילו את ענין העיכוב למדו חז"ל מפסוק נוסף, כמובא בהמשך: "כשהוא אומר: העומדים – שנה עליו הכתוב לעכב".

דרישת 'לשמה' בעשיית בגדי הקודש

א. הקדמה

ב. דעת הרמב"ן

ג. דעת הרמב"ם

ד. סיכום

א. הקדמה

במאמר קצר זה¹ נעמוד על דרישת לשמה בעשיית בגדי הכהונה. סוגייה זו נידונה בקצרה בירושלמי, ונראה שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בעניין. מתוך עיון בתפיסת הרמב"ם והרמב"ן בעניין בגדי כהונה וביחס לדרישת לשמה נציע הבנה במחלוקתם בדרישת לשמה בעשיית בגדי כהונה.

בירושלמי מסכת יומא נאמר כך:

רבי חנניה בשם רבי יסא: כמחלוקת עור שעיבדו לשם קמיע מותר לכתוב עליו מזוזה; רבן שמעון בן גמליאל אוסר. אמר ר' יוסה: הוינן סברין מימר מה פליגין להדיוט הא לגבוה לא, מן מה דתני אבני קודש צריך שתהא חציכתן בקודש ובקודש יחצבו, בגדי קדש צריך שתהא אריגתן בקודש ובקודש יארגו.

ואמר ר' חנניה בשם ר' יסא: במחלוקת היא. הדא אמרה אף לגבוה פליגין, דתני העושה כלי לגבוה עד שלא נשתמש בו גבוה מותר להשתמש בו הדיוט, משנשתמש בו גבוה אסור להשתמש בו הדיוט. והא תני העושה כלי לגבוה אל ישתמש בו הדיוט! רבי חנניה בשם רבי יסא: במחלוקת, דתני העושה כלי להדיוט עד שלא נשתמש בו הדיוט מותר להשתמש בו גבוה, משנשתמש בו הדיוט אסור להשתמש בו גבוה. (ירושלמי, יומא פ"ג ה"ו)

להבנת 'קרבן העדה' (על אתר), וכן ה'קרן אורה' (מנחות מב ע"ב) וה'מנחת חינוך' (סוף מצווה עט) 'אריגתן בקודש' פירושו שאריגת בגדי הכהונה חייבת להעשות לשמה. בסוגייה זו דרישת לשמה בבגדי כהונה מושווית לדרישת לשמה בעיבוד מזוזה. השוואה זו בין מזוזה לבגדי כהונה טעונה בירור, ונשוב לכך בהמשך.

1 המאמר מוקדש לע"נ הרב שמואל שמחה-בונם כ"ץ ז"ל, רב העיר שנלי, אנגליה, מחנך דגול וחבר יקר. הלך לעולמו בכ"ד בתשרי התשס"ח, והוא בן שלושים. תודתי לידידי הד"ר שמעוני גרטי והרב שלומי אלדר על ההערות הרבות והתיקונים הרבים, ומובן שהאחריות לדברים עמי בלבד.

לדעת ה'מנחת חינוך' חובת 'לשמה' בבגדי כהונה תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, וכך כתב:

ועיין ברמב"ן על התורה פסוק "לכבוד ולתפארת" כתב שם: וח' הבגדים צריכין שיהיו עשויין לשמן, ויתכן שהיו צריכין כונה. וכעת לא ראיתי להר"מ שיביא זה שבגדי כהונה צריכין לשמה כמו בציצית וכדומה, ובפ"א מהלכות בית הבחירה ה"כ כתב וז"ל: "אין עושין כל הכלים מתחילתן אלא לשם הקדש ואם נעשו מתחלתן להדיוט אין עושין אותו לגבוה", ושם קאי על כלי השרת אשר מבואר שם לפ"ז. וגם נראה דוקא אם עשאן מתחלתן להדיוט פסולין, ולהצריך כוונה בעשייתן לא נשמע, ובב"כ לא כתב כלל מזה.

שוב הראו לי בירושלמי ביומא פ' א"ל הממונה מבואר שם מחלוקת אם מזוזה צריך עיבוד לשמה, ואח"כ מביא הפלוגתא גבי בגדי כהונה אם צריכין לשמה, ותולה פלוגתא זו בפלוגתא דמזוזה ע"ש, ומובא ירושלמי זה ברמב"ן על סוכה. א"כ כיון דדעת הר"ם ה"א מה' תפילין דמזוזה א"צ עיבוד לשמן, א"כ גם בג"כ א"צ עיבוד לשמן ע"כ לא הביא הר"ם זה וצ"ע. (מנחת חינוך, סוף מצוה ט)

מפסיקת הרמב"ם שעיבוד מזוזה אינה נעשית לשמה, והשוואת הירושלמי בין מזוזה לבגדי כהונה, מסיק ה'מנחת חינוך' שדעת הרמב"ם שבגדי כהונה אינם צריכים עשייה לשמה. מנגד, הרמב"ן מביא את הירושלמי המוזכר וה'מנחת חינוך' מסיק שהרמב"ן פסק שבגדי כהונה צריכים עשייה לשמה. עתה נעמוד על דעתם של הרמב"ן והרמב"ם בהרחבה.

ב. דעת הרמב"ן

הרמב"ן בפירושו לתורה כתב:

והיו הבגדים צריכין עשייה לשמן, ויתכן שיהיו צריכין כוונה, ולכן אמר "ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה", שיבינו מה שיעשו. (רמב"ן, שמות כ"ח, ב)

על פניו נראה שהרמב"ן דורש עשייה לשמה (ומתלבט באשר לכוונה בלבישה), ומפרש את דרישת התורה ל'חכמי לב' שיעשו את מלאכתם תוך הבנת המטרה, כלומר לשמה. כאן הרמב"ן אינו מותיר כל ספק באשר לדעתו, וקושר את דעתו לפסוק המדבר על עשיית הבגדים, כך שדרישת לשמה כאן אינה קשורה בסוגייה הכללית של דרישת לשמה בעשיית חפצי מצווה. כלומר: הרמב"ן קובע שיש דרישה לעשייה לשמה בבגדי כהונה, והמקור לכך הוא פסוק מפורש בעניין, וממילא דרישת לשמה בבגדי כהונה אינה תולדה של דרישה כללית ביתר חפצי מצווה, דוגמת סוכה, מזוזה וציצית.

מנגד, ב'מלחמת ה' (סוכה ד ע"ב – ה ע"א בדפי הרי"ף) נראה שהרמב"ן השווה בין בגדי כהונה ובין סת"ם, בעקבות הירושלמי. לפי עניות דעתי הרמב"ן שם נראה כמצדד שלא לדרוש עשייה לשמה בבגדי כהונה, ולא כהבנת ה'מנחת חינוך' שהרמב"ן מסיק שיש דרישת לשמה בבגדי כהונה. וז"ל:

והיכא דבעי לשמן למצוה הוא כדפרישית. ומצאתי בירושלמי בפ' אמר להם הממונה דתני עור שעבדו לשם קמיע מותר לכתוב עליו מזוזה רשב"ג אוסר, הנה זאת ראייה מפורשת דבעור של כתיבה עצמה נחלקו ולרבנן לא בעינן לשמה, ושם אמרו: אמר ר' יוסה הוינן סברין מימר לא פליגן להדיוט הא לגבוה לא מן מה דתני אבני קודש צריך שתהא חציבתן לשם קדש ובקדש יחצבו בגדי קדש צריך שתהא אריגתו לשם קודש ובקודש יארגו וא"ר חנינא בשם ר' יוסי במחלוקת הדה אמרה אפי' לגבוה פליגי דתניא העושה כלי לגבוה עד שלא נשתמש בו לגבוה מותר להשתמש הדיוט ר' חנינא בשם ר' יוסי במחלוקת - פי' סבירא להו כיון דהזמנה לאו מלתא היא ש"מ דלא בעיא לשמה בשל גבוה דלא כרשב"ג והיינו כדאביי דאמר תנאי היא וכדפרישית. מ"מ למדנו פלוגתא דרשב"ג ורבנן בכל דבר שבקדושה, כגון פלוגתא של כתיבת תפילין ומזוזות ובגדי כהונה ואבני מזבח וכיוצא בהן, דבכולן לרשב"ג צריכין לשמן ולרבנן הזמנה לאו מלתא היא ולא מיתפסי בקדושה וא"צ לשמן עד שיפרוט לך הכתוב כגון עשיית ציצית וכן ס"ת.

דעת רשב"ג (מנחות מב ע"ב) שתפילין צריכים עיבוד לשמה. 'בעל המאור' (סוכה ד ע"ב ברי"ף) פוסק כרשב"ג, ולדעתו סת"ם צריכים עיבוד לשמה. הרמב"ן (במלחמת ה' שם, ובחידושו לגיטין נה ע"א) מצדד כרבנן דרשב"ג, ומסיק שבעוד שמצווה מן המובחר לעבד לשמה, מעיקר הדין אין צורך בעיבוד לשמה בתפילין ומזוזה, וכן אבני מזבח ובגדי כהונה. אכן נראה שהרמב"ן אומר שבגדי כהונה אינם צריכים עשייה לשמה, והנה הוא סותר את שיטתו בפירוש התורה.²

בשו"ת 'מנחת יצחק' (חלק ז, סימן ח) הציע שהרמב"ן סבור שבגדי כהן גדול דווקא צריכים עשייה לשמה – ובזה מדבר הפסוק, אלא שבגדי כהן הדיוט אינם צריכים לשמה, כדברי ת"ק דרשב"ג. פתרון זה אפשרי ברמה למדנית, אולם לענ"ד ברור שהרמב"ן עצמו לא התכוון לכך. אף המנח"י הגדיר זאת כדוחק ואנו נציע דרך אחרת.

אפשרות אחת היא שצריך להבחין בין השלבים השונים בהכנת הבגדים. הירושלמי הנ"ל מדבר על עיבוד עור, על חציבת אבנים, ועל אריגת בגדים, ולא על כתיבה, בנייה ותפירה בהתאמה. מדובר בהכנת חומרים מחומר גלם. וז"ל הרמב"ם:

2 באגרות הגרי"ד הלוי עמ' קצד מופיע (ואינני יודע אם זוהי הוספת העורך) ששיטת הרמב"ן במלחמות ה' בסוכה היא שבגדי כהונה צריכים לשמה.

וכיצד מעשה הבגדים, הכתונת בין של כהן גדול בין של כהן הדיוט משבצת היתה שהיא בתים בתים באריגתה כמו בית הכוסות כדרך שעושים האורגין בבגדים הקשים, ובית יד שלה נארג בפני עצמו ומחברין אותו עם גוף הכתונת בתפירה. (הל' כלי המקדש פ"ח הי"ד)

זאת אומרת: אורגים חלקים של הבגד, ומחברים אותם בתפירה. ייתכן שדעת הרמב"ן היא שהאריגה אינה צריכה לשמה, כדעת ת"ק, אלא שהתפירה – ה'מכה בפטיש' – חייבת עשייה לשמה. גישה זו קשה אף היא, שכן הפסוק מדבר על 'עשייה' (שמות כ"ח, ג) ועל פסוק זה פירש הרמב"ן שהעשייה צריכה כוונה.

אפשרות יותר סבירה היא שיש להבחין בין עשיית הבגדים לכיהונם של אהרן ובניו, ובין עשיית הבגדים לדורות. הרמב"ן כתב:

ונראה דאין כתונת כהונה קדשי הגוף ככלי שרת שאינם אלא מכשירי עבודה ואין משתמשים בגופן. (חידושי הרמב"ן, קידושין נד ע"א)

בהקשר דיונו שם מסיק הרמב"ן שממילא ניתן לפדותם לחולין. כלומר: לדעת הרמב"ן הבגדים הם מכשיר מצווה של מצוות עבודת בית המקדש ואינם כשלעצמם חפץ של מצווה.³ הנה הרמב"ן פותח פתח לחלוקה בין כלי המקדש לבגדי הקודש. כלי המקדש – כפות וקערות וכו' – יש בהם שימוש ישיר, מה שאין כן בבגדים שמלבד לבישתם לא עושים איתם דבר. אולם בחנוכת אהרן ובניו במדבר כתוב במפורש שהלבשתם היתה חלק מחנכתם: "שָׁבַעַת יָמִים יִלְבָּשׁוּ הַכֹּהֵן תַּחְתּוֹ מִבְּנָיו אֲשֶׁר יָבֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְשֵׁרֵת בְּקֹדֶשׁ" (שמות כ"ט, ל), ולא רק 'הכשר מצווה', לא רק תנאי לעבודה. אם כן באותו הפעם הראשונה שלבשו הכהנים את הבגדים, הבגדים היו ככלי שרת המחנכים ומסמיכים את הכהנים לשאת את כהונתם.⁴ לעומת זאת, בגדי כהונה מאז ועד עולם אינם אלא מכשירי מצוות עבודת המקדש. הבגדים (מלבד באותו הפעם הראשונה) אינם חפץ שעושים בו מצווה – בדיוק כמו אבני המקדש, ואינם קדושים בקדושת הגוף, כפי שכתב הרמב"ן. הירושלמי מתייחס לאבני המקדש ולבגדי הקודש כאחד, שכן שניהם אינם כלי מקדש. הרמב"ן פוסק שם כת"ק וממילא לדעתו אין דרישת לשמה. משא"כ לגבי הפעם הראשונה, העשייה הראשונה של הבגדים: עשייה

3 השווה דברי המאירי, שאף הוא הגדיר בגדי כהונה כמכשירי קרבן: "בגדי כהונה אף הם מכשירי קרבן הם לפיכך המשתחוה לבהמה צמרה פסול לבגדי כהונה" (בית הבחירה, עבודה זרה מז ע"א).

4 בעיה עם אפשרות זו היא שבמקום שאין שמן המשחה כהן גדול יכול להתמנות על ידי ריבוי בגדים (רמב"ם, הל' כלי המקדש פ"ד, הי"ג). אך רש"י ותוס' (יומא יב ע"א) כבר העירו שלכאורה מינוי על ידי ריבוי בגדים אינו אלא תנאי של 'עבודתו מחנכתו' והמינוי בפה הוא העיקר. עיין גם דברי הגרי"ד בשם הגר"ח (אגרות הגרי"ד הלוי, עמוד קפג).

זו הייתה לשם חנוכת הכהונים ובכך היו הבגדים הראשונים בגדר חפצא של מצווה ולכן דרשה התורה עשייה לשמה. ואכן, הרמב"ן (שמות כ"ח, א) כותב מפורשות שהפרשה כולה מדברת רק על חנוכת אהרן ובניו במדבר, ולא על חנוכה לדורות.

ג. דעת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"א) כתב בפשטות שיש מצווה לעשות את הבגדים, מבלי לציין שיש או שאין דרישת לשמה, ועל כך נחלקו האחרונים. להלן נביא את דעותיהם ונדון בהם, ואף נבור לנו דרך חדשה בהבנת דברי הרמב"ם.

ה'מנחת חינוך' סובר שלרמב"ם אין דרישת לשמה בעשיית הבגדים. המנ"ח הסיק זאת מכך שהרמב"ם פוסק שמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"א הי"א) ובירושלמי המובא לעיל הושוו דיני עיבוד מזוזה ואריגת בגד כהונה לעניין 'לשמה'. הבנת המנ"ח נתמכת מכך שבעוד הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הכ"א) נזהר מאוד לציין שעשיית "כל הכלים" – שלכאורה בגדי הכהונה אינם בכלל – צריכה להיות 'לשם קודש', לגבי הבגדים אין כל ציון (הל' כלי המקדש והעובדים בו).

בשו"ת 'מנחת יצחק' (חלק ז סימן ח) הגיע למסקנה דומה ל'מנחת חינוך', אך לדעתו הרמב"ם לא פוסק כסוגיית הירושלמי בכלל. מחד, הרמב"ם לא פסק כרשב"ג (שכן להבנתו דעת הרמב"ם היא שאין דרישת 'לשמה' בבגדים) ומאידך – גם לא כת"ק דרשב"ג (שכן לרמב"ם יש דרישת 'לשמה' באבנים), אלא כתוספתא מגילה (פ"ב הט"ז) שכלי המקדש ואבניו צריכים הכנה לשם קודש, ולדעתו אין הבגדים בכלל 'כלים' לעניין זה וממילא אינם צריכים עשייה 'לשמה'.

מנגד, הגרי"ד סולובייצק ואחרים⁵ טענו שדעת הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הכ"א) שכלי שרת כולם צריכים עשייה לשם קודש, ולדעתם זה כולל גם את בגדי הקודש (אכן יש מקומות שרמוז שבגדי כהונה כלולים בכלל הכלים, כגון בהל' כלי המקדש פ"ח ה"ב, הל' מעילה פ"ו ה"א) ולכן דרושה 'לשמה' בעשייתם כמו בעשיית שאר הכלים. אולם, כפי שהאירו המנחת יצחק ואחרים, הקביעה שלרמב"ם הבגדים כלולים בין שאר הכלים אינה פשוטה, ובכמה מקומות הרמב"ם מפריד מפורשות בין

5 אגרות הגרי"ד הלוי, עמ' קצד; שלמי שמחה (חלק ה, אות נד) לרב שמחה אלברג (1915-1995 לטה"נ) שהוסמך ע"י הרב מנחם זמבה הי"ד; בתי כהונה לרבי יצחק הכהן רפאפורט (הל' בית הבחירה פ"א ה"כ): "טעמא הוא משום שכל כלי מקדש טעונין לשמה כלומר שמתחלתן יהיו עשויין לשם הקדש ולא לשם הדיוט וכענין הזבחים שטעונין לשמן". כן משמע מחזון יחזקאל (מנחות פ"ט, י).

כלי המקדש בכלל לבין בגדי הקודש (כגון הלכות כלי המקדש פ"ח ה"ז, וכן הלכות בית הבחירה פ"א ה"ו).⁶

לענ"ד אפשר להציע שגם אם ככלל בגדי כהונה כלולים עם שאר הכלים, ולכאורה תהיה דרישת 'לשמה' בעשיית הבגדים, עדיין יש מקום לטעון שדווקא בעשיית הבגדים לא תהיה דרישת 'לשמה'. לרמב"ם ישנה מצוות עשה לעשות וללבוש את הבגדים.⁷ לפי הכלל הנ"ל של הרמב"ן שחפץ שעושים מצווה בגופו קדוש בקדושת הגוף הרי שלרמב"ם יתקדשו הבגדים בקדושת הגוף, שכן לשיטתו עצם הלבישה היא מצווה. בדרך זו הלכו בעלי התוספות שכתבו:

...דאיירי דאופן כתנות לא נתחנכו עדיין לעבודה דאז אין קדושת כלי שרת עליהם אלא קדושת בדק הבית כדאמר פ"ק דסנהדרין (טז ע"ב) עבודתן מחנכתן.
(תוס' קידושין נד ע"א, ד"ה בכתנות)

כלומר, הבגדים מתקדשים רק מרגע לבישתם לעבודה.⁸ נראה שניתן להעמיק בהבנה זו מתשובתו של הרמב"ם לחכמי לונל (סימן שלד) בעניין דרישת לשמה בעיבוד סת"ם. לדעת הרמב"ם ספר תורה ותפילין צריכין עיבוד לשמה, ואילו מזוזה לא צריכה (הלכות תפילין פ"א הי"א), ותמהים על כך חכמי לונל באיגרתם לרמב"ם. תשובת הרמב"ם היא שספר תורה ותפילין הם מצוות בעצמן, ואילו מזוזה היא מצווה התלויה בבית – אם אין בית אין מצוות מזוזה. הגרי"ד⁹ הסביר ש"אין שם מזוזה חל על החפצא בפני עצמו", כלומר שהקלף אינו 'מזוזה' עם קדושת מזוזה אא"כ היא נקבעה על מזוזת דלת. נראה שבזה דין מזוזה ודין הבגדים דומים, כפי שעולה מהירושלמי הנ"ל: מזוזה היא מצווה עצמאית, ואין הבית חפצא של מצווה, אך אין קיום למצוות מזוזה בלי שנקבעה בבית. כך לרמב"ם הבגדים הם מצווה עצמאית, אך אין קיום למצווה ללא עבודה. הרמב"ם כתב: "שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים... ואז יעבדו במקדש" (עשה לג), וכן בכותרת להלכות כלי המקדש שוב הדגיש את הצורך בעבודה: "ללבוש בגדי כהונה לעבודה", וכן בהלכות (הל' כלי המקדש פ"י ה"ג) "מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן" – וכל זאת למרות שלדעת הרמב"ם זו מצווה בפני עצמה ולא סעיף במצוות העבודה.¹⁰ אם נקביל בין עיבוד מזוזה לעשיית

6 ואכן נחלקו על כך התוס' והריטב"א (קידושין נ"ד ע"א).

7 עשה לג; הל' כלי המקדש פ"י ה"ג.

8 השווה דברי החזון יחזקאל (מנחות פ"ט, י) שהציע שלרמב"ם בגדי כהונה אינם קדושים בקדושת הגוף, כשיטת הרמב"ן הנ"ל והריטב"א (קידושין נד ע"א).

9 עיין 'כתיבת ספר תורה, תפילין, ומזוזה לשמה' ב'שיעורים לזכר אבא מרי' כרך א עמ' ערה (מוסד הרב קוק תשס"ג).

10 ראו חידושי הגרי"ז, זבחים י"ח ע"א.

הבגדים¹¹ נראה מדברי הרמב"ם ששניהם אינם מייצרים 'חפצא של מצווה' ואינם חייבים עשייה 'לשמה' ללא קביעה בדלת ולבישה לעבודה, בהתאמה.¹² לבישת הבגדים היא המקדשת אותם בקדושת הגוף, והיא העושה אותם 'לחפצא של מצווה'.¹³

עד כאן ראינו שיש צדדים לכאן ולכאן בשיטת הרמב"ם באשר לדרישת לשמה בבגדי כהונה. אולם, אפשרות נוספת היא שהרמב"ם לא התייחס לסוגיית 'לשמה' מפני שאין לה נפקא מינה להלכה. הרמב"ם פסק שבגדי כהונה נעשים על ידי הממונה על כך, וממילא מובן שכל מלאכת הממונה היא לא רק לשם קודש אלא לשם בגדי כהונה. וז"ל הרמב"ם:

זה הממונה על מעשה הבגדי כהונה עוסק בהכנת בגדי כהנים הדיוטות ובגדי כהן גדול ובאריגתן ומתחת ידו נעשה הכל. ולשכה היתה לו במקדש.
(הל' כלי המקדש פ"ז ה"כ)

הרמב"ם הוסיף והדגיש 'ומתחת ידו נעשה הכל', ומזה מובן שהממונה, ורק הממונה, מפקח על כל עשיית הבגדים. ממילא מתייתרת דרישת לשמה בעשיית הבגדים, שכן כל תפקידו של הממונה לעשות הבגדים – ואולי אף בלשכתו במקדש – ונראה שכל עשייתו היא לשמה.¹⁴

על הלכה זו העיר ראב"ד כך: "א"א: אומר אני שהוא פנחס המלביש", והגיב ה'כסף משנה' שם: "ופשוט הוא ואיני יודע מה מלמדנו". ביישוב תמיהת ה'כ"מ אציע שניתן להבין את הערת הראב"ד על רקע דברנו לעיל. הרמב"ם כותב על הממונה שהוא ממונה על 'מעשה' הבגדים. הוא מוסיף ומפרט שהוא עוסק "בהכנת [הבגדים]..."

11 וייתכן שלבישת הבגדים מקבילה לכתובת המזוזה, אם כן הלבשה חייבת להיעשות לשמה.
12 כבר העיר בשירי קרבן על הירושלמי הנ"ל שזהו מקור דברי הרמב"ם באשר למזוזה. עיי' שו"ת יביע אומר חלק ח' סימן נה שהביא ראשונים ואחרונים רבים שקישרו בין שיטת הרמב"ם במזוזה לבין הירושלמי הנ"ל.

13 הסבר זה עולה יפה עם עמדת הרמב"ם לגבי כלי המקדש באופן כללי, שם הרמב"ם דורש עשייה לשם גבוה ולא דווקא למצווה מסוימת (הל' בית הבחירה פ"א הכ"א). ועיין כתר תורה על אתר לרב מאיר בן הרב לוי יצחק מברדיטשוב (נפטר ב-1785 לספה"נ, בחיי אביו). בספר מזל שעה לרב שלמה בן יהודה הכהן מסלוניקי (נפטר בתחילת המאה ה-19), הל' בית הבחירה פ"א ה"כ, הסיק שהרמב"ם התבסס על סוגיית הגמרא (עבודה זרה נב ע"ב). לע"ד טיעוניו אינם משכנעים: לדעה שבית חונו אינו ע"ז הרי נעשו סוף סוף לצורך מזבח, וזהו ש'נעשו לקודש', כפי שהסביר בכתר תורה. נראה שבזה כיוונתי לדעת החזון איש ביו"ד הלכות עכו"ם סימן ס' אות כא.

14 לא נכנס כאן לשאלה האם הממונה יכול להיות 'מתעסק' וכו'. להבנתנו, לרמב"ם מובן שהבגדים יכולים רק להיעשות על ידי אדם, ובמקום, שמיועדים לעשיית בגדי כהונה וזה עונה על כל דרישת לשמה אם יש כזאת.

ובאריגתן...". מדויק שלרמב"ם 'עשיית' הבגדים כוללת הכנה ואריגה, ועל כל זה ממונה פנחס המלביש. ככלל הבגדים נארגין, אלא שבכונות יש בתי יד (שרולים) שמחוברים בתפירה (עי' הלכות כלי המקדש פ"ח הט"ז). יוצא אם כן שאריגתן אינה גמר מלאכתם אף של בגדי כהנים הדיוטות, וממילא יש צורך גם בהכנה – כלומר גמר המלאכה, כגון תפירה. בהלכות הרמב"ם כלל לא מזכיר את הלבשת הכהנים על ידי הממונה. על כך העיר הראב"ד שזהו פנחס המלביש – כלומר, תפקידו של הממונה לא היה להכין את הבגדים כי אם להלביש את הכהנים.¹⁵ אכן, בפירוש המשנה (שקלים פ"ה מ"א, מהדורת הרב קאפח) כתב הרמב"ם: "ופנחס המלביש מלביש לכהנים בגדיהם ומתעסק בהחסנתם ועשייתם". בפיהמ"ש הרמב"ם בבירור מדגיש את ההלבשה, ומוסיף כבדרך אגב את ה'עיסוק' בעשיית הבגדים. אך בהלכות הרמב"ם מדגיש את עשיית הבגדים ומוסיף ש"מתחת ידו נעשה הכל" בעוד הוא לא מזכיר הלבשה כלל.

לפי הערת הראב"ד ייתכן שאכן תהיה דרישה ל'לשמה' בהכנת הבגדים שלא תתמלא על ידי המלביש – שלדעתו הלביש את הכהנים ולא הכין את הבגדים. מנגד לרמב"ם בגדי כהונה יוצאים כולם דווקא מתחת ידו של הממונה, הרי ברור שכל מה שעושה הממונה הוא לשם מצוות בגדי כהונה. יוצא אם כן שלרמב"ם אין שום נפקא-מינה לדרישת לשמה בעשיית הבגדים וממילא לא הביאה להלכה כך או כך.¹⁶

ד. סיכום

הרמב"ן כתב במלחמות ה' שהבגדים אינם צריכים עשייה לשמה, ובפירוש התורה כתב שצריכים עשייה לשמה. הצגנו כמה תירוצים אפשריים לסתירה שבדבריו:

א. הרמב"ן מחלק בין בגדי כהן גדול שעשייתם צריכה להיעשות לשמה, ובין בגדי כהן הדיוט שעשייתם אינה טעונה 'לשמה' (מנח"י);

ב. דין 'לשמה' קיים רק בגמר מלאכת הבגדים, אך לא באריגתם;

15 וכן דעת ר"ע מברטנורא (מידות פ"א מ"ד). לעומת זאת, במאירי (שקלים ה ע"א) הלך בעקבות הרמב"ם בהלכות והדגיש את העשייה. אכן, בירושלמי (שם) מסופר "פינחס המלביש שהיה מלביש בגדי כהונה גדולה מעשה כהן אחד שהלביש לאיסטרטיות [שר משרי החיילות] – קרבן העדה] אחד ונתן לו שמונה זהובין ואית דאמרין תרי עשר יהב ליה". הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת אורח משפט חו"מ סימן כ) הסביר שהמעשה מובא שם על מנת להראות שבהלבשה היתה חכמה שוות ערך. לפי דבריו הירושלמי שם דווקא מדגיש את הקושי שבהלבשה ולא בעשייה, שלא כמשתמע מהמאירי.

16 וכן דרך הרמב"ם במקומות אחרים; ראו לדוגמה לחם משנה הל' מאכלות אסורות פ"ט הכ"א.

דרישת 'לשמה' בעשיית בגדי הקודש

ג. דין 'לשמה' נאמר רק לשעתו, על בגדי הכהונה שהוכנו במדבר, אך הוא אינו נוהג לדורות.

נחלקו האחרונים באשר לדרישת הרמב"ם לעשיית הבגדים לשמה, והראנו כי גם אם נכלול את הבגדים בין יתר הכלים יש מקום לומר שבגדי כהונה אינם צריכים עשייה לשמה. אפשרות זו תואמת את הבנת הרמב"ם את מצוות בגדי כהונה ומדוייקת בלשונו בהלכות ובסה"מ. בנוסף הצענו שלרמב"ם, בניגוד לראב"ד, אין נ"מ לשאלה זו שכן תפקידו העיקרי של הממונה על בגדי הכהנים היה עשיית בגדי הכהונה, וברור שעשייה זו היא לשמה ולכן מתייתרת הקביעה אם הבגדים חייבים להיעשות לשמה.

מצוות בניין בית הבחירה לשיטת הרמב"ם

א. בניין המקדש – מצווה בפני עצמה או אמצעי לעבודה?

ב. האם עשיית כלי המקדש היא מצווה בפני עצמה.

א. בית המקדש ובית הבחירה

1. מקור מצוות בניין המקדש

בספר המצוות כותב הרמב"ם:

והמצווה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה... והוא אמרו יתעלה: "ועשו לי מקדש" (שמות כ"ה, ח), ולשון ספרי: "שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ – למנות להם מלך, ולבנות להם בית הבחירה, ולהכרית זרעו של עמלק", הנה התבאר שבנין בית הבחירה מצווה בפני עצמה.

כלומר, שהייתה הווא-אמינא לומר שהציווי לבנות בית עבודה אינו אלא הכשר למצוות העבודה, ואינו מצווה בפני עצמו, ומהספרי מוכח שזו מצווה בפני עצמה.

ובמניין המצוות הקצר בריש היד החזקה כתב הרמב"ם: "לבנות בית הבחירה, שנאמר: 'ועשו לי מקדש'." ובמניין המצוות בריש הל' בית הבחירה כתב: "לבנות מקדש". ובהל' א' שם כתב: "מצוות עשה לבנות בית לה'... שנאמר: 'ועשו לי מקדש'."

ויש לשאול מדוע הרמב"ם משנה לשונו, שלעיתים נוקט הוא שהמצווה היא לבנות "מקדש", ולעיתים שהמצווה היא לבנות "בית הבחירה".

עוד הקשו האחרונים, שבריש הל' מלכים מנה הרמב"ם את שלוש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ, וכתב: "ולבנות להם בית הבחירה, שנאמר: 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' (דברים י"ב, ה)". שלא כמו בספר המצוות ובהל' בית הבחירה, בהם כתב שהמקור למצווה הוא "ועשו לי מקדש".

ועוד קשה, שבספרי עצמו (מופיע גם בסנהדרין כ ע"ב) מובא מקור אחר:

ועדיין איני יודע איזה יקדים, אם לבנות בית הבחירה אם להכרית זרעו של עמלק, תלמוד לומר (דברים י"ב, י-יא): "והניח לכם מכל אויביכם מסביב וישבתם בטח, והיה המקום אשר יבחר ה'".

ובכסף משנה (הל' בית הבחירה) כתב שהרמב"ם לא הביא הפסוק שבספרי כיוון שאינו ציווי לבנות את בית הבחירה, אלא להביא שמה הקרבנות, ומה שהספרי הביאו הוא

רק לראיה על סדר המצוות, שהכרתת עמלק קודמת לבניין בית הבחירה, ולא שזה מקור המצווה.

אך עדיין קשה הסתירה ברמב"ם עצמו, שבהל' מלכים כתב שמקור המצווה הוא מ"לשכנו תדרשו", ובסהמ"צ ובהל' בית הבחירה כתב שהמקור הוא "ועשו לי מקדש". (וע' בלח"מ בהל' מלכים).

עוד קשה, שלפי הרמב"ם נצטוו ישראל במצווה זו כבר ביושבם בהר סיני, ומאז היא מצווה מחויבת לדורות, ומדוע אומר הספרי, וכן הרמב"ם עצמו בהל' מלכים, שנצטוו בה רק כשנכנסו לארץ, ורק אחרי המלכת מלך והכרתת עמלק. ונ"מ למשכן שילה ושבנוב ובגבעון, שלשיטת הרמב"ם בספר המצוות קיימו בבנייתם מצווה זו של "ועשו לי מקדש", וכך מוכח גם מדבריו בריש הל' בית הבחירה, שמביא ביחס למצוות "ועשו לי מקדש" את כל גלגולי המשכן – במדבר ובגלגל ובשילה ובנוב ובגבעון, ואילו לפי הספרי מבואר שאינם בכלל המצווה, שכן היו קודם העמדת מלך והכרתת זרעו של עמלק.

2. ביאור שיטת הרמב"ם

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם שבאמת כבר ביושבם בהר סיני נצטוו ישראל לדורות לבנות בית עבודה לשמו: "ועשו לי מקדש", ומכח מצווה זו גם בנו המשכן בשילה ובנוב ובגבעון. אלא שכשנכנסו לארץ נצטוו לבנות את בית העבודה לשמו במקום אשר יבחר, והרי זה שכלול והשלמה למצווה זו, ועל ציווי זה אמרו חז"ל בספרי שהוא רק משנכנסו לארץ, ורק לאחר שיעמידו מלך ויכריתו זרעו של עמלק. לכן בספר המצוות ובהל' בית הבחירה, שבהם הרמב"ם עוסק בעיקר המצווה לבנות בית עבודה לשמו – הביא את הפסוק "ועשו לי מקדש", ואילו בהל' מלכים הוא מביא את דברי חז"ל על שלוש המצוות שנצטוו בכניסתם לארץ, שמדברים על הציווי לבנות את המקדש במקום אשר יבחר ד', ובזה לא שייך הפסוק "ועשו לי מקדש", שאינו מורה היכן לבנותו, לכן הביא הרמב"ם את הפסוק "לשכנו תדרשו" המורה על החיוב לבנות המקדש במקום אשר יבחר ד'.

וכך אפשר לבאר גם את שינוי הלשונות ברמב"ם – "מקדש" ו"בית הבחירה", מפני שעיקר המצווה הוא לבנות מקדש, אמנם נצטוינו לבנותו במקום אשר יבחר ד', ואז הוא נקרא בית הבחירה. ולכן במניין המצוות כתב "לבנות בית הבחירה", כיוון שהשלמת המצווה (ובפרט בימינו לאחר שנקבע מקום המקדש לעולם) היא לבנות המקדש במקום אשר יבחר ד', וכן כמובן בהל' מלכים שם הוא עוסק בציווי זה עצמו. אך בהל' בית הבחירה שכבר קרא שמן על שם המצווה בשכלולה בבית הבחירה – כתב דווקא "לבנות מקדש", שהיא עיקר המצווה ויסודה (ובפרט שמביא שם גם את כל גלגולי המשכן כנ"ל).

3. שיטת הסמ"ג

אמנם הסמ"ג רוח אחרת עמו, שכתב (מ"ע קס"ג) שהמקור למצווה הוא הפסוק המובא בספרי ובגמ' סנהדרין – "והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם", והוסיף: "זמן מצווה זו של בנין בית הבחירה לא הגיעה עד ימי דוד". ובהקדמה למצוות עשה כתב שיש מצוות שאינן נוהגות לדורות, ולא היו אלא לפי שעה, ואין ראוי למנותן בכלל תרי"ג מצוות, והביא כדוגמא את מצוות עשיית המשכן. מבואר בדבריו שהמצווה לדורות היא דווקא בניין מקדש במקום אשר יבחר ד', ומצוות בניית המשכן היתה לשעתה ולא לדורות, וא"כ בניית המשכן בשילה בנוב ובגבעון לא היה בה מצווה אלא הכשר העבודה בלבד.

אך ברמזי מצוות עשה (מ"ע קס"ג) כתב:

לבנות בית הבחירה, שנאמר: "ועשו לי מקדש וגומר וכן תעשו", ונאמר: "והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם וגו'".

ודבריו תמוהים: כיצד הוא לומד את חובת בניין המקדש מ"ועשו לי מקדש", והרי לשיטתו מצוות בניית המשכן היא לשעה ולא לדורות, ומצוות בניין בית הבחירה לא הגיע זמנה עד ימי דוד?

ואולי אפשר לתרץ ע"פ המסופר בגמ' בכתובות (סב ע"ב) על בנו של רבי, שקבעו זמן חתונתו עם בת ר' יוסי בן זימרא לאחר שתים עשרה שנים שילמד בישיבה, ואחר שהעבירוה לפניו ביקש שיהיו רק שש, ולאחר שהעבירוה שוב ביקש לכונסה מיד ואח"כ ללכת לישיבה, ונתבייש מאביו, ואמר לו רבי: "בני, דעת קונן יש בך, מעיקרא כתיב 'תביאמו ותטעמו' (רש"י: 'שיבאו לארץ ואח"כ יבנו לו מקדש'), ולבסוף כתיב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (רש"י: 'במדבר')". ולפ"ז י"ל שבאמת עיקר מצוות "ועשו לי מקדש" עצמה מכוונת למקום אשר יבחר ד' דווקא, אלא שלשעה ציוה הקב"ה לבנות המשכן במדבר, לשכנו בתוכם גם עד שיכנסו לארץ ויבנו המקדש במקומו.

לסיכום: לדעת הרמב"ם מצוות "ועשו לי מקדש" היא לבנות בית עבודה לשם ד', ונתחייבו בה כבר מאז ציוויה בהר סיני, אלא שכשנכנסו לארץ נתחייבו לבנות המקדש במקום אשר יבחר ד', וחייב זה אינו אלא לאחר המלכת מלך והכרתת עמלק. ואילו לדעת הסמ"ג מצוות "ועשו לי מקדש" היא לבנות המקדש במקום אשר יבחר ד', ונתחייבו בה רק אחר העמדת מלך והכרתת עמלק, אלא שבאופן זמני ציוה ד' על ישראל במדבר לבנות המשכן, לשכנו בתוכם כבר מאז.

יתכן שיש למחלוקת זו משמעות ביחס לשאלה האם סדר המצוות שאמרו חז"ל- העמדת מלך ואח"כ הכרתת עמלק ואח"כ בניין בית הבחירה- היה רק בכניסתם

הראשונה של ישראל לארץ, או שהוא מחייב לדורות, וממילא גם לימינו אנו. שכן לשיטת הרמב"ם מצוות "ועשו לי מקדש" עצמה אינה תלויה כלל בסדר הזה, אלא רק שכלול המצווה החיוב לבנות המקדש במקום אשר יבחר ד', ואפשר להבין שהכוונה היא למציאת המקום וקידושו, אך לאחר שכבר נקבע והתקדש שוב עומדת מצוות "ועשו לי מקדש" כמצווה עצמאית, ואינה תלויה במינוי מלך והכרתת עמלק. ואילו לדעת הסמ"ג מצוות "ועשו לי מקדש" עצמה הותנתה בהעמדת מלך והכרתת עמלק, וא"כ יתכן שגם לדורות תלויה היא בהם. וצ"ע.

ב. מדוע עשיית כלי המקדש אינה מצווה בפני עצמה

נחלקו הרמב"ם והרמב"ן מדוע לא מונים עשיית כל כלי מכלי המקדש כמצווה בפני עצמה. הרמב"ם כתב (בשורש השנים עשר): "שאיין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הציווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו", ומביא כדוגמא שנצטוינו "ועשו לי מקדש", ואח"כ התורה מפרטת את כל חלקיו, "ואיין ראוי שימנה כל מה שאמר בו 'ועשית', 'ועשית' מצוה בפני עצמה".

והרמב"ן (בהשגתו למ"ע ל"ג) כתב שלא הוכשר טעם זה בעיניו, שכן הכלים אינם חלק מן הבית, אלא הן שתי מצוות שאינן תלויות זו בזו, ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו. וכתב שהטעם שלא מונים עשיית כל כלי כמצווה הוא שאין עשייתם אלא הכשר לעבודה בהם, שהיא המצווה, כלומר – עשיית המנורה אינה מצווה בפני עצמה, אלא הכשר למצוות הדלקת הנרות, וכן עשיית השולחן הכשר למצוות לחם הפנים, וכיו"ב. ונ"מ בין שניהם מצוות עשיית הארון והכפורת, שלרמב"ם אינה מצווה בפני עצמה אלא נכללת היא במצוות "ועשו לי מקדש", ככל הכלים, והרמב"ן כתב: "ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תימנה מצווה בפני עצמה", שהרי אין היא הכשר לעבודה.

ונראה שמחלוקתם תלויה במחלוקת אחרת, שנחלקו מה עיקר המקדש שנצטוינו לבנותו. הרמב"ם בספר המצוות כתב:

שצונו לבנות בית עבודה, בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקיבוץ בכל שנה. (מצוות עשה, כ)

וכן בתחילת הל' בית הבחירה כתב הרמב"ם:

מצוות עשה לעשות בית לד', מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה. (הל' בית הבחירה פ"א ה"א)

מצוות בניין בית הבחירה לשיטת הרמב"ם

נמצא שתכלית המקדש היא העבודה והפנייה שלנו כלפי מעלה. ואילו הרמב"ן (בריש פ' תרומה) מאריך לבאר ש"עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון", "וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר".¹

והנה לשיטת הרמב"ם, אם היתה הסיבה שאין עשיית כל כלי נמנית כמצווה מפני שהיא הכשר העבודה, א"כ גם עשיית המקדש עצמו לא היתה מצווה, שהרי גם הוא תכליתו העבודה בו, ובמקדש הלא מפורש בספרי שבנייתו מצווה, וא"כ גם עשיית הכלים היתה צריכה להיות מצווה, אע"פ שתכליתם לעבודה, אלא שהם חלק ממצוות בניין המקדש. ואילו לרמב"ן עשיית הכלים (חוץ מהארון) אינה נמנית כיוון שאין היא אלא הכשר לעבודה בהם, ועשיית המקדש נמנית כמצווה כיוון שאין היא הכשר לעבודה בו, אלא שיתקיים "ושכנתי בתוכם".

והראב"ד (במ"ע כ' במניין המצוות הקצר שבריש היד החזקה) השיג על הרמב"ם:

ולמה הניח לבנות מזבח אבנים שלמות.

מבואר שהראב"ד סובר כרמב"ם, ששאר הכלים אין עשייתם נמנית כמצווה כיוון שהם חלק ממצוות עשיית המקדש, שהרי לרמב"ן ודאי אין עשיית המזבח מצווה, שאינה אלא הכשר לעבודה בו.

אך לגבי המזבח סובר הראב"ד שכיוון שנתייחד ציווי על המזבח בפני עצמו עוד קודם שנצטוו על המשכן (בסוף פ' יתרו), א"כ עשייתו מצווה בפני עצמה. אמנם הרמב"ם ביאר (במ"ע כ') שציווי זה בא ללמד רק איך ייבנה המזבח לדורות (מאבנים ומחובר לארץ, ולא מטלטל כבמשכן), אך עצם מצוות בנייתו כלולה היא במצוות "ועשו לי מקדש", כפי שאנו מוצאים שנכלל ציווי על בניית המזבח בפרשת המשכן שבפ' תרומה.

1 להרחבה עיין במאמרו של הרב מנחם קמפינסקי ב'מעלין בקודש' כ"ג וכ"ד.

עבודת

המקדש

חלוקת הלויים למשוררים ושוערים

א. הקדמה

ב. שיטת התוס'

ג. שיטת הרמב"ם

ד. השלכה מדינונו לשמירת המקדש בזמן הזה

ה. מי ממנה את השוערים והמשוררים? (ע"פ שיטת הרמב"ם)

ו. חידושו של ה'כלי חמדה'

ז. סיכום

א. הקדמה

למדנו בערכין דף יא ע"ב:

אמר אביי, נקיטינן: משורר ששיער בשל חבירו – במיתה, שנאמר: 'והחוננים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת", מאי זר? אילימא זר ממש, הכתיב חדא זימנא! אלא לאו זר דאותה עבודה. מיתיבי: משורר ששיער ומשוער ששורר – אינן במיתה אלא באזהרה! תנאי היא, דתניא: מעשה בר' יהושע בר חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות אצל ר' יוחנן בן גודגדא, אמר לו: בני, חזור לאחוריך, שאתה מן המשוררים ולא מן המשוערים; מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: מיתה היא, וגזרו בה רבנן; ומ"ס: אזהרה היא, ולא גזרו בה! דכ"ע אזהרה היא, מר סבר: מסייע גזרו ביה רבנן, ומר סבר: לא גזרו ביה רבנן.

מדברי הגמרא עולה בבירור שישנה חלוקה בין הלויים, ישנם העובדים כשוערים וישנם כמשוררים, וכל אחד מבני הלויים מחויב לעבוד רק בתפקיד שהוגדר לו, ואסור לו לעבוד בתפקיד אחר. אמנם הגמרא אינה מזכירה כיצד נעשית החלוקה בקרב הלויים בין השוערים למשוררים.

בספר 'מזל שעה' לר' שלמה ב"ר יהודה הכהן מרחיב את השאלה ותוהה על עצם הגדרת ה"משוררים" וה"שוערים":

אני מסתפק אם אותם שהיו שוערים בשנה זו היו יכולים לשנה אחרת להיותם משוררים. וכן השוררים... דדלמא כל חד במה שזכה זכה לעולם ולא יחליף, לפי שראיתי בירושלמי פ"ד דתעניות דאמר ז"ל ויש מהם שקבעו עצמם לעולם: משמר שהיה בשבת היה בשבת לעולם, במוצ"ש היה במוצ"ש לעולם, יעו"ש, אלמא

1 שאלוניקי תקע"ב, מובא במפרשי היד החזקה מהדורת עז והדר עמוד קט ד"ה "ואני מסתפק".

בימים לא היו מתחלפים משנה לשנה, וא"כ גם בעבודות לא היו מתחלפין משנה לשנה.

כלומר, ניתן להבין את המושגים "משורר" ו"שוער" כתיאור של 'בעלי מקצוע', של אנשים שהוסמכו והוכשרו לתפקידם, ואז תפקידם אינו משתנה משנה לשנה. בתוך הבנה זו, יש לעיין האם התפקיד הקבוע נקבע ע"פ כישרון אישי, או שמא כל משפחה ממשפחות הלוויים קיבלה תפקיד מסוים, וחלוקת התפקידים מחייבת את כל בני המשפחה. ומאידך, ניתן להבין את המושגים הללו כתאורי פעולה, כלומר: בעת עיסוקו של הלוי בשירה הוא קרוי "משורר", ואז אסור לו לשער, אך מייד כשסיים את עבודתו רשאי הוא להחליף עבודה ולעבור מן ה"משוררים" ל"שוערים". ומסיים ה'מזל שעה':

וממה שכתב הר"מ בה' ח' גבי לוי שנפסל מזקנותו... יהיה מן השוערים - אין ראייה, דדילמא נפסל קולו שאני. אבל התוס' ז"ל בערכין דף י"א כתבו... אלמא למשפחותם היו ולא היו מתחלפים.

כדי להבין את דבריו יש להבין תחילה את מחלוקת הרמב"ם והתוס'.

ב. שיטת התוס'

כותבים התוס' (שם ד"ה השוער):

דבדברי הימים (א' ט', יז-לד) כתיב משפחות שהיו משוערים ומשפחות שהיו משוררים.

מדבריהם עולה שהגדרת המשוררים והמשוררים נקבעת לפי השתייכותם למשפחת משוררים או למשפחת שוערים, ואינה ניתנת לבחירת כל לוי ולוי, וכן אינה ניתנת להחלפה. התוס' מוכיחים את דבריהם מהפסוקים בדברי הימים:

והשוערים שלום ועקוב וטלמן ואחיהן ואחיהם שלום הראש: ועד הנה בשער המלך מזרחה המה השוערים למחנות בני לוי: ושלום בן קורא בן אביסף בן קרח ואחיו לבית אביו הקרחים על מלאכת העבודה שמרי הספים לאהל ואבתיהם על מחנה ה' שמרי המבוא: ופינחס בן אלעזר נגיד היה עליהם לפני ה' עמו: זכריה בן משלמיה שער פתח לאהל מועד: כלם הכוררים לשוערים בספים מאתים ושנים עשר המה בחצריהם התיחשם המה יסד דויד ושמואל הראה באמונתם: והם ובניהם על השוערים לבית ה' לבית האהל למשמרות: לארבע רוחות יהיו השוערים מזרח ימה צפונה ונגבה: ואחיהם בחצריהם לבוא לשבעת הימים מעת אל עת עם אלה: כי באמונה המה ארבעת גברי השוערים הם הלויים והיו על הלשכות ועל האצרות בית האלהים.

חלוקת הלויים למשוררים ושוערים

וְאֵלֶּה הַמְשֻׁרְרִים רְאִשֵׁי אֲבוֹת לְלוּיִם בְּלִשְׁכַּת פְּטוּרִים כִּי יוֹמֵם וְלַיְלָה עָלִיהֶם
בְּמִלְאָכָה: אֵלֶּה רְאִשֵׁי הָאֲבוֹת לְלוּיִם לְתַלְדוֹתָם רְאִשִׁים אֵלֶּה יָשְׁבוּ בִירוּשָׁלַם.

בפסוקי דברי הימים מתוארת חלוקה ברורה בין משפחות משוררים ובין משפחות שוערים. הרד"ק (שם) מוסיף ומבאר שקביעות המשפחות אינה ניתנת לשינוי ולכן כשעזרא ייסד וייחס את משפחות הלווי, הוא דקדק ועשה זאת לפי ייחוסם כפי שהיה בבית ראשון – כדי שלא למנות לשוער מי שאבותיו היו מן המשוררים, וכן להפך. וכך הם דבריו:

“השוערים” – ממונים בשער שהיה המלך נכנס בו שהיה מזרחה כמו כן על אותה ענין שנעשה בבית ראשון נעשה בבית שני כמו שאומר “המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם”.

“ואחיו לבית אביו הקרחים על מלאכת העבודה שמרי הספים לאהל” – ר”ל שומרי מזוזות בית קדשי הקדשים כמו שהיו אבותיהם משפחת הקרחי שהוא משפחת הקהתי על הארון ועל הכפרת ואל פרוכת המסך, והוא מחנה ה’ היו שומרים המבוא שלא יכנס אדם לפניו, כמו שכתוב עליהם עצמם ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו.

דברים אלו משתמעים גם מספר עזרא פרק ב ומפירוש רש”י שם:

וְאֵלֶּה בְּנֵי הַמְּדִינָה הָעֵלִים מִשְׁבֵּי הַגּוֹלָה אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל לְכָל
וַיִּשְׁוּבוּ לִירוּשָׁלַם וַיְהוּדָה אִישׁ לְעִירוֹ: אֲשֶׁר בָּאוּ עִם זְרַבְבָּל יִשׁוּעַ נְחֻמְיָה שְׁרֵיָה רְעֵלְיָה
מְרַדְכֵי בְלָשָׁן מְסַפֵּר בְּגוֹי רְחוּם בְּעֵנָה מְסַפֵּר אֲנָשִׁי עִם יִשְׂרָאֵל... (עזרא ב', א-ב)

הַמְשֻׁרְרִים בְּנֵי אֶסָף מְאָה עֶשְׂרִים וּשְׁמֹנֶה: בְּנֵי הַשְּׁעָרִים בְּנֵי שְׁלוֹם בְּנֵי אֶטֶר בְּנֵי
טְלוֹמֹן בְּנֵי עֲקוֹב בְּנֵי חֲטִיטָא בְּנֵי שְׁכִי הַכֹּל מְאָה שְׁלֹשִׁים וְחֲשָׁעָה. (שם מא-מב)

ופירש רש”י:

“המשוררים” – הלויים שהיו משוררים. וכן השוערים הם הלויים שהיו שוערים משערי בית המקדש. (רש”י, שם)

רש”י מדקדק בלשון הפסוק שהמילה “המשוררים” אין משמעותה מי שיהיה משורר מכאן ולהבא, אלא שנמנה ומיוחס למשפחות המשוררים הקדומות.

וכך הבין המלבי”ם את האמור בנחמיה:

וַיִּפְקְדוּ בַיּוֹם הַהוּא אֲנָשִׁים עַל הַנְּשֻׁכּוֹת לְאוֹצְרוֹת לְתַרּוּמוֹת לְרֵאשִׁית וְלַמַּעֲשָׂרוֹת
לְכַנּוֹס בָּהֶם לְשִׁדְי הָעָרִים מְנָאוֹת הַתּוֹרָה לְפָהֳגִים וְלְלוּיִם כִּי שְׂמֹחַת יְהוּדָה עַל הַכֹּהֲנִים
וְעַל הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים: וַיִּשְׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת אֱלֹהֵיהֶם וּמִשְׁמֶרֶת הַטְּהָרָה וְהַמְשֻׁרְרִים
וְהַשְּׁעָרִים כְּמִצְוֹת דָּוִד שְׁלֹמֹה בְּנוֹ: כִּי בַיּוֹם הַהוּא וְאֶסָף מְקַדֵּם רֵאשׁ רְאִשֵׁי
הַמְשֻׁרְרִים וְשִׁיר תְּהִלָּה וְהַדוֹת לְאֱלֹהֵיהֶם. (נחמיה י”ב מד-מו)

ופירש המלבי"ם שם:

"כי בימי דויד" – ר"ל אז נתקנו בין מי יהיו המשוררים, ואסף ובניו היו מקדם וכן תמיד ראשי המשוררים, וגם אז נתקנו השירות והזמירות שיר תהלה ושיר הודאה.

ג. שיטת הרמב"ם

לעומת זאת מדברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש נראה ששיטה אחרת הייתה עימו, וכך דבריו:

זה שנאמר בתורה בלויים "ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה" אינו אלא בזמן שהיו נושאים המקדש ממקום למקום, ואינו מצוה נוהגת לדורות. אבל לדורות אין הלוי נפסל בשנים ולא במומין, אלא בקול, שיתקלקל קולו מרוב הזקנה יפסל לעבודתו במקדש. ויראה לי שאינו נפסל אלא לומר שירה אבל יהיה מן השוערים. (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג ה"ח)

משמע שמשורר שהתקלקל קולו ושוב אינו ראוי להיות משורר, יכול להפוך לשוער, אף שאינו מיוחס למשפחת שוערים!

ומוסיף הרמב"ם וכותב:

שמאל הרואה ורוד המלך חלקו הלויים לארבעה ועשרים משמרות, ועובד משמר בכל שבת. וכל אנשי משמר מחלק אותם ראש המשמר לבתי אבות, וכל יום מימי השבת עובדים בו אנשים ידועים, וראשי האבות מחלקין אלו העובדים ביום שלהן איש איש על עבודתו. וכל הלויים מוזהרין על עבודת המזבח שנאמר "אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו", לא יקרבו לעבודה אבל ליגע מותרין. (שם ה"ט)

חלוקת ראשי בתי־האב את עובדיהם "איש איש על עבודתו", שהוזכרה בדברי הרמב"ם, יכולה הייתה להתפרש לכאורה כחלוקת ימי השבוע – יום לכל בית אב, והכוונה היא שכל ראשי בתי האב של אותו המשמר היו מחלקים את ימי העבודה כדי להציב את עובדיהם ביום המתאים. אולם דברים אלו סותרים לכאורה את מה שכתב הרמב"ם בפרק הבא:

כל ראש משמר ומשמר מחלק משמרו לבתי אבות, עד שיהיה כל בית אב ואנשיו עובד ביום אחד מימות השבת, והאחר ביום של אחריו, והאחר ביום של אחריו, ולכל בית אב ואב ראש אחד ממונה עליו. (רמב"ם שם פ"ד הי"א)

משמע, שלדעת הרמב"ם ראש המשמר היה קובע איזה בית אב יעבוד בכל יום, והדבר לא נקבע בין ראשי בתי־האב!

חלוקת הלוויים למשוררים ושוערים

לאור סתירה זאת, מבאר ה'כסף משנה' (פ"ג ה"ט) שחלוקת ראשי בתי-האב את עובדיהם "איש איש על עבודתו", שהוזכרה בדברי הרמב"ם, הכוונה היא שראש כל בית אב היה קובע ללוויים שתחתיו ש"פלוני ופלוני יהיו שוערים ופלוני ופלוני יהיו משוררים, ופלוני יהיה שוער בשער פלוני ופלוני בשער פלוני, ופלוני ישורר בכלי שיר פלוני ופלוני ישורר בכלי שיר פלוני". ואם כן משמע שראש בית האב קובע מי יהיה שוער ומי יהיה משורר, ושהדברים אינם מוגדרים לפי ייחוסם של הלוויים, וגם לא לפי עבודתם בשנים קודמות!

דברי הרמב"ם, שלוי רשאי להחליף תפקידו צריכים עיון: כיצד יסביר את דין הגמרא שמשורר ששיער חייב מיתה, וכיצד יתרץ את ראיית התוס' מן הפסוקים בדברי הימים (ובעזרא ונחמיה)? קושייה זו נשאלה ע"י בעל ה'פרי מגדים' בספרו 'ראש יוסף'² וז"ל:

פסק הר"מ... יראה לי דאינו נפסל אלא לשיר אבל יהיה מן השוערים עכ"ל לא ידענא דהא אמרינן בהדיא... משורר ששיער חייב מיתה וכתבו התוס'... דבדברי הימים כתיב משפחות שהיו משוערים... וכן כתב הר"מ ז"ל שם באותו פרק הלכה י' שלא יסייע אחד למלאכת חברו, ואיך כתב דבן לוי שהיה ממשפחת משוררים ונפסל בקול דיעבוד עבודת משוער והלוא זר הוא אצלה?

ודוחק גדול לומר דבזמן שהוא ראוי לשיר אסור לשוער ולא בזמן שנפסל לשיר, דזה נשתקע ולא נאמר כלל.

גם דוחק גדול לומר מה שכתב רבינו "ויהיה מן השוערים" ר"ל דלקול הוא נפסל, אבל יהיה מן השוערים ר"ל דמשוער אין נפסל בקול, ולעולם ראוי לעבודתו, דלא משמע כך הלשון של הר"מ ז"ל וצ"ע. (ראש יוסף, חוליין כד)

את התירוץ (הראשון) שדחה בעל ה'פרי מגדים', שרק למשורר שראוי לשיר אסור להיות שוער, ולא למשורר שנפסל קולו, מקבל בספר 'חיל המקדש' (הרב חיים יעקב לוינ), ומוסיף תירוץ נוסף:

..יוצא דהרמב"ם... סובר דלא היו קבועים במשפחות וזה קשה דהא התוס' מביא פסוקים מפורשים... אך פשוט נוכל לומר דהרמב"ם סובר דכל הקביעות של משפחה תלוי ביכולת לעבוד, ובאותו שנפסל כבר מעבודתו, לא שייך לו קביעות במשפחה...

ועוד היה נ"ל, דאפילו אם נאמר דהיו משפחות מיוחדות והיו נקבעים כל אחד במשפחתו כמו שמבואר, מ"מ מי שלא נקבע עוד בשום עבודה היה יכול לעבוד כל

2 במהדורת מכון ירושלים הפנו לדברי המהר"ל בגור אריה במדבר ח, כ"א שכתב דמרבינן מקרא דלאחר 50 כשר לשיר ולכאורה לפי דבריו ה"ה נמי פה, ולא מצאתי את הדברים.

עבודה שירצה... ולפי זה היינו יכולים לומר דכל דברי הרמב"ם קאי אהיכי דלא היה קבוע מקודם בעבודה מיוחדת. (חיל המקדש, סימן ג')

אמנם תירוצים אלו אינם מתיישבים עם הסבר הכסף משנה לדברי הרמב"ם בהלכה ט', שממנו משמע שגם לוי שראוי לעבוד עבודתו נקבעת מחדש ע"י ראש בית האב! לכן מגביל הרב לוי את תירוצו של הכסף משנה בדברי הרמב"ם רק לחלוקה הפרטנית – באיזה כלי שיר ובאיזה שער ישמור כל אחד, אך אין לו יכולת להציב לוי ממשפחת השוערים כמשורר, וכן להפך, וכך כתב:

וצ"ל דכל החלוקה היתה רק לאיזה שער או לאיזה כלי שיר... ולפי"ז בכהנים הלוא היו צריכים לחלק את העבודות ובשביל זה צריכים פיס, משא"כ בלויים דבעצם העבודות לא היה הבדל...³

בספר 'מוצל מאש' מוסיף ומקשה על ביאורו של הכסף משנה – אם הגדרת ה"משורר" וה"שוער" נקבעת ע"י ראש בית האב כחלק מ"סידור העבודה" ואינה קשורה לייחוס המשפחתי, מדוע משורר ששיער חייב מיתה, וכי החלטה ודיבור של ראש בית האב יכולה להוליד חיוב מיתה? ומשום כך הוא מבאר שחומרת החלפת התפקידים חלה רק לאחר ש"החזיק כל אחד בעבודתו", וזה לשונו:

ומשורר ששיער עיי"ש, משמע דכן נוהג לדורות משפחות משפחות. אבל ברמב"ם... יראה לי שאינו נפסל אלא לומר שירה, אבל יהיה משוער ע"ש, וכן כתב שם אח"כ בכסף משנה... דראש בית אב מחלק... א"כ צ"ל שאחר שחילק ראש בית אב... אם עבד אחד עבודתו של חברו חייב מיתה, ודוחק הוא לאמר כן שבשביל מינוי של ראש בית אב ודיבורו יהיה חייב מיתה! ואפשר לאחר שהחזיק כל אחד בעבודתו מיירי. ומ"מ מלשון הגמרא שאמרו שאתה מן המשוררים ולא מן השוערים משמע כפירוש התוספות שבא ממשפחת השוערים... (מוצל מאש, ערכין יא ע"ב)

הגדרת החלוקה בין משוררים לשוערים

מדברי התוס' נראה שהחלוקה בין המשוררים לשוערים נובעת מייחוסם, וכשם שבנשיאת כלי המקדש הייתה חלוקה בין תפקידם של בני גרשון קהת ומררי, כך בעבודת המקדש של הלוויים קיימת חלוקה משפחתית בין המשוררים לשוערים, ולוי המחליף תפקיד נחשב גם הוא ל"זר הקרב".

אמנם לשיטת הרמב"ם שהאיסור חל רק לאחר קבלת התפקיד (או תחילת העבודה בפועל) אפשר שיסוד האיסור הוא בלבול בסדרי העבודה. כך עולה גם מדברי

3 בסוף דבריו מציין להגהות היעב"ץ ערכין יא, שמדבריו עולה שיטתו לויים שלא נקבעו לתפקיד מסוים עיי"ש.

ה'חינוך' (מצווה שפט) שכתב: "מן הדומה כי הכהן שסייע במלאכת חבירו הכהן ג"כ במיתה". כלומר: אע"פ שכל כהן בוודאי ראוי לכל עבודה, לאחר שנקבעה עבודה ספציפית, אפילו ע"י פיס אקראי, ישנו איסור תורה לנטוש את המשמרת שעליה הופקד. וב'מנחת חינוך' כתב על השוואה זו: "הדברים ברורים ונאים למי שאמרם". דברים אלו תואמים לדרך שהסביר ה'חינוך' את טעם הדין וז"ל:

משרשי המצוה, לפי שעבודת שתי כתות אלה היא עבודה יקרה ומקודשת, על כן צריכה המלאכה להשמר מאד מן היאוש מן העצלה והשכחה, ואין ספק כי כל מלאכה המוטלת על שני אנשים או יותר, הפשיעה מצויה בו יותר ממלאכה המוטלת על האחד לבדו, כי הרבה פעמים יסמכו שניהם כל אחד על חברו ותתבטל המלאכה מביניהם, זה דבר ברור לכל אדם, ודרך משל אמרו זכרונם לברכה (בבא בתרא כד ע"ב), על כיוצא בזה "קדרה דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא".

על הקשר בין טעמו של ה'חינוך' ובין השוואתו בין הכהנים ללויים, ועל הקשר בין שיטתו לשיטת הרמב"ם עמד הרב רודרמן בספר 'עבודת הלוי':

ולפי מה שכתב החינוך הטעם ד"איש איש על עבודתו"⁴ שלא יסמכו אחד על חברו ויהי' קדרה דבי שותפי ומ"ה אמרה תורה שהכהנים לא יעשו עבודת הלויים וכן לא יעשה אחד מלאכת חבירו א"כ שפיר יש לומר דכל זה לא שייך בעושה עבודתו אבל בהזקין ונפסל קולו דאינו יכול עוד לעשות עבודתו ונועד שוב בתמידות למלאכת שוער א"כ לא שייך הטעם הנ"ל ממילא א"ש ומה"ט כתב שם החינוך דגם כהנים מוזהרים שלא יסייע אחד במלאכת חברו ע"ש. (עבודה הלוי, כלי המקדש פ"ג הי"א)

אמנם ה'חפץ חיים' ערער על ההשוואה בין הכהנים ללויים וכתב:

לענ"ד אינו דומה כ"כ, דהתם בלויים היו ראשי האבות מיחדים, זה מסוגל יותר לשיר וזה מסוגל בכוחו יותר להגפת דלתות, אבל בכהנים - כל אחד מיוחד לכל דבר, ולזה היו פייסות בכל יום וכו', ומי שלא עשה העבודה שעלתה לו בפייס, אף דעשה עוולה, לא מסתברא דיהיה חייב על זה מיתה בידי שמים. (ליקוטי הלכות, תמיד ט"ו ע"ב בדפי הספר; ב'זבח תודה' ד"ה אית)

ה'חפץ חיים' אינו מסכים עם השוואה זו, וסובר שגם לדעת הרמב"ם מכיוון שהחלוקה בין המשוררים לשוערים איננה שרירותית, אלא היא מהותית ומותאמת

4 ייתכן שהשוואה שערך ה'חינוך' בין הכהנים ללויים נובעת מכך שאת מקור הדין למד ה'חינוך' מן הפסוק "איש איש על עבודתו ואל משאו", כמבואר בראשית דבריו על פי דברי הספרי (בניגוד לדרשה המובאת בגמ' שבה נלמד האיסור מ"והזר הקרב יומת"), והסברא נותנת שבכלל "איש איש" גם כהנים. (אף שמדבריו נראה שלמד זאת רק מטעמא דקרא, כפי שביאר ב"שרשי המצוה").

לכשרונותיהם של הלויים, המעבר מתפקיד לתפקיד פוגם באיכות העבודה, משא"כ בתפקידי הכהונה הנקבעים בגורל.⁵

לדעת ה'חפץ חיים' החלוקה בקרב הלויים למשוררים ושוערים אינה קבועה ואינה תלויה במשפחת הלוי ובייחוסו, והדברים תואמים לשיטת הרמב"ם הנ"ל. גם מדברי בעל 'נתיבות המשפט' בפירושו למגילת איכה 'פלגי מים' (איכה ה', יד) נראה שחלוקת התפקידים אינה תלויה במשפחות. עמד על כך בהערות 'מקדש מרדכי' על ה'מקדש דוד' וז"ל:

"זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם" - פירשו המפרשים, כי הלויים הבחורים היו משוררים והזקנים היו משוערים, וזהו אמרו מעת אשר הזקנים משער שבתו ובחורים מנגינתם - מאז שבת משוש לבנו...

ד. השלכה מדיוננו לשמירת המקדש בזמן הזה

ה'אבני נזר' דן בשאלת החובה לשמור על המקדש לאחר חורבנו, ופושט אותה מתוך נקיטת עמדה בענייננו:

ומכל מקום נ"ל דשמירת לויים בלא"ה בכלל אין בזמה"ז, מאחר שחלקו דוד ושמואל למשמורות איזה מן המשוררים ואיזה מן השוערים כמבואר בכתוב, ושוערים היינו שומרים כנ"ל והכלל משורר ששיער במיתה, ומאין נדע מי המה השוערים? ואף שבגמ' לא מצינו אלא בהגפת דלתות, מ"מ כיון שהוכחנו ד'שוערים' דקרא שומרים ועבודה הוא, א"כ גם השומרים אסורין רק המבוררים. וכן ברבה נשא פ' ו' מלמד שבני מררי אסורין לשמור ולעבוד מה שבני גרשון שומרים ובמס' תענית (י"ז) כל כהן היודע משמרתו כו' הרי דמשמורות שסדרו אז לא נתבטלו בזמן הזה. ואפי' רבי דאמר אסור כל השנה ופירש"י שמא כשיבנה ביהמ"ק ישתנה המשמורות. מ"מ כל זמן שלא נבנה ולא נשתנו המשמורות עדיין

5 הסבר רעיוני לחלוקה זו מופיע בדברי ה'שם משמואל' (פרשת נשא תרע"ג): "יש להתבונן מדוע חלוקין הלויים בעבודתם ומשורר ששיער במיתה, ואין הכהנים חלוקין בעבודתם, שכל כהן ראוי לכל העבודות ולברכת כהנים. ונראה עפ"י מה שהגיד כ"ק אבי אדומו"ר זצלה"ה הענין שהכהנים צריכין לבגדי כהונה בעבודתם ואם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ואין הלויים צריכין לבגדים בעבודתם, כי הכהנים הם פנימיים ביותר וכל עבודתם בחשאי, וכל דבר פנימי צריך כיסוי והסתור, וזהו ענין הבגדים. אבל הלויים שעבודתם בהתגלות לארמא קלא אין להם צורך בבגדים, עכת"ד. ולפי"ז יש לומר נמי בטעם חילוק עבודות, דידוע דבפנימיות כולם אחד וההתחלוקת היא רק בחיצוניות, וכל הדברים שהם פנימיים ביותר מתאחדים ביותר, וע"כ כהנים שמהותם פנימיות אין שייך חילוק שזה יוכשר לזה וזה לזה כי כולם הם כאיש אחד, אבל לויים שהם בהתגלות שייך אצלם חילוק עבודות".

חלוקת הלויים למשוררים ושוערים

הם כמו סדרום דוד ושמואל ברוה"ק. ואי אפשר לקיים מצות שמירה בזמן הזה גם בלויים בזמנה"ז. (אבני נזר, יר"ד תמט, יג)

ה'אבני נזר' קובע שגם בימינו חובה להקפיד על החלוקה הקדומה בין המשוררים לשוערים, ומשום כך הוא מסיק שבזמן הזה איננו יכולים לקיים את מצוות שמירת המקדש, מחשש שמא נציב שומר (=שוער) מבני המשוררים.

אמנם העיר על דבריו הרב יהודה זרחיה סגל:

לא זכיתי להבין... [שהרי כתב] המנ"ח - מבואר בדברי הרמב"ם והרב המחבר [=כסף משנה] שראשי בית אב של כל יום מחלקים את העובדים, וא"כ למה יגרעו בתי דינים שלנו היום מראשי בתי אבות שהיו אז, שבכל יום היה בכוחם לשנות ולמנות את פלוני לשוער ופלוני למשורר. (צמח יהודה, ח"ב סימן קמא)

מדבריו עולה שחששו של בעל ה'אבני נזר' קיים רק לשיטת התוס', אך לא לשיטת הרמב"ם. אמנם ייתכן שאף לדעת הרמב"ם יש מקום לחשוש אם נאמר שסמכותו של ראש בית האב בזמן ביהמ"ק גדולה יותר מסמכותו של בית דין שבזמננו (חשש זה יובן יותר לאור דברי הגרי"ז והגרי"ד סולובייצ'יק המובאים להלן, שמינוי המשוררים מחיל עליהם איסור זרות המונע מהם מלהיות שוערים, וכן להפך, ולאחר שהתמנה לתפקיד מסוים עובר התפקיד בירושה לבניו - כל זמן שלא נקבע אחרת ע"י סמכות דומה).

ה. מי ממנה את השוערים והמשוררים? (ע"פ שיטת הרמב"ם)

בספר 'בית ישחק'⁶ (מפרשי היד החזקה מהדורת עז והדר עמוד קז וקט) הקשה על דברי ה'כסף משנה' ש'ראש בית אב שלו מסיים לעבודתו פלוני ופלוני יהיו שוערים פלוני ופלוני יהיו משוררים", ממה שכתב הרמב"ם בפרק ז' מהל' כלי המקדש:

א. חמשה עשר ממונין היו במקדש וכן ממנים לעולם על כל דבר מט"ו דברים אלו ממונה אחד, ואלו הן... על נעילת שערים, על השומרים, על המשוררים...

ה. זה שעל המשוררים הוא בורר בכל יום המשוררים שעומדים על הדוכן לומר שירה בפה, ועל פיו תוקעין על הקרבנות...

משמע שלא ראש בית האב הוא הקובע מי ינגן כל שיר ושיר, אלא הממונה (הקבוע) על המשוררים שהיה במקדש!

שמה שמסיים הבית אב מי יהיו המשוררים הוא כלפי שיש הרבה לזים יותר מדאי שצריך שישארו בטלים שאף שהיו המשוררים והשוערים למשפחות שהפריש דוד המלך... מ"מ כשהם הרבה כמה מהם נשארים בטלים ולכן הבית אב מסיים מי יהיו

6 לר' יצחק ב"ר אליקים גאטיניו משאלוניקי.

משוררים ומי שוערים... והממונה... הוא החכם הגדול בשיר ויודע לברור מי הוא הבקי יותר מהם מאלו המשוררים שסיים הבית אב ומי קולו ערב יותר לכן הוא הבורר מהם הי"ב לשורר על הדוכן והשאר אם ירצה מניחן סמוך להם שיסייעו...

לדעתו הרמב"ם אינו חולק על התוס', ומודה שקביעת הראוי להיות לשירה או להיות שוער תלויה ביחוס למשפחות שנקבע ע"י דוד המלך, ותפקיד ראש בית האב הוא רק למיין את אנשיו לפי ייחוסם. את הקביעה מי מביניהם ינגן ומי יישאר בטל (במקרה של עודף כוח אדם) קובע הממונה הקבוע על השירה, שהוא הבקי בחכמת השיר.

לעומתו הגרי"ז סולוביציק יישב את הסתירה באופן שונה:

יסוד הדבר שכתב הרמב"ם דראשי האבות מחלקין אלו העובדין... הוא משום דלענין עבודת לוויה איכא דינא דצריך שיהא כל אחד ממונה על עבודתו וכדכתיב בקרא ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו, ומשורר ששיער חייב מיתה... ועל זה הוא שכתב הרמב"ם דראשי האבות הם הממנים ומחלקין לכל אחד עבודתו שבכל יום ועל ידו הוא שנעשה הלוי ממונה על עבודתו ונעשה זה משורר וזה שוער שזהו הנוגע לענין דינא שלא יעשה אחד מלאכת חברו... והממונה הוא רק בורר אבל ברירתו לא מעלה ולא מוריד לענין דינא רק זה שנתמנה אח"כ ע"י הראש בית אב... והנה בפרק ג הלכה ט "שמואל הרואה ודוד המלך חלקו הלויים לארבעה ועשרים משמרות, ועובד משמר בכל שבת, וכל אנשי משמר מחלק אותם ראש המשמר לבתי אבות, וכל יום מימי השבת עובדים בו אנשים ידועים, וראשי האבות מחלקין אלו העובדים ביום שלהן איש איש על עבודתו", עכ"ל. ומשמע מדבריו שכל הסדר הזה הוא מענין תיקון המשמרות שהם בעיקרם תקנת שמואל ודוד, בכדי שיעבוד הלוי כל אחד עבודתו המיוחדת לו.

(חידושי הגרי"ז על הרמב"ם כלי המקדש פ"ז ה"ה)

לדעת הגרי"ז, הרמב"ם אינו סבור כשיטת התוס', שחלוקת המשוררים והשוערים קבועה ועומדת. לדעתו הממונה נותן חוות דעת מקצועית מי מבין הלויים ראוי להיות משורר ומי ראוי להיות שוער. אך מכיוון שהחלוקה בין המשוררים לשוערים אינה רק עניין של כשרון אישי, אלא תלויה בסדרי המשמרות הקבועים שנקבעו ע"י דוד ובית דינו, חובה לקבע ולהחיל על החלוקה המקצועית של הממונה את תוקף סדרי העבודה. החלת שם "שוער" או "משורר" נעשית על ידי ראש בית האב.

על חשיבות המינוי בלויים עמד גם אחיינו, הגרי"ד סולוביצ'יק:

דין הבדלה מיוחד נאמר בלויים, דצריכים המה להתמנות להיות מוכנין לעבודה מן העבודות, וכל אחד מן הלויים מובדל ומנוי לעבודה מסוימת - אחד כשוער, משנהו כמשורר... מינויו לעבודה יחודית מותנה בנכונותו להתמסר לכל מצות לוויה. אם הוא בדוקא רוצה, למשל, במינוי משורר ולא בשל שוער אין ממנים אותו לכך. ועוד

חלוקת הלויים למשוררים ושוערים

נראה שהצורך בהכנת ומינוי הלוי הוא היוצר שם זרות בנוגע לעבודת הלויים, דמי שלא נתמנה... הוא מוגדר כזר מפאת חוסר המינוי.
(שיעורים לזכר אבא מרי ח"א עמ' סב)

ו. חידושו של ה'כלי חמדה'

שיטה מיוחדת מצאנו ב'כלי חמדה':

יש לומר... דדוקא לוי בעבודת כהן שאינו שייך לה כלל יש לאסור בהחלט, אבל לוי נהי דנתחלק העבודות מ"מ אין החלוקה זו אוסרת עליו בהחלט העבודה האחרת ואם רוצה לחזור בו ולהיות עושה עבודה אחרת אין זה בגדר מניח עבודתו ועושה מלאכת חברו, ולכן דוקא כשמסייע לחבירו הרי מבורר שמניח לחבירו להיות נשאר בעבודתו ורק שהוא רוצה לסייע לו, אמנם בעצם הוא ג"כ רוצה להשאר במלאכתו חייב מיתה משום שעוסק בעבודה שאין שייכות לו בזה. משא"כ משורר ששיער לגמרי, וכן שוער שמשורר ואין מסייע לחבירו אינו במיתה.

וכשתדקק בלשון הר"מ פ"ג מכלי המקדש ה"י ו"א תמצא מבואר שבלויים במלאכת לויים לא כתב האיסור אלא במסייע, דאין לומר דרבותא קמ"ל, דא"כ הו"ל למינקט קודם גוף הדין שלא יעשה מלאכת חבירו לשיר או לשוער ואח"כ יכתוב דין מסייע, ומדכתב מיד אחר שכתב שלא יעשה אחד מלאכת חבירו שלא יסייע המשורר לשוער ולא כתב זאת בו' המוסיף - נראה דחדא הוא, דדוקא בכה"ג אם מסייע לחבירו נראה שהוא נשאר עומד בשלו דכה"ג אסור ויש בו מיתה, אבל אם עושה לגמרי מלאכה אחרת של לוי אין בו מיתה, כיון דכשר למלאכה.

(כלי חמדה, פ' קרח אות ב')

ה'כלי חמדה' מדייק מלשון הרמב"ם - "לויים שעבדו עבודת הכהנים או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו - חייבין מיתה בידי שמים" - שהאיסור המוטל על המשורר הוא רק לסייע לשוער (וכן להפך), אבל אין איסור למשורר לבצע את עבודת ה'שיעור' לבדו. לדעתו (בניגוד לאמור לעיל בדעת החפץ חיים, הגרי"ז והגרי"ד) החלוקה בין "משוררים" ל"שוערים" אינה ייחוס (כפי שכתב ה'בית ישחק') ואינה כשרון (כפי שכתב הח"ח) ואינה החלת דין זרות שנקבע ע"י ראש בית האב (כפי שכתבו הגרי"ז והגרי"ד), אלא פעולה שהלוי מבצע באותו רגע, שאסור לו לזונחה לטובת עבודה אחרת.

על פי זה (וכן ע"פ כל האחרונים הסבורים בדעת הרמב"ם שהחלוקה בין משוער ושוער אינה קבועה לנצח) מובנים דברי הרמב"ם שכתב שבן לוי שנפסל קולו מחמת זקנה יכול להיות שוער.

ז. סיכום

עבודת הלווים במקדש נתחלקה למשוררים ושוערים ונאסר על בעל תפקיד אחד לעשות את עבודת חברו. באופן פשוט מדובר על חלוקה למשפחות, אולם מדברי הרמב"ם נראה שמדובר בדין שיסודו בחשש מפגיעה בסדרי העבודה ובאחריות שיתבצעו כשורה (כדברי ה'חינוך'). המפרשים נחלקו כיצד לפי הרמב"ם נקבעת החלוקה בין המשוררים לשוערים, והאם הרמב"ם חולק על התוס' ששיטתם נתמכת לכאורה מפשט הפסוקים. בעל ה'כלי חמדה' הוסיף וחדש בדעת הרמב"ם שהחלוקה אינה מהותית ואין בעיה לעבור מתפקיד לתפקיד באופן מוחלט, ושכל הבעיה היא רק בסיוע ללוי בעל תפקיד אחר במילוי תפקידו.

גדרי מצוות שירת הלויים

לע"נ אאמו"ר הכ"מ, מבוני ירושלים

- א. ראיות ששירת הלויים היא 'דין בקרבן'
- ב. ראיות ששירת הלויים היא דין בפני עצמו
- ג. דחיית הראיות שהשירה היא 'דין בקרבן'
- ד. מקור החיוב בשירה וטעמיה
- ה. מעמד מצוות נגינה למ"ד עיקר שירה בפה
- ו. מעמד השירה בפה למ"ד עיקר שירה בכלי
- ז. עיקריות השירה בפה גם למ"ד עיקר שירה בכלי

במסגרת מאמר זה אנסה ללבן את היסודות ההלכתיים העומדים בבסיס הסוגיות הדנות בשירת הלויים. דברי חז"ל שנאמרו על אודות שירת הלויים פזורים במקומות שונים, מועטים בכמות, ובמקומות רבים משמעותם אינה ברורה. משום כך סוגייה זו לוטה באפלה מסוימת.¹ בחלק הראשון של מאמר זה (פרקים א-ד) נדון בשאלה – האם מצוות השירה היא דין מדיני הקרבת הקרבן, או שהיא מצווה העומדת בפני עצמה. ובחלקו השני של המאמר (פרקים ה-ו) נדון ביחס שבין מצוות השירה בפה לנגינה בכלי.

א. ראיות ששירת הלויים היא 'דין בקרבן'

מסוגיות רבות עולה שמצוות שירת הלויים היא פרט מפרטי הדינים של הקרבת הקרבן ('קיום בקרבן') ואינה מצווה בפני עצמה:

1. דחיית ההכאה בחליל את השבת

בגמרא במסכת סוכה מובא שדחיית השבת ע"י כלי הנגינה תלויה בהגדרת השירה כעבודה:

תנו רבנן: החליל דוחה את השבת, דברי רבי יוסי בר יהודה, וחכמים אומרים: אף יום טוב אינו דוחה. אמר רב יוסף: מחלוקת בשיר של קרבן, דרבי יוסי סבר: עיקר

1 לא זו בלבד, אלא שאף עצם המקור שממנו נלמדת מצוות שירת הלויים אינו ברור. בגמ' (ערכין יא ע"א) מובאים כמה וכמה דרשות שונות ללימוד מקור מצוות שירת הלויים, בעוד שמהירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) עולה שחכמים לא מצאו מקור ברור למצווה זו.

שירה בכלי, ועבודה היא, ודוחה את השבת. ורבנן סברי: עיקר שירה בפה, ולא עבודה היא, ואינה דוחה את השבת. אבל שיר של שואבה – דברי הכל שמחה היא ואינה דוחה את השבת. (סוכה נא ע"א)

מהסוגייה נראה שהשירה מוגדרת כעבודה הדוחה את השבת, יתירה מזאת – מלשון הגמרא המגדירה את השיר כ"שיר של קרבן" משמע שמדובר ב'דין בקרבן'. וכך משמע גם מפסיקת הרמב"ם:

בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח: בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, וביום טוב הראשון של פסח, וביום הראשון של עצרת, ובשמנה ימי החג, וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן, וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת. (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ו)

כלומר, הרמב"ם פוסק שהכאה בחליל היא חלק ממצוות השירה על הקרבן, והשירה על הקרבן היא חלק מחובת ההקרבה, וכשם שההקרבה דוחה שבת כך כל מכשיריה דוחים ולכן מותר לנגן בחליל (ואין חוששים לתיקון כלי).

2. שירה בנסכים הבאים ללא קרבן

הגמרא בערכין מביאה מחלוקת תנאים שקושרת באופן מהותי את הקרבן והשירה. וז"ל הסוגיה שם:

השיר מעכב את הקרבן, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: אינו מעכב. מאי טעמא דרבי מאיר? דאמר קרא: "ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל... ולכפר על בני ישראל", מה כפרה מעכבת, אף שירה מעכבת. (ערכין יא ע"א)

לדעת רבי מאיר, קרבן שהוקרב ללא שירה – פסול. קביעה זו מעוררת תמיהה רבה: הרי עיקר שירת הלויים נאמרת בשעת ניסוך הנסכים, כפי שמבואר בגמרא הנ"ל – שאין אומרים שירה אלא על היין, ומכיוון שקי"ל שהנסכים אינם מעכבים את הקרבן, כיצד ייתכן שהשירה, שנקבעה עליהם, תעכב את הקרבן?

הראשונים הראשונים כתבו תירוצים שונים לקושייה זו. לפי התוספות (שם, ד"ה השיר מעכב) כוונת ר"מ לומר שהשיר מעכב את הנסכים, ואף שהקרבן כשר – קיימת חובה להשלים את נסכיו. לעומת זאת הרא"ש (הובא בשטמ"ק אות ו) סובר שלמרות שהנסכים אינם מעכבים את הקרבן אם לא הקריבו אותם, אם הקריבו את הקרבן בלי שירה הקרבן פסול. בביאור דבריו נראה לומר, שהנסכים הם תנאי באמירת השירה, אך חיוב השירה נובע אף הוא מדיני הקרבן, ולכן בזמן שיש נסכים – השיר מעכב את הקרבן. יאה התירוץ אשר יהיה, ברור שהקו העקרוני העולה הוא ששירה מהווה 'קיום בקרבן', לכל הפחות לשיטת רבי מאיר.

ע"פ גמרא זו אפשר לחדד את הנחתנו ולדון במעמדה המדויק של חובת השירה ביחס לקרבן, שהרי אף אם נצא מנקודת הנחה ששירת הלויים מהווה 'קיום בקרבן', יש להסתפק האם השירה היא פרט מדיני הקרבן אלא שזמנו נקבע לזמן הנסכים, או שזהו דין מדיני הנסכים ממש.

בשאלה זו נחלקו האחרונים. הגרמ"ד סולביצ'יק שליט"א² כותב בשם מרן הגרי"ז, ששירה מהווה "דין בקרבן" וחובת קיומה בשעת ניסוך הנסכים אינה אלא דין צדדי. לעומתו הג"ר אריה לייב מאלין³ הבין שהדרישה עקרונית עוד יותר, וביאר שהשירה היא דין מדיני הנסכים.

לענ"ד ניתן לתלות את מחלוקתם בתירוצי הראשונים הנ"ל בדעת ר' מאיר. לפי שיטת התוס' נראה שמצוות השירה אינה מדיני הקרבן אלא מדיני הנסכים ולכן אין סברא להניח שהשיר יעכב את הקרבן, אלא רק את הנסכים. אולם לשיטת הרא"ש דין שירה עיקרו בקרבן ולכן בשעה שהנסך בא עם הקרבן הם מוגדרים כחפצא אחד וממילא החיסרון בשירה פוסל בעצם הקרבן.

אומנם, הגרמ"ד הביא (וכעין זה מובא באור שמח הל' קרבן פסח פ"א הי"ב) ראייה מכרעת לכאורה ששירה מהווה דין בקרבן ולא בנסכים – מקרבן פסח, שהוא טעון שירה למרות שאין מקריבים עמו נסכים, וממילא ברור ששירה ביסודה היא הלכה מדיני הקרבן, ושירה בשעת נסכים הוא דין צדדי של הגדרת הזמן. וכך גם מורה לשון הירושלמי:

תני, תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכים, פסח שאין לו נסכים תוקעין לשחיטתו.
(פסחים פ"ה ה"ה)

וכך פסק הרמב"ם:

על כל קריאה וקריאה תוקעין שלש תקיעות בחצוצרות, תקיעה תרועה ותקיעה, הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך תוקעין בשעת שחיטה.
(הל' קרבן פסח פ"א הי"ב)

ולכאורה זוהי קושייה חמורה כנגד הג"ר אריה לייב מאלין!

מאידך גיסא, ניתן להביא ראייה חזקה כנגד שיטת הגרמ"ד והאו"ש⁴, מהגמרא ממסכת ערכין:

2 שיעורי הגרמ"ד עמ' קע.

3 בחידושי ר' אריה לייב ח"א סי' יג.

4 ואח"כ ראיתי שהג"ר אריה לייב הביא ראייה לשיטתו גמרא זו ממש.

איבעיא להו: נסכים הבאים בפני עצמן, טעונין שירה או אין טעונין שירה? כיון דאמר [רבי] שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שאין אומרים שירה אלא על היין וכו' – אמרינן, או דלמא על אכילה ושתייה אמרינן, אשתייה לחודה לא אמרינן? (ערכין, שם)

לכאורה הספק שמעלה הגמרא מובן היטב אם נניח שהנסכים הם 'קיום בנסכים', וממילא השאלה היא האם בנסכים הבאים בפני עצמם קיימת דרישה זו, שהרי זהו ספק במחייב עצמו. אמנם אם נאמר ששירה היא דין בקרבן, לא מובן מדוע קיימת סברה שנסכים בפני עצמם יחויבו בשירה והרי לא מצאנו נסכים **הטעונים** אלא רק שירה **הנאמרת בזמן** הניסוך! אמנם ניתן לדחוק ולטעון שספק הגמרא הוא האם נסכים שבאים באופן נפרד מקיימים זיקה מספקת עם הקרבן כדי להחיל עליהם דין שירה שביסודו נאמר על הקרבן, וכך באמת ניסה לתרץ הגרמ"ד סולובייצ'ק. ועיין גם בחזו"א (תמורה לא ס"ק יד) שהסתפק (אליבא דשיתת רש"י) היכא דהנסכים הוקרבו באותו יום בנפרד – האם יהיו הנסכים חייבים בשירה למ"ד שיש צורך באכילה ושתייה. וברור שכל ספקו מתבסס על ההנחה שחקירת הגמרא היא מתי מתקיימת זיקה בין הניסוך לקרבן. לכאורה ניתן היה לתלות תירוץ זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל. אכן בשיתת רש"י ניתן לדחוק ולתרץ כך בהנחה שמדובר על קרבן ציבור שהובאו נסכיו למחר, אך משיתת רבנו גרשום שסבר שמדובר בנסכי נדבה שהביאו הציבור בפני עצמם – אי אפשר לתרץ את תירוץ הגרמ"ד.

יתרה מזאת, ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ב) מבואר שספק הגמרא היה לגבי חיוב נסכים הבאים בפני עצמם ממש, והלא הגרמ"ד טען שהירושלמי בפסחים שעליו מתבסס הרמב"ם⁵ הוא ההוכחה החותכת לכך שדין שירה הוא קיום בקרבן, וממילא תירוצו של הגרמ"ד אינו נכון לכאורה.

אמנם לענ"ד ההבנה הפשוטה בגמרא היא שגוף ספק הגמרא משקף את מחלוקת האחרונים, דהיינו הצד בספק שגם נסכים הבאים בפני עצמם טעונים שירה סובר שדין השירה הוא דין בנסכים, והצד של הספק שמא יש צורך ב"אכילה ושתייה" מתבסס על הסברה ששירה היא דין בקרבן, וממילא דבריו של רבנו גרשום והרמב"ם מיושבים לנכון, וברורה הסברה אמאי יש צד שנסכים בפני עצמם יועילו.

במידה וכנים דברינו, נוכל לתרץ את דבריו המוקשים של הרמב"ם שפסק שאין חיוב שירה על נסכים הבאים בפני עצמם, אע"פ שהספק לא נפשט בגמרא וז"ל:

אבל עולות נדבה שמקריבין הציבור לקיץ למזבח, וכן הנסכין הבאין בפני עצמן אין אומרינן עליהן שירה. (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ב)

5 שממנו כאמור הביא הוכחה האור"ש.

וצ"ע מניין לרמב"ם לפסוק כך? ועוד, הרמב"ם מסמך דין נסכים הבאים בפני עצמם לדין עולות נדבה, ומשמע שפירש את הגמ' כרבנו גרשום שדבריו מהווים חידוש מסוים (שקיים מושג כזה של מנחה המנודנת ע"י ציבור), ומדוע לא ביאר כהבנתם הפשוטה יותר של רש"י והתוספות? מתקבל על הדעת להציע שהרמב"ם הבין כביאורנו לעיל, שגוף הספק בגמרא היה לגבי עיקר המחייב, אמנם הרמב"ם הכריע כאמור לאור הירושלמי ששירה היא דין בקרבן ולא בנסכים, וממילא ברור שהרמב"ם פשט את הספק בבבלי לאור סוגיית הירושלמי, והכריע שבנסכים הבאים בפני עצמם אין אומרים שירה.

ומכאן מוכח לגבי העניין שבו פתחנו – שמצוות השירה היא דין מדיני הקרבן.

3. כלי שיר מעכבים את הקרבן

הגמרא במסכת תענית מניחה שהשירה מעכבת את הקרבן:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כהנים ולוים וישראלים מעכבין את הקרבן. במתניתא תנא רבי שמעון בן אלעזר: כהנים ולוים וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי? מר סבר: עיקר שירה בפה, ומר סבר עיקר שירה בכלי. (תענית כז ע"א)

קולמסים רבים נשתברו לגבי הסתירה בין סוגייה זו לסוגייה שהבאנו לעיל מערכין, ששם רק ר"מ ס"ל דהשיר מעכב את הקרבן, ולחלק מהשיטות מדובר דווקא בנסכים. מכל מקום נמצינו למדים ששירה היא דין בקרבן ובשל כך היא מעכבת את כשרות הקרבן.

העולה מדברינו עד כה, שהאחרונים הבינו שקיים קשר פנימי הדוק בין שירת הלויים לבין הקרבן, ונחלקו בגדרה המדויק של שירת הלויים, האם היא דין בקרבן או דין בנסכים.

ב. ראיות ששירת הלויים היא דין בפני עצמו

1. שירה על קרבן נדבה

הגמרא במסכת ערכין מסתפקת האם נאמרת שירה רק על קרבן חובה או גם על קרבן נדבה:

בעי רבי אבין: עולת נדבת ציבור, טעונה שירה או אינה טעונה שירה?

הגמרא דנה לכאן ולכאן, ומביאה מקרה שבו אמרו שירה על עולת נדבה ומסבירה זאת שסברו כדברי ריש לקיש שלשיטתו ניתן לומר שירה שלא על הקרבן:

כדריש לקיש, דאמר: אומר שלא על הקרבן. אי הכי, בעולת נדבה נמי לימא! נפיק מינה חורבא.

הפירוש הפשוט בגמרא הוא שהגמרא אינה פושטת את שאלתה העקרונית לגבי קורבנות נדבה משיטת ריש לקיש, אלא מעמידה בכך את המקרה – וכך מבואר מפירוש רבנו גרשום שם, ודבריו מסתברים, שהרי ריש לקיש חולק תפיסתית על ההבנה ששירה היא דין בקרבן ואינו מצריך כלל קרבן בכדי לשיר וממילא אי אפשר לפשוט מדבריו איזה קרבן מחייב שירה. ואכן ב'ליקוטי הלכות' (עין משפט אות לט) הסביר שהרמב"ם לא פסק כשיטת ריש לקיש לאור העובדה שהוא פסק שאין אומרים שירה אלא על היין, מוכח שאף הוא הבין שמדובר על מחלוקת תפיסתית ועקרונית.

אמנם לרש"י היה פירוש אחר בגמרא וז"ל שם:

אי הכי – דאפילו שלא על הקרבן אומר שירה בעולת נדבה נמי לימא ותפשוט בעיא דר' אבין.

לדעת רש"י אם כן ניתן היה לפשוט את ספק הגמרא ביחס לקרבן נדבה מריש לקיש, אמנם דבריו קשים עד למאוד, והקשה על כך בשיעורי הגרמ"ד (עמ' קפה) וז"ל:

וצ"ע הא הספק דר' אבין הוא אם איכא חיוב לומר שירה בנדבות ציבור, והאי דינא דאומרים שיר שלא על הקרבן ודאי אינו אלא רשות.

דבריו של הגרמ"ד מסתברים לאור הדברים שהקדמנו, שקיים שוני עקרוני בטיב ואופי השירה, ומתאימים לשיטתו כפי שהצגנוה לעיל (ששירת הקרבן שהיא חיוב מעיקר הדין שונה משירה הבאה בפ"ע שהיא רשות). ואכן קושייתו על רש"י חריפה ונכוחה.

ונראה שלאור דרכנו ניתן ליישב לנכון את דברי רש"י. מסתבר לטעון לפי גישתנו המניחה ששירת הלויים מהווה קיום עצמאי שאינו קשור לקרבן, ממילא ברור שהוא חל אף בשעת קרבן נדבה, ואין כאן חילוק בין שירת רשות או חובה בשל העובדה שהעיקרון ההלכתי שעומד בבסיס שירה זו זהה, וצירופו לקרבן אינא אלא תחמת זמן ותו לא, וממילא מבורר שקרבנות נדבה טעונים שירה, בשל העובדה שהיסוד ההלכתי שבניהם זהה.

2. שירת הלויים כתקנת הנביאים

בספר דברי הימים מסופר על מעמד הקרבת הקורבנות שלוה בשירת הלויים שנערכה לאחר טיהור בית המקדש בידי המלך חזקיהו:

וַיַּעֲמֵד אֶת הַלְוִיִּים בֵּית ה' בַּמִּצֵּלְתִּים בְּנִבְלִים וּבְכַנְרֹת בְּמִצְוֹת דָּוִד וְגַד חֲזֵה הַמֶּלֶךְ וְנָתַן הַנְּבִיא כִּי בְּיַד ה' הַמִּצְוָה בְּיַד נְבִיאָיו: וַיַּעֲמְדוּ הַלְוִיִּים בְּכָלֵי דָוִד וְהַכֹּהֲנִים בַּחֲצֹצְרוֹת: וַיֹּאמֶר חֲזַקְיָהוּ לְהַעֲלוֹת הָעֹלָה לְהַמְזִבֵּחַ וּבָעֵת הַחֹל הָעֹלָה הַחֹל שִׁיר ה' וְהַחֲצֹצְרוֹת וְעַל יְדֵי כָלֵי דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וְכָל הַקָּהָל מִשְׁתַּחֲוִים וְהַשִּׁיר מְשׁוֹרֵר וְהַחֲצֹצְרוֹת מְחַצְרִים הַכֹּל עַד לְכֻלּוֹת הָעֹלָה: (דברי הימים ב' כ"ט, כה-כח)

מהפסוקים הללו עולה קשר ברור בין שירת הלויים להקרבת הקרבנות, אך לא ברור האם מהו מקור חיובה ומהם גדריה. רש"י במקום עומד על כך וכותב:

”כי ביד ה' המצוה ביד נביאיו” – לשורר הלויים בכלי שיר לא כתוב בתורה שיהא קרבן טעון שירה אלא מצות ה' שצוה ביד נביאיו לשורר על הקרבן. (רש"י, שם כה)

מדבריו של רש"י אנו למדים בבירור שמצוות השירה לא נאמרה בתורה, ולכן ברור שהיא איננה פרט מדיני הקרבת הקרבן, אלא מצווה העומדת בפני עצמה שמקור חיובה נמסר ע"י הנביאים. ולכאורה זוהי ראייה לחקירתנו, ובפרט להצעתנו בפירוש שיטת רש"י בסוגיה בערכין, שהרי מסתבר לומר שרש"י פירש כך בפירושו לתנ"ך לאור שיטתו בפירוש התלמוד, ולכן כתב שלשירת הלויים יש מעמד הלכתי עצמאי.

ג. דחיית הראיות שהשירה היא 'דין בקרבן'

אמנם, אף אם ניתן לתמוך את חידושינו מסוגייה זו, לכאורה כל הסוגיות שהבאנו עד כה חלוקות על ביאורנו בסוגייה זו ומורות לכאורה על זיקה מהותית בין שירת הלויים לקרבן! ולכאורה ניתן היה לתרץ ולומר (ע"פ ה'לקוטי הלכות' שהבאנו לעיל) שקיימת מחלוקת בין מ"ד אין אומרים שירה אלא על היין ובין שיטת ריש לקיש, וכל הסוגיות שהבאנו אכן מתבססות על ההנחה העקרונית שהשירה היא דין בקרבן, ואילו הסוגיה שלנו נחלקת על שאר הסוגיות ביסוד דין השירה וממילא אין בכך סתירה לדברנו.

אך מעיון מדוקדק נראה שלא קיימת ראייה מכרעת מאף אחת מסוגיות הגמרא ששירה היא קיום בקרבן. הסוגייה במסכת סוכה התולה בין הגדרת הקרבן כעבודה לבין דחיית השבת היא דעה אחת במחלוקת אמוראים בפירוש דברי המשנה. ברם מהדעה השנייה עולה שאין זיקה הכרחית בין הגדרת השיר כעבודה לבין דחייתו את השבת. יתירה מזאת – מהסוגייה בירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) עולה נימוק שונה לדעת חכמים הסוברים שהשיר אינו דוחה את הקרבן:

על דעתהון דאילין רבנן למה אינו דוחה משם שאינו מחוור.

כלומר העילה לכך ששירת הלויים אינה מותרת בשבת אינה משום שהניגון על הכלים אינו בגדר "עבודה", אלא כיוון שהמקור שנלמד ממנו דין שירה אינו מחוור וחיוב שאינו ברור אינו דוחה שבת, וממילא לא רק שהגדרת שירת הלויים כקיום בקרבן אינה מחויבת, אלא שעצם חיובה מוטל בספק.⁶

6 נקודה מעניינת הצורך דיון נפרד בדברי הירושלמי היא השמטתו את החקירה המופיעה בבלי לגבי "עיקר שירה בפה או בכלי", יש להסתפק האם הירושלמי אינו מכיר בשאלת הבבלי כלל

מקור נוסף שהבאנו לתמוך בהבנה ששירה היא קיום בקרבן היא מחלוקת ר"מ וחכמים בערכין האם השירה מעכבת את הקרבן, שיטת ר"מ הטוען שהשירה מעכבת נסכים מהווה ראייה מכרעת להבנה ששירה היא דין בקרבן, אולם בשיטת חכמים החולקים עליו ניתן להציג שתי הבנות עקרוניות:

א. חכמים מסכימים להגדרתו של ר"מ, וטענתם היא שאף אם נסבור שדין השירה היא דין בקרבן מדובר בדין לכתחילה שאינו מעכב בדיעבד.

ב. חכמים חולקים עקרונית על דעתו של ר"מ ששירה מהווה דין בקרבן. לדידם השירה מהווה דין עצמאי, והתיחום לזמן הנסכים מהווה דין צדדי של הגדרת הזמן אך אינו מעיד על קשר עקרוני, וממילא פשוט מאוד מדוע אינו מעכב כלל.

ממילא לאור ההבנה השנייה בשיטת חכמים נראה שממסקנת הסוגייה אין לדייק כלל זיקה בין דין השירה לבין הלכות הקרבנות⁷

במידה שנבאר את שיטת חכמים בדרך השנייה, עולה שלמסקנת הסוגייה אין הכרעה חד-משמעית שדין השירה נאמר דווקא על היין, וממילא נוכל לדבוק בהבנה שהסוגייה למסקנה מבינה ששיר הוא דין בפני עצמו.

אף את ההוכחה לקשר המהותי שבין הקרבן לשירה שניתן היה להביא מספק הגמרא לגבי חיוב נסכים הבאים בפני עצמם בקרבן, מכיוון שניתן לבאר שהגמרא הסתפקה רק לגבי **עיקר המחייב**, דהיינו: אימתי נקבע זמן השירה, אך בשלב זה הגמרא לא דנה לגבי הגדרת הדין.

ועיקר או שמחלוקת עם הבבלי היא נקודתית ותו לא לגבי הנפק"מ של שאלת עבודה עם דחיית שבת (וממילא היא זהה למהלך השני בסוגיית הגמרא בסוכה בבלי).

7 תחילה סבור הייתי שפירוש זה בשיטת חכמים אינו ניתן להיאמר, שהרי הגמרא מסבירה שמקור דברי רבי מאיר מתמקד בדרשת הפסוק: "ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל... ולכפר על בני ישראל, מה כפרה מעכבת, אף שירה מעכבת"; ומכיוון שכדי לדחות את הבנת רבי מאיר, חכמים לומדים את הפסוק באופן אחר: "ורבנן? ההוא לאידך דר' אלעזר, דאמר ר"א: מה כפרה ביום, אף שירה ביום", ממילא נראה שהם נחלקים על חידושו של ר"מ ששירה מעכבת את הקרבן בשל הפסוק. אמנם ייתכן להסביר את דרשת ר"מ באופן אחר, שלאורו פירושו לא יסתור את דברי הגמרא. ניתן להסביר שהפסוק עצמו מלמדנו ששירת הלויים מהווה הלכה בקרבן, ולכן היא מעכבת, ומבלעדי דרשת הפסוק לא היינו לומדים חידוש זה, וממילא מסתבר שכשם שחכמים דוחים את הלימוד מהפסוק, כמו כן הם אינם מקבלים את העיקרון ששירה מהווה דין בקרבן.

ד. מקור החיוב בשירה וטעמיה

הגמרא במסכת ערכין (יא ע"א-ע"ב) מציגה מספר אפשרויות למקור שממנו נלמד דין שירת הלויים, מסתבר שהשוני בין הלימודים מתפרש כשוני בהגדרה היסודית של דין שירת הלויים, הלימוד הראשון בגמרא הוא של חזקיה ומקורו הוא פסוק מדברי הימים:

מנין לעיקר שירה מן התורה?... חזקיה אמר מהכא: "וכנניהו שר הלויים במשא יסור כי מבין הוא", אל תיקרי יסור אלא ישיר. (ערכין יא ע"א)

מן הפסוק המובא ע"י האמורא חזקיה קשה לדעת על גדרי השירה. אך מקריאה של הפרק בדברי הימים העוסק בהעלאת ארון ה' לירושלים, מסתבר שהשירה המדוברת אינה קשורה לקרבן כלשהו אלא על עצם השמחה שבהעלאת הארון. ומכיוון שחזקיה לומד מפסוק זה על כל הקרבנות נראה שלשיטתו אף השירה הטעונה בהם היא מצווה העומדת בפני עצמה ואינה דין מדיני הקרבן:

"וַיֹּאמֶר דָּוִד לְשָׂרֵי הַלְוִיִּם לְהַעֲמִיד אֶת אֲחֵיהֶם הַמְשַׁרְרִים בְּכָלִי שִׁיר נְבָלִים וְכַנְּוֹת וּמְצִלְתִּים מְשֻׁמֵּיעִים לְהָרִים בְּקוֹל לְשִׁמְחָה",

לעומת דברי חזקיה, מדברי רבי יוחנן נראה בבירור ששירה היא דין בקרבן:

"לעבוד עבודה עבודה" – איזהו עבודה שצריכה עבודה? הוי אומר: זו שירה.

הבנת המילים "עבודה צריכה עבודה" יכולה להתפרש בשני מובנים, האופן הראשון הוא שעבודת השירה זקוקה לעוד עבודה נוספת (חיצונית) והיא הניגון בכלי שיר, וכך פירש רבנו גרשום. הקושי בהבנה זו היא העובדה שהלימוד הזה מסתבר לכאורה רק למ"ד עיקר שירה בפה וכלי לבסומי קלא בעלמא הוא, שהרי למ"ד עיקר שירה בכלי ממילא הכלי הוא עיקר השירה (ועיין בהמשך דברינו בתירוץ לקושיה זו). אמנם לענ"ד ההסבר בגמרא הוא שחלק מעבודת הקורבנות היא עבודה נוספת שכרוכה בו והיא השירה, ומכאן עולה ששירה היא דין בקרבן ומהווה 'קיום בקרבן',

ראיה מחוורת לפירוש זה מצאתי מהניסוח השונה במקצת של הלימוד מהפסוק המובא במדרש אגדה (בובר) על הפסוק הנ"ל:

"לעבוד עבודה עבודה" – איזו היא עבודה עבודה, זו שירה שהיו הלויים אומרים על כל תמיד ותמיד, ובמוספין על פי ה'.

מלשון המדרש "עבודת עבודה" נראה בבירור שאין מדובר בעבודה לצורך עבודה אלא כחלק מדיני העבודה⁸, וכך מבואר מהפירוש הראשון של רגמ"ה ומ"פירוש הראשונים על מסכת ערכין".

ה. מעמד מצוות נגינה למ"ד עיקר שירה בפה

שירת הלויים מהווה מזיגה של זמירות בפה ושל ניגון בכלי שיר. בכמה מקומות הגמרא מתחבטת לגבי המעמד המוקנה לכל אחד משני הרכיבים בשירת הלויים, ובהשלכות ההלכתיות הנובעות מכך.

המשנה במסכת ערכין מונה את כמותם המינימאלית והמקסימאלית של כלי הנגינה המשמשים לשירת הלויים, בסוף המשנה מובאת מחלוקת לגבי זיהוי המנגנים בכלי נגינה אלו, המשנה מעלה שלוש אפשרויות השנויות במחלוקת התנאים:

... החליל מכה לפני המזבח... ועבדי כהנים היו, דברי ר"מ; רבי יוסי אומר: משפחת בית פגרים ובית ציפרא מעמאום, היו משיאין לכהונה; רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: לויים היו. (ערכין פ"ב ג-ד)

מדברי המשנה לא ברור האם מחלוקת התנאים היא תוצאה של עקרונות הלכתיים שונים או מחלוקת לגבי המציאות שהייתה נהוגה. מקבילה למשנה זו אנו מוצאים בדברי התוספתא שממנה משתמע באופן בהיר שהמחלוקת היא לגבי המציאות שהייתה נהוגה:

אלו הן מכין לפני מזבח? עבדי כהונה היו, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: עבדי לזיה. ר' יוסי אומר: משפחת בית הפגרים בית ציפרייא מימאס משיאין לכהונה. רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: מכירן הייתי ולויים היו. (צוקרמנדל, פ"א)

לעומת זאת, ממהלך הסוגיות בערכין (יא ע"א) ובסוכה (נא ע"א) עולה ההבנה שמחלוקתם נעוצה בשאלה עקרונית בעיקר דין השירה:

לימא בהא קמיפלגי - דמ"ד עבדים היו, קסבר עיקר שירה בפה, וכלי לבסומי קלא הוא דעבידא; ומ"ד לויים היו, קסבר עיקר שירה בכלי.

8 רש"י בדברי הימים (שצוטט לעיל) דן בהמשך דבריו בלימוד הגמרא בדין "לעבוד עבודת עבודה" וז"ל: "רבותינו פי' במסכת ערכין מניין שהלויים טעונין לשורר בכלי שיר דכתוב עבודה עבודה איזוהי עבודה שצריכה עבודה אחרת עמה הוי אומר זה השיר בכלי שיר", רש"י מפרש כדרך הראשונה וכביאורו של רבנו גרשום מובן לשיטתנו, שהרי לדעתו כפי שהוכחנו לעיל השיר אינו דין בקרבן אלא דין בפנ"ע, ולכן מפרש לשיטתו את הלימוד כמקור לדין שירה עצמאי ולא כסניף לעבודת הקרבנות, והדברים מבוררים.

הגמרא מניחה שקיימת מחלוקת עקרונית לגבי שם שירה – האם הקובע אותו מבחינה הלכתית הוא הפה, והכלי תפקידו להנעים את השיר ("לבסומי קלא בעלמא"), או שהעיקר הוא הנגינה בכלי. להבנת הגמרא יש לכך השלכה על קביעת הראויים לקיים את מצוות השירה בכלים; אם עיקר השירה בפה – ממילא הכלי אינו מתפקד בתפקיד הלכתי ולכן אפילו עבדים כשרים לנגן בו, אך אם עיקר השירה בכלי הם אינם כשרים לכך.

מלשון הגמ' "כלי לבסומי קלא בעלמא" משמע שלמ"ד עיקר שירה בפה – הכלי הוא רשות גמורה, אך מאידך גיסא מלשון הגמרא "עיקר שירה בפה" משמע שאף השירה בפה היא מצווה, אלא שהיא טפלה לנגינה בכלי. כדי להכריע בשאלה זו עלינו לעיין בסוגיות נוספות.

מדברי הגמ' במסכת ערכין מוכח לכאורה שאם עיקר שירה בפה – השירה בכלי היא רשות גמורה, וזאת משתי סיבות עיקריות:

א. טעם הנגינה הוא לבסם את השירה ולהנעימה, ולכאורה הרי זה כעין 'הידור מצווה'.

ב. כשרותם של העבדים בנגינה מוכיחה שאין חלים עליה גדרי עבודה.

אמנם, בשטמ"ק מופיעה הגהה משמעותית בגמרא שבה נמחקת המילה "בעלמא". מחיקת מילה זו מורה שאמנם הנגינה באה לבסם את השירה, אך אין להתייחס אליה כשאר נגינות של רשות.

אם נכונה סברתנו בדעת הגהת השטמ"ק נצטרך לענות על השאלה: אם הנגינה היא חלק (אפילו טפל) מהעבודה – כיצד הותרו בה עבדים? ועוד, הרי בגמ' במסכת תענית משמע שלמ"ד עיקר שירה בפה ישראלים כשרים בנגינה, ומשמע שדווקא ישראלים ולא עבדים:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כהנים ולוים וישראלים מעכבין את הקרבן. במתניתא תנא רבי שמעון בן אלעזר: כהנים ולוים וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי? מר סבר: עיקר שירה בפה, ומר סבר עיקר שירה בכלי. (תענית כז ע"א)

ואכן הגמרא במסכת ערכין ומסכת סוכה דוחה למסקנה את תליית המחלוקת לגבי כשרות העבדים במחלוקת האם עיקר שירה בפה או בכלי, בשל העובדה שקיימת דעת-ביניים הדורשת ישראלים כשרים, ולכן הגמרא תולה למסקנה את המחלוקת בשאלה האם מעלים מדוכן ליוחסין. ואם כן יש להסתפק האם למסקנת הסוגייה חוזרת בה הגמרא מההנחה שלמ"ד עיקר שירה בפה אין לשירה בכלי מעמד הלכתי כלל והכלי מטרתו לבסם את הקול ותו לא. למעשה, מלשון הגמרא נראה שהדחייה הייתה צדדית משום דעת רבי יוסי, וראיה לדבר – שאף למסקנה הגמרא סוברת

שלמ"ד עיקר שירה בפה כשרים לנגינה אף עבדים: "לעולם קסבר: עיקר שירה בפה, והכא במעלין מדוכן ליוחסין ולמעשרות קמיפלגי"

אמנם, נראה לענ"ד שהגמרא במסכת עבודה זרה (מז ע"א) הסתפקה בחקירתנו היסודית. הגמרא מציינת דין בשם ריש לקיש ביחס לאיסור "נעבד" לעבודה זרה. למרות הכלל הנקוט בידנו ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", הגמרא מחדשת שייתכן שלגבי גבוה, דהיינו בזיקה לקודש, הדברים ייאסרו וייאסרו. בין שלל המקרים המובאים בגמרא מובא:

בעי רב פפא: המשתחוה לבהמה, צמרה מהו לתכלת? תכלת דמאי: אי תכלת לכהנים, היינו בעיא דרמי בר חמא! ואי תכלת לציצית, היינו בעיא דר"ל! אין ה"נ דלא הוה למיבעי ליה, והאי דקא בעי ליה הא, משום דאיכא מילי אחרנייתא: צמרה מהו לתכלת? קרניה מהו לחצוצרות?

הגמרא תולה את חלות דין "נעבד" על שופרות הנעשים מקרני הבהמה, בשאלה האם עיקר שירה בפה או בכלי:

אליבא דמ"ד עיקר שירה בכלי לא תיבעי לך – דודאי אסיר, כי תיבעי לך – אליבא דמ"ד עיקר שירה בפה, בסומי קלא בעלמא הוא ומייתנין, או דלמא אפילו הכי אסיר? תיקו.

הנחת הגמ' שלמ"ד עיקר שירה בכלי הדבר ייאסר ברורה, שהרי מדובר על כלי שמשמש לגבוה לעבודת הלויים,⁹ אך הסתפקותה אליבא דשיטת הסוברים שעיקר שירה בפה תמוהה, שהרי אם כלי "לבסומי קלא בעלמא" ואין לו כלל בסיס הלכתי מדוע שיהיה קיים צד איסור בדבר? נראה להציע שצדדי הספק לגבי כשרות הכלי למ"ד עיקר שירה בפה תלויה בחקירתנו. אם ההנחה היא שלכלי אין תפקיד הלכתי ממשי והוא משמש אך ורק להנעים אם קול המשוררים, אזי ברור שלא ייפסל לגבי מזבח, שהרי אינו מוגדר כצורך גבוה כלל, אך אם נבין שאף אם עיקר שירה בפה הגדר של שירה בפה אינו רק לבסומי קול אלא מהווה חלק בלתי נפרד מהשירה וממילא מוגדר מבחינה הלכתית כחלק מהשירה, מסתבר שאף הוא ייאסר.¹⁰

לאור החקירה שהעלינו לעיל ניתן ליישב לנכון סתירה מפורסמת בדברי הרמב"ם. הגמרא במסכת סוכה שהוזכרה לעיל דנה בדברי המשנה: "החליל חמשה וששה זהו

9 עניין זה יובן במיוחד לאור ההבנה ששירה מהווה דין בקרבן.
10 אמנם ייתכן לבאר את ספק הגמרא באופן אחר: אף אם נצא מנקודת הנחה ש"כלי לבסומי קלא" ייתכן שידנו של ר"ל אינו תלוי בהגדרה ההלכתית של מהות הנגינה, אלא בעצם השימוש בכלי במעמד של קדושה אע"פ שהנגינה בו היא רשות. אך לכאורה לפי דרכנו הדברים ברורים יותר.

החליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב". הגמרא מביאה דעת תנאים החולקת על המשנה: "ת"ר החליל דוחה את השבת דברי ר' יוסי בר יהודה וחכ"א אף י"ט אינו דוחה", ותולה מחלוקת זו בשאלה האם עיקר שירה בפה או בכלי, שלמ"ד עיקר שירה בפה – הכלי אינו חלק מקיום המצווה ולכן הוא אינו דוחה שבת.¹¹ הרמב"ם במהלך דיונו לגבי הלכות עבודת הלויים הכריע מחד שעיקר שירה בפה:

ואין אומרינן שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה. ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר. מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה. שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס. ואין אלו המשוררים על פי הכלים עולין למנין השנים עשר. (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ג)

מאיך הרמב"ם פוסק שהחליל דוחה את השבת:

בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח. בשחיטת פסח ראשון. ובשחיטת פסח שני. וביום טוב הראשון של פסח. וביום הראשון של עצרת, ובשמנה ימי החג. וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת.

האחרונים תמהים על הרמב"ם שלכאורה דבריו סותרים אהדדי! יש מאחרונים¹² שהציעו לתרץ את הרמב"ם על יסוד דברי התוספות בסוגיה בסוכה (נא ע"א) וביארו את הרמב"ם לאור הדין שאין שבות במקדש, וממילא אף למ"ד עיקר שירה בפה הנגינה בכלי תדחה את השבת בשל היותה רק שבות. אמנם כבר העיר על כך המעשה רוקח' שמדקדוק בלשון הרמב"ם הדברים מוקשים, שהרי הרמב"ם עצמו מנמק את דחיית החליל את השבת בשל העובדה שהוא בגדר "חליל של קרבן", ולא מטעם צדדי של שבות במקדש.

לכן מסתבר לבאר את הרמב"ם סבור (כגרסת השטמ"ק שהבאנו לעיל) שאף למ"ד עיקר שירה בפה הנגינה היא נחשבת ל'קיום בקרבן' ולכן היא דוחה את השבת, יתירה מזאת – לאור כך לשון הרמב"ם המגדיר את החליל כ"חליל של קרבן" מדויקת מאוד, וכוונתו להסביר שאף לשיטת עיקר שירה בפה הכלי תופס מעמד הלכתי וממילא קיימת אף נפקותא לדין זה הלכה למעשה.

חילוק זה למד הרמב"ם משיטת רבי ירמיה בר אבא בביאור מחלוקת רבי יוסי וחכמים, המובאת בהמשך הסוגיה. לפי שיטתו, קיימת הסכמה בין רבי יוסי לבין חכמים שהנגינה בחליל של קרבן דוחה את השבת, וכל מחלוקתם אינה אלא בנגינה

11 בניגוד לביאור רבי ירמיה בר אבא לגבי שיר של שמחת בית השואבה, ובהמשך נדון בשיטה זאת.

12 כך למשל בספר לחם יהודה על הרמב"ם.

של שמחת בית השואבה המוגדרת כ"שמחה יתירה", ובשאלת מעמדה לגבי דחיית שבת ויום טוב, את נקודת המחלוקת בין רבי ירמיה בר אבא ורב יוסף שאת שיטתו הבאנו לעיל ניתן להסביר לכאורה בשני אופנים:

א. רבי ירמיה מסכים עם הבנתו של רב יוסף ששאלת דחיית השבת תלויה בשאלת עיקר שירה בפה או בכלי, אך פוסק שעיקר שירה בכלי.¹³

ב. רבי ירמיה חולק על הבנתו העקרונית של רב יוסף ששאלת דחיית השבת תלויה בשאלת עיקר שירה בפה או בכלי כיוון שלהבנתו אף לשיטה הסוברת שעיקר שירה בפה הנגינה בכלי תופסת מעמד הלכתי ומהווה חלק מהשירה ולכן דוחה את שבת וי"ט.

סביר להניח, שהרמב"ם מאמץ את ההבנה השנייה בהבנת המחלוקת, ולכן מסית את נקודת הכובד של דחיית השבת וי"ט מהשאלה אם עיקר שירה בפה או בכלי. ואכן כבר ה'כסף משנה' (בהלכה ו) מפנה לשיטת רבי ירמיה בר אבא, וככל הנראה אף הוא הבין כדברינו.

אם נאמץ את קריאתנו בדברי הרמב"ם נראה שחקירתנו היסודית לגבי ההסבר המדויק של תפקיד הנגינה לשיטה הסוברת שעיקר השירה בכלי תלויה במחלוקת האמוראים במסכת סוכה, רב יוסף תופס שבמידה ועיקר שירה בפה השירה בכלי היא כמאן דליתא, ואילו רבי ירמיה סובר שאף אם עיקר שירה בפה השירה תפקיד מהווה חלק מגדר השירה והיא חלק מהמצווה ממש.

לאור דברינו יובנו לנכון דברי התוספות המבארים מדוע קנס עזרא את בני לוי שלא עמו לארץ ישראל:

"ומבני לוי לא מצאתי שם". והא דתנן בקדושין (סט ע"א) עשרה יוחסין עלו מבבל וקחשיב לויים וקרא נמי כתיב (עזרא א) "ויקומו ראשי האבות ליהודה ובנימין והלויים וגו'", אלמא עלו! פרש"י בעשרה יוחסין (שם) דאותן לויים שעלו עמו היו קצוצי בהונות כשאמר להם נבוכדנצר "שירו לנו משיר ציון" עמדו וקצצו בהונותיהן ואמרו "איך נשיר את שיר ה'" ולפי שלא מצא שם ראויים לשיר, עמד וקנסם. ואפילו למאן דאמר עיקר שיר בפה מכל מקום הקפיד, משום דאיכא נמי מצווה בכלים.

13 וכך הסביר החכמת שלמה שם: "נ"ב פי' דבהכרח תנאי פליגי וכו' דלעיל דייק דכ"ע עיקר שירה בפה ור' ירמיה מוקי פלוגתא דר' יוסי בר יהודה וחכמים בשיר של שואבה אבל של קרבן דברי הכל עבודה היא אלמא דשירה בכלי ודו"ק". וכך כתב בספר "בני ולחם יהודה" על הרמב"ם, וכך הסבירו עוד אחרונים רבים.

בפשטות, התוספות כותב להדיא כהצעתנו שאף למאן דאמר עיקר שירה בפה קיים הנגינה מהווה חלק מקיום מצוות השירה, וממילא מובן מדוע קיימת דרישה הלכתית לגבי תמותם ושלמותם הגופנית של המנגנים אף אם עיקר שירה בפה. על קביעת התוספות מקשים האחרונים¹⁴ – והרי מגמרות ערוכות במסכת ערכין וסוכה עולה שלמ"ד עיקר שירה בפה לנגינה בכלי כשרים אפילו עבדים וכ"ש לויים בעלי מומים. ברם לפי דברנו סרה קושייתם מהתוספות, שהרי אפשר להעמיד את שיטתם אליבא דרבי ירמיה, שס"ל שאף למ"ד עיקר שירה בפה יש בנגינה מצווה ולפיכך דרושים לה לויים.

אמנם הרמב"ם עצמו אינו סבור לדמות בעניין זה את דין דחיית השבת לחובת הנגינה דווקא ע"י הלויים,¹⁵ שהרי למעשה פסק הרמב"ם:

ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר. מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה. שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ג)

כדי ליישב את דברי הרמב"ם נראה להציע הגדרה חדשה במעמד הנגינה אליבא דמ"ד עיקר שירה בפה. נראה שלדעת הרמב"ם הנגינה מוגדרת כ"עבודת הקרבן" אינה חלק ממצוות "שירת הלויים", והרי היא כשחיטה שכשירה אף בזר. אם נקבל חילוק זה יובן מדוע השירה בכלי דוחה שבת מחד, אך מאידך אינה דורשת לוי דווקא. אכן מלשון הגמ': "עיקר שירה בפה" משמע שהנגינה נחלק טפל במצוות השירה. אך נראה להציע ראייה לחילוק זה מהגמרא במסכת ערכין (יא ע"א) הדנה במקור החיוב בשירת הלויים, ומביאה את שיטת רבי יוחנן שדרש:

"לעבוד עבודה עבודה" – איזהו עבודה שצריכה עבודה? הוי אומר: זו שירה.

מלשון הדרשה עולה שהשירה נקראת: "עבודת עבודה". ניתן היה לבאר שכוונת הדרשה לומר שהקרבת הקרבן היא עבודה שדורשת עבודה נוספת, שהיא השירה. אולם מדקדוק בלשון הדרשה נראה שהשירה בעצמה נקראת "עבודת עבודה" מפני שהיא דורשת עבודה אחרת, משנית, כדי להשלימה. מכאן ניתן להביא ראייה למ"ד שעיקר שירה בפה, שנצרכת עבודה אחרת, נוספת, כדי להשלימה – עבודה שאינה חלק ממנה אלא דין מדיני ההקרבה.

נראה שדקדוק זה עומד ביסוד שיטת הרמב"ם ובכך מתיישבת הסתירה בדבריו.¹⁶

14 גבורת ארי עמ"ס יומא כז ע"א, חקרי לב.

15 על הסתירה שבדבר כבר עמד החת"ס בחידושו לסוכה נ ע"ב.

16 מהלך נוסף שניתן להציע בשיטת הרמב"ם הוא לחלק בין שני סוגי שירה בכלי התלויים בשני מועדים שונים. בהלכה ג דן הרמב"ם בדין השירה הנאמרת על הקרבן במשך כל ימות השנה,

ו. מעמד השירה בפה למ"ד עיקר שירה בכלי

אחרי שהרחבנו את דיבורנו על מעמד הנגינה בכלי למ"ד עיקר שירה בפה, נדון בשאלה ההפוכה, האם למ"ד עיקר שירה בכלי קיים צורך בשירה בפה או שהשירה בפה היא רשות גמורה; האם גם כאן שייך לומר שהשירה בפה נועדה "לביסומי קלא בעלמא"?

נראה לדייק דבר זה מדרשת הגמ':

אמר שמואל: מנין לעיקר שירה מן התורה? שנאמר: "ושרת בשם ה' אלהיו", איזהו שירות שבשם? הוי אומר: זה שירה. (ערכין יא ע"א)

כלומר: הגמרא לומדת מקור לחיוב שירה על הקרבן מהמילים "ושרת בשם" (ותחילת הפסוק: "וכי יבוא הלוי..."; דברים י"ח, ז), דהיינו הזכרת שם שמים, וזו נעשית בזמן השירה. על בסיס כך טוענים ה'חתם סופר' (סוכה נ ע"ב), ה'גבורת ארי' (יומא כז ע"א) ובשורת 'אבני נזר' (או"ח, כ"ז אות ב) שמקור הגמרא נאמר דווקא למ"ד עיקר שירה בפה. הנחתם הפשוטה היא שלמ"ד עיקר שירה בכלי השירה בפה היא כמאן דליתא ואינה מחויבת באופן עקרוני והלכתי ולכן לא שייך לייחס אליה דרשת הכתוב.¹⁷

אמנם דברים אינם פשוטים, שהרי הגמרא במסכת סוכה (נא ע"א) בסוף דיונה לגבי עיקר שירה בפה או בכלי, מביאה כראיה שעיקר השירה בפה את הפסוק מדברי הימים ב' (ה', יג): "וַיְהִי כְּאֶחָד לְמַחְצָרִים וְלְמִשְׁרָרִים לְהִשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד לְהַלֵּל וְלְהַדוֹת". ואם אכן נאמנו דברי האחרונים קשה ביותר מדוע לא למדה זאת הגמרא מ'ושרת בשם' שהיא פרשייה המפורשת בתורה בפרשת דברים? ועוד, הרי בפסוק בדברי הימים מוזכרים גם כלי נגינה ולפיכך הוא משתמע לשני פנים, כפי שדוחה ראייה זאת הגמ' שם, ואילו הדרשה מ'ושרת בשם' אי אפשר לפרש על שירה בכלי!

לעניות דעתי, ההצעה המסתברת יותר היא לטעון שאף למאן דאמר עיקר שירה בכלי קיים צורך בשירה בשם השם, וזו נעשית בפה, ולכן הדין של הצורך בשירה בשם השם מהווה מקור לעיקר חיוב שירה מדאורייתא גם לשיטות הסוברות שעיקר שירה בכלי.

ואילו בהלכה ו דן הרמב"ם דווקא בחליל של מועדים (שמנגנים בו י"ב ימים מיוחדים בשנה). וייתכן שדווקא בימים אלו השירה מהווה "דין בקרבן", ועיין בערוך לנר עמ"ס סוכה דף נ ע"ב ד"ה בשיר של קרבן.

17 ובדוחק רב ניתן לומר אף בדעת האחרונים הנ"ל, שגם עם השירה בפה היא טפלה, רמזה זאת התורה בדרך של 'אסמכתא'.

למעשה, קיימת הוכחה חזקה ביותר לדברינו מדברי רש"י במסכת סוכה (נ ע"ב) בדברי ר' יוסי הסובר שהחליל דוחה את השבת:

שקרבן צבור טעון שיר מן התורה, כדאמרינן במסכת ערכין (יא ע"א) מכמה מקראות, וסבר רבי יוסי: עיקר השיר אינו אלא אם כן חליל מכה עם השיר, וכן כנורות ונבלים הכל כמנין המפורש שם, הלכך, עבודה היא, וכי היכי דתמיד דוחה שבת – שיר שלו נמי דוחה שבת.

מדברי רש"י מוכח במפורש שגם למ"ד עיקר שירה בכלי, הכלי אינו אלא ליווי לשירה בפה. ולפי זה שמואל שדרש מקור לחיוב שירה מהתורה מ"ושרת בשם" למד מכך גם את השירה בפה וגם את השירה בכלי.

ז. עיקריות השירה בפה גם למ"ד עיקר שירה בכלי

הרמב"ן במסכת ע"ז (שם) מבאר שלמרות שרק החצוצרות הוזכרו בתורה, מעמד כל שאר כלי הנגינה שווה, שהרי בלאו הכי כולם באים לבסס את השירה בפה:

וכל מיני זמר היו במקדש בשעת שירה ועיקר שירה ככולן כדקאמרינן נמי: מה הן לחלילין ומה הן לכנור, אלמא אין עיקר שירה בחצוצרות בלבד אלא ככולן, והיינו דקאמר: לבסומי קלא הוא דעבידי, כלומר לבסס קול המשוררים בפה.¹⁸

בדבריו מזכיר הרמב"ן את הביטוי "בסומי קלא" שהוזכר בגמ' במפורש לגבי הנגינה בכלי רק אליבא דמ"ד עיקר שירה. אולם בדברי הרמב"ן כאן נראה שהדברים אמורים גם למ"ד עיקר שירה בכלי!

ועוד צ"ע, מדוע הגמרא (ערכין יא ע"א) מביאה כמקור לדין עיקר שירה בפה את הדרשה: "בלוטי א"ר יוחנן, מהכא: לעבוד עבודת עבודה, איזהו עבודה שצריכה עבודה? הוי אומר: זו שירה", ובביאור העניין כתבו הראשונים שלמדים שהעבודה היא השירה בפה הדורשת עבודה אחרת והיא עבודת הנגינה בכלי, ומשמע לכאורה שהשירה בפה היא העיקר והנגינה בכלי טפלה לה ורק נועדה ללוותה – וכל זאת אפילו למ"ד שיעקר שירה בכלי!

זאת ועוד, בגמרא בתענית נאמר:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כהנים ולוים וישראלים מעכבין את הקרבן. במתניתא תנא רבי שמעון בן אלעזר: כהנים ולוים וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי? מר סבר: עיקר שירה בפה, ומר סבר עיקר שירה בכלי. (תענית כז ע"א)

18 וכע"ז ביאר הריטב"א עיי"ש.

מבואר, שהצורך בלויים המנגנים על הקרבן תלוי בשאלת עיקר שירה בפה או בכלי, התוספות על אתר מבארים בצורה מחודשת מאוד:

ולמ"ד עיקר שירה בכלי אם כן צריך שיהו כהנים או לויים דהא הכלי זמר היה קדוש.

בביאור דברי התוספות הקשו האחרונים (גבורת ארי', ועוד) שתי קושיות מרכזיות:

א. מדוע למ"ד עיקר שירה בכלי גם כהנים כשרים לה?

ב. מדבריהם נראה שהכלי מגדיר את אופי העבודה, שמכיוון שהכלי קדוש רק הכהנים והלויים כשרים לנגן בו, והרי לכאורה ההפך הוא הנכון – שהעבודה היא שמגדירה את קדושת הכלי!

ונראה לתרץ את כל הקושיות הנ"ל על סמך יסוד מחודש עד למאוד. נראה ששירת הלויים בעיקרה וביסודה היא שירה בפה והיא להלל את השם בזמירות, וכל הדיון בגמ' האם עיקר שירה בפה או בכלי הוא רק לגבי מעמד הנגנה בכלי הזמר – האם הם חלק מעיקר המצווה או שהם רשות גמורה.

סך ראייה לדבר הוא שבמהלך כל סוגיות הש"ס לא הובאה נפק"מ ישירה לשאלה אם עיקר השירה בפה או בכלי למעמד השירה בפה, בניגוד לנפקא מינות רבות שהובאו לגדר שירה בכלי (כגון זהות המנגנים ומעמד הכלי).

ראייה לדברינו ניתן למצוא בסוגיית הירושלמי בסוכה הגמרא בדיון לגבי מחלוקת רבי יוסי וחכמים בשאלה האם החליל דוחה את השבת (לר' יוסי דוחה ולחכמים אינו דוחה). בניגוד לסוגיית הבבלי התולה את מחלוקתם בשאלה האם עיקר שירה בפה או בכלי, הירושלמי ממקד את המחלוקת בכך שהנגינה בחליל לא נזכרה במפורש בתורה:

על דעתהון דאילין רבנן למה אינו דוחה? משם שאינו מחזור. והא כתיב "והעם מחללים בחללים" בשמחת שלמה.

כלומר: לכו"ע קיימת חובת שירה בפה, וכל השאלה היא כלפי הגדרת מעמד השירה בכלי, וזה כעין ביאורנו לעיל.

ולפי"ז לענ"ד יתורצו לנכון כל ארבעת הקושיות שהקשנו לעיל. ראשית מבוארים היטב דברי הרמב"ן במסכת עבודה זרה שכתב כדבר המובן מאליו לכו"ע שהנגינה בכלי אינה אלא לביסומי קלא. לפי היסוד הנ"ל לא קשה גם דרשת הפסוק "לעבוד עבודת עבודה", שממנה לומדים שעיקר שירה מדאורייתא – נאמרה בין למ"ד עיקר שירה בפה ובין למ"ד עיקר שירה בכלי. לאור הנ"ל יתורצו לנכון גם שתי הקושיות שהעלו האחרונים על התוספות במסכת תענית. מכיוון שעיקר חיוב השירה הוא בפה, ואף למ"ד "עיקר שירה בכלי" אין הכוונה לחובה גמורה אלא לחובה טפלה, נמצא

שהנגינה בכלי איננה עבודה גמורה. ומכיוון שכן מן הראוי היה לכאורה שאף ישראלים יהיו כשרים בה. אולם הסיבה שלא הניחו לישראלים לנגן נעוצה בעובדה שכלי הנגינה היו כלי קודש (להבדיל למשל מסכיני השחיטה, שכשרה בזר, ומשום כך לכאורה אינם צריכים להיות מכלי הקודש). מאותה הסיבה כותבים התוספות שאף כוהנים כשרים לנגינה, שהרי כל טעם הרחקת הישראלים מעבודה זו אינה משום שהעבודה זוקקת לויים, אלא שאין ראוי שמי שאינו מזרע שבט לוי יעסוק בכלי הקודש.

הצתת אליתא

א. פתיחה

ב. מחלוקת לשונית

ג. מחלוקת בסוגי העצים

ד. הצתת אליתא

א. פתיחה¹

במשנה הבאה מובאת מחלוקת עמומה בין תנא קמא לרבי עקיבא:

... ירד והצית את האש באליתות. רבי עקיבא אומר: בחריות. (פרה פ"ג מ"ט)

הפרק השלישי במסכת פרה מתאר את תהליך שריפת הפרה. לאחר שמביאים את הפרה לגת שבה שורפים אותה, יש להצית את האש. בנקודה זו נחלקו התנאים. אלא שלא כל כך ברור במה במדויק נחלקו. הפרשנים מיעטו להתייחס למחלוקת, ונראה שניתן לדלות בדבריהם שני כיוונים להסברה. אנו נפרוש אותם, ולאחר מכן ננסה להעלות אפשרות שלישית.

ב. מחלוקת לשונית

אפשרות ראשונה עולה, כמדומה, מפירושו של רב האי גאון. נציין שרב האי גאון לא מנסה לבאר את המחלוקת באופן ישיר. אולם נראה מדבריו, שהוא הבין אותה כמחלוקת לשונית גרידא. מכל מקום, גם אם אין זו כוונתו של רב האי גאון, אפשר להעלות את האפשרות הזו סביב המחלוקת במשנה.

ראשית, מסביר רב האי גאון את המונח "אליתות":

באלתות - פי' עצים קטנים, כדכתיב: "משני זנבות האודים", ואליה הוא זנב. ובאותן הזנבים שהן אליתות מציתים בו את האורות בקורות, כאותה ששנינו לענין מערכה - וריוח היה בין הגיזרין שהיו מציתין את האליה.

(רב האי גאון, פרה פ"ג מ"ט)

הזיהוי הלשוני שעושה רב האי גאון מהווה בסיס לביאוריהם של רוב מפרשי המשנה המאוחרים יותר. האליה, כך קובע רב האי גאון, היא זנב. מאחר שזנב הוא כינוי

1 אני מודה לירון רלוי על העיון המשותף בסוגייה זו.

מקובל לאודים עשנים של עצים שבערו, הרי שגם אליה (או אליתא) יכולה לשמש ככינוי לכך.² אליה, אם כך, היא עץ קטן – זנב אוד עשן.

עתה ממשיך רב האי גאון, ומסביר גם את דברי רבי עקיבא:

בחריות – פ"י אראתא ממש בלשון רבנן. (רב האי גאון, שם)

כידוע, בתקופת המשנה ולאחריה חל ערעור נרחב של העיצורים הגרוניים בעברית.³ היקף ערעור העיצורים הגרוניים שונה בין בבל לבין ארץ ישראל, ובבבל – בתקופת רב האי גאון – היה לתופעה היקף נרחב ביותר. על רקע זה מבין רב האי גאון ש"חריות" (או חרותא, בחלופה הארמית) היא אראתא. מכאן כבר קל לראות כיצד זיהה רב האי גאון את האליתא עם האראתא.

במילים אחרות – לפי רב האי גאון אין מחלוקת הלכתית בין תנא קמא לרבי עקיבא. המחלוקת היא מחלוקת לשונית גרידא. האם להשתמש בלישנא דקרא ולומר 'אליתא', או שמא להשתמש בלישנא דרבנן ולגרוס 'אראתא'. שתי המילים מביעות רעיון זהה, ורק התצורה הלשונית מפרידה ביניהן.

כאמור, לא נאמר במפורש אצל רב האי גאון שזהו הפירוש למחלוקת. אולם הדגש שלו – "ממש בלשון רבנן" – מעיד על כך שזהו האופן בו הוא פירש את מחלוקת התנאים.⁴ פירוש שכזה איננו מופרך, והוא מצוי בכמה וכמה משניות. למעשה, אפילו במסכת פרה עצמה אנו מוצאים מחלוקת שכזו:

2 רב האי גאון מצטט את המשנה בתמיד פ"ב מ"ד. לפי הגירסה שלנו נאמר במשנה 'שהיו מציתין את האליתא משם', ואילו לפי נוסחו של רב האי גאון בפירושו למסכת פרה נאמר שם 'שהיו מציתין את האליה'. ייתכן שאין זו גירסה שונה, אלא רק ציטוט חופשי של רב האי גאון. אולם ייתכן שזו הייתה גירסתו, ואז ברור שהאליה והאליתא היינו הך הם.

3 למעשה, שורשים לדבר כבר בעברית המקראית. דוגמה בולטת היא הפסוק בדברי הימים א ד' כ, שבו נאמר – 'ובני שימון אמנון ורנה...'. הכתיב 'שימון' (תמורת השם שמעון) מרשים ביותר, והוא מעיד על התופעה באופן יפה. אפשר שגם המילה 'זרת' טומנת בחובה תופעה דומה, אם אכן מקורה בצורה 'זערת' [לאפשרות זו רומז משה בר אשר, מחקרים בלשון חכמים, מוסד ביאליק, ירושלים (תשס"ט) בכרך א', עמוד 8 הערה 23]. קיימות דוגמאות נוספות ביחס לשאר העיצורים הגרוניים. על התרחבותה של התופעה בלשון חז"ל יש לנו עדויות מפורשות בגמרא עצמה (הן בתלמוד הבבלי והן בירושלמי). דוגמה בולטת היא הסיפור בעירובין נג ע"ב על ההוא בר גלילא.

4 במילים אחרות, רב האי גאון רואה במחלוקת התנאים שבמשנה ביטוי להבדל בין שימוש בלשון המקרא לבין שימוש בלשון חכמים. מצינו בחולין קלז ע"ב מחלוקת דומה (אך שם, בין האמוראים). נדגיש – הביטוי 'לשון רבנן' בפיו של רב האי גאון מתפרש לפי הצעתנו ככינוי כללי ללשון חכמים (ולא ללשונו של תנא קמא, ה'רבנן' שבמשנה הספציפית שלנו)

הצתת אליתא

היו בה שתי שערות שחורות או לבנות בתוך גומא אחת – פסולה, רבי יהודה אומר
אפילו בתוך כוס אחד... (פרה פ"ב מ"ה)

מחלוקת זו נשמעת כמחלוקת הלכתית לחלוטין, בדומה לאלפי מחלוקות אחרות שמוצאים במשנה.⁵ אולם פרשני המשנה מציעים (לאור התוספתא) שמדובר במחלוקת לשונית גרידא.⁶ לאותו עניין שמכנה תנא קמא 'גומא', קורא רבי יהודה 'כוס'.

ראוי לציין בהקשר זה שאת הביטוי השגור 'פלוני אומר' ניתן לפרש בשני אופנים. ברוב המקומות הכוונה היא לכך שזו דעתו של פלוני, כך פלוני חושב. אולם אפשר לפרש גם באופן מילולי – פלוני מדקלם. משמע, כאשר תנא קמא שונה את המשנה, הוא אומר אליתות, ואילו רבי עקיבא (בצטטו את אותה הלכה בדיוק) אומר חריות. שניהם מתכוונים לאותו דבר, אך אומרים זאת במילים אחרות.

ג. מחלוקת בסוגי העצים

כפי שנאמר בפתיחה, מיעטו הפרשנים להתייחס למחלוקת הזו. ה'משנה אחרונה' הוטרה, בכל זאת, מתוכן הדברים. הוא מציע מחלוקת הלכתית, ואת דבריו נבחן בסעיף זה. יש להעיר שבהצעתו קיים קושי מסוים, שעליו נצביע.

כך מבאר המשנה אחרונה:

ונראה דפלוגתייהו הוא דת"ק סבר דהעצים שמצית בהן הן דוקא ממין עצים של שרפתה אלא שהם דקים וקטנים מאותם של שרפתה. וכן משמע ספ"ב דתמיד, דהצתת אליתא דהתם יליף מקרא "וערכו עצים", ודרשי' עצים ע"ג עצים, ומשמע ששניהם הם מין אחד. ור"ע מכשיר בחריות, שאינם ממין המערכה.
(משנה אחרונה, פרה פ"ג מ"ט, ד"ה ר"ע אומר בחריות)

מבחינת תוכן המחלוקת, תנא קמא דורש עצים ממין אלו שניתנים על המערכה של הפרה. במשנה בפרה מבואר שהעצים הללו הם עצי ארזים, אורנים, ברושים ועצי תאנה חלקה.⁷ גם האליתות, לפי תנא קמא, חייבות להיות מן העצים הללו. לעומתו,

5 הרושם הזה מתחזק מכך שרבי יהודה גורס 'אפילו', ונראה – אם כך – שהוא בא להוסיף על דבריו של תנא קמא.

6 בתוספתא (פרה פ"ב מ"ז, מהדורת צוקרמאנדל) נאמר: "היו בה שתי שערות שחורות או לבנות בתוך גומא אחת פסולה, בתוך שתי גומות כשרה. ר' יהודה אומר: אפילו בתוך שתי גומות...". הר"ש (בפירושו למשנה בפרה) מדייק מכאן ש'כוס' ו'גומא' היינו הך, וניסוחו של רבי יהודה במשנה שלנו נבדל מזה של תנא קמא בפרט לשוני ותו לא.

7 פרה פ"ג מ"ח. נראה שהדבר מוסכם על כולם, ורבי עקיבא אינו חולק על כך.

רבי עקיבא מתיר להצית גם בחריות (אלו ענפים של דקל), למרות שאין הם עשויים מאותו עץ שבו שורפים את הפרה.

חשוב להדגיש כאן את הנקודה הבאה. גם במערכת התמיד שבמקדש יש דרישה לעצים מסויימים, אך אין הקבלה מלאה בין מערכת התמיד למערכתה של הפרה. המשנה בתמיד מדברת על מורביות של תאנה, של אגוז ושל עץ שמן.⁸ מכל מקום, הלימוד מן הפסוק מגלה (לדעת המשנה אחרונה) שהאליתות במערכה שבמקדש עשויות מאותם עצים שמהם מורכבת המערכה עצמה. לכן, גם האליתות של תנא קמא במשנה בפרה צריכות להתאים לעצי המערכה של הפרה.

קושי קל בהצעתו של ה'משנה אחרונה' עולה מכך שבשום מקום לא מתבארת הדרישה ההלכתית שהוא מציע. נכון, שכל הסבר במשנה בפרה ייתקל במידה כלשהי בקושי הזה (סך הכל, המחלוקת כאן עמומה מעט, ולא נאמר מה עומד מאחוריה). אולם ל'משנה אחרונה' הקושי מעיק קצת יותר, שכן – לדעתו, הלכה זו קיימת גם במערכת המקדש, ולא מצינו שום מקום שעניין זה מבואר בו.

אולם קיים קושי משמעותי יותר בהצעתו של ה'משנה אחרונה'. לפי דבריו, לא בא רבי עקיבא לחלוק, אלא להוסיף. ברור לכול שאפשר להצית את האש באליתות, ואולי אפילו עדיף לעשות כך. רבי עקיבא מוסיף ואומר שאם רוצים – אפשר גם בחריות (שאינן ממין המערכה). אלא שאם זו אכן המחלוקת, היינו מצפים לניסוח שונה. היינו אמורים לגרוס: 'רבי עקיבא אומר אף בחריות'.

חשוב להעיר שהניסוח הזה של 'אף' איננו זר למשנה.⁹ לכן, מוזר מאוד יהיה להניח שרבי עקיבא לא בא לחלוק אלא להוסיף, והמשנה נמנעה משימוש בניסוח של 'אף' שמעיד על כך. על רקע הקשיים הללו, ננסה להציע אפשרות אחרת בהבנת מחלוקת התנאים במשנה.

ד. הצתת אליתא

כדי להעמיד הבנה חדשה במחלוקת, עלינו לעיין בעצם המושג של הצתת אליתא. מושג זה מופיע כמה פעמים במשניות, והוא נידון בגמרא במסכת יומא. אנו מוצאים אותו, קודם כל, במשנה הבאה במסכת תמיד:

8 תמיד פ"ב מ"ג. עם זאת, המשנה אומרת שכל העצים כשרים למערכה (חוץ משל זית וגפן), אלא שרגילים דווקא בעצים הללו.

9 שוב, הניסוח מופיע גם במשניות של מסכת פרה עצמה. השווה, למשל, את המשנה בפרה פ"א מ"א לניסוח של המחלוקת המקבילה בפרה פ"א מ"ב.

הצתת אליתא

סידר המערכה גדולה מזרחה... ורוח היה בין הגזרים, שהיו מציתין את האליתא
משם... (תמיד פ"ב מ"ד)

רש"י במסכת יומא מסביר לנו מהי הצתת האליתא:

הצתת קיסמים דקים, אם הוצרך להצית על המזבח באחת מן המערכות, כגון
שקרבה מערכה לכלות, שנשרפה כל המדורה.
(יומא כד ע"ב, רש"י ד"ה הצתת אליתא)

לפי דברי רש"י, הצתת אליתא היא מעין הצתת גפרור. בפירושו של רש"י יש כמה
קשיים, מבחינת הסוגייה במסכת יומא. אולם גם אם מתעלמים ממנה, קיימת תמיהה
מסויימת כלפי המשנה במסכת תמיד. במשנה נאמר שהיה ריווח בין הגזרים, על מנת
לאפשר את הצתת אותם קיסמים דקים. אולם מדוע נחוץ ריווח? כמובן, אין זו קושייה
ישירה על הסברו של רש"י. מכל מקום, כדאי לשים לב לנקודה זו, ואנו נחזור אליה
להלן.

באותה סוגייה שבה מתייחס רש"י להצתת אליתא, נאמר בגמרא שהצתתה של
האליתא היא בגדר 'עבודה'. לפי דברי רש"י, ייתכן מצב שבו כמה וכמה שנים כלל לא
מציתים שום אליתא. הצתת אליתא, לדעת רש"י, מתרחשת רק אם אירעה תקלה –
אם הוצרך להצית אש באחת מן המערכות. כלומר, אם יקפידו הכהנים על כך שאף
מערכה לא תכלה, לא יהיה צורך בהצתת אליתא. קצת קשה להבין, לאור זאת, את
הקביעה של הגמרא שהצתת אליתא היא עבודה.

יתר על כן, הגמרא לומדת את הדין הבא ביחס להצתת אליתא:

... והתניא: "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש" – לימד על
הצתת אליתא שלא תהא אלא ככהן כשר ובכלי שרת... (יומא כד ע"ב)

מה פשר הדרישה של 'כלי שרת', לפי רש"י? הרי הצתת אליתא היא הצתתה של קיסמי
עץ דקים, ואלו וודאי אינם כלי שרת! רש"י על אתר מתייחס למילים הללו, ומפרש
אותם בבגדי כהונה:

שיהא לובש בגדי כהונה – ארבעה אם כהן הדיוט הוא, ואם כהן גדול הוא שמונה...
(יומא כד ע"ב, רש"י ד"ה ובכלי שרת)

אולם אין זה השימוש המקובל בביטוי 'כלי שרת'. נראה, שאילו הייתה כוונת הגמרא
לבגדי כהונה, היה עליה לומר זאת באופן פחות עמום. יש לנו, אם כך, מספר קשיים
בהבנה של רש"י סביב המונח 'הצתת אליתא'. קושי נוסף עולה מן הסוגייה בשלהי
הפרק הרביעי במסכת יומא, אלא שמשם גם ניתן לדלות הבנה מחודשת במושג הצתת
אליתא, הבנה שתשיב את הקשיים הללו.

גם בפרק זה מביאה הגמרא את אותו לימוד שציטטנו לעיל, את הפסוק שממנו מסיק רבי יהודה שהצתת אליתא היא דווקא בכהן כשר ובכלי שרת. רבי שמעון חולק על הלימוד של רבי יהודה. אין הוא מתנגד לעצם ההלכה הנלמדת, אלא חולק על הפרשנות של הפסוק. לטענתו של רבי שמעון, העובדה שהצתת אליתא נעשית דווקא בכהן, איננה זקוקה לפסוק:

... אמר לו ר' שמעון: וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח? אלא לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בראשו של מזבח... (יומא מה ע"א)

נשים לב, בפסוק נאמר: "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח". רבי שמעון לומד זאת באופן מילולי. בני אהרן הכהן צריכים לעסוק בהצתת אליתא, כאשר הם נמצאים – פיסית – על המזבח. מכאן ואילך כבר אין צורך ללמוד במיוחד על פסולו של זר. הרי הפסוק מלמד שעבודה זו נעשית על המזבח, ואם כך – זר איננו יכול להתקרב לשם כלל וכלל.¹⁰

רבי יהודה מגיב לדבריו של רבי שמעון, באופן הבא:

... ורבי יהודה – אי מהתם, הוה אמינא קאי ארעא ועביד במפוחא... (יומא שם)

כלומר, אלמלא הלימוד של כהנים וכלי שרת, היינו יכולים לדחות את מסקנתו של רבי שמעון. סוף סוף, אפשר להתקין מפוח, להעמיד אותו במרחק מספיק מן המזבח, ולאפשר לזר להצית את המערכה בעזרתו. אולם אם הצתת אליתא היא הדלקת קיסמים דקים, כיצד תתקיים עבודה זו באמצעות מפוח?

אנו רוצים להציע הבנה שונה לחלוטין במושג 'הצתת אליתא'. לפי הבנה זו, הצתת אליתא היא נפנוף אוויר אל תוך גחלי המערכה. נפנוף זה כלפי הגחלים הלוחשות, מצית בהן את האש מחדש. בכך מתקיים הרעיון של 'אש תמיד' שצריכה להיות במזבח. הצתת האש מחדש בכל יום ויום, נמשכת משיירי המערכה של היום הקודם. זהו עוד פן ברעיון של 'אש תמיד תוקד על המזבח'.

דברים אלו מסבירים באופן בהיר את ההוה-אמינא של רבי יהודה. רבי שמעון טען שהכהן עומד בראש המזבח, ומנפנף כלפי גחלי המערכה. זוהי הצתת האליתא, ואם כך – אומר רבי שמעון – זר מנוע מלעשות זאת. אולם רבי יהודה משיב לו שאילו רק המכשול הטכני הזה היה עומד בפנינו, היינו יכולים להתגבר עליו. הזר היה יכול 'לנפנף' אוויר על הגחלים בעזרת מפוח, מן הקרקע.

10 ההיסק מן הנימוק 'וכי תעלה על דעתך שזר קרב אצל מזבח' מופיע בעוד מספר מקומות בתלמוד. ראה זבחים סה ע"א ביחס למליקה, מנחות כ ע"א ביחס למליחה, וזבחים יד ע"ב תוספות ד"ה והרי לגבי שני גזרי עצים.

הצתת אליתא

עכשיו גם מובנת הגמרא בדף כד ע"ב, ודרישתה שהצתת האליתא תבצע בכלי שרת. לפי ההסבר שהצענו – כלי שרת כפשוטו. כלומר, אין מנפנפים בכל הבא ליד, אלא משתמשים באחד מכלי השרת שבמקדש (היות שהצתת אליתא, כפי שלומדים מן הפסוק, היא עבודה של ממש).

לבסוף, גם המשנה בתמיד מוארת מעתה באור חדש. המשנה מדברת על ריווח שהיה בין הגזרים, כדי שיהיה אפשר להצית משם את האליתא. אכן, כדי שהאוויר יחדור ביתר יעילות לתוככי המערכה, מסדרים ריווח בין העצים. הכהן המשיב את האוויר מכוון אותו לתוך הריווח הזה, וזוהי הצתת האליתא.

למדנו מכל הדיון הזה יסוד חשוב. אם נעזרים בפעולה של הצתת אליתא, יש בכך קיום של פן התמידות באש המערכה. העובדה שממשיכים את האש של אתמול מתוך נפנוף בגחלים שנשארו היום, יוצרת את היסוד ההלכתי הזה.

מכאן נוכל לחזור למחלוקת במשנה שלנו. לטענתנו, קיים ויכוח עקרוני ועמוק בין תנא קמא לרבי עקיבא. תנא קמא מדגיש את המימד הקורבני שבפרה אדומה, ואילו רבי עקיבא משתדל להתרחק ככל שאפשר מתפיסה זו. הפרט שבו משתקפת המחלוקת הוא הצתת האליתא.

לדעת תנא קמא, היסוד הקרבני של הפרה האדומה¹¹ בא לידי ביטוי בכך שהאש של מערכתה היא המשך של אש המערכה במקדש. לוקחים אליתות מן המערכה, ומתוכן ממשיכים את האש למערכתה של הפרה האדומה. בכך יוצרים, בזעיר אנפין, צד שבו הפרה כאילו נשרפת על אותה אש תמיד של המערכה. רבי עקיבא מתנגד בתוקף לכך, על כל המשמעויות הנלוות. לפיכך, הוא דורש להצית את האש בחריות, אלו ענפי דקל שוודאי לא הגיעו מן המערכה של התמיד, זאת על בסיס המשנה בתמיד פ"ב מ"ג.

11 כמובן, אפשר לצרף לכאן את פירושו של רב האי גאון ולפיה האליתות הן קיסמים דקים. מכל מקום, העניין המרכזי הוא הסבר המחלוקת על רקע פער הלכתי של ממש, ולפי פירושו של רב האי גאון אין כאן אלא עניין לשוני והתנאים לא נחלקו להלכה.

קרבות

וקודשים

אופיו המשתנה של קרבן פסח

א. פסח בזמנו

ב. פסח שלא בזמנו

ג. פסח בי"ד שחרית

א. פסח בזמנו

המשתנה בזבחים פ"א מ"א מציעה בפנינו את דין מחשבת שלא לשמה בכל הקרבנות ומחלקת בין חטאת ופסח לשאר קרבנות. לענייננו, קובעת המשנה שפסח שנשחט שלא לשמו פסול, ולא רק לא עולה לבעלים לשם חובה. הפסח טעון מחשבת לשמה חיובית וממוקדת, ולא רק סתמית, כפי שנדרש בשאר הקרבנות, ולכן מחשבת שלא לשמה בפסח היא מחשבת פסול, ולא רק העדר דין לשמה. אמנם המשנה מסייגת את הדין הזה וקובעת שמחשבת שלא לשמה פוסלת את הפסח דווקא בזמנו אבל שלא בזמנו אין מחשבת שלא לשמה פוסלת אותו. זאת, כמובן בניגוד לקרבן חטאת שלעולם נפסל על ידי מחשבת שלא לשמה.

הסיבה לחילוק ביניהם נובעת מן העובדה שפסח הוא קרבן התלוי בזמן ולא רק במצב אישי ולכן כאשר אין הוא ראוי להקרבה ניתן לומר שאין במחשבה שכזאת לדחותו מלהיות מוקרב, בניגוד לחטאת שראויה בכל עת להקרבה. מאידך, מחשבת לשמו בזמנו מכשירה את הקרבן לפסח ומאפשרת לו לצאת ידי חובת המצווה.

ב. פסח שלא בזמנו

כל זה נכון ביחס לפסח בזמנו, אך שלא בזמנו משתנה מעמדו של הפסח וממילא גם ההלכות הנוגעות לדין לשמה. הגמרא בזבחים מגדירה מצב זה כדבר מפליא:

מתקיף לה רב הונא וכי יש לך דבר שאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו? ולא, והרי פסח בשאר ימות השנה דאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו? פסח בשאר ימות השנה שלמים נינהו. (זבחים קיד ע"ב – קטו ע"א)

מן הגמרא עולה שפסח בשאר ימות השנה נידון כשלמים. מנין למדים יסוד זה? הגמרא בזבחים בשני מקומות מביאה לימודים שונים ליסוד זה. מקור אחד מובא בדף ז ע"ב:

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: מנין למותר פסח שקרב שלמים? שנאמר: "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר", והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן

העזים – מכאן למותר הפסח שיהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר, ומאי ניהו? שלמים.

לפי רב נחמן בגמרא הפסוק מספר דברים (ט"ז, ב) עוסק בהקרבת פסח. אמנם לפי דרשת הספרי הפסוק עוסק בחגיגת י"ד המתלווה לקרבן הפסח כדי שיאכל על השובע. בן דורתאי דורש שם שחגיגת י"ד דוחה שבת כדרך שפסח דוחה שבת בגלל השוואה זו.

המקור השני מובא בדף ח ע"ב:

אמר אבוא דשמואל אמר קרא: "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים לה" – דבר הבא מן הצאן יהא לזבח שלמים.

בניגוד ללימוד הקודם שמקומו בפסח עצמו, לימוד זה מקומו בשלמים והוא מלמד על הלכה בהלכות קרבן פסח. באופן כללי הלימוד נובע מייחוד הכתוב¹ ויוצר זהות בין קרבן השלמים לקרבן פסח ששניהם משותפים במין הצאן.

הירושלמי בפסחים פ"ה ה"ב יוצר זיקה נוספת בין שלמים לפסח מצד שניהם קודשים קלים ולא קודשי קודשים, שניהם נאכלים ובשניהם יש את כל מין הצאן ולא רק מין מסוים, כלומר גם כבשים וגם עיזים.²

בגמרא עולות שלוש אפשרויות מה יכול היה להיות דינו של מותר הפסח שלא לשמו:

אימא שלמים אין מידי אחרינא לא? אמר רבי אילא א"ר יוחנן "לזבח" לרבות כל זבח. אימא כל דשחיט להוי כמותה? אי הוה כתיב 'לשלמים וזבח' כדקאמרת, השתא דכתיב "לזבח שלמים" – לכל דשחיט ליה שלמים להוי. אימא "לזבח" כלל "שלמים" פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, שלמים אין מידי אחרינא לא? "לה" – הדר וכלל.

א. דווקא שלמים מפקיעים מקרבן פסח את שמו ושאר קרבנות לא.

ב. כל קרבן מפקיע את שמו של קרבן הפסח, אך מעמיד את שמו במקום שם פסח ולא את שם שלמים.

1 עיין תוס' ד"ה ואם מן הצאן שמציע שתי אפשרויות ליתור: א. ואם מן הצאן כי קודם דובר במין הבקר. ב. מלזבח השלמים שכן ממילא ידענו שמדובר בשלמים. רש"י כתב שזה לא נלמד רק מייחוד הכתוב אלא שהדרשה היא פרשנות התוכן של הביטוי דבר הבא מן הצאן.
2 בזה חורג פסח משאר המותרות של אשם וחטאת אם הופרשו שתיים לאחריות שקריבות עולות כיון שהם ק"ק והם נדבות כמו לקיץ המזבח.

ג. כל קרבן מפקיע את שמו של קרבן הפסח, אך לעולם הקרבן יקבל שם של שלמים במקום פסח.

אם נבחן את האפשרויות הללו נראה שניתן לצייר על פיהן שלוש הבנות באופיו של קרבן הפסח בשאר ימות השנה:³

לפי האפשרות הראשונה, לא מדובר בהגדרה בקרבן הפסח אלא בהלכה מהלכות שלמים שיש להם כקרבן כללי יכולת לספח קרבנות אחרים לתוך הקבוצה שלהם כמו: תודה ושלמי נזיר וכד' וה"ה גם פסח. אין דין זה מלמד דבר על אופיו של קרבן הפסח בשאר ימות השנה אלא רק על קרבן השלמים ולכן אין באפשרות קרבן אחר להפקיע מפסח את שמו לטובתו.

לפי האפשרות השנייה, ההנחה היא שפסח מאבד את שמו מחוץ לזמן הפסח. פסח הוא קרבן ללא שם שבזמן הפסח מאפשר לצאת ידי חובה במצוות אכילת קרבן פסח, אך לכשזמן הפסח עבר ממילא שמו יפקע על ידי כל קרבן אחר שיתן לו משמעות אחרת בין אם הוא חטאת או אשם⁴ בכור או מעשר⁵. תפיסה מעין זו ניתן למצוא בירושלמי שכתב:

רבי בון בר חייה בשם שמואל בר אבא מכיון שאין לו שם נעשה כשוחטו לשמו ושלא לשמו בשתיקה והוא כשר. (ירושלמי פסחים פ"ה ה"ב)

לפי האפשרות השלישית, המתקבלת למסקנה⁶, עולה שפסח הוא ביסודו קרבן שלמים⁷ אלא שיש לו ייחוד של קרבן פסח ולכשזה נעשה לא רלוונטי הוא שב להיות הקרבן

3 יש לשים לב שחלק מן האפשרויות נובעות מן העובדה שהלימוד הוא מפרשיית שלמים ולא מפרשיית קרבן הפסח.

4 אין כאן המקום להיכנס לשאלה כיצד יש לדמות זבחים לעופות ומנחות שזה עולם אחר של קרבנות כי ניתן לטעון שזו דחיה בעלמא לכלל ופרט ולא הצעה אלטרנטיבית בגמרא או לחילופין ניתן למצוא מכנה משותף רחב יותר שתחתיו כולם נכנסים כפי שמצאנו בקרבן עולה ויורד.

5 גם כאן אין המקום להאריך בהתעסקות עם השאלה כיצד ניתן לקבל שם של מעשר או בכור שהם שמות התלויים במציאות, אך ראה גרי"ז כאן שכבר דן בכך שגם בהם ישנו יסוד של קדושת פה ויש בהם קיום הן של קרבן והן של מתנות הגבול ויש לבחון ביחס לכל הלכה מאיזה פן בהם היא נובעת.

6 הרואה יראה שהסוגייה חוזרת על שלוש אפשרויות אלו פעם נוספת לאחר שלומדת את דין מותר פסח לשלמים מכלל ופרט כיון שמצאה פירכא ללימוד. לבסוף בדרך ט ע"א לאחר שהיא בוחנת עד מיצוי את האפשרות השנייה מסיקה הגמרא כי יש ללמוד שמותר הפסח הינו לגמרי שלמים מ'אם כשב' וממילא מסיקה כי יש לפרש כפי האפשרות השלישית שמוצגת כאן.

7 או בלשון האחרונים פתיך ביה קדושת שלמים או מראש מוקדש לשתי האפשרויות.

הבסיסי שלו. לכן כל מחשבה לשם קרבן אחר מפקיעה את הפסח מלהיות מה שהוא שלא בזמנו, אך אין הוא מקבל את שם הקרבן האחר שמחושב בו אלא רק חוזר למין הקרבן הבסיסי שלו ולכן לעולם הוא יהיה כשלמים. פרשנות כזאת אפשר להוציא מן הגמרא בזבחים (מט ע"א) הדנה בשאלה האם טפל חמור מן העיקר ביחס לשלמים הבאים מחמת פסח שטעונים סמיכה וכד' בעוד שפסח עצמו שהוא לכאורה העיקר לא טעון כל זאת. הגמרא מתרצת שפסח הוא שלמים, ומוכח שאין זה נכון לומר שהשלמים טפלים לפסח שהוא העיקר אלא שהשלמים הם העיקר והוא טפל להם כפי שנרחיב בהמשך.

תפיסה זו יש לה גם עוגן מההקדמה לפירוש המשנה לסדר קדשים לרמב"ם בה הוא מבאר כי ישנם רק ארבעה מיני קרבן: חטאת, עולה, אשם ושלמים וכל הדומים לו. בכלל הדומים לשלמים מכניס הרמב"ם בפירושו למשנה בזבחים פ"ה מ"ח את בכור מעשר ופסח ומבאר שלא קרא להם שם נפרד כיון שגם התורה לא קבעה להם תורה אחרת אלא הם נכללים בכלל תורת השלמים.

לאחר שבחנו את המקורות לכך שפסח שלא בזמנו דינו כשלמים, יש לבחון האם זה נכון שפסח בכל שאר ימות השנה נידון כשלמים או שמא ישנם זמנים חלוקים ביחס לכך.

1. פסח לפני זמנו וחובת עקירה

עד כה ראינו שפסח בשאר ימות השנה נחשב כשלמים ולכן מחשבת שלא לשמו לא פוסלת. אך מן הגמרא שהובאה לעיל עולה שאם נזבח הפסח שלא בזמנו לשמו הרי הוא פסול, מדוע חמור דינו של הפסח שלא בזמנו משאר שלמים שנשחטו לשם פסח הכשרים?

בהתבסס על כך מוסיף ומקשה השטמ"ק בזבחים (ב, א; ד"ה הפסח בזמנו), מדוע המשנה כתבה שדווקא פסח **שלא לשמו בזמנו** פסול הלוא גם **שלא בזמנו ולשמו** או סתמא פסול כפי שנראה בדף ח ע"ב? על כך הוא משיב שאמנם הסיבה לפסול בזמנו היא משום מחשבת שלא לשמן הפוסלת בקרבן הפסח, אך הסיבה לפסול שלא בזמנו במחשבת לשמה או בסתמא⁸ היא משום מחוסר זמן, כפי שלמדנו מהמשנה בפסחים סא ע"א שאם שחט את הפסח קודם חצות פסול משום שנאמר "בין הערביים", ושנה

8 השטמ"ק כנראה סובר שסתמן לשמן גם בפסח וחטאת וכשר ועלה לשם חובה. מהרמב"ם הלכות מעה"ק ד, י עולה שאין זה נכון ביחס לפסח וחטאת אלא שכשר ולא עלה לבעלים לשם חובה ואולי בפסח פסול לגמרי כדן נזבח לשם חולין. ממילא נראה שיהיה פסול לפסח אך לא מצד פסח הקרב קודם זמנו אלא מצד מחוסר מחשבת לשמה. רק אם יחשבו עליו לשמו ייפסל מצד פסח הקרב קודם זמנו.

הכתוב לעכב. השטמ"ק מעיר שאין דין זה נכון בכל מקרה שפסח נזבח שלא בזמנו אלא דווקא קודם הפסח ששם פסח עליו וצריך עקירה, אך לאחר הפסח שמו של הפסח נעקר והוא כשלמים וממילא אין מחשבת לשם פסח מהווה בעיה של פסול של מחשבת שלא לשמה כפי שאיננה מהווה בעיה שכזאת בשלמים עצמם.

הגמרא בפסחים (ס ע"ב) דנה בדין מחשבת לשם פסח בשאר ימות השנה ובוחנת את האפשרות להפקיע את מחשבת פסח מן הקרבן על ידי צירוף מחשבת שלא לשמה. גם שם ניתן לומר שמדובר בפסח קודם זמנו הזוקק עקירת השם כפי שמבאר תוס' ד"ה בשאר. למסקנת הגמרא עולה ששינוי קודש מצליח להפקיע את מחשבת הפסח מן הקרבן והוא כעקירה, ואילו שינוי בעלים לא מצליח להפקיע את מחשבת הפסח מן הקרבן. זאת, כיון ששמו עליו ולכל היותר נשחט לשם בעלים אחרים. נמצא, שהפסח קרב ללא שם בעלים עליו והוא כפסול מחשבת שלא לשמה.

דברים אלו של השטמ"ק מבוססים על ההנחה שפסח אינו זקוק לעקירה אלא דינו כשלמים כבר מעת שכבר עבר זמנו, אך אין זה מוסכם לכל הדיעות. הגמרא בפסחים דף עג מביאה מחלוקת אמוראים האם פסח צריך עקירה כדי להיות ראוי לשלמים או שאין צורך בעקירה לשם כך. יתר על כן, נחלקו רש"י ותוס' בפסחים סד ע"א האם למ"ד שצריך עקירה לאחר הפסח מדובר דווקא בזובח את הפסח לשם פסח שפסול שלא בזמנו או אפילו שזבח את הפסח בסתמא נפסל כיון שלא עקר באופן חיובי לשם קרבן אחר.⁹ כבר הערנו שמחלוקת זו קיימת גם בהקרבנות פסח לאחר זמנו ולא רק קודם זמנו שאז מוסכם לכ"ע שצריך עקירה כפי שהתבטא השטמ"ק שהובא לעיל.

כמו כן יש להבהיר שמה שהגמרא בזבחים (ט ע"ב) עושה צריכותא בין שלושה לימודים על מנת ללמוד שפסח בין שעבר זמנו ולא שנתו או שעבר זמנו ושנתו או שלא עבר לא זמנו ולא שנתו קרב שלמים. כל זאת בתנאי שעקר את הפסח מלהיות קרבן פסח באמצעות מחשבת שלא לשמה. אין מדובר שם בהכרח במקריב את אותם פסחים במחשבת לשמו כיון שאז דינם יהיה שנוי במחלוקת האם יש צורך בעקירה או לא.

במה נחלקו האמוראים בפסחים האם הפסח צריך עקירה על מנת להיות כשר לשלמים או שאין צורך? ישנן שתי אפשרויות לניתוח המחלוקת הזאת:

9 כמובן שאין מחלוקת זו אמורה קודם הפסח כיון שאז הפסול לא נובע מדין שלא לשמו אלא מדין אחר של קרב קודם זמנו. דין הקרבן יקבע ביחס לדין זה בהתאם לשאלה מה דין סתמן לשמן בפסח וחטאת. ראה לעיל שציינו למחלוקת השטמ"ק והרמב"ם ביחס לזה.

לפי אפשרות אחת, ניתן לומר שמחלוקת זו היא מחלוקת בהבנת היחס שבין פסח לשלמים כפי שהצגנו לעיל. האם פסח הוא ביסודו שלמים מהלכות פסח ולכן לא צריך עקירה או שמא ישנה הלכה המחודשת שהוא הופך לשלמים מהלכות שלמים כאשר אינו ראוי לפסח בין אם נדבר על שינוי זהות ממש ובין אם נאמר שרק נשתנה סדר ההקרבה, ולכן דווקא על ידי עקירה ניתן יהיה לחדש הלכה זו. כך השפת־אמת תולה את מהלך הגמרא בזבחים ח ע"ב בשאלה אם צריך עקירה או לא וגם למ"ד שצריך עקירה שמא עקירת שלמים היא עקירה חזקה יותר מעקירה לשם שאר קרבנות.

בדומה לכך ניתן ללמוד את מחלוקת רש"י ור"ת ביחס לחיוב הניתוק באשם לרעיה על מנת שיוקרב כעולה אם הוא מדאוריתא או רק מדרבנן גזירה קודם כפרה אטו אחר כפרה. ניתן לראות שכבר הגמרא בפסחים (עג ע"א) מקשרת בין דין העקירה באשם לדין העקירה בפסח. לאור הנחה זו, יש לומר שלמ"ד בעי עקירה הרי ההנחה היא שאשם מוגדר כקרבן עצמאי אלא שיש הלכה שהוא הופך להיות עולה כאשר אינו יכול לתפקד כאשם ולשם כך יש צורך בעקירה משמו הראשון. לעומת זאת, למ"ד לא בעי עקירה ההנחה היא שאשם בבסיסו הוא נחשב כקרבן עולה כיון ששניהם לא מכוונים כלפי מעשה מוגדר וקונקרטי אלא כנגד דבר כללי של האדם שראוי לשממה או מורד בה' באי־עשותו מצוות עשה ולכן ישנה זיקה בין שני הקרבנות הללו. ממילא ניתן לומר שאין צורך בעקירה כי הוא חוזר לדינו הבסיסי ואין צורך להופכו לקרבן עולה. ניתן למצוא ביטוי לאמירה שכזאת ביחס לאשם בגמרא בזבחים:

אמר לך רב הונא הכא במאי עסקינן כגון שהפריש שתי אשמות לאחריות דחד מינייהו מעיקרא עולה היא. (זבחים קטו ע"א)

אמנם מדובר במקרה שהפריש שני אשמות לאחריות, אך בכל זאת הגמרא מגדירה אשם כעולה מעיקרא.

האפשרות האחרת לביאור המחלוקת ביחס לחובת העקירה בפסח היא להניח שלכולי עלמא פסח ביסודו הוא שלמים, אך נחלקו מה מעמדו כאשר הוא מתייחד להיות פסח. האם נאמר שזהו רק דין שיש לו זמן מסוים וקבוע בו ניתן להקריב אותו אך זו לא הגדרה בקרבן של שם פסח ולכשעבר הפסח ממילא נעקר שמו¹⁰ או שמא נאמר ששם פסח מקנה לו מעמד של קרבן עצמאי בעל חלות של קרבן פסח בקרבן עצמו ולכן אף שכבר עבר זמן מצוות הקרבתו יש צורך בעקירת השם מלהיות חפצא

10 בדומה למה שבאר הרמב"ן בשבועות יב ע"א ביחס לאשם שאין לו מעמד של קרבן בפני עצמו אלא יש לו ייעוד לכפר על האדם וכאשר נתכפרו בעליו הרי שאיננו בהווית אשם ואך ממילא הופך להיות עולה ללא צורך בעקירה.

של קרבן פסח.¹¹ ישנם מצבים בהם גם מ"ד שצריך עקירה יודה שכיון שהפסח הופקע בחפצא מלשמש כפסח שאין צורך בעקירה כמו במקרה של עיברה שנתו.

שמה ניתן לתלות את מחלוקת רש"י ותוס' בהבנת מ"ד שצריך עקירה בשתי האפשרויות שהעלנו למעלה. אם נאמר שפסח הקרב כשלמים זוהי הלכה מחודשת שפסח הופך לשלמים הרי צריך דווקא אמירה לשם קרבן אחר כדי לעקור את שמו של קרבן הפסח ובסתמא הוי כפסח ופסול כפי שסובר רש"י. אך אם נאמר שפסח ביסודו הוא שלמים ואעפ"כ יש צורך בעקירה כיון ששם פסח הוא מאפיין בקרבן עצמו ולא רק דין חיצוני של זמן מצות ההקרבה הרי שסגי בכך שלא יחשוב לשם פסח אלא יקריבנו בסתמא כדי שיופקע מלהיות פסח שכן חסרה לו הכוונה לשמו.

דעת הרמב"ם – כיצד נפסק ביחס לחובת העקירה בפסח? מפסקי הרמב"ם קשה להכריע. הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשים פוסק:

אם שחטו שלא בזמנו במחשבה שלא לשמו כשר, שלא לשם בעליו נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול... עברה שנתו ושחט בזמנו לשם פסח. וכן השוחט שאר זבחים לשם פסח אפילו שחטן אחר חצות הרי אלו כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה
(הל' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א-הי"ב)

הרמב"ם פוסק ששוחט פסח שלא בזמנו כשר רק אם שחטו שלא לשמו כלומר עקר אותו מלהיות פסח. הרמב"ם לא מחלק בין קודם זמנו ללאחר זמנו וניתן לדייק שבכל מקרה ששחט לשמו פסול ואפילו אם שחט בשינוי בעלים פסול שכן הוי כנשחט לשם פסח ללא בעלים ולכן נפסל. המקרה היחיד בו אם שחט הפסח לשמו כשר הוא רק במקרה ועברה שנתו וניתן לומר שאז נפסל החפצא של הקרבן מלהיות ראוי לפסח ולא רק חוסר ראויות להקריבו ולכן לכ"ע אין צורך בעקירה.

נוסף על כך פסק הרמב"ם:

אם שחטו אחר שנודע שמשכו הבעלים את ידיהם או מתו או נטמאו ונדחו לפסח שני הרי זה ישרף מיד
(הל' פסח פ"ד ה"ג).

דין זה נאמר בגמרא בפסחים (עג ע"ב) לשיטת מי שסובר שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה ולכן הוי פסול בגופו ויישרף מיד. למ"ד שלא בעי עקירה לא היה צריך

11 נעיר שע"פ הגמרא ביומא סג ע"א עולה שלמרות כל זאת ישנה עדיין הבחנה בין אופי העקירה הנדרשת באשם לאופי העקירה הנדרש בשלמים שהוא קל יותר ביחס לדינים מסוימים כפי שנראה בהמשך.

להישרף מיד אלא שתעובר צורתו קודם לכן. מכאן גם ניתן להסיק שהרמב"ם פסק שפסח צריך עקירה.

לעומת זאת, הגמרא ביומא (סג ע"א) עוסקת בדין חיוב בשחוטי חוץ של קרבן שראוי היה להיקרב לפניו. בין השאר נידון שם גם פסח בשאר ימות השנה שנזבח לשמו ושלא לשמו. בגמרא מובאות כמה דיעות בהתאם לשאלה אם צריך עקירה או לא ולפי זה שלא לשמו חייב ולשמו פטור אך ר' יוחנן סבור שבכל מקרה חייב וכך פוסק הרמב"ם:

והשוחט את הפסח בחוץ אפילו בשאר ימות השנה בין לשמו בין שלא לשמו חייב, שהפסח בשאר ימות השנה שלמים הוא (הל' מעשה הקרבנות פי"ח הי"ב).

מדברים אלו ניתן לומר שלא צריך עקירה ולכן לעולם ראוי היה להיקרב בפנים, ולכן מתחייב כאשר הוא נשחט בחוץ.

ה'ק'רן אורה' (בזבחים ח ע"ב ד"ה ובדברי הרמב"ם) עומד על הבעייתיות בפסיקת הרמב"ם ונשאר בצ"ע. כדי לפתור את הבעיה ניתן ללכת בשני כיוונים:

הכיוון האחד, לאמץ את הגישה שהרמב"ם סבר שצריך עקירה, ואשר לשחוטי חוץ ניתן לומר שכיון שהוא שוחט אותו בחוץ הרי שאין עקירה גדולה מזה שהרי אינו חפץ שיוקרב לפסח וממילא הוא ראוי בעצמותו לשלמים כי זה רק הסרת מונע וחשיב כראוי לפניו ולכן מתחייב עליו.¹²

הכיוון השני, לאמץ את הגישה שהרמב"ם סבר שלא צריך עקירה, ומה שכתב שאם שחטו ב"ד שחרית הוא דוגמא לפסח קודם זמנו שנפסל לשמו. ועיברה שנתו הוא דוגמא לפסח שכבר נסתלקה מצוותו וה"ה עבר פסח שני. אך אם הוא עדיין ראוי לפסח שני הרי שצריך עקירה לכ"ע. כך עולה מן הגמרא בפסחים סד ע"א שהעמידה

12 מן הגמרא ביומא יש שבארו כרש"י שהחילוק בין אשם לפסח הוא האם בעי עקירה או לא, אך מניסוח הגמרא נראה אחרת. הגמרא נקטה ביחס לאשם צריך עקירה כי צריך להופכו לעולה, וביחס לפסח כתבה שסתמו שלמים אך לא כתבה שלא בעי עקירה. בהחלט ניתן לומר שאע"פ שפסח בעיקרו שלמים בעי עקירה כפי שנתבאר לעיל ולענייננו עקירת חוץ שמה עקירה (ניתן למצוא הדים לגישה זו בדברי ר' יחזקאל אברמסקי בביאורו לתוספתא פסחים פ"ט, ה, ג). כך גם נראה שבארה הגמרא את מחלוקת רב אשי עם ר' ירמיה שלכ"ע פסח בעי עקירה ולא נחלקו אלא האם עקירת חוץ שמה עקירה או לא. לפי דרך זו, אין להסכים עם מה שדחק הכס"מ בדברי הרמב"ם שמדובר דווקא לאחר זמנו אך קודם זמנו ודאי שלא יתחייב משום שחוטי חוץ כי לכ"ע בעי עקירה. (בכיוונו של הכס"מ הולך החזו"א קדשים ליקוטים ה שהעמיד את הגמרא ביומא סג ע"א בפסח שנשחט לאחר הפסח ולמ"ד לא בעי עקירה אך אין אוקימתא זו מוכרחת לדברינו). לדברינו הרי שגם קודם זמנו חשיב עקירת חוץ עקירה ולכן מתחייב לעולם.

את שחטו במועד פטור כגון שנדחו לפסח שני ולכן לא היה ראוי לשלמים ונמצא שלא שחט קרבן שלמים על החמץ. כך גם התנה הרמב"ם בפיהמ"ש שם את הפסול בראויות של הקרבן לפסח שני. לפי הבנה זאת יש לקרוא את מה שכתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח ביחס לכל המצבים שהובאו שם שלא נדחו לגמרי מפסח אלא נדחו לפסח שני ולכן הוי פסול בגופו וישרף מיד, אך אם נדחו לגמרי לא צריך עקירה וכשר. כך באר אבי העזרי את שיטת הרמב"ם.¹³

2. אופיו של מותר הפסח

בסעיף הקודם ראינו כי ישנו ספק האם פסח צריך עקירה או לא, אך מוסכם לכ"ע לכשייעקר הפסח משמו דינו יהיה כשלמים. עלינו לברר עד כמה דין זה נכון לכל דבר ועניין ונראה כיצד שאלה זו תלויה בהבנות שהצגנו לעיל במעמדו של מותר הפסח ביחס לקרבן השלמים. לצורך כך, נבחן מספר ענינים שנידונו על ידי הראשונים ביחס לדינם של שלמים הבאים מחמת הפסח או מה שקרוי מותר הפסח.

א. עברה שנתו ולא עבר זמנו – הגמרא בזבחים (ט ע"ב) עשתה צריכותא בין שלושה מצבים שבהם פסח מוקרב כשלמים. בין המקרים שמנתה הוא עיברה זמנו ולא שנתו, שנתו זמנו, לא זה ולא זה וכולם כשרים לשלמים אם יעקור את הפסח משמו המקורי. מה יהיה הדין בבהמה שהוקדשה לשם פסח ועברה שנתה קודם הפסח וממילא נדחתה מלהיות מוקרבת לשם פסח. נחלקו הראשונים האם תיהיה כשרה להיקרב בעצמה כשלמים. **תוס' רי"ד** (פסחים צו ע"ב) כותב שדינה להסתאב ולהימכר ולהביא בדמיה שלמים כדין נקיבה שהוקדשה לעולה ואשם שבאים רק מהזכרים ובעצם נדחו מעיקרא. **המאירי** (שם סב ע"ב) כותב שדינה להיות קריבה כשלמים בעצמה וכן כתב התוס' בזבחים שם ד"ה עיברה שנתו אם תוקרב שלא לשמה.

נראה ששורש מחלוקתם נעוץ בשאלה מה מעמדו של קרבן הפסח שלא בזמנו. האם ביסודו הוא פסח אלא שישנה הלכה מחודשת שכשעבר זמן הקרבתו הוא ייהפך לשלמים אם ייעקר שמו, ממילא עד אז דינו כפסח ואם עברה שנתו זהו דין הפוסל בעצם הקרבן. אך אם נאמר שהוא בבסיסו שלמים ולשם הוא חוזר כאשר אין היכי תמצוי להקריבו כפסח הרי שדין עיברה שנתו לא יפסול את עצם הקרבן אלא לכל

13 יש להעיר שאין להציע אפשרות שלישית לפיה זהו דין בשחטי חוץ שאין צורך שיהיה ראוי מיידית להקרבה אלא שיש שם קרבן עליו אפילו מחוסר זמן או מעשה כדרך שחייב בזבחת בעלי מומין עוברים אע"פ שאינם ראויים להקרבה כפי שהם. זאת, כיון שזו מחלוקת ר"ש ורבנן ודווקא ר"ש הוא זה שסובר כך אך רבנן חלוקים עליו ודורשים ראויות מיידית ולא רק לאחר זמן.

היותר זהו דין המונע את הקרבתו לשם מצוות פסח ולכן הוא לא נדחה. זאת, בניגוד לאשם ועולה שלעולם לא קרבים נקיבה ולכן דינם לרעות.¹⁴

ב. זמן אכילתו – הגמרא בזבחים מלמדת מספר דינים בשלמים הבאים מחמת

פסח:

לכדתניא כבש לרבות את הפסח לאליה, כשהוא אומר אם כבש לרבות פסח שעברה שנתה ושלמים הבאים מחמת פסח לכל מצות שלמים שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק. (זבחים ט ע"א)

נחלקו הראשונים מי הם שלמים הבאים מחמת פסח. רש"י ד"ה שלמים כתב שמדובר שבחגיגת י"ד שדינה זהה לדין השלמים. התוס' ד"ה ושלמים וכן הרמב"ן על הפס' בויקרא ז', טו כותבים שמדובר על מותר הפסח כגון תמורתו או פסח שנתכפרו בעליו, אך לא חגיגת י"ד כיון שדינה להאכל לשני ימים ולילה ולא כפסח שנאכל רק ליום ולילה. בן תימא הוא הסבור שכך הוא דינה של חגיגת י"ד, אך גם רש"י עצמו לא סבר כמותו. הראב"ד בביאורו לתו"כ שם הוסיף שנתנו על קרבן זה חומרי שלמים כסמיכה וכד' וגם חומרי פסח שייאכל רק ליום ולילה. לעומת זאת, הרמב"ם בהלכות פסח פוסק:

פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת הפסח הרי הם כשלמים לכל דבר טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק מה שאין כן בפסח. (הל' פסח פ"ד ה"ז)

הרמב"ם הוסיף את הביטוי שהודגש על פני מה שמופיע במשנה וניתן בהחלט לדייק בדבריו שכוונתו לרבות גם לעניין אכילתו שנתרבתה לשני ימים ולילה.¹⁵ כך גם מדייקים בהלכות מעשה הקרבנות (פ"י ה"ז) שמונה את כל החריגים מדין זה בשלמים ולא מכניס את מותר הפסח שם.

במה נחלקו? נראה שניתן לבאר את מחלוקתם בחקירה שהוצגה לעיל האם פסח ביסודו הוא קרבן עצמאי אלא שישנה הלכה שהופכת אותו לשלמים אך לא מפקיעה לגמרי את שמו הקודם ולכן נותרים עליו חומרי שני הקרבנות. לעומת זאת, הרמב"ם סבור שפסח ביסודו הוא שלמים אלא שישנו זמן בו ניתן לקיים בו את מצוות הפסח

14 אמנם מן המשנה בפסחים צח ע"ב עולה שגם אם הוקדשה נקיבה לפסח או בהמה בת שנתיים לא תוקרב בעצמה אלא תרעה עד שתסתאב ויקנו אחרת לפסח או לשלמים בהתאם לזמן שנפל בה המום. שמה דין זה שונה כיון שמדובר שמעיקרא לא נראתה הבהמה כלל לפסח וממילא נפסלה מעיקר הקדשתה אפילו לשלמים ולכן רק בדמיה תבוא שלמים.

15 אולם בגמרא פסחים פט ע"א ניתן לדייק שמותר הפסח נאכל רק ליום ולילה, אך עיין צל"ח שבאר שזו הו"א שנדחתה לבסוף.

וכשזו חולפת הרי דינו חוזר להיות כשלמים אם ע"י עקירה ואם ללא צורך בעקירה, אך אז לא נותר בו כל זכר משם קרבן פסח אלא הוי כשלמים לגמרי.¹⁶

חקירה זו נראית שעמדה גם ביסוד מחלוקת התנאים בשאלה האם מותר הפסח נאכל עד הבוקר או רק עד חצות כפי שסבר ראב"ע בפסח ודווקא צלי, כך סבר בן עזאי בתו"כ ביחס למותר הפסח. הגר"ז כאן העיר שיש לחלק בין דינים שהם מעצם מהות קרבן פסח ודינים שקשורים למצוות אכילתו שהם ודאי לא נשארים במותר הפסח. ממילא דין אכילה דווקא בלילה, עד חצות וצלי שייך רק למצוות אכילת פסח ולא לקרבן פסח לכן מותר פסח לא צריך להיות מוגבל על ידי כך. לאור זאת, ניתן יהיה לאכול את הפסח עצמו אחרי חצות מדין שלמים אא"כ מדובר בפסח הבא בטומאה שלא הותרה טומאה אלא בפסח עצמו ולא בקרבן שלמים, שמא זה המקרה בו הגמרא בפסחים ע"א כתבה שדינו להיפסל אחר חצות ולא יאכל כשלמים.

ג. זריקת הדמים – הגר"ז מעיר כאן שצ"ע מה יהיה דינו האם להיזרק ארבע מתנות כדין שלמים או רק שפיכה אחת כנגד היסוד כדין פסח. גם ספק זה יוסבר באותו האופן של החקירה שהוצגה לעיל.

ד. דין פיגול – לאור מה שנאמר לעיל ביחס לזמן אכילת הפסח דן הר"ש סירלאו בביאורו לירושלמי שקלים פ"ב אם אדם שחט כדי לאכול חוץ לזמן של יום ולילה לא הוי פיגול כיון שהוא נקרא שלמים, אך בכל זאת פסול כי דין אכילתו נקבעת כפסח לחומרא. זאת, לאור ההנחה שפסח הופך לשלמים ולא ביסודו שלמים. אמנם ניתן היה לדחות ולומר שזה דין בהלכות פיגול האם הוא נקבע ע"פ שם הקרבן או ע"פ זמן אכילתו הספציפי שנקבע לקרבן ואכמ"ל.

ה. הקרבנות בבמה קטנה – הירושלמי במגילה פ"א הי"א מביא חלוקה בין שלמים הבאים מחמת פסח שקרבים בבמה לעולה הבאה מחמת אשם שלא קריבה:

אמר רבי יוסה הדא אמרה: שלמים הבאין מחמת פסח כשירים בבמה, עולה הבאה מחמת אשם על דעתיה דרבי לעזר מהו שתהא כשירה בבמה? נישמענה מן הדא: זה הכלל כל שהוא נידר ונידב קרב בבמה וכל שאינו לא נידר ולא נידב אינו קרב בבמה.

16 אמנם ניתן היה לערער על עצם ההנחה שזמן שלמים הוא שני ימים ולילה ופסח רק יום ולילה לפי דברי הרמב"ן לויקרא ז, יז: והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף, שגם בשלמים ישנו מעין נותר מיום הראשון ליום השני וכן לראות את קרבן תודה הנאכל רק ליום ולילה כדין הבסיסי ולא כיוצא דופן. כך גם ביחס לפסח ניתן לומר שזמן אכילתו היא בעצם יום ולילה או אפילו כשלמים כפי שעולה כאפשרות בגמרא בפסחים קק, ב.

מהירושלמי עולה שפסח ביסודו הוא שלמים ולכן הוא נחשב כדבר הנידב והנידר וקרב בבמת יחיד בעוד שאשם רק הופך לעולה על ידי העקירה ולא ביסודו עולה כן שאינו נחשב כדבר הנידר ונידב ולכן לא קרב בבמה. נראה שלפי הירושלמי ישנה חלוקה בין דין עקירה באשם לדין עקירה בפסח כמו ביומא סג ע"א ולא כגמרא בפסחים עג ע"א.

לאור חילוק זה שבין אשם לפסח יש לבחון האם ניתן יהיה לצאת במותר אשם ידי חובת עולה ובמותר פסח ידי חובת שלמים. ביחס לפסח נראה בבירור שיוצא בו ידי חובת שלמים שהרי קדושת שלמים חלה בו כבר מתחילת ההקדש. אך ביחס למותר אשם לא ברור שניתן לצאת ידי חובת עולה שכן קדושת עולה שאינה קיימת ביסוד הקדש האשם אלא רק לאחר עיקרה הופך הזבח לעולה בשל הקירבה של אופן הכפרה של שניהם.¹⁷

ג. פסח ב"ד שחרית

אם נסכם את מה שראינו עד כה, הרי שפסח בזמנו זוקק כוונה מיוחדת ולכן בזמנו רק אם יוקרב לשמו כשר ואם יוקרב שלא לשמו פסול. לעומת זאת, בשאר ימות השנה אם יוקרב שלא לשמו כשר ואם יוקרב לשמו זה תלוי במחלוקת אם צריך עקירה או לא.

גמרא זבחים (יא ע"ב) מובאת מחלוקת תנאים במשנה בשאלה מה מעמדו של פסח ביום י"ד שחרית. האם הוא נידון כפסח בזמנו או פסח בשאר ימות השנה ובהתאם לכך יידון ביחס לכוונת השחיטה שבו:

הפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר שלא לשמו - רבי יהושע מכשיר כאילו נשחט בשלשה עשר, בן בתירא פוסל כאילו נשחט בין הערבים.

ר' יהושע ובן בתירא נחלקו במקרה ששחטו את הפסח שלא לשמו. ר' יהושע מכשיר כאילו נשחט בשלשה עשר. לדבריו ברור שאין שום דבר מיוחד ביום י"ד שחרית אלא הוא מוגדר כפסח בשאר ימות השנה הזוהי לשלמים אם יעקרו את שמו ולכן הוא כשר. ממילא ברור שהוא יפסול את הפסח אם יישחט לשמו כיון דהוי כקרב קודם זמנו.

17 אמנם יעוין בר' הלל על הסיפרא בפרשת ויקרא פ"ה ד"ה מניין מותר שכתב שבזמן שמחויב עולה יכול להביא ממעות מותר האשם עולה. כלומר, שסבר שגם אשם הוא בעיקרו עולה עוד בהיות הבהמה חולין ולכן אין בכך בעיה להביא דבר שבחובה מדבר שאינו חולין.

דברי בן בתירא, אינם ברורים וחד משמעיים וניתן לפרשם לשני פנים כפי שבאמת נחלקו בדעתו רבי אלעזר ורבי אושעיא ור' יוחנן. מחד, ניתן לומר שלדבריו יום י"ד שחרית חשיב כזמן מצוות הקרבת פסח לגמרי ולכן הקרבתו שלא לשמו פוסלת את הקרבן ואם יוקרב לשמו הרי שיהיה כשר לפסח ויצא ידי חובת הקרבתו. מאידך, ניתן לומר שזהו זמן שיש בו בחינה של פסח ובחינה של שאר ימות השנה או שאינו זמנו לגמרי ואינו שאר ימות השנה לגמרי ולכן ממה־נפשך ייפסל. נדון בדיעות אלו בפירוט לקמן ונפתח בדעה הראשונה של רבי אלעזר ורבי אושעיא.

1. ביאור דעת רבי אלעזר ורבי אושעיא

כפי שהקדמנו לשיטת רבי אלעזר ורבי אושעיא ישנה מחלוקת קיצונית בין בן בתירא לר' יהושע ביחס לזמן הקרבתו של קרבן פסח. המחלוקת נסובה סביב פרשנות הפסוק:¹⁸

והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. (שמות י"ב, ו)

ר' יהושע מפרש את הביטוי בין הערביים כסמוך לערב, בשעה שהשמש מתחילה לערוב כפי שכתוב בירמיה ו', ד: "קִדְּשׁוּ עֲלֵיהֶּ מִלְחָמָה קוּמוּ וְנַעֲלֶה בְצִהְרֵיִם אוֹי לָנוּ כִּי פָנָה הַיּוֹם כִּי יָנֹטוּ צְלָלֵי עָרָב". כך גם מפרש רש"י על הפסוק שמדובר בשעה שבין עריבת היום (חצות) לעריבת הלילה (שקיעה). ניתן גם למצוא סמך לכך מן ההנגדה שמופיעה בפרשיית המן בשמות ט"ז, יב שירד בבוקר ובזמן אחר הלוא הוא בין הערביים ומסתבר שהכוונה לשעות אחרי הצהריים ולא לבוקר: "שמעתי את תלונת בני ישראל דבר אלהם לאמר בין הערבים תאכלו בשר, ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה' אלוֹקֵיכֶם".

בן בתירא, לעומתו, מפרש את הביטוי בין הערביים כזמן שבין ערב של אתמול לערב של היום. כלומר לשיטתו זמן הפסח הוא כל היום מהנץ החמה של יום אמש עד שקיעת החמה של היום הבא. ניתן למצוא סימוכין לכך שמדובר ביום שלם ע"פ החלוקה שיוצרת התורה למועד חג הפסח ולמועד חג המצות כפי שמתואר בספר ויקרא כ"ג, ה-ו:

בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה': ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו.

18 פסוקים דומים שניתן לציין אליהם קיימים בספר במדבר ט, גיא קודם פרשיית פסח שני.

ניתן בהחלט לומר שאם יום ט"ו מגדיר את חג המצות ומכאן והלאה שבעה ימים, הרי שיום י"ד בכללותו מגדיר את יום הפסח וממילא מתפרש הביטוי בין הערביים כפי שפירש בן בתירא.¹⁹

הגמרא בדף יב ע"א הביאה ראיה לסתור את פרשנותו של רבי אלעזר ורבי אושעיא מהתוספתא:

הפסח ששחטו [בשחרית] ב"ד שלא לשמו ר' יהושע מכשיר כאילו נשחט בשלשה עשר [בן] בתירא פוסל כאילו נשחט בין הערבים. אמר רבי יהושע הואיל ושלשה עשר אינו ראוי ובי"ד שחרית אינו ראוי מה שלשה עשר אם שחטו שלא לשמו כשר אף י"ד שחרית אם שחטו שלא לשמו כשר. (תוספתא פסחים פ"ה ה"ח)

רבי השיב לסייע דברי בן בתירא [לאו] אם אמרת בשלשה עשר שאין מקצתו ראוי תאמר בי"ד שחרית שמקצתו ראוי, הואיל ומקצתו ראוי אם שחטו שחרית [בי"ד] שלא לשמו פסול.

מדברי רבי נראה לכאורה שבן בתירא סבר שרק מקצת היום ראוי לשחיטת הפסח ולא כל היום כפי שסברו רבי אלעזר ורבי אושעיא בדעתו ומשום כך שונה יום י"ד מיום י"ג שאינו ראוי כלל. אמנם הר"ש ליברמן הציע שרבי השיב לר' יהושע כפי

19 נעיר שהאונקלוס מתרגם בכל מקום את הביטוי בין הערביים כבין השמשות וצ"ע אם כוונתו לבין השמשות כזמן המסופק שמתחיל לאחר שקיעת החמה ועד צאה"כ או לפירוש הקרוב לבן בתירא שבין השמש הזורחת לשמש השוקעת וכד'. האב"ע מבאר שאחד הפירושים הוא שמדובר בזמן בין ביאת השמש (שקיעת העיגולה) לביאת אורו (צאה"כ) והכוונה לשעה ושליש קודם ביאת הלילה. המלב"ים מביא ביאור בשם פרחון שמדובר בשעה תשיעית של היום כפי שריב"ל מחלק במסכת פסחים (נח, א) שיש לחלק זמן זה לשני ערבים והשעה התשיעית היא בדיוק הממוצע מחצות היום ועד לערב.

מעניין שבמכילתא דר' ישמעאל מופיעה דעת בן בתירא באופן הקרוב מאוד לדברי רבי אלעזר ורבי אושעיא בפירושה לפסוק מספר דברים ט"ז, ו"ז: "שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים, ובשלת ואכלת":

"רשב"י אומר: בא הכתוב להשית ראשון אחרון ואחרון ראשון. 'מועד צאתך ממצרים' – לשחיטתו, 'כבוא השמש' – לצלייתו, 'בערב' – לאכילתו. בן בתירא אומר: 'בין הערביים' בין שני הערביים, שחטוהו בין שני הערביים". (כך גרס הגר"א. אך הגירסה הקיימת במקור היא: תן ערב לשחיטתו, תן ערב לאכילתו. לפי גירסה זו כבר אין הכרח לפרש כדעת רבי אלעזר ורבי אושעיא ויש יותר נטיה לפרש את בן בתירא כפי שפרש ר' יוחנן שגם לדעת בן בתירא ישנה הגבלה מבחינת הקרבת הקרבן דווקא לקראת ערב ולא מהבוקר).

אמנם מן המכילתא דרשב"י אין כל איזכור לשיטה מפליגה כפי שבאר רבי אלעזר ורבי אושעיא בדעת בן בתירא.

מידתו שהרי אין משיבין לאדם אלא לפי מידותיו,²⁰ אך בעצם גם הוא סבור שבן בתירה בדעה שפסח מ"ד שחרית.²¹

יתר על כן, ניתן לראות בתוספתא בפ"ט הט"ו שבהכרח נראה לפרשה כדעת בן בתירה לפי שיטת רבי אלעזר ורבי אושעיא:

הפסח שנמצא בשלשה עשר ירעה עד שיסתאב, בי"ד יקרב [שלמים]. רא"א קודם חצות [יהא רועה] עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים [הוא עצמו] לאחר חצות יקרב שלמים.

בהלכה זו ישנה מחלוקת בין ת"ק לר"א ביחס לפסח שאבד והופרש אחר במקומו ונמצא קודם זמן הקרבתו ולא נשחט הרי שבכך נראה ונדחה. נחלקו התנאים מתי הוא זמן הקרבתו כדי שיחשב כנראה ונדחה. לדעת ת"ק זמן הקרבתו הוא מ"ד שחרית ולכן אם נמצא רק ביום י"ד הרי שכבר לא נראה להקרבה שכן כבר הגיע זמן הקרבתו וממילא לא נדחה. לעומת זאת, לדעת ר"א רק מחצות מגיע זמן הקרבתו ולכן בי"ד שחרית עדיין ראוי הוא להקרבה ואם נבחר שלא להישחט אזי על ידי כך נדחה ולכן יסתאב וימכר ויביאו בדמיו שלמים.^{22, 23}

20 יעוין בתוס' שמעלה את אפשרות התירוץ הזה, אך מקשה עליו מצד אחר.

21 יעוין בירושלמי פסחים פ"י ה"א שיובא להלן ממנו עולה שלומד כך ביחס לאיסור חמץ משחרית כדעת בן בתירה.

22 אמנם יעוין באור שמח בהלכות קרבן פסח פ"ד ה"ו שבאר את התוספתא אחרת ומביאורו משתמע כפרשנותו של ר' יוחנן.

23 נעיר שבגמרא בפסחים צו ע"ב דנו ביחס למשנה העוסקת בנושא דומה במחלוקת המופיעה בתוספתא שהוצגה לעיל:

מתני'. א"ר יהושע שמעתי שתמורת פסח קריבה ותמורת פסח אינה קריבה ואין לי לפרש א"ר עקיבא אני אפרש הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים וכן תמורתו אחר שחיטת הפסח קרב שלמים וכן תמורתו:

גמ' ולימא פסח קרב ופסח אינו קרב הא קמ"ל דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה. איתמר רבה אמר קודם שחיטה ולאחר שחיטה שנינו, רבי זירא אמר קודם חצות ולאחר חצות שנינו... כתנאי הפסח שנמצא קודם שחיטה ירעה לאחר שחיטה יקרב, ר"א אומר קודם חצות ירעה לאחר חצות יקרב.

ניתן היה להעמיד את מחלוקתם בשאלה מתי מתחיל זמן הקרבתו של הפסח האם מן הבוקר ולכן השחיטה היא שקובעת לדחיה אפילו היתה מן הבוקר, ואילו ר"א סבור שזמן ההקרבה מתחיל רק מחצות ולכן הוא קובע לעניין זה. אמת היא, שהמחלוקת כפי שהוצגה בבבלי נראית כמחלוקת בדיני דחיה האם קרבן נדחה מצד שהיה ראוי בכוח להיקרב ולא נשחט או שצריך שיעשה מעשה בפועל כדי לדחותו. לפי פרשנות זאת, שניהם סבורים שזמן הקרבת הפסח הוא

גורם אחר שיש לבחון על פיו את פרשנותם של רבי אלעזר ורבי אושעיא לבן בתירא הוא זמן הימצאות החמץ ביום י"ד. ישנה זיקה בין איסור שהיית חמץ ברשותו של אדם לזמן שחיטת הפסח כפי שנאמר בשמות לד, כה: "לא תִשְׁחַט עַל חֶמֶץ דָּם זֶבְחִי". מן הגמרא בפסחים ד ע"ב – ה ה"א נראה שלכ"ע זמן איסור הימצאות חמץ הוא רק מחצות מדאורייתא ולא קודם לכן לכ"ע כפי שנלמד שם מן הפסוקים. נשאלת השאלה מה יחסו של בן בתירא לאיסור זה?

התוס' בפסחים קח ע"א ד"ה נימא כותב שבן בתירא מודה שאיסור השהיית חמץ מתחיל רק מחצות וכיון שישנה מציאות של חמץ בי"ד שחרית הרי שממילא אין אפשרות לשחוט באופן מעשי את הפסח מזמן זה. הוא מעיר את דבריו ביחס למעשהו של רב ששת שלא היה אוכל כל ערב פסח מחשש לשיטתו של בן בתירא שזמן הפסח מתחיל כבר בשחרית וממילא צריך להיות רעב:

ואע"ג דרבי יהודה בן בתירא לא מכשר לא בדיעבד אבל לכתחלה אסור משום לא תשחט על חמץ לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים עד ו' שעות ולא אשכחן תנא דפליג מכל מקום כיון דדיעבד כשר סבירא ליה להחמיר שלא לאכול מן הבקר.

אמנם היה אפשר לחלק בדעתו של בן בתירא בין הכשר הקרבן שקיים כבר מן הבוקר לבין קיום מצוותו שהוא רק מבין הערביים, וממילא איסור השהיית החמץ תלוי בהקרבנו ולא תלוי בעצם הכשרת הקרבן כפי שנזדקק לחלוקה זו בהמשך לפרשנותו של ר' יוחנן לדעת בן בתירא.

גם בלא חילוק זה, יש לדעת כי פרשנות התוס' איננה מוסכמת לכ"ע בדעתו של בן בתירא. הירושלמי בפסחים פ"י ה"א כותב:

א"ר לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה. תני ר' יודה בן בתירה אומר בין חמץ בין מצה אסור. רבי סימון

רק מחצות ות"ק שסבר שהכל תלוי בשחיטה הוא לחומרא כי מדובר בזמן יותר מאוחר מחצות ולמרות זו חשיב כנראה ונדחה, ולא להפך.

נוסף על כך, ממקומות אחרים בירושלמי פסחים פ"ט ה"ד ו"ה"ו נראה שישנה דעה התומכת בביאורם של רבי אלעזר ורבי אושעיא לבן בתירא. מדובר במקרה בו המירו בקרבן הפסח בשלושה עשר או שמתו בעליו בשלושה עשר שזהו זמן שעוד לא נראה הפסח להקרבה או במקרה שנכנס זב למקדש בלילה של ארבעה עשר שגם הוא זמן שטרם נראה להקרבה ור"א פוטר עליו. ספר הניר מפרש שספקו של הירושלמי האם יקרב שלמים או תמורתו או לחילופין יתחייב באשם על כניסה בטומאה למקדש הוא דווקא ביום השלושה עשר או ליל ארבעה עשר על מנת להמנע מלהיכנס למחלוקת ר' יהושע ובן בתירא המעמיד את כל יום ארבעה עשר כיום הראוי להקרבת הפסח. מוכח, אם כן שישנה דעה שכזאת הידועה בירושלמי למרות קיצוניותה.

אופיו המשתנה של קרבן פסח

בשם ר' יהושע בן לוי רבי לא היה אוכל לא חמץ ולא מצה. לא מצה מן הדא דר' לוי ולא חמץ מן הדא דר' יודה בן בתירה, ור' תלמידי דר' יודה בן בתירה הוה.

לפי הירושלמי עולה שכן בתירא סבור באופן מוחלט שזמן הקרבת הפסח הוא משחרית לכתחילה וממילא גם איסור השהיית חמץ קיימת מ"ד שחרית, ורבי תלמידו סבר כמותו.

2. ביאור דעת ר' יוחנן

לעומת גישתם של רבי אלעזר ורבי אושעיא בדעת בן בתירא ר' יוחנן אינו מקצין את שיטתו כנגד ר' יהושע אלא משווה ביניהם ברמה הבסיסית:

א"ר יוחנן פוסל היה בן בתירא בפסח ששחטו בארבעה עשר שחרית בין לשמו בין שלא לשמו הואיל ומקצתו ראוי.

דברי ר' יוחנן ניתנים להתפרש בשני אופנים:

האופן האחד, הוא לומר שכן בתירא מסכים לגמרי לדעתו של ר' יהושע שבאמת בין הערביים מתפרש כלקראת ערב וכולם סוברים שרק מקצת היום ראוי להקרבה. כל שנחלקו הוא האם משום שמקצתו ראוי יש לכך השפעה על הפסח שהוקרב בבוקר אותו היום או לא.

ר' יהושע סובר שאין לכך כל השפעה שהרי סוף סוף זה נחשב כיום יג' לענין הקרבת הפסח וממילא שלא לשמו כשר כשלמים, ולשמו פסול דהוי כשחיטת פסח קודם בין הערביים.

לעומת זאת, בן בתירא סבור שיש לכך השפעה כיון שהוא **עומד להיות מוקרב באותו היום** ולכן אין ביד מחשבת שלא לשמו לעקור את שם הפסח ממנו והוי כפסח שלא לשמו שפסול. אולם אם יוקרב לשמו יהיה פסול כיון שטרם הגיע זמן הקרבתו והוי כפסח שנשחט קודם בין הערביים והתורה חזרה על כך לעיכובא כדי לפסול.

נראה שהמאירי בפסחים קח ע"א הבין כך את שיטתו של בן בתירא אליבא דרבי יוחנן. זאת, ניתן ללמוד מתמיהתו על פסקי הרמב"ם בענינו. הרמב"ם פוסק בהלכות פסחהמ"ק פט"ו הי"ב:

פסח ששחטו לשמו בארבעה עשר קודם חצות פסול לפי שאינו זמנו.

כלומר, מדבריו עולה שיום ארבעה עשר קודם חצות אינו זמנו של קרבן פסח ולכן השוחטו לשמו הוי כשוחטו קודם זמנו, אך בהלכה יא הוא כותב:

הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם בין ששינה שמו זבח אחר בין ששינהו לשם חולין פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה'. במה דברים אמורים ששחטו

בזמנו שהוא יום ארבעה עשר בניסן אפילו שחטו בשחרית במחשבת שינוי השם פסול.

מדברים אלו עולה שכל יום ארבעה עשר הוא זמנו של קרבן הפסח ולכן השוחט שלא לשמו פסול. מכאן מקשה המאירי כיצד פסק הרמב"ם שני דברים סותרים הלוא הוא איננו לא תואם את שיטת בן בתירא שכן הוא פוסל אם נשחט לשמו, ולא תואם את שיטת ר' יהושע שכן הוא פוסל אם נשחט שלא לשמו. לכאורה יש לתמוה על המאירי מה קושייתו, הלוא בן בתירא נתפרש גם ע"פ ר' יוחנן ולדבריו פסח שנשחט קודם חצות ביום י"ד פסול הן לשמו והן שלא לשמו. מדוע שלא נאמר שהרמב"ם פסק כביאורו של ר' יוחנן בדעת בן בתירא? נראה שהמאירי הבין את פרשנותו של ר' יוחנן לבן בתירא כפי שנתבאר באופן הזה אשר לפיו י"ד שחרית אינו זמנו של פסח כלל. ממילא קושייתו איננה על עצם הפסק אלא על דברי הרמב"ם הסותרים זה את זה, שמחד כתב ששחרית זהו זמן הפסח, ומאידך כתב שאינו זמנו. להבנת דברי הרמב"ם נזדקק להציג את האופן השני בהבנת פרשנות ר' יוחנן לדעת בן בתירא.

טרם הצגת אופן זה נוסיף עוד קושיה של הגרי"ז על דברי הרמב"ם שנראה שגם היא נובעת מהבנת דברי ר' יוחנן כאופן הראשון. הגרי"ז ד"ה אלא אמר רי"ו, שואל מהו הטעם שהקרבן נפסל אם חשב שלא לשמו לפי ר' יוחנן. באופן פשוט אפשר היה לומר שכיון שהוא עומד להיות מוקרב מחשבת שלא לשמו לא מצליחה לעקור את שם פסח ממנו ונמצא שזהו פסח הקרב קודם זמנו שכן י"ד שחרית אינו זמן שחיטה אלא רק בין הערביים. הרמב"ם, לטענתו, מכניס טעם אחר שאינו נדרש וגם אינו נכון. הרמב"ם כותב שסיבת הפסול היא משום שזהו פסח שנשחט עם מחשבת שינוי השם. הגרי"ז תמה הלוא אם אין זהו זמן שחיטת קרבן פסח אז כיצד מחשבת שינוי השם בכלל חלה הלוא זהו דבר שאינו ראוי לעבודה. נמצא, שטעם זה אינו נכון הלכתית ומלבד זאת הוא מיותר ולכן הוא נשאר בצ"ע.

מכאן נעבור להצגת האופן השני. לפי אופן זה בן בתירא סבור שבין הערביים מתפרש באותו האופן שבארוהו רבי אלעזר ורבי אושעיא אלא שמחמת שכתוב שיש לשחוט את הפסח בערב הרי שנתגלה שזמן הקרבתו היא דווקא משינטו צללי ערב, אך אין זה סותר את העובדה שכל היום קרוי פסח. לשון אחר, ניתן לומר שמהות יום י"ד מוגדרת כפסח ומגדירה את שם הקרבן שהוא ענינו של היום כפסח, וזאת בניגוד לחג המצות שנקרא מיום טו והלאה כפי שמפורש בספר ויקרא כ"ג, ה-ו:

בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה: ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו.

ישנה כאן הבדלה בין יום י"ד שהוא חג הפסח ועל שם כך קרוי הקרבן כל היום כפסח, לבין יום טו שהוא חג המצות. ואילו לעניין מצוות והכשר הקרבת הפסח היא מוגבלת

רק מעת חצות ואילך ולא קודם לכן. לאור זאת, טוען בן בתירא אם יקריבו את הפסח לשמו הרי שהווי כקרבן פסח שקרב קודם זמנו כי זמן הכשר שחיטתו נקבע רק לאחר חצות בערב, ולחילופין אם יקריבוהו שלא לשמו הרי שמכיון שהיום חשיב כיום פסח וכך קרוי גם הקרבן אין ביכולת מחשבת שלא לשמו לעקור את שם פסח מן הקרבן, ואך ממילא הוי כפסח הקרב שלא לשמו ופסול. ר' יהושע, לעומת זאת, סבור שאין משמעות ליום י"ד כחג פסח וממילא אם יוקרב קודם חצות שלא לשמו הוי כשלמים וכשר, ולשמו הוי כקרב קודם זמנו שהוא זמן חצות ופסול.

התוס' ד"ה הג"ה שאל מה פתרה המשנה בכך שנחלקו בלא לשמו כדי למנוע טעות בדעת ר"י שיפסול בלא לשמו כי סבור שמקצת היום ראוי, הלוא באותה מידה ניתן לטעות בדעת בן בתירא שיפסול בלשמו ותרצו שבזה לא היינו טועים כי הוא היחיד שמכשיר פסח לשמו בשחרית. הקרן אורה תרץ תירוץ אחר שלא תקשה קושיית תוס' שהרי למסקנת הגמרא מדויק בדעת ר"י שהשווה יום יג' לי"ד ששחרית של יום י"ד הוי כשאר ימות השנה ולכן שלא לשמו כשר. כך גם דייקו רבי אלעזר ורבי אושעיא בדעת בן בתירא שכיון שהשווה את יום י"ד שחרית לבין הערביים מוכח שסבר שזהו זמנו של הפסח ולכן שלא לשמו פסול ולא רק שבגלל שמקצתו היום ראוי ממילא ניתן להסיק שלשמו כשר. מה יענה ר' יוחנן לדיוקם של רבי אלעזר ורבי אושעיא? נראה שלפי האופן הראשון שבארנו ניוותר בסימן שאלה, אך לאופן האחרון שבארנו הדברים פשוטים כיון שבאמת כל היום נקרא חג פסח וכך הוא שם הקרבן, ורק הכשר הקרבנו נצטמצם לאחר חצות וממילא ביאור זה תואם במדויק את דברי בן בתירא במשנה.

לפי זה נמצא פשר לדברי הרמב"ם שכתב מחד, שיום י"ד הוא זמנו של הפסח מצד היום ושם הקרבן כמדויק מלשון בן בתירא במשנה וכפי שכתב בפשטות בפירושו המשניות לזבחים פ"א מ"א שזמנו של פסח הוא יום ארבעה עשר ולכן הוי כדבר הראוי לעבודה שמחשבת שינוי השם פוסלת בו, ומאידך כתב שאם יוקרב לשמו הוי הקרבה שהיא קודם זמנו מצד חובת והכשר ההקרבה. כמובן, שישנה הבחנה בין פסול שלא לשמו שהוי פסול בגופו ויישרף מיד לבין פסול של הקרבה קודם הזמן דהוי פסול חיצוני ויצטרך עיבור צורה.²⁴

לאור הבנה זאת, יתכן שיש לצמצם את הפסול של מחשבת שלא לשמו בי"ד שחרית רק לעבודת השחיטה כפי שכתב הרמב"ם כיון שהיא נוגעת לשמו של הקרבן

24 בזה נסתלקה תמיהת הגרי"ז לגמרי כיון שמובן מדוע בחר הרמב"ם בטעם זה וכיצד הוא נכון הלכתית, וכן מובן מה יתרון יש בו על פני הטעם האחר שנראה היה כפשוט יותר.

ולאופי קדושתו, בעוד ששאר העבודות נוגעות להליך ההקרבה וכיון שזמן הכשר ההקרבה של קרבן פסח טרם הגיע לא ייפסלו על ידי מחשבת שלא לשמה.

כך גם ניתן יהיה לצמצם את מחשבת הפסול **דווקא לשינוי קודש שנוגע לשמו של הקרבן** בניגוד לשינוי בעלים שנוגע לחובת הקרבת הפסח שטרם הגיעה זמנה.

נראה שניתן למצוא עוגן לביאור מחלוקת ר"י וכן בתירא באופן האחרון בפסוקי התורה.

ידועה מחלוקת ר"ע וראב"ע ביחס לזמן אכילת קרבן פסח וכן ביחס לדברים נוספים האם זמנה הוא עד חצות או עד עלוה"ש. הגמרא בברכות ט ע"א תולה מחלוקת זו בזמן יציאתן של עם ישראל ממצרים. העולה מן הפסוקים בספר שמות (י"ב, מא-מב, נא) אינו ברור באופן חד משמעי ואף נראה סותר:

ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים: ליל שמרים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמרים לכל בני ישראל לדרתם...

ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאתם.

מן התורה קשה להכריע האם עם ישראל יצאו ביום או בלילה. הגמרא פושטת את הספק באופן הזה. הגאולה התחילה כבר מבערב ונסתיימה ביציאת עם ישראל ביום. ראב"ע ור"ע נחלקו האם לקבוע את סוף זמן האכילה לפי שעת תחילת הגאולה שהוא חפזון דמצרים או סוף הגאולה שהוא חיפזון דישראל.

ננסה להציע פרשנות אחרת לסתירה בפסוקים שלפיה ניתן יהיה לבאר את מחלוקת בן בתירא ור' יהושע כפי שהצגנו לעיל. ישנו פסוק בישעיה (ס', א) המעיד על נס של הארה גדולה שהתרחשה בעיצומו של לילה: "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח: כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה". כך גם נאמר בזכריה (י"ד, ז): "והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור". הנביא מעיד על יום שאינו יום רגיל אלא יש בו מבחינת יום ויש בו מבחינת לילה או שאינו לא יום רגיל ולא לילה רגיל. נראה לומר שבחצות הלילה כשעם ישראל ישבו לאכול את הפסחים ובכל מצרים היה חושך ובכורותיהם מתים האיר ה' בכבודו את שמי מצרים לישראל והוציאם כבעיצומו של יום. אין זה סותר שאך לפני רגע היה ליל שימורים, והנה בא היום ויצאו באור מלא.

בן בתירא סבור שיום י"ד כולו הוא יום חג פסח כפי שמעיד הפסוק במדבר כ"ח, טז ללא סייג:

ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח לה': ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל.

כיון שכך, ניתן לומר שלשיטתו היום הזה התחיל בבוקר יום י"ד ונסתיים בחצות לילה ממש בדומה לראב"ע כי אז האיר היום הבא על ידי כבוד ה' בנס והוא יום חג המצות שמתחיל מחצות הלילה. כיון שכך ניתן בהחלט לומר שהקרבן קרוי על שם היום כפסח אלא שביחס למצוות הקרבת הקרבן והכשרו דרשה התורה שיהיה סמוך לערב.

ר' יהושע לעומת זאת, סבור שבאמת מדובר בגאולה שנמשכה למשך כל הלילה עד עלוה"ש כדעת ר"ע ולכן יום י"ד מוגדר כחג פסח אך רק מחצות היום ועד עלוה"ש של יום המחרת²⁵ ורק משם ואילך מתחיל חג המצות. ממילא שם הקרבן נקבע כפסח רק מחצות היום וקודם לכן מחשבת שלא לשמה תעקור אותו לשלמים וכשר להקרבה ואם יוקרב לשמו הוי כקרב קודם זמנו. נמצא שיסוד ההבחנה שבין שני אופני הפירוש הוא:

שלפי האופן הראשון הקביעה שמקצת היום ראוי באה לבאר כיצד בן בתירא חלוק על ר' יהושע ולכן אם עשאו שלא לשמו פסול. לפי זה מקצתו ראוי מוסב על הביטוי בין הערביים שמתפרש כלאחר חצות ונמצא שאין ליום י"ד שחרית שם של זמן פסח.

ולפי האופן השני הקביעה שמקצת היום ראוי באה לבאר כיצד ר' יוחנן חולק על הבנת רבי אלעזר ורבי אושעיא בהבנת דברי בן בתירא ולכן אם עשאו לשמו פסול כי רק מקצתו ראוי להקרבה. לפי זה מקצתו ראוי מוסב על הביטוי בערב שמתפרש לא כדין מקרי של יאוחר דבר, אלא כהגדרת הזמן לאחר חצות. לאור זאת הביטוי בין הערביים נשאר כפירוש הקודם, ורק הכשר ההקרבה נשתנה לאחר חצות.

הרואה יראה שבהמשך הסוגייה נחלקו ר' אבהו ואביי בשתי הבנות אלו בפרשנות דברי ר' יוחנן לדעת בן בתירא.

מגדף בה רבי אבהו א"כ פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה אי דאפרשיה האידינא דחוי מעיקרו הוא ואי דאפרשינהו מאתמול נראה ונדחה הוא אלא אמר רבי אבהו תהא לאחר חצות. אביי אמר אפילו תימא מצפרא אין מחוסר זמן לכו ביום.

ר' אבהו תפס כאופן הראשון ולכן שאל על ר' יוחנן כיצד יתכן שפסח כשר הלוא ב יום י"ד שחרית חשיב כזמן שלמים אך פסול לשלמים כי מחשבת שלא לשמו לא עוקרת את שם פסח כי עומד להיות מוקרב כפסח וגם פסול לפסח כי קרב קודם זמנו וממילא הוי כדחוי מעיקרא. ויעויין בתוס' ד"ה הג"ה אי, שבאר שחלוק מקרה זה ממחוסר

25 מצוות אכילת מצות בליל י"ד אינה מדין חג המצות אלא מדין מצות שיש לאכול על הפסח עם מרורים.

כיפורים שאין זמנו עד שלא יטהר ויטבול בניגוד לנידון דידן שלא ראוי לפסח ושלמים למרות שזמנו ראוי לשלמים.

על כך משיב לו אביי שיש לתפוס את דברי ר' יוחנן כאופן השני אשר לפיו כל היום נקרא פסח ולא שלמים²⁶ וממילא אין זה חשיב כדחוי מעיקרו אלא טרם נראה להקרבה אלא עד חצות. זו כוונת דבריו אין מחוסר לבו ביום כיון שמהבוקר קרי כפסח ולא שלמים ולכן לא חשיב כנראה לשלמים ודחוי מהם.²⁷ רב פפא טוען לאחר מכן שאין זה דין שמחודש דווקא לפסח ב יום י"ד אלא הגדרה כללית ביום שאינו חשוב כיחידות נפרדות אלא הלילה והיום כולו חשיבי כחדא מחתא וממילא אין בזה גדר של חיסרון זמן.²⁸

* * *

לבסוף נעיר שביחס לפסיקת ההלכה כתב ה'ליקוטי הלכות' על הסוגייה שכיון שנחלקו אמוראים בדעת בן בתירא נראה שהלכה כמותו וכך הכריע הרמב"ם. אף הביאו ראיה לכך מן הגמרא בזבחים קיד ע"ב בעניין זובח פסח בבמה יחיד בשעת איסור במות שהעמידו שפטור קודם חצות כיון שאינו ראוי לשם קרבן:

רבה אמר טעמיה דרבי שמעון כדתניא רבי שמעון אומר מנין לזובח פסח בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח. יכול אף בשעת היתר הבמות כן? ת"ל באחד שעריך לא אמרתי לך אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד, אימת? אי נימא אחר חצות כרת נמי מחייב, אלא לאו קודם חצות.

מן הגמרא עולה שאין כל הכשר להקרבה בפנים קודם חצות כפי דעת בן בתירא אליבא דר' יוחנן אך לדעת ר' יהושע כשר שלא לשמו ויתחייב כרת.²⁹

אך יש שחלקו כראב"ד בהשגות והמאירי כיון שמן הגמרא במנחות מז ע"ב עולה שסתמה כדעת ר' יהושע:

26 כפי שעולה מרש"י ד"ה אפילו, שכתב הואיל וראוי היום ולא כתב 'מקצתו'.
 27 לפי זה גם לא קשה ביחס לפסח מצרים שנלקח בעשור שגם אם נאמר שהיה ראוי לשלמים הרי שב יום י"ד לא חשיב כדחוי כי כבר נקרא מהבוקר לפסח ולא חשיב כנראה ונדחה.
 28 יש להעיר לשאלת התוס' במנחות ה ע"א שדן בדין מחוסר זמן לבו ביום ואומר שמסקנת הסוגייה שם שאומרים מחוסר זמן לבו ביום ביחס למכשירים שמהווים מתיר שבהכרח צריל לקדום משא"כ ביחס למכפירים. לפי דרכנו ניתן לומר שגם כאן אין הכוונה לומר שאין מחוסר זמן לבו ביום אלא לעניין הגדרת יום י"ד כפי שני ההסברים שהוצעו בדעת ר' יוחנן.
 29 יעויין תוס' ד"ה אלא שכתב ליישב זאת ע"פ ר' יהושע שכיון שמחוסר עקירה ולא עומד להיעקר קודם זמנו פטור.

אופיו המשתנה של קרבן פסח

אמר רב בעא מיני ר' ירמיה מר' זירא כבשי עצרת ששחטן לשמן ואבד הלחם מהו שיזרוק דמן שלא לשמן להתיר בשר באכילה? א"ל יש לך דבר שאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו ולא והרי פסח קודם חצות דאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו.

כך גם ניתן להסיק מההור"א שהעלתה הגמרא בפסחים קח ע"א שרב ששת התענה כל היום מחשש לשיטת בן בתירא ומוכח שמצד הדין נפסק כר' יהושע, וגם ביחס לאיסור הימצאות החמץ בי"ד נפסק שהוא רק מחצות מדאורייתא ולא מהבוקר.³⁰

30 אמנם אם נפסק כר' יוחנן בדעת בן בתירא לפי האופן השני אין מכך ראיה שכן הימצאות הפסח היא רק תלויה בעצם חובת ההקרבה וזמנה הוא רק מחצות.

הקדושה

והמקדש

כניסה להר הבית עם כרטיס אשראי והמחאות

א. מצוות מורא המקדש – האיסור להיכנס עם ארנק או כסף

ב. האם למעשה לא נכנסו להר הבית עם כסף?

ג. הכנסת כרטיס אשראי והמחאות

נספח: רכישת קרבנות באמצעות כרטיס אשראי

א. מצוות מורא המקדש – האיסור להיכנס עם ארנק או כסף

בספר ויקרא מצווה התורה על מורא המקדש: "אֵת שְׁבֹתַי תִּשְׁמְרוּ וּמִקְדָּשַׁי תִּירָאוּ אֲנִי ה'." (ויקרא י"ט, ל; כ"ו, ב). המשנה בברכות מונה מספר דברים שאין להיכנס עמם להר הבית מפני שהם מבטאים חוסר יראה כלפי המקום, וביניהם – ה'פונדה':

לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, ורקיקה מקל וחומר. (ברכות פ"ט מ"ה)

כיצא בזה מוזכר במדרש¹ בגמרא בברכות מובאת ברייתא דומה:

1 ספרא קדושים פרשה ג, פרק ז, ט: "איזו מורא לא יכנס להר הבית במקלו ובתרמילו במנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא וברקיקה מקל וחומר"; ספרי דברים פיסקא רנח ד"ה "להצילך ולתת": "והיה מחניך קדוש, קדשהו מיכן אמרו לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל גבי רגליו"; מדרש תנאים לדברים פרק כג פסוק טו: "והיה מח' קד' מיכן אמ' לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר"; מדרש תנחומא (בובר) פרשת ויקרא סימן ח: "למדנו רבינו מהו שיכנס אדם להר הבית במקלו ובאפונדתו, כך שנו רבותינו, לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובאפונדתו ובאבק שברגלו, שלא ינהג בו קלות ראש אפילו בחרבנו"; קהלת רבה (וילנא) פרשה ד, א, יז: "שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים, תני לא יכנס אדם להר הבית במעות צרורות בסדינו ובאבק שעל רגליו ובפונדתו החגורה לו מבחוץ המד"א שמור רגלך כאשר תלך"; ילקוט שמעוני תורה פרשת קדושים רמז תריז "איזהו מורא לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מק"ו, אין לי אלא בזמן שבת המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מנין, ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם"; ילקוט שמעוני קהלת רמז תתקעא: לא יכנס אדם להר הבית במעות הצרורות לו בסדינו ובאבק אשר על רגליו, ובאפונדתו החגורה לו מבחוץ משום שנאמר שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים".

דתניא: לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו, ולא במנעלו שברגלו, ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחוריו, ולא יעשנה קפנדריא, ורקיקה מקל וחומר ממנעל... (ברכות סב ע"ב)

הרמב"ם פוסק זאת להלכה:

ואי זו היא יראתו? לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו, או באפונדתו, או באבק שעל רגליו, או במעות הצרורין לו בסדינו וכו'.

(הל' בית הבחירה פ"ז ה"ב)

מהי פונדה? למילה זו ישנן שני פירושים:

1. ארנק או פאוק'

רש"י ביאר שהמילה 'אפונדה' משמעה "חגור חלול ונותנין בו מעות", או "ארנקי שאוזר בו מתניו".² כך כתבו רבינו ירוחם,³ התוספות,⁴ הר"ן,⁵ התשב"ץ⁶ ובהגהות רבנו פרץ על הסמ"ק.⁷ לגבי מיקום הפונדה – רש"י בשבת קכ ע"א כותב שהוא נתון על הבגדים ואיננו מוצנע "אזור חלול מעל למדיו", וכך כותב גם הריטב"א⁸ בעקבותיו "על החלוק והחגור הוא על כל הבגדים".

ואכן המילה "פונדה" היא כנראה המילה הלטינית funda, שמשמעה כיס, קלע⁹ או לולאָה, (אך לא גופיָה, ואת זה נראה להלן). אמנם, מן הלטינית אין תיעוד שמדובר גם בחגורה, לה ישנן מילים אחרות בשפה זו,¹⁰ אם כי "לא מצאנו אינה ראייה", ואין מן הנמנע שהיו משמעויות נלוות למילה זו באזורים שונים בתקופה הרומית.

לפי דברי רש"י נמצא שבברייתא כתובים שני דינים בנוגע להכנסת מעות להר הבית: א. איסור הכנסת פונדה; ב. איסור הכנסת "מעות הצרורים לו בסדינו". לפי

2 רש"י יבמות ו, ב.
 3 רבנו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב ג חלק ח, דף כח טור ב: "ולא יכנס להר הבית... באפונדתו פירוש חגור חלול ונותנין בו מעות".
 4 תוס' נדרים נה ע"ב: "פונדה – אבנט חלול וככסות דמי"
 5 הר"ן שם: "פונדה – אזור חלול"
 6 ספר תשב"ץ קטן סי' מז: "ופונדה עצמו חגור הוא".
 7 ספר מצוות קטן, הגהות רבינו פרץ מצוה ו הגהה ה אפונדתו פי' כמו חגור' שמימין בו מעות.
 8 חידושי הריטב"א על מסכת שבת (נט ע"ב) כתוב "והפונדה אזור הוא כדמפרש רש"י ז"ל, י"ל דפונדה הוא על החלוק והחגור הוא על כל הבגדים".
 9 וראה ויליאם סמית', Dictionary of Greek and Roman Antiquities A, לונדון 1875, עמ' 554-555, בערך "Funda", ומקביל זאת למילה היוונית σφενδόνη.
 10 balteus, Cingulum, וחגורת כסף הינה zona בלטינית.

פירושו נראה שיש כאן שני דינים: א. אסור הכנסת בגד המיוחד לכסף (אפילו כשאינן בו כסף); ב. איסור הכנסת מטבעות כסף (אפילו כשאינן צרור בארנק אלא בבגדו).

2. גופייה (בגד תחתון) שיש בה כיסים

רבנו חננאל במסכת שבת (קכ ע"ב) כותב שפונדה הוא בגד תחתון שיש בו כיסים, וזה לשונו:

פונדא, גם היא מגעת עד למטה מטבורו של אדם וקורין לו בלשון פרסי פֶּשֶׁת, ונקשר כחשב אפודה והיא אפוד האמורה בתורה ויש בה כסים כנגד הלב ותחת הידים.

ייתכן לדחוק שכוונת רבנו חננאל למילה הפהלוית "sagāPayw" שתורגמה כ"תיק עור, ארנק"¹¹, או המילה הפרסית parwanda או ndaūPar (הנשמעת קצת כמו המילה "פונדא") שהוא ארנק רחב הנפתח מצידו,¹² או שמא כוונתו למילה manād-pesh (הנשמעת כמו המילה פֶּשֶׁת דלעיל) שאחד מפירושו הוא "סינר"¹³, אך יותר סביר שכוונתו למילה posh שפירושה כסות, אזור, בגד.¹⁴

הרמב"ם בפירוש המשניות (ברכות פ"ט מ"ו) הסביר שאפונדה היא בגד הסמוך לבשר שנועד לספוג את הזיעה כדי שלא תטנף את בגדיו העליונים, ואין דרכו של אדם לצאת בבגד זה ללא בגד עליון, קרי: בגד זיעה הצמוד לגוף, מעין גופייה של ימינו. בפירוש המשניות על מסכת שבת (שבת פ"י מ"ג) כותב הרמב"ם שלבגד זה ישנם כיסים:

אפונדתו, בגד הזיעה, והוא בגד צר ילבשנו האדם על בשרו, ותופרין בו כעין כיסין שאדם נותן בה כל מה שירצה, ולובש עליה בגדו הנקרא חלוק.

כאמור לעיל, הרמב"ם פוסק גם כן שאסור להיכנס במעות הצרורים לו בסדינו.¹⁵

-
- 11 ראה במילונו של ד"נ מקנזי, "Pahlavi Dictionary", עמ' 67, בערך הנ"ל: wallet, bag leather.
- 12 ראה פ' שטיינגאס במילונו English dictionary-Comprehensive Persian, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature, לונדון 1892, עמ' 246, בערך הנ"ל.
- 13 ראה שטיינגאס שם, עמ' 267.
- 14 ראה שטיינגאס שם, עמ' 260.
- 15 וראה גם פירוש המשנה לרמב"ם, כלים כז, ו: על הדברים "וכיס של פנדיא...": "...והיו עושין בגד שהאדם לובשו מתחת לבגדיו דבוק לגופו והוא הנקרא אפונדה וכבר פירשנו את זה כמה פעמים, ויש בו כיסים כיסים כעין תרמילין קטנים להניח בהן מעות וצרכים מעטים, וכל כיס מהן נקרא כיס של פונדה..." רמב"ם על משנה מסכת כלים כט, א: "ופונדה, בגד הזיעה והוא הפנימי הסמוך לגוף כדי למנוע קלקול הבגדים על ידי הזיעה". גם המאירי בית הבחירה למאירי

3. טעם האיסור לפי כל אחת מהשיטות

בעניין סיבת האיסור – ביאר הרב משה צוריאלי, במאמר "גדרי מצוות מורא מקדש"¹⁶, את הטעם לפי כל אחת השיטות דלעיל:

"מהי 'פונדה'...? אם הפירוש הוא אכן ארנק כסף, פשוט הדבר שענייני כספים נוגדים את האווירה האצילית של בית המקדש, וברור מדוע אין להכניס כסף למקדש. כך גם מצאנו (שקלים פ"ה משניות ג-ד) שרוכשי הקרבנות לא נכנסו עם כספם לתוך המקדש, אלא הם רכשו מהממונה חותמות ('שוברי זכוי') מחוץ למקדש, ואת החותמות מסרו לממונה על הנסכים, וקבלו ממנו את הנסכים המתאימים.

בדיני קריעה על המת נאמר שאם האדם לובש בגד לספיגת הזיעה הוא לא צריך לקורעו,¹⁷ שכן תשמישו בזוי. ממילא, אם 'פונדה' היא בגד לספיגת הזיעה מובן מדוע אסור להיכנס למקדש כששובשים אותה, שכן 'אין לבוא אל המלך בלבוש בזוי'.¹⁸

ב. האם למעשה לא נכנסו להר הבית עם כסף?

בספר מלכים ב' (י"ב, ז-ז) מסופר אודות חיזוק בדק הבית בימי יהואש מלך יהודה:

וַיְהִי בַשָּׁנָה עֶשְׂרִים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה לְמֶלֶךְ יְהוֹאָשׁ לֹא חִזְקוּ הַכֹּהֲנִים אֶת בֵּדֶק הַבַּיִת. וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ יְהוֹאָשׁ לַיהוֹיָדָע הַכֹּהֵן וְלַכֹּהֲנִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִדּוּעַ אֵינְכֶם מְחַזְּקִים אֶת בֵּדֶק הַבַּיִת וְעַתָּה אֵל תִּקְחוּ כֶסֶף מֵאֵת מְכַרְיָכֶם כִּי לְבֵדֶק הַבַּיִת תִּתְּנֶהוּ... וַיִּקַּח יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֲרוֹן אֶחָד וַיִּקַּב חָר בְּדִלְתּוֹ וַיִּתֵּן אֹתוֹ אֶצְלַת הַמִּזְבֵּחַ מִיָּמִין בְּבֹאֵי אִישׁ בֵּית ה' וַנִּתְּנוּ שָׁמָּה הַכֹּהֲנִים שְׁמֵרֵי הַסֵּף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵּית ה'. וַיְהִי כִּרְאוֹתָם כִּי רַב הַכֶּסֶף בְּאָרוֹן וַיַּעַל סֹפֵר הַמֶּלֶךְ וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וַיִּצְרוּ וַיִּמְנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בֵּית ה'. וַנִּתְּנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַמֵּתָקֵן עַל יְדֵי עֲשֵׂי הַמְּלָאכָה הַמְּפַקְדִים בֵּית ה' וַיִּצְיֵאוּהוּ לְחֻרְשֵׁי הָעֵץ וְלַבָּנִים

שבת צב, א, כתב שאפונדתו "הוא בגד הזיעה והוא בגד צר ילבש אותו האדם דבק לבשרו ובו מקומות תפורים חלולים כמו חריטים ומצניע שם האדם מה שהוא רוצה ולובש עליו בגד הנקרא חלוק וכאשר יהפך אפנדתו מלמטה למעלה ישוב פתיחת אותן החריטים למטה ויפול מה שבתוכם מדבר שיש לו כובד בלי ספק חפת חלוק שפת בגדו".

16 הרב משה צוריאלי, "גדרי מצוות מורא מקדש", מעלין בקודש, ג, תשס"א, 21 – 11. בהערה 10, מפנה הרב צוריאלי למנחת חינוך (מצווה רנד, מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ח, עמ' רסה סעיף ב [ד]) המעיר שלפי הפירוש ש'פונדה' היא ארנק כסף אין צורך לפרט בנפרד "ולא במעות הצרורים לו בסדינו", ומוסיף הרב צוריאלי: "חילוף הגרסאות בין המקורות השונים מראה, לכאורה, שלחז"ל היו שני פירושים שונים למילה 'פונדה', ולכן לא תמיד ציינו איסור מעות"

17 ראה ערוך השולחן אורח חיים סי' שמ סעיף ט.

18 הערה 12 שם: "על פי הפסוק באסתר (ד', ב): 'אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק', שממנו הגמרא לומדת לעניין דין מורא מקדש (ברכות סב ע"ב)".

כניסה להר הבית עם כרטיס אשראי והמחאות

העשים בית ה'... כי לעשי המלאכה יתנהו ויחזקו בו את בית ה'... כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה' לכהנים יהיו.

אם כן, לכאורה, הרי שבבית ראשון היה ניתן להכניס כסף למקדש. אלא שבדברי הימים ב' (כ"ד, ח-יא) מוזכר שארון זה היה מוצב מבחוץ (למקדש, אך כנראה היה בהר הבית):

"ויאמר המלך ויעשו ארון אֶחָד ויתנהו בשער בית ה' חוצה. ויתנו קול ביהודה ובירושלם להביא לה' משאת משה עבד האלהים על ישראל במדבר. וישמחו כל השרים וכל העם ויביאו וישליכו לארון עד לכלה. ויהי בעת יביא את הארון אל פקדת המלך ביר הלויים וכראותם כי רב הכסף וקא סופר המלך ופקיד כהן הראש ויערו את הארון וישארו וישיבהו אל מקמו כה עשו ליום ביום ויאספו כסף לרב".

רש"י שם (פס' ח) מפרש "ויתנהו בשער בית ה' חוצה – כדי שיוכלו לבא אליו כל נדיב לב לתת בו את תרומת ה'", ומצודת דוד מפרש "חוצה – בהעבר שכלפי החוץ".

אך בין כה וכה לא רק בבית ראשון, אלא גם בבית שני הכניסו כסף למקדש. מן המשנה במסכת שקלים עולה שאנשים נכנסו להר הבית עם מעות. במשנה שם (ז, ב) כתוב שאם נמצא מעות בהר הבית אין להסתפק בהם שמא הם הקדש ודינם כמעות חולין, והרמב"ם (הל' מעשר שני ו, י) הביא זאת להלכה.

כיצד אם כן נכנסו עם כסף למקדש כאשר יש איסור לעשות כן?

התוספות¹⁹ תירצו שהאיסור הוא רק כאשר נושא את המעות בפרהסיא, שאז נראה כאילו נושאים לצורך סחורה ויש בזה גנאי, אך אם הם מוצנעות אין איסור. גם בספר כלבו (סי' יז ד"ה כל מקום) משתמע שהדבר תלוי בגילוי: "והר"ם נ"ע כתב שאסור ליכנס שם עם סכין ארוך... וכמו כן כתוב שאסור ליכנס שם בכיסו כדאיתא במסכת יבמות פרק ה' לא יכנס אדם להר הבית לא באפונדתו וכו' והגיה עליו הר"ף ז"ל מיהו אין לחוש כי אם בגלוי עכ"ל. כך פוסק גם בעל ערוך השולחן העתיד (הל' בית המקדש יד, ב), שהסביר שהאיסור להיכנס "במעות הצרורים לו בסדינו" הוא רק אם הכסף נראה מבחוץ, אך הדבר מותר אם הכסף מצוי בתוך הכיס. המאירי כתב שיש אפשרות שהמעות הן "מישראל המביאים שקליהם" ללשכה, שאינם קדושים עד שיהיו בלשכה.²⁰

מלבד זאת באמת יש להוכיח שהכניסו מעות לאיזור הר הבית גם מהעובדה ששם רכשו חותמות. כאמור, במשנה שקלים (ה, ג-ד) נאמר שרוכשי הקרבנות לא נכנסו עם

19 תוס' פסחים ז, א, ד"ה "בהר הבית"; בבא מציעא כו, א, ד"ה "בהר הבית".

20 בית הבחירה למאירי, פסחים ז, א.

כספם למקדש עצמו, אלא הם רכשו מהממונה חותמות מחוץ למקדש (אך יש להניח שזה אירע בהר הבית שלא במקום הקודש), ואת החותמות מסרו לממונה על הנסכים, וקבלו ממנו את הנסכים המתאימים:

מי שהוא מבקש נסכים הולך לו אצל יוחנן שהוא ממנה על החותמות, נותן לו מעות ומקבל ממנו חותם. בא לו אצל אחיה שהוא ממנה על הנסכים, ונותן לו חותם ומקבל ממנו נסכים. ולערב באין זה אצל זה, ואחיה מוציא את החותמות ומקבל כנגדן מעות.

אם כן, מעות הוכנסו להר הבית בנסיבות שונות.

ג. הכנסת כרטיס אשראי והמחאות

האם מותר להכניס כרטיס אשראי או פנקס צ'קים להר הבית ולבית המקדש עצמו? ראינו מספר דברים בנוגע לאיסור הכנסת פונדה/מעות להר הבית:

1. אסור להכניס כסף רק אם זה בפרהסיא ונראה כאילו נושאם לצורך סחורה ויש בזה גנאי.

2. אסור להכניס ארנק אם הכסף מבצבץ מבחוץ אך מותר אם הוא מונח בכיס.

3. מותר להכניס שוברי זיכוי למקדש.

4. אין להכניס דבר הנוגד את האווירה האצילית במקדש.

5. אין להיכנס במלבוש בזוי למקדש.

לפי דברים אלו – אם אדם נושא כרטיס אשראי או פנקס צ'קים בכיסו – אין מניעה בכניסה עמם להר הבית, מכמה טעמים:

טעם מס' 1 ו-2: מצד הכנסת כסף בפרהסיא והגנאי שבכך – אין זילות בהכנסת כרטיס אשראי דק, שכן הוא תופס מעט מקום ולרוב מוצנע בכיס או בארנק ואין מבחינים בו כלפי חוץ. כך גם צ'ק בודד הנתון בכיס אינו תופס מקום רב, אמנם פנקס צ'קים שלם אכן דומה לכסף מבחינת זה שנראה כאילו נושאם לסחורה, ויש בכך לכאורה גנאי.

טעם מס' 3: בדומה לשוברי זיכוי שהיו נכנסים עמם למקדש פנימה – כרטיס אשראי או אף פנקס צ'קים אינם כסף, הם דומים לשוברים בלבד;

כניסה להר הבית עם כרטיס אשראי והמתאות

טעם מס' 4: האוירה האצילית במקדש עלולה להפגם מהכנסת כרטיס אשראי, שכן בימינו זה הדרך הנפוץ לקניית דברים בחנויות ובעסקים, וכך הדבר בנוגע לפנקסי צ'קים. ייתכן שלפי טעם זה אסור להכניס למקדש כרטיס אשראי וצ'ק.²¹

הטעם האחרון (מס' 5) הנוגע למלבוש בזוי אינו רלוונטי לעניין כרטיסי אשראי וצ'קים.

מבצע בסופרמרקט המעניק קופון או זיכוי לקרבן חינם – זילות?

עניין איסור הזילות בהכנסת פונדא מעלה בפנינו גם שאלה נוספת בעולם המודרני כאשר ייבנה בית המקדש בקרוב:

אדם הולך לחנות או סופרמרקט ומקבל זיכוי לבית המקדש לקראת החגים, כלומר: החנות מפרסמת כדלהלן: "מבצע סופשבוע לקראת החגים: אסוף עשרים חבילות של מרק עוף וקבל תלוש זיכוי לקרבן שלמים חינם". האם הכנסת זיכוי זה ושימוש בו במקדש תיאסר בשל הזילות לאווירה האצילית של קדושה במקדש, למרות שמדובר בשובר ולא בכסף? כי עצם הצגת תלוש כזה הנובע מעסקה מסחרית עלולה להוות זילות.

הכנסת תעודות זיהוי

בעניין הכנסת תעודות אחרות, שמטרתן איננה למסחר אלא לזיהוי (כדוגמת תעודת זהות, תושב או מילואים) – לכאורה אין מניעה להכניס אותם להר הבית גם אם הן מוצגות בפרהסיה, אלא אם כן יתברר שהכנסתן עלולה לגרום לשינוי באווירת הקדושה במקדש.

נספח: רכישת קרבנות באמצעות כרטיס אשראי

רכישת קרבן באמצעות כרטיס אשראי (וכן באמצעות רכישה אינטרנטית) כרוכה בבעיה הלכתית נוספת, שהרי לרוב, חברת האשראי גובה את התשלום עבור העסקה רק לאחר זמן, וייתכן שהקרבן יוקרב עוד לפני פירעון העסקה. במקרה כזה הקרבן יהיה קנוי לבעליו רק בקניין 'משיכה', שלדעת ראשונים רבים אינו אלא מדרבנן, שהרי קי"ל ש"דבר תורה מעות קונות". כאן עולה השאלה – האם קרבן הקנוי לבעליו רק מדרבנן יכול להיחשב כ"שלו"²² והרי החיוב שהקרבן יהיה שלו הוא מדאורייתא!²³ כמו

21 אמנם, גם לגבי טעם זה ניתן להיות יצירתיים ולייחד כרטיס אשראי מיוחד לבית המקדש, ונושא כרטיס זה לא יראה כאילו נושאו לצורך סחורה כי הוא נתון לשימוש במקדש ו/או ירושלים בלבד.

22 בעניין הנ"ל ראה מאמרו של הג"ר מרדכי אליהו שליט"א, "שמיטת כספים לחוב שנפרע בתשלומים לרבות המשכנתא", שערי צדק ב (תשסא), עמ' 1-12, בסע' ט' ו-י'.

כן, נשאלת השאלה – האם ניתן לפדות קרבן או חפץ מן ההקדש באמצעות כרטיס אשראי, והאם הפדיון חל מייד עם ביצוע העסקה או שמא רק הפדיון חל רק בעת הפירעון ועד אז ההקדש נותר בקדושתו ואינו יוצא לחולין? דברים אלו תלויים בתוקף תשלום על ידי אמצעים אלו, ותוקף קנין סיטומתא בכלל, ודבר זה נדון בהרחבה במאמרים בשנים האחרונות,²⁴ אם כי לא לעניין קרבנות בבית המקדש.

בעיות אלו אולי תיפתרנה על ידי הנפקת כרטיס אשראי מיוחד למקדש, אשר התשלום עליו מבוצע מיידית עם קבלת האישור במחשב אחר העברת הכרטיס, ולא פעם בחודש כנהוג בימינו, ואז תיוותר רק השאלה האם יש בכרטיסי אשראי מעשה קניין.²⁵

23 בצ'קים יש צד לגריעותא מן העובדה שפעמים שאין לצ'קים כיסוי, והם חוזרים, ואם כן אין וודאות מלכתחילה שהתשלום יבוצע.

24 צבי יהודה בן-יעקב, "השיקים – תוקפם והליכותם", תחומין, יג (תשנ"ג) 422-470; צבי יהודה בן-יעקב, "חזרה ממקח שנעשה באמצעות כרטיס אשראי", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 272-284; יחיאל וסרמן, "ביצוע קנין באינטרנט", תחומין יח (תשנ"ח) 248-251; משה אדלר, "קנין הנאה, והאם מועיל לכרטיסי אשראי", בלכתך בדרך חורף תשס"ב עמ' 71-77.

25 אמנם עיין במאמרו של משה אדלר, "קנין הנאה, והאם מועיל לכרטיסי אשראי", שם, ולפי דבריו שם למרות שבאשראי מדובר על כסף שעובר על ידי זרמים חשמליים מחשבון אחד למשנהו, יש מקום לומר שזה כמעשה קניין, וסיכסם שם: "ומ"מ אם כנים דברינו כי אז י"ל דלחלק מהפוסקים יש לחוש שקניה בכרטיס אשראי תהוי קנין מדין הנאה כקנין כסף (או חליפין) ויועיל בקרקעות (ואפשר גם במטלטליו), ואע"פ שלא נתכוון לקנות בהנאה (רמ"א ורעק"א) אלא שנתכוון לקנות, ואע"פ שאינו אדם חשוב (לרא"ש, עצמ"י ובאה"ט). ועוד למדנו דלשיטת הרמב"ן, ר"ן וריטב"א י"ל דכסף האמור בתורה אינו מושג מצומצם, וכולל בחובו שווה כסף והנאה".

המקדש

והשפעתו

מצוות עליית רגלים במשנת ה'שפת אמת'

(פרק ב – לא ראי זה כראי זה)*

א. מבוא

ב. שלושת הרגלים – בזכות וכנגד שלושת האבות

ג. שלושת הרגלים – כנגד שלושת גווני הלהבה

ד. שלושת הרגלים – כנגד אהבה, יראה ואמת

ה. שלושת הרגלים – כנגד נפש, רוח, נשמה

א. מבוא

בפרק הקודם עסקנו בהרחבה בבירור מהותה המיוחדת של מצוות הראייה: משמעותה של ראיית פני ה' וההיראות לפני ה', והשפעותיה על האדם ועל העולם כולו. בפרק זה ננסה להפעיל למבט כולל הסוקר בסקירה אחת את כל ג' הפעמים שבהם אדם זוכה לקיים מצווה זו במשך השנה, ולראותם כתהליך משלים.

מצוות עלייה לרגל מתקיימת בג' רגלים: פסח שבועות וסוכות. ניתן להבין שיש כאן פעולה אחת וזהה, אשר חוזרים עליה ג' פעמים בשנה, אמנם ה'שפת אמת' מחדש שיש כאן ג' פעולות שאינן דומות אחת לשנייה, אלא בכל רגל, זכו ישראל לראיית פנים והארה המיוחדת לאותו רגל.

וכפי שיתבאר, "שלושת הרגלים המה מדרגות זו אחר זו"¹, וביחד הם בונים שלמות אחת, ועל כן יש לראות את ג' הפעמים שעולים בהם לרגל כתהליך בעל שלבים שונים שרק על ידי קיום המצווה בכל ג' הרגלים זוכים לקנות את מעלותיה בשלמות (ואף אם רבים מהעם אינם יכולים לעלות בכל שנה ג' פעמים, זוכים הם לכך מצד כללות האומה ומצד המעלה הרוחנית המושלמת על ידי הערבות ההדדית שבאומה).

נשתדל בע"ה לבאר את דבריו בנושא ומקורותיו אשר מהם למד עקרון זה.

ב. שלושת הרגלים – בזכות וכנגד שלושת האבות

כתב השפת אמת:

* מאמר זה הנו פרק שני מתוך מאמר ארוך ומקיף הסוקר את שיטתו של מרן ה'שפת אמת' בעניין עלייה לרגל. הפרק הראשון פורסם במעלין בקודש גיליון כ"ד.

1 פסח תרמ"ג ד"ה וכתוב עזי.

ונראה כי נשתנו צורות בני ישראל בהראות פנים בעזרה באור פני מלך חיים וכל רואיהם יכירום... וג' פעמים יראה הוא בזכות ג' אבות שנטעו ג' גוונים בנפשות בני ישראל: חיור סומק ירוק.² ובוודאי ג' פעמים בשנה לא היה ראי זה כראי זה. ונתחווירו נפשות בני ישראל בעלותם לראות פני ה'... (פסח תרנ"ד ד"ה בפס')

ה'שפת אמת' קובע כי "לא היה ראי זה כראי זה", דהיינו שבכל רגל היתה ראייה אחרת. הסיבה לכך היא משום שישראל זכו לעליית ג' רגלים בזכות ג' האבות, וכשם שבכל אחד מן האבות יש בחינה אחת מיוחדת – כך זוכים לגילוי של בחינה אחת מיוחדת בכל אחד מן העליות לרגל.

דברי ה'שפת אמת' בנויים על מספר מקורות בחז"ל ובתורת הסוד, שבהם נעשית הקבלה בין שלושת הרגלים לשלושה מידות או מהויות שונות. הרחבת מקורותיו תרחיב ותבהיר את הדברים.

הקבלה בין שלושת הרגלים לשלושת האבות מובאת במדרש:

ר' אבהו אומר: כתיב (שמות כג) "שלש רגלים תחוג לי בשנה", הקב"ה קבע שלש רגלים בתורה³ בזכות האבות. (שמות רבה פרשה לא פסקה ב)

וכן הביא הטור:

ושמעתי מאחי הר"י טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות: פסח כנגד אברהם, דכתיב (בראשית יח): "לושי ועשי עוגות" ופסח היה; שבועות כנגד יצחק, שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק; סוכות כנגד יעקב, דכתיב (בראשית לד) "ולמקנהו עשה סוכות". (טור, אורח חיים סימן תיז)

כשם שכל אב משלושת האבות התייחד במידתו המיוחדת, כך גם כל אחד משלושת הרגלים. וכן הוא בזוהר.⁴

2 וכן בפרשת נח (תרנ"ג ד"ה איתא): "...וזה היה מצות ראייה... כי הם תלת גוונים: חיור, סומק, ירוק. היינו שאבות הקדושים המציאו מכח אל הפועל אלה הגוונים כי הקב"ה גבוה ונישא מכל אלה הגוונים. ורק כפי הכנת התחתונים כך נעשה למעלה...". ועיין פסח תר"ס ד"ה ענין שבת.

3 כך גרסת רז"ו ורד"ל ועיין עוד בהערות למדרש רבה המבואר.

4 ראה זוהר ח"ג, רנז ע"ב): "איהי אתקריאת חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות, מסטרא דתלת אבהן". וראה זוהר (שם קסב ע"ב) שקשר בין מצוות עלייה לרגל לחובת שמירת הברית שהיא מדתם של האבות.

ובליקוטים לסוכות (ד"ה וענין שמיני) האריך ה'שפת אמת' לבאר ש"רגלים" הם לשון רגלים, ושלושת הרגלים הם שלוש רגלי (=עמודי) העולם שעליהן העולם עומד: התורה, העבודה, וגמילות חסדים, והן מידתם של שלושת האבות: "...על החסד והוא פסח נגד אברהם והוא גמילות חסדים; ועל התורה שהוא שבועות נגד יצחק...; וסוכות שהוא עמוד העבודה היינו

ג. שלושת הרגלים – כנגד שלושת גווני הלהבה

בתיקוני זוהר נאמר שכל רגל משלושת הרגלים מכונן כנגד אחד משלושת הגוונים השונים של להבת האש:

ובאלין תלת אתמר שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך, ולקבל תלת גוונין (זמנין) אינון תלת גוונין דשרגא...⁵ (תיקוני זוהר דף כ"ב עמ' ב')

ההקבלה של שלושת הרגלים לשלושת הגוונים מתאימה להקבלתם לשלושת האבות, שהרי בזוהר הקדוש התבאר במספר מקומות שג' הגוונין חיוור (לבן), סומק (אדום) וירוק הם כנגד ג' האבות – אברהם, יצחק ויעקב.⁶ ג' הגוונין שהם ג' סוגי מראות מקבילים לג' ראיות הפנים שהיו ברגלים כך שבכל רגל זכו לגוון אחד, לבחינה אחרת. האבות נטעו בישראל את הג' גוונין והיות שכל רגל מקביל לאחד מן האבות, הרי שבכל רגל זוכים לגוון אחר, בעת העלייה לרגל בכל רגל זכו לראיה המיוחדת המקבילה לאחד מן האבות.

ויש להרחיב ולבאר מה המשמעות של ג' הגוונין?

ואלה הג' ראיות הם בחינת השלשה אבות שכל אחד נטע דרך מיוחד להכיר בו את הבורא יתברך שמו. (פסח תרס"ב ד"ה הג')

כשאנו אומרים שלכל אחד מן האבות יש גוון מיוחד, הכוונה היא שלכל אחד מהם הייתה דרך מיוחדת להכרת ה', לכל אחד יש 'משקפיים בצבע שונה' שדרכם הוא מתבונן על המציאות ועובד את ה'. וכך גם בכל רגל ורגל אנו זוכים לבחינה ולהתעוררות מיוחדת. ולהלן נבאר את במה נתייחד כל אחד מן האבות ולאיזה דרך ובחינה הדברים מקבילים.

עבודת הקרבנות... וענין קרבנות מה שאדם נותן מה שיש לו להש"י ויודע שממנו הכל, והוא נגד יעקב תפארת... שאין לו כלום רק להש"י...".

5 בתיקוני זוהר שם מוקבלים שלושת הרגלים גם לג' הגוונין שבעין ולג' הגוונין שבקשת. עיין גם זוהר (ח"א צח-צט, סתרי תורה) שעוסק בראייה לה זכה אברהם בזכות המילה, ושם הביא שראיית הג' מלאכים ("ירא והנה שלושה אנשים...") היא כנגד ג' הגוונין: "...תלתא גוונין, גוון חוור גוון סומק גוון ירוק... גלוי שכינה בתלת גוונין אלין".

6 עיין זוהר (ח"ג, רטו ע"א); זוהר (ח"ג, רפ ע"ב); תקו"ז (הקדמה, י ע"א); ושמו"ר (ל"א, ב). וע"ע זוהר (ח"ב דף כג) שביאר את ההבדל בין מדרגת האבות שעליהם התגלה ה' בלשון ראייה ("וארא אל אברהם יצחק ויעקב"), לעומת משה שזכה למדרגת ידיעה ("ושמי ה' לא נודעתיה להם"), ושם התבאר עניין ג' הגוונין.

ד. שלושת הרגלים – כנגד אהבה, יראה ואמת

במקום אחר מרחיב ה'שפת אמת' ומבאר שכל אחד ואחד מהרגלים פועל ומשפיע ומעורר את ישראל לפי תכונתו המיוחדת:

כתיב "שלוש פעמים בשנה יראה כו'". ובאמת "פעמים" הוא מלשון פעם, כמו פעמון זהב, "ותפעם רוחו", שהוא התעוררות. ויש התעוררות מכח אהבה, ויש מיראה, ויש מצד הכרת האמת. והם בחי' ג' אבות... (פסח תרנ"ה ד"ה כתיב)

ה'שפת אמת' עומד על כינויים של הרגלים בלשון התורה כ"פעמים", וכך גם בתפילה או אומרים: "וְשֵׁם נִעְלָה וְנִרְאָה וְנִשְׁתַּחֲוָה לְפָנֶיךָ בְּשֵׁלֹשׁ פְּעָמֵי רְגְלֵינוּ".⁷ ה'שפת אמת' מבאר שלשון "שלוש פעמים" אינו 'שלוש אירועים והזדמנויות' אקראיות, אלא השורש פע"מ מובנו 'דפק', 'הלם', ובענייננו משמשת מילה זו במובן של התעוררות וזעזוע.⁸ פעמי הרגלים מפעילים את הלב וגורמים לו להלום בחזקה ("ותפעם רוחו"). בבגדי הכהן הגדול היו פעמונים. הפעמון נקרא כך על שם הענבל המקיש על דפנות הזוג. קולו של הפעמון המורכב מנקישות קצרות גורם להתעוררות הלב "בבואו אל הקודש", כברק המעורר את האדם.⁹

התורה מכנה את הרגלים בלשון "פעמים" כדי להורות על אופיים של הרגלים שהם ברקי התעוררות, החוזרים ודופקים בדפיקות שונות. העלייה לרגל אל 'בית הלבנון' הרומז אל הלב¹⁰ – אל מקום השראת השכינה, מעוררת את הלב הישראלי – כל רגל ורגל על פי תכונותיו הייחודיות.

האבות מסמלים שלוש בחינות מרכזיות ושלושה סוגים שונים של התעוררות בעבודת ה': ההתעוררות מכוח האהבה מקבילה למידת אברהם, איש החסד;

7 השורש פע"מ וזיקתו לעליית רגלים נלמד אף מן הפס' בשיר השירים (ז', ב): "מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב", ושם דרשו חז"ל (חגיגה ג ע"א; סוכה מט ע"ב): "כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל. והמשך הדרשה שם: "בת נדיב' – בתו של אברהן אבינו שנקרא נדיב". אכן במדרש זה מבוארת המילה "פעמך" מלשון פסיעות – צעדי העולים לרגל.

8 וכן בבראשית (מ"א, ח) נאמר על פרעה: "יְהִי בְּבִקְרֵי וַתִּפְּעֶם רֹחוֹ"; ובשופטים (י"ג, כה) נאמר על שמשון: "וַתִּחַל רֹחַ ה' לְפַעְמוֹ". ובזוהר (ח"א, קצד ע"א) נדרשו שני הפסוקים – "ותפעם" ו"לפעמו" – מלשון חוסר יישוב הדעת. ובסוטה (ט ע"ב) נדרש הפסוק האמור על שמשון מלשון פעמון – שהייתה השכינה מקשקשת לפניו כזוג (=פעמון).

9 הקשר המהותי שבין הפעימה ומצוות הראייה רמוז אף במילה 'פעמון' העולה בגימטרייה 246, כגימטריית המילה 'מראה' (הגרמ"מ משקלוב בביאוריו לזוהר דף רכ).

10 כאמור בויקרא רבה פ"א, ב: "למה נקרא שמו לבנון... ר' טביומי אמר: על שם שכל לבבות שמחים בו, הה"ד (תהלים מ"ח, ג): 'פה נוף משוש כל הארץ וגו'' ורבנן אמרי על שם (מלכים א ט', ג) 'זהו עיני ולבי שם כל הימים'."

ההתעוררות מכוח היראה מקבילה למידת יצחק, איש הגבורה; וההתעוררות מכוח האמת מקבילה למידתו יעקב, איש האמת.

מדת האמת המגיעה באחרונה היא מידה כללית המושגת לאַחַר ומתוך בירור האהבה והיראה. הסנהדרין היו מהפכים בדינו של אדם לזכות ולחובה (לחסד ולדין) אך בסופו של דבר מידת האמת היא המשקללת את כל השיקולים ומכריעה. וכך גם בעבודתו הרוחנית של האדם – מידת האמת היא כוללת את כל הפרטים,¹¹ ומשום כך היא נצחית וקבועה והיא כנגד התורה, כפי שמרחיב ומבאר ה'שפת אמת' במקומות רבים.

כמו כן בתהליך ההתעלות שבעלייה לרגל, עולים אנו בראשונה בפסח, בשנית בשבועות ומסיימים בסוכות. כשם שמדרגת יעקב היא שלמה וכללית, כך העלייה בסוכות אינה רק עוד 'תוספת התעלות' בלבד, אלא היא סיום המהלך שמביא לשלמות הכללית המושגת על ידי השלמת כל העליות של שלושת הרגלים.¹²

במקום אחר כתב ה'שפת אמת' שהתגלות ה' לכל אחד מהאבות ואופי הנבואה שלה זכה כל אחד מהם, היו לפי מידתו המיוחדת של כל אחד מן האבות:

"שלוש פעמים בשנה יראה" – שהם בזכות ג' אבות שהנבואה ניתן להם כדכתיב 'ורא אל אברהם כו'. מרוב אהבת אברהם אבינו עליו השלום אל הבורא יתברך נגלה אליו, ויצחק מרוב היראה – יראה לשון ראייה – ויעקב מתוך האמת... (פרשת שלח תרנ"ו ד"ה בפרשת ציצית)

וכמעשה אבות סימן לבנים. על ידי העלייה לרגל זוכים עם ישראל, בניהם של אבות האומה, לגילוי שכינה באותה המידה שלה זכו האבות. וכשם שההתגלות לאבות הייתה בג' בחינות שונות המשלימות זו את זו, כך גם זוכים ישראל בעלייתם לרגל.

11 כפי שמרחיב ה'שפת אמת' בפרשת שופטים, תרנ"ד: "נסמך פ' שופטים לעליות רגלים כמ"ש וקמת ועלית כו'. כי הסנהדרין בלשכת הגזית נגלה להם משפט אמת. וכמו כן זכו כל שופטי בני ישראל בכח עליותם ג' פעמים בשנה להראות פני ה'. והג' ראיות הם הג' גוונין בחי' ג' אבות. כף זכות וחובה ומשפט המכריע. לכן צריך להיות שלשה בדין. וגם בהמזכה והמחייב צריך להיות בו ג' הבחינות. ולכן הקפיד הכתוב 'כי השוחד יעור' אע"פ שרוצה לשפוט צדק. אבל משפט אמת הוא כששוקל בדעתו הזכות והחוב ומכריע באמת. אבל אי מהפך בצד אחד באיזה נגיעה אינו משפט אמת...". וראה עוד 'שפת אמת', ליקוטים לפרשת שופטים.

12 ייתכן שכך יש להבין את דברי הזוהר (ח"ג, קס"ה ע"ב) הקושר בין מצוות עלייה לרגל לקיום הברית, ושם מודגש ששלמות הברית התגלתה אצל יעקב: "...אברהם קביל ברית, יצחק קביל ברית, יעקב הוה שלים מכלהו, ועל דא כתיב ביה (בראשית כה כז) 'ויעקב איש תם', שלים מכלא".

לפי דברי ה'שפת אמת' ניתן לומר שבפסח זוכים להתגלות מצד האהבה והחסד, בשבועות להתגלות מצד היראה ובסוכות מצד האמת.

פסח הוא החג הראשון שבו התגלה חסד ה' על עמו בשעה שגאלנו לחירות עולם. בפסח התגלה עד כמה ה' אוהב אותנו וחפץ לגאלנו, ולכן בחג זה ההתגלות היא מצד האהבה.

בשבועות, החג השני, קיבלנו את התורה "מפי הגבורה" במעמד הר סיני. בהתגלות זו שהיתה בקולות וברקים ובקול שופר, קנו ישראל את מידת היראה (עד שבקשו: "ואל ידבר א-להים עמנו פן נמות"). לכן בחג זה ההתגלות היא מצד היראה. בשבועות אנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים.

סוכות, החג האחרון, הוא כנגד מידת האמת, כנגד הספיגה של כל המדרגות הקודמות לכדי מהלך שלם קבוע ויציב. חג סוכות איננו כנגד מאורע פרטי שהתרחש ביום מסוים, כפסח ושבועות, אלא הוא כנגד תקופת המדבר כולה שבה ישבו ישראל בסוכות (של ממש או של ענני כבוד) שהקיפו אותם. חג הסוכות הוא כנגד מידת האמת, שכפי שהתברר היא מדרגה הכוללת את כל המידות מראש ועד סוף, ולכן היא נצחית (וכלשון הכתוב: "שפת אמת תכון לעד"), ולכן בחג הסוכות זוכים להתגלות מצד האמת. נצחיותה של מידת האמת באה לידי ביטוי באופן מיוחד בקיום מצוות הסוכה, שהיא איננה מוגבלת בזמן מסוים, אלא יכול אדם לשהות בסוכה רצוף במשך כל ימי החג ולקיים המצווה ואף בהיותו ישן, ואכמ"ל.

ה. שלושת הרגלים – כנגד נפש, רוח, נשמה

במקומות נוספים ביאר ה'שפת אמת' את הדברים מצד ג' המדרגות הרוחניות שבאדם:

... ובוודאי בכל רגל היה ראייה אחרת, והם בחינות נפש רוח נשמה...

(ליקוטים, לברית מילה ד"ה בענין הפס')

כלומר, ג' הרגלים מקבילים לג' המדרגות: "נפש", "רוח" ו"נשמה". בכל רגל זכו ישראל לקלוט ולקבל עוד מדרגה רוחנית, בפסח "נפש", בשבועות "רוח", ובסוכות "נשמה".¹³

13 וכן הביא בבאוריו למצוות ציצית (שלח תרס"ד, ד"ה במד' יבש), המקבילה לעלייה לרגל, שבקיום מצוות ראייה ג' פעמים בשנה זוכים ל"ג' מיני הסתכלות", המקבילים לים, רקיע וכסא הכבוד; שהם מקבילים לנפש, רוח ונשמה: "...וכמו שהי' במקדש ג' פעמים בשנה יראה והם ג' מיני הסתכלות. כן רומז בג' הציורים של 'תכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד' שהם בחי' נפש רוח נשמה...".

חז"ל מבארים את טעמה של מצוות התכלת שבציצית – שהיא דומה לים, וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד. כלומר, אע"פ שעין אנושית רגילה אינה יכולה לראות את כסא

ה'שפת אמת' בדבריו אלו מרחיב את העקרון המופיע בזוהר שיש סדר לקניית חלקי הנר"ן באדם היחיד – בתחילה "נפש", אח"כ "רוח" ואח"כ "נשמה", ומסביר שעקרון זה התגלה אף בלידת עם ישראל. ביציאת מצרים, לידת עם ישראל, זכו ישראל לשחרר את גופם משעבוד פרעה ואת נפשם משעבוד הגוף. אח"כ בשבועות על ידי קבלת דבר ה' היא התורה זכו ישראל להתעלות ולהשלים את תכונת האדם בעל הרוח המדברת שבהם, ובכניסה לארץ זכו לנשמה, אל הממד העל-אנושי שבישראל:

...כי הנה הג' רגלים הם מתנות שנתן הקב"ה לדורות מכל המדרגות שנתעלו בני ישראל זה אחר זה. וכמו שמצינו ביחיד שמקודם זוכה לנפש זכה יתיר היבין ליה רוח. זכה יתיר היבין ליה נשמה. כמו כן בכלל ישראל ביציאת מצרים זכו לנפש דקדושה, כי הנפש מקושר אל הגוף. ובזה צריכין גאולה וחירות שיצא הנפש לחירות שלא יתגשם בגוף... ואח"כ בקבלת התורה זכו לרוח ממללא שהוא הדיבור. ואח"כ בכניסתן לארץ זכו אל הנשמה. רמז לדבר נותן נשמה לעם עליה...
(פסח תרמ"ז ד"ה איתא במשנה)¹⁴

אותה ההתעלות ההדרגתית – משחרור שעבוד הנפש ביציאת מצרים, דרך חירות הרוח במתן תורה, ועד להשגת מעלת הנשמה בכניסה לארץ – איננה מאורע חד-פעמי. תהליך זה זוכים ישראל במידה מסוימת לעבור מדי שנה באמצעות ג' הרגלים, שהם

הכבוד, היא יכולה לראות את התכלת שהיא מדרגה גשמית הנאצלת ו'מלבישה' את המידה הקרויה "ים" (נפש), הנאצלת ו'מלבישה' את המידה הקרויה "רקיע" (רוח), הנאצלת ו'מלבישה' את המידה העליונה הקרויה "כסא הכבוד" (נשמה). נמצא שחותמה של המדרגה העליונה ביותר (כסא הכבוד) מוטבע במצווה הגשמית, ובעזרת כוח המדמה מזוכך ניתן להעפיל ולהתעלות למדרגת 'ראיית כסא הכבוד'.

וכך גם במדרגות הרוחניות שבג' הרגלים. על ידי קיום מצוות ראייה בכל רגל, יהודי מסתגל לראייה זכה יותר וזוכה לחשוף מדרגה פנימית יותר. ג' הרגלים הם תהליך זיכוך הראייה – מראייה המקבילה למדרגת "נפש" בפסח, מתעלים לראייה המקבילה למדרגת "רוח" בשבועות, ובסוף זוכים לראייה המקבילה למדרגת "נשמה" בחג הסוכות. ועיין עוד שם שלח תרנ"ה ד"ה 'לפרשת' שהרחיב וביאר את הדברים.

14 בהמשך הפסקה מבאר ה'שפת אמת' איך ג' המדרגות הללו (נר"ן) שנתייחד בכל אחת מהן רגל מג' הרגלים, מקיפות ומשלימות את ג' חלקי הגוף (מוח, לב, כבד), את ג' סוגי השפע האישי (בני, חיי ומזוני), ואת ג' סוגי השפע העולמי (פירות השדה, פירות האילן והגשמים): "וכמו כן בכל הג' רגלים זוכין להארת נפש רוח נשמה – בזמן חרותנו, זמן מתן תורתנו, זמן שמחתנו. ולג' אלה יש מקומות מיוחדים גם בגוף, כדאיתא – נפש מתפשט בכבד, רוח בלב, נשמה במוח. ולכן בפסח זמן תבואות שבשדה כי הכבד נותן מזון לכל האברים ולכן הפרנסה הוא בחג הזה. והג' רגלים נותנים ג' ברכות – בני חיי מזוני. מזוני בפסח כנ"ל, חיי בשבועות – עץ החיים שהוא התורה והוא הרוח בלב, בני בסוכות – נשמה במוח להוליד תולדות. וכמו כן בעולם יש ג' חילוקים אלו – כח השדה בחי' נפש, ופירות האילן שיעקר גידולו ברוח, וגשמים מן השמים שהוא רמז להנשמה". ועיין גם ב'שפת אמת' יתרו תרמ"ב ד"ה בחודש.

"מתנות שנתן הקב"ה לישראל" – מעין 'מזכרת' מאותם מאורעות. בפסח יוצאים אנו מדי שנה מעבדות הנפש, בשבועות אנו קונים את חירות הרוח, ובסוכות אנו זוכים להיכנס לארץ ישראל, אל מעלת הנשמה.

הנשמה היא מדרגת ארץ ישראל. ההקשר של חג הסוכות לארץ ישראל מתבטא הן בהיותו "חג האסיף" שבו מתענגים על השפע האלוהי של ארץ ישראל, והן בנטילת ארבעת המינים מיבולה. כמו כן גם מצוות הישיבה בסוכה מזכירה בייחודה את מצוות ישיבת ארץ ישראל. ארץ ישראל היא מדרגת חיים שבה קיום המצווה הוא בכל רגע ורגע, ולכן עצם הישיבה בה היא קיום המצווה, גם ללא 'עשייה פעילה' – כבמצוות סוכה.

במקומות אחרים ביאר ה'שפת אמת' שסדר קניית המעלות שבג' הרגלים מקביל לג' השלבים – יציאת מצרים, מתן תורה, והקמת המשכן והמקדש שבהם זכו להשראת השכינה בקביעות בישראל.

... והענין הוא כמו דאיתא בזוה"ק שאדם קונה לו נר"ן מדריגה אחר מדריגה זכה יתיר כו' ע"ש, כן בני ישראל ביציאת מצרים קנו להם נפש, ובמתן תורה רוח, ובמשכן ובית המקדש נשמה... (במדבר, שנת תרמ"ד ד"ה במדרש ימלא)¹⁵

שני ההסברים שהובאו לעיל להקבלת מדרגת ה"נשמה" שבחג הסוכות – כנגד הכניסה לארץ ישראל וכנגד בניית המשכן והמקדש – שורשם אחד, שכן המכנה המשותף לשניהם הוא השראת השכינה. יסוד קביעות השכינה הוא בארץ ישראל, שבה זוכים

15 דברים דומים כתב ה'שפת אמת' בפרשת וארא (תרנ"ד ד"ה כבר): "...וג' אלו מדרגות הם בחי' ג' רגלים – פסח יציאת מצרים בנפשות, שצריך גאולה וביצ"מ נבררו להיות עם ה' והוציאו מכח אל הפועל שלמות נפשתיים, וזהו זמן חירותינו; שבועות יום מתן תורה; ואח"כ סוכות הוא בחי' משכן ובהמ"ק שהשרה הקב"ה שכינתו בתוכנו...".

עיינן גם פרשת במדבר (תרמ"ד ד"ה במד' מי): "...אח"כ יפה כלבנה הוא יציאת מצרים כמ"ש: 'החודש הזה לכם', והוא חג הפסח, ראשית התקרבות בני ישראל, בחי' הנפש; 'ברה כחמה' הוא קבלת התורה, חג השבועות, בחי' הרוח; 'איומה כנדגלות' הוא בחי' המשכן והדגלים, שהוא רמז לחג הסוכות, והוא הארה מלמעלה מהטבע שנדמו למלאכים, לכן נק' איומה, והוא בחי' הנשמה...".

ועיינן פרשת בלק (תרנ"א ד"ה איתא): "...והוא תיקון הנפש רוח נשמה. והג' רגלים... הוא זכות ג' מדות הנ"ל [=עין טובה, רוח נמוכה ונפש שפלה]. כי פסח בחי' נפש שפלה, לחם עוני, וזה עיקר החירות בנפש שלא יהי' מקושר לתאוות בהמיות, והוא בחי' יציאת מצרים. שבועות, מתן תורה, רוח נמוכה, שהתורה כמו מים היורדין למקום נמוך והוא מתן תורתנו בחי' רוח. וסוכות הוא בחי' עין טובה, היפוך מן הקנאה, ולכן מקריבין ע' פרים ושמיים בברכה היורדת לכל האומות, וע"ז כתיב 'נתתה שמחה בלבי מעת דגנם ותירושם רבו', והוא ענין שמח בחלקו, והוא בחי' הנשמה... ולכן היא זמן שמחתנו...". ועיינן גם פסח תרנ"ב ד"ה בפסח.

ישראל לבנות את בית המקדש, ובה זוכים לקידוש החיים בצורה שלמה וקבועה – ארץ ש"עיני ה' א-להיך בה", ארץ הנבואה.

חג הסוכות מבטא את שלמות התהליך. לאחר שהאדם (והעם) זוכה למדרגה העליונה של הנשמה. שלמות התהליך וה'אסיף' של כל פרטי ההתעלות הם הם מקור השמחה של חג הסוכות ולכן דווקא בחג הסוכות נצטוונו על השמחה:

"ושמחתם שם לפני ה' א-לוהיכם". כבר כתבנו כי עיקר השמחה בהארת הנשמה, דעיקר השמחה בגן עדן שהשמחה במעונו. ולכן בשבת קודש שבא נשמה יתירה מגן עדן הוא זמן שמחה. וכמו כן כשבא אדם לבהמ"ק קיבל נשמה יתירה, ושלוש פעמים יראה לקבל נפש רוח נשמה. לכן בסוכות "והיית אך שמח", כל השמחה בשלימות...

(שפת אמת' ראה תרס"ב ד"ה ושמחתם).

טהרות

פרה אדומה בהר הבית

- א. הכנסת הפרה להר הבית – מדוע?
- ב. הוצאת הפרה מהר הבית – דין התורה
- ג. אין לוותר על הוצאת הפרה
- ד. סיכום

במשנה במסכת מידות (פ"א מ"ג) נאמר לגבי השער המזרחי של הר הבית, שער שושן, שמשם היה יוצא הכהן השורף את הפרה: "ופרה וכל מסעדיה יוצאים להר המשחה". מעין זה נאמר גם במסכת פרה (פ"ג מ"ו), שהיו עושים כבש מיוחד מהר הבית להר המשחה: "שבו כהן השורף את הפרה ופרה וכל מסעדיה יוצאין להר המשחה". לכאורה, יש לבאר, מה בכלל עושה הפרה האדומה בהר הבית. מדוע הביאו אותה לשם? מעשי הפרה נעשים "מחוץ למחנה" (במדבר י"ט, ג), בהר המשחה הנזכר. במאמר זה יתבאר, כי יש לראות בהבאת הפרה להר הבית ובהוצאתה משם להר המשחה, חלק בלתי נפרד ממצוות הפרה האדומה.

א. הכנסת הפרה להר הבית – מדוע?

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ז ה"ב) כותב, שאין להיכנס אל הר הבית, אלא לדבר מצווה. מאחר ששחיטת הפרה האדומה ושריפתה מתבצעים מחוץ לירושלים, יש מקום לשאול, מהו ההיתר להכניס את הפרה לשטח הר הבית. שאלה זאת מקבלת משנה־תוקף לאור העובדה שלא מוזכרת במשנה חובה מפורשת להכניס את הפרה אל הר הבית דרך השער המזרחי של הר הבית, כפי שנזכר במפורש שממנו היו יוצאים. אם כן, מוכרחת להיות סיבה מיוחדת להכניס את הפרה אל שטח הר הבית, שאם לא כן יש לחשוש לכאורה לאיסור עשיית קפנדריא בהר הבית (המובא במשנה בברכות פ"ט מ"ה).¹

יש שכתבו, שהבאת הפרה להר הבית היתה בכלל המעלה והסלסול שהיו נוהגים בפרה (הערות הרב קאפח לרמב"ם הל' שקלים פ"ד ה"ח). כך ניתן להבין מפירוש רבנו שמעיה (כתב יד, נדפס בסוף המאירי) על מסכת מידות הכותב:

1 בספר 'דברי מחוקק' על מסכת מידות, מביא סברה אחרת לאסור להכניס את הפרה לתוך הר הבית, מחשש שמא תרביץ גללים. לדבריו, ייתכן שהיו מביאים את הפרה עד סמוך לפתח, ולא היו מכניסים אותה פנימה. אפשרות זו, אינה נראית כמתאימת עם פשוטות דברי המשניות.

לפיכך היו מושכין ומוציאין את הפרה עצמה להר המשחה דרך הר הבית, שהכהן היה הוא עצמו בהר הבית שבעת ימים קודם שריפת הפרה בלשכת אחת שהיתה צפונה מזרחה ולשכת בית האבן היתה נקראת... ולכך היה נאה שיוליך הוא עצמו הפרה ממקומו שהיה שם כל הז' ימים להר המשחה.

מדוע באמת הדבר נאה שהכהן יוליך את הפרה? האם אין הדבר יותר נאה, למעט בטלטול הפרה ממקום למקום? נראה לבאר בדעתו, שמאחר שהכהן מחויב להיות בלשכה שאליה הוא פורש שבעה ימים לפני שריפת הפרה, הדבר נאה שהוא ימשיך את ביצוע המצווה, אשר התחילה על ידו בפרישה זו (כדלהלן); ולא נאה הדבר שהכהן יגוש את הפרה בחוץ, וייראה כאילו התחילו את עשיית הפרה בלעדיו.

סיבה אחרת הזכרה בביאור 'עזרת כהנים' על מסכת מידות (פ"א מ"ג; עמוד קצב במהדורת 'תורת המקדש') – שהיו צריכים להכניס את הפרה האדומה להר הבית ולהביאה לפני הסנהדרין היושבים בלשכת הגזית, כדי שהם יבדקו אותה כראוי ויוודאו שהיא כשרה (אדומה לגמרי, אין בה מום וכו'). לפי טעם זה, מבחינה עקרונית, ניתן לבצע את בדיקתה של הפרה גם מחוץ להר, ולא חייבים לעבור דרך ההר.

לפי שני ההסברים הללו, אין דין מיוחד מהתורה בהבאת הפרה האדומה להר הבית, ונראה שהדבר אינו מעכב.

ב. הוצאת הפרה מהר הבית – דין התורה

בתחילת התיאור של מעשי הפרה האדומה נאמר:

ונתתם אותה אל אלעזר הכהן, והוציא אותה אל מחוץ למחנה, ושחט אותה לפניו.
(במדבר י"ט, ג)

מאחר שאלעזר צריך להוציא את הפרה אל מחוץ למחנה, הרי שבשעה שהוא מקבל את הפרה, הוא נמצא בתוך המחנה. לדברי הספרי, "מחוץ למחנה" האמור כאן, הוא הר המשחה, הנמצא מחוץ לשלושת המחנות. לפי דברים אלו ניתן לומר לכאורה, כי אלעזר נמצא בתוך מחנה ישראל שהוא המחנה החיצוני, ולא במחנה לוי (המקביל להר הבית), שהוא המחנה הפנימי ממנו. אולם במשנה בפרה (פ"ג מ"א) כבר נאמר, כי שבעת ימים קודם שריפת הפרה, היו מפרישים את הכהן "ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה". בתחילת מסכת יומא מובאת מחלוקת אמוראים בנוגע למשנה זו, אם ה'בירה' הנזכרת היא כינוי למקדש כולו, או למקום מסוים בתוך הר הבית. אולם בוודאי שאין המדובר במקום הנמצא מחוץ להר הבית. לדברי הגמרא שם, פרישת הכהן לפני שריפת הפרה, נלמדת בגזירה שווה מהפרשת הכהנים בשבעת ימי המילואים. אם כן, הפרשתו של הכהן היא מן התורה, וייתכן להבין, שישנו דין מן

התורה להביא אליו את הפרה, אל המקום בו הוא נמצא כדי שהוא יוציא אל מחוץ למחנה.

וכך כותב ב'מרכבת המשנה' (מעשה הקרבנות פי"ח הי"א), שעל מנת לקיים את ציווי הפסוק "והוציא אותה אל מחוץ למחנה", יש צורך להכניס אותה לעזרה או על כל פנים להר הבית.² באופן זה נראה להבין את דברי הרמב"ם הכותב:

אין שורפין את הפרה אלא חוץ להר הבית, שנאמר: והוציא אותה אל מחוץ למחנה, ובהר המשחה היו שורפין אותה. (הל' פרה אדומה פ"ג ה"א)

הכסף משנה במקום כותב, שמאחר שמוציאים את הפרה אל מחוץ לשלושה מחנות, דברי הרמב"ם "חוץ להר הבית" אינם בדווקא. אולם יש דוחק בפירוש זה (כפי שמעיר על כך ה'מרכבת המשנה' שם). אכן על פי המבואר נראה להבין את דברי הרמב"ם כפשוטם, שהוצאת הפרה אל מחוץ להר הבית (וממילא גם הבאתה לשם מלכתחילה), היא חלק בלתי נפרד ממצות התורה. גם בדברי התוספות (יומא מג ע"א ד"ה לרב) אנו מוצאים, כי הם למדים מהפסוק שישנו דין מיוחד בהוצאה, שתיעשה דווקא על ידי "אלעזר" (ולדורות – על ידי הכהן העושה את הפרה). ומדבריהם ניתן גם לדייק שישנה מצווה להכניס את הפרה אל ההר, שאם לא כן לא תיתכן קיום מצוות ההוצאה.

ג. אין לוותר על הוצאת הפרה

בניגוד להבנת התוספות, שההוצאה מוכרחת להיעשות דווקא על ידי הכהן העושה את הפרה, יש ממפרשי התורה הכותבים, כי לשון "והוציא" נאמר לגבי האדם המוציא, בדומה ללשון "ושחט" האמור בהמשך הפרשה, שאינו מתייחס בהכרח לכהן העושה את הפרה, אלא אדם אחר יכול לעשות זאת (אבן עזרא; חזקוני). מפרשים אלו אינם כותבים שהוצאת הפרה איננה נחשבת למצווה, ובוודאי שהם אינם מביאים אפשרות, שניתן לוותר על הוצאת הפרה מהר הבית. אמנם, החזון איש (הל' פרה סימן ו אות טו) הסתפק בשאלה – אם אכן ישנו חיוב להכניס את הפרה אל תוך העיר ולהוציאה משם, או שמא במקרה שהפרה מלכתחילה גדלה מחוץ לעיר, אין חיוב להכניסה.

על פי המבואר בדברינו, האפשרות הראשונה היא המסתברת מפשטות הפסוקים, מהמשניות, וכן עולה מדברי הרמב"ם והתוספות והמפרשים הנ"ל. בספר 'שערי היכל' על יומא (מערכה צה) מובא ספקו של החזון איש, כראיה לפירושם של החולקים על התוספות, ומובאים כמה מקורות שמהם יש ללמוד, שעיקר המצווה האמורה בפרה,

2 להבנתו, הדבר תלוי בשאלה אם הפרה נחשבת לקדשי מזבח או לקדשי בדק הבית. אם הפרה נחשבת לקדשי מזבח, ניתן להכניסה לעזרה, אבל אם הפרה נחשבת לקדשי בדק הבית (כפי הפסיקה המקובלת), לא ניתן להכניס אותה לעזרה, אלא רק להר הבית.

מתחילה רק משחיטתה (כגון שרק משלב זה העוסקים בפרה מטמאים בגדים). כמוכן, שממקורות אלו אין כל ראיה לאפשרות האחרונה המובאת בדברי החזון איש, לגבי ויתור על עצם פעולת ההוצאה, והנידון שם הוא רק בנוגע לאפשרות עשיית פעולת ההוצאה על ידי זרים.

הרמב"ם בספר המצוות (עשה קיג) כותב:

שציונו לעשות פרה אדומה, כדי שיהיה אפרה מזומן למה שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת... וכבר התבאר דני מצוה זו במסכת המחוברת לה, והיא מסכת פרה.

נראה ללמוד מדבריו, כי כל השלבים הנכללים בעשיית הפרה, אף קודם השחיטה, הם בכלל מצות עשייתה. נראה, כי בכלל השלבים הללו יש למנות את פרישת הכהן במשך שבעת הימים שקודם לשריפת הפרה, ובוודאי שאף הוצאת הפרה אל מחוץ למחנה נכללת במצווה זו (זאת, בניגוד למה שכתב הרב בנימין לנדאו במאמר תגובתו בגיליון הקודם, בהערה 4 אות ב; וראה מה שכתבתי בעניין בהערה שם).

ד. סיכום

בכמה משניות נזכר, שהיו מוציאים את הפרה מהר הבית אל הר המשחה. יש מהמפרשים שהתקשו בשאלה, מדוע הביאו את הפרה אל הר הבית מלכתחילה, והובאו טעמים שונים לדבר, מהם נראה כי דין זה אינו אלא מדרבנן. מכל מקום, חובת הוצאת הפרה אל מחוץ למחנה מפורשת בפסוק, ואם הפרה איננה בתוך המחנה, לא ניתן לקיים חובה זו. לדעת בעלי התוספות, פעולת ההוצאה מחויבת להתקיים על ידי הכהן השורף את הפרה, על פי לימוד מהפסוק; אם כי יש מהמפרשים שחלקו, והתירו את הוצאתה על ידי אדם אחר שאינו כהן. מכל מקום, מפרשים אלו לא התירו לדלג על שלב ההוצאה, וגם מדברי הרמב"ם נראה, כי חובת ההוצאה מהר הבית, כלולה במצות עשיית הפרה.

על פי דברים אלו, יש לפשוט את ספקו של החזון איש, אשר הסתפק בשאלה, אם יש גזירת הכתוב מיוחדת להכניס את הפרה להר הבית; או שמא אין זו אלא רשות. כך כותב גם בעל 'מרכבת המשנה', כמו האפשרות הראשונה.

ההיגיון שבכללי העברת טומאה

א. פתיחה

ב. מרכזיות האדם: גישת ה'מנחה טהורה'

ג. מעשה העברת הטומאה

ד. ראיות והשלכות

ה. סיכום

א. פתיחה

אחד הנושאים המורכבים והסבוכים בדיני טומאה וטהרה הוא היחס שבין חפצים שונים בשאלת היכולת שלהם לקבל טומאה ולטמא אחרים. ככלל, אפשר לחלק את החפצים השונים בהקשר זה לשלוש קבוצות עיקריות, אם נתעלם לרגע מחלוקות פנימיות שקיימות בכל אחת מהן:

א. **אדם וכלים** – מקבלים טומאה רק מאב טומאה, ויכולים לטמא (אפילו כאשר הם ולד הטומאה) אוכלים ומשקים.

ב. **אוכלים** – מקבלים טומאה גם מוולד טומאה, ויכולים לטמא משקים בלבד.

ג. **משקים** – קיימת מחלוקת תנאים משולשת בנוגע ליכולתם להיטמא מדאורייתא¹: לדעת רבי אלעזר הם אינם מקבלים טומאה כלל; לדעת רבי מאיר הם עצמם מקבלים טומאה אפילו מוולד הטומאה, אך אינם מטמאים אחרים כלל; לדעת רבי יוסי הם מקבלים טומאה אפילו מוולד הטומאה, ומטמאים אוכלים. להלכה פסק הרמב"ם כרבי מאיר.

במאמר זה ננסה להתחקות אחר הסברה העומדת בבסיסה של חלוקה זו בין שלוש הקבוצות, ולהבין מדוע לאדם ולכלים יש כוח גדול דווקא בהעברת הטומאה לאחרים ואילו לאוכלים ולמשקים יש דווקא רגישות יתרה בקבלת הטומאה מאחרים. שאלה זו איננה רק בבחינת טעמא דקרא, ויכולות להיות לה השלכות מרחיקות לכת על הבנת אופיים של כללי העברת הטומאה, כפי שנראה להלן.

אקדים ואומר שמאמר זה מציג שתי גישות מנוגדות, גישתו של מורי ורבי הרב דניאל וולף שליט"א, וגישה חדשה שאותה המאמר מנסה לפתח. כתיבתו הראשונית של מאמר זה נעשתה מתוך תחושה שיש יתרונות מסוימים לגישה השנייה בהסבר

1 מדרבנן החמירו חומרות רבות ביחס לטומאת המשקים, עי' שבת יד ע"ב.

המקורות ופרטי הדינים. תחושה זו התערערה מעט כאשר הוגש המאמר לעיונו של הרב וולף, אשר הואיל בטובו להשיג עלי את השגותיו הרבות. עם זאת, השארתי את הדברים על כנם, ואת השגותיו של הרב וולף ותשובותיי עליהן שיקעתי בהערות השוליים,² וקודשא בריך הוא חדי בפילפולא דאורייתא.

ב. מרכזיות האדם: גישת ה'מנחה טהורה'

בספרו 'מנחה טהורה' (אלון שבות תשס"ט, עמ' 13-21) מתמודד מורי ורבי הרב דניאל וולף באריכות עם שאלת ההסבר לכללי העברת הטומאה, ומציע גישה עקרונית הנשזרת לאחר מכן בספר כולו (ההדגשה במקור):

נראה כי ההסבר לדיני העברת הטומאה מבוסס על השקפה שלפיה האדם הוא מרכז עולם הטהרות. לפיכך, דברים מקבלים טומאה על פי מידת קרבתם לאדם ומעמדם כמשמיו.

ככל שהחפץ הוא בעל קשר ישיר יותר לאדם, כך הוא מסוגל לקבל טומאה ברמה גבוהה יותר. כמו כן, חפץ כזה אינו מסוגל להכיל טומאות ברמות הנמוכות.³ מאידך גיסא, דברים הנמצאים במעגלים החיצוניים (כגון אוכל ומשקה) עלולים לקבל טומאה דווקא ברמות הנמוכות (ראשון והלאה), אבל אינם מסוגלים לקבל טומאה כאב.

יתרונה של גישה זו בכך שהיא מספקת הסבר גם לניואנסים פנימיים בין דיני טומאה של כלים מסוגים שונים: כלי מתכת, כלי שטף וכלי חרס. עם זאת, קיימת חולשה מסוימת בהסבר של גישה זו לפער בין אוכלים ומשקין.⁴

הקושי העקרוני יותר הקיים בגישה זו ובשכנותיה הוא בניגוד הקיים בין היכולת של החפץ לקבל טומאה ובין יכולתו להעביר טומאה: אם היינו מקבלים את העיקרון שלפיו הקשר של החפץ לאדם גורם לו לקבל טומאה ברמה גבוהה יותר, מסתבר היה שחפץ כזה יהיה רגיש גם לטומאות ברמה נמוכה.

2 בכדי להימנע מאידיויקים במסירת הדברים, וכן משום שחלק מהנקודות התלבנו תוך דיון משותף, לא נכתבו הדברים בשם אומרם.

3 יש מקום להקשות על קביעה זו מן העובדה שאדם וכלים שנטמאו וטבלו הופכים להיות במדרגת 'טבול יום' שרמת טומאתו מקבילה לטומאת 'שני'. ועיין מקדש דוד (טהרות לט, ג) שאכן ברמה העקרונית יכולים אדם וכלים להיות שני, אך אינם יכולים להיות שלישי או רביעי, ולכן אם נטמאו בטומאת 'שני' (מדרבנן) וטבלו הם נטהרים לגמרי.

4 ההסבר המוצע שם לפער זה הוא שאת האוכלים אפשר לרוב לאחוז באופן ישיר ואילו את המשקים אפשר להחזיק רק על ידי כלי. להלן נעמוד על חילוק זה מנקודת מבט אחרת.

ג. מעשה העברת הטומאה

הנחת המוצא העומדת בבסיס דיונו של הרב וולף בספרו היא שרמות הטומאה שיכולות לחול בחפץ מסוים תלויות בדין מהותי שקיים בחפץ עצמו ומאפשר לו להכיל רמות טומאה גבוהות או להיחשף לרמות טומאה קלושות.⁵ יש מקום לערער על הנחה זו ולהציע גישה שונה לחלוטין, לפיה אין ההגבלות על דיני הטומאה נובעות מדין בחפץ עצמו אלא מאופי המעשה של העברת הטומאה ביחס אליו. כלומר, כל חפץ יכול באופן עקרוני לקבל כל רמה של טומאה, אלא שדיני העברת הטומאה לא מאפשרים זאת בפועל.

נבהיר את הדברים תוך יישומם בנוגע לדיני העברת הטומאה בשלוש הקבוצות הנזכרות לעיל, ולשם המחשת הדברים נציג אותן שלא כסדרן:

א. אדם וכלים – האדם והכלים הם חפצים בעלי עמידה עצמאית ונבדלת, אשר אינם נפעלים או נשלטים בצורה מוחלטת על ידי שום גורם. אמנם לפעמים אדם משתמש בכלי, ולעיתים גם קורה שכלי שולט באדם (כגון חץ שנעוץ באדם או אזיקים שכובלים אותו), אך אין בכך שליטה מוחלטת על זהות החפץ, והכלי והאדם נשארים בדמותם הראשונית ולא מאבדים את חשיבותם העצמאית.

ב. משקים – למשקים אין כל עמידה עצמאית, והם מקבלים את צורתם מן הכלי המכיל אותם או מן האדם השותה אותם,⁶ ולעיתים אף מן המאכל המתבשל עימם.⁷

ג. אוכלים – האוכלים הינם מצב ביניים: לעיתים הם עומדים בצורה עצמאית ונבדלת, ולעיתים הם נשלטים בצורה מוחלטת על ידי הכלי או האדם בדיוק כמו המשקים.

אם נקבל את החלוקה שאותה הצענו בין אופיין של הקבוצות השונות, אפשר יהיה להסביר על פיה את כללי העברת הטומאה הנזכרים לעיל. לשם כך נקדים ביאור קצר על ההבדל בין טומאת אב וטומאת תולדות. אבות הטומאה מהווים מקור אקטיבי ליצירת טומאה, וממילא כל מגע בהם מהווה סיטואציה שיוצרת טומאה בחפץ הנוגע. לעומת זאת, העברת הטומאה בין התולדות איננה מתרחשת על ידי מגע טכני בעלמא המאפשר לטומאה 'לקפוץ' מחפץ לחפץ. לשיטתנו, הטומאה עוברת דווקא כאשר החפץ הטמא 'משתלט' במובן מסוים על החפץ הטהור ומחדיר אליו את הטומאה שבו.

5 כלשונו של ר' אלחנן וסרמן (קובץ הערות יט, ו): "בכלי אי אפשר להיות טומאת שני", עיי"ש.

6 "כי המים אין להם צורה גמורה", גבורת ה' למהר"ל מפראג, פרק יח.

7 נקודה זו יכולה להשליך על השאלה כיצד נגדיר 'משקה'. האם על פי מרקמו כנוזל או על פי מקורו ותפקידו, עי' מקדש דוד, טהרות, סי' מג.

ביטוי לתפיסה זו ניתן לראות בכך שהמקור היסודי לטומאת תולדות הוא דין כלי חרס שמטמא רק מתוכו (ויקרא י"א, לג-לד), כלומר: יכולתו לטמא תלויה ב'הכלת' האוכלים בתוכו ואינו מטמא במגע בעלמא.

משום כך, אדם וכלים שאין שום חפץ מסוגל 'להשתלט' עליהם אינם שייכים כלל בפרשיית העברת הטומאה בין תולדות, ורק מפגש עם אב הטומאה יוצר בהם דין של טומאה.⁸ לעומתם, המשקים מהווים חפץ פאסיבי לחלוטין שמקבל טומאה מכל תולדה,⁹ ומאידך אינם יכולים להעביר מטומאתם לשום חפץ אחר.¹⁰ האוכלים מהווים מצב ביניים, כאשר מצד אחד יש להם את היכולת להעביר טומאה למשקים ומאידך הם נשלטים על ידי הכלים והאדם ומקבלים מהם טומאה.

ננסה להבהיר יותר את הגישה שאותה הצענו מתוך ניתוח הפסוקים בפרשת שמיני העוסקים בדיני העברת הטומאה:

אֵלֶּה הַטְּמָאִים לָכֶם בְּכֹל הַשְּׂרָץ כֹּל הַנִּגְעַע בָּהֶם בְּמַתָּם יִטְמָא עַד הָעֶרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יַפְלֵ עָלָיו מֵהֶם בְּמַתָּם יִטְמָא מִכֹּל כְּלֵי עֵץ אוֹ בָּגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שֶׁק כֹּל כְּלֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מְלֶאכֶה בָּהֶם בַּמַּיִם יוֹבֵא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהַר: וְכֹל כְּלֵי חָרָשׁ אֲשֶׁר יַפְלֵ מֵהֶם אֵל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאִתּוֹ תִּשְׁבְּרוּ: מִכֹּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מֵיִם יִטְמָא וְכֹל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתָּה בְּכֹל כְּלֵי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יַפְלֵ מִנְבֵלָתָם עָלָיו יִטְמָא תְּנֹר וְכִירִים יִתֵּץ טְמָאִים הֵם וְטְמָאִים יִהְיוּ לָכֶם... (לח) וְכִי יִתֵּן מַיִם עַל זֶרַע וְנִפְל מִנְבֵלָתָם עָלָיו טְמָא הוּא לָכֶם. (ויקרא י"א, לא-לח)

סדר הטומאות המופיעות בפרשייה הוא כדלהלן:

- א. אדם (פס' לא)
- ב. כלי שטף (פס' לב)
- ג. כלי חרס (פס' לג)
1. אוכלים שהיו בכלי חרס (פס' לד)
2. משקים שהיו בכלי חרס (פס' לד)
- ד. תנור וכירים (פס' לה)

8 מורי ורבי הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א הציע לדייק כאפשרות זו מלשון הגמרא (בבא קמא ב ע"ב): "תולדות – אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא", שמדגישה את חוסר היכולת של התולדות לטמא את האדם והכלים.

9 "עלולין לקבל טומאה", כלשון הגמרא בפסחים (יח ע"ב).

10 בשיעורי הרא"ל, טהרות, עמ' 76-77 הסביר את חוסר היכולת של המשקים להעביר טומאה באופן אחר, וטען שהמשקים נחשבים תמיד כמפורדים ולכן אין בהם את השיעור הנדרש להעברת טומאה, עיי"ש.

ה. אוכלים (פס' לח)

ניתן לראות שטומאת המשקים לא מופיעה כחלק מן הרצף הרגיל של הטומאות, אלא רק בדין טומאת כלי חרס (ואכן את דין טומאת משקים משרץ צריך היה ללמוד בקל וחומר, פסחים יח ע"א-ע"ב). לעומתם, האוכלים מופיעים פעמים: גם כחלק מרצף הטומאות הרגילות וגם כמקבלים טומאה בתוך כלי חרס. נראה שהפרשה מחלקת בין האדם והכלים שמקבלים טומאה רק מן השרץ עצמו ויכולים להעביר אותה הלאה, ובין טומאת משקים שנוצרת גם כשנמצאים בתוך כלי חרס אך אין בה יכולת העברה הלאה. באוכלים, לעומת זאת, קיימות שתי הבחינות: גם בחינה של "אכל אשר יאכל", אוכל שנשלט על ידי הכלי ומקבל ממנו טומאה, וגם בחינה של "זרע" שעומד בפני עצמו ויכול להעביר טומאה לאחרים.¹¹

ד. ראיות והשלכות

1. המקור לכך שכלי אינו יכול להיות שני לטומאה

אחד ההבדלים הבולטים בין שתי הגישות אשר הוצגו לעיל הוא בשאלה מדוע אין כלי יכול להיות שני לטומאה. לפי הגישה הראשונה קיים דין מהותי בכלי שאינו מאפשר לרמה נמוכה כזו של טומאה לחול עליו. לפי הגישה השנייה לא קיים דין כזה, אלא שאין גורם שיכול 'להשתלט' על הכלי ולהעביר אליו טומאה. אפשר לנסות ולברר חקירה זו דרך שאלת המקור לכך שאין טומאת שני בכלי.

מקור מפורש שעוסק באפשרות שכלי יקבל טומאה מוולד טומאה מובא בגמרא בפסחים:

דתניא: יכול יהו כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס – תלמוד לומר 'כל אשר בתוכו יטמא' וסמין ליה 'מכל האכל' – אוכל מטמא מאויר כלי חרס, ואין כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס. (פסחים כ ע"א-ע"ב)

מקור זה דן רק באפשרות של כלי לקבל טומאה מאויר כלי חרס, ובשלב מוקדם יותר בסוגייה (יח ע"א) נידונה האפשרות שכלי יקבל טומאה ממשקים:

וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא... ואימא לטמא את הכלים! ולא קל וחומר הוא? ומה כלי שטמא משקה – אין מטמא כלי, משקין הבאין מחמת כלי – אינו דין שלא יטמאו את הכלים?

11 עיי' רמב"ן על התורה (ויקרא י"א, לז) שהציע הסבר אחר לכפילות זו.

שני המקורות הללו דוחים רק את האפשרות שכלי יקבל טומאה מאוויר כלי חרס וממשקים, אך רש"י מתמודד גם עם אפשרויות אחרות והופך את הדינים הנקודתיים המובאים בגמרא לעיקרון כללי:

ואין אוכלין ומשקין מטמאין כלי, כדיליף לעיל מקל וחומר, ואדם נמי שאינו אב הטומאה, כגון נוגע בטומאת נבלה ובשרץ – לא מטמא כלי, דכתיב והנוגע בנבלתם יטמא ולא כתיב כבוס בגדים...

אלמא: ולד הטומאה לא מטמא כלי, חוץ מטמא מת שהוא אב הטומאה, וכן אדם לא מצינו לו טומאה בכל התורה אלא מאב הטומאה. (רש"י, פסחים כ ע"ב ד"ה תלמוד)

רש"י מבצע מהלך אינדוקטיבי (השראתי), ומסיק מכך שכלי חרס, אוכלים, משקים ואדם לא מטמאים כלי – שכל ולד הטומאה לא מטמא כלי. מתוך ריבוי הפרטים והמקורות המובאים ברש"י אפשר ללמוד על מהותו של הכלל, כפי שהעיר הפני יהושע' על אתר:

ממה שהאריך רש"י כאן נראה דהא דקי"ל בפשיטות דאין אדם וכלים מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה לאו מכללא ילפינן להו, אלא בכל חד צריך קרא באפי נפשיה.

אמנם הפני יהושע' מסיים בסוף דבריו שלאחר שיש בידינו את כל המקורות הללו "הדרינן לכללא דכלל גמור הוא שאין אדם וכלים מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה"¹², אך נראה בבירור שכלל זה אינו נובע מדין מהותי באדם וכלים שלא מאפשר לטומאת "שני" לחול עליהם, אלא מכך שאין שום ולד טומאה שיכול להעביר להם את טומאתו.

2. אין טומאה עושה כיוצא בה

כלל מיוחד בדיני העברת הטומאה, המובא בהקשרים שונים בסוגיה בשלהי פרק קמא בפסחים, הוא הכלל ש"אין טומאה עושה כיוצא בה":

דתניא: יכול יהא אוכל מטמא אוכל – תלמוד לומר 'וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא' – הוא – טמא, ואין עושה כיוצא בו טמא. (פסחים יד ע"א)

כלל זה תקף הן באוכלים שאינם יכולים לטמא אוכלים, והן במשקים שאינם יכולים לטמא משקים גם למ"ד שיכולים לטמא אוכלים (פסחים יח ע"ב). לפי הגישה המדרגת את החפצים לפי הרגישות שלהם לקבל טומאה, אין כל היגיון בכלל זה. הרי לא יעלה על הדעת לומר שלאוכלים יש אפשרות לקבל את רמת הטומאה הקיימת במשקין

12 השווה ללשון הרמב"ם (בהקדמה לסדר טהרות) שכתב בנוגע לכלל זה "שהוא כלל גדול שהושג אחרי הקף כל מיני הטומאות".

ולמשקים יש אפשרות לקבל את רמת הטומאה הקיימת באוכלים, ודווקא כאשר מדובר בחפצים זהים לא תוכל הטומאה לעבור.¹³

אמנם לפי הגישה השנייה שאותה הצענו, הדברים ברורים. מגע משמעותי בעל אופי של 'השתלטות' והשפעה קיים דווקא כאשר אוכל נוגע במשקה ובכך משפיע עליו ומשנה אותו. גם כאשר משקה נוגע באוכל יש מקום להבין שיש בכך 'השתלטות' והשפעה מסוימת (שהרי האוכל מתרכך בעקבות ספיגת המשקה). אך כאשר אוכל נוגע באוכל או משקה במשקה זהו מגע טכני בעלמא שחסר את ממד ההשפעה וה'השתלטות' שמאפשר את העברת הטומאה.¹⁴

בדברי המהר"ם חלאווה (שם יד ע"א ד"ה והא) בביאורו לטעם הכלל ש"אין טומאה עושה כיוצא בה" אפשר למצוא חיזוק לגישה שאותה הצענו לעיל בהסבר הכלל ש"אין כלי נטמא מוולד טומאה":

וטעמא דמלתא דכיון דאיכא תרי קראי חד מרבה וחד ממצט, 'הוא' ממצט ו'יטמא' מרבה, ומצינו דאין כלי מטמא כלי - אף אנו נאמר דמיצט לאין אוכל מטמא אוכל.

המהר"ם חלאווה משווה בין הדין ש"אין אוכל מטמא אוכל" ובין הדין ש"אין כלי מטמא כלי", ומסביר שהראשון נלמד מן השני. מדבריו ברור שהעובדה שכלי אינו נעשה שני לטומאה אינה נובעת ממניעה עקרונית שקיימת בכלי, אלא מכך שכלים אחרים לא יכולים להעביר אליו את טומאתם, שהרי אין טומאה עושה כיוצא בה.¹⁵

3. אב טומאה במגע מת

ההשלכות אשר הובאו עד כה בין הגישות השונות היו במישור התאורטי בלבד, ללא כל נפקא מינה מעשית. זאת משום ששתי הגישות מבוססות על אותם נתונים הלכתיים ומנסות לבאר אותם, כל אחת לפי דרכה. אם נרצה למצוא נפקא מינה הלכתית בין הגישות, יש להעביר את הדיון לתחום של טומאת מת שבו הכללים משתנים מעט.

13 דוגמא קיצונית הממחישה נקודה זו היא מקרה של אוכלים שמטמאים משקים שחוזרים ומטמאים אוכלים, עי' רש"י פסחים יט ע"א ד"ה לא.

14 ניתן לחזק יותר גישה זו לאור שיטת ה'מקדש דוד' (טהרות לט) בדעת הרמב"ם, שמן התורה אין אוכל ומשקה יכולים לטמא האחד את השני כלל, וגם משקים יכולים לקבל טומאה רק מאדם או מכלי.

15 אמנם נראה שדברי המהר"ם חלאווה מוקשים מדברי הגמרא בפסחים (יח ע"א) המובאים לעיל, שם למדו בקל וחומר מכך שכלי לא מטמא כלי שמשקים לא יטמאו כלי, ולפי המהר"ם חלאווה אין מקום לקל וחומר זה, שהרי כלי לא מטמא כלי רק מפני שאין טומאה עושה כיוצא בה וסברה זו לא שייכת במשקים.

בדיני הטומאה האחרים נחשב המקור של הטומאה (השרץ, הנבלה, המצורע או הזבה) לאב הטומאה, ומגעו בחפץ אחר הופך אותו לתולדה. בניגוד לכך, בטומאת מת הופך המגע במת את החפץ הנוגע לאב הטומאה, מה שהביא לכך שבמקורות מסוימים נקרא המת עצמו בשם "אבי אבות הטומאה"¹⁶. שאלה שיכולה לנגוע לחקירתנו היא: האם אוכלים שנגעו במת ייחשבו לאב הטומאה?

אחד מיסודות גישתו של הרב וולף בנוי על כך שהאוכלים אינם נעשים אב הטומאה, מה שמשקף את מעמדם בתחתית ההיררכיה של מערכת קבלת הטומאה. זאת בניגוד לגישה השנייה שלפיה אין הכרח בהגבלה כזו, אף שאין היא סותרת אותה (שהרי גישה זו מבארת את דיני העברת הטומאה בין תולדות ואין בה התייחסות לדיני אבות הטומאה).

בשאלה זו נחלקו הראשונים בפסחים (ז ע"א), ושלוש דעות בדבר:

א. אוכלים שנגעו במת נעשים אב הטומאה לכל דבר, ואפילו לטמא כלי. כך עולה מפשט דברי רש"י (שם ד"ה רבינא),¹⁷ כך כתב רבנו גרשום (כריתות יד ע"ב ד"ה אבל) וכן מובא בתוס' הרי"ד (שם ד"ה רבינא) בשם רבנו שלמה בן היתום.¹⁸

ב. אוכלים שנגעו במת נעשים אב טומאה לטמא אוכלים ומשקים, אך לא לטמא כלים (רבנו תם בתוס' שם ד"ה רביעי).

ג. "האוכלים לא יהיו אב הטומאה לעולם" (רמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פ"י ה"ט; מסקנת תוס' הרי"ד שם).¹⁹

בפשטות, דעת רבנו גרשום נובעת מתפיסה שלפיה אין כל מניעה עקרונית שאוכל יקבל רמת טומאה גבוהה, וממילא אם נגע במת הוא הופך לאב טומאה גמור שיכול אף לטמא אדם וכלים במגעו (שהרי במגע אב טומאה אין צורך ב'השתלטות', כפי

16 רש"י שבת טו ע"א ועוד.

17 אמנם ברש"י בחולין (קכא ע"א) מפורש שאוכלים אינם נעשים אב לטמא אדם וכלים, וממילא צריך יהיה לומר ששיטת רש"י היא כשיטת ר"ת דלקמן.

18 מן ההקשר בסוגיה בכריתות ומן הדיון בתוס' הרי"ד נראה בבירור שלדעת רבנו גרשום ורבנו שלמה יוכל האוכל לטמא אדם וכלים במגעו, וכן כתב הגר"י פערלא (ספר המצות לרס"ג ל"ת ע"ע ד"ה והנה בפ"ג, ועיין בהמשך דבריו שם שנסתפק בזה). אמנם עמדה זו נסתרת מן הסוגיה בנדה (ז ע"ב) שבה עולה שאוכלים ומשקים אינם יכולים לטמא כלי מלבד במשקי הזב והזבה. גם בגמרא בחולין (קכט ע"א) מבואר שאוכל לא יכול להגיע למצב של "טומאה חמורה".

19 תוס' הרי"ד הוכיח את שיטתו מדברי הספרא (דבורא דחובה ה, יב): "יצאו אלו שאינן אבות הטומאה". ב'טורי אבן' על מסכת חגיגה (כג ע"א ד"ה מת) הוכיח כשיטה זו מן הגמרא בסוטה כט ע"ב. אמנם הגר"י פערלא (ספר המצוות לרסג, ל"ת ע"ע, ד"ה וראיתי לרבינו) דחה את ראייתו והביא ראיות אחרות במקומה.

שהתבאר לעיל). מאידך, עמדת הרמב"ם נובעת מתפיסה עקרונית שלא שייכת רמת טומאה של אב באוכלים בשום פנים,²⁰ וממילא אין הם יכולים להיעשות אב הטומאה גם כשנוגעים במת.²¹ את שיטת רבנו תם אפשר למשוך לכיוונים שונים, אך באופן פשוט גם מדבריו נראה שאוכלים יכולים לקבל רמת טומאה של "אב", אלא שהמגע שלהם בכלי הוא מעשה כה חסר משמעות עד כדי כך שאפילו כשהם אב אין הם מטמאים את הכלי.²²

נקודה אחרת שיכולה להתברר מתוך דיני טומאת מת היא אופי הכלל ש"אין כלי מקבל טומאה מוולד טומאה". בדיני טומאת מת קיים דין מיוחד של "חרב כחלל". דין זה נלמד בגמרא בנזיר (נג ע"ב) מן הפסוק במדבר ("ט, טז):

דתניא: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת" ... חרב - הרי זה כחלל

החידוש הגדול בדין זה הוא שכאשר חרב נוגעת במת היא נעשית כחלל עצמו, היינו אבי אבות הטומאה, והאדם הנוגע בה הופך לאב טומאה בעצמו. גם כאשר החרב נוגעת באדם טמא מת שנחשב לאב הטומאה, היא הופכת בעצמה לאב הטומאה כמותו. הראשונים (חולין ב ע"ב) נחלקו בדין אדם שהוא ראשון לטומאת מת (כגון שנגע באדם טמא מת) שנגע בכלי שנחשב כ'חרב'.²³

א. לדעת רבנו חננאל הכלי יהיה ראשון מדין "חרב כחלל".

20 מקור נוסף לתפיסה זו ניתן למצוא בכלל המופיע בתוספות (פסחים יז ע"א ד"ה רביעי); בבא קמא כה ע"ב ד"ה וקמייטי): "כל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה". מדברי התוספות משמע שמדובר בכלל מהותי והם תולים אותו בדברי הגמרא (עירובין קד ע"ב). אמנם עיון בדברי הגמרא שם מלמד שפרשנות התוספות אינה הכרחית ובוודאי שאי אפשר ללמוד משם עיקרון כללי ומהותי, עי' בשיטה מקובצת (בבא קמא כה ע"ב) בשם המהרי"ט שעמד על כך.

21 אפשר להבין את דעת הרמב"ם באופן אחר ולומר שאין מניעה עקרונית שאוכלים יהיו אב הטומאה, ומדובר בדין נקודתי הנוגע לטומאת מת. לדעת הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ה ה"ג) גם כלים שנגעו במת אינם הופכים להיות אב הטומאה, אלא הופכים להיות אבי אבות הטומאה מדין "חרב כחלל". ממילא יש מקום להבין שלדעת הרמב"ם אין עיקרון שלפיו מגע במת יוצר טומאת אב, אלא רק דין פרטי באדם שהופך לטמא מת ודין פרטי בכלים שהופכים להיות "כחלל", וממילא אוכלים (וכלי חרס) שנגעו במת הופכים להיות ראשון משום שבהם לא נאמרו דינים מיוחדים אלו. ניתן להבין ראיות רבות לכאן ולכאן בשאלת נכונותה של גישה זו ברמב"ם, ואין כאן מקום להאריך בזה.

22 אפשר להבין גם באופן אחר, שלדעת ר"ת אין האוכל יכול להיות אב טומאה גמור, ולמרות זאת הקרבה למת גורמת לכך שהטומאה 'תשרוד' עוד שלב אחד יותר מטומאה רגילה.

23 לדעת הרמב"ם (שם) הכוונה לכל כלי מלבד כלי חרס, לדעת הראב"ד (בהשגתו שם) הכוונה דווקא לחרב ממש, ולדעת התוספות (נזיר נג ע"ב; ב"ק ב ע"ב) הכוונה לכל כלי מתכת.

ב. לדעת הרמב"ן והרשב"א הכלי לא ייטמא כלל, משום שלדעתם אין כאן דין "חרב כחלל" וממילא אין ראשון לטומאה מטמא כלים.

אפשר להבין שמחלוקתם היא בהבנת דין "חרב כחלל",²⁴ אך אפשר גם להבין שנחלקו בחקירתנו ביחס לדיני טומאת כלי, וכך מבאר זאת ר' אלחנן וסרמן ב'קובץ שיעורים' (פסחים אות סז): לדעת רבנו חננאל, באופן רגיל אין כלי מקבל טומאה מוולד טומאה רק משום ש"בכלי ליכא טומאת שני", וממילא בדין "חרב כחלל" אין מניעה שיקבל טומאה מוולד ויהפוך לראשון. אמנם לדעת הרמב"ן והרשב"א עצם מעשה קבלת הטומאה מוולד אינו שייך בכלי, ואין זה תלוי ברמת הטומאה שאמורה להגיע אליו.

אפשר לחזק את עמדת הרמב"ן והרשב"א מתוך דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (זבים פ"ה מ"י) על אודות הכלל שלפיו כל המטמא אדם וכלים חייב להיות אב הטומאה. הרמב"ם מתמודד עם ההלכה הקובעת שהעוסקים בשריפת פרים ושעירים הנשרפים מטמאים בגדים למרות שהם רק "ראשון לטומאה", ומשום כך מסייג את הכלל הנזכר לעיל:

שהוא באר ואמר 'כל המטמא בגדים בשעת מגעו מטמא שנים ופוסל אחד', ולא אמר 'כל המטמא בגדים' סתם, ואלו לא במגע הם מטמאים בגדים אלא בהתעסקם בפעולה מסוימת.

כלומר, אין כלל גורף שמונע מכלים לקבל טומאה מוולד, אלא שמגע ולד אינו מטמא את הכלים. ממילא, כאשר הטומאה מגיעה אל הכלים שלא על ידי מגע היא יכולה לבוא גם מוולד.²⁵

4. כללי העברת טומאה בקודש

מקום נוסף שבו יש לבחון את השלכותיהן של הגישות השונות הוא דין טומאת קדשים. בטומאת קדשים הוסיפה התורה דין מיוחד על דיני הטומאה הרגילים:

וְהַבְּשָׂר אֲשֶׁר יִגַע בְּכֵל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל. (ויקרא ז', יט)

הגמרא (פסחים יח ע"ב, סוטה כט ע"ב) הבינה שפסוק זה מלמד על רמה חדשה של טומאה בקדשים, "שלישי בקדש מן התורה". כלומר, בדיני טומאה הרגילים למדנו ששני לטומאה נקרא 'טמא', וכאן חידשה התורה שבשר קדשים שנוגע בדבר 'טמא' (ובכלל זה שני לטומאה) נפסל מאכילה. באופן פשוט ניתן להבין שפסול שלישי

24 עי' מנחה טהורה עמ' 112-113.

25 אמנם יש להעיר שיתכן שטומאת הבגדים במקרה זה מגיעה ישירות מן האב, כפי שניתן להסיק מכך שהם הופכים להיות ראשון לטומאה, ועל כל פנים מלשון הרמב"ם נראה שמוקד הבעיה בטומאת בגדים על ידי ולד הוא דווקא בטומאת מגע וכנ"ל.

בקודש לא נובע מכך שהטומאה 'עברה' אליו במובן המקובל, אלא מעצם המגע עם דבר טמא. ממילא, יש מקום לדון האם מלבד עצם דין שלישי (ורביעי) בקודש ישתנו גם כללי העברת הטומאה, והדבר תלוי בחקירתנו: לפי הגישה הראשונה מסתבר שלא יהיו שינויים מהותיים, שהרי העקרונות המונעים מחפצים מסוימים לקבל טומאה עומדים בעינם.²⁶ אמנם לפי הגישה השנייה ייתכנו שינויים מהותיים, שהרי הכללים שנאמרו ביחס לטומאה רגילה נובעים מן הצורך ב'השתלטות' של חפץ אחד על משנהו לשם העברת הטומאה, ואילו בקדשים עצם המגע יוצר את הפסול.²⁷

דיוני הראשונים בעניין זה סובבים סביב שאלה טכנית לכאורה: בגמרא מבואר שיש דין שלישי ואף רביעי בקודש, אך כיצד ניתן (על פי כללי העברת הטומאה) למצוא מצב שבו יהיה רביעי בקודש?

דברי רש"י בשאלה זו ברורים ומפורשים, ולשיטתו יש לחלק בין שני כללים בדיוני העברת הטומאה:

ומבעיא לן לר' מאיר ור' אלעזר, דאמרו בהדיא דמשקין אין מטמאין דבר אחר מן התורה, ולר' יוסי נמי, דאוקימנא דליה לא סבירא ליה - היכי משכחת קודש בא לידי רביעי... ונראה לי דעל כרחיך לא משכחת לה אלא מדרבנן...

ואוכל שלישי לר' יוסי בקודש דקאמר לעיל ולמדנו שלישי בקודש מן התורה מהיכן קיבלה, הואיל ואין משקה מטמא אוכל - על כרחיך מאוכל קיבלה, וסבירא ליה טומאה עושה כיוצא בה בקדשים (רש"י, פסחים יט ע"א ד"ה לא)

רש"י מתחיל את דיונו בשיטת רבי מאיר ור' יוסי הסבורים שמשקים לא מטמאים אוכלים מן התורה, והוא נאלץ לומר שלפי שיטה זו כל דין רביעי בקודש הוא מדרבנן בלבד. ברור מדברי רש"י שהכלל הקובע שמשקים אינם מטמאים אוכלים תקף גם בקודשים, אך בהמשך דבריו ניתן לראות יחס אחר לכלל ש"אין טומאה עושה כיוצא בה". כאשר רש"י מחפש אפשרות ליצירת שלישי בקודש לרבי יוסי, הוא טוען שניתן ליצור שלישי על ידי מגע אוכל באוכל, ומחדש שהכלל ש"אין טומאה עושה כיוצא בה" אינו תקף בקודשים. אפשר להבין בשיטת רש"י שהוא מחלק בין הכלל ש"אין טומאה עושה כיוצא בה" שעניינו במעשה ההעברה של הטומאה ובין הכלל ש"אין משקים

26 אין זו קביעה הכרחית, שהרי ייתכן שבאוכלים של קודש יש רגישות גם לטומאה הקלה שקיימת במשקים וכדומה, אלא שמסברה לא נאמר חידושים כגון אלו בלי מקור. זאת בניגוד לגישה השנייה שלפיה מסתבר יהיה להסיק מסברה בלבד על שינויים מסוימים בכלל העברת הטומאה כפי שיבואר להלן.

27 גם לפי הגישה הראשונה יש מקום לומר שבקדשים עצם המגע בדבר טמא פוסל גם אם רמת טומאתו הנמוכה לא מאפשרת העברה של הטומאה לחפץ הנפסל.

מטמאים אוכלים" שנובע מעצם הרמה הנמוכה של הטומאה שקיימת במשקים שאינה יכולה לעבור לאוכלים.²⁸

מאידך, בדברי הצ"ח אפשר למצוא גישה הפוכה לחלוטין:

אפילו אי אמרינן מקרא מלא ואפילו בקדשים אוכל אינו מטמא אוכל, מכל מקום משקים שפיר מטמאים אוכל בקדשים, אף דבחולין ותרומה משקין לטמא אחרים דרבנן, מ"מ בקדשים שאני דכתיב והבשר אשר יגע וגו', ומשקה איקרי טמא. אבל אוכל טמא אינו מטמא אוכל אף דאקרי טמא, שאני התם דמיעט הקרא בהדיא טמא הוא, ומקרא מלא דבר (צל"ח, פסחים טו ע"ב אות סח).

הצל"ח מבאר שחוסר היכולת של המשקים לטמא אוכלים בחולין אינו נובע מרמת הטומאה הירודה שלהם, שהרי גם משקה "איקרי טמא". חוסר היכולת שלהם לטמא אוכלים נובע מחולשת מעשה ההעברה שלהם, וממילא בקודשים שבהם עצם המגע מטמא יכולים המשקים לטמא אוכלים.²⁹

ה. סיכום

במאמר זה סקרנו שתי גישות עקרוניות להבנת הסברה העומדת מאחורי כללי העברת הטומאה:

א. גישת ה'מנחה טהורה' שלפיה קיימים דינים מהותיים בכל חפץ המאפשרים לו לקבל טומאות ברמות שונות ותלויים בקרבתו של החפץ לאדם.

ב. גישה חדשה שלפיה קיימים כללים המאפיינים את מעשה העברת הטומאה ותלויים במערכת היחסים הפנימית שבין החפצים השונים.

בהמשך המאמר ניסינו להביא ראיות לכאן ולכאן, ואף הצענו השלכות אפשריות לחקירה זו בדיני טומאת מת וטומאת קדשים. כמו כן הצענו לחלק בין כללים שונים, כגון בין הכלל ש"אוכלים אינם נעשים אב" (שתלוי בחפצא) ובין הכלל ש"כלי אינו נעשה שני" (שתלוי במעשה), או בין הדין ש"אין טומאה עושה כיוצא בה" (שתלוי במעשה) ובין הדין ש"אין משקים מטמאים אוכלין" (שתלוי בחפצא).

28 מדברי התוס' שם (ד"ה לא) נראה ששני הכללים תקפים גם בקדשים כבחולין, עיי"ש, ועי' בחזון איש או"ח קכד, פסחים יט ע"א.

29 יש לדון מדוע סבור הצ"ח שדווקא הכלל שאין טומאה עושה כיוצא בה תקף גם בקדשים, וייתכן שלדעתו מגע כזה הינו שטחי וחסר משמעות גם בעולם של קדשים. עוד יש להעיר שהצל"ח (שם יט ע"א אות קלב-קלג) דן באפשרות מרחיקת לכת אף יותר, שמשקים יטמאו אפילו כלים של קודש, עיי"ש.

לסיום נעיר, שיש מקום לראות חקירה זו כמשקפת שאלה מהותית יותר ביחס לדיני טומאה. את כלל דיני הטומאה אפשר להבין בשתי דרכים:³⁰

א. הלכות ומצוות שהוטלו על האדם ומחייבות אותו להתייחס לחפצים מסוימים כאל טמאים.

ב. מציאות מטאפיזית של טומאה ממשית שקיימת בעולם ומתלבשת בחפצים שונים.

נראה שהנוקטים באפשרות הראשונה, הרואה בדיני הטומאה הלכות שהוטלו על האדם, ייטו לפרש גם את פרטי דיני הטומאה כנובעים ממעמדם של החפצים בעולמו של האדם. לעומת זאת, ההולכים בדרך השנייה יבכרו להסביר את כללי העברת הטומאה כנובעים מיחסים פנימיים בין החפצים השונים ללא קשר למקומו של האדם בתמונה.

30 עי' 'מנחה טהורה' עמ' 270-274. אפשר לראות שאלה זו כשאלה כללית ביחס לדיני התורה, עי' במאמרו של יוחנן סילמן, היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה, דיני ישראל יב (תשד"ס-תשמ"ה), עמ' רמט-רסו.

בשדה

ספר

סדר הקרבת פסח שנהגו לאומרו בי"ד בניסן עם ביאורים ועיונים

(77 עמ', בהוצאת בית המדרש 'בית הבחירה' בכרמי צור)

מנהג אמירת סדר הקרבת קרבן פסח מתועד לראשונה אצל חכמי צפת כלפני ארבע מאות שנה, בספר "סדר היום" לרבי משה אבן-מכיר. המנהג פשט גם באשכנז בזכות רבי ישעיהו הורביץ, בעל "שני לוחות הברית", ונוסח רחב ומתוקן של סדר האמירה נדפס בסידורו של ר' יעקב עמדין – סידור בית יעקב. רוב חכמי ישראל אימצו את הנוסח החדש, והוסיפו בו תיקונים אחדים. מנהג נוסף חידש הגר"א – אמירת פסוקי המקרא העוסקים בקרבן הפסח. מידע מפורט יותר על השתלשלות המנהג יוכל הקורא למצוא במאמר "מקור המנהג והנוסחים השונים" שבחוברת.

בימינו נוהגים רבים לומר את המקראות העוסקים בקרבן הפסח ואת סדר הקרבתו כדי לקיים את דברי הנביא הושע "ונשלמה פרים שפתינו". בחוברת שלפנינו נדפסו שני הנוסחים שהוזכרו לעיל, וכמובן גם המקראות. אך בכך לא די. סדר ההקרבה הוא תמציתי מאוד, וכדי להבין את כל משפטו וחוקתו נדרשות ידיעות בהלכות קרבן פסח. למשל, בסדר ההקרבה נאמר:

כיצד צולין אותו? מביאין שפוד של רמון תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו ותולהו לתוך התנור, והאש למטה. ותולה כרעיו וכני מעיו חוצה לו. ואין מנקרין את הפסח כשאור בשר.

התיאור הזה מבוסס על המשנה הראשונה בפרק השביעי בפסחים. תשובות לשאלות מדוע יש להשתמש בשפוד של רמון דווקא או מדוע תולים את הכרעיים ואת המעיין בחוץ, צריך אומר סדר ההקרבה למצוא במפרשי המשנה או בדברי הגמרא שם. בחוברת שלפנינו ביאור חדש לסדר ההקרבה מאת הרב עמיחי אליאש, מיושבי בית המדרש שבכרמי צור. הביאור קצר אך נהיר, ולמעין בו מובטח כי יבין אל נכון את כל סדר ההקרבה של רבי יעקב עמדין לכל פרטיו ודקדוקיו.

בעקבות רבי יעקב עמדין נדפס בחוברת גם התיאור של הקרבת הקרבן (המיוחס) לנציב רומי, כפי שהביאו רבי שלמה וירגא, מגולי ספרד, בחיבורו "שבט יהודה". עוד נדפסו בחוברת שני מאמרים על אמירת סדר ההקרבה מאת האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל ומאת הרב אורי שרקי, ייבדל לחיים ארוכים. חותמים את החוברת שני מאמרים על ייחודו של קרבן הפסח מאת הרב יעקב מדן ומאת הרב יהודה זולדן.

יפה לסיים את הסקירה בדברי הפתיחה לחוברת:

קרבת פסח הנו קרבן מיוחד. מצד אחד דינו כקרבת יחיד, שהרי כל אחד מישראל חייב להימנות על קרבן הפסח ולאכול ממנו; ומצד שני דינו כקרבת ציבור, שהרי שחיתו, זריקת דמו והקטרת אמוריו נעשים על ידי "כל קהל עדת ישראל" באותה שעה, והוא דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבת ציבור.

הלכותיו המיוחדות של קרבן הפסח מבטאות את מהותו הייחודית. על מנת להקריב את קרבן הפסח צריך היחיד להתאגד עם משפחתו לחבורה, וכל החבורות צריכות להתאגד ל"קהל עדת ישראל". כך הופך קרבן הפסח לשלשלת המאגדת את עבודת ה' של היחיד עם עבודת ה' הציבורית. מעמד הקרבת הפסח כמוהו כחידוש כריתת הברית עם ה', במקום אשר בחר ה' לשכן שמו, ולפיכך היא נעשית על ידי כל העם כאחד.

יהי רצון, שנזכה ללמוד את הלכות הפסח, לכסוף אליו, "וכאשר זכינו לסדר אותו – כן נזכה לעשותו".

תגובות

מחוסר זמן במצורע ויולדת

(תגובה למאמרו של הרב אריה כץ, עליית זבה טבולת יום להר הבית,
בגיליון כ"ד)

כתבו התוס' בזבחים (ה ע"א ד"ה עולתה) דילפינן חטאת ועולה של יולדת מחטאת ועולה של מצורע, דגילה הכתוב דאם עשה עולה תחילה כשרה מ"והעלה", כדאיתא בפרק תמיד נשחט (פסחים נט ע"א); ואי לא קרא ד"והעלה" דמכשר, היה פוסל בכל מקום מטעם דיש מחוסר זמן לברביום, שאמר הכתוב להקריב חטאת קודם לעולה, עיי"ש. והיינו שאם לא היה פסוק במצורע שבדיעבד אם הקדים עולה לחטאת הרי זה כשר, היה זה פסול משום מחוסר זמן. וצריך בירור מדוע באמת אין פסול של מחוסר זמן במצורע ובחטאת יולדת.

ונראה לבאר בג' דרכים:

א. תוס' במנחות (ה ע"א ד"ה ואי אין) כתבו שרק במצורע נחשב מחוסר זמן במה שלא הגיע זמן טהרתו, ולא במחוסרי כפרה.

ב. הגר"ח כתב שבעולה לא שייך מחוסר זמן, שהרי אם נוריד את השם חובה הלא היא באה בנדבה. ולכאורה נראה בביאור דבריו, דיש לחקור אם קרבן חובה ונדבה הווי שני שמות או שם אחד, ומחדש הגר"ח דהווי שם אחד. וכן הוכיח הגר"מ זמבה זצוק"ל מתוס' הרי"ד (ביצה כ ע"א) שבעולת ראייה לא שייך מחוסר זמן כיוון ששם עולה נוהג כל השנה, והיינו דהווי שם אחד. ועיינן 'משאת המלך' שדן בדבריו. ועיינן עוד מנחות (מח ע"ב) שנחלקו אם לומדים שלמי חובה משלמי נדבה, ומבאר החזו"א שם שנחלקו אם הווי שני שמות או שם אחד.

ג. עיין שיטה מקובצת (מנחות ד ע"ב אות כ"ב) שחטאת יולדת לא באה לכפר אלא להכשיר, ומדחטאת מכשרת עולה מכפרת. ולפ"ז קשה מדוע ביולדת קודמת החטאת לעולה משום שמקודם מביאים את הפרקליט ואחר כך הדורון, הלא כאן אין החטאת מכפר? וראיתי בתוס' (זבחים ז ע"ב ד"ה ריצה) שהקשו כן וכתבו שלא חילקה תורה. עכ"פ לפי זה יש לומר שזהו רק לכתחילה, אבל בדיעבד לא שייך פסול של מחוסר זמן ביולדת, כיוון שבעצם העולה צריכה לבוא קודם החטאת. ולפי זה בכל קרבנות המכשירים יש לומר כן, וכמו שכתבו התוס' שאם העולה לא דורון קל-וחומר שהחטאת; ולהנ"ל יש לומר דהווי כולדת, שמזה שהעולה מכפרת – החטאת מכשרת. (אמנם יש לדון בתוס' נזיר (יח ע"ב ד"ה רבנן) ששמע שהפסוק "וכפר עליו" מתייחס גם לחטאת וגם לאשם).

ועיין תוס' זבחים (צ ע"א ד"ה למקראה) שיש מצווה להקדיש עולת יולדת לפני החטאת. וצ"ב מאי שנא. ולהנ"ל מובן, שביולדת העולה מכפרת והחטאת מכשרת, כדאיתא ב'שיטה מקובצת' (מנחות ד ע"ב), ולכן יש מצווה להקדיש את העולה קודם.

ועיין יבמות (עה ע"א) שיוולדת הותרה מכללה שיש לה דם טוהר. והקשה הרשב"א שתלוי במחלוקת בנדה אם יולדת הווי מעיין אחד או שניים.

ואולי יש לומר פירוש מחודש בגמרא, דהנה תוס' בפסחים (צב ע"א ד"ה ואמר) כתבו שיוולדת מותרת ליכנס במחנה לווייה שנאמר "ואל המקדש לא תבוא". והקשה בני הרב שמואל נ"י מנזיר (דף מה ע"א) שמחוסר כיפורים אסור במחנה לווייה, וצ"ל שגזרת הכתוב היא ביולדת שמתרת. ואולי לפי זה יש לומר שזו כוונת הגמרא שמותרת להיכנס למחנה לווייה. וזה גם הביאור בתוס' שם שבתרומה לא צריך ב' פסוקים כיוון שלא מחוסרת כפרה, ותמה ה'ערוך לנר' מהו החילוק, ולהנ"ל מובן.

ועיין עוד 'אבני נזר' (יו"ד, תנא) שנחלק עם שו"ת 'תורת חסד' ממתי מותר ליכנס למחנה לווייה – אם לאחר שלושם ושלוש ימי טוהר או מייד לאחר ז'; ובתוס' הרשב"א (פסחים צב) מפורש שמותרת מייד אחרי ז'.

ומבני הרב ברוך נ"י שמעתי שלמרות שיוולדת נקראת טבולת יום ארוך, הדין של טבול יום נגמר אחר ז' ואחר כך מתחיל דין של טבול יום של מחוסר כיפורים. וזה הביאור בתוס' יבמות (ז ע"ב ד"ה רבי יוחנן) שטבול יום ומחוסר כיפורים ביחד חמור יותר.

עיקרו של מזבח

(תגובה למאמרו של הרב שלמה הירש בגיליון כ"ג)

א. דברי הרב הירש

ב. גודל המקום המקודש לבניית המזבח

ג. גודל המזבח

ד. דין 'כל הראוי לבילה' בבניין המזבח

ה. הקרבה בלא בית – מצווה או רשות?

א. דברי הרב הירש

הרב הירש מעלה ארבע בעיות שישנן בהקמת מזבח קטן שיהיה כלול באופן ודאי או קרוב לוודאי בשטחו של המזבח המקורי, ומכך מסיק שאין בידינו לבנות היום מזבח: א. לא ברור שאכן התקדשו שישים אמה לבנות בתוכן את המזבח. ב. יש דעה שאסור להכין לכתחילה מזבח קטן מ"ב על ל"ב אמות, ולכן גם לו יצויר שמזבח כזה הוא כשר להקרבה, אין בזה תקנה, כי אסור לבנות מזבח כזה. ג. יש דעה שחל כאן הכלל שכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו. ולכן כל עוד לא ידוע לנו מקום המזבח המדויק, אין לנו תקנה במזבח קטן שנמצא בוודאות במקום המזבח המקורי. ד. גם לפי האפשרות שמזבח קטן כשר, הוא צריך להיבנות דוקא באותו שטח מצומצם שבו נעקד יצחק.

אקדים ואומר שהערותיי אינן מילתא דפסיקא ואינן מביאות למסקנה חד משמעית, ולא באו אלא להציע כיוונים לפתרונות לחלק מהקשיים הללו ולא לכולם. והדברים עוד טעונים ליבון ודיון, בנייה וסתירה, ע"י תלמידי חכמים. ואשמח מאוד לתגובות.

ב. גודל המקום המקודש לבניית המזבח

דומה שהבעיה הראשונה מוצאת את פתרונה בדבריו של הרב יהושע פרידמן (מקום מזבח העולה בעזרה, מעלין בקודש ט"ו) שצוינו בהערת המערכת. לדידו, לא רק שהתקדשו שישים אמה אלא כל העזרה מקודשת ועומדת לבנות עליה את המזבח ולהקריב עליו את הקרבנות, עיין שם.

ג. גודל המזבח

לגבי הבעיה השנייה, מדובר במחלוקת בין 'ערוך השולחן העתיד' (הל' בית המקדש פ"ה ס"ה) לבין בעל 'עבודה תמה' (סוף שער ב). ויש להעיר שלפי בעל 'עבודה תמה', שנקט שיש איסור להכין מזבח כזה לכתחילה, יוצא שהדין שכתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב הי"ז) שמזבח קטן כשר להקרבה, עוסק במציאות שבונה המזבח עברו על ההלכה, וקצת תמוה לכאורה שברשיעי עסקינן, ובפרט לאור העובדה שמדובר על בוני המזבח. ואילו לדברי 'ערוך השולחן העתיד' שכתב שבמקום צורך מותר לבנות מזבח קטן, לא קשה. סיבה נוספת לצדד בדברי ערוה"ש היא שכלל נקוט הוא בפוסקים דשעת הדחק כדעבד דמי. וכיון שלא מצינו דין מבורר האוסר שינוי ממידות המזבח,¹ מסתבר שאין כאן איסור המעכב את הקמת המזבח, אלא רק דין שיש לקיימו היכא דאפשר. וכיון שחידוש עבודת המקדש תלוי בזה, פשוט לכאורה דחשיב שעת הדחק.

ד. דין 'כל הראוי לבילה' בבניין המזבח

אף הבעיה השלישית מקבלת יחס אחר לאור דבריו של הרב פרידמן, לפיהם כל העזרה "ראויה לבילה", ואין הבדל מהותי בינה ובין מקום המזבח. שהרי לשיטתו (שהיא שיטת הגרי"ח זריהן, רבה של טבריה, בשו"ת משפט כהן סי' צב) אין המקום המדויק של המזבח מעכב להקריב דווקא עליו, וברור שאין ידיעתו מעכבת. ובשלמא בבילה מצינו דין מחייב לבלול את המנחה (מנחות עד ע"ב), ובראוי לבילה אין דין זה מעכב, אך בקרבנות אין דין המצריך להקריבם דווקא על המזבח ולא בשאר העזרה הראויה למזבח. ושלמה עצמו הקריב על רצפת העזרה, וכמפורש בפסוק (מל"א ח', סד). וכיון שאין דין כזה, ממילא אין אפשרות לומר שהאפשרות לקיימו מעכבת. ואף אם יש עדיפות לכך וזו צורת המצווה, סו"ס אין כאן דין, ולא דמי כלל לבילה, שהיא מצווה מן התורה. ואמנם אפשר לומר שהגדרת המצב כ"אינו ראוי לבילה" מתייחסת לעצם מעשה בניית המזבח ולא למעשה ההקרבה עליו. אלא שכבר עמד הרב פרידמן (שם) על כך שאין מצווה "לזהות את המזבח", ומהיכי תיתי לחדש שהמזבח צריך להיות "ראוי" לזיהוי זה?

1 הרב הירש בהערה 9 ציין לדברי 'אבן האזל' (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ג ד"ה אבל) שטען שיש דין כזה מכוח הכתוב ביחזקאל (מ"ג, טו"ז). וצריך עיון כיצד מתיישבים הדברים עם העובדה שהרמב"ם כתב שכל הפרטים במקדש זה צריכים להיבנות לפי תבנית בית שני ולא לפי הפסוקים ביחזקאל. וה'אבן האזל' שם הזכיר אם את הדין דהכל בכתב מיד ה' עלי השכיל (דהי"א כח, יט; ראה עירובין קד ע"א ועוד), אך לא מסתבר שדין זה בא לומר שעדיף לא לבנות כלל מאשר לבנות במידות שונות, אם מדובר על מזבח שסוף סוף יהיה כשר להקרבה.

לפני כשנתיים כתבתי מכתב לגר"ד ליאור שליט"א ובו הצגתי את דברי הרב פרידמן בשינויים והוספות מסוימים, וביקשתי את חוות דעתו על הדברים. הרב השיב לי בתשובה שנדפסה לאחר מכן בספרו 'דבר חרון' (ח"ג סי' שפ), ותורף דבריו הוא שהואיל וזוהי דעת הרב קוק (משפט כהן שם), אין נפקא מינה לדיון זה. ולא זכיתי להבין דבריו: וכי אין אפשרות שתוכרע הלכה שלא כדברי הרב קוק? ובפרט לפי מה שכתב הגר"ד ליאור שם שמרן ה'כסף משנה' (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) חלוק בזה על הרב קוק וסובר שאין מניעה לבנות מזבח בזמן הזה, ע"ש. וצ"ע.

ה. הקרבה בלא בית – מצווה או רשות?

בשולי הדברים רציתי להתייחס לדברי ה'קהילות יעקב' (שבועות סי' יא) שהביא הרב הירש בהערה 10. ה'קהילות יעקב' מדייק מלשון ה'חינוך' (מצווה תמ) שהקרבת קרבנות ללא בית היא רשות, ואין בה שום מצווה, ויש לציין בזה לדברי ה'חינוך' (מצווה צה) שכתב להדיא שיש מצווה בהכנת המקדש או חלקים ממנו. מלבד זאת יש לציין כי לכאורה לשיטה זו קשה קצת להבין את מעשיהם של עולי בבל שבנו את המזבח והקריבו עליו קרבנות (זבחים סב ע"א). דאם אין בזה שום מצווה, מדוע טרחו לבנות מזבח ולהקריב עליו קרבנות? וגם לא ברור לכאורה בשביל מה העיד להם הנביא שמקריבין אף על פי שאין בית (שם), אם לא קיימו בזה שום מצווה. וצ"ע.

”מעשה אורג” – ללא תפירה

(תגובה למאמרו של הרב ישראל אריאל בגיליון זה)

א. דברי הגמרא והראשונים

ב. תשובות לקושיות

ג. הרהורים בעקבות המאמר – אסתטיקה כערך הלכתי

א. דברי הגמרא והראשונים

1.

מהלך הגמרא (יומא עב ע”ב) הוא פשוט: הגמרא מביאה ברייתא שמסבירה את הביטוי ‘בגדי השרד’ – ‘בגדים שגורדין אותן כברייתן מכליהן ומשרדין מהן כלום’, וריש לקיש מסביר ששירוד זה הוא “מעשה מחט”. הגמרא מקשה על זה מברייתא שאומרת במפורש: “בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט, אלא מעשה אורג”, ואביי מתרץ: “לא נצרכה אלא לבית־יד שלהם, כדתניא: בית־יד של בגדי כהונה נארגת בפני עצמה ונדבקת עם הבגד”. כלומר: באריגת הבגד עצמו אכן לא היה כלל “מעשה מחט”, והשירוד שהוא מעשה מחט היה בחיבור בית־היד עם הבגד בלבד.

על־פי דרכה של תורה המקובלת בידינו, כשהגמרא מביאה תירוץ לסתירת שתי ברייתות בלי שום חולק, ואף אין שום סוגיה בבבלי או בירושלמי הסותרת זאת – ודאי שזה מה שנפסק להלכה, גם אם יש לנו שאלות ותמיהות על דרכי הלימודים של חז”ל ועל יישום מסקנתם, וכך באמת פסקו הראשונים כולם, כדלהלן.

בא הרב אריאל ומחדש (פ”ד סעיף 1) ש’מעשה מחט’ אותו פסלה הברייתא בבגדי כהונה אינו תפירה אלא סריגה, ומתוך כך הוא מסיק (בסעיף 5) שלא זו בלבד שאין איסור לתפור בבגדי כהונה, אלא אף מצווה לעשות כן, “מגזרת הכתוב של ‘בגדי שרד’”.

אלא שאם פירוש ‘מעשה מחט’ בברייתא הוא סריגה, א”כ גם מצוות השירוד ב’מעשה מחט’ היא בסריגה דווקא ולא בתפירה, וגם תירוצו של אביי שחיבור בית־היד לבגד נעשה במעשה מחט צריך להתפרש בסריגה, דבר שאינו אפשרי. כך שנפל פיתא בבירא, וממילא חוזרת ההבנה הפשוטה של הסוגיה, שמסקנתה היא שאין להשתמש בתפירה בהכנת הבגדים עצמם, אלא רק בחיבור בית־היד לבגד.

עוד יש להעיר שלשיטת הרב אריאל, גם הסוגיה וגם חזרת התורה על הביטוי 'בגדי השרד' ארבע פעמים לא באו אלא להודיענו שבגדי כהונה נעשים ככל הבגדים בעולם – באריגה, גזירה ותפירה, והדוחק בזה ברור.

2.

הרב אריאל כותב (פ"א סעיף 4) שהערוך חולק על רש"י, ולשיטתו מותר ואף מצווה להשתמש בתפירה בהכנת הבגדים. הוא לומד זאת מכך שהערוך גורס בברייתא "מברייתן" ולא "כברייתן", ומפירושו של הערוך לביטוי "משרדין מהן כלום": "כלומר מעט שאינו ארוג, והיו מחטטין במחט", שלדעת הרב אריאל מכוון למעט חוטים בסוף האריגה של כל חלק לבדו, שנועדו לתפירה במחט עם שאר החלקים.

אלא שכל זה אינו כתוב כלל בערוך, ולשונו "מעט שאינו ארוג" מתאימה ממש ללשונו של רש"י בפירוש ביטוי זה: "ומשיירין ממנו מקצת שאינו ארוג עמהן", שכוונתו לבית-היד, וגם הגירסא 'מברייתו' אינה משנה כלל את מהלכה של הסוגיה, כך שיותר מסתבר שהערוך סבר כרש"י ולא חלק על מסקנתה הברורה של הגמרא כדלעיל, ובכל אופן ודאי שאי אפשר להכניס בדבריו הסברים ולטעון שזוהי שיטתו.

3.

עוד כותב הרב אריאל (פ"א סעיף 5) שגם רבנו אליקים חולק על רש"י, והוא לומד זאת מדברי רבנו אליקים שפירש את דברי רשב"ג "אלו מעשה מחט": "צריך נמי שיהיה בהן מעשה מחט", כלומר בכל שמונת הבגדים, ולא רק בבתי היד של הכתונת כפירוש רש"י. (יש להעיר שרש"י לא פירש בשום מקום שמדובר דווקא בבתי היד של הכתונת, וייתכן שמדובר גם בבתי היד של המעיל, וכשיטת הראשונים שהיו לו בתי יד¹ וכך משמע מלשונו של אב"י: "לא נצרכה אלא לבית-יד שלהם", ומלשון הברייתא "בית-יד של בגדי כהונה". אמנם הרמב"ם, שסובר שלא היו למעיל בתי ידיים, הביא את דברי אב"י רק ביחס לכתונת).

אך המעיין בדבריו של רבנו אליקים יראה שהוא מפרש את דברי הגמרא בדיוק כמו רש"י. בד"ה "שגורדין אותן כברייתן" פירש: "שהיו אורגין בגדי עבודה כעין צורתן... ולא היו צריכין שוב לחותכן ולתופרן כשאר בגדים, אלא כברייתן היו אורגין אותן". ובד"ה "ומשרדין מהן כלום": "כלומר שהיו משיירין קצת מן הבגד שלא היו אורגין אותו ביחד, אלא קצת ממנו היו אורגין בפני עצמו ואח"כ היו תופרין אותו במחט עם שאר הבגד". כל זה בדיוק כדברי רש"י וכמעט בלשונו ממש! אחר כך הביא את הביטוי "אלו מעשה מחט" בשתי גרסאות – או כברייתא בשם רשב"ג, או כביאור

1 עיין רמב"ם וראב"ד הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג.

לברייתא הקודמת ("משרדין מהן כלום") בשם ריש לקיש (כגרסתנו), וביאר: "צריך נמי שיהיה בהן מעשה מחט" (זה המשפט ממנו מסיק הרב אריאל את מסקנתו), אך מיד אח"כ הביא את הברייתא האומרת ש"אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג", וביאר: "ותיבתא דמאן דאמר אלו מעשה מחט", ובד"ה "אמר אביי" וד"ה "אלא לבית-יד" ביאר שאביי מתרץ ש"הא דאמרי' שהיו עושין בה מעשה מחט" לא נצרכה "אלא לבית-יד של בגדי כהונה, שבתי ידיים של כתונת היו אורגין בפני עצמן... ואח"כ היו מחברין אותן לבגדים בתפירת מחט, ונדבקת עם הבגד במעשה מחט, **דהשתא בבגד גופיה ליכא אלא מעשה אורג**".

אם-כן שיטת רבנו אליקים מפורשת ומבוארת שהיא ממש כרש"י, ומה שכתב "שיהיה בהן מעשה מחט" בלשון רבים יתפרש או כלפי הכתונת והמעיל, כדלעיל, או כלפי הבגדים כולם, אך דווקא לתפירה שאינה בגופו של בגד, שדוגמא לה היא תפירת בית-היד לבגד, וכפי שיבואר להלן. אך על כל פנים אי אפשר מדיוק לשון רבים במילה 'בהן' לבטל את דבריו המפורשים והברורים של רבנו אליקים שלמסקנת הגמרא אין עושים בבגד עצמו שום מעשה מחט, אלא נעשה כולו באריגה.

4.

עוד כותב הרב אריאל (פ"ד סעיף 5) שגם לשיטת הרמב"ם "מצווה להשתמש בבגדי כהונה גם בתפירה במחט לחיבור חלקיהם השונים". את דברי הרמב"ם המפורשים (הל' כלי המקדש פ"ח הי"ט) "בגדי כהונה כולן אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג" הוא מסביר כשוללים סריגה ולא תפירה, וכמקור לכך שתפירה מותרת הוא מביא את דברי הרמב"ם ביחס לכתונת (שם הט"ז): "ובית-יד שלה נארג בפני עצמו, ומחברין אותו עם גוף הכתונת בתפירה". אבל בגמרא מפורש שחיבור בית-היד לכתונת אינו בכלל האיסור של עשיית מעשה מחט, אלא הוא השירוד שנלמד מ'בגדי השרד' שנעשה במעשה מחט, ומלבדו אין לעשות כל תפירה נוספת. (הרב אריאל מביא גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, מהם משתמע לכאורה שהייתה תפירה בכתונת, ואכן צ"ע, אך כידוע פסקי הרמב"ם במשנה תורה הם המכריעים, וודאי שאי אפשר לדחות פסקיו המפורשים ממשמעות בפירוש המשנה. גם יש להוסיף שבמורה נבוכים ח"ג סוף פ' מ"ה כתב הרמב"ם על בגדי הכהונה: "ושנתוקן מלאכת הבגדים כולם באריגה מבלתי חיתוך").

גם בדברי האור שמח שהביא הרב אריאל שם מפורש שלא הייתה תפירה אלא בבתי היד, והוא מסביר שלכן "מעשה אורג" נאמר דווקא במעיל, שכן בו (לשיטת הרמב"ם) לא היו בתי ידיים, וממילא היה כולו באריגה בלי תפירה כלל.

.5

הרב אריאל כותב (פ"ד סעיף 6) שגם לשיטת רש"י "אמנם מצווה לכתחילה להכין בגדי כהונה בלי מעשה מחט, אך בדיעבד אין זה פוסל את הבגדים", ומביא ראיה ממה שמצינו תפירה בבגדי כהונה, כגון בכתפות האפוד ובאבנט. אך לפי זה יוצא שהתורה ציוותה לכתחילה לעשות בגדים אלו בצורה של דיעבד! מובן שאי אפשר לומר כך. (בגופה של שאלת תפרים אלו נדון להלן).

.6

על דברי הראשונים הנ"ל – רש"י, רבנו אליקים והרמב"ם, יש להוסיף את דברי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' מ"ב), המסביר מדוע אמרו חז"ל שהחלוק ששימש בו משה בשבעת ימי המילואים היה ללא אימרה: "לומר שלא הייתה לו אימרה תפורה, אלא מעשה אורג, כבגדי כהונה דכתיב בהו מעשה אורג", וכן את דברי המאירי על הסוגיה ביומא: "בגדי כהונה לא היו נעשין ע"י חייט שיחתוך במספריים ויתפור במחט, אלא לא הייתה בהם תפירת מחט כלל, וכל הבגד כתיקונו ובשלמותו היה ע"י אריגה, אלא שבתי הידיים של כתונת היו נארגות בפני עצמן, ומחוברות בגוף הכתונת ע"י תפירה במחט".

ב. תשובות לקושיות

.1

הרב אריאל מקשה (פ"ב סעיף 2) שאם לא גוזרים ותופרים את הבגד – אי אפשר להתאימו לגזרתו של הכהן, ואי אפשר לקיים את הדין "מדו – כמידתו, שלא יחסר ולא יותיר".

אך ברמב"ם משמע שדין זה נאמר רק על מידת אורכו של הכהן ולא על מידת רוחבו, שכן כתב (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ד): "היו... ארוכים יתר על מידתו, או קצרים פחות ממידתו... ועבד – עבודתו פסולה". וכן ברש"י (יומא כג ע"ב): "מדו – כמידתו: כאן למדך שיהא כתונת כהנים למידת קומתו, לא נגררות ולא מסולקות".

.2

הרב אריאל מקשה (שם) שהחובה לעשות 'מעשה אורג' נאמרה רק ביחס לפי המעיל, וא"כ "מהיכן נולד חיוב כללי לעשות את כל הבגדים כולם ב'מעשה אורג'?"

אמנם גם ביחס לכתונת וביחס למעיל כולו נאמר 'מעשה אורג', אך זה נאמר בתיאור עשיית הבגדים בפ' פקודי, ולא בציווי על עשייתם בפ' תצוה, ולכן הרב אריאל סבור שבצלאל ובני ישראל עשו כך מדעתם, שהבינו מדברי משה שכן ראוי לעשותם

כמצווה מן המובחר, אך ”ברור שהדבר לא נאמר בתורה כצו מחייב לכלל שמונת הבגדים”.

יש להעיר קודם כל, שמוסכם גם על הרב אריאל שחז”ל למדו מהביטוי ’מעשה אורג’ ש”בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג”, כפי שמפורש בגמרא, וממילא ע”פ דרכה של תורה המקובלת בידינו, כל קושייה על דרך הלימוד של חז”ל והגיונה – קושייה היא וצריכה לימוד ועיון, אך בשום אופן אינה יכולה לבטל את דברי חז”ל ומסקנתם.

לגופו של עניין מצאנו דווקא שגם הנאמר בתיאור עשיית הבגדים מהווה מקור להלכה, כנראה מתוך הבנה שחזרת התורה פעם אחר פעם על הביטוי ”כאשר ציוה ה’ את משה” בכל תיאור העשייה, מעידה שכל הנאמר בפרשה נעשה ע”פ ציווי מפורש, גם אם לא נאמר בפ’ תצוה. כך למשל הגמרא ביומא (עא ע”ב) לומדת את מניין חוטי השש ושזירתם – גם לעיכובא – מפסוק המופיע בתיאור עשיית הבגדים. גם ההלכה המקובלת שהאבנט עשוי שעטנז(!) מקורה בתיאור העשייה בלבד (שמות ל”ט, כט), שכן בציווי נאמר רק ”ואבנט תעשה מעשה רוקם” (כ”ח, לט).

.3

הרב אריאל מקשה עוד (שם) שלעומת הביטוי ’מעשה אורג’ שנזכר בציווי רק ביחס לפי המעיל, ובעשייה ביחס למעיל ולכתונת בלבד, הביטוי ’בגדי השרד’, ממנו למדו את חובת השירוד בתפירה, נאמר ארבע פעמים ביחס לכל הבגדים – פעם אחת בציווי ושלוש פעמים בעשייה, וע”כ יש לשאול: ”מה ראו חז”ל בסוגיה לקבל את גזרת הכתוב של ’מעשה אורג’, ודרשו שיש להכין את הבגדים באריגה, ולדחות מפניה את גזרת הכתוב של ’בגדי השרד’, הנזכרים ארבע פעמים בתורה?”

נראה לבאר, שבניגוד לביטוי ’מעשה אורג’ שמשמעותו פשוטה וברורה, ללמד על אופן העשייה, הביטוי ’בגדי שרד’ בפשוטו מכוון לחשיבות הבגדים ולא לדרך עשייתם.

ועוד, שלדעת רבים מהראשונים (רש”י, רשב”ם, ראב”ע ועוד) הביטוי ’בגדי השרד’ אינו מכוון על בגדי הכהונה, אלא על הכיסויים שהיו מכסים את כלי המשכן בזמן המסעות, ולשיטתם צריך לומר שהלימוד מ’בגדי השרד’ על בגדי הכהונה אינו אלא אסמכתא.

.4

הרב אריאל מביא (פ”ג) מקורות רבים על תפירות שונות שנעשו בבגדי הכהונה, ומסיק מכך שהתפירה מותרת בבגדי כהונה, שלא כפשט הגמרא והראשונים.

אך כל זה קשה רק אם מבינים את היתר תפירת בית-היד לבגד כמקרה יחידי, אך אפשר להבין שאין זו אלא דוגמא לכל תפירה שאינה בגוף הבגד עצמו, כלשונו של רבנו אליקים בביאור היתר תפירת בתי היד במסקנת הגמרא: "דהשתא בבגד גופיה ליכא אלא מעשה אורג".

חיבור כתפות האפוד אל החשב, חיבור המשבצות והטבעות אל האפוד והחושן, רקימת ציורי האבנט וחיבור השנצים למכנסיים – כל אלו הן תפירות לבגד העשוי, ולא בעשיית הבגד עצמו, ולפיכך הרי הן כבתי הידיים שהותר לתופרן לבגד.

על פי זה תתורץ גם קושיית הרב אריאל מדוע נקטו הברייתא והגמרא (וכן רבנו אליקים) לשון רבים, אם מדובר רק על תפירת בתי היד לכתונת. שכן אין זו אלא דוגמא, ובאמת יש עוד תפירות שונות כמותה, ובלבד שלא תהייה בבגד עצמו.

.5

אמנם ביחס למעיל מביא הרב אריאל (סעיף 5) את דברי הרמב"ן מהם הוא מסיק שהייתה תפירה בבגד עצמו: "והמעיל כולו מחולק מלפניו עד למטה, מכניס ראשו בנקב פיו ונמצא צווארו חגור בפי המעיל, ומלפניו שתי כנפיים, מכסה בו ומגלה כרצונו, כמין גלימא שאין לה בית ראש שחילקו התפירה שלפניה מקמי שפה ולמטה".

אך מדברי הרמב"ן משמע שלא היה כל תפר במעיל, מפני שהכנפיים היו מחולקות מבית הצוואר ועד למטה. הרי לא מסתבר שתחילה תפרו את הכנפיים זו לזו ואחר כך פרמו את התפירה. הרמב"ן אומר שהמעיל הוא כמו גלימה שהיו לה כנפיים תפורות והפרידו ביניהן, אבל כמובן לא תפרו את הכנפיים בפועל ואז הפרידו ביניהן.

.6

הרב אריאל כותב (סעיף 3) שלדעת הפסיקתא זותרתא (לקח טוב, כ"ט, טו) אף חשב-האפוד היה מחובר לאפוד בתפירה במחט. וכך נאמר שם: "ויחגור אותו בחשב האפד' – למדנו, שהחשב כמו אזור הוא, אלא שהחשב היה מחובר באפוד, כמו בגדי חופש שיש בהם אזורים (=חגורות) תפורין".

אם היה הדבר נכון – לא היה קשה, כיוון שגם זו אינה תפירה בגוף הבגד. אך באמת אי אפשר לומר שהחשב היה מחובר לאפוד בתפירה, שכן התורה אומרת במפורש (שמות כ"ח, ח): "וחשב אפודתו אשר עליו כמעשהו ממנו יהיה" – שצריך לארוג אותו יחד עם האפוד, ולא לאורגו בנפרד ולחברו אחר כך. ולכן צריך לומר שהפסיקתא זותרתא התכוונה רק להביא דוגמא של בגד שהחגורה מחוברת בו, (שכן בדרך כלל החגורה נפרדת מהבגד), והביאה דוגמא מבגדי חופש שיש בהם אזורים תפורים, אך באפוד עצמו היה החשב מחובר מאריגתו ולא בתפירה.

7.

הרב אריאל כותב (פ”ג סעיף 9) שלדעת חלק מהראשונים מוכח שהיו תפרים בבגדי כהונה, שכן משה מצווה לאהרן ובניו: ”ובגדיכם לא תפרומו” (ויקרא י’, ו), ויש ראשונים (הערוך, הריב”ן, הריטב”א) שפירשו שפרימה היא פרימת התפר בבגד.

ראוי לציין כי שני הראשונים שהמאמר בא להתמודד עם שיטתם בהלכות בגדי כהונה, הלא הם רש”י והרמב”ם, סוברים שפרימה אינה התרת תפרים, אלא קרעים הרבה. (פירוש המשניות לרמב”ם סוטה פ”א מ”ה, ורש”י סוטה ז ע”א).

אך גם לשיטה שפרימה היא התרת התפרים, אפשר לפרש שהאיסור הוא לפרום את התפר של בית-היד ושאר תפרים הדומים לו, כדלעיל, ואין שום ראייה שהייתה תפירה גם בגוף הבגד. (זאת מלבד השאלה האם לשון פרימה בדברי חכמים המחלקים בין קריעה לפרימה, היא גם לשון תורה שהזכירה כאן רק פרימה, וגם הרב אריאל מודה שנכלל באיסור גם קריעת גופו של בגד).

ג. הרהורים בעקבות המאמר – אסתטיקה כערך הלכתי

שיטתו של הרב אריאל מחודשת ונועזת ביותר. מסתבר שלא פשט הסוגיות ודברי הראשונים גרם לו לפרש ש”מעשה מחט” הוא ’מעשה מסרגה’, ושתפירה במחט מותרת ומחויבת. נראה שהמניע של הרב אריאל לעקור הרים הוא הרצון שבגדי הכהונה ייראו יפים ומלכותיים. הרב אריאל כותב:

התיאור בגמרא ובפרשנים על הידור מצוה בעשיית הבגדים ו”תפירת עושרן ונוי מלאכתן” תמוה, שכן, לכאורה, אין לשנות מאומה בבגד, אלא לעשותו כשק ושרוול וצינור ותו לא. האם כשכתב הרמב”ן שצריך לעשותם כבגדי מלכים התכוין שהבגד ייראה כצינור?

ובמקום אחר כתב:

אם אין תופרים את החלקים במחט, המציאות מוכיחה כי הבגד נראה עלוב, מרושל, ללא תואר וללא הדר.

נראה שההנחה העומדת בבסיס המאמר היא שאם בגדים רחבים נחשבים מכוערים בימינו, גם פעם הם לא נחשבו יפים. כידוע, יופי הוא מן המפורסמות ולא מן המושכלות (כפי שכתב הרמב”ם במורה הנבוכים, ח”א פ”ב). פעם האופנה הייתה שאנשים שמנים הם יפים (ראה שופטים ג’, יז, איוב ט”ו, כו-כז ועוד), והיום מקובל שאנשים רזים הם יפים. פעם אנשים שזופים היו נחשבים מכוערים (שה”ש א’, ו ורש”י שם), והיום יש מכוני שיזוף. ייתכן שפעם שרוול או שק או צינור היה נחשב

יפה. המקור היחיד שאפשר לדייק ממנו אחרת הוא תיאורי יוספוס פלוויוס, ותוקפו כמקור הלכתי יחיד מפוקפק.

לאסתטיקה יש מקום חשוב, אבל הוא מוגבל. למשל, גם אם מישהו יחליט שיפה יותר לבנות מנורה שקניה חלקים, ללא כפתורים ופרחים, לא נאבה לשמוע לדבריו. המאמר החשוב של הרב אריאל מעורר אפוא שאלה עקרונית, נוסף על השאלה הממוקדת בעניין תפירה במחט בבגדי כהונה. ראוי לברר עד כמה לתחושת היופי שלנו יש מקום בקביעת המקדש וכליו ובגדי הכהונה.

אגב, יוזכר כאן עניין נוסף הקשור באסתטיקה. בכלי המקדש שהוכנו במכון המקדש נוספו עיטורים על דפנות הכלים לפי ראות עיני האומנים. אף על פי שלכאורה אין מקור המחייב עיטור של הדפנות, ואף על פי שבוודאי יש אנשים שבעיניהם דופן חלקה יפה יותר מדופן מעוטרת, ואף על פי שמקצת האנשים היו בוחרים בעיטור אחר – בכל זאת הוחלט שהאומן יעטר את דפנות הכלים כטוב בעיניו כדי לפארם. נראה שיש מקום לדון גם במקורותיה של ההכרעה הזאת.

תפירת בגדי כהונה

(תגובה להערות עמיחי אליאש וחנן אריאל)

א. לא המדרש עיקר אלא המעשה

ב. דעת רבנו אליקים

ג. התפירה – היתר, איסור או מצווה?

ד. האם היופי והפאר הנדרש בתורה משתנה?

כבר כתב הרמב"ם בתשובה למכתב שקיבל מרבנו יונתן מלוניל: "שגיאות מי יבין, והשכחה מצויה... ומכל אלו הסיבות ראוי לחפש בדברי ולבדוק אחרי... טובה גדולה עשייתם עמדי, אתם החכמים, וטובה יחשב... שלא יישאר חס וחלילה מכשול".¹

יפה, אפוא, עשו הרבנים המשיגים בתגובתם ותודתי להם. עצם הדיון חשוב, וזכותו וחובתו של כל תלמיד חכם להעיר, להקשות ולתרוץ, זה בונה וזה סותר, ורק כך יוצאת ההלכה מלובנת לאמיתה של תורה.

בכך הייתי יכול לסיים את תגובתי ותודתי על הדברים, כיוון שהיום קצר והמלאכה מרובה, ובית המקדש כידוע טרם נבנה, וראוי מבחינתי לפנות את הזמן לעיקר – לבניית כלים, ולאריגת בגדים, ככתוב: "ועשו לי מקדש".

עם זאת, לא אוכל לצאת ידי חובה בלא להגיב על ההערות, גם אם לא אוכל להרחיב כפי שמתבקש בעניין זה.

א. לא המדרש עיקר אלא המעשה

כבר אמרו חכמים בבכורות יז ע"ב: "רחמנא אמר: עביד! ובכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה!" כלומר: בענייני מקדש אמר הקב"ה: עשה! (למשל: "ועשית בגדי קודש"), ובכל מה שתוכל לעשות – כך נוח לו. מונח במשפט זה עיקרון חשוב מאד, היינו, גם אם לא תצליח לצאת ידי כל הדעות – העיקר המעשה, התוצאה! ובכך הקב"ה רוצה! ובלשון חז"ל (אבות פ"א מט"ו): "אמור מעט ועשה הרבה".

הקב"ה בוודאי היה שמח אם בצד ההערות על עשיית בגדי כהונה בלי תפירות, היה בעל ההערות מביא בידיו בגדי כהונה, שהצליח לייצר לפי שיטתו. רק כך יידעו הכל, שהצדק עמו. אולם בעלי ההערות אינם חשים צורך להוכיח אחריות מעשית,

1 תשובות הרמב"ם קובץ ליפסיא ח"א דף יב.

להראות לציבור מוצר לפי השיטה שהציעו, לפיכך עליהם להסכים כי מבחינה זו ידם על התחתונה. שכן לכתוב על בגדי כהונה כתבו והתפלפלו כבר אלפיים שנה, והנייר כידוע סובל הכל. מאידך, נסיונות לייצר בגדי כהונה נעשים ב'מכון המקדש' זה כשלושים שנה, בהוצאה של מאות אלפי שקלים. הדברים הנידונים כאן להלכה, נכתבים מתוך הצורך להוציא את ההלכה מן הכוח אל הפועל, ושהמקורות יעמדו במבחן התוצאה.

המשיגים סוברים שיש לעשות את הבגדים באריגה בלבד, אדרבה! ילמדו היטב את המלאכה ויוציאו דבר מתוקן ונאה מתחת ידיהם, ועם ישראל יקבל כל 'מוצר' שיצליחו להוציא, והכול ישמחו להיווכח שהצליחו להוציא מלאכה "לכבוד ולתפארת" – ככתוב. אנו נשמח לגנוז את בגדי הכהונה שהכין המכון, ולייצר חדשים על פי השיטה החדשה שיציעו. זאת, בתנאי ברור ומפורש, שלא להסתפק בהערות והצעות, אלא לעשות מעשה ולבוא עם בגדים מוכנים ופתרונות על פי השיטה המוצעת.

יזכר לטובה הרב דוד אלבום זצ"ל שהיה החלוץ בהכנת בגדי כהונה ראשונים שהכין בעמל אין קץ. אך דווקא הנסיונות שעשה, והשאלות ההלכתיות שנוצרו מכוח ה'מוצר' שייצר, הם שהביאונו בין השאר למסקנה בעניין האריגה, הגזירה והתפירה.

הרב אלבום עשה בגד אחד ועצר, כיון שעמד בפני קשיים חדשים, כגון: איך עושים בגד לפי מידותיו של הכהן? איך עושים בגד כך שהכהן יוכל לעבוד ולהניע את כל חלקי גופו בגמישות, ולא יישאר כלוא בתוך 'צינור' שאינו יכול להניע בו את ידיו ואת רגליו, שהרי עבודת המקדש 'עבודה' היא! איך עושים בגדים למאות ואלפי כוהנים? איך עושים בגד שעשייתו עולה אלף שקל, במקום מאתיים אלף שקל? איך עושים בגד בחודש, או בשבוע, ולא בגד אחת לשנה-שנתיים? וטרם הצגנו אלא מעט מזעיר מן השאלות.

ב. דעת רבנו אליקים

ידעתי גם ידעתי, כי בחלק מן הסוגיה יש בדבריו חזרה על שיטת רש"י. אך החשוב בדבריו הם היסודות החדשים שחידש, שבאו לערער על שיטת רש"י, וכמובן המסקנה.

שני יסודות חדשים חידש ר' אליקים.

יסוד אחד – שהמושג 'בגדי השרד' שבתורה ב'ה' הידיעה, הם כל שמונת בגדי הכהונה, ולא תפר בודד בבית-יד.

יסוד שני – לפי הגירסא שהייתה לפני ר' אליקים, רבן שמעון בן גמליאל חולק על מי שאומר ש"גורדין אותן כברייתן מכליהן, ומשרדין מהם כלום", ואומר, שהביטוי

"בגדי השרד" (שנאמר בתורה ארבע פעמים) בא ללמד הגדרה חדשה לבגדי כהונה:
"אלו מעשה מחט!"

ומסביר ר' אליקים: "כלומר: דאיהו (רשב"ג) אמר: צריך נמי שיהיה בהן מעשה מחט!"
ומפרש בהמשך מהו אותו מעשה מחט ש'צריך': "דריש לקיש מפרש: למאי הלכתא הוי
ההוא שיוור? – כדי לעשות בבגד קצת מעשה מחט, דהשתא תפר ליה לההיא שיוור עם
שאר הבגד... ועל שם אותו שיוור קרי ליה 'בגדי השרד'. נמצא, שיש לפנינו דעת תנא
בגמרא, הסובר, שכך היא מצוות התורה – שכל בגד משמונת בגדי הכהונה, חייב
שתהיה בו לא רק אריגה אלא גם תפירה מעשה מחט!

יש לפנינו, אפוא, שיטת רבן שמעון בן גמליאל, האומר, שלכן חזרה התורה פעמים
אחדות על הביטוי 'בגדי השרד', ללמד "שצריך שיהיה בהן" – בכל הבגדים! – "מעשה
מחט", ואם לא כן – אין הם 'בגדי שרד'! וראה ב'דקדוקי סופרים', שכך הגירסא
פשוטה בילקוט שמעוני (כי תשא רמז ש"צ, וכך לפנינו):

"ואת בגדי השרד... תנא דבי רבי ישמעאל: בגדים שגורדין אותם בכרייתן (לא
'כברייתן' כצינור) מכליהן, ומשיירין מהן מקצת שאינו ארוג עמהן, וזהו לשון
'שרד'.

יש לנו, אפוא, גירסא בגמרא, ובה מקור תנאי המאשר את שיטת ר' אליקים, שכך
'צריך', וכך המצווה, שכל אחד משמונת הבגדים – ואולי אף חלק מן הבגד – "משיירין
מהן מקצת שאינו ארוג עמהן", כדי לקיים בו תפירה ו'מעשה מחט'.

מעשה שזו היא דעת תנאים כמו רבן שמעון בן גמליאל (או רבי ישמעאל), כל הבא
לחלוק ולומר שדי בתפר אחד לצאת ידי חובת 'מעשה מחט', וכל שאר הבגד חייב
להיות ארוג כצינור, צריך ראיה של ממש לדחות את דבריהם, שהרי מדובר בתנאים
המוסרים דבר הלכה ברור.

הגמרא אמנם מקשה על כך, ואומרת שצריך שיהיה 'מעשה אורג', ואביי מתרץ
שהתפירה נאמרה רק ב'בית'יד', אך הברייתא שהביא אינה אומרת במפורש שדי בתפר
אחד. היא עצמה הוכחה שצריך תפרים בבגדי כהונה, ולמעשה מחזקת את שיטת
התנא רבן שמעון בן גמליאל (או רבי ישמעאל) ש'צריך' ומצווה להשאיר שריד בבגדים
לתפירה! ומשם ראיה, שעושים 'מעשה מחט' וחיבור, בין ה'שריד' של ה'בית'יד' לבין
ה'שריד' של הבגד. הברייתא מקוטעת, וכנראה היתה חלק מ'ברייתא דבגדי כהונה',
וכמות שהיא אין בה כדי לדחות את דברי התנאים, אלא רק לסייע לשיטתם. הגמרא
אינה אומרת: 'הלכתא כאביי', ותירוצו אינו אלא דחייה בעלמא, כמו בהרבה סוגיות
בגמרא, שהתירוץ הוא בבחינת – "זיל הכא קא מדחי לה וזיל הכא קא מדחי לה". על
כל פנים, אין בו כדי לערער את המימרא של רבן שמעון בן גמליאל, ש'בגדי השרד'

שנאמרו בתורה – "אלו מעשה מחט!" וכפירושו של ר' אליקים, ש"צריך נמי שיהיה בהן מעשה מחט!"

מעתה, כשאנו באים להסיק מסקנה, עומדות לפנינו שתי שיטות פרשניות, המבוססות על גירסאות שונות. לדעת רש"י, המושג 'בגדי השרד' לא בא אלא לצורך תפר אחד בבית-יד. לשיטתו מתעוררת תמיהה: על מה ולמה חזרה התורה ארבע פעמים על הביטוי 'בגדי השרד'? האם רק לצורך תפר אחד בבגד אחד בלבד?! היכן מצינו כדבר הזה?! כמו כן, מדוע הגדירה את כל שמונת הבגדים "בגדי השרד" אם לא הותר מן התורה לתפור אלא תפר אחד בבגד אחד?²

לא כן שיטת התנאים על פי גירסת רבי אליקים; לשיטתם, זה גוף התשובה לשאלת הפתיחה בגמרא: "מאי דכתיב: 'את בגדי השרד'?" (ארבע פעמים!) ותשובת הגמרא: "אלו מעשה מחט!" היינו, חובה לשרד בכל בגד רצועת בד לתפירה, וזאת בכל אחד משמונת הבגדים. זו בתמצית שיטת ר' אליקים, שפירש את דעתו של רבן שמעון בן גמליאל: "צריך נמי שיהיה בהן (=בכולן) מעשה מחט!"

יש גם לזכור, שבענייני קודשים כשיש פסוק שנאמר פעמיים – קיים בו הכלל: "שנה עליו הכתוב לעכב". מעתה, שנאמר "בגדי השרד" פעמים אחדות, ולמדו חז"ל ש"אלו מעשה מחט", נמצא, שבכל בגד מבגדי כהונה התפירה היא דבר מעכב בבגד.

למסקנה, יש צורך להכריע בשלושה דברים:

א. בין שיטות פרשניות בשאלה דאורייתא: האם צריך 'מעשה מחט' בבגד אחד בלבד – או בכל הבגדים.

ב. יש לפנינו גירסאות מפורשות התומכות בשיטה ש"צריך מעשה מחט" מן התורה, ואין לנו בגמרא דחייה המבטלת דעות אלו מכל וכל.

2 צריך להעיר בהקשר לכך, שרש"י עצמו מסכים עם רבי אליקים בשני היסודות הנ"ל, שכתב בפירושו לשמות (ל"א, י) שמצד הפשט, אין מדובר בפסוקים אלה בבגדים עבור הכהנים, אלא בבגדים הנעשים לעטיפת כלי המקדש במסעות. אלו דבריו: "ואת בגדי השרד: אומר אני, לפי פשוטו של מקרא, שאי אפשר לומר שבבגדי כהונה מדבר, לפי שנאמר אצלם – 'ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן'... ונראין דבריו!" עוד הוסיף שם: "ואני אומר [שבגדי השרד] הוא לשון ארמי... שהיו [הבגדים] ארוגים במחט ועשויים נקבים נקבים". הווה אומר: לדעת רש"י, הבא לפרש את המושג "בגדי השרד" שכוונתו לבגדי הכהונה, כוונת התורה היא לשמונת הבגדים – בגדי אהרן ובגדי בניו – ואין כוונת התורה לבגד אחד ותפר אחד. עוד כתב, ש'בגדי השרד' 'ארוגים במחט', כלומר, ה'מחט' זו המהות של בגדי השרד. לפירושו שם לא יתכן שהתורה מתכוונת לבגד אחד ותפר אחד, אלא כולם עשויים במחט.

ג. הסברא אף היא נותנת כשיטת התנאים ור' אליקים, ש"בגדי השרד" שבתורה, שנאמרו בלשון רבים, באים ללמדנו שצריך תפר בכל הבגדים ולא תפר אחד בבגד אחד.

לאור האמור, מי שמסתמך על שיטת רבי אליקים יש לו על מי שיסמוך.

למרות האמור, לא באנו לסתור את הדעות האומרות שניתן לעשות בגד כהונה כגליל וכ'צינור'. ואם יש מי שסבור שכך עדיף, למרות שהדבר מעלה מאד את מחיר הבגד ואת זמן עשייתו, ולמרות שהבגד מסורבל ואינו 'לכבוד ולתפארת' – אדרבה, יעשה! ובלבד שלא יסתפק בכתיבת הערות, אלא יקום ויוכיח את שיטתו בפועל, ויבורך!

אנו מנסיוננו עד כה, נראה לנו להסתמך על המקורות האחרים שהצגנו, "ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד". במיוחד לאור ההנחיה של חז"ל כדלעיל, שבענייני המקדש אין להימנע מלקיים את המצווה מחמת ספק, אלא: "רחמנא אמר עביד!" וכך "ניחא ליה".

ג. התפירה – היתר, איסור או מצווה?

המשיגים קובעים שבחרתי "בשיטה מחודשת ביותר כדי להתיר תפירה במחט". דבריהם תמוהים, שכן מקור השיטה המחודשת בכתבי ראשונים, והם ה'ערוך' ורבנו אליקים, ומי האיש אשר ערב ליבו לבטל את דבריהם!

עם זאת, אחדש למשיגים עוד יותר ואומר: מדבריהם משמע, שיש איסור לתפור במחט, ולדעת המשיגים התרתי איסור מן התורה.

ואני בעניותי אומר – וזאת, אחר התפילה הנאמרת לפני הלימוד: "שלא אומר על אסור מותר" – שאין כלל איסור כשתופרים במחט, אלא יש כאן דין של לכתחילה ובדיעבד. יש שיטה האומרת, שלכתחילה רצוי לעשות בגדי כהונה בלי תפר, אך גם לשיטה זו, אם אי אפשר מסיבה כל שהיא – יעשו בגד עם תפרים והכול כשר. ולהיפך, ראוי לחשוב, שמא בהערותיהם אסרו המשיגים את המותר על פי ההלכה! וכבר אמרו בירושלמי (תרומות פ"ה ה"ג): "כשם שאסור לטהר את הטמא – כך אסור לטמא את הטהור!"

יתרה מזו, שמא עצרו המשיגים בהערותיהם את העבודה במקדש! שכן עתה ניתן לעשות בגדים באופן שמזרז את בניין המקדש ואת תחילת העבודה, וכבר יש משמרת שלמה של כארבעים כוהנים שיש להם בגדי כהונה בביתם. מול עובדה זו, אין די בכך שתלמיד חכם כותב הערות, כדי לחסום את הדרך לחידוש העבודה, אלא "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", היינו, יעמלו המשיגים על אריגת הבגדים, ויוכיחו על ידי

בגדים שיצרו בעצם ידיהם על פי שיטתם, שהנה פתרו את השאלות דלעיל, ויבורכו!
שאם לא כן דבריהם באים לעכב את הציבור מלעשות מצווה.³

להסברת דברי: הסגנון "אין עושיין" שבדברי חז"ל אין משמעותו איסור, אלא "אין עושיין" לכתחילה, אך אם עשו באופן אחר – בגדי הכהונה כשרים.

הדוגמאות לסגנון זה בדברי חז"ל רבות, ואציג שתיים בלבד: לגבי מצוות העמדת מלך כתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה ה"א): "אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". לדבריו לכאורה אם העמידו מלך שלא בסנהדרין אינו מלך. אולם לאמיתו של דבר קשה למצוא ולו מלך אחד בישראל שהומלך בפני שבעים ואחד. אצל שאול – המלך הראשון בישראל – מצינו שהומלך על ידי שמואל כשהם שניהם לבדם, ככתוב (שמואל א' י', א): "ויקח שמואל את פך השמן ויצוק על ראשו וישקהו ויאמר הלוא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד", עיין שם בפסוקים, שלא היה איש עמהם, הכל היה בחשאי, והנושא לא נדון כלל בסנהדרין.

כך גם באשר לדוד, נאמר (שמואל א' ט"ז, א): "ויאמר ה' אל שמואל... מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך. ויאמר שמואל: איך אלך ושמע שאול והרגני! ויאמר ה': עגלת בקר תקח בידך, ואמרת: לזבוח לה' באתי!" ובהכרח שמשיחת דוד למלך נעשתה בהסתר, ככתוב: "ויקח שמואל את קרן השמן וימשח אותו בקרב אחיו", בלא לקיים דיון בסנהדרין, שהרי כל ידיעה כזאת, ששמואל המליך מלך בישראל, משהייתה מגיעה לאוזנו של שאול היה הורג את שמואל, כפי שהרג את כהני נוב. נמצא שהן שאול והן דוד הומלכו שלא כדין, ואף על פי כן לא שמענו דעה, ששאול ודוד מלכים פסולים הם ומלכו שלא כדין. שכן הצורך להמליך מלך בפני שבעים ואחד זקנים נאמר לכתחילה, ולא לעיכובא (באשר למקורות – אכמ"ל). וכדאי למעיין לבדוק בהמשך רשימת המלכים מי הומלך במעמד הסנהדרין, ודומה שלא ימצא.

עוד אמרו חכמים בתוספתא סנהדרין פ"ג ה"ד משפט דומה בעניין מינוי כוהן גדול: "אין מעמידין... כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד", ומשתמע, לכאורה, שאם הכוהן הגדול לא נתמנה על ידי הסנהדרין – הכוהן פסול והעבודה בטלה, ובכלל זה, כמובן, עבודת יום הכיפורים. אולם מתברר כי לא כן הוא, ובימי בית שני העמידו כוהנים רבים לכהונה גדולה שלא על פי הסנהדרין. ואמרו חז"ל במסכת יומא (ט ע"א): "ושנות רשעים תקצורנה" – זה מקדש שני, שעמד ארבע מאות ועשרים שנה, ושמשו בו יותר משלש מאות כהנים". לפי המתואר בגמרא שם, היו בין הכוהנים הגדולים עמי

3 וראה מה שכתב הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ו הי"ד והל' תשובה פ"ד ה"א) בעניין המעכב את הרבים מלעשות מצווה.

ארצות, שקנו את משרתם בכסף מאת השלטון הרומי, ואף על פי כן נכנסו ביום הכיפורים לקודש הקודשים ככהנים גדולים לכל דבר. לא מצינו תנא או אמורא, וכן פרשן מן הראשונים והאחרונים האומר שכהנים אלו עבודתם פסולה. נמצא, שההלכה שיש למנות כוהן גדול דווקא ב'בית דין הגדול', לא נאמרה אלא כמצווה לכתחילה, אך אין תנאי זה מעכב.

אף לענייננו בעניין הכנת בגדי כהונה, נאמר בברייתא: "בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג". נאמרה בכך הלכה לכתחילה, אך אם תפרו במעשה מחט – הבגד כשר, שכן כאמור: "רחמנא אמר – עביד!"

כאן המקום להדגיש, כי יש ראשונים כמו ה'ערוך' ורבנו אליקים הלומדים את הסוגיה באופן שונה מרש"י והרמב"ם, וכוונתה לומר, שלכתחילה כך המצווה, להכין את הבגדים לא רק באריגה אלא גם בתפירה, כשהדבר מסתייע בפסוקים. מעתה, שיש לפנינו שתי פרשנויות למה התכוונו הפסוקים, ולמה התכוונו חז"ל, כן יש לפנינו שינויי גירסא בעצם הסוגיה בגמרא, והננו באים לקיים מצווה מן התורה, עלינו לבחור בשיטה שתביא לקיום המצווה בהידורה, ולא לבחור בשיטה המעכבת את קיום המצווה או אף מביאה לביטול המצווה, חלילה. כי כשיש ספק בדין דאורייתא, מקיימים את המצווה למרות הספק, ולחומרא, ואין מבטלים אותה מספק, ולקולא.

לשיטת הערוך ורבנו אליקים, המאמר מתפרש באופן המאפשר לארוג בגדים לכתחילה, כלומר, לגזור את הבד בגזירה בהתאם לגופו ומידתו של הכהן – כמצוות התורה – ולבסוף לתפור את חלקי הבגד.

הבירור הנוכחי היה כבר לעיני כמה חכמים מגדולי התורה. חלק השיבו שהמקדש ירד משמים עם הבגדים כשהם מוכנים – כל כוהן לפי מידתו, ומדוע להיכנס לשאלה כלל. חלק אחר מתלמידי החכמים, המאמינים שבית המקדש וכן הבגדים חייבים להיעשות בידי אדם, ככתוב "ועשו בגדי קודש", ומודעים לקשיים המעשיים, הסכימו שיש לפרש את הסוגיה באופן שונה, ועניין התפרים אינו מעכב.

זו שיטת 'מכון המקדש': לעשות! כך נשבענו כולנו בהר סיני 'נעשה ונשמע!' בדרך זו הולכים ב'מכון המקדש' ובה נלך, ועל כך תפארתנו, לעשות את רצון ה' בעשייה, ולבנות מקדש ובגדים "לכבוד ולתפארת".

ד. האם היופי והפאר הנדרש בתורה משתנה?

המשיגים מעירים: "נראה שהמניע של הרב אריאל לעקור הרים, הוא הרצון שבגדי הכהונה יראו יפים ומלכותיים", ומוסיפים שהאסתטיקה משתנה: "ייתכן שפעם

שרוול או שק או צינור היה נחשב יפה". לאור דבריהם הם מציעים לעשות בגדים מרושלים, כשק או צינור.

ואנחנו לא כן למדנו! המקום היחיד בתורה בו נאמר לשים לב ליופי הוא דווקא בבגדים, ככתוב (שמות כ"ח, ב): "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת!" וכן (שמות כ"ח, מ): "ולבני אהרן תעשה כותנות ועשית להם אבנטים, ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת!" דבר זה לא נאמר במקדש וכליו, למרות שהכל נעשה לכבוד ולתפארת. מילים אלו אינן מליצה אלא תורה ומצוות עשה! וכפי שאומר רש"י (זבחים יח ע"ב): "'מקורעין עבודתו פסולה' – ואפילו הן חדשים! דלאו בגד הוא הראוי לעבודה, דבעינן 'לכבוד ולתפארת!'" וראה אבן-עזרא שמות (כ"ח, ב): "ובגדי אהרן כולם הנזכרים – לכבוד ולתפארת שיתפארו בהם, כי אין אחד מישראל שילבש כאלה".

עוד אמרו חז"ל באסתר רבה (פרשה ב) על המלך אחשוורוש, שהוציא בפני כל העמים את בגדי הכוהן הגדול: "'בהראותו את עושר כבוד מלכותו: בגדי כהונה גדולה הראה להם. נאמר כאן 'תפארת גדולתו', ונאמר להלן 'ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת'". נמצא שבגדי המלוכה של אחשוורוש היו מפוארים כבגדי הכוהן הגדול.

לכך מתכוון הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ח ה"ד) באומרו: "בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשלים כדרך בגדי הגדולים! שנאמר: 'לכבוד ולתפארת'". זה גם מה שכותב הרמב"ן: "'לכבוד ולתפארת'... כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן! כדמותן ילבושו המלכים בזמן התורה... והמצנפת ידועה גם היום למלכים ולשרים הגדולים!" הוזה אומר: בכך ציוותה התורה על האומנים להוסיף תפארת, ולהשקיע בבגדים עבודה עמל ומחשבה כדי שיהיו מפוארים ככל האפשר.

נמצא מעתה להיפך! מן הבגדים למדנו על כלל המקדש לעשותו לתפארת. אלה דברי דוד על המקדש (דברי-הימים א כ"ב, ה): "ויאמר דויד: שלמה בני נער ורך, והבית לבנות לה' – להגדיל למעלה! לשם ולתפארת לכל הארצות!" כך גם אומר ישעיהו (ס', יג): "כבוד הלבנון אליך יבוא ברוש תדהר ותאשור יחדיו, לפאר מקום מקדשי ומקום רגלי אכבד".

מכאן למד גם הרמב"ם הלכות לכלל המקדש (הל' בית הבחירה פ"א ה"א):

מצווה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור, שנאמר: 'ולרומם את בית אלהינו', ומפארינן אותו ומייפינן כפי כוחן. אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו – הרי זו מצווה.

הרמב"ם פותח ב'מצווה' ומסיים ב'מצווה', ובהכרח שלמד את הפאר והיופי ממצוות התורה, להפעיל את הדמיון ולהוסיף "לכבוד ולתפארת".

וראה מה שכתב בספר החינוך על כוהנים בעלי מום:

שלא יעבוד כהן בעל מום... משורשי המצווה, לפי שרוב פעולות בני אדם רצויות אל לב רואיהם לפי חשיבות עושיהן. כי בהיות האדם חשוב במראהו וטוב במעשיו ימצא חן ושכל טוב בכל אשר יעשה בעיני כל רואיו... על כן באמת ראוי להיות השליח (=הכהן) שהכפרה תלויה עליו – איש חן, יפה תואר ויפה מראה ונאה בכל דרכיו, למען יתפשו מחשבות בני איש אחריו. (ספר החינוך, מצוה ערה)

מידת החסד אומרת, לכאורה, שראוי לחוס על כוהן בעל מום, ולהימנע מלקפח אותו מלעבוד במקדש, כי די לו בעובדה שהוא כבר מקופח בגופו. אך בשיקול הקיים בין כבוד הכהונה ובית המקדש, לבין כבודו האישי – העדיפה התורה לשמור על כבוד המקדש ומוראו.

נסכם בדברי הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פמ"ה:

אמנם היות השמירה והסיבוב סביב למקדש תמיד, הוא לכבד אותו ולפארו... ומכלל הדברים המביאים להגדיל המקדש ולפארו עד שיגיע לנו יראה ממנו, שלא יבוא אליו – לא שיכור... לא פרוע ראש וקרוע בגדים... ולהגדיל הבית עוד, הגדיל מעלת עובדיו ונבדלו הכהנים והלויים. וציוה להלביש הכהנים בגדים נאים ומלבושים יפים וטובים – 'בגדי קדש לכבוד ולתפארת'. ושלא ישמש בעבודה בעל מום, ולא בעל מום לבד אלא הכיעורים גם כן פוסלים בכהנים, כמו שהתבאר בתלמוד זאת המצווה. מפני שההמון לא יגדל אדם אצלם בצורתו האמיתית אלא בשלמות איבריו ויופי בגדיו. והמכוון שתהיה לבית גדולה ותפארת אצל הכל. אבל בן לוי... הכוונה בו אמירת השיר... כי לא יפעלו הנפשות רק לקולות ולניגונים הערכים ועם כלי השיר גם כן, כמו שהיה העניין במקדש תמיד.

והדברים מדברים בעד עצמם.

גם ההערה על אודות דברי יוסף בן מתתיהו הכוהן כאילו מדובר במקור מפוקפק – אינה במקומה. עם כל הבעיה בהתנהגותו בעת החורבן, יש בכתביו התאמות למאות ואלפים עם דברי חז"ל, וכבר אמר הרמב"ם: "שמע האמת ממי שאמרה". ככלל, דומה שעל כולנו להסכים כי ההידור והכבוד, והטעם הטוב, אף הוא נצחי, ולכן התורה, היא הקובעת את הגדרים של הנוי והכבוד, ואדרבה, תובעת מאיתנו במצווה מפורשת להוסיף תפארת כפי התקדמות האומנות והיצירה בעולם. דומה שאין מי שיאמר, שאמנם בעבר היו המלכים לבושים בהידור ותפארת, אך מאחר שהיו אנשים שהלכו בלבוש שק, ועתה גם בימינו התרגלו 'לאופנה' בה הולכים בבגדים 'זרוקים' ובג'ינס

קרוע, וזה 'כבוד האדם', מעתה כך יאה להלביש את הכוהנים בבגדי כהונה כגון אלה.
אלא ברור לכל בר דעת ש"התהילה והתפארת – לחי עולמים".

בברכה ובתפילה: יהי רצון שנבנה את בית המקדש בימינו.

