

עמוד שער

(גיליון מח – אלול ה'תשפ"ד)

מערכת: הרב צבי שולה
הרב הראל דביר
איתמר קורצברג
בעז אופן

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

בית המדרש 'בית הבחירה'

'צור ישועתי' (ע"ר)

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9962888

דואר אלקטרוני - malinbakodesh@gmail.com

אתר אינטרנט - www.elhamikdash.com

גיליון זה מוקדש לעילוי נשמת בעלי, אבינו, וסבינו
ר' יעקב אלהנן בן ר' משה יהודה (ליאו) וצפורה (סופי) (לבית משפ'
ברויאר) פרנקנטל ז"ל

איש טוב, ונהנה מיגיעו, שפעל בשקט ובדביקות להוציא לאור את
הביטאון החשוב הזה. אבינו ז"ל תרם כרכים רבים של ביטאון זה
מתוך חיבור עמוק לחזון בניין בית המקדש, ומתוך הערכה לחשיבות
העברת מסורת ישראל לדורות הבאים. כדרכו האצילית לפעול
פעולות חיוביות ולהרבות אור בעולם, גם כאן פעל להרבות אור,
בצורה שקטה ואצילה.

בעלי ואבינו ז"ל ראה בכותל, הר הבית והמקדש, לב ונשמת עם
ישראל, אשר לאורך הדורות היוו נקודת אור ותקווה ליחידים וקהילות
בנבכי הגלות הארוכה והחשוכה, עת התפללו, רחשו, וציפו "ותחזינה
עינינו בשוכך לציון ברחמים". גם בימינו אנו, ראה בכותל, הר הבית
והמקדש, את הלב שממשיך לפעום בקרב אומתנו ושחייב להמשיך
להאיר עיניהם ודרכם של ישראל.

אבינו ז"ל התפעל מחוכמת חז"ל והתורה, והודה לבוראו על המתנה
המיוחדת, היא היהדות. אבינו היה איש עשייה בעולם הגבינות, כינה
את עצמו "הגִבֵן" ובנוסף היה איש ספר ותוכן. הוא צמא לידע בקודש
ובחול, ויחד עם מגוון מפעליו בחיים, עסק בתורה וחי את הפסוק
"ושננתם לבניך, ודברת בם בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך,
ובשכבך, ובקומך".

אבינו הלך לעולמו זה עתה, ביום כ"ב באב ה'תשפ"ד (26 באוגוסט
2024), והוריש לנו את מורשת אביו ז"ל, "את האהבה לתורה
יחד עם החזון לפעול בעולמו של הבורא".
(כפי שכתב על אביו בהקדשת "מעלין בקודש"
גיליון לה – אדר ה'תשע"ח)

תנצב"ה

אשתו אנט (חנה) פרנקנטל, בנו, כלותיו ונכדיו

תוכן העניינים

7

הקדמה

הציפייה למקדש

- 11 הרב אברהם סתיו תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה
- 37 מוטי מאור המזבח שבנה אברהם אבינו בהר עיבל
- 51 הרב אלישע פרידמן האם כולם ידעו מיד על בניין בית המקדש?

בניין המקדש

- 65 הרב זרח כהן קדושת קרקע המקדש ומבנהו והשלכתה על דין מעילה
- 75 הרב משה גרינהוט שינויים בבניין המקדש – 'הכל בכתב' ופרטיו
- 99 עלי טל-אור עמודי המשכן – ציפוי ראשיהם וחשוקיהם, וויהם וציפוייהם

עבודת המקדש

- 107 הרב אבישי נתן מייטליס השמירה במקדש – טעמיה ומהותה
- 123 הרב עז צוקרמן תקיעת שופר כקרבן

בגדי הכהונה

- 137 הרב אוריאל בנר שאלה הלכתית באורים ותומים בענייני מלחמה

המועדים במקדש

- 147 אברהם וייס ולשמחה מה זה עשה? – עיון בשמחת בית השואבה

טהרות

- 163 הרב עזריה אריאל גיל הפרה האדומה ו"שינוי הטבעים" (תגובה למאמרו של הרב יהושוע פרידמן בגיליון מז)
- 183 הרב בנימין קוסובסקי פרישה סמוך לווסת בעלייה להר הבית ובטהרות

בשדה ספר

- 201 הרב הראל דביר סקירת הספר: ערכין – מחקרים במשנה ובתוספתא (מאת הרב ד"ר יוסף מרקוס)

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 עזריה אריאל** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; ירושלים
- הרב אוריאל בנר** – ר"מ בישיבת שדרות
- הרב משה גרינהוט** – ירושלים
- הרב הראל דביר** – נריה
- עלי טל-אור** – עלי
- הרב זרח כהן** – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- מוטי מאור** – חוקר תנ"ך וארכיאולוגיה
- הרב אבישי נתן מייטליס** – רחובות
- הרב אברהם סתיו** – בית המדרש 'שערי ציון'; מכון המחקר של ארגון רבני צהר
- הרב אלישע פרידמן** – רב בביהכנ"ס 'שראל הצעיר' בפורסט הילס, ניו יורק
- הרב עז צוקרמן** – ר"מ בישיבת 'מקור חיים'; גוש עציון
- הרב בנימין קוסובסקי** – ר"מ בישיבת 'הליכות עולם', קרני שומרון
- אברהם וייס** – כרמי צור

הקדמה

כשיש מלחמה גדולה בעולם מתעורר כח משיח. עת הזמיר הגיע, זמיר עריצים, הרשעים נכחדים מן העולם והעולם מתבסס, וקול התור נשמע בארצנו. היחידים הנספים בלא משפט, שבתוך המהפכה של שטף המלחמה, יש בה ממדת מיתת צדיקים המכפרת, עולים הם למעלה בשורש החיים ועצמות חייהם מביא ערך כללי לטובה ולברכה אל כלל בנין העולם בכל ערכיו ומובניו.

ואחר כן כתום המלחמה מתחדש העולם ברוח חדש ורגלי משיח מתגלים ביותר, ולפי ערכה של גודל המלחמה בכמותה ואיכותה ככה תגדל הצפיה לרגלי משיח שבה. מלחמת עולם של עכשיו צפיה נוראה גדולה ועמוקה יש בה, מצורף לכל גלגולי הזמנים והוראת קץ המגולה של התישבות ארץ ישראל.

בדעה גדולה, בגבורה עצומה, ובהגיון עמוק וחודר, בתשוקת אמת וברעיון בהיר, צריכים לקבל את התוכן הנשא של אור ד' המתגלה בפעולה נפלאה בעלילות המלחמות הללו ביחוד. בעל מלחמות זורע צדקות, מצמיח ישועות, בורא רפואות, נורא תהלות, אדון הנפלאות, המחפש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו.
(אורות המלחמה)

גיליון זה, כקודמו, נערך בצל המלחמה המתמשכת – מלחמת חרבות ברזל. יחד עם השכול והכאב המלווים את המאורעות המלחמה, מתעוררים חלקים רבים מעם ישראל לברר את שורש קיומנו והייעוד שלנו. המלחמה גם גורמת לרבים מאומות העולם לברר את יחסם לעם ישראל. חלקם נלחמים להשמידנו, חלקם פועלים נגדנו במישור הפוליטי וחלקם בגילויי אנטישמיות. האינטנסיביות של ההתנגדות מלמדת על כך שהם יודעים שעם ישראל אינו ככל העמים ועומד הוא לשנות את ההיסטוריה האנושית.

לאמונים על חזון הנביאים ועל דברי חז"ל, ברור לאן הקב"ה מוביל את עם ישראל ואת האומות כולם. אמנם אנו לא יודעים כמה תימשך הדרך ומה יעבור עלינו בדרך זו, אבל ברור לנו שאנו בעיצומו של תהליך הגאולה, שבסופו עם ישראל יממש את ייחודיותו וימלא את ייעודו כלפי העולם כולו. שיא הופעת מלכות ה' בעולם תתגלה אז בהר בית ה' ובבית המקדש.

ההר הטוב הזה, שכיום הוא מעורר את ההתנגדות היותר גדולה בעולם כולו, כשייבנה המקדש ותחודש העבודה בו, תצא ממנו ברכת שלום ושפע רוחני לעם ישראל ולעולם כולו.

על אף כל רעשי הרקע, דומה כי בעקבות המלחמה ההכרה בכך הולכת וגוברת בחלקים נרחבים מעם ישראל.

עלינו להמשיך ביתר שאת וביתר עוז לכסוף, להתפלל, ללמוד, ללמד, לשמור ולעשות
כל מה שביכולתנו כדי לקדם ולחזק את הכיסופים של כל עם ישראל להשראת השכינה
בציון, לבניין בית המקדש ולחידוש עבודתו.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

הציפייה

למקדש

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

א. פתיחה

ב. היכן מוסיפים את תפילת 'נחם'?

1. אמירת 'נחם' ב'עבודה' או ב'הודאה'

2. אופי תפילת 'נחם'

3. 'מעין המאורע' ו'קדושת היום'

4. אמירת 'נחם' ב'בונה ירושלים' וב'שומע תפילה'

ג. תפילת נחם בברכת המזון

ד. נוסח הפתיחה והחתימה

1. 'נחם' או 'רחם'?

2. חתימת הברכה

ה. באילו תפילות מוסיפים 'נחם'?

ו. נוסח תפילת נחם בימינו

1. האם לשנות את נוסח התפילה?

2. מדוע לא לשנות את נוסח התפילה?

3. איך לשנות את התפילה?

ז. סיכום

א. פתיחה

תפילת 'נחם' היא תופעה יוצאת דופן בסידור התפילה. המיקום הייחודי שלה בתפילת שמונה עשרה, ההגבלה שלה לתפילת מנחה בלבד (במנהג אשכנז), ההשפעה שלה על חתימת הברכה ועוד פרטים רבים זוקקים התבוננות מעמיקה כדי להבין את עניינה ואת אופייה.

במקביל, ישנו דיון ער בדורות האחרונים בשאלת היכולת לומר את הנוסח המסורתי שלה, המתאר את ירושלים השוממה והאבלה בתיאורים שעשויים לגרום למתפלל את התחושה שהוא דובר שקרים לנגד ה' חלילה.

במאמר זה נבקש לאחד את הדיון בשתי הסוגיות. נתחיל בעיון במהותה ועניינה של התפילה, תוך פריסת האפשרויות השונות והשלכותיהן. ומתוך כך ננתח את הדיון המאוחר בשינוי נוסח התפילה, ונבחן כיצד הוא משקף לא רק תפיסות הלכתיות כלליות הנוגעות לשמרנות מול פתיחות בשינוי נוסחי תפילות או למעמדה של מדינת ישראל, אלא גם הבדלים עמוקים בהבנת מהותה של תפילת 'נחם'.

ב. היכן מוסיפים את תפילת 'נחם'?

1. אמירת 'נחם' ב'עבודה' או ב'הודאה'

הספק בירושלמי

בתשעה מקומות בתפילת עמידה תיקנו חכמים הוספות ושינויים שיש לומר במועדים שונים על פני לוח השנה.¹ כל תוספת והמקום הראוי לה: הבדלה בחונן הדעת, גבורות גשמים בתחיית המתים, וכן הלאה.² גם בנוגע לתפילת 'נחם', כבר במקור היסודי המלמד על עצם אמירתה, נידונה שאלת המקום שבו מוסיפים אותה בסדר התפילה. אך מסקנת הדברים אינה ברורה, ולמעשה אפשר למצוא בדברי הפוסקים ארבעה מקומות שונים בתפילה שבהם היא עשויה להיאמר, וכל אחד מהם עשוי ללמד על תפיסה שונה של מהותה ועניינה.

שורש הדיון בדברי הירושלמי, שהוא המקור היחיד בדברי חז"ל שבו נזכרה תפילת 'נחם':

א"ר אחא בר יצחק בשם רבי חייא דציפורין יחיד בט"ב צריך להזכיר מעין המאורע. מהו אומר? רחם [נחם]³ ה' א-להינו...

רבי אבדימא דציפורין בעי קומי רבי מנא: איכן אומרה? אמר ליה: ועדיין אין את לזו? כל דבר שהוא לבא אומרה בעבודה וכל דבר שהוא לשעבר אומרה בהודאה, ומתניתא אמרה כן: ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבא.⁴

מדברי הירושלמי משתמע שתפילת נחם היא חלק מעיקרון רחב יותר של הזכרת עניינו של יום בתפילה ("מעין המאורע"), כפי שלמדה הגמרא במסכת סוכה מן הפסוק "ברוך ה' יום יום": "בכל יום ויום תן לו מעין ברכתיו".⁵ כיוון שכך, הירושלמי מדמה את דין תפילת נחם לשאר הזכרות 'מעין המאורע', אשר חלקן נאמרות בברכת 'רצה', בעבודה, וחלקן בברכת

1. אבודרהם, תפילת שמונה עשרה. המקומות שהוא מונה הן: גשמים בברכת מחיה המתים; המלך הקדוש בברכת אתה קדוש; הבדלה בברכת אתה חונן; טל ומטר בברכת השנים; המלך המשפט בברכת השיבה שופטינו; נחם בברכת בונה ירושלים; עננו בברכת שמע קולנו ליחיד, ובין גואל לרופא לשליח ציבור; יעלה ויבוא בברכת רצה; על הניסים בברכת מודים. על כך יש להוסיף את ההוספות שתיקנו הגאונים לומר בעשרת ימי תשובה בברכת גבורות, מודים ושים שלום.
2. ברכות פ"ה, מ"ב.
3. בדברי חלק מהראשונים הציטוט של הירושלמי הוא 'נחם', אך הגרסה המקובלת, על פי כתבי יד, היא 'רחם', ראו: לוי גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ג, עמ' 308-309.
4. ירושלמי ברכות פ"ד, ה"ג; וכעין זה בירושלמי תענית פ"ב, ה"ב.
5. סוכה מו ע"א; רש"י שם ד"ה כל.

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

ההודאה. אלא שלא ברור לגמרי מדברי הירושלמי היכן הוא ממקם את תפילת נחם: בעבודה או בהודאה?⁶

מחלוקת הפוסקים

בשאלה זו נחלקו הפוסקים, ראשונים ואחרונים. כפי שנראה להלן, בימינו נהוג לומר את תפילת נחם כחלק מברכת בונה ירושלים. אך בדיעבד, אם שכח, כתבו רוב הפוסקים שאפשר להשלים אותה במקום המקורי שייעד לה הירושלמי. אלא שנחלקו באיזה מקום מדובר:

ר' דוד אבודרהם כתב בשם רבנו גרשום "שאם טעה ולא הזכירו במקום הנהוג שיאמר אותו בהודאה שהוא מקומו המיוחד לו מן הדין"⁷, והובאו דבריו להלכה בבית יוסף.⁸ כדבריו מבואר גם בספר העיטור⁹ ובר"ן¹⁰ ובספר הבתים,¹¹ וכן פסק גם המגן אברהם.¹²

אולם הט"ז הקשה על שיטה זו, שהרי בירושלמי מבואר שכל דבר שהוא 'להבא' אומרים בעבודה, "וזה תפלה דנחם היא להבא, ולמה כתב האבודרהם שמקומו בהודאה?"¹³ ואכן בדברי הריטב"א¹⁴ והרא"ה¹⁵ מבואר שלפי הירושלמי יש לומר את תפילת נחם בעבודה, וכן פסקו (למי ששכח לומר אותה בבונה ירושלים) ערוך השולחן¹⁶ והמשנה ברורה.¹⁷

2. אופי תפילת 'נחם'

מה שורש המחלוקת? הכלל המובא בירושלמי קובע: "כל דבר שהוא לבא אומרה בעבודה וכל דבר שהוא לשעבר אומרה בהודאה". בפשטות כוונת הירושלמי היא שברכת עבודה היא חלק משלב הבקשה של התפילה, ומשום כך יש לצרף לה בקשות נוספות, ואילו ההודאה היא שלב שבו כבר אין מקום לבקשה באשר היא. כך למשל כתבו כמה מהראשונים שאין להוסיף לתפילת על הניסים נוסח של בקשה ("כשם שעשית..."), "לפי שאין אומרים תפילה

-
6. בספר מנחת מאיר, סי' פז, הציע שמכיוון שתפילת 'נחם' כוללת מרכיבים שונים נותר הירושלמי בספק, ומשום כך ראו לנכון הפוסקים המאוחרים לשבץ את התפילה במקום שימנע את הספק.
 7. ספר אבודרהם, שמונה עשרה.
 8. בית יוסף או"ח סי' תקנז.
 9. עשרת הדיברות – הלכות מגילה.
 10. חידושי הר"ן מגילה כא ע"ב ד"ה ירושלמי.
 11. ספר הבתים – תפילה וברכת כהנים שער ב, אות ז.
 12. מג"א סי' תקנז, הקדמה. וכן כתב בספר ערך לחם, או"ח סי' תקנז.
 13. ט"ז או"ח סי' תקנז, ס"ק א. וכן כתב בספר המאורות לרבי מאיר בן רבי שמעון המעילי, תענית ל, ע"א: "וכתב ה"ר יהונתן דבעבודה ראוי לאומרו, דתפלה הוא וצועק על העתיד והוא להבא".
 14. ריטב"א תענית ל ע"א.
 15. רא"ה תענית פרק ד.
 16. ערוה"ש או"ח תקנז, ג.
 17. משנה ברורה סי' תקנז סק"ב.

בהודאה¹⁸. לכן נראים לכאורה דברי הט"ז, שתפילת 'נחם' שיש בה נוסח מובהק של בקשה אין מקומה בברכת ההודאה.¹⁹

מה יאמר אפוא המגן אברהם? כיצד יצדיק אמירה של תפילת בקשה בברכת הודאה?

הסבר אחד לשיטת המגן אברהם הוא שעיקרה של תפילת 'נחם' הוא אכן דברי הודאה ונחמה. כך כתב הפרי מגדים: "דהודאה ושבח עלינו לשבח לאדון הכל ששפך חמתו על עצים ואבנים"²⁰. והוסיף שאין בתפילה זו שום מרכיב של בקשה על העתיד, אלא אך ורק הודאה על הגאולה העומדת לפתחנו, כי "בטוחים אנו שכבר המקדש בנוי כולו למעלה ויתן לנו במהרה בימינו אמן, על כן הוה שפיר לשעבר"²¹.

הסבר אחר נמצא בדברי האליה רבה²² שציטט את פירוש רש"י על הרי"ף, שהביא את דברי הירושלמי וכתב: "לשעבר – שמתפלל על שעבר כגון 'נחם' על החורבן, ועל הניסים"²³. דהיינו, המכנה המשותף של התפילות שמוסיפים בהודאה הוא שהן עוסקות באירועים מן העבר, הן טובים הן רעים. וביאר בעל מחצית השקל שזה "על דרך מה שאמרו מברכים על הרעה כשם שמברכים על הטובה"²⁴. דהיינו, גם אם אין כאן תוכן של הודאה על הטובה ועל הנחמה, יש כאן השלמה עם אירועי העבר וקבלתם.

אם כן, לדעת הט"ז וסיעתו, עיקרה של תפילת 'נחם' היא בקשה על בניין חורבות ירושלים. לעומתם סבורים המגן אברהם וסיעתו שעניינה של התפילה איננו בקשה אלא הזכרה של החורבן או של הנחמה. מדוע אפוא, לשיטתם, משלבת תפילת 'נחם' לשון של בקשה?

18. האגור – הלכות חנוכה, סי' אלף מא. ראו: תוס' מגילה ד ע"א ד"ה פסק; ספר המנהגים (טירנא) – חנוכה ד"ה וכל. וראו בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' מ) שכתב משום כך שגם בדיעבד אם אמר 'עלה ויבוא' בברכת הודאה לא יצא, כיוון שהבקשה מנוגדת לאופייה של הברכה. אכן המאירי (ברכות לד ע"א ד"ה לעולם) דחה את הסברה: "ובמחילה מהם אין הדברים נראים שהרי זכרנו לחיים במסכת סופרים היא שנויה שהיא מסכתא קבועה וכן נסח כשם שעשית וכו' הואיל ועקרה הודאה כל שמסיים מעט בתפלה לא הפסיד".

19. וכן כתב המאמר מרדכי או"ח סי' תקנז: "מילתא דפשיטא היא לעניות דעתי דנחם הויא להבא שהרי הוא לשון תפלה ובקשה שינחמנו ה' בבנין ירושלים והוא מעין יעלה ויבא".

20. פרי מגדים או"ח אשל אברהם סי' תקנז, הקדמה.

21. שם. כעין זה כתב גם הדבר יהושע, שעיקרה של תפילת 'נחם' היא אזכור הנחמה העתידה, "ובאש אתה עתיד לבנותה", ועל כן יש לומר אותה בברכת ההודאה. ראו: תפילת נחם במשנת הדבר יהושע, עמ' 7.

22. אליה רבה או"ח סי' תקנז ס"ק א.

23. רש"י על הרי"ף תענית י ע"א מדפי הרי"ף. וראו במאמר מרדכי (שם) שעמד על כך שפירוש זה אינו של רש"י עצמו.

24. מחצית השקל או"ח סי' תקנז, הקדמה.

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

נראה כי עצם העובדה שאירועי העבר נזכרים במסגרת של תפילה גורמים לכך שתתלווה לה תנועה של בקשה. דוגמה לכך אפשר למצוא בנוסח ההבדלה שבתפילה, הכולל ברוב ככל הנוסחים רכיבים של בקשה ("החל עלינו הימים הבאים וכו'"),²⁵ ואף על פי כן כתבו התוספות שאם שכח לאומרה בברכת חונן הדעת לא יכול להשלים אותה בברכת שומע תפילה: "הזכרה והבדלה ושאר שבחים אסור שאינה מעין שומע תפילה".²⁶ מדבריהם עולה כי על אף שנוסח ההבדלה כולל לשון של בקשה, אין היא משנה את אופייה האמיתי כתפילה של שבח או של זכרון.²⁷ מדרכה של תפילה, שכאשר מציינים בה שבח או הודאה מצרפים לה בקשה על העתיד, מבלי שהדבר יפקיע את עצם אופיה.²⁸ והדבר נכון ביותר שאת כאשר היא נאמרת בתפילת עמידה.²⁹ ממילא יש לומר שהוא הדין בתפילת 'נחם', שעיקרה הוא עצם הזכרת החורבן ולא בקשת התיקון והבניין. אלא שאת מקומה של תנועת ההודיה, שנלווית לתפילת 'על הניסים', תופסת תנועה של תחינה כאשר האדם מתנה את צרותיו לפני בוראו.

לסיכום, מתוך מחלוקת הפוסקים על מקומה של תפילת 'נחם' עולות שלוש הבנות שונות בדבר אופייה: א. בקשה על הנחמה העתידית שמשלתבת בברכת עבודה (ט"ז). ב. דברי ניחומים המביאים לידי הודאה (מג"א על פי פמ"ג). ג. הזכרה של אירועי העבר וקבלתם (מג"א על פי אליה רבה). כאשר לפי האפשרות הראשונה בקשת 'נחם' היא ממהותה של התפילה, ואילו לפי הגישות האחרונות היא טפלה לה.

3. 'מעין המאורע' ו'קדושת היום'

המחלוקת בעניין מיקומה של תפילת נחם איננה נוגעת רק לתוכן התפילה אלא להבנת מעמדה העקרוני ויסוד חובת אמירתה. ההבחנה שעשה הירושלמי בין הוספות שנאמרות בעבודה לאלו שנאמרות בהודאה מובאת בצורה שונה בדברי התוספתא:

כל שאין בו מוסף כגון חנוכה ופורים, ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בהודאה ואם לא אמר מעין המאורע (אין) מחזירין אותו.

25. פירוט הנוסחים השונים ראו באנציקלופדיה תלמודית ערך 'הבדלה', הע' 103-118.

26. תוספות מסכת ברכות דף כט עמוד א ד"ה מפני. אמנם לדעת המגן אברהם (או"ח סי' רצד, ס"ק ג), אם אין לו כוס יבדיל בשומע תפילה. ראו ביאור מחלוקת האחרונים בעניין זה בשו"ת קנה בשם ח"א סי' יז.

27. על מהותה של מצוות הבדלה ראו באנציקלופדיה תלמודית שם, הע' 1-9.

28. הרב ישראל מאיר הלוי האלפערן, הזכרות דעשרת ימי תשובה ויעלה ויבא, ישורון, עמ' שנב-שנט. יצוין כי לפי גישה זו מסתבר שלא תהיה מניעה להוסיף "כשם שעשית וכו'" לתפילת 'על הניסים'. אך אין הדבר מוכרח, כי אפשר שכאשר מזכירים אירועים חיוביים די בכך שיחוללו תנועה של הודאה. 29. ומשום כך דווקא ההבדלה שבתפילה כוללת רכיב של בקשה.

וכל שיש בו מוסף כגון ר"ח וחולו של מועד, שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר קדושת היום בעבודה, רבי אליעזר אומר בהודאה, ואם לאו מחזירין אותו.³⁰

התוספתא לא מבחינה בין 'לשעבר' ל'להבא' אלא בין יום שיש בו מוסף ליום שאין בו מוסף. יתר על כן, היא מבחינה בין 'מעין המאורע', דהיינו 'על הניסים', לבין 'קדושת היום', דהיינו 'יעלה ויבוא'. משתמע כי טעם הקביעה של 'יעלה ויבוא' בעבודה הוא הזיקה שבינה לבין קרבנות המוספים המבטאים את קדושת היום.³¹ כך עולה גם מדברי רש"י על ברייתא דומה שהובאה במסכת שבת: "מעין המאורע בעבודה – לבקש רחמים על ישראל ועל ירושלים להשיב עבודה למקומה, לעשות קרבנות היום".³² מדבריו עולה שהמיקום נובע מן הקשר המהותי בין ברכת עבודה לקרבנות היום, ולא מכך שמדובר בבקשה בעלמא.³³

לאור כל האמורים יש מקום לפרש גם את דברי הירושלמי בצורה מעט שונה. תפילת על הניסים היא תפילת 'לשעבר' במובן זה שעניינה הוא ציון מאורעות העבר. לעומת זאת, תפילת יעלה ויבוא היא 'לבא' במובן זה שהיא מבטאת את קדושת הזמן הנצחית של המועד, אשר³⁴ תלך ותתגלה יותר ויותר לעתיד לבוא כשישוב בית מקדשנו על מכוננו.³⁵

אם כנים הדברים, קל להבין את שיטת הקובעים את תפילת 'נחם' בהודאה. שהרי תפילת נחם כוללת אמנם בקשה על העתיד, אך אין היא מציינת את קדושת היום או את קרבנותיו, והיא בכלל 'כל שאין בו מוסף' שאין לו מקום בברכת עבודה.³⁶ בהסבר דעת

30. תוספתא ברכות פ"ג הלכה יד. שיטת רבי אליעזר הובאה גם בגמרא עירובין מ, ע"ב.

31. תוספתא כפשוטה ברכות פרק ג, הלכה ח.

32. רש"י שבת כד, ע"א ד"ה ואומר.

33. זאת בניגוד לתוספות (שבת כד, ע"א ד"ה בבונה) שכתבו בביאור ההוה-אמינא לומר את תפילת 'על הניסים' בבונה ירושלים: "כמו בראש חודש, שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים, ומשום דיעלה ויבא היא תפלה ותחנונים תקונה בבונה ירושלים דהיא נמי תפלה. ובי"ח תיקונה בעבודה שהיא תפלה להשב ישראל לירושלים". ואכן העיר הרא"ם הורוויץ (על התוספות שם) שאפשר היה להסביר על פי דרכו של רש"י: "משום דחיוב הזכרה תלי בקרבן מוסף יש לו מקום בעבודה, ובברכת המזון דליכא עבודה – בבונה ירושלים"

34. גם אם מתוך המשך דברי הירושלמי, "וצועק לעתיד לבא", לא משתמע כך.

35. וראו בשיעורים לזכר אבא מרי – הזכרת ר"ח וחווה"מ: "בענין הזכרה בתפלה נאמרו שתי הלכות: א) הזכרת קדושת היום בכל מועד מקודש כמו שבת ויו"ט; ב) הזכרת מעין המאורע אף על פי שלעצמו של יום אין קדושה מיוחדת, דמ"מ כיון שיום פלוני נתפס בחלות שם מסויימת מזכירים אותו בתפלה, וכגון תענית, וכן חנוכה ופורים או תשעה באב, דמזכיר בהם על הנסים בהודאה או נחם בבונה ירושלים".

36. ומאידך, היה מקום לומר כדברי הט"ז ולא מטעמו, דהיינו שתפילת נחם קשורה במהותה לברכת עבודה שעניינה בקשה על השבת העבודה למקומה, כפי שכתב רש"י. ואמנם מדברי רש"י לא ברור

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

החולקים, לעומת זאת, יש מקום לומר כי גם בתשעה באב יש פן של 'מועד' בעל משמעות נצחית, "קרא עלי מועד לשבור בחורי", גם אם אין בו קרבנות מוספים, ומשום כך שייכת בו 'קדושת היום' שמקומה הוא בברכת עבודה.³⁷

מכך עולה שמחלוקת הפוסקים היא לא רק בנוגע לתוכן התפילה אלא גם ליסוד חיובה. דהיינו האם היא דין מדיני התפילה, שיש להזכיר בה את קדושתו המיוחדת של היום (בדומה ל'עלה ויבא'); או שמא היא דין מדיני תשעה באב, וכשם שבחנוכה ופורים תיקנו להודות ולהלל על אירועי העבר בתפילת 'על הניסים', כך תיקנו להתפלל על אירועים אלו בתשעה באב.³⁸

לסיכום, דברי הירושלמי המורים לומר את תפילת 'נחם' בעבודה או בהודאה משלבים אותה בתוך ההקשר המוכר של תפילת 'עלה ויבא' ותפילת 'על הניסים'. כאשר כל אחת מן האפשרויות מושכת להבנה שונה הן של תוכן הברכה כבקשה על העתיד או קבלה והודאה על העבר; הן ביחס ליסוד החיוב שלה כאיזכור של קדושת היום בתפילה (מדין 'בכל יום תן לו מעין ברכתיו') או דין מדיני תשעה באב המחייב להתפלל על החורבן או על הנחמה. אולם המנהג בימינו הלכה למעשה איננו כדברי הירושלמי, אלא כדברי הרי"ף.

4. אמירת 'נחם' ב'בונה ירושלים' וב'שומע תפילה'

הרי"ף בשלהי תענית ציטט את דברי הירושלמי והוסיף עליהם את ההערה הבאה:

ונהגי עלמא למימרה בכונה ירושלים. וסמכי אהאי דאמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר.³⁹

בניגוד לדברי הירושלמי, שצירף את תפילת נחם לתפילות יעלה ויבא ועל הניסים שהן 'מעין המאורע', הרי"ף קושר אותה לדין שאילת צרכים במהלך תפילת עמידה. אדם רשאי להוסיף בסוף כל ברכה בקשה שהיא מעניינה של אותה ברכה,⁴⁰ והרי"ף מסביר שמשום כך נהגו לבקש על נחמת ירושלים בברכת 'בונה ירושלים'. לאור דברי הרי"ף מתבקשת מסקנת הט"ז:

אם המוקד הוא הקשר הענייני בין הדברים או האופי המיוחד של תפילת יעלה ויבא שקשורה לקרבנות היום.

37. וראו להלן בדברי ר' שלמה קלוגר בעניין אמירת 'נחם' בברכת המזון.

38. שו"ת בנין אב ח"ב, סי' כח, אות ג.

39. רי"ף תענית י, ע"א.

40. ראו: עבודה זרה ת, ע"א; שו"ע וב"י או"ח סי' קיט.

כיון שסמכינן על ההיא דשואל צרכיו, אם כן מי ששכח לאומרו במקומו... יש לאומרו בשומע תפילה, דזו ברכה כוללת ויש לכל הבקשות שם מקום.⁴¹

אם אכן עניינה של תפילת נחם הוא תוספת של בקשת צרכים, הרי שאפשר להשלים זאת בשומע תפילה בדומה לשאר צרכיו שיכול לשאול שם אם לא הזכיר אותם במקומם, וכן כתב גם רבי מאיר בן שמעון המעילי בספר המאורות.⁴² אולם האליה רבה⁴³ והבגדי ישע⁴⁴ חלקו על הט"ז וכתבו שאי אפשר להשלים את תפילת נחם בשומע תפילה.

מחלוקת דומה קיימת סביב דין מי ששכח לומר 'זכרנו לחיים' בברכת 'אבות' של עשרת ימי תשובה. הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה כתב שבמקרה כזה "אמר אותה בשומע תפילה, יען כי בשומע תפילה התירו רז"ל לאדם לשאול צרכיו ואין לך שאלת צרכיו בימים האלו גדולה מזו".⁴⁵ אולם בכף החיים העיר שמדברי שאר הפוסקים משמע שאין לומר 'זכרנו לחיים' בשומע תפילה אלא רק להשלים אותה לאחר התפילה, ב'א-להי נצור',⁴⁶ ויש לשאול: מדוע? עוד הקשה הרב עובדיה יוסף, על שיטת הפוסקים הסבורים שמי ששכח 'זכרנו לחיים' צריך לחזור לראש התפילה, מדוע לא כתבו שישלים בשומע תפילה?⁴⁷

ובביאור הדבר יש לומר שתוספות אלו אינן דומות לבקשת צרכים בעלמא, אלא תקנה שתיקנו חכמים בעיצוב מטבע התפילה בימים אלו. ומשום כך גם מי שיזכיר צורך זה בברכת שומע תפילה לא יתקן את השינוי מסדר התפילה הראוי.⁴⁸ כעין זה יש לומר גם בענייננו, שתפילת 'נחם' עיצבה מחדש את ברכת 'בונה ירושלים' ועל כן אי אפשר להשלים אותה בשומע תפילה.⁴⁹

גישה זו מתחזקת על רקע השיטות הסבורות שאם שכח וסיים את תפילתו חוזר לראש. הרי"ץ גיאת הביא בהלכותיו מחלוקת בשאלה זו בנוגע לתפילת נחם:

-
41. ט"ז או"ח סי' תקנז, ס"ק א.
 42. ספר המאורות, תענית ל, ע"א: "אם שכח ולא אמר נחם בבונה ירושלים אומרה בשומע תפילה או במקומה לפי הירושלמי".
 43. אליה רבה או"ח סי' תקנז, ס"ק א.
 44. בגדי ישע על המגן אברהם, או"ח סי' תקנז, הקדמה.
 45. שו"ת תורה לשמה סי' קס; וכן כתב בבן איש חי, פרשת נצבים, אות כ.
 46. כף החיים או"ח תקפב, לב.
 47. הרב עובדיה יוסף, מהלכות עשרת ימי תשובה, קול סיני 35 (תשכ"ה), עמ' 25-30.
 48. גם בשו"ת תורה לשמה (שם) עמד על כך שיש היבטים באמירת 'זכרנו לחיים' שאי אפשר להשלים בשומע תפילה. וראו: הרב חנניה יוסף אייזנבך, שכח לומר 'זכרנו לחיים' אם רשאי לאמרו בשומע תפילה, אהלי שם ד (תשנ"א), עמ' נב-נט.
 49. ראו בהרחבה בדברי הרב אליהו שלזינגר, דרכי ציון, סי' יז.

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

ואמר מר רב סעדיה יש שמוסיפין בבונה ירושלים רחם ה' אלהינו ומי שאומר כך אינו מפסיד... ואמר מר רב האי אס שכתב שליח צבור רחם ה' אלהינו בתשעה באב ולא אמרו כיון שהוא תוספות ולית ליה שנוי ברכה אס לא נאמר יצא.

ומנהגינו... כיון שהוא במטבע שטבעו חכמים בתפלות כאשר מצינו בירושלמי אס שכתב ולא אמרה חוזר ואמרה.⁵⁰

שיטת הרי"ץ גיאת, שאם שכתב תפילת 'נחם' חוזר, קשה לכאורה. שהרי בהוספות שבימים שאין בהם קרבן מוסף הכלל הוא שאינו חוזר.⁵¹ בהסבר שיטתו כתב הרב אריה לייב פרומקין: "סבירא ליה שנוסח נחם בתשעה באב אינה הזכרה כשאר הזכרות שמעין המאורע, אלא שביום זה היא תפלה מכלל מטבע של הברכה עצמה שאין לשנותה".⁵² וכן כתב חוקר התפילה יוסף היינימן על נוסח ברכת נחם כי הוא "מעיד על עצמו שאינו אלא נוסח מורחב של ברכת בונה ירושלים".⁵³

השאלה אם מדובר בבקשת צרכים או בשינוי יסודי של נוסח ברכת בונה ירושלים נוגעת למהותה של תפילת 'נחם'. לפי האפשרות הראשונה, תשעה באב הוא יום שמציף את הצורך בבניין ירושלים ועל כן ראוי שנבקש עליו, אף שבאופן עקרוני הצורך קיים באותה מידה לאורך כל השנה כולה. אך לפי האפשרות השנייה אפשר ששינוי נוסח הברכה משקף מצב נפשי לאומי שבו אי אפשר להתפלל על ירושלים מבלי להזכיר את חורבנה. להבנה טובה יותר של הדברים נעיין בשאלה נוספת הנובעת מן הדיון עד כה: האם אומרים את תפילת 'נחם' בברכת המזון?

ג. תפילת נחם בברכת המזון

בספר שבלי הלקט הובא בשם רבי אביגדור כהן צדק שחולה שאכל בתשעה באב לא אומר 'נחם' בברכת המזון. אך מהרי"ל כתב: "האוכל בט' באב מחמת אונס או שגג ואכל, יאמר נחם בברכת המזון".⁵⁴ וכן פסק הרמ"א.⁵⁵

50. הלכות רי"ץ גיאת הלכות תשעה באב עמוד לב.

51. וכן הקשה בהערות יצחק ירנן על הרי"ץ גיאת שם, הע' נו.

52. סדר רב עמרם גאון השלם, סדר תשעה באב, סי' צח, מגן האלף ס"ק א.

53. יוסף היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, עמ' 49, הע' 7. וראו דיון מורחב אצל הרב אלתר הילביץ, חקרי זמנים ח"ב, עמ' תכט-תנ.

54. ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות שבעה עשר בתמוז ותשעה באב.

55. אר"ח תקנו, א.

יש שתלו את המחלוקת בשאלה רחבה יותר: האם מי שאכל בהיתר, ביום שיש בו איסור אכילה, מברך על אכילתו?⁵⁶ בשאלה זו נחלקו הפוסקים גם בנוגע ליום הכיפורים, ולהלכה פסק השולחן ערוך שעליו לומר 'יעלה ויבוא'.⁵⁷

אולם הגר"א הקשה על דברי הרמ"א מכיוון אחר: בגמרא במסכת שבת מבואר שדווקא בימים שיש בהם קרבן מוסף אומרים הזכרה בברכת המזון, ודווקא חנוכה ופורים הוחרגו מעט מכלל זה, ואם רוצים אפשר להזכיר אותם משום שיש בהם פרסום הנס.⁵⁸ ממילא, מדוע יש חובה להזכיר את תפילת נחם, שאין בה ממד של פרסום הנס?⁵⁹

אפשרות אחת, שלה נטה ר' שלמה קלוגר, מבוססת על התפיסה של תפילת 'נחם' כהזכרת 'מעין המאורע': "כיון דתשעה באב אקרי מועד כידוע, הוי ביה חיוב הזכרה כמו במועד".⁶⁰ דהיינו, מעמדו העקרוני של תשעה באב כ'מועד' גבוה יותר מזה של חנוכה ופורים, שנקבעו רק כימי הלל והודאה, ועל כן הוא מחייב הזכרה גם בברכת המזון. וכן כתב הדמשק אליעזר בביאור שיטת הרמ"א שתשעה באב הוא יום שאין בו קרבן מוסף אך יש בו מוסף, כפי שעולה מן הגמרא במסכת מגילה כב, ע"ב: "כל יום שיש בו מוסף... לאתויי תענית ציבור ותשעה באב".⁶¹

אפשרות אחרת, שהגרי"ד סולובייצ'ק חזר עליה בשיעוריו, היא שתפילת נחם איננה 'הזכרה' במובן הרגיל של ציון המועד בברכה, שהרי היום עצמו כלל לא נזכר בה,⁶² "אלא

56. אליה רבה סי' תקנו, ס"ק ג. וראו בשו"ת דברי יציב, או"ח סי' רמד, שהציע שגם לדעת הסבורים שאין מזכירים 'יעלה ויבוא' ביום הכיפורים, בתשעה באב "תקנו לומר נחם שיראה לכל שהוא מתאבל ואוכל רק מחמת חולי".

57. שו"ע או"ח תריח, י. ויש חולקים, ראו: משנה ברורה שם, ס"ק כט.

58. שבת כד, ע"א; תוספות שם ד"ה דתני.

59. בשו"ת יחווה דעת (ח"א, סי' מד) הוסיף שבימים שאין בהם מוסף, כגון חנוכה ופורים, ההזכרה בברכת המזון היא תקנה מיוחדת, ומסתבר שלא תיקנו אותה בתשעה באב שרוב הציבור לא אוכל בו. וראו בשפת אמת (שבת כד, ע"א ד"ה שם בגמ' איבעיא): "וצריכין לומר דס"ל כיון דגם הכא פשטינן דא"צ להזכיר ואפ"ה המנהג להזכיר אף על גב דהוא רשות ממילא מנהג זה שייך גם בט' באב וגם בלא טעמא דפרסומי ניסא ה' הדין אי בעי להזכיר מזכיר או דס"ל דחומרא דט"ב חמור כמו פרסומי ניסא". ליישובים נוספים לקושיה ראו: דברי הנסים, פרק לג, סעיף מה. עוד ראו שם, סעיף מו, דיון בהזכרת 'נחם' בברכת מעין שלוש לפי ההבנות השונות.

60. חכמת שלמה או"ח סי' תקנו.

61. דמשק אליעזר או"ח סי' תקנו, ס"ק א.

62. כפי שציין הרב יישכר בער בהערות 'פעולת שכיר' על ספר מעשה רב – הלכות תשעה באב, הע' א.

דהאזכרה מהווה חלק מעצם טופס הברכה דבונה ירושלים⁶³. דהיינו ברכת בונה ירושלים, כשהיא נאמרת ביום תשעה באב, כוללת באופן מהותי בקשה על נחמת ציון⁶⁴.

הבנה זו של ברכת נחם עשויה להתבסס על הדין שהובא בדברי הראשונים ונפסק בשולחן ערוך בהלכות אבלות: "יש מוסיפים בברכה שלישית: נחם ה' א-להינו את אבלי ירושלים ואת האבלים המתאבלים באל... הזה... בא"י מנחם ציון בבנין ירושלים"⁶⁵. הלכה זו של הוספת נוסח של ברכת 'נחם' בבית האבל עשויה ללמד שלא מדובר בהזכרה של קדושת היום או של האירועים ההיסטוריים שקרו בו, אלא ביטוי למצב נפשי של אבל הזקוק לנחמה ומביע את תחושתו זו בברכת בונה ירושלים⁶⁶. תשעה באב מגדיר את כלל ישראל כ'אבלי ציון', וכך מחייב אותם לכלול את צער החורבן בברכה זו⁶⁷.

סמך להבנה זו אפשר למצוא גם בעדות שהביא ר' חיים וויטאל בפרי עץ חיים:

העיד הרב אברהם הלוי כי הוא היה נוהג לומר תמיד 'נחם' בברכת 'תשכון' [=בונה ירושלים], וכשסיים התפילה אמר לו מורי זלה"ה [=האר"י הקדוש] משם רשב"י עליו השלום, הקבור שם, אמור לאיש הזה, למה הוא אומר 'נחם' ביום שמחתי? לכן הוא יהיה בנחמה בקרוב! וכן היה, כי לא יצא חודש עד שמת בנו הגדול וקיבל כוס נחמה עליו⁶⁸.

מעשה זה, שהובא להלכה במגן אברהם⁶⁹, חשוב לענייננו על שני חלקיו. ראשית, עצם המנהג לומר 'נחם' בכל יום מלמד על כך שהיו מי שהגדירו את עצמם כ'אבלי ציון' באופן

63. רשימות שיעורים ברכות מח, ע"ב. וכעין זה כתב גם בספר שיעורי הרב - אבלות ותשעה באב, סי' ל, אחר שבתחילת דבריו שם הציע בשם דודו הרב מנחם קרקובסקי שכוונת הרמ"א רק לומר את

המילה 'נחם' במקום המילה 'רחם', אבל דחה שלא נראה כן בלשון הפוסקים.

64. ככלל, ברכת 'בונה ירושלים' עשויה להיות מצע לביטוי האבלות על החורבן, כפי שעולה מן הסיפור המובא בבית יוסף (או"ח סי' קפ): "פעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון וכשהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית לקח הסכין ותקעו בבטנו".

65. שו"ע יו"ד שעט, ב.

66. וכן הובא בספר יהגה חכמה (סי' קכח) בשם הרב אברהם אבלי מווילנא: "לא משום הזכרה הוא כמו שמזכירים מעין המאורע, אלא משום ברכת אבליה הוא". אמנם ר' שלמה קלוגר (שם) דחה אפשרות זו. וראו בספר שדה אליהו (שבת כד, ע"א) שכתב שלפי דברי הרב אבלי יש לומר שבעל ברית שאכל בעשירי באב לא יאמר 'נחם' משום שאכילתו איננה בשל מחלה אלא בשל פקיעת דין 'אבל' מעליו. ולעומת זאת ראו בשו"ת שואל ומשיב חמישאה סי' לט שכתב "דמכל מקום יש לומר נחם דבאמת ישראל צריכין לנחמה, וגם הוא אף שיום טוב שלו, מכל מקום צריך לנחמה". עוד ראו בעניין זה, ובעיקר שיטתו של הרב אבלי, אצל: הרב שמואל דוד הלוי מובשוביץ, בענין אמירת נחם בט' באב בבהמ"ז, ישורון ה (תשנ"ט), עמ' תעז-תפא.

67. ראו בהערות 'פעולת שכיר' שם.

68. פרי עץ חיים - סוד ל"ג בעומר.

69. מג"א סי' תצג, ס"ק ג.

קבוע ומשום כך החשיבו את עצמם בכל יום כאבלים שעליהם לומר 'נחם' גם בתפילת עמידה.⁷⁰ שנית, האיסור לומר 'נחם' בל"ג בעומר מוכיח שלא מדובר על בקשת צרכים בעלמא, אלא על ביטוי למצב אישי-נפשי של אבלות שאין ראוי להיות בו בימים שיש בהם שמחה.⁷¹

ואמנם באבלות רגילה הוספה זו מוגבלת לברכת המזון בלבד, ואין היא יכולה לנגוע בסדרי תפילת עמידה שלא מושפעים מחוויה פרטית. אך כאשר מדובר באבלות על החורבן היא עשויה לעצב גם את נוסח התפילה בבית הכנסת.⁷²

לסיכום, את יסוד חיוב תפילת נחם יש להבין בדרכים שונות:

- א. זכירת הצרות שאירעו ביום זה, בדומה לזכירת הניסים שאירעו בחנוכה ובפורים וזכרים בברכת הודאה. לפי אפשרות זו יש לדון אם מוקד התפילה הוא זכירה והשלמה עם צרות העבר או קבלת נחמה והודאה על הגאולה העתידה.
- ב. הזכרה של קדושת היום בדומה לשאר ימים שיש בהם קדושה וזכרים בברכת עבודה.
- ג. בקשה על בניין המקדש וירושלים שהיא מעניינה של ברכת 'בונה ירושלים', אך יכולה גם להיאמר בשומע תפילה.
- ד. התאמה של נוסח ברכת 'בונה ירושלים' למצבם הנפשי של המתפללים כ'אבלי ציון'.

ד. נוסח הפתיחה והחתימה

1. 'נחם' או 'רחם'?

הנוסח המקובל בסידורים, מאז תקופת הראשונים, פותח את תפילת נחם במילה 'נחם'. בירושלמי לעומת זאת, וכן בסדר רב עמרם גאון ובסדר רב סעדיה גאון ובדברי הרמב"ם, התפילה נפתחת במילה 'רחם'.⁷³ האם יש הבדל מהותי בין הנוסחים?

70. ראו בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג, סי' פג: "כולין לומר גם בכל יום נחם, לבד מהימים שאין אומרים תחנון... אבל למעשה אף שאמרו אותו הגדול אין לומר זה לכתחלה מאחר שלא תיקנו חכמים לומר זה, ואין לשנות מהמנהג אף שלא שייך מיחזי כיוהרא בדבר שאומרים בלחש, אבל עכ"פ בדיעבד כשאמר אחד אין להחשיבו כמשנה ממטבע שטבעו חכמים".

71. ראו: עלי תמר על הירושלמי תענית פ"ב, ה"ב.

72. ראו: הרב משה טוביה דינקל, בענין אמירת נחם בתשעה באב, עוז ואורה ז(תש"ע), עמ' לח-מד. עוד יש לציין כי בברכת המזון כתב המגן אברהם (סי' תקנז, ס"ק א) שיש לומר 'נחם' גם קודם זמן מנחה (ודלא כדעת הבן איש חי, דברים, סעיף כז), ובביאור הדבר כתב בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רמד) שברכת המזון רגישה יותר מאשר תפילת עמידה להבעת תחושה של אבלות.

73. יעקב גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה, פרק ג - תפילת נחם בט' באב, עמ' 58-50.

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

ההבדל בין לשון 'רחם' ללשון 'נחם' נידון בדברי הראשונים סביב סוגיה אחרת. בגמרא במסכת ברכות נאמר בנוגע לברכת המזון: "בשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע".⁷⁴ ופירש ר' יוסף מאורליינש שבמקום לפתוח את ברכת בונה ירושלים במילים 'רחם נא', יש לפתוח אותה במילה 'נחמנו'. זאת משום ש'רחם' היא לשון בקשה ותחנונים, ובשבת נמנעים מלבקש בקשות, ואילו "נחם" אינו לשון תחנונים אלא כמו 'הנחם על הרעה לעמך'.⁷⁵

הרא"ש והתוספות חלקו על ההבחנה בין לשון 'רחם' ללשון 'נחם': "ולא נהירא דהכל לשון תפלה זה כמו זה".⁷⁶ אך מדברי ר"י מאורליינש עולה כי 'רחם' היא בקשה לפעולה מעשית המבטאת אהבה ורחמים: "ורחם אתכם והשיב אתכם אל אדמתכם".⁷⁷ זאת בשעה שנחמה פירושה שינוי מחשבתי ורגשי,⁷⁸ בין במובן של חרטה על החלטה קודמת, בין במובן של הקלה בתחושת האבלות.⁷⁹

על רקע זה אפשר להבין שהפתיחה בלשון 'רחם' מבטאת הבנה של עיקר התפילה כבקשה על הגאולה והבניין, ואילו הפתיחה בלשון 'נחם' מבטאת את התפיסה שאין כאן בקשה מעשית על בניין ירושלים אלא בקשת נחמה רגשית: "וַיִּנְחַם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל לִבָּם".⁸⁰ בקשה זו, אפשר שהיא מתקיימת בעצם אמירתה, כשהיא מהדהדת את דברי הניחומים של הקב"ה לעמו, ואין היא מתמקדת בהתרחשות עתידית.⁸¹ דהיינו, הבדלי הנוסחים עשויים לשקף הבדל מהותי בין תפיסה של תפילת 'נחם' כבקשת-צרכים לבין תפיסה שלה כשיקוף של מצב נפשי של אבלות או פעולה של קבלת נחמה.

2. חתימת הברכה

כלל נקוט בדינו: אין חותמים ברכה בשתי חתימות, כיוון שאין עושים מצוות חבילות חבילות.⁸² משום כך אין חותמים בברכה השלישית של ברכת המזון "מושיע ישראל ובונה ירושלים", אף שתוכן הברכה כולל את שני הנושאים.⁸³ לכן תמהו רבים מן הראשונים על הרי"ף, שכתב בנוגע לברכת המזון של שבת, שיש בה בקשת נחמה, שחותמים אותה במילים "ברוך אתה ה' המנחם עמו ישראל בבנין ירושלים", שיש בהן ציון הן של נחמת ישראל הן

74. ברכות מח, ע"ב.

75. שיטת הר"י מאורליינש הובאה בהרחבה באור זרוע ח"א – הלכות סעודה, סי' קצט.

76. רא"ש ברכות פרק ז, סי' כב; וכעין זה בתוספות ברכות מח, ע"ב ד"ה מתחיל.

77. ירמיהו פרק מב פסוק יב.

78. רש"י בראשית פרק ו פסוק ו: "כל לשון ניחום שבמקרא... כולם לשון מחשבה אחרת הם".

79. מילון בן יהודה, ערך 'נחם'.

80. בראשית פרק נ פסוק כא.

81. ראו: הרב יהודה הלוי עמיחי, תפילת נחם, אמונת עתיך 30 (תשנ"ט), עמ' 12-15.

82. ברכות מט, ע"א.

83. שם.

של בנין ירושלים.⁸⁴ רבנו יונה, בפירושו על הרי"ף, הציע ליישב את דברי הרי"ף בכך שאין כאן שתי בקשות נפרדות אלא לשון של בקשה אחת: לנחם את עמו ישראל על ידי בנין ירושלים. אך הוא עצמו נטה לומר שגם לשון זו נחשבת כחתימה כפולה, כיוון שהיא מכילה שני מרכיבים, ועל כן אין לאומרה אלא לחתום 'בונה ירושלים' בלבד.⁸⁵

למרות דבריהם, הנוסח הכתוב ברוב סידורי אשכנז וספרד בחתימת תפילת נחם הוא "מנחם ציון ובונה ירושלים", ולכאורה זוהי חתימה כפולה!⁸⁶

הש"ך יישב את הקושי בקצרה: "וצריך לומר דמנחם ציון ובונה ירושלים כולו חדא מילתא היא".⁸⁷ וביאר בעל שיירי כנסת הגדולה "דמנחם ציון היינו שיבנה, דבנין ציון היא נחמתה".⁸⁸ מדבריהם עולות שתי הנחות: א. ישנה זהות בין 'ציון' ל'ירושלים'.⁸⁹ ב. 'נחמה' פירושה 'בנין'.

לעומת זאת, ברבים מסידורי עדות המזרח נוסח החתימה הוא "מנחם ציון בבנין ירושלים".⁹⁰ נוסח זה הובא גם באבודרהם שביאר אותו באופן הבא: "כלומר, מנחם הר הבית בבנין העיר".⁹¹ דהיינו, 'ציון' אינה 'ירושלים', ו'נחמה' אינה 'בנין'. אלא שציון עתידה לזכות לנחמה סופית וגמורה רק כאשר תיבנה ירושלים.⁹²

כלומר, הנוסחים השונים משקפים שתי הבנות שונות של בקשת ה'נחמה'. לפי נוסח אשכנז, כפי שביאר אותו הש"ך, 'נחמה' פירושה תיקון ובנין. ואילו לפי נוסח עדות המזרח 'נחמה' היא רוגע ושקט נפשי, שעתיד להגיע על ידי בנין ירושלים אבל עשוי גם לעמוד בפני עצמו. יש גם מקום לומר שנחמת ציון מתרחשת כבר כעת, בעת אמירת הברכה, על ידי ההבטחה העתידית של בנין ירושלים.⁹³

-
84. רי"ף ברכות לה, ע"ב. וכעין זה ברמב"ם ברכות ב, ד.
 85. רבינו יונה, ברכות לה, ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ובשבת; רא"ש ברכות פ"ז, סי' כב.
 86. ואכן, בסדר רב עמרם גאון – סדר חג השבועות, נאמר שרב נטרונאי התנגד לחתימה כזו. ראו גם באבודרהם – ברכת הלחם זימון ברכת המזון; ובאבודרהם – ברכת המזון לאבל.
 87. ש"ך יורה דעה סימן שעט ס"ק ד.
 88. שיירי כנסת הגדולה הגהות בית יוסף אורח חיים סימן קפח, אות ה.
 89. וכן כתב הרא"ש, ברכות פ"ז, סי' כב: "דירושלים וציון חדא הוא".
 90. וכך הכריע לומר בשו"ת יביע אומר ח"ו, יו"ד סי' לח.
 91. ספר אבודרהם ברכת הלחם זימון ברכת המזון.
 92. בדומה להצעה של רבנו יונה בהסבר הנוסח של הרי"ף, "מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים".
 93. השלכה נוספת לדיון היא בשאלה: מה דינו של מי שדילג על הפתיחה של ברכת 'בונה ירושלים' והתחיל מיד לומר 'נחם'? הרב משה טוביה דינקל דן במקרה כזה הלכה למעשה, ותלה את הדבר בפירוש תפילת 'נחם'. דהיינו, אם נאמר שמשמעות התפילה היא בקשה לבנין ירושלים, הרי שאותו אדם אמר למעשה את תוכן הברכה. אך אם נאמר שהתפילה היא רק על ריכוך תחושת האבלות, הרי שהמתפלל החסיר את עיקר הברכה ועליו לחזור ולהתפלל. ראו: הרב משה טוביה דינקל, שכח לומר

ה. באילו תפילות מוסיפים 'נחם'?

כתב הרא"ש בשלהי מסכת תענית:

כל ימי תמהתי: למה נהגו שאין אומרים נחם אלא בתפלת המנחה? כיון דקאמר 'יחיד בתשעה באב צריך להזכיר מעין המאורע', מסתמא בכל התפלות קאמר, ערבית ושחרית ומנחה, כמו ראש חדש פורים ותענית!⁹⁴

תמיהתו של הרא"ש ברורה. אם אכן תפילת נחם היא מדין הזכרת 'מעין המאורע', לכאורה אין סיבה להגביל זאת לתפילת מנחה בלבד. ואכן, דעת רב עמרם גאון היא שיש לומר תפילת 'נחם' גם בערבית ושחרית⁹⁵ וזה פשט לשון השולחן ערוך⁹⁶ ומנהג עדות המזרח.⁹⁷ אך הרמ"א פסק, כדעת רב סעדיה גאון, לומר תפילת 'נחם' במנחה בלבד.⁹⁸ מהו הטעם להבחנה זו?

מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל הציע בשיעוריו שהחיוב העקרוני לומר תפילת 'נחם' קיים לאורך היום כולו, אולם קודם תפילת מנחה אנו נמצאים במצב של 'שתם תפילתי' ולכן אין אנו מסוגלים לומר תפילה שיש בה מרכיב של בקשה.⁹⁹ יש מקום לדייק כדבריו מלשון ספר הרוקח:

שחרית תשעה באב אין נופלין על פניהם על שם 'סכות בענן לך מעבור תפלה', 'שתם תפילתי'. במנחה מתפלל כל התפלה ויחיד אומר עננו בשומע תפלה ובברכת ירושלם אומר נחם ומסיים מנחם ציון ובונה ירושלם.¹⁰⁰

⁹⁴ 'ולירושלים עירך' בתשעה באב במנחה ופתח מיד באמירת 'נחם', עוז ואורה ז (תש"ע), מה-מט. וראו דיון קרוב בשאלה אחרת בספר דברי חמודות מסכת ברכות פרק ז, סי' כב, אות סד.

⁹⁵ רא"ש תענית פ"ד, סי' לד.

⁹⁶ סדר רב עמרם ח"ב סי' צח.

⁹⁷ שו"ע או"ח תקנז, א.

⁹⁸ שו"ת יחווה דעת ח"א, סי' מד.

⁹⁹ רמ"א או"ח תקנז, א.

¹⁰⁰ ראו גם בספר מועדי קודש - פורים, פסח, שבועות, בין המצרים, סי' יב - אמירת נחם, עמ' 219-232.

100. ספר הרוקח הלכות תשעה באב סימן שי. וראו שם, סי' שיב: "בליל ט' באב לאחר קינות צריך לומר ובא לציון ואתה קדוש וגם בשחרית כמו כן צריך לומר אבל לא ואני זאת בריתי משום שיש בו לא ימושו מפניך ואנן קרינן קינות הילכך אין צריך לומר. אבל כן מנהג ברומי במנחה לעת ערב של ט' באב קודם קריאת ספר תורה צריך לומר ובא לציון וגם ואני זאת בריתי כבשאר שבתות במנחה לפי שיש לומר בתפלת מנחה נחם להכי אמרינן ואני זאת".

דהיינו, אין אנו מוסיפים תפילות קודם המנחה, משום שיום תשעה באב אינו יום המסוגל לתפילה, אף אם באופן עקרוני היה מקום לאומרן.¹⁰¹

אפשרות אחרת עולה מתוך השיטה שהובאה בשו"ת הריטב"א:

בערבית ושחרית שהוא כמי שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה אומר 'רחם',
ולמנחה אומר 'נחם' שדומה למי שנקבר מתו.¹⁰²

הריטב"א מתמקד במילת הפתיחה של התפילה, ומחלק כפי שחילקנו לעיל בין 'רחם' שעניינה תחנונים על העתיד ל'נחם' שעניינה בקשת נחמה. אולם הב"ח ביאר באופן זה גם את מנהג אשכנז, לומר תפילת נחם במנחה בלבד, "לפי שתיקנו לומר 'נחם' להתפלל על הנחמה" ותפילה זו אינה ראויה בשעה שהמת מוטל כביכול לפניו.¹⁰³ דברי הב"ח והריטב"א מבוססים על הבחנה שקיימת סביב כמה הלכות בין שני חלקי היום: קודם חצות היום נהגו לשבת על הקרקע ולהימנע מעשיית מלאכה כיוון שהאבלות בעיצומה ואולי גם יש בה ממד של אנינות, ואילו לאחר חצות היום קמים מעל גבי הקרקע ומותרים באמירת שלום וממילא יש מקום גם לשלב בתפילה דברי נחמה.¹⁰⁴

אולם הבית יוסף הציג גישה אחרת, הפוכה:¹⁰⁵

ונראה לי שטעם רבינו סעדיה משום דלעת ערב הציתו בו אש הלכך באותה שעה
מזכירין שפלות ירושלים ואביליה ומתפללין על תנחומיה.¹⁰⁶

לפי הבית יוסף שעת המנחה איננה זמן שבו התרככה תחושת האבלות, אלא שיא שפלותה של ירושלים, שדווקא בו יש להתפלל על נחמה. ההבדל בין הגישות עשוי לנבוע מדרכים שונות בהבנת ציר הזמן של תשעה באב ומשמעות שעת המנחה, אך גם מתפיסות שונות של תפקיד תפילת 'נחם'. מדברי הבית יוסף משתמע שזו בקשת-צרכים המתעוררת דווקא ברגע שבו חסרונה של ירושלים הופך מוחשי ומורגש כשהיא ניצתת מול עינינו.¹⁰⁷ לעומתו

101. וכעין זה נכתב ביחס לתפילת 'עננו' בספר המנהגים לרבי אברהם קלויזנר, דף מב, ע"ב: "ורבי יצחק הנהיג שלא לומר ענינו בשחרית אף על פי שהוא צום החמישי, מכל מקום 'סתם תפילתי' כתיב ביה".

ראו: דגול מרבבה או"ח סי' תקנז, ס"ק א; שואל ומשיב חמישאה סי' לט.

102. שו"ת הריטב"א סי' סג. וכן הביא בשם הגאונים בספר אור זרוע חלק א – הלכות סעודה סימן קצט.

103. ב"ח או"ח סי' תקנז.

104. ראו למשל בספר שבחי הלקט – סדר תענית סי' רסט: "במנחה יש מקומות שאומרים סליחות ותחנונים ומזכירין שלש עשרה מדות לפי שהוא שעת נחמה".

105. ראו בלבוש, או"ח סי' תקנז, שהביא את שתי האפשרויות כגישות הופכיות.

106. ב"י או"ח תקנז.

107. אפשרות מעט שונה העלה האור שמח (תפילה ונשיאת כפים ב, ד). לדבריו לא רצו ליצור מצב שבו המתענים מתפללים פעם אחר פעם על הנחמה ולא נענים, כפי שהיה קורה לו היו אומרים 'נחם' גם

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

הריטב"א מבין שזוהי תפילת נחמה שעניינה קבלת ניחומים מהקב"ה לאחר השבר, כשהמת כבר אינו מוטל לפנינו.¹⁰⁸

נפקא מינה אפשרית בין הגישות¹⁰⁹ היא דין אמירת נחם כשמתענים ב-ל' באב. השל"ה כתב שמי שנוהג להתענות גם בעשירי באב יאמר תפילת 'נחם' בכל התפילות, כיוון שבזמן זה כבר הוצת בית המקדש,¹¹⁰ ודבריו הובאו להלכה במגן אברהם.¹¹¹ על רקע זה העיר האליה רבה שכאשר תשעה באב חל בשבת והתענית נדחית ל-ל' באב, ראוי היה לומר תפילת 'נחם' בכל התפילות כולן, כיוון שבית המקדש כבר הוצת מבעוד יום!¹¹²

האליה רבה נשאר ב'צריך עיון' בעניין זה, והפרי מגדים כתב שאין אנו רוצים לשנות את ההתנהלות בשנה כזו משאר שנים,¹¹³ אך מדברי שניהם עולה כי באופן עקרוני ראוי היה לומר תפילת 'נחם' לאורך כל היום העשירי. מסקנה זו הולמת את שיטת הבית יוסף שלפיה אמירת 'נחם' במנחה נובעת מהצתת בית המקדש. לעומתם כתב הבגדי ישע בפשטות שגם כשצמים בעשירי אין לומר 'נחם' עד תפילת מנחה משום שעד שעת המנחה דומה אדם כמי שמתו מוטל לפניו, ואין חילוק בעניין זה בין צום בתשיעי לבין צום בעשירי.¹¹⁴ מדבריו עולה כי הבין כשיטת הרוקח או הריטב"א, שהשינוי המאפשר או מחייב את אמירת 'נחם' נובע מן המעבר בין שני חלקי התענית המאפשר קבלת נחמה רק לקראת סופה.

ו. נוסח תפילת נחם בימינו

1. האם לשנות את נוסח התפילה?

נוסח התפילה המקורי, כפי שהוא מופיע בתלמוד הירושלמי, מכיל תיאורים קשים וכואבים של מצב העיר:

בשחרית ומיד אחר כך קוראים בהפטרה 'אסוף אסיפם'. משוך כך תיקנו לומר נחם רק בסוף היום, כאשר ההפטרה הבאה היא 'נחמו נחמו עמי'.

108. הגרי"ד סולובייצ'ק ביאר (דווקא בדעת הבית יוסף) שתפילת נחם "אינו הזכרת מעין המאורע אלא הוא קיום ניחום אבלות", ומשום כך נעשית רק פעם אחת ולא מוסיפים אותה בברכת המזון. ראו: מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולובייצ'ק זלה"ה, בענין אמירת נחם, מסורה טו (תשנ"ט), עמ' מג.

109. נפקא מינה אפשרית נוספת היא האם ראוי לומר 'נחם' לאורך כל מחציתו השנייה של היום, או דווקא לקראת ערב כשהוצתה אש במקדש, ראו: מועד לכל חי, סי' י, אות פב.

110. של"ה מסכת תענית, נר מצוה, אות י.

111. מג"א סי' תקנז, הקדמה.

112. אליה רבה סי' תקנז, הקדמה.

113. פרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סי' תקנז, הקדמה.

114. בגדי ישע, סי' תקנז.

רחם ה' אלהינו ברחמיך הרבים ובחסדיך הנאמנים עלינו ועל עמך ישראל ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל העיר האבילה והחריבה וההרוסה והשוממה הנתונה ביד זרים הרמוסה ביד עריצים ויירשוה לגיונות ויחללוה עובדי פסילים ולישראל עמך נתת נחלה ולזרע ישורון ירושה הורשתה כי באש היצתה ובאש אתה עתיד לבנותה כאמור ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה.¹¹⁵

הנוסחים המופיעים בסידורי הראשונים ובסידורי זמננו שונים מנוסח זה בפרטים מסוימים, אך תיאורי החורבן של העיר רק התעצמו בהם יותר: "והיא יושבת וראשה חפוי"; "הרמוסה ביד עריצים"; וכן הלאה.¹¹⁶

הרצון לעשות שינויים מהותיים בנוסח התעורר בשנת תשכ"ז עם תום מלחמת ששת הימים וכיבוש העיר העתיקה. כבר בחודשים הראשונים אחרי כיבוש העיר עלו הצעות שונות ומגוונות לתיקון נוסח תפילת 'נחם', וכנגדן נכתבו דברי התנגדות חריפים. חלק גדול מן הטיעונים לכאן ולכאן נוגעים לשאלות רחבות של מדיניות הלכתית והיחס למעמדה של מדינת ישראל ופעולותיה. אולם מבעד לדברים, ובעיקר כאשר מתבוננים מקרוב בשינויי הנוסח שהוצעו, אפשר למצוא גם הבנות מהותיות שונות של אופי תפילת 'נחם'.

2. מדוע לא לשנות את נוסח התפילה?

הטיעונים נגד שינוי נוסח התפילה מתחלקים לשניים: טיעונים נגד עצם היכולת לשנות, וטיעונים נגד הצורך לעשות את השינוי.

יש מי שהתנגדו באופן עקרוני לעצם המחשבה על שינוי נוסח התפילה. הרב עובדיה יוסף ציטט מסורת מדברי הגאונים, שלפיה אנשי כנסת הגדולה תיקנו ברוח הקודש את סדר התפילה גם ליזמן שאחרי החורבן, ומשום כך 'נמצא שגם הנוסח של תפילת נחם המקובל בידינו מדורי דורות יסודתו בהררי קודש, על ידי רבותינו אנשי כנסת הגדולה... ולכן מי הוא זה ואיזהו בדורות אלו שיכול להרהיב עוז לתקן, ולשנות מנוסח התפילה שנתקן ע"י רבותינו הקדושים, אשר רוח ה' דבר בהם ומלתו על לשונם".¹¹⁷

הרב חיים דוד הלוי דחה את הדברים בחריפות, וטען שהמסורת בדבר אנשי כנסת הגדולה מתייחסת רק לסדר תפילת שמונה עשרה, שבו תיקנו מראש נוסח לתקופה של גאולה ונוסח לתקופת גלות. "אבל מה לכל זה ולתפילת 'נחם' שלא אנשי כנסת הגדולה תקנוה, אלא רבותינו שאחרי חרבן הבית השני. וכיצד יעלה על הדעת שרבותינו אנשי כנה"ג שחיו ופעלו בראשית ימי הבית – השני, ינסחו תפילת 'נחם', ויכתבו בה תיאור מדויק של

115. ירושלמי ברכות פ"ב, ה"ג.

116. ראו: יעל לויין כ"ע, נוסח תפילת 'נחם', תחומין כא (תשס"א), עמ' 71-90.

117. שו"ת יחוה דעת חלק א סימן מג.

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

חרבן הבית השני שאירע אחרי למעלה מארבע מאות שנה, וכל זה בזמן שהחלו לבנות את ירושלים וחומותיה ובית – המקדש. זה דבר שאין הדעת סובלו כל עיקר.¹¹⁸

שורש המחלוקת ביניהם עשוי להיות בהבנת אופיה ומהותה של תפילת 'נחם'. דברי הרב עובדיה יוסף יובנו היטב אם תפילת נחם היא נוסח של ברכת 'בונה ירושלים' שאותו תיקנו לומר ביום תשעה באב. ואכן, גם בשם הגר"ד סולובייצ'יק הובא שהתנגד בתוקף לשינוי תפילת נחם משום שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות,¹¹⁹ וכבר ראינו לעיל כי הוא נוטה לומר שתפילת 'נחם' היא טופס של ברכת 'בונה ירושלים'. דעת הרב חיים דוד הלוי, לעומת זאת, מובנת היטב אם מדובר בבקשת צרכים בעלמא, או בהזכרה של אירועי-עבר שאיננה חלק מהותי מנוסח התפילה.

טיעון נוסף, שעלה בדברי פוסקים רבים, הוא שגם אם מותר לשנות את נוסח התפילה אין שום צורך בדבר, וזאת משני טעמים שונים.

טעם אחד נוגע להבנת התיאורים המיוחדים לעיר ירושלים בתפילה. הרב שלמה מן ההר, בתשובה לאדם שהתקשה לומר את תפילת 'נחם', תיאר בצורה נוגעת ללב כיצד הוא מתעורר באמצע הלילה בביתו שברובע היהודי לקול קריאת המואזין וחש את אבלה וחורבנה של ירושלים. והוסיף וכתב על הכאב שעל מיליוני יהודים שנמצאים עדיין בגלות ובכך מתקיימים המילים "האבלה מבלי בניה".¹²⁰ דברים דומים הובאו בשם הרב צבי יהודה הכהן קוק,¹²¹ וכעין זה השיב הרב חיים קנייבסקי בקצרה לשאלה כיצד אפשר לומר את המילים 'והשוממה מאין יושב': "ישיבתנו אינה ישיבה".¹²² גם הרב עובדיה יוסף תיאר כיצד "ירושלים העתיקה עודנה מלאה גילולים... ומלבד זה גם הרוחניות של ירושלים היא בעוה"ר בשפל המדרגה".¹²³

118. שו"ת עשה לך רב חלק ב סימנים לו-לט.

119. בענין אמירת נחם, מסורה ז (תשנ"ב), עמ' יט.

120. הרב שלמה מן ההר, מכתב בענין תפילת נחם בימינו, מובא בספרו של הרב שי הירש, עמ' 432-434.

121. למקדשך תוב, עמ' 11.

122. הליכות חיים ח"ב עמ' קד.

123. שו"ת יחוה דעת חלק א סימן מג.

אפשר לחלק את הטיעון של הפוסקים הנ"ל לשניים: א. יישובה הפיזי של ירושלים, ובפרט העיר העתיקה, עדיין לא הושלם.¹²⁴ ב. מבחינה רוחנית אין העיר נחשבת כזו ש'בניה' שבו אליה כאשר הם לא מתנהגים בהתאם לרוחה.¹²⁵

הרב חיים דוד הלוי השיב על הטיעון הראשון בכך שגם אם יש עדיין למה לצפות ולקוות אין להתעלם מכך שהתיאור של העיר כחרבה ושוממה שוב אינו הולם. ועל הטיעון השני השיב בחריפות שישראל קרויים 'בנים' גם כשאינם עושים רצון אביהם, 'זהלואי והיינו זוכים שכל ישראל בהמוניהם יעלו ויבואו בכל טומאתם, כדרשת רבותינו על הפסוק, ותבואו ותטמאו את ארצי, הלואי שתבואו ותטמאו את ארצי... ואין אתה רשאי לקרוא לירושלים 'שוממה מבלי בניה' מפני שחלק מהם עזבו דרך ה'."¹²⁶

גוון אחר של הטיעון מתמקד בשאלה: מהי העיר' שאליה מתייחסת הברכה?

מלבד התנגדותו העקרונית לשינוי נוסח התפילה, טען הגרי"ד סלובייצ'יק שאין כל מקום לכך בענייננו, "שכל זמן שהמקדש חרוב אף שירושלים בנויה וביד ישראל, מכל מקום נחשבת ירושלים גם לעיר חרבה. שהרי להרמב"ם קדושת ירושלים היא קדושת מקדש... ולכן כל זמן שהמקדש חרב אף ירושלים נחשבת כחרבה."¹²⁷ וכעין זה אמר הרב צבי יהודה קוק "שעיקר ירושלים הוא בית המקדש."¹²⁸

הרב גורן, לעומת זאת, טען שיש להבחין בין המקדש החרב לבין תפילת נחם שמדברת על ציון וירושלים.¹²⁹ וכעין זה כתב הרב חיים דוד הלוי שתפילת 'נחם' היא "על נחמת 'ציון', הוא מקום המקדש, ועל 'ירושלים', היא העיר התחתונה... ואין כל קשר לחורבן הבית עם הביטויים 'עיר אבלה' 'חרבה' ו'שוממה'."¹³⁰ הרב הלוי הוסיף שהתפילה מתייחסת גם "לפרבריה של ירושלים רבתי",¹³¹ זאת בניגוד לדברי הרב עובדיה יוסף שטען שהיא

124. הרב חיים פרידלנדר (שפתי חיים - מועדים ח"ג, עמ' שלא) האריך להשוות מהיבטים שונים את יישובה של ירושלים בימי תפירתה למצבה הנוכחי המורכב.

125. הרב נתן גשטטר (להורות נתן, מועדים ח"ב, עמ' תקסב-תקסג) דימה זאת לאב שהוא ובניו הוגלו מביתם ונפוצו בעולם ולאחר זמן שבו הבנים אל הבית אך כיוון ששכחו צורת אביהם, כאשר ביקש גם האב להיכנס לביתו גירשוהו. כך גם בימינו, לדבריו, צער השכינה גדול יותר כאשר בניה שבו לגבולם אך אין הם מניחים לה לשכון בתוכם.

126. שו"ת עשה לך רב חלק ב סימנים לו-לט.

127. בענין אמירת נחם, מסורה ז (תשנ"ב), עמ' יט.

128. למקדשך תוב, עמ' 11. במקורות נוספים לא ברור אם הטיעון הוא שהעיר היא המקדש או שהעיר אבלה בגלל המקדש.

129. שו"ת תרומת הגורן חלק א סימן קכב.

130. שו"ת עשה לך רב חלק ב סימנים לו-לט.

131. שם.

מתייחסת לכל היותר ל- "עיקר יישובה של ירושלים בזמן הבית שהיה בצד דרום של בית המקדש".¹³²

המחלוקת בין הגישות יכולה לנבוע מפערים בהבנת מהותה ותפקידה של ירושלים. דהיינו האם היא מהווה מעטפת של בית המקדש ועיקר עניינה לשרת את הקודש, או שמא יש לה מעמד עצמאי מתוקף היותה בירתה המדינית של ארץ ישראל.¹³³ אך היא עשויה לנבוע גם מהבנות שונות ביחס לתפילת 'נחם'. בשם הגרי"ד סולובייצ'ק הובא שאמירת 'נחם' בבונה ירושלים משקפת הבנה של אבלות תשעה באב ככזו שהמוקד שלה הוא חורבן ירושלים, "העיר רבתי עם, על ארמון אשר נוטש, ועל כבוד אשר גלה בעת חורבן דבריה". זאת בשעה שהאמירה בעבודה נובעת מהבנת עיקר האבלות "על חורבן הקדושה והעבודה ועל זבח תמידיה ומזבח קטוריה".¹³⁴ נראה כי תפקידה של תפילת 'נחם' שונה לפי כל אחת מן האפשרויות. אם היא נאמרת בברכת בונה ירושלים, הרי שהיא נועדה לשקף את החוסר והקושי הגלויים לעין בעיר השוממה והבוזיה, ואלו עשויים להשתנות עם הזמן. אך אילו עיקר מקומה הוא בעבודה, היא מבטאת בדומה ל"עלה ויבוא" את התקווה להתגלות השכינה בבית המקדש ודינה להיאמר עד ביאת המשיח.

לסיום נקודה זו נזכיר שמועה שהובאה בשם האדמו"ר מגור, בעל האמרי אמת. כאשר נשאל כיצד אנו אומרים בתפילת 'נחם' 'זה השוממה מאין יושב', השיב שמילים אלו נאמרו "על ירושלים של מעלה".¹³⁵ הבנה זו וודאי מתיישבת עם העמדה שלפיה עיקר מקומה של תפילת 'נחם' בברכת עבודה, שבה אנו מתפללים על 'אישי ישראל', ופירשו התוספות שהכוונה היא לנשמותיהן של צדיקים שאותן עומד המלאך מיכאל ומקריב בירושלים של מעלה.¹³⁶

132. שו"ת יחיה דעת חלק א סימן מג. מצבה הירוד של העיר העתיקה נזכר גם בתשובת הרב צבי יהודה קוק בעניין, ראו במאמרה של יעל לוינ הנ"ל.

133. ראו במאמרו של הראי"ה קוק, 'ירושלים', בתוך מאמרי ראי"ה ח"ב, עמ' 198-301; הרב יהודה גרשוני, ירושלים עיר הנצח לאור ההלכה, קול צופיך, עמ' מט-סז.

134. מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולובייצ'ק זלה"ה, בענין אמירת נחם, מסורה טו (תשנ"ט), עמ' מג.

135. דף על הדף תענית ה, ע"א. וראו בפרי מגדים או"ח אשל אברהם סי' תקסא, ס"ק א: "ושמעתי מאדוני אבי הרב ז"ל שאמר כמדומה בשם החסיד ר' גרשון קוטבר ז"ל שבא לירושלים וראה בשלוחה עמים יושבים בה ובכה ואמר שזה שאומרים בראותי כל עיר (ירושלים של מטה) על תלה בנויה ועיר ה' מושפלת ירושלים של מעלה כו' שם ניכר החורבן". וראו על כך באריכות בספר שערי נחמה, מילואים סי' ח - אמירת 'נחם' בימינו, עמ' ריג-ריח.

136. תוספות מנחות קי, ע"א ד"ה ומיכאל.

3. איך לשנות את התפילה?

בקרב מי שהכריעו להכניס שינויים בנוסח התפילה אפשר להצביע על שלוש גישות עקרוניות:

חשוב להדגיש כי האוחזים בגישה זו לא פירשו את נוסח התפילה המקורי ככזה שמוגבל להר הבית. שהרי אם כן לא היו רואים צורך לערוך בנוסח שינויים. במקום זאת הם הותירו את רכיבי התפילה שנשארו רלבנטיים לימינו, דהיינו חורבנו ושממונו של הר הבית.¹³⁷

גישה אחת עדכנה את הניסוחים כך שישקפו באופן מדויק יותר את המציאות הנוכחית. כך למשל בתפילה שחיבר פרופ' אפרים אלימלך אורבך נאמר: "רחם ה' א-להינו ברחמך הרבים ובחסדיך הנאמנים עלינו ועל עמך ישראל ועל ירושלים עירך, הנבנית מחורבנה, המקוממת מהריסותיה והמיושבת משממותיה... והעיר אשר פדית מיד עריצים... נטה עליה סוכת שלומך כנהר שלום".¹³⁸ נוסח קרוב ברוחו חיבר הרב אברהם יצחק יעקב רוזנפלד, ובו ירושלים מתוארת כעיר "המבכה על עמך ישראל אשר הוטל לחרב... ועל גבורי ישראל שמסרו נפשם על קדושת השם", וחלקי הבקשה מתמקדים באתגרי ההווה: "נקום את נקמת עירך אשר נתתה לנו לנחלה וקבץ את שארית ישראל מכל הארצות".¹³⁹

גישה שנייה שימרה את תיאורי השממה והחורבן אך הגבילה אותם לבית המקדש ולהר הבית. כך למשל תיקן הרב דוד שלוש, רבה של נתניה, נוסח חדש המתמקד בחורבנו של הר הבית: "נחם ה' א-להינו את אבלי מקדשך ואת הר ציון ששם מבלי בניו הוא יושב... לבי לבי על הר המוריה, מעי מעי על קדש הקדשים...".¹⁴⁰ כעין זה תיקן גם הרב נחום אליעזר רבינוביץ' להתפלל "על ההר האבל והחרב וההרוס והשומם הנתון ביד זרים, הרמוס ביד עריצים",¹⁴¹ ובנוסח של הרב אבי גיסר נאמר: "נחם ה' א-להינו... את המקדש האבל,

137. על הטיעון שגם הר הבית עצמו אינו שומם אלא מכיל מסגד פעיל יש להשיב את תשובתה של נעמי שמר לביקורת מצד הסופר עמוס עוז על הבית השני בשיר "ירושלים של זהב": "יש טיעון שהבית האמצעי של ירושלים של זהב הוא לא הומני, כי הוא לא מתחשב בערבים מהצד השני של הקו, עמוס עוז ביטא את זה ואמר שהוא רואה שכיכר השוק לא ריקה וערביות יורדות לים המלח, בעיני ראיתי. לקח לי שנים לנסח את תשובתי, שהטיעון הזה עורר בי זעם נורא. זה כאילו בן אדם מתגעגע לאהובתו, והוא בא אל הפסיכיאטר שלו, והפסיכיאטר אומר לו 'אל תדאג היא לא לבד במיטה'. בשבילי עולם שהוא ריק מיהודים הוא כוכב מת וזה מצער. ארץ ישראל ריקה מיהודים היא בשבילי שוממת וריקה". ראו באתר יוטיוב, נעמי שמר מתייחסת לביקורת של עמוס עוז על שירה 'ירושלים של זהב', בכתובת: <https://did.li/8oYIC>.

138. נדפס בחוברת 'קנינות לתשעה באב', בהוצאת התנועה ליהדות של תורה, תשכ"ח. ראו על כך במאמרה של יעל לויין כ"ץ הנ"ל.

139. ראו אצל יעל לויין כ"ץ שם.

140. חמדה גנוזה ס' כא, אות ח.

141. 'נוסח מחודש לתפילת 'נחם', מאת הרב נחום רבינוביץ', אתר כיפה, בכתובת: <https://did.li/aAqZH>

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

החרב, הבזוי והשומם... האבל מבלי בניו והחרב ממעונו והבזוי מכבודו והשומם מאין פוקד".¹⁴²

מה פשר ההבדל שבין שתי הגישות? נראה כי התפיסה היסודית של פרופ' אורבך היא שתפילת נחם היא בקשת צרכים. כיוון שכך, היא צריכה להיות מותאמת לצרכים העכשוויים של עם ישראל בכל הנוגע לבניין ירושלים, ההולכת ונבנית וזקוקה לסוכת שלום ולהשלמת קיבוץ הגלויות. אולי אין זה מקרה שהוא בחר משום כך בנוסח הפתיחה 'רחם' שעניינו בקשה על העתיד. לעומת זאת, הנוסחים שהותירו את התיאורים על כנם ומיקדו אותם בהר הבית תופסים את מהותה של התפילה כתפילת נחמה על החורבן. כיוון שכך, הם מותירים את רכיבי החורבן המקוריים המהווים את היסוד לאבלות תשעה באב, ורק מסירים את הפרטים ששוב לא יכולים להיאמר.

גישה דומה במהותה, לפי דברינו, אך שונה מבחינה מעשית נמצאת אצל הרב שלמה גורן:

אשתקד הורינו לכל בתי הכנסת בצה"ל, שיש לומר בתשעה באב במנחה רק את תחילתה וסופה של תפילת "נחם" ולהשמיט את האמצע... בזה אנו יוצאים ידי חובת ההלכה, כי לא השמטנו את הברכה הזאת מתפילת העמידה וגם לא התפללנו תפילת שוא. כי לפי ההלכה, אמצעה של התפילה אינו מעכב ובלבד שיאמר את הפתיחה והסוף.

מסורת דומה, אך מתונה יותר, הובאה בשם הרב ליכטנשטיין, שהורה להשמיט את המילים "האבלה מבלי בניה, והחרבה ממעונותיה, והבזויה מכבודה, והשוממה מאין יושב" ולהותיר את שאר הברכה על כנה.¹⁴³ המכנה המשותף המעשי בין שני הנוסחים הוא הבחירה לקצץ מן הברכה את החלקים שלא ניתנים להיאמר, בלי לשנות את תוכנה. והמכנה המשותף המהותי בינם לבין הרב שלוש והרב רבינוביץ' הוא הבחירה שלא לשנות את הברכה אלא לצמצם אותה, מתוך הבנה שמהות הברכה היא נחמה על החורבן ולא בקשת צרכים עדכנית.

גישה שלישית עולה בתשובותיו של הרב חיים דוד הלוי:

נהגתי אנכי להוסיף מלה אחת בלבד, ולשנות מלה אחת בנוסח "נחם", כדי להמלט מדברי שקר, וכך אני אומר: 'נחם ה' אלקינו את אבלי ציון ואת אבלי ירושלים (כי כל זמן שלא נבנה בית – המקדש עדיין אנו שרויים באבל) ואת העיר שהיתה חרבה ובזויה ושוממה מבלי בניה. היא ישבה וראשה חפוי וכו'.

142. הרב שי הירש, המחזיר שכינתו לציון ח"א עמ' 437. לפי האמור שם, הרב רא"ם הכהן אישר את נוסח התפילה. בנוסח שחיבר הרב ראם עצמו נאמר: "נחם... את העיר החרבה והבזויה והשוממה: החרבה ממעונך והבזויה מכבודך והשוממה מאין אש התמיד". ראו בעמוד הפייסבוק של הרב שי נוה בכתובת: <https://did.li/gRBrl>. בנוסח זה לא לגמרי ברור אם הוא מבקש לשנות את התפילה המקורית או לפרש אותה.

143. הרב חיים נבון, נוסח התפילה במציאות משתנה, צהר לב, הע' 26.

לפי זה התפלה היא שינחם ה' את אבלי ציון וירושלים, ואת העיר שהיתה עד כה חרבה ושוממה מבלי בניה, אך עדיין זקוקה היא לנחמה.¹⁴⁴

במקום לעדכן את התפילה או לקצץ אותה, מעביר אותה הרב הלוי לזמן עבר. הייתרון בבחירה זו הוא שהשינוי הטכני קטן וממוקד.¹⁴⁵ אך לכאורה יש בכך סילוף גמור של תוכן התפילה: במקום לתאר את מצבה הנוכח של העיר, מעתה היא עוסקת בהיסטוריה שלה. נראה כי גישה זו הולמת את ההבנה של תפילת נחם כהזכרה של מאורעות העבר, מעין 'על הניסים'. ואכן, בתשובה מאוחרת יותר הסביר הרב הלוי שבחר דווקא בשינוי זה "כדי שנוכל לשחזר את מאורעות אותם ימים, נתאר את כל האמת כיצד נראתה ירושלים באותם ימים".¹⁴⁶

ז. סיכום

את תפילת 'נחם' אפשר לשייך לקטגוריות הלכתיות שונות: הזכרת 'קדושת היום' מעין 'יעלה ויבא'; הודאה או השלמה עם אירועי העבר בדומה ל'על הניסים'; בקשת צרכים המשולבת בתפילה; נוסח שונה של תפילת 'בונה ירושלים' ההולם את מצבו הנפשי של המתפלל. גם את תוכנה העיקרי אפשר להבין באופנים שונים: בקשה על העתיד, הבעה של צער, הודאה או קבלת נחמה. ההבנות השונות גוזרות הבדלים בנוסח הברכה: הן ההבחנה בין 'רחס' ל'נחם', הן הגוונים השונים שביחס שבחתימת הברכה בין נחמת ישראל לבניין ירושלים. גם שאלת ההגבלה של אמירת 'נחם' לתפילת מנחה בלבד תלויה בשאלה אם מדובר בהזכרת 'מעין המאורע', בתפילת בקשה או בקבלת נחמה.

תפיסות אלו משליכות גם על השאלה האקטואלית של שינוי נוסח התפילה לאור שינוי המציאות בירושלים. ראשית, עצם היכולת לשנות את התפילה קשורה לשאלה אם מדובר בבקשת צרכים או במטבע ברכה שתיקנו חכמים. וכן הצורך בשינוי קיים דווקא אם נבין שמדובר בתפילה על העיר ירושלים כולה, ולא אם המוקד שלה הוא בהשבת עבודת בית המקדש.

בנוסף, השינויים השונים שהציעו חכמי ישראל משקפים דרכים שונות בהבנת מהות הברכה: התיאורים העדכניים ששילב פרופ' אורבך משקפים תפיסה שלה כבקשת-צרכים; הצמצום של תיאורי החורבן למקום המקדש הולמים תפיסה של התפילה כדברי נחמה על החורבן; ואילו הסבת התיאורים ללשון עבר מבטאת את ההבנה שתפילת 'נחם' דומה במהותה לתפילת 'על הניסים'.

144. שו"ת עשה לך רב חלק א סימן יד.

145. כפי שביאר בשו"ת עשה לך רב, ח"ז, שאלות ותשובות בקיצור סי' לה.

146. שו"ת עשה לך רב חלק ב סימנים לו-לט.

תפילת 'נחם': אופייה ומהותה ונוסח אמירתה בזמן הזה

מאמר זה נכתב ברובו בשטח, תחת האוהל, תוך כדי שירות מילואים בסוללת תותחנים במלחמת חרבות-ברזל תשפ"ד. בימים שבהם תיאורי העיר אכולת האש האבלה מבלי בניה הולמים חלקים נרחבים משטחי ארץ קודשנו. בימים אלו, בדומה לדברי הרב גורן לאחר מלחמת יום הכיפורים,¹⁴⁷ עזה התחושה שגם אם מילה זו או אחרת איננה הולמת את המציאות, נימי הלב הפנימיים שתפילת 'נחם' פורטת עליהם רלבנטיים מתמיד. ואין כמו תיאורי הקושי והחורבן מן העבר כדי לטעת את האמונה והתקווה שגם בדורנו יתקיים המאמר: כי באש היצתה ובאש אתה עתיד לבנותה.

147. שו"ת תרומת הגורן חלק א סימן קלא: "אודה ולא אבוש כי לאחר מלחמת יום הכיפורים העקובה מדם, כשחלה התדרדרות מוסרית, מורלית ולאומית בעם ובמדינה, ולאור ההכרה בעם הפלשתינאי מצדנו וההכנות הנעשות כאן לקראת הסגרת חלק גדול מארץ מכורתנו ומנחלת אבותינו לערבים ולפלשתינאים, ורבים הסימנים והחששות שגם על 'ירושלים יְדו גורל' כנבואת עובדיה (א, יא), אינני רואה סיבה לשנות דפוסים קיימים, כל עוד שמורגשת נסיגה בכל המישורים והעתיד לוטה בערפל".

המזבח שבנה אברהם אבינו בהר עיבל

הקדמה

- א. מיקומו של המזבח
- ב. צורתו המלבנית של המזבח
- ג. עצמות היחמורים
- ד. סיכום

הקדמה

אחד הממצאים הארכיאולוגיים החשובים והמסקרנים ביותר שהתגלו בארץ אי פעם הוא מבנה אבן שמצא פרופ' אדם זרטל בהר עיבל. זרטל קבע, על סמך הוכחות רבות, כי מבנה זה הוא המזבח שבנה יהושע כאשר נכנסו בני ישראל לארץ.¹ אולם בזיהוי זה קיימות שלוש בעיות מרכזיות: מיקומו של המזבח, צורתו המלבנית, ועצמות היחמורים שנמצאו בו. בעיות אלה הביאו מספר רבנים וחוקרים להסיק כי המבנה המדובר אינו המזבח שבנה יהושע.

במאמר זה אציע הסברים ופתרונות לאותן בעיות, על מנת לאשש את מסקנתו של זרטל. מתוך כך תלך ותתגבש – דווקא בזכות אותן בעיות – מסקנה מהפכנית ורבת משמעות: יהושע בנה את המזבח בהר עיבל על גבי מזבח קטן ועתיק שאותו בנה שם אברהם אבינו.

א. מיקומו של המזבח

לפני כמאה וחמישים שנה החלו משלחות של ארכיאולוגים נוצרים לחפש את המזבח שבנה יהושע בהר עיבל. הם חיפשו את המזבח במקום שבו הניחו כי הוא נמצא – במדרון הדרומי של ההר, מול הר גריזים ומעל העיר שכם, כפי המסורת המקובלת. אולם כל הארכיאולוגים הללו העלו חרס בידם. מי שהצליח למצוא את המזבח היה דווקא זרטל, שבכלל לא ניסה לחפש אותו, ובאותו שלב אף לא האמין שמזבח כזה בכלל קיים. זרטל סרק באופן שיטתי את כל הר מנשה, וכך הגיע אל המבנה שנמצא במורדות הצפון-מזרחיים של הר עיבל.

1. ראה: עם נולד, אדם זרטל, הוצאת ידיעות אחרונות, 2001.

כאן בדיוק נעוצה הבעיה הראשונה בממצא של זרטל: מאתר המזבח לא ניתן לראות את שכם ואת הר גריזים, וממילא לא יתכן כי זהו האתר שבו נערך מעמד הברכות והקללות, שהרי בניית המזבח היתה חלק מהותי של אותו מעמד.²

אך זרטל לא נכנע. הוא "הזיז" את הר גריזים ממקומו, וטען כי הר גריזים המופיע בתנ"ך הוא למעשה הר כביר, ולא ההר הנקרא כיום בשם זה.³ אולם בעיני רבים טענה זו היא בלתי מתקבלת על הדעת, שהרי יש בידינו מסורת זיהוי עתיקה וברורה לגבי הר גריזים, וקשה מאוד לטעון כי זוהי מסורת שגויה. אם כך, חזרה הקושיה למקומה.



הפתרון לבעיה זו נמצא במשנה בסוטה, אשר מתארת את מעמד הברכות והקללות, וחותמת את דבריה בעובדה מאוד משמעותית: "ואחר כך הביאו את האבנים, ובנו את המזבח, וסדוהו בסיד, וכתבו עליו את כל דברי התורה בשבעים לשון... ונטלו את האבנים,

2. הרב יעקב אריאל, לשם דוגמה, כתב כי המבנה בהר עיבל הוא אמנם מזבח ישראלי הבנוי לפי ההלכה, אולם מיקומו מוכיח כי אין זה המזבח שעליו נאמר: "אֵז יבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל" (יהושע ח, ל). ראה מאמרו: "למהות המזבח שנמצא בהר עיבל", המעין, גיליון 241, ניסן תשפ"ב. גם עמיתו של זרטל באקדמיה חלקו על מסקנותיו בגלל בעיית המיקום: ראה: עם נולד, עמ' 205 ועמ' 220; לחפור את התנ"ך, יצחק מייטליס, הוצאת ראובן מס, עמ' 240.

3. עם נולד, עמ' 225-239. וצריך עיון האם רעיון זה מתיישב עם הנאמר בספר שופטים ט, ז.

ובאו ולנו במקומן".⁴ התוספתא מוסיפה נתון נוסף: באותו לילה לנו בני ישראל בגלגל, ולשם הובאו אבני המזבח.⁵ כך כותב גם רש"י בארבעה מקומות שונים.⁶

המסקנה היא זאת: מעמד הברכות והקללות אכן נערך בין הר גריזים לבין המדרון הדרומי של הר עיבל, כשהעיר שכם נמצאת בתווך, ואין שום צורך "להזיז" את הר גריזים ממקומו. יהושע אכן בנה מזבח באותו מעמד, אך את המזבח הזה לא מצא אף ארכיאולוג מסיבה פשוטה: המזבח עמד שם למשך שעות אחדות בלבד. עוד באותו ערב פורק המזבח, ואבניו הועברו אל מקום הלינה בגלגל – המקום שבו מצא אותו זרטל.

כמובן, אין זה הגלגל הסמוך ליריחו, אלא גלגל-עיבל הסמוך לשכם.⁷ ידוע כי ישנם מספר מקומות שנקראו בשם 'הגלגל', ולמעשה זהו שם גנרי ולא שם של מקום ספציפי יחיד, וההוכחה לכך היא העובדה שהמילה 'גלגל' מופיעה כמעט תמיד בתוספת הא הידיעה, בשונה משמות של מקומות ספציפיים.⁸ זו גם הסיבה לכך שהשם 'גלגל' נעדר מכל הרשימות של ערי השבטים שבספר יהושע.⁹ קיים אמנם מקום ליד יריחו שנקרא בשם 'גלגל' על שם ברית המילה הציבורית שנערכה שם,¹⁰ אולם כאשר אמר משה רבינו כי הר גריזים והר עיבל

4. משנה סוטה ז, ה.

5. תוספתא סוטה ח, ו; סוטה לו ע"א.

6. רש"י בסוטה לב ע"א כותב: "ונטלו את האבנים – סתרו את המזבח לאחר שהעלו העולות והשלמים; ולנו במקומן – בבית מלונם בגלגל, ושם הקימו את האבנים". וכן כתב ביהושע ח, לב, וכן בסוטה לד ע"א ד"ה שאו, וכן שם לה ע"ב ד"ה בגלגל.

הרב זלמן קורן כתב כי כוונת המשנה היא לכך שהאבנים שנלקחו מהירדן הועברו אל הגלגל, ואילו המזבח עצמו נותר במקומו ("על מזבח הר עיבל ועל מערת המכפלה", עמ' 6–9. קישור למאמר מופיע באתר ויקיפדיה: "מזבח הר עיבל"). אך איני מבין איך מתיישבים דבריו עם פירושו הנזכר של רש"י, שהרי רש"י רואה צורך לפרש איך נטלו את האבנים, ומסביר כי לשם כך סתרו את המזבח.

7. הרב הלל בן שלמה כתב כי המזבח שנמצא בהר עיבל אינו יכול להיות המזבח שבנה יהושע, שהרי אבניו של מזבח יהושע הועברו אל הגלגל. אך נקודת ההנחה שלו, שהגלגל המדובר הוא גלגל-יריחו, שגויה לדעתי. ראה מאמרו: "אבני מזבח הר עיבל הועברו אל הגלגל", מעלין בקודש, גיליון כ, תש"ע, עמ' 143–159. אחת ההוכחות לכך שכוונת התוספתא אינה לגלגל-יריחו היא העובדה שהיא מונה את הניסים שהתרחשו ביום מעבר הירדן, ואינה מזכירה את המסע הארוך משכם חזרה אל ערבות יריחו – וזאת מפני שבני ישראל נשארו ללון במדרון הצפון-מזרחי של הר עיבל, שהוא גלגל-עיבל.

8. עיין דעת מקרא יהושע ד, יט ובהערה 44. הוכחה נוספת מובאת שם מלכים ב' ב, א. ועיין שם יהושע יב, כג; שם טו, ז; שם שמואל א' ז, טז. ועיין תורה שלימה בראשית יב, קו, שם מכנה המדרש את שכם בשם 'הגלגל'. ונראה כי גם המשנה האומרת שאוהל מועד שכן בגלגל לפני שהועבר אל שילה מתכוונת לעיר שכם (עיין יהושע כד, כו; משנה זבחים יד, ה), ואכמ"ל.

9. ראה: מקום בפרשה, יואל אליצור, עמ' 183. ועיין יהושע יח, כא-כח.

10. יהושע ה, ט.

נמצאים סמוך לגלגל¹¹ הוא התכוון לגלגל-עיבל הידוע והמפורסם, ולא לגלגל-יריחו שהוא מרוחק משם ואשר שמו ניתן לו רק מאוחר יותר.

אולם כעת מתעוררת קושיה אחרת: לשם מה נועד הסיבוך הזה, של עקירת המזבח והעברתו מתחנתו הראשונה אל השנייה? מדוע לא נשארו בני ישראל ללון באותו הלילה בשכם, במקום שבו נאמרו הברכות והקללות? האם קיים דבר-מה מיוחד בגלגל-עיבל? נניח בינתיים לשאלות הללו, ונעבור לדון בבעיה השנייה – צורתו של המזבח.

ב. צורתו המלבנית של המזבח

צורתו של המזבח שמצא זרטל היא מלבנית ולא מרובעת, וגם דבר זה עורר דיון הלכתי. וכבר כתב הרב יואל בן-נון במאמר מקיף על אודות המזבח כי ה'ריבוע' שעליו מדברת הגמרא אינו המונח המוכר לנו, אלא הכוונה היא לכך שהזוויות בין צלעות המזבח צריכות להיות ישרות.¹²

ובכל זאת, מעט מוזר שיהושע החליט לבנות מזבח מלבני דווקא, בשונה מכל שאר המזבחות המוכרים לנו שצלעותיהם היו שוות זו לזו.¹³ קשה להניח כי הבחירה בצורה מלבנית היא מקרית, וקשה להניח כי מידותיו הספציפיות של מלבן זה הן מקריות.

כדי לפענח את התעלומה נבדוק את היחס בין צלעות המזבח. אורכו של המזבח הוא כתשעה מטרים, ורוחבו הוא כשבעה מטרים. בהיקפו של שטח זה היתה מעין מסגרת חיצונית מעט מוגבהת ברוחב אמה, שבארבעת פינותיה היו ארבע קרנות המזבח.¹⁴ מכיוון שגודל אמה הוא כחצי מטר,¹⁵ הרי ששטח המערכה, דהיינו עיקרו של שטח המזבח, היה בגודל של שמונה על שישה מטרים.¹⁶ בין צלעותיו של מלבן זה מתקיים יחס של שלוש על

11. דברים יא, ל: "הלא הָמָה בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן... מוֹל הַגִּלְגָּל אֲצֵל אֵלוֹנֵי מֶרֶה". ועיין סוטה לג ע"ב: "מול הגלגל – סמוך לגלגל". ועיין רש"י דברים יא, ל; מהרש"א סוטה לג ע"ב.

12. "המבנה בהר עיבל וזיהויו כמזבח", אות א'. קישור למאמר מופיע באתר ויקיפדיה: "מזבח הר עיבל". וראה: עם נולד, עמ' 176. ועיין זבחים סב ע"א; דעת רב, זבחים נד ע"א; העמק דבר שמות כז, א.

13. עיין שמות כז, א; יחזקאל מג, טז; דברי הימים ב' ד, א; משנה מידות ג, א.

14. זבחים סב ע"א. הגמרא שם אומרת שהיה עוד היקף נוסף ברוחב אמה לצורך הילוך הכהנים מסביב למערכה, אך במזבח שבנה יהושע היה פתרון אחר לעניין, כפי שיוסבר בהמשך.

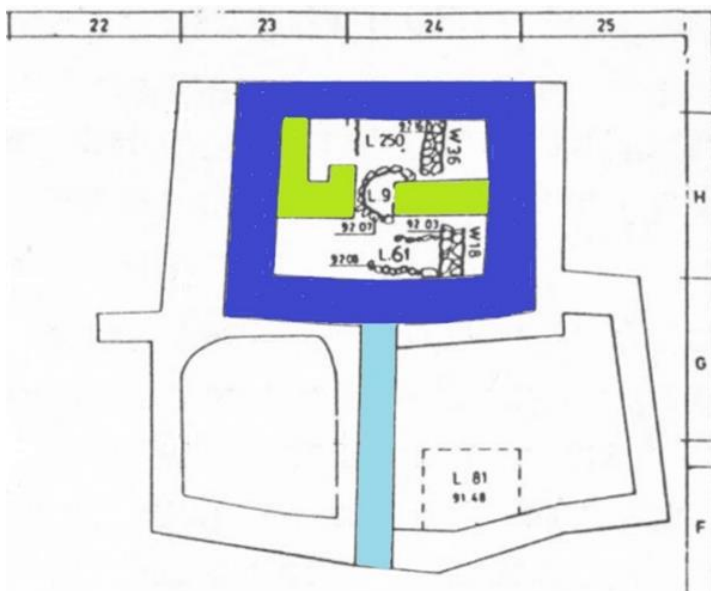
15. בשל סיבות טכניות שונות קשה לדעת מהן מידות המזבח המדויקות, ובמקביל קיים דיון סבוך לגבי גודלה המדויק של האמה. אולם מכיוון שבכל המקורות לגבי מידותיהם של מזבחות שונים מופיעים תמיד מספרים שלמים של אמות, הנחתי שכך היה גם במזבח הזה, וממילא יוצא שהגודל ההגיוני היחיד של אמה הוא מעט יותר מחצי מטר. חישוב זה עולה בקנה אחד עם שיטתו של המתמטיקאי פרופ' דניאל מיכלסון (ראה אתר "אמת הארץ").

16. מכיוון שאנו חפצים לגלות את היחס בין צלעותיו של מלבן, הגיוני "להסיר" את המסגרת, שהיא שווה ברוחבה מכל הכיוונים, ולבדוק את יחס צלעות המלבן שנותר בלעדיה.

המזבח שבנה אברהם אבינו בהר עיבל

ארבע, והקשר בין יחס זה לבין המספר שתיים-עשרה, אשר מהווה מוטיב מרכזי בכל סוגיית אבני המזבח, ניכר ובולט לעין: קיימות כאן כביכול שתיים-עשרה קוביות רבועות, כל אחת בגודל שני מטרים על שני מטרים, אשר הפכו יחד למזבח אחדותי גדול.¹⁷ יתכן בהחלט כי זוהי הסיבה לכך שיהושע בחר לבנות מזבח מלבני בעל יחס צלעות שכזה דווקא.

אולם מדוע דווקא שבעה על תשעה מטרים, ולא גודל אחר בעל אותו יחס? כדי לנסות להבין זאת נראה כיצד תיאר זרטל את תהליך החפירה: "נחשפה מעין תיבה מלבנית... ממסגרת האבן החיצונית יצאו שני קירות אל המרכז, זה מול זה, עם רווח ביניהם... שני הקירות לא נתחברו זה עם זה, ומרכז המבנה נשאר פנוי... תהיתי מה תפקידם של הקירות הללו."¹⁸



השכבה העליונה
(מזבח יהושע)
מוצגת בשרטוט
בצורה סכמתית.
שני הקירות
הפנימיים שלה
'אוחזים' את
המזבח העגול
שנמצא על סלע
האם בשכבה
הקדומה

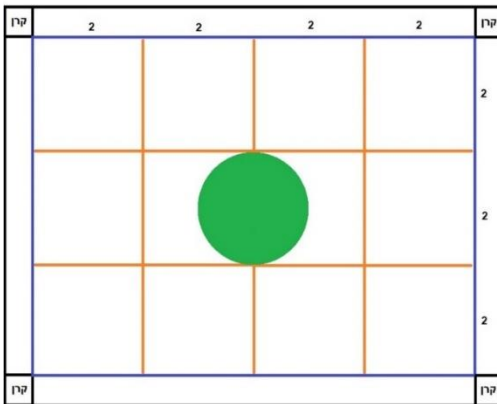
כאשר התקדמו החופרים בעבודתם התגלתה הפתעה נוספת: "הסתבר שתולדות האתר מסובכות משחשבו בתחילה. לא שכבה אחת היתה כאן אלא שתיים: למבנה המרכזי קדם מבנה קטן יותר... במרכזה הגיאומטרי ובתחתיתה של ה'במה', היישר על סלע-האם, הופיע עתה מבנה עגול בנוי אבן. הקירות הפנימיים של ה'במה' [שני הקירות שהוזכרו לעיל] 'רכבו'

17. השווה רש"י בראשית כח, יא, וכן ילקוט שמעוני שם, על שתיים-עשרה האבנים של יעקב שהפכו לאבן אחת.

18. עם נולד, עמ' 67.

עליו באופן חלקי. היה זה מעגל מאבנים בינוניות, שקוטרו כשני מטרים... נתברר שהיה זה לב הפולחן הקדום של שכבה 2. פולחן זה, מסתבר, היה הראשון על הר עיבל.¹⁹

מצירופם של כל הדברים יחד עולה כי המזבח הפנימי אינו רק מרכזו הגיאומטרי של המזבח המלבני הגדול, כפי שכתב זרטל,²⁰ אלא הוא גם היווה את התשתית ואת אבן היסוד



שעל-פי מידותיה נקבעו מידותיו של המזבח הגדול. כל אחת משתיים-עשרה הקוביות הרבועות שמהן הורכב, כביכול, המזבח הגדול, נוצרו ועוצבו על פי מידותיו של המזבח העגול הקטן.²¹ כך נוצר מלבן של שישה על שמונה מטרים, ובצירוף המסגרת החיצונית נבנה המזבח כולו בגודל של שבעה על תשעה מטרים.²²

19. עם נולד, עמ' 70-71; שם, עמ' 141-150. על סמך הממצאים בתוך המבנה העגול ובקרבתו הסיק זרטל כי גם מבנה זה שימש כמזבח, וכי הוא עתיק יותר מן המזבח הגדול שמעליו. הוכחה נוספת לקדמותו של המזבח העגול קשורה לממצא מעניין שהתגלה במרחק של כ-25 מטר ממערב למכלול המזבח. באיזור זה גילו החופרים איזור מרוצף בצורה של חצי סהר, ומתחתיו התגלה מבנה מוארך שבו שלושה חדרים. לפי ממצא החרסים שבתוך המבנה המוארך קבע זרטל כי הוא מקביל מבחינת חתך התקופות למזבח הקדום. מבנה זה נסתם בעפר וכך בוטל ויצא משימוש כאשר נבנה האיזור המרוצף שמעליו, וממילא הגיוני לקבוע כי קבוצת האנשים שבנתה את המבנה המוארך אינה קבוצת האנשים שאטמה אותו והוציאה אותו מכלל שימוש.

20. עם נולד, עמ' 146: "מרכז המתקן [התחתון] הוא גם מרכזו הגיאומטרי המדויק של המזבח הגדול שמעליו. מכאן, שמקימי האחרון ראו במתקן נקודת מוצא למזבח שלהם".

21. מכיוון שארבע אמות הן מקומו של אדם, הרי שיש כאן כביכול אדם אחד שעומד בליבו של גוף אחדותי גדול הבנוי משנים-עשר אנשים.

22. רובד נוסף מתגלה כאשר משווים את מבנה המזבח למבנה של אחת ממשבצות החושן: מידותיו של החושן הן שלושה על שלושה טפחים, ומכאן שכל אחת משתיים-עשרה משבצות הזהב שבו היתה מלבן בגודל של כשישה על שמונה ס"מ (שמות כה, טו-כא). במרכזה של כל משבצת זהב מלבנית כזו היתה משוקעת אבן יקרה, אשר היתה מוצמדת אל המשבצת באמצעות קרסי זהב (רמב"ן שמות כה, ז). ובתבנית דומה להפליא בנה יהושע את המזבח: תיבת אבן מלבנית שעיקרה (ללא המסגרת) הוא בגודל של שישה על שמונה מטרים, ואשר ממנה יוצאים שני קירות האוחזים את המרגלית הטובה שמשוקעת במרכזו של המבנה. והדעת נותנת כי צורה ייחודית זו של המזבח נועדה להטעים כי המזבח הפנימי הוא העיקר, והמזבח החיצוני טפל לו - בדיוק כפי שהאבן היקרה היא העיקר, ומשבצת הזהב שעוטפת אותה טפילה לה. ועיין סוטה לו ע"א על הזיקה בין שתי אבני האפוד לבין האתר הראשון שאליו הגיע העם ביום מעבר הירדן, ולפי דברינו קיימת זיקה גם בין אבני החושן לבין המזבח בגלגל-עיבל - האתר השני שאליו הגיע העם ביום מעבר הירדן.

המזבח הפנימי הוא, אם כן, לב-ליבו של המזבח החיצוני. אך מי בנה את אותו מזבח פנימי, עגול ומסתורי? כדי לענות על שאלה זו נעבור לדון בבעיית עצמות היחמורים.

ג. עצמות היחמורים

אחד הנתונים שהציג זרטל כהכחה לכך שהמבנה שמצא הוא אכן מזבח יהושע, הוא עצמות הבהמות שנמצאו שם – מאות עצמות של פרים, כבשים ועיזים.²³ רוב העצמות הללו נמצאו בתוך שכבת אפר בעובי של כמטר וחצי, אשר היוותה חלק מן המילוי של המזבח.²⁴ זרטל הוכיח כי בוני המזבח בנו בשלב הראשון את הקירות כמסגרת, ובתוך התיבה החלולה שנוצרה הם שפכו את האפר. על-פי הזווית האלכסונית של שכבת האפר, ועל-פי העובדה שראש התלולית נמצא במרכז המזבח, הסיק זרטל כי מילוי המזבח נעשה בבת אחת, ולא באופן הדרגתי ולאורך זמן.²⁵

אך הפלא הגדול, שלא נמצא עבורו הסבר המניח את הדעת, הוא הכמות הנכבדה של עצמות יחמורים שנמצאו בתוך מילוי המזבח.²⁶ היחמור הוא חיה יפה, אצילית ואף טהורה, אולם לפי דיני התורה היחמור אסור בהקרבה. איך, אם כן, הגיעו לשם עצמות היחמורים?²⁷

נראה כי העניין קשור אל המזבח העגול והקדום: מסתבר כי עבודת הקורבנות שנערכה על גביו לאורך שנים ארוכות היא זו שהפיקה את הכמויות הגדולות של הדשן.²⁸ כאשר הגיע יהושע למקום הוא בנה את קירות המזבח, וכמילוי למזבח הוא השתמש בדשן הרב

23. עם נולד, עמ' 96-97.

24. עם נולד, עמ' 62.

25. עם נולד, עמ' 65-70.

26. עם נולד, עמ' 99-100. מדובר על 28% מסך חלקי העצמות שנמצאו באתר, כאשר רובם המוחלט נמצא בתוך המילוי של המזבח (עם נולד, עמ' 142).

27. בעיית היחמורים עוררה דיון תורני נרחב בדבר הקרבת חיות טהורות בזמן היתר הבמות (עיין למשל: הרב אליהו מאלי, אורות מציון על ספר יהושע, עמ' 145-149). אולם למיטב הבנתי דיון זה אינו רלוונטי, שהרי הרוב המוחלט של העצמות הללו היו מילוי למזבח, ומכאן שהיחמורים הוקרבו באתר לפני שהגיע לשם יהושע, וכפי שאסביר להלן.

28. מכיוון שכמות האפר שנמצאה בתוך שכבת המילוי של המזבח היא עצומה, לא יתכן שיהושע הוא שבנה גם את המזבח הפנימי זמן קצר לפני שבנה את המזבח הגדול שמעליו, כפי ששיער הרב יואל בן-נון במאמרו הנ"ל. סתירה נוספת להשערה זו קשורה לממצאים ארכיאולוגיים מתקופת הברונזה המאוחרת שנמצאו בשכבת המזבח הפנימי. וגם העובדה שהמבנה המוארך שממערב למזבח נאטם על-ידי יהושע מלמדת כי מדובר בתקופות שונות, כפי שהוסבר לעיל.

שהיה מכונס בקרבת מקום. הלא דינו של דשן הוא להיגנז,²⁹ ואם כן אין מתאים יותר מאשר לגנוז אותו בתוך המזבח החדש.³⁰

מלבד הדשן, גנז יהושע בתוך המזבח החדש והגדול גם את המזבח הקדום עצמו, כשהוא מקפיד לבנות את המזבח החדש בדיוק מעל גבי המזבח הקדום. הלא מיקומם המדויק של מזבחות הוא עניין קריטי ומהותי ביותר,³¹ ומפאת כך מצינו במספר מקומות מצב שבו מזבח חדש נבנה בדיוק מעל גבי מזבח עתיק שקדם לו.³² עיקרון זה בולט באופן מיוחד במזבח שבנה יהושע, שכן מסתבר כי הכוהנים אשר העלו קורבנות על גבי מזבח זה ניגשו באמצעות שני הקירות הפנימיים אל מרכז המערכה, על מנת להעלות את הקורבנות בדיוק מעל המקום שבו היה טמון המזבח הפנימי הקדום.³³

אך מי היו אותם אנשים אשר התגוררו באיזור שכם לפני כניסת ישראל לארץ, ואשר הקריבו על גבי המזבח העגול את קורבנותיהם? ומדוע הקפידו אותם אנשים להקריב קורבנות טהורים בלבד? ומדוע ראה יהושע צורך לגנוז את הדשן שנוצר מתוך הקורבנות שהקריבו?

ובכן, רבים סבורים כי תושבי שכם בתקופה שקדמה לכיבוש יהושע הם צאצאי חניכיו של אברהם אבינו. הלא אברהם היה הולך וקורא בשם ה' "עד שנתקבצו אליו אלפים ורבות, והם אנשי בית אברהם".³⁴ מחנה גדול זה של מאמינים נשאר בארץ כאשר ירדו יעקב ובניו למצרים, והסברה נותנת כי הם התגוררו באיזור שכם, אשר על כן איננו מוצאים בספר יהושע כיבושים ומלחמות באזור זה.³⁵

-
29. משנה תורה לרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין ב, טו. ועיין כסף משנה שם.
 30. הרב זלמן קורן, "על מזבח הר עיבל ועל מערת המכפלה", עמ' 9; עם נולד, עמ' 65-66 וכן עמ' 149.
 31. משנה תורה לרמב"ם, הלכות בית הבחירה ב, א.
 32. שם ב, ב. ועיין מלכים א' יח, ל; רד"ק שמואל א' י, ג; פסיקתא רבתי פיסקה מג; תרגום יונתן בראשית כב, ט.
 33. זרטל שיער כי שני הקירות הפנימיים "שימשו למהלך הכהן כדי להגיע אל המערכה או ה'תפוח' שבמרכז המזבח" (סקר הר מנשה, אתר "בראשית ישראל"). זהו כנראה ההסבר לכך ששני הקירות הללו לא היו מחוברים, כך שנותר מרווח בדיוק במרכז המזבח הגדול.
 34. משנה תורה לרמב"ם, הלכות עבודה זרה א, ג.
 35. הרב אליהו מאלי האריך להוכיח סברה זו בספרו הנ"ל, עמ' 125-136. וראה: עם נולד, עמ' 358-364. קבוצה נוספת שישבה ככל הנראה באיזור שכם בעת שהיו ישראל במצרים הם חלק מצאצאיו של אפרים בן יוסף. בעניין זה עיין במבוא לדעת מקרא בראשית, פרק "ארץ שכם - ארץ העברים", עמ' 91-95.

אזור שכם היה מיושב, אם כן, על-ידי צאצאי תלמידיו של אברהם, אשר שמרו דרך ה' והחזיקו באמונת הייחוד.³⁶ בשונה מהכנענים אשר הקריבו בעלי חיים טמאים, הקפידו אנשים אלה להקריב חיות טהורות בלבד, אולם מצד שני היה מותר להם, כבני נוח, להקריב לה' את כל עשר החיות הטהורות.³⁷ בפועל הם נהגו כנראה להקריב גם יחמורים, שהם קלים לביות, וזהו המקור להימצאותן של עצמות יחמורים בתוך הדשן ששימש כמילוי למזבח.

הבה נלך שלב אחד קדימה, ונשאל את עצמנו שאלה מסקרנת: מיהו האיש אשר בנה את המזבח העגול עבור חניכיו של אברהם? האם יתכן כי היה זה אברהם אבינו בכבודו ובעצמו?

בנקודה זו אני נאלץ להודות כי אין לרעיון הנועז הזה הוכחה ארכיאולוגית ודאית. גם אם נאמר שעצמות היחמורים מעידות על הקרבת קורבנות של חניכי אברהם לפני כניסת יהושע לארץ, וגם אם ניקח בחשבון את הממצאים מתקופת הברונזה המאוחרת שנמצאו בשכבה הקדומה של המזבח, וגם אם נטען כי אחת החרפושות המצריות שנמצאו בתוך המזבח שייכת לתקופתו של אברהם³⁸ – הרי שאין שום עדות מדעית לכך שאברהם עצמו בנה את המזבח העגול. ולמען האמת, הציפייה למצוא עדות מדעית שכזו אינה רלוונטית בכל מקרה, שהרי אברהם לא התגורר באזור שכם אלא רק בנה שם מזבח ומיד המשיך דרומה.³⁹ ואף על פי שהוכחה ארכיאולוגית ודאית לא קיימת, הרי שניתן להוכיח מתוך התורה עצמה כי אברהם הוא זה שבנה את המזבח העגול.

36. בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט מובא שהעבדים שנימולו עם אברהם חזרו לסורם, אך המדרש שם מחלק בין עבדים שנימולים בעל כורחם לבין גויים שמתגיירים ומשתייכים אל דרך ה' מתוך רצון חופשי. אנשי מחנהו של אברהם – "הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחַרְוֹן", "חֲנִיכָיו וְלִידֵי בֵיתוֹ" – ודאי נמנו על המתגיירים מתוך רצון, שהרי הקב"ה עצמו העיד "כִּי יִדְעִיתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצְאָה אֶת בְּנֵיו וְאֶת בֵּיתוֹ אֶחָדָיו, וְשָׁמְרוּ דֶרֶךְ ה' לְעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יב, ה; שם יד, יד; שם יח, יט).

37. זבחים קטו ע"ב; אבן עזרא בראשית ח, כ. ועיין רש"י בראשית כז, ט.

38. חרפושות הן חותמות מצריות קטנות, אשר עליהן מופיע סמל של אחת משושלות המלכות המצרית. בתוך שכבת המילוי של המזבח נמצאו שתי חרפושות, ולגבי אחת מהן קיימת מחלוקת בין החוקרים. ברוך ברנדל, שנחשב מומחה לחרפושות, טוען כי היא נושאת את סמלו של תחומת מס השלישי, שמלך במצרים באמצע המאה החמש-עשרה לפנה"ס, אך מי שייצר אותה הוא רעמסס השני אשר מלך במאה השלוש-עשרה לפנה"ס, דהיינו בעת יציאת ישראל ממצרים לפי הדעה המקובלת. אולם לפי דעה אחרת חרפושת זו שייכת לתקופת שושלת ההיקסוס, אשר שלטה במצרים כארבע מאות שנה קודם לכן. ראה: עם נולד, עמ' 368; שם, עמ' 195–204; לחפור את התנ"ך, עמ' 137.

39. רש"י בראשית כא, לד. ההשערה המקסימלית שלי היא שצאצאי חניכיו של אברהם הקריבו קורבנות על המזבח הזה שאותו בנה אברהם, ואולי נעשה הדבר רק לאחר הטלטלה הרוחנית שעברה על עמי האיזור כאשר יצאו בני ישראל ממצרים (שמות טו, יד–טז).

ראשית יש להבין את היחס בין 'שכם' לבין 'אלון מורה'. בתחילת פרשת לך-לך כתוב כך: 'וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָא עַד מְקוֹם שְׂכָם עַד אֵלֹן מוֹרָה', ומסגנון זה נראה כי אלו הם שני מקומות שונים.⁴⁰ ופתאום אנו נזכרים כי גם בני ישראל עברו בשתי תחנות בכניסתם לארץ: בתחילה הם ערכו בשכם את מעמד הברכות והקללות, ואחר-כך הלכו ללון בגלגל-עיבל, המקום שבו נמצא כיום המזבח!

האם קיים קשר בין שתי התחנות של אברהם לבין שתי התחנות של בני ישראל? לפי הגמרא אכן קיים כאן קשר פנימי ועמוק. שהרי מלבד אזכורה של אלון מורה במסעו של אברהם, מוזכרת אלון מורה בתנ"ך פעם אחת נוספת בלבד: 'וַיִּנְתְּנָה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִּים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל, הֲלֹא הִמָּה... מוֹל הַגְּלָגֶל אֲצֶל אֵלוֹנֵי מוֹרָה'.⁴¹ הקשר בין שני המקומות הללו נראה לכאורה גלוי וברור, 'גילוי מילתא בעלמא', ובכל זאת כותבת הגמרא כי זהותם של המקומות נלמדת מגזירה שווה,⁴² כלומר שקיים קשר פנימי ומהותי בין אלון מורה של אברהם לבין מעמד הברכות והקללות שהתקיים אצל אלון מורה.⁴³

לעיל שאלנו מדוע לא לנו בני ישראל בלילה שלאחר מעבר הירדן במקום שבו נאמרו הברכות והקללות, ומדוע העבירו את המזבח ממקומו הראשון אל המקום שבו הוא נמצא כיום. ובכלל, קשה להבין מדוע מודגש כל-כך עניין מקום הלינה: 'וְהִנְחַתֶּם אוֹתָם בְּמָלוֹן אֲשֶׁר תְּלִינּוּ בוֹ הַלַּיְלָה'.⁴⁴

כעת נדמה כי התשובה היא פשוטה. מכיוון שאברהם זכה לנבואה באלון מורה, ומכיוון שנבואתו היתה במראות הלילה ולא ביום,⁴⁵ הרי ברור כי הדבר שאותו עשה אברהם באלון מורה היה... ללכת לישון. יתכן כי אברהם סידר מעגל אבנים מראשותיו במקום לינתו, ממש כמו יעקב נכדו, ולאחר שנגלה אליו ה' בתוך אותו מעגל אבנים הוא הפך את המעגל הזה למזבח.⁴⁶

40. כאשר רוצה התורה לציין כי למקום אחד יש שני שמות היא משתמשת בלשון שונה: 'עֵין מִשְׁפָּט הוּא קָדֵשׁ', 'עֵמֶק הַשְּׂדִים הוּא יָם הַמֶּלַח', וכיו"ב. וגם מלשון המשנה בסוטה (ז, ה) משמע שמדובר בשני מקומות שונים. ורד"ק כתב: "ובא עד שכם וישב שם, ואחר כן עד אלון מורה" (בראשית יב, ו). וכך משמע גם מדברי רש"י שם, אשר מעניק שני הסברים שונים להגעה אל שכם ואל אלון מורה (דבר זה מוכיח כי כוונתו של רש"י במילים "אלון מורה הוא שכם" אינה לומר שאלה שני שמות של אותו מקום, אלא שאלון מורה נמצאת בתוך הטריטוריה הרחבה של שכם).

41. דברים יא, כט-ל.

42. סוטה לג ע"ב. גזירה שווה זו מוצגת בגמרא כעניין משמעותי הקשור למחלוקת עקרונית מול הכותים.

43. עיין עולת ראיה, הראיה קוק, חלק א', עמ' קפ, ד"ה ומגזירה שווה.

44. יהושע ד, ג.

45. משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ז, ו.

46. לכאורה כלל לא יתכן שאברהם בנה מזבח עגול, שהרי האבות קיימו את כל התורה כולה, והתורה מצווה לבנות מזבח מרובע. אולם דווקא בתחום זה של בניית מזבחות מצינו הבדל בין ימי האבות

מאות שנים אחר-כך, כאשר נכנסו צאצאיו של אברהם אל הארץ שהובטחה לו, הם הלכו בדרכו: כשם שהוא הגיע כבר ביומו הראשון בארץ אל שכם,⁴⁷ ואחר-כך לן בגלגל-עיבל, היא אלון מורה,⁴⁸ כך הגיעו גם הם ביום מעבר הירדן אל שני המקומות הללו – בתחילה ערכו בשכם את מעמד הברכות והקללות ובנו שם מזבח קטן משתים-עשרה האבנים, ואחר-כך סתרו את המזבח והעבירו את אבניו אל גלגל-עיבל, היא אלון מורה, היא המלון שבו לן העם באותו לילה.⁴⁹ כך מימשו הבנים את הבטחת ירושת הארץ שנאמרה לאביהם באותו מקום.

למחרת בבוקר, ביום י"א בניסן, שבו בני ישראל אל המחנה בגלגל-יריחו, שבו הם השאירו את צאנם ובקרום וכל מטלטליהם.⁵⁰ עוד באותו שבוע נערכה בגלגל-יריחו ברית המילה, שם נחגג חג הפסח, ומשם יצא העם לכיבוש יריחו והעי. רק לאחר כיבוש העי חזר

לבין מה שנצטוו הבנים, כפי שכותב רש"י (דברים טז, כב): "וְלֹא תִקֵּים לָךְ מִצֵּבָה – וְאֵעִ"ף שְׁהִיתָה אֲהוּבָה לּוֹ בִימֵי אֲבוֹתָ, עֲכָשִׂיו שְׁנָאָה, מֵאַחַר שֶׁעֲשָׂאוּהוּ אֱלֹו [הַכְּנַעֲנִים] חֹק לְעַבֹּדָה זָרָה". הרמב"ן שם תמה על דברי רש"י, שהרי הכנענים בנו גם מזבחות, ואם כן לא מובן מדוע ציוותה אותו התורה לבנות מזבח. ונראה לתרץ את שיטת רש"י ולומר שדין המזבח העגול דומה לדין המצבה: האבות בנו מזבחות עגולות, ומזבחות אלה היו אהובים ורצויים בימיהם, אך בגלל שכך עשו אחר-כך גם הכנענים (כפי שרואים, לדוגמה, בחפירות במגידו ובלכיש) ציוותה התורה לבנות מזבחות מרובעים דווקא, ובכך לבדל אותם מן המזבחות הכנעניים (ואולי גם ארבע הקרנות נועדו להדגיש את הצורה הריבועית של המזבח). נמצינו למדים שהכנענים, אשר העריצו את אבותינו, ניסו לחקות את דרכי עבודת ה' שלהם, ואם כן אדרבה – דווקא העובדה שהכנענים בנו מזבחות עגולות מלמדת שכך עשו גם אבותינו.

47. הספורנו (בראשית יב, א-ו) כותב כי אברהם עבר בארץ בלי לעצור עד שהגיע אל שכם ואל אלון מורה.

48. באתר המזבח נמצאו שרידי צומח המעידים כי באזור היו בעבר עצי אלון רבים. ראה: עם נולד, עמ' 35. והשווה אבן עזרא בראשית יב, ו.

49. עניין הלינה הראשונה בארץ ישראל הוא מהותי וחשוב. רבי אברהם אזולאי, בעל 'חסד לאברהם', כותב כי בלילה הראשון שבו ישן אדם בארץ הוא מפקיד ביד הבורא נשמה של חוץ לארץ ומקבל עם בוקר נשמה חדשה הקדושה בקדושת ארץ ישראל. עיין שיחות הרב צבי יהודה הכהן קוק על התורה, דברים, עמ' 33-34. תודתי נתונה לידידי יעקב גור שהפנה אותי למקור זה.

50. כבר בעת מעבר הירדן נקבע גלגל-יריחו כמקום חנייה עבור כל הרכוש, שאותו לא היה טעם לסחוב במסע הארוך אל שכם: "וְהָעָם עָלוּ מִן הַיַּרְדֵּן בְּעֶשְׂרֵי לַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן, וַיַּחֲנוּ בְּגִלְגָּל בְּקֶצֶה מְזֵרַח יְרִיחוֹ" (יהושע ד, יט). הפסוק העוקב מזכיר גם הוא את 'הגלגל', אך שם מדובר על גלגל-עיבל, הגלגל המרכזי והידוע שאין צורך לבאר מהו מיקומו המדויק: "וְאֵת שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר לָקְחוּ מִן הַיַּרְדֵּן הֵקִים יְהוֹשֻׁעַ בְּגִלְגָּל". על מנת שלא נטעה בין שני הגלגלים מעיר רש"י כי הגלגל שבפסוק כ' "הוא המלון אשר לנו בו הלילה". ומכאן אתה למד שהגלגל אשר "בְּקֶצֶה מְזֵרַח יְרִיחוֹ" אינו המלון שבו לן העם באותו לילה.

העם בשנית אל גלגל-עיבל, המקום שבו הושארו שתיים-עשרה האבנים.⁵¹ שם בנה יהושע מזבח גדול על גבי המזבח העתיק שבנה שם אברהם – מזבח אשר מבטא בצורתו הייחודית את האחד שהפך לשנים-עשר ואת השנים-עשר שהופכים מרגע זה לגוי אחד בארץ.⁵²

ד. סיכום

שלוש השאלות שהצבנו בראש המאמר הפכו לשלושה סימני דרך, אשר מובילים אל מסקנה אחת, מסעירה ומרגשת: לא רק את מזבח יהושע מצא זרטל, אלא גם את המזבח הראשון שבנה אברהם אבינו. ואם קיים עדיין ספק בדבר, הנה באים דבריו של האלשיך הקדוש ומעניקים לחידוש המהפכני הזה אישור מגבוה.

וכך כותב רבי משה אלשיך בפירושו לתורה:

והיות המזבח במקום ההוא [המזבח שיש להקים בהר עיבל] רמז לאברהם שבנה מזבח בהר עיבל שהוא אצל אלוני מורה, והוא מקום שבנה בו המזבח... ואין זה רק לרמזו כי במקום הראשון שניתנה בו הארץ למורשה לאברהם, שהוא עד מקום שכם עד אֶלֶן מורה, ובנה שם מזבח, שם תבנו המזבח מהאבנים שתכתבו בהן את התורה.⁵³

והרי זה פלא: מניין ידע האלשיך הקדוש כי אברהם בנה את המזבח בהר עיבל?! הלא התורה כותבת כי אברהם בנה מזבח באלון מורה, והמילה 'עיבל' בהקשר זה אינה מופיעה

51. המפרשים תמהו מדוע נכתבה פרשיית בניית המזבח לאחר כיבוש העי, ולא מיד לאחר תיאור מעבר הירדן. לפי דברינו נכתבה פרשייה זו במקומה הכרונולוגי המדויק, שהרי היא עוסקת בבניית המזבח הגדול בתחנתו השנייה בגלגל-עיבל, ולא בבניית המזבח הקטן של מעמד הברכות והקללות. ואכן קיימים מספר הבדלים משמעותיים בין המתואר בפרשייה זו לבין מעמד הברכות והקללות אשר מתואר במשנה בסוטה (ז, ה), ואכמ"ל.

אחת ההוכחות שהביא הרב יעקב אריאל במאמרו הנ"ל לכך שהמזבח שמצא זרטל אינו המזבח שעליו מסופר בספר יהושע (ח, ל) היא גודלו של המזבח: הלא המזבח שהוקם בעת מעמד הברכות והקללות היה מזבח קטן, ואילו המזבח שמצא זרטל הוא מזבח גדול ומרשים. אולם לדברינו אין זו קושייה, שהרי המזבח שמצא זרטל הוא המזבח שבנה יהושע לאחר כיבוש העי, ולא המזבח אשר הוקם בעת מעמד הברכות והקללות ואשר פורק עוד באותו ערב.

רמז מעניין לכל זה טמון בשתי המילים שפותחות את תיאור בניית המזבח: "אז יבנה" (יהושע ח, ל). לשון העתיד במילים אלו אומרת דרשני, ואולי צפון בהן בראשי תיבות דבר שיתגלה רק בעוד אלפי שנים: האדם אשר עתיד לגלות את המזבח, וידידו אשר עתיד לתת למזבח את הגושפנקה התורנית-הלכתית.

52. זרטל מציין כי קיר המתחם שממערב למזבח נבנה מאבני ענק בלתי מסותתות (עם נולד, עמ' 74 ועמ' 141), ואולי אלה הן האבנים הגדולות שהובאו מן הירדן ושימשו לבניית המזבח של מעמד הברכות והקללות.

53. תורת משה, רבי משה אלשיך, הוצאת וגשל, דברים כז, ט, עמ' רפו-רפז.

המזבח שבנה אברהם אבינו בהר עיבל

בשום מקום! האם הלך האלשיך הקדוש מצפת עד לשכם וחפר וחשף את מזבח יהושע ואת המזבח העגול שמתחתיו ומצא שם עצמות יחמורים והסיק כי שם הקריבו חניכיו של אברהם את קורבנותיהם ואף שיער כי אברהם עצמו בנה את המזבח הקדום? או שמא נתגלה לו הדבר בסוד ה' ליראיו?

האם כולם ידעו מיד על בניין בית המקדש?

- א. פתיחה
- ב. שלוש אפשרויות בהבנת הטעות בדין החדש
- ג. המחלוקת על שתיית יין בזמן הזה
- ד. ביאור שיטת התוס'
- ה. סיכום

א. פתיחה

מתוך העיון בסוגיות העוסקות בבניין בית המקדש, עולה שיש מחלוקת שיטתית בין רש"י והרמב"ם בשאלה האם בניין ביהמ"ק השלישי יתפרסם מיד. לרש"י לא כולם ידעו על בניין הבית, ואילו להרמב"ם בניין ביהמ"ק יתפרסם. ואף שזה עכשיו בגדר 'הלכתא למשיחא' מפני הטכנולוגיה, וברור שכולם ידעו, לכל היותר לאחר כמה שעות – מכל מקום, קיימת מחלוקת ראשונית בביאור דברי הגמרא בעניין קצב הפרסום של בניין המקדש, ותורה היא ללמוד¹.

נחלקו רש"י והרמב"ם בשאלה יסודית מי יבנה את בית המקדש השלישי. רש"י כתב (ר"ה ל ע"א וסוכה מא ע"א):

אבל מקדש העתיד שאנו מצפיין, בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו): מקדש ה' כוננו ידיך.

וכ"כ בפירושו עה"ת (שמות טו, יז), וכ"כ התוס' (סוכה מא ע"א, ושבועות טו ע"ב). נמצא שלשיטת רש"י ותוס', הבית השלישי יבנה ע"י הקב"ה ולא בידי אדם.

לא כן שיטת הרמב"ם, שמבואר בדבריו (הל' מלכים יא, א; ד) שבניין ביהמ"ק השלישי יהיה בידי אדם:

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה. ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו... הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בודאי.

1. המאמר מוקדש לזכר נשמותיהם של הקדושים הי"ד שנספו על קידוש השם, בשבת ושמחת תורה תשפ"ד.

וכ"כ בהקדמת פירושו למשניות מדות.² וכבר הביאו בספרי האחרונים (עי' עבודה ברורה סוכה ח"ב דף תצז-תצט), שמחלוקת זו רווחת בקרב המדרשים, ישנם כמו רש"י, ואחרים כהרמב"ם. להלן נבחן איך הבינו הראשונים את סוגיות הגמרא לאור מחלוקת זו.

ב. שלוש אפשרויות בהבנת הטעות בדן החדש

מצינו בגמ' (סוכה מא ע"א) שבניין בית המקדש יכול להתרחש כמעט בכל רגע, וכלשון הגמ' "מהרה יבנה ביהמ"ק":

ושיהא יום הנף [-ט"ז בניסן] כולו אסור [באכילת חדש]. מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח - השתא נמי ניכול. ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש - האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש - עומר מתיר.

לפי הגמ', יש חשש שכשייבנה ביהמ"ק יאכלו חדש באיסור ביום ט"ז בניסן, לפני הקרבת העומר, כפי שהיו עושים בזמן הגלות, ולכן תיקן ריב"ז שיהא יום הנף כולו אסור. וצריך ביאור מה מהות החשש, וניתן לנקוט שלושה פירושים: (1) החשש הוא שאנשים לא ידעו שנבנה ביהמ"ק. הם ידעו את ההלכה לגבי אכילת חדש, אך לא ידעו שכבר הגיע עת הגאולה ונבנה ביהמ"ק. (2) ישנו חשש שבמשך הגלות, אנשים ישכחו את ההלכה שאסור לאכול חדש עד הקרבת העומר, ולכן ייכשלו אפילו שידעו שנבנה ביהמ"ק. (3) אנשים ידעו שנבנה ביהמ"ק וגם יזכרו את ההלכה, אלא שמחמת רגילות יבואו לטעות, ויעשו כמו שעשו במשך הגלות. ואם כן, החשש הוא לטעות מתוך הרגל ולא לאי-ידיעה. ובלשון רש"י לא התברר במפורש מהו החשש.

והנפק"מ בין הפירושים הללו היא לאורך כמה זמן מהבניין עדיין שייך חשש הגמ'. לפירוש הראשון, החשש הוא דווקא בבניין ביהמ"ק פתאום, אך כמה ימים לאחר בניין המקדש, כשיתפרסם בניינו, כבר אין החשש קיים. לפירוש השני, החשש קיים גם לאחר

2. וז"ל "הביא אחר תמיד מדות ואין בו ענין אחר אלא ספור שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו. והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבניות ההוא והתכניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקדש. כמו שאמר (ד"ה א כח) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". וכבר העיר התפארת ישראל (בבועז ריש מס' מדות) מפרש"י ליחזקאל מגיאי שסותר עצמו ומשמע שבני אדם יבנו ביהמ"ק שלישי. ועי' מש"כ הרב זווין במאמרו על זה (הובא בס' לאור ההלכה דף שפח, ובס' המועדים בהלכה ח"ב דף תקסד) לתרץ ע"פ חילוק שני אופנים של ביאת המשיח "בעתה" "ואחשינה", וכע"ז באחרונים לתרץ סתירות לגבי ביאת המשיח. והנה האחרונים - ר"י פערלא (עשה יג), ערוך לנר (סוכה מא.), ובתפארת ישראל הנ"ל - הרבו להקשות על שיטת רש"י. ועי' מה שהביא ר"י מלצן בפירושו שיח יצחק בסידור הגר"א בתפילת מוסף לשלש רגלים מה ששמע בשם מהר"ל דיסקין שאף שהבית ירד מן השמים, אך העמדת השערים יהיה בידי בני אדם.

האם כולם ידעו מיד על בניין בית המקדש?

בניין המקדש, לקצת זמן, עד שילמדו העם לחכות עד הבאת העומר. לפירוש השלישי, החשש נותר לכמה שנים לאחר בניין הבית, עד שיתרגלו העם שלא לאכול עד לאחר קרבן העומר.

במפרשים מצינו מקורות לכל אחד משלושת הפירושים. כפירוש הראשון נקטו הראב"ן, מהרלב"ח והטורי אבן. כתב הראב"ן (ר"ה ל ע"א):

ושיהא יום הנף כולו אסור מאי טעמא מהרה יבנה בהמ"ק, כלומר לפי שעה יהיה בנוי כהרף עין, לפי שהקב"ה בעצמו יבנהו... ולפיכך לא ידעו בניינו, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו חדש בהאיר מזרח וכו'.

הראב"ן ביאר, ע"פ שיטת רש"י הנ"ל, ש"מהרה יבנה" אין הכוונה לזמן שבו ייבנה המקדש, אלא שהבניין עצמו יתבצע במהירות, ולא ידעו כל ישראל מזה. אם כן, מובן שאפילו בירושלים יש אפשרות שלא כל אחד ידע מגילוי ביהמ"ק, עד ליום המחרת שיתפרסם שהבניין אכן ירד מן השמים.³ מהדיר הראב"ן, הרב דבליצקי, ציין שכן שיטת המהרלב"ח בתחילת קונטרס הסמיכה, שכתב שביאת המשיח ובניין ביהמ"ק הם באותו רגע, וכמו שביאת המשיח יכולה להתרחש בפתאומיות, כך גם ירדת ביהמ"ק. וכן מבואר בספר גבורת ארי (תענית יז ע"א), שהקשה על סוגייתנו מהמבואר בגמ' (תענית שם), לפרש"י, שאין חוששים שמא ייבנה ביהמ"ק פתאום. ואם נאמר שבגמ' בסוכה החשש הוא שלאחר בניין ביהמ"ק יטעו אנשים, אין שום סתירה בין הסוגיות: בגמ' בתענית מבואר שלא חוששים לבניין ביהמ"ק פתאום, ובגמ' בסוכה מבואר שבעת שיבנה ביהמ"ק ישנו חשש טעות. מכך מוכח שהגבורת ארי, שהקשה קושיה זו, מבאר בגמ' סוכה שהחשש הוא שמא ייבנה ביהמ"ק פתאום, וכן כתב להדיא שם.

גם בספר לשון הזהב (לרב זאב וולף מליז'נסקי; עירובין מג ע"ב), נקט בשיטת רש"י שבניין הבית עשוי להתרחש בלי ידיעה, אך מטעם אחר, שהרי יש להקשות: אם יושבי ירושלים רואים שביהמ"ק נבנה לאט לאט, וכמעט נגמר קרוב ליום ט"ו בניסן, למה לא יקצרו ויכיניו עומר להיות מוכנים להקרבתו? ואם כן, מה המקום לכל גזירה זו? ובדאי שכשרואים שביהמ"ק כמעט נגמר קרוב ליום הנף, יכיניו את קרבן העומר, ואין חשש שלא

3. ויש להעיר שבדברי רש"י משמע דלא כהראב"ן שכתב "דאיבני אימת - הך חששא, דחיישינן למהרה יבנה, אימת תגמור המלאכה, דאיכא למיחש לאיסור חדש כל היום, דאצטריך לרבן יוחנן בן זכאי למיסר השתא כל היום משום סירכא דההוא יומא?" ומשמע שדיון הגמ' הוא על מתי יגמר "המלאכה" של בניין ביהמ"ק. וי"ל שרש"י כתב כן בקושיית הגמ', אך למסקנה אין מלאכה כלל, אלא שהבניין ירד מן השמים. וצ"ל כעין זה, כי לשיטת רש"י במסקנה איזה "מלאכה" יש בבניין ביהמ"ק השלישי. אלא שנראה מזה שלפי רש"י אין החשש של ריב"ז כפי שהבינו הראב"ן, שביהמ"ק יתגלה פתאום, לכל הפחות בתחילת הסוגיא.

יהיה קרבן העומר קרב בזמנו. ותירץ ע"פ שיטת רש"י כנ"ל, שביהמ"ק ירד פתאום, ואפילו יושבי ירושלים לא ידעו על ביאתו.⁴

ישנם הנוקטים כפירוש השני, וכן היא פשוטות לשון הגמ'. כך כתב רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף בר"ה):

הוא התקין שיהא כל היום אסור דגזר שמא יבנה בית המקדש ביום חמשה עשר סמוך לערב, ומרוב טרדתן אינן פנויין להתעסק בהקרכת העומר עד שיהא סמוך לערב יום ששה עשר, ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח, השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד ליכא מקדש והאיר מזרח מתיר, אבל השתא דאיכא בית המקדש אסור עד שיקרב העומר.

כפירוש השלישי נקט הראי"ה קוק (שו"ת משפט כהן סי' צו):

והרי מצינו שעשו חז"ל גזירה משום מהרה יבנה ביהמ"ק ויהיו רגילים באיזה ממשול גם בענינים בלתי תדיריים. וכפשטא דגמ' דר"ה ל ע"א, אהא דמשחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז.⁵

לכאורה קשה על הפירוש הראשון, כיצד ייתכן שאנשים לא ידעו שבית המקדש נבנה, והרי בניין בית המקדש עתיד להימשך להרבה זמן, ואיך ייתכן ולא ידעו עליו? ובראב"ן ומהרלב"ח מבואר שכל דבריהם מיוסדים על שיטת רש"י שביהמ"ק ייבנה ע"י הקב"ה, ומשמע שלשיטת הרמב"ם לא שייך ביאור זה. אך באמת נראה שאלמלא הטכנולוגיה המאפשרת העברת מידע במהירות לכל העולם, הרי שעקרונית תיתכן מציאות כזו, כעין האתיופים, שכשחזרו לארץ אחרי אלפיים שנה של גלות הבחינו לראשונה שביהמ"ק נחרב. בדומה לכך, ייתכן שיהודים רבים לא ידעו על בניין ביהמ"ק. ואף שבימינו הדבר כבר אינו בר היתכנות, הגזרה עדיין עומדת במקומה. וכן מבואר בגמ' (ביצה ה ע"ב), שחילקה הגמ' בין דבר המסור לכל לדבר המסור לבי"ד:

רב אדא ורב שלמן, תרוייהו מבי כלוחית, אמרי: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה. מאי טעמא מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביום טוב שני, השתא נמי ניכול. ולא ידעי דאשתקד שתי קדושות הן, והשתא קדושה אחת היא. - אי הכי, עדות נמי לא נקבל, מאי טעמא - מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא קבלנו עדות החדש כל היום כולו, השתא נמי נקבל. - הכי השתא? התם עדות מסורה לבית דין, ביצה לכל מסורה.

4. וראה במנחת שלמה להגרש"ז אורבך (סוכה מא ע"א), שהקשה אפילו אם לא ידעו כלום על בניינו, למה לא תיקנו להכין בכל שנה, שמא בשנה זו יבוא ביהמ"ק? ותירץ "דיש לומר דלא רצו להנהיג כזאת, משום שחששו שמא יטעו לחשוב שמקדישים קדשים בזמן הזה".

5. הרב אסף גמליאל (מעלין בקודש כז, עמ' 42) מעלה שכך הוא פירוש המאירי.

האם כולם ידעו מיד על בניין בית המקדש?

ואף את דברי הגמ' הללו ניתן לפרש לפי שלושת הפירושים שהבאנו: או שההבדל בין בית הדין לכלל הציבור הוא בעצם הידיעה המיידית על בניין ביהמ"ק, או שההבדל הוא בידיעת ההלכה, או שההבדל הוא בהיתכנות של טעות. נמצינו למדים שלשיטה הראשונה, אמנם ייתכן שלא כל יחיד יודע מבניין ביהמ"ק, אך בית הדין בודאי ידעו מיד.

נראה שאפילו אם נאמר שייתכן שהרחוקים לא ידעו, יושבי ירושלים בודאי יראו את בניין הבית. ואם כן, עדיין יקשה לשיטת הרמב"ם, כיצד ייתכן שהבית נבנה ואפילו הקרובים אינם יודעים מזה? ואם כן, למה גזר ריב"ז גם על יושבי ירושלים שיום הנף אסור? ואפשר לומר שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים. אך עדיין ישנו עוד קושי, אם ננקוט בשיטת הרמב"ם שהרחוקים לא ידעו על בניין הבית, למה כל החשש בגמרות אלו הוא שמא יבנה ביהמ"ק פתאום, ומי יאמר שלא נבנה כבר? ולמה לא מצינו בגמ' חשש שיהודי הגר באיים הרחוקים צריך לנהוג כאילו כבר נבנה ביהמ"ק מזמן והוא לא ידע? דהיינו שלא יאכל חדש ביום הנף, לא מפני שעתיד ביהמ"ק להיבנות במהרה, אלא מפני חשש יותר חיובי, אולי כבר נבנה ביהמ"ק. ולרש"י, הביאור הוא שהחשש הוא שמא ייבנה פתאום ולא ידעו על זה לכמה שעות או ימים, עד שיתפרסם הדבר, אך בודאי לאחר קצת זמן ידעו על זה. ואם כן, כל החשש הוא שאולי רק עתה נבנה ביהמ"ק, ולא שאולי נבנה כבר מזמן ולא שמעו על כך במקומות הרחוקים. אך לרמב"ם, אם יש חשש שאחד לא שמע מבניין ביהמ"ק, לא ברור למה החשש מוגבל לזמן הבית בזמן הבניין ולא לאחר מכן.

לכן נראה שכל הביאור בזה הוא אך ורק לשיטת רש"י, אך להרמב"ם אין אפשרות שרבים לא ידעו על בניין הבית. ולרש"י, החשש הוא שהבית ירד פתאום מן השמים בלי שום הודעה, ואף יושבי ירושלים יהיו מופתעים לגמרי. אך לרמב"ם אין כלל חשש כזה, שהרי כולם יבחנו בבניין הבית לאורך כמה חודשים. ומה שחששה הגמ' בביצה ובסוכה שיטעו אנשים בזמן הבית, הוא כצד השני, שיטעו בידיעת ההלכה, ולא שלא ידעו שביהמ"ק נבנה. נמצא שלרמב"ם אין כל חשש של "מהרה יבנה ביהמ"ק", והרמב"ם אכן לא התנסח כך בשום מקום.

ואף שהרמב"ם הוא מרא דשמעתתא שביאת המשיח יכול להיות בכל עת ורגע, כמבואר בדבריו בי"ג עיקרים בפיהמ"ש סנהדרין, אך ביאת המשיח לחדו ובניין ביהמ"ק לחדו. ואף שחייבים אנו לחכות לבוא המשיח בכל עת, לא כן הדבר בבניין ביהמ"ק: או מפני שאין זה מעיקרי אמונתנו שבניין ביהמ"ק יכול להיות בכל עת, או שלפי שיטת הרמב"ם בניין הבית יתאחר בידי אדם ולא יקרה בפתאומיות.

ג. המחלוקת על שתיית יין בזמן הזה

עדיין קשה על שיטת הרמב"ם מדברי הגמ' (תענית יז ע"א וסנהדרין כב ע"ב):

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 שבתי אבותיו קבועין שם - אסור לשתות יין כל אותו היום. במכיר משמרתו ואין מכיר משמרת בית אב שלו ויודע שבתי אבותיו קבועין שם - אסור לשתות יין כל אותה שבת. אינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, ויודע שבתי אבותיו קבועין שם - אסור לשתות יין כל השנה. רבי אומר, אומר אני: אסור לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו. אמר אביי: כמאן שתו האידינא כהני חמרא - כרבי.

מבואר בגמ' שכהן אסור לשתות יין בזה"ז מפני חשש שמא יבנה ביהמ"ק ותתחדש עבודת הקרבנות ויהיה שיכור באותו שעה, ומובא מחלוקת התנאים על זה, ולפי רבי הותר מפני "שתקנתו קלקלתו", ופרש"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.

דהיינו, לרש"י מחלוקת התנאים היא האם חוששים לשמא יבנה או לא. וגם מכאן מוכח שישנו אפשרות שביהמ"ק ייבנה פתאום בתוך כמה שעות שהכהן שיכור, ואיך יפרנס הרמב"ם סוגיה זו? ואפילו אם נאמר שהרחוקים אסורים מפני שאינם יודעים אם נבנה כבר או כמעט נגמר בניינו, יש להתיר לשתות לפחות לכהן הנמצא בירושלים ורואה שאינם בונים את ביהמ"ק.

והנה, הרמב"ם (הל' ביאת המקדש א, ז) ביאר את כל העניין בדרך אחרת לגמרי:

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

דהיינו, להרמב"ם היתרו של רבי "תקנתו קלקלתו", מתיר רק למי שאינו מכיר את משמרתו, ולא מי שמכיר את משמרתו, ושלא כרש"י שנקט שהחורבן מתיר לכל הכהנים את האיסור. וכבר השיג הראב"ד על הרמב"ם, כפי שיטת רש"י:

האם כולם ידעו מיד על בניין בית המקדש?

הלכה כרבי שתקנתו קלקלתו שאין עכשיו שעת עבודה, ולמהרה יבנה לא חיישינן, ובין מכיר ובין שאינו מכיר מותר לשתות יין, דסתמא אמר אביי: כמאן שתו כהני האידינא חמרא, כרבי.

אך הרמב"ם לטעמו, שהסביר את טעם ההיתר באופן אחר, שאפילו לאחר שכבר נבנה ביהמ"ק אין המשמרות קבועות כסדרן, וייקח זמן לסדר אותן, ועד שישתדר כבר תעבור השכרות מהכהן. ולכן לכהן שיודע את משמרתו או בית אב שלו אסור לשתות שמא יבנה ביהמ"ק פתאום ויצטרך לעבוד במהרה, אך זה שאינו יודע כלום "תקנתו קלקלתו", ואפילו אם יבנה ביהמ"ק בו ברגע הוא לא חושש שיעבוד עד שישתדרו המשמרות. וכ"כ רבינו חננאל (תענית שם):

פי' כיון שנתקלקלה בבית אב שלו הותר שאפילו אם יבנה הבית אינו משמש עד שישב ב"ד של כהונה ויקבעוהו באיזה יום ישמש לפיכך עכשיו מותר וכן כל כהן שאינו בר עבודה ביום ידוע מותר.

וכן הביא היד רמ"ה (סנהדרין כב ע"ב) פירוש זה בשם דרבינו חננאל, והרמב"ם בא מבית מדרשו של הר"ח. אך הראב"ד השיג על ביאור זה בטעם "תקנתו קלקלתו":

עד שיקבע בבית אב שלו. א"א כמה דבריו חלושים וקלושים, וכי כשיבנה בית המקדש לא יהיה שם מצרף ומטהר ומודיע המשמרות הראויות ושבתם ויומם, ואי זה שהות יהיה שם לקביעותם.

הראב"ד הקשה שבדאי כאשר יבנה ביהמ"ק כבר יסתדרו המשמרות ואין צורך לחכות. והיה אפשר לתרץ כפשוטו שאם ביהמ"ק ירד מן השמים, אולי מפני זה אין המשמרות סדורות. אך כפי שהתבאר, לרמב"ם הבית ייבנה בידי אדם, וזה יסוד קושיית הראב"ד, שאם נתאחרו כבר בבניינו, למה יתאחרו עוד יותר בסידור המשמרות? וכנראה מזה שגם הראב"ד מסכים להרמב"ם שבניין הבית יהיה בידי אדם, אלא שלהלן יתבאר שהכסף משנה הסתפק בזה.

הקרבן אורה (תענית יז ע"א) והערוך לנר (סנהדרין כב ע"ב) תירצו את קושיית הראב"ד, וכתבו שלפי הרמב"ם הברייתא מתייחסת לזמן המקדש, ולא לזמן חורבנו כפרש"י. ושיטת רבי היא שכהן שלא נקבע במשמר אין לאוסרו ביין, וזה בזמן הבית. ועל זה הוסיף אביי שמחלוקתם שייכת אף בזה"ז, וסמכו הכהנים על שיטת רבי להתיר לכל כהן לשתות יין. ובקרבן אורה הוסיף שלפי הרמב"ם מוסכם שחוששים לשמא יבנה, ומפני זה חכמים אוסרים

6. הרב שך בספר אבי עזרי כתב בזה דברים שלא נתחוורו לי: הוא ביאר שקושיית הראב"ד היא למה יש חילוק בין מכיר משמרתו ולא בית אב שלו, לאינו מכיר כלום. וביאר את שיטת הרמב"ם שכל מה שהיה אסור בזמן הבית נשאר באיסורו, אך במקום ספק לא אסרינן. ולכאורה כל זה פשיטא ליה להראב"ד, אלא שהקשה על כל הטעם של הרמב"ם שלא משמע ליה שלא יסתדרו המשמרות בעת בניין ביהמ"ק, כמו שכתבנו בפנים, וכן נראה שכך הבין קושיית הראב"ד בס' מרכבת המשנה שהובא להלן.

בזה"ז לכהן שהוא בירושלים; וגם רבי חושש לשמא ייבנה, אלא שמתיר שתיית יין לכהן שאין משמרתו קבועה.

לכאורה דברי הקרן אורה סותרים למה שהתבאר לעיל, שהרמב"ם אינו חושש למהרה יבנה. ובדוחק יש לומר באופן אחר, שרבי אינו חושש למהרה יבנה, ואף בזה נחלק עם רבנן, ובתרתי פליגי: גם לגבי כהן שאינו יודע משמרתו, וגם לגבי החשש למהרה ייבנה. ועדיין קשה, שלפי זה לא ברור מניין לאביי שחלוקים גם בחשש למהרה יבנה? וכן לא ברור מדוע הכהנים שבירושלים אסורים בזה"ז לשתות יין שמא ייבנה ביהמ"ק, לשיטת הרמב"ם שבניין הבית היא בידי אדם, והרי הם רואים במו עיניהם שלא התחיל בניין הבית.

בכסף משנה מצאנו ביאור אחר לגמרי, שכתב לתרץ שיטת הרמב"ם מקושית הראב"ד בשלושה אופנים: (א) ייקח זמן לברר את המשמרות, אפילו לאחר בניין ביהמ"ק, וזו הבנת הראב"ד בהשגתו, והוא גם שיטת הר"ח כמו שהבאנו. וכ"כ בשיטת הרמב"ם במעשה רקח ובאור שמח. (ב) הרמב"ם מתייחס לבניין המזבח בלי ביהמ"ק. בתרחיש כזה צריכים כהנים לעבוד, אך עדיין אין העבודה בביהמ"ק מסודרת וקבועה, ולכן עדיין אין המשמרות מסודרות. וכן כתב לפרש במרכבת המשנה. (ג) ההיתר הוא שבזמן שאין ביהמ"ק לא תיקנו איסור שכרות על הכהנים, וכ"כ היד רמ"ה (סנהדרין כב ע"ב) מעצמו בביאור הגמ'.

דברי הכסף משנה מהווים יסוד לכל הסוגיה, וכפי שנראה, כל אחד משלושת תירוציו מהווה ביאור רחב ושונה בכל הסוגיה. ונעיר על דבריו לפי דברינו לעיל. לפי תירוצו הראשון, נחלקו רבי ורבנן האם יקח זמן למשמרות להסתדר לאחר בניין ביהמ"ק. וקשה לשון הכסף משנה: "אפילו אם יבנה בידי שמים", שאעפ"כ אפשר לומר שלא יהיו המשמרות סדורות, והרי כפי שהתבאר, אין זו שיטת הרמב"ם. ויותר קשה שאיפכא מסתברא, כמו שהתבאר, שדווקא לפי רש"י מסתבר שלא יהיו המשמרות סדורות, ולא לפי הרמב"ם. והיה נראה שכל קושיית הראב"ד היא אך ורק לפי שיטת הרמב"ם שהבית נבנה בידי אדם, אך אם הבית ירד פתאום, בוודאי לא יהיו המשמרות סדורות באותו העת, וצ"ע שמלשון הכסף משנה נראה להפך.

וביותר קשה שיוצא לפי זה, שהרמב"ם חושש ל"מהרה יבנה ביהמ"ק" יותר מרש"י, שהרי לפי רש"י שיטת רבי היא שאין כל חשש של מהרה ייבנה, ולהרמב"ם כפי שביאר הכסף משנה, אף לרבי ישנו חשש של "מהרה ייבנה" ורק סידור המשמרות ייקח זמן. נמצא שלרמב"ם כולם – רבי ורבנן – מסכימים שלגבי ביהמ"ק יש חשש שמא יבנה, והלא זה סותר את כל מה שכתבנו, שלכאורה מוכח בשיטת הרמב"ם שאין כל חשש כזה.

לפי התירוץ השלישי של הכסף משנה, נחלקו רבי ורבנן בשאלה האם יש איסור שכרות על כהני המשמר והבית אב אפילו בזמן חורבן ביהמ"ק. לפי רבנן התקנה היא לכל זמן, אפילו בחורבנו, ולרבי התקנה היא רק לזמן הבית. וזה מוסבר למה שביארנו, שלפי הרמב"ם

האם כולם ידעו מיד על בניין בית המקדש?

אין כל חשש לשמא יבנה ביהמ"ק, ולפי ביאור זה כן הוא אפילו לשיטת הרבנן. אך לכאורה ייפלא לתירוץ זה, אם כן, לפי הרמב"ם למה רבי אוסר לכהן המכיר את משמרתו לשתות, אם כל התקנה בטלה בזמן החורבן?

ובתירוץ השני, הכסף משנה פתח לנו פיתחא טבא להבנת כל העניין, שאין כוונת הרמב"ם לבניין ביהמ"ק אלא לבניין המזבח, ע"פ ההלכה "שמקריבין אע"פ שאין שם בית". וכבר כתב הרב שך בספר אבי עזרי שכוונתו אינה ברורה. ונראה לומר שלרבנן החשש אינו לבניין ביהמ"ק אלא לבניין המזבח, ולפי רבי כנ"ל, לא יסתדרו המשמרות מיד. וזה גם הולם למה שהתבאר בשיטת הרמב"ם, שאין חשש שמא יבנה ביהמ"ק ולא יתפרסם בניינו, אך יש חשש שייבנה המזבח ולא ידעו על כך, שכן ניתן לבנות מזבח במהירות. אם כן, לפי הרמב"ם יש אפשרות נוספת לבאר סוגיות אלו: אין חשש שמא יבנה ביהמ"ק, אך יש חשש שמא יבנה המזבח בלבד. ואף שזה מתאים למה שהתבאר עד כה בשיטת הרמב"ם, שאין חשש שיבנה ביהמ"ק פתאום, עדיין צ"ע לפי ביאור זה, במה נחלקו רבנן? וצ"ל שלפי רבנן כשם שיסתדרו המשמרות עם בניין ביהמ"ק, כמו כן יסתדרו המשמרות עם בניין המזבח. אלא שיש להקשות, שאפשר לומר שאם רק בונים מזבח לא יסתדרו המשמרות מיד, ומדוע פשיטא לרבנן איפכא? והיה נראה לי להציע, לפי מהלך זה של הכסף משנה, שהכוונה לחשש אחר לגמרי: לא לשמא יבנה המזבח פתאום, אלא שמכיוון שמקריבין על המזבח בכל זמן שירצו, אם כן לרבנן לא פקעה קדושת המזבח, וכאילו הוא עומד במקומו.

וכעין זה כבר כתב הרמב"ם עצמו (הל' בית הבחירה ו, טז) שבמקדש קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, ואפשר לפרש שלכן מחויבים לנהוג כפי שנהגו בזמן המזבח, ואסור לכהנים לשתות בזמן הזה, לא מפני חשש שמא יבנה אלא שעדיין נותר קדושת המזבח. ולהכי לרבנן לא איכפת ליה מתי יסתדרו המשמרות, שמכל מקום אסור לכהן לשתות כי אנו נוהגים בקדושת מזבח אף בחורבנו. ורבי חולק וסובר שאיננו נוהגים כמו שהמזבח עדיין בקדושתו עומד, אך יש חשש שמא יבנה המזבח בכל יום אך לא יסתדרו המשמרות, ולכן חוששים לכך רק למי שמכיר משמרתו.

ונראה להכריח את ביאור הכסף משנה שלהרמב"ם כל החשש הוא בבניין המזבח, ולא לבניין ביהמ"ק. שהרי רש"י ותוס' הקשו על הגמ' (סוכה מא ע"א) שמעלה אפשרות של בניין ביהמ"ק בלילה וביו"ט, וכתב רש"י: "ואי קשיא דבלילה אינו נבנה, דקי"ל בשבועות (טו ע"ב) דאין בנין בית המקדש בלילה, דכתיב וביום הקים, ולא בחמיסר שהוא י"ט, דקי"ל בשבועות (שם) דאין בנין ב"ה דוחה י"ט?" ותירצו לשיטתם שביהמ"ק שלישי ירד מן השמים. אך כבר כתבו הר"י פערלא (עשה יג) והתפארת ישראל (בבועז ריש מס' מדות) שלפי הרמב"ם עדיין קשה; ותירץ המקדש דוד באורך (קדשים, סי' את אות א), וכן הוא בשו"ת בית יצחק בקיצור (או"ח סי' ג, אות ו), שהגמ' מתייחסת לבניין המזבח, שמותר

לבנותו בלילה, ולא לבניין ביהמ"ק (ועי' מה שהקשה על תירוץ זה הר"י פערלא). וזה כתירוץ הכסף משנה, שלהרמב"ם החשש הוא שמא יבנה המזבח, ולא שמא יבנה ביהמ"ק.

וכ"כ במרכבת המשנה, אלא שהוסיף הרבה: לפי המרכבת המשנה, מוכרח שביהמ"ק לא ייבנה פתאום, שהרי קודם בניין ביהמ"ק יבוא משיח (כן היא שיטת הרמב"ם, שלא כהירושלמי כדלקמן), וקודם לכן יבוא אליהו, והוא מצרף ומסדר המשמרות. אם כן, ממה שמשיח יבוא מקודם לבניין הבית מוכח שלא חוששים לבניין הבית פתאום. דהיינו, שהמרכבת המשנה באופן אחר שלרמב"ם לא חוששים לבניין ביהמ"ק פתאום: לעיל נכתב שהדבר מוכח ממה שלפי הרמב"ם הבית נבנה ע"י בני אדם, ובנייה טבעית מתמשכת לאורך זמן לא קצר, ואילו המרכבת המשנה הוכיח זאת מכך שביאת אליהו קודמת לבניין ביהמ"ק לכל הפחות יום אחד, ומוכח שכל זמן שלא בא אליהו, בניין הבית יתאחר לעוד יום אחד לפחות. והמרכבת המשנה עצמו העיר על זה שהרמב"ם כמסתפק בזה, האם ביאת אליהו קודמת לביאת המשיח.

והנפק"מ בין דרכנו לדרכו של המרכבת המשנה היא באורך הזמן שיש עד שיתפרסם בניין ביהמ"ק. לפי המרכבת המשנה ישנו רק יום אחד, ואילו לדרכנו יש כמה חודשים עד שיבנה בניין ביהמ"ק. ומפני זה הוסיף המרכבת המשנה שכל החשש הוא לגבי כהנים קרובים לירושלים, אך הרחוקים מכל מקום אינם יכולים לעבוד, אם כן לא איכפת לנו משכרותם. ואף שחילוק המרכבת המשנה מסתבר מכוח ההיגיון, קשה שלא מצינו חילוק זה בפוסקים הראשונים.⁷ ולפי המרכבת המשנה כל ההלכה הזאת, אפילו בזמן הבית, שייכת רק לקרובים, אך לרחוקים יש היתר לשתות יין, וזה דוחק. וכן לפי המרכבת המשנה, שייך חשש של הגמ' בסוכה "מהרה יבנה", שמא נבנה ביהמ"ק פתאום, לאלו שרחוקים מירושלים יותר מיום אחד ואינם יודעים אם בא אליהו אתמול. אך כנ"ל, לדרכנו בדעת הרמב"ם אין כל חשש כזה.

ד. ביאור שיטת התוס'

אחר שביארנו את שיטת רש"י והרמב"ם, נבוא לבאר שיטת התוס' בעניין זה. התוס' (עירובין מג ע"ב) הקשו מהגמ' בעירובין שאומרת שחוששים לביאת המשיח כל יום (חוץ משבת ויו"ט) על הגמ' בסנהדרין ש"תקנתו קלקלתו", ותירצו שמשמעות "תקנתו קלקלתו" היא שבאמת האיסור של שתיית יין לכהנים אינו מבורר כל כך ולכן מקלים בו, אך לגבי איסור חמור, באמת חוששים לביאת המשיח ובניין ביהמ"ק. ועוד הביאו את שיטת ר"ת

7. ועי' לעיל שהבאנו מהקרבן אורה שרבנן אסרי יין בזה"ז מטעם מהרה יבנה רק לכהנים שהם קרובים בירושלים.

האם כולם ידעו מיד על בניין בית המקדש?

שאינן חוששים לביאת המשיח בפועל כל יום, אך יש יום ראוי לביאתו. ועיין במה שכתב על זה המהרש"א.

נראה שלפי כל הפירושים שהבאנו לעיל ברמב"ם, מתורצת קושיית התוס': לפי ביאור הקרן אורה והערך לנר בשיטת הרמב"ם שהגמ' בסנהדרין מתייחסת לזמן הבית, אם כן כל קושיית התוס' נופלת מאליה, שהרי אין בברייתא זו כל התייחסות לנושא החשש לבניין הבית.⁸ וכן לפי שתי התירוצים האחרונים שבכסף משנה לא קשה, שהרי אין הוכחה בשיטת רבי שלא חוששים לבניין ביהמ"ק. ואפילו לתירוץ הראשון של הכסף משנה לא קשה, שכן יוצא לפי הרמב"ם כולם מסכימים, שחוששים לבניין ביהמ"ק פתאום, ורק לגבי סידור המשמרות נחלקו, ואין לזה שייכות עם ביאת הגואל, וכ"כ בספר יד דוד (תענית יז ע"א). אם כן, ברור שהתוס' שהקשו קושיה זו חולקים על כל הפירושים הללו ברמב"ם. ונראה שמקושיית התוס' יש להכריח את פירושם, ונעיין בדבריהם.

יש לדייק מדברי התוס' שני יסודות. יסוד ראשון: התוס' בדבריהם השוו את בניין ביהמ"ק לביאת המשיח, ולכאורה יש לחלק ולומר שחוששים לביאת המשיח "בכל יום שיבא" אך לא חוששים לבניין הבית, כמו שביארנו בשיטת הרמב"ם. ונראה שדברי התוס' מיוסדים על שיטת הירושלמי (הובא בתוס' יו"ט מעשר שני פ"ה), שבניין ביהמ"ק קודם לביאת המשיח. ואם כן, אם לא חוששים לבניין הבית, מוכרח שלא חוששים גם לביאת הגואל שמאוחרת לבניין הבית, ומכוח זה הקשו שמכיוון שלפי הגמ' בעירובין חוששים לביאת הגואל, ממילא מוכח שחוששים לבניין הבית שהוא מוקדם לה. ועוד יש לומר כעין זה לפי שיטתם שבניין הבית בידי שמים, ויתרחש מיד עם התגלות המשיח, כשיטת מהרלב"ח בתשובתו שהובאה לעיל. אם כן, כמו שביאת המשיח יכולה להיות בכל יום, כך גם בניין הבית.

אם כן, לפי התוס' נמצא שביאת המשיח תלויה בבניין הבית באחד משני אופנים: או שבניין ביהמ"ק קודם לביאת המשיח, או שבניין ביהמ"ק וביאת המשיח יבואו ביחד. על כל פנים, מזה מוכח שבלי בניין ביהמ"ק אין אפשרות לביאת המשיח. והרמב"ם חולק בכל זה, שהרי לפי הרמב"ם בניין הבית יימשך לפרק זמן, והוא לא יוקדם לביאת המשיח, שיכול להיות בכל יום. ומבואר מדברי הרמב"ם שהבאנו (מלכים יא, א; ד) שביאת המשיח קודמת לבניין ביהמ"ק, שכן כתב שהמשיח יבנה את ביהמ"ק.

וזה מוכרח לשיטתו, שהרי ביאת המשיח יכולה להיות בכל יום, בלי לחכות לבניין ביהמ"ק. ובשיטת רבינו תם שהביאו התוס', משמע שהוא חולק על מש"כ הרמב"ם ב"ג עיקרים שחייב לחכות למשיח בכל יום ורגע. ולר"ת אף שוודאי יש לחכות למשיח תמיד,

8. והקרן אורה עצמו כתב הפוך, שלביאור זה כולם חוששים לשמא ייבנה, ובזה תירץ את קושיית התוס', אלא שניסחנו לפי מה שהתבאר לעיל.

אין בהכרח היתכנות בכל יום לביאת המשיח, אלא שיש יום כזה שעוד יהיה ראוי לביאת המשיח. אך בתירוצם הראשון נראה שמסכימים בעיקרון לשיטת הרמב"ם שיש לחשוש לביאת המשיח בכל יום (לבד משבת ויו"ט כלשון הגמ' שם), אלא שזה כולל גם כן את ירידת ביהמ"ק לשיטתם. נמצאו שלוש שיטות בדבר: (א) הרמב"ם – בכל יום יש היתכנות לביאת המשיח, אך לא בהכרח לביהמ"ק. (ב) תוס' – בכל יום יש היתכנות למשיח ולבניין ביהמ"ק. (ג) ר"ת – אין בהכרח היתכנות בכל יום לביאת משיח או לבניין ביהמ"ק.

ושיטת הרמב"ם היא שבכל רגע יכול המשיח לבוא, אך לפי התוס' העניין הוא שבכל יום יוכל לבוא, אך לא בכל רגע, שעדיין מחכים לביהמ"ק לירד מקודם. וזה לשיטתם, שלפי התוס' ביהמ"ק שלישי ירד מן השמים, ולהרמב"ם ייבנה בידי אדם.

יסוד שני: התוס' לא הקשו מהגמ' בסוכה שחוששים לבניין ביהמ"ק פתאום על הגמ' בסנהדרין ש"תקנתו קלקלתו", כמו שהקשה הגבורת ארי, אלא רק מהגמ' בעירובין הדנה בביאת המשיח, ויש להבין מדוע. ונראה שהם מבארים שהחשש בגמ' סוכה אינו כצד הראשון דלעיל, שמא ייבנה ביהמ"ק פתאום ולא ידעו אנשים מזה, אלא כצד השני, שאנשים שכחו ההלכה במשך הגלות, ולכן לא הקשו מהגמרות הללו. רק בגמ' עירובין מבואר שמשיח יבוא פתאום, מזה מוכח שביהמ"ק גם כן נבנה פתאום כנ"ל, וכשיטת רש"י ותוס' שביהמ"ק שלישי ירד מן השמים.

נמצא שלתוס' אף שביהמ"ק שלישי ירד מן השמים הדבר ייעשה בפרסום רב והכול ידעו על כך, ובשונה מהראב"ן, שהבין שיייתכן שייקח זמן עד שבניין הבית יתפרסם לכולם. אם כן, התוס' לשיטתם לא הקשו מהגמ' בסוכה ששם לא מבואר שיכול ביהמ"ק לירד בכל עת, אלא שהחשש שם הוא שמא לא ידעו ההלכה, אך לפירוש הראב"ן קשה, שמבואר שם שיש לחשוש לבניין ביהמ"ק פתאום, וקשה מהגמ' בסנהדרין ש"תקנתו קלקלתו"? ותירוצי התוס' אינם שייכים פה, שהרי זה איסור ברור, וזה אינו תלוי באם ראוי למשיח לבוא. הגבורת ארי (תענית יז ע"א) ביאר שרבי חולק על ריב"ז הסובר שישנו חשש של מהרה יבנה, אך לפי ביאור הראב"ן עצמו, בגמ' סוכה לא חוששים בכל יום שיבנה ביהמ"ק, אלא חוששים שבזמן שיבנה, בכל עת שיהיה, הדבר ייעשה במהרה, והיינו מפני שירד מן השמים. ואם כן, אין סתירה בין הגמרות הללו: בגמ' בסוכה מבואר שחוששים שבניין ביהמ"ק יהיה בשעה קלה, אך רבי סובר שלא חוששים שזה יהיה בכל יום ויום.

ה. סיכום

מכל האמור עולה שיש שלוש שיטות בדבר: (א) לפי הראב"ן, בית המקדש השלישי ירד מן השמים, ולכן ייתכן שלא כולם ידעו על כך מיד. (ב) לפי התוס', ביהמ"ק השלישי ירד מן השמים בפרסום רב וכולם ידעו על כך מיד. (ג) לפי הרמב"ם, ביהמ"ק השלישי ייבנה בידי בני אדם, וכולם ידעו על כך מיד.

בנין

המקדש

קדושת קרקע המקדש ומבנהו והשלכתה על דין מעילה

א. הקדמה

ב. הקרקע והבניין ברשות הקדש

ג. הסוברים שגם אם קרקע המקדש אינה ברשות הקדש העבודה כשרה

ד. ראיות שאם קרקע המקדש והבניין אינן ברשות הקדש העבודה פסולה

ה. בניית המקדש משיירי הלשכה

ו. סיכום

א. הקדמה

המונח ההלכתי 'קדושה' יכול להתפרש בכמה מובנים שונים, לדוגמה: קדושת ס"ת אינה לעניין בעלות הקדש אלא לעניין כבוד וכדומה, קדושת ארץ ישראל היא קדושת מקום ואינה ברשות הקדש, ויש בזה נפק"מ לעניין הלכותיה המופיעות במסכת כלים (פרק א משנה ו), וכן נראה שקדושת קרקע ירושלים היא רק קדושת מקום ואינה ברשות הקדש¹ ומימלא אין בה מעילה, והקדש בדק הבית קדוש לענין דהוי ברשות הקדש, ויש בו מעילה, והקרבת קדושים לענין שעומדים להקרבה, וברשות הקדש לכן יש בהם מעילה. לאור זאת, יש לברר מה עניינה של קדושת קרקע המקדש, וכן ההיכל ושאר המבנים שבמקדש: האם קדושתם קדושת מקום כארץ ישראל, לענין שזה המקום אשר יבחר ה', או שקדושתם לענין שהם ברשות הקדש ומימלא יש בהם גם דיני מעילה.

לבירור זה יש השלכות שונות, ביניהן: (א) האם יש מעילה באבנים שניטלות מקרקע המקדש. (ב) אף שבפועל נראה שההיכל נבנה ממעות הקדש (כתובות קו ע"ב), יש לברר האם יש בזה חובה, או שאפשר לבנות ממעות חולין. (ג) מבואר בגמרא (מגילה י ע"א) שכאשר חידשו את העבודה בבית שני עשו קלעים, והגמרא מעלה אפשרות שלפיה נעשו קלעים מכיוון שלא קידשה לעתיד לבוא (אפשרות שאינה מקובלת להלכה, שהרי נפסק שקידשה לעתיד לבוא).² יש לברר האם את אותם קלעים צריכים להקדיש, או שאף אם הם חולין, די בכך שהם יוצרים חומה סביב מקום ההיכל והעזרה המקום והבניין מתקדש להיות מקדש, ואפשר לעבוד בו. (ד) בגמרא (זבחים מ ע"א) נאמר: "באהל מועד מבעי ליה, שאם

1. ואף לדעה שחומת ירושלים קדושה לענין דהוי ברשות הקדש ויש בה מעילה אם תיתלש ממנה אבן, משום שסובר שמועלין בשיירי הלשכה (עיין קידושין נד ע"א), מ"מ בקרקע עצמה נראה שלא, שהרי ניתנה לגור בה, ורק החומות נעשו משיירי הלשכה.
2. ואף למ"ד קדשה לעתיד לבוא ומקריבין אף כשאינן בית, מ"מ יש לשאול האם אפשר להדליק את המנורה כשאינן בית בנוי, וכן שאר דברים הנעשים בהיכל, ואכמ"ל, ולצד שאי אפשר להדליק בלי בית אז כל עוד לא נבנה הבית צריך לעשות קלעים, והאם הם צריכים להיות קדושים.

נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה". יש לברר האם תקרת ההיכל יכולה להיות של חולין, באופן קבוע או זמני, או שיש הכרח להקדיש אותה.

נקדים שכל הדיון כאן מתיחס למקום המקדש משער נקנור ולפנים, אבל קדושת עזרת נשים והר הבית מצריכים דיון נוסף.

ב. הקרקע והבניין ברשות הקדש

בפשטות נראה לומר, בין לגבי קרקע המקדש ובין לגבי ההיכל ושאר הבניינים, שקדושתם להיות בית המקדש הראוי לעבודה, היא שהם ברשות הקדש, והלוקח אבנים מקרקע המקדש ומאבני ההיכל ימעל,³ שכך מסתבר שכמו שהכלי שרת ושאר עניני המקדש צריכים להיות קדושים וברשות הקדש,⁴ כך גם המקום והבניין, ומאי שנא. והיינו משום שכל עניני המקדש הם צריכים להיות ברשות הקדש. ולגבי הבניין נאמר (מעילה יד ע"א):

אמר שמואל: בונין בחול ואח"כ מקדישין. מאי טעמא וכו' רב פפא אמר: היינו טעמא דבונין בחול – לא נתנה תורה למלאכי השרת, אמרי דלמא בעי למיזגא – זגא עלייהו, אי בנא בקודשא – אישתכח דקמעיל בקודשא.

מבואר שאחרי הבנייה מקדשים את הבניין, ונראה שכך צריך לעשות, שאם לא אזי היה מתבקש שלא יקדשו ולא ימעלו, וכן בחלקת יואב (או"ח סי' ה ד"ה ועתה נבוא) כתב: "ועזרה ודאי גוף קדושה הוא". אולם קודם שנביא ראיות לדברינו, נביא מקורות הסוברים שקרקע המקדש אינה צריכה להיות ברשות הקדש.

ג. הסוברים שגם אם קרקע המקדש אינה ברשות הקדש העבודה כשרה

המחזיק ברכה (או"ח קונטרס אחרון סי' קנא) כתב:

3. במעלין בקודש כו' (עמ' 98 והלאה), סובר הרב יעקב אפשטיין שליט"א שעפר המקדש קדוש רק במקומו ולא כשנעקר ממקומו, משום שקדושתו קדושת מקום ולא קדושת חפצא של העפר, והביא ראיה לזה מהגר"ח ע"ש. לענ"ד הדבר תמוה, שאם כך, גם לגבי החומות נאמר שכל קדושתם זה קדושת חומה ולא קדושת חפצא של אבנים, והרי אם נתלשו האבנים יש בהן מעילה (עיין קידושין נד ע"א). לכן נראה ודאי שכיון שהתקדשו לאותו תשמיש, לא פקעה הקדושה כשנעקרו, שקדושתן להיכן הלכה (אם לא מצד שנועשית מצוותן, ואכמ"ל), וממילא הוא הדין בעפר (אלא אם כן נאמר שקדושת המקום אינה רשות הקדש, אלא מצד המקום אשר יבחר ה', ואם כן זה דוקא במחובר למקום), ואין זה עניין לדברי הגר"ח, שמתייחסים לעניין קידוש מקום לעבודה.
4. כמו דאמרינן לענין עבד בכלי חול בתוספתא מסכת זבחים פרק א הלכה ה: "קבל בכלי חול פסול", וכן עיין בזבחים לב. ועוד, ולענין קרבנות כל עוד לא הקדיש אותם הווי חולין בעזרה, ולענין בגדי כהונה עיין הל' כלי המקדש פ"ח ה"ז ובמה שכתבנו הערה 16.

קדושת קרקע המקדש ומבנהו והשלכתה על דין מעילה

ענבים הגדלים בזמן הזה בהר הבית ומביאין למכור לישראל, מותר לקנות מהם. הרב מזבח אדמה בסימן זה. וטעמא טעים, מכח ספק ספיקא, עיין בדבריו ובמה שרמזו, ודוק היטב. ואני שמעתי זה קרוב לשלשים שנה מגדול אחד שהתיר גם כן מטעם ובאו פריצים וחללוהו, ואע"ג דקדשה לעתיד לבוא היינו דוקא להשראת שכינה וקדושה, אבל למעילה וכיוצא בו לא, אלו דבריו, וצריך להתיישב בזה.

לא ניכנס כעת לדיון לעניין גידולים, ורק נעמוד על כך שנראה מדברי המזבח אדמה ואותו גדול שעקרונית קרקע הר הבית ברשות הקדש ויש בו מעילה, אלא שאותו גדול קובע שאותה קדושה לעניין מעילה אינה נשארת במצב שבו באו פריצים וחללוהו,⁵ ונשארה רק קדושה לעניין השראת שכינה.⁶ נראה שכוונתו לומר שמצד דיני הקדש לעניין מעילה וכדומה התחללה הקדושה ואינה ברשות הקדש, ולכן גם הגידולים לא נאסרו, שאינם גידולי הקדש, אלא שמצד השכינה ששרתה בזמן המקדש וקדושת המקום לא בטלה, כדברי הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז): "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה". ומיישב בזה מה שהקשו רבים, שמצד אחד אמרינן באו פריצים וחללוהו, ומצד שני אמרינן קידשה לעתיד לבוא. לכן מתרץ אותו גדול שפריצים לא יכולים לחלל את הקדושה שקידשה לעתיד לבוא, שקדושה זו היא לעניין השראת שכינה, אלא רק את הקדושה של רשות הקדש ושאינן בה מעילה. והרי מה שנאמר קידשה לעתיד לבוא, הוא גם לענין עבודה, שמקריבים אף שאין בית. אם כן, נראה שסובר אותו גדול שבשביל לעבוד במקדש די בקדושה לענין השראת שכינה, ואין צורך בקדושה של רשות הקדש ודיני מעילה. ואעפ"כ, נראה מדבריו שבתחילה הייתה קדושה זו קיימת, אלא שחיללוהו הפריצים.⁷ כעין זה מובא בהערות הגרי"ש אלישיב (סוכה מט ע"א):

ולכאור' על קושיא זו למה אסור ליכנס לעזרה, וכן מקריבין אף על פי שאין בית, נראה דכל מה ששייך לומר באו פריצים וחללוהו, היינו שאין בהם מעילה, פירוש שחיללו ממון הקדש ואין כאן ממון הקדש, אבל ודאי דעדיין שם קדושה עלי', ויש כאן איסור כניסה בטומאה, אף על פי שחיללוהו זרים.

5. ובעיקר דברי אותו גדול, יש בזה כמה שיטות האם אמרינן לגבי הקרקע באו פריצים, ואכמ"ל.
6. ואף שנראה מהגמ' (ע"ז נב ע"ב) שבאו פריצים מחלל לגמרי את הקדושה, וכן עיין בדעת כהן (סי' קעה ד"ה וראיתי לקדושת), מ"מ אפשר שאותו גדול סובר שזה בשאר דברים כמזבח וכלים, או אף הבניין עצמו, אבל לגבי הקרקע כיון שנוסף כאן דין של קדשה לעתיד לבוא, לכן לא פקעה הקדושה לענין השראת שכינה וקדושה.
7. ואף שהוא מדבר על הר הבית (ומה שכתב קדשה לעתיד לבוא היינו לענין איסור כניסה לטמאים), ובהר הבית יש מקום גדול לומר שאין צורך שיהיה ברשות ההקדש ובדיני מעילה, אבל בבית המקדש אפשר שכן צריך שיהיה ברשות ההקדש, אבל כיון שהוא סובר באו פריצים וחללוהו לגבי קרקע הר הבית, א"כ בפשטות סובר זאת גם לגבי קרקע המקדש, ואף שנתחלל בביאת הפריצים המקום קדוש לעבודה.

נראה כוונתו שמצד ששם קדושה עליה שרי להקריב קורבנות, א"כ נראה כוונתו כאותו גדול, וכן גם הרב יעקב אריאל שליט"א (מעלין בקודש כא עמ' 25) סובר שקדושת מקום אינה לעניין רשות הקדש, וז"ל:

קדושת המקום במקומה עומדת גם היום, אולם אין זו קדושה של בעלות ממונית, ולכן אין דין מעילה בקדושה זו. מעילה היא פגיעה ברכוש ההקדש, ולכן רק בקדושה ממונית יש דין מעילה. קדושת מקום אינה מדין בעלות ממונית, ולכן אין בה דין מעילה. גם אם נניח שיש שתי קדושות על קרקע המקדש, הקדש בעלות ממונית וקדושת המקום, וכו' הקדש הבעלות פקע עם ההשתלטות הנוכרית על הקרקע, וקדושת המקום אומנם לא פקעה מעולם, אולם אין בה מעילה.

עיין במעלין בקודש לו (עמ' 57) בדברי הרב עידו אלבה שליט"א שהביא עוד שתירצו כך, וע"ש במה שדן בזה. והנה, פוסקים אלו אינם דנים אלא לגבי הקרקע, ואפשר שמודים שלגבי הבניין צריך שיהיה ברשות הקדש כמו כלי שרת. אלא שיש לעיין מה טעם החילוק ביניהם, אם בשביל לעבוד על הקרקע די בקדושת מקום שאינה ממונית,⁸ אז מדוע לגבי הבניין נצטרך גם קדושה ממונית? ואולי אה"נ, שאין צורך בקדושה ממונית בבניין, או שצריך איזו קדושה, ובקרקע שיש קדושת מקום סגי בכך, אבל בבניין עצמו אין קדושת מקום, ולכן יש צורך להכניסו לרשות הקדש.

ד. ראיות שאם קרקע המקדש והבנין אינן ברשות הקדש העבודה פסולה

לענ"ד, קדושת המקום והבניין הנצרכת בבית המקדש בשביל שיהיה ראוי לעבודה, היא להקדיש לרשות הקדש ומימלא יש בה דיני מעילה,⁹ דהיינו, שבית המקדש צריך להיות ברשות גבוהה, שהרי הוא בית ה', ולא גרע משאר כלי המקדש. לכן, קדושת המקום לגבי המקדש היא שהיא ממש ממון הקדש, ואם לא כך, לא היו מקדשים אותו קדושה לעניין מעילה. ונראה שכמו שבמנחות וכדומה בתחילה יש קידוש בפה ואח"כ קדושת כלי,¹⁰ כך גם כאן – מתחילה התקדש המקום להיות בית ה' וברשות גבוהה גם לעניין מעילה, ואח"כ סדר הקידוש שנאמר בגמרא (שבועות יד ע"א), או שהקידוש שבמסכת שבועות הוא קידוש את הכל, גם לענין להיות ברשות הקדש. ולכן נלע"ד שכיוון שפוסק הרמב"ם שקדושה

-
8. ואין נראה מצד שבונים על הקרקע רצפה שהיא הקדש, ועליה הכהן עומד, שהרי הגמ' בזבחים כד. דנה בנעקרה אבן ועמד במקומה אם יכול לעבוד שם מצד שדוד קידש את הקרקע, ומדוע לא אוסרת מצד שלא עומד על רצפה קדושה הקדש ממוני, אלא נראה שאין חילוק בין הקרקע לרצפה, ומימלא לכאורה ה"ה הבניין.
9. לא שיש מעילה במחובר, אלא שקדושתו היא שהיא ממון גבוה, ומימלא אם יעקור אבנים מהקרקע תהיה בהם מעילה, עיין רמב"ם (הל' מעילה פ"ה ה"ה).
10. עיין בזה במעילה (פ"ב מ"ח) ובכל הפרק.

קדושת קרקע המקדש ומבנהו והשלכתה על דין מעילה

ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ולדברינו היינו שהמקום ברשות הקדש, ממילא לא שייך לומר לגבי הקרקע באו פריצים וחללוה.¹¹

ואביא ראיות לדבר.

נאמר בגמרא (שבועות שם):

אחד הנכנס לעזרה וכו'. מנא הני מילי, אמר רב שימי בר חייה דאמר קרא: 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו', לדורות.

מבואר שסדר הקידוש שנאמר במסכת שבועות שם במשנה על ידי מלך ואידך ילפינן מהמשכן, אם כן נראה שנדרשת קדושה כמו של המשכן,¹² ונראה שקדושת המשכן זה ברשות גבוה לענין מעילה, שהרי אין שם קידוש מקום, ועוד כמו שלענין שכספי מחצית השקל הם ברשות גבוה לענין מעילה (שקלים פ"ב מ"ב ועוד), כך גם שאר התרומות לבנית המשכן, דמאי שנא, אם כן כל המשכן ברשות גבוה, כך נראה שבית המקדש ברשות גבוה.¹³

ועוד, הרי נאמר בגמרא (זבחים כד ע"א): "הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים", ופרש"י: הואיל ורצפה מקדשת – לעמוד לשרת שהרי דוד קידשה בשתי תודות ובשיר של פגעים כדאמרינן לקמן בשמעתין כי קדיש דוד כו'. וכלי שרת מקדשין – כדכתיב 'וימשחם ויקדש אותם'. רש"י אינו מגביל את ההשוואה בין הרצפה לכלי שרת רק לענין קידוש אחרים, אלא מרחיב אותה גם לענין שהם עצמם קדושים, וממילא מקדשים. משמע שדוד קידש את הרצפה קידוש כמו כלי שרת,¹⁴ שהם ברשות הקדש, ולא רק לענין רצפת האבנים שנעשית מכספי הקדש, אלא עד עומק התהום, כמבואר בגמרא שם בהמשך: "לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש", והיה יכול לעמוד על אותה קרקע ולעבוד אם לא מצד דרך שירות, יעוין שם.

וכן נראה לי להביא ראיה מהגמרא (מנחות כב ע"א):

11. ודלא כאותו גדול שהובא במחזיק ברכה הנ"ל שסובר שהפריצים חללו את קדושת הקרקע לענין רשות הקדש, אלא לענ"ד קדושתה בעינה עומדת, וכשנבנה בע"ה את המקדש לא נצטרך לקדש את המקום שוב.

12. ואין לומר שאין ללמוד מהמשכן למקדש שזה מטלטלין וזה בנין, וכן עיין באיילת השחר (שבועות טו ע"א), שהרי הגמ' כן למדה מהמשכן לקרקע המקדש לענין דבעינן מלך ואידך מ'וכן תעשו', משמע שהמקדש מקביל למשכן, והיינו שאותה קדושה מיטלטלת שהיתה במשכן נקבעת במקדש בקדושת מקום.

13. ולכן נראה שאף הקלעים שלא נמשחו במשכן, מ"מ הם ברשות גבוה, כיון שבאו מתרומות ישראל.

14. וכן עיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' סג אות ג) שגם דן בשוואה בין הבנין לכלי שרת, ואף שיש הסוברים (עיין במל"מ הלכות בית הבחירה פרק א הלכה טו, ובמקדש דוד קדשים סימן א אות ו) שהבנין אינו קדושת הגוף ושייך בו פדיון ואינו ככלי שרת מ"מ לענין ההשוואה ששניהם צריכים להיות ברשות הקדש אפשר שמודים.

דתניא: יכול האומר הרי עלי עולה יביא עצים מתוך ביתו, כדרך שמביא נסכים מתוך ביתו, ת"ל: על העצים אשר על האש אשר על המזבח, מה מזבח משל ציבור, אף עצים ואש משל ציבור, דברי רבי אלעזר בר ר"ש.

והטעם שמזבח משל ציבור כתב הר"ש משנן (על הספרא ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה ד תחילת פרק ו אות ה):

למזבח דהוי משל ציבור מוכח בפ' בתרא דזבחים [קט"ז ב] שגבה דוד מכל שבט ושבת וקנה מקום המזבח וכו'.¹⁵

הר"ש לומד את הדין שמזבח משל ציבור מכך שדוד קנה את מקום המזבח משל ציבור, נראה שמפרש שמזה שקנה דוד מכספי ציבור כך צריך לעשות, א"כ נראה שכל הבית צריך להיות משל ציבור, שהרי בגמרא בזבחים נראה שכל קרקע המקדש נקנה מאותו כסף, ואם כן גם קרקע המקדש צריכה להיות משל ציבור.

וכן כתב הגרי"ז (בסוף הל' בית הבחירה): "דגם בית המקדש בעצמו צריך להיות משל ציבור, כמו המזבח וכלי שרת וכל כלי המקדש". ויש לעיין מה הכוונה משל ציבור, ונראה שאין הכוונה מעות חולין של הציבור, אלא מעות הקדש של הציבור, וכמו שכתב הרמב"ם (פיהמ"ש שקלים ז, ז):

וכל מקום שנאמר משל צבור, הכוונה שיבוא מתרומת הלשכה, כלומר מן השקלים שבשלש קופות הגדולות.

וכן עיין בתוי"ט (שם מ"ה), ובדברי הרמב"ם במקומות נוספים (פיהמ"ש יומא ג, ז; הל' כלי המקדש ח, ג ובכס"מ ומער"ק), שמהם עולה שמסירה לציבור היינו הקדש.¹⁶ ואפשר שזה הטעם שמעות מחצית השקל הם קדושות, כמבואר במשנה (שקלים פ"ב מ"ב ועוד), שלכאורה היה אפשר שכל אחד יביא מחצית השקל של חול לציבור, והציבור יקנה עם הכסף קרבנות, ויקדיש אותם. אלא נראה שאם היו קונים בהם דברי חולין אה"נ דסגי מעות

15. ובתוספות אחרות שם כתב על זה: ולא נהירא דלא מיירי אלא בקניית הקרקע וכו', ופירושו טעם אחר למזבח משל ציבור ע"ש, מ"מ בקרקע אפשר שמודים לר"ש שמזה שנקנה משל ציבור צריך להיות משל ציבור.

16. אלא שלענין עיכוב כתב המקדש דוד (קדשים סי' לה אות א) שבמכשירי קרבן אף אם אינו של ציבור אינו מעכב ע"ש, מ"מ נראה כוונתו דהוי הקדש רק שאינו של ציבור, מ"מ לענ"ד פשט הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ז) שמעכב, וכ"כ בחידושי הגרי"ז (מנחות כב ע"א) בדעת הרמב"ם ע"ש. ובעיקר דברי המקדש דוד היה מה להאריך, ואכמ"ל.

קדושת קרקע המקדש ומבנהו והשלכתה על דין מעילה

ציבור חולין,¹⁷ אבל כיון שקונים בהם דברי הקדש אז המעות של הציבור הם מעות הקדש של הציבור.¹⁸ א"כ גם מקום המקדש והבנינים הם צריכים להיות הקדש של ציבור.¹⁹

לפי זה, אפשר שדוד בתחילה קנה את מקום המקדש מכספי כל ישראל, שזה הקדש ממוני, ואח"כ הסדר שבשבועות זה קדושת הגוף, ככלי שרת שמשוחתן ועבודתן מחנכתן להיות קדושת הגוף. וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' ע"ז כד ע"א):

דאבני מזבח נמי לא נפקי לחולין דקדושת הגוף ניהו וכו' ותניא נמי במס' מגילה בתוספתא אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להן פדיון וטעונין גניזה מדקא תני אין להם פדיון ש"מ קדושת הגוף הן וכ"ש אבני מזבח דהיינו כלי שרת ממש

לפי הרמב"ן, המזבח ואבני היכל והעזרות קדושים בקדושת הגוף, ואם נאמר שאין חובה לבנות את הבניין ממעות הקדש, א"כ מצד עצם הבניין אינו צריך להיות קדוש, ומדוע נחשב לקדושת הגוף לענין שלא יוצא לחולין על ידי מעילה, אלא נראה שסובר שהבנינים צריכים להיות ברשות הקדש.²⁰ וכן לגבי הבניין, כתבו התוספות (קידושין נד ע"ב ד"ה תרי) שנעשה מאבנים קדושות.

-
17. ואפשר שזה ענין שיירי הלשכה למ"ד לא מועלין, מעות חולין של הציבור.
18. ואפשר אולי להוסיף שעצם זה שצריך שיהיו של הציבור זה רק משום שהם קדושות, דהיינו למשל חומות העיר שהם למ"ד חולין (עיין קידושין נד ע"א), ומבואר במשנה (שקלים פ"ד מ"ב) שהם באים משיירי הלשכה שהם כספי ציבור, אם יחיד היה מתנדב אותם לא נראה שהיה צריך למסור לציבור, שרק בקרבנות וכדומה יש דרישה שיהיו הקדש של הציבור (ואף שירושלים לא נתחלקה ואינה הקדש, לכאורה אין הכוונה שהיא משל ציבור אלא הכוונה שהיא שייכת לכל ישראל).
19. אלא שקשה, הרי בגמרא (כתובות קו ע"ב) נאמר שהבניין בא מבדק הבית, וכן נראה שם שדבר ששייך למזבח בא מתרומת הלשכה ודבר ששייך לבניין מבדק הבית, ומדוע הא בעינן משל ציבור, וכן ראיתי בספר מראה הנוגה (הל' שקלים פ"ד ה"א) שהקשה על מה שכתב הרמב"ם שהבאנו לעיל שכל מקום שנאמר משל צבור הכוונה שיבוא מתרומת הלשכה, והרי מצאנו שבא מבדק הבית ומשיירי הלשכה ע"ש. ואולי אפשר שגם בדק הבית נחשב לממון של ציבור שהוא שייך לכל הציבור, וכתרומת הלשכה, ולא דוקא נקט הרמב"ם תרומת הלשכה, אלא הכוונה ממון הקדש של הציבור, אלא שתרומת הלשכה לדברים השייכים לקרבנות ובדק הבית לבניין, וכן עיין רמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"י) שכתב: "שקלים שלא הספיקו להן לכל קרבנות הציבור, מוציאין את הראוי להם מקדשי בדק הבית וכו'", ולכאורה הדבר אינו ברור, שהרי יש צורך בקרבנות מכספי ציבור; אלא אפשר שגם בדק הבית נחשב לשל ציבור, ואף שיש חולקים על דברי הרמב"ם האלו (עיין בראב"ד שם), וכן י"א שהטעם משום תנאי (עיין ברדב"ז הל' ערכין פ"ב ה"ג בתירוצו השני), אולי אין זה מטעם שבדק הבית אינו משל ציבור, אלא שאין משנין מקדושה לקדושה, ויש עוד מה לדון בזה.
20. ואף שיש חולקים עליו, מ"מ לא מצאנו שחולקים על נקודה זו.

ה. בניית המקדש משיירי הלשכה

כתב הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"ח): "וכן מזבח העולה וההיכל והעזרות נעשין משיירי הלשכה".²¹ ויש לשאול על הרמב"ם מדוע נעשו משיירי הלשכה, הרי הרמב"ם כתב (הל' מעילה פ"ז הי"ג): "ולעולם אין מועלין בשיירי הלשכה". ואין נראה לי לומר שסובר שהבניין אינו קדוש,²² שנראה שגם אם לא היה צריך להקדיש, מ"מ בפועל הבית והעזרות והמזבח קדושים. קדושת הבניין מוכחת מכמה מקורות:

בנוגע לתיקונים בבית, כתב הרמב"ם (הל' תמורה פ"ד הי"א; הל' מעילה פ"ה ה"א ופ"ח ה"ד) שבין בדק ההיכל בין בדק המזבח הם ברשות הקדש. וכן נראה להוכיח לגבי הבניין עצמו שהוא ברשות הקדש, שהרי כתב הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"ב) בנוגע לפרוכת, שהיא מקדשי בדק הבית. מכיוון שהטעם שפרוכות הן מקדשי בדק הבית הוא שהן תחת הבניין (כתובות קו ע"א), אם כן אין נראה לומר שהבית יהיה חול והפרוכות קודש. אם כן נראה ודאי שהבניין עצמו ברשות הקדש, אלא שיש לעיין מדוע, והרי הוא נבנה משיירי הלשכה. והיה נלע"ד לבאר זאת על פי דברי הגמרא (מעילה יד ע"א): "אמר שמואל: בונין בחול ואח"כ מקדישין", וכן פסק הרמב"ם שהבאנו, ובאיזה חול מיירי, אפשר שהרמב"ם מפרש שיירי הלשכה, והיינו שבתחילה נלקח משיירי הלשכה, אבל אח"כ מקדשים את הבניין ממעות בדק הבית.

והמקדש דוד (קדשים ס"א א אות ז) האריך בזה, וסובר שגם לרמב"ם שנעשו משיירי הלשכה הבניין הוא ברשות הקדש ויש בו מעילה, ולגבי מה שכתב הרמב"ם דאין מועלין בשיירי הלשכה, מבאר המקדש דוד שהטעם שאין מעילה בשיירים הוא משום שעומדים גם לחומת העיר וכדומה, שאין בהם מעילה, אבל אם בנה מהם את ההיכל וכדומה, ממילא יש בהם מעילה, כיוון שעכשיו הם לדבר שיש בו מעילה. ונראה שסובר כמו שכתבנו לעיל שהמקדש ודאי צריך להיות ממעות הקדש, ולא שייך שיהיה חול, ומשום כך כיון שבנה משיירי הלשכה את בניין המקדש יש בו מעילה.

21. כתב זאת ע"פ הירושלמי, בניגוד לגמרא (בכתובות קו ע"ב), ודנו המפרשים בטעמו, עיין בכס"מ ובשאר המפרשים, ואכמ"ל.

22. אלא שבתורת הקדש (ח"א סי' כא אות א ד"ה וכבר) נראה שסובר בדעת הרמב"ם שכיון שמזבח העולה ההיכל והעזרות נעשים משיירי הלשכה אין מועלין בהם ע"ש, ולכאורה כוונתו שגם אין הקדש, ולא רק דין מיוחד במעילה, ולא ידעתי איך יישב את המקורות שהבאנו שנראה שכל הבניין הקדש, וכן פשט הגמ' (פסחים כו ע"א) שדנה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל, משמע שיש מעילה בהיכל, וכן משמע מתורת הקדש עצמו (ח"א סי' כב אות ו), ע"ש.

ונפק"מ בין ההסברים שלפי מה שרצייתי לומר כל הבניין הוא ממעות הקדש של בדק הבית,²³ אבל למקדש דוד הבניין עצמו משיירי הלשכה, ובדק הבית זה רק לתיקונים,²⁴ כמו שכתב שם: "והנה להרמב"ם ז"ל דבין ההיכל והעזרות ובין חומת העיר באין משיירי הלשכה ע"כ דקדשי ב"ה הם רק לתיקון הבית, וכששמן מוכיח עליהם שהם לבדק הבית, אבל תחילת הבנין נעשה משיירי הלשכה". וכן עיין בזה בשקל הקודש (באור ההלכה הל' שקלים פ"ד ה"ב). ולפי דברי המקדש דוד, מה שכתב הרמב"ם (הל' מעילה פ"ח ה"ד) "מעוֹת הקדש", נראה שהכוונה למעות שיירי הלשכה. והשם יוסף (הל' שקלים פ"ד ה"ח) כתב: "ולולי מ"ש היה אפשר לומר וכו' דס"ל לרבינו דהמזבח וההיכל וכו' באים משיירי הלשכה משום דאע"ג שהם קדש לא בעינן שיבואו מקודש דלא כהתוס' ז"ל". נראה שמפרש שהוא הקדש אף שלא בא ממעות הקדש, אלא שלא ביאר א"כ מדוע הוא הקדש.²⁵ וכמקדש דוד כתב האגרות משה (יורה דעה ח"ד סי' סג אות ג), שאף שבשיירי הלשכה אין מועלין מ"מ כשעשה בהם דבר קודש מועלין, ונראה מדבריו שהמזבח וההיכל והעזרות צריכים להיות קודש.

ו. סיכום

הבאנו דעות הסוברות שעיקר קדושת המקדש אינה לעניין רשות הקדש אלא קדושת מקום להיות בית ה', אלא שבפועל קדשו את המקדש גם בקדושת רשות הקדש, ומשום כך אף שבאו פריצים וחללו את קדושת רשות ההקדש, מ"מ נשארה קדושת המקום במקומה וכשר המקום לעבודה.

אבל לענ"ד, כמו שכלי שרת להכשירם לעבודה צריך להכניסם ברשות הקדש ואם עבד בכלי חול העבודה פסולה, כך גם קרקע העזרה ובניין ההיכל וחומת העזרה צריכים להיות ברשות הקדש, וכיון שכך אם אינן ברשות הקדש העבודה במקום זה פסולה.²⁶

ואף שלרמב"ם נבנה המקדש משיירי הלשכה והרי הוא פוסק שאין מועלין בשיירי הלשכה, מ"מ המקדש הוא ברשות הקדש, והבאנו טעמים לדבר.

23. ולדבריי נחא, מדוע הפרוכות נעשות מבדק הבית והבניין משיירי הלשכה, שבאמת גם הבניין נעשה מבדק הבית, והמקדש דוד שם תירץ שאלה זו לפי שיטתו, ע"ש, ועיין באור שמח (הל' שקלים פ"ד ה"ב).

24. ויש לעיין בטעם החילוק ביניהם, אם הטעם שהבניין בא משיירי הלשכה משום דבעינן כספי ציבור, אם כן גם התיקונים כגון אבן מאבני המזבח שנפגמה ומחליף אותה, לכאורה מחליף מאבני בדק הבית שזה תיקונים, ומדוע הא בעינן משל ציבור.

25. ואין נראה שמקדש אה"כ קדושת פה, שמהרמב"ם (הל' מעילה פ"ח ה"ד) מבואר שהקדושה חלה על ידי חילול מעות הקדש על הבנין, ולא על ידי קדושת פה.

26. כיון שזה עניינו של המקדש שכולו צריך להיות ברשות הקדש, ממילא אלמלא כך אינו מקדש, כמו כלי שרת שוללי שנמסרו לרשות הקדש העבודה בהם פסולה, וכן פשט הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ז) שדבר שצריך להיות משל ציבור – אם אינו משל ציבור פסול, כמו שכתבנו בהערה לעיל.

שינויים בבניין המקדש – 'הכל בכתב' ופרטיו

א. מבוא וסקירת הדיון

1. התוספות בעזרת הנשים
 2. סמיכת מצורע על קרבנו
 3. דיון במידת ההכרחיות של עזרת הנשים
 4. הגדלת המזבח
 5. כיסוי הדם ובזיקת מלח על המזבח
 6. מקורות שמהם עולה ששינויים בבניין המקדש מותרים ואף נעשו בפועל
 7. שינוי על פי נביא
- ב. מעמד עזרת נשים משום 'הכל בכתב'
- ג. ביאור עיקר ענין 'הכל בכתב' וביאור הסוגיות
- ד. שינויים בדברים מפורשים
- ה. סיכום עיקרי הדברים
- נספח – השינויים שנעשו במקדש

א. מבוא וסקירת הדיון

בספר דברי הימים א, כח דוד מצווה את בנו שלמה לבנות את בית המקדש כפי שתכנן. בדבריו, הוא מציין שתוכניות המקדש נכתבו במעורבות ה':

(יא) וַיִּתֵּן דָּוִד לְשִׁלְמָה בְּנוֹ אֶת תְּכָנִית הָאוֹלָם וְאֶת בְּתוּרָיו וְגִזְזוֹתָיו וְעֲלִיֹתָיו וְחֲדָרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכֹּפֶרֶת... (יח) וּלְמִזְבֵּחַ הַקְּטֹרֶת זֶהָב מְזַקֵּק בְּמִשְׁקָל וּלְתֵכָנִית הַמְּרִכְבָּה הַכְּרִבִּים זֶהָב לְפָרְשִׁים וְסֻכְכִּים עַל אַרְוֶן בְּרִית ה': (יט) הַכֹּל בְּכֶתֶב מִיַּד ה' עָלֵי הַשְּׂכִיל כָּל מְלָאכֹת הַתְּכָנִית:

בכמה מקומות בבבלי¹ נלמד מכך שיש איסור לשנות את מבנה המקדש.

אחרי חורבן מקדש שלמה, קיבל יחזקאל בנבואה תוכנית שונה עבור בית המקדש העתידי, ובסיום הנבואה (פרק מג) נאמר שצריך להקפיד על הצורה המפורטת בתוכנית:

(*) אַתָּה בֶּן אָדָם הִגֵּד אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת הַבַּיִת וְיִקְלְמוּ מְעֻזְנוֹתֵיהֶם וּמְדָדוּ אֶת תְּכָנִית: (יא) וְאִם נִקְלְמוּ מִפֶּלֶא אֲשֶׁר עָשׂוּ צִוְּרַת הַבַּיִת וְתִכְוַנְתּוֹ וּמוֹצְאָיו וּמוֹבְאָיו

1. עירובין קד ע"א, פסחים פו ע"א, סוכה נא ע"ב, זבחים לג ע"א, זבחים סב ע"א, חולין פג ע"ב ובכורות יז ע"ב

וְכָל צוּרְתוֹ וְאֵת כָּל חֻקְתָּיו וְכָל צוּרְתֵי צוּרְתָיו וְכָל תּוֹרָתוֹ תּוֹרָתוֹ הוֹדַע אֹתָם וְכָתַב לְעֵינֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ אֵת כָּל צוּרְתוֹ וְאֵת כָּל חֻקְתָּיו וַעֲשׂוּ אֹתָם:

בין תיאור מקדש שלמה ובין תיאור המקדש במראה יחזקאל, יש פערים והבדלים,² וצריך להבין כיצד ניתן להישמע לשתי התבניות הסותרות,³ או אם זה לא אפשרי – לאיזו תבנית להישמע. מלבד שאלה זו, יש להבין כמו בכל דין, אלו פרטים מפרטי תוכנית המקדש הם מעכבים, אלו פרטים הם מצווה שבדיעבד אם לא קיימו אותה לא ישנו, ואלו פרטים הם רק תיאור היסטורי של מבנה המקדש, אבל אינם מחייבים את הבנאים של בית המקדש העתידי. דוגמא לדבר היא שבמזבח החיצון, צורתו (קרן יסוד, שיהיה כבש למזבח ושצורתו תהיה ריבוע) מעכבת, אבל מידותיו וסידורו בסיד אינם מעכבים בדיעבד, למרות שמצווה לעשות כן מלכתחילה.⁴

שאלות אלו רלוונטיות לא רק לבירור הסוגיות, אלא גם הלכה למעשה במהרה בימינו אמון, כאשר נזכה לבנות מקדש לשם ה', ויהא עלינו לברר מה מתוך תבנית הבית מעכב, מה מצווה, ומה אינו מעכב. היכן ניתן לשנות, מהן הסיבות המותרות ובאלו תנאים. הדין הזה כולל המון סוגיות של חידוש בבניית המקדש, והתאמתו לדרכי הבניה ותנאי הנוחות השונים, כגון: בניה בבטון ופלדה במקום באבנים, שילוב חשמל לצרכי תאורה ועוד עניינים, והוספת מערכת ניקוז מודרנית.

להלן יפורטו הסוגיות העיקריות, לצד הקשיים וההערות שבהן.

1. התוספות בעזרת הנשים

הגמרא במסכת סוכה (נא ע"ב), עוסקת בדברי המשנה על 'תיקון גדול' שעשו במקדש בזמן (או בעקבות) שמחת בית השואבה:

חלקה היתה בראשונה והקיפיה גזוזטרה, והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי? והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל! – אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, "וספדה הארץ משפחות לבד" משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא – שעוסקין

-
2. למשל: אורך הבית אצל שלמה ששים אמה (מ"ב ו, ב) ואצל יחזקאל מאה אמה (מא, יג) רוחב האולם אצל שלמה עשר אמות (מ"א ו, ג) וביחזקאל אחת עשרה אמות (מ, מט).
 3. קשה להניח שתוכניות בניין שלמה מתייחסות רק למקדש ראשון, כי הגמרא מקשה מהן, כמבואר להלן.
 4. סוכה מט ע"א.

בהספד ואין יצר הרע שולט בהם – אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעסוקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם – על אחת כמה וכמה.

הגמרא מביאה התפתחות במבנה עזרת הנשים. פעם הייתה רק קומה אחת, ומשאו שזה הביא לידי קלות ראש, בנו קומה נוספת והפרידו את הגברים והנשים לקומות שונות. מקושיית הגמרא עולה שדין 'הכל בכתב' שייך כאן, וצריך למצוא לו החרגה.

ההחרגה שניתנה היא שיש פסוק בספר זכריה ממנו עולה חשיבות ההפרדה (וחיזוק לדבר הוא שזה בזמן של הספד ואבלות, אז החשש לקלות ראש יורד באופן טבעי, ועדיין יש הפרדה). עולה מכאן בפשטות שאם יש דרשה מן הכתוב לצורך בשינוי הבניין, השינוי מותר, למרות שאיננו חלק מהתוכנית המקורית.

אם כן, מותר להוסיף תוספות בניה במקדש, כל עוד יש צורך משמעותי במעגן בפסוקים. אולם, בדיון בקרבן אשם של מצורע ראינו דיון על יכולתו לבצע פעולות מסוימות במקדש. בדיון שם נאסרה האופציה של שינויים בבניין שיאפשרו לו לסמוך על הקרבן, משום 'הכל בכתב', למרות הצורך ההלכתי של המצורע לסמוך על קרבנו, וכפי שיבואר.

2. סמיכת מצורע על קרבנו

הגמרא בזבחים לג ע"א, במסגרת הדיון האם טומאה בציבור היא בגדר הותרה או דחוייה, מביאה את דינו של מצורע שצריך להקריב קרבן, ואומרת שהוא היחיד שלא סומך על קרבנו (קרבן אשם מצורע, שהוא השלב הסופי בסדר טהרתו) סמוך לשחיטה, כי הוא מנוע באותו זמן מלהיכנס למקדש (שהרי הקרבן הזה הוא חלק מתהליך טהרתו, שרק בסופו יטהר ויוכל להיכנס):

כל הסמיכות שהיו שם, קורא עליהן אני תכף לסמיכה שחיטה, חוץ מזו שהיתה בשער נקנור, שאין מצורע יכול ליכנס לשם עד שמזין עליו מדם חטאתו ומדם אשמו; ואי אמרת ביאה במקצת לא שמה ביאה, ליעייל ידיה ולסמוך! אמר רב יוסף: הא מני? ר' יוסי ברבי יהודה היא, דאמר: מרחק צפון. וליעבד פישפש! אביי ורבא דאמרי תרוייהו: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל (את) כל מלאכת התבנית.

מתוך ההלכה שמצוות סמיכה על הקרבן דורשת שהסמיכה תהיה ממש רגע לפני הקרבנות, הגמרא מציעה לבנות פשפש דרכו יעבור המצורע עוד כשהוא טמא, ואביי ורבא דוחים את ההצעה משום 'הכל בכתב'. רב יוסף לא מקבל את הסברם, ומסביר שבמקרה שלנו פשפש לא יעזור, כי הסומך יסמוך ראשו ורובו על הקרבן, וכך יצא שגופו היה במקדש בטומאה ועבר על האיסור. הגמרא גם מציעה שאם חובת הסמיכה היא מהתורה, טוב שיכנס המצורע לסמוך על קרבנו, כי התורה 'הבליגה' על טומאתו במקרה הזה. להצעה זו מוצעות שתי דחיות בשם רב אדא – האחת היא שאמנם התורה ציוותה עליו, אבל גזרו שבכל זאת לא

יכנס שמא ירבה בפסיעות שלא צריך לפסוע, וכך יעבור על ביאת מקדש בטומאה. השניה היא שהחיוב לסמוך על אשם מצורע איננו מן התורה אלא מדברי חכמים.

תוספות (שם, ד"ה וליעבד פשפש) מקשים למה לא נגיד שיש כאן החרגה משום 'קרא אשכח ודרוש', שהרי יש חובה לסמוך על הקרבן סמוך לשחיטה:

ומיהו קשה דהכא נמי אין לך קרא גדול מזה דניעביד פשפש לקיים מצוות סמיכה, דרחמנא אמר וסמך. ולמאי דמסיק דסמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא ניחא. אבל לטעמא דשמא ירבה בפסיעות קשה, דניעבד פשפש דליכא למיחש. ומיהו דשמא ירבה בפסיעות גזירה דרבנן בעלמא היא, וקרי כאן 'הכל בכתב'. והא דאמר בריש כיסוי הדם (חולין פג:) דכיסוי הדם אינו נוהג במוקדשין, משום דלא איפשר דהיכי ליעביד? לבטליה – קא מוסיף אבניין וכתבי 'הכל בכתב', אין זה חשוב כמו קרא, דכיון דלא כתב בהדיא בקרא שינהוג כיסוי הדם במוקדשין.

תשובתם היא שאכן, אם היה חיוב מהתורה לסמוך באמת לא היו יכולים לתרץ כך, ודברי אב"י ורבא מוסבים על הצד בסוגיה שסמיכת אשם מצורע היא מדרבנן (הדיון על מידת חיוב סמיכת מצורע מובא בהמשך הסוגיה). עוד הקשו מדברי הגמרא בחולין פג ע"ב, שלומדת שאין כיסוי הדם בקרבנות, כי אם יוסיף אדמה על רצפת המקדש, זה יהיה תוספת בניין אסורה. קושייתם היא, למה גם שם לא יגידו שקרא אשכח ודרוש, ותשובתם היא שזה לא נקרא לימוד מפסוק, כי אין ציווי מפורש בתורה על כיסוי הדם בקדשים, אלא רק בחולין, ולא בטוח שלומדים בהקשר הזה קדשים מחולין. תשובת תוספות לגבי כיסוי הדם קשה מדין עזרת הנשים במקדש, שהרי גם שם אין ציווי מפורש על הפרדה בבית המקדש, ואותו היגיון חל בשני הדינים.⁵

לאור הקושיה, צריך להבין את ההכרחיות שבמרפסת שבנו בעזרת הנשים, ואם יש הבדל בין כיסוי הדם לערבוב שהיה בשמחת בית השואבה.

5. את קושיית תוס' אפשר ליישב בדרך אחרת. שכן יש שני מזבחות, במשכן השתמשו במזבח הנחושת, ולדורות (זבחים סא ע"ב) במזבח אבנים. לגבי מזבח הנחושת ההלכה המגדירה אותו דורשת 'ציפוי נחושת', ולכן במזבח הנחושת אין צורך לדין 'הכל בכתב' כדי לשלול כיסוי דם, ודי בכך שאם מבטל את העפר למזבח, המזבח מצופה עפר ולא נחושת. לפ"ז, מתחילה היה ברור לגמרא שכיסוי הדם אינו נוהג תמיד במוקדשים, שכן במשכן ודאי אינו נוהג, וממילא לכל הפחות נדחית מצוות כיסוי הדם מפני דין המזבח. קושיית הגמרא היא רק שאפשר עדיין לטעון שאין כאן פטור קבוע במוקדשים אלא דחיה מפני דין מזבח הנחושת. ועל כך הביאה הגמרא שגם במזבח אבנים (שמהותו נקבעת לפי עיקרו, כמבואר בזבחים נד ע"א) ישנה בעיה של הכל בכתב ולכן מסתבר להעדיף את ההסבר שיש פטור מלא במוקדשים. לפי הסבר זה יש מקור מלכתחילה להבין את הפטור במוקדשים, ולכן ככל שיש סתירה בין הדינים, עדיף להניח שאין מצוות כיסוי מאשר להניח חריגה כפולה, גם במזבח הנחושת וגם בהכל בכתב..

3. דיון במידת ההכרחיות של עזרת הנשים

כדי להבין את מידת ההכרחיות של עזרת נשים במקדש, יש לבחון את משמעותה של מציאת פסוק האוסר תערובת גברים ונשים להכריח שינוי במבנה המקדש. פסוק זה אינו מכריח את הפתרון של בניית גזוזטרה, שהרי אפשר שלא יבואו נשים בכלל לשמחת בית השואבה. ואמנם, קשה להציע שנמנע מנשים לבוא אל המקדש בזמן שמחת בית השואבה. אע"פ שאין חובה אפילו על הגברים לבוא, לא יתכן שנשים לא תהיינה חלק מהשמחה הכללית לפני ה', שהרי הן חלק מעם ישראל.

בכל זאת, קשה עדיין להגיד שהקמת עזרת נשים קבועה היא חובה גמורה, כי עצם העובדה שלמדנו שצריך שתהיה הפרדה, לא מלמדת על אופן ההפרדה, ובאמת אם לא היו מגיעים לידי קלות ראש היו מקיימים את ההפרדה ללא מחיצות פיזיות. מה שנלמד מהפסוק הוא רק שניתן לנקוט בהרבה אמצעים כדי להשיג את המטרה, אבל אם היא הושגה אין צורך באמצעים כשלעצמם.

האג"מ או"ח א לט הוכיח מהסוגיה בסוכה שהצורך במחיצה הוא מדאורייתא. לשיטתו, אין אפשרות לדחות איסור דאורייתא של תוספת על המקדש, אלא משום מצווה אחרת מהתורה. לכן, יוצא מכאן שאיסור הערבוב בין גברים לנשים הוא איסור תורה. גם אז, אין חובה מהתורה לבנות עזרת נשים, אלא צריך להפריד. רק משכשלו נסיונות ההפרדה האחרים, בנו עזרת נשים ועברו על האיסור של תוספת על המקדש, כדי להציל את העם מעבירה. ראייה נוספת הוא מביא מדברי תוספות שראינו על הסוגיה בזבחים לג ע"א, ששואלים למה לא עשו פשפש לשיטה שיש חובה מהתורה לסמוך קרוב לשיטה גם למצורע, כך שיוכל לסמוך בלי לעבור על גזירת חכמים שמא ירבה בפסיעות שלא לצורך במקדש. תשובתם היא שהחשש שירבה בפסיעות הוא דרבנן, ומשום איסור דרבנן לא משנים את בניין המקדש, כי הם לא יכולים לדחות את מצוות התורה.

אבן האזל (על רמב"ם בית הבחירה ב, ג) השיב על קושיית תוספות בזבחים ואמר שההבדל בין עזרת הנשים לבין הפשפש שיאפשר למצורע לסמוך הוא, שהבעיה של מצורע תמיד הייתה, ובכל זאת אין בתוכניות המקדש פתרון לענין. אבל בעיית קלות הראש שבערבוב הגברים והנשים נוצרה מאוחר יותר, ואנחנו נדרשים לתת פתרון מתוך תפיסה שאם הבעיה הייתה קיימת בזמן בניית המקדש, היו בונים אותו עם עזרת נשים.

4. הגדלת המזבח

סוגיה נוספת שעוסקת באיסור לשנות את מבנה המקדש היא סוגיית הגדלת המזבח. כשעלו ישראל מבבל ובנו את בית המקדש השני, הם הגדילו את מידות המזבח החיצון. הגמרא במסכת זבחים (סא ע"ב - סב ע"א) דנה בזה:

תנן התם: וכשעלו בני הגולה, הוסיפו עליו ד' אמות מן הדרום וד' אמות מן המערב כמין גמא. מאי טעמא? אמר רב יוסף: משום דלא ספק... אמר רב יוסף,

לאו היינו דתניא: ויכינו (את) המזבח על מכונותיו – שהגיעו לסוף מדותיו? והכתיב: 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'! אלא אמר רב יוסף, קרא אשכח ודרש: ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל, כי בית, מה בית ששים אמה, אף מזבח ששים אמה... אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית.

גם כאן הגמרא מקשה לכאורה שקיים איסור לשנות את מידות המזבח משום 'הכל בכתב', ורב יוסף משיב שהיכולת להגדיל את המזבח נסמכת על פסוק, שמדמה את המזבח לבית, כך שיהיה לכל היותר באורך וברוחב של 60 אמה (המידות האופציונליות האלו גדולות מהמידות שבנו עולי בבל בפועל). אולם העיקרון ש'הכל בכתב' אוסר שינוי במידות המזבח, וממילא בכלל מידות המקדש, נשאר קיים.

אבל קשה על דברי הגמרא שמחפשת טעם להגדלת המזבח, שהרי המשנה במידות (ג), א) מסבירה למה עשו את מידות המזבח כמו שהיו בבית שני: "כשעלו בני הגולה הוסיפו עליו ארבע אמות מן הדרום וארבע אמות מן המערב כמין גמא שנאמר (יחזקאל מג) והאריאל שתים עשרה ארך בשתים עשרה רחב רבוע". הסיבה שהגדילו את המזבח היא הפסוק בנבואת יחזקאל על המקדש, וזה מקור טוב ומוסמך ללמוד ממנו כיצד לבנות את המקדש. אם כן, לא ברור למה לא השתמשו במקור יחזקאל כדי להוכיח שאין כאן חריגה מתוכניות, אלא מימוש של תוכניות ה' למקדש אותו בונים.⁷

6. נוסח המשנה שלפנינו, וכך גם בכת"י קאופמן.

7. שאלה זו שאל ר' אליעזר בן יהודה את הראב"ה (שו"ת הראב"ה, אלף קמ) והשיב עליה שתי תשובות שראב"ה הסכים להן: א. הדרשה במשנה במידות היא על מקום המערכה, וקושיית הגמרא היא על התוספת של הכבש. ב. שאלת הגמרא היא על נבואת יחזקאל עצמו שגם הוא כפוף לדין 'הכל בכתב'. על שתי התשובות יש להעיר, כלהלן.

על הראשונה: 1. היא מניחה הנחה מציאותית, שאורך הכבש בבית ראשון היה פחות מל"ב אמה, שכן ככל שקושיית הגמרא היא על התוספת בכבש הרי הגמרא מניחה שהיתה תוספת כזו בכבש. אולם מסברה יש לעיין, שאין קשר בין זויות העלייה לבין גודל מקום המערכה, ולכן ככל שבבית שני עשו כבש באורך מסוים כדי שהעלייה תהיה בזווית מסוימת כך היה גם בבית ראשון, שהרי המשנה לא הזכירה שינוי בגובה המזבח אלא רק בגודלו. 2. הסבר זה בגמרא קשה, שכן קושיית הגמרא 'מאי טעמא' ותשובת רב יוסף 'דלא ספק' והדיון באש שלמעלה ואש שלמטה בודאי עוסקים בגודל המערכה ולא בכבש, כמו גם הציטוט שציטטה הגמרא מתחילה 'וכשעלו בני הגולה הוסיפו עליו ארבע אמות מן הדרום וארבע אמות מן המערב כמין גמא' שגם הוא עוסק בהגדלת מקום המערכה ולא בהגדלת הכבש. לכן תמוה מאוד שהדיון בהמשך יתייחס לכבש שלא הוזכר עד כה. 3. קושיית ראב"י יכולה להישאל גם על שאלת הגמרא 'מאי טעמא' ולא רק על שאלת הגמרא מ'הכל בכתב' ולכן תשובתו אינה מספקת.

נראה להסביר, שקושיית הגמרא היא לא על עצם הלגיטימיות של הבחירה בתוכנית המקדש שנאמרה ליחזקאל, אלא היא על הדרשה שהביאה הגמרא " 'ויכינו את המזבח על מכונותיו' - שהגיעו לסוף מידותיו" - שמשמעה שאלו המידות האידיאליות של המזבח, על כך שואלת הגמרא שהתוכנית של מקדש שלמה נאמרה ברוח הקודש, ומשיבה שתוכנית זו עצמה נדרשת להרחבת המזבח. אולם בוודאי אין בעיה לבנות לפי תוכניות המקדש ביחזקאל, ואפילו רק חלק מהפרטים, כמו שכתב הרמב"ם (בית הבחירה א ד): "בניין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בניין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבניין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל".⁸

לפ"ז לא היתה בגמרא קושיא הלכתית על הרחבת המזבח, אלא רק קושיא בסברה⁹ על התוספת,¹⁰ וכן משמע ברש"י.

-
- על השנייה: 1. הרי בסוכה נא ע"ב הסתפקו בכתוב מזכירה כדי להשיב על 'הכל בכתב'. 2. אין כאן תשובה ל'מאי טעמא'.
8. אפשר להסביר את שאלת הגמרא אחרת, ולומר שהיא מתקוממת על עצם האפשרות להביא רק פרטים קטנים מתוכנית יחזקאל, ומאפשרת לבחור בתוכנית אחת בלבד וליישמה באופן מלא. הסבר זה לא מסתדר עם הרמב"ם שהביא בפשטות שבבית שני בנו תוכנית שלמה, והוסיפו חלקים מזו שביחזקאל.
9. בדומה לכך, בענין שאינו נוגע לעיקר המאמר, מתפרשת הקושיא הבאה של הגמרא: בשלמא בית מינכרא צורתו, אלא מזבח מנא ידעי? שבפשטות אינה שאלה הלכתית הנובעת ממקום המזבח, אלא שאלה פרשנית העולה מהכתוב 'ויעמידו המזבח על מכונותיו' שמשמעו הפשטי (שלא כמדרש 'סוף מידותיו') הוא שהעמידו את המזבח במקומו הראשון, וזו המשמעות גם בלשון המשמשת בתפילתנו (וכונן מקדשך על מכוננו' דהיינו על אותו 'מכון לשבתך' אשר כבר 'כוננו ידך' על כך שאלה הגמרא 'מנא ידעי?' כי החשבון ההלכתי של מקום המזבח מאפשר גמישות מסוימת בשאלה היכן בדיוק המזבח נמצא, כי חשבון המרחקים במשנה מידות ה ב איננו חובה הלכתית ולא נזכר בבית ראשון. ומחלוקת התנאים אם מזבח בדרום, במרכז או בצפון היא המחלוקת ההלכתית היחידה שעדיין נותרת גמישות בנוגע למרחק של המזבח מההיכל, וממילא אם ישנה דרישה (הלכתית או רוחנית) שהמזבח יהיה 'על מכונותיו' צריך לבצע זאת, והשאלה היא איך? על כך השיבה הגמרא את תשובותיה.
- הדין המבואר ברמב"ם בית הבחירה (ב א) שהמזבח מקומו מכוון ביותר איננו נובע משאלת הגמרא אלא מתשובתה. מהברייתא המצריכה נביא שיעיד על מקום המזבח. המשמעות והסיבה לכך שמקום המזבח מכוון ביותר תידון בע"ה בהמשך בביאור העיקרון של 'הכל בכתב'.
- מכל מקום, יש בדברים אלו כדי לייתר את דברי הגר"ז המתקשה מדוע לא חישובו את המרחקים, ומשיב שכיון שסומכים על מדידה רק משום שאי אפשר לצמצם, כבכורות יז ע"ב, הרי שלגבי המזבח שמקומו מכוון ביותר לא די בכך אלא צריך עדות של נביא. דברים אלו הינם 'הנדסה לאחור' של הגמרא כך שפתרון של עדות נביא הופך להיות בעיה שאין לדעת את המקום די בכך שקושיית הגמרא היתה מנין ידעו שעומדים במקום המקורי, שכן המרחקים לא נמסרו.
10. דברי הגמרא 'מה היכל ששים אף מזבח ששים' עוררו כמה קשיים: 1. האם כך הלכה? אם כן, מדוע הרמב"ם בית הבחירה (ב ה-ו) השמיט את הדין שאפשר להגדיל את המזבח עד ששים. 2. מדוע לא

5. כיסוי הדם ובזיקת מלח על המזבח

עד כה ראינו תוספות ושינויים ממשיים בבניין. עכשיו נראה מקרים בהם התוספת איננה בניין ממש, אלא רק שימת מלח או עפר על המקדש או כלי המקדש. הגמרא בעירובין (קד ע"א) מתייחסת לאפשרות לפזר מלח על המזבח, כדי למנוע החלקה של הכהנים:

לדרוש דרשה דומה על גובה המזבח? (ראה רש"ש שם). 3. לחלק מדעות התנאים מזבח בגודל ששים יוצא מחוץ לעזרה (ראה קרן אורה שם), אמנם אפשר שהדרשה מתייחסת למצב שיוסיפו על העזרות וממילא יהיה אפשר להגדיל את המזבח.

ובכתבי הגרי"ז הסביר שהרמב"ם סובר שבהמשך הגמרא חולקת על דרשה זו אלא סוברת שהגדילו על פי נביא. (וראו עוד להלן בביאור דברי הרמב"ם) ולא כרש"י שסובר שהנביא שהעיד על מקום המזבח העיד על אפשרות ההגדלה. כעין דבריו אפשר לומר מכוח הסוגיה חולין פג ב שבפשוטות אוסרת על ההגדלה.

יש מקום לפרש שהדרשה היא 'מה היכל ששים, אף מזבח שיתין' ושהדרשה מתייחסת לא להגדלת הגודל, אלא לתוספת השיתין שנתבארה לעיל בגמרא שהיא שינוי משמעותי מצורת המזבח המקורית ולא רק הגדלה, כששינוי זה גם לא ניתן להידרש מהכתוב הנדרש להרחבה במשנה במידות, שכן היא עוסקת בהרחבת מקום המערכה ולא בתוספת של השיתין. ועל כך למדה הגמרא שיש דמיון בין מידת ההיכל לבין צורת המזבח, והדרשה נשענת על הדמיון בין המילה העברית 'ששים' למילה הארמית 'שיתין' אולם בכל עדי הנוסח שבאתר 'הכי גרסינן' לא מצאתי סימוכין לגירסה כזו. אפשר לפרש שאין כאן היתר הלכתי לגודל של ששים אמה, אלא שעיקר מעשיהם של שבי הגולה נשענו על דברי יחזקאל כמבואר במשנה במידות, רק שלא הוכרחו מנבואת יחזקאל כי עשו את הרוב כשלמה, אבל כיון שלמדו שבדברי שלמה עצמו פתוח הפתח ליותר מכך בדמיון בין הבית למזבח שעיקרו שגם למזבח יש היבט של בית ממילא הרחיבוהו כפי שהרחיב יחזקאל. אבל הדמיון המספרי אינו דרשה מוחלטת.

אולי יש ללמוד תשובה כזו מדברי תוס' חולין פג ב שהתקשו על הבעיה להוסיף עפר למזבח בשביל כיסוי הדם שבמקרה שיבטלוהו יש בעיה עם 'הכל בכתב' והקשו שמוותר להגדיל עד ששים, ותירצו 'התם קרא אשכח ודריש מה בית ששים אף מזבח ששים' תשובה זו תמוהה מאד כי אחר שהכתוב התיר הרחבה עד ששים הרי שהרחבה מועטת מותרת. אפשר לפרש שכוונתם שמוותר להגדיל רק לגודל של ששים ולא פחות, אבל א"כ, תשובת הגמרא לא השיבה כלום, כי שבי הגולה הגדילו רק לל"ב ולא יותר, וכמבואר בתוס' זבחים סב א שמוותר להרחיב עד ששים לפי הצורך. בתוס' הרא"ש הובאה בדרך אחרת שאם ירחיבו את המזבח לששים תהיה ראיית הגמרא נכונה, שכן לא היה אפשר לכסות דם במוקדשים, אולם זה תמוה שא"כ ירחיבו למעט פחות מששים תוך שקלול מידת העפר, וכיון שמבטל את העפר הרי הוא חלק ממידת המזבח, וראו ר"ב רגנשבורג שהגיה ורש"ש שביאר בדרך אחר, אבל נוסחת התוס' נמצאת גם בתירוח הראשון שבריטב"א ומכאן שהיא נוסחה מקורית. אלא שמשמעה לוט בערפל. ייתכן שכוונתם לומר ששם רק מצאו כתוב להישען עליו לגבי ההרחבה עצמה אולם מידת ההרחבה נשארה כדין האמור בכתוב.

ויתכן, אף שלשונם חסר, שכוונתם לדברי ראבי"ה אלף קמ שסובר שמידת ששים שלמזבח נמדדת עם הכבש, וכך עשו שבי הגולה [וע"ש שביאר את התאמת ששים למזבח ששים ושתים שבמשנה מידות ה ב], וכעיי"ז במרומי שדה ושפת אמת זבחים סב א. יישוב לעיקר הקושי ראו להלן.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: האי מלח היכי דמי? אי דמבטליה – קא מוסיף אבניין, (וכתיב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'). ואי דלא קא מבטליה – קא הויא חציצה! – בהולכת אברים לכבש, דלאו עבודה היא.

הגמרא מסבירה שהאפשרות למלוח מלח היא דווקא כשלא עושה עבודה ממש במקדש ולא מבטל אותו, ואז אין בעיה שלא לבטל אותו, כי אין פסול של חציצה בדברים שלא נקראים עבודה. ביטול המלח נחשב לתוספת בניין על המזבח.

דיון נוסף בענין החציצה מול תוספת הבניין מקבלת ביטוי במצוות כיסוי דם הבהמה השחווטה, שם הגמרא (חולין פג ע"ב) גם אומרת שאכן לא יכסה את הדם במקדש, משום חציצה או תוספת בניין:

מוקדשין מ"ט לא? אילימא משום דרבי זירא, דא"ר זירא: השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה, שנאמר ושפך את דמו וכסהו בעפר, עפר לא נאמר, אלא בעפר – מלמד שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה, והכא לא אפשר, היכי ליעביד? ליתיב וליבטליה – קמוסיף אבניין, וכתיב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', לא ליבטליה – קא הוי חציצה.

המשותף לשני המקרים הוא שמדובר בתוספת של מלח או עפר למזבח ונאמר ש'הכל בכתב' אוסר אותה.

על תוספת עפר התקשו הראשונים מהגמרא זבחים סב ע"א המתירה להגדיל את המזבח עד שישים אמה. לדעת הרמב"ם בית הבחירה ב, ג ביארו אחרונים¹¹ שלמסקנת הסוגיה בזבחים אין היתר להגדיל את המזבח לשישים אמה, וממילא אין מקום לקושיית הראשונים. חלק מהראשונים השיבו תשובות נקודתיות,¹² אולם בדברי הריטב"א (שם) להלן יתכן שיש לראות חידוש עקרוני בענין תוספת על הבניין:

קא מוסיף אבניין וכתיב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'. פי' מקרא הוא בעניני תכונות הבית שאמר דוד לשלמה בנו לומר כי כל שיעורי [ה]בית כולם מפי השם ואין להוסיף ולגרוע בהם, וא"ת הא אמרינן בפרק קדשי קדשים (זבחים ס"א ב') שכשעלו בני הגולה הוסיפו במזבח ארבע אמות מן הדרום, י"ל דהא מפרש התם דקרא אשכחו ודרוש מה בית ששים אף מזבח ששים, ועוד דהתם בתחלת בנינו והכא כשהיה במזבח כל שיעורו

11. ראו אבן האזל והר המוריה שם. יתכן גם שרמב"ם פירש 'ששים' יחד עם הכבש כדעת ראב"ה שבהערה 10.

12. ראו לעיל הערה 10 דברי תוס' הרא"ש. תוס' השיבו בשם ר"ת שהבעיה היא פגיעה בריבוע המזבח ודחו את דבריו 1. אפשר להוסיף עפר מהצד השני. 2. בגמרא נאמר שהבעיה להוסיף היא מ'הכל בכתב'. רש"י הציע שהבעיה אינה בהרחבת המזבח אלא בהגבתו.

יש להבין, אם שאלתו על עיקר דין 'הכל בכתב' שמצינו שינוי במזבח, הרי התשובה הראשונה מפורשת בגמרא זבחים ואין צורך להוסיף עליה, ומדוע הוצרך לתשובה אחרת.¹³ ברור שההמשך 'ועוד' מכוון לקושי המתבקש, שגם התוספת כאן היא בכלל שישים. עליה השיב 'דהתם בתחילת בנינו והכא כשהיה במזבח כל שיעורו'. גם תשובת הריטב"א צריכה הסבר: הרי אורך המזבח הוא שלושים ושתיים אמה ולא שישים, א"כ אין במזבח את כל שיעורו.¹⁴ נראה שכוונתו שגם ההיתר להוסיף אינו מאפשר להוסיף אחרי הבניין אלא רק בשעת הבניין, ותוספת העפר היא בהכרח אחרי הבניין.

לכאורה אפשר שכל דין 'הכל בכתב' לריטב"א אוסר רק תוספת שאחרי הבניין, אולם אין נראה כך, אלא שהאיסור הוא כפי שכתב ריטב"א בתחילה 'אין להוסיף ולגרוע מהם', ודבריו שהאיסור להוסיף הוא אחרי הבניין רק מסייגים את ההיתר להגדיל את המזבח עד שישים אמה.

עולה מדבריו, שיש שני עניינים באיסור להוסיף על המקדש: (1) אסור לבנות מבנים שלא קיימים בתוכנית, (2) ואי אפשר להוסיף תוספת על המקדש אחרי שכבר נבנה גם בשיעור הקיים בתוכנית. עדיין קשה לשיטת הריטב"א מדוע

הראשונים הקשו על תוספת עפר למזבח אבל לכאורה קיים קושי גדול יותר על בזיקת מלח על הכבש שנאסרה משום 'הכל בכתב'. שכן תוספת המלח מגביהה את הכבש מעט ועשויה גם לשנות את זווית העלייה של הכבש. כשלכאורה גם גובה הכבש וגם זווית העלייה שלו אינם קבועים בהלכה כלל, כך שלא ברור מנין לגמרא להקשות בפשטות שתוספת המלח פוגעת ב'הכל בכתב'.¹⁵

13. ואף אם אינו מצטט את הגמרא מפני שדעתו כמבואר לעיל שהקושיא איננה מהכל בכתב מפני הדרש שבמשנה במידות, והקושי רק על לשון הברייתא שדקדקו דקדוק גמור וכמבואר לעיל מכל מקום הדין ברור שהתוספת נדרשה מפסוק וכל השאלה היא מאיזה פסוק

14. אפשר שכוונתו לתשובת תוס' הרא"ש שעושה אוקימתא שההוכחה היא ממקרה שהרחיבו את המזבח, אולם לשונו חסרה, וראו עוד מה שקשה ע"ז לעיל.

15. אף שמתברר לעשות את הכבש בצורה סימטרית לפי אורכו שהוא שלושים אמה בגובה עשר, מכל מקום אין הלכה שתמנע את האפשרות שמשיקולים כלשהם הזווית של הכבש לא תהיה סימטרית, ולמצער אין לגמרא אפשרות להקשות כך בצורה פשוטה.

ועוד, שלכאורה יש להוכיח שהכבש לא היה בדיוק אורך שלושים אמה בגובה עשר, שכן הגמרא בפסחים עז א אומרת שהיה לול קטן בין הכבש למזבח כדי שהאברים יינתנו בזריקה, הרמב"ם בית הבחירה ב יג כתב 'אור מעט' בלי לפרש את שיעורו, שיעור האויר צריך להיות כזה שיצריך זריקה של האברים. כמו כן, בפסחים לד א מבואר שהיו זורקים בלול זה פסולי חטאת העוף, ומכאן שהיה בו מספיק מקום כדי שייכנס לתוכו משהו. ממילא לא רק שהזווית המדויקת לא נמסרה, אלא שמכיון שאין שיעור מוגדר ללול שבין הכבש למזבח הזוית יכולה להשתנות לפי השתנות גודל הרווח. ואמנם אפשר להמציא שחובה לעשות את הכבש בצורה אחידה וממילא אי אפשר להוסיף מלח כיון שאין

קושי נוסף בנוגע לבזיקת מלח, בדומה לקושיית תוס' על כיסוי הדם. מדוע החובה של היזהרות מסכנה אינה סיבה מספקת להתיר בזיקת מלח, והרי חובת הזהירות מסכנה נדרשת מפסוקים אף היא. תשובת תוס' שכיסוי הדם לא מפורש בקדשים אינה מספקת לגבי חובת ההיזהרות מסכנה. לכאורה הסיבה לכך היא שיש דרכים נוספות להיזהר מהסכנה. תשובה זו מעצימה את הקושי בהיתר גזוזטרה שבעזרת נשים מכוח האיסור בתערובת גברים ונשים, שכן גם שם יש דרכים נוספות להיזהר מהאיסור.

על שני הקשיים ניתן להשיב שדין 'הכל בכתב' אוסר על תוספות עראיות או מאולתרות שאינן חלק מצורת המקדש, גם כשתוספת זו אילו נעשתה כדבר קבוע היתה יכולה להיות חלק מצורת הבית, ולכן בזיקת מלח ותוספת עפר שאינם חלק מהבניין אלא מונחים בצורה עראית (כשביטולם למזבח הוא רק הלכתי) אסורים משום 'הכל בכתב' גם כשעשייתם הקבועה יכולה להיות בכלל מידות המזבח או להיגזר מפסוק המאפשר אותם.

חילוק זה עשוי לעלות מדברי הריטב"א האוסר תוספת אחרי הבניין. שהרי קשה לדבריו מתוספת הגזוזטרה שנעשתה אחרי הבניין, כמבואר במשנה מידות ב, ה על עזרת נשים: 'וחלקה היתה בראשונה והקיפיה גזוזטרה' ובסוכה נא ע"ב מתוארים שלבים בשמחת בית השואבה ומשמע ששלבים אלו אירעו אחרי הבניין. אפשרות אחת לריטב"א היא לומר ששינוי מכוח פסוק עדיף משינוי שנכלל במידות. לפי אפשרות זו עדיין יקשה שבזיקת מלח מותרת גם מכוח פסוק. אפשרות שנייה לריטב"א היא שהשינויים האסורים 'אחר הבניין' הם שינויים מאולתרים ועראיים, בניגוד לגזוזטרה שבעזרת נשים שהיתה קבועה.¹⁶

6. מקורות שמהם עולה ששינויים בבניין המקדש מותרים ואף נעשו בפועל

מלבד הקשיים שהועלו בסוגיות קיימים מקורות רבים לכך ששינויים בבית המקדש מותרים, ואף מקורות לכך ששינויים כאלו נעשו בפועל, בבית המקדש הראשון והשני. פירוט של השינויים בנספח בסוף המאמר. שינויים אלו מקיפים היבטים רבים בבניין המקדש. השינויים עוסקים בכלל היבטי המקדש: עשיית קירות אבנים במקום קירות עץ, ועשיית קירות בד במקום קירות אבן, שילוב עץ ובד בקירות אבן, תוספת קיר בד. תוספת שערים וחצירות, הגדלת ההיכל והקטנת העזרות, תוספת לעזרות, הגבהת ההיכל, שינוי הריצוף, הוספת אכסדראות ועוד.

הכבש אחיד, ולהניח שקושיית הגמרא שקשה לבזוק את המלח בצורה אחידה, אבל תימה לומר שמידת החספוס של הכבש ביציקה האמורה בברייתא זבחים נד א קבועה בהלכה וחייבת להיות אחידה, כאשר אין לכך התייחסות בברייתא המתארת את עשיית המזבח.

16. הסבר זה מעצים את הקושי בענין פשפש שנועד לסמיכת מצורע, שיכול להיעשות כחלון קבוע ורגיל. אולם בכל מקרה גם לאפשרות הראשונה המחלקת בין זמן הבניין למה שאחריו גם בשינוי קבוע, ייקשה מדוע לא עשו פשפש לסמיכת מצורע בשעת הבניין.

חלק מהשינויים קבועים ונעשו בתחילת הבניין, וחלק מהשינויים עראיים ונעשים אחרי הבניין, כך שלא די לא בדברי הריטב"א ולא במבואר בדעתו כדי להוות פתרון מלא. לאור השינויים הרבים שהיו, ולאור החוסר שבדברי הראשונים, נראה להציע פרשנות מהותית יותר להיתר לשנות.

7. שינוי על פי נביא

יתכן להציע שדין 'הכל בכתב' לא מתייחס לשינויים על פי נביא. מקור 'הכל בכתב' הוא בנבואת דוד ושמואל ולא בדין תורה, ומשכך רשאי נביא לשנות זאת. בכך ייתבארו חלק מהשינויים המובאים בנספח.¹⁷

אלא שבגמרא מבואר שאינה סוברת כך: בזבחים סב ע"א שאלו על התוספת למזבח מ'הכל בכתב'¹⁸ ואין לפרש שזו תשובת הגמרא על ג' נביאים שאחד העיד על מידות המזבח, שהרי מידות אלו נדרשו מהכתוב ביחזקאל כמובא במשנה במידות ג, א, ולכן לכל היותר הקשתה הגמרא שאין הכרח לעשות כן או שאין זה 'על מכוונתיו', וממילא תשובת ג' נביאים אינה שעל פי נביא מותר, וכמבואר ברש"י שהעדות על המזבח היא על תוספת שישים אמה שדרשה הגמרא מפסוק קודם, ובתוס' שהעדות היא על הפירוש הנכון של הכתובים ביחזקאל. ומכאן שאין זו נבואה שמתירה שינוי אלא 'עדות' של נביא.¹⁹

אולם קושי זה מעורר את עיקר המשמעות של 'הכל בכתב'. הלא הפסוק הזה נאמר בספר דברי הימים מפי דוד, וכתוב במגילה (ג ע"א) שנביאים לא יכולים לחדש מצוות, ואם כן דין 'הכל בכתב' לא יכול לחייב כדבר תורה. ואם נאמר שהוא מחייב כדברי קבלה ובדרגת חיוב נמוכה יותר, וזו אינה תוספת כפי שקבע הרמב"ם בהלכות ממרים ב, ג, הרי ממילא יקשה על תוס' שקבעו ש'קרא אשכח ודרוש' יכול לחייב רק לדין תורה, וסמיכת אשם מצורע מדרבנן אינה יכולה לדחות 'הכל בכתב'. גם יש להוכיח שהמדרג של 'הכל בכתב' איננו מדרג של דברי קבלה מחייבים, כי הגמרא מגילה יד א אמרה ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה, ואם כן הוסיפו עוד את איסור 'הכל בכתב' האוסר לשנות את תבנית המקדש.

17. אפשר לבאר בכך את שינויים א ב ג ד ח, שינוי ה יהיה תלוי במחלוקת האמוראים בשבועות טז א אם תוספת העזרות דוקא ע"פ נביא.

18. ואף אם נבאר כלעיל שהקושיא רק מכח הכתוב 'על מכוונתיו' עדיין יעלה שאין כלל גורף של היתר על פי נביא שכן אם כל תוספת מתפרשת כך ייקשה הדבר.

19. כך עולה גם מרמב"ם בית הבחירה ב ד שפירש שהעיד על מידות המזבח ולא על ההיתר להרחיבו. בשו"ת משפט כהן צב התייחס לדין לא בשמים היא וחדש שבכל הקשור להשאת השכינה אין איסור של לא בשמים, כיון שאמרה תורה 'לשכנו תדרשו' על פי נביא. אולם דבריו אינם מתייחסים לדין 'הכל בכתב'.

קושי נוסף שיש בכך הוא שברגע שכל נבואה זו נאמרה לבית ראשון, מנין לנו שהיא לדורות ושיש כאן איסור מדברי קבלה של 'הכל בכתב'? מנין לנו שהתוכנית של בית ראשון מחייבת לדורות, ומכניסה אותנו לבעיה שצריך למצוא לה כל כך הרבה החרגות?

נקודה זו מעוררת קושי בנוגע לסברת 'הכל בכתב', שבפשטות עניינה שהבית נבנה בתבנית הדווקנית עליה נצטוו. אמנם זה נכון לגבי כל מצוות התורה, ועדיין בכולן יש הבדל בין פרטים במצוות שמעכבים, לפרטים שהם מצווה, לבין פרטים של הידור מצווה, ואילו לגבי בניין המקדש ההנחה היא שכל הפרטים שווים בכך שלא ניתן לשנותם.

צריך לציין, שבפשטות דין 'הכל בכתב' מלמד שאסור לבנות את המקדש אחרת מהתוכנית שניתנה לנביא, אבל שינוי בבניה לא פוסל את עבודת המקדש. ראייה לדבר היא שיש רק ארבעה דברים בבניין המזבח שמעכבים את העבודה עליו (עצם קיומם של קרן, יסוד, ריבוע וכבש), וגם נאמר בגמרא בזבחים (סב ע"א) שמידות ארכו ורחבו לא מעכבות. אע"פ כן, אסרה הגמרא (עירובין קד ע"א) בזיקת מלח על המזבח משום 'הכל בכתב', כשברור שמצד הלכות המזבח זה לא מעכב.

גם מהרמב"ם נראה שזה לא דין אחיד לחלוטין, ומשמע מדבריו ש'הכל בכתב' אינו מעכב (אבן האזל בית הבחירה ב ג וע"ש, מקדש דוד קדשים א ג).²⁰

אם כן, נראה שבדומה לכל המצוות קיימת הגדרה פרטית מעכבת למקדש, ומלבדו 'הכל בכתב' הוא מצווה שאינה מעכבת שקשורה למבנה בית המקדש באופן כללי, אולם הדבר מעורר קושי, מהי המשמעות של חובה לעשות את הכלים והמקדש באופן שבו עשו אותם פעם, ללא כל הגדרה עניינית במצווה.

ב. מעמד עזרת נשים משום 'הכל בכתב'

בספר דברי הימים (ב כ, ה) מופיעה 'חצר חדשה': "וַיַּעֲמֵד יְהוֹשָׁפָט בְּקֶהֱל יְהוּדָה וַיְרוֹשְׁלֶם בְּבֵית ה' לְפָנֵי הַחֲצַר הַחֲדָשָׁה". הגמרא (יבמות ז ע"ב) מתייחסת לענין: "מאי חצר החדשה? אמר רבי: שחדשו בה דברים, ואמרו: טבול יום לא יכנס למחנה לויה". מדוע לא פירשה

20. הרמב"ם בית הבחירה ב ז כתב על המזבח: ארבע קרנות של מזבח ויסודו ורובעו מעכבין, וכל מזבח שאין לו קרן יסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול שארבעתן מעכבין, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר. ומשמע בפשטות ש'הכל בכתב' אינו מעכב, שהרי אמרו בזבחים סב א 'הכל בכתב' לגבי מידות המזבח.

בחידושי ר' חיים הלוי בית הבחירה א י פשוט לגר"ח שהכל בכתב מעכב ופוסל, וכך פירש את דעת הרמב"ם בנוגע לסוגיית נדלדה האבן, והאבן האזל ביאת מקדש ה יט כפל הוכחותיו בענין זה והעיר עליו. ובראבי"ה אלף קמ שאל בפשטות שהכל בכתב מעכב, ותשובת ר' אליעזר בן יהודה שם שאינו מעכב. וראו לעיל הערה 37.

הגמרא שהחצר היתה חדשה כפשוטה? לכאורה נראה שברור לגמרא שאי אפשר לעשות חצר חדשה למקדש, לכאורה מדין 'הכל בכתב' האוסר תוספת למקדש. אבל אם זה אכן היה כך, הגמרא הייתה שואלת "מאי חצר החדשה? אילימא חדשה ממש והכתיב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', אלא מאי חדשה שחידשו בה דברים". לכן, נראה יותר להבין שהגמרא אכן מכירה בכך שעזרת הנשים נבנתה מאוחר יותר, ולא בפרוייקט הבניה של שלמה המלך.²¹ דרשת הגמרא אינה נובעת מקושיא אלא מהדגש שבמקרא על כך שהחצר היא חדשה,²² ולא על מיקום החצר כ'חצר החיצונה' ומכאן דרשה הגמרא דרשה הלכתית.

ובאמת, עזרת נשים לא מוזכרת בתיאור בניין שלמה.²³ וא"כ יקשה, עד שהגמרא שואלת על הגזוזטרה שהוסיפו על עזרת הנשים, יש להקשות על עצם בניין עזרת הנשים שסותר את דין 'הכל בכתב'. ואמנם אפשר שדין 'הכל בכתב' אוסר רק לשנות את מה שנמסר בתוכנית מקדש שלמה, ואינו אוסר להוסיף תוספת חיצונית על המקדש,²⁴ וממילא תוספת עזרת הנשים הותרה למרות שלא נכללה במקדש שלמה. רק שאין בכך כדי לבאר מה קשה לגמרא בשינוי בעשיית הגזוזטרה,²⁵ שהרי השינוי נעשה באזור שהתוכנית הראשונה לא

21. נעיר כי גם בתקופה בה לא הייתה בנויה חצר, בוודאי הייתה למקום קדושת הר הבית וקיימו שם את מצוות הקהל ושמחת בית השואבה. רק לא היה שם מבנה, בדומה לחלקי הר הבית שאינם עזרת נשים, שעד בנין הורדוס לא היו בנויים, וכמבואר ביומא סט ע"ב ש'רחוב שלפני שער המים' לדעת ראב"י הינו הר הבית.

22. דומה לכך דרשת הירושלמי עירובין ה, א לפיה 'שער בית ה' החדש' הוא שער המזרח של העזרה 'שחידשו בו הסופרים את התורה'. כאן כבר לא מדובר בדרשה על דקדוק הלשון אלא בשינוי מפשט הכתוב שכן שער המזרח הוא בודאי חלק מבניין שלמה.

אם נניח שדרשות אלו נובעות מדין 'הכל בכתב' יצא ממילא שדין הכל בכתב אינו אוסר שינוי בכל מה שלא היה בבניין ראשון. וראו אג"מ או"ח א לט שכתב כך מסברה כהסבר לבניית הסורג.
23. לכאורה יש להוכיח שכבר שלמה בנה עזרת נשים מלשון הכתוב מלכים א, ו לו 'ויבן את החצר הפנימית שלשה טורי גזית וטור כרותות ארזים', מתיאור ה'חצר הפנימית' משמע שיש לבית חצר חיצונית. ואם תתפרש חצר הפנימית על עזרת כהנים וישראל, הרי החיצונית היא עזרת הנשים. אולם במלכים א, ז תואר בית שלמה ואולם הכיסא ובפס' יב נאמר 'וְחִצְרָה הַגְּדוֹלָה סָבִיב שְׁלֹשָׁה טוּרִים גְּזִית וְטוּר כְּרֹתֹת אֲרָזִים וְלִחְצֵר בֵּית ה' הַפְּנִימִית וְלֵאלֹמֶ הַבַּיִת', וממילא מסתבר שאין חצר חיצונית לבית ה' אלא שהחצר של אולם הכיסא סמוכה אף היא לבית ה' וחצר בית ה' היא פנימית ביחס לאולם הכיסא.

דרך אחרת היא שהחצר הפנימית היא עזרת כהנים והחיצונית היא עזרת ישראל, וכך משמע מדברי הימים ב, ד, ט ככתוב "וַיַּעַשׂ חִצְרֵי הַכֹּהֲנִים וְהַעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה וְדִלְתוֹת לְעֲזָרָה וְדִלְתוֹתֵיהֶם צֶפֶה נְחֹשֶׁת", הפיצול בין עזרת ישראל לעזרת כהנים מבואר גם במשנה מידות ב, ו, שם נחלקו תנאים כיצד התבצעה ההפרדה ביניהם.

24. וסיוע לזה מפירוש ר"ח פלטיאל דברים טז, כא.

25. ולדחוק שקושיית הגמרא היא מכוח בניין יחזקאל שבו הוזכרה החצר החיצונית (יחזקאל מ, יז) ולא הופיע עם החצר החיצונית גזוזטרה, קשה, שלפ"ז בעזרת נשים שבמקדש הראשון היה מותר לעשות

חלה עליו כלל.²⁶ ולומר שבתוספת על המקדש יש איסור לשנות אחרי עשייתה למרות שאין הלכות כיצד לעשותה, לא מסתבר.

ניתן לומר שהיות שעזרת נשים מופיעה בדברי יחזקאל בתור ה'חצר החיצונה',²⁷ לכן, למרות שאין איסור לשנות אותה משום 'הכל בכתב' של מקדש שלמה, אבל אסור לשנותה משום השינוי מדברי יחזקאל. לפ"ז קושיית הגמרא מ'הכל בכתב' היא קושיא מקוצרת, וכוונת הגמרא להקשות מהשינוי מבנין יחזקאל. אולם היות שמקדש שני לא נעשה במלואו בתבנית בניין יחזקאל, הרי שלא יהיה איסור לשנות את עזרת הנשים, מפנישאפשר לעשות עזרת נשים מדין התוספת על מקדש ראשון, שבה אין דין 'הכל בכתב' ולא מדין מקדש יחזקאל שאותו אסור לשנות.

ג. ביאור עיקר ענין 'הכל בכתב' וביאור הסוגיות

בעיקר המושג של 'הכל בכתב' ייתכנו שתי דרכים:

1. דין בצורת המקדש - המקדש צריך להיבנות בצורה מסויימת, כמו שלולב ותפילין צריכים להיות בצורה מסויימת, ובניה אחרת תהיה פסולה לגמרי או כשרה רק בדיעבד.

2. כבוד הבית - מכובד יותר שלא ישנו את המקדש והוא יעמוד בצורתו המקורית. הסברה הזו מקלה יותר באופיה, וועשויה לאסור רק שינויים זמניים במקדש, ודאי שקשה להגיד ששינוי יפסול את השימוש במקדש גם בדיעבד.

בכל אופן, לאור קושייתנו שנביאים לא חידשו מצוות, ושהדין הזה כלל לא הוזכר כתקנת חכמים מפורשת או כמצווה מדברי קבלה, נכון להסביר שאין זו מצווה חדשה, אלא שמבנה המקדש הוא תוצאה של מאמצו של דוד המלך לגלות סוד הבית ולברר תבניתו כדי לבנות על פי התבנית הראויה. בכך לכאורה תכנית הבית היא כמצוות אחרות שיש להן צורה מוגדרת, בדומה לדין ריבוע בתפילין ושיעור גודל אתרוג, אולם עדיין לא הובן מהי הנקודה בצורה זו שמחייבת לדורות.

אבל נראה לבאר עיקר הדין בדרך הבאה. שאמרה תורה שה' ישכון במקום אשר יבחר ה'. דהיינו שה' הוא הבוחר את מקומו. וכפי שפירשו חז"ל (ספרי דברים ראה סב), המשמעות הפשוטה היא לבחירה על פי נביא או על פי התגלות אלקית, ושניהם נעשו

גוזזטרה, וא"כ יכלו שבי הגולה לעשות את עזרת הנשים כהמשך לעזרת הנשים שבמקדש ראשון, וממילא יותר להם לעשות גוזזטרה.

26. בהערות הגר"ש אלישיב סוכה נא ע"ב דן שהאיסור לשנות בעזרת נשים הוא רק מדרבנן. אולם מדברי תוס' זבחים לג א שהקשו ש'קרא אשכחו ודרוש' יועיל גם לשינוי בגודל המזבח ולעשיית פשפש בכותלי עזרה, יש ללמוד שהבינו שהדין בעזרת הנשים הוא מן התורה.

27. וכפי שלמדה המשנה מידות ב, ה את הכתוב ביחזקאל מו, כא על החצר החיצונה.

בירושלים: גד החוזה ציווה לדוד בשם ה' לבנות מזבח בגורן ארונה היבوسی (שמואל ב כד), והמלאך עמד על הגורן כשידו נטויה על ירושלים ושם נתרצה ה' באש (דברי הימים א כא). נוסף על כך, בימי שלמה ירדה אש מן השמים שהראתה את בחירת המקום (דברי הימים ב ז), וזו משמעות בחירת המקום. וכן מבואר בספרי (דברים ראה ע) שעל פי נביא אפשר להקריב גם מחוץ למקום אשר יבחר, גם בשעת איסור במות, ולא כהיתר לאיסור, אלא כבחירה של ה' שיעבדוהו שם.²⁸ הסיבה היא שעיקר איסור הבמות הוא שלא האדם יקרא את שם ה' בכל מקום ויעלה עולותיו בכל מקום שייראה, אלא ה' הוא שיראה לו המקום אשר יבחר, ושם יעבדוהו. לכן כשה' בוחר את המקום אין בכך סתירה לאיסור במות כלל.

ודין המקום אשר יבחר עולה כפי שפירשו מפרשי התורה כבר בדברי התורה אחרי עשרת הדברות, ככתוב (שמות כ כא): "בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיךְ וּבְרִכְתֶּיךָ, ופירש רש"י: "מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה"

העיקרון של 'הכל בכתב' הוא המשך של עיקרון זה לצורת הבית עצמו. הבית נעשה כנבואת ה' וכפי שרצה ה' יתברך. וכתב מגילת המקדש (המסמך בו הופיעו תוכניות המקדש) ניתן ברוח הקודש כהמשך לבחירת ה' במקדש. ולכן אמרו בירושלמי מגילה פ"א ה"א שמגילה שמסר שמואל לדוד (=מגילת תוכניות המקדש) ניתנה להידרש, דהיינו שהכללים של דרשה חלים על מגילה זו בדומה לחלותם על קריטריונים הלכתיים, כל שאפשר לראות עומק בבחירת ה' נכלל בצורת הבית הנבחר ע"י ה'. ועל כן יש הבדל בין סוגי התוספות, שכל התוספות שמיועדות להקל על ישראל לבוא לעבוד את ה', אסורות להיעשות משום 'הכל בכתב'. מפני שאופי הבית נקבע לפי הדייר בו ולא לפי האורחים הבאים לפניו. וכל התוספות שנעשות לפי הראוי להשראת השכינה מותרות.

ובמידה רבה 'הכל בכתב' איננו דין ואיסור, אלא הבנה יסודית שאין ראוי לעצב את המקדש לפי צרכי האדם המבקר, אלא לפי צרכי ה' השוכן בו. ולכן הנידון בגמרא הוא לעולם בנוגע לצרכים של ישראל, דהיינו שתוספת מלח שלא יחליקו על המזבח וכן תוספת עפר לכיסוי הדם וכן עשיית פשפש כדי שיוכל המצורע לסמוך על אשמו וכן עשיית גזוזטרה שלא יחטאו אנשים ונשים, כולם שווים בכך שנעשו כדי לפתור בעיה של ישראל הבאים לבית או של הכהנים יושבי הבית, וזו בדיוק הבעיה שיש ב'הכל בכתב'.

למרות שהבעיה המדוברת אינה בעיית נוחות אלא בעיה בקיום מצוות סמיכה על אשם מצורע או כיסוי הדם, בסופה היא פותרת את הבעיה של האדם הבא לפני ה' ומצווה בכיסוי הדם ולא את צרכו של מזבח. לעומת בעיות אלו, בעיית קלות הראש שבעירוב גברים ונשים

28. וראו מאמרי: מקומות קדושים בזמן איסור הבמות, המעין 250 עמ' 11-25, הרחבת המשמעות הרעיונית וההלכתית של עיקרון עבודת ה' במקום שה' בוחר.

דוחקת את רגלי השכינה, והתמודדות עמה היא צורך השכינה. השאלה שעלתה שם היא אם אפשר וצריך להתמודד עם החולשה הזו, או שהתורה מכירה בכך שזה בלתי אפשרי וצריך לעשות התאמות. משנלמד שתהיה הפרדה גם לעתיד לבוא ועוד בזמן הספד, הובן שבני האדם לא יכולים להתמודד עם הבעיה בלי עזרים חיצוניים, ומשכך הם הופכים להיות חלק מצורכי הבית והשכינה.

והנה מן האמור כאן עולה שהעיקרון של 'הכל בכתב' שולל כל שינוי שנעשה עבור ישראל. אפילו אם השינוי לא מהווה באמת חריגה מתוכנית המקדש, עצם המניע פוסל את התוספת. כך ראינו בגמרא בחולין פג ע"א, שם אסור היה לבטל את העפר איתו מכסים את הדם, אע"פ שניתן עקרונית להגדיל את המזבח (הראשונים שמו לב לבעיה זו, ראה תוס', תוס' רא"ש וריטב"א).

וכן מוכח מבזיקת מלח על המזבח, שהקשתה עליה הגמרא מ'הכל בכתב' וכמבואר לעיל שלא הוגדרה הלכה מפורשת לזווית של המזבח, וממילא אין להגדיר את הזווית השונה כשינוי בצורת המזבח. אלא שעצם יצירת המזבח בשינוי עבור הכהנים ההולכים על המזבח היא הבעיה שאינה מאפשרת לשנות מצורת המזבח.

אולם כל השינויים הנעשים למקדש לפי אופיו של מקדש עצמו, מותרים. ובכלל זה עשיית אבנים למשכן שילה שיש בה כדי לבטא את המעבר ממשכן נודד למקום קבוע, וכן עשיית החצר החדשה שמוסיפה על הבית לפי כבודו של מקדש. לכן הגמרא (זבחים סא ע"ב) אחרי שהסבירה שניתן להגדיל את המזבח, המשיכה ושאלה מה הייתה סיבת ההגדלה. רק הסיבה שלא הספיק שטחו של המזבח להכיל את הקרבנות, וסיבות אחרות מעין זו, הן סיבות לגיטימיות לתוספת, כי הן לצורך שמים ולא לצורך אדם. וכן כל ענייני הבית הנעשים לכבודו ככתוב 'לרומם את בית אלקינו' והגבהת הבית בשונה מבית ראשון, כולם נעשים לכבוד הבית ועניינו וממילא מותרים. וכן עשיית פרוכת במקום אמה טרקסין: היות שביטול אמה טרקסין הגיע מתוספת הגובה (כמבואר בב"ב ג א), ממילא השינוי לפרוכת הוא מכבוד הבית וגם תוספת הפרוכת שהיא כדי לתחום את הקדושה כראוי לה וכדי שיתקיים דין המחיצה לשני צדדיה אף היא מותרת אף שהפרוכת היא תוספת על הבניין.

ולפי זה עולה שאם חלק מסויים מהבניין נשבר או נהרס, אין בעבודה בזמן שהתקלה עוד לא תוקנה עבירה משום 'הכל בכתב', אלא יש חובה לתקן את המקדש ולרומם את בית ה', אבל בוודאי תקלה שקרתה בטעות אינה מעשה אקטיבי לטובת האדם, ולכן אינה בעייתית לענייננו.

כך מיושבות כל ההוכחות לעיל לשינויים המותרים, עם סוגיות הבבלי האוסרות לשנות.

דברים אלו עשויים לבאר את דעת הרמב"ם. שלא הביא את דין 'הכל בכתב' למרות שדין זה נזכר בכמה וכמה סוגיות בבבלי. זה מפני שאין זה איסור הלכתי להוסיף, אלא שראוי לבנות את הבית באופן נכון, והיות והרמב"ם כתב בהלכות בית הבחירה את ענין מצוות בניין בית המקדש ואת הדין לבנותו לכבוד, הרי ממילא כל תוספת הפרטים שאינה מעניין כבוד הבית יוצאת מגדר המצווה לפי שאינה צורת בניין הבית לכבוד הבית. הדבר היחיד שעולה ברמב"ם בביורר הוא ההקפדה על מידות המזבח שהובאה ברמב"ם בית הבחירה ב ג, שבו דקדקו ביותר, וכפי שהוכיחו אחרונים מכך שהרמב"ם סבר שמסקנת הסוגיה היא שאין היתר להוסיף על המזבח עד שישים אמה.²⁹

בדעות שאר ראשונים אין המבואר עד כה עולה יפה, כי לתוס' פשוט ש'קרא אשכח' יכול להתיר גם שימת עפר. וכן ליראים שעו פשוט שעשיית אכסדראות לכבוד הבית סותרת את 'הכל בכתב' עד שהוצרך לפרש שהאכסדראות נעשו באופן זמני, התירוץ השני שבריטב"א המחלק בין תחילת הבניין לאמצעו עשוי להיות קשור בשורשו לסברה זו, בטענה ששינויים באמצע מוגדרים תמיד כאילוץ של באי הבית. אולם ברמב"ם אפשר לדון את הדברים המבוארים, ובכך יתיישבו השינויים הרבים שמצינו שנעשו ושמותר לעשות היטב לשיטתו.³⁰

ראשון נוסף שמצינו בו את הכיוון המתיר כל שינוי הנצרך הוא ר' אליעזר בן יהודה שהתכתב עם ראבי"ה (שו"ת הראבי"ה, אלף קמ) על כמה קשיים בסוגיית 'הכל בכתב', ועל קושיית ראבי"ה מדין מוסיפים על העיר והעזרות, השיב: "ואם הבית מלא"א] ירחיבוהו דהא מוסיפין על העיר ועל העזרות" משמע בדבריו שלצורך הבית עצמו מותר להוסיף, וכמבואר.

29. וייתכן עוד ששלה אותו מטעם נוסף, שנתבאר לעיל שהדין האמור בגמרא מתייחס לבית שני, ולכן לא הביאה הגמרא את הכתובים ביחזקאל שנדרשו במשנה במידות מפני שכתובים אלו מוכיחים רק את האפשרות לשנות אבל לא חייבו לשנות. אולם כל זה נכון לבית שני שהבינו הנביאים שאינו ממלא את היעד הסופי ועל כן לא בנוהו ע"פ נבואת יחזקאל, אבל אחר שחרב בית שני הרי ממילא יש לבנות את הבית רק בתבנית בניין יחזקאל, וממילא אין להוסיף על המזבח עד ששים מפני מצוות יחזקאל האוסרת תוספת זו.

30. ראשונים נוספים: ר"ח פלטיאל דברים טז כא הניח בפשטות שתוספת לשכות בהר הבית אסורה מהכל בכתב, ודן שתוספת מבחוץ מותרת. רש"י ור' יהונתן יומא נא ע"ב, ורש"י תמיד כט ע"ב נקטו בפשטות שצמצום גודל ההיכל מכוח הגבהת ההיכל אינו מתאים ל'הכל בכתב' ולכן לא יכלו להרחיב את גבול אמה טרקסין. ואפשר שאין כוונתו לאיסור אלא שהיות שגודל הבית הוא על פי ה' מתאים לחפש פתרון אחר כפי שנמצא בפרוכות. [ועוד ייתכן שהפרפורציות של ההיכל והדביר מעכבות, וכן נראה מהדין בר"ה כד ע"א לא יעשה אדם בית תבנית היכל].

רש"י ערכין י ע"ב הביא את 'הכל בכתב' לגבי כלים בדיון שברור ממנו שאיננו הלכתי אלא ערכי. תוס' הרא"ש ב"ב ג ע"ב ותוס' ישנים יומא נב ע"ב שהוצרכו להיתר להגביה את הבית משום 'גדול יהיה כבוד הבית'.

ד. שינויים בדברים מפורשים

האמור עד כה מתיר לתכנן את המקדש באופן ראוי ויאה לכבודו. אולם יש לברר את הדין ביחס לדברים האמורים בפירוש ביחזקאל, שבהם הדין המחייב איננו דין 'הכל בכתב', אלא פשוטות נבואת יחזקאל המצווה לבנות את הבית בדרך מסוימת. לעיל צוינו השאלות המעשיות: האם מותר להחליף את הבנייה מאבנים לבטון? האם מותר להצר את רוחב הכתלים, שעוביים מתאים לבנייה לגובה באבנים? השאלה איננה רק מטעמי נוחות. הפסקת הבנייה באבנים במאה וחמישים השנים האחרונות עצרה את כל המומחיות בתחום. כך שנדרש לרכוש מומחיות זו במיוחד עבור בניין המקדש, כפי שנצרך עבור עשיית כלי המקדש. אם חובה לעשות כן, ראוי לשחזר את המומחיות הישנה, אולם אם אין חיוב כזה, ייקל לבנות את המקדש בדרך המכובדת הרגילה בבניין בזמננו.

והנה עצם הבנייה באבנים מוזכרת אצל שלמה, ואינה מוזכרת בבניין יחזקאל. והרמב"ם (בית הבחירה א, ח) פסק שכשבונים ההיכל והעזרה בונים באבנים גדולות, וראו להלן על כך. אלא, שמידות הכתלים שביחזקאל מתאימות לבניין אבנים, ולכאורה גם אם מותר לשנות מהאבנים לא יותר לשנות מהמידות שמתאימות לאבנים.

אולם נראה שאין הדבר כן, כי בב"ב ג ע"א הניחו בפשטות שהצורך ברוחב אמה במחיצה שבין ההיכל לדביר הוא כדי שהבניין יעמוד על תילו, וככל שהיתה סיבה לשנות את גובה הבניין שינו ממילא את האבנים לפרוכת, דהיינו שהעיקר הוא עצם המחיצה, ולא אופן עשייתה. ולמדנו גם שניתן להצר אותה, שהרי רוחב הפרוכת אינו אמה, ומבואר ביומא (נא ע"ב) שהצורך לעשות שתי פרוכות לא היה עבור החיצה ברוחב אמה אלא מפני שלא ידעו מה רמת הקדושה של האמה, ולדעת ר' יוסי אין עושים אלא פרוכת אחת מפני ששתי פרוכות אינן מתאימות לכתוב 'והבדילה הפרוכת', ומכאן יוצא: (1) שאין ענין ברוחב המחיצות והקירות, אלא כל מה שצריך זה שהם יעמדו. (2) אם חומר אחר מהחומר בבניין המקורי מתאים יותר לבניה, מותר להשתמש בו. אפשר לומר שכל זה מפני שאין כל אפשרות לבנות את כותל אמה טרקסין מאבנים, אולם יש לזכור שזו בעיה הנובעת מהרצון להגביה את הבית וההגבהה אינה הכרח, אלא רצון קדוש לרומם את הבית ולכבד את ה' אלקי ישראל. ממילא, קשה לבסס הכרח בכך.

וכן מוכח מעשיית הקלעים להיכל לשיטת ר' אליעזר (מגילה י א), וקלעי ההיכל משנים גם את חומר הבנייה וגם את גודל המקום המקודש וגם את גודל כלל ההיכל, ובכל אלו הם מנוגדים למפורש בכתוב. אלא שכיון שנועדו לכבוד הבית ולצרכו, מותרים.

אם כן, יוצא שבמסגרת בניה בבטון (בטון עשוי משחיקת אבנים ולכן מוגדר כאבן)³¹ אפשר לצמצם את עובי הקירות. עדיין יתכן שמן הראוי לצפות את קירות הבטון באבנים

31. ראו מאמרי: בנית מזבח מאבנים סינתטיות, תחומין מב (תשפ"ב) עמ' 523-536.

שכבדו וייפו את הבית. עוד יתכן שמותר להשתמש גם בחומרים שאינם נחשבים אבן, אם הם מתאימים יותר לבניין, כמו שעשו עם הפרוכת שהחליפה את קיר האבנים שהיה במשכן.

לפיכך, נראה להסביר שמשמעות מידות המקדש לא נועדה ללמד אותנו את עובי הקירות, אלא כדי שנדע מהו תחום הקודש, וכך נבנה את הקירות הדקים יותר בגבול החיצוני, כדי שלא יהיה מחוץ לקירות מעט שטח קדוש.

לענין הוספת חשמל, אינסטלציה, תאורה, ומיזוג אוויר – יש ללכת לאור הכלל האמור לעיל שכל הנועד לכבוד הבית מותר להוסיף ולשנות וכל שלא נועד לכך אסור. לכן יש להתיר הטמעת ניקוז ואינסטלציה עבור הבית, וכן יראה מכך שעשו אמת המים במקדש שני, והיא לא נזכרה במקדש ראשון, וכן הצינור היוצא לנחל קדרון. וכן תותר תוספת חשמל עבור תאורה, אלא שכל תוספת כזו תישקל ביחס לעניינה של המנורה כמאירה את הבית, ולאופי של הבית כמואר אל מול אופיו מן הדין.

לענין מיזוג אוויר – קשה יותר להקל במקדש עצמו, זולת טיהור אוויר. וקל יותר להקל במיזוג נייד בעזרות. ועדיין צריך עיון.

ה. סיכום עיקרי הדברים

א. בכמה סוגיות בגמרא נאמר שאסור לשנות בבניין המקדש מדרשת 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'. נימוק זה נאמר לגבי בזיקת מלח על כבש המזבח, הוספת עפר לכיסוי הדם במזבח, הגדלת המזבח והוספת גזוזטרה לעזרת נשים.

ב. למרות זאת מצינו שינויים רבים שאירעו במהלך הדורות במבנה המקדש, וסוגיות מהם עולה האפשרות לבצע שינויים נוספים.

ג. בגמרא נאמר שכאשר השינוי מבוסס על הוכחה מפסוק הוא מותר, אך גם בכלל זה ישנם קשיים.

ד. בראשונים מצינו מספר צמצומים לאיסור על שינוי במקדש: הריטב"א התיר שינוי בשעת הבניין ולא אחרי הבניין (אך ייתכן שהיתר זה רק במידות המזבח). ר' חיים פלטיאל התיר הרחבה מחוץ לתחום המקודש, ומר' אליעזר בן יהודה נראה שכשיש צורך הדבר מותר.

ה. הרמב"ם השמיט את דין 'הכל בכתב'.

ו. נראה שהעיקרון של 'הכל בכתב' אוסר על עיצוב המקדש בהתאם לצרכי המשתמשים וקובע שהמקדש הוא בית ה' שצורתו נקבעת לפי המתאים לבחירת ה' והשראת השכינה.

ז. ולכן כל שהשינויים הם לכבוד הבית והשוכן בו מותרים אפילו אינם בתבנית המקדש.

- ח. ואילו שינויים הנעשים לצורך באי הבית אסורים.
- ט. נראה שהאיסור לשנות הינו גם כשאין הגדרה מדויקת בתבנית הבית האוסרת את השינוי, כמו בזיקת מלח על הכבש, שאין הלכה דווקנית הקובעת מהי הזווית הראויה לכבש. ובכל זאת עצם השינוי לצורך המשתמשים במקדש הוא האיסור, שעל בית להתעצב רק לפי השוכן בבית ולא לפי באי הבית.
- י. יש להוכיח שמותר לשנות גם מהדברים המפורשים בכתוב, ככל שהשינוי נעשה לכבוד ה' וביתו.
- יא. הסבר זה עולה יפה בסוגיות הגמרא ובשיטת הרמב"ם ור' אליעזר בן יהודה.
- יב. יישום מעשי: מותר לצמצם את עובי הקירות האמורים בנביאים, ולהוסיף תאורה אינסטלציה ותשתיות חשמל המיועדות לכבוד הבית. לתוספת תאורה יידרש ליבון האופי החשוך למדי של המקדש.
- יג. לעומת זאת, התקנת חימום או מיזוג אויר קבועים לצורך באי הבית לא תעלה יפה עם דין 'הכל בכתב'.

נספח - השינויים שנעשו במקדש

- א. משכן שילה נעשה לפי מסורת חז"ל כבית אבנים שעליו יריעות³² בשונה מאהל מועד שבמדבר ובגלגל שקירותיו עץ ויריעות.³³
- ב. בית שני נבנה באופן ממוצע בין בניין שלישי לבניין ראשון כמבואר ברמב"ם בית הבחירה א ד, צורת בניין כזו כוללת שינויים רבים על המבואר במלכים וביחזקאל.
- ג. נאמר בדברי הימים ב כ, ה שנעשתה למקדש 'חצר חדשה', ופירשו חז"ל ביבמות ז ב שהכוונה לעזרת הנשים משמע שעזרת נשים חדשה ולא היתה מתחילה.
- ד. בירמיהו לו, י מוזכר 'שער בית ה' החדש' ומבואר שהיה אפשר לעשות שער חדש לבית ה', אף שלא הופיעה בתוכנית המקורית.
- ה. במשנה שבועות יד א מבואר שמוסיפים על העיר ועל העזרות, ותוספת על העזרות סותרת את העיקרון ש'הכל בכתב'.³⁴

32. שילוב הכתוב תהלים עח: 'וימאס באהל יוסף' יהושע יח 'וישכינו את אהל מועד בשילה' שמתייחס לאהל. והכתוב בש"א א 'בית ה' 'אל מזוזת היכל ה' המתייחס לבניין, וכמבואר בזבחים קיח ע"א.

33. ראו להלן על שינויים על פי נביא ורוח הקודש.

34. קושיא זו הקשה ראבי"ה אלף קמ.

ו. במקדש שני עשו שתי פרוכות במקום אמה טרקסין מפני שהגביהו את הבניין (ב"ב ג ע"א), ולא חששו לדין 'הכל בכתב' לא בשינוי מפרוכת לכותל, ולא בתוספת פרוכת נוספת, שהיא תוספת גמורה לצורת הבית.³⁵

ז. גובה בניין הורדוס היה מאה אמה (ב"ב ג ע"א). שינוי זה לא נזכר בספר יחזקאל, ולמרות זאת עשו אותו והוכשר בו ואף נדרש בב"ב ג ע"ב כקיום של נבואת חגי על כך שבית שני יהיה גדול ומפואר יותר מהמקדש הראשון.³⁶

ח. במלכים א ו, ח תואר שהדביר בבית ראשון היה בגובה עשרים אמה, ובבית שני השוו את גובה קודש הקדשים לגובה ההיכל. ובב"ב צח ע"ב פירשו שגובה עשרים אמה הוא משפת כרובים ולמעלה ובפשטות זו הלכה בגובה הבית שיש לעשות כרובים ולעשות את ההיכל עשרים אמה מעל הכרובים. אולם בבית שני לא עשו לא גובה עשרים אמה ולא כרובים שיהיה הגובה משפתם, אלא קודש הקדשים וההיכל היו באותו גובה.

ט. בראש השנה ד ע"א מסופר שכורש שינה את מבנה קירות המקדש ממה שהיה במקדש שלמה, שהכניס את קורות העץ במקומות תחתונים יותר בבניין כדי שיוכל לשרוף אותו אם ימרדו בו היהודים. זה מובא כדוגמא לרשעתו של כורש, אבל לא מוצג כדבר אסור מצד הלכות בניית המקדש.

י. בב"ב ג ע"ב הקשו 'וליעביד מה דאפשר בבניין והשאר בפרוכת' ותירצו שלא מתאים לשלב פרוכת ובניין. וברור שלא ראו בשילוב בעיה מבחינת 'הכל בכתב'.

יא. בב"ב ד ע"א אמרו שהורדוס שינה את ריצוף הבית (או את חיפוי קירותיו) ושבתוהו על כך, ויש לברר אם דין 'הכל בכתב' חל גם על הריצוף.

יב. בזבחים כד ע"א נאמר: "נעקרה האבן ועמד במקומה מהו?" והסתפקו אם עבודתו כשירה, ותורף הספק אם תחת הריצוף קודש לל"ק, ולל"ב אם דרך שירות בכך. ומשמע שאם המקום קדוש ודרך שירות בכך אפשר לעבוד כך, ולכאורה 'הכל בכתב' יחייב את התיקון ושלא לעמוד במקומו בכל מקרה.³⁷

35. ולא שייכת למה שדנו הפוסקים (שו"ע או"ח שטו, א ונו"כ) על פרוכת העשויה לצניעות, לפי שפרוכת זו נועדה להבדיל בין הקודש ובין קודש הקדשים.

36. אבל אין לומר שזו הדרשה המחייבת זאת, וכמבואר בגמרא שלדעה אחת 'גדול יהיה' נדרש לגבי שנות קיום הבית, ומה יתיר את ההגבהה לדעתו? כל שכן, ש'גדול יהיה' נאמר כנבואה עתידית שיכולה להתפרש בכמה אופנים. אולם ראו תוס' הרא"ש ב"ב ג ע"ב ותוס' ישנים יומא נב א שהוצרך ההיתר של 'גדול יהיה' כדי לפתור את הבעיה של 'הכל בכתב'.

37. ר' חיים הלוי (בית הבחירה א, י) ביאר לדעת הרמב"ם את הסוגיה כדנה ב'הכל בכתב', ושלא זו בלבד שאין העזרה כתקנה ועובר על 'הכל בכתב' אלא שכיון שלדעתו הכל בכתב פוסל ממילא כל העזרה פסולה לעבודה. והנה בסוגיית הגמרא פשוט שאין שורש לדברי הגר"ח, שהרי הגמרא דנה אם 'דרך

יג. משנה תמיד כח ע"א שהיו בעזרה אכסדראות, ובדף כח ע"ב הקשתה הגמרא שאין עושים אכסדראות בעזרה ותירצו שהאיסור דוקא בשל עץ. והרי האכסדראות אינן מזכרות לא במלכים ודברי הימים ולא ביחזקאל, וממילא שהם תוספת.³⁸

שירות בכך' ואם 'קידש עד עומק התהום' או לא. אלא שגם בדברי הרמב"ם קשה להבין כדברי הגר"ח שפירוש 'הואיל ונתקלקלה פסולה' מתייחס לכל העזרה, שהרי רמב"ם ממשיך את המשפט 'ואסור לכהן העבוד לעמוד עליה עד שתקבע בארץ' הרי שכוונתו לאבן ולא לכלל העזרה. ואמנם צדק הגר"ח שרמב"ם פירש שהבעיני השנייה מתייחסת למקרה שבו עמד על גבי האבן העקורה עצמה ולא שעמד בגומא והלשון 'עמד במקומה' מהווה הסבר ערכי, שאין דנים מצד העמידה על האבן כיון שהאבן עקורה אלא מצד המקום עצמו.

ופשר הרמב"ם הוא שפסק כלישנא בתרא בספק (כרבה זוטי) וממילא ברור שאין נידון של חציצה כשעומד על האבן בין נדלדלה ובין נעקרה [והטעם באמת שאין חציצה הוא מפני שודאי מבטל את האבן לקרקע, וממילא אינה חוצצת, כחולין פג א ועירובין קד א]. ולכן נדלדלה אסורה לכתחילה משום שהספק בדרך שירות כולל גם אותה, אלא שאין פסול בכך. ואילו נעקרה שהספק בה הוא אם קדושת עזרה קיימת גם כשאין רצפה (ולענין זה גם כשעומד ע"ג האבן מוגדר כעומד במקום ולא במקום אחר) הספק פוסל עבודה על גבי האבן.

38. וביראים שעו הקשה שעשיית האכסדראות סותרת את דין 'הכל בכתב', והשיב שלא היו מחוברות, וקשה: 1. דוחק גדול שתהיה אכסדרה מקורה ולא תהיה מחוברת. 2. מבואר בגמרא שעשיית אכסדרה של עץ אסורה ולדברי יראים יצא שאיסור זה גם כשאינה מחוברת, ויקשה מבימת העץ שעשו למלך בסוטה מא א, שאליה התייחס היראים באמרו שכשאינה מחוברת אין איסור משום 'הכל בכתב'. ואפשר שאיסור עשיית של עץ אינו קיים בעזרת נשים אלא בעזרה, ויונח למסקנת הגמרא סוטה מא ב שהקהל נעשה בעזרת נשים. ולפי זה יכלה הגמרא להקשות בסוטה מא ב לא רק על אגריפס שקרא שאין ישיבה בעזרה אלא על עיקר עשיית בימה של עץ שאינה כדין בעזרה משום איסור עשיית אכסדראות.

והנה מסברה קשה לקבל שאכסדראות יכולות להתקיים כשאינן מחוברות. אולם לאחר קריאת תיאור האכסדראות אצל יוספוס פלביוס (מלחמות היהודים ה, ה) הדבר נעשה ברור, וכלשונו: 'מעבר לכניסות, התרחבו מבני השער משני העברים והיו לאכסדראות דמויות מגדלים שרוחבם ואורכם שלושים אמה, וגובהן למעלה מארבעים אמה. כל אחת משתי האכסדראות נסמכה על שני עמודים שהיקפם שתיים עשרה אמות. גודל האחרים היה זהה, אבל זה שמעבר לשער הקורינתי הנפתח מעזרת הנשים מצד מזרח מול שער ההיכל היה גדול מהם בהרבה הוא התנשא לגובה של חמשים אמה וגובה דלתותיו היה ארבעים אמה'. זאת אומרת שהאכסדראות שלפנים משער המזרח, שהיו בעזרה היו בגובה חמשים אמה ועמדו על עמודים בהיקף עצום לפחות שתיים עשרה אמה. אכסדראות כאלו הינם מחוברות לקרקע בפשטות.

עמודי המשכן - ציפוי ראשיהם וחשוקיהם, ווויהם וציפוייהם

- א. הקדמה
- ב. הבדלים בין הציפוי לביצוע, מלבד בעמודי הפרוכת
 1. עמודי הפרוכת
 2. עמודי מסך פתח האהל
 3. עמודי קלעי החצר ועמודי מסך שער החצר
- ג. ווי הפרוכת ומסך פתח האוהל נעשו מכסף, ורק צופו בזהב
- ד. תשובת שו"ת מאיר נתיבים

א. הקדמה

את הפרוכת, מסך פתח אהל מועד, קלעי החצר ומסך שער החצר של המשכן, תלו על עמודים. לפרוכת ולמסך פתח האהל נעשו לולאות, שבאמצעותן תלו אותם בוים שנעשו לעמודיהם. את קלעי החצר ומסך שער החצר כרכו על כלונסאות אופקיים (=קונטסים). באמצע כל כלונס היתה טבעת, ואותה תלו בו שנעשה לעמוד, כך שהקלעים היו תלויים כמפרש על העמוד עם הכלונס, שביחד היו בצורת האות T באנגלית. לדעת רש"י¹, בשונה מהמובא בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד², גם הפרוכת נתלתה על כלונס שהונח על ווי עמודי הפרוכת. הכתוב חוזר ומבאר את אופן עשייתם של העמודים והווים מספר פעמים. כדי שכל הפרטים יובנו אל נכון, אפריד את הציפויים השונים מהביצוע וסיכומו. הציפוי מופיע בפרשת תרומה, הביצוע בפרשת ויקהל ויש גם סיכום עם השלמת פרטים בפרשת פקודי. נפריד את העמודים לשלושת סוגיהם: (א) עמודי הפרוכת. (ב) עמודי מסך פתח האהל. (ג) עמודי החצר ושער החצר.

1. בשמות כו, לב: "ארבעה עמודי שטים - תקועים בתוך ארבעה אדנים ואונקליות קבועין בהן עקומים למעלה להושיב עליהן כלונס שראש הפרוכת כרוך בה, והאונקליות הן הווין, שהרי כמין ווין הן עשויים..." יתכן שרש"י סבר שעמודי הפרוכת שבצדדים לא הוצמדו לקירות המשכן אלא הושאר רווח ששימש לכניסת הכהן הגדול לקדש הקדשים מצד צפון בדומה לכניסתו לקדש הקדשים בבית המקדש, ואזי כדי שתגיע הפרוכת עד הקיר היה צריך לתלותה על כלונס. אך לפי זה היה צריך להצמיד את שני העמודים בכל צד זה לזה כדי להשאיר די רווח במרכז להכנסת והוצאת הארון, ואם כן צריך עיון, מדוע עשו לפרוכת ארבעה עמודים ולא שני קרשים, הרי הגודל והצורה של שני עמודים צמודים זהים בדיוק לגודל ולצורה של קרש אחד.
2. "היה אורג את הפרכת... ועושה בה ארבעה תוברין (=לולאות) ותולה אותה באונקלאות שעל גבי העמודים..."

ב. הבדלים בין הציווי לביצוע, מלבד בעמודי הפרוכת

1. עמודי הפרוכת

הציווי והביצוע בהם זהים. לא נעשו לעמודים אלה ראשים:

[הציווי:] וַיִּנְתְּתָה אֹתָהּ [את הפרוכת] עַל אַרְבַּעַה עֲמוּדֵי שְׁטִים מְצוּפִים זָהָב וַיְוִיָּהֶם [ג"כ מצופים] זָהָב [ולא כתב וזעשית להם ווי זהב', כי עיקר השימוש בזהב הוא לציפורן] עַל אַרְבַּעַה אֲדָנֵי כָסֶף.

[הביצוע:] וַיַּעַשׂ לָהּ אַרְבַּעַה עֲמוּדֵי שְׁטִים וַיְצַפֵּם זָהָב וַיְוִיָּהֶם [ג"כ מצופים] זָהָב וַיִּצְק לָהֶם אַרְבַּעַה אֲדָנֵי כָסֶף.

2. עמודי מסך פתח האהל

בביצוע, הוסיף משה רבינו ראשים מחושקים [=מולבשים בהדוק], לתוספת נוי,³ לעמודי פתח האהל.

[הציווי:] וַעֲשִׂיתָ לְמִסְךְ חֲמֹשֶׁה עֲמוּדֵי שְׁטִים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב וַיְוִיָּהֶם [ג"כ מצופים] זָהָב וַיִּצְקֶתָ לָהֶם חֲמֹשֶׁה אֲדָנֵי נְחֹשֶׁת.

[הביצוע עם התוספת:] וַיַּעַשׂ מִסְךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל... וַיַּעַשׂ[ה] אֶת עֲמוּדָיו חֲמֹשֶׁה [ועשה] אֶת [וַיְוִיָּהֶם] [כמו שעשה את עמודי הפרוכת ואת ווייהם, שציפה אותם בזהב] וְצִפָּה רְאשֵׁיהֶם [של העמודים, כמין כובע מיוחד] וַחֲשִׁקֵיהֶם [של ראשי העמודים] זָהָב וְאֲדָנֵיהֶם חֲמֹשֶׁה נְחֹשֶׁת.

3. עמודי קלעי החצר ועמודי מסך שער החצר

בביצוע, הוסיף משה רבינו ראשים מחושקים לתוספת נוי, גם לעמודי קלעי החצר ועמודי מסך שער החצר.

[הציווי:] וְעַמֻּדָיו עֲשָׂרִים וְאֲדָנֵיהֶם עֲשָׂרִים נְחֹשֶׁת וַיְוִיָּהֶם וַחֲשִׁקֵיהֶם כָּסֶף. [חזור על עצמו בפאות השונות].

[השלמת הציווי כולל לפאה המזרחית:] כָּל עֲמוּדֵי הַחֲצָר סָבִיב מְחֻשָּׁקִים כָּסֶף וַיְוִיָּהֶם כָּסֶף.

[הביצוע:] עֲמוּדֵיהֶם עֲשָׂרִים וְאֲדָנֵיהֶם עֲשָׂרִים נְחֹשֶׁת וַיְוִיָּהֶם וַחֲשִׁקֵיהֶם כָּסֶף. [חזור על עצמו בפאות השונות].

[השלמת הביצוע עם התוספת:] וְהָאֲדָנִים לְעַמֻּדִים נְחֹשֶׁת וַיְוִיָּהֶם וַחֲשִׁקֵיהֶם [של הווים והעמודים] כָּסֶף וְצִפּוּי רְאֵשֵׁיהֶם [של העמודים] כָּסֶף וְהֵם [ראשי העמודים] מְחֻשָּׁקִים כָּסֶף [כך ב] כָּל עַמֻּדֵי הַחֲצָר... וְעַמֻּדֵיהֶם [של קלעי מסך שער החצר] אַרְבַּעַה

3. כך נראה על פי הפשט, אולם יתכן שלאחר חטא העגל היו לכך משמעויות נוספות של הרמת ראש וחיבות.



וְאֲדָנִיָּהֶם אֲרַבְעָה נְחֹשֶׁת וְנִיָּהֶם כָּסֶף וְצִפּוּי רֵאשֵׁיהֶם [של עמודים אלה] וְחֹשְׁקֵיהֶם כָּסֶף.

[השלמת פרטי ווי העמודים של כל המשכן בסיכום:] וְאֵת הָאֶלֶף וְשִׁבְעֵי הַמָּאוֹת וְחֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים [שקלי הכסף הנותרים על מאה ככר הכסף של האדנים] עָשָׂה נְוִים לְעַמּוּדִים [לכל עמודי המשכן] וְצִפָּה רֵאשֵׁיהֶם [של העמודים, חוץ מעמודי הפרוכת והמסך] וְחֹשֶׁק אֹתָם.

יש להסביר מה גרם להבדל בין הציפוי לביצוע, בעניין ראשי העמודים למסך פתח האוהל, לקלעי החצר ולעמודי מסך שער החצר. נראה להציע שהציפוי משקף מצב רוחני גבוה מאוד (לפני חטא העגל⁴ או עולם רוחני גבוה) בו אין הבדל 'בין העץ לפר' ו'בין הגוף לראש', אולם בביצוע (ובמיוחד לאחר חטא העגל, או בעולם העשייה) נוצר הבדל במציאות בין 'גופם' הגשמי של דברים ל'ראשם' הרוחני יותר, על כן בביצוע, ציפה משה רבינו באופן שונה ונפרד את ראשי העמודים שאינם עומדים בתוך המשכן, אף שלא נצטווה על כך בפירוש.

ג. ווי הפרוכת ומסך פתח האוהל נעשו מכסף, ורק צופו בזהב

לכאורה, ווי עמודי הפרוכת ועמודי מסך פתח האהל נעשו מזהב, כפי שעולה מהכתוב כנ"ל. כך סברו כל הפרשנים. אולם לענ"ד, ווי כל עמודי המשכן נעשו מכסף, אלא שעמודי הפרוכת ומסך פתח האהל צופו בזהב. מניין נובע הכרח זה?

א. לא כתוב בציפוי ובביצוע, מאיזו מתכת נעשו ווי עמודי הפרוכת ועמודי מסך פתח האהל, והם נזכרים רק יחד עם ולאחר ציפוי העמודים עצמם בזהב (ויצפם זהב וויהם זהב) ומשמע שגם בהם מדובר בציפוי זהב, בעוד שבעמודי החצר עצמם כלל לא נזכר ציפוי אלא רק בראשיהם, וממילא כשכתוב בעמודי החצר ש'ויהם כסף' בלי כל אזכור של ראשים, מדובר בוויים עצמם. מדוע צופו ווי עמודי הפרוכת ומסך פתח האהל בזהב? כדי שייראו מוזהבים, כמו שאר חלקי העמודים הללו, חוץ מהאדנים. מדוע הם עצמם לא נעשו מזהב? יש לשער שהסיבה לכך היא שהזהב היא מתכת רכה, ואינה מתאימה לנשיאת משקל כבד כפרוכת וכמסך הפתח.

ב. קשה לומר שהמילה 'ראשיהם' מתייחסת לוויים, כי אם כן – גם לווי עמודי הפרוכת ניתן היה לעשות ראשים, ורואים שבעמודי הפרוכת לא נזכרו כלל ראשים, ומשמע שלא

4. כבר רש"י ורמב"ן נחלקו בשאלה אם ציפוי המשכן קדם לחטא העגל או מאוחר לו. ברם אפשר גם לטעון שלמרות שהציפוי קדם לחטא בכל זאת החטא השפיע על הביצוע השונה וה'נמוך' מהציפוי בפרטים שונים וזה אחד מהם. למשל: מיקום הכלים מכונה בציפוי 'צלע המשכן' ואילו בביצוע 'רך המשכן' (חלק נמוך יותר בגוף), וגם לולאות היריעות מחוברות היו 'אשה אל אחותה' בציפוי ורק 'אחת אל אחת' בביצוע.

ניתן או לא היה טעם לעשות בהם ראשים, ולכן יש לומר שמדובר תמיד בראשי העמודים, וכנ"ל – בגלל מיקומם בתוך המשכן, המבטא מדרגה רוחנית גבוהה, לא עשו ראשים לעמודי הפרוכת, בניגוד לשאר העמודים שעמדו מחוץ למשכן. כמו כן, אין היגיון בציפוי ראשי הווים, כלומר לצפות רק את קצותיהם, כי הם גופים קטנים בצורת אונקל שצורתו כמו האות u באנגלית (ראה שרטוט) ואין להם כלל 'ראש', ולציפוי כזה לא תהיה כל משמעות ותועלת.

ג. הסיבה העיקרית להכרח לומר שכל ווי המשכן נעשו מכסף, היא שהמספר 1775 (מספר שקלי הכסף שנותרו מעבר למאה ככר הכסף של האדנים) הוא מספר מיוחד: זהו מספר אי-זוגי, ואין הוא מתחלק אלא ל-71 ו-25 (כלומר בעצם ל-5, כי $5 \times 25 = 125$). מכיוון שהיו 60 עמודים זהים לחצר, ולא ניתן לחלק 1775 שקלים ל-60 ללא שארית, הרי שלו השתמשו בשקלי הכסף לעמודי החצר בלבד, מוכרחת הייתה להישאר שארית שאינה ניתנת לחלוקה שלימה (מספר רציונלי או שבר פשוט). הכרחי אפוא לומר שחלק מהשקלים הנזכרים שימשו למטרה אחרת, הכלולה בכל זאת ב'עמודים', כלומר לעמודי המסך והפרוכת. כמצוין לעיל, לעמודי הפרוכת שעמדו תחת יריעות המשכן בתוך המשכן, לא ניתן היה וגם לא היה טעם להוסיף ציפוי מיוחד בראשיהם כמין כובעים בולטים, בניגוד לשאר העמודים שעמדו תחת כיפת השמים. ראשי עמודי מסך פתח האהל נעשו מציפוי זהב שחושקו לעמודים, ולא מציפוי כסף כעמודי החצר. רק ווי עמודי הפרוכת והמסך נעשו מכסף, אך כאמור, גם הם צופו בזהב.

מכיוון שהיו 4 עמודים לפרוכת ו-5 עמודים למסך, והיו להם 9 ווים שחושקו לעמודים (בהנחה שהיה וו אחד לכל עמוד), הרי שאת השארית יש לחלק ביניהם, אולם כשמחלקים 1775 ל-60 יוצא מעט יותר מ-29 שקלים ששימשו לכל וו, ואילו $60 = 174029$, ונשארים 35 שקלים ל-9 הווים, ושוב לא ניתן לחלק במדויק ללא שארית. גם אם היו 28, 27 או מספר אחר של שקלים לכל אחד מ-60 עמודי החצר, נשארת בכל אופן שארית שלא ניתנת לחלוקה ל-9. הכרחי אפוא לומר שגודל ווי עמודי הפרוכת לא היה כגודל ווי המסך, כמו שגודל עמודי הפרוכת לא היה כגודל עמודי המסך, וכמו שמשקל הפרוכת היה שונה ממשקל המסך, וחלוקת השקלים לא היתה שווה.⁵ לכל אחד מסוגי העמודים נעשו ווים מתאימים. אחת מהאפשרויות הסבירות היא שבכל אחד מעמודי החצר השתמשו ב-29 שקלי כסף – כנראה 14 שקלים לחישוקי כל עמוד (בהנחה שגובהו 15 אמות כשיטת רבי יוסי, כי לשיטות רבי יהודה ורבי מאיר, גובה הקלעים היה רק 5 אמות, ואזי חשבון החלוקה מעט שונה

5. קיימות אפשרויות חלוקה שונות ורבות ולא ניתן לדעת בוודאות כיצד החלוקה בוצעה בפועל. בדיקת היתכנות מעשית של גודל וצורת הווים, וכן של ציפוי הראשים והחישוקים, מצריכה הערכה ומדידה באחד מדגמי המשכן הקיימים לעומת משקלו של הכסף בסגסוגת מתאימה, ואילו מאמרנו זה עוסק בעיקר בפרשנות העקרונית של הסוגיה.

כמובן), 10 שקלים לציפוי ראשו של כל עמוד וחישוקו, ו-5 שקלים לזווי העמודים, וביחד 1740 שקלים. כל וו מ-4 ווי עמודי הפרוכת נעשה גם כן מ-5 שקלים, ורק כל וו מ-5 עמודי מסך פתח האהל נעשה מ-3 שקלים. יחד 35 שקלים, והכל בדיוק 1775 שקלים.

ד. תשובת שו"ת מאיר נתיבים

בשו"ת מאיר נתיבים (אות עה), מובאת שאלה ששאל רופא בשם דב בער מזמושץ את מחבר השו"ת, על כך שלגבי עמודי הפרוכת ועמודי המסך אין שוני בציפוי אלא מבחינת האדנים בלבד, ובעוד שהללו היו מצופים בזהב הרי שעמודי החצר לא היו מצופים כסף אלא מחושקים כסף, ואילו בביצוע אין שוני מהציפוי לגבי עמודי הפרוכת (וטעה השואל לטעון שגם בעמודי החצר ומסך שער החצר אין שוני בין הציפוי לביצוע, ונעלם ממנו שלא כתוב על הראשים בציפוי אלא רק בביצוע) אבל בעמודי מסך פתח האהל בציפוי כתוב על ציפויים ואילו בביצוע כתוב כביכול רק על ציפוי ראשיהם, שמזה רצה השואל להסיק שהם לא צופו אלא בראשם ולכאורה קיימת אפוא סתירה בין הציפוי לביצוע.

בעל שו"ת מאיר נתיבים ענה:

באמת ברור שהעמודים של מסך פתח המשכן היו ממש דומים לעמודי פרוכת הקדש, שהיו מצופים כלם בזהב בשלימותם, ומה שנאמר בעשיה 'ואת עמודי חמישה', סתמם כפירושם, שהיו כמו העמודים הנזכרים למעלה גבי עמודי פרוכת הקדש וכפי שנתפרש בציפוי שיהיו שניהם שווים. ומה שנאמר אח"כ 'וצפה ראשיהם' לאו אעמודים גופייהו קאי שהם היו מצופים בשלימות ואין ציפוי על גבי ציפוי אלא על הווים קאי כדכתיב קרא 'ואת וויהם וצפה ראשיהם' ורצה לומר שצפה ראשי הווים בזהב. והווים עצמם היו של כסף.

תשובה זו המבוססת על המובא בזהור (להלן) אך לא על פשט הכתוב, ואין בה כלל התייחסות לכך שבציפוי כלל לא נזכרו ראשי עמודי המסך. נראה שהמענה הנכון היה צריך להיות שבביצוע השווה הכתוב בקיצור את עשיית עמודי המסך וויהם לעמודי ווי הפרוכת וויהם שכולם צופו בזהב, והוסיף רק את עשיית הראשים כציפוי מחושק, שכן באמת לא נצטווה משה רבינו לעשות את ציפוי הראשים, אלא הוסיף זאת רק בביצוע להשלמת הנוי של העמודים. כמו כן, אין בדבריו התייחסות להעדר איזכור הראשים מעמודי הפרוכת, ולכך שתופעה דומה למה שהיה בעמודי המסך - תוספת ההתייחסות לראשים בביצוע - קיימת גם בעמודי החצר, ומאותה סיבה.

כאמור, להסבר המוצע אין קשר להסבר המופיע בזהור (פקודי דף רכז), שם מובא על הפסוק: 'ואת האלף ושבע המאות וחמשה ושבעים עשה ווים לעמודים וצפה ראשיהם וחשק אתם', בשמו של רבי אלעזר, שהווים נעשו מכסף ואילו הראשים מזהב, כי שם מדובר באותיות הו"ו - שלהן יש 'ראש' ו'גוף' האות המייצגים ספירות בקבלה ובזה מדובר שם,

אולם ברור מפשט הכתוב שרק ציפוי ראשי עמודי מסך פתח האהל נעשה מזהב כנ"ל, בעוד ציפוי ראשי עמודי החצר נעשה מכסף, ולא היה לווי העמודים שום 'ראש'.⁶

6. [הערת עורך (ה"ד): מחברנו מציע לומר שווי הפרוכת ומסך שער החצר לא נעשו זהב, מכוח שלוש טענות שונות: (א) לדעתו, יש לפרש את "ויצפם זהב וויהם זהב" כאילו נכתב: ויצפם ואת וויהם זהב. ע"כ. ואולם, לא כך כתוב, ובפשטות הווים נעשו מזהב. אדרבה, דווקא לפי מחברנו נוצר קושי, שלא נכתב ממה נעשו הווים, ומחברנו מניח מדעתו שהם נעשו כסף, בדומה לווי העמודים של קלעי החצר, ולא שיטים בדומה לעמודים שמוזכרים כאן בסמיכות להם. (ב) אם הראשים שצופו זהב הם ראשי הווים, אין בכך טעם, וגם אין ראשים לוויים, וגם לא ברור מדוע שלא לעשות כן גם לפרוכת – ולכן הוא מפרש שהכוונה לראשי העמודים ולא לראשי הווים. ע"כ. לענ"ד, ההסבר שמציע המחבר ('טעם העץ כטעם הפרי' וכו') רחוק מלהיות מוכרח או מבוסס בפשט הפסוקים, ולכן אתקשה לראות בטענה זו הוכחה לדבריו. מכל מקום, בהחלט אפשר לפרש ש'ראשיהם' הם ראשי העמודים (וכך מפרש הנצי"ב בהעמק דבר לשמות לו, לח), אך אין מזה הוכחה שהווים לא נעשו מזהב. (ג) חלוקת שקלי הכסף ל-60 עמודי החצר יוצרת תוצאה שאיננה נמדדת בשקלים שלמים, ויש בזה קושי – ולכן יש לומר שחלק מהכסף הלך לוויים. ע"כ. אינני מבין מה הקושי ומה היסוד להנחה שהתוצאה צריכה להימדד בשקלים שלמים ללא שארית, הנחה שמחברנו חידש אותה והתבסס עליה (מלבד זאת, מסתבר שחלק מהכסף הלך לבלאי, כמצוי בכל עבודת יציקה).

תגובת המחבר: כמות הכסף שבה השתמשו ליצירת ווי העמודים, אינה הכמות לפני זיקוק מסיגים אלא לאחר הזיקוק. לענ"ד, שקליהם היו שקלים מזוקקים לפי משקל. אכמ"ל.

עבודת

המקדש

השמירה במקדש - טעמיה ומהותה

א. מהות השמירה במקדש וטעמה

1. פשט הכתוב - שמירה להרחקת זרים
 2. שמירה מפני גנבים
 3. שמירה לכבוד ולתפארת
 4. הרחקת טמאים, שיכורים ופרועי ראש
 5. כבוד המקדש על ידי דאגה לשלום הכלים
 6. שלא יסחוו דעתם מהמקדש
 7. שמירה רוחנית
- ב. מדוע הוסיפו הראשונים טעמים מעבר לפשט הפסוקים
- ג. חיוב השמירה בזמן הזה
 - ד. שמירת הכהנים ושמירת הלויים
 - ה. האם מותר ללוי משורר לשמור?
 - ו. שמירה על ידי קטנים
 - ז. סיכום

א. מהות השמירה במקדש וטעמה

מסכת תמיד פותחת בתיאור שמירת הכהנים בבית המקדש:

בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש: בבית אבטינס, בבית הניצוץ ובבית המוקד. בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות, והרובים שומרים שם.

כך גם פותחת מסכת מידות, אלא שבה נוסף גם תיאור שמירת הלויים במקומות נוספים:

בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד. והלויים בעשרים ואחד מקום. חמשה על חמשה שערי הר הבית. ארבעה על ארבע פנותיו מתוכו. חמשה על חמשה שערי העזרה. ארבע על ארבע פנותיה מבחוץ. ואחד בלשכת הקרבן, ואחד בלשכת הפרוכת, ואחד לאחורי בית הכפורת.

מהי תכלית השמירה במקדש ומדוע שמרו שם? ומדוע קיים הבדל במיקום השומרים בין שמירת הכהנים לשמירת הלויים?

הגמרא (תמיד כו ע"א) לומדת את חובת השמירה במקדש בג' מקומות, מדרשת הפסוק:

מנא ה"מ? אמר אביי: אמר קרא "והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל..." הכי

קאמר, "והחוננים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה – משה", והדר "אהרן ובניו שומרי משמרת המקדש", אהרן – בחד מקום, ובניו – ל בשני מקומות... רב אשי אמר מסיפיה דקרא: "שומרים משמרת למשמרת".

ומשמע שזה דין וחובה. אך טעם השמירה לא התבאר במפורש בגמרא, ומצאנו כמה ביאורים וטעמים שנאמרו על כך, כמפורט להלן.

1. פשט הכתוב – שמירה להרחקת זרים

דין שמירת המקדש ותכליתה מפורש בפסוקים, בשתי פרשות, ומשתיהן עולה לכאורה כי מטרת השמירה היא מניעת כניסת זרים למקדש.¹

בפרשת במדבר (א, נג) נאמר:

וְהַלּוּיִם יִחַנּוּ סְבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֵדֻת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ הַלּוּיִם אֶת מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדֻת.

וכן בפרשת קורח (שם יז, כז-כח) לאחר המגיפה, בא העם בטענה כלפי משה רבנו:

וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר הֲנִי גִוְעֵנוּ אֲבָדְנוּ כִּלְנוּ אֲבָדְנוּ: כָּל הַקָּרֵב הַקָּרֵב אֶל מִשְׁכַּן ה' יָמוּת הָאֵם תָּמְנוּ לְגֹעַ.²

ומיד לאחר מכן איתא בפסוק (שם יח א-ז) ציווי של שמירת המקדש ומטרתו:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֱהֲרֹן אֲתָהּ וּבְנֵיךָ וּבֵית אָבִיךָ אֲתָהּ תִּשָּׂאוּ אֶת עֹן הַמִּקְדָּשׁ... וְגַם אֶת אֲחֵיךָ מִטָּה לֹוִי... וְשָׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶתךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֵהָל... וְנָלוּ עֲלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת אֵהָל מוֹעֵד לְכָל עֲבֹדַת הָאֵהָל וְזֹר לֹא יִקָּרֵב אֲלֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ... וְאֲתָהּ וּבְנֵיךָ אֲתָהּ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וְלִמְבֵּית לְפָרֶכֶת וְעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מִתְּנָה אֲתָן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהָזֵר הַקָּרֵב יוֹמֵת.

כלומר השמירה נועדה להרחיק את הזר ולמנוע קצף בגין ביאת זר לקודש.³

ואכן הגר"א בריש מסכת תמיד ביאר בכך את תכלית השמירה: "האי שמירה מפורש בסדר קרח, משום שלא יכנס זר לתוכו". וכך הקשה הבאר-שבע בריש מסכת תמיד: הגמ'

1. וראה להלן בהרחבה בפרק ד, שבפרשת במדבר פרק ג, מובאת שמירה אחרת שעליה נצטוו הכהנים ולא הלוויים, והיא חלק מעבודת המקדש ואינה רק לשם הרחקת זרים.
2. ופירש רש"י שם: "כל הקרב הקרב וגו'" – אין אנו יכולין להיות זהירין בכך, כולנו רשאים להכנס לחצר אהל מועד ואחד שיקריב עצמו יותר מחברו ויכנס לתוך אהל מועד ימות".
3. וכן פירש רש"י בדברי הימים (א' ט, יט) "שומרי הספים של אוהל מועד, שלא היו מניחים שום אדם לבא אל אהל מועד כי אם הכהנים בעבודתן".

שאלה מנא הני מלי דבעי שמירה. ותימה, הלא פסוקים מפורשים הם שנצרכת שמירה, ומה השאלה,⁴ ומדוע לא יישבו שיש לשמור מהאי טעמא.

2. שמירה מפני גנבים

כך עולה גם מפירוש הרע"ב והמאירי למשנה בתמיד. הגמ' אומרת ש"פרחי כהונה" ו"רובים" היינו הך, אלא "שבזמן שאינו ראוי לעבודה הוא קורא אותם רובים, ובזמן הראוי לעבודה הוא קורא אותם פרחים". אך הרע"ב מברטנורא בריש תמיד פירש שקראו להם רובים על שם: "הרובין, המורים חצים בקשת, מלשון רובה קשת".⁵ והרי מכלי הנשק שעמדו לרשות השומרים ניתן ללמוד על אופי השמירה, שכן לא מסתבר שלהרחקת טמאים זורים נדרש כלי נשק, דאטו ברשיעי עסקינן, ומסתבר יותר שאלו נועדו כנגד החומדים את ממון המקדש.

וכן נראה מלשון המשנה (תמיד א, ג): "היו בודקין והולכין... אלו ואלו אמרו שלום הכל שלום". וביאר הרע"ב מברטנורא (שם):

והיו מתחלקים לשתי כתות, כדי שיהיו בודקים ורואים כל כלי שרת שיהיו כולן במקומן בשלום... ושם היו אומרים זה לזה שלום, הכל שלום, כלומר מצאנו כל הכלים בשלום ולא נפקד מהם כלי.

הרי שהיה חשש מגניבה, וכל בוקר התבצעה בדיקה שכל הכלים במקומם.

3. שמירה לכבוד ולתפארת

המפרש על הגמ' במס' תמיד (כה ע"ב) הוכיח שהשמירה על המקדש איננה מחשש גניבת כלי המקדש:

ובגמ' נפקא לן מקרא דבית המקדש צריך שימור, דאי לא נפקא לן מקרא הוה אמינא דלא צריכי שומרים, דאין עניות במקום עשירות, ואי גנבי כלי המקדש קנו אחרים. ועוד, דהוה אמינא דבחד שומר סגי.

כלומר, מההקפדה על שלושה שומרים כוהנים דווקא, מוכח שהשמירה אינה מחשש גניבת כלים מהמקדש. ואדרבה, הסברה נותנת שלא נדרש לשמור מחשש לגניבות, משום שיש בזה ממד של ביזיון למקדש, שכן "אין עניות במקום עשירות", וגם אם ייגנב כלי יוכלו בנקל להשלימו מכספי הציבור (ומן הסתם הכינו מבעוד מועד כלים חליפיים לעת הצורך). ומכאן מוכח שהצורך להעמיד שומרים נלמד מקרא, וחיוב בפני עצמו הוא.

הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) ביאר תכלית השמירה:

4. ואכן המפרש והרמב"ם בפירוש המשנה הבינו ששאלת הגמרא היא מנלן שבשלוש מקומות שומרים,

ולא על עצם חובת השמירה שהתבארה בפסוקים.

5. וכן ביאר המאירי בריש מסכת תמיד.

ודע כי השמירה והנטייה הללו ששומרים את המקדש על ידי הרובין והמשמרות אינו מחמת פחד אלא זו מצוה כבוד לבית והדור ורוממות.

הרמב"ם מבאר, שהשמירה לא נועדה להגן על המקום, אלא לכבוד ולרומם המקדש. בהמשך דבריו הרמב"ם (שם) מוסיף וכותב:

וכך היו שומרים את המשכן במדבר ובימי שלמה ועד סוף הדורות. אמר יתעלה והחונים לפני המשכן קדמה וכו' שומרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל, ומפסוק זה הוא הרמז שהכונים שומרים שלש משמרות בשלשה מקומות ממה שנ' שומרים משמרת למשמרת.

דברי הרמב"ם הללו טעונים הסבר: וכי מה מוסיף ומלמדנו בכך שהשמירה נהגה בכל הדורות, במשכן ובשני המקדשים?

גם המשך דבריו טעון ביאור: אם השמירה היא לכבוד, מדוע דווקא בשלושה מקומות שומרים, והאם הרמז לכך בכתובים הוא גדר בכבוד הנדרש, או שהרמב"ם רומז לחובה נוספת מעבר לעניין הכללי של כבוד המקדש?

הרמב"ם מבאר את שיטתו בהלכותיו (בית הבחירה ח, א):

שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויב ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין.⁶

ייתכן שהסיבה שהרמב"ם הזכיר את חיוב השמירה במקדש בהלכות בית הבחירה העוסקות בבניין במקדש, ולא בהלכות העוסקות בעבודת המקדש, היא משום שהשמירה הינה מדיני הבניין לפארו. בכך מתבאר שהמשנה בריש מידות שעוסקת בתבנית הבית, התחילה עם דין השמירה במקום, כפי שכבר העיר בתפארת ישראל (בועז, מידות א אות א):

ומה שנזכר כאן עניין השמירה בריש מסכת מדות שהיא רק ללמדינו תבנית כל חלקי הביהמ"ק בבניינו, ומה שייך לזה עניין השמירה, שהוא כעין עבודה שם... ולפיכך מדנקט כל המסכת כדי שנשמור תבנית הבית, לכן מתחיל גם כן מהשומרים ששמרוהו בעת שהיה בנוי.

לעומת זאת, הרס"ג לא מנה את השמירה כמצות עשה, והגרי"פ פרלא ביאר כי לשיטתו זו אינה מצוה בפני עצמה, אלא היא מסתעפת מהמצווה הכללית של מורא מקדש (אף שחובת מורא מקדש חלה על כל יחיד, ואילו השמירה מוטלת על הכהנים והלוויים).

6. וכ"כ בפיה"מ (בשקלים רפה): "היו שומרים סביבות המקדש ומקיפין אותו, והיא מצוה אעפ"י שאין שם פחד". וכך כתב בסהמ"צ (עשין כב): "שאר השמירה אלא לכבדו לגדלו ולרוממו".

כן מבואר בדברי הרמב"ן על התורה (במדבר א, נג), שהשמירה נועדה לכבוד המקום והמקדש:

וטעם "ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות" – שישמרו אותו כלילתה וילכו סביב המשכן, כמו שאמרו: הכהנים שומרים מבפנים והלויים מבחוץ, והם כלם כשומרים לראש המלך.

בספר החינוך (מצוה שפח) ביאר כדברים אלו את טעם השמירה במקדש:

שנצטוו הכהנים והלויים לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד בכל לילה ולילה כל הלילה. ושמירה זו היא כדי לכבדו ולרוממו ולפארו, לא מהיות שום פחד מאויב חלילה, שנאמר (במדבר יח, ד) "ושמרו את משמרת אהל מועד" (מבואר להדיא שראה בשמירה לכבוד ולרוממות ולמשמרת – לדבר אחד). ולשון ספרי (כאן), "ואתה ובניך אתך לפני אהל העדת" – הכהנים מבפנים והלויים אף מבחוץ". כלומר לשמור אותו וללכת סביבו. ובמכילתא (ספרי זוטא כאן) אמרו. ושמרו את משמרת אהל מועד, אין לי אלא בעשה וכו'. הנה התבאר ששמירתו מצות עשה היא. ושם נאמר עוד, גדולה למקדש שיש עליו שומרין, אינו דומה פלטרין שיש עליה שומרין לפלטרין שאין עליה שומרין, וידוע שפלטרין שם ההיכל.

משרשי המצוה מה שכבר כתבתי כמה פעמים, כי בכבוד הבית סבה לתת מוראו אל לב בני אדם, ובבואנו שם לבקש תחנה וסליחה מאת ארון הכל יתרככו הלבבות אל התשובה במהרה, וכענין שאמרנו בארוכה בסדר ואתה תצוה [מצוה צ"ח]. ומכבודו של בית הוא למנות עליו שומרין כדרך המלכים הגדולים אשר בארץ שיעשו כן. וכמו שבא במכילתא אינו דומה וכו'.

וכן הוא בדברי המאירי שם:

ידעת ששמירת המקדש מצות עשה שנאמר בפרשת קרח ושמרו את משמרת אהל מועד ולא סוף דבר שמירה מפחד אויבים בזמן המלחמות או אף מחשש חרב של שלום כשרואין שכניהם מתגרים זה בזה, אלא אף בזמן הבטוח מכל אותם הדברים, צריך שמירה דרך כבוד ודרך מעלה יתירה ושומרים אליהם כהנים ולויים כמו שנאמר לאהרן בפסוק שהזכרנו וגם את אחיך מטה לוי הקרב אתך ונלוו עליך וכו' ושמרו וכו' ושמרתם את משמרת הקדש.

לא התבאר מה עשה השומר במקום, ולשם מה נדרשו ה'רובים', והאם הכבוד נובע מעצם השמירה שמוצבים שומרים ומסתובבים סביב המקדש, ומהאי טעמא הוצבו גם בפינות ולא רק בשערים. ולקמן נבאר הדבר.

4. הרחקת טמאים, שיכורים ופרועי ראש

הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מה) כתב שעיקר הכבוד שבשמירה הוא מניעת חילול המקדש על ידי אחרים, טמאים או זרים, ולא כתב שעצם השמירה היא הכבוד:

אמנם היות השמירה והסבוב סביב המקדש תמיד, הוא לכבד אותו ולפארו ושלא יהרסו הסכלים גם כן והטמאים אליו ולא בעת האנינות וכל מי שלא רחץ גופו כמו שיתבאר, ומכלל הדברים המביאים להגדיל המקדש ולפארו עד שיגיע לנו יראה ממנו, שלא יבא אליו לא שכור ולא טמא ולא מי שלא רחץ ראשו רצוני לומר פרוע ראש וקרוע בגדים, ושכל עובד יקדש ידיו ורגליו...

ועל דרך זו אפשר גם לומר, שעיקר השמירה היא לשמור שלא יחולל המקדש ושלא יחללו את הכלים וישתמשו בהם לחולין.

5. כבוד המקדש על ידי דאגה לשלום הכלים

האבני נזר (י"ד בס' תמט) כתב תוך כדי דבריו נוסח שיש בו כדי לשקלל את הטעמים השונים ותכלית השמירה במקדש:

ואף שבלא"ה לא הי' גונבים. מ"מ אין כבוד המקדש שיהי' הפקר ואם הי' רוצים הי' גונבים. ע"כ צריך שמירה.

כלומר, גם אם השמירה אינה "כדרך המלכים", וגם אם אין לחשוש לגניבת כלים מהמקדש, עדיין ניתן לפרש שעצם השמירה היא הבעת כבוד על ידי האכפתיות שמפגינים בשמירה האדוקה מפני גניבת כלי, ומכך שלא מותרים את הכלים כהפקר. ואפשר שלהכי החזיקו חצים, שאופן שמירה מכובדת הינה כשיש כלי הרתעה ביד השומר, ואז הוי כבוד הבית. ולכשתדייק, הרי זו לשון הרמב"ם בסהמ"צ (לא תעשה סז): 'שהזהירנו מהתעצל בשמירת המקדש'. וכי ביתר המצוות מקדש ישנה אזהרה שלא נתעצל? מדוע היה צריך אזהרה מיוחדת זו? ולפי שיטת האבני נזר אפשר לבאר, שצריך אזהרה מפורשת שלא להתעצל בשמירה זו, משום ששומר שלא רואה תכלית בשמירתו עשוי להתרשל ולהרפות שמירתו.

6. שלא יסיחו דעתם מהמקדש

הרא"ש על דברי הגמרא במסכת תמיד כתב:

שימור זה אינו משום חישוב גניבה, דאין עניות במקום עשירות, אלא גזירת הכתוב הוא דכתיב ושמרו וגם כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה, כדכתיב ביהוידע (מל"ב יא, ו) "ושמרתם את משמרת הבית".⁷

נראה שמטרת השמירה איננה רק ניראות כלפי חוץ, אלא שמוטלת על השומרים המופקדים על כך משימה לדאוג שלא להסיח את הדעת מהמקדש.⁸

7. וכ"כ בפירוש שיטה לרשב"י.

8. ואתי שפיר שהרמב"ם כתב בסהמ"צ (מצוה כב) שמצוה זו ללכת סביבו נוהגת תמיד, שהשמירה לשם כבוד דורשת עיסוק תמידי, ולכן הם צריכים ללכת ולא לעמוד, כדי שלא יסיחו דעתם. וכן ביאר הצפנת פענח (השלמה ח"ד עמ' ה) מדין התפילין שאין להסיח דעתו מהם, אך בעת התפילה (וה"ה לעבודת הקרבנות) אף שחושב בעניין התפילה, לא חשיב כהיסח דעת.

לפ"ז נראה שהמצווה נוהגת בין ביום ובין בלילה, אלא שביום המצווה מתקיימת על ידי עבודת הקרבנות, שהעיסוק בה מחייב ריכוז וכוונה תמידית, ורק בלילה צריך שמירה כדי להימנע מהיסח הדעת.

7. שמירה רוחנית

הריקאנטי (במדבר א, נ) ביאר על דרך הסוד, שתכלית השמירה נועדה להגן מכוחות טומאה:

ומכאן תבין סוד שמירת המקדש שצוה ה' יתברך לכהנים וללויים, כי גם לכהנים צוה (להלן יח, ב) "ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות", מפני כחות הטומאה אשר סביבותיה, שנאמר (שיר השירים ב, ב) "כשושנה בין החוחים", וצריך לשמור שלא יכנסו לפנים...

ב. מדוע הוסיפו הראשונים טעמים מעבר לפשט הפסוקים

כשנעייין בדיני השמירה נמצא דינים שאינם מובנים אם מטרת השמירה היא רק הרחקת זרים.

א. כדי למנוע כניסת זרים די בשמירה על השערים ואין צורך לשמור על פינות החומה, במבואר במשנה בתמיד. כמו כן לא מובן מדוע שמרו הכהנים בבית אבטינס ובבית הניצוץ, שהכניסה אליהם היא מתוך העזרה!

ב. מדוע לא עמדו השומרים בגבול שבין עזרת ישראל לעזרת כוהנים (י"א אמה ממערב לשער ניקנור)? הרי בכניסה לעזרת ישראל מותר לזר להיכנס לצורך עבודה!

ג. הרמב"ם (שם ה"ב) כתב: 'שמירה זו מצותה כל הלילה',⁹ והלא בלילה אין כלל חשש לזר שיכנס לעזרה שהרי בלילה ננעלו דלתותיה!

בביאור הגר"א (ריש תמיד) ישנו יישוב לדבר. לדבריו טעם המצווה המפורש בכתוב, למנוע כניסת זרים, שייך רק לגבי המשכן, שכן במדבר ובגלגל ובשילה לא היה למשכן דלתות והיה צורך בשמירה אנושית למניעת כניסת זרים. אבל בבית עולמים, אין כלל חשש לכניסת זר בלילה, ואע"פ כן המצווה בעינה עומדת מטעם אחר הכלול בה – שמירה שם הינה לשם כבוד ורוממות הבית:

טעם זה, כשהתבטלה עבודת הבית בי"ז בתמוז שבו בטל התמיד, היו מצווים בשמירה אף ביום, כדי שלא יסיחו דעתם מהמקדש בהעדר עבודה.

9. וכ"כ בסהמ"צ לרמב"ם (מצות לא תעשה סז): 'שהזיהירו מהתעצל בשמירת המקדש ומלכת סביבו תמיד כל הלילה'. וכ"ה ברמב"ן (שם בפרשת במדבר) וכ"כ החינוך (מצוה שפח) ובפירוש הר"ש (מדות פ"א ה"א), ובמנחת חינוך תמה מנ"ל לרמב"ם דאין מצוה זו אלא בלילה, והביא את דברי המפרש בריש תמיד דמצוה זו נוהגת ביום ובלילה.

האי שמירה מפורש סדר קרח משום שלא יכנס זר לתוכו, והא דפריך גמ' מה"מ נ"ל דפריך בביהמ"ק כיון שהשערים מסוגרים למה לי שמירה. ומשני והחונים וכו'. וע"כ מצוה עליהם לשמור, דאל"כ למה לי כולי האי באדם חד סגי. אלא ע"כ מצוה היא על הכהנים והלויים. או נ"ל דפריך מנ"ל דבענין כהנים ולויים.

אפשר שלכך הרמב"ן (במדבר א, נג) ראה לנכון להדגיש שמצות השמירה נוהגת גם בבית המקדש: "למדנו שהן מצות לדורות ואינם במשכן בלבד", שלא נטעה לחשוב שנועילת הדלתות בבית עולמים מייטרת את הצורך בשמירה.

לכן גם מובן מדוע הרמב"ם במורה נבוכים מנה את שני הטעמים – כבוד המקדש והרחקת טמאים, שיכורים ופרועי ראש.

ואתי שפיר קושייתו של הבאר-שבע (בריש מסכת תמיד) מדוע שואלת הגמ' "מנלן" שצריך שמירה במקדש למרות שהחיוב הוזכר במפורש בפסוקים, משום שהגמרא עוסקת בחיוב השמירה בכמה מקומות, ואילו להרחקת זרים די בשומרי השערים, ושאלת הגמרא היא על תוספת השמירה.

ג. חיוב השמירה בזמן הזה

לדעת ה'משכנות לאביר יעקב' (עמ' 36) מכיוון שעיקר השמירה הוא מניעת כניסת זרים וטמאים המחללים את קדושת המקום, ומכיוון שקדושת הר הבית והעזרה לעניין מורא מקדש קיימת גם בזמן הזה, דין שמירת המקדש נוהג עקרונית גם בזמן הזה.

אולם האבני-נזר (יו"ד סי' תמט) סובר שאי אפשר ללמוד את חובת השמירה מדין מורא מקדש, שנוהג בימינו, שכן חובת השמירה היא דין בפני עצמו שנובע מכבוד הבית, ולכן הדבר תלוי בשאלה האם קדושת הבית קיימת גם לאחר חורבנו.

האבני נזר מוסיף שאומנם למאן דאמר שטעם השמירה הוא מחשש לגניבת כלים, אין חובת שמירה בימינו, אך מכיוון שהטעם העיקרי הוא כבוד המקדש, קיימת חובת שמירה.¹⁰

למעשה, האבני נזר מעלה שתי בעיות המונעות מאיתנו מלקיים את המצווה:

א. היותנו טמאי מתים, שכן שומר טמא אינו יכול להזהיר אחרים גם אם יעמוד מחוץ להר הבית.

ב. מכיוון שהשמירה מוגדרת כעבודה, יש צורך ללבוש בגדי כהונה בעת השמירה.

10. ביחס לחובת שמירה מפני כניסת נוכרים, כותב האבני נזר שראוי לפעול אצל הסולטן שייגביל כניסת גויים, אך גם אם זה אינו מעשי, אין זו סיבה להתרשל משמירה כנגד כניסת ישראלים טמאים, שכן טומאת ישראלים חמורה מטומאת גויים, שהכן הגויים אינם מקבלים טומאה אלא מדרבנן.

אולם האבני-נזר מסייג מגבלה זאת וכותב, שלדעת הרא"ש, שפירש שהשומרים ה"רובים" היינו כוהנים קטנים,¹¹ מוכח שהשמירה איננה עבודה וממילא על מנת לקיימת אין צורך בבגדי כהונה.

ד. שמירת הכוהנים ושמירת הלויים

יש להבחין בין שתי פרשיות העוסקות בציווי השמירה במקדש. במדבר (ג, ו-ח) נמצאת פרשה של שמירת המקדש, והיא מכוונת לכוהנים:

הִקְרַב אֶת מִטָּה לְוִי וְהֶעֱמַדְתָּ אֹתוֹ לְפָנַי אֶהְרֹן הַכֹּהֵן וְשָׂרְתוּ אֹתוֹ: וְשָׂמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתּוֹ וְאֶת מִשְׁמַרְתְּ כָל הָעֵדָה לְפָנַי אֶהְלֵמוֹעֵד לְעִבְדֵי אֶת עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן: וְשָׂמְרוּ אֶת כָּל כְּלֵי אֶהְלֵמוֹעֵד וְאֶת מִשְׁמַרְתְּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעִבְדֵי אֶת עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן:

מכך שמדובר ב"עבודת המשכן" מוכח ש"הלויים" בפסוקים אלו, הם זרע אהרון הכהן שהיה אף הוא משבט לוי. וכן מוכח לשון הכתוב לאחר מכן (שם פס' לח):

וְהַחֲנִינִים לְפָנַי הַמִּשְׁכָּן קְדָמָה לְפָנַי אֶהְלֵמוֹעֵד מִזְרְחָה מִשָּׁה וְאֶהְרֹן וּבָנָיו שָׂמְרוּ מִשְׁמַרְתְּ הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמַרְתְּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָזֵר הִקְרַב יוֹמָת:

וכפי שדרשה הגמרא (תמיד כו ע"א) שמשה לא היה בכלל השומרים.

ואכן, בניגוד לציווי השמירה המוזכר בפרשת קרח (ראה לעיל פרק א סעיף 1), שתכליתו מניעת כניסת זרים, בפרשה זו לא נזכר שהשמירה נועדה להרחיק את הזר והטמא, אלא רק שמירת המקדש וכליו.

ניתן ללמוד על אופי השמירה השונה בשני הציוויים מדקדוק בלשון הכתוב. בשמירת הכוהנים לשון הכתוב הוא "עבודת המשכן" ו"משמרת המקדש", ולעומת זאת בשמירת הלויים לשון הכתוב הוא "משמרת אהל מועד". וכבר דרשה הגמ' במסכת יומא (סא ע"א): "תנו רבנן: 'וכפר את מקדש הקדש' – זה לפני ולפנים, 'אהל מועד' – זה היכל". כלומר, שמירת הכוהנים מכוונת לכבוד המקדש ולכן מציינים בה את המקום הקדוש ביותר, מקום השראת השכינה. ולעומת זאת, שמירת הלויים שמטרתה להרחיק זרים, מכוונת לכל מקום שאסור לזרים ולטמאים להיכנס.¹²

וכך הדברים מפורשים בספרי בפרשת קרח (פיסקא קטז):

11. ראו בהרחבה להלן פרק ו.

12. וצ"ע אם מועדי השמירה זהים, שכן שמירה מפני הזר והטמא בעי ביום, ובלילה בעי שמירה מפני הגניבה וכן שלא יהא היסח הדעת אפשר דבעי רק בלילה, ואילו כבוד הבית בעי תדיר (אא"כ רפיון משמירה במועדי השמירה הינם חוסר כבוד, ולכן דרשו שמירה בזמנים אלו, ולא להציב נציבים סביבות ההיכל).

"ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות", הכהנים מבפנים והלויים מבחוץ. אתה אומר הכהנים מבפנים והלויים מבחוץ, או [אינו אלא] אלו ואלו מבפנים? ת"ל "ונלוו עליך ושמרו את משמרת אהל מועד", הא מה תלמוד לומר "ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות" – הכהנים מבפנים והלויים מבחוץ.

וכן פסק הרמב"ם (בית הבחירה ח, ד):

מצות שמירתו שיהיו הכהנים שומרים מבפנים והלויים מבחוץ, וכ"ד עדה שומרין אותו בכל לילה תמיד בכ"ד מקום, הכהנים בג' מקומות והלויים בכ"א מקום.

הרי שהיו ג' מקומות שרק כוהנים שמרו בהם מפאת דין השמירה הייחודי להם.

אומנם הסמ"ג (עשין קסה) חלק על כך וסבר שהלוויים שמרו גם במקומות שהוזכרו במשנה כמקום שמירת הכוהנים:

אף בבית אבטינס ובית הניצוץ ובית המוקד היו גם לויים שומרים וטפלים לכהנים שנ' "וילוו עליו וישרתוך". במקום שהיו עליות, היו הכהנים שומרים מלמעלה ולויים מלמטה. ובבית המוקד, היה כהן מבפנים ובן לוי מבחוץ.

אך גם מדבריו נראה ששמירת הכוהנים והלוויים באותם מקומות אינה זהה.

ואומנם הרמב"ם (סה"מ עשין כב ובל"ת סז) והסמ"ג והחינוך (מצוה שפח) כרכו את שמירת הכהנים והלויים כאחד, אך כבר הגמ' והנו"כ הבדילו ביניהם. וראה באבני-נזר (יו"ד סי' תמט) ששמירות אלו אינן מעכבות זו את זו.

לדעת הסוברים שהשמירה לכבוד הבית נהגה גם ביום (המפרש והתוס'–יו"ט, ודלא כרמב"ם, ברטנורא ותפארת ישראל), ניתן לפרש, שתפקיד הכוהנים השומרים בפנים היה לפקח ולהזכיר לבאי המקדש שעליהם לשמור על מוראו, וזהו הכבוד של פלטרין המלך. זאת בתוספת לשמירת הלוויים שהייתה מבחוץ שתפקידה היה למנוע כניסת זרים וטמאים. (אומנם לא נזכר שהשומר היה צריך לדבר עם באי המקדש. אך ייתכן שעצם עמידתו במקום הייתה מזכירה את מורא וגדולת המקום).

סייעתא לכך יש להביא מספקו של הראב"ד (תמיד כו ע"א ד"ה בסיפא דקרא):

ובהא איכא לספוקי אי דוקא כהנים ולויים בעינן אבל אם רצו לעשות הכל כהנים במקום לויים שפיר דמי, דסברא היתה לומר שהרי הם יותר זריזים כהנים מלויים לענין כל דבר... או דילמא כהנים ולויים דוקא בעינן כי היכי דתהוי היכרא טפי לכהנים שיהיו שומרים יותר בטוב מאחר שאין באותו מקום הלויים יכולים לשמור כי הם בלבד מפני שהם מזרע אהרן הכהן הקדוש הקרוב אליו. ולפי מה שהדעת נוטה נראה דכהנים ולויים דוקא בעינן כי היכי דתהוי להו היכרא.

הראב"ד סובר, שכוהנים אינם יכולים להחליף את הלוויים בשמירתם (למרות היותם זריזים מהם) כי עצם קימם של שתי מדרגות שמירה, של כוהנים ושל לוויים, מטיב את השמירה. נמצא שאלו שמירות שונות בתכליתן. שמירת הלוויים תכליתה להרחיק זרים וטמאים, ושמירת הכוהנים היא לדאוג שגם אלו המותרים להיכנס יעשו זאת כראוי, והיא נעשית ע"י "זרע אהרן הקדוש הקרוב אליו" בדווקא.

ולפי זה, על פי ההו"א של הראב"ד שכוהן רשאי להחליף את הלוי בשמירתו, חובה על הכוהן ללבוש באותה שעה בגדי כהונה, כפי שהכוהנים צריכים לעשות בג' המקומות המיוחדים להם, כמבואר במשנה (תמיד כה ע"ב) שלא היו ישנים בבגדי הכהונה, משמע שעד כה שמרו עם בגדי כהונה. שהרי השמירה היא מצוות הכוהנים, ומה שהלוי אינו מחויב בכך הוא משום שחובת לבישת בגדים היא דין בגברא ולא דין בעבודה.¹³ לדברים אלו, ישנו דין שמירה במקדש שכל שבט לוי שותף וחייב בו. וכאשר כוהן שומר, הוא מחויב מדיני הכהונה שלו ללבוש בגדי כהונה, ולא מפאת 'דיני השמירה'.

יסוד ספקו של הראב"ד צ"ע, הלא השמירה חשיבא כ'עבודה', ואסור לזר לעשות עבודה שאינה מתאימה לו, ואם כן מה ההו"א להתיר לכוהן לשמור במקום הלוי? ע"כ שיסוד דין וציווי על השמירה חד הוא, ומצוה אחת איכא בדבר. אך התחלקה השמירה לעניינים שונים ונמסרה לידי שבט הלוי ולכוהנים שבהם, כל אחד כפי שנתייחד.

ובעומק נראה לדייק בדברי הראב"ד הנ"ל שעיקר השמירה הינה של הכוהנים בלבד, והלוויים רק מסייעים לכוהנים לשמור: "שיהיו שומרים יותר בטוב" (בכך שמקלים מעליהם את נטל השמירה ע"י השמירה ההיקפית הבסיסית שהם עושים מבחוץ) וחדא עבודה היא.

ה. האם מותר ללוי משורר לשמור?

אמנם יש להקשות על כך מדברי הגמ' בערכין (יא ע"ב):

אמר אביי, נקטינן משורר ששיער בשל חבירו במיתה, שנאמר "והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת". מאי זר... אלא לאו זר דאותה עבודה. מיתבי משורר ששיער ומשוער ששורר אינן במיתה אלא באזהרה! תנאי היא, דתניא: מעשה בר' יהושע בר חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות אצל ר' יוחנן בן גודגדא, אמר לו: בני חזור לאחוריך שאתה מן המשוררים ולא מן המשוערים.

13. וכפי שכתבו התוס' בקידושין לו ע"ב ד"ה חוץ (בתירוצם השני), שכוהנות אינן חשובות מחוסרות בגדים כיוון שרק הגברים נצטוו על לבישתם.

הרי שגם בתוך עבודות הלויים קיימת חלוקה פנימית, וקיים איסור להחליף תפקיד בין הממונים וכל מי שאינו ממונה נחשב "זר" לעניין אותה עבודה, ולכאורה הוא הדין לכוהן שמחליף את הלוי.

ועוד, דלכאורה יש להוכיח מדברי השטמ"ק (שם יא ע"א אות ד) דלא סבר הכי, שכן הקשה על הא דאמרין שהעושה עבודה שאינו מופקד עליה חייב מיתה מדברי הגמ' ביומא (יח ע"א) שמשמע שהכוהנים היו מגיפים דלתות, ותירץ שהכוהנים היו מגיפים דלתות ההיכל היכן שהלויים לא יכלו להכנס. משמע, שכוהן אינו רשאי לשמור במקום לוי.

וכן הקשה הצפנת-פענח (סי' רנח וסי' רצו) מהנהגתו של משה רבנו. שכן במסכת תמיד כו ע"א נאמר שמהפסוק "משה אהרון ובניו שומרי משמרת הקודש" מוכח שגם משה היה בין שומרי המשכן, ואילו במסכת ערכין (יא ע"א) איתא שמשה רבנו היה מהמשוררים במקדש: "מנין לעיקר שירה מן התורה? שנא' משה ידבר והא-להים יעננו בקול", ודרשו על עיסקי קול, וביאר רש"י שציוה הקב"ה למשה לשורר. הרי שהיה משה מהמשוררים במקדש, וכיצד שמר במקדש?¹⁴

ויש לבאר עפ"י מה שביארנו בריש הפרק הקודם על פי הגר"א שישנם שני סוגי שמירות: שמירה לכבוד ושמירה להרחיק את הזר והטמא, שאף אם היה אסור למשורר לשמור, אפשר שמשה רבנו שמר במקדש מפני הכבוד בלבד, שכן עדיין לא הצטווה לשמור מפני כניסת הזר (שכן ציווי זה נאמר מאוחר יותר, אחרי מחלוקת קורח ועדתו), ושמירה לשם כבוד היא עבודה שאין בה שום מעשה וייתכן שבגלל זה לא נאסרה על המשורר.

אך אם נדייק, נבחין שבמצוות השמירה כל הלויים היו שותפים ויכולים לשמור, ואין מניעה שאחד יחליף חבירו, ורק במצוות הגפת דלתות ושירה - הלויים התחלקו ביניהם לבתי אב ולמשמרות, מהן היו משוררים ומהן היו שוערים לפתוח ולהגיף דלתות, ואסור להחליף ביניהם.

וכן כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (ג, ב):

עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש. ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום.

לדברים אלו, ביאר הצפנת-פענח שדוקא משורר שעשה עבודת שוער חייב מיתה, אך ודאי רשאי הוא לשמור, שכן זאת "עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש". ודברי השטמ"ק בערכין נסובים רק על הגפת דלתות, שהיא עבודה ממש, ולכן רק במקום שלוי אינו יכול להיכנס הותר לכוהן להגיף, ולא בשאר המקומות, אך יכול הוא לשמור בכל מקום שירצה. והוכיח כן מדברי רש"י בבכורות (ל ע"ב ד"ה דברי לוי) שמנה תפקידי הלוי: "לשורר ולשרת

14. אכן בשטמ"ק מהאי טעמא ביאר שמשה נצטווה להעמיד אחרים לשורר.

ולהיות שוער", ולא כתב להיות שומר, שכן אינה עבודה שהתחלקה ביניהם, אלא עבודת כל הלוויים.

וכן למד האבני-נזר (אבהע"ז בסי' קיט) מדברי רמב"ם הנ"ל:

מפורש דשומרי המקדש אינם נקראים שוערים במה ששומרין ושוערים רק פתיחת השערים והגפתם לבד, ובסוף הפרק (שם) כתב וכן הלויים מוזהרים שלא יסייע האחד במלאכת חברו שלא יסייע המשורר לשוער ולא השוער למשורר, מבואר דמשורר ששמר המקדש אינו עובר... וצ"ל הטעם משום דשמר לאו כעושה מעשה.

באבן האזל (הל' כלי המקדש, סוף פרק ג) סבר שאין בשמירה גרידא עבודה ניכרת, ומכיוון שאין בה מעשה, לכן משורר שעשאה לא עבר איסור:

אבל נראה דלהכי קתני משורר ששיער ולא משורר ששמר דשמירה, כיון שאין שם מעשה ואינו מוכח כלל דהוא התערבות במלאכת חברו ליכא איסור... אבל אין כאן מלאכות מיוחדות ואין כאן איסור כלל.

וכן ביאר האבני-נזר (אבהע"ז סי' קיט): "דלא נקרא עבודה במקדש אלא אם כן עושה מעשה". נראה שהבינו שלא צריך לייחד שומר לעבודה זו, בניגוד לכוהנים השומרים שהם מחלקים ביניהם את העבודה בפיס: מי ישמור ומי יזכה בכל יתר העבודות, ולכן אין חיוב מיתה למשורר ששמר.

זאת בניגוד לדברי היעב"ץ (ערכין שם) וצפנת פענח (תנינא ט ע"א) שהבינו שאין מניעה שהמשורר ביום יהא שומר בלילה – משמע שרק משום שזמן עבודתו אלו אינו חופף מותר הדבר. ומשמע שלמשורר ביום אסור לשמור ביום משום שאלו עבודות סותרות.

ונראה שמחלוקתם היא האם חיוב המיתה על משורר ששיער הוא משום פסול היותו 'זר' לעבודה שאינו מופקד עליה, או שמא האיסור הוא בעצם נטישת העבודה שעליה הוא מופקד. נראה שלדעת היעב"ץ הבעיה היא בעצם ההזנחה של תפקידו, ואם נעשית השמירה בלילה, שאינו זמן שירה, שפיר יכול לשמור. אך מהאבן האזל והצפנת פענח נראה שכל שלא התמנה לתפקיד הרי הוא נחשב כ'זר' לגביו.

וזהו שכתב באבן האזל (שם) בשם חתנו:

ובעיקר הדין דכאן חייב גם מסייע אמר בזה חתני הגאון מו"ה יצחק מאיר שליט"א דהרמב"ם למד זה מקרא דאיש איש על עבודתו ועל משאו... הגדר הוא שיהי' על עבודתו וכיון שהולך לסייע בעבודת אחר כבר עושה מעשה שאינו על עבודתו.

הרי שבעצם הליכתו לסייע ללוי המופקד על עבודה אחרת נפגמת העבודה שהופקד עליה. אמנם, כפי שהתבאר, הכוהנים שמסייעים ללוי בשמירה אינם פוגמים בעבודת הכהונה בכך, משום שאינם בכלל הציווי "איש איש על עבודתו ואל משאו".

ו. שמירה על ידי קטנים

במשנה הפותחת את מסכת תמיד נאמר: "בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות, והרובים שומרים שם". שני ביאורים נאמרו בדבר גיל ה'רובים'.

הרא"ש, רבנו גרשום,¹⁵ המפרש¹⁶ והכס"מ (בית הבחירה ח, ד) ביארו, ש"רובים" היינו כוהנים צעירים, פחותין מגיל י"ג, שטרם הגיעו לגיל מצוות.

המשנה-למלך (שם) הקשה על דבריו, שמאחר שלא בני מצוות הם ועבודתם פסולה, איך הניחו להם לשמור? והסיק, ש"הרובים" הם בני מצווה שטרם הגיעו לגיל כ' שבו היו הכוהנים מתחילים לעבוד. וכ"כ בפסקי תוס' (סי' ו).

המנחת-חנוך (מצוה שפח) והאבני-נזר (סי' תמט) סברו תחילה ליישב את דברי המשנה-למלך, שממצות אכילת קודשים אנו למדים שניתן לצרף קטנים למצוות הכהונה אגב הגדולים, שהרי הקטנים היו אוכלים מבשר הקודשים אף שאינם רשאים לעבוד. אך למסקנה דחו את תירוצם, שכן באכילת קודשים אף מתעסק מקיים מצווה שכן נהנה. ועוד, שמא המצווה היא שהקודש ייאכל ואין מצווה על הגברא לאכול, בניגוד למצוות השמירה.

אמנם הגרי"פ פרלא יישב שגם מצוות השמירה אינה מצווה על הגברא, שכן עיקר המצווה היא שלא להניח את המקדש פרוץ, ולכן המצווה מוטלת על אחראי המשמרת המעמיד את שומרים ולא על השומר, ולכן ניתן להעמיד קטן כשומר.

יש לבחון את עצם יכולת הקטן לשמור, על פי טעמי השמירה המוזכרים לעיל:

אם השמירה נועדה **לכבוד ההיכל** – לכאורה אכן ניתן לקיימה גם על ידי קטן. ומה שתמה המנ"ח שאין מניחים קטן לשמור בפלטרין של מלך, משום ששם מלבד שמירת הכבוד נדרשת שמירת הגנה ולכן קטן לא מהני לכך, אבל שמירת כבוד גרידא אפשר שתתקיים גם ע"י קטן. ואם מטרת השמירה היא **למנוע היסח הדעת** – יש לעיין אם מהני

15. פירוש אחר המובא ברבנו גרשום ובמאירי (תמיד כז ע"א), שאכן מדובר בכוהנים בני מצוות, אלא שביום, בזמן הראוי לעבודה (כאשר הניחו להם אחיהם הכוהנים לעבוד) נקראו "פרחי כהונה"; ובלילה, שאינו זמן עבודה, נקראו "רובים".

16. המפרש ביאר שהעדיפו לקחת קטנים כדי לא לבטל גדולים מעבודה. משמע שהבין שהשמירה הייתה גם ביום, או שאם ישמרו בלילה לא יהיו כשירים לעבוד ביום. ואילו הרא"ש נימק שלשמירות של הכוהנים שהיו נעשות בעליות הלשכות, העדיפו כוהנים קטנים, מפני שהם זריזים וקלי טיפוס, וכך שמירתם תהיה טובה יותר.

שמירת קטן, שהרי שמירת קטן מונעת היסח הדעת בקודשים כדאשכחן בירושלמי (תרומות א, א ובפני משה שם) שטהרות אינן נפסלות בשמירת קטן. אך אם מטרת השמירה היא **למנוע כניסת זרים, או למנוע גניבות** – נראה שקטן אינו ראוי לכך, שכן מבחינה מעשית הוא לא יוכל למנוע זאת ולעשות את תפקידו כנדרש.

אמנם דברי הגיר"פ פרלא צריכים עיון, שכן לכאורה מוכח שהשמירה היא עבודה של ממש המוטלת על הגברא. האבני-נזר למד מהפסוק בדברי הימים (א' כו, יב): "לְאֵלֶּהּ מְחֻלְקוֹת הַשְּׁעָרִים... לְשָׂרְת בַּבַּיִת הַ", שהשמירה נקראת "שירות", ומכאן שהיא עבודה, וכן הוא ברש"י (בבמדבר ג, ו). ועוד, הרי הרמב"ם (בית הבחירה ח, ו) כתב שלא היו השומרים ישנים בבגדי כהונה, ומשמע שהיו שומרים עם בגדי כהונה כדין עבודה!¹⁷

ויתכן ליישב, שעבודה שאין בה מעשה מותרת לקטן, למרות שאינו בר-עבודה.¹⁸ ולגבי דין מחוסר בגדי כהונה, י"ל כפי שכתבנו לעיל (פרק ד), שחובת לבישת הבגדים בשמירה היא מדיני הגברא הלוּבש, ולא מדיני השמירה. ועוד ייתכן שלדעת הסוברים שהשמירה אינה לכבוד (ודלא כרמב"ם) אלא רק להרחקת זרים – אינה טעונה לבישת בגדים.

ונראה שאפשר להרחיב את דברי הגר"פ פרלא לעיל, ולבאר שמכיוון שהמצווה היא שהמקדש יהיה שמור ונכבד כפלטריין של מלך, והמצווה מוטלת על כלל הציבור ולא על הגברא השומר (או שהיא מוטלת על אחראי המשמרת בשליחות הציבור), לכן מצווה זו אינה צריכה להיעשות ע"י בר חיובא, ומותר גם לקטנים לשמור. ולכן אין צורך בלבישת בגדים ומותר לעשותה בכוהן קטן. וכפי שדנו האחרונים לגבי חיוב קטנים לגבי מצוות מחצית השקל (ראו: פירוש הרמב"ם ותוס' יו"ט ריש שקלים) האם קטנים חייבים בה – מאחר שמצוות בניין בית המקדש מוטל על כלל הציבור, שיהיה המקדש בנוי.¹⁹ וכפי שלמדו

-
17. וכבר מצאנו מקרה שבו קטן לובש בגדי כהונה – שכן כוהן שרואה הנגע מחוץ למחנה צריך ללבוש בגדי כהונה (כמבואר באבן האזל הל' תמידין ומוספין פ"ב שכל שאין בגדי כהונה עליהם אין כהונתם עליהם. וזאת בניגוד לאפיקי ים (ח"ב סי לה) שהבין מכך שכוהן בעל מום רואה נגע – שאינו צריך בגדי כהונה. שמעתי בשם הרב שלזינגר שסיפר שכשהגרא"ז מלצר הדפיס לראשונה את אבן מהאזל על ספר טהרה, הוא שלח עותק לגר"ז סולובייצ'ק, והגר"ז תמה באוזני השליח איך המחבר מחייב לבישת בגדי כהונה בראיית נגעים. כששמע זאת הגרא"ז מלצר, רץ מהר לדפוס שהיה בקרבת מקום כדי לעכב את הפצת הספרים, ומאחר שהספרים כבר הודפסו הוא דאג לכסות קטע זה במדבקה בכל העותקים שהיו במקום. אולם המהדורה הנפוצה היום צולמה מתוך אחד העותקים שלא 'צונזר', ולכן באבן האזל שלפנינו מופיע שצריך בגדי כהונה, על אף שהמחבר חזר בו).
- על כל פנים, על פי שיטת אבן האזל הנדפס, מכיוון שקטן רואה נגעים (כפי שמוכח מהמשנה בנגעים ריש פ"ג, ומהרמב"ם הל' טומאת צרעת ריש פ"ט), ברור שהיה לובש בגדי כהונה.
18. וכפי שהתבאר בפרק הקודם שמותר ללוויים להחליף בה משמרות.
19. כשרות הבנייה בקטנים מוכחת לכאורה מהדין שאין מבטלין תשב"ד לבניית ביהמ"ש (שבת קיט ע"ב), ומשמע שאלמלא ביטול התורה הבנייה כשרה.

מהנאמר שאין מבטלין תשב"ר לבנית ביהמ"ק, נשמע שהם שותפים לבניית המקדש כיון שהמצווה ציבורית, אזי אף הקטנים יכולים להשתתף במצווה זו. ונראה שטעמו של דבר הוא שגם מצוות בניין בית המקדש היא מצווה שיהיה בנוי, ולא מצווה בגברא לבנותו ולהכי קטנים כשרים בה. וכן לכאורה גם מצוות שמירת המקדש.

ז. סיכום

ביאורים רבים ושונים נאמרו בטעם חיוב השמירה במקדש ובתכליתה, בעוד שהתורה מציינת במפורש טעם המצוה בשתי פרשות שונות, והדברים אומרים דרשני.

מעיון בשתי הפרשות, נראה כי ישנם שני ציוויים שונים:

א. מניעה מהזר והטמא להתקרב לקודש. על ציווי זה מופקדים הלויים והוא מכונה 'משמרת אוהל מועד'.

ב. ציווי נוסף, שעליו מופקדים הכהנים, מכונה 'עבודת המשכן' או 'משמרת המקדש'. וחקרנו האם יש בדין זה גדר של 'עבודת' המקדש עם הנפק"מ העולות מכך.

מחלקות הראשונים האם השמירה מתקיימת במקדש גם בלילה, לאחר נעילת שערי העזרה, תלויה בהבנת טעמי המצווה.

יש לעיין בגדרי שני הציוויים, האם הם שונים בתכליתן ובגדר קיומם, או שמא הם משלימים זה את זה והכוהן יכול לשמור במקום הלוי ולא יעבור על דין משורר ששיער ואינו כ"זר' בעבודה זו. והנפק"מ העולה מכך, האם מחויבים האידנא במצוה זו.

גם אם השמירה היא עבודה, עדיין ייתכן שאינה כשאר עבודות הכהונה שעיקר החיוב בהן חל על הכהנים, אלא זו מצוה שחלה על כלל ישראל, שיהא הבית נכבד כפלטרין של מלך, ולכן יכול קטן לשמור, ועם זאת אפשר שכוהן שהחליף את הלוי מחויב בבגדי כהונה בעת שמירתו, כדיני עבודתו.

תקיעת שופר כקורבן

לזכרם הטוב של קרובי וחבריי הקדושים,
ידידיה רזיאל, נערן אשחר ושי פיזם
עדיני נפש, תלמידי חכמים ויראי א-להים,
שנזעקו לקול תרועות השופר של מלחמת עזרת ישראל מיד צר
והנם כעולה תמימה לפניו יתברך

א. פתיחה

ב. מצוות השופר בגופו: שלוש סוגיות

1. ירושלמי: מחלוקת על שופר של עבודה זרה

2. בבלי: שופר של איסורי הנאה

3. שופר שניקב

ג. תקיעת שופר כקרבן

1. תקיעה בשופר של איל

2. שופר כעבודת פנים

3. שופר של בהמה טמאה

4. מקום התקיעה

5. שופר לזיכרון

6. ביקור ממום

7. שופר בעל מום

8. כהן לתקיעה

ד. סיכום

א. פתיחה

בספרו 'מים, בריאה והתגלות', פורש הרב יעקב נגן מערכת השוואות בין ארבעת המינים הניטלים בחג הסוכות, לקרבנות.¹ הרב נגן מזכיר גם קשר בין השופר והקרבן, אך הוא מדגיש את ההבדל שישנו בין השופר לארבעת המינים:²

1. הרב יעקב נגן, מים, בריאה והתגלות: חג הסוכות במחשבת ההלכה, עתניאל תשס"ח, עמ' 83-122. מערכת השוואות זו משתלבת בקשר ההדוק שמציג הרב נגן לאורך כל הספר בין חג הסוכות ומצוותיו לבית המקדש. תודתי נתונה לרב נגן על שהעניק לי את הספר הזה.

2. שם עמ' 94-95. הרב נגן מבסס את דבריו על הירושלמי, שאותו נראה להלן, ושדווקא בו משתקפת - לדעתנו - גם התפיסה ההפוכה.

במצוות שופר, כמו במצוות ארבעת המינים, האדם משתמש בחפץ כדי לבצע את המצווה. ואולם, אין דומה תפקידו של השופר במסגרת מעשה התקיעה בו לתפקידם של ארבעת המינים בנטילתם; בניגוד לארבעת המינים, המהווים מוקד המצווה, אין השופר אלא אמצעי להפקת קולות... לעומת זאת, לגבי ארבעת המינים, חלה המצווה ב'גופם', ואינה משמשת אמצעי לקראת מטרה חיצונית להם. לפיכך יש להקפיד על איכותם של המינים – על כך שיהיו ללא מום, תמימים, שלא ייפסלו בטרפה, ושיהיו ראויים לאכילה. ומשום כך חשובה בעלותו של מקיים המצווה עליהם. אב-טיפוס של יחס כזה אל תשמיש הקדושה ניתן לראות בקרבנות. בעבודת הקרבנות, אין הקרבן אמצעי לביצוע הפולחן בלבד; הוא עצמו מוקרב לה'.

בדבריי שלהלן, אנסה להראות שגם בין שופר לקרבנות ישנה מערכת השוואות מפותחת, ואשר חלקה נשען על הקשר בין שופר לארבעת המינים, שהם – כפי שהוכיח במישור הרב נגן – הוקשו לקרבנות בעניינים רבים.³

ב. מצוות השופר בגופו: שלוש סוגיות

הרב רבין שושטרי הקדיש מאמר שלם לשאלה האם את מצוות השופר מקיימים בגופו של השופר, או שמא בקולו.⁴ את הכרעתו של הרב נגן כבר ראינו לעיל, אך הרב שושטרי מגיע למסקנה אחרת. לדבריו, בדברי חז"ל חלה התפתחות מסוימת, שמגמתה המעבר מראיית השופר כאמצעי למצווה, לראייתו כחפץ של מצווה. את המגמה הזאת מראה הרב שושטרי דרך שלוש סוגיות, שאת סיכומן נציג להלן:

1. ירושלמי: מחלוקת על שופר של עבודה זרה

הירושלמי במסכת סוכה (פ"ג ה"א), דן בהשוואה בין דינו של לולב של עבודה זרה, לדין שופר של עבודה זרה. וכך הוא אומר:

3. אחרי כתיבת הדברים, ראיתי את דברי הרב יהודה זולדן, מועדי יהודה וישראל, מרכז שפירא תשס"ח, עמ' 47-65; מאמרם של הרבנים מאיר נהוראי וחיים נבון, תקיעת שופר כקורבן, עלון שבות בוגרים כד (תשע"א), עמ' 23-29; ואת מאמרו של הרב בניהו ברונר, תקיעת שופר בראש השנה במקדש, מעלין בקודש לד (תשע"ז), עמ' 95-104. בשלושת המקומות התייחסות לנידון דידן, ושיקעתי מדבריהם בהערות.

4. הרב רבין שושטרי, מצוות השופר בקולו או בגופו?, סידרא לד (תשפ"ב), עמ' 143-163. יתכן שישנו קשר בין שאלה זו למחלוקת הידועה אם מצוות השופר היא בתקיעה (שר"ת הרמב"ם (בלאו) סי' קמב, ועוד) או בשמיעה (ר"ת מובא ברא"ש ר"ה פ"ד סי' י, ועוד). לדעתי מחלוקת זו קשורה לשאלה אם השופר מיועד לאדם, והוא אומר לו "עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם" (רמב"ם, הלכות תשובה פ"ג ה"ד), או ש"עיקר קיום תפילה שבשופר הוא בתורת זעקה ובקשת רחמים" (כדברי הגרי"ד סולובייצ'יק, מסורה ב (תש"ן), עמ' טז). דברי הרב סולובייצ'יק יכולים להתקשר לדברינו, כיוון שמקורן של התפילות הוא בקרבנות.

שופר שלע"ז ושלעיר הנידחת, ר' לעזר אמ': כשר. תני ר' חיייה: כשר, תני ר' הושעיה: פסול. הכל מודין בלולב שהוא פסול. מה בין שופר ומה בין לולב? אמר ר' יוסה: בלולב כת' "ולקחתכם לכם" – משלכם, לא משלאיסורי הנייה; ברם הכא "יום תרוע' יהיה לכם" – מכל מקום. אמ' ר' לעזר: תמן בגופו הוא יוצא, ברם הכא בקולו הוא יוצא, ויש קול אסור בהנייה?!

הירושלמי מציג מחלוקת משולשת לגבי שופר של עבודה זרה: רבי הושעיה פוסל אותו, רבי יוסה ורבי לעזר מכשירים שניהם, אך הם חלוקים לגבי הטעם. טעמו של ר' לעזר הוא זה שעמד בתשתית דבריו של הרב נגן, ואכן הוא אומר במפורש שמצוות השופר איננה בגופו, אלא בקולו, אך דעת רבי הושעיה הפוסל ודאי איננה כן – הרי אם מצוות השופר היא בקולו, אין סיבה לפסול שופר של עבודה זרה, וכפי שתמה רבי לעזר: "ויש קול אסור בהנייה!". נמצא, שר' הושעיה דווקא סבור שמצוות השופר כן מתקיימת בגופו, וכדברי הרב נגן, "אב-טיפוס של יחס כזה אל תשמיש הקדושה ניתן לראות בקרבנות. בעבודת הקרבנות, אין הקרבן אמצעי לביצוע הפולחן בלבד; הוא עצמו מוקרב לה".

דעתו של ר' יוסה עדיין זוקקת בירור. מצד אחד, אין הוא מסתפק בטעמו של רבי לעזר, ודבר זה מטה כלפי גישת קיום המצווה בגופו, אך מצד שני אין הוא פוסל שופר של עבודה זרה. מדוע? הרב שושטרי מסביר, שבדומה ללולב, ר' יוסה מצריך בעלות גם בשופר, אלא שבשופר ישנה גזרת הכתוב מיוחדת, המרבה שופר של עבודה זרה, שהוא מקרה ביניים – מצד אחד יש עליו בעלות, ומצד שני אסור להנות ממנו.⁵ נמצא שבאופן עקרוני, ר' יוסה תופס את מצוות השופר דווקא בדומה לר' הושעיה – קיום מצוות השופר היא בגופו, ולא בקולו.⁶

2. בבלי: שופר של איסורי הנאה

סוגיית שופר של איסורי הנאה מופיעה גם בבבלי (ראש השנה כח ע"א), והרב שושטרי מוצא בה מחלוקת משולשת המתאימה למחלוקת שבירושלמי:

א. דעתו הראשונה של רבא, שלא יוצא ידי חובה גם בשופר של עולה (=שופר שהופק מבהמה שמיועדת לקרבן עולה) וגם בשופר של שלמים, מתאימה לדעתו של רבי

5. הרב שושטרי מפנה (שם בהע' 8) לדברי בעל 'קצות החושן' (סי' תו סק"ב), הסובר שאיסורי הנאה אכן נמצאים במצב ביניים שכזה: מצד אחד הם נחשבים בבעלותו, ומצד שני הם לא בבעלותו עד כדי כך שיוכל להפקיר אותם. ובלשונו: "אלא דאיסורי הנאה אף על גב דלאו ברשותיה קאי אבל בעלים מיהא אית ליה". מצב ביניים זה הוא מה שמכשיר ר' יוסה.

6. עי' בעמ' 145–146, ובהערות, שם מבסס הרב שושטרי את פירושו הזה – ואף מוצא אותו בדברי ה'פני משה' – ולאורו הוא מבאר גם את המשך דברי הירושלמי, ממנו עולה שר' יוסה פוסל בשופר גזול.

הושעיה בירושלמי, התובע בעלות מלאה על השופר, ולכן פוסל שופר של עבודה זרה בדומה ללולב של עבודה זרה.

ב. דעתו השניה של רבא, אחרי שחזר בו, המכשיר בדיעבד גם שופר של עולה וגם שופר של שלמים, מתאימה לדעת רבי לעזר בירושלמי, לפיו קיום המצווה הוא בקול ולא בגוף השופר, ולכן אין כל משמעות לאיסורים הנעשים בשופר.

ג. דעת רב יהודה, הפוסל שופר של שלמים אפילו בדיעבד ומכשיר שופר של עולה בדיעבד, ובהמשך מכשיר (בדיעבד) גם שופר של עבודה זרה, מתאימה לדעת ר' יוסה בירושלמי. מצד אחד המצווה היא בגוף השופר, ולכן שופר של שלמים, השייך לקודש ולא לתוקע, פסול. מצד שני, שופר של עבודה זרה, שנמצא בבעלות גבולית – כשר.

סוגיית הגמרא מבארת את דעת האמוראים הללו באופן שונה, כדרכה,⁷ כמו שהסביר רמב"ן (חולין פ ע"ב): "דמפרשי בגמרא מימרא דאמוראי, ובמסקנא צריך לומר שלא שמעו מהם כן, וצריך לפרשם בפנים חדשות". סתם התלמוד מנהל את הדיון כולו סביב הכלל 'מצווה הבאה בעבירה', שכולם מסכימים באופן עקרוני שהוא אמור לפסול שופר של איסור, והשאלה היא רק אם במקרה זה הוא חל או לאו.⁸ כלומר, בסתם התלמוד בסוגיית הבבלי כבר ברור לכולי עלמא שקיום המצווה הוא בגוף השופר, ולא בקולו. אם למדנו ש"כל זמן מאיר בתכונתו" (אגרות הראי"ה ח"ב, איגרת שעח), הרי שסתם התלמוד מקרין עלינו אור אחר מזה של האמוראים, ושומה עלינו להבינו.

3. שופר שניקב

אחד מפסולי השופר הנזכרים במשנה הוא "ניקב וסתמו", ודינו הוא: "אם מעכב את התקיעה – פסול, ואם לאו – כשר" (ראש השנה ג, ו). על פניו, הלכה זו איננה מתייחסת לגופו של השופר, אלא לקולו. באופן עקרוני אין לנו בעיה שהשופר יהיה אפילו מנוקב ככברה, כל עוד קולו לא נפגע מכך.⁹ אך גם כאן הגמרא מביאה ברייתא המעבירה את המוקד מקולו של השופר לגופו:

7. דבריהם של ראשונים נוספים בעניין זה מובאים במאמרו של יהושע דוד אלישיב, הרקע העיוני לשיטת רבדים, אתר 'דעת': <https://www.daat.ac.il/daat/toshba/horaat/hareka-2.doc>, הע' 46 ועוד. יש לציין, שגם לסתמא דגמרא, שטעמו של רב יהודה הוא פסול של 'מצווה הבאה בעבירה', נוצר קשר אמיץ לעבודת הקרבנות, וכפי שנציין להלן בפרק ג סעיף 5, סביב דברי הריטב"א.

8. הגמרא מסבירה את דעת רבא, המכשיר שופר של איסורי הנאה, בכלל "מצוות לאו ליהנות ניתנו", כלומר, במקרה זה השופר איננו של איסור, כיוון שהתוקע לא עובר על האיסור. אך ברור לו שאם היה עובר על האיסור – היה השופר פסול, וכפי שהוא סובר בדעתו הראשונה. כלומר, הוא איננו מקבל את נימוקו של רבי לעזר, "וכי יש קול אסור בהנאה?!".

9. המשנה אמנם מתייחסת לפסולים השייכים וודאי בגופו של השופר: "שופר שנסדר ודבקו פסול, דבק שברי שופרות פסול", אך אין בכך כדי להכריע שקיום המצווה היא בגוף. גם אם קיום המצווה בקול,

ניקב וסתמו, בין במינו בין שלא במינו – פסול. רבי נתן אומר: במינו – כשר, שלא במינו – פסול.

שתי הדעות בברייתא כלל לא מתייחסות לשינוי הקול של השופר! לולא ידענו שישנה משנה כזאת, לא היינו מעלים על דעתנו שקול השופר מהווה שיקול בשאלת כשרותו או פסלותו.¹⁰ לדברי חכמים, שופר שניקב פסול, ולדעת רבי נתן אם הוא נסתם במינו אזי הוא כבר איננו 'בעל מום', והוא כשר – התייחסות מובהקת לגוף השופר, ולא לקולו.¹¹

ג. תקיעת שופר כקרבן

בראשיתו של הדיון, הבאנו את דברי הרב נגן, המניח שאם קיום מצוות תקיעת שופר היה בגוף השופר ולא בקולו (מה שאין כן לדעתו, כאמור), היה בדבר זה מעין אמירה של חז"ל, שהם תופסים את מצוות השופר כקשורה בצורה מסוימת לקרבן. בסעיף הקודם הראינו שיש כמה סוגיות מהן עולה שחז"ל אכן תופסים כך את מצוות השופר. בסעיף זה, נראה מקומות בדברי חז"ל, ובדברי הראשונים והאחרונים המפרשים אותם, העומדים על הקשר הישיר שישנו בין שופר וקרבן.

1. תקיעה בשופר של איל

דומני שהמקום הבולט ביותר שבו מצביעים חז"ל על קשר בין שופר לקרבן,¹² הוא דברי הגמרא על מצוות התקיעה בשופר של איל דווקא (ראש השנה טז ע"א):

אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? – אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.

עדיין צריך הקול להיות קול שופר דווקא. ברור, הרי, שלא יוצאים ידי חובה לשיטה זו בשופר העשוי מזהב, כיוון שהוא איננו שופר, גם אם קולו זהה. בדומה, רמב"ן (בדרשה לראש השנה, כתבי רמב"ן (שעוועל) עמ' רכז ואילך) כתב שהמשנה לא הזכירה שופר מקרן ראם כיוון שהוא כלל איננו שופר, ואין צורך להתייחס אליו.

10. הראשונים, כמובן, הכירו היטב את המשנה, והם דנים ביחס בינה לבין הברייתא. רמב"ן, למשל, פירש שמשנתנו בשיטת רבי נתן, והוא מצריך שני קריטריונים: שלא יעכב את התקיעה (כבמשנתנו), ושהסתימה תהיה במינו (כברייתא). לעומתו, בעל המאור (ו ע"ב) פירש שהמשנה היא לכולי עלמא, ובמקרה שמעכב את התקיעה פוסל רבי נתן, אך רק אם סתמו שלא במינו.
11. יש לציין, שכאן הדעה שמצוות השופר בגופו מונחת כבר בדברי התנאים, שרבי נתן הוא מהאחרונים שבהם. בכל אופן, ניתן לראות פה תופעה החוזרת על עצמה – הלכה המופיעה במקום אחד (המשנה, דברי האמוראים) כקשורה לקולו של השופר, מתפרשת במקור מאוחר יותר (הברייתא, סתמא דגמרא) כקשורה לגופו של השופר. ניתן לראות כאן את המגמה המוליכה מן הקול אל הגוף.
12. יש לציין שהרב נגן מביא את דברי הגמרא הללו בספרו (עמ' 106), אך כנראה איננו מסתפק בהם. לדעתי, יש בידינו כדי לסמוך את הגמרא הזאת ממקומות נוספים.

תקיעת השופר נועדה להזכיר את הקרבן הגדול שהקריבו אבותינו בעקידת יצחק, ובכך דומה כאילו אנחנו מקריבים את עצמנו. יסוד זה, של 'כאילו עקדתם עצמכם לפני', הוא מהיסודות המרכזיים בעבודת הקרבנות.¹³

2. שופר כעבודת פנים

במשנה במסכת ראש השנה, נחלקו תנא קמא ור' יוסי בשאלת כשרותו של שופר העשוי מקרן של פרה. המשנה מנמקת את דעת תנא קמא "מפני שהוא קרן", אך הגמרא מוסיפה עליה טעמים נוספים,¹⁴ ובהם (ר"ה כו ע"א):

היינו טעמא דרבנן – כדרב חסדא. דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה – לפי שאין קטיגור נעשה סניגור.

טעם זה לקוח מהלכות עבודת בית המקדש, והוא משליך על הלכות שופר. נראה, שהגמרא תופסת את מצוות השופר כקשורה דווקא לבית המקדש. הגמרא מקשה על כך, מעבודתו של הכהן בבגדי זהב בבית המקדש, ותשובתה היא שהכלל "אין סניגור נעשה קטיגור" שייך רק בקודש הקודשים, ובלשון הגמרא – "בפנים", שופר – לדברי הגמרא – "כיון דלזכרון הוא – כבפנים דמי". כיון שהוא נועד לזכרון לפני ה', הוא דומה לכניסה לקודש הקודשים.

3. שופר של בהמה טמאה

הגמרא לא מתייחסת בפירוש לתקיעה בשופר של בהמה טמאה. הרמב"ן התלבט בשאלה זו, והוא נשאר ב'צריך עיון', כאשר השיקול שלו לאסור – אף על פי שהמשנה אמרה ש"כל השופרות כשרים", ולא סייגה זאת ביחס לבהמה טמאה – הוא ש"כאן אמרו, כיון דלזכרון אתי כלפנים דמי" (דרשה לראש השנה, עמ' רל"ב).

13. ראו מה שכתב על כך יונתן גרוסמן, תורת הקורבנות, אלון שבות תשפ"א, עמ' 14-15.
14. האמוראים מציעים טעמים נוספים, חלופיים לזה שמוצע במשנה, אך לסתמא דגמרא עניין זה, שהאמוראים מתעלמים מהטעם הנזכר במשנה, קשה, והוא רואה בטעמי האמוראים "חדא ועוד" (השווה לברכות יד ע"ב – שם הטעמים השונים מבטאים תפיסה שונה של מצוות קריאת שמע! ואכמ"ל). וראה, למשל, את דברי רבי שלמה קלוגר (חידושי רבי שלמה קלוגר על הש"ס, ירושלים תשס"ז): "והנה בש"ס... משני דחדא ועוד קאמר, אבל הירושלמי לא אמר כן".

4. מקום התקיעה

ישנה זיקה בין תקיעת השופר למקום המקדש. זיקה זו באה לידי ביטוי בשני אופנים. ראשית, בבית המקדש¹⁵ מתקיימת מצוות שופר עם דינים שונים,¹⁶ כאשר פיו מצופה זהב, ויחד אתו מתקיימת גם תקיעה בחצוצרות (ר"ה כז ע"א):

רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי: במה דברים אמורים – במקדש, אבל בגבולין: מקום שיש חצוצרות – אין שופר, מקום שיש שופר – אין חצוצרות. וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד. אמר רבא, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מאי קראה – דכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', לפני המלך ה' – הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא – לא.

מלבד צורת הקיום המיוחדת, ישנו דין נוסף הקושר את מצוות שופר למקדש, וזהו הדין של תקיעת שופר בשבת. המשנה במסכת ראש השנה אומרת (פ"ד מ"א): "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה". הלכה זו, כבר יש בה כדי לחבר בין תקיעת השופר ועבודת המקדש, אך החיבור הזה מתחזק עוד יותר על פי ההסבר המובא בירושלמי, על השייכות המיוחדת – הנלמדת מן הפסוקים – של מצוות השופר לבית המקדש (פ"ד ה"א):¹⁷ "תני רשב"י: 'זהקרבנתם' – במקום שהקרבנות קריבין". פשוט דברי הירושלמי היא, שדרשה זו, האומרת שבשבת תוקעים רק "במקום שהקרבנות קריבין", היא מדאורייתא.

-
15. דברי הגמרא לא מבוררים, שכן היא נוקטת פעם אחת "במקדש" ופעם אחרת "בהר הבית". הרמב"ם (הלכות שופר פ"א ה"ב) שכן הוא "במקדש", ורבנו מנוח פירש שכוונתו לכל ירושלים, אך הקשה עליו ב'בית מנוחה'. מקור הבלבול הוא הביטוי "לפני ה'", הסובל יותר ממשמעות אחת, וכפי שציין בהרחבה מו"ר הרב דוד הנשקה, "לפני ד" – מקדש או ירושלים, המעין מב ג (תשס"ב), עמ' 34-41.
16. הרבנים מאיר נהוראי וחיים נבון (לעיל הע' 3) הביאו את דברי הרש"ש (כו ע"ב), האומר שגם המצווה בשל איל דווקא – כשיטת רבי יהודה שכמותה אנו פוסקים להלכה – היא רק בבית המקדש, "אבל בגבולין כל השופרות כשרין חוץ משל פרה". ולפלא שלא הזכירו שכבר הרמב"ן (בדרשה לראש השנה, עמ' רלא) כך כתב: "אבל שופר שבמקדש שהיא מצוה שלכתחילה היה של יעל פשוט [לשיטת רבי מאיר, שאין אנו פוסקים כמותה, ע"צ] ולא פליגא ארישא כלל, דכולה הך מתניתין מצוה הנוהגת במקדש קתני".
17. הן בירושלמי הן בבבלי ישנם ביאורים נוספים, התולים את התקיעה בבית הדין ולא בבית המקדש. ראה אצל הרב זולדן (לעיל הע' 3), עמ' 51, שהביא מה'תרועת מלך', שמקום בית הדין הוא משום זכר למקדש. וראה אצל הרב ברונר (שם), שתלה מחלוקת זו בשאלה אם המוקד של ראש השנה הוא המלכויות או הזכרונות, וצ"ע.

5. שופר לזכרון

בהמשך לראייתו של השופר כעבודת המקדש, ואף כזאת הנעשית בפנים, תכליתו של השופר – לפחות לדברי הראשונים – שווה לזו של עבודת הקרבנות.

הגמרא (סוכה לא ע"א) מביאה מחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים על כשרותה של סוכה גזולה. הגמרא מעמידה את מחלוקתם סביב השאלה האם יוצאים ידי חובה בסוכה שאיננה שלו, ולכן אף מסייגת את דעת רבי אליעזר, ואומרת שהוא יודה לחכמים במקרה בו למרות הגזל הסוכה נקנתה לגזלן. הריטב"א מביא את שאלתם של בעלי התוספות על כך:¹⁸

והקשו בתוספות: מכל מקום, כיון שתקפה מחברו, הא איכא מצוה הבאה בעבירה! ויתרצו, דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא בא לרצות, כגון קרבן, שופר ולולב וכיוצא בהם, אבל בסוכה, שאין בה ריצוי, ליכא משום מצוה הבאה בעבירה.

מדוע, שואלים בעלי התוספות, סוכה גזולה כשרה? הרי גם אם יכול לצאת ידי חובה בסוכה של חברו, עדיין הוא עושה בכך עבירה, וב'מצווה הבאה בעבירה' איננו יכול לצאת ידי חובה! הריטב"א מגביל את חלותו של הכלל הזה רק למקומות שבהם תפקידה של המצווה הוא 'לרצות' את הקב"ה – חפץ של עבירה איננו יכול לרצות, כפי שלומדת הגמרא מדברי הנביא (מלאכי א, יג): 'וְהִבַּאתֶם גְּזוּל, וְאֵת הַפֶּסַח, וְאֵת הַחֹלֶה, וְהִבַּאתֶם אֶת הַמִּנְחָה – הַאֲרָצָה אוֹתָהּ מִיְדְּכֶם?!'. לא זו הדרך לרצות את הקב"ה. לפי דרכנו למדנו, ששופר הוא מהמצוות שבאות 'לרצות', בדומה לקרבן – ובדומה לארבעת המינים שעל הקשר בינם לבין הקרבן כבר עמד אל נכון הרב נגן.

6. ביקור ממום

הדברים שנביא להלן לא מתייחסים, אמנם, במפורש לשופר, אך דומני שניתן לראות אותם כחלק מהמארג הכללי שאנחנו מנסים להציג.

כנראה שבאשכנז היה מנהג רווח להתענות ארבעה ימים לפני ראש השנה. על מנהג זה, המובא בספר ה'לבוש', כתב ב'אליה רבה' (סי' תקפ"א סק"ח):

18. הדברים אינם מופיעים לפנינו בתוספות שעל הדף, אך הם נמצאים בשינוי קצת – בלא הזכרת הריצוי והשופר – בתוס' ר"ש משאנץ לפסחים לה ע"ב: "דשאני לולב שמהללין בו ומשבחין למקום, וכן קרבן וכיוצא בו". בתוס' רבנו פרץ לפסחים שם (שכבר עמדו, כנראה, למול עיניו של הריטב"א – ראה, למשל, במבוא לחידושיי על מסכת עירובין במהדורת מוסד הרב קוק, עמ' 26), מזכיר שהשבח וההלל שיש במצוות הללו הוא "כדי לרצות בו", אך נראה שהכללת השופר הוא חידוש של הריטב"א.

עוד טעם,¹⁹ דבכל הקרבנות נאמר "והקרבתם", ובראש השנה נאמר "ועשיתם" (במדבר כט, ב), שיעשה האדם עצמו קרבן בראש השנה. ולהכי צריך ד' ימים, ע"י התענית יבקר ויפשפש בחטאיו, דומיא דקרבן מפני המומין [עטרת זקנים סק"א].

כאמור, ה'אליה רבה' לא מתייחס לתקיעת שופר, אבל הוא כן מתייחס לכך שבראש השנה אנחנו כאילו מקריבים את עצמנו. בדברי הגמרא לעיל ראינו שהשופר הוא הכלי שבאמצעותו מעלה הקב"ה עלינו כאילו הקרבנו עצמנו לפניו, וה'אליה רבה' מזכיר היבט נוסף של ההשוואה הזאת – אם ישנו קרבן, הרי שיש צורך בביקור מ'מום'.

7. שופר בעל מום

אם ה'אליה רבה' התייחס למומים שישנם באדם, ושהוא צריך להגיע נקי מהם – כקרבן – לתקיעת השופר שבראש השנה, הרי שיש מקום לשאול אם בשופר עצמו ישנו איזשהו פסול של 'בעל מום'.

כבר התייחסנו לעיל לעובדה ששופר שניקב – למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה – פסול, והשאלה היא רק כיצד אנחנו מתייחסים לפסול הזה. אם אנחנו אומרים שהפסול הזה נובע מכך שישנו חוסר בגוף השופר – כפי שעולה ממחלוקת רבי נתן וחכמים בברייתא, ובניגוד לעולה מפשטות לשון המשנה, שהפסול הוא בקול – הרי שזהו ממש פסול של 'בעל מום'!

מי שכבר עמד על משמעות הדברים הוא הרב הנזיר, ברשימות שיצאו מכתב ידו.²⁰ נקודת המוצא של הרב הנזיר היא דברי הפסיקתא רבתי (מהד' איש שלום, פסקה לט):

ילמדנו רבינו, שופר שניקב וסתמו – מהו שיהא כשר לתקוע בו? כך שנו רבותינו: "אם מעכב הוא התקיעה פסול, ואם לאו כשר", מה טעם? דכתב: "וה' אלהים בשופר יתקע" (זכריה ט' י"ד), מה שופרו של הקדוש ברוך הוא שלם, אף שופר של ר"ה יהא שלם.

הטעם הזה מתאים, לדברי הרב הנזיר, למאן דאמר שהפסול הוא בגוף השופר, "אלא שכאן הוא טעם אגדי, והשופר כמו **בעל מום**".²¹ מלבד מה שאכן, לדעתי העניה, קריאתו של הרב

19. הטעם הראשון שמזכיר לכך הלבוש הוא הרצון להתענות בכל עשרת ימי תשובה, ו'השלמה' של ארבעה ימים מתוכם שבהם אי אפשר להתענות: שני ימי ראש השנה, שבת תשובה וערב יום הכיפורים.

20. הרב דוד כהן, ספר קול ואור, ירושלים תשמ"ז.

21. שם עמ' לח. יש לציין שהרב הנזיר לא מוצא את המחלוקת אם מצוות השופר בגופו או בקולו במחלוקת בין המשנה לתוספתא – כדברינו, בעקבות הרב שושטרי – אלא במחלוקת בין בעלי התוספות והרמב"ן. לתוס' (כז ע"ב ד"ה ניקב), בפסול שופר שניקב וסתמו, הנקב לא מעכב את התקיעה עכשיו (אך הוא עיכב אותה קודם שסתמו). הפסול, לפי זה, הוא בגלל התוספת שבסתימה, וזהו פסול בגוף השופר, אף שקולו איתן כקודם. לעומת זאת, אם אנחנו אומרים שהקול שונה עכשיו,

הנזיר מדויקת מלשונו של המדרש, הדורש שהשופר "יהא שלם", דהיינו תמימות, אני חושב שאפשר ממש להוכיח כדבריו מההלכה הבאה בפסיקתא רבתי (שם):

אמר רבי עקיבא: בעל מום כשר לתקוע בר"ה וכיובל, שנאמר: "והעברת שופר תרועה וגו' בכל ארצכם" (ויקרא כה, ט), אבל על הזבחים לאו.

למרות הפיתוי לומר שדברי רבי עקיבא מתייחסים למום בשופר, ולא בתוקע,²² ההקבלה – שציין לה ר' מאיר איש שלום, מהדיר הפסיקתא רבתי – בין דבריו כאן לדבריו במחלוקתו עם רבי טרפון המופיעה בספרי במדבר (בהעלתך פסקה עה), מלמדת שרבי עקיבא עוסק כאן בדרישה לתמימותו של התוקע בשופר, ולא של השופר עצמו. אך מה עניינה של הלכה זו כאן? נראה שמה שגרר את דברי רבי עקיבא היא ההלכה הקודמת, העוסקת בשלמות השופר. הדרשן הזכיר את המשנה האומרת שהשופר צריך להיות שלם, ובעקבות כך חש צורך לציין, שהתוקע בשופר דווקא יכול להיות בעל מום. לפי דרכנו למדנו, שהשלמות שמדברת עליה הפסיקתא רבתי היא 'תמימות', העדר 'מום', ממש כמו בקרבנות.

8. כהן לתקיעה

כאמור, רבי עקיבא אומר שהתוקע בשופר יכול להיות בעל מום. דבריו הללו מעוררים שאלה נוספת: האם התוקע במקדש צריך להיות כהן דווקא? לכאורה, מכך שרבי עקיבא אומר שהוא לא צריך להיות תמים, נראה על פניו שהוא צריך להיות כהן דווקא, והיינו יכולים לחשוב שחלים עליו דיני כהונה.²³

יש להודות ביושר, שהתעלמותם של רוב הראשונים משאלה זו מלמדת שלדעתם גם זר היה יכול לתקוע בשופר, ואף בתקיעת שופר שבמקדש. כך הביין ב'מנחת חינוך' (שפד, ה), שכתב ש"נראה דבשופר היו תוקעין הן בראש השנה הן בתעניות אפילו ישראלים, דבשופר לא מצינו בשום מקום קפידא בכהנים". אך מה שלא מצא ה'מנחת חינוך', נמצא

אחרי הסתימה, ובלי שהקול היה שונה היה השופר כשר – וכך אומר, למשל, הרמב"ן (מלחמת ה' ו ע"ב ד"ה ועוד ניקב, ועוד) – הרי שהשופר פסול בגלל קולו, ולא בגלל גופו. לענ"ד הדברים אינם מוכרחים, ואכמ"ל.

22. מבחינה לשונית הדבר מתאפשר, שכן אפשר ש"כשר לתקוע" פירושו כעין 'כשר לתקוע בו'. לדעתי, העובדה שרבי עקיבא לא דורש מהשופר (ולמסקנת דברינו – מהתוקע בו) להיות תמים, לא מחלישה את דברינו. להיפך: מכך שרבי עקיבא חש צורך להתייחס לאפשרות זו, והוא מדבר על תקיעת שופר בטרמינולוגיה השייכת לתחום הקדשים, נראה שאכן יש קשר ביניהם, גם אם ישנם הבדלים הלכתיים – וכמו למשל העובדה הפשוטה, הנזכרת גם בדברי רבי עקיבא, שתקיעת שופר לא מתרחשת רק במקדש, למרות האופי המיוחד שניתן לה שם.

23. בצורה דומה הוכיח ה'מנחת חינוך' (שפד, ה) מדברי הספרי שלתקיעה בחצוצרות צריך דווקא כהן, אך כנראה שהפסיקתא רבתי – המדברת על שופר – לא עמדה לנגד עיניו.

ב'כתוב שם' לראב"ד (ר"ה כז ע"א ד"ה אבל בגבולין): "ובמקדש הכל בכהנים, מפני שהקשו [שופר וחצוצרות, ע"צ] זה לזה ואין לישראל תקיעה במקדש".

את השאלה האם צריך כהן לתקיעה בחצוצרות שעם השופר, תולה הגאון הרב צבי פסח פרנק,²⁴ בחקירה ששמע מפי הרב יעקב קלמס: האם תקיעת השופר והחצוצרות במקדש היא פרט בהלכות ראש השנה, וכמו שישנן בסוכות מצוות השייכות למקדש, או שהוא פרט בהלכות קדשים, וכשם שבכל מועד ישנן תקיעות בעת הקרבת הקרבן. לדברי הרב פרנק, אחת ה'נפקא מינות' לכך תהיה שאלת הצורך בכהן: "דאם זה מדין חצוצרות במועדות, צריך שהתקיעות יהיו דוקא בכהנים", דהיינו ברור לו שאם התקיעה בחצוצרות היא פרט בהלכות תקיעת שופר של ראש השנה אין צורך בכהן.²⁵ כאמור, לפי הניסוח בפסיקתא רבתי – ודבריו המפורשים של הראב"ד – לא רק שאין הדברים פשוטים כל כך לגבי החצוצרות – אף לגבי השופר הדברים לא מבוררים.²⁶

גם אם אפילו במקדש אין צורך בכהן, ישנה הלכה המלמדת על כך שגם בגבולין מתייחסים לתוקע כאילו הוא כהן. רמ"א (או"ח סי' תקפ"ד סעיף ב) כתב על פי ה'כל בו' ש"ש מקומות שנוהגים לקרות התוקע ממנין החמשה העולים לספר תורה". הגר"א בביאורו להלכה זו כתב: "דוגמת כהן גדול ביום הכיפורים", ובספר 'דמשק אליעזר' ביאר, שזאת כיוון ששופר הוא לזיכרון, כמו עבודת הכהן לפני ולפנים.²⁷

ד. סיכום

במאמרי ניסיתי להציג תמונה, שראשיתה בדברי חז"ל, והיא ממשיכה דרך הראשונים והאחרונים. המגמה שלהם היא לראות במצוות השופר – בניגוד לאינטואיציה הבסיסית – מצווה הדומה במאפיינים שונים לעבודת הקרבנות. תמונה זו מורכבת מקווים שונים: ההבנה שמצוות השופר מתקיימת בגוף השופר, ולא רק בקולו; דברי אגדה, המנמקים עניינים שונים במצוות השופר בטעמים המזכירים את עבודת הקרבנות; פרטי הלכות שונים, המשותפים למצוות שופר ולעבודת המקדש ומערכת השוואות בין פרטי הלכות

24. הרב צבי פסח פראנק, מקראי קודש: ראש השנה ויום הכפורים, ירושלים תשמ"ט, סי' לט. ניסחתי את החקירה כפי שאני מבין אותה – ניסוחו של הרב פרנק שונה במקצת.

25. ולא כפי שכתב הרב זולדן (לעיל הע' 3), עמ' 36, שהשאלה היא לגבי שופר.

26. וראה חידושם הנפלא של הרב מאיר נהוראי והרב חיים נבון (לעיל הע' 3), שניתן לתפוס את החצוצרות בראש השנה כחלק מתקיעת החצוצרות המלווה את הקרבנות במקדש, כאשר תקיעת השופר היא הקרבן שאליו מתלוות החצוצרות.

27. ראה עוד ב'ברכת אליהו' שם, בהע' 2.

לולב, המתקשרים לעבודת המקדש, לפרטי הלכות שופר.²⁸

את הגישה האומרת שמצוות השופר מתקיימת בגופו, ולא בקולו – וממילא, הוא משתייך לעבודת הקרבנות – מוצא הרב הנזיר במקורות השייכים לפנימיות התורה, בדברים המובאים בשם הרמ"ק: "מפני שהשופר בעצמו עיקר... והקולות טפל דביה כלילין".²⁹

בע"ה מהרה ייבנה המקדש, ונוכל לשוב ולקיים את מצוות שופר כתיקונה במקום אשר יבחר ה', ככל פרטיה ודקדוקיה. אך גם עד אז, נוכל לראות בתקיעת השופר שריד ופליט שנותר לנו, שבו אנחנו עוד שייכים לעולם המקדש, מקריבים את עצמנו כקרבן לפני הקב"ה, דבר הממלא אותנו בגעגועים.

28. אגב סקירתנו על הקווים המקבילים בין מצוות תקיעת שופר לעבודת המקדש, נגענו בכמה עניינים המצויים גם בארבעת המינים. כיוון שהרב נגן הוכיח באריכות את ההקבלה שבין ארבעת המינים לעבודת הקרבנות, הקשר בינם לבין תקיעת שופר מחזק את ההקבלה שבין תקיעת שופר לעבודת המקדש. להלן מערכת ההקבלות בין שופר לארבעת המינים, עם ההפניה לדברי הרב נגן, המבאר את הקשר לקרבנות:

ההלכה	דברי הרב נגן	בהלכות שופר
פסול גזול	עמ' 85-88	דעת רב הושעיה בירושלמי סוכה פ"ג ה"א, ריטב"א סוכה לא ע"א.*
ריצוי	עמ' 88	ריטב"א שם.
תמימות	עמ' 89-93	פסיקתא רבתי לט, הרב הנזיר בספר 'קול ואור'.
מקום המקדש	עמ' 95-99	ר"ה כז ע"א וירושלמי ר"ה פ"ד ה"א.

* יש לציין שבבבלי אין התייחסות לשופר הגזול, ובירושלמי ההתייחסות איננה ברורה (ראה לעיל בהע' 6, ובדברי שושטרי), חרף דברי המאירי, האומר (ר"ה כח ע"א): "שופר הגזול לא נזכר דינו בתלמוד שלנו, אבל בתלמוד המערב פירשו שאין תוקעין בו לכתחלה אבל אם תקע בו יצא", ושמא גירסה אחרת הייתה לו בירושלמי (וראה בהערת המהדיר הרב אברהם סופר, הע' 7). המאירי ממשיך: "ולקצת גדולי הדור ראיתי שחולקין עם תלמוד המערב לפסול בדיעבד, שכל המקיים מצוה בדבר הגזול לא קיים את המצוה" – בדומה לתפיסת הריטב"א. להלכה אנו פוסקים בעקבות השולחן ערוך (או"ח תקפו סעיף ב), שבדיעבד יצא בשופר גזול.

הקבלה נוספת, שאפשר שגם היא קשורה לעניין, קיימת בין הדרישה ההלכתית הקיימת בלולב (סוכה מב ע"א: "כשהפכו"), ומקורה בזקיפת הערבות לצד המזבח (סוכה מה ע"ב), שם היא נלמדת מקרשי המשכן(!), שקיום המצווה יהיה "דרך גדילתן", לבין הדרישה ההלכתית הקיימת בשופר, שהתקיעה תהיה "דרך העברתו". לענ"ד, בשני המקומות מתקשרים הדברים לצורך ב'טבעיות' שישנו במצווה, שזהו יסוד המתקשר גם הוא למקדש, ואכמ"ל.

29. קול ואור, עמ' לט (ועי' עוד שם בעמ' קמב). במקום אחר באותו ספר, עומד הרב הנזיר על כך שמסכת ראש השנה מחולקת לשני חלקים, שהראשון – פרקים א-ב, העוסקים בקידוש החודש – עניינו ראייה, והשני – פרקים ג-ד, העוסקים בשופר – עניינו שמיעה. המפרשים העירו על כך שמ"א בפ"ג שייכת עוד לחלק הראשון, ולפי הרב הנזיר היא נמצאת במקום זה "לאיחוד פרקי הראיה דקדוש החדש, והשמיעה דשופר" (עמ' קנב). גם התייחסות לפסולים בגוף השופר, יש בה מעין החיבור הזה, שכן אנחנו עוסקים בצדדים החיצוניים, הנראים, של מצווה שעניינה קול. ואכמ"ל.

בגדי

הכרונה

שאלה הלכתית באורים ותומים בענייני מלחמה

- א. פסיקת הלכה על פי נבואה
- ב. משמעות "חושן המשפט"
- ג. שאלת דוד המלך באורים ותומים האם להילחם בשבת
1. הרי"א הריצוג: בית הדין הגדול רשאי לברר ספקותיו באורים ותומים
2. הרמ"ל שחור: חילול שבת על עסקי קש ותבן היינו הוראת שעה
3. רבנו פרץ הכהן: יחודה של מלחמה
- ד. פסיקת הלכה על פי נבואה בענייני המקדש

א. פסיקת הלכה על פי נבואה

שאלת השימוש של האורים ותומים בענייני הלכה, משיקה לשאלה הרחבה יותר של קביעת הלכה על פי הוראה ניסית, וכפי שנחלקו חכמים בעניין תנורו של עכנאי (ב"מ נט ע"ב) האם נס, או בת קול, יכולים לקבוע הלכה, או שאנו אומרים ש"לא בשמים היא".

בפשטות, נחלקו בדבר ראשונים. דעת הרמב"ם (יסודי התורה ט, א-ד) שאין ההלכה נקבעת על פי הוראת שמים, וז"ל:

א. דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת, הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה...¹

ד. וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא השקר ויחנק, אף על פי שעשה אות, שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא...

לעומת זאת מדברי התוספות עולה אחרת. התוספות (יבמות יד ע"א ד"ה רבי יהושע היא) מקשים מדוע בתנורו של עכנאי התקבלה דעתו של רבי יהושע, ש"לא בשמים היא", כנגד רבי אליעזר שאמר "מן השמים יוכיחו", וזאת למרות שבת קול הכריזה ש"הלכה כרבי אליעזר בכל מקום". ולעומת זאת ביחס למחלוקות בית הלל ובית שמאי, נאמר בגמרא בערובין (יג ע"ב): "יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית

1. ובלשון מרן הרב קוק (משפט כהן סי' צב): "לפ"ד הרמב"ם בה' יסוה"ת פ"ט ה"א, שנעל לגמרי את הדרך של ידיעת דיני תורה מן השמים ע"פ נבואה".

הלל. ומדברי הגמרא ביבמות (שם) עולה שלדעת חכמים אותה בת קול הכריעה את ההלכה ומאותו רגע ואילך אף בית שמאי היו מחויבים לנהוג כבית הלל, ורק לדעת רבי יהושע, כדעת יחיד, "אין משגיחין בבית קול" גם ביחס למחלוקות הלל ושמאי.

ומתוצים התוס' שני תירוץ: א. בתנורו של עכנאי בת קול לא הכריעה באופן מוחלט, כי היא באה מפני כבודו של רבי אליעזר ולא כקביעת הלכה לכל מקום, מה שאין בבית קול שנאמרת באופן מוחלט ולא לצורך משני. ב. כאשר בת קול מכריעה כדעת מיעוט אין משגיחים בה, אבל כאשר היא מכריעה כדעת הרוב משגיחים בה, למרות שיש סברה שלא להכריע על פי הרוב במקום שהמיעוט (ב"ש) מחודדים טפי.

משני תירוץ התוספות משמע שאין שלילה עקרונית של פסיקת הלכה על פי בת קול, לתירוץ הראשון נכון הדבר תמיד, ולתירוץ השני – רק כאשר היא מצטרפת לדעת הרוב אלא שיש ספק שמא המיעוט צודק בסברה.²

כדברי הרמב"ם עולה מדברי הגמרא בתמורה טז ע"א:

2. ראו סיכום העניין באנציקלופדיה תלמודית ערך 'בת קול'. וראו בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' מא) שדן בנוגע לפסיקת ההלכה על פי שו"ת מן השמים לרבי יעקב ממרויש: "ועכ"פ בהא רווחא שמעתתא דהתוס' פליגי על הרמב"ם בזה, וס"ל דאזלינן בתר ב"ק אף לגבי הלכה, וי"ל דה"נ מהר"י ממרויש ס"ל כדברי התוס' [אמנם יעויין במהרצ"ח בהוספות לספר תורת הנביאים שכתב: "רבינו יעקב זה דעשה שאלות חלום על שאלות הוראה אפשר... לא סמך דעתו למעשה רק על מה שהוציא ממסקנת הש"ס והפוסקים לפי ההוראה המסורה לנו מפי חז"ל בקבלה" א.ב.]. והן אמת שהתו"ט (יבמות טו, ו) כתב דקי"ל בכל דוכתא דאין משגיחין בבית קול. וכמ"ש התוס' בפ"ק (דף יד). ע"כ. דבריו תמוהים, דאדרבה מבואר בתוס' דאזלינן בתר בת קול, אם אינה מתנגדת לרובא. ע"ש. וראיתי שכבר תפס עליו בזה הרש"ש (יבמות קכב). ע"ש. וכמו כן יש להעיר על הגאון מלבי"ם בארצות החיים (סי' ט ס"ק כא), שכתב, שכבר נפסקה הלכה כר' יהושע בב"מ (נט ע"ב), שאין משגיחין בבית קול, ע"ש. ולא זכר שר דברי התוס' שכתבו דדוקא התם לא קי"ל כבת קול, משום דהוה לכבוד ר"א, וגם היתה נגד הרוב. ע"ש. וממילא מה שהוכיח מזה דלא קי"ל כמהר"י ממרויש משום דלא בשמים היא, אינה הוכחה, אם לא שנאמר דכוונת הגאון מלבי"ם לפ"ד הרמב"ם. ועיין בספר אור שמח (בפ"ט מהל' יסודי התורה), שכתב לחלק לדעת הרמב"ם בין כשאומר הנביא הלכה כדברי פלוני, שהיא הדגשה על גוף הלכה פרטית, וכתנורו של עכנאי, דבכה"ג אמרינן לא בשמים היא, לבין כשהבת קול אומרת הלכה כבית הלל, שהוא על בני אדם המכוונים לאמת, כמו ב"ה שהיו נוחין ועלובין ומקדימין דברי ב"ש לדבריהם (עירובין יג ע"ב), ע"ש. ועיין במאירי בפתיחה למס' אבות (ירושלים תשכ"ד, עמ"ד כ ד"ה ודע שכל הזמנים), שנראה שסובר כדברי התוס', ולכן כתב שהנבואה היתה מבררת להם כל תעלומה וכו'. ע"ש. וע"ע בחי' הרש"ש (סנהדרין פט). ע"ש. אבל הר"ן בדרשותיו (דרוש ה' ד"ח ע"ג) כתב כדברי הרמב"ם, שאם יאמר הנביא ה' צוני לעשות כדברי רבה במה שחולק על אביי נדע שהוא משקר וכו'. ע"ש. ודו"ק". עוד נזכיר שמצינו פרטים בהם י"א שלכו"ע אפשר להיעזר בשמים, כמו למשל שיטת המהר"צ חיות (הוספות לתורת הנביאים) וז"ל: "לא לבד בספיא באמיתות מציאות הענינים מהני בירוורו של אליהו, כי גם בספק אשר בא לחכמים מכוח דנעלם להם טבע הדברים...". אלא שבכמה מקומות שבירוור מציאות שונה מביורו הלכה ואכמ"ל.

אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל! א"ל: לא בשמים היא.³

ב. משמעות "חושן המשפט"

לכאורה הוא הדין להכרעת ההלכה על פי אורים ותומים.

לכן תמהו אחרונים⁴ על תרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק (שמות כח, טו) "וְעִשִּׂיתָ חֹשֶׁן מִשְׁפָּט" שפירש: "וְתַעֲבִיד חֹשֶׁן דִּינָא דְבֵיהּ מְהוּדַע דִּינֵיהוּן דְיִשְׂרָאֵל דְאַתְכְּסִי מִן דִּינֵינָא", והלא "לא בשמים היא"!

ותירץ בספר אילת השחר שם:

התרגום יב"ע מפרש דביה מהודע דיניהון דישראל דאתכסי מן דיניא וגו', ולכאורה א"א לפסוק דינים על פי החושן שהרי לא בשמים היא, ואולי הכונה שמודיע את המציאות שפלוני משקר וכדו' ולא שהי' פוסק הלכות.

והגרמ"ד הלוי (עשה לך רב ג, מז) חילק בין פסיקת הלכות ובין הכרעה בדיני ממונות, שהרי האורים והתומים נתונים בתוך חושן המשפט, כלשון התורה:

רבנו אברהם אבן עזרא כתב: "טעם 'משפט', דיני השם וגזירותיו העתידות, כי בעבור כן שואלים באורים ותומים". ענין צרכיהם של ישראל או גזירותיו העתידות, הוא מובן, כי באורים ותומים שאלו ישראל אם יצאו למלחמה וכדומה כידוע. אך למה התכוין הראב"ע בכתבו מלת "דיני השם"? וכי מה ענין דינים לכאן! ולבי אומר לי שהתכוין לדינים ממש, כי אף שאין פוסקים הלכות בנבואה כדברי רבותינו במסכת תמורה (דף טז), אעפ"כ יש סוברים שזה דוקא בדיני איסור והיתר, אבל דיני ממונות יכולים לברר באורים ותומים.

וכ"כ בספר בגדי כהונה להגרמ"ל שחור (עמ' 279) והוסיף שאולי גם בדיני נפשות הדין כן יעוי"ש. והדברים מחודשים, שכן בגמרא במסכת תמורה נשמע שבכל נושא אין לשאול. בכל אופן, לפי שניהם, אין לשאול באורים ותומים בהלכות שאינן ענייני משפט.

ג. שאלת דוד המלך באורים ותומים האם להילחם בשבת

והנה מדברי הגמרא בעירובין (מה ע"א) עולה לכאורה אחרת:

3. אמנם ראה בשם הגדולים לחיד"א ערך רבנו יעקב החסיד, שו"ת אפרקסתא דעניא ח"א ס"א ואריכות דברים בדברי הגרי"ח סופר (מנוחת שלום ט-י) עמ' 67.
4. ראו מאמרו של הרב משה נחמיה כהנוב קובץ צוהר (ד, תשנ"ט) וראה שם שהביא בשם ר' אליהו מקאליש שאף להחמיר אין מקום, על פי רוח הקודש.

דרש רבי דוסתאי דמן בירי: מאי דכתיב "ויגדו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שסים את הגרנות"? תנא: קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש. דכתיב "והמה שסים את הגרנות", וכתיב "וישאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלשתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה". מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור – הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים. אלא: אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי, דכתיב "לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה". שמע מינה.

מהגמרא עולה בבירור שכל זמן שבית דינו של שמואל קיים, אסור היה לדוד המלך להיוועץ באורים ותומים האם מותר לחלל שבת כאשר נוכרים באים על עסקי ממונות בערי ספר. ולכאורה סיבת האיסור היא משום ש"לא בשמים היא!" וכן עולה מדברי רש"י (שם) שפירש: "הרי שמואל ובית דינו קיים – ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים".

אלא שדברי רש"י הללו תמוהים, משום שלכאורה מהגמרא משמע להפך, שרק בגלל שבית דינו של שמואל קיים אסור היה לשאול באורים ותומים, ובדורות אחרים מותר היה גם בענייני איסור והיתר! וכן דייק בגליוני הש"ס (שבת קח ע"א).

ביישוב דברי רש"י עם העולה מפשט הגמרא נאמרו כמה הסברים:

1. הרי"א הרצוג: בית הדין הגדול רשאי לברר ספקותיו באורים ותומים

בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' מג) כתב, שהגמרא בכוונה לא נקטה בלשון "לא בשמים היא", ותלתה את האיסור בכך שבית דינו של שמואל הרמתי קיים, משום שרק דבר שיכול להתברר על פי שיקול דעת הדיינים אסור לשאול על פי נבואה או אורים ותומים, ואף אין צורך בדבר, כי בלאו הכי המסקנה שתעלה בדעת הדיינים היא גופה של תורה. אבל כאשר גם בית הדין אינו מגיע לכלל הכרעה מותר לו לשאול הלכות באורים ותומים, שכן אין הדבר שונה בית דינו של משה רבינו, שכאשר נתעלמה ממנו הלכה עמד ושאל אותה מהקב"ה. וזו לשונו:

ונראה שכוונת הגמרא הוא שאין שואלין איסור והיתר מהאור"ת, אעפ"י שזו שאלה חמורה מאד, ויש לחוש שמא הבי"ד לא יכוין לאמת, שאין לחוש לכך, שמה שיפסקו הבי"ד זוהי תהיה ההלכה ויוסכם מן השמים, אפילו אם קמי שמיא גליא שטעו בפסקם, ואם היתה הגמרא אומרת כלשונו של רש"י, היה יוצא מזה, שאפילו אם שאלו מהבי"ד הגדול ושגגה השאלה מהם ג"כ אין שואלים באור"ת, והרי כך אירע במשה רבינו שאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה', קמ"ל שאין הדבר כך, אלא שאם שגגה השאלה מהם שואלים באור"ת.

ובהמשך מבאר הרב הרצוג, שמסתבר שגם לדעת רש"י, שסתם וכתב שאין שואלין באורים ותומים בענייני איסור והיתר, היינו כל זמן שניתן לקבל הכרעה על ידי בית דין ללא הזדקקות לאורים ותומים.

2. הרמ"ל שחור: חילול שבת על עסקי קש ותבן היינו הוראת שעה

בספר בגדי כהונה (עמ' 279) עמד הגרמ"ל שחור על שאלה זו, ותירץ שאכן בדורות אחרים, שאינן בני דורו של שמואל הרמתי, היה מותר לשאול באורים ותומים האם לצאת למלחמת מצוה בשבת, כאשר גויים באים על עיר ספר על ענייני ממונות, משום שחילול שבת על עסקי קש ותבן הנו בכלל "הוראת שעה", שבה מותר לנביא לחדש דבר, ק"ו לשאול באורים ותומים. לכן הגמרא תלתה את האיסור לשאול בכך שבית דינו של שמואל הרמתי קיים.

ואף רש"י התכוון לומר ש"מידי דאיסור והיתר לא שואלים באורים ותומים", היינו כאשר השאלה היא לבידור ההלכה הקבועה, שגויים שבאו על ערי ספר מחללים את השבת כדי להצילם. אולם כאשר השאלה היא על המקרה הספציפי הנוכחי הרי זו הוראת שעה שניתן לשאול באורים ותומים, אלמלא בית דינו של שמואל הרמתי קיים. וזו לשונו:

נראה לי דאין כוונת רש"י דלא שייל ההלכה באו"ת אם נכרים שצרו על עירות ישראל הסמוכות לספר, ובאו על עסקי תבן וקש, אם מחללין עליהן את השבת, דלברר הלכה אי אפשר מטעם דלא בשמים היא, אלא כוונת רש"י דדוד רצה לשאול אם יכול לחלל את השבת בהוראת שעה כדי להציל את ישראל מיד שוסייהם, ולענין הוראת שעה לא קרינא ביה לא בשמים היא, דהנביא רשאי לבקש מה' שיראה לו במראה הנבואה איך לנהוג לצורך שעה, וכן באורים ותומים אפשר לשאול... ועל זה קאמרה הגמרא, דהואיל וכי"ד של שמואל הרמתי קיים לא משייל דוד באו"ת...

ומדבריו עולה, שאף בענייני הוראת שעה אין שואלים את הנביא כל זמן שניתן לברר את הדבר בבית דין, וצ"ע.

3. רבנו פרץ הכהן: יחודה של מלחמה

אולם מצאנו הסבר לרש"י כבר באחד מן הראשונים, רבנו פרץ הכהן – הסבר שיש בו חידוש מבחינת דרך לימוד בדברי רש"י, וגם מסקנה מחודשת:

ואם תאמר ואמאי צריכינן לאותו טעם שפירש רש"י ז"ל דמילתא דאיסורא והיתירא לא משיילינן, משמע דרוצה לומר אפילו אין למי לשאול, הא אפילו כד נימא שיילינן הכא אין לשאול משום דשמואל קיים. וי"ל דאי שיילינן באורים ותומים מילתא דאיסור והיתר למי שאין לו ממי לשאול, בזה שענין המלחמה תלוי בה אפילו היה למי לשאול היה מותר, דאין לאחר הדבר עד שנלך לשמואל, הואיל וכיוצא בו שיילינן כי לא נמצא למי לשאול, דשקולים הם דבר שאין לו למי לשאלו ואין מענין המלחמה, לדבר שאפשר לשאלו והוא מענין המלחמה. אבל כיון דלא שאלינן באורים ותומים דבר איסור והיתר שאינו מענין המלחמה,

5. היינו רבנו פרץ שנוולד בפרובאנס והיה מגדולי חכמי ספרד, רבם של הר"ן והריב"ש. ואין זה רבינו פרץ שהיה מבעלי התוספות. דבריו מובאים בספר קובץ שיטות קמאי.

גם כי לא נמצא נשאלנו, גם זה תלוי בו דבר המלחמה כשימצא למי לשאלו לא נשאל לאורים ותומים. כן נראה לי לדעת רש"י ז"ל.

כלומר, אמנם בדיני מלחמה אנו מקילים בדיני שאלה באורים ותומים, בגלל דחיפות המענה, אך עם זאת רמת ההיתר תלויה החומרת האיסור המקורי שלא לשאל ענייני הלכה באורים ותומים. אם האיסור לשאל ענייני הלכה באורים ותומים הוא איסור מוחלט, שקיים גם בשעת הדחק, הרי שבדיני מלחמה גם אם הותרה השאלה באורים ותומים הרי היא בבחינת "דחוויה", ואין משתמשים בהיתר זה כל זמן שניתן לברר את הדין באופן אחר. אך אם האיסור המקורי לשאל ענייני הלכה באורים ותומים איננו מוחלט, והוא רק אסור לכתחילה במקום שניתן להימנע ממנו ולברר בבית דין, הרי שבשעת מלחמה ההיתר הוא בבחינת "הותרה" ואין צורך להמתין כלל ולנסות לברר את ההלכה בבית דין.

לכן טורח רש"י לבאר בדברי הגמרא, שמכיוון שביט דינו של שמואל הרמתי קיים, ומכיוון שהאיסור לשאל ענייני הלכה הוא איסור מוחלט, חובה לטרוח ולברר תחילה בבית דין, כאשר הוא קיים וזמין.

הסיבה להקל בשאלה באורים ותומים לצורך מלחמה, נעוצה במהות עניין השאלה באורים ותומים, כפי שביאר הנצי"ב בהעמק דבר (שמות כח, טו) על לשון התורה "חֲשׂוֹן מְשֻׁפָּט":

מה שפרש"י שמכפר על קלקול הדין, והוא מסוגיא דערכין פ"ג (טז ע"א) וזבחים (דפ"ח), אבל שם אינו אלא בתורת רמז ואסמכתא, שלזה ג"כ בא החשן, אבל לא שזה עיקר תכליתו... אלא עיקר פי' משפט לתבוע עלבונם של ישראל, וכתרגום יונתן (מלכים א' ח, מט): "ועשית משפטם – למתפרע עולבהון", ושם (נט): "משפט עמו ישראל – למתבע עולבן עמו"... זה היה הברדל זכרון של האפוד לזכרון של החשן, דזכרון של האפוד בא לצורך פרנסה טובה... וזכרון של החושן בא לישועת ישראל ולנקום מרודפיהם. ויש לבאר שורש 'חושן' מלשון "חש בז", ומשמעו 'חשן משפט' – ממחר לעשות משפט, והגו"ן למשקל כנודע.

ומשום הכי היו רגילים מלכי ישראל והכלל לשאל באורים ביחוד לצרכי מלחמה יותר מענייני פרנסה, דוק בנביאים ראשונים ותשכח. ובמס' יומא (עא ע"ב) איתא: "אין שואלין אלא למלך ולבית דין ולמי שהצבור צורך בו", ומפרשי שהוא משוח מלחמה ולצורך מלחמות ישראל, והיינו משום שהחשן עיקרו בא לזה התכלית.

לדבריו, אפשר שלכן נשתנה עניין זה משאר עניינים שאין שואלים שאלות הלכתיות בהם, באורים ותומים.⁶

6. בדעת רש"י האריך המהר"צ חיות (תורת נביאים, פרק א) והראה סתירות לכאורה ממקום למקום (וכן הרב סופר הנ"ל הערה 3). בשבת קח ע"א משמע שאין לפסוק הלכה ע"פ שמים כדברי הגמרא

ד. פסיקת הלכה על פי נבואה בענייני המקדש

אמנם קיים מקום חריג שבו לכאורה לא תקף הכלל: 'לא בשמים היא'.

בספרי (דברים פרשת ראה, פיסקא סב) מובאת הדרשה:

"כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם", דרוש על פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך נביא תלמוד לומר "לשכנו תדרשו ובאת שמה" – דרוש ומצוא ואחר כך יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד שנאמר "זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה'... אם אתן שנת לעיני עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". מנין שלא עשה אלא על פי נביא שנאמר "ויבוא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח בגורן ארונה היבוסים"...

הרי שאיתור מקום המזבח דורש הסכמה שמימית על ידי נביא.

בשו"ת משפט כהן (סי' צב) מרחיב הראי"ה קוק זצ"ל כלל זה על כל הבירורים שהשבת עבודת המקדש לסדרה תלויה בהם:

ואף על פי שכל אלה הדיוקים נעשו ע"פ נביאים צריכים לומר, דאע"ג דבכל עניני תורה קיי"ל לא בשמים היא, ועל ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, כשאמרו ליהושע לשמואל לפינחס ולא לעזר שאל, היתה התשובה לא בשמים היא, ואלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, כדאי' בתמורה טז א'..מ"מ כל אלה הדברים אינם נוגעים להסידורים השייכים לבנין בית המקדש, שע"ז שנינו מפורש בכרייתא דספרי... דרוש ומצוא ואח"כ יאמר לך נביא... הרי שחידשה כאן תורה, שעניני המזבח מסורים הם לנבואה, אחרי דרישה ע"פ תורה, או דרישה ע"פ נבואה, לפי הגירסה של דרוש ע"פ נביא, שזהו כפי מה שאמרנו חידוש גדול.

ושמא מצוות המקדש חריגה משום שהיא מקום השראת השכינה (והיא דומה במידה מסוימת למערכי המלחמה שעליהם נאמר (דברים כג, טו): "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְתַחֵלֶךְ בְּקֶרֶב מִתְחַלֵּף וְלִתְּת אֵיבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מִחֲנִיף קְדוֹשׁ").

בתמורה טז, וכן בעירובין הנ"ל, אולם בעירובין סג ע"א (בספר באר אברהם לרבי אברהם משכיל לאיתן ביאר ששם שאני כי "דבר הלכה שאינו חדש לגמרי אלא כעין גילוי מילתא והכשר מצוה רשאי...") ובבכורות נח ע"א משמע לכאורה אחרת, וכן בתענית ד ע"א ובסוכה מד ע"א. וצ"ע האם הקולא בשעת מלחמה, שקיימת לפי רבנו פרץ בדעת רש"י, היא קולא ייחודית למלחמה (וכפי שבהתבאר בדברי הנצי"ב שהשאלה באורים ותומים מיועדת מחלכתחילה לשעת מלחמה), או שמא ניתן להקיש ממנה למקומות נוספים שקיימת בהן שעת דחק.

המועדים

במקדש

ולשמחה מה זה עשה? עיון בשמחת בית השואבה¹

- א. תיאור שמחת בית השואבה
ב. שיטת רש"י - השמחה היא על השאיבה ועל ניסוך המים
1. קשיים בשיטת רש"י
 2. ראיות לשיטת רש"י ויישוב הקושיות עליה
 3. המרכיב העיקרי בשמחת בית השואבה לפי רש"י - הנגינה
- ג. שיטת הרמב"ם: שמחת בית השואבה היא קיום של מצוות השמחה היתרה בחג הסוכות
1. מהות שמחת בית השואבה לפי הרמב"ם
 2. רש"י ותוס' נחלקו על הרמב"ם בהבנת גדרי מצוות השמחה
 - ד. המרכיבים השונים של שמחת בית השואבה
 - ה. ההדלקות בשמחת בית השואבה
- ו. סיכום
* * *
- תוספת בעקבות מאורעות שמיני עצרת תשפ"ד

א. תיאור שמחת בית השואבה

שמחת בית השואבה היא אחד האירועים המרשימים ביותר המתוארים בספרות חז"ל, והיא התרחשה מידי שנה בבית המקדש. השמחה מוזכרת ברשימת מצוות חג הסוכות במשנה (סוכה ד, א):

לולב וערבה, שישה ושבעה. ההלל והשמחה, שמונה. סוכה וניסוך המים, שבעה. החליל, חמישה ושישה.

'החליל' הוא שם הקוד לשמחת בית השואבה, שמתוארת בהרחבה במשנה בתחילת פרק ה:

החליל, חמישה ושישה: זה חליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. אמרו, כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה, לא ראה שמחה מימיו וכו'.

1. לעילוי נשמת סבי, הרב דב בן צבי אליהו, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. נולד בליפנישוק, אז בפולין, התחנך ביישובות קמיניץ וראדין, עלה לארץ ישראל והתיישב בכפר סבא. עבד כמורה, ולימים כיהן כרב שכונות בכפר סבא. כל חייו למד ולימד תורה, ושמח בה בכל יום כמו הייתה חדשה. זכה לגדל ולראות דור ישרים מבורך. נפטר בשם טוב ב' בחשוון תשס"ב.
יסוד הדברים בלימוד בבית המדרש בכרמי צור, ליל הושענא רבה, תשפ"ב. לתגובות: avrums@gmail.com

המשנה הולכת ומתארת את השמחה בצורה מפורטת ונרחבת למדי. תיאורים נוספים מופיעים בתוספתא² ובברייתות בתלמוד, אך המקורות התנאיים אינם מבארים מה מהותה של שמחה זו, על מה היא התייסדה, ומדוע היא התקיימה דווקא בחג הסוכות. יש להבין, כלשונו של שלמה המלך (קהלת ב, ב), "ולשמחה מה זה עשה".

ב. שיטת רש"י – השמחה היא על השאיבה ועל ניסוך המים

ההסבר המקובל לשמחת בית השואבה קושר אותה לשאיבת המים ממעיין השילוח, ולניסוכם על גבי המזבח. הסבר זה מתבסס על המונח 'בית השואבה'. ניסוך המים מוזכר במשנה הנ"ל בתחילת פרק ד, ומתואר בהמשך הפרק, במשנה ט': "ניסוך המים שבעה, כיצד? צלוחית של זהב מחזקת שלושת לוגים, היה ממלאה מן השילוח; הגיעו לשער המים, תקעו והריעו ותקעו וכו'".

כך מבאר רש"י על המשנה³: "החליל – שמחת בית השואבה, היו שמחים בחג, לכבוד שאיבת ניסוך המים". כך סוברים גם התוספות.⁴ התוספות מסתמכים בהסבר הטעם להיתר להשתמש בבלאי בגדי הכהנים להכנת הפתילות לשמחת בית השואבה. מכיוון שהשמחה היא 'צורך קרבן', אין בכך מעילה. כך סוברים ראשונים רבים נוספים.⁵

1. קשיים בשיטת רש"י

ישנם כמה קשיים בהסבר ששמחת בית השואבה נוסדה על ניסוך המים: ראשית, יש קושי לקבל הסבר זה ממבנה המשניות: במשנה בפרק ד' המתארת את ניסוך המים, התיאור מתחיל במעיין השילוח, במילוי המים בצלוחית של זהב. לעומת זאת, שמחת בית השואבה מופיע בתיאור נפרד, בפרק הבא, במקום אחר – בחצר המקדש, ובזמן אחר – בלילה. שנית, יש קושי מסברה: מה הייחוד של שאיבת המים למצוות ניסוך המים, שדווקא היא מעוררת שמחה יוצאת דופן? למה דווקא היא, מכל המצוות של חג הסוכות? קושי שלישי הוא לשוני – מה פירושו: 'בית השואבה'? הרי השאיבה לא התקיימה שם, אלא במעיין, ועוד: הפעולה שנעשתה שם היא מילוי, ולא שאיבה!

2. תוספתא (סוכה ד, א-ג).

3. בתחילת פרק ד (סוכה מב ע"ב). ובניסוח מעט שונה הוא כותב על המשנה בתחילת פרק ה (נ ע"א): "בית השואבה – כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש: ושאתם מים בששון".

4. שבת כא ע"א: "שמחת בית השואבה שאני – תימה היכי שרי להדליק והא לאו צורך קרבן... נראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין, דכתיב: 'ושאתם מים בששון' (ישעיה יב), צורך קרבן חשוב ליה".

5. תוס' רי"ד (תענית ב ע"א), ריטב"א (סוכה נ ע"א), מאירי (סוכה מב ע"ב), ר"י מלוניל ור"ן (סוכה כא ע"א בדפי הרי"ף), פסקי ריא"ז (סוכה ה, א, ב).

למרות קשיים אלו, ההסבר כי שמחת בית השואבה היא על ניסוך המים הוא ההסבר המרכזי בראשונים, החל מרבן של ישראל, רש"י.

2. ראיות לשיטת רש"י ויישוב הקושיות עליה

על מנת ליישב את הקושיות על שיטת רש"י נציג תחילה את הראיות לשיטתו.

ראיה אחת ניתן למצוא בתיאור סיומה של שמחת בית השואבה, בו מופיע הקשר בין חגיגת שמחת בית השואבה לבין התרועות והתקיעות שמלוות את ניסוך המים במשנה (סוכה ה, ד):

עמדו שני כוהנים בשער העליון היורד מעזרת ישראל לעזרת הנשים, ושתי חצוצרות בידם. קרא הגבר, תקעו והריעו ותקעו; הגיעו למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו; הגיעו לעזרה, תקעו והריעו ותקעו. היו תוקעין והולכין, עד שמגיעין לשער היוצא למזרח.

רש"י בפירושו המשנה מבאר כי התקיעות האלה מבשרות את היציאה לעבר מעיין השילוח.⁶ אם כן, ישנו רצף בין שמחת בית השואבה לבין התהלכה שיצאה למעין השילוח, ורצף זה מעיד על אופייה של שמחת בית השואבה.⁷

ראיה שנייה לשיטת רש"י, ניתן למצוא בסוגיות הגמרא במסכת סוכה, העוסקות במשניות שמתארות את ניסוך המים ואת שמחת בית השואבה. המשנה (סוכה ד, ט) מתארת את הבאת המים ממעין השילוח לבית המקדש: ניסוך המים שבעה, כיצד: צלוחית של זהב מחזקת שלושת לוגים, היה ממלאה מן השילוח; הגיעו לשער המים, תקעו והריעו ותקעו. הגמרא (סוכה מח, ב): "מנא הני מילי? אמר רב עינא: דאמר קרא (ישעיהו יב): 'ושאבתם מים בששון' וגו'".

רש"י והתוספות מסבירים שהשאלה מתייחסת לדין המשנה, שיש לתקוע ולהריע עם הבאת המים לניסוך המים, והתשובה היא מהרישא של הפסוק: 'ושאבתם מים בששון'. אותו פסוק מובא גם בסוגיית הגמרא העוסקת בשמחת בית השואבה. הגמרא על המשנה בתחילת פרק ה (נ ע"ב) אומרת:

6. רש"י שם: "תקעו והריעו – זה סימן לילך למלאות המים לניסוך מן השילוח".
7. לפי הסברנו בדברי רש"י מבנה המשנה דווקא מובן היטב, ובכך מתיישבת הקושיה שהקשינו בפרק הקודם. ראשית מובא במשנה תיאור ניסוך המים והתקיעות והתרועות שליוו אותו, שהם הגרעין המקורי של השמחה. לאחר מכן, מופיע התיאור של השמחה הגדולה שהתפתחה סביב התהלכה לשאיבת המים שמבחינה היסטורית מקומה הוא אחרי המשנה של ניסוך המים, למרות שבסדר הארועים במהלך החג, קודם מתרחשת השמחה הלילית וההליכה לשאיבה, ואחר כך השאיבה בפועל והניסוך.

איתמר, רב יהודה ורב עינא. חד תני: שואבה, וחד תני: חשובה. אמר מר זוטרא: מאן דתני שואבה לא משתבש, ומאן דתני חשובה לא משתבש. מאן דתני שואבה לא משתבש – דכתיב: 'ושאבתם מים בששון'.

אם כן, הפסוק 'ושאבתם מים בששון' מופיע בשתי הסוגיות, והגמרא כורכת אותו בניסוך המים ובשמחת בית השואבה גם יחד. השימוש בפסוק קושר בצורה ברורה בין שני העניינים, עד כדי כך שרש"י מבין ש"כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים".

לאחר שביארנו את הראיות לשיטת רש"י, נתרץ את הקושיות שהעלינו על שיטתו. לגבי הקושיה ממבנה המשנה: ראינו שרש"י מוצא במשנה עצמה ראייה לקשר בין שמחת בית השואבה לבין ניסוך המים, ואילו סדר התיאורים הראשי במשנה נקבע לפי סדר המצוות שנמנות בתחילת פרק ד'. לגבי הקושיה מסברה, למה נתקנה שמחה דווקא על ניסוך המים, ניתן להציע שני הסברים: הסבר אחד מבוסס על מרכזיותם של המים בחג הסוכות, בחג נידונים על המים. ניסוך המים מבטא את הציפייה ואת האמונה בברכת הגשם של החורף המתקרב. הסבר שני הוא שניסוך המים הוא חידוש בעבודת הקרבנות עצמה, הייחודי רק לחג הסוכות. הקושיה הלשונית מתורצת מכך שהמקור לשמחה בניסוך המים הוא בפסוק 'ושאבתם מים בששון'.⁸

3. המרכיב העיקרי בשמחת בית השואבה לפי רש"י – הנגינה

לדעת רש"י והתוספות, יש דין שמחה בניסוך המים, שבא לידי ביטוי בשתי הלכות שהיו קשורות לניסוך המים: שמחת בית השואבה, והתקיעות והתרועות שליוו את הבאת המים מהמעייין למקדש. נראה לומר כי הקיום המקורי של השמחה הוא התקיעות והתרועות, ושמחת בית השואבה היא הרחבה של שמחה זו. התקיעות והתרועות מלוות את הבאת המים עצמם, ואילו שמחת בית השואבה מתרחשת קודם לכן. בנוסף, לתקיעות ותרועות כקיום של שמחה יש מקור מפורש בכתוב (במדבר י, י): "וביום שמחתכם ובמועדכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרת". לאור זאת, יש לראות בשמחה הגדולה שנחגגה כל הלילה מעין הרחבה של התקיעות והתרועות, שהיוו הגרעין המקורי של שמחת שאיבת המים וניסוכם.

לפי הסבר זה, נראה כי מכל המרכיבים אלו של שמחת בית השואבה, המרכיב העיקרי הוא הנגינה, שכן זוהי ההרחבה הישירה של התקיעות והתרועות שהן היסוד המקורי של השמחה. שאר מרכיבי השמחה נובעים מטיבה של הנגינה והשירה, מכוחם פורצים הריקודים, ועבורם מודלקות המנורות הגדולות. ראייה לכך, היא הכינוי לשמחה: 'החליל'.

8. במועדי הראי"ה (עמ' קי-קי"א), מובאת מסורת בעל פה בשם הראי"ה קוק זצ"ל, שהיה מבאר שהשמחה היא בשאיבת המים דייקא, ולא בניסוכם, שכן היא מבטאת את השמחה גם ודווקא בתהליך ולא רק בהגעה למטרה.

ג. שיטת הרמב"ם: שמחת בית השואבה היא קיום של מצוות השמחה היתרה בחג הסוכות

בשונה מרש"י, הרמב"ם אינו קושר בשום מקום את שמחת בית השואבה עם ניסוך המים. בספר המצוות (עשה נד), "שצונו לשמוח ברגלים", מביא הרמב"ם את שמחת בית השואבה יחד עם מצוות שלמי שמחה, ושאר דיני שמחה בחגים, וכולם כלולים במצוות השמחה בחג: "ולשחוק בכלי ניגון, ולרקוד במקדש לבד, והיא שמחת בית השואבה – זה כולו נכנס תחת אמרו: 'ושמחת בחגך'".

במשנה תורה (הל' שופר וסוכה ולולב ח, יב-יד), הרמב"ם מתאר את שמחת בית השואבה בפירוט רב, אולם בכל התיאור המפורט, אין זכר לניסוך המים.⁹ בתיאור ניסוך המים (הל' תמידין ומוספין פ"י), הרמב"ם מציין כי היו תקיעות ותרועות שליוו את הניסוך, אך אינו מזכיר כלל את שמחת בית השואבה. ראיות האלה הביאו אחרונים רבים להבנה כי הרמב"ם חולק על רש"י וסבור כי שמחת בית השואבה אינה קשורה לניסוך המים או לשאיבתם.¹⁰

1. מהות שמחת בית השואבה לפי הרמב"ם

איך מבין הרמב"ם את מהותה של השמחה? על מה היא נוסדה? בניגוד לרש"י, הרמב"ם לא העניק סיבה מוגדרת לשמחה. מה שכן הוא שהרמב"ם מקשר את השמחה למצוות השמחה המופיעות בכתובים.

בנוגע לשאלת מקור השמחה, יש הבדל בין הצגת הדברים בספר המצוות לבין הצגתם במשנה תורה. בספר המצוות (עשה נד), הרמב"ם כותב על שמחת בית השואבה: "זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך". כלומר המקור הוא בפסוק "ושמחת בחגך".¹¹ מדברים אלה עולה בפשטות כי שמחת בית השואבה הייתה ביטוי מיוחד של השמחה היתרה שנהגה בחג הסוכות. חג הסוכות מסיים את מהלך כל החגים, וכן מסיים את השנה החקלאית, והוא זמן של שמחה גדולה מאד. אין מתאים יותר מאשר לבטא את השמחה הזאת בחגיגה ציבורית במקדש, היא שמחת בית השואבה.

9. הוא אף לא מזכיר כי שמה הוא 'בית השואבה', אלא רק כותב: 'היתה שם במקדש שמחה יתירה'.
10. בין האחרונים האלה: רי"פ פערלא (על ספר המצוות לרס"ג, כרך ג', השלמות ה); הגר"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים למסכת סוכה, עמ' רכ); הרמ"מ מליובאוויטש (שערי המועדים, חג הסוכות); הרב אריה פומרנצ'יק (עמק ברכה עמ' קט); הרב שאול חנא קוק, (הלכה ומנהג, ב, עמ' 33-35).
11. דברים טז, יד. ביד פשוטה (הל' סוכה שם) מובא מקור ממדרש תנאים (לספר דברים, פרשת ראה): "דבר אחר: ושמחת בחגך – זו שמחת בית השואבה, ולמה נקראת שמחת בית השואבה, ששם היו שואבין ברוח הקדש, על שם 'שאיבתם בששון ממעיני הישועה'".

בשונה מספר המצוות, במשנה תורה¹² הרמב"ם כותב: "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר (ויקרא כג, מ): 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'". דברי הרמב"ם במשנה תורה מעוררים קשיים: מדוע הרמב"ם עוזב את הפסוק שבו הוא השתמש בספר המצוות, ולוקח פסוק אחר? יתירה מזו: הרמב"ם עצמו כותב שמפסוק זה לומדים דין אחר, את מצוות העשה של נטילת לולב במקדש כל שבעה.¹³

אפשרות אחת היא שהרמב"ם לא חזר בו באופן עקרוני, מההבנה ששמחת בית השואבה היא קיום של מצוות השמחה בחג, והחלפת הפסוק באה להדגיש כי שמחת בית השואבה היא שמחה בעלת אופי ייחודי של 'שמחה לפני ה' דווקא, שמתקיימת במקום מוגדר בחצר בית המקדש. הדגשה זו באה לידי ביטוי במיוחד בפסוק 'ושמחתם לפני ה'".¹⁴ ייתכן שלא במקרה, מופיעים בפסוק שני שמות ה': שם הוי"ה המבטא את מידת הרחמים והאהבה ואת נוכחות ה', שמכוחם השמחה המתפרצת והעוצמתית שקיימת בשמחת בית השואבה, ושם אלקים המבטא את מידת הדין, שמגבילה ומסייגת את השמחה – רק גדולי ישראל משתתפים בה בפועל, שאר העם צופים, וגם העם שצופים עושים זאת תוך זהירות והפרדה בין גברים לבין נשים.¹⁵

אפשרות אחרת עולה בדבריהם של שני אחרונים,¹⁶ העמק-ברכה¹⁷ והגרי"ד סולובייצ'ק.¹⁸ שניהם הגיעו למסקנה דומה, שלפי הרמב"ם, שמחת בית השואבה היא למעשה הרחבה של מצוות השמחה בנטילת לולב במקדש כל שבעה. וכך הסביר הגרי"ד:

12. הל' לולב (ח, יב).

13. משנה תורה (הל' לולב ז, יג): "ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג, שנאמר: 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'". מקורם של דברי הרמב"ם בספרא (אמור פרשה יב פרק טז אות ט): "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, ולא בגבולים כל שבעה, ומשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיה לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהיה יום הנף כולו אסור".

14. אם כן, המקור לחיוב השמחה הוא בפסוק 'ושמחת בחגך', והמקור לאופי השמחה הוא בפסוק 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'.

15. הרב יהודה זולדן שליט"א במאמרו 'שמחת בית השואבה במקדש', מעלין בקודש מו (תשרי תשפ"ד), עמ' 18, מבאר ברמב"ם, שהיו שתי דרגות של שמחה: "מצוות 'ושמחתם' מתקיימת על ידי כל אחד ואחד... הייתה תוספת מיוחדת לגדולי ישראל לחכמים ולזקנים במצווה זו, ובזה היה ריבוי שמחה, אך לא הופקעה השייכות של כל יחיד ויחיד למצוה". אך מדברי הרמב"ם בסיום הלכה יד: "אבל כל העם, האנשים והנשים, כולן באין לראות, ולשמוע" נראה בבירור שכל פעולות השמחה נעשו בידי גדולי ישראל.

16. אליהם הצטרף לאחרונה הרב זולדן במאמרו הנ"ל, עמ' 12-17.

17. עמ' קט.

18. רשימות שיעורים על מסכת סוכה, עמ' רכ.

ולשמחה מה זה עשה? עיון בשמחת בית השואבה

ומסתבר שלדעת הרמב"ם השמחה היא חלק ממצות לולב במקדש, כי מצות הלולב במקדש נלמדת מהפסוק 'ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים' ואותו הקרא משמש לרמב"ם כמקור לשמחת בית השואבה, ויוצא שמחת בית השואבה היא חלק ממצות הלולב במקדש – דהיא מצות שמחת החג במקדש לז' ימים.

יש להבין מה פשר החיבור הזה, בין מצוות נטילת לולב לבין שמחת בית השואבה, חיבור שבמבט ראשון נראה מלאכותי, ואף תמוה, שהרי נטילת לולב נוהגת ביום, ואילו שמחת בית השואבה בלילה.

על מנת לבאר זאת, יש להקדים ולהבין מה פשר השמחה לפני ה', דווקא בארבעת המינים, ומה מייחד אותה מכל עבודת ה' שצריכה להיעשות בשמחה. מצוות נטילת הלולב הבסיסית היא "משיגביה ארבעה מינין אלו"¹⁹, אך היא אינה מסתכמת בכך, אלא כוללת גם את הנענועים, שבהם ישנה תנועה כפולה: א. הולכה והבאה לכל אחת מרוחות השמים, ב. בכל הולכה והבאה, נענוע של הלולב בעצמו שלוש פעמים.²⁰ לפי הגמרא, הנענועים לארבע רוחות השמים מבטאים את המלכת ה' ואת הבקשה לגרש רוחות רעות וטללים רעים. חז"ל במדרש רבה (ויקרא ל, יד) רואים בארבעת המינים סמל לגופו של האדם: הלולב כנגד השדרה, האתרוג כנגד הלב, ההדסים כנגד העיניים והערבות כנגד הפה. אם כן, ניתן לראות את הנענוע העצמי של הלולב, כסמל להתנועעות האדם לפני ה', התנועעות שמבטאת שמחה והתרגשות.²¹ נענוני הלולב מלווים את שירת ההלל, שמוסיפה ממד נוסף לשמחה בארבעת המינים. מעבר לנענועים הפרטיים, ישנה תנועה נוספת, ציבורית עם הלולב – הקפת המזבח שהיו עושים במקדש בכל יום מימי חג הסוכות, תוך כדי אחיזה בארבעת המינים.²² הציבור כולו התאסף בתנועה מסביב למזבח, תנועה המבטאת את התרכזות הציבור סביב המזבח וסביב עבודת ה', וכן את השמחה הציבורית לפני ה', סוג של מחול עדין.

כעת, מובן היטב הקשר בין ארבעת המינים לבין שמחת בית השואבה, ומובן כיצד ניתן לראות בשמחת בית השואבה הרחבה והשתקפות של מצוות השמחה לפני ה' בארבעת

19. אף שמבחינה הלכתית 'יבשה', הרמב"ם (הל' לולב ז, ט) פוסק כי: "משיגביה ארבעה מינין אלו – בין שהגביהן כאחת, בין בזה אחר זה, בין בימין, בין בשמאל – יצא".

20. כך פוסק הרמב"ם (הל' לולב ז, ט-י), בעקבות הרי"ף, שהביא את הירושלמי (סוכה ג, ט), וזאת בעקבות הרי"ח, שהביא זאת מרב האי גאון.

21. ואולי גם חיל רעדה ויראה, שגם בהם יש שמחה של בהירות וברירות בתחושת נוכחות ה'.

22. כפי שפוסק הרמב"ם (הל' לולב ז, כג).

המינים.²³ התנועה שמלווה את ארבעת המינים – הן התנועה האישית, הן התנועה הציבורית – מתרחבת והופכת לריקודים של שמחת בית השואבה. שירת ההלל מתרחבת לשירה ולנגינה, שיחד עם הריקודים מהווה את הלב של שמחת בית השואבה, כפי שמתאר זאת הרמב"ם (הל' לולב ח, יג):

החליל מכה, ומנגיני כנור ובנבלים ובמצלותים, וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה – בפה; ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפוזין ומכרכרין, כל אחד ואחד כמו שיודע, ואומרים דברי שיר ותושבחותהקשיים בשיטת הרמב"ם ויישובם.

לאחר העיון במהותה ובמקורה של שמחת בית השואבה, נעיין במספר קשיים בשיטת הרמב"ם.

כיצד מתמודד הרמב"ם עם הראיות לשיטת רש"י?

הראיה הראשונה לרש"י מהמשנה נדחית בידי הרמב"ם, שכן הוא סובר כי התקיעות בסוף הלילה אינן חלק מטקס הירידה למעיין השילוח לשאיבת המים, אלא תקיעות לפתיחת שערים שנהגו בכל הרגלים:

וברגל מוסיפין שלש לפתיחת שער התחתון והוא שער עזרת נשים, ושלש לפתיחת שער העליון הוא שער נקנור.²⁴

הראיה השנייה לרש"י מהגמרא בסוכה, ואכן קשה להלום את שיטת הרמב"ם עם סוגיות הבבלי. ככל הנראה, הרמב"ם העדיף את פשטי המשניות והברייתות, ואת הסבר הירושלמי, על פני סוגיית הבבלי.²⁵ הירושלמי מסביר את התקיעות והתרועות של ניסוך המים לא כמבטאות שמחה, אלא כפעולות שמפרסמות את הדבר.²⁶ את שמחת בית השואבה הירושלמי, הוא קושר לפסוק "ושאבתם מים בששון", אך לא בהקשר של ניסוך המים אלא כשאיבה רוחנית, של רוח הקודש, כדברי הירושלמי: "א"ר יהושע בן לוי: למה נקרא שמה

23. יש לציין שהרב זולדן, במאמרו הנ"ל ביאר את שיטת רמב"ם שהשמחה היא הכנה למצוות ארבעת המינים, ואילו אנחנו ביארנו אותה כהרחבה של מצוות ארבעת המינים, והפירושים לאו דווקא סותרים אלא משלימים זה את זה, ודו"ק.

24. כך כותב הרמב"ם במשנה תורה (הל' כלי המקדש ז, ו).

25. ושמעתי מהרב רא"ם הכהן שליט"א שבאופן עקרוני, הרמב"ם אינו מחויב לפסוק כפי השקלא והטריא בגמרא, כאשר היא סותרת את פשט המשנה לפי דעתו. כך עולה בתשובת הרמב"ם לחכמי לונל בעניין מלקות על ביאה בחייבי לאוין (שו"ת הרמב"ם סי' רמה), וכן בתשובה בעניין היזק ראייה (שם סי' שצה: "ואותו השנוי, שנויא בעלמא הוא, ואינו אליבא דהילכתא").

26. ירושלמי (סוכה ד, ו): "א"ר יוסי בן חנינה, כדי לעשות פומפי לדבר". פירוש 'פומפי': פומבי, והוא כהתרסה כנגד הצדוקים.

בית שואבה, שמשם שואבים רוח הקודש, על שם: 'שואבתם מים בששון ממעיני הישועה'²⁷.

הרבי מליובאוויטש (שערי המועדות, חג הסוכות) סובר ששיטת הרמב"ם נובעת משיטתו בדין המים שמהם מנסכים על גבי המקדש. הוא מוכיח כי לרמב"ם, מותר לנסך על המזבח גם ממי מקווה,²⁸ ואם כן, אי אפשר לפרש את הפסוק 'שואבתם מים בששון ממעיני הישועה' כמחייב מבחינה הלכתית ניסוך מים ממעיין, ולכן גם אי אפשר ללמוד ממנו חיוב הלכתי לשמחה בשאיבת המים.

מדוע מותר להשתמש בבלאי בגדי הכהונה כפתילות לשמחת בית השואבה?

בגמרא (קידושין נד ע"א), ר' מאיר אומר כי יש מעילה בבלאי בגדי הכהונה,²⁹ ודבריו נפסקו להלכה ברמב"ם.³⁰ אם כן, מדוע מותר להשתמש בבלאי מכנסי הכהנים והמייניהם לפתילות, בהדלקות של שמחת בית השואבה,³¹ שאינה קשורה לניסוך המים לפי הרמב"ם, ואם כן אינה צורך קרבן?

אפשרות אחת ליישב את הקושיה היא שלב בית דין מתנה עליהם. אפשרות זו הועלתה כבר על ידי התוספות בשבת. דהיינו, כאשר בגדי הכהונה מוקדשים, הם מוקדשים תוך התניה שניתן יהיה להשתמש בהם לאחר שיתבלו, לצורך הדלקה בשמחת בית השואבה.³² אפשרות אחרת היא שלפי הרמב"ם, בגדי הכהונה אינם קדושים בקדושת הגוף אלא בקדושת

27. ירושלמי (סוכה ה, א). יש לציין כי בנוסח הרמב"ם, הן בפירוש המשנה הן במשנה תורה – השמחה אינה נקראת בית השואבה אלא בית השאובה. אם אכן הרמב"ם מבאר את הסוגיה בעקבות הירושלמי ייתכן כי משמעות המונח 'שאובה' היא רוח הקודש, אשר שאובה מהשמחה הגדולה של בית השואבה. תרגום יונתן (ישעיה יב, ג) מבאר את הפסוק על לימוד חדש שמתקבל מבחירי הצדיקים: "וּתְקַבְּלוּן אוֹלְפָן תְּדַת בְּחֻדָּא מְבַחְרֵי צְדִיקָא". ייתכן כי זוהי אחת הסיבות לכך שהרמב"ם הדגיש כל כך את החשיבות שהשמחה תובל על ידי גדולי החכמים והצדיקים, 'בחירי צדיקיא', שמהם באמת ניתן לקבל רוח חדשה, רוח של קודש.

28. ההוכחה היא שלפי המשנה בסוף פרק ד', שקובעת שבשבת, אם נשפכו המים שהובאו מהשילוח ביום שישי, ניתן למלא מהכיור. לפי הרמב"ם, הכיור היה כשר גם במי מקווה, ולא היו חייבים למלאו במי מעיין. הרש"ש (סוכה שם) מקשה קושיה זו על שיטת רש"י והתוספות.

29. לשון הגמרא שם: "ת"ש: כתנות כהונה שבלו – מועלין בהם, דברי ר' מאיר; מאי, לאו אפילו לא בלו? לא, בלו דוקא. תא שמע: מועלים בחדתין ואין מועלים בעתיקים, (דברי ר' יהודה); ר' מאיר אומר: מועלין אף בעתיקים, שהיה ר' מאיר אומר: מועלין בשירי הלשכה".

30. רמב"ם (הל' מעילה ה, יד): "כתנות כהונה שבלו מועלין בהן כשאר קדשים, והחדשים, הואיל וניתנו ליהנות בהן – אין מועלין בהן".

31. הרמב"ם מביא את הדין הזה (הל' כלי המקדש ח, ו): "מכנסי כהנים הדיוטים שבלו ואבנטיהם, היו עושין מהן פתילות ומדליקין בהן במקדש בשמחת בית השואבה".

32. כך כותב ערוך השלחן העתיד (הל' כלי המקדש כט, ד): "ובוודאי מה שהתירו מבלאי ומצואי בגדי הכהנים לעשותן לפתילות – או שזהו צורך קרבן, או שלב בית דין מתנה עליהן".

דמים בלבד, כפי שכותב הריטב"א.³³ אם כן, ניתן להשתמש בהם לדברים שהם צורך המקדש באופן כללי, ולא רק לצורך קרבן.³⁴

2. רש"י ותוס' נחלקו על הרמב"ם בהבנת גדרי מצוות השמחה

לעיל עסקנו בהסברם של רש"י ובעלי התוספות, כי מהותה של שמחת בית השואבה היא שמחה על ניסוך המים, והבאנו ראיות לשיטתם. לאחר הצגת שיטת הרמב"ם, ששמחת בית השואבה היא קיום של מצוות השמחה בחג, נותר לתהות, מדוע רש"י ותוס' אינם מקבלים את שיטת הרמב"ם?

נראה שיש לכך סיבה עקרונית, הנעוצה בהבנת מצוות השמחה ברגלים. הרמב"ם סבור שבמצוות העשה של 'ושמחת בחגך' כלולים גם קרבן שלמי השמחה, גם השמחה הפרטית שנוהג כל אדם מישראל עם בני ביתו, וגם שמחת בית השואבה. לעומת זאת, שיטתם של בעלי התוספות היא שמצוות השמחה מהתורה כוללת רק את קרבן שלמי השמחה, ובעקבות כך קובעים תוס' (מועד קטן טו ע"ב) כי בזמן הזה, מצוות השמחה הפרטית ברגלים חלה רק מדרבנן, שכן אין לנו מקדש ואין לנו שלמי שמחה. אם כן, התוספות לא יכולים להסביר כי שמחת בית השואבה היא קיום של מצוות שמחה, שכן מצוות השמחה מצומצמת לקרבן שלמי שמחה.

ד. המרכיבים השונים של שמחת בית השואבה

כפי שפתחנו בראשית דברינו, התיאור של שמחת בית השואבה כולל מספר מרכיבים, שהמרכיבים שבהם הם: ההדלקות, הריקודים, והנגינה והשירה.³⁵

כיצד הראשונים שראינו מתייחסים למרכיבים אלו?

לפי רש"י – התבאר כי עיקרה של השמחה הוא הנגינה, אשר התפתחה מהתקיעות והתרועות של ניסוך המים.

לפי הרמב"ם – התבאר כי עיקרה של השמחה הוא הריקודים,³⁶ אשר התפתחו מהתנועה והשמחה שליוו את נטילת ארבעת המינים, וכן השירה שהתפתחה משירת ההלל

33. הריטב"א (קידושין נד, א): "והנכון דכתנות כהונה אינם קדושת הגוף ככלי שרת, שהרי אין משתמשין בהן בגופן, ומכשירי עבודה הם. ודינם כקדושת דמים, שיוצא לחולין בשוגג".

34. ואילולי דמיסתפינא, הייתי מעלה אפשרות שלישית, ששמחת השואבה היא מקרה ייחודי ונחשבת ל'צורך גבוה', שכן היא מקור לרוח הקודש, אף על פי שאינה חלק מעבודת המקדש הממשית, וצ"ע.

35. ממד נוסף של תיאור השמחה הוא תיאור המשתתפים בה – כאן יש חלוקה בין המשתתפים בפועל לבין אלו שבאו לצפות בשמחה, אך כעת לא נעסוק בהרחבה בממד זה.

36. מעניין כי הנצי"ב בהעמק דבר (דברים טז, טו) מסביר את דברי הפסוק "שבעת ימים תחג": שבעת ימים תרקוד, והכוונה היא שיתקיימו ריקודים של שמחה 'במקום אשר יבחר ה'", דהיינו בבית המקדש.

שליוותה את נעוועי ארבעת המינים. ייתכן עוד כי לפי הרמב"ם, גם הנגינה היא מרכיב מהותי בשמחה, זאת על פי דברי הירושלמי, סוכה (ה, א) שדורש את הפסוק 'ושאבתם מים בששון', לא במובן המעשי של ניסוך המים אלא במובן הסמלי, של שאיבת רוח הקודש:

א"ר יונה: יונה בן אמיתי, מעולי רגלים היה, ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש; ללמדך שאין רוח הקדש שורה אלא על לב שמח, מאי טעמא, "והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים".

ה. ההדלקות בשמחת בית השואבה

עד כה, הסברנו את רוב מרכיביה של שמחת בית השואבה – הנגינה, השירה, והריקודים. כעת נברר, מה פשר ההדלקות שהתקיימו במהלך השמחה? המשנה מקדישה מספר משניות לתיאור מפורט של ההדלקות – גובה המנורות, מילוי השמן בידי פרחי הכהונה על ידי הסולמות, עוצמת ההארה – שהאירה את כל חצרות ירושלים, ולסיום, תיאור הכנת הפתילות להדלקה מבלאי בגדי הכהונה,³⁷ כפי שמתארת המשנה (ה, ב-ג):

ב. במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים, ומתקנין שם תקון גדול, ומנורות של זהב היו שם,³⁸ וארבעה ספלים של זהב בראשיהן, וארבע סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפרחי כהונה, ובידיהם כדים של שמן של מאה ועשרים לוג, שהן מטילין לכל ספל וספל.

ג. מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין, ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה.³⁹

אפשרות אחת היא שההדלקות היו בסך הכל אמצעי תאורה טכני שנועד לאפשר את קיום שמחת בית השואבה בלילה. נראה שכך סבר הרמב"ם, שמתאר בפירוט את השמחה שהייתה במקדש, אך אינו מזכיר את ההדלקות. כאמור, הרמב"ם כותב כי המשתתפים בפועל בריקודים וכו' בשמחה היו רק החכמים והצדיקים, אם כן – יש להבין איך כל העם השתתף, הרי המון רב הגיע, גברים ונשים! התשובה היא שהם באו 'לראות ולשמוע', ועל מנת שיוכלו לקיים את הראייה, ובכך להשתתף בשמחה, היה צורך בתאורה משמעותית. הדברים מסתברים ברמב"ם, אך עדיין קשה להבין מדוע המשנה ראתה לנכון להקדיש תיאור נרחב

לפי דברים אלו, יש מקור מן התורה לריקודים של שמחת בית השואבה! (הנצי"ב עצמו לא קשר את הדברים לשמחת בית השואבה).

37. מהמשניות עולה קישור חזק של ההדלקות לעבודת המקדש – המשנה מציינת כי מי שמילאו את השמן היו פרחי הכהונה, הם מילאו את השמן במנורות של זהב, והפתילות היו מבלאי מכנסי הכהונה.

38. בבבלי (סוכה נב, ב): "תנא גובהה של מנורה חמשים אמה". בירושלמי (סוכה ה, ב), לעומת זאת: "בר קפרא אמר וגובהן מאה אמה".

39. ובגמרא (סוכה נג, א): "תנא, אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה".

להדלקות, אם מדובר בסך הכל בפרט טכני. למה, למשל, לא תיארו איך בנו את ה'תיקון הגדול' בעזרת הנשים?⁴⁰

אפשרות שנייה היא שעצם ההארה נועדה להרבות את השמחה. בימי המקדש, לא הייתה תאורה, ובאופן כללי הלילות היו חשוכים. בשמחת בית השואבה היה אור גדול, שהופך את הלילה ליום. הקשר בין אור לבין שמחה נמצא במגילת אסתר: 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר'.⁴¹ ביטוי נוסף לקשר בין האור לבין השמחה, ניתן לראות בתיאורי הריקודים, שבהם נאמר שהחכמים היו רוקדים עם 'אבוקות של אור' בידיהם. גם לפי אפשרות זו, האורה היא אמצעי כדי להגיע לשמחה, אלא שבהסבר זה התפקיד שלה קשור באופן יותר מהותי לשמחה.

אפשרות שלישית היא שההדלקות לא נועדה להשיג דבר מטרה כלשהי, אלא הן היו המטרה עצמה. חלק מהותי משמחת בית השואבה הוא שיהיה בה אור. בדומה, אנחנו רואים שבעבודת המקדש, יש משמעות מרכזית לאור, בהדלקת המנורה הנעשית מידי יום בתוך ההיכל. הקשר בין הדלקת המנורה במקדש לבין הדלקת המנורות בשמחת בית השואבה בא לידי ביטוי בדברי הירושלמי (סוכה ה, ג): "תני, מבלאי מכנסי כהן גדול היו מדליקין את הנרות שבפנים, ומבלאי מכנסי כהן הדיוט היו מדליקין את הנרות שבחוץ".

הירושלמי מביא ברייתא אשר מקבילה בין 'נרות שבפנים' (המנורה בתוך בית המקדש) לבין 'נרות שבחוץ' (נרות של בית השואבה), ומבארת שהפתילות של אלו ואלו נעשו ממכנסי הכהנים, אלא שהפתילות של מנורת המקדש נעשו ממכנסי הכהן הגדול, ואלו של מנורות שמחת בית השואבה נעשו ממכנסי כהן הדיוט.⁴² קישור נוסף בין שמחת בית השואבה למנורת המקדש נמצא בפסוקי פרשת אמור – מייד לאחר הציווי על חג הסוכות, מופיעים הציוויים על לקיחת שמן הזית למנורה, ועריכת-הדלקת הנרות בידי אהרן הכהן תמיד. גם הביטוי 'לפני ה', שמופיע בציווי על השמחה בסוכות, מופיע גם בפסוקי המנורה (ויקרא כד, ד): "על המנרה הטהרה יערך את הנרת לפני ה' תמיד". לאחר הציווי על הדלקת המנורה, מובא הציווי על עריכת לחם הפנים. בכל המקומות שבהם מוזכרים השלחן והמנורה בספר שמות,⁴³ השלחן מוזכר תמיד לפני המנורה, ואילו בפרשת אמור הסדר הפוך:

40. ייתכן שהרמב"ם הבין שהתיאור במשנה נועד למטרה חינוכית, להעצים את החוויה של לומדי המשנה שיחוש את עוצמת השמחה שהייתה במקדש, ולכן הוא לא ראה צורך להביא את התיאור הזה במשנה תורה.

41. אסתר ח, טז.

42. יש לציין כי הרמב"ם לא קיבל להלכה את הירושלמי. בהלכות כלי המקדש (ח, ה) הוא כותב: "ובגדי כהן גדול שבלו גונזין אותן", ובהמשך (הלכה ו) הוא כותב: "וכתנות כהנים הדיוטים שבלו היו עושין מהן פתילות למנורת תמיד".

43. כן הוא בשמונה מקומות בספר שמות (כה, כג-מ; כו, לה; ל, כז; לא, ח; לז, טז-כד; לט, לו-לז; מ, ד; מ, כב-כה).

קודם המנורה ואחריה השלחן. על פי דברינו, ייתכן שהדבר קשור לקשר המיוחד בין המנורה לבין חג הסוכות.

אפשרות רביעית להבנת חשיבות ההדלקות של שמחת בית השואבה מצוי דווקא בשמן הזית בו הדליקו את המנורות. מצד אחד, חג הסוכות הוא מועד האסיף של התבואה ושל היין שנדרך ביקבים – כפי שמופיע בתורה (דברים טז, יג): "חג הסכת תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך". מן הצד השני, חג הסוכות פותח את העונה החקלאית של מסיק הזיתים ועצירת השמן, עונה שמסתיימת באזור חנוכה.⁴⁴

לאור דברים אלו, ניתן לראות בהדלקה הגדולה של שמחת בית השואבה, **הבאה של השמן לפני ה'**, לקראת פתיחת העונה החקלאית של מסיק הזיתים ועצירת השמן. כפי שבחג הפסח, חג האביב, אנו מביאים את קרבן העומר מהשעורים, עם פתיחת עונת קציר השעורים, ובחג השבועות, חג הקציר, אנו מביאים לפני ה' את קרבן שתי הלחם מהחיטים, עם פתיחת עונת קציר החיטים. כך בסוכות, עם פתיחת עונת מסיק הזיתים אנו מביאים לפני ה' את השמן ומדליקים באמצעותו את המנורות בשמחה הגדולה של בית השואבה.

ו. סיכום

קיימת מחלוקת בין הראשונים בהסבר שמחת בית השואבה: רש"י רואה בה שמחה על ניסוך המים, ואילו הרמב"ם רואה בה שמחה עצמית, ואולי הרחבה של השמחה לפני ה' בארבעת המינים. מתוך העיון בסוגיה עולה כי השמחה הייתה ייחודית לא רק בעוצמתה. היא הייתה גם רבת פנים, ובאה לבטא בפניה השונות יסודות שונים: שמחת ארבעת המינים, מצוות ניסוך המים, ציון חג הסוכות כחג הגשם, ובנוסף – את ההתרגשות והציפייה לקראת פתיחת העונה החקלאית האחרונה של השנה, עונת המסיק ועצירת השמן. בסיכומו של דבר, שיטות הראשונים השונות משתלבות ומבארות יחד את האירוע המורכב והייחודי של שמחת בית השואבה. יהי רצון שנזכה במהרה בימינו לראות בבניין בית המקדש, בחזרת השמחה השלמה לתוכנו, ובתחיית הרוח בקרבנו.

44. הרב יואל בן נון במאמרו: יום ייסוד היכל ה', מגדים יב, עוסק בעונה החקלאית שמתחילה לאחר חג הסוכות. הוא מסביר כי בארץ ישראל, מתחיל לאחר חג הסוכות מסיק הזיתים, תהליך שמסתיים באזור חנוכה. כך הוא מבאר את קביעת חנוכה כתאריך סיום הבאת הביכורים למקדש, שכן רק אז מסתיים אסיף היבול החקלאי של האחרון משבעת המינים להבשיל, זית השמן.

* * *

תוספת בעקבות מאורעות שמיני עצרת תשפ"ד

פתחנו בדברי המשנה: "ההלל והשמחה שמונה". בנוהג שבעולם, שמחה רוחנית ועמוקה כשמחת החג הולכת ומתגברת, בבחינת מעלין בקודש, ומגיעה לשיא בסופה. כאשר אנחנו מתבוננים בספר ויקרא, אנחנו מוצאים שמונה פרשיות שבהן מופיע היום השמיני: היום השמיני למילואים, מצוות המילה, קרבנות המצורע בעשירות, קרבנות המצורע בדלות, קרבן הזב, קרבן הזבה, הבאת קרבן מהיום השמיני ללידת הבהמה, ושמיני עצרת. הפרשיה הראשונה העוסקת ביום השמיני שהוא שיאם של ימי המילואים ומתייחד בקרבנות ובאופי משלו מקבילה לפרשיה האחרונה בה מופיע שמיני עצרת שהוא שיאם של ימי הסוכות ומתייחד בקרבנות ובאופי משלו. השנה גילינו הקבלה נוספת.

היום השמיני למילואים לא היה רק שיאו של תהליך הקדשת הכהנים וחנוכת המשכן, ארעה בו גם פורענות קשה. שני בני אהרון מתו, בהקריבם אש זרה לפני ה', לעיני כל ישראל. לדאבונו הרב, חווינו השנה פורענות קשה בשמיני עצרת, עת צרה גדולה באה על עם ישראל. אויב חרף ה' הוציא לפועל מתקפת רצח עם מרושעת כנגד עוטף עזה, לעיני כל ישראל ולעיני העולם כולו. לבי לבי על חלליהם, מעי מעי על הרוגיהם. מהרגעים הראשון נלחמו אזרחים, שוטרים וחיילים בגבורה עילאית, לעזרת ישראל מיד צר, מבין הגיבורים היקרים נפלו מאות רבות, ואלפים נפצעו. שבויים וחטופים רבים עדיין נתונים בידי זדים. התגובה הראשונה לפורענות הגדולה כאז כן היום, היא 'יידום אהרון'. אך אהרון לא נשאר בדממתו, ומתוך המשבר הנורא צמחה דמותו המופלאה של אהרון הכהן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. אהרון ובניו המשיכו לברך את עמו ישראל באהבה ולעבוד את עבודת הקודש, ומתוך כך גם הלכו לפני המחנה בשעת קרב ומלחמה, והפיחו בעם רוח טהרה, גבורה, וניצחון.

לקראת שמחת החג ושמחת התורה תשפ"ה, נשים מול עינינו את דמותו המופלאה של אהרון ונהיה מתלמידיו. נוסיף ליום שמחת תורת משה, גם נופך מיוחד מתורתו של אהרון, נופך של אהבה, קרבה שלום ואחדות עם כל עם ישראל, במיוחד נהיה בכל לבנו עם כל אלו שאיבדו את יקיריהם, יתומים, אלמנות, אלמנים ומשפחות שכולות, משפחות החטופים והשבויים, והפצועים הרבים, ונתחבר כולנו יחד בתפילה לגאולה שלמה.

טהרות

גיל הפרה האדומה ו"שינוי הטבעים" (תגובה למאמרו של הרב יהושע פרידמן בגיליון מז)

א. דעת חכמים במשנה על גיל הפר

ב. הלכה כר' אליעזר בארבע

ג. הכרעת הראשונים על גיל הפרה

ד. שינוי הטבעים

1. האם שם "פרה" תלוי ביכולת להוליד?

2. האם השינוי שאירע מספיק להכשיר את הפרה בשנתה השנייה?

3. האם בכלל התרחש שינוי טבעים?

ה. סיכום

מסכת פרה פותחת במחלוקת על גיל הפרה, שלדעת רבי אליעזר היא כשרה כבר בשנתה השנייה ולדעת חכמים רק בשלישית. הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"א ה"א) וסיעתו (סמ"ג מ"ע עח וכן משמע במצווה רלב, מאירי סוטה מו ע"א והחינוך מצווה שצז) פסקו כדעת חכמים, כמקובל שאין הלכה כיחיד אצל רבים, ובפרט ביחס לר' אליעזר ש"שמותי הוא", ובמיוחד בסדר טהרות נאמר בגמ' (נידה ז ע"ב) שאין הלכה כמותו אלא בארבע הלכות בלבד, וזו איננה ביניהן.

אולם הרב יהושע פרידמן מציע להכריע כדעת ר' אליעזר, וזאת על פי ארבעה נימוקים: א. זוהי דעת רבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה הבאה על גיל הפר הכשר לקרבן. ב. הכלל שבסדר טהרות "הלכה כר' אליעזר בארבע" בלבד לא שייך בנדון זה, מאחר שיש לו תנא דמסייע, מה עוד שרב חולק על עיקרו של כלל זה. ג. לדעת רוב הראשונים נקטו בפשטות בדעת ר' אליעזר. ד. בזמן הזה השתנו הטבעים ופרה יולדת בשנתה השנייה, ולכן הכל יודו שהיא נקראת "פרה".

לענ"ד כל הנימוקים אינם נכונים ועל כל פנים אין לסמוך עליהם להלכה, כפי שיבואר. בפרט ארחיב על זמן הלידה של פרות בזמן חז"ל ובימינו וההשלכות מכך.

א. דעת חכמים במשנה על גיל הפר

במשנה ב' מובאת מחלוקת על גיל הפר: לדעת ר' יוסי הגלילי הפר כשר לקרבנות שנאמר בהם "פר" כבר בשנתו השנייה. בדעת חכמים יש שתי גרסאות: "בני שלוש" בדווקא; או "אף בני שלוש" וגם בני שתיים. ודעת ר' מאיר "אף בני ארבע ובני חמש כשרים, אלא שאין מביאים זקנים מפני הכבוד". לפי הגרסה בדברי חכמים "אף בני שלוש", שהם מודים להכשיר

בני שנתיים, לכאורה אין לנו סיבה לחלק בין פר לפרה, ונמצא שגם הפרה כשרה בגיל זה, וכ"כ הר"ש (במשנה א) שדעתם כר' אליעזר.

על פי זה מציע הרב יהושע להכריע להלכה כר' אליעזר. וכבר המשנה למלך (הל' פרה אדומה פ"א ה"א ד"ה ודע, עמ' סז במהדור' פרנקל) הציע את עיקר דברי הרב יהושע: "ודע שכפי הגירסא דגרסי בדרבנן דפרה אף בני ג', דמשמע דאית להו דאף בן שתים הוא פר... והנה כפי דברי הר"ש הללו דס"ל דחכמים דפרים ס"ל כר"א אפשר לומר דקי"ל כר"א, מאחר דסתם לנו רבי סברת ר"א בלשון חכמים". אלא שהמל"מ אומר זאת כהצעה בעלמא ועל פי גרסה מסוימת, ולא קבע בזה מסמרות.

לענ"ד הגרסה "אף", ובפרט המסקנה ממנה להכשיר פרה בשנתה השנייה, אינן מסתברות:

א. בתוספתא (פרה פ"א ה"א) ובתורת כהנים (ויקרא, דיבורא דחובה פרק ג, א) מובאת מחלוקת על גיל הפר המקבילה למחלוקת במשנה. הדעה הסתמית בתוספתא ובתו"כ היא שפר הוא בן שלוש, ואחריה מובאת דעת ר' יוסי הגלילי המכשיר בן שתיים על פי הפסוק (במדבר ח, ח) "ופר שני", ולעומתו דעת רבי ור' שמעון שלמדו מפסוק זה דינים אחרים. אם אכן חכמים במשנה הכשירו בן שתיים, הדבר מפליא ביותר שהדעה הסתמית בתו"כ ובתוספתא אינה מובאת במשנה כלל! יש לציין עוד שהגמ' בזבחים פט ע"ב מביאה את דרשת רבי מ"ופר שני" כמקור לדין המשנה שם בענין קדימות עבודות במקדש, שאברי העולה קודמים לאימורי החטאת, ובלא הזכרת שם רבי עליה, כאילו זהו מקור פשוט ומוסכם. משמע שדרשת ריה"ג שמהביטוי "פר שני" לומדים שפר הוא בן שנתיים היא דעה צדדית ולא דעה מקובלת ופשוטה במשנה.¹

לכן מתבקש לגרוס גם במשנה בלא "אף", וכמסקנת הרא"ש. גם הר"ש נוטה לדעה זו (כפי שהעיר בצדק חבר המערכת ר' איתמר קורצברג): "זאי לא הוה גרסינן הכא אף במילתייהו דרבנן הוה ניחא טפי", וכנראה לא מלאו לבו להגיה מכח זה נגד הגרסה היחידה שעמדה לפניו. מכל מקום, חבל אחרונים הבינו בדעתו שמסקנתו אכן להגיה (עיי' תוס' יו"ט, גר"א בחידושו ומלאכת שלמה). כל שכן לדידן, שיודעים שברוב כתיבי היד של המשנה מילה זו אכן חסרה (וכך גם צוטטה בפירוש רבנו הלל על הספרא הנ"ל), אין לנו כל עילה להיתפס לגרסה מוקשית זו.

ב. גם לפי הגרסה "אף", פירש המהר"ם מרוטנבורג המובא בתוס' יו"ט שאין כוונת חכמים להכשיר פר בן שנתיים כהלכה לדורות, אלא זוהי גזירת הכתוב מיוחדת לחינוך

1. אך מעצם דין המשנה בזבחים אין ראייה שנקטה בפשטות כרבי, כי לדין זה שאברי עולה קודמים לאימורי חטאת יש מקור נוסף בתו"כ מצורע פרק ג, יד, ועי"ש שכנראה זו דרשת ר"ש, שלמד מ"ופר שני" עניין אחר כנ"ל.

הלויים. על כל פנים, גם לפי הפירוש שחכמים הכשירו פר בן שנתיים כהלכה קבועה, קשה מאוד לענ"ד לתלות בדעתם שהכשירו פרה אדומה בת שנתיים. מדוע לא הובאה דעתם במשנה א' על גיל הפרה? האם במסכת המוקדשת לפרה האדומה צריכה דעת חכמים על אודותיה להישמע רק בהבלעה אגב דין הפרים ולא במשנה המוקדשת לפרה? ראייה ברורה לדבר ממדרשי ההלכה, שהביאו את משנה א על פרה אדומה (ספרי חוקת פיסקא קכג) ועגלה ערופה (ספרי שופטים פיסקא רו), ומשנה ב הושמטה בהם (פרט להבאתה בתורת כהנים הנ"ל, בלא "אף"), כאומר: משנה זו אינה שייכת כלל לעניין הפרה והעגלה.

לפיכך, לפי גרסה זו מסתבר שחכמים מחלקים בין פר לפרה, כפי שנקט הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"א הי"ד לעומת פרה אדומה פ"א ה"א ורוצח פ"י ה"ב). אמנם המשנה למלך (פרה אדומה שם) תמה על חילוקו של הרמב"ם, אולם ניתן לבארו בכמה טעמים: לגבי הפר כתבה התורה בדרך כלל "בן בקר", שמשמעו צעיר, בניגוד לפרה (מעשי למלך, הל' מעה"ק א, יד). מבחינה פיזית, הפר מסוגל להוליד כבר בתחילת שנתו השנייה,² בניגוד לפרה, שאינה יולדת עד סוף שנה זו (תרועת מלך, זוסמנוביץ, סי' כז, ה, וראה להלן). גם בתור כוח עבודה, הפר גדול וחזק מן הפרה³ וראוי לעבודה קשה מוקדם ממנה. אפשר שלפי הטעם הראשון החלוקה אינה בין הזכר לנקבה אלא בין קרבנות לפרה אדומה, ואילו לפי הטעמים האחרים החלוקה בין הזכר לנקבה, ואכמ"ל.

ג. גם אם נקבל ש"חכמים" במשנה ב' סוברים כר' אליעזר, מסתבר שהלכה כר' יהושע האומר "לא שמעתי אלא שלשית", שכן קבלתו מרבותיו מכרעת. ובספרי זוטא (יט, ב) נאמר: "מעשה שלקחו פרה עוברת אדומה מן הגויים... והיו משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים וחוזרין ולוקחין אותה מתרומת הלשכה, לקיים מה שנאמר ו'יקחו אליך פרה', שלא יקחו עגלה ויגדלוה". הרי כאן עדות הלכה למעשה כדעת חכמים.

2. לפי הידוע כיום פר יכול להוליד בהיותו בן עשרה חודשים. ראיתי בבאורי מהרא"י (בעל תרוה"ד) על רש"י ויקרא ד, ג שהסביר מדוע "פר" הוא בן שלוש ו'איל" הוא בן שנתיים: "דפרה בת שלש שילדה ודאי לכהן, וכן רחל בת שתיים שנים, משום דקודם לכן אינה ראוייה לילד, ומסתמא הוא הדין הזכרים כהאי גוונא אינם ראויים להוליד קודם זה הזמן, ונמצא ג' יוצא מכלל 'בן', שראוי להוליד", אך נראה מלשונו שאמר זאת מסברה בעלמא (ואולי הסתייע מהגמ' בסנהדרין סט ע"ב "דאיתתא בריא" ועשויה להוליד בגיל צעיר משל האישי), ועיין מו"נ ח"א פע"א.

3. כך ידוע בימינו: ע"פ אתר מועצת החלב, משקלה הממוצע של פרה בישראל הוא 650 ק"ג, ואילו פר מעל 1000 ק"ג. ראה גם תוס' ע"ז טו ע"א ד"ה אימור, שלדעת רש"י רגילים לעשות מלאכה בפרים יותר מאשר בפרות (ולשון הכלי יקר בראשית מא, ח: "שהפרים כוחם גדול מן הפרות"), ואילו לדעת ר"ת להיפך, כי השוורים נגחנים.

ב. הלכה כר' אליעזר בארבע

הרב יהושע פרידמן סובר שכלל זה שבסדר טהרות אין הלכה כר"א פרט לארבעה מקומות אינו קובע בנדון דידן, משני טעמים: משום שהכלל נאמר רק כאשר זוהי דעת יחיד של ר"א, ולא כאשר יש תנא נוסף הסובר כשיטתו. ומשום שרב חולק על עיקרו של כלל זה ופוסק כר"א גם בנושאים אחרים בטהרות.

לענ"ד הדברים אינם מדויקים (מלבד מה שכבר הראיתי שכנראה אין תנא נוסף הסובר כר"א⁴). בגמ' נידה ז ע"ב נאמר בשם שמואל שהלכה כר"א בארבע, והגמ' אומרת ששמואל אמר זאת רק בטהרות ולא בשאר דיני התורה, ומוכיחה זאת מכך ששמואל פסק כר"א בעניין נוסף, לגבי מיאון. הגמ' דוחה את הראיה, שמא מקרה זה אינו כלול בארבע מפני שבעניין המיאון יש תנא אחר הסובר כמותו, ולכן הגמ' מביאה ראיה נוספת שבה שמואל פסק כר"א בעניין שאינו מסדר טהרות. אם כן, לפי מסקנת הגמ' בדעת שמואל אפשר שהארבע שנמנו בטהרות הן אלו בלבד, ובשאר פסקי ר"א בטהרות אין הלכה כמותו אפילו אם יש תנא אחר הסובר כמוהו, וכן כתב במשמרות כהונה שם: "למסקנא דשמואל דוקא בסדר טהרות... י"ל דלשמואל חשיב אפילו אי ס"ל לחד תנא כוותיה" (וכו"ב בערול"נ ד"ה ותו ליכא).

אמנם אח"כ מביאה הגמ' את דעת האמורא ר' אלעזר, שאף הוא פסק כר' אליעזר רק בארבע, ועליו אומרת הגמ' שהדברים אמורים על כל חלקי התורה, ומאידיך אומרת הגמ' שהארבע שמנה אינן כוללות נושאים שבהם יש תנא נוסף הסובר כמותו. אם כן, בנדון דידן, שהוא בסדר טהרות, אפילו אם יש תנא אחר הסובר כמותו, לדעת שמואל אין הלכה כמותו ורק לדעת ר' אלעזר אפשר שהלכה כמותו. ואם זוהי מחלוקת שמואל ור' אלעזר, הרי בעלמא נקטו הפוסקים שהלכה כשמואל לגבי ר' אלעזר, שהוא כתלמיד ביחס אליו.⁵

4. גם הראב"ד על הספרא שציין הרב פרידמן כותב שר"א סובר כריה"ג, לא שריה"ג סובר כר"א.
5. עיין ערובין סו ע"א כתובות עז ע"א וב"ב פב ע"ב. לעניין הלכה כתבו זאת האשכול הל' תפילה דף יג,א; האו"ז הל' תפילה סי' צד; וראב"ה ברכות סי' סד. וראה בראב"ה פסחים סי' תיב לגבי סוגיה דנן: "ואף על גב דרבי אלעזר בן פדת פסיק בפרק קמא דנדה דאין הלכה כרבי אליעזר אלא בארבע, ולא שנא בסדר טהרות ולא שנא בשאר סדרים, כיון דשמואל פליג התם ואמר דווקא בסדר טהרות אבל בשאר סדרי איכא טובא, ודרב בהתערובת סבירא ליה כשמואל, הילכתא כוותיה לגבי דרבי אלעזר. ותו דתלמיד דידהו הוא...", ומשמע שהטעם האחרון מספיק להכריע כנגד ר"א בנידה גם אלמלא סברת רב. בשו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' סז כתב שר' פדת ור' זירא ור' ירמיה בנידה שם סוברים כר' אלעזר, וא"כ ראוי לפסוק כמותם נגד שמואל. אך לא הבנתי מניין לו שדעתם כן, והם דנו רק מיהו התנא הסובר שהקטף הוא פרי.

באשר לדעת רב, הרב יהושע חותר להראות שרב חולק על כללו של שמואל ופוסק כר"א במקום נוסף בטהרות, ואיני מקבל את ראייתו.⁶ מכל מקום, גם אם יוכח שרב פוסק כר"א בעניין נוסף, האם זה מוכיח שהוא פוסק כמותו בפרה?! לכל היותר הוכח שלשמואל הלכה כר"א בארבע ולרב בחמש, ואם בחמש – שמא אף בשש או בשבע. אבל ספק זה אינו מוציא מידי ודאו של שמואל שבפרה אין הלכה כר"א, ומגלן שרב חולק עליו בזה? וכך סיכם זאת במשכנות יעקב (יו"ד סי' סז): "עכ"פ נראה מכלל דברים אלו שדעת ר"ן ומרדכי וראבי"ה נראית מוסכמת בש"ס דילן ובירושלמי, דבכל דוכתא לית הלכתא כר"א, אף דסתם משנה אתיא כוותיה, זולת המקומות שהוזכרו בהדיא בש"ס. ומצינו בש"ס עוד יותר מאלו הדברים שהוזכרו בנדה, המעיין ימצא, והיינו שאף אם ר' אלעזר לא ס"ל כוותיה רק בד' – היינו משום דלא מסתבר ליה כוותיה רק בהני, אבל אמוראי אחריני אסתבר להו עוד בכמה דברים ופסקו כמותו, ואפ"ה לא פליגי על כללא דר' אלעזר, והיכא דאיתמר – איתמר, והיכא דלא איתמר – סמכינן על הכלל, שכן הדין בכל כללות שבש"ס". ובאגרות משה (או"ח ח"ה סי' יג) כתב זאת במיוחד לגבי רב: "דרכ בטהרות אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"א בארבע, אבל בשאר דברים איכא טובא, וכ"ש שלרב, שלא שמענו ממנו אפילו בטהרות אין הוא סובר, אך מחמת שלא מצינו שחולק על שמואל יש לנו לומר שגם הוא סובר כן, דוודאי שייך שיסבור דבשאר דברים איכא טובא..."

ג. הכרעת הראשונים על גיל הפרה

כאמור, הראשונים שכתבו את דבריהם בסגנון של פסק: הרמב"ם, הסמ"ג, המאירי והחינוך, פסקו כאיש אחד כדעת חכמים החולקים על ר"א ומצריכים פרה בת שלוש.

יש להוסיף עליהם את מש"כ במבוא התלמוד לר' יוסף בן עקיני (פרק ג אות נו): "ואמרו הגאונים ז"ל: דבר זה מסורת בידינו וביד כל תלמיד חכם: כל מקום ששנו בראש הפרק 'אמר ר' פלוני', כגון אמר ר"ע מנין לע"ז וכו' – כך הלכה. וכל מקום ששנו בראש

6. הוא מוכיח מדברי רב (סוכה יב ע"ב) שבית קיבול העשוי למלאות שמיה קיבול, בהתאם לדעת ר"א בכלים פכ"ו מ"ב וסנהדרין סח ע"א, וכותב שתירוצו תוס' שם להעמיד את סברת רב כחכמים דחוק. ברם, תוס' עצמו עמד על הדוחק בתירוץ זה, והוא נועד רק ליישב את דעת רש"י בסנהדרין שם המבאר שר"א וחכמים נחלקו בשאלת בית קיבול, ולשיטתו נדחקו תוס' להבחין בין סוגים שונים של בית קיבול. אולם תוס' עצמו סובר, כפי שהרחיב בפירושו בכלים שם שאליו הפנה בהמשך התוס' (בעל התוס' בסוכה הוא הר"ש), שמחלוקת ר"א וחכמים אינה עוסקת כלל בשאלת בית קיבול, עיי"ש ראייתו מהתוספתא, וכ"כ תוס' הרא"ש והיד רמ"ה בסנהדרין, ונמצא שדברי רב הם אליבא דכולי עלמא בלא דוחק. בשיירי קרבן (שבת פ"ו ה"ג ד"ה טבעת) חיזק את הסברה שאין סתירה בין מימרת רב על בית קיבול למימרת שמואל שהלכה כר"א בארבע, שכן רב יהודה הוא המוסר את שתי המימרות ומשמע שמסכים לשתייהן.

הפרק 'ר' פלוני אומר כך וכך, כגון 'ר' אליעזר אומר' – אינה הלכה" (אך יש שפקפקו בכלל זה, ראה בהערות למהדו' הרב מצגר).

לעומתם מציין הרב יהושע לרש"י בסוטה מו ע"א ד"ה עגלה: "בת שנתה היא ואם עברה שנתה פסולה, דכל מקום שנאמר בתורה עגל סתם – בן שנה הוא, דיליף מ'ועגל וכבש בני שנה", וזה כדעת ר' אליעזר לכאורה, כפי שהעיר הבאר שבע שם (ותמה על כך) והמל"מ בהל' פרה אדומה פ"א ה"א (המל"מ אף מציע שרש"י גרס בחכמים "אף בני שלוש" ולכן הכריע כר"א, כנ"ל). גם בפירוש רש"י לתורה (דברים כא, ד) כתב שעגלה היא בת שנתה.

ברם, איני מבין מדוע האחרונים הנ"ל תלו ברש"י את סברת ר' אליעזר. מלשון רש"י בסוטה ניכר בעליל שהוא מתבסס על התורת כהנים (ויקרא חובה פרק ג, ו): "רבי שמעון אומר: כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם – בן שנה, שנאמר 'ועגל וכבש בני שנה'". ורבי שמעון ממשיך ואומר: "בן בקר – בן שתי שנים, שנאמר 'קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים' אף בשנים. פר סתם – בן שלש" (ומקבילה בברייתא ברה"י ע"א בשם ר' מאיר, אך שם לא הובא הפסוק שציטט רש"י, ורש"י שם מציין לתו"כ). דברי ר"ש באו לאפוקי מסברת ריה"ג לעיל שם שלמד מ"ופר שני בן בקר" שהפר בן שתיים. וכך מצאנו להדיא ברש"י ויקרא ד, ג: "פר – יכול זקן? ת"ל בן. אי בן יכול קטן? ת"ל פר. הא כיצד? זה פר בן שלש" (ושם ט, ז כתב שסתם "עגל" הוא בן שנה), וכן סתם בכמה מקומות בפירושו לתלמוד שפר הוא בן שלוש (רה"כ ע"א ד"ה שור, יומא סו ע"א ד"ה פר, חולין ס ע"א ד"ה בקומתן). אם כן, רש"י משווה את "עגלת בקר" שנאמר בעגלה ערופה ל"עגל סתם" ולא ל"עגל בן בקר" (בניגוד לראב"ד על הספרא, ע"ש), ונמצא שלדעתו רבי שמעון נוקט בעמדה ממוצעת בין ר"א לחכמים: עגלה היא בת שנתה, כר' אליעזר, אבל פר הוא בן שלוש, כחכמים. ממילא פשוט שלדעת רש"י גם הפרה היא בת שלוש (אמנם מצאנו בדעת הרמב"ם סברה שפר צעיר מן הפרה, אך לא מצאנו דעה הפוכה, שהפר מבוגר מן הפרה). אכן, הדעה המקובלת היא ש"פרה" היא זו שיצאה מכלל "עגלת בקר" הכשרה לעגלה ערופה, אולם לדעת רש"י יש הפרש ביניהן, ובשנה השנייה יצאה מכלל "עגלת בקר" ולכלל "פרה" לא הגיעה. וכך הציג הר"ש (פרה פ"א מ"א) לבאר את דעת רבי מאיר, שדעתו בעגלה כר' אליעזר ובפרה כחכמים. אם כן, אין כל יסוד לומר שרש"י הכריע בפרה כר' אליעזר.

עוד ציין הרב יהושע לחבל ראשונים בחולין יא ע"א (תוס', רמב"ן, רשב"א ורא"ש), שאגב דיון על רוב וחזקה כתבו אגב דבריהם ש"פרה בת שתי שנים היא כמו ששנינו במס' פרה". לענ"ד הדבר פשוט וברור שאין זה עניינם כעת, ולא דרכם בכלל, לדון בהל' פרה אדומה ולהכריע בזה כר"א. כוונת תוס' שהיא בת שתי שנים לפחות, שכן זהו מה שדרוש לדיונם, והוכיחו זאת מדעת ר"א וכ"ש מדעת חכמים (וכ"כ בשו"ת אמרי נועם ח"א סי' כב). וראה לשון ספר התרומה (הל' איסור והיתר סי' עג) שהקשה כתוס' על הלימוד מפרה

אדומה, וכן על הלימוד ממכה אביו: "דילמא משום דאוקמינהו אחזקה שאינה טריפה, דפרה בת שתיים, וגם האב יש לו יותר משנה כיון שיש לו בן...". האם אב לבן "יש לו יותר משנה" ותו לא? על כרחנו סה"ת הסתפק במינימום הדרוש לו (וכן במרדכי חולין סי' תרלה וברוקח סי' תסד, ונמשכו אחר לשון סה"ת, כפי שמצוי הרבה בראשונים; ומסתבר שגם לגבי גיל הפרה נמשכו הראשונים אחר לשון תוס').

כך מתבאר מלשון הרמב"ן: "וליחוש דילמא טרפה היא – איכא למידק, מכדי פרה בת שתי שנים היא כמו ששינונו במס' פרה, וכיון שכן לעולם אימא לך אין הולכין אחר הרוב?". מכיוון שהוא נוקט בפשטות "כמו ששינונו", ולא מסביר מאומה על הכרעתו, ברור לענ"ד שאין כוונתו לפסוק כר' אליעזר, אלא לומר שלכל הדעות שם הפרה צ"ל לפחות בת שנתיים, וא"כ חלפו י"ב חודש מאז שנולדה. וראה גם לשון הרמב"ן בבראשית טו, ט: "כי בת שלש לא תקרא עגלה, כמו ששינונו: וחכמים אומרים: עגלה בת שתיים, פרה בת שלש". כאן נקט בפשטות כחכמים, ולדברי הרב יהושע צ"ל שהוא על דרך ק"ו, שאפילו לחכמים בת שלוש כבר יצאה מכלל עגלה, וכל שכן לר' אליעזר; וכך בדיוק ראוי לפרש בדבריו בחולין. עוד מצינו לרמב"ן (ב"מ ל ע"א) שהזכיר את המחלוקת על גיל העגלה ש"לר' אליעזר בת שנתה היא" ואילו "לרבנן בת שתי שנים", ולא חש לכתוב שיש גם "רבנן" הסוברים כר"א, דהיינו "חכמים" שבמשנה ב' (וכן ברשב"א ובריטב"א ובר"ן שם).

כמו כן יש להוכיח על לשון הרא"ש בחולין פ"א סי' טז: "ותימה, כיון דפרה בת שתי שנים דילמא משום דאוקמה אחזקתה...". האם ייתכן שכוונתו להכריע כר' אליעזר? הרי דעתו בפירושו לפרה שאין לגרוס "אף", וחכמים במשנה ב' אינם סוברים כר"א, ומאיזה טעם יפסוק כמוהו? ובמעדני יו"ט (לבעל התוס' יו"ט, אות ק) כתב לבארו: "כיון דפרה בת שתי שנים – דהכי תנן בריש מסכת פרה". וכי כוונתו שכל המעיין שם יווכח שהפרה כשרה בשנתה השנייה? הלא התוס' יו"ט עצמו שם מכריע להגיה בלא "אף", או מפרש ע"פ המהר"ם שאפילו לפי הגרסה "אף", פר בן שנתיים הוכשר רק לחינוך הלויים ובעלמא פר אינו אלא בן שלוש.

ובשו"ת הריב"ש סי' שעב: "זיליף לה מפרה אדומה דאזלינן בה בתר רובא...ואע"ג דג"כ איכא חזקה אחריתי דמסייע לרובא... דהא קיי"ל דהיא בת שתי שנים, וטרפה אינה חיה". היעלה על הדעת שכוונתו שקיימא לן שהלכה כר"א?! גם אם חשבון מסוים במשנה נוטה לכך, זה רחוק מאוד מניסוח פסקי שזכה כאילו הדבר פשוט ומוסכם. וראה שו"ת הריב"ש סי' פג: "דקיי"ל דר"א ורבי יהושע – הלכה כרבי יהושע, דר"א שמותי הוא, וכדאסיקנא דלית הלכתא כר"א אלא בארבע, בין בסדר טהרות בין בשאר סדרי".⁷

7. אלא שבהמשך בנידונו שם הכריע כדעה הנגדית ע"פ כלל אחר שהלכה כראב"י, ובפרט שהוא מחמיר, עיי"ש.

כיוון אחר בהסברת דברי תוס' עולה מלשון הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ג ש"ו, מהדו' מוה"ק עמ' תתשג): "דילמא פרה לאו משום דאזלינן בתר רובא אלא משום דאזלינן בתר חזקה דפרה בת שנתיים היא וקיימא לן דטרפה אינה חיה והילכך כי חיתה שתי שנים איגלי מילתא בודאי דבשעה שנולדה כשרה". וכן בר"ן על הרי"ף (חולין ג,א): "דהא פרה בת שתי שנים היא... הילכך כיון שחיתה שתי שנים איגלי מילתא למפרע דלאו טרפה הוות". משמעות לשון זו שחיה שתי שנים שלמות.⁸ לפ"ז ייתכן שתוס' השתמשו במושג "בת שתי שנים" לא במובנו החז"לי, שמלאה לה שנה והחלה שנתה השנייה, אלא במובנו בשפתנו כיום, שמלאו לה שנתיים, כדעת חכמים. ומצאנו כך גם בלשון חז"ל, כגון "בן שלש עשרה למצוות", דהיינו שמלאו לו שלש עשרה שלמות (עיין תוס' כתובות נ ע"א ד"ה בר שית וריטב"א שם). ושמא זוהי גם כוונת הריב"ש האומר "קיימא לן".

בין כך ובין כך, ברי שכל האחרונים הרבים שדנו בדברי תוס' (שנדונו במפרשים ובפוסקים לאורך ולרוחב, מאחר שהם נוגעים ליסודות דיני חזקה ויש בהם הלכה למעשה בעניין כשרות הגבינות) הבינו שאין בדברי תוס' הכרעה כר"א. לא זו בלבד שלא מצאתי (בחיפוש באוצר החכמה) למי מהאחרונים שטרח לבאר את הכרעת תוס' כר"א, אלא שאף כמה אחרונים ציטטו את תוס' בחולין כאומרים שהפרה בת שלוש,⁹ ולא חשו כלל כאילו בזה שינו את הכרעת תוס' מר"א לחכמים. פשוט היה, אפוא, לכל האחרונים שאין בדברי תוס' שום הכרעה כר"א. לפיכך להתבטאות זאת של תוס' וסיעתם אין שום משקל, בוודאי לא ביחס להכרעתם של הרמב"ם והסמ"ג והמאירי והחינוך.

וראה לשון שו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' פא: "גם מה שכתבת דהלכה כר"א [לגבי גיל הפרה], לא ידעתי איזה רוח נבואה עבר עליך לידע מלבך פסק הלכה. מה גם שהיא הילכתא למשיחא, דמאן ספין מאן רקיע מאן סליק לרקיע לידע פסק הלכה זו כי אם הרמב"ם ז"ל חכם עדיף מנביא והברטנורה אחריו שפסקו דלא כר"א. והוא האמת ודאי, כיון דרבים פליגי עליה, ותו דר"א שמותי הוא, הרי דבריק בטלין מעיקרן", וכך נקטו אחרונים רבים.¹⁰

8. עוד יש לציין לרשב"א בר"ה י ע"א שכתב בדעת רבי מאיר: "בן בקר בן שתיים – פירוש: עגל בן בקר, אבל פר בן בקר – הרי זה בן שלש שנים", ולא טרח ליישב זאת מדברי רבי מאיר במשנה בפרה, ונראה שלא גרס בה בדברי חכמים "אף", ולכן פשוט שה"אף" בדברי ר"מ לא מתייחס לבן שנתיים.

9. שו"ת פני יהושע ח"א יו"ד סי' ב; יד דוד בכורות כ ע"ב; בית נאמן חדר י' חלון יד.

10. ר' יוסף צייח בשו"ת אבקת רוכל סי' י; באר שבע סוטה מו ע"א; של"ה, תולדות אדם, בית חכמה (תליתאה) אות רפו; מראה הפנים סוטה פ"ט ה"ה ד"ה הכא; החת"ס ב'תורת משה', שמות, פרשת פרה.

ד. שינוי הטבעים

טענה נוספת בפי הרב יהושע, המבוססת על שתי הנחות: האחת, שגדר "פרה" הוא שהיא יכולה להוליד. השנייה, על פי תוס', שבימי חז"ל פרה ילדה רק בשנתה השלישית וכעת השתנו הטבעים והפרה יולדת כבר בשנתה השנייה. ממילא יש להקדים את גיל כשרותה לפרה אדומה.¹¹

חידוש זה מופיע כבר במשך חכמה (בראשית לב, טו) שכתב: "זיתכן שלזה נקראים 'פר' ו'פרה' לשון פרי, שעושה פרי כשהוא בן שלוש שנים, ודו"ק. ורבי אליעזר אמר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים. ולכן נשתנו הטבעיים, ועכשיו פרה בת שתיים יולדת כמ"ש בתוספות... ובזה יש דרך להבין דברי המקובלים שלעתיד תהיה הלכה כרבי אליעזר". וקדמו רבי צבי הירש חריף (אשכנזי), ב'כוס ישועות' (על ב"מ, ליקוטים בסוף הספר, עמ' 190) לבאר את פירוש רש"י בסוטה הנ"ל שבו נקט שעגלה היא בת שנתה: "דרש"י הכריע דעתה הלכתא כר"א, דלמאי דנשתנו עתה הדורות ופרה בת שתי שנים מוליד... ואפשר אם היו החכמים יודעים דישתנו הדורות... היו פוסקין ע"כ דעגלה בת שנתה".

לענ"ד יש להשיב על סברה זו משלושה טעמים עיקריים:

1. האם שם "פרה" תלוי ביכולת להוליד?

עצם הסברה ששם "פרה" תלוי ביכולת להוליד הינה מחודשת, מכמה היבטים. חז"ל דקדקו את גדרי "עגל" ו"פרה" מן הפסוקים, ולא מצאנו שתלו זאת בבדיקת בגרותה והתאמתה לתפקידים שונים (כפי שהעיר העורך בצדק). אפילו כ"קריאת כיוון" כללית, לא ברור האם המעבר מ"עגלה" ל"פרה" תלוי ביכולתה להוליד.¹² והרי לדעת רבי אליעזר, ש"פרה" היא מתחילת שנתה השנייה, ברור ששם "פרה" לא נקבע על פי יכולתה להוליד, ותמוה לפסוק כמותו על פי סברה שאינה מתאימה לדעתו, ועל פי הנחה לא מוכרחת שחכמים חלוקים עליו בדיוק בנקודה זו, מהו הגורם הקובע שם "פרה". מה עוד שמצינו סיעת ראשונים שסוברת שהפרה בימי חז"ל לא ילדה אפילו בשנתה השלישית, כדלקמן, וברור שלשיטה זו שם "פרה" אינו תלוי ביכולתה להמליט.

מן המשנה בבבא מציעא (פ"ה משנה ד-ה) אפשר להבין שהקו המבדיל בין עגלים לפרות הוא היכולת לעבוד עבודה קשה, כגון חרישה או הובלת עגלות, ובפרט עבודה

11. קיימת סתירה מסוימת בין טיעוניו של הרב יהושע: אם אכן ההגדרה "פרה" משמעה שהיא יכולה להוליד, ובזמן חז"ל היה זה בשנתה השלישית בלבד, הרי מובן היטב החילוק בין פרה לבין פר (שמוליד מוקדם יותר, כאמור), ואין כל ראייה שחכמים במשנה ב', אם אכן הם מכשירים פר בשנתה השנייה, יסברו כר"א שגם "פרה" כשרה בשנתה השנייה.

12. להשוואה, המעבר מ"גדי" ל"עז" אינו תלוי ביכולת להוליד, ומצאנו שכל שנתה הראשונה היא נקראת "גדי" אע"פ שהיא מולידה, ראה בכורות פ"ג מ"א, גמ' שם כ ע"ב "גדיה שילדה שלש בנות..", רע"ב מנחות פ"ג מ"ז ותב"ש סי' לה סקנ"ט.

שתהיה רווחית לבעליהן יותר מכדי אכילתן.¹³ בערוך השלחן העתיד (הל' פרה אדומה סי' נד, ח) ביאר לפ"ז את לשון התורה בפרה "אשר לא עלה עליה עול" לעומת העגלה ש"אשר לא עובד בה, אשר לא משכה בעול", "דסתם פרה היא לחרישה... משא"כ בעגלה ילדה, שקשה עליה החרישה ועושין בה עבודות קלות... אשר לא משכה בעול, משיכה בעלמא ולא בנתינת עול על הצואר". וראה תוס' פסחים כו ע"ב ד"ה עלה עליה זכר, שהסביר לפ"ז מדוע כשהכניסה לרבקה ודשה מאליה אין נוחתא לבעלים, "דסתם פרה [כלומר, פרה אדומה שטרם נשחטה] בחורה היא ומסתמא אין אדם רוצה להטריחה". הדבר עשוי להסביר גם את לשון הפיריון בפר ובפרה: ה"פרי" אינו פרי בטן דווקא, אלא רווחיות הפרה לבעליה.

אם כנים הדברים, ברי שלא מדובר בגבול חתוך ואחיד הניתן למדידה מדויקת, אלא בהערכה כללית על פי מדדים המשתנים מדור לדור, לא רק על פי טבע הפרה אלא גם על פי צרכי האדם. לפיכך, מסתבר שגדר "עגלה" ו"פרה" נקבע לדורות עולם על פי המציאות בזמן מתן תורה.¹⁴

ראיה ברורה לכך מהמאירי. בע"ז כד ע"ב קיבל את הקביעה שהשתנו הטבעים, ואף קבע על פי זה שינוי להלכה לגבי קדושת בכורה בבהמה שידוע גילה ולא ידוע האם ילדה: "ואף על פי שבסוגיא זו העידו בשיעור זה שכל שהיא בת שלש ומהם למטה אינה יולדת, וכל שנכנסה ברשות ישראל אינה יתרה מבת שלש – ודאי לכהן, אנו רואין בפרות שלנו שילודות קודם זמן זה ודנין לפי טבע המקומות". מאידך, לגבי פרה אדומה פסק (סוטה מו ע"א) "צריך שתהא בת שלש שנים כדי שתהא פרה ולא עגלה". ושם מד ע"ב על עגלה ערופה: "זהתבאר במסכת פרה שצריכה להיות בת שתי שנים או פחות". דהיינו, המאירי נוקט בפשטות בשיעורם של חז"ל, בין לחומרא בפרה ובין לקולא בעגלה, למרות שינוי הטבעים.

13. הרמב"ם פירש ש"מקבלין עגלין וסייחין... ומגדלין אותן עד שיהו משולשין" היינו "עד שישלמו שלש שנים", וכן לשון הר"ף בתשובה (בשטמ"ק ב"מ סח ע"א), ומשמע – עד סוף השלוש, אבל בהל' שלוחין ושותפין פ"ח ה"א: "עד שיהיו העגלים בני שלוש שנים", וצ"ע. ובמלאכת שלמה שם הקביל את הלשון ל"שלשית" בפרה, אע"פ ששם די בתחילת שנתה השלישית. אצל הרומאים הייתה דעה שהפר ראוי לעול רק במלאות לו שלוש שנים שלמות ('יוונים ויוונות בא"י עמ' 288).

14. כיום מקובל לכנות את נקבת הבקר עד ההמלטה הראשונה "עגלה", ומאז ועד ההמלטה השנייה "מבכירה" (בניגוד למונח המקורי, שהוא קודם לידה ראשונה, עיין ירמיהו ד, לא ורש"י), ומההמלטה השנייה ואילך "פרה". לגבי הזכרים, הבקר נקרא "עגל" עד תחילת יכולתו להרביע (גיל שנה בערך, כנ"ל), ומאז הוא נקרא "פר". על לשון בני אדם לפני כמאה-מאתיים שנה עיין בדרכי תשובה סי' לט ס"ק תע.

2. האם השינוי שאירע מספיק להכשיר את הפרה בשנתה השנייה?

גם אם נקבל ששם "פרה" תלוי ביכולתה להוליד, ושההלכה נקבעת לפי המצב המתחדש בכל דור ודור, מסתבר ששינוי הטבעים שאירע בפועל אינו מספיק להצדיק את השינוי בהלכה.

אפתח בתיאור המציאות בימינו לפי מה שהתברר לי. כידוע, הריונה של פרה נמשך תשעה חודשים (בכורות ח ע"א, ועל פי המקובל כיום – 277 יום בממוצע). המציאות הידועה כיום בישראל היא שהפרות מתעברות בחודשים הראשונים של שנתן השנייה (סביב החודשים ה-13-14 לחייהן). כשליש מההמלטות הראשונות מתרחשות בשלהי השנה השנייה (חודשים 22-24), וכשני שלישי בתחילת השנה השלישית.¹⁵ מצב זה הוא חדש באופן יחסי, ובעבר הלא רחוק, לפני כששים שנה, שיעור ההמלטות בשנה השנייה היה נמוך בהרבה. בעקבות השבחה של גזעי הבקר, ובפרט שיפור תזונת הפרות, המצב השתנה תוך שנים ספורות, וההמלטות הוקדמו במספר חודשים.¹⁶

כעת נעיין בשאלה מה הייתה המציאות בימי המשנה. המקור המרכזי לעניין זה הוא המשנה בבכורות פ"ג מ"א: "הלוקח בהמה מן הנכרי ואין ידוע אם בכרה ואם לא בכרה, רבי ישמעאל אומר... פרה וחמור בנות שלש – ודאי לכהן, מכאן ואילך – ספק". דהיינו, הקונה פרה וידוע שכבר מלאו לה שנתיים וכעת היא בשנתה השלישית, ואח"כ ילדה – אין ספק שזוהי המלטתה הראשונה וזהו בכור. הגמ' בע"ז כד ע"ב מביאה את המשנה בבכורות ומוכיחה ממנה ש"פחותה מבת ג' שנים מי קא ילדה?". בהבנת המשנה מצאנו בראשונים כמה שיטות:

א. התוס' בבכורות (יט ע"ב ד"ה פרה) וע"ז (כד ע"ב ד"ה פרה) כתבו שהפרה שבימי חז"ל אינה יולדת בשנתה השנייה. תוס' לא שללו אפשרות שהפרה תתעבר בשנתה השנייה ותלד בתחילת השנה השלישית. לפי זה כוונת המשנה שאם ישראל קנה את הפרה מיד

15. תודתי הרבה לד"ר יניב לבון מהתאחדות מגדלי הבקר שסיפק לי סקירה מקיפה ומפורטת על כלל ההמלטות בארץ משנת 2010 עד היום (סה"כ למעלה ממיליון המלטות). זמני ההמלטות בסקירה זו חושבו לפי התאריך הלועזי, וכאן 'תרגמתי' אותם לתאריך עברי מקורב. המלטות ראשונות מתרחשות בין החודשים 21-29 לחיי הפרה. הגיל הממוצע להמלטה ראשונה הוא במלאות 25 חודשים, ו-32% מההמלטות הראשונות מתרחשות עד מלאות 24 חודשים. במקורות אחרים ראיתי נתונים שונים על פי מדגמים, ולפיהם שיעור ההמלטות עד סוף החודש ה-24 גדול יותר, מעט פחות ממחצית מההמלטות, אולם הסקירה הנ"ל היא המקיפה והעדכנית ביותר.

16. במגזין 'משק הבקר והחלב' מס' 129 (תשל"ג) מופיע מאמר 'גיל המלטה אופטימלי של מבכירות' מאת ד"ר יצחק רמר ממשרד החקלאות, שסוקר את גילאי ההמלטה לאורך השנים. לדבריו (עמ' 8) בשנת 1960 הגיל השגרתי להמלטה ראשונה היה החודשים 27-29. בשנת 1965 רק 15% המליטו בשנה השנייה, ואילו בשנת 1971, בעקבות שינויים בתזונת הפרות, עלה מספרן ל-38% (כל הפרטים בהערה זו – בתאריכים לועזיים).

בתחילת השנה השלישית עליו להניח שהיא לא ילדה לפני כן, בהיותה בת שנתיים, ולכן מה שתלד מכאן ולהבא, אפילו בעוד זמן רב, הוא בכור. או באופן אחר: הישראל קנה את הפרה באמצע השנה השלישית, ולפי גילה לכאורה ייתכן שכבר ילדה, אבל כעת היא המליטה תוך כדי השנה השלישית, ולכן עליו להניח שזוהי ההמלטה הראשונה, כי אם הייתה יולדת בתחילת שנה זו – לא הייתה מספיקה ללדת שוב עד סופה. וכן כתב הר"ש במפורש (פרה פ"ב מ"א, בתוספת מכת"י במהדו' הר"ש השלם) שפרה בימי המשנה **"מתעברת בת שתיים ויולדת בת שלש, והא דחשיב בת שלש ודאי, משום דאם איתא דילדה בתחלת שלש – לא הייתה חוזרת ויולדת בסוף שלש"**.¹⁷

ב. בשטמ"ק בבכורות שם כתב בשם 'תוספות חיצוניות' שהפרה אינה יולדת אפילו בשנתה השלישית,¹⁸ וכן כתב החזו"א (י"ד סי' קצ סק"ט) בדעת תוס' בבכורות. לפי זה כוונת המשנה שאם ישראל קנה את הפרה באמצע שנתה השלישית, אפילו אם היא המליטה אחרי זמן רב עליו להניח שזוהי המלטה הראשונה. וכך משמע מלשון התשב"ץ (ח"ב סי' קא): **"שהרבה דברים נשתנו מטבעיהם בשינוי הדורות, שהם אומרים שאין פרה**

17. נראה שזוהי משנתו האחרונה של הר"ש, אבל בתחילה סבר אחרת. הר"ש בפרה פ"ב מ"א מקשה על המשנה שם: **"רבי אליעזר אומר: פרת חטאת המעוברת כשרה", כיצד ייתכן שהפרה תהיה מעוברת? הרי לשיטת ר' אליעזר (פ"א מ"א) פרה בת שתיים, ומאידך שינוי בבכורות שפרה בת שלוש ולדה ודאי לכהן! בקושיה זו גלומות שתי הנחות: האחת, שלדעת ר"א "פרה בת שתיים" ותו לא; והשנייה, שלפי המשנה בבכורות פרה לא יכולה להתעבר בהיותה בת שתיים. הר"ש בנוסח הנפוץ מתרץ שלא כהנחתו הראשונה ומבאר שר"א הכשיר גם בת שלוש (עכ"פ בדיעבד, ראה בפירושו בפ"א מ"א), אך לא חזר בו מהנחתו השנייה. אולם במהדו' הר"ש השלם מובאת תוספת מכת"י (שמקורה בהגהות מכתב ידו של רבי בצלאל אשכנזי, בעל השטמ"ק, והחזו"א שלהלן לא ראה אותה) ובה הוסיף הר"ש לתרץ שני תירוצים: שהפרה אמנם אינה יכולה ללדת בר קיימא תוך שנתיים, אבל היא יכולה להתעבר ולהפיל; או שהפרה יכולה להתעבר בת שתיים וללדת בר קיימא בתוך שלוש, אלא שאז לא תוכל ללדת שוב בתוך שלוש, כנ"ל. במקביל, קיימת תוספת בכתב היד גם בר"ש בפ"א מ"א: **"ועוד אפרש בענין אחר בפרק שני". יש לציין שהתוס' בבכורות הם מהר"ש עצמו, ראה במבוא לתוס' שאנץ על בכורות מאת הרב אילן, ופירושו למשנה נכתב בעיקרו אחרי תוספותיו, כמ"ש הסמ"ג (עשין כז): "אמנם חזר בו רבינו שמשון בסוף ימיו ופירש בפירוש זרעים..." ("בעלי התוספות' עמ' 298, וראה בפרט עמ' 669 לגבי התוס' בבכורות).****

18. ז"ל ה'תוספות חיצוניות': **"גבי פרה וחמור ע"כ אינך יכול לפרש כן שיוולדות לפעמים מתוך שלש, ואם באת לרשות הישראל תוך ג' וילדה אחרי כן בשנה רביעית או בשנה ה' שהיא ספק... אלא ע"כ הכי פירושו: פרה וחמור שנכנסו לרשות ישראל בתוך ג' – ודאי לכהן, אפילו לא ילדה עד שתי שנים אח"כ, דבפחות משלש לא קילדה. מכאן ולהלן, שבאתה לאחר שלש ברשות ישראל – ספק, דשמא ילדה תוך שלש". משמעות לשונו שאם קנה את הפרה בכל זמן שהוא במהלך השנה הג', אפילו לקראת סופה, ה"ז ודאי לכהן אפילו אם ילדה זמן רב אח"כ, כי בוודאי לא ילדה בשנתה השלישית לפני שקנאה. אמנם מסוף דבריו "דשמא ילדה תוך שלש" משמע להיפך, וכנראה כוונתו שהיא יכולה ללדת לכל המוקדם ביום האחרון של שנתה השלישית, וזהו ה"תוך שלש" שבסיפא.**

וחמורה יולדת תוך ג' שנים, והוא להם זה מופת חותך לענין בכור שהוא לכהן, ובדורות הללו קודם לזמן זה יולדות".¹⁹

ג. שיטה שלישית לכאורה, הקרובה לשנייה, מצאנו ברמב"ן (ב"מ ל ע"א): "בת שתי שנים... לא מקבלה זכר, כדאמרין בבכורות ובמסכת ע"ז", דהיינו, שההריון אינו יכול להתחיל עד שנתה השלישית; וכן כתבו תלמידיו, הרשב"א הריטב"א והר"ן (בב"מ שם) ורבנו דוד (פסחים כו ע"א). על פי הנחה זו הוכיחו הרמב"ן וסיעתו ש"עלה עליה זכר פסולה" מוסב על פרה אדומה ולא על עגלה ערופה, מאחר שבהיותה עגלה בת שתיים לא ניחא ליה בעליית הזכר.²⁰ בפשטות דעת הרמב"ן וסיעתו שהפרה יכולה להתעבר מיד בתחילת השנה השלישית וללדת (אחרי תשעה חודשים, כנ"ל) לקראת סופה, שלא כשיטה השנייה הנ"ל שפרה אינה יולדת כלל בתוך ג'. וכן משמע בתוס' ר"ד (ע"ז כד ע"ב), שכתב ש"יתירה מבת שלש" היא "בת איעבורי", ראויה להתעבר.

ברם, אם זוהי כוונת הרמב"ן לא ברור מה ראייתו מהמשנה בבכורות, והיכן נאמר בה שההריון מתחיל בשלישית?²¹ לפיכך נראה שהרמב"ן וסיעתו הבינו את המשנה בבכורות כדעת החזו"א, שהפרה אינה יולדת כלל בשנה זו, ומה שכתבו רק שאינה מתעברת בשנתה השנייה הוא משום שזהו הפרט שנזקקו לו בעניינם, אע"פ שלאמיתו של דבר לדעתם הפרה אינה מתעברת גם בג' החודשים הראשונים בשנה השלישית.

19. אולם הרשב"ש (סי' תקיג [ב]) כותב בעקבות הרשב"ץ: "תדע שהרי רבותינו ז"ל אמרו בפ"ק דבכורות שפרה וחמורה אין יולדות אלא לשלש שנים, וזה להם למופת שהקונה פרה וחמורה מגוי תוך שלשה שהולד לכהן, והנה החוש מכחיש זה שהם יולדות בת שתי שנים".

20. אולם המאירי בב"מ שם כתב: "שכן עליה עוף – כשרה, עלה עליה זכר – פסולה, וכן הדין באלו לעגלה ערופה", ונראה שחולק על הרמב"ן, וראה לשונו בע"ז כד ע"ב הנ"ל, וצ"ע.

21. לגבי ראיית הרמב"ן מהגמ' בעבודה זרה, אם אין כוונתו לאותה משנה בבכורות המצוטטת בגמ' בע"ז כד ע"ב, אפשר שכונתו לדברי ר' יוחנן שם: "גבול יש לה: פחותה מבת ג' שנים – נעקרת, בת ג' שנים [דהיינו שכבר מלאו לה שנתיים ומעלה] – אינה נעקרת". הנדון שם הוא רביעת אדם, אימתה היא גורמת עקרות לבהמה, ואפשר שהרמב"ן למד מזה שזהו הגבול גם לעניין יכולת הבהמה להתעבר, וכפי שביאר בתוס' ר"ד הנ"ל: "יתירה מבת שלש כיון דבת איעבורי הא לא מכחשא". אולם קביעה זו צריכה עיון: הרי עד שלב זה בסוגיה שם סברה הגמ' בע"ז שרביעת אדם מעקרת את הבהמה אפילו בגיל מבוגר יותר, ור' יוחנן חידש רק את הגבול של בת ג'. אם כן, לפי סברת הגמ' מתחילה ברור שרביעת אדם מזיקה יותר מרביעת בהמה, והיא מעקרת גם בזמן שרביעת בהמה עשויה להוליד; ומניין לנו לומר שר' יוחנן חולק בזה וסובר שרק משעה שרביעת בהמה עשויה להוליד רביעת אדם אינה מזיקה? שמה דעתו שהבהמה יכולה להתעבר עוד קודם זמן זה, ואעפ"כ רביעת אדם תזיק לה עד היותה בת שלוש (בפשטות כוונת הגמ' שמאחר שמבנה אברי הרבייה של הבהמה אינו מותאם לשל האדם הגוי יחשוש שמה רביעתו תפגע באבר חיוני, אע"פ שהיא מקבלת זכר ממינה, אלא שר' יוחנן סובר שבגיל שלוש הבהמה חסונה דיה ולא תיפגע מרביעת האדם).

נסכם, אפוא: שיטת הר"ש שהפרה בימי חז"ל אינה יולדת בשנה השנייה, אבל היא מתעברת בשנייה ויולדת בשלישית. שיטת ה'תוספות חיצוניות' שאינה יולדת אפילו בשלישית. והרמב"ן כתב שעכ"פ אינה מתעברת בשנייה, וכנראה כוונתו כ'תוספות חיצוניות'.

בהשוואה למציאות המוכרת כיום, לשיטת הר"ש זמן ההמלטה הוקדם בחודשים ספורים בלבד. ולשיטת התוס' חיצוניות זמן ההמלטה הוקדם ביותר משנה. לשון אחרת: זמן ההמתנה לתחילת הריון, שבימי חז"ל עמד לדעתו על שנתיים וארבעה חודשים, התקצר במחצית! מבחינה זו, פירוש הר"ש, המקרב את המציאות בימי חז"ל למציאות בימי הראשונים ובימינו, נוח יותר.

לענייננו, נראה שלפי שתי השיטות לא ניתן לומר כדברי הרב פרידמן ששינוי הטבעים יכריע כדעת רבי אליעזר: לפי הר"ש, שפרה יכולה להמליט מתחילת השנה השלישית, אפשר לומר שחז"ל הגדירו "פרה" על פי יכולתה להמליט, אולם מניין לנו להכשיר את הפרה בימינו מתחילת השנה השנייה? אפשר שבמציאות כמו זו שבימינו היו חז"ל מכשירים פרה רק מהזמן הראוי להמלטה, דהיינו החל מהחודש ה-22, או רק מהחודש ה-24 (שבו רוב הפרות כבר ממליטות). ויותר מסתבר לענ"ד שהיו דנים את כל השנה השנייה על פי רובה, ופוסלים אותה עד תחילת השנה השלישית. הטוען שהיו מכשירים את הפרה בכל שנתה השנייה מפני שהיא עשויה ללדת בסוף אותה שנה – עליו הראיה. ולפי השיטה השנייה, שפרה אינה ממליטה כלל בכל שנתה השלישית, ואפילו להתעבר אינה יכולה עד שימלאו לה שנתיים ועוד מספר חודשים, הרי ברור שחז"ל לא קבעו את גדר "פרה" על פי יכולתה להוליד.²²

3. האם בכלל התרחש שינוי טבעים?

אפילו לגבי הטענה הממעיטה יותר של התוס' והר"ש, שפרה בימי המשנה יכלה להתעבר בשנתה השנייה ולהמליט רק בשלישית, יש שפקפקו ושללו כל טענה לשינוי טבעים. נשוב ונעיין במשנה בבכורות פ"ג מ"א: "הלוקח בהמה מן הנכרי ואין ידוע אם בכרה ואם לא בכרה, רבי ישמעאל אומר: עז בת שנתה – ודאי לכהן, מכאן ואילך – ספק. רחל בת שתיים

22. אלא אם נדחוק שלפי שיטה זו הגורם הקובע את שמה "פרה" הוא יכולתה להתעבר, ומכיוון שהיא ראויה להתעבר במהלך שנתה השלישית, ורוב שנה זו ראוי להריון (מתחילת החודש הרביעי), היא נקראת "פרה" בכל שנה זו. ובדעת הרמב"ן, אם נבאר שלדעתו הפרה יכולה להתעבר כבר מתחילת השנה השלישית, יש מקום להסביר ביתר פשטות שגדר "פרה" תלוי בזמן שהיא מתעברת, ובימי המשנה היא התעברה רק בשנה השלישית ואילו היום היא מתעברת כבר בתחילת שנתה השנייה, ואם כן ראוי להכשירה. אך כאמור, קשה להלום ביאור זה בדעת הרמב"ן. מלבד זאת, מסתבר שאם שם "פרה" תלוי בפריון אזי הקובע הוא זמן הלידה ולא זמן העיבור (וראה מלבי"ם ישעיהו מט, טו: "ופרי בטן נקרא אחר הלידה").

– ודאי לכהן, מכאן ואילך – ספק. פרה וחמור בנות שלש – ודאי לכהן, מכאן ואילך – ספק". הדין שעז בת שנתה ודאי לכהן משמעו שאמנם רוב העזים יולדות כבר בשנתן הראשונה, כמ"ש בגמ' שם (יט ע"ב), אולם העז אינה יכולה ללדת פעמיים בתוך שנתה הראשונה, משום שמשך הזמן הדרוש להמלטה הראשונה, בתוספת המרווח המינימלי הדרוש בין ההמלטות, אורך יותר משנה. לכן, אם העז ילדה אצל ישראל בהיותה עדיין בת שנה בשעת הלידה, ניתן לקבוע בוודאות שזוהי לידתה הראשונה. כמו כן בפרה היולדת בשנתה השלישית, אין הוכחה מהמשנה שהפרה לא יכולה ללדת בשנתה השנייה, אלא שאם אכן הייתה יולדת בשנתה השנייה – לא הייתה מספיקה ללדת שוב בשנה השלישית. וכך ביארו זאת תוס' בחולין מז ע"א (ד"ה כל הני): "ונראה דאין ראייה מבהמות שלנו, דשמא חלוקות משלהם, כדאשכחן בפרק הלוקח בהמה דפרה בת שלשה שילדה ודאי לכהן, ובהמות שלנו יולדות לפעמים בשנה שניה. אם לא שנאמר דכשיוולדת בשנה שניה תשש כחה ושוב לא תלד עד שנה רביעית". דהיינו, הגורם לדין בפרה אינו זמן ההמלטה הראשונה אלא מרווח הזמן בין ההמלטות. ומדברי תוס' ניכר שעל פי הסבר זה אין ראייה לשינוי טבעים, דהיינו, תוס' סבורים שמרווח כזה אכן מקובל גם במציאות זמנם. יותר ברור הדבר מתוס' הר"ש משאנץ בע"ז כד ע"ב, שכתב: "פרה וחמור בת ג' ודאי לכהן. אף על פי שבדור הזה יש יולדות לשתי שנים, דמ"מ אותה שיוולדת בת שתי שנים אינה יולדת בשנה שלישית. אי נמי נשתנה מנהג מכמו שהיה".

תוס' בבכורות יט ע"ב (ד"ה פרה) הציעו להסביר את המשנה כאמור, שהפרה יכולה ללדת בשנתה השנייה, אבל אם כך היה לא הייתה חוזרת ללדת תוך שנה אלא רק בשנתה הרביעית, אולם סתרו פירוש זה ע"פ הגמ' בעבודה זרה כד ע"ב, ויש לעיין בה. הגמ' דנה כיצד ליישב את ההיתר לקנות קרבן מגויים עם החשש שהם רובעים את בהמותיהם. ר' יוחנן מתרץ: "גבול יש לה: פחותה מבת ג' שנים נעקרת, בת ג' שנים אינה נעקרת", דהיינו שאם הפרה נרבעה עד שמלאו לה שנתיים היא נעקרת ובשנתה השלישית אינה נעקרת.²³ לכן הגוי אינו רובע בהמה צעירה, כדי שלא יפסיד, ורק אותה מותר לקחת ממנו לקרבן. הגמ' מקשה על תירוץ זה מכך שאנשי בית שמש הקריבו את הפרות ששלחו הפלישתים עם ארון הברית: "ואת הפרות העלו עולה לה" (שמ"א ו), הרי שלא חששו שמא נרבעו, למרות שכבר היו בנות שלוש: "מתקיף לה רב הונא בריה דרב נתן: א"כ, היינו 'את בנייהם כלו בבית', פחותה מבת ג' שנים מי קא ילדה? והתנן: פרה וחמור מבת ג' ודאי לכהן, מכאן ואילך ספק!". דהיינו, הגמ' מוכיחה מהמשנה בבכורות שהפרות הללו, שכבר ילדו, היו בשנתן השלישית, ולדברי ר' יוחנן הגוי יכול לרבען. מכאן מתבאר בפשטות שהגמ' הבינה מהמשנה בבכורות שפרה אינה יולדת כלל בשנתה השנייה, ולא רק שאם ילדה בשנייה לא תלד שוב

23. ראה הצעת ביאור לעניין לעיל הערה 21.

בשלישית. ויש לעיין מה ישיבו תוס' בחולין על ראייה זו, ובפרט יש לתמוה על תוס' הר"ש משאנץ הנ"ל, שכתב על סוגיה זו עצמה בע"ז דברים הסותרים אותה לכאורה!

בשאלת יעבץ (ח"א סי' פא) דחה את הראיה: אפשר שרוב הפרות יולדות רק בשנה השלישית ומיעוטן כבר בשנייה,²⁴ ולזה מתכוון ר' ישמעאל באומרו "ודאי לכהן", שיש לסמוך על הרוב. וכוונת הגמ' בע"ז להקשות, שלא מסתבר להעמיד שהפרות ששלחו הפלישתים היו דווקא מהמיעוט.²⁵ בנקודה זו יש להעיר על השאלת יעבץ, שלכאורה תירוצו שנוי במחלוקת בין שני ביאורי הגמ' בבכורות כ ע"א לדעת ר' ישמעאל, האם באומרו "ודאי לכהן" חשש למיעוט או לא, עיי"ש.²⁶

לענ"ד יש להוסיף ביישוב הסוגיה בע"ז: גם אם כוונת המשנה בבכורות לומר שאין לחוש ללידה שנייה בשנה השלישית, כדברי תוס' בחולין, מוכח ממנה שההמלטה הראשונה היא לכל המוקדם בשלהי שנתה השנייה, ולא מסתבר שהפרה ממתינה שנה ומחצה, למשל, בין ההמלטה הראשונה לשנייה. אם כן, ברי שהפרות ששלחו הפלישתים, שכבר ילדו, גם אם לא היו בנות שלוש – היו עכ"פ קרובות לגיל זה, ומן הסתם נראו כפרות בוגרות.²⁷ לפיכך שואלת הגמרא: וכי אנשי בית שמש ביררו אצל הפלישתים בנות כמה בדיוק היו הפרות, וידעו שהפרות הללו המליטו בשנתן השנייה?! הרי מהפסוקים ברור שסרני הפלישתים לא הגיעו לבית שמש אלא ראו את הנעשה מרחוק (עי"ש פס' יב-טז). אם כן היה על אנשי בית שמש לחוש שמא הן כבר בנות שלוש. הגמ' לא קובעת באופן החלטי על פי המשנה בבכורות שהפרות המבכירות היו בנות שלוש, אלא שעכ"פ היו בסביבות גיל שלוש, ולכן בהקרה היה צריך להתחשב בשיקול זה של רביעה. בפרט מסתבר שהגוי שיצרו תוקפו לרביעה אינו מדקדק כל כך בגיל הפרה, ודי לו שהיא נראית כבת שלוש כדי לרובעה.²⁸

24. כך משמע מתוס' בחולין הנ"ל: "ובהמות שלנו יולדות לפעמים בשנה שניה", ובתוס' רבנו אלחנן בע"ז: "ואומר רבי שכמדומה לו שעכשיו יש שיוולדות בתוך שתי שנים ללידתן". כאמור, כיום זה המצב בשליש מהפרות.

25. לשון היעבץ "היכי ניקו אנן ונדחוק לקרא ולאוקמי דהפרות שגרו פלשתים כולן פחותות מבנות ג' היו וילדו כולן", ומשמע מ"כולן" שהיו פרות מרובות ולכן דוחק לומר שהיו מן המיעוט; אבל במקרא נאמר שהיו שתיים בלבד (שמ"א ו,י).

26. ועיין בשו"ת בית אפרים יו"ד סי' כא (ד"ה ומ"ש שיש כאן סתירה) שהעיר כיו"ב.

27. על דרך הפשט הפרות גם געו לבניהן, כמ"ש הרד"ק בשמ"א ו,יב, ואם כן אנשי בית שמש ידעו שהפרות כבר המליטו.

28. ראה בחת"ס בחולין מז ע"א, דחייה נוספת לראיית תוס' מהגמ' בע"ז, שהגבול אינו תלוי בדיוק בגיל שלוש אלא בכוח הבהמה ובריאותה, ואם כבר ילדה – מוכח שהיא בשלימות כוחה, ולכן הקשתה הגמ' מפרות הפלישתים. לא ביאר החת"ס מדוע א"כ הביאה הגמ' את המשנה בבכורות, וכנראה כוונתו כמ"ש שמוכח ממנה שהלידה מתרחשת בסביבות גיל שלוש, כאשר הבהמה בשיא כוחה.

אם כן, אין לנו הוכחה שאכן נשתנו הטבעים בזמן הלידה הראשונה של פרות מימי המשנה עד ימינו.

נקודה זו טעונה חידוד והבהרה. לפי הפירוש שהמשנה בבכורות קובעת רק את זמנה של הלידה השנייה, ובצירוף הסברה בגמרא שר' ישמעאל סומך על הרוב ואינו חושש למיעוט, אין ראייה לשינוי טבעים כלשהו מימי המשנה ועד ימינו. במציאות המוכרת כיום, המרווח הממוצע בין המלטות עומד על 14 חודשים, ורוב מכריע של הפרות אינן מספיקות ללדת פעמיים בתוך שלוש שנים, בהתאם לדברי ר' ישמעאל.²⁹ לעומת זאת לפי הסברה בגמ' שר' ישמעאל באומרו "ודאי לכהן" חשש למיעוט, וכוונתו שאין שום פרה היולדת פעמיים בתוך שלוש שנים, על כרחנו נצטרך לומר שאכן היה שינוי טבעים. מכל מקום, אין הוכחה שהשינוי הוא שבימי המשנה הפרות לא ילדו כלל בשנתן השנייה; ייתכן שגם הן ילדו בחודש ה-24, החודש האחרון של השנה השנייה, אלא שהמרווח המינימלי בין ההמלטות עמד על כ-13 חודש, וכך ההמלטה השנייה הייתה לכל המוקדם בתחילת השנה הרביעית, כדברי תוס' בחולין. וכמובן לא נוכל לשנות את ההלכה בהעדר הוכחה ברורה

29. על פי הנתונים מד"ר יניב לבון (כנ"ל הערה 15, וב'תרגום' מקורב שלי לחודשים עבריים), המלטה שנייה מתרחשת החל מגיל 34.5 חודשים (למעט אולי 1% מההמלטות שמתרחשות קודם לכן), והגיל הממוצע להמלטה שנייה הוא 39.5 חודשים (14 חודשים ומעלה אחרי הגיל הממוצע להמלטה ראשונה), כלומר, עמוק בתוך השנה הרביעית. רק 15% מההמלטות השניות מתרחשות בשנה השלישית, עד תום החודש ה-36. מלבד זאת, כ-30% מהפרות ממליטות רק ולד אחד בחייהן. נמצא שכ-90% מהפרות אינן מגיעות להמלטה שנייה בתוך שלוש שנים. על מרווח הזמן שבין המלטה ראשונה לשנייה ראיתי פרסומים נוספים ויש סתירות קלות ביניהם, ויש שצינו הבדל בין המלטות בסתיו ובאביב (ראה במאמר 'איתור פרות מצטיינות בייצור רציף של וולדות כבדים כחומר לריבוי בעדר הבקר לבשר', מאת מאורי רוזן ומריו גוטמן, עמ' 6; המאמר משנת 2000 למניינם ונמצא באתר מו"פ צפון). להשוואה, ראה גם במאמר הנ"ל הערה 16, עמ' 26, פירוט זמני ההמלטה הראשונה והשנייה בשנת 1972: המרווח הממוצע בין ההמלטות הוא 12 חודשים לועזיים, והגיל הממוצע להמלטה שנייה הוא מעט אחרי החודש הלועזי ה-36. עוד יש לציין לדברי האהל משה בכורות כ"א ע"א: "שעינינו רואות אפילו באשה ובהמה גסה שאינן שוהות שנה שלמה בין לידה ללידה" (לעניין זה יש להעיר שבהמה מניקה מסוגלת להרות, כמבואר למשל בתה"ד סי' רע"א).

אלא שיש מקום לדון: אם רבי ישמעאל מסתפק בהליכה אחר הרוב, מהי הקבוצה שיש ללכת אחר רובה? אם נלך לפי השאלה "האם רוב הפרות ממליטות פעמיים תוך שלוש שנים?" התשובה היא שרוב מוחלט (90%, כאמור) אינן ממליטות. אם ננסח את השאלה "מהן רוב ההמלטות בשנה השלישית?" – אזי התשובה היא שהרוב המכריע (80%) הן המלטה ראשונה. אולם אם ננסח את השאלה "מהן רוב ההמלטות בשלהי השנה השלישית?", אזי התשובה כיום היא שבחודש וחצי האחרונים של השנה השלישית כל ההמלטות הן המלטה שנייה! ושמה ר' ישמעאל לא רצה לתת דבריו לשיעורים אלא בשנים שלמות, ולכן הלך בכל השנה אחר רובה כדי לפשט את הדין (וראה כיו"ב בפיה"מ בערובין פ"א מ"ה), וראה עוד להלן.

לשינוי טבעים, כלשון תרומת הדשן סי' רעא בעניין אחר: "אמנם אין נראה להתיר מהאי טעמא לחודא כלל לסמוך על חקירותינו שהוא נגד קבלת התלמוד ולומר שנשתנה בזמנינו".

מעבר לכך, לולא דמסתפינא אמינא שהגבול שנקב רבי ישמעאל נאמר בקירוב ואינו מדוקדק לגמרי. כמה סימנים לדבר: ראשית, ר' ישמעאל בדבריו על שלוש השנים לא הבדיל בין שנים שאחת מהן מעוברת או שתיים, וכיצד ייתכן לקבוע שסוף השנה השלישית הוא הגבול המדויק בין ודאי בכור לספק בכור בלי להתחשב בשאלה האם זהו החודש השלושים ושבע לחיי הבהמה או השלושים ושמונה?³⁰ אלא אם כן נאמר שכל דבריו אינם אלא בשנים של יב"ח.³¹

שנית, קשה להבין כיצד במציאות אדם הקונה מנכרי היה יכול לדעת בדיוק את גיל הבהמה. הרי הגוי אינו נאמן על כך, כשם שאינו נאמן לומר אם ביכרה (כמ"ש השו"ע יו"ד סי' שטז ס"א, וכמשתמע ממשנה זו עצמה), וזהו קל וחומר, שהרי לגבי דיוק הגיל י"ל שאפילו אדם נאמן לא מדקדק במילתא דלא רמיא עליה. ודוחק רב להעמיד בישראל המכיר את בהמת הגוי מלידתה וזוכר אימתי בדיוק נולדה, שכן מלבד שהאוקימתא רחוקה כשלעצמה (וספק רב אם אפילו ישראל בביתו היה יודע בדיוק את גיל בהמותיו, ומסתבר שבדרך כלל זכר רק באיזו שנה ועונה נולדה), הרי אם הוא יודע לזהות שזוהי הבהמה שנולדה בתאריך פלוני, דהיינו שהוא שכן קרוב המכיר את בהמות הגוי, מן הסתם גם ידע אם ביכרה או לא. מסתבר, אם כן, שמדובר שישראל הקונה מעריך את גיל הבהמה לפי גודלה,³² ועל כך אמר ר' ישמעאל שאם ברי לו שבשעת הלידה היא בשנתה השלישית, דהיינו

30. מפורסמים דברי הירושלמי (כתובות פ"א ה"ב, נדרים פ"ו ה"ח וסנהדרין פ"א ה"ב) עה"פ "לא לומר עלי" (תהלים נג, ג), שבתולי הקטנה תלויים בהחלטת בית הדין על עיבור השנה. לפי זה יש מקום לומר שר' ישמעאל לא חילק בין שנה פשוטה למעוברת מפני שהמציאות אחידה בשתייהן. אולם במגיד משנה (הל' אישות פ"ב הכ"א) משמע לענ"ד שאין כוונת הירושלמי שהמציאות בבתולים משתנה לפי העיבור, אלא שההלכה קובעת גבול אחיד, אע"פ שבכך משפטי התורה לעיתים נוטים מדרך השכל האנושי, עי"ש; והראוני שכך הבין החת"ס (בחידושו ליבמות יב ע"ב, מהדו"י-ם תשמ"ח) את המ"מ, ושכן משמע במאירי כתובות יא ע"ב. ואפילו לפי ההבנה המקובלת בירושלמי שהעיבור משנה את המציאות, הרי זה דווקא לגבי אדם מישראל, ולא לגבי בעלי חיים (פלתי סי' קפט סק"ז, וראה כיו"ב בשו"ת האלף לך שלמה אה"ע סי' נז; אך עיין ב'מקום שמואל' יו"ד סי' נז, הובא במחזיק ברכה שם סקי"ב).

31. מהסוגיה בכורות כ ע"א "עז שטינפה בת ששה" וכו' ושם כא ע"א "ביולדת למקוטעין קמיפלגי" מתבאר שלגבי "עז בת שנתה" מדובר על שנה פשוטה. לגבי שלוש שני חזקה מצינו מחלוקת האם הכוונה ל"י חודשים (ריטב"א ב"ב כח ע"א) או שלוש שנים מלאות (מאירי שם כט ע"א, וכן מתבאר ברמב"ם הל' אישות פ"ב הכ"א).

32. ההבדל במשקל הפרה בין גיל שנה לשנתיים ובין שנתיים לשלוש הוא ניכר, ולרוב רפתן יודע להעריך את השנתון של הפרה במבט העין (מפי ד"ר יניב לבון). בגמ' מצינו סתירה לכאורה בשאלה האם בצאן אפשר לטעות בין בן שנה לבן שנתיים (זבחים עה ע"ב ומנחות ג ע"א), או שאפשר להבדיל

שבפועל היא נראית כבת שנתיים ומעלה, הרי שהוולד ודאי לכהן. ואם כנים הדברים, הרי שבבהמה הקרובה לסוף שנתה השלישית, שבה באמת שייך שתמליט בפעם השנייה, לא דיבר ר' ישמעאל כלל, כי מניין ידע הקונה שאינה בת ארבע?

ראיה שלישית לדבר מדברי ר' יוסי ב"ר יהודה (שם כ ע"א): "חמורה בת ארבע שנים" ודאי לכהן, ולא שלוש כדברי ר' ישמעאל. אם ר' ישמעאל קבע בוודאות ובדקדוק גבול מסוים, האם ריב"י חולק עליו במציאות? מסתבר שלפחות ריב"י הבין שאין זו אלא הערכה כללית וקביעת גבול באומדן גס. ממילא, אם אנו רואים תנודה מעטה מאומדן זה, שבימינו חלק מהפרות כבר יולדות פעם שנייה בחודש האחרון של השנה השלישית, אין זו הוכחה לשינוי טבעים.

ה. סיכום

א. בדעת "חכמים" שבמשנה ב' לגבי גיל הפרים יש ראיות חזקות לגרסה בלא "אף", ולא הכשירו פר בן שנתיים לקרבן. גם לפי הגרסה "אף", יש דוחק רב בסברה שהם מכשירים פרה אדומה בת שתיים, ומסתבר יותר כדעת הרמב"ם שהם מחלקים בין פר לפרה. ובלאו הכי, מסתבר שלגבי גיל הפרה שמועת רבי יהושע מכרעת להצריך בת שלוש.

ב. הכלל שבטהרות "הלכה כר' אליעזר בארבע" בלבד שריר וקיים, ואין להוציא ממנו ללא ראיה ברורה.

ג. רש"י בסוטה האומר שעגלה היא בת שנתה אינו סובר כר' אליעזר המכשיר פרה בת שתיים, אלא כר' מאיר הסובר ש"עגל" הוא בן שנה, "פר בן בקר" הוא בן שתיים, ו"פר" סתם הוא בן שלוש. כך שיטת רש"י במספר מקומות. אם כן, לדעתו הפרה צריכה להיות בת שלוש. גם שאר הראשונים שהזכירו כבדרך אגב שהפרה בת שתיים לא התכוונו כלל לפסוק כר"א. כך משמע מסגנונם ומהקשר דבריהם וביאור זה הכרחי לגבי חלקם. אם כן, אין כאן שום מחלוקת עם הראשונים שהתבטאו בסגנון של הכרעה: הרמב"ם, הסמ"ג, המאירי והחינוך, שנקטו שהפרה בת שלוש.

ד. בעניין שינוי הטבעים והשלכותיו: אין הוכחה שגדר "פרה" תלוי ביכולת ההולדה, ויש ראשונים שמהם מוכח ששם "פרה" אינו תלוי בכך. גם אם נניח שכך הוא, שינוי הטבעים שאירע אינו גדול כל כך: ההמלטה הראשונה הוקדמה מתחילת השנה השלישית לשלהי השנה השנייה, ואין הצדקה להגדיר עקב כך את כל השנה השנייה כ"יולדת". אדרבה,

ביניהם (קידושין נה ע"ב), וכתבו אחרונים שבסביבות גיל שנה הטעות מצויה, אבל במרחק מספר חודשים לכאן או לכאן בד"כ אין טועים (שעה"מ הל' פסוהמ"ק פ"ו הי"ח; שו"ת האדמו"ר הזקן סי' יא; דעת תורה יו"ד סי' טו סקל"א; שו"ת משיב דבר ח"ב סי' יג; ערוה"ש העתיד הל' שגגות סי' רח"ז).

מסתבר ללכת אחר רוב השנה ולהגדיר את הפרה כ"ולדת" רק בשנה השלישית. מלבד זאת, עיקר סברתם של תוס' שהשתנו הטבעים אינה מוסכמת ואינה מוכרחת, וייתכן שלא היה כל שינוי בזמני ההמלטה הראשונה מזמן חז"ל ועד ימינו, או שהיה שינוי מועט במרווח הזמן שבין ההמלטה הראשונה לשנייה. אם כן, לא ניתן לבסס על שינוי הטבעים שינוי הלכתי בגדר "פרה" בימינו.

פרישה סמוך לווסת בעלייה להר הבית ובטהרות

- א. מבוא
- ב. שיטת הרמב"ם
- ג. שיטת רש"י
- ד. הסיבה לפרישה סמוך לוסת - תשמיש גורם
- ה. שמא ימות אמרין
- ו. עיון בפסוקי הדרשה
- ז. חיבוק ונישוק בפרישה סמוך לווסת
- ח. פרישה בוסת שאינו קבוע
- ט. מסקנה

א. מבוא

וסת היא ראיית דם אצל אישה המגיעה באופן קבוע בהתאם לתאריך, להפרשי זמן או לחוויה בגוף או בנפש. הדם מופיע במחזוריות מסוימת, וההלכה מגדירה כיצד לזהות את המחזוריות כדבר קבוע ואת החשש לראות דם. נחלקו תנאים ואמוראים האם חשש הוסת בזמן הקבוע הוא מדאורייתא או מתקנת חכמים (נדה טז ע"א). למעשה, רוב ככל הפוסקים מסכימים שווסתות דרבנן,¹ כלומר מן התורה אין לחשוש לראיית הדם בזמן הקבוע אלא רק מתקנת חכמים, ונקבל זאת כנקודת מוצא בדיוננו.

ההשלכה הראשונה של דין הוסת היא הנחה שהאישה ראתה דם בזמן שרגילה לראות. אם וסתות דאורייתא, אנו מניחים שראתה ולכן טמאה בוודאי - ובלשון הגמרא "אורח בזמנו בא". לעומת זאת, אם וסתות דרבנן, רק אם תמצא דם בבדיקה אחר הוסת, אנו מניחים שראתה כבר בזמן הרגיל לה וטימאה כל מה שנגעה בו מאז (נדה טז ע"א).

1. שאלות פט (מצורע); רמב"ם איסור"ב ח"ד; ראב"ד בעלי הנפש, תיקון הווסתות א; תוס' נדה טז ע"א ד"ה ורב נחמן; רשב"א תוה"א זג; רא"ש נדה א,א; ר"ן שבועות יח ע"א; מרדכי שבועות (הל' נדה) תשלה; המאירי נדה שם. וכן כתב המגיד משנה (איסור"ב ד,ט), שזו מסקנת הגמרא וכן הסכימו המפרשים. ראשונים אלו לא חילקו בין פרישה סמוך לוסת וחשש שנטמאה. בתוס' יבמות סב ע"ב ד"ה חייב, וכן ברא"ש ז,י, כתבו שפרישה סמוך לוסת מדאורייתא מפסוק "והזרתם". וכן כתב בתרומה (סי' צג), אך ראה בב"י סי' קפד שאפשר שכוונתו שיש לו סמך בתורה (וקשה לענ"ד לומר כך בתוס' הנ"ל). וקשה שהן התוס' והן הרא"ש פסקו שווסתות דרבנן. ואפשר שהחשש שמא ראתה הוא מדרבנן, אבל שמא תראה הוא דאורייתא (וראה על כך לקמן). ולב"י גם לשיטתם סמוך לוסת הוא דרבנן. בכל אופן, שאר הראשונים שהבאתי לעיל לא מחלקים וסבורים שהלימוד מ"והזרתם" הוא אסמכתא.

ההשלכה השנייה היא חשש לעתיד שמא תראה דם בזמן הרגיל לה. על כן, בתקופה שרגילה לראות תהיה אסורה על בעלה, וגם לגביו יש לדון בהשלכות של דאורייתא או דרבנן. חשש זה נאמר בגמרא לגבי אישה לבעלה, ושאלתנו במאמר האם הוא שייך גם במצוות שילוח טמאים מן המחנה ובכלל בדיני טהרה. רוצה לומר, האם אישה בעונת וסתה אסורה במחנה לוייה, וכן מחויבת להתרחק מטהרות, שמא תראה דם.

ב. שיטת הרמב"ם

אחד המקורות לחשוש לראיה בכל עונת הוסת, הוא הסוגיה בנדה סג ע"ב. נחלקו תנאים במשנה בשאלת אורך תקופת הוסת שעל האישה לחשוש (ההוספות בסוגריים מרובעים ע"פ הגמרא):

היתה למודה להיות רואה בתחלת הוסתות, כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות – טמאות. בסוף הוסתות – כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות טהורות. רבי יוסי אומר: אף ימים ושעות וסתות. היתה למודה להיות רואה עם הנץ החמה [בסוף הלילה] – אינה אסורה אלא עם הנץ החמה. רבי יהודה אומר: כל היום שלה [ובלילה אסורה].

במשנה נדונים שני נושאים, ובכל נושא שתי דעות. הרמב"ם בפירוש המשנה כתב שהמחלוקת בשני הנושאים מקבילות, ור' יהודה בסיפא מבאר את דעת ת"ק ברישא. **הרישא עוסקת בטומאת כלים ומאכלים** שנגעה בהם בזמן הוסת. לדעת ר' יהודה הזמן מתרחב לכל העונה שבה רגילה לראות, והוא מה שנקרא במשנה וסת (יום או לילה). כל הטהרות שנגעה בהן האישה מהזמן שרגילה לראות ועד סוף העונה טמאות. ר' יוסי סבור שחשש הוסת הוא בזמן המדויק שרגילה לראות בלבד, ורק אז היא מטמאת.

הסיפא עוסקת באיסור לבעלה בזמן הוסת, ומכאן הלשון "אסורה". כאשר זמן הראיה הרגיל הוא בסוף הלילה, מעט לפני הנץ החמה, לדעת ת"ק (ר' יוסי) האישה אסורה לבעלה רק בזמן שבו היא רגילה לראות, אך לא לפניו או לאחריו. לדעת ר' יהודה אסורה כל הלילה, אך היום שלאחריו 'שלה', כלומר, היא מותרת בו.

הרישא והסיפא עוסקות בשתי ההשלכות של דין הוסת שנזכרו לעיל. נסכם על פי ר' יהודה שהלכה כמותו (כפי שיבואר):

א. ברישא לענין טהרות – החשש הוא למפרע. אחר שראתה דם מחשיבים את המשך העונה כזמן ראייתה ומטמאים טהרות שנגעה בהן – החשש הוא רק **מזמן הראיה² ועד סוף העונה**.

2. וכן כתב בחוות דעת (קפד, ט ביאורים) והביא ראיות מהגמרא.

ב. בסיפא באיסור לבעלה – החשש הוא לכתחילה. עוד לפני שראתה דם, חוששים בכל העונה שמא תראה ואסורה על בעלה – החשש הוא מתחילת העונה ועד סופה.

הסברו של הרמב"ם שגם ברישא זו מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי כמו בסיפא, מוכחים בברייתא המובאת בגמרא:

תנא כיצד א"ר יוסי ימים ושעות וסתות? היתה למודה להיות רואה מיום עשרים ליום עשרים, ומשש שעות לשש שעות, הגיע יום עשרים ולא ראתה – אסורה לשמש כל שש שעות ראשונות – דברי רבי יהודה, ורבי יוסי מתיר עד שש שעות, וחוששת בשש שעות. עברו שש שעות ולא ראתה – אסורה לשמש כל היום כולו – דברי ר' יהודה, ורבי יוסי מתיר מן המנחה ולמעלה.

הברייתא עוסקת באיסור אישה לבעלה בזמן הוסת, בהתאם למחלוקת בסיפא של המשנה. הלשון "ימים ושעות וסתות", היא דברי ר' יוסי ברישא של המשנה לגבי טהרות, והברייתא משתמשת בלשון זו לביאור המחלוקת שבסיפא בנוגע להרחקה מבעלה. לדעת ר' יהודה איסור התשמיש הוא מתחילת העונה (שש שעות ראשונות, שלפני זמן הראיה), ולר' יוסי החשש הוא רק בשש שעות, כלומר ממש בזמן שרגילה לראות. מכאן ששיטת ר' יוסי "ימים ושעות וסתות", שייך הן ברישא לעניין טהרות, והן בסיפא לעניין הרחקה מתשמיש.

בפירוש המשנה פסק הרמב"ם כדעת ר' יהודה, וכתב, כאמור, שהסיפא מפרשת את הרישא, ומכאן שבשני העניינים הלכה כר' יהודה. וכן פסק בהל' מטמאי משכב ומושב (ג, ו) לענין טהרות:

היתה למודה להיות רואה בתחילת הוסת, כל הטהרות שעשתה בתוך הוסת טמאות. היתה למודה להיות רואה בסוף הוסת כל הטהרות שעשתה בתוך הוסת טהורות. ואינה חוששת אלא משעה שדרכה לראות עד עת שמצאה דם.

ובהלכות איסורי ביאה (ד, יב):

ואסור לו לאדם שיבוא על אשתו סמוך לוסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש, שנא' והזרתם את בני ישראל מטומאתם. וכמה, אם היה דרכה לראות ביום אסור לשמש מתחלת היום, ואם היה דרכה לראות בלילה אסור לשמש מתחלת הלילה.

כמו במשנה, הרמב"ם חילק בצורה ברורה בין טהרות שהחשש למפרע הוא מזמן שרגילה לראות ולא מתחילת העונה, ואילו בהרחקה מבעלה החשש מתחילה העונה.

אם כן, מחלוקת ר' יוסי ור' יהודה נוגעת בשני תחומים: טהרות ואיסור לבעלה. במהלך הדיון בפסיקת ההלכה במחלוקת, מובא מקור מפסוק על ההרחקה מבעלה בעונת הוסת. וזה לשון הגמרא:

אמר רבא: הלכה כרבי יהודה. ומי אמר רבא הכי? והתניא: "והזרתם את בני ישראל מטומאתם", מכאן א"ר ירמיה: אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן

סמוך לוסתן. וכמה? אמר רבא: עונה.³ מאי לאו – עונה אחריתי [לפני העונה שבה ראתה]? לא, אותה עונה [שבה ראתה].

ותרתי למה לי? [=יוצא שרבא פסק דין זה פעמיים] צריכא, דאי אשמועינן הא [=הלכה כר' יהודה במשנה] – הוה אמינא: ה"מ – לטהרות, אבל לבעלה – לא, קמ"ל. ואי מההיא [=דרשת 'יהזרתם'] – הוה אמינא: סמוך לוסתה עונה אחריתי, קמ"ל אותה עונה.

הגמרא מבהירה שהפסיקה כר' יהודה נוגעת הן לטהרות והן לבעלה. לולא פסיקת רבא שאישה צריכה לפרוש מבעלה מתחילת עונת הוסת, לא היינו לומדים זאת מטהרות,⁴ ויש להבין מדוע. אמנם אלו חששות מסוגים שונים, זה לאחר זמן הראייה וזה מלפניה, אך לכאורה העיקרון דומה – חשש שראתה או שתראה בעונה שרגילה לראות.

למ"ד **וסתות דרבנן** ואין אורח בזמנו בא, הדבר מובן. לענין טהרות איננו חוששים שמא ראתה, אלא רק אם ידוע שראתה או אמרים שהיה זה בזמן הרגיל לה. ומכאן שגם באיסור לבעלה, הו"א שלא נחשוש שמא תראה. על כך נצרכת דרשה מפסוק שחוששים שמא תראה.⁵

אולם, הגמרא אינה מסייגת את דבריה דווקא למ"ד וסתות דרבנן. על כן נראה שגם אם **וסתות דאורייתא**, ואורח בזמנו בא, ללא אמירה מפורשת לא היינו חוששים להפרישה מבעלה מתחילת העונה, אלא רק בזמן שרגילה לראות. כשם שבטהרות החשש הוא אחרי

3. הדרשה מופיעה גם בשבועות יח ע"ב.

4. בערוך לנר ד"ה אבל מקשה שהרי הסיפא של המשנה מדבר באופן מובהק באיסורה לבעלה, וכיצד היתה לנו הו"א שמדברת רק בטהרות. ומתוך שההו"א היתה שרבא פסק את דברי ר' יהודה רק לענין טהרות ולא לאישה לבעלה. ולפי הבנת הרמב"ם שהרישא עוסקת בטהרות, הדבר מובן – שההו"א שפסק רק את הרישא ולא את הסיפא.

בעקבות הקושי של הערל"ג, במשנה אחרונה (נדה ט, ט) חידש, שפירוש רבא לדרשת ר' ירמיה מלמד שהלכה כר' יהודה רק באישה לבעלה, ולא בטהרות. על כן רק באישה לבעלה חוששים מתחילת העונה, ואילו בטהרות לא. ונשאר על דבריו בצ"ע. בדומה לו ביאר בחזון יחזקאל (על תוספתא נדה ט, א).

5. ואפשר להקשות על כך מלשון הגמ': "אי מההיא הו"א סמוך לוסתה עונה אחריתי", אם היינו לומדים מוהזרתם היינו חושבים שצריך הרחקה עונה נוספת – ולכאורה מדובר כאן גם על בעלה וגם על טהרות. ואם כן, יש להרחיק מטהרות מתחילת העונה. ואפשר ליישב שההו"א היתה רק לגבי הרחקה מבעלה, ופסיקת רבא כר' יהודה, מלמדת שסובר כפי שאמר במשנה רק לגבי העונה הנוכחית ולא יותר – לבעלה כעניינו ולטהרות כעניינו.

ועוד יש לומר כתירוץ המשנה אחרונה בהערה הקודמת, שאכן היתה הו"א לפסוק גם לענין טהרות מתחילת העונה, או אפילו עונה נוספת קודם, וקמ"ל שאין הלכה כן. וראה לקמן הערה @@ תירוץ נוסף על פי הגאונים.

הזמן שרגילה לראות, שמא ראתה בו. דרשת "והזרתם" ופסיקת רבא, מלמדים להפריש אישה מבעלה מתחילת העונה.

אם כן, ביארנו את הגמרא לשיטת הרמב"ם, אשר לא הזכיר כלל חובת פרישה מטהרות שמא תראה. חשש עתידי נאמר רק לגבי תשמיש, ואילו לגבי טהרות החשש הוא למפרע בלבד.

ג. שיטת רש"י

הרישא של המשנה עוסקת במפורש בטהרות, ורש"י ביאר שמדובר בוסת הגוף, כלומר וסת שמגיעה בעקבות פעולה גופנית מסוימת. ביאורו בא כהמשך למשנה הקודמת שעסקה גם כן בוסת הגוף. בפירושו, הסיפא מדברת בהרחקה של אישה לבעלה, כמו שעולה מפשט המשנה בלשון "אסורה". יוצא שלא מצאנו מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי לענין טהרות, וצריך להבין את לשון הגמרא: "ותרתי למה לי? צריכא, דאי אשמועינן הא – הוה אמינא: הני מילי לטהרות, אבל לבעלה לא, קמ"ל". היכן שמענו את דעת ר' יהודה לענין טהרות, שנוכל לומר שרבא פסק כמותו? מעבר לכך, גם אם נמצא מקור לפרישה מטהרות, לא ברור מדוע צריך לימוד נפרד להרחקה מתשמיש, ואין ללמוד זאת מטהרות. במה הרחקה מטהרות שונה מהרחקה מתשמיש?

ויש לומר כמו שביארנו בדברי הרמב"ם, שההרחקה מטהרות עוסקת בחשש למפרע מזמן שרגילה לראות אחר שמצאה דם. החידוש בהרחקה מבעלה הוא מתחילת העונה שמא תראה, ולכך נדרש מקור נפרד.⁶ ובשיטת רש"י הדבר פשוט יותר, שהרי לשיטתו לא נזכר במשנתנו הרחקה מטהרות הדומה להרחקה מבעלה. ועיין לקמן מה שהבאנו מדברי רש"י ותוס' בפרישה סמוך לווסת שאינו קבוע, שם מפורש שהפרישה סמוך לווסת היא רק לבעלה.

בחוות דעת (באורים קפד סק"ט) כתב שאינה צריכה לחשוש שמא ראתה מתחילת העונה, אך יש לחשוש שמא תראה מתחילת העונה גם לענין טהרות. ומדייק זאת מפסיקה כרבא לתשמיש ולטהרות, ומשמע שמדובר באותו סוג חשש. **בחת"ס** (שו"ע יו"ד קפד; מצאתי בילקוט מפרשים בהוצ' פרידמן) הבין כך את הגמ' והתקשה בזה, כי מסברה רצה

6. ועיין לעיל הערה 5 את הקושי והיישוב לכך בגמרא. וכאן גם אפשר ליישב כדברי הגאונים שאחרי שראתה דם נטמאו טהרות שנגעה מתחילת העונה, ולא רק מעת שראתה. ולא מדובר על חשש להבא כמו לבעלה. וכן מובא בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי, יו"ד רמז) וכן בשערי תשובה בשם רב פלטוי (תשובות הגאונים סי' קסה): "אבל כל הנשים כשנוגעות בתרומה ובקדשים שתים עשרה שעות קודם וסתם מטמאות אותו, כמה שהורו חכמים בבעילתן, דכתיב (וי' טו, לא) והזרתם את בני ישראל מטומאתם, ואמר ר' יאשיה (שבועות יח ע"ב, נדה סג סע"ב) אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשיהם סמוך לוסתם, וכמה, עונה". ומפורש שם שהחשש לטומאה למפרע מתחילת העונה, הוא רק אחרי שראתה דם.

לומר שיש לחשוש יותר מתשמיש שקשה לפרוש אם תראה דם מאשר מחיבוק ונישוק, והוא הדין טהרות שיכולה לפרוש מיד. אך בעקבות ההבנה שלו בגמרא נדחק שהחמירו בטהרות יותר. **בערוך לנר** הבין כך את דברי הגמרא שיש לפרוש מטהרות, והתקשה בזה.⁷ וכבר הבאנו את **המשנה אחרונה** שאמנם הבין כך את ההו"א של הגמרא, אך לדעתו מסקנת הגמ' הלכה כר' יהודה רק להרחקה מבעלה.

ניתן לראות שהפוסקים הללו נדחקו בלשון הגמרא, וביאורם לגמרא לא התיישב על לבם. החת"ס העדיף לומר מסברה שהפרישה רק מתשמיש, אך נדחק בגמרא; הערול"נ נשאר בצ"ע גם כן מסברה; והמשנה אחרונה כתב שהפרישה מטהרות סמוך לוסת היא רק בהו"א של הגמרא. על כן, נראה יותר כמו שביארנו בגמרא על פי דברי הראשונים.

ויש לציין שגם הסברה מורה כך, וכפי שמשמע מלשון הרמב"ם שחייב לפרוש מאשתו סמוך לווסת "שמא תראה בשעת תשמיש" – כלומר, ויעבור באיסור אם יפרוש בקישוי, וקשה לפרוש. מה שאין כן כאשר עוסקת בטהרות, יכולה לפרוש מיד. כעת נעסוק בכמה סוגיות מקבילות, שמהן נראה כדברינו.

ד. הסיבה לפרישה סמוך לוסת – תשמיש גורם

מאחר ונפסק שווסתות דרבנן, לכאורה גם פרישה סמוך לוסת היא מדרבנן, והלימוד מהפסוק "והזרתם" הוא אסמכתא. וכן כתבו ראשונים רבים (ראה לעיל בהערה 1). יש להבין מדוע לעניין טהרות, איננו חוששים שמא ראתה ולא אומרים "אורח בזמנו בא", ואילו לעניין תשמיש חוששים שמא תראה, כלומר שיבוא בזמנו.⁸ המאירי (נדה טז ע"א) מביא שיטה שאף אם וסתות דרבנן, פרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא:

ויש מכריעין לפסוק כשניהם: לומר שווסתות דאורייתא לאסור תשמיש, ומפני שהתשמיש מעורר את הדם. אבל לענין אם לא בדקה בשעת הוסת ובדקה עצמה אח"כ ומצאה טהור, אין אומרים וסתות דאורייתא לטמאה על כל פנים, אלא דרבנן, ושמא לא בזמנו בא וטהורה. ודעת ראשון עיקר.

המאירי דחה דעה זו, אך אפשר ללמוד מדבריו שתקנת חכמים שמא תראה אף שלהלכה לא אומרים אורח בזמנו בא, קשורה דווקא בתשמיש שמא יגרום לראיה, ומובן שלא שייכת בטהרות. בשבועות יח ע"א כתב זאת במפורש. מדובר בחיוב חטאת למי שאשתו ראתה בזמן תשמיש סמוך לוסת, ומבאר מדוע נחשב שוגג:

7. דבריו בדף סד ע"א, לגבי פרישה בווסת שאינו קבוע, דנו בהם לקמן.

8. לעיל התבאר שהיה צריך להרחקה מתשמיש מקור בפני עצמו, וכעת אנו שואלים מה הסברה בכך.

יודע באזהרת סמוך לוסתה ואינו יודע באיסור פרישה לאלתר, והיה הענין בסמוך לוסתה הרי זה נמצא שוגג בשתייהן על הכניסה שסבור היה יכולני לבעול בלא דם ועל הפרישה שהרי היה סבור שמותר.

מאחר שחשב שיכול לבעול בלא לראות דם, נחשב לשוגג. שאם באופן תאורטי יכול לבעול בלי לגרום לדם שיבוא, מותר בבעילה. ומכאן שהסיבה לפרישה היא שמא הבעילה תביא לראיית דם, שאם לא כן, היה נחשב מזיד שלא פרש.

גם הרא"ה (בדק הבית ז,ב, ד ע"א) כתב שאף למ"ד וסתות דרבנן יש חיוב מן התורה לפרוש מתשמיש בזמן שרגילה לראות ולאחריו עד סוף העונה, מכיוון שדרכו של הדם לבוא בעת התשמיש.⁹ תקנת חכמים היא לפרוש מתחילת העונה. כך הוא מסביר את המצווה לפקוד את אשתו כשיוצא לדרך אפילו בעונת הוסת, מכיוון שזמן זה הוא מדרבנן (ונראה מדבריו שבזמן שרגילה לראות יהיה אסור). לכך גם הסכים הריטב"א (שבועות יח ע"ב ד"ה נ"ל), וביאר שחיוב הפרישה מן התורה הנלמד מהפסוק 'והזרתם' הוא רק בזמן שרגילה לראות ממש, אך התורה לא חייבה לפרוש עונה שלמה. הרא"ה והריטב"א לא הזכירו בדיון זה כלל צורך לפרוש מטהרות אלא רק מאשתו, וכן מסתבר מאחר והחשש הוא שהתשמיש יביא את הדם.¹⁰

אולם עיין תוס' (יבמות סב ע"ב ד"ה חייב), שכותב שחיוב הפרישה סמוך לווסת הוא מן התורה, ולכן התקנה לפקוד את אשתו כשיוצא לדרך היא רק בדברים ולא בתשמיש. וצריך להבין כיצד ניתן להבין זאת לאור פסיקתנו שוסתות דרבנן. ועיין לקמן ביאורו של הנו"ב לשיטה זו, וכן את דברי החת"ס.

ה. שמא ימות אמרינן

הנוב"י (מהדו"ק יו"ד,נה) התקשה כיצד יתכן שישנם ראשונים הסבורים שוסתות דרבנן, ובכל זאת פרישה סמוך לוסת דאורייתא. ואמנם יש לדון על עצם השאלה, שמעטים הראשונים שסברו שפרישה סמוך לוסת דאורייתא, וגם בדבריהם יש לדון למה התכוונו.¹¹

9. לדעתו המשמעות של וסתות דרבנן הוא שיש לנו רק חשש שמא תראה בזמן שרגילה, ואינו ודאי. אולם אם בדקה ומצאה דם, החשש מזמן הוא הוסת הוא ודאי. ממילא גם לפני שראתה אסורה לשמש בזמן שרגילה לראות, כי הזמן הזה 'מסוגל' לראיה בתוספת לתשמיש שגורם לדם להגיע (בדה"ב שם).

10. וכן כתב הרש"ש (נדה סג ע"ב) שהחשש שמא התשמיש יקרב את הוסת. והוכיח דבריו מהר"ן שבועות (ב ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה תולה) שבחשש רואה מחמת תשמיש, אם זה סמוך לוסת תולים שהוסת הקדים מחמת התשמיש ואינה נחשבת רמ"ת.

11. ראה לעיל הערה 1, בשיטות הראשונים. ועיין בשו"ת שיבת ציון סי' מא (לבנו של הנוב"י) שחולק על חידושו של אביו, ומביא גם מהב"י בסי' קפ"ד שהא בהא תליא, ומאחר וסתות דרבנן גם פרישה סמוך לוסת היא דרבנן.

אולם גם אם וסתות דרבנן, יש להבין את הסיבה לפרישה סמוך לווסת, אם לא אומרים אורח בא בזמנו. לעיל תלינו זאת בתשמיש שגורם לדם, והנוב"י הולך בדרך אחרת.

לדעתו, כולם מודים שחזקה אורח בזמנו בא (מדויק יותר: 'בוא'), אלא שאחר שעבר הזמן ולא ראתה, יש ריעותא לחזקה ולכן אינה חוששת שנטמאה. לפני שעבר זמן הראיה יש חשש מן התורה שתראה. היסוד לכך הוא בכלל "שמא מת לא אמרינן, שמא ימות אמרינן". אדם ששלח גט לאשתו והוא גוסס, אין חושש שמת מכיוון שיש לו חזקת חיים. מאידך, האומר הרי זה גיטך קודם למיתתי שעה אחת, אסורה בתרומה, שהרי לא יתכן שלא ימות לעולם. ומבואר בגמרא שמא מת לא חיישינן, שיש חזקת חיים, שמא ימות חיישינן שהרי לא יחיה לעולם (גיטין כח ע"ב). וכך בענייננו, לאישה יש חזקת טהרה כל עוד לא שמענו שראתה, ואינה מטמאת טהרות שנגעה בהם. זו המשמעות שאין חזקה שאורח בזמנו בא (בעבר), מכיוון שווסתות דרבנן. מאידך, יש חשש להבא שמא תראה, ולכן צריכה לפרוש מבעלה, והחשש הזה הוא מן התורה.¹²

חילוק זה מועיל לחשוש לבעלה, כי כנגד חזקת טהרה, יש חשש שמא החזקה תשתנה. אולם לגבי טהרות, הרי החשש להתרחק מהם אינו שמא תראה ברגע שתיגע בטהרות, כי זה זמן קצר מאוד. אלא החשש הוא שמא ראתה ולא שמה לב. והרי כנגד זה יש לה חזקת טהרה שעדיין לא ראתה (הרב דוד דב רזנבלום, חדרי דעה). ויש לדון האם סברה זו נכונה גם בעליה להר הבית, שהרי שם יש משך זמן שנמצאת בהר ויש חשש שמא תראה בזמן זה. אולם גם כאן לכאורה יש לומר, שאם תראה תפרוש מיד משטח ההר. ועדיין צ"ע בזה.

הבית מאיר (ש"ת צלעות הבית סי' יג) כתב שסברה זו של הנוב"י נתונה במחלוקת ראשונים, בתוס' קידושין מה ע"ב ד"ה בפירוש. הנידון הוא בקטנה שהלך אביה למדינת הים. חידש רבינו מנחם בתוס', כל עוד אביה חי היא אסורה לכל העולם שמא יקדש אותה. אולם אחר שמת אין עוד חשש, שלא אמרינן שמא קידש אלא רק שמא יקדש, כשם שאומרים שמא ימות ולא שמא מת. רבינו תם דחה דבריו, שגם בחיי אביה החשש הוא למפרע ואין חוששים שאביה קידשה ומותרת. ונפסק בשו"ע אה"ע לזיד כדעת ר"ת. יוצא מכאן שאירוע עתידי הגורם לאיסור כעת, נחשב לשמא ימות. אך אם האירוע העתידי יגרום לאיסור רק בזמנו, בכל זמן נתון אין לנו לחשוש שמא האירוע כבר התקיים, ונחשב לשמא

12. מן התורה יש לאישה חזקת טהרה, אך אין לה חזקה שלא תיטמא לעולם. ולכן למפרע אין חוששים, אבל להבא חוששים. ונראה לי שהדבר מבוסס על דין החזקה הכללי שהוא מן התורה, כמבואר בחולין י ע"ב שנלמד מנגעי בתים. ולרב אחא בר יעקב יתכן שהוא הל"מ (מהרש"א שם יא ע"א).

מת ומותר.¹³ ובענייננו, דם שתראה בעתיד, יאסור אותה רק בעת שתראה, ולכן לדעת ר"ת באותה עת תהיה לה חזקת היתר.¹⁴

לדעת הנו"ב כל אירוע עתידי נִדְאֵי (=שיתרחש בוודאות) משפיע על היחס לחזקה הנוכחית, גם אם ישפיע על הסטטוס ההלכתי רק כאשר יתרחש. לבית מאיר אירוע עתידי רלוונטי רק אם יש לו השפעה על הסטטוס ההלכתי כעת. ומכאן המחלוקת לגבי דם שעתידה לראות – שכל עוד לא ראתה, אינה טמאה מן הדין. לנו"ב טמאה כבר מעכשיו ובטלה חזקת הטהרה שלה.¹⁵ לבית מאיר טמאה רק כשתראה, אך כל עוד לא תראה תהיה לה חזקת טהרה.

על פי הבית מאיר, מובן יותר מה הצורך בלימוד מיוחד מהפסוק והזרתם, מכיוון שיש לה חזקת טהרה ולא ניתן ללמוד זאת מכללי החזקות. דרשת הפסוק מלמדת שלמרות שיש לאישה חזקת טהרה יש לפרוש ממנה שמא תראה, ומחדש רבא שהפרישה היא מתחילת העונה. השאלה האם הלימוד מהפסוק אמור גם לענין עליה להר הבית, ובעצם כל מה שדומה לתשמיש מבחינת ההתמשכות של החשיפה. או שמא בתשמיש יש סיבה מיוחדת שגורם לדם שיבוא, או שקשה לפרוש, כאמור לעיל. מה שאין כן בעליה להר הבית.

וראה בערוה"ש סי' קפד שדחה דברי הנו"ב, שראית הדם אינה ודאית, שמא היא מעוברת או תתעבר יסתלקו דמיה או תהיה בעיה כלשהי ולא תראה דם. ואינו דומה לשמא ימות, שבוודאי סופו למות. אולם מחדש שאין צורך בשמא ימות להרע חזקתה, כי אין לה כלל חזקת טהרה בכל עונת הווסת שהרי רגילה לראות בזמן זה. רק אחרי שעבר הזמן,

13. הנוב"י (יו"ד נו) ממשיך לדון עם הבית מאיר ומשיב לו שיש לחלק בין מה שכתב רבינו תם שאין ודאות שהאב יקדש את בתו, ולכן לא הורעה חזקת פנויה שלה. מה שאין כן בווסת שבוודאי יבוא, ולכן הורעה חזקת טהרה של האישה (ועיין לקמן, האם באמת ביאת הוסת ודאית). והקשו אחרונים על דברי הנו"ב שלדבריו אישה שאין לה וסת תהיה אסורה לעולם לבעלה, כי אין לה חזקה טהרה. וכן אישה שעבר וסתה ולא ראתה, צריך להיות אסורה (ראה אג"מ יו"ד ב,מח; בנין עולם יו"ד לו). ואפשר ליישב שרק עונת הווסת נחשב לזמן שבו אמורה לראות בוודאי, ומאחר שעבר ולא הרגישה, חוזרת חזקת הטהרה שלה.

14. ואמנם אפשר לדון בחשש אחר, שמא יפרוש בקישוי באיסור בעת שתראה דם. אך זהו חשש מסוג אחר, ואינו פורך את חזקת הטהרה שלה.

15. ועוד יש לבאר דאמרינן חזקה אורח בזמנו בא. אלא שאחר שעבר הזמן, יש כנגד זה חזקת טהרה שלה, המבטלת את חזקה אורח בזמנו בא, ולכן מותרת. לפני שעבר הזמן יש חזקה שאורח יבוא בזמנו, אבל חזקת טהרה שלה עוד לא רלוונטית כי הדיון לא עליה אלא אם יבוא. ולכן יש לחשוש שיבוא האורח בזמנו, וזה לשונו: "שאמרינן חזקה אורח בזמנו יבוא וליכא למימר העמד נגד חזקה זו חזקת טהרת אישה שהרי בזה דחיישינן שמא תראה לא מרעינן עדיין חזקת טהרה והוא ממש כמו שמא ימות וא"כ ליכא חזקה הסותרת לחזקת אורח בזמנו בא ולכך אסורה מן התורה וקרא דוהזרתם את בני ישראל דרשה גמורה היא".

מאחר ולא הרגישה, מסתמא לא ראתה וחוזרת להיתרה. ומכאן סבור שגם לרמב"ם ולאחת הדעות בתוס', פרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא.

אולם בהמשך דבריו מבאר ערוה"ש לסוברים שפרישה סמוך לוסת דרבנן, שמאחר ואם תראה תרגיש ותוכל לפרוש, אין לחשוש מתחילת העונה שמא תראה. ומה שכתב שכל העונה היא בחזקת איסור, זה רק אם לא יכול לדעת כשיבוא האיסור. ועל כן נדרשו חכמים לתקן שפירוש מאשתו סמוך לוסת שמא התשמיש יביא את הדם ותאסר בשעת תשמיש. למסקנה סבור כדעת הרא"ה שמשעה שרגילה לראות אסור מן התורה, כי אז חזקה ממש שתראה ודלמא ארגשה ולא אדעתא. והאיסור הוא עד סוף העונה. ולענ"ד החילוק של ערוה"ש קשה, מאי שנא מתחילת העונה דלא חיישינן דלמא ארגשא ולא אדעתא, ומאי שנא אחרי הזמן שרגילה לראות שחוששים. ויתכן שמה שכתב הוא לא מסברה, אלא שביאר כך דעת הראשונים הסבורים שאסורה מן התורה מהזמן שרגילה לראות. וכבר הבאנו לעיל שנראה מרוב הראשונים שסבורים שפרישה סמוך לוסת דרבנן, ולא חילקו בזמן שרגילה לראות.

לסיכום, הנו"ב ביאר את דעת הסוברים שפרישה סמוך לוסת דאורייתא, שכאמור אין זו הדעת המוסכמת, וכפי שכתב גם הב"י. גם אם היא דאורייתא, הקשו על דברי הנו"ב הבית מאיר וערוה"ש ועוד פוסקים. ויותר נראה שהסיבה לאסור היא שמא התשמיש יגרום לדם, ואין החזקה אוסרת בפני עצמה. וכן גם משמע מדרשת הפסוק העוסקת רק באיסור אישה לבעלה, ואין ללמוד מכאן בסברה לדיני טהרות, מאחר ולא נאמר במפורש. ועיין מה שכתבנו בדברי הנו"ב לקמן, בסעיף על פרישה סמוך לוסת מחיבוק ונישוק.

ו. עיון בפסוקי הדרשה

הכתוב "וזהרתם" נאמר מיד לאחר הציווי על טומאת נדה וזבה, ואופן טהרתן. אולם פסוק זה הינו חלק מפסקת החתימה לכל פרשיות טומאות היוצאות מן הגוף, כולל טומאת שכבת זרע וזב. וכך נאמר שם (ויקרא טו, לא-לג):

וְהִזַּרְתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטְּמֵאֹתָם, וְלֹא יָמְתוּ בְּטִמְאֹתָם בְּטִמְאָם אֶת מִשְׁכְּנֵי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם. זֹאת תוֹרַת הַזָּב, וְאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַּת זָרַע לְטִמְאָה בָּהּ. וְהִדְוָה בְּנִדְתָּהּ, וְהִזָּב אֶת זוּבוֹ, לְזָכָר וּלְנִקְבָּה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טִמְאָה:

הלשון "וזהרתם" מלמדת על הרחקה. וכן נדרש בספרי "אין נזירה בכל מקום אלא פרישה" (פרשת נשא, כג). פסוקנו עוסק בכל סוגי הטומאות הנזכרות כאן, כולל זב ושכבת זרע. על פי הפשט, ההרחקה המדוברת היא שלא לטמא את המקדש על ידי כניסה אליו בטומאה. כך נאמר בתורת כהנים (ה, ט) ש"וזהרתם" זו אזהרה, "ולא ימותו" זה העונש, על הנכנס

למקדש בטומאה.¹⁶ בקרבן אהרון (על התו"כ) מדייק, שהפסוק אינו מזהיר להתרחק מהמקדש, אלא מהטומאה – "הזהרו מטומאה שמא תטמאו את המקדש". ומתקשה: אם נטמא, מה שייך הפרשה מטומאה? מכאן לומד שכוונת הפסוק להתרחק מטומאות, שמא יבואו לטמא את המקדש.

בבבלי (מו"ק ה ע"א) הפסוק נדרש גם לטומאת מת שלא נזכרת כאן, רמז לציון קברים. בירושלמי (הוריות ב,ה) הפסוק מלמד על "מצוות עשה שבנדה", ומבאר בפני משה מכאן חובה להזהיר להתרחק מאישה נדה. הדרשה שאנו דנים בה (נדה סג ע"ב; שבועות יח ע"ב), מרחיקה מאישה נדה מתחילת הווסת. הרש"ר הירש מבאר שהפסוק מצווה להתרחק מטומאה בשני ממדים – במקום (מו"ק) ובזמן (נדה).

יש כאן ציווי כללי של התורה להיזהר מטומאה, וחכמים למדו מכאן אזהרות והרחקות שונות, ובכללן פרישה סמוך לווסת. אפשר שהרחקה זו נחשבת מדאורייתא, שחכמים הגדירו את איסור התורה, ואפשר גם שהרחקה זו היא תקנת חכמים.¹⁷ מכל מקום, מאחר ובפסוק אין רמז לחובת פרישה סמוך לווסת יותר מכל הרחקה אחרת מטומאה, לענ"ד קשה ללמוד ממנו עקרון כללי להתרחק סמוך לווסת מכל טומאה, כל עוד לא נאמר במפורש על ידי חכמים.

ז. חיבוק ונישוק בפרישה סמוך לווסת

הדיון שלנו בפרישה מטומאה סמוך לווסת, מקביל לכאורה לשאלה האם בעונת הוסת נאסר רק תשמיש, או כל קריבות לערוה. מאחר וחיבוק ונישוק אשתו נדה הן אביזריהו דעריות,¹⁸ אם התירום סמוך לווסת לכאורה כל שכן שתהיה מותרת בטהרות.

16. וראה גם בתו"כ תזריע א,א שלומד מפסוק זה לענין הרחקה מהמקדש בטומאה.
17. בדומה לאיסורי חוה"מ, שנחלקו בהם אם מדרבנן או מדאורייתא, וכתב הב"י (ס' תקל) על שיטת הרמב"ן: "ולע"ד נראה דאיסור מלאכה בחול המועד דבר תורה... אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם. וכעין מה שכתב הר"ן בריש יומא א. ד"ה יום) גבי עינויי דיום הכפורים בר מאכילה ושתיה, וכן מבואר בהדיא בפרק אין דורשין בברייתא לא מסרו הכתוב אלא לחכמים לומר איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת".
18. על פי הרמב"ם (ל"ת שנג; אס"ב כא,א) כל קריבה לעריות בחיבוק ונישוק אסורה בלאו של "לא תקרבו לגלות ערוה" (ויקרא יח,ו; וראה במנין המצוות הקצר שבתחילת ספר המדע שכלל גם רמיזה וקפיצה). הרמב"ן השיג (בהשגות לטה"מ"צ) וכתב שכל הדרשות הללו הן אסמכתא, ולא מן התורה הוא רק בביאה ממש. אולם בתוך דבריו מוסיף "ושמא רצונם לומר בסייג שעשתה תורה לדבריה שתפשה תורה לשון קריבה בעריות כדי שיהיו החכמים יכולים לעשות סייג בלשונה וישמעו ממנה הצדיקים הנושאים פנים לתורה כל קריבה שבעולם. וזה דרך אגדה. לא שיהיה זה עיקר הלאו". ונראה שכוונתו שאמנם אין זה עיקר הלאו, אבל התורה אפשרה לחכמים לקבוע סייגים ואיסורים מעבר ללאו, ואין זו תקנה שחידושה חכמים מעצמם.

רוב הראשונים הסכימו שחובת הפרישה סמוך לווסת היא רק בתשמיש. ראב"ד (בעלי הנפש, שער הפרישה ב) כתב שפרישה היא תקנת חכמים, וביאר: "ההיא פרישה לא דמיא לפרישת הנדה, דההיא לא פריש מינה אלא מתשמיש בלחוד. שלא אסרו שום קריבה אלא בנדת טומאתה בלבד, כדכתיב ואל אישה בנדת טומאתה לא תקרב". אילו היינו מתייחסים לעונת הוסת כזמן טומאה, היו חלים בה כל איסורי קרבה. אלא שהראב"ד מחלק שאיסורי קרבה נאמרו דווקא בנדת טומאתה, אך בעונת הוסת יש איסור אחד והוא תשמיש. גם בדברי הרשב"א משמע שהוא איסור ייחודי לתשמיש (תוה"ב הארוך, ז,ב):

וסתות עצמן אינן דבר תורה אלא מדבריהם כמו שאמרנו, לפיכך היקלו בפרישת העונה יתר מפרישת הנדה. שאלו נדה עצמה כל קריבה אסורה כתשמיש כמו שבארנו, ואלו בעונה זו לא אסרו אלא תשמיש בלבד.

רוצה לומר שזוהי תקנת חכמים, שלא החשיבו אותה כמו פרישת הנדה ממש אלא רק לענין תשמיש. וכל שכן שלא תקנו בטהרות. וכן כתב הרמב"ן (הל' נדה ח,י) שמכיוון שהוא חשש של דבריהם, לא החמירו אלא בתשמיש. גם הרמב"ם (איסו"ב ד,יב) כתב במפורש שהאיסור הוא מתשמיש בלבד. הב"י (קפד,ב) כתב שגם לר"ת הסובר שהמצווה לפקוד את אשתו כשיוצא לדרך היא רק בדברים ולא בתשמיש, מודה שאין כל איסור בפקידה בדברים סמוך לווסת אף כשאינו יוצא לדרך.¹⁹ אלא שביוצא לדרך מצווה בכך. דברי הראשונים מתאימים לנאמר בגמרא (נדה סג ע"ב) "אסור לו לאדם שיבוא על אשתו סמוך לווסתה", ולא נזכר איסור חיבוק ונישוק.

מי שחלק על כך הוא תרומת הדשן (סי' רנ) שסבור שאין לחלק בין תשמיש לחיבוק ונישוק, שאסורים מן התורה בעת נדתה. הדיוק שלו הוא בלשון הרמב"ן "שאר פרישות לא החמירו", שאין הכוונה לחיבוק ונישוק, אלא להצעת המיטה ומזיגת הכוס. לדעתו איסור חיבוק ונישוק בעונת הוסת אינו לשם הרחקה מתשמיש, אלא הוא אסור בפני עצמו.

הדיוק של תה"ד ברמב"ן אינו בהיר, שהרי הרמב"ן מפורש כתב שאינה אסור אלא בתשמיש. וכן כתב עליו הב"י שכנראה לא ראה את דברי שאר הראשונים, אשר הסכימו שאין איסור אלא בתשמיש בלבד. רדב"ז (שו"ת א,קסג) פסק כרוב הראשונים שאסרו רק תשמיש ולא חיבוק ונישוק, וכתב הטעם מפני שהחמירו רק באיסור כרת ולא בלאו. וכתב על תה"ד שדבריו מחודשים, ולא מסתברים בלשון הרמב"ן. וכן פסק הש"ך (קפד,י; והוסיף שהמחמיר תע"ב); תורת השלמים (קפד,ד), סד"ט (קפד,ב) ופת"ש (קפד,ה).

ט"ז (קפד,ג) כתב להחמיר בחיבוק ונישוק, אך כהרחקה מאיסור תשמיש ולא כאיסור בפנע"צ. והביא דבריו בחו"ד (קפד,ב). וכן נראה שהחמיר בדרכ"ת (קפד,י) בשם כמה

19. ונ"ל שאין כל כך ראייה משם, שהרי ר"ת עוסק בדברים ולא בחיבוק ונישוק, ושאר הראשונים התירו גם חיבוק ונישוק.

פרישה סמוך לווסת בעלייה להר הבית ובטהרות

פוסקים. למעשה נהוג להקל כדעת השו"ע, מה עוד שגם המחמירים אין סוברים בפשטות כה"ד, אלא שהאיסור עצמו הוא רק לתשמיש, וגזרו בחיבוק ונישוק שמא יבוא לתשמיש. מכאן יש להסיק שכשם שלא גזרו על חיבוק ונישוק סמוך לווסת, הוא הדין שלא גזרו הרחקה מטהרות.

מדברים אלו קשה על הנו"ב, דבריו נדונו לעיל, שגם למ"ד וסתות דרבנן, פרישה סמוך לווסת מן התורה משום חזקה אורח בזמנו בא, אשר מבטלת את חזקת טהרתה. אם כן, הרי שהיא נחשבת לטמאה נידה – וכיצד ניתן לחלק ולומר שאסורה רק בתשמיש ומותרת בחיבוק ונישוק? וכן יש להקשות לדברי התוס' דלעיל, שפרישה סמוך לווסת דאורייתא, מדוע לחלק בין תשמיש לחיבוק ונישוק. החתם סופר (יו"ד סי' קע) הביא את סברת הנו"ב, וכתבה גם בשם רבו רבי נתן אדלר, והקשה כדברינו. וכך כתב:

אף על גב דהפרישה היא חיוב מן התורה, מכל מקום הותר הקריבה, משום דהבעילה בעצמה אין בה איסור מן התורה. אלא משום שמא תראה באמצע התשמיש, ואסור לפרוש באבר חי, ויצטרך להשהות עליה. משום הכי אסור לכנוס בתחלה על מנת כן. אבל בשארי קריבות אם ירגיש היא תודיע לו ויפרוש מיד, אלו דברי מורי זצ"ל ודפח"ח. ואני התלמיד מוסיף על דבריו, בשלמא חמום התשמיש גורם להקדים הזלת הדם קודם זמנו ואיכא למיחש טפי, מה שאין כן בשארי קריבות מן התורה לחוש.

יוצא מדבריו שחזקה אורח בזמנו בא תלויה בתשמיש שגורם לדם לבוא, ובלא זה אין לחוש לה. או בדרך אחרת, מכיוון שעתידה לראות, נאסרת כבר מעכשיו בתשמיש, והרי זה מצב עתידי שמשפיע על המעשה עכשיו, ושמא ימות אמרנן. וכל זה לא שייך בטהרות, אין המגע בהם גורם לדם לבוא, וגם אין כאן מעשה מתמשך שקשה לפרוש ממנו. וכשם שבחיבוק ונישוק יכול לפרוש מיד כשתראה, כך גם בטהרות, והוא הדין לכאורה בהר הבית. וראיתי בספר נאות דשא לרב יעקב כהנא שפירא (סי' כה, אות ח) שיתכן למ"ד וסתות דאורייתא יש לחוש לטהרות סמוך לווסת. מכיוון שאין זה תלוי בסברה שהתשמיש יקרב את הווסת, אלא מחשיבים את זמן הווסת כאילו רואה בו בוודאי.²⁰

ה. פרישה בוסת שאינו קבוע

עד כה עסקנו בחובת פרישה סמוך לווסת קבוע. מה הדין כאשר הווסת אינו קבוע? הגמרא בנדה סד ע"א חוששת לעונת הוסת גם בראיה אחת עוד לפני שנקבע וסת. רש"י ד"ה אבל

20. וסייג דבריו שהוא לכל הפחות לרמב"ם, מכיוון שכך עולה מפקיו. אך לשאר הראשונים נשאר בצ"ע בגלל דברי הגמרא, אשר התבארו לעיל.

מבאר שבגלל חשש זה 'לא תשמע'. רש"י מזכיר את ההרחקה מתשמיש כדין נפרד מטהרות, ולא כותב שגם תתרחק מטהרות.

תוס' ד"ה מיחש מדגיש שרש"י כתב בכוונה 'לתשמיש' כי בגמרא לא נזכר חשש לטהרות.²¹ וצריך עיון על פי תוס' מה היתה ההו"א – כלומר, באיזה אופן יש לפרוש מטהרות? אפשר שכוונתו שאם ראתה דם בבדיקה אחרי הזמן שרגילה לראות, היינו סוברים להחשיב את כל העונה כזמן ראייתה. אולם זה קשה, כי אילו היינו מחשיבים את החשש וסת כראיה, יצאנו להחמיר, שהרי זמן הוסת ממעט את התקופה שחוששת בה. ולכן צריך לומר שההו"א היתה לחשוש ממגע בטהרות מתחילת העונה. וראה בערוך לנר (נדה סד ע"א ד"ה מיחש) שהתקשה בכך, שלא שמענו על חומרה של פרישה מטהרות מתחילת העונה. ולכן לא ברור מה ההערה של תוס' שהוא דווקא מתשמיש, והרי זה פשוט. וצריך עיון.

מכל מקום למדנו מכאן שלכל הפחות לגבי אישה שאין לה וסת מוסכם גם על רש"י ותוס' שאין חובת פרישה מטהרות.

ט. מסקנה

בתחילה עסקנו באישה שיש לה וסת קבוע. מספר פוסקים אחרונים התקשו בגמרא בנדה סג ע"ב, שלכאורה עולה ממנה שיש חובת פרישה מטהרות. מצד הסברה יותר מסתבר להם שהפרישה רק מתשמיש, אך נדחקו בגלל הגמרא. יישבנו את הגמרא לשיטת רמב"ם, והוכחנו מדברי הרמב"ם שפרישה סמוך לווסת היא לתשמיש בלבד ולא לטהרות. כך גם ביארנו את הגמרא לשיטת רש"י.

הבאנו ראיות לכך ממספר סוגיות:

א. הראשונים ביארו את הסברה לפרישה סמוך לווסת, למרות שוסתות דרבנן – מאחר והתשמיש גורם לדם לבוא, או שאם תראה יתקשה לפרוש. סברה זו אינה שייכת בטהרות.

ב. הנו"ב חידש שפרישה סמוך לווסת היא מדין חזקה אורח בזמנו בא, אפילו למ"ד וסתות דרבנן. הבאנו מספק פוסקים שהקשו על דבריו. בכל אופן גם לשיטתו צריך לומר שהחשש לחזקה זו הוא רק בצירוף לתשמיש שגורם לדם לבוא. או לחילופין, יש להתייחס לתשמיש כפעולה אחת ארוכה, ו"שמא ימות אמרינן" – שהאירוע העתידי יגרום לאיסור כעת. כל זה אינו שייך בטהרות.

21. וגם קשה לומר שהיתה הו"א שאם נגעה בטהרות מתחילת העונה תטמא, מכיוון שזה לא חשש אלא קולא. שבלא שנחשיב הזמן לווסת צריכה לחשוש ליותר זמן.

פרישה סמוך לווסת בעלייה להר הבית ובהרות

ג. מצד הלימוד מהפסוק – מכיוון שלא מפורש בפסוק שמדובר דווקא בפרישה סמוך לווסת, הרי שיש כאן חידוש של חכמים. ממילא לא ניתן להרחיבו מעבר למה שאמרו, והוא פרישה מתשמיש בלבד.

ד. מוסכם על הפוסקים שפרישה סמוך לווסת היא מתשמיש ולא משאר קריבות. גם האחרונים שחששו לשאר קריבות אין זה איסור בעצם, אלא שמא יבוא לתשמיש. ואם שאר קריבות לא נאסרו, הרי שאין להתייחס לעונת הווסת כטומאת נדה, אלא רק לחוש לתשמיש. כשם שלא חששו לשאר קריבות מאחר ויותר קל לפרוש מיד, ועוד שאין הן מביאות את הדם, כך אין לחוש לטהרות ולא לעליה להר הבית.

עולה מכאן שאין לאסור על קריבה לטהרות בעונה הסמוכה לזמן ראייתה, וממילא גם אין חשש בעלייה להר הבית בזמן זה. כמובן שאם חלילה תרגיש יציאת הדם בהיותה בהר תפרוש מיד. ושמא יש מקום להחמיר בזמן המדויק בו רגילה לראות, משום שיש מהראשונים הסבורים שהוא דאורייתא, ונחשב כאילו הוא זמן הדם ממש, וכמו שכתב ערוה"ש. אך זו רק חומרא, שהרי רוב הראשונים לא סוברים כך.

באישה שאין לה וסת קבוע, בוודאי לא נאמר חזקה אורח בזמנו בא, ואין ספק לכולי עלמא שזוהי תקנת חכמים בלבד. וכפי שכתבו רש"י ותוס' היא שייכת רק בתשמיש. במקרה זה, שהוא הנפוץ יותר בימינו, בוודאי שאין לחשוש מעיסוק בטהרות או בעליה להר הבית בעונה בינונית או בשאר החששות.

בשדה ספר

ערכין - מחקרים במשנה ובתוספתא

מאת הרב ד"ר יוסף מרקוס, מוסד ביאליק, ירושלים תשפ"ד (301 עמ')

הרב ד"ר יוסף מרקוס הוא תלמיד חכם, מרצה וחוקר תלמוד המתמחה בענייני קדשים בספרות התנאים ותקופתה. בהמשך לספרו הראשון: "מכפרת המקדש לכפרת הקהל: יום הכיפורים במקדש במקורות התנאיים", מוגש לפנינו ספרו המקבץ כ-20 עיונים מחקריים במסכת ערכין. רובם הגדול רואים אור לראשונה בספר זה, ורק שלושה פורסמו בעבר בכתבי עת שונים.

בין נושאי הספר: מקומו ותפקידו של הכוהן בפרשת ערכין, תוך בחינת היחס בין התיאור בפסוקי התורה לתיאור בדברי חז"ל במשנה ובתוספתא, וכן במקורות חז"ליים וחז"ל-מקראיים נוספים; יחסם של חז"ל לפסולי קהל ולבעלי מומים בהקשרים שבהם לא התבאר במפורש דינם בתורה, כגון מעמדם לעניין ערכין (המחבר עומד על ניגוד בין חז"ל שלא החילו עליהם דינים נוספים מלבד האמור בתורה, ובין כתבי קומראן שהשיתו על אנשים אלה מגבלות ודינים נוספים); דין הישג יד והיחס בינו ובין הדעה הסבורות שסכום הערכין לעני הוא קבוע; הישג יד בקרבנות שונים; משמעות 'נדר' ו'נדבה' בפשוטו של מקרא לעומת המשמעות ההלכתית בספרות חז"ל; מחלוקת רב ושמואל בעניין היכולת להקדיש שדה בתוך שנת היובל ויחסה למשנה המאפשרת להקדיש שדה ב'שעת היובל' (תוך התעכבות על האפשרות לגרוס: 'שנת היובל'); כלי עזר במקדש שנשתמרו מימי משה ובשלב מסוים שוכללו כביכול, אך הדבר פגם בהם ולכן הוחזרו למצבם הראשוני; ועוד ועוד.

הספר נכתב בקפידה רבה, וכל סוגיה זוכה בו לטיפול מסור, עקבי, דייקני ויסודי. לרוב, הצגת הסוגיה נפתחת בבירורי מבנה ונוסח, תוך שימוש במגוון עדי נוסח, שליטה בספרות חז"ל ואיתור מקבילות (כמעט שחשבתי להציע לשנות את שם הספר ל'ערכין - מחקרים במשנה, בתוספתא ובספרא'), השוואה לניסוחים קרובים בספרים החיצוניים, ושימוש נרחב בספרות פרשנית ובספרות מחקר מגוונת.

דוגמה לטרח מיוחדת וראויה להערכה: באיתור עדי נוסח מופיעה במחקר הנ"ל בעניין כלי המשכן ששימשו בימי משה, שבו נבחנה גרסת הבבלי (ערכין י ע"ב) בנוגע לשאלה - אילו מהכלים חזרו לשמש במקדש לאחר שהתקלקלו אחר ששוכללו. כנגד כתבי היד של הגמרא, ש"כולם ממקור אשכנזי", מצא המחבר שני עדי נוסח מזרחיים ובלתי צפויים לגרסת הגמרא: 'מדרש דניאל ומדרש עזרא' לר' שמואל ב"ר ניסים מסנות, וסדר רב עמרם גאון שהזכיר את העניין במסגרת פיטום הקטורת. שני עדי נוסח מזרחיים אלו ביססו את

האפשרות שלפיה לא הוזכרה בבבלי החזרה של מכתשת הקטורת למצבה הראשוני שלפני השכלול (עמ' 216).

בעיוניו, המחבר בוחן את היחס בין דברי חז"ל במשנה ובתוספתא ובמקורות חז"ליים נוספים ובין פשטי המקראות, ומשתמש תדיר בספרות חיצונית מתקופת בית שני כדי לבחון השערות ואפשרויות שונות על דרכי וזמני התהוותם של פירושים שונים והבחנה בין 'גרעינים' למיניהם ובין 'תוספות' למיניהן. צורת חשיבה אקדמית זו, מעניקה לספרות החיצונית משקל רב בהרבה מזה שמוענק לה בבית המדרש, ואף כשמדובר בהשערות בעלמא,¹ ופעמים רבות שמה לה למטרה להשתמש במקורות בודדים – אותם המצויים בידינו – על מנת לשרטט תרשים זרימה היסטורי שלם ומנומק של התפתחות ההלכה, באופן שאינו בהכרח נכון עובדתית, ודומני שחלק מהקוראים אף יחוו לעיתים שיש בו מעין אילוץ להגיע להשערה כלשהי ויהי מה – מגמה שכשלעצמה אולי אין בה פגם, אך מן הראוי לעמוד עליה ולהכיר במגבלותיה ובמשמעויותיה.

דוגמה לכך היא אזכור כתבים מקומראן המזכירים כוהן המהווה חלק מהרכב שיפוטי של עשרה (לא בהקשר של ערכין), בדמיון מסוים לדעת ר' יהודה במשנה שלהערכת אדם יש צורך בעשרה אנשים ואחד מהם כוהן (עמ' 28–29). לדעתו של המחבר, "יש מקום לשער, אף כי קשה להגיע בעניין זה למסקנות נחרצות, שרבי יהודה נסמך על מסורת הלכתית קדומה שבאופן כזה או אחר הייתה נהוגה בזמן הבית" (שם), וכן: "אפשר שדווקא שיטה זו [=של ר' יהודה] נסמכת על גרעין היסטורי" (עמ' 34). 'מסורת' ו'גרעין' אלה, אינם אלא אותם כתבים מקומראן, שספק גדול עד כמה ניתן לראות בהם מקור להלכות יהדות הפרושית שהתנאים הם ממשיכיה, ואם ניתן לראות בהם 'גרעין' שקיים בשיטת ר' יהודה יותר מאשר בשיטת חכמים.

בדיונו על פירוש המילים 'נדר ונדבה', מאמץ המחבר את פירושם של כמה חוקרים מודרניים ולפיו 'נדר הוא תמיד על תנאי, ואילו נדבה היא התנדבות ספונטנית של האדם בלי תנאי' (עמ' 118), ובהמשך רואה בפירוש זה את 'ההבחנה המקראית בין נדר לנדבה' (שם) ו'ההבחנה העולה מפשוטו של מקרא' (עמ' 119), בשונה מדרכם של חז"ל שנקטו שנדר הוא 'הרי עלי' ונדבה היא 'הרי זו'. לדידי, אף שאכן מצאנו בתנ"ך שיעור גבוה של נדרים שהיו על תנאי (כמוזכר שם בהערה 4: נדרי יעקב, בני ישראל במלחמת הכנעני, יפתח, וחנה, ויש עוד כמה מקרים) – אין בכך כדי לעשות את התנאי לחלק ממהות הנדר.

1. המילים 'השערה' ו'הצעה' ודומותיהן מופיעות בספרנו בתכיפות גבוהה, ובחלק ניכר מהמקרים ההקשר הוא הסבר היסטורי להיווצרות הנוסח שלפנינו. ראו למשל: 'יש מקום להציע את ההשערה' (עמ' 123), 'יש מקום לשער [...] צרמה למאן דהוא ששינה את גרסת המשנה' (עמ' 124), 'אפשר שכך אכן נשנה במקור, אבל עורך המשנה היה מעוניין [...]'. (עמ' 127), 'אפשר אפוא [...] שחלקה השני של המשנה הוא הוספה מאוחרת' (עמ' 141–146), ועוד רבים.

מצאנו בתנ"ך גם נדרים שאינם על תנאי, כנזירות שנקראת נדר (במדבר ו; ובין היתר פסוק כא שבו כתוב פעמיים 'ידור', והנזירות כוללת גם קרבנות), הנדרים שבפרשת נדרים (במדבר ל), נדרי אנשי האונייה של יונה לאחר ששקט הים מזעפו (יונה א, טז) ונדרו של דוד שלא לבוא באוהל ביתו עד שימצא מקום לה' - 'עד' ולא 'אם' (תהילים קלב, ב). אף שרוב המקורות הללו אינם עוסקים בקרבנות, קשה להתעלם מכך שהם משתמשים בדיוק באותה לשון נשואת דיוננו: לשון נדר. אף בפסוק (ויקרא כב, כג): "ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אתו ולנדר לא ירצה", שהובא כמקור לפירוש החדש, מתפרש בנקל גם לפי הבחנתם של חז"ל בין נדר לנדבה: נדר הוא התחייבות שאינה על בהמה מסוימת, ולכן אין לממש אותה בבהמה שלוקה בגופה, בשונה מנדבה שאם הוסבה מעיקרה על בהמה כזו אין לדרוש מהנודב יותר מכך. לאור כל זה, דומני שבהחלט ניתן להבין שנדר בלשון 'הרי עלי' מתאים לאמירה בעת צרה ובעת בקשה לישועה, ומשכך נלווה לו תנאי, בשונה מנדבה בלשון 'הרי זו' שנאמרת מתוך רחבות, שלווה ובעלות כלכלית עכשווית על הבהמה.

במחקריו, הרב ד"ר מרקוס משלב ידע תורני מבוסס עם שימוש מפותח בדרכי ניתוח מחקריות. ניתן לייחל שלא ירחק היום וכל מסכת מסדר קודשים תזכה לספר מפרי עטו. תקוותי וברכתי שימשיך לחקור, להרצות לכתוב ולפרסם - להאהיב את תורת בית המדרש על החוקרים, ואת המחקר על הלומדים בבית המדרש.