עמוד שער

(גיליון נא – אדר ה'תשפ"ו)

מערכת: הרב צבי שלוה
הרב הראל דביר
גלעד פריימן
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 הורינו וזקנינו היקרים,
אנשי כרמי צור

רודיף (סבתא רותי) בת יוסף ודובה מקגון ז״ל

נולדה בכ״ב במנחם אב ה׳תרצ״ט
הלכה לעולמה בט״ז בתשרי ה׳תשפ״ו
אישה בעלת לב ובעלת אופי,
אשת אמונה ואשת משפחה,
בת לעם ישראל ואשת ארץ ישראל בכל נימי נפשה.

רודולף בן מיכאל ורבקה מקגון ז״ל

נולד בב׳ בתמוז ה׳ת״ש
הלך לעולמו בכ״א במרחשוון ה׳תשפ״ו
איש אהוב ואוהב, אשר שמח בחלקו כל הימים,
העלה את משפחתו לארץ אבותינו,
זכה לרצות את אבניה ולחונן את עפרה במו ידיו,
ולשבת בה לבטח תחת גפנו.

הגשימו חלום לראות נכדים ונינים בארצנו הקדושה.

תוכן העניינים

הקדמה 7

תבנית הבית

מקדש דומה לארי | הרב אורי הולצמן | 11

השינויים במבנה המקדש בבית שני והספק לגבי קדושת אמת הטרקסין | עלי טל-אור | 22

דרישת המקדש

הגדרת כהן מיוחס הכשר לעבודה ודין כהני זמננו | הרב אלישע וולפסון | 51

חצות היום של תשעה באב | הרב אברהם סתיו | 73

קדושת המקדש

קדושת מחנות ושילוח טמאים בזמן הזה לפי הרמב"ם – עיון במחלוקת הרב חיים הירשנזון והראי"ה קוק | ד"ר דוד נוישטטר | 97

אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד | הרב יהודה זולדן | 115

כלי המקדש

כיוון עמידת המנורה: מצפון לדרום או ממזרח למערב? | הרב אברהם נחשון והרב יצחק אפשטיין | 133

הצגת כלי המקדש לעולי הרגלים | הרב אורי רדמן | 141

קרבנות

אופן נתינת הדם בבכור, מעשר ופסח – שיטת הרמב"ם | דב שחור | 157

מעשר בהמה – מצווה חיובית או קיומית? | הרב אבישי מייטליס | 168

טהרות

טבילה בתוך כלי שמיוצר לצורך חיבור לקרקע | הרב דניאל סגרון | 185

קריית ספר

פרדס רימונים לרבי שם טוב אבן שפרוט – מסכת מנחות | הרב משה דוד שוורץ | 203

מחברי המאמרים בגיליון זה:

הרב יצחק אפשטיין – אלעד

הרב אורי הולצמן – מחבר ספרי 'להתהלך'

הרב אלישע וולפסון – ראש כולל 'דרישת ציון' בישיבת הר הבית, ירושלים; נריה

הרב יהודה זולדן – מעלה אדומים

עלי טל-אור – עלי

הרב אבישי נתן מייטליס – ראש כולל 'מורשת זכי"ם - דוד ותמר', רחובות

ד"ר דוד נוישטטר – נוף איילון

הרב אברהם נחשון (**קופרמן**) – רב הקהילה הדתית-לאומית באלעד

הרב דניאל סגרון – ישיבת 'תפארת ישראל', יד בנימין; ירושלים

הרב אברהם סתיו – בית המדרש 'שערי ציון'; מכון המחקר של ארגון רבני צהר; גבעות

הרב אורי רדמן – כולל 'רצון יהודה', פ"ת

הרב משה דוד שוורץ – ר"מ בישיבת הסדר גבוהה קריית גת, יועץ ומנחה קבוצות

דב שחור – נריה

הקדמה

הציפייה לבניין בית המקדש איננה רק משאלה רחוקה או סמל רעיוני. היא חלק מתודעת חיים יהודית, המלווה את יהודי הדורות כולם, מן החורבן ועד ימינו אנו. שלוש פעמים ביום אנו מבקשים: "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים". גדולי ישראל הדגישו, חזור והדגש, שציפייה אמיתית אינה מסתפקת בכיסופים; היא מחייבת היערכות. עלינו לשאול את עצמנו: האם אנו מוכנים לכך? האם בירנו את הלכותיו? האם עסקנו לא רק בתפילה, אלא גם בפרטים המעשיים והעיוניים שבלעדיהם אין מקדש עומד?

ההיערכות לבניין המקדש כוללת שני מישורים משלימים. המישור האחד מעשי: בירור מדוקדק של סדרי העבודה והקרבנות, זיהוי הכהנים והלויים, וטהרת הכלים והנהגת הציבור בזמן המקדש. המישור השני עיוני ותיאורטי: הבנת מושגי הקדושה, בירור מעמדו ההלכתי והרעיוני של מקום המקדש, והעמקה בבירור המשמעויות הרוחניות של עבודת הקרבנות והשראת השכינה, עבור הפרט ועבור הכלל. שני המישורים מזינים זה את זה, ושניהם מקבלים ביטוי בגיליונות 'מעלין בקודש' בכלל, ובגיליון שלפנינו בפרט.

כך למשל, שאלת הכהונה: האם נוכל להסתמך על כהני חזקה, כפי שנהגנו דורות רבים לעניין ברכת כהנים ופדיון הבן, או שמא עבודת המקדש מחייבת כהנים מיוחסים בייחוס ברור? זו איננה רק שאלה טכנית; היא נוגעת להבנת רמת הוודאות הנדרשת בעבודת ה'. כך גם בירור דיני טהרה: אילו כלים ראויים לשימוש ואילו נטמאו ואינם ראויים? כיצד נערכים לחיי טהרה ציבוריים? כיצד מקימים מקוואות, ומנהיגים שגרת חיים שבה טומאה וטהרה אינן מושגים תיאורטיים אלא מציאות חיה? בלי עיסוק מעשי בשאלות אלו, קשה לדבר על מוכנות אמיתית.

מעבר לפרטים המעשיים, יש לעסוק גם בשאלות היסוד: מהו הגורם לקדושת המקדש? האם קדושתו נובעת מציווי ה' בלבד, או שמא היא מתעצמת ונחשפת דרך השראת השכינה והתכנסות ישראל? האם נוכחות בפועל של עם ישראל במקום משפיעה על אופן גילוי הקדושה? בירור עיוני זה מעצב את יחסנו אל המקום ואל משמעותו.

העיסוק בהלכות המקדש הוא ביטוי לאמונה שהעתיד אפשרי ומוחשי. כאומה, עלינו להתכונן להשראת השכינה בתוכנו במישור הרעיוני ובמישור המעשי, לא פחות מהאופן שבו אדם מכין את עצמו ואת ביתו לקראת מפגש עם אדם חשוב. הציפייה למקדש איננה רק תפילה; היא אחריות. האחריות ללמוד, לברר, לשאול ולהתכונן. ככל שנעמיק בהלכות המקדש, כך תהפוך תקוותנו מגעגוע ערטילאי למציאות ממשית, שבע"ה לא ירחק היום ותהפוך מעתיד מיוחל – להווה נוכח.

* * *

עם חתימת הגיליון החלה להישמע בארץ שאגת הארי. צה"ל פתח במתקפת פתע למיגור כוחות הרשע האיראנים וחיסל את מנהיגם - גדול צוררי ישראל בדורנו, עמלק בן ימינו, הנושא את שמו של המן האגגי צורר היהודים.

אשרינו שזכינו לכוון ולפתוח את הגיליון במאמר העוסק בדמיון הקיים בין צורת מבנה ההיכל - "אריאל" - לאריה, שמבנה גופו רחב מלפניו וצר מאחוריו. ללמדך שמקור הגבורה הישראלית יסודו בקודש. משם הוא יונק את כוחו ולשם כוחותיו מופנים. "יִשְׁלַח עֶזְרְךָ מִקֹּדֶשׁ וּמִצִּיּוֹן יִסְעָדֶךָּ".

וכשם שזכינו להכרית זרעו של עמלק, כן נזכה להמשיך ולהשלים את קיום המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ: למנות להם מלך, להכרית זרעו של עמלק ולבנות את בית הבחירה.

עלה נעלה בקודש!

העורכים

תבנית

הבית

הרב אורי הולצמן

מקדש דומה לארי

א. פתיחה
ב. הולדת האולם
ג. שינוי הכרובים
ד. הוֹי אֲרִיאֵל
ה. פתח אהל מועד
ו. שתי בחינות בית מקדש
ז. מתוכיות הבית להופעתו חיצונית
ח. חתימה

א. פתיחה

ראשית נוכחותו של ה' בקרב עמו התקיימה במשכן כשהוא הילך עם אבותינו במדבר. משכן זה נבנה על פי הוראות מפורשות - "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" (שמות כה, ט) - כמפורט בארוכה בפרשיות תרומה, תצוה, ויקהל ופקודי. לאחר מכן בא חידושו של דוד לבנות בית לה' - "ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון הא-להים יושב בתוך היריעה" (שמואל-ב ז, ב) - ולאחר בניית הבית, יותר לא תנדוד השכינה באהל ארעי אלא תשכון קבע בבית המקדש. תיאור מבנה המקדש בידי שלמה על כל פרטיו וחידושיו מתואר בארוכה בספר מלכים (מלכים-א ו-ז) ובדברי הימים (דברי הימים-ב ג-ד). לבד משינוי מחודש זה, המתרחש בתנ"ך, ישנו נדבך נוסף בתורה שבעל פה אשר דרכו נפתח את מאמרנו.

מסכת מידות, המתארת את צורת בית המקדש השני והעזרות שסביבו לפרטיהם (דהיינו מידותיהם, בנייניהם, שעריהם, לשכותיהם ותאיהם), בעצם מתפקדת כהמשכה של התורה שבכתב בתיאור המשכן והמקדש, תיאור שהחל בארבע הפרשיות שהוזכרו לעיל, התפתח דרך ספרי מלכים, יחזקאל וכלה בספר דברי הימים. אולם, למעשה, מסכת מידות נושאת בחובה חידושים גדולים. נעיין אפוא בלשון המשנה:

> וההיכל מאה על מאה, על רום מאה האוטם שש אמות, וגבהו ארבעים אמה, אמה כיור, ואמתים בית דלפה, ואמה תקרה, ואמה מעזיבה... ושלש אמות מעקה, ואמה כלה עורב. רבי יהודה אומר, לא היה כלה עורב עולה מן המדה, אלא ארבע אמות היה מעקה. (משנה מדות ד, ו)
>
> מהמזרח למערב מאה אמה כותל האולם חמש, והאולם אחת עשרה, כותל ההיכל שש, ותוכו ארבעים אמה, אמה טרקסין, ועשרים אמה בית קדש הקדשים, כותל ההיכל שש, והתא שש, וכותל התא חמש. מן הצפון לדרום שבעים אמה:

> כותל המסיבה חמש, והמסיבה שלש, כותל התא חמש, והתא שש, כותל ההיכל שש, ותוכו עשרים אמה, כותל ההיכל שש, והתא שש, וכותל התא חמש, ובית הורדת המים שלש אמות, והכותל חמש אמות.
> האולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון, וחמש עשרה אמה מן הדרום, והוא היה נקרא בית החליפות, ששם גונזים את הסכינים. וההיכל צר מאחריו, ורחב מלפניו, ודומה לארי, שנאמר הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד, מה הארי צר מאחריו ורחב מלפניו, אף ההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו. (שם, ז)

המילה "וההיכל" הפותחת את משנה ו, מכילה את שלושת האגפים: קודש הקודשים, ההיכל והאולם, כפי שנאמר במפורש במשנה ז. כלומר, לפי הנאמר במשניות אלה, בית המקדש היה בנוי באופן הבא: קודש הקודשים והקודש התפרסו על פני שבעים אמה – "מן הצפון לדרום שבעים אמה", למעט הכתלים שעוביים שלושים אמה, ולאחר מכן ישנו האולם, העודף על פני ההיכל חמש עשרה אמה מן הצפון ומן הדרום – "האולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון וחמש עשרה אמה מן הדרום". תיאור מחודש זה של בית המקדש, שאין לו זכר בתנ"ך, מעניק חשיבות לאולם המתרחב מעבר למידות ההיכל.

ברם, כאמור, כאשר בוחנים את הפסוקים במלכים ובדברי הימים נוכחים לדעת שתיאור זה, דהיינו, העובדה שגודלו של האולם חרג ממידות ההיכל ועודף עליהן שלושים אמה, איננו אלא חידוש מוחלט של משנתנו, שהרי נאמר:

> והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו. והאולם על פני היכל הבית עשרים אמה ארכו על פני רחב הבית עשר באמה רחבו על פני הבית. (מלכים-א ו, ב-ג)

אם כן אורכו של האולם היה שליש מאורך ההיכל ורוחבו חצי מרוחב ההיכל, ומאחר שאורך האולם היה מכוון כנגד רוחבו של ההיכל,[1] סוף סוף רוחבם היה שווה. בכדי לעמוד על עוצמת החידוש שבמשנתנו נתחקה אחר שורשו של ה'אולם'.

---

1. כלשון רש"י: "ארכו על פני רוחב הבית – אורך האולם לרחבו של ההיכל מן הצפון לדרום. כל מדה היתירה קרויה אורך, והפחותה קרויה רוחב. לפי שבהיכל מדת מן המזרח למערב יתירה, קרויה אורך, ובאולם שמדת מצפון לדרום יתירה בו, קרויה אורך מן הצפון לדרום, ומן המזרח למערב קרויה בו רוחב" (שם).

ב. הולדת האולם

משכנו של משה היה בנוי משני חלקים; קודש קודשים והיכל, כאשר בקודש הקודשים נמצא הארון, ובהיכל נמצאים כל אותם הכלים שאיתם עובדים אל מול פני הארון; מנורה, שולחן ומזבח הקטורת. מחוץ למשכן נמצאת החצר החיצונה אשר בה היה מונח מזבח הקורבנות. במקדש שלמה התחדש עניין שבפשטות אין לו זכר בתורה, שהרי נבנה בו חדר נוסף [פשוטו כמשמעו!] שתפקידו להוות חדר כניסה, כמין מבוא להיכל. לחדר זה קרא שלמה – 'אולם'.[2] אלא שאולם זה, אשר בספר מלכים עדיין היווה מרחב שולי וטפל ביחס להיכל, הלך והתעצם ותפס מקום עיקרי בתיאור המקדש שמופיע בדברי הימים, כפי שניתן לראות בפסוקים הבאים:

> וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגַנְזַכָּיו וַעֲלִיֹּתָיו וַחֲדָרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכַּפֹּרֶת: (דברי הימים-א כח, יא)

בפסוק זה האולם נעשה למוקד המרכזי שאליו נטפלים שאר חדרי הבית [למעט בית הכפורת שהאות ו"ו – **ו**בית הכפרת – מייחדת אותו לעצמו], על אף שלכאורה חדרים אלו חשובים יותר מהאולם, שעצם מציאותו מחודשת.

> אָז הֶעֱלָה שְׁלֹמֹה עֹלוֹת לַה' עַל מִזְבַּח ה' אֲשֶׁר בָּנָה לִפְנֵי הָאוּלָם:
> (דברי הימים-ב ח, יב)

בפסוקים אלה רואים אנו כיצד הלך האולם ונעשה לביטוי העיקרי של בית המקדש, אף יותר מההיכל. דבר זה יכול להטעים מעט את הפסוק הבא:

> וְהָאוּלָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֹרֶךְ עַל פְּנֵי רֹחַב הַבַּיִת אַמּוֹת עֶשְׂרִים וְהַגֹּבַהּ מֵאָה וְעֶשְׂרִים וַיְצַפֵּהוּ מִפְּנִימָה זָהָב טָהוֹר: (דברי הימים-ב ג, ד)

פסוק זה עומד לכאורה בסתירה גמורה עם הנאמר במלכים. לפי הפסוק במלכים, גובה הבית היה שלושים אמה בלבד, מנגד, כאן נאמר שגובה האולם הוא מאה ועשרים אמה. המפרשים נתקשו בכך, ויש שאמרו שבאמת האולם שבבית שני התנוסס לגובה זה החורג הרבה מגובה הבית:

> והגבה מאה ועשרים. ובספר מלכים לא זכר גבה האולם, אך זכר גבה הבית ושלשים אמה קומתו. יתכן כי האולם לבדו היה לו זה הגבה והוא היה גבוה על הבית. (רד"ק שם)

---

2. בשפה המדוברת מכנים בשם 'אולם' את הטרקלין המרכזי, זה שאליו נכנסים דרך מבוא [לובי]. לעומת זאת בלשון תורה ההיכל הוא שמו של המרכז ואילו את המבוא מכנים 'אולם'.

ואף לשאר הפירושים האומרים שמידה זו – "והגבה מאה ועשרים" – מכוונת לבית כולו ולא רק לאולם, סוף סוף העובדה שבחר הפסוק להבליט בדבריו את האולם יותר משאר הבית מובנת לאור מעמדו המרכזי של האולם בספר דברי הימים, כדברינו.

הופעתו המחודשת של האולם מספר מלכים והלאה מחוללת שינוי עמוק בהבנת משמעותו ותפקודו של בית המקדש בכלל. חסרון האולם בחומש העמיד את המשכן כמקום נבדל ונשגב של נוכחות אלוקית שאין לו לאדם אפשרות כניסה ומגע איתה, אך עם הופעתו של האולם, מבית ראשון והלאה, השתנה המובן והמהות, שהרי האולם הוא חדר שכל מהותו קורנת קריאה והזמנה לעומד בחוץ להיכנס פנימה אל מקום המפגש ולהיות יחד.

ג. שינוי הכרובים

שינוי מחודש נוסף בין המשכן למקדש מופיע בעניין הכרובים.[3] במשכנו של משה היו הכרובים במרחק זה מזה, כנאמר בפסוק:

> וְעָשִׂיתָ שְׁנַיִם כְּרֻבִים זָהָב מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם מִשְּׁנֵי **קְצוֹת הַכַּפֹּרֶת**: וַעֲשֵׂה כְּרוּב אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה וּכְרוּב אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה מִן הַכַּפֹּרֶת תַּעֲשׂוּ אֶת הַכְּרֻבִים עַל **שְׁנֵי קְצוֹתָיו**: (שמות כה, יח-יט)

במקדש שלמה נוספו עוד כרובים שבשונה מהכרובים שבקודש הקודשים לא ניצבו עוד במרחק זה מזה, אלא נגעו בכנפיהם – "וכנפיהם אל תוך הבית נגעת כנף אל כנף" (מלכים-א ו, כז). בנוסף, שלמה הוסיף כרובים מחוץ לקודש הקודשים, בתחתית הכיור, במכונה, שם הכרובים לא רק נגעו אלא אף מעורים היו זה בזה, וכך נאמר:

> וַיַּעַשׂ אֶת הַמְּכֹנוֹת עֶשֶׂר נְחֹשֶׁת אַרְבַּע בָּאַמָּה אֹרֶךְ הַמְּכוֹנָה הָאֶחָת וְאַרְבַּע בָּאַמָּה רָחְבָּהּ וְשָׁלֹשׁ בָּאַמָּה קוֹמָתָהּ: וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמְּכוֹנָה מִסְגְּרֹת לָהֶם וּמִסְגְּרֹת בֵּין הַשְּׁלַבִּים: וְעַל הַמִּסְגְּרוֹת אֲשֶׁר בֵּין הַשְּׁלַבִּים אֲרָיוֹת בָּקָר וּכְרוּבִים וְעַל הַשְּׁלַבִּים כֵּן מִמָּעַל וּמִתַּחַת לַאֲרָיוֹת וְלַבָּקָר לֹיוֹת מַעֲשֵׂה מוֹרָד: וְאַרְבָּעָה אוֹפַנֵּי נְחֹשֶׁת לַמְּכוֹנָה הָאַחַת וְסַרְנֵי נְחֹשֶׁת וְאַרְבָּעָה פַעֲמֹתָיו כְּתֵפֹת לָהֶם מִתַּחַת לַכִּיֹּר הַכְּתֵפוֹת יְצֻקוֹת מֵעֵבֶר אִישׁ לֹיוֹת... וַיְפַתַּח עַל הַלֻּחֹת יְדֹתֶיהָ וְעַל מִסְגְּרֹתֶיהָ כְּרוּבִים אֲרָיוֹת וְתִמֹרֹת כְּמַעַר אִישׁ וְלֹיוֹת סָבִיב: (מלכים-א ז, כז-לו)

ודרשו חז"ל בגמרא:

> מאי כמער איש ולויות? אמר רבה בר רב שילא: כאיש המעורה בלוייה שלו. [רש"י: הנדבק וחבוק באשתו בין זרועותיו]. (בבלי יומא נד ע"א)

על אף שמפשטות לשון הגמרא משמע שמדובר על הכרובים שהיו מצוירים על קירות קודש הקודשים, וכמפורש ברש"י "כרובים דצורתא – מצויירין בכותל" (שם), מפשט הפסוקים

3. להרחבה ראה מאמרנו לפרשת תרומה: **סוד הכרובים שנים שהם אחד** (להתהלך שמות).

במלכים עולה שהכרובים המעורים היו אלה שבחוץ, בתחתית הכיור. ממילא, צריך עיון מהיכן ראה שלמה לחדש צורת כרובים נוספת וחדשה מחוץ לקודש הקודשים? ומדוע למקמה דווקא בתחתית הכיור? ובכלל, מה ראה לבטא דווקא דרך הכרובים שבחוץ את המעלה היתירה של "כמער איש וליות", הלא ביטוי שכזה צריך לכאורה להיות במקום מוצנע, בפנים, בקודש הקודשים? ותימה שלא ראינו למי מהמפרשים שעמד על שאלות אלו.

ד. הוֹי אֲרִיאֵל

במשנה נאמר "והוא היה נקרא בית החליפות, ששם גונזים את הסכינים". שם ניתן לו לאולם זה והוא "בית החליפות", ותפקידו להוות מקום מוכן לגניזת הסכינים איתם שחטו את הקורבנות.[4] משפט זה מכיל בחובו חידוש מרעיש, וכי חסרות לשכות בבית המקדש עד שלא מצאו מקום אחר לגנוז בו את סכיני הקורבנות? ומה תגדל תמיהתנו לפי אותה שיטה המשווה את קדושת האולם לקדושת ההיכל,[5] שלדעתה כל מה שעשו בהיכל מותר לעשותו באולם ואף להדליק בו מנורה ולערוך בו את לחם הפנים, ואם כן הכנסת הסכינים לאולם כמוה כהכנסתם להיכל?!

כעת מגיעים אנו לגולת הכותרת של משנתנו:

> וההיכל צר מאחריו, ורחב מלפניו, ודומה לארי, שנאמר הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד, מה הארי צר מאחריו ורחב מלפניו, אף ההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו.

במשפט זה חרגה המשנה לפתע מלשון ההלכה ללשון האגדה, ואף ממנהגה שלא לדרוש פסוקים. על כל פנים, מן הראוי להשתומם על חדות מבטם של חכמים על עולם החי כאשר עמדו על כך שסודו של האריה כמי שמסמן את המלכות, נובע מכך שבשונה משאר בעלי החיים, העופות ואף בני האדם, שגופם רחב מראשם, ראשו של האריה רחב מגופו, ורוחב הפנים על פני הגוף מסמן את ניצחון הרוח על החומר, וזהו יסוד המלכות – "מה הארי צר מאחריו ורחב מלפניו".

---

4. נחלקו הראשונים על אילו סכינים מדובר: הרמב"ם סובר שאלו סכינים שנפגמו ונפסלו (כלי המקדש א, טו), ואילו הריטב"א סובר שאלו סכיני כ"ד משמרות כהונה שהפקידום שם (יומא לו ע"א ד"ה וכנגד).
5. בבלי עירובין ב ע"א. ובמקום אחר נרחיב בע"ה בביאורה של מחלוקת יסודית זו האם קדושת האולם וההיכל אחת או שתים.

"מה הארי צר מאחריו ורחב מלפניו, אף ההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו". מציאותו של האולם העודף חמש עשרה אמה מן הצפון ומן הדרום מייצרת תמונה חיצונית של בית המקדש שרחב מלפניו וצר מאחוריו, כדמיון צורתו של האריה – "הוֹי אֲרִיאֵל אֲרִיאֵל קִרְיַת חָנָה דָוִד".

חידושם של חז"ל מהפך את היוצרות ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, שהרי בהשוואתם את קודש הקודשים לחלקו האחורי של האריה, לגופו הצר, ואת האולם לחלקו הקדמי, לראשו הרחב, הפכו חז"ל את העיקר לטפל, ובעיקר, לקחו את הטפל ועשאוהו לעיקר. כעת, האולם – שהוא מקום כניסת בני האדם הוא מבטא את המפגש – נעשה לעיקרו של בית המקדש, ואילו קודש הקודשים – המבטא את הנבדלות והנשגבות – שהיווה את מרכז הכובד של בית המקדש בחומש, הולך ונדחק מרגלי החלל החדש שהולך ומתעצם במלכים ובדברי הימים עד שחשיבותו מגיעה לשיא במשנת מידות.

ה. פתח אהל מועד

אם בכל זאת נבקש למצוא מקור לחידושו של שלמה ביחס לאולם – שהרי אין חידוש בתורה שבעל פה שאין לו רמז ויסוד בתורה שבכתב – נמצאהו כפיתוח של מה שכונה בתורה "פתח אהל מועד". מלבד האהל שכלל את קודש הקודשים וההיכל, מוצאים אנו שהיה מקום מובחן המוזכר רבות בפסוקים שהיווה לו מעין מבואה – "פתח אהל מועד". יסוד הדברים נמצא בשם משמואל:

> ולפי דברינו מובנין דברי הרמב"ם פ"א מהלכות בית הבחירה ה"ה, שכתב ואלו הן הדברים שהם עיקר בבנין הבית עושין בו קודש וקודש הקדשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם, והנה במשכן לכאורה לא היה אולם ומנא ליה דצריך אולם, וא"ל מאחר דמקדש נבנה על פי נביא וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, ובמקדש היה אולם, מזה מוכח דצריך אולם, הלוא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה שיהיה מצוה לדורות, ובמקדש שעשו אולם, יש לומר דלשעתו היה ולא שיהיה מצוה לדורות שיעכב מצות בנין המקדש, אך להנאמר לעיל אתי שפיר דבין העמודים היה מחוץ להיכל וכתיב כפלת את היריעה הששית אל מול פני האוהל, אם כן היו לבין העמודים שלשה כותלים וגג, וזהו ממש תבנית אולם רק שהיה רחב אמה אחת לבד, ומכל מקום מאחר שהיה רחב ששה טפחים, הוה ליה מקום חשוב והיה כמו אולם שבבית המקדש שלא היה לו דלתות ולא גפיפין כמבואר במדות. (שם משמואל תרומה א)

ובדרך רחוקה יותר, ניתן לומר שאף הרחבת האולם המתרחשת במשנתנו שואבת את כוחה מהפסוק הנאמר ביחס לקלעי חצר המשכן:

> וְרֹחַב הֶחָצֵר לִפְאַת קֵדְמָה מִזְרָחָה חֲמִשִּׁים אַמָּה: וַחֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה קְלָעִים לַכָּתֵף עַמֻּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַדְנֵיהֶם שְׁלֹשָׁה: (שמות כז, יג-יד)

כלומר, את קלעי המשכן מחליף האולם.

ו. שתי בחינות בית מקדש

הולדת האולם, כמו גם הוצאת הכרובים מתוך קודש הקודשים אל החוץ, אל הכיור, באמצעות הוספת כרובים נוספים, מצטרפות לכדי תנועה משמעותית ביחס למקדש. פעמים רבות התבאר במאמרנו[6] שישנן שתי תנועות ביחס למקדש, הראשונה היא זו הרואה את המקדש כביתו של ה׳ ובשל כך כמקום נבדל, נשגב ומרוחק מהאדם, בתנועה זו מרכז הכובד נע מהפנים אל החוץ, מקודש הקודשים שבלב אל החצר שבחוץ. בתנועה זו בית המקדש נתפס כמקום הסגור בפני נוכחותו של האדם עד שאין לאדם רשות כניסה אליו,[7] או, למצער, מורשה להיות שם כמשרת או כאורח, כך נתפס המשכן בשמות ובויקרא.

לאחר מכן נצנץ סוד דוד ושלמה שפתח את שערי הבית בפני ישראל וגילהו כבית ידידות משותף לדוד ולרעיה. סוד זה נעוץ בטבורו בכלי מיוחד במינו המכונה ׳כיור׳. הכיור הוא הכלי היחיד במקדש שאיננו מיועד לה׳ ואיננו חלק מעצם הבית וכליו, שהרי לא נעשית בו כל עבודה לכבודו יתברך אלא כל כולו מכוון עבור הכוהנים הבאים להיטהר ולהתנקות בבואם אל הקודש ולהכשירם לעבודתם. בחומש נכתב הכיור אחר כל כלי המקדש וכמעט ללא פירוט ואילו בספר מלכים, בבניין שלמה, הכיור הוא הכלי הראשון שאיתו מתחיל בניין הבית, ולא עוד, אלא שהכיור האחד הוכפל בעשרה ואף מכונות וכרובים מעורים הותקנו שם כפי שמבואר שם בהרחבה. בית ה׳ השמימי והמסוגר נפתח ונעשה ביתם המשותף של ה׳ ועמו.[8]

תנועה חדשה זו נותנת את אותותיה אף במושג ה׳אולם׳. הלא האולם כאמור הוא בית מבוא להיכל, וכל עוד היה נתון המקדש [היינו המשכן] בתנועתו הבסיסית המשוללת גישה לאדם, באמת לא היה צורך באולם הקורא לאדם פנימה וכמו מזמן מפגש בין שני קצוות. משמעות חדשה זו של הבית כמקום מפגש בין ה׳ והאדם מתעצמת בבית שני המבטא יותר את עולמה של התורה שבעל פה וכניסת האדם אל הקודש, בנוסף לחסרון הארון והכרובים מבית קודש הקודשים, מה שמדגיש עוד יותר את התנועה השנייה של הבית כמקום מפגש

---

6. בספרי **להתהלך**.
7. ״ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה׳ מלא את המשכן״ (שמות מ, לה).
8. להרחבה ראה מאמרנו לפרשת כי תשא: **פרשת הכיור וכנו** (להתהלך שמות).

והיוועדות. משום כך בבית המתואר בדברי הימים ובמשנה מקבל האולם משמעות מרכזית אף יותר מההיכל וקודש הקודשים.

דוגמה לאופן בו מתבצע מעברו של מרכז הכובד מקודש הקודשים לאולם, ניתן לראות במשנתנו. בפשטות ישנן שתי מערכות נבדלות המנהלות זיקה ביניהן והן מערכת המזבח ומערכת המקדש.[9] אך כעת, בבית שני, ביקשו חז"ל להעתיק את מרכז הכובד מקודש הקודשים והארון (החסר), אל המזבח שבחצר, שאף הוא, כמו האולם, מדגיש את מקום עבודתו ונוכחותו של האדם. לשם כך בחרו חז"ל למקם את מקום גניזת הסכינים – המייצגים את עולם הקורבנות והמזבח – דווקא באולם. בכך, מרכז כובדו של בית המקדש כמו עזב את קודש הקודשים ו"בֵּית הַכַּפֹּרֶת" המבטאים את הפן האלוקי של המקדש הדוחה מעליו כל קיום אנושי, אל עבר האולם – עולם המזבח והקורבנות – המזמן את האדם אל תוכו.[10] הסכינים נכנסו תחת הכפורת והכרובים, ואף הכרובים יצאו החוצה ונעשו מעורים. זהו סוד המשנה באומרה – "והוא היה נקרא בית החליפות ששם גונזים את הסכינים".

שתי תנועות אלו מקבלות ביטוי ממשי דרך הפנים והחוץ; אור ה' מופיע בקודש הקודשים פנימה ונוכחותו של האדם הבא לעובדו באה מהחצר שבמזרח, מהחוץ. במשכנו של משה, עת שכנו הכרובים בקודש הקודשים, האיחוד הנמשל עדיין שימר את המרחק, כראוי לשלב האירוסין שבין ה' ועמו. ברם, במקדש שלמה יצאו הכרובים חוצה אל הכיור הנמצא בחצר, אל שטחו של האדם כביכול, ושם נמצאו מעורים כביטוי לאיחוד השלם כיאה לשלב הנישואין. הוצאת הכרובים אל החצר היא ביטוי לאיחוד אינסופי, איחוד המבטל את כל המחיצות, איחוד בדרגת שיר השירים:

> אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה מתיב רב חסדא ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ואמר רב יהודה אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם אמר רב נחמן משל לכלה כל זמן שהיא בבית אביה צנועה מבעלה כיון שבאתה לבית חמיה אינה צנועה מבעלה. (בבלי יומא נד ע"א)[11]

ישנם מספר שינויים נוספים שנעשו במקדש, שקשורים לתנועה זו:

---

9. להרחבה ראה מאמרנו לפרשת תרומה: **ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם** (להתהלך שמות).
10. בשאלה מהו הכלי המרכזי במקדש, המזבח או הארון, נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. לדעת הרמב"ם המזבח היווה את מרכז הכובד של המקדש, כדבריו: "היא שצונו לבנות **בית עבודה**. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד" (ספר המצוות עשה כ). ואילו לדעת הרמב"ן היה זה הארון, כדבריו: "והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון" (הקדמה לפרשת תרומה).
11. מהגמרא משמע שמדובר בכרובים שבקודש הקודשים, אמנם, הפסוקים המובאים דנים בכרובים שבכיור, וצ"ע.

שלמה הוציא את קודש הקודשים אל הקודש, דרך בדי הארון שהיו בולטים כדדי אשה[12] – "ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר" (מלכים-א ח ח) – ובכך הסיר את המחיצה שבין קודש הקודשים והקודש, ואף סימן את המעבר מהמשכן למקדש, מאירוסי המדבר אל נישואי המקדש.

בנוסף, בשלב מאוחר יותר, עזרא הסופר (שהפנים את מהלכו של שלמה) חידש (בדברי הימים) שבכיורים שעשה שלמה יהיו רוחצים את הקרב והכרעיים של העולה: "ויעש כיורים עשרה ויתן חמשה מימין וחמשה משמאול לרחצה בהם את מעשה העולה ידיחו בם" (דברי הימים-ב ד, ה), ובכך בעצם היפך את תפקיד הכיור מהיותו מוכן לרחיצת הכוהנים למקום רחיצת הקרבנות, וזהו השורש לדברי המשנה "שם גונזים את הסכינים".

שני שינויים אלו, משקפים גם הם את התנועה המאחדת בין הקודש לקודש הקודשים ומקרבת את המקדש אל האדם.

ז. מתוכיות הבית להופעתו חיצונית

לאחר שבחנו מעט את החידושים שערך מקדש שלמה למשכן משה, נשוב אל משנתנו, בה נוסף נדבך נוסף של חידוש. אם מקדש שלמה חידש את אפשרות כניסת האדם אל הקודש, תוך גילוי הבית כמקום של מפגש, הרי שמשנתנו באה ומשנה את נקודת המבט.

עד מסכת מידות, ההסתכלות על בית המקדש היא כזו שב'פנים הבית' הוא העיקר, שכן מהותו של הבית היא תוכו, הקיום בתוך הבית, ואילו צורת המבנה עצמה פחות משמעותית. אולם, במסכת מידות מושווה הבית לבעל חי, לאריה, והשוואה זו מהפכת את התמונה. שוב אין זה רק 'בית', שוב ה'תוך' אינו העיקר כי אם ההופעה החיצונית, המבנה, כמו גופו היפיפה של האריה, שהמבט נח על יופיו החיצוני. אל גופו של החי אין כניסה, להפך, כל יופיו והדרו מצוי בהופעתו החיצונית המכסה על כל בוכנות הדם והאיברים הפנימיים של החי. נקודת מבט חיצונית זו לא מבחינה בין קודש הקודשים והקודש, ובכך מפנה מקום למבט חדש שעניינו ה'מפגש'. מה שבעיקר מחולל את השינוי הזה הוא חסרונו של הארון בבית שני, כי כל זמן שהארון היה, הבית כולו התקדם אל עבר תוכו, שבליבו מצוי היה הארון. אך כאשר עיקר משמעותו של הבית הוא להוות מקום מפגש וויעוד, אזי עבור הבא מבחוץ הארכיטקטורה החיצונית של המבנה חשובה לאין ערוך מחדריו הפנימים משוללי הגישה.[13]

---

12. בבלי יומא נד ע"א.

13. מהלך מחודש זה נרמז בתורה בפרשת תרומה דרך העיסוק ב'קרשים' וב'יריעות'. מתוך התבוננות בפסוקים עולה ששתי מערכות אלו מבטאות למעשה שתי נקודות מבט שונות. כך, כאשר התורה דנה ביריעות היא משתמשת במילה "אחרי": "וסרח העדף ביריעת האהל חצי היריעה העדפת תסרח

ח. חתימה

עקבנו אפוא אחר התהליך המרתק שעבר המשכן עד הפיכתו למקדש ועד הגיעו למקדש השני. ראינו כיצד ממקום נבדל המבטא את אירוסי ישראל לאביהם שבשמים, הפך המשכן להיות מקום מפגש וויעוד המבטא את שלב הנישואים. כעת נרצה למנות את החידושים שהתחדשו במקדש הראשון, על ידי שלמה בספר מלכים, ופותחו בבית שני בדברי הימים ובמשנתנו. בעזרת ה' עתידים אנו להרחיב על כל נקודה ונקודה במקומה הראוי:

א. שלמה הוציא את קודש הקודשים אל הקודש, באמצעות בדי הארון, ובכך החל לחבר בין קודש הקודשים לקודש.

ב. שלמה חידש את מציאותו של ה'אולם' המבטאת את הפניה כלפי חוץ של ההיכל.

ג. שלמה הוציא את הכרובים המרוחקים זה מזה, השוכנים בקודש הקודשים, אל הכיור השוכן בין האולם והמזבח ועשה אותם מעורים.

ד. עזרא הסופר חידש שהיו רוחצים את הקורבנות בכיור החיצוני שעשה שלמה, ובכך הפכו מכלי של הכוהנים לכלי ששייך לקורבנות.

ה. חידושה של מסכת מידות שיש להסתכל על הבית כאריה, ובכך מתהפכת נקודת המבט מהפנים אל החוץ.

שורשם הקדום של חידושי שלמה המתאחדים ליסוד אחד מצוי אצל חנה: "ועלי הכהן יושב על הכסא על **מזוזת היכל ה'**" (שמואל-א א, ט). עלי מייצג עמדה לפיה מוכרח להתקיים נתק בין הפנים והחוץ. אך חנה, לפי פשטות הכתובים, נעמדה להתפלל בין המזבח וההיכל ובכך בעצם חידשה את החיבור שבין הפנים והחוץ.[14]

נחתום עם דברי רבי צדוק הכהן מלובלין שבדבריו כבר נרמזו הדברים:

> ועל כן אמרו בפרקי היכלות (לא-לב) מיום שניתנה תורה לישראל ועד שנבנה בית אחרון תורה ניתנה אבל הדרה ויקרה כבודה וגדולתה... לא ניתנו עד שנבנה הבית האחרון ולא שרתה בו שכינה. ושם, אני יודע מה אתם... מתאוים תורה

על **אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן**" (שמות כו יב). וכאשר היא דנה בקרשים היא בוחרת להשתמש במילה "ירכתים": "**וּלְיַרְכְּתֵי הַמִּשְׁכָּן** יָמָּה תַּעֲשֶׂה שִׁשָּׁה קְרָשִׁים. וּשְׁנֵי קְרָשִׁים תַּעֲשֶׂה **לִמְקֻצְעֹת הַמִּשְׁכָּן בַּיַּרְכָתָיִם**... וַחֲמִשָּׁה בְרִיחִם לְקַרְשֵׁי צֶלַע הַמִּשְׁכָּן הַשֵּׁנִית וַחֲמִשָּׁה בְרִיחִם לְקַרְשֵׁי צֶלַע הַמִּשְׁכָּן **לַיַּרְכָתַיִם** יָמָּה" (שמות כו, כב-כז). ההבדל שבין 'אחורי המשכן' ל'ירכתי המשכן' הוא ההבדל שבין המבט התופס את המשכן מצדו החיצוני למבט התופס את המשכן מתוכו. היריעות נמצאות מחוץ למשכן ברוח מערב, ואילו הקרשים נמצאים בתוכו. משום כך, מקומן של היריעות מכונה 'אחורי' המשכן, ואילו מקומם של הקרשים מכונה 'ירכתי' המשכן. ראיה לכך ש'ירכתיים' היא תיאור פנימי של בית ניתן להביא מהפסוק הבא "אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה **בְּיַרְכְּתֵי** בֵיתֶךָ בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ" (תהלים קכח, ג).

14. ובשיעורים על ספר שמואל עתידים אנו לבאר דבר זה בהרחבה.

מרובה אתם מבקשים והמון תלמוד ורוב שמועות... להגדיל תלמוד בחוצות ופלפול ברחובות להרבות הלכות כחול הים... יעוין שם באריכות. מגודל חשקם להתחכם ולחדש בתורה שבעל פה דזהו הקבלה מאהבה וחשק גדול שהדר קבלוהו. ושם, רז יצא... להם גנוז... ולא עלתה על לבי ליתנו לכל הדורות הללו מימות משה ועד עכשיו לדור זה היה שמור... ושם, וגילה להם סודה של תורה... **והופיע רוח הקודש ממבוי גדול אשר בבית ה׳ כי לא ירדה ולא שרתה שכינה בבית קודש הקדשים על ידי כסא הכבוד נסתלסל ועמד בין האולם ולמזבח... ועל אותה שעה הוא אומר גדול יהיה כבוד הבית האחרון...** עיין שם. ורז וסוד של תורה זה הוא המסטורין וסודות דתורה שבעל פה שהתחיל ונתחדש באותו דור על ידי חשקם ויגיעתם העצומה להשתדל בה. ושכינה בקודש קודשים שנקרא חדר המטות משכן הכרובים כמער איש ולויות שהוא יחוד הגמור דקודשא בריך הוא ושכינתיה שה׳ יתברך שוכן בתוך הלבבות דבני ישראל ממש. דזה פירוש יכוון את לבו כנגד בית קודש הקודשים כידוע משם היה השגת הנביאים. ואז נסתלק זה והתחיל הופעת רוח הקודש שהוא מבוי גדול דקודש הקודשים ראשון. והיכל ואולם דחד קדושה הוא השני. ובין אולם ולמזבח הוא השלישי. וכמו שאמרו דהם השלוש ראשונות מעשר קדושות. וכל מספר י׳ הוא קומה שלימה ושלוש ראשונות הם חכמה בינה דעת כידוע. וכל השגת חכמה הוא משלוש קדושות ראשונות אלו. וקודש קודשים והיכל ואולם הם נגד שלוש חלקי התורה שבכתב שהם תורה נביאים וכתובים ונביאים וכתובים חד קדושה. אבל תורה קודשי קודשים ואינו בערך עמם. (פרי צדיק, קדושת שבת מאמר ז)

עלי טל-אור

השינויים במבנה המקדש בבית שני והספק לגבי קדושת אמת הטרקסין

א. הקדמה
ב. מידות ומבנה המשכן וכליו ומיקומם, והשוואה למבנה בית ראשון
ג. שתי תקופות בתקופת בית שני
ד. כותל הטרקסין בבית ראשון, הספק לגבי קדושתו בעת בניין מקדש הורדוס
ה. דיון הראשונים בסוגיה
ו. תיאורי המקדש בפירוש המיוחס לרס"ג
ז. שינויי הנפח של המקדש שבוצעו בימי הורדוס
ח. סיכום

א. הקדמה

תיאורי המשכן והבית הראשון מופיעים במקרא, ותיאור הבית השני מופיע במשנה. אולם חלק מפרטי המבנה של בית שני והשינויים שחלו בו לעומת בית ראשון אינם ברורים דיים, ובמהלך הדורות התעוררו ספקות ומחלוקות בהבנת כמה מתיאורי המקדש שבמקרא ובמשנה. במאמר זה אבקש להשלים חלק מהפרטים, בהתבסס בעיקר על פירושי רס"ג ותיאורי המקדש של יוסף בן מתתיהו, הפותרים חלק מהקשיים שעמדו בפני הפרשנים.

קיים קשר ישיר בין מבנה המשכן, למבנה המקדש. אי לכך, כדי להבין את מבנה המקדש בבית ראשון ושני ושינויי המבנה שחלו מבית ראשון לבית שני ובבית שני עצמו במהלך הדורות, יש לעמוד תחילה על מבנה ומידות המשכן ומיקום כליו. ברם חלק מפרטי המבנה של המשכן ובית ראשון אינם כתובים במפורש במקרא ויש לחשבם או להסיק את מידותיהם על סמך הנתונים שמפורשים בכתוב.

במאמר זה אבקש גם להציע הצעה חלופית להסבריהם של רש"י ורמב"ם לגבי הספק שהיה לגבי קדושת אמת הטרקסין, כפי שבא לידי ביטוי בדיוני החכמים בתלמודים.

ב. מידות ומבנה המשכן וכליו ומיקומם, והשוואה למבנה בית ראשון

הברייתא קובעת את יחסי הגודל בין המקדש והמשכן:

> ...וכשם ש[הכלים] היו מונחים באהל מועד, כך היו מונחים בבית עולמים, אלא שאהל מועד ארכו שלשים אמה ורחבו עשר אמות, ובית עולמים ארכו ששים אמה ורחבו עשרים אמה. הא למדת שאהל מועד רביע (השטח) של בית עולמים. (ברייתא דמלאכת המשכן, א)

באופן בסיסי יש לומר שהמשכן נעשה קטן ביחס למקדש מפני שהוא מבנה מתפרק הנישא בעגלות, וגם בגודל זה הוא היה משא כבד מאד, בניגוד למקדש שהינו מבנה קבע. בעצם, השאלה היא מדוע המקדש לא נבנה אפילו יותר גדול, והתשובה הבסיסית היא שכלי המשכן שימשו גם במקדש (הארון, השולחן והמנורה, אך לא מזבח הקטורת ולא מזבח העולה) ולא הייתה סיבה לבנות את קודש הקודשים בשטח גדול יותר מזה שדרוש לארון הברית עם בדיו, בהנחה שלא הותירו במקדש שטח בלתי מנוצל ללא תכלית ותועלת.

אמנם שטח המשכן היה רבע משטח המקדש, אך **גובה המשכן היה שליש מגובה המקדש**. גובה חלל המשכן היה 10 אמות כגובה הקרשים, ובספר מלכים כתוב שגובה חלל המקדש בבית ראשון היה 30 אמה,[1] ולפני ה"קודש" במקדש, קרי – ההיכל, היה גם האולם, שלא הייתה לו מקבילה במשכן.

הארון עם הכרובים שעל הכפורת הגיע לגובה של שליש גובה המשכן, כלומר 20 טפחים, מהם 10 טפחים של הארון עם הכפורת[2] ו10 טפחים גובה הכרובים,[3] בעוד גובה חלל המשכן היה 10 אמות, כלומר 60 טפחים. בבית ראשון, הכרובים הנוספים שנעשו היו בגובה 10 אמות, וכיוון שגובה חלל המקדש היה 30 אמה – פי 3 מהם, הרי שגובה המקדש הוכפל פי 3 מהמשכן. אם כן, **נפח חלל המקדש בבית ראשון ללא האולם, היה גדול פי 12 מנפח חלל המשכן**.

בבית ראשון, נעשה קיר בין הקודש לקודש הקודשים, אך במשכן, קיר זה נעשה לפרוכת תלויה על גבי עמודים. שאר הקירות שבמקדש נהפכו לצלעות המשכן, העשויות מקירות עצי שיטים מצופי זהב. ממילא, יש לשאול מדוע קיר זה לא קיים במשכן בצורתו המלאה (כלומר קיר עשוי משני זוגות קרשים משני צידי הפתח, שאורך כל זוג שלוש אמות כשאר קרשי המשכן וביניהם פתח של ארבע אמות)?

קל להבין שקיר של ממש מהווה מחיצה ברורה, כביכול אפילו מבחינת הקב"ה. הנהגת הקב"ה את עם ישראל מתקופת המדבר ועד שנבנה בית המקדש, הייתה הנהגה על טבעית,

---

1. מלכים-א ו, ב: "והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו", ומשמע שקומת שלושים האמה הייתה לכל ששים אמות אורכו ועשרים אמות רוחבו, ולא כפי שעולה לכאורה מפירש"י למלכים-א ו, כ, שכתב שגובה קודש הקודשים בבית ראשון היה רק עשרים אמה. ראה עוד להלן אודות הקשיים ודחיית שיטתו.
2. "ארון תשעה וכפרת טפח", ירושלמי סוכה פ"א ה"א, ובמקבילות בשקלים פ"ו ה"א, סוטה פ"ח ה"ג ובבבלי שבת צב ע"א, עירובין ד ע"ב, סוכה ד ע"ב, סנהדרין ז ע"א.
3. "תניא: מה מצינו בבית עולמים? – כרובים – בשליש הבית הן עומדין, משכן נמי – כרובים – בשליש הבית הן עומדין". סוכה ה ע"ב. ברם כנראה שמחצית מגובה זה היה הגוף ומחצית – הכנפיים (כך כתב יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים, ספר שמיני, עמ' 274 במהדורת שליט).

הנהגה ישירה ללא מחיצות (רוחניות וגשמיות), אי לכך גם לא נעשה קיר חוצץ ל'חדרו' של הקב"ה, קודש הקודשים, שיחצוץ מ'חדרם' של ישראל, הוא הקודש. קיר שכזה (לו נעשה), היה צריך להיות המשכי לפרוכת ולכן היה נכון למקמו בקודש הקודשים, כמו שהפרוכת נתלתה בקודש הקודשים. ארבעת עמודי הפרוכת (שאורך כל אחד מהם היה רק אמה) שעליהם היא הייתה תלויה, עמדו בקודש, מחוץ לפרוכת.[4]

יש לציין כי המקרא מוסר את מידות שלושת חללי המקדש (קודש הקודשים, ההיכל והאולם) בבית ראשון באופן ברור, אך לא את עובי הקירות, כפי שנראה בהמשך.

ג. שתי תקופות בתקופת בית שני

תקופת הבית השני מחולקת לשתים. תחילה נבנה הבית בתקופת עזרא ונחמיה בהוראה והסכמה של מלכי פרס. אח"כ בנה הורדוס את הבית מחדש, תוך ביצוע שינויים נרחבים במבנה הבית, בעיקר בחלקיו החיצוניים, בהסכמה שבדיעבד של מלכות רומי. דיוננו יתמקד בחלקו הפנימי של המקדש, שהוא עיקרו. מבחינתם של חז"ל – תקופת בית שני אחת היא, למרות שבתקופה הראשונה מבנה המקדש היה כנראה דומה לזה של בית ראשון. הבית המתואר במסכת מידות, הוא אפוא ברובו הבניין שבנה הורדוס (אף כי אין בזה לשלול שינויים נוספים במשך התקופה שעד החורבן).

כאמור, בעת בניין בית שני, שלטה בארץ מלכות פרס אשר אפשרה לעמים השונים שבחסותה חופש דתי, אך לא חופש ושחרור מדיני, ולכן הן כורש הפרסי והן ממשיכיו, בקשו למנוע מפחת יהודה למרוד ולהשתחרר משלטונם. מסיבה זו, אף על פי שהתירו לשבי הגולה לבנות את בית המקדש במידות המקוריות מבחינת אורכו ורוחבו הפנימיים, הם לא התירו להם לבנותו בגובה המקורי אלא במחצית גובהו (הפנימי) בלבד, כפי שניתן לראות בעזרא, ובהמשך לו באסתר רבה:

---

4. אין הדבר מפורש בכתוב ואף חז"ל לא ציינו זאת בשום מקום. רק יוסף בן מתתיהו כתב זאת ב'קדמוניות היהודים' (ספר שלישי עמ' 86) לפי תומו בלבד, אך הדבר מתבקש מאליו, שהרי, בדיוק כפי שקרשי המשכן עמדו מחוץ לשטח חלל המשכן ועמודי החצר עמדו מחוץ לקלעים ולכן מחוץ לשטח החצר, (אעפ"י שגם זה לא כתוב בפירוש אלא משתמע מהעובדה שלא נמשחו בשמן המשחה – כי בניגוד לשאר חלקי המשכן ואוהל מועד שנכתב שיש למושחם, הרי שלגביהם אין הוראה כזו, ולכן גם לא נישאו בעגלות הנשיאים – שלא יכלו כלל לשאתם נוסף לקרשים הכבדים ולעמודי המשכן), אך בשונה מעמודי מסך פתח המשכן שעמדו פנימה למסך עצמו אבל בשטח החצר, כשהעיקרון ההגיוני בזה הוא שעמודים אמורים שלא להפחית מהשטח השימושי שלמענו נוצר השטח המקודש יותר.

בעזרא ו, ג, כתוב שכאשר השומרונים ניסו לעכב את המשך וחידוש בניין הבית בימי דריווש, הרי שבמסגרת בירור תלונותיהם וחקירתם, נמצאה בעיר אחמתא בירת מדי, מגילת זכרון של הצהרת כורש, המחייבת את בניין הבית, וזה לשונה:

> בִּשְׁנַת חֲדָה לְכוֹרֶשׁ מַלְכָּא כּוֹרֶשׁ מַלְכָּא שָׂם טְעֵם בֵּית אֱ–לָהָא בִירוּשְׁלֶם בַּיְתָא יִתְבְּנֵא אֲתַר דִּי דָבְחִין דִּבְחִין וְאֻשּׁוֹהִי מְסוֹבְלִין רוּמֵהּ אַמִּין שִׁתִּין פְּתָיֵהּ אַמִּין שִׁתִּין [=גובהו ששים אמה ורוחבו ששים אמה].

ומובא במדרש אסתר רבה א, ה:

> אחשורוש שלט בחציין [של הממלכות בעולם דאז, כאשר בחשבון המובא שם במדרש סך כל הממלכות הן רנ״ד ומחציתן קכ״ז]. למה בחציין... ורבנן אמרי: (כביכול) אמר לו הקדוש ברוך הוא: אתה [היסטורית, לא אחשוורוש אחראי לכך אלא כורש, שהתיר לבנותו נמוך בלבד, אך אחשוורוש ״אשם״ בכך שבשנאתו לישראל, לא ביטל את הגזירה] חלקת בנין ביתי, שאמרת: ״רומיה אמין שתין פתיה אמין שתין״, חייך – שאני חולק מלכותך.

יוסף בן מתתיהו מתאר פעמיים את בית שני בתקופת הורדוס, ב׳קדמוניות היהודים׳ וב׳מלחמות היהודים׳, אך לא את הבית שבנו עזרא ונחמיה, שאותו לא הכיר. רק בתיאורו של המקדש ב׳מלחמות היהודים׳[5] קובע יוסף שקודש הקודשים נבדל מההיכל ע״י פרוכת. הוא לא מזכיר שתי פרוכות ואף לא את אמת הטרקסין, ובכל אופן גם לא מוזכר בדבריו כותל מפריד כבתיאורו לבית ראשון.[6] תיאור המקדש שונה למדי מתיאור המקדש שבמסכת מידות ומרובים בו אי הדיוקים והשינויים לעומתה, ונראה שבעת כתיבת הספר יוסף בן מתתיהו לא זכר את מידות המקדש. אם כן, אין בידינו שום מקור היסטורי מהימן המתאר את בית שני בתקופת עזרא ונחמיה (ה׳פרסית׳) וגם התיאור של יוסף בן מתתיהו לגבי תקופת הורדוס מפוקפק ואינו מהימן.

ד. כותל הטרקסין בבית ראשון, הספק לגבי קדושתו בעת בניין מקדש הורדוס

כיוון שבית המקדש הוקם כבניין קבע, קירותיו נבנו עבים הרבה יותר מקרשי המשכן. בעוד עובי [שהוא רוחב] הקרשים במשכן היה אמה בלבד, עובי רוב קירות המקדש היה 5 או 6 אמות ואף היו כאלה בעובי 8 אמות. במקום הפרוכת שתלתה לכל הרוחב והגובה בין הקודש לקודש הקודשים במשכן, היה צריך לבנות בבית ראשון קיר חוצץ בעובי אמה, וברוחב החלל שהיה כפול מזה של הפרוכת, כלומר ברוחב 20 אמה, עם פתח – שבשפתו תלו פרוכת באותן מידות כמו במשכן, כלומר 10X10 אמות מרובעות, וחוצה לה – דלתות.

---

5. ספר חמישי פרק ה׳ עמ׳ 304 (הוצאת מסדה, תרגום מיונית י.נ. שמחוני).
6. קדמוניות היהודים, ספר שמיני , עמ׳ 273–274 במהדורת שליט.

בהעדר תיאור כתוב או עדות ארכיאולוגית, איננו יכולים לדעת בוודאות, האם בוני בית שני בתחילת התקופה הפרסית בנו את הקיר החוצץ, ואם הם בנו אותו – באיזה מיקום בנו אותו (וסביר שידיעה היסטורית זו מסופקת כבר מימי חז"ל). אולם ברור כי בוני המקדש בתקופת הורדוס לא יכלו לבנות אותו כלל, כי החלל הוגבה מ30 ל40 אמה והיה חשש שקיר בעובי אמה בגובה כזה אינו יציב.

כאמור, בבית שני בתקופת הורדוס, לא נבנה קיר חוצץ, אבל הושארה אמה חוצצת בין שטח קודש הקודשים לשטח ההיכל, שמשני צידיה (אבל מחוץ לה) תלו פרוכות לסימון מקומה. התלמודים דנו בשאלת קדושת אמה זו, אך הדיון עצמו לא היה ברור כל צורכו ולכן נחלקו רש"י ורמב"ם בהסבר הדיון.

הספק לגבי אמת הטרקסין בבית שני במקורות חז"ל

במשנה (יומא ה, א), מובא לגבי הכהן הגדול בעבודת יוה"כ בבית שני:

> היה מהלך בהיכל (בבית שני בתקופת הורדוס) עד שמגיע לבין שתי הפרכות המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה. רבי יוסי אומר: לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד, שנאמר 'והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים.

ובבבלי (יומא נא ע"ב – נב ע"א) דנו בדברים:

> שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן?! [ו]רבנן אמרי לך — הני מילי במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי [כותל ב]אמה טרקסין, איסתפקא להו לרבנן בקדושתיה [של האמה] אי כלפנים אי כלחוץ ועבוד שתי פרכת... אמר רבי נתן: אמה טרקסין [בבית שני], לא הכריעו בו חכמים אי כלפנים אי כלחוץ [לכאורה משמע מדבריו, שהוא מתייחס לשייכותה לחלל קודש הקודשים או לחלל ההיכל]. מתקיף לה רבינא [להבנה זו של דברי רבי נתן]... ולא ידעינן, [אם הכותל שעל שמו נקראת] אמה טרקסין [היכן הוא עמד] — אי מהני עשרים [=בחלל קודש הקודשים] ואי מהני ארבעים [=בחלל ההיכל], ודילמא לא מהני עשרין ולא מהני ארבעין [אלא הייתה עוד אמת ביניים כבר בבית ראשון, כמו שהיה בבית שני] וחללא קא חשיב כתלים לא קא חשיב [אין בגמרא מענה לאתקפתא של רבינא, מפני שלא כתוב היכן הכותל עמד בבית ראשון, ואפשר שעמד בקודש הקודשים ואפשר שעמד בהיכל או בשניהם או ביניהם]... אלא [היות ואיננו יודעים היכן הכותל עמד בבית ראשון, הדבר היחיד שידוע הוא — ומשווה הגמרא את דעת רבי נתן לדעת תנא קמא — שהיה ספק בנוגע לקדושת אמת הטרקסין בבית שני] קדושתיה — אי כלפנים אי כלחוץ, והיינו דאמר רבי יוחנן [שבזה הראה יוסף איש הוצל שגם מהכתוב במלכים לא ניתן להסיק היכן עמד הכותל כי המשמעות המדויקת של הפסוק הבא אינה ברורה] בעי יוסף איש הוצל: ודביר בתוך הבית מפנימה הכין לתתן שם את ארון ברית ה' — איבעיא להו: היכי קאמר קרא: ודביר בתוך הבית, מפנימה הכין לתתן שם, או דילמא הכי קאמר: ודביר בתוך הבית מפנימה, [הכין לתתן שם]?

יש להסיק מסוגיה זו שלחז"ל לא היה ידוע היכן עמד כותל הטרקסין בבית ראשון וגם לא מה היה בבית שני בתקופה הפרסית, האם הכותל עמד בקודש הקודשים, בהיכל, באמת בינַיים ביניהם או שחלקית באחד מהם, ואם כן איזה חלק בכל אחד מהם.

בירושלמי (יומא פ"ה ה"א) מובאת סוגיה זו על בסיס התוספתא (יומא ב, יא):

> וביניהן אמה: זהו מקום הדביר שעשה שלמה. ר' יוסה אומר: לא היה שם אלא פרכת אחת, שנאמר: "והבדילה הפרכת לכם" וגו'. אמרו לו: מה תלמוד לומר 'בין הקדש ובין קדש הקדשים'? אמר להם: בין קדש העליון לקדש התחתון" [היינו שגם בעליה הייתה תלויה פרוכת, שהבדילה בין קודש הקודשים להיכל].

בהתבסס על התוספתא, הירושלמי דן:

> ביניהן אמה — אמר רבי הילא: [אמת הטרקסין בבית שני הייתה] זכר לדבר [=לדביר]. כהיא דתנינן תמן [במסכת מידות]:... אמה טרקסין, עשרים אמה לבית קודש הקדשים. מהו אמה טרקסין? ר' יונה בוצריא אמר: טרקסון — מה — מבפנים? מבחוץ? [=האם קדושת אמה זו היא כקדושת קודש הקודשים=בפנים או כהיכל=בחוץ?]. אמר ר' יוסי: מן מה דכתיב וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני, הדא אמרה — מבפנים! אמר ליה ר' מנא: והכתיב [בדברי הימים-ב ג, הציטוט מקוצר ולכן משובש ולא בא אלא לציין את מידת חלל קודש הקודשים שכתוב בפסוק] ויעש את בית קדש הקדשים עשרים אמה, הוי — מבחוץ! מאי טעמא דרבנן [מדוע סוברים רבנן שהיו שתי פרוכות משני צידי אמת הטרקסין?] — והבדילה הפרכת לכם וגומר [כלומר 'בין הקדש ובין קדש הקדשים', והיינו שתי פרוכות בשני קווי הגבול, כשאינם צמודים]. מה עבד לה רבי יוסי [הסובר שלא הייתה באמת הטרקסין אלא פרוכת אחת, כיצד הוא מסביר את השימוש הכפול במילה 'בין']? — בין קדש הקדשים שלמעלן לקדש קדשים שלמטן. ולית לרבנן כן [וכי אינם סוברים שצריך להבדיל בין החללים גם בעליה]? אית לן, כהיא דתנינן [במסכת מידות]: וראשי פסיפסין מבדיל[ין] בעליה בין הקדש לבין קדש הקדשים" [וכן שתי פרוכות שתלו שם (יומא נד)].

בירושלמי, לא מועלית האפשרות השלישית שהעלה רבינא, לפיה כותל הטרקסין היה אמת בינַיים נוספת על החללים, אלא רק כשני הספקות הראשונים, שהכותל היה באחד החללים על פי הכתוב במקרא, ואילו אמת הטרקסין בבית שני הייתה רק זכר לכותל שהיה בבית ראשון, אך לפי נוסח התוספתא שלפנינו, לכאורה, הדביר בבית ראשון הוא כותל הטרקסין וספקם של האמוראים בירושלמי אינו נוגע למיקום הכותל - שאינו באף אחד מהם, אלא לקדושת הכותל בבית ראשון. הבדל זה הוא לכאורה הבסיס למחלוקת רש"י ורמב"ם לגבי הסבר הסוגיה כולה, כפי שנראה בהמשך דברינו. רש"י נוקט כתוספתא ואילו הרמב"ם כירושלמי. ברם היות ושיטותיהם מצרניות זו לזו, ניאלץ לחזור על דיוני הגמרא ופירושי הפסוקים לשיטות כל אחד מהם.

ה. דיון הראשונים בסוגיה

1. שיטת רש"י

רש"י היה הן פרשן המקרא והן פרשן התלמוד, על כן עלינו להתחקות אחר פירושיו הן למקרא והן לתלמוד בסוגייתנו.

א. בפירושו למלכים ו כתב רש"י בפס' ה:

> וַיִּבֶן עַל קִיר הַבַּיִת יָצִיעַ סָבִיב אֶת קִירוֹת הַבַּיִת סָבִיב לַהֵיכָל וְלַדְּבִיר וַיַּעַשׂ צְלָעוֹת סָבִיב.
>
> **את קירות הבית סביב** – כלומר כנגד ההיכל ובית קדשי הקדשים הוא הדביר.

אולם בפס' טז הוא כותב:

> וַיִּבֶן אֶת עֶשְׂרִים אַמָּה מִיַּרְכְּתֵי הַבַּיִת בְּצַלְעוֹת אֲרָזִים מִן הַקַּרְקַע עַד הַקִּירוֹת וַיִּבֶן לוֹ מִבַּיִת לִדְבִיר לְקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים.
>
> **את עשרים אמה מירכתי הבית** – עשרים שהן מסוף ההיכל והלאה, והעשרים שבסוף הבית, הן של בית הכפורת דהיינו קדשי הקדשים. **עד הקירות** – עד התקרה, עשה קיר ארז לכסות קיר האבן, לטוח עליו זהב. **ויבן לו** – אותם עשרים אמה. **מבית לדביר** - לפנים ממחיצת אמה טרקסין, המפסקת בין ארבעים לעשרים, ואותה מחיצה קרויה דביר. **לקדש הקדשים** – הבדילן לאותן עשרים אמה.

אם כן, כבר בפסוק זה מוסבר, לדעת רש"י, שכותל הטרקסין עמד מחוץ לחלל 20 האמה של קודש הקודשים. לפי הסבר זה עולים קשיים. לכאורה, היה ניתן להוסיף בסיומו של פסוק זה את סוף פס' יט 'לתתן שם את ארון ברית ה'' וממילא לא ברור למה באה הרישא של פסוק יט שתוכנה נמסר כבר בפס' טז? ולא די בכך, פס' כ חוזר פעם נוספת על אותו מידע בפירוט, רק כדי לידע את הקורא שהכל צופה בזהב!

כאמור, בפס' יט הוא שב ומסביר את שכבר נכתב והוסבר:

> וּדְבִיר בְּתוֹךְ הַבַּיִת מִפְּנִימָה הֵכִין לְתִתֵּן שָׁם אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה'.
>
> **ודביר בתוך הבית** – מחיצת אמה טרקסין.

ובפסוק כ:

> וְלִפְנֵי הַדְּבִיר עֶשְׂרִים אַמָּה אֹרֶךְ וְעֶשְׂרִים אַמָּה רֹחַב וְעֶשְׂרִים אַמָּה קוֹמָתוֹ וַיְצַפֵּהוּ זָהָב סָגוּר וַיְצַף מִזְבֵּחַ אָרֶז.

ולפני הדביר - **לפנים מאותה מחיצה**, חלל של עשרים אורך, ושל עשרים רוחב.
ועשרים אמה קומתו – כלומר עליית בית קדשי הקדשים, נמוכה משל היכל.
ויצפהו – **לדביר, היא המחיצה...**

ויצף מזבח ארז – הוא מזבח הקטרת. ותמיה אני, ושל משה למה נגנז?

כאמור, החלק הראשון של הפסוק ופירושו אינם אלא חזרה (הנראית מיותרת) על המידע שהופיע בפסוקים הקודמים לגבי כותל הטרקסין וחלל קודש הקודשים, ואילו בהמשך דבריו מסיק רש"י שגובה קודש הקודשים היה נמוך מגובה ההיכל, ולכאורה הדברים תמוהים, הן מפני שהפסוק מדבר על מחצית ההיכל הפנימית ולא על קודש הקודשים, והן מפני שכבר חז"ל, הן בירושלמי והן בבבלי (בבא בתרא צח ע"ב),[7] ואף רש"י עצמו בפירושו שם, וגם רס"ג שיובא להלן, דנו בקושי ובסתירה שבין קומת המחצית הפנימית של ההיכל שאינה שלושים אמה כגובה חלל ההיכל אלא עשרים אמה, והסברם הוא שמדובר בעשרים האמה העליונות של ההיכל במחצית זו שצופו בזהב אך לא עשר האמות התחתונות.

סיום הפסוק מקשה אף הוא על פירוש רש"י, שהרי אין היגיון בכך שציפוי המזבח ייכתב בפסוק המתאר את קודש הקודשים. אבל אם הפסוק מתאר את מחצית ההיכל הפנימית, הרי שהמזבח עמד באמצע הקצה החיצון של מחצית ההיכל הפנימית, ואכן מתאים לכתוב כאן שמבנה האבן שלו צופה בארז, כפי שאח"כ יסופר שהוא צופה בזהב (כאמור, מזבח הזהב מהמשכן לא שימש עוד בבית המקדש אלא נבנה מזבח אבן מצופה בעץ מצופה זהב, כמו גם לגבי מזבח העולה, ושניהם היוו חלק מהבניין).

---

7. וכבר העירו בעלי התוספות בבבא בתרא צח ע"ב ד"ה 'רבי ישמעאל' על פירש"י במקרא וגם הוא סותר את דבריו בפירושו לגמרא שם. שם רש"י מפרש את הגמרא: "רבי חנינא נפק לקרייתא רמו ליה קראי אהדדי כתיב והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו וכתיב ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו אמר להו כי קא חשיב משפת כרובים ולמעלה": 'רמו ליה – בני העיירות קראי אהדדי: כתיב ששים אמה ארכו – מן המזרח למערב, מפתח ההיכל עד כותל מערבי של בית קדשי הקדשים, דהיינו ארבעים אמה דאורך היכל ועשרים אמה דבית קדשי הקדשים, ושלשים אמה קומתו, נמצא שגם בית קדשי הקדשים רומו שלשים אמה. וכתיב בפסוק אחר – ועשרים אמה קומתו, דכתיב – ולפני הדביר עשרים כלומר לפנים ממחיצת בית קדשי הקדשים והיא אמה טרקסין שקרויה דביר – עשרים אמה אורך – מן המזרח למערב ועשרים אמה רוחב מצפון לדרום ועשרים אמה קומתו. כי קחשיב עשרים דקומת בית קדשי הקדשים משפת כרובים ולמעלה קחשיב, שהכרובים של שלמה שנים, היו עומדין על הקרקע אחד מימין הארון אצל כותל מערבי ואחד משמאלו ורומו עשר, כדכתיב בהדיא במלכים – וכנפיהן פרושות מקיר לקיר כנף האחת נוגע בקיר צפונה וכנף חבירו נוגע בקיר דרומי, נמצא מראשי הכרובים ולמעלה עשרים אמה עד הגג ואותן של משה על גבי הכפורת היו'.

רש"י עקבי בהסברו שהדביר הוא כינוי הן לקודש הקודשים כולו והן לכותל המחיצה שבין קודש הקודשים להיכל גם בפירושו לבבא בתרא צח ע"ב. הוא גם עקבי בגישתו לפיה הכותל עמד באמה שבין חללי קודש הקודשים וההיכל ולא באחד מהם. בהמשך המאמר נדון עוד ביסוד שיטתו.

ב. במשנה ביומא ה, א, מובא לגבי הכהן הגדול בעבודת יוה"כ בבית המקדש השני:

> היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה ר' יוסי אומר לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר (שמות כו) והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים.

ובגמרא ביומא נא ע"ב דנו בדברים (פירש"י משולב בגמרא בסוגריים):

> **אמה טרקסין** – כך נקראת כותל מחיצה שהפסיק במקדש ראשון, אבל במקדש שני שהיה גבוה מ' אמה לא עשאוהו לפי שלא היה עוביה אלא אמה ואינה יכולה לעמוד בגובה מ' אמה ולהוסיף על עוביה אי אפשר דכתיב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'.
>
> **ואיסתפקא להו** – במקום המחיצה.

מדברי רש"י עולה כי הסיבה בגינה לא נעשתה מחיצה בבית שני היא שפחדו שבגלל גובהה המחיצה תקרוס, וכי הספק לגבי המחיצה הוא היכן היא הייתה ממוקמת.

בהמשך, ביומא נב ע"א, רש"י מפרש שדביר הוא כינוי למחיצה:

> **דביר** – היא המחיצה לפני הדביר חלל בית קדשי הקדשים שהוא לפנים מן המחיצה.

יסוד פירושו של רש"י לגבי הסיבה שלא נבנה כותל באמת הטרקסין בבית שני, הוא בגמרא בבבא בתרא ג ע"א:

> והא אמה טרקסין דהואי גבוה תלתין אמהתא ולא הוה פותיא אלא שית פושכי וקם כיון דאיכא טפח יתירא קאי ובמקדש שני מ"ט לא עבוד אמה טרקסין כי קאי בתלתין קאי טפי לא קאי.

אך רש"י לא כתב כמובן מדוע חלל המקדש הוגבה בעשר אמות ומתי הגביהו אותו, ואם אין קביעה ברורה במקורות חז"ל שמקומה של אמת הטרקסין השתנה ממקומה בבית ראשון, ממילא, לתפיסתו של רש"י אסור היה לשנות דבר במבנה המקדש ולכן אם היה ראוי לבנות בבית שני כותל טרקסין, משמע שהיה כותל שכזה כבר בבית ראשון ובאותו מיקום בדיוק.

כאמור, **נראה שרש"י מסתמך בפירושיו על התוספתא** ביומא ודברי רבי הילא בירושלמי יומא העוקבים אחר התוספתא, בקובעו שכינויו המקראי של כותל הטרקסין הוא ה'דביר'.

ברם, קיים לכאורה מקור נוסף לכך שהדביר הוא כותל הטרקסין, והוא בבבלי ביומא נד ע"א: "אמר רבי זירא אמר רב שלשה עשר פרוכות היו במקדש שבעה כנגד שבעה שערים שתים אחת לפתחו של היכל ואחת לפתחו של אולם שתים בדביר ושתים כנגדן בעליה". ואכן כך פירש רש"י שם: "שתים בדביר – במקום אמה טרקסין, ושתים כנגדן לחוץ בין עליית ההיכל לעליית בית קדשי הקדשים, וכי היכי דבמקדש שני היו פרוכות כנגד הפתחים הכי נמי במקדש ראשון".

ישנם מספר קשיים מרכזיים בדעת רש"י:

א. רבינא מנסה לברר מה הסיבה שנוצר ספק לגבי קדושת אמת הטרקסין בבית שני, אך מדבריו ברור שלא היה ידוע לו היכן עמד כותל הטרקסין בבית ראשון ואילו רש"י סבר שהיה ידוע היכן הכותל עמד.

ב. רבינא מביא כמה פסוקים מהם נלמדים אורכי קודש הקודשים וההיכל של בית ראשון:

1. "וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לַה' שִׁשִּׁים אַמָּה אָרְכּוֹ וְעֶשְׂרִים רָחְבּוֹ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתוֹ". 60 אמה היא מידת אורך החללים הכוללת של ההיכל וקודש הקודשים ללא התייחסות לכתלים, ולכאורה לא נזכר רווח בין החללים, אלא החללים היו המשכיים זה לזה ואורכם מצטרף לשישים אמה.

2. "וְאַרְבָּעִים בָּאַמָּה הָיָה הַבָּיִת הוּא הַהֵיכָל לִפְנָי". אורך חלל ההיכל היה 40 אמה, ולכאורה לפי זה כותל הטרקסין לא עמד בהיכל אלא בקודש הקודשים.

3. "וְלִפְנֵי הַדְּבִיר עֶשְׂרִים אַמָּה אֹרֶךְ וְעֶשְׂרִים אַמָּה רֹחַב וְעֶשְׂרִים אַמָּה קוֹמָתוֹ וַיְצַפֵּהוּ זָהָב סָגוּר וַיְצַף מִזְבֵּחַ אָרֶז". ציטוט פסוק זה כאן הינו כאמור שיבוש ברור, כי פסוק זה עוסק במחצית הפנימית של ההיכל ולא בקודש הקודשים, שהרי מזבח הזהב אינו מצוי כלל בקודש הקודשים אלא במחצית ההיכל הפנימית (מוכח שהבאתו היא שיבוש, מהשוואה לסוגיית הירושלמי יומא פ"ה ה"א, בה מובא הפסוק מדבהי"ב, ובעיקר מפירושו של רס"ג להלן), אך גם אם שגה רש"י בהסבר הפסוק כשלעצמו, אין הדבר משנה כלל את הבנת הסוגיה, כי כוונת הגמרא הייתה רק לציין שאורך חלל קודש הקודשים הוא עשרים אמה ולכן כותל הטרקסין לא עמד בו אלא בהיכל.

הפסוק שהיה ראוי לצטט הוא לכאורה הפסוק העוסק ישירות בקודש הקודשים: "ויבן את עשרים אמה מירכותי (מירכתי) הבית בצלעות ארזים מן הקרקע עד הקירות ויבן לו מבית לדביר לקדש הקדשים', אלא שגם פסוק זה כתוב באופן שאינו ברור, שכן לא ברור האם כוונתו לומר שלכל אורך עשרים האמה, הבית צופה בארזים, ואם כן נוצר חלל באורך של עשרים אמה ששימש כדביר ורק באמה העשרים ואחת נבנה הכותל, או שהאמה העשרים עצמה נבנתה ככותל ורק מבית לכותל כלומר פנימית לכותל שבאמה העשרים נעשה הדביר. לחלופין, במקום ציטוט הפסוק ממלכים, ניתן היה לצטט את הפסוק המתאים מדבהי"ב:

'ויעש את בית קדש הקדשים ארכו על פני רחב הבית אמות עשרים ורחבו אמות עשרים ויחפהו זהב טוב לככרים שש מאות', שמצוטט לכאורה באופן חלקי בסוגיה המקבילה בירושלמי. בהמשך דברינו נדון עוד בקשיים הנובעים מפסוק זה על שיטת רש"י.

רש"י הבין שרבינא טוען שמפסוקי המקרא הנוגעים לחללי המקדש ניתן להסיק רק **היכן הכותל לא עמד** ולכן נוצרת **לכאורה סתירה בין הפסוקים**, כשמחד אם הכותל לא עמד בהיכל יש להסיק שעמד בקודש הקודשים ומאידך אם הכותל לא עמד בקודש הקודשים יש להסיק שעמד בהיכל. יתכן שרש"י סבר שרבינא **מציע להימנע מהסתירה** ע"י העלאת האפשרות שאין מדובר בסתירה כי הכותל באמת לא עמד באף אחד משני החללים אלא **באמת בניים**, בדיוק כפי שהיה בבית שני.

כדי לחזק את מסקנתו של רבינא, התואמת לקביעת התוספתא שאת כותל הטרקסין בנה כבר שלמה המלך ע"ה בבית ראשון כאמת בינים, מביאה הגמרא – לדעת רש"י – את ספקו של יוסף איש הוצל לגבי הפסוק 'וּדְבִיר בְּתוֹךְ הַבַּיִת מִפְּנִימָה הֵכִין לְתִתֵּן שָׁם אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה'', אשר גם ממנו עולה שהדביר שהוא כותל הטרקסין, עמד כבר בבית ראשון כאמת בניים וקדושתו הייתה ידועה בתקופת בית ראשון, אלא שאח"כ (בתקופת בית שני) נשכח אופן הפיסוק הנכון וכך נוצר הספק לאיזה חלל לשייך אותו מבחינת קדושתו.

2. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם אינו מפרש את סוגייתנו במפורש, אולם פרשנותו 'מבצבצת' בין שורות ניסוחיו לפירוש המשנה ומשנה תורה.

שיטת הרמב"ם לגבי אמת הטרקסין מובאת בפירוש המשניות במסכת מידות בסוף פרק ד:

> הכותל המבדיל בין ההיכל וקדש הקדשים, והוא הנקרא טרקסין, היה בו פתח ועליו פרכת אחת.
>
> ונולד להם ספק [=לחכמים ולבונים] בבית שני, על עובי כותל הטרקסין [שהיה בבית ראשון], אם היה נכלל עם הארבעים של היכל, ויהיה רוחק הפרכת [האחת, שנתלתה לסימון סוף חלל ההיכל בבית שני, שהוזז אמה מזרחה] מכותל מערבי עשרים ואחת אמה, או [שכותל הטרקסין בבית ראשון] היה מכלל קדש הקדשים, ותהי שפת הפרוכת [השניה, שנתלתה לסימון סוף חלל קדש הקדשים בבית שני, תלויה בצידו החיצוני של עוביה, בדיוק] בשליש [כוונתו – במרחק עשרים אמה מהכותל המערבי של קודש הקודשים] בצמצום.
>
> ולפיכך [כאמור לעיל, בגלל הספק לגבי מיקום הכותל בבית ראשון] נתנו [כלומר הוסיפו בבית שני] עובי הכותל מחוץ למידת ההיכל וקדש הקדשים [על חשבון ההיכל שהוזז אמה אחת מזרחה], ונותנין עליו פרכת מבפנים ופרוכת מבחוץ, והיה הטרקסין בין שתי פרוכות, והיה בין שתיהן אמה.

וכך גם פסק הרמב"ם במשנה תורה, בהלכות בית הבחירה פ"ד ה"ב, ובניסוח משופר וברור יותר:

> בבית ראשון היה כותל מבדיל בין [חלל] הקדש ובין [חלל] קדש הקדשים, עביו אמה.
>
> וכיון שבנו [את] הבית [ה]שני, נסתפק להם אם עובי הכותל [בבית ראשון] היה ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים.
>
> לפיכך עשו [את חלל] קדש הקדשים עביו עשרים אמה **תמימות**, ועשו [את חלל] הקדש ארבעים אמה **תמימות**, והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים, ולא בנו כותל בבית שני, אלא עשו שתי פרוכות, אחת מצד קדש הקדשים ואחת מצד הקדש, וביניהן אמה, כנגד עובי הכותל שהיה בראשון. אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרכת אחת בלבד, שנאמר: "והבדילה הפרכת לכם" וגו'.

עדיין לא ברור מנין הסיק הרמב"ם שכך היו פני הדברים.

ברם, לעיל הבאנו שני מקורות לשיטת רש"י, מהם נראה שהדביר הוא גם כינוי לכותל הטרקסין – התוספתא ביומא והבבלי ביומא נד ע"א.

הרמב"ם מתייחס גם הוא לבבלי ביומא נד ע"א, ומדבריו מובן שגם הסברו לסוגיית הטרקסין שונה משיטת רש"י:

> ושתי פרוכות היו עושין בכל שנה, להבדיל בין הקדש לקדש הקדשים...
>
> וי"ג פרוכות היו במקדש שני. שבע על שבעה שערי העזרה, ואחת על פתח האולם ואחת על פתח ההיכל, **ושתים לדביר** - **בינו ובין הקודש**, ושתים כנגדן בעלייה. (הלכות כלי המקדש ז, טז–יז)

הרמב"ם אינו מזכיר את י"ג הפרוכות בהלכות בית הבחירה, כיוון ששימשו ברובן לצניעות בלבד ולא היוו חלק מהבניין, אלא רק בהלכות כלי המקדש בפרק על הממונים במקדש כולל הממונה על עשיית הפרוכות, זאת, בניגוד לשתי הפרוכות שמשני צידי אמת הטרקסין ששימשו כסימון למקום בו היה צריך לעמוד כותל הטרקסין שמהוה חלק מהבניין, שאותן הוא מזכיר בהלכות בית הבחירה. ממילא ברור שהפרוכת בבית ראשון, הנזכרת בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, נחשבה בעיניו כחלק מהבניין כמו כותל הטרקסין.

נראה שהרמב"ם גרס או הבין את המילה "בדביר", במשמעות של – **לדביר**, כלומר בפתח הדביר. הרי שהרמב"ם אינו סובר שהדביר הוא כינוי לכותל הטרקסין, אלא שהוא הבין כאילו כתוב בגמרא ביומא נד ע"א: ושתי פרוכות **לפתח הדביר**, להבדיל בינו [=בין קודש הקודשים] ובין הקודש, ומדובר רק בשגרת לשון קצרה של חז"ל. יש להניח שבאותו אופן היה הרמב"ם מתייחס לתוספתא ביומא "וביניהן אמה: זהו מקום הדביר שעשה שלמה". בנוסף, הרמב"ם אינו מתייחס להגדלת גובה המקדש על ידי הורדוס כסיבה

להימנעות מבניית הכותל באמת הטרקסין ולא ברור מדוע. הרמב"ם גם מתעלם מהאפשרות שכותל הטרקסין עמד באמת בינים (כשיטת רש"י), ולא ברור מדוע, יתכן שהסיבה היא שאפשרות זו לא עלתה לפי הבנתו בירושלמי.

בין כך ובין כך, הפרוכת בבית ראשון, נתלתה בטפח האחרון של האמה העשרים של קודש הקודשים, כמו שבמשכן היא נתלתה בטפח האחרון של האמה העשירית של קודש הקודשים, ועל ידי כך, בדי הארון שהגיעו עד סוף טפח זה, גרמו לכך ששתי בליטות בלטו בה וסימנו את מקום הארון (כשני דדי אשה).

אמנם, בבית שני (בתקופת הורדוס) הוסיפו לדעת הרמב"ם אמה לאורך חלל המקדש, אך כיוון שאורך קודש הקודשים עצמו נשאר 20 אמה, ומיקומו (לפחות ביחס להיכל ולאבן השתיה) לא השתנה. ממילא, ברור שהפרוכת שנתלתה בטפח האחרון שלו, נתלתה באותו טפח בו נתלתה הפרוכת בבית ראשון.

רבי יוסי אינו חולק על עצם הקביעה (והמסורת) שהיו שתי פרוכות בין ההיכל לקודש הקודשים, אלא שהוא סובר (והדבר מובא רק בסוגיה המקבילה בירושלמי עפ"י התוספתא ולא בבבלי) שכמו שבחלל התחתון נתלתה פרוכת להבדיל בין הקודש לקודש הקודשים, כך גם הבדילה פרוכת אחת בעליה בין הקודש לקודש הקודשים. למעשה, בבית ראשון, בו לא הייתה אמת הטרקסין, מוסכם שגם בעליה נתלתה פרוכת מבדלת, אלא שלאחר הוספת אמת הטרקסין, נזקקו לשתי פרוכות משני צידי אמת הטרקסין, הן בחלל התחתון והן בעליה, ואילו בעליה בה מעולם לא בנו כותל מפריד בין קודש הקודשים להיכל, היו פסיפסין ופרוכת לסימון הגבול בבית ראשון, ובבית שני הוסיפו עוד פרוכת בצד החיצוני של אמת הטרקסין. אם נכונים דברינו, ר' יוסי משקף במסורת שבידיו על שתי הפרוכות את המצב בתקופת עזרא ונחמיה, ואפשר שבתחילה נהגו כך גם בבניין הורדוס, אך בהמשך (ולא ברור מתי ומדוע) החליטו לתלות שתי פרוכות משני צידי אמת הטרקסין, בשל הספק לגבי קדושתה.

לאחר שחלל ההיכל הוזז אמה אחת מזרחה, גם קו מחצית ההיכל זז לכאורה אמה מזרחה, והרי מזבח הזהב בבית ראשון עמד כך שצידו המזרחי נמצא בדיוק על קו מחצית ההיכל (כמו גם במשכן), ואילו עתה נוצר לכאורה ספק היכן באמת יש להעמיד את המזבח, ויש להסיק שהמזבח נשאר במקומו שהיה בבית ראשון, כלומר **אמה אחת מערבה מקו המחצית החדש** ובאותו מרחק מהפרוכת הפנימית של אמת הטרקסין (ועיין ודייק כך בלשון הרמב"ם בהלכות ביה"ב (ג, יז), שכתב 'כנגד הפרוכת' ולא 'כנגד הפרוכות', וכאילו מאמץ לשעה את שיטת ר' יוסי הסובר שהייתה רק פרוכת אחת, אבל כוונתו לומר שמקום המחצית הפנימית של ההיכל לגבי הכלים לא השתנה).

כידוע, חז"ל לא הסבירו מדוע הגביה הורדוס את גובה חללי המקדש מ30 אמה ל40 אמה, נוכח האיסור לשנות מתוכנית המקדש בלי סיבה ברורה. מדברי יוסף בן מתתיהו, בנאום שהוא מייחס להורדוס, עולה לכאורה, שמגמתו של הורדוס הייתה להשיב את גודל חללי המקדש הכולל למידתו הראשונה, בלי להעלות את המקדש כולו לגובהו הראשון!

גובה העליות במקדש היה כגובה החללים שתחתיהן, וכיוון שגובה קודש הקודשים וההיכל בבית ראשון היה שלושים אמה [שהם עשרים אמה מעל גובה כנפי הכרובים], הרי שגובה חללי המקדש עם העליות הגיע לששים אמה, ועם התקרות לשמונים אמה.

ו. תיאורי המקדש בפירוש המיוחס לרס"ג[8]

פירוש רס"ג לספר שמות הגיע לידינו באופן מקוטע מאד וחסר, וגם י. רצהבי, שהוציא לאור את הפירוש עם תרגום לעברית מהמקור בערבית, שגה פעמים רבות בתרגום ובהשלמות ובהערות והחסיר הרבה.[9] לצערי י. רצהבי קיצר מאד בהערותיו, וכאמור החיבור כולו לוקה בשיבושים וחסרים רבים.

עיקר חשיבות הספר בהיותו מקור ראשוני בעל חשיבות מרובה בשדה הפרשנות לגבי מספר נושאים נוספים שלא היה לנו פתרון ראוי לגביהם בלעדיו. להלן אוסיף לדון בפירוש זה והקשיים הנובעים ממנו.

כך כותב רס"ג [בכל מקום שיש שלוש נקודות יש משפט חסר בכתב היד, ואינני יודע מה גודל הרווח שם במקור הערבי מהגניזה. ע.ט], ומובא בעמ' קמג:

> בית שני, שבניינו היה עצים ואבנים... **והבניין היה גבוה יותר כמו שבארו הראשונים.** ההיכל מאה על רום מאה, **כי הבניין היה ארוך מן הקודם** לפי שעמד ת"כ שנים, וזהו שאמר הנביא: "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון".[10] **והיה הבניין גדול יותר ומשך הקיום ארוך יותר.** ואם ידמה המדמה שאין אומרים אחרון אלא למי שאין אחריו כלום, וכאילו הוא מרמז לבית שלישי, נאמר: ראינו שהמקרא אומר: "ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים",[11] ואמר עוד: "וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה",[12] וכך בית שני הוא אחרון ואחריו אחרון.

---

8. פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, מקור ותרגום ועם הערות של י. רצהבי ז"ל, הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ח. העמודים המצוינים הם עפ"י ספרו לנוחות הקורא.
9. אין להאשימו – ז"ל, כי בשיחה טלפונית עימו בערוב ימיו הסביר לי שאת הספר הו"ל כשהוא חולה ונוטה לאבד את מאור עיניו ולא יכול היה לשפר את עבודתו.
10. חגי ב, ט.
11. בראשית לג ,ב.
12. קהלת א, יא.

ובעמ' קמט מובא:

"ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו ויצפהו זהב סגור ויצף מזבח ארז."

כל הבית חיפו אבניו בעץ ארז, כאמרו "הכל ארז אין אבן נראה"...[13] [מצופה] זהב.

שיעוריו נבדלים לשלשה סוגים:

1. בית קדש הקדשים... [היה כולו] **מצופה זהב, כאמרו בפסוק האחרון של בית קדש הקדשים:** "[ויצפהו **מפנימה** זהב טהור, זהו שיבוש בספר. ע.ט] **ויצף** שלמה את כל **הבית מפנימה זהב סגור**".[14]

2. **וזה** [המחצית הפנימית של ההיכל][15] **והוא האמצעי. והוא הקרוב יותר לבית קדש הקדשים,** שהרי ארכו ורחבו עשרים אמה - **מצופות זהב, כאמרו "ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו ויצפהו זהב סגור"** [רס"ג אינו מתייחס כאן לבעיית הגובה באופן ישיר, אולם לפי ההמשך, נראה שכל המחצית הפנימית של הקודש הייתה מצופה לגמרי רק בזהב – בשני השליש העליונים וברצפה, ובשליש התחתון היו גם קישוטים מצופי זהב וכדו' ואילו מחציתו החיצונית הייתה מצופה זהב רק ברצפה וחלקית בקירות]. **אשר לשליש הששים הנותרות** [כלומר המחצית החיצונה של ההיכל], קירותיו היו **מצופים חלקית בזהב** [בשליש התחתון? דבריו אינם ברורים, כמו המקרא עצמו...],[16] ורק קרקעיתו כשאר הקרקע [שכולה מחופה זהב], כאמרו: "ואת קרקע הבית צפה זהב **לפנימה ולחיצון**".[17]

למרות שלשונו של רס"ג (גם במקור הערבי) אינה ברורה כל צורכה והקטע חלקי בלבד ומקוטע, ברור בכל אופן שרס"ג סבור ש"**לפני הדביר**" הוא **המחצית הפנימית של ההיכל, בעיקר בשני השליש העליונים שלה**, שצופתה באופן שונה מהמחצית החיצונית שלו.

13. מלכים-א ו, יח.
14. דבהי"ב ג, ד. כך כותב רצהבי. אולם זה פלא בעיני, כיוון שפסוק ד מדבר בעניין האולם ולא בעניין קודש הקודשים הנזכר רק בפסוק ח. משמע שרס"ג עצמו או אחד המעתיקים שיבש וקיצר את הציטוט הנכון שצריך היה להיות של הפסוק: "**ויצף** שלמה את הבית **מפנימה זהב סגור**" (מלכים-א ו, כא), שאכן מתאר את קודש הקודשים, לכן תיקנתי את הציטוט. אח"כ מצטט רס"ג את פסוק כ. יתכן שהפסוק כתוב במין קיצור כפול, וכוונתו לומר: "ולפני הדביר [=במחצית ההיכל הפנימית שמידותיה] עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו [קומתו - היינו מעל גובה 10 אמות], ויצפהו זהב סגור, ויצף מזבח ארז".
15. רצהבי השלים כאן: האולם, ולענ"ד זו טעות. לענ"ד צ"ל: פנים ההיכל.
16. כאן תיקנתי את הנוסח שכתב רצהבי, לפי ההיגיון הפנימי של הדברים.
17. שם ו, ל.

פירוש פשט זה אינו מוכר לנו משום מקור אחר, אף כי גם הרד"ק (מלכים-א יח, כ) מציע פירוש דומה.

במבט ראשון נראה תירוצו של רבי חנינא, שעשרים אמות הגובה הם משפת הכרובים ומעלה, כבלתי מספק ואינו נוגע לעניין, כיוון שאין מדובר בקודש הקודשים בו מצויים הכרובים אלא בקודש, אך נראה שהמקרא ראה לנכון לציין את ציפוי הזהב הסגור דווקא בחלק העליון של מחצית הקודש הפנימית, כיוון שלגבי החלק התחתון, היה הבדל בין קודש הקודשים ושתי מחציות הקודש שכולם היו מצופים אך בקדש היו גם קישוטים שונים, לבין החלק העליון, אותו חלק שמצוי לפני החלק העליון של קודש הקודשים, ממנו יורד הדיבור אל בין הכרובים שעל הכפורת, שהיה מצופה לגמרי בזהב ואילו במחצית הקודש החיצונית לא היה ציפוי זהב מלא.

לסיכומו של דבר, לפי רס"ג:

א. קודש הקודשים היה כולו מצופה בזהב ללא שיור.

ב. כל מחצית ההיכל הפנימית הייתה מצופה בזהב סגור אבל בחלקה התחתון היו קישוטים.

כאמור, רס"ג אינו מתייחס ישירות בקטע המצוטט לשאלת גובה המקדש, אך ניתן להסיק שגובהו היה שלושים אמה לכל אורכו.

ג. המחצית החיצונית של הקודש צופתה בזהב רק ברצפה ואילו הקירות צופו באופן שונה.

ממילא ברור שבקצה החיצוני של המחצית הפנימית של ההיכל, עמד גם מזבח הקטורת שצופה אח"כ בזהב, ולכן הוא נזכר רק בסיום הפסוק.

רס"ג גם מוסיף לנו הבנה נוספת ומדויקת בעניין השינוי שחל במבנה המקדש מבית ראשון לבית שני, באמצעות מתן פירוש שלא היה מוכר לנו עד כה מדברי פרשנים מתקופת הראשונים, לתיאור המקדש בספר מלכים, ובעיקר לתיאור פתחי ההיכל וקודש הקודשים (עמ' קנב):

> ושלמה עשה גם כן דלתות, **לפני הפרכת** [של קודש הקודשים], וכן **לפני המסך** [שבפתח ההיכל].[18] וזה לפי שרוחב בית קדשי הקדשים עשרים אמה. **(והוא) בנה**

18. לכאורה, לקביעתו זו חשיבות רבה לבירור מקום הטרקסין. חז"ל קבעו בברייתא דמלה"מ שדלתות קודש הקודשים בבית ראשון, לא נסגרו מעולם, כיוון שבדי הארון בלטו בפרכת. בשני קטעים בפרק ז של הברייתא מובא: "מנין אתה אומר שכיון שהכניסו הכהנים את הארון האריכו הבדים והגיעו לפרכת ונגעו בפתח? שנאמר: "ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר ולא יראו החוצה". לפיכך לא ננעלו דלתי בית קדש הקדשים מעולם... הדלתות לא ננעלו מפני הבדים היוצאים בפתח, והפרכת היתה פרוסה בפני הפתח".

חמש אמות מימין הדלת וחמש אמות משמאלה, וחיברן [במשקוף מלמעלה מעל גובה עשר אמות כגובה הפרכת] **ונעשה הבנין כחדרים, כאמרו: "ואת פתח הדביר עשה דלתות עצי שמן האיל מזוזות חמישית".**[19]

ופירוש "האיל" - מקושת או מקושר [=כמו הכתף לחצר כך ה"איל" הוא הכתף לכותל]. **ופירוש "חמישית" - מחומשת, כלומר שמידתה חמש אמות.** ונעשה רוחב הדלת עשר אמות.

אבל דלת ההיכל, שהוא הבית החיצוני עשה [רוחב] **פתחו שתים עשרה אמות. ובנה ארבע אמות מימינו וארבע אמות משמאלו, ונעשה מרובע, כלומר ששיעורו ארבע אמות, כאמרו: "וכן עשה לפתח ההיכל מזוזות עצי שמן מאת רביעית".**[20] וכך מחייבת האמנות, שהשער החיצוני יהיה רחב יותר מן הפנימי במידת האפשר.

ברם, אפשר שבסוף תקופת המלכים, כשאחז סגר את דלתות ההיכל, קיצרו את הבדים תחילה ולא בלטו עוד בפרוכת, ולכן יכלו לסגור גם את קודש הקודשים בדלתותיו, ומזה ידעו הנביאים ויאשיהו שסימן הוא שיש לגנוז את הארון לקראת החורבן והגלות הממשמשת ובאה.

19. מלכים-א ו, לא. **רש"י** מפרש: "עצי שמן – עצי זית. האיל – אילי הפתח, הם המזוזות שמכאן ומכאן, עשויות עגולות, כמין אילים איליו ואילמיו (בספרים אחרים אלה ואלון), וכן בכל בנין יחזקאל, ספות הפתחים קרוים אילים. מזוזות חמישית – המפתן האחד, והמזוזות מכאן ומכאן שתים, הרי שלש, והמשקוף שעליו עשוי כשתים כזה – כך שמעתי. ואני אומר, מזוזות חמישית, חמש צלעות היו למזוזות, ולא היתה מרובעת, ואינו מדבר לא במפתן, ולא במשקוף, שלא מצינו מפתן ומשקוף קרוין אילים". ברור שרש"י לא הבין כרס"ג והמסורת שהייתה בידי רס"ג לא הגיעה אליו.

מנגד, **רד"ק** פירש: "וכן עשה – על המזוזות הוא אומר, שעשה מזוזות פתח ההיכל עצי שמן, כמו שעשה לפתח הדביר, אבל דלתות פתח ההיכל היו עצי ברושים. מאת רביעית – כמו שפי' חמישית, שהיו במזוזה חמש צלעות זו לפנים מזו, ובמזוזת פתח ההיכל היו ארבע, זו לפנים מזו, ופי' מאת – כי רביעית תואר לתכונה, כמו שפי' חמישית גם כן תואר לתכונה, ומאת דבק עם התכונה, כאילו אומר עשויה מתכונה רביעית, וכן גם מאת זה תצאי כמו מזה. וי"ל עוד, שהיה מענין רביעית לוח, כי מצאנו במשנה ורביעית של ארז על גביהן, ופי' לוחות, ואומר כי המזוזה לא היתה גוף אחד מקשה אבל היתה מלוחות מדובקות זו לזו, ויונתן תרגם מן ארבעה סיטריהון מרבעין, אומר כי המזוזות היו מרובעות בארבע זויותיהן, ולענין זה נוכל לפרש חמישית כי למזוזות היו חמש פאות לכל מזוזה ומזוזה, ולמזוזות ההיכל ארבע."

ברור שגם הוא התלבט בין ניסיונות פירוש שונים ללא מסורת מבוססת כרס"ג.

עוד קשה לשיטותיהם מהמשנה במסכת מידות, ב, ג: "...כל הפתחים שהיו שם, היו להן דלתות, חוץ משל אולם. כל השערים שהיו שם, היו להן שקופות, חוץ משער טדי, שהיו שם שתי אבנים מוטות זו על גב זו" - ממנה משמע שכל הפתחים בבית שני היו מרובעים בצורתם, חוץ משער טדי שהיה בעל צורה מחומשת, וכיוון שככל האפשר לא שינו את צורת הבית מבית ראשון לבית שני, כיצד ניתן לומר שעשו את פתח הדביר בצורת מחומש?

20. מלכים-א ו, לג. רש"י פירש :"מאת רביעית – מזוזות ההיכל היו רבועות, וכן תרגם יונתן", ולא כרס"ג.

והפתח הפנימי [=של קודש הקודשים, שהרי פתח ההיכל רוחבו י״ב אמה וכל דלת הייתה של שתי צלעות של שלש אמות כל אחת] **עשוי שתי צלעות, כל אחת משתיהן שתי חתיכות יצוקות, כדי שיסוב לאחוריו, ויהיה מקום עמידתו שיעור שתי אמות ומחצה, כמאמר הכתוב** [לגבי דלתות פתח ההיכל, ומשמע שרס״ג משוה את מבנה דלתות פתח קודש הקודשים לדלתות פתח ההיכל, כיוון שאין תיאור ברור כזה לגבי דלתות קודש הקודשים, אף כי גם לגביהם כתוב פעמיים על עשיית דלתות ומשמע שגם הן נעשו כפולות]:[21] **״ושתי דלתות עצי ברושים שני צלעים הדלת האחת גלילים ושני קלעים הדלת השנית גלילים״ (שם, לד). וענין ״קלעים״ כעניין ״צלעים״** [רצהבי מעיר שהכוונה עפ״י התרגום לצירי הדלתות].

זה שאול מבעלי חיים [״צלעים״] וזה שאול מן האריגה [״קלעים״]. מובן [ש]הכל שתי חתיכות. **וכגון זה מבואר בבית שני ובבית שלישי כמו שנכתוב.**

נדון מעט בשיטת רס״ג:

ראשית, בעוד הפסוקים המצוטטים **במשנה** מקורם **בספר יחזקאל**, **רס״ג** מסביר את הפסוקים הנוגעים לדלתות **בספר מלכים**.

בנוסף, יש לציין שרס״ג מסביר את תיאור דלתות פתח ההיכל **בבית ראשון,**[22] כשיטת **רבי יהודה** במשנת מסכת מידות (ד, א), אך קובע שכך היה גם בבית שני וכך יהיה גם בבית השלישי. זאת בשונה מהרמב״ם שפסק **כתנא קמא** לגבי מבנה דלתות הפתח **בבית שני.**[23]

נראה לכאורה **שאין ביניהם מחלוקת** מציאותית:

בבית שני מבנה הדלתות היה **תחילה כשיטת תנא קמא**, כיוון שחסכו בציפוי אחורי הדלתות בקיר המזרחי של ההיכל, בעוד שבבית ראשון מבנה הדלתות היה כשיטת רבי יהודה, שסבר שגם בבית שני המבנה היה זהה לזה שבבית ראשון. כיוון שרס״ג קובע שגם בבית שני עשו כך וגם בבית שלישי יעשו כך, יתכן שהיו **שני שלבים בבית שני**, תחילה כתנא קמא ואח״כ כרבי יהודה, כמו שמצאנו לגבי מנורת בית חשמונאי שתחילה עשו אותה משיפודים וכשהעשירו עשו אותה מזהב, כן יתכן שחלק מהשינויים במבנה נעשו בימי הורדוס שהוסיף פאר רב למקדש, או אף אחריו:

---

21. ״ואת פתח הדביר עשה **דלתות עצי שמן** האיל מזוזות חמשית. **ושתי דלתות עצי שמן** וקלע עליהם מקלעות כרובים ותמרות ופטורי צצים וצפה זהב וירד על הכרובים ועל התמרות את הזהב״. מלכים-א ו, לא-לב.
22. מכל הפרשנים לספר מלכים, רק הגר״א מסביר בפירושו לתיאור ביהמ״ק הראשון, את תיאור דלתות ההיכל, כשיטת רבי יהודה במסכת מידות. ברם כך מובא גם בפירוש בשיר השירים רבה יב, ד.
23. ״השער הגדול היה רחבו עשר אמות וגובהו עשרים אמה, וארבע דלתות היו לו, שתים בפנים ושתים בחוץ. החיצונות נפתחות לתוך הפתח לכסות עוביו של כותל והפנימיות נפתחות לתוך הבית לכסות אחורי הדלתות״, הלכות בית הבחירה, ד, ז.

> פתחו של היכל גבהו עשרים אמה ורחבו עשר אמות. וארבע דלתות היו לו, שתים בפנים ושתים בחוץ, שנאמר: "ושתים דלתות להיכל ולקדש".[24] החיצונות נפתחות לתוך הפתח לכסות עביו של כותל, והפנימיות נפתחות לתוך הבית [=ההיכל] לכסות אחר הדלתות, שכל הבית טוח בזהב, חוץ מאחר הדלתות.
>
> רבי יהודה אומר: בתוך הפתח היו עומדות [כל ארבע הדלתות], וכמין אצטרמיטה היו, ונקפלות לאחוריהן, אלו שתי אמות ומחצה, ואלו שתי אמות ומחצה, חצי אמה מזוזה מכאן, וחצי אמה מזוזה מכאן, שנאמר: "ושתים דלתות לדלתות, שתים מוסבות דלתות, שתים לדלת אחת ושתי דלתות לאחרת".[25]

מפירוש רס"ג והשוואתו לתיאור בית שני במסכת מידות יוצא שבבית ראשון פתח ההיכל היה ברוחב **12 אמות**,[26] ואילו בבית שני (בתקופת הורדוס?) הוא היה ברוחב **10 אמות** בלבד. ממילא יוצא שרוחב כל מחצית הדלת בבית ראשון היה 3 אמות, בעוד שבבית שני [לשיטת רבי יהודה] היה רוחבה רק 2.5 אמות. כשם שבבית שני היו מזוזות של **חצי אמה** מכל צד, כך יתכן לומר שבבית ראשון היו מזוזות של **אמה** מכל צד. יוצא שעובי הכותל בין האולם וההיכל, היה בבית ראשון **8 אמות** ובבית שני רק **6 אמות** (להסבר רס"ג), כך שמכל צד נפחתה אמה מעובי הכותל. (ראה תרשים).

---

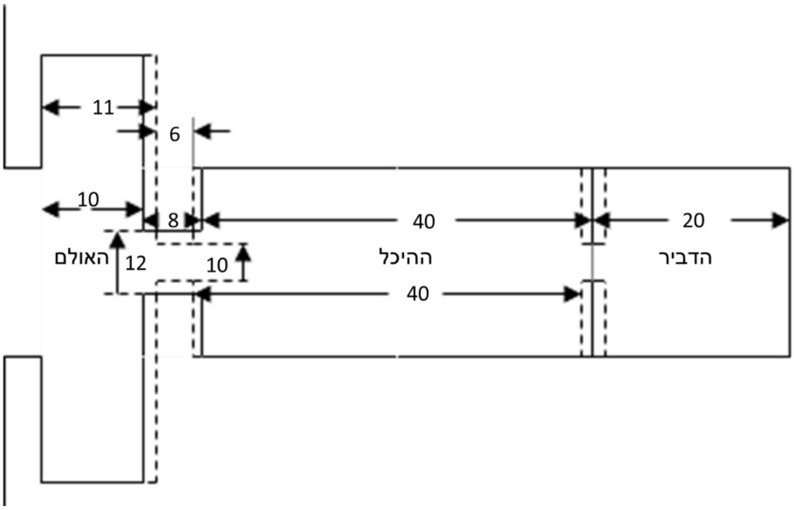
24. יחזקאל מא, כד. למעשה, נראה כאילו בפשט פסוק זה קובע הנביא, שיהיו שתי דלתות בכניסת ההיכל החיצונית ושתי דלתות בכניסתו הפנימית, ובפסוק הבא מתואר שכל אחת מהן תיעשה משתי צלעות. אולם מיקומן אינו נזכר כלל בפסוקים. לא נזכרו כלל מזוזות בפסוקים אלו, כך שאפשר לפרש שהדלתות יעמדו בארבע זוויות הפתח, שתים יוכלו לכסות את כתל ההיכל הפנימי ושתים יוכלו לכסות חמש אמות מעובי הפתח, או שהן יוכלו להתקפל ולכסות את עובי הפתח משני צידיו, חוץ מאמה אחת באמצע. לפי זה, שתי שיטות התנאים אפשריות בו זמנית.

25. יחזקאל מא, כה. לגבי עצם מחלוקת התנאים, יש לברר כיצד תיתכן מחלוקת בהבנת שני פסוקים עוקבים אלו בספר יחזקאל, המדברים באותן דלתות: **א.** כיצד סובר תנא קמא שהפסוק המדבר על ההיכל והקדש אינו מתכוון לקדש הקדשים, ורק הפסוק שאחריו מתייחס למבנה הדלתות בבית שלישי? **ב.** נראה שתנא קמא סבר שבבית שלישי מבנה הדלתות יהיה כמו בבית ראשון, אך בבית שני המצב היה שונה.

נראה ששניהם מתייחסים רק למבנה הדלתות בבית שני, שבו חסכו בציפוי אחורי הדלתות ולכן לתנא קמא הדלתות נעשו כשיטתו, אבל בבית ראשון לא נחלקו שהדלתות נעשו כדעת רבי יהודה. וכן לא נחלקו לגבי הבית השלישי שבו יעשו הדלתות כדעת רבי יהודה. אבל לגבי בית שני הוא סבר שנעשו רק באופן כללי משני הצדדים של הפתח ולכן מצטט רק את הפסוק הראשון.

26. מידה זו אינה נזכרת בברייתא דמלה"מ המזכירה שרוחב פתח ההיכל עשר אמות בבית שני, וגם לא בדיון בתחילת מסכת עירובין לגבי פתחי המקדש.

אין לי כמובן שום ראיה לכך שעובי הכותל היה 8 אמות ולא 7 אמות [ואזי המזוזות היו של חצי אמה כל אחת, וזה מתאים לשיטת רש"י שנוספה רק אמה לרוחב האולם, והוא אינו מסביר מדוע], אך נוכח תוספת אמה לרוחב האולם ותוספת אמת הטרקסין (לפי הרמב"ם), סביר להניח שבבית ראשון המזוזות היו של אמה כל אחת.



(הקו המקווקו בתרשים מייצג את בית שני)

ז. שינויי הנפח של המקדש שבוצעו בימי הורדוס

בפתח ההיכל נבנה האולם, שחללו בבית ראשון היה בגובה 120 אמה, כלומר פי 4 מגובה חלל קודש הקודשים. מאידך, רוחב האולם היה 10 אמות בלבד, ואורכו, שהיה לרוחב הבית, היה 60 אמה,[27] אך רוחב זה אינו כולל את בית החליפות והכתלים, ולפי זה כבר בבית ראשון צורת האולם הייתה כצורתו בבית שני, חוץ מהגובה.

כשם שנפח חללי ההיכל, קודש הקודשים והעליות בבית ראשון היה: רוחב 20 X אורך 60 X גובה 30 X 2 (החללים התחתונים והעליונים) = 72000 אמות מעוקבות, כך נפח האולם היה גובה 120 X אורך 60 X רוחב 10 = 72000 אמות מעוקבות. נפח כל חללי המקדש היה אפוא: 144000 אמות מעוקבות.

אם כן הפחתת הגובה שגזרו מלכי פרס נגעה רק לאולם, שגובה חללו הוקטן למחצית, כלומר ל 60 X 60 X 10 = 36000 א"מ.

אולם זה לא היה השינוי היחיד, וכיוון שההיכל הוזז מזרחה באמה (בגלל תוספת הטרקסין), ואת המקדש עצמו בגבולותיו ומידותיו החיצוניים לא רצו להזיז או לשנות, היה

27. כמובא בפסוק בעזרא ו, ג לגבי רוחבו

צריך להזיז את ההיכל על חשבון הקיר שבינו לבין האולם. אמנם (כפי שהוסבר עפ"י פירושו של רס"ג), הצרו את הפתח בין האולם להיכל ב2 אמות, כך שרוחבו, שבבית ראשון היה 12 אמות, הוצר ל10 אמות, ובנו את הכותל המפריד ביניהם, שעוביו בבית ראשון היה 8 אמות, צר ב2 אמות ובעובי 6 אמות בלבד, כך שגם האולם הורחב באמה אחת מערבה ונהיה מעתה 11 אמות.

כך היה הבית בנוי בחצי הגובה עד ימי הורדוס. הורדוס רק הגביה את המקדש עצמו (בלי להתייחס לחלקיו החיצוניים שהורחבו ונבנו בפאר רב), תוך שהוא מגביה את חללי קודש הקודשים וההיכל ב10 אמות, וכך גם את העליות שמעליהם ואת האולם, ברם האולם נבנה בגובה חיצוני של 100 אמה בלבד, כך שגובה חללו היה של 80 אמה.

עתה, גודל החללים היה:

קודש הקודשים ועלייתו: אורך 20 X רוחב 20 X גובה 40 32000 = 2 X א"מ.

ההיכל ועלייתו: 20 64000 = 2 X 40 X 40 X א"מ.

האולם: 10 48000 = 80 X 60 X א"מ.

ביחד: 32000 + 64000 + 48000 = 144000 א"מ כבבית ראשון.

למעשה, בשל הגדלת האולם באמה לרוחבו, נוספו עוד 4800 א"מ ובשל תוספת אמת הטרקסין – כולל בעליה, 1600 א"מ, וביחד: 6400 א"מ.

יוצא שאכן כדברי יוסף בן מתתיהו, הורדוס השיב לחללי המקדש את נפחם הכולל הראשון ומעט יותר, בלי להגביה את המקדש לגובהו הראשון, כנראה מחשש מפני הרומאים, שמא יראו בהגבהה שכזו מרד בהם – כחששם של הפרסים.

בימי הורדוס, כבר לא יכלו לבנות את הטרקסין גם אילו היו יודעים את מקומו, כיוון שבניין כותל בגובה 40 אמה ובעובי אמה לא היה אפשרי באותה תקופה.

כעת, ניתן לשוב ולבחון את הסברי הראשונים לסוגיא:

נחלקו רש"י והרמב"ם בשאלה, האם ספקם של חז"ל נגע רק לקדושת הכותל בבית ראשון (רש"י) אבל מבחינת מיקומו היה ידוע להם שהיה באמת הביניים, או שמיקום כותל הטרקסין בבית ראשון לא היה ידוע להם (רמב"ם) ולכן הוסיפו בבית שני אמת ביניים שקדושתה לא הוכרעה.

ארבעה קשיים בשיטות חז"ל והראשונים

לכאורה, ניתן להוכיח שסביר יותר שכותל הטרקסין בבית ראשון עמד בשטח קודש הקודשים, לפחות חלקית, בשל 4 סיבות:

א. מהפסוק: 'ויעש את בית קדש הקדשים ארכו על פני רחב הבית אמות עשרים ורחבו אמות עשרים ויחפהו זהב טוב לככרים שש מאות', הקובע את מידות קודש הקודשים באורך וברוחב (אך לא בגובה).

לכאורה כמות הזהב ששימש לציפוי קודש הקודשים הייתה בדיוק 600 ככר, ונוכל לחשב בקלות את שטח פני דפנות קודש הקודשים, ומהן להסיק אם כותל הטרקסין עמד בקודש הקודשים או בהיכל:

אילו הכותל עמד בהיכל, שטח פני ארבע הדפנות היה:

20 אמות אורך X 30 אמות גובה X 4 דפנות = 2400 אמות מרובעות. יש להפחית משטח זה את שטח הפתח שהיה בגודל 10 אמות רוחב X 10 אמות גובה = 100 אמות מרובעות, ויחד נותרות 2300 אמות מרובעות.

יש להוסיף את שטח הרצפה ושטח התקרה שכל אחד מהם היה 20 אמה אורך X 20 אמה רוחב:

20 אמה אורך X 20 אמה רוחב X 2 משטחים = 800 אמה מרובעות. סך כל שטח הפנים הוא 3100 אמות מרובעות.

אולם, אם כותל הטרקסין עמד בשטח קודש הקודשים, יש להפחית אמה אחת מהאורך, ולכן שטח פני דפנות האורך יפחת ב30 אמות מרובעות לכל דופן ויחד 60 א"מ, כל אחד משטחי הרצפה והתקרה יפחת ב20 אמות מרובעות, ויחד ב40 אמות מרובעות, ויחד כל שטח הפנים יפחת ב100 אמות מרובעות, וישארו 3000 אמות מרובעות.

ברור שלא ניתן לחלק 600 כיכרים ל3100 אמות מרובעות, אבל קל מאד לחלקם ל3000 אמות מרובעות, מה שתומך בכך שכותל הטרקסין עמד בשטח קודש הקודשים. (כשמצפים בזהב עבה את כל קודש הקודשים נשארת כמות קטנה כעודף מהזוויות, ששימשה לציפוי עובי הפתח, וגם איננו יודעים מה היה עובי ציפוי העץ שתחת הזהב של קודש הקודשים, מה שמקטין מעט את כמות הזהב הנדרשת, אך למרות זאת הדעת נוטה לומר שהכותל עמד לפחות ברובו בקודש הקודשים).

ב. לכאורה, מפסוק זה עצמו יש ראיה נוספת לכך שכותל הטרקסין עמד בשטח קודש הקודשים, כיוון שמתואר שאורך קודש הקודשים היה לרוחב הבית. אם האורך והרוחב של חלל קודש הקודשים היו עשרים אמה ושווים, אין משמעות לאמירה שהאורך הוא לרוחב הבית. רק אם אורך חלל קודש הקודשים היה קצר מרוחבו באמה, אורכו של קודש הקודשים [=הצד הארוך יותר] היה לרוחב הבית. בכל אופן, הסבר הפרשנים שהגדרת קודש הקודשים כעומד כשאורכו לרוחב הבית בגלל שכך תואר האולם, אינו ברור, כי לא ברור מה הקשר ביניהם. בנוסף, אורך האולם בלט משני צידי ההיכל וממילא אורכו היה באמת לרוחב הבית,

אבל קודש הקודשים לא בלט. קושי נוסף עולה מכך שאורך ההיכל היה בוודאי לאורך הבית, ואם כן מדוע הפסוק מתאר אותו כעומד לאורך ואת קודש הקודשים כעומד לרוחב? ברם אפשר שהמקרא הולך בעקבות ארון הברית שעמד כך שאורכו היה לרוחב הבית למרות שהכתוב עצמו אינו מסביר מדוע נקט ניסוח זה, ועדיין צ"ע.

ג. בפתחו של קודש הקודשים נתלתה הפרוכת, ולפניה (ממזרח לה) עמדו דלתות שנפתחו כלפי ההיכל (כדברי רס"ג). אילו הכותל עמד בהיכל או באמת בינים (כשיטת רש"י או כשיטת הרמב"ם), הרי שהיה צריך לתלות את הפרוכת בטפח האחרון של קודש הקודשים בצד המערבי של הכותל, שהרי בדי הארון שהגיעו עד אליה דחפו אותה כלפי חוץ ובלטו בפרוכת. אבל באפשרות כזו הדלתות חוברו בצד החיצון של הכותל במרחק אמה מזרחה מהפרוכת, (שהרי כל תפקידן למנוע כניסה לקודש הקודשים ולא לסמן את גבול קודש הקודשים כמו הפרוכת), ואם כן יכולים היו לסגור אותן, והרי מסורת חז"ל היא שלא יכלו לסוגרן בשל בליטת הבדים בפרוכת?! אם כן לכאורה מוכח שהכותל לא עמד בהיכל או באמת ביניים.

לעומת זאת, בהנחה שהכותל עמד בקודש הקודשים, הפרוכת נתלתה בטפח האחרון המזרחי של הפתח בכותל והדלתות היו צריכות להיות מחוברות בצמוד אליה ממזרחה (ולהיפתח להיכל, שהרי לא יתכן שהדלתות עמדו ממערב לפרוכת, כי אז גם לולא בליטת הבדים בפרוכת לא היה ניתן לסוגרן בגלל בדי הארון) ולכן אכן לא ניתן היה לסוגרן!

ברם אפשר שרוב עובי הכותל עמד בקודש הקודשים אבל חלק קטן מעוביו עמד בהיכל לצורך הדלתות ולצורך הציפוי, ויש לזכור שגם אם קיר האבן עמד כולו בקודש הקודשים, הרי קודש הקודשים צופה בלוחות עץ מצופים בלוחות זהב עבים (מקובעים = מחוברים אליהם במסמר), שתפסו גם הם עובי לא קטן, כך שיתכן שתוספת עובי זו עמדה בהיכל, והמקרא אינו מתייחס לכך, (איננו יודעים אם אמת הטרקסין כללה את קיר האבן בלבד או גם את ציפוייו) וצ"ע.

ד. נחלקו רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון בברייתא במנחות צח ע"ב – צט ע"א, לגבי כיוון עמידת הכלים – השולחנות והמנורות – בהיכל. בבית ראשון עשה שלמה המלך עוד עשרה שולחנות ועשר מנורות נוסף לשולחן ולמנורה שהיו במשכן וששימשו גם במקדש.

לשיטת הרמב"ם, הכלים עמדו בשלוש שורות לאורך ההיכל כקביעת המשנה במנחות יא, ו, כאשר לשיטת רבי כל אחד מהשולחנות עמד לאורכו, ולשיטת רבי אלעזר – כל אחד מהשולחנות עמד לרוחבו. נוכח כל שולחן עמדה מנורה לפי שתי השיטות. מוסכם שהמנורות עמדו כשהקנים מצויים לרוחב ההיכל. היות ולפני כל מנורה עמדו 3 מעלות שרוחבן יחד 1.5 אמה ולפניהן דרושה עוד חצי אמה פנויה וביניהן למנורה חצי אמה והמנורה עצמה חצי אמה, הרי שכל אחת מהמנורות עם מעלותיה תפסה 3 אמות מאורך

ההיכל. חמש מנורות בשורה לאורך ההיכל תופסות 15 אמות וחמישה שולחנות כנגדן ג"כ 15 אמות. גם מזבח הזהב תופש אמה על אמה והיות ועמד במרכז רוחב ההיכל הרי שתפס חצי אמה מכל צד, ואמה מאורך חצי ההיכל.

אם כן, כיצד סודרו הכלים לשיטות התנאים?

לשיטת רבי, 10 השולחנות שעשה שלמה המלך עמדו בשתי שורות לאורך ההיכל, כאשר מרחק השורה הצפונית מהכותל 2.5 אמות והמרחק ממנה לשורה הדרומית ג"כ 2.5 אמות, ורוחב שתי שורות השולחנות 2 אמות ויחד 7 אמות. שורות השולחנות עמדו במרחק אמה מקו מחצית ההיכל באורכו כדי לעמוד פנימה למזבח, ותפסו באורך ההיכל 14 אמות, כי 5 שולחנות שאורך כל אחד מהם 2 אמות הריהם 10 אמות וביניהם 4 רווחים של אמה. שולחנו של משה, כלומר השולחן מהמשכן הועמד בקו אחד עם שורות השולחנות של שלמה אך הם בקצה המערבי של אורכם והוא בקצה המזרחי, בדיוק ביניהם. מכאן שקצהו המערבי נמצא במרחק 3 אמות מהפרוכת. אילו כותל הטרקסין בעובי אמה עמד בהיכל, היו דלתותיו בנות ה2.5 אמות מגיעות עד מרחק 3.5 אמות בהיפתחן ופוגעות בשולחנו של משה שהיה מפריע לפתיחתן ואין זה סביר לעשותן כך, ולכן סביר שהכותל לא עמד בהיכל (ראה שרטוט בסוף המאמר המדגים בעיה זו, לשיטת רבי).[28]

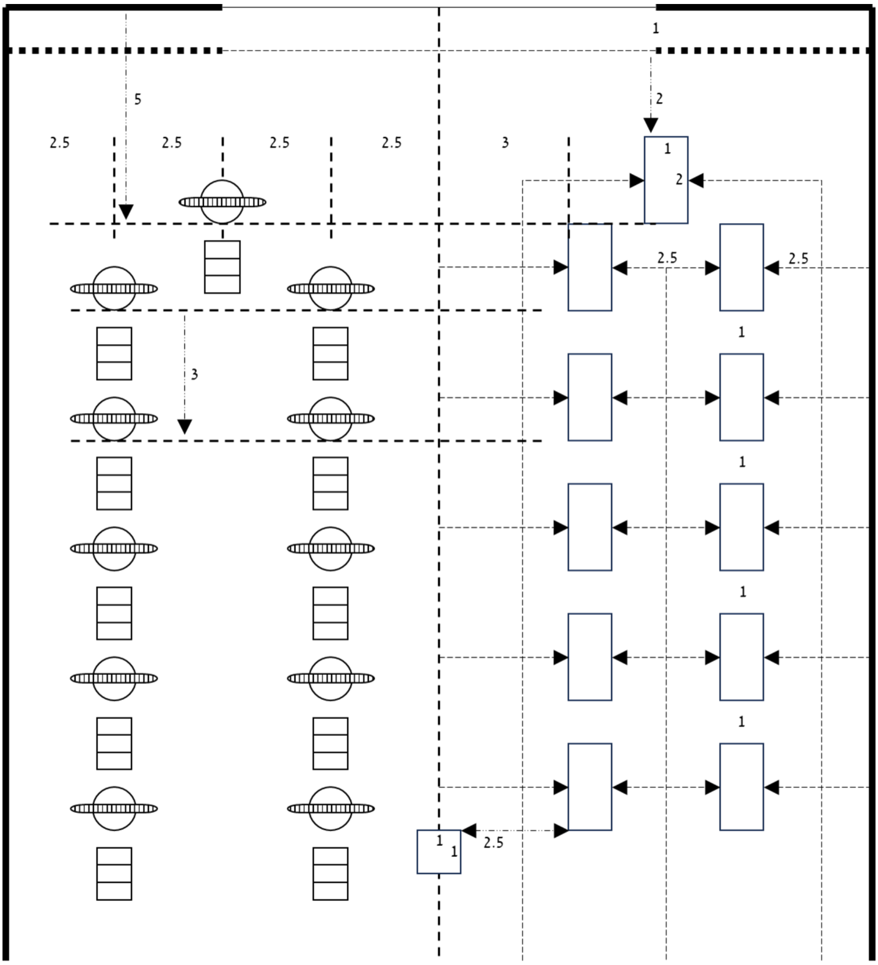
לשיטת רבי אלעזר, 10 השולחנות שעשה שלמה המלך עמדו בשתי שורות לאורך ההיכל, כאשר שורת השולחנות הצפונית עמדה ברווח של 0.25 אמה מהכותל ורווח כזה היה גם בין השולחן המערבי שבה לשולחנו של משה שעמד מערבית אמה אחת לשורות השולחנות, וכך גם לשולחן המערבי בשורה הדרומית, כך שהם תפסו ברוחב ההיכל 6.75 אמות ונשאר רווח של 2.75 בין השולחן הדרומי מזרחי ולמזבח הקטורת שתפס 0.5 אמה מכל צד של ההיכל.

חמשה שולחנות היו בכל שורה באורך מצטבר של 5 אמות, וביניהם 4 רווחים של 2.5 אמות משולחן לשולחן שהם יחד 10 אמות, ויחד 15 אמות, ועם המזבח 16 אמות, ו17 אמות כולל שולחנו של משה. אילו כותל הטרקסין בעובי אמה עמד בהיכל, לא ניתן היה להחליף את הלחם בשולחנו של משה וגם כשדלתותיו בנות ה2.5 אמות היו נפתחות, הן היו פוגעות בשולחנו של משה ואין זה סביר לעשותן כך, ולכן סביר להניח שהכותל לא עמד בהיכל.

28. שרטוט זה מדויק יותר מהשרטוט במאמר 'מיקום הכלים במקדש והמעבר ביניהם', מעלין בקודש, גיליון יח.

ח. סיכום

נראה סביר הרבה יותר שכותל הטרקסין בבית ראשון עמד לפחות ברובו בקודש הקודשים, וכך גם בבית שני בתקופת עזרא ונחמיה. רק בתקופת הורדוס לא יכלו לבנותו ולכן תלו באמה הפנימית של ההיכל שתי פרוכות. ראינו שבסוגיית יומא נד עולה באופן ברור שבעקבות העמימות בכתוב במקרא, חז"ל התחבטו בשאלה היכן הכותל עמד בבית ראשון, האם הוא עמד בקודש הקודשים, בהיכל או באמת ביניים, או בשני החללים ביחס מסוים. גם אילו היה ברור שהכותל עמד לפחות ברובו בקודש הקודשים, עדיין בתקופת הורדוס לא ניתן היה לבנותו, בשל הגבהת המקדש. לתלות פרוכת נוספת באמה התשע עשרה של קודש הקודשים היה אסור, שכן היא אינה חלק מתוכנית המקדש, אפילו לא כסימן וזכר. אי לכך הזיזו את אמת הטרקסין אמה אחת מזרחה ותלו שתי פרוכות משני צידיה. למרות שהאמה שנוצרה עמדה בשטח שבבית ראשון היה חלק משטח ההיכל, כיוון שעתה היא נעשתה זכר לכותל שהיה בבית ראשון בקודש הקודשים, היה מקום לתת לה קדושה של קודש הקודשים, וכיוון שהיה הדבר מסופק השאירו אותה בקדושה מסופקת.



שרטוט שיטת רבי והבעייתיות שקיימת בה

דרישת

המקדש

הרב אלישע וולפסון

הגדרת כהן מיוחס הכשר לעבודה ודין כהני זמננו

א. הגדרת כהן מיוחס
1. העדות הנדרשת לכהן מיוחס
2. בדיקת ארבע אימהות
3. בירור שיטת רבינו תם וסיעתו
4. שלוש שיטות בהבנת פירוש ר"ת ליחס בין הגמרא בכתובות לגמרא בקידושין
5. שיטת הרמב"ם
6. סיכום שיטות הראשונים
7. העלאה משטרות ליוחסין
8. דברי הגמרא בעניין הכהנים שהיה 'ריע חזקייהו' בימי עזרא
9. דברי הגמרא בעניין עדות הבאה מכוח חזקה
ב. דין כהני זמננו
1. סיכום שיטת המפקפקים בכשרות הכהנים
2. שיטות הפוסקים הסוברים שיש לכהנים שלנו דין כהני ודאי
3. סיכום שיטות הפוסקים הסוברים שיש לכהנים שלנו דין כהני ודאי
4. חידוש עבודת המקדש בכהנינו על פי שיטת הרמב"ם
ג. סיכום ומסקנה

אחת השאלות הגדולות בנושא חידוש הקרבת הקורבנות בימינו, היא, האם יש לנו כהן מיוחס הכשר לעבודת המקדש. שאלה זו העלה כבר רבי אשתורי הפרחי בספרו כפתור ופרח (פ"ו) בלשונו: "רבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו, ואנא הכהן המיוחס". במאמר זה[1] נברר האם בימינו הכוהנים המוחזקים לנו ככוהנים הם כשרים לעבודה, ומה העדות והבדיקה הנדרשת על מנת שכהן יהיה כשר לעבודת המקדש.

1. מאמר מקוצר מתוך מאמר מלא המבאר את הסוגיות, הראשונים והאחרונים באופן יותר מפורט. [**הערת עורך** (**ה"ד**): נושא זה נידון בהרחבה בגיליונות קודמים של מעלין בקודש, ואין ביהמ"ד בלא חידוש. ראו במאמריהם של הרז"נ גולדברג (גיליון ז), הרז"מ קורן (גיליון ח), והרב ישראל אריאל והרב יעקב אפשטיין (כו-כז).]

א. הגדרת כהן מיוחס

1. העדות הנדרשת לכהן מיוחס

המשנה (כתובות כג ע"ב) עוסקת בשאלה מה הדין בשני אנשים שאינם מוכרים לנו וטוענים שהם כהנים, וכך נאמר בה:

> וכן שני אנשים, זה אומר כהן אני וזה אומר כהן אני – אינן נאמנין. ובזמן שהן מעידין זה את זה – הרי אלו נאמנין; רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד. אמר רבי אלעזר: אימתי? במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררין – מעלין לכהונה על פי עד אחד; רשב"ג אומר משום רבי שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד.

מדברי המשנה מבואר שאדם אינו נאמן להעיד על עצמו שהוא כהן, אך לרוב התנאים די בעד אחד להעלות אדם לכהונה, ורק ר' יהודה מצריך שני עדים.

אמנם בברייתא (כד ע"א) מבואר שהעלאה לכהונה ע"פ עד אחד אינה מספיקה להתירו לשאת אישה ממשפחה מיוחסת, ולהעלותו להיות כהן מיוחס, אלא רק מתירה לאכול בתרומה:

> אני כהן וחברי כהן – נאמן להאכילו בתרומה, ואינו נאמן להשיאו אשה – עד שיהו ג', שנים מעידין על זה ושנים מעידין על זה; רבי יהודה אומר: אף אינו נאמן להאכילו בתרומה – עד שיהו שלשה, שנים מעידין על זה ושנים מעידין על זה.

וביאר רש"י: "נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה - מיוחסת, מעלה היא ביוחסין". הרי שחכמים עשו מעלה מיוחדת ביוחסין, שאין האדם יכול להתחתן עם אישה ממשפחה מיוחסת בכהונה ובכך משפחתו תהיה מיוחסת, ללא שני עדים המעידים עליו שהוא כהן.[2]

---

2. בדף כה ע"ב מובא ברייתא זו: "הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא – נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, דברי רבי...". ופירש שם רש"י שאינו נאמן להשיאו אישה שמא ממזר או נתין הוא. עפ"ז הקשו כאן תוס' (ד"ה אבל) על רש"י מדוע לנו לחשוש לכך, הרי קיי"ל שסתם אדם כשר ואין לחשוש שמא פסול לאישה. וכך הקשו רבים מהראשונים. לענ"ד, אין כוונת רש"י לומר שחוששים בכל אדם, אלא מיירי הכא בדיני משפחות המיוחסות בישראל, היינו שדווקא על מנת שהוא יהיה כהן מיוחס וכשר לעבודת המקדש ושמשפחתו וזרעו יהיו מיוחסים, צריך להביא עדים שהוא מוחזק להם בכשרות. כפי שלמדנו בדף יג ע"א ובדף טו ע"א שמעלה עשו ביוחסין בכהונה והחמירו 'שמא נבעלה לנתין וממזר' אף במה שמותר מעיקר הדין, וזו כוונת רש"י כאן. וראה דברי הפני יהושע ודברי ההפלאה כאן.

מעין זה נאמר בירושלמי (כתובות ב, ז): "רבי חייה בשם ר' יוחנן: מתניתא לעניין קדשי הגבול, אבל לעניין משפחה ולקדשי המזבח צריך שני עדים".

הברייתא והירושלמי אינם מחלקים בין תוכן העדות של עד אחד הנדרשת להתיר תרומה לכהן, לבין תוכן העדות של שני העדים הנדרשת להיותו כהן מיוחס. מדברים אלו משמע ששני עדים המעידים על אדם עדות המכשירה אותו להיות כהן לאכול תרומה – עדותם מועילה גם להחשיבו להיות כהן מיוחס הכשר לעבודת המקדש.[3]

2. בדיקת ארבע אימהות

במשנה במסכת קידושין (עו, א) מתואר בירור נוסף של כשרות הכהנים הנדרש ביחס ליוחסין:

> הנושא אשה כהנת, צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות שהן שמנה: אמה ואם אמה, ואם אבי אמה ואמה, ואם אביה ואמה, ואם אבי אביה ואמה; לויה וישראלית – מוסיפין עליהן עוד אחת.

לפי פירוש רש"י, המשנה מתייחסת לכל אדם הנושא אשה, אף לוי וישראל,[4] ויש מעלה בכהן, שאם נושא לוויה או ישראלית צריך לבדוק חמש.

התוספות (ד"ה צריך) חולקים על רש"י, ומצמצמים את דין המשנה לכהן הנושא אשה, ובכלל דבריהם כותבים שהבדיקה המתוארת במשנה היא הבדיקה הנדרשת על מנת שהכהן וזרעו יהיו מיוחסים וכשרים לשרת במקדש:

> ור"ת כתב בספר הישר דהא דצריך לבדוק, היינו דוקא **להכשיר בניהם לעבודה, אי נמי להכשיר עצמו לעבודה**, אבל להאכילו בתרומה א"צ בדיקה כדאמר פ' האשה שנתארמלה (כתובות כד ע"א): אני כהן וחבירי כהן, נאמן להאכילו בתרומה ואין נאמן להשיאו אשה.

והנה, במשנה מבואר שבודקים אימהות ולא אבות. הגמרא (עו ע"ב) מבארת שהחיוב לבדוק את כשרות המשפחה הוא דווקא בנשים ולא בגברים, מפני שאין חשש פסול בגברים, שאם היה פסול היה נודע הדבר. מלבד זאת, הגמרא מעמידה את משנתנו המחייבת לבדוק באימהות, כשיטת ר"מ, או ביצא ערער:

---

3. אמנם לקמן נראה שישנם עדויות על אדם שהתנהג ככהן (כגון שעלה לתורה ראשון) שהגמרא אומרת שאינם מועילות להחשיבו ככהן מיוחס (או מסתפקת בכך), אלא רק מתירות אותו לאכול בתרומה וכדו'. אך עדות על אדם שהוא כהן כשר ממשפחת כהונה הרי זו עדות מעולה לכו"ע, כפי שנראה לקמן.

4. אמנם יש שפירשו ברש"י שהמשנה עוסקת רק בכהן הנושא אישה, ראה בדברי התוס' יו"ט על המשנה.

> אמר רב יהודה א"ר: זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים: כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות. איני? והאמר רב חמא בר גוריא אמר רב: משנתינו – כשקורא עליו ערער! מאן דמתני הא לא מתני הא. איכא דאמרי, אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים: כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות. אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: אם קורא עליו ערער – צריך לבדוק אחריה.

מדברי הגמרא מבואר שלשיטת חכמים אין צורך לבדוק כלל, אף לא באימהות, אלא כל המשפחות בחזקת כשרות, ורק אם יצא ערער על המשפחה יש חובה לבדוק, וגם אז הבדיקה היא בנשים בלבד. למדנו מכך יסוד מאוד חשוב בשאלת כשרות ייחוס הכהנים: לא רק שכל המשפחות בחזקת כשרות, אלא כל הגברים בחזקת מיוחסים. ולכן משפחה שידועה כמשפחת כהונה הרי היא בחזקתה, ואין צורך לחשוש שמא התערבו בה פסולים, ולא הצריכו חכמים שום בדיקה לכך. ואם כן, כפי שלמדנו בכתובות, בעדות על אדם שהוא ממשפחת כהונה - הרי הוא כהן מיוחס הכשר לעבודת המקדש.

3. בירור שיטת רבינו תם וסיעתו

לרבינו תם שיטה מרכזית בסוגייתנו ודרוש לעיין בה. לאחר שראינו שהתוס' ור"ת ביארו את הבדיקה הנאמרה בקידושין ביחס להכשר עבודה, וראינו שלחכמים בדיקה זו נדרשת רק אם יצא ערער על המשפחה, נראה כעת שבספר הישר לר"ת (חלק החדושים סימן ל), הוא מחבר בין דין בדיקת אימהות המובאת בקידושין (דף עו), לבין הברייתא בכתובות (דף כד ע"א) המצריכה שני עדים ליוחסי כהונה, זה לשונו:

> הא דתנן וכן שני אנשים זה אומר כהן אני וזה אומר כהן אני וכו' ובזמן שמעידין זה את זה הרי אלו נאמנין. לתרומה קאמר דאילו ליחסין **דברי הכל בעינן תרי**. כדתני' בגמ' חבירי כהן נאמן להאכילו בתרומה ואין נאמן להשיאו אשה עד שיהו שלשה כו'. ונ"ל דלהשיאו אשה ויוחסין דכל הני שמעתא היינו **כשמעידין עליו שהוא כהן בדוק** כדתנן בעשרה יוחסין הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ד' אמהות. **דאע"ג דידעינן דכהן הוא בודקין** את אמו ואם אמו. וכיון שמעידין עליו שהוא בדוק משיאין אותו אשה בדוקה מד' אמהות ואין צריך לבדוק אחר בתו ומותרת לכהן המשמש על גבי המזבח בלא בדיקה. והיינו דקתני ואינו נאמן להשיאו אשה כדי להתיר בנם ובתם בלא בדיקה. ובדין [הוא] דהוה ליה למיתני ואינו נאמן להכשירו לעבוד אלא עדיפא מיניה נקט דשמעת לכולהו.

ר"ת מבאר שתוכן העדות הנדרשת מהעדים להעיד על מנת שהכהן יהיה מיוחס, הוא, שפלוני כהן בדוק, היינו שידוע לנו שהוא ממשפחה מיוחסת שנבדקה בבדיקת אימהות. אך קשה, הרי למדנו שלשיטת חכמים אין צורך בבדיקה זו אלא על משפחה שיצא עליה ערער, ומדוע ר"ת כותב שכל כהן צריך עדים שהוא ממשפחה בדוקה על מנת להיות מיוחס?

4. שלוש שיטות בהבנת פירוש ר"ת ליחס בין הגמרא בכתובות לגמרא בקידושין
בביאור שיטת ר"ת מצאנו שלוש שיטות שונות בראשונים: לשיטה הראשונה, רק לשיטת ר"מ צריך עדות זו, או גם לשיטת חכמים אם יצא ערער, וכדברי התוס' הנ"ל בקידושין. אך אם לא יצא ערער אזי כל אדם המחזיק בכהונה הרי הוא מיוחס וכשר לעבודה. כן כתבו בתוס' הר"ש משאנץ ובתוס' הרא"ש (שם), ונראה שהבינו כך גם בדעת ר"ת.

לשיטה השנייה, משפחה ידועה אינה צריכה בדיקה, ואדם שאינו מוכר צריך בדיקה. לשיטה זו, בקידושין מדובר על משפחה ידועה, וכל המשפחות בחזקת כשרות. לעומת זאת, בכתובות מדובר באדם שאינו מוכר לנו ואין אנו יודעים דבר על משפחתו, ולגביו נדרשת בדיקת אימהות כדי להכשירו לעבודה. נראה שזו שיטת התוס' בכתובות (כד ע"א ד"ה אבל), זה לשונו:

> ונראה לר"ת דלהשיאו אשה דקאמר היינו להשיאו בדוקה מד' אמהות... וכולה הך שמעתין דמצרכי בדיקה להשיא בתו לכהן אתיא כרבי מאיר, דרבנן פליגי עליה התם ולא מצרכי בדיקה ואמרי כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות, וא"צ אפילו עד אחד כדי להכשיר בתו לכהונה. ומיהו להכשיר בנו או עצמו לעבודה צריך, דלאו בחזקת כהונה עומד.

מדברי התוס' נראה שאמנם לכשרות המשפחה אין צריך בדיקה, שהרי הלכה כחכמים, אבל אדם שאינו מוחזק לנו ממשפחת כהונה חייב בבדיקה. נראה שזו גם שיטת רש"י, המבאר בכתובות שלעניין יוחסין צריך שני עדים, אע"פ שבקידושין מבואר שכל המשפחות בחזקת כשרות. והיינו שבכתובות מיירי באדם שאינו ידוע לנו ועל כן חייב להביא עדים ליוחסין. כך ביאר הדרישה (אה"ע ב, יא) בשיטת התוס' (ונראה שלהבנתו זו גם שיטת ר"ת), שסתם משפחה אינה צריכה בדיקה כלל, וכל משפחת כהונה הרי היא מיוחסת וכשרה לעבודה, ומה שהצריך ר"ת עדות על בדיקת אימהות, היינו באדם שאין לו חזקת כהונה כלל ואינו ידוע לנו, ועל כן חייב בבדיקה. על פי הבנה זו, כל משפחה בישראל הידועה כמשפחת כהונה, ולא יצא עליה קול ערעור, הרי היא מיוחסת וכשרה לעבודת המזבח.

שיטה שלישית היא שלעניין נישואין לא צריך בדיקה ובכדי להיות משפחה מיוחסת הכשרה לעבודה צריך בדיקה: הגמרא בקידושין עוסקת בכשרות המשפחה באופן כללי ולא ביחס לכשרות משפחה לעבודת המקדש, ואילו בכתובות הגמרא עוסקת בכשרות לעבודת המקדש. לעניין כשרות משפחה קיי"ל כחכמים שכל המשפחות בחזקת כשרות וע"כ אף משום חשש חללות אין צריך בדיקה. אמנם, כהן הרוצה שמשפחתו תהיה מיוחסת לעבודת המקדש חייב בבדיקת אימהות. כך ביאר הרשב"א (כתובות כד ע"א), שלשיטת ר"ת יש

לחלק בין נישואין לבין הכשרתו והכשרת זרעו לעבודה. מי שרוצה שמשפחתו תהיה כשרה לעבודת המזבח צריך לבדוק, אבל אם אינו רוצה אינו צריך לבדוק.[5]

כך מבואר גם בדברי הרמב"ן (כתובות כד ע"א) שהבין כך בשיטת ר"ת, וכך ביאר הב"ח (אה"ע סי' ב) להדיא את שיטת ר"ת. כדברים האלו נראה מכמה ראשונים שם בגמרא (כתובות כד ע"א): הרא"ה, הריטב"א, הר"ן (י ע"ב בדפי הרי"ף), וכן כתב בחדושי רבינו קרשקש וידאל.

אם כן לשיטה זו, דעת ר"ת וכן שיטת הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן ורק"ו, וכן נראה דעת הריטב"א והרא"ה, שלצורך ייחוס כהונה צריך בדיקת ארבע אימהות, וזו הבדיקה הנדרשת להיות כהן מיוחס, וכן כתב הב"ח.

הטור (אה"ע סי' ב) כתב שר"ת מצריך בדיקה לצורך ייחוס כהונה ועבודה, היינו שלגבי כהונה אינו מחלק בין ייחוס משפחה לייחוס לעבודה. אך חלק עליו ואומר שהלכה כחכמים ועל כן אף לכהונה ועבודה לא צריך שום בדיקה.[6] היוצא מכך שהטור הולך בדרכו של אביו

---

5. [**הערת עורך** (**ה"ד**): לכאורה גם דברי הרשב"א עולים בקנה אחד עם התוס' בקידושין לעיל (ההבנה הראשונה בדעת ר"ת), שבדיקה נדרשת רק בעקבות ערעור (לרבנן דר"מ), ורק למקדש או לנישואין מיוחסין, אך לא לסתם נישואין, והכל שיטה אחת.
תגובת המחבר: אכן גם לשיטת הרשב"א ודעימיה אין צורך בבדיקה לסתם נישואין, אך כל משפחת כהנים חייבת בדיקת אימהות **לעבודה**, אף אם לא יצא ערער, וזה מוסכם גם על ר"מ וגם על חכמים. משא"כ לשתי השיטות הראשונות שמשפחת כהונה אינה צריכה בדיקה כלל אף לעבודה.
בחדושי הריטב"א (קידושין עו ע"א* כותב: "והא דאוקימנא מתניתין לרבנן כשקרא ערער כדאיתא בגמרא, היינו סיפא דמיירי בפסולי קהל, אבל רישא דספק חללות אפילו בשלא קרא ערער צריך בדיקה, דמכירין ישראל ממזרים שביניהם ואין מכירים חללים שביניהם (כתובות יד ע"ב)". מדבריו עולה שכל כהן חייב בדיקת אמהות לצורך נישואין. וכך הם דברי הרמב"ן בכתובות: "ולפי דעתי שכל כהן בודק בפסולי כהונה". וכך כתבו ראשונים נוספים בקידושין וכתובות.
העולה מכך, שאמנם בשיטת ר"ת יש להסתפק האם כוונתו שלצורך עבודה כל כהן חייב בדיקה או רק ביצא ערער, אך עכ"פ לסיעת הרמב"ן ודעימיה כל כהן חייב בדיקה אף אם לא יצא ערער, ואמנם בסתם נישואין אין הלכה כמותם, אך עכ"פ למדנו שלשיטתם בדיקה זו היא הבדיקה המכשירה לעבודה. ואם כן אף שבסתם נישואין אין הלכה כמותם, יתכן שלצורך עבודה יש לפסוק כמותם שחייב בדיקת אמהות. וכאמור, מדבריהם משמע שהבינו שלר"ת בדיקה זו מחויבת לעבודה אף אם לא יצא ערער.]
6. [**הערת עורך** (**ה"ד**): לשון הטור: "ור"ת פירש שאין בדיקה אלא לכהונה... אבל ליוחסין שאין בו צד כהונה לא בעי בדיקה, ע"כ, ומשמע מדבריו דליוחסי כהונה בעי בדיקה". ניתן להבין שעיקר המטרה בהבאת דברי ר"ת היא לאמירה **הפרשנית** שהבדיקה נדרשת רק לייחוס כהונה ועבודה במקדש ולא לסתם נישואין, ולא בהכרח לאמירה **הפסיקתית** – התמוהה – שהלכה כר' מאיר.
תגובת המחבר: לענ"ד זה דוחק לטעון כך, ולא משמע כך בלשון הטור. הטור בהבנת ר"ת אינו מחלק בין נישואי כהונה לבין צורך עבודה ומבין מדבריו שכל לכהונה בעי בדיקה אף לנישואין, וחולק עליו וסובר שכל לכהונה לא בעי בדיקה אף לעבודה.]

בתוס' הרא"ש הכותב שאף לייחוס כהונה לעבודה לא צריך בדיקה. אמנם הטור סיים וכתב: "ומיהו אפשר אף על גב דלחכמים אין צריך בדיקה, הלכה כסתם משנה שצריך בדיקה לכהונה באשה".

הבית יוסף (שם) ביאר שלדעת הטור לא צריך בדיקה כלל, בשונה מדעת ר"ת שמצריך בדיקת אימהות לכהונה. ועל מה שכתב הטור שאפשר שלכהונה צריך בדיקה כסתימת המשנה, הקשה הב"י, הרי הלכה כחכמים ולא כר"מ. הב"ח תירץ וביאר בכוונת הטור שדווקא ליוחסין לעבודה צריך בדיקה, והיינו כשיטת הרשב"א ודעימיה.[7]

הבית יוסף מבאר שהרי"ף והרא"ש השמיטו את המשנה הזו להלכה (ונציין שהם השמיטו אף את הגמרא בכתובות), מפני שהם סוברים כפי שביאר הרא"ש שכמבואר בגמרא משנה זו היא שיטת ר"מ, אך לחכמים כל כהן שלא יצא עליו קול פסול הרי הוא בחזקתו כשר ומיוחס לעבודה, ואם כן משנה זו אינה להלכה (ואף ביצא ערער ייתכן שדי בבדיקה כל שהיא ולא צריך בדיקת אימהות).[8] ומכך שהב"י אינו מחלק בין בדיקה ליוחסין לעבודה לבין בדיקה ליוחסי משפחת כהונה, נראה שמבין שגם הרי"ף סובר כטור שאף ליוחסין ולעבודה לא צריך בדיקה כלל. כן כתב הרב אליהו גוטמאכר (אדרת אליהו סי' טז אות טו).

נמצאנו למדים שהרי"ף (ע"פ הב"י והרב גוטמאכר) והטור עומדים בשיטת ר"י הזקן, הר"ש משאנץ ותוס' הרא"ש, שכל הכהנים שלא יצא עליהם ערעור כשרים לעבודת המקדש.

5. שיטת הרמב"ם

שיטה מיוחדת ומחודשת היא שיטת הרמב"ם, שכתב (הל' איסורי ביאה כ, ב):

> אי זהו כהן מיוחס, כל שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן ופלוני בן פלוני הכהן עד איש שאינו צריך בדיקה, והוא הכהן ששימש על גבי המזבח, שאילו לא בדקו בית דין הגדול אחריו, לא היו מניחין אותו לעבוד, לפיכך אין בודקין מהמזבח ומעלה ולא מן הסנהדרין ומעלה, שאין ממנין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים מיוחסין.

הרמב"ם סובר שהעדות הנדרשת לכהן להיות מיוחס היא עדות שהוא זרע ישיר וכשר של כהן שעבד על גבי המזבח. וצע"ג מניין לו כן, שלא מצאנו שום מקור בש"ס לצורך בעדות

---

7. אמנם תירוץ הב"ח קשה כיוון שלשון הטור מורה שאינו מחלק בכהונה בין נישואין לבין צורך עבודה, וע"כ יש לומר בשיטת הטור שהבין מדברי ר"ת ומדברי הרמב"ם שהלכה כסתם משנה.

8. אמנם לכאורה אין מוכרח בדברי הרי"ף שסובר כרא"ש, יתכן שסובר שלייחוס כהונה צריך בדיקה, אך כיוון שאין זה נוהג בזמן הזה לא הביא דינים אלו.

[**הערת עורך (ה"ד)**: לכאורה מוכרחים לומר כך, שכן התירוץ שדי בבדיקה כל שהיא אינו מרווח וגם אינו מצדיק השמטה של כל הסוגיה.

תגובת המחבר: לפי ההבנה שנישואין ועבודה זה היינו הך, ממילא היו צריכים הרי"ף והרא"ש להשמיע לנו דין זה לצורך נישואין אע"פ שעבודה לא נוהגת.]

זו. מפרשי הרמב"ם הביאו כמקור לדבריו את המשנה בקידושין האומרת שאין בודקין מהמזבח ולמעלה, אך זו תימה גדולה, הרי פשוט מדברי המשנה שהדין שאין בודקין מן המזבח ולמעלה לא בא להחמיר ולומר שצריך בדיקה עד המזבח, אלא בא להקל ולומר שכל שבדק בדיקת אימהות והגיע לכהן שעבד על גבי המזבח שוב לא צריך לבדוק יותר. וצע"ג. ולהלן ננסה להבין את שיטת הרמב"ם ומקור דבריו.

6. סיכום שיטות הראשונים

ר"ת ע"פ תוס' (בקידושין) ור"י הזקן ור"ש משאנץ ותוס' הרא"ש, רי"ף (ע"פ הב"י והגר"א גוטמאכר), טור (בסתם) – אדם שיודע שהוא ממשפחת כהונה נאמן לומר על עצמו שהוא כהן והוא כשר לעבודת המקדש. רש"י (כעולה מביאורו על הברייתא בכתובות, וכפשטי הסוגיות), תוס' (בכתובות) בשיטת ר"ת וכדברי הדרישה – משפחה המוחזקת בכשרות הרי היא מיוחסת, ועל כן שני עדים המעידים על אדם שהוא מוחזק להם כהן הרי הוא מיוחס (כפשט הברייתא המצריכה שני עדים המעידים על אדם שהוא כהן על מנת שיהיה מיוחס. רש"י. וכחילוק בין המשנה בקידושין שאינה להלכה כיוון שהמשפחה בחזקת כשרות, לבין הברייתא בכתובות שצריך עדות כי מדובר באדם שאינו מוכר). ר"ת ע"פ הרשב"א והרמב"ן והר"ן והרק"ו וכן נראה מדברי הריטב"א והרא"ה – שני עדים המעידים על אדם שהוא בדוק בבדיקת אימהות, הרי הוא כהן מיוחס. רמב"ם – רק כהן שיש לו עדות של שני עדים על אבותיו ואבות אבותיו שהוא ואבותיו מזרע כהונה עד כהן שעבד על גבי המזבח – כשר לעבודת המקדש.

7. העלאה משטרות ליוחסין

מסוגיות נוספות יש ללמוד על כך שמשפחה המוחזקת בכהונה הרי היא מיוחסת וכשרה לעבודה. הגמרא (כתובות כד ע"ב) דנה באריכות על אלו עדויות ניתן לסמוך לעניין כשרות כהונה להיותו כהן מיוחס, ואלו עדויות אינן מספיקות אלא להאכילו בתרומה. ובכלל הדברים נאמר:

> איבעיא להו: מהו להעלות משטרות ליוחסין? היכי דמי? אילימא דכתיב ביה אני פלוני כהן חתמתי עד, מאן קא מסהיד עילויה? לא צריכא, דכתיב ביה אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני וחתימו סהדי, מאי? אמנה שבשטר קא מסהדי, או דלמא אכולה מילתא קא מסהדי? רב הונא ורב חסדא, חד אמר: מעלין, וחד אמר: אין מעלין.

הגמרא מביאה מחלוקת, כאשר כתוב בשטר על פלוני שהוא כהן אשר לווה מאלמוני, והשטר חתום על ידי שני עדים, האם חתימת העדים מהווה עדות גם על כהונתו, או שמא לא חתמו אלא על עצם ההלוואה. מדברי הגמרא עולה שלכו"ע אם העדים מעידים על כל מה שכתוב בשטר הרי שמעלין ליוחסין. כאשר העדים חתמו על השטר ומעידים בכך שהוא כהן, מסתבר שהם רק מכירים אותו ואת משפחתו כמשפחת כהונה. אין כל רמז לכך שהם

יודעים מעבר לכך, ואין כל סיבה להניח שהם מעידים על יותר מכך. ולפי זה משמע שכל עדות של שניים שפלוני ידוע להם ככהן, הרי הוא מיוחס.

התוס׳ (ד״ה אמנה) מבארים שבוודאי כאשר יש צורך הלכתי לזהות את הכתוב בשטר ככהן, כגון ששניהם באותו שם ואז מציינים שאחד מהם כהן, הרי שבכה״ג לכו״ע העדות היא על כל השטר וע״כ לכו״ע מעלין ליוחסין ע״פ השטר. עוד כותבים התוס׳ שהעדות הנדרשת היא עדות שהוא בן כהן ובכך הוי כהן מיוחס. אם כן, גם מדברי התוס׳ כאן יש ללמוד שהעדות הנדרשת לכהן להיות מיוחס זו עדות שהוא בן למשפחת כהונה. וכדברי התוס׳ כתבו גם הרא״ש והר״ש משאנץ. הרשב״א בחידושיו מבאר שהמחלוקת היא דווקא כאשר כתוב בשטר אני פלוני כהן לויתי והעדים חותמים למטה, אבל אם העדים כתבו שהם מעידים שפלוני הכהן לוה וכדו׳, הרי שלכו״ע מעלין מכך ליוחסין. וכדברי הרשב״א כתב אף הריטב״א, וכן כתב הרא״ה ותלמידו רבינו קרשקש וידאל, וכן כתב בפסקי הרי״ד. וכל זה, בשונה ממה שכתב בספר הישר לר״ת (חידושים סי׳ ל):

> והא דקבעי מהו להעלות משטרות ליוחסין משום דקא סבר דכיון דכתיב בשטר כהן וחתימי סהדי, לא חתימי סהדי אי לאו דכהן בדוק הוא מד׳ אמהות, או ממיחסי לויה וכהונה.

הרמב״ם (הל׳ איסורי ביאה כ, ט) כתב שאין חתימת העדים מועילה להחזיקו מיוחס.[9] דברים אלו מתיישבים עם הסוגייה הקודמת בה ראינו שלפי כל הראשונים מלבד הרמב״ם, מי שמוחזק ממשפחת כהונה (או עכ״פ משפחה בדוקה) הרי הוא כהן מיוחס, ואילו לשיטת הרמב״ם אין הכהן מיוחס אלא בעדות גמורה עד אבות אבותיו כנ״ל וע״כ חתימת העדים בשטר וודאי שאין בה בכדי להעיד עדות זו.

נמצאנו למדים שלשיטת הראשונים התוס׳, רשב״א, ריטב״א, רא״ש, רא״ה, רבינו קרשקש, תוס׳ ר״ש משאנץ, פסקי רי״ד – חזקה על אדם שהוא כהן מחשיבה אותו כהן מיוחס וע״כ מעלים משטרות ליוחסין (כאשר דקדקו בשטר כנ״ל), ובפשטות אף ללא בדיקת ארבע אימהות.

---

9. [**הערת עורך** (**ה״ד**): הרמב״ם פוסק שבסתמא דמילתא במקרה רגיל שאינו מקרה מיוחד, העדים לא מעידים על עצם הכהונה. אין בדבריו התייחסות לשאלה מהו סוג הבדיקה הנדרשת במקרה שבו העדים כן מעידים על הכהונה, ואין סיבה לומר שהוא מחמיר בכך יותר מרוב הראשונים שהובאו לעיל.

תגובת המחבר: הראשונים שם כותבים שאם כתוב בשטר בלשון פלוני כהן לוה וכו׳, בזה לכו״ע העדות היא גם על הכהונה ומועילה ליוחסין. ועל כך כתב הרמב״ם שאף באופן זה אינו מהני אלא לכהני חזקה ולא לכהנים מיוחסים, וכבי שביאר טעמו הר״ן (על הרי״ף כתובות י ע״ב): ״לפי שאפשר שהסופרים סומכים על שמות בני אדם כפי שהם מוחזקין בעיר וכיון דחזו ליה דאוכל בתרומה וקורין אותו כהן אינהו נמי קרו ליה הכי״.]

ר"ת – עדות שהכהן ממשפחה בדוקה מועילה להיותו מיוחס (וכנ"ל יש מהראשונים שהסבירו שכוונת ר"ת שדווקא לר"מ צריך עדות שהמשפחה בדוקה).

ואילו לשיטת הרמב"ם וכן משמע בריא"ז חזקה לא מספיקה להעלות ליוחסין, וע"כ לא מעלים משטרות ליוחסין אפילו כאשר אנו יודעים שהעדים דקדקו בשטר. הטור והשו"ע פסקו בסוגייה זו כרמב"ם, וזה תימה שפסקו כמותו כנגד כל הראשונים הנ"ל, וצ"ע.

8. דברי הגמרא בעניין הכהנים שהיה 'ריע חזקייהו' בימי עזרא

הגמרא (כתובות כד ע"ב) דנה בסוגיית העלאה לכהונה מנשיאות כפיים ליוחסין. סוגיה זו היא מרכזית מאוד בבירור השאלה האם כהני זמננו הם מיוחסים או שמא הם כהנים גרועים שהורעה חזקתם וייחוסם, כפי שעוד יתבאר בהמשך. זה לשון הגמרא:

> א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין? א"ל: פלוגתא דרב חסדא ורבי אבינא. הלכתא מאי? א"ל: אנא מתניתא ידענא; דתניא, ר' יוסי אומר: גדולה חזקה, שנאמר: ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שמם, אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהונה, ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים, אמר להם: הרי אתם בחזקתכם, במה הייתם אוכלים בגולה? בקדשי הגבול, אף כאן בקדשי הגבול.

הברייתא מבארת שנחמיה הפקיע מעבודת המקדש את הכהנים שלא היה להם כתב יחס, והתיר להם רק להמשיך במה שהם הוחזקו בו בגולה. מברייתא זו למד רבא שאין מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין:

> ואי סלקא דעתך מעלין מנשיאות כפים ליוחסין, הני כיון דפרסי ידייהו אתי לאסוקינהו!

הכהנים וודאי נשאו כפיים בגלות ואם כן המשיכו לשאת כפיהם אע"פ שהופקעו מקדשי המקדש. מכך יש ללמוד שלא מעלין מנשיאות כפיים ליוחסין. הגמרא דוחה ראיה זו:

> שאני הכא, דריע חזקייהו, דאי לא תימא הכי, למאן דאמר, מעלין מתרומה ליוחסין, כיון דאכלי בתרומה אתי לאסוקינהו! אלא לאו משום דריע חזקייהו. ואלא מאי גדולה חזקה? מעיקרא אכול בתרומה דרבנן, השתא אכול בתרומה דאורייתא.

ביאר רש"י את דחיית הראיה:

> ד"ה שאני הכא – דליכא למיחש דליסוקינהו דהא ריע חזקייהו שהרי הכל רואין שאר כהנים אוכלין קדשי המקדש והם אינן אוכלין, יש כאן היכר גדול שיש בהן צד פסול, אבל שאר בני אדם, כגון בזמן הזה, לעולם מעלין מנשיאות כפים ליוחסין.

רש"י מבאר שאין ללמוד מדברי הברייתא שאין מעלין מנש"כ ליוחסין, שיתכן שמעלין מנש"כ ליוחסין ואעפ"כ התירו להם לשאת כפיים ולא חששו שיעלו אותם ליוחסין, מפני שהיה בהם היכר גדול שהם שונים משאר כל הכהנים שהרי גאלו אותם מקדשי המקדש והיו נודעים שיש בהם צד פסול. אך לכהני זמננו שאין בהם צד פסול יתכן שאכן מעלין מנש"כ ליוחסין.

גם התוספות שם מבארים שהסיבה שאין כאן חשש שיעלו אותם מנש"כ ליוחסין היא שהיו ידועים שחזקתם הורעתה, מפני שהיו מיוחסים אחר ברזילי ולא אחר משפחת כהונה, ועוד שלא היה להם כתב ייחוס, אבל לכהנים שלנו שאין להם ריעותא זו יתכן שמעלין מנש"כ ליוחסין. כדברי רש"י ותוס', המחלקים בין כהני זמנם לכהני זמננו, משמע מראשונים רבים שם: הר"ש משאנץ, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הרא"ש ועוד.

הרמב"ם (הל' איסורי ביאה כ, א) הלך בדרך שונה מהראשונים הללו, וכתב:

> כל כהנים בזמן הזה – בחזקה הם כהנים, ואין אוכלין אלא בקדשי הגבול, והוא שתהיה תרומה של דבריהם אבל תרומה של תורה וחלה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס.

וכן כתב (הל' תרומות ו, ב):

> תרומה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס, אבל כהני חזקה אוכלין בתרומה של דבריהן בלבד.

וביאר שם הרדב"ז שלשיטת הרמב"ם לכל כהני זמננו יש את אותו הדין של הכהנים שגאל נחמיה מן הכהונה, שהרי גם לכהני זמננו אין את כתב היחס המעיד שהם מזרע הכהונה. מעין זה כתב בהרחבה גם המאירי (קידושין סט ע"ב):

> בזמן שבית המקדש קיים לא היה כהן אוכל בתרומה של תורה ובקדשים וכל שכן שלא היה עובד ומקריב אלא אם כן היה כהן מיוחס בודאי והוא הכהן שהעידו עליו שאביו היה עובד במקדש או אבי אביו עד כמה דורות... אבל כהן של חזקה אינו אוכל אלא בקדשי הגבול, ר"ל תרומה דרבנן... **וכן יראה מסוגיא זו שמתוך שלא מצאו כתב היחס לא רצו להאכילם אלא בתרומה דרבנן**, וכן נראה דעת גדולי המחברים.

המאירי מבאר שצריך עדות או כתב יחס המעיד על זרע הכהונה, וכל כהן שאין לו זאת הרי יש לו את דין הכהנים שגאלם נחמיה מן הכהונה.

אך מבאר המאירי שלא כך שיטת רש"י בסוגיה:

> ומכל מקום גדולי המפרשים נראה שדעתם נוטה לומר **שכל שהוא בחזקת כהן אין** מהרהרין אחריו, ואף על פי שלא נמצא כתב יחוסו ושלא נתבררה שלשלתו. ולא נאמר באלו אלא שלא יאכלו עד שיתברר יחוסם... אינו אלא מפני שיצא עליהם קול

> בחללות... ואף הענין מוכיח, שלזו רמז אשר לקח לו מבני ברזלי הגלעדי וברזלי היה גר, וכהן אסור בגיורת עד שיתערב בה זרע ישראל ר"ל שכל גר שנשא גיורת בתו פסולה לכהנה הא גר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת בתו כשרה לכהנה. ונסתפק הדבר אם היה עירובם גר בגיורת שנמצא בתו פסולה ובניה חללים, אם שמא נתערב בהם זרע ישראל. ולא הספיקו לברר את הדבר, והעמידום על חזקתם בתרומת סופרים.
>
> ומכל מקום, אף לדבריהם דוקא בגלות בבל – שהיה גלות מועט, ועדין חזקת אבות קיימת. הא לעתיד לבא, אין מחזיקין אותם עד שיתברר יחוסם על פי נביא.

המאירי מבאר שאמנם מדברי הרמב"ם מבואר שכל כהני זמננו אינם מיוחסים, שהרי כולם מוחזקים רק במצוות כהונה שאין מעלין מהם ליוחסין (וצ"ע ביחס למצוות כהונה דאורייתא בזמן הזה כפדיון, שלכאורה יש לדון אותם כתרומה דאורייתא שאף לרמב"ם מעלין), ואין להם כתב ייחוס ולא עדות עד מזבח, והרי הם ככהני עזרא שדחו אותם מקדשי מזבח. וכן סובר המאירי. אך מדברי רוב הראשונים מבואר שאין לדמות את כהני זמננו לכהנים שגואלו מן הכהונה בימי עזרא, כיוון שהתם הייתה ריעותא לחזקתם, אך במקום שאין ריעותא הרי המוחזק בכהונה הרי הוא מיוחס, וכדברי המאירי אליבא דשיטה זו, שכתב "שכל שהוא בחזקת כהן אין מהרהרין אחריו ואף על פי שלא נמצא כתב יחוסו ושלא נתבררה שלשלתו". אמנם המאירי מסייג וטוען שאף לשיטתם בימינו אבדה חזקת ייחוסם, אך זאת לא מצאנו בדברי הראשונים, אדרבה, רש"י כתב להדיא שאף בזמן הזה לא שייך גבי הכהנים ריע חזקייהו.

נמצאנו למדים גם מסוגיה זו שלשיטת כל הראשונים כהני זמננו אין בהם ריעותא, ואם כן יש לומר שחזקתם מועילה להיותם כהנים מיוחסים, מלבד שיטת הרמב"ם והמאירי הסוברים שכהני זמננו הורעה חזקתם כדין הכהנים שגאל נחמיה מן הכהונה.

9. דברי הגמרא בעניין עדות הבאה מכוח חזקה

נאמר בגמרא (כתובות כה ע"ב):

> ת"ש: חזקה לכהונה – נשיאות כפים, וחילוק גרנות, ועדות. עדות חזקה היא? אלא לאו הכי קאמר: נשיאות כפים כי עדות, מה עדות ליוחסין, אף נשיאות כפים ליוחסין! לא, עדות הבאה מכח חזקה כחזקה; כי ההוא דאתא לקמיה דרבי אמי, א"ל: מוחזקני בזה שהוא כהן, א"ל: מה ראית? אמר ליה: שקרא ראשון בבית הכנסת; בחזקת שהוא כהן או בחזקת שהוא גדול? שקרא אחריו לוי, והעלהו ר' אמי לכהונה על פיו.

ביאר רש"י:

> **ועדות** – אם באו עדים שהוא כהן שמכירין את אביו ואת אמו.

הברייתא אומרת שעדות היא חזקה לכהונה. הגמרא מבארת שלא יתכן שהברייתא באה לומר שעדות היא חזקה לכהונה, הרי אין דבר יותר מועיל להעלותו ליוחסין מעדים שמעידים עליו שהם מכירים את אביו ואת אמו שהוא כהן! על כן רוצה הגמרא ללמוד מלשון הברייתא שיש לנש"כ וחילוק גרנות תוקף להחזיק אותו בכהונה כמו עדות. אך הגמרא דוחה ואומרת שמדובר כאן בעדות על חזקה בלבד ולא על היכרות של משפחתו. כך ביאר גם התוספות:

> **עדות הבאה מכח חזקה** – פי' שאנו יודעין שהוא כהן מחמת הקורא אחריו שמוחזק לן שהוא לוי.

וכיוצא בזה כתב בתוספות הרא"ש שם.

מדברי הגמרא, רש"י, תוס' ותוס' הרא"ש נראה שעדות שאינה מועילה ליוחסין (למ"ד שאין מעלין), היינו עדות על כך שע"פ המוחזק לנו הוא התנהג ככהן. אך עדות שמכירים את אביו ואמו הרי זה לכו"ע עדות מעליא שעל פיה מעלים ליוחסין. שאל"כ, הגמרא הייתה צריכה להעמיד שעדות מכח חזקה היינו עדות שאביו כהן, ואינה מועילה אלא לחזקה כיוון שאינה עדות עד אבי אביו שעבד ע"ג המזבח וכדו'. ומכך שהגמרא לא העמידה כך אלא העמידה בחזקה דהיינו שאינו מכירו אלא רק ראהו עולה לתורה או את מי שאחריו וכדו', משמע שעדים על אביו ואמו הויא עדות מעליא ליוחסין לכו"ע!

ועיין בדברי **החתם סופר** (יו"ד סי' שלח), המבאר שלעולם אנו סומכים על חזקה. הרי גם אם נמצא כהן מיוחס שיש לו עדים עד אבות אבותיו שעבד על גבי המזבח, וכי אנו יודעים בוודאות שהוא כהן כשר? וכי אנו יודעים בוודאות מי אביו? לעולם אנו יודעים זאת רק מכוח חזקה. נלמד מכאן שעל פי תורה חזקת התנהגות היא חזקה שאנו מתייחסים אליה כוודאי ממש. ועל כן כהן שיש עדות שהוא בן למשפחת כהונה הרי הוא כהן וודאי, כהן מיוחס. וכל שאלת הגמרא האם מעלין ליוחסין מאכילת תרומה ומנש"כ, היינו באיננו מכירים את משפחתו. אך במכירים את אביו ואמו שהם ממשפחת כהונה, הרי זה כהן מיוחס בוודאי לכו"ע.

אם כן, השאלה מי מוחזק ככהן ומתי יש להעלות ליוחסין מהתנהגות אדם ככהן, מיירי רק באדם שאיננו מכירים את אביו ואמו, ובזה נחלקו האם יש להעלותו ליוחסין מכיוון שהתנהג בציבור ככהן ועל כן וודאי שהוא כהן, או שמא יש לחשוש שאיננו באמת כהן. אבל במכירים את אביו ואמו שהם משפחת כהונה כשרה שלא יצא עליה שום ריעותא, הרי הם כשרים למהדרין לעבודת המקדש. המקור לתוקפה של חזקה מפורש בסוגיה נוספת (קידושין פ, א), שם נאמר שסוקלין ושורפין על החזקות, ויחש ללמוד בק"ו שבוודאי יש לסמוך על חזקת משפחה ליוחסין, (וכן מפורש ברש"י שם ד"ה ואזדא, עיי"ש), ואפילו על חזקה חלשה של כרוכין סומכים, כל שכן על חזקה גמורה.

העולה מכל הסוגיות שלמדנו, לפי רוב ככל הראשונים, כל משפחה המוחזקת לנו בכהונה, הרי היא מיוחסת וכשרה לעבודת המקדש. כך עולה מדברי רש"י, רי"ף (ע"פ הב"י), ר"ת, תוס', ר"י הזקן, ר"ש משאנץ, תוס' הרא"ש, פסקי הרי"ד, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, הרא"ה, רבינו קרשקש וידאל, טור, וכן נראה מפסקי ריא"ז. רק מדברי הרמב"ם והמאירי עולה שמדרבנן כהני זמננו אינם כשרים לעבודה משום מעלת יוחסין, ושיטתם קשה, שלא מצאנו מקור ברור לדבריהם בש"ס. וצ"ע מה הדין לשיטתם כאשר אין כלל כהנים מיוחסים (נעסוק בזה לקמן).

כאמור, מפשטות הסוגיות ומדברי הראשונים עליהם, נראה שכל משפחה המוחזקת בכהונה שלא יצא עליה ערער הוי מיוחסת. אמנם ראינו שר"ת ע"פ הרמב"ן והרשב"א וראשונים נוספים כתבו בביאור הברייתא בראשית הסוגיה, שמשפחה מיוחסת לעבודה היא משפחה בדוקה בבדיקת אימהות, על כן מסתבר שלכתחילה יש לעשות בדיקה זו לכל כהן הניגש לעבודת המקדש.

ב. דין כהני זמננו

מצאנו בספרות האחרונים פקפוקים על כשרות הכהונה בימינו, ולעומת זאת תשובות לפקפוקים אלו, נבוא לעיין בדברי רבותינו. נכתבו עשרות רבות של שותי"ם בנושא זה, אנו נביא את התשובות היותר מפורסמות העוסקות בנושא, נתחיל בפרישת דברי המפקפקים על כשרות הכהונה, עם מעט הערות על הדברים כפי ראות עיננו הדלה.

הראש וראשון שהזכיר חילוק בין הכהנים בימי הבית לכהני זמננו הוא הריב"ש. בתשובה (סי' צד) דן ביהודי שקלל כהן קללות נמרצות, ונשאל האם בגלל שהוא קלל כהן יש להעניש את המקלל בחומרה. והשיב שראוי לגעור במקלל בנזיפה, כל שכן אם הוא כהן המתנהג בקדושתו של אהרון כראוי וכהלכה. אך כותב שאם לא מתנהג כראוי בקדושת הכהונה איבד את מעלתו, ועל כך מוסיף:

> כ"ש כהנים שבדורנו שאין להם כתב היחס, אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרוא ראשון בתורת כהן, ואפי' הוא ע"ה לפני חכם גדול שבישראל.

כלומר, גם כהן מיוחס כאשר אינו נזהר בדיני כהונה מאבד את מעלתו עד שישוב בתשובה, כל שכן כהן בזמננו שאין לו כתב ייחוס, ורק מפני חזקתו נהגו לקוראו ראשון אפילו כשהוא עם הארץ. הריב"ש אמנם אינו מפקפק בחזקת הכהונה, ובתשובה נוספת (סי' שמח) הדבר ברור יותר שאינו מפקפק בחזקתם של כהני זמננו, שכותב שם להלכה לגבי כהן שנשא את גרושתו שכופים אותו להוציאה. אך אכן מבואר כאן מדבריו שיש איזה חיסרון בכך שאין להם כתב ייחוס.

בשו"ת מהר"י ווייל (סימן קצג) כתב שאין נוהגים לתת חלת חו"ל לכהן, בטעם הדבר כתב:

> והטעם נ"ל דחיישינן שמא יפרר ואתי לידי תקלה, או שמא משום דלא מוחזקינן בזמן הזה בכהן ודאי.

אם כן, המהרי"ו כותב שיתכן שאין הכוהנים שלנו נחשבים כהנים וודאי, ולומד זאת מכך שלא נותנים להם חלה.

הראשון שכתב במפורש שכהני זמננו הם כהני ספק הוא המהרשד"ם (שו"ת אה"ע סי' רלה), שם דן בשבויה שרוצה להינשא לכהן, ויש אישה שמעידה ששבויה אחרת שהייתה עימה העידה ששבויה זו טהורה, ונשאל האם היא מותרת לכהן. ולאחר שמסתפק בכמה ספקות בדיני עד מפי עד, כותב כך:

> אלא שאני אומר שאני סומך בזה עמ"ש הריב"ש בסימן צ"ד וז"ל, כ"ש כהנים שבדורינו שאין להם כתב היחס אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרא א' בתורה כו' יע"ש, הרי שכהני' בזמננו אינם כהנים ודאי בתשובה שהכהנים בזמ"ה שעולים א' לקרא בתור' אינו אלא מנהג בעלמא שהרי אין להם ספר היחס, שמעת מינה שאינם כהני' ודאי אלא ספק.
>
> וא"כ אחר שאיסור זה דשבויה אינו אלא איסור דרבנן וכמ"ש הרמב"ם א"כ די לנו להחמיר במה שהוא אסור ודאי אבל בענין ס' כזה ראוי לנו לו' ס' דרבנן לקולא עוד דהוי ס"ס מתהפך ס' כהן ס' ישראל ואת"ל כהן ס' מותר ס' אסור ויש לנו לו' ג"כ שבויה זו ספק אסורה לכהן ס' מותרת לכהן ואת"ל אסורה לכהן שמא זה אינו כהן אלא ישראל:

המהרשד"ם מבין מדברי הריב"ש שכהני זמננו אינם אלא ספק, ורק מכוח מנהג הם עולים לקרוא בתורה ראשון. מתוך כך הוא דן אותם להלכה רק כספק כהנים ומכריע שם להלכה שהכהן מותר להינשא לשבויה זו (בצירוף הספק שמא אינה אסורה לכהן).

לענ"ד אחר בקשת המחילה רבה, מלבד מה שיש להקשות טובא על דבריו אלו שכהנים שלנו הם ספק כהנים, וכפי שיתבאר עוד בארוכה מדברי האחרונים, בעצם הבנתו את דברי הריב"ש משמע שהבין שמה שכתב "רק מפני חזקתן נהגו לקרוא בתורה ראשון", כוונתו שכהונתם אינו אלא מכוח מנהג. אך מדברי הריב"ש לענ"ד ברור ללא כל ספק שמה שכותב "נהגו", היינו ביחס לכך שאע"פ שהכהן הוא ע"ה - בכל זאת מקדימים אותו לחכם, ואין דבריו "נהגו" אמורים כלל על עצם חזקת הכהונה, וכדמוכח מתשובתו בסימן שמח כנ"ל.[10]

10. ושמא יש לומר שגם המהרשד"ם לא התכוון לומר שאין להם חזקת כהונה מהתורה, אלא שבכה"ג שמיירי בספק איסור דרבנן, ניתן להחשיב את כהנינו לעניין זה גם לספק. אך לדינא דאורייתא הרי

בספר ים של שלמה (ב"ק ה, לה) עוסק בדין חרמים בזמן הזה. חרמים הם קרקעות או מיטלטלין שהוקדשו בלשון חרם, והם ניתנים לכהנים (או לבדק הבית). חרמי כהנים, כל זמן שהן בבית הבעלים הרי הן הקדש לכל דבריהם, שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה', נתנו לכהן הרי הן כחולין לכל דבריהם, שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה (רמב"ם הלכות ערכין וחרמין פרק ו הלכה ה). הרש"ל דן בדין מי שהחרים בסתם, שהרמב"ם פוסק שדינו כחרמי כהנים, ואילו הרש"ל תמה עליו וסובר שיש לפסוק שסתם חרם לבדק הבית, ובתוך הדברים כותב כך:

> ועוד נראה, שראוי להחמיר ולאסור חרמים בזמן הזה, אפי' פירש לכהן, והכהן כבר קיבל, מאחר שבעו"ה אין לנו היחוס, כמו שהיה בזמן הבית או אפילו אחר החורבן, בימי התנאים והאמוראים שהיו עדיין נזהרים בתרומות ובטהרות, והיה קרוב מימי הבית ועדיין היה יחוסיהם בידיהם. ובעונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושים נתבלבלו, והלואי שלא יהא נתבלבל זרע קדש בחול, אבל זרע כהנים ולוים קרוב לודאי שנתבלבלו, ואם לא כולו, הרוב נתבלבל, כמעשה דאליהו ז"ל עם הלוים, הידוע בדברי רז"ל, ואם לא הרוב, בודאי קרוב למחצה נתבלבלו. וא"כ ניתי לידי תקלה, שמא יתן לכהן שאינו כהן, ויהיה עדיין כהקדש ממש.
>
> ומשום הכי ג"כ נהגו האידנא שלא ליתן החלה אף לכהן קטן, או לכהן שטבל לקירויו, משום דלא מחזיקנן בזמן הזה לכהן ודאי, וכן כתב זקן מורה הוראה, מהררי"ו.

רבים למדו מדברי רש"ל אלו שכהנים שלנו הם כהני ספק, הרי כותב שמכיוון שאין לנו יחוס, וכן מרוב גזירות וגירושים וטלטולי הגלות, רבים התבלבלו והתערב זרע חול בזרע כהונה, אולי אפילו רוב, ולכל הפחות קרוב למחצה. מדברים אלו ניתן להבין שלשיטת הרש"ל לכהנים שלנו יש ספק גמור מהתורה האם דינם ככהנים.

אך בהמשך דבריו כותב כך:

> ובודאי בדיעבד למ"ד סתם חרם לכהנים נותן לכהנים אפילו בזמן הזה, כמו שפסק הרמב"ם (ה' ערכין פ"ו ה"א), כי מכח האי חומרא לית לן רשות להפסיד ממון של כהנים. רק שלכתחילה יזהר... ולעניין פסק הלכה נ"ל, אם החרים בזמן הזה דינו כהקדיש. ומ"מ טוב לחוש לדברי הרמב"ם... ולכתחילה לא יחרים, אפילו פירש לכהנים. ואם פירש לכהנים יתן לכהנים.

לענ"ד דבריו צריכים עיון. בתחילת דבריו כותב שראוי להחמיר לאסור חרמים, היינו ראוי, אך לא אסור מדינא. ובסוף דבריו כותב שלפי פסק הרמב"ם שסתם חרמים לכהנים, בדיעבד אם אדם החרים לכהן, הרי שהוא צריך לתת לכהן ואינו יכול להפסיד את הכהן משום

הם כהנים לכל מילי. ואולי גם בדברי המהרי"ו יש לומר כעין זה. שוב ראיתי שבספר שדי חמד מערכה כ אות צב הביא שהמוהרח"ש (ח"ג סי' נד) כתב כפי שהערנו בדברי הריב"ש. עיי"ש.

חומרא זו, וכן כותב שאם החרים במפורש לכהנים חייב לתת לכהן. וזה תימא, אם לשיטתו הכהנים הם ספק, הרי שהחרם אסור מהתורה בהנאה לכל אדם, שהרי אינו יוצא מקדושתו אלא אם ניתן לכהן. וכמו כן מדוע שיינתן לכהן הרי הוא כהן רק מכוח ספק ולא מוציאים ממון מספק. אלא מוכרח לומר שכוונתו שאמנם מבחינה מציאותית יש מקום לחשוש שהתערבו זרים בכהונה, אך עם זאת אין כוונתו שמבחינה הלכתית כהנינו איבדו את חזקת כהונתם, ובוודאי מהתורה הם כהנים לכל מילי. אלא שלחומרא בלבד, מפני החשש שמא אינם כהנים ראוי לאסור חרמים, וכן נהגו שלא לתת חלה לכהן. אך כאמור מדינא גם לשיטת הרש"ל וודאי שכהני זמננו הם בחזקת כהנים מהתורה לכל מילי.

יתרה מכך, הרש"ל פוסק במפורש שכהני זמננו מותרים לאכול תרומה של תורה, וכן פוסק כשיטת ר"ת (ע"פ הבנת הרשב"א ודעימיה) שמשפחה מיוחסת הכשרה לעבודה היא משפחה בדוקה בבדיקת אימהות (ראה ים של שלמה מסכת כתובות פ"ב סי' מ, וקידושין פ"ד סי' ה וסי' יב).

כמו כן יש לציין שמסוגיית חרמים יש ראיה שהרמב"ם סובר שכהני זמננו הם כהנים גמורים מהתורה, שכך פסק (הל' ערכין וחרמין ח, יא): "מי שהחרים בזמן הזה מטלטלין סתם, הרי אלו נותנן לכהנים הנמצאין באותו מקום". כאמור נתינה זו יש בה דין תורה שמפקיעה את החרם מדין הקדש, ואם כן מוכח שלרמב"ם ולרש"ל כהני זמנינו הם כהנים גמורים מהתורה.

המאסף לכל המחנות, הגאון רבי עקיבא איגר, עסק בשאלת כשרות כהנים ביחס לחידוש הקרבת הקורבנות בימינו במשא ומתן שהיה לו בנושא זה עם תלמידו הרב צבי הירש קלישר. רע"א אמנם סובר שאין להקל להם בשום עניין בדיני כהונה, אך אין להחשיבם כוודאי כהנים לעניין עבודה, זה לשונו:

> זהו נכון להוציא מדברי ריב"ש שהם כוהנים בספק... מסתבר הדבר שאין להקל להם בשום עניין פסולי כהונה דדבריהם, כיוון דהוחזקו לכוהנים, והרי הריב"ש בעצמו כתב (בסימן שמ"ח) לאסור גרושה דרבנן לכוהן, ומשמע כן לכוהנים שבזמננו, אבל מכל מקום יש לומר כדעת 'חוט השני' להחמיר, שלא להתיר להם דבר שאסור לזרים.
>
> הרב רבי שמואל יפה בספרו 'יפה מראה' על אגדות 'ירושלמי', כתב וזה לשונו: "מה שאין נזהרין עתה בזה, יש ללמוד עליהם זכות, לפי שאין עכשיו כוהן מיוחס וודאי ורבים מהם מזויפים, וכדרך שכתב הריב"ש (סימן צ"ד), אבל מכל מקום אין לשום כוהן להקל בשום איסור כהונה, שמאחר שמחזיק עצמו לכוהן יש לו לנהוג כל דיני חומר כהונה דאזלינן בתר חזקה לחומרא", עכ"ל. הרי כדברינו שאין להקל להם בשום עניין דאסורים לכוהן, דאזלי בתר חזקה לחומרא, מכל

> מקום מבואר מדעת מהר״ש דלקולא להתיר להם מה שאסור לזרים – לא דנין להו לוודאי כוהנים.

עוד מביא רע״א את דברי מהר״י וויל שאין נותנים חלה לכהן משום שאין מחזיקים כהנים בוודאי, וכן מביא את דברי רש״ל בים של לשלמה הכותב שרבים התערבו והתבלבלו, וחותם את דבריו כך:

> כיוון דגדולי רבותינו הריב״ש, ומהרי״ט, הרש״ל, ׳חוט השני׳, הרב מוהר״ש יפה דנו אותם לספיקות, שלא להתיר להם שום דבר שאסור לזרים, איך נמסור להם לעבוד עבודה.

והנה, לפי המתבאר לעיל, יוצא שהריב״ש לא פקפק על כשרות הכהנים. וכך גם מדברי הרש״ל, וכאמור, דווקא מדבריו יש ראיה שכהנינו הם כהנים וודאי. בעניין מה שכתב חוט השני שאין להתיר להם דבר האסור לזרים, לקמן נראה שאין הדבר כן, ולשיטתו כהנינו הם כהנים וודאי שאין בהם ריעותא. וגם אזכור המהרי״ט בכלל המפקפקים על הכהונה אינו ברור, שכן כפי שנראה לקמן, המהרי״ט האריך מאוד להוכיח שכהנינו הם כהנים כשרים בוודאי.

1. סיכום שיטת המפקפקים בכשרות הכהנים

יש סיעה של חכמים המפקפקים בכשרות הכהנים, כאשר הטענה העיקרית היא שאע״פ שבכל התורה אנו הולכים אחר חזקה, הרי שהכוהנים שלנו הורעה חזקתם ואין להם חזקת כהונה מכיוון שאין להם כתב יחס, כפי שהיה בימי עזרא שהכהנים שלא היה להם כתב יחס גואלו מן הכהונה ולא הותרו אלא בתרומה דרבנן. וכבר בימי חז״ל התערבו זרים רבים בכהונה, כל שכן בזמנינו שרבים מאוד התערבו והתבלבלו בכהונה. ומבואר בגמרא וברמב״ם שאליהו יברר את הכשרים, הרי שוודאי יש פסולים. ובפרט שכל האומר כהן אני מעלים אותו לכהונה ואפילו ללא עד אחד.

ואף אם נחזיק אותם בכהונה כדאמרינן ׳גדולה חזקה׳, היינו דווקא למה שהוחזקו, אבל לתרומה של תורה ולעבודה אין להם חזקה, וכפי שנחמיה גאל את הכהנים שללא יחוס ממה שלא היו מוחזקים בו, כך גם אנו לא יכולים למסור להם עבודה.

2. שיטות הפוסקים הסוברים שיש לכהנים שלנו דין כהני ודאי

פוסקים רבים מאוד כתבו שבוודאי מהתורה יש לכהנים שלנו דין כהן וודאי. נביא כמה מהפוסקים הידועים שעסקו בזה ואת עיקרי דבריהם.

המבי״ט בספרו קרית ספר (הל׳ איסורי ביאה פ״כ) כתב על מה שכתב שכתב שכהני זמננו אינם מיוחסים אלא כהני חזקה, עם זאת מהתורה הם כהנים לכל דבר ועניין. המבי״ט מבאר שאין לדמות את כהנינו לכהני עזרא, מכיוון שלהם היה ריעותא שהיו מיוחסים אחר

ישראל ולא אחר כהן (מלבד שלא היה להם כתב יחס), אך כהנים שלנו שחזקתם מיוחסים אחר זרע הכהונה ולא נודע בהם שום ריעותא הרי הם כשרים מהתורה. וראיה לכך, שסומכים עליהם לעניין פדיון בכור שהוא מהתורה גם בזמננו.

המהרי"ט, בנו של המבי"ט (שו"ת א, קמט) נשאל על אדם שהוא ואביו ואחיו הוחזקו בכהונה במשך ט"ו שנה לכל דבר, וכאשר רצה האדם לשאת גרושה (האסורה מהתורה לכהן) ואף קידש אותה, טען אביו שהם אינם כהנים ועשו זאת רק ליטול גדולה לעצמם. ונשאל המהרי"ט האם חובה עליו לגרש והאם צריך לכפות אותו על כך. בתשובה המהרי"ט מאריך הרבה בדרכו של אביו להוכיח שמהתורה כהנינו דינם ככהנים לכל דבר ועניין.

המהרי"ט מבאר שהכהנים שלנו הם כהנים וודאי, שהרי סוקלים ושורפים על החזקות, והולכים אחר חזקה גם במקום שיש טענה נגד החזקה, ומוכח מהגמרא שאפילו הכהנים בימי עזרא שהיה בהם ריעותא היה להם מהתורה דין כהנים, כל שכן הכהנים שלנו שאין בהם ריעותא הרי הם כהנים גמורים. ומוכח בגמרא שאף המוחזק בדיני כהונה רק במלתא דרבנן, מעלים אותו אף לכל דיני כהונה מהתורה. כמו כן נפסק להלכה שכל המשפחות בחזקת כשרות, כל שכן משפחות כהונה. ובפרט שאף עליהם נאמר דין משפחה שנטמעה נטמעה, היינו שאפילו אם התערב בהם פסול הרי הן כשרות. וראיה לכך שהם כהנים גמורים מהתורה מכך שנותנים להם פדיון, ונותנים להם תרומות ומעשרות, ופודים על ידם בכורות, והם נושאים כפיים ומברכים, הרי שמדין תורה הם כהנים ללא ספק ופקפוק לכל דבר ועניין.

ר' דוד אופנהיים בספרו 'חוות יאיר' (תשובה א' מתוך שתי תשובות בסוף הספר), מבאר שכהנים שלנו הם כהני ודאי. הרד"א מבאר שהריב"ש כלל לא כתב שכהנינו הם כהני ספק, רק כתב שהם כהני חזקה, והרי סוקלים על החזקות, וברור שגם בימי הש"ס רוב הכהנים לא ידעו את יחוסיהם וסמכו על החזקה לכל דבר. ואין לחשוש לאנוסות על ידי גויים וכדו' שהרי הולכים אחר הרוב.

ואף כהני עזרא היו מותרים בתרומה של תורה אע"פ שהיה בהם ריעותא, משא"כ כהנינו שאין בהם רעותא בכך שאין להם כתב יחוס, ואם כן כל שכן שהם כהנים גמורים.

כמו כן, דין מוסכם להלכה ולמעשה שכהן אסור בשבויה (אע"פ שאינו אלא איסור דרבנן), וכן שמלקין כהן שנטמא, וכן מבואר בגמרא שכהן העולה לתורה בחזקת שהוא כהן מעלים אותו לאכילת תרומה, הרי שהמוחזק בכהונה הרי הוא מהתורה כהן כשר ללא ספק ופקפוק.

אף בשו"ת זכרון יוסף (אבן העזר סימן ג) האריך להוכיח שכהנינו הם כהנים וודאי, והביא לכך כמה ראיות לכשרות הכהנים בזמננו. הלכה פסוקה שכופים כל כהן להוציא אשה הפסולה לו אף בזמן הזה. כהני עזרא אע"פ שהיה בהם רעותא היו כהנים מהתורה ורק נדחו ממעלה. הם נדחו מכיוון שלא היה להם כתב יחס אשר היה צריך להיות להם בזמן קצר

כזה, ולכולם היו, משא"כ בזמננו שאין כלל. כמו כן דווקא בזמנם היו צריכים כתב יחוס כי נשאו נשים נכריות, אך כעת כולם זהירים בכך. כמו כן הם יוחסו אחר בני ברזילי הגלעדי שהיה גר והיה חשש גדול של פסול, משא"כ בכהנינו שלא נודע בהם שום פסול. וראיות לכהונתם, שנושאים כפיים, ומברכים, ונותנים להם פדיון בכור, וכהן שעובר על קדושת כהונה לוקה, הרי שהם כהנים גמורים לכל דבר.

וכיוצא בזה כתבו עוד אחרונים רבים.

3. סיכום שיטות הפוסקים הסוברים שיש לכהנים שלנו דין כהני ודאי

מדברי רובם הגדול של הפוסקים, ראשונים ואחרונים, עולה להדיא שיש לכהנים שלנו דין כהנים גמורים הכשרים מהתורה אף לעבודת המקדש. הסיבה העיקרית היא מכיוון שהם מוחזקים בכהונה, ובכל התורה אנו הולכים אחר חזקה אפילו לעניין סקילה ושריפה, ואפילו במקום שיש רעותא וטענה נגד החזקה, כל שכן כאשר אין כל טענה ורעותא נגד החזקה. ובכל התורה הולכים אחר רוב, והבן מוחזק אחר אביו לכל דבר, ומכיוון שהם מוחזקים ככהנים הרי שדינם ככהנים לכל דבר ועניין.

ומה שאין לכהנים שלנו כתב יחס אין בזה כל ריעותא, שרק כאשר לכולם היה ואילו היו מעט כהנים אשר לא היה להם, ועוד בזמן מועט שעוד היה צריך להיות להם, על כן היה בזה ריעותא, משא"כ עכשיו שלכולם אין כתב יחס ועברו שנים רבות מאוד וטלטלות רבות עד שאין מי שמחזיק אצלו כתב יחס, על כן אין כל ריעותא בכהן שלא מחזיק כתב יחס. ועוד שכהני עזרא היו מיוחסים אחר ברזילי שלא היה כהן ועל כן גואלו מהכהונה, משא"כ כהנים שלנו שמיוחסים אחר זרע אהרון הכהן. וכמו כן היה ידוע שהיה תערובת של נשיאת נשים נכריות ועל כן היה חשש שאינם כשרים, משא"כ בכהני דידן שזהירים בקדושתם.

זאת ועוד, אפילו כהני עזרא שהיה בהם כל הרעותא הנ"ל, אעפ"כ היו מדין תורה כהנים, ורק מצד מעלה ביוחסין גאלם עזרא מקודשי מזבח, ואף למ"ד שהופרשו מתרומה של תורה, הרי זה מכיוון שמעלין מתרומה של תורה ליוחסין, אך מצד הדין הרי שהם מותרים בתרומה של תורה ואף בעבודה והם כהנים לכל מילי. כל שכן כהני זמנינו שלא נודע בהם כל ריעותא שהם כהנים גמורים וכשרים.

למעשה, מדברי הראשונים והאחרונים וממנהג ישראל מוכח לחלוטין שיש לכהנים שלנו דין כהנים גמורים. מכך שנושאים כפיים, ומברכים על כך, ומכך שנותנים להם תרו"מ (תרומה למאכל בהמת כהן ולהנאה בשריפה), ומכך שמברכים על חלת תרומה (כפי שמעיד הרמב"ם), ומכך שאם נטמאים למת או נושאים נשים האסורות להם דינם שלוקים, ואף כופים אותם להוציא אישה האסורה להם (אפילו אסורה רק מדרבנן), ומכך שפודים על ידיהם בכורות, ומכך שנותנים להם חרמים ובכך מפקיעים אותם מדין הקדש, ומכך שהם

פטורים מפטר חמור אף שיש בזה איסור הנאה מהתורה אם אינם כהנים, מכל אלו מוכח שדינם כדין כהנים גמורים אף במילי דאורייתא, ועל כן וודאי שמהתורה הם כשרים לעבודת המקדש.

4. חידוש עבודת המקדש בכהנינו על פי שיטת הרמב"ם

ראינו לעיל שלשיטת רוב הראשונים כהנים המוחזקים בכשרות הם כהנים מיוחסים (עכ"פ לאחר בדיקת אימהות). והוכחנו כעת שאף לשיטת הרמב"ם הסובר שכל כהני זמננו אינם בגדר מיוחסים (וכן סובר המאירי), עכ"פ דינם ככהנים גמורים מהתורה הכשרים לעבודה. ויש לעיין האם לשיטת הרמב"ם ניתן לחדש את עבודת המקדש אף עם כהני חזקה, או שמא כיוון שלשיטתו אין כהנים מיוחסים הרי שאין אפשרות לחדש את העבודה 'עד עמוד הכהן לאורים ותומים'.

מדברי החזו"א (אבן העזר ב, ז) מבואר שמהתורה כהנינו כשרים לעבודה כפי שכתבנו, אך מדרבנן משום מעלה ביוחסין אינם כשרים (ע"פ שיטת הרמב"ם). וכותב שיתכן שכאשר אין כהנים מיוחסים לא העמידו חכמים דבריהם, אך יתכן שכן, ואינו מפרש את צדדי הספק.

אמנם כמה מגדולי רבותינו כתבו להדיא שכאשר אין כהנים מיוחסים וודאי שמקיימים את העבודה עם כהני חזקה, ולא באה מעלה דרבנן להפקיע את עבודת המקדש, ולא נאמרה אלא כאשר יש כהנים מיוחסים.

כך כתב הרב קלישר במכתבו לגרע"א, וכיוצא בזה כתבו החתם סופר (יו"ד סי' רלו) והראי"ה קוק (שו"ת משפט כהן סי' צד אות ב), שגם אם נאמר שאין לנו כהנים מיוחסים, וודאי שאין לעכב משום כך את עבודת הקורבנות.

ג. סיכום ומסקנה

במשך הדורות הועלו אצל גדולי הפוסקים חששות ופקפוק ביחס לכשרות הכהנים, שהרי אין להם כתבי יחס המעידים על כהונתם, ואנו חוששים שהם התערבבו והתבלבלו, והסבירו שהטעם שלא נהגו לתת להם חלת חו"ל הוא מחמת פקפוק זה (כגון המהר"י ווייל, מהרשד"ם והרש"ל). עפ"ז כמה מהפוסקים טענו שלא ניתן לחדש את עבודת הקורבנות בימינו כיוון שאין לנו כהנים הכשרים לעבודה (כגון רע"א, שאילת דוד ועבודה תמה).

אך פוסקים רבים מאוד כתבו שאין כל מקום לפקפק בכשרות הכהונה (כגון המבי"ט, מהרי"ט, חוות יאיר, זכרו"י, חת"ס והדרישת ציון), הרי סוקלים ושורפים על החזקה, ואין כל פקפוק בכשרותם מחמת חיסרון כתבי יחס שלא נמצא היום כלל, ויש ראיות רבות שכהנינו הם כהנים גמורים מהתורה להלכה ולמעשה.

מדברי חכמים רק כהן מיוחס עובד במקדש. ראינו שבהגדרת כהן מיוחס נחלקו הראשונים.

א. יש אומרים שכל אדם האומר שהוא כהן ולא יצא עליו ערעור הרי הוא מיוחס, שהלכה כחכמים שללא ערעור כולם מוחזקים בכשרותם ובייחוסם (ורק ר"מ מצריך עדות לייחוס).

ב. יש אומרים שאין אדם נאמן על עצמו ואף לתרומה מדרבנן צריך עכ"פ עד אחד, ועל מנת להיות כהן מיוחס הכשר לעבודה צריך שני עדים המעידים שהוא כהן כשר ממשפחת כהונה. לשיטה זו כל משפחה המוחזקת בכהונה הרי בניה הם כהנים מיוחסים.

ג. יש אומרים שמשפחה מיוחסת היא משפחה שנבדקה באימותיה, ורק משפחה שנבדקה ונמצאה כשרה הרי היא מיוחסת.

ד. יש אומרים שרק מי שיש לו עדות שהוא כהן בן כהן עד אבות אבותיו שעבדו על גבי המזבח הוא מיוחס. אמנם ראינו שגם לשיטה זו מסתבר לומר שכאשר אין כלל כהנים מיוחסים אין לבטל משום מעלה דרבנן את העבודה, ולא נאמרה מעלה זו אלא היכא דאפשר.

העולה למעשה לענ"ד, כל משפחה הידועה ומוחזקת בכהונתה הרי היא כשרה לעבודת המזבח,[11] ויש לכתחילה לעשות בדיקת אימהות לצאת ידי הראשונים שכתבו שלצורך עבודה צריך בדיקת אימהות.

11. אמנם משפחה שאינה מוחזקת בשמירת מצוות ויש לחוש לכשרותה, בזה לכאורה יש חובה של בדיקה על ידי בית דין המוסמך לכך.

הרב אברהם סתיו

חצות היום של תשעה באב

א. פתיחה

ב. מקצת יום ככולו

1. מנהג מצרים בנעילת הסנדל

2. מדוע 'מקצת' נגמר בחצות היום?

ג. אנינות ואבלות

ד. אבלות של השלמה ואבלות של ויכוח

1. אבלות שלשה

2. שאילת שלום

3. אבלות של מיקוח

4. ויקם דוד

5. אבלות ותשובה

ה. רמזים של תקוה

1. יום הולדת המשיח

2. בזכות נשים צדקניות

3. תיקון והכנה

ו. תם עוונך בת ציון: בין חרדה למחילה

1. כלה ה' את חמתו

2. אהבת עולם אהבתיך

ז. סיכום

א. פתיחה

אחת התופעות יוצאות הדופן בהלכות תשעה באב היא השינוי שמתחולל בהן אחרי חצות היום. ככלל, בהלכה יש משמעות לחצות היום כנקודת מעבר משמעותית רק ביום שמגיע קודם מועד מסוים. כמה שעות לפני כניסת היום, הנוכחות שלו מתחילה להיות מורגשת: בערב פסח אחרי חצות חלים חלק מאיסורי חמץ;[1] בערב שבת אחרי חצות אין אומרים תחנון,[2] וכן הלאה.[3] גם בהלכות תשעה באב יש מנהגי אבלות מסוימים שמתחילים כבר בחצות היום של ערב הצום.[4] אולם ככלל, איננו מכירים היחלשות של דיני המועד עצמו

1. פסחים פ"א מ"ד.
2. משנה ברורה סי' רסז ס"ק א; וראו ביאור הלכה שם ד"ה אין.
3. דיני שונים של הכנה לקראת שבת וחג חלים "מן המנחה ולמעלה", אך לא תמיד ברור אם מדובר במנחה קטנה או במנחה גדולה.
4. כגון דיני סעודה מפסקת (תענית ל.) וכן לימוד תורה (רמ"א או"ח תרנג).

לאחר חצות היום שלו. אין אפילו מלאכה קטנה אחת ממלאכות שבת שמותרת אחרי חצות היום, ובדומה לכך אין כל שינוי שחל אחר הצהריים בדיני פסח או סוכות.[5] ואילו בהלכות תשעה באב מצאנו שינויים מהותיים שמתרחשים אחרי חצות היום ומשנים את אופיו.

שלושת השינויים ההלכתיים העיקריים, המעוגנים בדברי הראשונים והשולחן ערוך, הם: עשיית מלאכה (רמ"א או"ח תקנד, כב),[6] הנחת תפילין (שו"ע או"ח תקנה, א), וישיבה על כיסא (שו"ע או"ח תקנט, ג). בנוסף, נהגו כבר מימות הגאונים והראשונים לומר פסוקי נחמה בשעת המנחה.[7] כל הפעולות הללו מלמדות על תפנית שמתחוללת בחצות היום ומשנה את אופיו. ולהלן נבקש לבחון את היקף השינוי ואת משמעותו.

ב. מקצת יום ככולו

1. מנהג מצרים בנעילת הסנדל

שלוש ההלכות הנזכרות לעיל – מלאכה, תפילין וישיבה – הן הלכות התלויות במנהג שאין להן תוקף חמור מדינא דגמרא. ואכן, יש מי שכתבו שכל השינויים החלים בחצות היום מוגבלים לדינים כאלו בלבד.[8] אך בתשובת רב האי גאון (אוצר הגאונים תענית, חלק התשובות סי' קיג) הובא מנהג אנשי מצרים, שהיו הולכים במנעליהם בשלהי תשעה באב. רב האי דחה את המנהג, אולם במהלך תגובתו העלה את האפשרות שדיני האבלות פוקעים עם בוא חצות היום:

> מאיזה טעם התירו במצרים נעילת הסנדל בט' באב מחצות, וההלכה אומרת 'כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב'?! אנו אין רואין לעשות כן, והיום אסור בנעילת הסנדל עד סופו. ואם יש שמשים אל לבו שכשם שאבל שנוהג יום אחד בשמועה רחוקה אפילו מקצתו כך יום ט' באב, לא כן הוא.

---

5. אמנם ראו במשנה (סוכה פ"ד, מ"ח): "מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג".
6. יש שהתירו גם לכבס אחרי חצות היום, ראו: ב"י או"ח סי' תקנא; זרע יצחק תענית ל ע"א ד"ה תוס' בד"ה ותרווייהו.
7. שבלי הלקט סי' ל; ספר מצוות זמניות – הלכות תשעה באב; תניא רבתי סי' ה; ספר המנהגות לרבנו אשר מלוניל דף טז ע"א-ע"ב. וראו: שולמית אליצור, מאבל לנחמה: על מנהג קדום בתפילת מנחה של תשעה באב, תרביץ עג(א) (תשס"ד), עמ' 125–138.
8. ראו למשל את דברי השל"ה (מסכת תענית פרק נר מצוה סי' ד): "רבים מעמי הארץ, ומכח ההרגל נכשלים גם כן קצת מהלומדים, ואינם נזהרים בחליצת נעל ולובשים מנעליהם לאחר חצות. וראיתי מנהג זה בהרבה קהילות. בני, אל תלכו בדרך אתם. כי כל מה שאסרו חכמים, הכל אסור עד הלילה, כמו אכילה ושתיה. אלא דברים שאינם אלא מנהגא, שלא מוזכר בתלמוד, כמו ישיבה על הקרקע, בזה יש נוהגין להקל אחר חצות. אבל חלילה להקל במה שאסרו בתלמוד".

אנשי מצרים ביססו את מנהגם על כלל בדיני אבלות: "מקצת היום ככולו". דהיינו, די בכך שאדם ינהג מנהגי אבלות בחלק מהיום והדבר ייחשב כאילו התאבל בכולו. לכן מי ששמע שמועה רחוקה, שחייב לנהוג יום אחד, די בכך שינהג מנהגי אבלות שעה קלה,[9] וכן דיני 'שבעה' נגמרים כבר בתחילת היום השביעי.[10] בדומה לכך, הציעו שגם דיני האבלות של תשעה באב ייפסקו עם חלוף מקצתו. רב האי דחה את דבריהם משני טעמים:[11] האחד, שאבלות תשעה באב שונה מאבלות רגילה ולא אומרים בה מקצת יום ככולו:

> שאני ט' באב שבדין הוא להתאבל ימים רבים, ואף בעשרה באב נשרף בית ראשון... ולפיכך גזרו רבותינו יום אחד, כולו ולא מקצתו.

רב האי גאון מסביר שתשעה באב הוא חלק מרצף ארוך יותר של ימים שבהם ראוי היה להתאבל על החורבן. ואכן, בירושלמי (תענית פ"ד ה"ו) מסופר על אמוראים שצמו תשיעי ועשירי.[12] כאשר בחרו חכמים לצמצם את האבלות לתשעה באב בלבד, אין מקום להוסיף על כך צמצום נוסף ולומר מקצת היום ככולו. ואכן, את מנהגי האבלות הנוהגים גם ביום העשירי (כגון הימנעות מבשר ויין) כתבו הראשונים שיש לנהוג רק "עד חצות היום ולא יותר".[13] דהיינו, כאשר מדובר ביום שהאבלות אמורה להסתיים בו, אנו פוסקים להלכה שמקצת יום ככולו,[14] אך תשעה באב הוא יום שמעיקר הדין האבלות אמורה הייתה להימשך גם אחריו, ולכן יש להתאבל בו עד סופו.

הטעם השני של רב האי הוא שיש הבדל קטגורי בין דיני תשעה באב לדיני אבלות:

> ועוד, הרי הוא תענית ציבור, ואין לומר בו מקצת היום בכולו, שבתענית ציבור אין נועלין סנדל עד שחשיכה.

וכעין זה כתב בתשובה אחרת (אוצר הגאונים שם, סי' קיא):

---

9. פסחים ד ע"א; שו"ע יו"ד תב, א.
10. מועד קטן יט ע"ב; שו"ע יו"ד שצה, א.
11. בסיכום קצר של תשובתו, המובא באוצר הגאונים (שם), נאמר שרב האי השיב "שלא יתכן לנהוג אבילות רק במקצתו". ראו הצעות שונות בביאור הדברים אצל הרב מרדכי קנר, בענין אבילות תשעה באב, בתוך: זכרון נתנאל, עמ' תה–תט.
12. גרטנר, גלגולי מנהג, עמ' 21, ציין שמנהג הקראים היה להתענות "משבעה בו עד עשרה בו", לאורך כל ארבעת הימים שחלפו מכניסת הנכרים להיכל עד שריפתו.
13. רמ"א או"ח תקנח, א; על פי הגהות מיימוניות תעניות ה, א (וכן כתוב בלקט יושר ח"א עמ' קי, ענין ד, אמנם השו"ע שם סתם ולא חילק). גרטנר, שם עמ' 53–54, הראה שהקראים שנהגו מנהגי אבלות גמורים גם ביום העשירי, היו פוסקים מהם בשעת מנחה, והעלה את ההשערה שמנהגים אלו היו השראה ישירה למנהגי הטעות שנגדם כתבו רב האי גאון ופוסקים אחרים.
14. ראו שו"ת התעוררות תשובה על השו"ע, או"ח סי' תקנח, שהבחין בעניין זה בין מנהגי האבלות של יום עשירי לבין המנהג להימנע מברכת 'שהחיינו' שנמשך עד השקיעה.

ד׳ דברים שנוהגין בתשעה באב כאבל... אין נוהגין בהן מקצת יום ככולו אלא כל היום, וכתענית הן חשובין, כל זמן שהוא יושב בתענית אסור באלו.

לפי טעם זה, אפשר שדיני אבלות אכן פוקעים אחרי חצות היום, ונשארים דיני התענית בלבד.[15] טעותם של אנשי מצרים הייתה רק בכך שהבינו את האיסור על נעילת הסנדל כדין מדיני האבלות, בשעה שהוא אסור (גם) כחלק מדיני התענית.[16] ממילא, יש מקום להבין שאנו מקבלים את עמדתם העקרונית ומיישמים אותה בהקשרים אחרים.

ואכן, ראשוני אשכנז העידו על מנהג וורמייזא, כשחל היום השמיני ללידה בתשעה באב, לדחות את ברית המילה עד אחר חצות היום. בטעם הדבר כתבו שברית מילה נעשית בשמחה,[17] ו"קודם חצות היום חל אבלות עליו". לשון זו נמצאת בספר ליקוטי הפרדס מרש"י (כג ע"ב) ובספר ראבי"ה (ח"ג, סי׳ תתצא) וראשונים נוספים,[18] והובאה להלכה כדעת "יש אומרים" בשולחן ערוך (תקנט, ז),[19] ומשתמע ממנה שהאבלות עצמה פוקעת עם בוא חצות היום.

2. מדוע ׳מקצת׳ נגמר בחצות היום?

הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל כז סימן ו) הקשה על הגישה המקילה באיסורים מסוימים אחרי חצות היום:

וששאלת בתשעה באב מן המנחה ולמעלה או סמוך למנחה קטנה, אם יכול אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו להקר, אי אמרינן מקצת היום ככולו כיון דהוי אבלות ישנה. חלילה וחס, אלא כל היום אסור, דאי אמרת מקצת היום ככולו, בבקר כיון שנהגו קצת אבלות יפסוק איסור תשעה באב!

השואל מבסס את הגישה המקילה על כך שאבלות תשעה באב היא ׳אבלות ישנה׳ ועל כן יש להקל בדיניה.[20] אך הרא"ש מקשה עליו קושיה חמורה: אם אכן מיישמים כאן את דין

15. דברים דומים כתב הרב יוסף יוזפא האן בספר יוסף אומץ (סי׳ תתפה): "אותם ההולכים לטיול כל היום בתשעה באב במנעלים וסבורים שמותר הדבר אחר חצות, בודאי אחר שאינם מתאבלים כראוי, לא יזכו לנחמה על דרך שישו אתה משוש וגו׳, כי אין שום היתר אפילו אחר ערבית עד הלילה, ולדעתי מנהג טעות הזה נשתרבב מישיבה לארץ שאין בה חיוב אחר חצות, אכן העינויים לכל תענית ציבור אין שום היתר עד הלילה".
16. ראו שיעורי הרא"ל – תשעה באב ואבלות, עמ׳ 62–63.
17. וראה מה שדייק בפסקי תשובות (סי׳ תקנד, אות כג): "והמשתתפים בשמחת ברית מילה בט"ב, כיון שמבואר בב"י (סי׳ תקנ"ט) שהטעם שממתינים עד אחר חצות משום דמצוות מילה עושין אותה בשמחה, משמע שמותר לכל המשתתפים להיות בשמחה של מצוה ובצהלת פנים בשעת הברית".
18. מרדכי תענית תתלה; אור זרוע ח"ב – הלכות תשעה באב, סי׳ תטז.
19. והרמ"א (שם) הכריע שלא כמותה, משום שזריזים מקדימים למצוות (משנה ברורה שם, ס"ק כו).
20. ובסוף דבריו הרא"ש דוחה זאת ומסיק: "לא הוזכר אבלות ישנה לענין זה".

'מקצת יום ככולו', אין סיבה להמתין עד אחר חצות היום, אלא אפשר לחדול ממנהגי אבלות כבר בבוקר![21]

הגרי"ד סולובייצ'יק[22] הציע שתי דרכים בביאור הדבר:

את דין 'מקצת היום ככולו' באבלות יישמה הגמרא (מועד קטן יט ע"ב) באופן הבא: "כיון שעמדו מנחמין מאצלו – מותר ברחיצה". דהיינו, לא די בכך שיחלוף פרק זמן כלשהו מתוך יום האבלות, אלא יש להמתין עד עמידת המנחמים. כיוון שיש צורך בכך שיבואו מנחמים ויעמדו, ביאר הגרי"ד, אי אפשר להפסיק את האבלות עד שתגיע שעת המנחה, שבה אומרים את תפילת 'נחם' ואת פסוקי הנחמה.[23] אך במקום אחר הקשה הגרי"ד עצמו על ביאור זה, שהרי חצות היום חל קודם זמן המנחה, לפני שיספיקו המנחמים לנחם ולעמוד![24]

אפשר ליישב את קושיית הגרי"ד מתוך התבוננות בשאלה: מהי משמעות הדרישה שיעמדו מנחמים מאצלו? באופן אחד יש לבאר שפעולת הניחום נדרשת על מנת להקים את האבל. כך עולה למשל מדברי הריטב"א (מועד קטן יט ע"ב ד"ה כיון) שכתב שאם לא באו מנחמים אין האבלות פוקעת עד הערב. לפי גישה זו, מובנת הדרישה של הגרי"ד להמתין עד תפילת המנחה שאחריה יוכלו לבוא המנחמים. ואכן, האור זרוע (ח"ב – הלכות תשעה באב סי' תטז) כתב שממתינים עם ברית המילה בתשעה באב "עד המנחה בזמן שאומר נחמות".[25]

לעומת זאת, הרמב"ן (תורת האדם, שער האבל, ענין האבלות) כתב שאין צורך במנחמים על מנת להפקיע את האבלות, והיא פוקעת בעצמה כבר עם כניסת היום. אלא שמכיוון שדרכם הייתה שהמנחמים באים לנחם ביום השביעי, אין זה סביר להתיר את מנהגי האבלות קודם לכן. כלומר, המנחמים אינם סיבה לפקיעת האבלות אלא להיפך – נוכחותם מעכבת אותה. וכן כתב הקרן אורה (מו"ק יט ע"ב ד"ה שם גמרא כיון) שאם לא

21. וראו בשו"ת גינת ורדים (או"ח, כלל א, סי' כח) שדן אם יש לומר שבע ברכות ביום השביעי לחופה בחצות היום, או שאומרים "מקצת יום ככולו".
22. מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק, מסורה טו (תשנ"ט), עמ' מב.
23. יש לציין בהקשר זה את שיטת ראב"ן (המובאת בין השאר בהגהות אשרי מועד קטן פ"ג, סי' כו, הגהה ב) שלפיה גם באבלות רגילה רק אחרי תפילת המנחה נחשב כאילו "עמדו מנחמים מאצלו ושלים אבלותו".
24. שיעורי הרב – תשעה באב ואבלות, סי' כז.
25. בלשון האור זרוע אפשר להסתפק אם כוונתו היא שממתינים בפועל דוקא עד שעת המנחה, או שהוא רק מסביר באופן זה את המנהג להמתין עד אחר חצות היום. ראו: הרב חיים מרדכי הכהן דולני, בדין שמחה בברית מילה, מוריה תג–תה (תשע"ה), עמ' רפה–רפו.

היו באים מנחמים הייתה האבלות פוקעת כבר בבוקר, ורק נוכחות המנחמים מנכיחה את האבלות ומחזיקה אותה.[26]

לפי דבריו יש לומר שכפי שהמנחמים את האבל מונעים את פקיעת דיני האבלות, כך אמירת הקינות בבוקר תשעה באב מונעת מדיני האבלות שלו לפקוע. ואכן, מנהג נוסף שהובא באור זרוע (שם) הוא למול את התינוק אחר אמירת קינות. וכן מנהג הגר"א היה להניח תפילין מייד אחרי הקינות (מעשה רב, אות ר). וכעין זה נאמר במסכת סופרים (פרק יח, הלכה ט): "אין אומרין שלום זה לזה כל הלילה וכל היום, עד שישלימו העם קינותיהן". על כך יש להוסיף שמכיוון שמדובר באבלות דרבים, ייתכן שחכמים קבעו זמן אחיד שבו נגמר שלב אמירת הקינות ועמו פוקעת גם האבלות, וזמן אחיד זה נקבע לחצות היום.

הגרי"ד עצמו הציע אפשרות נוספת, על פי המשנה במסכת תענית (ג, ט) העוסקת בציבור שהתחילו להתענות וירדו להם גשמים:

> היו מתענין וירדו להם גשמים: קודם הנץ החמה לא ישלימו, לאחר הנץ החמה ישלימו; רבי אליעזר אומר: קודם חצות לא ישלימו, לאחר חצות ישלימו.

מדוע מבחין רבי אליעזר בין קודם חצות לאחרי חצות? רש"י (תענית כה ע"ב ד"ה קודם חצות) ביאר: "דחצות זמן אכילה היא, מחצות ואילך חל התענית, כיון שלא סעדו בשעת סעודה". דהיינו, המאפיין את חצות היום הוא שזהו המועד המאוחר ביותר שבו נוהגים בני אדם לאכול,[27] ומשום כך מי שנמנעו מלאכול עד אחר חצות החילו על עצמם את התענית באופן מעשי שלא ניתן לביטול.[28] אך בירושלמי מובא הסבר אחר:

> כבר עבר רובו של יום בקדושה.[29]

מדברי הירושלמי משמע שאין הדבר תלוי בשעה שדרכם של בני אדם לסעוד, אלא בעצם העובדה שרובו של יום כבר עבר בתענית.[30] ופירש הר"ן על הרי"ף תענית ט ע"א) "דכמי שהתענה כל היום דמי".[31] ואף שסברה זו נאמרה לחומרה, כדי לבאר מדוע אין קוטעים את התענית, חידש הגרי"ד שאפשר להשתמש בה גם לקולא. דהיינו, מכיוון שכבר עבר רובו של

---

26. ראו על המחלוקת בן הקרן אורה לריטב"א בהערות הגרי"ש אלישיב, מועד קטן יט ע"ב.
27. שבת י ע"א.
28. לא לגמרי ברור מדוע יש צורך בקבלה מעשית של התענית אחרי שכבר קיבלו אותה בפה מאתמול.
29. לשון זו מובאת בירושלמי (ראש השנה ד, ד) גם בביאור דברי המשנה (שם) שאם באו עדי קידוש החודש מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש. דהיינו, למרות שקדושת היום תחול רק למחר, עדיין נוהגים גם ביום הראשון קודש כיוון שנהגו קדושה ברובו.
30. אף הרמב"ם (תעניות א, טז) הביא את טעמו של הירושלמי.
31. אמנם יש מן הראשונים שביארו את הירושלמי כעין דברי רש"י, ראו: נמוקי יוסף שבת י ע"ב; מאירי תענית כה ע"ב ד"ה המשנה.

יום בתענית ובאבלות, יש כאן "ניהוג אבלות" משמעותי שאחריו אפשר לומר "מקצת יום ככולו".[32]

המכנה המשותף של כל גווני הסברות הנ"ל הוא ההבנה שאבלות תשעה באב פוקעת עם חצות היום, וכתוצאה מכך דיניה מתבטלים. הקושי העיקרי לקבל גישה זו הוא שלא כל דיני האבלות פוקעים, ולא מצינו למשל שהתירו באופן גורף ללמוד תורה אחרי חצות היום.[33]

ג. אנינות ואבלות

חלוקה אפשרית נוספת בין חלקי היום עולה מדברי רב סעדיה גאון שכתב לומר את תפילת 'נחם' רק בתפילת מנחה,[34] ותמה על כך הרא"ש (תענית פ"ד סי' לד):

> 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![35]

בביאור שיטת רס"ג, והחילוק בין שחרית למנחה, כתב הבית יוסף:

> נראה לי שטעם רבינו סעדיה משום דלעת ערב הציתו בו אש הלכך באותה שעה מזכירין שפלות ירושלים ואביליה ומתפללין על תנחומיה.[36]

הבית יוסף מתבסס בדבריו על דברי הגמרא (תענית כט ע"א):

> בשבעה נכנסו נכרים להיכל, ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני, ותשיעי סמוך לחשיכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו.

בגמרא מבואר שהיו מי שביקשו משום כך לקבוע את התענית בעשירי באב, שבו היה עיקר שריפת המקדש, וחכמים הכריעו לצום בתשעה באב רק משום שאז התחילה הפורענות. מכאן עולה כי האירוע המכונן את האבלות הוא רגע הצתת המקדש שחל לפנות ערב, ועל כן מסביר הבית יוסף שזה הזמן להרבות בתפילה על שפלות ירושלים. אך לכאורה הבחנה זו מנוגדת למקורות המתארים הקלשה מסוימת של מנהגי האבלות אחרי חצות היום!

---

32. וראו בדברי הרב נעם גורדון, ביאורים ומקורות בעניני אבילות, בתוך: זכרון נתן צבי (תשנ"ו), עמ' מט: "לפעמים צריכים לחלק חשוב מן היום כדי לומר מקצת היום ככולו".
33. אמנם ראו: פסקי תשובות או"ח סי' תקנד, אות ד; חשוקי חמד נזיר מה ע"ב.
34. כך הובא בשם רס"ג על ידי כמה ראשונים, אף שבסידורו לא נמצא כן, ראו: סידור רס"ג, עמ' שיח, הע' 16.
35. רא"ש תענית פ"ד, סי' לד.
36. ב"י או"ח תקנז.

הריטב"א (שו"ת הריטב"א סי' סג) הסביר אף הוא את החילוק בין התפילות בעניין תפילת 'נחם', והעלה מתוכה הבחנה יסודית בין שני חלקי היום:

> בערבית ושחרית שהוא כמי שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה אומר 'רחם', ולמנחה אומר 'נחם' שדומה למי שנקבר מתו.[37]

הריטב"א מתמקד במילת הפתיחה של התפילה, ומחלק בין 'רחם' שעניינה תחנונים על העתיד ל'נחם' שעניינה בקשת נחמה. אולם הב"ח ביאר באופן זה גם את המנהג לומר תפילת נחם במנחה בלבד, "לפי שתיקנו לומר 'נחם' להתפלל על הנחמה" ותפילה זו אינה ראויה בשעה שהמת מוטל כביכול לפניו".[38]

לכאורה, דברי הריטב"א הפוכים מדברי הבית יוסף.[39] הוא מסביר את אמירת תפילת 'נחם' דווקא בריכוך מסוים של האבלות המאפשר פתח לנחמה. אך במבט מקרוב נראה כי אלו שני צדי אותה מטבע: שריפת בית המקדש ממירה את אופי היום מאנינות לאבלות. כל שעה שהיה בית המקדש עומד בשיממונו ובביזיונו, היה זה כאילו מתו מוטל לפניו. ומשעה שניצת, הרי זה כאילו נקבר.

התפיסה שלפיה בתשעה באב יש גם ממד של אנינות עולה ממקורות נוספים, כגון מסכת סופרים (פרק יח הלכה ט):

> יש שמניחין את התורה על הקרקע באסכילות שחורה, ואומרין נפלה עטרת ראשינו, וקורעין ומספידין כאדם שמתו מוטל לפניו.[40]

וכך נאמר גם בפסיקתא רבתי (איש שלום, פיסקא לא):

> כך שנה ר' חייא הגדול כיון שיצא ת"ב מותר אדם בכל, למה, מפני שהוא כמתו של אדם מוטל לפניו והוא אסור לאכול בשר ולשתות יין וכיון שנקבר המת האבל מותר בהם, אף זה תשעה באב אבל הוא, כיון שיצא ת"ב מותר אדם בכל.

האנינות הולמת את אופיו של תשעה באב משום שהאבלות קיימת במידה רבה לאורך השנה כולה. מרחק הזמן אינו מקהה או מטשטש את חוויית החוסר. רק תחושת ההלם המשתק של יום החורבן עצמו היא זו שאנו משחזרים ביום תשעה באב. בדברי הפסיקתא מפורש שהאנינות חלה לאורך היום כולו, וגם במסכת סופרים לא הוגבל המנהג הנוגע לספר התורה. אך מדברי הריטב"א עולה כי אף שדיני האבלות עדיין בתוקפם, חלק מביטויי האנינות אינם

37. שו"ת הריטב"א סי' סג. וכן הביא בשם הגאונים בספר אור זרוע חלק א - הלכות סעודה סימן קצט.
38. ב"ח או"ח סי' תקנז.
39. ראו בלבוש, או"ח סי' תקנז, שהביא את שתי האפשרויות כגישות הופכיות.
40. וראו בירושלמי תענית ד, ו: "מה טעמון דרבנן? עשו כמי שמתו מוטל לפניו אינו לא כופה את מיטתו ולא ישן על גבי מיטה כפויה".

מתקיימים אחרי חצות היום. כך הציע הגרי״ד סולובייצ׳יק (שיעורי הרב סי׳ כז; וכעין זה בהררי קדם סי׳ קמו) לבאר גם את דיני מלאכה וישיבה על גבי קרקע:

> נראה שכל איסורי ט״ב הנוהגים רק לפני חצות, כגון עשיית מלאכה וישיבה ע״ג קרקע – לא הנהיגו אותם בתורת אבילות אלא בתורת אנינות, כדי למנוע היסח הדעת מחורבן בית המקדש. ומשום הכי אינם נוהגים אלא לפני חצות, דלאחר חצות חשיב כבר כעת נחמה וכמי שנקבר מתו.

לפי גישה זו, חלקו הראשון של היום מוקדש לחוויה של אובדן משתק הבא לידי ביטוי בתקופת האנינות, ואילו מחצות והלאה מתחיל תהליך השיקום והנחמה שמתקיים במרחב האבלות.[41] אמנם הגרי״ד עצמו (שיעורי הרב שם) הקשה על הבנה זו, משום שדיני אנינות קשורים בעיקרם למחויבות של האדם כלפי המת, סביב מצוות לווייתו וקבורתו, ולא למיתה עצמה.

ד. אבלות של השלמה ואבלות של ויכוח

1. אבלות שלשה

אפשר להבחין בתוך דיני האבלות עצמה בין שני גוונים, או שני שלבים. אחד הדינים העיקריים המשתנים אחרי חצות הוא דין הנחת תפילין. באבלות רגילה, חל איסור על הנחת תפילין ביום הראשון בלבד ולא בשאר הימים, והפוסקים נחלקו כיצד ליישם הבחנה זו בנוגע לתשעה באב: לדעת הרמב״ן והגאונים, תשעה באב נידון כימי האבלות האחרונים, ועל כן יש להניח בו תפילין; ואילו לדעת מהר״ם מרוטנבורג, תשעה באב נחשב כיום ראשון של אבלות, ואין להניח בו תפילין.[42]

המנהג שנפסק בשולחן ערוך (או״ח תקנה, ה), הוא להימנע מהנחת תפילין בשחרית, ואז להניח אותם בתפילת מנחה. בביאור המנהג כתב החיד״א (ברכי יוסף או״ח סי׳ תקנה, ס״ק א):

> נראה הטעם דבבקר נוהגים כיומא קמא דאבל, ובמנחה כשאר ימים.

ההבחנה בין היום הראשון של האבלות לבין שאר הימים מובאת בגמרא (מועד קטן כא ע״א) כחלק מהבחנה יסודית ורחבה יותר בין שלושת הימים הראשונים של האבלות לבין הימים שאחריהם. ואכן, התוספות (מועד קטן כא ע״ב ד״ה מכאן) כתבו שבתשעה באב מניחים תפילין כי הוא נחשב ״כמו לאחר שלושה״. ולאור האמורים נראה כי המנהג שנפסק

---

41. ראו בשיעורי הרא״ל – תשעה באב ואבלות, עמ׳ 117–120.
42. ראו מאמרי: הנחת תפילין בתשעה באב, אסיף י (תשפ״ה), עמ׳ 441–452.

להלכה בשולחן ערוך הוא לנהוג עד חצות בדיני שלושת הימים הראשונים, ואחרי חצות באבלות של שאר הימים.

מו"ר הרב ליכטנשטיין זצ"ל הסביר לאור הבחנה זו את השינוי בנוגע לאיסור המלאכה. אבל אסור במלאכה באופן גורף בשלושת הימים הראשונים, ואילו מכאן ואילך "אם הוא עני ואין לו מה יאכל, עושה בצנעה בתוך ביתו".[43] ממילא מובן מדוע נהגו להימנע מאיסור מלאכה רק קודם חצות היום ולא אחריו.[44] ואמנם ההיתר בימי האבלות האחרונים הוא רק למי שאין לו מה יאכל, אך אפשר שבדברים שהותרו באבלות רגילה בשעת הצורך, הקלו חכמים באופן גורף בתשעה באב. זאת משום שמעמדה הנורמטיבי של 'אבלות ישנה' קל יותר, ועל כן לא החמירו בדברים שנאסרו רק לכתחילה.[45]

2. שאילת שלום

על רקע זה אפשר לבאר את דין שאילת שלום אחרי חצות היום. בעל ספר פסקי תשובות (סי' תקנד, הע' 86) העיר על "טעות" שהשתרשה בציבור, להקל בשאילת שלום איש לרעהו אחרי חצות יום תשעה באב. הפסקי תשובות הסביר שטעותם נובעת מכך שמנהגי אבלות מסוימים אכן הותרו בתשעה באב אחרי חצות, אך בדין שאילת שלום שמקורו בתוספתא ובירושלמי ונפסק בשולחן ערוך ללא כל סייג או הגבלה, אין שום בסיס הלכתי להקל בשום שלב של היום. לכן הזהיר שיש להקפיד על האיסור במשך כל היום "דלא כאלו שטועים ומקילים בזה".

אך ספרים אחרים העידו על רבנים ופוסקים חשובים שקיימו את מנהג העולם. כך הובא בשם הרב יוסף שלום אלישיב בספר ישיב משה (עמ' סה), וכך נאמר בשם הרב יואל טייטלבוים מסאטמר בספר מקדש ישראל (בין המצרים, סי' שב). מקור ההבחנה הוא בברייתא במסכת סופרים (פרק יח, הלכה ט) שנזכרה לעיל והובאה להלכה בטור (או"ח סי' תקנט):

> אין אומרין שלום זה לזה כל הלילה וכל היום, עד שישלימו העם קינותיהן.

ויש מי שדייקו כך גם בדברי הדגול מרבבה (או"ח תקנט, ד) שהסביר את ההימנעות מאמירת ברכת כהנים בשחרית בכך שיש בה שאילת שלום. ומדבריו יש ללמוד שההיתר לשאת כפיים בתפילת מנחה מוכיח שבשעה זו מותר לשאול לשלום.[46]

---

43. שו"ע (יו"ד שפ, ב); על פי מועד קטן כא ע"ב.
44. ראו בשיעורי הרא"ל – תשעה באב ואבלות, עמ' 116 ועמ' 140.
45. בשיעורי הרא"ל (תשעה באב ואבלות, עמ' 125–126) הציע בדעת הרמב"ן עצמו, המתיר מלאכה לאורך היום כולו, שכאשר איסור מסוים הותר לפעמים הדבר מלמד על כך שאין הוא חלק ממהות האבלות ולכן לא נאמר כלל בתשעה באב.
46. ראו: ענפי משה – בין המצרים, סי' לג.

לאור ההבחנה לעיל בין שלבי האבלות, הדבר מובן היטב. שהרי בדין שאילת שלום הבחינה הברייתא (מועד קטן כא ע"ב) בין השלבים:

> תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים - אסור בשאילת שלום, משלשה ועד שבעה - משיב ואינו שואל.[47]

ממילא הגיוני ליישם את איסור שאילת שלום רק במחצית הראשונה של היום, שדינה כשלושת ימי האבלות הראשונים. ואמנם באבלות רגילה אסרו גם אחרי חצות היום לשאול, והתירו רק להשיב. אך בדברי הראשונים מבואר שאין חילוק מהותי בין לשאול לבין להשיב, וההיתר להשיב הוא רק משום "דרכי שלום" (ריטב"א שם ד"ה דלא), ומשום ש"אם לא ישיב להם יתראה כאיש גס רוח" (פירוש רבינו שלמה בן היתום שם).[48] ואכן, הנטעי גבריאל (בין המצרים ח"ב פרק עו, סעיף ג) התיר שאילת שלום אחרי חצות רק "במקום צורך", אך כבר ראינו בדין איסור מלאכה שכאשר התירו לעשות מלאכה אחרי חצות לא הגבילו זאת רק למי שאין לו מה יאכל, אלא התירו באופן גורף. והוא הדין בשאילת שלום: כיוון שהאיסור כבר לא עומד במלוא תוקפו, לא הגבילו את ההיתר ולא חילקו בין דיעבד ללכתחילה.[49]

3. אבלות של מיקוח

מה שורש ההבדל בין שלושת הימים הראשונים לבין הימים האחרונים? בירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"ה) נאמר:

> ר' אבא בריה דר' פפי ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי: כל תלתא יומין נפשא טייסא על גופא, סבירה דהיא חזרה לגביה, כיון דהיא חמייא דאישתני זיויהון דאפוי היא שבקא ליה ואזלה לה. [תרגום: כל שלושה ימים הנפש טסה מעל הגוף, סבורה שהיא חוזרת אליו; כיוון שהיא רואה שהשתנה זיו פניו, היא עוזבת אותו והולכת.]

הירושלמי קושר את חומרת האבלות לכך שבשלושת הימים הראשונים צורת פני המת עוד ניכרת. וכן מבואר במדרש ויקרא רבה (פרשה יח, סי' א):

> בר קפרא אמר: עד שלשה ימים תוקפו של אבל קיים, למה, שצורת הפנים ניכרת.

47. וכן פסקו הרמב"ם (אבל ה, כ) והשולחן ערוך (יו"ד שפה, ה).
48. וכעין החילוק בהלכות הפסק בקריאת שמע בין לשאול ולהשיב (משנה ברכות פ"ב, מ"א).
49. ואכן, הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה) כתב הן ביחס לשאילת שלום הן ביחס למלאכה ש"בקושי התירו" אותן בתשעה באב, שהרי באבלות עצמה התירו רק למי שאין לו מה יאכל או להשיב שלום למי שכבר שאל. מדבריו עולה כי יש דמיון מהותי בין שני ההיתרים, וממילא כפי שנוהגים אחרי חצות היתר גורף באיסור מלאכה, מתבקש לנהוג היתר גורף גם בנוגע לשאילת שלום.

הירושלמי מסביר שכל עוד פני המת לא השתנו, הנפש עדיין מרחפת על פני המת ו"סבירה דהיא חזרה לגביה". יש בה עדיין תקווה לשוב ולשכון בגוף. אם נשתמש במונחים מן הפסיכולוגיה המודרנית, מדובר עדיין בשלב ה'הכחשה' או ה'מיקוח', הקודמים לשלבי הקבלה וההשלמה עם האובדן.[50]

הגמרא (מועד קטן כז ע"ב) מנסחת את ההבדל בין השלבים באופן הבא: "שלשה ימים לבכי, ושבעה להספד". הימים הראשונים מוקדשים לתגובה רגשית טוטאלית שאין בה מילים. ואילו הימים האחרונים מוקדשים לעיבוד מתוך מבט צופה פני עתיד. אפשר שהבחנה זו בין תנועות הנפש השונות מסבירה גם את הקימה מעל הקרקע עם חצות היום, וכדלקמן.

4. ויקם דוד

אפשר למצוא מודל שמקביל לשני שלבי האבלות בהתנהלות של דוד המלך סביב מות בנו הקטן. בשלב ראשון, כאשר הבן חלה אנושות, נאמר (שמואל ב יב, טז-יז):

> וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנָּעַר וַיָּצָם דָּוִד צוֹם וּבָא וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה: וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לַהֲקִימוֹ מִן הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא בָרָא אִתָּם לָחֶם:

ואילו לאחר שנודע לדוד שמת בנו נאמר (שמואל ב יב, כ-כג):

> וַיָּקָם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיִּרְחַץ וַיָּסֶךְ וַיְחַלֵּף שמלתו שִׂמְלֹתָיו וַיָּבֹא בֵית ה' וַיִּשְׁתָּחוּ וַיָּבֹא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּשְׁאַל וַיָּשִׂימוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל: וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָה בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד חַי צַמְתָּ וַתֵּבְךְּ וְכַאֲשֶׁר מֵת הַיֶּלֶד קַמְתָּ וַתֹּאכַל לָחֶם: וַיֹּאמֶר בְּעוֹד הַיֶּלֶד חַי צַמְתִּי וָאֶבְכֶּה כִּי אָמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ וְחַנַּנִי ה' וְחַי הַיָּלֶד: וְעַתָּה מֵת לָמָּה זֶּה אֲנִי צָם הַאוּכַל לַהֲשִׁיבוֹ עוֹד אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלָי:

קשה להסביר את השינוי שחל במעשיו של דוד מנקודת מבט של דיני אבלות. שהרי קודם שמת בנו לא חלה עליו אבלות כלל, ודווקא לאחר מכן אמורים לחול עליו דיני אנינות.[51] כעין זה הקשו כבר התוספות (מועד קטן כא ע"א ד"ה דאי) על הגמרא (שם) שלמדה דיני אבלות ממעשיו של דוד קודם שימות בנו:[52]

---

50. על פי מודל חמשת שלבי האבל של קובלר-רוס: Kübler-Ross, E. (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan. וראו: Maciejewski PK, Zhang B, Block SD, Prigerson HG. An Empirical Examination of the Stage Theory of Grief. JAMA. 2007;297(7):716-723.

51. לדיון במעשיו של דוד ביחס לדיני אנינות ראו: רמב"ם אבל א, ב; רד"ק שמואל ב יב, כ; יד שאול יו"ד שמא, ה.

52. רד"ק (שמואל ב יב, כ) הקשה קשיה דומה על מקום אחר שבו למדו חז"ל דיני אבלות ממעשיו של דוד, ויישב שמדובר באסמכתא.

> אף על גב דלא גבי מת כתיב אלא על בנו! ושמא הואיל והנביא אמר לו מות ימות הרי הוא כמת ואף על פי שהתפלל עליו שיחיה.

התוספות מחדשים שכאשר מדובר בכרוניקה של מוות ידוע מראש, יכולה האבלות לחול עוד קודם שימות המת. אבלות כזו אינה מצויה באבלות רגילה, אך בתשעה באב היא מתבקשת, בשני מובנים: הן במובן הפשוט, דהיינו שכיום אנו משחזרים מאורע שכבר אירע לפני שנים רבות ואי אפשר לשנותו, וממילא אפשר להתאבל עליו עוד קודם שמציינים את המאורע עצמו; הן במובן זה שגם בשעת החורבן המקורי, החל משלב מסוים, כבר נגזרה גזירה בלי אפשרות לבטלה.

אבלות כזו, קודם שימות המת, משלבת היבטים של אבל והיבטים של תענית. יש בה בכי ושכיבה ארצה, בדומה למנהג הישיבה לארץ בתשעה באב, וכן הימנעות מאכילה ושתיה ורחיצה וסיכה וכיבוס ותשמיש המיטה.[53] אין זו תפילת בקשה רגילה של מי שמקווה שתתמלא בקשתו, אלא תפילה נואשת, כמעט תפילת-שווא, של מי שאפילו כשחרב חדה מונחת על צווארו לא מונע עצמו מן הרחמים.[54] כעין תפילת העני, כפי שהיא מתוארת בספר הזוהר, שלא מייחל לשינוי המציאות אלא מבקש רק לשפוך את דמעותיו בתרעומת לפני ה׳.[55] רק כאשר הוצתה אש במקדש, לפנות ערב, אנו משלימים עם האובדן וקמים על רגלינו על מנת להתחיל את ההתמודדות עמו.

5. אבלות ותשובה

הגאונים והראשונים נחלקו אם יש לומר סליחות בתפילת תשעה באב. רב פלטוי גאון כתב שיש לומר סליחות, משום שתשעה באב אינו גרוע משאר תעניות ציבור.[56] ולעומת זאת, הראבי״ה (סי׳ תתצא) כתב שאין לומר בו סליחות משום שנקרא ׳מועד׳.[57] אך באוצר הגאונים (תענית, חלק התשובות סי׳ קיח-קיט) הובאה תשובת רב עמרם גאון שמבחין בין שני חלקי היום:

> כתב רב עמרם גאון שביום תשעה באב מתפללין סליחות ועננו כמו בשאר תעניות, וכן מנהג בשתי ישיבות... ובתפלת שחרית אין מנהג בשתי ישיבות ולא בכל ישראל לומר סליחות ותחנונים, ולא להזכיר י״ג מידות, אלא מנהג לומר

53. כפי שהולך מהמשך הפרשייה: שמואל ב פרק יב פסוק כד
וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבא אליה וישכב עמה״.
54. ואפשר שלכך התכוונה הגמרא (ברכות י ע״א) כשאמרה שחזקיהו למד עיקרון זה ״מבית אבי אבא״, ראו רש״י שם (ד״ה מבית) ודברי אליהו (שם) ועלי תמר (על הירושלמי סנהדרין י, ב) שהציעו הצעות נוספות.
55. זוהר כרך ג, דף קצה ע״א.
56. מובא בספר המנהיג – הלכות תשעה באב, ברי״ץ גיאת – הלכות תשעה באב, ומקומות נוספים.
57. וכן פסק הרמ״א או״ח תקנט, ד.

> פזמונים של קינות... אבל במנחה יש מקומות שאומרים סליחות ותחנונים, ומזכירין שלש עשרה מדות לפי שהוא שעת נחמה, וקורין ויחל משה.

אמירת הסליחות בשעת מנחה משתלבת בקריאת 'ויחל משה'. ככלל, קריאת התורה בתשעה באב היא תופעה יוצאת דופן. בגמרא (מגילה לא ע"ב) נאמר שבתשעה באב קוראים בפרשת "כי תוליד בנים" ומפטירים בנבואת "אסף אסיפם" בירמיהו. אך בדברי הגאונים והראשונים מבואר שבנוסף על כך קוראים בתפילת מנחה ב"ויחל משה" ומפטירים "דרשו ה' בהמצאו".[58] כלומר, בתפילת שחרית קיים פיצול בין תשעה באב לתענית ציבור רגילה (שבה קוראים ב'ויחל' גם בשחרית), ואילו בתפילת המנחה נוצרת התלכדות.

ההתלכדות שנוצרת עם תענית ציבור דווקא אחרי חצות היום אינה פרי המקרה. גם בתענית ציבור עצמה קיים הבדל בין שני חלקי היום, והוא בא לידי ביטוי בקריאת התורה. באופן די חריג, בקריאת התורה בשחרית של תענית ציבור אין הפטרה, ודווקא במנחה מפטירים "דרשו ה' בהימצאו".[59] יתר על כן, לדעת חלק מהראשונים כלל אין קוראים 'ויחל' בשחרית של תענית ציבור, אלא בתפילת מנחה בלבד. הטעם לכך הוא שבשעת המנחה עוברת התענית לשלב חדש. החובה הייחודית של קריאת התורה בשעת המנחה מבוארת בגמרא במסכת תענית (יב ע"ב) המתארת את סדר היום של תעניות ציבור:

> מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא, מכאן ואילך רבעא דיומא קרינן בספרא ואפטרתא, מכאן ואילך בעינן רחמי.

קריאת התורה וההפטרה בשעת מנחה הן חלק מחובת התחינה והתפילה של התענית, שעיקרה הוא קריאת י"ג מידות הרחמים כחלק מדין אמירת סליחות.[60] חובה זו חלה רק אחרי חצות, ובנקודה זו מתלכד ציר הזמן של תשעה באב עם ציר הזמן של תענית ציבור, בניגוד לקריאת התורה של שחרית המוקדשת לעניינו של יום.[61]

לפי גישה זו, השינויים בדיני תשעה באב אחרי חצות היום אינם מבטאים ביטול, ואפילו לא הקלשה, של עוצמת האבל, אלא ניתוב של אותם כוחות ואותן תחושות למוקדים שונים. הכאב על החורבן עשוי להוביל את האדם להתכנסות ולשתיקה, או להביא אותו לתנועה של חתירה אקטיבית לתיקון. תשעה באב נע בין שני מוקדים: אבלות ותשובה.

---

58. סדר רב עמרם גאון – סדר תענית; תשובות רב נטרונאי גאון או"ח סי' קעז; רמב"ם תפילה יג, יח.
59. התוספות (מגילה כא ע"א ד"ה הקורא) תלו זאת בכך שבהפטרה נאמר "שמרו משפט ועשו צדקה", ולכן "נכון לאומרו בערב אחר שעשו צדקה". ואילו בספר השולחן (הלכות תפילה, שער שישי) כתב "שבבקר לא היה להם פנאי בתעניות משום ביטול מלאכה לעם עד שעת המנחה שהיו כולן מתקבצין בבית הכנסת להרבות בתפלות ותחנונים". וראו בספר השולחן הלכות תענית, שער ג.
60. שיעורי הרב – אבלות ותשעה באב, סי' לב; רץ כצבי – מעגלי השנה, סי' כד.
61. ראו במשנת יעבץ (סי' מט) שכתב שמכיוון שהריאה בשחרית אינה מדין תענית אלא מדין מעין המאורע מצד קדושת היום, גם מי שאינו מתענה יכול לקרוא.

ממד התשובה, שבא לידי ביטוי בהלכות של תענית ציבור, חופף במידת מה את דיני האבלות. עד כדי כך שאיסורים מסוימים, כגון נעילת הסנדל, יונקים משני היסודות גם יחד. אך יש גם מתח בין שני היסודות, ואחרי חצות היום גובר דין התענית על דין האבלות.[62] הן משום שבאבלות יש דין 'מקצת יום ככולו' שאינו קיים בתענית, כפי התבאר בתשובת רב האי גאון שנזכרה לעיל; הן משום שעיקרה של תענית ציבור בשעת המנחה, ועל כן ממד זה מקבל את הבכורה.

האבלות היא תנועת נפש של יחידים, "אבל יחיד עשי לך". לעומת זאת, תענית ציבור כשמה כן היא, פעולה משותפת של רבים. על כן יש פוסקים שמתירים אחרי חצות בשאילת שלום, שענייננה הוא חיזוק היחסים החברתיים.[63] כך אפשר להבין גם את הקימה מעל גבי הקרקע, שמבטאת את המעבר מן השלב הפסיבי של הכאב על האובדן לשלב האקטיבי של התיקון והבניין.[64] "ויקם אברהם מעל פני מתו וידבר אל בני חת" (בראשית כג, ג).[65] גם היתר המלאכה עשוי לבטא את חידוש הקשרים החברתיים והאמונה המחודשת בעשייה האנושית.[66] והנחת התפילין מסמלת את המעבר מתחושה של שיממון למאמץ רוחני של חידוש הקשר והברית.

ה. רמזים של תקוה

1. יום הולדת המשיח

מנהג מפתיע במיוחד מובא בכלבו (סי' סב):

> מנהג קדום שהנשים רוחצות ראשן מן המנחה ולמעלה ביום תשעה באב. והזקנים הראשונים ז"ל הנהיגו זה, ולטובה נתכוונו, ועשו סמך לדבר על מה שאמרו באגדה כי המשיח נולד ביום תשעה באב, וכמו שעשינו זכר לחורבן ולאבלות כן צריך לעשות זכר לגואל ולמנחם כדי שלא יתיאשו מן הגאולה. וזה האות לא הוצרך רק לנשים ולכיוצא בהן שהן חלושי כח, אבל אנו כולנו מאמינים ובטוחים בנחמות הכתובות שנויות ומשולשות בספרי הנביאים, אך הנשים שאינן יודעות ספר צריכות חזוק.[67]

---

62. ראו: בן מלך – ימי בין המצרים, מאמר ג.
63. ראו: שיעורי הרא"ל – אבלות ותשעה באב, עמ' 129.
64. קים מתח מסוים בין תיאור זה לפבין האפשרות שהוצעה לעיל ולפיה דווקא המחצית הראשונה של היום מלווה בפן של מאבק ו'מיקוח' ואילו אחרי חצות מגיע שלב ההשלמה.
65. לפי הגמרא (ברכות יח ע"א) פסוק זה מציין מעבר מאנינות לאבלות, אך לא נראה כך מפשטי המקראות.
66. ואמנם גם בתענית ציבור יש איסור מלאכה.
67. וכן הובא במאירי (תענית ל, א ד"ה זה) ובארחות חיים (תשעה באב, אות יא).

להלכה דחה הבית יוסף (או"ח תקנד) את המנהג, ואף הרמ"א (דרכי משה שם ס"ק יא) כתב שלא נהגו להקל עד כדי כך. אך חשוב יותר לענייננו הטעם שנתן הכלבו למנהג, "לעשות זכר ולגואל ולמנחם", ולהסתמכות שלו על המסורת בדבר הולדת המשיח בתשעה באב. הקשר בין היתר מלאכה לבין הולדת המשיח נמצא כבר בדברי הירושלמי (ברכות פ"ב, ה"ד):

> עובדא הוה בחד יהודאי דהוה קאים רדי. געת תורתיה קומוי עבר חד ערביי ושמע קלה א"ל בר יודאי בר יודאי שרי תורך ושרי קנקנך דהא חריב בית מוקדשא געת זמן תניינות א"ל בר יודאי בר יודאי קטור תוריך וקטור קנקניך דהא יליד מלכא משיחא.[68]

> [תרגום: מעשה שהיה ביהודי אחד שהיה עומד וחורש. געתה פרתו בפניו. עבר ערבי אחד ושמע קולה, אמר לו: יהודי, יהודי, התר פרתך והתר מחרשתך, שהרי חרב בית המקדש! געתה פעם שנייה, אמר לו: יהודי, יהודי, קשור שורך וקשור מחרשתך, שהרי נולד מלך המשיח!]

מעשה מופלא זה מעורר קשיים רבים,[69] והוא אף עמד במוקד 'ויכוח ברצלונה' בין הרמב"ן לבין המומר פבלו כריסטיאני.[70] לענייננו חשובה העובדה שכאשר היהודי שומע את בשורת החורבן הוא מפסיק ממלאכתו, ואילו כאשר הוא שומע על הולדת המשיח, אף שמדובר בפשטות בעיצומו של יום החורבן, הוא קושר את שורו וממשיך לחרוש.[71] הבחירה לחזור למלאכתו אינה נובעת מקהות של תחושת האבלות, אלא מרצון לייצר תנועה של תקווה, גם אם היא עומדת בניגוד מסוים לאבלות. כך פירש את דברי הירושלמי הרב יששכר תמר (עלי תמר ברכות פ"ב ה"ד):

> נראה דעובדא זו היתה שנים הרבה לאחרי החורבן, ויהודי זה צפה לישועה שמהרה יבנה ביהמ"ק וערי ישראל תיבננה, ולפיכך חרש ועבד כל עבודה לשם יישוב ארץ ישראל. ועבר הערבי ובגעיית השור אמר לו שיש לו לעורר על החורבן, אולם בגעייה השניה אמר לו שימשיך בחרישה ובזריעה, דהוא בפעולתו זאת יליד מלכא משיחא. שכן הערבי ידע שאם אף לאחרי החורבן חורשים וזורעים בארץ ישראל, בהתקוה שמהרה יבנה בית המקדש, הרי זה וודאי שגאולה תהיה לארץ ממהפכת זרים וארץ ישראל תבנה על ידי בניה בוניה.

---

68. וכעין זה באיכה רבה פרשה א, אות נא.
69. ראו: ישועות משיחו חלק ב, עיון ב, פרק א.
70. רתיעתו של הרמב"ן מדברי המדרש הביאה אותו לנסח יחס אמביוולנטי כלפי מדרשי אגדה בכלל, ראו: ויכוח הרמב"ן, היום השני.
71. במדרש לא מפורש שהדבר קרה בחצות היום, אך מסורת זו מובאת בדברי האר"י דלקמן.

לדבריו, שתי הגעיות של הפרה אינן מבטאות תגובות לשני אירועים שונים, אלא שתי תנועות נפש ושתי דרכי פעולה. האחת של חובת ההיזכרות וההזדהות עם האובדן, והשנייה של הצורך להאמין, לקוות ולפעול. המינון של שתי התנועות קשה להגדרה, והוא עשוי להשתנות בין אדם לאדם. משום כך יש מקום רב למנהג המקום בסוגיה זו, ואף להבחנה, שלכאורה איננה הלכתית, בין גברים לנשים.

2. בזכות נשים צדקניות

הכלבו הסביר את הייחוס של מנהג הרחיצה לנשים דווקא, בכך שהן אינן יודעות ספר וצריכות חיזוק. כך עולה גם מדברי החיד"א בדבריו על מנהג הנשים לשטוף ולסדר את הבית אחרי חצות היום (ברכי יוסף או"ח סי' תקנט, ס"ק ז):

> לא מיחו חכמים על רבות בנות דאחר חצות מתעסקות בכל כחן לכבד הבית ולתקן המטות, וכיוצא מתקוני הבית, וזה מנהג קדום בערי איטאליא לנשים, ויען שדעתן קצרה וחלושי אמונה, אדרבא, חיזקו ידיהם לקבוע אמונת הגאולה ולא יתיאשו.

ובספר מורה באצבע (סימן ח אות רלו-רלח) הוסיף החיד"א וכתב שמשום כך הקלו גם באמירת פסוקי נחמה עבור 'המון העם':

> כל מה שאסרו רז"ל בט' באב הוא עד הלילה ואין להקל אחר חצות בשום דבר רק שמקילין לנשים לסדר הבית קצת וזה לקבוע בלבם אמונת הגאולה. גם פסוקי נחמה הכתובים בספר במנחה אין למנוע אמירתם כדי לקבוע בלב ההמון כי יגאלנו ה' ברחמיו ויקיים לנו כל נחמות נביאיו בקרוב.[72]

לדבריו, סידור הבית ואמירת פסוקי הנחמה נועדו עבור ההמון הטעון חיזוק. אך אפשר גם שההיפך הוא הנכון. בגמרא (סוטה יא ע"ב) נאמר: "בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל במצרים", והגמרא מספרת שצדקותן של הנשים באה לידי ביטוי בכך שגם בעיצומו של שעבוד מצרים החזיקו בלבן את אמונת הגאולה ושכנעו את בעליהן לפרות ולרבות. ובמדרש זוטא (רות ד, יא) נאמר שזהו כלל שתקף גם לעתיד: "אין הדורות נגאלים אלא בזכות נשים צדקניות שבדור, שנאמר: 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל', לבני ישראל לא נאמר אלא לבית ישראל". המדרש ממשיך וממחיש את כוחן של הנשים באמצעות סיפור על אדם שנגלה אליו אליהו ואמר לו "יש לך שבע שנים טובות, אימתי אתה מבקש אותן? עכשיו או בסוף ימיך?" אותו אדם התלבט מה לענות, אך אשתו אמרה "הבא אותן היום", ובמשך שבע

---

72. וכן כתב החיד"א גם בשו"ת יוסף אומץ סימן כא: "אחר חצות המון העם מכינים לסעודה ובוטחים להתנחם בנחמו ורבות בנות תקנת הגונות ליסד הבית הנה כי כן יש לחזק ידיהם וצריך לקבוע בלבם לצפות לגאולה".

שנות השפע עסקה בגמילות חסדים. כיוון שראה הקב"ה כך, הוסיף להם טובה גם בשנים הבאות.

לפי המדרש, כוחה של האישה היה בכך שלא שקעה בחשבונות עתידיים סבוכים, אלא ביקשה את הטוב כאן ועכשיו ופעלה באמצעותו לתיקון המציאות. המדרש מתאר את הנשים לא כמי שחולשת לבבן גורמת לכך שנקל עבורן בדיני האבלות, אלא כמי שיש להן את היכולת למצוא בעיצומו של החורבן רמזים של תקווה, ואת החובה והזכות להחזיק עבור הציבור כולו את אמונת הגאולה.

3. תיקון והכנה

בתוספתא (תענית פ"ג ה"ג) נאמר: "מתקנין מט' באב למוצאי ט' באב". מפשט הלשון משמע שאין הגבלה כלשהי על ההכנות למוצאי הצום, אולם הראבי"ה (תענית סי' תתפח) והרא"ש כתבו: "נהגו העם שלא לשחוט ולהכין סעודת מוצאי תשעה באב עד לאחר חצות",[73] וכן פסק השולחן ערוך (או"ח תקנט, י).

מדוע התירו את ההכנות לסעודה דווקא אחרי חצות היום?[74] הראבי"ה והרא"ש (שם) קשרו בין מנהג זה לדברי הגמרא (שבת קטו ע"א) שהתירה את קניבת הירק ביום הכיפורים "מן המנחה ולמעלה". רש"י (שם ד"ה מותר) פירש שההיתר לקנוב את הירק נאמר דווקא מן המנחה ולמעלה, "שהוא שואף ומצפה לעת אכילה ואיכא עגמת נפש". כלומר, בעוד שלאורך יום הכיפורים כולו האדם מתנתק מן העיסוק באכילה, לקראת סוף היום הוא מתענה דווקא בכך שהוא מתחיל להתכונן לקראת סיום הצום. אם ניישם את דברי רש"י לעניין תשעה באב, אפשר שלאחר חצות היום אנו עוברים לסוג שונה של עינוי. כזה שבו הנחמה עומדת לנגד עינינו בתור אופק אפשרי, ואנו כואבים את היותה עדיין בלתי מושגת.

תפיסה זו של המחצית השנייה של תשעה באב אינה רואה בה את התפוגגות האבל או דעיכתו, אלא את השילוב שלו במבט מלא תקווה אל עבר העתיד. רגעי השריפה של המקדש הם הרגעים הקשים והכואבים ביותר בסיפור. אך שוב אין מדובר בכאב של ניתוק חסר מוצא, אלא בכאב על הפער שאנחנו מבקשים שיילך וייסגר.

73. וכן בספר הלכות קצובות (גאוני איטליה; הלכות תשעה באב אות ד–ה): "מחצות היום קורין ניחומין ושוחטין בשר ומותר".

74. בשו"ת הרשב"א (ח"א, סי' שו) הסביר בפשטות: "אם נהגו שלא לשחוט בבוקר עד חצות או אפילו עד הערב לא נהגו כן הראשונים אלא כדי להתאבל ולהתאונן ולהתעסק בהספד על החורבן".

ו. תם עוונך בת ציון: בין חרדה למחילה

1. כלה ה׳ את חמתו

שלושת ימי האבלות הראשונים אינם מתאפיינים רק בכאב משתק, אלא גם בתחושה של חרדה קיומית:

> אמר רבי לוי: אבל שלשה ימים הראשונים, יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין שתי כתיפיו; משלשה עד שבעה, כאילו מונחת לו כנגדו בקרן זוית; מכאן ואילך, כאילו עוברת כנגדו בשוק.

המוות מהווה גם מפגש עם מידת הדין האלוקית, והוא מלווה בחשש עמוק שמא היא רק החלה בפעולתה. התפוגגות החרדה היא שמאפשרת את קבלת הנחמה, ומהווה חלק מן ההתרחשות סביב חצות היום כפי שמבואר בשם האר״י הקדוש בדברי ר׳ חיים ויטאל בשער הכוונות (חג השבועות, דרוש א, דף פט ע״ג). האר״י עומד על כך שלכאורה צריך היה דווקא להגביר את מנהגי האבלות אחרי חצות היום:

> מה שנהגו ביום ט״ב במנחה לומר פסוקים של נחמות, וגם לקום ולשבת על הספסלים למעלה, ואדרבא נראה מן התלמוד בבלי כי לעת ערב הציתו אש בהיכל ביום ט״ב ונשרף בעת המנחה, וכפי זה היה ראוי להחמיר במנחה יותר מבשחר![75]
>
> אבל הענין יובן במה שדרשו בגמרא על הפסוק ׳מזמור לאסף אלהים באו גוים כו״, והקשו: מזמור?! קינה מבעי ליה! ותי׳, כי בתחילה התחילו האויבים להרוג את בני ישראל, ואז חשבו ישראל שלא יהיה ח״ו תקומה למפלתם ויכלו ח״ו בחרב האויבים, ובראותם שהציתו אש בהיכל לעת ערב, שהוא זמן המנחה, אז אמרו מזמור ושמחו שמחה גדולה וקבלו נחמה, כי אם ח״ו לא היה הקב״ה משליך חמתו על העצים ועל האבנים לא היתה תקומה לשונאי ישראל, וכמו שאמרו ז״ל: כלה את חמתו ויצת אש בציון. ונמצא כי לעת מנחת ערב שהציתו אש בהיכל, אז אמרו ישראל מזמור וקבלו נחמה על צרתם.

יש מצבים שבהם אובדן מביא איתו גם מידה של פורקן. כמו חולה אנוש ומיוסר שמותו מייצר גם תחושה של הודאה והקלה. או כמו איבר חולה שנכרת ומציל בהיעדרו את הגוף כולו. עומק האבלות בתשעה באב הוא על הריחוק והסיאוב ושנאת החינם, שהגיעו לשיאם עם חצות היום והעמידו בסכנה את עצם קיומו של העם היהודי. רגע הצתת המקדש מהווה דווקא ביטוי של חמלה ששמה גבול להידרדרות ומבטיחה שהחרב תחזור לנדנה מבלי

75. מלבד התשובה המובאת להלן מוסיף ר׳ חיים ויטאל בשם האר״י את עניין הולדת המשיח, שתובא להלן בדברי הכלבו, תוך הדגשה שרגע הולדת המשיח היה בשעת המנחה: ״ונלע״ד ששמעתי ג״כ ממוז״ל טעם אחר והוא כי אז במנחת ט״ב נולד המשיח הנקרא מנחם כנז׳ במדרש איכה רבתי״.

שתגדע את חיי האומה. אפשר שהמעבר בין מידת הדין המתוחה לתחילת גילוי הרחמים האלוקיים קשור לשינוי המתרחש בכל יום ויום לפי הגמרא (עבודה זרה ג ע"ב):

> אמר רב יהודה אמר רב: שתים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה, שניות - יושב ודן את כל העולם כולו, כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים.[76]

דווקא מתוך המבט שרואה שנתחייב העולם כליה, עובר הקב"ה לשבת על כסא של רחמים. ובדומה לכך, דווקא לאחר שנמלאה סאתה של ירושלים, מחריב אותה הקב"ה כפעולה של חמלה המותירה פתח לתיקון ומחילה. כך נוצרת בתשעה באב, אחרי חצות היום, תחושת הקלה דומה לזו שבתום עבודת יום הכיפורים. וכך נאמר במדרש (איכה רבה פרשה ד, אות כה):

> טובה היתה מגילת קינות על ישראל ממ' שנה שנתנבא עליהם ירמיה, למה, שבה נטלו ישראל איפוכי [=מחילה] שלימה על עונותיהם ביום שחרב בית המקדש.

2. אהבת עולם אהבתיך

הריחוק בין ישראל לקב"ה בא לידי ביטוי גם בסדרי התפילה. כך כתב רבי אלעזר מגרמייזא בספר הרקח (הלכות תשעה באב תשי):

> שחרית תשעה באב אין נופלין על פניהם, על שם: 'סכות בענן לך מעבור תפלה', 'שתם תפלתי'.

הבחנה בין סדרי התפילה של שני חלקי היום נזכרת גם במסכת סופרים (פרק יח, הלכה י–יא):

> ואין מזכירין [=בתפילת שחרית] קדוש, ואף לא קדיש; אבל בתפילת המנחה אומרים קדוש וקדיש.

לכאורה, אמירת קדיש וקדושה אינה קשורה למידת האבלות שבה נתון המתפלל, שהרי קטעים אלו נאמרים גם בבית האבל, ואף על פי כן נראה כביכול כאילו אין הקב"ה חפץ שיקדישו את שמו בתשעה באב לפני חצות, ואף אנו מתקשים לעשות זאת. ביטוי נוסף של היחסים המעורערים בין הקב"ה לישראל מופיע בתשובת רב האי גאון (אוצר הגאונים תענית, חלק התשובות סי' קיד):

---

76. לקביעה זו יש גם משמעות הלכתית בדיני ראש השנה, ראו: מגן אברהם סי' תקפב, ס"ק ח. אמנם בזוהר (כרך ב דף פח ע"ב) נאמר: "כד מטא שעתא דצלותא דמנחה דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתערין". וכן בשער הכוונות (ענין תפלת מנחה, דרוש ב) נאמר שאחר חצות היום מתעורר שמאלו של יצחק, שהוא מקור כל הדינים. וראו בהמשך דבריו שם: "והנה אותיות אלו של מנחה המורות על הגבורות והדינים יחזרו לעתיד לבא ויהיו אותיות נחמה".

> אמר מר רב האיי: מה שאתם נוהגים להוציא ספר תורה בשחרית בלא תיק ושלא לומר 'אשרי העם שככה לו' ובמנחה אתם מוציאין בתיק ואומרים 'אשרי העם', אל תשנו ממנהגותיכם.

ביטויי הקרבה והקשר בין ישראל לקב"ה נעלמים בעקבות החורבן. אך דווקא ברגע שבו ניחתת המכה הסופית, הם שבים וניעורים. כפי שכתב המגיד מקוז'ניץ בספר עבודת ישראל (פרשת דברים, בדילוגים):

> הנה אמרו חז"ל בתשעה באב חייב להניח תפילין במנחה. והטעם שבאים מוחין חדשים לנחם את עמו ישראל. והוא המשל כדרך האב שמייסר את בנו בשבט כדי להדריכו, ואף על פי כן אחר כך הוא מקרבו ומדבר על לבו ומנחם אותו לומר לו אהבתיך ומשכתיך חסד, וגם כשאני מוכיח אותך בשבט הוא לטובתך. וכן הענין אחר הימים הנוראים אלו ובפרט בתשעה באב אשר הדינים מתוחים רחמנא ליצלן, לכן לעת ערב הוא מנחם את עמו ישראל ומראה להם התקרבות ביד ימינו ובאים מוחין חדשים, ובודאי יש כח להמשיך אז שנו"ת חיים בתפילין כמו תמיד בבוקר כנודע. ואז ההתחלה לבנות המלכות מחדש.

ז. סיכום

המעבר בין שני חלקי היום משפיע על מגוון רחב של הלכות, הן כאלו הנוגעות לסדרי התפילה הן כאלו הנוגעות למנהגי האבלות האישיים והציבוריים. את השינויים הללו אפשר להבין כתהליך של התפוגגות והקלשה, בין אם מדובר בפקיעה של חובת האבלות מדין 'מקצת יום ככולו', ובין אם מדובר במעבר בין אבלות של שלושת הימים הראשונים לזו של הימים האחרונים, או בין אנינות לאבלות. לחלופין, אפשר לראות אותם כתהליך שבו יחד עם האבלות על החורבן הולכת ונבנית תנועה נוספת, מנוגדת, של תיקון ושל תשובה ושל תקווה, ההולכת וגוברת כשאנו מפנים את פנינו אל העתיד עם פנות היום. אך אפשר גם שהאבלות אינה מתפוגגת וגם אינה מומרת בתנועה אחרת, אלא דווקא מתוך נקודת השפל שבה הגיעו לשיאם הזעם וההתרחקות, נחשף הרובד הנצחי של הקשר הפועם תחתיהם באהבה, כפי שכתב רבי מנחם מנדל שניאורסון מליובאוויטש (שערי המועדים – אב, עמ' קנד):

> בשריפת בית אלקינו נתגלה גודל חיבתן של ישראל אצל הקב"ה, שאפילו כאשר נמצאים בתכלית הירידה למטה מטה ביותר, עד למצב שמפני חטאינו אין ברירה כביכול אלא לשרוף את בית המקדש רחמנא ליצלן, הנה גם אז לא פוגע הדבר במציאותם של בני ישראל, מפני גודל חיבתן של ישראל אצל הקב"ה.

קדושת

המקדש

ד"ר דוד נוישטטר

קדושת מחנות ושילוח טמאים בזמן הזה לפי הרמב"ם – עיון במחלוקת הרב חיים הירשנזון והראי"ה קוק[1]

א. הקדמה
ב. הצעת הרח"ה ותגובת הרב קוק
ג. הערות על הוכחות הרב קוק שקדושת מחנות קיימת גם בזמן שהבית חרב
ד. סיוע לרח"ה מפסוקי התורה
ה. סיוע לרח"ה מלשונות הרמב"ם
ו. איסור טומאה – מקור לקדושת מחנות
ז. האם איסור הטומאה תלוי בהשראת שכינה, והאם יש השראת שכינה בזמן הזה?
ח. האם הנכנס בטומאה למקדש עובר על מצוות מורא מקדש?
ט. אם אין היום איסור טומאה מן התורה, האם יש איסור מדרבנן?

א. הקדמה

הרב חיים הירשנזון (הרח"ה)[2] והראי"ה קוק[3] ניהלו דיון בנושא איסור כניסת טמאים למקדש בזמן הזה. שניהם התמקדו במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בשאלה האם קדושת

---

1. [**הערת מערכת:** נושא זה של תוקף איסור הכניסה למקדש בטומאה בחורבנו כבר עלה על שולחן מלכים ונידון בהרחבה, והסכמת הפוסקים ומנהג כל ישראל הוא שהאיסור עודנו בתוקף, וכדעת הראי"ה קוק דלקמן. אעפ"כ, לא נמנענו מלפרסם מאמר זה, שעוסק בסוגיה ומוסיף לקח ופלפול. מכיוון שיש במאמר ערעור על הלכה מקובלת ויסודית, צורפו לו הערות עורך רבות מהרגיל. נוסיף ונציין שההבנה שלמ"ד קידשה לעתיד לבוא יש איסור על כניסה למקדש בטומאה בזמננו, מפורשת בדברי ראשונים רבים: הראב"ד (הל' בית הבחירה ו, יד), תוס' (יומא מד, א ד"ה בשילה; שבועות יד, ב ד"ה ונעלם), התרומה (הל' א"י, עמ' 190 במהד' תשע"ו), החינוך (סי' שסב וסי' שסג), תורת המנחה (פקודי פרשה לד עמ' 343), האגודה (שבועות פ"ב סי' ד) והכפתור ופרח (פ"ו ד"ה ומיהו אין), וכן באחרונים רבים (שו"ת רמ"ע מפאנו סי' כה ד"ה שלישי; מג"א תקסא, ב; משנ"ב תקסא, ה; שו"ת בנין ציון סי' ב; ועוד רבים) – ואף המאמר שלפנינו אינו מערער על הקביעה שזו הסכמת הפוסקים, אלא רק מציע הבנה חלופית בדעת הרמב"ם.]
2. שו"ת מלכי בקודש (א, עמ' 116; ד, עמ' 5–9). ההפניות לשו"ת מלכי בקודש במאמרנו מתייחסות למהדורת דוד זוהר, ירושלים 2006, מלבד חלק ד' שעדיין לא יצא לאור במהדורה זו, ובהפניות אליו ההפניות הן להדפסה המקורית משנת 1923.
3. בתשובה קצרה שנדפסה במלכי בקודש, ובתשובה נרחבת שנדפסה בטוב ראי (זבחים), ושוב בגרסה ערוכה בספרו שו"ת משפט כהן (סי' צו). בהקדמה למשפט כהן, מתאר הרב צבי יהודה קוק את העריכה של התשובה הזאת "סידור הענינים שבסימנים כ"ד, ל"ט, נ"ה, נ"ו, נ"ח, צ"ו, נעשה על ידי ולא היה כן במקור בכי"ק". אף שרוב התוכן כמעט זהה ורק מסודר בסדר אחר, בהמשך המאמר אצטט מהגרסה בספר טוב ראי שהיא המקורית.

ירושלים והמקדש היו רק לשעתה או גם לעתיד לבוא. במאמר זה אעסוק בנושא משני בדיונם, שלעניות דעתי חשיבותו רבה מזו של הנושא העיקרי. השאלה שתעמוד במרכז הדיון: לשיטת הרמב"ם, שקידשה לעתיד לבוא, האם נובע מכך איסור כניסה למקדש בטומאה גם בחורבנו? הרח"ה טען שאפילו לרמב"ם אין כיום איסור להיכנס למקדש בטומאה, והרב קוק חלק עליו. אכתוב מה הסיבות שאני מוצא לצדד בדעת הרח"ה. בנוסף, אתייחס להבנת הרח"ה בשיטת הרמב"ם במצוות מורא מקדש בזמן הזה ואציע הבנה אחרת לשיטת הרמב"ם בנושא. עוד אדון בטענת הרב קוק שכל סוגי קדושות המקדש שייכים היום לפחות מדרבנן. אינני מעז להציע הלכה למעשה בנושא, אלא רק להעלות נקודות למחשבה ועיון בהבנת שיטת הרמב"ם.

ב. הצעת הרח"ה ותגובת הרב קוק

הרח"ה טוען שיש שני סוגי קדושה שונים בירושלים ובמקדש: **קדושת מחיצות וקדושת מחנות**. קדושת מחיצות היא הקדושה של ירושלים ושל המקדש (העזרה) שמוגדרת על ידי חומותיהם (או יריעות חצר המשכן), והיא נוגעת בעיקר להקרבת קרבנות ואכילת קודשים ומעשר שני. קדושת מחיצות נוצרת בטקס הקדשה המתואר במסכת שבועות (דף יד-טו) ויש בה שתי דרגות קדושה: ירושלים והעזרה. המחלוקת האם קידשה לשעתה או לעתיד לבוא מתייחסת לקדושה זו. לעומת זאת, קדושת מחנות של העזרה (מחנה שכינה), הר הבית (מחנה לוויה) , וירושלים (מחנה ישראל) נובעת בטבעיות מעצם קיומם של המחנות, ואיסור הכניסה למקדש בטומאה נובע ממנה ולא מקדושת מחיצות.

את קיומה של קדושת מחנות כקדושה נפרדת מקדושת מחיצות, מוכיח הרח"ה מהגמרא (זבחים ס ע"ב) שדנה בנושא אכילת מעשר שני בירושלים אחרי החורבן: "יכול יעלה אדם מעשר שני לירושלים ויאכלנו בזמן הזה? ודין הוא, בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום, מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית". בהמשך הגמרא מקשה על עצם החקירה הזאת, שממה נפשך אין לה מקום:

> מאי קסבר? אי קסבר: קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא,
> אפילו בכור נמי! ואי קסבר: לא קידשה לעתיד לבא, אפילו בכור נמי תיבעי!

רש"י מסביר את קושיית הגמרא, שלפי שתי האפשרויות אותו ספק שיש לגבי מעשר שני שייך גם לבכור. הרח"ה מעיר שלפי הבנת רש"י, אם יש רק סוג אחד של קדושה במקדש וירושלים, הספק לגבי אכילת מעשר שני ובכור אינו מובן: אם סוברים קידשה לעתיד לבוא, אין סיבה שלא לאכול מעשר ובכור בזמן הזה בירושלים, ואם סוברים קידשה לשעתה ולא

קידשה לעתיד לבוא, פשוט שאי אפשר לאכול מעשר ובכור בזמן הזה.[4] לכן הרח"ה מסביר שחייבים להיות שני סוגים של קדושה, ושאילת רבי ישמעאל היא לאיזו קדושה מתייחס התיאור "לפני ה' אלקיך" הנדרש בשביל אכילת מעשר בירושלים, קדושת מחיצות או קדושת מחנות.[5]

הרב קוק בתגובתו אינו מתייחס באופן ישיר לשאילת קיום קדושת מחנות בנפרד מקדושת מחיצות, אבל מתוך דבריו אפשר להבין את גישתו לנושא: הוא מכיר בקדושת מחנות כמקורו של איסור טומאה, אלא שהוא סובר שקדושת המחיצות היא המקור לקדושת מחנות ולכן בפועל הן כקדושה אחת כי אי אפשר שאחת תתקיים בלי השנייה.[6] בנוגע להוכחת הרח"ה מהגמרא בזבחים, הרב קוק מביא את שיטת התוספות (זבחים ס, ב ד"ה מאי) כאחד המקורות שקדושת המקדש קידשה לשעתה ולעתיד לבוא.[7] הרב קוק כנראה העדיף את הבנת התוספות בסוגיה, ולכן לא קיבל את הוכחת הרח"ה שמבוססת על הבנת רש"י.

---

4. [**הערת עורך** (**ה"ד**): הטענה שממה נפשך הספק אינו מובן אינה ברורה, שכן הגמרא לא אמרה שיש ספק מובן, אלא שלפי כל אפשרות בשאלה האם קידשה לעתיד לבוא מגיעים למסקנה ברורה, וגם לא נראה ש'הבנת רש"י' עומדת בפני עצמה, דלכאורה המובא כאן בשם רש"י הוא הפשט הפשוט של הגמרא, ודברי התוס' דלהלן אינם הבנה אלטרנטיבית בדברי הגמרא הללו. ממילא אין ביסוס להצעתו של הרח"ה.]

5. לפי הסבר הרח"ה, אם רבי ישמעאל סובר שקדושת מחיצות היא לעתיד לבוא, אז השאלה היא האם קדושת מחיצות לבד מספיקה לאכילת מעשר שני או שצריכים גם קדושת מחנות, שבטלה עם החורבן. ואם רבי ישמעאל סובר שקדושת מחיצות היא רק לשעתה, אז השאלה היא האם יש קדושת מחנה ישראל אחרי חורבן הבית כל עוד יש נוכחות יהודית בירושלים, ואם זה מספיק כדי לאכול מעשר שני. ראוי לציין שהאפשרות ש"לפני ה' אלוקיך" תלוי דווקא בקדושת מחנות מתאימה להבנת קדושת מחנות שתתבאר בהמשך המאמר.

6. הרב קוק מבדיל בין שני סוגי קדושה: "מה שנשאר נשאר מכל עניני הקדושה, בין מהקדושה של איסור טומאה הבא מחילוק מחנות, בין מהקדושה של איסור קלות ראש" (טוב ראי זבחים, עמ' רלז), ובכל זאת מניח ששתי הקדושות תלויות לגמרי אחת בשנייה: "והאמת לאמתו היא שדעת הרמב"ם ברורה היא, שקדושת המקדש קיימת גם בזה"ז לכל הקדושות, והוא הדין לגבי איסור טומאה וחיובה" (שם עמ' רפט).

7. בשו"ת משפט כהן (סי' צו) שיטת התוספות מובאת במפורש להוכיח "ששיטה זו, שקדושת ירושלים והמקדש קדשה לע"ל, היא השיטה המקוימת להלכה בש"ס". לא מצאתי את הציטוט מהתוספות הזה בגרסה המקורית בספר טוב ראי, אבל דברי התוספות מובאים שם ברשימת מקומות שבהם התוספות מסכימים עם שיטת הרמב"ם (טוב ראי זבחים עמ' רסז). כנראה הקטע הזה במשפט כהן הוא הוספת הרב צבי יהודה, אבל הוא בהחלט מתאים להבנת הרב קוק שחוזר על עצמו במהלך התשובה.
[**הערת עורך** (**ה"ד**): כך או כך, אין בדברי מחברנו מענה לטענת הרב קוק שהשיטה שקידשה לעתיד לבוא היא השיטה המקוימת והמוסכמת, לא רק על התוס' אלא על רוב מוצק של הראשונים, וכפי שפירטתי בספרי לקראת מקדש (עמ' צ-צד).]

אחרי שהוכיח שקדושת מחנות נפרדת מקדושת מחיצות, הרח"ה ממשיך וטוען שקדושת מחנות קיימת רק כאשר המחנות קיימים בפועל, ולא בזמן החורבן. הרח"ה מביא מקור לדבריו מהתוספתא (כלים א, י): "וכשם שהיו במדבר שלש מחנות... כך היו בירושלים... ובשעת מסעות אין בהם משום קדושה, ואין חייבין עליהן משום טומאה". הרח"ה מקשה שהסיפא אינה קשורה לרישא, כי ברישא ברור שהנושא היא קדושת המחנות בירושלים, והמחנות במדבר מובאים רק כמקור למחנות שבירושלים, ואילו הסיפא מביאה דין בנושא שעת המסעות במדבר, שאינו נראה קשור למחנות שבירושלים.[8] לכן הוא מסביר שהדין של הסיפא בא ללמד גם על קדושת המחנות בירושלים: "אמנם לדעתי הוא בא להראות על השלש מחנות שבירושלים, שהן כמו המחנות שבמדבר. כשם שבמדבר בשעת מסעות בטלו המחנות ואין חייבין עליהם משום טומאה, כן נתבטלו בירושלים כאשר נסעו ישראל ונגלו משם" (מלכי בקודש א עמ' 119). גם על דיוק זה הרב קוק חולק, וטוען שבירושלים קדושת המחנות נשארת גם אחרי החורבן יחד עם קדושת המחיצות בגלל שהמקום קבוע ונשאר בקדושתו, ודברי התוספתא מתייחסים אך ורק למסעות במדבר (טוב ראי זבחים, עמ' רפו-רפז). הרב קוק מוסיף הוכחה שקדושת מחנות אינה תלויה בנוכחות יהודים בירושלים, שהרי בזמן גלות בבל לא הייתה נוכחות יהודים בירושלים, והגמרא אומרת שלפי הדעה שקדושת המקדש קידשה לעתיד לבוא מה שעזרא עשה בראשית ימי בית שני היה לזכר בעלמא, ומכך מוכח שהקדושה לא בטלה בגלות שבין בית ראשון לבית שני, כי אם כן, לא ברור איך היא חזרה בימי בית שני (שם עמ' רפח).

הרח"ה ממשיך וטוען גם בדעת הרמב"ם שהפסיקה שקידשה לעתיד לבוא מתייחסת רק להקרבת קרבנות ואכילת קרבנות ומעשר, שהם קשורים לקדושת מחיצות, ולא לאיסור הכניסה למקדש בטומאה, שקשור לקדושת מחנות ואינו נוהג בזמן החורבן. הרב קוק חולק גם על הצעה זו ומביא שתי הוכחות נוספות שהרמב"ם סובר שקדושת מחנות שייכת גם בזמן הזה: (א) הרמב"ם כתב (הל' בית הבחירה ז, יא): "שלש מחנות היו במדבר, **וכנגדן לדורות**". במילים אלו מורה הרמב"ם שקדושת המחנות ואיסור הכניסה אליהם בטומאה חלים גם בזמן החורבן. (ב) "ועל כן נמי דקדק וכתב גבי מחנה ישראל ומחנה לוייה בכ"ף הדמיון... כתב מחנה שכינה בלא כ"ף הדמיון, והכל לטעמיה, שבא להורות שקדושת המחנות קיימות גם כשהן שוממין... ע"כ היא ממש מחנה שכינה גם בזה"ז, ומטעם זה קימות הן קדושות כל המחנות כולן באין שום ביטול והפסק".

8. [**הערת עורך** (**ה"ד**): אין בזה כל קושי. התוספתא באה גם להשמיע את דיני המחנות במקדש, אך גם ללמד את הדינים שנהגו במסעות במדבר. לכן גם כאן אין צידוק וביסוס לשיטת הרח"ה, כפי שאכן דחה הראי"ה בפשטות רבה.]

ג. הערות על הוכחות הרב קוק שקדושת מחנות קיימת גם בזמן שהבית חרב

לעניות דעתי, יש לדון על כל שלוש ההוכחות של הרב קוק. ההוכחה שקדושת מחנות אינה תלויה בנוכחות יהודים בירושלים היא הוכחה רק לפי הבנת הרב קוק שקדושת מחנות נובעת מאותו מנגנון היווצרות קדושה של קדושת מחיצות. הטענה שאם קדושת מחנות הייתה בטלה בזמן גלות בבל, "איך חזרה לה הקדושה, הרי עזרא זכר בעלמא הוא דעביד" (טוב ראי זבחים, עמ' רפח), מבוססת על ההנחה שרק תהליך של היווצרות קדושת מחיצות יכול לייצר קדושת מחנות. לעומת זאת, לפי הבנת הרח"ה שקדושת מחנות היא קדושה נפרדת שנובעת מעצם קיומם של המחנות, אכן קדושת מחיצות לא בטלה בגלות שבין בית ראשון לבית שני כמו שאומר הרב קוק, אבל קדושת המחנות התבטלה בחורבן בית ראשון וחזרה בעצמה עם הקמת המחנות מחדש בבניין בית שני.[9]

בנוגע להוספת הרמב"ם: "וכנגדן לדורות" – אם הרמב"ם היה כותב "לתמיד" או "לעולם", אכן היה אפשר להסיק מכך שהקדושה אינה מותנית בעמידת הבית על תילו. אך הרמב"ם לא כתב כן, אלא "לדורות", מילה שמשמעותה במקומות אחרים במשנה תורה היא הנגדה להוראת שעה (כגון הל' סנהדרין כד, ד; הל' ממרים ב, ד; הל' שחיטה ד, יז-יח; הל' קרבן פסח י, טו).[10] יתרה מזו, בהקדמתו למשנה תורה כתב הרמב"ם שכל תרי"ג מצוות התורה נוהגות "לדורות", ובכללן מצוות התלויות בבית כמו ביכורים (רמב"ם הל' ביכורים ב, א). לכן השימוש בביטוי "וכנגדן לדורות" בנוגע לשלושת המחנות אינו אומר מילה לגבי דעת הרמב"ם בנושא קדושת מחנות בזמן החורבן, ומתאים לשימושו במקומות אחרים במשנה תורה להדגיש שהחילוק של שילוח טמאים לשלוש מחנות אינו הוראת שעה רק במדבר אלא גם לדורות בהר הבית וירושלים מסביב למקדש.

---

9. [**הערת עורך (ה"ד)**: לכאורה אין כאן מענה לטענת הראי"ה. הבנת הרח"ה שהקדושה נוצרת בעצם יצירתם של המחנות איננה כתובה בגמרא, ורק כתוב שקידשה לעתיד לבוא, ומפורש יוצא מזה שהיה רצף של קדושה, ולא הפסקה וחידוש.]
10. [**הערת עורך (ה"ד)**: ברוב המקומות המצוינים כאן, אכן 'לדורות' הוא כפשוטו, לתמיד, ולא 'תמיד' שמוגבל ותלוי בזמן הבית, מלבד הל' קרבן פסח. וייתכן שאף הראי"ה לא התכוון להביא ראיה גמורה אלא רק לטעון שזו המשמעות הפשוטה, המצטרפת להוכחות החזקות. ויעוין עוד בכלי חמדה (פרשת כי תבוא אות ג) שכתב בדעת הראב"ד כדברי מחברנו, אך סיים בצדק: "אמנם זה רק לפלפולא כמובן, אמנם עיקר הדברים בספרי מורין כהר"מ ז"ל". תגובת המחבר: לעניות דעתי, המשפט הראשון של ההערה הזאת הוא טעות. לדעתי המשמעות של "לדורות" אינה "לתמיד ולא רק לזמן הבית" באף אחד מהמקומות המצוינים, ולכן "לתמיד ולא רק לזמן הבית" היא בוודאי לא המשמעות הפשוטה של המילה "לדורות" ברמב"ם כי לדעתי אין אפילו מקום אחד במשנה תורה שזה משמעות המילה. גם פה בנושא המחנות, פשטות משמעות המילה היא בניגוד ל"רק במדבר" ולא בניגוד ל"רק לזמן הבית". תגובת העורך: אני מסכים שבמקורות שצוינו כאן, אין הכוונה לשלול הו"א שדווקא בזמן הבית ולהנגיד את ה'לדורות' להו"א זו, אבל אין זה סותר לכך שבפועל – התמידות שדובר עליה אינה תלויה בבית ואינה מוגבלת לזמן הבית, ודון מינה ואוקי באתרין.]

ההוכחה השנייה שמביא הרב קוק שהרמב"ם סובר שקדושת מחנות קיימת גם בזמן החורבן היא דיוק מאות כ' הדמיון שהרמב"ם הוסיף דווקא ל"מחנה ישראל" ול"מחנה לוויה" ולא הוסיף ל"מחנה שכינה". הרב קוק מדייק מזה שהרמב"ם מתייחס דווקא לזמן של החורבן כאשר אין בפועל ישראל בירושלים ולווים בהר הבית, אבל שכינה נשארת במקום המקדש ולכן הוא הוסיף את הכ"ף הדמיון דווקא לירושלים והר הבית ולא לעזרה. יש לדון בהוכחה זו משני צדדים: (א) גם אם נגיד שקדושת המחנות קיימת בזמן החורבן, עיקר העתקת קדושת המחנות מהמחנות במדבר לירושלים שהרמב"ם מתאר היא בזמן הבית, ולכן קשה לומר שהוא בחר לשון שמתארת דווקא את המצב בזמן החורבן. (ב) הדיוק שהרב קוק מציע, המבדיל בין קדושת המקדש עצמו שהוא ממש כמו שהיה במדבר לקדושת ירושלים והר הבית שהם רק "כמו" שהיה במדבר, שייך באותה מידה גם בזמן הבית. הרי מחנה ישראל במדבר היה האזור שבו גרו כל עם ישראל, ולא כל עם ישראל גרים בירושלים. וגם מחנה לוייה במדבר היה המקום שבו גרו משפחות שבט לוי, ואף אחד לא גר בהר הבית. אם כן, גם בזמן הבית כ' הדמיון מתאים למחנות ישראל ולוייה, בניגוד למחנה שכינה שהוא ממש אותו מחנה שכינה שהיה במדבר.

הוכחה נוספת שיש חיוב כרת בזמן הזה על איסור טומאה במקום המקדש מובאת בשו"ת משפט כהן (סי' צו אות ה'[11]):

> והגאון דברי אמת הנ"ל[12] הביא שם עוד ראיה אלימתא לדעת הרמב"ם מהא דשבועות דף י"ד ע"ב: בעי רבי ירמיה: בן בבל שעלה לא"י ונעלם ממנו מקום מקדש, מהו. ושם על חיוב חטאת דטומאת מקדש קאי, וכ' התוס' שם דבזה"ז קאי... ובאמת זה מוכרח מצד עצם לשון הגמ'... שהרי היה גדול ומרומם כבוד בית ד' בבנינו ומשמרות שומרים והכהונה והלוי' על משמרתן בכל עז, ואיך יתכן שום אדם מישראל שיהי' בירושלים ויתקרב אל המקדש ולא ידע מקום המקדש היכן הוא... וזו ראיה אלימתא דלדינא קיי"ל דגם בזה"ז יש חיוב כרת.

ההוכחה הזאת היא אכן "ראיה אלימתא", אבל רק למי שמסכים עם ההבנה שמדובר בזמן הזה. ההוכחה שמדובר בזמן הזה מעצם המצב שיש בן בבל שאינו יודע את מקום המקדש אינה מפורשת בגמרא ואינה מקובלת על כל הראשונים. ברור שהראב"ד, שכתב במפורש שאין חיוב כרת בזמן הזה, יעמיד את דברי הגמרא שמדובר בזמן המקדש.[13] הרשב"א (שבועות יד, ב) מסביר את המקרה בגמרא בבן בבל שלמד מרבו בזמן החורבן

11. הוכחה זו נעדרת מהגרסה המקורית בספר טוב ראי, ונראה שנוספה על ידי הרצי"ה.
12. לרב יצחק בכר דוד (קונטרס י' סי' ד).
13. [**הערת עורך** (ה"ד): אין באזכור שמו ועמדתו של הראב"ד והרשב"א, כשלעצמו, כדי לדחות את הראיה. והפוסקים רגילים טובא להביא ראיות ולהתחשב בהן גם במקרה של מחלוקת ראשונים, ק"ו כשהראיה מסייעת לרמב"ם, שסוגיין דעלמא לפסוק כמותו במחלוקותיו עם הראב"ד (ראו למשל ב"י או"ח עא, ז: "ומשמע מדברי הרמב"ם... וחלק עליו הראב"ד, ואנו אין לנו אלא דברי הרמב"ם ז"ל").]

ואז הגיע לירושלים בזמן המקדש, ומובן מדבריו שהוא גם סובר שבזמן החורבן אין איסור טומאה במקום המקדש:

> ונראה לי דבטומאת שרצים ונבילות ואדם לכל טומאתו, הוי ידיעת בית רבו ידיעה, שאי אפשר לעולם בלי אלה, וטומאה זו ישנה בעולם בכל עת, אבל מקדש וקדשיו – אע"פ שלמדו רבו שיהיה אסור למי שנטמא ליכנס למקדש לכשיבנה [במהרה בימינו], ולאכול את הקודש לכשיהיה – מכל מקום כיון שבשעה שלמדו רבו אפשר שאינם, ועכשיו נמי לא ידע מקום מקדש ואינו יודע היכן הוא, לא חשבינן ליה ידיעה, כנ"ל.

ד. סיוע לרח"ה מפסוקי התורה

לפי הרמב"ם (סהמ"צ, ל"ת עז; הל' ביאת המקדש ג, י-יא), יש ארבעה מקורות בתורה שלומדים מהם את איסור הכניסה למקדש בטומאה: **א.** פרשת שילוח טמאים (במדבר ה, ב-ד); **ב.** קדושת מחנה המלחמה (דברים כג, י-טו); **ג.** פרשת פרה אדומה (במדבר יט, כ); **ד.** טומאת יולדת (ויקרא יב, ד).

בשני המקורות הראשונים, שהם המקורות למצוות עשה של שילוח טמאים ממחנה שכינה והלאו של כניסת טמאים לכל המחנות, מוגדר האזור שצריכים לשמור על טהרתו כ'מחנה' (המילה 'מחנה' מופיעה אחת עשרה פעמים בעשרת הפסוקים של שני הקטעים), וסיבת הצורך בשמירה היא הימצאות האלוקים בתוך המחנה; "ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם" ו"כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך", ואינה קשורה לקדושת מחיצות או קדושת המקום.[14] יתירה מזו, הפרשה בספר דברים שממנה לומדים הלכות שילוח טמאים מן המקדש עוסקת בהלכות מחנה צבאי שיוצא למלחמה. הקדושה של מחנה צבאי אינה תלויה במבנה מסויים או מקום מסוים, כי למחנה צבאי אין מקום או מבנים קבועים. לכן, העובדה שהתורה בחרה ללמד אותנו הלכות שילוח טמאים מן המקדש על ידי פסוקים שמתארים מחנה צבאי מתאימה להבנה שמקורה של קדושת מחנות אינו קשור לקדושת מחיצות או קדושת המקום.[15] בשני המקורות הנוספים מוזכרת המילה 'מקדש': "את מקדש ה' טמא", "ואל המקדש לא תבא". הרב קוק עצמו, בהסברו לשיטת הראב"ד שאין היום

---

14. [**הערת עורך** (ה"ד): לכאורה זו הנחת המבוקש, ש'מחנה' אינו קשור לקדושת מחיצות או קדושת המקום, ותלוי בנוכחות בפועל. ולשון זמננו תלמד, שגם מחנה צבאי נטוש נקרא מחנה, כל עוד לא עבר שינוי ייעוד מהותי. ואף שמקום המקדש חולל, אין בסמכותם של המחללים להפקיעו מייעודו האלוקי והנצחי.]

15. [**הערת עורך** (ה"ד): האם הרב המחבר רוצה לטעון שבזמן הבית, מקום המקדש היה מחנה צבאי? ודאי שלא. ברור שחז"ל, ובעקבותיהם הפוסקים, למדו מהפסוק העוסק במחנה אל המקדש. ומכיוון שגם המחבר בוודאי לא מערער על כך, וכפי שכתב במפורש - ממילא קשה לי לקבל את טענתו שהלימוד ממחנה מלמד על תלות קדושת מחנות שבמקדש בנוכחות בו בפועל.]

חיוב כרת לטמא שנכנס לעזרה למרות שיש עדיין איסור לאו, מדייק שפסוק המשתמש במילה 'מקדש' במפורש מתייחס רק לזמן שהבית בנוי (טוב ראי זבחים, עמ' רי ועמ' רטו-רטז). לפי הדיוק הזה, העובדה שהרמב"ם מביא את הפסוק "ואל המקדש לא תבא" כמקור לאיסור הלאו של כניסת טמאים לעזרה תומכת בהצעת הרח"ה שהרמב"ם סובר שהלאו הזה שייך רק כשהבית בנוי.[16]

ה. סיוע לרח"ה מלשונות הרמב"ם

הרח"ה מעיר (מלכי בקדש א עמ' 126) "שהרמב"ם ז"ל לא הזכיר כלל בשום מקום שאיסור טומאות מחנות נוהג בזמן הזה".[17] מלבד זאת, יש עוד מספר דיוקים ברמב"ם שתומכים באפשרות שהוא סובר כהצעת הרח"ה שיש שני סוגים של קדושה, קדושת מחיצות וקדושת מחנות, ושקדושת מחנות, שאיסור טומאה תלוי בה, אינה שייכת בזמן הזה.

תמיכה בהצעת הרח"ה שהרמב"ם מבחין בין קדושת מחיצות וקדושת מחנות - בהלכות בית הבחירה (ו, ז-טז), הרמב"ם מתייחס לקדושת המקדש וירושלים: גבולות קדושת העזרה, תהליך הוספת שטח לקדושת העזרה וירושלים, ושקדושתם היא לשעתה ולעתיד לבוא ולכן הקדושה קיימת גם כשהבית חרב. בכל ההלכות האלה הרמב"ם מדבר רק על קדושת העזרה וירושלים, ללא שום התייחסות לקדושה מיוחדת להר הבית.[18] את שלושת המחנות שקשורים לשילוח טמאים; ירושלים, הר הבית, והעזרה, הרמב"ם מציג בנפרד בפרק שלאחריו (שם ז, יא). ההפרדה הזאת תומכת בהבנה שלפי הרמב"ם קדושת מחיצות של פרק ו שונה מקדושת מחנות של פרק ז.

---

16. [**הערת עורך** (ה"ד): הסברו של הרב קוק מתייחס לשיטת הראב"ד החולק על הרמב"ם, ואילו מחברנו משתמש בו כהסבר לשיטת הרמב"ם, וצ"ע. בנוסף, אין כאן 'דיוק' אלא הבנה אפשרית בעלמא, ללא הכרח המוציא מידי ההבנה הפשוטה שהקדושה שקידשה לעתיד לבוא היא גם להקרבה וגם לאיסור הכניסה בטומאה.]
17. יש הסוברים שבהלכות בית הבחירה (ז, ז), בדיני מורא מקדש בזמן הזה, כשהרמב"ם כותב: "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם", הוא מתכוון לאיסור טומאה. יש להשיב על כך: א. גם לפי הדעה הזאת, אין זה מפורש שזה כוונת הרמב"ם. ב. גם לפי הדעה שהרמב"ם כולל את כניסה בטומאה בתוך איסור עשה של מורא מקדש בזמן הזה, זה אינו מוכיח שאיסור הלאו של כניסה בטומאה שייך בזמן הזה, שהרי כמו שיובא בהמשך, ספר החינוך כולל באיסור עשה של מורא מקדש בזמן הזה "ולא יכנס אלא במקום שהוא מותר להכנס בו בבנינו". ג. בהמשך המאמר יתבאר מדוע הביטוי "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם" אינו כולל איסור טומאה.
18. תוספות (שבועות טו, א ד"ה ויוצא) מתייחסים לעובדה שמנגנון ההקדשה של ירושלים והמקדש אינו שייך לגבי הר הבית. התוספות מקשים: "ואם תאמר הר הבית היכי קדיש, שאין דבר נאכל בו שיוצא ממנו נפסל, ויש לו קדושה בפני עצמו שהוא מחנה לויה", ואין לו תשובה - הוא מסיים "ויש לומר היכא דלא אפשר לא אפשר כדמוכח בשמעתא". לפי הרח"ה, התשובה היא שהנחת השאלה שקדושת מחנות דורש מעשה הקדשה אינה נכונה.

תמיכה בהצעת הרח"ה שהרמב"ם סובר שקדושת מחנות אינה שייכת בזמן הזה – ראשית, הנושא של קידשה לשעתה ולעתיד לבוא ביחס למקדש, שמתואר בהלכות בית הבחירה (ו, יד-טו), מופיע לפני שהרמב"ם מציג את הנושא של "שלש מחנות" שמופיע בהמשך (שם ז, יא; ובהמשך הפרק מופיעים דיני הכניסה בטומאה). סדר ההלכות האלה מתאים להבנה שהמושג של קידשה לעתיד לבוא אינו מתייחס לקדושת מחנות. שנית, בהלכות בית הבחירה (פ"ו שם) בנושא הקרבת קרבנות, אכילת קרבנות ואכילת מעשר שני, ובהמשך (שם ז, ז) בנושא מורא מקדש, הרמב"ם מתייחס במפורש להלכות של זמן הזה כשהבית חרב, אבל כשהוא מדבר על קדושת מחנות – בהמשך (שם ז, יב-כג) בנושא הקדושות השונות בארץ ישראל (שכולל דינים הקשורים לקדושת מחיצות, דינים הקשורים לקדושת מחנות, וגם דינים שאינם קשורים לא לזה ולא לזה) ובהלכות ביאת המקדש (פ"ג) בנושא שילוח טמאים ואיסור כניסת טמאים – אין התייחסות בכלל לזמן הזה או בזמן שהבית חרב. שלישית, הרמב"ם ממקם את מצוות שילוח טמאים ואיסור כניסת טמאים באמצע הלכות ביאת המקדש יחד עם הלכות אחרות שכנראה שייכות רק בזמן הבית כמו שתויי יין, קרועי בגדים, פרועי ראש, בעלי מום, וכו'. רביעית, הרמב"ם (שם ז, ז) כותב: "אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו, חייב אדם במוראו..." ומפרט שלושה דינים של מורא מקדש מתוך הרשימה הארוכה של הלכות מורא מקדש שנכתבה קודם לכן (שם, א-ו) בנוגע לזמן הבית. אחד מהדינים שהוא מייחס במפורש לזמן שהבית חרב הוא "ולא ישב בעזרה". אם הוא סבר שאסור לאף אחד להיכנס לעזרה בזמן הזה (כי בזמן הזה כולם טמאי מת), לא הגיוני שהוא יכתוב "ולא ישב בעזרה" כדין של מורא מקדש בזמן הזה.[19] וחמישית, הרמב"ם (פיהמ"ש כלים א, ח) מצטט את מקורו לחלוקת המחנות מהתוספתא (כלים א, י הנ"ל): "כשם שהיו במדבר שלש מחנות מחנה שכינה מחנה לויה ומחנה ישראל כך **היו** בירושלים". השימוש בלשון עבר לתיאור קדושת המחנות שבירושלים מחזק את ההבנה שבזמן כתיבת התוספתא קדושת המחנות כבר לא הייתה בתוקף.

---

19. אפשר לטעון שהרמב"ם כולל את האיסור לשבת בעזרה למרות איסור הטומאה להיכנס לעזרה כי יש מקרים מיוחדים שבהם מותר להיכנס בזמן החורבן כמו בזמן שהיה עדיין אפר פרה אדומה או להקריב קרבנות ציבור בטומאה. לעניות דעתי טענה זו דחוקה מאוד, כי על פי תחילת הלכה ז הרמב"ם מדבר על "היום", או לפי לשונו בספר המצוות "בזמננו זה" אז נשמע שהרמב"ם מדבר על זמנו, ולא על זמן שהיה אפר פרה אדומה או שהקריבו קרבנות בטומאה, וכדבריו (פיהמ"ש פרה ג, ב): "ואם נתאר לנו שלא נמצא איש טהור אלא הכל טמאין טומאת מת, כמו בזמננו זה".
[**הערת עורך** (ה"ד): מטרת הרמב"ם אינה להתייחס ל'מקרים מיוחדים', אלא ללמד את כל הדינים, ללא סינון משיקולי אי-היתכנות, וזו דרכו הרמב"ם בכל חיבורו.]

ו. איסור טומאה – מקור לקדושת מחנות

על בסיס הצעת הרח"ה אפשר להציע שקדושת מחנות היא מושג שונה לחלוטין מקדושת מחיצות. לא רק שגורם יצירתה הוא שונה, כהצעת הרח"ה (קיומם של המחנות בפועל ולא טקס הקידוש) אלא שהיא שונה במהותה. אפשר להציע שקדושת מחנות אינה קדושה **שגורמת** לאיסור טומאה, אלא קדושה **שנובעת** מאיסור הטומאה. הבנה זו מתאימה לתיאור איסור הטומאה בפסוקים בתורה. הפסוק היחיד בפרשיות הקשורות לשילוח טמאים שמתייחס לקדושה היא דברים (כג, טו): "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". נשמע מהפסוק ש"והיה מחניך קדוש" היא תוצאה של שילוח טמאים ולא הגורם למצוות שילוח טמאים. הספורנו מפרש את הפסוק "והיה מחניך קדוש, מן הטומאה ומן המיאוס. ולא יראה בך ערות דבר, טומאה או טינוף או פסול בזרע, כאמרם ז"ל: 'שאין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל'". מדבריו נראה שאיסור הטומאה הוא כדי ליצור מחנה שמתאים להשראת השכינה ולא תוצאה של השראת השכינה. גם לשון הרמב"ם (פיהמ"ש כלים א, ו) תומכת בהבנה זו של קדושת מחנות, שכן כהקדמה לרשימת עשר הקדושות במסכת כלים כותב הרמב"ם: "כיוון שהזכיר דירוג הטומאה והחל בקלה שבהן וסיים בחמורה שבהן, עסק גם **בדירוג המקומות הטהורים אשר גם הם מחמת פרישת הטומאות**, והחל בדרגה הקלה שבהן וביותר יותר מקודש גם כן".[20]

ז. האם איסור הטומאה תלוי בהשראת שכינה, והאם יש השראת שכינה בזמן הזה?

לפי ההבנה שמטרת איסור הטומאה היא ליצור מחנה שמתאים להשראת השכינה, יכול להיות שכל המושג של קידשה לשעתה או לעתיד לבוא אינו קשור בכלל לקדושת מחנות. הרי קדושת מחנות אינה סוג של קדושה שיכולה להתקיים או להתבטל, אלא היא ביטוי למעלה שנובעת מאיסור הטומאה, ואיסור הטומאה תלוי בקיום המחנות מסביב למקום השראת השכינה ואינו קשור בכלל לקדושת המקום. הקשר בין איסור הטומאה להשראת השכינה גם מתאים להבנה שאיסור הטומאה אינו שייך היום, כי למרות שהרמב"ם אומר שקדושת העזרה וירושלים הן לעולם כי הן "מפני השכינה, והשכינה אינה בטלה", הוא כנראה גם סובר שהשכינה אינה "שורה" במקום המקדש בזמן החורבן. את זה רואים ממספר מקורות:

20. למרות שברשימת עשרת הקדושת מופיעים גם דברים שאינם קשורים לטומאה, כנראה בגלל שהרוב קשור לפרישת הטומאות הרמב"ם הסביר כך את הופעת הרשימה במסכת כלים בהמשך לרשימת דרגות הטומאה.

א. בגמרא (ברכות סא ע"ב) כתוב: "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח... הכי אמר רבי יוחנן לא אמרו אלא... ובזמן שהשכינה שורה". רש"י מפרש "בזמן שהשכינה שורה: שבית המקדש קיים". הרמב"ם כנראה מסכים עם הבנתו של רש"י, כי בהלכות בית הבחירה (ז, ח) הוא מחליף את הביטוי של הגמרא "בזמן שהשכינה שורה" לביטוי "בזמן שהיה המקדש בנוי".[21]

ב. בתיאורו של הרמב"ם (הל' עבודת יום הכפורים ג, יא) לברכות שהכהן הגדול מברך אחרי קריאת התורה ביום הכיפורים, אחת הברכות היא: "ומברך על המקדש ברכה בפני עצמה יהיה עניינה שיעמוד המקדש ושכינה בתוכו וחותם בה בא"י שוכן בציון...". אם השכינה תמיד שורה במקום המקדש גם בזמן החורבן, אז למה הכהן הגדול מתפלל "ושכינה בתוכו"?

ג. לפי נוסח התפילה שמופיע בהלכות תפילה שבמשנה תורה, גם הרמב"ם, כמו כולנו, התפלל "המחזיר שכינתו לציון". מהמקורות האלו נראה שגם הרמב"ם מסכים שלמרות שקדושה שמקורה בשכינה אינה בטלה לעולם, השכינה עצמה שוכנת במקדש רק כשהוא בבנינו. לפי זה, אפשר להציע על בסיס הספורנו שמסביר שמטרת איסור הטומאה במקדש היא לשמור על כשרות המקום להשראת השכינה, שאיסור טומאה שייך רק כשיש השראת שכינה במקום שהיא בזמן שהבית בנוי.

אם נשקול את האפשרות שלפי הרמב"ם אכן מצוות שילוח טמאים ואיסור כניסת טמאים להר הבית ולמקדש נוהגים מדאורייתא רק כשהבית בנוי, נשארים שני נושאים לדיון בנוגע להשלכות על ההלכה בזמן הזה: **א.** האפשרות שכל איסורי הטומאה עדיין קיימים היום כחלק ממצוות עשה דאורייתא של מורא מקדש; **ב.** האפשרות שכל איסורי הטומאה עדיין קיימים היום מדרבנן.

ח. האם הנכנס בטומאה למקדש עובר על מצוות מורא מקדש?

הרמב"ם כותב במפורש, גם בספר המצוות וגם במשנה תורה, שמצוות מורא מקדש נוהגת גם בזמן הזה כשהבית חרב, אבל אינו מתייחס במפורש לשאלה האם הנכנס למקדש בטומאה עובר על מצוות מורא מקדש. בהלכות בית הבחירה (ז, ז) הוא כותב ביחס לזמן הזה "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם". השאלה היא האם זה כולל איסורים הקשורים לטומאה או אולי זה מתייחס רק לאיסורים אחרים כמו המגבלות של זר, בעל מום, קרועי בגדים ופרועי ראש, איסור לכהן להיכנס להיכל שלא בזמן עבודה, ושאר האיסורים המתוארים בהלכות ביאת המקדש.

21. הכסף משנה על המקום משייך את הנוסח של הרמב"ם להבנת רש"י (ברכות סא ע"ב).

במאמר בנושא מצוות מורא מקדש, הרב צבי שלוה מביא כמה דעות שסוברות שאכן הרמב"ם התכוון לאיסור כניסת טמאים:[22] הררי בשדה שעל ספר מקדש מלך (עמ' מג), הרב בצלאל ז'ולטי במשנת יעבץ (או"ח מז, ה). גם הרח"ה מצטרף לדעה זו ומניח שהביטוי "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם" מתייחס לאיסורי טומאה. הוא אפילו מביא את ההלכה הזאת כהוכחה שהרמב"ם סובר שאין איסור טומאה בזמן הזה כי אם היה איסור לאו הוא לא היה צריך להגיד שזה אסור מטעם מצוות עשה של מורא מקדש.[23]

לעניות דעתי אפשר לדייק מלשון הרמב"ם שהביטוי "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם" אינו מתייחס לאיסורי טומאה. כדי להבין את הגדרת הביטוי "מקום שמותר להכנס לשם" בהלכה ז צריכים להתחיל בהשוואת הלכה ז להלכות שלפניה. בהלכה ז הרמב"ם מונה שלשה דברים שאסור לעשות בזמן הזה בגלל מצוות מורא מקדש.[24] שלושת האיסורים האלו הם דומים מאד לדינים שהוא כבר פירט בהלכות ה-ו:

הלכה ה-ו (בזמן שהמקדש בבניינו)	**הלכה ז (בזמן שהמקדש חרב)**[25]
לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה שהוא שער ניקנור מפני שהוא מכוון כנגד קדש הקדשים.	ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח.
וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר לו להכנס לשם.	לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם.
ואסור לכל אדם לישב בעזרה.	ולא ישב בעזרה.

יש שינויים קלים בנוסח בין הדינים בהלכה ז לבין הדינים המקבילים בהלכות ה-ו. יכול להיות שהם רק שינויי לשון או רצון לקצר בהלכה ז כי הוא כבר פירט בהלכות קודמות, ויכול להיות שהשינויים האלה קשורים להבדלים בדין בין זמן הבית לזמן החורבן. אבל, לעניות דעתי, מה שאי אפשר לטעון הוא שבשינויי לשון אלה הרמב"ם התכוון להוסיף איסורים בזמן החורבן, שלא היו כלולים במצוות מורא מקדש בזמן הבית.

---

22. מעלין בקודש מ (אלול תש"ף) עמ' 110.
[**הערת עורך (ה"ד)**: ראו גם בהערות המערכת במעלין בקודש לו (אדר תשע"ח) עמ' 50 הערה 15, ובתגובת המחבר, הר"ע אלבה.]
23. מלכי בקודש (א, עמ' 126). בהמשך נדון בהוכחת הרח"ה.
24. אם גם שאר הלכות מורא מקדש שהרמב"ם כבר פירט בהלכות א-ד נוהגות בזמן הזה, לא ברור למה הוא פירט דווקא את שלושת ההלכות האלו בהלכה ז. זו שאלה מעניינת, אבל היא אינה קשורה ישירות לדיוננו.
25. הבאתי את ההלכות לפי סדרן בהלכות ה-ו. בהלכה ז הסדר הוא: לא יכנס, ולא ישב, ולא יקל.

הסיבות שלדעתי דחוק להגיד שמורא מקדש בזמן החורבן כולל איסורים שלא היו כלולים בו בזמן הבית[26] הן לשון הרמב"ם בהלכה ז ולשון הספרי שהוא מביא כמקור להלכה זו. הרמב"ם פותח את הלכה ז: "אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו, חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו", קשה לטעון שאחרי זה הוא ממשיך ומפרט דינים שלא היו נוהגים בבניינו. בספר המצוות (עשה כא) הרמב"ם מביא מקור להלכה זו: "ולשון ספרי: אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מנין? תלמוד לומר: 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו', מה שמירת שבת לעולם, אף מורא מקדש לעולם". ממקור זה עולה שמורא מקדש בזמן החורבן הוא המשך אותה המצווה שנהגה בזמן הבית, ולכן אין סיבה לחשוב שהוא כולל איסורים נוספים.

קשה בעיני טענת הרח"ה שהאיסור: "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם" חייב להתייחס לדבר שהיה אסור בזמן המקדש אבל מותר בזמן החורבן כי אחרת למה הרמב"ם כותב אותו כחלק ממורא מקדש דווקא בזמן החורבן. הטענה הזאת מוזרה במיוחד כי בהלכה האחרונה של הלכות ביאת המקדש פרק א' הרמב"ם כותב שאסור להיכנס למקדש כולו מנוול בגלל מורא מקדש למרות שאיסור הלאו הוא רק מן המזבח ולפנים, וברור שכשנכנסים פרוע ראש או קרוע בגדים למקום שאסור באיסור לאו עדיין עוברים על מורא מקדש בנוסף לאיסור הלאו. לכן ברור לפי הרמב"ם שמצוות מורא מקדש שייך גם לדברים שהם אסורים באיסור לאו.

לעניות דעתי, "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם" בזמן הזה שמופיע בהלכה ז אינו יכול לכלול איסורים שלא היו כלולים בדין המקביל בזמן הבית שמופיע בהלכה ה: "וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר לו להכנס לשם". הדין הזה במפורש שייך רק בתוך העזרה, וברור שזה מתייחס לאדם שמותר לו להיכנס לעזרה אבל שיש מקומות בתוך העזרה שאסור לו להיכנס שם. ברור שהוא אינו כולל איסורי טומאה, כי כל טמא אסור להיכנס לעזרה בכלל ובתוך העזרה אין מגבלות נוספות הקשורות לטומאה.[27] הוא גם לא

26. [**הערת עורך** (**ה"ד**): המחבר מסיק מלשון הרמב"ם 'וכל הנכנס לעזרה', שדין מורא מקדש שבזמן הבית חל רק על הנכנס לעזרה ועובר על ההנחיות הכתובות ברמב"ם, כגון שהולך בעזרה שלא בנחת. לעומת זאת, ניתן להבין שדין מורא מקדש בא בעיקר להוסיף על הדינים שכבר נאמרו, והוא כולל מיניה וביה כניסה בטומאה לעזרה, וגם להר הבית, בפרט כשנעשית במזיד תוך ביטול המורא מהמקדש. והרמב"ם כדרכו, לא פירט דברים שלא נאמרו במפורש בחז"ל. אינני טוען שזה מוכרח ברמב"ם, אך אפשרי. מכיוון שכך, אין הכרח להידחק ולפרש את דברי הרמב"ם – "לא יכנס אלא למקום שמותר להיכנס" – במשמעות הפוכה מהם לגמרי, של היתר להיכנס למקום שאסור להיכנס אליו בזמן הבית!]

27. לאחר שכתבתי את ההסבר הזה, גיליתי שהוא מובא גם על ידי הרב דוד בן זזון במאמרו: היתרו של הרמב"ם להיכנס לשטח המקדש, דעות 94, אב-אלול תש"פ. כנגדו כתב הרב הראל דביר (לקראת מקדש עמ' קז): "נראה שתירוץ זה קשה מאד: **א.** הן בהלכה ה הן בהלכה ז, לא התייחס הרמב"ם

כולל איסורים של ניוול; שתוי יין, קרוע בגדים, ופרוע ראש, כי עליהם פסק הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (סוף פרק א) שאסור להם להיכנס בכל העזרה בגלל מורא מקדש. אז מה שנשאר הם; זר שנכנס לעזרת כהנים ללא צורך, כהן בעל מום שנכנס מהמזבח ולפנים, כהן שנכנס להיכל שלא בזמן עבודה או בלי רחיצת ידים ורגלים, והנכנס לקדש הקדשים.[28] לעניות דעתי, אלה האיסורים הכלולים באיסור של "לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם" כחלק ממצוות מורא מקדש בזמן הזה.[29]

לשאלה אם מדובר על אדם טהור או טמא, ואם כן, מאחר והלכה ה בהכרח עוסקת רק בטהור (שהרי היא עוסקת בזמן הבית), קשה מאוד לומר שהלכה ז מתירה גם לטמא להיכנס לעזרה, מבלי שהרמב"ם אמר זאת. **ב.** אם איסור כרת החמור של כניסת טמא לעזרה, התבטל משום מה בזמן החורבן, לא ברור מדוע האיסור הקל יחסית של כניסת טהור 'לתוך הקודש פנימה' נותר בתוקפו". לעניות דעתי, אפשר לתרץ את שתי הקושיות: **א.** אם בהלכה ה הרמב"ם היה כותב במפורש "אדם טהור שנכנס לעזרה..." אז הייתה קושיה על הטוען שבהלכה ז הוא מתכוון גם לאדם טמא מבלי לומר זאת, אבל בהלכה ה הוא לא הגדיר את האדם כטהור אלא כאדם שמותר לו להיכנס לעזרה, ולכן כל מה שאפשר להשליך מזה על הלכה ז הוא שגם בה מדובר על אדם שמותר לו להיכנס לעזרה, אבל אי אפשר להוכיח מזה שום דבר בנוגע לאיסור טומאה בזמן הזה. **ב.** שאלת שייכותם של איסורי כניסה ומורא מקדש בזמן החורבן אינה קשורה לחומרתם אלא למקור האיסור. לפי הרח"ה, מורא מקדש שייך היום בגלל גזירת הכתוב מהפסוק "את מקדשי תיראו", ואילו חיוב הכרת של איסור טומאה אינו שייך בזמן הזה בגלל שהוא קשור לקיום המחנות.

28. נראה שכל האיסורים האלה שייכים בתור מצוות לא תעשה רק בזמן המקדש, אבל מצוות מורא מקדש שייכת גם בזמן החורבן. כך כנראה הבין החינוך (מצווה רנד), שכתב: "אף על פי שהמקדש חרב היום בעוונות חייב כל אדם במוראו, ולא יכנס אלא במקום שהוא מותר להכנס בו בבנינו" [**הערת עורך** (**ה"ד**): החינוך (סי' שסב וסי' שסג) כתב במפורש שאיסור הכניסה בטומאה נוהג גם בזמן החורבן].

29. לגבי השינוי הלשוני בין הלכה ה והלכה ז, שהלכה ה כתובה בלשון חיובית: "יהלך בנחת במקום שמותר" והלכה ז בלשון שלילית: "לא יכנס אלא למקום שמותר", אפשר עקרונית להסביר שבהלכה ה, שמדובר בזמן המקדש, הנכנס למקום שאסור לו אינו עובר על מצוות מורא מקדש, אלא רק אינו מקיים את מצוות עשה הקיומית של "יהלך בנחת", אבל בהלכה ז, שמדובר בזמן הזה, הנכנס למקום שאסור לו עובר על מצוות מורא מקדש. אבל כאמור, קשה לומר שמורא מקדש בזמן החורבן כולל איסורים שלא נכללו בו בזמן הבית. לכן נראה שגם בזמן הבית וגם בזמן החורבן הנכנס למקום שאסור לו עובר על מורא מקדש, אבל הקיום של "יהלך בנחת" שייך רק בזמן שהבית בנוי ולכן בהלכה ה הרמב"ם הדגיש את הפן החיובי.

ט. אם אין היום איסור טומאה מן התורה, האם יש איסור מדרבנן?

הרב קוק, בתגובתו לרח"ה, מדגיש פעמים רבות שלדעתו גם לפי שיטת הראב"ד יש לפחות איסור דרבנן להיכנס למקום המקדש בטומאה בזמן הזה.[30] הרח"ה בתשובתו[31] כותב שאין מקור בגמרא לגזירת חכמים שאוסרת כניסת טמאים במקום המקדש בזמן הזה. הרב קוק מספק בתגובתו גם סיבות למה היה חשוב לחכמים לאסור כניסת טמאים למקום המקדש, וגם מקור לגזירה למרות שהיא אינה מופיעה במפורש בגמרא. נדון בסיבות ובמקור וננסה להבין עד כמה הם שייכים להצעה שלנו. בכל הדיון הרב קוק אינו מתייחס לנושא של איסור דרבנן לדעת הרמב"ם, כי הוא סובר שלדעת הרמב"ם יש איסור דאורייתא. השאלה שאתייחס אליה היא האם הטענות של הרב קוק גם לסיבות וגם למקור של איסור דרבנן שייכים גם לשיטת הרמב"ם לפי ההצעה שלנו שלדעת הרמב"ם אין איסור כניסת טמאים מן התורה בזמן הזה.

הסיבות שמביא הרב קוק למניע של חז"ל להמשיך את איסור טומאה במקדש בזמן הזה מדרבנן: (א) **זכר למקדש** - "שודאי ראוי להשאיר זכר למקדש ע"י שמירת הקדושה שלא להכנס בטומאה ויש לנו בזה זכר גדול לשמירת המקדש וציון גדול לקדושתו" (שם עמ' רז). (ב) **מהרה יבנה המקדש** - "ולא עוד שכיון שמצינו שעשו חכמים גזרה משום מהרה יבנה ביהמ"ק ויהיו רגילים באיזה מכשול, גם בענינים בלתי תדירים, כמו שהתקין ריב"ז שיהיה יום הנף כלו אסור... ק"ו דיש לגזור, אם כל ישראל יתרגלו להכנס בטומאה במקום המקדש לצורך תפילה, שיטעו לומר שגם אחר שיבנה בהמ"ק מותר להם להכנס לצורך תפלה ושירה" (שם עמ' רז-רח). (ג) **מורא על ידי ריחוק** - "כי החכמים הלכו בדרך התורה בכלל כהא דכל דתיקון כעין דאורייתא תיקנו וכשם שהתורה הרחיקה את האדם ברוב הפעמים מן המקדש, ודוקא ע"י הריחוק יכנס הגודל והמורא בלב" (שם עמ' ריז).

לגבי **זכר למקדש**, אין סיבה לחלק בין שיטת הראב"ד לשיטת הרמב"ם. אם אכן לפי הראב"ד יש גזירת חכמים שאוסרת כניסת טמאים למקום המקדש בזמן הזה מסיבת זכר למקדש, אז סביר להניח שהגזרה הזאת תהיה שייכת גם לדעת הרמב"ם.

---

30. הרב קוק שולל בחריפות את ההצעה שאין שום איסור כניסת טמאים למקדש בזמן הזה: "וחס לן למיתלי בוקי סריקי בהראב"ד לומר דס"ל שאין זכר כלל לקדושת המקדש בזה"ז, והותרה הרצועה לכל ערל וטמא לבוא שמה, ורחמנא ליצלן מהאי דעתא" (טוב ראי זבחים עמ' ריא), "וק"ו שאין שום ספק שלא נתבטלה הקדושה לגמרי, באופן שלא ישאר גם איסור דרבנן, כדעתו של מחבר זה, חס ושלום, שלא עלה זה על דעת שום אדם" (שם עמ' רלד), "חלילה שיהיה היתר גמור בדבר לדעת שום אדם" (שם עמ' רלח). סביר להניח שרב קוק לא הכיר את מה שכתב המאירי (שבועות טז, א – נדפס לראשונה לאחר כתיבת דברי הרב קוק): "וגדולי המפרשים כתבו בהגהותיהם... והנכנס עכשיו לשם אין בו כרת והמנהג פשוט ליכנס שם לפי מה ששמענו".
31. מלכי בקודש (ד, עמ' ד).

גם לגבי הסיבה של **מהרה יבנה המקדש** נראה שאין הבדל בין שיטת הראב"ד לשיטת הרמב"ם, אבל גם לשיטת הראב"ד יש לדון על הלימוד מאיסור חדש בט"ז בניסן. הרי אכילת חדש נעשית על ידי כל אחד בביתו, ובמשך דורות של גלות סביר שרוב העם אפילו שוכח את הקשר שלו עם קרבן העומר. לכן הגיוני לדאוג שכשייבנה המקדש במהרה בימינו אנשים יטעו ויאכלו חדש כל אחד בביתו בטעות לפני הבאת הקרבן על בסיס מה שהם נהגו כל שנות הגלות. לעומת זאת, כניסת טמאים למקדש מתרחשת אך ורק במקדש, וכשיבנה במהרה בימינו יהיו לוויים בכל השערים להזכיר לכל העולים שאסור לטמאים להיכנס. כך כתב הרב יהודה נח בראווער (בספרו שער דלתי לבנון): "ולמהרה יבנה בהמ"ק לא חיישינן... וגם אז לכשיבנה בהמ"ק יהי' שומרי משמרת הקודש והמקדש שלא יכנסו טמאים לבהמ"ק".[32]

לגבי הסיבה של **מורא על ידי ריחוק**, נראה שיש להבדיל בין הראב"ד לרמב"ם. הרב קוק נותן טעם להשאיר את קדושת המקדש מדרבנן לפי שיטה שאין בזמן הזה קדושה מן התורה. הטענה שאם אין קדושת המקום בכלל, רמת היראה תידרדר ולכן חייבים לגזור קדושה מדרבנן כדי לשמור על מורא מקדש על ידי ריחוק הינו סביר. אבל לפי הרמב"ם קדושת המקום ממשיכה במלואה בזמן הזה מן התורה, ורק איסור כניסת טמאים נעלמת בגלל שהוא קשור לקיום המחנות ולא לקדושת המקום. החשש שרמת היראה תידרדר כאשר, לפי הרמב"ם, גם קדושת המקום וגם מצוות מורא מקדש ממשיכים בזמן הזה מן התורה, הרבה יותר חלש.[33]

---

32. בנושא הזה של חשש למהרה ייבנה המקדש, אני סומך על השומרים במקדש לכשיבנה למנוע כניסת טמאים למרות שלמעלה בנושא הבנת המקרה במסכת שבועות של "בן בבל שעלה לא"י ונעלם ממנו מקום מקדש" לא קיבלתי את ההוכחה שמדובר בזמן הזה כי בזמן המקדש השומרים יזכיר לו את מקום המקדש. הסיבה לדעתי להבדיל בין הנושאים היא שהמקרה של בן בבל הוא מקרה תיאורטי שמובא בגמרא כדי להבהיר את ההלכה ולכן מותר לו להיות מקרה נדיר, אבל על חשש למקרה נדיר לא הייתי מצפה מחז"ל לגזור גזרה שמונע כניסה למקום המקדש לכל אורך הגלות.

33. גם לפי הראב"ד, יש לדון בנושא היראה שנובע מריחוק, האם זה נכון גם כשהריחוק הוא קבוע או רק כשיש מדי פעם קירבה. עוד יש להעיר: (א) ההשוואה של הרב קוק בין איסור טומאה במקום המקדש לאיסור אמירת השם המפורש; בזמן הבית היה מותר להגיד את השם המפורש רק בבית המקדש וזה גרם ליראה מיוחדת. המצב היום שיש איסור גורף וקבוע להגיד את השם המפורש בכל מקום ובכל זמן אינו תוצאה של תקנת חכמים מכוונת אלא תוצאה ישירה של חורבן הבית. אבל בנושא איסור טומאה, אם מניחים שהאיסור שהיה קיים בזמן הבית נעלמה, הרב קוק טוען שהחכמים תקנו בכוונה תחילה איסור גורף על כניסה למקום המקדש כדי לשמור על יראתו. לתקנה כזאת אין תקדים בנושא של אמירת השם המפורש. (ב) מהמקור ברב סעדיה גאון שהרב קוק מביא (שם עמ' ריז הערה 25) דווקא נשמע שהתוספת יראה שנובע מריחוק מתבטאת בזמן הקירבה שבא אחרי הריחוק ולא בזמן הריחוק עצמו. הרב צבי יהודה השמיט את המקור הזה בעריכת התשובה בספר משפט כהן.

למרות שהרח"ה כנראה אינו מסכים עם הסיבות האלו שהביא הרב קוק, עיקר התנגדותו לדעתו של הרב קוק שיש איסור דרבנן הוא ש"על כניסת המקדש לא מצינו שגזרו ואין לנו לחדש גזרה מעצמנו אשר לא נזכרה בתלמוד"[34]. סביר להניח שהרב קוק מסכים עם הרח"ה שאין לנו אפשרות לחדש גזירות שאינן קיימות בתלמוד, והוא לא מציע שנגזור גזירה חדשה. מדבריו נשמע שהוא סובר שגזירת החכמים על המשך קדושת ארץ ישראל כקדושה מדרבנן, שכן מפורשת בתלמוד, כוללת גם את קדושת בית המקדש. הוא אומר את זה כמעט בפירוש בכמה מקומות: "ופשוט הוא שכמו שנשארה קדושת הארץ מדרבנן למ"ד קדושת הארץ ל"ק לע"ל, ה"נ נשארה קדושת ירושלים והמקדש לכה"פ מדרבנן למ"ד דקדושה דידהו ל"ק לע"ל" (שם עמ' רז), "בודאי גם הראב"ד ז"ל הולך הוא בשיטתייהו דכל חכמי ישראל, דס"ל שכל הקדושות כלן, בין של הארץ בין של המקדש, אפילו אם נאמר שבטלה קדושתן בזה"ז מה"ת, מ"מ נשארה קדושה דרבנן לכל האיסורים התלויים בהם, באין שום ספק" (שם עמ' ריב).

לפי הבנה זו, שאיסור דרבנן של כניסת טמאים שהרב קוק מדבר עליו נובע מ"קדושה דרבנן" כמו שהוא אמר בפירוש, האיסור דרבנן הזה כנראה אינו שייך לפי הצעתנו בשיטת הרמב"ם. הרי לפי הרמב"ם יש קדושת ירושלים והמקדש בזמן הזה מדאורייתא, אז אין שום משמעות למושג של "נשארה קדושת ירושלים והמקדש לכל הפחות מדרבנן". לפי הצעתינו, איסור הטומאה אינו שייך בזמן הזה בגלל שהוא קשור לקיום המחנות או להשראת השכינה ולא לקדושת המקדש, ולכן הוא אינו קשור לגזירת החכמים של קדושת הארץ, וממילא, כמו שטען הרח"ה, אין גזירת חכמים שנזכרה בתלמוד שאפשר להסתמך עליה כדי לטעון שיהיה איסור טומאה מדרבנן.

הרב קוק מתאר את המצב שיהיה בהר הבית אם אין איסור כניסת טמאים אפילו מדרבנן כחמור מנשוא: "אם לא היה נשאר שום זכר לקדושתו והיו טמאים מורגלים להכנס שמה, יש בזה ודאי חלול הקדש, ואין הכניסה להתפלל שם שוה בנזק הזלזול של הקדש" (טוב ראי זבחים עמ' רז), "והותרה הרצועה לכל ערל וטמא לבוא שמה" (שם עמ' ריא), "להתנהג עם המקום הקדוש בדרך גסות וכניסה של טומאה, שהיה בלא ספק מתנהג כך אם לא היה איסור להכנס בו בטומאה" (שם עמ' רכ), "אם יוכרע כן שוב הותר הדבר להכנס למקום המקדש לכל ערל וטמא בלי שום מעצור מצד הדין של תורתנו הקדושה" (שם עמ' רכה)

מהתיאורים האלו ומלשון הרב קוק שקושר את איסור קלות ראש לקדושת המקדש (שם עמ' רלז-רלח) נראה שהוא סובר שלפי הראב"ד הסבור שאין קדושת המקדש היום מן התורה, גם מצוות מורא מקדש אינו שייך מן התורה בזמן הזה. אם כן, מובן למה היה

34. מלכי בקודש (ד, עמ' ד).

כה חשוב לרב קוק לקבוע שיש לפחות קדושה מדרבנן כדי לשמור על כבוד מקום המקדש. אבל לפי הצעתו של הרח"ה, שהרמב"ם סובר שאין בזמן הזה איסור כניסת טמאים למקדש – קדושת המקדש ומצוות מורא מקדש נשארות בתוקפן מדאורייתא בזמן הזה.

כאמור, הרמב"ם כותב במפורש (הל' בית הבחירה ז, ז) שגם בזמן הזה חלק ממצוות מורא מקדש הוא לא להיכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם. המשמעות היא שאף אחד אינו יכול להיכנס למקום ההיכל, ורק כהנים יכולים להיכנס לאזור של עזרת הכהנים. בהר הבית קיימים כל המגבלות של "לא יכנס אדם במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו... ולא יעשה הר הבית דרך... ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה". אם מקיימים את מצוות מורא מקדש, ומי שהיה מקפיד על איסור טומאה מדרבנן אם היה כזה, בוודאי יקפיד על מצוות מורא מקדש מדאורייתא, קשה לדמיין שנגיע חס ושלום למצב שהרב קוק דואג ממנו[35] אלא ההיפך: הולכים בנחת במקומות שמותר להם, רואים את עצמם עומדים לפני ד', ומהלכים באימה ויראה ופחד ורעדה כמו שנאמר בבית אלוקים נהלך ברגש.[36]

35. ראוי לציין שכל הביטויים החריפים של הרב קוק בנוגע למה שיקרה במקום המקדש אם אין איסור טומאה אפילו מדרבנן מופיעים בחלק של תגובת הרב קוק שבו הוא מתנגד לדעתו של הרח"ה שההלכה כמו הראב"ד. בסוף התגובה (עמ' רפו-רפט), כשרב קוק מתנגד להצעתו של הרח"ה שגם הרמב"ם סובר שאין איסור טומאה בזמן הזה, הוא אינו מתייחס לחששות האלו או לצורך באיסור דרבנן, אלא רק מביא טענות נגד ההוכחות של הרח"ה.

36. תיאורו של הרמב"ם של הליכה במקדש בהלכות מורא מקדש (הל' בית הבחירה ז, ה)

הרב יהודה זולדן

אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד

א. אלא למלכי בית דוד בלבד - "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'"

ב. ריש לקיש: אפילו למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה

ג. מדוע "אין ישיבה בעזרה" לכל אדם, ומדוע מלך מבית דוד יושב בעזרה?

1. רש"י: מלך מבית דוד - כבוד שמים; תוספות: לצרכי עבודה, למשחה לגדולה

2. רמב"ם: אסור לשבת בעזרה - מורא מקדש; מלך מבית דוד - כבוד מלכות

ד. סיכום

א. אלא למלכי בית דוד בלבד - "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'"

העבודה בבית המקדש היא בעמידה, כאמור במשנה (זבחים טו ע"ב). בגמרא (שם כג ע"ב) נאמר:

> יושב – מנלן? אמר רבא אמר רב נחמן: אמר קרא "לעמוד לשרת" ["כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך **לעמד לשרת** בשם ה' הוא ובניו כל הימים" (דברים יח, ה)], **לעמידה בחרתיו ולא לישיבה.**
>
> תנו רבנן: "לעמוד לשרת" – מצוה, כשהוא אומר "העומדים" ["ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלוים **העומדים** שם לפני ה'" (שם ז)], **שנה עליו הכתוב לעכב.**

במדרש ההלכה (ספרי דברים פרשת שופטים פיסקא קנה) נלמד הדין מפסוק אחר:

> "...אל הכהן העומד לשרת שם את ה' אלהיך" (דברים יז, יב), מגיד שאין שרות כשר אלא מעומד. הא אם ישב ועבד – עבודתו פסולה.

בתוספתא (סנהדרין ד, ב) נאמרו הלכות הקשורות למלך, ואחת מהן:

> ולא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד.[1]

בגמרא (סנהדרין קא ע"ב) נזכרה ההלכה באופן הבא:

> גמירי: דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד.[2]

---

1. על סוגיה זו כתבו כמה, שעסקו בשאלה האם איסור הישיבה בעזרה הוא מהתורה או מדרבנן, ומה מקור ההיתר למלך מבית דוד: הרב דוד סתו ("אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד", פרי הארץ, ג [תשמ"א], עמ' 25-38). הרב עזריה אריאל ("אין ישיבה בעזרה - האיסור וגדריו", שערי היכל - יומא, עמ' קז-קט); בירור הלכה (יומא, עמ' לד-לה); רמב"ם מהדורת הרב שבתי פרנקל (ספר המפתח, רמב"ם הל' בית הבחירה ז, ו; הל' מלכים ב, ד).
2. יושם לב שבגמרא (סנהדרין שם) כתוב: "...אלא למלכי בית יהודה בלבד" ולא כתוב כמו שכתוב בדרך כלל "למלכי בית דוד בלבד". נראה להסביר שאמירה זו היא בשמו של ירבעם בן נבט, שפילג

רש"י (ד"ה גמירי דאין ישיבה) כתב בנוגע לאיסור לשבת בעזרה: "הלכה למשה מסיני, ולא מקרא". הביטוי "גמירי" משמעותו שזו הלכה למשה מסיני, ואשר על כן ציין רש"י שאין לומדים זאת מפסוקים.[3] רש"י לא הסביר מדוע למלכי בית דוד יש רשות לשבת בעזרה.

הגמרא (יומא סט ע"ב; סוטה מ ע"ב, מא ע"ב) ציינה מקור מפסוק שממנו למדו את ההלכה בנוגע למלך מבית דוד:

> "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", שנאמר "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'" (שמואל ב, ז, יח; דברי הימים א, יז, טז)? כדאמר רב חסדא: בעזרת נשים, הכא נמי – בעזרת נשים.

רש"י (ד"ה אין ישיבה בעזרה וד"ה אלא למלכי) כתב:

> דכתיב "'לעמוד לשרת... העומדים שם לפני ה'", ולא מצינו בה ישיבה. אלא למלכי בית דוד שנאמר "ויבא המלך דוד וישב" – כשאמר לו נתן הנביא "אתה לא תבנה הבית" (מלכים א, ח, יט; דברי הימים ב, ו, ט) "כי ימלאו ימיך" (שמואל ב, ז, יב).

רש"י ציין את המקור מהפסוק שממנו למדו שיש לעמוד במקדש, וכן הסביר את הרקע לפסוק ממנו למדו שמלך מבית דוד יושב בעזרה. המאירי (יומא כה ע"א) כתב שמהמשך הפסוק למדו חכמים את האיסור המוטל על אחרים שלא לשבת בעזרה:

> ולא היו סנהדרין יכולין לישב בה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד שנאמר: "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'" (שמואל ב, ז, יח), וכתיב בתריה "מי אנכי ומי ביתי כי הביאותני עד הלום" כלומר שאין אחר רשאי לישב.

הממלכה והקים את מלכות ישראל. "מלכי בית דוד" מתפרש כיוצאי שושלת דוד אך ירבעם לא רוצה להעמיד את מאבקו מול יוצאי שושלת בית דוד, אלא להציג את מלכות ישראל בה רוב שבטי ישראל אל מול מלכות יהודה. ועל כן ההדגש בדבריו הוא "מלכי בית יהודה".

3. בתוספות (זבחים טז ע"א ד"ה מיושב תלמיד) צוינה בסופו הגה"ה שם נאמר בנוגע להלכה ש"אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד" – "ושמא אינו מן התורה" אלא הלכה למשה מסיני, ועל כן היה צורך לדרוש זאת מפסוקים. נראה שרש"י התכוון לומר שאיסור ישיבה בעזרה הוא הלכה למשה מסיני. בנוגע להיתר של מלכי בית דוד לשבת בעזרה, זה כנראה תקנה של חכמים. הרב נחום רבינוביץ' (יד פשוטה, הל' מלכים ב, ד [עמ' תהן] כתב שלפי רש"י "ההיתר לשבת, הוא הלכה למשה מסיני". לדברינו, האיסור לשבת לכל אדם הוא ההלכה למשה מסיני. הוא ציין שלפי הרמב"ם כשכתוב "גמרא גמירי" אין הכוונה שזו הלכה למשה מסיני אלא הלכה שקבלו מרבותיהם שנמנו וגמרו כך בדור מן הדורות הקודמים. יש גם "גמירי" במובן של הלכה למשה מסיני, אבל לאו דוקא. ראה גם, הרב נחום רבינוביץ' ("מפי הקבלה ומפי השמועה", עיונים במשנתו של הרמב"ם, עמ' קיא). ראה גם הרב יאיר בכרך (שו"ת חוות יאיר, סי' קצב, לד). יש להוסיף עוד שזו הפעם היחידה שמופיע המושג "גמירי" בענין ישיבה בעזרה, ואמירה זו היא בשמו של ירבעם בן נבט.

דוד המלך ישב "לפני ה'" (שמואל ב, ז, יח) - "לפני הארון" (רש"י, רד"ק, מצודות דוד שם). הארון היה באהל בעיר דוד לשם העלה אותו דוד (שמואל ב, ו, טז-יז): "והיה ארון ה' בא עיר דוד... ויביאו את ארון ה' ויציגו אותו במקומו בתוך האהל אשר נטה לו דוד".

הריטב"א (יומא כה ע"א) העיר על הלימוד מהפסוק על דוד המלך:

> ואף על גב דבימי דוד לא היה שם אלא משכן שהיה בשילה או בנוב וגבעון? אף שם היה מקום מקודש כעין עזרה שאין בו ישיבה לאחרים.

הריטב"א שאל איך ניתן ללמוד מדוד להתיר למלכי בית דוד לשבת בעזרה בבית המקדש, הרי עד ימי דוד המשכן היה בשילה ובנב וגבעון? תשובתו היא שבכל המקומות הללו היה מקום מקודש כעין עזרה ושם היה אסור לשבת.

המהרש"א (סוטה מ ע"ב) כתב שתוך הקלעים של המשכן היה במקום עזרה, ושם ישב דוד לפני ה'. לפיו, המשכן והמקדש הוא כסא ה' "אוה למושב לו" (תהילים קלב, יג), ומלכות דוד היא כסא ה' "וישב שלמה על כסא ה' למלך" (דברי הימים א' כט, כג). יש להעיר שכאמור לעיל, מפרשי הפסוק כתבו שדוד המלך ישב לפני הארון שהיה באהל בעיר דוד. אם כן מה משמעות הלימוד מפסוק זה על איסור ישיבה בעזרה, ועל ההיתר למלכי בית דוד לשבת שם? מו"ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (מנחת אברהם, א, סי' ל, עמ' רעז-רעח; ג, סי' כב, ג-ד) הסביר שאסור לשבת בעזרה בגלל ארון ה':

> והנראה בזה שאיסור ישיבה בעזרה אינו משום הקדושה של מקום העזרה, אלא שכל האיסור הוא מפני שאסור לישב לפני ה', ולפני ה' רצה לומר לפני הארון, וההיכל והעזרה הוי לפני ה' מפני שהם לפני הארון. והשתא כיון דהאיסור אינו משום קדושת עצמן אלא משום שהם לפני ארון ה', דלהכי איכא איסור ישיבה לפני הארון אפילו אם הארון אינו עומד בהיכל. ואשר על כן היה חל איסור ישיבה לפני הארון בירושלים, אע"ג שהמשכן לא היה שם אלא בגבעון, ולהכי ילפינן שפיר משישב שם דוד שאיסור זה אינו במלכי דוד. ...במקום חניית הארון יש לומר דמקרי לפני ה', ויש לפרש כן בכוונת הריטב"א ביומא שם [כה ע"א] שתירץ את הקושיה הנ"ל.

יש ראיה לדבר מהגמרא (זבחים טז ע"א):

> ויושב דכשר בבמה מנלן? אמר קרא: "לעמוד לפני ה' לשרתו" ["בעת ההוא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה" (דברים י, ח)], לפני ה' – ולא לפני במה.

רש"י (ד"ה לעמוד לפני ה') כתב "במקדש הוא דבעי' עמידה". פשט הפסוק מורה שלפני ה' הכונה לפני הארון, ועל כן בבמות היה מותר לשבת. במשנה (זבחים קיג ע"א) נאמר שאין בבמה: מנחה, כהן, בגדי כהונה, כלי שרת, וכן אין בה ריח ניחוח, והגמרא (שם קיט ע"ב)

דנה מנין למדו שאין את ההלכות הללו בבמה. גם הלכה זו של איסור ישיבה לא היתה בבמה. יש להוסיף עוד שהארון לא היה אף פעם בנב ובגבעון, ועל כן יתכן ששם היה מותר לכל אדם לשבת בעזרה. אמנם במשכן שילה, גם כשהארון לא היה במשכן (למשל: יהושע כד, א וברד"ק), היה אסור לכל אדם לשבת בעזרה שהיתה שם.

גם מהגמרא (קידושין עח ע"ב) ניתן ללמוד שגם במשכן שילה אין לשבת בעזרה. הגמרא הוכיחה מפסוק שלפעמים דרך הכתוב להתחיל בענין אחד ולעבור לענין אחר, ואין זה מצויין בפסוק במפורש. הוכחה לכך מהפסוק:

> "ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'" (שמואל א' ג, ג). והלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד? אלא 'נר אלהים טרם יכבה – בהיכל ה', ושמואל שוכב' במקומו.

על עלי הכהן נאמר (מדרש תנחומא, פרשת שמיני סימן ג): "עלי כמה שמחה שמח. שהיה מלך, ואב בית דין, וכהן גדול, שנאמר 'ועלי הכהן יושב על הכסא על מזוזת היכל ה'" (שמואל א', א, ט)". הרלב"ג (שמואל שם) כתב: "ולא היה יושב בהיכל אבל בעזרה, והיה לו רשות לשבת שם לפי שהיה כהן גדול".[4]

מו"ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (מנחת אברהם, ג, סי' כב, ח) ציין לדברי המדרש, וכתב שאם עלי ישב שם בשל היותו מלך, משמע שלכל מלך מותר לשבת בעזרה ולא רק מבית דוד. אם כן מדוע הרמב"ם לא פסק כך להלכה? התשובה:

ונראה שמפורש בקרא דמלכים, ומובא ברמב"ם (הל' מלכים א, ז) שאף שהמלוכה ניטלה משלמה, הובטחה לו הנשיאות לבניו אחריו בירושלים. ועל כן נראה שאם יתכן שמלך יהיה בישראל גם אם אינו מבית דוד, אבל על ירושלים אינו בכלל מלך עם דיני מלכות כדין, ולהכי לא יתכן שתותר למלך בדורות שאחרי דוד הישיבה בעזרה, שאין ההיתר

---

4. בנוגע לישיבה של כהן גדול בעזרה, במדרש תהלים (שוחר טוב, מזמור א, ב), נזכרו הדעות השונות בנוגע לישיבה של מלך מבית דוד בעזרה, ובסוף המדרש נאמר: "ולמי היתה ישיבה בעזרה ובהיכל? הוי אומר לכהן גדול, שנאמר: 'ועלי הכהן יושב על הכסא'". מדרש זה נזכר גם בתוספות (סוטה מ ע"ב ד"ה והאמר). הרב יצחק אור זרוע (אור זרוע ח"ב - הל' פסחים סי' רכז) כתב: "משמע שיש ישיבה בעזרה דאורייתא ופליג אתלמוד דידן בכהן גדול". ע"פ המדרש כהן גדול יושב בעזרה, וזה חולק על האמור בגמ' ביומא כה ע"א ובסוטה מ ע"ב. הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק (אור שמח, הל' מלכים ב, ד) הסביר אחרת את כוונת המדרש: "אמנם לדעתי באמת אף כהן גדול בכלל האיסור לישב בעזרה, ורק כונת השוחר טוב משום דבכהן גדול כשהוא לבוש בשמונה בגדים וציץ עליו בשם הכתוב עליו... דרק משום ציץ כשהוא לבוש בשמונה בגדים מותר לו הישיבה, וכבר נתפרש בירושלמי שהכהן גדול היה לבוש שמונה בגדים אף שלא בשעת העבודה, וזה ברור לדעתי שרק מפני כבוד השם שעליו הותר לו לישב".

מפני שהוא מלך סתם, אלא בעי שיהיה מלך במקום העזרה וזה לא יתכן אחר שהובטחה הנשיאות בירושלים לבית דוד בלבד.

בפסוק נזכר שהמלכות היא של בית דוד, ובירושלים: "ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדויד עבדי כל הימים לפני, בירושלם העיר אשר בחרתי לי לשום שמי שם" (מלכים א' יא, לו). כיון שכך זהו משמעות הביטוי: "למלכי בית דוד בלבד". לשום מלך אחר שאינו מבית דוד אין רשות לשבת בעזרה בבית המקדש בירושלים. אכן דין זה היה ידוע לירבעם בן נבט שאמר (סנהדרין קא ע"ב): "גמירי: דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד, כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב ואנא קאימנא סברי: הא מלכא והא עבדא". קודם לכן במשכן שילה, היה אפשר למלך שאינו מבית דוד וכדוגמת עלי הכהן, לשבת בעזרה.[5]

עוד כתב רש"י (סוטה מא ע"ב ד"ה למלכי בית) שרק למלכי בית דוד מותר לשבת "אבל לא למלכי בית חשמונאי". רש"י ציין זאת, כי הגמרא שם עסקה בשבחו של אגריפס שקרא במעמד הקהל כשהוא עומד ולא יושב, אך משמע מכאן שעד שהוא קרא הוא ישב. תשובת הגמרא גם כאן היא שהמעמד היה בעזרת נשים.

5. האיסור לשבת בעזרה נזכר בגמרא בהלכות שונות: (1) הגמרא (יומא סט ע"ב) עוסקת בהלכה לפיה ביום כיפור הכהן הגדול היה יושב בעזרה עד שהיה קורא בספר התורה, וכן גם הגמרא (סוטה מ ע"ב; מא ע"ב) עוסקת בהלכה לפיה המלך היה יושב בעת שקרא בתורה במעמד הקהל. את שתי הקריאות הללו היו קוראים בעזרת נשים. הגמרא הקשתה שאין ישיבה בעזרה, והשיבה שמדובר בקריאות בתורה שהיו בעזרת נשים. (2) הגמרא (יומא כה ע"א) עוסקת באופן הטלת הפיס ובין הדברים נאמר שם: "לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה היתה, פייס במזרחה, וזקן יושב במערבה". הכוונה היא שאחד מזקני הסנהדרין היה יושב במערב העזרה כדי להורות להם את סדר הפייסות. בגמרא נאמר ש"לשכת הגזית חציה בקדש, וחציה בחול" והוכחה לכך: "דאי סלקא דעתך כולה בקדש – זקן יושב במערבה? והאמר מר 'אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד'". התוספות (ד"ה אין ישיבה) דנו במצבים בהם כהנים היו יושבים בעזרה כשהישיבה היא חלק מהעבודה, "אבל פייס דהכא לא חשיב צורך עבודה, דאפשר בלא פייס". ראה גם: רש"י (יומא ו ע"א ד"ה מביתו) ותוספות (שם ד"ה מביתו); תוספות (יומא ח ע"ב ד"ה דאי רבי חנינא). (3) הלווים היו שומרים על שערי הר הבית מתוכו ולפנים בין בשעריו ובין בפינותיו, ואילו על שערי העזרה היו שומרים רק מבחוץ בין בשעריה ובין בפנותיה. הגמרא (תמיד כז ע"א) הקשתה מה סיבת ההבדל? התשובה: "אמרי: הר הבית, דאי תמה ובעי מיתב יתיב, אמרינן מתוכו, עזרה דאי תמה ובעי למיתב לא מצי יתיב, דאמר מר "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", אמרינן מבחוץ". אם השומר בהר הבית יתעייף מלעמוד וירצה לשבת הוא יהיה רשאי, ומאחר שמותר לשבת בהר הבית, ניתן לקבוע שישמרו מתוכו. אבל אם השומר בעזרה יתעייף וירצה לשבת הוא לא יהיה רשאי, כי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ועל כן השמירה היא מבחוץ.

ב. ריש לקיש: אפילו למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה

ריש לקיש חלק על האמור בתוספתא וטען שגם למלכי בית דוד היה אסור לשבת בעזרה. במשנה (ירושלמי פסחים פ"ה ה"י) נאמר שכשערב פסח חל להיות בשבת, אותם שלוש כתות ששחטו קרבן פסח לא יכלו לשוב לבתיהם שבירושלים עד מוצאי שבת. אשר על כן קבעו מקומות לכל כת וכת שישבו שם עד מוצאי שבת: "יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית, שנייה בחיל, השלישית במקומה עומדת. חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן"

הירושלמי (שם) הבין שמזה שנאמר במשנה שהכת הראשונה יושבת בהר הבית, והכת השניה יושבת בחיל, משמע שגם הכת השלישית יושבת:

> לא כן תני ר' חייה: לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד?[6] ואמר רבי אימי בשם רבי שמעון בן לקיש: אפילו למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה? תיפתר שסמך עצמו לכותל וישב לו. והא כתיב "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'"? אמר רבי אייבו בר נגרי: ויישב עצמו לתפלה.

ריש לקיש חלק ואמר שגם למלכי בית דוד אין ישיבה בעזרה. הגמרא הציעה שאולי כוונת הפסוק לומר שהוא סמך עצמו לכותל וישב, אבל דחתה כי בפסוק כתוב במפורש שהוא ישב? על כך השיב רבי אייבו בר נגרי שאין הכוונה שהוא ישב "אלא ויישב עצמו לתפלה יישב את דעתו, התכונן לתפלה".

הירושלמי המשיך בנוגע לישיבתם של הכתות לאחר ששיטו את קרבן הפסח:

> "יצאת כת הראשונה וישבה לה בהר הבית, והשנייה בחיל, והשלישית במקומה"? רבי נחמן בשם רבי מנא: מה אתינן מיתני "וישבה לה במקומה" – עמדה לה במקומה.

דבריו אלו של ריש לקיש והפירוש לפסוק על דוד המלך, והנהגתם של כתות השוחטים את קרבן הפסח, נזכרים במקומות נוספים בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ז) בנוגע למעמד הקהל, ולפיו הכוונה שם היא שהמלך "סמך לו בכותל וישב לו". המלך היה עומד, אך מאחר והוא היה נסמך על הכותל, העמידה היתה נראית כמו ישיבה.

---

6. התוספות (סוטה מ ע"ב ד"ה והאמר מר אין ישיבה בעזרה) כתב: "לא ידעתי מקומו. ומייתי לה בפ"ק דתמיד (דף כז ע"א) ובפ' עשרה יוחסין (קדושין עח ע"ב) ובפ' ב' דיומא (דף כה ע"א). ובתוספות רבי הראני דבחלק (סנהדרין קא ע"ב) בגמ' דג' מלכים מקומו. ומורי הרב רבי מאיר בר קלונימוס הראני מקומו בתוספתא דסנהדרין בפרק כהן גדול. ונראה דבתוספתא דר' חייא מקומה. דהא מקשה בירושלמי 'לא כן תני רבי חייא לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד...'". רש"י (בבא מציעא לד ע"א ד"ה לתנאי) ציין לשני עורכי התוספתא: "שהיו שונין תוספתא דרבי חייא, ותוספתא דרבי אושעיא שהם עיקר, כדאמרינן בעלמא (חולין קמא ע"א): 'כל מתניתא דלא מיתניא בי רבי אושעיא ורבי חייא – לא תותבוה בי מדרשא'". ראה עוד: ראב"ד (תמיד כז ע"א).

בירושלמי (יומא פ״ג ה״ב) נאמר:

> תני ״ישן טעון טבילה, נתנמנם טעון קידוש ידים ורגלים״. וישן טעון טבילה, לא כן תני רבי חייה: לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד? ואמר רבי אמי בשם רבי שמעון בן לקיש אף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה? תיפתר שסמך עצמו לכותל וישן לו.

הכהן היה נשען על העמוד וישן, ואין מדובר שהוא ישן על הריצפה או שהוא ישן בישיבה.[7] בולט שבירושלמי הדיון הרחב יותר הוא בעמדת רבי שמעון בן לקיש שחלק על דברי רבי חייא.

ג. מדוע ״אין ישיבה בעזרה״ לכל אדם, ומדוע מלך מבית דוד יושב בעזרה?

1. רש״י: מלך מבית דוד - כבוד שמים; תוספות: לצרכי עבודה, למשחה לגדולה

רש״י (סוטה מ ע״ב) נימק את שתי ההלכות. ״אין ישיבה בעזרה - דאין כבוד שמים בכך... אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה״. דברים דומים כתב המאירי (סוטה לב ע״א) וניסח זאת כך: ״שחלק השם כבוד למלכות בית דוד להראות שמלכותו מלכות שמים״.[8]

הרב משה צבי נריה (״ירושלים - כסא ה׳״, צניף מלוכה עמ׳ 10) הסביר:

> דוד המלך הוא הרגל הרביעית לשכינה (זוהר בראשית דף רמח ע״ב), הוא הוא הממליך, משליט מלכות ה׳ בירושלים. עושה את ירושלים כולה לכסא ה׳. ״לפי שמלכות בית דוד היא מלכות אלוקית, לא כמו שאר מלכויות של חול״ (מהר״ל, נצח ישראל, פרק לה), ועל כן אין ממנים לעולם בירושלים אלא מלך שהוא מזרע דוד (רמב״ם הל׳ מלכים א, י), וכן ״אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד״, כי ישיבת מלך מבית דוד על כסא מלכות מסמלת השלמת מלכותו בבית

---

7. על ישיבה שהיא עמידה או סמיכה במסגרת בית הדין בעקבות האמור בסוגייתנו, ראה: הרב משה איסרליש, רמ״א (שולחן ערוך, חושן משפט סי׳ יז, א) ובנושאי הכלים שם. ראה גם: הראי״ה קוק (באר אליהו סי׳ יז ס״ק ו, עמ׳ קסד).

8. דברי רש״י והמאירי שה׳ חלק כבוד למלכי בית דוד, מזכירים את נוסח ברכת הראיה על מלך מישראל (ברכות נח ע״ב): ״שחלק מכבודו לבשר ודם״. ברכה זו נאמרת על מלך מיהודה וגם על מלך מישראל. הרב דוד מלינובסקי (״בדין מלך ישראל בחו״ל או על גויים״, מלכות בית דוד סי׳ יא, ב) כתב שבכמה דפוסים הוא מצא שבשולחן ערוך (אורח חיים סי׳ רכד, ח) הגירסא היא: ״על מלכי בית דוד אומר שחלק מכבודו ליראיו, ועל המלכים: שנתן מכבודו לבשר ודם״. יש לדייק ברש״י שכתב שהקב״ה חלק כבוד למחכות בית דוד שהיא המלכות השלמה.

המקדש של מטה. "ומנין שכסא ה' זה המלך? שנאמר: 'וישב שלמה על כסא ה' למלך' (דברי הימים א, כט, כג)". (ספרי דברים פרשת ראה, סימן סז).[9]

על דברי רש"י הללו יש להוסיף את דברי התוספות (יומא כה ע"א ד"ה אין ישיבה) לפיהם יש מצבים שגם כהנים יושבים בעזרה:

אור"י בר אברהם דאף על גב דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, הני מילי לדברים דלאו צורך עבודה, אבל אכילה צורך עבודה היא, דכתיב "ואכלו אותם אשר כופר בהם" (שמות כט, לג) שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים – מישרא שרי.

כל מה שהוא לצורך עבודת המקדש כמו אכילת הקדשים, מותר לשבת. עוד כתבו תוספות:

ואתי שפיר נמי הא דפריך בפרק שני דזבחים (דף יט:) גבי קידוש ידים ורגלים מן הכיור דפריך "וליתיב מיתב", אף על גב דבעזרה הוה, צורך עבודה שרי.

הגמרא (שם) דנה בנוגע לאופן קידוש ידים ורגלים מהכיור, ולפי האמור שם על המקדש להיעזר באדם אחר כדי לא ליפול. על כך נאמר:

אמר ליה רב סמא בריה דרב אשי לרבינא: וליתיב מיתב ולקדש? אמר קרא: "לשרת" (שמות ל, כ), ושירות מעומד הוא.

רב סמא הציע שהמקדש יישב מתחת לכיור, ויקדש ידיו ורגליו כאחת וללא צורך בסיוע?[10] על כך השיב רבינא שכתוב בפסוק "בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת"

---

9. הרב יחיאל מיכל אפשטיין (ערוך השולחן העתיד, הל' בית המקדש סי' יד, יד) כתב שהקב"ה התיר לכהנים לשבת במקדש כדי להודיע לכהנים מזרע אהרון, שאע"פ שנכתרו בכתר כהונה, לא יחתרו חתירה, שהכהן הגדול עם שהוא ראש לכל ישראל אין לו כתר מלכות. והרי ראינו שמזרע החשמונאים כאשר שמשו בכהונה גדולה יתרו אחר כתר המלכות, והחזיקו במלוכה רבות בשנים, והם היו הסיבה למלכות הורדוס ולחורבן בית המקדש. על כן כדי לידע שכתר מלכות שייך לבית דוד מזרע יהודה, הרשה הקב"ה שמלך מזרעו יהא מותר לו לישב בבית המקדש, למען יראו כל ישראל שהמלוכה היא לבית דוד. והלא ירבעם מפני זה עשה את העגלים". נראה להעיר שבכל המקורות לא נזכר שישיבה בעזרה למלכי בית דוד היא כנגד כהנים שאינם יושבים. בנוסף, כהני בית חשמונאי נטלו לעצמם את כתר המלכות מפני שלא היו אחרים שעשו זאת, והרמב"ם (הל' חנוכה ג, א) כתב "והעמידו מלך מן הכהנים" ומשמע שהוא ראה בזה דבר חיוני. על דברי הרמב"ן (בראשית מט, י) שטען שהחשמונאים לא נהגו נכון שנטלו כתר מלכות, כתב הראי"ה קוק (שו"ת משפט כהן סי' קמד [עמ' שלז]) ש"לא היה אפשר להעמיד מלך מבית דוד, על כן הסכימו גם הם [הסנהדרין] על המינוי שלהם, ולא נחשב זה להסנהדרין לדבר שאינו ראוי, גם לדעת הרמב"ן, כי אם להחשמונאים עצמם, שהם היו יכולים להשתדל בדבר, ע"פ הסכמת האומה; ואי אפשר לדעת פרטי המצב אז, אף על פי שכתובים לפנינו רושמי דברי הימים".

10. אמנם התוספות (זבחים יט ע"ב ד"ה וליתב מיתיב וליקדש) כתבו: "לאו ישיבה ממש קאמר דאין ישיבה בעזרה אלא סמיכה". ראה גם תוספות (סוכה מג ע"ב ד"ה תשבו).

(שם ל, כ), ובפסוק שאחריו נאמר "ורחצו ידיהם ורגליהם" (שם כא). יש להקיש קידוש ידים ורגלים לשרות, ושירות – מעומד הוא. תוספות העירו שהשאלה של רב סמא היתה על בסיס הידיעה שאין ישיבה בעזרה. אמנם הגמרא דחתה ואמרה שיש לימוד מיוחד מהפסוק ששרות הוא בעמידה.

עוד כתבו התוספות:

> אי נמי י"ל היינו טעמא דמותר לישב ולאכול קדשים, דבאכילת קדשים כתיב בהו "'למשחה' (במדבר יח, ח) — לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין", והיינו מיושב.

הביטוי: "'למשחה' (במדבר יח, ח) – לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין", מופיע כמה פעמים בגמרא (סוטה טו ע"א; זבחים כח ע"א; צא ע"א; חולין קלב ע"ב). בנימוק "למשחה – לגדולה" מוסבר מדוע ניתן לאכול ולהטעים את מתנות הכהונה לפי רצונו של הכהן.[11] נראה שתוספות וראשונים נוספים הרחיבו את הלימוד "'למשחה' – לגדולה", גם על מנת להסביר הלכות ומנהגים אחרים הקשורים לאכילת הקרבן, ולא רק באשר לאופן הכנת המאכלים. כך למשל, הסביר רש"י מדוע כהנים אינם יכולים לאכול קדשים כשהם אוננים, ואף כהן גדול שגירש את אשתו (יומא יג ע"ב) אסור לו לאכול כי יש לו צער כאונן. כך כתב רש"י (שם יד ע"א):

> ובקדשים בעינן שמחה וגדולה, דכתיב "לך נתתים למשחה" — כדרך שהמלכים אוכלים.

לדבריו, גם החובה לאכול שלמים בשמחה מנומקת בנימוק זה, שכך דרכם של מלכים.[12] באותו נימוק הסבירו התוספות מדוע מותר לכהנים לשבת בעזרה כשהם אוכלים קדשים קלים, אף שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד.

מכאן שאכילת קדשים על ידי הכהנים בדרך גדולה כמלכים, היא עיקרון רחב שניתן להסביר באמצעותו מגוון הלכות הקשורות לקרבנות.[13] לפי התוספות, האמירה "אין ישיבה

---

11. הדרשה "למשחה – לגדולה" בהקשר למתנות כהונה, נמצאת גם בירושלמי (תרומות ה, א; ביכורים ב, א), אך שם לא מופיעה התוספת: "כדרך שהמלכים אוכלים". הביטוי "למשחה" במשמעות של גדולה מופיע גם בפסוק: "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם" (שמות כט, כט). רש"י פרש: "למשחה – להתגדל בהם, שיש משיחה שהיא לשון שררה, כמו: 'לך נתתים למשחה', 'אל תגעו במשיחי' (תהלים קה, טו)". ראה עוד רשב"ם ורמב"ן (שמות שם).
12. כך הסבירו גם: רבנו אליקים, ריטב"א (שם).
13. עוד בנוגע לדרשה למשחה וגדולה בהרחבה בספרי: "'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' – כדי שייאכל על השובע", באר יהודה – פסחים, עמ' 477–490.

בעזרה" איננה גורפת. יש מצבים בהם גם הכהנים יושבים. ההשוואה של הכהנים למלכים – "כדרך המלכים" מלמדת שהנימוק לכך הוא מעמדם – גדולתם של הכהנים כדרכם של מלכים. נראה שדבריו של תוספות דומים לדברי רש"י שהסביר שהנימוק לדין "אין ישיבה בעזרה" לכל אדם, "אלא למלכי בית דוד בלבד" הוא שאלת הכבוד. באיזה אופן יהיה או לא יהיה כבוד שמים.

2. רמב"ם: אסור לשבת בעזרה – מורא מקדש; מלך מבית דוד – כבוד מלכות

הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה כא) קישר את איסור הישיבה בעזרה למצוות מורא מקדש:

> שצונו לירא מן הבית הזה הרמוז אליו מאד מאד עד שנשים בנפשנו משא הפחד והיראה וזה הוא מוראת מקדש, והוא אמרו יתעלה "ומקדשי תיראו" (ויקרא יט, ל; כו, ב).[14] וגדר זאת היראה כמו שזכרו בספרא (קדושים פרשה ג פרק ז אות ט): "אי זהו מורא? לא יכנס להר הבית במקלו, ובמנעלו, ובאפונדתו, ובאבק שעל גבי רגליו, ולא יעשהו קפנדריא, ורקיקה מקל וחומר". וכבר התבאר במקומות מן התלמוד שאינו מותר כלל לשבת בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד. וזה כלו לאמרו יתעלה "ומקדשי תיראו".

לפי הרמב"ם בשל מצוות העשה לירא מהמקדש אסור לכל אדם לשבת בעזרה. אכן, הרמב"ם (הל' בית הבחירה ז, ו) כתב דין זה בפרק בו הוא עסק במורא מקדש:

> ואסור לכל אדם לישב בכל העזרה. ואין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, שנאמר: "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'", והסנהדרין שהיו יושבין בלשכת הגזית לא היו יושבין אלא בחציה של חול.[15]

הרמב"ם לא הסתפק באמירה ש"אין ישיבה בעזרה", אלא הקדים וכתב שאסור לכל אדם לשבת בעזרה. בהלכה שאחריה כתב הרמב"ם (שם ז) שהלכה זו היא גם כיום לאחר החורבן:

> אף על פי שהמקדש היום חרב בעוונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו, לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם, **ולא ישב בעזרה**.

---

14. הרמב"ם (ספר מורה הנבוכים ג, מה) כתב מה התועלת במצוות מורא מקדש: "יראת המקדש, שהיא סבה ליראתו, מפני התחדש הפעלות בנפש האדם בעת שיכנס אליו, וירכו הלבבות הקשים ויכנעו, אשר התחכם השם כל זה ההתחכמות בעצות מרחוק לרככם ולהכניע בעת שיבאו אל הבית, כדי שיקבלו מצות השם המיישירות וייראוהו, כמו שבאר לנו בלשון התורה, ואמר, 'ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים' (דברים יד, כג), הנה התבאר לך התכלית המכוונת בכל אלו הפעולות מה היא".
15. את הסיפא של ההלכה בנוגע למקום ישיבת הסנהדרין כתב הרמב"ם במקום נוסף (הל' סנהדרין יד, ב).

הרמב"ם (הל' בית הבחירה ח, ח) הזכיר שוב את ההלכה בנוגע למקומות בהם שמרו הלוויים במקדש:

> והיכן היו הלוים שומרים? על חמשה שערי הר הבית, ועל ארבע פנותיו מתוכו. ועל ארבע פינות העזרה מבחוץ **שאסור לישב בעזרה**.

גם כאן לא כתב הרמב"ם שהנימוק הוא ש"אין ישיבה בעזרה" אלא נימק "שאסור לישב בעזרה". בנוגע למלך מבית דוד, הרמב"ם כתב על כך בהלכות מלכים בפרק בו הוא עסק בכבוד מלך. כך פתח הרמב"ם את הפרק (הל' מלכים ב, א):

> כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר "שום תשים" (דברים יז, יד) שתהא אימתו עליך.

כך הרחיב הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קעג) במצווה למנות מלך:

> ובא בפירוש שאמרו "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, יד) שתהא אימתו מוטלת עליך, ושייאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון שאין למעלה ממנה, עד שתהיה מדרגתו אצלנו יותר גדולה ממדרגת הנביא משאר הנביאים שיהיו בדורו.

בנוגע לישיבת המלך בעזרה, כתב הרמב"ם בהמשך הפרק (הל' מלכים ב, ד):

> ואם נכנס לעזרה והיה מזרע דוד ישב, שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, שנאמר "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'".[16]

נראה שהרמב"ם פסק כן בעקבות מקור ההלכה בתוספתא (סנהדרין ד, ב). הלכה זו נזכרה שם יחד עם הלכות נוספות העוסקות בכבוד מלכים.

הרמב"ם (ספר המצוות מצות לא תעשה שסב) כתב על מלכות בית דוד:

> אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד. ובביאור אמרו "כתר מלכות זכה בו דוד" (ספרי במדבר פרשת קרח פיסקא קיט), וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד.

הרמב"ם (הל' מלכים א, ז-ט) חזר על כך שהמלוכה היא לדוד ולזרעו ולעולם. וכן כתב הרמב"ם (פירוש המשנה, סנהדרין י, א): "והיסוד השנים עשר ימות המשיח... ומכלל היסוד הזה שאין מלך לישראל אלא מדוד ומזרע שלמה דוקא. וכל החולק בענין המשפחה הזו הרי זה כפר בה' ובדברי נביאיו".

---

16. הרמב"ם הזכיר במספר מקומות את ההלכה "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד" (פירוש המשנה יומא ז, א; סוטה ז, ה; מדות ד, ח)

ספר החינוך (מצוה רנד) כתב כרמב"ם שאין יושבים בעזרה כחלק ממצוות מורא מקדש ולמלך מבית דוד מותר לשבת בעזרה משום כבוד מלכות:

> לירא מן המקדש, כלומר שנעמידהו בנפשותינו מקום הפחד והיראה, כדי שיתרככו לבבינו בבואנו שם להתפלל או להקריב קרבנות, שנאמר "ומקדשי תיראו". ...וביארו גם כן בסנהדרין (קא ע"ב) שאין ראוי כלל לשבת בעזרה, כי אם למלכי בית דוד משום כבוד מלכות, שנאמר "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'".[17]

הרב יוסף באב"ד (מנחת חינוך, מצוה רנד אות ד) כתב שמדברי הרמב"ם והחינוך משמע שלכהנים יהיה אסור לשבת בעזרה גם לצרכי עבודה, ושלא כדברי התוספות. עוד כתב שלפי הרמב"ם והחינוך איסור ישיבה בעזרה זהו איסור תורה, אך לפי רש"י:

> דאפשר דהיא מדרבנן מכל מקום כיון דחזינן דמפורש בקרא דוד המלך ישב, אם כן לא היה כח ביד חז"ל לאסרו.

נראה להעיר שמדברי רש"י משמע שכך הוא רצון ה' להעניק כבוד למלך מבית דוד שישב בעזרה, כדי שהכל יראו שהקב"ה הוא זה שחולק לו מכבודו. לפי הרמב"ם, מלך מבית דוד יושב בעזרה כי העם מצווה לחלוק כבוד, ואין זה מכובד שהוא יעמוד בעזרה כמו כל אדם אחר.

יוצא איפוא, שהמכנה המשותף בין רש"י והמאירי לבין הרמב"ם הוא שישיבת מלכי בית דוד בעזרה היא בשל כבוד. לפי רש"י והמאירי "שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" או "להראותו שמלכותו מלכות שמים", ואילו לפי הרמב"ם העם הוא זה שמצווה לחלוק למלך מזרע דוד בשל מעמדו המיוחד כבחיר ה' לנצח.

נראה שההבדל בין רש"י והמאירי לבין הרמב"ם משתקף בהצגת מחשבותיו של ירבעם שתוצאתם היא פילוג הממלכה.

---

17. הרב דוד מלינובסקי ("ישיבה בעזרה למלכי בית דוד", מלכות בית דוד, סי' כא, א) כתב שמסדר דברי ברמב"ם בהלכה זו משמע ש"טעם ההיתר הוא מפני שאסור למלך לזלזל בכבוד עצמו לעיני העם". המשפט שקדם להלכה זו הוא: "וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש". נראה ששתי ההלכות הללו הם מפני שהעם מצווה לכבד את המלך ולא מפני שאסור לו לזלזל בכבודו.

	בבלי סנהדרין קא ע"ב	ירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א
הרקע והמועד	אמר רב נחמן: גסות הרוח שהיה בו בירבעם טרדתו מן העולם, שנאמר: "ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגני ושבו אל רחבעם מלך יהודה" (מלכים א' יב, כו- כז).	גסות רוחו של ירבעם היא החליטתו. אמר רבי יוסי בר יעקב: במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל, הדא הוא דכתיב: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" (דברים לא, י- יא).
מחשבותיו של ירבעם	אמר: (1) גמירי, דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד. כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב ואנא קאימנא, סברי: הא מלכא והא עבדא. (2) ואי יתיבנא מורד במלכות הואי, וקטלין לי, ואזלו בתריה.	(1) אמר: אנא מיתבעי מיקרי קאים אנא, ואינון אמרין מלכא דאתרא קדם. (2) ואין מיקרי תיניין גנאי הוא לי. (3) ואין לא ניקרי ביזיון הוא לי. (4) ואין מרפינון אזלון סלקון אינון שבקון יתי אזלין לון גבי רחבעם בן שלמה, הדא הוא דכתיב "אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלם ישוב לב העם הזה אל אדניהם אל רחבעם" (מלכים א' יב, כז).
תוצאה: פילוג הממלכה	מיד "ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אלהם רב לכם מעלות ירושלים הנה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים. וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן" (מלכים א יב, כח-כט)	מה עשה? עשה שני עגלי זהב.

הרקע והמועד: בשונה מהירושלמי, בבבלי לא נאמר שירבעם מלך במוצאי שמיטה והרקע למעשיו מה יהיה במעמד הקהל אותו מקיימים במוצאי שמיטה. אך בשל הדמיון במחשבותיו של ירבעם בהקשר של ישיבה או עמידה בעזרה, נראה שגם לפי הבבלי מדובר על מעמד הקהל במוצאי שמיטה.[18]

18. זאב ח' ארליך (הקהל של ירבעם", כתלנו, יב, עמ' 367–381) חישב את מנין השנים והוכיח את האמור בגמרא שבמוצאי שמיטה מלך ירבעם, והמאבק היה בינו לבין רחבעם שקיים מעמד הקהל בירושלים (ז'אבו הי"ד, איש עפרה, היה ידיד אישי אהוב ויקר, והרבה נושאים ליבנו ביחד, וגם בהקשר למצוות הקהל. נפל בלבנון במלחמת חרבות ברזל, י"ט חשון תשפ"ה. יהי זכרו ברוך).

מחשבותיו של ירבעם: המכנה המשותף לבבלי ולירושלמי הוא זמן פילוג הממלכה, כשהמבחן הראשון של ירבעם הוא כיצד יש להתמודד עם מצב בו יש שני מלכים לעם ישראל, כשעל הפרק שאלת מעמדם ונוכחותם בזמן קיום מצות הקהל במקדש בירושלים.

לפי הירושלמי, מה שעניין את ירבעם היא אופן הקריאה בתורה במעמד הקהל. ירבעם חשב שגם הוא כמלך צריך לקרוא בהקהל. אך חשש שיאמרו לו "מלכא דאתרא קדם" המלך של המקום צריך לקרוא קודם. לקרוא אחרי רחבעם – זה גנאי, ושלא לקרוא בכלל זה בזיון גדול למלכותו. אם להניח לענין, הדבר יגרום שהכל יעזבו אותו וילכו אחרי רחבעם בן שלמה.

לפי הירושלמי אין דיון כלל בשאלה האם ירבעם ישב או יעמוד במעמד, אלא האם הוא יקרא בתורה יחד עם רחבעם מלך יהודה או אם הוא יקרא אחריו או שלא יקרא כלל. ירבעם הבין שבכל אופן שהוא אין מצב שהוא יהיה זה שיעמוד בראש המעמד.[19] שאלת "מי בראש" היא מרכזית אצל ירבעם, שהרי גם אחרי שירבעם חטא והחטיא את הרבים, הוא לא נענה לקריאת ה' (קב ע"א):

> חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן. אמר לו [ירבעם]: **מי בראש?** [השיב לו הקב"ה]: **בן ישי בראש.** [אמר ירבעם]: אי הכי לא בעינא.

לפי הבבלי, כנראה שהיה ברור לירבעם, שרחבעם הוא זה שיעמוד בראש המעמד, ורחבעם הוא זה שיקרא בתורה, ורק הוא יקרא. מה שהטריד את ירבעם הוא צורת השתתפותו במעמד, ואופן עמידתו או ישיבתו בעזרה. המעלה המיוחדת שיש למלך מבית דוד שרק הוא רשאי לשבת בעזרה, תעמיד את ירבעם במבוכה ובמדרגה נמוכה יותר מרחבעם. ירבעם יאלץ לעמוד כמו כל אדם אחר, ואז יהיה ברור לכל שרחבעם הוא המלך ולא הוא.[20] האפשרות השניה היא שגם הוא עצמו ישב. אך הוא שלל זאת בטיעון: "מורד במלכות הוא, וקטלון ליה". ההיתר לשבת בעזרה הוא משום כבוד המלכות, ולכן אם גם הוא ישב הדבר יתפרש כמרידה במלך ויהרגו אותו וילכו אחרי רחבעם.

---

19. הרב משה מרגלית (מראה הפנים, ירושלמי עבודה זרה שם) כתב שבירושלמי לא נזכרה ההלכה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד כפי שהיא נזכרה בבבלי, משום שהירושלמי כאן הוא כשיטת ריש לקיש שאף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה "והיינו טעמא דלא מייתי הכא אלא הך דקריאת משנה תורה" – אופן הקריאה בתורה. יש להעיר שריש לקיש לא נזכר כלל בסוגיה, ואין שום הכרח להסביר כך את הירושלמי. לירושלמי היתה מסורת אחרת מה היו מחשבותיו של ירבעם.
20. בגמרא כתוב שיחשבו שהוא עבד. הרב יעקב ריישר (עיון יעקב שם) כתב שירבעם חשב כך מפני שלדעתו פשוטי העם לא יודעים הלכה זו, שגם למלכי ישראל אסור לשבת בעזרה. ועל כן אם יראו אותו עומד, לא יבינו שזה משום שאסור אף למלך לשבת, אלא יאמרו שזה מפני שהוא עבד.

יש להעיר שאין חובה להרוג מורד במלכות כדברי הרמב"ם (הל' מלכים ג, ח): "כל המורד במלך יש למלך רשות להרגו", וניתן להטיל עליו עונש אחר או אף למחול לו.[21] אך ההדגש בגמרא הוא שירבעם הוטרד מהעונש הצפוי לו כמורד במלכות ולא כי הוא עבר עבירה. כך כתב הרב שלמה אידלש (מהרש"א חידושי אגדות שם):

> אף שאסור לישב רק למלכי בית דוד, לא היה חושש לעבירה זו מפני גסות הרוח שהיה בו. אלא שהיה חושש שיהרגוהו שם על שהוא חושב עצמו למלך בירושלים עיר רחבעם, ומורד במלכות בית דוד הוא.

התוצאה של מחשבות אילו הוא פילוג הממלכה ועשית שני עגלי זהב, האחד בדן והשני בבית אל.[22]

נראה להציע שהרמב"ם והחינוך התבססו על האמור בבבלי, שם בולט שמי שאיננו מלך מבית דוד - אלא מלך ישראל או אף אדם רגיל, אם הוא יושב בעזרה הוא נחשב "מורד במלכות" כי זו פגיעה בכבוד המלך.

---

21. במשנה תורה במהדורת הדפוס הרגילה כתוב: "כל המורד במלך ישראל". במהדורת הרב יוסף קאפח, הרב שבתי פרנקל, הרב נחום רבינוביץ' - יד פשוטה, הרב יצחק שילת, לא מופיעה המילה 'ישראל', אלא: "כל המורד במלך". מכאן שאין מקום לדיוקו של הרב יצחק זאב סולובייצ'יק (חידושי הגרי"ז על התורה, סי' קסה), שדווקא מורד במלך ישראל רשות יש להורגו אך את המורד במלך מבית דוד חייב המלך להורגו, אם כי הוא הוכיח דבריו גם ממקורות אחרים. הגרי"ז התבסס על האמור בתוספתא (תרומות ז, כ; [בראשית רבה צז, ט]): "רבי שמעון אומר: כך אמרה להם [האשה החכמה מתקוע] - כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה". כך יעץ באופן מיוחד אחיתופל לבניו (בבא בתרא קמז ע"א): "אל תמרדו בבית דוד", ואחיתופל עצמו נקרא "פרץ" - מפני שפרץ במלכות בית דוד (ברכות יז ע"ב תוד"ה פרץ). כך אמר רבי יוסי (קי ע"א): "כל החולק על מלכות בית דוד, ראוי להכישו נחש". לדברי הרב נחום רבינוביץ' (יד פשוטה, הל' סנהדרין שם), האישה החכמה מתקוע דיברה בלשון הווה, אך הוא הדין בכל מלך. המורד אכן חייב מיתה, אך למלך יש סמכות ורשות להחליט האם הוא מממש את העונש. ראה גם בדברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ה סי' לח), שכתב לשואל ללמוד "ענין דוד אדונינו מלכנו אשר נהג להעלים עין מיואב ושמעי, ואע"פ שהיו בני מות". הרב משה סופר (שו"ת חתם סופר, ג, סי' קנא) כתב: "עדיין אני נבוך אי מחל לו המלך דאע"ג דמלך שמחל על כרחו אינו מחול מ"מ יכול למחול למי שחייב בעונשו, כמו שמחל דוד המלך עליו השלום לשמעי בן גרא... ואפשר אין ראיה משמעי שהרי באמת הוריד שיבתו שאולה. כללו של דבר אני נבוך בענין זה". בכל המקרים המלך מחל על העונש אך לא מחל על כבודו. הרחבה בענין זה בספרי: "מלך דן בדיני נפשות - מורד במלכות", באר יהודה - סנהדרין, עמ' 346-359.
22. על ההשפעה של פילוג המלוכה ובהקשר לעליה לרגל וקיום מצוות המקדש, וכן בנוגע לקיום המצוות התלויות בארץ, בהרחבה בספרי: "במוצאי שביעית - הפילוג, החורבן ובן דוד בא", מלכות יהודה וישראל, עמ' 497-504.

בירושלמי לא נזכרה כלל ההלכה של ישיבה בעזרה כמרידה במלכות בית דוד בהקשר למחשבותיו של ירבעם על מעמד הקהל הצפוי בהנהגתו של רחבעם. לירבעם כנראה היה ברור שאין לו מה להתלבט בשאלה האם הוא ישב או יעמוד, כי עפי שכתבו רש"י והמאירי, הקב"ה חלק כבוד לרחבעם להראות שמלכותו שלימה או שהיא מלכות שמים, ורק למלך מבית דוד מותר לשבת. מה שעניין אותו היא האפשרות שבמעמד הקהל הצפוי הוא זה שיקרא בתורה, או שלפחות גם הוא יקרא בתורה. אך הוא הגיע למסקנה ששום אפשרות היא לא מעשית ולא תועיל לו ובוודאי לא תכבד אותו.

ד. סיכום

העבודה בבית המקדש היא בעמידה, ואין יושבים. רק למלך מבית דוד מותר לשבת. המקור לכך הוא מפסוק הו נאמר שדוד המלך ישב "לפני ה'". לפני ה' – הכוונה לפני הארון. הוא עשה כן כשהארון היה האהל בעיר דוד. המשכן היה באותו זמן בנב ואחר כך בגבעון והארון לא היה במשכנים אלו אף פעם. ההדגש "אלא לבית דוד **בלבד**". כי מאז תחילת מלכות דוד בירושלים, אזי בבית המקדש יכול לשבת בעזרה רק מלך מזרע בית דוד.

ראשונים חלקו מה הסיבה שלכל אדם אסור לשבת בעזרה, ומה הסיבה שלמלך מבית דוד מותר לשבת בעזרה. לפי רש"י והמאירי לכל אדם אסור לשבת בעזרה כי אין זה כבוד שמים, אך למלכי בית דוד מותר "כי חלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" או "להראות שמלכותו מלכות שמים". הרמב"ם והחינוך כתבו שהאיסור לכל אדם לשבת בעזרה הוא חלק מאיסור התורה "ומקדשי תיראו", ואילו למלך מבית דוד מותר לשבת כי יש לחלוק כבוד, בשל מעמדו כבחיר ה'.

נראה שההבדלים בין רש"י והמאירי לבין הרמב"ם והחינוך, קשורים לסיפור בתלמודים על הרקע לפילוג הממלכה ע"י ירבעם מלך ישראל. לפי הבבלי ירבעם הבין שהוא לא יוכל לשבת בעזרה כמו רחבעם מלך יהודה, ואם ישב הדבר יתפרש כמרידה במלכות. הרמב"ם והחינוך נעזרו בזה כדי להסביר שמלכי בית דוד רשאים לשבת במקדש מפני כבוד מלכותם. ואילו בירושלמי לא נזכר כלל ההלכה שרק מלכי בית דוד יושבים בעזרה, ומה שענין את ירבעם זו האפשרות שגם הוא יקרא בתורה במעמד הקהל, מאחר שגם הוא מלך. נראה שלירבעם היה ברור שהמלכות העיקרית והמרכזית היא מבית דוד, אך הוא חיפש דרך להעצים את מעמדו כמלך ישראל.

כלי

המקדש

הרב אברהם נחשון (קופרמן) והרב יצחק אפשטיין

כיוון עמידת המנורה: מצפון לדרום או ממזרח למערב?

א. דברי חז"ל ושיטות הראשונים

ב. שיטת הרמב"ם

1. הקושי בדברי הרמב"ם

2. כס"מ: הרמב"ם סמך על הפסוק 'אל מול פני המנורה' המלמד שהמנורה מצפון לדרום

3. מים חיים והגר"א: הרמב"ם סמך על גמרא במגילה

4. לחם שמים: הרמב"ם סמך על ירושלמי בשקלים ואולי גרס אחרת בבבלי

5. ערוך השולחן: המנורה - בין מזרח למערב, הנרות - בין צפון לדרום

ג. האם מציאות המנורה או כיוון הנחתה מעכבים את הקרבת הקרבנות?

ד. כיוון המנורה מעכב או לכתחילה?

ה. סיכום ומסקנות להלכה

ו. הוספת הרב אברהם נחשון

א. דברי חז"ל ושיטות הראשונים

המשנה (מנחות צו ע"א) אומרת: "כל הכלים שהיו במקדש, ארכן לארכו של בית". ומבאר רש"י: "**כל הכלים** – כגון שולחנות, אורכן לאורכו של בית ממזרח למערב". על כך נאמר בגמרא (שם צח ע"ב):

> תנו רבנן: מזרח ומערב היו מונחין, דברי רבי; רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: צפון ודרום.
>
> מאי טעמא דרבי? גמר ממנורה, מה מנורה מזרח ומערב, אף הני נמי מזרח ומערב. ומנורה גופה מנלן? מדכתיב בנר מערבי: "יערוך אותו [אהרן וגו'] לפני ה'", מכלל דכולהו לאו לפני ה', ואי סלקא דעתך צפון ודרום, כולהו נמי לפני ה' נינהו.
>
> ורבי אלעזר ברבי שמעון מאי טעמא? גמר מארון, מה ארון צפון ודרום, אף הני נמי צפון ודרום. ורבי נמי ליגמר מארון! דנין חוץ מחוץ, ואין דנין חוץ מבפנים.
>
> ורבי אלעזר ברבי שמעון ליגמר ממנורה! אמר לך: מנורה גופה צפון ודרום הוה מנחה. אלא הכתיב: 'יערוך אותו אהרן ובניו'! דמצדד להו אצדודי, דתניא: 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' – מלמד שהיו מצדדין פניהם כלפי נר אמצעי.

מהסוגיה עולות המסקנות הבאות:

א. גם לדעת רבי וגם לדעת רבי שמעון ברבי אלעזר - הארון היה מונח בין צפון לדרום.

ב. לשיטת רבי – מנורה מונחת בין מזרח ומערב, ושולחן נלמד ממנה, ולכן שניהם מונחים בין מזרח למערב.

ג. לשיטת רבי אלעזר ברבי שמעון – הארון היה מונח בין צפון לדרום, והמנורה והשולחן נלמדים ממנו, ושלושתם מונחים בין צפון לדרום.

בהתאם לגמרא זו כתבו התוספות (צו ע"א), שהמשנה במנחות סוברת כרבי:

> כל הכלים שהיו במקדש אורכן לאורכו של בית – בגמרא תניא: חוץ מארון שאורכו לרוחבו של בית, ובשולחן ומנורה פליגי רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון, ומתניתין כרבי דאמר מזרח ומערב מונחין.

כך עולה גם מדברי הברטנורא. זאת ועוד, במשנה בתמיד (פ"ג מ"ט), נאמר שהמנורה מונחת בין מזרח למערב:

> מי שזכה בדישון המנורה – נכנס **ומצא שתי נרות מזרחיות דולקים**, מדשן את השאר ומניח את אלו דולקים במקומן. מצאן שכבו מדשנן ומדליקן מן הדולקים ואחר כך מדשן את השאר.

וכותב הברטנורא: "ומצא שתי נרות מזרחיות דולקים - האי תנא סבר מנורה מזרח ומערב היא מונחת". מכיוון שאת שתי המשניות מסביר הברטנורא כרבי, נראה שלדעתו הלכה כרבי. גם רש"י בפירושו לתורה (במדבר ח, ב) נקט כשיטת רבי:

> יאירו שבעת הנרות – ששה שעל ששת הקנים, שלשה **המזרחיים** פונים למול האמצעי, הפתילות שבהן, וכן שלשה **המערביים** ראשי הפתילות למול האמצעי. ולמה, כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך.

גם בשו"ת תרומת הדשן (סי' קד) כתב כן, במסגרת דיון במיקום חנוכיית בית הכנסת:

> רבי סבר ממזרח למערב היו מונחין, ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר מצפון לדרום היו מונחים. [והיה] נראה דהלכה כרבי מחבירו... אמנם אם הייתי במקום שאין מנהג, הייתי מנהיג כמו שראיתי ברוב מקומות, וכרבי מחבירו.

ב. שיטת הרמב"ם

אולם, דעת הרמב"ם אינה כן, שהרי בהלכות בית הבחירה (פ"ג הי"ב) כתב:

> השולחן היה ארכו שנים עשר טפח ורחבו ששה טפחים, והיה מונח ארכו לאורך הבית ורוחבו לרוחב הבית. וכן שאר כל הכלים שבמקדש, אורכן לאורכו של בית ורחבן לרוחב הבית, חוץ מן הארון שהיה אורכו לרוחב הבית, **וכן נרות המנורה כנגד רוחב הבית**, בין הצפון ובין הדרום.

הרמב"ם פסק שהמנורה מונחת בין צפון לדרום כמו הארון, ואילו השולחן בין מערב למזרח, וכן כתב הסמ"ג (עשין קסג).

1. הקושי בדברי הרמב"ם

הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם כתב:

> אמר אברהם: זהו מחלוקת התנאים, וסדר התמיד אינו כן, שהרי שנינו: מצא שתי נרות מזרחיות דולקים, וזהו לענין מזרח ומערב מונחים.

שיטת הרמב"ם צריכה עיון מסיבה נוספת: הוא מחלק בין המנורה לבין השולחן, ואילו בגמרא במנחות נראה שאין ביניהם חילוק, לא לרבי ולא לרבי אלעזר ברבי שמעון.

2. כס"מ: הרמב"ם סמך על הפסוק 'אל מול פני המנורה' המלמד שהמנורה מצפון לדרום

הכסף משנה (שם) כתב בביאור דברי הרמב"ם: "ואף על גב דהלכה כרבי מחבירו פסק רבינו כר' אלעזר בר' שמעון, משום דקרא ד'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' מסייע ליה".

3. מים חיים והגר"א: הרמב"ם סמך על גמרא במגילה

הפרי חדש בחידושיו 'מים חיים' על הרמב"ם (שם), וכן הגר"א (או"ח תרעא, ז), כתבו שהרמב"ם פסק שהמנורה מצפון לדרום על פי המבואר בגמרא (מגילה כא ע"ב):

> אמצעי שקרא ארבעה משובח – דתניא: "אל מול פני המנורה יאירו", מלמד שמצדד פניהם כלפי נר מערבי, ונר מערבי כלפי שכינה, ואמר רבי יוחנן: מכאן שאמצעי משובח.

הרי ששת נרות המנורה היו נוטים כלפי הנר האמצעי, שהיה נוטה כלפי השכינה שהיא בצד המערבי. לכן נקרא נר זה הנר המערבי. נמצא שרק הוא נוטה כלפי מערב, ומכאן נובע שהמנורה היתה מונחת בין צפון לדרום, כשיטת רבי אלעזר ברבי שמעון.

4. לחם שמים: הרמב"ם סמך על ירושלמי בשקלים ואולי גרס אחרת בבבלי

רבי יעקב עמדין בפירושו 'לחם שמים' (על הרמב"ם שם) כתב:

> והנראה לענ"ד בפסקו של רבינו, דסמך לו על הירושלמי (שקלים י"א) שהביאו התוספות משקלים דהגירסא הפוכה, דרבי סבר צפון ודרום. ודילמא הכא בגמרא דידן נמי הוי גריס הרמב"ם פלוגתייהו דרבי ורבי אלעזר ברבי שמעון איפכא, משום הכי שפיר פסיק כוותיה דרבי.

לפי הלחם שמים - ישנה גירסה בירושלמי המהפכת את שיטות רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון. כן כתב גם הרב נחום אש (ציוני מהר"נ על הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"ג הי"ב). וצריך עיון, שכן ההיפוך מסייע להבין את מיקום המנורה, אך לא את חילוקו של הרמב"ם בין השולחן - שלדעתו מונח בין מזרח למערב - לבין המנורה שבין צפון לדרום. ולסיום נציין, שלפנינו הגירסא בירושלמי (שקלים פ"ו ה"ג) היא כבבלי:

> תני: מזרח ומערב היו נתונין, דברי רבי; רבי אלעזר בי רבי שמעון אומר: צפון ודרום.

5. ערוך השולחן: המנורה - בין מזרח למערב, הנרות - בין צפון לדרום

בערוך השולחן העתיד (קדשים ז, יג-טז) חידש בדעת רמב"ם שהמנורה עמדה בין מזרח למערב, וכל נרותיה נראו מצפון ומדרום. ניתן לדייק את דבריו מהרמב"ם שכתב: "וכן נרות המנורה כנגד רוחב הבית בין הצפון ובין הדרום". הרמב"ם עסק בנרות, ולא בצורת הנחת המנורה.

ג. האם מציאות המנורה או כיוון הנחתה מעכבים את הקרבת הקרבנות?

בסעיף זה נדון האם המנורה ומיקומה מעכבים את הקרבת הקרבנות. נושא זה אינו מעיקר המאמר, אך קשור אליו.

נאמר בירושלמי (שקלים פ"ד ה"ב):

> אמר רבי חזקיה: תנא רבי יהודה גדגניות: השלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבנות, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: אין לך מעכב את הקרבן אלא הכיור והכן בלבד. ולא כן אמר רבי אליעזר ורבי יוסי בן חנינה, תריהון אמרין: כל הן דכתיב 'נכח' מעכב, 'צלע' אינו מעכב! ואמר רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: ואפילו צלע מעכב! ואמר רבי אילא בשם רבי שמואל בר נחמן: ואפילו 'שימה' מעכב! אמר רבי חנינא: כאן בעבודות שבפנים, כאן בעבודות שבחוץ.

לדעת רבי מאיר, השולחן, המנורה, המזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבת הקרבנות, ובהעדרם לא ניתן להקריב קרבנות. חכמים חולקים וסוברים שרק מציאות הכיור וכנו מעכבים, ולא שאר כלי המקדש. בפרשת תרומה (שמות כו, לה) נאמר:

> וְשַׂמְתָּ אֶת הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ לַפָּרֹכֶת, וְאֶת הַמְּנֹרָה **נֹכַח** הַשֻּׁלְחָן עַל צֶלַע הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה, וְהַשֻּׁלְחָן תִּתֵּן עַל צֶלַע צָפוֹן.

ובפרשת פקודי (שם מ, כו) כתוב:

> **וַיָּשֶׂם** אֶת מִזְבַּח הַזָּהָב בְּאֹהֶל מוֹעֵד, לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת.

במנורה נאמר - 'נכח', בשולחן - 'צלע', ובמזבח הזהב - 'שימה'. הירושלמי סובר שלפי חכמים כלים מסוימים יעכבו, אך רק את עבודות פנים. מוסכם שהמנורה מעכבת, ונחלקו האמוראים האם גם השולחן ומזבח הזהב מעכבים.

מפשטות הירושלמי עולה, שלפי חכמים ניתן להקריב קרבנות במזבח העולה גם אם שאר כלי ההיכל חסרים, שהרי הקרבת הקרבנות היא עבודת חוץ. ואכן, הרמב"ן בהשגתו

לספר המצוות (מ"ע ל"ג) כתב: 'ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו [=השולחן המנורה והמזבח]'. והמאירי (שקלים פ"ד מ"א) כתב:

> שבעה כלים היו צריכין במקדש: מזבח לקרבנות, וכבש שעולין בו למזבח, וכיור וכנו, ומזבח לקטורת, ומנורה ושלחן. וכולן אין מעכבין את הקרבנות, שהרי מקריבין אף על פי שאין בית אלא כיור וכנו, ולא הכלים עצמן, אלא שאם עבד בלא רחיצת ידים ורגלים חלל עבודתו.[1]

לדעת הראשונים הללו, מציאות כלי ההיכל אינה מעכבת את הקרבת הקרבנות. לעומת זאת, הלב שמח (על ספר המצוות לרמב"ם, שורש יב) כתב שלדעת הרמב"ם כלי המקדש הם חלק מהותי ממצוות הקמת המקדש, וגם מיקום הכלים מעכב, ואלה דבריו:

> אבל בבית הגדול והקדוש, כל הכלים שבא הצווי לעשותן בו, הן הן חלקיו ודבר מעצמותו ממש, אף שאינן מחוברים בו. וזה מגזרת חכמתו יתברך, שיבנו בית קדוש לשמו, **ושלא תשלם קדושת הבית הזה - כי אם בכלים האלה לכבוד ולתפארת, והכיוון והדקדוק במושבם ובמקומם.** אות ומופת על זה — דקפיד קרא וקאמר: 'ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת, ואת המנורה נוכח השלחן על צלע המשכן תימנה, והשלחן תתן על צלע צפון' וגו'.

בנוסף, ישנה מחלוקת תנאים (מכילתא דרבי ישמעאל פרשת משפטים, מסכתא דכספא, פרשה כ) בשאלה האם המשנה את מקום השולחן ושאר כלי המקדש עובר בלא תעשה של "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו". גם הראשונים נחלקו כיצד לפסוק במחלוקת תנאים זו. הרמב"ם (ספר המצוות שורש ד) כתב שאינו עובר בלאו זה, ואילו הרמב"ן (שכחת הלאוין, מצווה ג) פסק שעובר בלאו זה. וראו הרחבה בזה באנציקלופדיה תלמודית (כרך ל, ערך כלי המקדש, סעיף ה': 'שינוי מקומם').

ד. כיוון המנורה מעכב או לכתחילה?

יש הסוברים שמציאות הכלים מעכבת את הקרבת הקרבנות, ויש המוסיפים שישנו איסור לשנות את מיקום הכלים.

בנוסף - על המנורה מצד עצמה להיות ממוקמת בכיוון הנכון - צפון ודרום או מזרח ומערב.

יש להסתפק האם ישנו עיכוב ופסול כשמעמיד את המנורה במקומה בדרום, אולם שינה את כיוון הנחתה בין צפון ודרום או מזרח ומערב, או אולי חובת הכיוון המדוייק היא רק לכתחילה? הספק עולה בין לעניין הקרבת הקרבנות, ובין לדין המנורה עצמה.

---

1. בדבריו יש לדון האם מציאות הכיור וכנו מעכבת, או שרק דין רחיצת ידיים ורגליים.

הלב שמח כותב:

> והרמב"ן שכתב הבית והכלים שתי מצות שאינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו כו', יהיה זה כפי דעתו והוא מערכה על הדרוש, כי בודאי דעת הרב אינו כן, ולשונו מוכיח שכתב מצוות עשה שיהיה לנו בית, ואחר כך בא לתאר חלקיו. דמדקאמר שיש בבית הזה חלקים וסיים שהכל יקרא מקדש הורה - שאם יחסר אחד מאותן החלקים לא יקרא מקדש, **ואם כן מעכבין הם מלהיות מקריבין בו.**

לדעתו הכיוון מעכב לעניין הקרבת הקרבנות. אך הרבה ראשונים ואחרונים שדנו בענין, הזכירו את העיכוב רק על עצם מציאות הכלי, או על הזזתו מרוח לרוח, ולא על שינוי כיוון הנחתו. מצד המנורה עצמה – עומד הספק בעינו.

ה. סיכום ומסקנות להלכה

הראשונים חלקו כיצד מוקמו המנורה והשולחן: רש"י, הראב"ד, תרומת הדשן והברטנורא סוברים כדעת רבי, שהמנורה והשולחן עמדו בין מזרח למערב. לעומתם, הרמב"ם והסמ"ג פסקו שהשולחן אכן היה מונח בין מזרח ומערב, ואילו המנורה – בין צפון לדרום. נציין שערוך השולחן סובר שגם לרמב"ם עמדה המנורה בין מזרח למערב.

האם צורת ההנחה מעכבת? לעניין הקרבת הקרבנות ישנו ספק, כי ראשונים רבים סוברים שעצם מציאות הכלים אינה מעכבת. ראשונים נוספים סוברים שמציאותם מעכבת, אך מיקומם אינו מעכב. משמעות ראשונים ואחרונים רבים היא שכיוון הנחת המנורה אינו מעכב. מצד הנחת המנורה עצמה – אין הכרע. ונראה להכריע כרוב הראשונים, וכהבנת ערוך השולחן גם ברמב"ם, שיניחו את המנורה בין מזרח למערב.

ו. הוספת הרב אברהם נחשון

עד כאן דברי שנינו, מכאן ואילך – דברי עצמי. בצורה בסיסית, עומדות בפנינו שלוש אפשרויות: **א.** לפסוק כרוב הראשונים שסוברים שהמנורה עמדה בין מזרח למערב. **ב.** לפסוק כמיעוט הראשונים שסוברים שהמנורה עמדה בין צפון לדרום. **ג.** לא להכריע, ושב ואל תעשה.

בשני מאמרים ובתשובות להשגות (ראו מעלין בקודש גליונות מט-נ, ובספרי אברהם יגל, סי' ה) הארכתי להוכיח ולבסס את היסוד ההלכתי, שבשעת הדחק ניתן לסמוך על שיטת היחיד גם בדיני תורה. היסוד מבוסס על ההנחה, שכאשר לא נפסקה הלכה במפורש – שיטת היחיד לא בטלה לחלוטין, ובשעת הדחק ניתן להסתמך עליה. חוסר אפשרות לקיים את מצוות הדלקת מנורת המקדש - היא שעת הדחק. ולכן, גם אם ימקמו את המנורה בין צפון לדרום כשיטות הרמב"ם והסמ"ג, יש להם על מה שיסמוכו, ובפרט לפי

שיטת הצמח צדק (ליובאוויטש; יו"ד סי' ריח), שלדעת כולם ניתן להסתמך על שיטות שני יחידים, גם בדיני תורה. כאשר על פי יסודות ההלכה ניתן לפסוק בשעת הדחק גם כשיטת היחיד, אין להזדקק לאפשרות של שב ואל תעשה, כי ביטול מצוות ההדלקה היא שעת דחק גדולה.[2]

---

2. [**הערת עורך** (**ה"ד**): כפי שכתב המאירי שהובא לעיל, ההלכה המקובלת שמקריבים אע"פ שאין בית כוללת בתוכה את הקביעה שמקריבים אע"פ שאין כלים. גם אלמלא דברי המאירי, ואף אלמלא ההלכה שמקריבים אע"פ שאין בית, יש להניח שהכלים אינם מעכבים את העבודה שלא נעשית בהם, כל עוד לא שמענו אחרת, וק"ו כשכן משמע בירושלמי ומפורש ברמב"ן. גם הלב שמח בציטוט דלעיל לא כתב שהכלים 'מעכבים', אלא שקדושת הבית לא תשלם בלעדיהם, וזה בוודאי מקובל גם על הסוברים שמקריבים ללא בית וללא כלים. ואף אם היה חולק מדעתו על הרמב"ן והמאירי ומשמעות הירושלמי, לא היינו צריכים לחשוש לדבריו. וכדברי הרמב"ן והמאירי כתב גם ערכי תנאים ואמוראים (ערך רב יהודה גרוגרות), וכן כתבו המנ"ח (מצווה צה), שו"ת משנה שכיר (יו"ד סי' סט אות ב – ושכך יש לפרש אפילו את לשון עיכוב שבירושלמי!) ושו"ת שבט הלוי (ד, סט), ולכך נטה גם הכלי חמדה (תרומה אות ג) בדיונו הארוך במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בעניין מניין מצוות עשיית כלי המקדש, יעו"ש. ויפה העיר המועדים בהלכה (חנוכה פ"ג ד"ה וקשר) שהרמב"ם השמיט את דברי הירושלמי בשקלים הנ"ל, שהם המקור היחידי המזכיר דעה שהכלים מעכבים את הקרבנות. ובמקדש דוד (קדשים ב, ה) הקשה על הירושלמי מדין מזבח שנעקר מקטירים קטורת במקומו (זבחים נט ע"א), ולכן הבין בירושלמי שכלים שאינם במקומם מעכבים דווקא עבודות שנעשות עליהם עצמם כשאינם במקומם, ולא כל עבודה.
גם מהתייחסויות שונות בראשונים (כגון תוס' סוכה מא ע"א ד"ה דאשתקד, מכות יט ע"א ד"ה אפילו, זבחים נט ע"ב ד"ה עד, שם ס ע"ב ד"ה מאי, תמורה כא ע"א ד"ה אי, ראב"ן שו"ת סי' נ, ריטב"א מכות יט ע"א ד"ה לכך, ועוד) לדין מקריבין אע"פ שאין בית, עולה בבירור שהכלים הפנימיים אינם מעכבים את ההקרבה, ודי במזבח החיצון לאפשר הקרבה. ויעוין עוד במקורות ובטענות שאספתי בספר לקראת מקדש (עמ' תנט-תס), ומהם עולות דחיות נוספות להבנה שכלי המקדש מעכבים זה את זה. ולכל המתבאר נוסף מה שדן הרב נחשון לעיל לחלק בין כלי שממש נעדר או אינו נמצא במקומו, לכלי שנמצא במקומו ורק אינו בכיוון הנדרש. לאור כל זה, ברור שאין לפנינו דיון המעכב את כשרות הקרבנות, ואין צורך להזדקק לדין סמיכה על יחיד בשעת הדחק. ואכמ"ל עוד. ומצד מצוות ההדלקה במנורה עצמה, בפשטות נראה שגם היא אינה נעקרת רק בגלל שינוי בזווית.
תגובת המחבר (**אש"ן**): הרב הראל דביר מתייחס בהערתו רק לשאלה האם המנורה מעכבת את הקרבת הקרבנות. אך ישנה שאלה נוספת שנידונה במאמר, והיא האם צורת העמדת המנורה מעכבת כשלעצמה: שמא אין מקיימים את מצוות הנחתה בקודש, ושמא אם משנים את כיוונה אין מקיימים את מצוות ההדלקה? כפי שכתבנו, יתכן שיש עיכוב בצורת הנחתה גם בדיעבד, ויתכן – רק לכתחילה, ומדובר בפשטות על דין תורה. לעת עתה לא מצאנו מקורות שאינו לעיכובא, וגם העורך אינו מציין מקורות לסברתו. הפתרון להסתמך על שיטת היחיד בשעת הדחק, מתאים גם לדין הדיעבד, ונצרך גם לדין הלכתחילה. ולכן נראה להכריע להעמיד את המנורה בין מזרח למערב, ואם יעמידו בין צפון לדרום – יסתמכו בשעת הדחק על שיטות שני היחידים – הרמב"ם והסמ"ג.]

הרב אורי רדמן

הצגת כלי המקדש לעולי הרגלים

א. המצווה להציג את השולחן בפני עולי הרגל
ב. ראיית השולחן והלחם מגדרי חיבה או מגדרי מצוות עלייה לרגל
1. ראיית הלחם החם - שיטות הראשונים
2. שיטת הרמב"ם
3. משמעות הביטויים בלשון הרמב"ם "בית שכינתו" ו"הדר קדשו"
ד. אופן הצגת השולחן לעולי רגלים
1. הוצאת השולחן או הגבהתו
2. איסור הזזת כלי המקדש ממקומם
3. הוצאת השולחן והלחם מהיכל
4. הוצאת המנורה
ה. סיכום

א. המצווה להציג את השולחן בפני עולי הרגל

נוכחות המון העם במקדש בזמן הרגל גרמה לחכמים לחשוש שבמהלך ימי החג כלי המקדש נטמאו. בעקבות חשש זה היו הכוהנים מטהרים את כלי המקדש לאחר הרגל,[1] ואף בזמן הרגל עצמו היו הכוהנים מזהירים על טומאת שולחן לחם הפנים, והיו "אומרים להן הזהרו שלא תגעו בשולחן".[2] ובברייתא (חגיגה כו ע"ב) מופיע שהזהירו גם לגבי המנורה.

הגמרא (חגיגה כו ע"ב) מתקשה בדבר זה, שהרי אין שייכים בשולחן דיני טומאה, שהוא כלי עץ העשוי לנחת (כלי גדול שאינו מיטלטל), וכלי כזה אינו מקבל טומאה. הגמרא מתרצת:

1. משנה חגיגה ג, ז: "משעבר הרגל היו מעבירים על טהרת העזרה". ובפירוש הרמב"ם: "מפני שמתערבין בני אדם במקדש במועדים, כמו שנצטוינו "יראה כל זכורך".
2. האזהרה לא לטמא את השולחן מופיעה בנוסח המשנה שלנו, וכן בכתבי היד הארצישראליים, אבל אינה מופיעה בנוסח המשנה שבירושלמי. בפני משה כתב שהירושלמי לא גרס זאת, ואילו בדקדוקי סופרים כתב שההשמטה היא טעות סופר. המהדיר על תוספות הרא"ש כתב בהערה 308 בשם ספר דבר אליהו לרב מילקובסקי, שנוסחאות התלמודים השונות נובעות מתוך הבנה שונה לגבי החשש שבגינו מטהרים את הכלים לאחר הרגל. לפי הבבלי החשש הוא מטומאת עם הארץ, ולכן הטהרה זקוקה ל'הערב שמש', ואם השולחן ייטמא הלחם לא יהיה מונח על השולחן בתחילת הלילה, וזה יגרום לביטול דין 'לפני תמיד'. לפי הירושלמי, לעומת זאת, החשש הוא מטומאת ספק משקין שאינה צריכה 'הערב שמש', וגם אם ייטמא השולחן יוכלו להטביל אותו ולהחזירו מיד למקומו.

> אמר ריש לקיש: מאי דכתיב על השלחן הטהר - מכלל שהוא טמא... אלא שמגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום... כסידורו כך סילוקו, שנאמר "לָשׂוּם לֶחֶם חֹם בְּיוֹם הִלָּקְחוֹ".

היתר הגבהת השולחן ממקומו נלמד משני מקורות. המקור הראשון מופיע בגמרא (שם) על-פי דברי הפסוק "עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר" (ויקרא כד, ו), 'טהור' – מכלל שהוא יכול לקבל טומאה, ואם כן הוא אינו עשוי לנחת, והזזתו ממקומו הייתה כאשר היו מראים אותו לעולי רגלים.

בנוסף, מהגמרא עולה כי עיקרו של עניין מצוי בכך ש'כסידורו כך סילוקו', כלומר, מראים לעולי הרגלים את הנס שבכך שלחם הפנים חם כעת, על אף שעבר זמן מאז סידורו והוצאתו מן התנור.

מקור נוסף להגבהת השולחן מופיע במדרש לקח טוב (תורה שלימה תרומה, אות קעד):

> "וְעָשִׂיתָ אֶת הַבַּדִּים... וְנִשָּׂא בָם אֶת הַשֻּׁלְחָן", שהיו מוציאים השולחן ברגלים ומראין אותו לעולי רגלים.

ומסביר המשך חכמה (שמות כה, כח):

> במזבחות ובארון לא כתב רק "לָשֵׂאת" [או] "בִּשְׂאֵת" וכו', וכאן כתב "וְנִשָּׂא בָם". פירוש, שמצווה לישא את השולחן אף שלא לצורך בהיותו במקדש להראותו לעולי רגלים... ומשום הכי לא הוי כלי העשוי לנחת.

ממקורות אלו נראה שדין הזזת השולחן ממקומו לצורך ראיית עולי הרגלים הוא מהתורה, וללא היתר מהתורה להזיזו הוא היה נחשב לכלי העשוי לנחת ולא היה מקבל טומאה. מכל מקום היתר ייחודי זה להזזת כלי המקדש נאמר רק לגבי השולחן, והוא מציב מספר שאלות:

א. האם המטרה היא רק להראות את חיבתנו לכלי המקדש, ואין קשר מהותי בין הדין לרגל, או שהמטרה העיקרית בראיית השולחן קשורה אל מצוות העלייה לרגל, וכפועל יוצא מכך ישנה גם חיבה?

ב. שאלה זו מעלה שאלה נוספת: האם היו מראים רק את השולחן (שבו ניכרת החיבה על ידי הלחם החם), או שהיו מראים גם את שאר כלי המקדש?

ג. האם הצגת השולחן דוחה איסורי תורה שנאמרו במקדש? בפשטות, נראה כי אם מטרת ראיית השולחן קשורה למצוות העלייה לרגל, יש מצווה חיובית להראות את השולחן, וממילא יתכן שדבר זה ידחה את איסור הזזת כלי המקדש ממקומם עד כדי הוצאתם לעזרה. אולם, אם המטרה היא רק להראות חיבה, קשה לומר שקיימת מצווה מהתורה לראיית השולחן והלחם שעל גביו, וממילא הרצון להראות את השולחן והלחם אינו דוחה דיני תורה אחרים, כמו איסור הוצאת השולחן ממקומו, וראיית החיבה תהיה רק

בהגבהת השולחן במקומו. לפי הבנה זו, מדברי הפסוקים נלמד שאפשר להזיז את השולחן אך לא נלמד שניתן לדחות איסורים אחרים.

ד. מתי היו מראים את השולחן? זוהי בעצם נגזרת ששאלת המטרה: אם דין זה הוא מגדרי עלייה לרגל, אזי חובה לראות אותו ביום העלייה לרגל, כלומר ביום טוב. אבל אם המטרה היא להראות את החיבה, אזי ניתן להראות את השולחן בכל יום מימות הרגל.

ה. איך בפועל היו מראים את השולחן – האם היו מגביהים אותו במקומו, או שהיו מוציאים אותו אל העזרה?

בעניינים הללו נחלקו הראשונים, ואולי אף התלמודים, ומחלוקתם נובעת מהשאלה הראשונה שהזכרנו: האם מטרת הראייה היא להראות את הנס, או שהיא ממצוות העלייה לרגל, ואולי היא שילוב של שני הדברים – מצוות הראייה ברגל היא לראות את הנס המבטא את השראת השכינה בישראל.

ב. ראיית השולחן והלחם מגדרי חיבה או מגדרי מצוות עלייה לרגל

1. ראיית הלחם החם – שיטות הראשונים

מדברי הגמרא (הנ"ל) מוכח שראיית הלחם הייתה דווקא בשבת:

> שמגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום סילוקו **כסידורו**.

כל מהותו של הנס היה לראות שחומו ביום סילוקו (שבת) הוא כיום סידורו. מאידך גיסא, אם הראייה הייתה דווקא בשבת שברגל, לא מובן מדוע היו צריכים להוציא או להגביה את השולחן עצמו. הרי ניתן לראות את הלחם היוצא בעצמו לאחר שנלקח מהשולחן. כמו כן הדין מובן בסוכות ובפסח שבהם מוכרחת להיות שבת בתוך הרגל, אבל מתי היו מראים אותו בחג השבועות, שברוב השנים אינו חל בשבת? מפאת קושי זה הרדב"ז (שו"ת ח"ו אלפיים קעה) חידש שהיו מראים את השולחן בחג השבועות בשבת שאחרי הרגל:

> כי בשבת שבתוך המועד סמוך לסידור לחם הפנים היו מגביהין את השולחן, ומושכין אותו מעט לצד פתח ההיכל כדי שיראו אותו מרחוק שהרי היה נתון לצד צפון ועדיין הוא לפניהם **אבל לא היו מניחין אותו לחוץ** ומיד היו הכהנים מסדרין הלחם החדש ומוציאין הישן ומראין אותו לעולי רגלים... ואפילו בעצרת אם לא חל בשבת אפשר היו מתעכבים לראות הנס, ואם לא התעכבו כבר הכירו הנס מהרגלים שעברו. **ולא היו יכולים להוציאו משם להטבילו**, משום דכתיב "לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד".

דברי הרדב"ז קשים מאוד. לשיטתו היו מראים את השולחן ואת הלחם באופן ודאי בשני רגלים, ובעצרת ראייתו הייתה רק בשבת שאחרי הרגל, או שגם אז לא הראו את השולחן,

ורק נזכרו בראייה שהייתה ברגלים האחרים.[3] לשיטתו עדיין לא מובן מדוע להזיז את השולחן עצמו, שהרי היה אפשר לראות את הלחם החם לאחר הסרתו.

מכל מקום מדבריו ברור, שהזזת השולחן הייתה סמוך למקומו. המטרה הייתה להראות את הנס שהלחם חם, ומטרה זו אינה מצווה הכרחית ולכן לא הייתה בחג השבועות, ואין בכוחה להתיר את הנחת השולחן בחוץ.

באופן אחר כותב הריטב"א (יומא כא ע"א):

> *שמגביהין אותו לעולי רגלים:* פירוש, שאי אפשר לסלק הלחם מעל השולחן אלא ביום השבת, ורוב הרגלים אינם ביום שבת עצמה.

כיוון שאי אפשר בכל ימות השבוע לראות את הלחם לבדו, אלא רק כאשר הוא מונח על גבי השולחן, נאלצו הכוהנים להגביה את השולחן עצמו כדי שעולי הרגלים יראו את הלחם.

מדברי הריטב"א למדנו שהיו מראים לעם את השולחן ביום הרגל עצמו – בניגוד לדברי הרדב"ז. לפיו, אמנם מטרת הראייה הייתה לראות את הלחם החם, שסילוקו כסידורו, אך רוב הרגלים לא חלו בשבת, וממילא בשבת שאחר יום טוב הראשון של הרגל הרבה מעולי הרגלים לא נכחו, ולכן הגביהו הכוהנים את השולחן ביום הרגל.

לפי זה יוצא שראיית הלחם החם לא הייתה דווקא ביום סילוקו, והעם לא ראו שהוא חם כביום הנחתו. ומכל מקום הם ראו שלמרות שעברו כמה ימים מיום הנחתו הלחם היה עדיין חם והוציא הבל כביום סידורו,[4] וכנראה שהיו **אומרים להם** שהוא ממשיך להיות חם גם עד יום סילוקו.

ממילא, ניתן לומר כי על אף שהריטב"א והרדב"ז נחלקו בשאלת הזמן שבו היו מראים את הלחם לעולי רגלים, מכל מקום לשתי השיטות מטרת ראיית הלחם הייתה לראות אותו חם, ונס זה ביטא את חיבתנו לפני המקום.

2. שיטת הרמב"ם

בניגוד לשיטות הללו, מדברי הרמב"ם עולה שעיקרון ראיית השולחן נובע ממצוות ראיית המקדש המיוחדת לעולי הרגלים.

---

3. לכאורה שבת שאחרי עצרת היא תמיד בתוך שבעת ימי התשלומים, שבהם משלימים להקריב את קורבנות הראייה. ממילא, ניתן לומר שגם זה חלק מהרגל עצמו. אולם, מסברה הדברים קשים מאוד, וראה פרופ' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, עמ' 283 ואילך, שכל דין שבעת ימים לתשלומי עצרת מקורו בדברי האמוראים, ואילו לעצרת היה תשלומים רק ביום טבוח, ואכמ"ל.
4. הראשונים נחלקו איך ראו שהלחם חם. לדעת הריטב"א, כפי שמובא ברדב"ז, היה עולה הבל מהלחם החם, ואילו התוס' (חגיגה כו ע"ב ד"ה סילוקו) כתבו שהלחם היה רך אבל לא חם, ודבריהם צריכים בירור עובדתי אין ניתן לראות שהוא רך.

מצוות העלייה לרגל מורכבת מכמה חלקים. עיקר המצווה היא להראות בעזרה, ויחד עימה יש דין של "וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם".[5] נוסף על כך קיימת מצווה מיוחדת לראות את המקדש, וכדברי הרמב"ם (חגיגה ב, א): "כשם שבא להראות לפני ה' כך הם באים לראות", ולמרות שמצווה זו מהתורה, הרמב"ם לא מנה אותה במניין המצוות.[6]

מצוות ראיית המקדש יכולה להתקיים, לכאורה, אף בסומא באחת מעיניו, ובכל זאת הגמרא (חגיגה ב ע"ב) פטרה אותו: "כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו".[7] לדעת רבנו גרשום (ערכין ב ע"ב) מקור מצוות ראיית המקדש הוא הפסוק הנאמר בעקדת יצחק:

> ואיכא דאמרי מהכא, "וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה", כלומר יראה את המקום ואת הבאים שם וייראה לבאין שם.

הרמב"ם (חגיגה ב, א) לומד את מצוות ראיית המקדש באופן שונה:

> נאמר "בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת", כשם שהן באין לֵהָראות לפני ה' כך הם באים **לראות הדר קדשו ובית שכינתו**, להוציא סומא שאינו רואה, אפילו נסמית עינו אחת, שהרי אין ראייתו שלימה.

דברי הרמב"ם הללו ייחודים. הוא מקבל את הדין שסומא באחת מעיניו פטור ממצוות ראייה, אבל הוא לא דורש זאת מדרשת הגמרא על המילה 'יראה' אלא מן הפסוק שנאמר במצוות הקהל,[8] דבריו אלו מהווים חידוש.

---

5. כתב הרמב"ם (חגיגה א, א): "שלוש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלושה רגלים, ואלו הן: הראייה... והחגיגה... והשמחה... הראייה האמורה בתורה הוא שיראה פניו בעזרה ביום טוב ראשון של חג, ויביא עימו קורבן עולה", וכבר דנו האחרונים על היחס שבין המצווה להראות בעזרה לבין איסור "ולא יראו פני ריקם". ראה בביאור לספר המצוות לרס"ג, ר' ירוחם פערלא, עשין מו.
6. בתוספתא כפשוטה (עמ' 1267–1266) כתב שמחלוקת התנאים הנזכרת בתוספתא (חגיגה א, א) לגבי פטור סומא היא בסומא בשתי עיניו, ובכל המקורות הארצישראליים "אין זכר שסומא באחת מעיניו פטור מן הראייה". מדברים אלו ברור שחכמים הנזכרים שם מחייבים אף סומא בשתי עיניו במצוות עלייה לרגל, ולדבריהם יוצא **שהמצווה היא רק להראות בעזרה ולא לראות**. ניתן לומר שגם לדעה הפוטרת שם סומא בשתי עיניו, הפטור נובע מפטור סומא בכל המצוות ולא מגדרי מצוות ראייה, וגם לדעה זו מצוות עלייה לרגל היא רק להראות.
7. ראה רש"י (חגיגה ב ע"א) ד"ה יראה ותוס' שם ד"ה יראה שנחלקו לגבי צורת הלימוד, מכל מקום לימודם הוא מדברי הפסוק ומדרשת אם למקרא ולמסורת. והגמרא סנהדרין ד ע"ב כתבה: יראה (להראות) ויראה (לראות) כי הדדי נינהו, ולכן לומדים את שתי ההלכות מדברי הפסוק.
8. השוואה בין דיני הקהל לדיני עלייה לרגל מופיעה בגמרא לגבי חרש אך לא לגבי סומא, וכתב בהר המוריה: "הנה זה הפסוק דמייתי רבינו לא נזכר כלל בש"ס". ובלחם משנה תמה למה הרמב"ם לא הביא הלימוד שבגמרא.

ברור שדברי הרמב״ם מסתמכים על דרשת הגמרא (חגיגה ג ע״א) המתקשה מדוע סומא חייב בשמחה ופטור מראייה:

> מאי שנא לענין ראיה דפטירי, ומאי שנא לענין שמחה דמחייבי? לעניין ראיה גמר ראיה ראיה מהקהל, דכתיב ״הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף״, וכתיב ״בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת״. והתם מנלן? דכתיב ״לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ״.

בניגוד לדרשה הנלמדת מהפסוקים 'יראה' - 'יראה', שממנה נלמד שראיית עולי הרגלים היא חזותית, הדרשה לגבי הקהל היא ראייה חזותית המביאה לידי הבנה שכלית. מכך למד הרמב״ם שהראייה של עולי הרגלים אף היא ראיה של לימוד והבנה, והיא חייבת להיות ראייה מושלמת מבחינה חזותית, בשתי העיניים.

3. משמעות הביטויים בלשון הרמב״ם ״בית שכינתו״ ו״הדר קדשו״

דברי הרמב״ם שמטרת הראייה היא לראות ״הדר קדשו ובית שכינתו״, מכריחים לומר שאין המטרה במצווה זו ראייה חזותית ומוחשית גרידא, אלא שהראייה המוחשית תביא לידי ״ראיית״ הדבר המופשט – הדר קדשו ובית שכינתו.

הביטויים 'הדר קדשו'[9] ו'בית שכינתו' צריכים בירור. נושאי כלי הרמב״ם לא מציינים את מקורם, והם נראים כמטבע לשון מליצית בעלמא. גם כפילות הביטוי דורשת הסבר.

נראה לי שהביטוי 'בית שכינתו' מכוון לראיית השולחן ולחם הפנים. וכך כותב הרב בלס בפירושו 'מנפת צוף' על ספר מורה נבוכים (עמ' 362):

> שלוש פעמים כותב הרמב״ם במורה נבוכים שהוא 'נבוך' מהלכה מסוימת, או שאיננו יודע את טעמה, אף שלאחר מכן הוא מגלה שהוא מכיר היטב את ההסבר להלכה שכביכול מביכה אותו. הוא מסרב להודות ישירות בידיעתו זו, כיוון שדווקא מבוכתו מצביעה על הטעם לאותה הלכה.

אחד המקרים הללו הוא לחם התמיד, וכדבריו (מו״נ ג, מה):

> השולחן והיות עליו לחם התמיד – לא אדע בו סיבה, ואיני יודע לאי זה דבר אייחס אותו עד היום.

---

9. הביטוי 'הדר קדשו' הוא ייחודי, אם כי מזכיר את דברי הפסוק ״הִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ״ (תהלים כט, ב). בחלק מכתבי היד הגרסה היא 'הר קדשו' או 'הד קדשו', ראה רמב״ם מדויק בהוצאת הרב שילת, וכן כתב הרע״ב (חגיגה א, א). הגרסה 'הר קדשו' נראית כמקבילה ל'בית שכינתו', ומזכירה את דברי הגמרא (פסחים פח ע״א) ״לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר 'אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה'... אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר 'וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל'״. וכאמור לעיל, יש הלומדים את חיוב ראיית המקדש ברגלים מן הפסוק שנאמר בעקידת יצחק: ״אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה״.

שני המקרים הנוספים הם: הקרבת יין הנסכים (מו"נ ג, מו). והיטהרות מטומאת צרעת (מו"נ ג, מז). וכבר ציין הרב בלס שברור הדבר כי טעם הלכות אלו היה ידוע לרמב"ם, והוא עצמו בסיכום טעמי המצוות כותב שחלקי המצוות שלא נתן להם טעם מפורש חבויים בתוך דבריו.

וכותב הרב בלס (שם הערה 12):

> הצד השווה להלכות שעליהן כתב הרמב"ם שהוא לא ידע את טעמן, הוא שמדובר בעבודת ה' לא בהתעלות מן החומרי, אלא מתוך הפנים החומריים או השפלים יותר... על עבודת ה' בלחם הפנים כותב רבי יהודה הלוי (כוזרי ג, כו) "והשולחן להידבק בו השפע והטובות הגופיות".

נראה שאם זוהי משמעות מצוות לחם הפנים, אזי ניתן להבין גם את המושג 'בית שכינתו'. שהרי כבר כתב הרב קוק בעולת ראיה (ח"א, עמ' יג) כי הביטוי "לשם יחוד קודשא ב"ה **ושכינתיה**" משמעותו שילוב של "המחשבות, הרצונות והשאיפות, הנובעים מהמעיין העליון של אור החיים האלקיים במידתם העליונה האין סופית" עם "הנטיות המקוצבות, המתאימות לסדרים מעשיים ומעמדים מסודרים המתאימים לצרכי חיי הגוף והנפש". הביטוי 'שכינה' מבטא את הגילוי האלוקי המתאים לצרכי חיי הגוף והנפש.

בהסבירו את מצוות לחם הפנים כותב הרב קוק כי לחם הפנים הוא "המעניק את ברכת ה' על יצוריו לתת אכלם בעיתו... להריק את מילוי הברכה העליונה להחיות על ידה את היצורים" (עולת ראיה ח"א, עמ' קנה). נראה שהשולחן ולחם הפנים שעליו, המשפיעים על עבודת ה' מתוך החומר ולא בהתעלות מן החומר, זהו 'בית שכינתו' – שכינה המתאימה "לצרכי חיי הגוף והנפש". מצוות ראיית המקדש וכליו אינה ראייה של הצצה סקרנית, אלא מטרתה היא להפנים שהמקדש הוא המקור העליון שממנו נובע גם הצד החומרי המחיה את העולם כולו.

אמנם, לשם הבנה זו מספיק לכאורה לראות את הלחם עצמו מונח על השולחן, ראייה המלמדת את המשמעות הזו, ואין צריך לראות דווקא את הלחם חם. מכל מקום, ראיית הלחם החם היא ראיית הנס באופן מוחשי, ודבר זה מסייע להפנמת משמעות עומק הקשר בין המשביע לכל חי רצון לבין הנבראים. לכן, לפי הרמב"ם, אין צורך לראות הלחם חם דווקא ביום סילוקו – ושיטתו כשיטת הריטב"א לעיל, ודי בראיית חומו העכשווי.

נמצא, שלדעת הרמב"ם ראיית הלחם על השולחן, ובוודאי ראייתו כשהוא חם, אינה ראייה סתמית אלא היא מהות מצוות הראייה המוטלת על עולי הרגלים: להפנים ולהבין שבזכות הבית הזה משרה ה' את שכינתו לצרכי הגוף והנפש של עם ישראל.

אם כנים דברינו אלו, יתכן להסביר גם את הביטוי הייחודי של הרמב"ם – 'הדרת קדשו'. הגמרא במסכת יומא (נד ע"א) אומרת:

> ויצא מבת ציון כל הדרה. מאי כל הדרה – חדרה (רש"י: הגנוז בחדרי חדרים)... אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה.

גם ראיית הכרובים הממשית או ראיית הכרובים כצורתא (גמרא שם) נעשתה בזמן העלייה לרגל. ונראה כי הרמב"ם הסבור שהמצווה היא לראות את 'הדרת קדשו' מתכוון לדברי הגמרא הללו, שההדר נמצא בחדרי החדרים.

נראה כי דברי הגמרא בשני המקומות, אשר מציינים את הצגת השולחן והכרובים לעולי הרגלים כדי להראות את חיבתנו, אינן עוסקות בראייה סתמית. הראייה הזו, שמביאה למפגש עם 'הדר קדשו' ו'בית שכינתו', היא **מהות מצוות הראייה של עולי הרגלים**.

לסיכום, ראינו כי לדעת הרדב"ז ראיית השולחן התקיימה **בשבת**, שכן דווקא בו ניכר הנס, ואילו לדעת הריטב"א הנס ניכר בכך שחום הלחם החזיק כמה ימים ובעקבות הכרזת הכוהנים שגם ביום סילוקו הוא חם, **להבנתו, הראו את השולחן והלחם שעל גביו ביום טוב של הרגל**. מתפיסות אלו נראה כי המטרה בראיית השולחן היא להראות את חיבתם של ישראל לפני המקום באמצעות הנס. כפי שראינו, הרמב"ם מיקד את דיננו בתור קיום של מצוות הראייה של עולי הרגלים, ולשיטתו הוצאת השולחן צריכה להתרחש דווקא ביו"ט.

ד. אופן הצגת השולחן לעולי רגלים

במקורות חז"ל מצאנו גרסאות מתחלפות בשאלה האם היו מגביהים את השולחן כדי להראות אותו לעולי הרגלים, או שהיו מוציאים אותו אל העזרה.[10] גם הראשונים נחלקו בשאלה זו.

1. הוצאת השולחן או הגבהתו

ראינו כי המשנה כותבת שהיו מזהירים שלא לטמא את השולחן, ובברייתא הוסיפו שהייתה אזהרה גם על המנורה. הראשונים נחלקו בשאלה את מי היו מזהירים. רש"י (חגיגה כו ע"א) ותוס' (שם ע"ב ד"ה שלא), סבורים שהאזהרה הופנתה לכוהנים עמי הארץ "ההולכין להיכל להשתחוות... דאילו ישראל לא היו ראויים לילך אף בין האולם למזבח". האזהרה המיוחדת

---

10. הגרסה בבבלי היא שהיו 'מגביהין', ואילו בירושלמי הגרסה היא שהיו 'מוציאין'. גם במדרש לקח טוב הגרסה היא 'מוציאים', וכן בתוספתא מנחות יא, ז. בשיח יצחק וביד דוד חקרו האם הוציאו אל העזרה או רק מחוץ לאולם. וראה תוספתא כפשוטה עמ' 1335 שלא הוציאו מחוץ לעזרה כי אז הלחם היה נפסל ב'יוצא', וכן כתב החזו"א להלן. הגרסה ברש"י בחגיגה כו ע"ב היא "שמגביהין אותו ומראין אותו לחוץ". ובדק"ס כתב שחלק מהדפוסים תקנו וכתבו "מוציאין". בדפוס קושטא הגרסה היא "שמגביהין אותו ומוציאין אותו לחוץ".

לכוהנים דווקא ברגל נבעה מכך "שבכל הרגלים היו עולים כוהנים עמי הארץ ועובדים ונוגעים בכלים", כדברי הרדב"ז (כלי המקדש ז, יט).

לשיטת רש"י ותוס' דין האזהרה אינו קשור להלכה הייחודית של הגבהת השולחן והצגתו לעולי הרגלים, וברגלים היו שתי הלכות נפרדות: אזהרה לכוהנים בכניסתם להיכל שלא לטמא את השולחן (ואת המנורה), והגבהת השולחן כדי להראותו לעולי הרגלים.

מנגד, הרמב"ם טען שהאזהרה היא כלפי 'עמי הארץ' (משכב ומושב יא, יא):

> אחר הרגל במוצאי יו"ט היו מטבילין את כל הכלים שהיו במקדש, מפני שנגעו בהם עמי הארץ בשעת החג. ולפיכך היו אומרים הזהרו שלא תגעו בשולחן בשעה שמראים אותו לעולי רגלים, כדי שלא יהיה טמא במגען אחר הרגל, ונמצא צריך טבילה והערב שמש, ונאמר בלחם הפנים "לְפָנַי תָּמִיד". וכל הכלים היו טעונים טבילה והערב שמש, חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת.

לדעת הרמב"ם האזהרה היא לישראל עולי הרגלים, והחשש הוא שהם יטמאו את השולחן בזמן שמוציאים אותו אליהם. לדבריו ישנו קשר בין שתי ההלכות: האזהרה לעולי הרגלים מלטמא את השולחן נבעה מכך שהיה להם "מפגש" עימו בזמן הרגל. לשיטתו, חייבים לומר שהיו מוציאים את השולחן לעזרה ולא רק מגביהים אותו במקומו, שהרי עמי ארצות ישראל לא היו נכנסים להיכל. וכך כותב המשנה למלך (שם):

> ונראה שהתוס' לא רצו לומר שהאזהרה הייתה אף לישראל, ובשעה שמראין אותו לעולי רגלים, משום דס"ל דלא היו מוציאין את השולחן לחוץ אלא מגביהין אותו, והיו רואין אותו מרחוק, ואם כן לא היו צריכים לאזהרה שלא יגעו בו, שהמציאות הוא נמנע... ורבינו נראה דסבירא ליה שהיו מוציאין אותו לחוץ.

יוצא אם כן, שלדעת הרמב"ם הוציאו את השולחן לעזרה ואילו לשיטת רש"י והתוספות הגביהו את השולחן במקומו. לעיל, בחלק הראשון, הובאו דברי הרדב"ז והריטב"א שגם לשיטתם השולחן נשאר במקומו ורק הגביהו אותו או הזיזו קצת.

2. איסור הזזת כלי המקדש ממקומם

הוצאת או הגבהת השולחן ממקומו מזקיק אותנו לדון בשאלה מקדמית: האם מותר להזיז את כלי המקדש ממקומם הקבוע. במדרש (פסיקתא זוטרתא משפטים כג, יג) מובאים דברי המכילתא:[11]

> "וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ" — להביא סידור השלחן והמנורה והמזבחות.

11. כבר העירו האחרונים שבכל כתבי היד של המכילתא לא קיים הנוסח הזה, והוא מופיע רק בפסיקתא בשם המכילתא. מכל מקום הרמב"ן סבר שדין זה מופיע במכילתא.

מדברי המדרש למד הרמב"ן שקיים איסור לשנות את סדר כלי המקדש (שכחת הלאוין, ג):

> שנמנענו שלא לשנות סדר הנחת הכלים במקדש כשולחן והמנורה והמזבחות, והוא אמרו יתברך "וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ", ובא הפירוש המקובל שהיא אזהרה למה שציווה בעניין סדור המקדש.

הרמב"ם אמנם לא מנה במניין המצוות את האיסור להזיז את כלי המקדש ממקומם, אולם האחרונים הוכיחו שגם לשיטתו קיים איסור בדבר.[12] לפי הבנתם האיסור נכלל, לדעת הרמב"ם, באיסור שינוי תבנית המקדש הנלמד מן הפסוק "הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד ה' עָלַי הִשְׂכִּיל".[13]

דברי האחרונים מבוססים על כך שבספר המצוות (עשה כ) הרמב"ם סבור שכלי המקדש הם חלק מתבנית המקדש, כפי שכתב: "וכבר בארנו שזה הכלל הוא כולל חלקים, ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כולם הם מחלקי המקדש, **והכל ייקרא מקדש**". שינוי מקום הכלים מבטל, לפי זה, שם 'מקדש'.

כדברינו לעיל (תחילת חלק שני), לדעת הרמב"ם הוציאו את השולחן לעזרה בזמן הרגל, לפי זה, חייבים לומר שלשיטתו ההיתר להוציא את השולחן ממקומו ברגל הוא היתר ייחודי הנובע ממצוות התורה של ראיית המקדש ברגל, והוא נלמד מן הפסוקים הנזכרים בפתיחה, ודוחה את דברי התורה שהכלים חייבים להיות במקומם.[14]

לעומת זאת, לדעות לפיהן לא היו מוציאים את השולחן ממקומו, בין אם הם סבורים שאיסור הזזת הכלים הוא כשיטת הרמב"ם שכלי המקדש הם חלק מהמקדש עצמו ובין אם הם סבורים כשיטת הרמב"ן שכלי המקדש אינם חלק מהמקדש עצמו[15] והאיסור נובע מדברי המכילתא, צריך לומר שהצורך להראות את השולחן לעולי הרגלים אינו חזק דיו כדי לבטל

---

12. בתורת הקודש (ח"א ס' יז אות א) מובא שהרמב"ם לא מנה את האיסור מכיוון שלדעתו אין למנות מצוות כלליות. מכך עולה שלדעת הרמב"ם יש איסור, אך הוא אינו נמנה במניין המצוות, ועיין במגילת אסתר שם.
13. דברי הימים-א כח, יט. איסור ההוספה על הבניין מופיע במקומות רבים, ראה למשל פסחים פו ע"א.
14. באופנים שונים תירצו האחרונים את הקושיה איך ניתן לפי הרמב"ם להזיז את השולחן, והרי זהו שינוי תבנית המקדש. הרב ז'ולטי (קול תורה כרך כב חוברת ד-ה) סבור שהאיסור קיים רק בשינוי קבוע ולא בשינוי זמני, "שהרי תבנית הבית הקבוע לא נשתנה בשינוי לשעה". באופן הפוך כתב בתורת הקודש (ח"א סי יז סוף אות ב): "דלרמב"ם כלים בכלל מקדש, ומקריבים אע"פ שאין בית, ואם כן לא שייך שיהיה בזה איסור במשנה מקומם, כיוון שחסרון כלים לא מעכב הכי נמי הסדר שלהם. משא"כ לרמב"ן דכלים לא הוי בכלל מקדש, י"ל דשייך איסור במשנה אותם ממקומם". ומכל מקום לשיטתנו הדברים ברורים, שזהו דין מיוחד לרגל.
15. הרמב"ן בהשגות לספר המצוות (עשה לג) כתב: "ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב, שאמר שהם חלק מחלקי המקדש, **לפי שאין הכלים חלק מן הבית**, אבל הם שתים מצות ואינן מעכבות זו את זו, ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו".

את איסור הזזת כלי המקדש, אך האיסור לא נאמר לגבי הגבהתו במקומו, וכך כתב בתורת הקודש (ח"א סי' יז אות ג) כי הגבהת השולחן במקומו אינה נחשבת לשינוי מקום.

נראה שברקע ההלכה שהיו מגביהים או מוציאים את השולחן ממקומו עומדת השאלה מהי המטרה במצווה זו: לדעת הרמב"ם המטרה היא קיום אחד מדיני הרגל, המטרה הזאת נלמדת מדברי הפסוקים המשווים בין מצוות עליה לרגל לדיני הקהל (לעיל חלק א שיטת הרמב"ם סע' 1) ומכך שראיית בית שכינתו משמעותה ראיית השולחן (שם סע' 2). להבנתו, יש מצווה חיובית מהתורה לראות את השולחן ולכן ניתן לומר שמצווה זו דוחה את האיסור לשנות את תבנית המקדש (כדברי החזו"א להלן). מנגד לפי דעות הראשונים האחרות אין מצווה הנלמדת מהפסוקים לראות דווקא את השולחן, כי מהפסוקים המוזכרים לעיל בפתיחה נלמד רק שמותר להזיז את השולחן. וכיוון שהמטרה בראיית השולחן איננה לקיים מצווה מהתורה אלא להראות את הנס והחיבה בכך שהלחם חם כביום הנחתו, ומטרה זו אין לה בסיס בפסוקים, ממילא אין מקור להתיר את איסור התורה שבהזזת הכלים.

3. הוצאת השולחן והלחם מהיכל

מעבר לדיון על הזזת כלי המקדש ממקומם, קיים דיון מיוחד על הזזת השולחן. הוצאת השולחן מוציאה גם את הלחם שעליו, ובשעת הוצאתו הוא אינו "לִפְנֵי ה' תָּמִיד". מתוך קושיה זו כתב החזון איש (מנחות סי' ל אות ח ד"ה והא):

> נראה דאין מוציאים אותו לחוץ דאם כן מבטלים 'תמיד', אלא מראים אותו כנגד הפתח. והא דקרי ליה (יומא כא ע"ב) ניסי דבראי היינו מפני שרואים בחוץ, וכמו שפרש"י.[16]

פרוש נוסף כותב החזו"א, המתאים רק לשיטת הרמב"ם הנ"ל שהיו מוציאים את השולחן עצמו, וכדבריו (אורח חיים קכט, כו ע"ב):

> ואי הוציאו בחוץ בטל מצוותו, והכא בשולחן יש לומר **דגזרת הכתוב** הוא ברגל דלא מפסל בהכי.

לדבריו, דין הוצאת השולחן ברגלים הוא דין דאורייתא, ולכן הוא דוחה את דין 'לְפָנַי תָּמִיד'. כאמור לעיל, קשה להניח שאם הצורך היה רק כדי להראות את חיבת עם ישראל היה עיקרון זה דוחה דין תורה של 'לְפָנַי תָּמִיד'. תירוץ זה תואם לשיטת הרמב"ם ואילו הסברו הראשון תואם לשיטת הראשונים האחרים.

---

16. תירוץ נוסף כותב בעל חסדי דוד (מנחות יא, ז). לדעתו, ניתן לפי שיטת ר' יוסי שהשולחן יהיה ללא לחם במהלך היום, **ולכן היו מוציאים את הלחם ללא השולחן כלל.** בחזון יחזקאל (מנחות יא, ז) כתב שאף לרבנן הוציאו את הלחם ללא השולחן.

4. הוצאת המנורה

מדברי הרמב"ם שמטבילים את "**כל הכלים**", מוכח שקיים חשש טומאה גם לגבי המנורה. ממילא, לפי הסברנו למקור הטומאה, לפיו האזהרה מופנית לעולי הרגלים בגלל שיש חשש שהם יטמאו את הכלים, צריך לומר שהוציאו גם את המנורה. להבנת הרמב"ם לא הייתה אזהרה מיוחדת שלא יטמאו את המנורה והאזהרה הייתה רק לגבי השולחן, וזאת למרות שהחשש היה תקף לגבי שניהם. [17]

אומנם, לפי הסברנו שראיית השולחן היא מדיני מצוות עליה לרגל, ומטרתה להראות את ההתמדה בקשר שבין "בית שכינתו" המשביע לכל חי לבין עם ישראל, צריך להבין מה הטעם להוציא את המנורה, כיוון שהנס הנגלה לעיני העם בשולחן לא שייך במנורה.

ניתן לומר שמשני טעמים הוציאו גם את המנורה אך הוצאתה לא הייתה מהותית.

א. מקומה של המנורה הוא נוכח השולחן (כדברי רש"י חגיגה כו, ע"ב ד"ה נוכח). ממילא, נראה שאם הוציאו את השולחן, היה הכרח שהמנורה לא תישאר בהיכל.

ב. גם ראיית המנורה היא ביטוי להשראת השכינה בישראל. וכדברי הגמרא בשבת כב, ע"ב: "עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. מאי עדות? אמר רב: זו נר מערבי, שנותן בה שמן כמדת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים". בדברי הגמרא לא מופיע מתי ראו באי עולם את הנס הנעשה בתוככי ההיכל. יכול להיות שראייתם הייתה גם היא בזמן העליה לרגל, אבל ברור שהיא לא חלק ממצוות ראייה של עולי הרגלים, כי יש להבדיל בין הנס שנעשה בלחם הפנים לנס נר המערבי. הנס שנעשה במנורה לא היה תמידי גם בזמן המקדש. כדברי הגמרא ביומא מ, ע"א–ע"ב:

> ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק... היה נר מערבי דולק, מכאן ואילך פעמים דולק פעמים כבה... ארבעים שנה קודם חורבן הבית... ולא היה נר מערבי דולק.

בניגוד להימצאות תמידית של לחם הפנים על גבי השולחן ("לפני ה' תמיד") **שזהו ביטוי להשראת השכינה תמידית בישראל,** במנורה, הנס שביטא את העדות להשראת השכינה לא היה תמידי. מכיוון שכך ראיית המנורה לא יכולה להיות ממצוות הנצח של ראיית המקדש על ידי עולי רגלים. מאידך, כאשר הנס נעשה בוודאי רצו להראות את הנס לכל באי עולם ובתוכם עולי הרגלים, ולדעת הרמב"ם הדלקת נרות כשרה בזר ובחוץ.[18]

---

17. כדבריו בפירוש המשנה: "ומשמרין את השולחן בלבד, לפי שאמר ה' בו 'לְפָנַי תָּמִיד', הרי שאי אפשר להסירו וליתן אחר". וכתב הרדב"ז (כלי המקדש ז, יט): "והוי יודע דלא היו אומרים להם הזהרו במנורה, לפי שלא נאמר בה 'לִפְנֵי ה' תָּמִיד' אלא 'לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד', והיה אפשר לסלקה ולהביא אחרת... הא למדת שכל הכלים היו מטבילין חוץ מהמזבחות והשולחן".

18. הלכות ביאת מקדש פ"ט ה"ז.

ה. סיכום

1. לאורך דברינו אלו נראה שקיימת מחלוקת ראשונים בהבנת ראיית השולחן והכרובים על ידי עולי הרגלים. לדעת רוב הראשונים נעשה דבר זה על מנת להראות תוספת חיבה, אבל אין זו הלכה מהלכות הרגל, ואילו לדעת הרמב"ם זוהי אחת ממצוות עלייה לרגל – לראות הדר קדשו ובית שכינתו.
2. הרדב"ז והריטב"א סבורים שמטרת ראיית השולחן היא לראות את הנס שהלחם שעליו עדיין חם. הרדב"ז סבור שהיו מראים את הלחם דווקא בשבת שבתוך הרגל, כי זהו שיא הנס. הריטב"א סבור שהיו מראים אותו ביום הרגל, שאז נמצאו רוב עולי הרגל, ולמרות שעדיין אין זה יום סילוקו מכל מקום ראו שהוא חם והיו אומרים להם שגם ביום סילוקו הוא חם.
3. לדעת הרמב"ם מצוות ראיית המקדש המיוחדת לעולי רגלים נלמדת בהיקש ממצוות הקהל.
4. מצוות ראיית המקדש של עולי רגלים היא לראות 'הדר קדשו ובית שכינתו'. לפי הבנתנו הכוונה היא לראות את לחם הפנים על השולחן כשהוא חם כביטוי להשראת השכינה, ולראות את הדרת הקודש – הכרובים עצמם או צורתם.
5. ברקע השאלה האם היו מגביהים את השולחן במקומו או היו מוציאים אותו ממקומו עומדת השאלה מהי מטרת הדבר. לדעת הרמב"ם המטרה היא קיום אחד מדיני הרגל, והלימוד מהפסוקים דוחה את האיסור לשנות את תבנית המקדש, ואילו לדעת רש"י ותוס' (וכן רדב"ז, ריטב"א ועוד ראשונים) המטרה היא להראות את חיבתנו לפני המקום, וצורך זה אינו חזק דיו כדי להתיר את איסור התורה.
6. לדעת הרמב"ן קיים איסור בהזזת כלי המקדש ממקומם, ואילו הרמב"ם לא מנה איסור זה. וכתבו רוב האחרונים שלדעת הרמב"ן האיסור נובע מכך שכלי המקדש הם חלק מתבנית המקדש, ואסור לשנות את תבנית המקדש.
7. האחרונים כתבו מספר תירוצים לשאלה איך ניתן היה להוציא את השולחן והלחם שעליו, הרי בכך ביטלו את ההלכה שהלחם צריך להיות לפני ה' תמיד. החזו"א כתב שזוהי גזרת הכתוב שברגלים יידחה דין 'לפני ה' תמיד'. לפי הבנתנו קשה לומר שהטעם להראות חיבה חזק דיו כדי לדחות דין תורה. ותרוץ זה תואם לשיטת הרמב"ם.
8. לדעת רש"י ותוס' אין קשר ענייני בין שתי ההלכות הייחודיות שהיו במקדש ברגלים: אזהרה מלטמא את השולחן, והצגת השולחן לעולי הרגלים. לדעתם, האזהרה הייתה לכוהנים הנכנסים להיכל. מנגד, לדעת הרמב"ם האזהרה מלטמא את השולחן מופנית לעולי הרגלים, והיא נבעה מכך שהוציאו את השולחן על מנת להראותו להם.

9. על פניו נראה שלפי דעת הרמב"ם הוציאו גם את המנורה כדי להראותה לעולי הרגלים, ולכן לדעת הברייתא היו מזהירים את העם מלטמא גם אותה. להבנתו, לדעת המשנה היו מוציאים את המנורה אך לא היו מזהירים מלטמא אותה, מפני שלכל הכלים שהיו במקדש היו שניים ושלישיים חוץ מן השולחן.

כאמור, נראה שלדעת הרמב"ם הוציאו גם את המנורה, ובזמנים שהיה נעשה נס בנר המערבי ראו גם בכך את השראת השכינה בישראל. מכל מקום הוצאת המנורה לא נבעה מהכרח לראותה כאחד מדיני הרגל.

קרבנות

דב שחור

אופן נתינת הדם בבכור, מעשר ופסח - שיטת הרמב"ם

א. מבוא
ב. הסוגיות בש"ס
1. הסוגיות בזבחים
2. המשנה בפסחים
3. הסוגיה בסוף פסחים - מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא
ג. דברי הרמב"ם והקושיות עליהם
ד. שיטות המפרשים
1. לחם משנה: לכתחילה זריקה, בדיעבד שפיכה
2. שיטת האבן האזל: דחיית הסוגיה בזבחים מפני הסוגיה בפסחים
3. הגר"ח מבריסק: בקרבן עם מתנה אחת אין הבדל מהותי בין זריקה לשפיכה
4. שיטת הר המוריה: בכור לכתחילה בזריקה, מעשר ופסח לכתחילה בשפיכה
5. עיני אברהם: לשון זריקה בפסוק נצרכה ללימוד, ובאמת שופכים
ה. סיכום ומסקנות

לע"נ סבתי האהובה: שושנה ריזא מאלי נשר ז"ל
בת ר' יחיאל מיכאל דב ברקוביץ ז"ל
נלב"ע בח"י בשבט ה'תשפ"ד

א. מבוא

פסקו של הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות בנוגע לאופן נתינת הדם של הבכור, המעשר והפסח, העסיק את גדולי המפרשים לאורך הדורות. במבט ראשון, נראה כי דברי הרמב"ם סותרים את עצמם, וגם עומדים בסתירה לכאורה לסוגיות הגמרא ולמקורות התנאיים. במאמר זה נעמוד על הסוגיות השונות העוסקות בנושא, נציג את הקשיים בדברי הרמב"ם, ונבחן את שיטות המפרשים השונות ביישוב הדברים.

בטרם ניגש לעיון בסוגיה, יש להבהיר את ההבדל המעשי בין שני אופני נתינת הדם:

זריקה - השלכת הדם לכיוון המזבח בכוח ומרחוק. הכהן עומד במרחק מה מן המזבח וזורק את הדם מהכלי אל קיר המזבח. כמו בקרבנות עולה, אשם ושלמים.

שפיכה - הכהן ניגש אל המזבח ושופך את הדם מהכלי בנחת אל היסוד.

השאלה העומדת לפנינו היא: באיזה אופן יש לתת את דם הבכור, המעשר והפסח - בזריקה או בשפיכה? ומה דעת הרמב"ם בנדון?

ב. הסוגיות בש"ס

1. הסוגיות בזבחים

המשנה (זבחים נו ע"ב) קובעת:

> הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים, שחיטתן בכל מקום בעזרה, ודמן טעון מתנה אחת, ובלבד שיתן כנגד היסוד.

המשנה משווה את שלושת הקרבנות הללו לעניין מתן דמים - מתנה אחת כנגד היסוד, אולם המשנה אינה מפרשת האם מדובר בזריקה או בשפיכה.

יש לציין שבתוספתא (זבחים פ"ו ה"ו) נאמר במפורש: "הבכור וכו' **שופכן שפיכה אחת**" - לשון שפיכה מפורשת. מקור זה משמש כתמיכה חשובה לשיטות הסוברות שבכור בשפיכה לכתחילה.

הגמרא (נו ע"ב) שואלת על המשנה מי התנא ששנאה, ומשיבה:

> מאן תנא? אמר רב חסדא: ר' יוסי הגלילי היא.

במקום אחר במסכת (לז ע"א) מביאה הגמרא את דרשת ר' יוסי הגלילי על הפסוק שמדבר על קרבן בכור:

> ר' יוסי הגלילי אומר: דמו לא נאמר אלא 'דמם', חלבו לא נאמר אלא 'חלבם', לימד על בכור מעשר ופסח שטעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח.

ר' יוסי הגלילי דורש מהפסוק "ואת דמם תזרוק על המזבח" (במדבר יח, יז) שמשמעות "דמם" - בלשון רבים - מלמדת שגם מעשר ופסח נכללים עם הבכור בדין זה. כולם טעונים נתינת דם על המזבח. כמו שנאמר בבכור: "אך בכור... את דמם תזרוק".

בהמשך הסוגיה (לז ע"א) עוסקת הגמרא בדרשות מהפסוק "ודם זבחיך ישפך" (דברים יב, כז). הגמרא מקשה - הרי הפסוק נצרך לדרשה אחרת:

> ואכתי להכי הוא דאתא? מיבעי ליה לכדתניא: מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא? ת"ל: 'ודם זבחיך ישפך'!

הגמרא שואלת: אם הפסוק "ודם זבחיך ישפך" נצרך ללמד שהניתנין בזריקה - כמו עולה שלמים ואשם שכתוב בהם "וזרקו" שבמקום לזרוק את דמם נתנן בשפיכה, בכל זאת יצא. אם כך, כיצד אפשר ללמוד ממנו גם דינים אחרים? הגמרא ממשיכה ושואלת, ובסופו של דיון מגיעה למסקנה:

> ור' ישמעאל האי קרא מפיק ליה להכי ומפיק ליה להכי? תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל.

כלומר: יש שני תנאים החלוקים בשיטת ר' ישמעאל - האחד סובר שהפסוק בא ללמד שפסח בשפיכה, והשני סובר שהפסוק בא ללמד על ניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא. נקודה חשובה העולה מהסוגיה: הגמרא מניחה שמהפסוק "ודם זבחיך ישפך" אפשר ללמוד רק לימוד אחד.

2. המשנה בפסחים

המשנה (פסחים סד ע"א) מתארת את סדר הקרבת הפסח:

> שחט ישראל וקבל הכהן, נותנו לחבירו וחבירו לחבירו, ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן. כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד.

המשנה בפסחים משתמשת בלשון מפורשת: "זורקו זריקה אחת" - לשון זריקה! וזו נקודה חשובה שנצטרך להתמודד עימה.

3. הסוגיה בסוף פסחים - מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא

בסוף מסכת פסחים (קכא ע"א) מצויה משנה העוסקת בברכות הפסח והזבח:

> בירך ברכת הפסח - פטר את של זבח, בירך את של זבח - לא פטר את של פסח, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו.

הגמרא שם מבארת את יסוד המחלוקת:

> כשתמצא לומר, לדברי ר' ישמעאל - זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה. לדברי ר' עקיבא - לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה.

לר' ישמעאל הפסח והזבח (החגיגה-שלמים הבאים עמו) קרובים בדינם - שניהם יכולים להינתן על המזבח בשפיכה, ולכן ברכת הפסח פוטרת את הזבח. אך לא להיפך, כי זריקה אינה מועילה לקרבן כמו פסח שדינו בשפיכה. לר' עקיבא הם שונים לחלוטין - הפסח בשפיכה בלבד, והשלמים בזריקה בלבד - ולכן כל אחד טעון ברכה לעצמו.

ג. דברי הרמב"ם והקושיות עליהם

דברי הרמב"ם

בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ה הי"ז) כתב הרמב"ם:

> הבכור והמעשר והפסח - דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד, באיזה רוח שירצה משלש זויות המזבח שיש להן יסוד. ומנין שאינן טעונין אלא מתנה אחת, שהרי נאמר בבכור: 'ואת דמם תזרוק על המזבח'; מפי השמועה למדו שהוא הדין במעשר ופסח, שנותן דמו מתנה אחת כבכור.

הרמב"ם פוסק אפוא באופן מפורש שנתינת הדם בבכור, מעשר ופסח היא בשפיכה. כמו כן, הרמב"ם מציין שהמקור להשוואה בין מעשר ופסח לבכור הוא "מפי השמועה" -

מקבלה, ולא מדרשת הפסוק עצמו. נקודות אלו יעמדו במרכז הדיון שלפנינו. מתוך עיון בסוגיות ובלשון הרמב״ם עולות מספר קושיות:

קושיה מלשון המשנה בפסחים

המשנה בפסחים אומרת במפורש ״**זורקו זריקה** אחת כנגד היסוד״ מדוע פסק הרמב״ם כרבי ישמעאל שהפסח בשפיכה, כאשר סתם המשנה משתמשת בלשון ״זורקו״?

קושיה מדרשת ר׳ יוסי הגלילי

הקשה הלחם משנה (הל׳ מעשה הקרבנות פ״ה הי״ז):

> דברי רבינו ז״ל מתמיהין דנראה דפסק כר״י הגלילי... ור׳ יוסי אית ליה כולהו בזריקה כנראה שם בהדיא בגמרא, וקרא הכי קאמר: ואת דמם תזרוק.

כלומר הרמב״ם, הביא את המשנה שבכור מעשר ופסח דינם אחד וטעונים מתנה אחת. והרי הגמרא קובעת שהמשנה היא כשיטת ר׳ יוסי הגלילי, וריה״ג דורש מהפסוק ״ואת דמם תזרוק״ - לשון זריקה! כיצד אם כן פסק הרמב״ם שהפסח בשפיכה, אם הוא סומך על דרשת ריה״ג שמדברת על זריקה?

קושיה מהפסוק ״תזרוק״

בפסוק בבכור נאמר במפורש ״ואת דמם תזרוק״ - לשון זריקה מפורשת. כיצד ניתן לומר שהבכור ניתן בשפיכה, כאשר התורה עצמה מדברת בלשון ״תזרוק״? קושיה זו חריפה במיוחד לשיטת הרמב״ם שהרי הביא הרמב״ם פסוק זה בהלכה שבה הוזכר הבכור.

קושיה מהסוגיה בזבחים

קושיה נוספת מעלה האבן האזל (הל׳ מעשה הקרבנות פ״ה הי״ז):

> עוד קשה דבהסוגיא דריש ב״ש מבואר דאין ללמוד מקרא ד׳ודם זבחיך ישפך׳ אלא למוד אחד... והרמב״ם למד מהך קרא הרבה למודים.

הסוגיה מניחה שמהפסוק ״ודם זבחיך ישפך״ אפשר ללמוד רק לימוד אחד, ויש מחלוקת מהו. אולם הרמב״ם למד מפסוק זה מספר דינים: דין ניתנים על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כיפר, דין ניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, ועיקר דין פסח בשפיכה. כיצד למד הרמב״ם דינים רבים מפסוק שממנו אפשר ללמוד רק דין אחד?

קושיה מפסק הרמב״ם כר׳ עקיבא

זוהי הקושיה החמורה ביותר, אותה מדגיש הלחם משנה:

> גם שם לא הונח לי, דרבינו ז״ל כתב בהפך בהל׳ חמץ ומצה פ״ח דפסק שם כר״ע, דאמר ברכה של זבח אינו פוטר של פסח וברכה של פסח אינו פוטר של זבח, משום דאית ליה דשלמים בזריקה דוקא ולא בשפיכה, ופסח בשפיכה ולא בזריקה, ולית ליה כל הניתנין בזריקה שנתן בשפיכה יצא... וקושיא זו אלימתא היא.

הרמב"ם פוסק כר' עקיבא שברכת הפסח אינה פוטרת את הזבח וברכת הזבח אינה פוטרת את הפסח. והרי ראינו בסוגיה שלר' עקיבא "לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה" - כלומר הפסח בשפיכה בלבד והשלמים בזריקה בלבד. אם כן, לשיטת ר"ע "ניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה" לא יצא כלל! כיצד ייתכן שהרמב"ם פוסק כר"ע לעניין הברכות, ויחד עם זאת פוסק שבכור מעשר ופסח ניתנים בשפיכה?

קושית הלחם משנה היא על רמב"ם (פסולי המקודשין פ"ב ה"ב) שפסק שכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא שנאמר ודם זבחיך ישפך. וזה סותר לרמב"ם בהל' חמץ ומצה.

סתירה ברמב"ם עצמו

הקשה הגרש"ז אוירבך זצ"ל לבעל אבן האזל (השמטות ומילואים לאבן האזל, הלכות מעשה הקרבנות פ"ה הי"ז), מכך שעיון בהלכות נוספות ברמב"ם מגלה סתירה מפורשת. בהלכות בכורות (פ"ו ה"ד) כותב הרמב"ם:

> ודין מעשר בהמה שיהיה נשחט בעזרה, וזורקין את דמו זריקה אחת כנגד היסוד.

ובהלכות קרבן פסח (פ"א ה"ד) כתב:

> ואם נזרק דם הפסח קודם דם התמיד כשר... ואחר כך יזרוק דם הפסח אחריו.

עם זאת, בהלכות קרבן פסח (פ"ג ה"ט) כתב במפורש:

> דם הפסח בשפיכה, ודם השלמים בזריקה.

הרי לנו סתירה מפורשת בדברי הרמב"ם: במקום אחד כתב "שפיכה", ובמקומות אחרים כתב "זריקה". כיצד ליישב?

ד. שיטות המפרשים

נציג כעת את שיטות המפרשים השונות, תוך בחינת יסוד כל שיטה וכיצד היא מתמודדת עם הקושיות שהעלינו.

1. לחם משנה: לכתחילה זריקה, בדיעבד שפיכה

הלחם משנה מפרש שכוונת הרמב"ם באמרו "בשפיכה" היא לבדיעבד בלבד. לכתחילה, הבכור, המעשר והפסח טעונים זריקה כמו שלמים, שהרי בכור ומעשר הם קדשים קלים כשלמים. וכך הוא כותב:

> ואם נאמר דאמר כולם בשפיכה בדיעבד אם עשה בכור ומעשר בשפיכה יצא...
> דלכתחילה בעי זריקה, וסמך על מה שכתב בהל' קרבן פסח דם השלמים בזריקה,
> והוא הדין לבכור ומעשר שהם קדשים קלים והם בכלל שלמים.

לפי פירוש זה מתיישבות מספר קושיות באופן פשוט. הסתירה ברמב"ם מתיישבת: במקום שכתב הרמב"ם "שפיכה" כוונתו לדיעבד, ובמקום שכתב "זריקה" כוונתו לכתחילה. גם הקושיה מהפסוק "תזרוק" ומלשון המשנה "זורקו" מתיישבת, שהרי לפי הלח"מ באמת הבכור והפסח ניתנים לכתחילה בזריקה כפשט הפסוק והמשנה. והקושיה מדרשת ריה"ג מתיישבת בכך שהרמב"ם סומך על ריה"ג רק לעניין ההשוואה בין שלושת הקרבנות לגבי מספר המתנות, אבל לעניין אופן הנתינה דינם כשלמים בזריקה.

הלח"מ עצמו מציין שנותרה קושיה חמורה בדברי הרמב"ם – הסתירה בין הלכות פסולי המוקדשין להלכות חמץ ומצה. בהלכות פסולי המוקדשין פסק הרמב"ם: "וכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא", כלומר שבדיעבד כשר, ואילו בהלכות חמץ ומצה פסק הרמב"ם כרבי עקיבא, שברכת הפסח אינה פוטרת את ברכת הזבח (שלמים) וההיפך. והטעם לכך (כמבואר בגמרא) הוא שרבי עקיבא סובר ששלמים דווקא בזריקה ולא בשפיכה, ופסח דווקא בשפיכה ולא בזריקה, כלומר, ר"ע אינו מסכים לכלל ש"כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא". על סתירה זו כותב הלח"מ: "וקושיא זו **אלימתא** היא".

בנוסף, הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל בספרו אבן האזל (הלכות מעשה הקרבנות פ"ה הי"ז) חולק על הלחם משנה, ומקשה עליו מכמה צדדים: ראשית, הלשון "בשפיכה" משמע לכתחילה ולא בדיעבד. אילו התכוון הרמב"ם לבדיעבד, היה כותב "ואם נתן בשפיכה יצא". שנית, אם השפיכה רק בדיעבד, לא היה הרמב"ם צריך להשמיענו זאת כאן, שהרי כבר פסק בהלכות פסולי המוקדשין "כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא", ומה בא להוסיף? שלישית, בכור ומעשר אינם דומים לשלמים לעניין זה: שלמים צריכים שתי מתנות שהן ארבע, ואילו בכור ומעשר רק מתנה אחת. ורביעית, הרמב"ם כתב בכור ומעשר יחד עם פסח, ובפסח מפורש בהלכות קרבן פסח פ"ג שהוא בשפיכה לעומת שלמים שבזריקה.

2. שיטת האבן האזל: דחיית הסוגיה בזבחים מפני הסוגיה בפסחים

לאור קושיות אלו, מסביר האבן האזל שהרמב"ם באמת פוסק ששפיכה היא לכתחילה, ויש להבחין בין שתי סוגיות: הסוגיה בזבחים ריש פרק בית שמאי, והסוגיה בסוף מסכת פסחים. הרמב"ם דוחה את הנחת הסוגיה בזבחים ופוסק כסוגיה בפסחים.

ההבדל בין הסוגיות הוא באופן הדרשה: בזבחים הדרשה מהפסוק "ודם זבחיך ישפך" היא **מייתור הלשון**, ולכן אפשר ללמוד ממנה רק לימוד אחד. בפסחים הדרשה היא **מפשטות הכתוב**, ולכן אפשר ללמוד ממנה כמה לימודים. הרמב"ם פוסק כסוגיית פסחים, ולכן יכול ללמוד מפסוק זה הן שפסח בשפיכה, הן ששפיכה כשרה בדיעבד, והן דינים נוספים.

בדרך זו מתיישבת גם הקושיה מר' עקיבא: הרמב"ם פוסק כר"ע רק לעניין הברכות (ברכת הפסח אינה פוטרת את הזבח), אבל לעניין "ניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה" יש לחלק בין הכלל לבין דין בכור מעשר ופסח המיוחד. הקושיה מדרשת ריה"ג מתיישבת בכך

ששאלת הגמרא "מאן תנא" אינה על זריקה או שפיכה, אלא על ההשוואה בין בכור למעשר ופסח לעניין מתנה אחת. והקושיה מהפסוק "תזרוק" ומלשון המשנה "זורקו" מתיישבת בכך שהמילה "זריקה" היא שם כללי למתן דם על המזבח, וכוללת גם שפיכה. בנוגע לסתירה ברמב"ם בין "שפיכה" ל"זריקה", שעליה העיר הגרש"ז אוירבך, האבן האזל כותב שלא מצא מענה מספק:

> כתב קשה דלהדיא פסק מהל' בכורות דמעשר דינו בזריקה. זה באמת תימה עצומה ולא עמדתי בזה ולפלא שלא עמדו בזה הכ"מ והלח"מ.

3. הגר"ח מבריסק: בקרבן עם מתנה אחת אין הבדל מהותי בין זריקה לשפיכה

הגר"ח מבריסק (חידושי הגר"ח, זבחים לז ע"א) מחדש יסוד מהותי להבנת ההבדל בין זריקה לשפיכה. לפי שיטתו, אין מדובר רק בשתי צורות טכניות של נתינת דם, אלא בשני מושגים הלכתיים שונים לחלוטין: **זריקה** כוללת בתוכה דין של חלוקת מתנות. יש קרבנות שצריכים ד' מתנות (כמו חטאת), ויש שצריכים ב' מתנות שהן ד' (כמו שלמים). מושג הזריקה קשור לאפשרות של חלוקה - לתת מתנות נפרדות במקומות שונים. **שפיכה** אין בה דין של חלוקת מתנות כלל. זוהי פעולה אחת פשוטה של נתינת דם, ללא מרכיב של חלוקה.

על פי יסוד זה, מבאר הגר"ח מדוע בקרבנות רגילים צריך לכתחילה זריקה: לא משום שהשפיכה פסולה כשלעצמה, אלא משום שבשפיכה לא ניתן לקיים את מצוות חלוקת המתנות. אם נתן בשפיכה - עצם עבודת מתן הדם נעשית (שהרי "זריקה בכלל שפיכה"), אבל חסרה מצוות החלוקה. לכן בדיעבד יצא, אבל לכתחילה צריך זריקה כדי לקיים גם את דין החלוקה.

בכור, מעשר ופסח, דינם מתנה אחת בלבד ואין בהם דין חלוקת מתנות! לכן אין סיבה להעדיף זריקה על שפיכה. כיון שלא צריך לחלק את המתנות, אין שום חסרון בשפיכה, ולכן היא לכתחילה.

שיטה זו מיישבת את הקושיות בסברה פנימית, ללא צורך להיכנס לפרטי הסוגיות. עצם העובדה שקרבנות אלו טעונים מתנה אחת בלבד היא הסיבה שנתינתם בשפיכה לכתחילה. וממילא מתיישבת גם הקושיה מר"ע: ר"ע סובר שבדיעבד יצא בשפיכה, וזה נכון לקרבנות שיש בהם חלוקת מתנות. אבל בבכור מעשר ופסח שאין בהם חלוקה, השפיכה לכתחילה גם לשיטתו.

הגרי"ז (חידושי הגרי"ז, זבחים לז ע"א) הקשה על שיטת אביו הגר"ח מהמשנה (זבחים פ ע"א), שדנה בדם של קרבן הטעון מתן ד' שהתערב עם דם של קרבן הטעון מתנה אחת. ר' אליעזר אומר: יתן ד' מתנות. ור' יהושע אומר: יתן מתנה אחת, כי עדיף לעבור על "בל תגרע" מאשר על "בל תוסיף".

מקשה הגרי"ז: לפי יסוד אביו, למה לא הציע ר' יהושע פתרון פשוט יותר - לתת בשפיכה? לכאורה בשפיכה יש יתרון מושלם: אין בל תוסיף (כי בשפיכה אין מושג של חלוקת מתנות), אין בל תגרע (כי זריקה בכלל שפיכה), והקרבן כשר!

ונראה לי ליישב קושיה זו על פי יסוד של הטורי אבן (בהערות אבני מילואים, ר"ה כח). בקרבן הטעון מתן ד' יש שני מרכיבים נפרדים: **א.** הבאת הדם למזבח - עצם מתן הדם; **ב.** חלוקת המתנות - החיוב לחלק ולתת במקומות שונים. גם בשפיכה, אף שאין "בל תוסיף" בחלוקה (כי אין מושג חלוקה בשפיכה), עדיין חסר מרכיב החלוקה עצמו - ויש "בל תגרע" על כך! לכן פתרון השפיכה אינו פותר את הבעיה.

לפי יישוב זה, יסוד הגר"ח עומד בעינו ומיישב גם את קושיית הגרי"ז.

4. שיטת הר המוריה: בכור לכתחילה בזריקה, מעשר ופסח לכתחילה בשפיכה

בעל הר המוריה (הל' מעשה הקרבנות ה, יז) מחדש דרך שונה מכל המפרשים שראינו עד כה. לשיטתו, יש לחלק בין הקרבנות עצמם: **בכור:** לכתחילה בזריקה, כפשט הפסוק "ואת דמם תזרוק". בדיעבד - בשפיכה. **מעשר ופסח:** לכתחילה בשפיכה כפי שלומדים מהפסוק "ודם זבחיך ישפך".

הר המוריה מבאר שהמחלוקת בין ר' ישמעאל לריה"ג היא רק האם הפסוק "דמם" כולל גם מעשר ופסח או רק בכור. אבל לגבי הבכור עצמו - כולי עלמא מודים שדינו בזריקה כפשט הפסוק. הוא כותב:

> בבכור כו"ע ס"ל דבזריקה... בסוגיין לא משמע כן [כתוספתא שאומרת בכור בשפיכה].

לפי שיטה זו, מתיישבת הקושיה מהפסוק "תזרוק" באופן מושלם - באמת הבכור לכתחילה בזריקה! והקושיה מהסתירה ברמב"ם מתיישבת בכך שכיון שפסח ומעשר לכתחילה בשפיכה, ובכור כשר בדיעבד בשפיכה - לא נמנע הרמב"ם מלכתוב על כולן "בשפיכה", אף שלגבי בכור הכוונה לבדיעבד.

5. עיני אברהם: לשון זריקה בפסוק נצרכה ללימוד, ובאמת שופכים

העיני אברהם (הל' מעשה הקרבנות ה, יז) מחדש דרך ייחודית להבנת הרמב"ם. נקודת המוצא שלו היא קושיה על הגזירה שווה: הגמרא (זבחים נו ע"ב) לומדת שבכור טעון יסוד מגזירה שוה "זריקה - זריקה" מעולה. אולם כיצד אפשר ללמוד גזירה שוה כאשר אף צד אינו מופנה? "תזרוק" בבכור - לגופיה אתא, ללמד שצריך לזרוק. "זריקה" בעולה - גם כן לגופיה אתא!

מתרץ העיני אברהם: המילה "תזרוק" בבכור מיותרת! התורה היתה יכולה לכתוב "תשפוך", ומכיוון שהיא כתבה "תזרוק" הרי רק בשביל הגזירה שווה. כיון ש"תזרוק" מיותר, הוא מופנה ללימוד. המסקנה היא מפתיעה:

> מצות בכור בשפיכה ולא בזריקה, לפי שעיקר היה ראוי לכתוב תשפוך, ואפקיה רחמנא בלשון זריקה ללמד הגזירה שוה.

לפי שיטה זו מתיישבת הקושיה מהפסוק "תזרוק" באופן ברור: הפסוק אכן אומר "תזרוק", אבל זה לא בא ללמד על אופן הנתינה, אלא רק לגזירה שוה. האופן האמיתי הוא שפיכה.

העיני אברהם מחדש חידוש נוסף לגבי מעשר. מעשר הוקש לשלמים - מדין של אחד-עשר שקראו עשירי, שדינו כשלמים גמורים, ושלמים ניתנים בזריקה. ועם זאת, מעשר נלמד גם מבכור, והבכור בשפיכה. לכן למעשר יש שתי אפשרויות לכתחילה:

> אהני היקשא במעשר לומר שמצותו בזריקה... משום הכי כתב רבינו בזריקה אחת כעין שלמים ובשפיכה כעין בכור ופסח. והכוונה בזה דיכול ליתן דם מעשר לכתחילה בזריקה אחת או בשפיכה.

הכסף משנה (הל' מעשה הקרבנות ה, יזז) הקשה על הרמב"ם:

> ואיני יודע למה תלה הדבר במפי השמועה דהא מקראי יליף לה מדכתיב דמם לשון רבים.

הכס"מ עצמו הציע תירוץ:

> ואפשר שטעמו משום דלא מפרש בהדיא דדמם מרבה מעשר ופסח.

כלומר, הרמב"ם כתב "מפי השמועה" משום שהפסוק אינו מפרש במפורש שמעשר ופסח כלולים ב"דמם". לפי שיטת העיני אברהם, הדבר מתבאר באופן שונה לגמרי: הרמב"ם מלמדנו שעיקר הדין שבכור מעשר ופסח בשפיכה הוא מקבלה. הפסוק "תזרוק" הוא רק אסמכתא, והייתור לגזירה שוה. זהו יישוב ייחודי יותר לקושיה זו.

ה. סיכום ומסקנות

1. סיכום השיטות

הלחם משנה מפרש ש"שפיכה" ברמב"ם היא בדיעבד. לכתחילה כל שלושת הקרבנות בזריקה כשלמים.

האבן האזל מחדש שהרמב"ם דוחה את סוגיית זבחים ופוסק כסוגיית פסחים. לכתחילה כל שלושת הקרבנות בשפיכה.

הגר"ח מבריסק מחדש חילוק מהותי: זריקה כוללת חלוקת מתנות, שפיכה לא. כיוון שבבכור מעשר ופסח אין חלוקה - שפיכה לכתחילה.

הר המוריה מחלק בין הקרבנות: בכור לכתחילה בזריקה כפשט הפסוק, מעשר ופסח לכתחילה בשפיכה.

העיני אברהם מחדש ש"תזרוק" מיותר לגזירה שווה, ולכן בכור ופסח בשפיכה. מעשר - שתי אפשרויות מההיקש לשלמים.

2. יישוב הקושיות לפי כל שיטה

הקושיה מלשון המשנה בפסחים (**"זורקו"**) מתיישבת לפי הלח"מ בפשטות - באמת לכתחילה בזריקה, ו"שפיכה" ברמב"ם היא בדיעבד. האבן האזל מתרץ ש"זריקה" היא שם כללי למתן דם הכולל גם שפיכה.

הקושיה מדרשת ר' יוסי הגלילי (**"תזרוק"**) מתיישבת לפי הלח"מ בכך שהרמב"ם סומך על ריה"ג רק להשוואת מספר המתנות, לא לאופן הנתינה. האבן האזל מבאר ששאלת הגמרא "מאן תנא" היא על ההשוואה בין הקרבנות, לא על זריקה או שפיכה. הר המוריה סובר שריה"ג מדבר על מעשר ופסח שנלמדים מבכור, אך הבכור עצמו בזריקה. העיני אברהם מחדש ש"תזרוק" מיותר ובא רק לגזירה שוה, לא ללמד על אופן הנתינה.

הקושיה מהפסוק "ואת דמם תזרוק" מתיישבת לפי הלח"מ בפשטות: באמת הבכור לכתחילה בזריקה כפשט הפסוק. האבן האזל מתרץ ש"זריקה" שם כללי הכולל גם שפיכה. הר המוריה סובר שבאמת הבכור לכתחילה בזריקה, רק מעשר ופסח בשפיכה. העיני אברהם מחדש ש"תזרוק" מיותר ובא רק לגזירה שוה ללמוד יסוד, והאופן האמיתי הוא שפיכה.

השיטה מקובצת (זבחים לז ע"א) מציע הסבר נוסף: הפסוק 'תזרוק' לא בא ללמד על אופן הנתינה, אלא למעט שלא יהיה באצבע כחטאת. לפי הסבר זה, גם הפסוק עצמו אינו מחייב זריקה דווקא.

הקושיה מהסוגיה בזבחים (**שניתן ללמוד רק לימוד אחד מהפסוק**) מתיישבת לפי האבן האזל בכך שהרמב"ם דוחה את הנחת הסוגיה בזבחים ופוסק כסוגיה בפסחים, שם הדרשה מפשטות הכתוב ואפשר ללמוד ממנה כמה לימודים.

הקושיה מפסק הרמב"ם כר' עקיבא היא הקשה ביותר. האבן האזל מתרץ שהרמב"ם פוסק כר"ע רק לעניין הברכות, אבל לעניין זריקה/שפיכה יש לחלק. הגר"ח מתרץ שר"ע מדבר על קרבנות שיש בהם חלוקת מתנות, אבל בבכור מעשר ופסח שאין חלוקה - שפיכה לכתחילה גם לשיטתו. לעומתם, הלח"מ כותב שלא מצא לה תירוץ: "קושיא זו אלימתא היא... עדיין לא עמדתי על תירוץ קושיא זאת".

הקושיה על הסתירה ברמב"ם (**שפיכה/זריקה**) מתיישבת לפי הלח"מ בפשטות: "שפיכה" = בדיעבד, "זריקה" = לכתחילה. הר המוריה מבאר שבכור בדיעבד בשפיכה ומעשר ופסח לכתחילה, לכן כתב על כולם "בשפיכה". העיני אברהם מחדש שמעשר יש לו שתי אפשרויות

מההיקש לשלמים, לכן הרמב"ם כתב גם "זריקה" וגם "שפיכה". לעומתם, האבן האזל כותב שלא מצא תירוץ מספק לקושיה זו: "זה באמת תימה עצומה ולא עמדתי בזה".

3. מסקנות

ראינו כי פסקו של הרמב"ם בנתינת דם בכור מעשר ופסח העמיד את גדולי המפרשים בפני אתגר פרשני שאינו פשוט. כל אחד מהמפרשים ניגש לסוגיה מזווית שונה, וכל שיטה מאירה צד אחר בדברי הרמב"ם ובסוגיות הש"ס.

לאחר העיון בכל השיטות, נראה לענ"ד שיש מקום לשלב בין גישת האבן האזל לבין יסוד הגר"ח מבריסק, באופן שכל אחד משלים את חברו.

האבן האזל (שזכיתי להצטרף למשפחתו) באר את דרך הפסיקה של הרמב"ם: הרמב"ם דחה את הנחת הסוגיה בזבחים ופסק כסוגיית פסחים, שם הדרשה מפשטות הכתוב ולא מייתור הלשון. בכך מתיישבות הקושיות על ריבוי הלימודים מפסוק אחד, ומתבארת הכרעת הרמב"ם ששפיכה היא לכתחילה.

הגר"ח מבריסק משלים את התמונה: ההבדל בין זריקה לשפיכה אינו טכני בלבד, זריקה כוללת בתוכה דין חלוקת מתנות, ושפיכה לא. כיון שבכור מעשר ופסח טעונים מתנה אחת בלבד ואין בהם מרכיב של חלוקה, אין שום סיבה להעדיף זריקה, ולכן שפיכה היא לכתחילה מעיקר הדין.

שילוב שתי הגישות נותן תמונה שלמה: האבן האזל מבאר את דרך הפסיקה של הרמב"ם מתוך הסוגיות, והגר"ח מגלה את הסברה הפנימית העומדת ביסוד ההלכה. יחד הם מאירים את שיטת הרמב"ם מכל צדדיה.

יהי רצון שנזכה להעמיק בתורת הקרבנות, ובמהרה בימינו נזכה לראות בבניין בית המקדש ובעבודת הכהנים, ונקיים את כל אלה הלכה למעשה.

הרב אבישי נתן מייטליס

מעשר בהמה - מצווה חיובית או קיומית?

א. פתיחה
ב. מדרש הכתוב
ג. ספרי המצוות
ד. צירוף בהמות למעשר
ה. גרנות למעשר
ו. הפקעה ממצות מעשר
ז. מעשר בזמן הזה
ח. קפץ טלה לעדר, ביאור דין ספק חיוב במעשר
ט. מחוסר זמן
י. בל תאחר במעשר בהמה
יא. מעשר בנכסי כהנים
יב. מעשר בנכסי קטן
יג. מראית העין
יד. הקדש מעשר על ידי קטן
טו. שאילה על מעשר בהמה
טז. סיכום

א. פתיחה

לאחר הפרשת מעשר בהמה, הבהמה קדושה וחלים עליה דיני קרבנות, כמבואר במשנה. אך אכתי יש לדון האם מחוייב הבעלים של הבהמה במצות מעשר בהמה ובכך לקדשה לקרבן, או שבידו לקיים מצוה זו אם חפץ בה ואינה חובה. וכבר דן בכך 'אהל משה' להגרא"מ הורביץ זצ"ל (ח"ב סי' סט).

יסוד הספק הוא: האם מעשר בהמה מצוה חיובית היא, וחובה מוטלת על בעל הבהמות להכניס הצאן תחת השבט, ולהפריש העשירי 'קודש לה"; או שאינה אלא מצוה קיומית, ואין שום חובה על הבעלים להכניסם לדיר להתעשר, אלא שרצה הבעלים ועשה כן - שהכניסם לדיר ועברו תחת השבט, אזי הדין הוא שהעשירי 'קודש לה" ונעשה קרבן.[1]

שאלה זו מתעוררת דוקא במעשר בהמה, משום שלא קיים איסור טבל מדאורייתא על הבהמות טרם הפרשת המעשר, וזאת בניגוד למעשרות מהצומח - שטרם ההפרשה קיים

---

1. צריך לדייק, שלאחר שיעבור העשירי וימנה אותו, הקדשתו תופסת והוי קרבן, אלא-אם-כן ניתן להישאל על-כך כפי שנדון בהמשך. אבל עצם הקדשת המעשר תלויה ברצונו של הבעלים על-אף שכבר מכונסים בדיר.

איסור טבל על הפירות שלא הופרשו, כמבואר ברמב"ם (בכורות ז, ז). אם כך, אין צורך במעשר בהמה כדי להתיר איסור, ולפיכך אין הכרח להניח שמצוה זו היא חיובית כדי לאפשר הנאה משאר הבהמות.

נעיין בשאלה זו, מתוך התבוננות בלשון הכתוב, ובסוגיות הש"ס והפוסקים, מהם נוכל ללמוד על גדר המצוה.

ב. מדרש הכתוב

מתוך לשון הפסוק יש ללמוד ולדקדק: "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה'" (ויקרא כז, לב) ניתן לדייק בפשטות שאין חיוב להעביר, אך אם העביר, אזי הוא 'קודש לה''.

מאידך, דרשו תנאים בספרא (בחוקותי, פרשה ה, פרק יג, אות ה-ו) מלשון הכתוב "יהיה", שיש חיוב על הבעלים להעביר ולעשר: ומנין שמעשר בהמה בעמוד ועשר, ת"ל "יהיה קדש", מלמד שמעשר בהמה בעשר תעשר.[2]

העמק דבר (ויקרא כז, לב) דייק מהלישנא יתירתה בפסוק: 'וכל מעשר', שבאה להורות על כך שיש חיוב לעשר בהמה, ולא הוי רק כמצוה קיומית שאם עישר יהיה העשירי קודש. לדבריו, הפסוק עצמו ריבה בלשונו בכדי להורות לנו על גדר המצוה.

ועוד, איתא בגמרא (בכורות נג ע"א):

> 'וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם' (דברים יב, ו), בשתי מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. ממקום שאתה מעלה מעשר דגן אתה מעלה מעשר בהמה, וממקום שאי אתה מעלה מעשר דגן, אי אתה מעלה מעשר בהמה.

מכיוון שהגמרא משווה בין מעשר דגן לבהמה לענין מקום החיוב שהוא דוקא בארץ, יש מקום להשוות ביניהם גם לענין גדר החיוב: מה מעשר דגן הוא חיוב גמור, אף מעשר בהמה הוא חיוב גמור. וכן למד החזון איש (בכורות כז, ג). אם כי יתכן וכל דין מעשר כדינו, ואין להשוות את דיניהם בכל מילי.

אך יש לעיין בראיה זו המבוססת על לשון הכתוב המשווה ביניהם, משום שבלשון הפסוק נראה שישנו הבדל בין החיובים: שכן במעשר דגן נאמר 'עשר תעשר' בלשון ציווי, ואילו במעשר בהמה איתא לשון רשות: 'כל אשר יעבור תחת השבט, קודש לה''.

---

2. ראה שם דעת ר"י הגלילי שלמד דין זה באופן אחר

ג. ספרי המצוות

מלשונם של מוני המצוות נראה שהיא מצוה חיובית, כלומר שמוטלת על הגברא המצוה לעשר.

הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה עח) כתב: "שצונו להוציא עשור מה שיוולד לנו בכל שנה ושנה מבהמה טהורה, ונקריב חלבה ודמה, ונאכל אנחנו השאר בירושלם". כלומר: שדין הקרבן שחל על הבהמה, נובע מחיוב הפרשת המעשר. וכך היא לשון הזהב של הרמב"ם בהלכות בכורות (ו, א): "מצות עשה להפריש אחד מעשרה מכל בהמות טהורות שיולדו לאדם בכל שנה ושנה". כלומר שחובת ההפרשה היא חיוב בפני עצמו, מלבד דין הקרבן של הבהמה. ובאמת הוכיח החזו"א (בכורות כז, ג) מדברי הרמב"ם הללו, שמצות מעשר בהמה היא חיוב גמור המוטל על הבעלים.

כמו כן כתב היראים (סי' תכד, דפוס ישן - תא), בהסתמך על הספרא דלעיל:

> לעשר מעשר בהמה. את ה' אלהיך תירא ותעבוד לעשר בהמתך ולהביאם בבית בחירתו, דכתיב בפר' אם בחקותי: וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'. ותניא בת"כ, מניין מעשר בהמה בעמוד ועשר, ת"ל יהיה קדש. מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר.

כן מובא בסמ"ג (עשין ריב), ובחינוך (מצוה שס).

ד. צירוף בהמות למעשר

איתא במשנה (בכורות פ"ט מ"ב): "מעשר בהמה מצטרף כמלא רגל בהמה רועה. וכמה היא רגל בהמה רועה, ששה עשר מיל". כלומר שעשר בהמות המפוזרות במרחק של ט"ז מיל, מצטרפות לענין מצות מעשר בהמה.

החזו"א (בכורות כז) הוכיח מכאן, שמעשר בהמה הוא מצוה חיובית, והיינו שהבעלים מחוייב במעשר בהמה כשיש לו עשרה בהמות בפיזור כזה, כך שמרחק ששה-עשר מיל מגדיר את חיוב הבעלים. שכן אם המעשר הוא רק מצוה קיומית ורשות ביד הבעלים, מדוע נקבע מרחק זה? והלא בסופו של דבר כשיבוא הבעלים למנות הצאן ולהפריש מעשר, מחוייב לכונסם יחד בדיר. ומה אכפת לן שהיו רועים מתחילה במרחק גדול.

החסדי דוד (תוספתא בכורות ז, ב) דן בשאלה, אם מותר ורשאי לצרף עדרים רחוקים מהשיעור הנקוב כדי להפריש מהם מעשר בהמה. הוא מדייק מלשון הרמב"ם (בכורות ז, ב): "**אין צריך לצרף** כל בהמה שנולדה ברשותו לדיר אחד **אלא מצרף כל עדר ועדר לבדו**, היו לו חמשה טלאים בירושלים וחמשה טלאים בעכו אין מצטרפין וכולן פטורין מן המעשר, וכמה יהיה בין אלו לאלו ויצטרפו ששה עשר מיל". והנה מלשונו: "אין צריך לצרף", משתמע שזו מצוה קיומית שהלא אם היתה מצוה חיובית לעשר, לא היה נכון לנקוט את הלשון

"אין צריך לצרף", אלא לומר: שלא כל הבהמות שגדילות ברשותו מצטרפות אלא רק אלו שבעדר. מאידך, מלשונו בהמשך: "אלא מצרף כל עדר ועדר לבדו", נראה שחל חיוב על הבעלים להפריש כאשר יש מנין בהמות בעדר אחד.

והסיק החסדי דוד שחיבור העדרים עשוי להיות קולא, היכא שקפץ אחד חזרה לעדר: כיוון שאם חיבר העדרים - פוטר את כל הצאן, ואילו היו העדרים מחולקים היה נותר עדר בר חיובא.

אך מהמרומי שדה (בכורות נז ע"ב) עולה שאין חיוב להפריש מעשר בהמה, אך אם הכניסן לדיר - התחייב במעשר ואסור לשוחטו:

> הגיע הגורן לא ישחוט ואם שחט פטור. נראה דכל זה כל זמן שלא יצא במנין, אבל שהתחיל למנות ויצא הוי טבל ואסור לשחוט עד שיצא העשירי, אלא שאינו טבל שיהא חייב מיתה. וראיה לזה מדאי' בב"מ (דף ו ע"ב) לענין ספיקות נעשריה ממ"נ כו' ואי לאו בר חיובא הוא נפטר במנין הראוי כו', ולמאי נצרך להא דרבא, תיפוק ליה דלא גרע במה שמעשר ממה שלא היה מעשר כלל. אלא ודאי אי היה מעשר הוי היוצאים אסירי משום טבל עד שיעשר, משו"ה קאמר דפטורים משום מנין הראוי, דאי לא עלה בידו לעשר מותרים באכילה, אבל כל זמן דאפשר לגמור המנין אסורים באכילה עד שיעשר.

ה. גרנות למעשר

המשנה (בכורות נז ע"ב) קובעת זמנים שהם "שלש גרנות למעשר בהמה" ולאחר זמנים אלו תקנו חכמים שאסור לשחוט ולמכור הבהמה עד שיעשר. והנה אם מעשר בהמה היתה מצוה קיומית, הלא יכול הבעלים שלא לעשר כלל, ולמה אסרו עליו למכור ולשחוט לאחר שלוש גרנות אלו. על כורחך שמצוה חיובית איכא וחייב לעשר. ואף שחיוב זה אינו טובל ואוסר אכילת ומכירת בהמה מדאורייתא, תקנו חכמים ג' זמנים שבהם מחוייב להפריש, ומהאי שעתא אסור למכור ולשחוט ללא מעשר.

אך מדברי רש"י (בכורות נז ע"ב, בד"ה שלש גרנות למעשר בהמה) עולה, שמעשר בהמה הינה מצוה קיומית ורשות, שכן מדאורייתא אין כל מניעה לאכול ולשחוט ולמכור לפני הפרשת מעשר בהמה, ואף מתקנת חכמים אין איסור בזה קודם שעת הגרנות, הרי שאינו מחוייב במצוה זאת: "דמשיגיע הפרק לא יאכל מהן לכתחלה מדרבנן בלא מעשר, אבל קודם לכן מותר, **דמצוה בעלמא הוא לעשר בהמותיו**, דהעשירי קודש מאחר שקרא עליו שם, **אבל הרשות בידו לאוכלו בלא מעשר**. אבל בהני שלשה זמנים, הצריכוהו חכמים שלא יאכל לכתחלה בלא מעשר".

כמו כן, את דברי הגמרא בהמשך (נח ע"א), שהבעלים מעשרים קודם המכירה, משום "דניחא ליה דליתעביד מצוה בממוניה", פירש רש"י (שם נח ע"א ד"ה מצוה): "מצוה להתעשר, דליעשר". יש לעיין, מדוע לא פירש בפשטות שניחא ליה לקיים מצווה בממוניה

כדי להרוויח מצוה, כמו המובן הרגיל של ביטוי זה, ונזקק לומר שניחא ליה כדי להתעשר. ונראה שרש"י לפום דרכו סבור שאין חיוב להעביר הבהמות ולעשר, וממילא אין במעשה ההפרשה שום קיום מצוה, אלא שניחא ליה לאיניש להתעשר ולכך הוא מעשר מממוניה.

כשיטת רש"י, כך דייק בהערות הגריש"א גם לדעת הר"ן (ר"ה ו ע"א ד"ה בפיך), שמעשר בהמה הוי מצווה קיומית. הר"ן הראה שיש בגמרא שני לימודים בדין של בל תאחר: הפריש ולא הקריב, וכן אמר ולא הקריב. והקשה מדוע ריבו בגמרא מעשר בהמה רק בלימוד הראשון ולא בשני. ויישב "ובהני לא משכחי בהו אלא חד גוונא לא מני להו בהך ברייתא". דהיינו שאינו חייב משום בל תאחר בטרם הפריש מעשר בהמה. ורק לאחר שהפריש וחל שם מעשר על הבהמה, ישנו איסור של בל תאחר. ואילו היתה כאן מצווה חיובית, היה מקום לחייב תמיד בבל תאחר בזה שחייב להפריש.

ו. הפקעה ממצות מעשר

אמנם אי נימא שמעשר בהמה הוי מצוה חיובית, יהא קשה כיצד הבעלים מוכר ושוחט הבהמה קודם זמן הגרנות, ובזה מבטל המצוה ומפקיע עצמו ממצוות מעשר בהמה. והלא נפסק בשולחן ערוך (יו"ד שכד, יד): "אסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה". ומקורו בדברי הגמרא (פסחים מח ע"ב), שאסור ללוש עיסה פחות מכשיעור בכדי להפטר מחלה: "דא"ר יוסף נשי דידן נהיגי למיפא קפיזא קפיזא לפסחא. א"ל אביי מה דעתיך לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא היא, דקא מפקא לה מחלה".

וראה שהחיי אדם (סח, יט) דן אף על מידת החיוב להשתדל לקיים מצווה וז"ל: "ואם צריך לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים המצוה צ"ע". כל שכן שלא ישתמט ממצוה שעומדת בפניו. והמנחת חינוך (מצוה ה) חלק על דעת הצל"ח (פסחים ג ע"א) הסובר שאין חיוב על מי שבדרך רחוקה לבוא ולהתחייב בקרבן הפסח. וכן המקור חיים (סי' תלא) בדיני בדיקת חמץ הוכיח מהגמרא (חולין קמא ע"א) שיש חיוב להשתדל להתחייב במצוה, שכן שאלה הגמרא: "יכול שיחזור אחר קן צפור בהרים ובגבעות, ת"ל...". הרי שנדרשו לפסוק לדרוש שלא צריך להשתדל להתחייב במצות שילוח הקן. אך ממצוה שלפניו, יהא אסור לו לבטלה.

א. יש ליישב על פי מה שכתב החכמת שלמה (יו"ד כח, יח). שם הקשה מפסק השו"ע (יו"ד, שם): "השוחט אע"פ שאינו צריך אלא לדם, חייב לכסות. מה יעשה, נוחר או מעקר כדי שיפטר מכיסוי". הרי שמותר להשתמט משחיטה לכתחילה כדי להיפטר ממצות כיסוי הדם, בניגוד למה שפסק השו"ע על חיוב חלה. וחילק החכמת שלמה בין הפרשת חלה שאסור להערים ולפטור עצמו מחלה, כיון שהינה ממתנות כהונה ויש בה זכות לכהנים, לבין הפקעה מכיסוי הדם שהיא מצוה בין אדם למקום, ולא מפקיע זכות כלשהי. וכן יש לומר בדין מעשר בהמה, שהינה מצוה אקרקפתא דאיניש ואינה מתנות

כהונה, ואינו מפסיד בביטולה זכויות אחרים, ולכן יכול לשחוט ולאכול אף שבכך לא מתחייב במעשר בהמה.

כן מבואר בדברי רש"י (בכורות נג ע"א ד"ה במומו): "מעשר בהמה בין תם בין בעל מום דבעלים הוא, דלא אשכחן קרא דליתביה לכהן". וכיון שלא ניתן לכהן ואינו מפסיד אחרים, אין איסור להפקיע מעשרותיו.

ואמנם היה ניתן לתרץ את הסתירה באופן אחר: שלענין חלה, היכא שבדעתו להכין עיסה גדולה, אינו רשאי להפקיע עצמו ממצוה ולהכין עיסה קטנה שתהא פטורה מחלה. אך לענין כיסוי הדם, כיון שאין הבהמה עומדת בדוקא לשחיטה והוא לא התחייב עדיין בכיסוי הדם, מותר לו לגרום למיתת הבהמה באופן שלא יתחייב בכיסויה. אך לפי זה עדיין יקשה בדין מעשר בהמה, כיון שהבהמות עומדות ברשותו, והוא התחייב במצוה, כיצד מותר להפקיע עצמו מקיום המצוה.

ב. ניתן ליישב את דין מעשר בהמה באופן נוסף, על פי מה שכתב בהערות הגריש"א (בכורות נז ע"ב), שגם לדעת הרמב"ם שמעשר בהמה היא מצוה חיובית, הרי שחובת המצוה מתחלת רק אחרי שהכניסם לדיר, ואז מצוה גמורה היא לעשרם, והשוחט ומוכר בהמה אחת מן הדיר מבטל את המצוה. אבל קודם לכן אין חובה כלל להכניסם בדיר, ושפיר אין כאן ביטול מצוה מדאורייתא במכירה ושחיטה (ואכתי קשה מדין חלה, שחיובה רק משנתגלגלה העיסה). אלא שחז"ל תקנו בפרוס ג' זמנים של הגרנות חובה להכניסם בדיר, ויש גם איסור טבל מדרבנן אחרי זמנים הללו, שאסור לשוחטם ולמכרם.

ג. יישוב נוסף עולה מדברי ערוך השולחן העתיד (רג, טז), שהעמיד את הדין שמותר לשחוט ולאכול, רק באם היו לו יותר ממניין י' בהמות עד כ'. כגון שהיו לו י"ג בהמות, והוא העביר אותן תחת השבט, והפריש העשירי. שלגבי ג' הנותרות לא צריך לחכות לבהמות נוספות ומותר לשוחטם, כיון שכבר קיים מצות מעשר בבהמות הראשונות. שכן דן אם יהא מותר לשחוט טלה אחד באם הינו משלים לעשרה. מדבריו עולה שישנה מצוה חיובית להפריש הבהמות, אף קודם שכנסם לדיר (ושפיר זהה ודומה לדין חלה), דלא כמו שכתב הגריש"א.

ז. מעשר בזמן הזה

מבואר בגמרא (בכורות כג ע"א) שתיקנו חכמים משום תקלה ומשום יתום שלא לעשר בזמן הזה. והנה, אם מעשר בהמה הוי מצוה קיומית - ניחא. אבל אם הוי מצוה חיובית, כיצד הפקיעו חכמים מצוה זו? וצ"ל דיש כח לחכמים לעקור דין תורה כשראו צורך בדבר, ותקלה הינה צורך. ואם כן, אין מכאן ראיה לנידון דידן.

ולייטב את הדעת כיצד התירו להפקיע המצוה במקום צורך י"ל עפ"י יסוד דברי החכמת שלמה (סי' כח סעי' יח), שדן האם מותר לאדם להפקיע עצמו ממצוה. וראה בריש בכורות (בדף ג ע"ב) שדנו בכך הרבה בדין מכירת עובר הבכור לכהן להפקיע את הקדשתו, ובברכות (בדף לא ע"א) נאמר שמערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, וכך נהגו דורות אחרונים כמבואר בגיטין (בדף פא ע"א). הביה"ל (קכח, ד) כתב שכהן הנמצא בביהכנ"ס אסור לו לצאת קודם שיקראו כהנים כדי להיפטר מנשיאת כפים ולבטל ממצות-עשה, וכתב שהיא סוגיא ערוכה במסכת קידושין (בדף לג ע"א) דהעוצם עיניו קודם שיגיע זקן שלא יצטרך לקום מפניו עובר על הנאמר ויראת מאלקיך, אע"פ שפטר עצמו מהמצוה קודם שהגיע זמן החיוב. והביא בשם החמד משה מהא דענשינן בעידן ריתחא על מי שאינו לובש בגד המחויב בציצית, ובתוס' בערכין (בדף ב ע"ב) מבואר דהעונש הוא באופן שהרגילות לעשות הבגדים בני ד' כנפות והוא משנה ולובש בדוקא בגד שאין בו ד' כנפות כדי להיפטר מציצית. ועיין בשו"ע (יו"ד שכד, יד) דאסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה.

והקשה החכמה שלמה מהשו"ע (בסי' כח סעי' יח) שהשוחט אע"פ שאינו צריך אלא לדם חייב לכסות הדם, כיצד יעשה נוחר או מעקר כדי שיפטר מכיסוי. הרי שניתן להפקיע עצמו מהמצווה.

ויישב החכמת שלמה שאין להפקיע עצמו ממצות מתנות כהונה שבה מפסיד את הכהנים, אך ניתן להפקיע מצוה שבין אדם למקום. ויש ליישב עוד, שכיון שבזמן הזה לא תגיע הבהמה להקרבה, יכול להפקיע עצמו מלעשר, כיון שתכלית המעשר הוא להיות "קודש לה'", ואף אם הינה מצוה חיובית שפיר נפטר ממנה.

ח. קפץ טלה לעדר, ביאור דין ספק חיוב במעשר

העין יצחק (אבן העזר יא, יט) הקשה את שהקשו התוס' בבא מציעא (ו ע"ב), מדוע אם קפץ אחד לעדר פטור ממעשר בהמה כמבואר במתניתין (בכורות ט, ז), והלא הרוב חייב במעשר, ועוד שיש כאן ספיקא דאורייתא, והיה צריך לילך בתר הרוב ולחייב במעשר. והוכיח מכך שהיה פשוט למשנה שהמעשר הוא מצוה חיובית. וכן הוכיח מכך שנמנית מצוה זו במניין המצוות[3], הרי שחובה גמורה היא.

אפשר שחקירתינו עומדת ביסוד ביאורי האחרונים בדין זה.

---

3. שוברה של הוכחה זו בצידה, שכן מצאנו מצוות רבות שנמנו חרף היותם קיומיות כהפרשת חלה וציצית (אומנם לאחר שגולגלה העיסה ויש לבגד כנפות הינו מחוייב במצוותו) ושחיטה. המערכת.

התוספות בב"מ (שם) הקשו שרוב בטל מדאורייתא, אלא שהוי דבר שבמניין ולא בטל, אולם דין זה שאינו בטל הינו מדרבנן, נמצא שמדאורייתא היה לקופץ להתבטל ושפיר היה דין חיוב לעשר.

ויישב הרא"ש בשיטה מקובצת (בב"מ שם): "וי"ל כיון דאמרינן דעשירי וודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, אפילו אי אזילנא בתר רובא ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר ע"י בטול ברוב אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי". וכן כתב גם הריטב"א (בשטמ"ק שם): "הכא לא אמרינן ליבטיל ברוב מדאורייתא משום, דאמר רחמנא עשירי יהיה קודש, עשירי וודאי ולא עשירי ספק".

הקשה השער המלך (בהל' איסורי ביאה פי"ב) שנמצא שדין הרוב אינו מכריע את הספק, והוא נותר בספיקו, ואזי בדין ממזר שהתורה אסרה רק על הוודאי, יהא נכון להתיר ממזר מעיר שרובה ממזרים ונמצא בה תינוק, וכן בסתם בן של ממזר שכל הקביעה שהבן הוא ממזר היא מכח של רוב בעילות אחר הבעל – שהרי אינו וודאי. ואין בכח הרוב להורות שאין ספק. ובכל זאת נאסר ממזר זה בשל דין רוב, כלומר שהינו מקבל את דין הרוב בוודאי. הוא הדין שואל השעה"מ היה דין הרוב צריך להחיל חיוב גמור על הקופץ לעשר כדיני הרוב, ומה הועילו הרא"ש והריטב"א בדבריהם. ונותר השעה"מ בצ"ע.

היה ניתן ליישב עפ"י חקירתינו, שאם נאמר שחיוב להפריש מעשר בהמה הינו קיומי ותלוי בבחירת הבעלים, אזי אף שהקופץ לעדר מקבל את דין הרוב, אך אין כאן עשרה לאפשר מעשר. שכן אם הוי מצוה חיובית, די בכך שמקבל דיני הרוב לחייבו במעשר ואין בכוחו של הקופץ לפטור הרוב מחיוביו. אך להחיל על הכל דין מעשר, חייב להיות הקופץ בר חיובא בפני עצמו. כפי שדנו האחרונים המנחת כהן (שער התערובות ח"א פ"א), רעק"א (בהגהותיו על השו"ע, או"ח סי' יא סק"א) העונג יו"ט (סימן ד), האור שמח (ציצית א, יא) אחיעזר (ח"ב סי' יב סק"ז) אם המיעוט מקבל דין הרוב להחיל דין, כמו חוט שלא לשמה שנתערב בחוטי ציצית שנטוו לשמה, או אבן שהיתה במנחה שבקמיצה אם מקבלת דיני המנחה, וכן פסח שבו מום שנתערב בכשרים.

ברם האחרונים מאנו מכך, ובארו שהספק מתבטל ברוב ומקבל דיניו ומחוייב במעשר, אך רק בשל החיוב במניין הינו פטור ממעשר. הדבר אברהם (א, לד) הבין שכאשר התורה ביקשה שנספור מנין מסוים אנו חייבים שיהא וודאי, דומיא דספירת העומר, ואם התורה צוותה עלינו להביא עשרה טלאים ולעשירי לומר שהוא העשירי במניין, החיוב לדייק במספר מחייב אותנו להיות וודאים ולא להסתמך על הרוב. ואילו השואל ומשיב (ח"ב, קלז) הביא משמו של החידושי הרי"ם שבשל מצוות התורה למנות את העדר, הינו מקבל חשיבות מדאורייתא ואינו בטל. ולכן הינו פטור ממעשר.

ט. מחוסר זמן

יש לעיין, מתי חל חיוב במעשר: האם משעת הלידה, מרגע שנולדת הבהמה בעדר שיש בו כעת י׳ בהמות. או רק משהגיע זמנה הראוי לשחיטה, דהיינו שהיא בת ח׳ ימים, נוצר חיוב במעשר.

ספק זה נובע מדין המשנה (בכורות נז ע״א) דאיתא שמחוסר זמן פטור ממעשר. והטעם מבואר בגמרא, משום שאינו ראוי להקדישו לקרבן, דכתיב ״והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה״. וכיון שאי אפשר להקדישו אינו ראוי לעשר. ויש לעיין בדרשת הגמרא, האם הכוונה שהוא התחייב במעשר ורק שלא ניתן לעשרו בפועל דומיא דהקדשתו, או שמא לא התחייב במעשר, דאינו בכלל תורת המעשרות.

והנה מבואר בגמרא (בכורות נה ע״ב), שלוקח פטור ממעשר, והיינו שלקחו לאחר ח׳ ימים. שכן אם לקחו בתוך ח׳ ימים, אזי נחשב שגדל ברשותו, שכן יום ח׳ עבר כשהיה ברשותו. ומכאן משמע, שקודם ח׳ ימים אינו חייב במעשר כלל.

וכן משמע לדעת רש״י (בכורות נח ע״א) שכתב שרק את הראוי להקריב מחויב לעשר. אך אם הגיע הזמן לעשר בטרם הגיע זמנו, אזי ממתין עם עישורו לשנה הבאה. הרי שלדעתו שעת החיוב היא בהגיעו לזמן היותו בן ח׳.

אך הרמב״ם (בכורות ז, ו) חלק על כך, וסבירא ליה שאף אלו שנולדו בכ״ט אלול מתעשרין עם שנה זו: ״כל הנולדים באחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול מצטרפין ומעשרין מאלו על אלו״. כלומר, שמחויב במעשר כבר בלידה.

וצריך ביאור דין המשנה ׳שלוש הגרנות׳ ביחוד לדעת הרמב״ם – שאם כ״ט באלול קובע לענין חיוב מעשר, מה תפקיד שלוש הגרנות?

בברכת אברהם (בסוגיין) הביא מהרב שך, שלאחר שהעביר חלק מהעדר, אף שלא העביר עדיין את כולו, כיון שכבר העביר תחת השבט – הותר באכילה. וחששו חכמים שישכח להעביר את השאר, או שישכח שהעביר ויעביר וישכח שכבר הוי י׳ וחייב לעשר. לכן קבעו ג׳ מועדים.

וצ״ע, שכן הגמרא (בכורות נח ע״א) אמרה שקבעו ג׳ מועדים אלו, בכדי שתהא בהמה מצויה לעולי רגלים, שיהיו בהמות שכבר הפרישו מהם וקיימו מצווה. והנה לגר״מ שך הלא לאחר שהעביר חלק מותר לשוחטם והוי כבר נתקיים מצוותם. ויתכן, שביקשו קרבנות שהפרישו מהם מעשר ולא שנפטרו מחובתם. וזהו חידוש.

ביסוד מחלוקת רש״י והרמב״ם י״ל דאזלו לשיטתייהו כמין חומר. רש״י הלא הבין שמצות מעשר בהמה אינו מחוייבת על הבעלים, ובכדי להחיל חיוב על העדר מחוייב הטלה להיות בר חיובא וראוי להקרבה. ברם הרמב״ם הלא אמר שחיובא קאי ועומד מעצם צירוף

הטלאים בדיר, נמצא שהם מחוייבים במעשרות מעצם הימצאותם, אף טרם שראוי לקרבן, והקרבתו בפועל תתאפשר לכשיהיה ראוי.

י. בל תאחר במעשר בהמה

החזון איש (בכורות כז, ב) ביאר שאמנם יש חיוב מן התורה לעשר בהמה, אך חיוב זה אינו חל אלא מרגל ראשון ואילך, כי אז יש עליו חיוב הבאה למקדש כנאמר: "ובאת שמה והבאתם שמה", וכדאמרינן בגמרא (ראש השנה ו ע"א) שעובר בעשה ברגל הראשון, וגם באיסור 'בל תאחר' ובהכרח שזה הזמן שחל בו החיוב לעשר את הבהמות, ומכאן ואילך אינו רשאי למכור ולשחוט. אך קודם לרגל אין כאן איסור למכור ולשחוט, כי אם גרמא להפטר מן המצוה בהגיע זמן חובתה. לדבריו, חובת הפרשת מעשר בהמה תלויה בזמן חובת הקרבתה בבית המקדש, ועל כן קודם רגל הראשון עדיין אין כאן חובה גמורה, ומי שפוטר את עצמו אז אינו נחשב כמבטל מצוה.

אולם החזו"א עצמו נתקשה ממשנתנו ששנינו: "שלש גרנות למעשר בהמה, בפרוס הפסח ובפרוס העצרת ובפרוס החג", 'בפרוס' - היינו שני שבועות קודם החג, כלומר שקובעים הגרנות שבועיים לפני החג, ואז מפרישים מעשר בהמה. ומשמע שהבהמות הנולדות בתוך שבועיים אלו שקודם החג, כגון לפני פסח - ואפילו רק יום אחד, היו מצטרפות לגורן הבא של 'פרוס העצרת'. ומדוע לא יתחייבו בהפרשת מעשר בהמה מיד, הלא כבר ברגל הראשון יש כאן חובת 'והבאתם שמה'.

בקושיא זו כבר עמד הטורי אבן (ר"ה ו ע"א), ולכן חידש שבמעשר בהמה, טרם הפרשת המעשר, אין איסור לאו דבל תאחר ואין איסור עשה של 'והבאתם שמה'. ורק לאחר שהוקדש העשירי, חל עליו העשה ד'והבאתם שמה' והלאו ד'בל תאחר'.

אולם לדעת החזו"א מיד עם לידת הבהמה ישנה חובת 'והבאתם שמה', וזהו הגורם שיש כבר חובה גמורה של הפרשה. ולדבריו, כאמור, תמוה מאוד באלו הנולדות בשבועיים לפני החג, היאך היה מותר לעבור את החג כאשר לא הפרישו מהן מעשר והביאו את קרבנם לבית המקדש.

ואמנם העלה החזו"א, שהדין האמור שהנולדות בתוך 'פרוס החג' מצטרפות לגורן הבא, היינו רק כשלא נתחייבו עדיין במעשר בהמה, כגון שלא נולדו עשרה. ואכן אם נולדו עשרה קודם החג, היו הבעלים חייבים להפריש ולעשר בתוך 'פרוס החג'.

נראה, שהטורי אבן והחזון איש נחלקו בנידון דידן, אם מצוה זו חיובית או קיומית: דהחזו"א סבר שהוי מצוה חיובית הנושאת בחובה איסור עשה ולא תעשה, בגין חיוב ההפרשה. ואילו הטורי אבן נקט שמצוה קיומית היא, ורק לאחר שהוקדש העשירי עובר באיסורים הנ"ל.

יא. מעשר בנכסי כהנים

מסופר בגמרא (שבת נד ע"ב): "אמר רב ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב, תריסר אלפי עגלי הוה מעשר רבי אלעזר בן עזריה מעדריה כל שתא ושתא".

התוספות (שם, ד"ה הוה מעשר) הקשו כיצד הפריש ראב"ע מעשר בהמה אחר חורבן הבית: "הקשה ר"ת דאמר בפ' בתרא דבכורות דאין מעשר בהמה נוהג אחר החורבן מפני התקלה". וכתבו כמה תירוצים, ובאחרון שבהם העלו: "והר"ר אלחנן מפרש הוה מעשר אחר חורבן בהמת ארנונא למלך", דהיינו שלא בדיני מעשר בהמה איירי כלל. אך ר"ח ועוד ראשונים העמידו שהפריש מעשרות.

רעק"א בגליון הש"ס יישב עפ"י תירוצו של ר' אלחנן, את דעת הרמב"ן והרשב"א (חולין קלו ע"א) הסוברים שכהנים פטורים ממעשר בהמה, והרי ראב"ע היה כהן. ואם נאמר שראב"ע הפריש בהמה לארנונה ולא מצות מעשר בהמה, לא קשיא כלל.

והקשו עוד על דעה זו, המשנה למלך (בכורות ו, ג) והמהרי"ט אלגאזי (בכורות א, א סק"ג) והמנחת חינוך (מצוה שס), שהלא הגמרא (ב"ק קי ע"א) נקטה שאם נפלו לכהן עשר בהמות מגזל הגר שמת - חשיב שניתנו לכהן כמתנה ולכן הוא פטור ממעשר, מאחר שגזל הגר הוא בכלל מתנות כהונה, והכהנים מקבלים מתנותיהם כמקבלי מתנה ולא כיורשים. הרי שאם היו הכהנים מקבלים מתנותיהם כיורשים, היו חייבים במעשר בהמה.

ויישבו, שדוקא בהמות שגדלו אצל הכהן הוא פטור מלעשר. ברם, אם גדלו י' בהמות אצל ישראל והוא נתנם לכהן, כבר חל החיוב על הבהמות, ולא פקע מהן חיובן בלא מעשר.

ותירוץ זה מתקבל על הדעת, רק אי נימא שמעשר בהמה הוי מצוה חיובית, ולא תלויה ברצונו של הבעלים.

יב. מעשר בנכסי קטן

התוספות (שבת שם) יישבו באחד מהתירוצים, את מנהגו של ראב"ע, שבאמת הפריש מעשר בקטנותו קודם החורבן: "אי נמי אפוטרופוס הוה מעשר בקטנותו". דהיינו שהיו אפוטרופוסים מפרישים מעשר בהמה מנכסי ראב"ע שנפלו לו בירושה, בעודו קטן.

והנה אי נימא שהוי מצוה קיומית, קשה מאוד להבין כיצד הותר להם לקיים מצוות מדעתם בנכסי יורשים קטנים. ברם הדבר מובן אי הוי מצוה חיובית, דאפוטרופוס עומד במקום הקטן לקיים את חיובם.

יג. מראית העין

הריטב"א (שבת שם) יישב את הקושיא על ראב"ע, שנתן מעשר מפני מראית העין שלא יחשדוהו: "ולי נראה דמעשר ממש, ולא שהיה קורא עליהם שם מעשר, אלא שהיה נותן הראוי למעשר לכהנים שלא יראה כמשייר אצלו מתנות כהונה".

פשוט שהריטב"א הבין שחיוב מעשר קאי על הגברא כמצוה חיובית. דאם הוי רק מצוה קיומית, מה חשש ראב"ע מפני הרואים שיאמרו שלא הפריש, הואיל ובאמת אינו חייב בדבר.

יד. הקדש מעשר על ידי קטן

המנחת חינוך (סוף מצוה שס) דן בדבר יכולת קטן להקדיש מעשר בהמה: "ונ"ל אפי' קטן מופלא סל"א דהקדשו הקדש היינו דוקא בדבר הקדוש בדיבור פה, דילפינן איש כי יפליא כו', וילפינן נדרים ושבועות ונדרי הקדש. אבל זה דאינו תלוי בדיבור ואין זה נדר, רק דהתורה חייבה במצוה והתורה קידשה המעשר, אם כן כיון דא"ח במצוה זו וכל מעשיו אינו כלום ג"כ המעשר אינו מעשר כמו בכל התורה כולה".

דבריו ברור מללו, שמעשר בהמה היא מצוה חיובית, וישנה חובה על הבעלים להפריש, ורק מחמת חובה זו חלה קדושה על הבהמה. והא דקטן אינו יכול לעשר, הוא משום דאינו חייב במצוה זו ואם נאמר שמצוה זו היא קיומית, אין מובן לדבריו כלל.

טו. שאילה על מעשר בהמה

האחרונים דנו בשאלה, האם הבעלים יכולים להישאל על הקדשת מעשר בהמה. וייתכן שאף נידון זה תלוי בחקירתנו, האם מעשר בהמה הוי מצוה קיומית או חיובית, כדלקמן.

הטורי אבן (ר"ה כח ע"ב) כתב, שגם מעשר בהמה ישנו בשאלה כמו שאר הקרבנות: "מעשר נמי איתא בשאלה ככל הקדשים הקדושים בפה". והדברים פלא, שכן קיימא לן במתניתין בבכורות (ט, ח) דאף אם טעה וקרא לתשיעי עשירי הוי קדוש, והכיצד יוכל להישאל על הקדשתו שאינה בטעות.

מאידך, המנחת-חינוך (מצוה שס) סבר כדבר פשוט שעל מעשר בהמה אין הבעלים יכולים להישאל. וטעמו שעל כל התרומות והקדשים ניתן להישאל, כיון דעל ידי דיבורו הוא קדוש ויכול לבטל את דיבורו. אבל במעשר בהמה, דעשירי מאליו קדוש, וכן הוא גזירת הכתוב דבמנין העשירי הוא מתקדש ולא על ידי אמירתו, אין מועילה שאילה: "דעל מעשר א"י הבעלים לשאול עליו. דכל התרומות וקדשים דיכולים לשאול, הוא כיון דע"י דיבורו הוא קדוש יכול לשאול עליו... אבל כאן דעשירי מאליו קדוש, וכ"ה גזה"כ דבמנין העשירי הוא קדיש ולא ע"י אמירתו, לא תהני כלל שאלה. כנ"ב".

המאירי (שבת קכז ע"ב) חידש, שאי אפשר לישאל אלא בתרומה, הואיל ותרומה ניטלת באומד ומחשבה ונותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר. אבל מעשר שאינו ניטל במחשבה אלא אם כן הפריש, אינו יכול לישאל עליו. על פי זה, דן האדר"ת (בסוף חשבונות של מצוה), על האפשרות להישאל במעשר בהמה. דמבואר בגמרא (בכורות נט ע"א) שדוקא לרבי יוסי ב"ר יהודה מועילה מחשבתו למעשר בהמה, אבל לרבנן אינו מועיל במחשבה, וצריך דוקא לעבור דרך השבט והוה מעשה. ואם כן לדעת חכמים אי אפשר לשאול עליו.

וראה בקצות החושן (רנה סק"ב) שדין השאלה הופך את מה שהקדיש לטעות, ולכן בתמורה לא מועיל שאילה, כיון שתמורה מתקדשת גם בטעות. ולפי זה, כיון שבדין מעשר בהמה מבואר בגמרא (בכורות ס ע"א) שאם קרא לשלשתן עשירי – כולם מקודשין אף שהיה בטעות, אם כן גם שאלה לא תועיל.

גם האפיקי ים (סי' מג) הוכיח שלא מהני להישאל על מעשר, מדברי הגמרא (בכורות לא ע"א) שרואה אדם את מומי קדשיו ומעשרותיו שלו כדי להתירן, קדשיו משום שיכול להשאל, ומעשרותיו משום שיכול להטיל מום בכל העדר. והקשה, מדוע לא נימקה הגמרא גם את הדין במעשר בהמה משום שיכול להישאל. ומכאן משמע שעל מעשר בהמה אי אפשר להישאל.

והנה יש לעיין אם ישנה נפקא מינה אם מעשר בהמה מצוה קיומית או חיובית, לעניין יכולת להישאל. שכן אפשר שאם הוי מצוה קיומית יהיה קל יותר לומר שניתן להישאל. ומילתא בטעמא, שכן יסוד היכולת להשאל מבוסס על טעות בהקדשתו, אזי אם מחויב בהפרשת מעשר בהמה – היכולת להישאל הינה מחודשת מפאת שמעשה ההפרשה כבר חל והתקדש מעצם כך שעבר תחת השבט, אולם אם כלל אין חיוב מעצם כינוסם לדיר אלא עפ"י רצון הבעלים חל הקדשתו, נמצא שלא רק מעברו תחת השבט הקדיש, אלא גם על-פי רצונו ודיבורו, ועל כך ניתן לומר שהקדשתו חלה בטעות.
אמנם מנגד אפשר שלאחר שהפריש מעשר וחלה הקדשתו לא יוכל להישאל מהטעמים דלעיל, הגם שהינה מצוה קיומית.

טז. סיכום

חקרנו בהבנת מצות מעשר בהמה, אם הינה מצוה חיובית שבעלי הבהמה חייב בהפרשתה, או רק רשות בידו לקיים מצוות הפרשת מעשר בהמה. לחקירה זו נפקא מינות רבות.

פתחנו בהבנת פשטי המקראות ולשון המצווה בתורה ובלשונות מונה המצוות וניסנו לדלות את גידרה של המצוה.

על גידרה של המצוה למדנו מדיניה השונים: האם יש איסור טבל בדין מעשר בהמה, כלומר האם מותר לשחוט בהמה ולאוכלה או למוכרה עוד בטרם שהפריש מעשר בהמה;

ממתי חל חיוב לעשר, מעת הלידה או משעה שכנס הבהמות לדיר ונגזר מכך האם ישנו דין 'מחוסר זמן' במעשר בהמה; ואמיתי עובר על 'בל תאחר', האם רק משהעביר תחת השבט או כיון שהיה מחוייב להעביר; ומימלא צריך לעמוד על פשר מועדי 'שלוש גרנות' שקבעו חכמים, מה ביקשו להוסיף בזה, חומרה או קולא.

כן נדון על יסוד חקירתנו, מנין שאבו חכמים כח לבטל הפרשת מעשר בהמה בזמן הזה בשל התקלה; וכן דנו ביכולת להישאל על הפרשת מעשר בהמה.

ביארנו על פי חקירתינו את המעשה בגמרא בשבת (נד ע"ב) שרבי אלעזר בן עזריה עישר תריסר אלפי עגלי מעדריה בכל שתא, הגם שהיה לאחר החורבן, והיה כהן (הפטור ממעשר זה), ולדעת חלק מהראשונים היה קטן (וכיצד הפריש האפוטרופוס עבורו אם חיוב זה רשות ואינו חובה), ויש שביאורו שהפריש משום מראית העין (משמע שהוי מצוה חיובית, דאל"כ איזה מראית עין איכא).

ראינו שנחלקו הראשונים בכך. לדעת הרמב"ם הוי מצוה חיובית כחיוב גמור על הבעלים, ואילו לדעת רש"י זוהי מצוה קיומית באם הבעלים מעוניין וחפץ לקיימה. ולשיטתייהו אזלו ונחלקו האם ניתן למנות הטלה מיום לידתו או שהוי מחוסר זמן עד זמנו.

והבאנו מחלוקת האחרונים בגדר איסור 'בל תאחר' העולה מחקירתנו. הטורי אבן (ראש השנה ו ע"א) הבין שהחיוב קאיעליו רק משעה שהופרש המעשר, כלומר מצוות הפרשה זו הינה קיומית ותלויה ברצון הבעלים לקיימה. ואילו החזו"א (בכורות כז, ג) נקט שחל האיסור מיד עם כינוס הבהמות, משמע שהוא חיוב גמור המוטל על הבעלים, ואינו תלוי ברצונם, ובאר את הדינים השונים עפ"י משנתו.

טהרות

הרב דניאל סגרון

טבילה בתוך כלי שמיוצר לצורך חיבור לקרקע

א. טומאת כלי שקבעו ולבסוף חקקו

ב. ביאור הגמרא לשיטת הרא"ש והב"י שהכשירו בדאורייתא

ג. ראיה להבנת הרא"ש והב"י ממשנת השוקת שבסלע

ד. חתם סופר: דין אביק כראיה לחילוק בין קבלת טומאה לכשרות למקווה

ה. נודע ביהודה: טהרת כלי שנעשה על מנת לחברו לקרקע מלמדת על חילוק בין טומאה לכשרות למקווה

ו. חילוק בין שני דינים בחיבור לקרקע, לפיו גם הנודע ביהודה מודה להתיר

ז. שלוש הבנות בדין שחיבור לקרקע מטהר כלי

סוג א: נעשה עבור הקרקע

סוג ב: חיבור מקרי משיקולי נוחות

סוג ג: כלי המחבור לקרקע כדי להיות חלק ממנה

ח. שלושה סוגי חיבור לקרקע

ט. סיכום

א. טומאת כלי שקבעו ולבסוף חקקו

הגמרא (ב"ב סה ע"ב) דנה בהולכת מים למקווה על ידי צינור, וכך נאמר שם:

> ת"ר צינור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה, קבעו ולבסוף חקקו אינו פוסל את המקוה. מני? לא ר' אליעזר ולא רבנן. הי ר' אליעזר... אלא ר"א דדף, דתנן: דף של נחתומין שקבעו בכותל, ר"א מטהר וחכמים מטמאין. מני? אי רבי אליעזר, אפילו חקקו ולבסוף קבעו; אי רבנן, אפילו קבעו ולבסוף חקקו נמי. לעולם רבי אליעזר היא, ושאני פשוטי כלי עץ דטומאה דרבנן. מכלל דשאיבה דאורייתא? והא קיימא לן דרבנן! ועוד, האמר ר' יוסי בן ר' חנינא: בדף של מתכת מחלוקת. לעולם רבנן היא, ושאני שאיבה דרבנן. אי הכי, אפילו חקקו ולבסוף קבעו נמי? שאני התם, דאיכא תורת כלי עליו בתלוש.

לכאורה, מסקנת הסוגיה נראית ברורה מאוד, ולפיה כל החלוקה בין קבעו ולבסוף חקקו לבין חקקו ולבסוף קבעו אמורה דווקא בדיני דרבנן, אך בדין דאורייתא אין לחלק, ובכל אופן אין להכשיר את המקווה. וכך נקטו בפשטות כמה ראשונים: הרשב"ם (ד"ה ומשני), היד רמה (ד"ה והא דתניא) והראבי"ה (סי' תתקפט). וכן כתבו גם כמה אחרונים: נודע ביהודה (סי' קמב), רע"א (סי' לט) ועוד.

לעומת זאת, הרשב"א (שו"ת א, תת), הרא"ש (הל' מקוואות אות ח) והטור (יו"ד רא, ו-ז) חילקו גם בנוגע לטבילה בתוך כלי: הם הכשירו טבילה בתוך כלי שקבעו ולבסוף חקקו, ופסלו טבילה בחקקו ולבסוף קבעו, כפי שכתב בשמם הש"ך (יו"ד רא, כא). דברי

הרא"ש והטור הובאו בב"י על אתר, ומפשטות הב"י משמע שהסכים לדבריהם.[1] וכן העלה להלכה החת"ס (סי' ריז):

> אחרי שדעת רמב"ם ורשב"א ואגודה ורא"ש וטור וש"ע ותשובת ת"ח וספר באר יעקב ומרכבת המשנה ומנהג כל ערי ישראל להתיר לטבול בכלי שקבעו ולבסוף חקקו ובתלוש ולבסוף חברו הוי כמחובר לענין זה ודאי דאסור לפקפק ולהרהר על הוראה זו.

ואמנם יש לדון בדברי החת"ס האם מוכרח להבין כך ברמב"ם ובאגודה וכן מהו היקף המנהג שמתאר החת"ס, אך מ"מ כך דעת החת"ס, וכן בחזון איש (מקוואות תנינא ו, יד) כתב שהמיקל יש לו על מה לסמוך. נמצא שהחתם סופר העיד שמנהג כל ישראל הוא כהכרעת מרן על פי שני עמודי ההוראה שגם בדין תורה מועילה החלוקה של הברייתא בין קבעו ולבסוף חקקו לחקקו ולבסוף קבעו; אך עדיין צריך להבין כיצד הם מפרשים את הגמרא.

ב. ביאור הגמרא לשיטת הרא"ש והב"י שהכשירו בדאורייתא

ובדעת הרא"ש והב"י, נראה שהם הבינו אחרת את דברי הגמרא: "שאני התם דאיכא תורת כלי עליו בתלוש". לכאורה, כוונת הגמרא במילה "התם" לצינור, ותורת כלי בתלוש היא הסיבה להכשרתו בקבעו ולבסוף חקקו. ואולם, ניתן להבין שכוונת הגמרא לחזור בה מהתירוץ הקודם ששאיבה דרבנן, ולהשיב באופן אחר על הקושיה: "מני? אי רבי אליעזר, אפילו חקקו ולבסוף קבעו; אי רבנן, אפילו קבעו ולבסוף חקקו נמי". לפי הבנה זו, הגמרא מבארת כעת שבדף של נחתומין סיבת הטומאה לרבנן היא שיש תורת כלי עליו בתלוש, ואלמלא זה היו חכמים מטהרים את הדף, כדין קבעו ולבסוף חקקו שאינו כלי ואינו פוסל את המקווה, וחכמים הם התנא של הברייתא דצינור.

ויוצא שלמסקנה אין כלל חילוק בין דרבנן לדאורייתא, אלא הדין תלוי בשאלה האם יש תורת כלי עליו בתלוש. ובאמת תירוץ הגמרא "תורת כלי בתלוש" הוא תירוץ מתבקש שצף בליבו של הלומד כבר כאשר הגמרא אומרת שלרבנן שטמא גם קבעו ולבסוף חקקו נמי, והחילוק הרי מתבקש שבדף יש עליו תורת כלי בתלוש, ואכן יוצא שזו מסקנת הגמרא לפי הרא"ש והב"י. ושו"ר שכבר כתב כך החזון איש (כלים יט, ג).[2]

---

1. הנו"ב דלעיל כתב שיש לפסול מקווה בכלי שקבעו ולבסוף חקקו, וכדי ליישב את דברי הראשונים, צמצם את משמעותם לטבילות שהן מדרבנן בלבד, ולא לטבילת נידה שהיא מדאורייתא, אך לכאורה זהו דוחק.
2. [**הערת עורך** (ה"ד): נראה שיש כמה קשיים גדולים בהבנה זו, ולא בכדי היא נעדרת מפירושי הראשונים וגדולי האחרונים. ראשית, לשון הגמרא היא "שאני התם", ובפשטות "התם" היינו בחקקו ולבסוף קבעו, שעליו דובר בסמוך, וקשה לדרוש מקרא על לפני פניו, שחוזר למשנת דף של נחתומין. שנית, דרכה של הגמרא להשתמש בלשון "אלא" כשהיא דוחה תירוץ מוצע וחוזרת לתירוץ שנדחה בשלב מוקדם יותר בסוגיה (כפי שמצאנו למשל בלשון: "אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא", המופיעה

ג. ראיה להבנת הרא"ש והב"י ממשנת השוקת שבסלע

נראה שיש להביא לכך ראיה מדברי המשנה (פרה ה, ז):

> השוקת שבסלע – אין ממלאין בה ואין מקדשין בה ואין מזין ממנה, ואינה צריכה צמיד פתיל, ואינה פוסלת את המקוה. היתה כלי וחברה בסיד – ממלאין בה ומקדשין בה ומזין ממנה, וצריכה צמיד פתיל, ופוסלת את המקוה.

וביאר הר"ש:

> שוקת היא אבן חלולה שעל שפת המעיין, והמים נכנסין לה דרך חור שבדופנה, ומשקין בה בהמות. והכא מיירי בסלע מחובר שחקקו, אין נחשב כלי הואיל ולא היה עליו שם כלי בתלוש, ואפילו היה תלוש אלא שקבעו ולבסוף חקקו, כדאמר בפרק המוכר את הבית גבי צינור.

וקשה, הרי במשנה מדובר בדין תורה של קידוש מי חטאת שפסוק מפורש מורה על עשייתו בכלי, ובגמרא המסקנה היא שיש להכשיר קבעו ולבסוף חקקו רק בדין דרבנן, ואיך כותב הר"ש לבאר את המשנה של שוקת על פי הגמרא בב"ב? וכך הקשה בספר יד המלך, וכן בחידושי הגר"ח על פרה, ושם כתב לחלק בין מחובר לעניין הזאה וקידוש, אך תירוצו מיישב את עצם המשנה ולא את דברי הר"ש שציין לגמרא בב"ב. אלא ודאי שהר"ש לשיטתו, שלמסקנת הגמרא גם בדין תורה מועיל החילוק הזה, ונמצא שסתם משנה בפרה מוכיחה כהבנת הר"ש וסיעתו, שהיא ההבנה שיצרה את 'מנהג כל ישראל' שבחת"ס.

ד. חתם סופר: דין אביק כראיה לחילוק בין קבלת טומאה לכשרות למקווה

עלה בידינו שגם בדין דאורייתא אין פסול שאובין בכלי מחובר לקרקע שלא הייתה עליו 'תורת כלי' לפני שהתחבר לקרקע. עוד יש לדון בכלי שמשעת יצירתו היה מיועד לשימוש

רבות בש"ס), וכאן לא נכתב "אלא". והחזו"א (שם) הרגיש בזה וכתב שדברי הגמרא "הוי כמו אלא", אך זה דוחק. שלישית, המילה "התם" צריכה להיות מוסבת על המקרה **שממנו הקשו**, שהוא המקרה הרחוק שמתאים לומר עליו לשון "שאני התם". ולהסבר המוצע, שהקושיה היא מדוע חכמים לא מטמאים גם בקבעו ולבסוף חקקו אלא מטהרים, אזי התירוץ צריך להיות מנוסח הפוך: שאני התם (=קבעו ולבסוף חקקו), **דליכא** תורת כלי עליו בתלוש, ולכן טהור. רביעית, הלשון "שאני" אינה מתיישבת היטב, שכן לפי ההבנה המוצעת יוצא שדף של נחתומין דומה לצינור שחקקו ולבסוף קבעו, ושונה מצינור שקבעו ולבסוף חקקו. ומכיוון ששני הצינורות הללו מוזכרים בברייתא דצינור, לא מדויק כל כך להתנסח בלשון "שאני". ואמנם אין זו קושיה חזקה (ואולי היא נכללת בשלישית), אך היא מצטרפת לקודמותיה.

ואולי יש להציע הסבר אחר הקרוב להסברו של הרב המחבר, והוא שהגמרא לא חזרה בה במפורש מהחילוק בין דאורייתא לדרבנן, אבל הראשונים עצמם הבינו שלאור התירוץ התולה את דין הצינור בתורת כלי בתלוש, ממילא נפל הצורך להגביל את הכשר קבעו ולבסוף חקקו לדרבנן בלבד, ומעין דברי התוס' במקומות רבים בש"ס, שכותבים: השתא דאתית להכי, לא בעינן לשינויא קמא. וצ"ע.]

עם הקרקע, האם יש עליו תורת כלי. במשנה (כלים יא, ב) נאמר: "כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא, חוץ מן הדלת ומן הנגר ומן המנעול והפותה שתחת הציר, והציר והקורה והצינור שנעשו לקרקע", ושיטת הרמב"ם (הל' כלים ט, א) שאפילו קודם שייקבעו טהורים. על כך הקשה החתם סופר (סי' קצח) מדברי המשנה (מקוואות ו, י):

> האביק שבמרחץ – בזמן שהוא באמצע פוסל, מן הצד אינו פוסל, מפני שהוא כמקוה סמוך למקוה, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: אם מקבלת האמבטי רביעית עד שלא יגיעו לאביק, כשר; ואם לאו, פסול. ר' אלעזר בר' צדוק אומר: אם מקבל האביק כל שהוא, פסול.

וכתב הרמב"ם בפירושו:

> אמבטי היא בריכת המרחץ. ואביק, הדוד. והמים היורדים לתוך האמבטי ולתוך האביק הם מים כשרים, אלא שכל מה שיהיה מהן בתוך האביק הן פסולין מפני שהן נעשין שאובין, מפני שהאביק הזה הוא כלי אלא שהוא קבוע בארץ, והוא אמרם עליו בתוספתא: שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע.

ובנוסח א"י הגרסה קצת שונה, ותמה עליה התוספות יו"ט:

> בזמן שהוא באמצע פוסל – לפי שהאביק [הוא] כלי, קודם היותו קבוע, ואף על פי שנתחבר – לא יצא מתורת כלי להיותו קבוע לארץ. וזהו אמרם עליו בתוספתא שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע. הרמב"ם בנא"י. וצ"ע במ"ט פ"ח דכלים, עוד שם פ"כ משנה ד', ששם פי' הר"ב והרמב"ם דמשמש עם הקרקע טהור.

אמנם בתוספתא[3] (מקוואות ה, ה) נאמר: "ר"ש אומר: הנוגע באביק טהור, שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע", והר"ש הביא את דברי התוספתא וכתב:

> וטהור בעלייתו, דאע"ג דאדם הנוגע בכלים שנגעו במת בעי הזאה ג' ושביעי כדפרישית בריש אהלות, הני מילי בכלים תלושין, אבל האי אביק מחובר הוא וגם משמש עם הקרקע, שעיקר תשמישו לדבר שאינו מקבל טומאה, וטומאה קלה בעלמא אית ביה מדרבנן. ותדע, דהא ר"ש מטהר לגמרי.

נמצא שלפי דברי התוספתא הדין כאן תואם את הידוע לנו ממסכת כלים, אך לפי הרמב"ם קשה קושיית התוי"ט, ועוד יש לדקדק שגם אם הדין הוא שמחובר לקרקע טמא, לפי הרמב"ם נימוק התוספתא אינו מובן: העובדה שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע אינה

---

3. אמנם העירני העורך הרב הראל דביר שבתוספתא מדובר בכלל על מת במקווה, וכתב: "וזהו גופא התירוץ לקושייתך הגדולה, איך השתמשו בסברה שבאה לטהר כנימוק לטמא. והתירוץ הוא שכוונת החת"ס לומר שאע"פ שהאביק אינו מקבל טומאה, משום "שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע" (=הסבר מדוע אינו מק"ט) – אעפ"כ, המים העוברים בו נפסלים".

סיבה לפסול. נראה שמחמת כן הרמב"ם השמיט את דין התוספתא בחיבורו (הל' מקוואות ו, יא):

> מים שאובין שהיו בצד המקוה – אף על פי שהמים נוגעים במי המקוה לא פסלוהו, מפני שהם כמקוה סמוך למקוה; היו השאובים באמצע פוסלים את המקוה.

וכתב הב"י (יו"ד רא, יז):

> ונראה שכתב כן מדתנן בפרק ששי דמקוואות (מ"י) האביק שבמרחץ בזמן שהוא באמצע פוסל, מן הצד אינו פוסל מפני שהוא כמקוה סמוך למקוה. ואף על גב דמסיים במתניתין: וחכמים אומרים אם מקבלת האמבטי רביעית עד שלא יגיע לאביק כשר, ואם לאו פסול; רבי אלעזר ב"ר צדוק אומר: אם מקבל האביק כל שהוא פסול – לא חש הרמב"ם לדבריהם, משום דסבירא ליה דהלכה כתנא קמא.

כאן לא כתב הרמב"ם כלל שגם כלי שנעשה לשמש עם הקרקע הוי כלי אלא כתב דין כללי של שאובין. ונראה, שכיוון שהרמב"ם בהלכות כלים כתב עיקרון שכל מה שמיועד להיות מחובר עם הקרקע אינו מקבל טומאה - אם היה סובר שלעניין דין שאובין ההלכה היא שונה, לא היה לו להשמיט זאת, ובפרט שכל מקורו הוא מן התוספתא ואדרבה, בתוספתא מפורש שהדין שנעשה לשמש עם הקרקע הוא סיבה לטהר, והתוספתא לא עוסקת כלל בפסול שאובין אלא בטהרה, ואם כן הדין המופיע בתוספתא הוא בדיוק אותו דין המופיע במשנה בכלים שאותו פסק הרמב"ם, וחזר על העיקרון שלו שלוש פעמים. ונראה אפוא שבמשנה תורה חזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה שהלכה כחכמים, ופסק כר' מאיר במחלק בין מן הצד לבאמצע, וכפי שכתב הב"י שהרמב"ם פסק כתנא קמא, דהיינו ר' מאיר.

אמנם החתם סופר חידש מכוח זה חידוש גדול:

> והנלע"ד דכל שנעשה לשמש עם קרקע, הוציאו מתורת תלוש ולתורת מחובר לא בא, על כן לקבל טומאה – דבעי' תלוש דוקא, ולכן כל שנעשה לשמש עם הקרקע יצא מכלל תלוש, ואינו מקבל טומאה; אך לטבול – דבעינן דוקא מחובר, וזה שנעשה לשמש עם הקרקע, אין חבורו בקרקע מבטלו לגמרי להביאו לתורת מחובר, נהי שהוציאו מתורת תלוש שאינו מקבל טומאה, מ"מ לכלל מחובר לא הביאו שיהי' דומה למעין וע"כ מימיו של אביק נעשו שאובים.

ולכאורה, יש להעיר בדברי קדשו. ראשית, שעדיין השאלה נשארת איך התוספתא אומרת שנעשה לשמש עם הקרקע כנימוק לפסול, אולי זה לא מספיק כדי להכשיר אבל למה זה נימוק לפסול? שנית, לכאורה קצת קשה שחידוש דין שכזה שבכה"ג נעשו שאובין לא היה

לו לרמב"ם להשמיענו להדיא?[4] ובפרט שהרמב"ם הסתמך על התוספתא, וגלוי לפנינו שבתוספתא כתוב להיפך. וכפי הנראה, מחמת כן כשבא הרמב"ם לכתוב את חיבורו לא כתב חידוש דין זה. וראה בחזו"א (תנינא ו, יג) שכתב: "ובלשון הרמב"ם במשנת אביק שבמרחץ נפלה ט"ס, וצ"ל אע"פ **שאינו מקבל טומאה** להיותו ניתך בארץ, וזה **דלא כחת"ס** בסימן קצ"ח". ונראה שלפי דברי החזון איש, והראיה שלו מן הרמב"ם כנגד החת"ס, קשה לחדש דין גדול שכזה שלא מהני חיבור לקרקע לענין שאובין לטבול בו, כאשר הביסוס של הדין הזה הוא תוספתא שבה כתוב להיפך, ומלבד זאת המקור היחיד שלנו הוא רמב"ם בפיהמ"ש כאשר במשנה תורה לא כתב מזה כלום. ולא מסתבר שדין כה גדול וחשוב לא השמיענו הרמב"ם בשום מקום בחיבורו. ובפרט לפי מה שהוכיח החתם סופר, שהעיקרון שכל דבר המחובר לקרקע התבטל אינו מוגבל לטומאה בלבד, אלא נאמר בכל עניין. וכן תמהו על החת"ס בשו"ת דברי חיים (סי מג) ובשו"ת זבחי צדק (ב, כב), כמובא בשו"ת יביע אומר (ה, או"ח סי' ב).

ה. נודע ביהודה: טהרת כלי שנעשה על מנת לחברו לקרקע מלמדת על חילוק בין טומאה לכשרות למקווה

אמנם מלבד החת"ס, גם הנודע ביהודה (מה"ת סי' קט) חילק בין קבלת טומאה לדין שאובין. לשיטתו, כל הדין המבואר במשנה בכלים שמה שמיועד לקרקע אין בו קב"ט, אינו שייך כלל לדין שאובין. רק לגבי קב"ט החיבור לקרקע מבטל טומאה, אך הוא לא מבטל שם כלי לעניין שאובין:

> ומה שהוקשה לך על מ"ש שם בחיבורי דכל שתחלת עשייתו ע"מ לחבר בקרקע אינו מקבל טומאה, והקשית א"כ בצינור שחקקו, שיש חילוק בין חקקו ולבסוף קבעו ובין קבעו ולבסוף חקקו, נפלוג בחקקו ולבסוף קבעו בין חקקו תיכף ע"מ לקבעו ובין נמלך אח"כ לקבעו.
>
> אני תמה, מה ענין שאיבה שתלוי רק בשם כלי ואף שאינו מקבל טומאה, ובזה לא מהני אפילו חקקו ע"מ לקבעו, שאף שאינו מקבל טומאה, מ"מ שם כלי עליו בתלוש. ועיין בפ' המוכר את הבית דף ס"ו ע"ב ד"ה דאיכא תורת כלי עליו

4. [**הערת עורך** (**ה"ד**): הרמב"ם כתב בפ"ו ה"ג וה"ו שכלי שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקווה, ומפשטות דבריו עולה שדין זה חל גם בכלי שיועד לכך מלכתחילה.
תגובת המחבר: נראה שאיני לבד, וגם האחרונים דלהלן שתמהו על החת"ס הבינו כמוני, שאם יש קטגורית אבחנה בין טהרה לשאובין, הרמב"ם היה צריך לבאר זאת ולא להסתמך על כך שסתם דבריו ומשמע שבכל אופן מדובר. והרי כפי שהתבאר לעיל, בגמרא בב"ב בפשטות יש דימוי ברור בין טהרה לשאובין, ובפרט להבנת החת"ס עצמו ברמב"ם שהבאתי בפ"א, הרי הרמב"ם נשאר עם מסקנה זו, וא"כ לדבריו לא מובן איך ייתכן שהרמב"ם פסק שונה מן הגמ' בב"ב ולא כתב זאת במפורש.]

> בתלוש אבל לענין קבלת הטומאה אפילו בכלים המקבלים טומאה מן התורה אם עשאן ע״מ לקבעם בקרקע אינן מקבלים טומאה.

אחריו נמשכו אחרונים רבים כגון הגר״ח (בחידושיו לפרה פ״ה מ״ז), ור׳ אריה לייב מאלין (ב, עה), וע״ע באמרי אש (סי׳ פו) ובחזו״א (קמא ג, ד; ותנינא ו, יג), וכ״כ האגרות משה (יו״ד א, קיג).

אמנם יש לתמוה, אם כן איך הגמרא בב״ב לומדת מכך שר״א מטהר מחובר לקרקע בכוורת ובדף של נחתומין שגם לשיטתו הצינור לא פוסל, הרי גם מה שטהור עדיין יכול לפסול את המקווה ואיך ניתן ללמוד מטהרה לשאובין אם אלו שני עניינים שונים?

ונראה לי, שהנוב״י (סי׳ קט) הולך לשיטתו במקום אחר (סי קמב הנ״ל), שהבין כפשטות הגמרא, שלמסקנה רק בשאובין דרבנן הקלו במה שנקבע ואז נחקק, ונמצא שבדין תורה יש פסול במקווה גם בקבעו ולבסוף חקקו, אף שזה בוודאי טהור מטומאה, כי כל כולו קיים רק כמחובר. ולפי זה מוכרח שלמסקנה יש הבדל בין טומאה לשאובין, והגמרא חזרה בה מההשלכה מדין טומאה לדין מקווה. אך לשיטת הרמב״ם והר״ש והשו״ע, ומנהג כל ישראל, שגם בדאורייתא נקבע ואז נחקק כשר למקווה – אם כן אין שום סיבה לחשוב שהגמרא חזרה בה ממה שלאורך הסוגיא דימתה בין טהרה למקווה, ולמדה מכך שחיבור לקרקע מטהר שהוא גם לא פוסל מקווה, וממילא לשיטתם אין הבדל בין טומאה וטהרה לדיני מקווה.[5]

וכל זאת מלבד שעצם ההנחה שלטבול בתוך כלי שמחובר לקרקע היא איסור מה״ת איננה הנחה מוכרחת. וגם זאת דעת הנוב״י בסימן קמ״ב וחלק על הרב עצי אלמוגים אך לכאורה בדברי היד רמ״ה בב״ב ס״ו מבואר כמו העצי אלמוגים שטבילה בכלי שמחובר לקרקע אינה אסורה מה״ת אלא מדרבנן בלבד, וראה בשו״ת משנת רבי אהרון קוטלר (סי׳ כ) שהביא דברי היד רמ״ה שגם חקקו ולבסוף קבעו הוא גזירה ולא מדינא, וכך שיטת הר״ש (מקוואות ה, ב) שגם טבילה בתוך כלי היא מדרבנן, וראה בביאור הגר״א (יו״ד רא, לד) שביאר כך את דעת הרמ״א, ונמצא לפ״ז שהטבילה בכלי שחקקו ולבסוף קבעו איננה פסולה מה״ת לדעת הר״ש והיד רמ״ה שלכאורה לא מצינו שחלקו עליהם בראשונים, וכך הסביר הגר״א את דעת הרמ״א.

---

5. חשבון זה שמוכרח שהנוב״י לשיטתו אמרתי לרב יעקב פרנצוס שליט״א, והוא הסכים לכך שהחשבון הזה מוכרח. וכך משמע מדברי המשנה אחרונה בפ״ד, שהוכיח כאמור שאין חילוק בין קבלת טומאה לפסול שאובין מכך שהגמרא לומדת מדעת ר״א שטיהר שאין פסול שאובין, ואז חידש שזה רק בפשוטין ולא בכלי קיבול ולכן הגמרא אומרת שבאמת תמיד בכלי קיבול פסול ושאני שאיבה דרבנן, כלומר שהקלו בשאיבה דרבנן. וכן בשו״ת אבני נזר (סי׳ רעא) הוכיח כנגד הנוב״י מדברי הר״ש, ולדברינו שהנוב״י לשיטתו, מובן היטב שהר״ש הרי גם כן אזיל בשיטת הראשונים שהנוב״י תמה עליהם מסוגיית הגמרא.

וגם אם נחלק עקרונית בין טומאה למקווה, ייתכן שמה שכל ייצורו וייעודו הוא להתחבר לקרקע אין עליו שם כלי כלל, ראה בב"י (יו"ד רא, סו ד"ה ומ"ש הלוקח כלי), שחילק בין חיבר כלי שלם שאז צריך חיבור נקב של שפופרת הנוד לבין כשעשה נקב לפני שקבע, ונימק חילוקו: "כיון שניקב נקב המטהרו מידי טומאה, ובטל ליה שם כלי מיניה קודם שקבעו, שפיר דמי". וכך האריך לבאר השואל ומשיב (מהדורא רביעאה ג, קו) שבוודאי ייעוד עבור קרקע מבטל שם כלי ממנו, ובסוף דבריו הביא את דברי הנוב"י ותמה עליו, וציין למה שכתב הנוב"י (סי' קלז), ושם תמה על השו"ע שהכשיר קביעה אף לגבי דין דאורייתא, וכן נטה בתחילה הרב לחם ושמלה (סקס"ו) שאם חקקו מתחילה על דעת לקובעו אח"כ אינו פוסל כיוון שתחילת עשייתו לקבעו בקרקע, ודוקא בנמלך וקבעו פוסל המקווה, אלא שבסוף דבריו החמיר בכך.

ו. חילוק בין שני דינים בחיבור לקרקע, לפיו גם הנודע ביהודה מודה להתיר

עוד נראה שמלבד ההכרח שדברי הנוב"י הם לשיטתו, במה שחלק על השו"ע, גם הנודע ביהודה מודה שאין פסול שאובין בכלים הקבועים בקרקע והם חלק ממש מהבניין, ואין להם שום שימוש בתלוש, וכל ייעודם ויצירתם היא להיות חלק ממבנה קבוע ומחובר.[6]

בטעם הדבר נראה, שיש שני דינים בחיבור לקרקע: יש כלי שהחיבור לקרקע הוא רק כדי לקבע אותו, לשם הנוחות. הוא אינו הופך להיות חלק מהמבנה ואינו משרת את המבנה והקרקע, אלא ניתן להשתמש בו בתלוש וניתן להשתמש בו במחובר. במקרה כזה עצם החיבור לקרקע אינו מטהר לדעת חכמים בדף של נחתומין, כי צריך לעשות שינוי מעשה.

אבל יש מקרה שמחברים לקרקע לא כדי לקבע את הכלי, אלא כדי שהוא יהיה חלק ממבנה שכולו מחובר והכלי נוצר רק כדי להיות חלק מחלקי המבנה ומשרת אותו ונועד לאותו ייעוד של המבנה הזה. במקרה כזה נראה שלכו"ע אין כלי כזה מוגדר ככלי גם לגבי דיני מקוואות.

הדין הראשון זהו דין צינור ושוקת ואביק. בהם החיבור הוא רק לשם הקביעות, אבל הכלים לא הופכים להיות חלק ממבנה. אך כאשר הכלי הופך להיות חלק ממבנה ומשרת אותו, וגם נוצר רק עבור כך ואין לו כלל שימוש בתלוש, נראה שפקע ממנו שם כלי גם לגבי מקוואות, אף לשיטת הנודע ביהודה.

---

6. העירני הרב הראל דביר שבספר שערי דעת (עמוד קנה הערה 161) כתב שגם כלי גדול אין לטבול בהם, אך שם מדובר על כלים מיטלטלים כמו בור שבספינה או שידה תיבה ומגדל ואדרבה מהנימוק שכתב שם שאף שהכלי טהור אין לטבול בו 'דשאני הכא דבעינן קרקע וכל עוד שאינו מחובר לקרקע אין זה דומיא דמעיין' משמע שבמה שמחובר לקרקע דין טהרה ודין טבילה שווה. ובעמ' קפז (הערה 321) הביא את הראיה מדין שוקת שהוזכרה לעיל וכתב לדון אם ניתן ללמוד מכך לגבי טומאה וטהרה, ושם (הערה 325) כתב שצריך קביעות גמורה בארץ.

כלומר, עקרונית היה ניתן להעביר מים דרך הצינור והשוקת גם אם הם תלושים, אלא שתלוש בקל נוטה ממקומו ולכן מחברים אותם. מחברים אותם לשם נוחות שימוש האדם. לכן החיבור לא מבטל מהם שם כלי. אבל כאשר יש מערכת השקיה מהים לבית הפרטי, וכל המערכת הזו היא מבנה אחד ענק, נמצא שהכלים שבתוך המערכת הם משמשים את המבנה.[7] הם לא משמשים עם הקרקע כמו צינור ושוקת. הם משרתים את המבנה, ונועדו לסייע לייעודו ומטרתו. נראה שזהו כדין עץ המשמש את המתכת שנידון כעץ, כי אם הוא משרת את המתכת אז דינו כמתכת. לכן כל מה שמשרת מבנה קרקעי, דינו כקרקע, אף אם לא ייצרו אותו מראש עבור כך. העובדה שכעת הוא משרת מבנה הופכת אותו לקרקע. כמו שבדין עץ המשמש את המתכת דינו כמתכת ללא קשר לשאלת הייצור, כי כעת הוא משמש את המתכת ונידון כמותה, כך גם בכלים שמשרתים מטרה וייעוד של מבנה. ממילא אין כלל שייכות בין דין אביק ושוקת וצינור, שהם כלים שלא משרתים מבנה, אלא מחברים אותם עבור הנוחות של השימוש, לבין מה שמשרת מבנה קרקעי שלם ומסועף.[8] וכעין זה כתב בספר גידולי טהרה שבדבר שהוא ממש מחובר חיבור קבוע לקרקע וכעת הוא חלק מהמבנה בוודאי אין בו פסול שאובין. וכן בקה"י (טהרות סי' י) כתב שקביעה גמורה בכותל מבטלת שם כלי.[9]

---

7. [**הערת עורך** (ה"ד): לא הבנתי מה צורך למבנה בכלים או במים שבהם. הכלים משמשים את הטובל ולא את קירות המבנה, ואינני רואה הבדל מהותי בינם ובין צינור ושוקת.]

8. ונראה שזו כוונת הנוב"י שכתב בסוף דבריו לחלק בין מקרה שהקרקע מסייעת בתשמישו לבין מקרה שלגוף תשמישו א"צ לקרקע: "כלי שלגוף תשמישו א"צ לקרקע ואין הקרקע מסייעתו בתשמישו אפילו חיברו לקרקע קודם גמר תקונו כשנגמר תקונו מקבל טומאה אפילו כשהוא מחובר לקרקע וזהו דף של נחתומין שקבעו בדלת וכרבנן דר"א. דבר שתשמישו עם הקרקע שאחר שנתחבר בקרקע עקר תשמישו הוא עם סיוע המחובר בקרקע אז אפי' קודם חבורו כיון שעשאו לחברו בקרקע אינו מקבל טומאה והוא הדלת והנגר והמנעול וכל השנויין במשנה ב' פי"א דכלים הנ"ל" אמנם בשו"ת צמח צדק יו"ד סימן ק"ע סובר להיפך: "ענין כל המחובר לקרקע כקרקע שייך נמי גבי שאיבה והטעם מפני שענין החיבור לקרקע אם הוא כקרקע אזי מוציא הדבר מתורת כלי ולכן גם לענין שאיבה אינו פוסל את המקוה. משא"כ ענין שנעשה לשמש את הקרקע שאינו מוציא מתורת כלי רק מתורת קבלת טומאה דומיא דנעשה לשמש פשוטי כלי עץ", וצ"ע.

9. שאלתי את הרב דניאל וולף שליט"א שבקי מאוד בדיני טהרות על טבילה בכלי שכזה, וענה לי שכלי שאין לו כלל שום שימוש בתלוש הוא בוודאי חלק מן הקרקע. ועוד אפשר לומר שכלי המחזיק שיעור מ' סאה הרי היא ככלי הבא במידה, שהוא אוהל, ולא שייך בו גדר כלי לפסול. עוד אציין לקונטרס ארוך שכתבתי על דיני מקוואות, כדי להראות שכל היסוד של דין מקווה מן פסוקי התורה הוא העובדה שהמקווה טהור ולכן מטהר, ולכן יש זיקה בין טהרה לגדר מקווה, וייתכן שאין פסול כלי אלא רק מצד הוויתו בטומאה ולכן הטהור אינו פוסל, ואשמח לשלוח אותו למעיין הרוצה להרחיב בדברים.

ז. שלוש הבנות בדין שחיבור לקרקע מטהר כלי

כדי לבאר זאת יותר, יש לעיין במשניות במסכת כלים ולבאר את גדר מהות כלי. בכמה מקומות מצינו שחיבור לקרקע מטהר כלי, וניתן להבין דין זה בכמה אפשרויות: **א.** הכלים יורדים לידי טומאתם במחשבה, ולכן המחשבה קובעת את דין הכלי, ואם המחשבה אינה לשם טלטול אז הכלי טהור; **ב.** יש דין מיוחד בכלים, שטומאתם נובעת מכך שהם מופקעים מהטבע, ולכן כלי גללים ואדמה טהורים וממילא חיבור לקרקע מחזיר את הכלי לטבע ואין בו טומאה; **ג.** הגדרת כלי היא דבר העומד לשימוש האדם ומיטלטל, ולכן מה שהוא חלק ממבנה אינו מוגדר ככלי. מסמר בתוך קיר אינו כלי, וכן ארון שחובר לקיר והפך להיות חלק מארונות המטבח. כלי הוא דבר העומד בפני עצמו ואינו חלק ממבנה.

יש לבחון דוגמאות לאפשרות השנייה והשלישית - האם כלי שמחובר לקרקע טהור כי זהו דין מיוחד בטומאה וטהרה של חיבור לטבע כאשר הטומאה שייכת בהפקעה מן הטבע, או שהטהרה נובעת מהפקעת שם כלי.

נפק"מ בין שתי האפשרויות היא לגבי מילוי מקווה בכלי שמחובר לקרקע. אם החיבור לקרקע מטהר בשל החיבור לטבע, אז ייתכן שבמקווה שהפסול בידי אדם, אף שהכלי טהור - מכל מקום הוא היה כלי ונשאר כלי ולכן אי אפשר למלא בו מים למקווה. וכמו שכלי גללים וכלי אדמה לא מקבלים טומאה, ובכל זאת אסור למלא בהם מים למקווה, כי הם כלים לעניין זה, כך גם לגבי ביטול הטומאה אי אפשר ללמוד מטהרת הכלי לדין מקווה. אך לפי האפשרות השלישית, שהטהרה בחיבור לקרקע נובעת מהפקעת שם כלי, ממילא כל מקום שחיבור לקרקע מטהר הוא גם מפקיע שם כלי אף לגבי מקווה.

סוג א: נעשה עבור הקרקע

את האפשרות הראשונה מצינו בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש כלים יא, ב), שמה שנעשה לקרקע טהור אף קודם שייקבע. מדוע המחשבה קובעת? נראה משום שרק כשכבר יש טומאה צריך שינוי מעשה, אך כשעדיין אין טומאה המחשבה קובעת, כי כל הכלים יורדין לידי טומאתם במחשבה. כל כלי טמא לפי דרך תשמישו, הנקבע לפי יצרן הכלי והצרכנים שלו, ולפיכך המחשבה היא המגדירה את טומאת הכלי.

סוג ב: חיבור מקרי משיקולי נוחות

נראה שיש לחלק בין שני סוגי חיבורים לקרקע. יש מצב שבו את פעולת השימוש בכלי ניתן לעשות גם בתלוש, אלא שמחברים אותו לשם הנוחות, כדי שהכלי יהיה קבוע. באותה מידה אם היה שם ארון ברזל חזק שלא זז, היו יכולים לחבר לארון. במקרה שכזה ייתכן שהחיבור באופן המטהר, כלומר שעשה בו גם שינוי מעשה, יועיל לגבי טומאה וטהרה אך לא יפקיע שם כלי ממנו, כי הכלי נשאר כלי אלא ששינוי המעשה שינה את הייעוד שלו, כדין אין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה, ולכן ייעודו כעת לקרקע והוא טהור. ועוד

נראה, שדין קרקע המטהרת הוא לאו דווקא במה שמחובר לחלוטין לקרקע, אלא גם במה שאין מטלטלים אותו כלל.

המשנה (יב, א) אומרת שקורת החיצים של אסירין טהורה ושל קולר טמא, וכתב הר"ש: "וצריך טעם מ"ש משל אסירין דטהורה, ושמא משום דקולר בכל מקום שהולך נושאו עמו וחשיב כלי מעשה טפי משל רגל דאין זז ממקומו", כלומר גם דבר שלא מחובר לקרקע אבל הוא לא זז מוגדר כמצב שאינו כלי מעשה שמקבל טומאה.

וכן (שם, ד) נחלקו רבי צדוק וחכמים בארון של גרוסות, וביאר הר"ש שלרבי צדוק טמא כי לפעמים מטלטלים. ובוודאי שלא חולקים במציאות, ואם כן מוכרח שאינו מחובר ממש כי אחרת לא מטלטלים ואעפ"כ לחכמים טהור, כי הייעוד שלו הוא לא להיות מטולטל.

אמנם לפ"ז יש לעיין בשיטת הר"ש, כי המשנה (כלים ה, יא) אומרת שתנור של מתכת טמא משום כלי מתכות, ולדעת הר"ש כיון שדרכו של תנור בחיבור הוא טמא אף במתכת. אך הרמב"ם סובר שטהור לגמרי כי החיבור לקרקע מטהר, ורק בחרס התורה חידשה שטמא, ומבואר בדברי הרמב"ם שעצם החיבור לקרקע מטהר אף בדבר שכך דרכו.

ונראה שהרמב"ם והר"ש לשיטתם בדין נעשו לקרקע (יא, ב), שהרמב"ם הדגיש שטהורים אפילו קודם שייקבעו והר"ש לא הדגיש זאת, והרא"ש שברוב טהרות צועד עם הר"ש כותב במפורש "מחוברין ותשמישן עם הקרקע", ונראה שלרמב"ם עצם החיבור לקרקע הוא פעולת טהרה ולכן גם ייעוד לכך מועיל ולכן גם בתנור טמא מלבד בחרס שהתורה חידשה, אך לר"ש עצם חיבור לקרקע לא מטהר אם זה לא חלק מהקרקע ומשמש אותה אלא רק מקבע לשם הנוחות.

ואם כן קשה, אם תנור דרכו בכך, מה זה שונה מארון של גרוסות שטהור לחכמים? ואפשר לומר שהר"ש מבין שתוכן חידוש התורה בדין תנור הוא שכל דבר שכך דרכו בחיבור לקרקע טמא ולכן ארון של גרוסות שונה מתנור מתכת, ועוד אפשר לומר שתנור היה מיטלטל מידי פעם כפי שכתב רש"י על התורה שמדובר בתנור מיטלטל וגם לחולקים עליו נראה שלא חלקו על כך שלפעמים היו מעבירים אותו ממקום למקום ולכן הר"ש סובר שהתנור טמא. ולפ"ז תנורים שלנו שאין מזיזים אותם הרי הם דומים לדין מזבח אדמה המבואר בחגיגה כ"ו, או לארון של גרוסות או לקולר של אסירין.

וטעם הדבר, שאף שאינו מחובר פיזית לקרקע הוא טהור אם לא מטלטלים אותו והוא נועד להיות מונח על הקרקע בקביעות, נראה שבטומאה צריך כלי אשר יעשה מלאכה בהם, צריך כלי מעשה, ועשיית מלאכה ומעשה זה בצורה של טלטול ושימוש ולא בצורה שהוא מונח במקום אחד שאז צורת השימוש שלו היא כמו בקרקע.

למדנו מכך שבטהרת כלים חיבור לקרקע הוא דבר מיוחד שעצם העובדה שלא מטלטלים את הכלי כבר מטהרת אותו, אא"כ הוא כבר קיבל טומאה שאז צריך שינוי מעשה כמו כל הסטת כלי מייעודו ועלייתו מטומאה.

זהו סוג אחד של חיבור לקרקע, ובכך מסתבר שזהו דין ייחודי בטומאת כלים, שנובעת מהגדר של עשיית מלאכה וכלי מעשה, גדר שמוביל לכך שאם אין שימוש בתלוש אין זה כלי טמא.

סוג ג: כלי המחבור לקרקע כדי להיות חלק ממנה

יש סוג אחר של חיבור לקרקע, והוא חיבור כדי שהכלי שהוא יהיה ממש חלק מן המבנה. המבנה שהוא קרקע זוקק לפעמים גם כלי. דוגמה לדבר ארונות מטבח בימינו. הארונות מחוברים לקרקע והם חלק מצורת הבית. אם עבור הארונות צריך כלי מסוים ולכן אדם מחבר את הכלי שהוא נעשה לשמש את הקרקע ולהיות חלק ממנה, חלק מצורכי הקרקע, חלק ממערכת המטבח.

במקרה שכזה נראה שזו לא רק פעולת טהרה אלא גם ביטול שם כלי כי כל דבר המחובר למשהו אחר נידון כמותו לקולא ולחומרא ולפיכך נראה שחיבור שנידון כמותו זה לא פעולת טהרה אלא גדר בכלי שמה שמחובר למשהו אחר ומשרת אותו נידון כמותו. דוגמה לדבר דין נגר ופותה (יא, ב) שהם מיטלטלים וזזים ואפילו לא מחוברים לקרקע אבל כיון שייעודם הוא לשמש את הקרקע הם טהורים, כי הגדרתם היא חלק מן הקרקע וסיבת קיומם היא לשרת את הקרקע ולכן אף שהם מיטלטלים ואינם מחוברים הם טהורים. כמו כן מצינו בפי"א מ"ה שגם דבר שבפני עצמו אינו כלי אך 'בשעת חיבורן הכל טמא', וכך מצינו גם בפי"ב מ"ב 'זה הכלל כל המחובר לטמא טמא והמחובר לטהור טהור', כלומר שהחיבור הוא לא מצד סיבת טהרה ייחודית בחיבור לקרקע, אלא כל דבר שמחובר למשהו והופך להיות חלק ממנו הוא מקבל את הדין שלו.

אמנם לפי זה קשה מדף של נחתומין שקבעו בכותל שחכמים מטמאים (טו, ב), ולמה לא נאמר שהכותל טהור ולכן המחובר לטהור טהור? אלא ודאי שיש לחלק בין חיבור שנועד רק עבור נוחות השימוש בכלי שלא יזוז שאז אין די בחיבור לקרקע להיות נידון כקרקע לבין חיבור כזה שכעת מטרתו לשרת את הדבר שאליו התחבר.

על כך אמרה המשנה (יא, ה; יב, ב) שהמחובר לו נידון כמותו. לכן אם מחבר כדי שלא יזוז ולא כדי שיהיה חלק ממבנה אין החיבור מטהר, וזהו דין דף של נחתומין, אך אם מחבר כדי שמה שהתחבר ישרת את מה שאליו הוא התחבר אז הדבר המתחבר נידון לכל דבר ועניין, לקולא ולחומרא, כמו הדבר שאליו הוא התחבר. ובכך יש לבאר דין שוקת שבסלע שנשארת כלי כי החיבור לא נועד להפוך אותה לחלק מן הקרקע ולשרת את הקרקע, אלא כדי שלא תזוז. ונראה שזהו גם עניין שם כלי, שכלי מתכת לא צריך כלי קיבול אך צריך

שיהיה לו שם בפני עצמו כלומר שהוא עומד לעצמו ולא כחלק ממשהו אחר, וטעם הדבר שכל מהות הכלי לא נקבעת לפי צורתו ועצמיותו אלא לפי ייעודו ותכליתו ולכן השם מלמד על הייעוד ומה שאין לו שם בפני עצמו לא מקבל טומאה. ובזה יש לבאר דין לחיים של המחרישה שהעול המחבר בין היתד המתכת הטמא ללחיים הוא טהור, כי הוא לא מחובר באופן תמידי אך אעפ"כ הלחיים, שכל חיבורם ליתד הטמא הוא דרך העול הטהור, מקבלים טומאה בגלל שהם מצד ייעודם ותשמישם דומים ליתד בכך שהם מחלישים את הקרקע, ונמצא שהייעוד מגדיר את הלחיים ככלי אחד עם היתד אף שהחיבור ביניהם לבדו לא יכול לטמא כי החיבור הוא דרך העול שהוא עצמו טהור.

ונראה להביא לכך ראיה נוספת מהמשנה (יב, ג):

> כסוי טני של מתכת של בעלי בתים, ר"ג מטמא וחכמים מטהרין, ושל רופאים טמא. הדלת שבמגדל, של בעלי בתים טהורה ושל רופאים טמאה. הייתוכין טמאים, והפרכין טהורין. עקרב בית הבד טמאה, ואונקלי שבכותלים טהורה.

וביאר הר"ש:

> הייתוכין טמאים. פירש בערוך מלשון (יחזקאל כב) כהתוך כסף ענין מלקחיים שנוטלים בהן את הכלים שמתיך הכסף ומריקו למקום אחר, והא דתניא בתוספתא [שם] אלו הן הייתוכין אלו שהחנווני מנער בהן את הקדרה ההוא מנער מלשון (בראשית כד) ותער כדה אל השוקת... פרכים טהורים. בתוספ' [שם] קתני אלו הן הפרכים הקבועים בקירים... אונקלי שבכתלים. שמילא את הכותל צינורות של ברזל לתלות בהן כלים טהורה דתשמישן עם הקרקע. תניא בתוספתא (ב"מ פ"ב) גולת החנווני שכולה מסמרים אפילו כולה של עץ ואחת של מתכת טמאה ושל בעלי בתים אפי' כולה של מתכת ואחת של עץ טהורה **שלא נעשית אלא לשמש את הקרקע.**

ומבואר שיש מלקחיים שהם כלי לכל דבר ומקבלים טומאה אך אם הם קבועים בכותל הם טהורים, כלשון התוספתא: "אלו הן הפרכים – הקבועים בכיריים", כלומר שמדובר באותן מלקחיים אך אם הם קבועים בכיריים. וקשה, מה זה שונה מדף של נחתומין שחיבור אינו מטהר? אלא ודאי שבדף לא מחבר כדי לשרת את הקרקע אלא כדי שהדף לא יזוז, אך במלקחיים מטרתם היא לשרת את הכיריים שהם מחוברות אליהן, ולכן המלקחיים נידונים כמו הכיריים.

כמו כן מצינו בדין יתדות אוהלים (יד, ג) שטמאים, וביאר הר"ש שאף שהם מחוברים לקרקע תשמישם לדבר המיטלטל ומשמע שאם תשמישם לדבר המחובר כלומר האוהל עבור היתד הנעוצה בקרקע ולא היתד עבור האוהל, אז האוהל היה נידון כמו היתד. כמו כן מצינו בתוספתא (ב"מ י, ב): "הכוסות שבבמה הרי אלו טהורים שלא נעשו אלא לשמש עם הקרקע", כלומר יש כאן כוס שהיא כלי לכל דבר, ואעפ"כ אם היא משרתת את הקרקע היא

נידונה כמו הקרקע. ועוד ראיה נוספת ניתן להביא לכך מהמשנה (יד, ב): "היתה כלי וחברה לו טמאה. מאימתי היא טהרתו, ב"ש אומרים משיחבל ובה"א משיחבר". ולכאורה קשה, אם כשחיברה לו טמאה אז מה פירוש מאימתי טהרתו "משיחבר", הרי אמרנו שאם חיברה לו טמאה? וכתב הרא"ש "כשיחברה בדלת או במקל לנאותה", והרמב"ם הוסיף יותר וכתב: "משקיבע אותו בדלת או במקל וישקענו בגוף העץ עד שיהיה מחובר אתו לנאותו בו". כלומר, על ידי החיבור הייעוד של הכלי משתנה, כעת הוא הופך להיות יופי של הדלת ולכן הוא נידון כמו הדלת. לא כפעולת טהרה, הדלת היא לא מקווה, אלא כהגדרה מהותית בהלכות כלים שהמחובר לדבר ומשרת אותו נידון כמותו.

כמו כן מצינו בדין עץ המשמש את המתכת ומתכת המשמשת את העץ, שהולכים לפי מה הוא משמש (כמבואר במשנה יג, ו). רואים מכאן שפעולת חיבור היא לא פעולה ייחודית לקרקע כפעולת טהרה, אלא חיבור כזה שהופך לשרת את הקרקע מקבל אוטמטית את הדין של הקרקע כמו שעץ המשמש את המתכת הופך להיות טמא בכך שהוא משרת את המתכת כי אם התחבר העץ למתכת כדי לשמש את המתכת הוא נידון כמותה. והוא הדין כשמחברים כלי לקרקע כדי שיהיה חלק ממבנה הרי הוא כמותו. וסמך נוסף לדבר ניתן לומר ממה שמצינו באהלות פ"ה מ"ה שכלים מצילין עם דפנות אוהלים, כלומר שכלי שנצמד לקרקע הופך להיות חלק ממנו ומציל יחד אתו. משמע שכלי שנטפל לקרקע מקבל את הדין שלה ולא שהוא רק חוזר בכך לטבע ולכן הוא נטהר, כפי האפשרות הראשונה שהעלינו בדין חיבור לקרקע.

ראיה נוספת ניתן להביא לכך ממה שמצינו במשנה (כ, ד-ה) שעצם הקביעה בכותל לא מספיקה, אך אם קבע ובנה עליו בטל שם כלי. וביאר הרמב"ם: "ואם חברו ובנה עליו והמשיך בין שני הכתלים, הרי נעשה מכלל הכותל וחלק מחלקיו ואינו מתטמא". מבואר בדברי הרמב"ם שסיבת הטהרה היא כי כאשר גם קבע וגם בנה זה הפך להיות חלק מן הכותל וממילא זה לא כלי, וכן משמע מדברי הר"ש שכתב שהקביעה והמעזיבה מבטלת שם כלי: "וכל כמה דלא קבע המפץ בקורות וגם נתן עליו מעזיבה אי בעי שקיל ליה ולא בטיל ליה מתורת כלי עד שיקבענו ויתן עליו מעזיבה".

כמו כן מצינו שם בתוספתא (כלים ב"מ יא, ב): "כסא שנתנו בבנין ובנה עליו כדרך ישיבתו טמא שלא כדרך ישיבתו טהור קבעו אפילו כדרך (כן הגיה הגר"א) ישיבתו טהור". מבואר שדין הכיסא כדין המפץ והעריבה שבטל ממנו טומאת מדרס כי הוא כבר לא כלי כאשר נקבע וגם בנה עליו. עיקרון זה שצריך שינוי מעשה מצינו באופן כללי בטהרות, כמו שהרוצה לשנות ייעוד של סדין ממשכב שטמא מדרס לוילון שטמא טמא מת צריך לקשור אותו, כמבואר בפ"כ מ"ו לדעת ב"ה וכן פסק הרמב"ם (כג, י). וכן מצינו במשנה (כלים כו, ט) שהרוצה לשנות ייעוד מעור למדרס לרצועות צריך למעט אותו. ויתרה מכך מצינו (כח, ה) שאם שינהו לשם אחר טהור אף ללא מעשה וכתב שם הר"ש שהרי הוא ככלי שנשבר.

ח. שלושה סוגי חיבור לקרקע

עלה בידינו שלאורך מסכת כלים מצינו שלושה סוגים של חיבור לקרקע. יש חיבור לקרקע שחידש הרמב"ם בנגר, שכיון שבטומאה המחשבה קובעת אז גם קודם שייקבעו עצם הייצור עבור הקרקע מטהר. זהו בוודאי דין מיוחד בטומאה וטהרה, כי הכלי הוא כלי לכל דבר אלא שבטומאה הייעוד והתכנון מגדירים את הטומאה. יש חיבור לקרקע שלוקח כלי שלא יוצר עבור הקרקע ומחבר אותו לשם נוחות השימוש, שלא יזוז. זהו דין של נחתומין וכיו"ב. במקרה כזה עצם החיבור לקרקע לא מבטל את הטומאה כפי הכלל הרגיל שאין עולין מידי טומאתם אלא בשינוי מעשה ולכן צריך לעשות מעשה כדי להסיט את הייעוד של הכלי. יש חיבור לשלישי של דבר שלא רק מחובר לקרקע אלא נוצר כדי להיות חלק ממבנה הקרקע ולשמש אותו ומתחבר באופן קבוע על ידי בניין חזק כדי להיות חלק מהמבנה ולשרת אותו ולהיות חלק ממנו. במקרה שכזה הולכים לפי תכלית הכלי כמו עץ המשמש את המתכת או כוסות וכסאות שקבען בקרקע באופן שהם חלק מהמבנה וכיו"ב.

לפי זה יוצא שאם יש כלי שנוצר כדי להיות חלק ממערכת הובלת מים או אחסונם, והוא מחובר אליה באופן שהוא משרת את המערכת והוא חלק ממנה, אז אין בעובדה שהיה כלי לפני כן כדי להגדיר אותו כלי גם לאחר שהפך להיות חלק ממבנה, כי היסוד שכלי המשרת ומחובר הופך להיות חלק מהמבנה כלשון הרמב"ם בפ"כ שהוא חלק מהכותל, זהו יסוד בגדר שם כלי שנידון לפי מה שהוא משרת ולא לפי מה שהוא בעצמו. כלי זה מושג של שימוש האדם. נשמת האדם היא כלי לקבלת האורות מהקב"ה, ממקורה העליון. כלי הוא פתוח לשאלה מה האדם בוחר לעשות עמו, מה שהוא בוחר מגדיר את הכלי. אם האדם מגדיר אותו כחלק ממבנה, אז הוא כעת חלק מהמבנה, גם אם לפי צורתו הוא כלי כי לא הצורה קובעת בכלי אלא הייעוד של הכלי והמטרה שלו. וראה בביאור הגר"א בסק"ל שכתב שלפי הרמב"ם "בין נקוב בין סתמו בסיד או גפסית צריך שיקבענו בארץ דאל"כ עדיין כלי הוא משא"כ בסתמו בבנין הוא כבנין ובטלו מתורת כלי".

ושו"ר בשו"ת דעת כהן (סי' קא), שלאחר שהאריך לחלק בין טומאה לשאובין כתב חילוק דומה בשם ר' דוד מקרלין. וע"ע בחידושי רבי אריה לייב מאלין (ב, עב) והלאה שהאריך עד למאד בכל פרטי עניינים אלו, והשיב לדברי הרב פלושקין בספר טהרת המים שהחזיק בכל עוז בכך שמה שטהור גם בטל ממנו שם כלי לעניין שאובין וממילא כל דבר שטהור אינו פוסל מקווה, והרב מאלין האריך להתווכח עמו, אך אעפ"כ גם הוא חילק בין חיבור בעלמא לדרך בניין, אלא שלמעשה החמיר גם בזה.

ט. סיכום

במאמר זה ראינו את שיטת הנוב"י שגם כלי טהור פוסל מקווה, ולפ"ז אף כלי שקבעו ולבסוף חקקו אין לטבול בו, אך הוכחנו מדברי הר"ש והיד רמ"ה שלשיטתם האיסור

בטבילה בתוך כלי מחובר הוא מדרבנן וא"כ בדרבנן כשאין עליו תורת כלי בתלוש אינו פוסל, ועוד הכרחנו שעצם חילוק הנוב"י הוא לשיטתו במה שחלק על השו"ע ומנהג ישראל, ולפי השו"ע יוצא שאי אפשר לחלק בין טומאה למקווה, וממילא כלי שאינו מק"ט, אינו פוסל את המקווה. הוספנו על כך שנראה שגם הנוב"י מודה בדבר שלא התחבר לקרקע לשם נוחות השימוש אלא כדי לשרת ולהיות חלק ממבנה. בפרט כשזו דעת השו"ע ומנהג ישראל, וק"ו בכלים המשרתים מבנה והם חלק ממבנה, שבטל מהם שם כלי גם לשיטת הנוב"י.

קריית ספר

הרב משה דוד שוורץ

פרדס רימונים לרבי שם טוב אבן שפרוט – מסכת מנחות

רבי שם טוב ב"ר יצחק אבן שפרוט היה מגדולי חכמי ספרד בדורו של הריב"ש (סביב שנת 1475 למניינם).[1] בין כתביו נמנה 'פרדס רימונים', שבו הוא מבאר את אגדות חז"ל על הש"ס על דרך הפשט. הספר נדפס בסביונטה בשנת 1554 ולאחר מכן בזיטאמיר ב-1866, ובהמשך בדפוסי צילום של דפוס זיטאמיר. לפנינו ההדרה של ביאורי האגדות ממסכת מנחות.

פרק הקומץ רבה[2] [פרק שלישי]

כט ע"א: ראיית כלי המשכן על ידי משה בהר סיני

גמרא:

> תניא רבי יוסי בר חנינא[3] אומר: ארון של עץ[4] ומנורה של אש ושלחן של אש ירדו מן השמים, וראה משה ועשה כמותן, שנאמר: "וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר".[5] אלא מעתה, דכתיב: "והקמות את המשכן כמשפטיו[6] אשר הראית בהר"[7] הכי נמי? הכא כתיב: "כמשפטו", התם כתיב: "כתבניתם".
>
> אמר ר' חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: גבריאל סגור[8] כמין פסיקיא, היה מראה לו, את משה, את מעשה המנורה[9], דכתיב: "וזה מעשה המנורה".[10]

רבינו מבאר את סוד 'ארון שלחן ומנורה' כרומזים להשתלשלות והופעת העולמות, מהעולם השכלי אל עולמנו החומרי. וכיוון שדבר זה סוד עליון, היה צורך 'לתרגם' למשה רבינו את

---

1. להרחבה, ראו במאמרי: "פרדס רימונים" לרבי שם טוב אבן-שפרוט, מעלין בקודש לו (אלול תשע"ח) עמ' 177-181. הפירוש לדף ק"י דלקמן נדפס שם, ורואה אור שוב כאן, במסגרת ההדרת כל המסכת. ניתן לעיין גם בספר 'פרשנות דרשנות ושכלתנות' - ליקוט עפ"י נושאים של רש"ט אבן שפרוט שהוציא פרופ' דב שוורץ.
2. להבדיל מפרק שני המכונה רק 'פרק הקומץ', אך בדפוסים לא הובא: "רבה".
3. בגמרא אצלנו: "ברבי יהודה".
4. כך היא הגרסה בשני הדפוסים הישנים, ואצלנו הגרסה: "ארון של אש" וכ"נ. יש לציין שגם הסדר שבו מובאים הכלים בלשון הגמרא שלנו שונה.
5. שמות כה, מ.
6. בפסוק, בגמרא אצלנו ובדפוס סביונטה: "כמשפטו".
7. שמות כו, ל.
8. כך היא הגרסה בשני הדפוסים הישנים, ואצלנו הגרסה: "חגור".
9. בגמרא אצלנו בשינויי גרסה קלים.
10. במדבר ח, ד.

המראות, בשונה משאר כלי המשכן הרומזים לסודות פחות עמוקים, ועל כן לא היה צורך לבאר אותם באופן מיוחד. עוד מבאר לנו רבינו, כי חכמים כתבו שגילוי זה היה ע"י מלאך ולא בהתגלות ישירה 'פנים בפנים', לומר לנו, שלא בכל עת זכה משה לגילוי ישיר כל כך. ואלו דבריו:

> כונת רבי יוסי כי הארון והשלחן והמנורה, שהם רומזים לשלשה עולמות. **הארון**, לעולם השכל שבו התורה, **והמנורה**, לעולם האמצעי, שבו הכוכבים והמזלות המאירות.[11] **והשלחן**, לעולם השפל, שבו ההויה וההפסד,[12] ושלשתן קשורים זה בזה[13]. ולזה אמר שירדה מן השמים, כלומר, כחם משם. ולזה נאמר בהם: "כתבניתם". אמנם, שאר כלי המשכן, יש בהם סוד אחר, למטה מזה, לכן לא הוצרך לידע התבנית, רק המשפט בכללות.
>
> וכונת ר' חייא שזה הדבור היה למשה באמצעות גבריאל, כי לא ידבר השם אל משה פנים אל פנים, רק מארבעים יום שלשיים, והלא כמו שכתב[14] הראב"ע ז"ל בשטתו השנית בפרשת 'כי תשא'.

כט ע"א: שלושה דברים הראה הקב"ה למשה באצבע

גמרא:

> עוד שם: תאנא דבי ר' ישמעאל: שלשה דברים היו קשים לו למשה עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבע ואלו הן:[15] מנורה וראש חדש ושרצים. מנורה דכתיב: "וזה מעשה המנורה", ראש חדש דכתיב: "החדש הזה לכם ראש חדשים", שרצים דכתיב: "וזה לכם הטמא". ויש אומרים: אף הלכות שחיטה שנאמר: "וזה אשר תעשה על המזבח".

רבינו מבאר שאין עניין כל כך סבוך בנושאים הנזכרים שבגללו היה צורך להראותם פיזית למשה, אלא שאגדה זו רומזת למספר עניינים שהקב"ה 'ביאר' למשה רבינו: סוד כוכבי הלכת, סוד התקופות, סוד ייחוד טומאת השרץ על פני טומאות אחרות וסוד השחיטה על פי טעמיהם. ואלו דבריו:

---

11. עיין באגדתא הסמוכה שהרחיב בעניין המנורה.
12. עיין בסוף המסכת שכתב דברים מעין אלו על המזבח, ובהערותינו שם.
13. עי' הל' יסודי התורה (פרק ג' כולו) ומורה נבוכים (ג, יב) על השתשלות ההשפעה לעולם.
14. פירוש רבי אברהם אבן עזרא הארוך (שמות לג, כא), שם האריך להסביר על 'הסתתרות' ה' ב'לבושים' והצורך בהיטהרות והתעלות על מנת להיפגש עם רמות יותר מאירות של גילוי שמו, ועל כן מובן מדוע אפילו משה רבינו לא זכה בכל עת להתגלות של 'פנים בפנים'.
15. יש לעיין במקבילה בשקלים (דף ג) ובמדבר רבה (פרשות יב-יג) על מחצית השקל, והובא ברש"י (במדבר ח, ד).

לא יעלם מעין כל משכיל שאין החומרא כל כך גדולה בהכרת המולד ולא במעשה המנורה וכל שכן בשחיטה, שיצטרך להראות למשה באצבע.[16] אבל כונת ההגדה לסוד הענין, כי ענינו תכונת שבעה **כוכבי לכת**[17] אשר רמז אליהם המנורה וכן עניני מהלכי וסדרי **הלבנה** הוא דבר עמוק מאד כאשר נתפרסם זה לבעלי החכמה ההיא ולולא אורך הימים בחקירה ויגיעת החכמים בסיוע המלכים, לא עמדו על סוד הענין.[18] וכן יקשה ידיעת סוד טומאת **השרצים** על שאר הטמאים[19]. וסוד **השחיטה** כמו שאמרו חז״ל בבראשית רבה[20] וכי מה איכפת ליה להקדוש ברוך הוא בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף[21] כו׳.

כט ע״ב: משה רבינו ורבי עקיבא

גמרא:

עוד שם: אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבונו של עולם מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות. אמר לפניו: רבונו של עולם הראהו לי. הלך וישב לסוף י״ח שורות. לא היה יודע מה אומרים. תשש כחו. כיון שהגיעו לדבר אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להם: הלכה למשה מסיני. נתישבה דעתו, חזר לפני הקדוש ברוך הוא, אמר לפניו רבונו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה.[22] אמר לפניו: רבונו של עולם הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור

---

16. כל זה שלא כפירוש רש״י ורבינו גרשום שם, שביארו שהראה לו פיזית את עובי הלבנה וכו׳, ועיין שם בתוספות (ד״ה שלושה) שביארו בדומה מעט לרבינו.
17. המאירים ומשפיעים מתכונתם בעולם הגשמי שלנו ונמשלו ב׳מנורה׳ – עיין ביאורו לעיל כט ע״א, ובביאורו לע״ז (ג ע״ב), שם כתב שהשפעת הקב״ה בעולמו היא דרך השפעת הכוכבים ע״י השעות השונות שבהן משפיע כל אחד מהם.
18. אולי רומז לסוד העיבור, ועיין בביאורו לסוף תמורה ובביאורו לחולין (ס ע״ב).
19. לכאורה כוונתו מדוע דווקא שמונה שרצים שמנתה תורה מטמאים ואחרים לא.
20. מילה זו חסרה בדפוס סביונטה, ונראה שנשמטה. ואכן בדפוס זיטאמיר מופיע ׳בבראשית רבה׳ וכן הוא אצלנו במדרש בראשית רבה (מד, א), לשון כעין זו.
21. עי׳ מורה נבוכים (ג, כו) שיש עניין לחקור על טעם המצוות בכללן על עצם טעם המצווה ולא מצד פרטיהן הרבים שלא ניתן לעמוד על טעמם. ועי״ע בשמונה פרקים לרמב״ם (פרק ו) שחילק בין מצוות שכליות למצוות שמעיות – שלא ניתן להבינן, ועל כן אין רע לרצות לעשותם, אלא רק יש להימנע בפועל מלעבור חלילה על העברה. וייתכן שכאן רבינו רמז למה שהוא יותר ממה שנאמר על ידי הרמב״ם כיון שאמר במפורש שיש כאן סוד בשחיטה – עי׳ דבריו בהרחבה ובהערות בסוף המסכת (ועי׳ מהר״ל בחי׳ אגדות כאן).
22. כן הוא בדפוסים הישנים ואצלנו בגמרא: נוסף: ״לפני״.

> לאחוריך. ראה ששוקלין את בשרו במקולין. אמר לפניו: רבונו של עולם זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני:

רבינו מבאר שחכמים באו ללמדנו דרך המשל שישה יסודות: ה' יודע הכל אך אינו משפיע על הפועל, ועל כן אפילו שידע את גורלו של ר' עקיבא, לא התערב, על אף שהיה חביב עליו מאוד. כיון שאינו רוצה לשנות מן הגורל הקבוע בכוכבים. ועוד, להודיענו שיש יסוד נסתר שכזה בעולם שנראה לנו שצדיק רע לו ורשע טוב לו. ועוד שאף מי שראוי לנבואה, לא בהכרח ישיגה, אם לא ברצון ה'. ועוד, להודיע 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם' אלא גבוהות הרבה מאיתנו. ועוד, להודיע 'שאין דברי תורה כפשוטן' אלא עמוקים הרבה. ואלו דבריו:

> הנה זאת ההגדה בארה לנו ששה עקרים גדולים: **הראשון** שהשם יתברך יודע כל בדרך כל, בענין לא יחייב ההכרח לַפּוֹעֵל,[23] והוא אשר רמז בידיעת השם ענין רבי עקיבא וגזרתו, ועם כל זה היה נחשב לפניו מאד. **השני** להודיע שהשם יתברך לא ישנה המערכת רק להכרח גדול,[24] וזהו שאמר: 'כך עלה במחשבה לפני'. **השלישי** להודיע סוד צדיק ורע לו רשע וטוב לו. **הרביעי** להודיע שהנבואה אין כל המוכנים אליה ישיגוה רק ברצון השם יתברך[25] והוא אשר רמז באמרו: 'אדם כזה יש לך ואתה נותן תורה על ידי?' ואמר לו השם: 'כך עלה במחשבה'. **החמישי** להודיע כי אין להקיש ידיעתנו ומחשבותינו לידיעתו ומחשבתו יתעלה[26] וזהו שאמר: 'כך עלה במחשבה'. **הששי** הודיענו שאין דברי תורה כפשוטן רק שבעים פנים להם, וזהו שרמז באמרו: 'קושר כתרים לאותיות', כלומר מעטרן בכתר מלכות, כי העקר הפנימיות, לא הפשט. וזה שאמר גם כן: 'עתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות'. הנה הודיע לנו בעל ההגדה אלו הששה עקרים בדרך ספור ומשל נכבד מאד.

פרק הרי עלי עשרון [פרק שלושה עשר]

קי ע"א: קרבנות מיכאל השר הגדול

גמרא:

---

23. עי' הל' תשובה לרמב"ם (ה, ה), שמונה פרקים לרמב"ם (פרק ח), ובפירושו למשנה (אבות ג, טו).
24. עי' מורה נבוכים (ב, כט), ושם (פרק ו) שם ביאר שכאשר ישנו צורך מיוחד ונדיר, ישנה מן הטבע. וידועה שיטתו של הרמב"ן בעניין בדומה, עי' לדוגמה בראשית (ו, יט) וברבינו בחיי (בראשית ו, טו).
25. עי' במכילתא (פרשת בא י"ב), בהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים ובמורה נבוכים (ב, לב), על ברוך בן נריה שלא זכה לנבואה אף שהיה מוכן לה, כיוון שהדבר תלוי ברצון ה'.
26. עי' רמב"ם הל' תשובה (ה, ה, ובפרק ו שם), והל' יסודי התורה (א, ט-י), ועיין עוד ספר העקרים (ב, ג).

> "שיר המעלות, הנה ברכו את יי' כל עבדי יי' העומדים בבית יי' בלילות",[27] מאי "בלילות"? אמר רבי יוחנן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, מעלה עליהם הכתוב כאלו הם עסוקים בעבודה לעולם.[28]
>
> עוד שם: אמר רב גידל אמר רב: מזבח בנוי למעלה[29] ומיכאל השר הגדול[30] עומד ומקריב עליו קרבן.

רבינו מבאר ביסוד הבנת הקרבנות מספר הבנות: **או** שעניינם הרעפת שפע אלוקי על המקריב; **או** שעניינם שכאשר מתייחד כולו לה' ע"י הקרבן, אין מידת הדין יכולה לשלוט; **או** שעניינם השפעה על ה'עולם האמצעי' - ההיולי, המשפיע על העולם הזה ללא תלות זמן ומקום. וזה מה שרמז בשם 'מיכאל' - הכח הרוחני המשפיע[31], ו'מזבח' - העולם הזה, המושפע המתחדש והנפסד. וכך כתב:

> כונת רב גידל, כי הקרבנות באות להשפיע כחות עליונות מאת 'שכל הפועל',[32] ברצון השם[33], ברוך הוא, על בעל הקרבן,[34] **או** להניח כעס מדת הדין, כדעת הרמב"ן בפרשת 'ויקרא'.[35] **או**, רמז שמתנועות הגלגלים, יתחייב בעולם השפל,

---

27. תהילים קלד, א.
28. כך הוא בדפוסים, ובגרסה אצלנו בגמרא, נראה שמילה זו שייכת למשפט הבא עי' בהע' לק' בה הבאנו את כל גרסת הגמרא. ויתכן, שבמקום: "עוד שם" שנאמר לקמן, יש לגרוס: וכו', שכן המילה לעולם מופיעה כתחילת הדרשה הבאה בגמרא.
29. כך הוא בדפוסים, ובגרסה אצלנו בגמרא ליתא.
30. עיין דניאל יב, א.
31. ד"ר דב שורץ הביא דבריו ב'עלי ספר' כרך טז עמוד 67.
32. במשמעות המושג 'השכל הפועל', עי' מורה נבוכים ב' ד' ול"ז. שם ביאר שה' פועל על הבריאה באמצעות 'השכל אשר שפע עלינו מה' יתעלה הוא הדיבוק, אשר בינינו ובינו, והרשות נתונה לך, אם תרצה לחזק הדיבוק הזה - תעשה, ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקהו - תעשהו' (שם ג' נ"א). דרך השכל הפועל גם מגיע אלינו השפע האלוקי.
33. רבינו הדגיש: ברצון ה' ב"ה על מנת למנוע טענת כפירה שרווחה בקרב הפילוסופים, שאם אדם מקריב קורבן, או פועל איזו התקרבות שהיא, כביכול ה' מחויב להשפיע עליו. (כפי שנראה מן הכוזרי מאמר א, א; ובעיקר במורה הנבוכים ב, לב, שם הדגיש הרמב"ם, שהשקפת היהדות, בניגוד לד' הפילוסופים, שהשלם בתכונותיו ובמידותיו, שלמד והתכונן לנבואה, אף שמבחינתו לא החסיר כלום, אפשר שיתנבא ואפשר שלא יתנבא, כפי רצון ה' או כפי שגזרה חכמתו - תמצית עפ"י הרב קאפח במהדורתו, וכן הוא בסוף ביאורו של רבינו בתחילת המסכת כאן ובשבת פח ע"ב על הנבואה).
34. "וטעם להזכיר הקרבנות קודם המצוות, כי השכינה תשוב אל מקומה אם לא ישמרו תורת העולה" ראב"ע (ויקרא א, א), ועי"ש שהביא טעמים נוספים, מצד סוג של 'כופר נפש' ומצד דאגה לפרנסת הכהנים שבמקדש.
35. רמב"ן ויקרא א, ט. ויעוין עוד במאמרו הנפלא של הרב קלמן כהנא: למחשבת הקרבנות, סיני נב (תשכ"ג) עמ' שיד-שכג..

ההויה וההפסד,[36] והוא אשר כנה בשם 'מזבח'.[37] ומיכאל[38] המעלה עליו, רמז ל'שכל הפועל', המשפיע עליו בלי זמן ותנועה.

ובהכין סליקא לה מסכתא.

36. ראה בדברי רבינו בביאורו לסנהדרין לח ע"ב: "'גלמי ראו עיניך'... רמז להיולי שממנו נתהוה כל הוה בעולם השפל" וכן שם לח ע"א: "רצו זה, שגלה לו סוד מערכת השמים והדברים המתחייבים ממנו', עי"ש. ועיין בהערה הבאה, וע"ע בהקדמת הראב"ע לעשרת הדברות (שמות כ).
37. הדברים מקבילים לדבריו לעיל בתחילת המסכת בעניין שלושת כלי המקדש: שולחן לחם הפנים רומז 'לעולם השפל (העולם הזה, החומרי) שבו ההויה וההפסד' (כעין לחם הפנים, שכל שבוע יש צורך להחליפו, ורק על ידי נס לא מתעפש במשך שבוע). אף במזבח ישנן קרבנות, שהייתה להם הויה (לפני שחיטתם) ונפסדו (בשרפתם על גבי המזבח). וייתכן שבנה את ההקבלה הנ"ל על בסיס דברי חז"ל ששלחנו של אדם דומה למזבח (לעיל צז ע"א).
38. דבריו אלו בנויים על פירוש ראב"ע (דניאל י, כא), עיין שם באורך. במסורה מיכאל נחשב 'שר השרים' ושרם של ישראל. ובמסכת חגיגה (יב ע"ב) הרחיב עוד רבינו בעניין. אלו דבריו שם בעקבות דברי הגמרא: "זבול, שם מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול מקריב עליו קרבן' – "וזבול, הוא ההיולי אשר תמיד לובש צורה ופושט צורה, וזהו מיכאל השר הגדול מקריב עליו קרבן, רמז ל'שכל הפועל', שפועל בו בתמידות".