

עמוד שער

(גיליון מו – אלול ה'תשפ"ג)

מערכת: הרב צבי שילה
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

אתר אינטרנט - www.elhamikdash.com

תוכן העניינים

5		הקדמה
		המועדים במקדש
9	הרב יהודה זולדן	שמחת בית השואבה במקדש
21	הרב מאיר שפיגלמן	נר תמיד ומנורה - הרקע לנס פך השמן
51	מאיר דרך	הבאת שלמים עם הביכורים
		עבודת המקדש
63	הרב צבי שלוה	משמעות זריקת הדם בעבודת הקורבנות
73	יאיר נאמן	"לרצון על מזבחי" - פעולת הריצוי בקורבנות המקדש
85	הרב הראל דביר	היתר שתיית יין בזמן הזה לכוהן המכיר את משמרתו
		טהרות
95	הרב זרח כהן	כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית
121	הרב אהרון ווסר	חרב כחלל - צוהר להבנות שונות ביסוד טומאת מת

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 הראל דביר – נריה

מאיר דרך – גבעת סנה יעקב

הרב אהרן ווסר – לומד ומלמד בכולל הגבוה בישיבת 'הר עציון'; ירושלים

הרב יהודה זולדן – מפמ"ר להוראת תלמוד ותושבע"פ בחמ"ד, משרד החינוך; מעלה אדומים

הרב זרח כהן – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

יאיר נאמן – הכולל הגבוה בישיבת 'הר עציון'

הרב צבי שלוח – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

הרב מאיר שפיגלמן – אפרת

הקדמה

פי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת
בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו: ובאת אל הפתחים
הלזים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט:
ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות
ככל אשר ירוף: (דברים יז, ח-י)

בימים אלו, מתקיים שיח ציבורי ער סביב סמכותו ומעמדו של בית המשפט העליון. על פי התורה, המוסד המשפטי העליון הוא הסנהדרין. לצד התפקיד העיקרי של הסנהדרין, כרשות שופטת, ניתנו לסנהדרין גם סמכויות חקיקה – הן בפירוש דיני התורה ומצוותיה, הן בחידוש גזירות ותקנות לפי צורכי הדור.

והנה, מוסד רם זה – הסנהדרין – לא זכה למקום עצמאי משלו. חכמי הסנהדרין מתכנסים, יושבים ודנים, בלשכת הגזית – מבנה שאינו אלא חלק צדדי ממתחם הר הבית והעזרות, והשטח המוקצה לו קטן יחסית, כאשר במרכז המתחם ובשיאו נמצא בית המקדש.

ועם זאת, דווקא לשכת הגזית הייתה הומה אדם, וישבו בה גדולי חכמי ישראל, ואילו בבניין הגדול והמפואר של המקדש לא התקיימה פעילות רבה. לקומה השנייה של המקדש ולתאים לא היו נכנסים כלל, קודש הקודשים היה ריק מאדם מלבד יום אחד בשנה, וגם אל ההיכל הכהנים היו נכנסים רק פעמיים ביום.

מציאות זו מבהירה לכול, מה העיקר והמרכז, ומי המשרתים והנספחים אליו. לא בני אדם הם הניצבים בראש, לא הם מקור הסמכות, כי אם דבר ה', והוא שמחייב אותנו להישמע להם, כדברי הרמב"ן בפירושו לפרשה מופלאה זו:

וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה... כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול.
(רמב"ן עה"ת, דברים יז, יא)

יהי רצון שנזכה להכיר במקור הסמכות, ומתוך כך להתבטל בפניו, ולהצמיח כוחות של הנהגה שמרוכזות בדרישת טובת הכלל, ורואה את עצמה כשליחה וכמשרתת את הופעת השכינה בישראל, בבית המקדש בירושלים.

עלה נעלה בקודש!

העורכים



לעילוי נשמת בנו אהובנו, החייל

הלל נחמיה אופן ז"ל

שנפל בכ"ז במנחם אב תשפ"ג

בעת מילוי תפקידו בהכשרת לוחמים ביחידת יהלום

בלימודיו בישיבת מקור חיים עסק בלהט בהלכות המקדש, וסחף אחריו חברים, ללימוד ולעלייה להר בית ה'.

היה מתלמידיו של אהרון, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות, קשוב ומאיר פנים לכל אדם.

ביקש קרבת אלוהים חיים בכל מאודו.

"עדינו העצני - כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה - היה מקשה עצמו כעץ".

"יֵדַע נַגַן וְגִבּוֹר חֵיל וְאִישׁ מִלְחָמָה וְנִבּוֹן דָּבָר וְאִישׁ תֹּאֵר וְה' עִמּוֹ".

לאחר פטירתו נמצא בפנקס החוגר שבכיסו פתק:

אני שייך!

אני שייך למשפחה, לקהילה, לחברה, לאומה.

אני שייך למדינה, למולדת.

אני שייך לאנושות, למצפון, לכבוד.

אני שייך להיסטוריה, לעתיד.

אני שייך לשמחות, לכאב, לציפיות, לפחד.

כל שעבר ויעבור עלי ועל עמי,

כל שיצר את זהותי, את שאני, אני שייך לו.

וחובה עלי לשמור, להגן ולקיים את כל אלה,

לדאוג ככל יכולתי לנצחיותם.

וכעת, עבור חובה זאת, אני שייך.

שייך לנשק, להכרחיות הניצחון, לקרב.

אני שייך!

תהי נשמתו צרורה בצרור החיים

המועדים

במקדש

שמחת בית השואבה במקדש

- א. מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו
- ב. מטרת השמחה
1. רש"י: הכנה לניסוך המים
2. רמב"ם: השמחה הכנה למצוות ארבעה מינים
- ג. הסבר הגר"ד סולובייצ'ק לעניינה של השמחה לפי הרמב"ם

א. מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו

במשנה (סוכה מב ע"ב) נזכרו מצוות שמקיימים בחג הסוכות, ונאמר בכמה ימים מימי החג מקיימים את המצוות הללו:

לולב וערבה – ששה ושבעה, ההלל והשמחה – שמונה. סוכה וניסוך המים – שבעה. החליל – חמשה וששה.

במשניות שבהמשך הפרק, מתואר ומפורט אופי קיום כל אחת מהמצוות הללו. במשניות שבתחילת הפרק הבא (סוכה נ ע"א; נא ע"א-ע"ב), מפורט מה הכוונה בנוגע לחליל:

החליל – חמשה וששה. זהו החליל של בית השואבה, שאינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.

כשיום טוב הראשון של החג חל בשבת, חיללו בחליל בששת ימי חול המועד. כשיום טוב הראשון חל בימי חול, לא היו מחללים בשבת וביום טוב, אלא רק בחמשת הימים של חול המועד. היו מנגנים בכלים נוספים, ולא רק בחליל, אך "על שם שחליל קולו נשמע יותר מן האחרים, נקראו כולם על שמו" (ר' עובדיה ברטנורא, משנה סוכה ה, א).

בהמשך המשנה, מתוארת שמחת בית השואבה:

מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו. כמוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים... מנורות של זהב היו שם, וארבעה ספלים של זהב בראשיהם, וארבעה סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפירחי כהונה, ובידיהם כדים של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל. מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן, מהן היו מפקיעין, ובהן היו מדליקין.

ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה. חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור שבידיהן, ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות.

והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר, על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה.

ועמדו שני כהנים בשער העליון שיורד מעזרת ישראל לעזרת נשים, ושני חצוצרות בידיהן. קרא הגבר, תקעו והריעו ותקעו. הגיעו למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו. הגיעו לעזרה תקעו והריעו ותקעו. (הגיעו לקרקע תקעו והריעו ותקעו). היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא ממזרח. הגיעו לשער היוצא ממזרח, הפכו פניהן ממזרח למערב ואמרו: אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה, ומשתחווים קדמה לשמש, ואנו ליה עינינו. רבי יהודה אומר: היו שונין ואומרין אנו ליה וליה עינינו.

פרטים נוספים על שמחת בית השואבה נזכרו בתוספתא (סוכה ד, ב-ד).¹

ב. מטרת השמחה

1. רש"י: הכנה לניסוך המים

מה מטרת השימוש בחליל ובכלי הנגינה האחרים? רש"י (ד"ה וזהו חליל, וד"ה בית) הסביר: "שהיו מחללין לרבות [=להרבות] שמחה לבית השואבה. בית השואבה – כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים". רש"י (ד"ה שעליהן) כתב שהלוויים היו עומדים על חמש עשרה המעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, וזה מקומם הייחודי לכבוד שמחת בית השואבה, "אבל דוכן לשיר הקרבן, אצל המזבח היה", אמנם הלוויים הם ששרים, אך אין זה במסגרת תפקידי הלוויים לשיר על הקרבנות.

במשניות (סוכה מח ע"א-ע"ב) מתוארות פעולות שיש לעשות במצוות ניסוך המים. על כך נאמר בגמ' (שם מח ע"ב):

מנא הני מילי? אמר רב עינא: דאמר קרא "ושאבתם מים בששון" [ממעניני הישועה] (ישעיהו יב, ג).

דברי רב עינא נזכרו שוב, בעקבות דברי משנתנו (סוכה נ ע"א-ע"ב), שבה נאמר ש"החליל – חמשה וששה":

גמרא. איתמר, רב יהודה ורב עינא. חד תני: שואבה, וחד תני: חשובה. אמר רמז זוטרא: מאן דתני שואבה לא משתבש, ומאן דתני חשובה לא משתבש. מאן דתני

1. שמחת בית השואבה קוימה רק בבית המקדש. במהלך הדורות, הנהיגו בקהילות ישראל לקיים "זכר לשמחת בית השואבה, ראו על כך בהרחבה בספרי: "תולדות המנהג לזכר שמחת בית השואבה", מועדי יהודה וישראל, עמ' 158-169.

שואבה לא משתבש – דכתיב: "ושאבתם מים בששון". ומאן דתני חשובה לא משתבש – דאמר רב נחמן: מצוה חשובה היא, ובאה מששת ימי בראשית.

רש"י הסביר את דברי רב עינא (סוכה נ ע"א ד"ה בית השואבה), וחזר על דבריו: "כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש 'ושאבתם מים בששון'". גם את דברי רב יהודה הסביר רש"י (שם נ ע"ב ד"ה מששת ימי בראשית) בהקשר לניסוך המים: "דאמרן לעיל: שיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים"². רב יהודה ורב עינא, "סבי דפומבדיתא" (סנהדרין יז ע"ב), נחלקו מה הנוסח הנכון, אך לפי שניהם שמחת בית השואבה במקדש היא בשל ניסוך המים.

בסוכות היו מנסכים במים במשך שבעת הימים, אך את השמחה באמצעות החליל וכלי הנגינה, היו מקיימים חמישה או ששה ימים, כי לא היו מחללים בחליל בשבת וביום טוב. בגמרא צוינה דעתו של ר' יוסי בר יהודה שחלק על חכמים במשנה, ולפיו החליל דוחה שבת. רבי ירמיה בר אבא הסביר מחלוקת ר' יוסי בר יהודה וחכמים:

דרבי יוסי בר יהודה סבר: שמחה יתירה נמי דוחה את השבת, ורבנן סברי: שמחה יתירה אינה דוחה את השבת.

יש לציין שרש"י (סוכה נ ע"ב ד"ה אבל) גרס בגמרא את הביטוי "שמחה יתירה" כשהסביר את מחלוקת ר' יוסי בר יהודה וחכמים ע"פ רב יוסף. השמחה היתירה לפי רש"י היא:

אבל שיר של שואבה – שהיה כל הלילה על מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כדקתני במתניתין: והלויים בכנורות ובנבלים... שמחה יתירה היא... לחכב את המצות.

לפי רש"י, השמחה היתירה באה לידי ביטוי בנגינה במהלך הלילה למעט ערב שבת וערב יום טוב, ובכל מה שתואר במשנה לקראת ניסוך המים, על מנת לחבב המצוות. רש"י (שבת כא ע"א ד"ה שמחת בית השואבה שאני) ציין ששמחה זו "לאו דאורייתא היא". לפיו, חכמים קבעו לשמוח באופן מיוחד לקראת מצות ניסוך המים.³

2. במקומות נוספים קישר רש"י בין שמחת בית השואבה לבין ניסוך המים. בגמ' (סוכה מב ע"ב רש"י ד"ה החליל): "שמחת בית השואבה היו שמחים בחג, לכבוד שאיבת ניסוך המים, ומחללים בחלילים ובכנורות". בגמ' (סוכה מח ע"א) נאמר במשנה שבעת ניסוך המים "תקעו והריעו" רש"י (ד"ה תקעו והריעו) כתב: "משום שמחה, דכתיב (ישעיהו יב) 'ושאבתם מים בששון'". בגמ' (סוכה נה ע"א) נאמר ששיר של יום במקדש ביום הראשון של חול המועד היה "הבו לה בני אלילים" (תהילים כט), ורש"י (ד"ה אומרים) הסביר: "כל המזמור על שם שהיום תחלת שמחת בית השואבה – דהיינו 'כבוד ועז' (תהילים שם א), ובאותו מזמור 'קול ה' על המים' (שם ג) – על שם ניסוך המים". כדברי רש"י כתבו גם: המאירי שבת שם, וסוכה מב ע"ב; שיטה לא נודע למי, קידושין נד ע"א.
3. הרא"ה קוק, ציין מספר פעמים את הערך והחשיבות של ההכנות לקראת מצווה משמחת בית השואבה שתכליתה היא ניסוך המים: אגרות הראיה, ד, עמ' רנו-רנז [אגרת א'שלה]; שמועות ראיה

נראה שגם התוספות (שבת כא ע"א ד"ה שמחת בית השואבה) ראה את השמחה כהכנה למצוות ניסוך המים. התוספות דן בשאלה מה המקור להיתר לעשות פתילות מבלאי בגדי כהונה? וכתב "דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב 'ושאבתם מים בששון' (ישעיה יב) צורך קרבן חשוב ליה".

2. רמב"ם: השמחה הכנה למצוות ארבעה מינים

לפי הרמב"ם, שמחת בית השואבה היא חלק ממצוות ארבעה מינים. הרמב"ם (הל' סוכה ז, יג) הזכיר את הפסוק "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, מ) כמקור לכך שבבית המקדש נוטלים ארבעה מינים במשך כל ימי החג. כך כתב גם בפירושו המשנה (סוכה ד, ב):

הלולב נטילתו חובה מן התורה ביום ראשון בכל העולם, ונטילתו כל שבעה חובה במקדש בלבד, לפי שזהו כונת הכתוב: "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים"⁴.

נראה שהרמב"ם התבסס בדבריו על מדרש ההלכה (ספרא, אמור פרשה יב פרק טז, ט):

"ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", ולא בגבולים כל שבעה.⁵

במה באה לידי ביטוי השמחה במקדש בעת נטילת ארבעה המינים? הרמב"ם (הל' לולב ח, יב-יד) תיאר את השמחה במקדש בסוכות, והזכיר שוב את אותו הפסוק:

אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". וכיצד היו עושין? ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון. וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה.

– בראשית (מהדורה ישנה) עמ' קלז; עוד בשם הראי"ה קוק: הרב משה צבי נריה, מועדי הראי"ה, עמ' קי, קנה; "בית השואבה – שמשם שואבין רוח הקדש", ענבי פתיחה, עמ' 106-108.

4. דברים דומים כתב הריטב"א (סוכה כט ע"ב): "לולב הגזול והיבש פסול. פי' ארבעת מינין שבלולב הם במקדש שבעת ימים כדכתיב 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים' והיינו לשמוח לפני ה' במקדש כל שבעת ימי החג בד' מינין הכתובים בראש הפסוק. ובשאר מקומות בין בגבולין בין בחור"ל אינם אלא יום אחד מן התורה כדכתיב 'ולקחתם לכם ביום הראשון' ושאר ימים מצותן מדברי סופרים, כדתנן (לקמן מא ע"א): בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש".

5. רש"י (סוכה מא ע"א ד"ה במקדש) הזכיר מדרש הלכה זה, כשנימק מדוע נוטלים ארבעה מינים במקדש במשך שבעה ימים.

למרות הפירוט הרב, הרמב"ם לא הזכיר בהלכות אלו ובכל הלכות לולב את המילים "שמחת בית השואבה". את הלכות ניסוך המים כתב הרמב"ם במקום אחר (הל' תמידין ומוספין י, ו-י), וגם שם לא הזכיר את הביטוי: "שמחת בית השואבה", ולא תיאר פעולות של שמחה בהקשר של ניסוך המים. הרמב"ם הזכיר את המילים "שמחת בית השואבה" במשנה תורה פעם אחת (הל' כלי המקדש ח, ו): "מכנסי כהנים הדיוטים שבלו ואבנטיהם, היו עושין מהן פתילות, ומדליקין בהן במקדש בשמחת בית השואבה". הרמב"ם לא תיאר את השמחה בסוכות במקדש במסגרת הלכות יום טוב (ו, יז-כא) שם הוא עסק בהלכות שמחת החג, וכן לא עסק בזה בהלכות חגיגה (פרקים א-ב) בקרבן שמחה.⁶

הרמב"ם תיאר את השמחה במקדש בהל' לולב (פרק ח), בפרק שבו עסק בהלכות ארבעה המינים, ומכאן שלפיו, השמחה היתירה בלילה בבית המקדש היא חלק ממצוות ארבעת המינים. השימוש בחליל היה חמישה או ששה ימים, אך המצווה לשמוח בנטילת ארבעת המינים במקדש היא במשך כל שבעת הימים. חכמים הרחיבו את מצוות השמחה בימי חול המועד ללילות שלפניהם, כדי להרבות בשמחה. התיאור של הרמב"ם לשמחת בית השואבה שונה בפרטים מרכזיים ממה שכתוב במשנה, בתוספתא, ובגמרא בבבלי.

את הביטוי "בית השואבה" פירש הרמב"ם (פירוש המשנה סוכה ה, א):

ובית השואבה, שם המקום שהיו מתקינים לשמחה ולזמר, וקראוהו בשם זה כמו שנאמר: "ושאבתם מים בששון ממצעיני הישועה" (ישעיהו יב, ג).

בית השואבה זה כינוי למקום שבו התקיימה השמחה במקדש.⁷

6. מספר אחרונים כתבו על כך שהרמב"ם הפריד בין הלכות ניסוך המים לבין שמחת בית השואבה, ושהרמב"ם קישר את שמחת בית השואבה לחג, או לארבעה מינים: הרב ירוחם פישל פערלא, ספר המצוות לרב סעדיה גאון, חלק ג מילואים סימן ה עמ' רלג-רלז; רבי יששכר שלמה טייכטל הי"ד, משנה שכיר - חג הסוכות, ביאורי מקראות בספר נחמיה, עמ' 278-279; הרב שאול חנה קוק, עיונים ומחקרים, ב עמ' 33-35; הרב מנחם מנדל שניאורסון, חידושים וביאורים בש"ס, ס' יט; הרב אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, עמ' קט-קי; הרב שלמה גורן, "מצות השמחה בחג הסוכות", תורת המועדים, עמ' 115-126; הרב משה צבי נריה, "בית השואבה - שמשם שואבין רוח הקדש", ענבי פתחיה, עמ' 106-108; הרב מנחם סליי, "שמחת בית השואבה", תחומין, ב, עמ' 148-161.

7. הנצי"ב (העמק דבר, דברים טז, טו) הסביר את הערך המיוחד שיהיה בשמחה באמצעות מחול, על בסיס המדרש (ויקרא רבה פרשה ל, ב): " 'שובע שמחות' (תהילים טז, יא) אל תהי קורא כן אלא שבע שמחות. אלו שבע מצות שבחג, ואלו הן: ד' מינין שבלולב, וסוכה, חגיגה, ושמחה. אם שמחה למה חגיגה ואם חגיגה למה שמחה? אמר ר' אבין: משל לשנים שנכנסו אצל הדיין, ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח. אלא מאן דנסב באיין בידיה, אנן ידעין דהוא נצוחי. כך ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקדוש ברוך הוא בראש השנה, ולית אנן ידעין מאן נצח, אלא במה שישאל יוצאין מלפני הקדוש ברוך הוא ולולביהן ואתרוגיהן בידן, אנו יודעין דישאל אינון נצוחי. לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם 'ולקחתם לכם ביום הראשון' ". ופירושו המפרשים חגיגה היינו קרבן

הרמב"ם (ספר המצוות, מצות עשה נד; וכעין זה כתב ספר החינוך, מצוה תפח) כתב עוד על שמחת בית השואבה, כשכלל שמחה זו בביאור המצווה "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד). הפסוק "ושמחת בחגך" עוסק בשמחה בחג סוכות (שם יג), ממנו למדו חכמים (חגיגה ח ע"ב) שיש מצווה לשמוח בכל הרגלים:

שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה "ושמחת בחגך". והיא המצוה השלישית מן השלש מצוות הנוהגות ברגל. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים... וכולל באמרו "ושמחת בחגך", מה שאמרו גם כן שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים, ולשתות יין, וללבוש בגדים חדשים, ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים, ולשחוק בכלי ניגון, ולרקוד במקדש לבד, והיא שמחת בית השואבה. זה כולו נכנס תחת אמרו "ושמחת בחגך".

הרמב"ם כתב שיש מספר מרכיבים לשמחה בחג, ובתוכם כלל גם את שמחת בית השואבה, שלפי דברינו היא הכנה לקראת מצוות נטילת ארבעה המינים. נראה שהרמב"ם ביסס את דבריו בהל' לולב על האמור בירושלמי (סוכה ג, יא):

כתיב "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר... חברייא בעון קומי ר' יונה: היך מה דאת אמר "והקרבתם אשה לה' שבעת ימים" (ויקרא כג, ח) [בנוגע לקרבנות בחג הפסח], אין שבעה בלא שבת. ודכוותה "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", אין שבעה בלא שבת. אמר לון: שנייא, הוא דכתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון" (שם מ), חלק הראשון מהן.

מעתה במקדש ידחה בגבולין לא ידחה?

אמר רבי יונה: אילו הוה כתיב 'ולקחתם לפני ה' אלוהיכם', הייתי אומר: כאן מיצט, ובמקום אחר ריבה; אלא "ולקחתם לכם" מכל מקום, "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" בירושלם.

חגיגה, ונתקשו בפ' הקושיא אם חגיגה למה שמחה כו' וגם בפירוש הישוב, ולי נראה שאין הפירוש קרבן חגיגה דאם כן אמאי לא חשיב ראייה גם כן? אלא פירוש חגיגה היינו ריקודים, וזהו דמקשה למאי נצטוינו על שמחה וחגיגה הרי היינו הך, ומשני דהוא אות על הניצוח כמו לולב שמורה על הניצוח. ומעתה ניחא דכתיב תרי מצוות עשה, דמצות ריקוד אינו מצד שמחה כדרך השמחה שמביאה לידי ריקוד, אלא ריקוד הוא לאות על הניצוח, ואם כן אפשר דאפילו אינו שמח בלב, מכל מקום מצווה לרקוד". התוספות יום טוב (ראש השנה א, ב) כתב על האמור במשנה "בחג נידונין על המים" – "והא דמיחד שם חג לסוכות, טפי מפסח ועצרת. [וכן במשנה: ביכורים א, ו; שקלים ג, א; נדרים ז, ט; בכורות ט, ה] ואף על פי ששלשתן בשם חגים נקראו בכתוב. מ"מ מלת חג הנחתו הראשונה על המחול והריקוד. ...וטיפוח לשמחה, ובסוכות היתה שמחה יתירה של בית השואבה. לפיכך ראוי הוא להקרא ביחוד בשם חג. ומפני כן אומרים בו בתפלה 'זמן שמחתנו'".

ר' יונה לימד שהשמחה במקדש היא על ארבעה מינים, כנאמר בפסוק: "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים", ור' יונה הוא זה שלימד מאותו הפסוק גם על השמחה הגדולה במקדש שכונתה בית השואבה, שהביאה להשיג רוח הקודש. כך נאמר עוד בירושלמי (סוכה ה, א):

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם "ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה"...⁸ אמר רבי יונה: יונה בן אמיתי, מעולי רגלים היה, ונכנס לשמחת בית שואבה, ושרת עליו רוח הקודש. ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח. מה טעמא? "והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים" (מלכים ב, ג, ה).

ר' יהושע בן לוי, שהיה אמורא בארץ ישראל, ציין את אותו פסוק שאמר רב עינא האמורא הבבלי (סוכה מח ע"ב). אלא שההדגש בדבריו הוא על כך שעניינה של שמחת בית השואבה בבית המקדש, הוא שאיבת רוח הקודש ולא שאיבת מים.⁹ ר' יונה לימד שיונה הנביא זכה לקבל רוח הקודש ונבואה בשמחת בית השואבה.

כאמור לעיל, בגמרא (סוכה נא ע"א) נזכר הביטוי "שמחה יתירה", וגם הרמב"ם פתח את ההלכות של שמחת בית השואבה וכתב (הל' לולב ח, יב): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה". בהמשך דבריו (שם, יג-יד) תיאר הרמב"ם את השמחה. נעין בפרטי ההלכות:

והיאך היתה שמחה זו? החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלתים, וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע, ואומרים דברי שיר ותושבחות. ושמחה זו אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.

מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל, וראשי הישיבות, והסנהדרין, והחסידים והזקנים ואנשי מעשה – הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות; אבל כל העם, האנשים והנשים, כולן באין לראות ולשמוע.

8. כך נדרש גם בבראשית רבה, פרשה ע, ח; רות רבה, פרשה ד ד"ה ושתית: "ששם היו שואבין [רוח הקודש] וחכמה ותורה לעולם".

9. התוס' (סוכה נ ע"ב ד"ה חד) הזכיר את דברי הירושלמי (סוכה ה, א) שציינו לעיל, בהקשר למ"ד שואבה – רב עינא. המהרש"א (חידושי אגדות שם) כתב שאין מחלוקת בין התלמודים. גם לפי הירושלמי הכוונה היא "ושאבתם רוח הקודש ע"י ניסוך מים שהיה בששון, דרוח הקודש בא מתוך שמחה". אך כאמור אין איזכור כלל בירושלמי בהלכה זו למצוות ניסוך המים, וכן דרשת הפסוק "ושאבתם בששון" נאמרו ע"י שתי אמוראים שונים.

הרמב"ם תיאר את השמחה הכללית (הל' יג), וכתב שהכל היו שותפים בשמחה זו. כל אחד היה מנגן בכלי הנגינה שהוא ידע לנגן בו, ורקד כפי שהוא ידע, ועוד. הרמב"ם הדגיש פעמיים: "וכל אחד ואחד... שהוא יודע... ומי שיודע... כל אחד ואחד כמו שיודע, ואומרים...". הפניה היא לכל העם ובלשון זכר – לגברים בלבד.¹⁰ הרמב"ם ראה בשמחה זו שמחת מצווה כחלק ממצוות נטילת ארבעה מינים, ולכן הכל שותפים בה בניגון ובשירה. הכל חייבים במצוות ארבעה מינים, ואשר על כן, הכל חייבים בשמחה.¹¹

בהלכה שאחר כך (הל' יד) כתב הרמב"ם ש"מצוה להרבות בשמחה זו". הריבוי היה בא לידי ביטוי בכך שרק גדולי החכמים – ראשי הישיבות והסנהדרין, חסידים זקנים ואנשי מעשה היו רוקדים ומנגנים יותר מאשר אחרים. "אבל העם – האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע". "העם", האנשים הפשוטים שהם אינם מהחכמים וראשי הישיבות והסנהדרין, וכן גם הנשים, לא היו משתתפים באופן פעיל, רק רואים ושומעים. במשנה נזכר ש"חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם" (סוכה נא ע"א; תוספתא סוכה ד, ב), ואילו הרמב"ם הוסיף: "גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין" שהם אילו שהיו רוקדים. בדבריו אלו רמז על הנהגותיהם של הלל, רבן שמעון בן גמליאל ור' יהושע בן חנניה, בשמחת בית השואבה (תוספתא סוכה ד, ג-ה).

בעוד שבמשנה (סוכה נא ע"ב; ובקצרה בתוספתא סוכה ד, ז) התיאור הוא שהלויים הם אלו שמנגנים בכלי שיר:

הלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר, על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה.

כמו כן, לא נזכר במשנה ובתוספתא שאחרים היו מנגנים. הרמב"ם, כאמור, הדגיש מספר פעמים שכל מי שיודע לנגן ולשיר היה עושה זאת.

10. הרב יעקב אריאל ("זה אלי ואנוהו", אסיף, ד, עמ' 103-109) כתב שנשים חייבות בשמחה, ולכן אם אשה עלתה למקדש היא חייבת בשמחה לפני ה' במקדש, ואם כן ראוי שתיטול לולב בשעת ההלל. זו הסיבה שתקנו גזוזטרה בשמחת בית השואבה כדי לשתף את הנשים כי מצוה זו היא המשך של מצוות לולב. לפי זה אולי המקור למנהגן של נשים ספרדיות בירושלים ליתול לולב בברכה זכר למקדש (עין ברכי יוסף סי' תרנד אות ב; הגר"ע יוסף, יביע אומר, א, או"ח סי' לט-מב שחלק על כך אך את המנהג אין להכחיש). כאמור לעיל נשים אמנם נכחו בשמחה במקדש שהתקיימה בעזרת נשים, אך לא היו שותפות בשמחה עצמה.

11. לפי הריטב"א (סוכה נג ע"א) רק גדולים וחסידים השתתפו בשמחת בית השואבה "והוי יודע שכל השמחה היתירה היתה בהלל ולהודות לה' על הטובה שעשה לישראל להשרות שכנתו בתוכנו וגם כנגד העוה"ב הנתון לצדיקים, ולפיכך לא היה אלא על ידי גדולים וחסידים שלא יראה כקלות ראש וכשמחת בחורים".

סיכום דברי הרמב"ם

לפי הרמב"ם, ה"שמחה היתירה" במקדש באה לידי ביטוי בכמה אופנים. מאחרי הקרבת קרבן תמיד של בין הערביים היו שמחים עד עלות השחר; הכל היו שותפים במצווה זו, בכלי נגינה, שיר וריקוד, ובאמירת שירות ותשבחות. הריבוי בשמחה זו היה ע"י חכמי ישראל, ראשי הישיבות והסנהדרין, חסידים זקנים ואנשי מעשה, שהיו שמחים באופן מיוחד. השמחה היא לקראת נטילת ארבעה מינים בבוקר.¹²

ג. הסבר הגרי"ד סולובייצ'יק לעניינה של השמחה לפי הרמב"ם

הסבר זה לדברי הרמב"ם שונה מהסברו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (רשימות שיעורים לסוכה, עמ' רסח), לפיו:

הרמב"ם אינו מזכיר את שאיבת וניסוך המים בין הלכות שמחת בית השואבה, ואת דיני שמחת בית השואבה אינו מביא בהל' תמידין אלא בהל' לולב, ומביא כמקור לשמחת בית השואבה את הפסוק "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", דקאי אשמחת הרגל דסוכות, ומוכח שלרמב"ם עיקר השמחה דשמחת בית השואבה שייכת לשמחת הרגל, ולא לשאיבה וניסוך המים.

עוד כתב (שם עמ' רסט):

בתורה נמצאים שני פסוקים המצווים על שמחה בסוכות: א. "ושמחת בחגך"; ב. "ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים", וכל אחד מלמד על קיומים אחרים בשמחת הרגל:

12. [הערת עורך (ה"ד)]: ההבנה שמחדש המחבר, שהרמב"ם ראה את שמחת בית השואבה כהכנה למצוות ארבעת המינים, מבוססת על שני יסודות: א. השימוש שעשה הרמב"ם בפסוק שאמנם סופו עוסק בשמחה, אך תחילתו עוסקת בארבעת המינים: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". ב. בחירתו של הרמב"ם למקם את שמחת בית השואבה בהלכות ארבעת המינים. לענ"ד, ניתן להסביר היטב את שני העניינים באופן הקרוב יותר ללשון הרמב"ם, ומבלי להגיע לחידוש מופלג זה של הכנה למצוות ארבעת המינים (שנוהגת רק ביום): א. הפסוק אכן מקשר בין ארבעת המינים לשמחה, אך ניתן להבין שארבעת המינים הם הכלי לשמחה, ולא שהשמחה היא הכנה אליהם. אם כן, ארבעת המינים ואירוע שמחת בית השואבה, הם שתי דרכים לקיים את מצוות השמחה בחג, וכפי שמסביר המחבר לקמן ששמחת החג כוללת את שמחת המקדש, ובשונה מהבנת הגרי"ד שיש שתי מצוות שמחה שונות. ב. מכיוון שגם נטילת ארבעת המינים וגם שמחת בית השואבה קשורות למצוות השמחה בחג, ומכיוון ששתיהן נוהגות רק בסוכות ולא בכל החגים, לכן הרמב"ם כרכן זו בזו, והביאן כאן ולא בהלכות יו"ט.]

[א] מצות השמחה מ"ושמחת בחגך" מקיימים ע"י אכילת שלמים ובשר וע"י שתיית יין, עיין ברמב"ם (פ"ו מ"ו ט"ז ה"ז). אמנם מצות השמחה של "ושמחתם לפני ה' אלקיכם" מקיימים דוקא ע"י שירות ותשבחות.

[ב] ועוד דבר: מצות "ושמחת בחגך" מקיימים בכל אתר ואתר. מאידך, מצות "ושמחתם לפני ה' אלקיכם..." מקיימים דוקא במקום בית המקדש.

[ג] ועוד, כל אדם מישראל מקיים את המצוה של "ושמחת בחגך", ולעומת זאת מצות "ושמחתם" מתקיימת דוקא ע"י גדולי חכמי ישראל, חסידים, זקנים ואנשי מעשה.

[ד] ולאחרונה, מצות "ושמחת בחגך" מקיימים בין ביום ובין בלילה, אבל המצוה של "ושמחתם לפני ה' אלקיכם" מקיימים רק בלילה. (וקצת צ"ע מדוע דוקא בלילה ולא ביום א). לפי זה, ייתכן שלשם כך נקראת שמחה זו שמחה חשובה, כי בשמחה זו משתתפים דוקא אנשים חשובים – הגדולים ואנשי המעשה, החשובים שבישראל.¹³

לדברינו, הרמב"ם ראה ב"שמחה היתירה" במקדש בסוכות חלק ממצוות ארבעת המינים במקדש. אמנם אי אפשר לשמוח בשמחה היתירה בערב שבת ובערב יום טוב, אך בשאר הימים השמחה קשורה לארבעת המינים. היא קשורה לשמחת הרגל, אך היא ממוקדת בארבעת המינים. "ושמחת בחגך" זו מצווה שיש לה הרבה פרטים. ולהלן התייחסות לחלק מדברי הרי"ד סולובייצ'ק:

א. "ושמחת בחגך" מתקיימת באכילת שלמים, בשר ויין, אך גם "לשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד, והיא שמחת בית השואבה (סוכה נ ע"א-נג ע"ב), זה כולו נכנס תחת אמרו: 'ושמחת בחגך' " (ספר המצוות, עשה נד).

ב. המצווה "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים" היא רק בבית המקדש, כפשוטו של הפסוק. אך כאמור לעיל [א], כל מה שקשור לשמחה במשך שבעה ימים במקדש נכלל תחת הוראת הפסוק "ושמחת בחגך", ואף השמחה שבמקדש בכלל זה.

ג. מצוות "ושמחתם" מתקיימת על ידי כל אחד ואחד, כלשון הרמב"ם: "וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות" (רמב"ם הל' לולב, ח, יג-יד). הייתה תוספת מיוחדת לגדולי ישראל לחכמים ולזקנים במצווה זו, ובזה היה ריבוי שמחה, אך לא הופקעה השייכות של כל יחיד ויחיד למצווה.¹⁴

13. ראה שם עמ' רסט-רעה; ובהערות תלמידים עמ' שו-שז.

14. גם כשרק חלק מהעם מקיים מצווה, יש לראות זאת כקיום מצווה של הכלל. בהקשר למצוות השמחה בשמנת ימי חג הסוכות, שאלה הגמרא (ירושלמי סוכה ד, ה) אם חל יום טוב ראשון בשבת לא

ד. אכן, המצווה העיקרית של "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם" היתה מתקיימת רק ביום במסגרת נטילת ארבעה מינים, אבל ההכנות למצווה זו, שהיוו גם חלק מקיום המצווה כוללת של "ושמחת בחגך", היו מקיימות בלילה.

הוכחה נוספת לכך שהכל היו שותפים בשמחה, היא מההלכה הבאה ברמב"ם (הל' טו) שמסיימת את הלכות לולב:

השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב" (דברים כח, מז).

אם רק חכמי ישראל והאישים הנוספים שנזכרו היו מצווים בשמחה זו, לא היה כותב הרמב"ם על חובת השמחה של כל אדם, בעת שהוא מקיים מצוות. מכאן שהכל שמחים במצווה זו. בהמשך ההלכה כתב הרמב"ם בנוגע למנהיגים ובעלי תפקידים:

וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר "אל תתהדר לפני מלך" (משלי כה, ו). וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו, הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר "ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני" (שמואל ב, ו, כב), ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר "והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'".

הרמב"ם למד מדברי שלמה המלך, ומהנהגותיו של אביו – דוד המלך, על החובה והמעלה המיוחדת של מלך וכל מנהיג אחר, ששמח באופן מיוחד לפני ה'. כך גם בשמחת בית השואבה, כשגדולי התנאים רקדו באופן מיוחד לפני ה'.

מקריבים בו שלמי שמחה, והתשובה: "אמר רבי יוסה: קיימה רב אבודמי נחותה בכהנים ובשעיר". הכהנים היו אוכלים את שעיר החטאת של הציבור ובוזה היו מקיימים מצוות שמחה גם ביום טוב ראשון שחל בשבת. אמנם בבבלי (פסחים ע"א) נדחה הסבר הזה.

נר תמיד ומנורה – הרקע לנס פך השמן

לע"נ דודתי רחל בת מאיר רפפורט,
שבימים אלה מלאה שנה לפטירתה.
דודתי שרדה את השואה,
ונפטרה ללא צאצאים.
יהיו דברים אלה נר תמיד לזכרה.

- א. מבוא
 - ב. פסוקי המנורה
 - ג. המשכן ואוהל מועד
 - ד. נר תמיד והמנורה
 - ה. הנר המערבי הוא נר התמיד
 - ו. נס פך השמן
 - ז. זווית אישית בהבנת המנורה
- נספח

1. מעמד מנורת המקדש – מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
2. מצוות עשיית המנורה
3. כמות השמן שיש לשים בכל יום (בשעת ההדלקה ואחריה)

א. מבוא

תשובות רבות מספור ניתנו לשאלת הב"י, מדוע חנוכה נחגג במשך שמונה ימים ולא שבעה, והרי מכיוון שהשמן הספיק מלכתחילה ליום אחד, הנס הוצרך לאפשר הדלקה במשך שבעה ימים בלבד.¹ בדרך כלל, התשובות מתמקדות בהבנה המדויקת של הנס. אלא שתשובות אלה מסתמכות על הנחה נסתרת באשר לדרך שבה החשמונאים התמודדו עם המצב בו יש להם שמן ליום אחד. דהיינו, השאלה הקודמת לשאלת הב"י היא מה תכננו החשמונאים לעשות במצב זה. מספר אחרונים סברו שהחשמונאים סמכו על כך שיהיה נס, ברם מלבד עצם הקושי שבה – שבשלו רוב האחרונים לא קיבלו תשובה זו – אף הנחה זו אינה מסבירה על איזה נס סמכו החשמונאים. כלומר, האם שמו שמינית שמן, וסמכו על כך שהיא תספיק ללילה שלם, או שמילאו כמות רגילה של שמן וסמכו על צפחת השמן שלא תחסר, או שמא אפשרויות אחרות.

סיכומם של דברים הוא שעלינו לברר תחילה מה היו החשמונאים אמורים לעשות במציאות שבה אין די שמן. שאלה זו חריגה, שהרי עד לנס חנוכה לא ידוע לנו שהייתה מציאות כזו. שבה לא היה מספיק שמן. בשל כך, נדרשים אנו לחזור לפסוקי התורה, ולנסות

* שיעור זה הועבר לראשונה לפני עשרות שנים, ועכשיו הורחב והוגה לצורך בימה זו.
1. אר"ח סי' תרע. לסיכום גישות שונות, ראו למשל חזון עובדיה – חנוכה, עמ' א-ט; ילקוט יוסף

להסיק מהם, מה היו החשמונאים אמורים לעשות.² פסיקת החשמונאים אמורה להסתמך, בין השאר, על הבנת הציווי של הדלקת הנרות יום-יום.³ במאמר זה נציע כי החשמונאים הדליקו כל יום נר אחד בלבד.⁴ בשל כך, ביום הראשון היה דלוק נר אחד, בשני שני נרות וכך הלאה. מכאן נגזרת בצורה פשוטה עמדת בית הלל שמורים לקיים באופן זה את מצוות הדלקת נר חנוכה 'למהדרין' – לפחות עד היום השביעי (שבת כא, ב). כמו כן, ברור מדוע המצווה הבסיסית היא להדליק נר אחד, מאחר וכך הדליקו החשמונאים. ההצדקה ההלכתית להדלקת נר אחד ולעמדת בית שמאי תובהר בהמשך.

כאמור, הבנת פעולות החשמונאים והנס מחייבת עיון בפסוקים. מצוות הדלקת הנרות חריגה בתורה: היא מופיעה בתורה מספר רב של פעמים, השונות זו מזו בתוכנן. זאת ועוד, התורה משתמשת כמעט בנוסח זהה בשני מקומות שונים שבהם היא מדברת על המנורה. כל זאת מלבד האזכור הכפול של החובה להביא שמן למאור. במאמר זה, ננסה לעמוד על שונות זו, ולהבהיר כיצד חז"ל השתמשו בשונות זו בקביעת ההלכה היום-יומית מחד גיסא, ובקביעת מצוות הדלקת הנרות בחנוכה מאידך גיסא.

ב. פסוקי המנורה

מצוות הדלקת הנרות מופיעה בחמישה מקומות (מספור הקטעים הובא לצורך ההמשך).

1. וְעִשִּׂיתָ אֶת נֵרְתֶיהָ שְׂבָעָה וְהִעֲלָה אֶת נֵרְתֶיהָ וְהָאִיר עַל עֶבֶר פְּנֵיהָ:

(שמות לה, לז)⁵

2. וְאִתָּה תִּצְנֶה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כְּתִית לְמְאֹר לְהַעֲלֹת נֵר

תָּמִיד: בְּאֵהָל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הַעֲדָת יִעָרֵף אֹתוֹ אֶהְרֹן וּבְנָיו מֵעַרְב עַד

בְּקֶר לִפְנֵי ה' חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֶם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(שמות כז, כ-כא)

2. לגבי אפשרות לימוד הלכות מפסוקי התורה, במקום שאין הלכה ידועה ופרשנות חז"ל, ראו מאמרו של ח' סבתו, 'האם יש רשות לדרוש דרשות הלכתיות מן הפסוקים אף שלא נאמרו בתלמוד?', בתוך מ' בר אשר ואחרים (עורכים), תשורה לעמוס (אלון שבות תשס"ז), עמ' 499-519.
3. בשל קוצר המצע, לא נוכל לעסוק בכל פרטי המצווה, ואף לא בכל השיטות בפרט כל שהוא. בפרטים שונים, נתמקד רק בגישות רווחות בראשונים. לשם הקיצור, נשתמש במונח 'אוהל מועד' כמתייחס לקודש שמחוץ לפרוכת, אף שברור שאוהל מועד כולל גם את קודש הקודשים.
4. הצעה זו דומה להצעת צפנת פענח (הל' חנוכה ג, ב), אך מנימוקים שונים, ראו בהמשך. הסבר רחב של עמדתו ראו אצל א' אדלר, שמונה שיפודים, בתוך י' מדן (עורך), באר מרים – חנוכה, עמ' *-*
5. הרב משה שטרנבוך הציע חידוש עצום, שלא הדליקו את נר התמיד אלא רק פעם בשנה (מועדים וזמנים ו עמ' קכח). קשה מאוד לקבל את דבריו, ואכמ"ל.
5. אף תיאור הקמת המשכן על ידי משה כולל את העלאת הנרות.

3. והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בפקר בפקר בהיטיבו את הנרת יקטירנה: ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה קטרת תמיד לפני ה' לדותיכם: (שמות ל, ז-ח)

4. צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית וך כחית למאור להעלת נר תמיד: מחוץ לפרכת העדת באהל מועד יערך אתו אהרן מערב עד בקר לפני ה' תמיד חקת עולם לדותיכם: על המנרה השדה יערך את הנרות לפני ה' תמיד: (ויקרא כד, ב-ד)

5. דבר אל אהרן ואמר אליו בהעלתך את הנרת אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות: ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרתייה פאשר צנה יקנך את משה: וזה מעשה המנרה מקשה זהב עד ירכה עד פרחיה מקשה הוא פמראה אשר הראה יקנך את משה כן עשה את המנרה: (במדבר ח, ב-ד)

תחילה, נסקור בקצרה את הפסוקים השונים, ונדגיש מספר נקודות העולות מקריאתם.⁶

מקור 1 מציין שיש להדליק שבעה נרות במנורה, ושנרות אלו צריכים להאיר אל פני המנורה. לא נאמר כאן מי צריך להדליק את המנורה, כמה זמן צריכים הנרות לדלוך, ומתי צריך להדליק אותם.

במקור 2 חובת ההדלקה היא של נר אחד בלבד. זמן ההדלקה הוא מערב עד בוקר.⁷ מיקום ההדלקה הוא באוהל מועד מחוץ לפרוכת, ומיקום זה מכונה בתורה כאן לפני ד'.⁸ לא נאמר שהדלקת נר זה צריכה להיות על מנורה. בני ישראל מצווים להביא שמן למאור. ציווי זה מיותר לכאורה, שכן שמן למאור נתרם כבר בתחילת פרשת תרומה. מפסוקים אלה וממקור 4 עולה שהשמן הוא מנחה מיוחדת שנדרשת מאת כל עם ישראל, ואין היא חלק מפריטי המשכן. אמנם, אם הנחה זו נכונה, לא ברור מדוע הוזכר שמן המאור בתחילת פרשת תרומה.

6. ראו להלן את דברי הרמב"ן, שעמד על השונות שבין הפרשיות. הרמב"ן איחד את כלל הציוויים לציווי אחד.

7. התורה קוראת לנר זה 'תמיד'. מינוח זה צריך הבהרה, האם כוונתו כמשמעו כל הזמן, האם רק אחת ליום, מערב עד בוקר, או שמא פעמיים ביום בהקבלה להקטרת הקטורת ולקרבת התמיד. ראו עוד להלן.

8. המינוח "לפני ה'" מתפרש במקומות שונים בצורות שונות. א. קודש הקודשים (ויקרא טז, יג). ב. בתוך אוהל מועד (שמות ל, ח). ג. פתח אוהל מועד, ומחוץ לאהל מועד (שמות כט, יא). ד. אפשר שאף מחוץ לחצר המשכן (במדבר ז, ג; יד, לז). במקרה זה, מובן מאליה שהכוונה היא לאוהל מועד, כפי שהתורה מפרטת כאן, ובנוסף, מצוות הדלקת הנרות במנורה היא לפני ה' (שמות מ, כג), והמנורה נמצאת באוהל מועד.

במקור 3 אין ציווי ישיר להדליק או להיטיב את הנרות. ניתן להסיק שפעולה זו מבוצעת בפועל פעמיים ביום, כאשר פעולת הקטרת הקטורת מלווה את הטיפול בנרות. מלשון התורה משמע שיש הבדל בין הפעולה בבוקר לפעולה בערב: בבוקר אהרן נוהג 'להיטיב' את הנרות, ואילו בערב הוא 'מעלה' את הנרות. חובה זו, לטפל בנרות פעמיים ביום, לא הוזכרה במקום אחר. מהתייחסות התורה למספר נרות, משמע שהפרשה אינה עוסקת בנרות. על אף שלא הוזכר כאן שנרות אלו מודלקים על המנורה, סביר להניח שמדובר כאן על המנורה. זאת בשל שתי סיבות: ראשית, במקומות האחרים, אזכור נרות בלשון רבים קשור למנורה. שנית, השימוש במילים: "ובהעלות אהרן את הנרות" מקביל למילים: "העלה את נרותיה".⁹

למעט שינויים קטנים במילים, מקור מס' 4 מקביל כמעט בצורה מדויקת למקור מס' 2. התוספת המהותית במקור זה, היא הפסוק האחרון, שלא הובא כלל במקור 2.¹⁰ השוני בנוסחו של הפסוק האחרון מהפסוקים הקודמים בולט לעין. הפסוקים הראשונים דיברו על נר תמיד אחד. הפסוק האחרון מדבר על מספר נרות, ועל מנורה שלא הוזכרה לעיל. התורה יוצרת כאן זיקה בין שני הציוויים שנאמרו לעיל.¹¹ יש חובת הדלקת נר תמיד, ויש חובה להעלות נרות במנורה.

מקור מס' 5: במקור זה לא הוזכרה כלל חובת הדלקת נרות. ניתן רק להסיק שהנרות מודלקים מדי פעם. הפרשה מדגישה שאהרון הוא זה שצריך להדליק את הנרות.¹² קשה להבין מדוע התורה מציינת את מעשה המנורה. הפרשה כאן אינה מדברת כלל על מבנה המשכן אלא על חנוכתו, ובמסגרת זו אין מקום לדבר על מבנה המנורה.

הרמב"ן (במדבר ת, ב-ד) מנסה להסביר מה החידוש בכל קבוצת פסוקים שהובאה לעיל. לדעתו, פסוקי מקור 2 אינם מחייבים הדלקת נרות דווקא במנורה. תפקיד מקור 3 היא לצוות על הדלקת הנרות לדורות, ולקבוע שההדלקה חייבת להיות במנורה. תפקיד מקור 5 הוא לקבוע שהנרות צריכים לדלוק לדורות מול פני המנורה. הצורך בפס' ד' הוא

9. ראייה זו אינה חזקה, שכן ביטוי זה הוזכר גם בציווי הנרות במנורה וגם בציווי נר התמיד. השורש 'ערך', לעומת זאת, הוזכר בתורה בהקשר לנר התמיד ולא ביחס למנורה (אך ראו שמות לט, לז). שרש זה נמצא גם בתיאור הנחת לחם הפנים.

10. עי' ברמב"ן, שעמד על הבדלים אלה. שוני נוסף הוא הציווי המופנה כאן דווקא לאהרון. הפרשה המקבילה במקור 2 מדברת על אהרון ובניו כחייבים לבצע את ההדלקה (ראו רד"צ הופמן כאן, ובכיוון אחר במשך חכמה). ראו גם מאמרי: הכוהנים, המשכן ואוהל מועד ביום הכיפורים, בתוך א' בזק (עורך), וביום צום כיפור יחתמו, עמ' 48 ואילך, ובמיוחד הע' 29.

11. דהיינו, בין מקורות 1, 3, 4 מחד גיסא ומקורות 2, 4 מאידך גיסא. הרמב"ן ביאר שהתורה הדגישה כאן שאין להדליק נרות ללא מנורה, ולכך נחזור להלן.

12. הרמב"ן וספורנו ביארו שבמדבר אפשר שדווקא אהרון הדליק את הנרות. ראו על כך במאמרי (לעיל הע' 10).

כדי לקבוע שהחיוב לעשות את המנורה 'מקשה' הוא חיוב מעכב, זאת בניגוד לזהב, ולשאר התוספות כמו הגביעים וכו', שאינם מעכבים. הרמב"ן אינו סבור שיש שתי הלכות שונות בהדלקת הנרות, ולדעתו הפרשיות משלימות זו את זו. דהיינו, הרמב"ן מסכים שעל פי משמעות הציווי בפרשת תצווה יש דין הדלקת נר גם ללא מנורה. ברם, הציווי בפרשת אמור בא לשלול הנחה זו.

דברי הרמב"ן אינם מיישבים חלק מהקשיים שהועלו לעיל. כדוגמה, מדוע התורה ציוותה פעמיים על תרומת השמן. הרמב"ן גם סבור שהחובה להדליק נר תמיד ללא מנורה אינה שלמה במקומה, ויש להשלימה באמצעות הציווי על הדלקת נרות במנורה. דבר זה אינו במשמע הכתובים, וכפי שהוסבר לעיל. כמו כן, הרמב"ן אינו מסביר מדוע הובאה הדלקת המנורה במקור 5, ולא הובאו חובות אחרות, כקטורת ולחם הפנים. אין גם הסבר מדוע דין מקשה הובא במקום זה, ולא הובא יחד עם ציווי עשיית המנורה. יש להדגיש שדין מקשה הובא בפרשיות המשכן בנוגע לכלים אחרים, למשל ביחס לכפורת (שמות כה, יח), והתורה לא חזרה על ציווי זה במקומות אחרים. אף ביחס לכלים האחרים, אין ציווי על עשייתם שלא בהקשר ישיר לציווי על עשיית המשכן, או לתיאור עשייתו. קשה להבין מדוע דווקא במנורה התורה מדגישה דין זה.

מדברי הרמב"ן עולה נקודה נוספת, הקשורה בעקיפין לאמור לעיל. הרמב"ן מביא את דרשת חז"ל, הקובעת שאהרון קיבל בהדלקת הנרות 'פיצוי' על כך שלא היה שותף בחנוכת המשכן. הרמב"ן מתקשה להבין מדרש זה, שהרי אהרון מקריב בכל יום כמות רבה של קרבנות, ובמיוחד בימי המילואים, וקשה להבין מדוע יש צורך בנחמה, וגם אם יש צורך כיצד דווקא הדלקת הנרות מנחמת אותו. הרמב"ן מציע שמדובר על חנוכת המקדש בימי החשמונאים. ברובד הפשט, הצעה זו קשה, הן משום שאין לה רמז במדרש, והן משום שפעולה העתידה להיות אלפי שנים לאחר חנוכת המשכן תתקשה לנחם את אהרון. יש להוסיף שהרמב"ן עצמו (שם) מתייחס בשלילה למלכות חשמונאים, שאינה משבט יהודה. לפיכך, עם השכר שיש בטיהור המקדש, באה חובה רבה לזרע החשמונאים. לדעת הרמב"ן, בשל חטא זה נכרת כל זרע החשמונאים. לפיכך, קשה לראות רק את השכר בחנוכת החשמונאים ולא את העונש. אמנם, אם לא נקבל את תשובת הרמב"ן, מדרש חז"ל אכן יישאר תמוה.¹³

13. ראו להלן (הע' 29).

ג. המשכן ואהל מועד

רש"י והרמב"ן נחלקו בשאלה האם נצטוונו על הקמת המשכן לאחר חטא העגל (רש"י) או לפניו, כסדר המקראות (רמב"ן).¹⁴ לדעת רש"י, הצורך לשנות מסדר המקראות יכול לנבוע משני שיקולים שונים: ראשית, עם ישראל אמור להיכנס לארץ ישראל תוך תקופה קצרה. קשה להבין מדוע יש להתעכב עוד כשנה ולדחות את הכניסה לארץ, לשם הקמת משכן שאמור להיות מוחלף במקדש לאחר הכניסה לארץ.¹⁵ שנית, מסורת חז"ל המעוגנת בכתובים שונים קובעת שהלוויים נבחרו לאחר חטא העגל. ברם, פרשת תצווה מניחה שאהרון הוא המתפקד במקדש, ולכן יש להסיק שפרשות אלה אינן במקומן.¹⁶ להלן ננסה להציע גישה ממצעת בין רמב"ן ורש"י. באמצעות גישה זו ניתן יהיה לזהות זווית חדשה של הדלקת הנרות.

וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֵהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר:

(ויקרא א, א)

לשונו ותוכנו של פסוק הפתיחה לספר ויקרא מקשרים בין סיום הציווי על עשיית אוהל מועד, לסיום הקמתו בפועל. בסיום הציווי נאמר:

פֶּתַח אֵהֶל מוֹעֵד לְפָנַי ה' אֲשֶׁר אֶעֱבֹד לְכֶם שָׁמָּה לְדַבֵּר אֵלַיךָ שָׁם. וְנִעַדְתִּי שָׁמָּה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל.

(שמות כט, מב-מג)

בסיום הקמתו בפועל נאמר:

וַיִּבְנֵה מֹשֶׁה אֶל אֵהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אֵת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מִעַל הַכְּפֹרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדוּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו:

(במדבר ז, פט)

מטרת הקמת אוהל מועד היא התוועדות בין ה' למשה ולעם ישראל, והמונח המייצג אותה הוא 'אוהל מועד'.

מטרה אחרת היא נוכחות ה' בתוך עם ישראל:

14. ראו ירושלמי (שקלים א, א מה ע"ד), שאומר כי הכפורת מכפרת על חטא העגל. אפשר שדעתו היא כרש"י, שהציווי על המשכן מאוחר לחטא העגל. הרמב"ן יטען שדעת הירושלמי היא שלאחר החטא, הכפורת מכפרת על החטא, אף שמלכתחילה אין זו מטרתה, ובדומה לדברינו בהמשך בנוגע לתרומת מחצית השקל.

15. לדעת הרמב"ן, הסבור שתפקידו של המשכן הוא להמשיך את מתן תורה שבהר סיני, יש מקום לעיכוב בשל הצורך בהקמת המשכן. יש להוסיף לזה את הטענה שתפקידו של המקדש שונה מהמשכן, ולכן הקמת המקדש בארץ אינה חלופה אפשרית למשכן. ראו ד' הנשקה, 'משכן העדות ובית הבחירה – לברורו של ניגוד', מגדים יא (תש"ן), עמ' 23-62.

16. יש להוסיף לכך את דין מחצית השקל. הכסף שנאסף נועד למשכן, ועם זאת רש"י הבין, שהכפרה שם היא על חטא העגל (שמות ל, טז), והדברים קרובים לפשט הכתובים. ממילא, יש להניח שהפרשה אינה במקומה.

וְשִׁכְנֵנִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.. אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשִׁכְנֵי כְּתוּכָם:
(שמות כ"ט מה-מו)

המונח 'משכן' נגזר ממטרה זו. שתי מטרות אלו נראות כמשלמות זו את זו וחלות על אותו מבנה.¹⁷ במקום שבו ה' שוכן, שם הוא נועד למבקשים אותו.

ברם, התורה עצמה מגדירה את 'אוהל מועד' כישות שונה מהמשכן. המשכן הוא יריעות הצמר:

וְאֵת הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֹשֶׂר יְרִיעַת שֵׁשׁ מְשֹׁרֵר וְתַכְלֵת וְאַרְגָּמָן וְתִלְעַת שְׁנֵי...
(שמות כו, א)

יריעות אלו, המחוברות בקרסי זהב הן הנראות לאדם העומד בתוך המקדש. מעל יריעות אלו, יש יריעות עזים המחוברות בקרסי נחושת, והמשמשות כאוהל מעל המשכן. מובן מאליו כי המשכן קדוש יותר מהאוהל, המהווה רק כיסוי למשכן. דירוג זה מוצא ביטוי, בין השאר, בחומרים המרכיבים אותם: חוטי הצמר וקרסי הזהב של המשכן עדיפים על יריעות העזים וקרסי הנחושת של האהל.

התורה עצמה מזהה בין ה'אוהל' ובין 'אוהל מועד':

וְנִשְׂאוּ אֵת יְרִיעַת הַמִּשְׁכָּן וְאֵת אֹהֶל מוֹעֵד מְכֻסְהוּ וּמְכֻסָּה הַתְּחַשׁ אֲשֶׁר עָלָיו
מִלְמַעְלָה: (במדבר ד, כה)

על פי סדר הכתוב, אוהל מועד הוא יריעות העזים, כפירוש רש"י.

לעיתים, אוהל מועד הוצא מחוץ למחנה (שמות לג, ז), אך בדרך כלל אוהל מועד והמשכן מחוברים זה לזה. למרות זאת, הם מייצגים מבנים בעלי תפקוד שונה. כלי יכול להיות מתואר כנמצא במשכן, או באוהל מועד או בשניהם, כפי שמפורש בפסוקים הבאים:

וַיָּבֵא אֶת הָאֲרֹן אֶל הַמִּשְׁכָּן...

וַיִּתֵּן אֶת הַשְּׁלֶחֶן בְּאֹהֶל מוֹעֵד עַל יַרְדֵּי הַמִּשְׁכָּן צָפְנָה...

וַיִּשֶׂם אֶת הַמְּנֹרָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד נֹכַח הַשְּׁלֶחֶן עַל יַרְדֵּי הַמִּשְׁכָּן נֹגְבָה...

וַיִּשֶׂם אֶת מִזְבַּח הַזֹּהֵב בְּאֹהֶל מוֹעֵד לְפָנֵי הַפְּרֹכֶת: (שמות מ, כא-כז)

מיקום הארון מיוחס למשכן בלבד. מיקום השולחן והמנורה מיוחס למשכן ולאוהל מועד. מזבח הקטורת, מיוחס לאהל מועד בלבד. מבחינה פיזית, הכלים נמצאים באותו מבנה – ומכאן שהחלוקה היא רעיונית, ותיאור מיקום הכלים מותאם לדרגת קדושתם ולתפקידם. הארון משמעותי רק למשכן, לפי שה' הוא יושב הכרובים (דברי הימים א' יג, ו), ושם הוא

17. כפל מעין זה נמצא גם בפסוקי הסיום של המשכן (שמות כט, מב-מו).

החדר הפנימי שאליו אדם אינו אמור להיכנס, וממילא אין מקום לדבר ביחס אליו על אוהל מועד.¹⁸ לשולחן ולמנורה יש משמעות גם ביחס למשכן, וגם ביחס לאוהל מועד. מטרת מזבח הקטורת קשורה רק לכניסת אדם להיכל, משום שה' נראה בענן, וממילא הוא שייך רק לאוהל מועד.¹⁹

הפער בין המשכן ואוהל מועד מוצא את ביטוי בנושאים רבים. משה רואה את המשכן בהר, ולא את אהל מועד (כו, ל). הענן מכסה את אוהל מועד, ואילו כבוד ה' מלא את המשכן (מ, לד; לה).²⁰ ה' מדבר אל משה בתוך אהל מועד, ולא בתוך המשכן שאליו משה מנוע מלהיכנס (שמות מ, לה; במדבר ז, פט).²¹

הפער בין המשכן ואוהל מועד גדול במיוחד במצוות הקשורות לכוהנים ולקרבת. התורה ממעטת להזכיר עבודות הנעשות במשכן, חוץ מהקמתו ופירוקו. בניגוד לכך, בפתח אוהל מועד ובחצרו מתבצעות הקרבת הקרבנות ועבודת הכוהנים. הנשיאים מביאים בקר ועגלות לחנוכת המשכן, וגם הם הופנו לתפעול אוהל מועד ולא למשכן (במדבר ז, ג-ד). הקרבנות שהם מביאים מיועדים לחנוכת המזבח, ולא לחנוכת המשכן (במדבר ז, י; פד). פסוק הסיום של קרבנות הנשיאים הקרבים על המזבח, עוסק באוהל מועד (שם ז, פט).²²

החלוקה בין המשכן ואוהל מועד קשורה גם ליחס לבעלי החיים ואף לצומח. בכלי המשכן, אין מוצרים הדורשים נטילת חיים. כלי המשכן עשויים מזהב בלבד, ואפילו העצים מוסתרים בזהב. יריעות המשכן הן בדרגה נמוכה יותר. הן עשויות מצמר – שאינו דורש נטילת חיים, ומפשתן מהצומח. יש ליטול חיים רק בצבע היריעות העשוי מחלזונות. עורות תחשים ואילים מאודמים, שהם מן החי כמובן, נמצאים רק במכסי המשכן. אוהל מועד הוא בדרגת ביניים, ועשוי מעיזים, שקיימת עמימות מכוונת בשאלת הרכבן, ולא התפרש האם מדובר בצמר עיזים, או בעורות עיזים.

כאמור, אין קשר בין המשכן ובין קרבנות. זאת ועוד, אף בתוך אוהל מועד לא קרבים קרבנות, למעט הזאת דם חטאות פנימיות. הזאה זו אינה שוללת את האמור לעיל, בשל

18. אך ראו במדבר ז, פט). ברם, נראה שמשה לא נכנס לקדוש הקודשים. בנוסף, נראה שבשלב זה מדובר לאחר מות שני בני אהרן, מוות ששינה את המשכן ואוהל מועד, ראו על כך במאמרי (לעיל הע' 10).

19. להלן נצייע שכל ציווי מזבח הקטורת הוא רק לאחר ובעקבות חטא העגל, ראו גם במאמרי (לעיל הע' 10).

20. יש להשוות לפסוקים המקבילים לכך (במדבר ט, טו-כג), אלא ששם מדובר על אהל העדות, ואכמ"ל.

21. אך השוו שמות (כה, כב). ה' מדבר מעל הכפורת, והארון מקומו במשכן. מכל מקום, עיסוק בעניין זה חורג ממסגרת זו.

22. על תפקידו הכפול של המשכן, שדומה (אף כי לא זהה) לחלוקה בפנים, ראו א' שמאע, שתי מגמות בחנוכת המשכן והשתקפותן בתורת הקרבנות, מגדים ב עמ' 32-44. שמאע מתמקד בחנוכת המשכן הכפולה, ואינו מתייחס להבדל שבין פרשיות תרומה ותצווה, ואינו מחלק בין המשכן לאוהל מועד.

סיבות רבות, וכאן נפרט רק שתיים: ראשית, דמן מובא כאשר המקדש נפגם בשל חטאים. שנית, חטאות אלו אינן קרבן תקין, והן נשרפות מחוץ למחנה. סיכומם של דברים: בקודש קרבים רק קרבנות מהצומח, ואילו בקדש הקדשים לא קרבים קרבנות כלל (בקרבות יום כפור יש לדון בנפרד). מציאות זו נובעת, בין השאר, מההקבלה הידועה בין המשכן וגן עדן. בגן עדן, וודאי שאין מקום לדבר על הריגת בעל חיים לשם קרבן.

דירוג זה מורה כי קרבנות אינם נדרשים בדרגת הקדושה הגבוהה ביותר. כאשר משה עולה להר סיני, או נכנס לקודש הקודשים, הוא אינו מביא קרבן. לקרבנות יש חשיבות גדולה, אך קיים שלב שבו אין להם מקום.

תוצאת הבדל זה היא שספר ויקרא – תורת כוהנים – מזכיר את המשכן פעמים ספורות בלבד, ועשרות פעמים את אוהל מועד. וכך, המונח 'חצר המשכן' המופיע בספר שמות, מוחלף ב'חצר אוהל מועד' בספר ויקרא.²³

פרשת תרומה ופרשת תצווה מדגימות חלוקה זו: בפרשת תרומה, אין אזכור של אוהל מועד אלא של המשכן. אין בה ציווי על מזבח הקטורת. עריכת הלחם על השולחן והדלקת הנרות מתוארות כפעולות חד פעמיות, שאמורות להיעשות במשכן. תפקיד המשכן הוא להוות בית לה', ופעולות אלו הן חלק מיצירתו. הכוהנים בכלל ואהרן בפרט אינם מוזכרים כלל בפרשה. פרשת תצווה הפוכה: אין בה אזכור של המשכן, אלא של אוהל מועד. בחירת הכוהנים ובגדיהם מפורטים בהרחבה. אהרן מחויב בהדלקת נרות תמידית, הנעשית באוהל מועד.

כאמור, בציווי הראשוני על המנורה והשולחן, התורה מצווה להעלות נרות במנורה, ולשים לחם על השולחן. ציווי זה אינו חלק מהעבודה הקבועה במשכן.²⁴ מנורה אינה מנורה ללא נרותיה, וכך גם השולחן. בשל כך, לא נאמר מתי יש להעלות נרות במנורה ולשים את לחם הפנים, וכן לא נאמר מי הוא זה שעושה פעולות אלה. כמו כן, משמע שמיד עם עשיית המנורה יש להעלות בה נרות, אף לפני הקמת המשכן. כך משמע מהציווי על הקמת המשכן (שמות מ). ה' מצווה את משה להביא את המנורה למשכן ולהעלות את נרותיה, וכן ביחס למשכן. עולה מכאן שהנרות במנורה הם חלק מהליך הצבתה במשכן, ואין הם קשורים לעבודה במשכן.²⁵

23. החצר סביב למשכן מכונה 'חצר המשכן'. פעם יחידה היא מכונה 'חצר אוהל מועד', בהקשר של אכילת מנחה על ידי הכוהנים (ויקרא ו, ט).

24. ראה הקדמת אגלי טל, שדן בשאלה האם ניתן ללמוד את איסורי שבת מהעבודה הקבועה במשכן. לאמור לפנים, ניתן יהיה ללמוד זאת מהנרות ולחם הפנים, ובכל זה יש להאריך ואין כאן המקום לכך.

25. ראו מורה הנבוכים (ג, מח), ודעת זקנים מבעלי התוספות (ריש פרשת תרומה). בתיאור הביצוע בפועל ('פס' כב ואילך), נאמר שמשה הקטיר קטורת והעלה עולה. ברם, תיאור זה כולל עבודות

באשר למזבח העולה, המצב שונה, שכן התורה אינה מציינת עד לסוף פרשת תצווה שיש צורך להעלות קרבנות תמיד על המזבח. כך אף מסתבר, שהרי אין מקום לעבודה במשכן לפני תום הקמתו.²⁶ פער זה נובע מהאמור לעיל. פרשת תרומה עוסקת במשכן, ובמסגרת המשכן אין מקום לקרבנות. התורה מביאה את דיני הקרבנות בהקשר לאוהל מועד המתואר בפרשת תצווה, ובהמשך לימי המילואים.²⁷

הצעתנו היא שפערים בין פרשות תרומה ותצווה נובעים, בין השאר, מזמן הציווי. פרשת תרומה נאמרה לפני חטא העגל, כדעת הרמב"ן. פרשת תצווה נאמרה לאחר חטא העגל, כדעת רש"י.²⁸ כפי שהוסבר לעיל, עמדת רש"י שהצטוויוני על הקמת המשכן לאחר חטא העגל יכולה לנבוע מבחירת הכוהנים לעבודה במקדש. כפי שהראינו, בחירה זו קיימת רק בפרשת תצווה. אם כן, אפשר לטעון שפרשת תצווה אכן נאמרה לאחר חטא העגל, גם אם פרשת תרומה נאמרה לפניו. הצעה זו נתמכת במספר שיקולים:

א תחילת פרשת תצווה אינה מסודרת כרונולוגית. התורה מצווה את אהרן להעלות נר תמיד, ברם בחירת אהרן לכהן נאמרה רק בפסוקים שלאחר מכן (פרק כח). צריך להסיק

שנעשו לאחר גמר המשכן, ואין ממנו סתירה לאמור לעיל, שהרי מסתבר שמשם הקריב את העולה רק לאחר בניית החצר שנאמרה לאחר מכן (פס' לג). דרכה של תורה להביא פרטים מאוחרים כדי לסיים נושא שבו היא עוסקת (ראו למשל שמות טז, לג-לו). הנחת הצנצנת נעשתה באוהל מועד שעדיין אינו קיים, ונאמר שאכלו את המן ארבעים שנה. לכן נאמר שעל המזבח הוקרבו עולות, אף שזה לא נעשה בשלב בו הוצב המזבח, אלא מאוחר יותר. בשל כך, מתיאור ההקמה אי אפשר להסיק מתי הודלקו הנרות במנורה, ולכן התמקדנו בהבדל בציווי בין המנורה והשולחן לעבודה במזבחות. יש להוסיף שלהלכה, גם במזבח יש פעולה דומה להדלקת הנרות: קרבנות קיץ המזבח מתפקדים בצורה דומה לנרות וללחם (מנחות ז, א ורש"י ד"ה לקיץ המזבח), ראו גם להלן (הע' 27).

26. במזבח הקטורת, הצטוויוני על ההקטרה בסמוך לציווי עשייתו (שמות ל, א-י), אך הציווי הוא בפרשת תצווה, לאחר גמר ציווי המשכן, ולכן אין ראייה מציווי זה, ראו גם להלן. הציווי כולל גם את מיקומו של מזבח הקטורת, ציווי שמתאים לאחר גמר ציווי המשכן, כפי שמיקום השולחן והמנורה נזכרו בהקשר לתיאור מבנה המשכן (שמות כו, לג-לה).

27. הכותרת לקרבנות על המזבח דומה לכותרת בימי המילואים (שמות כט, א; כט, לח). נוסח זה נדיר בתורה. ברמה מסוימת, בדומה ללחם ולנרות, גם לקרבנות על המזבח יש תפקיד כפול. א. מזבח צריך שיהיו עליו קרבנות. כמו בשולחן ובמנורה, לא נאמר מי צריך להקריב קרבנות אלה (שמות כט, לח-מא). ב. חובת הבאת קרבן למקום בו ה' נועדה לבני ישראל, כאשר הקרבן אמור להיות מובא פתח אוהל מועד, ושם המזבח אינו דין עקרוני (שם, מב). יש להוסיף שאין יכולת להביא קרבנות אלה לפני הכשרת המזבח באמצעות ימי המילואים, וגם בשל כך לא ניתן היה להביא את הציווי לפני כן.

28. ראו גם מאמרי "תורת המדבר: מתורת סיני לתורת ערבות מואב" בתוך ' ברזילי (עורך), ובחג השבועות, עמ' 194 ואילך. הדיון שם לא עסק במנורה, ומשניהם תסתיים שמעתתא.

שהפרשה אינה כתובה כסדרה, וציווי הדלקת הנרות מאוחר לבחירת אהרן. אם פרשה זו אינה כסדרה, נפתח פתח לומר שכל הפרשה אינה כסדרה.²⁹

ב. הציווי על מזבח הקטורת חריג, ועל כך עמדו כבר ראשונים (ראו ראב"ע ורמב"ן). בציווי זה יש כמה בעיות:

1. **מיקום הציווי:** הבעיה כפולה. ראשית, הציווי על המזבח אינו מובא יחד עם כל הכלים בפרשת תרומה. שנית, הוא מובא לאחר פסוקי הסיום של המשכן, המסכמים את מטרת המשכן.

2. ציווי עשייתו מפרט את **מיקומו של מזבח הקטורת**. מיקום כל הכלים הוגדר בפרשה נפרדת, לאחר תיאור כל המשכן, ושם לא הוזכר מזבח הקטורת (שמות כו, לא-לז). הבאת מיקום זה כחלק מציווי העשייה מורה שעל מזבח זה הצטוונו רק לאחר ציווי כל המשכן.

3. **עבודת הקטורת:** העלאת הקטורת הוצמדה להדלקת הנרות כפעולה נלווית, ולא נאמרה כציווי עצמאי. דהיינו, מהפסוקים עולה שבשעת הטבת הנרות יש להקטיר קטורת. לא נאמר שיש להקטיר קטורת על המזבח מיד עם הקמתו, בדומה לשולחן ולמנורה, אף כי משה עשה זאת (שמות מ, כז).

4. **מידות המזבח:** כל כלי המשכן מורכבים ממידות שאינן שלמות. שלושת ממדי הארון אינם שלמים, וכן גובהו של השולחן, ורוחבם של קרשי המשכן. לעומת זאת, למזבח הקטורת יש מידות שלמות בלבד, בדומה למזבח העולה.

5. **טבעות:** לארון ולשולחן יש ארבע טבעות, ואילו למזבח הקטורת יש שתי טבעות בלבד.

6. במזבח זה נאמרה הלכה מיוחדת הדורשת את **כפרתו אחת בשנה**, כאשר לא נתבאר בתורה על מה יש לכפר, ומדוע כפרה זו נעשית דווקא על מזבח הקטורת.

29. אפשרות אחרת, שעליה נעמוד בהמשך, היא שהציווי לאהרן להעלות נר תמיד אינו קשור לתפקידו ככהן. הכהן הוא חלק ממערכת המשכן, ועובד במשכן בשל כך. אהרן המדליק את נר התמיד מתפקד כנציג עם ישראל, אף ללא היותו כהן. מכאן ניתן להסיק שהדלקה כשרה בזר (יומא כד ע"ב, רמב"ם הל' ביאת המקדש ט, ז), הלכה הנראית מוקשה. לכאורה, זה גם התירוץ לקושיית הרמב"ן (במדבר ח, ב), מדוע מנחמים את אהרן בהדלקת הנרות, ולא בכל הקרבנות שאותם הוא מקריב. על פי דברינו, את כל הקרבנות אהרן מקריב עקב היותו חלק מהמקדש. לעומת זאת, את הדלקת הנרות הוא עושה כנציג עם ישראל. הנשיאים שהביאו מתנה הביאו זאת כנציגים של העם, וגם אהרן מתפקד בנרות כנציג העם.

הנחה שהציווי על מזבח הקטורת מאוחר לחטא העגל, תיישב את רוב התמיהות דלעיל.³⁰ מזבח הקטורת הוא נספח הנובע מחטא העגל. מיקומו של הציווי ומידותיו של המזבח מובנים מאליהם, שהרי הוא נספח. הכפרה על קרנותיו אחת בשנה מתקשרת לכפרת יום כפור, הנובעת מחטא העגל.³¹ מידותיו של המזבח שונות משום שאין הוא חלק אינטגרלי מכלי המשכן. התורה גם מדגישה שאין להקטיר עליו כל דבר נוסף, לפי שתפקידו הוא לשרת את הקטרת הקטורת, ואין הוא כלי עצמאי.³²

ג. אף מינויו של בצלאל (פרק לא) מובן יותר לאחר חטא העגל. התורה מדגישה שבצלאל אמור לעשות את אשר צווה משה (פס' ו). בצלאל ואהליאב מייצגים את כל עם ישראל, שהרי בצלאל הוא משבט יהודה, ראשון השבטים, ואהליאב הוא משבט דן, אחרון השבטים. מלכתחילה, האחריות על ניהול יצירת המשכן הוטלה על משה. במציאות זו, עם ישראל אמורים לסייע למשה, ולתרום את החומרים למשכן. לאחר חטא העגל, הוטלה הקמת המשכן על עם ישראל, ובצלאל ואהליאב הם שליחי עם ישראל לבניית המשכן.

לעומת בחירת בצלאל בסיום ציווי הכלים, בחירת חכמי הלב מקרב העם לעשיית הבגדים הזכרה כבר בפתיחה לציווי עשיית הבגדים (שמות כח, ג). עובדה זו תומכת בקביעתנו שפרשת תצווה נאמרה לאחר חטא העגל. אם ציווי זה נאמר לאחר החטא, בחירת החכמים יכולה להתבצע מיד. לעומת זאת, בחירת בצלאל מאוחרת לחטא, ולכן היא נכתבה בסיום ציווי המשכן.

ד. ציווי מחצית השקל וניסוחו מובנים יותר על רקע חטא העגל. מלשון התורה משמע שחיוב מחצית השקל מותנה במפקד, ותפקידו הוא לכפר על הנפקדים, אף שלא הוסבר מדוע נדרשת כפרה מעין זו. ברם, התורה אינה מתארת מפקד של בני ישראל שנעשה

30. לא נוכל להרחיב בכך, ברם פטור בלא כלום אי אפשר. לאחר חטא העגל, נדרשת הרחקה בשעת הדלקת הנרות. הקטורת, המשמשת כמסך מבדיל, מאפשרת את כניסת הכהן להדלקת הנרות. מיקומו המדויק של מזבח הקטורת מהותי, ולא התפרש בתורה. אם הוא לפנים מהשולחן, הוא נועד להבדלה בין הכהן ובין הארון. אם הוא מחוץ לשולחן (כפי שנפסק להלכה), מטרתו היא להבדיל בין השולחן לעם, ואכמ"ל. לבעיית מיקום מזבח הקטורת, ולשאלות נוספות שהוצגו כאן, ניתנו פתרונות שונים. בשל קוצר המצע, הבאנו רק את דעתנו, והבוחר יבחר.

31. ראו על כך מאמרי על יום כפור (לעיל הע' 10).

32. להלכה, מזבח שנעקר מקטירים במקומו, לפי שאכן הוא כלי שאינו הכרחי. נקודה אחרונה שנציין בקצרה, היא שכלי המשכן נוצרים כזוגות כלים: הארון והכפורת, השולחן והמנורה, מזבח העולה וכיור הנחושת. למזבח הזהב אין בן זוג. למעשה, נקודת המוקד של המשכן שונתה לאחר חטא העגל. המשכן בנוי על בסיס שלוש ואחת, כגון: שלושת בגדי כוהנים והמכנסים, ושלושת בגדי כהן גדול והציץ. כך גם מבנה חוטי היריעות: שלושת חוטי צמר וחוט פשתן וכו'. ללא מזבח הזהב, המבנה היה שלושה כלי משכן, ומזבח העולה בחוץ. בצירוף מזבח הזהב, המבנה הוא שלושת כלי הקודש מול כלי אחד בקדש הקודשים, ובכל זה ראוי להרחיב במסגרת אחרת.

לפני הקמת המשכן, ולאור כך מסתבר שלא היה מפקד כזה. למרות זאת, כל אחד מבני ישראל נתן מחצית השקל שנלקח לצורך אדני המשכן (שמות לח, כה-כח).

אם כן, יש להסיק שהוטל חיוב תרומה של מחצית השקל על כל אחד מבני ישראל. כסף זה הוגדר ככסף כיפורים, שיועד לעבודת אוהל מועד (שמות ל, טז), אלא שללא מפקד, מתעצם הקושי: מדוע יש לכפר על בני ישראל. לכך מתווספת התמיהה, מדוע לא נאמר דין תרומת מחצית השקל בתחילת פרשת תרומה, שם הוזכרה תרומה של כל נדיב לב, ללא אזכור החובה של כל אחד לתת מחצית השקל. אם חובה זו היא תולדת מפקד, לא היה צורך באזכור חובה זו, ברם, כאמור לעיל, חובת התרומה כאן אינה בשל המפקד, אלא חיוב עצמאי של תרומה למשכן (פס' יג-יד), שהיא גם כסף כיפורים.

ההנחה שדין מחצית השקל נאמר בעקבות חטא העגל מקלה מאוד על יישוב הקשיים שהוצגו לעיל.

הציווי המקורי כלל מתנת נדיבי לב למשכן, ולא כלל חובת נתינה של כל אחד מהעם.³³ בחטא העגל, כל העם פרקו את נזמי הזהב ותרמו אותם לעגל (שמות לב, ג). מתנה זו חייבה מתנה נגדית למשכן, ככפרה על מתנה זו. בשל כך, התרומה לה' מוגדרת כאן ככפרה, על אף שלתרומה אין תפקיד מכפר בדרך כלל.³⁴ מעבר לכך, מכיוון שכל העם השתתפו בעשיית העגל, בכל פעם שכל העם מתפקד, יש צורך בכפרה על התפקדותם הראשונית של העם לעשיית העגל.

נמצא שהציווי על מחצית השקל כולל בתוכו שני ציוויים שונים. א. בעתיד, כאשר יהיה מפקד, יש לתת מחצית השקל (פס' ב). ב. כל אחד חייב לתת כעת מחצית השקל (פס' יג). מכיוון שלא ניתנה עדיין מצוות מפקד מפורטת, יש צורך לומר שמדובר בבן עשרים שנה ומעלה (פס' יד). אם ההשתתפות במפקד יוצרת את החיוב, משפט זה מיותר, שהרי ממילא רק המבוגרים מתפקדים. כיוון שמחצית השקל ניתנת ללא השתתפות במפקד, יש צורך לסייג את החובה.

על פי האמור כאן, מקרה זה ייחודי, לפי שנדרשת כאן תרומה, ונתינת התרומה נועדה לכפרה. לעתים התורה מציגה זוויות שונות של תפיסה הלכתית, ואזי היא מביאה פסוק

33. לא היה מחסור בכסף להקמת המשכן, ולכן לא היה צורך מעשי בהטלת מס מרצון של מחצית השקל. דינר זהב היה שווה בתקופת חז"ל פי עשרים ויותר מדינר כסף. בני ישראל תרמו קרוב לשלושים ככר זהב, ולא הייתה אמורה להיות בעיה להשיג מאה כיכר כסף לאדנים. נוסף לכך, היה צורך לעצור את העם שהתנדב יותר מדי.

34. כפרת נפש נמצאת במלחמת מדין (במדבר לא, נ), ברם שרי הצבא לא מכנים אותה בשם תרומה, אלא קרבן ה'. נלקחו מכס ותרומה מאת אנשי הצבא והעם, אלא שמכס זה אינו מכפר. אף בתיאור נדבת המשכן, התרומה אינה מכפרת על נפשם (שמות לה, כד).

המחבר בין שתי תפישות אלה.³⁵ פס' טו מחבר בין שני הסוגים הללו, וקובע כי התרומה היא כפרת הנפש.

לסיכום, מסתבר שיש לפצל בין פרשת תרומה לפרשת תצווה. פרשת תרומה נאמרה לפני חטא העגל, ואילו פרשת תצווה נאמרה אחריו.

ד. נר תמיד והמנורה

ההנחה שפרשת תצווה נאמרה לאחר חטא העגל מחייבת בדיקה, מהיכן מתחילים הפסוקים שנאמרו לאחר החטא. מזבח העולה מהווה חלק מציווי המשכן, שהרי גם אותו משה ראה בהר (שמות כז, ח). לעומת זאת, מינוי אהרן ובניו לכהנים אינו ניתן להפרדה מפרשת תצווה, שהרי הוא כולל את עשיית הבגדים (שמות כח, ב). שתי הפרשיות בתווח, הן תיאור החצר ונר התמיד. שתי פרשיות אלה מתאימות להיות בתווח. באשר לחצר, מצד אחד היא מהווה חלק מהמשכן. מצד שני, משה אינו רואה את החצר בהר, בשונה משאר המשכן. ציווי נר התמיד (שמות כז, כ-כא) שייך אף הוא לשתי הפרשות. הוא חלק מתפקוד המשכן, אך פרטים רבים קושרים אותו לפרשת תצווה:

1. הנר נמצא ב'אוהל מועד' ולא במשכן.
2. הדלקתו הוטלה על אהרן, שלא הוזכר בפרשת תרומה.
3. עם ישראל מצווה להביא שמן להעלות נר תמיד, על אף שתרומת שמן כבר הוזכרה בתרומת המשכן (שמות כה, ו). אין ציווי כפול בחומרים אחרים הנדרשים למשכן, כדוגמת לחם הפנים.
4. דין נר התמיד שונה מהותית מדין המנורה שהוזכר לעיל: נר התמיד הוא אחד, ואילו הנרות במנורה הם שבעה.
5. לא נאמר שנר התמיד חייב להיות על המנורה, וזמנו מערב עד בוקר אינו תואם בהכרח לחיוב להעלות נרות במנורה.
6. הביטוי 'ואתה' כמקדים פעולה או דיבור מופיע חמש פעמים בפרשיות תצווה-כי תשא, וכמעט ואינו מופיע במקומות אחרים בתורה. ביטוי זה תומך בהנחה שפרשת נר התמיד היא חלק מפרשת תצווה.

נראה לנו שהמעבר מפרשת תרומה לפרשת תצווה, והמציאות שלפני החטא למציאות שלאחר החטא, הוא מעבר מדורג, המהווה יחידת קישור בין פרשת המשכן לפרשת אוהל

35. ראו למשל הדיון להלן ביחס לנר תמיד והמנורה (ויקרא כד, ב-ד). ראו מאמרי (לעיל הע' 28), על מנהגה הרווח של התורה לפרש הלכה ששונתה בהתאם למציאות הנוכחית.

מועד.³⁶ החצר שייכת בוודאי לפרשת תרומה, שהרי כינויה הוא 'חצר המשכן'. למרות זאת, אין היא חלק אינטגרלי מהמשכן, שהרי משה אינו רואה אותה בהר, ועיקר תפקידה הוא למען בני ישראל שבאים לעמוד לפני ה'. נר התמיד, לעומת זאת, שייך בעיקר לפרשת תצווה, שהרי הוא מודלק באוהל מועד על ידי אהרן. עם זאת, הוא מהווה חלק מהמשכן, שהרי הוא מודלק בתוך המשכן ומקושר לנרות שעל המנורה (ויקרא כד, ב-ד). דהיינו, יחידת הביניים שבין המשכן ואוהל מועד כוללת את החצר הקשורה יותר למשכן, ואת נר התמיד הקשור יותר לאוהל מועד.

ניתן להסיק שגם התמיד אינו זהה למנורה, והיא אינה מקום הדלקתו. המנורה היא חלק מהמשכן, ומסמלת את היות המשכן בית ה'. כיוון שבית מכיל מנורה עם נרות, אף המשכן מכיל מנורה עם נרות ושולחן עם לחם. בפרשת תרומה, הנרות והלחם הם חלק מהמשכן, ואין ציווי על מישהו ספציפי שצריך לעשות זאת.³⁷ כמו כן, אין זמן מסוים שבו צריך להביאם, אלא שיש צורך לוודא שיהיה נר דלוק ולחם על השולחן.³⁸ לעומת זאת, נר התמיד הוא מאת בני ישראל, והוא מודלק על ידי אהרן מדי ערב במקום כלשהו באוהל מועד. בניסוח אחר, נר התמיד הוא מוקד הציווי והמנורה היא כלי עזר לנר. בפרשת תרומה, המנורה ככלי היא העיקר, והנרות מסייעים במימושה ככלי.

לפיכך, מדובר כאן בשתי מצוות שונות. לשם העלאת הנרות במנורה, הצטוונו על תרומת שמן המאור בתחילת פרשת תרומה. דין נר התמיד כאן שונה, והוא ציווי מיוחד הנועד לשתף את בני ישראל במשכן. המשותף בין החצר ונר התמיד הוא זיקתם לעם ישראל. החצר היא המקום שבו עם ישראל נמצא כאשר הוא מגיע למשכן. בשל כך, חלקים

36. חלוקת הסדרים והפרשות מחד, והפרקים מאידך, מצביעות על הספק בפרשיות אלה. על פי מסורת הקריאה בבבל ובא"י, החצר שייכת לפרשת תרומה, ונר התמיד לפרשת תצווה. מחלק הפרקים הנוצרי שייך לפרק אחד הן את החצר והן את נר התמיד. להלן נראה שחלוקת המסורה היא החלוקה המסתברת.

37. אף בשולחן יש שני פנים, וכמו נר התמיד, הלחם בשולחן מובא מבני ישראל, ואז יש זמן קבוע שצריך להביאו (ויקרא כ"ד, א-ט). מזבח הקטורת אינו חלק מהמשכן, ולכן אין ציווי מיוחד על קטורת מאת בני ישראל.

38. במזבח העולה אין ציווי מעין זה. רק בתום ציווי המשכן, הזכרה החובה להקריב על המזבח קרבנות באופן קבוע (שמות כט, לח-מח). ההבנה שציווי המילואים קשור לפן הקרבנות שבמשכן, ולא להשראת השכינה, תומכת בתפישה שקרבנות התמיד אינן חלק מהקמת המשכן (על הבנה זו, ראו מאמרו של שמאע, לעיל הע' 22), ואכמ"ל. יש להוסיף שבמנורה ובשולחן הודגש שהפעולות בהם נעשות לפני ה'. דגש מעין זה לא נאמר בקטורת, ולא במזבח העולה. יש מקום לחשוב שיש שלושה חלקים במצווה: מדין הכלי, מדין המשכן, ודין עצמאי. במנורה יש את כולם. בשולחן יש רק שנים ראשונים. הקטורת ומזבח העולה הוא רק מדין המשכן. במזבח הקטורת, ציוותה התורה על הקטרת קטורת בבוקר ובערב. זו הגדרת ציווי עבודה במקדש, ולא חלק מהגדרת הכלי. במנורה ובשולחן לא נאמר מתי עושים זאת, וזה חלק מהכלי.

מהחצר עשויים מכסף ונחושת, ולא מזהב. נר התמיד הוא מתנה קבועה מאת בני ישראל, שלא כנדבה החד-פעמית בהקמת המשכן. שיתוף בני ישראל נעשה באמצעות אהרן המתפקד כנציג עם ישראל, ובהתאמה לתפקידו ביום כפור.³⁹

למרות שיש שני ציוויים במנורה, שניהם מתקיימים באותם נרות. הדלקת הנרות במנורה מהווה קיום מצוות העלאת נרות ונר תמיד בעת ובעונה אחת.⁴⁰ כך ניתן להבין את כוונת התורה בפסוקי מקור 4, שם היא מצרפת את דין נר התמיד לנרות המנורה, ובדומה לפירוש הרמב"ן שם. דהיינו, התורה מאפשרת לקיים את דין נר התמיד על נרות המנורה, ואפשר לצאת ידי חובת שני הציוויים בהדלקה אחת. מובן מאליו שחובת הדלקת נרות במנורה מותנית בקיומה של מנורה. כאשר אין מנורה, סביר שיש מצווה לנסות ולדאוג לקיומה, ברם כל עוד לא יצרו אותה, אין בכך הפרת מצוות הדלקת נרות. המצב דומה לאדם שאינו לבוש בבגד עם ד' כנפות. אדם זה אינו מבטל מצוות ציצית, אלא שהוא לא מקיים אותה.

ה. הנר המערבי הוא נר התמיד

התנאים נחלקו בשאלה כיצד המנורה הייתה מוצבת במקדש: האם היא הייתה מונחת בין צפון לדרום או בין מזרח ומערב.⁴¹ הרמב"ם פוסק שהמנורה הייתה מונחת מצפון לדרום (הל' בית הבחירה ג, יב). כתוצאה מכך, הנרות בקני המנורה היו מכוונים כלפי הנר המרכזי, שהוא הנקרא 'נר מערבי'.⁴² לדעת הסבורים שהמנורה הייתה מונחת בין מזרח ומערב, הנר

39. ראו על כך מאמרי על יום כפור (לעיל הע' 10).

40. אף בהלכות אחרות, אנו מוצאים אפשרות של קיום שני ציוויים בפעולה אחת. כדוגמה, רבי סבר שלמרות שהקרבת בפרשת אחרי מות ובפרשת פנחס שונים זה מזה, האיל משותף בין שתי הפרשיות (יומא ג ע"א; ע ע"ב). דהיינו, ניתן לצאת באיל אחד ידי חובת קרבנות פרשת אחרי מות, וידי חובת המוספים בפנחס. בין כל הקרבנות הקרבים ביום כפור, מסתבר שאין כוונת רבי שמבחינת פשט המקראות האיל בשני המקראות זהה, שהרי קשה להניח שכל הקרבנות שונים, ואיל אחד מבין הקרבנות זהה. כמו כן, הניסיון לחסוך איל אחד מתוך עשרות הקרבנות ביום כפור אינו סביר. אם כן, נראה שלדעת רבי אנו מעוניינים להקריב איל אחד משותף, כדי ליצור זיקה בין קרבנות אחרי מות וקרבנות פנחס. למרות השוני בין שני סוגי הקרבנות, אפשר לצאת באיל אחד ידי חובת קרבנות פרשת אחרי מות, ופרשת פנחס.

41. מנחות (צח, ב). להרחבה בצורת העמדת המנורה ובהגדרת הנר המערבי עיין: מנורת המקדש – עמידתה בהיכל וסדר הטבתה, הרב ישראל אריאל, מעלין בקודש א; "מנורת המקדש – צורתה וכיוון עמידתה", עלי טל-אור והרב יוסף יחיאל אלבוים, תחומין כו עמ' 489-504; עלי טל-אור, "מיקום הכלים במקדש והמעבר ביניהם", מעלין בקדש יח עמ' 23-42.

42. שם הל' ח. עיין בגמרא (מגילה כא ע"ב; תמיד לג ע"א) ובספרי (בהעלותך נט). בפירוש המשנה לרמב"ם (תמיד ג ט), יש הבדל בין מהדורה קמא למהדורה בתרא. בתחילה פסק הרמב"ם שהמנורה מונחת ממזרח למערב, ולאחר מכן חזר בו ופירש בדומה לדבריו בהלכות. בשל חזרה זו, והשינוי בגירסאות עקב כך, דבריו שם אינם בהירים. לפירוש דבריו, עיין במאמרים הנ"ל (הערה 41), ועיין

המערבי הוא הנר המונח בצד המערבי של המנורה, או הנר השני ממזרח, שהוא מערבי לנר המזרחי.⁴³

אף שקיימת חובת הדלקת שבעה נרות, ברור מהסוגיות השונות שיש חלוקה בין נר אחד, לששת הנרות האחרים. הגמרא מבינה שלנר המערבי יש לפחות שני דינים מיוחדים: א. מדליקים את כל הנרות מהנר המערבי, ואת הנר המערבי מדליקים מהמזבח.⁴⁴ ב. הנר המערבי דולק במשך כל הזמן.⁴⁵

הפרשיות שמזכירות מספר נרות אינן מבדילות בין נר לנר, ובתורה עצמה אין כל חלוקה בין שבעת הנרות במנורה. לפיכך, פרשיות המנורה אינן יכולות להיות מקור לחלוקה מעין זו. נראה שהחלוקה בפסוקים שהוצגה לעיל, היא הבסיס להבדל ההלכתי בין שבעת הנרות במנורה לנר התמיד.⁴⁶ על פי חלוקה זו, ההלכה מבדילה בין חובת הדלקת הנרות במנורה, ובין חובת הדלקת נר התמיד. חובת הדלקת הנרות במנורה היא מערב עד בוקר. חובת הדלקת נר התמיד, אפשר שהיא תמיד, על פי משמעות המלה תמיד.⁴⁷

הטבת הנרות במנורה מפוצלת לשני שלבים, כאשר מטיבים בשלב אחד חמישה נרות, ובשני שני נרות (יומא לג, ב). חלוקה זו כשלעצמה מורה שבין לדעת ר' יוחנן ובין לדעת ריש לקיש (שם), הטבת כל הנרות אינה מצווה אחת, אף שהנרות מעכבים זה את זה. אילו הייתה זו מצווה אחת, לא היה מקום לחלקה לשני חלקים, במיוחד לדעת ריש לקיש.⁴⁸

גם מהר"י קורקוס (הל' תמידין ומוספין ג, יב-יג), שכיוונו שונה מעט. עיין ערוך השולחן (קדשים סי' קו) שהסביר את שיטת הרמב"ם בצורה קשה, בשל העובדה שלא היה מודע לגרסה במהדורה בתרא, ואכמ"ל.

43. מחלוקת רש"י ותוס' (מנחות צח ע"ב), אך השוו רש"י (שבת כב ע"ב ד"ה ובה היה מסיים), ושמא יש לחלק בין הנר הדולק תמיד שהוא לפני ה' ובין מצוות ההדלקה, ואכמ"ל.

44. הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין ג, יג) פסק שחייבים להדליק נר זה מהמזבח, הרב"ד (שם) קבע שזו תוצאה מציאותית. עיין גם לקמן (הערה 58).

45. עיינו פירוש המשנה לרמב"ם ושאר הפרשנים (תמיד ג, ט; ו, א). ראו גם רמב"ן (שמות כז, כ), שהרחיב בדין נר התמיד, והסביר שהוא מקיים את דין תמיד כפי שנדרש מהפסוקים שם.

46. על ייחוד נר התמיד, ראו גם צפנת פענח לעיל (הע' 4).

47. אמנם, משמעות המיל 'תמיד' יכולה להיות 'בכל יום' (שמות כט, לט). למרות הדמיון בין ההלכה לפרשנות הפסוקים שהצענו, יש שונות ביניהם. בתורה נאמר שנר התמיד יהיה מהערב עד הבוקר, ודווקא בנרות במנורה לא הוזכר זמן בעירתם והוא יכול להיות כל הזמן. להלכה הנר המערבי דולק תמיד, ונרות המנורה דולקים מערב עד בוקר. מסתבר שתוצאה הלכתית זו נובעת מהסתירה בין המונח 'תמיד', לחובה להדליק את הנר מ'ערב עד בוקר'. בשל כך התפרש הדין של מ'ערב עד בוקר' כהגדרה לזמן שבו מדליקים את הנרות, ולא כזמן שבו הם אמורים להיות דולקים (פסחים נט ע"א).

48. על פי ההסברים השונים שם, המגמה הייתה להטיב נר אחד בנפרד, ובשל שיקולים שונים מטיבים שני נרות. ראו גם ספרי זוטא (במדבר ח, ב).

ברור מלשון התורה ש"מנורה" משמעותה הקנה האמצעי של המנורה. הקנים האחרים מוגדרים כקני המנורה.⁴⁹ כך למשל התורה קובעת "ובמנורה ארבעה גביעים" (שמות כה, לד). משמעות הפסוקים היא שמנורה היא הקנה האמצעי. הבנה זו מסבירה היטב את עמדת הרמב"ם, הסבור שהנר המרכזי הוא 'נר מערבי', ברם יש קושי בכינוי נר זה כ'נר מערבי', בשעה שאינו בולט מערבה משאר הנרות. לראשונים האחרים, קל יחסית להבין מדוע הנר מכונה נר מערבי, ברם לא ברור מה הייחוד בנר זה על פני שאר הנרות שבמנורה.⁵⁰

ו. נס פך השמן

הסקירה שהובאה לעיל מאפשרת הבנה של האפשרויות שעמדו לפני החשמונאים והכרעתם. כאשר הם הגיעו, הם מצאו פך שמן שמספיק ליום אחד בלבד. במצב זה, היה עליהם להחליט כיצד הם אמורים להדליק את הנרות. אנו יוצאים מנקודת הנחה שהם ידעו שבמשך שמונה ימים, לא יהיה להם שמן.⁵¹ כמדומה שהשאלה כיצד צריך לנהוג תלויה בניחות ההלכתי שנעשה לעיל, ובנקודות נוספות שאותן נבהיר להלן.

מסתבר שהחובה להדליק נרות במנורה, כחלק מהגדרת המנורה, קיימת רק אם יש מנורה. כאשר אין מנורה, אין חובה להדליק שבעה נרות. קיימת רק חובת הדלקת נר תמיד. אף שהתורה מצווה להדליק את נר התמיד על המנורה (מקור 4), אפשר שדין זה אינו מעכב, ובמקום שאין מנורת מקדש, ניתן להדליק בכל אמצעי שהוא.

הברייתא מציינת שכאשר החשמונאים הגיעו למקדש, לא הייתה מנורה. הם נטלו שיפודי ברזל, והדליקו עליהם (ראש השנה כד, ב). לכאורה, משמעות הבחירה בשיפודים להדלקה, היא שלא חייבו אותם לכדי יחידה אחת, שכן אם היו מחברים אותם, יכולה

49. עיין רש"י (יומא לט ע"א ד"ה והיה נר).

50. יש אפשרות לחלק בין הנר המערבי ובין הנר האמצעי כמייצגים הלכות שונות. כל התנאים מודים שהנרות צריכים להאיר אל מול פני המנורה, דהיינו מול הנר האמצעי. דין הנר שהוא לפני ה', שהוא הנר המערבי, הוא שתלוי בשאלה כיצד המנורה מוצבת. כך הבין היעב"ץ, בדעת הסובר שהמנורה הייתה מונחת ממזרח למערב (לחם שמים, הל' בית הבחירה ג, יב). יש מקום לערער על הבנה זו בדעת הרמב"ם, ואפשר שזה תלוי גם בציורים השונים שצייר הרמב"ם בפירוש המשנה (תמיד ג, ט; ו, א), ואכמ"ל.

51. האחרונים נחלקו בשאלה מהו המקור לשמונת הימים, ובשאלה האם החשמונאים ידעו שבמשך שמונה ימים לא יהיה שמן. חלק גדול מהתירוצים על קושיית הב"י יוצאים מנקודת הנחה שהמידע הזה היה ידוע (למשל תירוץ הב"י עצמו, שהשמן חולק לשמונה חלקים). בשאלות אלה לא נדון במסגרת זו.

הייתה הברייתא לומר שמדובר במנורת ברזל ולא בשיפודים בלבד.⁵² יכולות להיות כמה סיבות לכך שחשמונאים לא יצרו מנורה והשתמשו בשיפודים נפרדים זה מזה:

א. יצירת מנורה מזהב היא פעולה ממושכת ויקרה, שבשל קשיים מציאותיים לא הייתה יכולה להיעשות בזמן שחרור המקדש (ראש השנה כד, ב). הזכרנו לעיל את שיטת האחרונים הסבורים שיש שתי הלכות במנורה: הלכה במנורה כחלק ממערכת המקדש, וכבסיס להדלקת הנרות. המנורה הנדרשת להגדרת המקדש היא מנורת זהב דווקא. המנורה הנדרשת להדלקת הנרות אינה חייבת להיות מנורת זהב.

ב. הרמב"ם פוסק שחינוך המנורה הוא רק בהדלקת שבעה נרות במנורה בשעת בין הערביים.⁵³ אם לא הודלקו במנורה שבעה נרות, ממילא אין מנורה. אלו היה מספיק שמן לחשמונאים, הם היו חונכים את המנורה בהדלקת שבעה נרות. החשמונאים לא רצו ליצור מנורה, כדי להימנע מהצורך להכריע בין הדלקת נר אחד במשך שבעה ימים לשבעה נרות ביום אחד. כיוון שלא היה בידם מספיק שמן, הם הבינו שאין הם חייבים ליצור מנורה, כדי שהיא תחייבם בהדלקת כל נרותיה, ואז השמן לא יספיק לכל הימים. כאמור, אי אפשר לסמוך על הנס, ולכן הם לא יכולים היו להדליק שבעה נרות. כפי שהסברנו, במציאות שבה אין מנורה, אין עוברים על המצווה להדליק נרות במנורה. לעומת זאת, אם ידליקו שבעה נרות, הם יבטלו בימים הבאים מצוות עשה של הדלקת נר תמיד.

ג. יש מקום להציע שבשל דרישות הלכתיות שונות לא ניתן היה לעשות מנורה לפני היום השמיני, ולכן הדליקו את הנרות על שיפודים. נימוק הלכתי ראשון יכול להסתמך על דעתו של צפנת פענח שהשיפודים לא היו טמאים עד להדלקה, וצריך שהשיפודים יהיו טהורים, אחרת אין משמעות לשמן הטהור שנמצא. ביום השמיני האנשים כבר נטהרו ויכלו ליצור את המנורה.⁵⁴

אפשרות אחרת היא לומר שלמרות שמותר להדליק נרות בטומאה (ספרא אמור פרשה יג ד"ה על), המנורה צריכה להיות טהורה. שלוש פעמים הודגשה עובדת טהרתה של המנורה (שמות לא, ח; לט, לז; ויקרא כד, ד), הדגשה שאינה בכלים האחרים. שמא

52. ראו תוס' (שם ד"ה שפודים), שמסבירים שהמינוח שיפודים נבחר משום שלא היו כפתורים, ומשמע מכאן שלדעתם השיפודים היו מחוברים. הצפנת פענח (לעיל הע' 4) הסביר שאכן מדובר בשיפודים נפרדים, ולכאורה זו המשמעות הפשוטה של הברייתא.

53. הל' תמידין ומוספין (ג, יא), על פי המשנה (מנחות ד, ד).

54. מטומאת מת יכולים להיטהר בבוקר היום השביעי, ואזי הם טבולי יום. גם אם טבול יום פוסל במגעו קודש, וגם אם המנורה קדושה, עדיין השמן יישאר טהור, זאת במיוחד אם השמן אינו חייב להיות קדוש (ראו תוס' תמורה יד ע"א ד"ה כל).

ניתן ללמוד מכך שהמנורה חייבת להיות טהורה.⁵⁵ גם אם נאמר שמותר שהמנורה תהיה טמאה, אפשר שבשעת חינוכה היא צריכה להיות טהורה.⁵⁶

אם אכן לא הייתה מנורה, ממילא לא הייתה חובת הדלקת נרות במנורה. נותרה רק חובת הדלקת נר תמיד. להבנת פעולת החשמונאים במציאות זו, יש לברר תחילה כמה שמן הכיל פך השמן. נכנה בשם 'יחידה' את כמות השמן המספיקה לבעירת נר אחד במשך לילה. השאלה היא כמה יחידות היו בפך השמן, שעל פי דברי הברייתא הספיק ליום אחד.⁵⁷ שבעה נרות הדולקים במשך לילה, מצריכים שבע יחידות. באשר לשמן הנדרש במשך היום, דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים בשאלה האם הנרות דלקו במשך היום: לדעת הרשב"א, רק

55. ראו את מאמרי (להלן הע' 85). המאמר מראה שהמונח 'טהור' בהקשר לכלי המשכן אינו מתייחס בדרך כלל לזהב מזוקק, אלא לזהב 'טהור'. כיוון שיש דרגות טהרה שונות, הזהב נדרש להיות טהור במיוחד. כדוגמה, הלויים נדרשו להיטהר למרות שהיו טהורים (במדבר ח'). גם אם חלקם היו טמאים, אין סוג טומאה שמחייב את כל הפעולות שהוזכרו שם.

56. כך מצינו בבני אהרן, שלא יכלו להיטמא לנדב ואביהוא, למרות המצווה להיטמא לקרובים. מסתבר שמשום שבימי המילואים הם בתהליך חינוך, אסור להם להיטמא. אמנם, אפשר שבני אהרן היו במעמד של כוהנים גדולים, כפי שהסברנו במקום אחר (ראו תורה שלמה שם). ראו חזון איש (מנחות ל, ח), שסבר שחינוך המנורה צריך להיות בכהן למרות שהדלקה בכל יום כשרה בזר. דהיינו לחינוך יש צורך במדרגה גבוהה יותר. ראו גם משך חכמה (בתחילת פרשת בהעלותך), שכתב שיש דין מיוחד בהדלקת המנורה בפעם הראשונה.

57. משנה וברייתא קובעות שלכל נר נדרש חצי לוג לשמן, לבעירה של לילה אחד (מנחות פח-פט; וראו ירושלמי יומא ב, ב). כך פסק גם הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין ג, יא). בתנאים אלו, יש לברר כמה לוגים נמצאו. אמנם, הגדרת הכמות המדויקת של הלוגים אינה מענייננו כאן. יש כמובן אפשרות להשתמש בפתילות בעלי עובי שונה, ויש אחרונים שניסו להסביר כך את פעילות החשמונאים, ואפשר שבחורף ובקיץ אכן השתמשו בפתילות שונות. כיוון שחנוכה הוא בלילי טבת הארוכים, לכאורה היה צורך להשתמש בשמן בצורה המיטבית, ולכן נראה שדין זה פחות משמעותי לדברינו בהמשך. ראו מה שכתב הרא"ה קוק (שו"ת אורח משפט קמג, ב). לדעתו, יום אחד משמעו שמן להדלקה ביום, ולא שמן ליממה כפי שביארנו בפנים. מדבריו משמע שהם הדליקו ביום כ"ד, וגם זה קשה. מכל מקום, דבריו משולבים בדברי אגדה, ויש מקום לשקול האם הוא כתב אותם להלכה, או על דרך הפלפול.

נר התמיד דלק ביום,⁵⁸ וממילא נדרשה עוד יחידה אחת.⁵⁹ לדעת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין ג, יב), כל הנרות דלקו במשך היום, ולכן נדרשו עוד שבע יחידות. ניתן להסיק שכמות השמן שנמצאה הייתה שמונה יחידות, או ארבע עשרה יחידות.⁶⁰

מלבד ביום השמיני, אליו נתייחס להלן, החשמונאים תכננו להדליק בכל יום יחידה אחת של שמן בנר אחד.⁶¹ הדין של נר התמיד הדולק גם ביום אינו מעכב. נוסף לכך, כפי שמשמע במספר מקורות, הצורך בדליקתו הקבועה של נר התמיד הוא רק לצורך הדלקת הנרות האחרים בין הערביים.⁶² במקרה של החשמונאים, מכיוון שלא היו קיימים נרות אחרים בין הערביים, ואת נר התמיד ממילא יש לכבות ולהדליק כדי לקיים מצות הדלקה, ממילא לא היה צורך שנר התמיד יישאר דלוק במשך היום.

מהלך הנס חל על נר התמיד, שאמור לדלוק כל הזמן. בערב הם שמו בו כמות שמספיקה ללילה אחד, כפי שעושים בכל יום. אפשר שהם ציפו לנס, שלעתים התממש בנר התמיד,⁶³ אך ציפייה זו לא הייתה אמורה לשנות את התנהלותם לפי שאין סומכין על הנס. ואכן, הנס היה שהנר המשיך לדלוק גם ביום ולא כבה אף בתחילת הלילה שלמחרת.

-
58. שו"ת הרשב"א (א, שט), וכן כתבו הראב"ד (הל' עבודת יוה"כ ב, ב) וראשונינו נוספים. המשנה (תמיד ו, א) קובעת שאת הנר המערבי מדליקים ממזבח העולה. הראב"ד (הל' תמידין ומוספין ג, יג) מסביר שזה רק תיאור המציאות, ואין זו קביעה הלכתית. משום שלדעתו בערב רק הנר המערבי דלק, ולכן היה צורך להדליקו מהמזבח ולא ניתן היה להשתמש בנר אחר. כיוון שלדעת הרמב"ם בדרך כלל כל הנרות דולקים, הוא קובע שמשנה זו מציינת הלכה, ואת הנר המערבי יש להדליק רק ממזבח העולה. מהספרא (אמור יג, יג) משמע שהמנורה מונחת ממזרח למערב, ושבבוקר אין מדליקים את כל הנרות. עם זאת, מהספרא משמע כדעת הרמב"ם, שמדליקים את הנר המערבי דווקא מהמזבח, ואכמ"ל.
59. אף שנר התמיד דלק בנס כל הזמן, סביר להניח שלא ניתן לסמוך על הנס, ויש להחזיק שמן גם לנר זה. נוסף לכך, בתקופות שונות לא דלק הנר כל הזמן (יומא לט ע"א).
60. אנו נצמדים ללשון תיאור המציאות: "ולא היה בו להדליק אלא יום אחד" (שבת כא ע"ב). מובן שניתן לומר שאין הכוונה לציין כמות מדויקת, אלא לומר שנמצאה כמות קטנה של שמן. ברם, יש היגיון בשמירת שמן בכמות מתאימה ליום אחד, ומסתבר שבתנאים רגילים אכן חולק השמן לכמויות המתאימות ליום אחד. ראו גם את דעת הראי"ה קוק (לעיל הע' 57).
61. ראו כלי חמדה (פרשת במדבר אות ה), שכתב שהחשמונאים רצו להדליק נר אחד, והנס היה שהשמן הספיק לשבעה נרות. לדעתו, הדין שנרות מעכבים זה את זה (מנחות כח ע"א) הוא רק במבנה המנורה, ולא בהדלקה. ההסבר בפנים תואם להנחה שהדליקו רק נר אחד, ושונה בתיאור הנס. יש מקום לעיין בדעתו, מה היה תכנון החשמונאים ביום השני, ואכמ"ל.
62. ספרא (כד, ב, פרשה יג, ז); גמרא (שבת כב ע"ב; מנחות פו ע"ב). גם אם נניח שיש קיום נוסף בנר תמיד שיהיה דלוק בכל היום, מסתבר שעדיף לקיים את מצוות ההדלקה בלילה, מאשר לשמור על נר התמיד דלוק.
63. ראו גמרא (יומא לט ע"א) ומשנה (תמיד ג, ט; ו, א).

בלילה השני יש חובה להדליק נר תמיד, אך אין טעם לכבות את הנר הדולק, שהרי אין צורך להדליק באותו נר דווקא. נוסף לכך, כיוון שהנר דלק בנס, לא רצו לכבותו. הם יכולים לקיים מצוות הדלקה בנר אחר.⁶⁴ בשל כך, החשמונאים הדליקו נר נוסף על שיפוד נוסף, וגם הוא המשיך לדלוק. כך קרה גם בימים הבאים, עד היום השביעי.⁶⁵

במציאות זו, כל יום הודלק נר אחד, אך ביום הראשון דלק נר אחד, ובשני שני נרות וכך הלאה. לפי זה עמדת בית הלל פשוטה מאוד: המצווה הבסיסית היא להדליק נר אחד, כפי שעשו החשמונאים, ולכן אין מצווה להדליק כל יום שבעה או שמונה נרות. הידור המצווה הוא לשחזר את הנס כפי שקרה, וכיוון שכל יום נוסף נר אחד, כך אנו נוהגים.⁶⁶ על פי הצעה זו, מובן בפשטות מדוע כמות הנרות השתנתה בכל יום. להבנות האחרות, שינוי כמות הנרות בכל יום אינו פשוט, שהרי קרה אותו נס בכל יום.

לבית שמאי נקודת המוקד שונה. הנר הראשון דלק שמונה ימים, הנר השני דלק שבעה ימים וכך הלאה. כלומר, כאשר נקודת המוקד אינה מספר הנרות, אלא מספר הימים שבהם היה הנס, ונס זה פוחת והולך בנרות השונים. באמצעות מספר הנרות, אנו מציינים את הנס שקרה בהדלקת הנר הנוכחי.

ביום השמיני, נפתחות אפשרויות חדשות. אם בפך השמן היו ארבע עשרה יחידות שמן, ביום השמיני נותרו שבע יחידות. אם כן, ניתן לכבות את כל הנרות, ולהדליק את כולם. כך ניתן לקיים את המצווה כהלכתה, וגם לחנוך את המנורה.⁶⁷ הנס ביום השמיני היה בכך שנר התמיד או כל הנרות דלקו עד למחרת, כשהיה כבר שמן טהור.

64. יכולות להיות שתי סיבות להימנעות מכיבוי הנר הדולק. ראשית, אפשר שהדלקת כל נר היא מצווה בפני עצמה (אדר"ת, חשבונות של מצוה, אות צח; כלי חמדה, פרשת במדבר. חולק עליהם יד המלך הל' חמץ ומצה ד, ה). סיבה זו אינה מספקת, משום שגם אם כל נר הוא מצווה עצמאית, הנרות מעכבים זה את זה. הסיבה השנייה נובעת מהאפשרות שנס שהתחיל ימשיך לדלוק, וגם הנר השני ידלוק. בצורה זו, ביום השביעי ידלקו שבעה נרות, וכן ביום השמיני. כמו כן, אם הם מכבים את הנר, נוצרת בעיה בהדלקת הנר בשמן זה. בנוסף, כיבוי הנר הוא הפסקת הנס בידיים ואין סיבה לעשות זאת שלא לצורך. לדעת המועדים זמנים (לעיל הע' 4) אין צורך כלל לכבות את הנר אם הוא ממשיך לדלוק, אך דבריו קשים מאוד.

65. ראו צפנת פענח, שהסביר גם הוא שבכל יום הודלק נר אחד, בשל הבנה מסוימת ברמב"ם, ובלא להתייחס למקראות. הוא גם לא עמד על השאלה מה קרה ביום השני. אף סברתו שהשיפודים לא קיבלו טומאה עד להדלקה אינה פשוטה, שכן כלים יורדים לטומאה כבר במחשבה (כלים כה, ט), וכאן היה גם מעשה בהצבתם ובהתאמתם להדלקה, ואכמ"ל.

66. לגבי היום השמיני, ראו להלן.

67. עד עכשיו, לא ניתן היה להדליק יותר מנר אחד, כי שבעת הנרות מעכבים זה את זה (מנחות כח ע"א). גם אם יש מצווה להדליק את נר התמיד בבוקר, הם לא תכננו להשאיר שמן למחר, שכן לא

אם בפך השמן היו שמונה יחידות, אזי נוצר כאן מצב הלכתי מיוחד. ביום השמיני נותרה יחידה אחת של שמן. מעבר לכך, יש בידי החשמונאים שבעה שיפודים עם נרות דולקים. ניתן לחבר את שבעת השיפודים הללו למנורה אחת, ולקיים בכך את המצווה שתהיה במקדש מנורה עם נרות.⁶⁸ לבית שמאי, המציאות ביום השמיני דומה למציאות בימים שקדמו לו, וממילא ביום השמיני מדליקים נר אחד, לפי שהיה נס בנר הזה שדלק יום שלם, למרות שהיה בו שמן שהספיק ללילה בלבד. אם כן, ברור שלבית שמאי אין מקום לקושיית הב"י.

לבית הלל, המצב סבוך יותר, שהרי אם מספר הנרות המודלקים משקף את מספר הנרות שדלקו במקדש, לכאורה ביום השמיני דלקו רק שבעה נרות. מובן שאפשר לענות, שמכיוון שבשבעת הימים הראשונים נוסף בכל יום נר, עשו כך גם ביום השמיני, שגם בו נעשה נס, בסופו של דבר. לפי הבנה זו, אין מקום לקושיית הב"י, ברם, אפשר שניתן להציע מסלול שונה. כאמור, ביחידת השמן ניתן להדליק את נר התמיד. ברם, יש כבר שבעה נרות דולקים במנורה. במצב זה פתוחות בפניהם שתי אפשרויות:

א. לכבות נר אחד, ולהדליקו מחדש כדי לקיים את מצוות הדלקת נר התמיד. אפשרות זו לא נבחרה משום שהיא כרוכה בשינוי נר אחד מתוך הנרות, ובכיבוי נר שדולק בנס, וזאת לא רצו לעשות.

ב. להדליק נר נוסף, שהוא יהיה נר התמיד. אין בכך כל בעיה, שהרי כבר שלמה הציב עשר מנורות במקדש, ואין בכך בעיה של בל תוסיף.⁶⁹ מעבר לכך, במקרה זה הבעיה אינה קיימת משום שאין הוספת מנורה, אלא הדלקת נר תמיד, שמצוותו מלכתחילה אינה זהה למצוות הדלקת הנרות במנורה. אם החשמונאים בחרו באפשרות מסתברת זו, ביום השמיני דלקו שמונה נרות, ומכאן הדלקת שמונה נרות ביום השמיני.

על פי הצעתנו, מצוות הדלקת נר חנוכה לדורות משקפת במדויק את פעולות החשמונאים בחנוכת המקדש, ואת הנס.

היה בידם שמן להדליק, והם היו אנוסים. עדיף להדליק את כל הנרות בערב, למרות שאפשר שלא יהיה נר תמיד בבוקר, משום שחובת נר התמיד ביום קלה יותר.

68. אין כאן בעיית תעשה ולא מן העשוי, כי ביחס למנורה אין מצוות הדלקת נרות. המצווה היא רק שיהיו נרות על המנורה. אף שבאופן רגיל הדליקו את הנרות בערב ואולי בבוקר, אין בכך מצווה במקום שממילא הנרות דולקים. כאמור, מצוות הדלקה כל יום היא רק בנר התמיד. אמנם, נותרת בעיית חינוך המנורה. מלשון הרמב"ם משמע שחינוך המנורה הוא בהדלקת שבעה נרות בין הערביים וביום השביעי לא הודלקו שבעה נרות בין הערביים, ואכמ"ל.

69. מלכים א' (ז, מט); וגמרא (מנחות צח-צט). באשר לבעיית בל תוסיף, ראו דבריו של הרב יוסף אלבו, אמונת עתיך 111 (ניסן תשע"ו) עמ' 36.

ז. זווית אישית בהבנת המנורה

לסיום, התייחסות אישית בפן מחשבתי שאינו קשור לדיון ההלכתי. הפרשנות להלן מבטאת הבנה אישית, ואינה מבוססת בהכרח על ראיות כאלה ואחרות.

בתפילת "על הניסים" המתארת את נס החנוכה, מודגשת מאוד הדלקת הנרות. התפילה אינה מזכירה כלל נס שקרה בהדלקת הנרות, ולפיכך קשה לתלות את הזכרת הנרות בנס פך השמן. הדלקת הנרות מתוארת כחלק מהליך חידוש עבודת המקדש והקמתו מחדש. לא ברור מדוע התפילה מדגישה דווקא את הדלקת הנרות כסמן להקמת המקדש מחדש.

הזכרנו לעיל את המדרש שמתאר את קנאת אהרן בנשיאים לאחר שהנשיאים הביאו את הקרבנות לחנוכה המזבח. לדברי המדרש, הקב"ה ניחם את אהרן בהדלקת הנרות. הבאנו את הרמב"ן שהתקשה בהבנת מדרש זה, שכן אהרן עושה דברים רבים במשכן, וקשה להבין את המיוחד שבמנורה.⁷⁰ דרשת חז"ל מבוססת על סמיכות הפרשיות של הדלקת הנרות וחנוכת הנשיאים. אכן, מיקום פרשיית הדלקת הנרות בתחילת פרשת בהעלותך אינו ברור: מדוע התורה רואה צורך באזכור הדלקת הנרות דווקא במיקום זה? כמו כן, קשה להבין מדוע התורה מדגישה במיקום זה שהמנורה עשויה ממקשה. דין מקשה מתאים לתיאור עשיית המנורה, ולא לתיאור ההדלקה בה.

נראה שהמדרש אכן עומד כאן על נקודה מהותית: חנוכת המשכן מסתיימת דווקא בהדלקת הנרות. בשל כך, גם חנוכת המקדש בימי החשמונאים נעשתה באמצעות הדלקת הנרות. להלן אציע הבנה אפשרית לסיבה לכך שחנוכת המקדש נעשתה דווקא באמצעות הנרות.⁷¹

מערכת הזמנים שונה בין אוהל מועד וחצר אוהל מועד. בתוך אוהל מועד, הזמנים אינם תלויים בפעולות בני ישראל. המנורה מודלקת מדי ערב, לחם הפנים מושם על השולחן בשבת, ואף הקטורת שמוקטרת בכל יום מבטאת את שנת החמה, ולא את שנת הלבנה.⁷² לעומת זאת, מזבח העולה משקף בקרבנות המוסף את קדושת הזמן על ידי בני ישראל.

זווית הסתכלות אחרת באשר לזמן יוצרת הבחנה בין המנורה לשאר המשכן. עובדה ידועה היא שיום המקדש הפוך מיום הגבולין: במקדש הלילה מהווה המשך של היום,

70. הרמב"ן לא משיב על השאלה מדוע היה אהרון צריך נחמה. תפקיד אהרון היה חשוב אף ללא הדלקת הנרות.

71. ראו מנחת אשר (שמות מח, ב), שהבהיר שיש דין בקידוש המקדש על ידי עבודה בכלים שבו. ועל פי זה אפשר שמנורה היא החשובה בעניין או לפחות חלק מהותי. ראו גם את דבריו (שם נא, ג).

72. הכנת הקטורת נעשתה לכל השנה, והיו בה 365 מנים כנגד ימות החמה, ועוד שלושה מנים ליום כפור (כריתות ו, א).

ובגבולין היום הוא המשכו של הלילה.⁷³ המנורה הפוכה בפרט זה משאר המשכן, בהיותה מודלקת "מערב עד בוקר", ועיקר הדלקתה הוא בערב.⁷⁴ עבודות אחרות במשכן, דוגמת קרבן התמיד, הפכות, וכבש אחד מוקרב בבוקר והשני בין הערבים. מצוות הקטרת הקטורת מדגישה את ההבדל האמור. למרות שההקטרה מלווה את הדלקת הנרות, סדר ההקטרה הוא הקטרת הבוקר ולאחר מכן הקטרת הערב (שמות ל, ז-ח).⁷⁵

נמצאנו למדים, שלמרות המצאות מזבח העולה בחצר, הוא משקף, כשאר המשכן, את סדר הזמנים שבו היום קודם ללילה. נר התמיד המודלק על ידי אהרן, כנציגם של ישראל, משקף את מסגרת הזמן של עם ישראל, שעל פיה הערב קודם לבוקר. הבחירה במנורה כמייצגת את עם ישראל נובעת ממבנה המשכן. בקודש הקודשים נמצא הארון, שמורכב מבסיס של עץ מצופה זהב, ועליו הכפורת והכרובים, שעשויים מקשה זהב. בהיכל נוצרת הפרדה בין שני כלים אלה. השולחן הוא עץ מצופה זהב, והמנורה עשויה ממקשה זהב. קדושת השולחן גבוהה יותר מקדושת המנורה, שהרי השולחן מופיע תמיד לפני המנורה, למרות שאין הוא עשוי כולו מזהב.⁷⁶

הארון מייצג תורה שבכתב, שהרי הלוחות מונחים בו, ולאחר מכן ספר התורה. הכפורת מייצגת תורה שבעל פה, שהרי הקול יוצא מבין שני הכרובים, והוא תורה שבעל פה. תורה שבעל פה מבוססת על תורה שבכתב, ולכן הכפורת מבוססת על הארון ומונחת עליו. תורה שבעל פה נמסרת באמצעות שמיעה, ולא ראוייה, שהרי בקודש הקדשים אין כל אמצעי תאורה. כך גם במתן תורה, הקול יוצא מתוך החושך (דברים ה, כ). ההיכל מייצג מדרגה נמוכה יותר, שבה נוצר פיצול בין תורה שבכתב המיוצגת על ידי השולחן – לפי שאם אין קמח אין תורה, ובין תורה שבעל פה המיוצגת על ידי המנורה – תורה אור, והרוצה להחכים

73. ראו את פרשנות הרשב"ם והתייחסות ראב"ע אליו באגרת השבת. נושא זה רחב, והרחבתי בו בשיעור לפני מחצית היובל, במסגרת ימי עיון בתנ"ך של מסגרת הרצוג, ובשיעורים נוספים. בקצרה אציין שלשאלה זו השלכה על הלכות רבות דוגמת ספירת העומר. שאלה מקבילה לכך היא האם להניח ששישה ימים קודמים לשבת, או שמא שבת קודמת לשישה ימים, ואכמ"ל.

74. משנה (מנחות ד, ד). ראו שם, שחינוך המזבח הוא בתמיד של שחר, ומשמעותה הפשוטה של המשנה שכך גם בקטורת. לקביעה זו יש מקור גם במקראות, לפי שבבוקר הגדרת המצווה היא הטבת הנרות, ובין הערביים מוגדר כהעלאת הנרות, ומצוות הדלקת הנרות מכונה כהעלאה. ראו גם דברי הימים ב (יג, א), שם מדובר על הדלקת נרות רק בערב.

75. הקטורת מייצגת את עמוד הענן שנמצא ביום, ומוחלף בעמוד אש בלילה (שמות מ, לח). הקשור בין שתי הופעות אלה מתבטא בעובדה שהקטורת מלווה את הדלקת הנרות.

76. בשל מורכבות היחס בין השולחן והמנורה, התורה מאריכה מאוד בתיאור הצבתם (שמות לא, לה). המגמה היא לשים את השולחן לפני המנורה, אך מיקומו נגזר ממיקומה של המנורה, ולכן התורה מזכירה את השולחן גם לפני המנורה וגם אחריה.

ידרים. סנהדרין הם עיני העדה, ולא אזני העדה. דהיינו, הסנהדרין שהם מייצגי תורה שבעל פה מוצגים כאן כרואים, ולא כשומעים.⁷⁷

לפיכך, אפשר להציע שהשלמת המשכן נעשית באמצעות פעולת בני ישראל במשכן, והדלקת הנרות היא הסמל להמשך מתן תורה, שנעשה באמצעות תורה שבעל פה, ובאמצעות הראייה דווקא.

נספח

שאלת הנס מאפשרת לברר שאלות יסוד בדיני הדלקת הנרות במנורה. כדי לא לקטוע את רצף הדיון לעיל, לא הרחבנו בשאלות אלה לעיל, ובאנו להשלים זאת כעת. הדיון להלן יציג כמה נקודות, ולא ירחיב יתר על המידה בשל קוצר המצע. השאלות הן משני סוגים: בירור מציאותי, ובירור הלכתי.

1. מעמד מנורת המקדש - מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

הרמב"ם והרמב"ן נחלקו בשאלה האם המנורה היא חלק מהמקדש.⁷⁸ לדעת הרמב"ם, כפי שיש ציווי לבנות משכן מחומרים מסוימים, כך יש חובה לעשות כלים: מנורה, שולחן וכו'. חסרון כלים אלו הוא חסרון במקדש, שאינו שלם בלעדיו. הרמב"ן חולק על כך, וסבור שעשיית המנורה היא חלק ממצוות הדלקת הנרות, ואין היא חלק מחלקי המקדש.⁷⁹ בניסוח אחר, לדעת הרמב"ן הנרות הם עיקר הציווי, ולדעת הרמב"ם המנורה היא עיקר הציווי, והנרות הם השלמת מעשה המנורה. דהיינו, הרמב"ם בוחר בתיאור העלאת הנרות בציווי על עשיית המנורה כמרכז הציווי, ואילו הרמב"ן בוחר בפסוקים בתחילת תצווה (שם המנורה כלל אינה מוזכרת), כמרכז הציווי.

אפשר שמחלוקת זו היא מחלוקת תנאים. ר"מ סבור שהמנורה והשולחן וכלים אחרים מעכבים את הקרבת הקרבנות, חכמים חלוקים עליו ואומרים שרק הכיור והכך מעכבים.⁸⁰

77. רק במתן תורה, נוצרה זהות בין הראייה והשמיעה, ונאמר שהעם רואים את הקולות.

78. ספר המצוות לרמב"ם (מ"ע כ), והשגות הרמב"ן לספר המצוות (עשה לג). מסתבר שמחלוקת זו קשורה למחלוקת האם המקדש לצורך קרבנות (רמב"ם) או לצורך התגלות (רמב"ן). ראו גם דברי הימים ב (ב, ה), וראו להלן.

79. יש להוסיף שנדרש ציווי מיוחד ללמד שאהרן מדליק את הנרות ועורך את השולחן, כי הוא לא הצטווה על כך במסגרת פרשת תרומה. הקטורת מלכתחילה הוגדרה כחובת אהרן, ולכן לא נדרש בה ציווי נוסף. ראו גם את מה שכתבתי על כך במקום אחר (לעיל הע' 28).

80. ירושלמי (שקלים ד, א, דף מח ע"א). מסתבר שהרמב"ם עצמו פירש את המחלוקת בצורה שונה, שהרי הוא לא פסק כר' מאיר. יש להדגיש שבדברינו לעיל הצגנו גישה שונה מעט, למנורה יש מעמד מיוחד, מעבר לכלים האחרים. דהיינו, מחלוקת ר"מ וחכמים נוגעת לכל הכלים. מעבר למחלוקת זו, למנורה יש מעמד מיוחד.

סביר להניח שלדעת ר"מ, הכלים הם חלק מהגדרת המקדש, ולכן הם מעכבים את הקרבת הקרבנות. חכמים חלוקים עליו. לדעתם אפשר שהכלים אינם חלק מהגדרת המקדש.

לאור ניתוח הפסוקים שהובא לעיל, אפשר שניתן למזג את שיטות הרמב"ם והרמב"ן. להבנה זו, ניתן לדבר על ארבעה מחייבים שונים.

א. חיוב לשם השלמת הכלי. הגדרת דין זה קובעת שהשלמת הכלי נעשית באמצעות תפעולו השוטף. חיוב זה נאמר במנורה ובשולחן בלבד.⁸¹

ב. חיוב פעולה כחלק מתפעולו השוטף של המשכן. חיוב זה נאמר במזבח הקטורת ובמזבח העולה.⁸²

ג. חיוב פעולה כחלק מהקמת המשכן. חיוב זה נאמר בכל כלי המשכן. הבנה זו מתאימה לדעת הרמב"ם, הסבור שהכלים הם חלק מהמשכן.⁸³ ביטוי לחובה זו ניתן למצוא בתיאור הקמת המשכן (שמות מ, יז ואילך). בשל כך, התורה אינה מתארת שם את הקמת המשכן תחילה על ידי משה, ולאחר מכן את ביצוע כל הפעולות על ידיו. פעולות אלו מתוארות כחלק מהצבת הכלי במשכן.

ד. חיוב עצמאי של פעולה, שבו הכלי מתפקד רק כאמצעי לבצוע פעולה זו. גישה זו מתאימה לדעת הרמב"ן המיישם אותה כנראה בכל כלי המשכן. אמנם בתורה, דין זה נאמר רק בנרות ובלחם הפנים (ויקרא כד, א ואילך). התורה קובעת חובה להדליק נרות ולהביא לחם, ומוסיפה שיש לעשות זאת על המנורה והשולחן.⁸⁴ אפשר שיש להוסיף את קרבנות המוסף בפנחס.

81. שמות (כה, ל; לז). במזבח הקטורת ובמזבח העולה לא נאמר חיוב דומה. החובה להקטיר קטורת, ולהעלות קרבן תמיד מתוארות כחלק מהעבודה במקדש, ולא כהשלמת הכלי. חובה זו דומה במהותה לחובה לשים את הלוחות בארון, לפי שאין משמעות לארון ללא לוחות (שמות כה, טז; כא). עיין ברמב"ן (פס' כא), המסביר מדוע התורה חזרה פעמיים על הציוי להניח לוחות בארון.

82. מזבח הקטורת: שמות (ל, ז-ח), מזבח העולה: שמות (כט, לח-מב). בשני כלים אלו, הוזכרה הפעולה כמלווה פעולת אחרת: הקטרת הקטורת מלווה את הדלקת הנרות, והקרבת קרבן התמיד מלווה את התגלות ה' למשה. דהיינו פעולות אלו נדרשות לתפקוד השוטף של המשכן, ולא לכלים כשלעצמם. שני כלים אלו הם מזבחות, כלי אופייני להבאת קרבן לקב"ה. מזבחות נמצאים גם מחוץ למשכן, בניגוד לשולחן ומנורה. לפיכך, סביר שהשולחן והמנורה הם חלק מבית המקדש בלבד, בעוד המזבחות יכולים למלא גם תפקיד אחר.

83. אמנם, הרמב"ם עצמו התייחס רק לכלים כמגדירים את המשכן. ברם, לכאורה ההשוואה לפסוקים מאפשרת את התפיסה האמורה בפנים.

84. יש מקום לומר, שבשולחן יש שני דינים. החובה לערוך את לחם הפנים בשבת, נאמרה בספר ויקרא. חובה זו דומה לחובה להעלות בכל יום נר במקדש שנאמרה שם גם כן. החובה שיהיה תמיד לחם על השולחן, ושיהיו תמיד נרות במנורה, אינה קשורה לאמור בספר ויקרא, אלא היא דין מדיני השולחן והמנורה שהוזכרו בפרשת תרומה. ממילא, ניתן להבין שאם לא הורידו את הלחם בשבת, יש לחכות

2. מצוות עשיית המנורה

התורה מתארת בפירוט רב את מעשה המנורה (שמות כה, לא-לט). משמעותם הפשוטה של הפסוקים היא שכל פרט מפרטים אלו מעכב, שהרי אלו הדרישות מהמנורה. לכאורה, החסרת גביע מהמנורה, תהיה דומה להורדת אחד ממרכיבי הקרבן. למרות הבנה פשוטה זו, במספר מקומות חז"ל פוסקים בצורה פשוטה שלא כל הדרישות מעכבות, וכך פוסק הרמב"ם להלכה. כדי לא להרחיב יתר על המידה, אתיחס רק לדין הזהב.⁸⁵

הרמב"ם פוסק שאם עשה את המנורה מזהב, כל אחד מפרטי המנורה, כדוגמת מספר הגביעים מעכב. אם עשה את המנורה ממין מתכת אחר, אין זה מעכב.⁸⁶ האחרונים מתקשים בפסיקה זו, שהרי לא יהא זהב גרוע משאר מיני מתכות, ומדוע חסרון גביע יעכב את המנורה. על קושיה זו ניתנו שני סוגי תירוצים: להבנה אחת, אכן זהב 'גרוע' משאר מיני מתכות. כאשר עושים מנורה מזהב, כל פרט מעכב במנורה, כיוון שמנורה זו ראויה להיות מנורה מושלמת. להבנה שנייה, יש לחלק בדין המנורה בין שני חיובים שונים: מצד אחד, המנורה היא חלק מכלי המקדש. מצד שני, קיימת חובת הדלקת נרות במקדש, והדלקה זו צריכה להיעשות במנורה. המנורה הנדרשת כחלק מחלקי המקדש חייבת להיות מנורת זהב על כל פרטיה, כפי שכל כלי אחר במקדש חייב להיות שלם על כל פרטיו. לעומת זאת, המנורה הנדרשת להדלקת הנרות, אינה חייבת לעמוד בכל הדרישות ההלכתיות ממנורת המקדש. להבנה זו, הרמב"ם הפוסק שמנורה כשרה ממתכות אחרות, מתכוון למנורה הנדרשת לחובת ההדלקה.⁸⁷

יש מקום להרחיב את הסברה האחרונה. לעיל הזכרנו שיש מקור כפול לחובת הדלקת נרות במקדש. מצד אחד, יש להדליק נרות במנורה כהשלמת המנורה. מצד שני, יש חובת הדלקת נר תמיד במקדש, ללא כל קשר למנורה. לפיכך, יש מקום לברר האם דין הדלקת נרות במנורה שונה מדין הדלקת נרות במקדש. שאלה זו יכולה לעלות בהקשר למספר הלכות: א. כמות הנרות. ב. זמן הדלקת הנרות. ג. אורך זמן בעירת הנרות.

לשבת הבאה. מצוות העריכה יכולה להתקיים רק בשבת, ואם בוטלה אין לה השלמה. החובה שיהיה לחם על השולחן, תתקיים גם בלחם המונח באמצע השבוע. להבנה זו יש נפקא מינה מהותית. אם לא הניחו לחם בשבת, האם יש להניחו באמצע השבוע, או לחכות לשבוע הבא (ראו יומא כט ע"ב וברש"י; ורמב"ם הל' תמידין ומוספין ה, יג; ואכמ"ל).

85. באשר לדרישת התורה שהזהב יהיה טהור, עיין מאמרנו "דרגות הלכתיות בטהרה", מעלין בקודש א, עמ' 94-120.

86. הל' בית הבחירה (ג, ג-ד). ראו גם משנה וגמרא (מנחות כח ע"א), ובעיקר במחלוקת שהובאה בגמרא, בנוגע לכשרות מנורת עץ.

87. יש לציין שעל אף שסברה זו הגיונית, מכל מקום, אין זו משמעות לשונו של הרמב"ם.

3. כמות השמן שיש לשים בכל יום (בשעת ההדלקה ואחריה)

הגמרא (מנחות פט, ב) קובעת שבכל נר יש לשים חצי לוג שמן. ברור מהגמרא ששיעור זה אינו הלכה למשה מסיני, אלא הוא היישום המעשי של הדרישה ההלכתית לשים כמות שמן המספיקה לבעירת הנר מהערב עד הבוקר. חכמים שיערו שכמות השמן המספיקה לכך היא חצי לוג.

שתי שאלות הקשורות זו לזו עולות מסוגיה זו: א. במידה והדליקו את הנר בשעה מאוחרת יותר, האם יש עדיין לשים כמות מערב עד בוקר, או שאז ניתן לשים פחות.⁸⁸ ב. האם ניתן לשים כמות קטנה של שמן, ובמשך הלילה להוסיף שמן כדי שהנר לא יכבה. אף שאין זה הכרחי, מסתבר ששאלות אלו קשורות לשאלה האם הדין של "מערב עד בוקר" מגדיר את מעשה ההדלקה, או שזו קביעה בזמן בו אמורים הנרות להיות דולקים.⁸⁹ לאפשרות השנייה, יש שתי מצוות הקשורות למנורה. מצווה אחת היא להדליק בערב את הנרות. מצווה שנייה היא לדאוג לכך שהנרות ידלקו כל הלילה. אפשר שהמצווה השנייה אינה דורשת פעולה, וכל דרך שבה נשיג מטרה זו תהיה תקינה.

88. הגמרא מתייחסת למקרה זה, אלא שדבריה אינם חד משמעיים. הגמרא מציינת שקשה לדעת כמה שמן נדרש עדיין לבעירה, ולכן יש לשים חצי לוג. אפשר להבין מכאן שעקרונית אין צורך בחצי לוג. מאידך, אפשר שהגמרא דחתה את הראיה בנימוק צדדי, ולא הייתה מגמה לטעון שאין צורך בחצי לוג.

89. ר' יוחנן (מנחות פח ע"א) קובע שאם הנר כבה באמצע הלילה, מדליקים אותו עם חצי לוג שמן. אמנם, מהגמרא בהמשך משמע דווקא שאין צורך דווקא להדליק בחצי לוג, והסיבה להדלקה בחצי לוג היא שלא ידוע איזו כמות של שמן נדרשת.

הבאת שלמים עם הביכורים

- א. המקור לדין במשנה ובדרשת הפסוקים
- ב. ההבדל בין הלימוד מ'ושמחת בחגך' ללימוד 'וזבחת שלמים ואכלת שם'
דברי הערוך לנר על יציאה ידי חובה בשלמי שמחה של חברו
משמעות ההבדל בין הדרשות לעניין חיוב השלמים בביכורים
- ג. גדר חיוב קרבן השלמים
- ד. המחלוקת בירושלמי לגבי השור ודין יחיד
- ה. תשובת הרשב"א – כולם יוצאים ידי חובה בשור אחד
- ו. הרמב"ם לא הזכיר שהשור הזה הוא לשלמים
- ז. רש"י והמאירי – קרבן השלמים הוא חובה נפרדת מהביכורים
הלימוד מן הפסוקים לשיטת רש"י ורמב"ם
- ח. גדר העולה לשיטת הרמב"ם
- ט. דברי הדרך-אמונה
- י. סיכום ומסקנה

א. המקור לדין במשנה ובדרשת הפסוקים

נאמר במשנה (ביכורים ב, ד) שהביכורים 'טעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה'. בירושלמי (ביכורים ב, ג) הביאו מקור לדין זה מדרשת הפסוק: "נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה, מה שמחה שנאמר להלן – שלמים, אף כאן – שלמים", ומבואר שישנה חובת שמחה עם קרבן שלמים.

בביכורים נאמר (דברים כו, יא): 'ושמחת בכל הטוב', וברור שלכך כוונת הגמרא באמרה: 'נאמר כאן שמחה', אך צריך להבין איזו שמחה נאמרה על קרבן שלמים, שממנה לומדים לביכורים. בילקוט שמעוני (כי תבוא, תתקלח) מובאת דרשה זו עם תוספת: "נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה: וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת וגו', מה להלן – שלמים, אף כאן – שלמים", ומבואר שדין זה נלמד מהפסוק שמובא בהמשך פרשת כי תבוא, על בניית המזבח בהר עיבל (דברים כז, ז): 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוקיך'. דרשה זו מתאימה ללשון הגמרא – 'נאמר כאן... נאמר להלן', כי פסוק זה באמת נאמר בהמשך הפרשה. וכן כתב רש"י (סוכה מז, ב ד"ה טעונין, מנחות נח ע"א ד"ה לעטר ביכורים) שכוונת הירושלמי ללמוד מהפסוק המדבר על הר עיבל.

ואולם, הרמב"ם כתב כמקור לדין זה פסוק אחר (הל' ביכורים ג, יב): 'וכשם שטעונין תנופה, כך טעונין קרבן שלמים [ושיר]', שנאמר בהן: ושמחת בכל הטוב, וברגלים אומר

(דברים טז, יד): ושמחת בחגך. מה שמחת בחגך – בשלמים, אף כאן – בשלמים, ואין הקרבן מעכב". ומבואר שלומד מן הפסוק 'ושמחת בחגך'. וכן כתב הרשב"א בתשובה (א, רצא).

אמנם יש לציין, שברור שהמקור הראשוני לדין הקרבת שלמים נלמד מן הפסוק שנאמר בהר עיבל, שהרי עצם חובת הקרבת שלמי שמחה בחג, נלמדה מן הפסוק בהר עיבל, כמפורש במדרש תנאים (דברים טז, יד) ובגמרא (פסחים ע"ב, קט ע"א). ולכן ייתכן שגם הרמב"ם והרשב"א שהביאו את הפסוק 'ושמחת בחגך' כמקור לדין השלמים בביכורים, מתבססים בעצם על דין הבאת השלמים בהר עיבל¹.

ב. ההבדל בין הלימוד מ'ושמחת בחגך' ללימוד 'וזבחת שלמים ואכלת שם'

דברי חז"ל בכמה מקומות, מפורש שהפסוק 'ושמחת בחגך' מלמד על חובת הקרבת שלמי שמחה ברגלים: במסכת חגיגה (ח, א) נאמר: "ושמחת בחגך – לרבות כל מיני שמחות לשמחה. מכאן אמרו חכמים: ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה". ומבואר שישנה חובה של שמחה בבשר, ואפשר לצאת ידי חובה בנדרים ונדבות וכדומה. וכן נאמר במדרש תנאים (דברים טז, יד): "ושמחת בחגך – אלו שלמי שמחה. נאמר כאן שמחה, ונאמר להלן (כז, ז) שמחה. מה להלן – שלמים, אף כאן – שלמים". ומבואר שהפסוק מדבר על שלמי שמחה.

וכן מפורש ברמב"ם:

והשמחה האמורה ברגלים, היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך, ונשים חייבות במצוה זו. (הל' חגיגה א, א)

ונראה שאם לומדים את חובת הקרבן בביכורים מן הפסוק 'ושמחת בחגך', הרי שיש להשוות את דינו לדין הקרבת שלמי שמחה. ולעומת זאת אם חובת קרבן השלמים בביכורים נלמדת מן הפסוק בהר עיבל אזי יש להשוות את דינו לחובת השלמים שנאמרה שם.

דברי הראשונים על ההבדל בין חיוב השלמים בהר עיבל לחיוב השלמים במועד.

רש"י כותב (ביצה יט ד"ה מביא) "ושמחת בחגך – לרבות כל מיני שמחות של בשר לשמחה, מדלא כתיב והבאת שלמים ואכלת שם ושמחת, ומיהו, פשיטא לן דכל זמן שבת המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, והאי קרא בהר גרזים כתיב, ולא בשלמי שמחת יום טוב כתיב, דשמחת יום טוב אם יש לו בכורות ומעשר בהמה – אין צריך להביא שלמים". ומבואר מדבריו שאפשר לצאת ידי חובת

1. וכן כתב הלחם יהודה (ביכורים ג, ב). ובשדה יהושע (ירושלמי ביכורים פ"ב ה"ג) כתב שנח לרמב"ם להביא את הפסוק 'ושמחת בחגך' שבו מפורש שישנה חובת 'חגיגה' שמשמעותה קרבן.

שמחה במועד בקרבנות אחרים שמחויב בהם, כמו תודה נדרים ונדבות, וזאת משום שלא נאמר במפורש במועד 'והבאת שלמים' אלא רק 'ושמחת'. וזאת בשונה מחובת ההקרבה שהיתה לפני מעמד הברכה והקללה², שבה ישנה חובה לזבוח ולא יוצאים ידי חובה בקרבנות אחרים.

וכן משמע מדברי הרי"ד (פסקים חגיגה ח,א): "תנו רבנן ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה, פי', **מדלא כתיב וזבחת שלמים ושמחת, אלא ושמחת בלחוד, ש"מ לא הקפידה תורה אלא שיאכל בשר וישמח, ואפילו אם יש לו בשר שאינן מן החולין יוצא בו, יכול אף בעופות ובמנחות תלמוד לומר ושמחת בחגך**". ומבואר שבמועד ישנה חובת 'אכילה ושמחה', אך אם כתוב 'וזבחת' צריך גם להקריב קרבן.

דברי הערוך לנר על יציאה ידי חובה בשלמי שמחה של חברו

הערוך לנר תלה עניין את היציאה ידי חובה בשלמים של חברו, בשיטות השונות בחז"ל האם ישנה חובה לשמוח דווקא בשלמים או בכל דבר המשמח (פסחים קט ע"א). וכתב:

למאן דאמר דאין יוצא רק בשלמים דאתיא מוזבחת שלמים ואכלת שם כמו שכתב רש"י לדידיה ודאי לא יוצא בשל חברו במקום שיכול לזבוח דעיקר המצוה היא לזבוח בעצמו שלמים ולאכול אותם.

ומבואר מדברי הערוך לנר, שלמ"ד שצריך דווקא לשמוח בבשר, הדבר נלמד מ'וזבחת שלמים ואכלת שם' ויש חובה על כל אחד לזבוח ולא יוצא בשלמים של חברו.

ולפי זה מסביר את דעת התוספות בפסחים (צה ע"א ד"ה טעון לינה) הכותבים שניתן לצאת ידי חובת שמחה במועד בשלמים של חברו. שהתוספות שם נוקטים כדעת התנאים שאין חובה לשמוח דווקא בשלמים, ולכן גם אין חובה עצמית לזבוח שלמים, אלא יכול לצאת ידי חובת שמחה בשלמים של חברו.

ובדעת הרמב"ם כתב הערוך לנר:

מ"מ כתב שם (חגיגה א,א) שמצוה לזבוח שלמי שמחה ומשמע שם שכתב דומיא דשלמי חגיגה שצריך לזבוח דוקא בעצמו ואינו יוצא בשל אחרים...

ולכן נלענ"ד שהעניין כך הוא דודאי אם יש לו משל אחרים או משל אמש אין צריך לשחוט היום דאין המצוה אלא שיהיו לו לאכול אבל אם אין לו אז מחוייב לשחוט ולאכול כדכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם". ומבואר שלכתחילה צריך דווקא לזבוח בעצמו, אך אם אין לו יכול לצאת ידי חובה בשל אחרים.

2. זו כנראה כוונת רש"י באמרו 'והאי קרא בהר גריזים כתיב'.

משמעות ההבדל בין הדרשות לעניין חיוב השלמים בביכורים

ויוצא לפי כל האמור, שיש נפקא מינה האם לומדים את חיוב השלמים בביכורים מהר עיבל או משלמי שמחה במועד. שאם לומדים מהר עיבל, אזי ישנה חובה עצמית על כל אחד להקריב, ואינו יוצא בשלמים של חברו או בקרבנות אחרים. ואם לומדים משלמי שמחה, אז הדבר תלוי בשאלה האם ניתן לצאת בשלמי שמחה של חברו, וזהו דבר התלוי במחלוקת בחז"ל וכן במחלוקת בראשונים.

ג. גדר חיוב קרבן השלמים

ובתוספתא (ביכורים ב, ח) נאמר: "וטעונוין עולה ושלמים", וצריך לברר את גדר החיוב, – האם כל אחד צריך להביא קרבן, וכן איזה קרבן צריך להביא. שהרי לגבי הגוזלות שהיו מביאים עם הביכורים, מפורש במשנה שהם עולות (ביכורים ג, ה): "הגוזלות שעל גבי הסלים היו עולות, ומה שבידם נותנים לכהנים", ומבואר שיחד עם כל סל היו מביא כל אחד גוזלי עולה. אך לגבי שלמים לא מפורש במשנה מה היו מביאים והאם כל אחד מביא.

ובמשנה בהמשך המסכת (ג, ג) נאמר: "והשור הולך לפניהם", וצריך להבין האם שור זה הוא קרבן השלמים, והאם כל אחד צריך להביא שור או שדי בקרבן אחד לכולם. ועוד יש להבין מדוע הוא נקרא 'השור' בה"א הידיעה, וכי ידוע לנו שמביאים שור.

ד. המחלוקת בירושלמי לגבי השור ודין יחיד

בירושלמי מובאת מחלוקת בעניין שור זה:

פשיטא שהוא מקריב (שלמים³). רבי אימי אמר: מקריב שלמים. רב אמר: מקיזין בהן את המזבח. רבי זעירא בעי: ⁴ יחיד שנתעצל ולא בא, מביא גדי וקרניו מצופות כסף. (ביכורים ג, ג)

מבואר שישנה מחלוקת האם שור זה מוקרב לשלמים, או לעולה כקיץ המזבח.

הר"ש סירליאו (בפירושו לירושלמי שם) ביאר שמחלוקת זו מוסבת על גבי דברי התוספתא שהביכורים טעונים עולה ושלמים, ולא פירש האם השור נחשב לשלמים. ועל כל פנים, לפי דברי רבי אימי, מקריב את השור לשלמים, ולפי דברי רב מקריבים אותו לעולה.

3. בירושלמי שלפנינו מופיעה המילה 'שלמים', ולפי גרסה זו לכאורה לא מובן מהי המחלוקת אם פשוט שמקריבים את שור זה לשלמים. הרש"ס במקום גורס 'פשיטא דהוא מקריבו', ולביאורו מובן שפשוט לגמרא שהשור מוקרב, אך ישנה מחלוקת האם לעולה או לשלמים. והגר"א גורס 'פשיטא שהוא מקריב, מהו מקריב?'.
4. בלשון הירושלמי לשון 'בעי' משמשת לפעמים כ'אמר' ולפעמים כ'שאל', ולקמן יהיה דיון בעניין זה.

לכאורה, ניתן לבאר את הירושלמי כאן בשני דרכים: דרך אחת היא שישנה מחלוקת בין רבי אימי לרב, האם שור זה הוא קרבן השלמים שחייבים להביא יחד עם הביכורים, או שהוא עולה. דרך אחרת היא שלכל הדעות צריך כל אחד להביא קרבן שלמים יחד עם הביכורים, אלא שמלבד זאת, נחלקו מה היו עושים עם השור שהיה מוביל את הביכורים – האם מוקרב כשלמי נדבה או כעולת נדבה.

לכאורה באפשרות הראשונה ישנו קושי מסוים, משום שבמשנה ברור שהיו מביאים שור, ולירושלמי גם פשוט שמקריבים אותו, ואם זה דבר כל כך פשוט שאפילו לא צריך להיות מוסבר במשנה, קשה לומר שנחלקו האמוראים בשתי דעות כה רחוקות בהבנת עניינו של השור. שלדעה אחת זהו השור שיוצאים בו ידי חובת שלמים כולם יחדיו, ולדעה השנייה הוא כלל אינו קרב שלמים. אמנם מדברי רבי זירא על יחיד שנתעצל ולא עלה עם הרבים, שמביא גדי, משמע שהציבור שמביא ביכורים יוצא ידי חובת שלמים בשור שמביאים יחד כולם, אך יחיד אינו חייב להביא שור לשלמים אלא מספיק להביא גדי. וממילא מבואר מדבריו שמכריע כדעת ר' אימי לפי האפשרות הראשונה ששור זה פוטר את כולם מחובת השלמים. ואולם, גם בדבריו של ר' זירא ניתן להבין לכאורה שאמר בלשון שאלה, ולא כאמירה.

ויש לציין שבילקוט שמעוני (שיר השירים רמז תתקפה) נאמר: "שהיו מביאים הבכורים והשור של שלמים הולך לפניהם", ומבואר שנקט ששור זה היה לשלמים, וקצת משמע מלשונו שמדובר בשלמים ידועים שאותם חייבים להקריב, אך אין בזה הכרח.

ה. תשובת הרשב"א – כולם יוצאים ידי חובה בשור אחד

והנה בשו"ת הרשב"א זכינו לתשובה מפורשת בדיון זה:

שאלת לפרש לך מה ששנינו בפרק שלישי של מסכת בכורים: והשור הולך לפניהם.

תשובה: כבר ידעת שהבכורים טעונין קרבן... ילפינן מדכתיב בבכורים ושמחת בכל הטוב, וכתוב התם: ושמחת בחגך. מה להלך – שלמים, אף כאן – שלמים. וכשהיו העולין מרובין, היו מביאין שור אחד לכולן. ומקריבין אותו שלמים. וזהו ששנו כאן: והשור הולך לפניהם, וקרניו מצופות זהב לכבוד. וכשהיה העולה יחיד, לא היה מביא שור, אלא גדי אחד, דגרסינן בירושלמי: רבי זעירא בעי: יחיד שנתעצל ולא בא, מביא גדי. (שו"ת הרשב"א א, רצא)

בדברי הרשב"א מבואר שכאשר 'העולין מרובין' היו יוצאים ידי חובה בקרבן שלמים אחד, והוא השור. ולכאורה כוונתו במילה 'העולין' לכל בני החבורה שהתכנסו יחד לעיר המעמד ועלו לירושלים כפי הסדר המתואר בפרק שלישי במסכת ביכורים. וכן משמע מדברי

הריב"ץ (בכורים ג,ג) שכתב: "פירוש. זה השור לקרבן שלמים". ומשמע שזה הקרבן שבו כולם יוצאים ידי חובה.

לכאורה, הבנה זו מתאימה לאפשרות הראשונה בהבנת הירושלמי, ולפי זה מתיישבת גם לשון ה' הידיעה שהוזכרה לגבי שור, שידוע לכולם שהשור הוא לשלמים, וכולם יוצאים בו ידי חובה, והמשנה מספרת שהשור הידוע, דהיינו השור של השלמים, הולך לפנייהם מעוטר בזית וקרניו מצופות זהב. ולפי דברי הרשב"א, דברי ר' זירא נאמרו כקביעה ולא כשאלה, ולכן פסק כמותם. ולכאורה, מכיוון שהבין את דברי ר' זירא כקביעה, ממילא פסק הרשב"א כרבי אימי, שהשור הוא שלמים המשותפים לכולם, ויחיד שלא הגיע עם כולם אינו חייב להביא דווקא שור יקר, אלא מספיק להביא גדי. והבנה זו מתיישבת היטב עם כך שהרשב"א הביא את הפסוק 'ושמחת בחגך' כמקור לחיוב הבאת שלמים עם הביכורים, דכפי שהתבאר רק לפי פסוק זה ניתן להביא שלמים בשותפות. אך אם הרשב"א היה לומד מן מחובת זביחת השלמים שבהר עיבל, לכאורה לא היה ניתן להביא שלמים בשותפות, משום ששם היתה חובה על כל אחד לזבוח.

ו. הרמב"ם לא הזכיר שהשור הזה הוא לשלמים

הרמב"ם (הל' ביכורים ד, טז) לא הזכיר שהשור הזה קרב שלמים, וגם לא הזכיר את הדין שיחיד מביא גדי וקרניו מצופות כסף. ונראה שהבין כאפשרות השנייה בירושלמי, שלפיה שור זה וודאי אינו קרבן החובה שצריך להביא עם הביכורים, אלא הוא בהמה המוקרבת לנדבה, ונחלקו בירושלמי האם קרב לשלמי נדבה או עולת נדבה, והרמב"ם לא פסק האם השור מוקרב לשלמים או לעולה מכיוון שלשיטתו השור לא היה קרבן השלמים שבו מחויבים והקרבת השור אינה דין המעכב בביכורים אלא מעין הידור וחיוב מצווה שהיו עושים בשור שהוביל את עגלת הביכורים⁵. ואת דברי ר' זירא הוא לא פסק, משום שהבין שדברי ר' זירא נאמרו כשאלה לגבי יחיד האם צריך להביא גדי במקום שור, וכיוון שלא נפשטה שאלתו, לא נפסק כמותו, ואין חובה ליחיד להביא גדי מלבד חובת השלמים שלו. ובעלי תמר (ביכורים פרק ג' ד"ה ר' זירא בעי) כתב ששאלתו של ר' זירא היא האם חובה לעטר את קרני הגדי בכסף, אך פשוט היה לר' זירא שיחיד צריך להביא גדי או בהמה אחרת לשלמים. ומכיון ששאלתו של ר' זירא לא נפשטה, לא הזכיר הרמב"ם את ההידור של עיטור הקרניים, אך פשוט לרמב"ם שיחיד צריך להביא שלמים שאותם ניתן להביא מכל סוגי הבהמות.

5. וכן כתב הנודע ביהודה (תניינא קונטרס אחרון סימן כא) "שדרכו של הרמב"ם להעתיק מנהגן של אנשי ירושלים מה שהיו עושים מעצמן משום חובב מצוה... וכן נמי לענין חובב מצוה של בכורים ולהתנאה לפניו שהעתיק הרמב"ם השור הולך לפנייהם וקרניו מצופים בזהב".

ואולם, לגבי עצם חיוב השלמים נראה מלשונו שזו חובה המוטלת על כל אחד ולא ניתן להביאה בשותפות, וכלשונו (הל' ביכורים ג, יד): "הבכורים טעונים לינה, כיצד הביא בכורו למקדש וקרא והקריב שלמיו – לא יצא באותו היום מירושלים". וכן במקום אחר (הל' ביכורים ד, א) כתב: "כל המביא בכורים טעון קרבן ושיר ותנופה ולינה". והכל מנוסח כחובתו של היחיד, ולא מפורש שניתן להביא זאת בשותפות.

ז. רש"י והמאירי – קרבן השלמים הוא חובה נפרדת מהביכורים

גם מדברי רש"י במנחות נראה שקרבן השלמים הוא חובה נפרדת מהביכורים, שכן כתב על כך שהביכורים טעונים קרבן (מנחות נח ע"א ד"ה לעטר): "לאו קריבים עמהן חשיב להו, שלא היו זקוקין זה [לזה] לבא יחד למקדש, אלא חובה עליו להביא שלמים קודם [שיפטור משם]⁷ (לשם)". ומבואר שאין חובה להביא את הביכורים יחד עם השלמים למקדש, ונראה מלשונו שישנה חובה עצמית על כל מביא ביכורים להקריב שלמים, והיא שמביא הביכורים לא יפטור מהמקדש בלי קרבן. ואין הקרבן מגיע בהכרח יחד עם הביכורים, ולכן הגמרא לא החשיבה את קרבן השלמים כקרב יחג עם הביכורים. ועל כרחנו שלשיטת רש"י השור לא היה קרבן השלמים שפוטר את כולם יחד, שהרי אז הוא היה נחשב קרב יחד עם הביכורים.

וכן נראה מדברי המאירי (סוכה מז ע"ב): "כל המביא בכורים צריך להביא עמו שני מיני קרבן אחד שהיו תולין מצדי הסלים תורים ובני יונה לעטר את הבכורים והיו קריבים עולות והשני קרבן שלמים שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין שמחה אלא שלמים ומ"מ אין קרבן מעכב". ומבואר מדבריו שהשלמים והעולה הינן חובה על כל אחד ממביאי הביכורים, אך לא מפורש בדבריו האם ניתן להביא את השלמים בשותפות. ובפשטות נראה שכמו שכל אחד היה מביא גזולי עולה, כל אחד היה מביא עימו גם קרבן שלמים, משום שהמאירי משווה בין הקרבנות ולא מחלק ביניהם.

הלימוד מן הפסוקים לשיטת רש"י ורמב"ם

ולפי האמור, נראה שאמנם הרמב"ם למד את חובת השלמים בביכורים מן הפסוק 'ושמחת בחגך', אך נראה שהבין כדעות בחז"ל שזוהי חובה על כל אחד להביא, ולא יוצא ידי חובה בשלמים של חברו. וכמו שדייק הערוך לנר הנ"ל מלשון הרמב"ם 'שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה', וכמו שחגיגה הינה חובה על כל אחד, גם שלמי שמחה הינם חובה על כל אחד. והרמב"ם גם כותב 'ונשים חייבות במצווה זו', ואפשר להבין מלשונו שאף הן צריכות להקריב שלמי שמחה, וכבר הרגיש בכך הראב"ד והשיג על הרמב"ם: 'ונשים חייבות במצווה זו. א"א לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה'.

6. הגהות צאן קדשים.

7. הגהת שיטה מקובצת.

ובדעת רש"י, התבאר לעיל שלמד את חובת השלמים בביכורים מהר עיבל, ולכן מובן שזוהי חובה המוטלת על כל אחד, וכפי שהסביר רש"י את ההבדל בין שלמי שמחה לשלמים שהוקרבו בהר עיבל.

ח. גדר העולה לשיטת הרמב"ם

אמנם נראה מלשון הרמב"ם שהעולה אינה חובה כמו השלמים, משום שלא כתב בשום מקום שישנה חובה להביא עולה. ולגבי הגזלות רק כתב בלשון עבר (הל' ביכורים ג, ט): "כשהיו מביאין את הבכורים, היו מביאין בידם תורין ובני יונה, וכן היו תולין מצידי הסלים תורין ובני יונה כדי לעטר את הבכורים, אלו שעם הסלים היו קרבים עולות ואלו שבידיהן היו ניתנין לכהנים". ומבואר שכך היו נוהגים, אך לא כתב שזוהי חובה גמורה, וכמו המשנה שכתבה זו בלשון עבר. ונראה שלא פסק כדברי התוספתא הנ"ל שכרכה את חובת העולה והשלמים יחד, וצריך עיון מדוע.

ונראה שהרמב"ם נקט כדברי הגמרא במנחות (נח ע"א) שהגדירה את גזולי העולה כעיסור ביכורים, ואינם חובה גמורה. וכמו שכתבו שם רבנו גרשום ורש"י. וממילא הבין שאם המשנה אומרת שגזולות אלו היו 'עולה', אז אין חובה להביא עולה, אלא זהו מנהג יפה של עיטור הביכורים. וכתב המנחת חינוך (יח, ג) שלא מצינו בתורה חיוב להביא עולות יחד עם הביכורים, ורק לגבי שלמים ישנו לימוד מן הפסוקים.

ט. דברי הדרך-אמונה

והגר"ח התייחס לסוגיה זו בכמה מקומות בספרו דרך אמונה, והציע הבנות שונות בדברי הרמב"ם ובסוגיה. במקום אחד (ביאה"ל הל' ביכורים ג, יב) כתב שלא ניתן לומר שהרבים נפטרים בקרבן שלמים אחד, כיון שדין זה נלמד משלמי שמחה, וכתב: "לכן נראה דהשור שהולך לפניו הי' משום שמחה בעלמא, ואין יוצאין בו ידי קרבן שחייבין להביא עם הבכורים, שזה חיוב על כל יחיד ויחיד, וזה הוזכר בפ"ב דבכורים מ"ד. אבל השור הזה, הקריבוהו נדבה. ולזה איכא למ"ד שהקריבוהו עולה לקיץ המזבח, ולכן בעי אם גם יחיד שבא מביא עכ"פ גדי לשמחת הדרך, או שיחיד פטור. ואין זה ענין לקרבן שחייב להביא עם הבכורים".

ובמקום אחר (באה"ל הל' ביכורים ד, טז) כתב שמהתוספתא שבה נאמר 'טעונין עולה ושלמים', כחלק מסדר המשנה שמתארת את צורת העלייה לירושלים – משמע שהשור הזה הוא השלמים המדוברים והעולה היא הגזלות, אך עדיין קשה, כיוון ששלמים אלו נלמדו משלמי שמחה, צריך כל אחד להביא קרבן ולסמוך עליו, ולא ניתן להביאו בשותפות, ולכן מתרץ את שיטת הרשב"א: "לפי דברי הרשב"א הנ"ל, צריך לומר דאע"ג דילפינן לה משלמי שמחה, אינו דומה לשלמי שמחה ממש, דכאן אין השור אלא משום שמחת המצוה, ובזה

יוצאין גם אם רבים הביאוהו ביחד. ואולי סבירא ליה דאינו אלא אסמכתא בעלמא. אבל מדברי רבנו (-הרמב"ם) לעיל ספ"ג, נראה שהוא דרשא גמורה. וצריך עיון":

ולפי מה שהתבאר לעיל, דווקא אם לומדים משלמי שמחה ישנה אפשרות להבין ששור זה הינו קרבן שלמים בשותפות, כמו שלמי שמחה ניתן להביא בשותפות לפי חלק מן הדעות. ולכן אין צריך להגיע להסבר הזה בדעת הרשב"א, אלא באמת ניתן להביא בשותפות את השור כמו שלמי שמחה. ובדעת הרמב"ם באמת נראה כמו שכתב בהסבר הראשון, ששור זה הינו שמחה בעלמא וכחלק מהתהלוכה, וודאי אינו קרבן השלמים שבו יוצאים כולם ידי חובה.

י. סיכום ומסקנה

במשנה נאמר שהביכורים טעונים קרבן, בתוספתא מפורט יותר ש'טעונין עולה ושלמים'. בירושלמי הביאו מקור לחיוב הקרבן מדין 'שמחה' שנאמר בביכורים. בילקוט שמעוני מבואר ששמחה זו נלמדת משמחה שנאמרה על הקרבת השלמים בהר עיבל, אך הרמב"ם והרשב"א למדו זו מהפסוק 'ושמחת בחגך', שממנו לומדים חז"ל בכמה מקומות דין 'שלמי שמחה' ברגלים. בראשונים מבואר שיש הבדל יסודי בין דין השלמים בהר עיבל שבו ישנה חובת זביחה, לבין דין השלמים במועד שבו ישנה רק חובת 'שמחה'. ובערוך לנר מבואר, שבשלמי שמחה ישנה מחלוקת האם הם חובה על כל אחד אחד, או שניתן להביאם בשותפות. ולפי זה לכאורה יש נפק"מ האם דין הקרבן בביכורים נלמד מהקרבת השלמים בהר עיבל שהיא חובת זביחה על כל אחד, או שנלמד מדין שלמי שמחה שאותו לפי חלק מן הדעות ניתן לקיים בשותפות ואינו חובה על כל אחד ואחד.

לדין עולה לא הובא מקור, אך מפורש במשנה גדרו: 'הגוזלות שעל גבי הסלים היו עולות ומה שבידם נותנים לכהנים'. ברמב"ם לא מפורש שזוהי חובה המוטלת על כל מביא ביכורים, אלא מציין שהיו מביאים יחד עם הביכורים גוזלים שהן לעולה.

בירושלמי נחלקו, מה היו עושים עם השור שהיה מגיע עם הביכורים: לדעה אחת הוא קרב שלמים, ולדעה שנייה הוא קרב כעולת נדבה. בהמשך הירושלמי נאמר שיחיד המביא ביכורים היה מביא במקום שור, גדי שקרניו מצופות כסף.

הרשב"א בתשובה פסק, על פי הירושלמי, שהשור הזה היה מיועד לקרבן שלמים עבור כל בני החבורה, ורק יחיד שלא עלה יחד עם עוד אנשים יביא גדי לשלמים. ולפי דבריו יוצא שניתן להביא את קרבן השלמים בשותפות כאשר באים בחבורה, ואין זו חובה על כל אחד להביא. לעומתו, הרמב"ם לא כתב שהשור קרב לשלמים, ומדבריו נראה שחובת השלמים היא חובה המוטלת על כל אחד, וכך נראה מדברי רש"י במנחות. נראה שהרמב"ם הבין שהמחלוקת בירושלמי היא לא האם יוצאים ידי חובה בשור זה לשלמים, אלא נחלקו

האם היו מקריבים אותו כשלמי נדבה או כעולת נדבה, אך בכל מקרה לא היו יוצאים בו ידי חובת קרבן שצריך להביא עם הביכורים.

הגר"ק הקשה על האפשרות שיוצאים ידי חובה בשור כקרבן שלמים, משום שדין שלמי הביכורים נלמד כאמור משלמי שמחה, בהם יש חובה לכל אחד להביאם ולסמוך עליהם. אך כתב במקום אחר לתרץ את שיטת הרשב"א שצריך לומר שדין שלמי הביכורים אינו מושווה ממש לשלמי שמחה, אלא מביאים אותו משום 'שמחת המצוה'.

ולכאורה נראה שבאמת צריך לנקוט בדעת הרשב"א כפי שהתבאר, שדווקא אם לומדים את חובת הביכורים משלמי שמחה ישנה אפשרות להביאם בשותפות. ונראה שהרשב"א הבין מסוגיית הירושלמי, שאם יחיד מביא גדי, אז ציבור יכול לצאת ידי חובה בשור.

ולכאורה, גם מסתבר לומר שלא כל מביא ביכורים יצטרך להביא בהמה לשלמים, משום שתיתכן גם כמות ביכורים מועטת, וקשה לדרוש מאדם שמביא מעט ביכורים להוציא כל כך הרבה על השלמים, שבכך כל עניין הביכורים נהיה טפל לקרבן השלמים. ולכן נתנו חכמים אפשרות להקריב שלמים יחד, אך תיקנו לעשות זאת בצורה מכובדת של שור שקרניו מצופות זהב. ומהירושלמי משמע שיש עניין להביא את הביכורים דווקא ברוב עם ובתהלוכה, ולכן אמרו שיחיד שנתעצל יצטרך להביא בעצמו גדי, וכך אנשים ירצו לבוא יחד עם כולם.

עבודת

המקדש

משמעות זריקת הדם בעבודת הקורבנות

- א. "כי הדם הוא הנפש"
- ב. מתן תורה כנקודת מפנה בעבודת הקורבנות
- ג. איסור אכילת דם הנפש וכפרת דם הקורבן
- ד. אדם - אדמה - מזבח
- ה. 'שפיכות דמים'
- ו. כיסוי הדם
- ז. סיכום

א. "כי הדם הוא הנפש"

הרמב"ן בתחילת ספר ויקרא (א, ט) דן בטעמי הקורבנות. בטעם הראשון הוא מבאר שמביא הקורבן צריך לחשוב שבעקבות חטאו היה מגיע לו שייעשה לו מה שנעשה לקורבן:

ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות להחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו.

דם הקורבן הוא תחת דם האדם. במסגרת מאמר זה ננסה למצוא יסוד לדברי הרמב"ן בפסוקי התורה ולעמוד על משמעות הדם ככלל, ודם הקורבן במיוחד. ראשית, נשווה את הקורבנות שהוקרבו לפני מתן תורה לקורבנות שהצטוונו עליהם במתן תורה.

ב. מתן תורה כנקודת מפנה בעבודת הקורבנות

בספר בראשית מסופר על כמה אישים שהקריבו קורבן לה', ובכל אותם הקורבנות לא נזכרת כל עבודה או התעסקות עם דם הקורבן.

במנחה שהביא הבל מצאנו (פרק ד; וכן במנחת קין מפרי אדמתו) לא התבאר כלל אופן ההקרבה, ואף לא הוזכר שם כלל עניין ההקרבה על המזבח¹, וממילא גם אין כל אזכור לעיסוק בדם הקורבן.²

בקורבן שהקריב נח בצאתו מן התיבה (פרק ח) מוזכרת לראשונה בניית מזבח לה' ואת פעולת ריצוי הקורבן כ"ריח ניחוח" (ובעקבותיה את ההבטחה האלוקית: "לא אוסיף לקלל עוד את האדמה"), אך גם שם לא מוזכרת כל פעולה הנעשית בדם.

כך גם במזבחות שבונים שלושת האבות³ מוזכרת בניית מזבח או מצבה וזביחת זבחים, מבלי לתאר את פרטי ההקרבה.

בספר שמות מחדשת התורה את עבודת הדם:

וּלְקַחְתֶּם אֶגְדָּת אֲזוּב וּטְבַלְתֶּם בְּדָם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְהִנְעַתֶם אֶל הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוֹזוֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף... (שמות יב, כב)

לראשונה אכן מוזכרת נתנית דם קורבן, אבל הוא לא ניתן על מזבח אלא על המשקוף והמזוזות, ומטרתו אינו לכפר על העבר, אלא להגן מפני העתיד.

רק בספר ויקרא הדם מהווה גורם מרכזי בהקרבת הקורבן:

וְשַׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אֶהֱרָן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמְּזוֹבֵחַ סָבִיב... (ויקרא א, ה)

וכן בספר דברים:

וְעִשִּׂיתָ עֲלֵתֶיךָ הַבֶּשֶׂר וְהַדָּם עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ וְדָם וְכִהְיֶה יִשְׁפֹּךְ עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבֶּשֶׂר תֹּאכַל: (דברים יב, כז)

1. הרד"ק עמד על עניין זה בהרחבה וכתב שם (ד, ד): "ולא זכר אם בנה מזבח אם לא, כמו שאמר בנח (ח, כ) 'ויבן נח מזבח לה'. וכמדומה לי שלא שחט הקרבן אלא הניחו חי קשור באותו מקום הקבוע לו, כדי שירד עליו אש מן השמים לאכלו, כמו שהיה עושה לקרבן אביו, כי לא היו שוחטים, כי לא היה אוכלים בשר. ובב"ר (כב) הבל הקריב בלא הפשט ונתוח ומכאן ואילך בהפשט ונתוח".

2. על פי חז"ל, הקורבן הראשון קדם לקין והבל, והוא הוקרב על ידי אדם הראשון, וכדברי הרמב"ם (בית הבחירה ב, ב; על פי בראשית רבה פרשת נח, לד): "זמסורת ביד הכל, שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא".

3. אברהם (בפרקים יב, ח; ו-ג יח), וכן בעקדת יצחק (פרק כב), שם מוזכרים אש ועצים ולא מוזכר מזרק לדם; יצחק (בפרק כו, כה); ויעקב בפרקים כח, יח; לא, נד; לה, ז; לה, יד; מו, א)

חז"ל מבארים שתפקידו של הדם הוא כפרה. הדם הוא שמכפר על מביא הקורבן (הקטרת הבשר בעולה ואכילת חלק הכוהנים בשאר קורבנות רק משלימות את עיקרה של הכפרה שנעשתה בזריקת הדם).

כל פסול בעבודות הדם (שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה), כגון מחשבה לא נכונה, פוסל את הקורבן ובעליו לא מתכפר בו ויחויב להביא קורבן נוסף. לעומת זאת, משהגיע הדם למזבח, הושלמה כפרת האדם. "כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים" (זבחים כו ע"ב).

לפי זה ניתן לבאר, שבספר בראשית, כשעדיין לא התחייבו אבותינו בקיום מצוות, לא היה צורך בדם שיכפר על עבירות. אבותינו הקריבו את קורבנם מתוך נטייה טבעית להקריב לבורא ולבטא בזה את אדנותו, וכפי שתואר הרמב"ם (בית הבחירה ב, ב; לעיל הערה 2) שאדם הראשון הקריב קורבן מייד לאחר בריאתו: "ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא". רק לאחר שנצטוו ישראל במצוות, ונולד הצורך בכפרה, קיבלה עבודת הדם משמעות⁴.

מעמד ביניים קיים לכאורה בפסח מצרים, שבו הצטוו ישראל לסמן את פתחי בתיהם בדם הקורבן, וכן במעמד הברית שבו רק חצי הדם נזרק על המזבח וחצי השני נותר באגנות⁵. בפסח מצרים אין עדיין זריקת דם על המזבח לכפרה על העוונות, אבל יש נתינת דם על המשקוף ועל שתי המזוזות, ומטרתה: "וְיָרָא אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וַפָּסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחָת לְבֹא אֶל בְּתֵיכֶם לְנִגֹף". גם במעמד הברית שבפרשת משפטים (כד, ו) רק חצי הדם נזרק על המזבח והחצי השני נותר באגנות⁶. ניתן לראות במעמד ביניים זה, כשלב מעבר בן הקורבנות הבאים בנטייה טבעית ובין הבאים במצוות ה', וכמתאימים למעמד התהוות האומה ביציאת מצרים ובכריתת הברית הסמוכה למתן תורה⁷.

-
4. ייתכן לבאר לפי זה את שיטת רבי יהושע בתוספתא (זבחים ד, א): "ר' אליעזר אומר אם אין דם אין בשר, ואף על פי שאין בשר יש דם. ר' יהושע אומר אם אין דם אין בשר, אם אין בשר אין דם. כיצד? נטמא הדם או שנשפך או שיצא חוץ לקלעים, הבשר תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים, ר' אליעזר אומר יזרוק את הדם, ר' יהושע אומר לא יזרוק את הדם ואם זרק את הדם בין בשוגג בין במזיד מודה ר' יהושע שהורצה".
 5. הדם הוא קומה נוספת של הקרבת הקורבן והיא בנויה על הקומה הבסיסית של הקרבת הבשר. ולכן אומר רבי יהושע שכשהבשר לא קיים אי אפשר לזרוק את הדם.
 6. גם לפני הקרבת הקורבן הראשון מוזכר הדם: באותות המים הופכים לדם והמכה הראשונה היא מכת דם ואולי יש בכך רמז לבאות.
 7. יש מקום להשוואה בין ברית בין הבתרים שבספר בראשית שבה יש חלוקת בשר לברית האגנות שבספר שמות שבה יש חלוקת דם.
 8. ואולי עיון זה יענה לשאלה מדוע דווקא קורבן הסולת קרוי מנחה ולא קורבן העוף והבהמה? הרש"ר הירש (ויקרא ב, א) כותב שהסיבה היא שבמנחה יש רק מתנה גשמית לבורא ואין נתינת הדם שהוא הנפש: "על פי זה תובן הלשון המיוחדת, הפותחת את הפרק על קרבן מנחה: 'ונפש כי תקריב' וגו'. בקורבנות הקודמים – עולות בהמה ועוף – הרי הדם שהוא הנפש קרב אל המזבח, וכך מושגת קרבת

ג. איסור אכילת דם הנפש וכפרת דם הקורבן

כדי להבין יותר מה משמעותו של דם הקורבן נתבונן בדם הכשר לזריקה על המזבח.

נשפך מקצת הדם מצואר בהמה על הארץ ולא אספו, וקבל מקצתו מצואר בהמה, הרי זה כשר, ובלבד שיהיה זה הדם שנתקבל דם הנפש, לא דם התמצית ולא דם העור. (רמב"ם, פסולי המוקדשין א, כו)

הדם הכשר לקורבן הוא הדם שהנפש יוצאת בו.

גם בעניין איסור אכילת דם, הקפידה התורה דווקא על 'דם הנפש'.

רַק חֵזֶק לְבַלְתִּי אֶכֶל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבֶּשֶׂר: לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ פְּמִים: (דברים יב, כג-כד)

בספר ויקרא התורה קושרת במפורש בין איסור אכילת דם לציווי לזרוק דם זה על המזבח לשם כפרה:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל... אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנִתְתִּי פָנָי בְּנֶפֶשׁ הָאֲכֵלֶת אֵת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּה: כִּי נֶפֶשׁ הַבֶּשֶׂר בַּדָּם הוּא וְאֲנִי נֹתְתִיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בְּנֶפֶשׁ וְכַפֵּר: עַל כֵּן אֶמְרָתִי לְבָנָי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהִגַּר הִגַּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: (ויקרא ז, י-יב)

אותו דם הנפש המשמש לכפרה על המזבח ולפטור את המקריב מעונש כרת, הוא הדם שנאסר לאכילה והאוכלו נענש בכרת. וכך פוסק הרמב"ם (מאכלות אסורות ו, ג-ד):

אין חייבין כרת אלא על דם היוצא בשעת שחיטה ונחירה או התזת הראש כל זמן שיש בו אדמומית, ועל הדם הכנוס בתוך הלב, ועל דם הקזה כל זמן שהוא מקלח ויוצא, אבל הדם השותת בתחלת הקזה קודם שיתחיל לקלח, ודם השותת בסוף הקזה כשיתחיל הדם לפסוק אין חייבין עליו והרי הוא כדם האיברים שדם הקלוח הוא הדם שהנפש יוצאה בו.

דם התמצית ודם האיברין כגון דם הטחול ודם הכליות ודם ביצים ודם המתכנס ללב בשעת שחיטה ודם הנמצא בכבד אין חייבין עליו כרת, אבל האוכל ממנו כזית לוקה שנאמר וכל דם לא תאכלו, ובחיוב כרת הוא אומר כי נפש הבשר בדם היא אינו חייב כרת אלא על הדם שהנפש יוצאה בו.

ה'. כי הנפש עצמה היא הקרבן, והיא הקרבה אל פסגת ייעודה. ואילו במנחה הנפש איננה קרבה, אלא מקריבה; ולא את עצמה היא מקריבה, אלא את רכושה. הנפש מבטאת את שאיפתה לקרבת ה', על ידי הגשת מנחה לאות השתעבדות - הוה: "ונפש כי - תקריב קרבן מנחה לה".

משמעות זריקת הדם בעבודת הקורבנות

עד דורו של נח נאסרה על האדם אכילת בעלי חיים, ורק לאחר המבול נאמר (בראשית ט, ג): "כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כַּיְיָק עֲשׂוּב נִתַּתִּי לָכֶם אֶת כָּל". באותו מעמד הצטוו בני נח שלא לאכול את דם הנפש (שם פס' ד): "אֲדָ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ". הרמב"ן שם מרחיב בביאור העניין וכותב שהיתר אכילת 'בעלי הנפש' התחיל אחרי המבול כיוון שהחיות נצלו מהמבול בזכותו של נח ואחר שהקריב מהם קורבן לה' ניכרה מעלת האדם על פניהם ושמטרתם לשמש את האדם. ועם זאת, ההיתר כולל רק את גוף הבהמה ולא את נפשה (את הדם), כי הדם הוא נפש הבהמה, ובנפש לא ניכר יתרון האדם על הבהמה. אדרבה, ישנו דמיון בין נפש האדם לנפש הבהמה, ואם יאכל האדם את נפש הבהמה בלא היכר יתרונו, תימשך נפשו ותישפל באכילת הבשר כנפש הבהמה, ולא תהיה ניכרת מעלת רוחו של האדם "העולה למעלה" (בניגוד לרוח הבהמה "היורדת היא למטה לארץ"; קהלת ג, כא).

והנה התיר גופם אשר הוא חי בעבור האדם, שיהיה להנאתו ולצרכו של אדם, ושתהיה הנפש שבהם לכפרה לאדם, בקרבים לפניו יתברך, לא שיאכלוהו. כי אין לבעל נפש שיאכל נפש, כי הנפשות כולן לאל, הנה כנפש האדם וכנפש הבהמה לו הנה, ו"מקרה אחד להם, כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל" (קהלת ג, יט). (רמב"ן, ויקרא יז, א)

מאידך, דווקא דמיון נפש האדם ונפש הבהמה הוא הסיבה שתשמש נפש הבהמה ככפרה לנפש האדם, בהגיעה למזבח לרצון לפני ה'.

וזה פשר זריקת הדם על המזבח לדעת הרמב"ן:

וזה טעם "על כן אמרתי לבני ישראל..." - בעבור שהדם הוא הנפש ואין ראוי שתאכל הנפש את הנפש, ואני חמלתי על נפש האדם ונתתיו להם על המזבח שתהיה נפש הבהמה מכפרת על נפשו.

בזריקת הדם על המזבח מבטא האדם את יתרון נפשו על נפש הבהמה, ובזה הוא זוכה לכפרה על עונו. בעוון האדם נגרר הוא אחר נפשו הבהמית וראוי הוא להיכרת מן העולם כבהמה, והעלותו את הדם אל המזבח הוא פועל פעולת תיקון הפוכה.

ד. אדם - אדמה - מזבח

"הדם הוא הנפש". ואכן על מרכזיות הדם ניתן ללמוד משמו של האדם, תכלית הבריאה, הרומז לכך. הא' הנוספת באה מהמילה 'אדמה' - האדם בא מן האדמה ושב אל האדמה:

וַיִּצְרָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָ מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם
לְנֶפֶשׁ חַיָּה: (בראשית ב, ז)

בְּזַעַת אֶפְיֹךְ תֵּאֶכְל לֶחֶם עַד שׁוֹבֵךְ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמָּנָה לִקְחָתָּ כִּי עֶפְר אֶתָּה וְאֶל עֶפְר תָּשׁוּב: (בראשית ג יט)

ההיבט ההלכתי העקרי הנגזר מכך הוא מצוות קבורת המת, שנעשית בהשבת הגוף אל האדמה.⁸ אולם מלבד הקשר הכללי של הגוף אל האדמה, ישנו קשר ייחודי וישיר של הדם עם האדמה.

הרמב"ם אינו מרבה להביא מדרשים בהלכותיו, למעט במקומות שהוא רואה בהם עניין מהותי לגוף המצווה או לעיקרי האמונה. בתחילת הל' בית הבחירה, בפרק העוסק בהלכות מזבח העולה, מציין הרמב"ם את המדרש (מובא בילקוט שמעוני, ויקרא רמז תנה) הקושר בין בריאת האדם ובין מקום המזבח, בכך שהעפר (=אדמה) שממנו נברא גוף האדם, נלקח משם. את הרעיון הנלמד מכך ביארו חכמים עצמם באותו מדרש, שהכפרה הנה חזרה אל הראשוניות שטרם החטא ועל כן "אדם ממקום כפרתו נברא".

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

אמנם הדם 'עולה על המזבח' לה' ונתינת הדם על המזבח היא העלאת הקורבן לה' הפועלת את הכפרה, אבל מזבח חייב להיות מחובר לאדמה:

מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלֵמֶיךָ אֶת צֹאנֶיךָ וְאֶת בְּקָרֶיךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבְרַכְתִּיךָ: (שמות כ, כא)

וכך גם מבואר בגמרא:

והתנאי: מזבח אדמה תעשה לי - שיהא מחובר מאדמה, שלא יבנו לא על גבי מחילות ולא על גבי כיפין. (זבחים נח ע"א)

בכך ניתן להביא את מהות השיתין שתחת המזבח:

במסכת מדות (ג, ב) נאמר: "ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים כמין שני חוטמין דקין, שהדמים הניתנין על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי יורדין בהן ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון".

והמשנה במסכת יומא (ה, ו) מוסיפה על כך עוד נקודה מעניינת:

8. גם במקום כשקוברים בקומות מקפידים על חיבור לאדמה.

משמעות זריקת הדם בעבודת הקורבנות

הזה על טהרו של מזבח שבע פעמים ושירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון ושל מזבח החיצון היה שופך על יסוד דרומי אלו ואלו מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון ונמכרין לגננין לזבל.

לשם מה המשנה צריכה לספר לנו ששאריות הדם מגיעות בסופו של התהליך לדשן את אדמת הארץ? נראה שהמשנה רומזת לנו שיש צורך לחבר את ריח הניחוח לה' שבעבודת הקורבנות עם העפר.

ה. 'שפיכות דמים'

בלשון התורה הריגת אדם ע"י אדם אחר מכונה 'שפיכת דם'.⁹ וכך נאמר לנו ובניו אחרי המבול (בראשית ט, ח-ט) "שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ". וכך בעניין מכירת יוסף (בראשית לז, כב): "וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רְאוּבֵן אֵל תִּשְׁפְּכוּ דָם הַשְּׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר הַזֶּה... וַיָּד אֵל תִּשְׁלְחוּ...".

התורה גם מדגישה ששפיכת הדם נעשית אל האדמה, אשר סופגת ומכסה את דמו.

וכך נאמר לקין: (בראשית ד, י-יא): "וַיֹּאמֶר מַה עֲשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה: וַעֲתָה אָרוּר אַתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ. וְכֵן בְּמַכִּירַת יוֹסֵף (שם פס' כו): "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל אָחִיו מַה בָּצַע כִּי נִהְרַגְתָּ אֶת אָחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת דָּמוֹ".

המשמעות שהתורה נותנת לכך היא 'שפיכת דם האדם לאדמה'. גם בלשון חז"ל רצח נקרא 'שפיכות דמים'.

על פי המשנה במסכת אבות (ה, ט) אחת הסיבות שבעטיין באה הגלות היא עוון שפיכות דמים:

... גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכת דמים ועל השמטת הארץ.

כביכול הארץ תובעת את עלבונה על שנאלצה לכסות את דמו של הנרצח, ומשום כך גם הרוצח לא ימצא עליה את מנוחתו.

כך מפורש לכאורה בעונשו של קין (בראשית ד, יב):

כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תִסַּף תֵּת פִּתְּהָ לָךְ, נָע וְנָד תִּהְיֶה בְּאַרְצְךָ:

ומשום כך הרוצח בשגגה גולה לעיר מקלט (במדבר לה, יא) כדי לכפר על עוונו.

9. כשהאדם נפטר באופן טבעי נכתב בתנ"ך: 'וימת', ויגוע', ויאסף אל עמיו' או 'וישכב עם אבותיו'.

אובדן חיים מביא טומאה. וכאשר הארץ נאלצת לכסות את דם הנרצח שפיכת הדם על הארץ מטמאת אותה:

יש לי בענין זה להביא שלש טומאות: טומאת ע"ז, וטומאת גילוי עריות, וטומאת שפיכות דמים, בע"ז הוא אומר (ויקרא כ, ג): "למען טמא את מקדשי"; בגילוי עריות הוא אומר (שם יח, ל): "ושמרתם את משמרת לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ולא תטמאו בהם"; בשפיכות דמים הוא אומר (במדבר לה, לד): "ולא תטמא את הארץ".

כאשר אדם מת מוות טבעי, ונקבר באדמה, אין הדבר מטמא את הארץ, אלא יש כאן חזרה טבעית של האדם אל העפר שממנו בא. אולם כאשר הדם, שהוא הנפש, נשפך אל האדמה הרי זה שיבוש ההליך הטבעי, והוא מטמא את הארץ.

וממדת פורענות אלו למדים קל-וחומר למידה טובה. כשם שהתערבות אנושית בלקיחת חיים נקראת 'שפיכות דמים', ומביאה טומאה לארץ; כך התערבות אנושית בהצלת חיים ע"י הקרבת קורבן המכפר על איסורי כרת, מביאה קדושה לעולם.

זו משמעות זריקת דם הקורבן על המזבח בזריקה ובמתנות דמים, ושפיכת שייריו על יסוד המזבח - כנגד הקזת דם האדם המקריב ושפיכת דמיו:

וַיִּתֵּן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קִטְרֵת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר בְּאֵהָל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹךְ אֶל יְסוּד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פָּתַח אֵהָל מוֹעֵד: (ויקרא ד, ז)

במקום אחד התורה קוראת אף לזריקת הדם בלשון שפיכה:

וְעִשִּׂיתָ עֲלֵתֶיךָ הַבֶּשֶׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְדָם זְבַחֶיךָ יִשְׁפֹךְ עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבֶּשֶׂר תֹּאכַל: (דברים יב, כז).

כשם ששפיכות דמים מטמאת את האדמה, כך גם זריקת הדם על המזבח, המחובר לאדמה, ושפיכת שיירי הדם על יסוד המזבח, מבטאים את שפיכת הדם לאדמה לשם כפרה.

משום כך הפוגם בקדושת הקורבן על ידי הקרבת שחוטי חוץ נחשב כשופך דמים: וכפי שמפורש בפשט הפסוקים, בפרשה הסמוכה לפרשת איסור אכילת דם (ויקרא יז, ג-ד):

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׂוֹר אוֹ כֶּשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֵל פָּתַח אֵהָל מוֹעֵד לֹא הֵבִיאוּ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לָהּ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה' דָּם יִחְשַׁב לְאִישׁ הַהוּא דָם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקִּרְב עַמּוֹ:

השוחט את הקורבן מחוץ למחנה שכינה ואינו מסמיך את שחיטתו למקום זריקתו על המזבח, מאבד את היכולת התיקון של הקורבן, ונחשב כשופך דמים, ומביא כרת לעולם במקום להביא חיים.

ו. כיסוי הדם

ניתן להסביר בכך את מצוות כיסוי הדם, הנוהגת דווקא בחיה ועוף¹⁰, שאינם כשרים להקרבת קורבנות:

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל... אֲשֶׁר יֵצוּד יָצִיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשִׁפָּךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסְהוּ בַּעֲפָר: כִּי נִפֶּשׂ כָּל בְּשָׂר דָּמוֹ בְּנִפְשׁוֹ הוּא וְאָמַר לְבָנָי יִשְׂרָאֵל דָּם כָּל בְּשָׂר לֹא תֹאכְלוּ כִּי נִפֶּשׂ כָּל בְּשָׂר דָּמוֹ הוּא כָּל אֲכָלְיוֹ יִפְרֹת: (ויקרא יז, יג-יד)

וביאר שם את טעם המצווה בעל בעל ספר החינוך (מצווה קפז):

משרשי המצווה, לפי שהנפש תלויה בדם, כמו שאמרנו באיסור דם ולכן ראוי לנו לכסות הנפש ולהסתירו מעין רואיו טרם נאכל הבשר, כי גם בזה נקנה קצת אכזריות בנפשינו, לאכול הבשר והנפש נשפך לפנינו.

הרדב"ז בספרו מצודת דוד קושר זאת אף למצוות קבורה:

טעם מצווה זו לפי הפשט, הוא מה שכתב באיסור אכילת דם כי 'דם הדם הוא הנפש' ומצווה לקוברו ולהסתירו כמו שהנפש נסתרת בגוף.

כאשר שפיכת הדם אינה יכולה לפעול פעולת תיקון לנפש האדם באמצעות הקורבנות, הרי היא פועלת פעולה הפוכה, של אכזריות, ולפיכך ראוי להצניעה ולקיים בה מצוות קבורה.

וכך מבאר הרמב"ן (ויקרא יז, י): מדוע מצוות כיסוי הדם אינה נוהגת בבהמה:

ולכך צוה עוד לכסות כל דם בחיה ובעוף כי לא יתקרב דמם על המזבח, כי גם בעופות לא יקרב מהם רק שני מינין בלבד וגם הם אינם נשחטים, אבל בבהמות רוב המצויים נשחטים לשם הנכבד ודמם לכפר ואין ראוי לכסותו, ולא חשש לכסות דם החולין בבהמה כי אין חולין במדבר, וגם אחרי כן על הרוב יצוה.

ז. סיכום

הדם מייצג את הנפש של האדם ושל הבהמה. זריקת הדם הקורבנות התחדשה רק אחר מתן תורה. הרמב"ן מבאר שזריקת דם הנפש של הבהמה על המזבח מכפרת על האדם "שיהא דמו תחת דמו". מכך נגזרים איסורי הכרת הנזכרים בפרק יז שבספר ויקרא: איסור אכילת דם, איסור שחוטי חוץ, והיא מקור למצוות כיסוי הדם.

כאשר האדם מת מוות לא טבעי, על ידי התערבות אנושית, שפיכת דמו מטמאת את הארץ, והארץ אינה נותנת מנוח לרוצח. ולהפך: זריקת הדם על המזבח ושפיכתו על יסוד המזבח, מביאה חיים וקדושה לעולם.

10. מלבד תור ויונה. וראה דברי הרמב"ן בהמשך.

”לרצון על מזבחי” – פעולת הריצוי בקורבנות המקדש

מבוא – משמעות קורבן ”כשר שאינו מרצה”

א. ריצוי בקורבן נדבה

ב. ריצוי, וחיוב ממוני

ג. חובת ההקרבה אף ללא ריצוי

ד. הריצוי כפיוס בין המקריב לה’

ה. מנחת העומר ואשם נזיר

ו. כבשי עצרת

ז. קורבן יולדת

ח. מקרים שבהם הקורבן פסול

1. קורבן חטאת

2. פרה אדומה

ט. סיכום

מבוא – משמעות קורבן ”כשר שאינו מרצה”

המשנה בתחילת מסכת זבחים קובעת, שקורבן שהוקרב שלא לשמו כשר, אך לא עלה לבעלים לשם חובה.¹ על כך תמה ריש לקיש:

רמי ריש לקיש על מעוהי בי מדרשא ומקשי: אם כשרים הם ירצו, ואם אין מרצין למה באין?
(זבחים ה ע”א)

ריש לקיש מקשה, אם הקורבן לא השיג את מטרתו מדוע יש עניין להמשיך להביא אותו?

ריש לקיש בונה את קושייתו על שתי הנחות: א. כאשר עובדים בקורבן עבודה שלא לשמה הקורבן אינו מרצה. ב. אם הקורבן לא מרצה אין שום עניין להמשיך ולהביא את הקורבן.

כדי ליישב את קושיית ריש לקיש נוכל לחלוק על כל אחת מההנחות:

א. נוכל לחלוק על ההנחה שהקורבן אינו מרצה, ולטעון שהוא מרצה, לפחות באופן מסוים.

* מאמר זה נכתב במסגרת הכולל הגבוה בישיבת הר עציון. תודה רבה לישיבה ולרבנים רה”י הרב משה ליכטנשטיין והרב אליקים קרומביין על הזכות לשבת בבית ה’.
1. הראשונים דנו האם המשנה מדברת על פסול שלא לשמו או גם על פסול שהוקרב שלא לשם בעלים. ועיין תוספות ב ע”א ד”ה כל הזבחים.

ב. נוסף על כך, נוכל לטעון שגם אם ריש לקיש צודק בהנחה שהקורבן לא מרצה, יש עניין להמשיך להביא את הקורבן.

ר' אליעזר מציע לפשוט את ספקו של ריש לקיש:

אמר לו ר' אליעזר: מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין, דתנן: האשה שהביאה חטאתה ומתה – יביאו יורשין עולתה, עולתה ומתה – לא יביאו יורשין חטאתה.

ר' אליעזר מביא דוגמא למקרה נוסף שבו הקורבן כשר למרות שאינו מרצה – קורבן עולה שבעליו מתו לאחר שהקדישוהו, שהיורשים מותרים להקריבו למרות שלא תהיה בו פעולת ריצוי. וכך גם אפשר להביא קורבן שנעבדה בו עבודה שלא לשמו, למרות שאינו מרצה. באופן פשוט, ר' אליעזר מסכים עם ההנחה הראשונה של ריש לקיש, וחולק על ההנחה השנייה, שכן בקורבן יורש לא שייך ריצוי עבור בעלים שכבר אינם חיים.

אולם מדברי התוספות (ד"ה הגה) נראה, שר' אליעזר טוען שיכול להיות ריצוי מסוים אפילו שמדובר בקורבן יורש, והוא הדין במחשבת שלא לשמה:

י"ל דמ"מ דמיא קצת להדדי לענין דאין מרצין ריצוי גמור דאין כפרה למת ולאן בר חיוב הבאה הוא אלא שנתחייב מחיים ובשינוי קודש ובעלים נמי אין רצוי גמור.

ריש לקיש אינו מקבל את דברי ר' אליעזר בגלל קושי מקורבן אשם שמתו בעליו.

א"ל: מודינא לך בעולה, דאתיא לאחר מיתה. אשם, דלא אתי לאחר מיתה, מנלן?

קורבן אשם לא ניתן להביא על ידי היורשים, ואילו במשנה רואים שגם כאשר חושבים בקורבן אשם מחשבת שלא לשמו ממשיכים להקריב אותו.² מכאן שחיסרון בריצוי הוא סיבה שלא להקריב.

א. ריצוי בקורבן נדבה

לאחר דחיית דברי ר' אליעזר, ריש לקיש מציע סברא מעצמו:

אמר ריש לקיש, אפתח אנא פתחא לנפשי: "מוצא שפתיך וגו'", האי נדבה? נדר הוא כו' כדלעיל. יתיב רבי זירא ורבי יצחק בר אבא ויתיב אביי גבייהו, ויתבי וקאמרי: קשיא ליה לריש לקיש אשם דלא אתי לאחר מיתה, ונסיב לה תלמודא מוצא שפתיך, אימא: הבא בנדר ובנדבה לייתי ולא לירצי, אשם לא לייתי כלל! אמר להו אביי, ריש לקיש מהכא פתח: "ושחט אותה לחטאת" – אותה לשמה

2. יש מקום רב לחשוב על הקורבנות השונים שמביאים לאחר מיתה והמאפיינים הדומים בין אשם וחטאת ואכמ"ל.

כשרה, שלא לשמה פסולה, הא שאר קדשים שלא לשמן כשרין, יכול ירצו?³
ת"ל: "מוצא שפתיך". (שם ה ע"א)

ריש לקיש מתבסס על לימוד שהובא בשם רבא בתחילת המסכת. רבא מצביע על קושי בפסוקים. בהתחלה התורה מכנה את הקורבן בשם נדר: "מוצא שפתיך תשמור כאשר נדרת" (דברים כג, כד) ואילו בסוף הפסוק, התורה מכנה את הקורבן כנדבה "כאשר עשית נדבה". רבא מסביר, שכאשר הקורבן הוקרב שלא לשמו, הוא אינו מוגדר כנדר אלא כנדבה. ריש לקיש משתמש בלימוד של רבא כדי ליישב את קושייתו. השאלה יש לברר היא כיצד להבין מסקנתו של ריש לקיש. על מנת להבין את דברי ריש לקיש יש לברר את הריצוי בקורבן נדבה. האם בקורבן נדבה יש ריצוי?

החפץ-חיים (זבח תודה א ע"א ד"ה וא"ל נדבה יהא) טוען, שכאשר חושבים מחשבת שלא לשמה בקורבן נדבה, יש פגיעה בריצוי הקורבן. לדבריו, למרות שאין משמעות לקביעה ההלכתית "אינו עלה לשם חובה", שהרי הבעלים אינו חייב באחריות הקורבן, עדיין הריצוי שהיה בקורבן נפגע. לפי החפץ-חיים, הנודב עולה לשם כפרת ביטול מצוות עשה, והקריב את הקורבן שלא לשמו, הקורבן אינו מרצה. עולה מדברי החפץ-חיים שעצם הגדרת הקורבן כנדבה אינה מצביעה על כך שאין בו ריצוי, וייתכן שאפשר לדבר על ריצוי בקורבן למרות שחשבו בו מחשבת שלא לשמו.⁴

ב. ריצוי, וחייב ממוני

מדברי כמה מפרשים עולה, שלדעת ריש לקיש, בקורבן שחשבו בו מחשבת שלא לשמה יש ריצוי גמור, והחייב להקריבו הוא חייב ממוני נוסף. כך מסביר השיטה-מקובצת את הדין של שוחט שלא לשמה בעולה ובשלמים.

אי אמרת כיפרו שני למה הוא בא. תימה, מאי פריך, הא גלי קרא ואם לאו יהא נדבה למדנו שלא עלו לשם חובה וצריך להביא אחר? וצ"ל דהכי קאמר, למה הוא בא – על מה מכפר מה שלא כיפר הראשון – ומבעיא באשם, דאי בעולה ושלמים מאי בעי ליה שני למה בא הלא הוא בא בנדבה והלא אדם מתנדב שלמים ועולה כמה שירצה...

לדעת השיטה-מקובצת, כאשר הקורבן יכול לבוא כקורבן נדבה כמו עולה ושלמים, גם אם הוא הוקרב שלא לשמו הוא מרצה, אלא שהחייב הממוני נשאר ולכן הוא חייב להביא קורבן

3. לפי השיטה צריך להסביר שיכול ירצו הכוונה היא על העניין ההמוני.

4. אמנם הרא"ל (שיעורים למסכת זבחים עמ' 69) מעלה אפשרות לחלק חלוקה איכותית בין קורבן שנידר לבין קורבן שנידב, אך נראה לי שאפילו לפי דבריו סברתינו עומדת בעינה.

נוסף.⁵ לעומת זאת, בקורבנות שאינם יכולים לבוא בנדבה כגון אשם יש מנגנון שונה. בקורבנות אלו דן רב אשי בהמשך הגמרא (ו ע"א) האם הם מכפרים או לא. מסקנת רב אשי היא שהם אינם מכפרים.

אם נסכם, לפי השיטה-מקובצת יש פתרון לבעייתו של ריש לקיש באמירה שהקורבן מרצה באופן גמור. אמנם ריצוי זה קיים רק בקורבנות שיכולים לבוא בנדבה. בקורבנות שאינם באים בנדבה עדיין נותר מקום לבחון את התוצאה של קורבן שהוקרב שלא לשמו, אם אינם מרצים למה הם באים.

ג. חובת ההקרבה אף ללא ריצוי

עד כאן הצענו כיצד אפשר לענות על קושיית ריש לקיש באמצעות הבנה שיש בקורבן ריצוי. יש מקום להבין שבקורבן כלל אין ריצוי ובכל זאת ממשיכים להקריב אותו. הבנה זו עולה מדברי מספר מפרשים. הרב מרדכי אילן (כנסת ראשונים, ב) מביא מדברי הרמב"ן (גיטין נה ע"ב), שכאשר חשבו בקורבן מחשבת שלא לשמו הקורבן התנתק מהבעלים והוא ממשיך להיות מוקרב כקורבן עצמאי. לאור זאת יש מקום להבין שעל אף שהקורבן לא משיג את המטרה שלשמה הוא בא, ממשיכים להקריב אותו מכיוון שהוא חפצא מקודש. מכיוון שמחשבת שלא לשמו אינה פוסלת את הקורבן, ממשיכים להקריב אותו כל עוד הוא קורבן כשר. הבנה זו עולה מדברי החזון-יחזקאל (ד ע"ב):

ולכאורה יש להוכיח שקורבן שנשחט שלא לשמו אין עוד בהקרבתו שום רצוי לבעליו, ואינו כמו נדבה שהוא מרצה על בעליו וכמו אשם שנשחט שלא לשמו שהוא כשר ואינו עולה לבעלים לשם חובה הוא קרב רק מחמת שיש עליו דין קדושת קורבן אבל אין לבעלים בהקרבתו שום כפרה, הוא הדין עולה נמי שנשחטה שלא לשמה, אין עוד בהקרבתה שום רצוי לבעליה (אע"פ שעולה קרבה נדבה) והוא רק משום זה שיש עליה קדושת מזבח.⁶

לדעת החזון-יחזקאל, אין שום קיום כפרה בקורבן. למרות זאת צריך להקריב אותו מכיוון קדושת החפצא שלו, שהוקדש לשמו.⁷ אולי יש מקום לדייק הבנה זו מדברי רש"י בהמשך

5. וכך עולה מדברי הקרן-אורה (זבחים ו). "אלא דבאמת קשה היכי ס"ד דבראשון נתכפר, הא קרא לא משמע הכי, ואם לאו הוי נדבה, משמע דהשני חובה והראשון אינו אלא נדבה. ולזה י"ל דקרי לראשון נדבה מפני שלא יצא בו ידי חובתו וצריך להביא שני, אבל מ"מ י"ל דנתכפר בראשון". ועיין בדברי השפת-אמת ה: ד"ה שם בגמ' שמחלק באופן דומה בין כפרה על החטא שעליו רצה להביא את הקורבן לבין כפרה כללית על עשה.

6. כיוון דומה עולה מדברי אבן האזל פסולי המוקדשין פרק טו הלכה יא. "ועל זה אמר רב אשי דלא קשה דאף דעיקר קורבן הוא לכפרה, מ"מ כאן כיון שכבר הוקדש הקורבן להקריבו לשמו, לכן אף עכשיו שלא יכפר כלל צריך להקריבו, דהא אפשר להקריב עולת נדבה אף שאין לו חטא כלל."

7. דברי הרמב"ן יכולים להתפרש באופן נוסף ונעסוק בכך לקמן.

"לרצון על מזבחי" - פעולת הריצוי בקורבנות המקדש

הסוגיא. רש"י מסביר את העמדה בגמרא שטוענת שהקורבן שהוקרב שלא לשמו לא מכפר, והקורבן השני נועד לכפרה כך:

אפילו הכי מיקרב קרבי דשלא לשמו מכח לשמו קאתי דמתחילתו לשמו הוקדש.

הביטוי "מתחילתו לשמו הוקדש" מרמז שהיכולת להביא את הקורבן, תלויה בהיותו חפצא שהוקדש לכך. לכן עבודות הקורבן ממשיכות כרגיל.⁸

בהסבר המחלוקת בין העמדות אפשר להציע שיש ויכוח בשאלה, מה מאפשר להביא את הקורבן אחרי שנחשבה בו מחשבת שלא לשמו. אפשר לומר שהיכולת להביא את הקורבן תלויה בקיום מסוים שיש בקורבן. כאשר אין לקורבן קיום לא ניתן להמשיך ולהקריב אותו. טענה זו ניתן לנסח בשני גוונים: אפשר לומר שאין משמעות להקרבת הקורבן, ואפשר לומר שעבודה ללא תכלית מהווה פגיעה במקדש. מאידך לדעת החזון-יחזקאל אין צורך בקיום כדי להקריב את הקורבן. עצם מעמד הקורבן כקדושת חפצא מחייבת את המשך הקרבתו.

ד. הריצוי כפיוס בין המקריב לה'

יש מקום להציע עמדת ביניים בין הכיוונים השונים. ניתן לומר שאמנם יש קיום בקורבן, אך הוא אינו רמת הקיום הרגילה שהייתה בקורבן לולא המחשבה שלא לשמו.

אפשר לנסח עמדה זו בשני אופנים:

יש רמת קיום בקורבן שהיא אינה תלויה בקשר בין בעלי הקורבן לקורבן אלא לראות את מעמד הקורבן כקורבן ציבורי. לפי עמדה זו מבחינת הבעלים אין שום קיום בקורבן. אולם מנקודת מבט רחבה יותר, יש מעלה בכך שהקורבן עלה לגבי המזבח בתור לחמו של מזבח. ניתן לראות ביטוי לעמדה זו בדעת חכמים בנוגע למותר אשם (תמורה כ ע"ב). לדעת חכמים, אשם שניתק לרעה אינו מוקרב כקורבן עולה שמשויך לבעל הקורבן המקורי, אלא מוקרב כקורבן נדבה ציבורית. מסיבה זו נסכיו מובאים משל ציבור. לפי דבריהם, יש מקום לראות את הקורבן שנחשבה בו מחשבת שלא לשמו, כקורבן שמאבד את הזיקה האישית לבעלי הקורבן ועולה למזבח באופן ציבורי.⁹

ננסה להציע אפשרות נוספת. יש מקום לטעון שבכל קורבן מתפקדים במקביל שני קיומים: הקיום הבסיסי שמתבטא בעצם הרצון להביא קורבן, והקיום הספציפי של הקורבן.

8. ועיין במאמרו של הרב יהודה גולדברג (מאמר הזבח עמ' 141) שטוען שזריקה של קורבן כזה היא מועילה רק מצד החפצא שבקורבן ולא מצד מימד הכפרה שקיים בזריקה רגילה.

9. בהקשר זה יש מקום לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים ואכמ"ל. נוסף על כך, יש מקום לחלק בין אשם שניתק לרעה לדעת חכמים שנסכיו קרבים משל ציבור, לבין קורבן שנחשבה בו מחשבה שלא לשמה ששם הנסכים מוקרבים לכאורה על ידי בעלי הקורבן.

לתוספת ביאור, נגביה את המבט לשאלה כללית יותר בתפקידם של הקורבנות. הרב רא"ם הכהן¹⁰ מסביר שהמשמעות הלשונית של המילה קורבן היא מלשון התקרבות. לפי הבנה זו, המניע הבסיסי להבאת הקורבנות הוא קרבה לקב"ה. כך גם מופיע בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, קדושת שבת מאמר ב): "וזהו עיקר ענין הקורבן לה' שהוא מתקרב עצמו על ידי זה לה' יתברך להתאחד עמו כביכול". הרצון לקרבה זו יכול לבוא לידי ביטוי במקרים שונים: לעיתים הרצון מתעורר לאחר נפילה שבה האדם חטא, לפעמים הרצון לקרבה מגיע מתוך שמחה גדולה על הצלה מסכנה, ולעיתים אדם רוצה להרגיש קרוב יותר לקדוש ברוך הוא בלי סיבה מוגדרת. עמדה בסיסית זו של האדם קיימת בכל הקורבנות.¹¹

להעמקת הבנה זו, יש מקום לבחון את המושג ריצוי כפי שהוא מופיע בתורה. יעקב מבקש מעשיו שהוא יתרצה אליו בקבלת המנחה (בראשית לג, י): "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל נָא אִם נָא מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחָתָּ מִנְחָתִי מִיָּדַי כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָּנֶיךָ כְּרֹאֵת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצַנֵּנִי".

לדעת רש"י (שם) יעקב מבקש שעשיו יתפייס בקורבן:

ותרצני – נתפייסת לי, וכן כל רצון שבמקרא לשון פיוס, אפיימינט בלע"ז [פיוס] (ויקרא כב, כ) "כי לא לרצון יהיה לכם". הקורבנות באות לפייס ולרצות, וכן (משלי י, לב) "שפתי צדיק ידעון רצון", יודעים לפייס ולרצות.

לפי רש"י, המנחה של יעקב לא נועדה ליצור קרבה בין יעקב לעשיו. מטרת המנחה תושג כאשר עשיו יתפייס וימחל ליעקב וכעסו ישכח. אמנם מדברי הרמב"ן (שם) עולה כיוון שונה. לפי הרמב"ן הריצוי הוא אינו בקשת סליחה ופיוס אלא רצון עמוק יותר:

כי על כן ראיתי פניך – אמר לו, תקח מנחתי מידי בעבור שראיתי פניך שהם לי כראות פני אלהים, ותרצני בקבלת המנחה, כאשר אלהים רוצה את יראיו בקבלת מנחתם וקרבתם. כענין "ונרצה לו" (ויקרא א ד), "עולותיכם וזבחיכם לרצון על מזבחי" (ישעיה נו ז), מלשון "יהי רצוי אחיו, (דברים לג כד), ו"אור פניך כי רציתם" (תהלים מד, ד), "כי רצו עבדיך את אבניה" (שם קב טו) – כולם ענין חפץ וחשק בדבר.

ניתן להסביר באמצעות דברי הרמב"ן את דין קורבן שהוקרב שלא לשמו. כאשר חשבו בקורבן מחשבת שלא לשמו הקורבן אינו משיג את מטרתו הראשית, לרצות באופן גמור. אמנם, עדיין קיים בקורבן את הרצון עמוק לקרבה ולקשר עם הקב"ה. רצון זה אינו משתנה גם אם הקורבן מוקרב שלא לשמו. באמצעות הבנה זו ניתן לענות לדברי ריש לקיש. למרות

10. מופיע בקישור <https://www.yeshiva.org.il/midrash/27559> וכך שמעתי ממנו בעל פה.
11. רעיון זה מפותח בספרו של פרופ' יונתן גרוסמן תורת הקורבנות בפרק הפתיחה על מהות הקורבנות. אך עיין שם שבניגוד לדברינו הוא קושר את הסברא לצורך בלשמה, בעוד שאנחנו רציני להסביר כיצד דין שלא לשמה מוסבר בעקבות סברא זו.

שהקורבן לא משיג את הריצוי הפרטי של הקורבן, עדיין קיים בקורבן רובד קמאי, שממשיך להתקיים אפילו כאשר הקורבן מוקרב שלא לשמו. להמחשת הדין אפשר לחשוב על מקרה של אדם שמביא לחבירו מארז טבלאות שוקולד. דא עקא, הוא לא ידע שחבירו אלרגי לחלב והוא לא יוכל להנות מהמתנה. פשוט וברור שלמרות שהחבר לא ייהנה כלל מהשוקולד, עדיין עצם הרצון לקשר מתקיים בעצם הבאת המתנה.¹²

המשנה-למלך (חובל ומזיק ד, ז) מצביע על קיום מסוים בקורבן למרות שהקורבן הוקרב שלא לשמו. המשנה-למלך מתקשה בהלכה שהכוהנים שפיגלו חייבים לשלם. הוא מקשה מדוע המשנה נקטה דווקא דוגמא של פיגול, הרי גם מחשבת שלא לשמה מחייב את הבעלים להביא קורבן נוסף. חיוב הבאת קורבן נוסף גם צריך להיחשב כהפסד ממוני. המשנה-למלך מתרץ, שיש קיום מסוים בקורבן שקיים אפילו כאשר הקורבן הוקרב שלא לשמו. מכיוון שיש קיום בקורבן, הכוהן אינו מתחייב לשלם:

ואפשר דדוקא בפיגל שהקורבן נפסל חייב לשלם אף כנדבה אך במחשבה דשלא לשמו שהקורבן כשר אינו חייב לשלם שהרי כבר הביא דורון.

ננסה לבחון את הסוגיות השונות לאור הסברות שהעלנו.

ה. מנחת העומר ואשם נזיר

אמר רב: מנחת העומר שקמצה שלא לשמה – פסולה, הואיל ובאת להתיר ולא התירה, וכן אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן – פסולין, הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו. (מנחות דף ד)

לדעת רב, כאשר חושבים מחשבת שלא לשמה במנחת העומר או אשם נזיר ואשם מצורע, הקורבן פסול. רב מנמק את דבריו בכך שלקורבן יש מטרה של הכשר, ואם הקורבן לא מקיים את מטרתו הוא פסול. לפי דברינו יש להסביר את דבריו של רב כך: קורבנות אלו טעונים במטרה אחת שהיא הכשר. כאשר מטרה זו לא הושגה, אין שום עניין להמשיך ולהקריב את הקורבן.¹³

לכאורה דברי רב עומדים בסתירה למשנה בזבחים. גם במשנה בזבחים לקורבנות יש יעוד מסוים שלשמים הם באים, לרצות, ובכל זאת קובעת המשנה שאפילו אם הם לא עלו לבעלים לשם חובה, עדיין ממשיכים להקריב את הקורבן. אם כן, מדוע מנחת העומר שנפסלה ואינה ממלאת את ייעודה אינה קרבה?

12. לקמן נציע אפשרות שאפילו לפי עמדה זו יש קורבנות שיש להם רק יעוד ספיצי וממוקד כמו קורבן חטאת והם יפסלו במחשבת שאינו לשמה.

13. וכך מסביר ר' אריה לייב מאלין ח"ב סי' לב.

כנראה שרב מחלק בין קרבנות שבאים לכפרה ובין קרבן העומר שבא להתיר את החדש מכאן ולהבא, שזו מטרה ברורה ומגדרת וכשאיננה מתקיימת אין כל קיום לקורבן.

בהמשך הסוגיא הגמרא מקשה על רב מדיני אשם:

מאי שנא אשם נזיר ואשם מצורע? דבאו להכשיר ולא הכשירו, הני נמי באו לכפרה ולא כפרו! (מנחות שם ע"ב)

גם בקורבן אשם יש לו מטרה של כפרה ובכל זאת גם כאשר הוא לא מכפר הוא קרב. ר' ירמיה מתרץ את קושיית הגמרא.

א"ר ירמיה: מצינו שחלק הכתוב בין מכפרים ובין מכשירין, מכפרין אית בהו דאתו לאחר מיתה, מכשירין לית בהו דאתו לאחר מיתה, דתנן: האשה שהביאה חטאתה ומתה – יביאו יורשין עולתה, עולתה ומתה – לא יביאו יורשין חטאתה.

לדעת ר' ירמיה, העובדה שיש קורבן שמגיע אחרי שבעלים מתו, מעיד על כך שלא כל ייעודו הוא לכפר.¹⁴ בגלל שיש לו יעוד נוסף מלבד הכפרה הוא כשר כשאינו נעשה לשמו.¹⁵ למסקנה דברי רב נדחים:

מיתבי: אשם מצורע שנשחט שלא לשמו, או שלא ניתן מדמו ע"ג בהונות – ה"ז עולה לגבי מזבח, וטעון נסכים, וצריך אשם אחר להכשירו! תיובתא דרב.

הגמרא מביאה ברייתא שטוענת במפורש שאשם נשחט שלא לשמו כשר. מכוח ברייתא זו דוחה הגמרא את דברי רב.¹⁶

דעת רשב"ל

הגמרא מביאה את דברי רשב"ל שחולק על רב:

רשב"ל אמר: מנחת העומר שקמצה שלא לשמה – כשירה, ושירה אין נאכלין עד שתביא מנחת העומר אחרת ותתירנה.

מה היחס בין דברי רב לדברי רשב"ל? רב בדבריו הניח שתי הנחות:

א. בקורבן מנחת העומר יש רק יעוד של הכשר;

ב. אם אין יעוד של הכשר בגלל שהקורבן נשחט שלו לשמו הקורבן פסול.

14. עמדה זו יוצאת מתוך נקודת הנחה שאין כפרה למתים. הנחה זו עולה במפורש בדברי הגמרא (ט ע"ב) אמנם מהספרי (פרשת שופטים פיסקה סז) עולה כיוון אחר. מהספרי משתמע שיש כפרה למתים. ואכמ"ל.

15. וכך לדעתי יש להסביר את המשך הסוגיא בנוגע לדברי הגמרא על הכשר שאינו קבוע.

16. התוספות (מנחות ה ע"א ד"ה תיובתא) מעירים שהיה אפשר לומר רב הוא תנא ופליג ואם כן דברי רב לא נדחים באופן מוחלט וברור ויש מקום לסברתו ביחס לכלל הדעות.

רשב"ל יכול לחלוק על כל אחת משני ההנחות. הוא יכול להסכים עם הסברא העקרונית של רב ולטעון שאכן אין משמעות לקורבן שאינו מקיים את יעודו הבלעדי. אלא שלקורבן העומר יש ייעוד נוסף על גבי היעוד הבסיסי של ההכשרה. יש מקום להסביר את היעוד הנוסף לאור דברי ספר החינוך לגבי מנחת העומר (פרשת אמור, מצוה שב). לדעת החינוך, במנחת העומר קיים רובד של הכרת תודה לקב"ה על חסדו. לפי כיוון אפשר שלדעת ריש לקיש הרובד של הכרת התודה קיים בקורבן גם כשהוא לא מתיר את העומר (מעין מה שהסברנו לעיל על הקירוב לקב"ה שבריצוי הקרבן).

לחילופין, ייתכן שרשב"ל חולק על עצם הצורך בקיום ספציפי בקורבן, והקרבתו היא בגלל קדושת החפץ שבו.¹⁷

אם כן עולה שיש בגמרא במנחות הדים לשאלה האם צריך להיות קיום בקורבן כאשר ממשיכים לבצע בו את פעולות ההקרבה. לדעת רב כאשר אין לקורבן קיום הוא נפסל. בדעת ריש לקיש יש לדון האם הוא מסכים עם הסברא העקרונית, אלא שהוא טוען שיש קיום נוסף במנחת העומר, או שהוא חולק על כל העקרון וסובר שגם אם אין קיום ספציפי הקורבן כשר.

ו. כבשי עצרת

רב יצחק תני: כבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן – פסולין. (מנחות מה ע"ב)

הגמרא במנחות קובעת, שכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן פסולים. רש"י (ד"ה תני פסולים) מסביר שהגמרא מדברת על מקרה שהכבשים נשחטו שלא לשמן. התוספות מקשים, מדוע גמרא זו לא מובאת כסיוע לדעת רב, שסובר שקורבן שבא להכשיר ולא הכשיר, פסול. התוספות מסבירים שהקורבן לא מוגדר כמתיר בלעדי. הרב ליכטנשטיין¹⁸ מסביר שאולי יש קיום נוסף של חובת היום במקביל להיות כבשי העצרת מתיר. ולכן אפילו לדעת רב, אין את האמירה הגורפת של באו להכשיר ולא הכשירו.

ז. קורבן יולדת

יש מן האחרונים שהקשו מהדין של יולדת שיש עליה מספר קורבנות כקושיה נוספת על דעת רב.

האשה שיש עליה... ה' זיבות ודאות וה' לידות ודאות – מביאה קורבן אחד ואוכלת בזבחים, והשאר עליה חובה. (כריתות ח ע"א)

17. יש לציין שלדעת רש"י הגמרא (ה ע"א) דוחה את תפיסתו העקרונית של רב: תיובתא דרב – דאמר

לעיל דפסול הואיל ובא להכשיר ולא הכשיר. (וכך מבין היד-דוד (שם) בדעת רש"י).

18. שיעורי הרב ליכטנשטיין, מסכת זבחים עמ' 26.

לכאורה ממשנה זו עולה שלא אומרים "הואיל ובאו להתכפר ולא כיפרו". היולדת צריכה להביא קורבנות, למרות שהיא כבר טהורה ויכולה לאכול בקודשים. אולם האחרונים מסבירים, בדומה לעיקרון שראינו לגבי כבשי עצרת, שעל אף שהקורבן לא הכשיר יש בו רובד קיום נוסף ולכן יש להביא אותו.¹⁹

ח. מקרים שבהם הקורבן פסול

1. קורבן חטאת

כאמור, הגמרא הבינה בדעת רב, שבקורבנות אשם שהם באים לכפר, יש ממד מסוים של קיום גם ללא הכפרה, ולכן מובן מדוע קורבן אשם שהוקרב שלא לשמו אינו פסול לגמרי. אך קשה מדוע בקורבן חטאת הדין שונה, וכשהוקרב שלא לשמה הוא מוגדר כקורבן פסול?²⁰

ניתן להסביר את ההבדל לאור חילוק שחילק הרב ליכטנשטיין בין אשם לחטאת. הרב ליכטנשטיין מתבסס על דברי הרמב"ן (ויקרא ה, טו ד"ה והביא) שמסביר את ההבדל "אשם" מלשון משמה. לאור דברים אלו, הסביר הרב ליכטנשטיין שמטרת קורבן אשם הוא לכפר על האדם ולהציל אותו משממה, בעוד קורבן חטאת ממוקד בחטא ספציפי. אולי לאור חילוק זה יש להסביר את דיני שלא לשמה. לאשם שנשחט שלא לשמה יש רובד של קיום בסיסי גם אם הוא לא מכפר על חטא כי הוא מכפר באופן כללי על האדם גם כאשר אין כפרת חטא. בחטאת הדין שונה. חטאת ממוקדת כלפי כפרת חטא ספציפי.²¹ ולכן כאשר אין כפרה על החטא הקורבן לא מקיים את מטרתו ולכן הוא נפסל.²²

אפשר להסביר את הדברים בכיוון נוסף. באמת בחטאת יש קיום בסיסי של ריצוי בעצם הבאת הקורבן. אך בחטאת מכיוון שהאדם מגיע לקב"ה כחוטא, קודם כל הקורבן צריך לרצות על החטא ורק לאחר מכן יהיה קיום נוסף של ריצוי. לכן כאשר אין את הקומה הבסיסית של הקיום, אין מקום לקומה הנוספת להתקיים. ולכן, גם אם בשאר הקורבנות יש קיום בסיסי שמועיל להכשיר את הקורבן גם כאשר הוא נשחט שלא לשמו, בחטאת

19. הגרי"ז מסביר שאמנם היא מותרת לאכול בקודשים אך חסר לה היתר מדין הכשר קורבן: "דבדין מחוסר כיפורים שיהא אסור לאכול בקדשים אין האשם מעכב, אבל מ"מ חסר לו הכשר האשם" (ועיין בזה היטב בקונטרס חידושי מרן רי"ז הלוי ביומא דף סא).

20. ואכן רבי אליעזר משווה את דינו של אשם שנעבד שלא לשמו, לחטאת שנעבדה שלא לשמה. אלא שחכמים חולקים. לדעתם, חטאת שחשבו בה מחשבת שלא לשמה פסולה, אך אשם כשר.

21. הביטוי הבולט ביותר לתפיסה זו היא עמדת רב אחא בריה דרבא (ט ע"ב) שקובע שאפילו אם שוחטים חטאת חלב לשם חטאת דם הקורבן פסול.

22. שיעורי הרב ליכטנשטיין זבחים עמ' 141-142.

הקיום הבסיסי תלוי בהקרבה לשמו. במקרה זה אפילו ריש לקיש יודה שחייב להיות קיום של כפרה כדי שהקיום הבסיסי של הקרבת הקורבן יבוא לידי ביטוי.²³

2. פרה אדומה

חכמים ורבי אליעזר נחלקו במשנה (פרה ד, א) האם פרה אדומה שנעשו בה עבודות שלא לשמה כשרה:

פרת חטאת ששחטה שלא לשמה, קבל והזה שלא לשמה, או לשמה ושלא לשמה או שלא לשמה ולשמה – פסול. רבי אליעזר מכשיר.

רוב ככל הפרשנים מבארים, שחכמים ורבי אליעזר נחלקו האם לומדים את דין לשמה מחטאת, שהרי הפרה קרויה חטאת. אכן מבחינת דרשת הפסוקים יש מקום רב להבין כיצד חכמים למדו את פסול פרה אדומה מחטאת, שהרי הפרה נקראת חטאת (במדבר יט, ט). אולם מבחינת הסברא דין זה דרוש הסבר. פרה אדומה לא באה לכפר על חטא ספציפי ומסוים. תפקיד הכפרה בפרה אדומה, אם בכלל הוא קיים²⁴, הוא רק מתלווה למטרה המרכזית של יצירת האפר. אם כן, כיצד לדמותם זה לזה?

אפשר להסביר את הדין על פי ההבנות שהצענו למעלה:

א. על פי ההבנה שטוענת שיש בקורבן דין בסיסי של חפצא שהוקדש לשמו, ניתן להסביר שדווקא מכיוון שפרה היא קדושה בקדושת בדק הבית, ואינה קודשי מזבח, לא שייך להקריבה לאחר שנפסלה מייעודה.

ב. בקרבנות שאינם קרבים על גבי המזבח לא קיים ממד של קירוב לקב"ה מעבר לייעוד הבסיסי של הקרבן, ולא שייך להקריבם לאחר שנפגם ייעודם.

ט. סיכום

במאמר זה ביררנו את הסיבה שממשיכים לעבוד בקורבן כשר למרות שהוא אינו עולה לבעלים לשם חובה. במהלך בירור זה עסקנו גם בשאלות יסודיות לגבי תפקיד הקורבנות. ראינו שיש מקום לבחון את הקורבן מנקודת המבט של החפצא המקודש. כמו כן עלתה אפשרות להבין שקורבן שמוקרב שלא לשמו מוקרב כהקרבה ציבורית. ניסנו לפתח הבנה שטוענת שעל אף שהקיום המרכזי שקיים בקורבן לא התקיים ולכן יש חיוב הבאה של קורבן נוסף, עדיין קיים רובד בסיסי בקורבן. רובד זה מבוסס על הרצון של האדם להתקרב

23. יש לבחון סברא זו לאור דברי הגמרא שאפשר להביא עולה לפני חטאת. למרות שלכאורה היינו מצפים שלא יהיה אפשר להביא שום קורבן עד שהחטא יתוקן. ואפשר להסביר שכל עוד אתה מביא קורבן כשר אפשר להביא את הקורבן. לכן אפשר להביא עולה לפני חטאת. אבל כאשר אתה רוצה להביא את החטאת עצמה והיא מצד עצמה פגומה, הקורבן פסול.

24. שאלת הכפרה בפרה אדומה היא דיון גדול. עיין יומא ב ע"א ומאידך במועד קטן כ ע"א.

לאלוקיו בהקרבת הקורבן. לאחר הלימוד בסוגיה זו יש לשוב ולראות בכל הקורבנות את הרובד הבסיסי שקיים בהם של הרצון לקרבת אלוקים.

היתר שתיית יין בזמן הזה לכוהן המכיר את משמרתו

- א. ביאור מחלוקת התנאים והכרעת אב"י לפי שיטות הראשונים
- ב. מחלוקת בדעת הרמב"ם
- ג. זמן עבודת משמרת יהויריב
- ד. טעם האיסור בזמן החורבן: ציפיה לחידוש העבודה או המשך האיסור שנקבע בזמן הבית?
- ה. בתי אב של כוהנים ללא קביעות
- ו. סיכום

בגמרא נאמר שאסור לכוהנים לשתות יין בכל השבוע של משמרת עבודתם במקדש, ולהלכה נפסק כדעה המגבילה את האיסור לכוהן המכיר את משמרתו, ושל'קלקלתם' של כוהנים שאיבדו את מסורת ייחוסם וממילא את משמרתם, היא 'תקנתם' המתירה להם לשתות יין. לאור זאת, יש לדון לגבי גדר ה'קלקלה' – האם דווקא אובדן הייחוס של הכוהן פוטר אותו מהחויב להיות מוכן לעבודה בכל עת, או שמא גם קלקלה כללית שפקדה את כל הכוהנים עם חורבן הבית וביטלה את העבודה ואת חילופי המשמרות מפירה את החיוב. לשאלה זו קיימת נפקא-מינה הלכתית בימינו, שכן ידוע על משפחה אחת לפחות, שמחזיקה במסורת על השתייכותה למשמרת מסוימת: משפחת מגורי,¹ משפחה שעלתה ארצה מתימן ומיוחסת למשמרת יהויריב – האם צאצאיה נחשבים ככוהן המכיר את משמרתו?²

א. ביאור מחלוקת התנאים והכרעת אב"י לפי שיטות הראשונים

נאמר בגמרא (תענית יז ע"א; סנהדרין כב ע"ב):

1. בכתוב המותאם להגייה התימנית (והאשכנזית-ליטאית): מגארי. למקורות על ייחוס המשפחה, ראו: שני המאורות (חבשוש; ח"ב עמ' 86-88), והעינין הוזכר גם במהלך דיון ארוך בפורום לתורה על משפחות כוהנים מיוחסות בימינו (<https://katzr.net/3c66d5>). דיון דומה בפורום אוצר החכמה (לעת עתה, ז' בניסן תשפ"ג, ללא התייחסות למשפחת מגורי; בכתובת: <https://katzr.net/84cf7d>).
2. מלבד המקורות שהובאו ונידונו במאמר, יעוין גם במקורות הבאים: הדרת קודש (הל' ביאת המקדש א, ז; ויעו"ש גם בחיבת הקודש וציון הקודש); קובץ תורת-הקרבת – הלכות הפסולים לעבודה (בני ברק תשע"ח; עמ' סח-עב); מאמרו של אסף גמליאל: הציפיה למקדש וביטוייה ההלכתיים, מעלין בקודש כז (אדר ב' תשע"ד) עמ' 41-61, ובעיקר בעמ' 46-48 העוסקים בשתיית יין ע"י כוהנים בזמן החורבן; מאמרו של הרב יצחק עידאן: שתית יין לכוהנים בזמן הזה, ויען שמואל ד (תשס"א) עמ' קכ-קכט. מידע נוסף על המשמרות וזמני עבודתן מצוי באנציקלופדיית המכלול, בערכים: משמרות כהונה; לוח השנה במגילות קומראן.

תנו רבנן: מפני מה אמרו אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות אבל לא בימים? שמא תכבד העבודה על אנשי בית אב ויבואו ויסייעו להם. מפני מה אמרו אנשי בית אב לא ביום ולא בלילה? מפני שהן עסוקין תמיד בעבודה.

מכאן אמרו:

כל כהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, ויודע שבתו אבותיו קבועין שם – אסור לשתות יין כל אותו היום;

במכיר משמרתו ואין מכיר משמרת בית אב שלו ויודע שבתו אבותיו קבועין שם – אסור לשתות יין כל אותה שבת;

אינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, ויודע שבתו אבותיו קבועין שם – אסור לשתות יין כל השנה.

רבי אומר, אומר אני: אסור לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו.³ אמר אביי: כמאן שתו האידנא כהני חמרא, כרבי.

ישנן שתי הבנות אפשריות במחלוקת התנאים, וממילא בהכרעתו ההלכתית של אביי, ונראה שכל הבנה מיוצגת על ידי סיעת ראשונים:

א. רבי מתייחס רק למקרה האחרון שבדברי ת"ק, של כוהן שאינו מכיר את משמרתו, ואי-הידיעה היא היא ה'קלקלה' שמהווה 'תקנה' להתיר לו את איסור שתיית היין. לפי הבנה זו, באופן עקרוני, האיסור חל גם בזמן החורבן, בין לת"ק ובין לרבי, אלא שבפועל הכוהנים שותים יין משום שמשמרתם אינה ידועה להם, ובכך הם נוהגים כרבי. כך פירשו ר"ח (תענית שם;⁴ סנהדרין שם), החינוך (מצווה קנב ד"ה וזה דוקא) והכפתור-ופרח (פ"ו ד"ה מסכת תענית⁵), וכך משמע מהעובדה שהכוהנים מתוארים בברייתא כמי שיודעים ומכירים את משמרת אבותיהם, ולא בתיאור הפשוט והקצר: 'אנשי משמר', הרי שמדובר בכוהנים שכבר אינם עובדים בעצמם, והיינו לאחר החורבן, ואף על פי כן אין תקנה אלא ל'מקולקלים' שבהם, שאינם בקיאים בייחוסם. לכאורה, הבנה זו משתמעת מדברי הרמב"ם (הל' ביאת המקדש א, ז):

כל כהן שיודע מאי זה משמר הוא ומאי זה בית אב הוא, ויודע שבתו אבותיו קבועים בעבודה היום – אסור לו לשתות יין כל אותו היום. היה יודע מאי זה

3. פירש המיוחס לרש"י: "רבי אומר אומר אני כהן אסור כו' – כלומר, אי חיישינן לשמא יבנה – יהא אסור לעולם, אפילו המכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו, דחיישינן שמא ישתנה סדר משמרות, ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית בבת אחת, ונמצא זה צריך לעבוד, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא, ולשמא יבנה לא חיישינן".

4. ואף פירש לפי זה את קביעתו של רבא (כתובות סה, א): 'ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא', שזה בגלל כהונתו, ובשונה מתוס' הרשב"א (שם ד"ה ידענא) ותוס' רא"ש (שם ד"ה ידענא) ומפרשים נוספים שכתבו שאביי היה עני ולכן לא שתה יין. ויעוין עוד בפתח עינים לחיד"א (שם). ויעוין עוד בדברי הר"ח בדובב מישרים (א, צב, ב).

5. ואף כתב: 'הרי לך מכל מקום שבזמן הזה יתכן שימצא מי ששומר יחוסו'.

היתר שתיית יין בזמן הזה לכוהן המכיר את משמרתו

משמר הוא, ואינו מכיר בית אב שלו – אסור לו לשתות כל אותה שבת שמשמרתו עובדין בה. לא היה מכיר משמרתו ולא בית אבותיו – הדין נותן שאסור לשתות יין לעולם, אבל תקנתו קלקלתו, והרי הוא מותר לשתות תמיד, שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו.⁶

ב. רבי מתייחס לכל המקרים, והוא סבור שהחורבן הוא 'קלקלה' שמהווה 'תקנה' להיתר את האיסור, על כל סעיפיו ופרטיו, מבלי לחלק בין כוהנים המכירים את משמרתם לכוהנים שאינם מכירים. הבנה זו משתמעת מדברי המיוחס לרש"י (שם ד"ה רבי), תוס' (עירוין מג, ב ד"ה ואסור), הראב"ד (שם) והריטב"א (ד"ה אינו וד"ה אבל).

ב. מחלוקת בדעת הרמב"ם

כאמור, מדברי הרמב"ם נראה שהקלקלה היא אי-הכרת המשמרת, ולא החורבן, שלא נזכר כלל בדבריו. האיסור אינו מתבטל כתוצאה ישירה מהחורבן, ושתיית הכוהנים האידנא אינה אלא תוצאה של אי-הכרת משמרותיהם. ואכן, רוב ככל נושאי כלי הרמב"ם על אתר כתבו שלשיטתו, האיסור חל גם בזמן החורבן, והיתר שתיית הכוהנים בימינו נובע מכך שהם אינם מכירים את משמרתם: כסף משנה, מעשה רקח, מרכבת המשנה (חעלמא), מחנה יהודה, אברהם יגל, יוסף חי, הר המוריה, פשטות האור-שמח והאבן-ישראל.

בספר 'הר המוריה' אף הביא הוכחה להבנה זו מלשון התוספתא (תענית ב, ב):

כל שמכיר את משמרתו ואת בית אב שלו, והוא מבתי אבות קבועין, אין אסור אלא אותו היום בלבד. כל שמכיר את משמרתו ואין מכיר את בית אב שלו והוא מבתי אבות קבועין אסור כל אותה שבת. כל שאין מכיר לא את משמרתו ולא את בית אב שלו והוא מבתי אבות קבועין אסור כל אותו חודש. ר' אומר: אומר אני שיהא זה אסור לעולם, אלא שתקנתו קלקלתו.

6. [הערות עורך (ב"א): לולא דמסתפינא, הייתי מדייק בלשון הרמב"ם, ששינה ולא כתב "שאינו יכול לעבוד עד שידע בית אב שלו וכו'", אלא כתב "עד שיקבע", שגם הרמב"ם מפרש שחורבן המקדש הוא הקלקלה המתקנת. אלא שבניגוד לשאר הראשונים שפירשו שהקלקלה היא ביטול העבודה בפועל, הרמב"ם מפרש שהקלקלה היא ביטול חילופי המשמרות. כלומר, מכיוון שכל המשמרות בטלו, ואינן מתפקדות כמשמרות (למרות שרוב הכוהנים יודעים את ייחוסם, אין לזה משמעות כל עוד אין תאריך קבוע לכל משמר ומשמר). ולכן נראה שגם הרמב"ם מודה שבזמן בית המקדש היתרו של רבי לא חל, אלא היו נוהגים לפי עיקר הדין. באמת ייתכן שהרמב"ם חולק על המיוחס לרש"י, שכתב שאם ייבנה מהרה המקדש תחל העבודה גם בלא חלוקה למשמרות, ואילו לרמב"ם ייתכן שגם כאשר כל המשמרות עובדות יחד, כל כוהן חייב לדעת איזה משמרת הוא מייצג. אמנם מהמאירי להלן נראה שלא הבין כך, משום שדקדק וכתב שהקלקלה המתקנת היא בזה שחבריו לא יזרו אותו להגיע לעבודה. ומכל מקום, כך נראה יותר בדעת הרמב"ם, כפי שהתבאר.]

וכן מלשון הירושלמי (תענית ב, יא):

וכל מי שאינו מכיר לא אנשי משמר שלו ולא אנשי בית אב שלו, ואינו מבתי אבות קבועים – ר' אומר אומר אני שהוא אסור לעולם, אלא שתקנתו קלקלתו, שהוא מותר בהספד. כמה דתימר קלקלתו תקנתו, שהוא אסור בהספד, ודכוותה קלקלתו תקנתו, שיהא אסור במלאכה.

הרי שדברי רבי מובאים כהתייחסות למקרה המסוים של כוהן שאינו מכיר את משמרתו, ולא כהתייחסות לזמן החורבן.

עם זאת, המאירי כתב בדעת הרמב"ם ('גדולי המחברים') שהאיסור אינו נוהג אלא בזמן הבית:

לפי דרכך למדת על פירוש בריתא זו לפי שטה זו שעל זמן שבית המקדש קיים היא שנויה... ונראה לומר שזו היא שטת גדולי המחברים. ומה שאמר כמאן שתו כהני חמרא האידנא, שענינו על זמן חורבן, וכמו שיתבאר למטה, שמא יבנה בית המקדש וכו' – פירושו לדעתי, שמאחר שפוטר בשאינו מכיר משמרתו מתוך קלקלתו, אחר שקלקלתו מוכחת עליו שלא יהא תכוף מצד חבריו להביאו לעבוד אף לאחר חורבן, ואף על פי שהיה לנו לחוש לשמא יבנה, קלקלת החורבן ושולטנות יד האויב עליו מתקנתו לשתייה, ואין חוששים לתכיפת גאָלה, ואפילו באותו זמן שהיה סמוך לחורבן, והם היו מקוים גאלתם כרגע, ולא היו צריכים לבנין, שהרי מקריבים אף על פי שאין בית, והיה לנו לאסרה לכל כהן, שמא יתחלפו המשמרות, או יצטרכו כולם לחנוכת הבית, או יהו שוות בו ברגלים – אינו כן, אלא קלקלת החורבן מתקנתו.

מדברי המאירי נראה שאמנם מחלוקת חכמים ורבי מתייחסת ביסודה לזמן הבית ('בריתא זו... על זמן שבית המקדש קיים היא שנויה'), אך יש להסיק ממנה גם דברים הנוגעים לזמן החורבן, דהיינו, שרבי המתיר לשתות יין בזמן הבית מכוח קלקלת אי-הכרת המשמרת, יתיר לשתות בזמן החורבן מכוח קלקלת החורבן, וחכמים האוסרים לשתות יין בזמן הבית גם במקרה של אי-הכרת המשמרת, יאסרו זאת גם בזמן החורבן.

והנה, לכאורה יש קושי גדול בהבנה שכך למד הרמב"ם, שכן בדברי הרמב"ם אין אבחנה בין זמן הבית לזמן החורבן, בעוד שלפי המאירי, אבחנה זו היא חידוש של אב"י, המשווה את קלקלת אי-הכרת המשמרת לקלקלת החורבן. הרמב"ם הזכיר רק את הקלקלה של אי-הכרת המשמרת, ומדבריו נראה שלכוון המכיר את משמרתו, אסור לשתות יין אפילו בזמן החורבן.

כעין דברי המאירי, כתב ה'קרן אורה' (ד"ה מכאן):

היתר שתיית יין בזמן הזה לכוהן המכיר את משמרתו

וקאמר אביי לקמן כמאן שתו האינדא כהני חמרי, היינו כהנים שבירושלים, ולא חיישינן שמא יבנה המקדש, כמאן כרבי דכיון דהאינדא בטלו המשמורות ובטלו הקביעות מותרין לשתות יין.

ולפי זה, הא דאמרינן לקמן מאי טעמא מהרה יבנה המקדש הוא מסברא בעלמא, כדאשכחן בעלמא דחיישינן למהרה יבנה, ועיין בתוספות פרק מי שהוציא והו (עירובין מ"ג ע"ב ד"ה ואסור) ולפי הנ"ל ניחא, דלכולי עלמא חיישינן שמא יבנה, אלא דקיימא לן כרבי דאפילו בזמן המקדש מותרין (אלא) [אלו] שאין להם קביעות. אבל לרבנן אסירי מטעם שמא יבנה, ולא אסירי לרבנן אלא כהנים שבירושלים.

אבל הכסף משנה (שם) פירש דברי הרמב"ם ז"ל כשיטת רש"י ז"ל דבזמן הזה מיירי, ובזמן הזה נמי אסור כל שמכיר משמרתו כו', ולא משמע כן, דסתמא קאמר כמאן שתו כהני חמרי משמע דכל כהנים מותרים, וגירסת התוספתא והירושלמי מסייע לשיטת הרמב"ם ז"ל, דרבי לא פליג אלא אינו מכיר משמרתו, ע"ש בלשון התוספתא (תענית פ"ב ה"ג) ושם משמע גם כן קצת דבזמן המקדש מיירי, ודו"ק.

לפי ה'קרבן אורה', הברייתא מתייחסת לזמן הבית, ודברי אביי מתייחסים לזמן החורבן. הקשר בין הברייתא לדברי אביי אינו דימוי קלקלה לקלקלה, כפי שהבין המאירי, אלא קביעה מציאותית שקלקלת אי-הכרת המשמרת חלה במלוא עוזה בזמן החורבן, כאשר המשמרות בטלות.

עם זאת, מכך שהרמב"ם לא חילק בין זמן הבית לזמן החורבן, ולא כתב שבטלו המשמרות, משמע שלא הבין כ'קרבן אורה', אלא הבין שהאיסור חל כפשוטו גם בזמן החורבן. ועל מה שכתב ה'קרבן אורה' שההיתר נאמר בסתמא, יש להשיב שאכן לסתם כוהן מותר לשתות, שכן אינו מכיר את משמרתו, ודיברה הברייתא בהווה, ואף אם נאמר שכוהן המכיר את משמרתו אינו דבר מופקע, סוף סוף סתם כוהן אינו מכיר את משמרתו.

ג. זמן עבודת משמרת יהויריב

בדברי חז"ל מצאנו כמה התייחסויות לזמן עבודת משמרת יהויריב במעגל השנה. במשנה (ב"ק ט, יב) נאמר:

נתן הכסף ליהויריב ואשם לידעיה, יצא. אשם ליהויריב וכסף לידעיה – אם קיים האשם, יקריבוהו בני ידעיה; ואם לא, יחזיר ויביא אשם אחר.

הרי שמשמרת יהויריב קודמת למשמרת ידעיה.

בתוספתא (תענית ג, ט), בבבלי (תענית כט ע"א וערכין יא ע"ב) ובירושלמי (תענית ד, ה), נאמר שחורבן בית ראשון היה בתשעה באב, "ומשמרתו של יהויריב היתה".

בתוספתא אף נאמר: "וכן בשניה", כלומר, שכך היה גם בחורבן בית שני. על כך אמרו בגמרא (ערכין יב ע"ב):

משמרתו של יהויריב בשניה מי הוא? והתניא: ארבע משמרות עלו מן הגולה, ידעיה וחרים פשחור ואימר, עמדו נביאים שביניהם וחלקום לכ"ד משמרות, בללום ונתנום בקלפי, בא ידעיה ונטל חלקו וחלקו חכיריו שש, בא חרים ונטל חלקו וחלקו חכיריו שש, וכן פשחור, וכן אימר. התקינו נביאים שביניהם שאפי' יהויריב ראש משמרות עולה, לא ידחה ידעיה ממקומו, אלא ידעיה עיקר ויהויריב טפל לו.

לאור זאת, מסיקה הגמרא שדימוי שני החורבנות ("וכן בשניה") אינו כולל את חלותם במשמרת יהויריב, והוא מתייחס רק לשאר הפרטים שהוזכרו שם ("אלא אשאר").

במדרש הגדול (במדבר כט, יב ד"ה וכל משמר) נמנו עשרים וארבע המשמרות בשמותיהן, ונאמר שמשמרת יהויריב היא הראשונה.

הראשונים כתבו (ר"ח תענית יז ע"א; שו"ת הראב"ן, בתחילת הספר, פו; ראבי"ה ב, תקכו) שמשמרת יהויריב חלה בשבוע הראשון של חודש ניסן, ולא בחודש אב כפי שעולה לכאורה מדברי התוספתא והגמרא הנ"ל. ייתכן שכתבו זאת על פי מדרש הגדול, או על פי הבנתם במשנה הנ"ל, או על פי מסורת שהייתה בידם. כדי ליישב את דברי הראשונים עם דברי התוספתא והגמרא, ניתן לומר שמשמרת יהויריב עבדה פעמיים בשנה, בחודש ניסן ובחודש אב, ולפי זה סדר המשמרות אינו עקבי. עוד ניתן לומר שהמקורות שלפיהם משמרת יהויריב הייתה בחודש ניסן מתייחסים רק לבית שני ולא לבית ראשון, והם חלוקים על האמור בתוספתא ("וכן בשניה"). ושמה חלו שינויים בזמני המשמרות במהלך השנים, ולא הייתה יציבות בכל ימי בית שני.

אי-הקביעות של המשמרות עול גם מדברי המיוחס לרש"י (תענית יז ע"א ד"ה המכיר):

היודע מאיזה משמרת הוא, מיהויריב או מידעיה, או אחת מכ"ד משמרות, שיודע שמות אבותיו ואבות אבותיו עד יהויריב, ויודע איזה יום ואיזה שבת היו עובדים.

מדבריו נראה שידעית זמן עבודת המשמרת אינה דבר מובן מאליו. יש להוסיף, שגם על עצם ההנחה שהמשמרות עובדות במחזור שנתי קבוע, יש עוררין.⁷

מכל האמור, נראה שאין בידינו ידיעה ברורה על זמן משמרת יהויריב בסוף ימי בית שני, וק"ו שלא על זמנה בבית המקדש העתיד להיבנות. אין לנו גם ידיעה על זהות המשמרת הראשונה שתתחיל לעבוד מיד עם חידוש העבודה.

7. ראו במאמרו של הרב עזריה אריאל: 'שו"ת בית חשמונאי' – פסקי הלכה מתקופת החשמונאים, בתוך ספר באורך נראה אור, עמ' 58-59.

ד. טעם האיסור: ציפייה לחידוש העבודה או המשך האיסור מזמן הבית?

והנה, לדעת הרמב"ם וסיעתו, שנקטו שהאיסור חל גם בזמן החורבן, יש לברר מה טעמו של איסור זה. בפשטות נראה שישנם שני טעמים אפשריים: ציפייה לחידוש העבודה, או המשך האיסור שנקבע בזמן הבית. הטעם הראשון מפורש בדברי המאירי והקדן-אורה הנ"ל, והוא מוזכר אף בר"ח בתענית הנ"ל, בהשגת הראב"ד על הרמב"ם, בתוס' בעירובין הנ"ל, בכס"מ, ובאחרונים נוספים שהתבססו על ר"ח ועל הכס"מ, וכן בערוה"ש (הל' ביהמ"ק לג, כז). לעומת כל אלו, באבי עזרי (על אתר) חידש שטעם האיסור הוא המשך האיסור שנקבע בזמן הבית, ואפשרות זו נידונה גם בספר ביצחק יקרא (על הש"ס, סי' מ).

נראה שיש השלכה הלכתית לטעם האיסור. אם הטעם הוא ציפייה לחידוש העבודה, אזי יש מקום לומר שאף אם כוהן מסוים מכיר את משמרתו, סוף סוף כשתתחדש העבודה יהיה צורך לבחון מחדש כיצד לחלק את המשמרות, וזכר לדבר מתיאור הגמרא בערכין הנ"ל לחלוקה המחודשת של המשמרות בתחילת ימי בית שני. לכן, ייתכן שיש להגדיר את כלל הכהנים כאינם מכירים את זמן עבודת משמרתם, ובכלל זה אף כהנים המיוחסים למשמרת מסוימת. לעומת זאת, אם הטעם הוא המשך האיסור שנקבע בזמן הבית, נראה שאין משמעות לצורך העתידי בחלוקת משמרות מחודשת, והאיסור נותר כהווייתו. ומכיוון שר"ח והכסף-משנה ורוב האחרונים נקטו כטעם הראשון, נראה שיש לתת לו משקל רב, ולראות בו סניף נוסף לקולא בנידון דידן. ואולם, מפשטות לשון הרמב"ם משמע לכאורה שלא התחשב בצד קולא זה, שכן סתם להחמיר בכוהן המכיר את משמרתו, ולא הזכיר את החלוקה המחודשת הצפויה כסיבה להקל, וצ"ע.

ה. בתי אב של כוהנים ללא קביעות

מלבד כל האמור, ישנה סיבה נוספת להתיר לכוהנים בזמן הזה שתיית יין, והיא שיש מקום לפרש שהאמור בברייתא: "כל כהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, ויודע שבת אבותיו קבועין שם - אסור לשותות יין כל אותו היום", אינו מתייחס לדין משפחות שאין להן כל קביעות, אלא למשפחות שיודעות שיש להן קביעות אלא שאינן יודעות מתי היא. ולכאורה כך נראה מלשון התוספתא (תענית ב, ב⁸) ומהפירוש המיוחס לרש"י (תענית יז ע"א ד"ה קבועין⁹). זאת, בשונה ממה שניתן להבין מלשון הרמב"ם הנ"ל: 'יודע שבת

8. "יש מהן שקבעו עצמן לעולם: הבא בשבת - בא בשבת לעולם; לאחר שבת - לאחר שבת לעולם. יש מהן שמגדילין [=שמגדילין] פעם אחת בחודש. יש מהן שמגדילין פעם אחת בשנה. יש מהן שמגדילין פעם אחת בשבוע. ויש מהן שמגדילין בכל משמר ומשמר. כל שמכיר את משמרתו ואת בית אב שלו, והוא מבתי אבות קבועין..."

9. "קבועין - שיוודע ודאי שבת אב שלו עובד במקדש, לפי שהרבה היו מבתי אבות הכהנים שלא הוקבעו, שוב אמר לי רבי: קבועין - שלא נתחלל בית אב שלו להיות מגואל מן הכהונה, ויודע שראוי בית אב שלו לעבוד."

אבותיו קבועים בעבודה היום', שהקביעות אינה דבר העומד בפני עצמו, אלא הכוונה לקביעות ליום מסוים.

ו. סיכום

נראה שהיתר שתיית היין בזמן הזה כולל גם את כוהני משפחת מגורי או משפחות מיוחסות אחרות, וזאת מחמת צירוף צדדי היתר רבים:

א. שיטת הראשונים הסבורים שבזמן החורבן פקע האיסור אף לכוהן המכיר את משמרתו.

ב. שיטת המאירי ושיטת הקרן-אורה, שלפיהן גם הרמב"ם סבור כשאר הראשונים בעניין זה. ואמנם יש קשיים בדבריהם, אך מסתבר שאין בכך כדי לדחות את דבריהם לגמרי.¹⁰

ג. לא ברור מה היה על זמן עבודתה של משמרת יהויריב בימי בית שני.

ד. מכיוון שלשיטה המרכזית, טעם האיסור הוא ציפייה לחידוש העבודה, ומכיוון שרוב ככל הכוהנים אינם מכירים את משמרתם, יש מקום לומר שכשתתחדש העבודה יהיה צורך בחלוקה מחדש, וייתכן שיש בכך כדי להתיר שתיית יין גם לכוהנים המועטים המכירים את משמרתם.

ה. כל האמור מבוסס על הנחה שיש כוהנים המיוחסים בוודאות למשמרת מסוימת, ויש לסמוך בתורת ודאי על חזקתם, אך ייתכן שיש להבחין בין תורת ודאי ובין ייחוס זה, שלא הייתה לו נפק"מ הלכתית במהלך הדורות, ואם אכן נבחין, יש בזה סניף נוסף לקולא.

ו. אין זה ברור שהיו למשמרות תאריכים קבועים במהלך השנה, וייתכן שהיו שינויים משנה לשנה.

ז. ייתכן שהיו בתי אב שאין להם זמן קבוע לעבודה.

ח. ועל כולנה, אף שהייחוס למשמרת יהויריב מקובל במשפחת מגורי מזה דורות רבים, לא נהגו צאצאיה להימנע משתיית יין בתאריך כלשהו בגלל ייחוס זה, ולמנהג בני משפחה המודעים לכהונתם ולמשמרת יש תוקף הלכתי רב בהכרעת הספק.

מכל האמור נראה, שמותר למשפחת מגורי לשתות יין בכל ימות השנה, וכך גם למשפחות אחרות שמיוחסות למשמרת כוהנים מסוימת.

10. ובפרט לאור הבאת שיטה זו בספר הדרת קודש על הרמב"ם מבלי לדחותה, והרי ההדרת קודש הוא המאסף לכל המחנות, וכל רז לא אניס ליה, והוא ראה לנכון להביאם בכבוד אל המשתה אשר עשה.

טהרות

כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית

הקדמה

- א. המקור לאיסור בעל קרי בהר הבית
- ב. טומאת בעל קרי ופולטת - טומאת ראייה או טומאת מגע?
- ג. איסור בעל קרי בהר הבית למ"ד נוגע הוי
- ד. השלכת ההבדל בין רואה לנוגעת לעניין כניסת פולטת להר הבית
- ה. היחס בין ראייה לטומאה היוצאת מהגוף
- ו. בעל קרי ופולטת - אב או ראשון?
- ז. טומאת פולטת טומאה בפני עצמה או כטומאת הבעל
- ח. מסקנות לעניין כניסת פולטת להר הבית
- ט. האם פולטת היא "טומאה היוצאת מגופה"
- י. האם בעל קרי משתלח רק אם טומאתו היא "טומאה היוצאת מגופו"?
- יא. האם טומאת בועל נידה נחשבת "טומאה היוצאת מגופו"?
- יב. דעות הסוברות שפולטת מוגדרת כטמאה ב"טומאה היוצאת מגופה"
- יג. סיכום

הקדמה

בעל קרי ופולטת שווים מן התורה לעניין דרגת טומאתם ומשך טומאתם. משך טומאתם - עד הערב שמש - מפורש בתורה (ויקרא טו, טז-יח):

וְאִישׁ כִּי יִצְאָ מִמֶּנּוּ שִׁכְבַּת זֶרַע וְרִחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב...
וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אִתָּהּ שִׁכְבַּת זֶרַע וְרִחַצוּ בַּמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעֶרֶב:

ומכאן מסיק הרמב"ם גם לגבי שיויונם בדרגת טומאתם, כמו שכתב (שאר אבות הטומאה ה, א): "... ואחד הנוגע בה [=בשכבת הזרע] ואחד הרואה אותה בבשרו, שניהן ראשון לטומאה דין תורה". ושם בהלכה יא כתב הרמב"ם: "האשה שפלטה שכבת זרע אם פלטה אותה בתוך שלש עונות הרי היא טמאה כרואה קרי". ונראה שכוונתו היא שאף היא טומאתה בדרגת 'ראשון לטומאה' כמותו.¹

ויש לברר האם גם לעניין כניסה להר הבית פולטת נאסרת כבעל קרי או שלעניין זה דינה שונה.

1. ובדעת הר"ש (כלים א, א ד"ה והשכבת זרע) נראה שזה תלוי אם רואה הוי או נוגע, עיין בזה בהמשך.

א. המקור לאיסור בעל קרי בהר הבית

איסור כניסת בעל קרי להר הבית נלמד מדרשת הפסוקים.² במסכת פסחים מביאה הגמרא שתי דרשות שונות ללימוד האיסור:

אמר מר: "זב", "וכל זב" – לרבות בעל קרי. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: ... ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות. (פסחים סז ע"ב)

תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבדימי: "ויצא אל מחוץ למחנה" – זו מחנה שכינה; "לא יבא אל תוך המחנה" – זו מחנה לוייה. מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות. אמר ליה: אכתי לא עיילתיה אפיקתיה? לישנא אחרינא: אכתי לא אפיקתיה עיילתיה? אלא אימא: "מחוץ למחנה" – זו מחנה לוייה, "לא יבא אל תוך המחנה" – זו מחנה שכינה וכו'.³ (פסחים סח ע"א)

ב. טומאת בעל קרי ופולטת – טומאת ראייה או טומאת מגע?

הגמ' במס' נדה דנה האם בעל קרי טמא כיון שראה קרי, או כיון שגופו נגע בקרי בעת יציאתו ממנו. לדעת רב הונא קרי הוא טומאת מגע.

בעא מיניה רבה מרב הונא: הרואה קרי בקיסם מהו? וכו' למימרא דנוגע הוי? אלא מעתה – אל יסתור בזיבה... ומשום כף... (נדה כב ע"א)

לעומת זאת, במקום אחר דנה הגמרא לעניין פולטת:

בעא מיניה רב שמואל בר ביסנא מאביי: פולטת שכבת זרע, רואה הויא או נוגעת הויא? נפקא מינה: לסתור, ולטמא במשהו, ולטמא בפנים כבחוזן. וכו' א"ל: רואה הויא. אתא שייליה לרבא, א"ל: רואה הויא. אתא לקמיה דרב יוסף, א"ל: רואה הויא. וכו' (נדה מב ע"א)

הראשונים הקשו, כיצד ייתכן שבעל קרי, שהוא מקור הטומאה, נטמא רק טומאת מגע, ואילו פולטת, שהזרע אינו חלק מגופה, נחשבת לטומאת ראייה?

וכמה תירוצים נאמרו בזה:

2. אף שיש דיונים בדעת הרמב"ם מ"מ לא נכנס לזה כאן, ונלך לפי מה שדייק המשנה למלך (הלכות בית הבחירה ז, טו) מהרמב"ם שנאסר, וכן עיין בברכ"י (או"ח סי' תנז), וכן נלע"ד מדבריו (הל' קרבן פסח פ"ו ה"ה): "ואף על פי שטבול יום אסור להכנס לעזרת נשים, הואיל ואיסורו להכנס שם מדבריהם כמו שביארנו בהלכות ביאת מקדש וכו', תלה דבריו בזה שטבול יום מדרבנן כמו שביאר (בהל' ביאת המקדש פ"ג ה"ו), הא אם לא טבל והוי בעל קרי אסור מהתורה, אלמא בעל קרי עצמו מדאורייתא משתלח, והרי מצד דין תורה אין הבדל בין עזרת נשים להר הבית, ועיין עוד בערוך השולחן העתיד הל' ביאת המקדש סי' לו ה"י."
3. ועיין בר"ח שגורס להיפך, וכן הרמב"ם (בהל' ביאת המקדש פ"ג ה"ח), ע"ש במהר"י קורקוס.

כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית

- א. לדעת הרמב"ן (נדה שם) אין הבדל בין בעל קרי לפולטת, ומדובר במחלוקת הסוגיות. ומכיוון שדעת רב הונא נדחית מההלכה, הן בעל קרי והן הפולטת טמאים טומאת ראייה. וכן נראה מדברי הרמב"ם (שאר אבות הטומאות ה, יא; הובא בפתח המאמר)⁴; האור-זרוע (הל' בעל קרי סי' קיח); וכן נראה מדברי הר"ן במסכת נדה שם.
- ב. ר"ת (הובא ברשב"א ובריטב"א בנדה מב ע"א וברא"ש בנדה פרק ד סי' א) סובר שבעל קרי נוגע הוי - כרב הונא, וקל-וחומר הפולטת. והסוגיא בדף מב ע"א עוסקת בפולטת שכבת זרע דזב ע"ש.
- ג. לדעת הרא"ש (נדה פרק ד סי' א) פולטת חמורה מבעל קרי (וכן נראה דעת הרשב"א והריטב"א בנידה שם), ועיין בתוס' נדה שם ד"ה למימרא שלכאורה הדבר תלוי בשני התירוצים שכתבו: "וי"ל דרב הונא סבר כרבי שמעון וכו', ואפילו לרבנן נמי וכו'", וע"ש שנימקו זאת משום שבאישה מצאנו שמטמאת בפנים כבחויץ בראיית נידה וזיבה.

ג. איסור בעל קרי בהר הבית למ"ד נוגע הוי

יש לעיין למ"ד שטומאת בעל קרי היא טומאת מגע, מדוע חל עליו דין שילוח מחנות⁵, ומאי שנא מאדם אחר שנוגע בשכבת זרע?⁶

4. וכן דייק ב'מי נפתוח' (פרפר יח אות ג), וע"ש איך שיישב את הרמב"ם עם הגמ', מ"מ יש דעות אחרות בזה בדעת הרמב"ם, ע"ש בכס"מ ובערוך השולחן העתיד (סי' לו ה"י), מ"מ בפולטת נראה שאין מחלוקת דהויא רואה.
5. ועיין בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רמ, ד) שכתב: "בעל קרי הו"ל רואה ונוגע כמו זב. ומהאי טעמא בע"ק משתלח חוץ לשתי מחנות והנוגע חוץ למחנה אחת. וע"כ דרואה הו"ל רואה ונוגע ע"ש", ומבואר דס"ל שגם למ"ד נוגע היינו רואה ונוגע, ומשום כך משתלח מהר הבית, אבל מהראשונים משמע שרק הוי נוגע, וכך נראה מהתוס' שהבאנו (בנדה כב ע"א), וכן עיין במה שהקשה על האבני נזר באוצר הספרי (עמ' סב).
6. וכן מהאור"ז (הל' בעל קרי סי' קיח) נראה שהסוגיה בפסחים שמצריכה שיעור חתימת פי האמה (ע"פ פירוש רש"י) כרבי נתן, סוברת שבעל קרי טמא טומאת מגע, דלמ"ד טומאת ראייה שיעורו במשהו, ע"ש, ואעפ"כ בעל קרי משתלח חוץ להר הבית. והתוס' בפסחים כתבו: "הכא משמע דבעל קרי נמי טמא מטעם ראייה, ואומר ר"י דפליגא אההיא דריש המפלת וכו'", נראה כוונתם שאף שהגמ' בנדה סוברת שהצורך בשיעור מינימלי הוא להחשיבו כנוגע, מ"מ הגמ' בפסחים סוברת שגם אם הטומאה היא מעצם הראייה יש צורך בשיעור מינימום. ומ"מ התוס' לא הוכיחו שרואה הווי מדין שילוחו מב' מחנות, אלא מההיקש לזב, ומשמע שדין שילוחו מב' מחנות קיים גם אם טומאתו מחמת נגיעה (אלא שיש לעיין, לשיטת התוס' שההיקש לזב הוא רק למ"ד רואה הווי, אם כן כיצד ילמד רב הונא דין שילוח בעל קרי מב' מחנות? ואפשר שלשיטתו אה"נ שאינו משתלח, או דיליף מהלימוד השני בפסחים סח ע"א שהבאנו לעיל, או מעצם הריבוי הלשוני 'זכל זב', גם ללא ההיקש לזב, וצ"ע).

וראיה לכך שאף למאן דאמר בעל קרי נוגע הוי, בעל קרי משתלח מהר הבית? - מהתוספות (נדה כב ע"א ד"ה למימרא דנוגע) שכתבו:

וא"ת ומנלן דנוגע הוי, נגמר מדאחמיר ביה רחמנא לענין שילוח מחנות אלמא רואה הוי, וכה"ג בעי למימר פרק יוצא דופן (מב ע"א) גבי פולטת שכבת זרע דרואה הוי מדאזהיר רחמנא על בעלי קריין בסיני. וי"ל דילפינן דנוגע הוי מדאיתקש לנוגע, דנוגע מרביןן מאיש איש בפ' יוצא דופן (מג ע"ב), ועוד דבההוא קרא גופיה איתקש נמי לשרץ.

לגבי פולטת, הגמרא (נדה מב ע"א) לומדת שאיסורה הוא טומאת ראייה מהרחקתה מהר סיני. התוספות שואלים, אם כן מדין שילוח בעל קרי מב' מחנות גם כן נלמד שטומאתו טומאת ראייה, ודוחים: שבעל קרי מצאנו לימוד מיוחד שדינו כנוגע (מהיקש טומאת בעל קרי לנוגע בשכבת זרע). ומבואר שאף דהוי נוגע, מ"מ ילפינן מדרשת "וכל זב" שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.

ואין לומר, שלמ"ד שבעל קרי טמא טומאת מגע, איסור כניסה להר הבית אינו מדין הרחקת טומאה, אלא מדין קלות ראש [וזאת לאור מה שביארו התוס' (נדה מב ע"א ד"ה מסתברא דנוגע)], למ"ד שפולטת הויא טומאת מגע ובכל זאת הורחקה מהר סיני, משום "דסיני חידוש הוא", כלומר, ההרחקה מסיני נועדה לבוא למתן תורה בכבוד ראש ומשום כך הורחקו ממנה בני זוג שלא פרשו זה מזה⁸ והוא הדין להרחקת בעל קרי מהר הבית], דדוחק לומר שבעל קרי הוקש לזב, ואינו מטעמו⁹.

7. אלא דעיין בערוך השולחן העתיד (הל' ביאת מקדש סי' לו ה"י) שמחלק בדעת הרמב"ם בין רואה לנוגע, וסובר בדעת הרמב"ם שאין בעל קרי משתלח מהר הבית, כיון שסובר שבעל קרי נוגע, מזה שמצריך שיעור ע"ש.

ותמוה לי חוץ ממה שכתבנו בדעת הרמב"ם דהוי רואה, עוד הרי הגמ' (פסחים סז ע"ב) שאומרת "וכל זב לרבות בעל קרי" סוברת שצריך שיעור ע"ש, וכן עיין בהערה 2 מה שכתבנו בדעת הרמב"ם בענין בעל קרי בהר הבית.

ולשיטת הערוך השולחן העתיד אין נראה לומר שאף שבעל קרי לא משתלח כיון דהוי נוגע מ"מ פולטת משתלחת דהויא רואה, שכיון שלא דורשים את הפסוק בדברים כד יא "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור וכו'" לענין שבעל קרי משתלח חוץ למחנה לוי, מימלא אין מקור גם לפולטת, וכן אם לא דרשינן "וכל זב לרבות בעל קרי" מימלא לא נראה דדרשינן לרבות פולטת, אלא לא דורשים לרבות לא בעל קרי ולא פולטת, ושניהם לא משתלחים מהר הבית.

8. שהרי זבים לא נאסרו בהר סיני כמבואר בנדה (מב ע"א) וכן במשנה בברכות (פ"ג מ"ו).

9. ועוד ראייה שאין שילוח בעל קרי משום קלות ראש, מדברי הרמב"ם שכתב (הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ח): "הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה, שנאמר ויצא מחוץ למחנה זה מחנה שכינה, ולא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה לוי" וכעין זה בספר המצות מצות ל"ת עח.

הרמב"ם לומד מפסוק זה לשאר טמאים, והרי זה המקור שהבאנו לעיל מהגמ' בפסחים סח. לבעל קרי משתלח מהר הבית, ואם איסור בעל קרי משום מורא מקדש כמעמד הר סיני, אם כן אי אפשר

אמנם אפשר לומר שהרי לגבי הטעם שזב משתלח מהר הבית בניגוד לטמא מת אומרת הגמ' בפסחים סז. "מאי חומריה דזב מטמא מת – שכן טומאה יוצאה עליו מגופו"¹⁰ ואפשר שגם למ"ד שבעל קרי טמא טומאת מגע, קיימת חומרא מהותית זו של "טומאה היוצאת מגופו". ונראה שזו מדרגת ביניים, דמצד אחד לא ניתן ללמוד משילוח בעל קרי מב' מחנות על היותו טומאת ראייה,¹¹ אך מצד שני אין זו טומאת מגע רגילה וחלים עליה דינים מיוחדים, כגון טומאת חלת חו"ל, כמבואר בבכורות כז ע"א: "ואמר שמואל: אין תרומת חוצה לארץ אסורה אלא במי שהטומאה יוצאה עליו מגופו וכו'".¹² ונראה שהסוגיה שם היא אף אם בעל קרי הוא נוגע, ואף על פי כן לא ניתן היה ללמוד מסוגיה זו על כל דיני בעל קרי.

ואף שהווי טומאת מגע, כיוון שנגע בטומאה שיצאה ממנו חמיר טפי¹³. ונראה דהיינו דווקא אם בשעת היציאה נגע, אבל נגע בשכבת זרעו לאחר שטבל, אינו אלא כנוגע בעלמא ומותר בהר הבית.

ד. השלכת ההבדל בין רואה לנוגעת לעניין כניסת פולטת להר הבית

לפי מה שכתבנו, שלגבי שילוח בעל קרי מהר הבית אין הבדל בין אם נוגע או רואה, יש לברר האם זה נכון גם בפולטת. ניתן להביא ראיה לזה מדברי ה'מנחת חינוך' לגבי שילוח פולטת מהר הבית. במצוה קפ (אות ד) כתב המנ"ח בפשיטות ש"מכיוון דפסקינן דרואה הוי וסותרת בזיבה... א"כ הוי כבעל קרי ומשתלח אף ממחנה לוי".

אבל במצוה קפא (אות א) מסתפק ה'מנחת חינוך' בזה וכותב:

ולכאורה קשה, לפי מה שנתבאר לעיל דהפולטת ש"ז מחמת דהוי כרואה משתלחת מחוץ לב' מחנות, א"כ האבעי' בנדה דפולטת ש"ז רואה הוי או נוגעת דקאמר דנפקא מינה לסתור ולטמא בכל שהוא ולטמא בפנים ע"ש, אמאי לא הוי נפקא מינה נמי להא אם משתלחת מחוץ לב' מחנות? ונראה מזה דאינה משתלחת משני מחנות, דדוקא בעל קרי מרבה מקרא פסחים (סז) "זב" "וכל זב" לרבות בעל קרי, ואפשר דדוקא הוא בעצמו אבל שאר טומאות אינן בדבר זה...

ללמוד ממנו לשאר טמאים שלא השתלחו מהר סיני, אלא נראה שהרמב"ם מבין את האיסור מצד טומאת בעל קרי.

10. ואף שהגמ' מדברת על זב והיה מקום לדון שאולי בעל קרי שהתרבה מ"וכל זב" לא התרבה משום טומאה היוצאה מגופו, מ"מ מ"ח (פסחים סח.) ומרש"י (שם בד"ה לא יצא) ומפירוש ריב"ן (שהובא בקובץ שיטות קמאי שם) מבואר שבעל קרי משתלח משום טומאה היוצאה מגופו כזב.

11. כמבואר לעיל הערה 6.

12. ומבואר שם שאף בעל קרי בכלל האיסור, וכ"כ הרמב"ם (בהל' תרומות ז, ח).

13. וכעין זה כתב באוצר הספרי (עמ' סג) וז"ל: "דמהני לצרף היציאה גופה בצירוף דין טומאה שלא מדין היציאה מגופו וכו' אבל זה חידוש וצריך עיון".

וצ"ע. וגם אשה הנבעלת, דטמאה מגזירת הכתוב כמו שנתבאר, צ"ע אם משתלחת משני מחנות דהיינו ממחנה לוי' ג"כ, וצ"ע.¹⁴

ה'מנחת חינוך' מסתפק שמא דווקא בעל קרי נאסר בכניסה להר הבית, שאף שטומאתו קלה יותר, מ"מ לעניין שילוח מחנות ריבתה התורה והשוותה אותו לזב, אבל פולטת התורה לא ריבתה התורה לעניין שילוח מחנות. ה'מנחת חינוך' מביא ראיה לכך מהעובדה שהגמרא לא הזכירה בחקירתה האם פולטת היא טומאת מגע או טומאת ראייה, דנפקא מינה לעניין שילוח מחנות, והסתפקה בשלוש נפקותות אחרות.

ויש לעיין בראייתו, הרי לעיל הוכחנו שגם אם בעל קרי טמא טומאת מגע הוא משתלח חוץ לשתי מחנות, וממילא לכאורה גם אם פולטת דינה כנוגע היה דינה כן.

אולם לפי האמור לעיל אפשר לומר שיש הבדל בין פולטת לבעל קרי – בעל קרי אף אם הוא נוגע הוא משתלח, משום דהטומאה יצאה מגופו ולכן החמירה התורה לשלחו, אבל פולטת רק אם היא רואה שייך לומר זאת, אבל אם היא נוגעת אינה נחשבת כטומאה היוצאת מגופה, ששכבת הזרע היא של הבעל והיא רק נחשבת נוגעת בה מבחוץ,¹⁵ וכמו דאייתא בנדה מב ע"א: "ואי לא שמייע ליה מתניתין, מסתברא – נוגעת היא". ופרש"י:

14. והוסיף המנ"ח "וגם אשה הנבעלת דטמאה מזגה"כ כמ"ש צ"ע אם משתלחת משני מחנות דהיינו ממחנה לוי' ג"כ וצ"ע". אבל לכאורה ודאי אינה כטומאה היוצאה מגופה, ובשלמא פולטת כיון שאמרנו רואה היא אפשר לדון מצד שפולטת נחשבת כטומאה היוצאה מגופה, אבל משמשת במה היא נחשב כטומאה היוצאה מגופה, ולא גרע מבעל נידה שהבאנו בהמשך, ועיין עוד בהמשך במה שהבאנו מהברכ"י והמהר"ם שיק, וכן עיין במרחשת חלק א סימן לו אות יב שסובר שמשמשת אינה סותרת, א"כ אינה כבעל קרי שסותר לפי מה שפסק הרמב"ם שרואה הוא (אבל למ"ד נוגע הוא לא סותר לולי הטעם שא"א בלי צחצוחי זיבה עיין נידה כב,א), א"כ מדוע נאמר שמשמשת היא כבעל קרי לענין שילוח מחנות.

ואם נאמר שלא משתלחת אז לפי מה שרצינו לומר בהמשך שפולטת זה המשך למשמשת קשה לומר שפולטת חמורה ממנה (ואף שמצד שטומאתה יצאה החוצה שייך בזה חומרה שבמשמשת צריך גזרת הכתוב עיין בנדה מא ע"ב, ולא בפולטת, מ"מ מצד ליחשב טומאה היוצאה מגופה לכאורה לא שייך שתהיה חמורה, ויש לעיין בזה) ולכאורה זו ראיה שאף פולטת לא משתלחת, ויש לעיין בזה. ולפי זה לדעת ר"ת לעיל שסובר שפולטת היא נוגעת ודאי שאינה משתלחת, ועיין במעלין בקודש כו (עמ' 176) שהביא עוד ראשונים הסוברים שלא משתלחת, אבל לענ"ד חוץ מר"ת אין ראיה מראשונים אלו, שמה שהביא מהרמב"ם, עיין הערה 2, ומה שהביא מרש"י והרמב"ן שבאישה מהלכת אין בזה חשש, זה רק לענין שלא צריך לחשוש שתפלוט עד ג' ימים, אבל מ"מ היא צריכה טבילה מדין פולטת, ומה שהביא מהראב"ד, הראב"ד רק דן לענין שפולטת לא סותרת את הזיבה, ולא על עצם טומאת פולטת שהיא ודאי טמאה, ומימלא אפשר שאסורה בהר הבית.

אלא שמה שהביא מהתוס' בנדה מב. שכתבו:

דהא זבין ומצורעים דחמירי – אף ע"ג דאכתי לא נאמרה פרשת טומאה ושילוח טמאים מ"מ ראוי להחמיר בהן יותר מבפולטת.

ואי לא שמיע ליה – אמאי מספקא ליה, מסברא נוגעת הויא, דהא לא מגופה חזיא אלא מה שקבלה היא פולטת.

לכן סובר ה'מנחת חינוך' שאם נוגעת הוי, ודאי אינה משתלחת, ומשום כך שואל מדוע לא אומרת הגמ' דנפק"מ לענין שילוח מחנות, ועונה: שאף שרואה הויא מ"מ לענין שילוח מחנות אפשר שלא משתלחת, נראה מדבריו שהטעם שהרי בעיקרון בעל קרי ופולטת קלים מזב, אלא שריבנו בעל קרי, א"כ דוקא מה שריבנו ולא פולטת דמנין לנו לרבות.¹⁶

וגם ה'מקדש דוד' (טהרות סי' מח סוף אות ג) כתב:

הנה לפי מה דאמרינן (נדה מב ע"א) דפולטת ש"ז רואה היא, יש לחקור אי משתלחת חוץ לב' מחנות כמו בעל קרי דמשתלח חוץ לב' מחנות דהוי טומאה יוצא מגופיה.¹⁷

ה. היחס בין ראייה לטומאה היוצאת מהגוף

אלא שעיקר הדבר שכיון שפולטת רואה הויא הוי טומאה היוצאת מגופה, אינו ברור, שהרי ראינו שבעל קרי אף אם הוי נוגע נחשב לטמא טומאה היוצאת מגופו, א"כ מבואר שטומאה היוצאת מגופו אין פירושה שעצם יציאת קרי מהגוף יוצרת את הטומאה,¹⁸ אלא עיקר הגורם הוא שמגופו נולדה הטומאה, וכמו צרעת שנחשבת לטומאה היוצאת מן הגוף בגלל שינוי מראה הגוף אף שלא יצא ממנו דבר.¹⁹ וא"כ לכאורה פולטת לא צריכה להיכלל בכלל טומאה היוצאת מן הגוף, שהרי לא מגופה נולדה הטומאה אלא מזרעו של בועלה!

היה מקום לדייק דחמירי גם לענין שילוח זבין ממחנה לויא, אלא שהיה מקום לדחות שעיקר החומרה מצד פרשת טמאים, ורק באו לומר דאכתי לא נאמרה פרשת שילוח זבין ומצורעים ומימלא לא ידעינן על טומאת זבין ומצורעים, (או מצד המצורעים דחמירי שמשתלחים ממחנה ישראל).

16. ועיין עוד בהמשך במה שכתבנו בדעת הרדב"ז.

17. יש לעיין האם הספק שלו האם פולטת היא טומאה היוצאה מגופה או לא, או שברור לו דהויא טומאה היוצאה מגופה, אלא שהספק האם משום כך משתלחת, והמקדש דוד (קדשים סימן לח אות ג ד"ה וזה) כתב: "דאיסור כניסה להר הבית תלוי בטומאה היוצא מגופו" ע"ש, משמע שהספק שלו אם פולטת הויא טומאה יוצאה מגופה.

18. וכן עצם זה שייצאה טומאה מגופו ודאי לא נחשב לטומאה היוצאת מגופו, כמו אדם שבלע טבעת ויצאה ממנו שאינו נחשב לטומאה היוצאת מגופו.

19. והרדב"ז (הלכות תרומות ז, ט) כתב: "טעמא משום דמחמת חולי הגוף קא אתיא דומיא דזב, ולא הוציאו מכל הטמאים אלא אותם שבאה להם הטומאה ממקום אחר, ע"י מגע או משא או אהל". ונראה ודאי שאין כוונתו דוקא מגע ומשא ואהל, אלא כעין זה, שהרי השורף פרה ופרים והאוכל מנבלת העוף הטהור נראה ודאי דהויא כטומאת מגע, ולא כטומאה היוצאה מגופו כיון שבאה להם הטומאה ממקום אחר. וכן עיין בר"ש (אהלות פ"א סוף מ"ב), שנראה שמפרש טומאה היוצאה מגופו היינו שהוא המקור לטומאה ע"ש.

ואין נראה שכוונת התורה בזה דהויה רואה שנחשב כאילו יצאה מגופה, שהרי בת ישראל שפלטה שכבת זרע של נכרי טהורה כמבואר במשנה (מקואות ח, ד), אלמא נחשב שפלטה שכבת זרע של הבעל ולא שלה, ועיין בזה בהמשך. ועוד, הרי בגמ' בנדה (מב ע"א) נאמר: "ואי לא שמייע ליה מתניתין, מסתברא נוגעת הויה", ופרש"י: "ואי לא שמייע ליה – אמאי מספקא ליה מסברא נוגעת הויה, דהא לא מגופה חזיא אלא מה שקבלה היא פולטת". מוכח מהגמ', שאלמלא הלימוד מ"יהיה", שמטמאה בפנים כבחוך, פולטת הייתה נחשבת כנוגעת מסברה, כיון ששכבת הזרע לא ממנה אלא מבעלה. ודוחק לומר זהו גופא הלימוד מ"יהיה", שזרע שנקלט בגוף האישה הוי כגופה, שרק למדנו דהויה רואה, ומניין להרחיב את הלימוד שנחשב גם כגופה.

והרמב"ן שם כתב:

הא דבעא מיניה רב שמואל בר ביזנא מאביי פולטת ש"ז אי רואה הויה או נוגעת, ואסיקנא דלרבנן רואה הויה לכל מילי, ואפילו לר"ש נמי לסתור ולטמא במשהו רואה הויה, משמע לי דפשטין ודאי דלא כרב הונא דאמר בפ' המפלת (כב ע"א) דאפילו בעל קרי לא סתר אלא משום דאי אפשר לו בלא צחצוחי זיבה דמדבעי חתימת פי האמה אלמא נוגע הוי, וכ"ש בפולטת דלאו מגופה חזיא ואינה מטמאה אלא בחוך דאית לן למימר נוגעת הויה ולא סתרה דהא אין בפליטה דאשה צחצוחי דם כלל.

הרמב"ן כותב שלפי רב הונא, שבעל קרי נוגע הוי, כ"ש פולטת דלאו מגופה חזיא. משמע שאף אם היא רואה מ"מ נחשבת לאו מגופה חזיא, שאם הכוונה רואה שזו גזירת הכתוב שנחשב כאילו מגופה חזיא, א"כ מה הכ"ש שלו לומר שנוגעת הויה משום דלאו מגופה חזיא, הרי התורה החשיבה אותה כמגופה חזיא.²⁰ ואף שיש חולקים עליו כמו שהבאנו לעיל, מ"מ לא חלקו על זה דלאו מגופה חזיא, אלא סוברים שזו גזרת הכתוב מ"יהיה" שנחשבת רואה, אף שבעל קרי נחשב נוגע.

ו. בעל קרי ופולטת – אב או ראשון?

מבואר בתורה (ויקרא טו, טז) שבעל קרי אינו כזב לעניין משך טומאתו, אך לא מבואר בפירוש מהי חומרת טומאתו, כאב הטומאה או כראשון לטומאה.

20. אלא שיש לעיין בלשונו שכתב "ואינה מטמאה אלא בחוך וכו'" הרי על זה אנחנו דנים אם מטמאה בחוך, והיה צ"ל אינה מטמאה אלא בחוך, ואולי זו הכוונה ואינה היינו לכן אינה מטמאה אלא בחוך, ומשום דאית לן למימר נוגעת הויה.

במשנה במסכת זבים (ה, יא) נאמר: **"בעל קרי כמגע שרץ"**. ופירשה הגמ' (יומא ו ע"ב): **"מאי לאו – לטבילה? – לא, לטומאתן"**. ופרש"י: לטומאתן – בעל קרי כמגע שרץ לטומאת ערב וראשון לטומאה.²¹

וכן כתב הרמב"ם (שאר אבות הטומאות ה, א): **"ואחד הנוגע בה ואחד הרואה אותה בבשרו שניהן ראשון לטומאה דין תורה"**.

וכן הרע"ב בפירושו למשנה בכלים (א, א) כתב:

ומדלא קחשיב תנא דידן בעל קרי בהדי אבות הטומאות, שמע מינה דאינו אלא ראשון לטומאה, והכי תנן בסוף מסכת זבים, בעל קרי כמגע שרץ, דלא הוי אלא ראשון.

ויש לברר מדוע (למ"ד רואה הוי) בעל קרי שונה מזב, הרי לכאורה שניהם טמאים בגלל אב טומאה היוצא מגופם?

ואפשר שהטעם הוא שכיון שאינו טמא אלא טומאת ערב, הוי ראשון, ולכן אף שרואה – הוי טומאתו קלה, ואינו אלא ראשון.

אבל אפשר לומר טעם אחר, ש"רואה הוי" אין פירושו שנחשב שהוא המקור לטומאה והוי כזב שזב ממנו הזיבה, אלא שעצם הראייה מטמאת אותו גם בלא יחס ישיר של שכבת הזרע לגופו²² (כשם שהשורף את השעירים הנשרפים החילה עליו התורה טומאה גם שאינה טומאת מגע). וזאת בניגוד לזב שגופו נטמא בשל היותו מקור הזיבה.

נראה שלשני טעמים אלו יש מקור בדברי הראשונים.

הרמב"ם (שאר אבות הטומאה ה, א) כותב:

21. וכן בזבים (פ"ה מי"א), פירשו הרמב"ם והרע"ב לענין ראשון לטומאה ע"ש, ויש לעיין שבפסחים (סז): נראה מהגמ' שפירשה לענין טומאת ערב ע"ש ברש"י ד"ה לטומאתן, ומדוע לא פירשה לענין דהוי ראשון, ומימלא לא יקשה לה מה שהקשתה "האי טומאת ערב כתיב ביה, והאי טומאת ערב כתיב ביה", ואולי פשוט לגמ' שכיון דהוי טומאת ערב מימלא הוי ראשון, וכן עיין ברמב"ם בפירושו למסכת כלים (א, א) שכתב: "וכללו של דין זה, שכל המתטמא מחמת המת טומאת ערב הרי הוא נקרא ראשון וכו'" אפשר שתולה את משך הטומאה בדרגת טומאתו אם הוא אב הוא ראשון, אלא דעיין בריטב"א בנדה כב. שכתב: "דהמשכת ימי טומאה גזירת הכתוב" וכו' ע"ש, ואפשר שחולק בזה על הרמב"ם, ויש לעיין בזה. ועיין עוד בזה בערוך השולחן העתיד (הלכות שאר אבות הטומאות סימן קלב).

22. אלא שמ"מ נראה שאין זה כמגע בעלמא, שהרי הגמ' בנדה מב. דימתה את דין איסור בעלי קריין בסיני לרואה ע"ש, אלמא יש בזה חומרא מיוחדת בזה שרואה, אבל מ"מ אינה נטמאת מצד עצם הראיה, אלא שהראייה מטמא אותה.

שכבת זרע מאבות הטומאה, מטמאה אדם וכלים במגע וכלי חרס באויר, ואינה מטמאה במשא ואין המתטמא בה מטמא בגדים בשעת מגעו. ואחד הנוגע בה ואחד הרואה אותה בבשרו שניהן ראשון לטומאה דין תורה וכו'.

הרמב"ם סמך דין נגיעה וראיית קרי להגדרת הקרי כאב הטומאה, ומשמע שהגדרת בעל קרי כראשון לטומאה נובעת מכך ששכבת הזרע היא זו שמטמא אותם,²³ וזאת בניגוד לזב, שאין שכבת הזוב מטמאת אותו אלא עצם הזיבה (ואדרבה, הזב חמור מהזיבה כמבואר במסכת כלים א,ג).

ובהלכה יב כתב הרמב"ם:

שכבת זרע עצמה שנפלטה בתוך השלש עונות מטמאה אחרים שנגעו בה כדרך שטימאה²⁴ האשה שפלטה אותה וכו'.

כלומר, פולטת שכבת זרע, אף שהיא כרואה, מקור טומאתה הוא הזרע הנפלט.²⁵

23. ולגבי פולטת הרמב"ם בה"א כתב שהפולטת כרואה קרי, א"כ כמו שבעל קרי שכבת הזרע מטמאת אותו נראה שה"ה לפולטת.

24. מהגירסא כאן נראה שהכוונה ששכבת הזרע טמאה אותה, אבל בפרנקל הגירסא שטמאה, א"כ אפשר שהפירוש שהאישה טמאה, מ"מ נראה שהכוונה אחת ששכבת הזרע היא המטמאה, שהרי דימה זאת לשכבת זרע שמטמאה אחרים כמו שכתבנו.

25. ואולי זה תלוי במחלוקת שהובאה בברכ"י (או"ח סי' תנז), שלסוברים שקרי של קטן פחות מט' שנים מטמא אותו, אף שמצד עצם שכבת הזרע אינה טמאה לטמא אחרים (ומהרמב"ם בריש הקדמתו למסכת טהרות ד"ה וטומאת שכבת זרע נראה שהטעם הוא שאין ביאתו ביאה ע"ש, נראה משום שרק שכבת זרע של מי שביאתו ביאה מטמא), א"כ מטמא אותו לא משום ששכבת הזרע מטמאת אותו שהרי אינה טמאה, אלא משום שיצא ממנו הקרי כמו בזב שזב ממנו (אלא שבזב הזיבה עצמה טמאה, מ"מ לכאורה עיקר הטומאה לא מצד שהיא טמאה ומטמא אותו, אלא מצד זה שזב ממנו זיבה), אבל לסוברים שאינו טמא א"כ שכבת הזרע היא זאת שמטמא אותו, לכן בעינינו ט' שנים ששכבת זרעו מטמא.

ואף שלא מוכרח לומר שזבה נחלקו מ"מ מתוך דברי הברכ"י כך משמע שזו המחלוקת שכתב: ודחק הרב חק יוסף דהא דקאמר הרמב"ם אין ש"ז של קטן מטמאה, משמע לטמא אחרים וכו', איברא דמשפט לשון מטמאה פועל יוצא, ור"ל מטמאה בכל הרואה והנוגע. וסמוך לזה (הל' ד) כתב הרמב"ם וכל ש"ז שאין גופו של אדם מרגיש בה אינה מטמאה, ופשוט שאינה מטמאה אפילו לרואה. אלא ש"מ לסוברים שפחות מבן ט' נטמא מקריו ואעפ"כ פולטת לא נטמאת עיין בהל' שאר אבות הטומאה פ"ה הי"ט, ומאי שנא, לכאורה ראייה שפולטת טמאה לא בגלל שהיא בעל קרי, אלא ששכבת הזרע מטמאת אותה, לכן בעינינו בן ט' ששכבת זרעו טמאה, ואף שאפשר שהטעם הוא שפחות מבן ט' אין ביאתו ביאה, וכצד שכתבנו בהמשך שפולטת טמאה רק אם היא פלטה מתוך ביאה, ולכן בעינינו בן ט', ולא משום ששכבת הזרע היא המטמא, מ"מ היא גופה כיון דבעינן שתפלוט מתוך ביאה, א"כ זה סייעתא שהפולטת טמאה משום שפלטתה את שכבת זרעו של הבועל, ולא הוי כמגופה, וכעין זה כתבנו בהמשך, ויש לעיין בזה.

אבל התוס' (נדה כב ע"א ד"ה אלא מעתה) כתבו:

אלא מעתה לא יסתור בזיבה – תימה תקשה ליה אמתני' דמסכת כלים (פ"א מ"א) דתנן אבות הטומאה השרץ והשכבת זרע ולא חשיב בעל קרי, ותנן נמי בשלהי מסכת זבין בעל קרי כמגע שרץ אלמא נוגע הוא מדלא הוא אלא ראשון, ושמא אפי' רואה נמי לא הואי אב הטומאה משום דרשא.

נראה מדבריהם שאלמלא דרשה מפורשת, בעל קרי היה נחשב לאב הטומאה כזב. וזאת משום שעצם הראייה היא המטמאת, ולא הזיקה אל שכבת הזרע.

והר"ש (כלים א, א ד"ה והשכבת זרע) כתב:

ומדלא חשיב כאן בעל קרי בהדי אבות הטומאות, היה נראה דאינו אלא ראשון בעלמא. וכן משמע מדתנן בסוף מס' זבים בעל קרי כמגע שרץ. ומיהו על כרחין לאו לכל דבר קאמר וכו' וכי פריך בריש המפלת (דף כב א) למימרא דנוגע הוא אלא מעתה אל יסתור בזיבה. תיקשי ליה מתני' דהכא דמדלא חשיב ליה אלמא נוגע הוא.

מדברי הר"ש נראה שאב הטומאה היינו דבר שלא נטמא מדבר אחר אלא מצד עצמו, וראשון היינו דבר שנטמא מאב, ולכן רק אם בעל קרי הוא נוגע הוא ראשון לטומאה, אבל אילו הוא רואה היה אב כזב.²⁶

ז. טומאת פולטת טומאה בפני עצמה או כטומאת הבעול

בהגדרת הפולטת כרואה נראה שקיימת מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים.

בהגדרת טומאת המשמשת כתב הרמב"ם (שאר אבות הטומאה ה, ט):

אחד האיש ואחד האשה ששמשו מטתן שניהן טמאים, ושניהן ראשון לטומאה דין תורה, ואין האשה טמאה משום נוגעת בשכבת זרע שנגיעת בית הסתרים אינה נגיעה, אלא המשמשת הרי היא כרואה קרי וכו'.

וכתב הברכי-יוסף (או"ח תנז אות ה ד"ה ואשר הביא):

דאף דכתב הרמב"ם לעיל שהיא כרואה, מ"מ לאו רואה היא ולא נוגעת, אלא גזרת מלך היא, כמ"ש הסמ"ג עשין רמז.

26. וכן נראה מלשון רש"י (בנידה כב), שכתב: "למימרא דנוגע הוא – מדיהיב שיעורא מכלל דטומאת קרי לאו משום ראייה היא אלא משום דבשר האבר נוגע בשכבת זרע היוצא ממנו ומשום הכי בעי שיעורא כטומאת כל מגעות דבעי שיעורא כגון שרץ ונבלה ומת דאי ראייה חשיבא ליה בטומאת ראייה לא בעיא שיעורא דהא נדה רואה היא ולא בעיא שיעורא". נראה דלמ"ד רואה הוא היינו כזב.

הברכי-יוסף מבאר שדברי הרמב"ם שמשמשת הרי היא כרואה, אינם נתינת טעם לטומאתה, אלא רק השוואה לחומרת דין טומאתה, וטעם טומאתה הוא גזירת הכתוב (משום שגם ראיית בית הסתרים ודאי אינה ראייה).

אולם לגבי פולטת כתב הרמב"ם (שם הלכה יא):

האשה שפלטה שכבת זרע אם פלטה אותה בתוך שלש עונות הרי היא טמאה כרואה קרי, לפיכך סותרת יום אחד אם היתה זבה כאיש שראה קרי, ומטמאה בכל שהוא אף על פי שלא יצאת לחוץ אלא נעקרה והגיעה לבין השיניים נטמאה, שהרי שכבת זרע כדמה, מה דמה מטמא בפנים אף שכבת זרע שתפלוט תטמא אותה בפנים.

גם לגבי פולטת, הרמב"ם כותב שמעמדה כרואה קרי, וא"א לומר שנקט רק לעניין הדין שדינה כרואה קרי, שהרי אמר זאת בשביל ללמד שסותרת יום אחד, ואם רק בא לומר שיש לה את אותו דין, א"כ אין זו סיבה לסתור. אולם מדנקט לשון דומה למשמשת, נראה לכאורה ששניהם כוונה אחת, שהתורה החשיבה את תשמיש המשמשת כרואה קרי, וכן את הפולטת כרואה קרי.

ואפשר שכוונת הרמב"ם לומר "המשמשת הרי היא כרואה קרי", כלומר כאיש שרואה קרי (וכפי שוודאי צריך לקרוא בהלכה יא לגבי פולטת; וכן עיין בדבריו בהל' איסורי ביאה פרק ו הל' טז). כלומר, כפי שהקרי מטמא את האיש כך הוא מטמא את המשמשת וכן את הפולטת, ומשום כך הפולטת סותרת כמו בעל קרי. וא"כ לכאורה אין זו 'גזירת מלך', שכן טעם אחד לשניהם, ודלא כדברי הברכי-יוסף,²⁷ ויש לעיין בזה.²⁸

27. הברכי"א בא לבאר מדוע הוצרך פסוק לקטן שאינו מטמא כשימש, והרי קרי של קטן הוא טהור, ותירץ שמשמשת זו גזרת הכתוב ע"ש. ואולי אפשר שמהפסוק אנו למדים ששכבת הזרע היא המטמא אותה, ולכן בעיני גדול, ויש לעיין בזה.

28. וראיתי במהר"ם שיק מצוה קפג שכתב: "ונראה דלשון הרמב"ם בפ"ה מאבות הטומאה (ה"ט) כתב דמשמשת כרואה אבל רואה לא אבל פולטת מסיק הש"ס דרואה הוי וכו' לא מבעיא אליבא דר"ש וכו' דאם פולטת לחוץ מסיק הש"ס דסותר אבל הביאה בפנים פשיטא לר"ש א"א לחשב כרואה ולא לסתור אלא גזרת הכתוב שתהיה טמאה וכו' אלא אפילו לרבנן הוא פשוט ומבואר דוקא פליטתה אפשר שתסתור וכו' דוקא טומאה הבא לה מגופה אפשר לומר דסותרת ולא קרינן וספרה לה ופליטה חשיב כמגופה אבל טומאה הבא לה ע"י שימוש מכח בעלה פשוט דחשיב כטומאה הבא לה מעצמה ואינו סותר, ואין זה ספק כלל דהא דכתב הרמב"ם דהוי כרואה הוא רק לענין שהיא טמאה וחשיב מכח גזרת הכתוב דלא כמגע בית הסתרים אבל לא לענין סתירה ולא קשה מידי וכן כתב בספר ברכי יוסף וכו'".

נראה שמפרש שמשמשת טומאתה מגזרת הכתוב, ורק נחשבת כרואה לענין הדין, ואין הטומאה מגופה אלא מכוח בועלה, אבל פולטת היא ממש רואה ונחשבת כטומאה הבאה לה מגופה. וזאת למרות שלשון הרמב"ם זהה בשני הדינים.

אך אם כן יש לשאול, מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמ' (נדה מב ע"א) שכתבה "רוּאָה הוּיָא", וכתב "כְּרוּאָה קְרִי"²⁹ ועוד, הרי הגמרא (שם) הביאה שלוש נפקותות התלויות בדין זה: "לסתור, ולטמא במשהו, ולטמא בפנים כבחויץ וכו'", ולגבי טומאה בפנים כבחויץ הרי לא שייך להשוות לאיש הרואה ולכן הרמב"ם נצמד בזה ללשון הגמרא ומנמק זאת – "שהרי שכבת זרע כדמה"³⁰?

להבנת הדברים יש להקדים שאלה נוספת. הגמ' בנדה כב ע"א אומרת: "תניא: זאת תורת הזב וגו'" – מה זיבה סותרת, אף שכבת זרע סותרת. "א"כ יש לנו מקור לבעל קרי שסותר, אבל מנין שפולטת סותרת?

על מנת לענות על שאלות אלו נציג שני אפשרויות הבנה בדין פולטת:

א. טומאת פולטת זו טומאה בפני עצמה, שהתורה חידשה שאם אישה פלטה שכבת זרע³¹ היא טמאה. ולפי זה לכאורה נחשבת הטומאה ל"טומאה היוצאת מגופה" של האישה.

ב. טומאת פולטת היא טומאת האיש הרואה קרי, זאת אומרת ששכבת הזרע מטמאת את האיש שראה קרי, ואותה שכבת זרע של הבועל כאשר נפלטה מן האישה מטמאת אותה. ולפי זה לכאורה אין זו טומאה היוצאת מגופה של האישה, אלא שכבת הזרע של הבועל היא זו שמטמאת ביציאתה מגוף האישה.

ונראה שיש בזה מחלוקת בין הראשונים:

לפי מה שכתבנו לעיל, הרמב"ם מפרש כצד השני. ומשום כך פולטת סותרת, משום שכמו ששכבת הזרע סותרת לגבי האיש כך גם לגבי האישה, שהרי ההיקש הוא בין זרע לזיבה ("מה זיבה סותרת אף שכבת זרע סותרת"), ולא בין בעל קרי לזב.³² אבל לעניין מטמאה בפנים כבחויץ א"א ללמוד מזה, כמו שכתבנו לעיל משום שהאיש לא מטמא עד שתצא ממנו, אלא יש מקור אחר ששם (בנדה מא ע"ב) אמרין:

29. וגם אם הקריאה הנכונה היא "כְּרוּאָה" (בקמץ), נראה דהיינו שהיא נחשבת כמו רוּאָה קרי, והיינו כמו איש שרואה קרי כך היא נחשבת כראתה קרי, מדכתב "רואה" ולא "כְּרוּאָה".

30. ולגבי מטמאה בכל שהוא יש לעיין אם גם למד זאת מדמה.

31. אלא דבעינן שכבת זרע טמאה, שהרי בעינן דוקא שכבת זרע של ישראל ולא של נכרי, א"כ נראה דבעינן דוקא פליטה של שכבת זרע טמאה, כמו שכתבנו בהמשך בדעת התוס' והר"ש שפליטה לבד לא מטמא אלא פליטה של טומאה.

32. וכן הרמב"ן (נדה מ ע"א; הובא לעיל) כתב: "משמע לי דפשטין ודאי דלא כרב הונא דאמר בפ' המפלת (כב ע"א) דאפילו בעל קרי לא סתר אלא משום דאי אפשר לו בלא צחצוחי זיבה דמדבעי חתימת פי האמה אלמא נוגע הוי, וכ"ש בפולטת דלאו מגופה חזיא וכו'". אפשר שהכ"ש הוא משום שפולטת אינה טומאה בפני עצמה שהתורה טמאה אותה, אלא זה טומאת הבועל (אלא שלא מוכרח שמפרש כרמב"ם בכל הדברים).

תנו רבנן: "בבשרה" – מלמד שמטמאה בפנים כבחוח, ואין לי אלא נדה, זבה מנין? ת"ל "זובה בבשרה". פולטת ש"ז מנין? ת"ל יהיה.

וזה מה שכתב הרמב"ם "כדמה", שפסוק זה מיירי בדמה, וילפינן שלענין זה פולטת כנדה.

ומה שהגמ' אומרת שאם היא רואה אז מטמאה בפנים כבחוח, אפשר שאין הכוונה מצד עצם זה שהיא רואה, אלא שאם היתה נוגעת אז ודאי שאינה מטמאה בפנים כבחוח, אלא קודם ילפינן שהיא רואה ממקור אחר ואח"כ ילפינן מ"יהיה" שמשום כך גם מטמאה בפנים כבחוח כדמה.

א"כ אפשר שכוונת הרמב"ם בין במשמשת בין בפולטת כרואה קרי היינו כוונה אחת, שכמו ששכבת הזרע מטמאת את האיש כך גם המשמשת נטמאת משכבת הזרע, והיא נחשבת כרואה קרי, וכן הפולטת שכבת הזרע מטמאת אותה כאיש הרואה קרי, ושלושתם אותו יסוד של טומאה.³³

אבל רש"י (נדה מב ע"א) כתב:

ואליבא דרבנן לא קמיבעיא ליה – דכיון דלרבנן מטמא בפנים כבחוח אלמא רואה הוא וכ"ש דמטמאה במשהו ולענין סתירה נמי סתרה דהא בתורת זיבה מרבי ליה מיהיה זובו (לכאורה צ"ל זובה).

לדעת רש"י כיון דהוא רואה מטמא בפנים כבחוח וכ"ש שמטמא במשהו, אפשר שכיון שאף אם נוגעת ואינה מטמאה בפנים אפשר שמטמאה בכ"ש, אז כיון שהיא רואה ומטמאה בפנים כ"ש שתטמא במשהו, ולגבי סותרת כתב רש"י משום שהלימוד שהיא רואה זה מ"יהיה³⁴ ושם הוקשה לזיבה, וכמו שזיבה סותרת כך הפולטת סותרת, ולא למד כרמב"ם משום דהוא כאיש הרואה קרי.³⁵

33. אלא שלענין סתירה שאני לפי מה שהבאנו בהערה 14 מהמרחשת שמשמשת לא סותרת ואינה כפולטת, ואפשר משום שאף שנחשבת כרואה קרי, מ"מ לא יצא ממנה שכבת הזרע, לכן לא שייך

שיסתור את הזיבה, אבל פולטת שהיא כרואה קרי א"כ הפליטה נחשבת כקרי ולכן סותרת.

34. ולרש"י אפשר שכל המקור לפולטת שטמאה משום רואה זה מ"יהיה", שכיון שמטמאה מבפנים היא רואה, אלא שלא ידעינן עד כמה זמן תהיה טמאה וילפינן מסיני שלשה ימים.

35. והיה נ"ל שאינו יכול ללמוד פולטת מבעל קרי לא מבעיא למה שאמרנו שבעל קרי זו טומאה היוצאה מגופו מה שאין כן פולטת, אלא גם בלי זה, אפשר שדוקא באיש שקרי וזיבה דמו הדדי, סתרי, מה שאין כן בפולטת שכבת זרע ודם לא דמו, לכן צריך ללמוד מ"יהיה זובה", אבל המהרש"א לענין הכ"ש שכתב רש"י שמטמאה במשהו נראה שמפרש כעין שכתבנו, אלא שהוסיף "ומהאי טעמא סתירה נמי הוה כ"ש, אלא לרוחא דמלתא קאמר ולענין כו" (ועיין בחתם סופר).

לכאורה מפרש כ"ש מהבועל, אם הבועל מטמא מבחוץ והאישה בפנים אז כ"ש שאם הוא סותר היא סותרת, שאם לא אז מה הכ"ש, מזה שמטמאה מבפנים לסותרת (אלא יכל לומר שהאישה שווה לבועל, וכמו שהוא סותר גם היא סותרת, אבל אין זה כ"ש), משמע שמשווה את הבועל לאישה,

כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית

וא"כ נראה שלרש"י כל הלימודים הם מ"יהיה", וכיון שהיא רואה אז יש בה את שלושת הדברים האלו שסותרת ומטמאה מבפנים כבחויץ ובמשהו. וא"כ אפשר שלרש"י הגדרת פולטת היא טומאה בפני עצמה (כצד הראשון לעיל), שכיון שיצאה ממנה שכבת זרע³⁶ התורה טימאה אותה,³⁷ וזו הכוונה שהיא "רואה" – שהיא טמאה מצד עצם הראייה.

וכן נראה בתוספות רא"ש (נדה כב ע"א) שכתב:

ומיהו קשה פולטת ש"ז אמרינן לקמן פ' יוצא דופן לרבנן דרבי שמעון דמטמאה בפנים כבחויץ משום דרואה הוא ואפילו רבי שמעון לא פליג אלא בפולטת אבל בבעל קרי לא אשכחן דפליג וי"ל דאפילו לרבנן דוקא פולטת דמרבי לה מקרא כדאיתא לקמן בבשרה מלמד שמטמאה בפנים כבחויץ אין לי אלא נידה זבה מנין ת"ל זובה ופולטת ש"ז מנין ת"ל יהיה אבל בעל קרי אפילו לרבנן נוגע הוי כיון שאינו מטמא אלא בחויץ וכו'.

וכ"כ בפסקיו (נדה פרק ד סי' א):

ולא נהירא, דהא מקרא נפקא לן לקמן בפרק יוצא דופן (דף מב ע"ב) דרואה הויא. וכו' אבל לסתור ולטמא במשהו רואה הויא אלמא דעדיפא מבוועלה לענין סתירה.

משמע שפולטת חמורה מהבוועל (ולעיל הבאנו עוד שסוברים כך), ומשום דכתיב "יהיה", משמע שזה המקור של פולטת, ואינה כאיש הרואה קרי שהוא נוגע, אלא גזרת הכתוב על הפולטת דהויא רואה.

ח. מסקנות לעניין כניסת פולטת להר הבית

לאור הנ"ל יש לברר האם פולטת אסורה להיכנס להר הבית.

ואפשר אף יש חילוק ביניהם לענין הטומאה היוצאה מגופו כמו שכתבנו, מ"מ לענין סתירה אין זה תלוי בטומאה היוצאה מגופו, אלא בעצם זה שיצא ממנו שכבת זרע, לכן הוי כ"ש שהיא חמורה שמטמאה מבפנים, ויש לעיין בזה.

36. והיינו שאף שהרי בלאו הכי היא צריכה להיות טמאה מצד שכבת הזרע של הבועל, שבמה תופקע מהיות שכבת זרעו, אבל מצד זה אינה מטמאה אלא מבחוץ מדין מגע, וכאן התורה חידשה דהויא רואה, ונטמאת מצד עצם זה שפולטת שכבת זרע.

37. ולפי זה אפשר דלא בעינן דוקא שכיבת הבועל כמו שרצינו לומר בדעת הרמב"ם, אלא דבעינן דוקא זרע של ישראל, ולפי זה לגבי השוכב עם קטנה פחות מג' שנים שדייקנו ברמב"ם בהמשך שאינה מטמאה מדין פולטת, מ"מ ברש"י והרא"ש אפשר שאף שלא מטמאה מדין משמשת מ"מ טמאה אם תפלוט מדין רואה, שאין הפליטה תלויה בתשמיש ובראויה לביאה, אלא שלמקדש דוד שהבאנו בהערה 45 לצד אחד בדבריו אז הוי כמונח בקופסא ולא הוי רואה ע"ש מה שכתבנו בזה, ויש לעיין בזה.

לפי מה שהסברנו בדעת הרמב"ם, נראה שהפולטת אינה נחשבת לטומאה היוצאת מגופה של האישה, ולכאורה הדין נותן שאינה משולחת מהר הבית.³⁸

אמנם לפי התוספות שהוצרכו לדרשה וכן לפי שיטת הר"ש נראה ש"רואה" ואב הטומאה תלויים זה בזה, ששניהם הגדרתם היא – מקור הטומאה, היינו שהטומאה באה מעצם הראייה, וא"כ לכאורה היא טומאה היוצאת מגופה.

אמנם עדיין ניתן לומר, שאע"פ שעצם הראייה היא המטמאת, עדיין לא חלים על האישה דיני "טומאה היוצאת מגופו", כי סוף סוף מקור הזרע אינו מגופה. וכשם שמצינו ראיות שאינן מטמאות, כגון הפולטת שכבת זרע של קטן ושל נוכרי, הרי שאין די בעצם הראייה, אלא צריך שתפלוט שכבת זרע טמאה של ישראל גדול, א"כ שכבת הזרע עדיין מתייחסת לבוועל, וטומאתה בזה שראתה שכבת זרע של הבוועל, ובשביל ליחשב לטומאה היוצאה מגופה צריך שמקור הטומאה יהיה מגופה ולא מגוף הבוועל.³⁹ וכמו שהוכחנו שאף אם בעל קרי הוא נוגע, זה נחשב לטומאה היוצאת מגופו, א"כ אפשר שה"ה להיפך, אף אם היא רואה לא היא טומאה היוצאה מגופה, דלאו מגופה חזיא.

וכן לפי רש"י ולפי הרא"ש אפשר לומר כמו שכתבנו, שאף דהויא רואה מ"מ אינה טומאה היוצאה מגופה, שאין שכבת הזרע מגופה.

ט. האם פולטת היא "טומאה היוצאת מגופה"

נ"ל להביא ראיות שפולטת אינה טומאה היוצאה מגופה.

א. במשנה (כלים א, ה) נאמר:

עשר טומאות פורשות מן האדם, מחוסר כפורים אסור בקדש ומותר בתרומה ובמעשר וכו' חזר להיות בוועל נדה מטמא משכב תחתון כעליון וכו'

38. והיה מקום לומר שהרמב"ם במה שכתב שפולטת כרואה קרי בא לומר כלל – שכל מקום שנאמר בעל קרי ה"ה לפולטת, אלא שלפי מה שדייקנו בהמשך מהרמב"ם לענין חלת חו"ל שמוותרת לפולטת שאינה טומאה היוצאה מגופה, א"כ אפשר שבמה שתלה שם הרמב"ם את דין חלת חו"ל בטומאה היוצאה מגופה, ממלא פולטת לא בכלל זה שאינה טומאה היוצאה מגופה, ולא הוצרך הרמב"ם לכתוב זאת, א"כ גם לגבי הר הבית אם הרמב"ם היה כותב שתמא שבעל קרי אסור בהר הבית, היה מקום לומר שמזה שכתב שפולטת כרואה קרי א"כ ה"ה לפולטת, אבל הרמב"ם לא הזכיר בהדיא בעל קרי, אלא שכך מדויק בדבריו עיין בהערה 2, א"כ אפשר לומר שדווקא בעל קרי דהוי טומאה היוצאה מגופו.

39. ודמיא לבוועל נידה שהבאנו בהמשך שאף שהמעשה שלו דהיינו הבעילה הוא יוצר את הטומאה, ס"ס הוא לא המקור אלא הנידה, כך גם כאן אף שטומאתה בגלל המעשה שלה של הפליטה, ס"ס היא לא המקור אלא שכבת זרעו לכן אינה טומאה היוצאת מגופה, שלא מגופה נולד הטומאה הגורמת לה ליטמא.

כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית

המשנה קוראת ל'בועל נידה טומאה הפורשת מן האדם, אף שאין הטומאה ממנו אלא ממנה, ובביאור הדבר כתב הר"ש:

והא דתני בועל נדה – כטומאת גופו חשיבא.

וכתב התוי"ט על התירוץ הראשון: "כיון דעל ידי מעשה רב דגופו בא לו טומאה זו". ופירש השושנים לדוד:

ד"ה חזר וכו' דע"י מעשה רב וכו'. דייק לומר רב, דלא תיקשי דהא טמא מת נמי על ידי נגיעה דהיינו מעשה דגופו בא לו, משום הכי קאמר דלא דמי להכא דהוא מעשה רב כלומר במה שבועל ומוציא שכבת זרע על ידי זה בא לו,⁴⁰ נמצא ששכבת זרע שלו גרם לו הטומאה ולכך חשיב טומאת גופו:

א"כ אפשר לראות את בועל נידה כטומאה היוצאה מגופו, שאין האישה רק מעבירה אליו את הטומאה אלא יש כאן מעשה גופו של הבעילה, ואעפ"כ אינו משתלח מהר הבית כמבואר בגמרא (פסחים סח ע"א) וברמב"ם (בית הבחירה ז, טז), שאינו כטומאה היוצאת מגופו, ונראה משום ש"ס אף שיש כאן מעשה של גופו מ"מ הוא אינו מקור הטומאה, אלא היא, א"כ אפשר שגם כאן אף שהיא רואה ס"ס אינה מקור הטומאה, אלא הבועל, ומשום כך כל עוד לנו מקור לומר שנחשבת כטומאה היוצאה מגופה אינה נחשב כטומאה היוצאה מגופה, ורק התורה חידשה שנחשבת כרואה.

ב. הרי"ף (פסחים יד ע"ב) כתב:

דאמר שמואל (בכורות כז ע"א) אין חלת חוצה לארץ אסורה אלא למי שטומאה יוצאה עליו מגופו, באיש עד שיראה קרי ובאשה עד שתהא נדה.⁴¹

וכן הוא ברמב"ם (תרומות ז, ח²; ביכורים ה, י) ובעוד ראשונים.

ומדוע לא אמרו או באישה עד שתנישא, שהרי זה שייך אף לפני שתהא נדה, שהרי כשנישאת היא פולטת והיא כטומאה היוצאת מגופה,⁴³ ואסורה בחלת חו"ל, אלא משמע שפולטת אינה אסורה בחלת חו"ל, שאינה נחשבת כטומאה היוצאה מגופה.

40. ואף דלא בעינן שיוציא שכבת זרע (עיין נדה טו ע"א ובמשנה – למלך ביאת המקדש ג, ג), מ"מ על ידי בעילתו באה לו הטומאה, ולא על ידי עצם המגע.

41. משמע קצת שכך גריס בגמ' שמשפט זה נאמר בעוד ראשונים ויש לעיין בזה.

42. ושם הלשון "אוכלין אותה תמיד בלא בדיקה וכו'", משמע שכל עוד לא ראתה אוכלת תמיד, ואין דבר שימנע ממנה לאכול

43. וכ"ש לסוברים (עיין הל' תרומות פ"ז ה"ח בראב"ד) שהותרה רק לקטן וקטנה ולא לגדולים שטבלו, שהיה צריך לאשמועינן שמכאן ולהבא אסורה. וגם אם נאמר שאין דרך אישה להנשא עד שתגדיל, הרי השלטי הגבורים על הרי"ף בפסחים שם חולק על הראב"ד וכתב: "לשון ריא"ז. וכהן גדול שטבל לקריו או כהנת שטבלה לנדתה הרי הן ככהן קטן כמו שביאר מז"ה בפסקיו בפרק בנות כותים". מכך

ג. קצת ראייה שפולטת אינה טומאה היוצאה מגופה מהמשנה (מקוואות ח, ד):

בת ישראל שפלטה שכבת זרע מעובד כוכבים טהורה.

ובנדה לד ע"א נאמר:

נמצאת אומר: שכבת זרע של ישראל – טמאה בכל מקום, ואפי' במעי עובדת כוכבים, ושל עובד כוכבים – טהור' בכל מקום ואפי' במעי ישראלית וכו'.

מבואר א"כ ששכבת זרע של נכרי במעי ישראלית אכתי נחשב של נכרי, לכן לא מטמא כדין שכבת זרע של נכרי, ואם היינו רואים את הפולטת כטומאה היוצאת מגופה א"כ איך אפשר להביא ראייה מזה ששכבת זרע של נכרי טהורה לפולטת שכבת זרע של נכרי⁴⁴, אימא שבפולטת התורה החשיבה כאילו יצאה מגופה שכבת זרע וממילא אף של נכרי נחשב כשלה, אלא נראה שאין שכבת הזרע נחשבת כחלק מגופה אלא של הנועל.

לאור זאת ניתן להבין את דברי הרמב"ם (שאר אבות הטומאה ה, ט):

... קטנה מבת שלש שנים אינה מתטמאה בשכיבה, אבל מתטמאה בנגיעת שכבת זרע אם נגע בבשרה מבחוץ וכו'.

ויש לעיין בדבר, בשלמא מדין משמשת אינה טמאה שאינה בת ביאה, אבל סוף סוף תטמאה מפנים מדין פולטת, שהרי תינוקת בת יום אחד מטמאה בניה, א"כ מדוע לא תטמא מדין פולטת, ולמה רק מבחוץ נטמאת ולא מפנים. אלא נראה שטומאת פולטת תלויה בהגדרת תשמיש, שעל ידו בא הזרע לגופה, ואינו כטומאה היוצאת מגופה.⁴⁵

שלא כתב "כהנת שטבלה לשימושה" כמו לגבי כהן, משמע שאינה צריכה טבילה, שאינה טומאה היוצאה מגופה.

44. שכן מבואר במפרשים במקוואות שם שהמקור לפולטת שכבת זרע של נכרי מזה ששכבת זרע של נכרי אינה מטמאה, וכן עיין בהל' שאר אבות הטומאה פ"ה הי"ז.

45. והמקדש-דוד (טהרות סי' מח סוף אות ג) כתב: "ורק בזה יש לחקור דגדול שבא על הקטנה ופלטה אי חשיבא רואה כשאר פולטת דקי"ל רואה היא, וסותרת בזיבה, ואפשר דזה שייך רק לבת ביאה דנעשה הש"ז כדמה כמ"ש הרמב"ם ז"ל (פ"ה מאה"ט הי"א), אבל בשאינה בת ביאה הוי הש"ז רק כמונח בקופסא, ואינו שייך בה ראייה, ואינה סותרת, ואינה מטמאה בפנים כבחוץ, ולא הוי אלא נוגעת". ומדבריו משמע שאין הטעם כמו שכתבנו שפולטת זה המשך למשמשת, אלא כיון שאינה בת ביאה הויא כמונח בקופסא.

ונראה נפק"מ בזה לגדולה שהכניסו לה בהזרעה מלאכותית אם נטמאה מדין פולטת, שלדברי המקדש דוד נראה כן, ולדברינו לא.

והמשנה-אחרונה (נידה ה, ד) כתב: "זנראה דה"ה לפולטת ששמשה בת ג' וטבלה ופלטה טמאה משום פולטת, ופחותה משלש שאין ביאתה ביאה אין פליטתה פליטה, ואפי' שמשה ביומא דמישלם ג' ולמחר פלטה אע"ג דבשעת פליטה הגיעה לשנותיה כיון דבשעת ביאה לא באה לכלל ביאה גם פליטת ביאה זו לא חשיבה פליטה", וע"ש שהביא ראייה מהגמ' שאין הבדל בין פולטת למשמשת,

א"כ נראה שפולטת לא היא טומאה היוצאה מגופה, ואינה משתלחת מהר הבית.

י. האם בעל קרי משתלח רק אם טומאתו היא "טומאה היוצאת מגופו"?

בתחילת המאמר (פרק א) הבאנו שתי דרשות שונות ללימוד איסור כניסת בעל קרי להר הבית: א. מהפסוק "וכל זב". ב. מכפל המילים "ויצא אל מחוץ למחנה... ולא יבוא אל המחנה". לפי הדרשה הראשונה בעל קרי נלמד מזב, ואם כן מובן מדוע בעל קרי מוגדר כטומאה היוצאת מגופו, כזב. אמנם לפי הדרשה השנייה לכאורה יש לנו לימוד מיוחד לבעל קרי ואין צורך להשוותו לזב, ואם כן הגדרת טומאתו לכאורה אינה מחייבת את היותה טומאה היוצאת מגופו.

וכך משמע מדברי הרמב"ם בהל' ביאת המקדש. בפרק ג, ג כתב:

ומשלחין זבין וזבות נדות ויולדות חוץ לשתי מחנות שהוא חוץ להר הבית, מפני שהן מטמאין המשכב והמושב אפילו מתחת האבן מה שאין המת מטמא.

בניגוד לדברי הגמ' בפסחים (סז ע"א) המגדירה את חומרת זבים וזבות נידות ויולדות משום היותם טומאה היוצאת מגופו, הרמב"ם מגדיר את חוממת טומאתם כמטמאי משכב ומושב,⁴⁶ חומרה שאינה קיימת אצל בעל קרי. ומוכח שסבר שאיסור בעל קרי בהר הבית לא נלמד מדרשת "וכל זב".

ואכן הרמב"ם ממשיך וכותב (שם הלכה ח):

הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה שנאמר ויצא מחוץ למחנה זה מחנה שכינה ולא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה לוייה.

בהלכה זו כולל הרמב"ם את איסור כניסת בעל קרי להר הבית, וכפי שכתב המל"מ (בית הבחירה ז, טו).

אלא שאם בעל קרי משתלח משום שיש לו לימוד מיוחד, מנין לפולטת שמשתלחת, הרי לא מצאנו היקש ביניהם?⁴⁷ ואין לומר דפולטת משתלחת משום שטמאה כבעל קרי,

ומשמע שמפרש כמו שכתבנו שפולטת זה המשך למשמשת. אבל למקדש-דוד לכאורה אם שמשה ביומא דמשלם ג' ופולטה למחר תטמא, כיון שלמחר כבר אינו מונח בקופסא ויש לעיין בזה.

46. ואפשר אולי להוסיף שהגמ' דברה על חומרה בעלמא בשביל לומר שהוא מיותר ונלמד מק"ו, ומזה שנכתב ריבנו עוד מחנה, א"כ גם חומרת טומאה היוצאה מגופו הוי חומרה, אבל הרמב"ם על פי הספרי לומד ממצורע שכל שטומאתו חמורה חמור שילוחו, שהחומרה במצורע היא שטומאתו חמורה, א"כ אין הלימד מק"ו ומדהוצרך ליכתב ואין הלימוד מריבוי, אלא מזה שהטומאה חמורה, ומימלא חומרת הטומאה אינה מזה שהטומאה יוצאה מגופו אלא מזה שטמא במשכב ומושב.

47. ובשלמא משמשת אפשר שהוקשה לבועלה, אבל פולטת יש לימוד בפני עצמו עיין לעיל, וכל עוד אין לנו מקור לומר שפולטת למדה מבעל קרי מנין לומר זאת.

שהרי בועל נידה חמור משתיהם, ואעפ"כ פסק הרמב"ם (שם ז, טז) שבוועל נידה אינו משתלח, ועוד הרי הגמ' הביאה את דרשת "וכל זב" ואת הדרשה מ"ולא יבוא אל תוך המחנה" אחת אחר חברתה, ולא משמע שיש מחלוקת ביניהם לענין פולטת.

לכן נראה שזו גזרת הכתוב על בעל קרי בלבד,⁴⁸ ולא לומדים ממנה על שאר טמאים, וממילא גם לא על פולטת.

או שאף אם המקור הוא אחר, מ"מ טעם השילוח הוא משום שבעל קרי טומאה יוצאה מגופו⁴⁹.

וכן מדברי הר"ח בפסחים נראה שגם לפי הדרשה השנייה טעם שילוח בעל קרי מהר הבית הוא משום דהוי טומאה היוצאת מגופו, וכך כותב הר"ח (פסחים שם):

תאני תנא קמיה דרב יצחק ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה (שכינה) [לויה] אמר ליה אכתי לא אפיקתיה (אלא) אעילתיה פי' מכדי הני קראי בבעל קרי כתיבי ובעל קרי נתרבה מזב דטומאה יוצא מגופו וחוצץ לשתי מחנות משתלח כמו הזב וכו'

מדבריו נראה שגם לאותו לימוד בעל קרי משתלח משום טומאה היוצאה מגופו, ואין זה מחלוקת מה טעם שילוח בעל קרי, אלא שישנם שני לימודים.⁵⁰

ואין נראה לומר דטעמא דקרא משום שנאסר בעל קרי בהר סיני, וממילא הוא הדין פולטת: חדא, דמניין לנו לדרוש טעמא דקרא ומימלא להרחיב דין זה לפולטת, ועוד, שאין נראה כך מדברי הרמב"ם, עיין הערה 9.

48. ואולי אפשר שהלימוד הוא שהרי למדנו מהפסוק "וישלחו מן המחנה" שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה, והרי טמא מת חמור מבעל קרי, אלא שזו גזרת הכתוב גבי בעל קרי.

49. וכן בספר פנים יפות (במדבר ה) כתב על הלימוד מהפסוק ויצא אל מחוץ למחנה וגו': "ואפשר שהכוונה מדכתיב בפרשת כי תצא (כג, יא) 'כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה', וכתוב התם ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה, היינו שמשתלח חוץ לשתי מחנות ובעל קרי אינו מטמא משכב ומושב, אך אכתי צ"ע די"ל דבעל קרי חמור שכן טומאה יצאה עליו מגופו כדאיתא בפסחים דף סז ע"א".

50. ומתוך דבריו אפשר אולי לומר שנצרכו שני הלימודים, שכיון שלמדנו מ"וכל זב" שבעל קרי משתלח, מימלא אמרינן שהפסוק "לא יבא אל תוך המחנה" מיירי במחנה לויה, ע"ש במה שפירש את קושיית הגמ', לכן נצרך הפסוק "וכל זב", והא דהוצרך הפסוק "לא יבא" אפשר שבביל ללמוד לאו (ואף דכתיב לגבי הלימוד של "וכל זב" "ולא יטמאו את מחניהם", אפשר שמפרש דקאי על מחנה שכינה, וכך נראה מהרמב"ם בספר המצוות ל"ת עז ובהל' ביאת המקדש פ"ג ה"י, ואילו לגבי הלאו במחנה לויה הביא שם במצוות ל"ת עז ובהל' ביאת המקדש פ"ג ה"ח את הלאו של "לא יבא אל תוך המחנה" ע"ש ואכמ"ל) ועיין עוד בצל"ח (פסחים סח).

יא. האם טומאת בועל נידה נחשבת "טומאה היוצאת מגופו"?

לעיל הבאנו ראייה מבוועל נידה שאף שנחשב שעשה מעשה, אין זו טומאה היוצאת מגופו. אמנם בספר עצי ברושים (סי' לט) דן בדבר לעניין קרבן פסח, והעלה סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם. בהלכות קרבן פסח (ז, ח) כתב הרמב"ם:

... ואינו נאכל [=הפסח הבא בטומאה] לכל טמא, אלא לטמאי מת, שנדחית להם הטומאה הזאת, ולכיוצא בהן מטמאי מגע טומאות, אבל הטמאים שהטומאה יוצאה עליהן מגופן, כגון זבים וזבות נדות ויולדות ומצורעים לא יאכלו ממנו ואם אכלו פטורין.

ומשמע שבוועלי נידות אינם בכלל אלו שטומאתם יוצאת מגופם. ואילו בהלכה ד (שם) כלל את בועלי נידות בכלל הזבים והמצורעים:

היו רוב הקהל זבים ומצורעים ובוועלי נדות ומיעוטן טמאי מת, אותן טמאי מת אינן עושין בראשון לפי שהן מיעוט ואין עושין השני וכו'

העצי-ברושים הסיק מכך שהרמב"ם הסתפק האם בועלי נידות טמאים בטומאה היוצאת מגופם⁵¹, ולא הכריע⁵² עי"ש, ולכן כתב שבוועל נידה מצטרף לרוב להחמיר.

ובדרך-אמונה (תרומות ז, ח באור-ההלכה) הביא בזה מחלוקת, וז"ל:

שטומאה יוצאה עליו מגופו. עי' ברדב"ז (בהלכה ט) שנסתפק⁵³ אם בועל נדה מקרי טומאה יוצאה מגופו, וכתב דמדברי רבנו נראה דמקרי טומאה יוצאה

אלא שרש"י מפרש אחרת את הגמ', אבל גם אם נאמר שהוא סובר שהברייתות חלוקות, מ"מ אפשר שניהם מודים שהשילוח של בעל קרי ממחנה לוויה זה משום טומאה היוצאה מגופו, ולכן א"א לעשות ק"ו לבוועל נידה.

51. וכן עיין באוצר הספרי (עמ' סג) שהביא ראייה מיומא (ו:): דהויה טומאה יוצאה מגופו ויש לדון בראייתו ואכמ"ל. ולשון הספרא (מצורע - פרשת זבים פרשה ד פרק ז אות ח) לגבי בועל נידה: "טומאה שהיא ממקום אחר", משמע שאינה טומאה היוצאה מגופו, ועיין בזה אנציקלופדיה תלמודית (כרך ג, בועל נדה ד"ה גדר הטומאה).

52. יש לעיין הרי גם לא הזכיר בה"ח בעל קרי שוודאי הויה טומאה היוצאה מגופו, כמו שכתב בהל' תרומות (ז, ח), ובהל' ביכורים (ה, י), אם כן לכאורה צ"ל תנא ושייר, וזה בכלל ה"כגון" שכתב, וא"כ אפשר שה"ה בועלי נידות, ואולי בועלי נידות היה צריך להזכיר שלא היינו אומרים בסתמא דהויה טומאה היוצאה מגופו, ועוד שבה"ד כן הזכיר בועלי נידות.

ולכאורה היה מקום לתרץ קושייתו שבוועלי נידות אינם טומאה היוצאה מגופו, והטעם שמצטרפים לרוב, כיון שרק טמאי מתים הוו רוב לדחות לפסח שני, כמו שכתב הרמב"ם בהל' א', א"כ כאן הטעם שבוועל נידה מצטרף לרוב אין זה משום טומאה היוצאה מגופו, אלא כיון דלא הויה טמא מת, ועיין בהערה 56.

53. וז"ל הרדב"ז שם: "וקא מיבעיא לי המערה בנדה או בזבה ולא הוציא שכבת זרע, אי הויה כטומאה יוצאה עליו מגופו, הואיל ונטמא במי שטומאתה מגופה, דכתיב 'ותהי נדתה עליו', או דילמא הרי

מגופו שהרי לא הוציא אלא טמאי מגע. ובאמת הדבר מפורש בדברי רבנו בפ"ז מקרבן פסח ה"ד היו רוב הקהל זבים ומצורעים ובוועלי נדות ומעוטן טמאי מת כו' ומבואר דזה נקרא טומאה יוצאה מגופו ואין באה בטומאה.⁵⁴ וכ"כ הר"ש בפ"ק דכלים מ"ה דהא דלא תני התם טמא מת משום דלא תני אלא טומאה היוצא מגופו ובוועל נדה כטומאת גופו חשיבא⁵⁵ (אך יש שם עוד תירוץ דלפ"ז אינו מוכרח).

אבל התוס' במו"ק (טו ע"א ד"ה ובוועלי) כתבו דבוועל נדה לא חשיב טומאה יוצאה מגופו. וכ"כ התוס' ביומא (ו ע"ב ד"ה סיפא) דבוועל נדה הוא טומאת מגע כטמא מת. ועי' בתור"כ ר"פ תזריע: "ואל המקדש לא תבא" – אין לי אלא הבא מידי טומאה חמורה כולדת, הבא מידי טומאה קלה, טמא מת ובוועל נדה וכל המטמא את האדם מנין? ת"ל לא ימותו כו" ופי' הר"ש משנן ורבנו הלל דקרי ליוולדת טומאה חמורה משום שטומאה יוצאה מגופה, אבל טמא מת ובוועל נדה אין טומאה יוצאה מגופו.

אבל הראב"ד שם פי' דקרי ליוולדת טומאה חמורה שעושה משכב ומושב... ואפשר דלא רצה לפרש כפירושם משום דס"ל כדעת רבנו דבוועל נדה נקרא טומאה יוצא מגופו.

ובאמת מ'ל' הגמ' בפסחים (סז ע"א): "דתניא יכול לא יהו עושין פסח שני אלא טמאי מתים ושהי' בדרך רחוקה זבים ומצורעים ובוועלי נדות מנין? ת"ל איש איש'. 'לנפש' דכתב רחמנא ל"ל אלא ה"ק איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא עבדי בטומאה, וכי עבדי צבור בטומאה בטמא מת אבל שאר טומאות לא עבדי". משמע דקאי אטומאות שהזכיר דהיינו גם בוועלי נדות⁵⁶ ואפשר דמזה הוציא רבנו שכ' בה' ק"פ דבוועלי נדות אין עושין בטומאה כנ"ל:

ויש לעיין מדוע לא פשט הרדב"ז את ספקו מכך שבוועל נידה מותר בהר הבית, ולא הסיק מכך שאין זו טומאה היוצאת מגופו?

-
- היא כשאר מגע הטומאות, ואינו צריך טבילה, ואוכל בתרומת חו"ל. ומלשון רבינו נראה שצריך טבילה, שלא הוציא אלא מגע טומאת מת ומגע טומאת שרץ, אבל עדיין צריך תלמוד". וזה ודאי משום שנטמא ממנה אין זה נחשב כטומאה היוצאה מגופו, שהרי גם הנוגע בזב נטמא ממי שטומאה יוצאה מגופו, אלא נראה כוונתו מדכתיב "ותהי נדתה עליו" ולכן נחשב כמותה.
54. ולפי מה שכתבנו בהערה 52 לכאורה אין ראייה מזה.
55. אבל לעיל פירשנו בר"ש שאף שנחשב לטומאת גופו כיון שיש מעשה של גופו, מ"מ אינו כטומאה היוצאה מגופו.
56. לא הבנתי הרי לרמב"ם רק בטמא מת עבידי ציבור בטומאה, וגם אם טמאי שרץ היו עושים, אפשר לומר שטעם החילוק בין בוועלי נידה לטמאי מת לא משום טומאה היוצאה מגופו, אלא שהתורה אמרה שטמאי מת יעשו בטומאה, לכן כ"ש טמאי שרץ וכדומה דקילי מטמאי מת (עיין בתוס' זבחים יז: סד"ה קסבר), אבל בוועלי נידה שיש בהם צד חמור מטמאי מת עיין זבים (פ"ה מי"א א"א) ללמוד מטמאי מת שיעשו בטומאה, ואכמ"ל.

כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית

ואפשר שהרדב"ז מפרש שאמנם הטעם שבעל קרי משתלח הוא משום שטומאתו יוצאת מגופו, אבל אין זה כלל שכל שיוצאת מגופו טומאה משתלח,⁵⁷ אלא רק בעל קרי שנתרבה מהפסוק בהדיא בדרשת "וכל זב", הוא משתלח כזב מהר הבית. אמנם לגבי בועלי נידות, אף שטומאתם חמורה מטמא מת, בהיותה טומאה יוצאת מגופם – אף שניתן ללמוד בהם קל וחומר מטמא מת שמשתלחים, דיו לבא מן הדין להיות כנידון ואי אפשר ללמוד את שילוחם משתי מחנות אלא רק ממחנה שכינה כדין טמא מת.

א"כ לא כל טומאה היוצאה מגופו משתלח מהר הבית, והטעם שריבנו מ"וכל זב" דווקא בעל קרי ולא בועל נידה, אפשר משום דדמי לזב, שיצא ממנו דבר כזב. ולפי זה אין ראיה מבעל נידה שהבאנו לעיל לפולטת, שאפשר שטומאת שניהם היא טומאה היוצאת מגופו, ואעפ"כ פולטת משולחת, משום דהויא דומיא דזב, אבל אפשר שריבנו דווקא בעל קרי משום שהוא המקור לטומאה כזב, מה שאין כן בועל נידה ופולטת – אף שנחשבים כטומאה היוצאת מגופם, אינם המקור לטומאה.

אלא שמכל מקום אין ראיה הפוכה, שפולטת נחשבת כטומאה היוצאת מגופה, שהרי אפשר שדוקא בועל נידה שנאמר בו "ותהי נדתה עליו" נחשב כטומאה היוצאת מגופו, מה שאין כן פולטת, שמקור הזרע אינו מגופה אלא מבעלה.

ואם כן, אף אם נאמר שפולטת הויא טומאה היוצאת מגופה, מ"מ אין הכרח לומר שמשתלחת מהר הבית, לפי מה שמסתפק הרדב"ז שבועל נידה אפשר דהוי טומאה היוצאת מגופו, ואעפ"כ לא משתלח, וכן המנחת-חינוך לעיל מסתפק בפולטת אף דהויא טומאה היוצאה מגופה.

מ"מ מהראשונים שהביא הדרך-אמונה (לעיל) הסוברים שטומאת בועל נידה אינה מוגדרת כטומאה היוצאה מגופו, ניתן להביא ראיה לפולטת שאינה כטומאה היוצאה מגופו.

ומר"ח רש"י וריב"ן נראה שבועל נידה אינו כטומאה היוצאה מגופו,⁵⁸ שהרי פירשו שהטעם שבעל קרי מתרבה מ"וכל זב" אף דקיל מטמא מת זה משום שדומה לזב שטומאה

57. ובה ניחא הגמ', שאף שאפשר שהגמ' אף לפני שהיא דיברה על בעל קרי נקטה דוקא את החומרה של טומאה היוצאה מגופו, ולא חומרה אחרת של זב, משום שסופינו לרבות בעל קרי, מ"מ משמע שהחומרה שטומאה יוצאה מגופו בזב היא נכונה אף אם לא נרבה בעל קרי, ואף שגם הוא טומאה היוצאה מגופו מ"מ אין זה מחויב לרבות את כל הטומאות היוצאות מגופו.

58. הובאו בהערה 10, ואין להקשות מדבריהם על הרדב"ז, שלפי דרך אמונה גם הרמב"ם והר"ש סוברים דהוי טומאה היוצאה מגופו.

יוצאה מגופו, משמע שזה הדמיון ביניהם, והריבוי מ"וכל זב" מרבה כל טומאה היוצאה מגופו, א"כ בועל נידה שלא משתלח מהר הבית אינו כטומאה היוצאה מגופו, כך נלע"ד.⁵⁹

והיה מקום לחלק את הטומאות לשלושה: (א) טומאה היוצאה מגופו זאת אומרת המקור לטומאה. (ב) טומאת מגע. (ג) טומאת בועל נידה ופולטת, שמצד אחד נחשב כעין המקור, אפשר משום דהוי טומאה על ידי בעילה, וכמו שנאמר לגבי בועל נידה "ותהי נתה עליו", ואפשר משום דהוי על ידי מעשה של הבועל, וראיה של הפולטת, ואפשר שלכן בועל נידה הוא אב ולא ראשון, ומצד שני אינו ממש המקור, לכן לדברים מסויימים אפשר שחמורים מטומאת מגע, ומצד שני אינם כזב ובעל קרי ואינם משתלחים מהר הבית⁶⁰ ויש לעיין בזה.

יב. דעות הסוברות שפולטת מוגדרת כטמאה ב"טומאה היוצאת מגופה"

הרמב"ם (תרומות ז, ח) כתב:

תרומת ח"ל הואיל ועיקרה מדבריהן אינה אסורה באכילה אלא לכהן שטומאה יוצאה עליו מגופו, והן בעלי קריין וזבין וכו'

וכתב הדרך-אמונה (שם):

בעלי קריין. ופולטת דינה כבעל קרי.

ובציון ההלכה כתב:

כמש"כ רבנו בפ"ה מאה"ט הי"א דרואה הויא.

מבואר שמפרש שפולטת נחשבת לטומאה היוצאה מגופה כיון דהויא רואה. וכן הביא הדרך-אמונה (ביכורים ה, י) בשם ספר חלת-לחם (סי' א, י)⁶¹.

59. וכן בספר חלת לחם (סי' א הלכה י אות כו), דימה את דין חלת חו"ל שאינה נאכלת אלא למי שאין טומאה יוצאה עליו מגופו, לשילוח מחנות ע"ש, אלמא סובר שבועל נידה אינו כטומאה היוצאה עליו מגופו, אלא שלענין פולטת סובר אחרת ממה שכתבנו, עיין בהמשך.

60. והיה אפשר להביא קצת ראיה לקשר בין בועל נידה לפולטת, מהמשנה (ברכות כו.), שרבי יהודה פוטר נדה שפלטת שכבת זרע מטבילה ללימוד תורה, ונראה ודאי שלא היה פוטר טמאת מת שפלטת שכבת זרע, אלא דוקא טומאת נדה או זב דדמו לבעל קרי ופולטת, ומה הדין בבועל נידה שראה קרי, אפשר להביא קצת ראיה שגם פטור לר"י, מהגמ' בברכות כב. שהביאה שבועל נידה מותר לקרות בתורה (ולא הביאה טמא מת דפשיטא שמותר ורק בבועל נידה הו"א שאסור) ומרש"י שם ד"ה ובוועלי נידות משמע שלר"י יהיה מותר ע"ש, נראה שיש קשר בין הטומאות.

61. ובפשטות הוא הדין לעניין שילוח, שסובר שמשתלת, ואף שכתבנו לעיל בדעת הרדב"ז שלא כל טומאה היוצאה מגופו משתלח, כתבנו זאת משום הצד שכתב שבועל נידה הוי טומאה היוצאה מגופו, אבל הדרך אמונה לגבי בועל נידה מביא מחלוקת, אבל לגבי פולטת פשיטא ליה דהויא טומאה

כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית

והחלת-לחם (שם אות כו) דימה טומאה היוצאה מגופו לעניין חלת חו"ל לשילוח מחנות, וסבר שפולטת אסורה בחלת חו"ל, דהויא טומאה היוצאה מגופה ע"ש, א"כ נראה שהוא סובר שאסורה בהר הבית. וכן מבואר באבני נזר (יו"ד סי' רמ מאות ט) שפולטת משתלחת משתי מחנות.

מ"מ הרי כל ראייתם דהויא טומאה היוצאה מגופה⁶² זה משום דהויא רואה, והרי דחינו לעיל ראייה זו, וכמו שדייקנו מהרמב"ם ושאר ראשונים שפולטת מותרת בחלת חו"ל.

יג. סיכום

בעל קרי נאסר בהר הבית משום טומאה היוצאה מגופו, המנחת חינוך מסתפק האם אותו הדין קיים גם בפולטת שכבת זרע.

אבל יתכן שאף שפולטת טומאתה משום רואה, מ"מ אין זו טומאה היוצאת מגופה, אלא נחשבת פולטת שכבת זרע של הבועל.

לפי זה, היה מקום לומר שפולטת מותרת בהר הבית, משום שאינה טמאה בטומאה היוצאת מגופה, וייתכן שגם אם נחשבת לטומאה היוצאת מגופה אינה משתלחת, שזה ריבוי מיוחד בבעל קרי.

יש מהאחרונים האוסרים כניסת פולטת שכבת זרע להר הבית ויש המסתפקים בכך והדבר צריך הכרעת גדולי הדור.

נראה שאישה שטובלת כדי להיטהר מפליטתה, לא תברך מספק.⁶³

היוצאה מגופה, אף אם בועל נידה לא הוי טומאה היוצאה מגופה, לכן נלע"ד שסובר שה"ה לענין שילוח שפולטת משתלחת.

62. האבני-נזר עצמו לא הזכיר טומאה היוצאה מגופה, אבל לכאורה זו כוונתו שמשום כך משתלחת, שזה הטעם בבעל קרי.

63. דלא כמו שכתב בספר הר הבית כהלכה (עמ' רלה).

חרב כחלל – צוהר להבנות שונות ביסוד טומאת מת

מבוא

א. אופי הדין

ב. חרב כחלל כאב טומאה עצמאי

ג. שתי הלכות של חרב כחלל

ד. אופן יצירת חרב כחלל

1. באוהל המת

2. בטומאת קבר

3. בראשון לטומאה

ה. מעמד החרב כחלל

ו. יסוד טומאת אוהל

ז. שני דינים של חרב כחלל

ח. חובת הזאה

ט. טומאת נזיר וכוהן

1. סתירת נזירות ואיסור כוהנים בטומאת חרב

2. יסוד איסור טומאת מת בכוהן ונזיר

3. חילוק בין איסור טומאת כוהנים ותגלחת נזיר

4. ביאור החילוק בין התחומים

5. המפגש עם המוות

מבוא

בטומאת מת קיימת תופעה ייחודית שנקראת 'חרב כחלל'. בדרך כלל כאשר טומאה עוברת מחפץ לחפץ או מאדם לאדם היא נחלשת. מעבר זה מתבטא בירידה בעוצמת הטומאה: 'אבי אבות הטומאה'¹, 'אב הטומאה', 'ראשון לטומאה' וכן הלאה. אולם, בהלכה של חרב כחלל מתחדש שחרב, או כלי אחר, שנגע במת מטמא אדם או כלי הנוגעים בו בטומאת שבעה, כדין המת עצמו. בלשונם של הראשונים החרב כחלל נקרא 'אבי אבות הטומאה'².

-
1. הביטוי 'אבי אבות הטומאה' מופיע לראשונה בדבריהם של כמה מהראשונים, עיין לדוגמא רש"י חוקת פרק יט פס' כב. מנגד, עיין בהקדמת הרמב"ם למסכת טהרות שמגדיר את טומאת המת כ'אב הטומאה', ועיין עוד הערה 14 להלן.
 2. עיין רש"י (במדבר יט, כב; חולין ג ע"א ד"ה חרב), ר"ש (אהלות פ"א ה"ב), רמב"ן (במדבר יט, טז). מנגד, עיין בהקדמת הרמב"ם למסכת טהרות שמגדיר את טומאת המת כ'אב הטומאה', ועיין עוד הערה 14 להלן.

יצוין כי דין זה הוא ייחודי לטומאת מת, ואילו בשאר סוגי הטומאה, מעבר טומאה כרוך בהיחלשות שלה.³

א. אופי הדין

יש לדון מהי רמת הדמיון בין מעמד החרב כחלל לבין המת עצמו, ובפנינו שני כיוונים מרכזיים:

א. מעמד החרב זהה למעמד המת לכל דבר ועניין, כך שהביטוי 'חרב כחלל' מתפרש במובנו הנרחב.

ב. מעמד החרב אינו זהה למעמד המת, כאשר הביטוי 'חרב כחלל' מתייחס לפרמטר מסוים, דהיינו ליכולת לטמא בטומאת שבעה, ולא לכלל הלכות המת.

במילים אחרות, לפי הגישה הראשונה דין חרב כחלל כולל את זהות החלל, ואילו לפי הגישה השנייה דין חרב כחלל כולל את טומאת החלל ללא זהות החלל.⁴

בביאור עניין זה יש לפתוח עם דברי התוספות בתחילת מסכת בבא קמא על הסוגייה של 'אבות ותולדות'. הגמרא בתחילת בבא קמא מציינת את הדרגות השונות בעולם הטומאה, כדוגמה למבנה של 'אבות ותולדות':

גבי טומאות תנן, אבות הטומאות: השרץ, והשכבת זרע, וטמא מת; תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב מטמא אדם וכלים, ואילו תולדות - אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא. (בבא קמא ב ע"א)

הגמרא מציינת שבנוגע להעברת טומאה, הכלל הוא ש'תולדותיהם לאו כיוצא בהן', דהיינו שדין התולדה שונה מדין האב. ההסבר הפשוט לתופעה זו הוא שמעבר הטומאה מחפץ לחפץ מרחיק את הטומאה ממקורה, וממילא עצמתה נחלשת.

התוספות מקשים על כך מדין 'חרב כחלל', שבו מעבר הטומאה מהמת לחרב אינו כרוך בהיחלשות הטומאה:

וא"ת והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו, דחרב הרי הוא כחלל, אלמא יש מהן כיוצא בהן. וי"ל דאכתי אינו עושה כיוצא בו, שאותו כלי מתכת אין עושה כלי מתכת אחר כיוצא בו, כמו שמדקדק ר"ת בריש מתני' דאהלות. (תוספות בבא קמא ב ע"ב ד"ה דאילו)

3. עיין רש"י (פסחים יד ע"ב ד"ה חרב).

4. בהמשך המאמר, נדון בשאלה אלו תחומים תלויים ב'טומאת המת' ואלו תחומים תלויים ב'זהות המת'.

קושיית התוספות טומנת בתוכה שתי הנחות: הנחה אחת, שדין חרב כחלל בנוי על התבנית של 'אבות ותולדות'. הנחה נוספת, שדין חרב כחלל מוגדר כמציאות של 'תולדותיהם' כיוצא בהן', דהיינו שדיני החרב שווים לדיני המת עצמו.

בתשובתם, התוספות דוחים את ההנחה השנייה, וקובעים שדיני החרב אינם זהים להלכות המת. הם מוכיחים זאת מהדין של 'כלים בכלים', דהיינו כלי שנוגע בחרב כחלל שטומאתו נחלשת כך שהנוגע בכלי זה נטמא טומאת ערב ולא טומאת שבעה. טענת התוספות היא שהיחלשות הטומאה בכלי השני מעידה שמעמד הכלי המקורי, החרב כחלל, שונה ממעמד המת עצמו, ומכאן שאף בנוגע לדין חרב כחלל נאמר הכלל ש'תולדותיהן לאו כיוצא בהן'.

גישה אחרת ביישוב קושיה זו עולה בגיליון התוספות, המובא בשיטה מקובצת:

ונראה דלא קשה, דתלמודא מבעיא ליה בנזקין, דילמא כולהו כיוצא בהן או לא. והיינו דאמר: גבי טומאה קיימא לן דכולהו לאו כיוצא בהן, כי אם אחד דיצא מהכלל גבי חרב. (שיטה מקובצת, בבא קמא ב ע"ב ד"ה כתוב בתוספות)

לפי תירוץ זה, דין חרב כחלל מהווה דוגמה למקרה של 'תולדותיהן' כיוצא בהן', אך הגמרא דיברה על דרך הרוב ולא הזכירה מקרים יוצאי דופן. נמצא, שבניגוד לשיטת התוספות, לפי גיליון התוספות דיני החרב כחלל שווים לדיני המת עצמו, והיינו שמדובר ב'אבי אבות הטומאה', ורק מכיוון שמדובר בתופעה חריגה, היא לא הוזכרה בגמרא.⁵

דרך נוספת להתמודד עם קושיית התוספות היא לחלוק על ההנחה הראשונה, דהיינו, לנקוט שההלכה של חרב כחלל אינה בנויה בתבנית 'אבות ותולדות' כלל, ומשום כך היא אינה מוזכרת בסוגייה בבבא קמא. גישה זו עשויה להתבאר באחד משני אופנים.

אופן אחד, שחרב כחלל אינו שלב עצמאי בשרשרת ההיטמאות, אלא חלק בלתי נפרד מהמת עצמו. לפי הצעה זו, ניתן לראות את החרב כחלל כדבר הנטפל למת, בדומה להלכה של טומאה בחיבורין, ומשכך הנגיעה בחרב מטמאת בטומאת שבעה כנגיעה במת עצמו. התוספות ר"ד מעלה את ההבנה דומה לגבי טומאה בחיבורין:

ומשני לא קשיא, כאן בחיבורי אדם באדם, וכאן בחיבורי אדם במת. פירוש, היכא אמרינן טומאה בחיבורין דאורייתא היא, מיחשבא כחדא בחיבורין אדם

5. יש מקום להסתפק כיצד גיליון התוספות יסביר את הדין של 'כלי בכלי', שממנו הוכיחו התוספות שמעמד החרב אינו דומה למעמד המת. ונראה להסביר שהיחלשות הטומאה במקרה של כלי בכלי אינה נובעת ממעמד החרב כחלל המקורי, אלא ממעבר הטומאה בין החרב לבין הכלי. והיינו, שבדין חרב כחלל נדרש מגע בין כלי לאדם, וזאת מכיוון שכלים בהגדרתם מיועדים לשימוש האדם ולכן ניתן לראותם כבטלים לאדם, וממילא הטומאה מתרחבת לכלי מבלי להיחלש. תופעה זו אינה שייכת במגע של כלי בכלי, ולכן הטומאה נחלשת.

במת, ועוד נוגע בטומאה אחרת, התם ודאי חשבינן לשתי טומאות כחדא; אבל חיבורי אדם באדם, כגון שמעון שנגע בראובן בעוד שראובן מחובר במת, לא חשבינן להו כחדא, ולמימר דכאלו נגע שמעון במת דמי. (תוספות רי"ד עבודה זרה לז ע"ב ד"ה דאורייתא)⁶

לאור הבנה חדשה זו, ניתן להבין את חידושו המפתיע של הרמב"ן, שלפיו הייתה אפשרות עקרונית לומר שחרב כחלל אין לו טהרה כלל, בדומה למת עצמו:

ואי הוה כתיב ליה התם, הו"א להכי אקשיה רחמנא לומר לך כי היכי דחלל אין לו טהרה ה"נ חרב אין לו טהרה, כתביה רחמנא גבי מאהילים, ולעולם לענין נגיעה אבל לא לטמא באהל. (רמב"ן בבא בתרא כ ע"א ד"ה ואיבעית אימא)

חרב כחלל עובר תהליך של ביטול למת, וממילא הוא מוגדר כטפל למת ואין לו טהרה במקוה.⁷

אופן נוסף, הוא להבחין בין שני מודלים של היטמאות בעולם של טומאה וטהרה. מודל אחד של 'השתלשלות' טומאה, ומודל נוסף של יצירת 'מקור חדש' של טומאה.⁸ המודל הראשון מתבסס על תהליך של השתלשלות טומאה מחפץ טמא לחפץ טהור, שכתוצאה ממנו נחלשת עצמת הטומאה. מודל זה בנוי על התבנית של 'אבות ותולדות', שבו עוסקת הסוגייה בבבא קמא. לעומת זאת, המודל השני מורכב מתהליך של יצירת מקור חדש של טומאה כתוצאה ממגע עם חפץ טמא. מודל זה אינו כרוך בהיחלשות דרגת הטומאה. לאור

6. עיין עוד במפרש על מסכת נזיר (מב ע"ב ד"ה ואי מדאורייתא וד"ה הכי גריסין) וברמב"ם (הלכות טומאת מת פ"ה ה"ב).

7. מנגנון הביטול עשוי לבאר תופעה ייחודית נוספת בטומאת מת, והוא טומאת אוהל המת. לפי הצעה זו, הנכנס לאוהל נטמא ישירות מהמת עצמו בעקבות פעולת האהלה. אולם, ייתכן שההבנה הזאת תלויה במחלוקת התנאים בפרק הראשון של מסכת אהלות (א, ד), בשאלה האם אוהל נחשב שלב נפרד בשרשרת ההיטמאות, כאשר לדעת חכמים שסוברים ש"אין האהל מתחשב" הנכנס לאוהל נטמא ישירות מהמת עצמו (להרחבה בנושא זה, עיין פירוש הר"ש על המשנה הזאת, ובמאמרי: "חלון בטומאת אוהל – צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל", מעלין בקודש מב). עם זאת, יש לציין שבמשניות נוספות בפרק הראשון באוהלות (עיין משניות ב' וג') מבואר שטומאת חרב כחלל נחשב שלב נפרד בשרשרת ההיטמאות, וניתן אפוא להסיק מכך שהחרב מוגדר כטומאה עצמאית מהמת עצמו, בניגוד להצעתנו כעת. מנגד, ניתן להבין את ספירת שלבי ההיטמאות באופן פחות מהותי, כך שגם אם בייחס להלכותיו החרב נידון כחלק בלתי נפרד מיחידת המת, הרי שהוא עדיין נספר כשלב עצמאי בשרשרת ההיטמאות משום שהוא אינו חלק מגוף המת. בהתאם לכך, אף את מחלוקת התנאים לגבי טומאת אוהל המת ניתן להבין כשאלה נקודתית האם השפוד נחשב כחלק מגוף האוהל, ולא כמחלוקת עקרונית ביסוד טומאת אוהל (עיין פירוש הרמב"ם על המשנה).

8. להרחבה עיין שיעורי הרב אהרון ליכטנשטיין (טהרות, בפרק 'מושגי יסוד (ב)' עמ' 24-25, ובפרק 'מניין בטומאה' עמ' 84-85), ומנחה טהורה (לרב דני וולף; בפרק 'מעבירים ומגדירים', עמ' 26 והלאה).

חרב כחלל - צוהר להבנות שונות ביסוד טומאת מת

זאת, ניתן להבין שהטומאה של חרב כחלל שייכת למודל השני של היטמאות, וממילא יובן שביחס לטומאה הזאת, 'תולדותיהן כיוצא בהן'.⁹

ניתן לסכם, שבהבנת המנגנון של חרב כחלל קיימות שלוש גישות מרכזיות:

- א. החרב **טפל למת** והנוגע בו נטמא ישירות מהמת עצמו.
- ב. החרב נטמא מהמת בעקבות תהליך של **השתלשלות טומאה**.
- ג. החרב הוא **מקור עצמאי של טומאה**, שמעמדו זהה למעמד המת.

נראה כי מעמד החרב כחלל יושפע בהתאם למנגנון המדובר. והיינו, שלפי הגישה הראשונה, מעמד החרב **זהה** למעמד המת עצמו, ואילו לפי הגישה האמצעית והאחרונה, החרב נטמא **בטומאת מת אך ללא זהות המת**.

ב. חרב כחלל כאב טומאה עצמאי

חיזוק אפשרי להבנה שרואה בחרב כחלל מקור עצמאי של טומאה עולה מקריאת פסוקי התורה, שמזכירים מספר מקורות של טומאה, ואחד מהם הוא החרב כחלל:

זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים... וכל אשר יגע על פני השדה כחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים. (במדבר יט, יד-טז)

התורה מזכירה את ארבעת המקורות של טומאה - חרב כחלל, עצמות,¹⁰ אוהל וקבר - לצד המת עצמו, ולכאורה ניתן ללמוד מכך שדוגמאות אלו מוגדרות כמקורות עצמאיים של טומאה. יוצא אפוא שהחרב כחלל הוא מקור עצמאי של טומאה.

ואכן, הרמב"ם בהקדמה לסדר טהרות מונה את חרב כחלל, וכן את שאר הדוגמאות המוזכרות בפסוק, כאבות טומאה לצד המת עצמו, ומשתמע אפוא שמדובר במקור חדש של טומאה כפי שעולה בפסוקי התורה:

וטומאת מת, יש בה תשעה אבות, והם: שהמת עצמו אב הטומאה... וכן הקבר הוא אב הטומאה. ואדם שנטמא במת גם הוא נקרא אב, וכן כלים הנוגעים בו הם אב הטומאה, וכן כלים הנוגעים במת, ואדם הנוגע בהן, וכלים שנגעו באותו האדם, כל אחד משלשה אלו אב הטומאה, כלומר הכלים הראשונים והאדם והכלים השניים. (פירוש המשניות לרמב"ם, הקדמה לסדר טהרות)

9. הבנה דומה העלה בחידושי הרמב"ן (עבודה זרה לז ע"ב ד"ה הא דאמרינן) ביחס לטומאה בחיבורין, וזאת בניגוד להבנת התוספות רי"ד לעיל. כמו כן, התלבטות דומה עולה לגבי טומאת בגדים של אדם שנוגע בזב, עיין במשנה (אהלות פ"א מ"ה) ובפירושי הר"ש והרא"ש.
10. נציין שלפי הספרי (חוקת פיסקא קכו), 'עצם אדם' פירושו אבר מן החי.

לצד זאת, ייתכן שההבנה הנוכחית תלויה במקור הדין של חרב כחלל. בכמה מהסוגיות בתלמוד הבבלי, מבואר שדין חרב כחלל נלמד מההיקש של המילים 'חלל' ו'חרב'. כך עולה לדוגמה מהגמרא במסכת פסחים:

דרחמנא אמר בחלל חרב - חרב הרי הוא כחלל. (פסחים יד ע"א)¹¹

אולם, במשנה תורה בהלכות טומאת מת, מביא הרמב"ם לימוד אחר:¹²

כלים שנשמאו במת, בין במגע בין באהל, הרי הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו: מה המת מטמא הנוגע בו, בין אדם בין כלים, טומאת שבעה - אף כלים שנשמאו במת, הם והכלים או האדם שיגע בהן טמאין טומאת שבעה, שנאמר: בחלל חרב או במת, מפי השמועה למדו שהחרב כמת. (רמב"ם, טומאת מת ה, ג)

מבואר בדבריו שמקור הדין של חרב כחלל אינו ההיקש בין המילים 'חרב' ו'חלל', אלא ההיקש בין המילים 'בחלל חרב' והמילה 'מת'. נמצא שבעוד לפי הדרשה שמופיעה במשנה תורה, הביטוי 'בחלל חרב' מתייחס כולו לדין חרב כחלל, וההיקש ל'מת' מלמד שהחרב נידון כמת - הרי שלפי הדרשה שמופיעה בבבלי, המילה 'חרב' מתייחסת לחרב כחלל והמילה 'חלל' מלמדת שדינו כמת.¹³

לאור זאת, ייתכן להציע שההבדל בצורת הדרשה משליך על הבנת אופי הדין של חרב כחלל. מהדרשה של הרמב"ם במשנה תורה, נראה שחרב כחלל מוגדר כאב עצמאי של טומאה לצד המת עצמו והאבות האחרים המוזכרים בפסוק. בעוד מהדרשה של הבבלי עולה הבנה אחרת, לפיה החרב כחלל אינו מעמד עצמאי של טומאה, אלא הוא נטמא כתוצאה מתהליך העברת טומאה או כנטפל למת עצמו.

ואמנם, בעוד שמניסוחו של הרמב"ם בתחילת ההלכה שבו הוא כותב שהנוגע בחרב כחלל הוא "כנוגע במת עצמו", ניתן להבין שהחרב נטפל למת והנגיעה בו דינו כנגיעה במת עצמו - הרי שבהמשך דבריו מבואר שהשוואה זו מכוונת כלפי תוצאת הדין בלבד, והיא

11. לימוד דומה מופיע בפירוש המשניות של הרמב"ם מסכת אהלות פ"א מ"ב, ועיין בהערה 14 להלן.
 12. דרשה דומה ניתן למצוא בילקוט שמעוני (פרשת צו רמז תצט): "אמר ר' חסדא לא שנו אלא שנטמאה סכין בטמא מת דרחמנא אמר בחלל חרב או במת חרב הרי הוא כחלל", וכן הוא בחלק מגירסאות הכת"י לגמרא בפסחים דף עט. [מבדיקה באתר 'הכי גרסינן'], שהיא המקור ל'ילקוט שמעוני'. זאת כמובן בניגוד לגמרא בניזיר דף נג: שלומדת הלכה אחרת מהמילים 'או במת'.
 13. בספרי (חוקת פיסקא קכז) מופיע דרשה עמומה שעשויה להתפרש לשני הכיוונים: 'בחלל חרב, בא הכותב ולימד על החרב שטמאה טומאת שבעה'.

אינה מעידה על אופייה ומהותה של ההלכה. הווה אומר, למרות שחרב כחלל הוא אב טומאה בפני עצמו, הרי שהנגיעה בו מטמאת בטומאת שבעה בדומה לנגיעה במת עצמו.¹⁴

ג. שתי הלכות של חרב כחלל

המשניות בתחילת מסכת אהלות מזכירות שתי הלכות של חרב כחלל:

שלשה טמאין במת שנים טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב ארבעה טמאין במת שלשה טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב... כיצד שלשה כלים הנוגעים במת וכלים בכלים טמאין טומאת שבעה השלישי בין אדם ובין כלים טמא טומאת ערב... כיצד ארבעה כלים נוגעין במת ואדם בכלים וכלים באדם טמאין טומאת שבעה הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב.
(משנה, אהלות א, א-ג)

ההלכה הראשונה ('שלושה טמאין') קובעת שכלי שנוגע במת דינו כמת, והנוגע בכלי נטמא טומאת שבעה. ההלכה השנייה ('ארבעה טמאין') קובעת שכלי שנוגע בטמא מת דינו כ'טמא מת', והנוגע בו נטמא טומאת ערב.

הספרי מביא מקור נפרד לכל אחת משתי ההלכות:

בחלל חרב, בא הכתוב ולימד על החרב שטמאה טומאת שבעה והנוגע בה טמא טומאת שבעה... הא למדנו לכלים ואדם. כלים ואדם וכלים מנין? ת"ל: וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם (במדבר לא כד) הא למדנו לכלים ואדם וכלים.
(ספרי, חקת פיסקא קכז)

14. כמו כן, נראה לדחות את ההבנה שהצענו בדברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות, שהרי בהמשך דבריו הרמב"ם מונה אף את טמא מת (האדם שנטמא במת) כאב הטומאה, ונראה דחוק להסביר שאף טמא מת מוגדר כמקור עצמאי של טומאה. לאור זאת, מסתבר יותר להבין שהרמב"ם כאן מציג הבנה חדשה של המושג 'אב טומאה', שבשונה מההבנה המקובלת שרואה במושג זה ביטוי למקומו של הטומאה בשרשרת ההיטמאות ('אבי אבות הטומאה', 'אב הטומאה' וכו'), הרי שלהבנת הרמב"ם 'אב טומאה' פירושו כל דבר שביכולתו לטמא אחרים. מכיוון שכך, מובנת קביעת הרמב"ם שגם המת וגם טמא מת נקראים 'אב הטומאה', שהרי בשניהם היכולת לטמא אחרים. לאור ההבנה המחודשת הזאת, ניתן להציע יישוב נוסף לקושיית התוספות בבבא קמא לגבי הדין של חרב כחלל. טומאת חרב כחלל שביכולתה לטמא אחרים מוגדרת כ'אב הטומאה', וממילא היא אינה שייכת לדיון של הגמרא בבבא קמא לגבי מעמד התולדה שהיא טומאה שאין ביכולתה לטמא אחרים. השלכה משמעותית נוספת של ההבנה הזאת הוא בנוגע לטומאת אוכלין ומשקין, שהרי אם 'תולדה' פירושה טומאה שאינה מסוגלת לטמא אחרים הרי שטומאת אוכלין ומשקין שנטמאת מהתולדה מתפרשת בהכרח כמערכת חדשה של טומאה שפועלת בצורה אחרת לחלוטין, ואכמ"ל בזה.

מהמילים 'בחלל חרב' בפרשת חוקת, לומדים את ההלכה של כלי שנוגע במת עצמו, ומהמילים 'וכבסתם בגדיכם' בפרשת מטות, לומדים את ההלכה של כלי שנוגע בטמא מת. לכאורה, שתי הדרשות של הספרי מלמדות ששתי ההלכות נבדלות במהותן.

אולם, בשתי סוגיות במסכת פסחים מובאת הדרשה מהפסוקים בפרשת חוקת כמקור להלכה של חרב כחלל הנוגע בטמא מת. הגמרא עוסקת בנר מתכת שנגע בטמא מת:

אמר רב יהודה: הכא בנר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר בחלל חרב - חרב הרי הוא כחלל, והויא ליה אב הטומאה, וקסבר: שלישי מותר לעשותו ראשון.
(גמ' פסחים יד ע"א)

רש"י מפרש:

בחלל חרב - הקיש חרב לחלל, מתכת שנגע במת, הרי הוא אבי אבות הטומאה כמת עצמו, ושנגע בטמא מת - הרי הוא אב הטומאה כמוהו, גזירת הכתוב הוא.
(רש"י, פסחים יד ע"ב ד"ה חרב)

כך מבואר גם בסוגיה העוסקת במחט שנמצאה בבשר הקרבן:

ולרב, דאמר כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר, כיון דאמר מר: בחלל חרב - חרב הרי הוא כחלל, אדם וכלים נמי ליטמא.
(פסחים יט ע"ב)

רש"י מפרש שהמחט נגעה באב הטומאה:

מחט של טמא מת - שהוא אב הטומאה, והמחט עצמו אב הטומאה, דחרב הרי הוא כחלל.
(רש"י, פסחים יט ע"ב ד"ה מחט)

נמצאנו למדים שלדעת הבבלי, שתי ההלכות של חרב כחלל נלמדות ממקור אחד, וניתן אפוא להסיק מכך שבאופן עקרוני מדובר בהלכה אחת של חרב כחלל.¹⁵

ראיה נוספת להבנה זו עולה ממחלוקת הראשונים בשאלת סוג הכלי שנאמר בו דין חרב כחלל: לרבינו תם בכלי מתכת בלבד,¹⁶ ולר"י מסימפונ"ט (הריב"מ"ן) גם בכלי שטף:¹⁷

אומר רבינו תם דכל כלים דמתני' בכלי מתכות מיירי, דקי"ל חרב הרי הוא כחלל... והרב רבי יצחק מסימפונ"ט פירש דכלי מתכות אינם משונים משאר כלים, והא דדרשינן בנזיר פרק כהן גדול (נג ע"ב) מדכתיב בחלל חרב דחרב הרי הוא כחלל, לאו דוקא חרב דהוא הדין כל כלים... וכל סדר השנוי דשלשה וארבעה בכל הכלים גזירת הכתוב הוא... והשתא מדדריש ליה מוכבסתם

15. אכן, עיין בביאור הגר"א (יו"ד סי' שסט אות ב) שמחק את הדרשות האלו, וזאת לאור המבואר בספרי, ולהלן יובאו דברי הר"י מסימפונ"ט שמשמית אותן מסיבה אחרת.
16. וכך גם סובר רש"י בכמה מקומות בש"ס (פסחים יד ע"ב ד"ה בחלל, ועוד).
17. וכך גם סובר הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ה ה"ג).

בגדיכם, שמע מינה דחרב לאו דוקא... והא דדריש לה בסיפרי מוכבסתם איכא לאוקומה בכלי מתכות כגון תכשיטי זהב וכסף כדאשכחן גבי בגדי כהונה, דכתיב (שמות כח): ואלה הבגדים אשר יעשו, וקא חשיב חשן ואפוד ומעיל, וציץ הוא טס של זהב. (ר"ש, אהלות א, ב)

מוקד מרכזי במחלוקת הזאת עולה בייחס לדרשות הספרי שצוטטו לעיל, כאשר כל אחד מהראשונים מנסה לגייס את דרשות הספרי כהוכחה לשיטתו. רבינו תם מביא את הדרשה מ'חרב כחלל' כהוכחה לשיטתו, שהרי חרב הוא דוגמא לכלי מתכת, ואילו את הדרשה מ'וכבסתם בגדיכם' הוא מעמיד בסוגי כלי מתכת הנקראים בגד. מאידך גיסא, הר"י מסימפונט מוכיח את שיטתו מהדרשה מ'וכבסתם בגדיכם', שלכאורה כוללת כלי שטף, ואילו את המונח 'כחלל חרב' הוא מסביר כדוגמה בעלמא.

אמנם, קריאה פשוטה בדרשות הספרי מזמנת הבנה שלישת וחדשה שמבחינה בין שתי הלכות של חרב כחלל. הלכה אחת שעוסקת בכלי שנגע במת עצמו, שמקורו בפסוק של 'כחלל חרב', וקיימת בכלי מתכות בלבד. הלכה נוספת שעוסקת בכלי שנגע בטמא מת, שמקורו בפסוק 'וכבסתם בגדיכם', וקיימת אף בכלי שטף. אולם, מכך שהראשונים לא העלו את האפשרות הזאת, ניתן להסיק שלדעתם שתי הדרשות של בספרי עוסקות בהלכה אחת של חרב כחלל, בדומה לגישת הבבלי.

ביסוד העניין, נראה להציע שמדובר במחלוקת עקרונית בהבנת אופי הדין של חרב כחלל, וכדלהלן. הבבלי סבור שההלכה של חרב כחלל מבוססת על טיב היחס בין אדם וכלים בעולם של טומאת מת, דהיינו, שהכלי נטפל לאדם ונטמא בטומאתו. מכיוון שכך, שתי דרגות הטומאה שבהן מיושם דין זה, המת עצמו וטומאת מת, נתפסות כביטויים שונים של רעיון אחד, כמבואר בלשונו של הר"ש (אהלות פ"א מ"א): "וכלי מתכות בטומאת מת, דינן שיעשה כדבר שהוא נוגע - אם נגע במת דינן כמת, ואם נוגע בטמא מת נעשה כטמא מת".¹⁸ לעומת זאת, הספרי תופס את ההלכה של חרב כחלל כיצירת מקור חדש של טומאה, וממילא שתי דרגות הטומאה שבהן מיושם הלכה זו נבדלות במהותן.

עם זאת, נראה להעלות הבנה נוספת בשיטת הספרי, וזאת בעקבות שיטתם של שניים מהראשונים בנוגע לטומאה חרב כחלל. הראב"ד מחדש שהדין של חרב כחלל נאמר בשני אופנים שונים, או בחרב ממש או בשאר כלים המחוברים למת או לטמא מת¹⁹:

18. לחילופין, ניתן להציע שמדובר בתופעה הרגילה של העברת טומאה אלא שהמעבר בין אדם וכלים אינו כרוך בהחלשת הטומאה, וכפי שהצענו בהערות לעיל.

19. עיין גם השגות הראב"ד הלכות טומאת מת פי"ח הל' ז והלכות נזירות פ"ז הל' ח, וחידושי הראב"ד עבודה זרה לז ע"ב ד"ה אמר לה רבא. נציין שכך מדויק לכאורה מלשון המשנה באוהלות (א, ב) ש"כלים הנוגעים במת", ולא כתוב "כלים שנגעו במת", ועיין באריכות במאמרו של הרב עזריה אריאל (מעלין בקודש, גיליון י"ז, "חרב הרי הוא כחלל") שהביא ראיות נוספות להבנה הזאת.

א"א אנו אין לנו אלא בחרב או בחבורין בשאר כלים, וכל המקראות אינן אלא בחבורין. (השגות הראב"ד, הל' טומאת מת ה, ג)

בתוך דבריו, הראב"ד מוסיף ש'כל המקראות' שנאמרו לגבי חרב כחלל עוסקים בטומאה בחיבורין, אך לפי זה עולה השאלה, מניין למד את ההלכה הנוספת של חרב כחלל שלא בחיבורין. המשנה אחרונה מבאר שכוונת הראב"ד לכל המקראות למעט הפסוק של 'חלל חרב'²⁰:

ונראה דמדאורייתא קאמר דכל המקראות חוץ מחלל חרב הם בחבורין. והמקראות הם כל הורג נפש שלא הזכיר כאן חרב וכן וכבסתם בגדיכם כולהו בחבורין כדפי' לעיל, אבל חלל חרב שלא בחבורין. (משנה אחרונה, אהלות א, ג)

נמצאנו למדים שאלבא דהראב"ד, נאמרו שתי הלכות נפרדות בדין חרב כחלל, בדמיון מסוים לשיטת הספרי: א. טומאת חרב שנגע במת, אף שאינו מחובר, שמקורה בפסוק 'חלל חרב' ב. טומאת שאר כלים המחוברים למת או לטמא מת, שמקורה בפסוק 'וכבסתם בגדיכם'²¹.

שיטה דומה עולה בפירוש הר"ש (שם) בשם הר"י מסימפונ"ט שמחדש שהדין של חרב כחלל נאמר דווקא בכלי שנהרג בו המת:

גם פירש דחרב הרי הוא כחלל, היינו דוקא היכא דנחלל בו המת, לא שנא חרב ולא שנא כלי שטף, כולם שוין אם נהרג בו נעשה אבי אבות.

והנה, נראה כדבר ברור שהתנאי הזה נאמר דווקא לגבי ההלכה הראשונה שעוסקת בכלי שנגע במת עצמו, שמקורו במילים 'חלל חרב' שאותן הוא מפרש כחרב שנחלל בו המת, ולא לגבי ההלכה הנוספת של כלי שנגע בטמא מת, שנלמדת מ'וכבסתם בגדיכם'²². נמצא אפוא שהשיטה הזאת מחלקת באופן עקרוני בין שתי ההלכות של חרב כחלל. זאת ועוד,

20. אך ביאור זה מעט קשה שהרי הפסוק הזה מוזכר באותה הלכה של הרמב"ם שעליו הראב"ד משיג, ומכאן שדברי הראב"ד מוסבים אף על פסוק זה. ונראה להציע הצעה נוספת, שהראב"ד לומד את שתי ההלכות מהפסוק של 'חלל חרב' עצמו אלא שהוא מבחין בין פשט המילים של 'חלל חרב', שמלמדים על טומאת החרב אף שאינו מחובר למת, לבין הדרשה של הרמב"ם מההיקש בין המילים 'חלל חרב' ו'מת' שממנה למדים על הדין של חרב כחלל בשאר כלים שמחוברים למת, בדומה לדרשה מהפסוק 'וכבסתם בגדיכם'.

21. החזון איש באהלות (סי' כ ס"ק ח) מסתפק האם לדעת הראב"ד גם חרב שנגע בטמא מת נטמא בטומאת חרב כחלל, אך לאור ההבנה שנעלה להלן נראה ברור שההלכה הזאת אינה שייכת אלא בחרב שנוגע במת עצמו ולא בטמא במת.

22. אך עיין ברבינו חננאל פסחים יד ע"ב בשם הגאונים וכן בתוספות הרשב"א פסחים יד ע"א (ד"ה בנר של מתכת) שמפורש בדבריהם שהשיטה הזאת נאמרת אף לגבי טמא מת, ונבאר את שיטתם בהמשך המאמר.

חרב כחלל - צוהר להבנות שונות ביסוד טומאת מת

שבהמשך פירוש הר"ש מופיע שיטה נוספת בשם הר"י מסימפונ"ט, שמחלקת באופן נוסף בין שתי ההלכות של חרב כחלל:

ועוד פירש הרב רבי יצחק מסימפונ"ט בענין אחר, דשנים טמאין במת ושלשה טמאין במת מיירי בלא חיבורין, אבל ארבעה טמאין במת מיירי על ידי חיבורין, משום דקתני לה בתוספתא דומיא דזב.

מבואר בדבריו שכלי שנגע במת ('שלשה טמאין') מטמא כמת אף כשהוא אינו מחובר, ואילו כלים שמחוברים לטמא מת ('ארבעה טמאין') מטמאים כל עוד הם מחוברים. הר"י מסימפונ"ט מדמה את הדין האחרון לטומאת כלים המחוברים לאדם שנוגע בזב, שנלמדת מהפסוק 'והנגע בבשר הזב יכבס בגדיו'.²³

נראה להציע שהחילוק הנוכחי של הר"י מסימפונ"ט מתחבר לחילוק הקודם שלו, לגבי חרב שנחלל בו המת, כך שמדובר בשיטה אחת. נמצא אפוא שלדעת הר"י מסימפונ"ט, קיימות שתי דרשות נפרדות של חרב כחלל, בדומה למבואר בספרי. המילים 'חלל חרב' מלמדות שחרב שנתחלל בו המת מטמאת כמת אף כשאינה מחוברת למת, ואילו המילים 'וכיבסתם בגדיכם' מלמדים שכלים המחוברים לטמא מת מטמאים כמוהו כל עוד הם עדיין מחוברים אליו.

לאור כל האמור, נראה להוכיח משיטת הראב"ד והר"י מסימפונ"ט ששתי הדרשות של הספרי מלמדות על דינים נפרדים של חרב כחלל, שחלוקים במהותם. הלכה אחת של חרב כחלל שהיא **טומאה חדשה**, שנלמדת מהמילים 'בחלל חרב' ונאמרת בחרב בלבד, או בחרב שנחלל בו המת בלבד, ולא בשאר כלים. הלכה נוספת של חרב כחלל שמורכבת ממנגנון של **ביטול**, שנלמדת מהפסוק 'וכבסתם בגדיכם', ונאמרת דווקא בכלים המחוברים למת או לטמא מת.

ד. אופן יצירת חרב כחלל

השלכה אחת לשאלת אופי הדין של חרב כחלל היא בשאלת אופן יצירת טומאת חרב כחלל, דהיינו אלו סוגי טומאה ואלו סוגי מגע יוצרים מציאות של חרב כחלל. בסוגיות ובראשונים עולים מספר דיונים בנושא זה.

1. באוהל המת

שינוי במשנה באהלות:

23. עיין פירוש הרמב"ם למסכת אהלות פ"א מ"ה.

א"ר עקיבא: יש לי חמישי: השפורד התחוב באהל - האהל, והשפורד, ואדם הנוגע בשפורד, וכלים באדם, טמאין טומאת שבעה. החמישי, בין אדם בין כלים, טמא טומאת ערב. אמרו לו: אין האהל מתחשב. (אהלות א, ג)

הראשונים לומדים מדברי רבי עקיבא שגם כלי שנמצא באוהל המת נטמא מדין חרב כחלל, למרות שאינו נוגע במת. כך כותבים התוספות:

בחבית של מתכת - הקשה ר"ת, דחבית גופה תביא טומאה לבית אחר, דע"י אהל נעשית המתכת כחלל, להיות אבי אבות הטומאה, כדמוכח במסכת אהלות. (תוספות, בבא בתרא כ ע"א)

כך נפסק גם ברמב"ם:

כלים שנטמאו במת, בין במגע בין באהל, הרי הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו. (רמב"ם, טומאת מת ה, ג)

מנגד, בחידושי המאירי על מסכת שבת מובאת שיטת חכמי התוספות, שחולקים על הקביעה הזאת:

ופי' חכמי התוספות שלא אמרו חרב הרי הוא כחלל אלא כשנוגע החרב כחלל, אבל כל שלא נגע אלא שנתאה, ל אינו אלא כטמא מת דעלמא. ומ"מ, בפרק הזורק יראה שאף בטומאת אהל נאמר כן.²⁴ (מאירי, שבת יז ע"א ד"ה יש)

מבואר בדבריהם שכלי שמאהיל על גבי המת אינו נטמא בטומאת חרב כחלל, ובאופן זה הם מסבירים את שיטת רבי טרפון בסוגיה בשבת, שאיכר שמחזיק מרדע שמאהיל על הקבר אינו נטמא בטומאת שבעה.²⁵ יוצא אפוא, שלדעת חכמי התוספות, השאלה האם טומאת חרב כחלל נוצר על ידי האהלה נתונה במחלוקת התנאים: אליבא דהמשנה באהלות, טומאת חרב כחלל נוצרת באוהל המת, ואילו אליבא דרבי טרפון, טומאת חרב כחלל נוצרת על ידי מגע ישיר בלבד, ולא על ידי האהלה.²⁶

מחלוקת זו עשויה להתחבר לשאלה העקרונית, כיצד מבינים את המנגנון של טומאת חרב כחלל. לפי ההבנה שמנגנון של **ביטול**, שבעקבותיו נוצרת יחידה אחת עם המת, הרי

24. המאירי עצמו דוחה את השיטה הזאת ומתבסס על הסוגייה בשבת קא ע"ב, עיין רש"י שבת קא ע"ב ד"ה בדבר המעמידה ותוספות שם ד"ה קשרה.
25. הראשונים הציעו מספר דרכים בביאור שיטת רבי טרפון אך אכמ"ל בזה. (עיין רש"י שבת יז ע"א ד"ה ששמע השומע, תוספות שם ד"ה ששמע השומע, וחי' הרמב"ן שם ד"ה טמאוהו)
26. עיין תוספות ר"י הזקן (בהוצאת מכון אופק, שבת יז ע"א הערה 19).

שהדרישה למגע ישיר בין החרב למת הגיונית ביותר. לעומת זאת, אם דין חרב כחלל בנוי מתהליך של העברת טומאה, הרי שהדרישה הזאת הרבה פחות מובנת.²⁷

לאור זאת, יש לדון בביאור השיטה שטומאת אוהל מועילה ביצירת חרב כחלל, וניתן ללכת בשני כיוונים. יתכן שהשיטה הזאת סוברת שטומאת חרב כחלל בנויה על המנגנון של העברת טומאה, ולכן גם טומאת אוהל מועילה לכך. לחילופין, יתכן שהשיטה הזאת מסכימה שביצירת חרב כחלל נדרש מגע ישיר עם המת, שכן מדובר במנגנון של ביטול, אלא שלדעתם גם טומאת אוהל יוצרת מגע עם המת.²⁸

והנה לאור גישת הספרי לעיל ניתן לכאורה להציע הבחנה בנידון זה בין כלים מסוגים שונים. כלומר, במקרה של טומאת חרב כחלל בכלי מתכות מעמד החרב כחלל נוצר אף באמצעות האהלה, כפי שמתרחש בדוגמה של שיפוד במשנה באהלות, משום שמדובר במעמד חדש של טומאה שנלמד מהפסוק של 'חלל חרב'. לעומת זאת, חרב כחלל בכלי שטף, שמקורה בפסוק 'וכיבסתם בגדיכם', נוצרת באמצעות מגע ישיר בלבד, שבעקבותיו הכלי נטפל למת ונטמא בטומאתו.²⁹

2. בטומאת קבר

במשניות במסכת אהלות, טומאת חרב כחלל מוזכרת בנוגע לשני סוגי טומאה: המת עצמו וטמא מת. לאור זאת, יש לדון מה הדין לגבי סוגים נוספים של טומאת מת. דיון בנושא זה עולה בהמשך דברי המאירי לעיל, כהסבר נוסף בביאור שיטת רבי טרפון:

ואני חוכך לומר שלא לומר דין חרב כחלל אלא בחרב שנתאהל עם המת או עליו דוקא, אבל לא בקבר וכיוצא בו, ושמועה זו בשנתאהל על הקבר; אלא שאין הדבר ברור ביד. (בית הבחירה, שבת טז ע"א ד"ה יש שואלים)

על פי ביאור זה, הסיבה לכך שלדעת רבי טרפון המרדע אינו נטמא בטומאת חרב כחלל, היא שהמרדע נטמא מקבר המת, וטומאת חרב כחלל לא נאמרה בטומאה קבר אלא רק בטומאת המת עצמו. המאירי אמנם מעלה זאת כאפשרות, אך בשאר הראשונים על הסוגייה עולה באופן ברור שטומאת חרב כחלל נאמרת אף בטומאת קבר.³⁰

27. לפי ההבנה השלישית שטומאת חרב כחלל היא מקור חדש של טומאה, יש מקום להסתפק האם נדרש נגיעה של ממש במת או שהיטמאות במת יוצרת את המעמד הזה.

28. כלשונו של הרא"ש (פירוש הרא"ש נדרים נג, ב): "דמשמע מגע שהוא באויר על פני השדה, והיינו אהל", ועיין בהרחבה במאמרי במעלין לקודש גיליון מ"ב, "חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל".

29. בהמשך המאמר נביא את חלוקה אחרת שמופיעה בחידושי המאירי שמתמקדת במעמד החרב כחלל.

30. עיין בראשונים שהובאו בהערה הקודמת.

בביאור החידוש הזה, ניתן להציע שתי גישות. גישה אחת, שמדובר בחידוש באופי טומאת קבר. דהיינו, טומאת קבר אינו סוג של טומאת מת, אלא מדובר בטומאה חדשה, וממילא לא נאמרה בה טומאת חרב כחלל, שהיא הלכה בטומאת מת בלבד.³¹ לחילופין, ניתן להסביר זאת כחידוש בטומאת חרב כחלל. דהיינו, יצירת טומאת חרב כחלל דורשת מגע בין הכלי לבין המת עצמו, ולמרות שהקבר נטמא בטומאת המת, חסרה בו זהות המת, ולכן המגע בו אינו כמגע עם המת עצמו.³²

ביסוד העניין נראה שאף הדרישה הזאת מובנת דווקא לפי הגישה שרואה בטומאת חרב כחלל מנגנון של ביטול למת, ועל כן נדרש מגע עם גוף המת, ואולי גם לפי הגישה שמדובר בטומאה חדשה שנוצרת בעקבות המגע עם המת דווקא, אך מסתברת הרבה פחות לפי ההבנה האחרונה שרואה את טומאת חרב כחלל כחלק מהתופעה הכללית של העברת טומאה.

3. בראשון לטומאה

דיון נוסף בשאלת יסוד דין חרב כחלל עולה בנוגע לדרגה של ראשון לטומאה. המשניות בתחילת מסכת אהלות מזכירות את הדין של חרב כחלל ביחס למת עצמו ולטמא מת, ומשתמע שדין זה אינו נאמר בראשון לטומאה. ואכן, כך מפורש בדברי רש"י:

חרב הרי הוא כחלל - טומאות של מת הראויות לטמא כלי.

(רש"י, חולין ג ע"א ד"ה חרב)

רש"י כותב שטומאת חרב כחלל נאמרת דווקא באותן טומאות הראויות לטמא כלי, דהיינו, המת עצמו או טמא מת.³³ מדבריו נמצאנו למדים שהדין של חרב כחלל מועיל להעלות את דרגת הטומאה, במקום שעל פי כללי הטומאה הרגילים מתרחש תהליך היטמאות בכלי, אך לא ליצור טומאה חדשה במקום שאין תהליך היטמאות כלל.

אולם, הראשונים מצטטים את שיטת רבינו חננאל שחולק על היסוד הזה, ומחדש שהדין של חרב כחלל נאמר גם בראשון לטומאה. המקור לשיטתו הוא הגמרא בחולין, שעוסקת באדם שנטמא במת ונגע בסכין שחיטה, וקובעת שהסכין שנגע בטמא מת נטמא אף הוא באב הטומאה, בגלל הדין של חרב כחלל, והבשר השחוט נטמא מהסכין:

31. נציין שכך עולה בשיטת הראב"ד, שסובר שהקבר אינו מטמא באוהל (עיין השגות הראב"ד הל' טומאת מת פ"ז הל' ד), וכן שכוהנים אינם מזהרים על טומאת קבר ונזיר אינו מגלה עליו (עיין השגות הראב"ד הל' טומאת מת פ"ב הל' ו).

32. בעניין טומאת קבר, עיין בלשון התוספות (בבא בתרא ק ע"ב ד"ה ורומן שבעה) ובפירוש הרא"ש (נזיר נג ע"ב ד"ה או בקבר), אך עיין גם במפרש על מסכת נזיר (נג ע"ב ד"ה דאמר מר).

33. עיין בגמ' בבא קמא ב ע"ב.

האי טמא דאיטמא במאי? אילימא דאיטמי במת, כחלל חרב אמר רחמנא, חרב הרי הוא כחלל, אב הטומאה הוא, לטמייה לסכין ואזל סכין וטמייה לבשר! אלא דאיטמי בשרין. (חולין ב ע"ב)

הראשונים מעירים שאף ללא הדין של חרב כחלל, נגיעת הסכין הייתה גורמת לטומאת הבשר, שהרי אוכל ומשקה נטמאים מראשון לטומאה.³⁴ כתירוץ לשאלה הזאת, הראשונים מביאים ביאורו של רבינו חננאל, שהאדם טמא בדרגת ראשון לטומאה בלבד, אלא שהסכין שנגע בו נטמא בדרגת אב הטומאה כתוצאה מהדין של חרב כחלל, אך הראשונים עצמם דוחים את החידוש הזה:

רבינו חננאל ז"ל כתב הכא דאע"ג דאיטמי בטמא מת [=האדם שנגע בסכין], נעשה אב הטומאה [=הסכין], ואי אפשר להעמידה. (רמב"ן, חולין ב ע"ב ד"ה אילימא)

בשיטת רבינו חננאל עולים שני חידושים בדין של חרב כחלל: א. דין זה נאמר אף בכלי שנגע בראשון לטומאה. ב. חרב שנטמאה מראשון לטומאה נהפכת לאב הטומאה. נמצא, שקיים הבדל משמעותי בין המקרים השונים של חרב כחלל: כלי שנוגע במת עצמו או בטמא מת נטמא כמוהו, ואילו כלי שנוגע בראשון לטומאה נעשה אב הטומאה, וטומאתו חמורה מטומאת מי שטימא אותו.

חידושו האחרון של רבינו חננאל אינו נדרש בשביל לבאר את הסוגיה, שהרי גם אם הסכין היה נטמא רק בדרגת ראשון לטומאה, כאדם עצמו, נגיעתו הייתה גורמת לטומאת הבשר. ובאמת, שבפירוש הברטנורא על המשנה במסכת פסחים מצאנו שיטה נוספת, שטומאת חרב כחלל אכן נאמר בראשון לטומאה אלא שכתוצאה מההיטמאות הכלי נהפך לראשון לטומאה:

וכל כלים חוץ מכלי חרס שנגעו בטומאת מת נעשו כמותה, אם אב אב, אם ראשון ראשון, דכתיב (במדבר י"ט) כחלל חרב, ודרשינן חרב הרי הוא כחלל, שהחרב שנגע במת נעשה אבי אבות כמת עצמו, וכשנגע בטמא מת שהוא אב נעשה גם כן החרב אב. (ר' עובדיה מברטנורא, פסחים א, ו)

ואכן, חלק מהאחרונים ביארו באופן זה אף את שיטת רבינו חננאל, ונצטט מתוך דבריו של ר' אלחנן וסרמן בספרו 'קובץ הערות':³⁵

והנה בריש חולין [ב' ע"ב] הביאו הרמב"ן ורשב"א שיטת ר"ח דבטומאת חרב הרי הוא כחלל, אם נגע כלי בראשון נעשה ראשון, וכן כתב הרע"ב בפ"ק דפסחים [מ"ו ד"ה בנר שנטמא]. ואף דראשון אינו מטמא כלי, צ"ל דהוא דוקא

34. עיין רש"י שם ד"ה חרב (בהמשך הדיבור).

35. יתכן שהמקור להבנה הזאת הוא הציטוט של שיטת רבינו חננאל בחידושי הרשב"א (ב: ד"ה אילימא) שאינו מזכיר שהכלי נעשה אב הטומאה, אך כאמור, ברמב"ן הדבר מפורש.

היכא דהכלי נעשה שני - ובכלי א"א להיות טומאת שני, אבל הכא דהכלי נעשה ראשון, אפשר לכלי לקבל טומאה גם מראשון. (קובץ הערות, סי' יט סע' ו')

נמצא, שבדין חרב כחלל בדרגת ראשון לטומאה נאמרו שלוש שיטות: א. שיטת רוב הראשונים, שטומאת חרב כחלל אינה שייכת בראשון לטומאה כלל. ב. שיטת רבינו חננאל המצוטט בחידושי הרמב"ן, שטומאת חרב כחלל נאמרה בראשון לטומאה, והכלי נעשה אב הטומאה. ג. שיטת האחרונים (רע"ב, קובץ הערות בדעת ר"ח) שדין חרב כחלל נאמר בראשון לטומאה, והכלי נעשה ראשון לטומאה, כאדם שנגע בו.

ביסוד העניין נראה שהשיטות נחלקו בהבנת המנגנון של טומאת חרב כחלל. אם טומאת חרב כחלל פועלת על פי מנגנון ההיטמאות הרגילה של העברת טומאה, אלא שהחידוש הוא שטומאת החרב אינה נחלשת - מסתבר שהטומאה הזאת אינה קיימת במקום שבו על פי כללי הטומאה הרגילים, לא אמור להתרחש תהליך היטמאות כלל, וזאת כשיטת רוב הראשונים. נמצא, שעל מנת לבאר את חידושו של רבינו חננאל, נדרשים אנו לשתי ההבנות האחרות בדין חרב כחלל.

דרך אחת להסביר זאת היא, על פי ההבנה שטומאת חרב כחלל בנויה על מנגנון של ביטול ויצירת יחידת טומאה אחת. לפי הבנה זו, כתוצאה מתהליך זה הכלי נטמא בדרגת הטומאה של האדם שנוגע בו, והיינו ראשון לטומאה, וכשיטת האחרונים. כך ניתן להסיק גם מאחד ממדרשי האגדה, שמרחיב את החידוש הזה גם לשני ושלישי בטומאה:

כחלל חרב. חרב הרי הוא כחלל אם נוגע במת, מה מת אבי אבות הטומאה, אף הוא נעשה כיוצא בו אבי אבות הטומאה, גם בנוגע במי שנטמא באב הטומאה של מת, גם הוא ראשון כמוהו, וכן אם נוגע בשני או בשלישי, נעשה כהם.

(מדרש אגדה [בבב"ר], פרשת קורח אות טז)³⁶

דרך נוספת להסביר זאת היא על פי ההבנה השלישית שחרב כחלל הוא הגדרה חדשה של טומאה. דהיינו, למרות שראשון לטומאה אינו יכול להעביר טומאה לאדם וכלים, הרי שעצם המגע עם ראשון לטומאה יוצר טומאה חדשה של חרב כחלל. לאור זאת, מובנת שיטתו המחודשת של רבינו חננאל, שהחרב נטמא בדרגת אב הטומאה למרות שהאדם שנגע בו

36. נמצא שעל פי הביאור הזה אין שום סתירה בין שיטת רבינו חננאל למבואר בגמ' בבא קמא (ב:): שאדם וכלים אינם נטמאים מולד הטומאה, שהרי ניתן לבאר שהכלל הזה נאמר דווקא לגבי המנגנון הרגיל של היטמאות, דהיינו העברת טומאה בין שני חפצים נפרדים, אך הדין של חרב כחלל אליבא דרבינו חננאל מבוסס על מנגנון אחר של ביטול. הקובץ הערות לעיל מציע הסבר אחר בשיטת רבינו חננאל, ועל פי ביאורו לא ניתן להבין את הנאמר במדרש אגדה.

טמא בדרגת ראשון לטומאה, שהרי החרב אינו נטמא ישירות מהאדם אלא עצם המפגש עם טומאת הראשון יוצר טומאה חדשה של חרב כחלל.³⁷

ה. מעמד החרב כחלל

השלכה נוספת של הדיון הזה היא בהבנת מעמד הכלי שנטמא בטומאת חרב כחלל. הראשונים דנו בשאלה הזאת במספר הזדמנויות ביחס לתחומים שונים התלויים בטומאת מת. שאלה שעולה ביחס לכל אחד מתחומים אלו היא האם טומאת חרב כחלל נידונה **כמת לכל דבר**, או שמא בתחומים מסוימים קיימת דרישה מיוחדת של **זהות המת**, ואילו החרב כחלל אינו כולל את ההגדרה הזאת.

הגמרא בנזיר דורשת את הפסוק בפרשת חוקת:

דתניא: וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת - על פני השדה - זה המאהיל על פני המת, בחלל - זה אבר מן החי ויש לו להעלות ארוכה, חרב - ה"ז כחלל. (נזיר נג ע"ב)

הר"ש מוכיח מהדרשה הזאת שחרב כחלל מטמא אף באוהל המת, בדומה למת עצמו:

דחרב נעשה כחלל אף לטמא אחרים באהל כדמוכח בנזיר פרק כהן גדול [נג ע"ב], דכולה קרא דוכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת, מוקמינן ליה התם בדברים מטמאין באהל, דתניא: על פני השדה, זה המאהיל על פני המת. בחלל, זה אבר מן החי, ויש בו כדי להעלות ארוכה. חרב, הרי הוא כחלל... משמע דהני כולהו מטמו באהל. (ר"ש, אהלות א, ג)

כך סובר גם רבינו תם:

בחבית של מתכת - הקשה ר"ת, דחבית גופה תביא טומאה לבית אחר, דע"י אהל נעשית המתכת כחלל להיות אבי אבות הטומאה כדמוכח במסכת אהלות והוי כחלל נמי לטמא אחרים באהל, דכוליה קרא דוכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב וגו' דריש לה בנזיר פרק כ"ג (נד. ושם) לענין אהל. (תוספות, בבא בתרא כ ע"א)

מאידך גיסא, הרמב"ן דוחה את ההוכחה הזאת וכותב שמשמעות טומאת חרב כחלל היא למגע בלבד ולא לאוהל:

ודחו לה להאי סייעתא, ואמרי דמשום הכי לא כתביה רחמנא הכא גבי נגיעה משום דכתיב התם והזה על האהל וגו' ואי הוה כתיב ליה התם הו"א להכי

37. הלכה דומה עולה בטומאה הדרבנן של משקין שהמגע של המשקה עם שני בטומאה מטמא אותו בדרגת ראשון לטומאה, ואכמ"ל בזה.

אקשיה רחמנא לומר לך כי היכי דחלל אין לו טהרה ה"נ חרב אין לו טהרה, כתביה רחמנא גבי מאהילים ולעולם לענין נגיעה אבל לא לטמא באהל. (חידושי הרמב"ן בבא בתרא כ ע"א)

הרמב"ן מנמק את שיטתו בפירושו על התורה:

והנראה מן הסוגיות במשנה ובגמרא, שהוא מטמא במגע ובמשא אכל אינו כמוהו לטמא באהל, שמא מצאו בו מיעוט מן הכתוב באהל "אדם כי ימות באהל", שאינו רק על האדם עצמו. ואם היה החרב שנטמא במת מטמא באהל". (פירוש הרמב"ן, במדבר יט, טז)

נימוק דומה מופיע בפסיקת הרמב"ם:

בגדים הנוגעין במת אף על פי שהן כמת לטמא אחרים שנגעו בו טומאת שבעה אינן כמת לטמא באהל ובמשא שהמשא למת עצמו אינו מפורש כמו שביארנו, ובטומאת אהל הוא אומר אדם כי ימות באהל לפיכך הנושא בגדים שנגעו במת ולא נגע בהן וכל המאהיל עליהן או שהאהילו עליו או שהיו עמו באהל הרי זה טהור. (רמב"ם, טומאת מת ה, יג)³⁸

ראשונים אלו מדייקים מלשון הפסוק 'אדם כי ימות באוהל' שטומאת אוהל שייכת ב'אדם' בלבד, דהיינו המת עצמו, ואילו טומאת חרב כחלל אינה נידונה כמת עצמו לענין זה.

ביסוד העניין נראה שהראשונים נחלקו בהבנת אופי הדין של חרב כחלל. הרמב"ם והרמב"ן סוברים שהשוואה בין החרב לחלל היא ספציפית לענין טומאת שבעה, אך באופן מהותי מעמד החרב אינו זהה למעמד החלל, ועל כן הוא אינו מטמא באוהל. לעומת זאת, רבינו תם והר"ש סוברים שהשוואה בין החרב לחלל היא השוואה עקרונית, של מעמד החרב עם מעמד החלל, וממילא החרב מטמא באוהל בדומה למת עצמו.

ו. יסוד טומאת אוהל

אמנם ניתן להבין את שיטת הרמב"ם והרמב"ן באופן נוסף, וזאת באמצעות דבריו היסודיים של הרמב"ם בהלכות טומאת מת שבהם הוא פוסק את ההלכה שמרכיבי המת מטמאים באוהל:

וכן כזית מבשר המת בין לח בין יבש כחרש מטמא כמת שלם...אבר שנחתך מן האדם החי הרי הוא כמת שלם מטמא במגע ובמשא ובאהל...אבר הפורש מן המת מטמא במגע ובמשא ובאהל כמת והוא שיהיה שלם כברייתו בשר וגידים ועצמות, חסר עצמו אם נשאר עליו בשר כזית מטמא כמת שלם...עצמות המת

38. הרמב"ם סובר שחרב כחלל אינו מטמא אף בטומאת משא משום שהטומאה אינה מפורשת בתורה, זאת בניגוד לשיטת רמב"ן שממעטת את החרב מטומאת אוהל בלבד.

שאין עליהם בשר אם נכרת בהן צורת עצמות הרי אלו מטמאין במגע ובמשא ובאהל כמת שלם שאני קורא בהם עצם אדם. (רמב"ם, טומאת מת ב, א-ח)

מדויק בדבריו שבטומאת אוהל קיימת דרישה של המת השלם, ומבואר שגם מרכיבי המת נידונים כמת השלם ולכך מטמאים באוהל. הגרי"ז מבאר אתה הזיקה בין ההלכות:

ולפי"מ שמבואר בר"מ הנ"ל דמשו"ה חרב כחלל אינו מטמא באוהל משום דכתיב אדם כי ימות באהל, פירוש דלטומאת אוהל בעינן מת עצמו, ולא סתם טומאת מת, ולפי"ז נראה דהא דכתב הר"מ (פ"ב הל"ח) עצמות המת וכו' אם נכרת בהם צורת עצמות, הרי אלו מטמאין במגע ובמשא ובאהל כמת שלם שאני קורא בהם עצם אדם ע"ש, הא דכ' הרמב"ם "כמת שלום" כוונתו הוא כיון דלטומאת אוהל בעינן "מת", ע"ז נתרכה דעצמות הן "כמת שלם", ומטמא באהל, דכל דאינו "כמת" כי אם סתם טומאת מת אינו מטמא באוהל.

(חידושי הגרי"ז, נזיר נג ע"א)

הגרי"ז מסביר ששתי ההלכות מיוסדות על יסוד אחד והוא שטומאת אוהל אינו תלוי בטומאת המת אלא ב'עצמו של המת', דהיינו **זהות המת**, וכלשון התורה "אדם כי ימות באהל"³⁹. הוזה אומר, בעוד מרכיבי המת מכילים את זהות המת ("כמת שלם") ולכן מטמאים באוהל, הרי שחרב כחלל נטמא **בטומאת המת** אך אינו מכיל את **זהות המת** ולכן הוא אינו מטמא באוהל.⁴⁰ ונראה שההבנה הזאת מסתברת בעיקר לפי הגישה שרואה את טומאת אוהל, לא כמקום ההתפשטות של טומאת המת, אלא כמקור עצמאי של טומאה, דהיינו כ'מקום המת'.⁴¹

ז. שני דינים של חרב כחלל

שיטה נוספת בייחס לטומאת אוהל בחרב כחלל מופיעה בחידושי המאירי. השיטה הזאת מציעה לחלק בין שני סוגים של חרב כחלל, חרב שנטמא **במגע** המת מטמא באוהל, ואילו חרב שנטמא **באוהל** המת אינו מטמא באוהל אלא במגע בלבד:⁴²

39. נציין שהרמב"ם בפירוש המשניות (אהלות א, ט) דורש מהפסוק 'אדם כי ימות באוהל' שאבר שאין עליו בשר כראוי אינו מטמא באוהל משום שהוא נקרא 'אדם', בדומה למיעוט לגבי חרב כחלל.

40. התבלטות דומה קיימת לגבי טומאת קבר, וכבר הובא לעיל שיטתו הייחודית של הראב"ד (השגות הראב"ד הל' טומאת מת פ"ז הל' ד) שהקבר אינו מטמא באוהל.

41. עיין בהרחבה במאמרי במעלון לקודש גיליון מ"ב, "חלון בטומאת אוהל - צוהר להבנות השונות ביסוד טומאת אוהל", ובהערה 7 לעיל.

42. עיין בדברינו לעיל שהבאנו את מחלוקת הראשונים האם חרב כחלל נוצר באוהל המת. המאירי כאן מציע דעה שלישית לפיה אמנם ניתן לייצר חרב כחלל באוהל המת אלא שמדובר בהלכה אחרת של חרב כחלל.

וי"מ שמועה זו בספינה שאינה מקבלת טומאה ומפרשי' שהשלשלת נטמא במת ומאהיל על כלים שבספינה והוא מטמא באהל המת מתורת חרב הרי הוא כחלל ואף על פי שלא נאמר חרב כחלל להיותו מטמא באהל אפשר דוקא כשנטמא החרב באהל אבל אם נטמא במגע החלל דינו כחלל לטמא אף באהל.
(בית הבחירה, שבת קא ע"ב ד"ה ספינה)

יוצא אפוא שלפי השיטה הזאת קיימים שני דינים נפרדים של חרב כחלל. חרב שנטמא ישירות מהמת עצמו מקבל את זהות המת, וממילא מטמא באוהל בדומה למת עצמו. לעומת זאת, חרב שנטמא באוהל המת, אך לא היה במגע ישיר עם המת, נטמא בטומאת המת, ולכן מטמא בטומאת שבעה, אך אינו מכיל את זהות המת, ולכן אינו מטמא באוהל. ובמלים אחרות, יש כאן חרב כ'טומאת' החלל, וחרב כ'זהות' החלל.

אולם, מתחילת דברי הר"ש שצוטטו לעיל מוכח שאף חרב שנטמא באוהל המת מטמא באוהל כמת עצמו:

ולפי מאי דקא חשיב רבי עקיבא אהל הוה מצי למימר יש לי להוסיף ששי כגון שחזר והביא השפור לתוך אהל אחר דחרב נעשה כחלל אף לטמא אחרים באהל.
(ר"ש, אהלות א, ג)

נמצאנו למדים שאם לדעת המאירי החרב כחלל מקבל את זהות המת באמצעות מגע ישיר בלבד, הרי שלדעת הר"ש חרב כחלל מקבל את זהות המת אף באמצעות תהליך היטמאות, לרבות טומאת אוהל.⁴³ בביאור המחלוקת נראה להציע שלושה כיוונים מרכזיים.

כיוון אחד, שהראשונים נחלקו בהבנת המנגנון שעליו בנוי טומאת חרב כחלל. לדעת המאירי על מנת ליצור חרב כחלל שמכיל את זהות המת נדרש מנגנון של **ביטול**, שמחייב מגע ממשי בין החרב למת. לעומת זאת, הר"ש סובר שחרב כחלל הוא מקור חדש של טומאה שחל בעצם ההיטמאות למת, לרבות טומאת אוהל, ומעמדו זהה למעמד המת.⁴⁴

סיוע אפשרי להבנה הזאת עולה במחלוקת נוספת בין האחרונים סביב שיטת רבינו תם, בשאלה האם גם חרב שנטמא מעצם כשעורה מן המת מטמא באוהל. המנחת חינוך חידש שלמרות שעצם כשעורה מטמא במגע בלבד, כלי שנוגע בו מטמא באוהל כמת עצמו:

והנה עוד רגע אדבר לדעת ר"ת שסובר דכלי מתכות מטמאים אפי' באוהל...ונראה לי דגם אם איזה כלי מתכת נטמא בעצם כשעורה במגע אף שאין

43. וכך עולה גם בקושיית רבינו חיים כהן על רבינו תם בתוספות בניזיר (להלן), ולהלן נציע ליישב את קושייתו באמצעות חילוקו של המאירי.

44. נציין שלפי דברינו כאן יוצא שמעמד עצמאי של חרב כחלל זהה למעמד המת, וזאת בניגוד למה שהוצע בתחילת המאמר לפיו דווקא המנגנון של ביטול יוצרת חרב כחלל הזהה למעמד המת, ויש לעיין בזה.

חרב כחלל - צוהר להבנות שונות ביסוד טומאת מת

העצם מטמא באוהל מכל מקום הכלי ההוא הרי הוא אבי אבות והכלי יש בה כשיעור ובודאי מטמא באוהל. אף שעיקר הטומאה שממנו נטמא הכלי לא הי' מטמא באוהל. (מנחת חינוך, מצוה רסג)

המקדש-דוד דוחה זאת בתוקף, שהרי לא מסתבר שדינו של החרב חמור מדין העצם כשעורה שממנו הוא נטמא:

והנה חרב שנגע בעצם כשעורה אפילו להשיטות דחרב מטמא באהל ודאי לא עדיף החרב מהטומאה שהוא בא מחמתה. (מקדש דוד, טהרות סי' מט)

ונראה שהאחרונים נחלקו בהבנת המנגנון של טומאת חרב כחלל, אליבא דרבינו תם. המנחת חינוך סובר שהחרב מקבל מעמד חדש של טומאה שזוהה למעמד המת עצמו, ולכן מטמא גם בטומאת אוהל. לעומת זאת, המקדש דוד סובר שהחרב נטפל למת ונטמא מטומאתו, וממילא לא יתכן שדינו של החרב כחלל חמור מטומאת המת שבו הוא נגע.⁴⁵

כיוון שני, שאמנם הראשונים מסכימים שטומאת חרב כחלל בנויה על מנגנון של ביטול, וממילא נדרש מגע ממשי עם המת, אלא שנחלקו ביסוד טומאת אוהל. לדעת המאירי טומאת אוהל אינה יוצרת מגע עם המת, ואילו לדעת הר"ש טומאת אוהל יוצרת מגע עם המת.⁴⁶

כיוון שלישי, שהראשונים נחלקו בשאלה העקרונית אלו סוגי טומאה מטמאים באוהל. לדעת המאירי, רק טומאה שחל עליו זהות המת מטמא באוהל, וכפי שהתבאר בדברי הרמב"ם והגר"ז לעיל. מכיוון שכך, דווקא חרב שנגע במת שחל עליו זהות המת מטמא באוהל, ולא חרב שנטמא באוהל המת שלא חל עליו זהות המת. לעומת זאת, הר"ש סובר שכל טומאה שחל עליו טומאת המת מטמא באוהל, וממילא גם חרב כחלל שנטמא באוהל המת מטמא באוהל המת.

ה. חובת הזאה

מחלוקת זאת משתקפת בדיון נוסף שמופיע בראשונים לגבי חובת הזאה. בגמרא בנזיר עולה שטומאת חרב כחלל אינה מחייבת את הנוגע בכלים בפעולת הזאה, למרות שהוא נטמא בטומאת שבעה:

הכי נמי מסתברא, מדקתני: וכלים הנוגעים במת, הני כלים בני הזאה אינון? אלא שמע מינה, אשאר. (נזיר נד ע"ב)

45. אך יתכן שנחלקו בהבנת טומאת עצם כשעורה, ולדעת המנחת חינוך טומאת עצם כשעורה אינו ליקוי ברמת הטומאה אלא בשיעור של המת, ואכמ"ל בזה.

46. עיין הערה 28 לעיל.

הרמב"ן מציע שהמקור להלכה הזאת הוא פשטי המקראות בפרשת חוקת:

(טז) וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים: ... (יח) ולקח אזוב וטבל במים איש טהור והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם ועל הנגע בעצם או בחלל או במת או בקבר:

פסוק טז שעוסקת בטומאת שבעת ימים מביאה את טומאת החרב כחלל, ואילו פסוק יח' שעוסקת בחובת ההזאה אינה כוללת את החרב כחלל אלא רק את הנוגע בחלל עצמו. הרמב"ן מוכיח מכאן שאין חובת הזאה בטומאת חרב כחלל:

אבל נראה לי שמאחר שריבה הכתוב חרב כחלל בפסוק ראשון לטומאה, ולא שנה אותו בפסוק שני להזאה... מכאן למדו שאינו בן הזאה, ופשט הכתוב מסייע, דכתיב: וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם, ללמד על כלים כאדם שמטמאין טומאת שבעה, והזהירן על טומאת שבעה וטבילה, ולא על החיטוי. אלמא אין צריכין הזאה. (חידושי הרמב"ן ב"ב כ ע"א ד"ה ואיבעית אימא)

לעומתו, רבינו תם מבאר את הסוגיי הזאת על פי שיטתו שדין חרב כחלל נאמר בכלי מתכות בלבד, ומכאן הוא מקשה על שיטת הר"י מסימפונ"ט שאינו מחלק בכך:

ועוד קשה לפירושו, מהא דתנן פרק כ"ג (נד ע"א): על אלו טומאות אין הנזיר מגלח [ומזה] בשלישי ובשביעי, וקא חשיב כלים הנוגעים במת. ודייק בגמ': הני כלים בני הזאה ניהו, אלא ש"מ אשאר, כלומר אדם הנוגע בכלים (איהו) [מין] הוה בר הזאה (מאי הוי). ולדבריו, הא אמרי' דכלים ואדם טמאין טומאת שבעה, ואפי' כלים באדם וכלים, אבל לפירוש ר"ת נחא, דאע"ג דאיכא לאוקומה בכלי מתכות, משמע ליה מתני' דהתם בכל כלים. (ר"ש, אהלות א, ב)

רבינו תם מעמיד את הגמרא הזאת בכלי שטף שלא נאמר בו הדין של חרב כחלל, וממילא ברור שהוא אינו מחויב בהזאה, אך בכלי מתכת שנאמר בו הדין של חרב כחלל קיימת חובת הזאה.⁴⁷

ניתן לבאר את המחלוקת הזאת בדומה למחלוקת הקודמת. רבינו תם סובר שמעמד החרב כחלל זהה למעמד המת, ולכן הנוגע בו מחויב בהזאה, בדומה לנוגע במת עצמו. לעומת זאת, הרמב"ן סובר שמעמד החרב כחלל אינו זהה למעמד המת שכן השוואה ביניהם הוא רק לגבי טומאת שבעה, ולכן הנוגע בחרב כחלל אינו מחויב בהזאה שהרי לא נגע במת עצמו. זאת בשונה מטומאת אוהל וטומאת קבר שמחייבות הזאה משום שמעמדם זהה

47. התוספות בנזיר (נד: ד"ה ת"ש) מציעים הבנה אחרת בסוגייה שמתאימה לשיטת הר"י מסימפונ"ט, אך הציעה חילופית היא להסביר שהר"י מסימפונ"ט מסכים עם שיטתו של הרמב"ן.

למעמד המת עצמו.⁴⁸ יוצא אפוא ששיטות הראשונים כאן תואמות את שיטתם לעיל בעניין טומאת חרב כחלל באוהל המת.⁴⁹

ט. טומאת נזיר וכוהן

1. סתירת נזירות ואיסור כוהנים בטומאת חרב

שנינו בתוספתא:

כלים אדם וכלים, ארבעה כמת ושלשה בזב. כמה דברים אמורים, בתרומה ובקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על המת בלבד, ואין חייבין על טומאת מקדש וקדשיו אלא על המת בלבד. (תוספתא, אהלות א, ב)

מבואר שסתירת נזירות מתרחשת בעקבות מגע עם המת עצמו, ולא במגע עם כלים הנוגעים במת שטמאים בטומאת חרב כחלל.

כך עולה גם במשנה במסכת נזיר, שמביאה רשימה של טומאות שהנזיר אינו מגלח עליהן, וביניהן מופיע הטומאה של 'כלים הנוגעים במת', דהיינו טומאת חרב כחלל:

מתני'. אבל הסככות, והפרעות, ובית הפרס, וארץ העמים, והגולל, והדופק, ורביעית דם, ואהל, ורובע עצמות, וכלים הנוגעים במת, ובימי ספרו, ובימי גמרו - על אלו אין הנזיר מגלח, ומזה בשלישי ובשביעי. (נזיר נד ע"א)

בעקבות זאת, הרמב"ם בהלכות נזירות פוסק שנזיר שנטמא בטומאת חרב כחלל, הימים שבהם הוא טמא מת עולים לימי נזירותו:

נגע באהל המת, או בכלים הנוגעים במת, אינו מזה בשלישי ובשביעי... כדי שיעלו לו ימי טומאתו בכלי ממנין ימי נזירותו. (רמב"ם, נזירות ז, ח)⁵⁰

48. אך עיין רשימות שיעורים (לגרי"ד סולובייצ'יק) מסכת ברכות יט ע"א ד"ה ונראה דהרמב"ם.

49. ראוי לציין גם לשיטתו המחודשת של הרמב"ם בנושא זה. בהלכות נזירות (פ"ז ה"ח) הרמב"ם מחלק בין נזיר שנגע בחרב כחלל שאינו מחויב בהזאה, שבו עוסק הגמרא בנזיר לעיל, לבין אדם רגיל שנגע בטומאת חרב כחלל שמתחייב בהזאה. הרמב"ן בחידושו תמה על שיטת הרמב"ם, וכתב: "ואין דעות נוחה כלל בדבריו אלו שאין צורת הגמ' כן, שאם דין מיוחד הוא זה בנזיר אם כן צריך הוא שיהא הלכה למשה מסיני ולא הזכירו כן בגמרא". בעקבות הקושי הזה, בחידושי הגרי"ז על מסכת נזיר (נד:) בשם אביו הגר"ח הציע הבנה חדשה לפיה הרמב"ם אינו מחלק בין אדם רגיל לנזיר לגבי חובת הזאה, אלא החילוק הוא בדיון הנזיר עצמו, שלמרות שנגיעתו בחרב כחלל מטמאת אותו בטומאת מת, והוא מחויב בהזאה מדין טומאת מת, בכל זאת לא חל עליו טומאת נזירות, והוא אינו מחויב בהזאה מדין נזירות, ולכן הימים עולים לו לנזירות הטהרה.

50. עיין בהערה הקודמת בביאור שיטת הרמב"ם לגבי חובת הזאה.

כמו כן, אף הרמב"ן מביא את התוספתא ולומד ממנה שנוזר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל, והוא מקשר זאת לדינים הנוספים של טומאת מת, שאינם נאמרים בחרב כחלל:

ושוב מצאו בתוספתא דקתני עלה במתני' דאהלות בד"א לתרומה וקדשים אבל אין הנזיר מגלח אלא על המת בלבד, ושמע מינה שאין נזיר מגלח אפילו על החרב הנוגע במת, וכן נראה מכאן שאינו כמת לאהל ולהזיה, שאם כן למה אין הנזיר מגלח עליו והרי הוא כמת לכל דבריו.

(חידושי הרמב"ן, בבא בתרא כ ע"א ד"ה ואיבעית אימא)

הרמב"ן קובע שכלל ההבדלים בין טומאת חרב כחלל לטומאת המת מלמדים שמעמד החרב כחלל אינו דומה למעמד המת עצמו, והיינו שיש כאן **טומאת מת ללא זהות המת**. נימוק דומה מופיע בדברי התוספות:

וכלים הנוגעים במת - דכי ימות מת עליו אמרה תורה. (תוספות, נזיר נד ע"א)

התוספות לומדים את ההלכה הזאת מלשון הפסוק לגבי טומאת נזיר של "כי ימות מת עליו", ואפשר שכוונתם לסברת הרמב"ן, שבטומאת חרב כחלל חסרה זהות המת. ואולם, ייתכן גם שמתגלמת בדברי התוספות הבנה אחרת בטומאת חרב כחלל, שעוד נחזור אליה בהמשך.

לעומת זאת, רבינו תם סובר שהנזיר מגלח על טומאת חרב כחלל, ואת המשנה בנוזר הוא מעמיד בשאר כלים שאינם כלי מתכת, וזאת בהתאם לגישתו הכללית, שלפיה החרב כחלל מכיל את **זהות המת**:

וא"ת, ולישני ליה דהני כלים בכלי מתכות מיירי, דאדם הנוגע בהם טמא טומאת ד', ובעי הזאה ג' וד', דחרב כחלל. ואור"ת דע"כ לא מתוקמא מתני' בכלי מתכות, דאם כן הנזיר מגלח, דחרב הרי הוא כחלל. (תוספות, נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש)

דיון דומה עולה סביב ההלכה של טומאת כוהנים. התוספתא במסכת מכות עורכת השוואה בין טומאת נזיר לטומאת כוהנים:

זה הכלל: כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה, לוקה עליה את הארבעים; וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה, אין לוקה עליה את הארבעים. (תוספתא, מכות ד, יז)

נמצא, שלשיטת הרמב"ם והרמב"ן שהנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל, אף הכוהן אינו לוקה עליו. כך אכן פוסק הרמב"ם בהלכות אבל:

אבל נוגע הוא בכגדים שנגעו במת אף על פי שמיטמא בהן טומאת שבעה.

(רמב"ם, אבל ג, ב) ⁵¹

כך כותב גם הרמב"ן בפירושו לתורה:

וא"כ הרי החרב כחלל לטמא במגע טומאת שבעה, אבל לא לטמא באהל, ולא להצריכו הזאה, ואין הנזיר מגלח עליו, ואין הכהן מוזהר ממגעו כלל. (פירוש הרמב"ן, במדבר יט, טז)

כמו כן, לשיטת רבינו תם שהנזיר מגלח על טומאת חרב כחלל, ניתן לכאורה להסיק שאף כוהנים לוקים על הטומאה הזאת. אך רבינו חיים, אחד מבעלי התוספות, דחה את האפשרות הזאת משום שכתוצאה מכך יאסר על כוהנים להיכנס לכל הבתים, שהרי יש להניח שברוב הבתים נמצאים חלקים העשויים מברזל ששהו לפחות פעם אחת באוהל המת ונטמאו בטומאת חרב כחלל, וממילא הבית כולו נטמא בטומאת אוהל:

ושלח לו רבינו חיים כהן: איזה בית אשר תבנו לי דאין נזיר מגלח עליו, ה"ה דכהן מוזהר עליו. ואין לך בית שאין בה שום כלי מתכות שהיה באהל המת, או שום מסמר, כדאמר ר' במס' שמחות (פ"ד הכ"א): כל טומאה שהנזיר מגלח עליה, כהן מוזהר עליה. (תוספות, נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש)

עם זאת, היראים העיד שרבינו תם אסר לכוהנים להיטמא בטומאת חרב כחלל, שהרי החרב כחלל נידון כגוף המת: ⁵²

וחרב שנטמא במת, דאמרינן חרב הרי הוא כחלל, אף על פי שהיא אינה גופו של מת, מאחר שהקישתו תורה לחלל כגופו של מת חשבינן ליה, וכהן מוזהר עליהן, שהרי יש לדקדק שהנזיר מגלח עליה... אני ראיתי לחילוק ⁵³ רבינו יעקב זצ"ל שאסר כאשר כתבתי למעלה, ופסקתי אחריו כדבריו.

(ספר יראים, סי' שכב) ⁵⁴

כדי ליישב את קושיית רבינו חיים כהן, ניתן להציע גישה דומה לזאת שמופיעה בחידושי המאירי לעיל, דהיינו, לחלק בין חרב שנגע במת וחרב שננטמא באוהל המת. כוונת היראים היא שכוהן מוזהר על חרב שננטמא ישירות מהמת משום שחל עליו זהות המת, ואילו

51. נציין שבדברי הרמב"ם, ובדברי הרמב"ן להלן, עולה שכוהנים אינם מוזהרים על טומאת חרב כחלל כלל, ועיין עוד רמ"א יורה דעה סי' שסט סעי' א.

52. כך כתב גם הגר"א (ביאור הגר"א יורה דעה סי' שסט) בהבנת שיטת רבינו תם.

53. נראה שהמילה הזאת מיותרת.

54. וכך כתב גם בחי' הריטב"א בבא בתרא (כ. ד"ה ואי בעית אימא).

קושיית רבינו חיים הוא מחרב שנטמא באוהל המת, שנטמא בטומאת המת אך אינו מכיל את זהות המת, ולכן הכוהן אינו מוזהר עליו.⁵⁵

2. יסוד איסור טומאת מת בכוהן ונזיר

נמצאנו למדים מדבריהם של הראשונים, שבדומה לטומאת אוהל וחובת הזאה, אף התחומים של טומאת כוהנים ותגלחת נזיר תלויים בזהות המת ולא בטומאת המת, אלא שנחלקו האם החרב כחלל מכיל את זהות המת. ואכן, הבנה זו עולה בפסוקי התורה העוסקים באיסורים אלו. התורה מגדירה את האיסור של טומאת כוהנים באופן הבא:

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אָמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אֶהֱרֹן וְאֶמְרָתְ אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא יִטְמָא בְּעִמְיוֹ... (ד) לֹא יִטְמָא בְּעַל בְּעִמְיוֹ לְהַחֲלוֹ... (יא) וְעַל כָּל נִפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֵא לְאָבְיוֹ וּלְאִמּוֹ לֹא יִטְמָא. (ויקרא, פרק כא)

את האיסור של טומאת נזיר, היא מגדירה כך:

(ו) כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לֹה' עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֵא: (ז) לְאָבְיוֹ וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאֵחָתוֹ לֹא יִטְמָא לָהֶם בְּמִתָּתָם כִּי נָזַר אֲלֵהֶיו עַל רֹאשׁוֹ: (ח) כָּל יְמֵי נְזָרוֹ קָדֵשׁ הוּא לֹה': (ט) וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפִתְעָ פִּתְעָ וְטִמָּא רֹאשׁ נְזָרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם טָהַרְתּוּ בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי יִגְלַחֲנּוּ: (במדבר, פרק ו)

מקריאה פשוטה של הפסוקים ניתן להבין שמוקד האיסור אינו בטומאה כשלעצמה אלא בפעולת ה'ביאה' על נפש המת, שנוצרת בעבקות ההיטמאות. במילים אחרות, לא הטומאה היא הבעיה אלא המגע עם גוף המת שגורמת לחילול של קדושת כהונה וקדושת נזירות, שמתבטאת ב'ראש נזיר'.⁵⁶

סיוע אפשרי להבנה זו עולה מדבריו של הרמב"ם, כשמגדיר אילו טומאות נכללות באיסור זה:

יש טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן, ולא סותר את הקודמין, ואף על פי שנטמא בהן טומאת שבעה, לפי שלא נאמר בו 'וכי יטמא לנפש', אלא 'וכי

55. אך יש לציין שבהמשך דברי היראים, משמע קצת שאליבא דרבינו תם, כוהנים מוזהרים אף על כלי מתכת ששהו באוהל המת: "הלכך צריכין כהנים להזהר שלא לטמא בחרב שנגע במת או באהל המת, ונפש החוטאת תמות ואנחנו נקיים", והדברים מפורשים יותר בדברי האגודה (בבא בתרא ס' מ'): "רבינו תם אסר לכהן ליכנס בבית שיש בו מתכת שנטמא באהל המת. אבל רבינו חיים כהן מתיר, דחרב הרי הוא כחלל אין הנזיר מגלח עליו, ואם כן אין הכהן מוזהר עליו", וצ"ע בזה.

56. לפי זה, המונח טומאה שמופיע בפסוק אינו מתפרש כהיפך הטהרה, אלא כחילול קדושה. אך ניתן בהחלט להבדיל בין שני האיסורים ולהציע שאחד מתמקד בטומאה כלעצמה, והשני בחילול הקדושה, כפי שנציע להלן.

ימות מת עליו, עד שיטמא מטומאות שהן מעצמו של מת, ואח"כ יביא קרבנות
טומאה ויגלח תגלחת טומאה, ויפלו כל הימים הראשונים.

(רמב"ם, נזירות ז, א)

הרמב"ם לומד מפסוק שחובת הגילוח של נזיר שנטמא אינה בכל סוגי טומאת המת, אלא
רק באותן טומאות שמוגדרות כ'עצמו של המת'. כך מבואר גם בלשונו של הראב"ד בעניין
טומאת קבר:⁵⁷

שאיך הכהנים מוזהרים אלא על הטומאה שהנזיר מגלח עליה, וקי"ל שאינו מגלח
אלא על גופו של מת, לא על קבר ולא על גולל ודופק. ואם אין בה חלל טפה,
גופו של מת הוא, מפני שהיא בוקעת ועולה.

(השגות הראב"ד, טומאת מת ב, ו)

נמצאנו למדים מדבריהם, שחובת הגילוח נובעת מהמגע עם גופו של המת, דהיינו **זהות
המת**, ולא **מטומאת המת**.⁵⁸ לאור זאת, נראה להציע שמחלוקת הראשונים ביחס לחרב
כחלל עוסקת בשאלה דומה, דהיינו האם החרב כחלל מכיל את זהות המת לעניין איסור
טומאת כוהנים וחובת תגלחת נזיר.

3. חילוק בין איסור טומאת כוהנים ותגלחת נזיר

עם זאת, מדברי רבינו תם עצמו, ב'ספר הישר', נראה שחזר בו מההשוואה המוחלטת בין
טומאת חרב כחלל וטומאת המת עצמו, שהרי רבינו תם מביא את לשון התוספות לעיל,
שנזיר אינו מגלח אלא על המת בלבד, ולומד ממנו שנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל:

הא דתניא באהלות אין הנזיר מגלח אלא על המת ... אלא האי מתניתא דריש
אהלות לא אתי למעוטי אלא דחרב לא הוי כחלל, דבחרב מיירי לעיל, גבי טומאת
אדם, וכן בראש משנת אהלות, וממעט ליה לענין נזיר ומטמא מקדש.

(ספר הישר, סימן נד)

57. הראב"ד קובע שקבר וגולל ודופק אינם מוגדרים כגופו של המת, אך טומאה רצוצה מוגדרת כגופו
של המת.

58. הגרי"ז (חידושי הגרי"ז נזיר נב ע"ב) משווה בין המושג 'עצמו של מת' שמופיע ברמב"ם בייחס
לטומאת נזיר, למושג 'מת שלם' שהוזכר ברמב"ם לעיל בייחס לטומאת אוהל, ובמושגים שלנו הכוונה
היא ל'זהות המת': "וע"כ מבואר ברמב"ם דהא דאין הנזיר מגלח עליהן הוא מטעם אחר משום דבעינן
עצמו של מת, ועצמו של מת זהו רק מאלו הטומאות שנחשב כמת שלם וכמבואר ברמב"ם הל'
טומאת מת (פ"ב הל"א) בשר מן המת מטמא כמת שלם, וכן בהלכה ג' שם כ' אבר שנחתך מן האדם
החי הרי הוא כמת שלם, וכן בהלכה ד' לענין אבר מן המת עיין שם, והיינו משום דטומאת "זכי ימות
מת עליו" היינו טומאת מת שלם, וכן מבואר בראב"ד בהשגה שם (בפ"ג הל"ג) וז"ל וחצי קב עצמות
וחצי לוג דם כמת שלם נינהו כעין שדרה וגולגולת ומשו"ה מטמאין במגע ובמשא ובאוהל ונזיר מגלח
עליהן דכתיב וכי ימות מת עליו זהו מת שלם עכ"ל, ועכ"פ מבואר ברמב"ם דהא דאין הנזיר מגלח
עליהם הוא מדין אחר דבעינן טומאה שהן מעצמו של מת".

כך מבואר גם בפירוש הר"ש על אוהלות:

אבל לפירוש ר"ת ניחא, דאע"ג דאיכא לאוקומה בכלי מתכות, משמע ליה מתני' דהתם בכל כלים. אי נמי, אי בכלי מתכות, כיון דחרב הרי הוא כחלל, היה נזיר מגלח עליו כמו על המת. ומיהו זה לא יתכן, דבהדיא קתני בתוספתא אין הנזיר מגלח אכל הני דמתני'.

בהמשך דבריו מבואר שרבינו תם מחלק בין תגלחת נזיר לטומאת כוהן:

ויש לדקדק מכאן דאין חרב נעשה כחלל לענין נזיר, דהא קתני אין הנזיר מגלח עליו אלא על המת בלבד. ויש מדקדקין דאין כהנים מוזהרין על טומאת חרב הרי הוא כחלל, משום דתניא בתוספתא דמכות (פ"ג) ובמסכת שמחות (פ"ד הכ"א): זה הכלל, כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליו, כהן סופג את הארבעים; אין הנזיר מגלח עליו, אין כהן סופג את הארבעים. ואומר ר"ת דכללא משום רישא, דעל כרחין כללא דסיפא לאו דוקא, דהרי רביעית דם דאין הנזיר מגלח עליו, כדתנן בנזיר (נד ע"א), וכהן מוזהר.

מבואר אפוא שלהבנת הר"ש בשיטת רבינו תם, למרות שהנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל, הכוהן מוזהר על טומאתו.

גישה הפוכה בהבנת שיטת רבינו תם ניתן למצוא בחידושי הרמב"ן:

והשיב ר"ת ז"ל ואמר אותו הכלל אין למדין ממנו, שאינו, שהרי רביעית דם מן המת שאין הנזיר מגלח עליו וכהן מוזהר עליו שהרי הוא מטמא את כל האדם באהל ויש לו דין מת גמור, ואף אנו נאמר בכלי מתכות אף על פי שהנזיר מגלח אין הכהן מוזהר כך שמענו בשם ר"ת ז"ל.

(חידושי הרמב"ן, בבא בתרא כ ע"א ד"ה ואיבעית אימא)

הרמב"ן מסביר שלדעת רבינו תם נזיר מגלח על טומאת חרב כחלל אך כוהן אינו מגלח עליה, ובכך הוא מיישב את קושיית רבינו חיים כהן לעיל. הכוהן רשאי להיכנס לבית שיש בו כלים שנטמאו בטומאת חרב כחלל משום שלמרות שהנזיר מגלח על טומאת חרב כחלל, כוהנים לא הוזהרו על הטומאה הזאת.

אמנם, הראשונים מקשים על שיטת רבינו תם, שמחלקת בין איסורי הטומאה בכוהן ונזיר, מהכלל של התוספתא במכות (ד, יז) לעיל, ש"כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה, כוהן לוקה עליה את הארבעים; וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה, אין כוהן לוקה עליה את הארבעים", שממנו עולה שהאיסורים האלו זהים לחלוטין. בביאור שיטתו, מסבירים הראשונים שהכלל של התוספתא במכות נאמר באופן חלקי בלבד, וקיימים

יוצאים מן הכלל. כהוכחה לכך, הם מציינים את השיעורים של רביעית הדם בטומאה ורובע הקב עצמות, שלמרות שהכוהן לוקה עליהם הנזיר אינו מגלח עליהם.⁵⁹

לאור זאת, רבינו תם מציע חילוק דומה ביחס לטומאת חרב כחלל, אלא שפרטי החילוק תלויים בגרסאות השונות בשיטתו. על פי גרסתו של הר"ש, בדומה לטומאת רביעית הדם, אף בטומאת חרב כחלל הכוהן לוקה והנזיר אינו מגלח. לעומת זאת, על פי גרסתו של הרמב"ן, טומאת חרב כחלל מהווה דוגמא הפוכה, שבה הנזיר מגלח והכוהן אינו לוקה. לפי זה, הדוגמה של רביעית הדם מלמדת שהכלל של התוספתא נאמר אינו מוחלט, אך אופן החילוק שונה בשתי הדוגמאות.

והנה, הרמב"ן עצמו דחה את ראייתו של רבינו תם מטומאת רביעית הדם ורובע הקב עצמות, בטענה שהסיבה שהנזיר אינו מגלח עליהם אינה מהותית, אלא מדובר בחיסרון בשיעור הטומאה בלבד. כהוכחה לכך הוא ציין שלמרות שהנזיר אינו מגלח על השיעורים האלו הוא בכל זאת מגלח על חצי לוג דם וחצי קב עצמות, ומכאן שהחיסרון ברביעית לוג דם אינו בשם הטומאה אלא בשיעור הטומאה:

ואין דבריו נכונים בזה, שאע"פ שאין הנזיר מגלח על רביעית דם, הרי הוא מגלח על לוג דם. ואין הכלל לשיעורין, אלא לשם הטומאה. (חי' הרמב"ן שם)

נמצאנו למדים מדבריו, שהכלל של התוספתא במכות, שמשווה בין טומאת כוהנים ותגלחת נזיר, נאמר לגבי שמות נפרדים של טומאה, ואילו הפטור מתגלחת נזיר ברביעית הדם ורובע הקב עצמות הוא הלכה בשיעורים בלבד.

ונראה שרבינו תם יחלוק על הרמב"ן בנקודה הזאת בדיוק, ולהבנתו הפטור מתגלחת נזיר בטומאת רביעית הדם ורובע הקב עצמות הוא אכן פטור מהותי. לפי זה, החילוק בין חצי לוג דם ורביעית לוג דם, או בין חצי קב ורוב הקב עצמות, אינו בכמות השיעורים בלבד, אלא מדובר בשמות נפרדים של טומאה, ומשכך ניתן להוכיח ממנו שהתחומים האלו חלוקים במהותם, וממילא הכלל של התוספתא במכות שמשווה בין התחומים נאמר באופן חלקי בלבד.⁶⁰

ניתן לסכם, שקיימים שתי שיטות המחלקות בין איסור טומאת כוהן ונזיר: א. שיטת רבינו תם על פי גרסת הר"ש, שסוברת שטומאת כוהנים כוללת שני סוגי טומאה שאינן קיימות באיסור טומאת נזיר, טומאת רביעית לוג דם וטומאת חרב כחלל. ב. שיטת רבינו

59. עיין משנה נזיר מט ע"ב ובגמרא נזיר נג ע"א

60. עיין בתוספות בנזיר מט ע"ב (ד"ה ועל חצי לוג דם) שכותב שההלכה שנוזיר אינו מגלח על רביעית הלוג דם הוא הלכה למשה מסיני, עיין תוספות ברכות יט, ב (ד"ה מדלגין) שכותב שרביעית הלוג דם נקרא 'שם טומאה שהנזיר מגלח עליו', ומשמע כשיטת הרמב"ן. ועיין עוד מפרש נזיר נג ע"א ד"ה ובית דין של אחריהן.

תם על פי גרסת הרמב"ן, שסוברת שכל אחד מהתחומים כולל סוג טומאה שאינה שייכת בתחום השני. טומאת רביעית לוג דם כלולה באיסור טומאת כוהנים ולא בתגלחת נזיר, וטומאת חרב כחלל כלולה בתגלחת נזיר ולא בטומאת כוהנים. ויש לעיין מהו יסוד החילוק בין התחומים, לכל אחת מהשיטות.

4. ביאור החילוק בין התחומים

גישה אפשרית בביאור החילוק בין התחומים היא באמצעות שתי ההגדרות שעלו לעיל, טומאת המת וזהות המת, וזאת בניגוד למה שהוצע קודם לכן שתחומים אלו שווים. לפי הצעה זו, האיסור של כוהנים להיטמא למת הוא **בהיטמאות עצמה**, והיינו "לנפש לא יטמא בעמיו", ואילו חובת התגלחת על טומאת נזיר הוא על המפגש עם **זהות המת** ולא על ההיטמאות כשלעצמה, והיינו "על נפש מת לא יבא".

החילוק המהותי של רבינו תם בין השיעורים השונים של דם ועצמות עשוי להתבאר באופן דומה. רביעית דם ורובע הקב עצמות מוגדרים כ**טומאת מת** ללא זהות המת, ואילו בשיעור של חצי לוג דם וחצי קב עצמות חל **זהות המת**. כך נראה גם מדברי הראב"ד:

וחצי קב עצמות וחצי לוג דם כמת שלם נינהו, כעין שדרה וגולגולת, ומש"ה מטמאין במגע ובמשא ובאהל, ונזיר מגלח עליהם, דכתיב וכי ימות מת עליו זהו מת שלם. (השגות הראב"ד, טומאת מת ג, ג)⁶¹

מבואר בדבריו שתגלחת נזיר תלויה בהגדרה של ה'מת השלם', והיינו **זהות המת**, ורק בשיעור של חצי קב עצמו וחצי לוג דם חלה הגדרה זו. כמו כן, גם את טומאת חרב כחלל יש להסביר בהתאם, דהיינו שמדובר ב**טומאת מת ללא זהות המת**.⁶²

נמצא, שההבנה הנוכחית מסבירה היטב את שיטת רבינו תם כפי שהיא מופיעה בפירושו הר"ש. כוהנים שמוזהרים על ה**היטמאות למת**, לוקים אף על רביעית הדם ועל חרב כחלל. לעומת זאת, נזיר שמוזהר על **המפגש עם זהות המת**, ולא על ההיטמאות למת, מגלח על חצי לוג דם בלבד, וכן אינו מגלח על טומאת חרב כחלל.

עם זאת, נראה שאין בביאור זה כדי להסביר את שיטת רבינו תם כפי שהיא מופיעה בחידושי הרמב"ן, שהרי לפי השיטה הזאת בכל אחד מהתחומים קיים סוג טומאה שאינה כלולה בתחום השני, רביעית הדם בטומאת כוהנים וחרב כחלל בטומאת נזיר. משמע אפוא

61. עיין עוד ספרי זוטא פרק יט פסוק יד, וחידושי הגר"ז נזיר נב ע"ב. ד"ה בעי רמי בר חמא.
62. נציין שההצעה הזאת מובנת יותר לגבי חרב כחלל, והיינו שדווקא טומאת המת עוברת לחרב ולא מעמד המת, אך רביעית דם שהוא חלק מגוף המת קצת קשה להבין למה הוא אינו מכיל את זהות המת.

שבכל אחד מהתחומים נאמרה הגדרה ייחודית של טומאה.⁶³ זאת ועוד, שבדברי רבינו תם המצוטטים ברמב"ן עולה שרביעית דם מוגדרת כ'דין מת גמור', ומשמע אפוא שחל עליה זהות המת למרות שהנזיר אינו מגלח עליה.

5. המפגש עם המוות

בביאור שיטה זו, נראה להציע גישה חדשה בהבנת החילוק בין איסור טומאה בכוהן ונזיר, ויסוד העניין מתבאר בלשון הפסוק לגבי טומאת נזיר:

וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פְּתָאִם וְטִמָּא רֹאשׁ נְזִירָו וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם טָהַרְתּוּ בַּיּוֹם
הַשְּׂבִיעִי יְגַלְתֶּמוּ: (במדבר ו, ט)

מתיאור זה ניתן להבין שטומאת נזיר וחובת התגלחת נעוץ באירוע המיתה כשלעצמו. והיינו, שבעקבות המגע של הנזיר עם המת נוצר מפגש בין הנזיר לתופעת המוות שסותרת את נזירותו ומחייבו בתגלחת. הוכחה אפשרית להבנה זו עולה בדרשת הגמרא בנזיר לגבי ההלכה של טומאת קבר תהום בנזיר:

מנא הני מילי? אמר ר"א, דאמר קרא: וכי ימות מת עליו בפתע פתאום, עליו -
במחורת לו. (נזיר סג ע"א)

רש"י מפרש:

במחורת לו - בברורה לו כגון טומאה ידועה סותר אבל לא על טומאה שאינה
ידועה לו. (רש"י, שם)

טומאת קבר תהום אינה סותרת נזירות משום שהטומאה לא הייתה 'ידועה לו', כלומר הטומאה לא הייתה בתודעתו של הנזיר בשעה שהוא נטמא. הדרישה לתודעה של טומאה מחזקת אפוא את ההבנה שלא הטומאה היא הסותרת את נזירותו, אלא חויית המפגש עם המוות, והיינו 'וכי ימות מת עליו בפתע פתאום'.

והנה הגמרא בנזיר מביאה מחלוקת תנאים לגבי המקור לטומאת כוהנים, כאשר הנפקא מינה בין השיטות היא בשאלה האם כוהן לוקה על מגע עם גוסס:

ת"ר: להחלו - עד שעה שימות, רבי אומר: במותם יטמא - עד שימות ... ר"ל
אמר: גוסס איכא בינייהו; למאן דאמר מלהחלו - אפילו גוסס, למ"ד במותם -
עד שימות אין, גוסס לא. מיתיבי: אדם אינו מטמא אלא עד שתצא נפשו, ואפילו
מגוייד, ואפילו גוסס; ולמ"ד מלהחלו, הא קתני דאינו מטמא! לענין טמויי עד
דנפקא נפשיה, לענין אתחולי הא איתחיל. (נזיר מג ע"א)

63. כלומר, אם הפטור של הנזיר מגילוח על רביעית דם הוא משום שנדרש בו זהות המת, מפני מה הנזיר מגלח על חרב כחלל, בעוד שהכוהן עצמו אינו לוקה על חרב כחלל אך לוקה על רביעית דם.

לדעת רבי, איסור טומאת כוהנים נלמד מהמילה 'במותם' ואינו כולל את הגוסס, ואילו לדעת תנא קמא איסור טומאת כוהנים נלמד מהמילה 'להחלו' וכולל את הגוסס. ונראה שהתנאים נחלקו בהבנת יסוד האיסור של טומאה כוהנים. לדעת רבי מוקד האיסור הוא **בהיטמאות**, והגוסס אינו מטמא. מאידך, תנא קמא סובר שהאיסור של טומאת כוהנים אינו בהיטמאות אלא **במפגש עם המוות** המחלל את קדושת הכהונה, ולכן למרות שהמגע עם הגוסס אינו מטמא יש בו מפגש עם המוות וכהונתו מתחללת.⁶⁴

ויש לדון האם טומאת חרב כחלל יוצרת מפגש עם המוות, ובאופן פשוט נראה שכיוון שהחרב אינו חלק מגוף המת הוא אינו יוצר מפגש עם המוות. כך ניתן להבין מדברי התוספות בנזיר, שצוטט לעיל, בעניין המקור לפטור מתגלחת נזיר בטומאת חרב כחלל:

וכלים הנוגעים במת - דכי ימות מת עליו אמרה תורה. (תוספות, נזיר נד ע"א)

התוספות לומדים את ההלכה שהנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל מהפסוק 'וכי ימות מת עליו', והיינו שאין כאן מפגש עם תופעת המוות.

אולם, הר"י מסימפונ"ט כאמור מעלה שיטה חדשה לפיה הדין של חרב כחלל נאמר דוקא בחרב שנחלל בו המת:

גם פירש דחרב הרי הוא כחלל היינו דוקא היכא דנחלל בו המת לא שנא חרב ולא שנא כלי שטף כולם שויין אם נהרג בו נעשה אבי אבות. (ר"ש, אהלות א, ב)

ולאור דברינו נראה להציע שהר"י מסימפונ"ט סובר שטומאת חרב כחלל אינו נובע מהמגע עם גוף המת, אלא מהזיקה של החרב עם **אירוע המיתה**.⁶⁵ וייתכן עוד, שאף ההרחבה של רבינו תם לכל כלי מתכת מבוססת על עיקרון דומה, אלא שלדעתו מפגש זה מתקיים בכל סוגי כלי מתכת המיועדים להריגה.⁶⁶

הבנה זו עשויה להסביר את המבואר בספרי בעניין טומאת חרב כחלל:

64. ראה קובץ שיעורים ח"ב סי' מא.
 65. הבנה הזאת מסתברת ביותר לאור המתבאר בדברי הר"י מסימפונ"ט שמדובר בכלי שנהרג בו המת הזה, אך יש לציין שבדברי רבינו חננאל פסחים יד ע"ב בשם הגאונים, וכן בתוספות הרשב"א פסחים יד ע"א (ד"ה בנר של מתכת), מבואר שכל כלי שנהרג בו אדם נטמא בטומאת חרב כחלל אף שלא נחלל בו המת הזה. ועיין הערה 23 לעיל.
 66. הזיקה העקרונית בין כלי מתכת להרג ומוות מתבאר בפסוקים בספר במדבר (לה, טז) לגבי הרוצח במזיד, וכמבואר בפירושו של רש"י על הפסוק: "שההורג בכל דבר צריך שיהא בו שיעור כדי להמית, שנאמר בכולם אשר ימות בו ... חוץ מן הברזל, שגלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שהברזל ממית בכל שהוא אפילו מחט, לפיכך לא נתנה בו תורה שיעור לכתוב בו אשר ימות בו".

ר' מאיר אומר: בהרגו בדבר שמקבל טומאה הכתוב מדבר, שמטמא בהיסט. או אפילו זרק בו החץ והרגו? ת"ל כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו (במדבר לא, יט), מקיש הורג לנוגע, מה נוגע על ידי חיבורו, אף הורג על ידי חיבורו. (ספרי, במדבר קכז)⁶⁷

רבי מאיר מעלה הוה אמינא שאדם שהרג את הנפש ביריית חץ נטמא בטומאת מת למרות שלא נגע במת או בכלי המחובר למת. על פניו, אפשרות זו תמוהה ביותר, אך לפי ההבנה המתחדשת כעת, הדברים מובנים. רבי מאיר סובר שטומאת חרב כחלל נובע מעצם המפגש עם אירוע המוות, וממילא היה מקום לטמא כל אדם או חפץ שהיה מעורב באירוע זה, אף שלא נגע בגוף המת.⁶⁸

לאחר הקדמה זו, ניתן לחזור ולהציע הסבר לשיטת רבינו תם כפי שהיא מופיעה בחידושי הרמב"ן. כזכור, רבינו תם מחלק בין איסור טומאת כוהנים שכולל רביעית דם ורובע הקב עצמות אך לא את טומאת חרב כחלל, לבין איסור טומאת נזיר שכולל טומאת חרב כחלל אך לא את רביעית הדם ורובע הקב עצמות. נראה כי באיסור טומאת כוהנים קיימת דרישה לזהות המת, ודווקא רביעית דם ורובע קב עצמות שפורשים מגוף המת מוגדרים כזהות המת, ולא טומאת החרב כחלל. הבנה דומה מוזכרת בספר יראים:

ויש למצא תקנה לכהנים בטומאת חרב, דמההיא טעמא דשרינן להו בגולל, ודופק דטומאות הפורשות מן המת פי' מגופו של מת, ולא גולל ודופק, אף על גב דתנא קרי להו פורשות מן המת בפ' העור והרוטב [חולין קכ"ו ב'], מההוא טעמא נמי יש להתיר טומאת מתכת. (ספר היראים, סי' שכב)

מאידך גיסא, איסור טומאת נזיר אינו תלוי בגוף המת אלא במפגש עם המוות, והחילוק בין השיעורים השונים של דם ועצמות תלוי בהגדרה זו. המגע עם רביעית דם ורובע הקב עצמות, שהוא כמות קטנה יחסית של דם ועצמות, אינו מהווה מפגש עם המוות משום שהאדם יכול לחיות בלעדיהם. מכיוון שכך, למרות שהוא פורש מגופו של המת הנזיר אינו מגלח עליו. אך מגע עם כמות משמעותית של דם ועצמות, בשיעור חצי לוג וחצי קב, מהווה מפגש עם המוות המחייב תגלחת נזיר.⁶⁹ כמו כן, גם טומאת חרב כחלל מהווה מפגש

67. עיין רש"י במדבר פרק לא פס' יט.

68. למסקנה, רק מעורבות דרך מגע עם המת עצמו או עם הכלי שנהרג בו המת יוצרת טומאת מת.

69. אולם, בגמ' בסוטה (ה). מבואר שחיי אדם תלויים בשיעור של רביעית הדם, ורש"י בכמה מקומות (סוטה ה ע"א ד"ה אדם, שבת לא ע"ב ד"ה רביעית, חולין עב ע"א ד"ה רביעית, בבא קמא קא ע"ב ד"ה רביעית) מביא את הנימוק הזה כמקור לשיעור רביעית הדם בטומאת מת. כמו כן, בתוספתא באוהלות (ג, ב) מבואר שרביעית הדם הוא שיעור דם של קטן בין יומו, וכמה מהראשונים הזכירו את הנימוק הזה כמקור לשיעור של רביעית הדם בטומאת מת (עיין רמב"ם פירוש המשניות אוהלות פ"ב מ"ב והשגות הראב"ד הל' טומאת מת פ"ד הי"ג). וצ"ע בזה.

עם המוות, לפי שיטה זו, ולכן מחייב תגלחת נזיר, וזאת למרות שהוא אינו פורש מגוף המת.

י. סיכום

בתחילת המאמר, עמדנו על שלוש גישות בהבנת המנגנון של חרב כחלל:

א. החרב נטמאת מהמת בעקבות תהליך רגיל של השתלשלות טומאה, אף שהטומאה אינה נחלשת.

ב. החרב טפלה למת, והנוגע בחרב נטמא ישירות מהמת עצמו.

ג. החרב היא מקור עצמאי של טומאה, שמעמדו זהה למעמד המת.

העלינו שתי נפקא-מינות מרכזיות בין הבנות אלו:

א. האם יצירת טומאת חרב כחלל דורשת מגע ישיר עם המת, או שנוצרת בכל סוגי טומאות מת, לרבות אוהל המת וטומאת קבר.

ב. האם טומאת חרב כחלל שייכת במקום שבו על פי הכללים הרגילים של טומאה לא אמור להתרחש תהליך היטמאות כלל, כגון במגע של הכלי עם ראשון לטומאה.

כמו כן, עמדנו על כך שבעוד לדעת הבבלי נאמרה הלכה אחת של חרב כחלל, בגישת הספרי משמע שקיימים שני מסלולים נפרדים של חרב כחלל:

א. חרב כחלל שנוגעת למת עצמו, שהיא מקור עצמאי של טומאה.

ב. חרב כחלל שנוגעת בטמא מת, שנטמא כטפל לטמא מת.

בהמשך המאמר, עמדנו על שתי גישות בהבנת המעמד של חרב כחלל, שבנויות על שתי מושגי יסוד בעולם של טומאת מת: א. טומאת מת. ב. זהות המת. בכדי לבחון זאת, עסקנו במספר הלכות שבאמצעותן ניתן להבחין בין שני מושגים אלו:

א. טומאת אוהל – עמדנו על כך שלשיטת הרמב"ם (כפי שהבינו הגרי"ז), טומאת אוהל נובעת מ'זהות המת' ולא מ'טומאת מת'. לאור זאת, הצענו לפרש את מחלוקת הראשונים האם חרב כחלל מטמא באוהל.

ב. חובת הזאה – הצענו שאף חובת הזאה קשורה למושג של 'זהות המת' דווקא, ובכך ניתן לפרש את מחלוקת הראשונים בעניין חובת הזאה בטומאת חרב כחלל.

ג. סתירת נזירות ואיסור טומאה בכוהנים – הוכחנו שתחומים אלו תלויים אף הם ב'זהות המת', והצענו להבין כך את מחלוקת הראשונים בקשר לחרב כחלל. עם זאת, בהמשך המאמר הצענו גישה אחרת, המחלקת בין התחומים (בביאור שיטת רבינו תם על פי

חרב כחלל - צוהר להבנות שונות ביסוד טומאת מת

גרסת הר"ש), שבעוד איסור טומאה בכוהנים נובע מההיטמאות למת, סתירת נזירות נובעת מהמגע עם זהות המת.

בכל אחת מההלכות הללו, הראנו שיש מחלוקת עקבית בין הראשונים בשאלת המעמד של חרב כחלל, כאשר לדעת רבינו תם והר"ש החרב מקבלת את זהות המת, ואילו לדעת הרמב"ן והרמב"ם, לחרב כחלל טומאת מת ללא זהות המת. גישה שלישית היא זו של המאירי, שטוען שדווקא חרב שנטמאת ישירות מהמת מקבלת את זהות המת (כרבינו תם ור"ש), ואילו חרב שנטמאת באוהל המת מקבלת את טומאת המת ללא זהות המת (כרמב"ן ורמב"ם).

במהלך המאמר, עמדנו על היחס שבין שאלת המעמד של חרב כחלל לשאלת אופן יצירתו, והסברנו זאת כדלהלן:

א. אם החרב נטמאת בתהליך רגיל של השתלשלות טומאה, מסתבר שיש בה טומאת מת ללא זהות המת.

ב. אם החרב נטמאת כ'טפל למת', מסתבר שיהיה במעמד לזה של המת עצמו, והיינו זהות המת.

ג. אם החרב נטמאת כמקור עצמאי של טומאה, הרי שבאופן פשוט מדובר בטומאת מת ללא זהות המת, אך ניתן גם להבין זאת כטומאת מת עם זהות המת.

לקראת סוף המאמר, עמדנו על יסוד חדש בטומאת מת, והוא המפגש עם תופעת המוות, והצגנו הלכות שונות שעשויות להצביע על עקרון זה. בהמשך, הצענו להשתמש בעקרון זה, כדי לחלק בין שני תחומים שנאמרה בהם הלכה של טומאת מת (בביאור שיטת רבינו תם על פי גירסת הרמב"ן):

א. טומאת כוהנים – נובעת מהמגע עם זהות המת, ולכן כולל רביעית דם ורובע קב עצמות אך לא חרב כחלל.

ב. סתירת נזירות – נובעת מהמפגש עם המוות, שכולל חרב כחלל אך לא רביעית דם ורובע קב עצמות.