

עמוד שער

(גיליון לה – אדר ה'תשע"ח)

מערכת: הרב צבי שלוח

בעז אופן

שמואל מרצבך

ועדה מייעצת:

הרב יהודה שביב

פרופ' יוסף עופר

1517-ISSN 1565

כתובת ההוצאה:

בית המדרש 'בית הבחירה'

'צור ישועתי' (ע"ר)

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9961942 פקס: 02-9961055

דואר אלקטרוני - malinbakodesh@gmail.com

אתר אינטרנט - www.elhamikdash.com

לזכר אבי מורי משה יהודה (ליאו) בן החבר צבי הרמן פרנקנטל ז"ל.
חזה את עליית הנאצים ימ"ש, הציל את משפחתו ועלה לארץ ישראל
והיה מחלוצי ובוני תעשיית החלב במדינת ישראל.

אבי ז"ל היה נאמן לתורה עם דרך ארץ והתמיד לקבוע עתים לתורה,
וביתו היה מקום ועד לחכמים. עמד בגבורת אריה בניסיונות החיים.
נשא בליבו קינה על חורבן קהילת פרנקפורט על נהר מיין.

הלך לעולמו ביום א' בכסלו תשנ"ד (15 בנובמבר 1993). הוריש לנו
את האהבה לתורה יחד עם החזון לפעול בעולמו של הבורא.

ולזכר אמי מורתי, מרת ציפורה (סופי) בת הרב ד"ר משה ברויאר
ז"ל. בעלת ידע רחב יחד עם עמקות בתורת ה' על כל נדבכיה,
והשיחה עמה הייתה תמיד חוויה רוחנית מרתקת. הייתה בקיאה גם
בתרבות הקלאסית הכללית והספר לא מש מידה. הריצותה לא ידעה
גבולות. ראתה כחובה נעימה להעשיר את ילדיה ונכדיה בעושר
הרוחני שבו נתברכה, והכול בצניעות ענווה וחקן.

נעלה על גם את עמידתה לצד אבי ז"ל בטיפול במשפחתו – אמו
ואחיו – בכבוד, במסירות ובהתמדה, במשך עשרות שנים, בהדר והוד,
יחד עם היותה עזר כנגדו כאשת חיל כל ימי חייו.

הלכה לעולמה ביום ב' בטבת, נר שמיני של חנוכה תשס"ב
(17 בדצמבר 2001)

תנצב"ה

בנם וכלתם: אלהנן ואנט פרנקנטל

תוכן העניינים

7		הקדמה
		דרישת המקדש
11	הרב צבי שלוח	אומות העולם והמקדש
23	הרב עזריה אריאל	שיטת הכפתור-ופרח בזיהוי מקום המקדש
35	עמיחי אליאש	הכפתור-ופרח לא זיהה את הצכרה כאבן השתייה (תגובה)
37	הרב עזריה אריאל	יחס הכפתור-ופרח למסורת זיהוי הצכרה כאבן השתייה (תשובה לתגובה)
		הקדושה והמקדש
41	הרב עידוא אלבה	כניסת אשה זבה טבולת יום להר הבית
		קרבנות וקודשים
95	שראל לוי	מטיל מום בקודשים - מקור הדין וגדריו
		עבודת המקדש
119	הרב יוסף אלבז	שמן המשחה - מצוותו לדורות
143	דוד הלל וינר	זיקתו של לחם הפנים ל"שולחן לחם הפנים"
		המועדים במקדש
153	הרב יהודה זולדן	מינוי לקרבן פסח - בוגרים וקטנים
165	הרב הראל דביר	"דרך רחוקה" - הגדרתה ויישומה בזמננו
		תגובות
187	הרב הראל דביר והרב פסח הלפרין	השתתפות טמאי-שרץ ומחוסרי-כיפורים בקרבן פסח הבא בטומאה

הנחיות לשולחי המאמרים:

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

שמות המשתתפים בגיליון זה:

- הרב עידוא אלבה – המכון לרבני ישובים, קרית ארבע
- הרב יוסף אלבז – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; קדומים עמיחי אליאש – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב עזריה אריאל – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; ירושלים
- הרב הראל דביר – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב פסח הלפרין – בית הכנסת 'החורבה', ירושלים
- דוד הלל וינר – עכו
- הרב יהודה זולדן – מפמ"ר להוראת תלמוד ותושב"ע בחמ"ד, ירושלים; מעלה אדומים
- שראל לוי – ישיבת הר עציון; החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים
- הרב צבי שלוח – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

הקדמה

יציאת מצרים הייתה כפולה. בפעם הראשונה יצא עם ישראל ממצרים רק לאחר שהמעצמה הגדולה – מצרים – נאלצה להתיר זאת בעקבות מכת בכורות. בפעם השנייה, לאחר קריעת ים סוף לא נדרשה כל הסכמה מצדם של המצרים, והקב"ה הוכיח שלמרות שהמצרים חזרו בהם ואינם מסכימים עוד, בני ישראל יוצאים ביד רמה, על אפס ועל חמתם.

זו הייתה הנהגת ה' ב'ביאה הראשונה'. ב'ביאה שנייה' הקב"ה הנהיג אותנו בדרך שונה. היוזמה הייתה מצדו של כורש "מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל לירושלים אשר ביהודה ויבן את בית ה' אלהי ישראל" (עזרא א, ג). לא מסופר על פעילות מצדם של ישראל להכשרת הצהרה זו. כורש קרא לעם ישראל לשוב לארצם ולבנות את בית המקדש. ארץ ישראל נשארה באותו זמן תחת חסותו וריבונותו של כורש, וליהודים לא ניתנה עצמאות מדינית אלא חירות פולחן בלבד.

מה יהא בביאה שלישית? בינתיים, התהליך הוא הפוך מן התהליך שאירע בביאה שנייה. עצמאות מדינית ניתנה למדינת ישראל בהסכמת רוב מדינות העולם בעצרת האו"ם, אבל בניגוד להצהרת כורש, אומות העולם הכירו רק בזכות הקיום של המדינה, אבל לא הכירו בזכותם של ישראל לבנות את בית המקדש. אפילו בירושלים כבירת ישראל לא הכירו האומות עד כה. בימים אלו החליטה אמנם ארצות הברית להכיר בירושלים כבירת ישראל, אך רק כבירה מדינית. נשיא ארצות הברית סייג את הצהרתו ואמר שירושלים חייבת להישאר מקודשת לשלוש הדתות, כאשר הכותל המערבי יישאר מקום תפילת היהודים והר הבית יישאר מקום תפילת המוסלמים.

ההכרה בערך של בניין המקדש וחידוש העבודה, והתועלת שתבוא לכלל האנושות מכך, טרם חלחלו בלבבות.

הרב קוק זצ"ל התייחס לנושא זה בשנת תרפ"ב (בשנים שבין הצהרת בלפור להכרזת האו"ם). הרב ראה כבר אז אפשרות ריאלית להכרת האומות בזכותנו על מקום המקדש ובחשיבות בניין המקדש. הרב היה נשיאה של ישיבת תורת כהנים שבה למדו את הלכות הקודש והמקדש ובעקבות כך הוא קיבל מכתב נזיפה מההנהלה הציונית, בתשובתו הוא כותב בין השאר את מה שאמר לוועדה הבריטית בעניין יחסנו למקום המקדש:

כשם שאתם רואים שזכותנו על הארץ בכלל, אף שהיה זה דבר רחוק אצל כל העולם כולו עד כה, מ"מ גלגלה ההשגחה העליונה סבות, עד שמה שהיה רחוק הולך ונעשה קרוב. ואנו בטוחים שהדבר ילך הלוך ואור, עד שכל העמים יכירו את צדקת זכותנו, הכתובה בכתב קדש על ארצנו הקדושה. כמו כן יבואו ימים שכל העמים יכירו את אמתת זכויותנו על מקום המקדש, וידעו כולם ויכירו שהחזון של הנביאים שנאמר על המקום הקדוש הזה: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים", יתקיים

רק כשיהיה הבית הגדול והקדוש הזה שם על מכוננו, בידי בעליו הראשונים, שהם בעליו הנצחיים, שהוא עם ישראל, עם ה' מעולם, הוא ולא אחר.

כדי שיגיעו אומות העולם להכרה זו, עם ישראל חייב להיות החלוץ ולהוות את עמוד האש ההולך לפני המחנה. כשאנו נכיר בחשיבות בניין בית המקדש וחידוש העבודה בו, יבואו אחרינו אומות העולם.

מעלין בקודש גיליון ל"ה, המוגש לפניכם, הוא נדבך נוסף בבירור הלכות המקדש ועבודתו, ועמו נבנה נדבך נוסף בהעמקת הציפייה לראות בשוב ה' לציון ברחמים ובהחזרת העטרה ליושנה בבניין המקדש בתפארתו ובהשבת הכהנים לעבודתם, הלוויים לשירם ולזמרם וישראל לנוויהם.

* * *

נסקור בקצרה את המאמרים הממשיכים דיונים מגיליונות קודמים :

בגיליונות קודמים (ראו גיליונות ל-לב) עסקנו בהרחבה בשאלת זיהוי מקום המקדש. העוסקים בזיהוי מקום המקדש בהר הבית דנו הרבה בשיטת הכפתור-ופרח בשאלה זו. הכפתור-ופרח אינו דן כלל במה שבתוך הר הבית אלא רק בכתליו, אך מתוך דבריו עולה לכאורה שהמקדש היה בדרומו של ההר. הרב עזריה אריאל טוען שמתוך דברי הכפתור-ופרח עצמו מוכח שלא יתכן שהמקדש היה בדרומו של ההר, ולפיכך הוא מציע שינוי גרסה בדבריו, וסובר שהכפתור-ופרח לא חלק על הזיהוי המקובל שהצכרה היא אבן השתייה. עמיחי אליאש מגיב וטוען שאמנם לכפתור-ופרח אין שיטה חלופית על מקום המקדש, אך הוא גם לא קיבל את המסורת על הצכרה כוודאית, והרב עזריה משיב בקצרה על תגובתו.

הרב עידוא אלבה מרחיב את הדיון שנפתח בגיליון כד (הרב אריה כץ, עמ' 117), והמשכו בגיליון כו (הרב הלל בן שלמה, עמ' 173; והרב אריה כץ, עמ' 185) האם להלכה, טבול יום שהוא גם מחוסר כיפורים רשאי להיכנס למחנה לוי, אף שמדברי כמה ראשונים משמע שפסקו לחומרא, וכפועל יוצא - האם אישה הטובלת מזובה (ובימינו איננו מבחינים בין נידה לזבה) - מותרת מיידית בכניסה להר הבית לדעת המתירים לעלות בימינו. אגב כך משיב המחבר לדברי הרב זלמן קורן (גיליון לג עמ' 13) הטוען שפוסקים רבים אסרו כניסת כל טבול יום למחנה לוי, וכן לטענתו שבזמן שאין סורג (כבימינו) אסור להיכנס אף למקומות המותרים לטמא מת.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

דרישת

המקדש

אומות העולם והמקדש

- א. קרבנות ותפילה – עבודת ה'
- ב. הציווי בקרבנות ותפילה
- ג. קרבנות לפני מתן תורה
- ד. קרבנות הגוי
- ה. הגויים בבתי המקדש השונים
- ו. כניסת גויים למקדש
- ז. חג הסוכות
- ח. בית המקדש השלישי
- ט. סיכום

הצפייה לבניין בית המקדש ולחידוש עבודת הקרבנות היא מרכיב מרכזי ביהדות. ננסה לבחון מה מקומן של אומות העולם בעניין זה. האם הקמת בית המקדש וחידוש העבודה בו הוא רק 'אינטרס' ישראלי או שמא אינטרס בינלאומי. וכיצד אנו צריכים להתייחס לגויים שיבואו להסתופף בחצרות בית ה'. בתוך כך ננסה לבאר מה היחס בין עבודת הקרבנות לשאר מצוות התורה.

א. קרבנות ותפילה – עבודת ה'

את המצוות שבין אדם למקום ניתן לחלק לשני סוגים: מצוות שיסודן קיום ציווי ה', ואלמלא נצטוונו בהן לא היינו יכולים להעלות על דעתנו את קיומן (כגון שופר ולולב וכדו'); ומצוות שאע"פ שאף הן ציווי א-לוהי, יסודן נטוע ומושרש בכמיהת האדם להתקרב לבוראו ולדבקה בו. בסוג זה נכללים התפילה, הקרבנות וההשתחויה¹. המצוות ששורשן בכמיהת האדם לבוראו נקראות "עבודה", כי הן מבטאות את מערכת היחסים בין האדם לבוראו – כעבד השייך לבוראו וחפץ בקרבתו:

עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בככרות, משהוקם המשכן
נאסרו הבמות ועבודה בכהנים... (משנה, זבחים יד, ד)

גם התפילה נקראת 'עבודה', או בלשון הירושלמי 'פולחן':

1. בעולם המודרני טבע אנושי זה לא בא לידי ביטוי, ונטייה טבעית להקרבת קרבן לה' והשתחויה התחלפה בתפילה. חז"ל מספרים שאנשי כנסת הגדולה בקשו מהקב"ה שיצר עבודה זרה ייעלם ויחד אתו נעלמה התשוקה הטבעית להקרבת קורבנות.

כתיב (דברים יא, יג): "לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם", וכי יש עבודה בלב? ואיזו – זו תפילה. וכן הוא אומר (דניאל ו, יז): "אלהך די אנת פלח ליה בתדירא הוא ישזבינך", וכי יש פולחן בבבל? ואיזו – זו תפילה. (ירושלמי ברכות פרק ד)

ואף הרמב"ם קרא לספר מהי"ד-החזקה העוסק בהלכות הכלליות של הקרבנות בשם 'עבודה' (ואת ההלכות השייכות לקרבנות מסוימים כינס בספר 'קרבנות').

יסוד זה מתבאר בדברי הרב קוק ב'מצות ראייה', שכתב שלמרות ש"מצוות אינן צריכות כוונה", כלומר שחיסרון כוונה אינו מעכב את קיומן בדיעבד, במצוות התפילה ובהקרבנות קרבנות אין הדבר כן והעושה אותן ללא כוונה "אין לו שכר כלל":

"אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים" הוא תנאי עקרי שיכוין אדם לבו לשמים, דבלא כונה לשמים אין לו שכר כלל... אבל כשאינו נתכוין בקרבנות לשי"ת שיהיה לו נחת-רוח ושמקריב לשמו ודאי אין לו שכר כלל. ובזה י"ל דחמירי קובנות משאר מצוות, דבקרבנות כפל קרא ב' פעמים "ריח ניחוח", והיינו לשם נחת-רוח למי שאמר והיה העולם לעשות רצונו. והכי נמי תפילות ותחנונים שעומדים במקום קרבנות, י"ל דאם אינו מתכוין בהם אין לו שכר כלל דעיקרם היא הכונה...

וזאת משום שקרבנות ותפילה יסודם בפניית האדם לבוראו, ולכן עשייתם בכוונה אינה ערך-מוסף, אלא 'גופה של מצווה'.

דברים אלו מבוארים בדברי ר' חיים מבריסק, שקבע שלהבדיל מ'כוונת פירוש המילים' בתפילה, שהיא 'דין מדיני מצוות התפילה', 'כוונת הלב' בעמידת האדם אל מול בוראו בתפילה הנה חלק אינטגרלי "מעצם מעשה התפילה", ובלעדיה אין זה מעשה תפילה כלל:

נראה לומר דתרי גווני כוונות יש בתפילה, האחת כוונה של פירוש הדברים, ויסודה הוא דין כוונה, ושנית שיכוון שהוא עומד בתפילה לפני ד'. כמבואר בדבריו פ"ד שם ז"ל "ומה היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה". ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפילה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה. (חידושי ר' חיים הלוי, תפילה ונשיאת כפים פרק ד)

ב. הציווי בקרבנות ותפילה

אמנם, על אף שעיקרם של התפילה והקרבנות הוא "עבודת הלב", יש בהם רובד נוסף של ציווי א-לוהי.

לדעת הרמב"ם מצוות תפילה היא מדאורייתא:

והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר "ועבדתם את י"י אלהיכם" ואמר "ואותו תעבדו" ואמר "ואותו תעבדו" ואמר "לעבדו" ... ולשון ספרי: "ולעבדו – זו תפילה". (ספר המצוות, מצות עשה ה)

אמנם הרמב"ן בהשגות חולק שם ואומר שמצוות תפילה היא רק מדרבנן. אך ר' חיים מבריסק כותב **שעצם מעשה התפילה**, עניינה וקיומה, הוא מדאורייתא גם לדעת הרמב"ן:

אבל יש להוסיף עוד, לדעת הרמב"ם דחובת התפלה ומצותה הוא מדין תורה. ואפילו להחולקים על הרמב"ם, היינו רק בחיובה, אבל קיומה וענינה הוי לכו"ע (חידושי ר' חיים הלוי, שם) מדין תורה.

כלומר, התורה מייחסת ערך למושג התפילה ומגדירה אותה כ"עבודת ה'", אף אם איננה 'מצווה' במובן של ציווי וחיוב. אותה "עבודה" שאיננה תלויה בציווי, היא הפנייה היסודית והטבעית של האדם לבוראו, ועל כן היא חלה גם לפני מתן תורה.²

במעלין בקודש גיליון י"ד הציע הרב מיכאל אברהם ביאור מחודש לכלל בהלכות קודשים – שמצוות התורה אינן מעכבות אלא אם כן שנה עליהן הכתוב לעכב. הוא טוען שבקרבנות, כמו בתפילה, יש ערך למעשה גם אם הוא לא נעשה לפי כללי ההלכה. ראיה לכך מהגמרא ברכות (כו ע"א) שמי שהתפלל לאחר זמן תפילה – "שכר תפילה יהבי ליה, שכר תפילה בזמנה – לא יהבי ליה" ומדוע מקבל הוא שכר תפילה, והלא לא קיימה כראוי? ומבאר הרב מיכאל אברהם שמצוות התורה להתפלל אינה עוקרת את רצון הטבעי שבתפילה, אלא רק מוסיפה עליו. לכן המתפלל אחר זמן תפילה, קיים את המהות של התפילה. ומסתבר שכך הוא הדבר גם בעבודת הקרבנות. אדם שהקריב קרבן באופן אינטואיטיבי, מתוך רגש טבעי שלו, הרי יש כאן עבודת ה', וגם אם הוא עשה זאת שלא על פי ההלכה בפועל הייתה כאן 'עבודה'. לכן פרטי ההלכה בקודשים אינם מעכבים (אא"כ שנה עליהם הכתוב לעכב), כי גם אם לא קיימה מצוות התורה סוף סוף נעשתה 'עבודה' שיש לה ערך גם ללא הציווי. מה שאין כן בשאר מצוות, שאם לא התקיים הציווי אין למעשה כל ערך.

אמנם, בניגוד לתפילה, שהיא "עבודה שבלב" (מכילתא דרשב"י כג, כה), ולכן נאמר לגביה (ברכות כא ע"א): "ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו" – תפילת נדבה – וניתן לאומרה בכל לשון (סוטה לג ע"א); בקרבנות שהם עבודת המעשה, הגבילה התורה וקבעה כללים ברורים ומדויקים למעשה הרצוי, ולפעולות הפוגמות ופוסלות אותו (בכך ששנה

2. אמנם חז"ל אומרים שהאבות קיימו את כל התורה כולה, אבל למעשיהם לא הייתה משמעות הלכתית, ואולי זו הסיבה שהתורה לא כתבה זאת.

עליהם הכתוב לעכב, או בדרכים אחרות) – איסור במות, פסול עבודה בזר, בבעל מום ובמחוסר בגדים ועוד.³

ג. קרבנות לפני מתן תורה

התפיסה שיסוד עבודת הקרבנות קודם לציווי ונובע מכמיהת האדם לעבוד את בוראו, עולה גם מעיון בספר בראשית (שכולו טרם מתן תורה).

אדם הראשון הקריב קרבן כשנברא:

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

כלומר, זוהי תנועת נפש טבעית ראשונית, שאינה תלויה ציווי. ומעיר על כך הרב חיים קניבסקי בספרו 'דרך חכמה': "לא מצאתי במדרש שמיד שנברא הקריב, והרמב"ם כתב זאת מסברא". כלומר הקרבת הקרבן היא אינסטינקט טבעי, כשם שתינוק כשנולד נושם, בוכה ויונק, מייד עם לידתו.

גם בניו של אדם הראשון, קין והבל, הולכים בדרך זו:

ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה ל' ה'. והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו ומחלבהן... (בראשית ד, ג-ד)

כך גם אחר המבול, עם חידוש העולם מחורבנו, הדבר הראשון שנח עושה בצאתו מן התיבה הוא הקרבת קרבן, כמו אדם הראשון בעת בריאתו.

ויבן נח מזבח לה', ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהר ויעל עלת במזבח: וירח ה' את ריח הניחח, ויאמר ה' אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם... (בראשית ח, כ"א)

גם אברהם יצחק ויעקב ממשיכים בדרך זו, בונים מזבחות ומקריבים קרבנות. אצל האבות מוזכרת גם תפילה, וחז"ל מייחסים לאבות את תיקון שחרית מנחה וערבית, אך הכתוב ממעט לעסוק בכך, יש יותר אזכורים של בניית מזבח והקרבת קרבן מאשר תפילות.

3. בתוון שבין עבודת התפילה שלא הוגבלה ובין עבודת הקרבנות שפרטיה קבועים ומוגדרים, נמצאת מצוות השתחווייה. ההשתחווייה היא אמנם פעולה מעשית, וביחס לעבודת הלב שבתפילה היא מוגדרת בפרטיה (איסור השתחווייה על אבן משכית מחוץ למקדש), אך אינה קבועה בכללים ברורים כעבודת הקרבנות.

ד. קרבנות גוי

במתן תורה השתנה מעמדו של עם ישראל, ואילו אומות העולם לא עברו כל שינוי. מסתבר, שקרבנות ותפילה, שיסודם במהותו של האדם, ימשיכו לנהוג בבני נח גם בזמן הזה באותו אופן שנהגו קודם. וכך מבואר בברייתא המובאת בגמרא במסכת זבחים, שנכריס בזמן הזה רשאים להמשיך להקריב קרבנות כמו לפני הקמת המשכן:

עד שלא הוקם המשכן הבמות מותרות ועבודה בכורות והכל כשרין להקריב בהמה חיה ועוף זכרים ונקבות תמימין ובעלי מומין טהורין, אבל לא טמאין. והכל קרבו עולות. ועולה שהקריבו בני ישראל במדבר טעונה הפשט וניתוח. ונכריס בזמן הזה רשאין לעשות כן. (זבחים קטו ע"ב)

ואכן, הגויים אינם מצווים במצוות עשה⁴, אבל הם יכולים להתקרב לבורא ע"י קרבן ותפילה. אפשרות זו קימת גם היום. וכך פסק הרמב"ם שגוי יכול בכל מקום שהוא לבנות במה ולהקריב עליה קרבן. ליהודי אסור לסייע לו בגלל איסור במות אבל מותר ללמד אותו איך להקריב:

והגויים מותרין להקריב עולות לשם בכל מקום. והוא שיקריבו בכמה שיבנו... ומותר להורות להם וללמדם היאך יקריבו לשם האל ברוך הוא. (רמב"ם, מעשה הקרבנות יט, טז)

היסוד הרעיוני של שייכותם של הגויים בעבודת הקרבנות רמוז בכמה מקומות בחז"ל אשר קושרים את עבודת המקדש והקרבנות לבריאת העולם, עוד בטרם הופעת אור ישראל בעולם. בגמרא בע"ז (ח ע"א) נאמר שאדם הראשון הקריב קרבן למחרת בריאתו. וכן במדרש איתא "אדם ממקום כפרתו נברא" (בראשית רבה יד, ח), כלומר מן האדמה של מקום "מזבח האדמה", ומכאן שהזיקה שלו לקרבנות מוטבעת בו מעצם יצירתו. כך גם לגבי מוקד המקדש – קודש-הקודשים נאמר בתוספתא (יומא ב יד): "אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים ושתייה נקריה, גבוהה מן הארץ שלוש אצבעות, שמתחילה היה עליה ארון נתון... ר' יוסה אומר: ממנה נשתת העולם". העובדה שאדם הראשון, אבי כל האנושות נברא ממקום המזבח, ושלבן השתייה שבקודש-הקודשים ממנה הושתת כל העולם, מלמדת אותנו שבית המקדש הוא בעל משמעות לכל אומות העולם ולא רק לעם ישראל.

עולה ושלמים בקרבנות הגוי

אמנם להבדיל מישראל שיש אצלם מציאות של קרבנות חובה, אצל הגויים קיימים רק קרבנות נדבה, שהרי הגויים אינם מצווים כלל על מעשה הקרבנות.

4. שבע מצוות בני נח הן מצוות לא תעשה: איבר מן החי, ברכת ה', גזל, עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. החיוב היחיד הוא דינים, שאין זו מצוה בין אדם למקום אלא חיוב לנהל מדינה מתוקנת.

גם בבית המקדש מקבלים קרבנות מגויים. במסכת מנחות מובאת ברייתא שבה נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא אלו קרבנות נדבה רשאים הגויים להביא לבית המקדש:

“איש” – מה ת”ל “איש איש”? לרבות את העובדי כוכבים שנודרין נדרים ונדבות כישראל. “אשר יקריבו לה’ לעולה” – אין לי אלא עולה, שלמים מנין? תלמוד לומר: “נדריהם”. תודה מנין? תלמוד לומר: “נדבותם”. מנין לרבות העופות והיין והלבונה והעצים? ת”ל: “נדריהם” – לכל נדריהם, “נדבותם” – לכל נדבותם. א”כ מה ת”ל “עולה”? עולה – פרט לנזירות, דברי ר’ יוסי הגלילי; ר”ע אומר: אשר יקריבו לה’ לעולה – אין לי אלא עולה בלבד. (מנחות עג ע”ב)

לדעת ר”ע גוי רשאי להקריב רק עולת נדבה, ואילו ר”י הגלילי סובר שהם רשאים להקריב גם שלמי נדבה.

בברייתא לעיל כתוב: “והכל קרבו עולות”, ובהמשך הגמרא שם (קטז ע”א) ישנה מחלוקת האם בני נח הקריבו גם שלמים או רק עולות.⁵

ה’שפת אמת’ (שם) קושר בין שתי המחלוקות, וכותב שמי שאומר שבני נח הקריבו שלמים סובר שגם בבית המקדש מקבלים מהם שלמים (כרבי יוסי הגלילי), ומי שאומר שבני נח הקריבו רק עולות סובר שגם בבית המקדש מקבלים מהגויים רק עולות (כר”ע).⁶ הרמב”ם פסק כר”ע:

אבל הגויים אין מקבלים מהן אלא עולות בלבד שנאמר “ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם” אפילו עולת העוף מקבלין מן הגוי אע”פ שהוא עובד ע”ז. אבל אין מקבלין מהן שלמים ולא מנחות ולא חטאות ואשמות. וכן עולות שאינן באות בנדר ונדבה אין מקבלים אותן מן הגויים כגון עולת יולדת וכיוצא בה מעולות שאינן באות משום נדר ולא משום נדבה. (רמב”ם, מעשה הקרבנות ג, ב)

מה ההבדל בין עולה לשלמים? ומדוע גוי לא רשאי להקריב שלמים?

פולחן לבורא עולם שייך בכל אדם, הרגש הטבעי לקחת דבר ולהעלות אותו כליל על המזבח אינו מיוחד לעם ישראל. לכן אם גוי נדב עולה והביאה למקדש מקבלים הימנו. לעומת זאת **בשלמים** קיים רובד נוסף שאינו שייך אצל הגויים. אימורי השלמים מוקטרים על גבי המזבח, אבל את שאר בשר הקרבן אוכלים הכוהנים והבעלים. הבשר נאכל בטרה

5. מפשטי המקראות נראה שהקרבנות שהוקרבו בספר בראשית היו עולות. אצל נח ובעקידת יצחק הדבר מפורש: “ויעל עולות במזבח”; “והעלהו שם לעולה”. אמנם, אצל יעקב כתוב: “ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק” (בראשית מו, א), וראה ברמב”ן שם שמבאר שלמרות שהאבות הקריבו רק עולות יעקב הקריב שלמים.

6. ראה שם אחרונים אחרים שחילקו בין הקרבה של גויים בבמה להקרבה במקדש. אבל הרמב”ם פסק שהן בבמה והן במקדש גויים מקריבים עולות.

ובמקום קדוש (בירושלים) ואכילה זו היא חלק מתהליך הקרבת הקרבן שבו האדם שותף באכילה משולחן גבוה. עבודת ה' שמתבטאת באכילתו של האדם שייכת רק בישראל ולא לאומות העולם.⁷

יש להדגיש שגם כשגוי מקריב קרבן הוא לא נחשב כ'בעלים' של הקרבן אלא כמביאו בלבד.

ה. הגויים בבתי המקדש השונים

ננסה לסקור בקצרה את מידת הקשר שהייתה לגויים למקדשים השונים בעבר.

משכן – המשכן נבנה ע"י עם ישראל, ולאומות העולם לא היה כל קשר אליו בכל גלגוליו השונים במדבר ובארץ ישראל.

בית ראשון – את בית ראשון בנה שלמה המלך. לגויים לא היה כל חלק ביזמה או שותפות בבניין. (חירם מלך צור רק סייע). שלמה המלך ראה את בית המקדש כמקום המיועד גם לאומות העולם **לתפילה**, ואכן בתפילתו מבקש שלמה מה' שיקבל את תפילות הנכרים הבאים למקדש להתפלל בו:

וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך. כי ישמעון את שמך הגדול ואת ירך החזקה וזרעך הנטויה ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים מכוון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי. (מלכים א' ח, מא"ג)

אמנם שלמה אינו מזכיר את האפשרות שהגויים יבואו לבית המקדש להקריב קרבנות.

למעשה, בכל ימי בית ראשון לא שמענו על קשר חיובי בין אומות העולם והמקדש, אלא רק ברצון לפגוע במקדש או לקחת את אוצרותיו.

בית שני – בבית שני המצב היה שונה. הבית נבנה ביוזמתו של כורש מלך פרס, כפי שמבואר בספר עזרא:

ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' מפי ירמיה העיר ה' את רוח כרש מלך פרס ויעבר קול בכל מלכותו וגם במכתב לאמר: כה אמר כרש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר

7. ראה: הרב קוק (אורות הקודש ג עמ' רצד): "מחשבות עמוקות וחודרות בדבר קדושת האכילה.... הוא רק נחלתן של ישראל".

המהרש"א שם מסביר שהשלמים באים לשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים והדבר נעשה על ידי אכילתם משולחן גבוה, ואין הקב"ה רוצה שהגויים יאכלו משולחנו.

ביהודה: מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל לירושלם אשר ביהודה ויבן את בית ה' אלהי ישראל הוא האלהים אשר בירושלם... והמלך כורש הוציא את כלי בית ה' אשר הוציא נבוכדנצר מירושלם ויתנם בבית אלהיו: ויוציאם כורש מלך פרס על יד מתרדת הגזבר ויספרם לששבצר הנשיא ליהודה: (עזרא א א'ח)

מהן ההשלכות הרוחניות של מציאות זו? נראה שבשאלה זו נחלקו ר"ל ורבי יוחנן:

ריש לקיש הוי סחי בירדנא, אתא רבה בר בר חנה יהב ליה ידא. אמר ליה: אלהא! סנינא לכו, דכתיב "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז", אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא – נמשלתם ככסף, שאין רקב שולט בו, עכשיו שעליתם כדלתות נמשלתם כארז שהרקב שולט בו. כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה: לאו היינו טעמא, אי נמי סליקו כולהו בימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש שני, דכתיב "יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם". אף על גב דיפת אלהים ליפת – אין השכינה שורה אלא באהלי שם. (יומא ט ע"ב)

ופירש רש"י שם:

אף על פי שיפת אלהים ליפת – שזכו פרסיים לבנות בית שני, אין שכינה שורה אלא במקדש ראשון שבנה שלמה, שבא מזרעו של שם.

רבי יוחנן אומר שהשכינה שורה רק באהלי שם, לכן מכיוון הפרסיים יזמו את הקמת בית המקדש לא שרתה בו שכינה. לשיטתו גם אילו היו עולים כל ישראל בימי עזרא לארץ, לא הייתה שורה בו שכינה, כיוון שהיוזמה הראשונית לבניין המקדש הייתה של כורש. ואכן זמן קצר אחרי תחילת בית שני פסקה הנבואה ונחתם התנ"ך.

ר"ל חולק ואומר שלמרות שהיוזמה הייתה של כורש, אילו היו כל ישראל עולים לארץ הייתה השכינה שורה במקדש השני. נראה שאילו היו כל ישראל עולים לארץ ובונים את המקדש, היה המקדש נחשב ל'אהלי שם' ולא הייתה משמעות לקריאה הראשונית של כורש. אמנם, אף שהיוזמה הייתה של כורש ורוב העם לא עלה, הקפידו בוני המקדש שרק יהודים יעסקו במלאכת הבניין,⁸ גם במחיר של עיכוב בבניין הבית:

וישמעו צרי יהודה ובנימן כי בני הגולה בונים היכל לה' אלקי ישראל: ויגשו אל זרבל ואל ראשי האבות ויאמרו להם נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלקיכם אנחנו זבחים מימי אסר חדן מלך אשור המעלה אתנו פה: ויאמר להם זרבל וישוע ושאר ראשי האבות לישראל לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו כי אנחנו יחד נבנה לה' אלקי ישראל כאשר צונו המלך כורש מלך פרס. (עזרא ד' א' ג)

8. החתם-סופר (תורת-משה על ויקרא) אף מוסיף ואומר שמאז חידוש בניין המקדש ע"י הורדוס, שהוא עצמו היה עבד, נעשתה התורה ככמה תורות ורבו המחלוקות בישראל.

ו. כניסת גויים למקדש

אנו מצווים לעלות לרגל שלוש פעמים בשנה ולהיראות את פני ה' בעזרה. מי שמקריב קרבן חייב להיכנס לעזרה כדי לסמוך את ידיו על ראש הקרבן. לגויים מותר להיכנס להר הבית אבל אסור להיכנס לשטח שמסביב לעזרה – לחיל.⁹

החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם. (משנה, כלים א, ח)

סביב החיל היה סורג שהגביל את כניסת הגויים. בירושלים בימי הבית השני הוצבו שלטים ביוונית המזהירים בעונש מוות לגוי שיעבור את הסורג.¹⁰ (שלט זה מלמד שגויים רבים באו אל המקדש והיה חשש שיכנסו למקומות האסורים להם).

ז. חג הסוכות

תמידים ומוספים הם קרבנות חובה המוטלים על הציבור, ונקנים מכספי מחצית השקל. משום כך ודאי שנוכרי אינו יכול להיות שותף בהקרבתם, ולמרות זאת רואים חז"ל את פרי החג כבאים לכפר על אומות העולם.

אמר רבי אליעזר: הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה?
כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום
אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך. אמר רבי יוחנן: אוי
להם לגויים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבית המקדש קיים – מזבח מכפר
עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן? (סוכה נה ע"ב)

בחג ראשון של סוכות אנו קוראים בהפטרה את נבואת זכריה המתייחסת לחג הסוכות לעתיד לבוא. מהנבואה עולה שכל הגויים יהיו חייבים לבוא להשתחוות לה' במקדש. ומי שלא יגיע ייענש על כך.

והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלם ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך
ה' צבאות ולחג את חג הסוכות: והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם
להשתחות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם: ואם משפחת מצרים לא תעלה
ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג
הסוכות: זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג
הסוכות: (זכריה יד, טרי"ט)

9. לגבי שטחו של החיל ראה: מעלין בקודש יד ו-כז.

10. בשנת תרל"א נמצא שלט צפונית למקום המקדש שעליו כתוב ביוונית וברומית: "איש נכרי לא ייכנס לפנים מן המחיצה המקיפה את המקדש, ולחצר המוקפה. ומי שייתפס יתחייב בנפשו ודינו למיתה".

בניגוד לחג הפסח שמציין את יציאת עם ישראל ממצרים והיווצרותו של עם ישראל (ולכן בקרבן פסח נאמר במפורש "כל בן נכר לא יאכל בו") – חג הסוכות מציין את היציאה מגבולות בית הקבע, ובו אנו מציינים את ההשפעה של ישראל על כל האומות.¹¹

השפת-אמת רואה בזה תהליך אחד הפותח בנבדלות (פסח), המאפשרת את קבלת התורה (שבועות), שמטרתה הסופית היא קירוב האומות ביתר שאת (סוכות):

בפסח זמן חירותינו שהבדילנו השי"ת מן התועים. ואח"כ זמן מתן תורתנו. ואח"כ בכח התורה צריכין בני ישראל לתקן ולקרב גם כל האומות. ולכן בסוכות ע' פרים... אבל עתידים בני"י לזכות את כל העולם. כי הם יצאו מן הכלל ללמד על הכלל כולו. (שפת אמת, תרנ"ח ד"ה 'איתא')

מאידך, הגמרא במסכת עבודה זרה, רואה במצוות הסוכה את המבחן בו מתברר ההבדל בין ישראל לאומות העולם.

אמרו לפניו: רבש"ע, תנה לנו מראש ונעשנה, אמר להן הקדוש ברוך הוא שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת? אלא אף על פי כן, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה. ומי מצית אמרת הכי? והא אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב: "אשר אנכי מצוך היום?" היום לעשותם – ולא למחר לעשותם, היום לעשותם – ולא היום ליטול שכר! אלא, שאין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו. ואמאי קרי ליה מצוה קלה? משום דלית ביה חסרון כ"ס. מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא...

הרב שלמה גורן מבאר בשם הרב קוק מדוע דווקא במצוות סוכה ניכר ייחודם של ישראל, ומדוע דווקא בה מבעטים אומות העולם. זאת, משום שאומות העולם יכולים להזדהות רק עם מצוות בעלות תוכן דתי פולחני מובהק, כגון תפילה וכדו', ואילו היו נבחנו בה לא היו מבעטים בה אפילו אם הייתה קודרת החמה עליהם. אולם מצוות סוכה, שתוכנה הוא "תשבו כעין תדורו", כלומר עבודת ה' ע"י אכילה ושינה ופעולות טבעיות וגשמיות – זאת אין הגויים יכולים להכיל.¹²

כדי ליישב את הסתירה בין הצדדים ההפוכים של חג הסוכות ביחס לאומות העולם, נראה שיש להבחין בין עולם הקרבנות שאינו זר לאומות העולם ובהחלט ראוי להקריב

11. זוהר כרך א (בראשית) פרשת ויחי (רכא ע"א): "אשרי העם שככה לו אשרי העם שיי' אלהיו, עד כאן חדוותא דכלא חדוותא דאושפיזין ואפילו אומות העולם חדאן בחדוותא ומתברכין מנה ועל דא קרבנין בכל יומא עלייהו לאטלא עלייהו שלם ויתברכון מינן".

12. בדרך דומה הסברנו מדוע גוי יכול להקריב עולה ולא שלמים.

פרים כנגד אומות העולם ולחייב אותם לבוא למקדש להשתחוות לה', ובין עולם המצוות המיועד רק לעם הנבחר.

השפת-אמת מסביר את הקשר בין שני קטבים אלו וכורך את היכולת של עם ישראל להקריב עבור אומות העולם ולזכותם, בנבדלות של עם ישראל בקיום המצוות.

בסוכות נבדלין בני" מן האומות ע"י מצות הסוכה שהיא דירה מיוחדת לכל האזרח בישראל כו'. ולכן דוקא בחג מקריבין ע' פרים מול ע' אומות. לומר דכל מה שבני" נבדלין לעצמם מזכין ג"כ לכל העולם. וכמו כן בביהמ"ק שהיו נבדלין בני" האירו גם לכל העולם. וכן איתא במד' אלו היו האומות יודעין כמה ביהמ"ק טוב להם היו מעטרין אותו בזהבים ע"ש. וכן מצינו באאע"ה שביקש לקרב כל העולם אל הקדוש ברוך הוא ואמר לו לך לך כו'. וכשתהי' נבדל בפ"ע ע"ז ונברכו כך כל משפחות האדמה. כמ"ש מזה בחי' תורה של א"ז ז"ל ע"ש פ' וירא.

(שפת אמת דברים לסוכות תרס"ד)

דווקא הייחודיות והנבדלות של עם ישראל והיותנו "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב" ודווקא בעטיין של המצוות המיוחדות ומבדילות את עם ישראל – מתאפשר לנו למלא את תפקידנו בעולם ולהביא דרך המקדש ברכה לעולם כולו. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בחג הסוכות, שבו מודגשת הנבדלות של עם ישראל בישיבה בסוכה – 'צלל דמהימנותא' המיוחד לישראל,¹³ ודווקא משום כך דווקא בחג זה מצווים אנו להקריב 70 פרים כנגד אומות העולם.

ה. בית המקדש השלישי

לאור הדברים לעיל מה מאירים דברי המדרש העומד על כך שאומות העולם (עדיין) לא מבינים את גודל הברכה שיש במקדש עבור העולם כולו.

א"ר יהושע בן לוי: אילו היה אומות העולם יודעים מה היה המקדש יפה להם, קסטרויות היו מקיפים אותו כדי לשומרו, שהיה יפה להם יותר משל ישראל, שכן שלמה סדר תפלה (מלכים א ח) "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא" וכתוב (שם) "ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי". אבל כשהוא בא אצל ישראל מה כתיב (דה"ב ו): "ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו", אם היה ראוי לו היה נותן לו ואם לאו לא היה נותן לו...

מדרש זה נכתב בעקבות חורבן הבית ע"י אומות העולם, והוא פונה בטרונאי עליהם שאילו היו מבינים את ערכו, לא זו בלבד שלא היו מחריבים אותו, אלא אף היו משתדלים לשמור

13. פרי צדיק סוכות אות ט' איתא בזה"ק ח"ג ק"ג א' ע"פ כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. מאן דאיהו מגזעא ושרשא דישראל יתיב תחות צלא דמהימנותא.

עליו, מפני שהוא "יפה להם (=מועיל להם) אפילו יותר ממה שהוא מועיל לישראל", כי תפילתם מתקבלת בו שלא על פי מעשיהם.

מכלל לאו אתה שומע הן – שכאשר יתפכחו אומות העולם מטעותם, עתידים הם לרצות בבנינו, שהרי "יפה הוא להם".

כמובן שהרצון לבניין המקדש צריך להתעורר תחילה מבית. ככל שנתעורר לכך אנו ונברר ונגלה את רצוננו בבניין המקדש, כן יתברר ויתגלה רצון זה גם אצל אומות העולם.

נביאי ישראל התנבאו על הימים בהם אור בית המקדש יאיר לעולם כולו:

הדבר אשר חזה ישעיהו בן אמוץ על יהודה וירושלם: והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים: והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם: ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה. (ישעיהו ב, אד)

ובני הנכר הנלויים על ה' לשרתו ולאהבה את שם ה' להיות לו לעבדים כל שמר שבת מחללו ומחזיקים בברייתו והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים. (ישעיהו נו, רז)

ט. סיכום

- עבודת הקרבנות יסודה הראשוני אינו בציווי, אלא בחפץ האדם להביע את עבודתו לבורא באמצעות מעשה של נתינה לה' והקרבה לו.
- במתן תורה נאסרה הקרבת קרבן שלא על פי ההלכות המפורטות בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה.
- במהלך השנים שאחרי חורבן בית ראשון נעלם חפץ הקרבה (ועמו נעלם יצר ע"ז).
- הגויים אינם מחויבים בתרי"ג מצוות ומותר להם להקריב בבמה. כמו כן הם רשאים להביא קרבן עולה לבית המקדש. הנביאים ניבאו שלעתיד לבוא יבואו גם הגויים למקדש.
- האפשרות של זיקה בין אומות העולם למקדש מותנית בהבנה שבית המקדש נבנה ומתנהל על ידי עם ישראל בלבד. ההיבדלות של עם ישראל מאומות העולם מאפשרת לזכות בשפע הברכה שמופיעה דרך המקדש לעם ישראל ולעולם כולו.
- אנו היום בתהליך של הכרה של עם ישראל והעולם כולו בחשיבות בניין בית המקדש וחידוש העבודה.

הרב עזריה אריאל

שיטת הכפתור-ופרח בזיהוי מקום המקדש

מבוא

- א. הכפתור-ופרח סבר שכל הר הבית שלפנינו מקודש
- ב. קשיים בדברי הכפתור-ופרח
- ג. פתרון הקשיים
- ד. לאיזה שער התכוון הכפתור-ופרח?
- ה. המסקנה לגבי זיהוי מקום המקדש
- ו. סיכום

מבוא

בדיון על אודות זיהוי מקום המקדש וההסתמכות על המסורת שלפיה הוא עמד במקום שבו ממוקמת כיפת הסלע, נודעת חשיבות רבה להבנת שיטת הכפתור-ופרח. הכפתור-ופרח (פרק ו, מהדו' ביהמ"ד להלכה בהתישבות עמ' קז) דן בפרוטרוט בשאלה עד היכן מותר להיכנס ("צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחייב ליכנס היום שם בבית הקדוש"), והשאלה המרכזית שהוא דן בה היא האם החומות המקיפות את הר הבית הן חומות הר הבית או חומות העזרה. לשם כך הקדים בתחילה תיאור מפורט של הר הבית ושעריו ושל העזרה והחיל ושעריהם על פי המקורות, בעיקר על פי מסכת מידות, ולאחר מכן הוא דן בהתאמה בין המקורות למציאות שלנגד עיניו. מסקנתו היא שהחומה הקיימת המקיפה את ההר היא חומת הר הבית ולא חומת העזרה. בכל התיאור לא הוזכרה המסורת הנ"ל, למרות שללא כל ספק היא הייתה בימיו לפחות דעה רווחת, כפי שכותב בן דורו, תלמיד הרמב"ן ('מסעות א"י' עמ' 86, נדפס לאחרונה גם כנספח לכפתור-ופרח במהדו' הנ"ל, ח"ב עמ' תמו):

על אבן שתיה בנו מלכי ישמעאל בנין מפואר מאד... ובנו למעלה מן הבנין כפה נאה מאד... לפני הבית לצד המזרח בנין על עמודים וכפה למעלה מן העמודים נהיפה שנקראת כיום "כיפת השלשלת". ע.א., נראה כי הוא המזבח החיצון.

לא זו בלבד, אלא שלכאורה ניתן להסיק מדברי הכפתור-ופרח שהמקדש עמד בדרום הר הבית, כפי שכתבו כמה מחברים.¹ הנושא נידון כבר מעל גבי גליונות 'מעלין בקודש' (בעיקר

1. החל ממאמרו של ר' מיכאל הכהן ברור, 'אבן השתיה או אבן הטועים', בכתב העת 'התור' תר"ץ, ועל כך ראה 'חצרות בית ה'" לרב זלמן קורן, עמ' 66-68. לאחרונה: הרב אב"י סילבצקי, 'נכון יהיה הר בית ה'" מהדורה ראשונה עמ' 14-20.

בגיליון לא), והמאמר שלהלן מציע עיון מחודש ופתרון חדש לסוגיה זו. במוקד עיוננו ננסה להבין את דעת הכפתור-ופרח בעיקר מתוך לשונו שלו עצמו, ופחות על סמך ידיעות שלא הוזכרו בדבריו.

א. הכפתור-ופרח סבר שכל הר הבית שלפנינו מקודש

כידוע, במסכת מידות (פ"ב מ"א) נאמר שהר הבית היה ריבוע של ת"ק אמה על ת"ק אמה, ואילו כיום צורתה של החומה התוחמת את ההר קרובה יותר לצורת מלבן, כשאורכם של הצלע המזרחית ושל הצלע המערבית למעלה מ-450 מטרים – הרבה יותר מת"ק אמה לפי כל השיטות באורך האמה. לפיכך מקובל להניח שהר הבית הורחב בימי הורדוס, כפי שכתב יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים ה, ה, א), והמשנה מתארת את תחום הר הבית המקודש, שכן ההרחבה לא התקדשה.²

אולם מדברי הכפתור-ופרח נראה בעליל שלא סבר כך, וחשב שכל המתחם שלפניו הוא בכלל הר הבית המקורי והמקודש.³ הוא פותח את תיאורו במילים: "הר הבית הוא [ולא "היה"] מרובע רבוע מוקף חומה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה". בדיונו על קדושת החומות הוא לא מזכיר שהן יותר מת"ק, ופשטות לשונו (עמ' קיב) שהכתלים שלפנינו הם כותלי ההר המקוריים:

כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית... א"כ בהכרח יש לנו לומר שהם כותלי הר הבית.

עוד ראיה לכך שהכפתור-ופרח לא עמד על הרחבת ההר, ניתן להביא ממה שכתב להוכיח שהחומה המזרחית איננה חומת העזרה:

שאם היו אלו חומות מרובע שכ"ב על קל"ה, היה קל"ה לבד מצפון לדרום, ואנחנו רואים היום שהחומה ההולכת מצפון לדרום הרבה מאד יותר מקל"ה והיא חומת המזרח.

הכפתור-ופרח לא מזכיר מהו אורכה של החומה המזרחית הקיימת, כגון "יותר משבע מאות אמה", וכפי הנראה לא היה ברור לו שהחומה ארוכה מת"ק. יתירה מזו, נראה מדבריו שחומת ההר הקיימת היא החומה המוזכרת במשנה שאורכה ת"ק אמה, ללא כל תוספת, שהרי אם תאמר שהוסיפו עליה וכיום היא יותר מת"ק אמה, מה הראיה שהחומה הארוכה

2. כי לא רצו או אף לא יכלו לקדשה, והדבר תלוי בשאלה כיצד מתקדש הר הבית, עניין שלא התבאר בדברי חז"ל, ואכמ"ל.

3. וכך גם בתשובת הרדב"ז ח"ב סי' תרצא המפורסמת, שמתבססת גם על הכפתור-ופרח. שאלת הסתירה בין הת"ק למציאות כיום נדונה במפורש רק בעת החדשה.

איננה חומת העזרה? שמא זוהי חומת העזרה שהתארכה אף היא, אחרי החורבן או אפילו בזמן הבית?⁴ הכפתור-ופרח לא מציין איזושהי סיבה להבדיל בזה בין הר הבית לעזרה.

ראיה נוספת לכך ממה שכתב הכפתור-ופרח על שערי הרחמים (עמ' קיג):

ומסתברא שהם אותם שני שערים שעשה שלמה לגמול חסדים... כמו שנזכר מסכת סופרים... בשבת היו מתקבצים יושבי ירושלים ועולין להר הבית ויושבין בין שני שערים הללו.

נראה גם שלדעתו סגנון הבנייה ההרודיאני⁵ הידוע של אבנים עם מסגרת הוא מימי שלמה המלך, שהרי כתב על מערת המכפלה (פי"א עמ' עג): "סביב המערה מרובע רבוע גדול, חומה גבוה מאבני המקום הקדוש בית המקדש, ומקובל שהוא מבנין שלמה ע"ה". הכפתור-ופרח עמד על הדמיון בסגנון הבנייה בין הר הבית למערת המכפלה, והוא מייחס בנייה זו לימי שלמה. נראה, אפוא, שסבר שכל כותלי הר הבית כיום הם מבית ראשון, לרבות הקטע הדרומי והקטע הצפוני בחומה המזרחית של הר הבית (מדרום ל'תפר' הדרומי ומצפון ל'תפר' הצפוני), שבהם ניכר הסגנון ההרודיאני הידוע, וכן הכותל המערבי לכל ארכו (אם כי אין לדעת כמה ממנו היה חשוף בימיו והאם יכול היה לראות חלקים בצפון). ואם אכן כל זה הוא לדעתו מימי שלמה, ובימיו הרי יכלו לקדש את הר הבית ככל שיחפצו, אין כל סיבה להניח שחלק זה לא התקדש. וכי גזרת הכתוב היא שהר הבית יהיה ריבועי?⁶

כמו כן מתברר ממסקנתו, לאחר שתיאר את שני שערי הרחמים:

אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ נוכל להתקרב לענין תפלה והשתחוויה עד אותם הכתלים, וכן עמא דבר, באים עד אותם הכותלים ומתפללים לאל יתעלה לפני אלו השני שערים שהזכרנו,⁷ וכבר בקש מהאל יתברך שלמה בתפלתו שתקובל תפלת המקום ההוא.

שער הרחמים נמצא במרחק של 306 מטר מהקצה הדרומי של החומה המזרחית.⁸ אילו סבר הכפתור-ופרח שהר הבית שלפנינו הורחב לצפון בלבד ושערי הרחמים הם מחוץ לת"ק,⁹

4. עמדו על כך בנספח לכפתור-ופרח עמ' שח.

5. קראתיו בשם זה ע"פ הידוע ומקובל כיום שזוהי בנייה משלהי ימי בית שני, וכל הדיון להלן הוא אך ורק בשיטת הכפתור-ופרח עצמו.

6. אפילו אם במשכן מחנה לוי היה רבוע (למרות שבצדו המזרחי גרו לויים מעטים בלבד, משה אהרן ובניו), בוודאי אין דין להעתיק אותו, ומחנה שכניה (שבמשכן ארכו כפול מרחבו ובבית עולמים אינו כך) ומחנה ישראל יוכיחו.

7. כלומר, שערי הרחמים. אמנם אפשר לפרש בדוחק שכוונתו לשער הרחמים ולשער שושן, אלא שצמד המילים "שני שערים" הוזכר לפני כן בדבריו ארבע פעמים ביחס לשערי הרחמים.

8. המדידה על פי אתר עיריית ירושלים, שמאפשר למדוד מרחקים מדויקים.

9. כפי שטען הרב סילבצקי, לעיל הערה 1.

מה ראייתו מהמנהג להגיע אליהם ולהתפלל על ידם?¹⁰ גם עצם המנהג להעדיף את התפילה לידם מעורר תהייה: מדוע להתפלל דווקא כנגד המקום שאינו מקודש? האם על מקום זה התפלל שלמה המלך "שתקובל תפילת המקום ההוא"?

אין ספק, אפוא, שהכפתור-ופרח סבר שכל החומה המזרחית של הר הבית, ובפרט שערי הרחמים, היא מכלל הת"ק. מאידך, חלוקת הכותל המזרחי ל-500 אמה נותנת 90 ס"מ לאמה, וזהו שיעור שאינו מתקבל על הדעת;¹¹ אם כי, מצאנו בדברי הכפתור-ופרח בסמוך אומדן קרוב לזה.¹² על כרחנו צריך לומר שהכפתור-ופרח התקשה לאמוד את אורך החומה, ואולי אף לא ניסה למדוד אותה מתוך שהניח בפשטות שזהו הת"ק. אמנם מתצפית מהר הזיתים יכול היה הכפתור-ופרח להיווכח שהר הבית אינו ריבוע, והכותל המזרחי ארוך במידה ניכרת מן הדרומי, ואם כן אינו ת"ק על ת"ק,¹³ מכל מקום אי אפשר להכחיש את המוחש בעליל מדבריו שמסיבה כלשהי לא נתן דעתו על כך.

10. אפילו אם נאמר שהכפתור-ופרח סבר שהר הבית הורחב, אך לא מדד בדיוק ולכן לגבי שערי הרחמים היה לו ספק אם הם בתוך הת"ק, לא יכול היה להוכיח את היתרו הכללי לגשת לכתלים מן המנהג לגשת לשערי הרחמים: שמא כתלים אלה הם בתוך ההר מבחינת כיוון מזרח-מערב, ואעפ"כ שם נהגו היתר על סמך מדידה שהם מחוץ לת"ק בכיוון צפון-דרום? מכאן שלא העלה בדעתו אפשרות שהם מחוץ לת"ק. אין להסביר זאת אלא בהנחה שהיה ברור לו שהר הבית לא הורחב, או שהורחב לדרום ושערים אלו הם בתוך הת"ק (אם הניח בפשטות שהייתה הרחבה ושהיא לדרום דווקא, הדבר מובן רק אם סבר שכיפת הסלע היא מקום המקדש, כדלקמן).

11. השיטה המגדילה ביותר את האמה מגיעה ל-71 ס"מ, עיין 'שיעור מקוה' עמ' קמח. אמנם באדרת אליהו לר' עמנואל חי ריקי ('מי נדה' אות לו) שיער שהאמה ששימשה לבניין בהמ"ק גדולה כאמה ושני שלישי של אמה רגילה (הוא הסתמך על מדידת רוחב שערי הרחמים, בהנחה ששניהם נחשבים כשער אחד, ועיין 'הר הקודש' עמ' רלט), ועיין ציץ אליעזר ח"י סי' א אות סג, שהתחשב בדעה זו להחמיר בחישוב ת"ק האמות של הר הבית. אולם הדברים מוקשים מאוד מהמשנה בכלים פי"ז מ"ט ומהגמ' בערובין מח ע"א על "אמה של קודש", שמחן מבוואר שאמת הבניין היא האמה הבינונית.

12. הכפתור-ופרח בסמוך (עמ' קיג), בתוך הבירור האם הכתלים שלפנינו הם כותלי הר הבית או כותלי העזרה, כותב: "והנה אין אנו רואים שיהיה משפת ההר, כלומר הר המוריה של מזרחו תחתיו הוא עמק יהושפט אלא כמו חמשים אמה או פחות". הלשון מגומגמת ואולי נשתבשה קצת, אולם כוונתו ברורה, שמהחומה המזרחית עד שפת ההר יש פחות מחמשים אמה, ולא יתכן ששם הייתה עזרת נשים והחיל. לא ברור מהיכן מדד, וכשנמדוד את שפת הר המוריה, ולו רק מהכביש העובר ממזרח לחומה, נמצא שכמעט לכל אורכו המרחק לחומה הוא למעלה מ-40 מטר! בהכרח עלינו לומר שהכפתור-ופרח אמד באמות גדולות, מדעת או שלא מדעת. ובדוחק יש לומר שכוונתו רק לקטע קצר בקצה הדרומי של החומה שבו אכן המרחק פחות מ-15-30 מטר, מפני שדי בקטע כזה כדי להוכיח שחומה זו איננה חומת העזרה.

13. ובוודאי לא סבר שהחומה המזרחית היא ת"ק והדרומית פחותה הימנה, שהרי כתב (עמ' קיג) ש"אין טעם לומר שההר נאכל כל כך", וגם התיר להתקרב לכל הכתלים סביב.

ב. קשיים בדברי הכפתור-ופרח

הפיסקה שמסיימת את הקדמתו המתארת את הר הבית היא (עמ' קיב):

העזרה לא היתה מכוונת באמצע הר הבית, אלא רחוקה מן הדרום של הר הבית יותר מכל הרוחות, וקרובה למערבו יותר מכל הרוחות, ובינה ובין הצפון יותר ממה שבינה ובין המערב, ובינה ובין המזרח יותר ממה שבינה ובין הצפון. נמצא היותר קרוב המערב, אחרי הצפון, אחרי המזרח, אחרי הדרום.

לאחר פיסקה זו בא הכפתור-ופרח למסקנתו:

מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית. עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית. ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי וכן ניכרים שני שערי חולדה לדרום, וכן ניכר שער הקיפניוס למערב. שער הצפון שהוא הטדי אינו ניכר, שאותו צד נחרב.

דבריו לכאורה מוקשים ואף סותרים מיניה וביה: א. מדבריו "מכל זה יראה" וכו' משמע שהפיסקה הקודמת על מרחקי העזרה מכותלי הר הבית תורמת למסקנה בפיסקה הבאה. ומהי תרומתה? מה השייכות בין מקום העזרה ביחס להר הבית ובין הקביעה שהכותלים הנראים כיום הם כותלי ההר?¹⁴ ב. במשפט "עוד היום ניכר שער שושן" וכו', אפשר להבין שהתיאור שהוא בשליש הדרומי של הכותל המזרחי נועד רק לציין את מקומו ולהקל על איתורו, מכיוון שהוא סגור באבנים ונראה כחלק מהחומה.¹⁵ מכל מקום, יהיה נוח יותר להבין את אריכות לשונו אם ידיעה זו שהוא בשליש הכותל תתרום גם היא למהלך דבריו. ברם, לא זו בלבד ששתי הידיעות הללו (על מקום העזרה בתוך הר הבית ועל מיקומו של שער שושן) אינן תורמות למסקנה שזהו כותל הר הבית, אלא הן אף סותרות אותה לכאורה, משום שאם אכן זהו כותל הר הבית נמצא שקביעות אלו סותרות זו את זו, כי אם העזרה קרובה לצפון הר הבית יותר מאשר לדרום, לא יתכן ששער שושן נמצא בשליש הדרומי, שכן לדעת הכפתור-ופרח שער שושן מכוון כנגד שער ההיכל, כמ"ש (עמ' קיא): "העולה בידינו שהשערים שהם למזרח הם חמשה: הראשון שער שושן בחומת הר הבית, השני שער התחתון והוא בחומת החיל והוא כדי לכנס לעזרת נשים, השלישי שער ניקנור שהוא בחומת העזרה, הרביעי הוא שער האולם... השער החמישי שער ההיכל, מכוונים זה לזה, וכל אלו

14. ברי שלא כל פרט בתיאורו לעיל נועד לבסס את המסקנה שלהלן. מכל מקום, מסדר הדברים משמע לענ"ד בבירור שפיסקה זו אמורה לתמוך במסקנה שאליה הגיע.

15. הדברים מתאימים ל"שער הלוויות" שלהלן, שאכן אינו ידוע לרבים וגם מקרוב לא קל להבחין שזהו שער שנאטם, ומה שכתב "ניכר" היינו למתבונן. אולם הכפתור-ופרח משתמש בלשון "ניכר" גם ביחס לשאר השערים שעליהם לא טרח לפרט את מיקומם, ומסגנונו נראה שכל התיאור נועד לקורא שאינו מכיר את האזור כלל, ראה דבריו להלן לגבי שערי הרחמים.

הדברים יתבארו ממה ששינינו במסכת מדות". ובשלמא אם יכולנו לומר ש"הר הבית" בלשונו אינו כל השטח המוקף בחומות אלא רק חלק ממנו, וחלקו הצפוני של ההר כיום הוא הרחבה מאוחרת שאינה כלולה בחשבון המשנה, אז יתכן ששער שושן אמנם בדרום הר הבית של היום ואעפ"כ רוב ההר המקודש מדרומו. אולם מכל דבריו מתבאר שסבר שכל ההר שבפנינו הוא ההר המקודש, כנ"ל. ועל כל פנים כאן היה מתבקש שהכפתור-ופרח יבאר כיצד מתיישב מיקומו הדרומי של שער שושן עם המשנה שהעזרה נוטה לצפון ההר. כמו כן, ידועה השאלה על דברי הכפתור-ופרח בסמוך:

ולצפון הפתח הסגור אשר במזרח שאמרנו עליו שהוא שער שושן כמטחוי קשת יש בכותלו שני שערים גבוהים מאד בכיפות מחוץ, ודלתותיהם ברזל והם סגורים לעולם, וקורין להם ההמון שערי רחמים. והישמעאלים הורגלו בזה וקורין להם בא"ב אלרחמ"א.

המושג "כמטחוי קשת" אינו הולם את המרחק משער הרחמים לשליש הדרומי של חומת הר הבית, שהוא כ-165 מטר.¹⁶ לא זו בלבד, אלא שאם שערי הרחמים אינם סמוכים לשער שושן, ו"כמטחוי קשת" משמש כאן במובנו הרחב ביותר של המושג, הרי עדיף היה לציין את שערי הרחמים ביחס לקרן הצפון מזרחית של חומת הר הבית ולומר עליהם ש"אם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי צפוני" וכך הקורא יקבל מידע יותר מדויק ויותר קל לזיהוי. סוף סוף, גם אם ניתן לתאר את המרחק האמור כ"כמטחוי קשת", הרי מבחינת השירות לקורא תרומתו כאן מעטה. תליתם של שערי הרחמים הגדולים והברורים בשער שושן הסגור באבנים, ומרוחק משער הרחמים יותר מאשר הקצה הצפוני של החומה, היא בבחינת "תלי תניא בדלא תניא".

ג. פתרון הקשיים

לאור הקשיים הנ"ל נראה לענ"ד שנכון להגיה במשפט המתייחס לשער שושן: "ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי צפוני", במקום

16. כבר נשתברו קולמוסים על עניין זה. ראה במאמרו של יוסף רופא 'מקום מקדשנו - איתור בית-המקדש בדרומה של רחבת הר-הבית', ניב המדרשיה י"ג (תשל"ח-ט), מופיע באתר 'דעת'. לדעת הרב זלמן קורן (חצרות בית ה' עמ' 57 וביתר פירוט ב'מעלין בקודש' ל עמ' 120-121) "כמטחוי קשת" הוא בין 70 ל-120 מטר, וזאת על פי שימושו של הכפתור-ופרח בביטוי זה במקום אחר. ברי שאין זה שם למרחק קבוע מסוים ואין לקבוע בו מסמרות, אלא לסמן טווח מינימום ומקסימום מסתברים על פי השימושים בקשת בזמנם (וראה גם במדרש 'אלדד הדני' ב'אוצר המדרשים' הכותב: "ורוחב אותו מקום הנהר מאתים אמה כמטחוי קשת"), ומכל מקום מרחק 165 מטר נראה מופרז. אגב, במעלין בקודש שם נכתב בטעות שהמרחק משער הרחמים לשליש הדרומי הוא 240 מטר, וזוהי פליטת קולמוס אגב מה שנכתב בחצרות בית ה' שם ביחס למרחק משער הרחמים לנקודה אחרת שאכן במרחק זה (מפי הרב קורן).

"דרומי", וכבר עמדו על הצורך להגיה כיו"ב בכפתור-ופרחה בכמה מקומות.¹⁷ בזה מתיישבים כל דבריו 'כפתור ופרח': הידיעות על מקום העזרה בהר הבית ועל מקום השער מתלכדות זו עם זו ומאששות את מסקנתו שאכן זהו כותל הר הבית ולא כותל העזרה, מפני שאילו היה זה כותל העזרה היה על השער להיות באמצע הכותל, אבל אם זהו כותל ההר עליו להציף, כפי שנאמר במשנה שהעזרה נוטה לצפון הר הבית.¹⁸

ד. לאיזה שער התכוון הכפתור-ופרחה?

אם נמדוד את "שליש הכותל" הצפוני, בהתחשב בכותל הר הבית בלבד ולא בחומת העיר העתיקה כולה,¹⁹ ציון זה תואם בדיוק לשער קטן הקרוי "שער הלוויות", שנמצא עשרים מטר מדרום לשערי הרחמים.²⁰ ברם, קשה להלום את הביטוי "כמטחוי קשת", שמשמעו לכל הפחות כמה עשרות מטרים, עם שער הלוויות. ועוד: גבהו של שער זה כשני מטרים ורוחבו מטר וחצי בלבד, וממילא זיהויו עם שער שושן אינו מתיישב עם המשנה במידות פ"ב מ"ג ש"כ כל הפתחים והשערים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות חוץ משל אולם, כפי שכתב גם הכפתור-ופרחה עצמו בהקדמה הנ"ל.²¹ אפשרות אחרת היא שכוונתו

17. ראה במאמרו של הרב זלמן קורן במעלין בקודש לא עמ' 104, על מספר שיבושים מעין זה שנפלו בכפתור-ופרחה. קשה לברר אותם מתוך כתבי היד של הכפתור-ופרחה שבידינו, מאחר שכולם שאובים כולם מאותו מקור שיש בו ליקויים מוכחים, ראו במבוא לכפתור-ופרחה עמ' 28. אחר חיתום השטרות מצאתי שכבר קדמני הרב עידוא אלבה (במאמרו שבכתובים: 'חובת שמירת המסורת') בהשערה זו על חילוף הגרסה בין השליש הדרומי לצפוני.

18. בזה מיושב מה שהקשה הרב סילבצקי על הסוברים ששער שושן הוא כנגד כיפת הסלע, מדוע הכפתור-ופרחה לא מזהה את השער באמצעות הכיפה ומודיע שהוא כנגדה? והתשובה פשוטה, שאין לידיעה זו שום תועלת כאן, שהרי גם שערי העזרות כנגדה, ואין מכאן ראייה שזהו שער הר הבית. מלבד זאת, אם מטרת הכפתור-ופרחה להדריך את הקורא ההולך לצד החומה המזרחית כיצד להגיע אל השער, הרי ההולך שם מבחוץ אינו יכול לדעת היכן הוא ביחס לכיפת הסלע.

19. שכן אם נתחשב בעיר העתיקה כולה ונגרוס "צפוני" השער 'נדוד' אל מצפון לשערי הרחמים ואף מצפון לשער האריות.

20. המרחק נמדד ע"פ מפה מדויקת של אילת מזר (במקורות אחרים מצוינים מרחקים קצרים מעט יותר, 15-18 מטר). נקודה זו מתקבלת גם מהכיוון ההפוך. אם נקבל את הגרסה שלפנינו וגם נניח שהחומה המדוברת היא חומת העיר הקיימת כיום כולה (840 מטר), אזי השליש הוא 280 מטר, בדיוק עד שער זה.

21. זה לשונו (עמ' קז): "הר הבית הוא מרובע... ואליו חמשה שערים, האחד במזרח לצד הר הזיתים ונקרא שער שושן... וכלם משמשין כניסה ויציאה חוץ מן הטדי. רוחב כל שער עשר באמה וגבהו עשרים ויש להם דלתות וכדאיתא מסכת מדות פרק ב' (מ"ג) כל הפתחים שהיו שם גבהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות חוץ משל אולם". אמנם מהציטוט מהמשנה "הפתחים", ולא בנוסח שלפנינו "הפתחים והשערים", היה מקום אולי להבדיל בין "פתח" ל"שער" ולומר ששערי הר הבית אינם בכלל זה, אך הרי דבריו ברור מיללו שגם שערי הר הבית בכלל.

לשער אחר שחרב, והיה מרוחק כ- 30-40 מטר מדרום לשער הרחמים, כפי ששיער יוסף ברסלבי.²² זהו טווח שמקיים באופן יותר סביר את "כמטחוי קשת" ועדיין ניתן לכוללו בשליש הצפוני.²³ לפי שתי האפשרויות, מכיוון ששער זה סמוך באופן יחסי לשער הרחמים, מובן מדוע שער הרחמים מתואר ביחס אליו ולא ביחס לקרן הצפונית של החומה המרוחקת הרבה יותר.

ה. המסקנה לגבי זיהוי מקום המקדש

אם כנים הדברים, יש לעיין בשאלה מה מלמד הדבר על שיטת הכפתור-ופרח בזיהוי מקום המקדש. הצעות הזיהוי הנ"ל הן ממזרח לרמה, אך לא בדיוק ממזרח לכיפת הסלע (30-50 מטר מצפון לכותל הצפוני של הכיפה, בהתאמה לשתי האפשרויות הנ"ל). לא מסתבר כלל להעמיד את המקדש בחצי הצפוני של הרמה (כשיטת פרופ' קאופמן ז"ל) ולהשאיר את הסלע, פסגת ההר, מדרום להיכל באמצע העזרה, או לומר שהסלע היה בחיל הדרומי והוא

אלא שבנקודה זו קשה ליישב את דבריו על פי כל ביאור שהוא, שכן מלשונו: "ולצפון הפתח הסגור אשר במזרח שאמרנו עליו שהוא שער שושן כמטחוי קשת יש בכותלו שני שערים גבוהים מאד בכיפות מחוץ... וקורין להם ההמון שערי רחמים" מתבאר ששער שושן נמוך מהם בהרבה, והדבר מתאים לשער ההלויות הנמוך. והרי פתחי שער הרחמים מתאימים פחות או יותר למידה זו של עשר אמות על עשרים, וממילא מתברר שהשער שהכפתור-ופרח מזהה כשער שושן אינו מתאים למידה זו. אך יתכן ש"גבוהים הרבה" מתייחס לא רק לפתח אלא גם למשקוף שעל גביהם, ובזה גם כיום הם גבוהים מסביבתם (וקשה לדעת כמה היו גבוהים בימי הכפתור-ופרח).

22. במאמר הנ"ל, עמ' 136-141. על ראיותיו יש לדון: א. הוא מביא ראיות מכתבים יהודיים ואחרים לקיומו של שער אשר נראה לרואים כמכוון כנגד כיפת הסלע. אך ראה להלן, שלענ"ד פרט זה הולם גם את שער ההלויות. ב. הוא מביא תיאורים של שער ההלויות שאינם הולמים את השער הקטן והפשוט המצוי שם כיום. ברם, הגרסה במקורותיו אינה בטוחה, וגם אזכור שני קימורים בשער יכול אולי להתייחס לשני קימורים שנמצאים כעשרים מטר מדרום לשער ואינם קשורים אליו כלל, והדבר דורש בדיקה במקור הערבי. ג. הוא מביא ראיה לחורבן החומה באזור ברעידת אדמה בשנת ה'שו, ולדבריו אחריה שוקמה החומה ונפתח השער הפשוט שקרוי כיום "שער ההלויות". אולם בציור מפורט של החומה המזרחית מאת ברנהרד פון ברייטנבך משנת ה'רמו, לפני רעידת האדמה הנזכרת, לא נראה כל שער מדרום לשער הרחמים. לכן יש להניח שאם היה שער שחרב הוא לא היה גדול באופן משמעותי משער ההלויות כיום.

ברסלבי מסתמך על הגרסה שלפנינו בכפתור-ופרח, "קרן מזרחי דרומי", ומפרש שהוא מתייחס לחומה ארוכה כאורך חומת העיר העתיקה כיום, ונמצא שהשליש הדרומי מגיע בדיוק לאותה נקודה שעליה אנו דנים. אלא שלפי הנחה זו שמדובר על כל אורך חומת העיר העתיקה ניתן להדרים את השער יותר, עד ממש כנגד כיפת הסלע, כדעת הרב זלמן קורן (חצרות בית ה', עמ' 61).

23. לעניין מטרתו של הכפתור-ופרח, כפי שהוסברה, יתכן שגם אם נטה מעט דרומה מהשליש הכפתור-ופרח הגדירו כשליש, מפני שהעיקר הוא שהשער נוטה באופן ברור ממרכז הכותל אל חלקו הצפוני ובכך מתקיימת ראייתו.

גבוה מן העזרה. אם כן, מסתבר שהכפתור-ופרח קיבל את המסורת המקובלת וסבר שהשער מכוון כנגד הכיפה.

הצופה ממזרח בנקודה זו, במרחק מתאים שמאפשר צפייה מעל החומה אל עבר כיפת הסלע (דהיינו כמה מאות מטרים), אכן יכול לחשוב ששערים אלה מכוונים ממזרח לכיפה.²⁴ ואם מדובר על 'שער ההלוויות' הקטן הידוע כיום, דומני (לאחר סיור במקום ובדיקה בסדרת תמונות שצולמו מהר הזיתים) שלא ניתן כלל להבחין בו ממרחק רב, מכיוון שהאבנים שבהן נסתם נראות כחלק מרצף החומה. אם כן, אין כל אפשרות לקבוע ממבט העין האם השער מכוון לכיפת הסלע או לא, מפני שהעומד מקרוב אינו רואה את הכיפה והעומד מרחוק אינו רואה את השער.

ככלל, קשה להניח שהכפתור-ופרח קבע מקום חלופי למקדש בלי לציין את מחלוקתו עם המסורת על כיפת הסלע. הכפתור-ופרח בכמה מקומות נותן משקל למסורות העממיות שרווחו בין יהודי ירושלים.²⁵ מאחר שהכול מודים שהסברה שכיפת הסלע היא מקום

24. ברסלבי (לעיל הערה 20, עמ' 138) מביא מקור מאת ההיסטוריון הערבי מוג'יר אל-דין (1496) הכותב על "שער יפה", ובגרסה אחרת: "שער קטן", הנמצא "בקרבת שערי הרחמים והתשובה מצד דרום להם, הסתום באבני בניין ונמצא מול מדרגות הסלע [כלומר, המדרגות העולות לכיפת הסלע]... הוא נקרא גם שער ההלוויות". אלא שברסלבי מצדד בגרסה "השער היפה" וסובר שאין כוונתו לשער הקטן שקרוי היום "שער ההלוויות" אלא לשער אחר ודרומי לו שחרב.

"שער ההלוויות" המוכר כיום נוטה כ-14.7 מעלות צפונה מכיפת הסלע. בהקשר זה יש לציין שקירות כיפת הסלע אינם מכוונים בדיוק לרוחות השמיים, ופתחה המזרחי של כיפת הסלע נוטה כ-10 מעלות צפונה (קו שנמתח בין הפתח המזרחי והמערבי של כיפת הסלע מגיע בחומה המזרחית של הר הבית למרחק של למעלה מ-25 מטר מצפון למרכז כיפת הסלע). הדבר יוצר אשליה שהאזור שצפונית-מזרחית לכיפה הוא בדיוק ממזרח לה. עמדתי על כך לאחרונה בסיוורים שנערכו בהר הזיתים, על מנת לאתר מקום מתאים לשריפת הפרה האדומה ממזרח לכיפת הסלע: התחושה ממראית העין מטעה מאוד, ורק בעזרת מכשירים מדויקים ניתן להתגבר עליה.

25. הוא מציין (עמ' צו) לדעות המקובלות בימיו על מקום קבר חולדה, מקום שריפת הפרה ומקום בית הדשן: "הפרה הייתה נשרפת בהר המשחה... עוד היום מקובל המקום ההוא, והוא צפוני לקבר חולדה כמטחוי קשת שפל ממנו מעט. וכן מקובל בית הדשן לצפון ירושלים כמרוצת הסוס והוא תל קטן ונמוך הרבה". אף טורח (עמ' קיט) ליישב קושיה על זיהוי זה של קבר חולדה: הוא מביא את הגמ' בב"ב עה ע"ב "ירושלים קמייתא תלתא פרסי הוה" וכותב: "ולפום האי שמעתתא אין לתמוה ממה שאמרו (תוספתא ב"ב פ"א ה"ז) שקבר חולדה בירושלים כפי מה שקדם, ואנו רואים אותו היום בראש הר הזיתים", דהיינו שירושלים הקדומה כללה גם את הר הזיתים. ראויה לציין גם לשונו לגבי שער הרחמים (עמ' קיג): "וקורין להם ההמון שערי רחמים, והישמעאלים הורגלו בזה וקורין להם בא"ב אלרחמ"א", דהיינו, כינויו של השער בפי המוסלמים לקוח לדעתו מלשונם של ישראל, ולא להיפך.

כיוצא בזה בעניינים אחרים, כגון לגבי ואדי אל עריש (פי"א, עמ' יח): "ועוד היום מקובל אצל הכל שמה שמפסיק בין ארץ כנען שקורין לו בלד אל שאם ובין ארץ מצרים הוא זה הנחל". ולגבי קדמות

המקדש והסלע הוא אבן השתייה הייתה בימיו לפחות סברה רווחת, לענ"ד אין זה סביר שזיהויו לשער שושן יסתור מסורת זו בלי שיטרח לכתוב ולו משפט אחד כגון "ולא כמו שאומרים העולם" וכו'.

יש לציין גם שתלמיד הרמב"ן, כאמור, מזהה במפורש את כיפת הסלע עם אבן השתייה, ומאידך כותב (נספח לכפתור-ופרח, עמ' תמה) שהנקודה המזוהה כמקום שריפת הפרה "מכוונת נכח פתח ההיכל". ממילא גם הכפתור-ופרח אמור לסבור כך, שהרי גם הוא מקבל את זיהויו מקום שריפת הפרה (עמ' צו).²⁶

כל הנ"ל הוא לצורך בירור דעת הכפתור-ופרח שסבר ששער שושן היה מכוון בדיוק ממזרח לפתח ההיכל. אמנם לדידן, שאנו יודעים שהשער שהכפתור-ופרח זיהה כשער שושן אינו מכוון כנגד פתח ההיכל, אם נקבל את קביעתו של הכפתור-ופרח לגבי זיהויו שער שושן, נצטרך לומר שהשער המזרחי של הר הבית לא היה מכוון בדיוק כנגד בית קה"ק. במהלך הסוגיה ביומא טז ע"א משמע אמנם שאף הוא היה מכוון, אולם לפי מסקנתה אין הכרח בהנחה זו, כמבואר למעין. באשר למשנה בברכות פ"ט מ"ה האומרת ששער המזרח מכוון כנגד בית קדשי הקדשים, הדעות בראשונים חלוקות האם הכוונה לשער הר הבית (רש"י ברכות נד ע"א ד"ה כנגד שער מזרחי) או לשער ניקנור (רמב"ם הל' בה"ב פ"ז ה"ה), ועיין בשערי היכל לפסחים מערכה קיד).²⁷

-
- המבנה במערת המכפלה (עמ' עג): "ופרק חזקת הבתים (ב"ב נח, א) דאמרינן גבי רבי בנאה, כי מטא למערתא דאברהם על, ציין, ונפק. תמה, שהרי סביב המערה מרובע רבוע גדול, חומה גבוה מאבני המקום הקדוש בית המקדש, ומקובל שהוא מבנין שלמה ע"ה, אם כן למה היה צריך לציין שהרי חומה שלמה לפניו היה". ומזה הסיק ש"מציין" הוא מעיין ומהרהר.
26. עמד על כך הרב קורן (מעלין בקודש לא עמ' 105), וראה שם עמ' 104 על אודות זיהויו מקום שריפת הפרה לדעת הכפתור-ופרח.
27. בסיום הדברים אביא בקצרה את ראיות הרב אב"י סילבצקי (במאמרו הנ"ל בהערה 1) לכך שלדעת הכפתור-ופרח ת"ק האמה המקודשות הן בדרום ההר ואילו חלקו הצפוני הוא הרחבה מאוחרת, ושכיפת הסלע אינה מקום המקדש לדעתו, ותשובתן בצדן: א. שתיקתו מלהזכיר את הזיהוי. ברם, הזיהוי המדויק לא נדרש לו לדיונו המעשי האם מותר להתקרב אל הכתלים, ומעבר להם לא הייתה לו אפשרות מעשית. ב. אילו הניח הכפתור-ופרח שכיפת הסלע היא מקום המקדש היה יכול להוכיח בפשטות שהכתלים הם כתלי הר הבית ולא העזרה לפי מרחקם מהכיפה. התשובה: לכפתור-ופרח לא הייתה שום נקודת תצפית שמאפשרת לו לראות זאת בבירור. כאמור, להר הבית עצמו לא יכול היה להיכנס, והעומד בהר הזיתים מתקשה מאוד לתפוס את המרחק בין כיפת הסלע לכתלי ההר. על האשליה שיוצר המבנה ביחס לכותל המערבי עמד הרב זלמן קורן (מעלין בקודש ל עמ' 62-63).
- ג. מיקום שער שושן, ע"פ הגרסה שלפנינו ובהנחה שהכותל שעליו הוא מדבר הוא כותל הר הבית בלבד ולא חומת העיר העתיקה כולה, שלדעת הרב סילבצקי לא הייתה קיימת כלל בימי הכפתור-ופרח. לענ"ד יש להגיה בכפתור-ופרח, כאמור. בשאלה העובדתית על קיום החומה איני יכול לקבוע מסמרות, ולא ראיתי ראייה מוחלטת לכאן או לכאן מתקופת הכפתור-ופרח. ד. אזכור שערי חולדה

ו. סיכום

מדברי הכפתור-ופרח ברור שלדעתו כל הר הבית הקיים כיום כלול בת"ק האמה המקודשות. לאור זאת, קביעתו ששער שושן נמצא בשליש הדרומי של החומה, אם כוונתו לחומת הר הבית בלבד, סותרת למשנה שאומרת שהעזרה הייתה בעיקר בחלק הצפוני של הר הבית. הקושיה מתחזקת מהעובדה שניכר מדברי הכפתור-ופרח שהנתונים הסותרים עצמם הובאו זה בצד זה כתמיכה במסקנתו שהכותל שלפנינו הוא כותל הר הבית. לכן מסתבר שיש להגיה בו: "קרן מזרחי צפוני", ובכך כל דבריו מתיישבים "כפתור ופרח" ומסקנתו אכן מתחזקת מהם. ממילא, מתברר שלדעת הכפתור-ופרח שער שושן עמד מול הרמה שעליה כיפת הסלע, ומסתבר שקיבל את המסורת המקובלת, שללא ספק הייתה ידועה בימיו, שכיפת הסלע היא מקום המקדש.

בכותל הדרומי של הר הבית מוכיח שהת"ק הגיעו עד שם. כפי שביארתי, הכפתור-ופרח אכן סבר שהת"ק התחילו משם, אבל לא ידע שלפי זה שער הרחמים מחוץ לת"ק. מעבר לזה, יתכן שחז"ל הזכירו כשערי הר הבית את שערי הכניסה בפועל, גם אם היו מחוץ לת"ק. ה. הכפתור-ופרח מזכיר את שערי הרחמים ושער שושן כשערי הר הבית, ולכאורה הדבר אינו מתיישב עם המשנה שמונה במזרח רק שער אחד, אך זה מתיישב אם נניח שלדעתו שער הרחמים מחוץ לת"ק. כפי שכתבתי, מהכפתור-ופרח מוכח בעליל ששער הרחמים בתוך הת"ק. איני יודע כיצד תתורץ הקושייה למה לא נמנה השער, אך אע"פ ששער הרחמים ננעל שערי תירוצים לא ננעלו (שמא שערים אלו, שלדבריו נבנו ע"י שלמה, היו סגורים בבית שני?).

הכפתור-ופרח לא זיהה את הצכרה כאבן השתייה

(תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל בגיליון זה)

הרב עזריה טוען שלא מסתבר שהכפתור-ופרח סבר שהעזרה היתה בדרום הר הבית שלפנינו, שכן היה לו לציין בפירוש שהוא חולק על המסורת המקובלת שהצכרה (הסלע שבכיפת הסלע) היא אבן השתייה.

עוד מוכיח הרב עזריה, שלא יתכן שהכפתור-ופרח זיהה את שער שושן בדרום ההר שלפנינו (כפי שעולה לכאורה מתוך דבריו), שכן הכפתור-ופרח סבר שכל ההר שלפנינו הוא ההר המקודש, וכמו כן סבר ששער שושן היה מכוון כנגד פתח ההיכל, וא"כ זה סותר את קביעתו של הכפתור-ופרח ע"פ המשנה שהעזרה היתה בצפון הר הבית.

לאור זאת קובע הרב עזריה ששער שושן אותו זיהה הכפתור-ופרח, עמד מול כיפת הסלע (לפחות מזוית ראייתו של הכפתור-ופרח), ושהכפתור-ופרח אף הוא סבר שהצכרה היא אבן השתייה.

אכן נראה שהרב עזריה צודק שלא היתה לכפתור-ופרח שיטה שהעזרה היתה במקום אחר, שכן אם כן הוא היה כותב זאת במפורש, אך באותה מידה ממש ברור גם שאם הכפתור-ופרח היה סובר שהצכרה היא אבן השתייה – הוא היה מזכיר זאת במפורש, כפי שהוא מזכיר אתרים רבים אחרים בירושלים. התעלמותו של הכפתור-ופרח מהצכרה בולטת וברורה, וההסבר של הרב עזריה שהכפתור-ופרח לא הזכיר שהיא אבן השתייה בגלל שלא היה לו בזה נפק"מ להלכה (כי בלאו הכי לא יכלו להיכנס להר) לא מסתבר כלל, כי הכפתור-ופרח מזכיר זיהויים רבים מאד שלא היה בהם נפק"מ להלכה, כגון מקום שרפת הפרה, מקום בית הדשן, מערת צדקיהו ועוד, ואיך השמיט דווקא את המקום הקדוש ביותר שממנו הושגת העולם.

לפיכך ברור שהכפתור-ופרח נמנע מלהזכיר את המסורת שהצכרה היא אבן השתייה מפני שסבר שאי אפשר לסמוך עליה להלכה, ולא רצה שיכשלו לסמוך עליה ולהיכנס להר. את טעם הדבר מסביר הרב קורן במאמרו ב'מעלין בקודש' גליון לא (עמ' 106):

אך יותר מסתבר שהטעם האמיתי שבגללו נמנע מלהזכיר את מה שקורה בתוך הר הבית, נעוץ בזהירות הגדולה שנקט ביחס לזיהויים בהר הבית. כי באמת כמעט כל הזיהויים שבספרו מבוססים על מסורות נכרים (השמות הערביים של האתרים), ועל מנהגים ושמות מקומות בפי היהודים יושבי הארץ, גם בדברים שיש בהם נפק"מ להלכה.

ואף על פי כן, כאשר הגיע לירושלים וראה כי המנהג הוא להתקרב לכל ארבעת הכתלים של המרובע של חרם א־שריף, ביקש "לאמת זה", כלומר לאמת את ההיתר להתקרב לכתלים, באמצעות מה שנקרא אצלו "היקש חיפושי" (עיין אודות זה בספרי חצרות בית ה' עמ' 12 ואילך, ויש עוד להאריך בזה ואין כאן מקומו). כי אכן לעניין מורא מקדש יש צורך בזהירות יתר, ודין קביעת ההיתר להתקרב לכתלים אינו דומה לקביעות אודות דיני מעשר שני או קריאת מגילה בט"ו וכיו"ב. (מה גם שבזמנו אכן הועלה החשש שמא עשיית הר הבית למישור מחקה את הסימנים הקודמים של מה שהיה שם), ומשום כך נמנע מלדבר על הדברים מבלי לבסס אותם בראיות חזקות¹.

א"כ הכפתור-ופרח אכן אינו חולק על המסורת שהצרכה היא אבן השתייה, אך הוא גם אינו מקבל אותה, כיון שאין לה "היקש חיפושי".

גם לגבי שער שושן נראים דברי הרב עזריה שקשה לקבל את הגרסה המופיעה לפנינו, ששער שושן נמצא בדרום ההר, אך מצד שני אין שום יסוד חזק להנחתו שהשער שאותו זיהה הכפתור-ופרח היה דווקא מול הצרכה. הרב עזריה מסביר שמהר הזיתים, ממנו צפה הכפתור-ופרח, אפשר לטעות ולסבור שהשער מכוון כנגד הצרכה, בוודאי אם מדובר על שער ההלוויות שאינו נראה מהר הזיתים. אך את שליש החומה ודאי אפשר לראות מהר הזיתים, וא"כ הכפתור-ופרח ראה שהצרכה נמצאת כמה עשרות מטרים מדרום לשליש החומה. הרב עזריה טוען שאילו היה השער במקום אחר, היה הכפתור-ופרח מצוין שמיקומו סותר את המסורת המקובלת שהצרכה היא אבן השתייה, אך בהחלט יתכן גם שהשער לא היה מכוון כנגד הצרכה, ואעפ"כ הכפתור-ופרח לא ראה בזה סתירה מוחלטת למסורת שהצרכה היא אבן השתייה, שכן אע"פ שהכפתור-ופרח עצמו סבר ששער שושן הוא שער המזרח שהיה מכוון כנגד פתח ההיכל, הוא ידע שאפשר גם להסביר אחרת (וכפי שהרב עזריה עצמו מסביר בסוף מאמרו), וא"כ אין כאן סתירה מוכרחת למסורת זו. אמנם בהחלט יתכן שגם מסיבה זו הכפתור-ופרח עצמו לא קיבל מסורת זו להלכה.

לסיכום

אכן נראים דברי הרב עזריה שלא הייתה לכפתור-ופרח שיטה אחרת מנוגדת למסורת שהצרכה היא אבן השתייה, אך התעלמותו המוחלטת ממסורת זו מוכיחה שאמנם הוא לא חלק עליה בוודאות, אך הוא גם לא קיבל אותה כמסורת ודאית שאפשר לסמוך עליה, אולי גם בגלל שהשער אותו זיהה כשער שושן לא היה מול כיפת הסלע, ולכן המסקנה העולה משיטתו היא שאין לסמוך על מסורת זו הלכה למעשה.

1. אמנם ע"ש בהמשך שהרב קורן עצמו סובר שהיום יש בידינו ראיות חזקות, ויש לדון ולהשיב בדבר, אך אין כאן המקום.

יחס הכפתור-ופרח למסורת זיהוי הצכרה כאבן השתייה (תשובה לתגובת עמיחי אליאש)

כידוע על דעת הכפתור-ופרח כבר נכתב לא מעט, ואין מטרתי למחזר ויכוחים אלא להציע הבנה חדשה. אני שמח שהרב עמיחי אליאש מודה ברעיון העיקרי שבמאמרי, תיקון הגרסה בעניין מקום השער, ובזה באתי על שכרי. אעפ"כ פטור בלא כלום אי אפשר.

א.

לרב עמיחי ברור מדוע הכפתור-ופרח לא הזכיר את הצכרה; ואני מציע להיות זהיר יותר במסקנות משתיקתו, ו"למד לשונך לומר איני יודע". לדעתי השערתו אינה סבירה כל כך, משני טעמים:

1. מפני שיותר סביר היה, לפי דרכו, להזכיר את המסורת של זיהוי הצכרה כמקום המקדש בלשון מסויגת, כ"אומרים העולם" וכו' או לומר במפורש שמסורת זו מפוקפקת. הרי לית מאן דפליג שבימיו הייתה זו לפחות דעה רווחת, כפי שכתב תלמיד הרמב"ן כמה עשרות שנים לפניו והרע"ב כמאה שנים אחריו. וכי סבר הכפתור-ופרח לבטל דעה זו בשתיקה גרידא?

2. ידועים דברי הכפתור-ופרח באותו פרק בשם רבו ר' ברוך (עמ' ק-קא): "גם כי אמר אלי בירושלם כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, שרבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתי מה נעשה מטומאתנו, ואנא הכהן המיוחס". הכפתור-ופרח לא שאלו על זיהוי מקום המזבח, ומשמע שלא ראה קושי מיוחד בזיהויו (נקודה זו שמעתי מאמו"ר שליט"א). חשובות גם המילים "כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו", כלומר, לאחר שכבר הייתה טיוטה שלמה של הספר. ממילא קשה לומר שתחילה קיבל את הזיהוי המקובל ולבסוף פקפק בו.

סוף דבר, איני יודע הסבר טוב להשמטת הצכרה. ההסבר שכתבתי אינו פחות טוב בעיניי מזה של הרב עמיחי, וכל מה שנאמר על שתיקת הכפתור-ופרח בעניין זה לא יצא מכלל השערה זהירה.

ב.

גם אם נקבל שהכו"פ אמנם הסכים שמסורת זו אפשרית אבל לא היה בטוח בה עד כדי לסמוך עליה למעשה, זה משנה מאוד את כל החשבון ההלכתי, משני טעמים לפחות:

1. אם הכפתור-ופרח אינו חלוק על הרדב"ז בעצם המסורת, אלא רק במידת הוודאות שלה, הרי פקפקו של הכפתור-ופרח ניתן לפירושים שונים: האם פקפק בגלל שהיו בידו נתונים שלא היו בפני הרדב"ז, כגון הבעייתיות במיקום שער שושן כהצעת הרב עמיחי (הצעה תמוהה בעיניי, מאחר שהכפתור-ופרח לא רומז כלל לקושי זה); או שמא שמע גם מסורת הפוכה; או שמא שמע וידע בדיוק את אשר שמע וידע הרדב"ז, ואעפ"כ פקפק, כי לדעתו מסורת עממית רחבה העוברת מדור לדור איננה מספקת להכרעת ההלכה, עד שתהיה מפי שלשלת עדים כשרים ומזוהים בשמותם עד זמן הבית השני?

אם הכפתור-ופרח פקפק בגלל שהייתה מוכרת לו גם מסורת הפוכה, הרי זה מפחית מתוקף המסירה שהרדב"ז סמך עליה, וברור שבמחלוקת כזו יד הכפתור-ופרח הקדמון על העליונה, "אם רבי לא שנה, רבי חייא מניין לו?". אולם אם הטעם האחרון הוא הנכון, אזי אין כאן ערעור היסטורי-מציאותי על המסורת אלא ערעור הלכתי. זהו דיון הלכתי 'טהור', מה תוקפה של מסורת מסוג זה, ובדיון כזה לעמדת הכפתור-ופרח ושתיקתו יש משקל כמו לשאר פסקיו, לא פחות ולא יותר, וכפי שהיינו מתייחסים למחלוקת בין הכפתור-ופרח לרדב"ז בכל נושא הלכתי. ואינני בטוח שבמשקל הפסיקה קדמותו של הכפתור-ופרח מעניקה לו את הבכורה ביחס לרדב"ז, שהיה מגדולי המשיבים בדורו, מה עוד שאין ספק ופקפוק מוציא מידי ודאי. גם לא הכפתור-ופרח והרדב"ז לבדם עומדים בדיון זה, אלא כל פוסק שדן בשאלה מעין זו בקשת רחבה של נושאים צריך להיחשב כדעה בדיון (אלא אם נאמר שלענייני הר הבית יש גדרים מיוחדים באיכות המסורת הנדרשת, וזהו דבר שכמובן טעון הוכחה).

2. כידוע, פשוט דברי הרמב"ם במכתביו שהוא עלה להר הבית, דהיינו על סמך ודאות כלשהי שהייתה לו לגבי מקום המקדש. אילו בידי הכפתור-ופרח הייתה מסורת אלטרנטיבית על מקום המקדש, לכאורה איננו יודעים לאן נכנס הרמב"ם. אולם כעת, משהתברר לנו שלכפתור-ופרח לא הייתה מסורת אלטרנטיבית, וממילא מתברר שמעולם לא נאמרה מסורת אלטרנטיבית לזו שקיבל הרדב"ז, הרי ברי שהרמב"ם עלה על פי מה שידוע שחשבו אנשי ירושלים בכל הדורות.

הקדושה

והמקדש

כניסת אשה זבה טבולת יום להר הבית

- | | |
|---|--|
| ט. פירושים נוספים למשניות בתמיד ובמידות | א. פשט הכתובים – טבול יום דזב מותר בהר הבית |
| י. ביאור הגמרא בניזיר | ב. פשט המשנה – טבול יום דזב מותר בהר הבית |
| יא. דין מחוסרי כיפורים בפסח הבא בטומאה | ג. הר"ש – דברי המשנה אינם מוסכמים |
| יב. הקישור בין דין הכניסה להר לדין אכילת פסח | ד. הר"ש בפסחים – דברי המשנה מוסכמים |
| יג. דברי הכפתור-ופרח לגבי איסור כניסה להר הבית בזמן הזה | ה. האם לפי רש"י טבול יום דזב מותר בהר הבית? |
| יד. כניסה להר הבית כשאין סורג | ו. האם לרש"י יש מחלוקת לגבי טבול"י בהר הבית? |
| טו. סיכום | ז. הכרעת הדין בטבול"י דזב לפי רש"י ולפי תוספות |
| | ח. דעת 'המפרש' במסכת תמיד |

א. פשט הכתובים – טבול יום דזב מותר בהר הבית

נאמר בתורה (במדבר ה, ב) "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב", ופירשו חז"ל (פסחים סז ע"א) שהזב ישולח ממחנה לוייה. ובתוספתא (כלים א, י) נאמר שהר הבית נחשב מחנה לוייה.

בפרשת מצורע מבואר כיצד נטהר הזב, וכך נכתב שם:

וביום השמיני יקח לו שתי תרים או שני בני יונה וכא לפני ה' אל פתח אוהל מועד
ונתנם אל הכהן: (ויקרא טו, יד)

משמע שהזב בא ביום השמיני לפתח אוהל מועד עם קרבנו. כדי להגיע לפתח אוהל מועד הוא צריך לעבור דרך מחנה לוייה, ונמצא שמותר לו לעבור בהר הבית למרות שהוא עדיין מחוסר כיפורים, ואף שאפשר לדחות שאין כוונת התורה לחייב את המיטהר לבוא בגופו אל פתח אוהל מועד, אלא רק להטיל עליו את האחריות לדאוג שיובאו קרבנותיו, עכ"פ פשטא דקרא שהדבר מותר.

* ראה בעניין זה מאמריהם של הרב אריה כץ והרב הלל בן שלמה בגליונות מעלין בקודש כד, כו. ומאמריהם של הרב זלמן קורן והרב הראל דביר בגליון לג. נעזרתי גם בספר ביאת המקדש ששלח לי ידידי הרב בן שלמה. לא נכנסתי כאן בהרחבה לשאלה הנידונה שם האם להתיחס לכל הנשים הטובלות כזבות, וכמובן אין לראות בדברי הלכה למעשה, אלא רק חוות דעת כתלמיד הדין לפני רבותיו.

1. אפשרות זו מעלה החזו"א (קודשים עמ' 184 ליקוטים סי' א ס"ק ז), ולקמן נראה שככל הנראה לדעת הר"ש בכלים כך צריך לומר בדעת האמורא רבה.

והנה לגבי הזב התורה מדברת כשכבר טבל והעריב שמשו, אך להלן נראה שמקרא דיולדת אפשר ללמוד היתר גם לפני הערב שמש. דהנה מפורש בחז"ל (כלים א, ח; פסחים סז ע"א) שכל מי שטומאה יוצאת מגופו דינו כזב, ובכלל זה זבה ויולדת. היולדת טובלת אחרי שבוע מלידת זכר, ואחר כך במשך שלושים ושלושה יומים היא קרויה טובלת יום ארוך, ולגבי דינה בימים אלו נאמר (ויקרא יב, ד): "בְּכֹל קֹדֶשׁ לֹא תִגַּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֵאת יְמֵי טְהָרָה". ומכיוון שבכל מקום בתורה "מקדש" הוא מחנה שכינה בלבד, משמע שלמחנה לוויה – להר הבית – מותרת לבוא אעפ"י שהיא גם מחוסרת כיפורים, ומכאן שגם טבול יום מחוסר כיפורים מותר בהר הבית. אין לדחות ולומר שפסוק זה מתייחס רק לאיסורים שיש בהם חיוב מיתה, ולכן לא הוזכר כאן איסורה בהר הבית,² כי לא הוזכר כאן חיוב המיתה, ועל כן אם יש מי שסובר שטבול יום מחוסר כיפורים אסור בהר הבית, נצטרך לומר שאינו מדאורייתא, אלא אם כן פירש את הפסוק באופן שמוציאו לגמרי מפשוטו.

ונראה לבאר את הסברה בזה, דכיון שזב שטבל טהור לעניין חולין ומעשר,³ ואינו טמא אלא לעניין תרומה דאיברי קודש וקודשים, והר הבית אינו קרוי מקדש, לכן מובן שאינו נאסר בו.⁴

2. לפי הרמב"ם אין חיוב מיתה על אכילת קודש לאחר טבילה כפי שנבאר לקמן, לכן לדידיה בוודאי לא שייך לומר כך.

האחרונים מעלים כמה סברות מדוע לא מוכרחים ללמוד מיולדת. הרב יפה'ן (המהדיר של הריטב"א יבמות ז ע"ב הערה 426) כתב די"ל שבפסוק זה הכוונה במילה "מקדש" למקום ממנו היא מורחקת בהיותה יולדת, וזה כולל מחנה לוויה, שכן גם יסוד האיסור במחנה לוויה הוא הרחקה מן המקדש. ואינו נלענ"ד, כי אם נאמר שלגבי זב 'מקדש' יכול להתפרש גם על הר הבית, לא תובן קביעת המשנה שאין כרת על ביאת זב להר הבית, שהרי המקור לכך שאינו חייב כרת הוא מזה שהפסוקים בחיוב כרת (במדבר יט, יג. ושם פסוק כ) מדברים על "משכן" ו"מקדש" בלבד, ואם מקדש הוא לאו דוקא, אכתי מנלן דאינו חייב כרת.

יש אחרונים שכתבו לחלק בין יולדת לטומאות אחרות שיוצאות מהגוף. הרב יוסי פלאי (ספר 'אל הר המור' עמ' קיז) כתב שאולי ההיתר דווקא ביולדת לאחר שכבר העריב שמש הראשון, כי אז כבר היה עכ"פ הערב שמש אחד, ולפי זה ביום הראשון שעדיין לא העריב שמש כלל יש להחמיר. והרב יפה'ן (שם, וראה הרב וינגרטן בתושע"פ יא) כתב שאולי ההיתר דווקא בטבול יום ארוך, ולפי זה דווקא ביום האחרון שכבר אין הבדל בינה לכל טבול יום אחר נחמיר. אך לענ"ד שני הדברים לא נראים, שכן התורה כללה את כל 33 הימים בדין אחד. וראה בגמרא כריתות י ע"א שתובא לקמן שאומרת להדיא שדין יולדת לאחר שטבלה ביום השמיני עד יום הארבעים כטבול יום זב.

3. על פי רש"י ביבמות עג ע"א למדו זאת ממה שנאמר במצורע "ורחץ במים וטהר".

4. וכן נוקט הגר"ז אוירבך (שו"ת מנחת שלמה תניינא ב"ג סימן נח ג, ב) שביאר דמה שנשים מברכות על טבילתן למרות שלפעמים היא רק מחמת חומרה שהנהיגו את עצמן, הוא משום שעכ"פ יש להן דין פולטת ובכך מכשירות את עצמן לעלות להר הבית, ואף שאין מתכוונות לכך, רק לקודש צריך כוונה, ולעניין זה הר הבית נחשב כחולין.

ב. פשט המשנה בכלים - טבול יום דזב מותר בהר הבית

במשנה כלים (א, ח) איתא:

הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם.
החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם.
עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת.
עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת.

משנה זו מונה את כללי ההלכה בעניין דרגות הקדושה ולכן היא בגדר "הלכתא פסיקתא"⁵. ומבואר בגמרא (עבודה זרה ז ע"א) שכאשר יש מחלוקת בין מקורות תנאיים, ואחד מהם שנוי כהלכתא פסיקתא, הלכה כהלכתא פסיקתא. עניין זה חשוב להקדים לפני שנבוא לדון בדברי הראשונים בסוגיין, דכיון שמדובר בהלכתא פסיקתא לא מסתבר שראשונים יכתבו פסק הלכה מנוגד לפשט המשנה בלא לנמק את הכרעתם (ראה לקמן פרק י בדיון על דברי רבינו גרשם).

והנה מפורש במשנה שזב, זבה, נידה ויולדת אסורים בהר הבית, וכן מבואר שטבול יום ומחוסר כיפורים רשאי להיכנס להר הבית עד עזרת נשים אך יש לעיין באיזה טבול יום מדובר, האם מדובר שטבל מטומאת מת, או גם מזיבה? האם כך הדין גם בטבול יום של זב בעל ג' ראיות, או רק כשהוא זב של ב' ראיות? האם כך הדין גם בטבול יום דבעל קרי?

תשובה לשאלות אלו נוכל להסיק מדברי הראשונים המזכירים משנה זו תוך כדי דיון על סוגית הגמרא (יבמות ז ע"ב; זבחים לב ע"א; פסחים צב ע"ב). הגמרא דנה האם מצורע שראה קרי ביום השמיני בערב פסח יוכל לבוא לפתח מחנה שכינה כדי להיטהר מצרעתו ולאכול את הפסח, שהרי המצורע חייב לעמוד בפתח מחנה שכינה, וכדי להגיע לשם עליו לעבור דרך מחנה לוי, אך עכשיו הוא בעל קרי, וגם אם יטבול יש לדון האם ידחה הצורך בפסח את איסור הגעתו לפתח מחנה שכינה, וז"ל הגמרא:

תניא: מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח, וראה קרי בו ביום וטבל, אמרו חכמים: אף על פי שאין טבול יום אחר נכנס – זה נכנס, מוטב שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת; ואמר ר' יוחנן: דבר תורה אפי' עשה לית ביה, שנאמר: "ויעמוד יהושפט בקהל יהודה לפני החצר החדשה", מאי חצר החדשה? אמר ר' יוחנן: שחדשו בה דברים, ואמרו: טבול יום לא יכנס למחנה לוי.

בפרקים ה-ו נביא את דברי רש"י בפירוש הסוגיה ונבאר מה נראה יותר בכוונתו, וכאן נדון תחילה בהבנת התוספות.

5. כ"כ מהר"י קורקוס והכסף-משנה בהל' ביאת מקדש ג, ט.

התוספות (ביבמות ובזבחים) הבינו מרש"י שלדעתו הברייתא שאמרה שנדחה כאן "עשה שאין בו כרת" ורבי יוחנן חולקים זה על זה: לדעת הברייתא איסור כניסת בעל קרי שטבל לפתח מחנה שכינה הוא "עשה שאין בו כרת", ואילו לדעת רבי יוחנן אפילו עשה לית בה, כלומר שהוא רק איסור דרבנן מגזירת יהושפט. אך התוספות מקשים על הבנה זו כמה קושיות, וביניהן – שלא מסתבר שהברייתא תחלוק על המשנה בכלים, והרי המשנה בכלים אומרת שאיסור טבול יום הוא רק בעזרת נשים, ומזה מובן שהוא רק איסור דרבנן. מדבריהם עולה, שפשוט להם שמסקנת רבי יוחנן על איסור טבול יום דבעל קרי במחנה לוייה שהוא רק מדרבנן, היא גופא האיסור האמור במשנה בכלים. לקביעה זו, שיש התאמה בין דברי רבי יוחנן לאמור במשנה, הסכימו הרמב"ן והרשב"א (ראה דבריהם בסוגיה ביבמות בשם ר"ת), והריטב"א (שכתב שכך דעת ר"ת ור"י), והסמ"ג (עשין קסד). וכן דעת הר"ש והרא"ש (בפירוש הרא"ש למשנה בכלים, וברא"ש ברכות פ"ב סי' טו ומועד קטן פ"ג סי' ג). והרע"ב (על המשנה בכלים). גם הראב"ד (תמיד כו ע"א), והתשב"ץ (ח"ג סי' קלז) כתבו שטבול יום דקרי נאסר רק בעזרת נשים. ומתוך שלא ציינו שזו הכרעה שלהם באיזו שהיא מחלוקת בגמרא, משמע שפשוט להם כדברי התוספות.

כיון שבסוגית הגמרא פשוט שהמדובר הוא על טבול יום דבעל קרי, יש ללמוד מדברי התוספות וכל הראשונים האלו שהם הבינו שהמשנה עוסקת לפחות גם בטבול יום דבעל קרי.

גם הרמב"ם בהל' ביאת מקדש (ג, ו) כתב:

עזרת נשים משלחין ממנה טבול יום, אבל לא מחוסר כיפורים, שמחוסר כיפורים העריב שמשו. ואסור טבול יום במחנה לוייה מדברי סופרים.

הרמב"ם מביא את דין המשנה בכלים ומכנה איסור זה כ"איסור טבול יום במחנה לוייה", ולכאורה קשה, שהלא מדובר במשנה רק בעזרת נשים, כפי שפתח בתחילת המשפט. ונראה להדיא שבלשון זו כוונתו לרמז על לשון הגמרא, כי גם הוא סבור שיש התאמה בין דברי הגמרא לדברי המשנה וגזירת יהושפט היא הגזרה בה עוסקת המשנה במסכת כלים.⁶ ונלענ"ד שהגמרא ובעקבותיה הרמב"ם מכנים את גזירת יהושפט כאיסור טבול יום במחנה לוייה למרות שמדובר רק בעזרת נשים, כדי להשמיענו את חומרת האיסור, דהיינו שהנכנס למקום עשאוהו חכמים כזב הנכנס למחנה לוייה שאסור מדאורייתא, ולכן הוא לוקה מכת מרדות.⁷

6. איני נכנס לשאלה האם בעל קרי מורחק ממחנה לוייה. גם אם בזה דעת הרמב"ם שלא כרבי יוחנן, מכל מקום הוא פוסק כמותו לעניין טבול יום של טומאה יוצאת מגופו.

7. כעין זה כתב בספר 'משנת טהרה' (כלים א, ח על יסוד דברי הגרי"ז) בהקשר למה שהמשנה אמרה "ואין חיבין עליה חטאת" רק לגבי עזרת נשים ולא לגבי החיל. וכן אנו מוצאים ברמב"ם בהל' בית הבחירה שכותב רק על עזרת נשים שהיא מדברי סופרים, ולא על החיל, ובהל' ביאת מקדש ג, ט כתב רק על עזרת נשים שאם עבר יענש במכת מרדות ולא על החיל. כל זה מתפרש על פי העיקרון

כניסת אשה זבה טבולת יום להר הבית

ועדיין יש לברר האם מדובר במשנה גם בטבול יום של זב שהוא גם מחוסר כיפורים שיש בו שתי חומרות, או רק בזב בעל ב' ראיות שהוא כבעל קרי. נראה שהדבר מתברר כשנבדוק מנין למדו הראשונים שטבול יום של המשנה הוא טבול יום דבעל קרי. שני נימוקים ללימוד זה הובאו במפורש בתוספות הרא"ש ליבמות כשהביא את ההוכחה מהמשנה:

ובמסכת כלים תנן עזרת נשים מקודשת הימנו שאין טבול יום נכנס לשם, אבל בחיל ובהר הבית שרי, ועוד קאמר התם גבי הר הבית שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם, אבל טבול יום שרי.

הרי שני דרכי לימוד בפנינו. בתחילה למד מסתמות המשנה בסיפא לגבי טבול יום שמשמע שמדובר בכל טבול יום, ואח"כ הוסיף ללמוד כך מהרישא דעוסקת דוקא בזב וזבה (והוא הדין בעל קרי שטומאה יוצאת מגופו), ומשמע דטבול יום דידהו שרי, ואפשר שהוא משום שמסתמא בסיפא מדובר על מה שברישא, וגם משום שאם נאמר שטבול יום דזב וזבה שונה, ולא הוזכר במשנה כי דינו להיות מורחק כבר מהר הבית היה צריך לכתוב להדיא ברישא "זב וטבול יום שלו" שכן שניהם אסורים בהר הבית.

ונראה שעכ"פ לפי שני הדרכים יש להסיק שכך הדין גם בטבול יום שהוא מחוסר כיפורים. לפי הדרך הראשונה שאנו למדים מסתמות הלשון, הרי ודאי שגם טבול יום המחוסר כיפורים כלול בסתמות הלשון טבול יום, דהא זהו הטבול יום של הזב הזבה והיולדת. וכן לפי הדרך שמהות הטבול יום נלמדת מהרישא הרי שברישא מדובר להדיא על מחוסרי כיפורים, והסיפא מוסבת עליהם.

בתוספות הרא"ש לפסחים כתב כהצד הראשון, שכשהביא את קושיות ר"ת על רש"י כתב:

ועוד תנן התם: עזרת נשים מקודש הימנו שאין טבול יום נכנס לשם, ולא מפליג בין טבולי יום דקרי לשאר.

לעומת זאת, **התוספות ביבמות** כתבו כצד השני. התוספות כותבים זאת תוך דיון על מה שהבינו מרש"י שלדעתו הגמרא נקטה את השאלה דוקא בטבול יום דקרי ולא בטבול

שבעוד שהחיל הוא הרחקה בעלמא, האיסור שבעזרת נשים הושוה לאיסור מחנה דאורייתא, לכן יש צורך להדגיש לגבינו שעכ"פ אין חייבים עליו חטאת, ולכן כשנכנס לעזרת נשים איכא מכת מרדות והאיסור בה מכונה 'דברי סופרים', בעוד שעל החיל אין מכת מרדות. אמנם להגר"א שפירא (מנחת אברהם ח"א סי' כג) יש דרך אחרת בזה. לדעתו לשיטת הרמב"ם איסור כניסת טמא מת לחיל חמור יותר, והוא הלכה למשה מסיני, אך לענ"ד דבריו צ"ע מהגמרא בסוטה (כ ע"ב) האומרת שמה שמוציאים את הסוטה לאחר ששתתה מעזרת נשים אינו בגלל החשש שתמות, כי אין איסור דאורייתא במת בהר הבית, ומשמע להדיא שגם בחיל אינו איסור דאורייתא.

יום דמגע מת משום שבאמת טבול יום דטמא מת מותר בעזרת נשים.⁸ ועל זה כתבו שאין לפרש כך משום שמשמע שהמשנה בכלים עוסקת גם בטבול יום דשרץ ודמת וגם בטבול יום דזב וזבה. וז"ל:

כדתנן במסכת כלים (א, ח): "החיל מקודש הימנו שאין עובדי כוכבים וטמאי מתים נכנסים לשם, עזרת נשים מקודשת הימנו שאין טבול יום נכנס לשם", ובכל טבול יום איירי, בין דבעל קרי בין דטמא מת שרץ ונבילה דקא איירי בהו התם לעיל.

ומבואר שפשוט להם שמדובר גם בטבול יום דמגע מת וגם בטבול יום דבעל קרי, משום שברישא איירי גם במת וגם בבעל קרי (כי זב דינו כבעל קרי לעניין הרחקה), וזה כצד השני שהזכרנו לעיל.

והתוספות בזבחים (לב ע"ב) כתבו:

ובכלים משמע דשרי בכלהו חוץ מעזרת נשים, ואפילו טבול יום דזבין וזבות, אלא במחנה לוייה כגון עזרת נשים דסמוך למחנה שכינה.

ואפשר לפרש את דבריהם כהצד הראשון או כהצד השני, אך עכ"פ מפורש בדבריהם שכן הוא גם בטבול יום של מחוסרי כפרה כמו זבים וזבות.

גם בר"ש על המשנה בכלים מבואר שכך הדין בכל טבול יום, וז"ל:

שאיין טבול יום נכנס לשם – מדרבנן, כדאמר רבי יוחנן בפ' קמא דיבמות (ז ע"ב): "דבר תורה אפילו עשה אין בו שנאמר 'ויצמוד יהושפט בקהל יהודה לפני החצר החדשה' מאי חדשה אמר רבי יוחנן שחידשו בה דברים ואמרו טבול יום אל יכנס במחנה לוייה". ולא בכל מחנה לוייה גזרו אלא בעזרת נשים לבד כדתנן הכא. ומשמע הכא אפילו טבול יום זב וזבה ונדה ויולדת שרי במחנה לוייה חוץ מעזרת נשים, ואפילו בעזרת נשים נמי שרי הכא מחוסר כפורים מדלא חשיב ליה אלא בעזרת ישראל דחשיב ליה למעלה. וכך משמע בההיא דיבמות דבעל קרי איירי דאתקש לזב.

גם הריטב"א ביבמות, כשדן על דין טבול יום דבעל קרי כתב בשם התוספות:

דהא תנן דהר הבית מקודש ממנו שאין זבין וזבות נכנסין לשם עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם, אלמא אפילו טבול יום דזב נכנס להר הבית ולא נאסר אלא לעזרת נשים.

אכן בניגוד לתוספות, הריטב"א מצדד שהמשנה אינה מדברת על טבול יום דמת והוא לא נאסר בעזרת נשים, וז"ל:

8. לפי האמת אין הכרח שכוונת רש"י לומר שטבול יום דטמא מת רשאי להגיע לשער ניקנור, דיתכן שכוונתו רק שלגביו יש פחות חידוש במה שדוחים את איסורו, וכפי שפירושו התוספות עצמם.

והא דנקט וראה קרי ולא נקט שנגע בשרץ או נבלה, פרש"י ז"ל דהתם אפילו טמא מת יכול ליכנס למחנה לוייה... והק' בתוס' דההיא מדאורייתא אבל מדרבנן אסור, כדתנן החיל מקודש מהר הבית שאין גויים וטמאי מתים נכנסים לשם, וי"ל דהתם כשלא טבל, אבל כשהוא טבול יום אפילו מדרבנן נכנס לשם שלא אסרו אלא טבול יום דזב ובעל קרי ומצורע.

ונראה שלמרות שמסתבר ליה שהסיפא קאי על כל הטמאים שברישא, איכא מאידך גיסא סברה שעל מת לא קאי, כי לגביו הרי זו כגזירה לגזירה, לכן הוא מפרש שהסיפא המחלקת בין טבול יום למחוסר כיפורים חוזרת לדיני הזב בלבד.

העולה מזה, שלפי תוספות, הר"ש, הריטב"א והרא"ש משמע מהמשנה שגם טבולי יום דזב, זבה ויולדת, מותרים בהר הבית.

וכבר ביארתי שכך הבין גם הרמב"ם מדנקט את הדין של המשנה בלשון טבול יום במחנה לוייה, שהיא לשון הגמרא, ומבואר שגם אם בעניין עצם הרחקת בעל קרי סובר שבעל קרי קל מזב ואינו פוסק כרבי יוחנן (נחלקו אחרונים מה דעתו בזה), הוא בודאי נוקט כמותו בפירוש המשנה שטבול יום האמור בה הוא טבול יום דזב.

אמנם הרב קורן (במעלין בקודש לג, עמ' 24) הביא אחרונים שמעלים אפשרות דדין הטבול יום שבמשנה מוסב רק על טמא מת המוזכר לפניו לגבי איסור החיל, ותו לא. וצריך להבין מדוע באמת הראשונים שציניתי לא העלו על דעתם שיש אפשרות לפרש כך.

ונראה לי שהוא משום שהמשנה חוזרת לאחר מכן לעסוק במחוסר כיפורים שהוא שייך רק בזב ולא בטמא מת, ועל כן נראה רחוק מאוד לומר שהמשנה תסתום ותאמר את המילים 'טבול יום' בלבד כשכוונתה לטבול יום דמת בלבד, כאשר גם לפני כן וגם אחרי כן מדובר בזב. אילו המשנה היתה מתכוונת לומר שדין טבול יום בעזרת נשים הוא יוצא דופן, ועוסק אך ורק בטבול יום דטמא מת, היתה צריכה לכתוב כך להדיא.

וראיתי מה שכתב הרב הילדסהיימר (חידושי רבי עזריאל ליבמות ז ע"ב) שטבול יום דזב אסור מדרבנן כזב, ומה שהמשנה בכלים לא אמרה זאת, הוא משום שלא התכוונה אלא לחשוב מעלות שונות, וכיון דכבר חשב בהר הבית עיקר המעלה מדאורייתא בזב וזבה, אין מן הצורך למנות עמה עוד את טבול יום שלהם. אך דבריו יכולים לדחות רק את הדיוק מעצם זה שלא נכתב במשנה ברישא 'זב וטבול יום שלו', אך לפי מה שביארתי עיקר הקושי לומר שלפי המשנה טבול יום דזב אסור בכל הר הבית הוא שהמשנה סתמה "טבול יום" בלי לפרש להדיא שמדובר רק באחד מסוגי הטבול יום, כאשר לפני כן ואחרי כן מדובר בזב, ועל דיוק זה לא השיב דבר.

הרב בן שלמה (מעלין בקודש כו, עמ' 180) העלה אפשרות לומר שהמשנה עוסקת דוקא בטבול יום שאינו מחוסר כיפורים, לפי זה היא אמנם מוסבת על הרישא, אך רק לגבי

זב בעל ב' ראיות, זבה קטנה ונידה. אך הסבר זה לענ"ד הוא כסכינא חריפה המבחר את גופה של המשנה, שהרי ברישא מדובר להדיא על יולדת, זב בעל ג' ראיות וזבה גדולה, שאלו הם סתם זב וזבה המוזכרים בתורה, ואי אפשר לומר שהוראת המשנה בטבול יום מוסבת רק על טבול יום דזב וזבה ובעל קרי שלא הזכרו במפורש כלל במשנה אלא רק כלולים בה, בעוד שעל טבול יום דיולדת זב וזבה בעלמא לא מדובר.

מכל האמור עולה שהעיקר כהבנת הראשונים שהמשנה התירה גם טבול יום דזב בהר הבית, ואע"פ שהוא גם מחוסר כיפורים.

ג. הר"ש בכלים - דברי המשנה אינם מוסכמים

הר"ש בפירושו למשנה בכלים מסכים עם כל הראשונים בזה שהמשנה מדברת גם על טבול יום דזב, אך הוא מוסיף וכותב:

וצריך לומר דקסבר האי תנא [=של המשנה בכלים] טבול יום דזב לאו כזב דמי. ופולוגתא היא בפרק שני דזבחים (דף יז ע"ב), דאיכא מאן דאמר דאפילו מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, וכל שכן טבול יום. עוד בנוזר פ' שלשה מינים (דף מה ע"א): "טמא יהיה" – לרבות טבול יום, "עוד טומאתו בו" – לרבות מחוסר כפורים, ובפרק קמא דיבמות הארכת.

ובהמשך על מה שבעזרת ישראל חייבין חטאת כתב:

שאר טמאין כגון זב ומצורע שנכנס לפניו מן מחיצתו באזהרה, דליכא כרת אלא במחנה שכינה דמשכן ומקדש כתיב. ובפ' הקומץ רבה (דף כז ב) תנא: מחוסר כפורים שנכנס לעזרה שוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת, ואין צ"ל טבול יום ושאר כל הטמאים.

כמבוא לעיון בדבריו אלו אביא את הסוגיות שאותן הוא מזכיר.

בכריתות י ע"א מובאת ברייתא:

יולדת, שוחטין וזורקין עליה ביום מ' לזכר וביום שמונים לנקבה.

והגמרא דנה בפירוש הברייתא, ומעלה אפשרות לומר:

כי תניא ההיא – בפסח הבא בטומאה. ומי אכלה? והתנן: פסח הבא בטומאה, לא יאכלו ממנו זבים וזבות, נדות ויולדות! ההיא לא אכלי כי לא טבילין, כי תניא ההיא דשוחטין וזורקין עליה דהא טבלה.

אי הכי, משמיני דיליה הוא דחזיא! משמיני לא חזיא, קסבר: טבול יום דזב כזב דמי.

אי הכי, ביום מ' נמי לא חזיא! לאיי, ביום מ' חזיא, קסבר: מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי.

ולרבה דאמר: מחוסר כפורים דזב כזב דמי, הא מתנייתא היכי מתרין לה? אמר רב אשי, רבא מתרין לה: ביום מ' ליצירת זכר וביום שמונים ליצירת נקבה.

מבואר שיוולדת זב דינם שווה (ומכאן ראייה למה שכתנו בפרק א שקראי דיולדת מוכיחים על דין זבה). ואם נאמר שטבול יום דזב כזב, ומחוסר כיפורים דזב אינו כזב אפשר לפרש שכוונת הברייתא שבפסח הבא בטומאה שוחטים על יולדת ביום הארבעים ללידתה, כיון שלערב תהיה רק מחוסרת כיפורים, ומחוסר כיפורים דזב אינו כזב. אבל רבא סובר שמחוסר כיפורים דזב כזב ולכן אסור לה לאכול בפסח הבא בטומאה גם לאחר הערב שמש, ולכן נצרך להעמיד את הברייתא באופן אחר.

סוגיה נוספת בעניין נמצאת בנזיר מד ע"ב. לפי פירוש התוספות שם, הסוגיה עוסקת בעניין כניסת טבול יום דזב בהר הבית, ומסקנתה שלבעל ב' ראיות מותר, ולבעל ג' ראיות אסור (ובזה נדון בהמשך). אך הר"ש לא מציין לעניין הזה אלא רק למה שנאמר שם בסיום הסוגיה בנוגע לדין טבול יום במחנה שכינה, דבין טבול יום גרידא ובין מחוסר כיפורים אסורים, כי לגבי כניסה לעזרה דורשים חז"ל:

"טמא יהיה – לרבות טבול יום, עוד טומאתו בו – לרבות מחוסר כפורים."

הסוגיה השלישית היא בזבחים יז ע"א, שם איתא:

אמר רבה⁹: למה לי דכתב רחמנא טמא, וטבול יום, ומחוסר כפורים? צריכי, דאי כתב רחמנא טמא שכן מטמא, בטבול יום – מחוסר כפורים לא אתי מיניה שכן פסול בתרומה, במחוסר כפורים – טבול יום לא אתי מיניה שכן מחוסר מעשה.

מחדא לא אתי, תיתי חדא מתרתי! בהי לא לכתוב רחמנא? לא לכתוב במחוסר כפורים ותיתי מהנך, מה להנך שכן פסולים בתרומה! אלא לא לכתוב רחמנא בטבול יום ותיתי מהנך, דמאי פרכת? מה להנך שכן מחוסרים מעשה, סוף סוף קלישא לה טומאתן!

קסבר רבה: מחוסר כפורים דזב כזב דמי.

ביאור הגמרא,¹⁰ שלמדנו מכפל הפסוקים (ויקרא כא, ו – ויקרא כב, ב) שלא רק כוהן טמא גמור שעבד במקדש חילל את עבודתו, אלא גם כוהן שטבל ולא העריב שמשו חילל את עבודתו, ומצינו במקום אחר (סנהדרין פג ע"ב) לימוד לדין זה גם במחוסר כיפורים (ויקרא

9. לפי רש"י בכריתות י ע"א גורסים גם בכריתות וגם בזבחים רבא, אך לפי התוספות ורש"י בזבחים, הגירסא בזבחים היא רבה, ומסתבר שכן גרס הר"ש גם בכריתות, לכן לא היה קשה לו מה שהקשו התוספות מדברי רבא בפסחים שמדבריו עולה שטבול יום ומחוסר כפורים מותר בהר הבית, על דברי רבא בזבחים ובכריתות הפוסק שמחוסר כיפורים דזב כזב. לר"ש זה לא היה קשה כי גרס בזבחים ובכריתות רבה.

10. לפי רבינו פרץ המובא בשטמ"ק.

יב, ד – "וכפר עליה הכהן וטהרה", משמע שעד כפרת הכוהן לא נשלמה הטהרה), ושואלת הגמרא שלכאורה מאחר שיש לימוד על מחוסר כיפורים, הלימוד על טבול יום מיותר כי אף שפשוט שאין ללמוד דין טבול יום מטמא שלא טבל, וגם אין ללומדו ממחוסר כיפורים כי יש צד שטבול יום גרידא קיל ממנו שאינו מחוסר מעשה דכפרה, אכתי נלמד את דין טבול יום בדרך של 'במה הצד' שכן החומרה שיש בטמא לעומת טבול יום אינה שווה לחומרה שיש במחוסר כיפורים לעומת טבול יום. בטמא החומרה היא כיון שהוא מחוסר מעשה לטהרו, ואילו במחוסר כיפורים החומרה היא שהוא מחוסר מעשה לכפרה שהרי מצד הטומאה טבל והעריב שמשו ונקלשה טומאתו, ולפי כללי לימוד 'במה הצד' אין להתחשב בחומרה שאינה שווה, ומעתה אפשר ללמוד קל-וחומר מטמא המחוסר כיפורים לטבול יום החמור ממחוסר כיפורים היות שאינו אוכל בתרומה, ועל זה משיבה הגמרא שרבה האומר שכל הפסוקים נצרכים סובר שמחוסר כיפורים דב כזב, כלומר שבגלל חסרון הכפרה הוא נחשב כמי שלא קלשה טומאתו, ולכן חומרתו שווה לטמא, ואין ללמוד מהם להחמיר בטבול יום גרידא שטומאתו נקלשה שהרי לאחר שטבל כבר אינו מחוסר מעשה לטהרה.

ומעתה יש לעיין בדברי הר"ש:

א. הרי מדבריו משתמע שלמאן דסבר מחוסר כיפורים דזב כזב אסור למחוסר כיפורים להיכנס להר הבית, ותמוה, שהרי יש מקרא מפורש שמתיר לזב מחוסר כיפורים להיכנס, כמובא לעיל בפרק א.

ב. הר"ש אומר שק"ו שטבול יום לא יכנס, אך מהגמרא בזבחים נראה לכאורה דלדעת רבה אין מקום ללמוד קל וחומר ממחוסר כיפורים להחמיר בטבול יום, שכן י"ל שמה שאמר מחוסר כיפורים דזב כזב הוא דוקא בגלל היותו מחוסר מעשה דכפרה שבגלל זה לא נקלשה הטומאה, מה שאין כן טבול יום גרידא שקלשה טומאתו ואינו מחוסר מעשה לטהרה, ולא מובן על סמך מה קבע הר"ש שגם לפי רבה יש קל וחומר לטבול יום.

ג. מדוע ציין הר"ש לגמרא בזבחים כמקור לכך שאיכא מאן דאמר טבול יום דזב כזב, הרי שם לא נאמר במפורש דין טבול יום, היה לו לציין לגמרא בכריתות י ע"א או לגמרא בנזיר מד ע"ב שם מוזכר להדיא מאן דאמר טבול יום דזב כזב.

ד. מה הראיה שהביא מדרשינן בנזיר 'טמא יהיה עוד טומאתו בו' לרבות טבול יום, הרי בפסוק זה (במדבר יט, יג) מדובר על מי שמטמא את משכן ה' שהוא מחנה שכינה, והיא דרשה מוסכמת, ואין ללמוד מזה להחמיר בכניסה להר הבית.

ה. לכאורה הר"ש מבין שהדרשה בנזיר מ'עוד טומאתו בו' אינה מוסכמת והיא נאמרה רק למאן דאמר מחוסר כיפורים דזב כזב, בעוד שהמשנה בכלים אינה סוברת כמותו. אך

בהמשך המשנה כתב לפרש גם דעת המשנה שמחוסר כיפורים חייב כרת בהיכנסו למקדש.

ו. מדוע כשדן אח"כ על באיסור במחנה שכינה הביא את הגמרא במנחות שבה מפורש העניין של כרת, ואילו לפני כן כשעסק בעזרת נשים ציין רק לגמרא בנזיר שבה עניין הכרת אינו מפורש.

ונלענ"ד ליישב, שלר"ש היה פשוט שלרבה האומר מחוסר כיפורים דזב כזב, מחוסר כיפורים אינו יכול להיכנס להר הבית, ובאשר לפסוק שנאמר בזב שהוא בא ביום השמיני נצטרך להידחק שפירושו רק שעליו לדאוג להבאת קרבנו ביום השמיני, אך כוונת הר"ש להוכיח שיש מי שאוסר גם כשאינו מחוסר כיפורים אלא הוא טבול יום גרידא דהיינו טבול יום של בעל קרי. וכנראה נכנס לזה כי משמע לו עתה בגמרא ביבמות שהברייתא המובאת שם סוברת שיש בזה איסור עשה, ולכן הוא מחפש ראייה שיש מי שסובר שטבול יום דבעל קרי אסור מדאורייתא בהר הבית.¹¹ וסובר הר"ש שצד החומרה בהיות המחוסר כיפורים מחוסר מעשה שאומרת הגמרא בזבחים אליבא דרבה נאמר רק בהוא-אמינא, אך לאחר שנכתב בתורה פסוק המלמד שטבול יום מחלל עבודה, גילתה התורה שאין מתחשבים בחומרה זו, ומעתה נקטינן בכל מקום שטבול יום גרידא שלא העריב שמשו חמור ממחוסר כיפורים שהעריב שמשו, כפי שרואים ממה שרק טבול יום נאסר בתרומה, ולא נקט רבה מחוסר כיפורים דזה כזב אלא לרבותא שאפילו שאצלו כבר היה גם הערב שמש ולא חסר אלא קרבן הכפרה דינו כזב, וכל שכן טבול יום דבעל קרי הוא כבעל קרי כיון שמחוסר הערב שמש.

ונראה שיש מקום להביא ראייה להבנה זו מהמשך הגמרא בזבחים:

ומחוסר כפורים דזב כזב דמי תנאי היא, דתניא: שרפה אונן ומחוסר כפורים – כשרה; יוסף הבבלי אומר: אונן – כשרה, מחוסר כפורים – פסולה; מאי לאו בהא קמיפלגי, מר סבר: מחוסר כפורים דזב כזב דמי, ומר סבר: לאו כזב דמי! לא, דכולי עלמא כזב דמי, והכא בהא קמיפלגי, דכתיב: והזה הטהור – מכלל שהוא טמא, לימד על טבול יום שכשר בפרה, מר סבר: טומאה דכל התורה כולה, ומר סבר: טומאה דהך פרשה, הלכך אונן וטבול יום דטמא שרץ דקילי – אתו בקל וחומר מטבול יום דמת, אבל מחוסר כפורים דזב דחמיר, שכן טומאה יוצאה עליו מגופו – לא.

וקשה, הרי הגמרא פותחת את הדחיה להעמדה כתנאי באמירה די"ל שכולם סוברים שמחוסר כיפורים זב הוא כזב, ולעיל אמרה הגמרא שהחומרה במחוסר כיפורים מבטבול

11. כך נראה ממה שהביא הריטב"א בשם תוספות-שאנן ליבמות, שהר"ש עצמו מציין כאן בפירוש למשנה לעיין בפירושו ליבמות.

יום היא שהוא מחוסר מעשה, ואם כן למה לא אמרה הגמרא שלא נקל במחוסר כיפורים דזב כיון שהוא מחוסר מעשה.¹² ונראה שמכאן למד הר"ש שלמסקנת הגמרא עניין זה שהוא מחוסר מעשה אינו גורם לאסור את מה שהותר בטבול יום גרידא, והדבר הוזכר כצד להחמיר רק בהווא-אמינא, לכן אין היתר בפרה אדומה גם לטבול יום דבעל קרי כי עכ"פ לא נטהר מטומאה היוצאת עליו מגופו.

הבנה זו עולה גם מדברי רש"י שכתב בסוף הסוגיה בזבחים:

טומאה דאותה פרשה – והיינו דמת, טבול יום דטומאת מת אכשר בה, הלכך טבול יום של שאר טומאות דמגע ומשא כגון שרץ ונבילה ומגע זב, אתי להכשירא מטבול יום דמת מק"ו, ומה טבול יום דמת דטומאת שבעה כשר, טבול יום דטומאת ערב לא כ"ש. אבל מחוסר כפורים וכו'.

מבואר מדבריו, שלמסקנה רק טבול יום דמגע זב הוכשר לפרה דאתי מטמא מת, אבל טבול יום דבעל קרי אינו כשר לפרה, כי לפי רבא רק טבול יום של טומאה שאינה יוצאת מגופו הותר. והוא כפי שביארתי שלמסקנה נקטינן שלסובר שבמחוסר כיפורים מחמירים, כל שכן שיש להחמיר בטבול יום אפילו דקרי.

גם מדברי התוספות עולה שהבינו דלמסקנה טבול יום חמיר ממחוסר כיפורים לכו"ע, שכן בזבחים דף לב ע"ב הקשו על פירוש רש"י שכתב דרבי יוחנן קסבר דטבול יום דזב אינו כזב שאיך אפשר לומר כך:

והא רבא אית ליה הך דרבי יוחנן בפסחים פרק האשה (צב ע"א), ושמעינן ליה לרבא בכריתות פרק שני (י ע"א) דמחוסר כיפורים דזב כזב דמי.

ולכאורה אפשר לדחות שרק בטבול יום דבעל קרי סובר רבא להתיר, ולא במחוסר כיפורים שהוא מחוסר מעשה דכפרה, ועל כרחך שפשוט לתוספות שלמסקנה לכו"ע גם טבול יום גרידא חמור ממחוסר כיפורים דזב.

כך עולה גם מדבריהם ביבמות ז ע"ב שלאחר הקושיה הנ"ל על רש"י הסיקו:

אלא דוקא לענין פסח הבא בטומאה דלא יאכלו ממנו זבין וזבות ונדות ויולדות קאמר דכזב דמי, להכי מייתי לה בכריתות, אבל לענין ביאת מקדש לאו כזב דמי, וניחא השתא בריש פ"ב דזבחים (יז ע"ב) מסיק לכ"ע דמחוסר כפורים דזב כזב דמי, ובפרק ג' מינים (נזיר מה ע"א) מסיק דאפילו טבול יום דזב לאו כזב דמי. אלא ההיא דזבחים לענין פסח הבא בטומאה, וההיא דנזיר לענין ביאת מקדש. והא דמשמע בההיא סוגיא דג' מינים דאפילו נאמר טבול יום דזב לאו כזב דמי אסור ליכנס

12. כך הקשה בטהרת הקדש, ותירץ לפי דרכו שם בתחילת הסוגיה, אך לפי האמור קושיה זו מתורצת בפשטות.

כניסת אשה זבה טבולת יום להר הבית

למחנה לוייה, ומקרא דריש התם, אומר ר"י דהתם בזב בעל ג' ראיות דאיכא תרתי שהוא טבול יום ומחוסר כפורים.

מלשון התוספות "דאפילו טבול יום" מתבאר שפשוט להם שטבול יום חמור ממחוסר כפורים. ואמנם התוספות מסיקים שהסוגיה בזבחים האומרת שמחוסר כפורים דזב כזב אינה עוסקת בעניין ביאת מקדש, ואילו הר"ש לומד שהסוגיה בזבחים כן עוסקת גם בדיני ביאת מקדש, אך עכ"פ בעניין זה שטבול יום נלמד בקל וחומר ממחוסר כפורים מסכימים שניהם.

ומעתה מתורצות כל הקושיות שהקשינו על הר"ש:

א. דעת הר"ש שאליבא דרבה מחוסר כפורים אסור בהר הבית, ועל כרחנו צריך להדחק שכוונת הפסוק בזב שעל הזב מוטלת החובה שיובא קרבנו לפתח אוהל מועד, אך הוא עצמו לא יבוא.

ב. הר"ש רוצה להוכיח שאליבא דרבה גם טבול יום דבעל קרי אסור בהר הבית, ולא הביא את הגמרא בכריתות כי היא אינה מדברת על דין טבול יום גרידא, שם מדובר על טבול יום שהוא גם מחוסר כפורים,¹³ וכמו כן הר"ש אינו מביא את גוף הסוגיה בנזיר כי גם משם אין הוכחה שאיכא מאן דמחמיר בטבול יום גרידא. לכן ציין הר"ש דוקא לגמרא בזבחים כי משם מתבאר לדעתו שאליבא דרבה המחמיר במחוסר כפורים כל שכן שיש להחמיר בטבול יום.

ג. עניין חיוב כרת על כניסת מחוסר כפורים למקדש מוסכם, ולא הביא הר"ש את הדרשה בנזיר מה ע"א אלא לחיזוק סברתו שטבול יום גרידא חמיר ממחוסר כפורים, דהא חזינן שפשוט לגמרא דמרבים תחילה טבול יום, וזה כולל טבול יום גרידא ורק ביתור נוסף למדים על מחוסר כפורים.

ד. גם הסובר שמחוסר כפורים דזב אינו כזב שהמשנה הולכת בשיטתו מסכים שמחוסר כפורים בעזרה חייב כרת כיון שלעניין זה יש לימוד מפורש שלא נחלק בו אדם מעולם.

אך אף על פי שהר"ש טורח להוכיח שיש מי שחולק על המשנה, לעניין הדין נראה שלדעת הר"ש צריך לפסוק שטבול יום דזב אינו כזב אפילו כשהוא גם מחוסר כפורים, שכן כך דייק מהמשנה שהיא הלכתא פסיקתא, וכך הבין את דעת רבא ורבי יוחנן, ולכן כל מה שכתב שיש מי שחולק הוא לפלפולא ואין בו נפקא-מינה לדינא.

13. לפי דרך התוספות בנזיר מד ע"ב שתובא לקמן, גם בסוגיה דנזיר אין מי שאומר שטבול יום גרידא דזב הוא כזב לגבי כניסה להר הבית.

ד. הר"ש בפסחים – דברי המשנה מוסכמים

כל האמור בפרק הקודם מבוסס על דברי הר"ש בפירוש המשנה, שהובאו גם בריטב"א בימות בשם תוספות-שאנץ על הגמרא ביבמות, והסכים לדבריו. אך בתוספות-הר"ש בפסחים צב ע"א (וממנו הובא בתוספות על הדף שם¹⁴) הביא את דברי רבינו תם שחלק על רש"י והכריח שרבי יוחנן בא לפרש את הברייתא, ואין מי שסובר שטבול יום גרידא אסור בהר הבית, ובסוף דבריו כתב שם:

כן פירש ר"ת. ועוד פירש דהא דקאמר טבול יום אל יכנס במחנה לוייה לא בכל מחנה לוייה קאמר... ואינו אוסר אלא בעזרת נשים בלבד, והוא לפנים מהר הבית וסורג וחיל, ובכל טבול יום מיירי אפילו מטמא מת חוץ משרץ ונבלה ושאר טבול יום, דטמא מת גזרו שלא יכנס בחיל, וטבול יום של זב בעל שתי ראיות, אבל זב בעל ג' ראיות דהוא מחוסר כיפורים לא עייל, כדמוכח בפ' ג' מינים (נזיר מה ע"א).

ונראה דטבול יום מותר להכנס במחנה לוייה מן התורה מדכתיב 'בכל קודש לא תגע, ואל המקדש לא תבוא', מכלל דבמחנה לוייה תבוא.

ולכאורה דבריו סותרים, דבתחילה קאמר דזב בעל ג' ראיות אסור משום שהוא גם מחוסר כיפורים, ואחר כך הביא ראיה מקרא דיולדת טבול יום מותר להיכנס במחנה לוייה, וקשה שהלא גם היא מחוסרת כיפורים. ולכאורה היה אפשר לומר שכוונתו שרק מהתורה טבול יום מותר למרות שהוא גם מחוסר כיפורים, אבל מדרבנן אסור כדאמרינן בנזיר, וסובר שהלימוד שאמרו בנזיר הוא אסמכתא בעלמא, אך גם לפי זה עדיין המשנה אינה מיושבת כי מהמשנה משמע להדיא להתיר אפילו מדרבנן.

ובאמת נראה שדעת הר"ש שיוולדת מותרת בכניסה אף מדרבנן, שכן התוספות בפסחים (סז ע"ב ד"ה שכן; וביומא ל ע"ב ד"ה אי) כתבו שמצורע בימי ספרו מותר במחנה לוייה על פי המשנה בנגעים (יד, ב) שהוא כמטמא שרץ,¹⁵ ודברים אלו שרשם מהר"ש שכך כתב גם בתוספות-שאנץ לפסחים. ולפי דרכו של רבינו תם היינו צריכים להחמיר גם במצורע שהרי

14. הרב אריה כץ (מעלין בקודש כד עמ' 128) הביא שיש שכתבו שגם התוספות ביבמות וגם התוספות בפסחים מיוסדים על תוספות-שאנץ. אך בידינו נמצאים רק תוספות-שאנץ על פסחים, ושם אנו רואים הקבלה מוחלטת בין הדברים הכתובים בתוספות לפנינו לדברי הר"ש. בעוד שלגבי התוספות ביבמות, מביא הריטב"א ביבמות מדברי תוספות-שאנץ, ואנו רואים ששיטת הר"ש שם שונה הן מדבריו בפסחים והן מדברי התוספות ביבמות ובזבחים. וכבר עמדו הישרש יעקב על הגמרא ביבמות, והאבני נזר יו"ד סימן תנא וכן המשכנות לאביר יעקב חלק ב דף ח, ב על כך שהתוספות בזבחים וביבמות אינם סוברים בזה כהתוספות בפסחים, וזה משם שהתוספות בפסחים הם מדברי הר"ש, וביבמות הכותב אינו הר"ש.

15. אבל אין לזה הכרח מפשט המשנה די"ל שהכוונה שהוא כשרץ רק לעניין שמטמא במגע ולא במשא, ובאמת היראים (סי' רעז) כתב שהוא עדיין צ"ל מחוץ להר הבית. ומכל מקום אין ללמוד מדבריו להחמיר בזב כי מצורע חמור טפי.

כתב שהטעם להחמיר בזב הוא משום שאיכא תרי חומרי, והכי נמי איכא אותם תרי חומרי במצורע שגם הוא טומאה היוצאת מגופו. ועל כרחך שדעת הר"ש שאין בזה אף איסור דרבנן.

ואמנם המעיין בתוספות-שאנן רואה שתחילה הביא את הדיון של רבינו תם אם רבי יוחנן חולק או מפרש, ואחר כך מביא דברים נוספים שאמר רבינו תם על הסוגיה, ולבסוף חוזר שוב להביא ראיה שרבי יוחנן רק מפרש, והדברים מראים בעליל שכל מה שאמר הר"ש בתחילה הוא דברי רבינו תם על הסוגיה, ומה שכתוב אחר כך ראיה נוספת הם דברי עצמו כשחוזר לדון בשאלה אם רבי יוחנן חולק או מפרש, והראיה שהביא אמנם מוכיחה להיתרא גם לטבול יום שהוא מחוסר כיפורים, אך הר"ש לא רצה לחזור לדון במה שאמר רבינו תם להחמיר בזה כי אין זה עיקר הנושא, ולפי האמת לא חש בזה לדברי רבינו תם משום דיש לו פירוש אחר לגמרא בנזיר. ואפשר גם לומר שכל עיקר דברי הר"ש בסוף הדיבור לא נועדו להביא ראיה שרבי יוחנן מפרש, אלא בגלל שר"ת אמר להחמיר בטבול יום שהוא גם מחוסר כיפורים, ואפשר להבין ממנו שסובר שהוא דרשה גמורה מהתורה, מצא הר"ש לנכון להעיר שבדאי אי אפשר לומר שזהו איסור דאורייתא בגלל קראי דיולדת.¹⁶

עכ"פ כיון שלפי הר"ש בפסחים מהפסוק ביולדת יש להוכיח להקל, משמע שדברי המשנה מוסכמים וכל טבול יום מותר בהר הבית, כי לא שייך להביא ראיה מפסוק כשאנו מבינים שחז"ל נחלקו בדבר, אלא שברור לו שלכו"ע יש להבין את הפסוקים בזב וביולדת כפשוטם, ולפי זה דברי רבה בזבחים יבוארו כדברי התוספות שאין כוונתו שם לעניין כניסה להר הבית, וכל מה שכתב הר"ש בזה היה לפני שעלה על דעתו הדיוק מהפסוק. ובאמת לפי דברי הר"ש בפסחים מובן היטב מדוע צריך לומר שרבה לא דיבר בעניין כניסה להר הבית, דהא פשוט שכל הדיון בדינו של מחוסר כיפורים הוא רק בדברים שאינם מפורשים בתורה, וכמו שלעניין תרומה אין מה לדון כי יש דרשות מוסכמות להתירו בתרומה, כך אין מקום לדון בדינו להר הבית שכך מפורש בפסוקים. ועוד נראה שכן הוא מצד הסברה שהר הבית

16. האחרונים כתבו ליישב סתירה זו שבדברי הר"ש באופנים אחרים. הרב יפה'ן (הערות על הריטב"א יבמות הערה 426) כתב לחלק די"ל שלדעת הר"ש דוקא ביולדת היקלה התורה, ומשום שהיא טבולת יום ארוך, ואינה עומדת להקריב קרבן, אך הרב כץ (מעלין בקודש כד, עמ' 129) דחה דבריו שהרי חזינן דהר"ש למד מיולדת לכל טבול יום, ובאמת לא מסתבר לחלק כיון שגם היולדת ביום האחרון כבר אינה רק טבולת יום ארוך ועומדת להקריב קרבן. והרב כץ עצמו כתב (כפי שכתבו באנציקלופדיה תלמודית, ערך טבול יום הערה 169) שלפי הר"ש האיסור הוא גזירת הכתוב מיוחדת בזב, אך גם זה לא יתכן כיון שהלימוד לפסול זב לפי התוספות הוא ממה שנאמר שהוא מביא קרבנו ל"פתח אוהל מועד", וכך היא לשון הפסוק גם ביולדת זבה. ולדעתי פשוט שאין צורך לחלק חילוקים שלא נאמרו כלל, דהדברים מראים שבתחילה הוא מצטט את דברי רבינו תם, כפי שאנו רואים אותם גם בתוספות בשאר המקומות, ולאחר מכן הר"ש אומר את דעתו, ולפי דברי הר"ש עצמו כאן, אין הכי נמי שאין כלל דעה האוסרת טבול יום בהר הבית.

לא נחשב כקודשים, כי כפי שכתב הר"ש דאין הוא קרוי בתורה מקדש, ולכן פשוט לו עתה שבעניין זה גם רבה מיקל.

לפי זה יוצא שאין מקום לחומרה בטבול יום דבעל קרי להמתין להערב שמש, שכן גם אם לענינים אחרים טבול יום דזב כזב, אין אומרים כך לגבי הר הבית.

ויש להעיר שלפי זה יוצא עוד דין, שנשים העולות להר אינן צריכות בדיקה, דהלא דבר זה הצריכו רק לעוסקות בטהרות (עמד על כך הרב בן שלמה במעלין בקודש כו, עמ' 176).

ולדינא אין צורך להכריע אם האמת כפי שכתבנו שדעת הר"ש האחרונה היא מה שכתב בפסחים, או שדעתו האחרונה כפי שכתב בפירוש המשנה¹⁷, כי כבר ביארנו שגם לפי הבנתו בפירוש המשנה צריך לפסוק שטבול יום דזב אינו כזב, ובוודאי שלפי דבריו בפסחים ההכרעה לדינא צ"ל שמותר לטבול יום דזב להיכנס להר הבית, דהיות ואינו מקבל את הלימוד מהגמרא בנזיר להחמיר אפילו כשהוא גם מחוסר כיפורים וגם טבול יום, עליו לפרש כדברי התוספות שלענין עליה להר הבית אין כלל דיון, והדרינן לפשט המשנה שהוא מותר.

ה. האם לפי רש"י טבול יום דזב מותר בהר הבית?

בתחילת הסוגיה בזבחים לב ע"א וביבמות ז ע"ב מפרש רש"י שהתנא של הברייתא האומר שיש בכניסת טבול יום דבעל קרי עשה סבר טבול יום דזב הוא כזב. ובדברי ר' יוחנן מפרש רש"י בכל הסוגיות שגזירת יהושפט היתה על מחנה לוייה שהוא הר הבית. וכבר הבאנו מדברי התוספות שהבינו שלפי רש"י התנא של הברייתא ור' יוחנן חולקים זה על זה. אך יש לעיין האם רש"י סובר שגם לפי ר' יוחנן טבול יום דזב אסור בכל הר הבית, ונחלק על הברייתא רק בכך שלדעתו הוא מדרבנן, או שגם רש"י יסכים לדברי התוספות ושאר הראשונים שכוונת רבי יוחנן רק לעזרת נשים, ורק לא ראה צורך לפרט דבר זה.

הרב קורן (מעלין בקודש לג עמ' 21) כתב שחייבים לפרש בדעת רש"י שר' יוחנן אוסר טבול יום דזב מדרבנן בכל הר הבית ולא רק בעזרת נשים, שכן לפי פירוש רש"י הברייתא נוקטת שיש איסור דאורייתא, והיא ודאי מדברת על כל הר הבית, כי בדאורייתא אין

17. הרב כץ (מעלין בקודש כד, עמ' 131) צידד שדעתו האחרונה כפי שפירש במשנה בכלים שכן שם הוא מזכיר את תוספותיו, ומשמע שכשכתב את המשנה כבר כולם היו כתובים. ואיני רואה כל הכרח בזה כי זה שהתוספות על יבמות היו כתובים אינו מוכיח שגם התוספות על פסחים היו כתובים. ועוד שמדברי הריטב"א נראה שבתוספותיו על יבמות לא התייחס הר"ש לפסוק הסותר את כל חידושו שיש בזה מחלוקת, שאם היה עושה זאת, הריטב"א לא היה מתעלם מזה. גם יתכן שהתוספות על פסחים היו כתובים, אך התוספת שבסיום הדברים על כך שמהפסוקים מוכח שאין בזה מחלוקת היא תוספת מאוחרת שהוסיף הר"ש כשהתבונן שוב בפסוקים. ועכ"פ מסברה נראה שהכרעתו האחרונה היא על פי הפסוק, כי באמת משמעות הפסוק סותרת את כל ההבנה שיש בזה מחלוקת.

חילוקים בין המקומות, ולא ייתכן שרבי יוחנן שהסתמך על תנאים אחרים לא מצא לנכון לומר שמלבד ההכרעה שלו שלהלכה האיסור רק מדרבנן, גם האיסור דרבנן אינו בכל השטח. וכיון שהמשנה בכלים אוסרת טבול יום רק בעזרת נשים ומתירה טבול יום בהר הבית הסיק הרב קורן שלפי רש"י מוכרחים לומר שהמשנה בכלים אינה מדברת בטבול יום דבעל קרי ודזב.¹⁸

אך כבר כתבתי לעיל שדחוק מאוד לומר שהמשנה בכלים אינה עוסקת בטבול יום דזב, כאשר לפני ואחרי המילים 'טבול יום' היא עוסקת בזב.

ולכאורה היה אפשר לומר שגם אם ננקוט שלפי רש"י אליבא דרבי יוחנן גזירת יהושפט היתה על כל הר הבית, אין הכרח להעמידו בניגוד למשנה בכלים, שכן ביומא מד ע"ב דנה הגמרא האם המעלות שנמנו במשנה בכלים הם הלכה למשה מסיני או מדרבנן, ופירש שם רש"י שהדיון קאי גם על המעלה של החיל ושל עזרת נשים. ולפי זה לכאורה דין טבול יום שנאסר לפי המשנה בעזרת נשים הוא הדין של ההלכה למשה מסיני, ושפיר י"ל שבגזירת יהושפט הוסיפו לגזור על כל הר הבית. אך נראה שאי אפשר לומר כך משום שאם כך יקשה איך הוכיח רבא מדין זה שלא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת, הרי הכא שאני דיש גם איסור מהלכה למשה מסיני (והתוספות ביומא שם הקשו על רש"י קושיות נוספות).

על כן נראה שגם רש"י ביומא לא התכוון לומר שיש הלכה למשה מסיני לאיסור טבול יום בעזרת נשים, אלא רק שעצם העניין של עשר קדושות הוא הלכה למשה מסיני, וזוה מתורץ מה שהקשו עליו שם בתוספות ישנים דהלא האיסור לטמא מת בחיל הוא רק מדרבנן. וראה מגילת אסתר (ל"ת עג) שפירש כך את דעת רש"י ביומא.

אלא שלענ"ד כל מה שכתב הרב קורן שאם אנו מעמידים את רבי יוחנן כחולק על הברייתא חייבים לומר שכוונתו לכל הר הבית, אינו מוכרח, דהא חזינן הכא מהר"ש והריטב"א שגם הם אומרים שהברייתא ורבי יוחנן מחולקים, ואין זה מונע מהם לפרש ככל הראשונים שרבי יוחנן מתכוון לומר שאיכא איסור דרבנן רק בעזרת נשים. ונראה שלא הוקשה להם כלל למה רבי יוחנן לא הוסיף שיש לצמצם את האיסור כיון שאין זה הנושא עליו אנו דנים, ובפרט שאיכא משנה מפורשת וידועה כהלכתא פסיקתא שבה מפורש תחום האיסור.

אלא שאם רש"י סובר בזה כדברי הר"ש אכתי יקשה למה לא פירש להדיא שמדובר בעזרת נשים. אך אין זו כ"כ קושייה, כיון שהדבר אינו נצרך להבנת פשוט הגמרא, דבכל מקרה מדובר שהוא נכנס עד שער ניקנור.

18. וכ"כ עזרת כהנים (מידות ב, ה עמוד שסט במהדורת 'תורת המקדש').

ואמנם רש"י גם מפרש את עניין המילים "חצר החדשה" באופן שונה מהתוספות. התוספות מפרשים שהכוונה במילים אלו לעזרת נשים, אך רש"י כותב:

"נכח החצר החדשה" – הר הבית, שחידשו בה בהלכותיה.

אך אין להסיק מזה שכוונתו לומר שהאיסור בכל הר הבית, דהא בלאו הכי לשון הגמרא היא שגזרו על טבול יום במחנה לוייה, ובמימרה זו "במחנה לוייה" ודאי פירושו "בהר הבית", אלא שלפי התוספות פירושו שגזרו עליו איסור בהר הבית, והאיסור הזה הוא שלא יכנס לעזרת נשים, וכך גם יש לפרש ברש"י הנ"ל, שחידשו בהלכות הר הבית שטבול יום לא יכנס לחלק ממנו דהיינו לעזרת נשים, וזהו איסורו בהר הבית, ותו לא מדי. ¹⁹

ונראה עוד שגם התוספות הבינו שרש"י משהו בין ר' יוחנן והמשנה בכלים ואינו מתכוון לומר שלרבי יוחנן האיסור בכל הר הבית שהרי כתב בתוספות הרא"ש (יבמות דף ז ע"ב):

ורש"י פירש בריש כל הפסולין דטעמא דר"י דאמר אפי' עשה אין בו בהר הבית לגבי טבול יום דקסבר טבול יום דזב לאו כזב דמי, וברייתא דקתני דאין טבול יום או זב נכנס קא סבר כזב דמי ופלוגתא דתנאי היא. ומצי למימר דר' יוחנן ומתני' דתמיד ודכלים כמ"ד טבול יום דזב לאו כזב דאמי.

וכעין זה כתבו גם בתוספות (אלא שבדבריהם לא פורש להדיא שרש"י עצמו אומר כך). הרי שהתוספות מבינים שגם לפי רש"י ר' יוחנן והמשנה בכלים אומרים אותו דבר.

ו. האם לפי רש"י יש מחלוקת בדין טבול יום בהר הבית?

כל דבריי בדעת רש"י בפרק הקודם נאמרו לפי פירוש תוספות בדעת רש"י, שהתנא של הברייתא קסבר טבול יום דזב כזב, ורק רבי יוחנן הוא האומר שטבול יום דזב אינו כזב. והתוספות תמהו על רש"י, שהרי מצינו שרבא²⁰ האומר בכריתות שמחוסר כיפורים של זב הוא כזב, ומשמע שכל טבול יום, הוא זה שנוקט בפסחים צב ע"א כרבי יוחנן שמותר לטבול יום להיכנס להר הבית מדאורייתא, ומזה הוכיחו שהדיון אם טבול יום של זב דינו כזב אינו נוגע לעניין כניסה להר הבית. וכבר הערתי לעיל שעל הר"ש בכלים אין להקשות כך, כי יש לומר שאינו גורס בכריתות שאלו דברי רבא. אך רש"י בכריתות כן גורס רבא,

19. הרב קורן מציין שיש מי שרצה לומר שהמשנה בכלים נשנתה לפני יהושפט, ורבי יוחנן סבור שבזמנו הוסיפו חכמים להחמיר בכל הר הבית. אך מלבד שהדבר דחוק לכשעצמו שלא מצינו משנה האומרת דין שנהגו בו רק בזמן בית ראשון בלא לציין שהדבר השתנה, יש להקשות שלפי זה ודאי היה רבי יוחנן צריך לומר שחידשו בה דברים ואמרו שלא יכנס בכל מחנה לוייה.

20. בכריתות י ע"ב. וראה רש"י בכריתות שם שגם בזבחים יז ע"א האומר כך הוא רבא ולא רבה, וכפי שעמד בזה הרב הראל במעלין בקודש לג עמ' 146.

ויש לעיין אם נוכל לישב את שיטת רש"י.²¹ ויש להוסיף עוד שעכ"פ קשה בזה הסתירה בדברי רש"י, שבפסחים כתב להדיא שרבי יוחנן בא לפרש ולא לחלוק, ובזבחים משמע כדברי התוספות שכתב שהוא חולק.²²

ונלענ"ד דחדא קושייה מתרצתא בחברתא, דהנה מלבד זה שבפסחים רש"י אינו אומר שיש מחלוקת בין הברייתא לרבי יוחנן, הוא גם כותב טעם אחר להווא-אמינא בעניין זה, וז"ל:

וראה קרי בו ביום – ונדחה ממחנה לוייה, כדאמרינן באלו דברים (סז ע"ב) דבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות וטובל לקרויו, דלצרתו טבל מאתמול, אף על פי שטבול יום אחר דקרי אינו נכנס, דכתיב (דברים כג) "כי יהיה בך איש וגו' וכבא השמש יבוא אל תוך המחנה" – זה נכנס להר הבית להכניס ידיו לבוהנות, כדי שיאכל פסחו לערב.

רש"י אינו כותב שהווא-אמינא להחמיר היא משום שטבול יום דזב כזב, אלא מבאר שכן משמע מהפסוקים לגבי בעל קרי.

וכתב הריטב"א ביבמות ד"ל שהיינו הך, דכוונת רש"י שהאומר שטבול יום דזב הוא כזב למד זאת מהפסוקים בבעל קרי.

ולענ"ד נראה שלפי זה נוכל להמשיך את השוואת פירושי רש"י לסוגיות ולומר שבאמת אין כל הבדל בין פירושי רש"י במקומות השונים, כפי שגם בפסחים מפרש רש"י בתחילה שהברייתא סברה שאיכא על טבול יום איסור דאורייתא להיכנס, ומפרש כיצד לומדים זאת מהפסוק, ודבר זה לא מנע ממנו לומר בהמשך שרבי יוחנן האומר שהוא דרבנן בא לפרש שגם לפי הברייתא אין איסור דאורייתא, וממילא למסקנה יתפרש הפסוק אחרת, כך נוכל לומר גם בזבחים. רש"י לא התכוון לומר שיש מחלוקת בין הברייתא לרבי יוחנן אלא רק ביאר מה הבינה הגמרא בתחילה לפני הבאת דברי רבי יוחנן.

ולפי זה מובן שפיר מה שרש"י בזבחים אינו מציין לסוגיה כלשהי האומרת טבול יום דזב כזב, דבאמת אין לדעתו סוגיה שאומרת כך לעניין כניסה להר הבית, שכן הר הבית אינו 'מקדש' ולא שייך לאוסרו לטבול יום גם למ"ד שמחוסר כיפורים דזב כזב. רש"י רק פירש

21. דוחק לומר שרש"י גורס בפסחים 'רבה' כשלכל הראשונים שדנו בסוגיה היה פשוט שבפסחים גרסינן רבא, ראה מה שציין הרב הראל **במעלין בקודש** לג עמ' 146.

22. הרב יפה'ן בהערות על הריטב"א ביבמות הערה 412 כתב שני תירוצים שהעיקרון שלהם הוא שדוקא בפסחים מסכים רש"י שמוכרחים לומר שרבי יוחנן בא לפרש, בגלל שם הובאו דברי רבא, אבל במקומות אחרים שלא הובאו דברי רבא נראה לו לפרש כפשוטו. ואינו נראה לענ"ד שכן מאחר שרש"י בפסחים מסכים שלפי רבא חייבים לומר שאין בזה מחלוקת, והסוגיה מובאת בכל מקום באותו סגנון היה לרש"י לפרש גם במקומות אחרים שאין בזה מחלוקת, דמה מונע ממנו לפרש את כל הסוגיות כרבא.

את מהלך הגמרא, שבתחילה הייתה סבורה שלדעת האי תנא טבול יום דזב כזב גם לעניין זה (והוא על פי הפסוק של דין בעל קרי במחנה), ואחר כך רבי יוחנן תיקן הבנה זו.

וכן נראה מדברי רש"י בזבחים יז ע"ב דמפרש שהנפקא-מינה בעניין מחוסר כיפורים דזב כזב היא לגבי שני דינים: מחוסר כיפורים האוכל קודשים חייב כרת, ומחוסר כיפורים הנוגע בקודשים מונים לו ראשון ושני²³. וחזינן שרש"י לא פירש שהנפקא-מינה היא גם לגבי כניסתו להר הבית כפי שכתב הר"ש בכלים, ובפשטות זה משום שרש"י סובר דלכולי עלמא הוא מותר כפשטא דמשנה בכלים (ומה שלא כתב שם שהנפקא-מינה היא גם לעניין דינו בפסח הבא בטומאה כמבואר בכריתות, נראה שהוא משום שזהו עניין צדדי).

ז. הכרעת הדין בטבול יום דזב לפי רש"י ולפי תוספות

גם אם נישאר בהבנת התוספות, שלפי רש"י הדבר שנוי במחלוקת, מכל מקום נראה שלדינא יסכים רש"י שההכרעה היא שטבול יום דזב אינו כזב, שהרי כך אומרים רבא ורבי יוחנן, וכך עולה מהמשנה בכלים. ונראה שלפי רש"י יש לנקוט שכך הדין גם בטבול יום דזב בעל ג' ראיות, כי כל הבעיה בעניין זה מתחילה ממה שכותבים התוספות שמהגמרא בנזיר משמע להחמיר בזה, אבל אין סיבה לומר שכך דעת רש"י כאשר הוא מבאר להדיא שמסקנת הגמרא ביבמות ובזבחים שמותר לטבול יום דקרי להיכנס להר הבית היא מהטעם שטבול יום דזב אינו כזב, ומשמע בפשטות מלשונו שהיא גם בזב בעל ג' ראיות, כי סתם זב האמור בתורה הוא בעל ג' ראיות.

התוספות והרא"ש ודאי סוברים שאין להחמיר בטבול יום גרידא, אל לכאורה הם מחמירים עכ"פ כשהוא גם מחוסר כיפורים, אלא שלמעשה אין ראיה שיסברו שיש להחמיר כך גם לדינא. דאמנם הם כתבו שהגמרא בנזיר מסיקה שזב בעל ג' ראיות אסור, ואומרים שאין סתירה לזה מהגמרא ביבמות, אך מאידך גיסא הראיתי לעיל בפרק ב שמהאופן שבו דייקו מהמשנה את דינו של טבול יום בעל קרי עולה שהם סוברים שלדעת המשנה גם טבול יום דזב בעל ג' ראיות מותר, ועל כן אכתי יתכן שהתוספות רק אומרים שהסוגיה בזבחים אינה סותרת למה ששמע מהגמרא בנזיר, אך מסתבר שיסכימו שיש גם אפשרות לומר שזו מחלוקת, והסוגיה ביבמות סוברת כפשט המשנה. גם נראה שגם לפי האוסרים מדובר באיסור דרבנן בגלל שפשטא דקרא ביולדת מוכיח שמדאורייתא אין איסור, ואם נרצה לומר שיש איזה חילוק בין יולדת לזבה, הרי שבדרך כלל בימינו אשה היא רק בגדר ספק זבה, וכיון שיש כן מחלוקת, יש לאחוז בכלל ספק דרבנן לקולא. ולכן נראה שאם היתה

23. אף שבעניין מניית ראשון ושני מצינו מחלוקת תנאים, לדעת רש"י אפשר לפרש שרבא פוסק כמי שמונה לו ראשון ושני, ומה שאמרו בגמרא הוא רק שאין צריכים להעמיד את דברי רבא במחלוקת התנאים לגבי פרה אדומה, אבל בכל מקרה דבריו הם הכרעה בין תנאים.

באה לפניהם שאלה למעשה היו פוסקים על פי המשנה בכלים שאין איסור גם לבעל ג' ראיות.²⁴

וראיתי שהמנחת-חינוך (מצוה ס"ב) נקט להחמיר בזה. אך לעומתו לרבי חיים אלפאנדארי (בספרו 'דרך הקדש', קדושה שלישית ע"מ' עו, שנת ת"ע; מובא במעלין בקודש לג, עמ' 14) היה פשוט שמותר להיכנס גם כשהוא מחוסר כפרה וטבול יום. וא"כ באחרונים הדבר אינו מוכרע. להלן נראה שמהרמב"ם מבואר להדיא להקל, והסוגיא בנזיר אזלא שפיר יותר לשיטתו. ועל כן נראה שאין ספק בכוונת התוספות מוציא מוודאות ברמב"ם, כל שכן אם מדובר באיסור דרבנן. ועל כן אין לחייב אשה זבה להמתין להערב שמש לאחר טבילתה לפני הכניסה להר הבית. בדבריי אלו איכא נפקא-מינה רבה לכניסת נשים בימינו להר הבית בפרט, וכן לכלל הדיון אם להתיר כניסה להר הבית בימינו, מחמת החשש שמא נשים תיכנסנה שלא באופן הראוי, כי לפי כל האמור כאן נראה שבכל זה יש להקל.²⁵

24. בתוספות-שאנץ על פסחים כתב בשם ר"ת שבג' ראיות אסור, אך הוא עצמו חולק עליו כפי שביארתי לעיל. ולפי המבואר כאן יתכן שר"ת עצמו נמי לא היה מכריע בזה לאסור.

ובספרי זוטא לבמדבר (פרק ה) איתא: "הר הבית מקודש מירושלים, שזבים וזבות נכנסים בירושלים ואין נכנסים בהר הבית". והקשו (אותיות פורחות לר' מנחם זמבא, עמוד 52) למה לא הוזכרו נדות ויולדות. וכתב הרב בן שלמה (בספר ביאת מקדש) שיש ליישב לפי דרך התוספות ולומר שהוא משום שאצל זבים והזבות האיסור חמור יותר, משום שאינם רשאים להיכנס להר הבית אף בעודם טבולי יום. אך לענ"ד י"ל דהספרי זוטא קיצר, כפי שרואים בראשונים שמצטטים את המשנה בכלים ואינם מזכירים גם את היולדות והנידות אלא רק זבים וזבות. ועכ"פ גם אם הספרי-זוטא אוסר, ההלכה צריכה להיות כמשנה.

25. הרב נבנצל (מעלין בקודש כרך ה) סובר שיש למנוע את כולם מלהיכנס להר הבית מחמת החשש שלא יוכלו למנוע נשים מלהיכנס. ונראה שהחשש הוא מחמת זה שנשים אינן יכולות להסתפק בטבילה לבעליהן כי יש אצלן גם צורך לטבול שוב מדין משמשת ופולטת, וגם אם לא היתה עם בעלה צריכה הערב שמש מחשש שהיתה זבה, ולא ידעו להיזהר בכך, וכן יש חשש שהדבר יביא לטבילת פנויות והדבר יביא מכשול. אך לפי האמור, מצד הצורך בהערב שמש נראה שאין להקפיד, כי אפילו מי שפוסק בזה לחומרה צריך להסכים שיש למקילות על מה לסמוך. גם מדין משמשת ופולטת יש לדון, שאע"פ שלכתחילה ודאי צריכה לחוש, לא מסתבר למנוע גברים מלהיכנס בגלל החשש שנשים לא תקפדנה על זה, היות שיש למקילות בזה ספק-ספיקא: דלשיטת הרמב"ם יתכן שבכלל אין דין שילוח נוהג בטומאת קרי (כ"כ ערוך השולחן העתיד לו, י, 'אמנה ופרפר' - פרפר יז, ג; ספר 'בני עמי' עמוד רכה, והרב שלמה גורן בספרו 'הר הבית' עמוד קנג. ולדבריהם נראה שמה שכתוב בתורה ובספר המצוות על שילוח בעל קרי הוא רק במחנה המלחמה, ומה שהרמב"ם מביא את דינו של רבי יוחנן במצורע שראה קרי הוא משום שעכ"פ בעל קרי משולח מעזרת נשים), וגם לשאר הראשונים, עצם דין שילוח משמשת ופולטת אינו פשוט, כי יש קצת הוכחה שאינה משתלחת מלשון הגמרא בניה מ"ב ע"ב שמסיקה שאמנם דינה כרואה ולא כנוגעת, אך אומרת שהנפקא-מינה בזה היא רק לגבי "לסתור, ולטמא במשהו, ולטמא בפנים כבחויץ". ולא הזכירה שהנפקא-מינה בזה שתהיה משולחת מהר הבית. וכבר העלה ספק זה במנחת-חינוך (מצוה קפא), וכן הסתפק בו המקדש-דוד (טהרות מח, ג). ובאשר לחשש שרווקות וטבולת ותבואנה לידי מכשול, יש שכתבו

ח. דעת 'המפרש' במסכת תמיד

במשנה מסכת תמיד (א א) איתא:

אירע קרי לאחד מהן יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה... ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה. בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים יוצא והולך לו.

על ישיבתו בבית המוקד אצל אחיו הכהנים אחר הטבילה כתב 'המפרש' על מסכת תמיד:

דאע"ג דעדיין אינו טהור עד שיעריב שמשו דהא טבול יום הוא, י"ל דחכמים לא הטריחוהו ללכת ולצאת משם הואיל ולילה הוא עד שיאיר היום, דהא דאמרינן טבול יום אל יכנס למחנה לוייה מדרבנן.

והמשיך דמכאן יש להוכיח על אותה שמועה האומרת שטבול יום אסור במחנה לוייה, דר' יוחנן לא לאפלוגי אתא. ודבריו הם כדברי התוספות בזבחים שמביאים ראיה מהמשנה בתמיד שהברייתא לא התכוונה שיש איסור מדאורייתא לטבול יום בהר הבית, כי לא מסתבר שהברייתא חולקת על המשנה בתמיד (כנראה משום שהמשנה היא תיאור הלכה למעשה), אלא שאחרי הבאת הדברים האלו המפרש בתמיד מסיים שיש לדחות, כי י"ל שהיו ישנים בבית המוקד במקום הגבוה מהקרקע שדינו כעלייה, ואינו מקודש בקדושת הר הבית.

והרב קורן (מעלין בקודש לג, עמ' 26) כתב שכיוון שלפי הדחייה שכתב בסוף דבריו יתכן שאיכא איסור דאורייתא לטבול יום, כוונתו שהאיסור הוא בכל הר הבית, מוכח שגם לפי מה שכתב בתחילה שהוא דרבנן כוונתו שהאיסור הוא בכל הר הבית. אך לענ"ד יש להוכיח מהמשך דבריו של המפרש שאם האיסור הוא דרבנן חלותו היא רק בעזרת נשים. דהנה בהמשך דן המפרש למה כשהשערים נפתחים יוצא והולך לו וכתב:

יוצא והולך לו – דהואיל ולא יעשה עבודה מה יעשה לשם, אי נמי אגב חביבותא איקרי ועביד עבודה.

שאינ למנוע נשים המתכוונות לטהרה למקדש כפי שנהגו הבתולות לטבול בערב יום הכיפורים (מהר"ל הלכות ערב יום כיפור, בן איש חי, שנה ראשונה, פרשת וילך אות ח; משנה-ברורה תרו, יז, שו"ת בני בנים חלק ג סימן ה). ושמעתי מידידי הרב בן שלמה שכ"כ לו הרב שמואל אליהו במכתב שתחת ידו, שמצד הרוקות אין לחוש, וגם לגבי חשש פולטת פסק שדי בכך שתכבד את ביתה ותטבול שוב.

עכ"פ לענ"ד דרך המלך היא לומר לנשים שיטבלו וימתינו עד למחר, ויכולות לסמוך על הנימוקים שהבאתי להקל בטבולת יום מחוסרת כיפורים בפרט היכא שהן רק ספק זבות, בלי שיצטרכו להיכנס לחשש פולטת והצרכת טבילה נוספת.

והקשה הבאר-שבע למה הוצרך המפרש לתת טעמים חדשים ליציאה זו, הרי כבר אמר ברישא שמדינא הוא אסור, וכל מה שהותר לו להישאר בבית המוקד בלילה הוא קולא מיוחדת בגלל שלא רצו להטריחו לצאת בלילה. ובברכת-הזבח כתב שקושייתו של הבאר-שבע היא "שחוק הילדים", ונראה כוונתו דבוודאי מה שאמר המפרש שלא רצו להטריחו לצאת הוא על עצם הישארותו בבית המוקד, אבל אכתי צריך לתת טעם למה יוצא אחרי כן מכל הר הבית, ואינו מסתפק ביציאה מבית המוקד, ועל זה כתב דהואיל ולא יעשה עבודה מה יעשה שם, או דאגב חביבותא עביד עבודה. ומזה מתבאר דגם לפי המפרש האיסור לטבול יום הוא רק בעזרת נשים.²⁶

ט. פירושים נוספים למשניות בתמיד ובמידות

בפירוש המשניות לרמב"ם על מסכת תמיד כתב:

ואמרו "יוצא והולך לו" מפני שהוא טבול יום ואסור לו להכנס לעזרה עד שיעריב שמשו, כמו שיתבאר בתחלת כלים.

המשנה בתחילת כלים אומרת שטבול יום אסור בעזרת נשים, ומדברי הרמב"ם כאן שמפנה אליה עולה שהרמב"ם מפרשה גם בטבול יום דבעל קרי. ומה שכתב הרמב"ם שאסור לו להיכנס בעזרה, אע"פ שאסור לו להיכנס גם לעזרת נשים, נראה שהוא משום שעיקר מה שבא לבאר כאן מדוע הוא צריך לצאת ולא יוכל להיכנס לעזרה עם שאר אחיו.

ועכ"פ משמע מדברי הרמב"ם כאן, שגם כשנפתחים השערים אינו צריך לצאת מכל הר הבית, אלא ינהג כעיקר דינו של טבול יום שאינו נכנס לעזרת נשים, ולא כפי שהבין המפרש הנ"ל שעליו לצאת מכל הר הבית.

דין כוהן שנטמא בקרי מובא גם במסכת מידות סוף פ"א, ושם איתא תוספת:

רבי אליעזר בן יעקב אומר במסכה ההולכת תחת החיל, יוצא והולך לו בטדי.

הרמב"ם כותב על משנה זו דברים שתורגמו באופנים שונים, על כן אביא תחילה את המקור בערבית ממהדורת הרב קאפח (וכן הוא בכל כתי"י שראית):

26. החק-נתן הביא את קושיית הבאר-שבע ונדחק שלכן צ"ל שסוף דברי המפרש הם רק לפי הצד שאיכא איסור דאורייתא בכל הר הבית, והיתרו בבית המוקד הוא משום שהוא עליה, ובא לפרש לפי צד זה למה אינו נשאר בעלייה. אך לענ"ד אם זהו הקושי שעמד בפניו היה לו לומר בפשיטות שעליו לצאת מהחשש שירד למקום האסור, בעוד שהטעם שכתב דמה יעשה שם אינו מספיק, שמכל מקום למה יצא כשדוקא על ידי זה יש חשש שיכשל בכניסה להר הבית. והחת"ס כתב שהמפרש סובר שאין איסור להישאר כשנטמא בפנים, ומה שכתב בתחילה שהותר רק משום שהוא לילה, הוא רק כדי לבאר את מה שנכנס מהמחילה לבית המוקד. והדוחק מבואר.

ור' אליעזר בן יעקב יקול אנה לא ירג'ע הד'א אלטבול יום לבית המוקד, בל יכ'רג' הר הבית בג'מלתה לאן טדה הוא האלבאב אלשמאלי מן אבואב הר הבית כמא תקדם ד'כרה פי הד'א אלפרק, ואין הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.

בתרגום המודפס של אבן תיבון כתב:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: שאינו חוזר טבול יום זה לבית המוקד, אלא יוצא להר הבית, לפי שטדי הוא השער הצפוני משערי הר הבית כמו שזכרנו בפרק זה. ואין הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.

לפי תרגום זה משמע שגם אליבא דראב"י אינו יוצא מהר הבית כולו, אלא יוצא להר הבית. ובמהדורת מתיבתא מובא שיש שתרגמו "אלא יוצא להר הבית בכללו"²⁷, וגם לפי זה נראה שאינו יוצא מהר הבית.

כך כתב גם הרא"ש בשם הערוך (ערך טדי, וכ"ה בערוך השלם מהערוך בכת"י) "יוצא והולך לו בטדי – בהר הבית שנקרא טדי", וכנראה כוונתו שיוצא והולך בצפון הר הבית שאזור זה נקרא טדי על שם השער שהיה בו.

וב'עזרת כהנים' פירש שהערוך דייק כך מלשון המשנה שלא אמרה יוצא בשער טדי, ועוד שכן אפשר להסיק ממה שאמרו לפני כן ששער טדי לא היה משמש כניסה ויציאה. ונראה שלדבריו ת"ק וראב"י נחלקו האם טבול יום מותר בבית המוקד, אבל לכו"ע אינו צריך לצאת מהר הבית.

אך בתרגום הרב קאפח כתב:

ור' אליעזר בן יעקב אומר: שאין טבול יום זה חוזר לבית המוקד, אלא יוצא מכל הר הבית, כי טדה הוא השער הצפוני משערי הר הבית כמו שזכר לעיל בפרק זה. ואין הלכה כר' אליעזר בן יעקב.

וכעין זה בתרגום יהודה פריעד: "אלא יוצא מהר הבית כולו".

אם נתבונן במקור בערבית נבחין שהמחלוקת בין המתרגמים נובעת מהמילים "יכרג הר הבית" שפירושם "יצא הר הבית", וזה יכול להתפרש כיוצא להר הבית, וכן יכול להתפרש כיוצא מהר הבית. כמו כן המחלוקת נובעת גם מפירוש המילה – "בג'מלתא", שלא תורגמה על ידי אבן תיבון כלל. הרב קאפח ויהודה פריעד מתרגמים אותה במובן של "מכל" או "כולו", כי היה נראה להם שכוונת הרמב"ם שיוצא מהר הבית, בעוד שבתרגום שצויין במכילתא תרגמוה "בכללו" כי היה נראה להם שכוונת הרמב"ם שיוצא להיות בהר הבית.

27. הגהות וציונים שבהוצאת מתיבתא בשם ש"מ כת"י.

והנה בחיפוש ב'אוצר החכמה' ראיתי שמילה זו מוזכרת עוד 18 פעמים בפירוש המשניות ובכל הפעמים היא תורגמה על ידי הרב קאפח עצמו "בכללותו", לדוגמא ראה פירוש המשנה לרמב"ם למסכת אהלות (א, ט). ברם, כשהרמב"ם רוצה לכתוב "מכל" הוא אומר "מן ג'מיע" (ברכות ט, ז), וכשהוא רוצה לומר "לכל" הוא אומר "לג'מיע" (ברכות ו, א).

על כן נראה לי שהתרגום המילולי המדויק כאן הוא "יוצא הר הבית בכללותו", ומשמע שרצונו לומר שהוא יוצא **לכלליות** הר הבית, ואינו יוצא מהר הבית.

ומכל מקום אף אם הרמב"ם סובר שלראב"י הוא יוצא מכל הר הבית, אין הכרח מזה שראב"י חולק על המשנה בכלים, דהא הרמב"ם מדגיש שמדובר על טבול יום "זה", וייתכן שדוקא כוהן שנטמא הוצרך לצאת מכל הר הבית בגלל הטעמים שהוזכרו בדברי המפרש בתמיד. ובכל אופן שנפרש נראה שמסקנת הרמב"ם להלכה שאינו יוצא מכל הר הבית כפי שעולה מדבריו במסכת תמיד.²⁸

והברטנורא במסכת תמיד כתב:

היה יוצא והולך לו לחוץ לפי שטבול יום משתלח חוץ לעזרה, כדאמרינן באלו דברים וכל זב לרבות בעל קרי.

מבואר שהברטנורא נוקט כלשון הרמב"ם שיוצא חוץ לעזרה, ורק הוסיף שהוא על יסוד העניין שבעל קרי הוא כזב. תוספת זו אינה בהכרח דעת הרמב"ם, שכן לדידה אפשר שגם בעל קרי שלא טבל, אינו כזב ואסור רק בעזרת נשים.

ובמסכת מידות כתב הברטנורא:

ואינו חוזר לבית המוקד לפי שהוא טבול יום, ואין הלכה כראב"י אלא כדתנן בריש תמיד בא וישב לו אצל אחיו הכהנים בבית המוקד עד שהשערים נפתחים יוצא והלך לו, שאע"ג שטבול יום אסור ליכנס לעזרת נשים דהיינו מחנה לוייה, לזה היקלו לפי שנטמא בפנים.

ונראה שהוא מייסד דבריו על לשון הרמב"ם "שאין טבול יום זה חוזר לבית המוקד", ופירש שמה שנקט "טבול יום זה" הוא משום שלפי תנא קמא והמשנה בתמיד מותר לאותו טבול

28. אם נאמר שכוונת הרמב"ם שלראב"י טבול יום של קרי צריך לצאת מכל הר הבית, נוכל לומר שהרמב"ם לא פסק כמותו למרות הכלל שהלכה כראב"י משום שמאידך גיסא בהלכתא פסיקתא של מסכת כלים לא כתוב כך. עוד נוכל לומר שלא פסק כמותו בגלל שכל משנת מסכת מידות הוא שנאה (כפי שאמרו ביומא טז ע"א), ולכן כשהמשנה אומרת ראב"י אומר משמע שבדבר זה לא הסכימו עמו.

יום להישאר בבית המוקד, כיון שנטמא בפנים, אבל בכל מקרה לכו"ע אינו צריך גם אחר כך לצאת יותר מאשר מעזרת נשים.

ובפירוש המיוחס לרבינו גרשם על המשנה בתמיד כתב:

שהשערים נפתחים – כיון שנפתחו יוצא והלך לו חוץ לשני מחנות עד הערב, כדין של טבול יום בעל קרי.

לכאורה כוונתו "חוץ לשני מחנות" שיוצא חוץ להר הבית, כדינו של בעל קרי, ואם כן צ"ל שפירש שלפי מסקנת הגמרא ביבמות הוא אסור בכל הר הבית. אך קשה שאין דבריו עולים בקנה אחד עם המשנה במסכת כלים שהיא הלכתא פסיקתא.

ושמא יש לומר שגם רבינו גרשם אינו מתכוון אלא לומר שהוא יוצא מהמקומות הקרובים למחנה שכינה שהם כעזרת נשים, וזה נחשב לטבול יום כשילוח משני מחנות, כי לדידיה עזרת נשים חשיבא כמחנה נוסף, וזהו מה שאמר שהוא כדין טבול יום דבעל קרי, כלומר לא כדין בעל קרי ממש, שלגביו חוץ משני מחנות פירושו חוץ להר הבית, אלא כדין טבול יום דבעל קרי שלדידיה חוץ משני מחנות הוא חוץ לעזרת נשים, דחכמים עשו לעניין זה את עזרת נשים כמחנה.

ואעפ"י שהדברין נראים קצת דחוקים, יש סיוע להבנה זו מהפירוש המכונה 'שיטה לרשב"י' שהביא הרב קורן (מעלין בקודש לג, עמ' 28) דכתב:

כיון שהשערים נפתחים יצא והלך לו חוץ לשתי מחנות, מחנה כהונה ומחנה לוייה, כדין טבול יום בעל קרי, כדאמר בפ' נשא וישלחו מן המחנה, לרבות טבול יום שאסור במחנה לוייה, אבל בבית המוקד היה יכול ליכנס לפי שהייתה עומדת בחול. ובפ' אלו דברים וכל זב לרבות בעל קרי. לפיכך היה יוצא חוץ לעזרה, דלא כרבי אליעזר בן יעקב דאמר במסכת מידות בסוף פ"ק שהולך מיד במסיבה והולך בטדי.

ותחילת דבריו הם העתקה של פירוש רבינו גרשם, ולכן נראה שהמשך הוא כפירוש לדבריו. אך המשך דבריו אינו מובן, הרי בפרשת נשא בוודאי לא כתוב "לרבות טבול יום" כפי שעולה מרהיטת דבריו. גם כל דבריו נראים קטועים שפתח בהבאת מקורות והמשיך בביאור המשנה, ושוב חזר להביא מקור "ובפ' אלו דברים וכל זב לרבות בעל קרי". הציון הזה מנותק מהפשט שלפניו ולאחריו, וגם המילים "לפיכך היה יוצא", אינן מהוות המשך למשפט שלפני כן שלבית המוקד יכל להיכנס. ונראה בעליל שיש כאן מילים שאינן במקומן. ושמא יש כאן חילופי שורות, וכצ"ל:

כיון שהשערים נפתחים יצא והלך לו חוץ לשתי מחנות, מחנה כהונה ומחנה לוייה, כדין טבול יום בעל קרי, לפיכך היה יוצא חוץ לעזרה, כדאמר בפ' נשא וישלחו מן המחנה, ובפ' אלו דברים וכל זב לרבות בעל קרי, לרבות טבול יום שאסור במחנה

לויה, אבל בבית המוקד היה יכול ליכנס לפי שהייתה עומדת בחול, דלא כרבי אליעזר בן יעקב דאמר במסכת מידות בסוף פ"ק שהולך מיד במסיבה והולך בטדי.

לפי זה נראה שפירוש זה מיוסד על פירוש רבינו גרשם והרמב"ם,²⁹ והוא הביא גם את המקורות אך קיצר את המקורות והכלילם כאחד, וכוונתו לפרש שמה שאמר רבינו גרשם שהוא יוצא חוץ לשתי מחנות, אינו כפשוטו, אלא כדין טבול יום בעל קרי שמתרחק בהעזרה, אך די בכך שיצא מעזרת נשים, וציין על זה שבפרשת נשא נאמר 'וכל זב', ובגמרא פסחים אמרו 'לרבות בעל קרי', ואמרו ש'טבול יום אל יכנס למחנה לויה', ופירושו שלא יכנס לעזרת נשים, כמבואר במשנה דכלים, אבל בבית המוקד יכול להיכנס כי הוא עומד בחלק שהיתה בחול, כלומר שאינו גם בעזרת נשים,³⁰ ומה שאמרו שבלילה יכול לשהות בבית המוקד הוא לאפוקי מראב"י שלדידיה אינו רשאי לחזור לבית המוקד אלא יוצא מיד לצפון הר הבית. ונמצא שמדבריו יש סיוע למה שפירשנו בדעת רבינו גרשם.

והיראים (סימן שצא) כתב:

וכל זב לרבות בעל קרי. ותניא בספרי, ומייתי לה בפסחים פ' אלו דברים (סח ע"א) "ויצא אל מחוץ למחנה" זו מחנה לויה, "לא יבוא אל תוך המחנה" זו מחנה שכינה. וכתוב "והיה לפנות ערב ירחץ במים וכבא השמש יבוא אל תוך המחנה", ביאת שמשו מעכבתו מלבוא לפנים מן המחנות.

ב'שערי היכל' (זבחים לב ע"א) דייק מלשון היראים "מלבוא לפנים מן המחנות" בלשון רבים שהיראים אוסר טבול יום דקרי בכל הר הבית. ידידי הרב בן שלמה העיר עוד ממה שבספר יראים (סימן רעז) מפרט את חלוקת המקומות לפי מסכת כלים וכותב: "החיל מקודש הימנו שאין העובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם ואין חייבים עליהם חטאת", ולא הזכיר כלל את עזרת נשים.

אך יש לתמוה טובא דלפי זה היראים דורש דרשה עצמית פסוקים שהיא מנוגדת למסקנת הסוגיה ביבמות שאין בזה איסור דאורייתא, ומנוגדת לפשט המשנה שאין בזה אף איסור מדרבנן. לכן נראה איפכא, שכוונתו במה שאמר 'תוך המחנות', לפרש מה שכתוב בתורה שרק כבוא השמש "יבוא אל תוך המחנה", שלפי פשוטו היינו שרק לפנות ערב יבוא למחנה לויה, ולכן הביא שחכמים דרשו ש'תוך המחנה' זו מחנה שכינה, וממילא צריך לפרש שכשהפסוק אומר שכבוא השמש יבוא לתוך המחנה הכוונה שלפני ביאת השמש לא יבוא

29. הרב קורן פירש שכוונת בעל שיטה לרשב"י באומרו שיוצא חוץ לעזרה שיצא מהר הבית, אך לענ"ד כיון שלשונו היא ממש לשון הרמב"ם, ובדברי הרמב"ם מבואר להדיא שאינו יוצא אלא לפי דיני המשנה בכלים, מסתבר שכן גם כוונת בעל שיטה דרשב"י.

30. הרב קורן פירש שכוונתו שבית המוקד כיפה פירושו עליה, ודינו כגג שאינו קדוש גם בקדושת הר הבית. ולא נראה כך לענ"ד, שכן כל מה שכתב הוא שהוא עומד בחול כלשון המשנה, והכוונה שאינו בקדושת עזרה.

למחנה שכינה, וכפי שעולה מהמשנה בכלים, ומה שכתב היראים שביאת שמשו מעכבתו מלבוא לפניו מן המחנות, כוונתו לומר למקום שהוא הפנים של המחנות – דהיינו מחנה שכינה.

ובעניין דבריו בסי' רעז ברור שיש כאן ט"ס שהרי כתב "ואין חייבים עליהם חטאת", בלשון רבים הרי שדיבר לפני כן על שני מעלות דהיינו גם על מעלת עזרת נשים, וגם על מעלת החיל, ועל כרחך שיש כאן השמטה שנעשתה בשוגג, או על ידו או על ידי המעתיקים.

י. ביאור הגמרא בנזיר

לכל אורך הדרך עד עתה הזכרנו שהתוספות הסיקו מהגמרא בנזיר לאסור טבול יום דזב בעל ג' ראיות בהר הבית. אך עד עתה נקטתי שאין מסקנה זו מוכרחת רק משום שאנו רואים שיש ראשונים שאינם סוברים כך, ועתה נבוא לעיין בגוף הסוגיה, ונראה שלכאורה קשה מאוד לפרשה כדעת התוספות.

בגמרא נזיר מד ע"ב איתא:

אמר אביי, אשכחתינהו לחבריה דרב נתן בר הושעיא דיתבין וקאמרין: "ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן" – אימתי הוא בא? בזמן שהוא טבל ועשה הערב שמש – אין, לא טבל ועשה הערב שמש – לא".
– אלמא קסבר: טבול יום של זב כזב דמי.

אמינא להון אנא: אלא מעתה, גבי נזיר טמא נמי דכתיב: "יביא שתי תורים אל הכהן אל פתח אהל מועד", אימתי הוא בא? בזמן שטבל ועשה הערב שמש. מכדי שערי ניקנור היכא קיימין? בשערי לוייה, והתניא: טמא מת מותר ליכנס במחנה לוייה, ולא טמא מת בלבד אלא אפי' מת עצמו שנאמר: "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", מאי עמו? עמו במחיצתו, עמו במחנה לוייה!
אלא, [אמר אביי] טבול יום של זב [לאו] כזב דמי, ואפ"ה כיון דמחוסר כפרה לא עייל. ואי במחנה לוייה קאי, אמאי קאי קרי ליה אהל מועד? למימרא, מה התם מחוסר כפרה לא עייל, אף למחנה לוייה נמי מחוסר כפרה לא עייל.

נביא תחילה את פירוש הרא"ש:

הא דתניא "וכי יטהר הזב מזובו... וביום הח' יקח לו ב' תורים ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן", כיצד הוא בא כשטבל מבע"י ועשה לו הערב שמש... שער ניקנור הוא שער שנכנסים בו מעזרת נשים למחנה שכינה. ושער ניקנור לא נתקדש כדין מחנה שכינה ויש לו דין מחנה לוייה, כדאמר בפסחים פ' אלו דברים. וע"כ האי לפני ה' היינו שער ניקנור, דאין לומר לפני ה' בעזרה ממש, שהרי מחוסר כפורים הוא. ואמרינן בשמעתיך עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים שחייב כרת אם נכנס למחנה שכינה...

אלמא טבילה דזב כזב דמי – ואפילו טבול יום דזב בעל ב' ראיות הואיל וטומאתו יוצאת עליו מגופו, דכיון דלא אסיק אדעתיה דחמיר האי טבול יום משום דהוי גם מחוסר כפרה, א"כ אין חלוק בין טבול יום דזב בעל ב' ראיות לבעל ג' ראיות. ובהאי קרא נמי כתיב מזובו דדרשינן מקצת זובו דהיינו זב בעל ב' ראיות. ואמינא להון אנא אלא מעתה – לפי סברתכם, דמה שאומר בכרייתא כיצד הוא בא אא"כ טבל מבע"י ועשה הערב שמש, היינו משום דכתיב וזב לפני ה' בתר וכי יטהר. גבי נזיר נמי...

אלא אמר אביי טבול [יום] דזב לאו כזב דמי – וטבול יום דזב בעל ב' ראיות כיון דלאו מחוסר כפרה הוא לאחר שטבל מותר לכנוס למחנה לוי, וברייתא לאו מייתורא דקרא דייק, דאורחיה דקרא למכתב הכי וזב לפני ה': ואפ"ה, דטבול יום דזב בעל ב' ראיות מותר לכנוס, האי טבול יום דבעל ג' ראיות אסור ליכנס. האי במחנה לוי קאי, ואמאי קרי ליה פתח אהל מועד – כלומר האי דפשיטא ליה לתנא דאסור ליכנס לשער ניקנור עד שיטביל ויעריב שמשו מקרא קא דייק דמחוסר כפרה למחנה לוי קאי בשער ניקנור, דמחוסר כפורים אסור לכנוס למחנה שכינה. ואמאי קרי ליה אהל מועד? למימרא מה אהל מועד מחוסר כפרה לא עייל אף על גב דהעריב שמשו, אף התם נמי פי' בשער ניקנור, פי' האי מחוסר כפורים כיון דלא העריב שמשו דאיכא תרתי מחוסר כפרה וטבול יום לא עייל, דתניא טמא יהיה בפ' זאת חוקת בפ' פרה כתיב לרבות טבול יום שאסור לכנס למחנה שכינה, עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפרה כגון זב ומצורע ויולדת שטומא יוצאה מגופו.

לפי הרא"ש, חבריה דרב נתן בר הושעיה הסיקו שלדעת הברייתא גם טבול יום דזב בעל שתי ראיות הוא כזב ואסור להיכנס להר הבית, כי לא ראו סברה לחלק בזה בין זב בעל ג' ראיות לזב בעל ב' ראיות,³¹ ואביי מקשה עליהם שאי אפשר לדייק את הדין של טבול יום דזב מהפסוק שהביאה הברייתא, שכן גם בנזיר שנטמא נוקטת התורה לשון דומה "וביום השמיני יביא שתי תורים", ופשוט שמותר לו לבוא גם לפני הערב שמש כי הוא רק טמא מת. לכן ביאר אביי, שהברייתא סוברת שטבול יום דזב נאסר רק כשהוא גם מחוסר כיפורים, והלימוד לאוסרו כשהוא זב ומחוסר כיפורים אינו מדכתיב "וזב לפני ה'" אלא מדכתיב "אל פתח אוהל מועד", והרי הזב הוא מחוסר כיפורים ויכול לבוא רק למחנה לוי, ולא לפתח אוהל מועד דמשמעותו לפני ההיכל בתוך מחנה שכינה, אלא בא ללמדנו שלמקום שאליו הוא בא יש דמיון לפתח אוהל מועד מצד דיני מחוסר כיפורים, והיינו שכשם שלמחוסר

31. וכן פירשו ח' ברבינו פרץ בשם הקונטרס, שיטה לחכמי אורא, תוספות רבינו טודרוס, ומאירי בשם תוספות.

ובתוספות הרא"ש המובא בשיטמ"ק הביאו "איכא דאמרי דמשמע דסבר דחמור טבול יום דזב מטבול יום דבעל קרי, דלא הוי אסור במחנה לוי אלא מדרבנן כמו שמפרש בסמוך", וכן הוא במאירי. ונראה שלא מסתבר להם שאיכא מאן דאסר גם לבעל קרי בעניין זה בגלל פשט המשניות בתמיד ובכלים והגמרא ביבמות, ולכן נדחקו לחלק בין זב לבעל קרי, דכל ההוא-אמינא לאסור היא רק בטבול יום דזב אבל לבעל קרי אין ההוא-אמינא לאסור.

כיפורים אסור להיכנס למחנה שכינה, כך כשהוא גם טבול יום וגם מחוסר כיפורים אסור לו להיכנס למחנה לוי, וממילא לא יגיע לפתח מחנה שכינה.

ובחידושי רבינו פרץ (עמ' שעח) הוסיף שאין לומר שכוונת אביי ללמוד מפסוק זה שמחוסר כיפורים גרידא אסור בהר הבית שהרי הכתוב מתיר לו עתה לבוא ביום השמיני, ועוד שטבול יום חמור ממחוסר כיפורים, ומאחר שאביי מתיר ביאת טבול יום גרידא להר הבית כל שכן שיתיר מחוסר כיפורים.

אך לפי זה יש להקשות בסוגיה קושיות רבות:

א. לפי פירוש זה משמע שאביי דוחה את המסקנה של חבריה דרנב"ה שטבול יום דזב כזב ומגיע למסקנה אחרת בגלל שלדעתו מוכרחים לומר שהלימוד אינו מהמילים "ובא לפני ה'". ואינו מובן מה הקשר, הרי גם טבול יום שאינו מחוסר כיפורים אסור במחנה שכינה ואינו יכול להגיע לפתח ההיכל, ולכן בין אם הלימוד הוא מלשון הפסוק "ובא לפני ה'", ובין אם הלימוד הוא מדכתיב "פתח אוהל מועד", אכתי אפשר להגיע למסקנה של חבריה שטבול יום דזב בעל ב' ראיות כזב, ואפשר להגיע למסקנה של אביי שאינו כזב, ונמצא שדחיית דרך הלימוד אינה קשורה לדחיית המסקנה.

ב. לא מובן מדוע חבריה דרנב"ה רצו ללמוד מהפסוק בזב על דינו של טבול יום שאינו מחוסר כיפורים, דאף שיש דרשה מיתור הפסוק לרבות זב בעל ב' ראיות, הרי בפסוק מדובר על זב שמביא קרבנות, שהוא בעל ג' ראיות, ולמה נעלה על דעתנו שכוונת הפסוק לענין המקום שאליו באים עם הקרבנות נוגעת לבעל ב' ראיות, הרי הוא בכלל אינו קשור לקרבנות.

ג. מהי קושיית אביי על חבריה דרנב"ה מקראי דנזיר, הרי שם לא נאמר "ובא לפני", אלא "יביא שתי תורים", ולכאורה יש לחבריה דרנב"ה להשיב על קושית אביי בפשיטות דעיקר הדרשה היא משום שמהלשון "ובא" נראה שבא הכתוב לומר שדווקא ביום השמיני הוא בא, ושלפני כן אסור לו לבוא, ודרשה כזו אי אפשר לדרוש לגבי נזיר.

ד. כתב החזו"א (קודשים עמ' 184) שלשון הגמרא בתירוץ של אביי "מחוסר כפורים לא עייל צ"ע, ונראה שכוונתו היא שהיה צ"ל "טבול יום גרידא אינו כזב, אבל היכא דהוא גם מחוסר כיפורים לא עייל", כי מהלשון שלפנינו משתמעת ההבנה שנדחית ע"י רבינו פרץ, שהמיעוט הוא אף למחוסר כיפורים גרידא.³²

32. בתחילת דבריו של החזו"א שם כתב לפרש שאכן לפי אביי מחוסר כיפורים גרידא אסור במחנה לוי, וכוונת הפסוק בזב שיבוא בכפרתו לפני ה', אך אסור לו עצמו אלא ישלחנה עם שליח, והוסיף שלאחר שלמדו דמחוסר כיפורים לא עייל נאמר כך גם בטבול יום דיליף מיניה, אך בסופו של דבר פירושו לא נמלט מכל הקשיים, וכאמור הוא עצמו מסיים בדברי התוספות שלא פירשו כך, ולכן סיים שלשון הגמרא צ"ע.

ה. מלשון הברייתא שעליה אנו דנים משמע שההוראה לא להיכנס להר הבית מבוססת על המילים 'ובא לפני', וכפי שאמרו 'אימתי הוא בא', והוא כדברי חב"ה דרנב"ה, בעוד שלפי פירוש הרא"ש למסקנת הגמרא הלימוד אינו מבוסס כלל על המילים האלו, ועיקרו חסר מן הברייתא.

ו. אם הלימוד הוא מדכתיב "פתח אוהל מועד", למה לא למדו כך כבר מיולדת שגם אצלה כתוב לשון זו, ועניינה נכתב בתורה לפני הזב.

ז. כבר הראינו לעיל, שבמשנה בכלים, שהיא הלכתא פסיקתא, משמע גם לפי הרא"ש שכל טבול יום, כולל טבול יום דזב, נאסר רק בעזרת נשים, למרות שהוא מחוסר כיפורים, שכן ברישא ובסיפא מיירי בזב ואי אפשר לפרש את הפיסקה של טבול יום כמוסבת על טמת מת כאשר המשנה לא ציינה זאת במפורש. וקשה שלמסקנת הסוגיה בניזיר יוצא שהיה פשוט לאב"י שהדבר אסור בניגוד לפשט המשנה בכלים מבלי שיתייחס לכך במפורש.

חלק מקושיות אלו נוכל לתרץ אם נלך בדרכם של התוספות, וז"ל:

אלמא קסבר טבול יום כזב דמי – כך היו אומרים חבריהו דרב נתן ברבי הושעיא אחרי שאנו רואין דס"ל לתנא דטבול יום דאסור ליכנס במחנה לוייה אף כי טבול יום דמת ושרץ מותרין, מכלל דסבירא ליה לתנא דטבול יום דזב כזב לענין דאין שוחטין וזורקין עליו, ואם המתין וטבל עד יום השמיני לא יוכל לשלוח קרבנות דאין שוחטין וזורקין עליו, דהכי איתא בפ' שני דכריתות (דף י.). דלמ"ד טבול יום דזב כזב דמי אין שוחטין וזורקין עליו.

ואמינא להו אנא אלא מעתה – כלומר לפי מה שסתמו דבריהן ולא פירשו מהיכא מוכיח התנא דטבול יום דזב אסור ליכנס במחנה לוייה, ואתם סוברים שמוכיח [מדכתיב] ובא ביום השמיני מכלל דאם טבל [בשמיני] הואיל והוא טבול יום אסור ליכנס, (יקשה מהא) דכתיב, בפרשת נשא גבי נזיר... וכי היכי דהתם לא תוכל לדקדק מכלל דעד יום [השמיני] אסור ליכנס דהא ליתא כדמפרש ואזיל, אלא הא ודאי כי נקיט קרא וביום השמיני יביא להודיע לנו זמן הבאת קרבנות ולא בא לאוסרו ליכנס שם קודם לכן, וגבי זב נמי אכתי מנא ליה לתנא דאסור ליכנס.

אלא אמר אב"י טבול יום דזב לאו כזב דמי ואפ"ה כיון דמחוסר כפרה לא עייל – אבל האי דס"ל לא כזב דמי לענין דשוחטין וזורקין עליו, ומ"מ אסור ליכנס הואיל ומחוסר כפורים לא עייל במחנה לוייה... הרי חוזר אב"י ומשני דברי חב"ה דרב נתן ממה שהיו אומרים מסברת לבם אלמא קסבר טבול יום דזב כזב, ומה שלא פירשה היאך היה מוכיח דטבול יום כזב (אסור) דזב אסור ליכנס אל פתח אהל מועד, ונזיר יכול ליכנס במחנה שכינה שהרי לאו מחוסר כפורים הוא דלא מקרי מחוסר כפורים אלא למי שטומאה יוצאה מגופו.

נראה דהתוספות מפרשים שחבריה ואביי מסכימים שטבול יום דזב שהוא גם מחוסר כיפורים אינו נכנס להר הבית, ואילו טבול יום גרידא נכנס, אך הם חולקים בשאלה מנין לנו דין זה. חבריה דרנב"ה לא פירשו מה דרך הלימוד של התנא, והסיקו ממנה שטבול יום דזב כזב, ולכן משמע שהבינו שהברייתא לומדת מעצם זה שכתוב שביום השמיני הוא מביא את קרבנו, דמשמע שאינו יכול להביא קרבנות ביום השמיני אלא אם טבל ביום השביעי, וזה משום בלי טבילה ביום הקודם אסורה לו הכניסה, ולפי זה כשהוא גם מחוסר כיפורים וגם טבול יום הוא ממש כזב, ויש לו איסור לשלח את כל הקרבנות (שיטת התוספות במועד קטן טו ע"ב ד"ה אחרי, שזב אינו משלח קרבנות, וראה 'מנחת ברוך' סי' כג)³³. אך אביי סובר שאין לפרש כך את הברייתא בגלל קראי דנזיר, ולדעתו אמנם יש איסור כניסה אך הוא רק דרבנן, ונלמד כאסמכתא ממה שכתוב "פתח אוהל מועד" והכונה להשוות את דיני שער ניקנור לדיני פתח אוהל מועד, וכיון שהאיסור הוא רק מדרבנן אנו נוקטים שאינו ממש כזב וממילא יכול לשלוח קרבנות.

לא התבאר להדיא בתוספות כיצד יפרש אביי את הברייתא, אך נראה ממה שכתבו "אלא הא ודאי כי נקיט קרא וביום השמיני יביא להודיע לנו זמן", דכונתם לומר שלפי אביי אליבא דתוספות דברי הברייתא "אימתי הוא בא" אינם מתפרשים מצד איסור הכניסה, אלא מצד שאם לא יטבול לפני כן הוא מחוסר זמן, וכפי שמצינו בגמרא לפני כן שגם לגבי נזיר אנו אומרים שאם לא טבל עד היום השמיני לא יוכל להביא קרבנותיו, והוא מדין מחוסר זמן.³⁴

אם כן לפי דרך התוספות מתורצת הקושייה הראשונה, שכן הדיון בגמרא כלל אינו עוסק בשאלה אם לפרש את הדברים בסתם זב או בזב בעל ב' ראיות, וכן מתורצת הקושייה השנייה שכן לפי דרכם גם חבריה דרנב"ה הבינו שהאיסור הוא רק כשהוא גם מחוסר כיפורים. ונראה שאפשר לתרץ גם את הקושייה השלישית, דנאמר שקושיית אביי מבוססת על כך שאיכא דרשה דומה גם לגבי זבה, ולכן מוכרחים לומר שאין הלימוד ממה שכתוב "ובא לפני ה'", ולא "והביא", אלא מסדר הפסוקים. אך אכתי לא תתורצנה שאר הקושיות.

ועוד כתבו התוספות בתחילת הסוגיה:

(ובת"כ) מצאתי כך – יכול יטבול בו ביום שמיני, פי' שיוכל להמתין מלטבול עד יום השמיני, ת"ל "ובא לפני ה'" כיצד הוא בא, אלא טבל מבעוד יום ועשה הערב שמש. ואל תתמה היכי פשיטא ליה לתנא דטבול יום אסור ליכנס למחנה לזיה דקאמר כיצד נכנס, אלא אם כן טבל מבעוד יום, הלא טבול יום דמת מותר ליכנס

33. משמע שהוא ממש כזב גם לענין נגיעה בטהרות, ומה שנוקטים התוספות שהנפק"מ היא לענין שילוח קרבנות, הוא משום שמדובר כאן על מה שהוא מביא קרבנות.

34. הפירוש שכתבתי לדברי התוספות נראה לי פשוט דבריהם, אך רבים מהאחרונים יצאו מההנחה שהתוספות מפרשים כעין דברי הרא"ש, ולפי דבריהם עדיין יקשו הקושיות הראשונה והשנייה, אך לענ"ד פשטות לשון התוספות מוכיחה כפי שפירשתי.

במחנה לוייה וכן משמע בסמוך, די ש לומר דמשמע ליה קרא הכי, "ובא לפני ה' ביום השמיני" מכלל דקודם יום השמיני אסור ליכנס.

גם הרא"ש מביא את לשון התורת-כהנים בצורה דומה:

ובת"כ היא כתובה כך. יכול יטבול בו ביום. כלומר שיוכל להמתין עד יום הח', ת"ל וּבֹא לְפָנֵי ה' זֶה שֶׁעַר נִיקְנוֹר.

ומשמע מדברי התוספות והרא"ש שהבינו דהברייתא בתורת-כהנים מתפרשת כמו הברייתא שמובאת אצלנו כי גם שם הובאו מהפסוק רק המילים "ובא לפני ה'". אך לפנינו בתורת-כהנים (מצורע פרשה ג פרק ה, יד) כתוב:

מנין שהוא טובל מבעוד יום ת"ל "ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד" כיצד הוא בא אל פתח אהל מועד אלא אם כן היה מעורב שמש – מלמד שהוא טובל מבעוד יום.

ולשון זו יכולה להתפרש כפי מסקנת הגמרא לשיטת התוספות והרא"ש, שהלימוד לאסור את הכניסה לטבול יום דזב הוא מהמילים "פתח אהל מועד".

ויש לציין שדרשה זו מובאת גם לעניין זבה שם (מצורע פרשה ה פרק ט, ד):

מנין שהיא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר "והביאה אותם אל הכהן אל פתח אהל מועד", כיצד הוא מביאה אותם אל פתח אהל מועד אלא אם כן תהיה מעורבת שמש מלמד שהיא טובלת מבעוד יום.

ולפי שיטת תוספות והרא"ש האיסור למסקנה הוא אכן גם בזב וגם בזבה, והאיסור אינו נלמד מהמילים "ובא לפני ה'", אלא מהמילים "אל פתח אהל מועד".

'המפרש' לנזיר (פירוש המיוחס לראב"ן) כתב בסוגיה זו פירוש אחר, וז"ל:

אמר אבבי אשכחתינהו לחבריה דרב נתן בר הושעיא דיתבי וקאמרי "ובא לפני ה'" וגו' בזמן שטבל ועשה הערב שמש – מדכתיב "וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים" וכתביב בתריה "וביום השמיני יביא שתי תורים או שני בני יונה ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן", דמשמע אימתי הוא בא לפני ה' להביא, כדאמרינן התם "ובא לפני ה'" מלמד שהוא חייב בטיפול הבאתן, והיינו ביום השמיני, דהיינו לאחר שטבל והעריב שמשו, אלמא דכי עשה הערב שמש אין, דמותר ליכנס לעזרה לא עשה הערב שמש לא.

אלמא קסבר טבול יום של זב כזב דמי – דכי היכי דזב אסור ליכנס במחנה לוייה דהיינו בעזרה הכי נמי טבול יום של זב....

ה"ג לעולם טבול יום של זב כזב דמי ואפ"ה כיון דמחוסר כפרה לא עייל, ואי במחנה לוייה קאי אמאי קרי ליה כז' – כלומר דחבריה דרבי נתן ברבי אושעיא קא מהדרי ליה לאבבי לעולם טבול יום של זב כזב דמי ולא הוו דוקיא דשמעתא דבטבילה והערב שמש קאי אלא בכפרה תליא מילתא, והאי דקא מותבית לך מנזיר

טמא מת שנטמא דאינו יכול ליכנס שם והרי מת עצמו יכול ליכנס, הא לא קשיא אף על גב דשאר טמאי מתים יכולים ליכנס במחנה לוייה, האי נזיר טמא מת אינו יכול ליכנס משום מחוסר כפרה. והא נמי דאמרת [דכתיב] "אל פתח אהל מועד", דאתה סבור דבעזרה משתעי קרא דהיינו מחנה לוייה, משום הכי קא פרכת מכדי שער ניקנור כו', הא לא הוי, דאי במחנה לוייה קא משתעי קרא מאי קרי ליה אהל מועד, הא תניא (יומא דף סא) "אהל מועד" זה היכל, אלא להכי כתב "אהל מועד" למימרא מה התם בהיכל מחוסר כפרה לא עייל, והכי משמע אימתי "ובא לפני ה'", דהיינו במחנה לוייה, בזמן שהוא ראוי לבוא אל אהל מועד, דהביא כפרתו, הא אם לא הביא כפרתו לא.

נראה שלדעתו מתחילה הבין אביי בדעת חבריה דרנב"ה שהאיסור אינו מצד שהוא מחוסר כיפורים אלא מצד שהוא טבול יום המחוסר הערב שמש, ולכן הקשה שלא יתכן ללמוד מהפסוק איסור להיכנס להר הבית לכל מי שזקוק להערב שמש, שאם כן נדרוש כך גם בנזיר, והרי לנזיר אף בלא טבילה מותר מדאורייתא להגיע לשער ניקנור, דהוא נאסר רק מחמת טומאת מת שאיסורו במחנה שכינה. ומשיבים לו חבריה דרנב"ה שבאמת דורשים כך גם בנזיר, כי מה שאמרנו שטבול יום דזב הוא כזב לא התכוונו שהוא מצד חסרון הערב שמש כפי שהבנת, אלא הוא מצד חסרון הכפרה ששייך גם בנזיר טמא מת. ועוד הוסיפו, שמה שהבין אביי דכוונת הפסוק באומרו שיבוא לפתח אוהל מועד שיבוא לשער ניקנור, ושער ניקנור זו העזרה שאותה מכנה הכתוב פתח אוהל מועד – אינו נכון, אלא כוונת הפסוק שבזה יבוא לאהל מועד ממש, שמאחר שהגיע יום הקרבת הקרבן יתאפשר לו אחר כך לבוא לפתח אוהל מועד שבמחנה שכינה, דהיינו שלאחר שיביא כפרתו יותר לו לבוא למחנה שכינה. ומה שמסיימת הגמרא "למימרא, מה התם מחוסר כפרה לא עייל, אף למחנה לוייה נמי מחוסר כפרה לא עייל" אינו היקש המלמד דין שווה של מניעת כניסה, כפי שמבינים תוספות, כי מה שאמרו מחוסר כיפורים לא עייל אינו איסור מוחלט של קביעת תחום אסור, אלא הוראה של זמן שלא יבוא עד יום הבאת הקרבן, דהיינו שאין מחוסר כפרה בא למחנה לוייה אלא בזמן שהוא ראוי לבוא אל אוהל מועד, דהיינו בזמן שמביא כפרתו. ועל פי יסוד זה מתפרש מה שכתוב שבא אל פתח אוהל מועד, דהכוונה היא שהוא בא למקום שמאפשר לו אחרי הקרבת הקרבן לבוא, לאוהל מועד, ובימים שלפני כן לא יכול לבוא.

לפי 'המפרש' כמעט כל הקושיות שהקשינו על פירוש הרא"ש אינן שייכות, אך אכתי קשה למה לא הוזכרה במשנה דכלים חלוקה נוספת, שמחוסר כיפורים אינו יכול להיכנס למחנה לוייה כל זמן שלא הביא קרבנותיו. אמנם קושי זה יש ליישב אם נאמר שהאיסור של כניסתו בזמן שאינו ראוי להקרבה אינו נאמר כדין אלא שיש כאן מעין אסמכתא לנוהג של סלסול שנהגו מביאי קרבנות כפרה, דנוהג של סלסול אין המשנה צריכה להביא. ובזה מיושב גם הקושי שלכאורה למסקנה הלימוד הוא ממה שנאמר "פתח אוהל מועד", וזה אינו

מפורש בברייתא שעליה מוסב כל הדיון, אך אם נאמר דבעצם אינו לימוד גמור, ניחא, שעיקר מה שהברייתא באה להשמיענו הוא הסלסול שנהגו מחוסרי הכפרה, וכיון שלא דין גמור קאמרה, לא טרחה להביא את האסמכתא במפורש.

אך עכ"פ גם לפי דרכו אכתי לא מובן מה היה קשה לאביי, הרי בפשטות הלימוד בברייתא לפי ההו"א הוא מדכתיב בזב 'ובא לפני ה', לשון שאינה נמצאת לא אצל נזיר ולא במקום אחר. גם לשון הגמרא בסופה "למימרא, מה התם מחוסר כפרה לא עייל, אף למחנה לוייה נמי מחוסר כפרה לא עייל", אינה מתאימה כ"כ למה שפירש בה. גם כל פירושו מיוסד על גירסה שונה מרוב הראשונים שלפיה לא כתוב בסוף שאביי הוא המשיב אלא חבריה דרנב"ה, אך בכת"י הידועים לנו גורסים בסוף הסוגיה "אלא אמר אביי", והיינו שאביי הוא שמסיק את המסקנה ולא חבריה דרנב"ה (כ"כ הרב הראל דביר במעלין בקודש לג, עמ' 141).

פירוש אחר לסוגיה מובא בתוספות רי"ד:

אמר אביי אשכחתינהו לחברי' דרב נתן... פירש האי קרא כתיב בזב אחר שטהר וטבל... אבל אם טבל ולא העריב שמשו אינו רשאי לבוא שם, אלמא טבול יום דזב כזב דמי, וכי היכי דזב משתלח לשני מחנות הה"נ טבול יום דידיה אסור במחנה לוי' וילפי לה מהאי קרא....

אלא אמר אביי טבול יום דזב לא כזב דמי... וה"פ לעולם אימא לך טבול יום דזב לאו כזב דמי דדוקא זב אסור במחנה לוייה אבל טבול יום דידיה שרי, והכא דאמר קרא בין בזב בין בנזיר דלא יביא אלא ביום הבאת קרבנותיו מפני שהן מחוסרי כפרה, והכתוב הקיש מחנה לוייה למחנה שכינה הנקרא אהל מועד, דהא במחנה לוייה קאי כשמביא קרבנו שאף שער ניקנור היה מחנה לוייה, ומה לו להזכיר שם אהל מועד כלל, אלא לומר לך מה באהל מועד אסור מחוסר כיפורים אך ביום שצריך שהוא נכנס להביא קרבנותיו, הילכך אף על פי שכל טבול יום דטמא מת ואפילו טמא מת עצמו יכול ליכנס, זה אסור לו ליכנס מפני שהוא מחוסר כיפורים אך ביום הבאת קרבנותיו... נמצא עכשיו שיותר הוא חמור מחוסר כיפורים מטבול יום שטבול יום מותר במחנה לוייה, ומחוסר כיפורים אסור אך ביום שצריך להביא קרבנותיו, וכך מצאנו שחמור מחוסר כיפורים מטבול יום כדאמר בפ"ב דזבחים...

ודבר זה טבול יום דזב אי הוי כזב אי לא, מצאתי דהויא פלוגתא דאמוראי דהכי אמרינן בה' קמייתא דיבמות ובזבחים בר"פ כל הפסולין, מצורע שחל שמיני שלו להיות בערב הפסח וראה קרי בו ביום וטבל, אמרו חכמים שאע"פ שאין טבול יום אחר נכנס זה נכנס, מוטב יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת. פירש טבול יום דקרי אסור ליכנס במחנה לוייה, דקסבר טבול יום דקרי כי בעל קרי דמי, ואסור ליכנס במחנה לוייה עד שיעריב שמשו, וקאי בעשה דוישלחו, וזה התירו לו ליכנס במחנה לוייה עד שיעריב שמשו מפני שהוא מצורע שצריך להכניס בהונותיו

בשערי ניקנור. ור' אמר ד"ת אפילו עשה נמי לית ביה, שנאמר ויעמד יהושפט וקברה יהוד' בירושלים (צ"ל בקהל יהודה וירושלים) בבית ה' לפני חצר החדשה, מאי חצר חדשה אמר ר' יוחנן שחידשו בה דברים ואמרו טבול יום אל יכנס במחנה לוייה. פי' ס"ל דמן התורה אין בו אפילו עשה דכיון דטבל הותר לו ליכנס במחנה לוייה דטבול יום לאו כזב ובעל קרי דמי, ואינו אסור אלא מדרכנן מגזירת יהושפט ואילך:

נראה שתוספות-רי"ד מפרש את הסוגיה לפי הגירסה שלפנינו, וגם דרך הלימוד מהפסוק לדעתו היא מהמילים "פתח אהל מועד" כפי פירוש תוספות, ולא כפירוש 'המפרש', אלא שמסקנתו ההלכתית היא כפירוש 'המפרש', דהיינו שמתחילה היו חבריה סבורים שמהפסוק ילפינן לכל טבול יום דזב שאינו יכול להיכנס בגלל חסרון הערב שמש, ודחה אביי שאם כן צריך לדרוש כך גם בקראי דנזיר, וזה אינו אפשרי, ולכן הסיק שבאמת מניעת הכניסה שייכת גם בנזיר והיא נלמדת מהמילים "פתח אהל מועד", דמזה דרשינן שכל עוד שאדם הנצרך לכפרה אינו בא להביא את קרבנו יש לו להמנע מלבוא לשער ניקנור. והלימוד מהפסוק הוא משום דבגופא דקרא יש קושי, אמאי נקרא שהוא בא לפתח אהל מועד כשהמקום הוא במחנה לוייה, והתשובה היא שבא ללמדנו שהמקום שמגיע אליו נחשב בשבילו כפתח אהל מועד מכיון שלפני ביאתו להביא קרבן אינו בא, דמי שחייב להביא קרבן מגיע רק ביום הבאת הקרבן.

אך כבר הערנו, שלא מסתבר דאיכא ממש איסור לבוא לפני יום הבאת הקרבן, אלא שנוכל לומר גם בדעתו כפי שפירשתי בדעת המפרש שהוא רק נוהג של סלסול.³⁵ מכל מקום מה שהערנו על 'המפרש' יש להעיר גם על פירושו, שעדיין לא מובן מה היה קשה לאביי, הרי בפשטות הלימוד הוא מדכתיב בזב "ובא לפני ה'", לשון שאינה נמצאת לא אצל נזיר ולא במקום אחר. וגם לדידיה חוזרת הקושייה שאם בסופו של דבר הלימוד הוא מדכתיב "אל פתח אהל מועד" מדוע אין הדבר מוזכר בברייתא.

במרכבת המשנה (הל' ביאת המקדש ג, ט) פירש בשתי דרכים אחרות:

א. בתחילה הניחה הגמרא שמניעת טהרת הזב כשטבל ביום השמיני היא משום מה שאמרו (תענית כז ע"א וסוטה ח ע"א) דאי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, "וקס"ד דהיינו טעמא דטבול יום דזב אינו משלח קרבנותיו דכזב דמי ואינו ראוי לעמוד בשער ניקנור. ופריך מהא דתנן דנזיר טבול יום אינו משלח קרבן אף על גב דראוי לעמוד בשער ניקנור מחנה לוייה. לזה מסיק דלעולם דטבול יום דזב לאו כזב דמי לעניין דשרי לכנוס למחנה לוייה, ואפילו הכי כיון דמחוסר כיפורים לא מצי עייל, והכי

35. הרב פלאי (אל הר המור עמ' קכ) העלה סברה שהמניעה לפי תוספות רי"ד היא כעין איסור לא יראו פני ריקם, והסתפק האם איסור זה שייך כשאין בית מקדש קיים. אך לענ"ד לא נראה שהדבר אינו קשור להראות ריקם שנאמרה רק לגבי ההגעה בג' הרגלים, אך מכל מקום הוא נוהג של מביאי הקרבן, ולכן נראה פשוט שאינו נוהג בזמן שבפועל אין מביאים את הקרבן.

קאמר דוקא אחר הערב שמש מהני עמידתו בשער ניקנור וחשיב עומד על גביו בעזרה הואיל שתיכף להקרבה חזי לכנוס לעזרה דרך הכשרו בכך ומקרי חזי לביאה בשעת גמר הקרבה והוי ליה עומד על גביו. אבל טבול יום מחוסר כיפורים לא מהני עמידתו בשער ניקנור כיון שאף אחר גמר הקרבה לא מצי עייל (לעזרה) לא מקרי עומד על גביו... וזהו דמסיק ואי במחנה לוייה קאי, פי' ואי ס"ד דלא קפיד קרא אלא שיוכל המחוסר כיפורים לעמוד בשער ניקנור שהוא מחנה לוייה אמאי קרי ליה אהל מועד, אלא ודאי למימרא מה התם מחוסר כיפורים לא עייל (פי' לעזרה בגמר הקרבה) אף למחנה לוייה לא מצי עייל, ר"ל גם קודם הקרבה אסור לכנוס לשער נקנור והכל מסקנת התירוץ".

ב. עוד יש לפרש דמסיק "אלא טבול יום גרידא אינו כזב, ושאי הכא טבול יום שהוא מחוסר כיפורים אסור לכנוס לשער ניקנור. ומסיק ואי במחנה לוייה קאי, פי' והא דאמרת מכדי שער ניקנור היכא קיימא בשערי לוייה זה אינו, דא"כ האיך קרי ליה אהל מועד, אלא להקיש דכל מחוסר כיפורים דלא מצי עייל לאהל מועד אסור גם לכנוס לשער ניקנור, ושאיני מחוסר כיפורים בשמיני דראוי לבוא לאהל מועד בגמר הקרבה ודרך הכשרו בכך".

לפי שני הפירושים יוצא שבעלמא אין איסור לטבול יום מחוסר כיפורים להיכנס לעזרת נשים, אלא שלפי הפירוש הראשון זה לא יועיל לו כדי להקריב את קרבנו באותה שעה, ולפי הפירוש השני אסור לו להיכנס לשער ניקנור עצמו.

ולענ"ד על הפרוש הראשון יש להקשות שכל עניין הצורך של אדם לעמוד על קרבנו לא הוזכר כאן, ועוד שלדבריו הוא עיקר הענין שהסוגיה עוסקת בו. ועוד אכתי יקשה, שבגמרא מבואר שעיקר הקושייה מנזיר היא מהפסוק שלא יתכן לדורשו כפי שדורשים על זב, ואינו מובן למה לא ביאר אביי שהדיוק הוא בזב מהלשון "ובא לפני ה'" שנאמרה רק בזב, ובנזיר שאינו מקריב עליו כשהוא טבול יום באמת טעם הדין שונה, ועוד קשה שאם אנו דורשים ממה שנאמר "פתח אוהל מועד" למה לא דורשים זאת מ"פתח אוהל מועד" שנאמר לפני כן ביולדת.

ועל הפירוש השני יש להקשות דלפי זה איכא מעלה נוספת שלא הוזכרה במסכת כלים וברמב"ם, והיא שער ניקנור, שלטבול יום מחוסר כיפורים אסור להיכנס בו.

על כן נראה להציע דרך אחרת בהבנת הסוגיה. דרך זו התחדשה לי כשראיתי את דברי הנצי"ב בפירושו העמק דבר על הפסוק שנאמר בזב, וז"ל:

בזבה כתיב "והביאה אותם אל הכהן אל פתח אוהל מועד", וכאן בזב כתוב 'הביאה' בפני עצמה, ו'נתינה אל הכהן' בפני עצמה, דזכר בא לאהל מועד גם זולת הנתינה לכהן, ומתפלל שמה, מה שאין כן נקבה בעזרה לא באה כלל, וכדאיתא בקדושין נב ע"ב [אשה בעזרה מנין"], ואינה באה אלא להביא את הקרבן והולכת לה, וכפירש"י. ומה שהקשו התוספות שאינו במעלות דמסכת כלים, ודאי אין איסור

בוזה, ומשום הכי איתא התם דחקה ונכנסה, אך אין רגילות שתהא נכנסת לעזרת נשים.

נראה שלפי פירושו, אצל הזב נכתב "ובא" כי הוא לא רק מביא קרבן אלא גם בא מעתה להתפלל לפני ה', ואילו הנקבה לעולם רק מביאה את הקרבן כי אין הנשים נוהגות לבוא למקום זה כדי להתפלל. ויש להעיר על מה שהביא ראיה שאין הנשים באות לעזרת נשים להתפלל מהגמרא בקידושין, שבגמרא זו מוזכר רק שאין דרך הנשים להגיע לעזרה שהיא מחנה שכינה, וגם בכתבי יוסף בן מתתיהו אנו מוצאים (מלחמות ספר חמישי ה, ב):

במזרח היה צורך בשני שערים מאחר שבצד זה הוקם קיר מפריד, מקום מיוחד לעבודת האלקים של הנשים, היה צורך בשער שני.

משמע שהנשים כן היו באות לעזרת נשים להתפלל.

לכן נראה שדברי הנצי"ב נכונים רק לגבי שער ניקנור עצמו שלשם לא היו באות נשים להתפלל אלא גברים שאינם מחוסרי כפרה בלבד.

ונקדים עוד, שלענ"ד הברייתות בתורת כהנים והברייתא בסוגיין עוסקות בענינים אחרים, הברייתות בת"כ עוסקות בשאלה: "מנין שהוא טובל מבעוד יום", כלומר מנין שבלא הטבילה ביום השביעי אינו יכול להקריב ביום השמיני, וענין זה לומדות הברייתות בת"כ מפשטא דקרא שמפרט את סדר הטהרה, משמע שבלי הקדמת הטבילה ביום השביעי הרי הוא כמחוסר זמן, וכך הוא הדין גם בזבה וגם בנזיר כפי שדורשים בתו"כ על זבה, וכפי שאמרה הגמרא בתחילת אותה סוגיה בנזיר. אך הברייתא שבה עוסקים חבריה דרנב"ה אינה מקדימה את השאלה "מנין שהוא טובל מבעוד יום", ולכן נראה שהיא עוסקת בענין אחר.

חבריה דרבי נתן הבינו שהברייתא שואלת מה התנאי שמתיר את ביאתו של הזב לפתח אוהל מועד, ותשובתה היא שרק הטבילה שמבעוד יום עם הערב השמש מתירה ביאה זו. ומכאן שהברייתא סוברת שטבול יום דזב כזב דמי. אפשר ומסתבר לי יותר שיש לקרוא את דבריהם בתמיה. וכוונתי שהם תמהים איך יתכן שזה מה שהברייתא אומרת, הרי ידוע שלענין כניסה להר הבית טבול יום דזב אינו כזב. ומתוך מסקנתם זו יודע אביי שהם אינם מדייקים בכך שהכתוב שינה וכתב כאן "ובא", והם מבינים שהברייתא תדרוש כך גם לגבי מה שכתוב על הזב והיולדת שמביאים קרבן ביום השמיני, לכן מקשה עליהם אביי מנזיר שכן באופן שהם מבינים את הדרשה בברייתא נצטרך לדרוש כך גם בקראי דנזיר, שמה שמתיר לו את הביאה עם הקרבן בשמיני, הם הטבילה והערב השמש שהיו ביום השביעי, והרי שם בוודאי אין לדרוש כך.

על כן מסיק אביי שבאמת הברייתא לא התכוונה כלל לאיסור ביאה מדיני מחנה, אלא היא באה לבאר את הלשון המיוחדת בזב שנאמר בו "ובא לפני ה'", לרמז שרק עתה הוא בא להיות לפני ה', ובאה להגדיר מתי הנוהג הוא שאדם נכנס להיות ככל האדם שדבק בקונו

במקום השכינה, וזהו שאמר "אלא, [אמר אביי] טבול יום של זב [לאו] כזב דמי, ואפ"ה כיון דמחוסר כפרה לא עייל". כלומר אף שמדיני טומאה אין כלל איסור, אכתי יש נוהג שמחוסר כפרה אינו בא להתפלל בשער ניקנור. ומוסיף אביי שנוהג זה נרמז בכך שבכל מקום שערי ניקנור נקראים בתורה "פתח אוהל מועד", ותמוה, שהרי באמת מקום זה אינו פתח אוהל מועד, שהרי יש להיכל פתח בפני עצמו, אלא שהתורה מלמדת בלשון זו שהמקום נחשב למחוסרי כפרה כפתח אוהל מועד, שכפי שמחוסרי כפרה אינם באים לפתח אוהל מועד, כך הם אינם באים למקום זה להתפלל כל זמן שלא מגיע יום הבאת הקרבן.

ומעתה מובן שפיר מה שלא הובא חילוק זה במסכת כלים – המשנה אינה עוסקת בחילוקי דרגות שאינם בגדר איסור אלא מנהגי תפילה בעלמא.

ולפי מה שביארתי לעיל, שחבריה אומרים את דבריהם כקושייה, מובן למה לא הקשה אביי על דבריהם מהמשנה, או מקראי דיולדת, דגם הם לא אמרו זאת אלא בתמיה שבוודאי אין לומר כך. דרך זו בהבנת הגמרא אף שהיא מחודשת, נראית לי לאור זה ששאר הפירושים קשים. פירוש תוספות-רי"ד ו'המפרש' קרובים לה בעצם העובדה שהם מצמצמים את האיסור לזמן שאינו יום הבאת הקרבן, ולא על איסור גמור. ואפשר לפרש שכך הבינו רש"י, הר"ש, הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ג) והסמ"ג (עשה קסה), שכפי שביארנו לעיל יוצא מדבריהם שאין איסור לטבול יום דזב בעל ג' ראיות בהר הבית.

גם אם לא נקבל פירוש חדשני זה, נוכל לנקוט לעיקר את פירוש 'המפרש' או תוספות-רי"ד שלפי מה שביארתי בדבריהם יוצא שלא מדובר כאן על איסור אלא על נוהג, שמשמע שאינו שייך בזמן שאין הבאת קרבן. או שנקוט כפירושי המשנה-למלך שגם מהם עולה שאין איסור. ואפילו אם ננקוט כפירושי התוספות והרא"ש אכתי מסתבר שכיון שפשט המשנה בכלים שאין איסור בטבול יום מחוסר כיפורים, להלכה לא ננקוט להחמיר בזה.³⁶

יא. דין מחוסרי כיפורים בהקרבת פסח הבא בטומאה

עד עתה הראינו שלפי רוב הראשונים השאלה אם מחוסר כיפורים דזב הוא כזב אינה נוגעת כלל לעלייה להר הבית, ועתה נבוא לדון כיצד יש לפסוק בדין מחוסר כיפורים דזב לגבי פסח הבא בטומאה.³⁷

36. החזו"א (שם) הניח שגם הרמב"ם הבין את הגמרא בניזר כתוספות והרא"ש, אך מכל מקום להלכה פסק שאין איסור בטבול יום מחוסר כיפורים בגלל שכך נראה מדברי רבי יוחנן ורבא בפסחים צב ע"א, ולדברינו י"ל דגם אם הבין את הגמרא כתוספות והרא"ש פסק שהדבר מותר משום שכך פשט המשנה בכלים, ויותר נראה שלא הבינה כדבריהם בגלל הקושיות הרבות שהבאתי לעיל.

37. שאלה זו נוגעת גם לדיון האם כשהפסח בא בטומאה משום שרוב ציבור טמאים אנו מחשיבים את הזבים מחוסרי הכיפורים כטמאי מת שמצטרפים לרוב הדוחה, או כטמאי זיבה שאינם מצטרפים, אך הרמב"ם (קרבן פסח, ז, א) פוסק בזה שרק טמאי מת דוחים טומאה (כנראה על סמך פשט

בגמרא כריתות (י ע"א) מפורש שדין מחוסר כיפורים דזב בפסח הבא בטומאה תלוי בשאלה האם מחוסר כפורים דזב כזב, אך לא ברור מתוך גוף סוגיה זו מה למעשה ההכרעה בשאלה זו. אך מהגמרא בזבחים (יז ע"ב) אפשר להסיק מהי ההכרעה לפחות לפי אחת הגרסאות, ונראה שהרמב"ם פסק כאותה גרסה, ונבאר את הדברים.

לעיל הבאנו את רש"י והתוספות על הסוגיה בזבחים שגורסים בסיומה: "לכו"ע מחוסר כיפורים דזב כזב דמי". התוספות בזבחים (לב ע"א) כותבים שהכי מסיק בזבחים, אך נראה פשוט שאין כוונתם לומר שזו המסקנה להלכה, אלא רק לומר שהגמרא לא שוללת מסקנה כזו בסיום דבריה, שכן בפשט הגמרא לפי דרכם הגמרא נוקטת "לכו"ע מחוסר כיפורים דזב כזב" רק כחלק מהדיון בדברי רבה, וכוונתה לומר שיש אפשרות לומר כך, ואין הכרח לומר שלפי רבה היא מחלוקת תנאים, וממסקנה כזו אי אפשר להסיק להלכה דבר.

אך יש גרסה אחרת, לפיה הגמרא מסיימת "לכו"ע מחוסר כיפורים דזב לאו כזב" (גרסת כ"י קולומביה המוזכר בתוס' ר"י שירליאון ובגבורת ארי, וכמובא במעלין בקודש לג עמ' 142), לפי גרסה זו ישנה הכרעה ברורה בסוגיה, שכן כדי להסביר את המחלוקת שם לא הוצרכו דוקא להעמיד כמ"ד דמחוסר כיפורים אינו כזב, ואפשר להעמיד גם כמ"ד שהוא כזב, וכידוע בפוסקים כשהגמרא מסיימת לכו"ע כחד מאן דאמר ואין הכרח מתוך המהלך להעמיד דוקא אליביה, משמע שבאה לומר שכן ההלכה.

לעיל הערנו ממה שסיימה הגמרא שהחומרה במחוסר כיפורים דזב שבגללה לא יוכל לעסוק בפרה כפי שיכול טבול יום דמת לעסוק, היא שזיבה היא טומאה היוצאת מהגוף בעוד שמת אינה טומאה יוצאת מהגוף. וקשה, למה לא אמרה הגמרא שזב חמור משום שהוא מחוסר מעשה דכפרה? אך לפי הגרסה "דכו"ע לאו כזב" דברי הגמרא מובנים בפשיטות, שרק לרבה אמרין שיש מקום לומר שמחוסר כיפורים חמיר טפי גם לעניין טומאתו בגלל היותו מחוסר מעשה, אבל הגמרא קאי עתה לשיטת החולקים על רבה, לכן אמרה בפשטות שחומרתו היא רק כיון שטומאה יוצאת מגופו.

והנה בגמרא מובאת המימרה שמחוסר כיפורים דזב כזב כנימוק לצורך בכל הפסוקים אליבא דרבה הסובר שיש צד חמור במחוסר כיפורים יותר מטבול יום. הגמרא מבארת

הדרשה בפסחים סו ע"ב שרק טמא מת דוחה טומאת פסח). אך עיקר הנפקא-מינה אם יבנה בית המקדש ועודנו טמאי מת תהיה לעניין מה שקיי"ל [פסחים פ., רמב"ם ק"פ ז, ד] דאם רוב הציבור זבין אע"פ שהם גם טמאי מת אין מקריבים בטומאה, ולדעת התוס' [שם] מונין לעניין רוב זה גם את הטמאים אשר בדרך רחוקה, ולעניין זה י"ל גם לפי הרמב"ם שעכ"פ אם רוב הציבור טבול והם רק מחוסרי כיפורים כיון שבסופו של דבר יש גם רוב טמאי מת – הטומאה נדחית, וכשיקריבו יאכל לאכול כל מי שאינו זב ממש, שהרי הרמב"ם פוסק שרק זבים אינם אוכלים בפסח הבא בטומאה. וזו השאלה שתשאל למעשה אם נזכה לאפשרות להקריב פסח כשעדיין אנחנו טמאי מת, היות וככל הנראה רובנו מחוסרי כפרה (בגלל הנשים שיש בהם חשש זיבה, והן נמנות מגיל 12).

שבגלל הצד החמור הזה נצרך פסוק ללמד את הדין שטבול יום גרידא מחלל את עבודתו למרות שיש גם פסוק המלמד שמחוסר כיפורים מחלל.

לא התבאר בגמרא מה יאמר מי שחולק על רבה בעניין הצורך בכל הפסוקים. בפשוט נראה שלשיטתו הלימודים נצרכים מפני שהדין במחוסר כיפורים אינו כטבול יום, התורה לא אמרה להדיא שמחוסר כיפורים חייב כרת, וכיון שלשיטתו כן אמרין שקלשה הטומאה יש להניח שאינו חייב כרת, ועל כן לא שייך ללמוד את דין טבול יום שחייב כרת ממחוסר כיפורים שאינו חייב.

נראה שזה המקור למה שפסק הרמב"ם (ביאת המקדש ד, ד) שטבול יום שעבד חייב מיתה, אבל "מחוסר כיפורים שעבד, אעפ"י שעבודתו פסולה וחילל – הרי זה פטור". ולפי דברינו הרמב"ם פסוק שמחוסר כיפורים דזב אינו כזב.

ואמנם תמהו המפרשים שבהל' סנהדרין פרק יט מונה הרמב"ם את חייבי המלקות, וכתב בהלכה א: "כל לא תעשה שיש בו כרת ואין בו מיתת בית דין שלוקין עליהן – אחד ועשרים". ובהלכה ב: "כל מחוייבין מיתה בידי שמים שהן בלא תעשה ויש בהן מעשה – שמונה עשר". ובהלכה ד: "כל לא תעשה שבתורה שאין בהן לא כרת ולא מיתת בית דין – קס"ח". ובתוך הלכה ב מנה גם "מחוסר כיפורים ששימש", ומשמע לכאורה שהוא מחויב מיתה ומלקות.

אך נלענ"ד ליישב, שלעולם דעת הרמב"ם שמחוסר כיפורים לוקה ואינו חייב מיתה, ועיקר כוונתו בהל' סנהדרין להביא את דברי הברייתא שמחלקת בין ג' סוגי חייבי מלקות, ומנאווהו בחלוקה השנייה של חייבי מיתה שלוקין מכיון שבדרך הכללה הוא יכול להיקרא 'מחויב מיתה' שכן יסוד איסורו הוא מהזב שחייב מיתה, אבל לא שייך למנותו בחלוקה הראשונה של חייבי כרת, וגם לא שייך למנותו בחלוקה השלישית של לא תעשה גרידא, שהרי אין בו לא תעשה בפני עצמו, וכן לא ראוי לעשות לו בפני עצמו חלוקה נוספת שמקשה על הזיכרון.

הבדל נוסף בין טבול יום למחוסר כיפורים עולה מהרמב"ם (ביאת המקדש ג, ט) דפסק שטבול יום שנכנס לעזרה לוקה, אבל מחוסר כיפורים שנכנס לעזרת ישראל "אעפ"י שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות". ובזה כתב שפטור מכל עונש דאורייתא.

והראב"ד השיג עליו, שהלא יש ברייתא מפורשת שמחייבת בזה מלקות וכת! אך הדבר מיושב לפי האמור לעיל, שהרמב"ם אזיל לשיטתו שפסק שמחוסר כיפורים דזב אינו כזב לעניין חיוב מיתה, וכיון שמעמיד בזה את המחלוקת בזבחים, ונוקט ששם הוכרע להקל, אין קושי מברייתא הסוברת אחרת. אך אכתי צריך להבין למה כאן כתב שאינו חייב מלקות, בניגוד למה שאמר על מחוסר כיפורים ששימש שעכ"פ חייב מלקות? ונראה שכאן פסק שגם אינו חייב מלקות מכיון שכל המקור לאיסורו במקדש הוא דרשה שאינה פשוטו של

מקרא, שהרי פשט הפסוק עוסק בטמא מת שלא שייך בו חסרון כפרה. וכבר כ"כ בסדרי טהרות (כלים סד, ב).³⁸

הרדב"ז (ח"ה סי קו) מדייק מלשון הרמב"ם (ביאת מקדש ד, ד) שמחוסר כיפורים מוגדר אצלו כ"מי שלא נגמרה טהרתו", בעוד שטבול יום מוגדר אצלו "שעדיין טמא הוא". ולא ביאר מנין למד הרמב"ם חילוק זה, ולפי האמור נראה שהרמב"ם למד זאת מהגמרא בזבחים שממנה עולה שקי"ל דמחוסר כיפורים אינו כזב אבל טבול יום דלא קלשה טומאתו הרי הוא כזב.

ועתה נחזי אנו מה דעת ראשונים בעניין מחוסר כיפורים לעניין פסח הבא בטומאה.

כאמור הרמב"ם פוסק להדיא שדינו קל יותר ולכן נראה שגם בעניין פסח לדעתו אינו כזב. גם לפי רש"י נראה דנקטינן שמחוסר כיפורים דזב אינו כזב, ולכן גם יוכלו לשחוט עליו, כיון שהוא מעמיד את דברי רבה כדברי הסובר שמונים בזב מחוסר כיפורים ראשון ושני, וכיון שחכמים אומרים שאין מונין משמע שהלכה שאינו כזב. גם לפי הר"ש בכלים **והריטב"א** ביבמות שהובאו לעיל נראה להקל כי הם הבינו שעניין מחלוקת זו נוגע גם לכניסת טבול יום להר הבית, ובה פשוט שקי"ל להלכה שאינו כזב כהלכתא פסיקתא של המשנה בכלים, וכדעת רבי יוחנן ורבא.

מהראשונים (תוספות ותוספות-רא"ש ביבמות, ותוספות בזבחים לב, ורבינו עזריאל בנזיר) דכתבו שבזבחים מסיק מחוסר כיפורים דזב כזב³⁹ אין ראיה לפסוק להחמיר כפי

38. אמנם בעניין אכילת קודש כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין יח, יד): "והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו קודם שיביא כפרתו לוקה, ואינו חייב כרת שנאמר וטומאתו עליו עד שתהיה כל טומאתו עליו". וחזינן שכאן נקט להקל בטבול יום.

ונראה שכאן שאני, כי הרמב"ם מביא בזה דרשה המיוסדת על פשטא דקרא בעניין חיוב כרת שהתורה הדגישה בו 'וטומאתו עליו'. מרכבת המשנה (חעלמא; הל' ביאת המקדש פרק ג) הראה מקורו מדתניא בזבחים דף מג ע"ב: "אחרים אומרים וטומאתו עליו מי שטומאה פורחת ממנו, יצא בשרו שאין טומאה פורחת ממנו", דמשמע שפשטא דקרא בא להורות דוקא בעוד כל טומאתו עליו חייב כרת אבל משפרחה טומאה מעליו ע"י מקוה פטור מכרת.

ומה שבאוכל קודש חייב גם מחוסר כיפורים מלקות בעוד שלגבי כניסתו לעזרה אינו חייב מלקות, ביאר הגרי"ז על הגמרא בזבחים יז בשם הגר"ח שטמא האסור בקודשים אינו משום דמטמא, אלא להתורה פסלה את הטמא מאכילת קודשים, וכל ששם טמא עליו אסור בקודשים, אבל לעניין ביאת מקדש אסור הטמאים אסורים להיכנס הוא משום דכתיב "ולא יטמאו את מחניהם", היינו דאסור להביא טומאה לעזרה, ואין זה פסול בגוף האדם, והראיה דגם שרץ וכלים טמאים ג"כ נכללים בכלל אסור זה, וא"כ אינו תלוי אם יש עליו פסול טומאה, רק דבעינן שיהא עליו טומאה ממש שיכול לטמא אחרים, וכיון דמחוסר כיפורים הוא רק פסול, אינו לוקה.

39. תוספות בזבחים יז ע"ב אומרים שהוא נוגע לעניין שחיטה זריקה בפסח הבא בטומאה, ולעניין קרבן הנדחה בציבור.

שביארתי לעיל שאין כוונתם לומר שזו המסקנה ההלכתית אלא כוונתם לומר שהגמרא מסיימת כך בעוסקה בדברי רבה, אבל אכתי אין בזה הכרעה.

גם מהראב"ד אין ראייה, כי אמנם הוא מזכיר בהשגותיו (ביאת מקדש ד, ד) שאיכא מאן דאמר מחוסר כיפורים דזב כזב, אך הזכיר זאת רק כתוספת לדברים המראים לדעתו שלא כרמב"ם בעניין מה שפוטר מכרת מחוסר כיפורים שעבד, ואפשר שכוונתו לומר רק לומר שגם אם נאמר שהמחלוקת בדין מחוסר כיפורים דזב כזב נוגעת לעניין חיובו בכרת, מנין לרמב"ם לפסוק דלא דרבה.

בנוסף לזה הביא המהר"י קורקוס ראייה יפה לפסק הרמב"ם דטבול יום דזב כזב, ומחוסר כיפורים דזב אינו כזב מהגמרא בפסחים לה ע"א, ונבאר את הגמרא שם ולפי זה תובן ראיתו. הגמרא דנה שם על המימרה של רב אושעיא: "מי החג שנטמא, השיקן ואחר כך הקדישן – טהורין, הקדישן ואחר כך השיקן – טמאים". ומסתפקת הגמרא כיצד יתכן לומר שבכה"ג עשו מעלה, וביאר הפני-יהושע שעיקר השאלה היא, אם השקה מועילה לטהר כיצד נאמר שהיא מועילה לחצאין, ולא מצינו כה"ג דבר המטהר לחצאין. ועל זה אומרת הגמרא:

אמר רב שימי בר אשי, אף אנן נמי תנינא: טבל ועלה – אוכל במעשר. העריב שמשו – אוכל בתרומה. בתרומה – אין, בקדשים – לא. אמאי? טהור הוא! אלא: מעלה, הכא נמי – מעלה.

וביאר העניין לפי הפני-יהושע, שמביא ראייה שאפילו בדאורייתא מצינו כה"ג שמועילה הטבילה לחצאין, שמי שטובל טהור לעניין זה ולא לעניין אחר, ואם כן נוכל לומר שגם חכמים עשו תקנה כהאי גוונא לגבי השקה.

אלא שאכתי אינו מובן למה הדיוק של הגמרא הוא מהדין של העריב שמשו, ולא מהדין המובא בתחילת המשנה שטבול יום אוכל במעשר ולא בתרומה. אלא נראה שהיה פשוט לגמרא שטבול יום אינו נקרא ממש טהור, בהיותו זקוק להערב שמש ולכן מובן שבו הטהרה לא נשלמה, אבל מחוסר כיפורים נחשב ממש טהור, שהרי הושלם כל תהליך טהרתו, ומה שחסר הוא רק הכפרה שהוא עניין אחר, ואעפ"כ התורה מנעה ממנו אכילת קודשים. וחזינן

נראה שתוספת זו לעניין קרבן הנדחה בציבור נובעת מההבנה שמכל מקום משמע מלשון הגמרא בכריתות שאין דין זה נוגע רק לפסח הבא בטומאה, והפירוש של הנפק"מ שכתבו הוא בפשטות כדברי רבינו עזריאל בנזיר שלכהן מחוסר כיפורים אסור לעבוד בפסח או בקרבן אחר שמקריבים בטומאה, ולא כפי שהביא במעלין בקודש לג פירושים אחרים רחוקים לדבריהם. וההבדל בין רש"י לתוספות בזה בואר בחידושי הגרי"ז ששיטת רש"י היא דהשאלה היא אם יש לו כל דיני טומאה, ואילו תוספות מפרשים שהשאלה היא אם יש עליו שם של טומאת זב, ולכן מחמירים רק בדברים שנאסרו על יסוד שטומאה יוצאת מגופו.

מכל זה שבעיקרון מחוסר כיפורים נחשב ממש טהור, ולא אמרינן כדברי רבה שלא קלשה טומאתו.

יב. הקישור בין דין הכניסה להר לדין אכילת פסח

לפי המבואר לעיל, לפי רוב הראשונים השאלה אם מחוסר כיפורים דזב הוא כזב אינה נוגעת לדינים המבוארים בעניין כניסתו להר הבית, כי כניסה להר הבית אינה כאכילת קודשים.

אך מהר"י קורקוס והכסף-משנה (בפירושיהם על הרמב"ם ביאת מקדש פ"ג ופ"ד) הבינו שהרמב"ם סבור שהמחלוקת האם מחוסר כיפורים דזב הוא כזב נוגעת גם לעניין כניסה להר הבית, וכתבו ששיטת הרמב"ם כשיטת רש"י על הגמרא בזבחים, לכלול בזה את כל הדינים, ובין הסיבות להכרעת הרמב"ם שמחוסר כיפורים דזב אינו כזב כתבו את העניין שקיי"ל שטבול יום רשאי להיכנס להר הבית.

ולענ"ד דבריהם צ"ע, שהרי ברמב"ם בכל המקומות מחלק בין טבול יום דזב למחוסר כיפורים דזב, ומיקל רק במחוסר כיפורים, ואיך נאמר שמקור הכרעתו הוא הדין בהר הבית כאשר בהר הבית הוא פוסק שגם טבול יום הותר.

גם על מה שכתבו בדעת רש"י שהדיון לדעתו הוא גם בעניין הר הבית יש להעיר, שברש"י זבחים יז מוכח להדיא שהדיון אינו לעניין כניסה להר הבית, וכפי שפירשתי שבה איכא מקרא מפורש להיתר, וגם מסברה נראה שדין הכניסה להר הבית הוא כאכילת חולין ומעשר, ובה אין מקום להחמיר בטבול יום.

הרב הראל דביר (במעלין בקודש לג עמ' 148) צידד שהראשונים שפירשו את מהלך הגמרא בנזיר כעין שהבאתי לעיל מהרא"ש, סוברים שיש לקשר בין דיני הר הבית לשאר הדינים, שהרי לא כתבו כדברי התוספות ביבמות ז ע"ב שמדובר בדינים שונים, וכתב שלשון הגמרא משמע כדעתם כי הלשון "טבול יום דזב כזב" נמצאת גם בסוגיות שבזבחים ובכריתות וגם בסוגיה בנזיר, ובמה שאומרים התוספות ביבמות שאותם מילים "טבול יום דזב כזב" מתפרשות פירוש שונה ממקום למקום יש דוחק כי חז"ל עצמם אינם אומרים או לפחות רומזים שיש לה משמעויות שונות לגמרי.

אך לענ"ד יש להשיב על דבריו שכן בגמרא בזבחים לא כתוב את המילים "טבול יום דזב כזב", אלא הדיון הוא רק אם "מחוסר כיפורים דזב כזב", והלא במחוסר כיפורים גרידא לא שייך לדון לגבי כניסה להר הבית שכן יש פסוק מפורש לגבי זב שמתירו, ולכן מוכרחים לומר שחז"ל סמכו על כך שנבין ששם הדיון אינו נוגע לענין הר הבית. גם אין להסיק מסתימת הרא"ש בנזיר שאינו סובר כתוספות ביבמות שדין העלייה להר שונה, שכן אינו

מתיחס כלל לגמרא בזבחים, ואדרבה מצינו שהרא"ש בתוספותיו ליבמות כותב להדיא כדברי התוספות ביבמות שדין הר הבית שונה.⁴⁰

גם תוספות-רי"ד לא קשר בין הסוגיות אלא במה שכתב שמצינו כעין זה בזבחים שאיכא סברה להחמיר במחוסר כיפורים יותר מאשר בטבול יום, אבל הוא אינו אומר שהדין בגמרא נזיר הוא גוף הדיון בגמרא זבחים בדין מחוסר כיפורים, וודאי שלדעתו הדיון שונה שהרי בנזיר אנו מחלקים בדינו של מחוסר כיפורים בין יום הבאת הקרבן לשאר ימים, ואילו בזבחים לא הוזכר כלל חילוק זה.

ולפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם ודאי ניחא שבעלמא אכן אמרינן טבול יום דזב כזב לעניין קודשים, אך לא לעניין הר הבית, ובגמרא נזיר היתה רק סלקא דעתך של חבריא דרנב"ה שלפי הברייתא הוא כזב גם לגבי כניסה להר הבית, וכוונתם לתמוה כיצד יתכן לומר דבר כזה, ובכל מקרה מסקנת אביי שאין דיני ביאת מקדש נוגעים לשאלת טבול יום דזב כזב.

יג. דברי הכפתור-ופרח לגבי איסור כניסה להר הבית בזמן הזה

הכפתור-ופרח כתב בספרו פ"ו:

תוספתא מסכת כלים פרק קמא (ה"י) מפתח ירושלם עד פתח הר הבית מחנה ישראל, מפתח הר הבית עד שערי ניקנור מחנה לוייה, משערי ניקנור ולפנים מחנה שכינה.... מסכת יבמות פרק קמא (ז, ב) מאי חצר חדשה, שחדשו דברים ואמרו טבול יום אל יכנס למחנה לוייה. אם כן אין לנו לקרב מפתח הר הבית ולפנים, כי משם והלאה הוא מחנה לוייה, וכדאיתא בתוספתא לעיל, ועדיין נאריך בזה בג"ה....

40. וכך כתב לי עתה גם הרב הראל שאכן "דברי הרא"ש מעידים שגם בשאר הראשונים בנזיר אין לדייק כפי שדייקתי, והם פשוט לא נכנסו לדיון האם הדבר אמור רק לגבי כניסה להר הבית או גם לנידונים אחרים, אלא רק פירשו באופן מקומי את דברי הגמרא שם. ובזאת נפל בנייני מדברי הראשונים". ואמנם רש"י בזבחים בעניין מחוסר כיפורים דזב כזב כתב שהנפקא-מינה היא לעניין חיוב כרת על אכילת קודש, והתוספות הבינו בתחילה מדבריו שהוא הדין לעניין כניסה למקדש שחיובו בכרת תלוי בשאלה אם הוא כזב או לא, ולכן הקשו: "דבהיה סוגיה דנזיר (איתא) דכולי עלמא מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי [לא נראה שכך גרסו בגמרא כי אין בראשון כלשהוא גירסה כזו, אלא שכוונתם דמה שאמרו בגמרא על טבול יום שאינו כזב כך הוא גם במחוסר כיפורים], ואפילו הכי מרבה התם כרת למקדש במחוסר כפורים", וכוונתם דמהסוגיה שם חזינו שגם למ"ד מחוסר כיפורים דזב אינו כזב איכא כרת בכניסתו למקדש. ולכאורה משמע מדבריהם שהדין בזבחים ובנזיר הוא לאותו עניין. אך הם כותבים זאת רק לפי הבנתם ברש"י, והם עצמם מסיקים לבסוף שהגמרא בזבחים אינה מדברת לעניין כניסה להר הבית ולמקדש.

נחזור לבית המקדש. מכל מקום צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחיוב ליכנס היום שם בבית הקדוש.

גרסינן פרק אי זהו מקומן (זבחים נה ע"ב) אמר רב יהודה אמר שמואל אין חייבין משום טומאה אלא על אורך קפ"ז על רוחב קל"ה, וזהו מכותל העזרה המזרחית שהוא תחלת עזרת ישראל עד כותל העזרה המערבי, ונבאר זה בג"ה הנה בקצרה. הר הבית הוא מרובע רבוע מוקף חומה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה... לפנים מזאת החומה היה סורג. לפנים מהסורג הוא החיל, והוא מקיף לא כמו שיעור חומת הר הבית והסורג, אלא שהוא מקיף מרובע ארוך שכ"ב על קל"ה לחוד, וזה כולל כל הבנין וכל הקנין...

ונפרט חלקי שכ"ב, עזרת נשים קל"ה על קל"ה, עזרת ישראל י"א על קל"ה, עזרת כהנים י"א על קל"ה, מזבח העולה ל"ב, בין המזבח והאולם כ"ב, ההיכל ק', מכותל ההיכל המערבי עד כותל חומת העזרה המערבי י"א, וכדאיתא פרק שתי הלחם (מנחות צו ע"ב), הרי שכ"ב. חסר קל"ה על קל"ה לעזרת נשים נשאר קפ"ז, והוא האסור ליכנס בטומאה.

ועוד כתב שם בתוך דבריו את מבנה הר הבית והמקדש לפי המשנה, ואת העניין שהר הבית רובו מן הדרום וכו', ומסיים:

מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית.

ואח"כ ציין שבחומות הנראות כיום ניכרים שערים שהם שערי הבית, והביא הוכחה של היקש חיפושי שאלו כותלי הר הבית ולא כותלי העזרה מאורכם וקרבתם לנחל קדרון, וביאר שלכן לא חוששים כל העם להתקרב והתפלל לפני הכתלים האלו.

ועוד כתב בספר כפתור ופרח בפרק י תוך כדי דיון בדין מחוסר כיפורים בעזרה:

עזרת נשים מקודש ממנו שאין טבול יום נכנס לשם (כלים א, ח). וזו מעלה דרבנן, כדאיתא מסכת יבמות פ"ק (ז, ב), מאי חצר חדשה, שחדשו דברים ואמרו, טבול יום אל יכנס למחנה לויה.

ויש לעיין בדבריו בכמה וכמה שאלות:

א. בתחילת דבריו הביא את הברייתא ששלושת המחנות בזמן המשכן מקבילים לחילוקי הקדושות כשהוקם המקדש והם ירושלים, הר הבית, העזרה. אח"כ הביא את הסוגיה ביבמות האומרת שבימי יהושפט חידשו שטבול יום לא יכנס במחנה לויה, ואסור היום לקרב מפתח הר הבית ולפנים בהיותו מחנה לויה. ולפי זה משמע שהאיסור הוא מחמת איסור טבול יום במחנה לויה, דסובר שטבול יום דקרי אסור בכל הר הבית. אך תמוה, שהרי הוא עצמו מפרש בפ"י על פי המשנה (כלים א, ח) שאיסור טבול יום במחנה לויה

פירושו שגזרו עליו בתוך מחנה לוי, דהיינו אך ורק בעזרת נשים,⁴¹ ואיך בו איסור בכל הר הבית!

ב. איסור טבול יום אינו נימוק למניעת הכניסה להר הבית כי יכול לטבול ביום שלפניו ולהיכנס (גם אם בלילה אין מאפשרים להיכנס). על קושי זה עמדו האחרונים, ופירושו באופנים שונים מה החשש של הכפתור-ופרח, אך ההסברים דחוקים מאוד כי הם מוסיפים דברים שלא כתובים, והעיקר חסר.⁴²

ג. לא מובנת כוונתו במה שכתב שעוד יאריך בעניין זה – היכן האריך בזה?

ד. בהמשך דבריו כתב שהאיסור היום הוא רק במרובע של שכ"ב על קל"ה שהוא החיל שנאסר לטמא מת, כמבואר במשנה (כלים א, ח).⁴³ וממה שהדגיש בזה "היום" וכתב

41. אמנם כתב זאת בתוך דיון על הרמב"ם, אך הוא נוקט זאת כדבר פשוט, וגם כללית דרכו ללכת אחרי הרמב"ם.

42. בדרך הקדש (ו ע"ב) כתב שמהר"ר סולימאן פירש שכוונת הכפתור-ופרח לאיסור להיכנס למתחם מצד שאנו טמאי מת ואיכא איסור בחיל שהוא ממחנה לוי, וכ"כ מדעתו בספר אל הר המור (עמ' קי). אבל כבר ציין בדרך הקדש שמהרי"ט הקשה שהלא הכפתור-ופרח אומר שהאיסור הוא מטעם מחנה לוי. והחזון נחום (כלים א, ח) כתב שהחשש הוא שמא אנו זבים או כעמי הארצות שגזרו עליהם טומאת זב. והרב קורן (מעלין בקודש לג עמ' 33) כתב דחיישינן שמא כשאין מחיצות כל המתחם אסור. וגם דרכים אלו רחוקות מאוד מדברי הכפתור-ופרח שלא הזכיר כלל חששות אלו ובפרט שלכשעצמם הן חששות רחוקות, שהרי לטומאת עם הארץ מועילה טבילה (גי' ע"ב), ולעניין זיבה מצינו בכהן שוטה שיכול לאכול תרומה ולא חששו שהיה זב ולא הרגיש (גי' ע"ב), ובודאי הוא משום שזיבה לא שכיחה, ואין אנו גרועים משוטה. והפלגת האיסור בגלל שכיום אין מחיצות היא גזירה לגזירה שלא נעשתה בימי חז"ל, וכפי שנבאר לקמן בסוף המאמר. במנחת יצחק (ה, א) פירש שהכפתור-ופרח אסר להיכנס גם לאחר הערב שמש כי "קשה להיזהר בזה". וכתב הרב קורן (מעלין בקודש לג עמ' 33) שאף אם יטבול ביום שלפני הכניסה שמא יראה טומאה בחלום ולא ירגיש כדרך שחששו בזה אצל כוהן שוטה ואמרו שיאכל רק בלילה אחרי שטבל ביום. וגם חשש זה רחוק שאפשר להבין שוטה שאינו מרגיש בדבר כזה, אבל אדם בר דעת בדרך כלל מתעורר מזה, ומנין לנו להמציא חשש שלא הוזכר בחז"ל באדם נורמלי. ולמעשה בכל חשש שימציאו בזה יקשה, שאין נראה כן מסתימת דברי הכפתור-ופרח, שאילו כוונתו הייתה להמציא חששות שאינם כתובים היה לו לכתוב זאת להדיא.

43. במשנה מידות (ב, ה-ו) מוזכר שתחום עזרת נשים הוא קל"ה על קל"ה והעזרות שסביב ההיכל הם קפ"ז על קל"ה, והחיל הוזכר לפני כן כתחום נוסף המקיף על העזרות ונאמר עליו "החיל עשר אמות", ולכאורה לפי זה חיל ברוחב עשר אמות וכן החומות של העזרות מתווספות על תחום השכ"ב על קל"ה.

אך הכפתור-ופרח כותב שתחום שכ"ב על קל"ה כולל גם את החיל והחומות. ונראה שהוא משום שפירש שהחיל הוא חומה קטנה הצמודה לחומה הגדולה, ומה שנאמר בחיל 'עשר אמות' הוא על גובה החומה, כפי שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה, וקשה למה לא פורט רוחב החיל ורחב חומות העזרה, לכן פירש שבאמת לעניין הרוחב הכל כלול בתחום עזרת נשים שבמשנה כי חומות העזרה והחיל הם כחומה אחת.

שהוא שכ"ב "לחוד" מבואר שבא ללמד בזה הלכה למעשה היום כשאנו טמאי מת, ומסיק שיש לצמצם את האיסור שאינו בכל ההר אלא אך ורק שכ"ב על קל"ה אמה אסורים. וקשה, שהרי לפני כן כתב שאסור להיכנס לכל הר הבית מצד איסור טבול יום, ואילו כאן הוא אוסר רק בחיל!

ה. לא ברור איך נשער היכן השכ"ב על קל"ה אם איננו יודעים נקודה כלשהי ודאית בתוך המתחם שמקבילה למה שהיה בזמן המקדש.

ו. כיוון שהוא דן על הכניסה לתוך המתחם וקובע מה תחומי האיסור היום, לא מובן למה התעלם מהמסורת הידועה שהכיפה בנויה על ההיכל, וגם הגויים קוראים למקום אלמקדס, והנוצרים קוראים לכיפה היכל ה', והרי דרכו של הכפתור-ופרח בכל מקום לסמוך להלכה על זיהוי מקום לפי השם, וגם אם כאן סבר שצריך להבא ראיות חזקות יותר בגלל חומר הדין, היה לו לכתוב זאת להדיא.

ז. לאחר שכתב את כללות מבנה הר הבית והעזרות, כתב שמכל זה יראה שחומות הר הבית של היום הן החומות הקדומות. מלשונו "מכל זה יראה" כמשפט העומד בפני עצמו משמע שהוא אומר שכך נראה מכללות התיאור של מה שהיה, ולא רק מפרטים מסוימים שציין בהמשך ולא ברור כלל מה למד מכללות התיאור שלא פורט אחר כך. אם כוונתו רק למה שיאמר בהמשך היה צריך לומר "ונראה כי מה שאנו רואים היום".

ונראה ליישב את כל השאלות האלו על פי הנחת היסוד, שבעניין מקום המקדש ישנה מסורת ידועה שהכיפה נבנתה על פי הוראות היהודים למוסלמים כדי לתחם את המקום, והיא לא רק קרויה בשם של המקדש אלא ממש מתחמת את גבולו. גם הרמה העומדת סביבה נועדה להזכיר את העזרה. מסורת זו מוזכרת אצל חכמי ירושלים שדבריהם מובאים בגנזי הגאונים בבא בתרא ס ע"ב (הם כותבים שמסרו להם את מקום המקדש כדי לטהרו מכל טינוף), רבי בנימין מטודילה (אצלו הכיפה נקראת ההיכל בלטינית), רבי יעקב בן נתנאל (שהכיפה נקראת אצלו בית מקדש חדש), רבי פתחיה מרגנשבורג (שמסרו להם מקום היכל ועזרה) ותלמיד הרמב"ן (שקורא לכיפה הבית הגדול). כל המקורות מובאים **במעלין בקודש** גליון לב עמ' 179.

ועל פי יסוד זה יתיישבו כל השאלות כדלהלן:

א. מה שכתב בתחילת פ"ו לאסור להיכנס לכל המתחם אינה הוראה הנובעת מהגמרא ביבמות, אלא היא הוראה הנובעת ממה שביאר שהר הבית הוא מחנה לוי, ולכן אין להם להתקרב יותר ללא טבילה. כל מה שהביא את הגמרא ביבמות הוא רק כמקור נוסף למה שכתוב בתוספתא שהר הבית הוא מחנה לוי. ופירוש הגמרא ביבמות הוא שמדאורייתא כל מה שאינו העזרה מותר בכניסה למי שאינו טמא מת, אך גזרו על טבול יום שלא יכנס לחלק מהר הבית והוא בעזרת נשים, וכפי שפירש הכו"פ בפ"ו.

- ב. דברי הגמרא בעניין זה אינם נוגעים לעצם הדין שכתב בתחילת דבריו שהוא אזהרה לא להיכנס ללא טבילה לכלל המתחם, וממילא ברור שאין נפקא-מינה בזה שאפשר להיטהר מאיסור טבול יום.
- ג. מה שכתב שיאריך בזה לקמן, היינו מה שהוכיח בהמשך שהכתלים של המתחם הם כותלי הר הבית, וממילא הם הגבול האסור למי שאינו נטהר, ושפיר נהגו להתקרב לכתלים בלי טהרה, אך לא מעבר להם. ועיקר כוונתו לאפוקי ממי שסבר ששער הרחמים הוא שער ניקנור,⁴⁴ כי לפי הסוברים כך ההיתר להתקרב לכתלים הוא משום שהקדושה פקעה, וזה אינו נכון.
- ד. מה שכתב שיש היום איסור להיכנס לשכ"ב על קל"ה היא הוראה לאנשים שקיבלו מהמוסלמים היתר להיכנס להר הבית, וכוונתו ללמד היכן אסור לאחר שמטהרים עצמם על ידי טבילה.
- ה. אנו יודעים איך לשער את מקום השכ"ב על קל"ה לפי המסורת שהכיפה היא בדיוק מקום המקדש. אבל איננו יודעים היכן בדיוק העזרה כי הרמה חורגת בתחומיה, ולכן אמר שיש לשער את מקום העזרות לפי הכיפה.
- ו. המסורת מוזכרת אצלו במפורש באומרו שיש לדון היכן האסור והחייב בבית הקדוש, דהיינו שיש לבאר מהו התחום שצריך לשער כאסור סביב מבנה הכיפה שהיה קרוי בזמנו "הבית הקדוש". גם אם נאמר שהמילים "הבית הקדוש" מכוונים לכל הר הבית, אין קושי באי-הזכרת מסורת השמות, כי מושכל ראשון שפשוט וידוע לכל אינו צריך להיכתב במפורש.
- ז. במילים "מכל זה יראה", כוונתו ללמוד מכל מה שאמר לפני כן על מבנה הר הבית וחלקיו הפנימיים, שנראה הכל מתאים אם ההיקף החיצוני הוא חומות הר הבית. ואע"פ שהמבנה הפנימי מחודש כיון שעל פי הידוע לכולם המבנה הפנימי המוכר היום כמקום בית המקדש הוא בערך על מקומו של המבנה הישן, אפשר להסיק ממנו שנראה שההיקף החיצוני הוא חומות הר הבית. ההתאמה היא משום שגם הגודל של המבנה הפנימי העיקרי שהוא הכיפה, נראה כתואם להיכל, וגם הגודל של החומות החיצוניות נראה כתואם להר הבית, וגם כלל המבנה הפנימי שמייחסים אותו כעומד על המבנה הקדום, דהיינו הרמה והכיפה, שומר על המרחקים מהחיצוני כעין מה שכתוב במשנה. אמנם לפי האמת המרחקים אינם לגמרי מתאימים (כי הצפון גדול מהמזרח היות והרחיבו את הר הבית), אך בעיני הכפתור-ופרח שלא יכל לעשות אומדן מדויק נראו הדברים כמתאימים.

44. כך מבואר ב'מדריך ירושלים מן הגניזה'. ראה מאמרו של אלחנן ריינר, תרביץ, טבת תשמ"ז עמ' 279.

נמצא למסקנה, שהכפתור-ופרח אוסר להיכנס להר הבית רק ללא טבילה, ודעתו ככל הראשונים שאין איסור לטבול יום דבעל קרי להיכנס להר הבית.⁴⁵

יד. כניסה להר הבית כשאינן סורג

בעניין חסרון הסורג הביא הרב קורן (שם) מה שכתב הרמ"ע מפאנו (סימן צח):

ונראה לומר ע"פ שרשי המשנה ההיא דכלים כי מעלה עשו במחיצה זו להזהר מטומאה חמורה, כי הנה הר הבית מקודש שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם, ואולם עם היות זולתנו כזבים לכל דבריהם התירו אל הנכרי אשר יבוא מארץ רחוקה להתפלל שיכנס להר הבית אך לא לחיל, אלא ענינו לנכח יביטו ועפעפיו יישירו למחנה שכינה לכיין את לבו למקום – ואפשר שמטעם זה פרצו מלכי יון י"ג פרוצות בסורג כנגד שבטי ישראל שהיו מבדילים עצמם מהם, וכשחזרו וגדרו גזרו כנגדן י"ג השתחיות כי גדר גדול היה להם בו – גם טמאי מת מישאל אינם נכנסים לחיל כדמפורש שם, ולמען יהיו אלה ואלה רחוקים מאדם הנכנסים והיוצאים תמיד הגבילו לטמאים מחיצה לעצמם בין החיל ובין הר הבית שיוכלו להקיף באותו הסובב ולא יפגעו בהם בטהורים מדי עברם, וזה תקון גדול הועילו בו לכל ישראל תועלת תדירה, והמוגבלים עצמם שב להם הסורג הוא המתיר כניסתם להר הבית.

45. רבים מהעוסקים בבירור דעת הכפתור-ופרח בעניין מקום המקדש מנסים לקבוע את מיקום הבית הקדוש לפי דבריו על פי מקום שער שושן, שהיה מכוון כנגד ההיכל: "עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית. ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי". לכאורה בכל מקום שננסה למוצאו הוא לא יהיה מכוון כנגד הכיפה כיון שכתב שהוא רק בקצה שליש מהכותל. ועתה נלענ"ד לבאר את הדברים על פי מפת ברנהרד שצויירה בשנת ה' רמו (בשנת 1486 לסה"נ, לפני הכיבוש הטורקי). במפה זו רואים שהמקום שבו ניתן לראות בימינו כניסה של כחצי מטר בחומה, 280 מטר מהדרום, היה מכוסה במבנה הבולט כמה מטרים לצפון ולדרום. לפי זה י"ל שלכפתור-ופרח היתה מסורת שמבנה זה מחפה את שער שושן, וזה כוונתו באומרו שהשער סגור אבני גזית. ומה שכתב "מצד קרן מזרחי דרומי" מתייחס לאותו מבנה המחפה את השער, לפי שבחיפוי יש שני חלקים: חלק אחד מזרחי דרומי, והחלק השני מזרחי צפוני. ואמנם מה שכתב ששער שושן נמצא בחלק הראשון אם מחלקים את הכותל המזרחי של ההר לשלושה חלקים, אינו בדיוק קצה השליש, אך סטייה כזו אפרית על פי מושגי הדיוק המקובלים בימיהם. אמנם אם נאמר שחלק זה במפה הוא תוספת שלא הייתה קיימת במציאות, לא נראה שהיה שער אחר בחומה שלא צוייר בה כלל, ולכן נצטרך לומר שכוונת הכפתור-ופרח 'לשער הליוות', ואין זה סתירה למסורת שכיפת הסלע נבנתה מעל מקום המקדש, משום שיתכן שהכפתור-ופרח סובר שאין הכרח בכך ששער שושן היה מכוון כנגד ההיכל, שהרי למסקנת הגמרא יומא אין הכרח בזה. [הערות מערכת: בביאור שיטתו של הכפתור-ופרח בעניין מקום המקדש ראו בהרחבה בגיליון זה מאמרו של הרב עזריה אריאל ותגובת עמיחי אליאש].

הרב קורן מסיק מדברי הרמ"ע מפאנו "הסורג הוא המתיר כניסתם" שכל עוד שאין סורג איכא איסור להיכנס גם למקומות המותרים. אך לענ"ד יש לדייק מדבריו הפוך, הרמ"ע אינו אומר שהסורג נעשה רק כדי שהטמאים לא יכנסו למקום האסור, אם היה סובר שזו הסיבה שבנו אותו לא היה צורך בכל אריכות דבריו. אלא הוא כותב שהסורג הוא חומרה ומעלה שעשו לצורך פרישת הטמא מהטהור. זו הסיבה שהסורג לא הוזכר במשנה בכלים כתחום נוסף, למרות שלדבריו היה מרוחק מהחיל, מפני שאינו אלא תיקון מעשי לצורך שהיה להם להרחיק את הגויים מהיהודים ולהפריד את טמאי המת מהטהורים, ועל זה קאמר שאם לא היה עושים סורג היו מרחיקים אותם עוד יותר. אך בזמנינו שאין צורך להפריד את הטמאים מהטהורים אין צד כלשהוא ללמוד מהרמ"ע על הרחקה מעבר למה שנאמר במשנה דכלים.

דווקא אם איננו נוקטים כרמ"ע יש לכאורה לחוש שמא כל ההיתר להלך עד החיל נאמר רק כאשר יש סורג שמפריד. אך בכתבי יוסף בן מתתיהו מבואר שמה שהיה כתוב על הסורג הוא אך ורק אזהרה למנוע כניסת גויים, ולכן נראה שבאמת לא היה צורך למנוע את הכניסה של יהודים שאסור להם להיכנס דוקא בגדר. וממילא גם בימינו אין לנו לחדש גזירות ולמנוע את המצוה לחזק את אחיזתינו במקום על ידי כניסת יהודים שנוהגים כהלכה בגלל חסרון גדר.

טו. סיכום

- א. מחוסר כיפורים שטבל והעריב שמשו מותר בהר הבית ללא כל חשש.
- ב. גם בעל קרי שטבל אינו צריך להמתין לערב שמש כפסק רוב הראשונים, ולפי כל מה שביארנו לא נמצא אף ראשון שפוסק להחמיר בזה.
- ג. יש ראיות רבות לכך שגם זבה שטבלה ולא העריב שמשה יכולה להיכנס להר הבית אף שהיא מחוסרת כיפורים. כך נראה מפשטא דקרא לגבי יולדת שאסור לה להיכנס רק למקדש, ומהמשנה בכלים שטבול יום נאסר רק בעזרת נשים, וכך נוקטים הרמב"ם, סמ"ג, רש"י, ר"ש, תוספות בפסחים והריטב"א. אמנם התוספות בנזיר הבינו מהגמרא שאביי אומר שהיא אסורה, אך ודאי יסכימו שמהמשנה משמע להקל, לכן לא ברור שיכריעו לדינא להחמיר. פירושם לגמרא מוקשה כפי שהעיר בזה החזו"א, ויש הסברים אחרים לגמרא בנזיר המיושבים יותר. אין ספק בדברי התוספות מוציא מוודאות דברי הרמב"ם, מה גם שמפשט הפסוק ביולדת נראה שלכו"ע מדובר בחשש דרבנן בלבד. ואם נרצה לומר שזבה שאני, בדרך כלל בימינו מדובר לכל היותר בספק זבה.
- ד. על כן נראה שיש ללמד נשים הרוצות לעלות להר הבית בימינו, לטבול, ולהמתין מלשמש עם בעלה עד למחר (בהסכמת הבעל, ובתנאי שכבר שקיימו מצוות פרייה ורבייה), ואז להיכנס. באופן זה לא יכנסו לחשש פולטת שכבת זרע, ולא יצטרכו לפרוש מבעליהן זמן רב.

- ה. מדברי רש"י והרמב"ם עולה, שלהלכה מותר למחוסר כיפורים לאכול בפסח הבא בטומאה, ולדידם אין מניעה להקריב פסח בטומאה היום מצד שרובנו מחוסרי כיפורים. לא מצינו בשאר הראשונים הכרעה להחמיר, ולכן נראה לנקוט לדינא כרמב"ם.
- ו. הכפתור־ופרח מסכים שטבול יום מותר בהר הבית, ואסר אך ורק להיכנס במקום שיש בו חשש למקום החיל, לדעתו מקום זה הוא תחום של שכ"ב על קל"ה אמה והוא אומר שיש לנו לשער את התחום לפי ההנחה שכיפת הסלע תוחמת בדיוק את מקום ההיכל.
- ז. אי־קיומו של הסורג בימינו, איננו מהווה סיבה לאסור כניסת טבול יום. בזמנם היה בו צורך כדי להפריד בין טמאים לטהורים, אך לא גזרו בדוקא להקים מחיצה כדי שלא יכנסו למקום טמא.

קרבות

וקודשים

מטיל מום בקודשים - מקור הדין וגדריו

- | | |
|-------------------------------------|---------------------|
| א. מקור האיסור | ד. פרטי האיסור |
| ב. טעמי האיסור | 1. בזמן הזה |
| 1. ביזיון כלפי מעלה | 2. בהמה בעלת מום |
| 2. איסור להרחיק קורבן ראוי מן המזבח | 3. תמורת בכור ומעשר |
| 3. פגיעה ממונית | 4. גרמא |
| ג. איסור אכילה | ה. מחמץ אחר מחמץ |
| | ו. סיכום |

מום חבול אל יהי באהובים
חוקי פרה מאהיבים
חי. עליך משליכים יהבים
הטיבה י' לטובים¹

איסור הטלת מום בקודשים מופיע בהקשרים שונים בהלכות מקדש וקודשיו ומסתעף לכמה צדדים. במאמר זה אבקש לבחון את מופעיו של האיסור, גדריו ומקורותיו, בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה. לאור כל זאת אבקש לעמוד על אופיו וטעמיו.

א. מקור האיסור

בפרשת אמור עוסקת התורה בהקרבת בעלי מום על גבי המזבח:

דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִקְרִיב קֶרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לַה' לַעֲלֹה: לְרִצְנָתְכֶם תָּמִים זָכָר בְּבָקָר בְּפִשְׁבִּים וּבְעִזִּים: כָּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תִקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרִצּוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יִקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה' לְפֶלֶא נִדָּר אוֹ לְנִדְבָה בְּבָקָר אוֹ בְּצֹאן תָּמִים יִהְיֶה לְרִצּוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ... (ויקרא כב, יח-כא)

בפשט הפסוקים, מצוות 'תמים' מורה שהקרבת צריך להיות תם בפעולות ההקרבה השונות, וכך באמת כתב ספר החינוך:

ועובר עליה ושחט או זרק הדם או הקטיר האימורין מבהמה בעלת מום על המזבח, ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו. (ספר החינוך מצווה רפו)

1. שבעתות לארבע פרשיות, אלעזר הקליר.

התורה אוסרת אפוא הקרבת בעלי מום ומציינת זאת פעמיים ביחס לקורבנות שונים, עולה ושלמים. חז"ל שמו לב לכפילות ודרשו:²

(ט) תמים יהיה לרצון, מצות עשה. מצוה בלא תעשה מניין? תלמוד לומר וכל מום לא יהיה בו. נפל מן הגג ונישבר יכול יהא עובר עליו? ת"ל כל מום לא יהיה בו אל תתן בו מום.³ (י) מיכן אמרו בכור שאחזו דם, אפילו מת אין מקיזין לו את הדם, דברי רבי יהודה; וחכמים אומרים: יקיז ובלבד שלא יעשה בו מום, אם עשה בו מום הרי זה לא ישחט עליו; ר' שמעון אומר יקיז אף על פי שהוא עושה בו מום.⁴
(ספרא אמור פרשה ז סוף פרק ו)

הציווי "כל מום לא יהיה בו" מורה אפוא שיש חובה לשמור על הבהמה בתמימותה⁵ – מעין "משמרת תרומתי", משמרת למשמרת⁶ – והוא חובר לעשה המתואר בתחילת הפסוק: "תמים יהיה לרצון". שאלת היחס בין העשה והלא-תעשה שבפסוק זה היא שאלה חשובה, וייתכן שיש ביניהם תלות מסוימת, כלומר רק כאשר ישנה הקרבה 'לרצון', יש סיבה לשמור על תמימות הקורבן.⁷

2. הנצי"ב (העמק דבר, ויקרא כב, כא) ביאר כי הציווי "כל מום לא יהיה בו" נכתב דווקא בקודשים קלים, בכור ומעשר בהמה, הנאכלים במומם לבעלים ולכן ישנו חשש גדול יותר שבעליהם יטילו בהם מום. ערוך השולחן (איסורי מזבח נא, ד) הציע סברה זו כדי לבאר מדוע הרמב"ם כתב את האיסור להטיל מום בגרמא בהלכות בכורות (כך לפי הצעתו של ערוה"ש), ולא בהלכות איסורי מזבח יחד עם שאר דיני מומים בקורבנות.
3. האחרונים הציגו אפשרויות שונות להבנת דרך הלימוד: ר"י פערלא (עשין קה) הסביר שהדרשה היא "כל מום לא יהיה בו"; ואילו המלבי"ם (אות קיא) הצביע על השינוי הלשוני "לא יהיה" – במקום 'לא ימצא' המתבקש.
4. מחלוקת התנאים הובאה גם בפני עצמה במשנה בכורות ה, ב וראה עוד להלן דיון נרחב לגביה.
5. שמירה זו יכולה להתפרש כחובה לשמור על תמימותה של הבעלה בכל רגע ורגע, כאשר אם יש חובה כזו, מסתבר שהיא חלה על בעל הקורבן בלבד. המשמעות המתבקשת של חובה כזו היא חובת הריפוי במקרה שנפל מום שאפשר לרפאו. הדבר-יהושע (ח"ג, אבן העזר ז, ד, ד"ה ויש) חייב בכך מצד 'שהייה' ורק כאשר המום נפל בידי האדם: "ולפיכך זה שהטיל מום בקדשים כל רגע ורגע ששוהה הקרבן במומו נחשב כאילו הוא עושה עכשיו המעשה ואלמלא הי' במציאות שיסיר המום ולא הי' מסירו והתרו בו אפשר שהי' לוקה על השהייה כמי בשהה בכלאים כדי לפשוט וללבוש אלא משום דאי אפשר הו"ל אנוס". ראה במנחת חינוך (מצווה רפז, ד"ה ואני מסופק) שדן אם מטיל מום שיכול להסירו חייב.
6. ואכן, הירושלמי (פסחים א, ח) והבבלי (בכורות לג ע"ב) השוו בין הדינים.
7. הנצי"ב תלה ביחס ביניהם את שאלת האיסור בזמן הזה (שבה נעסוק בהרחבה להלן): "והנה פי' הכתוב לפני אזהרה זו תמים יהיה לרצון שאין אזהרה מה"ת אלא כשאפשר להיות קרב עה"מ אז אסור להטיל בו מום לאפוקי בזמן שאין בהמ"ק קיים..." (העמק דבר ויקרא כב, כא). שאלת היחס בין חלקי הפסוק נידונה גם לגבי מום בקורבנות עכו"ם. אחת משתי הסברות שציין המנחת חינוך (מצווה רפז) שבגינן התמעטו קורבנות עכו"ם מדין 'מטיל מום' היא שזהו קורבן שאינו לרצון. אכן

בברייתא המקבילה במסכת מנחות הוזכרו פרטים אחרים של דין זה:

דתניא: מום לא יהיה בו, אין לי אלא שלא יהיה בו מום, מניין שלא יגרום לו על ידי דבר אחר, שלא יביא בצק או דבלה ויניח לו על גבי האזן כדי שיבא הכלב ויטלנו? תלמוד לומר כל מום, אמר מום ואמר כל מום. (מנחות נו ע"א)

בעוד הספרא למד שיש איסור להטיל מום אך הרחיק את האדם מחובות עקיפות ('עלה לגג ונפל'), הברייתא מרחיבה את האיסור גם לענייני גרמא.⁸ אם כך ואחרת נמצאנו למדים כי ישנו לא תעשה להטיל מום בקודשים, וזו לשון הרמב"ם בעניין זה:

המטיל מום בקדשים כגון שסימא עינו או קטע ידו לוקה שהרי נאמר בקרבן כל מום לא יהיה בו, מפני השמועה למדו שזה אזהרה שלא יתן בו מום... (רמב"ם, איסורי מזבח א, ז)

ב. טעמי האיסור

1. ביזיון כלפי מעלה

האפשרות הראשונה והמתבקשת להבנת האיסור היא שהטלת מום בבהמה קדושה היא ביזיון כלפי מעלה.⁹ ואכן, לצד האיסור להקריב בעל מום על גבי המזבח, ישנו איסור להקדיש בהמה בעלת מום למזבח. הקדשת בעל מום מעידה על זלזול בקודש ולכן נאסרה, אף שאפשר למכור את הבהמה ולהשתמש בדמיה, ומכאן ש'יצירתה' של הבהמה קדושה עם מום היא פעולה בעייתית. דברים אלו נכונים גם לגבי הנידון דידן, ואין זה משנה האם נוטלים בהמה בעלת מום ומקדישים אותה או שלוקחים בהמה קדושה ומטילים בה מום; התוצאה הסופית היא אותה תוצאה ועל כן נאסרה במידה שווה.¹⁰

ממעשה דבר קמצא נראה (ואולי אף מדויק מרש"י שם) שמטיל מום בקורבנות גויים אסור אלא שאינו ענוש כבקורבן ישראל (וראה עוד בהערות כנסת הראשונים, זבחים מה, אות סו). מאידך גיסא, אפשר שהמיעוט של דרשת 'נפל מן הגג' נוגע ללאו בלבד, אבל על העשה עוברים גם במצב כזה – הלא הבהמה כבר אינה 'תמימה לרצון'. נוסף ונעסוק בשאלת היחס בין העשה והלא-תעשה בהמשך המאמר.

8. אכן, אף שכיווני הלימוד הפוכים, אין כאן סתירה של ממש. בערוך השולחן (איסורי מזבח נ, ב) חיבר בין הדרשות וסבר כי בתחילה אסרו חכמים גרמא ואז עלתה הסברה (שנדחתה) לאסור גם העלאה לגג שמא ייפלו. נעסוק בסוגיית גרמא בסוף המאמר.

9. השווה מורה נבוכים ג, מה.

10. ההלכות בשני מקרים אלו שונות כמובן, ראה משנה חולין פרק י. בעניין זה כתב ר' שלמה פישר (בית ישי כו): "מקדיש בע"מ קבוע לגופו הא לא חייל כלום ומה דלקיה אינו אלא משום דבזיא מילתא, כלומר המעשה בעצמו הוא מעשה של גנאי, והיינו כמש"נ דגוף ההקדשה הוי מעשה הקרבה ונתינת דורון לגבוה והעושה כן בע"מ לוקה על גוף מעשה ההקדשה, אע"ג דלא חייל מידי. וכמ"כ עכצ"ל במקדיש בע"מ קבוע לדמי, דהקפידא על עצם מעשה ההקדשה, דהא חלות קדושת דמים על

אפשרות זו עולה גם מדבריו של רבנו גרשום המלמד כי המטיל מום בבהמת קודשים עובר על אותם חמישה איסורים באופן דומה למקדיש בהמה בעלת מום. זו לשון רבנו גרשום:

“הטיל מום בתמורת בכור ומעשר מהו” – [חומרן דאמרן] המטיל מום (בבהמת) [בשאר] קדשים עובר משום חמשה לאוין. (רבנו גרשום, תמורה כא ע”א)

הגמרא שואלת מה דינו של “המטיל מום בתמורת בכור ומעשר” והאם הוא שווה לדינו של המטיל מום בבכור ומעשר: “מי אמרינן, כיון דלא קריבן, לא מיחייב, או דילמא: כיון דקדשו מיחייב?”¹⁰, אך אינה מסבירה כלפי איזה עניין אמורה שאלתה. רבנו גרשום מפרש שהכוונה לחמישה לאוין שעליהם עובר המקדיש בהמה בעלת מום למזבח, על פי הסוגיה בתמורה (ו ע”ב):

ת”ר: “כל אשר בו מום לא תקריבו” מה ת”ל? אם בלא תשחטו – הרי כבר אמור למטה, אלא מה ת”ל בל תקריבו – בל תקדישו. מכאן אמרו: המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח, עובר משום חמשה שמות; משום בל תקריבו, בל תקדישו, בל תשחטו ומשום בל תזרקו, ומשום בל תקטירו כולו, ומשום בל תקטירו מקצתו. (תמורה ו ע”ב)

הגמרא עוסקת באדם שהקדיש בהמה בעלת מום והמשיך בתהליך ההקרבה שלה; ומכיוון שההקדשה היא השלב הראשון בשרשרת, הגמרא תולה בה את כל חמשת הלאוים. רבנו גרשום מדמה אפוא את ההקדשה להטלת מום – וסבור כי אף זו האחרונה מייצרת את החוליה הראשונה בשרשרת האיסורים.

דימוי זה מתחבר לאפשרות שהצענו לעיל. הטלת מום אסורה בשל הביזיון שבה, הכרוך בעצם החלת שם הקדש על בהמה פגומה, ואין זה משנה כיצד נוצרה – האם הייתה קודם פגומה ואחר כך הוקדשה, או הוקדשה ואחר כך נפגמה.

2. איסור להרחיק קורבן ראוי מן המזבח

אפשרות נוספת, שונה לחלוטין, להבנת איסור הטלת מום בקודשים, היא לראות את הבעיה בעצם הרחקתה של בהמה ראויה מן המזבח.¹¹ כידוע, המזבח ‘תופס’ דברים הראויים לו; ולכן בהמות תמימות שהוקדשו לבדק הבית קדושות בקדושת הגוף, ובאופן דומה ישנם קורבנות שאינם ראויים לכתחילה לעלות על המזבח, אך אם עלו לא ירדו. ייתכן אפוא

בע”מ אינו דבר מתועב כלל. והיינו מאי דאמרינן, דיקלא לאו זילא מילתא בע”מ זילא מילתא. והיינו, דגוף מעשה ההקדשה בזיא מילתא”. בהמשך דבריו יוצא ר’ שלמה פישר מתוך הלאו הזה וטוען שיש משמעות לעצם ההקדשה כחלק מהבאת הקורבן, ראה שם באריכות.

11. ייתכן למצוא הד לדברים אלו בספר הבתים (ספר מצווה, צז) שכתב: “הוזהרנו שלא נסבב שלא יהא נקרב, כי זה יביא לביטול הקרבן”, אך אפשר שהטעם הוא ביטול הקורבן, מעין הפסד שלו, ולא הרחקתו מהמזבח.

להסביר את איסור הטלת מום על רקע דומה: בהמה שהייתה ב'ידי' המזבח אינה אמורה לצאת ממנו לעולם, ואילו הטלת המום גורמת לה לצאת מידי המזבח.

הצעה זו נתמכת מהסוגיה בתמורה שלגביה הובאו לעיל דבריו של רבנו גרשום. נצטט מתוך הלישנא השנייה, הברורה יותר:

א"ר אחא בריה דרב עזא, בען במערבא: המטיל מום בתשיעי של מעשר מהו? א"ל:
ותיבעי לך המטיל מום בתמורת בכור ומעשר!
אלא מ"ש תמורת בכור ומעשר דלא מיבעיא לך – דרחמנא מעטינהו "קדש הם" –
הן קריבין ואין תמורתן קריבה, תשיעי של מעשר נמי, רחמנא מעטיה, "העשירי" –
להוציא את התשיעי. (תמורה כא ע"א)

מהגמרא עולה שישנו קשר מובהק בין העובדה שתמורת בכור ומעשר אינם קרבים לבין העובדה שאין איסור (או לפחות אין מלקות) בהטלת מום בהם. אם כן, לא קדושת הבהמה, או הביזיון שייגרם מהטלת המום, הם היוצרים את האיסור אלא היחס למזבח.¹²

גם בדברי הירושלמי יש למצוא סמך להצעה זו. הירושלמי דן במחלוקת התנאים שתובא להלן, לגבי הקזת דמו של בכור שאחזו דם, ושם מובא החילוק הבא:

תני בשם ר"ש יקזו אף על פי שהוא מתכוין לעשות בו מום... א"ר בון בר חייה קומי רבי זעירא: תיפתר בקדשים שהוא חייב באחריותן כר"ש.
(ירושלמי, פסחים א, ח)

המלאכת-שלמה הביא את דברי הירושלמי והרחיב אותם:

ובירושלמי... ומוקי ר' בון בר חייה לההיא ברייתא בקדשים שהוא חייב באחריותם כגון שאמר הרי עלי שלמים והפריש אחד ואחזו דם בהאי מותר להטיל בו מום ואוכלו בפדיון על מום זה דס"ל במרובה דקדשים שחייב באחריותם דהדיוט מיקרו ולית בהו אזהרה דכל מום לא יהיה בו.
(מלאכת שלמה, בכורות ה, ב)

המלאכת-שלמה עוסק בבהמה הקדושה קדושת הגוף ומיועדת להקרבה על גבי המזבח, ולדבריו בכל זאת מותר להטיל בה מום כיוון שהבעלים חייב באחריותה. טיעון כזה הולם רק את האפשרות הרואה בהטלת מום הרחקה מהמזבח, שכן אף שיעודה של הבהמה הוא המזבח, כיוון שהבעלים חייב באחריותה – היא אינה 'שייכת' למזבח וממילא אין איסור להטיל בה מום. טיעונו של המלאכת שלמה אינו יכול להלום את האפשרות שהטלת מום

12. ר' אלחנן וסרמן (תורת ראשי הישיבות, נדרים, עמ' תעב) מוכיח שזוהי הסיבה המרכזית לאיסור הטלת מום מדברי הרמב"ם שכתב שמחשב בקודשים הוא "כעין מטיל מום בקדשים", כלומר הבעיה היא פסילה לגבי מזבח.

היא ביזיון כלפי מעלה – שכן אחריותו של הבעלים אינה אמורה לעלות או להוריד לעניין זה.

באפשרות שהעלינו עתה תומכים גם מקרים אחרים שבהם אין איסור להטיל מום בקודשים. כפי שנראה להלן, במצבים מסוימים – כגון כאשר לבהמה ישנו מום אחר, כאשר מדובר בקודשי בדק הבית וכן בזמן הזה – אין איסור להטיל מום בבהמה. אילו טעם האיסור היה ביזיון, לא היה שייך להבחין בין המקרים – שהרי ביזיון שייך בכל מצב כאשר אנו נתונים בתוך עולם של קודש – ואילו הרחקה מהמזבח שייכת רק כאשר הבהמה ראויה לעלות על גביו.

מאידך גיסא, ייתכן להציע מודל משולב שלפיו ישנו ממד הביזיון ולצידו ממד הרחקה מהמזבח. עיקר העניין הוא הביזיון, אולם כדי שמום ייחשב ביזיון, הבהמה צריכה להיות ראויה למזבח; אחרת, המום אינו פוגע באופן משמעותי מספיק. ואכן נראה שכמה ראשונים אחזו בעמדה כזו. ספר החינוך (מצווה רפז) מרחיב על הביזיון: "משרשי המצוה, לפי שיהיה בזה ביזיון הקדשים" אך חותם את דבריו במילים "אין חיוב המלקיות כי אם בזמן שבית המקדש קיים שראויה הבהמה לקרבן". גם דברי רבנו גרשום שהובאו לעיל נאמרו בתוך סוגיה הטוענת שבתמורת בכור ומעשר, הניתנות לבעלים, אין איסור/מלקות בהטלת מום.

3. פגיעה ממונית

אפשרות נוספת היא לראות בהטלת מום בקודשים פגיעה בערכה הממוני של הבהמה והפסד קודשים – וייתכן שכך יש להבין את דברי המלאכת שלמה שהובאו לעיל. הקושי המרכזי הנלווה להצעה זו הוא הסיוגים הרבים לדין מטיל מום בקודשים (תמורת בכור ומעשר, קודשי בדק הבית, בזמן הזה), שכן אילו הבעיה היא ממונית, לא מובן מדוע במקרים אלו היא אינה קיימת.

לחילופין ניתן להמשיך עם קו זה, אך להסביר כל סיוג בפני עצמו. את הסיוג כי אין איסור הטלת מום בזמן הזה, לדוגמה, אפשר להסביר ע"פ דברי הראב"ן (קידושין, ד"ה ועוד הקשה אהא דתני) המלמד שמותר לחלל קודש שווה מנה על שווה פרוטה דווקא בזמן הזה, מפני שהיום אין חוששים להפסד קודשים: "דאסור להזיק קדשים היינו קדשים דאין סופן למיזל לאיבוד אבל הני דקיימי לאיבוד מותר להזיקן בידיים".

באופן דומה יש להסביר את העובדה שאין איסור להטיל מום בקודשי בדק הבית, וכעת ע"פ דברי המנחת-חינוך:

ולענין אם מותר להטיל מום בקדשי בדק הבית [...] דדוקא בזה"ז דבלא"ה נועל דלת עד שתמות או שאר דברים יוליך לים המלח אין איסור רק מדרבנן אבל בזה"ב בודאי אסור להטיל בו מום מה"ת מחמת פסידת קדשים כמבואר פ' ראשית הגז דכחש קדשים אסור אפי' בקדשי בד"ה מה"ת אך בזה"ז ליכא פסידא כמ"ש.

(מנחת חינוך, מצווה רפז, ד"ה ולענין אם מותר)

אכן, גם אם נסביר את האיסור כפגיעה ממונית, על כורחנו שבהטלת מום יש רובד נוסף מעבר לאיסור הרגיל של הפסדת קודשים – שנתייחד ללא ולמלקות.

בשולי הדיון יש להעיר כי אפשר לחלק בין העשה ללא-תעשה בעניין זה. ייתכן שמטרת העשה היא 'לרצון' והיא מתקיימת רק כשיש לקורבן ייעוד והוא ראוי למזבח; ואילו הלאו נוגע לכל ביזיון באשר הוא. אפשר כמובן להציע חילוק זה בצורה הפוכה: העשה דורש שנשמור על כבוד הקורבן, ואילו הלאו דורש שלא להרחיק בהמה ראויה מן המזבח. למרות אי-ההכרע שבדבר חשוב להציג את הצדדים השונים לשם הדיון בדעת הרמב"ם שנערוך בהמשך.

ג. איסור אכילה

איסור נוסף שנקשר ע"י חכמים בהטלת מום נוגע לאכילת הבהמה. זו לשון הספרי:

"לא תאכל כל תועבה", רבי אליעזר אומר מנין לצורם אוזן הבכור ואוכל ממנה שעובר בלא תעשה תלמוד לומר לא תאכל כל תועבה.
אחרים אומרים: בפסולי המוקדשים הכתוב מדבר נאמר כאן תועבה ונאמר להלן לא תזבח לה' אלהיך שור ושה וגו' כי תועבת ה' אלהיך הוא מה תועבה האמורה להלן בפסולי המוקדשים הכתוב מדבר אף תועבה האמורה כאן בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר.¹³ (ספרי, ראה, צט, ג)

מסתבר שר' אליעזר אינו מחפש את המשמעות של 'תועבה' בפסוקים אחרים, כדברי אחרים, מפני שהוא מדבר על הטלת מום אקטיבית – מעשה חמור וספציפי המגדיר את הבהמה כתועבה, ו'תפסת מועט תפסת'. אחרים, שמרחיבים לכל פסולי המוקדשים, צריכים פסוק שילמד כי 'תועבה' יכולה להתייחס לכל הפסולים "שאינו מותר לאכלם".

את מחלוקת ר' אליעזר ואחרים ניתן להבין על רקע סוגיית 'אי עביד מהני' (תמורה ד ע"ב). ייתכן שר"א סבור שבאופן עקרוני 'אי עביד מהני' ולכן צריך לאסור את הבהמה עם

13. הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קמ) הביא את שתי הדעות וכתב: "והמצוה הק"מ היא שהזהירנו מאכול פסולי המוקדשין שאינו מותר לאכלם. והוא כשנעשה אנחנו המום בכונה בם כמו שהתבאר במסכת בכורות או שיהיה אותו הקרבן נפסל אחר שחיתתו בדרך מדרכי ההפסד שימנעו אכילתו. והוא אמרו יתעלה (ראה יד) לא תאכל כל תועבה". גם בהלכות פסולי המוקדשין (יח, ג-ה) הביא את שתי הדעות וכתב: "כל קרבן שנאמר שהוא פסול בין שנפסל במחשבה בין במעשה בין שאירע בו דבר שפסלו, כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה שנאמר לא תאכל כל תועבה. מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין. וכן קדשים שהוטל בהם מום, האוכל מהם כזית לוקה, הרי הם בכלל כל תועבה עד שיוולד להם מום אחר ויאכלו במומן".

המום מכוח פסוק. לעומתו, אחרים סבורים שבאופן עקרוני 'אי עביד לא מהני' ולכן הבהמה קדושה, המום כאילו אינו וברור שהבהמה אסורה באכילה.

לאידך גיסא, ייתכן שר"א סבור שבהמה קדושה אינה יכולה כלל לצאת לחולין בעקבות מומים העשויים בידי אדם, ואילו אחרים סבורים שדבר כזה ייתכן. הצעה כזו עשויה לשפוך אור חדש על דינים שונים במשנה בבכורות (פרק ה) לגבי קסדור שצרם אוזני בכורות, על הקזת דם שמטילה מום ועל בכור הרודף אחר אדם ובעט בו. ייתכן שבכל המקרים הללו הבהמה אסורה לא בגלל קנס¹⁴ אלא משום שמומים בידי אדם לא מוציאים לחולין, אף שהבהמה אינה ראויה.¹⁵ הצעה זו עשויה להיות מובנת על רקע הטענה שאיסור הטלת מום נעוץ בהרחקת הבהמה מן המזבח; כאשר כעת מתברר שיש לכך משמעות גם במישור התוצאה: לא רק שהפעולה נאסרה אלא שגם לתוצאה שלה אין כל משמעות והבהמה אסורה באכילה.

ד. פרטי האיסור

כפי שכבר ציינו, חז"ל צמצמו את היקף האיסור וקבעו כי בכמה הקשרים הוא אינו קיים.

1. בזמן הזה

הסיוג הראשון נוגע להטלת מום בזמן הזה. הסוגיה היסודית בעניין זה מופיעה במסכת עבודה זרה:

אמר ר' : ואיזוהי עיקור? מנשר פרסותיה מן הארכובה ולמטה.

14. הסבר הזה קשה כמובן, וראה בשטמ"ק במנחות שכתב שלחכמים אינו שוחט על מום שנעשה בזמן הקזה משום קנס. במשנה אחרת ר"א סובר שאסור עולמית והגמרא תמהה על כך, וייתכן שהאיסור עד שייפול מום חדש הוא פשוט וברור. לעצם הטענה ראה הדיון בדברי הרמב"ם, לקמן הערה 26.

15. בנקודה זו אנו מוצאים סתירה בפסקי הרמב"ם. בספר המצוות ובהלכות פסהמ"ק (יח, ה) הוא פוסק את דברי ר"א ש"לא תאכל כל תועבה" מדבר על בהמה שהוטל בה מום. לעומת זאת, בהלכות בכורות (ב, ז) הוא אוסר זאת מצד קנס דרבנן. האחיעזר (ב, סי' לג, ד"ה ועפ"ז י"ל) הסביר שיש הבדל בין בכור לשאר קודשים: בשאר קודשים יש איסור להטיל מום גם בבעלת מום (כשיטת המחנה אפרים הסובר שהרמב"ם פסק כר"מ, ודלא ככס"מ – ראו להלן) משום שחזי לדמי. לעומת זאת, בכור שהוטל בו מום לא חזי לדמי, ממילא אין איסור הטלת מום ותחילת השחיטה נחשבת כמום שעליו הוא נשחט, אלא שקנסו חכמים (ראה גם: ר' חיים, בכורות לג ע"ב; גרי"ז, תמורה כא ע"א, שכתבו שבכור שנפל בו מום הוא כחולין, ובאמצעות אבחנה זו הסבירו מדוע לא גזרו חכמים (לדעת הרא"ש, ראה להלן) במטיל מום בכור בעל מום קבוע). גם הקהילות יעקב (בכורות כט) הבחין בין בכור לשאר קודשים (כפי שכבר נחלקו תנאים בספרי) והסביר שקלותו נובעת מכך שיש לו פרשיית מומים נפרדת (דברים טו, כא) ולכן הוא גם אינו כלול באיסור 'כל תועבה'.

ורמיניה: אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזה"ז, ואם הקדיש והחרים והעריך בהמה תיעקר, פירות כסות וכלים ירקבו, מעות וכלי מתכות יוליכם לים המלח, ואיזהו עיקור? נועל דלת בפניה והיא מתה מאיליה!
 אמר אביי: שאני התם, משום בזיון קדשים. ונשחטיה מישחט! אתו בהו לידי תקלה. ולישויה גיסטרא! אמר אביי, אמר קרא: ונתצתם את מזבחותם [וגו'] לא תעשון כן לה' אלהיכם.
 רבא אמר: מפני שנראה כמטיל מום בקדשים. נראה? מום מעליא הוא! ה"מ בזמן שביית המקדש קיים דחזי להקרבה, השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה. וליהוי כמטיל מום בבעל מום, דאע"ג דלא חזי להקרבה – אסור! בעל מום נהי דלא חזי לגופיה – לדמי חזי, לאפוקי הכא דלא לדמי חזי ולא לגופיה חזי. (ע"ז יג ע"א)

הגמרא שואלת מדוע עיקור בהמת קודשים בזמן הזה הוא בדרך של "נועל דלת בפניה והיא מתה מאיליה". אביי משיב שבמקרה זה יש חשש של "בזיון קדשים", והגמרא שואלת בעקבות דבריו: "ונשחטיה מישחט".

לאור שאלה זה מבאר רש"י את הסוגיה כמוסבת על קודשי בדק הבית שבהם אין משום שחוטי חוץ; אלא שהראשונים (ראה תוספות שם) הקשו על פירושו: הלוא בהמשך הסוגיה רבא מסביר את האיסור משום 'מטיל מום בקדשים' שאינו שייך כלל בקודשי בדק הבית. הראשונים הציעו תירוצים שונים – החל מן התירוץ שבזמן הזה אין דין שחוטי חוץ גם בקודשי מזבח, ועד תירוצים שלפיהם אביי דיבר רק על קודשי בדק הבית ואילו רבא דן בקודשי מזבח.

כך או כך, מדברי רש"י ברור שלדעתו בזמן הזה אין איסור מטיל מום בקודשים. אכן, אף שבזמן הזה הבהמות אינן ראויות כלל להקרבה, בכל זאת יש איסור של "נראה מטיל מום בקדשים".

אפשרות אחת להבנת גדר האיסור בזמן הזה היא שמדובר באיסור דרבנן. מעשה זה היה אסור בזמן הבית בלאו, וכעת המעשה אינו אסור אלא מדרבנן. הבנה זו נתמכת מן הלשון "נראה" וכך גם ביאר רש"י (ד"ה וניהוי): "נראה כמטיל מום כלומר מדרבנן הוא דאסור".¹⁶ סברה זו שלפיה חכמים הרחיבו את האיסור לזמן הזה מקבלת חיזוק משמעותי

16. מסתבר שההרחבה ל'זמן הזה' אינה רק תקנה ברוח 'מהרה ייבנה המקדש' או בגדר סייג כלשהו; ולפנינו הגדרה אחרת, עצמאית, שניתנה ע"י חכמים. דין התורה עוסק בהרחקת הבהמה מהקרבה, מה שלא שייך בזמן הזה. חכמים לעומת זאת שמו את דגש על ה'נראות': "נראה כמטיל מום בקדשים". עוד ייתכן לראות בדברי רבא הללו מעין הקבלה, הפעם בתוך תבנית הלכתית, לדברי אביי שדיבר על "בזיון קדשים" בעלמא. אם נצעד על פי שיטות הראשונים הסבורות שגם אביי מדבר על קודשי מזבח (ר"י), נצטרך להסביר שהוא חולק על רבא ומשאיר את איסור הטלת מום במסגרת המצומצמת של הרחקה מהמזבח, ואילו הביזיון אינו נכנס לקטגוריות ההלכתיות.

מהתירוץ האחרון בתוספות, שלפיו ההרחבה אינה רק לזמן הזה אלא גם לקודשי בדק הבית (כלומר מדרבנן יש לשמור על תמימותו של כל דבר קדוש).

הרמב"ם חלק על רש"י וסבר שישנו איסור מדאורייתא גם בזמן הזה אלא שאין לוקים עליו:

המטיל מום בקדשים כגון שסימא עינו או קטע ידו לוקה שהרי נאמר בקרבן כל מום לא יהיה בו, מפני השמועה למדו שזה אזהרה שלא יתן בו מום, ואינו לוקה אלא בזמן שבית המקדש קיים שהרי היה ראוי לקרבן ופסלו, אבל בזמן הזה אף על פי שעבר בלא תעשה אינו לוקה. (משנה תורה, איסורי מזבח א, ז)

והמצוה הצ"ד היא שהזהירו מתת מום בקדשים... וכל מי שיטיל מום בקדשים לוקה, ובתנאי שיהיה זה בזמן שבית המקדש קיים דחאזיל לקרבן כמו שהתבאר בגמר עבודה זרה (יג ב)... (ספר המצוות, ל"ח צז)

מעמדו של האיסור בעיני הרמב"ם אינו ברור: מה התחדש בזמן הזה שמביא לכך שלא יהיו מלקות? נוסף על כך יש להבין מדוע לא פסק הרמב"ם כרבא שלימד כי אין איסור בזמן הזה.¹⁷ האחרונים הציעו אפשרויות שונות להבנת דברי הרמב"ם וזו לשון החתם-סופר:

ורגיל אני להסביר דהרי אמרי' בעירובין הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו אסור ביין בכל יום שמא היום יבוא וא"כ בודאי אי היה אליהו בא ואמר דכל ימי חיי זו הבהמה לא יבוא בן דוד נמצא לא הוה חזי לא לגופיה ולא לדמי היה מותר להטיל בו מום אך הלא אין אנו יודעים ע"כ המטיל בו מום עובר בלאו דלמא היום יבוא וכשמתה הבהמה ולא בא נפטר למפרע ועכ"פ אין לוקין אפי' יבוא דהוה התראת ספק.

שו"ת חתם סופר, ב [יורה דעה], סימן שיח, ד"ה ונחזי

לדברי החתם-סופר,¹⁸ מטיל מום בקודשים בזמן הזה הוא בגדר איסור מסופק – אפשר שהוא איסור גמור ואפשר שהוא מותר לכתחילה – וספק זה הוא אשר גורם לכך שבפועל לא מלקים. אלא שלא ברור כיצד הצעה זו פותרת את דברי הרמב"ם שכתב בצורה ברורה שהמטיל מום בזמן הזה עובר בלאו, בעוד לדברי החת"ס עובר בלאו רק אם ייבנה בית המקדש בחייה של הבהמה.

החזו"א צעד בדרך אחרת והסביר שהרמב"ם סבור כרש"י, כלומר שהאיסור בזמן הזה אינו אלא מדרבנן:

17. שאלה נוספת קשורה לאיסור הטלת מום בבעל מום. הסוגיה מניחה איסור זה כמובן מאליה, אך לא ברור שהרמב"ם מקבל זאת.

18. כך כתב גם באבן האזל. הפרי-יצחק (א, מ) הלך בדרכו של החת"ס והוסיף שהרמב"ם לשיטתו שבעלי חיים אינם נדחין, אך לפי רבא שבעלי חיים נדחין – גם אם ייבנה בית המקדש בחיי הבהמה היא לא תהיה ראויה וממילא הנותן בה מום פטור.

דברי רבינו לא נתפרשו שאם עובר בל"ת למה אינו לוקה, ובגמ' מבואר דאינו אלא משום דנראה כמטיל מום, ואפשר דה"ק: אע"פ שעובר בל"ת אם היה עושה הדבר בזמן המקדש, ומש"כ אינו לוקה היינו לפי שאינו מה"ת. (חזו"א, בכורות כד, ד)

הן לדברי החת"ס, הן לדברי החזו"א, הן לדבריהם של אחרונים אחרים שלא הובאו כאן, הרמב"ם סבור שבזמן הזה אין איסור תורה, אלא שעדיין יש לשאול: כיצד ניתן להסביר את המילים "אף על פי שעבר בלא תעשה".

אם נשוב אל הדברים שהצגנו לעיל, כאשר עסקנו בטעמי האיסור, ייתכן שנוכל להסביר את דברי הרמב"ם. כפי שראינו, מסתבר לומר כי באיסור מטיל מום בקודשים יש שני צדדים: הרחקת הבהמה מן המזבח וביזיון קודשים. בעוד הביזיון שייך בכל זמן, במידה כזו או אחרת, הרחקה מהמזבח אינה רלבנטית כאשר הבהמה לא ראויה – לא לגופי ולא לדמי. ייתכן לומר שלפי הרמב"ם כדי שמטיל מום בקודשים ילקה עליו לעבור על הלאו בשלמותו, כלומר על שני היבטיו. כאשר רק אחד מהם קיים, האיסור ישנו אך ברמה פחותה.

סוגייתנו אינה המקום היחיד שבו סבור הרמב"ם כי במעשה מסוים ישנו איסור לאו מן התורה אך אין מלקות; ונראה שלדעתו, כדי לחייב מלקות יש לעבור על גופו של איסור, ודינם של היבטים צדדיים באיסור הוא 'איסור ואינו לוקה'. אחת הדוגמאות הבולטות לכך היא פסיקתו באיסור דם:

יראה לי שכל אלו החוטין והקרומות איסורן מדברי סופרים ואם תאמר שהן אסורין מן התורה בכלל כל חלב וכל דם אין לוקין עליהן אלא מכת מרדות ויהיו כחצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואין לוקין עליו.¹⁹ (רמב"ם, מאכלות אסורות ז, טז)

מדוע לא תירצו כך האחרונים ולתירוץ מעמדו של האיסור בזמן הזה²⁰ נזקקו לאפשרויות אחרות? נראה שהם סוברים כי האיסור בזמן הזה אינו הרחבה של האיסור לדברים צדדיים, משום שגדרי האיסור הבסיסיים חסרים והבהמה אינו ראויה לא לגופי ולא לדמי. אומנם, לאור הצעתנו התירוץ הנזכר אפשרי גם כאן, שכן עובדת לא חזי לגופי ולדמי רלבנטית רק לחלק מן האיסור.

19. למקורות נוספים ודיון בענין זה ראה: הערה שגיא! הסימניה אינה מוגדרת. לקמן; מנחת אשר, בראשית מד, ד (וכן בשיעורו 'מנהג אבילות בימי הספירה ודין לא תתגודדו', פרשת אמור, תש"ע); מנחה וזבח, עמ' 345, הערה 23.

20. כפי שנראה להלן, האחרונים השתמשו באפשרות זו כאשר עסקו במטיל מום בגרמא.

2. בהמה בעלת מום

בברייתא בגמרא (מנחות נו ע"א-ע"ב) מובאות ארבע שיטות תנאים בנוגע למטיל מום
בבהמה שכבר יש לה מום:²¹

ת"ר: בכור שאחזו דם מקיזין לו את הדם במקום שאין עושים בו מום, ואין מקיזין
לו את הדם במקום שעושים בו מום דברי רבי מאיר.
וחכ"א: אף במקום שעושה בו מום, ובלבד שלא ישחט על אותו המום.
ר"ש אומר: אף נשחט על אותו המום.
ר' יהודה אומר: אפי' מת – אין מקיזין לו את הדם.

רש"י על אתר הסביר כי מבחינה עקרונית ישנן שתי דעות: האחת, אסור להטיל מום גם
בבהמה בעלת מום (ר' מאיר); השנייה, מותר להטיל מום בבמה בעלת מום (ר' שמעון).
שתי הדעות הנוספות מסכימות כל אחת לשתי דעות אלו אך גוזרות על גביהן: ר' יהודה
סבור כר' מאיר אך חושש ואוסר בכל מצב; ואילו חכמים סבורים כר' שמעון אך גוזרים
שמה יערים.²²

שיטת ר"ש (וחכמים) מוסברת בגמרא במסכת בכורות (לג ע"ב – לג ע"א) בשתי דרכים
שוונות: האחת (כמו במסכת מנחות) לפנינו מחלוקת בדרשת הפסוקים דהיינו האם המוקד
הוא ב"תמים יהיה" וברגע שאחזו דם כבר אינו תמים,²³ או ב"כל מום לא יהיה" ואין זה
משנה אם כבר יש בו מום; השנייה, מחלוקת ר"ש ור"י קשורה למחלוקתם הרחבה בש"ס
בדבר שאין מתכוון, כאשר לפי ההבנה הזו לכ"ע אסור להטיל מום בבכור שאחזו דם ואצלנו
מותר רק משום שמדובר בדבר שאין מתכוון.²⁴ לכאורה יש ניגוד מלא בין הפירושים. בעוד
הפירוש הראשון טוען טענות מהותיות על הדין שלנו, הפירוש השני מצומצם מאוד: לכ"ע
אסור להטיל מום בבכור והמחלוקת נוגעת רק למקרה המסוים של 'אחזו דם'.

21. ייתכן שיש לתלות שאלה זו בחקירה האם הבעיה בהטלת מום היא במעשה הטלת המום או בתוצאה:
אם הבעיה היא בתוצאה קשה מאוד להניח שבהטלת מום בבעל מום יהיה איסור, אך אם מדובר
במעשה יש מקום להתלבט. אפשר שחקירה זו קשורה להתלבטות שהצגנו לעיל: אם העיקר הוא
הביזיון, הבעיה היא בתוצאה; ואם העיקר הוא הרחוקת הבהמה מהמזבח, המוקד הוא המעשה.
למעשה, נראה שחקירה זו אינה תלויה בטעמי האיסור והיא עומדת בפני עצמה.

22. ההשלמה על פי שטמ"ק שם, אות כב.

23. כך מפורש ברש"י (בכורות לג ע"ב ד"ה הכל מודים): "המקיז דם מטיל מום בבעל מום דאין לך בעל
מום גדול הימנו שהרי ימות". מעניין לציין כי הביטוי 'אין לך בעל מום גדול מזה' נאמר בכל מקום
שיש חולקים.

24. בה"ג (עג – הלכות בכורות) פסק באופן מובהק כהצעה זו: "בכור שאחזו דם רבי שמעון אומר יקיז
אף במקום שהוא עושה מום, ונשחט על אותו המום, והילכתא כרבי שמעון דבריתא. העושה מום
בבעל מום הרי זה לוקה את הארבעים".

תוספות (ד"ה אילימא) והרא"ש (בפסקים) חשו בסתירת הסוגיות ולכן ביארו שלפנינו שתי מחלוקות שונות:

א. המחלוקת בברייתא במנחות עוסקת בבכור שאחזו דם בצורה חמורה והוא נחשב בעל מום. התנאים דנו על פירוש הפסוקים ונחלקו אם ניתן להטיל מום בבעל מום.

ב. המחלוקת במשנה בבכורות עוסק בבכור שאחזו דם בצורה קלה והוא יכול להתרפא ממנה. במצב כזה הוא אינו נחשב מום, ולגביו נחלקו ר"ש וחבריו אם דבר שאין מתכוון אסור או מותר.²⁵

בסוף דבריהם דנו תוספות מדוע בכור שאחזו דם אינו נשחט על מום זה, והציעו שני הסברים:

א. הוא נחשב בעל מום ויכול להישחט אלא שחכמים גזרו. לפי תירוץ זה, מחלוקת ר"מ וחכמים נוגעת למום קבוע ואפשר שרק בו חכמים סבורים שמותר להטיל מום נוסף; כאשר מדובר במום עובר, לעומת זאת, כולם מסכימים שאסור להטיל מום נוסף. בשיטה זו צעד הרמב"ם (איסורי מזבח ב, טו) שכתב שאינו לוקה כאשר המום הוא ספק קבוע ספק עובר, כלומר אם הוא עובר בוודאי – לוקה.²⁶

25. דבריהם מסתייעים משאלת הגמרא האם שמואל שפסק הלכה כר"ש, פוסק כמוהו במשנה או בברייתא. אכן, מסתבר להסב שאלה זו על התוספת בדבריו בברייתא. מובן גם שדבריהם אינם עולים בקנה אחד עם פסיקת בה"ג "והילכתא כר"ש דברייתא" ותלה זאת בדבר שאין מתכוון.

26. מדברי הרמב"ם בפרק א' הלכה ח' ("הטיל מום בקדשים ובא אחר והטיל בה מום אחר השני אינו לוקה") אפשר לדייק כי הוא סבור שמטיל מום בבהמה שאינה תמימה חייב, ורק אם המום הראשון הוטל ע"י אדם פטור. מאידך גיסא, מדבריו בסוף פרק ב' נראה שהפטור אינו תלוי בכך, שכן הוא מדבר על מטיל מום בבהמה שמומה הוא 'מים קבועים' – מום שבוודאי לא נעשה בידי אדם. האחיעזר (ב, סי' לג, ד"ה ולכאורה, ולפמשנ"ת, ויש להכריח) הציע דיוק הפוך ולדבריו, הטלת מום בבעל מום קבוע מותרת לכתחילה. הוא מבסס את ההיתר על כך שאפשר לפדות בעלת מום קבוע וממילא 'קלישא קדושתה', ומאידך גיסא כשאדם הטיל את המום א"א לפדות את הבהמה ("לא תאכל כל תועבה") ולכן אסור ואינו לוקה. נעסוק בדברי האחיעזר בהמשך. הדבר-יהושע (ג, אבה"ע, ז, ג) הציע דיוק נוסף: דווקא לאדם אחר מותר להטיל מום, אבל האדם הראשון חייב גם על המום השני, ע"ש. ערוך השולחן (איסורי מזבח נא, ו) סבר שהרמב"ם נקט 'אחר' לרבותא, דהיינו אפילו מישהו אחר שלא עבר, פטור – וכ"ש הראשון.

ב. מדובר במום שיכול להתרפא ולכן הוא נחשב מום עובר. לפי כיוון זה, חכמים סוברים שאפילו במום עובר אפשר להטיל מום (ולדעת הרא"ש, גם במקרה כזה אסור מדרבנן²⁷ ובאחזו דם התירו משום פסידא).²⁸

במישור העקרוני, ברובד הדאורייתא, לפנינו שלוש שיטות מרכזיות:

א. ר"מ – אסור להטיל מום בבעל מום.

ב. רבנן ע"פ הרמב"ם (וע"פ הצעתם הראשונה של תוספות) – אסור להטיל מום בבעל מום עובר אך מותר²⁹ בבעל מום קבוע.

ג. רבנן ע"פ הרא"ש (וע"פ הצעתם השנייה של תוספות) – מותר להטיל מום בבעל מום קבוע ועובר.

בעוד שתי השיטות האחרונות מובנות, לא ברור מדוע סבור ר"מ שיש איסור בהטלת מום בבהמה בעלת מום. אפשרות אחת היא לראות במעשה זה זלזול בקודשים שקיים גם לאחר שיש מום בבהמה – בהתאם לטעם הראשון שהצענו לעיל. אפשרות נוספת, התואמת את הטעם השני שהצענו לעיל, היא שעצם המעשה הפך להיות 'מעשה אסור', גם אם אין לכך את מלוא ההשלכות. ר' אלחנן וסרמן (תורת ראשי הישיבות נדרים, עמ' תעב) הגדיר זאת כך: "אף שהמום השני אינו מוסיף פסול בפועל, מ"מ כיון שמצד עצמו הוא ראוי לפסול אילו לא היה המום הראשון, אסור".³⁰

27. בפרי"צחק א מ כתב שבזמן הזה, משום 'מהרה יבנה המקדש', הבהמות מוגדרות כבעלות מום עובר ולכן אסור רק מדרבנן. הדבר יכול להתאים גם לשיטת הרמב"ם הסובר שבזמן הזה כמו במום עובר, יש איסור. מובן שנצטרך להסביר מדוע במום עובר לוקה ובה"ז לא.

28. הגרי"ז (תמורה כא ע"א) דייק שההבדל בין קבוע לעובר הוא שבקבוע אפילו חכמים לא אסרו. הגר"א (יו"ד שיג, ט) סובר שחכמים אסרו בין בקבוע בין בעובר.

29. היחס בין הלכה ח', "מטיל מום בבעל מום אינו לוקה", להלכה ז', "מטיל מום בזה"ז אסור בלאו ואינו לוקה" לא ברור. אפשר שדווקא בזמן הזה יש איסור לאו אבל בבעל מום מותר לכתחילה (ואסור מדרבנן), ואפשר שיש זהות והרמב"ם פירט רק בהלכה הראשונה. מובן שכל זה שייך רק אם אנו סוברים שיש איסור דאורייתא בזמן הזה. ניסוח הדברים כאן הוא אליבא דהכס"מ (וכן לח"מ ומהר"י קורקוס) הסובר שהרמב"ם פסק כחכמים, וראה עוד להלן.

30. השווה לדבריו בקובץ-שמועות, שבועות, סי' ג. דוגמה נוספת למעשה שהפך למעשה איסור גם לאחר שאיבד את טעמו אפשר למצוא באיסור על כהן טמא לאכול תרומה טמאה (רמב"ם, תרומות ז, א), אף שאין על כך חיוב וכלשון הגמרא (סנהדרין פג ע"א): "אמר שמואל אמר רבי אליעזר: מניין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה? שנאמר 'ומתו בו כי יחללהו', פרט לזו שמחוללת ועומדת".

את התפיסה שהמעשה עצמו הפך להיות מעשה אסור תמך הגרב"ד פוברסקי (זבחים כט ע"ב) מהשוואתו של הרמב"ם בין מטיל מום בקודשים ל"מחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים":

כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים, הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב. מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה, שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים, ואף על פי כן אינו לוקה שאין המחשבה מעשה. (רמב"ם, פסולי המוקדשין יח, א-ב)

אם כן, כל "מחשבה שאינה נכונה" היא מחשבה רעה, גם אם אינה מוסיפה פסול בקורבן; וביאר הרב פוברסקי:

באיסור לא יחשב שפיר י"ל דכל מחשבה ומחשבה של פיגול מחשבה שאינה נכונה היא ועדיין אסור בה גם כששחט שלא לשמה והקרבתו כבר פסול ולכך חשיב זה כלאו שאין בו מעשה כיון דהלאו הוא עצם המחשבה רעה בין שנפסל הקרבן בכך בין שאינו נפסל בכך.

ההשוואה להטלת מום ברורה: שניהם מעשים פסולים המסיטים את הקרבן ממסלולו ולכן אין לעשותם גם אם הקורבן כבר נפסל.

שאלה נוספת שיש לשאול על שיטת ר"מ היא: מה ההבדל בין בהמה בעלת מום לבין בהמת קודשים בזמן הזה - שלחלק מהדעות לא נאסר להטיל בה מום? ר"י מאורליינש (הובאו דבריו בתוספות ר' אלחנן, ע"ז יג ע"ב) כתב בשיטת ר"מ כי ההבדל בין בעל מום לזמן הזה הוא שבזמן הזה אין כלל בהמות ראויות, ואילו בבעלת מום רק בהמה זו אינה ראויה. לפי הסברו של ר"א וסרמן יש לומר שאומנם הטלת מום הוגדרה כמעשה איסור, אך לא הוגדרה כך במצבים שבהם אין כל קשר למזבח, כמו בזמן הזה. לעומת זאת, לפי ההסבר השני, מצד ביזיון, הדברים מדויקים יותר: ביזיון שייך רק כאשר קיים קשר למזבח, וקשר כזה ישנו רק אם 'במינו' קרב לגבי המזבח.

את שיטתו של הרמב"ם, הסבור שאסור להטיל מום בבעל מום עובר אך מותר בבעל מום קבוע, יש להבין לאור טעם ההרחקה מן המזבח - אלא שזו נמדדת על פי מבחן התוצאה.³¹ בהמה בעלת מום קבוע רחוקה מן המזבח, ולכן המטיל בה מום לא מתחייב; לעומת זאת, המטיל מום בבעלת מום עובר מרחיק אותה עולמית מן המזבח ולכן לוקה.

גם את דברי הרא"ש נראה להסביר על פי טעם ההרחקה מן המזבח, אך יש להוסיף שאין זה משנה אם הבהמה רחוקה כעת מהמזבח באופן זמני או קבוע. הטלת מום אסורה

31. ר' משולם סולוביצ'יק (מנחות נו ע"ב) הלך בדרך זו וכתב שהרמב"ם סובר שלוקה רק במקום ש'אהנו מעשיו'. את דבריו תמך ר' משולם בדברי הרמב"ם במקום אחר (טומאת צרעת י, א): "התולש סימני טומאה בין כולן בין מקצתן... אבל אינו לוקה עד שיועילו מעשיו ואם לא הועילו אינו לוקה".

משום שהיא מרחיקה את הבהמה מן המזבח ולפיכך אין משמעות להרחקת הרחוקים בלאו הכי. לחילופין ניתן לראות זאת כעיקרון בדיני מומים ולטעון כי מום עובר הוא מום לכל דבר,³² והעובדה שהבהמה עתידה להיראות אינה מעלה או מורידה.

נושא הקשור להטלת מום בבהמה בעלת מום הוא הטלת מום במוקצה ונעבד – הפסולים בלאו הכי. דיוננו עד כה עסק בבהמה בעלת מום, וייתכן שדווקא בהקשר זה אין למום הנוסף כל משמעות והוא אינו משנה דבר במעמדה של הבהמה. אפשר אפוא שנפטור מטיל מום בבעל מום אך נחייב מטיל מום במוקצה ונעבד.

האחרונים עסקו בשאלה זו מכמה צדדים. המנחת חינוך סבר שמטיל מום בשאר פסולים מותר לכתחילה, גם למי שאוסר להטיל מום בבעל מום. לדבריו, בעל מום חזי לדמי, ולכן יש לאסור הטלת מום בהם, ואילו שאר פסולים אינם ראויים גם לא לדמי.

האחיעזר (ב, יורה דעה, סי' לג, ד"ה וזהי דאיבעי) חלק על דבריו,³³ וביסס את דעתו על מחלוקת הראשונים במטיל מום בבעלת מום. ר' חיים עוזר הציע שמוקד המחלוקת הוא הדיון על מעמדה של בהמה בעלת מום: האם 'קלישא קדושתה' בעקבות המום הראשון או לא. לפי הרמב"ם, אליבא דהאחיעזר, הקדושה נחלשת ולכן נעלם חיוב המלקות:

דפסוהמ"ק לאחר פדיונו בין לר"מ בין לחכמים מותר להטיל בו מום וי"ל לרבנן דגם קודם שנפדו כיון שראוי לפדיון ובידו להפקיע קדושתו ע"י פדיון אמטו להכי לא אסרה התורה להטיל מום בקדושה קלישתא דהא בידו הוא להפקיע הקדושה וכיון דחזי לפדיון כפסוהמ"ק שנפדו דמי לענין זה, משא"כ בכל הפסולין דניהו דלא חזי להקרבה אבל עכ"פ קדושת הגוף דאית בה אין בידו להפקיע ע"י פדיון להכי גם לחכמים אסור מן התורה להטיל בו מום.

(אחיעזר, ב, יורה דעה, סי' לג, ד"ה וזהי דאיבעי)

32. השווה מדרש תנאים (דברים פרק טו, כא): "ומנ' לעשות העוברין כקבועין בל תזבח הרי אתה דן נאמר כאן 'רע' ונאמר להלן (יז, א) 'רע', מה להלן עשה את העוברין כקבוע אף כאן נעשה את העוברין כקבוע". כך נראה גם מהמנחת חינוך (מצווה רפז, ד"ה וכבר כתבתי) שמסיק שלדעת הרא"ש לוקים על הטלת מום עובר מפני שיש זהות מלאה בין מום קבוע לעובר. הדבר יהושע (ח"ג, אבן העזר, ז, ג) חלק על דבריו וביאר כדברינו למעלה: "אכן לפענ"ד אין דברי המנ"ח מוכרחין כלל דשפיר י"ל דאף לדעת הרא"ש המטיל מום עובר אינו לוקה דכה"ג אכתי תמים הוא והא דמתיר להטיל מום קבוע במום עובר היינו משום דנהי דתמים הוא מ"מ אינו עכשיו לרצון כל זמן שלא עבר המום שהרי אינו ראוי להקרבה למזבח לרצות ולשון לרצון משמע שעכשיו שיהי' לרצון ולא דמי ללשון אשר לא יקריבו דממעטינן בתמורה ל"ג א' מום עובר היינו משום דלא יקריבו הוא לשון עתיד משא"כ לרצון בהווה משמע".

33. גם ר' חיים (בכורות לג ע"ב) סבר שיש איסור בהטלת מום בפסולים כרובע ונרבע. לדעתו, מותר להטיל מום בקורבנות שהתמעטו מדין הקרבה – בע"מ ותמורת בכור ומעשר – אבל לא בקורבנות פסולים בעלמא.

לעומת דעת חכמים, ר"מ סבור שבכור בעל מום קדוש כמקודם ואינו יורד למדרגת 'פסולי המוקדשין אחר פדיונו'; ונראה שר"מ אינו מקבל את טענת 'בידו להפקיע קדושה'.³⁴ אם כן, אליבא דהרמב"ם השיקולים המתירים הטלת מום בבעל מום הם 'קלישא קדושתה' ו'בידו להפקיע קדושתה'. כאשר שיקולים אלו אינם קיימים – כלומר במוקצה ונעבד שאין אפשרות לפדותם – אין כל מקום להתיר הטלת מום.

לעומת זאת, תוספות והרא"ש סבורים שההיתר בהטלת מום בבעל מום אינו קשור לקלישת הקדושה אלא לכך שהבהמה אינה ראויה, ולכן מותר להטיל גם בבעלת מום עובר, וגם אם המום הראשון הוטל בידי אדם. מאותה סיבה יש להתיר הטלת מום במוקצה ונעבד, אליבא דתוספות ורא"ש, גם לפי האחיעזר.

3. תמורת בכור ומעשר

סיוג נוסף של הדין כבר פגשנו לעיל כאשר דנו בסוגיה במסכת תמורה:

אמר רבא בר רב עזא, בען במערבא: המטיל מום בתמורת בכור ומעשר מהו? מי אמרינן, כיון דלא קריבן – לא מיחייב, או דילמא: כיון דקדשו – מיחייב? א"ל אביי: ותיבעי לך המטיל מום בתשיעי של מעשר! אלא מאי שנא תשיעי דלא קמיבעיא לך – דרחמנא מעטיה עשירי להוציא התשיעי, ה"נ – רחמנא מעטינהו לא תפדה קדש הם – הם קריבין, ואין תמורתן קריבה. (תמורה ו ע"ב)

תוספות על אתר מסבירים שספקם של בני מערבא אינו תלוי במחלוקת התנאים לגבי הטלת מום בבהמה בעלת מום שכן:

אפילו למ"ד התם לוקה משום דחזיא להקרבה קודם המום אבל הני דלא חזיא לעולם להקרבה לא לקי או לא שנא.

המטיל מום בבעל מום לוקה, למי שסבור כך, משום שהבהמה הייתה ראויה להקרבה קודם המום, ודי בזה כדי לחייב מלקות את המטיל בה מום.

על דברי תוספות הללו הקשה רע"א ושאל מדוע לא השתמשו בחלוקה המופיעה במסכת ע"ז בין 'בזמן הזה' ל'בעל מום', הלוא גם תמורת בכור ומעשר אינה ראויה לא לגופי ולא לדמי – כמו בזמן הזה' ושלא כמו 'בעל מום'! אפשר להציע שתוספות מבינים מעט אחרת את הדין. אכן, תמורת בכור ומעשר אינה ראויה לגופי או לדמי, אולם העובדה שהיא מגיעה מכוח קדושת בכור קושרת אותה למזבח וממילא ייתכן שהטלת מום בה אסורה.

34. השווה גיטין לט ע"א: "וא"ר יוסי בר' חנינא: ענבים העומדות ליבצר איכא בינייהו, דרבי מאיר סבר: כבצורות דמיין ורבנן סברי: לאו כבצורות דמיין" ויש לחלק ואכמ"ל.

ייתכן להבין את הדיון מזווית ה'ביזיון' ולהסביר שהדיון הוא האם במקרה כזה ישנו ביזיון או שנדרשת 'קדושת הקרבה' של ממש – כפי שנקבע למסקנה.³⁵

תוספות ממשיכים ועושים צריכותא גם למ"ד שאין לוקים על הטלת מום בבעל מום:

ולמ"ד התם אינו לוקה היינו משום דמעיקרא נמי היה בו מום אבל הכא דמעיקרא היה תם לקי או לא שנא.

כלומר גם למי שסבור שאינו לוקה על מום בבעלת מום, ייתכן שתמורת בכור ומעשר שאין בה כל מום שונה והמום בה אסור – ודברים אלו מתקשרים לשאלתנו לעיל בדבר מום במוקצה ונעבד.

4. גרמא

היבט נוסף שיש לדון בו בהקשר של מטיל מום בקודשים הוא גרמא. הסוגיה במנחות דנה בשאלה זו במפורש ומביאה ברייתא:

וכל מום לא יהיה בו – אין לי אלא שלא יהא בו מום, מנין שלא יגרם לו ע"י אחרים, שלא יניח בצק או דבילה על גבי האוזן כדי שיבא הכלב ויטלנו? ת"ל: כל מום, אמר מום ואמר כל מום. (מנחות נו ע"ב)

כפי שכבר ציינו, קיומם של שני ציווים – עשה ולא תעשה – מביא אותנו לבחון את היחס ביניהם: האם אלו שני נוסחים זהים לאותו עניין או שהם שונים? ואם שונים, האם הם מלמדים זה על זה? בגמרא במנחות מבואר שר"מ וחכמים נחלקו בדיוק בשאלה זו, דהיינו האם המוקד הוא העשה או הלאו. דומה שעצם העמדת המחלוקת סביב שאלה זו טוענת שיש משמעות שונה לציווים.³⁶

אחד ההסברים³⁷ להבדל בין שבת לשמיטה בעניין גרמא, בהנחה שאכן יש הבדל כזה, הוא שבשביעית אנו מצוויים לדאוג לשביתת הארץ מכוח עשה, בעוד בשבת הדרישה היא

35. אפשר להציע ששאלת רע"א תלויה במעמד תמורת בכור הנאכלת במומה לבעלים. הראשונים נחלקו מי הם הבעלים במקרה זה: תוספות (זבחים עה ע"ב, ד"ה בכור) סוברים שהבעלים הוא ישראל ואילו הרמב"ם (תמורה ג, ב) שהבעלים הוא כוהן (וראה מקדש דוד יד, א שתלה את המחלוקת בשאלה האם דין מומן בבכור קשור להיותו פטר רחם או לקדושה שבו). לדברי הרמב"ם, אף שתמורת בכור אינה ראויה לא לגופי ולא לדמי, יש משמעות לקדושתה המקורית ולכן יש הו"א שאסור להטיל מום ולמסקנה מותר כיוון שלא הייתה ראויה מעולם – בניגוד לבעל מום שהיה ראוי בעבר. לעומת זאת, לפי תוספות, מה שנתפס בתמורה הוא אלמנט מינורי מהקדושה המקורית. לפי גישה זו אפשר היה לחלק בין בעל מום לבין תמורת בכור הדומה לקודשים בזמן הזה וכהצעת רע"א.

36. הקרית ספר (אסורי מזבח א) טען להשוואה בין שני חלקי הפסוק: "הטיל מום בבעלת מום אינו לוקה דדרשינן כולי קרא תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו דמשמע תמים הראוי לרצון אמרתי לך דכל מום לא תטיל בו אבל בעל מום לא".

37. לעניין זה ראה כרם ציון השלם, אוצר השביעית, סימן יב.

שלא לעשות מלאכה ותו לא ולכן גרמא מותר. ייתכן שיש ליטול הבדל זה ולהשתמש בו גם בנידון שלנו: אפשר ש"כל מום לא יהיה בו" אוסר לעשות מלאכה בידיים, ואילו "תמים יהיה" מתאר מחויבות רחבה יותר ואוסר גם גרמא.

כך או כך, הגמרא מלמדת שגם הלאו עוסק בגרמא מכוח ייתור המילה "כל". אכן, העניין נתון במחלוקת תנאים: רק חכמים אוסרים גרמא, בעוד לר"מ, הדורש מ"כל" את איסור הטלת מום בבעל מום, אין מקור לאיסור גרמא.

הרמב"ם (בכורות ב, ח) פסק את הברייתא, אך לא הזכיר מלקות או איסור:

הרגיל לבכור שיפול בו מום כגון שנתן דבילה על אזנו עד שבא כלב ונטלה וחתך אזנו, או שהלך בין ברזל ועששיות של זכוכית כדי שתקטע ידו ונקטעה, או שאמר לנכרי להטיל בו מום הרי זה לא ישחוט עליו, זה הכלל כל מום שנעשה לדעתו אסור לו לשחוט עליו ואם נעשה שלא לדעתו הרי זה שוחט עליו.

המחנה-אפרים והמנחת-חינוך (ד"ה והנה מבואר; וכי תשאל) סברו שהרמב"ם פסק כר"מ ואסר הטלת מום בבעל מום ולכן לדבריו אין איסור מן התורה בגרמא. הכס"מ והלח"מ סברו הפוך; לדבריהם, בבעל מום פסק הרמב"ם כחכמים (כלומר שמוותר להטיל מום בבעל מום) ועל כורחך שלדעתו בגרמא יש איסור דאורייתא. לשיטתם צריך לומר³⁸ שאין לוקים על גרמא כיוון שזהו ריבוי שאין לוקים עליו, כשם שאין לוקים על חצי שיעור שהתרבה מ"כל חלב".³⁹ המנחת-חינוך (ד"ה והנה מבואר) כתב שלא מצינו בשום מקום שלוקים על גרמא. לדבריו, גרמא היא מחלוקת ר"מ ורבנן ולאחר מכן רמב"ם (כר"מ) ותוספות ורא"ש (כרבנן).

כיוון מחודש הצייע ר' משולם סולוביצ'יק (מנחות נו ע"ב, ד"ה והוסיף מרן ז"ל) וביאר שהרמב"ם אימץ את החלוקה של תוספות לחכמים במשנה וחכמים בברייתא ופסק כחכמים של המשנה. בעוד חכמים של הברייתא מתירים הטלת מום בבעל מום וממילא "כל מום" משמש אותם לאיסור גרמא, חכמים של המשנה מקבלים שאין מלקות משום "תמים יהיה" והבהמה אינה תמימה, אך לשיטתם יש איסור מצד "כל מום לא יהיה בו". דברים אלו דומים להצעתנו בשיטת הרמב"ם על אודות הטלת מום 'בזמן הזה' כך שאף שיש איסור לאו, הוא אינו שלם.

38. ראה בית אפרים, יו"ד, סי' עה.

39. בעוד בהקשר של בעל מום נראה שמדובר בטענה פורמאלית (לא לוקים על דברים שנדרשו מריבוי), בגרמא ההשוואה ל"כל חלב" מהותית יותר, שכן בחלב האיסור הבסיסי הוא אכילת כזית אבל אנחנו מרבים גם את המעטפת - את מי שעובר על העבירה אבל לא לפי הכללים ההלכתיים.

עלינו לשים לב שהחלוקה הזו שונה מהחלוקה של תוספות הסוברים שחכמים במשנה ובברייתא הם אותה דעה אלא שנחלקו בדינים שונים. לפי ר' משולם מדובר בדעות חלוקות, ולמעשה לפנינו שלוש דעות בהבנת דברי חכמים:

- א. תוספות – חכמים הם עמדה אחת המתירה הטלת מום בבעל מום.
- ב. רמב"ם – חכמים במשנה סוברים שהטלת מום בבעל מום אסורה אך אין מלקות והלכה כמותם; לעומת זאת, חכמים בברייתא מתירים לגמרי.
- ג. בה"ג – חכמים במשנה ובברייתא סוברים שהטלת מום בבעל מום אסורה כולל מלקות. ההשלכה על גרמא מיידית: אם מותר להטיל מום יש איסור בגרמא, אך אם אסור – גרמא מותרת.

ה. מחמץ אחר מחמץ

הטלת מום שייכת בקורבן מן הבהמה בלבד, אך לדיונים שערכנו יש משמעות גם לעולם של מנחות; וקישור זה נעשה כבר בתלמוד. סוגיית מטיל מום מופיעה במסכת מנחות בהקשר של מחמץ אחר מחמץ, והשוואה זו רומזת שהבעיה במחמץ דומה למום: זוהי תופעה פגומה, אפילו בזויה, שמתרחשת בקורבן ומונעת את הקרבתו וריצויו.

תוספות (מנחות נו ע"ב, ד"ה הכל) ממשיכים עם סברה זו 'עד הסוף', ותמהים מדוע מחמץ אחר מחמץ חייב, הלוא מנחת חמץ אינה ראויה לא לגופי ולא לדמי, כאשר על פי העקרונות שנלמדו לעיל, המטיל בה 'מום', המחמץ, בשלב זה – צריך להיות פטור/מותר.

תוספות מתרצים שני תירוצים:

וי"ל דבזמן הזה יש לפטור יותר; ועוד דבמחמץ מיחייבי טפי כדאמר הכא דאפילו מאן דפטר מטיל מום בבעל מום מודה במחמץ אחר מחמץ דחייב.

תשובתם הראשונה מקבלת את הנחת היסוד של השאלה, ומסבירה שקורבן בזמן הזה ראוי פחות ממנחה שהתחמצה, כנראה משום שמנחה שהתחמצה לפחות הייתה ראויה אי-פעם וקשורה לקדושת המזבח.⁴⁰ התשובה השנייה טוענת שמחמץ אחר מחמץ הוא מחוץ 'למגרש' ואינו קשור למחלוקת בבעל מום. אפשר להסביר שהאיסור בחימוץ אינו עצם החימוץ אלא

40. סברה בנידון זה הובאה בשם ר"י אורליינש וציטטונה למעלה: מנחה מחומצת יש במינה שעולה לגבי מזבח, משא"כ בזמן הזה ששום דבר לא עולה.

עשיית המנחה על ידי חימוץ,⁴¹ ולכן כל אדם שמתעסק במנחת חמץ ועושה דבר־מה משמעותי – לוקה.⁴² השלטי גיבורים (שבועות פד) ניסח זאת היטב:

אבל אין לדמות... למחמץ אחר מחמץ ומסרס אחר מסרס דהתם שום אחד מנייהו לא עביד מעשה כמעשה שעשה הראשון, אלא כל חד עביד מעשה חדש ומחדש דבר במה שלא היה עשוי כבר. דמחמץ אחר מחמץ פירושו שלש הא' בחימוץ ובא אחר ואפה שהראשון לא עשה מעשה גמור והשני מסייע... משא"כ במטיל מום בבע"מ דכשהבהמה בע"מ ובא אחר והטיל בה מום אינו מחדש בה שום דבר⁴³ שלא היה בה גם כן מתחילה ומעשה הראשון הוה מעשה גמור.

ו. סיכום

- א. איסור הטלת מום בבהמת הקדש הוא איסור תורה שאינו מפורש בתורה, וחכמים הוצרכו ללומדו על ידי דרשה. אף שהאיסור עצמו ברור, אופיו דורש לימוד; ולאורך המאמר הוצגו שלושה כיוונים מרכזיים.
- ב. דנו בשתי האפשרויות האינטואיטיביות; ביזיון קדשים והפסד ממון הקדש, ובזו המחודשת: איסור הרחקת קורבן ראוי מן המזבח. כפי שהראינו, לכל אחת מן האפשרויות מקורות ברורים ונראה שהתמונה השלמה מורכבת מכולן יחד. כדי לחדד את ההבדלים דנו בנפקא־מינות שונות: הטלת מום בגרמא, הטלת מום בבהמת הקדש בעלת מום ועוד.
- ג. בשולי הדברים הערנו שאותן סברות ואפשרויות שהעלנו ביחס לבהמה עשויות לבוא לידי ביטוי בתחומים משיקים, כגון פסול מנחות, ועניין זה עוד צריך תלמוד.

41. האחרונים דנו בכך בשיטת הרמב"ם, ראה הפניות בספר המפתח, הל' מעשה הקרבנות יב, יד.

42. ראה מימרת רב פפא (נו ע"א) ומחלוקת רש"י ותוספות עליה כיצד יש לקבוע מהי מלאכה משמעותית.

43. ראה בעניין זה בשפתי־מלך שרצה לדייק מהרמב"ם (הל' איסורי מזבח א, ח): "ואפשר לומר דבציור כגון זה לא נתחייב מטיל מום בבעל מום דאם לדוגמא אחד סמא את העין ובא השני ועקרה לגמרי מכין דהוא באותו אבר לא נחשב למום חדש".

עבודת

המקדש

שמן המשחה – מצוותו לדורות

א. מבוא

ב. משיחת הכלים

1. משיחת הכלים בחנוכת המשכן – מעשה חד-פעמי
2. ספרי וירושלמי: כל הכלים התקדשו במשיחת כלי המשכן
3. רש"י ותוספות: קידוש הכלים לדורות – מחלוקת תנאים
- ג. משיחת כוהן גדול לדורות
- ד. משיחת כוהן משוח מלחמה
- ה. משיחת מלכים
- ו. גניזת שמן המשחה
- ז. המצווה לדורות

1. ראשונים: שמן המשחה נעשה רק על ידי משה ויש איסור לעשותו אחר
 2. הרמב"ם: אין איסור אך בפועל לא נעשה אחר
 3. המצווה לדורות לשיטות אלו
 4. שמן המשחה תלוי בנוכחות הארון
 5. מעשה נס בשמן המשחה – מחלוקת תנאים
 6. המפסם את השמן לציבור
 7. ראב"ע ואחרונים: מצווה לעשות שמן המשחה בכל זמן
- ח. סיכום

א. מבוא

שמן המשחה הוא שמן ייחודי שהכין משה במדבר לפני הקמת המשכן "מוכן לדברים שצריכין משיחה" – כלשון הרמב"ם (הל' כלי המקדש א, א). השמן נעשה מתערובת של שמן זית, כמה מיני בשמים (בשמים-ראש, מר-דרור, קנמון-בשם, וקדה) ומים – כמפורש בתורה.¹ באופן כללי, מצאנו בכתובים ובדברי חז"ל כמה שימושים לשמן המשחה:

1. משיחת המשכן וכליו; 2. משיחת אהרן ובניו בימי המילואים; 3. משיחת בגדי הכהונה; 4. משיחת כוהן גדול לדורות; 5. משיחת כוהן משוח מלחמה; 6. משיחת מלכי בית דוד.

מאמר זה יתמקד במצוות שמן המשחה, בהכנתו, בשימושו לדורות ובגניזתו. ראשית יתמקד הדיון במצוות משיחת הכלים, ובהתחקת אחר מקורותיו של דין משיחת הכוהן

1. ראה שמות ל, כג-כה.

הגדול, המלך, ומשוח מלחמה; בהמשך, יעסוק המאמר בגניזת שמן המשחה בסוף ימי הבית הראשון, ולאור זאת במשמעות המצווה לדורות.

ב. משיחת הכלים

1. משיחת הכלים בחנוכת המשכן – מעשה חד-פעמי

הציווי על משיחת המשכן וכליו, וכן על משיחת אהרן ובניו ובגדי הכהונה, מוזכר בפרשת תצווה ובפרשת כי-תשא: "ולקחת מן הדם אשר על המזבח, ומשמן המשחה, והזית על אהרן ועל בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו אתו..." (שמות כט, כא); "ומשחת בו את אהל מועד ואת ארון העדות... ואת אהרן ואת בניו תמשח" (שם ל, כו-ל).² כך אכן נעשה בפועל כמתואר בפרשת נשא: "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש אותם" (במדבר ז, א).

חז"ל מציינים כי משיחת המשכן, כליו, ובגדי הכהונה הייתה חד-פעמית בימי משה: "כל הכלים שעשה משה, משיחתו מקדשתו; מכאן ואילך, עבודתו מחנכתו" (שבועות טו ע"א).³ על השאלה המתבקשת, מדוע אין הציווי על משיחת הכלים נוהג לדורות – כלומר שכל כלי חדש מכלי המקדש יתקדש במשיחה⁴ – משיבה הגמרא כי התורה עצמה הגדירה את המשיחה בשמן המשחה כמעשה חד-פעמי וייחודי: "שאני התם, דאמר קרא: 'וימשחם ויקדש אותם', אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה" (שם).⁵

אם כן כיצד יתקדשו הכלים מחנוכת המשכן ולהבא? הגמרא (שם) מבארת שכל הכלים המובאים למקדש מכאן ואילך, מתקדשים בעבודת הקודש עצמה: "'אשר ישרתו במ בקודש' (במדבר ד, יב) – תלאן הכתוב בשרות".

אפשר היה להעלות על הדעת שאומנם אין צורך במשיחה, אך אם יימשחו כלים בעתיד הם יתקדשו; אלא שהגמרא דוחה אפשרות זו: "אימא: אותם במשיחה, לדורות או במשיחה או בעבודה! אמר רב פפא, אמר קרא: אשר ישרתו במ בקדש, תלאן הכתוב בשרות". כך משתמע גם מלשון המכילתא דרשב"י (לשמות ל, כו): "יכול יהוא כל הכלים טעונין משיחה לדורות? תלמוד לומר 'אשר ישרתו במ בקדש' – בשרות בלבד הן מתקדשין"; וכך כתב המאירי (על שבועות, שם) במפורש: "אבל מכאן ואילך בכל הדורות עבודתו מחנכתו, רצה

2. ראה גם שמות מ, ט-טו ועוד.

3. וכן: סנהדרין טז ע"ב; יומא יב ע"ב.

4. הגמרא (שבועות שם) מבקשת גם להסתמך על הייתור "וכן תעשו" (שמות כה, ט) וללמוד ממנו "לדורות".

5. ראה יד רמ"ה (סנהדרין טז ע"ב) המסביר את המיעוט כך: "מדהוה ליה למיכתב ויקדש[ם] וכתב ויקדש אותם שמע מיניה למעוטי מהאי קרא משיחה מדורות לגמרי". אומנם, מדברי הספרי שיובאו להלן משתמע שהדרשה היא מכפל המקראות.

לומר שלא היו מושחין אותם כלל ומשנתחנכו לעבודתם נתקדשו, ואפילו היו מושחין אותם לא היו מתקדשין אלא בעבודה".⁶

הרמב"ם הביא את דברי הגמרא להלכה וכתב:

כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה, שנאמר: "וימשחם ויקדש אותם". ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן – נתקדשו, שנאמר: "אשר ישרתו בם בקודש", בשירותם הם מתקדשין. (רמב"ם, הל' כלי המקדש א, יב)⁷

2. ספרי וירושלמי: כל הכלים התקדשו במשיחת כלי המשכן

בספרי מובאת דרשה שונה מזו המובאת בגמרא:

רבי אומר "וימשחם ויקדש אותם" למה נאמר? והלא כבר נאמר "וימשח אותם ויקדש אותם" ומה תלמוד לומר "וימשחם ויקדש אותם"? מגיד שבמשיחתן של אלו, הוקדשו כל הכלים לעתיד לבוא. (ספרי, נשא, פיס' מד)

מדברי הספרי נראה שרבי סובר שכל הכלים טעונים משיחה כדי לקדשם, אלא שהמשיחה הראשונה הועילה לכלים שנמשחו ולכל הכלים שיכינו בעתיד, כעין 'קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא' וכאילו "משחו כל הכלים לדורות במשיחה זו" כלשון הנצי"ב בפירושו לספרי. על פי זה נראה ששיטת רבי שונה משיטת הברייתא לעיל, ולדעתו כל כלי מתקדש מיד בעצם הקדשתו והזמנתו לעבודה שכן כל כלי המקדש מתקדשים מכוח משיחתם של הכלים הראשונים – גם מבלי שתיעשה בהם עבודה.⁸

ייתכן שזוהי גם דעת הירושלמי המלמד כי:

כלי שרת מאימתי הן קדושין מיד או בשעת התשמיש? אין תימר מיד ניחא. אין תימר בשעת התשמיש כאחת הן קדושין? ניחא של משה שנתקדשו בשמן המשחה. ברם של שלמה כאחת הן קדושין ומתקדשין? בכניסתן לארץ היו מפנין מתוך של

6. מאידך גיסא, ראה דברינו להלן הערה 12 בדעת רש"י. ראה גם בספר הר אפרים (סי' יד) שחידש על פי דברי הגמרא כי אילו יהיה צורך להכין ארון ברית חדש, הוא לא יתקדש אלא בשמן המשחה (משום שאין בארון שירות או עבודה).

7. אומנם בספר המצוות (עשה לה) הביא הרמב"ם את דברי הספרי שיובאו להלן וכתב: "וכבר נמשח בו המשכן וכל כליו. ולא ימשחו בו הכלים לדורות כי בבאור אמרו בסיפרי שבמשיחתן שלאילו, כלומר כלי המשכן, הוקדשו כל הכלים לעתיד לבא". אכן, אפשר שהרמב"ם לא הבין את הספרי כפי שיובן להלן, או שהביאו רק לשם עצם הדין, דהיינו שאין צורך במשיחה לעתיד. יש שדייקו מלשון הרמב"ם שגם כלים שעשה משה לאחר חנוכת המשכן צריכים משיחה, אך ראה שו"ת חת"ס (א, או"ח, לז) שכתב כי פשוט שלאחר חנוכת המשכן אין יותר משיחה בכלים, גם אם נעשו על ידי משה בעצמו.

8. כך פירש גם החסדי-דוד על הספרי. אך ראה להלן הערה 13 פירוש אחר בדברי רבי הללו.

משה לתוך של שלמה, לא היה שם של משה כאחת הן קדושין ומתקדשין? ובעלייתן
מן הגולה היו מפנין מתוך של שלמה לתוך שלהם, לא היה שם של שלמה כאחת הן
קדושין ומתקדשין? (ירושלמי יומא ג, ו)

הירושלמי, בניגוד לבבלי, מתקשה כיצד כלי חול מתקדש בעבודה הראשונה וגם מקדש את
מה שבתוכו – "כאחת הן קדושין ומקדשין?" כלשונו, מעין 'צבת בצבת עשויה'. לכן נראה
שמסקנתו היא שכלי שרת קדושים מיד, ולא רק עם תחילת עבודתם, כדברי רבי בספרי.
אכן, יש חולקים על פירוש הירושלמי בדרך זו, ולדעתם יש לקרוא "כאחת הן קדושין
ומקדשין!", כקביעה ולא כשאלה, ולפי זה שיטת הירושלמי כשיטת הבבלי, כלומר שכלי
השרת מתקדשים בעבודתם.⁹

3. רש"י ותוספות: קידוש הכלים לדורות – מחלוקת תנאים

על אף האמור עד כה, כמה ראשונים סבורים שהקביעה "אותם במשיחה ולא לדורות
במשיחה" אינה אליבא דכולי עלמא וישנם תנאים הסוברים שגם לדורות יש דין משיחה
בכלים.

הגמרא במסכת מנחות מביאה את הברייתא הבאה:

"וימשחם ויקדש אותם" – רבי יאשיה אומר: מדת הלח נמשח בין מבפנים בין
מבחוץ, מדת יבש נמשחו מבפנים ואין נמשחו מבחוץ; רבי יונתן אומר: מדת הלח
נמשחו מבפנים ואין נמשחו מבחוץ, מדות יבש לא נמשחו כל עיקר. (מנחות נו ע"ב)

וכך מסבירה הגמרא את מחלוקת התנאים:

במאי קא מיפלגי? ב"אותם". רבי יאשיה סבר: "אותם" – למעוטי מדת יבש בחוץ,
ור' יונתן סבר: מדת יבש חול הוא ולא אצטריך קרא למעוטי, כי אצטריך קרא
למעוטי – מדת לח מבחוץ. (שם)

תוספות על אתר שואל:

וא"ת ההוא סוגיא דבריש פרק ב' דשבועות דדרשינן "אותם במשיחה ולא לדורות
במשיחה אלא בעבודה", כמאן? לא כר' יונתן ולא כר' יאשיה...

(תוס' שם, ד"ה רבי יאשיה)

מסקנת תוספות היא שהסוגיה שלפיה הכלים נמשחו רק בזמן חנוכת המשכן היא בהתאם
לשיטת ר' עקיבא, ואילו ר' יונתן ור' יאשיה חולקים על כך. אם כן, לשיטת ר' יונתן ור'
יאשיה – הסוברים שצריך למעט מ"אותם" דברים אחרים (קידוש מידת לח או יבש מבחוץ)

9. ראה: משך חכמה על הפטרת שבת ר"ח, ד"ה את המנחה; מקדש דוד ב, א. וראה בעניין זה בספר
המידות לחקר ההלכה מידה א, סיבה ומסובב, אות ז.

- אין לימוד הממעט משיחת הכלים לדורות, ולכן גם לדורות כל הכלים טעונים משיחה, כמו בימי משה.

לדברי התוספות ציין גם המשנה-למלך:

כתבו התוספות בפרק כל המנחות שדרשא זו דאותם במשיחה כו' היא דוקא לר"ע דאית ליה דמדת יבש לא נתקדשה, אבל למאן דאית ליה דנתקדשה מבפנים הא איצטריך קרא למעט מדת יבש מבחוץ. (משנה למלך, הל' כלי המקדש א, יב)¹⁰

ייתכן שגם רש"י סבור כדעת התוספות, וכך עולה מדבריו במסכת עבודה זרה (נב ע"ב). הגמרא שם מביאה את דרשתו של ר' יוסי בן שאול על הפסוק "כל הכלים אשר הזניח המלך אחז במלכותו במעלו הכנו והקדשנו" (דברי-הימים-ב כט, יט) ושואלת: "מאי לאו 'הכנו' - דאטבלינהו, 'הקדשנו' - דאקדישנהו...?", ומפרש רש"י: "והקדשנום דאקדישנהו - שחזרו ומשחום בשמן המשחה".¹¹

לכאורה, דברי רש"י תמוהים שהרי לדורות אין כלי המקדש צריכים משיחה. הרש"ש על אתר תמה על דברי רש"י מסוגיית הגמרא במסכת שבועות שהזכרנו לעיל, אך בהגהות מהר"ב רנשבורג הפנה לתוספות במנחות, ונראה שלדעתו רש"י פירש את דעת ר' יוסי בן שאול כדעת התנאים הממעטים מ"אותם" את קידוש כלי השרת, ולכן סובר שלדורות צריך משיחה.¹² כדברים האלו כתב גם החתם סופר,¹³ ועדיין יש לתמוה מה גרם לרש"י לתלות

10. בהמשך דבריו מקשה המשנה-למלך על הרמב"ם, שבמקום זה פסק כסוגיה בשבועות, כלומר כר"ע, ואילו בהמשך הפרק פסק שלא כר"ע. לתירוץ לקושיה ראה בספר המפתח שם.

11. כך כתב גם הריטב"א במקום בשם ר"י. הפסוק עוסק בטהרת המקדש בימי חזקיהו.

12. כך הבין גם בספר הר המוריה על הל' כלי המקדש א, יב. אך ראה בספר מזל שעה (על הרמב"ם הנ"ל) המפרש שלדעת רש"י, אף שלדורות הכלים מתקדשים בעבודה "על הצד היותר טוב היו מושחים אותם תחילה". דברים אלו סותרים לכאורה את פשט הסוגיה, ואת דברי המכילתא והמאירי שהובאו לעיל.

13. שו"ת חתם סופר, א, או"ח, סי' לז, וז"ל בסוף הסימן: "והשתא אתי שפיר דר' יונתן בן שאול הוה ס"ל הואיל והלכתא כת"ק דאותם ממעט כלי יבש א"כ ממילא לדורות בעי כלים משיחה, והיינו הכנו והקדשנו שמשחנו בשמן המשחה, אך רבי [שחולק שם על פירוש ר"י בן שאול לפסוק] לטעמיה אזיל דמדכתיב וימשחם דרש רבי שבמשיחת הכלים האלו הועיל לדורות, ומוכח דלדורות לא בעי משיחה, וע"כ הכנו והקדשנו שהקדישו אחרים תחתם ושפיר אמר החזרת לי אבידה". ראה גם בפירוש כתר כהונה על דברי הספרי שנזכרו לעיל. לדעתו, יש להסביר את דברי רבי כשיטה זו, והלשון "במשיחתן של אלו הוקדשו כל הכלים לעתיד לבוא" משמעה שאומנם כל הכלים לעתיד טעונים משיחה, אך אותם כלים שעשה משה לצורך עבודת המשכן לא יהיו טעונים משיחה לעתיד לבוא בימי מקדש הקבע של שלמה.

כך בדעת ר"י בן שאול. ייתכן שלהבנת רש"י המילה "הקדשנו" מתארת מעשה מיוחד, ולא רק חזרה לשגרת עבודה – שאינה ניכרת כקידוש חדש.¹⁴

גם לשון התוספתא בסוטה מתבארת לאור דברים אלו, וכך נאמר שם:

משנבנה בית ראשון נגנז אהל מועד ונגנזו עמו קרסיו ובריהיו ועמודיו ואדניו, ואף על פי כן לא היו משתמשין אלא בשלחן שעשה משה ומנורה שעשה משה, מנורה שעשה משה לא היתה צריכה שמן המשחה שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. (תוספתא [ליברמן] סוטה יג, א)

כלומר בניגוד לשאר הכלים החדשים שהוכנו למקדש שלמה והיו צריכים משיחה, המנורה שעשה משה לא הייתה צריכה משיחה מחודשת, שקדושה ראשונה, דהיינו קדושת המשכן, קידשה גם לעתיד, היינו למקדש הקבע.¹⁵

אכן, גם לשיטה זו אין דין זה אלא לכתחילה, אולם כאשר אין שמן המשחה, כגון בימי בית שני, הכלים מתקדשים בעבודה, וכדרך שמצאנו במינוי כוהן גדול – שלכתחילה צריך להתקדש בשמן המשחה ובריבוי בגדים, ואם אין אפשרות כזו (כגון שהכוהן הגדול נפסל באמצע יום הכיפורים), הוא מתקדש בעצם העבודה.¹⁶

14. מאידך גיסא, ניתן לפרש שדעת ר"י בן שאול אינה כדברי התנאים הסוברים שיש דין משיחה בכלים, אלא שלפנינו מקרה מיוחד, כעין משיחת מלך בן מלך על רקע מחלוקת (ראה הל' כלי המקדש א, יא), כלומר מצד הדין אכן לא היה צורך בקידוש, אבל כיוון ש"מרדו" בכלים אלה בימי אחז היה צורך בקידוש בשמן כדי לפרסם את קדושת הכלים.

15. ראה כתר כהונה על הספרי שם.

16. ראה כתר כהונה על הספרי שם, אות קמז (ע, ב). דבריו מיוסדים על סוגיית הגמרא ביומא (יב ע"א) המלמדת: "פשיטא: אירע בו פסול קודם תמיד של שחר, מחנכין אותו בתמיד של שחר. אלא, אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו... ורב פפא אמר: עבודתו מחנכתו. מי לא תניא: 'כל הכלים שעשה משה – משיחתן מקדשתן; מכאן ואילך – עבודתן מחנכתן'. הכא נמי – עבודתו מחנכתו". הראיה שמביא ר' פפא לדבריו היא מדין משיחת הכלים, ומכאן נלמד גם להפך, כלומר שכשם שכוהן גדול שצריך משיחה לדורות, אם אין שמן עבודתו מחנכתו, כך גם בכלים ואליבא דמאן דאמר שצריכים משיחה לדורות, אם אין שמן המשחה, עבודתם מחנכתם. אכן, ראייתו של הכתר-כהונה צריכה עיון, שהרי למ"ד לדורות במשיחה, גם בכלים, אם כן מניין לו שעבודתם מחנכתם? הלוא דין עבודתן מחנכתן אינו אלא לשיטת ר' עקיבא, הלומד דין זה מ"אותם" וכנ"ל, ואם כן הסוגיה הלומדת כוהן גדול ביום כיפור מכלי השרת, אינה אלא אליבא דרבי עקיבא, ולר' יונתן ור' יאשיהו הדרא קושיה לדוכתיה, וצ"ע.

ג. משיחת כוהן גדול לדורות

משיחת הכוהן הגדול לדורות הוזכרה בתורה בכמה מקומות, אך לא בצורה של ציווי ישיר. מעשה המשיחה מופיע בתורה באופן עקיף כאשר מתואר הכוהן הגדול בקשר למצווה שיש עליו או כסיבה לאיסור שחל עליו.

בפרשת הכוהן הגדול, בפרשת אמור, מובא מעשה המשיחה כתיאור הכוהן הגדול – קודם הציווי בנוגע לאיסורי הטומאה והאבלות על קרוביו, ואף כסיבה להם:

וְהִכֵּהוּ הַגָּדוֹל מֵאַחֵיו אֲשֶׁר יוֹצֵק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה... אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרֹעַ וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם. וְעַל כָּל נִפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֵא... וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יִחַלֵּל אֶת מִקְדָּשׁ אֲלֹהֵינוּ כִּי נִזְרַע שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֲלֵהֵינוּ עָלָיו... (ויקרא כא, י–יב)

גם בסיכום פרשת עבודת יום הכיפורים מתואר הכוהן הגדול כמשוח בשמן המשחה: "וכפר הכהן אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו..." (ויקרא טז, לב); וכך גם בפרשיית רוצח בשגגה: "וישב בה עד מות הכהן הגדול אשר משח אותו בשמן הקודש" (במדבר לה, כה). בסיכום פרשת עשיית השמן, לאחר תיאור משיחת המשכן וכליו, ואהרן ובניו, נאמר: "שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם" (שמות ל, לא). אכן, ניתן לפרש ציווי זה כמתאר שימוש עתידי בשמן, אולם אין זה ציווי מובחן על משיחת כוהנים גדולים דווקא.¹⁷

בפרשת המילואים מופיע הציווי על מינוי הכוהן הגדול לדורות וכך נאמר שם:

וּבְגָדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמִשְׁחָה בָהֶם וְלִמְלֵא בָם אֶת יָדָם. שְׁבַעַת יָמִים יִלְבָּשׁם הַכֹּהֵן תַּחֲתָיו מִבְּנָיו... (שמות כט, כט–ל)

באופן פשוט בפסוקים אלו לא מופיעה הדרשה למשוח בשמן את הכוהן הגדול, ומתואר רק ריבוי בגדים שעל ידו מתקדש הכוהן. ואכן, המילים "למשחה בהם" תורגמו על ידי אונקלוס כ"לרבאה בהון", כך פירש גם רש"י: "להתגדל בהם", וכן פירשו פרשנים נוספים.¹⁸ אולם מפירוש הרמב"ן (שם) נראה שמדובר במשיחה בשמן המשחה בזמן שהבגדים עליו,

17. חז"ל לא דרשו את הפסוק על אחד מהשימושים לדורות של שמן המשחה. אך ראה בפירוש הרלב"ג לתורה: "מה שצוה למשוח הכהנים הגדולים ומשוח מלחמה ומלכים בשמן שעשה משה, שנאמר 'ואל בני ישראל תדבר לאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם'" (פירוש הרלב"ג [הוצאת מעליות], שמות, כרך ב, עמ' 436).

18. ראה רשב"ם וחזקוני, וראה העמק דבר המציין לויקרא ז, לה: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו" – כאשר המילה "משחת" שם משמעה "גדולת". ראה עוד במדבר יח, ח ("ואני נתתי לך את משמרת תרומתי לכל קדשי בני ישראל לך נתתים למשחה"), ואת דברי הרמב"ן שם המסביר את פירוש רש"י: "כי בעבור ששררת ישראל למשוחים היא, למלך ולכהן גדול, ישאילו הלשון לכל שררה" (וראה להלן הערה 31). לדוגמה ראה שופטים ט, ח: "הלוח הלכו העצים למשוח להם מלך".

וכך מצאנו גם בפירושו ר' אברהם בן הרמב"ם: "ואחרי כן יהיה נמשח בשמן המשחה והוא מלובש בהם, לא שיהיה נמשח תחילה ואחרי כן ילבש אותם".¹⁹

מדברי חז"ל נראה שלדעתם בפרשת המילואים ישנו ציווי על המשיחה. הברייתא המובאת בגמרא ביומא מניחה שצריך לכתחילה ריבוי שבעה ימים ומשיחה שבעה ימים:

"וכפר הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו", מה תלמוד לומר? לפי שנאמר "שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו", אין לי אלא נתרבה שבעה ונמשח שבעה, נתרבה שבעה ונמשח יום אחד, נתרבה יום אחד ונמשח שבעה מניין? תלמוד לומר: "אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו" – מכל מקום.

(יומא ה"ע"א)

ריבוי שבעה ימים מפורש בפסוק לעיל, אך משיחה שבעה מניין? הגמרא משיבה שתי תשובות. תשובתה הראשונה היא שעצם המיעוט מלמד על כך. תשובתה השנייה היא: "דאמר קרא 'ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם ולמלא במ את ידם' – איתקש משיחה לריבוי, מה ריבוי שבעה, אף משיחה שבעה" (שם).

ד. משיחת כוהן משוח מלחמה

כוהן משוח מלחמה הוא הכוהן המופקד על חיזוק לב העם היוצא למלחמה ועל קריאת פרשת המלחמה (דברים כ, ג-ד);²⁰ וכשנתמנה, היו מושחים אותו בשמן המשחה.²¹ בכתוב לא נזכר שמדובר בכוהן שנמשח בשמן המשחה,²² אך בדברי חז"ל נקרא תמיד כוהן זה 'משוח מלחמה'. כך לדוגמה אנו מוצאים במשנה בסוטה (ח, א) הדורשת: "ונגש הכהן" – זה כהן משוח מלחמה; עוד דרשו חכמים במסכת הוריות (יב ע"ב): "והכהן הגדול מאחיו" – זה כהן גדול, 'אשר יוצק על ראשו שמן המשחה' – זה משוח מלחמה; וכך פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש א, ז): "אין מושחין ממנו לדורות אלא כהנים גדולים ומשוח מלחמה...".²³

הגמרא בהוריות (שם) דורשת, מכוח ריבוי, שגם על משוח מלחמה חלים דיני כוהן גדול המפורטים בפרשה, אך מניחה מראש את המושג 'כוהן משוח מלחמה'. מן התורה מי שאינו רשאי לסוך משמן המשחה אך סך – חייב כרת,²⁴ ומן ההכרח אפוא לומר שלחז"ל

19. גם הרלב"ג פירש: "למשחה בהם – בשמן המשחה..". (שם, עמ' 341), וכך משתמע גם מפירושו רס"ג.

20. ראה ספר המצוות לרמב"ם, עשה קצא.

21. ראה מאירי, סוטה מב ע"א.

22. לשון הפסוקים היא: "כי תצא למלחמה על אויבך... והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם..." (דברים כ, א-ב).

23. הכסף-משנה על אתר כתב שמקורו של דין זה הוא סברה שכן שמו מוכיח עליו שהוא משוח בשמן, אך האחרונים העירו שמקור דברי הרמב"ם הוא בברייתא בהוריות שהובאה לעיל.

24. ראה: שמות ל, לב-לג; כריתות ב ע"א; רמב"ם הל' כלי המקדש א, ה.

הייתה מסורת ברורה כי הכוהן הממונה לדבר אל העם נמשח בשמן המשחה, אף שהדבר לא נרמז במפורש בכתוב.²⁵

ה. משיחת מלכים

משיחת מלכים גם היא לא נזכרה במפורש בכתוב, אך בדברי הנביאים מוזכרת משיחתם בשמן של כמה מלכים: שאול,²⁶ דוד,²⁷ שלמה,²⁸ יהוא וחזאל,²⁹ יואש³⁰ ויהואחז.³¹ הפסוק המפורש ביותר המלמד כי השמן המדובר הוא שמן המשחה הוא הפסוק האמור בשלמה המלך: "ויקח צדוק הכהן את קרן השמן מן האהל וימשח את שלמה". כיוצא זה נאמר בתהלים (פט, כא): "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתי".³²

לגבי משיחת מלכים הבעיה של שימוש בשמן המשחה קשה יותר מאשר בכוהן משוח מלחמה, מפני שהמלך אינו מזרע הכהונה ונחשב זר, ואילו בפסוק נאמר: "על בשר אדם לא ייסך... איש... אשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו" (שמות ל, לב-לג).

במסכת הוריות (יא ע"ב) מציינים חז"ל כי בשמן המשחה "נמשחו כהנים גדולים ומלכים", ומדברי הגמרא במסכת כריתות (ו ע"ב) משתמע שמלך אינו נחשב כזר לעניין

25. ראה בעניין זה חקרי לב או"ח, חלק ב, סי' קיט (רמו ע"ב).

26. שמואל-א י, א. באשר לעובדה ששאול נמשח בשמן המשחה אף שלא היה ממלכי בית דוד ראה כסף משנה, הל' מלכים א, י ופרשנים רבים אחרים כמפורט בספר המפתח הל' כלי המקדש א, ז והל' מלכים א, י.

27. שמואל-א טז, יב-יג.

28. מלכים-א א, לט. כמבואר בגמרא (הוריות יא ע"ב), אף שאין מושחים מלך בן מלך, אם נפלה מחלוקת - מושחים.

29. שם יט, טו-טז; מלכים-ב ט, א-ו. בגמרא (הוריות יא ע"ב) מבואר שיהוא, וכל מלך ממלכי ישראל לא נמשחו בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון, וכך כתב גם הרמב"ם (הל' מלכים א, י): "זוה שמשח אלישע ליהוא - לא בשמן המשחה משחו, אלא בשמן אפרסמון, ודבר זה מסורת ביד החכמים". הוא הדין לגבי חזאל מלך ארם שוודאי לא נמשח בשמן המשחה.

30. מלכים-ב יא, יב. הרמב"ם (שם) מעיר כי "יואש [נמשח] מפני עתליה".

31. מלכים-ב כג, ל. הברייתא (הוריות יא ע"ב) מלמדת שיהואחז נמשח "מפני יהויקים אחיו" (שם), שכן יהואחז היה קטן מיהויקים בשנתיים (ראה מלכים-ב כג, ל-לד). מכל מקום בגמרא (שם) מבואר שהייתה זו משיחה בשמן אפרסמון מפני שבזמן זה כבר נגנז שמן המשחה. ראה גם שמואל-ב יט, יא שם נזכרת המשיחה בעניין אבשלום, ובישעיה מה, א שם נזכרת משיחה לגבי כורש. בכל ההקשרים האלו מסתבר לומר כדברי הרמב"ן (לעיל הערה 18) שמתוך שמעשה המשיחה היה הדרך להכתיר מלכים, הושאלה הלשון 'משיחה' לתיאור גדולה ומלכות וייתכן שהוא הדין לגבי חזאל. לגבי אבשלום, ייתכן שאכן משחו בשמן המשחה לפי טעותם.

32. ראה גם תהלים מח, ח.

זה.³³ בעקבות דברי הגמרא פירש רש"י (לשמות שם) את הפסוק במילים: "על זר – שאינו צורך כהונה ומלכות", אך מקור הדברים בכתוב לא התבאר.

רס"ג פירש ש"קבלה הייתה ביד ישראל שימשח דוד וזרעו משמן המשחה, לא מלכים אחרים",³⁴ ואילו הרמב"ן פירש שהדבר נרמז בכתוב:

"שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם" (שמות ל, לא), והיה ראוי שיאמר שמן משחת קדש יהיה זה לאהרן ולבניו לדורותם... אבל כך הדבר, צוה שימשח בו עתה אהרן ובניו, ואמר למשוח בו משיח קדשי אשר אבחר בו "לדורותיכם" ולא ינתן על זר שאיננו לי, ולכן ימשחו בו המלכים והכהנים הגדולים, כי שניהם משיחי ה'.

(רמב"ן שמות ל, לג)

האחרונים כתבו שכוונת הרמב"ן היא כי מאחר שמצאנו שהנביאים משחו את המלכים, יש להניח כי הייתה בידם קבלה שהלכה למשה מסיני שמושחים את המלכים בשמן המשחה ואין המלך נקרא זר לעניין זה.³⁵ כעין זה מובא גם בתוספות הרא"ש על הגמרא בהוריות:

וכו נמשחו כהנים גדולים ומלכים. ואף על גב דכתיב בקרא אשר יתן ממנו על זר ונכרת ומלך בכלל זר, אפשר דדריש ליה מדכתיב על בשר אדם לא ייסך ודרשין אדם ולא מלך...³⁶ (תוספות הרא"ש הוריות יא ע"ב)

כעין זה מצאנו גם בפירוש רבנו בחיי לתורה (שמות ל, לא): "ועל כן אמר בכאן 'על בשר אדם לא ייסך', ויש להבין מלשון 'אדם' הדיוט ולא מלך"; ואף בתרגום ירושלמי שבכתב-יד תורגם הפסוק "על בשר אדם לא ייסך" במילים "על בשרא דבש נש הדיוט לא יתמשח" – ומכאן רמז להיתר משיחת מלכים.³⁷

33. זו לשון הגמרא: "הסך בשמן המשחה... למלכים ולכהנים – ר"מ מחייב, ור' יהודה פוטר... וא"ר יוסף: במאי פליגי רבי מאיר ורבי יהודה גבי מלכים וכהנים? ר"מ סבר: ואשר יתן ממנו על זר כתיב, ומלך וכהן השתא זרים ניהו; ורבי יהודה סבר: בעינן עד דאיכא זר מתחלתו ועד סופו, ומלך וכהן מעיקרא לאו זרים הוו". ראה גם מעילה יט ע"א.

34. הובא בתוך פירוש ראב"ע (הארוך) לשמות ל, לג.

35. ראה: הר אפרים הוריות סי' טז; חקרי לב, או"ח, חלק ב, סי' קיט (רמו ע"א).

36. על פי מגילה יא ע"א: "בקום עלינו אדם – אדם ולא מלך".

37. תרגום זה הובא בתורה שלמה, אות קסב, מכת"י רומי וראה בהערה הבאה. ואכן, במקומות רבים בכתוב פירושה של המילה 'אדם' הוא 'המון העם' – בניגוד לאישים רבי מעלה. לדוגמה: 'ויראו בני האלהים [=הדיינים והחשובים] את בנות האדם' (בראשית ו, ב); "אני אמרתי אלהים אתם... אכן כאדם תמותון" (תהלים פב, ו-ז). גם הרמב"ם במורה נבוכים ביאר באופן זה את הכתובים (חלק א פרק יד). ראה גם בעל הטורים על התורה (שמות ל, לב): "קדש הוא קדש יהיה לכם – בגימטריא 'למלכות בית דוד'". ראה גם במדרש תנחומא (ורשא, קרח יב) המביא אסמכתא מהכתוב למשיחת מלכים: "שני בני היצהר אלו דוד ואהרן שנמשחו בשמן המשחה שמיחתן לדורות, באהרן כתיב 'היתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם', בדוד כתיב 'דוד עבדי נשיא להם לעולם'".

לעומת זאת, ר' אברהם אבן עזרא מפרש (שמות שם) כי גם בעניין שמן המשחה 'זר' הוא מי שאיננו כוהן, ובכלל זאת המלך; ומשיחתו של שלמה המלך בשמן המשחה הייתה הוראת שעה ולא הלכה פסוקה. סמך לדבריו מצוי בתרגום יונתן למילים "איש אשר יתן ממנו על זר": "ודיתן מנה על חילוני דלא מבנוי דאהרן".³⁸ נראה שלדעת ראב"ע אין מצווה מיוחדת למשוח מלכים לדורות בשמן המשחה - שלא כפי דעת חז"ל.³⁹

נראה שלרמב"ם דעה מחודשת בעניין זה. בפירושו המשנה לכריתות (א, א) כתב הרמב"ם: "ומלכי בית דוד דווקא מותר למשחם בשמן המשחה", ומדבריו משתמע שאין בכך מצווה אלא היתר - אולי לשם חיזוק מעמד המלכות. אפשר שהרמב"ם למד זאת מכך שאין מושחים מלך בן מלך אלא אם יש צורך מיוחד, כלומר אין חיוב למשוח את המלך וזה אינו אלא היתר במקום הצורך. כך ניתן גם לדייק מלשונו בספר המצוות (עשה לה): "שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על מתכונת המיוחד מוכן למשוח בו כהן גדול שיתמנה... וממנו ימשחו קצת המלכים", כלומר עיקר השימוש בשמן המשחה הוא משיחת הכוהן הגדול וגם "קצת המלכים".⁴⁰

ו. גניזת שמן המשחה

התוספתא במסכת סוטה מלמדת כי:

משנגז ארון נגזו עמו צנצנת המן, וצלוחית של שמן המשחה, ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, וארגז שהשיבו פלשתים דרין לאלי ישראל, כולם היו בבית קדש הקדשים ומשנגז ארון נגזו עמו דברים, ומי גנזו? יאשיהו המלך גנזו...

(תוספתא [ליברמן] סוטה יג, א)

כעין זה מופיע גם בתוספתא במסכת יומא:

38. ראה תורה שלמה, שמות ל, אות קעו, המבאר שלדעת ת"י פסוק זה נאמר בזמן שנמשחו בני אהרן ובאותו זמן היה אסור לתת על שום איש אחר; וראה שם שבכת"י רומי ליתא.
39. ראה מדרש לקח טוב הכותב: "ובו נמשחו כהנים גדולים, ומלכים באפרסמא דכיא", וייתכן שיש בכך סמך לשיטת ראב"ע. מאידך גיסא, ראה תורה שלמה, מילואים לפרשת כי תשא, סי' י, סוף אות ו, שכתב כי בכתבי-היד ליתא לתיבות "באפרסמא דכיא".
40. אכן, בהל' מלכים (א, ז) כתב הרמב"ם את עיקר הדין: "כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה"; ואפשר שאחרי שהתורה התירה למשוח את המלך כדי לחזק את מעמד המלכות, יש לעשות זאת תמיד. יש להעיר כי בשורש העשירי מ"ד השורשים כתב הרמב"ם: "ואמנם יימנה הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר", אלא שלשונו שם צ"ע שהרי משיחת כלי הקדש ודאי אינה לדורות; ואף הגר"י פערלא (בביאורו לרס"ג, ח"ג עונש יא, נא ע"א) כתב שדברי הרמב"ם במניין ספר המצוות מדוקדקים יותר. נוסף על כך, במניין המצוות הקצר בתחילת משנה תורה (עשה לה) כתב הרמב"ם: "למשוח כהנים גדולים ומלכים בשמן המשחה", אך מכל מקום הדיוק מפירושו המשנה ומספר המצוות בעינו עומד.

צנצנת המן, וצלוחית של שמן המשחה, ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, וארגז דרון שהושיבו פלשתים כבוד לאלי ישראל, היו כולם בבית קדש הקדשים, משנגנו ארון נגנו עמו. (תוספתא [ליברמן] יומא ב, טו)

ברייתא זו מופיעה בשינוי קל בגמרא (הוריות יב ע"א):⁴¹ "משנגנו ארון, נגנו שמן המשחה..."⁴² והגמרא על אתר⁴³ ממשיכה וקובעת: "ואמר רבי אלעזר: אתיא 'שם' 'שם', אתיא 'דורות' 'דורות', אתיא 'משמרת' 'משמרת'". נראה שר' אלעזר מסביר שאת כל הדברים המנויים בברייתא יש לשמור לעולם יחד עם הארון, ולכן כשנגנו הארון נגנו עמו כל הדברים; וכך פירש גם רבנו אליקים בפירושו ליומא: "להך גזירה שווה מהניא, לאורי דמעולם לא נתפרשו זה מזה אלא כולן ביחד, וכי היכי דארון גנו, כך כולם גנוזין".⁴⁴

על פי מקורות אלו מתבאר שבסוף ימי הבית הראשון, בימי יאשיהו,⁴⁵ נגנזה 'צלוחית שמן המשחה', ומאז לא שבה. כך נאמר גם במכילתא:

וזה אחד משלשה דברים שאליהו עתיד להעמיד לישראל: צלוחית המן, וצלוחית של מי נדה, וצלוחית של שמן המשחה, ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיו ופרחיו... (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דויסע, פרשה ה, ד"ה ויאמר משה)

בירושלמי נמנה שמן המשחה עם הדברים שבין המקדש הראשון למקדש השני:

דמר רב אינא בשם רבי אחא חמשה דברים היה בבית המקדש האחרון חסר מן הראשון... אלו ה' דברים שהיה בית המקדש אחרון חסר מהראשון ואילו הן: אש וארון ואורים ותומים ושמן הקודש. (ירושלמי הוריות ג, ב)⁴⁶

וכך מביא גם הרמב"ם בהלכותיו:

-
41. ביומא נב ע"ב ובכריתות ה ע"ב מובאת הברייתא כלשון התוספתא: "צלוחית של שמן המשחה".
 42. אך ראה דק"ס הוריות שם, אות ב, הכותב שיש כת"י הגורסים גם כאן "צלוחית של שמן המשחה", וראה להלן הערה 47.
 43. וכן ביומא נב ע"ב ובכריתות ה ע"ב.
 44. ראה גם רש"י הוריות שם. בפירושו למלכים-א א, לט ("ויקח צדוק את קרן השמן מן האהל) כתב רש"י: "מן האוהל - שהארון נתון בעיר דוד וצלוחית של שמן המשחה לפני הארון, כמו שאנו שונים בסדר יומא".
 45. הפסח המפורסם שעשה יאשיהו המלך היה בשנת 18 למלכותו, כ-35 שנים לפני החורבן. באותו זמן ציוה יאשיהו את הלויים: "ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכתף... (דברי-הימים-ב לה, ג). מפסוק זה למדה הגמרא שיאשיהו גזז את הארון, ואם כן יאשיהו גזז את הארון כ-35 שנים לפני החורבן.
 46. ראה נוסח הירושלמי המופיע בפירוש ר"ח למגילה ט ע"ב: "אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורוח הקודש". מאידך גיסא, ראה במקבילות אחרות - בבלי יומא כא ע"ב; תנחומא בהעלותך ו; תנחומא (בובר) בהעלותך יא; במדבר רבה טו, ז - שבהן לא מופיע "שמן המשחה".

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

בעקבות חסרונו של שמן המשחה, מסוף ימי הבית הראשון ולאורך כל ימי הבית שני, נוצר המצב המתואר במשנה – כוהן גדול 'מרובה בגדים' בלבד:

ואיזהו המשיח המשוח בשמן המשחה לא המרובה בבגדים, אין בין כהן המשוח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצוות.
(משנה הוריות ג, ד; מגילה א, ט)

וכדברי הירושלמי על אתר: "המשוח בשמן המשחה – בבנין הראשון, למרובה בגדים – בבנין האחרון".⁴⁷

ז. המצווה לדורות

את הלכות כלי המקדש פותח הרמב"ם בקביעה "מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו שנאמר ועשית אותו שמן משחת קדש" (שם א, א). כעין זה כתב בספר המצוות (עשה לה): "שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת

47. כפירוש זה סברו ראשונים רבים. ראה לדוגמה: ר"ח רש"י ומאירי יומא עג ע"א; ריטב"א ורי"ד מגילה ט ע"ב; רא"ש נזיר מז ע"ב; פירוש המשנה לרמב"ם מגילה א, ט; שם הוריות ג, ד; רע"ב הוריות שם ועוד מקומות רבים. ראה באר שבע הוריות יג ע"א, ד"ה משיח, שמציין גם לתוספתא בהוריות, אך לפנינו לא נמצא.

כאן המקום לציין את טענתו של צבי אריה שטיינפלד ('למשמעו של מרובה בגדים', סיני, צא, עמ' כג-מג) כי בסוף ימי הבית הראשון נגנזה רק צלוחית של שמן המשחה, ולא שמן המשחה כולו, וכפי הגרסה שבתוספתא סוטה. בצלוחית זו הייתה רק כמות קטנה של שמן שהונחה למשמרת לדורות בצד הארון (באופן דומה לצנצנת המן), ואותה גנזו, אך שמן המשחה כולו לא נגנז וממילא גם המשיחו להשתמש בו (או בשמן אחר שעשו בימי הבית השני). מחידוש זה נובעות כמה מסקנות שחלקן מחדשות ביותר: 1. אין זה נכון שלא היה כוהן משוח בשמן המשחה בבית שני; 2. אין הכרח לומר שלא עשו שמן אחר מלבד השמן שעשה משה, ובוודאי אין איסור לעשות אחר, ושלא כדברי תוספות להלן; 3. מרובה בגדים אינו כינוי לכל הכוהנים מימות יאשיהו ואילך, אלא לכל כוהן ששימש כממלא מקום זמני לכוהן הגדול שנפסל לפי שעה מכל סיבה שהיא (לנקודה זו יש סמך ברמב"ן על התורה ויקרא טז, לב). במאמר זה איני דן בטענתו, אך יש לציין כי לדבריו המימרה של ר' אחא בירושלמי – המלמד שבין הדברים החסרים בבית שני היה "שמן הקודש" – אינה מכוונת אלא 'לצלוחית שמן הקודש', אלא שעם הזמן הנוסח השתבש ולא עמדו על ההבדל בין צלוחית שמן הקודש לשמן הקודש, ומכאן פירוש הסתמא בירושלמי, שאינו מוכרח לדבריו, למרובה בגדים שבמשנה ולהנחה ששמן המשחה כולו נגנז ולא חזר עוד. עוד אציין שדבריו סותרים גם סתמא דגמרא בבבלי במנחות פח ע"א-ע"ב (ראה להלן) והוא נדחק בפירושה.

מוכן למשוח בו כל כהן גדול שיתמנה". כידוע, הרמב"ם סבור שאין למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות – וכלשונו בשורש השלישי מ"ד השורשים: "שאינן ראוי למנות מצות שאינן נוהגות לדורות" – ואם כן, ברור שלדעתו מצוות שמן המשחה היא מצווה לדורות.

אולם, מדברי חז"ל שהובאו לעיל נראה באופן פשוט כי משנגנז שמן המשחה בסוף ימי הבית הראשון, לא היה יותר שמן ולא הכינו שמן נוסף. כך משתמע גם מן הגמרא במנחות הדנה בכלי המדידה של מידות הלח. במשנה (שם ט, ב) נאמר כי לדעת חכמים היה כלי מידה המכיל הין, ואילו ר' שמעון חלק ואמר: "לא היה שם הין, וכי מה היה הין משמש?!". הגמרא (שם פח ע"ב) עוסקת בהסבר המחלוקת: "מר סבר כיון דלדורות לא הוה צריך, לפי שעה הוא דעבדיה ואיגנז; ואידך, כיון דהוה הוה". מדבריה ברור שלדעת כולם לא היה שימוש בהין משום שלא הכינו עוד שמן המשחה.

אם מצוות עשיית שמן המשחה ומצוות המשיחה הן מצוות לדורות, מדוע לא עשו שמן המשחה בבית שני? ארון, אש ורוח הקודש לא חזרו ואינם נתונים בידי אדם, אך מדוע נמנעו אנשי בית שני מלהכין את שמן המשחה לצורך הדברים הראויים להימשח? מצאנו לכך מספר תשובות.

**1. ראשונים: שמן המשחה נעשה רק על ידי משה ויש איסור לעשות אחר
בברייתא המבארת כיצד נעשה שמן המשחה של משה מובאים דברי ר' יהודה:**

שמן המשחה שעשה משה במדבר, כמה נסים נעשו בו מתחלה ועד סוף, תחלתו לא היה אלא שנים עשר לוגין, ראה כמה יורה בולעת וכמה עקרים בולעים וכמה האור שורף, ובו נמשח משכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים, ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים... ואותו שמן קיים לעתיד לבוא, שנאמר: "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם", "זה" – בגימטריא שנים עשר לוגין הוה.
(הוריות יא ע"ב; כריתות ה ע"ב; ירושלמי שקלים ו, א ועוד)

כמה מהראשונים הבינו שאין זה רמז או דרשה בעלמא, ולפנינו לימוד גמור. תוספות בנזיר למד מכאן כי יש איסור לעשות שמן המשחה אחר מלבד זה שעשה משה:

ומרובה בגדים קרי משנגנז שמן המשחה דיאשיהו גנז שמן המשחה שעשה... ואחריו לא היה כהן משוח בשמן המשחה אלא מרובה בגדים... ולא היו יכולין לעשות שמן המשחה אחר למשוח בו, כדכתיב "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם", זה ולא אחר.
(תוספות נזיר מז ע"א, ד"ה וכן משוח)⁴⁸

48. כך פירשו גם הריטב"א (מגילה ט ע"ב) והרא"ש (נזיר מז ע"ב). יש להעיר כי מלבד שלדרשת זה ולא אחר' אין מקור מפורש בדברי חז"ל, אין לדברי תוספות סמך גמור מן הברייתא, שהרי לא נאמר בה שאין להכין שמן אחר אלא ש"כולו קיים לעתיד לבוא". השווה עם הנאמר לגבי אפר פרה אדומה: "ויקחו אליך פרה" – אמר ר' יוסי ברבי חנינא רמזו שכל הפרות בטילות ושלך קיימות" (פסיקתא

גם הרלב"ג סבר שקיים איסור לעשות שמן אחר, וכך כתב בפירושו לתורה:

"יהיה זה לי לדורותיכם" – רוצה לומר זה שעשהו, כי זולתו לא נעשה ולא יעשה. וזה מבואר ממה שאומר, והוא, שאם היתה הכונה שיעשה שמן המשחה תמיד בזה התואר, היה ראוי כאשר הזהיר שלא נעשה כמוהו במתכונתו, שיבאר שלא נעשהו לנו, כמו שאמר בעניין הקטורת... והוא יתעלה לא הבדיל בזה, אך הזהיר שלא נעשהו כלל, וזה לאות כי כוונת התורה שלא יעשה ממנו זולתי מה שעשה משה... ולזאת הסיבה תמצא שלא היה כהן משיח בבית שני, לפי שכבר גנו יאשיהו שמן המשחה, ולא היה להם רשות לעשותו. (רלב"ג שמות ל, לא)

מדבריו ניתן לדייק דבר מחודש: יש איסור לעשות שמן המשחה לדורות, כדברי תוספות, אך איסור זה הוא בכלל הציווי "ובמתכונתו לא תעשו כמוהו" – שחז"ל למדו (כריתות ה ע"א) שנאמר על הדיוט העושה כמתכונת שמן המשחה לשימושו האישי, ולא לציבור.⁴⁹

כך משתמע גם מדברי ספר החינוך המלמד שהאיסור לעשות שמן המשחה לדורות הוא בכלל הלאו שנאמר בתורה "ובמתכונתו לא תעשו כמוהו":

שלא לעשות שמן המשחה, שנאמר ובמתכונתו לא תעשו... ענין המצוה, שאמר זכרונם לברכה כי מעולם לא נעשה ממנו אלא אותו שעשה משה במדבר... ונוהגת מצוה זו של איסור עשיית השמן, בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. (ספר החינוך מצוה קט)

מאידך גיסא, מדבריו במקום אחר נראה שהמצווה לעשות שמן המשחה נוהגת בכל זמן (וגם מוטלת על הציבור):

לעשות שמן המשחה על העניין שציותה התורה לעשותו, שנאמר ועשית אותו שמן משחת קודש, שיהיה מוכן למשוח בו כל כהן גדול שיתמנה... ונוהגת בזמן הבית, והיא ממצוות המוטלות על הצבור כמו בנין הבית וכליה. (שם מצוה קז)

וצריך עיון.

דרב כהנא, חקת, פסקא ד, אות ז; תנחומא (בובר) חקת כד; במדבר רבה יט, ו). אפר הפרה הוא גם אחד משלושה דברים שעתידי אליהו להחזיר לישראל (כדברי המכילתא, ראה לעיל בתחילת סעיף ו), אפר הפרה הושווה לשמן המשחה, ובכל זאת לא נמנעו ישראל מלהכין פרות אחרות, והרי שאין הכרח להניח שהעובדה ששמן המשחה שעשה משה קיים לעולם, גורר את המסקנה שיש איסור לעשות אחר. ראה גם את תמיהתו של הגר"י פערלא (בפירוש לספר המצוות לרס"ג, ח"ג עונש יא, נ ע"ב, ד"ה ועכ"פ) על דברי התוספות האלו.

49. ראה בספר כנסת הגדולה (או"ח, הלכות כלי המקדש, פרק א): "אבל הרלב"ג בפירוש התורה אמר אפילו עשאו לגבוה. ותימה דבברייתא בפרקא קמא דכריתות מפורש שאם עשאו להתלמד או ליתנו לאחרים – פטור, ואולי הרלב"ג ז"ל יפרש דפטור מכרת, אבל חייב מלקות, והוא דוחק דלא מצינו לשון פטור בחיוב מלקות". וראה אביר יעקב כריתות שם.

בחידושי הגר"ח הוסיף וביאר שהעושה שמן המשחה במתכונתו עובר על איסור, ואף אין בשמן זה שום מעלה ממעלת שמן המשחה ואינו כשר בתורת שמן המשחה:

דמהא דכתיב זה ולא אחר, ילפינן דין שאינו ראוי להיות שמן המשחה אלא זה שעשאו משה, ואם פטמו שמן אחר אינו שמן המשחה כלל, ואף דחייבין כרת על עשייתו שנאמר איש אשר ירקח כמוהו ונכרת, מ"מ אינו שמן המשחה כלל, ולכן אם סך ממנו פטור דנמצא דסך עצמו בשמן בעלמא ולא בשמן המשחה.
(חידושי הגר"ח כריתות ה"ע"א [מהדרת מישור])

2. הרמב"ם: אין איסור אך בפועל לא נעשה אחר

הרמב"ם, כאמור, מנה את עשיית שמן המשחה כמצווה לדורות "לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו שנאמר ועשית אותו שמן משחת קדש" (רמב"ם, הל' כלי המקדש א, א), ונראה אפוא שהוא אינו סובר כתוספות שיש איסור לעשותו.

כמו כן, בתחילת הלכות כלי המקדש (שם) תיאר הרמב"ם את אופן עשיית השמן ופירט את המרכיבים השונים – וגם בכך יש כדי להעיד שלדעתו יש מצווה לעשותו. אכן, אפשר שהפירוט לא נכתב אלא כדי לבאר את האיסור בהכנת השמן להדיוט,⁵⁰ וכפי שממשיך הרמב"ם מיד (שם, ד): "העושה שמן המשחה כמעשה הזה וכמשקל הזה...חייב כרת".⁵¹ בהמשך כותב הרמב"ם (שם, ה): "ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממה שעשה משה";⁵² ומשתמע שלו היה נעשה שמן אחר, הוא היה כשר.⁵³

ייתכן שהסיבה לאי-עשיית השמן בבית שני היא חוסר ידיעה או היעדר מסורת ברורה באשר לרכיבים. ערוך השולחן (קדשים יח, ח) מבאר כי אף שאין איסור להכין שמן המשחה אחר, כיוון שמדין תורה כוהן גדול מתמנה גם בלא שמן המשחה, ניתן להבין שכוונת התורה היא שכאשר אין בנמצא את שמן המשחה שעשה משה, אין לעשות שמן אחר ודי בריבוי בגדים – וזו הייתה סברתם של בני בית שני. הגר"י פערלא ביאר שגניזת השמן בימי יאשיהו וכן מה שלא עשו הנביאים שמן חדש, מלמדים שזוהי מעין הוראת שעה ואין רשות לעשות שמן אחר – אף שמן הדין גם שמן אחר כשר.⁵⁴

50. ראה מנחת חינוך מצווה קז.

51. כך משתמע גם מתיאור ייחודיות המאורע: "וככה עשהו משה רבינו במדבר...". כאומר: לפנינו מעשה חד-פעמי.

52. ראה גם מדרש הגדול (שמות ל, לא) "כל מקום שנאמר 'לי' הרי זה קיים לדורות, ומעולם לא נעשה שמן משחה אחר חוץ משמן שעשה משה". לשון המדרש הוא ככל הנראה שילוב של דברי חז"ל והרמב"ם.

53. כך גם כתב בפירושו הגר"י פערלא לספר המצוות של רס"ג, ח"ג, עונש יא (נא ע"א).

54. שם.

לצד זאת יש לציין כי בפירושו למשנה (כריתות א, א) כתב הרמב"ם דברים הקרובים יותר לשיטת התוספות (אף שלא נזכר בהם לשון איסור), ואלו דבריו: "ודע שלא נעשה ממנו כלל ולא ייעשה זולת מה שעשה משה, לאמרו יתעלה 'יהיה זה לי', כך בא בקבלה".⁵⁵

3. המצווה לדורות לשיטות אלו

בשורש העשירי מי"ד השורשים כתב הרמב"ם:

שאינן ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות. פעמים יבאו צוויים בתורה אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה ההיא. (ספר המצוות, השורש העשירי)

כדוגמה לקביעה זו הביא הרמב"ם את מצוות משיחת הכהנים בשמן המשחה:

וכן קח לך בשמים ראש לא יימנה, ואמנם יימנה הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר. (שם)

כך משתמע גם מדבריו בספר המצוות (עשה לה) - "שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת מוכן למשוח בו כל כהן גדול שיתמנה" - שבהם לא הזכיר את העשייה כמצווה. כך פירש גם התשב"ץ בפירושו לאזהרות: "שכל זמן היותו קיים, היא מוטלת עלינו מצוה, למשוח כהנים גדולים" (זהר הרקיע, עשה, אות מט); וכך כתבו כמה אחרונים, כלומר שעיקר המצווה היא משיחת הכהנים בשמן שעשה משה ולכן היא נמנית כמצווה לדורות.⁵⁶

בערוך-לנר (קדשים טז, ג) ביאר שהמצווה היא לשמור את השמן שלא יאבד, וזוהי המצווה לדורות. כעין דברים אלו כתב הגר"ח: "דאין עיקר המצוה עשיית שמן המשחה לבד, אלא מצוה היא עשייתה וקיומה ומציאותה בישראל למשוח ממנה מלכים וכהנים, ולכן נחשבת שפיר מצוה לדורות".⁵⁷

לדעת הרדב"ז, המשיחה אינה עיקר המצווה, שכן משיחת הכלים לא הייתה לדורות ומשיחת כהנים גדולים ומלכים היא פרט במצוות הכהונה והמלכות (ועוד שמשיחה זו

55. ראה בספר שמחת עולם (הל' כלי המקדש א, ה) שביאר כי דעת הרמב"ם כתוספות, אך גם בפירוש המשנה לא מצאנו לשון איסור. ראה פירוש המשנה למנחות ט, ב (בתרגום הרב קאפח): "לפי שהכל מודים שאין עושין שמן המשחה אם נעדר אותו שעשה משה כמו שבארנו כמה פעמים". בדפוס וילנא הלשון היא: "לפי שהכל מסכימים שאין עושין שמן המשחה עד שיכלה מה שעשה משה רבנו". וראה חידושי הגר"ח (כריתות שם) שפירש את דברי הרמב"ם על פי גרסת הדפוס, כשונים מדעת תוספות, כלומר שאין איסור הכנה של שמן אחר אלא כל זמן ששמן המשחה שעשה משה קיים, אך אם יקרה המקרה ויכלה השמן שעשה משה - מצווה לעשות שמן אחר. כך כתב גם כתב הגר"ז (נדפס בתוך 'חידושי מרן הגר"ז הלוי החדשות על תנ"ך ואגדה מפני השמועה', כריתות ה ע"א). וראה להלן הערה 73.

56. ראה: מנחת חינוך מצווה קז; ערוך השולחן קדשים טז, ג.

57. חידושי הגר"ח כריתות ה ע"א, וראה לעיל הערה 55.

אינה מעכבת); ולכן לדעתו העשייה היא המצווה אף שאינה לדורות ו"כיון שאי אפשר למנות משיחתו, אי אפשר שלא למנות עשייתו".⁵⁸ בספר נר מצוה ביאר שאומנם בשרם הכתוב כי השמן יהיה קיים לעולם, אבל אם יגרום החטא ויאבד, יש מצווה לעשותו.⁵⁹

4. שמן המשחה תלוי בנוכחות הארון

הסבר נוסף להיעדר שמן המשחה בימי הבית שני ניתן להציע על פי המובא לעיל מפירוש רבנו אליקים.⁶⁰ מדבריו התבאר כי ר' אלעזר סבור ששמן המשחה תלוי בנוכחות הארון בקודש הקודשים, וכאשר אין ארון – אין שמן המשחה. כך מבואר גם בירושלמי בשם ר' חזקיה:

תני חזקיה רמז: כל מקום שיש משיח – יש ארון, וכל מקום שאין משיח – אין ארון, ואתייה כיי דמר ר' שמואל בר ינא בשם ר' אחא חמשה דברים היה המקדש האחרון חסר מן הראשון ואלו הן אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורוח הקודש. (ירושלמי תענית ב, א)

הרי שמציאותם של כוהן משיח ושל שמן המשחה קשורה במציאות של ארון. על פי זה יש מי שכתב שבזמן בית ראשון, כשהארון היה במקומו, אם היה נשפך שמן המשחה, אפשר שהייתה מצווה לעשותו.⁶¹

5. מעשה נס בשמן המשחה – מחלוקת תנאים

הגמרא בכריתות מביאה ברייתא הדנה באופן הכנת שמן המשחה:

תנו רבנן: שמן המשחה שעשה משה במדבר (משלקו) [היה שולקו עם]⁶² העיקרין, דברי ר' יהודה;⁶³ א"ל רבי יוסי: והלא לסוך העיקרין אינו סיפק! כיצד עושה? הביאו העיקרין ושלקום [ושראום]⁶⁴ במים, והציף עליהן שמן המשחה וקלט את הריח וקיפחו; אמר לו ר' יהודה: וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה? והלא נסים הרבה נעשו בו מתחלתו ועד סופו, תחלתו לא היה אלא י"ב לוג, ובו נמשח המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים, ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים, וכולו

58. ראה רדב"ז הל' כלי המקדש א, א; א, יב; ד, יב.

59. נר מצוה (חיבור על ספר המצוות לר' יהודה בן מנוח) ס' ת, אות יט, וראה עוד אפשרות להסבר המצווה לדורות להלן ליד ציון הערה 76 בדעת דרך חכמה.

60. לעיל ליד ציון הערה 44.

61. ספר דרך חכמה על הל' כלי המקדש א, א, ביאור הלכה, ד"ה מ"ע. לדעתו, אפשר שמשמעות המצווה לדורות היא בזמן שיש ארון.

62. זוהי גרסת שטמ"ק, אות כא.

63. רש"י ורמב"ן (לשמות ל, כד) גרסו "רבי מאיר" ובהמשך, במקום "ר' יוסי", גרסו "ר' יהודה".

64. זוהי גרסת שטמ"ק (אות כד) ורש"י בשמות (שם), וכך נראה מן הברייתא המקבילה בהוריות יא ע"ב.

קיים לעתיד לבא, שנאמר: שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם, זה בגימטריא י"ב לוגין הויין". (כריתות ה ע"א)

מדברי הברייתא מתבאר כי ר' יהודה ור' יוסי נחלקו האם את השמן היו מבשלים עם העיקרים או לא. לדעת ר' יוסי, כמות השמן לא הייתה מרובה דיה אפילו לסוך את העיקרים, ואם היו מבשלים את העיקרים עם השמן, היה השמן נבלע כולו. לכן, לאחר שריית העיקרים במים הציפו את השמן על העיקרים כדי שיקלוט את ריחם.⁶⁵ לדעת ר' יהודה, היו ניסים רבים במעשה שמן המשחה, וזה אחד מהם. בספר אלף המגן ביאר שלדעת ר' יוסי, הסובר שלא היה בהכנת השמן מעשה ניסים, יש להניח ששמן המשחה נגמר במשך הזמן לאחר משיחת המשכן וכליו והיה צורך להכין אחר. מדבריו נראה שר' יוסי אינו לומד שכל השמן קיים לעתיד לבוא, ואם כן מצווה להכין שמן המשחה בעת הצורך.⁶⁶

6. המפטם את השמן לציבור

באותה סוגיה במסכת כריתות דנה הגמרא לגבי חיוב כרת של הדיוט הרוקח שמן המשחה:

תנו רבנן: המפטם את השמן ללמוד בו [או] למוסרו לציבור – פטור, לסוך – חייב, והסך ממנו פטור, לפי שאין חייבין אלא על סיכת שמן המשחה שעשה משה בלבד. אמר מר: ללמוד בו [או] על מנת למוסרו לציבור – פטור. מנלן? אתיא "מתכונתו" מן "במתכונתה" דקטרת, וכתיב לגבי קטרת: "לא תעשו לכם" (שמות ל, לז), לכם הוא דאסור, אבל למוסרו לציבור פטור, גבי שמן נמי למוסרו לציבור – פטור... (כריתות ה ע"א)

לכאורה, על פי הגמרא, המפטם את השמן על מנת למוסרו לציבור, אינו חייב כרת, כדרך שהמפטם את הקטורת על מנת למוסרה לציבור פטור מן הכרת. מלשון רש"י בפירושו לתורה (שמות ל, לח) – הכותב: "להריח בה, אבל עושה אתה במתכונתה משלך כדי למוסרה לצבור" – משתמע שזהו היתר גמור, וכך כתבו כמה אחרונים כלומר שה"פטור" האמור כאן הוא פטור ומותר.⁶⁸

65. זוהי שיטת רש"י בכריתות (שם) הסבור כי לאחר שנבלעו המים בעיקרים, הוציא אותם משה והציף עליהם את השמן. דעת הרמב"ם (הל' כלי המקדש א, ב) והרמב"ן (שמות ל, כה) שונה.
66. ראה אלף המגן הוריות יא ע"ב. במרומי-שדה (כריתות ה ע"א, ד"ה ת"ר) כתב שאם אבד שמן המשחה, מודה ר' יהודה לר' יוסי שעושים אותו מחדש בדרך שאין בה מעשה ניסים.
67. על פי ההגהה בגמרא וגרסת תוספות בניזיר (מז ע"א, ד"ה וכן משוח), כך משתמע מדברי הרמב"ם (הל' כלי המקדש א, ד: "להתלמד או לתנו לאחרים"), וכך הגיה בספר באר שבע כאן; אך ראה שטמ"ק אות יד (וכן שם ו ע"א אות א) שאינו גורס "או" וכן גרסת הילקוט שמעוני (תשא שפז) וביראים: "ללמוד בו ע"מ למוכרו לציבור". ראה גם תוי"ט כריתות א, א, ד"ה המפטם את השמן; וראה בעניין זה חידושי הגר"פ לרס"ג, ח"ג, עונש יא, נ ע"א, ד"ה אמנם.
68. ראה: באר שבע, משמרות כהונה ואביר יעקב כריתות שם.

לשיטת תוספות, הסבור שאין כל צורך בשמן אחר מלבד זה שעשה משה, מדוע מותר לעשות שמן בעבור הציבור? תוספות בנזיר (מז ע"א, ד"ה וכן משוח) נדחק לפרש שמדובר בימי משה, כנראה כשעדיין לא נעשה משום שאז יש משמעות לעשייתו, או שהכוונה שמוסר לציבור ללמדם כיצד לעשותו ולא על מנת למשוך בו.⁶⁹ בשיטה מקובצת מפרש בפשטות שאף שהציבור אינו צריך, כיוון שהעושה לא כיוון לעצמו אלא לשם הציבור – פטור.⁷⁰

הרמב"ם הביא את לשון הברייתא בשינוי קל:

העושה שמן המשחה כמעשה הזה וכמשקל הזה ולא הוסיף ולא גרע במזיד חייב כרת... והוא שיעשה אותו להמשח בו, אבל אם עשהו להתלמד או ליתנו לאחרים פטור. (הל' כלי המקדש א, ד)

אפשר שכך הייתה גרסתו בגמרא, וכך הציע האור-שמח (שם), ואפשר שפירש כך מפני שבאמת לציבור אין שום צורך בשמן, ולכן דייק וכתב "אחרים" שאינם דווקא ציבור, שכן עיקר הפטור הוא שהשמן אינו נעשה כדי לסוך.⁷¹

7. ראב"ע ואחרונים: מצווה לעשות שמן המשחה בכל זמן

בפירושו של ר' אברהם אבן-עזרא לתורה נאמר בפירוש, כי בעת הצורך אפשר וצריך לעשות שמן אחר, ודינו כדין השמן שעשה משה:

שמן משחת קדש – שיעשו תמיד כמוה לקדש הכהנים.

(ראב"ע [הקצר] לשמות ל, לא)

והנה אין הפרש בין שמן המשחה שעשה משה, ובין הנעשה אח"כ שהוא כמוהו

(ראב"ע [הארוך] שם ל, לג)⁷²

בילקוט תימני מכת"י מבאר שמה שנאמר שהשמן קיים לדורות אינו סותר את חובת עשייתו:

69. ראה אגרות משה (יו"ד, ג, לג) שכתב בעניין זה: "אלמא דזה גופיה, לידע למעשה עצם המצוה איך עשה זה משה רבינו במדבר, נמי הוא ענין למוד תורה ששייך על זה היתר דלהתלמד... משום דשייך למוד לידע גם הדינים שהיו כבר כמו שאיכא מצות הלמוד עליהם איך לעשות, שגם לידע במעשה הוא ענין למוד התורה". אך ראה ביאורי הגרי"פ לספר המצוות לרס"ג (שם) שהקשה על דברי תוספות בזה מכך שאין ההיתר הנאמר במוסר לציבור אלא לצורך מצווה, כדרך שנאמר בקטורת, ומניין לפטור במסירה לציבור כדי שידעו לעשות.

70. שטמ"ק כריתות שם, אות יד בשם תוספות.

71. ראה: חידושי הגר"ח והגרי"ז (כריתות שם); אגרות משה (שם).

72. וראה הר המוריה (הל' כלי המקדש א, ה) שכתב שדבריו תמוהים, וראה תורה שלמה, שמות ל, אות קנט.

דע שזה שאמר שלא ייעשה אין זה מדרך האזהרה, אלא על דרך ההודעה שלא יצטרכו ישראל לעשות שמן אחר במקומו של השמן שעשה משה, מפני שהוא עתיד להגנוז, אבל זה שאמר שהיא מצוה נוהגת לדורות והוא אמר שאין לעשותו, וכבר אמרנו לך שזה שאמר שאין לעשות אין זה הכרחי, והיא נוהגת לדורות בגלל חובת המצוה, אם ילך הכל לאיבוד, ולא נטעה ונאמר שלא נעשה אלא ייעשה...⁷³

כלומר לדעתו, אם יקרה שהשמן יאבד, יש מצווה להכין אחר; אולם כל זמן שהוא גנוז וקיים בעולם – אין מצווה להכין אחר.

כך גם נראה ממקום אחד בפירוש אור החיים שבו כתב: "ואומרו 'קדש יהיה לכם' זה שמן דורות שאינו שוה לקדושתו של שמן משה".⁷⁴

גם מדברי ערוך השולחן (קדשים טז, ב)⁷⁵ נראה כי על פי פשוטם של דברים יש מצווה בכל זמן לעשות שמן המשחה, שכן לדעתו עשיית השמן היא מצווה לדורות כדרך שעשיית הארון, לדעת הרמב"ן, היא מצווה לדורות אף על פי שמעולם לא עשו ארון אחר "לפי שהיותו מצוה קיימת לנו, ועוד שאם נעלה על דעתינו שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמצוה הראשונה" (השגות הרמב"ן לספר המצוות, עשה לג). גם המרומי-שדה (כריתות ה ע"א) כתב באופן פשוט שאם שמן המשחה אבד, יש לעשות אחר. לעומתם יש מי שכתב שגם לדעה שאין עושים עוד שמן חוץ מהשמן שעשה משה, אם יבוא אדם ויעשה שמן המשחה כדי שיהיה ברווח, או כדי שלא לסמוך על הנס, מתקיימת המצווה ומותר להשתמש בשמן זה.⁷⁶

ה. סיכום

שמן המשחה הוא שמן ייחודי שעשה משה במדבר ובו משחו את המשכן, את כליו ואת הכהנים, ולדורות מושחים בו כוהנים ומלכים.

חז"ל למדו כי משיחת המשכן וכליו הייתה מעשה חד-פעמי, ומכאן ואילך כל הכלים – עבודתן מחנכת, ומדבריהם משתמע שאף אם ימשחו, אין הדבר מועיל (מאירי). מן

73. ילקוט תימני אלגוז אלמג'ני מכת"י, הובא בתורה שלמה, מילואים לפרשת כי תשא, סי' י, אות א (עמ' 192). דברים אלו תואמים לחלוטין את דברי הגר"ח והגר"ז שהובאו לעיל בהערה 55.

74. פירוש אור החיים שמות ל, לב. מאידך גיסא, בפירושו לפסוק כג הביא את דבר חז"ל ש"כולו קיים לעתיד... הא למדת שלא נעשה שמן המשחה זולתו, וכן כתב רמב"ם... שמעולם לא נעשה שמן אחר זולת מה שעשה משה...".

75. ראה דעתו לעיל, בדעת הרב"ם על המצווה לדורות (לפני ציון הערה 54) מדוע לא עשו אנשי בית שני שמן המשחה. כיוצא בדבריו כתב הגר"ח, לפי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה שהובאו לעיל הערה 55.

76. דרך חכמה הל' כלי המקדש א, א, ביאור הלכה, ד"ה מ"ע, ושלא כדברי הגר"ח בסוף סעיף ז.2. בכך מתבאר מהי לדעתו המצווה לדורות.

הספרי, וייתכן שגם מהירושלמי, ניתן להבין כי כל הכלים שייעשו מכאן ולהבא מתקדשים מיד בהזמנתם לעבודה מכוח משיחתם של הכלים הראשונים – גם בלי שעבדו בהם עבודה. מדברי כמה ראשונים מתבאר כי דבר זה נתון במחלוקת תנאים, ויש הסוברים כי גם לדורות כל הכלים צריכים משיחה, לכל הפחות לכתחילה (תוספות, משמעות רש"י בע"ז).

משיחת הכוהן הגדול לדורות הוזכרה בתורה, אך לא כציווי ישיר. נראה שחז"ל למדו מן האמור בפרשת המילואים ("ובגדי הקודש אשר לאהרן, יהיו לבניו אחריו, למשחה בהם, ולמלא במ את ידם...") כי ישנו ציווי לדורות על המשיחה.

משיחת כוהן משוח מלחמה אינה מפורשת בכתוב, אך חז"ל דרשו: "ונגש הכהן – זה כהן משוח מלחמה", וכן "אשר יוצק על ראשו שמן המשחה" – זה משוח מלחמה, ועלינו לומר לומר שקבלה ברורה הייתה בידם שהכוהן הממונה לדבר אל העם בעת היציאה למלחמה נמשח בשמן המשחה.

משיחת מלכים גם היא לא נזכרה בכתוב במפורש, ובתורה נאסר למשוח משמן המשחה "על זר". מדברי חז"ל נראה כי הבינו שמלך אינו 'זר' לעניין זה, אך מקור הדברים בכתוב לא התפרש. לדעת רס"ג, "קבלה הייתה ביד ישראל שימשח דוד וזרעו משמן המשחה", והראשונים מצאו לדבר רמזים בכתוב: מן הפסוק "יהיה זה לי לדורותיכם" (רמב"ן), או מן הפסוק "על בשר אדם לא ייסך" – "אדם ולא מלך" (רא"ש, רבנו בחיי). לדעת ראב"ע, אין משיחת המלכים אלא הוראת שעה, ומן התורה היא מותרת רק לכוהנים הגדולים. לדעת הרמב"ם בפירוש המשנה נראה כי יש היתר בדבר אך לא חיוב.

חז"ל מלמדים כי משנגז הארון, נגנזה גם צלוחית שמן המשחה, ומאז לא חזרה, ולכן בימי הבית השני, לא היו הכוהן הגדול משוח בשמן המשחה אלא רק 'מרובה בגדים'. עוד אמרו חז"ל כי שמן המשחה שעשה משה קיים לעתיד לבוא. לאור זאת יש מן הראשונים שלמדו כי יש איסור לעשות שמן המשחה אחר מלבד זה שעשה משה (תוספות, ריטב"א, רא"ש), וייתכן שהאיסור אף נלמד מן הפסוק "ובמתכונתו לא תעשו" (רלב"ג, חינוך) או שיש לימוד מיוחד שאין עושים שמן כאשר אין ארון במקומו (רבנו אליקים). יש מן האחרונים שכתבו כי לפי זה גם אם עשו, אין לשמן כל קדושה (גר"ח). לעומת זאת מדברי הרמב"ם נראה שאין איסור בדבר, אך בפועל לא עשו לאחר שנגז השמן, מטעמים שונים (ערוה"ש, גרי"פ).

הברייתא דורשת שאם הכין אדם כמתכונת שמן המשחה לציבור, אינו חייב כרת. לדעת תוספות, עצם ההכנה לציבור פוטרת אף שאין להם צורך בו; ואילו לדעת הרמב"ם, כל הכנה לצורך אחרים פוטרת את המפטם.

לשיטות אלו, המצווה לדורות היא המשיחה של הכהנים והמלכים (רמב"ם, תשב"ץ), שמירת השמן שלא יאבד ויהיה קיים לצורך המשיחה (ערוך לנר; גר"ח), או הכנת השמן אף שהיא חד-פעמית (רדב"ז).

לראב"ע שיטה ייחודית, ולדעתו יש מצווה להכין שמן המשחה לדורות כל זמן שיחסר: "שיעשו תמיד כמוה לקדש הכהנים". כך נראה גם מדבריהם של כמה אחרונים (אור החיים, ערוה"ש, מרומי שדה), ולכל הפחות - אם עשה לצורך הציבור, מקיים מצווה והשמן מתקדש.

זיקתו של לחם הפנים ל"שולחן לחם הפנים"

- א. דעת הרמב"ם לגבי מקום הכנת לחם הפנים
- ב. 'חומר' ו'צורה' במנחות ובלחם הפנים
- ג. האם הכנת הלחם היא חלק מהמצווה?
- ד. "ספינה רוקדת" ו"תיבה פרוצה" כביטוי לאופי הקדושה
- ה. לחם הפנים כמקור השפע העולמי

נחלקו אמוראים במעשה לחם הפנים:

רבי חנינא אומר: כמין תיבה פרוצה. רבי יוחנן אומר: כמין ספינה רוקדת.
(מנחות צד ע"ב)

במאמר זה נעיין בביאור המחלוקת ובטעמיה, ומדוע בחרו האמוראים לתאר את צורת לחם הפנים בתיאורים אלו שאף הם דורשים הסבר ואינם פשוטים וברורים (ועיין בתוספות שם ד"ה כמין שהתלבטו בהגדרת ספינה רוקדת).¹

א. דעת הרמב"ם לגבי מקום הכנת לחם הפנים

נחלקו התנאים היכן נעשות מלאכות הכנת לחם הפנים:

אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים – לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים, ואינן דוחות את השבת.
רבי יהודה אומר: כל מעשיהם בפנים.
רבי שמעון אומר: לעולם הוי רגיל לומר: שתי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות בבית פאגי.
(משנה מנחות פרק יא, ב)

רבי יהודה סובר שכל הכנות לחם הפנים נעשות בעזרה, שכן לשיטתו "תנור מקדש" (וה"ה לתבניות הלישה שהיו כלי קודש). רבי שמעון סובר שרק השולחן מקדש את הלחם, ולפיכך

1. בגלל תמיהה זו הסיק ב'ערוך השולחן העתיד' (תמידין ומוספין קי, כא-כב) שצורת הלחם אינה מעכבת, ורבי יוחנן לא חולק על צורת הלחם שכתב רבי חנינא, ומשמעות דברי רבי יוחנן – "כעין ספינה" היא להקל שאין צורך למלא את כל השולחן בלחם. בדרך זו הוא ביאר מדוע פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין ה, ט, ועיי"ש בכסף-משנה ובלחם-משנה הדנים בזה) בניגוד לדעת רבי יוחנן, וביאר שלדבריו מובן שאף רבי יוחנן מודה שתיבה פרוצה היא הצורה הראויה לכתחילה. ברם לענ"ד פשוט הגמרא והצורך בסניפין מראה מאמץ גדול להכין את הלחמים בצורתם המיוחדת. כל שכן לפי הסוגיה ביומא (לח ע"א) המראה כמה מאמץ וסייעתא דשמיא נצרכו על מנת להגיע לצורה המדויקת. את הסיבה מדוע הרמב"ם לא פסק כרבי יוחנן נבאר בעז"ה בהמשך דברינו.

מלאכות ההכנה של הלחם שנעשות קודם ההנחה על השולחן יכולות להיעשות מחוץ לעזרה (בבית פאגי). ולדעת ת"ק – לישת הבצק ועריכתו נעשית בחולין מחוץ לעזרה, ואפייתו בקודש, בעזרה.

ובגמרא (שם צד ע"א) מובא:

תנו רבנן: "ושמת אותם" – בדפוס. שלושה דפוסים הם: נותנה לדפוס ועדיין היא בצק, וכמין דפוס היה לה בתנור, וכשהוא רודה נותנה בדפוס [= הן קערות של שלחן (תוס' שם)] כדי שלא תתקלקל.
וליהדרה לדפוס קמא? כיון דאפי לה נפחה [=מתנפח ואינו נכנס יותר בדפוס הראשון].

לפי רבי יהודה מובן מדוע אלמלא השיקול הטכני ניתן היה להשיב את הלחמים הקדושים לדפוס הראשון, שכן כבר מהשלב הראשון של הכנת הלחם יש קדושה בלחם ובדפוס. וכן לדעת רבי שמעון אין בעיה – מכיוון שגם הלישה וגם האפייה נעשים בכלי חול. אמנם לפי ת"ק שהדפוס הראשון היה כלי של חול והאפייה נעשית בעזרה בכלי קודש לכאורה לא מובנת ההוה-אמינא!

לכאורה ראייה מכאן ששיטת הגמרא אינה כת"ק. ברם צ"ע אם כן, מדוע פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין ה, ז) כת"ק?

על דעת ת"ק הקשה רב ששת (שם צה ע"ב):

"ואפייתן בפנים" – אלמא תנור מקדש! "ואין דוחות את השבת" – איפסלה בלינה?"

הגמרא לא ענתה על קושייה זו, ולכן כתבו התוס' (שם ד"ה "אלא") שלמסקנת הגמרא המשנה משובשת, ומי שסובר שהלחם נעשה בעזרה סובר שאפייתו דוחה את השבת.

אמנם, כאמור לעיל הרמב"ם (שם הלכה ז) פסק כת"ק, שלישתם בחוץ ואפייתם בפנים, ואילו בהמשך דבריו (שם הלכה י) ש"אין אפיית לחם הפנים דוחה את השבת". ואם כן כיצד יענה על שאלת רב ששת – מדוע לא נפסלים הלחמים בלינה?²

ב. 'חומר' ו'צורה' במנחות ובלחם הפנים

נראה ליישב את הקושיות שהקשינו בעזרת תמיהה של הכסף-משנה שהותירה ללא פתרון. הרמב"ם (שם הלכה ז) בהביאו את דברי ת"ק כתב: "לישתן ועריכתן בחוץ, ואפייתן בפנים בעזרה כשאר המנחות". ותמה על כך הכסף-משנה:

2. בפירוש המשניות כתב הרמב"ם "הסיבה שמחמתה מותר ללוש אותם חוץ לעזרה ולא יהא מותר לאפות אלא בעזרה לא נתבארה בגמרא" ובתוספות יו"ט העיר שמכח קושייה לא זזה משנה ממקומה. ועדיין יש לנסות ולברר את טעם המשנה.

ומה שכתב "כשאר כל המנחות" הוא תימה, שהרי כתב בסוף פי"ב ממעשה הקרבנות "המנחות לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים", ודוחק לומר שמה שכתב "כשאר כל המנחות" לא קאי אלא אאפייתן.

ננסה לבאר מהו יסוד ההבדל בין שאר המנחות ובין לחם הפנים ושתי הלחם.

בברייתא (מנחות נט ע"א) מובא: "תנו רבנן, 'ונתת עליה שמן' – ולא על לחם הפנים שמן". נתינת השמן במנחה היא תחילת הלישה, וכאמור לעיל (ע"פ הל' מעשה הקרבנות יב, כג) לישת המנחות צריכה להיות בעזרה ובכלי קודש, משום שמרגע הלישה מקבלים חומרי הגלם את צורתם והמנחה הופכת להיות חפצא של קודש. לדעת רבי יהודה, לחם הפנים (אף שאינו נילוש בשמן) דינו כשאר מנחות, ולישתו צריכה להיות בפנים ובכלי קודש.

בניגוד לכך, לדעת רבי שמעון, לחם הפנים אין דינו כשאר מנחות, כי קדושתו באה לו רק בהיותו חלק ממערכת השולחן – "שולחן מקדש"³. לכן לישתו ואפייתו בחול.

ת"ק סבר כדעה ממצעת. מצד אחד סבר ת"ק כדעת ר"ש, שבחומרי לחם הפנים עצמם אין קדושת מנחות (ולכן אין נותנים בהם שמן בשונה ממנחות). אך מרגע שהעיסה מקבלת צורת לחם, כלומר מעת סיום האפייה, כאשר הלחם ראוי להנחה על השולחן, חלה עליו קדושת מנחות, עוד טרם הבאתו לשולחן בפועל, ובזה סבר רבי יהודה. וכך מובא בגמרא (מנחות נז ע"ב) "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה... חמץ תיאפנה ביכורים לה", אימתי הן לה' – לאחר שנאפו". על כן, לדעת ת"ק אפיית לחם הפנים צריכה להיעשות בקודש, כדי שבסיום האפייה, מעת שיקרמו פני הלחם ותחול עליו קדושה, לא ייפסל משום היותו מחוץ לעזרה. אמנם בעת מלאכת האפייה, בטרם קרמו פני הלחם, עדיין לא חלה עליו קדושה, ולפיכך אין הכנתו דוחה את השבת.⁴

השוואה בין שלב קרימת פני לחם הפנים ובין נתינת שאר המנחות בכלי, נראית גם במשנה במסכת מעילה (ט ע"א): "לחם הפנים... קרם בתנור הוכשר ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים ולהיסדר על השלחן. המנחות... קדשו בכלי הוכשרו ליפסל בטבול יום".⁵

3. ראיית הלחם כחלק ממערכת השולחן בולטת בדין חינוך השולחן לעבודה שנעשה בהנחת לחם הפנים עליו (ראה רמב"ם, תמידין ומוספין ה, ג).

4. וכך כתב הגר"מ סולוביצ'יק זצ"ל (חידושי הגר"מ הלוי, מנחות צה ע"ב) "דכל זמן דלא הויין לחם אי אפשר לחול עליהם קדושת הגוף של שתי הלחם ולחם הפנים כלל".

5. אמנם לעניין מעילה הן במנחות והן בלחם הפנים אמרה המשנה כי מעת שהוקדשו לצורך ייעודן כבר חלים עליהם דיני מעילה, שכן המעילה חלה על השייך כבר בשליטת המקדש אף אם עוד לא הוקדש כראוי לקרבן, כמו כבש קודם שחיטתו.

אמנם לחם שקרמו פניו (בעזרה) וטרם ניתן על השולחן, אינו נפסל בלינה, מכיוון שהוא מוכן לנתינה על השולחן הרי הוא כבר במקומו אף שטרם הונח על השולחן עצמו (כעין הסברא של רבי שמעון בזריקת דמים ש"כל העומד לזרוק כזרוק דמי" – מנחות עט ע"ב).⁶

נראה שההיגיון בחילוקו של ת"ק בין שאר המנחות שחומרי הגלם שלהם מתקדשים בכלי, ובין לחם הפנים המתקדש רק כשהושלמה צורתו, הוא שבשאר המנחות יש חלק העולה לגבוה, ואילו לחם הפנים נאכל כולו לכוהנים מלבד בזיכי הלבונה הניתנים עימו, לאחר גמר צורתו, ולאחר היקראו בשם "לחם" – "והיתה ללחם לאזכרה אשה לה" (ויקרא

6. לדעת הרמב"ם (תמידין ומוספין ה, יב) הקדשת לחם הפנים נעשית על ידי הנחת בזיכי הלבונה, ואם לא הונחה לבונה בשבת על השולחן מתברר למפרע שהלחם לא הוקדש כלל כראוי. לעומת זאת לדעת רש"י (מנחות ק ע"א ד"ה פסול) הלחם מתקדש בשעת הנחתו על השולחן וחוסר הלבונה גורם לפסול בלינה. בכל אופן גם מרש"י משמע שאין דין לינה אחרי האפייה כל עוד לא הונח הלחם על השולחן.

בעצם ההגדרה כי לפי הרמב"ם אין הקדשה בחומר אלא רק בצורה המיועדת להיות מוקדשת על ידי הלחם, וכאשר לא היתה שימת לבונה כראוי מתברר למפרע כי אין לקדושה על מה לחול, ניתן ליישב קושי שנתקשו בו האחרונים בלשון הרמב"ם (שם) וזו לשונו: "סידר הלחם בשבת כמצותו ולא הניח עמו בזיכי לבונה עד למחר, ולשבת הבאה הקטיר הבזיכין, נפסל הלחם ואינו קדוש. וכן אם סידר הלחם והבזיכין באחד בשבת והקטיר הבזיכין לאחר שבת הבאה, הלחם אינו קדוש ונפסל. אבל אם הקטיר הבזיכין בשבת נפסל הלחם". בשני המקרים הראשונים הדין הוא פסול ובדין השלישי פתח הרמב"ם במילה "אבל" אך פסק דין זה למקרים הראשונים וכתב "נפסל הלחם" ואם כן לכאורה תמוהה המילה "אבל".

ובכסף-משנה הביא גירסה מספר ישן בסיפא "לא נפסל הלחם" ונתקשה מדוע אם כן אין בו דין פיגול נותר וטמא (עיי"ש מה שתירץ). ובחזון אי"ש (מנחות סי' כד ריש ס"ק ה) הגיה והחליף את המילה "אבל" במילה "וכן", אך להגהתו אין זכר בכתבי היד המדויקים. אמנם לדברינו הדברים מתבארים: כאשר הלחם והלבונה לא הונחו כראוי בשבת, אזי הלבונה נדחתה מהקטרה וממילא מתברר למפרע כי הלחם כלל לא הוקדש וכלשון הרמב"ם בשני המקרים הראשונים: "נפסל הלחם ואינו קדוש" "אינו קדוש ונפסל". אמנם כאשר למרות שהבזיכין לא הונחו כראוי הם הוקטרו אזי חלה ההקדשה שכן הלחם הוזכר לגבוה על ידי ההקטרה, אך כיון שהבזיכין לא היו אמורים להיקטר חל פסול ולכן לא הזכיר הרמב"ם בסוף דבריו את המילים "אינו קדוש" אלא רק ציין שהלחם נפסל. הדברים נראים מדויקים בגירסת הרב קאפח זצ"ל בפירוש המשניות (מנחות פי"א מ"ח) שבשני המקרים הראשונים כתב שמעבר לפסול אין הקדשה (בהתאם למשנה תורה), ובמקרה השלישי כתב שאין פסול אם לא הקטיר בצורה אסורה, הרי שמה שפסל במקרה השלישי היא ההקטרה שבאה אחרי שהייתה הקדשה.

לדברינו, שני מקרי הרישא שלא חלה בהם כל הקדשה, שונים מהמקרה שבסיפא שבו ההקדשה חלה אלא שהלחם כקדוש נפסל ולכן כתב הרמב"ם ביניהם את המילה "אבל" (ועיין בסוף דברי הכסף-משנה בנפקא מינה בין פסול וחוסר הקדשה ובין לחם שהוקדש ונפסל בשאלה האם הלחם חייב שריפה כדן פסולי המוקדשים).

כד, ז). אמנם לדעת רבי יהודה בזיכי הלבונה נחשבים אף הם כחלק מהמנחה, וכמו הקומץ בשאר מנחות, וכלשון המדרש (תורת כהנים, אמור, פרשתא יג פרק יח) "והיתה ללחם לאזכרה" – רבי שמעון אומר נאמרה כאן 'אזכרה' ונאמרה להלן 'אזכרה', מה אזכרה האמורה כאן מלא הקומץ אף כאן מלא הקומץ".⁷

ג. האם הכנת הלחם היא חלק מהמצווה?

חלוקה זו בין המנחות שאף החומר שלהן מקודש ולכן הכנתן היא חלק ממעשה המצווה, ובין לחמי הקודש שבהם רק הצורה היא המקודשת, נראית היטב בהגדרת המצוות בספר המצוות לרמב"ם.

בהגדרת מצוות המנחות כלל הרמב"ם את תהליך ההכנה וכתב (מצוות עשה, סז): "היא שצונו שיהיה מעשה המנחה על התואר הנזכר במין מין מהם".

לעומת זאת הן במצוות לחם הפנים (מצוות עשה, כז) והן במצוות שתי הלחם (מצוות עשה, מו) השמיט הרמב"ם את ההכנה מהגדרת המצווה וטען שהמצווה מתחילה לאחר שהלחם כבר אפוי, וזו לשונו:⁸ "היא שצונו להשיים לחם הפנים לפני ה' תמיד" וכן "היא שצונו להביא שתי הלחם חמץ למקדש עם הקרבנות".⁹

7. יתכן שבשאלה – האם הלחם כולו קדוש אף בחומר וממילא הלבונה הרי היא כקומץ מהמנחה שכולה קדושה, או שמא רק הלבונה קדושה בחפצא בניגוד ללחם הפנים שחומרם אינו קדוש – נחלקו אבא שאול (מנחות צו ע"א) ורבי (מנחות צח ע"א) האם ההלכה שהלבונה נמצאת ליד הלחם על אף שכתוב "ונתת על המערכת לבונה", מסתמכת על ההשוואה לפסוק "ועליו מטה מנשה", או על ההשוואה לפסוק "ונתת על הארון את הפרוכת" (שבהם "על" = בסמוך). ההבנה כי הלבונה הינה נפרדת מהלחם מתאימה לדרשה מהפסוק "ועליו מטה מנשה" שמראה כי מנשה היו ליד אפרים אך לא חלק ממנו. לשיטה שהלחם והלבונה קודם ההקטרה הינם ישות מחוברת, מתאימה הדרשה מהפסוק "ונתת על הארון את הפרוכת" המראה את הקשר שבין הפרוכת לארון, שכן אף הפרוכת נקראת "פרוכת העדות" (ויקרא כד, ג).

8. לכאורה ישנה סתירה בדבר מול לשון הרמב"ם במניין המצוות שבראש הלכות תמידין ומוספין: "לעשות לחם הפנים", שממנה רואים כי הרמב"ם כלל את העשייה בתוך הגדרת המצווה. אמנם אין קושי בדבר. במניין שבספר המצוות דן הרמב"ם מהי הגדרת המצווה, ואילו ההכנה למצווה איננה חלק מהגדרת המצווה. כך כתב הרמב"ם בשורש העשירי: "שאינן ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות... דמיון זה אמרו ולקחת סולת וכו' כי הוא אינו ראוי שיימנה לקיחת הסולת מצווה ועשייתו לחם מצווה. אבל הנמנה אמנם הוא אמרו ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד". לעומת זאת לאחר שנמנתה מצוות לחם הפנים ברור שאת פרטי ההכנה יביא הרמב"ם במשנה-תורה יחד עם כל ההלכות הקשורות ללחם הפנים. לפיכך ההגדרה במשנה-תורה כספר המסדר את ההלכות תכלול את כל ההלכות מהעשייה והלאה: "לעשות לחם הפנים".

9. אמנם לאחר שהתקדשו הלחמים ישנו הבדל בין לחם הפנים לשתי הלחם. שתי הלחם נהפכים להיות כחלק מקרבנות חג השבועות ולכן נאמר בהם דין אכילה כבקרבנות "ושתיהן נאכלות אותו היום

ניתן לומר שחלוקה זו מצויה כבר בלשון הכתוב. המנחות בפרשת ויקרא (פרק ב) קרויות על שם הכנתן "מנחת סולת" – "סולת יהיה קרבנו", "קרבן מנחה מאפה תנור" וכו'. לעומת זאת אצל לחם הפנים שם הלחם הוא על שם צורתו הסופית ולא על שם הכנתו "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד" (שמות כה, ל).¹⁰

לאור דברינו ניתן להבין את ההוה-אמינא של הגמרא במנחות (צד ע"א) – שיוחזר הלחם לדפוס ראשון אחר אפייתו – גם אליבא דת"ק, הסובר שלישתם ועריכתם בחוץ, ואפייתם בפנים.

כבר בדפוס הראשון, עוד בטרם האפייה, מקבל הבצק את הצורה של לחם הפנים. אם כן יש לומר בדעת ת"ק שקדושת הלחם חלה עליו עוד לפני האפייה, כיוון שאף הדפוס מקנה ללחם את צורתו. לכן הייתה הוה אמינא לומר שאחר האפייה יוחזר הלחם אל הדפוס הראשון, שכן אף הוא כלי קודש.

ד. "ספינה רוקדת" ו"תיבה פרוצה" כביטוי לאופי הקדושה

שמה חקירה זו האם הלחם בעל קדושה בחומר או רק בצורה היא המשמעות של התיאורים השונים שנתנו האמוראים לצורת לחם הפנים – "ספינה רוקדת" ו"תיבה פרוצה" – כמובא בראש המאמר.

לשיטת רבי יהודה לחם הפנים הרי הוא קדוש קדושה עצמית, כמנחה, מעם היותו עשוי מחומר קדוש. לשיטתו קדושת הלחם אינה תלויה בהנחתו על השולחן (וקימו של השולחן הוא רק תנאי להבאת הלחם), על כן הלחם בא בצורה המראה על חוסר היציבות בהנחה על השולחן ומתאים הדבר לתיאור "ספינה רוקדת". לפיכך לשיטה זו, הסניפים המחזיקים את הלחם היו עומדים על גבי השולחן (ולא ע"ג הרצפה) – "אמר רבי אבא בר ממל לדברי האומר כמין ספינה רוקדת סניפין על גבי שלחן מונחין" (מנחות צד ע"ב) –

10. חיצונית הלילה **כבשר** קדשי קדשים" (תמידין ומוספין ח, יא) מה שלא מצאנו ביטוי שכזה באכילת לחם הפנים על אף שאף הן נאכלות ליום ולילה (ראה משנה מנחות צט ע"ב). שמא לכן שינה הרמב"ם וכתב ביחס ללחם הפנים "ואפייתן בעזרה כשאר המנחות" (שם ה, ז) דהיינו בדומה למנחות, אך לחם הפנים במהותו אינו מנחה; לעומת זאת ביחס לשתי הלחם כתב הרמב"ם: "ואפייתן בפנים ככל המנחות" (שם ח, ז), דהיינו שלחם זה כן חלק מהמנחות וכפי ששילב הרמב"ם שם בהלכה א את לשון הכתוב "ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם".

10. חיצונית לדברי רבי יהודה הרואה קדושה בחומר של לחם הפנים ולא רק בצורתו הסופית ניתן לראות בפרשיית לחם הפנים בפרשת אמור (ויקרא כד, ה"ח) בה לא מופיע הכינוי "לחם פנים" המורה על הצורה, אלא רק **חומרי** הגלם של ההכנה "ולקחת סולת..." ברם צירוף האמור בשתי הפרשות יחד מתאים עם הבנתנו בדעת ת"ק כי לאחר אפיית הלחם מקבל החומר את הקדושה.

משום שתפקידם של הסניפים היה לייצב את הלחם על השולחן, והרי הם חלק ממצוות ההנחה.

בניגוד לכך לפי ת"ק ולפי רבי שמעון קדושת הלחם נובעת מהשולחן. לכן מתאים הדבר לומר שהלחם היה מונח ביציבות על השולחן – ולכן צורתו הייתה כמין "תיבה פרוצה". המילה "תיבה" משמעותה לשון ישיבה (שורש יתב בארמית). הסניפים לשיטה זו אינם נצרכים מצד מצוות ההנחה על השולחן, כי אפשר להניחם בלעדיהם, וכל מטרתם הייתה למנוע מהלחמים להכביד האחד על השני: "אגב יוקרא דלחם תלח (=היה נופל – גמרא שם וברבינו גרשום)". ועל כן לשיטה זו הסניפים לא היו יושבים על השולחן אלא על הרצפה – "לדברי האומר כמין תיבה פרוצה סניפין על גבי קרקע מונחין" (שם).

כיון שמחלוקת האמוראים שבה פתחנו מסתבר שהיא תלויה כבר במחלוקת התנאים, מובן מדוע לא פסק הרמב"ם כרבי יוחנן שסבר שהלחם כספינה רוקדת, שהרי זו היא דעת רבי יהודה, אלא כרבי חנינא שסבר שהלחם היה כתיבה פרוצה, שכן ת"ק דהיינו סתם משנה תומך בשיטתו.

ה. לחם הפנים כמקור השפע העולמי

נראה כי במהות ההבנה שלחם הפנים לא הוקדש **כחומר** אלא **כצורה**, מצויה הבנה רוחנית בטעם המצווה. כאשר הקדושה חלה על **חומר** מסוים, הרי היא ממוקדת בו, ואין היא שייכת לחומרים אחרים. אמנם כאשר הקדושה חלה על **הצורה** המתלבשת על גבי החומר (ובנידונו: על הלחם הנעשה מהסולת), הרי היא מתייחסת למהות, ומשום כך אין היא מתרכזת בגבולה המסוים אלא משפיעה על כל לחמי החולין, ועל כל מזונות העולם.¹¹

כך למדנו רבנו בחיי (ויקרא כד, ז) וזו לשונו:

לפי שלחם הפנים לא היה בו חלק לגבוה, אך הלבונה שעליו, שבכל מערכה היו מקטירין הלבונה, ולכך אמרה תורה והיתה הלבונה ללחם לאזכרה, כי מתוך שמקטירים הלבונה שעל הלחם הלחם נזכר למעלה והברכה תחול בו ממנו למזונות העולם.

ומזה תבין מה היתה סיבת הברכה בלחם הפנים שכל מזונות שבעולם מתברכין בשבילו. והבן זה, כי על כן היו שתיים עשרה חלות מסודרות על השולחן, ומשם הברכה באה כנגד שנים עשר מלאכים הסובבים כסא כבודו, ונקראים ארבע מחנות שכינה שמשם העולם מתברך לארבע רוחותיו והם עומדים שלושה לכל רוח כענין ארבעה דגלים של מדבר, וכנגדם בכסא שלמה שנים עשר אריות. והיו ביי"ב חלות אלו כ"ד עשרונים [טוב טעם] – כתב מהר"ה: וכנגדם למעלה, היינו כ"ד, והתעורר לזה.

11. ראה רמב"ם, הל' יסודי התורה ב, ג, בהבנת עצמאות הצורה מהחומר.

המועדים

במקדש

מינוי לקרבן פסח – בוגרים וקטנים

א. הפסח אינו נאכל אלא למינוי

ב. פעולת המינוי על קרבן פסח

ג. קטן בקרבן פסח

1. גיל מינימאלי של קטן

2. חבורה של קטנים

3. יתום שיש לו אפוטרופוסים, ואב שמביא ושוחט על בנו

4. זירוז קטנים במצות קרבן פסח

ד. מינוי והשתתפות של קטן בקרבן פסח

ה. חינוך קטן למצוות מצה

ו. סיכום

קרבן הפסח הוא ביסודו קרבן משפחתי: "שה לבית אבות שה לבית". אם אין מספיק משתתפים מבני הבית אזי מצרפים שכנים וקרובים. הצירוף של אנשים שונים נקרא מינוי, וכל המנויים הם נקראים בני חבורה. מה היא פעולת המינוי, ובמה בא לידי ביטוי מינויו של קטן בקרבן הפסח המשפחתי?

א. הפסח אינו נאכל אלא למינוי

בפסוקי התורה מופיע הצו להתאגד ולהתחבר כחבורה אחת סביב קרבן הפסח (שמות יב, ג-ד):

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות, שה לבית. ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על השה.

הפנייה הראשונה היא להתאגד סביב שה שמיועד לכל בית האב. בית האב מכיל מספר משפחות (פסיקתא זוטרותא, שמות יב, ג):

"לבית אבות" – אלו משפחות, כענין שנאמר "למשפחותם לבית אבותם" (כמדובר א, ב). מנין שאם היה עשר משפחות לבית אב אחד שיוצאים בפסח אחד? תלמוד לומר "שה לבית".

אם אי אפשר מסיבות שונות להתאגד עם כל בית האב, אזי החובה מוטלת על משפחה בודדת להתאגד סביב הקרבן. ואם אין מספיק בני משפחה שיתאגדו סביב קרבן, יש לצרף שכנים (אונקלוס שמות יב, ד):

ואם זעיר ביתא מלאתמנאה על אמרא ויסב הוא ושיבביה דקריב לביתיה במנין נפשתיא גבר לפום מיכליה תתמנון על אמרא.

תנאים חלקו בשאלה מי הם השכנים המדוברים, והאם הלכה זו נאמרה גם בפסח דורות (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שמות יב, ד):

”ושכנו” – בן בגבג אומר: שומע אני שכינו שבשדות. שכינו שבגנות מניין? תלמוד לומר: ”הקרוב”. הקרוב ”אל ביתו” פתח אל פתח.

רבי אומר שלשתן נאמרו: שכינות – זה שכינו שבשדות, ”שכינו” זה שכינו שבגנות, ”הקרוב” זה הקרוב אל ביתו סמוך לפתח.

פסח מצרים ”שכינו קרוב לביתו”, ואין פסח דורות ”שכינו קרוב לביתו”. ר’ שמעון אומר: אף פסח דורות ”שכינו קרוב לביתו”. וכל כך לא דברה תורה אלא מפני דרכי שלום. שלא יהא אדם מניח אוהבו ושכניו מכיריו ומיודעיו ואחד מבני עירו, והולך ועושה פסח אצל אחרים. שנאמר: ”טוב שכן קרוב מאח רחוק” (משלי כז, י).

החיבור של המעגלים הקרובים ביותר – משפחה או שכנים ומכירים, סביב אותו קרבן הוא מהותי ומשמעותי. המסר בדברי ר’ שמעון הוא שעדיף להתאגד ולהתחבר לשכן ולא ללכת ולהצטרף לקרוב משפחה שגרה רחוק.¹

ההתאגדות של משפחה או חבורה סביב קרבן פסח אחד נקראת מינוי. החבורה שמתגבשת מניית על הקרבן, ויוצרת מחויבות אישית וקבוצתית ביחס לשחיטתו ואכילתו. כך הודגש במשנה (זבחים ה, ח):

הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנויו, ואינו נאכל אלא צלי.

ובמשנה (פסחים ה, ג) נאמר:

שחטו שלא לאוכליו, ושלא למנויו, לערלים, ולטמאים – פסול.

לאוכליו ושלא לאוכליו, למנויו ושלא למנויו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים – כשר.²

ובמשנה (פסחים ו, ו) נאמר:

1. המחלוקת בשאלה האם ציווי זה נוהג גם בפסח דורות מופיעה גם בתוספתא פסחים ח, ו-ז. בענין זה ראה: מו”ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא, מנחת אברהם ג, עמ’ 17-18. על הערך בהתכנסות של שכנים – חבורה באכילת קרבן פסח, ראה: הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, משך חכמה ויקרא כג, כא; הרב ישראל אריאל, מחזור המקדש – פסח, עמ’ 55; הרב משה צבי נריה, נר למאור – הגדה של פסח, עמ’ 40-41.

2. כך פסק הרמב”ם הל’ קרבן פסח ב, ה.

שחטו שלא לאוכליו, ושלא למנוייו, לערלין, ולטמאין – חייב.
לאוכליו ושלא לאוכליו, למנוייו ושלא למנוייו, למולין ולערלין, לטהורים ולטמאים
– פטור.

שתי המשניות קשורות זו לזו. מאחר שקרבן פסח שנשחט שלא למנוייו פסול, הרי שהשוחט
חייב חטאת אם שחט בשבת בשוגג.

החובה להתמנות נלמדה מפסוק (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, שמות יב, ד):

”במכסת” – אין במכסת אלא במינוין. וכן הוא אומר: ”ומכסם לה’ שנים ושליש
נפש” (במדבר לא, מ). יכול מצוה לשחטו למנויו, ואם שחטו שלא למנויו עבר על
מצוה והוא כשר? תלמוד לומר: ”מכסת” תכוסו” שנה עליו הכתוב לפסול.³

העובדה שהדרישה להתמנות חזרה פעמיים בפסוקים אלה, מלמדת על כך שאם לא התמנו
על הקרבן, הקרבן פסול.⁴

הרמב”ם (מורה הנבוכים ג, מו) הסביר מה המטרה בחובה להתמנות על קרבן הפסח:

היותו בלתי נאכל אלא למנויו, הוא לזרז ללוקחו, ושלא ישען כל אחד על אהבו
ועל קרובו ועל מי שנודמן ולא ירגיש בו מתחלת הזמן.

המטרה היא להתכונן ולהתארגן מראש לקראת השחיטה והאכילה של קרבן הפסח,
שההצטרפות לחבורה לא תהיה מקרית ומזדמנת אלא מאורגנת ומתוכננת מראש. העובדה
שאדם מודע לכך שהוא חלק מחבורה, ומי נמצא איתו בחבורה היא משמעותית והיא חלק
מההכנות לקראת קיום המצווה.

ב. פעולת המינוי על קרבן פסח

על קרבן אחד נמנים מספר אנשים. הקרבן עולה כסף וכל מי שבחבורה בודאי משתתף
ברכישת הקרבן. בעקבות עסקאות שונות הקשורות לרכישת הקרבן יש דיון האם המעות

3. דרשה זו מופיעה גם בבבלי פסחים סא ע”א, ופסחים עח ע”ב שם נאמר: ”שנה עליו הכתוב לעכב”.
4. אמנם במדרש ההלכה משמע שאין איסור לאכול פסח שלא למנוייו. בספרא (ויקרא, פרשת צו פרשה
ט סוף פרק יג) נאמר: ”כל טהור יאכל בשר” (ויקרא ז, יט). מה תלמוד לומר? לפי שנאמר ’ודם זבחיך
ישפך על מזבח ה’ אלהיך והבשר תאכל’ (דברים יב, כז). יכול לא יאכלו אלא בעליו? קל וחומר לפסח?
לכך נאמר ’כל טהור יאכל בשר’.” בפירוש המיוחס לר”ש כתב שמכאן משמע שקדשים קלים מותרים
לכל, וכך גם קרבן פסח: ”ומעתה אם אוכל מפסח חברו לית לן בה... שהרי לא מצינו עליו לא לאו
ולא עשה”. ראה הרב עזריה אריאל, ”אכילת פסח שלא למנוייו”, שערי היכל – פסחים, חלק ב,
מערכה קלה, שהאריך בביאור שיטה זו, ובדברי הרמב”ם שלא הזכיר במפורש (הל’ קרבן פסח ב, א)
שאסור למי שאינו מנוי לאכול מקרבן הפסח.

קודש או לא.⁵ מדברי רש"י ניתן להבין שהתשלום הממוני עבור השתתפות בקרבן זהה להגדרת פעולת המינוי. כך הסביר רש"י את דברי המשנה: "אין הפסח נאכל אלא למינויו" (זבחים נו ע"ב): "למנויו – שנמנו בדמי לקיחתו, כדכתיב: 'לפי אכלו תכוסו' " (שם).⁶ על דברי רש"י אלו כתב הרב יצחק זאב סולוביצ'יק (חידושי הגרי"ז עמ' נב; חידושים לזבחים נו ע"ב):

נראה הביאור בדברי רש"י דרצה לומר בזה דעיקר הדין של המנויים האמור בפסח הוא שיהיה לו חלק בהקרבת בקנין ממון, שיהא שלו לאכילת בשר, וזהו שכתב שנמנו בדמי לקיחתו, דהיינו שיהיה שלו בקנין ממון... והיינו משום דבשאר קרבנות איכא רק דינא שיהא שלו לכפרה, ובפסח מלבד הדין בעלים של כפרה, בעינן גם כן שיהא שלו בקנין ממון, שיהא הוא הבעלים שלו לענין אכילה, וזה הוא הדין של "תכוסו". ועין בקידושין מב ע"א דמהך קרא: ד"איש לפי אכלו תכוסו" גמרינן לענין זכיה דאיש זוכה ואין הקטן זוכה. הרי להדיא דבהך קרא דתכוסו נאמר גם דיני זכיה של קנין ממון. וכן מבואר במכילתא (דרבי שמעון בר יוחאי, שמות יב, כא) דמהך קרא ד"משכו וקחו לכם" האמור גבי פסח ילפינן דבהמה דקה נקנית במשיכה (ירושלמי קידושין א, ד). והיינו משום דבעיקר הדין של מינוי האמור בפסח נאמר בזה שיהיה שלו גם לענין ממוניה שיוכל לאכול ממנו ולא רק שיהיה בעליו לענין כפרה.⁷

אך נראה שאין הכרח להסביר כך את דברי רש"י. ההשתתפות הכספית של בני החבורה בקרבן נובעת מכך שהקרבת עולה כסף וממילא כל אחד משלם עבור חלקו. דרך זו היא אמנם ביטוי משמעותי לכך שכל מי שהשתתף ברכישת הקרבן הוא בחבורה של הקרבן, אך אין זאת הדרך היחידה. כך נאמר בהמשכה של אותה מכילתא:

"משכו" מי שיש לו. "וקחו" מי שאין לו.

ובאופן ברור יותר בפסיקתא זוטרותא (שמות יב, כא):

"משכו" – מי שיש לו צאן בעדרו. "וקחו" – מי שאין לו יקנה בדמים.

5. משנה פסחים ט, ז; תוספתא פסחים ז, ח; ט, יב"ז, כ; ירושלמי פסחים ח, ג; ט, ו-ז; בבלי פסחים פט ע"ב-צ ע"א.

6. כך משמע גם מרש"י בפסחים ס ע"ב ד"ה הכי; פסחים סב ע"ב ד"ה אי אפשר; פסחים ע ע"ב ד"ה מנא. גם בפסקי תוספות (קידושין פרק ב אות פ) כתב: "זכיה וקנינא בעי בהמנאת פסח ולא סגי בדיבור בעלמא".

7. הגרי"ז האריך שם להוכיח שכך גם עולה מדברי התוספות. ראה עוד בענין זה שמינוי הוא קנין: חזון איש או"ח סימן קכד ס"ק ה [השני]; הרב נתן געשטטנר, שו"ת להורות נתן חלק א סימן כד. ראה עוד: הרב חיים סולוביצ'יק מבריסק, הל' קרבן פסח ב, ו שהבחין בין מינוי בקרבן פסח לבין בעלים על קרבן פסח; הרא"ם שך, אבי עזרי, הל' קרבן פסח ה, ז, וכן ו, א.

אם לאדם יש צאן משלו הוא לא צריך לרכוש מאחר והוא אף יכול להזמין אחרים ללא כל תשלום להיות יחד איתו בקרבן. מה שחשוב הוא שיהיה מספר מתאים של משתתפים בקרבן על מנת שהוא ייכל בשלמותו ולא יישאר נותר.⁸ כאמור לעיל החבורה שמתגבשת סביב הקרבן, יוצרת מחויבות אישית וקבוצתית ביחס לשחיטתו ואכילתו. יש דרכים אין לפרוש מהחבורה ובאיזה שלב, אך אין הכרח לומר שהשתתפות הכספית היא זו שיוצרת את החיבור של בני החבורה ושלכל אחד מבני החבורה חייב להיות קנין ממוני אישי בקרבן. ההסכמה של החבורה להיות ביחד סביב אותו קרבן מספיקה.⁹

ג. קטן בקרבן פסח

שוחטים קרבן פסח על קטן. להלן מספר מקורות בהם נזכר מקומו של קטן בקרבן פסח.¹⁰

1. גיל מינימלי של קטן

במכילתא (דברי שמעון בר יוחאי, שמות יב, ד) נאמר:

”איש” אין לי אלא איש. מנין לרבות את האשה ואת הקטן? תלמוד לומר ”נפשות”.
אם כן למה נאמר ”איש”? מה איש שיכול לאכול כזית אף קטן שיכול לאכול כזית.

ר' יהודה אומר: מה ”איש” שיודע הפרש אכילה, אף קטן היודע הפרש אכילה. איזו היא הפרשת אכילה? כל שנותנין לו אבן וזורקו אגוז ונוטלו.

דברי תנא קמא ור' יהודה מובאים גם בתוספתא (חגיגה א, ב) ובגמרא (סוכה מב ע”א – ע”ב) בסוגיה העוסקת בשאלה מאיזה שלב יש חובה על אב לחנך קטן למצוות:

יכול לאכול כזית צלי – שוחטין עליו את הפסח, שנאמר ”איש לפי אכלו” (שמות יב, ד).

רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר אכילה. כיצד? נותנין לו צרור וזורקו, אגוז ונוטלו.¹¹

8. כמה מתמנים על קרבן אחד, ראה: הרב ישראל אריאל, מחזור המקדש – פסח, עמ' 49-50.
9. ראה בדבריו על התוספות: הרב צבי פסח פרנק, מקראי קדש-פסח, א, עמ' מט שכתב ”דמוני על הפסח אין צריך שיוציא בשפתיו דוקא”.
10. בענין זה עסק בהרחבה: הרב עזריה אריאל, ”קטן בפסח”, שערי היכל – פסחים, חלק ב, מערכה קלא.
11. הרב שאול ישראלי, ”חינוך למצוות”, עמוד הימיני, ס' נד, בירר את הגדרים השונים של חינוך קטן במצוות שונות. לפיו יש מצוות שחובת החינוך מתחילה גם כאשר הקטן איננו מבין את תוכן המצווה אבל מסוגל לבצע את מעשה המצווה: ”החיוב מתחיל באמת גם כשהילד אינו מבין והוא מטעם השפעת המצווה שלא מדעת והכרה”. הרב ישראלי לא עסק שם בגיל קטן בהקשר של קרבן פסח.

לפי תנא קמא, הקריטריון הוא היכולת הפיזית לאכול כזית צלי,¹² ולפי ר' יהודה אין זה מספיק, אלא יש לבדוק שיש לקטן הבנה כלשהי. הבדיקה היא האם הוא יודע להבחין בין דבר חסר ערך כמו צרור, אבן, לעומת דבר בעל משמעות, אגוז. בדיקה שכזו על מנת לדעת האם קטן מבין או לא, נזכרת בהקשר של מתן גט לקטנה (גיטין סד ע"ב), קידושי קטנה ע"י אמה או אחיה (גיטין סה ע"א), וקנין של קטן (ירושלמי עירובין ז, ו; ירושלמי גיטין ה, ט).¹³ ברור אם כן, שקטן אוכל קרבן פסח, הדיון כאן הוא בשאלה מאיזה שלב בקטנותו יש להאכילו קרבן פסח.

2. חבורה של קטנים

במשנה (פסחים ח, ז) ובתוספתא (פסחים ח, ו) נאמר:

ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים.

בגמרא (פסחים צא ע"א-ע"ב) מוסבר באיזה אופן אסור ומה הטעם: "קטנים ועבדים - משום פריצותא". אמנם, יחד עם אחרים, כך שאין חשש שתהיה פריצות, קטנים אוכלים קרבן פסח.

3. יתום שיש לו אפוטרופוסים, ואב שמביא ושוחט על בנו

במשנה (פסחים ח, א) נאמר:

יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום שהוא רוצה.

בגמרא (פסחים פח ע"א) נאמר על כך:

שמעת מינה: יש ברירה! - אמר רבי זירא: "שה לבית" מכל מקום.

12. התוספות (שם ד"ה יכול) כתב שההגדרה היא "יכול לאכול כזית צלי" נובעת בגלל שיש קטן שיכול לאכול אוכל מבושל אך הוא איננו יכול עדין לאכול צלי, ולכן "משערין בצלי לפי שדינו של פסח צלי".

13. הרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים סוכה שם) הסביר ש"יסוד המחלוקת בין רבי יהודה ורבנן הוא בעיקר הדין של מנוי על הפסח. ר' יהודה סובר שכדי לחנך אותו בפסח צריכים לחנך אותו גם במנוי על הפסח, שהוא דין באכילת פסח, ומצינו בדיני קנין שיעור בקטן שאם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח במטלטלין (פכ"ט ממכירה הל"ו), ומשום כך סבירא ליה לר' יהודה שבכדי למנות קטן על פסח צריך להיות בר מקח וממכר היודע בטיב קנינים, כי מנוי הוא חלות קנין ואם לא כן אינו בר מנוי. שיטת תנא קמא היא שקטן נמנה בכל מקום כי מנוי על הפסח אינו זקוק למעשה קנין - אלא לדבור בעלמא - וקטן נמנה גם בלי ידיעת טיב מקח וממכר". אכן הבדיקה שהציע רבי יהודה קשורה למעמד של קטן בעניני משא ומתן, אך אין הוכחה מדברי ר' יהודה במקומות אחרים שהוא סבר שפעולת המינוי על קרבן הפסח היא חלות קנין. כאמור, בדיקה זו מלמדת שלקטן יש הבנה כלשהי והיא אכן דומה לדרישה בעניני משא ומתן, אך אין זה מפני שבקרבן פסח יש חלות קנין.

שאלת הגמרא היא מכאן שיש ברירה - "שהוברר שבזה נתרצה בשעת שחיטה אילו הודיעוהו" (רש"י), ועל כך השיב ר' זירא: "שה לבית" (שמות יב, ד). רש"י הסביר שמהפסוק "שה לבית" לומדים שה"איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתו".

4. זירוז קטנים במצות קרבן פסח

במשנה (פסחים ח, ג) נאמר:

האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלם, כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו, זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו.

בגמרא (פסחים פט ע"א) נאמר:

אמר רבי יוחנן: כדי לזרזו במצות קאמר... תניא נמי הכי: מעשה וקדמו בנות לבנים, ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים.

האב מציע מעין תחרות בין הילדים כדי לחנך ולזרז אותם במצוות. יושם לב שכאן נאמר בנים ובנות, ולא נאמר קטן וקטנה, וניתן להבין שמדובר בבנים ובנות גדולים.¹⁴

ד. מינוי והשתתפות של קטן בקרבן פסח

האם על האב למנות את הקטן על קרבן הפסח? בפסוקי התורה בולט שקרבן הפסח הוא במסגרת המשפחה:

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות, שה לבית. ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על השה. (שמות יב, ג"ד)

ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתיכם ושחטו הפסח (שמות יב, כא)

14. היה מקום להוכיח שקטנים חייבים בקרבן פסח מהשאלה במסגרת מה נשתנה: "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי?" (משנה פסחים י, ד). על פי פשט המשנה האב הוא זה ששואל שאלות אלו, ומהעובדה שהקושיה נאמרת בלשון רבים: "אנו אוכלין" ניתן להבין שגם הקטנים - ובודאי אלו שמסוגלים לאכול צלי, אוכלים גם כן קרבן פסח, ובודאי כך גם אם הקטן בעצמו שואל קושיות אלו. אך אין הכרח להסביר שהעובדה שקושיות אלו נאמרות בלשון רבים, היא הוכחה לכך שקטנים אוכלים. בגמרא (פסחים קטז ע"א) מוצגת הקושיה על הטיבולים כך: "בכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים. מתקיף לה רב ספרא: חיובא לדרדקי? אלא אמר רב ספרא, הכי קתני: אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים". רב ספרא שאל וכי הטיבול שתי פעמים שאנו עושים הוא חובה על תינוקות? ולכן מציע רב ספרא נוסח אחר לשאלה. מכאן שיתכן ושאלה זו משקפת מה הגדולים עושים אך איננה מבטאת חובה של קטנים. מי שואל קרבן פסח ראה בספרי: "השינויים בליל הסדר ושאלות 'מה נשתנה' בארץ ובגלות", מועדי יהודה וישראל, עמ' 363-384.

בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו (שמות יב, מו)

הקרבת נעשה במסגרת בית אב או משפחה. אם אין כמות מספיקה של אוכלים במסגרת המשפחה אזי יש לצרף או להצטרף לשכנים או לאחרים.

בדברים להלן נבקש לטעון שילדים קטנים מבני המשפחה הם חלק בלתי נפרד מהקרבת. כיון שכך נראה שאין צורך למנותם באופן מיוחד. העובדה שהם חלק מהמשפחה היא כשלעצמה חבורה. הם "בית אבות", הם "משפחותיכם". על האב לקחת בחשבון את השתתפותם בקרבן, אך אין צורך לעשות פעולה נוספת. כאמור לעיל, אין צורך בפעולה ממונית על מנת להשתתף בקרבן ולהיות מנוי. כשהאב ממנה את ילדיו על הקרבן, עצם העובדה שהוא מיעד צאן מעדרו לקרבן, או שהוא קונה צאן לקרבן בשביל המשפחה, אזי ברור שבני המשפחה הם חלק מהקרבת. אמנם, בני המשפחה הבוגרים – האשה, הילדים הגדולים והעבדים העבריים, צריכים להסכים להיות חלק מהמשתתפים בקרבן, ואם הם מוחים ומביעים את דעתם שהם אינם מעוניינים, אז אין הם אינם חלק מהקרבת, כאמור בתוספתא (פסחים ז, ד) שהובאה בגמרא (פסחים פח ע"א):

תנו רבנן: "שה לבית" (שמות יב, ד). – מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים,¹⁵ ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן. אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו, אלא מדעתן.¹⁶

רש"י שם הסביר מדוע האב שוחט לבנו ובתו הקטנים:

בשביל שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן, הלכך בין מדעתן – דהיינו בסתמא, כדמוקי לקמן, בין שלא מדעתן – דאמרי לא, אין יכולין למחות, וכן עבדו ושפחתו הכנענים על כרחם ימשכו אחריו, דסמוכין עליו. אבל שפחתו העברית, אף על גב דלא משכחת לה אלא בקטנה, דהא יוצאה בסימנין – כיון דאין עליו לחנכה – יכולה למחות.

מדברי התוספות (פסחים פח ע"א ד"ה שה) משמע לכאורה אחרת. התוספות ראה באב ששחט על הקטנים "שלא מדעתן" כמי שלא מינה את ילדיו, וכך שאל:

ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו, נהי דקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור, כדאמר בפ' חרש (יבמות דף קיד.)? ואומר

15. התוספות שם בד"ה על ידי כתב שכאן מדובר על "קטן ממש מדאמרינן בין מדעתו בין שלא מדעתו. ושלא מדעתו אמרינן בסמוך היינו דאמרי לא וגדולים פשיטא דיש בידם למחות אפי' סמוכין על שלחן אביהן".

16. כך פסק גם הרמב"ם, הל' קרבן פסח ב, ח"י.

ר"י דהתם ילפינן מ"לא תאכלום" (ויקרא יא, מב) ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כי האי גוונא דאיכא חנוך מצוה שרי.¹⁷

התוספות הניח שהאב לא מינה את בנו הקטן על קרבן הפסח וממילא האכלתו את הקרבן היא האכלה שלא למינויו, וכמוה כהאכלת מאכל איסור למי שאסור לו לאכול משהו מסוים. ע"פ ההלכה בית דין לא מצווים למנוע מקטן שאוכל איסורים לעבור על איסור, אך מאידך אסור להכשיל אותו ולתת לו לאכול מאכל איסור ואילו כאן האב שמאכיל את בנו קרבן פסח, מאכיל את בנו איסור שהרי הבן איננו מנוי? תשובת ר"י בתוספות היא שאסור להאכיל את הקטן מאכל שבמהותו הוא איסור כמו שרצים ונבלות שאיסורם נצחי ותמידי ולכן קיים האיסור של "לא תאכלום", בעוד שכאן מדובר על קרבן פסח, וכשהקטן יגדל הוא יהיה חייב לאכול קרבן פסח, ועל כן מדין חינוך מותר לאב להאכיל אותו קרבן פסח.¹⁸

התוספות בתשובתו לא שלל את ההנחה בשאלה שהיה על האב למנות את הקטן על הקרבן, אך הסביר שכאן באופן מיוחד מאחר ומדובר על חינוך למצווה, אין צורך למנות את הקטן על הקרבן.

בגמרא בנדרים לו ע"א, הסביר התוספות (ד"ה יביא) באופן אחר:

כלומר דקטנים אינם צריכים למנות, דאם אוכלין מן הפסח לא הוי כנאכל שלא למנוייו. דלא אסר רחמנא אלא להנהו דאיתנהו במצות "תכוסו", אבל אותם דלא שייך בהו לא מיירי. מידי דהוה אנשים דרשות הן, שאע"פ שאין חייבות בפסח, מותרות לאכול ממנו ואינו נקרא שלא למנוייו וכן בקטנים.¹⁹

לפי תוספות האיסור לאכול למי שלא נמנה על הקרבן נאמר רק בנוגע למי שמחויב להביא קרבן וממילא חייב להתמנות, אך קטן לא מחויב. מעמדו של קטן הוא כמו מעמדה של האשה - אמו, שאיננה חייבת לאכול אך היא רשאית, ולכן מצב כזה לא נקרא שלא למנוייו.

17. אחרונים הסיקו מדברי התוספות הללו מסקנות שונות ביחס לחינוך קטן למצוות. ראה: מגן אברהם, או"ח סי' שמג ס"ק ג; סי' תקנא ס"ק לא; שו"ת ר' עקיבא איגר, סימן טו, ור' עקיבא איגר, דרוש וחינוך מסכת חגיגה מערכה ח; שו"ת חתם סופר או"ח סי' פג; מנחת חינוך מצוה ז, כ; הרב חיים עוזר גרודונסקי, שו"ת אחיעזר סי' פא אות כו; הרמ"מ מלובביץ', עיונים והערות במנחת חינוך, סי' ז [ושם עוד בסימנים ג, ד, ו]; הרב צבי פסח פרנק, מקראי קדש-פסח, א, עמ' נג-נה; מו"ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא, מנחת אברהם ד, עמ' יט; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ב, סי' יג, ג-ד, ועוד.

18. התוספות בקידושין מב ע"א (ד"ה איש) כתב ביטוי אחר: "הואיל דשייך [הקטן] באכילת פסחים וצריך להמנות עליו דכתיב (שמות יב) 'שה לבית' אפילו קטן". ראה גם תוספות גיטין סד ע"ה ד"ה שאני.

19. גם הר"ן בנדרים שם הסביר כך. דברי התוספות שנשים חייבות בקרבן פסח- רשות, כוונתו לדברי ר' שמעון שאמר: שנשים בפסח ראשון - רשות" (פסחים צא ע"ב)

בשיטה מקובצת (נדרים לו ע"א) כתב כדברי התוספות אך כתב עוד:

שיאכלו הקטנים מפסח אביהם, ואף על גב דלא בני המנאה נינהו, אכלי. וגזירת הכתוב היא להאכיל פסח שלא למנוייו בבני ביתו, דכתיב "שה לבית".

נראה שדברי התוספות בשתי המסכתות משלימים אלו את אלו.²⁰ אין צורך למנות קטן על קרבן פסח, כי הוא עדין לא חייב בקרבן. אך על האב לשחוט ולצרף אותו לקרבן הפסח מדין חינוך, מאחר שבעתיד לכשיגדל הוא יהיה חייב בקרבן פסח. או שנאמר עוד, האב שחט על בניו הקטנים שלא מדעתם, אך בכך הוא מינה אותם על הקרבן, מפני שהוא עצמו חשב על כך ומבחינתו הם חלק מהקרבן.

ע"פ דברי השיטה מקובצת, זו גזירת הכתוב שבני הבית אינם צריכים מינוי מיוחד כמו אנשים בוגרים אחרים שמצטרפים לקרבן. מעצם העובדה שהם חלק מה"בית", הם ממונים מאליהם על הקרבן ואין צורך בפעולה נוספת.

ע"פ הסברנו זה, נראה להסביר מקורות נוספים שעוסקים בחובת קטן לאכול קרבן פסח. כאמור לעיל, הגמרא (פסחים פט ע"א) דנה על המשנה בה נאמר שהאב עשה מעין תחרות בין ילדיו מי יגיע ראשון לירושלים. לגמרא שם ברור שהאב מינה את ילדיו על הקרבן לפני שהציע להם תחרות זו:

אי אמרת בשלמא דאמנינהו מעיקרא – שפיר. אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא, לבתר דשחיט מי קא מתמנו? והא תנן (משנה פסחים ח, ג): "נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחט" שמע מינה.

מכאן שברור שהאב מינה קודם לכן את ילדיו – בנים ובנות על הקרבן. אך נראה שהכוונה היא שהאב חישב מראש שילדיו יהיו בין המשתתפים בקרבן. תחרות זו נעשתה בין הילדים לפני הכניסה לירושלים, והמינוי נעשה בעת השחיטה. על פי ר' יוחנן האב עשה כן "כדי לזרז במצות – אביהן המנה את כולן עליו משעת שחיטה. והא דקאמר על מי שיעלה ראשון לזרזינהו אתא, כלומר נראה איזה הוא ראשון ולא הודיעם מה בלבו" (רש"י, גיטין כה ע"א ד"ה אמר). הוא לא הודיעם מה שבלבו, אבל ברור שבליבו הוא חושב ששניהם יהיו שותפים בקרבן הפסח.

כך יש לבאר את דברי רש"י בסוכה מב ע"ב (ד"ה שוחטין) שהסביר את דברי הגמרא ששוחטים על קטן את הפסח כשהוא מסוגל לאכול צלי ויודע להבחין בין דברים. לפי רש"י: "ממנין אותו על בני החבורה, ואי לא – לא, דכתיב: 'איש לפי אכלו תכסו' (שמות יב, ד) –

20. הרב שאול ישראלי, שערי שאול – פסחים, עמ' קס, כתב גם כן ששני דיבורי התוספות הללו משלימים אלו את אלו, אך הוא הדגיש צדדים אחרים בענין זה.

הראוי לאכילה". המינוי הוא הקביעה של האב שהבן יאכל את קרבן הפסח, ובהנחה שהבן ראוי לאכילה - מסוגל לאכול ויודע להבחין.

ה. חינוך קטן למצוות מצה

אין אזכור מפורש בדברי תנאים ואמוראים שיש לחנך קטן לאכול מצה. הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ו, י) פסק:

הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים. קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות, ומאכילין אותו כזית מצה.

המגיד-משנה (שם) מסביר מה מקור דברי הרמב"ם:

קטן שיכול לאכול וכו'. זה למד רבינו ממה שאמרו פרק לולב הגזול (סוכה מב ע"ב) קטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח. מאי טעמא? "איש לפי אכלו" כתיב. ר' יהודה אומר: אין שוחטין עליו את הפסח, אלא אם כן יודע להבחין וכו'. משמע התם דכל שיוודע לעשות הדבר מחנכין אותו.

המגיד-משנה הסביר שהמקור לדברי הרמב"ם באשר לחינוך קטן במצוות מצה היא הגמרא העוסקת בחינוך קטן למצוות קרבן פסח.

נראה להסביר שבעת שאוכלים קרבן פסח, יש לאכול גם מצה ומרור: "על מצות ומרורים יאכלוהו". ממילא כשנותנים לקטן לאכול קרבן פסח זה כולל גם מצה ומרור. אמנם הרמב"ם בהל' חמץ ומצה שם איננו עוסק באכילת מצה במסגרת קרבן פסח, אך זה מקור לכך שאם קטן יכול לאכול כזית מצה, יש לחנך ולהאכיל אותו.²¹

21. מו"ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא, מנחת אברהם ד, עמ' רכ, שאל על דברי הכסף משנה (צ"ל: המגיד משנה), מה הדמיון בין קרבן פסח למצה. קרבן פסח זו חובה מהתורה המוטלת על האב שנאמר "שה לבית אבות" "וחייב האב להקריב על בניו ולא משום חינוך, ועל כן לדעת חכמים תלוי אם יכול לאכול, אבל במצה שהכל רק משום חינוך יש לומר שהכל תלוי בידוע להבחין ולא ביכול אכול פת". ע"פ התוספות בפסחים פח ע"א ד"ה שה, האב מאכיל את בנו הקטן קרבן פסח מדין חינוך, בהנחה שהוא יגדל הוא יהיה חייב לאכול קרבן פסח, ובכל זאת צריך לבדוק מה היכולת של הקטן לאכול כזית צלי. כאמור בעת אכילת קרבן פסח אוכלים גם מצה ומרור, ועל כן אותו מבחן בו בודקים את היכולת של קטן לאכול כזית צלי, הוא אותו מבחן בו בודקים את היכולת של קטן לאכול כזית מצה. הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, משנת יעבץ, אורח חיים סי' ע (עמ' רכא) הקשה גם כן אותה קושיה ודחה את הסברו של המגיד משנה. לפיו מקורו של הרמב"ם הוא בגמרא בפסחים קח ע"ב שיש לחנך קטן לשתות ארבע כוסות. ר' יהודה שאל: "וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין" והר"ן (שם) הסביר שקטן לא נהנה ולא שמח ביין ואין בזה דרך חירות. אך באשר לחובת מצה, שם הקריטריון הוא היכולת של קטן לאכול המצה, ולכן כתב הרמב"ם שקטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו לאכול מצה.

ו. סיכום

מינוי – המינוי על הקרבן הוא בהצטרפות ידועה ומתוכננת מראש של קבוצת אנשים סביב אותו קרבן. תשלום ממון בעת רכישת הקרבן הוא ביטוי משמעותי ורציני להתחבר לחבורה, אך אין זאת הדרך הבלעדית לבטא את היות האדם שותף על קרבן. למי שיש טלה או כבש משלו יכול להזמין חברים נוספים להשתתף בקרבן, ואין הם חייבים לשלם עבור חלקם.

קטן – ילד קטן הוא חלק מהמשפחה, והאב (וכן גם אפוטרופוס) יכול לשחוט עליו אף שלא מדעתו. בכך שהאב חשב על הקטן שישתתף ויהיה חלק מהקרבן, זה הוא מינוי הקטן על הקרבן. האב עושה כן כי הוא צריך לחנכו למצווה אותה הוא יעשה כשיגדל.

”דרך רחוקה” – הגדרתה ויישומה בזמננו

- א. מבוא
- ב. ”דרך רחוקה” – אונס, ולא פטור
1. ראיות ש”דרך רחוקה” הוא אונס
2. שיטת הצל”ח וקשייה
3. דעת ר’ אליעזר בעניין זה
- ג. הגדרת ”דרך רחוקה” לפי רבי אליעזר
1. ביאור שיטת אב”י בדעת ר”א
2. ביאור הצל”ח בשיטת רבא
3. ביאור הנצי”ב מוולוז’ין בשיטת רבא
- ד. הכרעת ההלכה כר’ עקיבא
- ה. הזמן המדויק שבו חל דין ”דרך רחוקה”
- ו. דין הנמצא בדרך רחוקה והתקרב בזריזות
- ז. שיעור ”דרך רחוקה” בימינו
- ח. האם יש להתחשב בעיקולים ורמזורים?
- ט. דרך רחוקה – מירושלים או מהעזרה?
- י. סיכום

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לְנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה לְכֶם אוֹ לְדַרְתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לָהּ: בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעֲרִבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מִצּוֹת וּמִרְרִים יֹאכְלֵהוּ: לֹא יִשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֵצָם לֹא יִשְׂבְּרוּ בּוֹ כְּכֹל חֲקַת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִקְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מְעֻמָּיָה כִּי קָרַב ה' לָא הִקְרִיב בְּמַעַדוֹ חֲטָאָה יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: (דברים ט, ט"ג)

א. מבוא

דין ”דרך רחוקה” אינו פוטר לגמרי את המתגוררים בריחוק מקום מהקרבת קרבן פסח, אלא מטרתו היא כפולה: האחת, לאפשר למי שנקלע בעל כרחו לדרך רחוקה להשלים את הקרבת הקרבן בפסח שני; והשנייה, לפוטרו מכרת אם לא עשה פסח שני.

ישנו חילוק בין שני הדינים הללו. הדין הראשון חל על כל מי שלא עשה פסח ראשון: טמא, דרך רחוקה, אונס, שוגג, ואפילו מזיד – כולם חייבים בפסח שני. לעומתו, הדין השני ייחודי לטמא ולנמצא בדרך רחוקה ומבדיל אותם משאר המקרים. חילוק זה, על שני צדדיו, מבואר במשנה (פסחים צב ע”ב):

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, יעשה את השני. שגג או נאנס ולא עשה את הראשון, יעשה את השני. אם כן, למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה? שאלו פטורים מהכרת ואלו חייבין בהכרת.

ופירש הרמב”ם (פיהמ”ש פסחים ט, א):

אם היה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון ולא עשה את השני אינו חייב כרת, מפני שכבר נפטר מפסח ראשון שבו נאמר כרת, ונדחה לפסח שני שלא נאמר בו כרת.

ואם שגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני חייב כרת; לפי שנאמר בתורה שכל מי שלא היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל, חייב כרת.

משמעות שלישית לדין דרך רחוקה מובאת ברמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ג):

מי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם – אף על פי שבא לערב לא הורצה, וחייב בפסח שני.

אמנם הרמב"ן (במדבר ט, י) חולק בזה על הרמב"ם, וכתב:

מי שהיה בדרך פטור מן הראשון ועושה השני, ואם רצה לצאת [ידי חובה] בראשון יצוה ושחטו עליו הורצה, דקיימא לן (פסחים צב ע"ב) מיחס הוא דחס רחמנא עילויה ואי עביד תבא עליו ברכה. ויתכן שלכך הזכיר הכתוב 'רחוקה', כי בדרך הקרובה בידו לעשות השני או הראשון, שישחטו ויזרקו עליו ויבא ויאכל לערב.

מלבד זאת, יש לבחון את היישום המעשי של דין דרך רחוקה בזמננו: בעקבות השימוש במכונניות, רכבות ומטוסים ככלים מרכזיים לתנועה בין-עירונית ואף בין-יבשתית, יש לדון האם דין דרך רחוקה שנקבע בזמן חז"ל לפי הילוך רגלי יכול להשתנות לאור השינוי באופני התחבורה, או שהוא קבוע ואינו תלוי בטיב ובקצב התנועה.

ב. "דרך רחוקה" – אונס, ולא פטור

יש לדון האם "דרך רחוקה" הוא פטור או אונס. אם הוא פטור – משמעות הדבר היא שמלכתחילה לא ציוותה התורה את הנמצא בדרך רחוקה להקריב קרבן. לעומת זאת, אם מדובר על אונס הציווי בעינו עומד, אלא שאותו אדם מנוע מלקיימו ואונס רחמנא פטריה.

ההבדל בין שני המצבים מתבטא במציאות של אדם שיכול לדאוג מבעוד מועד להתחייב במצווה – אם מדובר בפטור, מכיוון שלא עתידה לחול עליו כל חובה, הוא אינו חייב מבעוד מועד לדאוג ליכולת לקיימה, ואינו חייב לקרב עצמו למקדש. אך מדובר על אונס, מכיוון שעתידה לחול עליו חובה, עליו להשתדל מבעוד מועד להתכונן למצווה ולעשות והוא מחויב לדאוג להתקרב לירושלים מבעוד מועד (כפי שהיוצא לדרך צריך להצטייד בתפילין, אף שטרם הגיע זמן הנחתן, כדי שלא יגיע למצב של אי-הנחתן באונס), ורק אם לא עשה זאת, הוא נחשב בדיעבד כאנוס ונפטר מכרת.

1. עיקרי הדברים שבחלק זה של המאמר פורסמו על ידי בעבר, במאמרי: טהרת נשים לקרבן פסח – שימוש באמצעים פרמקולוגיים, אסיא צה-צו (תשרי תשע"ה) עמ' 123-134, ומצורפים כאן בתוספת מרובה.

יש להדגיש שבכל מקרה אין עונש של כרת למי שהיה בדרך רחוקה גם אם יכול היה לבוא לירושלים אך נמנע מכך, כמבואר בירושלמי (פסחים ט, ב) שאפילו מי שהיה בדרך קרובה והתרחק פטור מכרת:

היה נתון מן המודיעית ולפנים קודם לשש שעות, יצא לו קודם לשש שעות, יכול יהא חייב? תלמוד לומר "וחדל לעשות" – החדל בשעת עשייה חייב, שלא בשעת עשייה פטור.

1. ראיות ש"דרך רחוקה" הוא אונס

המנחת-חינוך (ה, יג) כותב שסברה פשוטה היא שחייב כל אדם לעשות השתדלות מראש להימצא בקרבת המקדש בזמן הקרבת הפסח, שאם לא נאמר כן, נמצא שרוב ישראל פטורים מן הפסח, שהרי בדרך כלל הם נמצאים מן המודיעין ולחוץ, וזה אינו מסתבר כלל. כך כתבו גם השאלת-יעב"ץ (א, קכז; ויעוין שם שהאריך בזה), הר-המוריה (הל' קרבן פסח ה, ט ד"ה חולה) ו'ערוך השולחן העתיד' (קדשים קפא, ו).

נראה שיש להוכיח כן מכיוון נוסף, שהרי התורה (במדבר ט, י) כללה את דין הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה בחדא מחתא, ומסתבר שגדרם שווה. ובנוגע לטמאים נראה פשוט שלא הופקעה מהם מצוות קרבן פסח, והם אינם פטורים אלא אנוסים, דכאשר חכמים אסרו הזאה על טמא מת בערב פסח שחל בשבת, הגמרא (יבמות צ ע"ב) ראתה בכך עקירת מצוות עשה מן התורה בשב ואל תעשה, ואם הטמא היה מוגדר כפטור, לא היה נכון לייחס לחכמים עקירה, שהרי התורה עצמה פטרתו.

וכן מתבאר עוד בגמרא (פסחים סט ע"ב) שטמא שיכול היה להיטהר ולא עשה זאת, עונשו בכרת:

יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהיה טהור, ושלא היה בדרך רחוקה. ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מניין? תלמוד לומר "והאיש".

ופרש"י:

ערל וטמא שרץ ושאר הדומין לו, כגון כל טמאי טומאת ערב שראויין ליתקן, וכגון טמא מת שחל שביעי שלו בערב הפסח.

המנחת-חינוך (שם) והאור-שמח (הל' סנהדרין כ, ב; ויעוין עוד בדבריו בהל' קרבן פסח א, יח ד"ה וכיון) והאבי-עזרי (הל' תפילה ג, יא; ויעוין בדבריו לקמן) אף הוכיחו זאת מכך שבגמרא (סוכה כה ע"א) למדו שהעוסק במצווה פטור מן המצווה מאותם אנשים שעסקו בקבורת מת מצווה על אף שהדבר מנע מהם לעשות קרבן פסח באותה שנה, ומוכח

שהמתבטל מעשיית פסח עקב טומאתו אינו פטור אלא אנוס, ואילו יכול היה להיטהר היה מתחייב לעשות זאת,² ודווקא טמאים אלה שעסקו במצווה נפטרו מהצורך להיות טהורים.³

וכן כתב ר"ח (פסחים צב ע"ב ד"ה אם כן; בדפוס וילנא נדפס בדף צג ע"א):

אם כן למה נאמר "בדרך רחוקה", הרי אנוס הוא וכבר שנה האנוסין.

וכן מבואר בדברי רש"י (פסחים צב ע"ב ד"ה אם כן):

דאנוס הוי, דלא מצי עביד... הואיל ושאר אונסין אידחו לשני אונס דדרך רחוקה למה לי דאיכר רחמנא טפי מאונס אחרינא, הא דרך רחוקה אנוס הוא, שאינו יכול ליכנס כל שעת שחיטה, כדאמרינן בגמרא.

ולשון הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, א) היא:

מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר.

הרי שאף טמא ודרך רחוקה הם בכלל אונס⁴. וכן כתב בפסקי הרי"ד (פסחים צג ע"א) שכל הטמאים שנאמר שאינם עושים פסח הם בגדר אנוסים:

ת"ר, אילו שעושים את השיני הזבין והזבות והמצורעין והמצורעות ובוועלי נידות והיולדות והשוגגין והאנוסין והמזידין וטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, אם כן למה נאמר "דרך רחוקה", שאילו פטורין מן ההיכרת וכל כיוצא בהן שהן אנוסין, ואילו המזידין חייבין כרת.

2. שיטת הצ"ח וקשייה

כתבו התוס' (פסחים ג ע"ב ד"ה מאליה):

רבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל – יש לומר שלא היה לו קרקע; או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו, דפטור מפסח כמו מראה; אי נמי נציבין חו"ל היא.

2. אך המנחת-חינוך כתב מיד לאחר ראייה זו: "ויש לדחות בקל", ולא ירדתי לסוף דעתו. ואם כוונתו לחלק בין קום עשה לשב ואל תעשה, הרי ברור שאסור לבטל עשה בין בקום עשה ובין בשב ואל תעשה. ויעוין בזה בדברי האבי-עזרי דלקמן. וצ"ע.
3. וכן כתב גם האור-החיים (במדבר ט, ו): "ותבוא הסברא להטיל בהם דופי אשר לא שמרו את מצות ה' ונטמאו ולא חששו למצות פסח, תלמוד לומר "זיהי" לשון יחיד, לומר כי לא היה אלא ענין טומאה אחד אשר נטמאו האנשים בה, וענין טומאה זה עצמו לא היה בידם להשתמר ממנו ובעל כרחם היו נטמאים".
4. ואמנם בשערי יושר (שער הספקות, יב) העלה מדברי הרמב"ם שטמא מת פטור מן הפסח, ודווקא שאר הטמאים הם אנוסים, אך נראה שאין כוונתו לפטור בזה טמא מת מהשתדלות להיטהר, אין דבריו אמורים אלא בנוגע לנידונים אחרים שדן בהם שם. ואכמ"ל.

לפי ההסבר השני שר' יהודה לא היה יכול להלך ברגליו, מובן שכשם שנפטר מראייה בנסיבות אלו, כך נפטר מן הפסח. לעומת זאת, ההסבר הראשון וההסבר השלישי אינם קשורים לפסח לכאורה. ובאמת הצ"ח (על התוס' שם) כתב:

אין כוונת התוס' שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, ופוק חזי שתחלת קושיית התוספות לא היה להקשות למה לא עלה רבי יהודה בן בתירא לעשות הפסח, שזה אינו קושיא דודאי היה בדרך רחוקה ופטור, ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח, ובי"ד שמגיע הזמן הרי הוא בדרך רחוקה. אבל הוקשה להם למה לא עלה לרגל.

מבואר בצ"ח שיש לפטור מפסח את כל מי שגר בריחוק מקום בירושלים. כך כתב גם המרומי-שדה (הוריות ג ע"א ד"ה ובהוראה; וראה גם בדבריו פסחים צג ע"ב ד"ה איזו). ואכן המנחת-חינוך (שם) תמה על דברי הצ"ח הללו וכתב:

ודבריו אינם מובנים לי כלל, דודאי ממצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מצות עשה שבעולם, ומחוייב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מצות עשה. אך אם עבר והוא בדרך רחוקה, יש דינים שציותה התורה. אבל בודאי מחוייב להתקרב ולקיים מצות עשה. ולדבריו כל ישראל אפילו בארץ ישראל, כל שהם רחוקים ט"ו מיל מירושלים שזה דרך רחוקה.

בשו"ת יחל ישראל (סי' לב ד"ה ונראה) כתב בביאור דברי הצ"ח:

ונראה על פי מה שהוכיח מו"ר בספר אבי עזרי (מהדו"ק פ"ג מהל' תפילה הי"א) שהדין שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה פטורים מקרבן הפסח פטורים אינו משום אונס, אלא התורה דחתה אותם מהחוייב ואמרה שאין עליהם חוייב. ולכן איתא בפסחים (צד ע"א) שאע"פ שיכול לבא בסוסים ולהגיע בזמן לבית המקדש, מכל מקום יש לו דין דרך רחוקה ואינו חייב כרת, ואף על פי שיכול להגיע ולצאת ממצב האונס, שמע מינה שפטור זה אינו פטור של אונס, ובמקרה זה אף על פי ששחטו עליו את קרבן פסח, הקרבן אינו מרצה לו כיוון שהוא פטור, עי"ש בעומק דבריו. נמצינו למדים שבין תנאי החוייב לקיום מצות קרבן פסח ישנו תנאי שלא יהיו בזמן החוייב בדרך רחוקה, ויש תנאי שלא יהיו טמאים, ולפיכך י"ל שאין כל חוייב לפני זמן הקרבן לדאוג שתנאי החוייב יתקיימו.

מבואר בדבריו שהבין את דברי הצ"ח כפשוטם, שאכן 'אין כל חוייב לפני זמן הקרבן לדאוג שתנאי החוייב יתקיימו'. והוא תולה זאת בדין דרך רחוקה. ואולם נראה לכאורה ש'ירד להציל ולא הציל', ועיקר הקושי שהתקשה המנחת-חינוך בדברי הצ"ח אינו מיושב בזה כלל. דיוצא שהתנאי שקיים בפסח מביא לפטור של רוב עם ישראל מהמצווה, והדבר תמוה. וכן אין בזה מענה לשאר ההוכחות דלעיל שדין דרך רחוקה הוא אונס ולא פטור.

ומה שהסתמך על דברי רבו האבי-עזרי, לכאורה יש לדחות, ואדרבה, דברי האבי-עזרי הם ראייה לסתור. דאמנם הוא מבחין בין אנוס ובין הנמצא בדרך רחוקה שהוא דחוי,⁵ אבל אין בכל דבריו כדי להוכיח שהנמצא בדרך רחוקה פטור מלבוא לירושלים, אלא להיפך. וכל כוונת האבי-עזרי להבחין בין מי שבשעת הקרבת הפסח נאנס ולא יכול לעשות הפסח מסיבות שונות, ובין מי שבשעת הקרבת הפסח נאנס ונמצא בדרך רחוקה. וההשלכה של האבחנה הזו היא לעניינים אחרים, וכפי שהתבאר לעיל, אך לא לפטור מעצם הצורך לבוא לירושלים לעשות פסח. ולכאורה הדברים מפורשים להדיא בלשון האבי-עזרי:

שאינ דין הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה כדין האנוס, וטמא ומי שהיה בדרך רחוקה רחמנא דחייה אותו ופטור הוא ואף אם שחטו עליו אינו מרצה, כדאיתא בגמרא ריש פרק מי שהיה בפסחים, אבל מכל מקום בודאי שאסור להטמא ולילך לדרך רחוקה אף קודם זמן הפסח כדי לבטל מצות פסח, שהרי אסור לבטל מצות עשה. ומשום כך הוכיח הגמרא מדמותו לו להטמא למת בשביל מצות טומאת קרובים אף שעל ידי זה מתבטל מצות עשה של קרבן פסח, והלא עכשיו כשמטמא מבטל המצות עשה, והרי אסור לגרום שיתבטל מצות עשה, מזה ראייה שעוסק במצוה פטור מן המצוה.

וברור שביטול מצוות עשה אסור בין כשנעשה בקום עשה ובין כשנעשה בשב ואל תעשה. וכמו שאסור לבטל מצוות עשה דקריאת שמע והנחת תפילין אף שהאדם אינו מבטל את המצווה בקום עשה.

ולגופה של הוכחת הצ"ח מדברי התוס', ביחל ישראל (שם ד"ה ברם) ציין שמדברי הר"ש משאנן בתוספותיו, שהן המקור לתוס' שלנו, מוכח שלא כהבנת הצ"ח. דהא כתב (פסחים ג ע"ב ד"ה מאליה):

ור' יהודה בן בתירא שלא היה עולה לרגל לעשות פסח – וי"ל שלא היה לו קרקע, או שהיה חולה וזקן... אי נמי נציבין בחוצה לארץ.

הרי שהוקשה לו 'למה לא עלה רבי יהודה בן בתירא לעשות הפסח' ונזקק ליישב זאת, ושלא כדברי הצ"ח שכתב 'שזה אינו קושיא דודאי היה בדרך רחוקה ופטור'. מפורש יוצא מדברי הר"ש שאלמלא הטעמים שכתב, לא היה ר' יהודה בן בתירא נפטר מן הפסח בגלל עצם ריחוקו מירושלים. ולהיפך מדברי הצ"ח. ואמנם מהר"ם חלאוה (ד"ה שלחו) ורבינו פרץ (ד"ה שלחו) לא הזכירו את הפסח אלא רק את העלייה ברגל, אך אין הכרח שהתכוונו לחלוק על דברי הר"ש. ויעוין עוד ביחל ישראל (סי' לא-לב) ובחבל נחלתו (ח, יא) ובשערי היכל (פסחים מערכה א) שהאריכו לבאר את הטעמים שכתבו הראשונים ואת מקורותיהם בתנ"ך ובחז"ל, תוך בחינת היחס בין מצוות ראייה לפסח. ומקורות נוספים בעניין זה קובצו

5. ובגדר דחייה זו האריך האבי עזרי במקום אחר (הל' קרבן פסח ה, ג), ותמצית דבריו הובאה לקמן. ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

בספר 'דף על הדף' (על התוס' שם). ועכ"פ להלכה, הרמב"ם לא כתב שהיושב בחו"ל או מי שאין לו קרקע פטור מפסח או מראייה. ודברי הצ"ח צריכים ביאור.

כדי ליישב את דברי הצ"ח בביאור התוספות ניתן אולי לדחוק ולבאר שהאונס שגרם לר' יהודה בן בתירא להיות בדרך רחוקה הוא סיבת הפטור, ולא עצם היותו בדרך רחוקה. ובאמת נראה שעצם ישיבתו של ר' יהודה בן בתירא בחו"ל נבעה מאונס כלשהו, ואילו היה באפשרותו לגור בארץ ישראל, בלאו הכי היה עושה זאת, שהרי הוא עצמו בכה וקרע בגדיו כשנאלץ לצאת ממנה ואמר ששקולה כנגד כל המצוות (ספרי דברים, פ').

אולם לשון הצ"ח לא משאירה מקום להבנה זו. דהוא כותב: 'ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח', והרי לפי ההבנה המוצעת בהחלט ישנו חיוב כזה ור' יהודה בן בתירא היה אנוס, ושלא כדבריו הללו. ועוד, דאם היה ר' יהודה בן בתירא אנוס ולא היה יכול לעלות לעשות פסח, אזי מיניה וביה גם לא היה יכול לעלות לרגל, ולא היה צורך בתירוצי התוס' הנוספים. ומכך נראה ברור שלשיטת הצ"ח אכן אין חיוב לעלות לעשות פסח, וישנו רק חיוב לעלות לרגל שתלוי בתנאים הנ"ל. ועל זה קשה מכל המקורות המחייבים לעלות לעשות פסח. וצ"ע.

3. דעת ר' אליעזר בעניין זה

דעת ר' אליעזר במשנה (פסחים צג ע"ב; כמבואר לקמן בהרחבה) שכל הנמצא מאסקופת העזרה ולחוץ, הרי הוא בדרך רחוקה. והגמרא (צד ע"ב) מדייקת מדבריו: "ואף על גב דמצי עייל, ולא אמרינן ליה קום עייל". ולפי מה שהתבאר, נראה שדברים אלו אמורים דווקא לשיטת ר' אליעזר, ולא לשיטת ר' עקיבא שהלכה כמותו.

ברם, לפי הירושלמי (פסחים ו, ג) אף ר' אליעזר מודה שקיימת חובה להקריב פסח גם לנמצא בדרך רחוקה: "אמר רבי יוחנן: לא אמר רבי אליעזר אלא לפוטרו מן ההכרת". וכן משמע מדברי הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ט, ב) שפירש את דברי ר' אליעזר באדם ש'חלה או שנתקלקל הלכו ואינו יכול להכנס לעזרה בזמן ההקרבה, ויעוין עוד בדבריו להלן.

ואולי יש לדחות ולהשוות את התלמודים ולקבל את דברי הרמב"ם הללו, ולומר שמה שכתוב בבבלי אינו כפשוטו שלא אמרינן ליה כלל קום עייל, אלא שלעניין חיוב כרת הוא

6. "מעשה ברבי יהודה בן בתירה ורבי מתיה בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ, והגיעו לפלטום, וזכרו את ארץ ישראל. זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם, וקראו את המקרא הזה: 'וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החקים האלה'. אמרו: ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה. מעשה ברבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר שהיו הולכים לנציבים אצל רבי יהודה בן בתירה ללמוד ממנו תורה, והגיעו לצידן, וזכרו את ארץ ישראל. זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם, וקראו את המקרא הזה: 'וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החוקים האלה ואת המשפטים'. אמרו: ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה; חזרו ובאו להם לארץ ישראל".

אינו נידון כמזיד שהיה מחויב לעשות פסח ולא עשה. ואולי אף לדחוק בלשון התוס' והר"ש שמה שכתבו 'חייב בפסח', פירושו חייב כרת אם לא עשה פסח. ובאמת בהר"ה המוריה כתב את דבריו אליבא דר' אליעזר. אך לכאורה הדוחק בזה ניכר. וצ"ע. ומכל מקום, להלכה יש לנקוט כדברי ר' עקיבא והגמרות והראשונים הנ"ל.

ג. הגדרת "דרך רחוקה" לפי רבי אליעזר

נאמר במשנה (פסחים צג ע"ב):

איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: מאיסקופת העזרה ולחוץ. אמר ליה רבי יוסי: לפיכך נקוד על ה',⁷ לומר לא מפני שרחוק ודאי, אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.

מבואר במשנה, שישנן שתי דעות בהגדרת דרך רחוקה: לר' עקיבא מן המודיעים ולחוץ, ולר' אליעזר ור' יוסי מאיסקופת העזרה ולחוץ. מסוגיית הגמרא נראה שההלכה כרבי עקיבא, שכן עולא דן בגדר דרך רחוקה על פי שיטתו, וכן הובאה ברייתא העוסקת בדין העומד חוץ למודיעין ויכול להיכנס בסוסים ופרדים, או שעומד לפניו ממודיעין אך אינו יכול להיכנס מפני גמלים וקרונות המעכבים אותו – והכול על פי הגדרת דרך רחוקה אליבא דר' עקיבא.

בהמשך מקשה הגמ' (צד ע"ב) על סתירה הקיימת לכאורה בדעת רבי אליעזר, שמצד אחד פטר מן הפסח את כל מי שנמצא ב"דרך רחוקה", כלומר מחוץ לאיסקופת העזרה, ומאידך, חייב בכרת מי שנמנע מלעשות את הפסח בגלל היותו ערל:

ורבי אליעזר אומר מאיסקופת כו'. ואף על גב דמצי עייל, ולא אמרינן ליה קום עייל. והתניא: יהודי⁸ ערל שלא מל ענוש כרת, דברי רבי אליעזר!

והרי לכאורה שניהם יכולים לתקן את המצב ולהתחייב בפסח ולקיימו, ומדוע זה פטור לכתחילה וזה חייב כרת? ומביאה הגמ' שני תירוצים:

אמר אביי: דרך רחוקה לטהור, ואין דרך רחוקה לטמא.

רבא אמר: תנאי היא; דתניא, רבי אליעזר אומר: נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר. מה להלן חוץ לאכילתו, אף כאן חוץ לאכילתו. רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: חוץ לעשייתו. כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף: בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה. כמאן, כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר.

7. "נקוד על ה' – שברחוקה, וכל ניקוד למעט הדבר בא, דמשמע: סמיוה להא תיבה מהכא" (רש"י).
8. תיבה זו אינה מופיעה בכ"י מינכן ובר"ח, וכן במקבילה בגמרא לעיל (סט, א), ונראה שנוספה כאן מפני הצנזורה.

לפי אב"י, דין דרך רחוקה אליבא דרבי אליעזר הוא פטור מיוחד הפוטר את מי שנמצא מחוץ לעזרה מחיוב בפסח, ופטור זה אינו חל על טמאים⁹ וערלים (כמבואר בהרחבה לקמן). לפי רבא (על פי פירוש רש"י¹⁰ ותוס'), מהעובדה שמצאנו מחלוקת תנאים בדעת רבי אליעזר, האם דרך רחוקה היא מחוץ למקום עשייתו (עזרה) או מחוץ למקום אכילתו (ירושלים), מוכח שדעתו של רבי אליעזר בעניין אינה חד-משמעית, ואם כן יכולים אנו לפרש גם את הברייתא המחייבת כרת ערלים שהיה בידם לימול כדעה נוספת בדעת רבי אליעזר, שלפיה רק מי שלא עשה את הפסח מחמת אונס פטור מכרת, ולשיטה זו גם ר"א מודה שרק מי שהיה בדרך רחוקה ממש (מחוץ למודיעין) פטור מכרת.

1. ביאור שיטת אב"י בדעת ר"א

תירוצו של אב"י צריך עיון, דלשיטתו יוצא שערל שאינו נמצא בעזרה מחויב למול כדי שיהיה ראוי לקרבן פסח, אך לאחר שמל הוא פטור מפסח משום שנמצא בדרך רחוקה!

וכבר עמדו בזה התוס' (שם ד"ה ואין), וכתבו:

ואין דרך רחוקה לטמא – קצת תימה, כשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח, ואם ימול ויטהר יפטר. מיהו דוגמת זה מצינו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (מנחות קג ע"ב).

מבואר בדבריהם שהנימול נחשב 'ראוי לפסח', ומשום כך פטור אותו התורה מלהיכנס לעזרה וחל עליו דין "דרך רחוקה", כדין מנחה שיצקו עליה שמן אך לא בללוה, שאין הבילה מעכבת. אמנם לכאורה יש בזה קושי, דלכאורה דין "דרך רחוקה" משמעותו פטור משום שאינו ראוי להקריב, ואדרבה, אילו היה ראוי להקריב (שהיה בתוך העזרה) ונמנע מלעשות זאת היה חייב כרת! ומדוע חייבתו תורה להסיר מעליו מניעה אחת (ערלות) כאשר רובצת

9. המהרש"א (על רש"י ד"ה ואין דרך) ביאר שהכוונה דווקא לטומאות שאפשר להיטהר מהן בו ביום כטומאת שרץ, ולא לטומאת מת ונידה.

10. אמנם בתוס' הר"ש (ד"ה אף) כתב בשם הקונטרס שמחלוקת התנאים בברייתא דחוץ לאכילתו וחוץ לעשייתו היא היא המחלוקת בין משנתנו לברייתא דערל, והקשה על כך ותירץ מדנפשיה כפי שהתבאר בדעת רש"י.

עליו מניעה נוספת (ריחוק)? ודוחק לומר שהתורה חייבתו לצמצם את היותו אינו ראוי מאינו ראוי משני טעמים לאינו ראוי¹¹ מטעם אחד!¹²

ובאמת בתוס' הר"ש משאנץ, שהן המקור לתוס' שלנו, סיג את הדימוי לבילה ונזקק לטעם נוסף. וז"ל:

ואין דרך רחוקה לטמא – דכיון שחייב הכתוב טמא [אין] לפוטרו מטעם שהוא בדרך רחוקה, דכיון שאינו יכול לשחוט פסחו אלא על ידי אחרים, גם עכשיו יעשה אותו על ידי אחרים. וכן ערל כר' עקיבא דמרבי ערל כי טמא בפרק קמא דחגיגה (ד ע"ב).

ודבר תימא הוא קצת, כשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח, ואם ימול את עצמו או יטהר את עצמו יפטר. ומיהו דוגמתו מצינו כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ועיקר טעמא כדפרישית.

מבואר בדבריו ש'עיקר טעמא' הוא 'כדפרישית', דהיינו מה שכתב בריש דבריו, ולא הטעם של הדימוי לבילה. וביאור דבריו בתירוצו הראשון הוא, שבאמת הערל אינו מחויב ל**מול עצמו** ובכך להיות ראוי לפסח (דומיא דראוי לבילה כפי שנקטו התוס', וכן ר"ח שכתב: 'אלמא אמרינן ליה קום מהול ועביד פסחא'), אלא הוא מחויב לעשות פסחו על ידי אחרים בעודו ערל. והוא הדין בטמא, שאינו מחויב להיטהר אלא להביא פסחו על ידי אחרים. ומכיון שהערל והטמא מוכשרים להביא פסחם (ע"י אחרים), לכן הם מתחייבים כרת אם לא עשו זאת. ואין לזה קשר לדין ראוי לבילה, אלא זהו החיוב הרגיל של מי שיכול להביא

11. הערת עורך (ב.א.): לכאורה כוונת התוס' לחלק בין חיסרון בגוף המקריב, שנקרא "אינו ראוי להקריב" ובין חיסרון בקרבה גיאוגרפית, שהוא נחשב "ראוי להקריב", ומשום כך פטרתו התורה, כפי שפטרה מבליטת העיסה כאשר כל מרכיביה קיימים ורק מחוסרים מעשה (שינוי מקום; לבילה). הבנה זו מתיישבת דווקא עם שיטת ר"א, ש"דרך רחוקה" אינו ריחוק רב המקשה להגיע (שזא היה הדבר נחשב ל"אינו ראוי"), אלא מאסקופת העזרה ולחוץ, כי די ביכולתו התיאורטית להיכנס ולהקריב.

12. השפת-אמת (על תוס' ד"ה ואין) הקשה על התוס' קושייה נוספת, מדוע הם מניחים ש'הוא עומד חוץ לעזרה', והרי מותר לערל להיכנס לעזרה. והאריך ליישב זאת. ויעוין עוד בחידושי הגר"ז בענגיס (ח"ב סז, י). אמנם נראה בפשטות שדברי התוס' מבוססים על מקורם בדברי הר"ש משאנץ דלהלן, ובדבריו מבואר שהסוגיה אזלא כר' עקיבא (חגיגה ד ע"ב) המרבה ערל כטמא ולכן פוטרו מראייה, ודברי ר' עקיבא הובאו להלכה ברמב"ם (הל' חגיגה ב, א ושם ג, ב; וכן פשטות דבריו בהל' מעשר שני ג, ד), וכן פסק הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, תתקצא ד"ה הערל) בשם ריב"א והסכים עמו. וכן פסק הסמ"ג (עשה רכז-רכט). וכן מבואר לכאורה בגמרא (פסחים סב ע"א) ש'בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, ואילו בפסח ערל וטמא אין משלחין פסחיהן', הרי שערל אינו נכנס לעזרה, ולכן גם כשהוא מביא עולה וחטאת שבכל מקרה אין לבעלים חלק בהן, הוא אינו מביאן בעצמו לעזרה אלא משלחן. ויעוין עוד בגמרא ובראשונים (יבמות עב ע"ב), ששם נאמר הדין דערל אסור בעזרה כדין מוסכם, ובמלחמות ה' (שבת נג ע"א-ב בדפי הרי"ף), ובמרומי שדה דלקמן.

פסחו ונמנע מכך. ולכן הר"ש כותב שהעיקר כטעמו הראשון, דיש בטעם זה כדי ליישב את ה'דבר תימא' שהעלה בסוף דבריו, ולדעתו יישוב זה עדיף על הדימוי לדין ראוי לבילה. והדברים מתאימים למה שהתבאר לעיל שיטתו דוחק לכאורה בדימוי לדין ראוי לבילה.

2. ביאור הצ"ח בשיטת רבא

שיטתו של רבא צריכה עיון, וכבר עמד בזה הצ"ח (צד ע"ב ד"ה ועיין). דברייתא שהביא רבא לא מובאת דעה המייחסת לר' אליעזר את דעתו של ר' עקיבא, אלא שתי דעות ששתייהן מנוגדות לר' עקיבא, וכיצד ניתן להסיק מכך שישנה דעה שלישית? אדרבה, מכך שלא הובאה דעה שלישית בדרייתא משמע שלא קיימת דעה כזו! ומלבד זה קצת קשה שרבא עצמו לא פירט את הוכחתו, ומפשטות לשונו "תנאי היא דתניא" וכו' משמע שמחלוקת התנאים שהביא היא עצמה מיישבת את קושיית הגמרא.

קושייה נוספת מקשה הצ"ח (שם ד"ה ואע"ג) מלשון הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ט, ב):

ור' אליעזר אומר אפילו היה בתוך ירושלם וחלה או שנתקלקל הלוחו ואינו יכול להכנס לעזרה בזמן ההקרבה אלא יהיה סוף הזמן עם הגיעו לאסקופת העזרה הרי דינו כדין מי שהיה בדרך רחוקה.

בתלמוד הבבלי לא מוזכר בדעת ר"א כל טענת אונס, אלא רק מחלוקת האם ר"א פטר את מי שנמצא מ'חוץ לאכילתו' (מחוץ לירושלים) או מ'חוץ לעשייתו' (מחוץ לעזרה), כלומר מחוץ למקום ההקרבה. את התוספת "וחלה או נתקלקל הלוחו" מבין הצ"ח כהגדרה הלקוחה על פי הבנה מחודשת בדברי הירושלמי, יעו"ש. אולם הצ"ח מציע שייתכן שהרמב"ם הבין כך גם בדעת ר' יוסי בר יהודה אליבא דר"א:

ולכן נראה לפרש תנאי היא היינו תנא דמשנתנו אליבא דר' אליעזר, דמשמע דר' אליעזר ס"ל דזה מקרי רחוקה מצד המקום, ור' יוסי בר יהודה דברייתא אליבא דר' אליעזר דלא הזכיר שזה דרך רחוקה אלא קאמר סתם חוץ לעשייתו. ופירש הרמב"ם דברי ר' אליעזר במשנתנו כפי מה דמוקי ליה בגמרא ואליבא דר' יוסי בר יהודה.

והיינו שגדר 'חוץ לעשייתו' אינו מרחק גרידא, אלא הגדרה מהותית של חוסר יכולת לעשות את הפסח. ולא פטר ר' אליעזר אלא דווקא כשאין יכולת להיכנס לעזרה, וזה יישוב הקושי מערל. דבאמת כשם שערל שלא מל חייב כרת, כך הנמצא בירושלים ולא נכנס לעזרה חייב כרת. ודין דרך רחוקה לא נאמר אלא על מי שאינו יכול להיכנס לעזרה.

אך נראה שישנם כמה קשיים בפירוש זה:

א. לא ברור מדוע עזב הרמב"ם את דעת התנא של המשנה ועירב בפירושו למשנה את דעת התנא החלוק על המשנה. ובשלמא אם הייתה הלכה כר' אליעזר אליבא דר' יוסי בר יהודה, היה ניתן ליישב שהרמב"ם חתר להתאים דבריו להלכה גם במחיר פירוש לא מדויק למשנה, אך הרמב"ם פסק להדיא כר' עקיבא, וכדלהלן.

- ב. הגמרא אומרת שהדין ד'בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה' מתאים דווקא לריבר".
ואי איתא שריבר"י מצמצם את תחולת דברי ר' אליעזר רק לחולים וחגרים שאינם יכולים להיכנס לעזרה, לא ברור כיצד דין זה מתאים לדבריו.
- ג. מהברייתא נראה שדין 'חוץ לעשייתו' נלמד ממעשר שני. ואם לא מדובר על מקום גרידא אלא על העמדת הדין בחולים וחגרים, קשה להבין כיצד הדבר נלמד ממעשר שני שבו אין הבדל בין בריא לחולה.
- ד. במקור הדברים בספרי (בהעלותך, ט) מבואר שמקום עשייתו היינו מפתח העזרה ולפנים, ולא הגדרה של יכולת, דכך נאמר שם:

ר' אליעזר אומר: נאמר ריחוק מקום במעשר ונאמר ריחוק מקום בפסח. מה ריחוק מקום האמור במעשר חוץ למקום אכילתו, אף ריחוק מקום האמור בפסח חוץ למקום אכילתו. איזהו מקום אכילתו, מפתח ירושלים ולפנים.

ר' יהודה אומר משמו: נאמר ריחוק מקום במעשר ונאמר ריחוק מקום בפסח. מה ריחוק מקום האמור במעשר חוץ למקום הכשירו, אף ריחוק מקום האמור בפסח חוץ למקום הכשירו. ואיזה מקום הכשירו, מפתח העזרה ולפנים¹³.

ומה שהתקשה הצ"ח בדברי הרמב"ם, הוא דווקא לשיטתו הנ"ל שאין חיוב להתקרב מדרך רחוקה. אך לפי מה שהתבאר לעיל שיש חיוב כזה, יש ליישב בפשטות את הקושייה. דלא ברשיעי עסקינן, ומי שיכול להיכנס מדרך רחוקה מחויב בכך. ולכן הבין הרמב"ם שהמציאות הפשוטה שעליה מדבר ר' אליעזר היא בחולה. וכן כתב בפשטות בהר המוריה (הל' קרבן פסח ה, ט ד"ה חולה):

ולכאורה אמאי לא פירש כפשוטו, שכל שהיה חוץ לאסקופת העזרה אפילו היה בריא דינו כמו דרך רחוקה ופטור. ונראה לי כי זה אין הדעת סובל כלל להאמר כן, דאם כן איך שוחטין את הפסח על שלשה כתות, והא כתות אחרונות הו"ל בדרך רחוקה כיון שאין נכנסים בעת התחלת השחיטה לאסקופת העזרה. ועוד, דאם כן יפטרו כל ישראל מלעשות פסח, שלא יכנסו לעזרה ויפטרו. אלא ודאי מיירי באונס שאירע לו, וס"ל כל שאירע לו אונס ולא יכול ליכנס בעזרה הרי זה בדרך רחוקה מיקרי, ולכן ס"ל לר' אליעזר דבכה"ג פטור מכרת אפילו שהזיד בשני. ולר' עקיבא זה לא מיקרי דרך רחוקה, רק אנוס מיקרי.

3. ביאור הנצי"ב מוולוז'ין בשיטת רבא

במרומי שדה (שם ד"ה רבא) כתב הנצי"ב:

13. דברי ר' יהודה בשם ר' אליעזר מקבילים למובא בגמרא בשם ריבר"י בשם ר' אליעזר, ונראה שריבר"י קיבל את הדברים מאביו ר' יהודה.

פירש"י ותוס' נראה דוחק. ונראה דרבה מודה לסברא דאביי דדרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא, אלא דכאן קשה סברא זו, כמו שהקשו התוס' ד"ה ואין משום הכי העלה רבא דאתי כהאי תנא דחוץ לאכילתו היינו בירושלים, ואם כן אף על גב כשהוא ערל בירושלים אומרים לו קום מול, מכל מקום כשהוא חוץ לירושלים פטור, ואין אומרים לו קום מול. אבל לתנא דחוץ לשחיטתו ודאי קשה טובא, דאם הוא ערל בירושלים אומרים לו מול, ואם לא חייב כרת, וכשמל ולא עשה פסח הרי זה פטור. ואין לומר דערל חייב כשהוא עומד בעזרה, שהרי ערל כטמא, ואינו נכנס לעזרה. ואפילו אם עומד בעזרה, אם ימול עצמו הרי זה יוצא מן העזרה, ולא יעמוד בגילוי ערוה בעזרה, ואם כן ממה נפשך פטור.

מבואר בדבריו שתירוצו של רבא אינו עומד בפני עצמו, אלא כתוספת לתירוצו של אביי. דבאמת יש קושי בדברי אביי וכפי שהתקשו התוס', דיוצא שיש חיוב כרת אם לא מל אף שהמילה אינה בהכרח מכשירתו להביא פסח. ולכן הוסיף רבא שלחד מאן דאמר לא נאמר דין דרך רחוקה דר' אליעזר אלא בנמצא מחוץ לחומת ירושלים, ולא בנמצא בירושלים מחוץ לחומת העזרה. ולפי זה אפשר להעמיד את דין ערל שלא מל בכגון שנמצא בירושלים. ונמצא אפוא שתירוצו של אביי זקוק לרבא כדי שחיוב המילה של הערל יביא לאפשרות עשיית פסח, ורבא זקוק לתירוצו של אביי כדי לחלק בין הנמצא בדרך רחוקה שאינו חייב כרת אף כשיכול היה להיכנס ובין ערל שנמצא בירושלים שחייב כרת אם לא מל.

נראה לכאורה שגם ביישוב זה יש קשיים: ראשית, מפשטות לשון הגמרא נראה שאביי ורבא חולקים זה על זה, משום שהגמרא נוקטת את אותה לשון שבה היא מזכירה את מחלוקותיהם בכל מקום. שנית, הגמרא עצמה לא הקשתה את קושיית התוס', ולכאורה קשה להניח שבנתה את הסוגיה על סמך קושייה זו בלי לציין זאת. וצ"ע.

ד. הכרעת ההלכה כר' עקיבא

הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ח; פיהמ"ש פסחים ט, ב) פסק כר' עקיבא וכתב: "ואי זו היא דרך רחוקה, חמשה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים". והכסף-משנה (שם) נימק זאת בגלל שסתמא דגמרא הביאה את דברי עולא המבאר את דברי רבי עקיבא במשנה "מן המודיעין ולחוץ" - כמרחק ט"ו מיל.

סיבה נוספת שאולי בגללה פסק הרמב"ם כרבי עקיבא היא הכלל שהלכה כר' עקיבא מחברו (עירובין מו ע"ב). ואף על פי שכמה תנאים חלוקים על ר' עקיבא, סתם ברייתא אזלא כמותו, וגם עולא סבור כמותו. ובבכורי יעקב (תוספת בכורים תרכה, ב ד"ה הרב) צוינו מקורות רבים לכך שהלכה כר' עקיבא לא רק מחברו אלא אף מר' אליעזר רבו, ובתוכם נידונו. זאת ועוד, לפי הברייתא דערל, ייתכן שגם ר' אליעזר מודה לר' עקיבא בהגדרת דרך רחוקה, ובשונה מדעת ר' אליעזר המובאת במשנה. אף המאירי (פסחים צב ע"ב ד"ה ואיזו) כתב שהלכה כר' עקיבא. וכן נראה מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה (במדבר ט, י):

והנכון לתפוס בשיטתו של רבי עקיבא, מן המודיעים ולחוץ, וכן דעת האמוראים בגמרא (פסחים צג ע"ב), דאמר עולא: כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה, דרך רחוקה היא לו ופטור.

ה. הזמן המדויק שבו חל דין "דרך רחוקה"

לעיל ראינו שעולא קבע ש"מן המודיעין ולחוץ" הוא מרחק של ט"ו מיל. בגמרא (פסחים צג ע"ב) מבואר שמרחק ט"ו מיל הוא שיעור הילוך אדם בינוני **במחצית היום**, כלומר במחצית הזמן שבין זריחת החמה לשקיעתה. והגמרא שם קושרת את קביעתו של עולא להגדרתו את "דרך רחוקה" כמרחק שממנו אין יכולת להגיע ולהשתתף בקרבן הפסח:

אמר עולא: מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הוא. סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כמה מהלך אדם ביום – עשרה פרסאות; מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, פשו לה תלתין. חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא. עולא לטעמיה, דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. (פסחים צג ע"ב)

ונחלקו הראשונים בביאור כוונתו. לפי ר"ח (פסחים צג ע"ב ד"ה איזו), רש"י (שם ד"ה חמשה עשר), תוס' (שם ד"ה עולא וד"ה רב), ר"י מלוניל (פירוש המשנה שם ט, ב) והרמב"ן (בפירושו לתורה המצוטט לעיל), עולא שיער על פי המחצית השנייה של היום, כלומר מחצות היום עד השקיעה, ולפיכך **הזמן הקובע הוא חצות יום י"ד בניסן**, שהוא "בין הערבים" האמור בתורה כתחילת זמן שחיטת הפסח, ומי שבזמן זה נמצא 'מן המודיעין ולחוץ' לא יספיק **להגיע לעזרה עד השקיעה** ולהשתתף בהקרבת הפסח. וכן משמע מדברי הרי"ד (פסחים צד ע"א).

לעומתם, הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ט) הבין שעולא שיער על פי המחצית הראשונה של היום, כלומר מזריחת החמה עד חצות היום, ולפיכך כתב **שהזמן הקובע הוא הנץ החמה**, ואע"פ שמהנץ החמה ועד השקיעה יכול אדם להגיע ממודיעין לירושלים, מכיוון שלא יוכל **להגיע** (בהליכה בנחת) **לעזרה לפני בין הערביים**¹⁴ ובהכרח יאחר את תחילת זמן שחיטת הפסח, די בכך, וחל עליו דין "דרך רחוקה".

14. זו לשון הרמב"ם: "מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה. היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת".

ו. דין הנמצא בדרך רחוקה והתקרב בזריות

נחלקו אמוראים בגמרא (פסחים צב ע"ב) לגבי מי ששחטו וזרקו עליו בעודו בדרך רחוקה:

איתמר: היה בדרך רחוקה, ושחטו וזרקו עליו. רב נחמן אמר הורצה, רב ששת אמר: לא הורצה. רב נחמן אמר הורצה – מיחס הוא דחס רחמנא עליו, ואי עביד – חבא עליו ברכה. ורב ששת אמר: לא הורצה, מידחא דחייה רחמנא כטמא.

לפי רב ששת לא הורצה וחייב בפסח שני, וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח ה, ג; הובא במבוא למאמר); ולפי רב נחמן הורצה ופטור, וכ"כ הרמב"ן (בפירושו לבמדבר ט, י; הובא אף הוא במבוא). במנחת חינוך (שפ, א) הקשה מדוע פסק הרמב"ן כרב נחמן, והרי קי"ל ד"הלכה כרב ששת באיסורי" (רי"ף שבת מז ע"א בדפיו וסנהדרין ה ע"ב בדפיו בשם רבוותא; העיטור הל' לולב צג ע"א בשם רב האי; רא"ש ברכות ו, לב; ועוד רבים). וכן כתבו בדעת הרמב"ם הכס"מ הל' ביכורים יב, ו והלח"מ הל' תמידין ומוספין ד, א ועוד רבים). ויעוין עוד בזה בשערי היכל (פסחים מערכה קנב).

האחרונים נקטו כדברי הרמב"ם ועסקו בשאלת דינו של מי שהיה בדרך רחוקה עם עליית השמש של יום י"ד, אך התקרב במהירות ונכנס לירושלים עוד בטרם החל זמן שחיטת הפסח – האם כיוון שכבר נדחה מעיקרא מהפסח שוב אינו חוזר ונראה, או שמא אין בו דיחוי ורשאי לעשות את הפסח? השפת-אמת (פסחים צד ע"א ד"ה וא"י) הסתפק בזה, ואילו הקרית-ספר (הל' ק"פ פ"ה) הכריע שמחויב לעשות את פסחו:

ונראה דאפילו היה רחוק יותר מט"ו מיל ורץ בסוסים ובפרדים והגיע בשעת שחיטה ולא שחט דהוי מזיד וחייב, דתניא התם: "תנו רבנן: היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב, תלמוד לומר "ובדרך לא היה", והלא היה בדרך". ופירש רש"י: "יכול יהא חייב כרת אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה כיון שהיה יכול להגיע בסוסים כדאמרן, ת"ל "ובדרך לא היה", והלא היה, דחוץ למודיעים דרך רחוקה היא". משמע דמשום דלא הגיע הוא דאינו חייב, הא אם הגיע בשעת שחיטה והזיד ולא שחט חייב.

לעומתו, החזו"א (או"ח סי' קכד לדף צג ע"ב) נקט שהדבר תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ם:

[לשיטת רש"י] נראה דאם היה בדרך רחוקה בחצות ובא בסוסים ופרדים חייב להקריב פסחו, דלא שייך דחוי בבעלים. אבל הרמב"ם ז"ל (פ"ה ה"ט מק"פ) מפרש דשעור ט"ו מיל היינו מעלות השחר עד פלגא דיומא, וכל שאינו יכול ליכנס בתחילת זמן שחיטה, והיינו בחצות, נקרא דרך רחוקה. ומבואר מזה דאפילו אם נכנס אחר חצות לירושלים אינו חייב להביא פסחו, דאי איתא דאי נכנס לירושלים חייב אע"ג דנכנס אחר חצות, אם כן אין תלוי שעור דרך רחוקה בהיותו רחוק מתחילת היום כלום, אלא הכל תלוי במקום שהוא נמצא בחצות היום, שאם היה בתחילת היום

רחוק ט"ו מילין ונכנס אחר כך תוך ט"ו מיל לא חשיב דרך רחוקה... ולפי זה
[=הנמצא בהנץ החמה בדרך רחוקה] אף אם זרקו עליו לא הורצה.

וכבר קדמו המנחת-חינוך (שפ, א ד"ה ואיזה דרך) שכתב כן בדעת הרמב"ם, ואף הגדיל
לטעון (אף שתמה על הסברה שבעניין) שגם אם בפועל נכנס לירושלים קודם חצות, אינו
יכול לעשות הפסח ביום ההוא:

ונראה דלאו דוקא, אפילו בא בעצמו במרוצה על סוסים בתוך זמן שחיטה, מכל
מקום כיון שהיה בתחילת זמן שחיטה רחוק אם מהלך בנחת, הוי ליה בדרך רחוקה,
דגזרה התורה דאינו עושה פסח ראשון כמו טמא ורחמנא דחייה, אם כן לא מהני
עשייתו אפילו בא בעצמו, דמה לי הוא ומה לי שלווחו. והר"מ כאן פ' דבר זה כר"ש.
והנה לפי שיטת הר"מ, בדרך רחוקה הוי אם הוא בערב פסח בעליית השמש רחוק
חמשה עשר מיל דאינו יכול ליכנס בתחילת שחיטה, אם כן גם כן נראה אפילו בא
במרוצה קודם חצות אינו עושה הפסח, ואפילו עשה לא הורצה, כיון דלדעתו זה
הוי דרך רחוקה, ודרך רחוקה רחמנא דחיה, ודרך רחוקה הוי כל שאינו יכול להגיע
בנחת, לכל מר כדאית ליה, כמבואר בר"מ כאן.

ומכל מקום דבר זה צ"ע, כיון דהוא בעזרה קודם זמן שחיטה, למה לא ישחט. אך
כיון דדעת הר"מ דזה הוי דרך רחוקה, אם כן כך גזירת הכתוב. וכבר כתבתי בשם
ספר ברכת הזבח דשיטת הר"מ הוא חידוש.

ובאמת כל הוכחת הקרית-ספר לדבריו היא מלשון רש"י, ולפי דברי החזו"א אין ללמוד בזה
מדברי רש"י לדברי הרמב"ם. ומדברי החזו"א והמנ"ח עולה שישנה השלכה שלישית לדין
דרך רחוקה מלבד שני הדינים שצוינו בתחילת המאמר, והיא שלפי הרמב"ם הנמצא בדרך
רחוקה בהנץ החמה של יום י"ד ניסן הופקע מהקרבת הפסח, ואף אם יתקרב ויגיע
לירושלים לא יוכל לעשות את הקרבן.¹⁵ אמנם באבי-עזרי (הל' קרבן פסח ה, ג) תמה על
המנחת-חינוך והאריך לטעון שהכניסה לירושלים מפקיעה את דין דרך רחוקה, וסיים:

ואיני יודע למה ליה לחדש דין כזה ולכתוב ונראה שלאו דוקא, ולהתפלא על דין
זה. ופשוט כמו שכתבתי.

ז. שיעור "דרך רחוקה" בימינו

לפי כל זה יש לדון מהי הגדרת "דרך רחוקה" בזמננו. כאמור לעיל, מבואר בגמרא שהמרחק
של חמישה עשר מיל נקבע על פי קצב הליכת אדם. אמנם מפשט הכתוב: "בדרך רחוקה"

15. ויעוין עוד בשאגת אריה (סי' יז) שהאריך לתמוה על שיטת הרמב"ם, ובין היתר התקשה בכך שדין
דרך רחוקה נקבע לפי זמן שאינו זמן עשיית הפסח, ודווקא למיקום שבזמן עשיית הפסח אין
משמעות לעניין זה. ויעוין עוד באחרונים נוספים שצוינו בספר המפתח על הרמב"ם (הל' קרבן פסח
שם).

וכן מאמירתו של עולא שמה שקובע הוא היכולת להגיע בפועל ולהשתתף בשחיטת הפסח, נראה שהמרחק של ט"ו מיל, שנקבע ע"פ הליכת אדם ברגליו, נקבע על פי המציאות הנורמלית בתקופת חז"ל שהיו רגילים ללכת מרחקים כאלו ברגל. ולפי זה יש מקום לחלק בין זמנם לזמננו, שכן בימינו רוב האנשים אינם רגילים ללכת מרחקים כאלו ברגל, אלא בנסיעה ברכב, ולכן גם הגדרת "דרך רחוקה" צריכה לכאורה להתעדכן בהתאם.

אולם אין בזה הכרע, דייכתן ששיעור "דרך רחוקה" אינו משתנה מדור לדור, והוא נקבע לפי קצב ההליכה שהיה בזמן שניתנה התורה, ולפי הבנה זו אין משמעות הלכתית לשינויים בדרכם של בני אדם בעניין זה.

והנה, בהלכות אבלות מצוי דיון קרוב מאוד לנידוננו, ויש לדון אם ניתן לדמות מילתא למילתא. בגמרא (מו"ק כא ע"ב) נאמר שאם אחד האבלים הגיע במהלך ימי השבעה ממקום קרוב הוא מצטרף לשאר האבלים ומונה עמהם את ימי השבעה, אך אם הגיע ממקום רחוק מונה את ימי השבעה משעה שהגיע. ובגדר "מקום רחוק" כתב בה"ג (ח"א עמ' 429 במהד' מקי"נ ועמ' רמו במהד' מכון ירושלים) שהוא מקום המרוחק יותר מכדי הילוך יום (מעלות השחר עד צאת הכוכבים), שהוא עשר פרסאות (40 מיל):

וכמה מקום קרוב, עשרה פרסי סאגיא דחד יומא, כיון דאילו שמע ביומא קמא הוה מצי מייתי כמה דהוה איתיה מעיקרא דמי.

כן כתבו ראשונים נוספים (רמב"ם הל' אבל ז, ד; סמ"ג עשה דרבנן ב; רא"ש מו"ק ג, לח, ובתוספותיו שם ד"ה הא, וכן פשוטות דברי השואל בשו"ת הרא"ש כז, ד; ח' הר"ן חולין ג, א ד"ה ואין; אורחות חיים הל' אבל אות יז וכלבו סי' קיד; אגודה חולין נ ע"א; המגיה לספר הנייר, ט; טוש"ע יו"ד שעה, ח).

לפני כמאה וחמישים שנה החלו הפוסקים לדון בשינוי הגדרת "מקום רחוק" לעניין אבלות בעקבות שיפור דרכי התחבורה. בחזון עובדיה (אבלות ג, קפא-קפה) האריך בזה ואסף מקורות רבים מספור מדברי האחרונים שדנו בזה, והעולה מדבריו שהסכמת רוב האחרונים שכל שבאפשרותו להגיע תוך יום אחד, דינו כבא ממקום קרוב ומונה עם שאר האבלים, אף שהמרחק גדול יותר מעשר פרסאות, ושכן המנהג בזמננו. וכך הכריע שם למעשה.

אמנם יש לדון אם ניתן ללמוד מאבלות לפסח, דמדברי האחרונים שעסקו בהגדרת דרך רחוקה לעניין אבלות עולה שישנן שלוש סיבות לחלק בין אבלות לפסח: ראשית, בנוגע לפסח נאמר להדיא בגמרא שהנמצא ממודיעין ולחוץ חשוב בדרך רחוקה אף שבידו להגיע לירושלים על ידי סוסים ופרדים, ומשמע שהמקור לכך הוא גזירת הכתוב מקומית שנאמרה דווקא בנושא לפסח ואינה נוגעת לאבלות ("תלמוד לומר 'ובדרך לא היה', והלא היה בדרך"). ולפי זה ניתן להבין שבפסח הולכים לפי הגדרה שקבעה התורה ולא לפי היכולת המציאותית

להגיע לירושלים תוך חצי יום. שנית, רבים מהאחרונים הכריעו כך באבל משום שהלכה כמקל באבל; ובפסח לא נאמר כלל זה, וזו גם לא בהכרח קולא להיחשב בדרך קרובה. שלישיית, בפסח נאמר להדיא בחז"ל שיעור של מרחק מסוים וקשה לשנותו, ואילו באבלות רק הגאונים כתבו את השיעור, וניתן לשנותו יותר בקלות.

אמנם נראה שניטיית רוב האחרונים המובאים שם היא להתחשב באופני התחבורה שבזמננו בנוגע לאבלות, לא רק בגלל שלוש הסיבות המוזכרות לעיל, אלא גם ובעיקר מכוח הסברה שנותנת שדור דור ודרכי התחבורה שלו. ולפי זה, מה שנאמר בגמרא שיכולת הגעה מהירה בעזרת סוסים ופרדים אינה יוצרת חיוב בפסח, היינו משום שזו הייתה צורת הגעה חריגה מהמקובל, אך בימינו, שדווקא ההליכה הרגלית למרחקים כאלו היא החריגה מהמקובל, וההגעה הנורמלית היא בעזרת תחבורה, יש להתאים את הגדרת "דרך רחוקה" למציאות המקובלת. וכך סבר תחילה לומר התפארת-ישראל (הלכתא גבירתא פסחים ט, א-ב):

וכשנזכר לעשות הפסח אי"ה בזמנינו, שהמציאו התחבולה להלך במהירות על ידי שבילי ברזל, איישענבאהן [=מסילות], ויהיה שם אייזענבאהן [=רכבת], אזי יהיה דין דרך רחוקה משונה ממה שקבעה המשנה, על פי בית דין הגדול שיהיה אז אי"ה בירושלים תוב"ב.

אולם, בהערה בשולי הדף חזר בו וכתב:

עתה הדרנא בי, מפני שנזכרתי בגמרא פסחים (דף צד ע"א): תנו רבנן: היה עומד חוץ למודיעים ויכול לכנס בסוסים ובפרדים, יכול יהא חייב? תלמוד לומר: "ובדרך לא היה".

אמנם על פי מה שביארנו, ייתכן שחזרתו של התפארת-ישראל מדבריו נבעה מהעובדה שבזמנו (לפני כמאתיים שנה) רק "המציאו התחבולה" להשתמש ברכבת,¹⁶ אך הוא טרם הפך לכלי תחבורה זמין לציבור. וייתכן אפוא שבזמננו, כאשר אין אפילו 'אחד מעיר ושניים ממשפחה' שהולכים ברגלם מעיר לעיר – אף הוא יודה שהגדרת דרך רחוקה נקבעת לפי נסיעה באמצעי התחבורה המקובלים. ויעוין עוד בשערי היכל (פסחים מערכה קנד) שציינו מקורות בעניין זה ובעניין דרך רחוקה לפסח בזמננו.

ת. האם יש להתחשב בעיקולים, בפקקים וברמזורים?

בהמשך הברייתא בפסחים צד ע"א נאמר:

16. השימוש ברכבת ככלי תחבורה ציבורי החל בשנת תקפ"ט, שמונה שנים לפני פטירת התפארת-ישראל בתקצ"ז.

היה עומד לפניו מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו, יכול לא יהא חייב? תלמוד לומר: "ובדרך לא היה" – והרי לא היה בדרך.

כלומר, חסימות שאינן חלק מהדרך עצמה, כגון גמלים וקרונות, חשובות ככל אונס שבתורה, אך אינן כלולות בדין "דרך רחוקה". דרכם של כבישים שיש בהם עיקולים ורמזורים, ובשעות עומס גם פקקים. האם העיכוב הנגרם מהם נחשב כחלק מהדרך, או שמא אף הם מוגדרים כאונס חיצוני?

החזו"א (או"ח סי' קד ל"ד צד ע"א) הסתפק לגבי מקרה של אדם שנתקל בנהר ונאלץ להקיפו, האם תוספת הדרך שהלך מצטרפת לט"ו מיל כדי לפוטרו מדין "דרך רחוקה":

יש לעיין היה עומד מן המודיעים ולפנים והפסיקו נהר, אי הוי כהפסיקו גמלים ולא חשיב דרך רחוקה, או דלמא כיון דעיקר דרכו הוא בהקפת הנהר שהוא יותר מט"ו מיל חשיב דרך רחוקה, והפסיקהו גמלים שאני, דאינו אלא מקרה ועראי. ועיין תוס' צג ע"ב ד"ה רב יהודה, ויש לומר דאסתתום דרכים כו'.

יש דמיון בין ספקו של החזו"א ובין לנידונו: הנהר אינו "דרך מקרה ועראי" אלא גורם הקובע את תוואי הדרך בפועל לכל ההולכים בה. כך גם הרמזורים והעיקולים, ובימינו גם הפקקים אינם "דרך מקרה ועראי" אלא מציאות קבועה ולעתים רבות צפויה מראש. ולכן יש מקום לחלק בין עיכובים הנובעים מתוואי הדרך המעשי ובין עיכוב של "הפסיקהוהו גמלים", ולהגדיר את דיני דרך רחוקה מתוך התחשבות בנהר, ובזמננו מתוך התחשבות בגורמים נוספים. אולם החזו"א לא הכריע בספקו.

ט. דרך רחוקה – מירושלים או מהעזרה?

יש לדון גם בעניין נוסף הנוגע להגדרת דרך רחוקה. לשון הגמרא (פסחים צג ע"ב) היא: אמר עולא: מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא.

מפשטות הדברים נראה שדין דרך רחוקה נקבע לפי הריחוק מירושלים ולא לפי הריחוק מהעזרה. וכן נקטו השפת-אמת (שם מט ע"א על תוד"ה אם; וכן שם צג ע"ב סד"ה אמר¹⁷) והדברי-מלכיאל (ב, צט, יג). וטעם הדבר הוא שדי להימצא בירושלים כדי לאכול את הפסת, ואין צורך שכל אחד ואחד מבני החבורה יימצא בתוך העזרה. ואף שהקובע הוא זמן השחיטה – תחילתו או סופו – אין הכרח שכל בני החבורה יימצאו בעזרה, אך יש צורך שכשותפים בהקרבה, הם יוכלו להגיע לירושלים המקודשת שהיא מקום אכילת הקרבן כבר בשעת השחיטה. אולם הרש"ש (צג ע"ב ד"ה גמרא) כתב שירושלים לאו דווקא והכוונה

17. ומה שהציע שם בריש דבריו שאולי העזרה נמצאת בקצה המערבי של ירושלים וממילא אין כל הבדל בין המרחק ממודיעין לירושלים ובין המרחק ממודיעין לעזרה, אינו מתאים למציאות. ולכן נראה עיקר כדבריו בסוף הדיבור שמודדים מירושלים ולא מהעזרה, וכפי שכתב גם בדף מט.

לעזרה. ולפי שיטת השפת-אמת נראה שאם בעתיד תורחב קדושת ירושלים לכל העיר החדשה, תימדד דרך רחוקה מהכניסה לעיר החדשה. ויעוין עוד בשערי היכל (פסחים מערכה קנד) בעניין קביעת מקום המודיעין.

י. סיכום

- א. המתגורר בריחוק מקום מירושלים מחויב בהקרבת קרבן פסח, ואינו נפטר מדין "דרך רחוקה". משמעות דין "דרך רחוקה" היא פטור מכרת, והגדרת האדם כדחוי מן הפסח הראשון אל חיוב בפסח שני, אם היה בדרך רחוקה בזמן ההקרבה.
- ב. ההגדרה העקרונית של "דרך רחוקה" היא מן המודיעין ולחוץ, כדעת ר' עקיבא.
- ג. מדברי הגמרא משמע שההגדרה תלויה ביכולת הגעה בפועל לשחיטת הפסח, וממילא הסברא נותנת שהיא תשתנה לפי דרכי התעבורה הבין-עירוניות, וכפי שנקטו רוב האחרונים להלכה בעניין דרך רחוקה באבלות. לפי זה נראה שיש לקבוע את שיעור דרך רחוקה לפי קצב הנסיעה במכוננית. וצריך עיון כיצד להתייחס לעיקולים, לפקקים ולרמזורים.
- ד. במקרה של אדם שנמצא בריחוק מקום רק בבוקר י"ד ניסן, אך בחצות היום כבר יימצא מן המודיעים ולפנים, יש לצרף לאמור לעיל את שיטת רש"י ורוב הראשונים הסבורים ששיעור "דרך רחוקה" נקבע בחצות היום.
- ה. נחלקו האחרונים האם הנמצא בדרך רחוקה והתקרב ובא לירושלים יכול לעשות פסח או שכבר נדחה ממנו. וגם בזה, אם בחצות היום כבר נכנס מן המודיעין ולפנים מצטרפת שיטת רש"י ורוב הראשונים הנ"ל לחיבו.
- ו. נחלקו האחרונים אם שיעור "דרך רחוקה" נמדד מירושלים או מהעזרה, ומפשטות הגמרא נראה שהשיעור נמדד מירושלים.
- ז. דברים אלו נאמרים להלכה ולא למעשה, עד שיתבררו על ידי יודעי דת ודין.

תגובות

השתתפות טמאי-שרץ ומחוסרי-כיפורים בקרבן פסח הבא בטומאה

(הערות ותיקונים למאמרו של הרב הראל דביר, במעלין בקודש לג)

- א. האם יש תלות בין המחלוקת לעניין פסח למחלוקת לעניין כניסה להר הבית?
- ב. האם ניתן ללמוד מדברי הראשונים בנזיר שקיימת תלות בין הנושאים?
- ג. שיטת הר"ד בדין מחוסר כיפורים וטבול יום דזב
- ד. היחס בין שיטת התוס' בזבחים לשיטת רבנו עזריאל
- ה. חילופי גרסאות בסוגיה בזבחים
- ו. משמעות הדברים להלכה
- ז. השפעת הדיון על עצם האפשרות להקריב קרבן פסח בזמננו

במאמר התבאר שלא רק טומאת מת דחוייה בציבור, אלא כל טומאות מגע, ודווקא טומאות היוצאות מן הגוף אינן דחויים בציבור. על גבי זה הוצבה החקירה מה דינה של יולדת שטבלה ולא הביאה את קורבנה: האם עודנה טמאה בטומאה חמורה משום שסוף סוף לא נטהרה מטומאה היוצאת מן הגוף וטומאתה לא הותרה בציבור, או שמכיוון שכבר טבלה והותרה לבעלה ולאכול בתרומה, טומאתה קלושה והותרה בציבור? המאמר נטה לאפשרות השנייה, אך לא הכריע את הדברים.

להלן כמה הערות ותיקונים חשובים למאמר.

א. האם יש תלות בין המחלוקת לעניין פסח למחלוקת לעניין כניסה להר הבית?

בעמ' 139-148 ננקטה גישה הכורכת את הדיון אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין כניסה להר הבית יחד עם הדיון אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין אכילת פסח, ורואה בהם דיונים שתלויים זה בזה. לאור זאת נטען שפסיקת ההלכה המתירה למחוסר כיפורים להיכנס להר הבית היא הכרעה שטומאתו קלה והותרה בציבור, שהרי הא בהא תליא.

אומנם יש קושי בגישה זו, שכן בעוד בנוגע לפסח מצאנו להדיא מחלוקת בדבר, לגבי כניסה להר הבית לא מצאנו מי שאוסר ולא עוד אלא שהתורה העידה במפורש שמצורע שלא נשלמה כפרתו יכול להיכנס להר הבית: "ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד" (ויקרא טו, ד). דיונה של הגמרא (יבמות ז ע"ב) במצורע שלא נשלמה כפרתו אינם אלא לגבי היתר כניסתו לעזרה, אך היתר הכניסה להר הבית הוא דבר פשוט שאין עליו אף דיון. ממילא

קשה לומר שלמ"ד מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין פסח, הוא הדין שגם לעניין כניסה להר הבית הוא כזב והכניסה אסורה עליו.

אומנם הרי"ד (נזיר מד ע"ב, ד"ה אמר) מעלה את האפשרות שקיים היתר מיוחד להיכנס להר הבית ביום הבאת הקורבנות. הוא כותב זאת אליבא דמ"ד טבול יום דזב כזב דמי וזו לשונו: "טבול יום דקרי אסור ליכנס במחנה לוי, דקסבר טבול יום דקרי כי בעל קרי דמי, ואסור ליכנס במחנה לוי עד שיעריב שמשו, וקאי בעשה דוישלחו. וזה התירו לו ליכנס במחנה לוי עד שיעריב שמשו, מפני שהוא מצורע שצריך להכניס בהונותיו בשערי ניקנור". אכן מפשטות דברי הגמרא משתמע לכאורה שאין זה היתר מיוחד שחורג מהכללים הידועים, אלא זהו יישום של הכללים המוכרים; שהלוא המצורע נדרש לטבול לטהרתו ואינו יכול להסתמך על שהתירו לו להיכנס במחנה לווייה. מכל הדברים האלו מתבאר חיזוק משמעותי לשיטה המבחינה בין דיון בשאלה אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין כניסה למחנה לווייה (שבה יש הסכמה להקל), ובין השאלה אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין דחיית הטומאה בציבור (שבה נחלקו הדעות).

ב. האם ניתן ללמוד מדברי הראשונים בנזיר שקיימת תלות בין הנושאים?

עוד באותו עניין: בעמ' 148 נכתב שמסתימת רוב הראשונים (נזיר מה ע"א) מוכח כגישה הכורכת את סוגיית טומאה בציבור עם סוגיית הכניסה להר הבית. קביעה זו התבססה על העובדה שהראשונים בנזיר לא כתבו שיש להבחין בין הנושאים.

אולם נראה שאין מקום לדיוק זה מדברי הראשונים, שכן מטרת הראשונים הייתה לבאר את פשט הגמרא בנזיר, ובנזיר לא דובר על היתר טומאה בציבור ועל אכילה מפסח הבא בטומאה, וממילא לא הייתה לראשונים סיבה להתייחס לכך בפירושם לסוגיה. אין אפוא מקום ללמוד מדבריהם לנידוננו.

הדבר אף מוכח משיטת הרא"ש, שבפירושו לגמרא בנזיר סתם והכריע שטבול יום אינו כזב, אך בתוספותיו (יבמות ז ע"ב, ד"ה ר' יוחנן) סייג את דבריו והבחין בין עשיית פסח בטומאה לכניסה להר הבית: "אלא ודאי הא דאמרינן דטבול יום דזב כזב דמי, לאו לענין ביאת מקדש, אלא כמו שפירש רבינו חיים דלענין פסח קאמר דתנן פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות וילדות וקאמר דאף טבול יום אסור לאכול ממנו כזב".

ג. שיטת הרי"ד בדין מחוסר כיפורים וטבול יום דזב

בעמ' 140 הובאו דברי המהדיר לחידושי הריטב"א (יבמות ז ע"ב, הערה 411א) שהבין כי לדעת הרי"ד (נזיר מד ע"ב, ד"ה לימא) מחוסר כיפורים אסור במחנה לווייה והוא חמור מטבול יום שמתר במחנה לווייה – כנראה משום שבסוגיה בזבחים מדובר במחוסר כיפורים גרידא, שאינו טבול יום.

כנגד זה נטענו שתי טענות: האחת, לא ייתכן שטבול יום דזב מותר במחנה לווייה, ובהערב שמש חוזר ונאסר. אכן, בהתבוננות חוזרת אין מקום לטענה זו, שכן טבול יום המותר במחנה לווייה הוא דווקא טבול יום שאינו מחוסר כיפורים (כגון זב בעל שתי ראיות), אך טבול יום שהוא גם מחוסר כיפורים לא עייל, וכמסקנת הגמרא בנזיר: "כיון דמחוסר כפרה לא עייל".

הטענה השנייה התבססה על לשון הרי"ד – "נמצא עכשיו שיותר הוא חמור מחוסר כיפורים מטבול יום, שטבול יום מותר במחנה לוייה ומחוסר כיפורים אסור אך ביום שצריך להביא קרבנותיו" – וביקשה להוכיח שמחוסר כיפורים לא נאסר אלא דווקא ביום שצריך להביא קרבנותיו, שבו הוא גם טבול יום. גם טענה זו אינה נכונה ומדובר בטעות פשוטה בהבנת דברי הרי"ד. לשונו "אסור אך ביום" אין כוונתה שאיסור מחוסר כיפורים חל רק באותו יום שבו צריך להביא קרבנותיו, אלא שאיסורו מתבטל באופן מיוחד ביום שצריך להביא קרבנותיו.

לפי כל זה נמצא שהרי"ד סבור שמחוסר כיפורים אסור במחנה לווייה גם כשאינו טבול יום אלא רק מחוסר כיפורים.

ד. היחס בין שיטת התוס' בזבחים לשיטת רבנו עזריאל

בעמ' 143 נכתב שהתוס' (זבחים יז ע"ב, ד"ה קסבר) לא הסכימו לשיטת רבנו עזריאל (נזיר שם, ד"ה אי ה"ג) שהבחין בין הדיון על כניסה להר הבית לדיון על דחיית הטומאה בציבור.

אומנם המעיין יראה שהתוס' ורבנו עזריאל אמרו שניהם דבר אחד – היינו שיש להבחין בין השאלה אם מחוסר כיפורים דזב כזב דמי לעניין כניסה להר הבית, ובין השאלה אם הוא כזב דמי לעניין התרת טומאתו בציבור – ואין ביניהם אלא הבדלי מינוחים, לשונות והדגשים, שאינם משנים למסקנה העולה לנידוננו. כל זאת מבלי לבטל את העובדה שהתוס' בנזיר (מה ע"א, ד"ה ה"ג אלא) כרכו להדיא את הדיון על כניסה להר הבית יחד עם הדיון על עשיית פסח בטומאה, ודלא כתוס' בזבחים.

ה. חילופי גרסאות בסוגיה בזבחים

בעמ' 137-138 נזכרה הסוגיה בזבחים (יז ע"א-ע"ב) שממנה נראה שהגמרא נוטה להכריע כאפשרות שלכו"ע מחוסר כיפורים דזב כזב דמי, ויש מהראשונים שנתנו משקל רב לדברי הגמרא הללו (תוס' על אתר, ד"ה קסבר; ראב"ד, הל' ביאת מקדש ד, ד; רבנו עזריאל שם), והובאו דבריהם במאמר. כך היא הגרסה גם בשלושה כתבי יד של הגמרא (מינכן, וטיקן 118-119, וטיקן 120-121).

כנגד זה יש לציין שבכ"י קולומביה של הגמרא (המיוחד במוצאו התימני המקנה לו חשיבות יתרה) וכן בתוס' רבינו יהודה סירליאון (פסחים צב ע"ב ד"ה ואמר ריו"ח), הגרסה היא שלכו"ע מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי, ולפי גרסה זו, המשקל הרב שניתן לסוגיה זו צריך להיות מופנה לכיוון ההפוך. גרסה זו נזכרה במאמר בהערת שוליים (עמ' 142), ויש מקום להדגישה כאן מפני חשיבותה בשקלול המקורות השונים.

ו. משמעות הדברים להלכה

מכל האמור עולה שמה שנכתב במאמר כי לדעת רוב הראשונים יש תלות בין שאלת הכניסה למחנה לווייה ובין שאלת היתר הטומאה בציבור, אינו נכון, ואין לראות בשיטת התוס' ורבנו עזריאל דעת יחיד. ממילא, לפנינו מחלוקת שקולה בדברי הראשונים, ועל פוסקי ההלכה לבחון היטב כיצד להכריע להלכה לאור המקורות והסברות השונות בעניין זה, ולאור כללי ההכרעה המסורים בידינו.

ז. השפעת הדיון על עצם האפשרות להקריב קרבן פסח בזמננו

במאמר נכתב כי ההשלכה המרכזית של הדיון היא השתתפותן של נשות ישראל באכילת הפסח, אולם אליבא דאמת ישנה השלכה משמעותית ובסיסית יותר לסוגיה זו. ההלכה היא שכאשר רוב הציבור זבים, אין עושים פסח בטומאה, כמבואר בגמרא (פסחים פ ע"א): "איתמר, היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים. אמר רב: אותן טמאי מתים אינן עושין לא בראשון ולא בשני. ראשון לא עבדי דהווי מיעוטא, ומיעוטא לא עבדי בראשון. בשני נמי לא עבדי: כל היכא דעבדי ציבור בראשון, עביד יחיד בשני; כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון, לא עביד יחיד בשני", וכן פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ד). לדעת ריב"א בתוס' (שם, ד"ה משלחין), מונים לעניין זה גם את הטמאים המצויים בדרך רחוקה.

אם נחשוש גם לזיבה באישה שלא ילדה, לא תהיה כל אפשרות להקריב בטומאה, כל זמן שרבות הנידות, היולדות והזבות; וכבר עמדו בזה בשערי היכל (פסחים, מערכה עח). לעומת זאת, אם נוקטים שטומאת מחוסר כיפורים הותרה בציבור אף שהיא טומאה היוצאת מן הגוף, הדבר משפיע באופן משמעותי על מאזן הטמאים והטהורים בעם ישראל, ומקרב אותנו למצב של 'מיעוטן זבים'.

יש להוסיף ולהעיר שלפי כל זה יש לדון האם ניתן להקריב פסח בזמננו, שהרי כיום לא רק נשים רבות אלא גם גברים רבים טמאים בטומאות חמורות היוצאות מן הגוף, ובתוכם בועלי נידות בעוה"ר, וכן נשים שאינן מקפידות על טהרת המשפחה בעוה"ר, וכן בעלי קרי רבים שלא ישמעו לנו לטבול לקריין. לכאורה זוהי מציאות של 'רובן זבים' שבה אין אפשרות הלכתית למיעוט שאינם טמאים בטומאת אלה לעשות את הפסח בטומאת מת, אלא רק בטהרה גמורה. וצ"ע.