

**עמוד שער**

**(גיליון מד – אלול ה'תשפ"ב)**

מערכת: הרב צבי שוה  
בעז אופן  
הרב הראל דביר

ISSN 1565-1517

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

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

## תוכן העניינים

|     |                        |  |
|-----|------------------------|--|
| 5   |                        | הקדמה  |
|     |                        | <b>דרישת המקדש</b>   |
| 9   | הרב צבי שלוח           | תבנית הבית השלישי  |
| 27  | הרב זרח כהן            | חנוכת הבית השלישי  |
| 59  | הרב ישראל אריאל        | נטילת לולב בשבת ביו"ט ראשון כזכר למקדש   |
| 87  | הרב נתן קוטלר          | גורלו של ארון הברית  |
|     |                        | <b>המקדש וכליו</b>   |
| 111 | הרב חננאל עמר          | חידושים וחקרי דינים באיסור הנפת ברזל על גבי המזבח                                |
|     |                        | <b>טהרות</b>   |
| 125 | מתן קזימירסקי          | האוכל אוכלין טמאים   |
| 151 | אלעד ינאי              | מחית בשר חי בשאת   |
|     |                        | <b>תגובות</b>  |
| 171 | הרב טוביה שלמה בר-אילן | טומאה הותרה בציבור בבניית המקדש<br>(תגובה למאמרו של הרב זלמן קורן בגיליון מג)    |
| 173 | הרב זלמן מנחם קורן     | תשובה לתגובה   |
|     |                        | <b>בשדה ספר</b>  |
| 179 | הרב הראל דביר          | ובאת שמה – ריבונות וחידוש מקום תפילה בהר הבית<br>בתורתו של הרב שאר ישוב כהן זצ"ל |

### **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.

### **מחברי המאמרים בגיליון זה:**

- הרב ישראל אריאל** – ראש 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב טוביה שלמה בר-אילן** – ישיבת הגולן
- אלעד ינאי** – הכולל הגבוה, ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב הראל דביר** – נריה
- הרב זרח כהן** – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב חננאל עמר** – ראש כולל 'בית מדרש גבוה לכהנים', ביתר עילית
- הרב נתן קוטלר** – מכון מאיר
- הרב זלמן מנחם קורן** – מחה"ס 'חצרות בית ה'", 'ועשו לי מקדש'; ור"מ בכולל 'בית הבחירה' כרמי צור
- מתן קזימירסקי** – הכולל הגבוה, ישיבת הר עציון, אלון שבות
- הרב צבי שלוח** – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

## הקדמה

"כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו' לשכנו תדרשו". בכל מקום קורא מקום המקדש מקום אשר יבחר ה', כי נתודע על ידי נביא שהוא מקום הנבחר, כמה שכתוב: "ויבא גד אל דוד וגו'". וכן אמר בהר המוריה "אשר נראה לדוד אביהו". ובכל זאת מצאנו שדוד דרש אחרי המקום, כמו שכתוב: "עד אמצא מקום לה'", ולא המתין עד שבא אליו נביא, ולמד ממה שכתוב "לשכנו תדרשו", שהדרישה היא מה שחוקר בעצמו למצוא את הדבר. וזהו שנאמר "דרוש – ומצוא", לימד להם שלא יגלה ה' סודו על ידי נביאיו להודיעם מקום הנבחר, רק אם ישתדלו בזה וידרשו אחריו, ואז יערה עליהם רוח ממרומים אחרי ההכנה הראויה. (מלבי"ם, דברים יב, ה-ו)

בית המקדש הוא מקום חיבור עליונים ותחתונים, "אתר די ביה יחדון רוחין ונפשין". כך בעבודתו – בית המקדש הוא מקום העלאת כוחות הנפש מצד אחד, ובמקביל הוא מקום השראת השכינה בעולם.

כך בבניינו – על בית המקדש נאמר שייבנה מן השמים, שנאמר "מקדש ה' כוננו ידיך" (על פי בראשית רבתי, ויצא); ומאידך נאמר בו שבנייתו תיעשה בידי אדם: "עורי צפון ובואי תימן... לכשיתעורר מלך המשיח שהוא נתון בצפון, יבוא ויבנה את בית המקדש שהוא נתון בדרום" (במדבר רבה יג, ב).

וכך גם בהכנה לבנינו – דרישת המקום אשר יבחר ה' צריכה להיעשות מצדנו, כתנאי וכהכנה לגילוי האלוהי על ידי הנביא.

אברהם אבינו צווה לקחת את יצחק ולהעלותו "על אחד ההרים אשר אומר אליך". אברהם היה צריך לדרוש אחר המקום אשר יבחר ה', עד שזה התגלה לו בנבואה:

אמר לו הר שתראה עליו אור זורח וענן קשור שם היא השכינה והוא מקום העבודה. (מדרש הגדול, בראשית כב, ב)

דוד המלך, שאמנם לא זכה לבנות את בית המקדש, זכה לעסוק בהכנה לבנינו ובמציאת המקום אשר יבחר ה' ובקניינו מארונה היבوسی, מתאר את הציפייה למציאת מקום המקדש:

שיר המעלות, זכור ה' לְדוֹד אֶת כָּל עֲנוֹתוֹ: אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְה' נְדָר לְאֲבִיר יַעֲקֹב: אִם אָבָא בְּאֵהָל בֵּיתִי אִם אֶעֱלֶה עַל עֲרֵשׁ יְצוּעֵי: אִם אֶתֵּן שָׁנַת לְעֵינַי לְעַפְעַפֵּי תְנוּמָה: עַד אֲמַצֵּא מְקוֹם לְה' מִשְׁכָּנֹת לְאֲבִיר יַעֲקֹב: (תהלים קלב)

תיאור מפורט של הדרישה והחיפוש על ידי דוד ובית דינו מופיע בגמרא:

דרש רבא, מאי דכתיב: "וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה", וכי מה ענין ניות אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם, אמרי, כתיב:

"וקמת ועלית אל המקום", מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות. לא הוּו ידעי דוכתיה היכא, אייתו ספר יהושע, בכולהו כתיב: "וירד... ועלה הגבול", "ותאר הגבול", בשבט בנימין "ועלה" כתיב 'וירד' לא כתיב, אמרי: שמע מינה הכא הוא מקומו... (זבחים נד ע"ב)

גם בבית שני הגמרא מתארת את חיפוש המקום על ידי עולי בבל:

בשלמא בית מינכרא צורתו, אלא מזבח מנא ידעי? אמר רבי אלעזר: ראו מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו... (זבחים ס ע"א)

חיפוש המקום הוא נקודת הראשית, והבסיס לתשתית הקשר הנשגב והשראת השכינה שבמקדש.

דומה שהדבר כך גם בדורנו. דרישת המקום הולכת וגדילה, ובד בבד מתגברת ומתבררת הציפייה – "עד אמצא מקום לה" – בכל המובנים.

לאחר חתימת הגיליון הקודם, זכינו להוציא לאור את הספר 'איה מקום כבודו' – איתור מקום המקדש בימינו, שבו מקובצים בירורים הלכתיים רבים המלווים את הדרישה למציאת המקום, ותפילתנו, שיהיה זה עוד נדבך חשוב בשלבי הדרישה והמציאה, במהרה בימינו, אמן.

**עלה נעלה בקודש!**

**העורכים**

בי"א בתמוז תשפ"ב, כחודשיים לפני חתימת הגיליון, התבקשה לישיבה של מעלה אמי מורת [חיה] שרה אופן הכ"מ בת ר' משה ויהודית ברוכי זצ"ל. אמי נולדה בבית חסידי שקבע את מושבו בגדרה עם עלייתו ארצה, ובו ינקה את הלהט, החום והכמיהה לכל דבר שבקדושה. אלו קיבלו משנה תוקף ופן מעשי יישומי בניחוח "תורה עם דרך ארץ", בקיבוץ חפץ חיים שבו גדלה, תחת הנהגתו של הרב קלמן כהנא זצ"ל.

כך עיצבה אמי את אישיותה כבעלת תפילה, בעלת כמיהה וציפייה לכל דבר שבקדושה, יחד עם אנרגיות עצומות של דרישת האמת ואהבת לימוד התורה, וכישרון מיוחד להיות משכיל אל דל במקוריות ובנדיבות.

כמיהתה לגאולה השלמה ולבניין המקדש הייתה בבחינת "ציפית לישועה" ו"דרוש ומצא" כאחד.

**תהא נשמתה צרורה בצרור החיים**

**בעז אופן, עורך**

דרישת

המקדש





## תבנית הבית השלישי

- א. בית המקדש בתקופות השונות
- ב. בנייה בתבנית המשכן
- ג. הלכות המקדש מסורות לנבואה
- ד. "וכן תעשו" – לדורות הבאים
- ה. שינוי תבנית הבית בבית שני
- ו. האם הורדוס שינה את תבנית הבית, ואיזה מקדש מתארת המשנה?
- ז. האם הבית השני נבנה על פי חכמים או נביאים?
- ח. מדוע עולי הגולה לא בנו כתבנית המקדש של יחזקאל?
- ט. דמיון הבית שני לבית הראשון ולמקדש יחזקאל
- י. מסכת מדות – הלכה למעשה?
- יא. בית שלישי – על פי נבואה?

### א. בית המקדש בתקופות השונות

בדברי ימי ישראל מתוארים ששה בתי מקדש שונים זה מזה בחומרי הבניין, במידותיו ובצורתו. למעשה, המקדש הראשון בישראל הוא המשכן (שאף הוא מכונה "מקדש" בפרשת תרומה (שמות כה, ח: "ועשו לי מקדש"), שקירותיו היו מעצי שיטים ותקרתו מיריעות. לאחר כיבוש הארץ, יהושע בונה בשילה משכן חדש ומחליף את קירות העץ לקירות אבן. שלמה המלך בונה את בית המקדש הראשון בירושלים מעצי ארזים ואבן, כולל תקרתו. לאחר חורבן בית ראשון מתנבא יחזקאל על הבית העתידי ובחזונו הוא מתאר מקדש בתבנית שונה. אולם למעשה, עולי גולת בבל בימי זרובבל<sup>1</sup> בונים את בית המקדש השני במידות אחרות ובצורה אחרת. קיימות עדויות על בנייה שנעשתה ב אמצע ימי הבית השני, אך אין עדות לשינויים מהותיים במבנה המקדש עצמו בתקופה זו. כמאה שנים לפני החורבן מגביה הורדוס את הבניין, מרחיב את שטח הר הבית ומפאר אותו בבנייה מלכותית, כמתואר בספרי יוספוס פלביוס.<sup>2</sup>

יחסי האורך והרוחב של בית המקדש עצמו נשמרו לאורך כל הדורות. במשכן – קודש הקודשים היה רבוע (10\*10 אמות), והקודש היה מלבן שאורכו כפול מרוחבו (20\*10

---

1. בהרבה מקורות מיוחס בית זה לעזרא. אולם, לא עזרא בנה אותו אלא זרובבל כמבואר בכתובים. והמקורות המייחסים זאת לעזרא כנראה מתכוונים לתקופה שבה עזרא היה הדמות החשובה וצ"ע.  
2. ראה קדמוניות היהודים ספר טו פרק יא סע' ג-ה ובמלחמות היהודים ספר ה, פרק ה סע' א-ו.

אמות). במקדש הוכפלו מידות האורך והרוחב, אך היחס ביניהם נשמר (אורכו של קודש הקודשים היה 20\*20 אמות, והקודש היה מלבן של 20\*40 אמות).<sup>3</sup>

לעומת זאת בגובה הבניין ובמעטפת החיצונית שלו יש הבדלים משמעותיים בין בתי המקדש – באולם, בתאים, בלשכות ובחצרות.<sup>4</sup>

מטרת מאמר זה לברר מהי התבנית של בית המקדש שעלינו לבנות ביום שנזכה לכך, מה הן מידותיו, ולאיזה מקדש הוא יהיה דומה? לשם כך נסקור את תבניות המקדש שהיו בעבר ונסה לברר איזו מהן עלינו לאמץ.

### ב. בנייה בתבנית המשכן

מהתבוננות בפסוקי התורה היה עולה על הדעת שעלינו לבנות את בית המקדש היום כמו המשכן. כמו כל מצוה שבתורה שנאמרה לשעה ולדורות, ובפרט שבתורה פסוקים רבים המפרטים את המשכן.

אבל ברור שציווי המשכן לא נאמר לדורות שהרי דוד ושלמה לא בנו כתבנית המשכן וכן יחזקאל ניבא על בניין שונה. וכך פסק הרמב"ם (בית הבחירה א, א):

מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש, וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה, שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'.<sup>5</sup>

3. התוספות בשבת צח ע"ב (ד"ה דל עשר לאיגרא) יוצאים מנקודת הנחה שהיחס בין האורך והרוחב מוכרח להיות זהה במשכן ובמקדש, ומכאן הם מוכיחים שרוחב המשכן 10 אמות ולא 11 אמות: "בכולה שמעתא אמר דרוחב המשכן י' אמות. וקשה לר"י דמנא ליה להש"ס הא דילמא המשכן היה רוחבו י"א אמה והקרשים נאמר שלא היה עוביין אלא חצי אמה ושני קרשים למקצעות המשכן היו סותמות אמת אויר מכאן ואמת אויר מכאן וחצי אמה העודפת ברוחב הקרש כנגד עובי הקרשים של צד צפון ודרום...? ואומר ר"י דמבית עולמים ילפינן לה שהיה אורכו ששים אמה ורוחבו עשרים ה"נ במשכן רחבו שליש ארכו.

4. למשל העזרה במסכת מידות היא 135\*187 אמות וחצר המשכן 50\*100. הר הבית במסכת מידות הוא 500 אמה על 500 אמה וביחזקאל הגודל הוא גדול פי 6.

5. התורה מאריכה בעבודת המקדש יותר מאשר בנושאים אחרים, בספר ויקרא יש פירוט רב של עבודת הקרבנות ואילו ל"ט מלאכות האסורות בשבת הושארו לתורה שבעל-פה. בפרט יש לתמוה: מדוע התורה האריכה בפרטי המשכן שנאמרו רק לפי שעה (בתורה יש למעלה מ-200 פסוקים העוסקים במשכן וכליו, יותר מכל הפסוקים העוסקים במקדש ראשון ושני גם יחד).

רבי רפאל משה לוריא (בית גנזי, פרשת תרומה) מבאר את האריכות בפסוקים בכך שלמעשה המשכן יש ערך עצמי של חיזוק וקיום של מעשה הבריאה אחרי חטא העגל. הוא מסתמך על מדרשים הקושרים בין מעשה המשכן לבריאת העולם: "אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (ברכות נה ע"א), וכן על המדרש שביום השמיני של ימי המילואים

האם יש בזה שינוי מדברי תורה, ואם כן איך מותר הדבר?

### ג. הלכות המקדש מסורות לנבואה

אחרי מתן התורה, נמסרה התורה לחכמי תורה שבעל פה ואין נביא רשאי לחדש דבר. כך מפורש בגמרא במסכת תמורה (טז ע"א):

גופא, אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל! א"ל: לא בשמים היא. אמרו לו לשמואל: שאל! אמר להם: אלה המצות – שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. אמר ר' יצחק נפחא: אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה. אמרו לפנחס: שאל! אמר ליה לא בשמים היא. א"ל לאלעזר: שאל! אמר להם: אלה המצות – שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.<sup>6</sup>

וכך פסק הרמב"ם (יסודי התורה ט, א) שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.<sup>7</sup>

אולם הדבר נכון בכל התורה כולה חוץ מהלכות בית המקדש, שהן כן נמסרו לנבואה.<sup>8</sup> ההוכחה הטובה ביותר לכך היא לא מהיגד כזה או אחר אלא מ'מעשה רב', שהרי כך נהגו למעשה! יהושע בונה משכן בשילה ומחליף את עצי השיטים בקירות אבן.<sup>9</sup> יהושע ודאי לא הגיע למסקנה להחליף את הקרשים באבנים באחד מדרכי ההיסק של התורה שבע"פ אלא קיבל זאת בנבואה.

---

היתה שמחה במרום כיום שנבראו שמים וארץ. לכן יש משמעות לעצם מעשה בניין המשכן ועשיית כליו, שכן בכל עשייה היה צריך לכוון לבנות ולתקן את העולם. אולם במקדש הדבר שונה. בניית המקדש היא רק אמצעי והעיקר הוא קיומו של המקדש ועבודתו. לכן מדגישה התורה בבניית המשכן את הצורך ב"חכמי לב". ולכן התורה האריכה וכפלה את סדר עשיית המשכן בפרשות תרומה-תצוה וויקהל-פקודי.

6. וכן נפסק בסוגיית תנורו של עכנאי בב"מ נ"ט. "עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. – מאי לא בשמים היא? – אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול".
7. וזו לשונו: "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו... ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה... הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה... שהוא ברוך שמו צוה למשה שהמצוה הזאת לנו ולבנינו עד עולם ולא איש אל ויכזב".
8. דבר דומה נאמר רק על בחירת המלך (דברים יז, טו): "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא". התורה אומרת לנו שהמלך יבחר בעתיד על ידי הנביא.
9. זבחים קיב ע"ב: "באו לשילה נאסרו הבמות, ולא היה שם תקרה, אלא בית אבנים בלבד מלמטן והיריעות מלמעלן".

שלמה בונה מקדש בירושלים עם קירות אבן ונג עץ מצופה בטיח במידות שונות מן המשכן ומוסיף עשרה שולחנות ועשר מנורות, וכרובים נוספים בקודש הקודשים על פי נבואה. ויחזקאל הנביא מתנבא על בית אחר.

**'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'**

הרדב"ז נשאל כיצד עשה שלמה המלך כרובים נוספים בקודש הקודשים בנגוד לכתוב בתורה "לא תעשון איתי אלהי כסף ואלהי זהב". כאן לא מדובר רק על שינוי מהכתוב בתורה אלא על דבר שבתורה נאמר בפירוש לאיסור. בתשובתו הוא מרחיב את הנושא לכל השינויים שעשה שלמה מתבנית המשכן, והוא מוכיח שבית המקדש הראשון נבנה לפי הנבואה שקיבל דוד, ולא כפי מה שנכתב בפרשת תרומה, וזאת על פי האמור בדברי הימים (א' כח, יא):

וַיִּתֵּן דָּוִד לְשִׁלְמֹה בְנֹוֹ אֶת תְּבִנַּת הָאֵלִים וְאֶת כְּתָבוֹ וְגִזְזוֹ וְעֲלִיָּתוֹ וְחֲדָרָיו  
הַפְּנִימִים וְכִּי תִּפְּרָת:

ושם (בפס' יט) נאמר:

הַכֹּל בְּכֶתֶב מִיַּד ה' עָלַי הַשְּׁכִיל כֹּל מְלָאכֹת הַתְּבִנָּה:

וכך כותב הרדב"ז (שו"ת ח"ו סי' ב'רפט):

שאלת על מה שכתב רש"י בפרשת יתרו על פסוק "לא תעשון איתי אלהי כסף ואלהי זהב" בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשאו ד' הרי הם לפני כאלהי זהב. וקשיא לך והלא שלמה הוסיף שנים בתוך הדבור כמו שמבואר בכתובים? תשובה זו אינה לרש"י ז"ל, אלא היא שנויה במכילתא, וצריך שתדע שכל מה שעשה שלמה על פי הנבואה עשה כמו שמסר לו דוד אביו הכל בכתב מיד ה' עליו השכיל כל מלאכת התבנית כאשר מצינו שעשה מזבחות אחרים ומנורות ושלחנות וכלים אחרים ולא עשה ארון אחר ועשה שני כרובים אחרים גבוהים עשר אמות והיו כנפיהם גבוהים על הארץ ועל הכרובים שעשה משה כמבואר בכתובים.<sup>10</sup>

יתירה מזו, הגמרא לומדת מפסוק זה – 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' – שחכמי התורה שבעל פה אינם רשאים לשנות מתוכנית המקדש משיקולים הלכתיים.<sup>11</sup>

10. גם התפארת ישראל (מידות, יכין פ"ג אות יג) רואה בפסוק זה מקור לכך שלעניין המקדש 'כן בשמיים היא': 'ואף על גב דאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, וגם בלא זה אין פונין בדברי נביא במצות התורה אלא כלשאר יחיד דלא בשמים היא, נראה לי דבניין בית המקדש שאני, דרק על פי נביא, דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'.

11. ראו מה שכתבתי על כך ב'מעלין בקודש' כב.

כך למשל הגמרא בזבחים (לג ע"א) דוחה את ההצעה לעשות פתח קטן בכותל הצפוני של העזרה כדי לאפשר למצורע לסמוך ידיו על קורבנו, משום שפשפש זה לא היה בתוכנית המקדש שנמסרה בנבואה. ומבאר שם רש"י שגם תוכנית פתחי העזרה נכללה באותה נבואה.

גם כשנעשו שינויים הם לא נעשו בהחלטה שרירותית אלא בהסתמך על דרשת הכתוב – "קרא אשכחו ודרוש", כמו בסוכה (נא ע"ב) בעניין הגזזטרא שהוסיפו בעזרת נשים.

### "המקום אשר יבחר ה'"

בספר דברים כתוב עשרים פעם הביטוי 'המקום אשר יבחר ה' – מקום המקדש ייבחר בעתיד ויתגלה לנו בנבואה. כדרשת הספרי (פרשת ראה פיסקא סב):

"כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם – דרוש על פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? תלמוד לומר "לשכנו תדרשו ובאת שמה" דרוש ומצוא ואחר כך יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד שנאמר: "...עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". מנין שלא עשה אלא על פי נביא שנאמר: "ויבוא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח בגורן ארונה היבוסית". ואומר: "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו".

המדרש מדבר על מציאת המקום לבית המקדש ועל הזמן שבו צריכים לבנותו. אך הרב קוק (שו"ת משפט כהן סי' צב) רואה במדרש זה מקור לכך שכל תוכנית המקדש ובניינו מסורים לנבואה.

מ"מ כל אלה הדברים אינם נוגעים להסידורים השייכים לבנין בית המקדש, שע"ז שנינו מפורש בברייתא דספרי פרשת ראה, על הפסוק: 'לשכנו תדרשו ובאת שמה'... אבל בעניני מזבח, ונראה שהוא הדין כל עניני תכנית המקדש ובנינו, הוא מסור לנביא גם לדרוש ממנו שיודיע מן השמים בנבואה, ואין זה נכנס כלל להכלל של "אלה המצות אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", ולא בכלל של "לא בשמים היא".

### ד. "זכן תעשו" – לדורות הבאים

בתחילת פרשת תרומה בציווי על בניין המקדש נאמר:

וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכָם: כָּל אֲשֶׁר אָנִי מְרָאָה אוֹתָךְ אֵת תְּכֵנִית הַמִּשְׁפָּן  
וְאֵת תְּכֵנִית כָּל פְּלִי וְכֵן תַּעֲשׂוּ: (שמות כה, ח-ט)

מפשט הפסוק עולה לכאורה שאנו חייבים לבנות תמיד באותה תבנית שה' הראה למשה.

כך גם נרמז בדרשה בפסיקתא זוטרתא (שם):

"ככל אשר אני מראה אותך" מלמד שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה כל מלאכת תבנית המשכן הכל הראה לו דמות אש: "וכן תעשו" – לדורות הבאים.

אולם מעניין הוא שאת אותו פסוק דורשת הגמרא בסנהדרין (טז ע"ב) כמקור לכך שכאשר משנים את גודל העיר והעזרות צריך סנהדרין של שבעים ואחד (שהם בעלי הסמכות העליונה המחליפה את משה רבנו) – "וכן תעשו – לדורות הבאים".

האמנם שתי דרשות אלו סותרות זו לזו?

רש"י (על התורה, שם) מפרש שהאיסור לשנות בדורות הבאים נאמר רק ביחס לכלים:

"וכן תעשו" – לדורות, אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים, כגון שולחנות ומנורות וכיורות ומכונות שעשה שלמה, כתבנית אלו תעשו אותם.

רש"י מביא שתי דוגמאות לצורך בייצור כלים בעתיד: א. כלי חלופי לכלי שאבד. ב. כלי נוסף על ידי נבואה. בין כך ובין כך מצווה התורה שאותם כלים ייעשו בעתיד באותה מתכונת וצורה שבה נעשו כלי המשכן.

הרמב"ן מקשה עליו שכן מצאנו במפורש שינוי גם בצורת כלי המקדש, שהרי המזבח שעשה שלמה היה שונה ממצב העולה של המשכן! הרמב"ן מבאר שעל פי פשט אין חובה לפרש את הצינוי "וכן תעשו" כצינוי לדורות, ומכאן שאין סתירה אם בדורות עתידיים יקום נביא ויאמר לשנות מצורת הכלים (והמילים "וכן תעשו" נאמרו לאותה שעה לחיזוק וזירוז).

החתם-סופר לא רק שאינו רואה בפסוק זה איסור לשנות, אלא אדרבה רואה בפסוק זה מקור לכך שהתורה השאירה לנבואה את צורת בתי המקדש בעתיד. הוא מפרש ש"וכן תעשו" לא נאמר על תבנית המשכן או על תבנית הכלים אלא על ראשית הפסוק: "ככל אשר אני מראה אותך" – כן תעשו גם בעתיד אני אראה לכם כיצד לבנות את המקדש.

וכך כותב החתם סופר (שו"ת או"ח סי' רח):

כבר כתבתי במקום אחר שנתקשיתי על כל בנייני המקדשות, הראשון השני והשלישי במהרה בימינו, שאין אחד דומה לחברו והכל בכתב מיד ה' עלי השכיל על פי דוד ושמואל הרואה בניות ברמה, והשני על ידי חגי זכריה ומלאכי, והשלישי על ידי יחזקאל. וקשה, אין הנביא רשאי לחדש והיה להם לעשות כחצר המשכן במדבר! ושם אמרתי שזהו פירוש הפסוק בפרשת תרומה: "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו", ודרשינן פ"ב דשבועות (טו ע"א): "וכן תעשו – לדורות", ולפי עניות דעתי קאי אככל אשר אני מראה אותך כן תעשו לדורות, שלעולם אני מראה אתכם תבנית הבנין ההוא. וכיוון שהקב"ה התנה בתחילה שיבנה כאשר אני מראה, אם כן אין כאן חידוש

שחידש הנביא. ואולי גם בזה מיושב הא דעל פי נביא נבנה, כי בנין בית המקדש צריך להיות על פי נביא ככל אשר אני מראה.

האור-החיים הקדוש (שם) מוסיף שגם כאשר הנביא משנה ומחדש דברים על פי נבואתו, אין הוא משנה מתורת משה, אלא אומר את דבריו על פי קבלה שהייתה מסורה בידי הנביאים מפי משה רבינו במגילה שמסר משה ליהושע, ועברה בין הנביאים מדור לדור. הוא מוסיף שהדברים גם רמוזים בתורה למבינים ברוח הקודש:

כי יש לדעת כי כל בנין הבית והכלים לא עשאו שלמה כפי אשר נראה בעין שכלו לפאר אלא על פי נביא וגם הנביא הגיד כי לא דברי נבואתו הגיד אלא דברי קבלתו דכתיב בדברי הימים (א' כח) ויתן דוד לשלמה בנו תבנית האולם וגו' ותבנית כל אשר היה ברוח עמו וגו' הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכת התבנית וגו', וכתוב עוד (רש"י שם) אשר היה ברוח עמו כאשר הראהו שמואל הרואה, ואמר ז"ל באגדת שמואל (מדרש שמואל פט"ו) רבי ירמיה בשם ר"ש כו': "בית המקדש מסרה הקדוש ברוך הוא בעמידה למשה ומשה מסרה ליהושע בעמידה וכו' יהושע מסרה לזקנים בעמידה דכתיב ויאסוף יהושע וגו' ויתצבו וגו' זקנים מסרוה לנביאים בעמידה נביאים מסרוה לדוד בעמידה וכו' דוד לשלמה וכו' ואומר "הכל בכתב וגו'" – מלמד שנתנה לידרש, "מיד ה'" – מלמד שנתנה במסורת, "עלי השכיל" – מלמד שנתנה ברוח הקודש" עד כאן. הראת לדעת כי כל מה שעשה שלמה בבית היה הלכה למשה מסיני, והכל כתוב בספר גלוי לדורשי תורה ברוח הקודש.

בניגוד לפירושו של החתם-סופר, לפי האור-החיים לא די בהתניה שבעתיד יראה הקב"ה לנביאים, אלא הכול כבר הוראה למשה ונמסר מפניו לביאים אחרים.

ראינו אפוא, שצורת המשכן לא נאמרה לדורות ובית המקדש צריך להיבנות כפי שנמסר בנבואה. נראה יסוד הדברים הוא שבית המקדש חייב להיות מתאים למצב הרוחני של העם. לכן בכל תקופה ה' שולח ביד הנביא את תבנית המקדש המתאימה לאותו דור. נותר לנו לנסות לברר איזה מהתיאורים של בית המקדש מחייב אותנו היום.

### ה. שינוי תבנית הבית בבית שני

דוד המלך קיבל מהנביאים את תוכנית בית המקדש הראשון והעביר אותו לבנו שלמה. תיאור הבניין שבנה שלמה המלך כתוב בספר מלכים ובספר דברי הימים, והוא שונה בתכלית מתיאור המשכן האמור בתורה.

האם נבואת דוד ניתנה לשעתה, או גם לדורות הבאים?

התשובה הפשוטה היא שגם נבואה זו הייתה רק לשעתה, שהרי יחזקאל התנבא על בית שונה, וגם עולי הגולה לא בנו כמו הבית הראשון.

הבית שבנו עולי הגולה מתואר בקיצור נמרץ ברישיון כורש לזרובבל (עזרא ו, ג):

בְּשָׁנָה חֲדָה לְכוֹרֶשׁ מֶלֶכָא כּוֹרֶשׁ מֶלֶכָא שָׁם טַעַם בֵּית אֱלֹהֵא בִירוּשָׁלַם פִּתְחָא יִתְבַּנָּא  
אֲתַר דֵּי דְבַחִין דְּבַחִין וְאַשְׁוֵהֵי מְסוּבְלִין רֹמְיָה אֲמִין שְׁתִּין פְּתִיָה אֲמִין שְׁתִּין:

בית המקדש השני נבנה במציאות קשה מאוד, רוב עם ישראל נותר בגולה, בארץ ישראל שלטו הפרסים והמצב הבטחוני והכלכלי היה קשה. ייתכן שהדבר השפיע על גודלו של הבניין. בפרק אחר בעזרא (ג, יב) מסופר שהזקנים שראו את הבית הראשון בכו בראותם את הבית השני, והפרשנים (רש"י ומצודת דוד) שם כתבו שבכיתם היה על היותו קטן מן הבית הראשון.

בעזרא מוזכר בניין שרוחבו 60 אמות וגובהו 60 אמות, ולעומת זאת מידות המקדש שבמסכת מדות הן שונות (גובהו 100 אמות, רוחבו 70 אמות [כך על פי רוב הראשונים] ורוחב החזית המזרחית [האולם] 100 אמות).

ייתכן ליישב את הסתירה ולומר שהמידות שבספר עזרא הם רק הרישיון שכורש נתן, ולמעשה הם בנו אחר כך בניין יותר גדול. ואפשר שהורדוס רק הגביה את בית המקדש, הרמב"ם (בית הבחירה א, יא) כותב שהגבהת הבניין מותרת גם ללא נבואה "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור" את הסתירה בעניין רוחב המקדש ניתן ליישב שרוחב 60 אמה הוא בלי החדרים שבצד המקדש (המסיבה ובית הורדת המים ואולי גם התאים).

ייתכן שבדורות הבאים, בית המקדש שופץ ואולי אף הוגבה והורחב אבל אין לנו עדות ברורה על כך.<sup>12</sup>

בתקופה הרומאית, קרוב למאה שנים לפני חורבן בית המקדש השני, הורדוס מפאר ומחדש את בית המקדש, הגמרא (בבא בתרא ג ע"ב – ד ע"א) מספרת לנו שהורדוס הרס את בית המקדש ובנה אותו מחדש:

ובבא בן בוטא היכי אסביה ליה עצה להורדוס למיסתריה לבית המקדש? והאמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתא! אי בעית אימא: תיוהא חזא ביה; איבעית אימא: מלכותא שאני, דלא הדרא ביה, דאמר שמואל: אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה...  
א"ל: [בבא בן בוטא להורדוס] הוא כבה אורו של עולם, דכתיב: כי נר מצוה ותורה אור, ילך ועסוק באורו של עולם... א"ל: מסתפינא ממלכותא, א"ל: שדר

12. בספר בן סירא (מהתקופה היוונית התלמית, שקדמה לתקופה החשמונאית) פרק נ נכתב: "גדול אחיו ותפארת עמו, שמעון בן יוחנן הכהן. אשר בדורו נפקד הבית, ובימיו חזק היכל. אשר בימיו נבנה קיר, פנות מעון בהיכל מלך. אשר בדורו נכרה מקוה, אשיח במ בהמונו. הדואג לעמו מחתף, ומחזק עירו מצר. מה נהדר בהשיחו מאהל ובצאתו מבית הפרכת וכו'".



שליחא, וליזיל שתא וליעכב שתא ולהדר שתא, אדהכי והכי סתרית ובניית. עבד הכי... אמרי: מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו...<sup>13</sup>

מקובל לראות את המקדש של הורדוס כהמשך של בית שני ולא כמקדש שלישי. אמנם יש מדרש שמונה אותו כמקדש נפרד.<sup>14</sup>

### ו. האם הורדוס שינה את תבנית הבית, ואיזה מקדש מתארת המשנה?

במסכת מדות ובעקבותיה ברמב"ם בהלכות בית הבחירה יש תיאור מפורט של בית המקדש. נשאלת השאלה האם המשנה מתארת את המקדש שקדם להורדוס או את המקדש שבנה הורדוס? או שמא אין כלל הבדל ביניהם?

למשל: במשנה (מדות א, ג) מוזכר שער קיפונוס כשער היחיד בכותל הר הבית המערבי, ואילו לפי תיאור פלביוס היו בו ארבעה שערים.<sup>15</sup>

בשאלה זו נחלקו הרב עזריאל הילדסהימר והרב יהושע בועז.

הרב עזריאל הילדסהימר כתב ספר: "מידות בית המקדש של הורדוס". בספר הוא עורך השוואה בין מסכת מדות לבית המקדש שתאר יוספוס פלביוס שראה במו עיניו את בית המקדש שבנה הורדוס. הרב הילסהימר יוצא מנקודת הנחה שהמשנה מתארת את מקדש הורדוס. הוא משווה בין המשנה לתיאורי פלביוס ומנסה להביא להתאמה ביניהם וכשהדבר לא ניתן הוא מוכיח את אמיתות דברי המשנה לעומת דברי פלביוס שאינם מדויקים.

לדעת הרב הילדסהימר הורדוס לא הרס את בית המקדש ובנה אותו מחדש אלא רק שינה קצת את הבניין בעוד החומות נשארו כפי שהיו. הוא מביא לכך כמה הוכחות:

---

13. בגמרא בתענית דף כג ע"א יש תיאור של סייעתא דשמיא בזמן שהורדוס בנה את המקדש: שכן מצינו בימי שמעון בן שטח, שירדו להם גשמים בלילי רביעיות ובלילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות ושעורים כגרעיני זיתים ועדשים כדינרי זהב, וצרו מהם דוגמא לדורות, להודיע כמה החטא גורם, שנאמר עונותיכם הטו אלה וחטאתיכם מנעו הטוב מכם. וכן מצינו בימי הורדוס שהיו עוסקין בבנין בית המקדש, והיו יורדין גשמים בלילה, למחר נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו העם למלאכתן, וידעו שמלאכת שמים בידיהם.

14. במדבר רבה פרשת נשא פרשה יד: "... הרי שלשה מינים עולה כנגד שלשה פעמים שנבנה בית המקדש בחלקו [של בנימין] אחת בימי שלמה ואחת בימי עולי הגולה והשלישית לימות המשיח, **שעיר עזים אחד לחטאת כנגד הבנין שבנאו הורדוס שנבנה ע"י מלך חוטא** והיה לו בניינו לכפרה על שהרג חכמי ישראל".

15. ממצאים ארכיאולוגיים מעידים על ארבעה שערים (על פי שמות חוקריהם: רובינסון, ברקלי, וילסון ווורן - השערים מנויים מדרום לצפון). אמנם אפשר שהמשנה אינה מתעלמת התעלמות מכוונת מהשערים שהוסיף הורדוס, אלא מונה את השערים הנראים לצופה מתוך שטח הר הבית, ולכן אינה מונה כניסות תת-קרקעיות (ברקלי ווורן), ואינה מונה שערים שהיו פתוחים אל שטחי ההרחבה של הורדוס שאינם בתוך ת"ק על ת"ק אמה המקודשים (רובינסון).

א. מקדש הורדוס נקרא הבית השני ולא השלישי. ב. אין זכר במקורות להפסקה ארוכה בעבודת המקדש. ג. לא מסתבר שבבא בן בוטא שיעץ להורדוס לעשות זאת היה מציע להפסיק את עבודת המקדש. ד. פלביוס כתב בקדמוניות שהמקדש נבנה על ידי כוהנים, ואילו בתוספתא (ב"ק א, יא) כתוב שתיקון המקדש מצווה שיעשה על ידי כוהנים, ומשמע שדין זה הוא רק בתיקוני המקדש אבל בבנייה חדשה אין עדיפות לכוהנים (בעזרא לא מוזכר שכוהנים בנו את המקדש) ומוכח מכאן שהורדוס רק שיפץ ותיקן ולא החריב ובנה (אולם בגמרא בבא בתרא משמע אחרת וצ"ע).

לענ"ד, מסתבר שבעזרה ובבית המקדש עצמו הורדוס לא עשה שינויים משמעותיים במידות השטח של המקדש והעזרה. (מהממצאים הגלויים לפנינו ברור רק דבר אחד שהורדוס הכפיל את שטח הר הבית המקורי, אך להרחבה זו אין תוקף הלכתי וקדושת הר הבית נשארה 500 אמה על 500 אמה) והוא בנה (או שיפץ) את המקדש בדיוק כמו שהיה לפניו. אבל גם אם הוא שינה, לשינויים אילו אין כל משמעות בהלכה.

על גישה זו חולק הרב יהושע יוסף (במבוא לספרו עזרת כהנים בשער המידות) הוא כותב שלא ייתכן שמסכת מדות מתארת את מקדש הורדוס כיוון שבייסיפון (שחזור מאוחר של כתבי יוספוס פלביוס) כתוב שהמקדש גובהו 120 אמות ובמסכת מדות כתוב שגובהו 100 אמות ודבר שני שבמסכת מדות כתוב שסיידו את המקדש בצבע לבן ובגמרא בבבא בתרא כתוב שהמקדש היה מצופה באופן יפה במיוחד וסיידו רק יקלקל אותו. לדעתו מסכת מדות מתארת את הבניין של עולי הגולה והורדוס כן עשה שינויים בבניין.

למעשה, בניין הורדוס ודאי לא מחייב אותנו, ממה נפשך: אם הוא לא שינה כלום אז אין דבר כזה שנקרא בניין הורדוס אלא בית שני הקדום. ואם ניח שהוא שינה ממה שהיה לפניו. הוא ודאי לא עשה זאת על פי נבואה שנסתלקה מאות שנים קודם. וגם אין לנו שום רמז שחכמי דורו הורו לו לשנות את הבניין.

### ז. האם הבית השני נבנה על פי חכמים או נביאים?

נותרו לנו שתי אפשרויות: או לבנות כתבנית בית שני או כתבנית יחזקאל. כדי לענות על שאלה זו יש לברר ממי קבלו בוני הבית השני הנחיות לבנייה ומדוע הם לא בנו כתבנית יחזקאל.

בזמן בניין הבית השני נבאו אחרוני הנביאים: חגי זכריה ומלאכי והיה מסתבר לומר שהם הורו להם כיצד לבנות, כמו שבכל מהלך הדורות בנו את המקדש על פי הנבואה ולא לפי חכמת התורה שבעל פה. אך בספרי הנביאים אין זכר לכך. אין פסוקים המתארים את מידותיו ותוארו של בית שני, למעט התיאור של רישיון כורש שבו נזכרו רק מדות הגובה והרוחב בלבד.

נראה שזה חלק מהסתר הפנים של אותה תקופה – תקופת המעבר מנבואה לדומיננטיות התורה שבעל פה.<sup>16</sup> התקופה היא תקופת שלהי הנבואה<sup>17</sup> ולמרות שהיו נביאים ייתכן שלא קיבלו כלל נבואה המורה להם כיצד לבנות את המקדש.

בגמרא (זבחים סב ע"א) נחלקו האמוראים מדוע הרחיבו עולי הגולה את מקום המזבח, ומדעת רוב האמוראים עולה שעשו זאת ללא נבואה מפורשת.

תנן התם: וכשעלו בני הגולה, הוסיפו עליו ד' אמות מן הדרום וד' אמות מן המערב כמין גמא. מאי טעמא?

אמר רב יוסף: משום דלא ספק.

כי אתא רבין אמר ר"ש בן פזי משום בר קפרא: שיתין הוסיפו. מעיקרא סבור: מזבח אדמה – שהוא אטום באדמה; ולבסוף סבור: שתיה כאכילה, ומאי מזבח אדמה? שהוא מחובר באדמה, שלא יבננו לא ע"ג כיפיים ולא על גבי מחילות. והכתוב: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל! אלא אמר רב יוסף, קרא אשכח ודרש: ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל, כי בית, מה בית ששים אמה, אף מזבח ששים אמה.

רב יוסף, בהסברו הראשון, אמר שההוספה על המזבח נעשתה בגלל **צורך מעשי** (צורך במזבח גדול יותר). רבין אומר שההוספה על המזבח נעשתה מכח **סברא** (כדי לכלול את השיתין במזבח). רב יוסף, בסברתו השנייה, אמר שהשינוי נעשה מכוח **דרשה**. אולם הצורך בנבואה כלל לא עלה.

הגמרא שם גם מבררת גם כיצד זיהו את מקום המזבח:

בשלמא בית מינכרא צורתו, אלא מזבח מנא ידעי?<sup>18</sup>

רבי אלעזר ורבי יצחק נפחא ורבי שמואל בר נחמני אומרים שזיהו מקום המזבח נעשה **ע"י מראה פלאי שהם ראו או הריחו**:

אמר רבי אלעזר: ראו מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו.  
ור' יצחק נפחא אמר: אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום.

16. רבי צדוק הכהן בפרי צדיק על חנוכה (עמ' 154) כותב שמזמן אנשי כנסת הגדולה התחיל להאיר בעם ישראל אור תורה שבע"פ.

17. התקופה כולה לוטה בערפל, אחרי הפסקת הנבואה והפסקת המלוכה יש לנו חור שחור בהיסטוריה ואיננו יודעים כמעט דבר על מה שאירע בעם ישראל מסוף הנבואה עד ימי החשמונאים.

18. אמנם המעיין ברמב"ם הלכות בית הבחירה יכול לזהות את מקומו המדויק של המזבח לפי מקום המקדש אך בגמרא יש בעניין דעות של שלושה או ארבעה תנאים וגם הראשונים נחלקו בעניין. כנראה שגם בראשית ימי הבית השני הדבר לא היה ברור. וצ"ע

ור' שמואל בר נחמני אמר: מכל הבית כולו הריחו ריח קטרת, משם הריחו ריח אברים.

גם כאן לא מתוארת נבואה מפורשת אלא רק גילוי שמימי במדרגה של רוח הקודש.<sup>19</sup> רק לדעת רבי יוחנן (שם) נביאים היו מעורבים בקביעת מקום המזבח, אבל גם לדעה זו לא ברור שזו נבואה, שהרי הלשון של הגמרא הוא 'עדות'.

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית.

דעת רבי יוחנן מובאת ברמב"ם (בית הבחירה ב, ד).

נראה שלמרות שבעת בניין הבית השני עדיין חיו בקרבנו נביאים, הם לא הורו בצורה מפורטת על פרטי הבנייה, ותפקידם היה לעורר את העם לבנות את המקדש ולתת הנחיות כלליות על אופי הבניין.

#### ח. מדוע עולי הגולה לא בנו כתבנית המקדש של יחזקאל?

יחזקאל הנביא שחי בסוף ימי בית ראשון קיבל בנבואה את תבנית בית מקדש העתידי וכתבה בספרו, אולם בפועל, עולי הגולה לא בנו את המקדש כתבנית זו.

נראה שהן מבחינה טכנית והן מבחינה רוחנית אין די בכתיבת נבואה בספר כדי לבנות את בית המקדש על פיה. משה רבינו הדריך באופן ישיר את בצלאל כיצד לבנות את המשכן שהוראה לו בנבואה.<sup>20</sup> גם שלמה המלך כשבנה את המקדש הראשון הוא לא עשה זאת על פי לימוד מהפסוקים אלא על פי מה ששמע במפורש מדוד אביו שקיבל זאת בנבואה.<sup>21</sup>

אולם יחזקאל לא הורה את נבואתו הלכה למעשה אלא רק כתבה בספרו, שכן הוא לא זכה לחיות בדור עולי הגולה. נבואת יחזקאל אמנם כוללת הרבה פרטים, אך אינה מבוארת מספיק כפי שהרמב"ם כותב (בית הבחירה א, ד) שהכתוב ביחזקאל "אינו מפורש ומבואר". גם רש"י בפירושו ליחזקאל כותב שרק לעת קץ אנו נדע לפרש את תיאור המקדש שביחזקאל:

19. הרב קוק כותב במשפט כהן (סי' צב) שלבניין המקדש צריך השראה של רוח הקודש ואין צורך בנבואה ממש.

20. תנחומא ויקהל: "בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה בהר על מלאכת המשכן הראהו כל כלי וכלי היאך לעשות שנא' 'וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר'".

21. דברי הימים א' כח, יא: "וַיִּתֵּן דָּוִד לְשִׁלְמֹה בְּנוֹ אֶת תְּבִנֵּית הָאוֹלָם וְאֶת בְּתִיּוֹ וְגִזְזֵי וְעֲלִיתָיו וְחֲדָרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכֹּפֶרֶת".

וְאִם נִקְלְמוּ מִכָּל אֲשֶׁר עָשׂוּ צוֹרֵת הַבַּיִת וְתִכְוֶנְתּוֹ וּמוֹצְאָיו וּמוֹבְאָיו וְכָל צוֹרְתּוֹ וְאֵת  
כָּל חֻקְתָּיו וְכָל צוֹרְתָיו וְכָל תּוֹרְתָיו הוֹדַע אוֹתָם וּכְתַב לְעֵינֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ אֶת כָּל  
צוֹרְתּוֹ וְאֵת כָּל חֻקְתָּיו וְעָשׂוּ אוֹתָם. (יחזקאל מג, יא)

ופירש רש"י שם:

"וישמרו" – ילמדו ענייני המדות מפיו שידעו לעשותם לעת קץ.

אך נראה שאין מדובר רק במגבלה טכנית של הבנת הפרטים, אלא יש כאן עניין מהותי.

הגמרא (יומא ט ע"ב) דורשת את ההבדל בין "טירת כסף" ל"לוח ארז" האמור בשיר השירים (ח, ט): "אם חוֹמָה הִיא נִבְנָה עָלֶיךָ טִירַת כֶּסֶף וְאִם דָּלְתָהּ הִיא נִצְוֶה עָלֶיךָ לֹחַ אֲרָז" – ביחס להבדל בין בית ראשון ששרתה זו שכינה לבית שני שלא שרתה בו שכינה באופן מלא. ונחלקו שם אמוראים מהו החטא בגינו לא שרתה שכינה בבית שני: לדעת ריש לקיש החטא היה סירובם של בני הגולה לעלות לארץ ישראל בהמוניהם בימי עזרא ונחמיה;<sup>22</sup> ולדעת רבי יוחנן גם אם היו כולם עולים השכינה לא היתה שורה במקדש שנבנה ביוזמת ובחסות כורש הפרסי.

מהדמי של "לוח ארז" לעומת "טירת כסף", ניתן לראות בדברי הגמרא רמז לכך שהסיבה לאי-השראת השכינה במלואה בבית שני היא פגם שורשי עמוק, שמלכתחילה גרם לכך שהבית השני ייבנה כבית זמני ולא יהיה הבית הנצחי השלם. וכדברי ריש לקיש (שם)

אם עשיתם עצמכם כחומה ועליהם כולכם בימי עזרא – נמשלתם ככסף, שאין  
רקב שולט בו, עכשיו שעליהם כדלתות – נמשלתם כארז שהרקב שולט בו.

נראה שנבואת יחזקאל, דווקא בגלל היותה חזונית ולא הדרכה מעשית לבני דורו, מכוונת למקדש האוטופי, השלם והנצחי.

הרמח"ל בספרו משכני עליון מבאר, על פי הסוד, מדוע לא שרתה שכינה בבית שני, ואגב כך מתבאר מדבריו מעלתו וייחודו של מקדש יחזקאל. בית המקדש הראשון היה בבחינת 'חכמה' – 'וה' נתן חכמה לשלמה". אמנם זו לא המדרגה הגבוהה ביותר והבית הזה לא יכול היה להיות נצחי, אך אלמלא חטאו ישראל היה בית המקדש הראשון פושט צורה ולובש צורה והופך לבית נצחי. בבית הראשון שרתה שכינה כיוון שה'בית של מעלה' וה'בית

---

22. הדברים מבוארים בפירוט בדברי רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר שני, כד): "אכן, מצאת מקום חרפתי, מלך כוזרי! כי אמנם חטא זה הוא אשר בגללו לא נתקיים הייעוד אשר יעד האלוה לבית השני: 'הני ושמחי, בת ציון! כי הנני בא ושכנתי בתוכך' – נאם ה' (זכריה ב, יד). כי העניין הא-לוהי עמד לחול עליהם כבראשונה, אילו נענו כולם לקריאה ושבנו לארץ ישראל בנפש חפצה, אבל רק מקצתם נענו, ורובם החשובים שבהם נשאר בבל, מסכימים לגלות ולשעבוד ובלבד שלא יפרדו ממשכנותם ומעסקיהם... סוף דבר, רק חלק מן העם נענה, ולא בלב שלם, ולכן גמלם הא-לוה כמחשבת לבם, ונתקיימו בהם הבטחות הא-לוהיות רק במידה מצומצמת, כפי מיעוט התעוררותם.

של מטה" היו באותה דרגה (בחינת חכמה). בחורבן הבית הראשון חרב רק הבית התחתון, אולם הבית העליון לא חרב, אלא פשט את צורתו ולבש צורה עליונה, בדרגה הנצחית והגבוהה ביותר, בסוד הראשית הנעלם (כתר). את המקדש הזה ראה יחזקאל בחזונו ואותו תיאר בספרו.

את הבית שני לא היו זכאים ישראל לבנות כצורת הבית העליונה, והוא נבנה בהוראת הנביאים שביניהם בתבנית ביניים – קצתו דומה לבית הראשון וקצתו למה שראה יחזקאל. ולכן לא הייתה התאמה בין הבית של מעלה שהיה כבר בדרגה הגבוהה ובין הבית של מטה שבנו עולי הגולה. המשמעות של חוסר התאמה זו היא שלא שרתה בו שכינה.<sup>23</sup>

### ט. דמיון הבית שני לבית הראשון ולמקדש יחזקאל

רבי יום טוב ליפמן הלר (ה'תוספות יום טוב') כתב בהקדמה לספרו 'צורת הבית' (ביאור תבנית המקדש על פי יחזקאל), שעולי הגולה לא בנו לפי יחזקאל כי ידעו על פי נביאים שביניהם שאין עתה עת הבנין ההוא. כיוון שגרם החטא ולא היתה תשובתם הוגנת, לכן לא היו רשאים לבנות כמו שתיאר יחזקאל, כי הוא מוכן דווקא לגאולת עולם ולהיות קיים לנצח. אולם אף על פי כן, הם בנו בהיכל, בעזרה ובעזרת נשים, 'מזכרות' ו'ציונים' למקדש העתידי כהכנה אליו.<sup>24</sup>

ואכן המבנה הבסיסי של בית שני נעשה בתבנית בית ראשון ובמידות אורכו ורוחבו. אולם במשנה במסכת מדות נזכרו כמה דברים שנבנו בתבנית נבואת יחזקאל: לשערי ההיכל נבנו פשפשים, והפשפש הדרומי נשאר נעול כמבואר במסכת מדות (ד, ב):

- 
23. הרב קוק (שו"ת משפט כהן שם) מבאר את העניין באופן דומה: "שהבית הראשון היה מאיר הארת הבינה, שנקרא ג"כ עולם, אלא שהאירה החכמה העליונה ע"י אור הבינה במלכות, והיתה ההנהגה הנהגה ראוי' לקדושת עולם, כי מצד בינה היא בחינת חיי עולם, אלא שגורמים אחרים גרמו שנתגברו החיצונים וגרמו הגלות, אבל הבית השני ה' בהארת המלכות, אחר שירדו האורות ממעלתם ולא ה' בהם עצם הארת הבינה, וק"ו הארת החכמה, וזו המדה נקראת בחינת שעה ואינה בחינת עולם. ולע"ל בזמן הגאולה תהי' ההנהגה מאור החכמה המאיר בבינה מאור הכתר, ותעלה בזה על הנהגת ההארה שבימי שלמה, שהיתה במדרגות החכמה בהארתה בבינה, ולא היתה מוארה מהארת הכתר. עכ"פ הקדושה הראשונה, שהיתה מצד הארת החכמה בבינה, ראוי' היא להיות ג"כ קדושת עולם, ואם היתה הקדושה של שלמה נמשכת גם על לע"ל ה' בה ממין הקדושה הנצחית, שהרי גם בינה היא בחינת עולם, אלא שאינה כ"כ מאירה כאור החכמה המואר ע"י אור הכתר.
24. וכך כותב הרמב"ם (בית הבחירה א, ד): "בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל".

ושני פשפשין היו לו לשער הגדול אחד בצפון ואחד בדרום שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל שנאמר "ויאמר אלי ה' השער הזה סגור יהיה לא יפתח ואיש לא יבא בו כי ה' אלהי ישראל בא בו והיה סגור".

מזבח העולה הורחב על ידי עולי בבל על פי מידות המזבח האמורות בנבואת יחזקאל, כמבואר במסכת מדות (ג, ב):

אמר רבי יוסי: מתחלה לא היה [המזבח] אלא שמונה ועשרים על שמונה ועשרים כונס ועולה במדה זו עד שנמצא מקום המערכה עשרים על עשרים. וכשעלו בני הגולה הוסיפו עליו ארבע אמות מן הדרום וארבע אמות מן המערב, כמין גמא, שנאמר (יחזקאל מג) "והאריאל שתים עשרה ארך בשתים עשרה רחב רבוע".

הלשכות שבעזרת נשים לא היו מקורות, כדוגמת תבנית יחזקאל, כמבואר במסכת מדות (ב, ה):

...וארבע לשכות היו בארבע מקצעותיה [של עזרת נשים] של ארבעים ארבעים אמה. ולא היו מקורות, וכך הם עתידים להיות, שנאמר (יחזקאל מו) "ויוציאני אל החצר החיצונה ויעבירני אל ארבעת מקצועי החצר והנה חצר במקצוע החצר חצר במקצוע החצר בארבעת מקצועות החצר חצרות קטורות", ואין קטורות אלא שאינן מקורות.

ייתכן שהיו עוד דברים במקדש שנבנו על פי יחזקאל, אלא שהמשנה ליקטה דוגמה אחת מההיכל, דוגמה אחת מהעזרה ודוגמה אחת מעזרת נשים.<sup>25</sup>

נראה שישנו קשר בין העדר השראת השכינה וזמניותו של בית שני, ובין הסתלקות הנבואה מישראל בתקופתו. עולי הגולה בבנותם את המקדש הבינו שהנביאים שביניהם הם הנביאים האחרונים ושנבואתם אינה נבואה ברורה כבעבר, ולכן הם הבינו שהם בונים מקדש שאינו נצחי ולא תשרה בו השכינה<sup>26</sup> ולכן הם לא בנו את מקדש יחזקאל, שהוא נבואי במהותו.

### י. מסכת מדות – הלכה למעשה?

בהקדמתו לפירוש המשנה כותב הרמב"ם ש"מסכת מדות נכתבה כהדרכה לבניין העתידי, וזו התועלת מסיפור הדברים שבה, וזו לשונו:

25. כך כותב בעל התוספות יום טוב.

26. תלמוד בבלי מסכת יומא דף כ"ב: "וארצה בו ואכבד, וקרינן ואכבדה מאי שנא דמחוסר ה"א? אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים".

ואחר תמיד מדות, ואין ענינה אלא ספור מדת המקדש וצורתו והיאך בנינו, והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".

אולם ניתן להבחין בדבריו שלא כל פרט מפרטי המקדש אמור להיות זהה, ושכל המטרה היא רק "לשמור בו אותה צורה ואותו היחס".

גם בהלכות בית הבחירה מקפיד הרמב"ם לנקוט לשון עבר, ולא לשון ציווי: "ההיכל שבנו בני הגולה היה", "הר הבית היה" "עזרת הנשים היתה מוקפת כצצטרה" וכדו' (וכך הוא גם לשון המשנה במסכת מדות).

לדעת ה'תוספות יום טוב' כשנזכה נבנה את הבית המתואר ביחזקאל. לשיטתו מטרת כתיבת מסכת מדות היא לתת המחשה כללית של מבנה הבית, משום שביסודו היה בית שני דומה לבית ראשון ולתבנית יחזקאל. וזאת מאחר שנבואת יחזקאל סתומה ברובה, ואלמלא התיאור של בית שני לא מצאנו ידינו ורגלנו בבנין העתיד. אולם כשנזכה לבנות את המקדש יגלה ה' עינינו להבין הסתום בנבואת יחזקאל ולבנות על פיה, בכל פרטיה.

וכן אנחנו כשנזכה לבנות בנין העתיד יגלה הקדוש ברוך הוא עינינו ומלאה הארץ דעה את ה' ולהבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו. אבל מ"מ צריך לספור בנין השני שכן רוב ועקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט, אלא מה שיוזכרו האל יתברך לדרוש עוד מן המקראות מצורף לזה שע"י הסיפור הזה של בית שני אנו יכולים לדרוש ולהבין בבנין דיחזקאל. ואילו לא היה זה הסיפור נכתב בספר לא מצאנו ידינו ורגלנו באותו הבנין העתיד שיבנה במהרה בימינו. (תוספות יום טוב, הקדמה למסכת מדות)

ה'תפארת ישראל' חולק על ה'תוספות יום טוב' וסובר שמסכת מדות נכתבה כדי שנדע איך לבנות את הבית השלישי. לשיטתו הפסיקה של הרמב"ם שבית שלישי יבנה בידי אדם משמעותה שבידינו להבין ולדעת איך לבנותו, על פי הידוע לנו מעדויות על המקדשים שחרבו. (אמנם, גם לשיטת רש"י שמקדש שלישי ירד משמים חשובה כתיבת מסכת מדות כדי שיכירו שהמקדש שירד משמים דומה למקדש שנאמר בנבואה אלפי שנים קודם). אבל הבנין לא יהיה בדיוק כמתואר במסכת מדות, אלא כפי אשר יורינו ה' אז. כלומר מסכת מדות היא הדגם הבסיסי לבניית המקדש אבל יהיו בו שינויים כפי שירנו ה'.

משום דכל עיקר לימוד מסכת זו, הוא שנשמרו כלבינו תבנית ואופן בנינו, למען דעת באיזה אופן יבנה לעתיד, (ואם שיהיה בו איזה שינויים, כפי אשר יורינו ה' אז). וכן כתב הרמב"ם בהקדמה למסכת זו. ויש ראייה לדבריו מהכתוב ביחזקאל (מג, יא) דכתיב "וישמרו את צורתו ואת כל חוקותיו ועשו אותו". (תפארת ישראל, בעז, מדות א, אות א)



## יא. בית שלישי – על פי נבואה?

כפי שראינו, תבנית המקדש נמסרה לנבואה ואם יבוא היום נביא ויורה לנו כיצד לבנות ודאי שחובה לשמוע לו. ראינו לעיל שבית המקדש השני נבנה כמעט ללא הדרכת הנביאים, ושילב את התבנית של הבית הראשון ושל הבית המתואר בספר יחזקאל. גם היום כשאין נבואה אנו במצב דומה. ולשם כך תבנית בית המקדש השני נכתבה במשנה וברמב"ם. וזאת כנראה התבנית שבה חשבו לבנות את הבית רבי יהושע בן חנניה, רבי יחאל מפריז, והרב צבי הירש קלישר. והיום אפשרות זו קרובה מתמיד.<sup>27</sup> כשנזכה לכך נצטרך להכריע אלו פרטים בבניין הבית הם מעכבים<sup>28</sup> אלו מצווה לעשות כפי שעשו בעבר, ואלו פרטים לא מחייבים היום.

השאלה האם אנו יכולים בכוח הכרעת התורה שבע"פ לבנות את בית המקדש או שמא עלינו להמתין לנבואה או לבית מקדש שיירד מן השמים – שנויה במחלוקת.<sup>29</sup>

הרב אביגדור נבנצל שליט"א<sup>30</sup> מסיק מכל המדרשים הסותרים בעניין, שלא מדובר במחלוקת מוכרעת, אלא קיימות כמה אפשרויות כיצד ייבנה המקדש וכולן אמת. כמו בגאולה העתידה שלחז"ל לא היתה קבלה ברורה על מועד הגאולה ואופיה זכו – אחישנה, לא זכו – בעיתה (סנהדרין צח ע"א), כך בעניין המקדש. אם נזכה ונהיה ראויים נבנה אנחנו את המקדש, ואם לא נזכה ויגיע העת אזי המקדש יירד משמים.

אם נזכה לאפשרות מעשית לבניין בית המקדש טרם ביאת המשיח וללא נבואה, נבנה לפי התבנית של . הבית השני שאינו בדרגה שראה יחזקאל, אבל ראינו את דברי הרמח"ל שקיימת אפשרות שבית המקדש יפשוט צורה וילבוש צורה. ועל זה אומרת המשנה באבות: "לא עליך המלאכה לגמור ואין אתה בן חורין ליבטל ממנה", ומכאן שחובת ההשתדלות שלנו גדולה מאוד.

אמנם, הצורך בסייעתא דשמיא בעניין זה הוא יותר מאשר בתחומים אחרים המבוססים על התורה שבעל פה. בעניין בניין בית המקדש הדבר תלוי במציאות רוחנית של עם ישראל,

---

27. בבראשית רבה (סד, י) מסופר על רשיון שניתן לבנות את בית המקדש שנים מעטות אחרי חורבן הבית השני. רבי יחיאל מפריז והרב קלישר רצו בלב ראשון לחדש את עבודת הקרבנות.

28. הרמב"ם (בית הבחירה א, ה) מגדיר מהו עיקר בבנין הבית: "זאלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש".

29. ראה: ילקוט שמעוני תהילים רמז תתמא, ירושלמי מעשר שני ה, ב; רש"י סוכה מא ע"א ד"ה אי נמי; רמב"ם הלכות בית הבחירה א, א. וראה הרב מרדכי אליהו, במעלין בקודש גיליון ב והרב ישראל אריאל בגיליון ג.

30. המעין, טבת תשל"ט כרך יט גיליון ב.

ולכן גדולי ישראל בכל הדורות לא אמרו דברים חד משמעיים איך צריך לבנות את בית המקדש.

קיימת גם אפשרות שלא נזכה לכך, ונבנה את בית המקדש רק לאחר שתתחדש הנבואה, ואזי ההנחיה כיצד לבנות תהיה מסורה לנביאים. במצב שכזה נבנה את המקדש כנבואת יחזקאל, כפי שיבאר אותה הנביא אשר יקום לנו. במציאות כזו, מסכת מדות לא תהיה המקור העיקרי להדרכה כיצד לבנות את המקדש.

קיימת גם אפשרות שהמקדש יירד משמים, ועל זה אומר ה'תפארת ישראל': "צריכים אנו לשמור תבנית הבית כדי שיראו שנבנה השתא בנס כפי שהגיד להם הנביא כמה אלפים שנה מקודם, ויכירו אז ע"י זה כי רוח ה' דבר בו".

בסופו של דבר, איננו יודעים בבירור כיצד יתרחשו הדברים, ודברי הרמב"ם (מלכים ומלחמותיהם יב, ב) ביחס לימות המשיח: "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו" – נכונים גם לעניין בניין המקדש.

בין כך ובין כך עלינו ללמוד את הלכות בניין המקדש ועבודתו, ולהכין כל מה שבידינו ליום שבו נהיה ראויים לכך. ובזכות זו נזכה לראות היכל על מכונו וכוהנים בעבודתם במהרה בימינו, אמן.

## חנוכת הבית השלישי

- א. חנוכת המשכן
- ב. חנוכת בית ראשון
- ג. טהרת המקדש בימי חזקיהו
- ד. חנוכת בית שני
- ה. חנוכת המזבח על ידי בית חשמונאי
- ו. חנוכת הבית בנבואת יחזקאל
- ז. מהות ה"מילואים"
- ח. המקור לחינוך הבית
- ט. חינוך בתמיד של שחר
1. האם מדובר בכל מזבח
2. האם תמיד קודם לכל הקורבנות
3. האם חינוך בתמיד של שחר מעכב
- י. האם חינוך הבית והמזבח מעכב
- יא. מצוות תקיעה בחצוצרות
1. תקיעה בחצוצרות מדין שמחה
2. תקיעה בחצוצרות על קורבנות החינוך
- יב. השיר שהיו שרים על חנוכת הבית
- יג. סיכום

כשייבנה בע"ה בית המקדש השלישי, נצטרך לחנכו, ויש לברר את גדריה של חנוכת הבית: האם יש בה מצווה, אילו פעולות כלולות בה ועל ידי מי הן נעשות. בתחילת המאמר, נסקור את כל חינוכי הבית הידועים לנו מהעבר, ובהמשך המאמר נדון בפרטי החינוך המוטל עלינו בבית שייבנה במהרה בימינו בע"ה. בדברינו, נבחין בין 'חינוך' ובין 'מילואים', וננסה להבהיר את היחס בין המושגים. במאמר המשך, שיתפרסם אי"ה בגיליון הבא של מעלין בקודש, נעסוק בחינוך המקדש והמזבח בטומאה.

### א. חנוכת המשכן

בחומש שמות (פרק כט), מתואר הציווי לקיים שבעת ימי המילואים, שבהם הכוהנים יתקדשו לכהונה על ידי הקרבת הקורבנות. בתוך תיאור זה, נאמר:

וּפָרַחַתְּ תַעֲשֶׂה לַיּוֹם עַל הַכֹּהֲנִים וְחִטָּאתָ עַל הַמִּזְבֵּחַ בְּכַפֶּרֶת עֲלֵיו וּמִשְׁחַתְּ אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ: שִׁבְעַת יָמִים תִּכָּפֵר עַל הַמִּזְבֵּחַ וְקִדְּשָׁתָּ אֹתוֹ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קָדֵשׁ קְדָשִׁים כָּל הַנִּגַּע בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ: (שמות כט, לו-לז)

נמצאנו למדים שיש להקריב פר לכפר על המזבח, וצריך לעשות זאת בכל שבעת ימי המילואים.

ופירש רש"י:

"על הכפורים" – בשביל הכפורים, לכפר על המזבח מכל זרות ותיעוב וכו'. ומדרש תורת כהנים אומר: כפרת המזבח הוצרך, שמא התנדב איש דבר גזל במלאכת המשכן והמזבח.

לפי פירושו הראשון של רש"י, עצם הוצאת המזבח מרשות חולין לרשות הקדש מצריכה כפרה עליו. לפי פירושו השני, הכפרה נצרכת מחשש שיש בנדבת המשכן והמזבח דבר הגזול, ויש לכפר עליו.

בחומש ויקרא (פרק ח) מתואר הקיום בפועל של שבעת ימי המילואים, ובכלל זה עשיית הפר וחיטוי המזבח וקידושו. בהמשך (פרק ט) מתואר בהרחבה היום השמיני למילואים, שבו נצטוונו להקריב קורבנות מיוחדים לגילוי כבוד ה' ולהשראת השכינה. הרי שהיו בתחילה שבעת ימי מילואים, ואחריהם היום השמיני.

בחומש במדבר נאמר שהנשיאים הקריבו קורבנות לחנוכת המזבח, כל יום נשיא אחד:

וַיִּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֶת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בַּיּוֹם הַמֵּשֶׁח אֹתוֹ וַיִּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֶת קָרְבָּנָם לַפְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה נְשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם נְשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם יִקְרִיבוּ אֶת קָרְבָּנָם לְחֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ. (במדבר ז, י-יא)

אם כן, ישנם שלושה מוקדים של חנוכה: א. שבעת ימי המילואים; ב. היום השמיני שהקריבו בו קורבנות מיוחדים; ג. קורבנות הנשיאים. יש לברר מה עניינו של כל אחד מהמוקדים הללו, ומה היחס בינו ובין המוקדים האחרים. תחילה, נדון באיזה זמן נעשה כל חלק מחלקי החנוכה המתוארים בתורה.

נפתח בקורבנות הנשיאים. בחומש שמות (מ, ב) נאמר: "בַּיּוֹם הַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֲדָשׁ תִּקְרִים אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד", ובהמשך הפרק (שם, טז) נאמר שמושה עשה את כל אשר ציווהו ה'. בחומש במדבר (ז, א) נאמר שזמן קורבנות הנשיאים הוא: "וַיְהִי בַּיּוֹם פְּלוֹת מֹשֶׁה לְהִקְרִים אֶת הַמִּשְׁכָּן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיִּקְדָּשׁ אֹתוֹ וְאֵת כָּל פְּלִי וְאֵת הַמִּזְבֵּחַ וְאֵת כָּל פְּלִי וְגו'". בפטת הפסוקים, הכוונה לראש חודש ניסן, וכן כתב רש"י: "וראש חדש ניסן היה". הרי שהנשיאים הקריבו מר"ח ניסן עד י"ב בו, בכל יום נשיא אחד.

בנוגע לימי המילואים, מדברי חז"ל נראה שיש בזה מחלוקת: לדעה אחת, שבעת ימי המילואים התחילו בר"ח ניסן, והיום השמיני הוא ח' בניסן. לדעה זו, קיימת חפיפה בין שמונת הימים הראשונים של קורבנות הנשיאים, ובין שבעת ימי המילואים והיום השמיני.

לדעה אחרת, ר"ח ניסן הוא היום השמיני שאחר שבעת ימי המילואים, ואין חפיפה בין ימי המילואים לימי קורבנות הנשיאים.

כדעה הראשונה עולה ממגילת תענית (הסכוליון ד"ה בעדין וחמשה):

חנכה שעשה משה במדבר, לא עשה אלא שבעת ימים, שנאמר: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים וגומר", ואומר: "ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו" וגומר, ובשביעי הקריב אפרים.

מלשון זו נראה ששבעת הנשיאים הראשונים הנשיאים (עד נשיא שבט אפרים) הקריבו בשבעת ימי המילואים, ומכיוון שהם הקריבו מר"ח ניסן, יוצא ששבעת ימי המילואים התחילו בר"ח ניסן<sup>1</sup>.

כדעה השנייה עולה מדברי הגמרא (שבת פז ע"א):

"ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן". תנא: אותו יום נטל עשר עטרות; ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה וכו'.

ופרש"י: "ראשון לכהונה – אותו היום שמיני למילואים, ועבודה באהרן ובניו". וכן מבואר בתרגום יונתן (ויקרא ט, א). לעומת זאת, הראב"ע (שם) כתב:

ויהי ביום השמיני – היה נראה לנו כי ביום השמיני, שמיני לניסן, כי המשכן הוקם באחד לחדש. רק המעתיקים אמרו שהיה ר"ח ניסן, ובשבעת ימי המילואים, היה משה מקים את המשכן בכל יום וסותרו כדי להרגיל בו וללמד.

ויעוין עוד ברמב"ן (שמות מ, ב).

ייתכן נחלקו בזה, שלפי מגילת תענית, שבעת ימי המילואים הם חלק מחנוכת הבית, כמו שעולה מההשוואה לחנוכה, וכמו שנאמר במפורש על הנשיאים: "זאת חנוכת המזבח", אלא שבשבעת ימי מילואים התקיים חינוך על ידי קידוש הכוהנים וכפרת המזבח, ואילו הקרבת הנשיאים באה בתור הקרבה של עם ישראל על חינוך המזבח, וכיון שאלה ואלה עניינם חינוך, לכן הנשיאים יכולים היו להקריב מתחילת שבעת ימי מילואים. לעומת זאת, לפי הדעה השנייה, המילואים הם הכנה למזבח, ומשום כך, רק לאחר שהוכן המזבח היה ניתן לחנכו.

## ב. חנוכת בית ראשון

בתיאור בניין בית ראשון על ידי שלמה המלך, נאמר:

1. וכן עיין ברא"ם (ויקרא ט, א) שהביא מהספרי שרבי עקיבא סבור כדעה זו.

וַיִּזְבַּח הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אֶת זֶבַח הַבֶּקֶר עֲשָׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף וְצֹאן מֵאָה וְעֲשָׂרִים אֶלֶף  
 וַיִּחְנְכוּ אֶת בֵּית הָאֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ וְכָל הָעָם: וְהַפְּהָנִים עַל מִשְׁמְרוֹתָם עֹמְדִים וְהַלְוִיִּם  
 בְּכָלִי שִׁיר ה' אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד הַמֶּלֶךְ לְהַדוֹת לֵה' כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ בְּהַלֵּל דָּוִד בְּנֶגְדָם  
 וְהַפְּהָנִים מִחֲצָרִים<sup>2</sup> נִגְדָם וְכָל יִשְׂרָאֵל עֹמְדִים. (דהיי"ב ז, ה-ו)

כעין זה נאמר בספר מלכים (א' ח, סג).

אם כן, מבואר ששלמה חנך את המקדש בקורבנות, בשירת הלוויים בכלי שיר ובהלל, ובתקיעת הכוהנים בחוצרות. ונראה, שחינוך הבית מקביל ליום השמיני שהיה בו חינוך המזבח, וכפי שיתבאר בהמשך, גם חינוך הבית, ומה שכתוב "ויחנכו את בית האלקים", אפשר שכולל את הבית ואת המזבח. עם זאת, לא מצאנו ששלמה עשה ימי מילואים, וזאת אף שגם הוא בנה מזבח, כמבואר בדברי הימים (ב' ד, א): "וַיַּעַשׂ מִזְבֵּחַ נְחֹשֶׁת עֲשָׂרִים אַמָּה אָרְכוֹ וְעֲשָׂרִים אַמָּה רָחְבוֹ וְעֵשָׂר אַמּוֹת קוֹמָתוֹ".

ואולי טעם הדבר הוא שאף ששלמה בנה בית ומזבח חדשים, מכל מקום הם נחשבו להמשך ישיר למשכן, שלא היה בו הפסק, ואותה השראת שכינה והאש שהיו במשכן, עברו משם למקדש, לאחר שהיו בבשילה ובנוב וגבעון.<sup>3</sup> ואולי משום כך, נאמר בשלמה "מזבח נחושת", כאן ועוד מקומות, ולפי רבי יהודה (זבחים ס ע"א) הכוונה למזבח אבנים, ואומרת הגמרא שלידו, משמעות הכתוב מזבח נחושת, היא "מזבח אבנים שעשה שלמה תחת מזבח הנחשת". מכל מקום, אפשר שמזבח האבנים נקרא "מזבח נחושת", משום שהיווה המשך ישיר למזבח הנחושת של משה.

ואולי אפשר לומר טעם אחר לכך שבחנוכת המקדש לא היו שבעת ימי מילואים. לעיל הובאו דברי רש"י, שכתב שטעם הכפרה על המזבח: "זמדרש תורת כהנים אומר: כפרת המזבח הוצרך, שמא התנדב איש דבר גזל במלאכת המשכן והמזבח", אם כן, אפשר שזה דווקא במשכן שבא מנדבות, כמבואר בריש פרשת תרומה, ולא במקדש, שנבנה מכספי מלכות שלמה העשירה. וצ"ע.

וכתב ה'משך חכמה' (ויקרא ט, ד):

"ושור ואיל לשלמים". ונראה דהיה הוראת שעה שלמים, היינו קדשים קלים, בצבור וכו'. וזה כוונת הפסוק (מל"א ח, סב): "והמלך וכל ישראל עמו זובחים זבח לפני ה'". דשלמים קדשים קלים לא מצאנו בצבור, רק בשמיני למילואים, וכן שם היו מילואים, וזבחו שלמים בצבור.

2. מחצצרים כתיב.

3. כמבואר בגמרא (זבחים סא ע"ב), וכן כתב רש"י (שם): "אלא בימי שלמה – שנסתלקה משם למזבח אבנים שעשה שלמה".

מבואר בדבריו שגם ביום השמיני וגם בחנוכת שלמה, הקריבו שלמים בתור מילואים. אם כן, מבואר שלדבריו היו מילואים בבניין שלמה. ואפשר שמפרש שקורבן שלמים הוא קורבן השייך למילואים, וכן אפשר שסובר שהיום השמיני במשכן היווה יום מילואים לבית ולמזבח, אבל שבעת הימים שקודם לו לא היו ימי מילואים למזבח, אלא רק לכוהנים, אבל למזבח הייתה כפרה ("יכפר על המזבח") והכנה לקראת המילואים, או שסובר שהיו שמונה ימי מילואים במשכן, ואילו בבניין שלמה היה רק כנגד היום השמיני. מכל מקום, בחנוכת שלמה לא התקיימו שבעת ימי המילואים.

### ג. טהרת המקדש בימי חזקיהו

לאחר שאחז טימא את בית ה', מסופר בדברי הימים שחזקיהו מחדש את הברית במעמד הכוהנים והלויים ומטהר את המקדש:

עָתָה עִם לְכָבִי לְכָרוֹת בְּרִית לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְיֵשֶׁב מִמְּנוּ חֶרֶן אָפוּ: בְּנֵי עֵתָה אֵל תִּשְׁלוּ כִּי בְכֶם בָּחַר ה' לְעַמְד לְפָנָיו לְשָׁרְתוֹ וְלִהְיוֹת לוֹ מְשָׁרְתִים וּמִקְטָרִים... וַיֹּאסְפוּ אֶת אַחֵיהֶם וַיִּתְקַדְּשׁוּ וַיָּבֹאוּ כְּמִצְוֹת הַמֶּלֶךְ בְּדַבְרֵי ה' לְטַהַר בֵּית ה'... וַיָּבֹאוּ פְּנִימָה אֶל חֲזִקְיָהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ טַהַרְנוּ אֶת כָּל בֵּית ה' אֶת מִזְבַּח הָעוֹלָה וְאֶת כָּל כְּלָיו וְאֶת שְׁלֹחַן הַמִּצְרֶכֶת וְאֶת כָּל כְּלָיו. וְאֶת כָּל הַכֵּלִים אֲשֶׁר הִזְנִיחַ הַמֶּלֶךְ אַחַז בְּמַלְכוּתוֹ בְּמַעְלֵי הַכֶּנֶוּ וְהִקְדָּשְׁנוּ... (דברי הימים ב' כט, י-יט)

על כך נאמר בגמרא (ע"ז נב ע"ב):

"הכנו" – שגנזנום, "והקדשנו" – שהקדשנו אחרים תחתיהם.

ופרש"י:

"שהקדשנו אחרים תחתיהן" – אבל הנך, קנסוהו רבנן וגנזום.

מבואר שבנו כלים חדשים, ולגבי המזבח לא נאמר מה עשו בו, ולכאורה גם אותו טיהרו, וכמו שנאמר: "טהרנו... את מזבח העולה", ויש להבין איך טיהרוהו, הרי אין טעם להטבילו, שאינו מקבל טומאה, ואפשר שהחליפו אותו.

עוד נאמר (דהי"ב שם, כ-לג) שאחר שגמרו לטהר את הבית וכליו, הקריבו קורבנות לכפר על העם, ובזמן הקרבת העולות, הלויים היללו לה' בכלי שיר, והכוהנים בחוצרות, ואחר כך הקהל התנדב שלמים תודות ועולות. ונחלקו המפרשים ביאור עניין השירה וכלי השיר והחוצרות וכן הקורבנות, האם זו שירה כדין הרגיל לשיר על הקורבן, והקורבנות שהקריבו הם קורבנות נדבה שהקריבו מצד השמחה, או שאפשר שחזקיהו עשה בזה כעין חנוכת הבית והמזבח.

המלבי"ם כתב שהיה מדובר ב"כעין חינוך", והוכיח זאת בין היתר מהאמור "מלאכתם ידכם לה", שזו לשון מילואים.<sup>4</sup> מדבריו עולה שיש חפיפה בין המושגים חינוך ומילואים. בנוגע לשירה ולשימוש בכלי שיר, היה אפשר לומר שאין זו חובה, אלא חלק משמחת החינוך, ואפשר שלמד זאת משלמה.

כעין דברי המלבי"ם, כתב ה'משך חכמה' (במדבר י, י).<sup>5</sup>

לעומת זאת, הנצי"ב (עמק הנצי"ב, פרשת בהעלותך פסקא יט עמ' רלח) כתב שהפסוק "וביום שמחתכם" בא לומר שיש מצות שירה ותקיעה בחצוצרות ביום שמחנכים בו את המזבח, ועל זה שאל, מה מוכיחה הגמרא מחזקיה אם אומרים שירה בנדבת ציבור, והרי חזקיה שאני, שזה היה חינוך. ומפרש שכיוון שהיו בכי ואנחה, אינו זמן שמחה, ואם כן, מבואר שלולי זה היה צריך להיות זמן שמחה וחינוך. וכן מבואר בגמרא (ערכין יא ע"ב) ששירת הלויים ותקיעת הכוהנים נעשות דווקא על קורבנות חובה, ולמסקנת הגמרא, מה ששרו ותקעו בימי חזקיהו היה על קורבן התמיד, ולא על קורבנות חינוך. ועדיין אפשר לומר שחזקיהו עשה חינוך בקורבנות, אלא שהשירה והתקיעות לא היו על קורבנות החינוך אלא על התמיד, ויעוין עוד לקמן, בשאלת השירה והתקיעה על קורבנות חינוך.

#### ד. חנוכת בית שני

בספר עזרא (פרק ג) נאמר שעולי בית שני בנו מזבח בלי להתחיל לבנות את ההיכל, והקריבו על המזבח תמידים ומוספים ונדבות, עוד לפני שחנכו<sup>6</sup> אותו.<sup>7</sup> ובהמשך הפרק נאמר שכשיסדו את היכל ה', הכוהנים תקעו בחצוצרות, והלויים הלילו את ה' בכלי שיר, ולא נאמר שהקריבו קורבנות.

4. וכעין זה כתב רש"י (שמות כח, לא) בנוגע ללשון מילואים.  
 5. ולשונו היא: "ועשה על פי הדבור חנוך בית ה'". ואפשר שתלה זאת בדיבור ולא שזה כשאר החנוכות, מכיוון שלא הייתה חנוכה גמורה, שהרי היה כבר בית, ורק טיהרו אותו.  
 6. יש להעיר כאן שבהמשך יבואר שיש שני סוגי חינוך (א) בתמיד של שחר (ב) בקרבנות מיוחדים לחינוך. וכאן כל הדיון על הסוג השני אבל החינוך בתמיד של שחר אפשר שכן נעשה זה תלוי בשיטות שהבאנו בהמשך באיזה מזבח חונכים בתמיד של שחר.  
 7. אמנם, הרד"ק (יחזקאל מה, יח) כתב: "אבל כשעלו מבבל עשו חנוכת המזבח באחד בתשרי והחלו להעלות עליו עולה קודם שיסד הבית". ומשמע שסובר שחנכו את המזבח, ואולי מפרש את הגמרא שהבאנו בהמשך: "מילואים עשו בימי עזרא", על אותו זמן, אף שלא נכתב בפסוקים שעשו מילואים, ויש לעיין בזה. מכל מקום, יש מפרשים שהגמרא מדברת על הקרבנות שנאמרו בפסוקים במפורש, והיינו הקרבנות שהקריבו בזמן שסיימו את הבית, וכדלקמן.



המלבי"ם מבאר שהכוהנים לא היו תוקעים אלא במועדים, ותקיעות אלו היו "הוראת שעה, שחשבוהו כמועד, מפני רוב שמחתם". מדבריו נראה שאין זה ענין של חינוך אלא של שמחה,<sup>8</sup> כימי מועד.<sup>9</sup> וכשסיימו לבנות את הבית, נאמר:

וְשִׁיצִיא בַּיְתָהּ דָּנָה עַד יוֹם תִּלְתָּהּ לַיָּרֵחַ אָדָר ... וְעָבְדוּ כְּגֵי יִשְׂרָאֵל כְּהִנְיָא וְלִנְיָא  
וְשִׁאָר בְּגֵי גְלוּתָא חֲנֻכַּת בַּיִת אֱלֹהֵא דְנָה בְּחֻדָּה: וְהִקְרְבוּ לְחֲנֻכַּת בַּיִת אֱלֹהֵא דְנָה  
תּוֹרִין מָאָה דְכָרִין מְאִתִּין אֲמָרִין אַרְבַּע מָאָה וְצִפְרִי עֲזִין לְחֻטָּאָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל  
תְּרִי עֲשָׂר לְמִנְיָן שְׁבָטֵי יִשְׂרָאֵל.  
(דברי הימים ב' ו, טז-יז)

מבואר שכשסיימו לבנות, חנכו את הבית והקריבו קורבנות, אבל לא נאמר שהכוהנים תקעו בחצוצרות והלויים בכלי שיר. ופירש שם רש"י: "והקריבו לחנוכת – הקריבו לחנוכת בית זה קרבנות הללו, והוראת שעה היתה".

בספר נחמיה מתוארת השלמת בניית חומת ירושלים, ושם נאמר:

וּבְחֲנֻכַּת חוֹמַת יְרוּשָׁלַם בִּקְשׁוּ אֶת הַלְוִיִּם מְכֹל מְקוֹמֵתָם לְהַכִּיָּאם לְיִרוּשָׁלַם לְעֲשֹׂת  
חֲנֻכָּה וְשִׁמְחָה וּבְתוֹדוֹת וּבְקִשׁוֹר מִצְלָתֵימָם נְכִלִים וּבְכִנְרוֹת.  
(נחמיה יב, כז)

מבואר שחנכו בכלי שיר ובתודות. ופרש"י: "ובתודות – ובהודאות". מבואר שמפרש שאין זו לשון קורבן תודה, אלא הודאה. ואולם, המלבי"ם כתב: "ובתודות – השתי תודות שבם קדשו את העיר, כקבלת חז"ל".

## ה. חנוכת המזבח על ידי בית חשמונאי

בשבולי הלקט (סי' קעד) דן בטעם לכך שבחנוכה גומרים את ההלל, וכתב:

ועוד טעם אחר, כי חנוכה נקראת על שם שנתחנך הבית והוכשר לעבודה, שהרי היוונים טמאו את ההיכל והעזרות והמקדש וכל כליו, וכשגברו חשמונים, טהרו

8. וכן במגילת תענית (ד"ה בעשרין) נאמר: "ומה ראו לגמר בהם את ההלל? ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל, הם מקדימין לפניו בהלל ובשבח. וכך הוא אומר בספר עזרא: 'ויענו כל העם בהלל ובהודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לה' על הוסד בית ה', ואומר: 'לה' הישועה על עמך ברכתך סלה'. להקדוש ברוך הוא לעשות נסים ונפלאות, ולנו להללו ולברכו, שנאמר: על עמך ברכתך סלה". משמע שאין זה מצד החינוך אלא מצד שמחה והודאה לה'.

9. ואף שבכל יום תוקעים על התמיד ושרים, מכל מקום, נראה כוונתו שלרמב"ם לפי פירוש החינוך (מצווה שפד), בכל השנה הלויים תקעו ורק במועדים ובר"ח הכהנים תקעו, וכאן הכוהנים תקעו. לפי זה, החידוש כאן רק לענין התקיעה, ולחולקים על הרמב"ם (ע"ש בחינוך), אפשר שהחידוש כאן שתקעו לא על הקרבנות אלא על עצם הבניין, או שעד עכשיו פחדו לתקוע ולשיר מפחד האויבים (אלא שיש לעיין בזה בסוגיה, האם השיר מעכב), וכאן התחילו לתקוע ולשיר בלא פחד, וכדין הרגיל לתקוע ולשיר על הקרבנות, ויש לעיין בזה.

את הכל, ועשו חנוכה כמו שעשה משה בתחילת חינוכן לעבודה, וכן עשה עזרא... והרי אנו קורין כל יום נשיאים, כל יום ויום נשיא שלו חלוק משל חבריו. אם כן, כל נשיא ונשיא צריך לגמור הלל על קרבנותיו, ואין ראוי לחדש קריאת נשיא אחד בלא קריאת הלל.

מבואר בדבריו שגם החשמונאים חנכו את הבית, אבל לא מבואר איך חנכו. ובספר החשמונאים מבואר שקודם סיימו לטהר את הבית ולבנות את המזבח, ואחר כך, בכ"ה בכסליו, חנכו את הבית בשירים ובנבלים ובכנורות ובמצלותים שמונה ימים, והקריבו עולות ושלמים ותודה. וכן כתבו רבינו פרחיה (שבת כא ע"א) והתוספות יום טוב (מגילה ג, ו).

עם זאת, במגילת תענית (הסכוליון, ד"ה בעשרין) נאמר:

בעשרין וחמשה ביה, חנכתא, תמניא יומין דילא למספד בהון וכו', לשנה אחרת קבעום שמנה ימים טובים, ומה ראו לעשות חנכה שמנה ימים, והלא חנכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעת ימים, שנאמר: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים" וגומר, ואומר: "ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו" וגומר, ובשביעי הקריב אפרים, וכן מצינו בחנכה שעשה שלמה, שלא עשאה אלא שבעת ימים, שנאמר: "כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים". מה ראו לעשות חנכה זו שמנה ימים? אלא בימי מלכות יון נכנסו בני חשמונאי להיכל, ובנו את המזבח, וסדרוהו בסיד, וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת.

נראה שהכוונה לומר שחנכת החשמונאים הייתה בשבעת הימים שבהם בנו את המזבח ותיקנו את כלי השיר, ולא שקודם בנו ואח"כ חנכו, וזה מסתדר יותר עם הגמרא (שבת כא ע"ב) שאומרת שמצאו פך שמן והדליקו,<sup>10</sup> שמזה נראה שבכ"ה בכסליו לא היו קורבנות, אלא רק הדלקת המנורה, ואף שסתם חנוכה מתבצעת לאחר גמר הבניין, אפשר שכאן משום שמחת הנצחון והשיבה למקדש, התחילו את החנוכה והשמחה מאותו יום של תיקון הבית והכלים.<sup>11</sup>

10. וכן כתב הרמב"ן (במדבר ח, ב): "חנכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר, חשמונאי כהן גדול ובניו, והביא מהמדרש, יש בה חנוכה אחרת שיש בה הדלקת נרות". ע"ש. משמע שהחינוך היה בנרות. וכן באורחות חיים (א, נט) כתב שחנכת הנרות שעשו חשמונאי ובניו. וכן כתב בפחד יצחק (יב, ז), שכיוון שבטלה הנבואה, וקרבנות החינוך אי אפשר להם כי אם על ידי גילוי נבואה, ממילא אין מקום בחנוכת בית חשמונאי לקרבנות של הוראת שעה (ויש לעיין אם כתב זאת גם לרמב"ן דלקמן, שנקט שהבאת קרבנות בחנוכת הבית היא מצווה לדורות, שהרי גם אם אין נבואה, אפשר להביא את הקרבנות בנדבה כמו בשלמה).

11. ואפשר ששאלת מגילת תענית: "ומה ראו לעשות חנכה שמנה ימים", אינה מתייחסת לאותה שנה, אלא לקביעת שמונה ימים לדורות, וכמו שנאמר: "לשנה אחרת קבעום שמנה ימים טובים", ואין בה תיאור לחנוכה שנעשתה בשנה הראשונה, ויש לעיין בזה.

ובמגילת תענית, נאמר שבכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת, ולכאורה קשה, שהרי ימי החנוכה הם שמונה. ואפשר שצ"ל שמונה, וכך גורס ה'קנאת סופרים' (על סהמ"צ לרמב"ם, שורש ג' ד"ה ויש עוד). אך אפשר ליישב, ששבעה ימים בנו ותיקנו את המזבח ואת כלי השרת, ובשמיני הקריבו על המזבח קורבנות וחנכו אותו בהם.

ומה'אור זרוע' (ח"ב סי' שכא) נראה טעם אחר, שכתב:

וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת, ופי' דמיד היו מתקנין שמן אחר, אלא שהיו טרודין להכין ולטהר כלי שרת, ולעשות המזבח, ולא יכלו ליקח שמן אחר. ולכך נעשה נס בפך שמן, ונתקיים שמונה ימים.

נראה שכוונתו לומר שמכיוון שבמשך שבעה ימים היו טרודים בבניין המזבח וכלי השרת, ממילא לא היה זמן לתקן שמן אחר, אלא רק ביום השמיני, ולכן נעשה הנס והשמן דלק שמונה ימים, עד שהכינו ביום השמיני שמן חדש.

## ו. חנוכת הבית בנבואת יחזקאל

יחזקאל מתאר בנבואתו את חנוכת הבית העתידי:

וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם כֹּה אָמַר אֲ-דְנִי ה' אֱלֹהֵי חֻקֹּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הַעֲשׂוֹתוֹ לְהַעֲלוֹת עָלָיו עֹלָה וְלִזְרֹק עָלָיו דָּם: וְנִתְּתָה אֵל הַפְּתָנִים הַלְוִיִּם... לְשָׂרְתָנִי פֶר בֶּן בְּקָר לְחֹטָאת: וְלִקְחַתְּ מִדְּמֹו וְנִתְּתָה עַל אַרְבַּע קַרְנֹתָיו וְאֵל אַרְבַּע פְּנוֹת הָעֶזְרָה וְאֵל הַגְּבוּל סָבִיב וְחֹטָאת אוֹתוֹ וְכַפְּרָתָהּ: וְלִקְחַתְּ אֶת הַפֶּר הַחֹטָאת וְשָׂרְפוּ בְּמִפְקַד הַבַּיִת מִחוּץ לַמִּקְדָּשׁ: וּבַיּוֹם הַשְּׁנִי תִקְרִיב שְׁעִיר עִזִּים תְּמִים לְחֹטָאת וְחֹטָאוֹ אֶת הַמִּזְבֵּחַ בְּאֶשֶׁר חֹטָאוֹ בְּפֶר: בְּכַלּוֹתְךָ מִחֹטָאת תִּקְרִיב פֶּר בֶּן בְּקָר תְּמִים וְאֵיל מִן הַצֹּאן תְּמִים: וְהִקְרַבְתָּם לִפְנֵי ה' וְהִשְׁלִיכוּ הַפְּתָנִים עֲלֵיהֶם מִלַּח וְהִעֲלֹו אוֹתָם עֲלֵה לֵה': שְׂבַעַת יָמִים תַּעֲשֶׂה שְׁעִיר חֹטָאת לַיּוֹם וּפֶר בֶּן בְּקָר וְאֵיל מִן הַצֹּאן תְּמִימִים יַעֲשׂוּ: שְׂבַעַת יָמִים יִכְפְּרוּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְטָהְרוּ אוֹתוֹ וּמְלֵאוּ יָדָיו: וַיְכַלּוּ אֶת הַיָּמִים וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהִלָּאָה יַעֲשׂוּ הַפְּתָנִים עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת עֹלוֹתֵיכֶם וְאֶת שְׁלֵמֵיכֶם... (יחזקאל מג, יח-כט)

מבואר כאן שבמשך שבעה ימים מקריבים קורבנות, מכפרים על המזבח ומטהרים אותו, ולכאורה ימים אלו מקבילים לשבעת ימי המילואים. ואכן, יש דמיון בין לשונות רש"י בשני המקומות, שבמילואים (שמות כט, לו) כתב:

"על הכפורים" – בשביל הכפורים, לכפר על המזבח מכל זרות ותיעוב.

וביחזקאל (מג, כ) כתב:

"וכפרתהו" – תקנח אותו מדרך חול שבו, להכניסו בקדושה, להיותו ראוי לכפר עליו מזה ולהלך.

עוד נאמר ביחזקאל (מה, יח-יט), שמקריבים פר לחטא את המקדש ולכפר את הבית. ונחלקו המפרשים בשאלה האם מדובר באותו פר שהוזכר לעיל (בפרק מג).<sup>12</sup> רש"י (מנחות מה ע"א) כתב בנוגע לפר (שבפרק מה), שהוא כנגד היום השמיני למילואים:

וכי היכי דהקריבו מילואים דמשה בשמיני דידהו, דהוה ר"ח, כדאמרינן במסכת שבת (דף פז): בראשון באחד לחדש; ותנא: אותו היום נטל עשר עטרות כו', והקריב עגל בן בקר לחטאת; הכא נמי, הקריב פר בר"ח.

ובפירושו ליחזקאל (מה, כב) כתב שפר זה הוא האמור לעיל בפרק מג. אם כן, שבעת הימים שבהם מקריבים קורבנות ומכפרים על המזבח ומטהרים אותו, המתוארים בפרק מג, הם א-ז בניסן, ואינו כמילואים של משכן, שבהם הימים היו קודם לכן,<sup>13</sup> לסוברים כך לעיל. כעין דברי רש"י, כתב הרד"ק בפירושו הראשון (יחזקאל מה, יח) שפר אחד הוא בשני הפרקים, ומקריבים אותו בר"ח ניסן, וזה כנגד היום השמיני שבו התחילו הכוהנים לעבוד, ובמשכן קדמו שבעה ימים ששמש בהם משה אבל כאן אין שבעה ימים קודם לכן.

אבל בפירושו השני פירש הרד"ק שיש כאן שני פרים פרק מג עוסק בז' ימים שקודם א' בניסן שבהם הקריבו פר שבעת ימים והם כנגד ז' ימי מילואים, ופרק מה שמפורש בו א' בניסן זה כנגד היום השמיני שהוא בא' בניסן.

א"כ מבואר שלרש"י אין ז' ימי מילואים קודם א' בניסן, והחנוכה לעתיד לבוא דומה ליום השמיני, או שהז' ימי מילואים הם מא' בניסן, כמו שמבואר (בפרק מג) שז' ימים מכפרים את המזבח, ולא כמשכן שהז' ימים היו קודם לכן (וכן מלשון הגמ' שהבאנו בהמשך מילואים הקריבו בימי עזרא נראה דהוי מילואים), ולרד"ק לפירוש השני החינוך לעתיד לבוא דמיא למשכן שיש ז' ימים מילואים קודם א' בניסן לכפר על המזבח ואח"כ בא' בניסן לכפר על הבית.

12. ובפשט הפסוקים היה מקום לומר שבפרק מ"ג מכפרים על המזבח כלשון הפסוק "יכפרו על המזבח" ובפרק מ"ה מכפרים על הבית, כלשון הפסוק: "וכפרתם את הבית", ואף אם זה אותו פר, יש לו שני תפקידים וכך משמע מהרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות (שורש ג), שכתב אבל היו שם מילואים עוד על המזבח להקדישו דכתיב (שם, כט): ופר חטאת תעשה ליום על הכיפורים וחטאת על המזבח בכפרך עליו וכתוב שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אותו וכו'. וכן על הבית עצמו הקריבו מלואים לקדשו דכתיב (יחזקאל מה, יח): "בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר לחטאת וחטאת את המקדש" וכו'. אבל מרש"י והרד"ק לפירוש הראשון נראה לא כך אלא ששניהם אותו מטרה ופרק מה בא לפרש את פרק מג באיזה יום נעשה.

13. אולי אפשר לתת קצת טעם לדבר, שבמילואים של משה, עיקר המילואים היה לאהרון ובניו להקדישם, וזה צריך להיות קודם ר"ח ניסן, בשביל שבר"ח ניסן יהיו ראויים לעבודה, לכן ממילא, גם הכפרה למזבח התחילה קודם לכן, אבל כאן, שאין מילואים לכוהנים, ממילא הכל מתחיל בר"ח ניסן.

לגבי נבואת יחזקאל, לא התבאר בפסוקים באיזו חנוכה נאמרה, אבל מכל מקום, נראה מהפסוקים שמדובר על חנוכת הבית של בניין יחזקאל, שסמוכה לפסוקים אלו. ונחלקו בדבר זה. בגמרא (מנחות מה ע"א) נאמר:

א"ר יוחנן: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רב אשי אמר: מילואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה. תניא נמי הכי: רבי יהודה אומר: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה; אמר לו ר' יוסי: מלואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה; אמר לו: תנוח דעתך שהנחת דעתי.

ופרש"י:

"רב אשי אמר" – אני אפרשנה, מילואים הקריבו, והך נבואה דיחזקאל על בית שני נתנבאה, שהקריבו מילואים. וכי היכי דהקריבו מילואים דמשה, בשמיני דידהו דהוה ר"ח, כדאמרינן במסכת שבת (דף פז): בראשון באחד לחדש, ותנא: אותו היום נטל עשר עטרות כו', והקריב עגל בן בקר לחטאת, הכא נמי הקריב פר בר"ח.

רש"י מפרש שנבואת יחזקאל מתייחסת לבית שני.

עם זאת, אפשר שנבואה זו אכן התקיימה בבית שני, והיא תשוב ותקיים גם לעתיד לבוא, וכמו שאמר ר' יוחנן שפרשה זו אליהו עתיד לדורשה, אם כן קיומה הוא לעתיד לבוא, ואין הכרח לומר שרב אשי חולק עליו בזה.

ובחידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות שם) כתב, שנבואת יחזקאל מתייחסת לבית שלעתיד לבוא, אלא שבבית שני עשו במקצת מאותה נבואה, והיינו לעניין זה שבמילואים הקריבו פר כנבואת יחזקאל, אבל לעניין המתנות, לא עשו כנבואת יחזקאל. וכך נראה מהרמב"ם (מעשה הקרבנות ב, יד-טו), שנבואת יחזקאל היא לעתיד לבוא, אלא שמדבריו נראה שבזמן עזרא עשו את הקורבנות הכתובים בפסוקים בעזרא שהוזכרו לעיל, והם הם אלה שהיו את המילואים,<sup>14</sup> ולא הקריבו את הפר שנאמר ביחזקאל, ובשונה מהרשב"א שסובר שחופץ מהקרבנות שנאמרו בספר עזרא הקריבו את הפר שנאמר ביחזקאל למילואים. ונראה שהרמב"ם סובר שהגמרא שאמרה שמילואים הקריבו בימי עזרא התכוונה לקורבנות שנאמרו בספר עזרא, ולא על פי יחזקאל, וכמו שכתב רש"י (עזרא ו, יז):

14. וכן נראה שמבאר במעשה רקח את הרמב"ם (מעשה הקרבנות ב, טו), ע"ש. וכן כתב רבינו גרשום (שם): "רב אשי אמר מאי קושיא, מילואים הקריבו בימי עזרא לחנוכת הבית כדרך שהקריבו בימי משה, אף הכא נמי האי פר דיחזקאל לצורך מילואים הוא לעתיד לבא, ומשום הכי הוי חטאת, כהוה דמשה, דכתיב: 'קח לך עגל בן בקר לחטאת', וראש חדש נמי הוה". נראה שכוונתו שמילואים של יחזקאל יתקיימו לעתיד לבוא, אלא שגם בימי עזרא הקריבו מילואים, אבל לא פר של יחזקאל, אלא קרבנות אחרים הכתובים בפסוקים.

הקריבו לחנוכת בית זה קרבנות הללו, והוראת שעה היתה.

וכן כתב הלחם משנה (שם). והשטמ"ק (שם אות ה) כתב, שאם היו זוכים היו מקריבים בימי עזרא את הקורבנות המוזכרים ביחזקאל, ולא זכו, לכן נשארה נבואה זו לעתיד לבוא. וכן כתב המלבי"ם (עזרא ו, טז). וכן ניתן ללמוד מדברי רש"י (יחזקאל מג, יא):

מצאתי: ראויה היתה ביאה שנייה של עזרא, כביאה ראשונה של יהושע, לבא בזרוע ובנס, כדדרשינן: "עד יעבור". ובנין זה, מאז היה ראוי להם, כשעלו מן הגולה לגאולת עולם, אלא שגרם החטא שלא היתה תשובתם הוגנת על מנת שלא לחטוא, ויצאו ברשות כורש, ובנו לעצמן. ויש אומרים, בכבל נכשלו בכריות.

מבואר שנבואת בנין יחזקאל הייתה ראויה לבית שני, אלא שגרם החטא ולא זכו לכך, ולכאורה הכוונה לומר שהנבואה נשארה לעתיד לבוא. עם זאת, אפשר שאין בדברים אלו סתירה לדברי רש"י לעיל, שכן ניתן להבין שבגלל החטא נדחתה התקיימותה השלמה הנבואה לעתיד לבוא, ומכל מקום, עשו את המילואים בימי עזרא כנבואת יחזקאל.

ואפשר לומר טעם לכך, שאת המילואים עשו כנבואת יחזקאל, שנבואת יחזקאל בפרק מג נאמרה שם אחר בנין המזבח, לכפר על המזבח ולטהרו, ובבית שני, אף שאת עיקר הבית לא בנו כנבואת יחזקאל, מכל מקום את המזבח בנו כנבואת יחזקאל כמבואר במידות (ג ע"א) ובעירובין (ד ע"א), משום כך עשו מילואים למזבח כנבואת יחזקאל.<sup>15</sup>

נמצא שיש שתי שיטות עיקריות בנבואת יחזקאל של המילואים, למתי נתבא: א. רש"י: נאמרה לבית שני, ואולי גם לבנין העתיד.<sup>16</sup> ב. המיוחס לרשב"א, רמב"ם: לבנין העתידי והשלם, ולא התקיימה בבית שני, שאינו הבניין השלם – או מצד עצמו, או מצד החטא.

15. ואולי היה מקום לומר לפי זה לדעת רש"י שהקריבו מילואים בימי עזרא כנבואת יחזקאל, שדוקא בימי עזרא צריך לעשות מילואים אלו משום שבנו מזבח בשונה מבית ראשון, אבל לעתיד לבוא אין צורך לעשות למזבח מילואים כיון שנעשה כמזבח בית שני, ולענין זה אמרין קידשה לשעתה קדשה לעתיד לבוא.

עם זאת, יותר נראה שצריך לעשות מילואים אלו לעתיד לבוא, כמו שכתבנו לעיל מדברי רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה אלמא היא לעתיד לבוא, ויש לעיין בזה. ובעיקר העניין, מצד קידשה לעתיד לבוא, כבר דנו בזה האחרונים, ובפשטות הדבר, קידשה לעתיד לבוא – הכוונה שהמקום התקדש, אבל מכל מקום, המזבח חודש וצריך לעשות לו מילואים.

16. ומה שלענין שאר נבואת יחזקאל בצורת הבית, לא נעשה כך בבית שני, אפשר שהסיבה לכך היא שנבואת יחזקאל סתומה, ובנו כדבריו רק במה שהבינו מנבואתו, ולכן בית שני היה מקצת כנבואת יחזקאל. ואולי הבינו בנבואה או בדרך אחרת, שאינם ראויים לבנין יחזקאל, ורק בדברים מסוימים ראויים.

אם כן, מבואר שכשבנו בית מחדש, חנכו אותו, אלא שכל בית לפי ענינו: בחלק היו מילואים, ובחלק רק חינוך. ואפשר שהכל בכלל חינוך, אלא שצורת החינוך בכל בית משתנה.

## ז. תפקיד המילואים, היום השמיני והחינוך

יש לברר, לגבי ימי המילואים והיום השמיני וחנוכת המזבח והבית, מה עניינו של כל אחד. לכאורה נראה שיום השמיני אינו אחד מימי המילואים, וכן כתב ה'כלי יקר' (ויקרא ט, א):

ויהי ביום השמיני. זה יום שמיני למילואים. נראה מזה שגם יום זה הוא מכלל ימי המילואים שקדמו לו, וזה אינו, שהרי הכתוב אומר (ויקרא ח, לג): "כי שבעת ימים ימלא את ידכם" וכו'.

עם זאת, נראה ששבעת ימי המילואים הם הכנה והקדשת הכוהנים והמזבח, כלשון 'מילואים', שמשמעותה מילוי והשלמה, וכמו שנראה מרש"י בכמה מקומות, וכדבריו הנ"ל (שמות כט, לו), שהעניין הוא הוצאה מרשות חולין לרשות גבוה, אבל היום השמיני, אחר שכבר התקדשו הכוהנים והמזבח, הוא יום הכנת עם ישראל להשראת שכינה.

ונראה שחנוכת המזבח היא דבר נוסף על מה שנאמר לעיל, שעניין החנוכה אינו קידוש את המזבח ולהשראת שכינה, אלא מעשה מצד עם ישראל של התחלת העבודה במזבח, והנשיאים, שהם ראשי העם, הם התחילו בהקרבה.

לפי זה, שבעת ימי המילואים, הם ימי הכנת הכוהנים והמזבח לעבודה. אחריהם מגיע היום השמיני, שהוא הכנה להשראת שכינה. אחריו מגיע החינוך בהקרבת קורבנות הנשיאים, שהוא התחלת העבודה במזבח.

ואולי אפשר לומר דבר אחר, שהיום השמיני הוא חינוך הבית והמזבח בסדר העבודה שנאמרה ביום השמיני, להשראת שכינה ובקורבנות הנשיאים, זאת אומרת, שמשה רבנו בשבעת ימי המילואים בנה ופירק את המשכן, ויש אומרים שאף משח אותו, אם כן, שבעת ימי המילואים הם מילואים למשכן ולמזבח, והיום השמיני הוא גם חנוכת המשכן וגם חנוכת המזבח: חנוכת המשכן, בסדר העבודה שנאמרה ביום השמיני; וחנוכת המזבח, בקורבנות הנשיאים (לצד שהבאנו לעיל, שהיום השמיני הוא א' בניסן).

ואולי הדבר תלוי בפירוש הכתוב בספר ויקרא:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶתְּרָן קַח לְךָ עֶגְלָה בֶן־בָּקָר לְחֹטֵאת וְאַיִל לְעֹלֹת תְּמִימִם וְהִקְרַב לְפָנַי ה':  
וְאַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קָחוּ שְׁעִיר עִזִּים לְחֹטֵאת וְעֶגְלָה וְכֶבֶשׂ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם  
לְעֹלֹת: וְשׂוֹר וְאַיִל לְשִׁלְמִים לְזִבְחַת לְפָנַי ה' וּמִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן כִּי הַיּוֹם ה' נִרְאָה  
אֵלֵיכֶם. (ויקרא ט, ב-ד)

ושמא נחלקו בפירוש "כי היום ה' נראה אליכם" – האם כוונה לומר שמשום שה' נראה, לכן יש להביא קורבנות לפני כן, ואם כן אין הקורבנות כעין מילואים, אלא כעין הכנה של

ישראל להתגלות השכינה שאינה תלויה במעשה ההכנה, וההכנה נעשית כדי להגיע להתגלות מהמקום הנעלה והראוי ביותר; או שהכוונה לומר שיש להביא קורבנות בשביל שה' ייראה, וההכנה הכרחית לעצם התגלות השכינה, ואם כן הקורבנות כמילואים, אלא שבשבעת הימים הראשונים, אפשר שזה לכוהנים ולמזבח וביום השמיני להשראת שכינה.

מדברי רש"י (ויקרא ט, כג) נראה כפירוש השני, וכן משמע מה'תורה תמימה' (שם הערה ה) ומה'משך חכמה' (ויקרא ט, ד הנ"ל<sup>17</sup>), ואילו מדברי הספורנו (ויקרא ט, ד) נראה כפירוש הראשון.

והרמב"ן כתב שהקורבנות הם בשביל השראת שכינה, אבל לא בתור מילואים, אלא בתור חינוך, לחנוך אותם לעבודה ואז תשרה שכינה, או שהם בשביל לכפר על חטא העגל, והיינו ששבעת ימי המילואים הם בשביל לכפר ולמלא ידם של הכוהנים והמזבח, והיום השמיני לכפר על חטא העגל ובזה תשרה שכינה.

לפי זה, לעתיד לבוא בשאר החינוכים, אפשר שאין צורך לעשות כיום השמיני, שכיוון שנחנכו אהרון ובניו, נחנכו לעולם, וכן אין צורך לכפר על חטא העגל, שכבר התכפר להם, ורק יש צורך ושייכות למילואים למזבח וחינוך הבית והמזבח.

#### ח. מהות ה"מילואים"

כתב ה'משך חכמה' (ויקרא ט, ד):

ושור ואיל לשלמים. ונראה דהיה הוראת שעה שלמים, היינו קדשים קלים, בצבור וכו'. וזה כוונת הפסוק (מל"א ח, סב): "והמלך וכל ישראל עמו זובחים זבח לפני ה'". דשלמים קדשים קלים לא מצאנו בצבור, רק בשמיני למילואים, וכן שם היו מילואים וזבחו שלמים בצבור.

מדבריו נראה שבמילואים יש להקריב קורבן ציבור של שלמים, ולעיל דנו בדבריו.

17. והיה אפשר לומר שמפרש שחינוך ומילואים הם שמות לאותו דבר, לכן ביום השמיני שהוא יום חנוכת המשכן היה גם מילואים, וכמו שהבאנו מדבריו לעיל לגבי חזקיהו שכתב "היה זה אצלם כעין חינוך וכו' ועז"א מלאתם ידכם לה', שהחינוך קרוי מילוי יד" וכך משמע מרש"י שמות פרק כח פסוק מא שכתב: "ומלאת את ידם - כל מלוי ידים לשון חנוך, כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו מאותו יום והלאה הוא מלוי, ובלשון לעז כשממנין אדם על פקידת דבר, נותן השליט בידו בית יד של עור שקורין גנ"ט בלעז [כפפה], ועל ידו הוא מחזיקו בדבר, וקורין לאותו מסירה ריושטי"ר בלעז [להסמיד] והוא מלוי ידים". נראה מדבריו שמילוי זה חינוך אבל אפשר שאין כוונתו לגמרי אלא כעין חינוך שהרי לשון חינוך שהרי במקום אחר (דברים כ, ה) כתב רש"י: "חנוך לשון התחלה", וכאן מפרש לשון החזקה. ובאמת הרמב"ן (שמות שם) חלק על רש"י, וז"ל: "ולא הבינותי בדבריו איך יבא לשון מלוי ידים לחנוכת כל דבר וכו'. והנכון בלשון מלוי ידים בתורה, שהוא לשון שלמות וכו'".



כתב הרשב"ץ בזהר הרקיע:<sup>18</sup>

והיה נראה מדבריו, דמצוה לדורות היא, בכל התחלת הקרבנות, לעשות איל מילואים, אבל לא מצינו בחנוכת שלמה ולא בחנוכת בית שני שעשו איל מילואים, שהוא כדין שלמים, ושיהא טעון לחם, וגם בדברי יחזקאל אינו נזכר.

מדבריו משמע שמילואים היינו קורבן שלמים, וכן כתב רש"י (שמות כט, כב):

"כי איל מלאים הוא" – שלמים, לשון שלמות שמושלם בכל. מגיד הכתוב שהמילואים שלמים, שמשמים שלום למזבח ולעובד העבודה ולבעלים וכו'.

נראה שהם פירשו 'מילואים' לשון שלמים. אבל אין הכרח שכוונתם שמילואים היינו דווקא שלמים, אלא רק שאיל המילואים הוא שלמים, וכן בפסוק (ויקרא ח, לג): "עד יום מלאת ימי מילואיכם", תרגם אונקלוס: "עד יום משלם יומי קורבנכון", אם כן, לכאורה מפרש מילואים קורבנות, מכל מקום, אפשר שמילואים היינו השלמת הכוהנים והמזבח, והדבר נעשה על ידי קורבנות, ולא שפירושה המילולי של המילה מילואים הוא קורבן שלמים ותו לא, או קורבנות בכלל. וכן נראה מדברי הרמב"ץ (שמות כח, מא), שעניין המילואים הוא השלמה לכוהנים, ואף איל המילואים הוא מלשון שלמות, ומילואים מתקיימים לאו דווקא בקורבן שלמים, שכן הכוהנים הם המשתלמים והמתמלאים.

עוד כתב הרמב"ץ (ויקרא ח, כג): "כי עניין המילואים, שתהיה להם יד שלמה לעבוד את עבודת ה', ויאמר כן במזבח עצמו והעובדים וכו'". ולצד שמילואים אינם דווקא שלמים, מובן מדוע במילואים של יחזקאל לא נזכרו שלמים, שמילואים אפשר לקיים על ידי שלמים ואפשר גם על ידי קורבנות אחרים, אבל לצד שמילואים הם דווקא שלמים, קשה, מדוע ביחזקאל לא נאמר להקריב שלמים.

והיה אפשר לומר שלשון מילואים הוזכרה בתורה דווקא לגבי כוהנים, שיש להכינם ולהשלימם לעבודה, אבל לגבי המזבח לא נאמרה לשון מילואים, אלא לשון כפרה, משום שצריך לכפר עליו ולהכשירו. אם כן, ביחזקאל אין ממש מילואים, אלא כפרה על המזבח, ומה שנאמר: "מילואים הקריבו בימי עזרא", אפשר שהלשון מושאלת, והרי גם במילואים של משה לא נאמרו שלמים אלא לגבי הכוהנים, אבל לגבי המזבח נאמר רק פר חטאת.

## ט. המקור לחינוך הבית

יש לברר מהו המקור לחנוכת הבית, והאם היא מהתורה, או שע"פ נבואה, או אפשרות שלישית, שנהגו כך מאליהם מתוך שמחה בבית. הרמב"ם (ספר המצוות, שורש ג) השיג על בה"ג, שמנה בכלל תרי"ג מצוות את חנוכת המזבח, וכתב שאין למנותה, לפי שהייתה לשעה

18. הובא ברמב"ם מהד' פרנקל, בספר המצוות, סוף שורש ג.

ולא לדורות. כעין זה כתב גם בהלכותיו (מעשה הקרבנות ב, יד-טו), שהמילואים שהקריבו בימי שלמה ובימי עזרא, וכן אלו שיקריבו לעתיד לבוא, הם נדבות או הוראות שעה, ואינם מדין התורה.<sup>19</sup> ויעוין עוד באור שמח (שם).

על דברי הרמב"ם הללו השיג הרמב"ן (בהשגותיו על ספר המצוות שם), וכתב שחינוך המזבח הוא מצווה לדורות. והוכיח זאת מהאמור במשנה (מנחות מט ע"א) שאין מחנכים את המזבח אלא בתמיד של שחר.<sup>20</sup>

על כך העיר בזהר הרקיע (שם), שגם בנוגע למנורה ולשאר הכלים, נאמר כעין זה (מנחות שם): "שאינ מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, ולא את השולחן אלא בלחם הפנים בשבת, ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים", והרי חינוכים אלו לא נמנו בתור מצווה. וכתב שם שאין חינוך המזבח בתמיד של שחר מצווה, אלא התחלה.<sup>21</sup>

עוד כתב הרמב"ן, שלא רק **חינוך המזבח** הוא מצווה, אלא גם **חינוך הבית**, ומשום כך נעשו חינוכים על ידי משה, שלמה ואנשי כנסת הגדולה, וכן ייעשה גם לעתיד לבוא. המצווה מהתורה היא לחנוך על ידי קורבנות, ושיעור הקורבנות נקבע בהוראת שעה, או על ידי נבואה או בנדבה.<sup>22</sup> הרמב"ן לא ציין את המקור למצווה זו מן התורה, ובמקום אחר (במדבר ז, יג) השלים את דבריו וכתב שהמקור הוא מקורבנות הנשיאים, שה' ציווה עליהם (במדבר ז, יא): "נְשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם נְשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם יִקְרְבוּ אֶת קַרְבָּנֵם לַחֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ".

הרמב"ן המשיך והקשה ממקורות שמהם נראה לכאורה שמילואים הם קודשי שעה, ותירץ שאפשר היה לומר שאין **פרטי** פרשת המילואים אלא לשעה, אבל **עיקר המצווה** לדורות. והמשיך הרמב"ן וצייד, שקודשי שעה הם המילואים לכוהנים, שמכיוון שכבר

19. ואף שהיה אפשר לומר שכוונת הרמב"ם שאף שהם מהתורה מ"מ אינם קרבנות הנוהגים תמיד, אלא רק בתור מילואים, אבל מ"מ מלשונו "הנביא צוה ופירש" וכן "דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה וכו'", נראה שאינם דברי תורה אלא דברי נביא, ואף מדבריו בספר המצוות נראה שאין לפרש כך. עם זאת, הקנאת סופרים שם בספר המצוות סובר בדעת הרמב"ם שיש מצווה לדורות, אלא שזה בכלל מצוות בנין הבית והמזבח.

20. והנה, יש מצוה להקריב תמיד של שחר, ואם כן יש להבין במה נוספה מצוות חינוך על עצם מצות הקרבת התמיד. ונראה שהמצווה היא בזה שאם בנו המזבח ביום, ויש זמן להקריב תמיד של בין הערביים, ואעפ"כ לא מקריבים אותו אלא מחכים לתמיד של שחר – בזה נוספת מצוות החינוך על עצם מצוות הקרבת התמיד. וכן לענין שאר קרבנות, שאם עבר זמן התמיד אז בזה שלא מקריבים שום קורבן עד שמחנכים בתמיד של שחר, בזה נוספת מצוות החינוך על עצם מצוות הקרבת התמיד.

21. ובמגילת אסתר שאל מדוע לא מנו לאו. ויש לעיין בשאלתו, שלכאורה אינו לאו בפני עצמו אלא לאו מכלל עשה.

22. ונראה דהיינו דברים שהם כתורה, אבל זה שהקריבו הנשיאים בשבת, וכן קטורת היחיד שהקריבו הנשיאים, נראה שזה בנבואה, ואולי לעניין שבת נאמר בהדיא נשיא אחד ליום וגו'.

נבחרו, נבחרו לעולם, ואינם צריכים למילואים, אבל יש צורך במילואים שעל המזבח ועל הבית להקדישם, שהם מזבח ובית חדשים. עוד כתב הרמב"ן להוכיח כדבריו, מהמילואים שיתקיימו לעתיד לבוא כשיקומו אהרן ובניו (יומא ה ע"ב), והיינו משום שבטלה משיחתם משמתו, ואם כן, הוא הדין בבית ובמזבח שכשנעשה חדשים צריכים מילואים.

מבואר מדבריו, שכל הנעשה מחדש צריך חינוך, ואם למשל היו בונים מזבח חדש, ואת הבית לא היו מחדשים, היה המזבח לבדו צריך חינוך,<sup>23</sup> אלא שאת המזבח נראה שמחנכים בתמיד של שחר, כמבואר במשנה במנחות הנ"ל, ואת הבית מחנכים בקורבנות, כמבואר בשלמה ובעזרא וביחזקאל. ואף שכלי שרת עבודתם מחנכתם, ונראה שזה גם במזבח, ולכן אין צריך למושחו בשמן המשחה, מכל מקום יש צורך לחנכו בתמיד של שחר, בנוסף לעבודה שמחנכתו.

דברי הרמב"ן צריכים עיון. בתחילה כתב שחינוך המזבח לדורות הוא בתמיד של שחר, ואחר כך כתב שהחינוך הוא בקורבנות לחינוך ולמילואים. וכן כתב גם בדבריו בפרשת נשא שהובאו לעיל. ולכאורה יש סתירה בדבריו. ואף מהפסוק (שמות כט, לו) נראה שמחנכים את המזבח בפר חטאת, ולא בתמיד של שחר. ואפשר שלרמב"ן יש שני דברים בחינוך: תמיד של שחר, והקרבת קורבנות לחינוך, שאין להם שיעור מן התורה,<sup>24</sup> ובשניהם מחנכים את המזבח, ובנוסף לזה מילואים. ולפי זה, לכאורה הוא הדין בכל פעם שבונים מזבח חדש, נדרש חינוך גם בתמיד של שחר וגם בקורבנות.<sup>25</sup>

ואולי אפשר שלא בכל בניין מזבח צריך מילואים וחינוך, אלא מצד זה די בחינוך בתמיד של שחר, ודווקא כשבונים בית ומזבח חדש, יש צורך לחנכו ולעשות מילואים,<sup>26</sup> והיינו שתמיד של שחר נצרך בשביל כל מזבח, אבל החינוך והמילואים בקורבנות, נצרכים רק בבניין בית חדש עם מזבח חדש. ואפשר שזו כוונת המלבי"ם (יחזקאל מג, יח), שכתב שמזבח חדש מחנכים בתמיד של שחר, ואילו ביחזקאל מתואר "חינוך כללי לכלל המקדש", והוא זה שכולל קורבנות רבים.

---

23. ויש לעיין בזמן הורדוס לגבי הבית אם עשה חנוך הבית, ואף שאינו בית חדש אלא המשך לבית שני, וכמו שראיתי בספר נשמה של שבת (עמ' 241) שכן כתב הגר"ש גורן זצ"ל, מכל מקום, אפשר שצריך לחנכו כמו בזמן החשמונאים, או ששם שונה הדבר, שהיה הפסק גמור בעבודה, מה שאין כן כאן, שמדובר ממש בהמשך של הבית.

24. ונראה דהיינו שיש שני פסוקים לחינוך: פסוק לתמיד של שחר, "וזה אשר תעשה על המזבח", ופסוק לקרבנות, "ונשיא אחד ליום", וכמובא לעיל.

25. ולפי זה, בשלמה שחנכו את הבית, צריך לומר שהקרבנות שהקריבו בחנוכת שלמה עלו גם למזבח.

26. ואין נראה לומר שתמיד של שחר זה בתור חינוך המזבח, וקרבנות הנשיאים בתור חינוך הבית, שלשון התורה חנוכת המזבח, וכן הרמב"ן עצמו כתב: "אבל היו שם מילואים עוד על המזבח להקדישו וכו'".

עוד יש לעיין בדברי הרמב"ן – שתחילה פתח הרמב"ן בחינוך המזבח, וסיים במילואים. ולכאורה אינם אותו דבר, שכן מילואים היינו השלמת הדבר והכנתו, ובמשכן זה היה בשבעת ימי המילואים, ואילו חינוך הוא התחלת השימוש בדבר, ובמשכן זה היה ביום השמיני, וכפי שהתבאר לעיל. ואפשר שהרמב"ן סובר שיש צורך גם בחינוך וגם במילואים, או שסובר שצריך לעשות דבר בתחילת הבית, ואפשר אחד משניים: או חינוך או מילואים. ועוד אפשר, שאף שעצם המילואים והחינוך הם שני דברים שונים, מכל מקום גם על ידי מילואים מתקיים חינוך, שבמילואים אלו מחנכים את המזבח,<sup>27</sup> וכלשון הרמב"ן שהובאה לעיל: "והיא חנוכה למזבח במלואים".

ובעיקר הדבר, לרמב"ן שעיקר המצווה הוא מהתורה, והשיעור הוראת שעה, לא נאמר איך חונכים, אלא רק שצריך לחנוך, ואפשר לומר שצורך החינוך היא תמיד היא על ידי נביא לומר לנו איך לחנוך, אבל אפשר שאין צורך בנביא אלא שעיקר המצווה היא לחנוך על ידי קורבנות, אלא שהשיעור הוא לפי נדבתם, אלא אם כן יש נבואה מיוחדת איך לחנוך, כמשכן ובניין יחזקאל.

וב'משנה למלך' (מעשה הקרבנות ו, יט) מבואר שיש בעניין זה מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן. לפי הרמב"ם הקורבנות שהקריבו בימי שלמה לחנוכת הבית היו דרך נדבה, ולא היו קורבנות ציבור.<sup>28</sup> אבל לדעת הרמב"ן הסבור שהחינוך הוא מצווה הנוגת לדורות, אף שהשיעורים אין להם קצבה, מכל מקום כיון שמחויבים לחנך את הבית, והם רצו לחנך בשיעור זה, יש דין קורבן צבור לכל מה שהביאו. נראה שלמחלוקת זו יש נפקא מינה לעניין סמיכה ונסכים, שנוהגים בנדבת יחיד ואין נוהגים בנדבת ציבור (תמורה כ ע"ב).

27. ולפי זה, אפשר שאין חובה גם לעשות מילואים וגם חינוך, אלא עיקר המצווה זה רק חינוך אלא שגם במילואים אפשר לחנוך, ולכן שלמה עשה רק חינוך ולא מילואים, אלא שממה שהביא הרמב"ן ראייה מזה שבתחיית המתים יקדשו אהרון ובניו, לכך שגם כשנבנה מזבח ובית חדש, נעשה מילואים, נראה שהצורך לעשות מילואים אינו רק משום חינוך, אלא עצם הדבר להכין הבית והמזבח לעבודה, ויש לעיין בזה.

28. ולכאורה היה מקום לדחות שאף שהקריבו נדבה קרבנות הנדבה היו של הציבור (אפשר על ידי שהקנו לציבור), ואף שיש מחלוקת האם ציבור מתנדב נדבה, עיין ויקרא (א, ב) ברש"י וברמב"ן, וכן במלחמות (ברכות יג ע"א), מכל מקום, אפשר שלקחו מכספי השקלים קרבנות (עי' שקלים פ"ד מ"ד), אלא שזה ניחא בקורבן עולה שהציבור מביא, אבל הרי מבואר (מלכים א, ח, סג) שהקריבו גם שלמים, והרי אין הציבור מביא שלמים, כדאמרינן בספרא (ויקרא – דבורא דנדבה, פרשה יג פרק טז, ה). אם כן, מוכח שהביאו שלמים נדבה בתור קורבן יחיד, אם כן אפשר שהוא הדין העולות היו נדבת יחיד, אבל לרמב"ן, שיש מצווה לחנוך ואין השלמים באים נדבה, סובר המשנה למלך שהוא קורבן ציבור, מכיוון שחובה על כל ישראל לחנוך את הבית והמזבח, אלא שיש לעיין מהנשיאים, שלכאורה הוי קורבן יחיד, ואולי אין כוונת המשנה למלך שממש הוי קורבן ציבור, אלא דין קורבן ציבור, אלא שאם אין כוונתו עול ציבור ממש, אם כן מנין לו שיש לו דין קורבן ציבור. וצ"ע.

## י. חינוך בתמיד של שחר

נאמר בגמרא (מנחות מט ע"א):

שאינ מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר.

ועוד נאמר בגמרא (מנחות נ ע"א):

לא הקריבו כבש בבקר לא יקריבו בין הערבים; במה דברים אמורים – שלא נתחנך המזבח, אבל נתחנך המזבח יקריבו בין הערבים.

יש לברר האם דין זה מתייחס לכל מזבח שבונים, וכן האם זה לעיכובא, וכן האם הכוונה שרק לעניין התמיד, כשלא חנכו את המזבח לא יקריבו תמיד של בין הערביים עד שיקריבו תמיד של שחר, אבל שאר קורבנות אפשר להקריב, או ששום קורבן אין להקריב קודם לחינוך בתמיד של שחר.

### 1. הגדרת המזבח שטעון חינוך

בפשט הדברים, היה נראה שמדובר בכל מזבח, שכל מזבח נחנך בתמיד של שחר. ולעיל הועלתה אפשרות לומר, שזה דווקא בסתם חינוך מזבח, אבל כשמחנכים גם את הבית, יש צורך גם במילואים. אף מפשט לשון הרמב"ם (תמידין ומוספין א, יב) נראה שיש לחנך כל מזבח חדש, שכן כתב את דין החינוך ב"מזבח חדש שעדיין לא קרב עליו כלום". וכן כתבו להדיא הפנים יפות' (במדבר כח, ד)<sup>29</sup> וערוה"ש (קדשים קב, יד), וכן עולה ממה שכתב בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ב-ג, סי' קמ) שהקרבה בזמן הזה תצריך חנוכה של המזבח, אף אם תיעשה ללא בניין הבית.

על דעה זו הקשה החזון איש (מנחות ל, ג-ה), שאם כן גם במזבח שנפגם יידרש חינוך, והרי נאמר בגמרא (זבחים נט ע"א): "מזבח שנפגם – כל הקדשים שנשחטו שם פסולין", ותיפוק לי שכיון שנפגם וצריך לתקנו, נפסל מצד שבעינין לחנכו בתמיד של שחר,<sup>30</sup> ומסקנתו שרק בחינוך כעין של משה שלמה ועזרא, וכן לעתיד לבוא, שהיה חרב על פי ה' וגם פקעה קדושת הארץ וחזר, נחשב חדש לעניין חינוך, ורק במקרים אלו נדרש חינוך בתמיד של

29. ומה שכתב מילואים, לכאורה אין כוונתו לדין מילואים, שלא מצאנו שבכל מזבח צריך מילואים, אלא הכוונה להקדיש ולחנך ולהשלים את המזבח.

30. ומה ששאל שם מקטורת, לא זכיתי להבין, הרי אף שמקטירים במקומו היינו שהמקום קדוש, אבל על גבי המזבח אם אינו קדוש א"א להקטיר עליו, לכן בעינין לקדשו בתור מזבח.

שחר, ע"ש באורך. ושם חילק, שאם זה מדין מזבח חדש, הרי עבודתם מחנכתם, אבל אם זה כדין חינוך של משה אין בזה עניין של קידוש, אלא מצוות חינוך,<sup>31</sup> ע"ש.

ולכאורה, היה אפשר להשיב על דברי החזו"א, ולחלק בין מזבח חדש שנדרש בו חינוך, ובין מזבח שנפגם ונדרש בו תיקון, שבפגימת המזבח לא נפסלו כל אבניו, אלא רק אותה אבן שבה הפגם (הל' בית הבחירה פ"א הט"ז), ולכן אין צורך בחינוך.<sup>32</sup> וכך נראה ליישב את דעת הרמב"ם וסיעתו הנ"ל, שנראה שלא סברו כחזו"א. ובדעת החזו"א, נראה שהבין אחת משתיים: א. חינוך שייך גם בחלק מהמזבח, ולא רק בכלו. ומכיוון שצריך לתקן את המזבח, ממילא אותו תיקון צריך חינוך וקידוש, שבכל הכלים נאמר עבודתם מחנכתם, אך במזבח נדרש חינוך בתמיד של שחר. ב. מכיוון שלמעשה, הפגם המועט פסל את כל המזבח, הרי שבתיקונו הוכשר מחדש כל המזבח, וכולו טעון חינוך. ויעוין עוד במנחת חינוך (מצווה תא) שהסתפק בשאלה האם מזבח שנפגם טעון חינוך.

## 2. האם תמיד קודם לכל הקורבנות

בשו"ת מנחת שלמה (שם) כתב:

אלא שעיקר דבריהם צ"ע, דלפי מה דסברי שאי אפשר להקריב בזה"ז כי אם קרבן פסח, הרי קשה טובא ממשנה שלימה, שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד.

מבואר בדבריו שאין להקריב שום קורבן קודם תמיד של שחר, וכן כתב בגבורת ארי (תענית יז ע"א ד"ה אסור), וכן הסכים ר' אברהם פארדו (בתשובתו שנדפסה בשו"ת יוסף אומץ לחותנו החיד"א, סי' ו ד"ה הדרן), וכן נראה מערוך השולחן (קדשים קב, יד). והמקדש דוד (קדשים א, א ד"ה מיהו) נקט שלא התמעט אלא תמיד של בין הערבים, אך אפשר להקריב קורבנות אחרים.

ולכאורה מחלוקת זו תלויה במחלוקת אחרת, שכן לגבי דין זה שאין מחנכים אלא בתמיד של שחר, נחלקו המפרשים אם הקריבו קורבן התמיד בשבעת ימי המילואים או רק

31. ולולי דבריו, לכאורה הכל אחד, לחנך את הדבר ולהכשירו לעבודה, וכן מחנכים את הבית להיות בית המקדש, אלא שלפי זה, הרי עבודתם מחנכתם זה עיכובא שלולי זה אי אפשר לעבוד, אם כן גם חינוך הבית להוי עיכובא, ועיין בזה בהמשך.

32. ואולי אפשר להוסיף טעם בזה, שעל תמיד של שחר נאמר עליה השלם כל הקרבנות כולם שכל הקרבנות הם על גבי תמיד של שחר, לכן במזבח שכבר נבנה ונחנך בתמיד של שחר אם לא הקריבו עליו באותו יום תמיד של שחר אינו מעכב, כיון שהקריבו ביום אחר, אבל בתחילת המזבח בעיני תמיד של שחר, ולכן זה שייך רק במזבח חדש ולא במזבח שנפגם, שכבר הקריבו עליו תמיד של שחר. ואם זה נכון, החינוך בתמיד של שחר אינו ממש מדין חינוך המזבח, אלא מצד שתמיד של שחר צריך לקדום לכל הקרבנות, שתחילת עבודת הקרבנות במזבח זה הוא בתמיד של שחר, ויש לעיין בזה.

מהיום השמיני.<sup>33</sup> ויעוין בשפת אמת (שבת פז ע"ב) שהאריך בביאור מחלוקת זו: האם הקריבו תמיד מתחילת שבעת ימי המילואים, או רק מהיום השמיני למילואים, הוא ר"ח ניסן.<sup>34</sup> ולסוברים שהקריבו תמיד, אפשר שטעמם הוא שאין מחנכים את המזבח אלא בתמיד של שחר, ולכן אין להקריב שום קורבן עד שיקריבו תמיד. ולסוברים שלא הקריבו תמיד, אפשר שדין קדימת תמיד של שחר לא נאמר אלא ביחס לתמיד של בין הערביים, אך את שאר הקורבנות ניתן להקריב לפני תמיד של שחר.

עם זאת, ייתכן לחלק בין מילואים לשאר הקורבנות: את המילואים הקריבו לפני תמיד, כדי לקדש את המזבח ולהכשירו להקרבת תמיד, ועד סיום ימי המילואים לא היה ניתן להקריב תמיד על המזבח, שהרי לא התקדש, ורק אחרי ימי המילואים חל הדין שאין מחנכים את המזבח אלא בתמיד של שחר, שזה דין בתחילת העבודה על המזבח שהתקדש בימי המילואים. ונראה יותר שזה טעמם של הסוברים שאין מקריבים על מזבח שלא נחנך בתמיד.<sup>35</sup>

והסוברים שכן הקריבו את התמיד בימי המילואים, ייתכן שסוברים שלא היה זה רק בתורת הקרבת התמיד הקבועה, אלא גם בתור חינוך וקידוש המזבח, וכמו שכתב השפת אמת (שבת שם): "ואולי כיון דזה היה מילואים וחינוך העבודה, לא חשבינן לי וכו'".

### 3. האם חינוך בתמיד של שחר מעכב

נראה שאם אי אפשר להקריב את התמיד של שחר, כגון שאין כבשים בני שנה אלא שאר בהמות, אז אין להקריב שום קורבן, שהרי על זה נאמר שאין מחנכים אלא בתמיד של שחר,

---

33. והיינו לסוברים ששבעת ימי המילואים הם קודם ראש חודש ניסן, אבל לסוברים ששבעת ימי המילואים התחילו בר"ח ניסן, אם כן ודאי הקריבו התמיד, שבר"ח ניסן נאמר בהדיא (שמות מ, כט): "ויעל עליו את העלה", ופרש"י: עולת התמיד.

34. ומהנצי"ב (שמות מ, ו; שם, כט) נראה שסובר שלא הקריבו את התמיד, והביא מהתוס' דהוי כבמת יחיד. ועיין עוד בזה ביריעות שלמה (הל' ביאת המקדש פ"א ה"ז).

35. והמלבי"ם (שמות מ, כט) כתב בנוגע ליום השמיני למילואים, שהקריבו קרבנות אחרים לפני תמיד של שחר, ואת התמיד של שחר עצמו הקריבו למחרת, אלא שכתב זאת מטעם אחר, שהמזבח היה נחשב לבמה, כיוון שלא הקימו את קלעי החצר. ולפי דבריו, יש להבין כיצד הקריבו בשבעת ימי המילואים. ואולי סובר שגם בשבעת ימי המילואים, כיוון שלא נתקדש המזבח, יש לו דין במה וניתן להקריב עליו קרבנות אחרים לפני תמיד של שחר, או אולי סובר כמו שכתבנו שימי המילואים שונים, שבהם התקדש המזבח. מכל מקום, מדבריו נראה שבמת ציבור אינה צריכה חינוך בתמיד של שחר, ואולי סובר כמו החזו"א לעיל שחינוך המזבח לחוד לא בעינן לחונכו בתמיד של שחר אלא א"כ התחנך גם הבית, אלא שלעיל הבאנו מדבריו ביחזקאל שנראה לא כחזו"א, ואולי סובר שכל מזבח צריך חינוך אבל בתנאי שזה מזבח של בית ולא של במה, ואולי סובר שדין במת יחיד היה למזבח, ויש לעיין בזה.

ובעיקר דבריו, תמוה לי הא אמרינן שבא' בניסן ראשון לעבודה, ופרש"י לעבודת הציבור בתמידין כמו שהבאנו מהשפת אמת וכן רש"י (שמות שם) פירש: ויעל עליו את העלה – עולת התמיד.

ופירושו שאם בנו המזבח בחצות היום, אין להקריב שום קורבן עד שיקריבו תמיד של שחר למחרת, אם כן, מה לי זמן מועט מה לי זמן מרובה, אין להקריב שום קורבן לפני תמיד של שחר. וכן מהמנחת שלמה הנ"ל, נראה שהדין שאין מחנכים אלא בתמיד של שחר הוא לעיכובא, ולכן סובר שאי אפשר להקריב פסח בשעה שלא חנכו את המזבח בתמיד של שחר.<sup>36</sup>

אלא שיש לדון, האם זו רק מצווה לכתחילה שאין להקריב שום קורבן, או שגם בדיעבד הקורבן נפסל. ולפי מה שהובא לעיל מהחזו"א, אפשר שאם זה מדין עבודתם מחנכתם אז ודאי הוי פסול, שכל עוד לא הקריבו תמיד של שחר המזבח לא ראוי לעבודה, ונפסלים כל הקורבנות שהקריב, אבל אם זה מדין מצוות חינוך, אפשר שלא פוסל בדיעבד.

ובערוך השולחן (קדשים קב, יד) כתב:

ויש להסתפק בחדש שצריך חינוך דווקא בתמיד של שחר, אם הקריבו עליו בתחלה התמיד של בין הערבים או קרבן אחר אם נפסל הקרבן אם לאו, ונראה דבדיעבד אין הקרבן פסול דאין כאן שנה עליו הכתוב לעכב.

ובספר תורת הקודש<sup>37</sup> ("א סי' מ) סובר שיש בזה מחלוקת, שלרמב"ם אין החינוך בתמיד של שחר מעכב ולרמב"ן מעכב, ושם סובר להיפך ממה שכתבנו: שלרמב"ם זה מדין עבודתם מחנכתם, לכן אינו מעכב בדיעבד, שאם הקריב קורבן אחר נתחנך באותו קורבן, אבל לרמב"ן זה מדין חינוך לכן זה מעכב דבעינן דוקא לחנוך בתמיד, ע"ש באורך.

36. אלא ששם סובר לעניין מנחת חביתין לכהן המתחנך לעבודה שאינה לעיכובא, ע"ש, ויש לעיין מניין החילוק בזה.

37. אינו דן שם לענין האם מותר להקריב קרבנות אחרים כשא"א להקריב את תמיד של שחר, וכן האם נפסלים, אלא עיקר דינו האם חובה לחנוך דוקא בתמיד של שחר, או שאם בדיעבד הקריב קרבנות אחרים נתחנך המזבח, שסוף סוף נעשתה בו עבודה, ואומר שלרמב"ם גם בשאר קרבנות בדיעבד נתחנך, ולרמב"ן בעינן דוקא את תמיד של שחר לחנוך, ומטעם שכתבנו בפנים. ונפק"מ בין דבריו לדברי הערוך השולחן, לצד שאינו מעכב: אם בנו מזבח באמצע היום והקריבו עליו קורבן, לדברי הערוך השולחן נראה שלא יהיה אפשר להקריב עליו תמיד של בין הערביים, שכל מה שדן זה לענין לפסול הקורבן, אבל מצד החינוך צריך לחונכו דוקא בתמיד של שחר, אבל לתורת הקודש בדיעבד המזבח נתחנך באותו קורבן, ויהיה אפשר להקריב עליו תמיד של בין הערביים, כך נראה לי.



### יא. האם חינוך הבית והמזבח מעכב

יש לברר, לפי הרמב"ן שסובר שיש מצווה לחנוך את הבית בקורבנות – האם החינוך מעכב,<sup>38</sup> ואם אי אפשר לחנוך – האם מותר לעבוד במקדש ובמזבח. ואפשר שהדבר תלוי בהבנת עניינו של חינוך הבית והמזבח: אם החינוך הוא רק מצוות שמחה בתחילת עבודת המקדש והמזבח, נראה שזו רק מצווה לכתחילה, ואינה מעכבת, שלא נאמר איסור לעבוד בלי חינוך, אלא נאמר שמצווה לחנוך,<sup>39</sup> אבל אם החינוך הוא כעין מילואים והכשר וקידוש הבית והמזבח, אז לכאורה כמו בכלי שרת, שבשביל לעבוד בהם, חוץ מקידוש הפה צריך לקדשם על ידי שמן המשחה, או עבודתם מחנכתם, ולולי זה אי אפשר לעבוד בהם, אם כן, גם במזבח, בעינין להוציא מחול לקדושה ולכפר עליו, וזה על ידי חינוך ומילואים, ואם לא עשה זאת, לכאורה מעכב, שאין המזבח ראוי להקרבה. וכצד זה נראה מתוך דבריו (השגות לסהמ"צ לרמב"ם, שורש ג הנ"ל): "לתחיית המתים יקדשו אהרן ובניו עצמן במילואים לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת המיתה ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה, ויהיו המילואים האלה נוהגין בס. אם כן המילואים במזבח ובמקדש לאחר החרבן כשנעשה אחרים יצטרכו למילואים". הרי שחינוך המזבח הושווה לאהרן ובניו שבטלה משיחתו, ואין כאן רק שמחה בעלמא אלא קידוש ממשי כבראשונה, ומסתבר אפוא שהוא מעכב, ועבודה בלעדיו תיפסל אף בדיעבד.

וזה בעיקר דין החינוך, אבל לגבי נבואת יחזקאל, שנאמר במפורש לעשות מילואים למזבח ורק אח"כ להקריב שאר קורבנות,<sup>40</sup> נראה שאף לרמב"ם הדבר מעכב,<sup>41</sup> שיש בזה נבואת יחזקאל שכך צריך לעשות.<sup>42</sup> וכעין זה כתב באבן האזל (בית הבחירה ב, ג) בהקשר דומה:

38. ובה נראה שבין לענין עבודה כשאי אפשר לחנוך, ובין לענין פסול עבודה שווים, זאת אומרת לצד שזה ענין של מצות חינוך ושמחה בעלמא, אז כשא"א יהיה מותר לעבוד בלי חינוך, ולצד שזה הכשר המזבח אז גם בדיעבד יהיה פסול.

39. וכן איתא ברמב"ם (הל' כלי המקדש ה, טז) לגבי חינוך כהן לעבודה בעשירית האיפה שאם עבד קודם שהביא עשירית האיפה עבודתו כשרה. וע"ש במל"מ.

40. כמו שנאמר ביחזקאל (מג, כו-כז): "שִׁבְעַת יָמִים יִכְפְּרוּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְטָהְרוּ אֹתוֹ וּמְלָאוּ יָדָיו: וַיְכַלּוּ אֶת הַיָּמִים, וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהִלָּאָה יַעֲשׂוּ הַכֹּהֲנִים עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת עוֹלוֹתֵיכֶם וְאֶת שְׁלֵמֵיכֶם וְרִצְאֹתֵי אֶתְכֶם".

41. ועוד, גם אם חינוך לא מעכב, כיון שביחזקאל מבואר לעשות גם מילואים נראה שמעכב, כיון שמילואים אינם רק חינוך, אלא הכשר הבית והמזבח, וכל עוד לא הוכשרו לעבודה נראה שאי אפשר לעבוד בהם, ולכאורה אם יקריב קורבן קודם לכן יפסל.

42. אלא שיש לדון בזה, אם עדיין לא נבנה את בניין יחזקאל, האם נוכל בינתיים להקריב מדין בונים אע"פ שאין בית, ואפשר שבה חינוך יהיה בקורבן התמיד. וצ"ע.

אבל באמת הדברים מבוארים וכו' אבל מה דכתיב הכל בכתב מיד ד' זה אינו אלא לכתחלה כיצד לעשות המזבח, אבל אינו מעכב בדיעבד כיון דאינו מפורש בתורה, ומה שכתב הרמב"ם דאין להוסיף על מדתו אינו מהך קרא דהכל בכתב, דהא מהך קרא יש רשות להוסיף אלא מקרא ד'יחזקאל דמפרש בגמ' בעירובין דף ד' ובמנחות דף צ"ז פירושא דקרא דזהו על המזבח שעתיד להבנות, ולכן שפיר כתב הרמב"ם דאין להוסיף על מדתו ולא לגרוע דזהו שלא לעבור על נבואת יחזקאל וכו'.

## יב. מצוות תקיעה בחצוצרות

### 1. תקיעה בחצוצרות מדין שמחה

חז"ל מעצם החינוך בקורבנות, דעת הנצי"ב וה'משך חכמה' שיש מצוות תקיעה בחצוצרות בזמן החינוך. כך כתב ה'משך חכמה' (במדבר י, י):

"וביום שמחתכם ובמועדיכם (ובראשי חדשיכם) ותקעתם בחצוצרות (על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם)". יעוין ספרי. ובפשטא דקרא, הוא כל זמן שיהיה חינוך המזבח או העזרה צריך לתקוע בחצוצרות, וזהו "שמחה", כדאמר בפרק קמא דמועד קטן (ט ע"א), דשמחה דחי שבת ויום הכפורים יעויין שם, וזהו שמחת חינוך. וכן אתה מוצא חינוך הבית בשלמה, שהיו ק"כ כהנים תוקעים בחצוצרות. וכן אתה מוצא בחנוכת עזרא בשעת בנין המזבח ובעת קידוש העזרה. וכן בחזקיה היה כמו חנוכת הבית וכו'.

וכעין זה כתב הנצי"ב (עמק הנצי"ב והעמק דבר, במדבר שם). לדעתם, יש מצווה בחינוך לתקוע בחצוצרות, ונראה שכמו כן, יש מצווה בשירת הלויים עם התקיעות, וכמבואר במקראות שהביאו, וכן מוכח מכמה מקומות ששירה ותקיעה בחצוצרות הן עניינים שהולכים כאחד, ואכמ"ל (ועי' ערכין יא, ב שהשירה והתקיעה הוזכרו בחדא מחתא).

ולכאורה דבריהם מתאימים רק לשיטת רמב"ן, שסובר שיש מצוות חינוך, אבל לשיטת רמב"ם הרי אין מצוות חינוך, ואם כן, לא שייך לומר על יום החינוך "וביום שמחתכם" ולרמב"ם, מה שחנכו לכאורה זה מרצונם הטוב,<sup>43</sup> או נבואה בתור הוראת שעה, ודוחק לומר שכיון שמעצמם הם חנכו וממילא שמחים, אז שייך בזה "וביום שמחתכם", שנראה שאין שייך לקרוא לזה "וביום שמחתכם" אם אינו חובה. וכך משמע מלשון הנצי"ב, שכתב בהמשך ש"ביום שמחתכם" הוקש למועד, והוסיף:

43. ואפשר שלמדו זאת מהמשכן שכיון שמצאנו שחנכו את המשכן למדו לעשות זאת גם במקדש, וכן לשון המגילת תענית שהבאנו לעיל "ומה ראו לעשות חנכה שמנה ימים והלא חנכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעת ימים וכו'", משמע קצת שלמדו משם, אבל מ"מ אין זה בתור מצווה אלא מאליהם, ויש לעיין בזה.

ועיקר ההיקש לקרבנות, וכדאיתא במנחות דף מה ע"ב: מילואים איקרבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה, אלמא דלמד עזרא ממשה להקריב מילואים, אלא שאין שיעור וקצבה לדבר. ועי' מה שכתב הרמב"ן בספר המצוות שורש ג באורך, ובפי' התורה סוף פרשת נשא.

לכאורה כוונתו שמההיקש של יום שמחה למועד ילפינן שכמו שבימי מועד מקריבים קורבנות, כך ביום שמחה שזה יום חינוך מקריבים קורבנות, ומהיקש זה למד עזרא ממשה לעשות מילואים, ולכן ציין לרמב"ן, שסובר שהמצווה היא דאורייתא, אלא שלא מטעם היקש אלא מטעם אחר. אם כן, נראה שמפרש דבריו רק לדעת הרמב"ן, וכן משמע מהמשך דברי הנצי"ב שם, ואכמ"ל.

ונראה שהתקיעות דווקא על הקורבנות, כלשון הכתוב: "על עולותיכם וגו'", והיה נראה שדווקא על קורבן התמיד, שהוא קורבן חובה, ותוקעים דווקא על קורבנות חובה, כמו שהבאנו בהמשך, אבל מדברי ה'משך חכמה' והנצי"ב נראה שתוקעים על קורבנות החינוך עצמם, וכן לשון הנצי"ב: "זכן בכל חנוכה, מתריעים על קרבנות, כדכתיב בשלמה וכו'", משמע שתוקעים על הקורבנות שהקריב שלמה לחינוך, ואפשר שמשום שהחינוך הוא חובה, כרמב"ן, ממילא תוקעים על קורבנות החינוך, ואף שאין שיעור לקורבנות, מכל מקום הם נקראים חובה. וכך משמע מדברי הנצי"ב, שכתב עיקר ההיקש הוא לקורבנות, ואם כן, הפסוק שאומר "וביום שמחתכם" מתייחס לקורבנות שביום השמחה, היינו קורבנות החינוך, ועליהם תוקעים.<sup>44</sup>

עוד כתב הנצי"ב (שם):

ועל אלו הקרבנות כתב הרמב"ם, הל' תו"מ פ"ו ה"ח: אין אומרים שירה אלא על עולת ציבור וזבחייהם האמור בתורה.

נראה שכוונתו לומר, שלרמב"ם הסבור שאין מצוות חינוך, אין תוקעים על קורבנות שבחינוך, שאינם בכלל 'האמור בתורה', אבל לרמב"ן הסבור שיש מצוות חינוך, הם בכלל 'האמור בתורה', ותוקעים עליהם. נמצאנו למדים שיש מחלוקת בשאלה האם יש מצוות תקיעה בחצוצרות על קורבנות החינוך, שלרמב"ן הסבור שיש מצוות חינוך, ממילא יש מצוות תקיעה, ולרמב"ם הסבור שאין מצוות חינוך, ממילא אין מצוות תקיעה בחצוצרות.

44. וכן לכאורה כוונתו במה שכתב: "והא דבעי בערכין דף יא אי אומרים שירה על נדבת ציבור, והוי טובא בהא דחזקי' המלך, משום דהתם לאו זמן שמחה הוא, אלא בכי ואנחה והבאת טטאתם על מעלם בימי אחז", היינו שהקשה על דברי עצמו, מה הגמרא רוצה להוכיח מחזקיהו, והרי בחזקיהו אין מדובר בנדבת ציבור, אלא בחנוכת הבית, ומשום כך תוקעים, ותירץ שבחזקיהו לא היה חינוך.

ויש לעיין, לשיטת הרמב"ם שאין בכך מצווה, מדוע תקעו בחצוצרות ושרו בחנוכת שלמה ובעזרא. ונראה שתקעו לא בתור מצווה, אלא מעצמם, מרוב שמחה, כעין מה שנאמר בגמרא (ערכין יא ע"ב): "כדריש לקיש, דאמר: אומר שלא על הקרבן".<sup>45</sup>

## 2. תקיעה בחצוצרות על קורבנות החינוך

נמצאנו למדים שהתקיעה היא על קורבנות חובה, וכלשון הרמב"ם: "האמור בתורה". לכאורה קשה על כך מדברי הגמרא (שם):

תני רב מרי בריה דרב כהנא: "על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם" – מה עולה קודש קדשים, אף שלמים קודש קדשים; ומה שלמים קבוע להם זמן, אף עולה קבוע לה זמן.

מבואר בגמרא שתוקעים על קורבנות שקבוע להם זמן, ומשמעות הקביעות אינה היות הבאת הקורבן חובה מן התורה, אלא עצם קביעות הזמן, ולכאורה נפק"מ לפר עבודה זרה, שהוא עולת חובה, אך אין לו זמן קבוע, שאין תוקעים עליו אף שהוא חובה, וממילא גם על קורבנות חינוך שלא קבוע להם זמן, היה נראה שאין תוקעים.

ואולם, בגמרא שם בתחילה נאמר:

בעי רבי אבין: עולת נדבת ציבור, טעונה שירה או אינה טעונה שירה? "עולותיכם" אמר רחמנא, אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה, או דלמא עולותיכם דכולהו ישראל קאמר רחמנא?

מבואר משאלתו שהספק בעולת נדבה אינו משום שזמנה אינה קבוע, או שהיא נדבה ואינה חובה, אלא משום שאינה של כל ישראל. ואפשר שהטעם לכך הוא כדברי רש"י:

"עולת נדבת ציבור" – כגון קיץ המזבח הבא מן השופרות שנותנין בהן מעות מותר חטאת ומותר אשם.

נראה שכוונתו לומר, שאף שנדבת ציבור היא של הציבור, מכל מקום אינה באה מכספי השקלים אלא מהמותרות, וממילא הוי של הציבור,<sup>46</sup> לכן אינה נחשבת של כל ישראל,

45. ואף שמבואר שם שאין לומר שירה על עולת נדבה, דנפיק מינה חורבא, ופרש"י: "נפקא מינה חורבא – דהא דר"ל רשות הוא, דאי אית ליה לעולת נדבה ברשות, אתי למימר עולת חובה נמי רשות, הלכך לא אמרינן שיר לגמרי בנדבה", אפשר שכאן לא שייך חורבא, שחנוכת הבית זה לא שכיח ואין צורך לגזור. ועוד, שנראה שהחורבא בעולת נדבה נובעת מכך שלפעמים שרים ולפעמים לא, ואז נוצר רושם של רשות, ויש חשש שיחשבו שכך הוא גם בחובה, אבל על חנוכת הבית תמיד נהגו לשיר, וצ"ע.

46. והיינו שאין המקדיש מוסרם לציבור אלא לגבוה ומצד דיני הממון אינו של הציבור, אלא רק שהקורבן מתייחס לציבור, ויש לעיין בזה. ובעיקר הדבר יש בזה מחלוקת (תמורה כ ע"ב), האם מותרות הולכות לקורבן ציבור או יחיד, ע"ש.

שאינה באה מהשקלים.<sup>47</sup> אם כן, נראה שהעניין הוא שהקורבן יהיה חובה וממילא יבוא מן הציבור, ואין צורך שיהיה שיהיה קבוע לו זמן, וממילא אומרים שירה על קורבנות חינוך הבית, שהוא חובה של הציבור ובפשטות מגיע מכספי הציבור.

ואולם, הגמרא עצמה מוקשה, שבספקו של רבי אבין, הספק אינו מצד שצריך שיהיה קבוע לו זמן, אלא שצריך קורבן חובה, ולמסקנא אומרת הגמרא שצריך זמן קבוע, ואם נאמר שהמסקנה לא באה לבטל את עצם הספק של רבי אבין, אפשר לומר שקבוע זמן, לא דוקא קבוע כקורבנות המועדים, אלא שחובה עליו להביא,<sup>48</sup> והתורה קבעה עליו להביא עוד אפשר, שגם אם למסקנת הגמרא תוקעים דווקא על קורבנות שקבוע להם זמן, מכל מקום חנוכת הבית נחשבת לדבר שקבוע לו זמן, מצד שחובה להקריב קורבנות בחנוכת הבית, אם כן, התורה קבעה להם זמן שזה בחנוכת הבית.

ואף שבסתם קביעות זמן, נראה שהכוונה שקבוע זמן בשנה לעשותו, כגון לעניין שהקורבן דוחה שבת, שזה דוקא אם קבוע לו זמן באותו תאריך שחל בשבת (תמורה יד ע"א), וכן חנוכת הבית בטומאה אינה נחשבת לדבר שקבוע לו זמן,<sup>49</sup> היינו שלעניין דחיית דבר אחר, כגון שבת או טומאה, הטעם לדחייה הוא קביעות יום מסוים שיש להביא את הקורבן דווקא בו, ורק משום כך דוחה שבת וטומאה, אבל אם אינו קבוע אז אפשר לעשותו ביום אחר. לעומת זאת, כאן, לעניין תקיעה בחצוצרות, שאינו לעניין דחיית דבר אחר, אלא עצם המצווה לתקוע בחנוכה, אם כן, הקביעות היא בעצם זה שיש מצווה לעשות זאת, ובה נחשב לקבוע לו זמן.<sup>50</sup>

לפי זה, אפשר שגם פר עבודה זרה נחשב לקבוע לו זמן, שכן חובה להביא על חטא זה פר, ואף שאין זמן מתי להביא לאחר החטא, מכל מקום חובה עליו להביאו, וכמו בחנוכת המזבח שאין זמן מתי לחנוך. ויש לעיין בזה.

---

47. אלא שיש לעיין שהרי יש גם נדבת ציבור הבאה משיירי תרומת הלשכה (עי' שקלים פ"ד מ"ד), ומה דינם לרש"י, ואולי לפי ההו"א של הגמ' שעיקר הדבר שיהיה של כל ישראל אז שרים עליהם, אבל למסקנא שהעיקר הוא קבוע זמן אין שרים, וצ"ע.

48. אלא שמרש"י שתלה זאת בזה שאינה באה מהשקלים אלא מהמתרות, משמע שאין זה עניין של חובה, אלא אף אם נדבה הייתה באה מהשקלים, הוא בכלל "עולותיכם דכולהו ישראל", ואולי הרמב"ם שתלה זאת בחובה לא פירש כרש"י, אלא שהספק הוא האם עולת נדבה בכלל עולותיכם, או שצריך דוקא עולת חובה, וזו הכוונה במילים: "עולותיכם דכולהו ישראל", היינו שחובה על כל ישראל להביא. ואולי גם רש"י מודה לזה, ורק בא לפרש מהיכן מגיעה עולת נדבה, וצ"ע.

49. יעוין בזה במאמרנו בגיליון הבא של מעלין בקודש.  
50. והיינו שקבוע לו זמן אינו משום עצם הדבר שהתורה קבעה לו תאריך מסוים לעשותו באותו תאריך, אלא משום שקבוע לו זמן א"כ צריך לעשותו באותו זמן ואי אפשר בזמן אחר, אם כן הוא הדין לעניין חנוכת הבית, צריך לעשותו, ואם היום לא תתקע בחצוצרות אז גם מחר לא תתקע, שאינו תלוי בתאריך מסוים.

ומלשון הרמב"ם הנ"ל, שתלה זאת ב"האמור בתורה"<sup>51</sup>, נראה כצד הראשון, שקביעות הזמן אינה בדווקא, והעיקר הוא שהקורבן מחייב, ולא כצד שקביעות הזמן הוא הקובע לענין שירה. וכן כתב (הל' כלי המקדש ג, ב):

ומתי אומר שירה? על כל עולות הציבור החובה, ועל שלמי עצרת, בעת ניסוך היין; אבל עולות נדבה שמקריבין הציבור לקיץ למזבח, וכן הנסכין הבאין בפני עצמן, אין אומרים עליהן שירה.

הרי שתלה את אמירת השירה בחובה, ולא בקביעות זמן.

וראיה לדבר, שקורבנות החינוך בכלל חובה או קבוע לו זמן, מהשטמ"ק (ערכין יא ע"ב אות ו):

תימה, אי [עולת נדבת ציבור] אינה טעונה שירה, איך מצינו שיר בתודה, דאין תודה באה חובה. ויש לומר, דמשכחת לה בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה. הרי"ז ז"ל בתוס'.

וביאר דבריו הגרי"פ פערלא (על סהמ"צ לרס"ג, עשה נט-ס):

וכונתו ז"ל, דמדכתיב "מזמור לתודה" וגו' (תהלים ק, א), ופירש"י שם: לאמרו על זבחי תודה, עיין שם. וכ"ב ביותר ביאור בסדור רש"י, סי' תי"ז, עיין שם בדבריו. מבואר דאומרים שיר על קרבן תודה וכו'. וזהו שהקשו התוס', איך מצינו שיר בתודה, הרי אין תודה באה חובה. ולזה תירצו, דמשכחת לה תודה הבאה חובה לציבור, בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה, ועלה הוא דכתיב מזמור לתודה, אבל שאר תודות – לא מיבעיא דיחיד, דאפילו חובתו אין טעונה שירה, אלא אפילו דציבור. כיון דאינה באה חובה, י"ל דאינה טעונה שירה וכו'.

אם כן, מבואר שאומרים שירה כשמוסיפים על העיר והעזרות, משום שזה בכלל חובה, וקשה, הרי למסקנת הגמרא שרים דווקא על קורבן שקבוע לו זמן, ולדברינו מיושב, שגם למסקנה, קורבן ששרים עליו הוא קורבן שנחשב חובה, או שזה גם בכלל קבוע לו זמן.

ואולם, המנחת חינוך (מצווה קכ) כתב שלמסקנת הגמרא, העיקר הוא קביעות זמן כפשוטה, ולכן נקט שפר עבודה זרה אינו טעון שירה, והסביר שהספק בנדבת ציבור נובע מכך שהיא באה מתרומת הלשכה, ומה שנקט הרמב"ם עולת ציבור החובה, ולא נקט עולת ציבור שקבוע לה זמן, הוא משום שאין עולת ציבור חובה שזמנה אינו קבוע, שכן פר עבודה זרה אינו נחשב עולת ציבור, שאינו בא מתרומת הלשכה, אלא גובים עבורו כסף מכל ישראל,

51. אלא שלפי מה שכתבנו לא מוכרח שאפשר שלעניין זה "האמור בתורה" ו"עולות הציבור החובה" היינו קבוע לו זמן, שכיון דהוי חובה זהו זמנו, ולפי זה אין סתירה בין ספקו של רבי אבין למסקנה ש"עולותיכם דכולהו ישראל" היינו קבוע לו זמן, ויש לעיין בזה.

ולכן בלאו הכי אינו טעון שירה, שאינו קורבן ציבור. ולדרכו של המנחת חינוך, יש לעיין, מדוע לא נקט הרמב"ם לשון 'קבוע לו זמן', שלשיטתו זה עיקר ההגדרה של הקורבן שעליו שרים.<sup>52</sup> ועוד, הרי מרש"י דלעיל נראה שעולת נדבה אינה נחשבת של כל ישראל, משום שבאה מן השופרות ולא מהשקלים, ואם כן, לפי המנ"ח לא מובן ספק הגמרא בעולת נדבה, שלשיטתו אינה נחשבת לעולת ציבור.<sup>53</sup>

ובביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (עשה קלו-קלז ד"ה ונראה), חלק על המנ"ח, במה שפירש שפר ע"ז הוא לא קורבן ציבור, ונקט שפר ע"ז נחשב לקורבן ציבור, וכן כתב שלא נראה מהגמרא שלמסקנה חזרנו מהספק של רבי אבין, אלא גם בספק של רבי אבין, הספק הוא מצד קבוע לו זמן,<sup>54</sup> והא דנקט רבי אבין עולת חובה, הוא משום שאין עולת חובה שזמנה אינו קבוע, שפר עבודה זרה, אף שנעשה כעולה מ"מ נחשב לחטאת. ובוזה מיישב שם את הרמב"ם. ומ"מ נראה שלמסקנתו העיקר הוא כדברי המנ"ח שמה שקבוע לענין שירה הוא הקבוע לו זמן. וגם עליו יש להקשות, מדוע לא כתב הרמב"ם שההגדרה היא קביעות הזמן, וכן מלשון הגמרא: "עולותיכם דכולהו ישראל קאמר רחמנא", משמע שהחיסרון בעולת נדבה שאינה של כל ישראל, ולא שזמנה אינו קבוע.

מכל מקום, לדבריהם היה נראה לכאורה שלא שייכת שירה על חנוכת הבית – לא מיבעיא לרמב"ם הסבור שחנוכת הבית אינה חובה, אלא אף לרמב"ן הסבור שהיא חובה – שכן לשיטתם, אין שירה אלא על קורבנות שקבוע להם זמן, כפשוטו. ואולם, לעיל הובאה שיטת הנצי"ב, הלומד את השיר על חנוכת הבית מריבוי מיוחד של "ביום שמחתכם", ולא מן הנמנע שהמנחת חינוך והגרי"פ מודים לנצי"ב בלימוד זה, ואם כן, השירה על חנוכת הבית היא דין מיוחד החורג מההגדרה הבסיסית של קורבנות שזמנם קבוע.<sup>55</sup>

---

52. ועוד יש לעיין למנ"ח, שהרי לפי הספק, מיעטנו עולת נדבה דבעינן דכולהו ישראל, אם כן, מדוע הגמ' נצרכת לדרשה דבעינן שקבוע לו זמן, ולא נשארית בזה דבעינן דכולהו ישראל, ואם משום שאלמלא הדרשה של קבוע לו זמן, אימא עולותיכם, "אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה", אם כן למסקנה, כל הטעם הוא רק קביעות לו זמן, ולא היות הקורבן חובה, ומדוע נקט הרמב"ם טעם שאינו נכון. וצ"ע.

53. ואולי כיון שיש גם עולת נדבה הבאה מן המותרות ויש גם הבאה ממותר תרומה (עי' שקלים פ"ד מ"ד), אז סובר המנ"ח שהגמ' מסתפקת דוקא בעולת נדבה הבאה מן הציבור, ומפרש את הספק של הגמ' כמו שכתבנו לעיל האם בעינן דוקא עולת חובה או אף עולת נדבה.

54. ולעיל הבאנו שדן בדברי השטמ"ק שהבאנו לעיל, ותמוה לי, מדוע לא הקשה מצד שאף תודה שמביאים כשמוסיפין על העיר והעזרות אינה קבוע לה זמן.

55. ואף דאמרינן שעולותיכם וזבחי שלמיכם מיירי בקבוע לו זמן, אפשר דהיינו שלעינין מועדיכם וראשי חדשיכם מדובר בעולות ושלמים הקבוע להם זמן, אבל לענין ביום שמחתכם מדובר בלא קבוע לו זמן, והיינו שעולות ושלמים הבאים ביום שמחתכם אינו קבוע להם זמן, ועולות ושלמים הבאים בראשי חדשיכם ובמועדיכם (וה"ה בשאר ימים שיש ריבוי לרבות שאר ימים) קבוע להם זמן, וצ"ע.

### יג. השיר ששרים בחנוכת הבית

מדברי הגר"פ פערלא (עשה נט-ס), נראה שהשיר ששרים בחנוכת הבית, הוא מזמור שיר חנוכת הבית (תהילים ל). וכן כתב רש"י בביאורו למזמור זה בתהילים (ל, א): "שיר חנוכת הבית – שיאמרוהו הלויים בחנוכת הבית בימי שלמה". ואפשר שהוא הדין בבית שייבנה לעתיד לבוא, וכמו שכתב הראב"ע (תהילים שם):

מזמור, חנוכת הבית – יש אומרים שצוה דוד שינגנו המשוררים זה המזמור  
בחנוכת הבית הראשון, ויש אומרים בחנוכת הבית השני או השלישי וכו'.

ויעוין שם עוד, וכעין זה כתב הספורנו. עם זאת, נראה שהיו אומרים עוד דברים, כמו שנאמר על הלויים בחנוכת הבית של שלמה (דהי"ב ז, ו): "להודות לה' כי לעולם חסדו בהלל דויד בידם", נראה שהיו אומרים שירי הודאה והלל, וכן עיין בפסוקים של חזקיה ועזרא שהבאנו לעיל, שהובאו בהם שירים נוספים.

### יד. סיכום

בכל בנייני הבית, עשו קודם לכן חינוך לבית אלא שלא היה הקבלה בצורת החינוך בין הבתים.

**בחנוכת המשכן** נעשו שלשה דברים: 1. שבעת ימי מילואים וכפרה על המזבח. 2. ביום השמיני, הקריבו בו קורבנות מיוחדים לגילוי שכינה. 3. הקרבת הנשיאים לחנוכת המזבח.

**בחנוכת בית ראשון** לא נעשו שבעת ימי מילואים, אלא נחנך בקורבנות וכלי שיר ושירה ותקיעות בחצוצרות, ונראה שזה מקביל ליום השמיני (ולמשך חכמה' הקריבו שלמים למילואים).

**בימי חזקיהו** נעשתה טהרת המקדש, ונחלקו המפרשים: יש מפרשים שנעשה כעין חינוך (המלבי"ם וה'משך חכמה'), ויש מפרשים שלא היה חינוך, שכיוון שהיו בכי ואנחה, לא היה זמן שמחה (הנצי"ב).

**בחנוכת בית שני** – בתחילה בנו המזבח בלי היכל ולא נאמר שנעשה חינוך, אה"כ כשיסדו ההיכל תקעו הכוהנים בחצוצרות והלויים היללו בכל שיר, וכשהסתיימה העבודה עשו חנוך בקורבנות.

**בחנוכת החשמונאים** – לפי ספר החשמונאים היה חינוך בקורבנות וכלי שיר, אבל לפי מגילת תענית, נראה שהחינוך היה בבניית המזבח ותיקון כלי שיר.

**בחנוכת יחזקאל לעתיד לבוא** – לפירוש השני ברד"ק יש הקבלה למשכן, שיש שבעת ימים קודם א' בניסן לכפר על המזבח, אה"כ א' בניסן כנגד היום השמיני שבמשכן, אבל



לרש"י ולפירוש הראשון ברד"ק לא היו שבעת ימים קודם א' בניסן, אלא הז' ימים מתחילים מא' בניסן.

הראשונים נחלקו במעמדו ההלכתי של החינוך: לפי הרמב"ן זו מצווה מהתורה, ולפי הרמב"ם אין מצוות חינוך מהתורה, והמחנכים עשו זאת מאליהם, או כהוראת שעה.

עוד דנו ביחס בין חינוך המזבח בקורבן התמיד לחינוך בשאר קורבנות, והבאנו אפשרות שהחינוך בתמיד אמור רק בחנוכה של המזבח לבדו, אבל כשחונכים את כל הבית, נצרך חינוך בקורבנות מיוחדים לחינוך.

האחרונים נחלקו בשאלה האם נדרש חינוך בכל מזבח שנבנה מחדש (פנים יפות, ערוה"ש), או דווקא במזבח בחורבן הארץ ונבנה (חזו"א).

עוד נחלקו בשאלה האם אין להקריב שום קורבן עד שיחנך בתמיד של שחר (מנחת שלמה), או שניתן להקריב שאר קורבנות, וחינוך בתמיד של שחר בא לאפוקי תמיד של בין הערביים (מקדש דוד).

עוד נחלקו בשאלה האם החינוך בתמיד של שחר מעכב ופוסל קורבנות אחרים שהוקרבו בלעדיו, או שהחינוך לא נאמר אלא לכתחילה, ובדיעבד הקורבנות כשרים.

ולגבי חינוך הבית והמזבח האם מעכב אפשר שתלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם יש מצוה לחנוך. ומכל מקום, לעניין החינוך העתידי שנאמר ביחזקאל – נראה שוודאי מעכב.

לדעת הנצי"ב וה'משך חכמה', יש בזמן החינוך מצוות שירה ותקיעה בחצוצרות. כפי המבואר, ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת האם יש מצווה לחנוך: אם יש מצווה לחנוך – יש מצווה לתקוע ולשיר, ואם אין מצווה לחנוך – ממילא גם אין מצווה לתקוע ולשיר, ואעפ"כ היו תוקעים ושרים בזמן החינוך בתור רשות ושמחה.



## נטילת לולב בשבת ביו"ט ראשון כזכר למקדש

א. מבוא – תקנת ריב"ז ליטול לולב בגבולין כל שבעה

ב. שיטת הבבלי

1. הסתירה בין סוגיות הבבלי

2. איסור נטילת לולב בשבת – מחשש לטלטול

3. הוראת בני א"י לבני בבל שלא לסמוך על בקיאותם בקביעת המועדות

ג. שיטת הירושלמי

1. איסור נטילת לולב בשבת חוה"מ (בלבד) – מגזרת הכתוב

2. מדוע לא חשש הירושלמי לטלטול הלולב בשבת

3. ביטוי לשיטת הירושלמי בסוגיית חישובי מולדות

4. עדויות להשתמרות מנהג ארץ ישראל לאחר חתימת הירושלמי

ד. נימוקים לבכר את 'סוגיית לולב' על פני 'סוגיית ערבה'

1. מנהג ערבה לעומת חובת לולב

2. 'סוגיית ערבה' – סוגיה שלא בדוכתיה

ה. סיבת הגזירה על בני א"י על פי 'סוגיית ערבה', וקשייה

1. רש"י: 'שלא לעשות ישראל אגודות אגודות'

2. ר"ן: אין לסמוך על בקיאות בחשבון העיבור, שמא ישתכח

3. המאירי: מעולם לא תיקן ריב"ז ליטול לולב בשבת

4. רמב"ם: חובה לקיים שויון בקיום המצוות

ו. 'סוגיית ערבה': סוגיה הלכתית או דברי שקלא וטריא?

ז. מדוע הורה הרמב"ם לבני א"י לנהוג כמנהג בני חו"ל?

1. מצב יהודי א"י בתקופת הרמב"ם

2. קיום יום טוב שני של גלויות בא"י בתקופת הרמב"ם

3. 'משחרב בית המקדש' – שם כללי לתקופת הגלות

4. אימתי והיכן ראוי להחזיר עטרה ליושנה

ח. החזרת עטרה ליושנה במציאות החדשה שבשיבת ציון

1. רוב ישראל בארצם

2. הכול בקיאים בקביעת המועדות

3. תקנת עירוב בערי ישראל

ט. האם צריך בית דין כדי להחזיר את מנהג ארץ ישראל?

י. כללו של דבר

## א. מבוא – תקנת ריב"ז ליטול לולב בגבולין כל שבעה

משחרב בית המקדש השני תיקן רבן יוחנן בן זכאי תקנות כ'זכר למקדש'. תקנות אלו נתקנו מתוך אמונה עזה כי, "מהרה ייבנה המקדש!" כמו כן מכוח תוכחת הנביא ירמיה (ל, יז): "ציון היא – דורש אין לה!" ולמדו חז"ל מכאן שחובה לדרוש לציון ולעשות הכנה ממשית לבניין המקדש.

אחת התקנות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי נוגעת לחג הסוכות, והיא: ליטול לולב כבזמן הבית בכל שבעת ימי החג, וזאת כדי להכין את הלבבות לבניין הבית. כמו כן, לבל תישכח תורת המקדש, הלכותיו והנהגותיו, וכדי שכאשר ייבנו ישראל את המקדש יחזירו את ההלכות כשהיו.

המיוחד בתקנת נטילת לולב, שיש לקיים אותה ביום טוב ראשון של סוכות גם אם יחול יום טוב בשבת, וזאת, למרות החשש שמא יטלטל אדם לולב ברשות הרבים.

זה תוכן המשנה בסוכה (ג, יב) האומרת: "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש".

בעניין זה מצינו סוגיות בתלמוד הבבלי והירושלמי; יש מקורות בדברי חז"ל שמהם מוכח כי תקנת ריב"ז נשמרה במהלך הדורות, והיא שרירה וקיימת בזמן הזה ליטול לולב אפילו בשבת. לעומתם יש מקורות שנראה מהם שתקנת ריב"ז בטלה, ובכך נעסוק להלן.<sup>1</sup>

## ב. שיטת הבבלי

### 1. הסתירה בין סוגיות הבבלי

נטילת לולב בשבת בזמן הזה, תלויה בבירור הפשט בסוגיה בגמרא מסכת סוכה. למעשה מדובר בשתי סוגיות החלוקות ביניהן. סוגיה אחת עוסקת בנטילת לולב בשבת (סוכה מב ע"ב – מג ע"א; "לולב שבעה כיצד") ולדעת בעל הסוגיה שם, מצוה ליטול לולב בשבת בארץ ישראל ובכל מקום בו יודעים שקידשו את החודש.

לעומת זאת קיימת סוגיה שנייה (מג ע"ב – מד ע"א; "ערבה שבעה כיצד") העוסקת בנטילת ערבה בשבת, שם נזכר עניין הלולב בדרך אגב – אגב הדיון במנהג חביטת ערבה רצה בעל הסוגיה להסיק מסקנה גם לעניין לולב. ומאחר שאין מקיימים את מנהג ערבה בבבל בשבת, כי אין יודעים את זמן קידוש החודש, לכן לא יקיימו גם את מצות לולב. ומוסיף בעל הסוגיה מדעתו, שכשם שאין נוטלים לולב בבבל כן לא יטלו בארץ ישראל.

1. [הערת מערכת: ראו גם מאמרו של הרב פרופ' יואל אליצור בתחומין כט עמ' 418 בעניין זה, ובתגובות הרבנים שם מעמ' 421].

## נטילת לולב בשבת ביו"ט ראשון כזכר למקדש

פרשנים ראשונים ואחרונים התקשו בהסבר סוגיה זו. עם זאת, מצאו בה סימוכין מדוע יש להימנע בזמן הגלות מלקיים בשבת את מצות לולב כתקנת ריב"ז.

בדורות האחרונים נפל דבר. עם שיבת עם ישראל לארצו כבעבר, כמו כן זמן קידוש החודש ידוע בכל קהילות ישראל, כמו כן קיים תיקון עירוב במרבית קהילות ישראל בעיר ובכפר. במציאות זו ראוי לדון בחידוש מצות לולב שהיא מצות היום, כתקנת ריב"ז.

### 2. איסור נטילת לולב בשבת – מחשש לטלטול

ב'סוגיית לולב' נקבעה הלכה: בארץ ישראל יודעים את זמן חג הסוכות – לפיכך נוטלים לולב אפילו בשבת. וזו לשון הגמרא (סוכה מב ע"ב):

אמאי? טלטול בעלמא הוא, ולידחי שבת! – אמר רבה: גזרה שמה יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. – אי הכי, יום ראשון נמי! – ... ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין – לא גזרו בהו רבנן... – אי הכי, האינדנא נמי! – אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. – אינהו דידיעי בקיבועא דירחא – לידחו! – אין הכי נמי; דתנן חדא: ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן להר הבית, ותנן אידך: לבית הכנסת. שמע מינה: כאן – בזמן שבית המקדש קיים, כאן – בזמן שאין בית המקדש קיים, שמע מינה.<sup>2</sup>

לפי סוגיה זו, הולכת הלולב מערב שבת אל בית הכנסת שבעיר נותנת מענה לחשש הטלטול, בדיוק כפי שהיה בזמן המקדש. הגמרא מנמקת את ההיתר לסמוך על ההולכה למקדש מבעוד יום, או לבית הכנסת, בכך שביום הראשון המצווה נוהגת מדאורייתא.<sup>3</sup>

### 3. הוראת בני א"י לבני בבל שלא לסמוך על בקיאותם בקביעת המועדות

מעיון בסוגיה במסכת ביצה (ד ע"ב) מתברר, שנושא נטילת לולב נדון בבית מדרשו של רבה בעקבות הוראה שקיבל מבית דינו של רבי יוסי בארץ ישראל. כך עולה מדברי הגמרא במסכת ביצה, שם נשאלה שאלה בבבל:

---

2. חתימת סוגיה במילים "שמע מינה... שמע מינה", היא לשון המורה על פסק הלכה חד משמעי, ללא כל ספק. וראה ב'כללי הגמרא לרדב"ז' (אות יח) שכתב: "כל מקום שאומר: 'שמע מינה' – כך וכך – שמע מינה' – עליו אין לדבר...". כעין זה מובא בכללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי (אות שצא) בשם 'עליות דרבנו יונה': "היכא דאיתמר 'שמע מינה' תרי זימני... כך הלכה".

3. זאת בניגוד לתקיעת שופר בר"ה שחל שבת, שלא התירו בגבולין גם כאשר החיוב מדאורייתא, ולא סמכו על הולכה לבית הכנסת מבעוד יום, משום שבתקיעת שופר אין הכול בקיאים ולכן חששו שמה יוליך את השופר ברה"ר על מנת להתלמד. לעומת זאת בנטילת לולב "מדאגביה נפק ביה!" (סוכה מב ע"א) ואין צורך להתלמד בה. וראה סמ"ג (עשין סי' מד): "בשופר שהיא חכמה צריך יותר טורח ללמוד הלכותיו, לכך חשו לגזירה דרבה בגבולין".

השתא דידעינן בקביעא דירחא [=כיון שאנו קובעים אותו על פי החשבון] מאי טעמא  
עבדינן תרי יומי?... משום דשלחו מתם [=מארץ ישראל]: 'הזהרו במנהג אבותיכם  
בידיכם!', זמנין דגזרו שמדא [=ולא יידעו האם החודש הקודם עובר] ואתי לאקלקולי.

הוראה זו נשלחה מבית מדרשו של רבי יוסי בארץ ישראל. כך מוכח מדברי הירושלמי  
עירובין פ"ג ה"ט: "רבי אבהו אזל לאלכסנדריאה ואטעינן לולבין בשובתא". [=רבי אבהו  
הפליג מקיסריה עירו לאלכסנדריא, וכיון שידע את קביעת החודש בארץ ישראל, הורה להם  
שחובתם ליטול לולב בשבת]. המעשה נדון בבית מדרשו של רבי יוסי בארץ ישראל, ושם  
שאלו: "מי יכול להון רבי אבהו בכל שתא?!" [=האם רבי אבהו יכול להגיע לשם כל שנה?!]  
וכיון שלא יוכל לבוא יש חשש שיטלו לולב בשבת כשספק אם היום יום טוב. לפיכך הורה  
רבי יוסי ושלח להם: "אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות – אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי  
נפש!" כלומר, אמנם שלחנו לכם את לוח השנה על פי החשבון, עם זאת המשיכו לשמור  
שני ימים ואל תטלו לולב בשבת.

מכתב בלשון זו נשלח גם לבבל, כמובא בביצה לעיל: "הזהרו במנהג אבותיכם", כן  
שלחו לבבל את סדרי המועדות כמו שנשלחו לאלכסנדריא. כך מוכח מלשון האיגרת, וכך  
גם עולה מתשובת רב האי גאון ראש ישיבת פומבדיתא (בשנת אלף בערך למניינם) אשר  
תשובתו מופיעה באוצר הגאונים (ראש השנה כא עמ' מב).

וכבר שאלה האומה את החכמים אחרי שנפסק שינוי העיבור כבי"ד הגדול,  
ואמרו: 'האידינא דידעינן בקביעא דירחא מה טעמא עבדינן תרי יומי?' והיתה  
תשובה: 'אל תשנו מנהג אבותיכם'."

אכן למרות שרבה קיבל את הוראת רבי יוסי בארץ ישראל להנהיג שני ימים טובים ולא  
ליטול לולב, עם זאת קבע בבית מדרשו, שבני ארץ ישראל היודעים את התאריך ועושים  
יום טוב אחד יטלו לולב בשבת.<sup>4</sup>

4. יש להוסיף בעניין זה, שבהמשך 'סוגיית לולב' נדונה בגמרא 'סוגיית ערבה', שם נזכרים תלמידי  
חכמים שנשלחו מארץ ישראל לבבל, והם בר אדא ו"רבין וכל נחותי" (ה"נחותי" הם החכמים היורדים  
מארץ ישראל להעביר שמועות והלכות לישיבות בבבל, ובחזרתם ארצה מביאים עמם הלכות  
שנתחדשו בבבל). מסתבר שחכמי ארץ ישראל ה"נחותי", הם שהביאו את המכתב מארץ ישראל,  
ובאמצעותם נודע בישיבת פומבדיתא, שבארץ ישראל נוטלים לולב בשבת. למשמע דבריהם קבע  
רבה הלכה, שבארץ ישראל נוטלים בשבת. והוסיף רביה מן המשנה, שהחשש מטלטול בטל, כיון  
שתיקנו חכמים להביא את הלולים בערב שבת לבית הכנסת כדי ליטול את הלולב בשבת

## ג. שיטת הירושלמי

### 1. איסור נטילת לולב בשבת חוה"מ (בלבד) – מגזרת הכתוב

כאמור, לשיטת הבבלי, יסוד האיסור ליטול לולב בשבת הוא מחשש טלטול ומגזירת חכמים. משום כך נדרש הבבלי לבאר את המשנה "לולב שבעה כיצד? – יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת – לולב שבעה, ושאר כל הימים ששה" – שמשמע שאף במקדש אין נוטלים לולב בשבת חוה"מ – מסברה: "ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין – לא גזרו בהו רבנן, הנך דליתנהו מן התורה בגבולין – גזרו בהו רבנן".

בהמשך מביא הבבלי ראייה לכך שביום הראשון החובה בגבולין היא מן התורה, מדברי הספרא (ויקרא כג, מ):

דאיתיה מן התורה בגבולין מנא לן? דתניא: "ולקחתם... לכם... ביום" – ואפילו בשבת. 'ראשון' – אפילו בגבולין. 'הראשון' – מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד".

הבבלי מתעלם לכאורה מסיום דברי הספרא: 'ביום הראשון' – אין דוחים את השבת "אלא על יום טוב הראשון בלבד" ואינו רואה בזה דרשה בפני עצמה, שהרי לאור האמור לעיל מקור החילוק בספרא – אימתי ראו לגזור ואימתי לא.

אולם מפשט לשון הדרשה עולה שהלימוד מן הפסוק הוא כפול: א. חובה ליטול לולב ביום טוב אפילו בשבת. ב. דרשה זו עצמה באה לאסור ליטול לולב בשבת חול המועד.

כך עולה במפורש מלשון התלמוד הירושלמי (סוכה פ"ג הי"א):

חברייא בעון קומי ר' יונה: היך מה דאת אמר (ויקרא כג, ח) "והקרבתם אשה לה' שבעת ימים". אין שבעה בלא שבת. ודכוותה "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". אין שבעה בלא שבת! אמר לון שנייא הוא דכתיב (שם פס' מ) "ולקחתם לכם ביום הראשון", חלק הראשון מהן. מעתה במקדש ידחה בגבולין לא ידחה. אמר רבי יונה: אילו הוה כתיב "ולקחתם לפני ה' אלהיכם הייתי אומר כאן מיצט ובמקום אחר ריבה. אלא "ולקחתם לכם" – מכל מקום; "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" – בירושלם.

נמצא, שהירושלמי לומד את דין הנטילה בשבת, שאין נוטלים בחול המועד מפסוק. בניגוד לדעת הבבלי, שמצות לולב בטיילה בשבת חול המועד מכוח 'גזירה דרבה'.

דרשה זו ב'ספרא' מובאת כלשונה במדרשי ארץ ישראל, כגון, בויקרא רבה (אמור ל, ח) שם יש חזרה מדויקת של לשון הספרא: "ביום הראשון... 'ביום' – ואפילו בשבת! 'ביום הראשון' – אינו דוחה את השבת אלא יום הראשון בלבד". מדרש זה נתחבר כמאתיים שנה אחרי האמורא רבה שחי בבבל, ואינו מזכיר דבר וחצי דבר בעניין 'גזירה דרבה', האוסרת ליטול לולב בשבת מחשש טלטול.

כן מובאת דרשה זו בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כז – 'ולקחתם'): "ביום הראשון, ואפילו בשבת. ביום הראשון, אין דוחין את השבת אלא על יום טוב הראשון של חג בלבד". וכן ב'מדרש הגדול' (ויקרא כג, מ): "ביום – אפלו בשבת! 'ראשון' ואפלו בגבולין. 'הראשון'. מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד".

מדרש רבה והפסיקתא הם מדרשים מאוחרים ושניהם נתחברו כחמש מאות שנה אחר החורבן, ונטילת לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת נזכרת שם כדבר פשוט שאין עליו עוררין, ואין בהם כל אזכור לחילוק בעניין זה בין בני ארץ ישראל לבני חו"ל.<sup>5</sup>

## 2. מדוע לא חשש הירושלמי לטלטול הלולב בשבת

בהמשך הסוגיה הנ"ל מבאר הירושלמי מדוע לא חוששים לטלטול הלולב בשבת. זה לשון המשנה:

רבי יוסי אומר: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, שכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור, מפני שהוציאו ברשות.

הירושלמי דן בשאלה: מה טעמו של רבי יוסי במשנה, ומדוע יהיה פטור מחטאת?

חברייא אמרין: דברי ר' יוסה שמצות עשה דוחה למצוה בלא תעשה. אמר לון ר' יוסי לא מן הדא, אלא מן הדא: דאמר ר' אילא ותניי תמן – "כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו. נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו. לשאת את כפיו ולקרוא בתורה נותנו לחבריו. הניחו בארץ אסור לטלטלו.

כלומר, חכמי בית המדרש סברו תחילה שרבי יוסי שבמשנה פטר מחטאת מכוח הכלל: "עשה דוחה לא תעשה" – שמצות עשה של לולב דוחה ומבטלת לגמרי את איסור לא תעשה של טלטול בשבת. אולם רבי יוסי האמורא דוחה את דבריהם: "לא מן הדא!" אלא שכל עוד הוא עסוק במצווה ולא הניחה מידו הרי היא נמשכת. ומביא ראיה מברייתא: "כך

5. ראוי להעיר כי יש מפרשני הירושלמי שרצו ליצור התאמה בין הבבלי לירושלמי, ולומר, שבארץ ישראל נהגו כבני בבל מכוח 'גזירה דרבה', שלא ליטול לולב בשבת מחשש טלטול, אולם כאמור לעיל הדבר סותר את האמור במפורש בירושלמי.

הדבר מוכח מדברי רבי יוחנן האומר לרבי חייה בר בא הבבלי (ירושלמי סוכה פ"ד ה"א): "תריין מילין סלקון בידיכון: מפשיטותא דתעניתא וערובתא דיומא שביעייתא" [=שני מנהגים עלו על ידכם, בני בבל, והשתרשו בא"י (כזכר למקדש): המנהג להשתחוות בתענית ציבור בפישוט ידים ורגלים, ונטילת ערבה ב'הושענא רבה']. רבי יוחנן מנה שני מנהגים בלבד שהגיעו מבבל ובני ארץ ישראל קיבלו עליהם, ואילו על 'גזירה דרבה' לא ידע ולא שמע מאומה, ובודאי שלא נהגה בארץ ישראל למעשה. לאמיתו של דבר רבה חי בבבל בדור שאחרי רבי יוחנן, נמצא, שמסיבה זו לא שמע רבי יוחנן על 'גזירה דרבה'. איך שלא יהיה, האמוראים בירושלמי נהגו ליטול לולב מכוח פסוק המחייב ליטול לולב בשבת יום טוב, ומכוח אותו פסוק נמנעו מליטול לולב בשבת חול המועד.



## נטילת לולב בשבת ביו"ט ראשון כזכר למקדש

היה המנהג בירושלים: אדם הולך לבית הכנסת – ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו" וכו'. ולכן פטרה התורה את האיש מחטאת, שהרי עשה זאת מתוך טירדת המצוה.

ומכיוון שגם אם ישכח ויטלטל הרי הוא פטור מחטאת, לא ראו חכמים לגזור ולעקור את המצווה לגמרי מחשש שמא יטלטל.

### 3. ביטוי לשיטת הירושלמי בסוגיית הישובי מולדות

בסוגייה נוספת בירושלמי מתברר מנהג ארץ ישראל ליטול לולב ביו"ט שחל בשבת. בירושלמי (סוכה פ"ד ה"א) נאמר:

רבי סימון מפקד לאילין דמחשבין: יהבון דעתכון, דלא תעבדין לא תקיעתה בשבת ולא ערבתא בשבתא. ואין אדחקון – עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא.

רבי סימון הנחה את מחשבי המולדות (בתקופה שבה פסקו לקדש את החודש על פי הראייה) לדאוג שר"ה והושענא רבה לא יחולו בשבת, אך בשעת הדחק התיר להם לקבוע את ר"ה בשבת, אך לא את הושענא רבה. טעם ההבדל הוא משום שתקיעת שופר אינה נדחית לגמרי בשבת, כתקנת ריב"ז שבפני בית דין תוקעים גם בשבת, משא"כ מצוות ערבה שהשבת דוחה אותה לגמרי.

ומכיוון שיו"ט ראשון של סוכות חל באותו יום שבו חל ר"ה, מוכח שאף מצוות לולב אינה נדחית לגמרי מפני השבת, כמנהג בני ארץ ישראל המוזכר לעיל, שאם לא כן היה להם לחוש לביטולה כשם שחשו לביטול מצוות ערבה.

### 4. עדויות להשתמרות מנהג ארץ ישראל לאחר חתימת הירושלמי

כאמור לעיל, דרשת הירושלמי מוזכרת גם בפסיקתא דרב כהנא, שמחברו נמנה בין אחרוני האמוראים בארץ ישראל.

**רבי אלעזר הקליר**, הפייטן אשר פעל בארץ ישראל במאה השישית והשביעית למניינם, הביא בפיוטיו בתמציתיות את דרשת חז"ל בעניין היום הראשון שחל בשבת שנוטלים לולב, לעומת שבת חול המועד שאין נוטלים, ומלשון הפיוט פשוט שבזמנו נטלו לולב בארץ ישראל בשבת. זו לשונו בפיוט של שבת:

בכך יעמסו בו בעונג – בלקח מוסר / אגד נטועים – אגוד ומאוסר / יום ראשון דוחים – לשאת ולהלל / שאר ימים אם נגע – יחשב בשבת חילל.

פירוש הדברים: "בכך יעמסו [ייטלו את הלולב] בו ב'עונג' [בשבת] – בלקח מוסר [ככתוב: 'ולקחתם'], ויחד עמו יקחו מוסר, [כלשון משלי (א, ג): 'לקחת מוסר השכל']". והמוסר

עניינו, שישראל<sup>6</sup> צריכים להיות "אגודים" יחד,<sup>7</sup> ו"אסורים" רומז גם לפסוק "איסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח".<sup>8</sup>

כאן הוסיף את ההלכה: "יום ראשון" [של חג] דוחים [את השבת בלולב כדי] "לשאת ולהלל" בתפילה. "שאר ימים אם נגע [בשבת בלולב] – ייחשב בשבת חילל". ברור מדבריו, שבזמנו נטלו לולב בשבת, שאם לא כן היה צריך לומר בלשון עבר: "יום ראשון היו דוחים [שבת] לשאת ולהלל".

מקור חשוב נוסף הוא 'ספר החילוקים' (מהמאה השמינית למנינים), שם מובאות הלכות וכן מנהגים שבהם נבדלים בני ארץ ישראל מבני בבל. בעניין נטילת לולב נאמר שם:

אנשי מזרח [בבל] אינם טוענים לולב בשבת אבל נוטלים הדס.<sup>9</sup> ובני ארץ ישראל טוענים לולב והדס ביום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת, שנאמר: "ולקחתם לכם ביום הראשון" – אפילו בשבת!

הווי אומר, שהמצוה התקיימה בארץ ישראל משך כשמונה מאות שנה לפחות.

במחקר של פרופ' יואל אליצור ב'תחומין' מובאת דעת רבי אברהם בן משה ממוניאטו שבצרפת, שהיה מתלמידי רבנו ברוך בעל 'ספר החכמה', שפעל במאה הארבע עשרה למנינים, הכותב: "ראינו לרבתינו שביום טוב של חג שאירע בשבת, שהן מטלטלין לולב ומברכין עליו".

#### ד. נימוקים לבכר את 'סוגיית לולב' על פני 'סוגיית ערבה'

##### 1. מנהג ערבה לעומת חובת לולב

בגמר/א (סוכה מד ע"ב) נקבע, על פי המעשה בר' אלעזר בר צדוק, שאין מברכים על חביטת ערבה, משום ש"מנהגא הוא". רבינו יהונתן מלוניל מרחיב בהסברת המנהג: "כלומר, מנהג נביאים וחסידים שהחמירו על עצמן ולא לכל ישראל! וכיון שכן הוא, אין ראוי לברך עליה". וכן כתבו התוספות ושאר הראשונים (סוכה מד ע"ב): "מנהג בעלמא שהנהיגו העם". עוד מבואר בריטב"א שם, שהנביאים נהגו לקיים מצות ערבה בגבולין כמנהג לעצמם על

6. המילה נטועים רומזת למשמעות כפולה: ארבעת המינים הם גידולי קרקע, ואף ישראל מכונים נטיעה ככתוב: "חביאמו ותיטעמו בהר נחלתך", כמו כן (ירמיהו ב, כא): "ואנכי נטעתך שורק", וכן (עמוס ט, טו): "ונטעתים על אדמתם", והרי הם דומים לארבעת המינים הנטועים בארץ.  
7. כמדרש חז"ל אודות הלולב (ראה להלן) ש"יבואו אלו ויכפרו על אלו", יבואו הלולב והאתרוג ויכפרו על הערבה.  
8. קרנות המזבח – רמז לכפרה, כחטאת שדמה טעון מתנות על קרנות המזבח.  
9. אולי להריח אותו.

## נטילת לולב בשבת ביו"ט ראשון כזכר למקדש

דרך החסידות, וכשראו העם את מנהגם הלכו בעקבותיהם, ובלשונו: "מנהג נביאים": פירוש, שלא יסדו ולא תקנו בזה כלום! אלא שנהגו כן [לעצמם] ונהגו העם כמותם מאליהן".

הערה זו חשובה, שכן, לכאורה אין להקיש לולב לערבה, ולקבוע הלכה מן העובדה שאין נוטלים ערבה בשבת – לעניין נטילת לולב בשבת. שכן כאמור, חביטת ערבה אינה אלא מנהג חסידות שהנהיג העם, ואין ללמוד ממנהג חסידות למצות נטילת לולב בשבת, שהיא מצווה דאורייתא.

### 2. 'סוגיית ערבה' – סוגיה שלא בדוכתיה

עיקר תוכן 'סוגיית ערבה' הוא הדיון בשאלה, כיצד נהגו במקדש עם ענפי הערבה; האם נוטלים אותם ביד, או זוקפים אותם ליד המזבח, או שמא עושים גם זקיפה וגם נטילה? כמו כן דנה הגמרא בשאלה מה מקור המנהג ליטול ערבה מחוץ למקדש, והאם מנהג זה נהוג גם בשבת? לעומת זאת, עניין נטילת לולב שנדון ב'סוגיית לולב' עלה ב'סוגיית ערבה' אגב אורחא, וזאת אחר שכבר נקבעה הלכה בסוגיה קודמת.

לדיון הלכתי כגון זה המתקיים לעומקו בסוגיה עד המסקנה ההלכתית, יש הגדרה בלשון הפוסקים: "סוגיית בדוכתיה", ומסקנתה מחייבת להלכה.

ראה מה שכתב מהר"י קונפנטון ב'דרכי התלמוד' (פרק ה): "דרך התנא הוא, כשמדבר באיזה דין אגב אורחיה, ואין שם עיקר הדין ומקומו, שאינו חושש לפרש שם כל פרטיו וסיגנוניו, הואיל ואין שם מקומו. ולכן אין לו לדקדק וללמוד פרטי הדין כאילו הוא מקום עיקרו".

כן ראה יד מלאכי (כללי הפוסקים כלל יג) הכותב: "אין להוציא דין ממאי דאיתמר בגמרא דרך אגב ואינו מקומו של אותו הענין, דכיון דלאו דוכתא דהאי דינא לא דקו בה שפיר".

עוד כתב שם: "כן כותב הרמב"ן במלחמותיו ריש פרק הניזקין (גיטין כה ע"ב בדפי הרי"ף) שדרך התלמוד בכל מקום, שאינו חש לפרש דברים שלא במקום עיקרו. וכן כתב הרדב"ז ח"ב קובץ ג' נג: דסוגיה שלא בדוכתיה לא חיישינן לה, דלא דקו כולי האי, עיי"ש. כן נמצא בבעל המאור... "לענין הלכה למעשה, נקיט ההוא לישנא דאיתמר בדוכתיה, ואתוקם בבוכנתיה (ונתברר במקומו הנכון) ושבקה לההוא דלא איתמר בדוכתיה ואגב גררא הוא דאתיה".

וכן כתב המאירי (ביצה לב ע"ב): "ראוי לפסוק כסוגיה זו שנשנית במקומה. וכל שאתה מוצא מחלוקת בין שתי שמועות, אתה דוחה אותה שנשנית שלא במקומה מפני אותה שנשנית במקומה כמו שפירשנו בהרבה מקומות".

נמצא, שיש לפנינו מחלוקת ברורה בין שתי סוגיות; 'סוגיית לולב' קובעת להלכה ולמעשה, שבני ארץ ישראל נוטלים לולב בשבת, לעומתה 'סוגיית ערבה' טוענת שבני ארץ ישראל צריכים להגרר אחרי בני בבל, ולבטל את קיום המצוה בשבת.

למרות המחלוקת הברורה לעין בין שתי הסוגיות, יש מן הפרשנים הראשונים שהסבירו, ש'סוגיית ערבה' היא הקובעת להלכה, ומבטלת את המסקנה ההלכתית ב'סוגיית לולב' שם נקבע שבני ארץ ישראל נוטלים לולב בשבת, ולא נתברר מדוע.

### ה. סיבת הגזירה על בני א"י על פי 'סוגיית ערבה', וקשייה

כאמור, בעל 'סוגיית ערבה' סבור שמאחר שבני בבל אינם נוטלים לולב בשבת – מן הראוי שגם אנשי ארץ ישראל החייבים בלולב מן התורה גם הם לא יטלו לולב בשבת. בלשון הגמרא: "לדידהו [לבני ארץ ישראל] נמי לא דחי!". בעל הסוגיה לא גילה את טעמו מדוע בני ארץ ישראל לא יטלו לולב בשבת, ונתחבטו הראשונים בביאור דבריו.

#### 1. רש"י: 'שלא לעשות ישראל אגודות אגודות'

רש"י ב'סוגיית ערבה' מציע הסבר, וכתב מסברא: "שלא לעשות ישראל אגודות אגודות", ונראה כשתי תורות". כלומר, אם בני ארץ ישראל יטלו לולב בשבת, בשעה שבני בבל אינם נוטלים, יראה הדבר כ"אגודות אגודות".

וכבר תמהו ראשונים ואחרונים על כך, שהרי הגמרא (יבמות יד ע"א) הגבילה איסור זה לשני בתי דינים בעיר אחת,<sup>10</sup> וק"ו שאין איסור בשתי ארצות שונות!

מה עוד, שאין בעניין זה מחלוקת כלל בין בתי דינים. בנטילת לולב, אין חולק, שמצות התורה היא ליטול לולב בשבת, ואף בני בבל היו שמחים לנהוג כבני ארץ ישראל, אלא שאינם בקיאים בתאריך קידוש החודש לכן משום ספיקא דיומא מנועים הם מליטול לולב. ומה עניין "אגודות אגודות" לכאן?<sup>11</sup>

#### 2. ר"ן: אין לסמוך על בקיאות בחשבון העיבור, שמא ישתכח

רבנו ניסים בפירושו על הרי"ף (סוכה כא ע"ב מדה"ר) ראה את הדוחק בדברי רש"י לפיכך ניסה לתת טעם אחר להסביר את דעת בעל 'סוגיית ערבה' ופירושו בנוי על שני חידושים:

**חידוש אחד:** רבנו ניסים מביא את דברי רבי סימון שהובאו לעיל מן הירושלמי (סוכה פ"ד ה"א) שכבר בתקופתו התחילו לקדש חודשים על פי החשבון ולא על פי עדות ראייה. לר"ן הסבר שונה לתוכן דברי רבי סימון על אודות מנהגם של בני ארץ ישראל. ובלשונו: "פירוש:

10. לדוגמה, ראה חולין (קטז ע"א) ש"במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב".

11. וראה ריטב"א (יבמות יד ע"א) שהביא דוגמה לכך שאין חשש אגודות אגודות בדבר שהכול מודים בו מעיקר הדין שהלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד.

היה קשה להם שיבוא יום ערבה בשבת ולא תדחה אותן, דהא בעינן דתדחה כדי לפרסמה שהיא מן התורה... ולפיכך אף לאחר חורבן שאינה אלא זכר למקדש, היתה חמורה להן [ערבה] מן השופר והלולב, והיו רוצין שלא תבטל [הערבה] לעולם".

חידוש זה תמוה משתי סיבות:

**האחת:** מה שכתב הר"ן "דהא בעינן דתדחה כדי לפרסמה שהיא מן התורה", תמוה, שהרי בגמרא נאמר במפורש שחיבוט ערבה אינו אלא מנהג, כדלעיל.

**השנייה:** הדבר אינו מתיישב עם המציאות. שהרי באותה תקופה עצמה שלדעת הר"ן ביטלו מצות שופר ולולב בארץ ישראל, התרחשה העובדה (המתוארת בירושלמי עירובין) שרבי יוסי שלח הודעה מארץ ישראל לקהילת אלכסנדריא, שלא יטלו לולב כמנהג ארץ ישראל. זאת, למרות שרבי אבהו הודיע להם את זמן קידוש החודש וחייב אותם ליטול לולב כבארץ ישראל! רבי יוסי כותב להם: "אל תשנו ממנהג אבותיכם!" למרות שאנו בארץ ישראל מקיימים מצות לולב כמנהגנו!

**חידוש שני:** לדעת רבנו ניסים חשבון החודשים היה קיים אחר החורבן לא רק בארץ ישראל אלא גם בבבל, ולמרות שבבבל ידעו את זמן קידוש החודש, עשו שני ימים טובים שמא יחזור הדבר לקלוקלו. וכתב, שמה שאמרו בגמרא: "דלא ידעינן [בבבל] בקבועא דירחא", פירושו: "דאף על גב דידעינן בקבועא דירחא יש לנו לעשות עצמינו כאילו לא ידעינן", "דזימנין גזרו גזירה ואתי לאיקלוקולי".

ויש לתמוה על דבריו, מדוע לדעת בעל 'סוגיית ערבה' סברו בני בבל שיש שבני ארץ ישראל צריכים לנהוג כמותם לעניין לולב בשבת, והרי ברור שלעניין יו"ט שני של גלויות מנהג בני ארץ ישראל הבקיאיים בקביעת החודש נשאר כדן תורה, ומדוע שלא ינהגו כדן תורה גם לעניין לולב?

### 3. המאירי: מעולם לא תיקן ריב"ז ליטול לולב בשבת

לדעת המאירי, בעל 'סוגיית ערבה' סבור שבני ארץ ישראל צריכים לקבל את מנהג בבל, משום שתקנת ריב"ז מלכתחילה הייתה שלולב לא ידחה את השבת, ואפילו חל יו"ט ראשון בשבת. זו לשונו בחידושו למסכת ראש השנה (ל ע"א)<sup>12</sup>:

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה... – רצונו לומר, כשהיה בית המקדש קיים, היה לולב... דוחה שבת באותו היום [ביום הראשון] אף בגבולין... שבזמן המקדש – מקדש וגבולין היו שווים לדחיית שבת ביום ראשון לבד... משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל... זכר למקדש, שלא היתה תקנתו לדחות שבת כלל! אפילו ביום ראשון!

12. המאירי חוזר על הסבר זה בחידושו לסוכה מא ע"א.

דברי המאירי תמוהים מכמה סיבות:

**האחת:** הדבר עומד בסתירה לעובדות. שהרי בארץ ישראל קיימו את תקנת ריב"ז מאות שנים גם בשבת – כמבואר בירושלמי לעיל.

**השנייה:** ב'סוגיית ערבה' (מד ע"ב) **תקנת ריב"ז לא נזכרה כלל**, וההסבר שהציע אינו נזכר שם! וברור שתקן שבעה ימים כבמקדש – כולל שבת! הדיון מתמקד בשאלה, האם בני ארץ ישראל מקיימים את המצוה, או שהם נמשכים אחרי בני בבל ומבטלים אותה בגללם, וכלשון הגמרא: "אנן" ו"אינהו", "דידן" ו"דידהו"!

**השלישית:** פשט לשון המשנה "התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה **שבעה** זכר למקדש" מורה שלכל הפחות בחלק מהשנים לולב ניטל כל שבעת ימי החג, כולל שבת.

מה שהכריח את המאירי לפרש כך, הרי זה משום שהיה קשה לו, איך יתכן שבגלל אנשי בבל שאינם נוטלים לולב, תבטל מצות לולב מן התורה לבני ארץ ישראל היודעים את זמן קידוש החודש? לכן הציע את פירושו, שכך נתקנה התקנה מלכתחילה. אך כאמור לא מצינו לכך רמז בלשון הסוגיה, והדוחק של הפירוש ברור לעין.

#### 4. רמב"ם: חובה לקיים שויון בקיום המצוות

הרמב"ם רומז בהלכותיו ל'סוגיית ערבה', וזו לשונו (לולב ז, יז):

משחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון, ואפילו בני ארץ ישראל שקידשו את החודש, מפני בני הגבולין הרחוקים שאינם יודעין בקביעת החודש. כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין, הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד הוא, ואין שם מקדש להתלות בו.

בשונה מרש"י, הרמב"ם אינו מזכיר את החשש ל"אגודות אגודות"<sup>13</sup>, ומדבריו נראה שהחשש הוא שמא יראה כביכול שיש חילוק מן התורה בין ארץ ישראל לחו"ל בעניין לולב.

על חידושו של הרמב"ם יש לתמוה, שאדרבה, הסברה נותנת שכדי למנוע חשש זה, על בני בבל לקבל את מנהג ארץ ישראל העומד על עיקר הדין. הרי זה עניינה של מצות לולב, שכל ישראל ללא יוצא מן הכלל יטלו לולב בשבת, וכפי שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה לסוכה (ד, ב): "הלולב נטילתו חובה מן התורה ביום ראשון **בכל העולם!**... ואמר ה' ז'לקחתם לכם ביום הראשון', ובא בקבלה 'הראשון' – ואפילו בגבולין". כלומר מהות המצוה היא שביום הראשון של חג הסוכות לא יהיה אדם בעולם שלא יטול לולב ואפילו בשבת.

13. שהרי כבר ראינו לעיל שחשש זה אינו קיים בין ערים שונות, ובמקום שיש הסכמת האחד עם מנהגו של השני במקומו.

וכי משום שיש מי שאינו יכול לקיים את המצוה מסיבה כל שהיא, תתבטל המצוה מאלו המחוייבים בה?! אדרבה, העמד דבר על חזקתו ועל חיובו המקורי מדאורייתא.

ומכיוון שסברתו של הרמב"ם מחודשת מאוד, צ"ע כיצד למד אותה מסתימת הגמרא.

קביעתו של הרמב"ם, שבני ארץ ישראל טפלים לבני חו"ל ונגררים אחריהם, עומדת לכאורה בניגוד לדבריו בפירוש המשנה לבכורות (ד, ג) לעניין סמיכת הדיינים:

בני ארץ ישראל הם הנקראים – 'קהל'! וה' קראם: 'כל הקהל'! – ואפילו היו עשרה אחדים! ואין חוששים למי שזולתם בחוץ לארץ – כמו שביארנו בהוריות.<sup>14</sup>

יתר על כן יש לתמוה, שכן אביו שהיה תלמידו של רבה בעל 'סוגיית לולב' מחזק את שיטתו שאי אפשר לכפות את מנהגי בבל על בני ארץ ישראל. זאת, בסוגיה אחרת בפסחים (נא ע"א) שם אומר אביו: "אנן כייפינן להו!" כלומר בני ארץ ישראל אינם כפופים לנו, אלא אנו בני בבל כפופים להם, ומסביר רש"י, "דאינהו סמיכי ובבל לא סמיכי". נמצא שהרמב"ם הולך בניגוד לגמרא מפורשת, האומרת שאין בני ארץ נגררים אחרי בני בבל, ואילו לדעתו כוחם של בני בבל כה חזק, שבני ארץ ישראל נגררים אחריהם ויבטלו מצות לולב בגללם.

בסיום דבריו, הרמב"ם תולה את הצורך להשוות את בני ארץ ישראל לבני חו"ל בנימוק: "הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד הוא, ואין שם מקדש להתלות בו". ויש לתמוה: הרי כל עצמה של התקנה שתיקן ריב"ז אחר החורבן ליטול לולב גם בשבת, הדבר נתקן כ"זכר למקדש", לתקופה ש"אין שם מקדש", וכיצד ייתכן שהעדר המקדש ישמש כנימוק לצמצום התקנה?<sup>15</sup>

כמו כן עצם הסברה שחיובם של בני ארץ ישראל יהיה תלוי בקיום המצווה בפועל במקדש, תמוה מיסודו, לאור דברי הרמב"ם עצמו בספר המצוות (עשה קסט) ובהל' לולב

---

14. בפירושו למשנה הוריות (א, א) מבסס הרמב"ם את דבריו אלה על הכתוב במלכים (א', ח, סה): "וכל ישראל עמו [עם שלמה] קהל גדול מלבוא חמת ועד נחל מצרים", ופירש: "הכוונה בזה, שאלו אשר במקום הזה [בארץ ישראל] הם 'כל ישראל!' ואין חוששים למי שבחוצה-לארץ!" כך היא גם דעת רש"י בהוריות ג ע"א; הכותב (ד"ה הלך): "דאותם שבחוצה לארץ אינן מן המניין! ולא אותן ד'מנחל מצרים' ולחוץ, דחוצה לארץ היא!".

15. האחרונים עמלו לבסס סברא זו של הרמב"ם, ואולם התמיהה בעינה. מדובר בחידוש ייחודי שחידש, וככל שבודקים בסוגיה אין לחידוש זה רמז בלשון הגמרא. [הערת העורך (ב.א.): נראה להציע בכוונת הרמב"ם, שכל עוד יש מקדש וסנהדרין מקדשת בו את החודשים, אזי החלוקה היא בין מקומות הקרובים למקדש למקומות הרחוקים ממנו. ומשחרב המקדש וגלתה סנהדרין, אבדה נקודת הייחוס למקום מסוים וממילא חל הצורך להשוות את כל המקומות (ואולי קיים גם חשש שייראה כאילו לולב הוא מצווה התלויה בארץ)].

ז, יג) שמצוות עשה של יו"ט ראשון היא מצווה בפני עצמה שחיובה תמידי, "בכל מקום ובכל זמן, אפילו בשבת".

לאור האמור, תמוה כיצד ביכר הרמב"ם את דעת בעל 'סוגית ערבה', כשפרשנותה מעורפלת, וכל הראשונים נזקקו לבארה בדוחק, על פי סברות שאינן רמוזות בגוף הסוגיה, ובפירושים שונים שאינם מסכימים זה עם זה.<sup>16</sup>

### ו. 'סוגית ערבה': סוגיה הלכתית או דברי שקלא וטריא?

לאחר שנוכחנו בעמימות הקיימת בטעם הגזירה של בני בבל על בני ארץ ישראל על פי בעל 'סוגית ערבה', ואת הקשיים שבכל הסבר מהסברי הראשונים, נחזור לעיין במשמעות המשפט המרכזי בסוגיה – "לדידהו נמי לא דחי" – ובמשקלה ההלכתי.

האפשרות שמדובר בתקנה חדשה, שאע"פ שיודעים אנו בני בבל שבני א"י נוהגים ליטול לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת כדין תורה, אנו בני בבל מתקנים בזה תקנה חדשה לבטל את מנהגם – אינה מסתברת, שכן, עקירת מצות עשה מכל ישראל, וביטול תקנת ריב"ז,<sup>17</sup> מחייבים הקמת בית דין הגדול בחכמה ובמניין יותר ממי שתיקן את התקנה.<sup>17</sup> ככל שמעיינים בסוגיה זו, אין שום סימן שעמד בית דין בבבל, לא בית דין גדול ואף לא בית דין קטן וביטל את תקנת ריב"ז.

כמו כן, לא שמענו שבעל 'סוגית ערבה' דחה את פסיקת רבה ב'סוגית לולב', שקבע: "שמע מינה", שאכן, בני ארץ ישראל נוטלים לולב בשבת. לו רצה לדחות את מסקנת 'סוגית לולב', כי אז היתה 'סוגית ערבה' צריכה להסתיים במילים: "והלכתא – לולב לא דחי שבת! לא לדידן ולא לדידהו", אולם לפסיקה כזאת אין זכר בסוגיה. כמו כן, אם בעל סוגית ערבה היה בא לחלוק על בעת סוגית לולב, היה עליו להוסיף את המילה "אלא", כדי לעקור את ה"שמע מינה" מיסודו, ובהעדר מילת חזרה זו, "העיקר חסר מן הספר".<sup>18</sup>

16. והרי הרמב"ם קובע להלכה, שאין לסמוך על דברי פרשן, אלא אם הביא ראיה ברורה לדבריו. זו לשונו (שו"ת פאר הדור סי' שי): "כל מאמר שיימצא לאחד מן הגאונים ז"ל המפורסמים בהוראה, ולא נמצא עליהם ראיה ברורה... אין ראוי לנו שנסמוך על אותו מאמר, ולא נעשה בו [הלכה למעשה] עד שיתבאר לנו סיבתו".

17. ראה רמב"ם הלכות ממרים ב, ב; שכתב: "בית דין... שתקנו תקנה והנהיגו מנהג, ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה... אינו יכול, עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין".

18. ראה מה שכתב בעניין זה רבי יצחק קונפנטון בעל 'דרכי התלמוד': "הווי דורש וחוקר, אם אותו המקשה או המתיר עודנו מחזיק בסברתו הראשונה, [אז] אם חלף הלך לו ממנה... כי כשחוזר בו – אומרת הגמרא: 'אלא!' וכל עוד שלא תמצא במשא ומתן לשון 'אלא' – לא נסעו מסברתם הראשונה!".



גם האפשרות שאין מדובר בקביעה חדשה, אלא בתיאור המציאות, שבני בבל מעידים על כך שגם בני ארץ ישראל קיבלו את גזירתם – אינה אפשרית. ראה לעיל שם מנינו ראיות רבות לכך שמנהג בני ארץ ישראל ליטול לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת השתמר לאורך השנים, ודוחק לומר שני בבל לא ידעו על כך.<sup>19</sup>

לאור האמור, נראה לעניות דעתנו להציע בעז"ה פשט אחר בסוגיה, פשט שאינו מתנגש לא עם המציאות ולא עם ההלכה.

---

עיין גם רשב"ם בבבא בתרא קו ע"ב (ד"ה: 'אמר רב אשי') הכותב: "אין כתוב בספרים 'אלא' אמר רב אשי! הלכך לא בא לסתור טעמו של רב אלעזר". כן עיין של"ה (כללי התלמוד י; כלל למד) המסביר: "לשון 'אלא' מורה, שהתירוץ הראשון דחוי, שכך משמע: 'לא כך – אלא כך!'".

19. קיימת אפשרות להסביר את דעת בעל 'סוגיית ערבה' באופן נוסף, פירוש, שאין דעתנו נוחה ממנו, עם זאת, מאחר שיש מי שהעלה סברא זו, לא נוכל להתעלם ממנה ונזכיר אותה בקצרה כדלהלן. בעל הסוגיה, אכן, הכיר את העובדות בארץ ישראל, וידע כי שם נוטלים לולב בזמנו, עם זאת סבור היה, שהסמכות ההלכתית לקבוע הלכה בעניין קידוש החודש נתונה לאמוראים בבבל. שכן בתקופת בעל 'סוגיית ערבה' כבר נעשה קידוש החודש על ידי חכמי בבל על פי החשבון. ובא האמורא להשמיענו, שכיון שיש לחכמי בבל סמכות לקדש חודשים, ממילא זכותם לקבוע, שכשם שאין נוטלים לולב בבבל כך גם ינהגו בארץ ישראל ולא ייטלו לולב להשוותם לבני בבל.

מתברר, שבאותה תקופה בה נדונה שאלת נטילת לולב בבבל, העסיקה שאלה זו את האמוראים בארץ ישראל, כמובא במסכת ברכות סג ע"א: "אמר רב ספרא, רבי אבהו הוה משתעי: כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. שיגרו אחריו שני תלמידי חכמים... אמר להם: מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים, אני אוסר ואתם מתירים? – אמרו לו: מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ!... אמרו לו: גדיים שהנחת נעשו תישיים בעלי קרניים, והם שגרוננו אצלך, וכן אמרו לנו: לכו ואמרו לו בשמנו: אם שומע – מוטב, ואם לאו – יהא בנידוי!" עובדה זו נדונה גם בירושלמי סנהדרין א, ב; שם נקבעה עמדה, כי חכמי ארץ ישראל הם הקובעים גם את דין חוץ לארץ, והביעו זאת במשפט קצר: "חביבה עלי כת קטנה שבארץ ישראל [שיקדשו את החודש] יותר מסנהדרין גדולה שבחוצה לארץ". העובדה שרבי אבהו שמצאנו אותו מנסה להשליט את מנהג ארץ ישראל במצרים, והנה הוא מעלה את המעשה ברבי חנינא בן אחי רבי יהושע שארע כמאתיים שנה לפניו, והוא חוזר לדון בו בבית המדרש. הדבר מלמד, כי עדיין הוויכוח בעניין זה לא שכך. יתכן גם שזו הסיבה, שראה רבי אבהו צורך לחייב את בני אלכסנדריא ליטול לולב, כדי ללמדם, כי הסמכות לקביעת חודשים ולקבוע הלכות לבני ארץ ישראל ולבני חוץ לארץ נתונה לחכמי ארץ ישראל.

כאמור, אין דעתנו נוחה להכנס לפרשנות זו של ריב סמכויות בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל. אך לא נמנענו מלהעיר, כי יש מי שפירש את 'סוגיית ערבה' ברוח זו והביא לכך סימוכין בלשון הסוגיה, הנוקטת בלשון המקובלת בכתבי הגאונים, ולא בלשון התלמוד הבבלי: "ומתריצין: כאן – בזמן שבית המקדש קיים, כאן – בזמן שאין בית המקדש קיים".

דומה עם זאת, שדווקא בגלל קיומה של דעה כזו, חשוב להציע הסבר מתקבל על הדעת מבחינה הלכתית לקשיים ב'סוגיית ערבה'.

נפתח בשאלה: מי יימר לך, שבעל הסוגיה יצא לקבוע מסמרות בדינם של בני ארץ ישראל וקבע הלכה שלא יטלו לולב בשבת! שמא כשאמר: "לדידהו [של בני ארץ ישראל] נמי לא דחי", לא התכוון אלא לתרץ שאלה ל"שינויא בעלמא", וכדרך כל שקלא וטריא בגמרא, שהמתרץ דוחה מעליו קושיא ב"דחויא בעלמא", כדרכה של הגמרא בהרבה מקומות – "זה בונה זה סותר" – כדרך האמוראים.

מעתה, כשאמר בעל הסוגיה "לדידהו נמי לא דחי", לא אמר זאת כדבר ודאי, כמי שראה בעיניו את הנעשה בארץ ישראל, אלא אמר זאת על דרך האפשר: מאחר שאנו בבבל איננו נוטלים לולב בשבת, מדוע בני ארץ ישראל לא יעשו כמונו ויימנעו אף הם מליטול לולב בשבת כמנהגנו.

גם המשך דבריו והתירוץ שתירץ בעניין המשנה האומרת – "כל העם מוליכין לולביהן לבית הכנסת", וכאילו נתקנה תקנה זו בזמן הבית, אף תירוץ זה דחוק, ולא נאמר אלא כ"שינויא בעלמא". שכן, לא יתכן שיתקנו סנהדרין בתקופת הבית, ש"כל העם" לא יעלו לירושלים אלא ישארו בביתם ויטלו לולב בבית הכנסת שבעריהם.

יתר על כן, לדברי בעל הסוגיה, בזמן הבית היו שלש תקנות: האחת: להביא את הלולבים להר הבית. השנייה: ליטול כל איש בביתו בירושלים. השלישית: שיטלו כל העם בעריהם בבית הכנסת. אם אכן כך, היה צריך בעל הסוגיה לומר כדרך הגמרא – "חיסורי מיחסרא והכי קתני", למחוק את המלים "כל העם" ובמקום זאת לכתוב: "[בזמן הבית] יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת [הפטורין מעלייה לרגל] מוליכין את לולביהן לבית הכנסת. למחרת משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו". בלי השינויים הללו לשון המשנה נשארת פשוטה כמשמעה, ש"כל העם" אחרי החורבן נוטל לולב בבית הכנסת שבעיר.

יש לזכור, שנושא המשנה הוא תקופת חורבן המקדש, וכלשון המשנה שם: "**משחרב בית המקדש** התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש". מיד בהמשך למשנה זו נאמר: "יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת", בהכרח, שמשנה זו מדברת אף היא על זמן החורבן, ובאה המשנה ללמד, שתקנת בן זכאי מתקיימת מעתה בשבת במקום במקדש בכל בית כנסת בערי ישראל. אין דרך אחרת להסביר משנה זו אלא אם כן יבוא בעל הסוגיה ויאמר: "חיסורי מיחסרא והכי קתני" כנ"ל, אך בגמרא אין זכר לכך.

אכן, המפרשים מתקשים לשלב את הפשט הזה בלשון הסוגיה. בכגון זה אמרו חז"ל בירושלמי חגיגה א, ח: "אם באת הלכה תחת ידיך, ואין את יודע מה טיבה – **אל תפליגינה לדבר אחר!**" כלומר, אל תוציא את המשנה מפשוטה לפשט זר, שכן, כשם ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" כך גם אין משנה יוצאת מידי פשוטה.

על כורחנו עלינו לומר, שהתירוץ בגמרא אינו אלא 'שינוי בעלמא', כדרך סוגיות רבות בש"ס, שיש בהן תירוץ, שנאמר כ'תירוץ בעלמא' לדחות את דברי המקשה, ולא התכוון האומר לפסק הלכה.

### שערי פירושים לא ננעלו

שמא יאמר אדם: איך נבוא להציע פירוש אחר לסוגיה, פירוש השונה מדברי ראשונים ואחרונים? בעניין זה לימדנו הרמב"ם, כי כאשר תלמיד יושב לפני רבו, ורואה דרך אחרת בפירוש הסוגיה או ההלכה, חובתו להביע את דעתו ולהציע פירוש אחר, ואם לא עובר עבירה. זו לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין כב, ב: "תלמיד שהיה יושב לפני רבו, וראה זכות לעני... אם שתק - הרי זה עובר משום - 'לא תגורו מפני איש', ועל זה נאמר: 'מדבר שקר תרחק'".

לענייננו; כשהלומד רואה שסוגיה מסוימת מקבלת פירושים בראשונים, השונים זה מזה, וקיימת מבוכה בהסבר הסוגיה, וממשיך להחזיק בפשט דחוק מפני כבודו של פרשן זה או אחר, הרי הוא עובר על 'לאו' ו'עשה' מן התורה. להיפך! כשיש דרך להסביר סוגיה באופן שאינו פוגע במצוה מן התורה, חובתו להציע את פירושו, שכן שערי פירושים לא ננעלו. הוצע כאן פירוש אחר בסוגיה, אדרבה! יבואו המעיינים ויסתרו את הפירוש המוצע בזה, ויצביעו על פירוש שאין עליו חולק, ויכריעו את הסוגיה להלכה, אך זאת, בראיות של ממש.

ככל שראינו עד כה דברי בעל הסוגיה מתפרשים לפירושים סותרים. בכגון זה אומרים חכמים בירושלמי ברכות ב, ג: "כל מילא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגין", כלומר, כל דבר שאינו ברור מחזקים אותו ממקומות רבים ובפירושים רבים.

בעניין זה כותב הרמב"ם בהקדמתו ל'יד החזקה' שתייתכן מציאות שפרשן יפרש סוגיה ויקבע הלכה בהתאם לפירושו, ויבואו אחריו אחרים ויתנו פירוש אחר מתקבל על הדעת והלכה כמו הפירוש החדש, שכן, לשון התלמוד לשון קשה, ופעמים שהיא משתמעת לשתי פנים. זו לשונו: "אם למד אחד מהגאונים [חכמי ישראל ה'ראשונים'] שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא! - אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון". על כל פנים כשהדבר נוגע לביטול מצווה מכלל ישראל, אין להסתמך על פירוש שיש עליו פירכא גם אם יצא מפי גדול בישראל (ראה בבא בתרא קל ע"א) אלא על דברים ברורים וראיות מוכחות. ככל שראינו עד כה אין לכך אחיזה קלושה בלשון 'סוגית ערבה'.

## ז. מדוע הורה הרמב"ם לבני א"י לנהוג כמנהג בני חו"ל?

### 1. מצב יהודי א"י בתקופת הרמב"ם

לאור האמור לעיל, שהקביעה ההלכתית היחידה בתלמוד הבבלי היא שבני א"י הבקיאים בקביעת המועדות אינם מבטלים את דין התורה ונוטלים לולב ביו"ט שחל בשבת, ננסה להבין מדוע פסק הרמב"ם שמשחרב במקדש נקבעה ההלכה להשוות את הדין בכל המקומות כמנהג בני בבל.

לחומר הקושיות דלעיל, ולפתרון הקשיים בשיטת הרמב"ם, נראה לענ"ד שיש לרדת להכרת המציאות בזמנו, הן בארצות הגולה והן בארץ ישראל.

מתברר, שבאותה תקופה נאלצו יהודים לברוח מארצות שבשליטת האיסלם, עקב השתלטות המוסלמים על ספרד ועל צפון אפריקה, שם חייבו את היהודים להתאסלם. קהילות שלמות התפזרו לפינות נידחות בעולם, להרי האטלס במרוקו בדרום, ולערים רחוקות באירופה ואף הרחיקו לרוסיה בצפון. הרמב"ם עצמו נאלץ לברוח, ומתאר ב'איגרת השמד' את התלאות אשר עברו עליו ביים, כשברח מצפון אפריקה במסעו לארץ ישראל.<sup>20</sup>

כשהגיע הרמב"ם לארץ מצא משפחות בודדות בלבד, זאת, כתוצאה מהכחדת הישוב היהודי במהלך הכיבוש הצלבני בטרם בואו. הרמב"ם התיישב בעכו לחדשים אחדים, ועקב העוינות והדיכוי של הנוצרים בעיר, נאלץ לעקור למצרים. בתקופת ישיבתו בארץ ישראל הכיר את המציאות היטב, כפי שהדבר ניכר במקומות שונים בפירושו למשנה וב'יד החזקה'.

רבי בנימין מטודלה, שביקר באותו זמן בארץ מתאר את מה שראו עיניו בערי הארץ השונות. במהלך סיורו בפזורה היהודית בערי הארץ, מנה רבי בנימין כשלושת אלפים משפחות יהודיות בסך הכל. זאת, בערים: שכם, לוד, יפו, טבריה ועוד. בירושלים מצא רבי בנימין ארבע משפחות בלבד. הקהילה היהודית הגדולה ביותר הייתה בעכו בהיותה עיר נמל ושער הכניסה לארץ ישראל באותם ימים, שם מצא מאתיים משפחות.

### 2. קיום יום טוב שני של גלויות בא"י בתקופת הרמב"ם

באותן קהילות יהודיות מדולדלות שהיו באותה תקופה, לא היה בית דין, ולא ידעו בוודאות את זמן קידוש החודש. יהודים אלו שמרו שני ימים טובים לא רק בגלל "מנהג אבותינו בידינו", אלא משום שבאמת לא ידעו את הזמן המדויק של קידוש החודש.

20. להלן תיאור הגעתו ארצה – כפי שהובאה איגרתו בספר חרדים (מצות התשובה, פרק ג): "בליל אחת בשבת בארבעה ימים לירח אייר נכנסתי לים וביום שבת עשירי לאייר, שנת חמשה ועשרים, עמד עלינו נחשול שבים לטבענו והיה זעף גדול ביים... וליל אחת בשבת שלשה ימים לירח סיון יצאתי מן הים בשלום ובאתי לעכו, וניצלתי מן השמד והגענו לארץ ישראל...".

גם בארץ ישראל היו קהילות בערי הארץ ששמרו שני ימים טובים. כך כותב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (ה, יא):

כשהמקום מסוריא, כגון, צור... ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ... עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן – אם יום אחד יום אחד, ואם שני ימים – שני ימים... או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל... עושין שני ימים – כמנהג רוב העולם.

הווה אומר: חלק מן היישוב שמצא הרמב"ם בארץ ישראל קיבל על עצמו את מנהג "רוב העולם" לקיים שני ימים טובים מספק.

הבאנו לעיל את המתואר ב'ספר החילוקים', שבארץ ישראל נטלו לולב בשבת גם במאה השמינית למניינם, אולם בזמנו של הרמב"ם השתנה אופי אוכלוסיית היהודים בארץ. הקהילות הוותיקות התפזרו, ואילו העולים החדשים שעלו ארצה הביאו איתם מן הגולה את "מנהג אבותיהם" בחוץ לארץ, שאין נוטלים לולב בשבת. מציאות זו, לענ"ד, יש בה כדי להסביר את לשון הרמב"ם בהלכה הנ"ל.

### 3. 'משחרב בית המקדש' – שם כללי לתקופת הגלות

לאור האמור יתבהרו דברי הרמב"ם בהלכותיו. נעמוד תחילה על מה שכתב הרמב"ם: "משחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון – ואפילו בני ארץ ישראל". כאמור: המציאות הייתה הפוכה. דווקא משחרב המקדש התקין ריב"ז תקנה **ליטול לולב בשבת!** אולם הרמב"ם משתמש בחורבן כמושג כללי. במילים "משחרב בית המקדש" אין כוונתו לתאריך המדויק של תשעה באב בו נשרף המקדש, אלא עניינו – תקופת הגלות בכללה! אין זו אלא שגרת לשון להגדרת תקופת הגלות.<sup>21</sup>

זה מה שכתב הרמב"ם בהלכות לולב ז, טז: "משחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון". אף כאן אין כוונתו לשעת חורבן הבית בידי הרומאים, אלא בתאריך כלשהו במהלך הגלות הארוכה.

לאור זאת מתבאר קביעתו של הרמב"ם שבני ארץ ישראל צריכים להשוות את מנהגם "מפני בני הגבולין הרחוקים, שאינן יודעין בקביעת החודש!", כלשונו. מושג כזה אינו מופיע

---

21. שימוש במושג זה כהגדרה כללית מקובל בדברי חז"ל והרמב"ם. לדוגמא מה שאמרו חז"ל בבבא מציעא (כח ע"ב): "בראשונה [בזמן הבית] כל מי שמצא אבידה – היה מכריז עליה [בירושלים] שלשה רגלים... **משחרב בית המקדש**, שיבנה במהרה בימינו [וישראל התפזרו בגלות בארצותיהם] התקינו שיהו מכריזים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות". הרמב"ם מעתיק את לשון חז"ל בעניין זה בהלכות גזלה ואבדה (יג, ט). ברור שאין כוונת חז"ל לומר שביום שריפת המקדש תיקנו הכרזת אבידה בבתי כנסיות. פשוט הדבר, שכוונתם למציאות הכללית בגלות, מאחר שחדלה העלייה לרגל למקדש, וישראל מפוזרים בגלות, לפיכך בשלב מסוים – אולי בתקופת רבי מחבר המשנה – תיקנו שההכרזה על האבידה תהיה בבתי כנסיות ובתי מדרשות.

בדברי חז"ל, ולא בא הרמב"ם לחדש הגדרה חדשה, אלא לתאר את המציאות בזמנו. ורצונו לומר: בניגוד למה שכתב בהלכות קידוש החודש – "שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו", לעומת זאת, יש קהילות ובודדים ב"גבולין הרחוקים", שאינם יודעים את זמן קידוש החודש. יש קהילות נידחות שאין להן בית דין, וגם אין בהם תלמיד חכם היודע לחשב את החודש. במציאות זו, סבר הרמב"ם, שגם המעטים היושבים בארץ ישראל אין ראוי שיטלו לולב, שכן, כאמור, בארץ ישראל היו אלפים בודדים, ואף הם בחלקם שמרו יום טוב שני של גלויות מספק.

מול מציאות זו נמנע הרמב"ם מלשנות את מנהגם ולקבוע שבני ארץ ישראל יטלו לולב כבימי רבי סימון וחכמי הירושלמי. קביעה כזו היא שינוי מנהג, וככל מנהג שקשה לעוקרו סבר, שעדיף בנתונים אלה שאנשי ארץ ישראל המועטים ייגררו אחרי אנשי חוץ לארץ המרובים. בתקופת הגלות יש הצדקה מסוימת לסברא זו, שכן, כש"רוב העולם" מצוי בחוץ לארץ, אזי יש מקום לומר, שבני ארץ ישראל המועטים ייגררו בנטילת לולב אחרי בני בבל ושאר הגלויות המרובים. במקרים של מנהג שהשתרש אמרו חז"ל (ביצה ל ע"א): "הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

#### 4. אימתי והיכן ראוי להחזיר עטרה ליושנה

הוכחה שלכך התכוון הרמב"ם ניתן להביא מפירושו למשנה (סוכה ד, ב) שם כתב:

הלולב נטילתו חובה מן התורה ביום ראשון בכל העולם... ואמר ה': "ולקחתם לכם ביום הראשון", ובא בקבלה "הראשון – ואפילו בגבולין". ומה שהכריחנו שלא ניטול לולב בזמן הזה ביום טוב ראשון שחל להיות בשבת, כדי שלא נחדש דבר. לפי שלא היינו נוטלים אותו בחוצה לארץ ביום הראשון שחל להיות בשבת מלפנים, מפני שאז לא היינו יכולים לדעת בדיוק ראש חדש המתאים לקביעת בית דין של ארץ ישראל... ולא עשינו גזרה זו ביום טוב ראשון לפי שמצותו חמורה, שהרי הוא חובה ואפילו בגבולין, כמו שביארנו.

בפירושו זה מביא הרמב"ם את ה'ספרא' כפי שהובא בגמרא בסוכה (מג ע"א): "ולקחתם לכם ביום הראשון": "ביום" – ואפילו בשבת. 'הראשון' – אפילו בגבולין! וחוזר וקובע שהמצוה ליטול לולב בשבת נוהגת בכל העולם מן התורה. לאחר הדגשה זו צריך הרמב"ם לענות על השאלה: מעתה, ש"אמר ה' ולקחתם לכם ביום הראשון" בכל העולם! מדוע אין אנו נוטלים לולב בשבת "בזמן הזה" ב"חוצה לארץ"? ותשובתו: "כדי שלא נחדש דבר!" כלומר, בתנאי הגלות ששררו בה באותה תקופה, נמנעו מלחדש דבר ולהחזיר עטרה ליושנה, "אז לא היינו יכולים לדעת בדיוק ראש חדש".

ומכאן ברור, שעתה, כשאנו יודעים את הזמן, ראוי לחזור ולחדש את מנהג ארץ ישראל המקורי.

הרמב"ם למד להיזהר מביטול המנהג בחו"ל, מדברי הירושלמי בעירובין הנ"ל, שרבי אבהו רצה "לחדש דבר" ולבטל את מנהג בני אלכסנדריא וחוץ לארץ שלא ליטול לולב. לעומתו קם רבי יוסי בארץ ישראל ושלח מכתב: "אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש!" מסיבה זו נזהר גם הרמב"ם מלבטל בזמנו את המנהג בחוץ לארץ שלא ליטול לולב, למרות שלאמיתו של דבר הגיע הזמן "לחדש" דבר, ולהנהיג שכולם יטלו לולב כל איש בעירו. אולם כמבואר לעיל בנתונים של זמנו שהייתה פזורה יהודית הרחק בפנינות נידחות בעולם, טרם בשלה האפשרות לבטל את הגזירה שלא ליטול לולב בשבת.

עם זאת, מודגש ברמב"ם, שדווקא בחוץ לארץ יש בעיה "לחדש" ולבטל את מנהגם שלא ליטול לולב, זאת, בגלל הוראת רבי יוסי בירושלמי. נמצינו למדים מדבריו, שבארץ ישראל אפשר "לחדש" ואפשר לבטל את ה"מנהג" שלא ליטול לולב, כי בארץ ישראל מאז ומעולם נטלו לולב בשבת.<sup>22</sup>

#### ח. החזרת עטרה ליושנה במציאות החדשה שבשיבת ציון

בחסדי ה' השתנתה המציאות מקצה לקצה, הרי מציאות זו של קיבוץ גלויות לא נראה דוגמתה בארץ ישראל זה אלפיים שנה. מתקיימת לעינינו נבואת משה איש האלוקים בתורה: "ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלוקיך שמה", ושבעה מיליון מישראל יושבים בארץ ישראל. שינוי זה משנה מבחינת ההלכה. לפיכך, עתה כשמיליונים רבים מיישבים את ערי ארץ ישראל ומושבותיה, והציבור בחוץ לארץ הולך ומתמעט, במציאות זו יש מקום לומר, שאף לדעת הרמב"ם הגיעה השעה "לחדש דבר". מציאות זו מחייבת את בית הדין של הדור לבדוק את קיום מצות לולב מחדש, שכן, הגיע הזמן לחזור ל"מנהג אבותינו" בארץ ישראל. כלומר: בחוץ לארץ ימשיכו בני הגולה במנהגם, אך בארץ ישראל תחזור המצוה

---

22. כך גם עולה מדברי רש"י בסוכה מד ע"א (ד"ה 'בגבולין') שם כתב, שהתקנה להשוות את בני ארץ ישראל לבני חוץ לארץ, הדברים אמורים רק כאשר שבני ארץ ישראל מועטים ביחס לבני חוץ לארץ המרובים. לעומת זאת, כשהיישוב בארץ ישראל מתרבה וחוזר למה שהיה בזמן הבית במקרה זה חוזרת המצוה כשהייתה, ונוטלים לולב אפילו בשבת. ובלשונו: "דהוּו כולהו בארץ... ויודעים אימת הוקבע החדש" נוטלים לולב בשבת, עיין שם בדבריו, ודו"ק.

שמא נאמר לדעת רש"י חזרת המצוה למקומה רק כאשר "כולהו בארץ", דהיינו כל ישראל מצויים בארץ? לא כן הוא! שכן גם בתקופת בית שני נשארו רבים מישראל בגולה, בבבל, במדי, במצרים ועוד. די לציין את המקור בסוכה נא ע"ב; שם מתואר ריבוי האוכלוסין במצרים בזמן בית שני: "מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו: כמין בסילקי גדולה היתה... פעמים שהיו בה כפלים כיוצאי מצרים". באותה תקופה בה מתוארת עובדה זו נטלו לולב בארץ ישראל בשבת, ולא נגררו אחרי בני חוץ לארץ. בהכרח כוונת רש"י לומר שעיקר היישוב היהודי היה בארץ ישראל, ובמציאות זו הכל מודים שנוטלים לולב בשבת.

כשהייתה והכל ייטלו לולב בשבת, כתקנת ריב"ז וכמנהג חכמי הירושלמי מאות שנים אחר החורבן.

השינוי במציאות שהתחולל בדורנו בא לידי ביטוי בתחומים שונים, ולהלן יבוארו הסיבות ההלכתיות המביאות למסקנה, כי אף לדעת הרמב"ם והראשונים, פג תוקפה של ההשוואה של בני ארץ ישראל לבני בבל, וחוזר החיוב לקיים מצות לולב בשבת.

נמנה להלן בראשי פרקים את הדברים שהתחדשו בעקבות קיבוץ הגלויות בארץ ישראל:

1. כשרוב ישראל יושבים בארץ ישראל הם מוגדרים כ'כל הקהל' – ואין מתחשבים ביושבים בחוץ לארץ.
2. כשהכול יודעים את זמן קידוש החודש ואת תאריכי החגים מתוך לוח השנה, וזאת, חודשים ושנים לפני התאריך – חוזרת מצות לולב לתיקנה כבעבר.
3. לאחר תקנת עירוב בערי ישראל, כשרוב ישראל מטלטלים את חפציהם בשבת לסוכה ולבית הכנסת – חוזרת מצות לולב למקומה כבעבר.

#### 1. רוב ישראל בארצם

כאמור לעיל, בתקופת הגלות יש מקום לסברא שבני ארץ ישראל המועטים ייגררו בנטילת לולב אחרי בני הגלויות המרובים.

כך נראה מדברי הרמב"ם וכמבואר לעיל, כאשר הסביר את קיום יום טוב שני ב'הלכות קידוש החודש', כתב, שהדבר תלוי היכן מצוי "רוב העולם היהודי" (ה, יא): "אם אותו המקום מארץ ישראל... עושין יום אחד בלבד!" לעומת זאת "עיר שנתחדשה במדבר [ברחבי] ארץ ישראל... עושין שני ימים כמנהג רוב העולם". כלומר, ענייני יום טוב שני נקבעים בזמן הגלות על פי "רוב העולם היהודי" – המפוזר בקצווי תבל. נמצא שגם עניין נטילת לולב נגרר אחר "רוב העולם"<sup>23</sup>.

כעין זה כותב הנצי"ב ב'מרומי שדה' (סוכה מד ע"א):

נראה... דלאחר חורבן בית המקדש, דהוויין עיקר ישוב ישראל בחוץ לארץ, מיגררן יושבי ארץ ישראל אחר מנהג כלל ישראל ולא דחיין שבת.

---

23. למעשה דעת הרמב"ם היא שאף בזמן הגלות, אין בני ארץ ישראל מתחשבים בבני חוץ לארץ, וכפי שהובאה דעתו לעיל (פרק ו) ש"בני ארץ ישראל... ה' קראם: 'כל הקהל'! – ואפילו היו עשרה אחדים! ואין חוששים למי שזולתם בחוץ לארץ". בוודאי כשרוב עם ישראל בארץ ישראל ובני חוץ לארץ מתמעטים, במציאות זו, לדעת הרמב"ם, בטל טעם ההלכה שבני ארץ ישראל ייגררו אחרי בני חוץ לארץ.



מאידיך, כשעיקר היישוב חוזר למה שהיה בארץ ישראל, חוזרת גם המצוה למקומה.

## 2. הכול בקיאים בקביעת המועדות

שינוי אחר שיש לו משמעות מבחינת ההלכה, זו ידיעת זמן קידוש החודש. בתחילת הגלות היתה הצדקה להתחשב באלו שאינם יודעים את זמן קידוש החודש.

אולם בזמן הזה, שהכול בקיאים בקביעת המועדות – הן בארץ ישראל והן בחוץ לארץ, והשימוש בלוח השנה נעשה נחלת הכלל – הן במישור היומיומי והן בהתארגנות מראש לקראת חגי ישראל, יהיה זה דבר תמוה לומר: "עשינו עצמנו כאילו איננו יודעים מתי חל חג הסוכות". דומה שהכול יסכימו שיש גבולות למושג – "עשינו עצמנו", ואין בכוחה של אמירה זו לבטל מצוה מן התורה לדורות.<sup>24</sup>

## 3 תקנת עירוב בערי ישראל

גזרתו של רבה בבבל, שלא ליטול לולב בשבת מחשש טלטול ד' אמות, נאמרה במציאות שבה אדם מישראל לא היה יכול בשבת להוציא דבר מביתו שהיה 'רשות היחיד' ולטלטלו בחוצות העיר. מציאות זו נשתנתה בימינו תכלית שינוי, שכן, תיקנו חכמים תקנת עירוב העושה כל עיר וכפר בארץ ישראל ל'רשות היחיד' בשבת. אמנם כמו בכל הלכה מתקיים דיון בפוסקים אודות פרטים בתקנה זו, יש מקילים ויש מחמירים, אך אין חולק על העובדות ועל המציאות; תקנת עירוב כבשה את מקומה כהלכה פשוטה ומוסכמת. בפועל תקנה זו מקיפה כל עיר וכפר בישראל, והכל מטלטלים את כל הנצרך לסוכה ולבית הכנסת. מציאות זו לא הייתה קיימת בתקופת האמוראים בבבל, לכן בזמנם היה מוצדק לקבוע שיש לבטל את מצוות לולב מחשש טלטול. לא כן כיום כשהתקנה של עירוב מתקיימת בכל קהילות ישראל, והכל מטלטלים בעירם את כל צורכי השבת, מציאות חדשה זו משנה לעניין לולב.<sup>25</sup>

---

24. אף לדעת רש"י, משעה שהכול יודעים את זמן קידוש החודש, מאותה שעה חזרה מצות לולב כשהייתה בכל מקום, ואין חשש לאגודות אגודות.

כאן המקום למחות ברבים מבני חו"ל השוהים בחגים בארץ, ועל אף שבקיאים בקביעת המועדות על פי לוח השנה, עושים עצמם כאינם יודעים, ונוהגים מנהגי חו"ל בפרהסייה בתוככי ירושלים ובסמוך להר הבית, ואין לך "אגודות אגודות" גדול מזה. מצד אחד עומדים אלפים רבים מבני ירושלים ואומרים במוצאי יום טוב ראשון "אתה חוננתנו". לעומת זאת בצידם עומדים מנייני תפילה מיוחדים של בני חוץ לארץ הפותחים באותה שעה עצמה בשירה ובניגון של תפילת יום טוב שני של גלויות. כך גם במוצאי יום טוב ראשון של פסח, מתחילים אנשי ירושלים שבכותל לספור ספירת העומר, ואילו בני חוץ לארץ עומדים לידם ופותחים בתפילת יום טוב שני של גלויות. כך נעשית התורה שתי תורות ממש!

25. בעניין כגון זה אמרו חז"ל בעירובין סח ע"ב, שיש להיזהר מלקבוע הלכה אפילו בעניין דרבנן אם הדבר מביא את ההלכה לכלל גיחוך, וכלשון הגמרא: "כי היכי דלא ליהוי מילתא דרבנן כחוכא ואטלולא". על אחת כמה וכמה במצוה מדאורייתא, חובת הזהירות כפולה ומכופלת, שכן, זלזול במצוה אחת מביא לזלזול, חלילה, בכל מצוות התורה.

האומר, שכאשר גזרו חכמים שלא ליטול לולב בשבת, התכוונו שתבטל המצוה בארץ ישראל, גם בשעה שהכל יטלטלו את חפציהם ברחובות העיר – אינו אלא מן המתמיהים.<sup>26</sup>

### ט. האם צריך בית דין כדי להחזיר את מנהג ארץ ישראל?

כאן המקום לשאלה; לאור ההלכה שמובאת ברמב"ם, שדין בני ארץ ישראל שווה לבני בבל ויבטלו את מצות לולב כמותם, האם צריך בית דין לבטל הנהגה זו?

יש לומר, שפשוט הדבר שאין צורך בבית דין להחזיר את המצוה למקומה. הצורך בבית דין לביטול תקנה, נאמר, כשהתקנה הראשונה נתקנה בבית דין. זה לשון הרמב"ם בעניין זה:

בית דין... שתקנו תקנה והנהיגו מנהג... ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש... לעקור אותה התקנה... אינו יכול, עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין.

הלכה זו נאמרה כשבית דין עמד ותיקן תקנה ומנהג טוב להידור ולסייג במצוה מסוימת. כגון מה שמובא במשנה יומא ב, ב; שהתקינו בית דין פייס במקדש למניעת תרעומת בין הכוהנים, ובאים לבטל את תקנתם. או מה שהנהיג בית דין בדורות האחרונים איסור אכילת קטניות בפסח מחשש חמץ. במקרים כגון אלו יש לומר, שתקנה שהתקיין בית דין לחזק מצוה, אינה בטילה מעצמה וצריכים בית דין אחר לבטלה.

לא כן כאשר חכמים מתקנים תקנה לעקור מצוה מן התורה! שם ברור שהרשות שניתנה לבית דין בדור מסוים לבטל מצוה, רשות זו ניתנה לזמן מוגבל, זאת, כל עוד התקנה נצרכת. מאליה מובן, שמיד לאחר שהתקנה עשתה את שלה – המצוה חוזרת מאליה למה שהייתה.

כך עולה מדברי הרמב"ם בהלכות ממרים ב, ד; שהסמכות ניתנה כ"הוראת שעה", כדי "לחזק את הדת", כי לא ניתנה רשות לבית דין לבטל מצוה לדורות. זו לשונו: "אפילו דברי תורה יש לכל בית דין לעוקרן הוראת שעה! כיצד? בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג... אם ראו לפי שעה, לבטל מצות עשה, או לעבור על מצות לא תעשה, כדי להחזיר רבים

---

מצינו כעין זה במשנה פרה ג, ג; שם אומר רבי יוסי: "אל תתנו מקום לצדוקים לרדות", ולימד, שיש להיזהר מלקבוע הלכה המעוררת תמיהה בציבור. ראה גם מה שאמר רבי עקיבא לתלמידיו בענין הטלת הגורל ביום הכיפורים במקדש (יומא מ ע"ב): "אל תתנו מקום לצדוקים לרדות". מכאן גם הוציאו הפוסקים דין, שאסור לחכם להורות דבר התמוה לרבים (ראה יו"ד סימן רמ"ב סעיף ו'). נמצא, שהמשך המציאות הנוכחית של ביטול מצוות מן התורה, כשברור שנשמט הבסיס ההלכתי לביטול המצוה, הדבר מביא את הציבור להקל ראש חלילה במצוות התורה כולן.

26. הדברים אמורים ביחס ליושבי ארץ ישראל, שכן תקנת עירוב ליושבים בין הגויים בחוץ לארץ מורכבת יותר מבחינה הלכתית. לגבי היושבים בחו"ל, הם הרי ממשיכים לקיים יום טוב שני כדרכם, ממילא גם נטילת לולב תישאר אצלם כבעבר.

לדת... עושיין לפי מה שצריכה השעה! כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו... כדרך שאמרו חכמים הראשונים: 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'". במקרה שלפנינו "נחתכה" מצות לולב מלקיימה, מן הסיבות דלעיל: א: אי ידיעת תאריך חג הסוכות. ב: חשש טלטול לולב בשבת. אולם משעה שנושאים אלו מצאו את פתרוןם, במציאות זו בטלה הגזרה מאליה, וחוזרת המצוה למה שהייתה, ואין אדם יכול לומר: אשתקד לא נטלתי לולב בשבת – גם השנה לא אטול! כי בכל רגע ורגע מחדש חלה עליו המצוה לקום ולעשותה.

על אחת כמה וכמה בארץ ישראל, שם, מאז ומעולם התקיימה מצות נטילת לולב בשבת, והכל נטלו לולב אחר החורבן, כי שם ידעו את זמן קידוש החודש. ממילא, כשרוב עם ישראל חוזר לארץ ישראל ונפתרה בעיית ידיעת לוח השנה ובטל חשש טלטול, חוזרת המצוה למקומה מיד, בלא בית דין.

ראוי אמנם, שבית הדין של הדור יודיע ברבים כי בטל מנהג הגלות, וחזרה מצות לולב למקומה כשהייתה. ליתר זהירות יקבע בית הדין של הדור להביא את הלולב לבית הכנסת ביום שישי, כפי שהנהיגו בית דינו של רבי יוחנן בן זכאי – כמובא במשנה (סוכה מא ע"ב): "יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת, למחרת משכימין ובאין... ונוטלו". אך אם בית הדין של הדור לא יאמר את דברו, שינוי המציאות הוא שמחזיר את החיוב לקיים את מצות לולב כמאמרה.

ליתר ביאור, מה שהותר לבית הדין לעקור מצוה כ"הוראת שעה", הרי זה על יסוד הפסוק: "עת לעשות לה' הפרו תורתך", ובתנאי שהדבר "מחזק את הדת". לעומת זאת, כשאינן הדבר נצרך – לא הותר להפר תורה, כי מעתה הדבר מחליש את הדת, לפיכך חוזרת המצוה מיד למקומה.

לאור האמור, האומר להמשיך ולבטל את מצות לולב "עד יבוא ויורה צדק", הרי זה דומה לרופא, האומר לחתוך את היד, גם כשאינן צורך בדבר.

## י. כללו של דבר

1. מצות נטילת לולב ביום טוב ראשון שחל שבת מבוארת במשניות מפורשות ובמדרשי חז"ל, וכן בסוגיות אחדות בתלמוד הבבלי והירושלמי.
2. 'סוגיית לולב' בתלמוד בבלי (סוכה מב ע"ב – מג ע"א) מסתיימת בפסק הלכה בלשון זו: 'שמע מינה!' ומסקנת הסוגיה, שבני בבל אינם נוטלים לולב בשבת, שכן אינם יודעים את זמן קידוש החודש, לעומת זאת בני ארץ ישראל שידעו את הזמן נוטלים לולב אפילו בשבת.

3. מקור הלכה זו במדרש ההלכה 'ספרא': שם נדרש הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון" – אפילו בשבת!" ונטילת לולב ביום טוב שחל שבת – חובה בכל העולם.
4. דרשה זו מופיעה במדרשי ארץ ישראל כדרשה מחייבת בויקרא רבה ובפסיקתא דרב כהנא, ומכוח דרשה זו תיקן רבי יוחנן בן זכאי את תקנתו.
5. מתברר, שמצות נטילת לולב בשבת התקיימה בארץ ישראל בתקופת התנאים מחברי המשנה ובתקופת האמוראים מחברי הירושלמי, כשאחת הדוגמאות לכך בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט) היא הודעת רבי אבהו לקהילת אלכסנדריא שחובתם ליטול לולב בשבת כמו בארץ ישראל.
6. לעומת הסוגיות הרבות הנזכרות לעיל בתלמוד הבבלי והירושלמי, קיימת 'סוגיית ערבה' בתלמוד בבלי (סוכה מג ע"ב; – מד ע"א) אשר יש מן הראשונים שראו בה סוגיה מכרעת נגד כל הסוגיות דלעיל. לדעת ראשונים אלה – וביניהם הרמב"ם – דוחה סוגיה זו את פסק ההלכה החותם את 'סוגיית לולב' שם נקבעה הלכה המחייבת את בני ארץ ישראל ליטול לולב בשבת. לאור האמור ב'סוגיית ערבה' קבעו ראשונים אלה כ'הוראת שעה', שנטילת לולב בשבת בטילה הן בארץ ישראל והן בחוץ לארץ.
7. המעיין ב'סוגיית ערבה' רואה לפניו סוגיה עמומה. גם לא ימצא שם פסק הלכה הדוחה את המסקנה ההלכתית המפורשת ב'סוגיית לולב'. למעשה קיימת מחלוקת בין הפרשנים בהסברת תוכן סוגיה זו וטעם מסקנתה.
8. לפי כללי הפוסקים אין בכוחה של סוגיה זו לחלוק על פסק ההלכה שנקבע ב'סוגיית לולב', שכן 'סוגיית ערבה' היא סוגיה שלא במקומה, ואין בכוחה לבטל סוגיה במקומה שם נקבע בפירוש, שבני ארץ ישראל חייבים ליטול לולב בשבת כמצות התורה.
9. הרמב"ם פסק כ'סוגיית ערבה' למרות שהיא סוגיה עמומה, למרות ש'סוגיית לולב' אף לדעתו יש בה "הלכה ברורה ומשנה ברורה". הסברא שכתב הרמב"ם, להשוות את בני ארץ ישראל לבני בבל, שיבטלו מצות לולב – "כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה" – סברא תמוהה. לא מצינו ראייה בתורה האומרת, שאם יש חלק בציבור – כגון בבבל – שאינו יכול לקיים מצוה מסיבה מסוימת, אף בני ארץ ישראל ייגררו אחריהם ויבטלו מצוה מן התורה שהם מחוייבים בה. הלכה זו ברמב"ם אף עומדת בסתירה לכלל אחר שקבע הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה לבכורות (ד, ג), שבני חו"ל צריכים להיגרר במנהגם אחרי בני א"י.
10. ליישוב התמיהות על הרמב"ם יש לומר, שפסק זה נאמר לזמנו, שכן בתקופתו היה היישוב בארץ דל, וכשהישוב בארץ מועט, יש מקום לומר שציבור מועט נגרר אחרי בני חוץ לארץ המרובים ואין נוטלים לולב בשבת. סברא כעין זו מצינו גם בפירוש רש"י, וכך מסביר הנצי"ב בדעת הרמב"ם.

## נטילת לולב בשבת ביו"ט ראשון כזכר למקדש

11. כמו כן, בתקופת הרמב"ם קיימו יום טוב שני בכמה מערי ארץ ישראל כמו בחוץ לארץ, ובמציאות זו מתבקש להנהיג שם את מנהג חוץ לארץ שאין נוטלים לולב.

12. מעיון בדברי הרמב"ם בהלכות אלו עולה, שכאשר מתחולל שינוי במציאות – מתבטלת מאליה ההוראה לחדול מנטילת לולב. שכן ביטול המצוה היה ב'הוראת שעה'. מעתה שחלפה ה'שעה' – חוזרת מאליה המצוה לתוקפה כשהייתה, וכנתינתה מסיני.

13. שלשה שינויים התחוללו מאז נתקנה תקנת רבה בפומבדיתא שלא ליטול לולב בשבת:

א. מרכז היהדות ומרכז התורה נמצא בארץ ישראל. ב. הכול בקיאים קביעת המועדות על פי לוח השנה. ג. 'תקנת עירוב' מונעת חשש טלטול ברה"ר, וממילא חוזרת המצווה למקומה.

14. מדברי הרמב"ם בהלכות ממרים ב, ד; עולה, שתקנה שתיקנו חכמים לעקור מצוה מן התורה כ'הוראת שעה', משנשתנתה המציאות – פג תוקפה של התקנה מאליה, ואין צורך להעמיד בית דין כדי לבטלה.

עוד ראיתי בשם ספר 'נפש הרב' של הרב צבי שטר שליט"א בדף סג, שמביא "דברי הגר"א (שהובאו בתשובות הגר"ח מוואלאז'ין, שם הביא את דברי ספר חוט המשולש סוף סימן ט) שאם החכם בירר את ההלכה, ויצא לו למסקנה להורות נגד פסק השולחן ערוך (למשל) ואף על פי כן פסק למעשה כדברי השולחן ערוך, הרי זה עובר ב'לא תכירו פנים במשפט'".

### מסקנה

מן המקורות הרבים דלעיל עולה בבירור, כי חל שינוי גדול בימינו ביחס לימים בהם נתקנה התקנה בבבל שלא ליטול לולב בשבת, תקנה שנתקנה בתור 'הוראת שעה'. עקב השינוי המהותי שהתחולל התקנה בטילה מאליה, וחוזרת המצוה בימינו כשהייתה. מעתה ראוי לחזור לקיום מצות לולב כמאמרה בסיני.

במציאות החדשה חובת בית הדין בדורנו להורות לציבור לחדש ימינו כקדם לקיום מצות לולב כהלכתה".

וה' יאיר עינינו ללמוד וללמד דברי תורה לאמיתם, לשמור לעשות ולקיים את כל מצוות ה' באהבה.



## גורלו של ארון הברית

מבוא

א. האם הארון גלה לבבל?

1. מה עלה בגורל הארון?

2. מדוע יש הסוברים שהארון גלה לבבל?

3. אם הארון גלה לבבל, היכן נמצא כיום?

4. סיכום ומסקנות

ב. הביקור בגנזי רומי

1. שיטת רשב"י בדבר מיקום הארון

2. מה רשב"י עשה ברומי?

3. האם היו שני ארונות?

ג. היכן הארון נגנז?

1. המחבוא של שלמה המלך

2. היכן נגנז הארון?

3. סוד המחבוא שעבר במסורת

ד. מי גנז את הארון?

1. יאשיהו גנז את הארון

2. ירמיהו גנז את הארון?

3. נסיגנות להתאמת המקורות

4. מסקנה

ה. האם היו שני ארונות?

1. המחלוקת

2. ראיות לכך שהיו שני ארונות

3. דיון במקורות

4. ראיות לכך שהיה ארון אחד בלבד

5. ראיות האברבנאל

6. סיכום הדיון במספר הארונות

ו. סיכום ומסקנות

מבוא

היכן נמצא ארון הברית? אם נעייין במקורותינו, נוכל למצוא כיוונים שונים למיקומו של הארון. יש אומרים שהארון גלה לבבל, ואם כן, האם בידינו לקבוע היכן הוא יכול להיות היום? יש אומרים שהארון נגנז, ואם כן, באיזו תקופה, על ידי מי והיכן? איך נוכל להתמודד

עם מקורות סותרים בדבר מיקומו של הארון? האם נוכל לאחד ביניהם? והאם היה ארון אחד, או שאולי היו שניים? נצא למסע במקורות, במטרה לנסות להשיב על שאלות אלו.

## א. האם הארון גלה לבבל?

### 1. מה עלה בגורל הארון?

במשנה ביומא (נג ע"ב) נאמר "משניטל ארון".<sup>1</sup> ולכן, מאחר ולא נאמר "משנגזז ארון", אלא "משניטל ארון", מדייקת הגמ' שם שלשון המשנה היא לפי השיטה שהארון גלה לבבל. "רבי אליעזר אומר: ארון גלה לבבל, שנאמר: 'וְלִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה שָׁלַח הַמֶּלֶךְ נְבוּכַדְנֶאצַּר וַיְבִאֵהוּ בְבֶלְהָ עִם כָּלֵי הַמְּדַת בֵּית ה' (דברי הימים ב' לו, י)". אך מצינו שיטה נוספת בברייתא: "רבי יהודה (בן לקיש) אומר: ארון במקומו נגזז, שנאמר: 'וַיֵּאָרְכוּ הַבַּיִת וַיֵּרָאוּ רְאֵשֵׁי הַבַּיִת מִן הַקֶּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יֵרָאוּ הַחוּצָה וַיְהִי שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה' (מלכים א' ח, ח)". נראה שבסופו של דבר, הגמרא נוקטת כמאן דאמר שהארון נגזז "וידעו ביחוד ששם ארון גזוז" (נד ע"א). אולם עלינו לברר את דעתו של המאן דאמר שהארון גלה לבבל?

### 2. יישוב דעת הסוברים שהארון גלה לבבל?

יש לברר, כיצד מאן דאמר שהארון גלה לבבל, יפרש את הוראת יאשיהו לגנוז את הארון "וַיֹּאמֶר לְלוֹיִם הַמְּבִינִים לְכָל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לַה' תָּנּוּ אֶת אֲרוֹן הַקֶּדֶשׁ בְּבֵית אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֵין לָכֶם מִשָּׂא בְּפִתָּה עֲתָה עֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְאֵת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים ב' לה, ג)<sup>2</sup>?

נראה שהתשובה לכך עולה מדברי רש"י, שכותב שהמלכים מנשה ואמון העבירו את הארון ממקומו, ושמו תחתיו פסילי עבודה זרה, כפי שנאמר: "וַיֵּשֶׁם אֶת פֶּסֶל הַסָּמֶל אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים אֶל דָּוִד וְאֶל שְׁלֹמֹה בְּנוֹ בְּבֵית הַזֶּה וּבִירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בְּחֶרְתֵּי מְכַל שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֵׁים אֶת שְׁמֵי לְעֵילוּם" (דברי הימים ב' לג, ז). לאור זאת, רש"י מסביר את דברי יאשיהו בדברי הימים: "לפיכך צוה יאשיהו להושיבו וליתן הארון במקומו אשר בנה שלמה, ורבותינו אמרו שאמר ללוים לגונזו שם". ואם כן, לפי הפשט יאשיהו לא התכוון לגנוז את הארון, אלא פשוט להחזירו למקומו במקום פסל העבודה זרה שהיה שם.

אולם המהרש"א מקשה על הסבר זה: אם זאת הכוונה, היה צריך להיות כתוב בפסוק "החזירו" או "השיבו" את הארון, אך מאחר וכתוב "תנו", משמע שנגזז<sup>3</sup> (חידושי אגדות

1. ראה במאמרי 'המשמעות של מה שלא נכתב', באהבה ובאמונה 1222, פרשת נשא תשע"ט.

2. עי' בברייתא (יומא נב, ב).

3. המהרש"א מביא סימוכין משאלת חז"ל בב"ב קכ ע"א: "ויקח – ויחזור מיבעי ליה!". בפרשת שמות (ב, א) נאמר: "וַיִּלְכְּ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בֵּת לְוִי", והרי אנו יודעים שעמרם כבר נשא אותה לאשה לפני כן, אך פרש ממנה בגלל גזירת פרעה (ראה רש"י שמות שם) וא"כ היה צריך להיות כתוב "ויחזור" ולא ויקח! התשובה של רב יהודה בר זבידא היא: "מלמד שעשה לה מעשה לקוחין", שלמרות שנשאה



הוריות יב ע"א). ולכן, נראה שדרשת חז"ל שכוונת דברי יאשיהו לגנוז את הארון, אינה יוצאת מידי פשוטו של מקרא. ואם כן, חוזר הקושי, איך מאן דאמר גלה לבבל יפרש את הפסוקים המתארים את גניזת הארון בידי יאשיהו?

יש שכתבו שבאמת כולם מודים שהארון נגזו בימי יאשיהו, ואפילו מאן דאמר ארון גלה לבבל, והשאלה שבה נחלקו היא מה עלה בגורלו של הארון בחורבן. לפי דעה זו, בתקופת המלך יהויכין שבסוף הבית הראשון,<sup>4</sup> הבבלים גילו את מקום גניזתו ונטלוהו עמהם לבבל.<sup>5</sup>

ה'גבורת ארי' ניסה להביא ראיה להסבר זה מתירוץ הגמרא בהוריות. בברייתא (הוריות יא ע"ב) נאמר שהוצרכו למשוח את יהואחז מלך יהודה,<sup>6</sup> "מפני יהויקים שהיה גדול ממנו שתי שנים".<sup>7</sup> הגמרא מקשה: "ומי הוה [=וכי היה] שמן המשחה? והתניא: משנגזו ארון, נגזו שמן המשחה... ומי גזזו? יאשיהו מלך יהודה גזזו". ואם הארון ושמן המשחה נגזזו עוד בתקופת יאשיהו, כיצד ייתכן שמשחו את יהואחז בשמן המשחה? הגמרא מתרצת: "אמר רב פפא: באפרסמא דכיא". כלומר, יהואחז לא נמשח בשמן המשחה של משה רבינו, אלא בשמן אפרסמון רגיל.

ה'גבורת ארי' שואל, מדוע הגמרא לא תירצה שהברייתא שדיברה על משיחתו של יהואחז, סוברת כמאן דאמר שהארון גלה לבבל, וזה נעשה בתקופה יותר מאוחרת, ואם כן השאלה אינה מתחילה, כי הארון ושמן המשחה טרם נגזזו!

מכך מסיק ה'גבורת ארי', שבאמת לית מאן דפליג על כך שהארון נגזז, והשאלה היחידה שנחלקו בה היא מה קרה לארון לאחר שנגזז: לפי דעה אחת, הוא נותר בגניזתו, ולפי דעה שנייה, האויבים מצאו את מקום הארון הגנוז בחורבן הבית ונטלוהו לבבל.

---

בשנית, עמרם עשה זאת כאילו נישאו בראשונה. אנו רואים מהדיוק של חז"ל שיש משמעות מיוחדת למילים שהתורה משתמשת בהן כדי להבדיל בין מצב חדש לבין מצב ישן. ולכן לענייננו בדברי יאשיהו, אם כתובה מילה שמשמעותה מצב חדש "תנו" שמשמעותו גיזו את הארון במקום חדש, הרי שלא ניתן לטעון שמדובר במצב ישן שמשמעותו פשוט להחזיר את הארון למקומו הישן, שא"כ היה צריך להיות כתוב "החזירו", או "השיבו".

4. לשיטת רבי אליעזר (יומא נג ע"א).  
5. ראה גבורת ארי (יומא נג ע"ב במילואים ד"ה תנן), ושער יוסף (לחיד"א; הוריות יב ע"א ד"ה צוה ונגזום).  
6. ראה מלכים ב' כג, ל: "וַיִּרְכְּבֵהוּ עֲבָדָיו מֵת מִמֶּגֶדוֹ וַיִּבְאֵהוּ יְרוּשָׁלַם וַיִּקְבְּרֵהוּ בְּקִבְרָתוֹ וַיִּקַּח עִם הָאָרֶץ אֶת יְהוֹאָחָז בֶּן יֵאֲשִׁיָהוּ וַיִּמְשְׁחוּ אֹתוֹ וַיִּמְלִיכוּ אֹתוֹ תַּחַת אֲבִיר".  
7. כאשר ממלכים אח צעיר על פני אחיו הגדול יש למשוח אותו (רש"י מלכים ב' כג, ל).

### 3. אם הארון גלה לבבל, היכן נמצא כיום?

לפי השיטה שהארון אכן גלה לבבל, מה קרה לו לאחר מכן כאשר בבל נפלה? בגמרא (פסחים קיט ע"א) מסופר על אוצר אגדי שעבר מיד ליד: "באו פרסיים ונטלוהו מכשדיים, באו יוונים ונטלוהו מפרסיים, באו רומיים ונטלוהו מיד יוונים, ועדיין מונח ברומי". אם לאחר נפילת בבל, אוצרותיה הועברו לפרסיים, ליוונים ולבסוף לרומאים, ייתכן וניתן לשער שיחד עם אוצרותיה של בבל, הועברו גם כלי המקדש וא"כ אולי גם הארון הועבר לרומא.

האם יש לנו עדויות על מיקום כלי המקדש מהבית הראשון לאחר החורבן?

ישנן עדויות שכלי המקדש הראשון הגיעו לבבל. מצינו שבלשאצר מלך בבל השתמש בכלי המקדש (דניאל ה, ב-ג. וראה: ירמיה כח, ג; ואסתר רבה ב, יא). כמו כן, בתקופה מאוחרת יותר, ישנן עדויות שכלי המקדש הגיעו לפרס. במשתה הראשון של אחשורוש נאמר: "וְהַשְּׁקוֹת בְּכָלֵי זָהָב וְכָלֵי מַכְלִים שׁוֹנִים" (אסתר א, ז). חז"ל אומרים: "וכלים מכלים שונים... הביא כליו וכלי בהמ"ק, ונמצאו נאים ויפין מכליו" (אסתר רבה שם).

ישנן גם עדויות על כך שכלים מבית המקדש הגיעו לרומי (אבות דרבי נתן מ"א): "חמשה דברים העשויין וגנוזין. אלו הן. אהל מועד וכלים שבו. ארון ושברי לוחות [שבו]. צנצנת המן. וצלוחית של שמן המשחה. והמטה. ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה. ובגדי כהונה ובגדי כהן משיח. אבל מכתשת של בית אבטינס שלחן ומנורה ופרכת וציץ עדיין מונחין ברומי". מסורת זו מבחינה בין כלי המקדש שנגנזו לבין כלי המקדש שעדיין מונחים ברומא. ולפי מסורת זו, הארון אינו נמנה מבין הכלים שמונחים ברומא, אלא מבין הכלים הגנוזים. סביר להניח שאם הארון היה מגיע לבבל ומשם לרומא, הייתה לנו ידיעה ברורה על כך.

### 4. סיכום ומסקנות

הזכרנו לעיל את הדעה שבחורבן הבית הראשון, האויב הצליח לגלות את מקום הארון וליטול אותו לבבל (גבורת ארי; שער יוסף). לפי הסבר זה, השיטה שהארון גלה לבבל, לא בהכרח סותרת את השיטה שהארון נגנז. נקודת המחלוקת היא בשאלה מה קרה לארון לאחר גניזתו בימי יאשיהו? למאן דאמר שהארון נגנז, הוא נשאר שם לעולם, אך למאן דאמר שהארון גלה לבבל, מקום גניזתו נתגלה בתקופת החורבן.

אמנם יש לנו עדויות שכלי המקדש הראשון הגיעו לבבל ובלשאצר אף השתמש בהם (ראה דניאל ה, ב-ג), אולם אין לנו רמז על הימצאות הארון בין כלים אלו. כמו כן, אמנם יש לנו עדויות שכלי המקדש הראשון הגיעו לפרס (אסתר א, ז לפי אסתר רבה ב, יא), ואף לרומי (אבות דרבי נתן פרק מא), אך שוב אין לנו רמז על הארון. אם אכן הארון היה מגיע לבבל, פרס ורומי, סביר להניח שעקב חשיבות הארון וקדושתו היינו מוצאים תעודות או איזכורים לכך.

בנוסף, בספר עזרא (א, ז) נאמר: "וְהַמֶּלֶךְ כּוֹרֵשׁ הוֹצִיא אֶת כְּלֵי בַיִת ה' אֲשֶׁר הוֹצִיא נְבוּכַדְנֶצַּר מִירוּשָׁלַם וַיִּתְּנֵם בְּבַיִת אֱלֹהֵינוּ". אילו הארון גלה לבבל, מדוע כאשר כורש החזיר את כלי המקדש, הוא לא החזיר את הארון?<sup>8</sup>

לכן נראה שהשיטה שהארון לא גלה לבבל כלל, אלא נגזז לעולם, היא כנראה השיטה הקרובה יותר למציאות ההיסטורית (וההלכתית) בעיני חז"ל. אכן הרמב"ם (בית הבחירה ד, א) פסק להלכה שהארון נגזז (ישנן השלכות הלכתיות לכך, כפי שביארנו במעלין בקודש גיליון מג עמוד 45 והלאה). יחד עם זאת, יש לזכור ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים" וגם מאחורי השיטה שהארון גלה לבבל, יש משמעות רוחנית והלכתית שיש לבררה.<sup>9</sup>

## ב. הביקור בגנזי רומי

האם רשב"י שינה את דעתו בדבר מיקום הארון בעקבות בקורו בגנזי רומי?

### 1. שיטת רשב"י בדבר מיקום הארון

במסכת יומא (נג ע"ב) מופיעה ברייתא עם מחלוקת בדבר מיקום הארון, רבי אליעזר ורשב"י סוברים שהארון גלה לבבל ואילו רבי יהודה בן לקיש סובר שהארון במקומו נגזז. אולם הגמרא אומרת שעולא חולק על הקביעה של הברייתא שרשב"י סובר שהארון גלה לבבל. וזאת משום שעולא אומר שכאשר רבי מתיא בן חרש שאל את רשב"י ברומי על מיקומו של הארון, רשב"י אמר לו שהארון נגזז במקומו.

ומה באמת סובר רשב"י? האם אנו חייבים לבחור בין דברי הברייתא לדברי עולא, או שאולי ניתן לומר שרשב"י שינה את דעתו ודברי הברייתא הם גרסה קדומה יותר ואילו דברי עולא הם גרסה עדכנית יותר?

ומדוע יש יסוד להניח שרשב"י שינה את דעתו?

### 2. מה רשב"י עשה ברומי?

נראה שיש לשים לב לציון הגיאוגרפי שבדבריו של עולא "דאמר עולא: שאל רבי מתיא בן חרש את רבי שמעון בן יוחאי ברומי". מדוע יש חשיבות לציון המקום שבו רשב"י נשאל?

8. ראה: רש"ש (יומא נג ע"ב): "ולמ"ד שגלה לבבל ל"י מדוע לא החזירו כורש כשאר כלי בית ה'". אולם עיין ברמב"ן (מגילה יא ע"ב) שמוכיח שנתרו כלים בבבל.

9. ראה: אדרת אליהו למקובל רבי רפאל עמנואל חי ריקי (מחבר הון עשיר, חי באיטליה ובצפת לפני 3000 שנה), על יומא נג ע"ב: "תנא כמ"ד ארון גלה לבבל וכו' רוחניותו. אף כי גופניותו נגזז בבית המקדש. ובזה יהיו אלו ואלו דברי אלוקים חיים. אף כי כוונת המאמר 'גלה' סבור הוא דגלה ממש, מפני המקראות המסייעים אותו. ורוחניות זה, ידוע הוא כי השכינה שגלתה עם ישראל, שמקומה היה בין בדי ארון בהיותו על כנו. ומי יודע אם מתחת לארץ גלה עמהם ממש, ולא נראה לחוץ משנגזז".

מצינו במסכת מעילה (יז, ע"א-ב) שרשב"י ריפא את בת הקיסר, וקיבל רשות להסתובב בגנזי קיסרי רומי, ושם ככל הנראה ראה את כלי המקדש. "והכניסוהו לאוצר המלך ליטול כל מה שירצה, ולא היה חפץ אלא ליטול משם איגרות שכתבו גזירות שגזרו על ישראל, ומצאם וקרעם, ושם ראה כלי בית המקדש באוצר" (רש"י יומא נז ע"א ד"ה אני; וראה רש"י שבת סג ע"ב ד"ה אני. והשווה ספרי זוטא פרק ח: "אמר ר' שמעון כשהלכתי לרומי וראיתי שם את המנורה היו כל הנרות מוסטרין כנגד נר האמצעי"). סביר להניח שאין כאן צירוף מקרים: רשב"י מבקר ברומי, רואה בגנזי קיסרי רומי את כלי המקדש, נשאל על מיקומו של ארון הברית, ומשיב שהארון אינו נמצא ברומי, שזו תשובה שונה מהנאמר בברייתא.

האם יש להסיק מכאן שמאחר ורשב"י הסתובב במרתפי רומא ולא נתקל בארון, הוא הגיע למסקנה שהארון נגנז על ידי יאשיהו? ואם כן, האם ניתן לומר שבעקבות ביקורו ברומי, רשב"י חזר בו ממה שנאמר בשמו בברייתא ואילו דברי עולא משקפים את שיטתו העדכנית?

נראה שיש לדחות השערה זו, משום שכל הכלים המתוארים ע"י רשב"י ורבי אלעזר בר רבי יוסי שהתלווה אליו, היו מתקופת בית המקדש השני ולא מהבית הראשון. לדוגמה, רבי אלעזר בר רבי יוסי מתאר את הפרוכת במילים הבאות: אני ראיתי בעיר [רומי], והו עליה כמה טיפי דמים" (שם). ככל הנראה, מדובר על הפרוכת בבית השני (למרות שגם בבית הראשון היתה פרוכת קטנה שהבדילה בין ההיכל לקודש הקודשים, ראה יומא נא ע"ב; נד ע"א). ולכן, נראה שביקורו של רשב"י ברומי לא השפיע על שיטתו על מיקומו של ארון הברית.

ובכן, נראה שרשב"י לא שינה את דעתו בעקבות בקורו ברומי. אך נותר לנו לברר מדוע ישנה סתירה בשיטת רשב"י בין הברייתא לדברי עולא? האם רשב"י חזר בו?

### 3. האם היו שני ארונות?

שני הפסוקים שאותם מביאים בשם רשב"י, נראים משכנעים במידה דומה. הפסוק הראשון שממנו נלמד שהארון גלה לבבל הוא פסוק בישעיהו: "רבי שמעון בן יוחאי אומר: ארון גלה לבבל, שנאמר: 'לא יִתֵּר דָּבָר אֶמֶר ה'" (ישעיהו לט, ו) – אלו עשרת הדברות שבו" (יומא שם). ובירושלמי, דרשה זו מוסברת יותר: "'לא יִתֵּר דָּבָר אֶמֶר ה'" – אין דבר אלא שהדיברות לתוכו" (ירושלמי שקלים ו, א). הפסוק השני הוא פסוק במלכים א': "אמר לו [=רשב"י לרבי מתיא בן החרש]: שאני אומר ארון במקומו נגנז, שנאמר: 'וַיֵּאָרְכוּ הַבַּיִת' וגו' (מלכים א' ח, ח). אמר ליה רבה לעולא: מאי משמע? – דכתביב: 'וַיֵּהִיוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה'" (יומא נד ע"א).

אולם, האם באמת ישנה סתירה בשיטת רשב"י?

אני רוצה להציע שרשב"י לא חזר בו, וישנה דרך שלפיה שני הפסוקים הללו ישתלבו יחדיו, והיא שהיו שני ארונות. הסבר זה מבוסס על השיטה בתלמוד הירושלמי ובמקומות נוספים שהיו קיימים שני ארונות: ארון אחד עם הלוחות השניים, שהיה מונח בקודש הקודשים, וארון שני עם שברי הלוחות, שהיה יוצא עם ישראל למלחמה: "תני רבי יודה בן לקיש אמר: שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר: אחד שהיתה התורה נתונה בתוכו, ואחד שהיו שברי הלוחות נתונין בתוכו. זה שהיתה התורה נתונה בתוכו, היה מונח באהל מועד" (ירושלמי שם. וראה: ספרי בהעלותך פ"ב; תוס' עירובין סג ע"ב ד"ה כל; תוס' סוטה מב ע"ב ד"ה מפני; ירושלמי סוטה פ"ז ה"ט; ברייתא דמלאכת המשכן, פרק ו.)<sup>10</sup>

אם כן, ייתכן שכאשר רשב"י הביא ראיה מהפסוק: "לא יִנְתֵּר דְּבַר אֶמֶר ה'" שהארון גלה לבבל, כוונתו הייתה לארון עם שברי הלוחות. שהרי דורשים מפסוק זה: "אלו עשרת הדברות שבו". אם היה מדובר בארון השני, היו צריכים להזכיר גם את שאר הדברים שהיו בתוכו כמו ספר התורה שכתב משה. ואילו כאשר הביא ראיה מהפסוק "וַיִּאָּרְכוּ הַבַּדִּים... וַיְהִי שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה" שהארון במקומו נגזז, כוונתו לארון השני עם הלוחות השניים והספר תורה שכתב משה. ולכן, בדרך זו, אין סתירה בין דברי עולא לברייתא, אלא שיטת רשב"י אחת היא: הארון הראשון גלה לבבל ואילו הארון השני נגזז.<sup>11</sup>

## ג. היכן הארון נגזז?

### 1. המחבוא של שלמה המלך

בתפילתו של שלמה המלך, לאחר הכנסת ארון הברית לקודש הקודשים, נאמר: "וְאֵשׁ שָׁם מְקוֹם לְאָרוֹן אֲשֶׁר שָׁם בְּרִית ה' אֲשֶׁר כָּרַת עִם אֲבֹתֵינוּ בְּהוֹצִיאוֹ אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (מלכים א' ח, כא). מה הכוונה שהוא שם מקום לארון? האם מדובר בקודש הקודשים? מעניין שבפסוק המקביל בדברי הימים, מילים אלו לא מוזכרות: "וְאֵשׁ שָׁם אֶת הָאָרוֹן אֲשֶׁר שָׁם בְּרִית ה' אֲשֶׁר כָּרַת עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים ב' ו, יא). ולכן לא מובן מדוע בספר מלכים נאמר ששלמה מציין: "וְאֵשׁ שָׁם מְקוֹם לְאָרוֹן"?

הרד"ק מסביר שהכוונה במילה 'מקום' היא לדביר ואכן כך נראה מפשט הפסוקים: "וַיָּבֵאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' אֶל מְקוֹמוֹ אֶל דְּבִיר הַבַּיִת אֶל קֶדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים אֶל תַּחַת כַּנְּפֵי הַכְּרוּבִים" (מלכים א' שם ו).

---

10. אולם ראה להלן בפרק ה שהאברבנאל מוכיח שהיה רק ארון אחד.  
11. ראה מה שכתב רבי ישראל משקלוב (משנת אליהו, שקלים ו, א ד"ה ה"ג): "ונראה דר"י בר אלעאי דלעיל דס"ל ארון במקומו נגזז לטעמיה אזיל דס"ל הכא שני ארונות היו וזה שהיה באהל מועד עם הלוחות וס"ת מצדו כשיטתיה נגזז במקומו והשני שהיו בו שברי הלוחות ונכנס למלחמה זה גלה לבבל".

אולם, הרמב"ם כותב בהל' בית הבחירה: "אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח, ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן, ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה שנאמר: "וַיֹּאמֶר לְלוּיִם הַמְּבִינִים לְכֹל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוּשִׁים לְהַתְּנוּ אֶת אֲרוֹן הַקְּדֹשׁ בְּבֵית אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֵין לָכֶם מִשָּׂא בַפִּתְיָ עֲתָה עֲבֹדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם" וגו' (דברי הימים ב' לה, ג), ונגנוז עמו מטה אהרן והצנצנת ושמן המשחה וכל אלו לא חזרו בבית שני" (ד, א; וראה מאירי יומא נב ע"ב; תוס' רא"ש הוריות יב ע"א).

אם כן, לפי הרמב"ם המילה 'מקום' מתייחסת למקום מסתור ששלמה המלך הכין מתחת לבית המקדש, למקרה שיצטרכו לגנוז את הארון. ואכן מצינו התייחסויות למחבוא תת קרקעי מתחת להר הבית. "דאמר [=שאמר] מר: משנבנה מקדש ראשון, גנוז אהל מועד, קרשיו, קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו. היכן [היכן נגנוז]? אמר רב חסדא אמר אבימי: תחת מחילות של היכל" (סוטה ט ע"א).

אם כן, יש לברר היכן המחבוא התת-קרקעי נמצא.

## 2. היכן נגנוז הארון?

מצינו מחלוקת בחז"ל בשאלה היכן נגנוז הארון: רבי יהודה בן לקיש סובר: "ארון במקומו נגנוז" (יומא נד ע"א), כלומר הארון נגנוז בקו אוירי מתחת למקומו בקודש הקודשים.<sup>12</sup> אולם, חכמים חולקים וסוברים: "ארון בלשכת דיר העצים היה גנוז" (שם). רב נחמן בר יצחק מביא הוכחה לשיטת חכמים מהמשנה בשקלים: "מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וראה הרצפה שהיא משונה מחברותיה בא ואמר לחברו ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו וידעו ביחוד ששם הארון נגנוז".

יש שניסו ליישב את שתי השיטות ולהציע שלא נחלקו היכן המחבוא התת-קרקעי של הארון, אלא נחלקו רק בשאלה היכן הפתח למחבוא. לפי שיטת חכמים, פתח מנהרת המסתור שהובילה לארון היה בלשכת דיר העצים והארון עצמו נגנוז מתחת לקודש הקודשים: "דבמסכת שקלים איתא דבלשכת העצים נגנוז הארון היינו שם הפתח של המערה אבל הוא יורד במחילות תחת בית קודש הקודשים נגד המקום שעמד הארון" (מעשי למלך, על הרמב"ם הל' בית הבחירה ד, א).<sup>13</sup>

12. כך נראה מדבריו של ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר ג אות לט): "ומה שהעמיד עזרא בבית שני על קהלו לתת שלישית השקל (נחמיה י' ל"ג) ומה שהעמידו במקום הארון תכונה שתלו לפניו הפרוכת, בעבור שידעו כי הארון גנוז לשם".

13. ראה שלטי הגבורים לרבי אברהם הרופא פורטלאונה (חי במנטובה שבאיטליה לפני כ-400 שנה), פרק יד (דף יא, א-ב): "ולבי אומר לי כי באולי חכמים ורבי שמעון בן לקיש יפה דיברו גם הם, אם

### 3. סוד המחבוא שעבר במסורת

חז"ל אומרים שיאשיהו גזז את הארון בשנה ה"ח למלכותו (יומא נ ע"ב; רש"י מגילה יד ע"ב). בספר דברי הימים ב' נאמר: "וַיֹּאמֶר לְלוֹיִם הַמְּבִינִים לְכָל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לַה' תִּנְנוּ אֶת אֲרוֹן הַקְּדֹשׁ בְּבֵית אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֵין לָכֶם מִשָּׂא בַפֶּתַח עֲתָה עֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְאֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל' (דברי הימים ב' לה, ג). יש לשאול מה הכוונה שנאמר שיאשיהו אמר "לְלוֹיִם הַמְּבִינִים"?

התוספות הרא"ש מסביר, שכאשר שלמה המלך בנה את בית המקדש, והכין מחבוא עבור הארון "למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות", הוא העביר את סוד הפתח למנהרת הסתרים לקבוצה מצומצמת של אנשי סוד "ללויים המבינים" שהיו צריכים להעביר את הסוד במסורת מדור לדור עד לשעת הצורך לגניזת הארון. "ולאו כ"ע הווי ידעי ליה להווא דוכתא [=ולא כולם ידעו היכן אותו המחבוא] אלא חסידי כהונה ולויה דהווי מסרי להו [=שהיו מוסרים את הסוד] דור אחר דור והיינו דכתיב [=שכתוב] ללויים המבינים בעם הקדושים לה' שהיו מבינים ויודעים את מקומו" (הוריות יב ע"א).

### ד. מי גזז את הארון?

השיטה המקובלת והמוסמכת היא שיאשיהו גזז את הארון. אולם מצינו מקורות מסופקים שמהם משמע שירמיהו גזז את הארון. נעיין במקורות אלו וננסה לבדוק האם ניתן להתאימם עם השיטה המקובלת.

#### 1. יאשיהו גזז את הארון

לפי פשט דברי חז"ל בבלי ובירושלמי, יאשיהו גזז את הארון: "ומי גנזו - יאשיהו גנזו. מה ראה שגנזו - ראה שכתוב 'יולד ה' אתך ואת מלכך אשר תקים עליך' (דברים כח, לו) - עמד וגנזו, שנאמר 'וַיֹּאמֶר לְלוֹיִם הַמְּבִינִים לְכָל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לַה' תִּנְנוּ אֶת אֲרוֹן הַקְּדֹשׁ בְּבֵית אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֵין לָכֶם מִשָּׂא בַפֶּתַח עֲתָה עֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְאֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל' (דברי הימים ב' לה, ג)". (יומא נב, ב; ראה: ירושלמי שקלים ו, א). ואכן, אנו מוצאים מקורות רבים בראשונים שתומכים בשיטה שיאשיהו גזז את הארון (ראה:

---

נאמין שבלשכת דיר העצים מתחת לארץ היה פתחו של בית שבנה שלמה לגנוז שם הארון עם הדברים האמורים, ושעשה מערה תחת הארץ ההולכת מדיר העצים עד תחת אבן שתיה שהיתה בקדש הקדשים, שהוא המקום אשר היה כהן גדול מקטיר עליו קטורת ביום הכיפורים לפני ה' והקדושה היתה בוקעת ועולה מבין שני הכרובים שהיו בבית התחתון שבנה שלמה אל מקום מצב אבן השתיה שבמקדש שני". וראה: אדרת אליהו למקובל רבי רפאל עמנואל חי ריקי על יומא נד ע"א: "בלשכת דיר העצים גנזו. דמתחת לארץ של בקדש הקדשים הביאוהו עד תחת דיר העצים, נמצא שבמקומו גנזו תחת הארץ, ומתחתיתו הובא עד תחת דיר העצים ושם גנזו, כי לא נתרחק משם עוד על ידם, כי אם מעצמו אפשר שמשם גלה עמהם עד בבל מתחת לארץ, ובחזרתם מבבל חזר כמו כן עמהם למקומו הראשון תחת דיר העצים, ובזה כל דברי חכמים מתקיימים".

רמב"ם בית הבחירה ד, א "ויאשיהו המלך צוה וגנזו במקום שבנה שלמה"; רלב"ג ויקרא טז, ב: "וראו שתדע כי בבית שני לא היה שם ארון, כי כבר גנזו יאשיהו"; בית הבחירה למאירי יומא שם).

אולם מצינו דעה אחרת לגבי זהות גונז הארון.

## 2. ירמיהו גנז את הארון?

במדרש 'שכל טוב', שחובר על ידי רבינו מנחם ב"ר שלמה, שחי בתקופת הראשונים, נאמר לגבי המטה של משה: "ונגנז באהל מועד עד ימי ירמיה, ובימי ירמיה נסתר מעיני כל חי עם אהל מועד והארון והעדות וכלי הקודש שנעשה במדבר, הקב"ה יזכני לראותם בהעלותו את עיר הקודש על ראש שמחת"י" (שכל טוב שמות ד, ז). ובשור"ת הרדב"ז נאמר: "ובזמן שקבל מרע"ה את הלוחות למדוהו האותיות וציורן וסודותן ומיד נתן את הלוחות בתוך הארון ולא יצאו משם ונגנז בימי ירמיהו הנביא ולא ראה אותם אדם" (שור"ת רדב"ז ג, תמב).

ממדרש שכל טוב ומדברי הרדב"ז, נמצאנו למדים שארון הברית נגנז בימי ירמיהו, אך לא נתפרש האם ירמיהו גנזו בעצמו? או שנגנזו רק בימיו? וכן היכן נגנז?

אולם במקורות חיצוניים, כמו ספר מקבים ב' וספר יוסיפון, מצינו שירמיהו גנז את הארון בעצמו בהר נבו<sup>14</sup>:

בספר מקבים ב<sup>15</sup> נאמר:

ונמצא בספרים כי ירמיה הנביא צוה לגולים לקחת מן האש כאשר נרמז. וכאשר צוה הנביא לגולים כתתו להם את התורה כל ישכחו את מצות ה' וכל יתעו בלבם בראותם את פסילי הזהב והכסף ואת עדים. ובדברו עוד דברים כאלה הזהירים לבלתי הסייר את התורה מלבם. והיה בספר אשר צוה הנביא על פי הדבור אשר היה אליו לאהל ולארון ללכת יחד אחריו כאשר עלה אל ההר אשר עלה עליו

14. לפי מקורות מסופקים אלו, מדוע ירמיהו בחר לקחת את כלי המקדש להר נבו? נראה מהכתובת שבמצבת מישע (שורה 17-18) שבתקופתו של מישע מלך מואב, עמד מקדש או במה ישראלית כלשהי בנבו: "ואקח משם (מנבו הכבושה) את כלי ה' ואסחב הם לפני כמש". טענה זו מעלה פרופ' יהודה אליצור, במאמרו משא מואב וכתובת מישע (מעיינות יום העצמאות ז', המחלקה לתרבות תורנית בגולה). בהנחה שהכתובת נכונה ואכן עמד מקום פולחן ישראלי בנבו שנהרס ע"י מואב ובהנחה שזו אכן אותה נבו המוזכרת בכתובת ובספר החשמונאים ב' ובספר יוסיפון – ייתכן וירמיהו טמן את הארון וכלי המקדש בהריסותיה של נבו.

15. פרק ב, א-ת. ספר מקבים ב הוא ככל הנראה קיצור מתוך ספר גדול של חמשה כרכים שנכתב ביוונית ע"י יסון איש קוריני במאה ה-2 לפני הספירה (בסמוך למרד החשמונאים) – ראה אברהם כהנא, הספרים החיצוניים (בית הלל, תשס"ו), כרך שני, מקבים ב במבוא עמ' פ"ג. ראה מקבים ב, ב, כג עמ' קפד: "מאת יסון איש קוריני ספר בחמשה ספרים ואנחנו ננסה בחבור אחד לקצר". וראה במבוא בעמ' צ, שהספר נכתב ביוונית.



משה וראה את נחלת האלקים. וכעלותו מצא ירמיה בית מערה ואת האהל ואת הארון ואת מזבח הקטרת הביא שמה ואת הדלת סגר. ומן הבאים אתו נגשו להתוות את הדרך שמה ולא יכלו למצא. וכאשר ידע ירמיה הוכיחם ויאמר כי המקום יהיה לא ידוע עד אשר יקבץ האלקים את קבוצת עמו ויעשה חסד. ואז יגלה ה' את אלה ויראה כבוד ה' והענן כאשר נגלה למשה וכן התפלל גם שלמה כי המקום יקדש מאד.<sup>16</sup>

מצינו דברים דומים בספר יוסיפון<sup>17</sup> אשר ככל הנראה התבססו על הנאמר לעיל בספר מקבים ב:<sup>18</sup>

והארון איננו, כי לקחו ירמיהו הנביא, עם כל היריעות, אשר עשה משה עבד ה' במדבר, וישא אותם אל הר נבו, וימצא שם מערה ויתנם בתוכה. וירדפו הכהנים, אשר היו בימים ההם אחרי ירמיהו, להכיר את המקום. ויבט ירמיהו אחריו, וירא את הכהנים ויקצוף וישבע לאמר כי לא יודע המקום עד בואי אני ואליהו עבד ה', אז נשיב את הארון אל מקומו, אל קודש הקודשים אל תחת כנפי הכרובים.<sup>19</sup>

### 3. נסיונות להתאמת המקורות

כאמור לפי השיטה המקובלת יאשיהו גזז את הארון מתחת להר הבית. מדוע ישנם מקורות המייחסים את גניזת הארון לירמיהו? וכיצד עלינו להתייחס למקור המסופק שירמיהו

- 
16. לשאלת מהימנותו ההלכתית של ספר מקבים ב, ראה: הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'פניו חללים בשבת', תחומין (כב), תשס"ב, עמ' 111 הערה 29.
17. אמנם לפי החוקרים ספק גדול אם יוסיפון אכן נכתב ע"י יוסף בן מתתיהו, אך מכל מקום נראה שרבותינו החשיבו ספר זה ואף הזכירו אותו בחיבוריהם. ראה: רש"י בפירושו לנ"ך (מלכים ב' כ, יג ד"ה ואת השמן); בפירושו לתלמוד (ב"ב ג ע"ב ד"ה היכי אסביה); רשב"ם (פסחים קיט ע"א ד"ה כשדים תפשו); תוספות (ע"ז י ע"ב ד"ה הג' כל וחולין ס ע"א ד"ה פסוק זה); המאירי (גיטין עט ע"ב ד"ה אומר המאירי); רמב"ן (בראשית מט, לא ד"ה וזה טעם); מהרש"א (גיטין נו ע"א ד"ה הו בהו הנהו; קידושין עא, א ד"ה הריני נזיר); חתם סופר (שבת כו ע"א ד"ה אלו מלקטי אפרסמון); שולחן ערוך הרב או"ח שז, ל בעניין הספרים האסורים לקרוא בשבת ובחול "אבל אותן ספרי דברי הימים שיוצא מהם ענייני מוסר ויראת שמים כגון ספר יוסיפון וכיוצא בו מותר לקרותם אפילו בשבת וגו'". אך רבי יקותיאל יהודה הלברשטם כתב בשו"ת דברי יציב יו"ד סי' קפז "וכמו שידוע מספר יוסיפון שיש בו כמה ענינים תמוהים מחמת שהזקק לשנות מאימת המלכות". וראה על מהימנותו 'עדות ביוסף' שהודפס בראש ספר מלחמת היהודים (דפוס ראם, תרמ"ד).
18. דוד פלוסר, ספר יוסיפון (מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ט), עמ' 44 הערה 14: "הסיפור על אש הקודש הגיע למחבר יוסיפון דרך התרגום הלאטיני של המקרא, והוא מצאו בספר החשמונאים ב, א', יט-ב, ז'".
19. דוד פלוסר, ספר יוסיפון (שם), עמ' 45.

בעצמו גנז את הארון בהר נבו?<sup>20</sup> יש לברר מהיכן צמחו מקורות תמוהים אלו שמנוגדים לשיטה המקובלת?

ננסה להעלות שתי השערות:

#### השערה א – יאשיהו וירמיהו גנזו יחד את הארון

אנו יודעים כי ירמיהו חי בתקופת יאשיהו, כפי שנאמר בתחילת ספר ירמיהו שהחל להתנבא בשנת שלוש עשרה למלכותו של יאשיהו (ירמיה א, ב). ובכן, ייתכן וירמיהו היה נוכח בשעת גניזת הארון שארע בשנת שמונה עשרה למלכותו של יאשיהו (מלכים ב' כב, ג ואילך; דהי"ב פרק לה). אם כן, ניתן להסביר את הימצאותן של מקורות שונים לגבי גניזת הארון – בכך שיאשיהו וירמיהו גנזו יחד את הארון.

אולם במסכת מגילה (יד ע"ב) מובא שירמיהו לא היה נוכח בשנת השמונה עשרה ליאשיהו שהייתה כאמור השנה שמצאו את ספר התורה בבית המקדש והשנה שכנראה גנזו את הארון. הגמרא שואלת מדוע כאשר מצאו את ספר התורה, שאלו את חולדה הנביאה ולא את ירמיהו? הגמרא מתרצת מספר תירוצים ואומרת בתירוץ האחרון שירמיהו לא היה נוכח באותו זמן כי הלך להחזיר את עשרת השבטים. אם כן, לא ניתן לייחס את גניזת הארון לירמיהו אם לא היה נוכח בשנה זו (אמנם ע"פ התוס' בערכין יב ע"א וע"פ רש"י במגילה יד ע"ב משמע שירמיהו החזיר את עשרת השבטים בשנה הי"ח ליאשיהו, אלא שאיננו יודעים מתי החזיר אותם באותה שנה, האם לאחר גניזת הארון, או לפני גניזת הארון? ולכן אם ירמיהו החזירם לפני גניזת הארון, מסתבר שהיה נוכח בגניזת הארון ואם כן, ניתן לתרץ שיאשיהו וירמיהו גנזו יחד את הארון).

---

20. חשוב להדגיש שמשקל המקורות אינו זהה. המקורות שהארון נגז על ידי יאשיהו מתחת להר הבית מבוססים על ש"ס ופוסקים ולכן סמכותם גדולה הרבה יותר ממדרשים וכמובן ממקורות חיצוניים המייחסים את גניזת הארון לירמיהו.

## השערה ב – שתי גניזות של שני ארונות

ייתכן וניתן להציע השערה שניה, המבוססת על שיטת רבי יהודה בן לקיש בתלמוד הירושלמי, שהיו קיימים שני ארונות<sup>21</sup>: ארון אחד עם הלוחות השניים שהיה מונח בקודש הקודשים וארון שני עם שברי הלוחות שהיה יוצא עם ישראל למלחמה, וכדברי הירושלמי (שקלים ו, א הנ"ל). אם אכן היו שני ארונות, ניתן אולי להעלות השערה שאפשר שארון אחד נגנז על ידי יאשיהו וארון שני נגנז על ידי ירמיהו בתקופה מאוחרת יותר.

אולם מדובר בהשערה רחוקה מאוד מהמציאות, ובפרט לאור זה שהאברבנאל הוכיח שהיה רק ארון אחד, וכדלקמן.

### 4. מסקנה

מדברי המדרש שכל טוב ומדברי הרדב"ז לא מוכח שירמיהו בעצמו גנז את הארון, אלא שם נכתב "בימי ירמיהו". לא ברור מדוע לא כתבו "בימי יאשיהו" כלישנא דגמרא. אך בודאי שאין להוכיח דבר לעניין גניזת הארון מהמקורות החיצוניים כמו ספר מקבים ב' וספר יוסיפון שמביאים על כך דברים מסופקים ותמוהים. ובודאי שאין להסתמך עליהם כאשר הם מנוגדים לשיטה המקובלת והמוסמכת המבוססת על ש"ס ופוסקים. ובמיוחד שישנן נפקא מינות הלכתיות למיקום גניזת הארון.<sup>22</sup>

## ה. האם היו שני ארונות?

### 1. המחלוקת

כאמור, מצאנו בירושלמי מחלוקת גדולה בשאלה האם היו שני ארונות ברית או רק ארון אחד: רבי יהודה בן לקיש סבר שהיו שני ארונות ברית, ולעומתו, חכמים סברו שהיה רק ארון אחד. מצינו שגם הראשונים נחלקו בשאלה זו, רש"י בפירושו לתורה סבר שהיו שני ארונות ברית (וכן ר"י בתוס' עירובין סג ע"ב ד"ה כל), ואילו הרמב"ן סבר שהיה רק ארון אחד. נדון בחלק מהראיות לכל שיטה, ובפרט בדברי האברבנאל שהאריך בסוגיה זו.

### 2. ראיות לכך שהיו שני ארונות

יש סתירה בנוגע למיקום הארון בזמן המסעות: בפרשת במדבר נאמר "וַיִּנְסַע אֶהָל מוֹעֵד מִחֲנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֵה כַּאֲשֶׁר יִחְנֶנּוּ כֵּן יִסְעוּ אִישׁ עַל יְדוֹ לְדֹגְלֵיהֶם" (במדבר ב, ז). אם כן, הארון היה במרכז המחנה גם בזמן המסעות. אך נאמר בפרשת בהעלותך "וַיִּסְעוּ מִהַר ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נָסַע לְפָנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה" (במדבר

21. אולם ראה להלן בפרק ה שהאברבנאל מוכיח שהיה רק ארון אחד.

22. ראה במאמרי: ההשלכות ההלכתיות של גניזת הארון, מעלין בקודש מג.

י, לג) אם כן, כתוב במפורש שהארון היה **בראש** המחנה. ולכן, יש לתמוה האם הארון היה במרכז המחנה או בראש המחנה בזמן המסעות?

רש"י עמד על סתירה זו וכתב: "זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות מונחים ומקדים לפנייהם דרך שלשת ימים לתקן להם מקום חנייה" (במדבר י, לג). אם כן, רש"י סובר שהארון שהיה במרכז המחנה בפרשת במדבר לא היה אותו ארון שהיה בראש המחנה בפרשת בהעלותך. הארון בפרשת במדבר היה עם הלוחות השניים ואילו הארון בפרשת בהעלותך היה עם שברי הלוחות שהיה יוצא עם ישראל למלחמה.

אך הרמב"ן (דברים י, א) והאברבנאל (שמואל א' פרק ד' הטענה האחת) חולקים וסוברים שהארון שעשה משה נגזז לאחר שבצלאל עשה ארון נוסף. וכיצד יסבירו את החידה לגבי מיקומו של הארון במסעות? האברבנאל מציע שתי דחיות (שם הטענה השלישית):

1. מה שנאמר שהארון היה במרכז המחנה, זה היה המצב הרגיל ואילו מה שנאמר שהיה לפני המחנה, מדובר באירוע חד פעמי שלא חזר על עצמו בכל המסעות, אלא היה רק בשלושת הימים הראשונים שנסעו מהר סיני. ולכן אין להסיק מאירוע חד פעמי על הכלל.

2. אפילו אם נודה שהארון היה נוסע תמיד לפנייהם, זה לא ראייה שהיו שני ארונות, שהרי אין רמז בתורה לכך שהארון היה נוסע במרכז המחנה יחד עם אוהל מועד. אמנם כתוב שאוהל מועד היה נוסע במרכז המחנה, אך מי אמר שגם ארון הברית היה שם, אולי הרגילות הייתה שנסע לפנייהם?

### 3. דיון במקורות

#### א. הארון במלחמת פלשתים

רבנן מביאים ראיה שהיה רק ארון אחד מתגובת הפלשתים כששמעו שישראל לקחו עמהם את הארון למלחמה "אוי לנו מי יצילנו מיד האלקים האדירים האלה אלה הם האלקים הפנים את מצרים בכל מפה במדבר" (שמואל א' ד, ח). תגובת הפלשתים מלמדת שהם הופתעו מהבאת הארון וזה היה דבר שמעולם לא נתקלו בו לפני כן "מילה דלא חמון מן יומיהון"<sup>23</sup> ולכאורה אם מדובר שהיו שני ארונות ואחד היה יוצא עמהם למלחמה, מה יום מיומיים שהיו מתייראין עתה? (לשון קרבן העדה), ולכן לשיטת רבנן צריך לומר שהיה רק ארון אחד.

אך ניתן ליישב קושי זה בכמה אופנים:

23. ירושלמי שקלים ו, א.

א. למאן דאמר שהיו שני ארונות, הארון עם שברי הלוחות "היה נכנס ויוצא עמהן ופעמים הוא מתרה עמהן (במלחמה)"<sup>24</sup> ואילו הארון עם התורה היה מונח באוהל מועד. אם כן, עיקר הארון עם שברי הלוחות לא היה למלחמה, אלא רק לפעמים יצא למלחמה. על פי זה, ייתכן שבאמת עד לאותה מלחמה, ישראל לא נהגו לקחת בכלל את הארון למלחמה, ואילו הפעם כאשר הביאו את הארון, הפתיעו את הפלשתים שלא היו רגילים לראות את הארון כלל.<sup>25</sup>

ב. התוס' (עירובין סג ע"ב ד"ה כל) כתבו שהיו שני ארונות, ארון אחד עם שברי הלוחות וארון אחד עם הלוחות השניים. ר"י כותב שאת הארון עם הלוחות השניים "לא היו רגילין להוליך במלחמה כדכתיב בשילה 'מי יצילנו מיד האלוקים האדירים האלה", כי לא היתה כזאת מתמול שלשום שלא היו רגילים להוליכו ואז כשהוליכוהו, לקו וגלו".

וכן פירש הרד"ק (שמואל א' ד, ד), לאחר שמביא את המאן דאמר שהיו שני ארונות הוא כותב:

כי הלוחות השלימות היו בזה הארון שהביאו במחנה, שהרי אמר 'יושב הכרובים' מראה שהכרובים היו עליו. ועוד כי זה הארון שיצא למלחמה זה הוא הארון שהיה בבית שמש בשובו משדה פלשתים והוא שהיה בקרית יערים (ז, ב) ובבית עובד אדום (ש"ב ו, יא) ובעיר דוד (שם פס' יב), ומעיר דוד העלוהו לבית קודש הקדשים.

העובדה שהפלשתים הופתעו מראיית הארון, אינה מוכיחה שהיה רק ארון אחד, מאחר וייתכן והם היו רגילים לראות ארון מסויים, אך הפעם כאשר ישראל לקחו את הארון עם הכרובים שבדרך כלל לא היה יוצא למלחמה, זה הפתיע אותם.<sup>26</sup>

### ב. הארון וה'אורים ותומים'

כאשר שאול נלחם עם הפלשתים, נאמר (שמואל א' יד, יח): "ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלוקים" (כדי לשאול באורים ותומים)<sup>27</sup>. אך הירושלמי בשקלים שואל: "והלא ארון בקרית יערים היה?" שהרי לאחר שהפלשתים החזירו את הארון ואנשי בית שמש הוכו "כי ראו בארון ה'" (שמואל א' ו, יט), הארון הונח בקרית יערים עד תקופת דוד (שמואל ב'

24. ירושלמי שקלים שם. אולם הגר"א לא גרס "ופעמים הוא מתרה עמהן". אך הגירסה בעין יעקב היא "ופעמים שהיה מתראה עמהן במלחמה". אך התקלין חדתין וקרבן העדה לא גרסו כך. ראה: נחלת בנימין וגבורות יצחק.

25. ראה: מנחם משיב ומהר"א פולדא שלפעמים היו מניחים את הארון ממש בשדה הקרב ולפעמים הרחק מהחזית עם המלך ומשרתיו.

26. אך האברבנאל דוחה הסבר זה.

27. רש"י שמואל שם.

פרק ו). ואם הארון היה בקרית יערים, איך היה במערכה נגד הפלשתים בגבעת בנימין? אך שמא תאמר שהביאו את הארון במיוחד מקרית יערים למערכה?

אך אם כן היה צריך לומר 'הביאה' ולא 'הגישה' דמשמע שהיה שם.<sup>28</sup> ולכן נראה שהיו שני ארונות והארון עם שברי הלוחות היה יוצא עמהם למלחמה.<sup>29</sup>

אולם חכמים שסוברים שהיה רק ארון אחד אומרים שלא היה במלחמת שאול נגד פלשתים ארון הברית, אלא כאשר נאמר "הגישה ארון האלקים" הכוונה לארון שבו היו מונחים הציץ ושאר בגדי הכוהן הגדול שהיה זקוק להם כאשר נשאל באורים ותומים בשעת מלחמה (יומא עג ע"א).<sup>30</sup> אך פירוש זה קצת קשה כי ברוב המקומות שנאמר "ארון האלקים", הכוונה לארון ממש.<sup>31</sup>

אולי המחלוקת המסתתרת מאחורי מחלוקת זו היא האם הימצאות הארון מעכבת שאילה באורים ותומים בשעת מלחמה?

לפי רב יהודה בן לקיש, היא מעכבת, וכך משמע מדברי הרמב"ם (כלי המקדש י, יא): "וכיצד שואלין? עומד הכהן ופניו לפני הארון והשואל מאחוריו פניו לאחרי הכהן".

אך לפי חכמים, אין הארון מעכב את השאילה באורים ותומים.<sup>32</sup>

### ג. הארון בסיפור אוריה החיתי

בירושלמי בשקלים נאמר: "קרייא מסייע לר' יודא בן לקיש 'הארון וישראל ויהודה יושבין בסוכות' והלא ארון בציון היה". במלחמת יואב נגד בני עמון, דוד שלח לקרוא לאוריה מהחזית ואמר לו לרדת לביתו, אך אוריה לא ירד לביתו וכאשר דוד ביקש הסבר, אוריה אמר: "הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים ואני אבוא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי! חיך וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה" (שמואל ב' יא, יא). אך הארון היה בירושלים באותו זמן שנאמר "וילך דוד ויעל את

28. חקלין חדתי; מהר"א פולדא; יפה מראה.

29. חקלין חדתי.

30. ראה: תוספתא מסכת סוטה (ליברמן) ז, יז: "כי ה' א-להיכם ההולך עמכם - זה השם הניתן בארון שנ' וישלח אתם משה אלף למטה לצבא אתם ואת פינחס מגיד שפנחס משוח מלחמה וכלי הקדש זה ארון שנ' ולא יבאו לראות כבלע וגו' ויש אומ' אילו בגדי כהונה שנ' ובגדי הקדש". וכן ראה תוס' סוטה מב ע"ב ד"ה מפני המביא את התוספתא הנ"ל. וראה אברבנאל בפירושו לשמואל א' פרק ד (הטענה הרביעית).

31. ראה: שמואל ב' ו, יב.

32. ראה: כסף משנה הל' כלי המקדש שם וספר יריעות שלמה ושקל הקדש שם.

ארון האלקים מבית עובד אדום עיר דוד בשמחה" (שמואל ב' ו, יב), ואם היה בירושלים, איך אוריה אמר שהארון היה בשדה המלחמה?

נראה שמכאן עולה ראיה לרבי יהודה בן לקיש שסובר שהיו שני ארונות, אחד היה בירושלים והשני היה במלחמה. אך חכמים שסוברים שהיה ארון אחד מסבירים: "סכך שהוא כקירוי שעדיין לא נבנה בית הבחירה". כלומר אוריה לא דיבר על ארון שהיה במלחמה, אלא לארון שבירושלים שהיה נמצא עדיין בבניין ללא תקרה שבהקשר זה נקרא 'סוכה' כפי שנאמר "ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלקים ישב בתוך היריעה" (שמואל ב' ז, ב).

אך אם כן, יש להקשות מדוע אוריה רצה לפרוש מאשתו? והרי למדנו במסכת עירובין (סג, ב) שרק כאשר הארון נמצא במלחמה יש לפרוש מהאשה "כל זמן שארון ושכינה שלא במקומן ישראל אסורין בתשמיש המטה".

התוס' (ד"ה כל) מוכיחים שלמרות שעם ישראל לא נאסרו בתשמיש המטה כאשר הארון נמצא בבניין עראי, בכל זאת אוריה החמיר על עצמו בגלל צירוף המקרים שעם ישראל נמצאים במלחמה וגם הארון נמצא בבניין עראי:

אע"פ שבכך לא היו נאסרין בתשמיש המטה וגם אוריה עצמו היה נשוי בת שבע אם כן לא היה מחמיר על עצמו לפרוש מן האשה בשביל שאינו במקדש מ"מ כיון דאיכא תרתי לריעותא דישאל היו במלחמה יושבין בסוכות וגם ארון אינו במקדש היה רוצה להחמיר על עצמו.<sup>33</sup>

אך האברבנאל כתב הסבר אחר:

אבל התשובה האמיתית לדעתי היא על הדרך שאמרתי, רוצה לומר שלא דבר אוריה החתי מארון ברית ה' כי אם מארון אחר אשר היו בו האורים והתומים עם האפוד, שהיו מוליכים עמהם במלחמה וכהן עמו כדי לשאול מאתו את דבר ה' כפי צורך השעה, ולזה אמר הארון וישאל ויהודה ולא אמר ארון ברית ה' שהוא השם המיוחד לארון אשר בו לוחות הברית.<sup>34</sup>

לפי האברבנאל אוריה לא התכוון לארון הברית אלא לארון אחר שהאפוד והאורים והתומים היו מונחים בו ולכן לא ניתן להביא מדבריו של אוריה שהיו שני ארונות.

**ד. האם משה ובצלאל עשו שני ארונות?**  
כתבו התוס' (שם):

33. ראה: קרבן העדה; תקלין חדתין; מחוקק ספון.  
34. ראה אברבנאל בפירושו לשמואל א פרק ד הטענה החמישית.

ואומר ר"י דשני ארונות היו – אחד שבו שברי הלוחות מונחים ואותו היו מוליכין במלחמות כדתניא בספרי: 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם יומם', זה שיוצא עמהם במלחמה, והוא ארון עץ שעשה משה בעלותו לסיני, כדכתיב בלוחות האחרונות במשנה תורה: 'ועשית לך ארון עץ'. ותחלה שם בו גם לוחות אחרונות, כדכתיב: 'ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי', עד שנעשה ארון של זהב שעשה בצלאל ואז נתנו בו לוחות אחרונות כדכתיב: 'ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך', וכן עשה, כדכתיב בויקהל.

לפי ר"י הארון שהיו לוקחים למלחמה נבנה קודם על ידי משה ונקרא ארון עץ ואחר כך נבנה ארון אחר מצופה זהב על ידי בצלאל: 'ויעש בצלאל את הארון'<sup>35</sup> עצי שטים אמתים וחצי אורכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו... " (שמות לז, א-ט).

אולם הרמב"ן והאברבנאל חולקים על כך, וכדלקמן.<sup>36</sup>

#### 4. ראיות לכך שהיה ארון אחד בלבד

א. חז"ל אומרים שמשה נטל את ארונו של יוסף ממצרים: "וכל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו שני ארונות הללו אחד של מת ואחד של שכינה מהלכין זה עם זה והיו עוברין ושבין אומרים מה טיבן של שני ארונות הללו? אמרו אחד של מת ואחד של שכינה" (סוטה יג ע"א).<sup>37</sup> ובתוספתא פ"ד ה"ג נאמר: "והיו שני ארונות מהלכין אחד ארון קודש וארון של מת". אם כן, משמע שלא היה יותר מ'ארון קודש' אחד (ראה ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג, ועיין בשו"ת מהר"ץ סי' ו). וכן מהסוגיה בבבא בתרא (יד ע"ב) משמע שמאז ומתמיד היה ארון אחד ובתוכו ספר התורה, שברי הלוחות והלוחות השניים.

ב. הרמב"ן מתייחס בפירושו לתורה לשאלה האם היה יותר מארון אחד. לאחר שמציג את השיטה שהיו שני ארונות, הוא כותב: "ודעת רבותינו בכל מקום בתלמוד אינו כן, אלא לוחות ושברי לוחות מונחים בארון. ועוד אנה יעמוד הארון הזה עם הלוחות הראשונות כל ימי המדבר, כי במשכן בבית קדשי הקדשים לאחר הפרוכת אין שם שני ארונות. וכן שלמה לא הכניס לבית קדשי הקדשים אלא ארון אחד" (דברים י, א).

#### 5. ראיות האברבנאל

האברבנאל התייחס גם הוא לשאלה זו ומעיד על עצמו שהמוטיבציה שלו לעסוק בנושא הייתה התמודדות עם הוכחות השיטה שהיו שני ארונות:

35. שה' ציוה לעשותו בפרשת תרומה (שמות כה, י-כב).

36. רמב"ן דברים י, א.

37. הברייתא הנ"ל היא לשיטת רבנן, שהיה רק ארון אחד.



אבל לא השיב הרמב"ן למקראות שהעירו חז"ל שיסייעו לר' יהודה בר אלעאי, ולא העיר גם כן לספקות אחרות...ולכן ראיתי אני לבאר דעתי בזה הדרוש ולהעיר על הבטולים המתחייבים לדעת המנגד, ואחריו אשיב אל הספקות אשר אפשר לטוען שיטעון כנגדי. ואומר שדעת רבנן הוא הישר והטוב אצלי שלא נעשה במדבר כי אם ארון אחד ובו היו הלוחות ושברי לוחות, ושהארון הזה היה תמיד יושב והולך בקרב המחנה ולא יצא למלחמה כי אם פעם אחת בימי עלי שנשבה, וצדקו אם כן דברי רבנן ודברי ר' יהודה בבבא בתרא, ומה שכתב הרמב"ן מסכים עמהם.

האברבנאל מביא שש ראיות לכך שלא היה יותר מארון אחד:

- א. לא מצינו במעשה המשכן רמז ליותר מארון אחד, בין בציווי ה' למשה (שמות כה, י) ובין בציווי משה לבצלאל (שם לה, יב), בין בתיאור עשיית הארון (שם לז ע"א).<sup>38</sup>
- ב. כאשר מסופר בפרשת במדבר (במדבר ד, ה) על הכנת כלי המשכן למסעות, לא מצינו רמז לארון נוסף.
- ג. ישנם מספר פסוקים המדברים בכלליות על הארון, כמו "וארון ברית ה' נוסע לפניהם" (במדבר י, לו). אם היה יותר מארון אחד, התורה היתה צריכה לפרש איזה ארון היה נוסע לפניהם.
- ד. אם המנהג היה שארון אחד היה במרכז המחנה והשני היה נוסע לפניהם, מדוע נאמר שיהושע היה צריך לצוות את העם בציווי מיוחד שהארון ייסע לפניהם (יהושע ג, ג-ה)? שהרי לפי שיטה זו שהיו שני ארונות, בלאו הכי אחד הארונות היה נוסע לפניהם? לכן זה מעיד שהיה רק ארון אחד ורק לעיתים רחוקות היה נוסע לפניהם.
- ה. אם היו רגילים לקחת את הארון השני למלחמה, מדוע כאשר ישראל בקשו לקחת למלחמה את ארון ה', נאמר: "וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמְרוּ זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל לָמָּה נִגְפָנוּ הַיּוֹם לִפְנֵי פְלִשְׁתִּים נִקְחָה אֵלֵינוּ מִשְׁלָה אֶת אָרוֹן בְּרִית ה' וַיָּבֹא בְּקִרְבָנוּ וַיִּשְׁעֵנוּ מִפָּרֶךְ אֲבִינֹהוּ" (שמואל א' ד, ג)? והרי לפי השיטה שהיו שני ארונות, היו רגילים בלאו הכי לעשות כן, ואם כן מה החידוש בזה?<sup>39</sup>

38. ואם כן, האברבנאל הבין אחרת משיטת ר"י המובאת בתוס' שם.

39. ואם תאמר שהחידוש היה בכך שלא לקחו את הארון שהיה רגילים לקחת למלחמה, אלא את הארון שבדרך כלל היה במשכן? או שרצו לקחת את שניהם למלחמה? האברבנאל דוחה אפשרויות אלו ואומר שאין רמז בכתוב לכך שלקחו שני ארונות או שהחליפו ביניהם. וכן לא ברור מה יהיה המניע שלהם להחליף בין הארונות אם שניהם קדושים במידה שווה.

ו. כאשר שלמה המלך בנה את בית המקדש, אין רמז לכך שהביאו לקודש הקודשים יותר מארון אחד. כמו כן, כאשר גנזו את הארון לא מוזכר שגנזו יותר מארון אחד.<sup>40</sup>

#### 6. סיכום הדיון במספר הארונות

האברבנאל דוחה את רוב הראיות של השיטה האומרת שהיו שני ארונות, ומביא שש ראיות שהיה רק ארון אחד. המתודה שלו היא להסביר שבמקומות שנאמר במפורש שהארון היה במקום אחר כאשר ידוע לנו שהיה במשכן – מדובר למעשה בארון שהאפוד והאורים ותומים היו מונחים בו. ולכן למרות שנקרא 'ארון', מדובר ב'שיתוף השם' בלבד ולא היה אלא ארון עץ פשוט. בנוסף, האברבנאל מסביר במקומות שבהם ישנה סתירה במיקום הארון בעיקר במסעות (ראה במדבר ב, יז; שם י, לג; יהושע ג, ג-ה), מדובר פשוט באירוע חד פעמי שאינו מלמד על הרגילות. ולכן, הוא טוען שהעובדה שהארון מופיע במיקומים שונים, אין בכוחה להוכיח שהיו שני ארונות (כפי שהוסבר לעיל).

מבלי להמעיט מדברי האברבנאל, נציין שאפילו למאן דאמר שהיו שני ארונות בתקופת המשכן ואפילו עד לתקופת דוד, אין לנו שום עדויות להימצאותם של שני ארונות בתקופה מאוחרת יותר.<sup>41</sup> ולכן אפילו אם היו קיימים שני ארונות עד לתקופת בניין מקדש שלמה, כאשר חנכו את המקדש ישנה סבירות גבוהה שאיחדו את הארונות לארון אחד.

#### ו. סיכום ומסקנות

##### 1. האם הארון גלה לבבל?

מצינו שחז"ל נחלקו בשאלה האם הארון גלה לבבל או נגנז. יש שכתבו שהשיטה שהארון גלה לבבל אינה חולקת על העובדה שהארון נגנז על ידי יאשיהו. להבנתם, בתקופה מאוחרת (לאחר גניזת הארון) הארון התגלה על ידי האויבים שהחריבו את בית המקדש והם נטלוהו עמם לבבל (שער יוסף לרחידי"א הוריות יב ע"א; גבורת ארי יומא נג ע"ב).

אמנם יש לנו עדויות שכלי המקדש הראשון הגיעו לבבל ובלשאצר אף השתמש בהם (ראה דניאל ה, ב-ג), אולם אין לנו רמז על הימצאות הארון בין כלים אלו. כמו כן, אמנם יש לנו עדויות על כך שכלי המקדש הראשון הגיעו לפרס (אסתר א, ז לפי אסתר רבה ב, יא) ואף לרומי (אבות דרבי נתן פרק מא), אך שוב אין לנו רמז על הארון. אילו היה הארון מגיע לשם, סביר להניח שעקב חשיבותו היינו מוצאים תעודות או אזכורים לכך.

40. נראה שקשה להביא ראיה מגניזת הארון, מאחר ואין זה כתוב במפורש בתנ"ך וכאמור ישנה מחלוקת אם בכלל גנזו את הארון או שגלה לבבל. וכפי שראינו, ישנן מסורות סותרות היכן ועל ידי מי גנזו את הארון.

41. אך ראה במשנת אליהו (לעיל הערה 12), שמעלה אפשרות שהיו שני ארונות גם בתקופה מאוחרת.

## 2. יאשיהו גנז את הארון

כאמור, אמנם חז"ל נחלקו בשאלת גורלו של הארון, אך השיטה המקובלת המוזכרת בתלמוד בבלי (יומא נב, ב ועוד), ירושלמי, תוספתא – היא שיאשיהו גנז את הארון. גישה זו מובאת על ידי רוב הראשונים ונפסקה להלכה ברמב"ם.

אמנם מצינו מעט מקורות שהארון נגנז בימי ירמיהו (מדרש שכל טוב; שו"ת רדב"ז) וישנו מקור מסופק ותמוה שהארון נגנז על ידי ירמיהו עצמו בהר נבו (מקבים ב). הועלו שתי השערות להסביר מקורות אלו. ההשערה הראשונה הייתה שירמיהו ויאשיהו גנזו את הארון יחדיו, אולם הקושי המרכזי הוא שלא ברור אם ירמיהו היה נוכח בשנה הי"ח למלכותו של יאשיהו שבה נגנז הארון מאחר שהלך להשיב את עשרת השבטים (מגילה יד ע"א). ניתן לדון אם ירמיהו חזר בתוך שנה זו או לאחריה (תוס' ערכין יב ע"א).

ההשערה השנייה שהועלתה הייתה שהיו שני ארונות (רבי יהודה בן לקיש ירושלמי שקלים ו, א) ואם כן, אולי ארון אחד נגנז על ידי יאשיהו והשני נגנז על ידי ירמיהו. אולם, קושיותיו החזקות של האברבנאל, מותרות ספק גדול אם אכן היו שני ארונות. ואפילו אם אכן היו שני ארונות, ישנה סבירות גבוהה שאוחדו לארון אחד בתקופת שלמה המלך לפני הכנסת הארון לקודש הקודשים.

חשוב להדגיש שבודאי שאין להוכיח דבר לגבי גניזת הארון מהמקורות המסופקים והתמוהים שבספר מקבים ב ובספר יוסיפון. ובודאי שאין להסתמך עליהם, כאשר הם מנוגדים לשיטה המקובלת והמוסמכת המבוססת על ש"ס ופוסקים. ובמיוחד לאור זה שישנן נפקא מינות הלכתיות למיקום גניזת הארון.

ולכן, למסקנה היה רק ארון אחד בבית המקדש שנגנז על ידי יאשיהו.

## 3. מיקום הארון הגנוז

כאשר שלמה המלך בנה את בית המקדש, הוא ידע שבית המקדש עתיד להחרב. ולכן בנה "מקום לארון", מחבוא תת קרקעי "למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות" מתחת להר הבית. שלמה המלך העביר את סוד מיקום הפתח של מנהרת הסתרים המובילה למחבוא לקבוצה מצומצמת של אנשי סוד "ללויים המבינים" שהיו צריכים להעביר את הסוד במסורת מדור לדור עד לשעת הצורך לגניזת הארון על ידי יאשיהו.

נראה שהארון נגנז במקומו, כלומר בקו אווירי מתחת לקודש הקודשים (רבי יהודה בן לקיש ביומא נד ע"א). ולמרות הדעה שהארון נגנז בדיר העצים (חכמים ורב נחמן ביומא שם), נראה ששם היה הפתח למנהרה שהובילה למחבוא שמתחת לקודש הקודשים (מעשי למלך ועוד).



המקדש

וכליו



## בניית מזבח מאבנים שלמות ופסול הנפת ברזל

- א. הגדרת 'אבנים שלמות' הכשרות למזבח
  - ב. טעם הפסול באבנים שהונף עליהן ברזל
  - ג. הנפת ברזל על אבני המזבח טרם הקדשתן
  - ד. סיתות שאינו בברזל
  - ה. פגימת אבן והנפת ברזל על אבן אחת מאבני המזבח
  - ו. הפיכת בשר הקורבנות שעל המזבח במזלג מברזל
  - ז. עוף שנמלק כשהמזבח היה פגום
  - ח. חינוך בתמיד של שחר במזבח שנפגם ותוקן
  - ט. הנפת ברזל על אבני ההיכל
  - י. במה מאבני גזית
  - יא. איסור "לא תעשון כן לה' א-להיכם" בהנפת ברזל על אבני מזבח
- נספח: קיבוץ דינים שנוהגים אף בימינו, ויסודם באיסור הנפת ברזל על גבי המזבח

מדיני בניית המזבח הוא בנייתו מאבנים שלמות, ואיסור הנפת ברזל על אבניו. ברמב"ם (בית הבחירה א, טו) מבואר שהנפת ברזל פוסלת אף כשאינה פוגמת את האבנים, וכן מבואר שדין הכבש כמזבח לעניין זה. במנ"ח (מצווה מ, בקומץ המנחה) מבואר שלוקים על בניית אבני גזית במזבח, אף אם לא הקריבו כלל על המזבח, ואפילו אם סתר תיכף את האבן הפסולה.

יש לברר מהם גדרי איסור זה: מהי הגדרת 'אבנים שלמות', מה טעם הפסול באבנים שהונף עליהן ברזל, מה דין אבנים שהונף עליהן ברזל קודם שהוקדשו, מה דין סיתות שאינו בברזל, מה דין מזבח שהונף ברזל על חלק מאבניו, האם וכיצד השתמשו בכלי ברזל לסיוד המזבח ולהפיכת האימורים שעליו, מה דין קורבנות שנשחטו כשהמזבח היה פגום, האם יש צורך לחנוך מזבח שנפגם ותוקן, האם פגם והנפת ברזל פוסלים רק במזבח או גם בחלקים נוספים מהמקדש, ועוד. המאמר שלפנינו יעסוק בפרטים אלו.

---

\* [הערות המערכת: בעניינים אלו, יעוין גם במאמרים שפורסמו במעלין בקודש במשך השנים: הרב הלל בן שלמה, סיתות אבני המזבח, מעלין בקודש י (תמוז תשס"ה) עמ' 41-44; עמ' הרב יהושע פרידמן, אבנים שלמות לבניין המזבח, גיליון יח (אלול תשס"ט) עמ' 13-21; תגובת הרב הלל בן שלמה: אבנים שלמות הן אבנים חלקות, שם עמ' 187-197; תגובת הרב פרידמן: תגובה לתגובה, שם עמ' 199-200; תגובת הרב עמיחי אליאש למאמרו של הרב פרידמן, גיליון יט (אדר תש"ע) עמ' 181-188].

בסוף המאמר צורף נספח, ובו קובצו דינים שונים הנוהגים בימינו, ויסודם באיסור הנפת ברזל על גבי המזבח.

### א. הגדרת 'אבנים שלמות' הכשרות למזבח

יש לחקור בעצם המצווה שנאמרה בבניין המזבח, "אבנים שלמות תבנה" (דברים כז, ו), האם כוונת התורה היא שהאבנים יהיו 'שלמות' כפי שהיו בשעת בריאתן ולא השתנו מאופן בריאתן, ולפי זה אם הייתה האבן פגומה משעת בריאתה כשר, או שיש צורך באבנים 'שלמות' ולא פגומות, דהיינו, ללא שבר ופגם, ולפי זה – גם אבן שהייתה פגומה משעת בריאתה פסולה. ומצינו בעניין זה שתי שיטות בראשונים.

הרב אהרן מרדכי הלוי שדמי (קובץ מוריה שנה כה גיליון ו-ח, עמ' קעח) ציין למה שכתב הראב"ע (שמות כ, כב) בעניין זה: "אבנים שלמות, כמו שהן נבראות". ובתוס' (סוכה מט ע"א) הקשו, היאך בנו את המזבח, ומניין היו אבנים שלמות ומדויקות, לאור האיסור להניף ברזל על אבני המזבח, והאריכו שם בעניין השמיר, וכתבו ליישב ע"פ הגמרא (זבחים נד ע"א), "שבנו אותו באבנים החלוקות, כגון חלוקי אבנים מן הנחל שבחול הים, ובחול הים נבראו חלקות מששת ימי בראשית". התוס' נקטו שבאבנים אלו מתקיים דין "אבנים שלמות תבנה". נמצא גם לדעת התוס', אבנים שלמות היינו אבנים כפי שהיו בשעת בריאתן ולא השתנו בידי אדם, וכדברי האבן עזרא (ועי' בחולין יח ע"א תוד"ה וכמה), אלא שהתוס' הוסיפו את החלקות של האבנים, שלא הוזכרה בדברי הראב"ע.

האברבנאל כתב בטעם המצווה של אבנים שלמות ולא גזית: "שהטבעי נכבד מן המלאכותי, כי הטבעי בחכמת ה'", וגם בדבריו משמע כשיטת האבן עזרא והתוס'. עם זאת, ניתן להבין שכוונתו לומר ששלמות היינו ללא שבר ופגם, וכפי שנאמר במפורש ברש"י (זבחים נד ע"ב), על האמור בגמרא שם: "וכי תימא דגיז ליה [=שיסתור חלק מן המזבח], אבנים שלמות כתיב", וכתב רש"י: "ופרכינן והא אבנים שלמות כתיב – שיהא חלק ולא פגימות פגימות, ואי אפשר לסתירה להיות חלקה".

הנפקא מינה בין שני פירושים אלו, היא באבן שפגומה מששת ימי בראשית, והפגימה היא מעצם ברייתה, וכגון שיש בה חריץ עמוק באמצע האבן, או כל פגימה אחרת. אם נאמר שנדרשת אבן שלמה ללא פגימה, הרי אבן זו פגומה ופסולה למזבח, אבל אם נאמר שנדרשת אבן כפי שהיא נבראה, אם כן אבן זו כשרה היא למזבח. ויעוין עוד במאמרו של הרב שדמי, שהאריך בדברים יקרים בעניין זה.



## ב. טעם הפסול באבנים שהונף עליהן ברזל

בטעם האיסור לבנות מזבח מאבנים שהונף עליהן ברזל, כתב הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, מה) שהוא משום שאינו בדין שיונף המקצר על המאריך<sup>1</sup>. ועוד הוסיף, שעובדי ע"ז היו בונים את מזבחותיהם באבני גזית, והתורה הזהירה מלהידמות להם. והסביר על פי זה גם את האפשרות של בניית מזבח אדמה (שמות כ, כא).

והחינוך (מצווה מ) הוסיף, שהוא כדי שנקבע בנפשותינו שבסיבת המזבח, יבואו לנו מחילת העוון והברכה והשלום אחרי כן, וכדי לזכור זאת, הצטוונו שלא לעשות בו דבר כלל בכלים המוכנים להשחתה, וזהו הברזל שכורת ומוכן תמיד לשפוך דם. וזאת על פי שיטתן הכללית של החינוך, שהאדם נפעל כפי פעולותיו, ומחשבותיו הולכות לעולם אחרי מעשיו, ולכן ראוי לעשות פעולות כפי כוונת הדברים. טעם נוסף כתב רבנו בחיי בספרו שולחן של ארבע (שער א), שהברזל הוא כוחו של עשו, וכדברי אביו יצחק בברכתו (בראשית כז, מ): "ועל חרבך תחיה", ונאמר (מלאכי א, ג): "זאת עשו שנאתי", לכן הוא מרוחק מן המקדש.

## ג. הנפת ברזל על אבני המזבח טרם הקדשתן

מבואר במשנה (מידות ג, ד) שהנפת ברזל על אבני המזבח נאסרה גם מחוץ למקדש. עם זאת, שיטת התוס' (סוכה מט ע"א) שאיסור זה שייך רק אחרי שהאבנים הוקדשו למזבח, אבל קודם לכן מותר להניף עליהן ברזל.

ה'משנה למלך' (הל' בית הבחירה א, טו) הביא סברה זו בשם באר שבע, ותמה עליה: "וזוה אינו נראה כלל, דהאיסור אינו בשעת הנפת הברזל כי אם בשעת הבנין, כדכתיב לא תבנה אתהן גזית". ומכיוון שהאיסור הוא בשעת הבנין, הבין ה'משנה למלך' שאין לצמצם אותו רק לאבנים שהוקדשו (ואולי התכוון להסתמך על האמור בגמרא ב"מ נז ע"ב, שבונים בחול ואחר כך מקדישים). בספר יד דוד (סוכה שם), כתב שנראה שה'משנה למלך' לא ראה את דברי התוס' הללו, שאם לא כן, בוודאי היה מזכירם. והוסיף היד דוד, שבלאו הכי קשה על התוס', מהאמור במשנה (שם) שחופרים למטה מבתולת הקרקע ומביאים משם אבנים שלא הונף עליהן ברזל, והרי לפי התוס' היה אפשר להניף ברזל לפני ההקדשה. וציון לכמה אחרונים שדנו בזה, ועוד הקשה על התוס', שמדבריהם נראה שבנו את המזבח מחלוקי אבנים מהים, והרי במשנה נאמר שהביאו את האבנים מבקעת בית הכרם. ובשלמא לשיטת

---

1. ועיין בספר חכמה ומוסר לסבא מקלם (א, יא), שחקר במה חטא הברזל, ומתוך כך ביאר שרצה הקב"ה להראות שלא רק הרצח בעצמו שנוא לפניו, אלא גם הסיבה שעל ידה נגרם הרצח, ואפילו רצח בשוגג. והמשיך ועורר לתשובה והתחזקות לפי זה, ולהתגברות על תחבולות היצר הרע, וזאת על ידי יישוב הדעת וחשבון הנפש.

רש"י שהיו בקרנות אבנים גדולות, ניתן לומר שאבנים אלו הובאו מבקעת בית הכרם, אך לתוס' גם בקרנות היו חלוקי אבנים, וצ"ע. עד כאן תורף דברי היד דוד.

ה'מנחת חינוך' (מצווה מ) הוסיף והקשה, שהרי התוס' עצמן הביאו את האמור בגמרא (ע"ז נד ע"ב), שבית חשמונאי גנזו את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת ששיקצו לע"ז, ורב פפא אמר שסמכו על הפסוק "ובאו בה פריצים וחללוה", והיינו דאע"פ שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ כיון שנתחללו האבנים, כבר חל עליהן שם ע"ז אח"כ, ומקשה הגמרא נתברינהו, ומתרצת אבנים שלימות אמר רחמנא, ומקשה ננסרינהו, ומתרצת לא תניף עליהן ברזל אמר רחמנא. והנה, לדברי התוס', שאיסור דלא תניף אמור רק באבנים שהוקדשו למזבח, לא ברור מדוע הוא חל באבנים שבאו פריצים וחיללו את קדושתן.

וכן ב'הר המוריה' (הל' בית הבחירה א, טו), אחר שהביא דברי התוס', הקשה מהצורך של שלמה המלך בשמיר, וכן מדברי הגמרא בע"ז, וכן מדברי הגמרא בזבחים נ"ד, בעניין בנייה מחלוקי אבנים. והמשיך וכתב:

ובאמת התוס' לא כתבו זה לאמת, רק הכי כתבו וז"ל: והיינו יכולין לחלק בין קודם שהוקדשו אבנים למזבח, דעודן חולין לאחר שהוקדשו, אבל אין צריך, דמשמע בזבחים נ"ד א' שבנו אותם באבנים החלוקות, כגון חלוקי אבנים מהנחל שבחול הים, ובחול הים נבראו חלוקות מששת ימי בראשית. עכ"ל. אלמא שעלה על דעתם לחלק בזה, ושוב מסקי שאין לחלק בזה, ואם כן אתי שפיר המשנה דמדות. אבל לכאורה מהך דגיטין קשה, איך ס"ד לחלק בזה, דאם כן למה הוצרך לו כל הטורח הזה.

ויעוין עוד שם, ובשו"ת רדב"ז (ה, צג). ובבית יצחק (או"ח סי' כו-כז) כתב לתרץ שאמנם חיללו את הכלים, אך לאחר החילול זכה בהם הקדש, לראשונים הסוברים שיש קניין חצר להקדש, ולכן שב איסור הברזל לחול עליהן. ע"כ. אמנם תירוצו אינו מתאים לראשונים הסוברים שאין חצר להקדש. ויעוין עוד במה שהאריך בהתאמת הדברים לשיטת הרמב"ן, שגוף ההקדש מתחלל, שלא כשיטת בעל המאור שגוף ההקדש לא נתחלל.

בהערות הגרי"ש אלישיב (סוכה שם) הקשה, מאחר שבאו פריצים וחיללוה, למה אסור להיכנס לעזרה בטומאה, וכן כיצד מקריבין אף על פי שאין בית – ותירץ שכל מה ששייך לומר באו פריצים וחיללוה, היינו שאין דין מעילה, משום שחיללו ממון הקדש ואין כאן ממון הקדש, אבל ודאי שעדיין נותרה קדושה על המקדש והאבנים המחוללות, ויש כאן איסור כניסה בטומאה, אף על פי שחיללוהו זרים. ועוד הוסיף הגרי"ש, שלכאורה קשה, מה היו צריכים בית חשמונאי לאותן אבני המזבח, והרי קיי"ל שכלי שרת שנפגמו, אין מתקנים אותם להשתמש בהם שוב, וכגון סכין שנפגם, ואם כן, אף על פי שלגבי מזבח לא נאמר דין זה, מ"מ לא מובן למה היו צריכים לכתחילה לקחת אותן אבנים שכבר נפגמו, אלא ודאי שכיון שכבר שימשו למזבח אם כן חשיבותן גדולה יותר, ולכן היה עניין באותן אבנים עצמן.

ועוד הוסיף הגרי"ש, שנראה שהתוס' לא התכוונו להתיר הנפת ברזל לפני ההקדשה למזבח, אלא כוונתם להנפת ברזל לפני עצם ייחוד האבנים למזבח, שאינה פוסלת, ולכן חילול אבני המזבח בבית חשמונאי לא הועיל להתיר הנפת ברזל, שכן היה להם עניין באותם אבנים, ולא התבטל ייחודן למזבח. ע"כ תורף דברי הגרי"ש.

בשו"ת שואל ומשיב (ח"א מהדו"ק ח"ג סי' עז השני) תירץ את הקושי מהגמרא בע"ז, על פי מה שכתב בשער המלך (סוף הל' איסורי מזבח) להקשות, היאך יצאו הכלי שרת לחולין, והרי פדיון אינו מועיל בכלי שרת. ותירץ על פי מה שכתבו התוס' (מנחות ק' ע"ב ד"ה וכלי) שמן התורה יש לכלי שרת פדיון, ורק מדרבנן אין להם פדיון, ויעוין שם עוד.

ובאבי עזרי (הל' בית הבחירה א, טז) יישב קושיית האחרונים, וכתב שיש שני דינים: (א) אסור לבנות באבנים שהונף עליהן ברזל. (ב) אותן אבנים שהונף עליהן ברזל נפסלו. ואם כן, ודאי שהאיסור לבנות באבנים אלו, חל גם באבנים שהוקדשו רק אחרי הנפת הברזל, וכמו שתמה ה'משנה למלך' הנ"ל, שעל זה נאמר האיסור ולא תבנה אתהן גזית. אבל לגבי הפסול, שנלמד מהפסוק (שמות כ, כב): "כי חרבך הנפת עליה ותחללה" (רמב"ם שם, טו), הוא אמור רק באותן אבנים שהונף עליהן ברזל אחרי שהוקדשו, שהחילול שייך דווקא במקום שבו חלה קדושה. ונפקא מינה למקרה שבו לא נמצאו אלא רק אבני חולין שהונף עליהן ברזל, שכיון שהן לא נפסלו, אלא רק יש איסור לבנות בהם, יש לומר שאיסור זה נדחה כאשר אי אפשר באופן אחר, ולכן שפיר הקשתה הגמרא בע"ז, שיש איסור לשבור את האבנים אף שהן התחללו ונעשו חולין, שכן עדיין שייך בהן איסור הנפת ברזל. לעומת זאת, נושא הדיון בדברי התוס' הוא אופן בניין המזבח בבית שני, כשלא היה השמיר, ולזה יש לומר שכיון שאי אפשר בעניין אחר, התירו לבנות באותן אבנים שהונף עליהן ברזל בעודן חולין, משום שהן לא נפסלו.

#### ד. סיתות שאינו בברזל

הרמב"ן (שמות כ, כב) כתב שדווקא על ברזל הקפיד הכתוב שלא יונף על המזבח, אבל אם בא לסתת אותן בכלי כסף או על ידי שמיר, הדבר מותר אף במזבח, ואף שהאבנים אינן שלימות.

ב'הר המוריה' (בית הבחירה א, ח) הקשה על כך ממאמציו של שלמה המלך להשיג שמיר, והרי היה אפשר לסתת את האבנים באמצעות כסף. וכן הקשה מהגמרא בע"ז המזכירה שמיר דווקא כאמצעי לסיתות האבנים. וכתב שאין לומר שעל ידי שמיר לא היו חלקות, שאם כן, באיזה אופן יש למצוא להכשיר ע"י כסף וע"י שמיר באבני מזבח כיון שעדיין יש כדי חגירת ציפורן. והציע לתרץ, שדווקא השמיר יצר אבנים חלקות, ולא הכסף. והקשה מהמשמע מהירושלמי שבבית שני היו אבני חושן מסותתות (כפי שעולה מהסיפור בדמא בן נתנא), למרות שלא היה שמיר.

בהערות הגר"ש אלישיב (סוטה מח ע"ב), הקשה על הרמב"ן את קושיית התוס', בעניין אבני המזבח ששיקצו מלכי יון, למה לא ניסרו אותן עם השמיר, והרי לשיטת הרמב"ן, לא איכפת לנו שיהיה פגם כחגירת הציפורן, אם הדבר נעשה על ידי שמיר. והוסיף שאין להקשות, למה לא נסרוהו עם כלי כסף, שכן אפשר שבדרך הטבע אין הכסף חזק כל כך עד שיהיו יכולים לסתת בו אבנים בצורה טובה.

האחרונים (קרן אורה, רש"ש גיטין סח ע"א, ועוד) כתב שהרמב"ן לשיטתו בפירושו על התורה (שמות כה, ז), שהדין שאין מסרטין באיזמל לא נאמר אלא באבני החושן, שאליהן מתייחס הכתוב "במילואותם", אבל באבני האפוד אפשר לסרט באיזמל, ואם כן, לדבריו עצמו אין שום הוכחה מדמא בן נתינה, שהיה שמיר בבית שני, שבאמת לא היה, ואצל דמא שחיפשו אבנים, היה זה בשביל אבני האפוד, וזה שפיר יכולים לסרטו בסכין, ואם כן, לא היה שמיר בבית שני, ולא תקשה מדוע לא ניסרו את אבני מזבח ששיקצו מלכי יון בבית שני. וברש"י (גיטין סח ע"א ד"ה לאבני), מפורש שלא כרמב"ן, שכן כתב שגם באבני האפוד אין מסרטין באיזמל.

אך קשה לפי זה, שאם בטל השמיר המבואר כאן שהיה בחורבן הבית, היינו בחורבן בית ראשון, אם כן, היאך בנו מזבח בבית שני, והרי לא היה שמיר, ולסרט באיזמל אסור, שנאמר אבנים שלמות. וצ"ל לדבריהם, שמתחילת בניין הבית עדיין היה השמיר שיוכלו לבנות הבית, אבל יקשה לפי זה, שאם כן, מניין לנו שבתחילת הבית היה ולא לאחר מכן.

שוב היה נראה, שלעולם אין כוונת הרמב"ן לומר שאפשר לבנות ע"י השמיר ואין חסרון בשלימות, אלא כוונתו רק שמצד חסרון דלא תניף עליה ברזל, הוא לא נאמר אלא בברזל ולא במסתתים אחרים, אבל לעולם אפשר שיש בו חסרון מצד ההחיתוך אינו מדויק, ואם כן, לעולם אפשר שגם בבית שני היה השמיר, ובאבנים ששיקצו מלכי יון, לא היה שייך להשתמש בו, וכמו שכתבו התוס'. ע"כ תורף דברי הגר"ש.

ומה שכתב הרמב"ן, שבשאר מיני מתכות אפשר להניף על המזבח, כן מתבאר מדברי התוספתא (ב"ק ז, ו): "וכי מה ראה הכתוב לפסול את הברזל יותר מכל מיני מתכות, מפני שהחרב נעשית ממנו, והחרב סימן פורענות, והמזבח סימן כפרה, מעבירין דבר שסימן פורענות מדבר שסימן כפרה". וכעין זה במסכת שמחות (ח, טז). אמנם בישועות מלכו (על הרמב"ם, בית הבחירה א, טז) צידד להחמיר גם בשאר מתכות, מכוח הגמרא בע"ז, וצ"ע.<sup>2</sup>

2. עוד נציין למה שכתב המג"א (קפ, ד) שאיסור הנפת ברזל נאמר דווקא בברזל ולא בחומרים אחרים. והפרי מגדים (או"ח אשל אברהם קפ, ד) כתב שהוא מסופק בזה, וכתב שאולי בשאר מתכות אי אפשר לסתת בלי פגימה. ובשבט הלוי (א, רה) כתב שדברי המג"א עם דברי הרמב"ן, והוסיף שנראה שהתוס' (חולין יח ע"א ד"ה וכמה) חולקים על הרמב"ן.

### ה. פגימת אבן והנפת ברזל על אבן אחת מאבני המזבח

יש שכתב (רמב"ם הל' בית הבחירה א, טז; ע"פ מכילתא סו"פ יתרו), שאבן שנפגמה או שנגע בה ברזל, אחר שנבנית במזבח או בכבש, אותה האבן פסולה והשאר כשרות. ויש שכתב שאמנם אם נפגמה אחת מאבני המזבח, היא פסולה וכולן כשרות (הגר"א על מסכת מידות ג, ד; וכע"ז בערוה"ש הל' בהימ"ק ד, י), אבל אם הונף ברזל על מקצת המזבח, פסול כל המזבח.<sup>3</sup> ויעוין עוד בזה בדברי האבי עזרי הנ"ל, שמהם עולה שרק האבנים שנגע בהן הברזל נפסלו.

### ו. הפיכת בשר הקורבנות שעל המזבח במזלג מברזל

רש"י (יומא יב ע"א ד"ה אמר) כתב שהכהנים היו מהפכים את האימורים בצינורא, דהיינו מזלג של ברזל. והקשה הרש"ש, מדוע לא חששו שהברזל יפסול את המזבח. ובתפארת ישראל (יכין מסכת מידות פרק ג משנה ד) תירץ שהכהנים זריזים הם, ולא יבואו לידי נגיעת הברזל במזבח עצמו. ובהגהות טל תורה (להגר"מ אריק ז"ל, זבחים פ"ה ע"א) תירץ, על פי מה שכתב במנ"ח (מצווה מ אות א) שאין איסור לנגוע אלא רק אם נוגע באבן ממש, אבל אם נוגע בסיד שעל גבי המזבח לא, ולהכי לא היה חשש במזלגות של ברזל כיון שהיה המזבח מסויד בסיד.

בספר חוקת היום (להגה"ח ר' שלום בראנדר ז"ל; יומא יב ע"א) כתב לתרץ, שאין חשש בהיפוך הקורבנות שעל גבי המערכה עם מזלג, שכן יש שם הרבה עצים ובשר ודשן, והחשש שמא יגע עם המזלג במזבח עצמו הוא רחוק, וזאת בשונה מסיוד המזבח בכפיס של ברזל,

---

3. ובספר משאת המלך (סי' רצד) הקשה על הגר"א, מהאמור במכילתא: יכול שאם בנה שתי אבנים גזוזות שהונף עליהן ברזל, יהיה המזבח כולו פסול תלמוד לומר "לא תבנה אתהן גזית", הן פסולות ולא המזבח כולו פסול. ותירץ, שהחילוק הוא בין הנפת ברזל לפני שיקוע האבנים בבניין, שאז נפסלת רק האבן שהונף עליה ברזל, ובין הנפת ברזל על אבן שכבר שוקעה במזבח, שחשובה כהנפה על המזבח כולו. ע"כ. וע"ע באורך בביאור שיטת הגר"א במאמרו של הרב שמעון א' גולדברג בקובץ מנחה ליהודה (עמ' 25), ובשו"ת משפט כהן (סי' צד).  
עוד נציין בזה לספק שהעלה בשו"ת להורות נתן (טו, לט) שמהמכילתא עולה שהיה מקום לומר ששילוב שתי אבנים פסולות פוסל את כל המזבח. ולכאורה למאי נפקא מינה, אי כל המזבח נפסל או רק האבנים, כיון שסו"ס המזבח פסול לעבודה, כיון שחסרה ממנו אבן, והו"ל כנטל קרנה של מזבח, שפסול. וכתב שהנפק"מ היא למסלק את האבנים הפסולות ומתקנון, שלמסקנת המכילתא לא נפסלו אלא אותן אבנים, אך שאר המזבח נותר בכשרותו, ושפיר מהני תיקון כזה. והמשיך וכתב שלפי זה, במזבח שנפגם, שאין גילוי מקרא שרק מקום הפגם נפסל, לכאורה נפסל כולו, ולא מהני תיקון הפגימה. ולפי זה התקשה בדברי הר"ם מעיל צדק המובא בב"ח (או"ח סי' קפב), שכתב להדיא שדי בסתימת מקום הפגימה גרידא.

שבו שפיר יש חשש לנגיעה באבן עצמו. ועוד תירץ שהכוהנים בעבודתם זריזים הם, וכעין דברי התפארת ישראל, והוסיף וחילק בינם ובין האומנים שנאסר עליהם לסוד בכלי ברזל.<sup>4</sup>

### ז. עוף שנמלק כשהמזבח היה פגום

ה'מקדש דוד' (קדשים, לג) כתב שמליקת העוף בזמן שהמזבח פגום, כשרה, ואם יתקנו את המזבח מיד לאחר המליקה, אפשר יהיה להזות עליו את הדם.

### ח. חינוך בתמיד של שחר במזבח שנפגם ותוקן

ה'מנחת חינוך' (סוף מצווה תא) והחזו"א (מנחות, ל) הספקנו, במזבח שנפגם בו אבן או נגע בו ברזל, שנפסל ואח"כ תיקנו, האם דינו המזבח חדש, שאין מקריבים עליו תחילה עולת תמיד של בין הערבים, אלא מחנכים אותו בתמיד של שחר, או שדווקא בחדש לגמרי הדין כן. יש שהסיקו מלשון הרמב"ם: 'היה מזבח חדש שעדיין לא קרב עליו כלום לא יקריבו עליו תחלה בין הערבים', שמזבח שנפגם אינו צריך חינוך (רדב"ז הל' תמידין ומוספין א, יב; שבט הלוי יא, קונטרס הקדשים, ג). ויש שנקטו שמזבח שנפגם צריך חינוך (הגהות הגר"י פערלא על המנחת חינוך שם; שיעורי הגר"ד, סי' י, בשם אביו הגר"ז).

### ט. הנפת ברזל על אבני ההיכל

שיטת הראב"ד (בית הבחירה ו, טז, ויעוין בערוה"ש הל' ביהמ"ק ד, יג) שהנפת ברזל אסורה על כל אבני ההיכל, ולרמב"ם (שם) דווקא על אבני המזבח, אבל אבנים של בניין בית המקדש אין הנפת ברזל עליהן פוסלן, ובלבד שלא יתקן בפנים. וכן כתב בדעתו הכס"מ (בית הבחירה א, יד). ובאבן האזל (בית הבחירה א, טז) כתב, שדברי הראב"ד הללו מתייחסים למי שנותץ אבן אחת מן המזבח, שכן הוא מכל הלשכות ומכל העזרות. ויעוין עוד באור שמח (שם הט"ז).

בדומה לרמב"ם, יש שכתבו (ריטב"א ביומא יט ע"א; שיטה לרשב"י בס' פירושי הראשונים עמ"ס תמיד ל ע"א, בלשון ראשון) שלשכת הגזית נקראית כן על שם שהייתה בנויה אבני גזית, שכן לא נאסרה בנייה מאבני גזית אלא במזבח, ולא בשאר המקומות, ובלבד שיסתתרו את האבנים מחוץ למקדש, ככתוב (מלכים א' ו, ז): 'כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו'. ועי' דרך חכמה (הל' בהב"ח ה, יז, ביאור ההלכה ד"ה לשכת).

4. ובדרך אגב נציין שרבינו חננאל שם ביאר באופן אחר מהו צינורא שכתב: "ומהפך בצינורא. פי' עצי נורא, שנמצא כי נתרבה בגדים ועבד עבודה ונקבע בכהונה גדולה. והיפך צינורא היא עבודה". פירוש הר"ח הובא בשמו בתוס' (סנהדרין יד ע"ב ד"ה צינורא).

### י. במה מאבני גזית

ה'משך חכמה' (שמות כ, כב) כתב שאף הבמה אינה נבנית באבני גזית, והוכיח זאת מכך שאיסור בניית גזית נאמר במתן תורה, והרי מיד אחרי מתן תורה בנה משה במה. ועוד כתב, שלכן אסור להביא סכין על השלחן בברכת המזון, שמכפר כמזבח של במה, שבניין במה כשר בלילה, וגם בלילה מכסים את הסכין.

### יא. איסור "לא תעשון כן לה' א-להיכם" בהנפת ברזל על אבני מזבח

יש סוברים (עי' אנציקלופדיה תלמודית, ערך לא תעשון כן) שהפסול דבר קדוש בלי להשחיתו, כגון נוגע בברזל באבן מאבני המזבח ופוסל אותה, או פוגם אבן מאבני מזבח בפגימה כחגירת הציפורן ופוסלה, ואין הפגימה עושה רושם, אינו עובר ב"לא תעשון כן", שלא נאסר אלא איבוד גוף הדבר והשחתתו, ולא פסילתו. ויש סוברים שפסילת דבר קדוש, אף על פי שאינה משחיתתו, יש בה משום "לא תעשון כן".

### נספח: דינים ומנהגים שונים שיסודם באיסור הנפת ברזל על גבי המזבח

א. **חיתוך חוטי הציצית בסכין:** כתב בספר יוסף אומץ (א, רכט) שבמטה משה<sup>5</sup> כתב שלא לחתוך חוטי הציצית בסכין אלא בשיניים<sup>6</sup>, וכן נוהגין המדקדקים,<sup>7</sup> משום דלא יניף עליהם ברזל.<sup>8</sup> ומטעם זה נראה לי דאין לתוחבן בכנף על ידי מחט או סכין, רק על ידי קוץ.<sup>9</sup>

ב. **כניסה לבית הכנסת בסכין:** בארחות חיים (הל' בית הכנסת דף ח) כתב בשם מהר"ם מרוטנבורג, שאסור להיכנס לבית הכנסת בסכין ארוך, שהרי התפלה מאריכה ימיו של

5. סי' יג, שכך מצא בשם ר' דוד בר מנחם.

6. וכל'כ במ"א סי' יא ס"ק יח ומ"ב שם ס"ק סא, וראה בספר טעמי המנהגים (עמ' י אות יט). וכן הוא בכף החיים פלאגי (סי' י סעיף יב) בשם קיצור השל"ה (דף נג ע"ב). וכל'כ בעוד יוסף חי (פרשת נח אות טז). ע"ש. ובספר בית ברוך על החיי אדם (כלל יא ס"ק קכא) כתב שאין קפידא זו של חיתוך בסכין קיימת, רק באופן שעל ידי החיתוך נשלם המצוה, כגון שהחוטים אינם מופרדים, וחוטכם כדי להפרידם שיהיו שמונה, אבל לאחר שהציציות כבר מוכנים אין קפידא בזה. אמנם בכף החיים (ס"ק יז) כתב, שגם יישור הציצית לא יעשה בברזל, וגדולה מזו מציין בספר אורחות רבנו (ח"א עמ' כא) שפעם אחת הוצרך מרן בעל הקהלות יעקב להחליף הציציות לחדשות, והקפיד להתיר הציציות הישנות ביד ולא חתכם בסכין.

7. וכל'כ בשיירי כנה"ג שם, הגהות הטור ס"ק א, שאין העולם נזהרין בזה אלא בני עליה.

8. דברים כז, ה, לגבי המזבח בהר עיבל (ושמות כ, כב "לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחלה" לגבי המזבח במקדש).

9. נראה שחומר זה הוא ע"פ שיטת הרמב"ם (בה"ב א, יד-טו) שהאיסור במזבח הוא בעצם נגיעת הברזל גם בלי שום חיתוך, והאריך בזה הגרי"פ על רס"ג (לאו קפו-קפז).

אדם (ברכות נד ע"ב) והסכין מקצר את ימיו של האדם. וכן הוא בכל בו (סי' יז) ובתשב"ץ (סי' רב). ע"ש.<sup>10</sup>

ג. **כתיבת ס"ת בכלי ברזל:** יש שכתב שנוהגים לכתוב בנוצות עופות טהורים ואין כדאי לכתוב בברזל דנוקב, ועוד, שהתורה מארכת ימים והברזל מקצר, ואף בחידושי תורה נכון לבלי לכתוב בקנה של ברזל מטעם זה.<sup>11</sup> ויש שכתב דנכון לכתוב את הכתובה מקנה ולא מקולמוס של ברזל, דהאשה דומה למזבח כפרה שכתוב עליו ואם מזבח אבנים וכו', ועוד שהמזבח מטיל שלום.<sup>12</sup>

ד. **עשיית קרסים מברזל לאבנטי ספר תורה:** יש שכתב דנכון שלא לעשות הקרסים של אבנטי הס"ת מברזל אלא משאר מיני מתכות.<sup>13</sup>

ה. **ניקוב המצה בגלגלת ברזל:** כתב בערוך השלחן (או"ח תנט, ט) שהמנהג לנקב את המצות בגלגלת של ברזל, והדברי חיים נהג להשתמש בשל עץ ולא בשל ברזל, משום שאין להניף ברזל המקצר ימיו של אדם על המזבח, שמאריך ימיו של אדם, וכן מצה מאריכה ימיו של אדם משם שנאמר בזוהר (תצוה דף קפג ע"ב) דהוי מיכלא דאסוותא, וכן כתב יוסף אומץ (אות תסא), ובזמנינו הרבה מקפידים להשתמש בגלגלת פלסטיק שאינה מברזל, ויש בה גם יתרון שהיא חד פעמית ומשתמשים כל פעם בחדשה, ואין צורך בניקיונה (הלכה של פסח עמ' תו).

10. דבר חידוש ראה בשבולי הלקט (בהל' חוה"מ סי' רלא) שהביא שם את דברי רבינו ישעיה הראשון שכתב להוכיח ממה שאמרו במועד קטן (יח ע"א) שרבי יוחנן היה נוטל צפרניו בשיניו בחול המועד בהיותו בביהמ"ד, מכלל שבסכין אסור לטלם שאי אפשר שלא נמצא סכין בכל ביהמ"ד ליטלם. ודחה שבולי הלקט, דאין להוכיח מכאן לאיסורא, דמשום שאמרו בסנהדרין (פב ע"א) מכאן שאין נכנסין לביהמ"ד בכלי זין, לכן לא היה נמצא סכין בכל ביהמ"ד, שכלי ברזל אפילו כל שהוא נקרא כלי זין כדאיתא (בסנהדרין עו ע"ב) גלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שברזל ממית בכל שהוא, לפיכך לא נתנה בו התורה שיעור. ע"כ. וכ"כ רבי שלמה בן היתום במועד קטן (יח ע"א). ע"ש. וראה בזה בשו"ת עטרת פז (חלק א כרך ג, חושן משפט, יא).

11. בשו"ת שבט הלוי (ב, קלו) ציין: "ובס' ערוך השולחן יו"ד כ' דנוהגים לכתוב בנוצות עופות טהורים ואין כדאי לכתוב בברזל דנוקב, ועוד דהתורה מארכת ימים והברזל מקצר, ואף בחידושי תורה נכון לבלי לכתוב בקנה של ברזל מטעם זה... איברא נראה כהיום דיש עטים של זהב יש להקל לכתוב בהם בב' תנאים, א' אם קשה לו הכתיבה בנוצה, ב' דהכתיבה בעט זהב תהיה מהודרת יותר לדינא – וטעמא דילי דרואים אנו שאין מנקבים הקלף, ועוד דטעמא דברזל נבראת לקצר ימים הוא מדין מזבח דלא תניף עליהם ברזל שארז"ל אינו בדין שיונף המקצר על המאריך, והרמב"ן כתב סו"פ יתרו דברזל דוקא אסור, לא כסף וזהב יע"ש – וכדאי הגאון בני יונה לסמוך עליו שהוא עצמו כתב כן, אבל זולת זה אין לזוז מכתביה בנוצה כפי הנהוג לעולם".

12. 'פה ללב' לרבי רחמים ניסים יצחק פלאגי' (ח"ט אות א).

13. שו"ת שבט הקהתי ח"א סי' פג עפ"י הבעש"ט הנ"ל, ועל פי מה שכתב הבני יונה, שההיתר לכתוב ס"ת בקנה של ברזל, משום דעדיין לא הוי ס"ת שלימה, משמע דבשלימה אין כדאי.



- ו. **בציעת מצה בסכין:** יש שכתבו שאין לבצוע את המצה בסכין אלא ביד, שכן דרכו של עני לבצוע בידו ועוד שכשם שבמזבח נאמר (דברים כז, ה): "לא תניף עליו ברזל", כך אין להניף ברזל על המצה שמברכים עליה.<sup>14</sup>
- ז. **כיסוי סכין בברהמ"ז:** כתב הרוקח בהלכות סעודה (סי' שלב) בזה"ל: מכסין סכין בעת ברכת המזון על שם "לא תניף עליהם ברזל" (דברים כז, ה), במכילתא (שמות פי"א) איתא: אינו דין שיניף המקצר על המאריך, ושלחן כמזבח בשילהי דחגיגה. והביאו הבית יוסף (סי' קפ), וכן פסק בשו"ע (שם סעיף ה).<sup>15</sup>
- ח. **אחיזת סכין בברכת הנהנין:** יש שכתב, שלא יברך על פרי שהוא תחוב במזלג מברזל, ויש שכתבו שלכן יש לעשות המזלג משל כסף.<sup>16</sup> יש שכתבו שאין לתחוב הפרי שמברך עליו בסכין אף שיאחוז הסכין בימינו. כי הם ב' הפכיים בנושא אחד, שהימין ממנה תוצאות חיים והסכין הוא כוחו של עשיו המקצר חיים (שו"ע הרב סעי' ח'), ויש הסוברים שבכלל זה כל כלי ברזל (ע"ד הפסוק לא תניף עליהם ברזל כי חרבך הנפת וכו') וגם כף ומזלג של ברזל, ולכן נהגו המקובלים שיהיה להם מזלג וכף של כסף.
- ט. **תיק ברזל למזוזה:** יש שכתבו שנכון לקבוע המזוזה בתיק שאינו מברזל, כעין שאמרו חז"ל (מדות ג, ד), במה שכתוב במזבח לא תניף עליהם ברזל, שאינו בדין שיונף המקצר על המאריך, ואף כאן המזוזה שנאמר בה למען ירבו וכו', שדרשוהו בשבת (לב ב) על המזוזה, אין להניחה בתיק של ברזל.<sup>17</sup>
- י. **הנפת ברזל על קורבן:** כתב הרב מנחם ריקאנטי ז"ל בעניין המליקה שלא להניף ברזל על הקורבן שהרי אפילו במזבח נאמר לא תניף עליהם ברזל כל שכן בקורבן עצמו אמנם

14. פמ"ג (תעג, א"א כ), כף החיים (שם ס"ק קכ).

15. ובבן איש חי (שנה ראשונה פרשת חקת סעיף ו) כתב: "נוהגים להסיר הסכין מן השלחן בשעת בהמ"ז, והמדקדקים מסיירים כל כלי ברזל כגון המזלג והמספריים של נירות". עוד נציין למש"כ האשל אברהם (בוטשאטש, סי' קפ): "מה שמדקדקים להסיר ברזל סכין משלחן בשעת ברכת המזון, נראה דהיינו מצד לשון שאומרים ברכה כו' ועל שלחן זה כו', ואנו מחזיקים בברכה שניתנה לנו ואין נוגעים לבחינת על חרבך תחיה, ולזה לא שייך כן בברכות שחוץ לברכת המזון. ובשעת מילה אוחזים דוקא הסכין כמו שכתבתי במקום אחר, וכן בשעת שחיטה, בשעת הברכות, רק בברכת המזון מסיירים. כנ"ל היטב".

16. כ"כ בספר רוח חיים א"ח (סי' רו) שכתב, שלא יברך על פרי שהוא תחוב במזלג מברזל, מטעם הנ"ל. ובבן איש חי (פר' בלק אות ד) ובכה"ח (סי' רו ס"ק לא) כתבו שלכן יש לעשות המזלג משל כסף.

17. כ"כ ה'דעת קדושים' יו"ד סי' ר"פ סק"א בשם הבעש"ט ז"ע, עפ"י מה שאמרו חז"ל לעניין מזבח עה"פ ולא תניף עליהם ברזל שאינו בדין שיונף המקצר על המאריך. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (א, צט). וע"ע במאמרו של הרב הרצל הלל יצחק, בכתב עתה בית הלל (לג, תשס"ח), עמ' ע-עב. ויעוין עוד במקור מים חיים (דברים פרשת ואתחנן הערה סב) שהביא מקורות נוספים שהרחיבו את הדיון בזה.

בקורבן הבהמה אי אפשר בעניין אחר.<sup>18</sup>

18. וראה בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה רביעאה ב, רב) שכתב: "ודרך אגב ארשום מה שחידשתי בט"ו שבט תרכ"ו ד' יתרו בהא דאמרו שחיטה לאו עבודה היא ועיין תוס' יומא דף מ"ב ובזבחים דף י"ד כל הפירושים בזה ולפענ"ד נראה עפ"י מה שמצאתי ברמב"ן על התורה פ' יתרו בפסוק לא תבנה אתהן גזית האריך שם שברזל היה אסור להיות במקדש ובבית עולמים וכתב שבבית עולמים לא נעשה שום ברזל זולת הסכינים כי השחיטה אינה עבודה יעו"ש ואני אומר הרי זה בא ללמד ונמצא למד דמה"ט אמרו השחיטה לאו עבודה דהרי סכין עשוי מברזל ואם ה' עבודה לא יכשר בה ברזל וזה דבר חדש איברא דאין ראייה דהרי מותר לשחוט בצור ובזכוכית ובקרומות של קנה וא"כ שוב לא יהי' ברזל ואפ"ה יכול לשחוט בו. מיהו לפמ"ש הב"ח ביו"ד סי' וא"ו דמתכת הוא המובחר ולכתחלה אין שוחטין רק במתכת אם כן יש ראייה דשחיטה לאו עבודה דבקדשים ודאי מצוה מן המובחר במתכת והתב"ש דחה דבריו ולפמ"ש יש ראייה לדברי הב"ח ומתכת בודאי ברזל הוא דנחשת וכדומה בודאי אינו ראוי לשחיטה כמו ברזל כנלפענ"ד דבר חדש".

כ"כ השפתי כהן ע"ת פ' שמות, וכתב עוד שם דבר חידוש נוסף בטעם השימוש בצור, יעו"ש. וראה בחתם סופר (מסכת חולין דף טו). שכתב: "אבל נ"ל בשנדקדק יצחק אמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה ולא אמר הנה הסכין המאכלת. ע"כ נ"ל שלא לקח סכין של מתכות שלא להניף עליו ברזל אלא של עץ קרימות של קנה דאפי' אי שחיטת עולה בעי כלי שרת דוקא ורבי ס"ל אין עושין כלי שרת של עץ כמ"ש תוס' לעיל ג' ע"א מ"מ היינו בביהמ"ק אבל אז היה כלי שרת של עץ וע"כ לא שאל יצחק אלא על העצים וסכין בכלל והיינו שני בקיעי עצים ר"ל שני מיני מצות בבקיעי עצים. א' לסכין וא' להדלקה ויבקעו שני מיני מים".

טהרות



## האוכל אוכלין טמאים

### פתיחה

א. העברת טומאה על ידי אכילה מדאורייתא

1. אכילת נבילה

2. אכילת שרצים

3. אכילת אוכלין בדרגת אב הטומאה

4. אכילת אוכלין בדרגת ראשון

ב. הגזירה מדרבנן

1. שיטת ריב"א: גזירה אחת

2. שיטת ר"ת: שתי גזירות

ג. הבדלים תפיסתיים ומעשיים בין שתי הגזירות

ד. הגדרת בית הבליעה: בית הסתרים או בלוע

ה. איסור על אכילת אוכלין טמאים

ו. הבדלים בין היטמאות באכילה להיטמאות בטומאת מקום

1. שיעור זמן האכילה

2. הקאה

ז. מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע

1. מחלוקת בדרך העברת הטומאה של נבלת עוף טהור

2. מחלוקת בתוצאה של האדם שנטמא בנבלת עוף טהור ובאוכל אוכלין טמאים

3. מחלוקת בהבנת התוצאה של אדם שאכל אוכלין טמאים

4. שיעורים

ח. מעמד הגברא כלא נשמר מטומאה (דיני טומאה ללא טומאה – סייג באמצעות דיני טומאה)

1. שני עושה שני

2. אוכל שלישי

3. שלוש גזירות

4. אוכל ראשון ואוכל שני: גזירה אחת או שתיים

5. סיכום

ט. שותה משקים טמאים

י. שיטת ר' אליעזר

יא. סיכום

## פתיחה

הגמרא (שבת יג ע"ב) מביאה את דין טומאת אדם שאוכל מאכל בדרגת ראשון לטומאה, כחלק מגזירות י"ח דבר (לדעת ר' יהושע). מעצם העובדה שמדובר על גזירה, עולה שאדם שאוכל אוכל ראשון אינו נטמא מדאורייתא.

יש לבחון האם העולה מדברי הגמ' מלמד אותנו על עיקרון כללי או שמא מדובר על דיון נקודתי. דהיינו, האם אפשר ללמוד שאין כלל אפשרות העברת טומאה באמצעות אכילה מדאורייתא<sup>1</sup> או שמבחינה עקרונית אפשר להעביר טומאה באמצעות אכילה אלא שרק במקרה שהגמ' דיברה עליו (אדם שאוכל אוכל ראשון) אין אפשרות להעביר טומאה מדאורייתא באמצעות אכילה.

תחילה, נעיין בדינו של אדם שאוכל אוכלין טמאים מדאורייתא, ולאחר מכן נעבור לעמוד על מקורה וגדריה של גזירת חכמים.

## א. העברת טומאה על ידי אכילה מדאורייתא

### 1. אכילת נבילה

מפשט הפסוקים נראה שהאוכל נבילה נטמא. נאמר בפרשת שמיני (יא, לט-מ):

וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הָיָה לָכֶם לְאֹכְלָהּ הִנָּגַע בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעֶרֶב:  
וְהָאֶחָד מִנִּבְלָתָהּ יִכַּסּ בְּגָדָיו וְיִטְמָא עַד הָעֶרֶב וְהַנֶּשֶׂא אֶת נִבְלָתָהּ יִכַּסּ בְּגָדָיו וְיִטְמָא  
עַד הָעֶרֶב:

בפרשת אחרי מות (יז, טו) נאמר:

וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבִלָה וְטֶרֶפָה בְּאֶזְרָח וּבְגֵר וּכְכֹס בְּגָדָיו וְרִחֵץ בְּמִים וְיִטְמָא עַד  
הָעֶרֶב וְטָהַר:

בפרשת אמור (כב, ח) נאמר:

נְבִלָה וְטֶרֶפָה לֹא יֹאכַל לְטִמְאַהּ בָּהּ אָנִי ה'.

משלוש ההתייחסויות הללו, עולה שאדם שאוכל נבילה נטמא. וכך הבין הרמב"ן (כב, ח) על דרך הפשט, שאכילת הנבילה מטמאת:

נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה – יאמר שיזהר מאכילת נבלה וטרפה, שלא יטמא בה ויצטרך להנזר מן הקדשים, ולא יאכל בהם עד שירחץ בשרו במים ובא השמש וטהר.

1. ההנחה שלנו כאן היא שמדובר באדם האוכל ללא מגע באוכל, ולכן לא נטמא מחמת המגע. ניתן לדבר על כך שתחבו לאדם את האוכל בבית הבליעה.

אם נקבל הבנה זו בפשט הפסוקים, נלמד מכך שאדם שאוכל נבילה נטמא. נבילה מוגדרת אב הטומאה, ולכן אין חידוש בכך שהיא מטמאת אדם מצד דרגת הטומאה של המטמא. החידוש שעולה מהפסוקים, הוא שיש דרך העברת טומאה שאיננה במגע או במשא, אלא באכילה.

ואולם, חז"ל בספרא ובגמרא הבינו שמדובר על מקרה ייחודי של נבלת עוף טהור (לא נבלת בהמה טהורה וטמאה, ולא נבלת עוף טמא). הספרא (שמיני פרשה י פרק יא אות ז; וכע"ז בגמרא נידה מב ע"ב) דורש שרק נבלת עוף טהור מטמאה בבית הבליעה, ולא נבלת בהמה:

יכול תהא נבלת בהמה מטמאה בגדים בבית הבליעה? תלמוד לומר נבילה וטריפה לא יאכל לטמאה בה את שאין לו אלא באכילתה, יצתה נבלת בהמה שהיא מטמאה עד שלא יאכילנה.

יכול נבלת עוף טמא מן הכתוב ונבלת בהמה מקל וחומר? ת"ל בה – בה את מטמא בבית הבליעה, ואי אתה מטמא בנבלת בהמה בבית הבליעה, אם כן למה נאמר 'האוכל' (= בפרשת שמיני), ליתן שיעור לנוגע ולנושא מה האוכל כזית אף הנוגע כזית.

הספרא דורש שפועל האכילה שמוזכר בפסוק נדרש לשיעור נבלת עוף טהור שמטמאת, ולא לפעולת אכילה על נבלת בהמה. וכך גם דורשת הגמ' (זבחים סט ע"ב) בנוגע לנבלת עוף טמא:

דתניא, רבי יהודה אומר: יכול תהא נבלת עוף טמא מטמאה בגדים אבית הבליעה? ת"ל: נבלה וטרפה לא יאכל, מי שאיסורו משום בל תאכל נבילה, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל נבילה, אלא משום בל תאכל טמא.

חז"ל מוציאים את שלושת הפסוקים מפשטם, ומסבירים שהם מדברים על נבלת עוף טהור, שרק היא מטמאת באכילה.

דרשת חז"ל מחדשת לנו חידוש כפול: א. נבלת עוף טהור מטמאת רק בבית הבליעה ולא מחוצה לה. ב. שאר הנבילות אינן מטמאות בבית הבליעה, אבל מטמאות מחוצה להן.

אם כן, יוצא שדרך העברת הטומאה היחידה של נבילה היא באמצעות מגע ומשא, אלא שיש חידוש מיוחד בנבלת עוף טהור, שמטמאת בדרך אכילה ולא במגע.<sup>2</sup>

## 2. אכילת שרצים

המשנה בכריתות (יב ע"ב) אומרת:

---

2. הנחנו כאן כדבר פשוט שטומאת בית הבליעה של נבלת עוף טהור הינה טומאה שעוברת ע"י פעולה של אכילה. ועיין בספר מנחה טהורה עמודים 46–49 שדן בהנחה זו.

אכל אוכלין טמאים ושתה משקין טמאים; שתה רביעית יין ונכנס למקדש, ושהה כדי אכילת פרס – חייב.

רש"י (שם) מפרש שהחוב בכניסה למקדש מדבר על שתיית רביעית יין, ומי שאכל אוכלין טמאים אינו נטמא מדאורייתא: "נכנס למקדש – ארביעית יין קמהדר, דמשום אוכלין טמאים לא מחייב אביאת מקדש". התוספות בזבחים (קד ע"ב) מבינים שהמילה "חייב" שנאמרה במשנה מוסבת גם על אוכלין, אלא שלדעתם משמעות הלשון "חייב" שנאמרה במשנה היא חוב במכת מרדות מדרבנן.<sup>3</sup>

לעומת זאת, התוספות בכריתות (שם), הבינו שהחוב על ביאת מקדש מדבר על מקרה של אכילה, אלא שגרסו שמדובר על אדם שאכל שרצים טמאים (שהם בדרגת אב הטומאה) ולא על אוכל טמא:

אוכלין טמאים כו' – אית ספרים דגרסי שקצים ובטמאים מיירי. וא"ת תיפוק ליה מכי נגע בהו טמא ויש לומר דתחב לו חברו בבית הבליעה.

בתו"י שם (יג ע"ב) עולה שגם אם שתה משקים טמאים שהם בדרגת טומאה של אב הטומאה (דם השרץ) מתחייב על כניסה למקדש. העולה מדבריהם של התוספות והתו"י הוא שטומאה עוברת דרך אכילה.<sup>4</sup>

3. וכך העיר לי הרב הראל דביר שמדויק מדבריו של הרמב"ם בפירוש המשנה שם ועיי"ש שם.

4. מפשט דברי הספרא (שמיני פרשה י) נראה שאדם שאוכל אפילו את שאר השרצים, שאינם מטמאים במגע, ייטמא באכילתו: "אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ על הארץ להביא את שפרשו לארץ וחזרו, יכול יטמאו טומאה חמורה, תלמוד לומר ולא תטמאו בהם, יכול לא יהו פוסלים את הגוף תלמוד לומר ונטמתם בהם".

משמע שגם שרצים שאינם מטמאים את האדם במגע (אינם משמונה השרצים) – מטמאים אותו באכילה. כלומר, יש דברים שאין להם טומאת מגע, אבל יש להם טומאת אכילה. [וכך הבין הקרבן אהרן על אתר, בניגוד למלבי"ם (שמיני אות קסו) שדיבר על טומאה כשיקוץ ותיעוב]. כאן נראה שאנחנו באים לעיקרון אחר, שישנם דברים שהתורה אסרה אותם באכילה, וגזרה עליהם דיני טומאה כדי לייצר הרחקה שלא יבואו להגיע לאיסור. יכול להיות שזאת הסיבה שהתורה התנסחה כלפי מאכלים אלו שהם טמאים.

לאור דברי הספרא, הצפנת פענח (מהדורא תניינא, יסודי התורה ו, ב) מנסה להבין את שיטת רב פפא בסוגיה ביומא שסובר שטומאת הגווייה היא מדאורייתא. הגמ' (יומא פ ע"ב) אומרת: "מתקיף לה רבא: כזית בכדי אכילת פרס חצי פרס בכדי אכילת פרס? אמר ליה רב פפא: הנח לטומאת גווייה, דלאו דאורייתא היא. ומי אמר רב פפא הכי? והכתיב ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם ואמר רב פפא: מכאן שטומאת גווייה דאורייתא! מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא".

לדעתו, דבריו של רב פפא ביומא שאומר שטומאת הגווייה היא מדרבנן סותרים את דבריו במסכת כריתות (יג ע"א) ששם משמע שרב פפא סובר שטומאת הגווייה היא מדאורייתא. לדעת הצפנת פענח, יש ליישב את הדברים לאור הספרא שראינו לעיל. כאשר אדם אוכל מאכל אסור מדאורייתא, שקצים ורמשים, הוא נטמא מדאורייתא, ובכך עוסקת הסוגיה בכריתות, אבל כאשר הוא אוכל שאר



### 3. אכילת אוכלין בדרגת אב הטומאה

תוספות רי"ד (פסחים יז ע"א) מביא בשם רבינו שלמה בן היתום, שאדם שאוכל מאכל שהוא אב הטומאה, נטמא וחייב על ביאת מקדש:

רבינא אמר התם רביעי הכא שלישי. כפי מה שפירש כאן המורה, דלחם הוי אב הטומאה, כך מצאתי שפירש גם רבינו שלמה בן היתום זצוק"ל, בכריתות, בפרק אמרו לו, דתנן התם: אכל אוכלין טמאים ושתה משקין טמאים, באוכלין שהן אבות הטומאה, מיירי דנגעי במת, והיכא אשכחן דאוכלין הוו אב הטומאה, כדאמרינן בפרק אור ארבעה עשר, ובהנהו חייב כרת כשאכלן ונכנס למקדש.

רבינו שלמה בן היתום מסביר את המשנה כפשוטה, ולדעתו מדובר על אדם שאוכל מאכל שנטמא במת, ולכן דרגת המאכל היא אב הטומאה, וממילא יכול לטמא את האדם באמצעות אכילה.

רבינו שלמה בן היתום מניח שתי הנחות: א. יש העברת טומאה באמצעות אכילה גם בטומאת אוכלין ולא רק בטומאת נבילה ושרץ. ב. אוכל יכול להיות בדרגת אב הטומאה, וממילא יכול לטמא אדם. רש"י, תוספות ותו"י שהסבירו את המשנה שלא כפשוטה, יכולים לחלוק על כך אחת מההנחות הללו. התור"ד (בהמשך הקטע לעיל, וכן בדבריו בשו"ת סי' יג) חולק במפורש על הנחה ב' וחושב שאוכל לא יכול להיות אב הטומאה.<sup>5</sup>

---

אוכלין טמאים שאין בהם איסור אכילה, טומאת הגוויה היא רק מדרבנן, ועל כך דיבר רב פפא במסכת יומא. נראה שהיסוד בדבריו הוא שטומאת הגוויה מדאורייתא כאן נובעת מחמת האיסור שיש באכילה ולא מחמת העברת טומאה שיש במאכל. מדבריהם של הרש"ש (שבת יד ע"א) והמי נפתוח (פרק ד, ב- עמ' כ בספר) עולה שלא נוצרת טומאה מאכילת דבר שאסור באכילה מדאורייתא. הם דנים על הרוב מדרבנן, וטוענים שהטעם הגזירה לא שייך. המי נפתוח טוען שלא שייכת גזירת חכמים שמא יאכל ביחד עם התרומה דבר טמא, כאשר הדבר הטמא הוא גם אסור באכילה. וכך גם הרש"ש בדבריו מדבר על טעם הגזירה מדרבנן. מעצם הדיון שלהם האם שייך טומאה ברובד הדרבנני, משמע שברובד הדאורייתא אין טומאה שלא כדברינו.

5. וכך גם כותב רש"י בפסחים יד ע"ב ד"ה נימא. לעומת זאת, רש"י בפסחים (יז ע"א ד"ה רבינא) חושב שלחם יכול להיות אב הטומאה. ניתן ליישב את הסתירה בשלוש דרכים: א. שיטתו העקרונית של רש"י שלחם לא יכול להיות אב טומאה, אלא שרש"י חושב ששיטת רבינא בפסחים היא שלחם כן יכול להיות אב הטומאה. ב. רש"י סובר שלחם יכול להיות אב הטומאה, אלא ודבריו בפסחים יד נאמרו למ"ד שם בסוגיה, אלא שאין מעבר טומאה באמצעות אכילה. ג. רש"י סובר שלחם יכול להיות אב הטומאה, והטומאה עוברת באמצעות אכילה אלא שלא חייבים על טומאה זו בביאת מקדש. בהקשר זה עיין בירושלמי בנזיר (ז, ד) וברמב"ן ב"ב (כ ע"א ד"ה שוב ראיתי) ואכמ"ל.

ביחס לאוכל שמטמא באמצעות אכילה הצענו שהראשונים חולקים על רבינו שלמה רק בעובדה שאוכל לא יכול להיות אב הטומאה, אבל גם הם מודים שעקרונית מדאורייתא טומאה יכולה לעבור ע"י אכילה.

כל המקרים שדיברנו עליהם עד כה דנים באב הטומאה, ועכשיו נברר האם אוכל שהוא ראשון לטומאה יכול גם להעביר טומאה באמצעות אכילה או שיש כאן דין מיוחד ביחס לאב הטומאה.

#### 4. אכילת אוכלין בדרגת ראשון

בספרא (שמיני פרשה ה פרק ז) ישנה דרשה שמשמע ממנה שהאוכל אוכלין טמאים נטמא מדאורייתא, אלא שאין טעון הערב שמש<sup>6</sup>:

כל הנוגע בהם יטמא – לרבות ידות הכלים, או יכול שאני מרבה יתר משיעורה, תלמוד לומר לכם, לכל שהיא לצורכיהם, דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יוחנן בן נורי: הכתוב אומר במטמא, ואתה אומר במיטמא. אמר לו רבי עקיבא: אף אני אומר כל הנוגע בהם יטמא עד הערב, אין האוכל אוכלין טמאים ולא השותה משקים טמאים מטמאים טומאת ערב.

דברי הספרא אינם מוגבלים דווקא לאכילת נבילה או שקצים או לאוכל שהוא אב הטומאה, אלא מתייחסים באופן כללי לאכילת אוכלין טמאים. משמע שגם אדם שאכל מאכל שהוא ראשון לטומאה יטמא מדאורייתא מהמאכל. החידוש שעולה כאן הוא שכאשר אדם נטמא מאוכל באמצעות אכילה הוא נטהר בטבילה בלבד ולא צריך הערב שמש.

ניתן להגיד שזו בעצם שיטת ר"א שחולק על ר' יהושע בסוגיה בשבת. הגמ' (שבת יד ע"א) אומרת שגזירת י"ח דבר היא שיטת ר' יהושע, ולא ברור האם שיטת ר"א מבוססת גם על גזירה. ר"א חושב שאדם שאוכל אוכלין טמאים טמא מדאורייתא.<sup>7</sup> לעומת זאת, ר' יהושע שכמותו נפסקה ההלכה ילמד כנראה שהדרשה הזאת היא אסמכתא, ויטען שלכל

6. וכך מדייק הגר"פ פערלא (ביאור על ספר המצוות לרס"ג, ל"ת עו-עח): "וכן משמע מדקתני תו בספרא (שם פ"ז). כל הנוגע בהם יטמא עד ערב. אין האוכל אוכלין טמאים, ולא השותה משקים טמאים, מטמאים טומאת ערב, עיין שם. ומדקא ממעט להו רק מטומאת ערב, משמע בהדיא דעיקר טומאת גווייה דאורייתא, לענין דנפסל גופו לאכילת תרומה וקדשים עד שיטבול, אלא דלא בעי הערב שמש, ובטבילה לחוד סגי ליה".

יש לציין ששיטה זו היא שיטה יחידאית, והר"ש בטהרות (א, ג) והרמב"ם בהקדמתו לספר טהרות הבינו שמדובר על דין מדרבנן. הם כנראה פסקו כר' יהושע, ואנחנו טוענים שר"א הבין את הספרא כדרשה גמורה.

7. הגמ' בב"ק (ב ע"ב) אומרת "ואילו תולדות – אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא. לפי דברינו בשיטת ר"א צריך לטעון שהגמ' התכוונה שהאוכל לא יכול לטמא במגע את האדם, אבל באכילה יוכל לטמא.

הפחות אדם שאוכל אוכל ראשון לטומאה לא נטמא מדאורייתא, ולכן רק מחמת גזירת חכמים האדם נטמא.

**סיכום:** מפשט הפסוקים, ניתן להבין שכל אכילת נבילה מטמאת את האדם. חז"ל צמצמו זאת רק לנבלת עוף טהור. בתוספות ובתו"י ראינו שגם אכילת שרצים יכולה לטמא את האדם מדאורייתא. רבינו שלמה בן היתום סובר שגם אוכל בדרגת אב הטומאה יכול לטמא אדם באכילה. בספרא התחדש, שאפילו אוכל ראשון יכול לטמא את האדם מדאורייתא, ואף אין צורך שהמאכל יהיה אב הטומאה בכדי לטמא אדם. ייתכן שזו שיטת ר"א שמייתר את גזירת י"ח דבר. מכאן נעבור להבנת גזירת חכמים.

### ב. הגזירה מדרבנן

הגמ' (שבת יג ע"ב) מביאה את המשנה בזבים (ה, יב) שבה נמנו תשעה מתוך הי"ח דבר שגזרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון:

ושמנה עשר דבר גזרו. מאי נינהו שמנה עשר דבר? דתנן, אלו פוסלין את התרומה: האוכל אוכל ראשון, והאוכל אוכל שני, והשותה משקין טמאים, והבא ראשו ורובו במים שאובין, וטהור שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין, והספר, והידים והטבול יום, והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין.

הגזירה הראשונה התייחסה לאדם שאוכל אוכלין ומשקים טמאים. הגמרא אומרת שהתנא ססובר כמו המשנה בזבים, הוא ר' יהושע, שמוזכר במשנה בטהרות (ב, ב):

מאן תנא האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני – מפסל פסלי, טמויי לא מטמו? אמר רבה בר בר חנה: רבי יהושע היא. דתנן, רבי אליעזר אומר: האוכל אוכל ראשון – ראשון, ואוכל אוכל שני – שני, אוכל שלישי – שלישי. רבי יהושע אומר: האוכל אוכל ראשון ואוכל שני – שני, שלישי – שני לקודש ואין שני לתרומה, בחולין שנעשו על טהרת תרומה.

הגמרא מסבירה את הסיבה לגזירה. יש חשש שהמאכל הטמא שהאדם אוכל יטמא תרומה ששותה בזמן האכילה, ובכך יעבור איסור לטמא תרומה.

היה ניתן להסביר שלדעת ר' יהושע, המנגנון קשור לסיבה של התקנה. כלומר, מכיוון שיש חשש שהמאכל הטמא יטמא את המשקה, לכן גזרו על האדם להיות שני לטומאה, כי כך הוא עצמו פסול לתרומה, וממילא אפילו לא ייגע בתרומה. התוספות (יד ע"א) כתבו שאם לא היה תקדים לכך, שאוכל שני יכול לעשות שני, הגזירה הזאת הייתה נראית כחוכא ואיטולוא:

בפ"ב דחולין (דף לד ע"א ושם) מפרש טעמא משום דמצינו שני עושה שני על ידי משקין וא"ת מאי צריך התם להאי טעמא נימא דלהכי שני עושה שני

כדמפרש בסמוך בגמרא משום דזימנין דאכל אוכלין טמאים ושדי משקין דתרומה כו' וי"ל משום גזירה דתרומה אין לנו לעשות אוכל שני שני אם לא שמצינו כזה משום דדמי לחוכא ואיטלולא.

וא"כ נצטרך לחפש מנגנון אחר לגזירה. לפני שנבוא לדון במנגנון של הגזירה, נבחן את השאלה על כמה גזירות מדובר, וזאת בעקבות תיאורים שונים של טומאת האוכל אוכלין טמאים בדברי התנאים.

### 1. שיטת ריב"א: גזירה אחת

המשניות בכמה מקומות מדברות על שיעור הצטרפות אוכלין "לפסול את הגויה". כך נאמר במשנה (מקוואות י, ז):

כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגויה בכחצי פרס, כל המשקין מצטרפין לפסול את הגויה ברביעית. זה חומר בשותה משקין טמאים מבמקוה, שעשו בו שאר המשקין כמים.<sup>8</sup>

המשנה מדברת על האוכל עצמו, ואומרת שכל סוגי האוכלין יכולים להצטרף כדי להשלים לשיעור חצי פרס הפוסל את הגויה. ממשנה זו משמע שצריך דבר שיוגדר כ"אוכל" בשביל להעביר טומאה לאדם, ולכן יש אפשרות לצרף כמה אוכלין. הטומאה נובעת ממגע של האוכל באדם ולא מחמת פעולת האכילה של האדם. הראשונים נדרשו לשאלת היחס בין המשנה במקוואות לבין המשנה בטהרות. ריב"א (הובא בתוספות הרא"ש שבת יד ע"א) הבין שמדובר על אותה גזירה של י"ח דברי<sup>9</sup>:

זימנין דאכיל אוכלין טמאים וכו'. נראה לריב"א דגזירה דהכא, היינו גזירה דפסול גויה הנזכרת בכל התלמוד, דאמרינן (עירובין פב ע"ב): וחצי חציה לפסול את הגויה, והיינו שיעור שני ביצים.

לדעת ריב"א, יוצא שהשיעור לפסול את הגויה, הוא שתי ביצים. ריב"א הקשה על עצמו, שלפי סבת הגזירה, היה נכון לגזור כבר משיעור ביצה שיכול לטמא את משקה התרומה שנכנס לפיו:

ואם תאמר, אם כן, מכי אכיל כביצה אוכלין טמאים יהא פסול, שיש כאן שיעור לטמא את המשקין. ותירץ, לפי שאין אדם צמא לשתות עד שיאכל חצי פרס, שהוא חצי סעודה קטנה.<sup>10</sup>

8. וכך גם מופיע במשנה בטהרות (א, ג), ובמעילה (ד, ה).

9. מרש"י בעירובין (לה ע"ב) עולה בדומה לריב"א. ואולם, מדברי רש"י במקומות אחרים נראה אחרת; ועיין בטהרת ישראל (ח"א סי' יא עמוד 372 הערה 1), שמאריך בביאור שיטתו.

10. וכן מקשה על עצמו ביחס למשקים טמאים: "והוא עצמו הקשה לדבריו שותה משקין טמאים אמאי אינו פוסל עד שישתה רביעית כדאמרינן במעילה פ' קדשי מזבח דכל המשקין מצטרפין לפסול את

ריב"א נותן הסבר מציאותי, שאכן הגזירה אינה שייכת בפחות משני ביצים (חצי פרס), כי אדם אינו שותה תוך כדי אכילה אא"כ אוכל שיעור של שני ביצים. התור"ד (שבת יד ע"א וכעין זה בפסקי הרי"ד ב"ב סה ע"א) כותב שהגזירה אכן שייכת גם בכביצה, אלא שחכמים לא רצו להחמיר בשיעור כמו שיעור תורה, ולכן נתנו לדבריהם שיעור גדול יותר.

והנה, מדברי הריב"א עולה לכאורה שגם הדין שנאמר במשנה במקוואות וגם פסול גוויה מתמקדות בהעברת טומאה רגילה שמגיעה מדבר שמוגדר כ"אוכל", אלא שלא רצו להשוות את השיעור לשיעור של התורה. ר"ת (ספר הישר סי' שי"ג) מקשה על כך מלשונן של המשניות:

ואין נראה לי תירוץ זה. חדא, שאפילו בלשון לא דקדק, שבכאן הוא אומר לפסול את הגוויה, ולשם הוא אומר (אפי') אלו פוסלין את התרומה, משמע אפילו במגע.

## 2. שיטת ר"ת: שתי גזירות

ולכן ר"ת הבין שמדובר על שתי גזירות שונות. וכך מביאים התוספות (יומא פ': וכעין זה בספר הישר, שם, וכן בחלק החידושים סי' רה):

ור"ת פ' דשתי גזירות הו, דמעיקרא גזר בשתי ביצים דנפסל גופיה מלאכול בתרומה, אבל מותר ליגע, וכן משמע לישנא דפסול גויה, ולא טעמא דמפרש פ"ק דשבת (דף יד ע"א), אלא מטעם אחרינא, כמו דאמרי כיון דהאוכל אוכלין טמאים מותר לאכול בתרומה, אף על גב דנגעי בהדי הדדי בתוך הגוף, ואתי למימר מה לי דנגעי בגופו מה לי בחוץ, ואתי למישרי להגיע תרומה לאוכלין טמאים... ובי"ח דבר גזרו בתר הכי, האוכל אוכל ראשון וכו' אפי' בכביצה, ומטעמא דהתם אפילו ליגע בתרומה נפסל גופו.

לדעת ר"ת, ישנן שתי גזירות שונות מבחינת זמן ומבחינת תוכן: א. גזירה קדומה (משנה במקוואות): אדם שאכל שתי ביצים מאוכל טמא – נפסל גופו מלאכול בתרומה, מחשש שמא יאכל דבר טמא ואח"כ תרומה. ב. גזירת י"ח דבר (משנה בטהרות): אדם שאכל כביצה מאוכל טמא – נפסל גופו מלגעת בתרומה, מהחשש שמא התרומה תיגע בתוך פיו בדבר הטמא.

לאור זאת, טוען ר"ת (ספר הישר סי' שטו), שאם אדם יאכל כביצה אוכלין טמאים, אזי נאסר רק במגע עם התרומה, ולא באכילת תרומה. במקרה זה, אדם אחר יוכל לתחוב לו תרומה לפיו, כי בכך לא נוגע בתרומה (שהרי זה מגע בית הסתרים).<sup>11</sup>

---

הגוויה ברביעית והלא משקין מטמו בפחות מרביעית, ולפי' ר"ת שפי' בפ"ק דפסחים דמשקין אינן מטמאים אחרים בפחות מרביעית מדאורייתא ניחא".

11. האדם רק נטמא מהאוכל בבית הבליעה, אבל לא מטמא את האוכל בבית הבליעה. ניתן להסיק מכך אחת משתי מסקנות: א. כאשר אדם אוכל חצי פרס אוכלין טמאים – האדם נפסל מלאכול תרומה,

### ג. הבדלים תפיסתיים ומעשיים בין שתי הגזירות

נראה שאין כאן רק שינוי בכמות האוכל שהאדם מכניס לפיו, וגם לא רק שינוי ביחס של האדם לתרומה – האם נאסר במגע או באכילה, אלא יש כאן גם שינוי בהבנת דרך ההיטמאות והגדרת הטומאה שנוצרה באדם.

נראה שהגזירה הקדומה הייתה שפעולת האכילה של האדם היא המטמאת, ולכן השיעור הוא חצי פרס. לפי זה, ניתן לומר שהמאכל עצמו לא טימא את האדם, אלא הגברא הוגדר כ"גברא אוכל"<sup>12</sup>, ומכוח זאת הוא הוגדר כטמא.<sup>13</sup> לעומת זאת, בגזירת י"ח דבר לא פעולת האכילה יוצרת את הטומאה, אלא המאכל כחפצא מטמא את האדם, ע"י הימצאות בתוך גרונו. ממילא, האדם לא מקבל מעמד טמא, אלא רק מועברת אליו טומאה.

כלומר, נראה שיש שני הבדלים עקרוניים בין הגזירות: א. דרך יצירת הטומאה – האם הטומאה נוצרת מפעולת האכילה, או מהימצאות<sup>14</sup> האוכל בבית הבליעה.<sup>15</sup> ב. התוצאה – מצב האדם לאחר ההיטמאות – האם מדובר על מעמד גברא או על טומאה שמועברת (העברה).

---

ולא מחמת שבבית הבליעה מטמא את התרומה. שהרי אם היה מטמא בבית הבליעה, אז היה אסור לחבירו לתחוב לו תרומה גם כאשר רק אכל כביצה. ב. כאשר אדם אוכל חצי פרס אוכלין טמאים הוא מקבל את הכוח לטמא דרך בית הבליעה שלו.

הרמב"ם (שאר אבות הטומאות ח, י-יא) פוסק שהשיעור של אוכל טמא שמטמא את האדם הוא חצי פרס. במי נפתוח (אמנה קט) מוכיח ברמב"ם שלמרות שפוסק כך, ומשמע שסובר כמו הריב"א שיש רק גזירה אחת, שהרי לדעת ר"ת מספיק לאכול כביצה, עדיין גם הרמב"ם סובר שיש שתי גזירות, אלא שלדעתו לא חילקו בין הגזירות לגבי השיעור של המאכל אלא רק בתוצאה של הגזירה, שלאדם אסור גם לגעת בתרומה. כנראה שהרמב"ם הבין שבגזירה הקדומה, פעולת האכילה יצרה גברא "טמא", ולכן נאסרה רק האכילה, ובגזירת י"ח דבר אמרו שפעולת האכילה יוצרת העברת טומאה רגילה, ולכן נאסר גם נגיעה בתרומה.

12. האפשרות להיטמא ע"י פעולת אכילה דומה לרעיון של טומאת התעסקות שהמשנה במסכת פרה (ד, ד) מדברת עליה והרמב"ם הרחיב על כך (פירוש המשנה, זבים ה, א; כלים א, ד). אבל לאור הצעת המנחה טהורה (שיובא בהמשך), יכול להיות שיש בכל זאת משהו מיוחד דווקא באוכל שנכנס לגופו של האדם.

13. זאת בדומה לטבול יום שמוגדר כטמא ללא טומאה.

14. הרב דני וולף (מנחה טהורה, עמ' 46-47) מנסח זאת כמגע או משא בבית הבליעה, אבל בגר"ח (שאר אבות הטומאות ג, א) הניסוח הוא "טומאת מקום".

15. יש להעיר שכאשר הגמ' מדברת על החשש שהאוכל הטמא יטמא את התרומה, היא מדברת על כך שהם נוגעים אחד בשני בתוך פיו. ניתן להסביר שהכוונה היא שהמגע מתרחש בבית הבליעה, אבל גם אם נסביר שהחשש הוא שמא המגע יהיה בתוך חלל הפה, עדיין יכול להיות שזה מבחינת סיבת הגזירה, אבל המנגנון של הגזירה נקבע בדומה לנבלת עוף טהור שהאוכל הטמא מטמא את האדם בבית הבליעה.

לפי ניתוח זה של דברי ר"ת, ניתן להבין את ההשלכות שר"ת עצמו מעלה, כדלהלן.

#### • איסור כניסה למקדש

ר"ת עצמו (ספר הישר סי' שטו) כותב שמי שנטמא מחמת הגזירה הקדומה אינו יכול להיכנס למקדש, אבל מי שנטמא מכביצה מחמת הגזירה השנייה יכול להיכנס למקדש. כנראה הבין שאיסור הכניסה למקדש נובע דווקא ממעמד גברא של "טמא" (בדומה לטבו"י המוזכר בדבריו), ואין איסור להיכנס למקדש בטומאה מדרבנן ללא מעמד טמא.<sup>16</sup>

#### • אכילת מעשר

נראה שהבדל זה גורם לר"ת להסביר שגם אכילת מעשר נאסרה על האדם האוכל אוכלין טמאים. מדין תורה אסור לאדם טמא לאכול מע"ש. השאלה היא האם איסור זה נובע מכך שמטמא את המע"ש, או שיש איסור על אדם טמא לאכול את המעשר. ר"ת הבין (בשיטת ר"מ) שאין איסור לטמא את המעשר, אלא יש איסור גברא על אדם טמא לאכול מעשר. ממילא, ר"ת מבין שרק אדם שאכל בשיעור חצי פרס, הוגדר כגברא טמא, אבל אדם שאכל רק כביצה אוכל טמא, עברה טומאה לאדם, אבל אינו מוגדר כגברא טמא. נקודת המוצא של ר"ת היא המשנה (פרה יא, ה):

כל הטעון ביאת מים מדברי סופרים – מטמא את הקדש, ופוסל את התרומה, ומותר בחולין ובמעשר, דברי ר"מ; וחכמים אוסרים במעשר. לאחר ביאתו מותר בכולן. ואם בא אל המקדש, בין לפני ביאתו ובין לאחר ביאתו, פטור.<sup>17</sup>

ר"ת מפרש שהמשנה בפרה מדברת על הגזירה השנייה, דהיינו על אדם שאוכל כביצה אוכלין טמאים, שהוא פוסל את התרומה במגעו ומותר לאכול מע"ש. לפי זה, מסביר ר"ת מדוע לדעת ר"מ מותר לאכול מע"ש, כי רק עברה טומאה לאדם, והוא אינו מוגדר כ"טמא". דברינו אמורים בשיטת ר"מ, שמבין שהאיסור הוא שגברא טמא יאכל מע"ש. אבל כנראה שחכמים חולקים עליו ומבינים שהאיסור במע"ש הוא לטמא את המעשר (וזה הסיבה שאסרו לטמא לאכול אותו).<sup>18</sup>

---

16. זה ניסוח אחד אפשרי לדברי ר"ת. ניסוח זה קצת קשה מכך שר"ת סבור שיש צורך בטבילה במקרה כזה, ובדר"כ מבינים שהטבילה באה להסיר את הטומאה. ניסוח אחר אפשרי הוא שכאשר אוכל חצי פרס, האדם גם מוגדר כטמא וגם עברה אליו טומאה, אלא שאז קשה מדוע אין צורך שיחכה להערב שמש, כדלהלן.

17. הרב עזריה אריאל (טהרת ישראל, ח"א עמוד 381–382) מעיר בצדק, שלפי ר"ת הכוונה היא פטור ומותר, שהרי לדעת ר"ת המשנה בפרה מדברת על הגזירה השנייה, ולדעת ר"ת רק אם אוכל חצי פרס נאסר בכניסה למקדש ולא כאשר אוכל כביצה.

18. לפי זה, צריך להגיד שהטומאה עוברת רק באכילה ולא במגע. וכך עולה גם מדברי רש"י (סוטה ל ע"א) שמבין שגם חכמים אוסרים רק באכילה ולא בנגיעה: "וחכמים אוסרין במעשר – באכילה, אבל נגיעה שרי".

### ● צורך בהערב שמש להיטהרות מהטומאה

בנוסף, לשתי הנ"מ שר"ת הביא בדבריו, נראה שיכולות להיות עוד נ"מ בין התוצאות של הגזירות. רש"י (שבת יג ע"ב) מביא בשם הערוך בפירושו לספרא שהובא לעיל:

ומצאתי בספר ערוך: משונה טומאה זו מטומאה דאורייתא, דסגי לה בטבילה לתרומה, דלא בעיא הערב שמש, דתניא בספרי: אין האוכל אוכלין טמאים ולא השותה משקין טמאים טמא טומאת ערב.

לדעת הערוך, כדי להיטהר מטומאת אוכלין טמאים מספיק רק לטבול במקווה, ואין צורך בהערב שמש. נראה שההסבר לכך נעוץ בדברינו לעיל: טבילה במקווה נצרכת בשביל להסיר את הטומאה שהייתה על האדם, והערב שמש נצרך בכדי לטהר את הגברא הטמא.<sup>19</sup>

לדעת ר"ת, כאשר אדם אוכל כביצה אוכלין טמאים, עוברת אליו טומאה אבל הוא אינו מוגדר כגברא טמא, וממילא הטבילה מספיקה, ואין צורך בהערב שמש, שהרי הגברא לא הוגדר כטמא. המצב משתנה כאשר אוכל חצי פרס, שאז הגברא מוגדר כטמא, ואז לכאורה יצטרכו הערב שמש.

### ד. הגדרת בית הבליעה: בית הסתרים או בלוע

הגמרא (נידה מב ע"ב) דנה על נבלת עוף טהור, ומסתפקת ביחס להגדרת בית הבליעה, האם הוא מוגדר כ'בלוע' או כ'בית הסתרים', כשהשאלה המעשית של החקירה היא בנוגע לטומאת משא בנבלת בהמה שנמצאת בבית הבליעה – שכן טומאת משא אינה חלה בבלוע, אך חלה בבית הסתרים. אביי נוקט שבית הבליעה נחשב בלוע, ורבה נוקט שנחשב בית הסתרים.

בספר מנחה טהורה (עמוד 38-39) מציע שלדעת רבא, אמנם אין בבית הבליעה טומאת מגע, אבל "טומאת מקום" שייכת בו, ואילו לדעת אביי, לא שייכת בכלל העברת טומאה, כי טומאה בלועה אינה מטמאת, ולכן ברור שמדובר על מעמד הגברא כאוכל נבלת עוף טהור. לאור זאת, מוצעת שם (הערה 7) הצעה מעניינת:

ניתן להבין שלדעת אביי, מקום בית הבליעה מהווה מקום ביניים שהוא מספיק פנימי כדי להגדיר את האדם, אבל המאכל עדיין שומר על זהותו כנבלה.

נראה שההנחה של הטענה הזאת היא שככל שהאוכלין נכנסים יותר לגופו של האדם, הם יכולים להשפיע על האדם יותר, אלא שכאשר האוכלין נכנסים יותר מדי, הם כבר לא יהיו "אוכלין" ולא יוכלו להשפיע על האדם, ולכן צריך למצוא מקום ביניים. עולה כאן הסברה, שטומאה שנובעת מאכילה יכולה להגדיר את האדם ולא רק להעביר לו טומאה.

19. כך המצב בטב"י.



## ה. איסור על אכילת אוכלין טמאים

יש לדון, האם קיים איסור לאכול אוכלין טמאים. בהנחה שקיים איסור, יש לברר מהו טיב האיסור.

הגמרא (חולין ב ע"ב) דנה בהסבר המשנה שאומרת "הכל שוחטין", ומשמע שלכתחילה שוחטים, ועם זאת אומרת ש"שחיטתן כשרה", ומשמע שרק בדיעבד שחיטתן כשרה. רבה מציע לפתור את הבעיה, בהסבר שלפיו היתר השחיטה לכתחילה מתייחס לטמא בחולין. הגמרא מקשה על כך, שברור שטמא יכול לשחוט חולין, ואין סיבה שהמשנה תפרט דבר כל כך פשוט. ניתן להציע שתי אפשרויות להבנת ההו"א של רבה: א. יש בעיה לטמא את החולין. ב. יש בעיה שהאדם יאכל את החולין הטמאים.

רש"י מסביר כמו האפשרות הראשונה: "פשיטא – דהא לא הוזהרו ישראל על טהרת חוליהן". התוספות (שם) מעלים גם את האפשרות השנייה:

טמא בחולין מאי למימרא – ואף על גב דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י, היינו דוקא בפירות דשייכא בהו תרומה אבל בשר לא. ואפילו יהא אסור לטמאות גופו באוכלין טמאים, כדדרשינן (תנ"דב"א, טז): והתקדשתם והייתם קדושים – אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה, מכל מקום, יכול לטמאותן ולאוכלן בימי טומאתו.

התוספות אמנם מציעים מקור לכך שיש איסור לטמא את גופו באוכלין טמאים, אבל אין כאן איסור עצמי, אלא רק נספח לדין של אכילת חולין בטהרה. כלומר, לפי הדרשה של התוספות, יש חיוב לאכול חולין בטהרה, וכאשר האדם אוכל אוכלין טמאים הוא מטמא את גופו, וממילא מבטל את האפשרות לאכול חולין בטהרה.

אם כן, מדברי התוספות יכול להיות שגם למסקנה יש איסור לאכול מאכלים טמאים, כי מבטלים בכך את החיוב לאכול חולין בטהרה, אלא שאיסור זה אינו מועיל להסביר את ההו"א שאסור לטמא לשחוט, שהרי בימי טומאתו אין בעיה לאכול חולין טמאים.

לעומת התוספות, רש"י (חולין לה ע"א) הבין שיש איסור עצמי לאכול אוכלין טמאים<sup>20</sup>:

וקשיא לי, מ"מ היכי ספינן ליה מידי דפסיל לגופיה לתרומה, והא מוזהר הוא מלפסול את גופו, דאמרינן בפ"ח דיומא (דף פ ע"ב): אל תטמאו בהם ונטמתם בהם, מכאן לטומאת גוייה דאורייתא. ואפילו למ"ד דרבנן, איסורא מיהא איכא.

20. יכול להיות שמסיבה זו לא הסביר את הגמ' בחולין כהסבר התוספות. היות שיש איסור לאכול אוכלין טמאים, רש"י צריך להסביר שכל הדיון בסוגיה הוא על טומאת החולין עצמם, ולא על האדם שאוכל אותם.

רש"י מתמודד עם האמור בגמרא בחולין שמותר לאכול שלישי לטומאה שמתערב עם תרומה בשיעור קטן (שאינן בה שיעור כדי אכילת פרס, שאכילה כזאת של תרומה מותרת למרות שהאדם טמא, כי אינו אוכל שיעור מספיק של תרומה). רש"י מקשה: אמנם מצאנו היתר לאכול את התרומה, אבל עדיין יש איסור לכוהן לאכול שלישי לטומאה, כי נפסל בכך לאכילת תרומה. רש"י מגייס לטובתו את הסוגיה (יומא פ ע"ב), שמביאה מקור לטומאת הגויה מ"ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם", ומעמידה זאת כאסמכתא לטומאה מדרבנן. מדברי רש"י נראה שלמרות שהטומאה שנוצרה מהאכילה רק מדרבנן, עצם האכילה אסורה מדאורייתא, וכך נראה גם מפירושו ליומא שם.

עם זאת, ניתן להבין שהסוגיה איננה דנה בשאלת האיסור לטמא את הגוף, אלא רק בשאלה האם הגוף נטמא כאשר אוכל אוכלין טמאים. וכך הבין הצפנת פענח שהובא לעיל, וכך נראה גם מדברי התוספות (חולין לד ע"ב) והר"ש (טהרות ב, ג). אבל רש"י סבור שגם למ"ד שהטומאה היא רק מדרבנן, עדיין יש איסור מדאורייתא לאכול אוכלין טמאים. כלומר, נראה שלדעת רש"י יש איסור עצמי להגדיר את האדם כטמא (וכתוצאה מכך נפסל לאכול תרומה) שאינו נובע מכך שהאדם נטמא (שהרי התוקף של האיסור הוא מדאורייתא, ותוקף הטומאה למסקנה הוא רק מדרבנן).

התוספות בחולין מקשים על רש"י מהסוגיה בר"ה (טז ע"ב). שם נאמר שרק ברגל יש חובה להיטהר ואיסור להיטמא. התוספות מוכיחים מכך, שבשאר ימות השנה אין איסור אפילו לכוהנים להיטמא ע"י נגיעה בשרץ ובנבילה, וא"כ ק"ו שאין איסור להיטמא מחמת אכילת מאכלים טמאים.<sup>21</sup>

עוד הקשה רע"א (גיליון הש"ס, יומא שם) על רש"י, שמצאנו איסור לכוהנים להיטמא למת אבל לא להיטמא לשרץ: "רש"י ד"ה ולא תטמאו כו' אין ישראל מוזהרים מליטמא. תמוה לי, הא גם כהנים אין מוזהרין בפרשת אמור, רק בטומאת מת, ולא בשרץ".<sup>22</sup>

כיצד הבין רש"י את הסוגיה בר"ה ואת אזהרת הכוהנים על טומאת מת? נראה שהתוספות לשיטתם (ע"פ ריב"א) שגזירת י"ח דבר גזרה שהאוכל מטמא את האדם (גם שיעור חצי פרס מתמקד בכך שהאוכל מטמא את האדם ולא רצו להשוות את השיעור לשיעור של תורה), וממילא כמו שמותר לכהן להיטמא לשרץ ונבילה, הוא יכול להיטמא גם מהאוכלין, וכל מה שנאסר על הכוהנים הוא להיטמא למתים. אבל לדעת רש"י, שהאוכל

21. הגר"פ פערלא מעיר שדווקא מדויק מהגמ' שכהנים כן מוזהרים מנבילה, אלא שישראל לא מוזהרים לא ממת ולא מנבילה.

22. ויעוין עוד בציוני מהר"ן (טומאת אוכלין טז, ט), שמבסס את דברי רע"א בראיות מהש"ס.

אינו מטמא את האדם, אלא גופו נפסל מלאכול תרומה, ממילא יש איסור לכהן לפסול את גופו מלאכול תרומה.<sup>23</sup>

כלומר, לדעת התוספות, **הטומאה מגיעה ישירות**, וזה לא נאסר, וכאשר האדם טמא הוא מנוע מלאכול תרומה. אבל לדעת רש"י, הכהן לא נטמא מהאוכל, אלא **מעשה האכילה גורר פסול הגוף**, ולדעת רש"י זה דבר שנאסר.<sup>24</sup>

וכך גם מציע הגר"פ פערלא (ביאורו לסהמ"צ לרס"ג, לא תעשה ע"ו-ע"ח):

ובעיקר הראיה שהביאו הראשונים ז"ל ע"פ ברייתא דפ"ק דר"ה שם, דליכא איסור למיפסל גופו. אפילו לפי הוכחת הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל, אני תמה, מאי ענין זה לזה. דאע"ג דמוכח משם דאין איסור לישראל לטמאות גופו במגע הטומאות, ואפילו כהן מותר במגע שאר הטומאות, מ"מ איכא למימר דהיינו דוקא במגע ומשא והיסט וכיו"ב, אבל לאכול דבר שבכך נפסל גופו מלאכול בתרומה וקדשים, אפשר לומר שאסר הכתוב. ולא משום פסול גופו, אלא דאכילה כזו שמביאה פסול לגופו, אסר הכתוב מצד אכילה עצמה.... ודברי התוספות וסייעתם ז"ל תמוהים אצלי.<sup>25</sup>

לאור זאת, ניתן להגיד שכהן הוזהר רק בהעברת טומאה ממת ולא מנבילות ושרצים, אבל יש איסור אחר שנאסר על האדם להגיע למעמד של טמא, וזה שייך גם באכילת אוכלין טמאים. ובכך תתיישב קושיית רע"א.

**צמצום דברי רש"י:** ניתן לצמצם את דברי רש"י ולהגיד שכל האיסור הזה נאמר לכוהנים ולא לישראלים. ניתן לומר שהאיסור מבוסס על פסילת הגוף לאכילת תרומה, מובן מדוע האיסור נאמר דווקא לכוהנים ולא לישראלים, שכן שרק הכוהנים אוכלין את התרומה ולא סתם ישראל. לפי זה, יכול להיות שיש לצמצם את שיטת רש"י רק לכהן, שפוסל את גופו מלאכול תרומה, וזה אכן איסור דאורייתא.<sup>26</sup>

23. כאן נצטרך להניח ששיטת רש"י היא כר"ת, שסובר שיש שתי גזירות.

24. אפשרות אחרת היא שגם התוספות מסכימים שהאדם נפסל מהאוכל ולא נטמא, אלא שהם חולקים נקודתית על כך שיש איסור לפסול את הגוף לתרומה. אבל לא כך הסברנו את שיטת הריב"א לעיל.

25. לאור זאת, ניתן גם לתרץ את קושיית הרש"ש (חולין ב ע"ב) והמקדש דוד (טהרות סי' מא), שהקשו מהסוגיה ביבמות (עג ע"ב), שבה מבואר שמותר לאכול חולין בטומאה. ותירץ הרש"ש: "וי"ל דהתורה מיירי בשיעור אכילה דהיינו בכזית. ורבנן אסרו בכחצי פרס או בכביצה". נראה שהרש"ש טוען שהגמרא ביבמות רק באה להגיד שאוכל טמא אינו מוגדר כמאכלות אסורות, אבל כאשר הגוף של האדם נפסל מאכילת תרומה, זה כבר בעייתו, לפחות לגבי כהן.

26. אולי כביעה במשמרת תרומותיו. מרש"י בגיטין סא. משמע שאכילת חולין בטומאה היא רק איסור דרבנן, אבל מרש"י בחולין משמע שיש איסור דאורייתא. ולכן יכול להיות שצריך לחלק בין איסור לישראל שהוא מדרבנן, לאיסור לכהן שהוא מדאורייתא. בערוך השולחן (טהרות קפד, יז) הלך בדרך זו, ועיין עוד באינצקלופדיה תלמודית ערך חלין הערה 10.

התו"י (כריתות יג ע"א) כותבים שיש איסור לאכול חצי שיעור של אוכלין טמאים: "ואפילו לריש לקיש, דחצי שיעור מותר מן התורה, מדרבנן מיהו אסור, ובמקום הסכנה התירו".

המקדש דוד (קדשים ס' מא) מוכיח מדברי התו"י, שיש איסור עצמאי לאכול אוכלין טמאים, שהרי אם האיסור נובע מחמת שהאדם נטמא, אז במקרה של חצי שיעור האדם אינו נטמא ואין סיבה לאסור. החידוש באיסור אכילת אוכל טמא הוא שהשיעור איננו כזית כמו שאר מאכלות אסורות, אלא חצי פרס, וממילא יש לו גם את דיני חצי שיעור.

### סיכום

יש לנו ארבע דעות:

1. תוספות בחולין (לד ע"ב): אין איסור לאכול אוכלין טמאים.
2. תוספות בחולין (ב ע"ב): איסור להיטמא כדי שיוכל לאכול חולין בטהרה.
3. רש"י בחולין: לכהן, איסור דאורייתא לאכול אוכלין טמאים, כי פוסל את גופו לתרומה. לישראל, איסור דרבנן לאכול אוכלין טמאים.
4. תוספות ישנים בכריתות: איסור עצמאי לאכול אוכלין טמאים.

ניתן לתלות את שיטת רש"י בהבנת הגזירה כמו ר"ת, שהיות שהגוף נפסל יש בכך איסור דאורייתא לכהן. לעומת זאת, את שיטת התוספות בחולין (לד ע"ב) שאין בכלל איסור לאכול אוכלין טמאים תלינו בשיטת ריב"א שסובר שמדובר על העברת טומאה רגילה, בדומה לנגיעה בשרץ, וממילא אין בכך איסור.

## ו. הבדלים בין היטמאות באכילה להיטמאות בטומאת מקום

### 1. שיעור זמן האכילה

בהקשר לדרך יצירת הטומאה כאשר אוכלין אוכלין טמאים, הגר"ח (שאר אבות הטומאה פ"ג) העלה נ"מ בין שני צדדי החקירה: אם מדברים על פעולת אכילה, אזי יש אפשרות לצרף אכילות סמוכות לכדי אכילת פרס, אבל אם מדברים על מגע נבילה בבית הבליעה, אז אין סיבה לצרף, שהרי צריך מגע של כל החפצא.<sup>27</sup>

ואכן, הרש"ש (שבת יד ע"א) נוקט שגזירת י"ח דבר שייכת רק כאשר יש חפצא שלם של כביצה שהאדם מכניס לפיו, אבל הגזירה הקדומה מתייחסת לפעולת האכילה, ולכן שייך לדבר על צירוף של כדי אכילת פרס, ובכך מסביר הרש"ש מדוע נשנתה הגזירה הקדומה ולא נכללה לגמרי בגזירת י"ח דבר. כלומר, הרש"ש הבין שלא רק התוצאה של הגזירה

27. בשיעורי הרא"ל (טהרות עמ' 39-43) האריך בזה, בנוגע לנבלת עוף טהור.

השתנתה, אלא גם דרך יצירתה. לא עוד פעולת האכילה יוצרת את הטומאה, ומדובר על טומאה חדשה, אלא האוכל כחפצא מטמא ובדרך העברת טומאה של מגע בבית הבליעה.

## 2. הקאה

נאמר בספרא (אחרי מות פרשה ז פרק יב), בנוגע לנבלת עוף טהור :

יכול אם הקיאה, תהא מטמאה בגדים דרך יציאתה? תלמוד לומר אשר תאכל, בדרך אכילתה היא מטמאה, ואינה מטמאה דרך יציאתה.

הספרא מעלה ודוחה הו"א, שאם אדם מקיא את נבלת העוף הטהור (לאחר שנטמא באכילתה ונטהר מטומאתו), הוא נטמא. נראה שלפי הו"א, מדובר על טומאת מקום, ואילו המסקנה היא שמדובר על פעולת אכילה שמטמאת, ולכן כאשר האדם מקיא ולא מדובר על פעולת אכילה, אין סיבה לטמא, אף שהנבילה עוברת במקום בית הבליעה. לפי זה, יכול להיות שלפי הגזירה הקדומה, יהיה חייב גם על הקאה, כי מדובר על פעולת אכילה, אבל בגזירה של י"ח דבר אם יקיא כביצה לא יטמא.

## ז. מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע

לאור דברינו, נראה שאפשר לבאר את מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע במשנה בטהרות הנ"ל. הגמרא (חולין לד ע"א) מביאה את הנימוקים של ר"א ור"י לשיטתם: ר"א טוען שאפשר ללמוד מדינו של אדם שאוכל נבלת עוף טהור, לדין של אדם האוכל אוכלין טמאים: כמו שבנבלת עוף טהור, האדם נטמא יותר מאשר הנבילה, שהרי הנבילה אינה יכולה לטמא שום דבר מלבד את האדם שבולע אותה, ואילו האדם שנטמא יכול לטמא מחוץ לגופו בגדים – כך גם אדם שאכל אוכל ראשון, יהיה טמא כראשון (לכל הפחות נשווה את האדם האוכל למאכל שאכל). ר' יהושע עונה, שא"א ללמוד מנבלת עוף טהור, כי היא חידוש.

ניתן להבין את המחלוקת בשלוש דרכים<sup>28</sup>: א. נחלקו בדרך העברת הטומאה של נבלת עוף טהור. ב. נחלקו בתוצאה של אדם שאכל נבלת עוף טהור. ג. נחלקו בתוצאה של אדם שאכל אוכלין טמאים.

### 1. מחלוקת בדרך העברת הטומאה של נבלת עוף טהור

לפי דרך זו, ר"א סובר שדרך העברת הטומאה בנבלת עוף טהור, היא דרך פעולת אכילה, ואכילה היא דרך העברת טומאה יותר טובה מאשר מגע (תורת חיים, חולין לד ע"א), או שלכל אב טומאה יש דרך מעבר משלו, כמו משא ואוהל ומשכב (אתון דאורייתא, כלל א אות ג), ולכן טומאת בית הבליעה בנבלת עוף טמא אינה חידוש, אלא דין נורמטיבי שיש

28. אנחנו מניחים כאן שיש קשר בין שתי השאלות שהפרדנו לעיל ביניהן. כאן הנחנו שאם פעולת האכילה מטמאת, אז נוצר מעמד "טמא", אבל אם הימצאות במקום מטמאת, אז יש כאן העברת טומאה ללא יצירת מעמד "טמא".

אפשרות ללמוד ממנו לדינים אחרים. לעומת זאת, לדעת ר' יהושע, העברת הטומאה היא מחמת ההימצאות במקום ולא מחמת האכילה, ולכן יש חידוש בעצם הדין של נבלת עוף טהור, ואין ללמוד ממנו לדינים אחרים.

עקרונית, ניתן גם להסביר הפוך, שלדעת ר"א מדובר על הימצאות בבית הבליעה, וזה דווקא לא חידוש, כי יש בכך דמיון לטומאת משא, אבל ר"י סובר שמדובר על פעולת אכילה, ובכך יש חידוש שנטמאים ע"י מעשה אכילה.<sup>29</sup>

## 2. מחלוקת בתוצאה של האדם שנטמא בנבלת עוף טהור ובאוכל אוכלין טמאים

לפי דרך זו, ר"א סובר שהתוצאה של נבלת עוף טהור היא שהאדם מוגדר כ"טמא", וממילא אין בכך חידוש, משום שמצאנו בעוד מקומות שיש פעולות שונות שיוצרות מעמד של טמא (כמו עיסוק בפרה אדומה או משכב הזב). ולכן ניתן ללמוד משם גם לאדם שאוכל אוכלין טמאים, שהוא מקבל מעמד טמא.

לעומת זאת, ר' יהושע סובר שא"א ללמוד מנבלת עוף טהור, משום שבנבלת עוף טהור יש העברת טומאה בדרך מיוחדת של אכילה, ולכן אין לך בו אלא חידושו, ורק שם התחדש מעבר טומאה באמצעות פעולת אכילה, ואת זה א"א ללמוד לאוכל אוכלין טמאים. לפי זה, ר' יהושע סובר שבאוכל אוכלין טמאים הדבר שמטמא איננו פעולת האכילה, אלא ההימצאות של האוכל בתוך האדם. דרך זו הציע האתוון דאורייתא (שם), לאחר שדחה את הדרך הקודמת.

## 3. מחלוקת בהבנת התוצאה של אדם שאכל אוכלין טמאים

לפי דרך זו, לכו"ע באוכל נבלת עוף טהור האדם מוגדר כ"טמא", ואין מעבר טומאה מהאוכל לאדם. המחלוקת האם נבלת עוף טהור היא חידוש, היא רק בנוגע לאפשרות ללמוד ממנה לאדם שאכל אוכלין טמאים. ר"א ור"י נחלקו האם כאשר אדם אוכל אוכלין טמאים הוא מוגדר כ"טמא" (ר"א), או שיש מעבר טומאה שעובר מהאוכל הטמא (ר' יהושע). ר"א לוקח את המודל של נבלת עוף טהור ומיישם אותו גם בדיני דרבנן, ומקיים "כעין דאורייתא תקון". היות והוא מבין שהאוכל אוכלין טמאים מוגדר כ"טמא", ממילא למרות שבנבלת עוף טהור יש בכך "חידוש", שהתורה חידשה מעמד של האדם כ"טמא", אבל מבחינת היחס לאוכל אוכלין טמאים אין בכך חידוש, משום שאנחנו מדברים על אותו חידוש.<sup>30</sup>

לעומת זאת, ר"י מבין שהאוכל מטמא את האדם בדרך העברת טומאה, וממילא אינו יכול ללמוד זאת מנבלת עוף טהור, ששם מדובר על מעמד האדם כ"טמא". ולכן מבחינת ר'

29. שתי אפשרויות אלו תלויות במחלוקת הראשונים האם מדאורייתא ישנה דרך היטמאות באמצעות אכילה מלבד נבלת עוף טהור.

30. יכול להיות שזו כוונת רש"י (לד ע"א) שאומר שלמרות שנבלת עוף טהור היא חידוש ר"א לומד ממנה.

יהושע נבלת עוף טהור מוגדרת כחידוש. לפי זה, ר' יהושע יכול לטעון שפעולת האכילה היא זו שמעבירה את הטומאה, ולא הימצאות הטומאה בבית הבליעה.

לפי דרך זו, שעל פיה נמשיך את המהלך, יוצא שמחלוקת ר"א ור' יהושע היא האם אדם שאכל אוכלין טמאים מוגדר כ"טמא" (ר"א) או כמי שעברה אליו טומאה (ר' יהושע).

יש להעיר, שר' יהושע הוא התנא שהגמרא בשבת בסוגיית י"ח דבר העמידה את הסוגיה אליביה. כלומר, ר' יהושע הוא התנא שלשיטתו חילקנו בין שתי גזירות שונות על האוכל אוכלין טמאים (בשיטת ר"ת), ואמרנו שגזירת י"ח דבר הייתה שהאדם אינו מוגדר כ"טמא" (ע"י אכילת חצי פרס), אלא הטומאה עוברת אליו כאשר אוכל כביצה. ממילא, בסוגיה בחולין שמדברים על גזירת י"ח דבר, מתאים להגיד שלדעת ר' יהושע הטומאה עוברת לאדם האוכל דרך המאכל.

#### 4. שיעורים

לאור זאת, ניתן להבין גם את המשך הדיון בין ר' יהושע לר"א:

ורבי יהושע: מנבלת עוף טהור לא גמרינן, דחידוש הוא, אלא מצינו שהמאכל חמור מן האוכל, דאילו מאכל בכביצה, ואוכל עד דאכיל כחצי פרס, ואנו היאך נעשה אוכל כמאכל? ור"א: טומאה משיעורין לא גמרינן.

ר' יהושע טוען שמכיוון שהמאכל מעביר טומאה לאדם, אזי שייך לבדוק את שיעור המאכל שמעביר טומאה (כביצה) ואת שיעור המאכל שמעביר טומאה לאדם (חצי פרס).<sup>31</sup> לעומת זאת, ר"א אומר שאין ללמוד שיעור אוכל שמגדיר את האדם כ"טמא", לשיעור אוכל שמעביר טומאה לאוכל אחר, כי מדובר על שני גדרי טומאה שונים במהותם.

### ח. מעמד הגברא כלא נשמר מטומאה (דיני טומאה ללא טומאה) – סייג באמצעות דיני טומאה

#### 1. שני עושה שני

בהמשך, ר"א מעלה טענה נוספת כנגד ר' יהושע: מילא, אתה חושב שיש העברת טומאה מהאוכל לאדם, ולכן אוכל ראשון עושה את האדם שני כמו מעבר טומאה רגיל, אבל מדוע

---

31. התוספות (ד"ה ואוכל) מעירים שלדעת ר"ת, הגמ' כאן קשה קצת, שהרי לדעת ר"ת (בשיטת ר' יהושע), הגזירה השנייה הייתה שגם כאשר אדם אוכל כביצה הוא נטמא, וא"כ יש שיויון בין השיעורים, שאוכל מטמא אוכל בכביצה ואוכל מטמא אדם בכביצה. התוספות אומרים שבכל זאת ר' יהושע הביא ראיה מהגזירה הראשונה, ששם השיעור היה חצי פרס. כנראה שהתוספות הבינו בשיטת ר"ת, שגם הגזירה הראשונה הייתה שהאדם ייטמא מהאוכל, אלא בשיעור גדול יותר (בגלל כל מיני סיבות שראינו לעיל), ולא אמרנו שהאדם מוגדר כ"טמא".

אוכל שני יעשה את האדם שני. ר' יהושע עונה לר"א שיש מצב כזה שאוכל שני עושה דבר אחר להיות שני (אוכל אחר). ר"א אינו מקבל את טענתו של ר' יהושע.

התוספות (שם) שואלים מדוע ר"י לא ענה לר"א שיש שני שעושה שני, במקרה של ידיים שנגעו בכתבי הקודש, שהן שניות ופוסלות תרומה, והרי הספר עצמו נחשב כשני, שהרי הוא פוסל תרומה, וא"כ יוצא שהספר שהוא שני עושה את הידיים להיות שניות.

בתירוץ השני, התוספות אומרים שא"א ללמוד מספר, משום ששם אין טומאה אלא רק "חומרא". בתירוץ הראשון, התוספות אומרים שעקרונית אפשר ללמוד מספר, אלא שר"י רצה להביא דוגמא שאוכל שני עושה שני. ניתן להבין את התירוץ הזה בשתי דרכים: א. גם ספר וגם אוכל הם טומאות. ב. גם ספר וגם אוכל הם חומרות.

אם מבינים שאכן גם אוכל הוא רק חומרא, ממילא הרעיון הוא "דיני טומאה" ללא טומאה אמיתית. לאור זאת, אפשר להבין בכוונת ר' יהושע, שגזירת י"ח דבר הייתה נתינת דיני טומאה לאדם, בדומה לגזירת ידיים. כמו אדם שידיו "עסקניות" ונוגעות בכל מיני דברים פוסלות תרומה באמצעות נגיעה,<sup>32</sup> כך גם פיו של האדם שאוכל אוכלין טמאים הופך להיות "עסקן", ולכן גזרו עליו שלא ייגע בתרומה. לדעת ר' יהושע, אפשר להגיד שבשלב של י"ח דבר לא דיברו על טומאה אמיתית (לא מעמד טמא ולא טומאה שעוברת), אלא דיברו על מעמד הגברא שאינו ראוי לגעת בתרומה.<sup>33</sup>

לאור זאת, ניתן גם להבין בשיטת ר' יהושע שגם אדם שאכל אוכל ראשון הופך לשני רק מצד דיני טומאה ללא העברת טומאה אמיתית. לפי זה ניתן להבין מדוע יש מבחינתו חידוש ללמוד מנבלת עוף טהור. בנבלת עוף טהור יש באמת טומאה, ואילו אצלנו אין טומאה אלא רק דיני טומאה.

## 2. אוכל שלישי

נראה שחלוקה זו תעזור לנו להבין את דבריו של ר' יהושע ביחס לאדם שאכל שלישי. ר' יהושע אמר, במשנה בטהרות, שאדם האוכל חולין שנעשו על טהרת תרומה בדרגת שלישי לטומאה הופך להיות שלישי לקודש, ולא שני לתרומה. הגמרא (חולין לד ע"ב) מביאה מימרא של עולא:

אמר עולא: האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה, נפסל גופו מלאכול בתרומה. מאי קמ"ל? תנינא: שלישי – שני לקדש ואין שני לתרומה,

32. בידיים יש אפילו מצבים שנגעו בשלישי לטומאה או אפילו בכללן גורר דיני טומאה, כי זה אומר שהידיים לא מיועדות לצורכן אלא עסקניות.

33. עקרונית היה ניתן לומר שאפילו הגזירה הקדומה לא נתנה מעמד טמא לאדם, אלא רק גזרו דיני טומאה. הסיבה שאסור להיכנס למקדש הוא רק בגלל דיני טומאה ולא בגלל שהאדם מוגדר באמת כטמא.



בחולין שנעשו על טהרת תרומה; שני הוא דלא הוי, הא שלישי הוי! אי מההיא, הוה אמינא: לא שני הוי ולא שלישי הוי, ואידי דאמר שני בקדש אמר נמי אין שני בתרומה, קמ"ל.

הגמרא אומרת שעולא מחדד לנו את הבנת ר' יהושע, הסבור שאדם שאכל חולין שנעשו על טהרת תרומה בדרגת שלישי נפסל מלאכול בתרומה (כי הוא מוגדר כשלישי). מדוע כאן ר' יהושע מודה שהאוכל מטמא את האדם באותה דרגה? התשובה היא שאין כאן טומאה לעניין העברת טומאה במגע, אלא רק פסול מלאכול תרומה.

נדגיש, שכאן מדובר על פסול לאכילה מחמת שהאדם מוגדר כגברא שלא ראוי לגשת אל התרומה, אבל אין לאדם מעמד "טמא". נפקא מינה, אדם כזה יוכל להיכנס למקדש. אמנם, כאשר אוכל חצי פרס של אוכל טמא אז מוגדר כ"טמא", אלא שכאן מדברים על הגזירה השנייה שהאדם אוכל כביצה (לדעת ר"א, גם אם אוכל כביצה האדם מוגדר כ"טמא", ולכן למד מנבלת עוף טהור).

יכול להיות שלאור זאת, ניתן להבין את ההשוואה שהגמרא בזבחים (צט ע"ב) עושה בין האוכל שלישי לתרומה לבין אוגון ומחוסר כיפורים. הגמרא שם מקשה סתירה בין המשנה בזבחים שלדעתה אוגון (לאחר שנגמרה אנינותו) ומחוסר כיפורים (לאחר שהביא קורבנותיו) יכולים לנגוע בקודשים למשנה בחגיגה שאומרת שהם צריכים לטבול לקודש. הגמ' בסוף הסוגיה מתרצת, שבדומה לאדם שאכל שלישי לתרומה הנפסל מלאכול תרומה ולא נאסר בנגיעה בתרומה, כך גם באוגון ומחוסר כיפורים אסורים רק באכילה ומותרים במגע. הצורך של אוגון ומחוסר כיפורים בטבילה נאמר רק כדי שיוכלו לאכול קודשים ולא בשביל לגעת בהם.

נראה שבאוגון ומחוסר כיפורים אין באמת בעיה בגברא, אלא שיש גזירה צדדית שגזרו עליהם דיני טומאה כל עוד לא טבלו. זאת בדומה לאדם האוכל שלישי לתרומה שמעמדו כגברא טהור לא נפגע, אלא יש מניעה חיצונית שגרמו לו לא לאכול בתרומה.

### 3. שלוש גזירות

נראה שדברינו כאן הם ממש דברי ר"ת בספר הישר (בסי' שיג), הטוען שבעצם יש שלוש גזירות:

א. אוכל ראשון (ואולי שני): הגזירה הקדומה (משנה במקואות): אדם שאכל שתי ביצים מאוכל טמא (כי החשש הוא שמא יאכל דבר טמא ואח"כ תרומה), גזרו על הגברא להיות במעמד טמא. ולכן האדם גם נפסל מאכילת תרומה, וגם אסור בכניסה למקדש.

ב. גזירת י"ח דבר (משנה בטהרות): אדם שאכל כביצה מאוכל טמא, נפסל גופו מלגעת בתרומה (כי החשש הוא שמא יגע בתוך פיו הדבר הטמא בתרומה), גזירה שהאוכל מטמא את האדם, וממילא זה גורם שיש איסור נגיעה בתרומה.

ג. אוכל שלישי (הסוגיה בחולין): גזירה שלישית: אדם שאכל אוכל שלישי (אולי אפילו קצת פחות מכביצה), חלים עליו דיני טומאה ללא טומאה, רצו להרחיק את האדם מהתרומה, ולכן גזרו עליו דיני טומאה.

#### 4. אוכל ראשון ואוכל שני: גזירה אחת או שתיים

מהתוספות (שבת יז ע"ב) עולה שהאוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני הם גזירה אחת: "ולפי זה אוכל ראשון ואוכל שני חדא חשיב להו"<sup>34</sup>. התוספות מבינים שכל גזירת י"ח דבר היא מעורר אחד. חכמים קבעו שהאוכל אוכלין טמאים נטמא מחמת האוכל שאוכל. לפי זה, צריך ללכת עם התירוץ שמחלק בין ספר לטומאת אדם האוכל אוכלין טמאים (יכול להיות ששלישי שעושה שני זה כן נובע מדיני טומאה שאינה טומאה, כדלהלן).

אבל מרש"י עולה שהבין שמדובר על שתי גזירות שונות: "הניחא לר' מאיר – דמנו להו להא דמניח כלים תחת הצינור, הוה להו שמנה עשר; תשעה דפסלי תרומה".

וכבר תמה הצ"ח (שבת יג ע"ב), מדוע יש למנות אותם כשתי גזירות, הרי יש להם נימוק זהה. ניתן לתרץ שרש"י הבין שר' יהושע חושב שאדם שאכל אוכל ראשון באמת נטמא מהאוכל, אבל אדם שאכל אוכל שני אינו נטמא מהאוכל אלא יש כאן דיני טומאה ללא טומאה, וכך גם המצב בשלישי לטומאה שהופך לשני מחמת אותם דיני טומאה שחלים על האדם. כלומר, הסיבה לגזירה היא אותה סיבה, אבל תוכן ומנגנון הגזירה היה שונה בין אוכל ראשון לאוכל שני.

#### 5. סיכום

וא"כ נראה שלדעת ר' יהושע ניתן לדבר על שלושה מצבים שיש להן שתי השלכות ביחס לאדם האוכל אוכלין טמאים בשיעור כביצה:

א. אוכל ראשון – גזרו טומאה רגילה, גופו נטמא ממש (ובעיקרון יורד דרגה), ולכן גם אסור בנגיעה בתרומה.

ב. אוכל שלישי – דיני טומאה, האדם מוגדר כאדם שאינו זהיר בשמירת תרומה, ולכן נפסל מאכילת תרומה. [לא נאסר בכניסה למקדש, כי אין כאן טומאה אלא רק דיני טומאה].<sup>35</sup>

34. וכך משמע גם מהתוספות (דף יג ע"ב): "אוכל ראשון ואוכל שני – אי תנן אוכל ראשון לחוד לא הוה ידעינן מיניה אוכל שני ואי תנא אוכל שני הוה אמינא דאוכל ראשון נמי טמויי מטמא". מדובר על אותה גזירה, ולכן ניתן לעשות ביניהם צריכותא. ועיין במהרש"א, שמבאר שתוספות כאן רק מבארים את המשנה בזבים ולא את י"ח דבר.

35. יכול להיות שעקרונית מספיק לאכול רק כזית או אפילו פחות בשביל להיות מוגדר כגברא שאינו זהיר.

ג. אוכל שני – מחלוקת האם דומה לאוכל ראשון או לאוכל שלישי: א. האם דומה לספר – שתי דעות בתוספות. ב. האם אוכל ראשון ושני הם גזירה אחת (תוספות) או שתיים (רש"י).

לעומת זאת, אם אכל אוכלין טמאים בשיעור של חצי פרס, ר' יהושע מודה שהאדם מוגדר כ"טמא", ואז נפסל מאכילת תרומה, וכן נאסר בכניסה למקדש.

### ט. שותה משקים טמאים

עד כאן דיברנו על אוכל אוכלין טמאים, אבל בנוסף לגזירה זו ישנה גזירה אחת שבגזירות י"ח דבר והיא שותה משקים טמאים. הגמ' מביאה לגזירה זו טעם דומה לגזירה של אוכל אוכלין טמאים חשש שמא בזמן שתיית המשקה הטמא יבוא האדם לאכול תרומה. הגמ' שואלת שזה בדיוק אותו חשש שהוזכר בגמ' ביחס לאוכל אוכלין טמאים, שמא ישתה בו זמנית גם משקה של תרומה. הגמרא עונה שהיו צריכים גם לחדש את גזירת שותה משקה טמא, כי אינו מצוי שכאשר אדם שותה, הוא גם יכניס לפיו מאכל. התוספות (יג ע"ב) משלימים את הצריכותא, ומסבירים מדוע לא גזרו רק את גזירת י"ח דבר:

וצריכא לאשמעינן משקין ואוכלין, כדאמר בסמוך דהך דמשקין לא שכיח, ואי תנא משקין ה"א דוקא משקין דחמירי אבל אוכל לא פסיל כלל.

ניתן לומר שהגמ' בכוונה לא משלימה את הצריכותא. ההשלמה של התוספות הולכת לכיוון של החפצא, שמשקים יותר חמורים, אבל בגמ' לכאורה נראה שהדיון הוא על מעשה האכילה והשתייה, ולא על החפצא.

כעת, נעזוב את הסיבה לגזירה, שעליה הגמרא מדברת, ונעסוק בתוכן הגזירה. מבחינת תכני הגזירה, התבאר שר"ת הבין שגזירת י"ח דבר ביחס לאוכל חידשה שלא מדובר על פעולת אכילה, בגינה האדם מוגדר כ"טמא", אלא מדובר על האוכל שמטמא את האדם. יכול להיות שביחס לטומאת משקים, ר"ת מבין כמו שאר הראשונים, שלא הייתה גזירה קדומה, והגזירה בי"ח דבר הינה גזירה על פעולת השתייה ולא אומרים שהמשקה עצמו מטמא את האדם. זאת, בשונה מדברי הריב"א ביחס לאוכלין טמאים, שלפיו הייתה גזירה אחת שהחפצא מטמא.

ההשלכה של הבנה זו תהיה בשיעור המשקה שהאדם שותה. מרכבת המשנה (קונטרס ח"י דבר ענף א שריג ז) כותב כדבר פשוט שלדעת ר"ת השיעור הוא כלשהו. נראה שהוא מבין שלדעת ר"ת גם במשקים תיקנו שהמשקה עצמו מטמא, וממילא יטמאו בכלשהו (וכמו שר"ת עצמו כותב בפסחים יד ע"א שמשקים מטמאים מדרבנן בכל שהו). אבל אם מבינים שבמשקים לכו"ע הגזירה הייתה שפעולת השתייה תטמא, ולא התחדש שהמשקה מטמא, אזי השיעור יהיה ברביעית.

לאור זאת, ניתן להבין את הסיבה שהגמרא לא עושה את הצריכותא שהתוספות עושים. התוספות מכניסים את העניין של החפצא, ואומרים שהמשקים יותר חמורים. אבל הגמ' נוקטת שכל הדיון ביחס לשתייה הוא רק על פעולת השתייה, ולכן אומרת שהיו צריכים לחדש גם את פעולת השתייה. אבל לכיוון ההפוך הגמרא אינה עושה צריכותא, משום שברור שיש צורך להוסיף גם את האוכלין, משום ששם התחדש לנו חידוש אחר שגם החפצא מטמא.

והנה, לכו"ע שותה משקים טמאים מוגדר כגזירה נפרדת. נראה שהסיבה לכך שמונים אותה בנפרד, היא ששם גם ר"ת מודה, שלא המשקה עצמו מטמא, כמו שהבין ביחס לאוכל, אלא פעולת השתייה, ולכן לדעתו שיעור המשקה יהיה רביעית. וזה שלא כדברי מרכבת המשנה, שנקט שהשיעור הוא כלשהו.

מדוע ביחס בגזירת י"ח דבר התחדש שגם האוכל עצמו מטמא, אבל בשותה משקה לא חידשו שהמשקה מטמא אלא רק פעולת השתייה? נראה שההסבר לכך נעוץ בהבדל היסודי בין טומאת אוכלין לטומאת משקים: בטומאת אוכלין, אפשר לדבר על חפץ מסוים שטמא, ולכן לכו"ע אוכל מטמא מדאורייתא (לפחות את המשקים).<sup>36</sup> לעומת זאת, המשקים הם לא חפצא בפני עצמם,<sup>37</sup> אלא נספחים לדבר שנמצאים עליו, ולכן טומאת האדם השותה את המשקה, אינה מחמת שהמשקים טימאו אותו אלא מפני שהאדם ביצע פעולת שתייה.

## י. שיטת ר' אליעזר

עד כאן הרחבנו בשיטת ר' יהושע, שלדעת הגמ' בשבת גזירת י"ח דבר נאמרה בשיטתו. ראינו בשיטת ר"א שדין אדם שאוכל אוכלין טמאים נלמד מאוכל נבלת עוף טהור. נראה שבשיטת ר"א, פתוחות לפנינו שתי אפשרויות: א. ר"א מודה שהאוכל אוכלין טמאים היא גזירה של י"ח דבר, אלא שלדעתו אין רק פסול לתרומה אלא יש כאן גם טומאה. ב. העובדה שאדם שאוכל אוכלין טמאים נטמא אינו מ"ח דבר, אלא או גזירה קדומה או מדינא או מדין דאורייתא.

כאפשרות הראשונה, נראה שעולה מדברי התוספות בחולין (לג ע"ב). התוספות שם מבינים שהגזירה בי"ח דבר אמורה גם לפי שיטת ר"א, ולכן מתקשים:

האוכל אוכל ראשון ראשון – בפ"ק דשבת (דף יד ע"א) מפרש טעמא משום דזימנין דאכיל אוכלין טמאים ושקיל משקין דתרומה ושדי בפומיה. וא"ת ואמאי הוי ראשון? בשני סגי! וכ"ת משום מעשר שני דאין שני פוסלו, והלא אפילו

36. עיין פסחים יד ע"א.

37. עיין שיעורי הרא"ל (טהרות, עמ' 76-77).

משקים חולין נעשים ראשונים על ידי שני? ויש לומר דרבי אליעזר משהו מדותיו לעשות אוכל כמאכל לגמרי.

התוספות מתקשים להבין מדוע ר"א היה צריך לטמא את האדם שאכל להיות ראשון לטומאה, הרי מספיק רק לטמא אותו להיות שני לטומאה. התוספות עונים שר"א השווה את מידותיו לעשות את האוכל כמאכל. משמע קצת מדברי התוספות שלא חזרו בהם מהבנתם בשיטת ר"א, אלא שהסבירו מדוע יש צורך בראשון.

אבל ניתן להבין כאפשרות השנייה שר"א חולק על ר' יהושע גם לגבי תוקף הדין. לדעת ר"א אדם האוכל אוכלין טמאים נטמא מדאורייתא.<sup>38</sup>

לאור זאת, ניתן להבין בנקל את הלימוד שלומד ר"א מנבלת עוף טהור. ר"א מבין שנבלת עוף טהור היא אב טיפוס לכל האוכל אוכלין טמאים שנטמאים בבית הבליעה ומגדירים את האדם כטמא. (בכל זאת, יש דרשה מיוחדת לנבלת עוף טהור, משום שממנה לומדים שרק נבלת עוף טהור יכולה לגרום לאדם לטמא בגדים בזמן שנמצאת בבית הבליעה).

לאור זאת, ניתן להציע עוד כמה שינויים בדעת ר"א ביחס לדברי ר' יהושע: **א. שיעור האכילה** – בשיטת ר' יהושע, השיעורים הם כביצה וחצי פרס, אבל בשיטת ר"א אפשר להבין שהשיעור הוא כזית, בדומה לנבלת עוף טהור. **ב. איזה אוכל יכול לטמא להיות שני** – מרש"י (שבת יד ע"א) משמע שאדם שאכל אוכל ראשון יכול לטמא רק תרומה (להיות שניה). השפ"א (שבת שם) מקשה שאם ר"א לומד זאת מדינא ולא מחמת גזירה, אז יכול לטמא גם חולין להיות שני.

### יא. סיכום

בתחילת דיוננו, סקרנו את המקרים השונים שבהם מצינו שיטות הסוברות שטומאה עוברת באמצעות אכילה מדאורייתא (נבילה, שרצים, אוכל בדרגת אב הטומאה ואוכל בדרגת ראשון לטומאה). משם עברנו לדון בגדרי גזירת י"ח דבר. ראינו את שיטת ריב"א שהבין שהייתה גזירה אחת שדיברה על כך שהמאכל מעביר טומאה לאדם. לאחר מכן הרחבנו בשיטת ר"ת שסובר שמדובר על שתי גזירות וטענו שלדעתו מדובר על גזירות עם אופי שונה גם מבחינת היווצרות הטומאה וגם מבחינת התוצאה. הגזירה הראשונה התייחסה להגדרת הגברא כטמא כאשר מבצע פעולת אכילה, וגזירה שנייה התייחסה להעברת הטומאה באמצעות האוכל כאשר נמצא בבית הבליעה של האדם. ראינו כמה נ"מ בין שתי

38. מדוע הדבר לא נזכר בסוגיות? יכול להיות שזה נובע מאותה סיבה שהגמרא בחולין מנסה להעמיד את המשנה בחולין דלא כר' יהושע ולא אומרת שהמשנה היא כשיטת ר"א. הרשב"א (לג ע"ב) מעלה שתי אפשרויות, והראשונה מביניהן מתאימה גם לנידונו: הגמ' לא רוצה להעמיד משניות כשיטת ר"א, משום שהוא שמותי, ולכן הלכה לא נפסקה כמותו.

הגזירות (איסור כניסה למקדש, אכילת מעשר, הצורך בהערב שמש, הגדרת בית הבליעה, שאלת איסור אוכלין טמאים, שאלת זמן האכילה והקאה).

לאחר מכן, עברנו לנתח את מחלוקת ר"א ור"י במשנה בטהרות. הצענו שלוש הבנות למחלוקתם ביחס לאכילת ראשון לטומאה. א. נחלקו בדרך העברת הטומאה של נבלת עוף טהור. ב. נחלקו בתוצאה של אדם שאכל נבלת עוף טהור. ג. נחלקו בתוצאה של אדם שאכל אוכלין טמאים.

המשכנו בהבנת השקלא והטריא בין ר"א לר' יהושע ביחס לשני שעושה שני, והצענו שר' יהושע מדבר על דיני טומאה שגזרו חכמים על האדם ולא על טומאה שעוברת בפועל לאדם. לאור זאת, הסברנו את שיטת ר"ת בספר הישר שישנן שלוש גזירות. הגזירה הקדומה דיברה על יצירת מעמד טמא לאדם, הגזירה השנייה דיברה על אוכל שמעביר טומאה לאדם, והגזירה השלישית דיברה על אדם שאוכל אוכל שלישי שפוסל את עצמו מלאכול תרומה.

ביחס לגזירת טומאת משקים של י"ח דבר הצענו שהיא מדברת על כך שהמשקה מטמא באמצעות פעולת שתייה ולא שהמשקה עצמו מעביר טומאה. זאת בניגוד להבנה ביחס לאוכל בגזירת י"ח דבר.

**לסיום**, דנו בשיטת ר"א, והצענו שהוא מטמא את האדם האוכל מדאורייתא ולא מגזירת י"ח דבר, והוא למד בניין אב מנבלת עוף טהור, שכל מה שנמצא בבית הבליעה יכול לטמא.

## מחית בשר חי בשאת

- א. פתיחה
- ב. היחס בין המחיה לנגע
1. המצב בשאר סימני הטומאה
  2. המתח בפסוקים
- ג. הצטרפות המחיה לשיעור הנגע
1. הצטרפות שיער לבן לשיעור
  2. משמעות השיעור בנגעים
- ד. סימני טומאה במחיה
1. שיער לבן במחיה
  2. פישיון במחיה
  3. מחיה שאין בה כעדשה
  4. פישיון למחיה החיצונית לנגע
- ה. מראה המחיה
1. מחיה בשחין ובמכווה
  2. המחיה, הנגע, והבשר שסביבו
- ו. סיכום ומשמעות
1. סימן לעוצמת הנגע
  2. הדגשת הנגע

### א. פתיחה

אחד מסימני הטומאה בצרעת הוא מחיה. דין מחיה מפורש בפסוקים:

נָגַע צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת לְבָנָה בְּעוֹר  
וְהָיָה הַפֶּכָה שְׂעֵר לְבָן וּמַחִית בְּשָׂר חַי בְּשְׂאֵת: צָרַעַת נוֹשֶׁנֶת הוּא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ  
וְטָמְאוּ הַכֹּהֵן לֹא יִסְגְּרוּנוּ כִּי טָמֵא הוּא. (ויקרא יג, ט-יא)

הכתוב מדבר על נגע צרעת שיש בו שיער לבן ומחית בשר חי, וקובע שהוא טמא. חז"ל למדו שמחית בשר חי בפני עצמה היא סימן טומאה בנגעים,<sup>1</sup> כפי ששיער לבן הוא סימן

\* מאמר זה נכתב במסגרת לימוד מסכת נגעים בכלל הגבוה של ישיבת הר עציון. תודה לרב אליקים קרומביין ולחברי הכולל על השותפות בלימוד. תודה גם לאחי, איתן, שעבר על הדברים.

1. "יכול לא תהא בה עד שיהא בה שיער לבן ומחית, ת"ל צרעת נושנת היא, היא טמאה ואינה צריכה דבר אחר לסעדה" (ספרא, נגעים, פרשה ג, סוף פ"ב השני, ח).

טומאה בפני עצמו.<sup>2</sup> המחיה היא בשר חי, שאינו נגוע, הנמצא באמצע הנגע. כפתיחה, נסקור את הדינים הבסיסיים של המחיה, כפי שעולה מהמשניות בתחילת פרק ד ממסכת נגעים:<sup>3</sup>

1. "בתחילה", "הפוכה ושלא הפוכה" – אם יש מחיה בנגע, הכוהן יכול לטמא אותו גם אם זו הפעם הראשונה שהוא רואה את הנגע, ואפילו אם המחיה הופיעה לפני הופעת הנגע. כלומר, לא צריך שחלק מהנגע יהפוך חזרה לבשר חי. מספיק שהופיע מראה של נגע מסביב לבשר חי, והבשר החי שבאמצעו נחשב למחיה ומטמא.

2. "בכל מראה" – אין דרישה מסוימת לצבע של הבשר החי הנחשב למחיה. זאת, בניגוד לדיני מראות הנגעים שנאמרו בנגע עצמו. ייתכן שבכל זאת יש דרישות מסוימות, כפי שנראה להלן.

3. "אין בה סימן טהרה", "מעכבת את ההופך כולו לבן" – ישנו דין שאדם שהפך כולו לבן הוא טהור. אם יש בו מחיה, הרי שיש בו בשר חי, ולא יטהר.

4. שיעור – מחיה מטמאת בשיעור כעדשה מרובעת, שהיא מקום ארבע שערות.

5. מיני הנגעים – מחיה מטמאת רק בצרעת עור בשר, ובנגעי הקרחת והגבחת; אך אינה מטמאת בנגעי השחין והמכווה, ולא בנתקים.<sup>4</sup>

6. "מבוצרת" – מחיה מטמאת רק כאשר היא מוקפת בנגע מכל צדדיה. ההיקף מכל צד צריך להיות בשיעור של כעדשה.<sup>5</sup>

כעת, לאחר שפרשנו תמונה כללית, ננסה ללמוד מפרטי הדינים על אופי הטומאה במחיה ובנגע שהופיעה בו, וננסח את התפיסה ההלכתית של המחיה. מתוך כך ננסה גם להסביר כיצד המחיה מלמדת על טומאה בצרעת. מדוע דווקא בשר חי, שאינו נגוע, הוא סימן לטומאת הנגע?

---

2. כפי שעולה מפסוק בפרשיה הקודמת: "וראה הכהן את הנגע בעור הבשר ושער בנגע הפך לבן ומראה הנגע עמק מעור בשרו נגע צרעת הוא וראהו הכהן וטמא אתו" (ויקרא יג, ג).

3. בתחילת פרק ד ממסכת נגעים (משניות א-ג), המשנה סוקרת את שלושת סימני הטומאה של הצרעת: שיעור לבן, מחיה ופישיון, ודנה בדינים המיוחדים בכל אחד מהם. עברנו על דיני המחיה לפי הסדר שבו הגר"א מסדר את יסודות סימני הטומאה בנגעים (אליהו רבה, בהקדמתו לפרק ד ממסכת נגעים).

4. וכמוכן שאינה מטמאת בנגעי בגדים ובתים.

5. כפי שעולה מהדרשה בספרא (נגעים, פרשה ג, סוף פ"ב השני, י-יא), וכפי שפוסק הרמב"ם (טומאת צרעת ג, א); וכן עולה ממפרשי המשנה בפרק ו מנגעים (פיהמ"ש לרמב"ם במשנה ד; ר"ש ורא"ש במשנה ב). בעל התפא"י (מראה כהן, סי' יג) מעלה אפשרות שצריך שהמחיה תהיה דווקא באמצע הנגע ממש, ודוחה אותה.



## ב. היחס בין המחיה לנגע

נפתח בשאלה היסודית, מה היחס בין המחיה ובין הנגע. אפשר ללכת בשני כיוונים.

ניתן להבין שהמחיה היא סימן טומאה על גבי הנגע.<sup>6</sup> הבשר שהפך ללבן הוא הנגע עצמו. המחיה שנמצאת בנגע היא סימן טומאה, היא מלמדת אותנו על טומאתו של הנגע. אך למרות שהמחיה גורמת לטומאה, היא אינה חלק מהנגע עצמו. הנגע הוא רק באזור הנגוע, בעור שצבעו השתנה לאחד ממראות הנגעים, "שְׁאֵת אוּ סַפְחַת אוּ בְהָרַת" (ויקרא יג, ב). המחיה היא בשר שאינו נגוע, ומהווה רק סימן לטומאת הנגע שסביבה.

לחלופין, ניתן לראות במחיה חלק מהנגע ממש. המחיה והנגע הם יחידה אחת רציפה. המחיה נמצאת במרכז הנגע, ובעצם ממשיכה אותו. לא מדובר רק על סימן לטומאת הנגע, אלא על חלק מהנגע עצמו.

לפי הכיוון השני, ניתן להגיע למסקנה שאין הבדל מהותי בין רוב הנגע, שצבעו כמראות הנגעים, ובין הבשר החי שבמחיה. בנגע עם מחיה יש אזורים לבנים ואזורים שאינם לבנים. מקום שבו הבשר "מת", ומקום שבו הבשר חי. הנגע הוא המכלול, הצירוף של כל האזורים הללו יחד. בהמשך דברינו ננסה להרחיב במשמעות הכיוון הזה.

### 1. המצב בשאר סימני הטומאה

כדי לחדד את שני הכיוונים, נבחן את שני סימני הטומאה הנוספים בצרעת עור בשר: שיער לבן ופישיון. שתי שערות לבנות הנמצאות בשטח הנגע נחשבות לסימן טומאה. גם פישיון, כלומר התפשטות של הנגע אל העור הסובב אותו, הוא סימן טומאה בנגעים.

באופן פשוט, נראה שהפישיון הוא חלק מהנגע ממש, הרחבה והתפשטות של הנגע עצמו. מנגד, בשיער לבן, נראה שהנגע עומד בפני עצמו והשיער הלבן עומד בפני עצמו. השיער הלבן הוא סימן לטומאת הנגע, אבל אינו חלק רציף ממנו.

נראה שאפשר להמחיש את ההבדל הזה מהדין של ספק בסימנים. בניגוד למה שראינו לעיל לגבי מחיה, שיער לבן מטמא רק כאשר הוא הופיע בתוך נגע צרעת קיים. התוספתא (נגעים ב, ז) דנה במקרה שבו יש בנגע שיער לבן שאינו מטמא, כיוון שהופיע לפני הופעת כל הנגע, ושיער לבן המטמא, שהופיע לאחר הופעת הנגע כולו:

בהרת כחצי גריס ובה שתי שערות נולדה בהרת כחצי גריס ובה שתי שערות הרי זה להחליט טעה ואין ידוע אלו שהפכו ואלו שקדמו טהור.

---

6. נדגיש, שהשימוש במילים "סימן טומאה" במאמר זה אינן מתייחסות לחקירה הישבתית המוכרת על סימן וסיבה. איננו דנים על סיבת הטומאה בנגעים, ומה תפקידם של סימני הטומאה ביצירת הטומאה. השימוש בביטוי "סימן טומאה" מקביל ללשון המשניות בנגעים (למשל בפ"ג, משניות ג-ח), ונועד להבדיל בין סימני הטומאה ובין הנגע עצמו.

התוספתא קובעת שכאשר איננו יודעים להבחין אילו שערות הן המטמאות ואילו לא, הנגע טהור. זאת, אע"פ שברור לנו שהנגע הזה טמא, שהרי ודאי יש בו שערות טמאות. אנחנו רק לא יודעים לזהות אותן. הרא"ש (נגעים פ"ה משנה ד) מסביר שהדין הזה מבוסס על דרשת הספרא (פרשה ד סוף פ"ו, ח) : "וטמא אותו" – את הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק".

למרות שזה הדין בשערות לבנות, בפישיון הדין מעט שונה. המשנה (נגעים ה, ד) קובעת שמטהרים נגע כאשר יש לנו ספק האם היה בו פישיון, או אפילו כאשר יש ספק האם היה פישיון בנגע הזה או בנגע אחר. מתוך הקביעה הזאת ניתן לדייק שבאותו נגע, אם יש לנו ספק מהו השטח המקורי של הנגע ומהו הפישיון, אנחנו בכל מקרה מטמאים.<sup>7</sup> בניגוד לדין שראינו בשיער לבן, כל עוד ידוע שהיה פישיון הנגע טמא, גם אם איננו יודעים לזהות את הפישיון המטמא.

מסתבר שההבדל הזה בדין ספק בין שיער לבן ופישיון מבוסס על החילוק שהצגנו. הפישיון אינו סימן חיצוני, אלא הוא חלק מהנגע. אין הבדל משמעותי בין השטח המקורי של הנגע ובין השטח שנוסף לו. לכן, כל עוד ידוע שהנגע הזה התרחב, פשה, נטמא אותו. זו המשמעות של פישיון. מנגד, השיער הלבן הוא סימן טומאה עצמאי, חיצוני לנגע. יש נגע, ויש שיער לבן המטמא אותו. לכן, אנחנו צריכים לזהות את השיער הלבן המטמא. אחרת הוא לא יוכל לטמא את הנגע.

אם נחזור למחיה, יש מקום להסתפק.<sup>8</sup> מצד אחד, המחיה אינה ממש חלק מהנגע כמו הפישיון. המראה והאופי שלה שונים מהמראה של הנגע. כך שניתן לראות אותה כסימן חיצוני, כמו שיער לבן. מצד שני, בניגוד לשיער לבן, המחיה משתלבת במראה הנגע. היא נמצאת על העור, וממשיכה את הרצף של הנגע. כך שניתן לראות אותה גם כחלק מהנגע, כמו פישיון.

## 2. המתח בפסוקים

לפני שנעבור לראיות מההלכה, נראה שניתן לזהות שורש לדיון שלנו כבר בפסוקים עצמם.

תחילה, נשים לב לניסוח. לגבי שיער לבן, התורה מספרת שהוא הופיע בנגע: "וְשֵׁעַר בְּנֶגַע הַפֶּה לָבָן" (ויקרא יג, ג). יש נגע, ובתוכו הופיע השיער הלבן. לעומת זאת, לגבי פישיון, נאמר: "וְהָיָה פִּשְׁתָּהּ הַמְסֻפָּחַת בְּעוֹר" (שם, ח). הפישיון מופיע כפעולה של הנגע, כדבר שקרה למספחת. במחיה, הניסוח דומה יותר לניסוח שמצינו בשיער לבן: "וּמִחֵיתָ בְּשֵׁעַר חֵי בְּשִׂאת" (שם, י).

7. כך סובר גם החזו"א (נגעים ה, יז).

8. נציין שבמחיה אין מצב של ספק. המחיה מטמאת גם כשהופיעה לפני הנגע, כך שאם יש לפנינו מחיה בתוך הנגע תמיד נדע שהיא מטמאת. לכן לא נוכל לבחון את אופי המחיה ע"פ הנפק"מ הזו.

מעבר לכך, בפסוקים שראינו בתחילת הדברים, המחיה הובאה יחד עם השיער הלבן: "וְהָיָה הַפֶּכֶה שְׂעָר לֶבֶן וּמַחִית בְּשַׂר חַי בְּשֵׂאֵת" (שם). מפשט הפסוק הזה, היה ניתן להבין שצריך דווקא את שניהם, גם שיער לבן וגם מחיה. כפי שעולה בפסוקים אחרים, וכפי שדרשו חז"ל,<sup>9</sup> כל אחד משני הסימנים הללו מטמא בנפרד. לכן, צריך לקרוא את המילה "וּמַחִית" כאילו נאמר "או מחית". אך מהניסוח של הפסוק, עולה שיש קשר בין השניים. כפי שכותב הרש"ר הירש (ויקרא יג, י):

שוי"ו החיבור של "ומחית" לא בא לחבר את שני הסימנים – כאילו הטומאה תלויה בשניהם; אלא הוא בא להשוות את שניהם.

נציין שחז"ל עמדו על ההיקש הזה. להלכה, הם למדו ממנו את שיעור המחיה, בכעדשה.<sup>10</sup> בספרא (נגעים פרשה ג, פ"ג, א) יש דיונים נוספים המשווים בין שיער לבן ומחיה:

הלא דין הוא שיער לבן סימן טומא' ומחיה סימן טומאה, מה שיער לבן אינו מטמא אלא הפוך, אף מחיה לא תטמא אלא הפוכה, ת"ל נושנת מלמד שהיא מטמא שלא הפוכה.

הספרא מנסה ללמוד משיער לבן, שהוא "סימן טומאה", למחיה, שגם היא "סימן טומאה". נראה שלא במקרה הובא פה דווקא שיער לבן ולא פישיון. ע"פ דברינו, נסביר שהפישיון הוא חלק מהנגע, ואינו רק "סימן טומאה". לעומת זאת, השיער הלבן והמחיה הם סימני טומאה עצמאיים, המופיעים בתוך הנגע. לכן יש מקום להשוות ביניהם.

אם כך, מהפסוקים שראינו עד כה עולה שהמחיה דומה לשיער לבן, והיא רק סימן טומאה ולא חלק מהנגע. אך המחיה מופיעה גם בהמשך הפרשה. במסגרת הדיון על מי שהפך כולו ללבן, שהוא טהור, התורה קובעת שאם הופיע בו בשר חי הוא נטמא. באופן פשוט, מדובר על דין הדומה למחיה. אך אם נשים לב לפסוקים, נראה שהם מתייחסים בצורה חדשה לבשר החי:

וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְתָהּ הַצֹּרֶעַת אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָהַר אֶת הַנֶּגַע כְּלוֹ הַפֶּךָ לֶבֶן טָהוֹר  
הוא: וְכִיּוֹם הָרְאוֹת בּוֹ בְּשַׂר חַי יִטְמָא: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַבְּשָׂר הַחַי וְטָמְאוּ הַבְּשָׂר  
הַחַי טָמֵא הוּא צֹרֶעַת הוּא. (ויקרא יג, יג-טו)

9. עי' לעיל, הערות 1-2. לגבי מחיה המפרשים הביאו ראיה נוספת שהיא מטמאת בפני עצמה, מהפסוקים שנראה בהמשך (ויקרא יג, יד-טו).

10. עי' ספרא, נגעים, פרשה ג, סוף פ"ב השני, אותיות ז-ט. מהספרא יוצא ששיעור המחיה הוא שיעור של שתי שערות פעמיים, כלומר צריך ארבע שערות. המשנה (נגעים ו, א) מלמדת שמקום ארבע שערות הוא כעדשה.

בתחילה, הפסוק נוקט בניסוח דומה לניסוח שראינו לעיל: "וּבְיָוִם הַרְאֹת בּוֹ בְּשׂוֹר חַי".  
הבשר החי מופיע בתוך הנגע שכיסה את האדם, אך אינו חלק ממנו. אך בפסוק הבא משמע  
שהכוהן מטמא את הבשר החי עצמו, ולא רק את הנגע. "הַבְּשׂוֹר הַחַי טָמֵא הוּא צָרְעַת הוּא".

כך עולה גם בהמשך הפסוקים. התורה ממשיכה ודנה במקרה שלאחר שהופיע בשר חי  
במי שפרחה צרעת בכלו, הבשר החי שב ונהפך ללבן. התורה מספרת שהאדם בא אל  
הכוהן, והכוהן רואה "וְהִנֵּה נֶהְפֵּךְ הַנֶּגַע לְלָבָן" (ויקרא יג, ז). שוב, הפסוק קורא לבשר החי:  
"הַנֶּגַע".

לא ניכנס במאמר זה לדיון אודות מי שפרחה צרעת על כל בשרו, ומשמעות בשר חי  
בנגע כזה. יש מקום להרחיב בכך, אך זה דיון למאמר בפני עצמו. לענייננו, ניתן לראות שיש  
כבר בפסוקים עצמם מקור לשתי גישות שונות כיצד להתייחס למחיה, לבשר חי בתוך  
הנגע.

### ג. הצטרפות המחיה לשיעור הנגע

נראה שיש ראייה מכרעת לדיון שלנו מדיני שיעור הצרעת. שיעור המחיה הוא כעדשה, כפי  
שראינו בתחילת הדברים. שיעור הנגע הוא כגריס, והמשנה (נגעים ו, א) מלמדת שגריס  
הוא תשע עדשות. ממספר משניות במסכת נגעים<sup>11</sup> עולה שהמחיה מצטרפת לשיעור הנגע.  
כלומר, אם יש בנגע מחיה בשיעור כעדשה, מספיק שבנגע עצמו יהיה רק עוד שמונה  
עדשות, והוא יטמא.

לכאורה, הדין הזה הוא ראייה חזקה להבנה שהמחיה היא חלק מהנגע, ולא רק סימן  
טומאה. אם היה מדובר בסימן חיצוני, היינו מצפים שהוא לא יצטרף לשיעור שנאמר בנגע  
עצמו. ההצטרפות לשיעור מעידה על כך שהמחיה מהווה חלק מהנגע ממש. כך טוען הגרי"ז  
(על התורה, פרשת תזריע):<sup>12</sup>

ונראה דבבשר חי איכא שני דינים, חדא דהוא סימן טומאה כמו שער לבן, ושנית  
דהוא עצמו שם נגע ביה, וכדחזינן דמצטרף לכגריס, וזהו דכתיב טמא הוא...

עם זאת, ייתכן שהראיה הזו אינה מוחלטת. ננסה להציע שני כיוונים, על מנת לערער  
על הראיה מהצטרפות המחיה לשיעור הנגע.

11. הדין הזה לכאורה מפורש בפרק ד משנה ו. המשנה דנה על "בהרת דנה על" בהרת היא ומחיתה כגריס", וקובעת  
שהיא טמאה מפני המחיה. בהמשך לכך, זו גם ההבנה הפשוטה בפרק ו', משנה ב' (ועי' בר"ש שם).  
כפי שנראה בהמשך, דין זה עולה גם מהמקור בתורת כהנים לשיעור גריס בנגעים. ונראה שכך הניחו  
רוב ככל הראשונים והאחרונים.

12. נציין שדברי הגרי"ז הובאו בעקבות הפסוק: "הַבְּשׂוֹר הַחַי טָמֵא הוּא צָרְעַת הוּא" (ויקרא יג, טו). כפי  
שאמרנו לעיל, הפסוק הזה אכן מושך להבנה שהמחיה היא חלק מהנגע ממש.

### 1. הצטרפות שיער לבן לשיעור

ראשית, יש לדון מה משמעות ההצטרפות. כמו שמצינו בדיני שיעורים במקומות נוספים, יש מקום לדון האם השיעור הוא חלק מההגדרה הבסיסית, או שהוא רק תנאי.<sup>13</sup> אצלנו, ניתן להבין שהשיעור הוא חלק מהגדרת הנגע; אך ניתן גם להבין שהיחס לנגע כנגע אינו תלוי בשיעור, והשיעור הוא רק תנאי נוסף כדי שהכוהן יוכל לטמא.<sup>14</sup>

אם נבין שהשיעור הוא רק תנאי, ההצטרפות לשיעור עשויה להיות פחות משמעותית. מהותית, יש נגע גם בכל שהוא. לכן, כל דבר הקשור לנגע יכול לסייע לו להשלים את התנאי ולאפשר טומאה. כך, ניתן להסביר שהמחיה אינה חלק מהנגע עצמו, אך כיוון שהיא קשורה לנגע, כיוון שהיא מהווה סימן לטומאתו, אנו מוכנים לצרף אותה כדי להשלים את השיעור. להבנה כזו אמורה להיות השלכה גם על סימני טומאה אחרים. לכאורה, על פי ההצעה שלנו, גם שיער לבן אמור להצטרף לשיעור הנגע.

הגרי"ז (שם) נוגע גם בשאלה זו. כפי שראינו, הוא טען שמחיה מצטרפת לשיעור רק בגלל שיש עליה שם נגע, שהיא חלק מהנגע. בהמשך דבריו, הוא טוען שבשיעור לבן המצב שונה:

משא"כ בשער לבן דהוא רק סימן טומאה בלבד, והא דאינו ממעט מכגריס משום דאין בו ממש כמבואר שם, ודו"ק.

הגרי"ז טוען ששיער לבן הוא רק סימן טומאה ואינו חלק מהנגע, ולכן אינו מצטרף לשיעור כגריס. הוא מביא את דברי המשנה (נגעים ד, ד), לפיה שיער אינו ממעט משיעור הנגע "מפני שאין בו ממש". מדברי המשנה ניתן לדייק שעקרונית, שיער היה אמור למעט משטח הצרעת, ולא להצטרף. רק מפני שלשיער אין שטח משמעותי, הוא אינו ממעט מהשיעור.

למרות שבמשנה אכן משמע כמו הגרי"ז, בספרא (נגעים, פרשה ב, סוף פ"ב, ט) מופיעה סברה אחרת לגבי שיער הנמצא בנגע:<sup>15</sup>

---

13. כך למשל, ניתן לחקור בשיעור כזית באיסורי אכילה: ניתן להבין שבלי כמות משמעותית אין מעשה אכילה; וניתן להבין שגם במשהו יש אכילה, והשיעור הוא רק תנאי בחיוב. שאלה זו תהיה תלויה בהבנת דיני חצי שיעור, ואכמ"ל.

14. יש מקום להתלבט בניסוח שמופיע ברמב"ם (טומאת צרעת א, ז): "שיעור כל נגעי צרעת בין צרעת אדם בין צרעת בגדים כגריס הקלקי שהוא מרובע... וכל הפחות מזה אינו נגע צרעת". הרמב"ם קובע שכשחסר מהשיעור, הנגע "אינו נגע צרעת". ניתן להבין מדבריו שבלי שיעור אין נגע בכלל. אך ייתכן שהרמב"ם בכוונה בחר בביטוי "נגע צרעת", כדי לומר שיש כאן נגע, והוא רק אינו "נגע צרעת" המטמא.

15. מהלך דומה נמצא בתוספתא (נגעים ב, ג).

שאלו התלמידים את רבי יוסי בהרת ובה שיער שחור חוששים אנו שמא מיעט ממקומו את הבהרת מכגריס אמר להם בהרת ובשער לבן חיישינן שמא מיעט מקומה את הבהרת כגריס אמרו לו לא אם אמרת בשיער לבן שהוא סימן טומאה תאמר בשיער שחור שאינו סימן טומאה אמר להן הרי שיש בה עשר שערות לבנות כלום הרי הם סימני טומאה אלא שתים, חוששים אנו על המותר שמא מיעט ממקומו את בהרת מכגריס, אמרו לו לא אם אמרת בשיער לבן שהוא מין טומאה תאמר בשיער שחור שאינו מין טומאה אמר להם אף שיער שחור הופך והווה מין טומאה.

תלמידיו של רבי יוסי טוענים ששתי שערות לבנות אינן ממעטות את שיעור הנגע, כי הן "סימן טומאה"; ושגם שערות לבנות נוספות אינן ממעטות, כי הן "מין טומאה". רבי יוסי עצמו טוען שגם שערות שחורות מצטרפות, כי "שיער שחור הופך והווה מין טומאה".

לכאורה, הספרא אינו מקבל את הטענה שלשיער אין מקום, ולכן הוא מחפש סברה לצרפו לשיעור הנגע. נראה שהמדרש מקבל את ההבנה שהצענו לעיל לגבי השיעור בנגעים. השיעור הוא רק תנאי, ואינו דין בהגדרת הנגע. לכן, ניתן לצרף לשיעור גם דברים שוודאי אינם חלק מהנגע ממש, כמו שיער שחור, כיוון שהם שייכים בטומאה ברמה כזו או אחרת.<sup>16</sup> אם כך, צירוף לשיעור אינו מעיד על היות השיער, או המחיה, חלק מהנגע ממש.

## 2. משמעות השיעור בנגעים

ייתכן שניתן לדחות את ראיית הגרי"ז מכיוון נוסף. לעיל עמדנו על משמעות ההצטרפות לשיעור כגריס. יש מקום לבחון מהי בכלל משמעות השיעור, מדוע נדרש כגריס בנגעים?

בספרא (שם פרשה ג, סוף פ"ב השני, י-יא) נלמד שיעור גריס בצרעת משיעור המחיה. לאחר לימוד מדרשה את שיעור המחיה, שהיא מקום ארבע שערות, דן הספרא בכך שהיא צריכה להיות "מבוצרת", כלומר, שהנגע צריך להקיף אותה:

יכול שיער לבן מצד זה ומחית מצד זה ת"ל "בשאת", שתהא מבוצרת בשאת. הא כיצד? מקום שתי שערות משמאלה וכן למעלה הימינה וכן למטה הימינה מרובעות ונמצאו שלשים ושש שערות, נמצ' גופה של בהרת כגריס הקילקי מרובע.

16. הספרא (פרשה ב, סוף פ"ב, ט) מביא גם לימוד מפסוק: "ואומר 'ושערה לא הפך לבן, והסגיר' הא יש בה שיער שחור אינו ממעטה". ניתן להתלבט מה משמעות הלימוד מהפסוק, ומדוע הוא נדרש. בכל אופן, נראה שזה יכול להשתלב במהלך שלנו. יש חידוש בכך שגם שיער שחור נחשב למין טומאה, ולכן צריך פסוק. אבל בכל מקרה מדובר על צירוף לתנאי בלבד, ולא על קביעה שהשיער נחשב לחלק מהנגע.

הספרא לומד שכדי שהמחיה תהיה מבוצרת, צריך להיות נגע בשיעור של שתי שערות מכל צד. כיוון שהמחיה עצמה היא בשיעור שתי שערות על שתי שערות, נגיע למסקנה שהנגע כולו הוא בשיעור שש שערות על שש שערות. ל"ו שערות, שהן כגריס הקלקי מרובע.

ניתן לקחת את הלימוד הזה לכיוון של הגר"ז. נסביר שהקשר ההדוק בין שיעור המחיה ובין שיעור הנגע כולו, תלוי בכך שהמחיה היא חלק מהנגע ממש.

אולם, ניתן להציע ששיעור גריס בכלל אינו דין בנגע, אלא דין במחיה.<sup>17</sup> נגע הקטן משיעור גריס אינו ראוי למחיה, כיוון שאין בו מקום למחיה ולהיקף הנדרש סביבה. כדי שתהיה אפשרות לטומאת מחיה, נגע צריך להיות בשיעור של ל"ו שערות. אם כך, השיעור בכלל אינו דין עקרוני הקשור לנגע, אלא דין שנועד לאפשר מחיה בנגע.<sup>18</sup> נגע שאין בו מספיק שטח כדי לקבל מחיה, אינו מטמא בנגעים.<sup>19</sup>

אם נכונים דברינו, העובדה שמחיה מצטרפת לשיעור גריס כלל אינה חידוש. הרי כל משמעות השיעור הוא כדי שהנגע יוכל לקבל מחיה. ממילא, השיעור אינו מלמד על אופיה של המחיה, ועל היחס בינה ובין הנגע.

#### ד. סימני טומאה במחיה

לאחר שביססנו את החקירה, ננסה לבחון את ההשלכות שלה. נפק"מ אפשרית לשאלה האם המחיה היא חלק מהנגע תהיה במקרה שסימני טומאה הופיעו במחיה, ולא בנגע עצמו. הדין הזה שייך גם בשיעור לבן וגם בפישיון, כפי שנראה להלן.

---

17. ייתכן שיש ראייה להצעה שהשיעור בנגעים הוא דין במחיה, מדין ראשי איברים. במשנה נפסק לגבי ראשי איברים, כגון ראשי אצבעות וראש החוטם, "שאינן מיטמאין משום מחיה" (משנה נגעים ו, ז). יש התלבטות בראשונים האם זהו דין מיוחד במחיה (עי' למשל רש"י, קידושין כה ע"א ד"ה אין; ומנגד בהשגת הראב"ד, טומאת צרעת ג, ח). החזו"א (נגעים ו, ז) מסביר שבראש איבר יש בעיה בצירוף, כיוון שלא ניתן לראות הכל יחד. לדבריו, זה משפיע על שני דברים בלבד: על צירוף השיעור של הנגע עצמו לכגריס; ועל היכולת לטמא במחיה, כיוון שלא ניתן להתייחס אליה כמבוצרת בנגע שסביבה. נראה שסברתו תומכת בהצעתנו, שכל שיעור כגריס בנגעים הוא דין במחיה, שצריכה להיות מבוצרת.

18. מצינו דין דומה בפישיון, לשיטת הרמב"ם: "זמתנאי נגעי עור בשר שיהא סביב לו מכל הצדדים עור הבשר כדי שיהא הפשיון אפשרי בו מאי זה צד שיהיה" (פיהמ"ש לרמב"ם, נגעים א, ה; וע"ע בהל" טומאת צרעת ו, ג).

19. נצטרך לומר שיש הרחבה מסוימת של הדין הזה, שהרי גם בנגעים שמחיה אינה מטמאת בהם, ואף בנגעי בגדים, מצינו שיעור גריס. אך ברור שהפסוקים של מחיה הם הבסיס לשיעור גריס בכל הנגעים, ובלשון הספרא (פרשה ג פ"ג, א): "בנין אב לכל הצרעת שיהו כגריס". עם זאת, יש לציין שהרמב"ם (פיהמ"ש, נגעים ו, א) מצמצם את משמעות הדרשות: "זכלל אני אומר לך שהשעור הלכה למשה מסיני, וכל אלו אסמכתות ורמזים רמז בהן הכתוב".

**1. שיער לבן במחיה**

לגבי שיער לבן שהופיע במחיה, מצאנו במשנה (נגעים ד, ו) מחלוקת תנאים:

בהרת כגריס ובה מחיה כעדשה ושער לבן בתוך המחיה הלכה המחיה טמאה מפני שער לבן... רבי שמעון מטהר מפני שלא הפכתו הבהרת.

רבי שמעון טוען שאם היה שיער לבן במחיה, ואז הנגע התפשט וכיסה אותה, השיער אינו נחשב לסימן טומאה, "מפני שלא הפכתו הבהרת". זה נחשב למצב שהופעת השיער הלבן קדמה להופעת הנגע, ובמצב כזה שיער לבן אינו מהווה סימן טומאה. חכמים חולקים על רבי שמעון ומטמאים. הם מחשיבים את השיער הלבן שהופיע במחיה, כשיער שהופיע בנגע.

ניתן להבין שמדובר על מחלוקת נקודתית דיני שיער לבן שקדם לבהרת. אך נראה שהדיון תלוי גם בשאלה עד כמה המחיה נחשבת חלק מהנגע. לשיטת חכמים, שהשיער הלבן שהופיע במחיה לא נחשב כשיער שקדם לבהרת, כנראה שהמחיה נחשבת חלק מהנגע.<sup>20</sup>

גם בשיטת חכמים, עדיין יש מקום להתלבט עד כמה המחיה נחשבת חלק מהנגע ממש. ייתכן שלמרות שהשיער הלבן שהופיע במחיה נחשב כאילו הופיע בנגע, הוא עדיין לא יטמא עד שהמחיה תיעלם והוא ימצא בנגע עצמו.<sup>21</sup> אולם ייתכן שהמחיה היא חלק מהנגע ממש, והשיער הלבן יטמא אף לפני שהמחיה נעלמה.<sup>22</sup>

**2. פישיון במחיה**

גם לגבי פישיון לתוך מחיה, המשנה (שם ו, ג) מביאה מחלוקת תנאים:<sup>23</sup>

בהרת כגריס ובה מחיה פחותה מכעדשה... רבתה המחיה טמאה נתמעטה רבי מאיר מטמא וחכמים מטהרים שאין הנגע פושה לתוכה.

20. בספרא (פרשה ב פ"ב, ז) מובאת תשובה של חכמים ללימוד שמביא רבי שמעון: "אמר לו: והלא כבר נאמר ושיער בנגע הפך לבן, נגע זה בכל מקום". חכמים מבינים שהמילים "ושיער בנגע" מתייחסות גם לשיער שהופיע במחיה. כך כותב גם המב"ט (קרית ספר, טומאת צרעת פ"ד): "דבנן סברי דכיון דכתיב נמי ושער בנגע הפך לבן נגע מכל מקום ומחיה נמי נגע היא".

21. אמנם לפני שהמחיה תיעלם, הנגע יהיה טמא בגלל המחיה; אך יכולות להיות נפק"מ לכך שגם השיער הוא סימן טומאה. למשל, האם תלישת השיער הנמצא במחיה נחשבת כתלישת סימן טומאה בצרעת, שתחייב מלקות.

22. עי' בתפא"י (נגעים, פ"ד, בעז ט) המביא דעה כזו וחולק עליה. כפי שהוא מצוין, ייתכן שניתן לדייק כך מדברי הר"ש.

23. המקדש דוד (טהרות, סי' נ, אות ו; בפסקה הראשונה) משווה בין דיני שיער לבן במחיה ודיני פישיון במחיה, ועי' בדבריו.



רבי מאיר וחכמים נחלקו במחיה שנתמעטה – כלומר, הנגע פשה לתוך המחיה שבתוכו. חכמים מטהרים, כי "אין הנגע פושה לתוכה". ניתן להתלבט בדברי חכמים, האם זהו דין בפישיון, שחייב להיות כלפי חוץ ולא כלפי פנים;<sup>24</sup> או שזהו דין במחיה, שפישיון לתוכה אינו נחשב פישיון.<sup>25</sup>

רבי מאיר, שחולק על חכמים, ודאי חולק על שתי האפשרויות שהצענו בהסבר שיטתם. לפי רבי מאיר, יכול להיות פישיון כלפי פנים, ולא רק כלפי חוץ; ויכול להיות פישיון לתוך מחיה.

אם כן, מצינו תנא הסובר שיש פישיון במחיה. בניגוד לשיעור לבן, שטומאתו מעידה על השתייכות המקום לנגע, נראה שבפישיון המצב הפוך. משמעות הפישיון היא מעבר של הנגע לשטח נוסף, שלא היה נגוע לפני כן. אם כן, משיטת רבי מאיר עולה שהמחיה אינה חלק מהנגע.

### 3. מחיה שאין בה כעדשה

אולם, המפרשים עמדו על כך שמחלוקת רבי מאיר וחכמים נשנתה דווקא לגבי מחיה הפחותה מכעדשה, שבה דנה המשנה שציטטנו לעיל. במשנה שלפניה, הדנה במחיה שיש בה כעדשה, לא מוזכרת שיטת רבי מאיר. מדוע רבי מאיר חולק רק במשנה ג, ולא במשנה ב? אם יש פישיון למחיה, לכאורה גם שם עלינו לטמא משום פישיון?

הר"ש והרא"ש תלו זאת בשאלה האם יש כגריס בשאר הנגע, בלא המחיה, וטענו שרבי מאיר מטמא בפישיון לתוך המחיה, רק כאשר יש בנגע שיעור כגריס בלי המחיה.<sup>26</sup> לעומתם, רוב האחרונים תלו זאת בשאלת שיעור המחיה, כפי שעולה מפשט המשניות.<sup>27</sup> במחיה שיש בה כעדשה, אין פישיון. רק במחיה שאין בה כעדשה, יש פישיון לשיטת רבי מאיר.

מדוע שנחלק בין מחיה שיש בה כעדשה ומחיה שאין בה כעדשה? כפי שכבר הזכרנו, רק מחיה שיש בה שיעור כעדשה נחשבת לסימן טומאה. הגר"א (אליהו רבה, נגעים ו, ג) והחזו"א (נגעים ה, ו) הסבירו שכיוון שמחיה כעדשה היא סימן טומאה, התמעטותה היא

---

24. כך משמע בפשוט מדברי המפרשים על המשנה, וכן ממקור הדין שהם מביאים (ספרא, נגעים, פרשה ה, פ"ח, ד): "הקיש נתק לנגע מה נתק שאין הפיסיון לתוכו אף הנגע שאין הפיסיון לתוכו"; וכן עולה באופן ובהקשר שבו הרמב"ם (טומאת צרעת ד, א) מביא את הדין הזה.

25. ייתכן שניתן לדייק כך מהשימוש של המשנה בלשון נקבה: "אין הנגע פושה לתוכה", ולא "לתוכו".

26. ניתן להסביר בשיטה זו שזהו דין בפישיון, שצריך להגדיל את הנגע לשיעור של יותר מכגריס. אך ניתן להסביר שזהו גם דין במחיה. רבי מאיר סובר שיש פישיון למחיה, רק כאשר ניתן להתייחס אליה כאילו אינה חלק מהנגע. אם אנו צריכים את המחיה כדי לצרפה לשיעור כגריס, לא ניתן להתייחס אליה כחיצונית לנגע. המחיה אינה יכולה לשמש בשני תפקידים סותרים בו זמנית.

27. הר"ש והרא"ש אכן נזקקו לאוקימתא מסוימת, ועי' בדבריהם.

סימן לרפואה של הנגע, ולכן לא יכולה להיחשב לפישיון. אם כך, זהו דין בפישיון, ואין ממנו ראייה לדיני מחיה.

עם זאת, יש מהאחרונים שהסבירו שרק מחיה שהיא כעדשה היא חלק מהנגע. לכן דווקא בה אין פישיון. כך כותב התפארת ישראל (נגעים ו, יכין טז), וכן כתב ב'משנה אחרונה' (שם משנה ג):

ואפשר לחלק עוד דלעיל מחיה כעדשה דמצטרף לכגריס אלמא דמחיה עצמה כנגע הוי ואין הנגע פושה לנגע אלא לעור הבשר. והכא דפחותה מכעדשה דהוי כעור הבשר והנגע פושה לה.

אם כך, ייתכן שרבי מאיר סובר שמחיה בשיעור כעדשה נחשבת לחלק מהנגע, ולכן אין לתוכה פישיון. רק מחיה הקטנה מכעדשה נחשבת חיצונית לנגע, ופישיון לתוכה יטמא את הנגע.

בתוספתא (נגעים ב, ח) עולה דיון דומה לגבי היחס בין מחיה בשיעור כעדשה ומחיה קטנה יותר. התנאים נחלקו לגבי צירוף מחיה הקטנה מכעדשה לשיעור כגריס. חכמים סוברים שרק מחיה כעדשה מצטרפת לשיעור הנגע, אך מחיה הקטנה מכעדשה אינה מצטרפת. רבי מאיר סובר שכל מחיה מצטרפת לשיעור.<sup>28</sup> כפי שראינו לעיל, יש מקום לדון עד כמה שאלת השיעור מלמדת על המעמד המהותי של המחיה ויחסה לנגע. אך ייתכן ששיטת חכמים כאן, מלמדת על עיקרון דומה לזה שראינו באחרונים לגבי פישיון במחיה. דווקא מחיה בשיעור כעדשה נחשבת לחלק מהנגע.

החלוקה בין מחיה בשיעור כעדשה ומחיה הפחותה מכעדשה יכולה לחדד את הבנת האפשרות שהמחיה היא חלק מהנגע. אם רק מחיה שיש בה שיעור כעדשה נחשבת לחלק מהנגע, כנראה שרק מחיה המהווה סימן טומאה נעשית חלק מהנגע. לעומת זאת, אם לא נקבל את החלוקה, יש כאן קביעה רחבה יותר, שכל בשר חי הנמצא באמצע הנגע נחשב לחלק ממנו.

#### 4. פישיון למחיה החיצונית לנגע

המשנה (שם משניות ה-ו) דנה גם במקרה מורכב נוסף: מחיה הנמצאת בתוך נגע, ובתוך המחיה יש נגע. במסגרת הדיונים במקרה זה, ישנה מחלוקת בין התנאים מה הדין כאשר הנגע הפנימי פושה לתוך המחיה שסביבו.

28. שיטת רבי מאיר בתוספתא לכאורה סותרת את ההסבר של האחרונים בשיטתו במשנה. מדברי התפא"ר נראה שהוא לא היה מודע לתוספתא, או לפחות לא רצה לפרש על פיה את המשנה. ה'משנה אחרונה' (נגעים ו, ג) מציע שרבי מאיר הסתפק לגבי מעמדה של מחיה הפחותה מכעדשה: "ז"ל דר"מ ספוקי מספקא ליה אי חשיבא כנגע או כעור הבשר ואזיל הכא והכא לחומרא לענין צירוף חשיב ליה כנגע ויסגיר. ולענין פסיון חשיב כעור הבשר ופושה לתוכה".

לא ניכנס במסגרת זו לכל שיטות התנאים, ורק נציין את שיטת רבי עקיבא, הטוען שגם פישיון מנגע למחיה שמחוצה לו אינו נחשב לפישיון. הרמב"ם (בפיה"מ שם) מסביר בשיטת רבי עקיבא, שהוא משווה בין פישיון למחיה הנמצאת בתוך הנגע ובין פישיון למחיה הנמצאת סביב הנגע. באופן פשוט, נראה שרבי עקיבא מבין שמחיה היא חלק מהנגע, ולכן לא שייך פישיון לתוכה, לשני הכיוונים. ייתכן שרבן גמליאל, החולק על רבי עקיבא, חולק עליו בדיוק בנקודה זו.<sup>29</sup>

## ה. מראה המחיה

עד כה, דנו בעיקר ביחס בין המחיה ובין הנגע שסביבה. כעת, ניגע בנקודה אחת בדיני המחיה עצמה. ראינו שהמשנה (נגעים ד, ב) קבעה שהמחיה מטמאת "בכל מראה". מפירוש הרמב"ם למשנה משמע שמדובר בכל מראה ממש. הדברים מפורשים אף יותר במשנה תורה (טומאת צרעת ג, ב):

המחיה מטמאה בכל מראה בין שהיה מראה המחיה אדום או שחור או לבן והוא שלא יהיה הלובן מארבע המראות שביארנו.

הרמב"ם כותב שכל עוד זה לא אחד מארבע מראות הנגעים עצמם, כלומר אחד מגווני הלבן המטמאים בנגעים, זו מחיה המטמאת. כל מראה שאינו כמראה הנגע עצמו, נחשב למחיה.

בניגוד לרמב"ם, הר"ש מוסיף כמה מילים בפירושו למשנה (שם):

**בכל מראה – דהיינו כמראה בשר בין כושי בין לבן בין אדום.**

הר"ש כותב שמראה המחיה צריך להיות דווקא "כמראה בשר", ולא סתם כל מראה. ניתן להבין שהוא מדבר על כל מראה בשר, אך מסתבר שכוונתו דווקא למראה בשרו של אותו אדם. מי שכותב כך במפורש הוא הרא"ש (בפירושו למשנה שם):

**בכל מראה – כמראה בשרו אם כושי כושי אם לבן לבן אם אדום אדום דמחיה הוא נשאר בתוך הנגע כמראה עור בשרו שלא עבר שם הנגע.**

הרא"ש מדגיש שמדובר דווקא על מראה בשרו של אותו אדם. הוא גם מסביר מדוע זה נדרש. מראה המחיה צריך להיות "כמראה עור בשרו, שלא עבר שם הנגע". המחיה אמורה

---

29. באופן פשוט, רבן גמליאל ורבי עקיבא נחלקו במסגרת שיטת חכמים במשנה ג, ושניהם יודו שאין פישיון לתוך מחיה פנימית. ע"פ ההסבר שהצענו, יוצא שהם נחלקו בשתי האפשרויות שהבאנו לעיל בהסבר שיטת חכמים: לפי רבן גמליאל, הקביעה שאין פישיון למחיה פנימית הוא דין בפישיון כלפי פנים – ולכן יש פישיון למחיה חיצונית; לפי רבי עקיבא, הקביעה שאין פישיון למחיה פנימית הוא דין במחיה, ולכן אין פישיון גם למחיה חיצונית.

להיות בשר בריא, שהנגע לא שולט בו. לכן אנו מחפשים מראה בשר הדומה לשאר בשרו של האדם.<sup>30</sup>

### 1. מחיה בשחין ובמכווה

ייתכן שיש השלכה למחלוקת הזו בדיון על נגעי השחין והמכווה. שחין ומכווה הם פצעים או כוויות בעור הברז, שהחלו להחלים אך לא התרפאו לגמרי. שחין ומכווה הוזכרו בנפרד בפרשת נגעים שבתורה, ויש בהם דיני נגעים מעט שונים. לענייננו, כפי שהזכרנו בתחילת הדברים, דיני מחיה לא נאמרו בשחין ובמכווה. המשנה (נגעים ט, א) קובעת שניתן לטמא נגעי שחין ומכווה ע"י פישיון או שיער לבן, אך לא על ידי מחיה. הר"ש שם מסביר:

אבל במחיה אין מטמא דמחית בשר חי בעינין ואינו זה בשר חי כיון דמקומו שחין או מכווה.

הר"ש מסביר שדין מחיה לא שייך במקום שבו העור פצוע, כיוון שאין בו בשר חי. כך כותב גם הרא"ש שם. נראה שזה משתלב בעיקרון שראינו בשיטתם. מחיה צריכה להיות בשר בריא, כמראה העור הבריא של האדם. בשחין ומכווה, בעור פגוע, לא ניתן ליישם את הדין של מחיה.

לעומתם, הרמב"ם בפירושו למשנה (נגעים ג, ד) מביא נימוק אחר:

ולא הזכיר בהם מחיה, אלא אמר בנגע השחין ושערה הפך לבן, ואמר בו עוד ואם פשה תפשה בעור.

הרמב"ם מתבסס על הפסוקים. בפרשיות המתארות נגעי שחין ומכווה מופיעים שיער לבן ופישיון, אך לא מוזכרת מחיה. נראה שלפי הרמב"ם יש כאן דין בנגעי שחין ומכווה, ולא דין במחיה.<sup>31</sup> לפי מה שראינו לעיל, ניתן להסביר שהרמב"ם אינו יכול להשתמש בנימוק שהביאו הר"ש והרא"ש, כיוון שהוא סובר שעקרונית יש מחיה גם במראה חריג, שאינו כמראה בשר בריא.

30. ייתכן שיש מחלוקת מקבילה לגבי בוהק במחיה, התלויה באותה שאלה (עי' בתיו"ט, נגעים ו, ו ד"ה היה בוהק).

31. נראה שבספרא יש מקור לשתי הגישות. מצד אחד, מופיע: "בשר חי לא השחין... בשאת לא השחין..." (ספרא, נגעים, פרשה ג', פ"ב השני, יא). זה נשמע מתאים לר"ש ולרא"ש, שזהו דין במחיה, שהיא דווקא בשר חי. מצד שני, מופיע במדרש: "זהלא השחין והמכווה בכלל כל הנגעים היו וכשיצאו מן הכלל ליטעון טען אחר שהוא כענינו יצאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה..." (ספרא, ברייתא דר"י, פרשה א, פ"א, ב). כאן משמע שזהו דין בשחין ובמכווה, כפי שהבנו ברמב"ם. (ועי' גם בספרא, נגעים, פרשה ד, תחילת פ"ז, ט).

## 2. המחיה, הנגע, והבשר שסביבו

כפי שראינו, הראשונים נחלקו האם מראה המחיה צריך להיות דומה למראה בשר בריא, של אותו אדם. נראה שמתוך המחלוקת הזו עולה שאלה נוספת.

לפי הרמב"ם, מחיה יכולה להיות בכל מראה ממש. אם כך, כדי לטמא נגע צרעת שיש בו מחיה, מספיק להסתכל בנגע עצמו ובמחיה שבו. אם יש באמצע הנגע מראה שאינו ממראות הנגעים, המחיה היא סימן טומאה. מנגד, לפי הר"ש והרא"ש לא מספיק להסתכל בנגע ובמחיה עצמם. הרי המחיה מטמאת רק אם היא נראית כמראה בשרו של אותו אדם. אם כך, אנו צריכים להסתכל גם על העור שמחוץ לנגע, ולהשוות אליו את המחיה.

באופן בסיסי, זו נפק"מ טכנית. אולם ייתכן שיש לשאלה הזו גם השלכה על התפיסה המהותית של הנגע והמחיה שבתוכו. אולי העור המקיף את הנגע ממשיך אותו, ברמה מסוימת.

## 1. סיכום ומשמעות

בדברינו עסקנו בשתי שאלות יסוד, המשרטטות את גדרי מחיית בשר חי.

תחילה, עסקנו באריכות בשאלת היחס בין המחיה לנגע שסביבה, עד כמה הם יחידה אחת או שני דברים נפרדים. התלבטנו האם ניתן להביא ראיה לכך מצירוף המחיה לשיעור הנגע; והצענו מספר נפק"מ, בעיקר לגבי הופעת שיער לבן או פישיון בתוך המחיה.

בהמשך, ראינו מחלוקת בראשונים לגבי אופי המחיה עצמה. משיטת הרמב"ם עולה כי המחיה היא מראה חריג בתוך הנגע. משיטת הר"ש והרא"ש עולה כי המחיה היא דווקא במראה של בשר חי. היא משקפת את הבשר שנמצא מחוץ לנגע, גם בתוכו.

לסיום, ובהמשך לדיונים הללו, ננסה לנסח מה המשמעות של המחיה, וכיצד היא מהווה סימן טומאה. מדוע דווקא בשר חי, שאינו כמראה נגע, מלמד על הטומאה? נציע שני כיוונים.

## 1. סימן לעוצמת הנגע

ניתן להבין שמחיה היא סימן נוסף של נגע, סימן נוסף של חולי.<sup>32</sup> מראה המחיה חריג ביחס לנגע שסביבה.<sup>33</sup> כשמראה חריג מופיע בתוך נגע צרעת, הוא מלמד על עוצמת הנגע, ובכך מטמאו.<sup>34</sup>

מסתבר לחבר תפיסה כזו עם שיטת הרמב"ם, שהמחיה יכולה להיות ממש בכל מראה. לשיטתו, מחיה אינה מייצגת עור בריא. המחיה אמנם יכולה להיראות כמו עור בריא, אך היא יכולה להיות גם במראות שונים ומשונים. איננו משווים אותה לעור, אלא רק למראה הנגע.

## 2. הדגשת הנגע

ניתן להציע אפשרות נוספת ע"פ שיטת הר"ש והרא"ש, לפיה מחיה צריכה להיראות דווקא כמראה בשרו הבריא של אותו אדם. נסביר שהמחיה מדגישה את ההבדל בין הנגע לעור הבריא. מחיה היא מצב שבו באמצע הנגע ניתן להבחין בניגוד בינו ובין העור הרגיל של האדם.<sup>35</sup>

ע"פ ההצעה הזו, ננסה להציע הסבר חדש לאפשרות שעסקנו בה לאורך המאמר, שהמחיה היא חלק מהנגע ממש.

במסגרת הדיון בשיטת הר"ש והרא"ש, ראינו שהנגע והמחיה נבחנים על רקע העור הבריא של האדם. העלנו אפשרות שהחיבור בין המחיה, הנגע והעור שסביבו הוא חיבור

32. זו הבנה מקובלת במפרשים לגבי שיער לבן, שהוא סימן נוסף לרמת היחלשות הבשר ע"י הנגע (ראו

בבכור שור או בחזקוני על ויקרא יג, ג; ועל גם ברמב"ן שם, בסוף דבריו).

33. ייתכן שכך עולה מאונקלוס. הוא מתרגם את המילים "וּמַחֲיֵת בְּשׂוֹר חַי" – "זרושם בשר חי" (תרגום אונקלוס, ויקרא יג, י). מדובר על מראה חריג, מראה שיש בו רושם.

34. מספר חברים בכולל הציעו לדייק בפשט הפסוקים, שהמחיה אינה "סתם" עור רגיל, אלא יש במראה שלה איזה סימן בעייתי מסוים. אולי מדובר על בשר חי שאין עליו עור; אולי מדובר על עור שהבריא, בדומה לביטוי שמופיע בצרעת המכווה: "מַחֲיֵת הַמְּכֹוּה" (ויקרא יג, כד). ייתכן שגם הרשב"ם מכוון לפירוש כזה (עי' בדבריו, ויקרא יג, י); וייתכן שכך עולה גם באברבנאל, הטוען שהמחיה היא "כמו ליחה היוצא מהמכה שיש בה בשר חי" (אברבנאל, ויקרא יג). להלכה לא נפסק כך, ולא מצינו שיטה הדורשת מראה בעייתי מסוים במחיה. אך הבנה כזו בפשט הפסוקים יכולה להוות יסוד לתפיסה שהמחיה היא סימן טומאה בכך שיש בה מראה חריג ביחס לנגע שסביבה.

35. מדוע זה גורם לטומאה? לשיטות שרואות בצרעת מחלה, ייתכן שניתן לתת לכך הסבר רפואי (ועי' בדברי הרלב"ג המצוטטים בתיו"ט, נגעים ו, ו). לחלופין, ניתן להסביר שטומאת המצורע אינה נובעת ממחלה ביולוגית, אלא מגזירת התורה על אדם שהופיעו בעורו כתמים לבנים מסוימים, המבדילים אותו ומסמנים אותו. כל עולם הטומאה והטהרה מבוסס על תפיסה של הבחנה, "לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר" (ויקרא יא, מז). הסימן הלבן, הבולט על רקע העור הבריא, מטמא. המחיה שבאמצע הנגע מבליטה אותו אף יותר, ולכן היא מטמאת.

מהותי. גם לנגע עצמו איננו מתייחסים בנפרד, אלא כחלק מרצף העור. מה משמעות ההסתכלות הזו על הנגע?

ייתכן שהנגע אינו רק עור לבן. הנגע בא לידי ביטוי בפער בין הצבע שלו לצבע העור שסביבו. כל משמעות הצרעת היא הניגוד בין העור הרגיל, לנגע הלבן. אם כך, ניתן לומר שהמחיה ממשיכה את הנגע במובן הזה, שהיא מדגישה את הניגוד בינו ובין עור בריא. בכך היא חלק מהנגע.<sup>36</sup>

לפי הכיוון הזה, נגיע למסקנה ששלושת סימני הטומאה בנגעים מייצגים שלושה עקרונות שונים. השיער הלבן אינו חלק מהנגע, אלא הוא סימן נוסף של חולי שהופיע מתוך הנגע. הפישיון הוא המשך של הנגע עצמו, התרחבות של מראה הנגע. ואילו המחיה היא הרחבה של החרגה שבנגע. היא מעצימה מול עינינו את הפער בין העור הבריא לעור המנוגע, בין הבשר החי והבשר המת.

---

36. לכאורה, קביעה זו אינה מתאימה לנפק"מ שהצגנו לאורך המאמר. העור שמחוץ לנגע אינו מצטרף לשיעור, וסימני טומאה שיופיעו בו ודאי נחשבים מחוץ לנגע. ניתן להציע שיש הבדל בין המחיה לעור החיצוני כיוון שהמחיה נמצאת בתוך הנגע. כלומר, המחיה נחשבת חלק מהנגע מכוח שני דברים: הדגשתה את הייחודיות שבנגע, והעובדה שהיא מבוצרת בתוכו. ייתכן שלכן מחיה אינה נחשבת לחלק מהנגע לכל דבר. בנוסף, אולי גם העור שסביב הנגע, בשיעור משהו, אכן נחשב במובן מסוים לחלק מהנגע (ועי' למשל בהערה 18).





תגובות



## טומאה הותרה בציבור בבניית המקדש

(תגובה למאמרו של הרב זלמן מנחם קורן בגיליון מג)

יש מן העולים להר הבית, שעושים זאת מתוך מטרה לחזק את השלטון של המדינה בשטח, ומהם מי שמוכנים להתיר לצורך מטרה זו גם עלייה של טמאים למקומות אסורים בהר הבית וכל זאת תחת הכותרת של 'כיבוש', שהיא לדעתם מתירה גם איסור כניסת טמאים להר הבית... דיבור על 'כיבוש' בהר הבית שאולי נלמד מן המקרא 'עד רדתה' אינו ממין הטענה... כבר הראינו לדעת כי גם במלחמה ממש, אין ממש בטענה כאילו היא מתירה איסורים שלא במסגרת פיקוח נפש...

אינני יודע לאשורן את טענת העולים, אולם יש מקום להעיר, כתלמיד הדן לפני רבותיו, כי איסור 'טומאה' אינו ככל האיסורים, וזאת על פי המבואר ברמב"ם (בית הבחירה ז, כג):

בשעה שנכנסין לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם את הטומאה, מצוה שיהיו הנכנסין כהנים תמימים, לא מצאו תמימים יכנסו בעלי מומין, ואם אין שם כהנים יכנסו לויים, לא מצאו לויים יכנסו ישראל, מצוה בטהורים, לא מצאו טהורים יכנסו טמאים, טמא ובעל מום יכנס בעל מום ואל יכנס טמא שהטומאה דחוייה בציבור.

מפורש ברמב"ם שדין 'טומאה דחוייה בציבור' קיים לא רק בהקרבת קורבן אלא גם ביחס לבניית ההיכל, ולפי זה נראה פשוט וברור שלו היינו מקבלים רשות לבנות את בית המקדש כיום, היינו בונים אותו בטומאה. בהמשך לכך, לכאורה לא רחוק לומר שאם אנחנו נצרכים לכבוש את המקום בטומאה על מנת לבנות את הבית – שהוא הדין והוא הטעם שהיינו מותרים ומצווים בכך.

אכן, יש מקום רב לחלק בין כיבוש ישיר על ידי כוחות השלטון ובין כיבוש 'עקיף', שגם לדברי העולים, הוא פעולה ממושכת לאורך שנים ותלויה בגורמים שונים וצדדים שונים, ומסתבר שיש להמליץ עליו את דברי ה'חזון איש' (אהלות כב, לב) המפורסמים ביחס לפיקוח נפש:

לא מיקרי ספק פיקוח נפש בדברים העתידיים שבהווה אין להם כל זכר. ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות, ופעמים שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות,

וכפי שנאמר זאת בדיחוי שבת ושאר איסורים אצל פיקוח נפש מסתבר לומר זאת בדיחוי טומאה בציבור.

בהמשך לכך רציתי להעיר שכמדומה ששמעתי מאחד הרבנים המתירים, שמפקד המשטרה בהר הבית אמר לו בזמן מסוים שנדרשת נוכחות יהודית בהר, ועל פי זה הוא עודד את תלמידיו לעלות בטהרה. והנה, אם כוונת מפקד המשטרה היא לחזק את השליטה בהר, לכאורה באמת שייכים כאן דברי הרב קורן שליט"א, שאין בזה משום להתיר כניסה בטומאה. אמנם, מסתבר לי שמפקד המשטרה אינו מעוניין בנוכחות עצמה בהר הבית, אלא משום שהוא סובר שבכך יקל עליו להגן על המגיעים לכותל וכיוצא בזה, ואם כן, יש בזה משום הגדרים של 'פיקוח נפש', ואין זה קשור לעניננו כלל.

ושוב אחזור ואומר שכל זה לפלפולא בעלמא, ולמעשה יש לנהוג על פי הדרכת גדולי התורה אשר המה לנו לעיניים.

בשולי הדברים, יש להעיר שמה שכתב שם (בהערה 59):

בפועל, על פי הסכמת האחרונים, רשות שנקנית משר הצבא, שביכלתו בעת מלחמה להיכנס לכל מקום, היא הבסיס עליו מושתתים העירובין בערים בישראל. אך לפני שנים רבות שמעתי מידידי המנוח הרב יצחק אדלר זצ"ל שאינו יודע כיצד מועיל הדבר בעיר שיש בה שגרירויות זרות

וכמדומני שתמיהה זאת מפורסמת ב'עולם' ושמעתי מתלמידי חכמים נוספים. אמנם, למעשה אין לתמיהה זאת כל בסיס.

כך כתב הרב בלוי זצ"ל בספרו נתיבות שבת פרק לז הערה צג:

ונתעוררתי שבזמננו יש רשויות שגם למשטרה או לכל גוף ממשלתי אחר אין רשות להיכנס ואף לא בשעת מלחמה, כגון נציגויות של מדינות זרות, שכידוע נהנים מחסינות מיוחדת, ועל כן נראה שמן הראוי שלא לסמוך על השכירות להתיר טלטול מרשויות של מי שיתכן שאין לו רשות שכירות, אבל לגבי טלטול ברחובות העיר, שפיר יש לסמוך על השכירות וכמו"ש להלן מדברי הרמ"א.

ודברי הרמ"א מובאים בסעיף כח:

מלך או שר שאין לו רשות בבתי בני העיר, אבל יש לו רשות לשנות דרכי העיר ומבואותיה, יכולים לשכור ממנו או מפקידיו רשות העכו"ם במבואות ודרכי העיר, והשכירות מועלת לטלטל במבוי אבל אינו מועלת להוציא והלכניס לרשות העכו"ם.

ובהערה צד: "עיין רמ"א סימן שצא סעיף א', והוא מדברי הריב"ש...".

## הרב זלמן מנחם קורן

### (תשובה לתגובת הרב טוביה שלמה בר-אילן)

א.

אין ספק שאם היו מודיעים לי שעכשיו במקום קודש הקודשים יש פגר של כלב, ואין כוהנים שמוכנים להיכנס לשם על מנת להוציאו, הייתי נכנס לשם בהקדם האפשרי על מנת להוציא את הטומאה ממקום המקדש.

אילו היה לי כוח הייתי צריך להיכנס להר הבית ואף לשטח העזרה על מנת להוציא משם נשים שטמאות בטומאת נדה. וזאת אף אם הן הגיעו למקום במסגרת איזה ארגון ששם לו למטרה לראות את ההר "בידינו". מה גם שטומאת הנדה חמורה מטומאת פגר של כלב.

ואילו היה לי כוח הייתי צריך גם להתקוטט עם שוטרים או נציגי שלטון אחרים, שמגינים על אותן טמאות. ומסתבר שאם שאלה מסוג זה הייתה עומדת לפני מלך ישראל, היה צריך המלך לעשות מלחמה כדי לטהר את הר הבית והמקדש, וזאת אף על פי שטהרת המקדש אינה מן העילות המפורשות בנוגע למלחמת מצווה. ובמלחמה זו היה מותר לסכן את הלוחמים, אף על פי שטהרת המקדש איננה מן המצוות שנאמר בהן דין יהרג ואל יעבור.

אלא שמלחמה שכזו, מובן שאין לה משמעות של "כיבוש" ואין לה שום יחס לדין "עד רדתה". אלא היא ככל פעולת שלטון ממלכתית שנועדה להבטיח את קיום מצוות התורה. וכדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות מלכים ומלחמותיהם ה"ד, כי המלך המשיח: יכוף כל ישראל לילך בה (=בתורה שבכתב ושבעל פה) ולחזק בדקה". (וכעין מה שמצינו בנוגע לעיר הנידחת [הל' ע"ז ד, ו], שאחרי שהתרו ביושביה והם ולא קיבלו את ההתראה: "בית דין מצוין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא והן צרין עליהם ועורכין עמהן מלחמה עד שתבקע העיר, כשתבקע מיד מרבין להם בתי דינין ודנים אותם").

ב.

בניין המקדש גם הוא דוחה את דיני ביאת מקדש הרגילים, ומשום כך בהעדר כוהנים תמימים שמסוגלים לבצע עבדת בניין, גם כוהנים בעלי מומין משתתפים בבניין המקדש, בהעדר בנאים טהורים, גם בנאים טמאים משתתפים בבניין המקדש. וקרוב הדבר שכאשר ייבנה המקדש במהרה בימינו, הוא ייבנה על ידי טמאים. וגם אם משוכלל ירד מן השמים, וזקני ישראל רק יצטרכו להעמיד את דלתותיו, ובה תתקיים המצווה בידי אדם, כפי שנמסר בשם המהרי"ל דיסקין זצ"ל (סידור אשי ישראל של רבי יצחק מלצאן זצ"ל, בביאור שיח יצחק, עמ' 381), מסתבר שזקני ישראל יעשו זאת בטומאה, וכי רק אחרי כן יתחילו לגדל תינוקות בטהרה, ויצטרכו לחכות שלוש עשרה שנה כדי להכין אפר פרה אדומה.

ג.

ובאשר לעולים היום להר הבית, אני טענתי שרובם המכריע של העולים להר הבית היום, עולים לשם הדגשת (או הגברת) הריבונות של המדינה על ההר (שהיא מטרה שהחשיבות שלה מובנת), ולא משום שהם סוברים שזה האמצעי המעשי לקידום בנין המקדש, וממילא מובן שאין לזה שום יחס לדין המבואר ברמב"ם, על פי התוספתא בתחילת כלים, שבעלי מומין וטמאים נכנסים לבנות את בית המקדש.<sup>1</sup> (אם כי איני מכחיש שיש כאלה שטוענים שמי שאינו עולה להר הבית כיום מבטל את מצוות בניית בית המקדש).

הרב טוביה שלמה בר-אילן שדבריו כפי שהוא עצמו ציין, אינם הלכה למעשה, פתח את דבריו במילים: "אינני יודע לאשורן את טענת העולים, אולם יש מקום להעיר, כתלמיד הדן לפני רבותיו, כי איסור 'טומאה' אינו ככל האיסורים, וזאת על פי המבואר ברמב"ם (בית הבחירה ז, כג): בשעה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם את הטומאה, מצוה שיהיו הנכנסין כהנים תמימים, לא מצאו תמימים יכנסו בעלי מומין, ואם אין שם כהנים יכנסו לויים, לא מצאו לויים יכנסו ישראל, מצוה בטהורים, לא מצאו טהורים יכנסו טמאים". אלא שהוא עצמו כתב כי: "יש מקום רב לחלק בין כיבוש ישיר על ידי כוחות השלטון ובין כיבוש 'עקיף', שגם לדברי העולים, הוא פעולה ממושכת לאורך שנים ותלויה בגורמים שונים וצדדים שונים". וזוהו עכ"פ אני מסכים לדבריו, מה גם שלפי מיטב ידיעתי, אכן יש מתי מספר שמטרתם בעליה להר הבית אינה רק הריבונות, אלא ההכנה המעשית לבניין בית המקדש. אלא שכאשר אנו יורדים לפרטי הדברים, דומני שהחילוק שכתב בין דברי הרמב"ם לבין מעשיהם של העולים, אינו רק בגדר של "יש מקום רב לחלק" אלא יש באמת תהום עמוקה בין הדברים השונים, וכפי שאבאר.

אצל חלק קטן מן העולים להר הבית, קיימת הנחה שתחילת פעילות שהיא בגדר: "איתערותא דלתתא" אף אם אין בה הגיון מעשי, סופה שתביא לאיתערותא דלעילא ולבניין בית המקדש!, ולא רק להשגת זכויות ליהודים להתפלל במקום באופן חופשי.

הנחה זו מובססת על השוואה לבניין הארץ וההתנחלויות, בהן פעילות איתערותא דלתתא צלחה בסיעתא דשמיא. (זכורני כי בזמן ניסיונות ההתנחלות של מבצעי אלון מורה, בהן עלו מתנחלים לסבסטיה פעם אחר פעם ופונו ושוב פונו, ובעת ההיא אמר הרב מנחם פליקס שהיה

1. מדבריו של הרב טוביה שלמה בר-אילן נראה שסבר שהלכה זו היא צורה מסוימת של דין: "טומאה הותרה בציבור", ואין זה מדוקדק. שהרי גם כניסת בעלי מומין למקדש הותרה במסגרת זו, וזה לא הותר בציבור מעולם. אלא שבגמרא בעירובין (קה ע"א) נחלקו רב ורבי אלעזר במקרה של טמא ובעל מום איזה מהם קודם בהיתר כניסה לצרכים הנ"ל למקדש. ורב העדיף את הטמא שכן במקום אחר מצינו בו קולא, דהיינו בטומאה בציבור. ורבי אלעזר העדיף את בעל המום, שכן מצינו בו קולא במקום אחר, שהותר באכילת קודשים. (וכיו"ב יש בתוספתא בטהרות סוף פ"ו, שספק טומאה ברה"ר מותר, מפני שמצינו טומאה הותרה בציבור).

ממובילי המאבק, כי אנו אמנם יודעים שאנו דופקים את הראש בקיר, אך האמת היא שהקיר הוא קיר רעוע, והוא אכן צדק).

אם השוואה זו נכונה גם לגבי בניין בית המקדש, אם כן הניסיונות של גרשון סלומון וחבריו להניח אבן פינה לבנין הבית השלישי, היא לכאורה פעולה שניתן לעשותה על ידי טמאים. אלא שלדעתי, להלכה רחוק מאוד הדבר, שכוונת הרמב"ם הייתה להתיר פעולה שכזו על ידי טמאים ובעלי מומין, שהרי פעולה זו במהותה היא סוג של פעולה סגולית, אשר בצד הריאלי שלה היא דפיקת ראש בקיר, וקשה להעלות על הדעת, שגם בפעולה רחוקה מעין זו יש היתר של ביצוע על ידי טמאים.

פעולה אחרת שגם היא סוג של איתערותא דלתתא לבניין בית המקדש, הייתה הניסיון של המחותרת היהודית לפוצץ את כיפת הסלע. אם יש מי שמניח שגם פעולה שכזו היא סוג פעולה סגולית שתקרב את המקדש, ואם הוא גם מניח שההיתר של הרמב"ם חל על פעולה שכזו, אם כן יכולים היו אנשי המחותרת היהודית לבצע את הפעולה בטומאה. (ואגב בשלבי התכנון הם אכן נכנסו לכיפת הסלע כדי לבדוק את עובי העמודים המחזיקים את הכיפה, וזאת לצורך חישוב מטעני חומר נפץ שאמור להחריב את הבניין, מבלי לגרום נזק סביבתי מיותר). אך להלכה נראה הדבר רחוק מאוד.

ואולם, הפעולות הנעשות כיום על ידי העולים להר הבית לצורך בניין בית המקדש, רחוקות בהרבה מפעולות המחותרת היהודית, או תנועת נאמני המקדש וארץ ישראל של סלומון, והקשר בין לבין בניין הבית הוא עקיף ורחוק מאוד. ופשוט שכדי לקרב את בניין המקדש יש צורך בפעילת רבה מחוץ לשטח הר הבית.

לפני שנים, בתחילת כהונתו השנייה של רבין, הוא הצטייר כאיש ימין (עד שכפי הנראה כפו אותו פרס וביילין). ואז פנה אלי מאן דהו, ושאל אם אהיה מוכן להצטרף למשלחת רבנים שתשכנע את ראש הממשלה שחשוב לבנות את בית המקדש. והשבתי לו שאני מוכן להצטרף, אך יש לי תנאי, והוא שקודם כול יצליחו לשכנע אותו שאת המדינה יש להשתית באופן כללי על אדני התורה וההלכה, ואז אוכל לנסות לשכנע אותו, שהתורה וההלכה מחייבת גם את בניין בית המקדש.

אם המדינה אכן תהפוך למדינה המתנהלת על פי התורה, וכדברי השיר אשר שרנו בילדותינו בתנועת הנוער: "מתי משיח לתל אביב יבוא? כשכל הפועלים יניחו תפילין, ובחוצות תל אביב ישמרו שבת". והיא גם תחליט (בהסכמת המנהיגות התורנית) לבנות את בית המקדש, כי אז גם שלטונה הקיים היום בהר הבית יספיק לביצוע את המשימה. ואין לזלזל בשלטון הקיים כיום, אלא שבפועל הוא בא לידי ביטוי רק כאשר יש התפרעויות בהר הבית, וכן כאשר הממשלה מעוניינת לתת זכויות ביקור וכיו"ב ליהודים.

(ולמעשה ריבונות יהודית בהר הבית אינה תנאי בדיני בניית בית המקדש, ובית שני נבנה תחת שלטון פרס. אלא שבאופן מעשי לא ניתן היה להעלות על הדעת שממשלת המנדט הייתה מאפשרת בניין שכזה. ואולם באותה מידה גם אין להעלות על הדעת שממשלה שאינה רואה את חוק התורה כחוק המדינה, תבצע פעולה של הסרת בית התפלה המוסלמי, ובניית המקדש באותו מקום).

ועל כל פנים, אם אכן נגיע מצב שבו חוק המדינה יהיה חוק התורה, והממשלה תרצה לבנות את בית המקדש, ואף יהיו לה אנשים טהורים לביצוע המשימה, אלא שבעוונות כמצב חלילה יהיה כזה שבו באופן זמני מדינה אחרת מונעת את הבניין, כי אז ניתן יהיה לפתוח במלחמה לצורך בניין בית המקדש, בין אם הקרב יתחולל בטהרן, ובין אם הקרב יתחולל בירושלים. ובנסיבות שכאלה, אם הקרב יתחולל בהר הבית, כי אז ניתן יהיה להתיר לחיילים טמאים להשתתף בו.

על כל פנים, העלייה להר הבית כיום יכולה אמנם לגרום למצב של חיזוק הריבונות, ואף להביא למצב שבו יוכלו יהודים להתפלל בהר הבית באופן חופשי. אך התהום העיקרית המפרידה בין פעילות זו לבין בניין בית המקדש, הוא המצב הכללי של המדינה, והריחוק שהיא מתרחקת מן המושג "מדינת הלכה". וכאשר בעז"ה ישוּבו בני ישראל בתשובה, וכפי שהבטיחנו הבורא ית' בתורתו (דברים ד, ל; שם ל, ב. ועיין רמב"ם הל' תשובה ז, ה), כי אז תתקיים בנו גם ההבטחה: "ונתתי שלום בארץ" (ויקרא כו, ו), ולא יהיה צורך בכיבוש ההר באמצעות מלחמה, לא על ידי חיילים טמאים, ואף לא על ידי חיילים טהורים.



בשדה ספר



## ובאת שמה - ריבונות וחידוש מקום תפילה בהר הבית בתורתו של הרב שאר ישוב כהן זצ"ל

**עורכים: הרב שי הירש והרב ידידיה הכהן. מכון נזר דוד, ירושלים תשפ"ב**

בספר **ובאת שמה**, מתפרסמים לראשונה באופן מלא ומסודר, פרקי משנתו ופעלו של הרב שאר-ישוב כהן זצ"ל, למען הריבונות היהודית בהר הבית. על רקע המציאות בדורנו, שבה תלמידי חכמים רבים נוקטים עמדה נחרצת בשאלת העלייה להר בזמן הזה - בעד או נגד - מתבלטת עמדתו הייחודית של הרב שאר-ישוב כהן (וסיעתו הקטנה, ראו עמ' 339 הערה 284), שנדמה שכלולים בה ה'בעד' וה'נגד' גם יחד. הכיצד?

כרבה ואב בית דינה של חיפה, העיר השלישית בגודלה בישראל, וכחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל, היו לרב שאר-ישוב מהלכים בקרב הרבנים הראשיים ובקרב גדולי תורה נוספים. הוא היה משוכנע, כי עלינו ובידינו לזהות את המקומות בהר המותרים בעלייה לטמאי מתים, לסמנם בפועל באופן ניכר וברור לכל רואה, ולהקים בית כנסת קבוע בתוך ההר, במקום שמתר לטמאי מתים להיכנס אליו. פעמים רבות מספור, קרא לעמיתיו הרבנים לעסוק בביורר וחקר ההר והלכותיו, ולקחת אחריות על הנעשה בו ועל בקרת הנכנסים אליו, יהודים כגויים.

הרב שאר-ישוב עמד בראש הוועדה המיוחדת בעניין הר הבית, שהוקמה על ידי מועצת הרבנות הראשית, בהחלטה מיום ו' באב תש"ס (עמ' 308-309), וזאת, לאחר כעשרים שנים שבהן ריחף באוויר רעיון הקמת הוועדה, אך טרם הבשיל לכדי הקמה ממשית. לצערו של הרב שאר-ישוב, "הוועדה לא סיכמה שום עמדה בנדון, חוץ מכך שיש לשמוע עדויות מומחים לדבר, לפני כל החלטה" (עמ' 146). יותר מכך כותבים העורכים על הוועדה, כי "מעולם לא התקיים בה דיון מעמיק" (עמ' 140). ואולי הטעם העיקרי לכך, הוא דברי הרב שאול ישראלי, באחד מדיוני מועצת הרבנות הראשית (עמ' 297): "אנו לא בשיעור קומה כזה, לעסוק בזה היום", ודברים דומים שנשמעו בהמשך אותו דיון, מפי הרב אברהם שפירא (עמ' 298): "אין בדור הזה מי שיכול להכריע בבעיות העבודה והמקדש". דומה שטעם זה יכול להסביר לא רק את ההתנגדות לעלייה, אלא גם את ההתנגדות לעצם קיומו של דיון ענייני והגעה למסקנה. כך או כך, דבר זה לא מנע מהרב שאר-ישוב לעשות כול שביכולתו: לחקור, לכתוב, להיפגש, לנאום, להתראיין, ולחתור ללא הרף למען קידום המטרה שהאמין בה: ריבונות יהודית-ממלכתית בהר הבית, בהסכמה ציבורית רחבה, ובהובלת הרבנים הראשיים לישראל. הוא כתב, בשנת תשע"ג, שבעמדה זו החזיק אף רבו המובהק, הרצי"ה קוק (עמ' 178-179). הרב שאר-ישוב עצמו נמנע מלעלות להר.

הספר מחולק לשלושה שערים: בשער הראשון והשני, מכתבים ומאמרים, בעיקר מאת הרב שאר-ישוב, בנושאים: הר הבית והעלייה בו בזמן הזה; והקמת בית כנסת על הר הבית בזמן הזה. בשער השלישי, נספחים שונים, רובם החלטות ופרוטוקולים של מועצת הרבנות הראשית לישראל והוועדה המיוחדת שדנה בעניין הר הבית. את הספר חותם מאמר מסכם של הרב ידידיה הכהן.

הספר **ובאת שמה** אינו ספר הלכה למדני, ומטרתו אינה בירור הסוגיות, אף שהוא נוגע בהן מדי פעם. זהו ספר היסטורי, כמעט עלילתי, המספר את סיפורו של המקום המקודש ביותר לעם היהודי, שניתן לו בניסי-ניסים, אך כמעט ולא נלקח על ידו. ספר המתעד את הנאמר והנעשה בערכאה הרבנית הממלכתית הבכירה ביותר במדינת ישראל, סביב סוגיית הריבונות היהודית בהר הבית. נדמה, שאת הספר שלפנינו ניתן לקרוא גם כספר מוסר: כגודל הלהט של הרב שאר-ישוב אל ההר, כך גודל ענוותנותו והתבטלותו בפני הרבנים הראשיים ומועצת הרבנות הראשית לישראל, שאת מדיניותה המורכבת, ואף את לבטיה, הוא הכיר מקרוב מאוד. נדמה, כי הוא אפילו לא העלה על דעתו להמרות את פיה, ולעשות מעשה של עלייה בהר ללא הסכמתם. וזאת, אף בשנותיו האחרונות, שבהן התרבה מאוד מספרם של העולים בכלל, ותלמידי החכמים העולים בפרט, עובדה שכמובן לא נעלמה מעיניו (ראו למשל עמ' 146).

הספר **ובאת שמה** מצטרף למדף מפואר שהולך ונעשה צפוף, מדף של ספרי חקר המקדש והכיסופים אליו. יהי רצון שהוא יהווה חוליה בקידום הריבונות היהודית בהר הבית, והחזרתו לייעודו כמקום תפילה ועבודה לכל ישראל, "ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות".