

עמוד שער

(גיליון נב – אלול ה'תשפ"ו)

**מערכת:** הרב צבי שלוח  
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](mailto:malinbakodesh@gmail.com)

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



גיליון זה מוקדש לעילוי נשמתם של הורינו היקרים  
נחום בן בורים וסוניה ניימן ז"ל  
רודיף (סבתא רותי) בת יוסף ודובה מקגון ז"ל  
רודולף בן מיכאל ורבקה מקגון ז"ל  
אשר הגשימו את חלום הדורות ועלו לארץ אבות,  
זכו כאן לנכדים ונינים,  
ראו בטוב ירושלים והאמינו באמונה תמימה בבורא  
עולם ובבחירת עמו ישראל.  
ת.נ.צ.ב.ה.



## תוכן העניינים

|     |                                                                       |
|-----|-----------------------------------------------------------------------|
| 7   | הקדמה                                                                 |
|     | <b>דרישת המקדש</b>                                                    |
| 11  | ריח ניחוח לה' הרב צבי שלוח                                            |
| 23  | אבלות ישנה: גדרי חובת האבלות על החורבן בגדולים ובקטנים הרב אברהם סתיו |
| 39  | אכילת מצה בי"ד באייר הרב יוסף שליט                                    |
|     | <b>תבנית הבית</b>                                                     |
| 49  | מקדש יחזקאל – נבואה שנאמרה למעשה (תגובה) מאיר דרך                     |
| 59  | כניסה למזרח הר הבית בטומאת מת שכניה ישראל טל                          |
|     | <b>כלי המקדש</b>                                                      |
| 71  | ארון העדות וטבעותיו הרב בנימין דה לה פואנטה                           |
| 79  | המזבח – צורך העבודה וכלי מקדש אריאל אפל                               |
|     | <b>עבודת המקדש</b>                                                    |
| 95  | האם חסרון ציץ מעכב מלהקריב בטומאה רז חדד                              |
| 109 | הכשר בעלי מום קבוע באמצעות ריפוי המום הרב הראל דביר                   |
| 118 | שחיטת שלמים "פתח אהל מועד" הרב אושרי ורהפטיג                          |
|     | <b>קורבנות</b>                                                        |
| 133 | קורבנות נזיר טמא וטהור ומחוסר כיפורים הרב אשר פינקלשטיין              |
| 155 | שכחת הטומאה כיסוד איסור טומאת מקדש וקודשיו דוד ישעיהו נבון            |
| 167 | אי-ביטול בהמת קודשים בתערובת הרב ברוך פז                              |
|     | <b>טהרות</b>                                                          |
| 179 | טומאת מדרס בכלי תחבורה הרב דניאל סגרון                                |
| 194 | האם מכונית מקבלת טומאה? הרב בנימין קוסובסקי                           |
|     | <b>תגובות</b>                                                         |
| 221 | החייב לבנות את המזבח במקומו המדויק (תגובה) הרב שלמה הירש              |
| 228 | שחיטת זר בשבת (תוספת דברים) שלמה שיינמן                               |

## מחברי המאמרים בגיליון זה:

- אריאל אפל** – בית גמליאל
- הרב הראל דביר** – מערכת 'מעלין בקודש'; נריה מאיר דרך – גבעת סנה יעקב (רונן)
- הרב שלמה הירש** – ראש כולל 'שעלי תורה, בית שמש
- הרב אושרי ורהפטיג** – ישיבת 'נתיב מאיר', ירושלים
- הרב בנימין דה לה פואנטה** – רב קהילת 'מיתר', מודיעין
- רז חדד** – 'ישיבת המקדש', ירושלים
- שכניה ישראל טל** – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- דוד ישעיהו נבון** – ישיבת 'הר עציון'
- הרב דניאל סגרון** – ישיבת 'תפארת ישראל', יד בנימין; ירושלים
- הרב אברהם סתיו** – בית המדרש 'שערי ציון'; מכון המחקר של ארגון רבני צהר; גבעות
- הרב ברוך פז** – ראש מכון 'פסקים'; מצפה יריחו
- הרב אשר פינקלשטיין** – המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן, ישיבת רבינו יצחק אלחנן, ניו יורק
- הרב בנימין קוסובסקי** – ר"מ בישיבת ההסדר בעכו; שלומי
- שלמה שיינמן** – ירושלים
- הרב צבי שלוח** – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב יוסף שליט** – כולל 'יד ברודמן' וראש הכולל 'מורשת זכ"ם' – דוד ותמר, רחובות

## הקדמה

ישנן כמה וכמה הלכות שניתקנו במפורש כ'זכר למקדש': נטילת לולב שבעה ימים בכל מקום, כריכת מצה ומרור בליל הסדר, פרטים באבלות תשעה באב ועוד. הלכות אלו אינן מזכרות מהעבר ושימור היסטורי. תקנות 'זכר למקדש' מבטאות את העובדה שהמקדש מוסיף להיות נקודת ייחוס בחיים היהודיים גם בשעה שאינו בנוי, ומבקשות שלא להניח למציאות החסרה להפוך למציאות מובנת מאליה.

אולם מלבד ההלכות שנקבעו במפורש כ'זכר למקדש' ברובד המעשי ובמרחב הציבורי, ונקבעו ברובן מיד לאחר החורבן, במהלך שנות הגלות הלכה והתעצבה שידרה פנימית של זיכרון פנימי ועוצמתי כאחד. הלכות המקדש וקודשיו, טומאה וטהרה, שדומה היה כמדובר במערכות כללים המיועדים לשיון בלבד, נעשו אבני בניין בעולם ההלכה כולו. רובד ייחודי של עיסוק בקודשים התפתח במיוחד בעולם הישיבות. בישיבות ליטא ובבתי המדרש שהושפעו מדרכן תפס לימוד סדר קודשים מקום של כבוד, ולעיתים אף נתפס כפסגה של העיון הלמדני. דווקא ריחוקן של הסוגיות מן המציאות היומיומית איפשר לעסוק בהן מתוך חתירה להגדרות יסוד: מהי קדושה, מהו קרבן, מהי בעלות ההקדש, מהי עבודת הקרבן ומה היחס שבין החפץ המקודש, מעשה ההקדשה והדינים החלים בעקבותיו. כך הפך העיסוק בקודשים לבית יוצר מרכזי של החשיבה הלמדנית.

המשימה הגדולה העומדת בפתחנו היא לחבר בין שני העולמות: בין הרובד המעשי שבמקדש ובין המעוף הלמדני החופף עליו.

גם בגיליון שלפנינו נעשה צעד מסוים לקראת חיבור זה. כמה מן המאמרים עוסקים בבירורים למדניים מובהקים בסוגיות יסוד של עולם הקודשים, ונידונות בו שאלות שבמבט ראשון עשויות להיראות כמופשטות וכמנותקות מהפן המעשי. בין השאר נידונה מהותה של טומאת מקדש וקודשיו, ונבחנות הגדרות יסוד הנוגעות לקודשי בדק הבית. אלו שאלות שבמבט ראשון עשויות להיראות מופשטות, אולם בירורן הוא חלק מן המאמץ המתמשך להבין את מערכת המושגים שעליה בנויים דיני המקדש המעשיים. ויחד עם הבירור המופשט משולבות בגיליון זה שאלות הלכתיות מעשיות שאינן רק בבחינת 'זכר למקדש' אלא ניכרת בהן ההכנה ל'מהרה ייבנה המקדש'.

הכנה זו אינה מתחילה ביום שבו ייבנה הבית. היא דורשת עבודת בירור יסודית, הן מצד הצורך לברר מסורות שהשתכחו במהלך שנות הגלות בעניין מקום המקדש וצורתו, צורת כלי המקדש ואופני העבודה, והן שאלות המתעוררות מחידוש עבודת המקדש במציאות חיים מודרנית.

'מעלין בקודש' מבקש זה שנים להיות במה שבה נפגשים צדדים שונים אלה. לא כל מאמר מכוון אל אותה מטרה, ולא כל בירור נועד להכרעה מעשית מיידית. יש ערך בעצם

העיון בתורה, ויש ערך מיוחד בבירור חלקים ממנה שלא זכו במשך דורות רבים לעמוד במרכז הפסיקה המעשית. אך לצד זאת קיימת גם אחריות. אם אנו מאמינים שבניין המקדש וחידוש העבודה אינם רק זיכרון היסטורי אלא תקווה ממשית, הרי שהציפייה עצמה מזמנה הכנה.

בנוגע לאופן בירור הלכות המקדש שנשתכחו במהלך הדורות, ידועים דברי הראי"ה קוק (גנזי ראייה, ליום העצמאות):

וביחוד מבורר אצלי שכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין ביהמ"ק מצד התכלת למשל, ומצד יחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב, רוח הקודש **תסייע לבירור ההלכה**, ויצטרפו לזה אומדנות ברורות, וקיום עפ"י בי"ד גדול מוסכם.

יש בדברים אלה אמונה גדולה בסייעתא שתלווה את תהליך חידוש העבודה, אך חשוב לשים לב גם לסדר הדברים. הרב קוק אינו מתאר את רוח הקודש כתחליף לבירור ההלכה. אדרבה, ההיפך הוא הנכון: הוא מדבר על רוח הקודש ש'תסייע לבירור ההלכה'. בירור ההלכה הוא העיקר, הוא המשימה המוטלת עלינו, והוא שיזכה אותנו לסיוע של רוח הקודש, לאומדנות הברורות ואף להכרעה של בית דין גדול ומוסכם. התקווה לסיוע של מעלה אינה פוטרת מן העבודה של מטה, אלא להיפך.

דברי הרב קוק מציבים בהקשר זה דרך מאוזנת. איננו נדרשים לדעת מראש כיצד ייפתר כל ספק, וגם אין בידנו להבטיח שהכלים ההלכתיים המצויים בידנו כיום יספיקו לבדם לכל שאלה שתתעורר. אפשר שיידרשו אומדנות ברורות, בית דין גדול ומוסכם ואף סיוע של רוח הקודש. אבל כל אלה אינם מייתרים את הבירור; הם מצטרפים אליו. תפקידו של בית המדרש הוא להגיע אל אותה שעה לאחר שעשה ככל יכולתו באתערותא דלתתא.

הגיליון שלפנינו הוא נדבך נוסף בעבודה זו. מן העיון המופשט במהות טומאת מקדש וקודשיו ובקודשי בדק הבית, דרך בירור דיני מדרס במציאות הטכנולוגית החדשה ודיני מומים בעולם של רפואה מתקדמת, ועד לשאלות הגדולות של תבנית הבית ומקומו של המזבח – הנושאים שונים זה מזה, אך חוט אחד עובר ביניהם: הניסיון להוסיף ולברר את תורת המקדש, הן כתורה העומדת בפני עצמה והן כתורה שאנו מייחלים לשובה אל עולם המעשה.

יהי רצון שלימוד זה יהיה לא רק בבחינת זכר למקדש שהיה, אלא גם הכנה למקדש שייבנה במהרה בימינו.

**עלה נעלה בקודש!**

**העורכים**

דרישת

המקדש





## ריח ניחוח לה'

א. הקורבן כ"לחם" ואי התלות בטעם

ב. מהותו של חוש הריח

1. ריח גן עדן וריח גיהנום

2. ריח רע בכהן ובקורבנות

3. ריח רע והרחקה מן הקודש

4. טומאת החטאים והריח הרוחני

ג. "אשה ריח ניחוח לה" "

ד. טענת 'לא אריח' בשיטת הרב יעקב אטלינגר

ה. הקטורת

1. ענן המאפשר גילוי

2. שורש החיים – הקטורת מחיה וממיתה

3. להגדיל כבוד הבית ומוראו

ו. סיכום

הרמב"ם בסוף ספר עבודה חותם את דבריו ביסוד גדול: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו" (מעילה ח, ח). אף שעבודת הקורבנות – אשר היא מכלל העמודים שהעולם עומד עליהם – נמנית עם גזרות החוקים שלשכל קשה לעמוד על פשרם, מוטל עלינו לקרב את הדברים אל בינתנו ככל הניתן. בתורה נשנה הביטוי "ריח ניחוח לה" שלושים ושש פעמים לגבי עבודת הקורבנות; במאמר זה נשתדל לפתוח צוהר להבנת עניין זה, עד כמה שידינו הכהה מגעת.

### א. הקורבן כ"לחם" ואי התלות בטעם

הכתוב קורא לקורבנות המוקטרים על גבי המזבח בלשון לחם ואכילה: "והקטירו הכהן המזבחה לחם אשה לה" (ויקרא ג, יא), ופירש רש"י שם: "לחם – לשון מאכל". כיוצא בו מצינו ביחס לאש המזבח: "אשר תאכל האש את העלה על המזבח" (ויקרא ו, ג).

בעולמו של האדם מרכיב הטעם הוא העיקר בהנאת המאכל; ברם, בתורה לא מצינו כלל התייחסות לטעמו של הקורבן. פשר הדבר גלוי: אין הקב"ה נצרך למאכל ומשתה, ואין

שום משמעות לשאלה האם הקורבן ערב לחכו של אדם.<sup>1</sup> עם זאת, התורה הקפידה על הכבוד הנראה, ולפיכך נפסל בעל מום מלהקרב.<sup>2</sup>

שריפת בשר אינה מפיקה ריח ערב במיוחד,<sup>3</sup> ואף על פי כן היא מתקבלת לפני המקום בבחינת "ריח ניחוח לה". יתרה מזו, לריח הקורבן נודעת משמעות הלכתית מוגדרת: בעת הקטרת האיברים חייב הכהן לכוון "לשם ריח" ו"לשם ניחוח", כפי שנאמר במשנה (זבחים מו ע"ב): "לשם ששה זבחים הזבח נזבח: ... לשם ריח, לשם ניחוח...".

פשוט וברור שאין לפרש מקראות הללו כפשוטם, כאילו כביכול הקב"ה מריח את הקורבן, וכדברי האבן עזרא (בראשית ח, כא): "וחלילה חלילה להיות השם מריח, ולא אוכל".

ננסה להבין את משמעות הריח בקורבן ונרחיב מבטינו לענייני ריח שונים בהלכה ובאגדה.

## ב. מהותו של חוש הריח

נניח לרגע את עולם הקורבנות, וננסה להעמיק בהיבטיו השונים של חוש הריח.

בספר 'בני יששכר' לר' צבי אלימלך שפירא מדינוב (מאמרי אדר, מאמר א) מבואר כי חוש הריח הוא החוש היחיד שלא נפגם ולא היה מעורב בחטא אדם הראשון, ולכן רק הוא נותר במעלתו הרוחנית:

והנה תראה, כל החושים נזכרין אצל חטא אדם הראשון, כי כולן השתמשו שם בחטאו: "ותרא האשה" – חוש הראיה, "ותקח מפריו" – חוש המישוש, "ותאכל" – חוש הטעם, "וישמעו" – חוש השמיעה. אבל חוש הריח לא נזכר שם... אשר חוש הריח לא נפגם כל כך כאינך החושים... על כן תמצא עד היום חוש הריח רוחני, הנשמה נהנית ממנו ולא הגוף.

1. אומנם ישנה אכילת אדם בחלק מהקורבנות, אך היא איננה עיקר הקורבן. יתכן שטעם הקורבן כן משפיע על כשרותו, ומטעם זה אין להקריב זקן למזבח (דבר זה בולט ביותר בעיזים ושעירים שטעמם הבוגר לא טוב), אך לא מצאתי מקור לרעיון זה.
2. שמעתי מהרב אורי הולצמן שליט"א שזו הסיבה שקבלת הקורבן לרצון מוזכרת בעיקר בפרשת המומים בפרשת אמור.
3. לשריפת נוצות העופות יש ריח לא טוב כפי שמצינו במדרש: "ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל" – א"ר יוחנן ההדיוט הזה אם מריח הוא ריח כנפים נפשו קצה עליו ואת אמרת והקטיר הכהן את הכל המזבחה וכל כך למה אלא כדי שיהא המזבח מהודר בקרבנו של עני" (ויקרא רבה ג, ה) וכן ברש"י (ויקרא א, יז).

יסוד זה משתקף אף בגדר ברכות הנהנין. חז"ל תיקנו לברך על הנאה שאינה של אכילה דווקא ביחס לחוש הריח, ולא על מישוש, למשל. הגמרא (ברכות מג ע"ב) שואלת מהו ההבדל, ומשיבה שחוש הריח הוא ההנאה הגשמית היחידה שבו גם הנשמה נהנית:

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: מניין שמברכין על הריח - שנאמר: כל הנשמה תהלל יה, איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו - הרי אומר זה הריח.

חוש הריח קולט חלקיקים מופשטים קלים וסמויים מן העין, המרחפים באוויר. המילה "ריח" קרובה למילה "רוח". הריח הוא העדין והקלוש מכל החושים, וממילא הוא הקרוב ביותר אל העילוי הרוחני.<sup>4</sup>

האף הוא כלי הנשימה, והוא מבטא את הופעת הנשמה בגוף, כמו שכתוב: 'חדלו לכם מן-האדם אשר נשמה באפו' (ישעיה ב, כב), 'ויפח באפיו נשמת חיים' (בראשית ב, ז), 'כל אשר נשמת-רוח חיים באפיו' (שם ז, כב). גם קביעת יציאת נשמה נעשית לפי הפסקת הנשימה באף.<sup>5</sup>

ישעיהו (יא, ב-ג) ניבא על מלך המשיח: "ונחה עליו רוח ה'... והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט". ודרשו חז"ל בסנהדרין (צג ע"ב): "רבא אמר: דמורח ודאין דכתיב ולא למראה עיניו ישפוט", כלומר המשיח ישפוט את העם לפי חוש הריח. מדרגתו הרוחנית של המשיח גבוהה מאוד, ולכן הוא יכול לשפוט ללא החושים הגשמיים, ולהתספק בחוש הרוחני יותר, חוש הריח (כעין הבחנה אינטואיטיבית למול ניתוח עובדתי).

#### 1. ריח גן עדן וריח גיהנום

בנוסף למהות החוש, יש לבחון את ההבחנה שבין ריח טוב לריח רע. חז"ל הקבילו בין ריח רע לטומאת הגיהנום, ובין ריח ערב לטהרת גן עדן. במדרש תנחומא (פרשת תולדות, סימן יא) נאמר על יצחק אבינו:

לפי שבשעה שנכנס יעקב נכנסה עמו ריח גן עדן ריח ניחוח, ונתישבה דעתו של אותו צדיק... אבל כשנכנס עשו נפתח לו גיהנום.

על פי יסוד זה ביארו הראשונים את טעם ברכת הבשמים במוצאי שבת, להפיג את הריח הרע העולה עם חידוש אשה של גיהנום (אור זרוע ח"ב, צב).

---

4. בדומה לכך כשרוצים לדבר על שפע אלוקי מדברים על 'אור' שהוא דבר גשמי אבל דק מאוד.  
5. ע' יומא פה ע"ב: "עד היכן הוא בודק עד חוטמו". וביאר רש"י שם: "ואם אין חיות בחוטמו, שאינו מוציא רוח - ודאי מת".

## 2. ריח רע בכהן ובקורבנות

ישנם עשרות מומים הפוסלים כהן לעבודה ובהמה להקרבה, ורובם ככולם מומים שבגלוי – חסרון אבר, מראה לקוי או פגם תפקודי. ברם, מצינו מום יוצא דופן השווה באדם ובבהמה: ה'מזוהם', דהיינו מי שנודף ממנו ריח רע.

הרחקה זו בכהן מובנת מצד כבוד השירות, אך לא מובן מדוע זה נחשב 'מום'. בנוסף, למה נפסלת בהמה בשל ריח רע?

ננסה להרחיק עדותינו לנושאים אחרים, ואולי יתרום הדבר להבנת פסול המזוהם.

## 3. ריח רע והרחקה מן הקודש

הכוזרי יסד כי הטומאה ההלכתית קשורה מעיקרה במוות<sup>12</sup> לטמא אסור להכנס למקדש ולאכול קודשים, וזאת כתוצאה מקרבתו אל המוות. אחת התוצאות המעשיות של כל מוות של יצור חי היא ריח רע הנודף מהגוף הנרקב.

ברם, ריח רע אינו תוצר של מיתה בלבד, אלא מופיע בכל מקום שבו חומר אורגני מהחי או מהצומח נרקב כתוצאה מהחידקים המפרקים את החומר, ובמיוחד בפסולת האוכל שנפלטה מן הגוף, שהיא בחינת "מיתה" של המאכל.

לריח הרע יש גם השלכה הלכתית:

בשולחן ערוך אורח חיים יש 12 (!) סימנים (עו-פז) העוסקים באיסור לקרוא קריאת שמע ולומר דברים שבקדושה קרוב לצואה, מי רגליים ושאר מקומות מטונפים המדיפים ריח רע.

נראה, שהמקור לכך בתורה הוא בפרשת כי תצא שם התורה ציוותה להרחיק צואה ממחנה מלחמה שהשכינה שורה בו: 'כי ה' א-להיך מתהלך בקרב מחנך... והיה מחנך קדוש' (דברים כג, יד-טו). וחז"ל הרחיבו גדר זה לכל דבר שבקדושה, ואסרו להזכיר שם שמים וללמוד תורה כנגד ריח רע וטינוף.

כשם שמרחקים מן הקודש והמקדש את הטומאה, כך יש להרחיק דברי תורה מטומאה חלקית – ריח הרע.

## 4. טומאת החטאים והריח הרוחני

בלשון הכתוב משמשת המילה "טומאה" לשני מושגים: א. טומאה הלכתית האוסרת ביאת מקדש, ב. זוהמה של עבירה. בפרשת אחרי מות כתוב בעניין השעיר הפנימי של יום הכיפורים 'וכפר על-הקדש מטומאות בני ישראל'. הגמרא במסכת שבועות (ז ע"ב) מעלה אפשרות שהטומאות האלו הן עבירות:

---

6. אדם מת, נבלה, שרץ מת איבוד פוטנציאל של חיים בשכבת זרע ובדם הנידה וכד'.

יש לי בענין זה להביא שלש טומאות: טומאת ע"ז, וטומאת גילוי עריות, וטומאת שפיכות דמים. בע"ז הוא אומר: "למען טמא את מקדשי", בגילוי עריות הוא אומר: "ושמרתם את משמרת לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ולא תטמאו בהם", בשפיכות דמים הוא אומר: "ולא תטמא את הארץ", יכול על ג' טומאות הללו יהא שעיר מכפר? תלמוד לומר: "מטומאות בני ישראל" – ולא כל טומאות.

מבואר כי העבירות הן טומאה.<sup>7</sup>

מאחר שהטומאה קשורה לריח רע, אף לעבירה יש בחינת ריח רע במרחב הרוחני, גם אם לא במובן הפיזי הפשוט. ממילא, סביר שלמצוות יהיה ריח טוב. אכן, כך מצינו בגמרא (עירובין כא ע"ב):

מאי דכתיב "הדודאים נתנו ריח" – אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא.

בדומה לכך, הגמרא (ברכות מג ע"ב) אומרת:

ואמר רב זוטר בר טוביה אמר רב: עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון, שנאמר: "ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון".

השם-משמאל (ויקהל, תרע"ג) ביאר את הייחוד שבבחורים: דווקא מפני שיצרם בוער בקרבם והם מתגברים עליו ומכניסים אותו תחת כנפי הקדושה, הם מעלים טהרה זכה המפיקה ריח טוב לפני המקום:

והטעם דריח תלוי בטהרה יש לומר עפ"י דברי הש"ס עירובין 'דרש רבא מה דכתב הדודאים נתנו ריח אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, ובודאי מה דנקיט בחורי ישראל היינו משום שבעודם בימי הבחורות יצר הרע של חטאים רודף אחריהם והם מתגברין עליו, ובכח יצר הרע זה עודם מתתקפים בעבודת ה', ובזה הם מתקנין את יצר הרע ומטהרין אותו ומכניסין אותו לקדושה, המקיימים בכל לבבך בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע, וזה הנקרא טהרה שמטהר את היצר הרע, וזה מעלה ריח לפני השי"ת, וכמו שברוחניות כן נמי גורם חיזוק חוש הריח גם בגשמיות.<sup>8</sup>

7. וכן נראה בפרשת שמיני שם הכתוב משתמש במילה 'טמא' הן לבעלי חיים שאסורים באכילה והן לטומאת נבלה.

8. מדרשים שונים מלמדים על קשר בין חטאים ותאוות וטומאה לריח רע ובין מצוות טהרה וריחות טובים: "מפני מה עובדי כוכבים מזוהמין? – שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן" (שבת קמא ע"ב).

"ולא ירד טל לברכה, וניטל טעם פירות וכו'. תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: טהרה [שפסקה מישראל] – בטלה טעם וריח [הפירות וריחם שמתוך שהיו טהורים ונוהגין בטהרה אף הקדוש ברוך הוא מטהר

נמצנו למדים: מחד כרוכים יחד החטא, הטומאה, המוות והריח הרע; ומאידך כרוכים המצווה, הנשמה, הטהרה והריח הטוב. ענייני הטומאה מתנגשים עם ענייני הקדושה, ומדובר כאן בשתי רשימות מנוגדות.

### ג. "אשה ריח ניחוח לה"

נשוב אל עבודת הקורבנות. בעולמנו כיום אין אנו זוכים לתגובה גלויה לתפילתנו ולמצוותינו,<sup>9</sup> אולם בזמן שהמקדש היה על מכוננו נראו אותות הרצון. הסימן המובהק לקבלת הקורבנות היה ירידת אש מן השמים, כפי שמצינו ביום השמיני למילואים, בגדעון, באלהו בהר הכרמל ובחנוכת בית ראשון, וגם באופן תמידי בבתי המקדש.<sup>10</sup>

נוסף על האש, קבלת הקורבנות מבוטאת בהיותם: "ריח ניחוח לה". אונקלוס תרגם בכל האזכורים של המושג: "וקביל ה' ברעוא ית קורבניה" – כלומר הקורבן יתקבל ברצון.

אחרי שנח מקריב קורבן נאמר (בראשית ח, כא):

וַיֵּרַח ה' אֶת רִיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר ה' אֵל לְבֹ לֹא אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בַּעֲבוּר  
הָאָדָם כִּי יַצֵּר לִב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו וְלֹא אֶסֶף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כָּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי:

כמובן, אין הכוונה ח"ו שה' הריח ונהנה מהריח, אלא מדובר במשל לכך שה' קיבל את הקורבן, וכך כותב הרד"ק:

---

פירותיהן מריח רע ומטעם רע]. רב הונא אשכח תומרתא דחינוניתא, שקלה כרכה בסודריה. אתא רבה בריה, א"ל: מורחינא ריחא דחינוניתא, א"ל: בני, טהרה יש בך [לפיכך מריחה לך ולא בטל הריח מאצלך] (סוטה מט ע"א).

9. אמנם, גם היום יש יחיד סגולה שזכאים לתגובה משמיים. המשנה במסכת ברכות (ה, ה) מספרת על רבי חנינא בן דוסא שידע אם תפילתו התקבלה: "המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחו מפני ששלוחו של אדם כמותו אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא כשהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף".

10. מפורש בגמרא (יומא כא ע"ב) שהאש ירדה אף בבית שני: "אמר מר: ועשן המערכה. ומי הוה עשן במערכה? והתניא: חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן! – כי קא אמרינן – בדהדיוט, דתניא: ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח – אף על פי שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט. רבוצה כארי? והתניא, אמר רבי חנינא סגן הכהנים: אני ראיתיה, ורבוצה ככלב! – לא קשיא; כאן במקדש ראשון, כאן – במקדש שני. ובמקדש שני מי הוא? והאמר רב שמואל בר אינאי: מאי דכתיב וארצה בו ואכבד, וקרינן ואכבדה מאי שנא דמחוסר ה"א? אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים. – אמרי: אין, מיהו הוה, סיועי לא מסייעא".

"וירח ה" – דברה תורה כלשון בני אדם ודרך משל הוא... ורצונו לומר שקבלה ברצון וערבה לו... "ניחוח" – ... וטעמו שהניח כעס האל בעולם.

הרקנאטי מוסיף על כך ומסביר שיש קשר בין הביטוי 'וירח ה' לבין פעולת ההרחחה אצל האדם:

כשם שיש איברים באדם מיוחדים לפעולתם, העין לראות וכיוצא בהם, כך יש כחות אלוהיות למעלה נקראים באותם השמות ממונים על פעולתם, וזה סוד גדול יתבאר בפרשת ויחי בגזירת הא-ל.

בפרשת ויחי (בראשית מט, כב) הוא מסביר שאין אצל ה' שום חלוקה לאיברים ומידות מוגשמות ומוגבלות, ודמיון זה הוא רק סימן:

וא"כ צריכין אנו להתבונן על התוארים הנמצאים בתורה ובדברי רז"ל יד רגל און עין וכיוצא בהן. דע והאמן כי כל אותן הענינים אעפ"י שהם מורים ומעידים על גדולתו ואמתתו, אין כל בריה יכולה להתבונן ולדעת מהות הדבר ההוא הנקרא יד עין רגל וכיוצא בהם... אבל הם ענינים פנימיים ופנימיים באמתת מציאות הש"י, אשר מהם המקור והשפע יוצא לכל הנבראים, לא שיהיה דמיון בינו יתברך ובינינו מצד העצם והתבנית, כמו שנאמר ואל מי תדמוני ואשנה, כי אין לו דמיון בנבראים, רק על כוונת צורת האיברים שבנו שהם עשויין לדמיון סימנים לענינים סתומים עליונים שאין הדעת יכולה להשיג, וזה הדמיון אינו גופני כלומר בעצם ותבנית, אלא בדמיון זכרון...

האלשיך הקדוש (בפרשת אחרי מות) עומד על עניין זה. הוא שואל מהי השייכות של ריח כלפי מעלה? מדוע נחת רוח של ה' קשורה דווקא לריח? ולמה אין ריח שכזה גם בשאר המצוות?

האלשיך מבאר את הביטוי 'אשה ריח ניחוח לה' שמופיע בעניין הקורבנות בתורה, וקושר בין המילה 'אשה' ל'ריח'. בקורבן יש את כוחות הטומאה של החטא וכוחות הקדושה של הסמיכה בתשובה ווידוי. המשל של הריח משמעותו שכשאדם מריח הוא שואף אל קרבו את האוויר עם הריח. האש מזקקת את הכוחות וה' כביכול שואף אליו ומעלה את כוחות הקדושה. זהו אשה ריח ניחוח לה' – על ידי האש החלקים הטובים נמשכים למעלה והשאר כלה:

והנה אדם כי יקריב קרבן לה' על הרהור הלב אם עולה קרבנו או למאן דאמר על מצות עשה, או קרבן חטאת על שגגתו, או אשם על אשר אשם אשם על נפשו, הלא זאת יעשה כי יסמוך ידו על ראש קרבנו והתודה את אשר חטא עליה כי ישוב בתשובה מחטאתו. ואז על ידי סמיכה זו בתשובה ווידוי, המלאך משחית אשר פעל ועשה שורה על ראש קרבנו. ועל כן צריך תכף לסמיכה שחיטה למען הכניע מיד הכח הטמא ההוא, והוא אשר שרוף ישרף באש על מוקדה על המזבח.

והנה כאשר שורה על הבעל חי ההוא הכח הטמא, גם כח קדושה הוא המלאך קדוש הנעשה על ידי תשובה וידידי שהם שתי מצות עשה אחת ושבת עד ה', ושנית הסמיכה, שלישית הוידוי שנאמר (ויקרא ה ה) והתודה אשר חטא. גם אלה נמצאים יחד כאשר יקטירון את החלב ואת האברים על גבי המזבח. ועל כן הוא יתברך על האש יעשה ארבעה דברים. אחד, כי את הקטיגור הוא המלאך משחית יכלנו עד בלתי השאיר בו שריד. ואת כחות הקדושה שבמצות עשה ישאב ויעלה אותן למעלה אליו יתברך מזוקק מכל פקפוק אשר ימצא במצוה, כי אש המזבח תטהרנו על ידי טוב כוונתו בקרבנו. ועל זה נאמר אשה ריח ניחוח לה', והוא כי דרך המריח ורד או תפוח כי יקריב הפרח שושן אל חוטמו ויעשה כשואב ברוח אפו למעלה ריח השושנה או התפוח ומעלה הריח הטוב וממשיכו למעלה, כן המתיק הוא יתברך משל נאה ומתקבל לומר ששואב קדושת המלאך קדוש הנעשה בקרבן אשר נח בו על ידי תשובה וסמיכה, והוידוי שואבו למעלה על ידי אש מן השמים. וזהו אשה ריח ניחוח לה', לומר כי על ידי אש הקדושה ריח ושאיבה של הנחת רוח עולה לה'.

לכן, אין משמעות לכך שהריח העולה מהקורבן הוא ריח טוב. המשמעות היא אך ורק לכוונה של המקריב, לרצון שלו להתקרב לה', לבחירה שלו בקורבן שנראה טוב, לווידי שהמקריב מתוודה לפני ההקרבה וכד'.

הברייתא המובאת בסוף מסכת מנחות (קי ע"א) מדגישה את העובדה שהקב"ה לא צריך את הקורבנות ולדידו אין הבדל בין קורבן קטן או גדול אלא הדבר ביחיד החשוב הוא רצונו של האדם:

נאמר בשור הגס: 'אשה ריח ניחוח', ובעוף הדק: 'אשה ריח ניחוח', ובמנחה: "אשה ריח ניחוח". לומר לך: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לשמים; ושמה תאמר: לאכילה הוא צריך, ת"ל: אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה, ונאמר: כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיו שדי עמדי האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה, לא אמרתי אליכם: זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני, לא לרצוני אתם זובחים [רש"י: כלומר לא להנאותי שאני רוצה להטריח אתכם לעשות על כרחכם]. אלא לרצונכם אתם זובחים [רש"י: לצורך עצמכם לקיים מצוותי שתהא כפרה לכם בכך], שנאמר: "לרצונכם תזבחו."

כמו שאין לה' הבדל בין שור למנחה אין לה' הבדל בין טעים ללא טעים ובין ריח טוב לריח לא טוב. אנו נותנים מתנה לה' וקבלת הקורבן מבוטאת בתורה בכך שהקורבן הוא ריח ניחוח לה'.

כעין העיכול שיש בגוף האדם שמפריד בין הדברים שהאדם צריך לבין מה שהוא פולט, כך היא אכילת מזבח: האש שורפת את הבשר והופכת אותו לאפר שחור שאותו מסלקים



מן המקדש ומוציאים למקום הדשן, ואילו עשן הקורבנות מיתמר ועולה ישר למעלה,<sup>11</sup> וה' מקבל זאת ברצון – 'ריח ניחוח לה'.

דיברה תורה בלשון בני אדם, התורה מייחסת הרחה כביכול לה', כדי לומר לנו שיש תגובה לקורבנות שלנו. האדם מקריב וה' מקבל את השי שלנו – חיים של בהמה או מנחה מן הצומח.

## ד. טענת 'לא אריח' בשיטת הרב יעקב אטלינגר

בעת שהתעורר הרב צבי הירש קלישר זצ"ל לבחון את חידוש עבודת הקורבנות בזמן הזה, הוא פנה לרבנים שונים לשמוע את דעתם. חלקם ענו שהדבר אפשרי, וחלקם ענו שיש עיכובים הלכתיים.

רבי יעקב אטלינגר זצ"ל (בעל 'ערוך לנר') טען שה' לא רוצה את הקורבנות בזמן הגלות. הוא הביא לכך ראיה מהפסוק בפרשת בחוקותי (ויקרא כו, לא):

וְנִתַּתִּי אֶת עֲרִיכֶם חֶרֶב וְהִשְׁמֹתִי אֶת מִקְדָּשֵׁיכֶם וְלֹא אֶרִיחַ בְּרִיחַ נִיחֻחֵיכֶם:<sup>12</sup>

הרב אטלינגר הבין שכשם שהרחת הקורבן מורה על קבלתו ברצון, כך הגזירה "ולא אריח" מלמדת כי בעוד שאנו בגלות, אין רצון בהקרבת הקורבנות.<sup>13</sup>

לפי מה שעלה בידינו, 'ריח ניחוח לה' אינו משמש כאן באותו מובן שיש בתחומים אחרים ואין בו משמעות לריח טוב או ריח רע, אלא מובנו הוא שכביכול הקב"ה שואף אליו את עשן הקורבן ומקבלו ברצון.

## ה. הקטורת

### 1. ענן המאפשר גילוי

אם קורבנות רגילים נשגבים מבינתנו, בקטורת הסמים על אחת כמה וכמה, אך גם בה עלינו לנסות להבין את הדברים. קטורת פירושה דבר המקטר ועולה. בשונה מן הקורבנות, בקטורת נודעת חשיבות עצמית לריח הערב, שהרי היא מורכבת מבשמים משובחים. ניתן לראות זאת גם מאיסור קטורת זרה, שבו מדובר על שימוש בחומרי הקטורת להרחה: "אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְּמוֹת לַהֲרִיחַ בָּהּ וְנִכְרַת מֵעַמִּי" (שמות ל, לח).

11. אבות (ה, ה): "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן".

12. פסוק דומה מצינו גם בעמוס (ה, כא): "שִׁנְאַתִּי מְאֹסִתִּי חֲגִיכֶם וְלֹא אֶרִיחַ בְּעֶצְרֵיכֶם".

13. חלק מהגדולים קבלו טענה זו. אבל, יתכן שהיום, אחרי קיבוץ הגלויות, תקומת המדינה ושחרור הר הבית, טענה זו איננה בתוקף.

הקטורת איננה קורבן במובן הרגיל ולכן לא נאמר בה "אשה ריח ניחוח לה"<sup>14</sup>.

נססה להבין את מהותה של הקטורת. רובד אחד שיש בקטורת הוא בעצם העשן העולה מן הקטורת ויוצר מעין מסך של ענן כמו שמפורש בפרשת אחרי מות (ויקרא טז, א-ב):<sup>15</sup>

וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֱהֲרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי ה' וַיִּמָּתוּ: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֱהֲרֹן אַחִידָךְ וְאֵל יָבֵא כָּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרֶכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בַעֲנַן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּרֶת:

הענן מכסה ומאפשר התגלות בלא מיתה. ייתכן שיש לומר זאת גם בקטורת שעל מזבח הזהב אבל לפירוש זה אין משמעות לריחה.

## 2. שורש החיים – הקטורת מחיה וממיתה

ישנו רובד נוסף הקשור לריח הקטורת. את הריח של הקטורת מריחים באף שהוא נקודת החיבור לנשמה (כפי שבואר לעיל). הקטורת קשורה לשורש החיים (הריח) ולכן קשורה הן לנתינת חיים והן לנטילתם. יש כמה מקרים שהקטורת קטורת שלא כדין גרמה למוות. נדב ואביהו מתים אחרי שהם מקטירים קטורת (ויקרא י, א-ב):

וַיִּקְחוּ בְנֵי-אֱהֲרֹן נָדָב וָאִיִּיהוָה אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂיִמוּ עָלֶיהָ קֹטֶרֶת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה':

בנוסף, מאתיים וחמישים מקטירי הקטורת בפרשת קורח מתים (במדבר טז, לה):

וְאֵשׁ יֵצְאָה מֵאֵת ה' וַתֹּאכַל אֶת הַחֲמִשִּׁים וּמְאַתִּים אִישׁ מִקְרִיבֵי הַקֹּטֶרֶת:

כך גם עוזיהו מקטיר ונהיה מצורע עד יום מותו ומצורע חשוב כמות (דברי הימים ב-כ, טז-טז):

14. בהבנת מקומה של הקטורת כקורבן דן הגרי"ז: "והנראה בזה דבקטורת עיקר מצותה הוא שיהיה נקטר ואין בה כ"א מעשה הקטרה אבל אין זה כמו בכל קורבנות ציבור שהכפרה מהקורבן היא המצוה דהיינו שהקורבן נקרב עבור הציבור ועולה לכפרתו, אבל בקטורת החובה היא רק מעשה ההקטרה לחוד שיקטירו בכל יום קטורת אבל אין בזה דין שכפרתו עולה לציבור, והנה נשאל להגר"ח ז"ל בהקטירו קטורת שלא לשמה אם יצטרכו להקטיר עוד הפעם והשיב דכיון דנקטר הקטורת שוב אי"צ להקטיר, והיינו כנ"ל שהמצוה שבה הוא רק מעשה ההקטרה וכל שנקטרה הקטורת יצאו ידי חובתן ואין בזה ענין שעולה לחובתם ולכפרתם..." (חידושי הגרי"ז מנחות מט ע"א).

15. כמו שהיה בהר סיני (שמות כד, טו-יח): "וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הָהָר וַיִּכַּסּ הָעָנָן אֶת הָהָר: וַיִּשְׁכֵּן כְּבוֹד ה' עַל הָרִי וַיִּכְסֶהוּ הָעָנָן שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶ�ה בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מִתּוֹךְ הָעָנָן: וַיִּמְרָאָה כְּבוֹד ה' פָּאֵשׁ אֲכָלֶת בְּרָאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיָּבֵא מֹשֶ�ה בְּתוֹךְ הָעָנָן וַיַּעַל אֶל הָהָר וַיְהִי מֹשֶ�ה בְּהָרָבָעִים יוֹם וָאֶרְבָּעִים לַיְלָה".

וּכְחֻזְקָתוֹ גָּבַהּ לְבָבוֹ עַד־לְהַשְׁחִית וַיִּמְעַל בָּהּ אֶלֶּהִיו וַיָּבֹא אֶל־הֵיכַל ה' לְהִקְטִיר עֹלֹת מִזְבֵּחַ הַקְּטָרֶת: וַיָּבֹא אַחֲרָיו עֲזָרְיָהוּ הַכֹּהֵן וַעֲמֹו כֹהֲנִים לֵה' שְׂמוֹנִים בְּנֵי־חֵיל: וַיַּעֲמֵדוּ עַל־עֲזָרְיָהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא־לָךְ עֲזָרְיָהוּ לְהִקְטִיר לֵה' כִּי לַכֹּהֲנִים בְּנֵי־אַהֲרֹן הַמִּקְדָּשִׁים לְהִקְטִיר צֵא מִן־הַמִּקְדָּשׁ כִּי מַעֲלָתָ וְלֹא־לָךְ לְכָבוֹד מִה' אֶלֶּהִים: וַיִּזְעַף עֲזָרְיָהוּ וַיִּכְדּוּ מִקְטָרֶת לְהִקְטִיר וַיִּבְזְעֻפוּ עַם־הַכֹּהֲנִים וַהֲצָרַעַת זָרְחָה בְּמַצְחוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים בְּבֵית ה' מַעַל לְמִזְבֵּחַ הַקְּטָרֶת:

ומאידך, קטורת נותנת חיים, ואת המגפה בפרשת קורח עוצר אהרון באמצעות קטורת (במדבר יז, יא-יד):

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן קַח אֶת־הַמִּחְתָּה וְתִן־עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קְטָרֶת וְהוֹלֵךְ מִתְּרֵהָ אֶל־הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי־צָא הַקָּצֹף מִלִּפְנֵי ה' הַחֹל הַנֶּגֶף: וַיִּקַּח אַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה וַיֵּרֶץ אֶל־תוֹךְ הַקָּהָל וְהִנֵּה הַחֹל הַנֶּגֶף בָּעָם וַיִּתֵּן אֶת־הַקְּטָרֶת וַיִּכַּפֵּר עֲלֵיהֶם: וַיַּעֲמֵד בֵּין־הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים וַתַּעֲצֹר הַמֶּגֶפָה:

כך גם הקטורת שהכהן הגדול מקטיר בקודש הקודשים מונעת מוות (ויקרא טז, יב-יג):

וְלִקַּח מִלֹּא־הַמִּחְתָּה גִּחְלִי־אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה' וּמִלֹּא חֲפָנֵי קְטָרֶת סָמִים דָּקָה וְהִבִּיא מִבֵּית לִפְרֻכָּת: וַנִּתֵּן אֶת־הַקְּטָרֶת עַל־הָאֵשׁ לִפְנֵי ה' וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטָרֶת אֶת־הַכֹּפֶרֶת אֲשֶׁר עַל־הָעִדוּת וְלֹא יָמוּת:

הגמרא במסכת שבת (פח ע"ב) מספרת שכשעלה משה למרום הוא התווכח עם המלאכים על נתינת התורה לבני אדם. ובסופו של הויכוח המלאכים הודו לו ונתנו למשה מתנות. והמתנה שקיבל משה ממלאך המוות היא הקטורת וכך משה ידע לשלוח את אהרון עם הקטורת כדי לעצור את המגפה, גם במעשה זה, הקטורת מבדילה בין חיים למוות:

מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר, שנאמר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות. אף מלאך המות מסר לו [למשה] דבר, שנאמר ויתן את הקטרת ויכפר על העם ואומר ויעמד בין המתים ובין החיים וגו', אי לאו דאמר ליה - מי הוה ידע?<sup>16</sup>

### 3. להגדיל כבוד הבית ומוראו

יש שפירשו את מעשה הקטורת בהקשר של הריח הטוב של הקטורת. ננסה להבין כיוון זה.

הקב"ה מצווה אותנו לבנות לו בית – מבנה שהוא בית במושגים אנושיים למרות שאין משמעות לבית אצל הקב"ה כדברי שלמה המלך (מלכים-א ח, כז):

כִּי הָאֲנָכִים יֹשֵׁב ה' עַל־הָאָרֶץ הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָלוּךְ אֵף כִּי הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי:

16. וע"ע צדקת הצדיק רסד.

כך מצווה ה' אותנו לשים בהיכל דברים שאנשים שמים בבית: מנורה שולחן ומקום שבו עולה ריח טוב.

בספר החינוך (מצוה קג) ביאר את טעם הקטורת מצד השגת השכל האנושי:

להגדיל כבוד הבית ולהיות מעלתו ומוראו על פני כל אדם... וידוע כי עניין הריח הטוב הוא דבר שנפש אדם נהנית בו ומתאוה אליו ומושך הלב הרבה, וריח הקטורת היה הטוב שאפשר ליעשות על ידי אדם, עד שאמרו זכרונם לברכה... כי מיריחו היו מריחין בו בשעת הקטרה.<sup>17</sup>

כשם שציווה ה' לשים בהיכל מנורה ושולחן כדוגמת מנהג בני אדם בבתיהם, כך הצריך ריח טוב ומרומם, כדי להכניס בלב הבאים מורא ורוממות אל מול שכינת קודשו.

## ו. סיכום

נישאנו במאמר זה על כנפי הריח מעניין לעניין באותו עניין, שעיקרו, שלריח יש משמעות פנימית עמוקה מאז שלא נפגם בחטא האדם הראשון. בקורבנות, כיוון שה' הוא (כביכול) המריח, אין משמעות לטיב הריח, ומשמעות ההרחה היא קבלת הקורבן ברצון.

בצד האנושי ריח טוב קשור למצווה, לטהרה לגן עדן ולקדושה, ואילו ריח רע קשור לטומאה הנובעת ממוות של יצור חי שאוסרת כניסה למקדש, אכילת קודשים, ועבודה במקדש. גם ריח רע שנובע מפליטת אוכל בצואה או בהקאה או כל ריקבון מונע אמירת דברים שבקדושה, וריח רע בכהן או בקורבן פוסל אותם לעבודת המזבח. גם עבירות הינן סוג של טומאה שיש להן ריח רע רוחני שמגיע עד לגיהנום. לעומת זאת, בקטורת כן יש משמעות לריח הטוב, כיוון שעלינו לעשות לה' מקדש שבמושגים אנושיים מהווה בית.

17. וכתב המורה נבוכים: "וכאשר היו שוחטים במקום המקודש בהמות רבות בכל יום ומחתכין בו הבשר ושורפין ורוחצין בו הקרב והכרעים, אין ספק שאילו היו מניחים אותו על זה הענין היה ריחו כריח מקומות הבשר, מפני זה צוה להקטיר בו הקטורת שתי פעמים בכל יום, בבקר ובין הערבים, להטיב ריחו וריח בגדי כל העובד בו, כבר ידעת אמרם מיריחו היו מריחים ריח הקטרת, וזה ג"כ ממה שמעמיד יראת המקדש, אבל אם לא היה לו ריח טוב כל שכן אם היה לו שכנגדו, היה מביא בלב האדם הפך ההגדלה, כי הנפש תתרחב מאד לריח הטוב, ותטה אליו ותתרחק מן הריח הרע ותברר ממנו" (ג, מה).

## אבלות ישנה: גדרי חובת האבלות על החורבן בגדולים ובקטנים

### פתיחה

- חלק א - אבלות ישנה ואבלות דרבים  
א. הסוגיה ביבמות  
ב. שיטת רש"י: אבלות קלה  
ג. שיטת רבנו תם: צנעה מול פרהסיא  
ד. שיטת ראשוני ספרד ופרובנס: החמרה בניגוד לכיוון הרגש  
ה. סיכום

### חלק ב - אבלות של קטן

- א. כיבוס ותספורת של קטנים באבלות חדשה ובאבלות ישנה  
ב. על מי חל איסור הכיבוס והתספורת?  
ג. אבלות דרבים בקטנים  
1. אבלות דרבים חמורה  
2. אבלות קבועה  
3. אבלות כזיכרון  
ד. כיבוס ותספורת באבלות דרבים  
ה. קטנים ואיסורי בשר ויין  
ו. סיכום

### פתיחה

חכמינו עיצבו את ימי התענית על החורבן במתכונת של ימי אבל. האיסורים שנאמרו בתשעה באב עצמו, וכן בשבוע ובחודש שחל להיות בתוכם, שאולים מתוך מערך דיני האבלות של אדם על קרובו שנפטר. אך אופן העתקת האיסורים ממרחב למרחב אינו עקבי. יש ודין מסוים מדיני אבלות רגילה אינו חל בימי האבלות על החורבן, ומשנהו חל דווקא ביתר חומרה. במקרים אלו משקיעים הראשונים מאמץ ניכר כדי לפענח את אופי ההקבלה בין התחומים, ולבאר את פשר ההבדלים.

בסוגיה אחת במסכת יבמות עמדה הגמרא באופן ישיר על הקושי להקביל את סוגי האבלות, ומתוך כך ניסחה הבחנות מהותיות ביניהן. להלן נבקש להתחקות אחר הבחנות אלו ולעמוד על משמעותן, ומתוך כך לבחון סוגיה הלכתית מעשית ועיונית גם יחד: חלות דיני אבלות החורבן על ילד קטן.

## חלק א - אבלות ישנה ואבלות דרבים

### א. הסוגיה ביבמות

המשנה במסכת יבמות (פ"ד מ"י) אסרה על אלמנה להתארס במהלך שלושים ימי האבלות הראשונים, "מפני האיבול". הגמרא (יבמות מג ע"א-ע"ב) הקשתה על כך מן הברייתא המתירה להתארס בשבוע שחל בו תשעה באב:

אמר רב חסדא: קל וחומר, ומה במקום שאסור לכבס – מותר ליארס, מקום שמותר לכבס – אינו דין שמותר ליארס!

כיצד ייתכן, שואל רב חסדא, שבאבלות שלושים אין איסור כיבוס (אלא איסור גיהוץ בלבד) ויש איסור על אירוסין, ואילו בשבוע שחל בו תשעה באב אסור לכבס ומותר להתארס?

לאחר דחיית אפשרות ליישב את הקושי באמצעות צמצום היתר האירוסין קודם לתשעה באב, ודחיית אפשרות אחרת להסביר את הפער באמצעות מחלוקת תנאים, מגיעה הגמרא למסקנה שקיים חילוק עקרוני בין סוגי האבלות:

אמר רב אשי: שאני אבילות חדשה מאבילות ישנה, ושאני אבילות דרבים מאבילות דיחיד.

רב אשי עומד על שני מאפיינים שמבחינים בין אבלות החורבן לאבלות רגילה: משך הזמן שחלף מן המאורעות שגרמו לה, והשיתוף של הציבור כולו בקיומה. אלא שהראשונים התקשו להבין: מהי משמעות החילוק, על שני רכיביו? וכיצד הוא מיישב את הקושי?

### ב. שיטת רש"י: אבלות קלה

רש"י על אתר (ד"ה אלא) כתב:

שאני בין אבילות חדשה דתשעה באב, דהוי אבילות ישנה ואבלות דרבים, הלכך קילא.

מדבריו נראה כי "אבלות ישנה" ו"אבלות דרבים" הן שתי סברות לקולא, שנועדו להסביר את היתר האירוסין. אלא שכל הראשונים הקשו קושיה חמורה על דברי רש"י: כיצד קביעה שאבלות תשעה באב 'קילא' מיישבת את הקושיה? הרי כל הבעיה הייתה חוסר העקביות, בכך שבאבלות תשעה באב אנו מקילים באירוסין ומחמירים בכיבוס ובמשא ומתן. ממילא,

---

1. בהגהות היעב"ץ גרס: "לתשעה".

ה'קולא' לא מסבירה מדוע יש תחומים שבהם אנחנו מחמירים! מתוך קושיה זו דחו הראשונים את שיטת רש"י,<sup>2</sup> וגם האחרונים התקשו לבארה.<sup>3</sup>

יש מקום להציע בביאור שיטת רש"י שקיים חילוק מהותי בין 'כיבוס' ו'משא ומתן' ובין סוגיית האירוסין. איסורי כיבוס ומשא ומתן מגדירים את אופי חובת האבלות והיקפה. יש אבלות רופפת, שכוללת רק גיהוץ ותספורת, ואבלות מהודקת ורחבה שכוללת גם משא ומתן וכיבוס. אך סוגיית האירוסין משקפת דילמה אחרת, חיצונית, שעניינה הכרעה בין חובת האבלות לבין צורך דוחק.<sup>4</sup> בירושלמי (ביצה פ"ה ה"ב) נאמר שמתור לארס אפילו בתשעה באב, "שלא יקדמנו אחר", אף שאבלות תשעה באב כוללת בוודאי מגוון איסורים רחב יותר מאשר אבלות שלושים (שבה אסור להתארס). דהיינו, אף שפעולת האירוסין סותרת באופן מובהק את האבלות, הצורך והערך שבביצועה גובר על חובת האבלות. לכך מתכוון רש"י באומרו שאבלות תשעה באב 'קילא' – גם בזמנים שבהם חובת האבלות רחבה ומקיפה, התוקף הנורמטיבי שלה חלש יותר ולכן היא אינה עומדת מול מצוות האירוסין.<sup>5</sup>

אלא שלכאורה דברי רש"י מובנים בנוגע לסברת 'אבלות ישנה', שיש בה כדי להקליש את חומרת הדין, אך מדוע 'אבלות דרבים' היא סברה לקולא? הרי ככלל, אנו נוקטים ש'עשה דרבים' עדיף מ'עשה דיחיד' (מועד קטן יד ע"ב), ו'מצוה דרבים' דוחה איסורים אחרים (ברכות מז ע"ב), וכיצד דווקא באבלות ממד הרבים הופך להיות סיבה לקולא?

נדמה שמה שנכון ב'מצוה' בעלמא אינה נכון בתגובה של אבל ומצוקה. בעצם היותה של הצרה צרת רבים, יש קורטוב של נחמה, כפי שנאמר במדרש (דברים רבה פרשה ב סי' כב): "כל צרה שאינה של יחיד אינה צרה".<sup>6</sup> חריפותה של חווית האבלות קשורה בחוויית הבדידות הכרוכה בה, "ישב בדד וידום כי נטל עליו" (איכה ג, כח).<sup>7</sup> כך עולה גם מן הפסוק

- 
2. הראשונים הקשו קושיות נוספות: מדוע ציינה הגמרא שני חילוקים במקום אחד (רמב"ן)? מדוע רש"י מניח שאבלות דרבים קלה מאבלות דיחיד (תוספות מהר"ם מרוטנבורג שם ד"ה אלא)?
  3. ראו באור שמח (אבל ו, ה) ודבריו דחוקים, מלבד זאת שהוא משווה את שיטת רש"י לדברי שאר הראשונים.
  4. ראו בספר ביכורי ראובן (על רש"י שם) שצעד בדרך קרובה.
  5. כעין זה יש להבין את הדעה שאותה דחה הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל כז סי' ו) שלפיה מכיוון שאבלות תשעה באב היא אבלות ישנה יש לומר בה "מקצת יום ככולו" ולהפסיק אותה אחרי המנחה. משתמע כי עמדה זו מבוססת על ההבנה שאבלות ישנה היא קלה יותר ועל כן נוחה להתפוגג.
  6. ובספר החינוך (מצוה שלא): "צער רבים נחמה".
  7. וראו בית יוסף (או"ח סי' תקנב): "כתב רב שרירא גאון שנהגו שלא לזמן בשלשה בזו הסעודה אלא כל אחד ישב לעצמו דכתיב 'ישב בדד וידום'". מדבריו משתמע שבמישור המנהגים יש שהכניסו לתשעה באב ממד של אבל יחיד.

בירמיהו (ו, כו): "אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים"<sup>8</sup>, ופירש המלבי"ם (שם): "לא שיתאבלו כולם בכנופיא, רק אבל יחיד עשי לך, כל אחד יתאבל ביחידות בביתו"<sup>9</sup>. וכן כתב בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' רכא): "דמהות האבלות הוא ענין ששייך ביחיד, דהיינו ישיבה בבדידות, מה שאין כן במצות שמחה שעיקרה בשמחת מרעים עם בני ביתו ואחרים".

אבלות של רבים מאבדת מחריפותה, לא רק בשל ההיבט המציאותי של האווירה המנחמת הנוצרת באופן טבעי בתוך החבורה. מהותית, כפי שאין ציבור מתים (הוריות ו ע"ב), כך גם הם לא לגמרי 'אבלים'. "אי אפשר לומר שכל ישראל נקראים 'אבלים'", כתב הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורי הרב – אבלות ותשעה באב, סי' ח אות א), ונימק: "דלא שייך חלות שם אבל על הגברא אלא ביחיד המתאבל על קרובו, דבכהאי גוונא חל עליו שם מיוחד הואיל ומיתת קרובו נוגעת לו במיוחד". האבלות היא מציאות רוחנית טראגית שעשויה לפקוד את היחיד אך איננה מגדירה את מעמדם של הרבים. משום כך, טען הגרי"ד, אבלות דרבים מטילה על האדם לנהוג 'ניהוגי אבלות', אך אינה מחילה עליו 'שם אבל'. במקום אחר (מן הסערה, עמ' 60) הסביר הגרי"ד סולובייצ'יק את האיסור על אבל יחיד להתאסר:

אין צורך לעסוק בשום מעשה שיש לו זיקה אל ההישרדות ואל קיומו המתמשך של האדם. האדם אינו ראוי למאמץ שהוא עצמו עושה כדי להבטיח את הישרדותו שלו. איסור זה מסמל את חוויית הכישלון האנושי ואת פשיטת הרגל המוחלטת שבה שרוי האבל במהלך ימי אבלו... כאשר האדם מגיע למצב של ייאוש מקיף-כול וקהות רגשות מוחלטת, כאשר הוא מוצא עצמו בשלב של ריקנות מלאה, כאשר כל מה שהיה פעם בעל ערך נראה כעת כבלתי ראוי

8. הגמרא (מועד קטן יד ע"ב) הגדירה את מצוות האבלות על אחד משבעת הקרובים כ'עשה דיחיד', וביאר המפרש בפירוש המיוחס לרש"י (שם ד"ה ודחי) שהגדרה זו מבוססת על הפסוק בירמיהו. ראו בהגהות הרש"ש על רש"י, ובשיעורים לזכר אבא מרי (אבלות) שהקשו מדוע בכלל נדרש המפרש להוכיח שאבלות היא מצוות עשה המוטלת על היחיד. וראו בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' מו): "דסלקא אדעתין לומר שאם יש אבלים רבים אז מצוה עליהם להתאבל יחד, דע"ז איכא אבלות טפי שכל אחד מעורר את חבריו לאבילות, וא"כ גם אבלות הוי עשה דרבים כיון דמצוה להתאבל ברבים היכי שיש אבלים רבים, ועל כן הביא רש"י קרא דאבל יחיד עשי לך, שאף אם יש אבלים רבים מצוות אבלות הוא ביחיד". ראו גם בשו"ת ושב הכהן סי' צג.

9. רש"י בפירושו לתנ"ך (שם) כתב שכוונת הפסוק היא שעוצמת האבל תהיה כשל "מי שאין לו אלא בן יחיד ומת", אך בפירוש המיוחס לו על גמרא במועד קטן הנ"ל אימץ הסבר שקרוב לדברי המלבי"ם. על המתח בין דברי רש"י על הגמרא לדבריו בפירושו לתנ"ך עמד הר"ז גוסטמאן (קונטרסי שיעורים כתובות, קונטרס א, שעור יד, אות א), אך כיום כשנתברר שהפירוש המיוחס לרש"י לא יצא מתחת ידיו, הסתירה מתפוגגת מאליה. יצוין כי המלבי"ם עצמו הודה לפירוש רש"י בדבריו על הפסוק בנבואת עמוס (ח, י) שבו ברור יותר שמדובר באבלות על בן יחיד: "ושמתיה כאבל יחיד ואחריתה כיום מר".



לתשומת לב – אזי נעלם גם היצר לחיות, להילחם ולהביס את הרוע. זה הוא יסוד איסור האירוסין.

אותה חוויה של ייאוש וחידלון הפוקדת את היחיד, אין לה שייכות עם אבלם של הרבים. עם כל צערם על האובדן בעבר ובהווה, הם אינם מאבדים לרגע את התקווה ביחס לעתיד, את האמונה שיש לשם מה לבנות בתים, לנטוע אילנות, להתארגן ולהאבד. על כן סבור רש"י שעצם היות האבלות 'אבלות דרבים' מקהה במידה רבה את עוקצה.

### ג. שיטת רבנו תם: צנעה מול פרהסיא

בעקבות הקשיים שבפירוש רש"י הציע רבנו תם (מובא בתוספות, יבמות שם ד"ה שאני) קריאה שונה של הגמרא:

ומפרש ר"ת שאני בין אבילות חדשה שאסרו ליאסר, לפי שבחדשה יש להחמיר מבישנה – משא"כ באבילות ישנה. ובאבילות דרבים יש להחמיר טפי לענין משא ומתן מאבילות דיחיד, דמשא ומתן שהוא דבר של פרהסיא, אם יעסקו בפרקמטיא כל היום יבאו ויאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים, ולא דמי לאירוסין שאין אלא שעה אחת...

וצ"ל דבאבילות דרבים יש להחמיר נמי בכיבוס, דכיבוס נמי דבר של פרהסיא, שלא יהו כולם עוסקים לכבס ולספר וליפות עצמם, ונראים שאין חוששין להתאבל.

לשיטתו, שתי ההבחנות בין תשעה באב לאבלות רגילה מושכות לצדדים מנוגדים. אבלות החורבן היא מצד אחד אבלות ישנה, ובמובן זה היא קלה מאבלות חדשה ולכן מותר להתארגן בה. מצד שני היא אבלות דרבים, מה שמהווה באופן עקרוני דווקא שיקול לחומרה, אלא שחומרה זו משפיעה רק על פעולות המשפיעות על הפרהסיא כגון משא ומתן וכיבוס, שעשויות להתמשך ולהתרחב ולקעקע את אווירת האבלות,<sup>10</sup> להוציא אירוסין "שאינן אלא שעה אחת".<sup>11</sup> לכן התוצאה היא שבאבלות תשעה באב אירוסין מותרים (בהיותם דבר שבצנעה) וכיבוס אסור (מכיוון שהוא נעשה בפרהסיא), ובאבלות רגילה אירוסין אסורים (מכיוון שזו אבלות חמורה) וכיבוס מותר (מכיוון שאין צורך להחמיר בדברים שבפרהסיא).

10. באופן אחר כתבו התוספות ישנים (יבמות שם), שהחשש איננו מהתרחבות הפעילות המותרת אלא מזליגה שלה לפעילויות אסורות: "אם ינהוג היתר לישא וליתן יראו רבים וינהגו קולא אף בדבר האסור".

11. מהר"ם מרוטנבורג (תוספות מהר"ם מרוטנבורג שם ד"ה אלא) הוסיף על כך שהבחנה זו עצמה, בין דבר תדיר לשאינו תדיר, גורמת להיפוך הדין באבלות דיחיד. דהיינו, דווקא פעילות יומיומית כגון משא ומתן התיירו ליחיד כי הוא "דבר הצריך לכל אדם", ואילו אירוע חריג של אירוסין דרשו ממנו לדחות למועד אחר.

על כל פנים, מדברי רבנו תם עולה שבדברים שבפרהסיא תהיה נטייה להחמיר באבלות על החורבן, בשל היותה 'אבלות דרבים', ואילו בדברים שבצנעה תהיה נטייה להקל משום שמדובר ב'אבלות ישנה'.

#### ד. שיטת ראשוני ספרד ופרובנס: החמרה בניגוד לכיוון הרגש

גישה שונה נמצאת בדברי ראשוני ספרד ופרובנס, ובראשם הרמב"ן. הרמב"ן (ד"ה שאני) מסביר, באופן המנוגד לכאורה לאינטואיציה הבסיסית, שדווקא 'אבלות ישנה' גורמת להחמיר יותר במנהגים פרטיים ואילו 'אבלות דרבים' היא סברה להקל בדברים שבפרהסיא:

אבילות ישנה קילא ליה ולפיכך החמירו עליו בכיבוס, ולא הוצרכו להחמיר כן באבילות חדשה. ושאני בין אבילות דיחיד לענין אירוסין לאבילות דרבים, דשל יחיד חוששין שאם אתה מתירו ליארס אף הוא יעשה סעודה או יכנוס, אבל אבילות דרבים אין לחוש לכך שלא יקלו הם באבילותם משום שמחתו של זה.

דהיינו, דווקא משום שאבילות ישנה רופפת יותר בתודעה, החמירו ואסרו בה את הכיבוס; ודווקא משום שאבילות דרבים נוכחת במרחב הציבורי, הקלו בה בפעילות ציבורית משותפת כמו אירוסין, תוך הסתמכות על כך שהציבור ידע לבלום את הזליגה של ההיתר לסעודות אסורות.<sup>12</sup> כעין זה כתב רבי אברהם מן ההר (יבמות מג ע"ב ד"ה אלא) בנוגע למשא ומתן, שבאבילות חדשה "אף על גב דשרית משא ומתן, ודאי ימעט בעסקו, דכאיב ליה ליביה", ולכן לא ראו להחמיר בה.<sup>13</sup>

#### ה. סיכום

מדברי הראשונים עולות שלוש גישות אפשריות בנוגע למעמד אבלות על החורבן ביחס לאבילות רגילה:

לדעת רש"י, התוקף של אבלות על החורבן קל באופן מהותי, גם בימים שבהם חלים מנהגי אבלות מקיפים. וזאת הן מפאת יושנה, הן בשל שותפות הרבים שיש בה ממד של תקווה ונחמה, הן מפאת עוצמתה החלשה יותר של חוויית הייאוש והשבר.

12. וכעין זה כתב גם הרשב"א (שם ד"ה הא).

13. המאירי (יבמות מג ע"ב ד"ה והקשה) אימץ אף הוא את ההסבר שלפיו "אבילות ישנה קילא ליה ומתוך כך החמירו בה לאסור את הכיבוס", אך הוסיף שגם החילוק השני בין סוגי האבילות דוחף לכיוון דומה: "אבלות של רבים חציו נחמה וקילא ליה, ואי אסרינן ליה לארס לא ציית". דהיינו, בדומה לשיטת רש"י מבין גם המאירי ש'אבלות ישנה' ו'אבלות דרבים' אלו שני מאפיינים המקלישים באופן עקרוני את האבל, אך התגובה ההלכתית להם מורכבת: לעיתים אנו מחמירים דווקא כדי לשמר את אופייה, ולעיתים אנו מקילים שלא לגזור על הציבור גזירה שלא יעמוד בה.

לדעת רבנו תם, דיני אבלות על החורבן קלים יותר ביחס לאדם הפרטי, כיוון שהיא 'ישנה', אך חמורים יותר במרחב הציבורי, כיוון שהיא אבלות 'דרבים'.

לדעת הרמב"ן וסיעתו, החמירו באבלות על החורבן במנהגי אבלות פרטיים דווקא משום שהיא קלה יותר באופן מהותי (משום ישנה), והקלו בפעילויות משותפות שעשויות להתגלגל לכדי איסור (כי אין חשש כזה באבלות דרבים).

שלוש הגישות מבוססות על נתוני הבסיס שהציגה הסוגיה ביבמות ביחס לאבלות על החורבן, דהיינו ההחמרה בכיבוס ומשא ומתן מול היתר האירוסין. להלן נבקש לבחון אותן מתוך שאלות נוספות שהעלו הפוסקים בנוגע לדמיון ולהבדלים בין סוגי האבלות, ובפרט סביב דיני אבלות של קטן.

## חלק ב - אבלות של קטן

### א. כיבוס ותספורת של קטנים באבלות חדשה ובאבלות ישנה

בגמרא (מועד קטן יד ע"ב) נאמר שבאבלות רגילה "מקרעין לקטן מפני עגמת נפש", דהיינו כדי לעורר צער בלב הרואים, ולא בשל חובה אישית של הקטן עצמו. מכאן מוכיחה הגמרא שאין "אבלות נוהגת בקטן" ומותר לגלח אותו בימי אבלו. לדעת הרי"ף גיאת (הלכות אבל, עמ' רג), כאשר קטן הגיע לחינוך יש עליו חובת קריעה ואבלות מדין חינוך, גם כשלא קיים שיקול של "עגמת נפש" לרואים. אולם הש"ך (נקודות הכסף על הט"ז יו"ד סי' שמ, ס"ק טו) הראה שלדעת הטור והשלחן ערוך אין כלל חובת חינוך לאבלות, וכן כתבו להלכה רוב הפוסקים, כפי שהראה הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"ז יו"ד סי' כט; חזון עובדיה אבלות ח"א עמ' רנה-רנח).<sup>14</sup>

בנוגע לאבלות החורבן, התמונה מורכבת יותר. בגמרא (תענית כט ע"ב) נאמר שבשבוע שחל בו תשעה באב "בטלי קצרי [=הכובסים] דבי רב", ודייק מהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סי' כד) "שאפילו בגדי קטנים לא היו מכבסים". מהר"ם הוסיף וכתב שההבדל קיים גם בנוגע לאיסור תלמוד תורה, ומשקף הבחנה רחבה בין אבלות על מת לאבלות החורבן:

ועוד, דהא אמרינן (תענית ל ע"א) דתינוקות של בית רבן בטלים בט' באב, ואילו גבי אבילות אינן בטלין, אלמא דגבי אבילות בט' באב אסור לגדולים לעשות לקטנים כל דבר שהגדולים אסורים. אם כן, כמו כן אסורין הגדולים לספר

14. והביא שם שלדעת כמה פוסקים יש דין חינוך בקריעה ולא באבלות, אך למעשה הכריע שאין דין חינוך גם בקריעה. וראו רץ כצבי - קטן בהלכה (ח"א סי' יז).

לקטנים ולכבס כסותן בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה, וגבי אבילות מותר לגדולים לספר הקטנים שמת אביהן או לכבס בגדיהן.<sup>15</sup>

ואכן, גם השולחן ערוך (יו"ד שפד, ה) פסק בנוגע לאבלות רגילה שאין אבילות בקטנים ואין לבטל אותם מתלמוד תורה, ומאידך (או"ח תקנא, יד) פסק כי "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה". מדוע להבחין בין סוגי האבילות? ולמה להטיל דיני אבילות על קטנים דווקא באבילות על החורבן?

## ב. על מי חל איסור הכיבוס והתספורת?

את האיסור לספר ולכבס עבור קטנים בשבוע שחל בו תשעה באב אפשר להבין בשלוש דרכים:

בדברי מהר"ם עצמו, וכן במקורותיו, משתמע שמדובר באיסור "לגדולים לעשות לקטנים". דהיינו, המוקד איננו הקטן עצמו אלא מי שמספר אותו או מכבס את בגדיו. ואכן, בספר מטה יהודה (או"ח תקנ"ד, א) כתב בדעת מהר"ם שאיסור הכיבוס הוא "משום המכבס, שמסיח דעתו כשעוסק בכיבוס, ולא משום איסור שנוהג בקטן".<sup>16</sup> וכן כתב הגבורת ארי (תענית ל ע"א ד"ה ולי): "דודאי אין אבילות תשעה באב נוהג כלל בקטן". לשיטתו, תינוקות של בית רבן בטלים רק משום שחל איסור על הרב המלמד אותם, וכן כיבוס בגדיהם נאסר רק "משום לתא דמכבס, דמסתמא הוא גדול, ואם עוסק בכיבוס נראה כמסיח דעתו".<sup>17</sup>

גם בספר האלף לשלמה (ח"ב סי' כח), פסק הלכה למעשה שאין איסור על קטנים ללבוש בגדים מכובסים, וכן אין חלים עליהם שאר דיני אבילות החורבן, והאיסור הוא רק על הגדולים לכבס עבורם. גישה זו הולמת יפה את שיטת רש"י, שלפיה בכל הנוגע למעמדה הנורמטיבי, אבלות דרבים קלה מאבילות דיחיד, ואין שום היבט שבו יש להחמיר בה.

אולם, בשו"ת תרומת הדשן (סי' קנב) נשאל אם יש ללמוד מדברי מהר"ם איסור על כיבוס בגדי נכרים, והשיב שמהר"ם אסר "דווקא בגדי קטנים דשייך בהו נמי אבילות, או משום חינוך או משום עגמת נפש". מדבריו עולה כי האיסור אינו על עצם פעולת הכיבוס שעושה ישראל גדול, אלא על כך שמכבסים את בגדיו של קטן מישראל.<sup>18</sup> אך מלשונו נראה שהתלבט בין שתי אפשרויות בהבנת יסוד הדין: האם הוא "משום חינוך", דהיינו שדיני

15. הובא גם במרדכי (מועד קטן סי' תתעה).

16. אם כי המטה יהודה עצמו סבור כדעת הרי"ף גיאת, שאחרי גיל חינוך יש לחנך את הקטן הן לאבילות רגילה הן לאבילות החורבן.

17. הגבורת ארי סבור כך בעצמו, ובהבנת הגמרא, אך לא הסביר כך את דעת מהר"ם מרוטנבורג.

18. אמנם בספר האלף לשלמה (שם) ביאר בכוונתו שמכיוון שלקטן יש שייכות כלשהי לאבילות אסור על הגדול לספר ולכבס עבורו. וכעין זה כתב הרב צבי שכטר, בדין קריעה על ערי יהודה בחורבן בזמן הזה, תורה שבעל פה כב (תשמ"א), עמ' קעה-קפה.

## אבלות ישנה: גדרי חובת האבלות על החורבן בגדולים ובקטנים

אבלות חלים על הקטן בדומה לשאר כל המצוות שהוא חייב בהן מגיל חינוך; או שהוא "משום עגמת נפש", דהיינו שהאיסור לכבס בגדי קטן הוא חלק מאווירת האבל הכללית שהציבור צריך להיות שרוי בה.

שאלה זו מתבררת מתוך התייחסות הפוסקים לגיל הקטנים שאסור לכבס את בגדיהם.

הבית יוסף (או"ח סי' תקנא) והרמ"א (או"ח תקנא, יד) התירו לכבס "בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי, שמוציאים בהם ריעי". מדבריהם משתמע שכאשר מדובר בילדים שאינם מטנפים את בגדיהם יש לאסור גם כשהם בגיל קטן מאוד. ואכן, הלבוש (שם) ציין בפירוש שהאיסור חל על בגדי קטנים "בני ג' וד' שנים", ורק בבגדיהם של ילדים קטנים יותר "אין בכיבוס זה משום שמחה". אלא שהפרי מגדים (סי' תקנא, אשל אברהם ס"ק לח) הקשה: "צריך עיון קצת, דמשמע משום חינוך, והיינו בני שש ושבע". וביאר המשנה ברורה (שער הציון סי' תקנא ס"ק צא) שהדבר תלוי בשני הטעמים שנזכרו בדברי תרומת הדשן: אם האיסור מדין 'חינוך', יש להימנע רק מגיל שש, אך אם הוא משום 'עגמת הנפש' יש לאסור על כיבוס בגדי קטנים בכל הגילאים.

את הטעם לאסור משום עגמת הנפש דווקא באבלות החורבן אפשר להבין בקלות לאור שיטת רבנו תם, שלפיה דווקא באבלות דרבים מחמירים באיסורים הנוגעים לאווירה הכללית. בנוסף, ביאר הרב הנקין בשו"ת בני בנים (ח"ג סי' ד), שהדינים הנובעים מסברת עגמת הנפש הם דווקא כאלו שיש בהם היכר, כגון קריעה. ממילא, דווקא כאשר הציבור כולו נמנע מן הכיבוס, יש תוספת של עגמת נפש אם הקטנים מצטרפים אל הגדולים והכובסים שובתים ממלאכתם. ואילו כאשר מדובר באבלות פרטית, אין היכר חיצוני ועגמת נפש ציבורית בכך שילד מסוים לא כיבס את בגדיו.

אך אם יסוד הדין הוא 'חינוך' לאבלות, מדוע לחלק בין אבלות החורבן לבין אבלות רגילה שבה אין דין חינוך? כך הקשה המגן אברהם (סי' תקנא ס"ק לח) ותירץ: "דבאבילות דרבים מחמירין טפי". בספר שרשי הי"ם (תעניות ה, ו) הקשה עליו, שבדברי רש"י בסוגיה ביבמות מבואר שאבלות דרבים דווקא קלה יותר מאבלות דיחיד, ואף לדעת התוספות שכתבו שיש צדדים להחמיר באבלות דרבים "היינו דוקא לענין משא ומתן שהוא דבר של פרהסיא"! כך הקשה גם הרב טוביה גולדשטיין במכתבו לרב משה פיינשטיין, ובתשובה כתב לו הרב פיינשטיין (אג"מ יו"ד ח"א סי' רכד) שלושה הסברים שונים, כדלקמן.

## ג. אבלות דרבים בקטנים

### 1. אבלות דרבים חמורה

התשובה הראשונה שהשיב הרב משה פיינשטיין היא שאכן אבלות דרבים חמורה באופן מהותי מאבלות דיחיד, והראיה לכך היא שבאבלות דיחיד נאמר כי "הלכה כדברי המיקל",

ואלו באבלות דרבים כלל זה אינו תקף.<sup>19</sup> מכיוון שהסיבה לפטור קטן מחינוך לאבלות היא שהקלו בכל הלכותיה, "ש להחמיר באבלות דרבים, דלא אשכחן שהקלו בה יותר משאר איסור דרבנן".

התפיסה העולה מדברי הרב פיינשטיין הפוכה לחלוטין מזו שראינו לעיל בשיטת רש"י. לדעת הרב פיינשטיין, גם אם יש היבטים מסוימים שבהם הקלו באבלות דרבים, באופן עקרוני מעמדה הנורמטיבי חמור יותר, ועל כן אין פוסקים בה כדברי המקל וממילא גם אין פוסקים את הקטנים ממנה. יש מקום להסביר גישה זו כעין דברי הרמב"ן וסיעתו לעיל, שבאבלות ישנה החמירו יותר דווקא משום שהיא אינה טבעית לאדם.<sup>20</sup> ממילא, היא לא נקבעה כביטוי לתחושה אישית, שיש בו גמישות מסוימת וגדרי חינוך ייחודיים, אלא כדין דרבנן קבוע.

עם זאת, הקביעה שאין הולכים באבלות דרבים אחר המקל אינה מוסכמת. בשו"ת משאת בנימין (סי' ה) מפורש שהולכים אחר המקל גם בהלכות תשעה באב, וכן עולה גם מדברי הלבוש (או"ח תצג, ב) וכך נקטו בפשטות שו"ת איש מצליח (ח"ב או"ח סי' לז), שו"ת יביע אומר (ח"א, או"ח סי' לג) ופוסקים נוספים, וחלקם אף כתבו שכלל זה חל באבלות ישנה בקל וחומר מאבלות רגילה.<sup>21</sup>

## 2. אבלות קבועה

בתשובתו השנייה של הרב פיינשטיין, הוא נימק את חיוב הקטנים באבלות החורבן בדרך אחרת:

ולהטעם שכתב הנחל אשכול שבמצות הבאות על ידי מקרה לא חייבו בחינוך, ודאי באבלות דתשעה באב ודיני בין המצרים שהוא דבר קבוע משנה לשנה, עד ביאת הגואל שיהפוך השי"ת לששון ולשמחה, יש לחייב לחנך התינוקות.

19. ראייתו של הרב פיינשטיין היא מדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער האבלות – אבלות ישנה) שפסק כחכמים האוסרים סיכה ורחיצה החל מסעודה מפסקת, ודלא כרבי ישמעאל ברבי יוסי. אך יש מקום לומר שערב תשעה באב אסור משום אנינות (כדברי שו"ת תרומת הדשן סי' קנא), ובאנינות לא אמרו שהלכה כדברי המיקל (תורת האדם שער הסוף – ענין מי שמתו מוטל לפניו). ומכל מקום, ברמב"ן עצמו משמע שטעם האיסור הוא משום שנראה כרוחץ לתשעה באב, ולא משום אנינות, ולפי זה יש ביסוס לראיית הרב פיינשטיין, ויל"ע.

20. אם כך הדבר, אפשר שדברי הרמב"ן, שמהם הוכיח הרב פיינשטיין שאין אומרים באבלות ישנה 'הלכה כדברי המיקל', הם לשיטתו בנקודה זו.

21. ראו: שו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' עו), חזון עובדיה (תעניות עמ' רלב), הרב אברהם מגוץ הכהן, אור תורה (אייר תשנ"א) סי' קי.

כלומר, הסיבה לכך שאין מחנכים קטן לאבלות דיחיד היא העובדה שיתכן שהוא כלל לא יזדקק לדעת את פרטי ההלכה הללו בבגרותו.<sup>22</sup> לדבריו, היותה של אבלות תשעה באב 'אבלות ישנה' מעניקה לה ממד של קביעות, וממילא יש לחנך לה גם את הקטנים.

אולם גם טענה זו אינה פשוטה. הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (שו"ת שיח נחום ח"א סי' לב) כתב, דווקא מתוך הפער בין תכני האבלות, את הסברה ההפוכה:

גם לסוברים ששייכת מצות חינוך באבלות, רחמנא ליצלן, זהו רק במת לו מת וגלגל חוזר הוא בעולם. אבל בתשעה באב האבלות היא על החורבן ואנו מצפים כי מהרה ינחם ה' ציון והצומות ייהפכו לששון ושמחה, ואם יחנכו את הקטן להתאבל הרי יש בכך משום ייאוש מן הגאולה חס ושלום. אלא אדרבה צריך לחנך את הקטנים לצפות לישועה... לפיכך: אין שום מנהגי אבלות אפילו בתשעה באב עצמו לילדים שלא הגיעו לגיל מצוות.<sup>23</sup>

דהיינו, אבלות דיחיד קשורה לטבע העולם, ואך סביר הוא שהילד יזדקק בשלב מסוים להלכות אבלות. לעומת זאת באבלות החורבן יש אמנם פן של קביעות, שהרי היא באה משנה לשנה, אך אנו מצפים שהיא תתבטל והעולם יחזור לסדרו המתוקן, ועל כן יש מקום דווקא להימנע מלחנך לה.

### 3. אבלות כזיכרון

טעם נוסף שהביאו הפוסקים לפטור קטן מאבלות רגילה הוא שקטנים אינם יודעים להצטער. לאור טעם זה הציע הרב פיינשטיין הסבר שלישי, מדוע לחייב אותם באבלות על החורבן:

מסתבר שהחייב בתשעה באב ובין המצרים הוא העיקר לכבוד בית המקדש, ועל מה שאיננו יכולים לקיים כל המצות התלויות במקדש, שזה שייך אף לתינוקות שאין יודעין להצטער.

כלומר, במוקד האבלות על החורבן לא עומדת תחושת הצער האישית אלא ההכרה השכלית במשמעות המקדש וחסרונו, והיא מבטאת את חיבת המקדש. כך תיאר הגרי"ד סולובייצ'ק (מן הסערה – אבלות חדשה ואבלות ישנה) את ההבדל היסודי בין סוגי האבלות:

"אבלות חדשה", נגרמת על ידי מוות או אסון המכים משפחה או אדם בודד. זו תגובה קמאית, אינסטינקטיבית וספונטנית של אדם כלפי הרע, כלפי העימות

22. ראו סברה מעין זו בדברי המנחת חינוך (מצווה רסד): "אבילות, דאפשר שלא יתרמי ליה לכשיגדיל, הוה אמינא דאין חייב בחינוך".

23. וכעין זה הובא בספר מועדי הראי"ה (פרק לט) בשם הראי"ה קוק שאין לחנך קטן לצום בתשעה באב, "שאינ מחנכין באבלות, ולאבלות זו יש נימוק נוסף שלא לחנך, מטעם ש'מהרה יבנה המקדש'".

הטראומטי עם המוות, כלפי פגיעתם של החורבן והאסון. זו תגובה קיומית, ולא תגובה הצומחת בסיועם של ממריצים מלאכותיים.

"אבלות ישנה", נובעת מאסון היסטורי שהתרחש לפני כאלף ותשע-מאות שנים, והריהי מעשה ידי האדם. אבלות זו היא תוצאה מהיזכרות באירועי העבר. היהדות הנהיגה כך סוג משונה של זיכרון, יחיד במינו ובלתי רגיל.

דהיינו אין מדובר כאן ב'אבלות' כל עיקר, אלא בדין שיסודו חובת היזכרות. ממילא, אין סיבה לפטור ממנו את הקטנים, גם אם אינם יודעים להצטער.<sup>24</sup>

אפשר לראות בכך פרשנות נוספת להבחנה בין 'אבלות דיחיד' ל'אבלות דרבים'. בניגוד לתחושת צער, שהיא ביסודה אישית, חובת זכירה מוטלת דווקא על הרבים. כך למשל, זכירת מעשה עמלק דורשת קריאת התורה בציבור.<sup>25</sup> הקהילה מנסחת את ערכיה גם באמצעות הנכחה של החוסר והציפייה, ואין סיבה לא לחנך לכך גם את הקטנים.<sup>26</sup>

#### ד. כיבוס ותספורת באבלות דרבים

מתוך התפיסה של האבלות כזיכרון, אפשר להסביר את קיומו של איסור כיבוס דווקא באבלות דרבים (בניגוד לימי השלושים של אבלות יחיד). זאת לאור דברי המיוחס לרש"י (תענית כט ע"ב ד"ה אפילו), שהסביר את האיסור לכבס ולהניח (וללבוש רק לאחר זמן) בכך ש"נראה כמסיח דעתו, שעוסק בכיבוס בגדים". דהיינו, יסוד הדין הוא האיסור להסיח את הדעת מן הזיכרון הציבורי של החורבן.

יש מקום להבין כך גם את הופעתו של איסור זהה במשנה (תענית פ"ב מ"ז) באנשי משמר ומעמד:

24. אפשר שמשום כך לא קיבל הרב פיינשטיין גם את סברת הרב רבינוביץ' שזכרה לעיל. אבלות החורבן איננה פעולה של צער וכאב גרידא, שאנו מקווים שיחלפו מן העולם. היא מהווה ביטוי של ציפיית הישועה ותחושת הקשר והזיקה אל המקדש, שיש להן משמעות נצחית, לגדולים ולקטנים, גם אם אנו מקווים שבמהרה בימינו יתבטאו בדרכים שמחות יותר.

25. לדיון בשאלת תוקף הדין וטעמו ראו: אנציקלופדיה תלמודית (ערך 'זכירת עמלק', הע' 29-39); הלכה ממקורה – פורים (עמ' 55-56).

26. וכן כתב ערוך השולחן (או"ח תקנא, לא): "באבלות דרבים שהוא זכרון לחורבן בית קדשנו ראו לחנך גם הקטנים, ולא משום דאבלות זו חמירא מסתם אבלות, אלא דבזה יש חינוך ליראת ד' שהקטן כשישאל על מה זה יבינו לו עניין חורבן בית המקדש". אפשר להבין את ההבחנה בין יחיד לרבים גם על רקע ההבנה של אבלות תשעה באב כפעולה של תשובה. ילד קטן לא מחויב לעשות תשובה באופן פרטי, אך הוא מהווה חלק מן הקהילה המתקנת את דרכיה. וראו בספר בית הילל (יו"ד סי' שפ"ק ב): "עיקר הטעם האבילות הוא משום תשובה, שיחזרו בתשובה, משום שהם כל בני החבורה עריבים זה בעד זה, אבל בקטן אין שייך טעם זה שיחזרו בתשובה, [ד]הלא הוא לאו בר עונשין שיהא ערוב בעד אחרים".



אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין מלספר ומלכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת.

במבט ראשון נראה כי אין כל קשר בין האיסורים. יתר על כן, האבלות על החורבן מוצגת כמנוגדת לאיסור הכיבוס והתספורת של אנשי המשמר, בדברי התוספתא (תענית פ"ב ה"ג):

אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס, בין משחרב הבית ובין עד שלא חרב הבית. רבי יוסה אומר: משחרב הבית מותרין, מפני שאכל הוא להם.

ואכן, בגמרא (מועד קטן יד ע"א) מבואר שאיסור הכיבוס והתספורת של אנשי משמר דומה לאיסור שקיים בחול המועד, ועניינו הוא לדאוג לכך שיגיעו לשבוע החגיגי כשהם כבר מסופרים ובגדיהם מכובסים: "שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין".<sup>27</sup> לפי תפיסה זו, נראה כי אין כל קשר בין דין זה לבין דיני אבלות החורבן. עם זאת, בדברי רש"י (רש"י כת"י, מועד קטן יח ע"א ד"ה כלי פשתן) מבואר שההיתר לכבס בגדי פשתן במועד הוא משום שאין בכך 'טירחא', ומשמע שזהו יסוד האיסור. וכן מפורש בדברי ר"ש בן היתום (מועד קטן יד ע"א) שאיסור הכיבוס במועד הוא משום טירחא ועובדין דחול.<sup>28</sup> ממילא יש מקום להבין את איסור הכיבוס, הן במועד ובמשמר הן בשבוע שחל בו תשעה באב, כאיסור שעיקרו ההימנעות מטרחא המסיחה את הדעת מן הזיכרון הקולקטיבי שצריך להתמקד בעניינו של יום.<sup>29</sup>

## ה. קטנים ואיסורי בשר ויין

שאלת החיוב של קטן באבלות החורבן מתעוררת גם בסוגיית ההבדלה במוצאי שבת חזון ובכוס היין שעליה בירכו את ברכת המזון. השולחן ערוך (או"ח תקנא, י) פסק שמותר לגדול לשתות את יין ההבדלה, אף שמדובר כבר בשבוע שחל בו תשעה באב, והוא הדין לכוס של ברכת המזון. כמה מראשוני אשכנז החמירו בדבר, אלא שנחלקו אם אפשר לתת את היין לקטן. בספר המנהגים של המהרי"ל (הלכות שבעה עשר בתמוז ותשעה באב) כתוב שבשבוע שחל בו תשעה באב היה מברך ברכת המזון בלי כוס, והורה להימנע גם מלהשקותו

27. וכן בירושלמי (תענית ב, יא): "גזרו עליהן שלא יכנסו לשבת מנוולין". המיוחס לרש"י (תענית יז ע"א) כתב זאת ביחס לתספורת בלבד, אך רבנו גרשום (שם ד"ה ויודע) פירש באותו האופן גם את איסור הכיבוס, וראו בגבורת ארי (שם ד"ה כדי).

28. ראו: שו"ת מחזה אליהו (ח"ג סי' נט), שו"ת עטרת פז (ח"א, כרך א, או"ח סי' ו).

29. גם בתוספתא כפשוטה (שם) עמד על כך שאיסור הכיבוס והתספורת משותף לאבל וליום טוב. יובל שחר הציע שברובד של המשנה תשעה באב כלל אינו יום של אבל אלא יום חג העצים המקדשי, ואיסור הכיבוס והתספורת קשור לחגיגות שבו. ראו: יובל שחר, חורבן הבית בתפיסתו של רבי עקיבה ועיצוב תעניות החורבן, ציון סח(ב) (תשס"ג) עמ' 145–165.

לקטנים. לעומת זאת בספר לקט יושר (ח"א, עמ' קז, ענין ב) העיד על רבי ישראל איסרליין בעל תרומת הדשן, שבתשעת הימים היה מזמן על היין ונתן לקטן לשתותו.

הרמ"א בהשגותיו על השו"ע (שם) כתב:

ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה, אלא נותנים לתינוק; ובמקום דליכא תינוק, מותר בעצמו לשתות הבדלה.

מדבריו עולה שגדול צריך להימנע מלברך על כוס של ברכת המזון, ואף על פי כן יש להתיר זאת לקטן. מפשט לשונו משתמע שההיתר נאמר בכל 'תינוק', דהיינו קטן מתחת לגיל מצוות. עם זאת, הדגול מרבבה (או"ח תקנא, ט) כתב שאין להוכיח מכאן שהאיסור אינו חל על קטנים,<sup>30</sup> משום שיתכן שהרמ"א סבור שמעיקר הדין היה אפשר להתיר גם לגדול שתיית כוס של מצווה, ורק משום חומרה נהגו להימנע מכך, וחומרה זו אינה נוהגת בקטן.<sup>31</sup> אך המגן אברהם (סי' תקנא ס"ק לא) כתב שהרמ"א סבור שבאופן כללי "מותר ליתן לתינוק בשר ויין בשבת זו, דמעיקרא לא נהגו איסור להחמיר בתינוק", והוכיח זאת גם ממסורת בשם רבי אברהם קלויזנר (מהרא"ק) שהניח לבניו לאכול בשר בערב תשעה באב שחל בשבת, אחרי חצות היום. המגן אברהם סבור שהיתר זה אינו מבוסס על העמדה המתירה גם לגדולים לאכול בשר ולשתות יין, אלא על כך שהאיסור מלכתחילה אינו חל על קטנים.

עם זאת, המגן אברהם עצמו סייג את ההיתר: "ודוקא בתינוק שאינו יודע להתאבל על ירושלים". מדבריו עולה שדין חינוך לאבלות החורבן לא נאמר בכל ילד מגיל חמש או שש (כפי שמקובל בשאר המצוות), אלא דווקא משעה שהתינוק יודע להתאבל.<sup>32</sup> גרסה מצומצמת אף יותר של דין החינוך נמצאת באשל אברהם (בוטשאטש, סי' תקנא סעיף י):

אולי גם כשיודע קצת, כשאינו יודע מהאיכול שיש ביין מצד ביטול נסכים בבית המקדש, יש ליתן לו.

כיוון שיסוד המנהג הוא תחושת החוסר על היעדר הנסכים, מי שאינו מסוגל להזדהות עם החוסר אינו מחויב בקיום המנהג. מכאן קצרה הדרך למסקנת האור לציון (ח"א או"ח סי' לח ד"ה ולכן נלע"ד), "דגם קטן שהגיע לחינוך ויודע ענייני אבלות, מותר להאכילו בשר", גם משום שעיקר דין חינוך באבלות החורבן מוטל בספק, "ועוד דעצם איסור אכילת בשר אינו מטעם אבלות אלא מטעם ביטול הקורבנות, וזה לא שייך בקטנים".<sup>33</sup>

30. וכן כתב האליה רבה, וכך פסק גם המשנה ברורה (ס"ק ע).

31. בדומה לכל דבר המותר מעיקר הדין שיש להקל בו בקטן, ראו פסקי תשובות (או"ח רנט, ב).

32. לא לגמרי ברור מדברי המגן אברהם אם גם ההיתר של הבשר נאמר דווקא למי שלא יודעים להתאבל על ירושלים. ראו באשל אברהם (בוטשאטש) ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' קעב).

33. וכן פסק הלכה למעשה להתיר אכילת בשר לקטנים בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' נ), ובדבריו הסתמך גם על כך שאין שמחה לקטנים בבשר ושאינו חובת חינוך בדבר התלוי במנהג.

מדברי כל הפוסקים הללו עולה שהחינוך למנהגי האבלות הללו אינו כחינוך לשאר מצוות, שעיקרו בהרגלת הקטן לעשות בפועל את המצווה, אלא הם מנהגים שמבטאים קיום של חובת היזכרות. ממילא, מי שקטן מכדי שהפעולות יעלו בו את זכרון המקדש והקורבנות, אין שום ערך בכך שיקבל על עצמו מנהגי אבלות חיצוניים. מעולם לא קיבלו ישראל על עצמם איסור על אכילת בשר ושתיית יין, אלא קיבלו על עצמם לזכור את היעדר המזבח על קורבנותיו ונסכיו, במידה כזו שלא יוכלו לאכול ולשתות בעצמם בשר ויין.<sup>34</sup>

גם הרב צבי שכתר עמד על ההגדרה הייחודית של אבלות דרבים, אלא שהוא משתמש בה דווקא כשיקול להחמיר בבשר ויין יותר מאשר במנהגי אבלות אחרים. הרב שכתר עומד על כך שהמשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תקנ"ד"ה הכל) פטר קטנים מחובת חינוך לתעניות החורבן, ומדייק מכך שלשיטתו אין כלל דין חינוך לאבלות. בד בבד, המשנה ברורה (סי' תקנ"א, ס"ק ע) פסק שיש דין חינוך לאיסור על אכילת בשר ויין. בכדי ליישב זאת הבחין הרב שכתר בין חובת התענית, שהיא "בתורת אבלות", לבין ההימנעות מאכילת בשר ויין שיסודה הוא עשיית "זכר למקדש" ולכן נאמרה גם בקטן.<sup>35</sup>

כלומר, דווקא משום שבאבלות ישנה יש רכיבים שאינם מגדרי אבלות אלא מהווים ביטוי לזיכרון, הם מחייבים עקרונית גם את הקטנים, משעה שהם מסוגלים להבינם. דיני אבלות רגילה נועדו לשקף את האבלות הטבעית שבלב, וכיוון שהממד הזה לא קיים לרוב בילדים, שקשה להם להפנים את משמעות האבל, אין טעם לחנכם לאיסור אבלות.<sup>36</sup> אך דווקא מנהגים שעניינם כינון של זיכרון אפשריים אצל ילדים, ולכן ניתן לחנך את הקטן לקיים את דיני האבלות שעניינם הוא "זכר למקדש".

## 1. סיכום

בדברי הפוסקים אפשר למצוא ארבע שיטות עקרוניות בנוגע לדיני אבלות החורבן ביחס לקטן:

א. פטור גמור, בקל וחומר מאבלות דיחיד, מתוך הבנה שאבלות החורבן קלה ממנה באופן מהותי. זאת כעין שיטת רש"י, שאבלות דרבים קלה מאבלות דיחיד.

---

34. לאור הבחנה זו, בנוגע לאיסור רחיצה אפשר שיש להחמיר (לשיטות הסבורות שיש דין חינוך לאבלות) כבר מגיל חינוך, ודלא כדברי הרב יעקב אריאל, לימוד שחיה לקטנים בתשעת הימים, באתר מכון התורה והארץ.

35. הרב צבי שכתר, בד"ק קריעה על ערי יהודה בחורבן בזמן הזה, תורה שבעל פה כב (תשמ"א) עמ' קעה-קפה.

36. ראו שיעורי הרב יוסף דב סולובייצ'יק (אבלות סי' לט).

ב. חיוב מדין 'עגמת הנפש' דווקא על פעולות הניכרות לרבים, ואפילו בקטנים מתחת לגיל חינוך. זאת כעין שיטת רבנו תם המחמיר רק בהיבטים הציבוריים של האבלות.

ג. חיוב מדין חינוך, המבוסס על הבנת מצוות האבלות כמצווה מדרבנן שחלה באופן גורף יותר מאשר דיני אבלות של יחיד, וכשיטת הרמב"ן ותלמידיו שהחמירו בה דווקא משום שהיא אינה אותנטית.

ד. חובת זיכרון, המצומצמת אולי רק לרכיבים מסוימים כגון בשר ויין, שאינם מדין 'אבלות' ומשום כך הם מחייבים גם קטנים, ובלבד שיש בהם דעת לזכור באמצעותם את המקדש. זאת על בסיס ההבנה שפיתחו הרב פיינשטיין והרב סולובייצ'יק של 'אבלות דרבים' כחובה שעיקרה איננו הבעת רגשות אלא פעולה של זיכרון קולקטיבי.

כל אחת מן השיטות משקפת תפיסה שונה של יסוד חובת האבלות: לרש"י מדובר בחובת אבלות רגילה שהזמן ושיתוף הרבים מקהים אותה; לרבנו תם יש בה גם רובד נוסף של אבל ציבורי ברשות הרבים; לרמב"ן זוהי תקנת חכמים המנותקת, לקולא ולחומרא, מן הרגש והחווייה; ולדברי האחרונים זו פעולה שעיקרה העצמת זכר המקדש בתודעת היחיד והרבים.

ממכלול דברי הפוסקים עולה כי האבלות איננה מציאות אלא יעד נכסף. היא משמשת כדימוי, אפילו כמושא תשוקה, יותר מאשר כתיאור ממשי של המצב ההלכתי או התודעתי. האדם נדרש לשאוב מן האנרגיה הרגשית הכרוכה אצלו בתודעת האבלות, ולכונן בעזרתה את יחסו לחורבן ירושלים. במידה רבה, הוא מתאבל גם על כך שאין הוא מתאבל. "מי יתן ראשי מים ועיני מקור דמעה ואבכה יומם ולילה את חללי בת עמי" (ירמיהו ח, כג). חולשת האבלות היא גם חוזקה: כיוון שהיא אינה אותנטית, היא שולחת גלים של כאב על היעדרה. האדם מוצא עצמו מתגעגע לגעגועים, חסר את תחושת החיסרון. מתוך כך מקבל היחס לקטן מקום ייחודי: אף שאין אנו ששים להטמיע בו תחושות של עצב ואובדן בטרם עת, חשוב לנו שלא יחמיץ בשלבי התפתחותו הרגשית את הכאב המתוק, האינטימי, שביכולת להתאבל על החורבן.

## אכילת מצה בי"ד באייר

- א. זכר למצה שנאכלה עם קורבן פסח
- ב. השיטות המתירות אכילה ביום
- ג. השיטות האוסרות אכילה ביום
- ד. תמיהה על מנהג אכילת מצה בימינו ביום י"ד באייר
- ה. יישוב המנהג לאור גדרי אכילת מרור בפסח שני
- ו. יישוב המנהג לאור שיטת הרוקח
- ז. סיכום

בספר טעמי המנהגים מובא (בשם לקוטי מהרי"ח ח"ג דף מד) שיש נוהגים לאכול מצה ביום י"ד באייר – פסח שני. ננסה להבין את היסודות למנהג זה.

### א. זכר למצה שנאכלה עם קורבן פסח

כטעם ראשון למנהג מובא בספר זיו המנהגים (עמוד קד) שמדובר בזכר למצה שהיו אוכלים מקריבי קורבן הפסח בי"ד באייר, שנאמר (במדבר ט, יא): "בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערביים יעשו אותו, על מצות ומרורים יאכלוהו".

לכאורה, טעם זה תמוה מאוד, שהרי מבואר ברמב"ם (הל' קורבן פסח ח, ג) שמצוות אכילת פסח שני היא בלילה, שהוא ליל ט"ו באייר, וממילא, רק הקרבתו של פסח שני מתרחשת בי"ד באייר. אם כן, מאחר והמצה כלל לא נאכלה בי"ד באייר, אין מקום לעשות זאת בימינו כזכר.

נראה, שמקורו של הרמב"ם לכך שאכילת פסח שני היא בלילה הוא מדברי הגמרא בפסחים (צה ע"א) שלומדת שאין אומרים הלל בזמן אכילת פסח שני מהפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". הגמרא דורשת שלילה המקודש לחג (שנוהגים בו איסורי מלאכה, יו"ט) טעון הלל (דהיינו פסח ראשון) ולילה שאינו מקודש לחג (דהיינו פסח שני), אינו טעון הלל. מבואר אם כן שזמן אכילת פסח שני הוא בלילה.

אם כך, יש להבין מדוע לעשות זכר לאכילת מצה בי"ד באייר, בו לא אוכלים מצה?

אם נאמר שישנה אפשרות להתחיל באכילת פסח שני מבעוד יום, אפשר להבין שהסעודה של ליל פסח שני (שבה אכלו את קורבן הפסח) התחילה עוד ביום, וממילא

אכילת המצה הייתה כבר בי"ד, ולזה עשו זכר.<sup>1</sup> אכן, מצינו שנחלקו האחרונים אם יהיה אפשר להתחיל את האכילה ביום, למרות שקיום המצווה הוא רק בלילה. ננסה להעמיק במחלוקת זו.

מעבר לשאלת קיום המצווה, יש לדון באיסור לאכול מצה שלא בזמן המצווה. בפסח ראשון יש איסור (לאו הבא מכלל עשה) לאכול מהקורבן לפני הלילה, שנאמר "ואכלו אותו בלילה הזה" (מבואר בפסחים (מא ע"ב) ונפסק ברמב"ם (הל' קורבן פסח ח, ה)). אולם, בפסח שני צ"ע אם קיים איסור זה<sup>2</sup> שכן לא מצינו שהוקש פסח שני לפסח ראשון אלא במצוות שבגופו כמבואר בפסחים צה ע"א.

## ב. השיטות המתירות אכילה ביום

ראיה לצד שאין היקש בין פסח ראשון לשני לעניין אכילה ביום, על דרך הפלפול, יש להביא מדברי השפ"א. הגמרא בפסחים פח ע"ב דנה בדין חמש חבורות שנתערבו פסחיהן, ואחת הבהמות התבררה כטרפה. הגמרא מסבירה שאי אפשר להביא פסח שני על תנאי, כי יתכן שהמביאים פטורים, וממילא חל איסור חולין בעזרה. הגמ' (פט ע"א) מקשה שהם יכולים להביא קורבנות של מותר הפסח, ולהתנות שאם שלהם הייתה הטריפה, הם מקריבים לשם פסח שני ואם שלהם הייתה הכשרה, הקורבן יהיה לשלמים. הגמ' מסיקה שלא ניתן להתנות כך משום ששלמים בזריקה ודם פסח בשפיכה.

על כך הקשה השפת אמת (פט ע"א) שניתן לכאורה לתרץ בפשיטות שאי אפשר להביא את הקורבן על תנאי משום שממעטים בזמן אכילתו, שכן מותר הפסח שקרב כשלמים נאכל ביום ההקרבה ובלילה ופסח שני נאכל רק בלילה! מדוע הגמ' לא דחתה את האפשרות של תנאי בגלל שכן ממועטת אכילתו?<sup>3</sup>

1. יש סברא בדבר, שכן פסח שני קרב רק למי שלא עשה פסח ראשון. ממילא, מפאת מיעוט האוכלים, יתחילו לאוכלו כבר בי"ד ורק את הכזית של המצווה יאכלו בלילה על השובע, כדי שלא להגיע לידי נותר.
  2. הנה הרמב"ם (שם הלכה ג) התחיל בדין אכילת הפסח וכתב שיש מצוה לאכול כזית מבשר הפסח וכן בפסח שני. בהלכה ד הרמב"ם מוסיף "ושניהם אינן נאכלים אלא צלי וכו'" ומבואר שמתייחס לשני הפסחים. אולם, בהלכה ה כתב הרמב"ם "אכל ממנו כזית צלי מבעוד יום עבר על מצות עשה" והיה אפשר לדייק בלשונו שמדובר רק על פסח ראשון ולא על פסח שני.
  3. אולם, אין דיוק זה נכון, שכן בהלכה ד כתוב "אכל ממנו נא או מבושל לוקה", ואף שכתב בלשון יחיד זהו דין שנכון גם בפסח שני. ממילא, אין לדייק מלשון יחיד ברמב"ם כעין זה.
- ועיין בצ"ח (ביצה יט ע"א) שהבין בדברי הגמ' שאין מקריבים תודה בערב פסח משום שממעט בזמן אכילת החמץ שבה, והקשה שהרי ממעט גם בזמן אכילת המצה שבתודה, שכן לא אוכלים מצה בער"פ? מכך הוכיח הצ"ח שלעולם אין גדר של ממעט בזמן אכילתו בתחילת הזמן אלא רק בסוף הזמן ולכן רק לגבי החמץ ממעט באכילתו שחייבים לאוכלו לפני זמן איסור חמץ. לפי דברי הצ"ח,

מכך מוכיח השפ"א שבאמת פסח שני יכול להאכל גם ביום ההקרבה, ואין לגביו את הלאו הבא מכלל עשה שיש בפסח ראשון שלא לאוכלו קודם הלילה. ממילא, יוצא שזמן אכילת פסח שני זהה לזמן אכילת מותר הפסח ותנאי כזה לא ממעט באכילתו כלל. אם כן, לדברי השפ"א באמת ייתכן שעשו זכר למצה שאכלו בתחילת הסעודה של אכילת פסח שני.

דברי השפ"א כאן הם לשיטתו לקמן בדף צט ע"ב, שם המשנה אומרת שבערבי פסחים אין אוכלים מן המנחה ולמעלה. תוס' שם ביאר שיש גרסה 'ערב פסחים' ולפי גרסה זו הכוונה במשנה היא לפסח ראשון ופסח שני. השפ"א הקשה על כך:

קשה למ"ש התוס' דמתני' כולל גם ע"פ שני א"כ לא הוי בכלל עיו"ט וגם באמת יש לדון ולהתיר בע"פ שני דאין לחוש אם לא יאכל בלילה לתיאבון כיון דמצות פסח הוא לאכול על השובע רק בפסח ראשון האיסור הוא משום חיוב מצה דמצוה לאכול לתיאבון [משום הידור מצוה כמ"ש הרשב"ם לעיל במשנה בד"ה לא יאכל דלא כמ"ש התוס' לקמן (קז ע"ב) דאכילה גסה גרע מאכילה על השובע ע"ש] אבל בפסח שני ליכא חיוב מצה מצד עצמו אלא בשביל הפסח וא"כ נאכל על השובע כמו הפסח. (צט ע"ב)

מבואר מדבריו שבאמת מותר להתחיל לאכול לפני הלילה כדי שבליילה יוכל לאכול פסח מצה ומרור על השובע ודלא כדברי התוס' לגבי אכילה על השובע. דבר זה מתאים לשיטתו הנ"ל שמותר לאכול גם מבשר הפסח לפני הלילה וגם מהמצה כדי שיוכל לאכול בלילה על השובע.<sup>4</sup>

## ג. השיטות האוסרות אכילה ביום

מנגד מצינו לבעל שער המלך בפ"ג ה"ט מהל' קו"פ שהקשה את קושיית השפ"א הנ"ל מדוע לא דוחה הגמ' שתנאי כזה ממעט בזמן אכילתו של מותר הפסח שהרי פסח שני נאכל רק בלילה? ויישב שם שהגמ' העמידה שהמתנה על מותר הפסח יקריב את קורבנו סמוך לשקיעת החמה ושוב אינו ממעט באכילתו, שכן עד שיצלה הפסח יהיה מותר לאוכלו. מדבריו מבואר שחולק על דברי השפ"א ולעולם יש איסור לאכול פסח שני ביום.

---

מתורצת קושיית השפ"א הנ"ל, שכן מיעוט זמן האכילה הוא רק בתחילת הזמן, ולא לגבי סופו. אולם, נראה שאין תירוץ זה נכון, שכן החכם צבי בס' קנא מבאר שעיקר זמן אכילת שלמים הוא ביום ההקרבה (וכך מדויק מדברי הרמב"ן בויקרא ז, טז), ולכן לגבי שלמים שאינם מותר הפסח, איסור לאוכלם ביום ההקרבה כן יחשב מיעוט בזמן אכילתם שכן זהו עיקר זמן האכילה ועיי"ש. לאור דברי הח"צ הנ"ל, ניכר שאין בכך שהמיעוט הוא בתחילת זמן האכילה כדי לאפשר את המיעוט.

4. [הערת עורך (ג"פ): איסור אכילת בשר הפסח לפני הלילה הוא איסור עשה, ועל פניו אינו קשור לדין אכילה לתיאבון שהוא דין באכילת מצה. ממילא, אין כלל טעם לקשר בין דברי השפת אמת הנ"ל לשיטתו הכללית שאיסור העשה לא שייך כאן, וכל דבר עומד בפני עצמו. תגובת המחבר: בכל זאת, כיוון שאין איסור בקיום הסעודה לפני הערב, מסתבר שגם אכילת הבשר יכולה להתקיים בזמן הנ"ל.]

אם כן, שוב קשה מניין שהיו אוכלים מצה בי"ד באייר?

באמת, מבואר שם בטעמי המנהגים (בשם מהרי"ח) טעם שני לגבי אכילת המצה בי"ד באייר, לפיו היא כלל לא מהווה זכר לפסח שני אלא למצה שהוציאו אבותינו ממצרים. דברים אלו הם על פי המכילתא (דרשב"י, טז, א):

"ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין בחמשה עשר יום..."  
ד"א למה נאמר יום לידע יום שניתן בו מן לישראל. חררה שהוציאו ממצרים  
אכלו ממנו אחד ושלשים יום וכן הוא אומר "ויאפו את הבצק אשר הוציאו  
ממצרים" (שמות יב, לט) וכאן בחמשה עשר יום לחדש השני בצדו הוא אומר  
"הנני ממטיר לכם לחם". ר' שילא אומר נסתפקו הימנה ששים ואחת סעודה.

מבואר שביום ט"ו באייר ירד להם מן, וביום י"ד באייר סיימו בני ישראל לאכול את מצות מצרים. אם כן, אכילת המצות בי"ד באייר היא זכר לנס שנעשה במצה. המגיה על מנהגי מהרי"ח הוסיף על כך:

וכתב היעב"ץ בסידורו, שגילו לו מן השמים שקדושת הפסח והמצה נמשכת עד  
פסח שני, לפי שכשיצאו ישראל ממצרים אכלו מהעוגות מצות עד ליל ט"ו  
באייר.

מבואר מדבריו שבאמת בליל ט"ו גם אכלו ממצת מצרים, אלא שכיוון שביום ט"ו כבר ירד להם המן, עושים זכר לנס באכילת מצה בי"ד באייר. אם כן, מצינו שני טעמים למנהג הנ"ל.

#### ד. תמיהה על מנהג אכילת מצה בימינו ביום י"ד באייר

יש לתמוה על מנהג זה, איך נהגו לאכול מצות בי"ד באייר, הרי לכל מי שלא הקריב פסח ראשון יש מצווה מדאורייתא לאכול מצה עם הפסח שני, ומבואר בירושלמי (פסחים פ"י, ה"א) שהאוכל מצה בערב פסח הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו! בהלכות גדולות (הלכות פסח ריש פרק כל שעה) כתב בעקבות זאת כך:

ואסור למיכל מצה מבעוד יום מקמי דליקדיש ואומר הגדה והלל שנאמר בערב  
תאכלו מצות כדי שיהיה חביב עליו.

מבואר מדבריו שטעם איסור אכילת מצה בע"פ, הוא שכך המצה תהיה חביבה עליו באכילתה בפסח, וכך כתב מפורשות גם הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה הי"ד).

אם כן, הואיל ויש מצווה מדאורייתא לאכול מצה בלילה, היה צריך לנהוג שלא לאכול מצה בי"ד באייר, שכן לכל מי שמחויב בפסח שני אסור לאכול מצה. לא זו אף זו, בזמן החורבן, שכל ישראל לא הקריבו פסח ראשון, וממילא חייבים בפסח שני. לפי מה שמבואר במנחת חינוך (מצוה שפ"ה וקטן שהגדיל) שאף שאין ציבור נדחה לפסח שני, כאשר יבנה



הבית אחרי פסח ראשון יהיו כולם חייבים בפסח שני. אם כך, נראה שהיה צריך להנהיג שלא לאכול מצות בי"ד באייר, כדי שלא יהיה כבועל ארוסתו בבית חמיו?

### ה. יישוב המנהג לאור גדרי אכילת מרור בפסח שני

נראה שיש ליישב מנהגם של ישראל, לאור הבנה בדיני אכילת מרור. מבואר ברא"ש (פסחים י, כה) שיש לאכול כזית מרור בליל הסדר:

משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בפה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית.

אם כן, שיעור כזית במרור נדרש בשביל שיאכלו לברך עליו 'על אכילת מרור'.

השאגת אריה (ישנות ס' ק) מתקשה בדברי הרא"ש, שאם כך, מן המרור שאוכל בכורך לא צריך לאכול כזית שכן לא מברכים על אכילה זו. השאגת אריה מקשה מאוד על דברי הרא"ש שכן מבואר בפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", ומבואר בגמ' שמקשים מצה ומרור לפסח, ולכן צריך לאכול את המצה עד חצות כמו הפסח. ממילא, אפי' אם נפרש את הפסוק כך שלשון האכילה מתייחסת רק לפסח, הואיל ומצה ומרור הוקשו לפסח צריך לאכול גם מהם כזית.

האבני נזר (או"ח שפג) מביא את דברי הש"א:

והנה השאגת ארי' דנהירין לי' שבילי דש"ס. כאן במחילת כבוד תורתו הרמה שכח מקרא כתוב בתורה. דקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו דלא כתיב אכילה במצה הוא בפסח שני בפרשת בהעלותך. אך בפסח ראשון בפרשת בא כתיב ואכלו את הבשר צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. הנה כתיב ואכלו וגו' ומצות. הרי דכתיב אכילה במצה. ועל כרחין קרא דבערב תאכלו מצות דבט"ו בניסן קאי הא כתיב אכילה בקרא דואכלו ובערב למה לי על כרחין לבזמן הזה. רק במרור כתבו הרא"ש ופסקי מהרא"י שפיר דלא כתיב בי' לשון אכילה לא בפסח ראשון ולא בפסח שני.

מבאר האבני נזר שבאמת צ"ע למה תקנו חז"ל ברכה על אכילת מרור, ובשל כך אוכלים כזית, שהרי אין מצוה לאכול כזית, כיוון שלשון אכילה נאמרה בפסח ולא במצה ובמרור שנאכלים עימו. האבני נזר שם (בהמשך דבריו) מבאר שהואיל ומבואר בגמ' (דף קכ ע"א) שבן נכר אסור בפסח אך חייב באכילת מצה ומרור, ק"ו שמי שהיה בדרך רחוקה ולא אכל את בשר הפסח בכל זאת מחויב במצה ומרור. ובזה באמת צריך לאכול כזית. אולם, המצה ומרור שנאכלים עם הפסח בכריכה באמת אינם צריכים כזית. וז"ל:

ולפי זה בכריכה בזמן הזה שכבר אכלו מרור בפני עצמו רק זכר למקדש שאכלו מרור עם הפסח והמצה. ומצד זה לא הי' צריך כזית. כמו דבפסח שני שאין המרור מצוה בפני עצמה באמת אין צריך כזית רק בראשון מצד המצוה בפני עצמה. אבל כריכה שאינה רק זכר למרור שמצד הפסח. דמרור בפני עצמו כבר אכלו. ומרור שמצד הפסח הא אין צריך כזית כמו בפסח שני ודו"ק היטב.

לאור דבריו, הוא מיישב את קושיית האדמו"ר ר' שלום מבעלזא זצ"ל שהקשה מדוע בעל ההגדה התקין לומר בכורך את הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו". הרי פסוק זה נאמר על פסח שני ואילו הלל היה אוכל פסח ראשון והיה צריך להביא את הפסוק "ואכלו אותו צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו"?

מבאר האבני נזר שבאמת אחר שאכלנו מצה ומרור לבד נשאר רק לאכול את הכריכה עם הפסח ובזה החובה לאכול היא פחות מכזית. בפסח שני אין חיוב לאכול מצה ומרור לבד אלא רק עם הפסח, ולכן הביאו את הפסוק של פסח שני שמדבר על חיוב האכילה בכריכה שהיא בפחות מכזית.

#### **אכילת מרור בערב פסח**

הרמ"א (או"ח תע"א, ב) הביא שנוהגים שלא לאכול מרור בערב פסח כדי שיאכל מרור לתיאבון. אולם, לגבי אכילת פירות כותב הרמ"א שיש מחמירים לא לאוכלם כדי לאכול חרוסת לתיאבון, ואין לחוש למנהג זה. לכאורה, צ"ע למה לא הביא הרמ"א שאין לאכול כרפס כדי שיאכל לתיאבון כמו שפסק לגבי מרור?

באמת, בספר פסח מעובין (הלכות ליל הסדר) הביא שיש מחמירים שלא לאכול חרוסת וכרפס כדי שיאכל בלילה לתיאבון. אולם הרמ"א כתב שאין לחוש למנהג זה לגבי חרוסת, וכלל לא הביא איסור לגבי אכילת כרפס בער"פ!

נראה לבאר שכל הגדר של איסור אכילה לתיאבון שייך דווקא במה שיש מצווה לאוכלו בשיעור כזית, שאז רוצים שיהיה חביב ויאכל ממנו הכזית. אולם בכרפס וכן בחרוסת שנאכלים בפחות מכזית, אין צורך שיהיו נאכלים לתיאבון, שכן אם אדם לא רוצה יאכל כמות קטנה ויקיים המצווה. ממילא, פשוטים דברי הרמ"א שבחרוסת וממילא בכרפס אין דין אכילה לתיאבון.

לפי יסוד זה נראה ליישב קושייתנו דלעיל. לפי האבני נזר, בפסח שני אין דין אכילה במצה ובמרור אלא רק בפסח שכתוב "יאכלוהו", ולכן לא צריך לאכול מהמצה והמרור כזית אלא מספיק כל שהוא. ממילא, לא שייך לאסור אכילת מצה בערב פסח שני, אף למי שמחוייב באכילת מצה בפסח שני, שכן יכול לאכול פחות מכזית, ובזה מיושב המנהג לאכול מצה בערב פסח וכו"ל.

## ו. יישוב המנהג לאור שיטת הרוקח

עוד יש לבאר המנהג ע"פ דברי הרוקח (ס' רפ):

במנהגים של רבי שלמה מצאתי הוקשו מצה לפסח בפ' בתרא בפסחים צלי אש ומצות מה עשיית פסח מז' ומחצה אף עשיית המצה כן. ואכילת מצה הוקש לאכילת פסח דאמר רבא אכל מצה לאחר חצות לר' אליעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, ואסור לאכול מצה בער"פ דכתיב בערב תאכלו מצות.

מבואר שאיסור אכילת מצה בערב פסח אסור מכוח הפסוק "בערב תאכלו מצות" שממעט אכילה לפני הערב, אך לא נאסר מחמת הצורך שיאכל לתיאבון. אם כן בפסח שני שלא נאמר בו מצוות בערב תאכלו מצות, אלא רק דין של על מצות ומרורים יאכלוהו, כלל לא שייך לאסור אכילה בערב פסח שני. אם כן, זהו יישוב נוסף למנהג, שאף אם נלמד שיש דין של כזית מצה בפסח שני אין לאסור לאכול מצה לפני הלילה, שכן לטעמו של הרוקח באמת פשוט שיהיה מותר לאכול מרור בערב פסח הואיל ואין מצוות 'בערב תאכלו מרור'.

## ז. סיכום

פתחנו בניסיון להבין את המנהג לאכול מצות ביום י"ד באייר. ראינו שטעם הדבר תלוי בשאלת ההיתר לאכול קורבן פסח לפני שקיעת החמה בפסח שני, ואם הדבר אסור, יש להסביר שהמנהג הוא זכר למצות שבני ישראל הוציאו איתם מארץ מצרים, שפסקו מאכילתם בתאריך הנ"ל.

בעקבות זאת, דנו בדיני אכילה בער"פ לאור המנהג, שלכאורה היה מקום לאסור עליו מצד הדרישה של 'אכילה לתיאבון'. ביארנו לאור דברי האבני נזר, שבגלל שאכילת מצה בפסח שני לא דורשת כזית, לא נאמר בה דין זה. והצענו ביאור אחר לאור שיטת הרוקח, שהאיסור הוא דין מיוחד בפסח ראשון הנלמד מהפסוק 'בערב תאכלו מצות', וממילא אין מקום לייסדו גם בפסח שני.



תבנית

הבית



## מקדש יחזקאל – נבואה שנאמרה למעשה

(תגובה למאמרו של הרב צבי שלום 'תבנית הבית השלישי' בגיליון מד)

### הקדמה

א. שינוי בית שני מתבנית יחזקאל

1. הרב צבי שלום: נבואת יחזקאל אינה הלכה לדורות
  2. נבואת יחזקאל נאמרה הלכה למעשה והתפרשה לאותו דור כיאות
  3. דברי הרמב"ם אודות מקדש יחזקאל
  4. בעליית גולי בבל לא הגיע הזמן למקדש יחזקאל
  5. בוני בית שני התחילו לבנותו כמידות יחזקאל, ורק במהלך הבנייה חל השינוי
  6. משמעותו של השינוי בתבנית בית שני ממידות יחזקאל
- ב. תבנית בית שלישי להלכה
1. מדברי הרמב"ם אין הכרח שכך היא ההלכה לבית שלישי
  2. בניין בית שלישי תלוי בהתקבצות השבטים בארץ ישראל
  3. החובה לעסוק בנבואת יחזקאל הלכה למעשה
- נספח: תגובת הרב צבי שלום

### הקדמה

אפתח בכבוד האכסניה 'מעלין בקודש' בה מתבררים ענייני המקדש המעולים, ובכבוד מייסדה הרב צבי שלום שליט"א ראש 'כולל בית הבחירה'. מאמרו החשוב של הרב שלום 'תבנית הבית השלישי' שהופיע בגיליון מ"ד (אלול תשפ"ב), הביאני לכתוב מאמר-תגובה זה, בו אבקש להדגיש ולהעיר על מספר נקודות בעניין.

נראה כי בקרב הלומדים מצוי מאוד להתעסק במידותיו של בית שני, המפורשות ומבוארות במסכת מידות ובספרים ודגמים רבים, עד כדי כך שהדבר נהיה פשוט אפילו לתינוקות של בית רבן. אשרינו שזכינו בדורנו להרחבת דעת שכזו בלימוד ענייני המקדש.

אך לעומת זאת העיסוק בתבנית בית המקדש השלישי אינו שכיח בספרות התורנית, ומשכך הרי הוא נדיר גם בקרב תלמידי החכמים בדורנו. נבואת יחזקאל המתארת את מידות הבית השלישי נותרה כספר החתום בבחינת 'הלכתא למשיחא', בעיקר מפאת חוסר המקורות המבארים אותה בחז"ל ובראשונים הלכה למעשה. ברם ברצוני לדון במאמר זה במספר מקורות שמהם נראה לכאורה שאותה נבואה מפורטת נמסרה ליחזקאל 'הלכה למעשה', כלשון הפסוק: 'וישמרו את כל צורתו ואת כל חוקתיו ועשו אותם'.

לאור הדברים ניתן לראות במאמרו של הרב שלום – בו התבררו שאלות מרכזיות אודות הנושא – קריאת כיוון של ממש, והתעוררות מחודשת לעסוק בתבנית הבית השלישי לפרטיו. אני הקטן אבוא כמוסיף על דבריו, ויהי רצון שיהיו הדברים מתקבלים.

## א. שינוי בית שני מתבנית יחזקאל

### 1. הרב צבי שלום: נבואת יחזקאל אינה הלכה לדורות

הרב שלום מניח בפתח דבריו את ההנחה לפיה הלכות המקדש מסורות לנביאים שבאותו הדור, בניגוד לכל התורה שאין הנביא רשאי לחדש דבר לאחר נתינתה. את המקור ההלכתי לכך הוא מביא מדברי הספרי (פרשת ראה פסקא סב), אך ההוכחה החזקה ביותר לכך היא ממה שנהגו בפועל, שהרי משכן שילה נבנה מאבנים בניגוד למשכן של משה שהיה עשוי קרשים, ובית המקדש שבנה שלמה היה שונה משניהם בתכלית. לגבי בית ראשון ברור כי היה הדבר על פי נבואת דוד, כמפורש בדברי הימים (א' כח, יט) "הִפֹּל בְּכָתֵב מִיַּד ה' עָלַי הַשְׁפִּיל כָּל מִלְאָכֹת הַתְּבִנִּית", וכך גם יש לומר על משכן שילה שבנה יהושע.<sup>1</sup>

אולם לגבי בניין בית שני על ידי עולי בבל, אין זכר בנביאי התקופה (חגי, זכריה ומלאכי) להלכות בניית המקדש. ובאמת בדברי חז"ל (זבחים סב ע"א) משמע שכמעט ולא נשענו על נבואה מפורשת, אלא לכל היותר נעזרו בנביאים שהיו ביניהם כדי לברר את מיקום המזבח ומידותיו. מכאן עולה התמיהה: הרי יחזקאל התנבא על המקדש העתידי לפרטי פרטים כבר בשנת ארבע עשרה לחורבן בית ראשון (מ, א), ומובן שמסר את נבואתו לגולי בבל. מדוע אם כן לא בנו את הבית השני כתבנית יחזקאל?

כיישוב לתהייה יסודית זו מציע הרב שלום חידוש גדול. לדבריו, מלכתחילה לא נועדה תוכנית יחזקאל לשמש כהנחיה מעשית לבניין בית שני. כדי לבנות את המקדש על פי נביא לא די ללמוד את התבנית מתוך הכתב, אלא צריך לקבל את ההדרכה מפי הנביא ממש, כשם שעשו בצלאל מפי משה רבינו, ושלמה מפי דוד אביו. מה גם שנבואת יחזקאל הכתובה בספר סתומה במובנים רבים – כראיה לכך מציין הרב שלום לדברי הרמב"ם (בית הבחירה א, ד) שבית המקדש העתיד להיבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר. מטעמים אלו שינו בוני הבית ובנו אותו על פי תוכנית הבית הראשון, ומהם הוסיפו רק כמה דברים מעין מקדש יחזקאל.

הרב שלום מוסיף להעמיק בעניין זה אף מהבחינה הרוחנית. הוא מבאר שמקדש יחזקאל נכתב כחזון לעתיד השלם והנצחי בלבד, ולפיכך הדברים יתפרשו בשלימותם רק לעת קץ. בעומק הענין מונח כי בית שני מהווה כעין גשר זמני בין הבית הראשון והאחרון, ולפיכך

1. הרב שלום אף מטעים את הרעיון היטב, בכך שבית המקדש נדרש להיות מתאים למצב הרוחני של העם בעת הזאת.



הוא נבנה בתבנית ביניים המעורבת משניהם יחד, והמקדש העתיד לבוא ייבנה על פי תוכנית יחזקאל במלואה.

## 2. נבואת יחזקאל נאמרה הלכה למעשה והתפרשה לאותו דור כיאות

כאמור, הרב שלמה טוען כי נבואת יחזקאל על תוכנית המקדש לא הייתה הוראה 'הלכה למעשה', ונימק זאת בין השאר בכך 'שכן הוא לא זכה לחיות בדור עולי הגולה'. אך מעיון במקורות הכתובים לענ"ד נראה לכאורה שלא כדבריו.

בספר יחזקאל נאמר (מג, י-יא):

אֶתָּה בֶּן אָדָם הִגַּד אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת הַבַּיִת וְכָל־מִצְוֹתֵיהֶם, וּמָדַדְתָּ אֶת תִּכְנִיתָ.  
וְאָם נִקְלְמוּ מִכָּל אֲשֶׁר עָשׂוּ צוֹרֵת הַבַּיִת וְתִכְוִנָתוֹ וּמוֹצָאָיו וּמוֹבָאָיו וְכָל צוּרָתוֹ, וְאֵת  
כָּל חֻקֵּי וְכָל צוּרָתוֹ וְכָל תּוֹרָתוֹ הַיֹּדֵעַ אוֹתָם וְכָתֹב לְעֵינֵיהֶם, וְיִשְׁמְרוּ אֶת כָּל צוּרָתוֹ  
וְאֵת כָּל חֻקֵּי וְעָשׂוּ אוֹתָם.

משמעות הכתוב היא, שה' מצווה את יחזקאל למסור לגולי בבל את תוכנית בית המקדש, על מנת לבנותו בפועל. הדגשת הכתוב 'ועשו אותם', משכנעת כי אין זו נבואה שתשמש רק לעתיד לבוא.

לא זו בלבד. בין שומעי נבואת יחזקאל נכחו לכאורה גם אנשים שהיו בתחילת יסוד בית שני. נבואתו נאמרה אמנם 14 שנים לאחר חורבן הבית, אך כבר 38 שנה לאחר מכן נתן כורש רשות לעלות ולבנות את המקדש. יתכן שאף עזרא, זרובבל ושאר גדולי הדור היו בין השומעים, ועל כל פנים ברור הדבר כי אותו דור שאחר החורבן, ואף כאלו שזכו לעלות מן הגולה, שמעו ולמדו את כל תוכנית המקדש על פי יחזקאל.

נוסף על כך, נבואת המקדש של יחזקאל מפורטת מאוד. היא מזכירה בפירוטה את פרשיות מלאכת המשכן שבספר שמות (תרומה-פקודי) ואת פרקי בניין בית ראשון בספר מלכים (א', ו-ז). מסתבר אם כן שכל האריכות הייתה מובנת כיאות לבני אותו הדור, הגם שעבורנו איננה מבוארת.

## 3. דברי הרמב"ם אודות מקדש יחזקאל

כמובא לעיל, הרב שלמה מסייע לדבריו שנבואת יחזקאל לא נמסרה בשעתו כהלכה למעשה, מדברי הרמב"ם (בית הבחירה א, ד). זה לשון הרמב"ם:

בניין שעשה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בניין העתיד להבנות אע"פ שהוא  
כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשכנו בימי עזרא בנוהו  
כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל.

לדעתי אין הכרח להבין שתוכנית הבניין לא הייתה מפורשת ומבוארת לאותו הדור ששמעו את הנבואה מפי יחזקאל. אדרבה, בסוף ההלכה מסיים הרמב"ם 'ומעין דברים המפורשים

ביחזקאל', משמע שבני אותו הדור הבינו אותה היטב. גם אין נראה שנבואת יחזקאל מפורשת פחות מתבנית מקדש שלמה, עליו אומר הרמב"ם שהוא 'כבר מפורש במלכים'. ובכל אופן, גולי בבל לא נשענו על הנבואה הכתובה בלבד, אלא על שמיעתה מפי הנביא.

לפיכך, יתכן ואף סביר מאוד שהדברים מכוונים רק לימינו אנו, והיא מעין התנצלות של הרמב"ם על כך שהוא מזכיר את מידות בית שני בלבד. בדבריו הוא מכוון להסביר את כתיבתו בכך שאלה הם הנתונים הידועים לנו, ועליהם יש להתבסס.

ברם, נראה שעדיין אין להסיק מכך שהלכות המקדש הנוכחי יישארו בתוקפן גם לבית שלישי. בהמשך דברינו יתבאר יותר דברי הרמב"ם לפי הבנה זו.

#### 4. בעליית גולי בבל לא הגיע הזמן למקדש יחזקאל

לאור האמור עדיין התמיהה הראשונה בתוקפה עומדת, ואף מתעצמת: מדוע בוני בית שני לא בנו אותו על פי תבנית יחזקאל, בעוד שידעו כי נבואה זו ניתנה כהלכה למעשה, ואף למדו והכירו אותה היטב לכל פרטיה?<sup>2</sup>

פתרון חלקי לתמיהה זו אפשר היה למצוא בממד אחר, שנועד באופן בולט מנבואת יחזקאל: זמנו של המקדש. לא מפורש שם **מתי** יש לבנות מקדש זה.

ובאמת רש"י שם כתב (פס' יא ד"ה וישמרו):

וישמרו - ילמדו ענייני המדות מפיו שידעו לעשותם לעת קץ. מצאתי, ראוייה היתה ביאה שנייה של עזרא כביאה ראשונה של יהושע לבא בזרוע ובנס, כדררשינן עד יעבור, ובנין זה מאז היה ראוי להם<sup>3</sup> כשעלו מן הגולה לגאולת עולם, אלא שגרים החטא שלא היתה תשובתם הוגנת על מנת שלא לחטוא ויצאו ברשות כורש ובנו לעצמן, ויש אומרים בכבל נכשלו בנכריות.

מבואר מדבריו שמידות בניין יחזקאל היו מיועדים לעשותם בפועל לעת קץ, ואף הייתה הזדמנות לעשותו בימי עזרא, אך בגלל החטא לא זכו לכך.<sup>4</sup>

חיזוק נוסף להבנה זו יש להביא מדברי המלבי"ם שם (פס' י):

2. וכמו שהביא הרב שלוח - אף הנביאים שהיו ביניהם לא התנבאו כיצד לבנות את המקדש, אלא רק העידו להם על מקום המזבח ומידותיו, וגם זאת רק לדעת רבי יוחנן (זבחים סב ע"א). אמנם דברי רבי יוחנן הובאו ברמב"ם (בית הבחירה ב, ד).

3. מלשון זו נראה לענ"ד שלא כדברי הרב שלוח שכתב 'רק לעת קץ אנו נדע לפרש את תיאור המקדש', אלא כוונתו של רש"י שבאותו דור יבינו מיחזקאל את תיאור המקדש, שהרי רש"י כותב '**מפיו**', ואם יזכו יבנוהו הם, אך אם לא יזכו יישארו מידות אלו ויעברו מדור לדור, לכל הפחות כנבואה שנצרכה לדורות.

4. קצת משמע מתוך דברי רש"י, שעצם הבנייה ברשות האומות היא דבר הגורם לכך שלא ייבנה בניין זה כמידות יחזקאל, והוא נחשב 'בנו לעצמן'.

ולא יכלו לעשות כמוהו בימי עזרא הגם שידעו מדברי יחזקאל, מפני שידעו שעדיין לא הגיע עת התיקון, רק מקצת דברים אשר קבלו מפי הנביאים שיכולים לעשותו דוגמתו.

ומבואר שידעו את פירוש הנבואה למעשה, אלא שעל פי הנביאים באותו דור הבינו שלא הייתה עוד העת לבנותו, ולכן בנו חלק ממנו.

**5. בוני בית שני התחילו לבנותו כמידות יחזקאל, ורק במהלך הבנייה חל השינוי** ברצוני להציע העמקה נוספת לבירור הנושא, מה הביא לשינוי בניין בית שני מתבנית יחזקאל. לענ"ד נראה שאכן **התחלת הבניין** היתה על דעת לעשותו כמידות יחזקאל.

הרי בידם של עולי בבל הייתה נבואה מפורשת ומבוארת בדבר מידות המקדש העתידי, והם ידעו כי נבואה זו מוטלת עליהם הלכה למעשה. כמו כן, בשונה מדריוש שנתן רשות מוגבלת לבניין המקדש ואף ציין עברו מידות מדויקות (כפי שהביא הרב שלום במאמרו), כורש לא התעניין כלל במידות המקדש, ולא הגביל את העולים במידות מסוימות. וכיוון שיחזקאל ניבא להם לבנות את המקדש במידות מסוימות, ברור שלא הייתה להם רשות לשנות מנבואת יחזקאל. לפי זה נראה פשוט שבניסיון הראשון אכן ניסו לבנותו כך.

כאשר נתבונן נוכל לראות שזו היא ההדגשה המיוחדת בפסוק (עזרא ג, ג) 'ויכינו המזבח על מכוניתו'. ומה בא הכתוב להשמיענו? והלא פשוט הוא שיקימו את המזבח במקומו. אלא הנביא מדגיש שעשאוהו דוקא כמידות המפורשות והמיוחדות ביחזקאל, כדרשת חז"ל על פסוק זה 'שהגיעו לסוף מידותיו' (זבחים סב ע"א).

גם את ההיכל היה בדעתם לבנות כמידות יחזקאל, ואף יסדוהו על מנת לעשותו לפי תבנית זו. הבנה זו מסתייעת מדברי המשנה (מידות ד, ב), שבה מצוטטים הפסוקים מיחזקאל בקשר לפשפשים של ההיכל, כפי שהביא הרב שלום, וכדברי התוספות יום טוב בהקדמתו לספרו 'צורת הבית'.<sup>5</sup>

אלא שלאחר ייסוד ההיכל נפסקה הבנייה על ידי צרי יהודה ובנימין, ובטל הבית 18 שנה עד ימי דריווש, כמפורש בעזרא (ד, כד). נראה שרק אז הוחלט לבנותו בתבנית אחרת ממקדש יחזקאל.

אך דבר זה ניתן לעשות רק על פי הוראת נביא אחר, משום שכפי המודגש לעיל, עד כה נבואת יחזקאל הייתה עדיין שרירה וקיימת כהוראה מחייבת. ולכן נאמר בתחילת המשך הבניה (עזרא ה א-ב): 'וְהִתְנַבֵּי חֲגִי נְבִיא וְזִכְרִיהָ בַר עֲדֹא נְבִיאָא עַל יְהוּדִיא דִּי בִיהוּד

---

5. וזה לשונו, "שכן מצינו חז"ל בשלש מקומות שומרים בניא ד'יחזקאל, בפשפשי שער ההיכל ובמדות המזבח ובחצרות קטרות... שבנאו בנין בית שני בכל אחד מחלקי המקדש דומה לבנין בית עולמים, בחלק העזרה החיצונה בנאו החצרות קטרות ובעזרה הפנימי המזבח ובבית עצמו פשפשי השערים, כל זה כדי שיהיה להם קצת קשור והכנה על העתיד המעותד להבנות", עיין שם עוד בדבריו הנפלאים.

וּבִירוּשָׁלַם, בְּשֵׁם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עָלֵיהוֹן. בְּאֲדִין קָמוּ זָרְבָבֶל בֶּר שְׂאֵלְתִּיאל וַיִּשׁוּעַ בֶּר יוֹצָדָק וְשָׂרֵיו לְמִבְנֵא בֵּית אֱלֹהֵא דִּי בִירוּשָׁלַם, וְעִמָּהוֹן נְבִיאֵא דִּי אֱלֹהֵא מְסַעְדִּין לְהוֹן. לְפִי דְבָרֵינוּ מִסְתַּבֵּר לּוֹמֵר, שְׁמִלְבֵּד הַנְּבוּאָה הַמְּפֹרֶשֶׁת בַּחֲגִי (א, ח) 'עָלוּ הָהָר וְהַבָּאֲתָם עִץ וּבְנוּ הַבֵּית וְאַרְצָה בּוֹ', הַנְּבוּאָה הַמְּזוּכֶרֶת כָּאֵן הַיִּתָּה הַדְּרָכָה כִּי־צַד לְבִנוֹת אֶת הַבֵּית. נְבוּאָה זֹה הִיא שֶׁהִנַּחְתָּ אֶת עוֹלֵי הַגּוֹלָה בַּדָּבָר הַשִּׁינוּי בַּתְּבִנִּית הַמִּקְדָּשׁ, וְכֵן עָשׂוּ עַל פִּי ה'. לֵלָא הַנְּבוּאָה לֹא הִיוּ רִשְׁאִים לִשְׁנוֹת אִפִּילוּ בְּמִקְצַת מִמִּקְדָּשׁ יַחְזָקָאֵל, אֲלֵא הִיוּ מַחֲוִיבִים לַחְלוּטִין לְמִידוּת שְׁנֵאמְרוּ בְּנִבְּוֹאָתוֹ.

כך עולה גם מדברי הרמח"ל בספרו 'משכני עליון', זה לשונו:

וכאשר לא הטיבו דרכיהם, היתה הגאולה בחשאי, ולא עצרו כח לעשות כבית ההוא. ואז עשו אותו על פי הנביאים שביניהם, קצת דומה אל הראשון וקצת דומה אל האחרון, שכבר נתחדש למעלה. אפס קצתו לקחו וכולו לא לקחו, כי לא היתה השעה הראויה לכך.

#### 6. משמעותו של השינוי בתבנית בית שני ממידות יחזקאל

חלקם השני של דברי הרמח"ל מביא אותנו אל משמעותו הפנימית והעמוקה של תבנית בית שני. גם אודות חלק זה האריך הרב שלמה במאמרו בדברים נפלאים, ומצאתי לנכון להדגיש בזאת אי אלו נקודות.

נראה כי המיוחד בתבנית המחודשת שהוטלה על בוני בית שני, הוא כדברי הרמח"ל – היותה ממוצעת בין בית ראשון לבית שלישי.<sup>6</sup> עומק הדבר הוא משום שזו מהותו של בית שני – זמני, ממוצע בין הבית הראשון והבית האחרון. זאת ואף יתירה מכך: כל תקופת המקדש השני, על קדושת הארץ שלה ובניין בית המקדש, היא בבחינת 'זרווח תשימו בין עדר ובין עדר', בין גלות ראשונה לגלות שנייה.<sup>7</sup>

6. בדומה לכך מצינו בהקדמת המילואים בחנוכת הבית השני, כמבואר במאמרו הנפלא של הרב זרח כהן 'חנוכת הבית השלישי' (מעלין בקודש מד) שהקריבו בימי עזרא חלק מקורבנות המילואים שציווה עליהם יחזקאל, בהתאמה לתבנית הבית שבנו רק חלק ממקדש יחזקאל. וסייע לזה מדברי החידושים המיוחדים לרשב"א במנחות (מה ע"א ד"ה מלואים): "שעזרא ובניו בניו שני לקחו בבנין שבנו קצת מדוגמת בנין יחזקאל שעתיד להיות לעתיד לבוא. וכן איתא במס' מדות, בבנין בית שני לקחו קצת מדוגמת בנין יחזקאל שעתיד להיות לעתיד לבוא, וקצת מדוגמת בית ראשון, וכן אפשר שבקורבנות נמי לקחו קצת ממה שנכתבו ביחזקאל להיות לעת"ל". (אמנם לא מפורש בדבריו שהיה זה על פי נבואה דוקא). עוד אציין למה שהזכיר הרב זרח במאמרו (בהערה שם עמ' 38 הע' 16): 'ואולי הבינו בנבואה או בדרך אחרת שאינם ראויים לבנין יחזקאל, ורק בדברים מסוימים ראויים', והוא כדברינו לעיל.

7. יש להוסיף כי יתכן שהנביאים הבינו שעל אותה העת חזה דניאל את חזונו על פי המלאך, שנאמר בו "שְׂבָעִים שָׁבָעִים נְחִתָּךְ עַל עֲמֻךְ וְעַל עִיר קְדֻשָּׁךְ" (דניאל ט, כד). ביאור הפסוק מופיע ברש"י שם, ומפורש בדברי חז"ל (נזיר לב ע"א) שבחזון זה נאמר שגלות בית ראשון וימי בית שני נחשבים יחד

בהמשך הבנייה אנו מוצאים שאותם נביאים היו "מְסַעְדִּין לְהוֹן" (עזרא ה, ב), ומחזקים אותם, שאף שבית זה אינו מושלם אבל "גָּדוֹל יְהִי כְבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן" (חגי ב, ט), וכן "מִי בָז לְיוֹם קְטָנוֹת" (זכריה ד, י). משמעות דברי העידוד היא, שבניין המקדש השני הוא ההכנה להתגלות כבוד ה' שתהיה לעתיד לבוא, במקדש השלם והנצחי.

הסיבה לקטרוג והעיכוב שהיו במהלך הניסיון הראשון בבניין המקדש, מפורשת בגמרא (יומא ט ע"ב) – על שלא עלו כולם בימי זרובבל, וכפי שאומר על כך ריש לקיש 'סנינא לכו'. טינה כבושה הייתה בליבם של עולי בית שני לבבליים על שלא עלו, עד כדי כך שבכמה מקומות כשרוצים להזכיר לשון גנאי מכנים את העושים כן בכינוי 'בבליים' (ראה יומא סו ע"ב, מנחות ק ע"א). הדבר מלמד אותנו אודות ההחמצה של ימי זרובבל. אותה החמצה הייתה גדולה כל כך ונחרטה לדורות, משום שבעקבותיה לא זכו למקדש הנצחי אלא רק למקדש זמני, שנמשל בגמרא (שם) לארז שהרקב שולט בו, וחבל על דאבדין.

## ב. תבנית בית שלישי להלכה

### 1. מדברי הרמב"ם אין הכרח שכך היא ההלכה לבית שלישי

לאור הדברים נצטרך לדון כעת ביחס לשאלה ההלכתית: איזו תבנית מוטלת עלינו להלכה בבניין הבית השלישי?

כמובא לעיל מדברי הרמב"ם, נבואת יחזקאל אינה מפורשת ומבוארת. כמו כן, לאורך הלכות בית הבחירה הרמב"ם מפרט רק את מידות בית שני, כפי שהתבררו במסכת מידות ובשאר המקומות בחז"ל. ויש לברר, האם עולה מהדברים שמצות עשיית המקדש המוטלת עלינו היא בתבנית זו בלבד?

בנידון זה דעתי מצטרפת לדבריו המאירים של הרב שלמה, שאף לאור דברי הרמב"ם אין הכרח לענות על שאלה זו בחיוב. חביב עלי מאוד דיוקו של הרב שלמה בדברי הרמב"ם, שכמעט בכל תיאור המקדש והכלים התנסח בלשון עבר דוקא, בניגוד להלכות רבות אחרות שכתבן בלשון הווה אף שאינן נוהגות בזמן הזה. כמו כן, בהלכות אלו הרמב"ם השתמש שוב ושוב בניסוח 'שבנו בני הגולה'. ניכר כי הרמב"ם דקדק שלא לשלול חד-משמעית את בניית המקדש לעתיד כתבנית יחזקאל, אך במסגרת ההלכות הוצרך לכתוב רק את הדינים שבידינו, המבוארים וידועים מדברי חז"ל.

---

בחשבון 490 שנה (70 שבועות של שבע שנים), שהם 70 שנות גלות בבל ו-420 שנה ימי המקדש השני, והם רק מעין הפסקה שלאחר מכן יחזרו ישראל לגלות האחרונה. וכן גם פירשו חז"ל במסכת נזיר (שם), שכבר בימי בית שני היה ידוע שמקדש זה לא יהיה לדורות. ונראה שחזונו של דניאל הוא בבחינת נבואת פורענות שלא חייבת להתקיים, אך כיוון שלא זכו לבנות מקדש נצחי כימי יחזקאל, התקיימה לכל הפחות נבואה זו.

על כך יש להוסיף, כי גם מסדר הצגת הדברים ברמב"ם מדויק שאין הכוונה שלעתיד אנו נבנה דווקא כתבנית בית שני. בפרק א' הוא מתאר באופן כללי (הלכה ה) את הדברים שהם עיקר בניין הבית: קודש, קודש קודשים, אולם ועזרה. כאן הרמב"ם לא נכנס לפרטים השונים, כיון שדברים אלו ככלל היו בכל המשכנים ובתי המקדש, והם הבסיס לכל בנייה. רק כאשר מתחיל הרמב"ם לתאר את מידות המזבח הוא כותב (ב, ה): "מזבח שעשה משה ועשה שלמה ושעשו בני הגולה ושעתידי להעשות", כלומר, מה שבנו הוא גם מה שעתידי להיבנות. אך כאמור, בהמשך דבריו מכאן ואילך שב הרמב"ם ונוקט לשון עבר בלבד.

שינוי הלשון מוכיח שיש להבחין בין הכלל ובין הפרטים: הדברים האמורים עד מידות המזבח שייכים בבירור גם לבניין העתידי. אך לגבי כל ההמשך – אף אמנם שיתכן ושייך גם לעתיד, ואם תהיה לנו ההזדמנות לבנות נוכל להסתמך על המידות הללו,<sup>8</sup> אולם יתכן גם שתיפתח הזדמנות גדולה יותר לבנות את בית המקדש כמידות יחזקאל.

## 2. בניין בית שלישי תלוי בהתקבצות השבטים בארץ ישראל

מהמשך ספר יחזקאל ניתן להבין, שכחלק מבניין הבית וירושלים לעתיד לבוא גם חלוקת הארץ תהיה בצורה שלמה יותר. שכן נאמר (יחזקאל מז, יג-יד): "גֵּה גְבוּל אֲשֶׁר תִּתְּנַחֲלוּ אֶת הָאָרֶץ לְשְׁנֵי עָשָׂר שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל יוֹסֵף חֲבָלִים: וְנִחַלְתֶּם אוֹתָהּ אִישׁ כְּאָחִיו אֲשֶׁר נָשְׂאֵתִי אֶת יָדִי לְתִתָּהּ לְאַבְתִּיכֶם וְנִפְלָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לְכֶם בְּנִיחָלָה". בהמשך מפורש בנביא שבירושלים יהיו 12 שערים, כמניין השבטים.

יתכן אם כן, שבניית בית המקדש השלישי תלויה בהימצאות כל שבטי ישראל בארץ על נחלתם. זו גם הסיבה שבמקום ת"ק על ת"ק אמות 'רגילות' למידות הר הבית, שטח ההר יהיה ת"ק על ת"ק יחידות אמה כאלה, שכל אחת מהן היא 6 אמות (סה"כ הוא 3,000 אמה על 3,000 אמה). כי בבית שני היו רק שני שבטים, אולם בבית השלישי יהיו בארץ כל שנים עשר השבטים. והדברים מתאימים למבואר לעיל על פי חז"ל, שהסיבה לכך שלא זכו למקדש נצחי הייתה בגלל שלא עלו כולם מבבל.

ועוד יתכן ומסתבר לומר לפי זה, שהדבר תלוי בכיבוש כל גבולות הארץ המובטחת. מקדש זה הוא בעצם ההתקיימות השלמה של חזון יחזקאל: "ושכנתי בתוכם לעולם" (יחזקאל מג, ט).

8. בהקדמתו לשה סדרי משנה כתב הרמב"ם: "ואחר תמיד מדות, ואין ענינה אלא סיפור מדת המקדש וצורתו והיא בנינו, והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". מלשון זו משמע שאכן מסכת מידות מיועדת הלכה למעשה. אמנם המשפט 'אותה צורה ואותו היחס' ניתן להתפרש אחרת, שאין הכוונה באותן המידות ממש אלא לשמור על הרעיון הכללי. ואפשר להבין גם כמו שנתבאר בדברינו כאן, שמידות בית שני מחייבות להלכה רק אילולא תיפתח לנו ההבנה במקדש יחזקאל.

נראה שגם בימינו עלינו להמתין להזדמנות השלמה והמתקנת לבנות את בית המקדש כפי מידות יחזקאל, ולא לבנות שוב מקדש שאינו במידות המושלמות והנצחיות. כך עשו אמנם בימי עזרא, כיוון שזה מה שנצרך היה לאותו דור, ובוודאי שעם קריאתנו בכתבי הקודש עלינו ללמוד מעולי בבל את מסירותם לבניין המקדש – אך בד בבד עלינו להשכיל וללמוד את הלקח לדורות, ולא לבנות שוב מקדש שאין כל ישראל מתאחדים סביבו.

אמנם יודגש, שיש לחלק בין **חידוש העבודה לבין בניית המקדש**. על חידוש העבודה נאמר במפורש בחז"ל 'מקריבין אף על פי שאין בית'. העבודה איננה תלויה בבניינו של המקדש, אלא בכל עת שתהיה לנו הזדמנות לחדש את העבודה אין לנו רשות להיפטר ממנה. אך לגבי בניית המקדש עצמו, נראה שיש להמתין להזדמנות השלמה והמתאימה לבנותו, וכפי שחיכו לבנותו מאז שנכנסו לארץ בימי יהושע עד תקופת שלמה. וכמפורש בנבואת ה' לדוד, לא היה מצופה כלל מעם ישראל לבנות את המקדש עד שתתכונן המלכות ותתבסס במנוחה.<sup>9</sup>

### 3. החובה לעסוק בנבואת יחזקאל הלכה למעשה

נבואת יחזקאל קוראת לנו ביתר שאת וביתר עוז, לעסוק בה ולהבין ענייניה. ואף שנבואתו נאמרה בעיקר לעת קץ, הרי עתה אנו בימי קץ מגולה וחובה עלינו ללמוד דבריו הלכה למעשה. אמנם חז"ל פירשו רק חלק קטן מדברי יחזקאל, אך גדולי ישראל במשך הדורות עסקו בו, וכדברי רש"י הידועים (יחזקאל מב, ג): "ואני לא לא היה לי לא רב ולא עוזר בכל הבנין הזה אלא כמו שהראוני מן השמים", וידוע שגם הרמח"ל והגר"א עסקו בביאור הספר לכל פרטיו.

אסיים בדברי בעל 'תוספות יום טוב' בהקדמתו למסכת מידות:

וכן אנחנו כשנזכר לבנות בנין העתיד יגלה הקדוש ברוך הוא עינינו ומלאה הארץ דעה את ה' ולהבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, אבל מכל מקום צריך לספור בנין השני, שכן רוב ועקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוט. אלא מה שיזכנו האל יתברך לדרוש עוד מן המקראות מצורף לזה, שעל ידי הסיפור הזה של בית שני אנו יכולים לדרוש ולהבין בבנינא דיחזקאל.

מי יתן ונזכה ביוכל השני של גליונות 'מעלין בקודש' שמדברי החכמים תתפרש יותר נבואת יחזקאל, עד שנגיע למצב שבו גם ענייניו ישובו פשוטים ומבוארים, במאמרים בהמשך ובדגמים, עד שתימלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

\* \* \*

---

9. כמובן שזהו נושא החולק רשות לעצמו ויש להרחיב בו במאמר נפרד.

## נספח: תגובת הרב צבי שלוח

יישר כח לרב מאיר דרך על דבריו החשובים.

הרב מאיר טוען שיחזקאל הורה לבנות את הבית בתבנית שבנבואתו, הלכה למעשה. אכן, אם היינו ראויים למקדש השלם והנצחי בזמן יחזקאל, סביר שהבית השני היה נבנה לפי הנחיית הנביא יחזקאל – כמו בכל המקדשים שנבנו עד אז היה זה בהנחיית ישירה מפי נביא: משה במשכן, יהושע בשילה וגד בבית ראשון.

הרב מאיר טוען גם שהתחלת הבנייה הייתה על דעת לעשות כדברי יחזקאל. לענ"ד הדברים אינם נכונים. בין לדעת ריש לקיש בגמרא (יומא ט ע"ב), שהחטא שמנע את השראת השכינה היה אי עליית רוב העם לארץ, ובין לדעת רבי יוחנן החולק ואומר שהמניעה להשראת השכינה הייתה העובדה שכורש הוא שיזם את הבניין – הלא דברים אלו התרחשו לפני התחלת הבנייה. כבר אז עם ישראל לא היה ראוי למקדש השלם עליו התנבא יחזקאל.

כשם שהיום התיאור ביחזקאל 'אינו מפורש ומבואר' כלשון הרמב"ם, כך גם אז, אף אם היה שם מי ששמע את הדברים בעל פה, הוא לא יכול היה לתת הנחיות מעשיות לבניין. יש לזכור כי בית שני נבנה בתקופת דמדומי הנבואה, והנביאים הורו לקחת רק מקצת דברים מנבואת יחזקאל.

הרב מאיר טוען שעלינו להמתין ולא לבנות את בית המקדש עד שנוכל לבנות אותו כתבנית יחזקאל. ואמנם, עד היום לא נבנה אף מקדש ללא נבואה. אבל כאשר אין לנו נבואה, אנו נשארים מחויבים לתורה שבעל פה. וכיוון שמצווה מן התורה לבנות את בית המקדש, ורבי יהודה הנשיא סידר במשנה את מסכת מדות, והרמב"ם פסק זאת ביד החזקה – עלינו לבנות כתבנית בית שני.

מה יהיה לעת קץ, אנו לא יודעים. אך מדברי הרמח"ל ב'משכני עליון' נראה שאכן ישנה אפשרות שכשתגיע העת, הבניין שנבנה אנחנו יפשוט צורה וילבש צורה, ויהפוך לבניין הנצחי כפי התבנית שראה יחזקאל.



## כניסה למזרח הר הבית בטומאת מת

א. פתיחה

ב. קדושת החיל ועזרת הנשים – דאורייתא או דרבנן?

1. דברי חז"ל, וביאורם על פי רוב הראשונים והאחרונים

2. שיטת המאירי

3. שיטת הרמב"ם

ג. עזרת ישראל אינה צמודה למזרח

ד. ספק דרבנן לקולא בנידונו

ד. סיכום

א. פתיחה

רבים מגדולי ישראל בדורות האחרונים אסרו את העלייה להר הבית, וזאת, בין היתר, מחשש שמא איננו יודעים היכן מקום העזרה האסור בכניסת טמאי מתים.<sup>1</sup> במאמר יתבאר שאף ללא הסתמכות על המסורת של מקום המקדש, ומבלי להסתמך על חקר הר הבית שהתחדש בדורנו, ניתן להצביע על אזור בהר הבית שוודאי אינו קדוש בקדושת העזרה, וכל החשש לגביו הוא רק שמא הוא קדוש בקדושת החיל או עזרת הנשים. בעקבות זאת, לכאורה ניתן יהיה להקל ולהתיר להיכנס לאזור זה לאחר טבילה, שכן איסור כניסת טמא מת לחיל ולעזרת הנשים הוא מדרבנן, וכל עוד איננו יודעים היכן ממוקמים החיל ועזרת נשים בתוך מתחם הר הבית הרי שמדובר בספק דרבנן.

במשנה (מידות פ"ב מ"א) מבואר ששטח הר הבית המקודש הוא 500 על 500 אמה (שטח זה הורחב בימי הורדוס, ולכאורה ההרחבה לא התקדשה, אך אכמ"ל). בהר הבית נמצאת העזרה שאורכה 187 אמה ורוחבה 135 אמה, ממזרח לה נמצאת עזרת נשים שמידותיה 135 אמה על 135 אמה, ואת העזרות מקיף החיל.<sup>2</sup> שטח הר הבית דינו כמחנה לוויה והוא מותר בכניסה לטמאי מתים לכל הדעות (כלים פ"א מ"ח), ואסור בכניסה רק למי שטומאה יוצאת מגופו: זב, זבה, נידה, יולדת (שם) ובעל קרי (פסחים סז ע"ב). החיל ועזרת נשים נחשבים אף הם כמחנה לוויה (זבחים קטז ע"ב), אך במשנה בכלים הנ"ל מבואר שטמאי מתים אסורים בכניסה אליהם מדרבנן. הנכנס בטומאה למחנה שכניה –

1. ראה למשל בציץ אליעזר (ח"י סי' א), ובהערות הגרי"ש אלישיב (ברכות כא ע"ב).

2. החיל הוא חומה או רצועת שטח המקיפה את העזרות. במשנה (מידות פ"ב מ"ג) נאמר שהחיל הוא עשר אמות, ונחלקו המפרשים האם עשר האמות הן לאורך או לגובה.

לעזרה (משער ניקנור פנימה) – בשוגג חייב חטאת ובמזיד חייב כרת (תוספתא כלים פ"א ה"י).

## ב. קדושת החיל ועזרת הנשים – דאורייתא או דרבנן?

### 1. דברי חז"ל, וביאורם על פי רוב הראשונים והאחרונים

שנינו במשנה (כלים פ"א מ"ח): "החיל מקודש ממנו, שאין גוי וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו, שאין טבול יום נכנס לשם, ואין חייבין עליה חטאת". דינים אלו הם חלק מעשר המעלות שנשנו במשנה שם, ופירשו כל המפרשים (ר"ש, רא"ש,<sup>3</sup> רע"ב תי"ט ותפ"א) שאיסור כניסת טמא מת לעזרת נשים אינו אלא מדרבנן. וכן נראה מכריכת המשנה דין כניסת גוי למקומות אלו יחד עם כניסת טמא מת, שהרי בנוגע לגוי לא מצאנו חיוב מדאורייתא לשלחו ממחנה לווייה, אלא רק ממחנה שכינה. ואף לגבי טבול יום שהוזכר בסמוך, מפורש בגמרא שאין איסורו אלא מדרבנן (פסחים צב ע"א וכן בעוד מקומות). נראה שחכמים נקטו את הלשון "אין חייבין עליה חטאת" משום שגם הטמאים האסורים מן התורה להיכנס לכל ההר, כגון זבים וזבות, אינם חייבים חטאת על כך, ואפילו על כניסה לעזרת נשים (ובכל אופן, פעמים רבות במשנה ובחז"ל 'אינו חייב חטאת' הוא דרבנן גמור, כגון בשבת פ"ו מ"ב ע"ש).

בגמרא (פסחים סז ע"א) נאמר: "טמא מת מותר ליכנס למחנה לויה. ולא טמא מת בלבד אמרו, אלא אפילו מת עצמו, שנאמר: ויקח משה את עצמות יוסף עמו, עמו במחיצתו". אם כן, מוסכם שלטמא מת מותר להיכנס למחנה לויה, ומחנה לויה כולל את עזרת נשים, כמו שאמרו (זבחים קטז ע"ב): "מהר הבית לשער נקנור מחנה לויה, מכאן ואילך מחנה שכינה", ושער ניקנור הוא השער שבין עזרת ישראל לעזרת נשים.<sup>4</sup>

ובתוספתא (כלים פ"א ה"ח) נאמר: "ר' שמעון אומר החיל ועזרת נשים – מעלה יתרה בבית העולמים, והטמאין שנכנסו לשם פטורין". ואף שבמשנה (מידות פ"ב מ"ה) נאמר שעזרת נשים נבנתה על פי הכתוב ביחזקאל (מו, כא) אין להסיק מכאן ששקדושת עזרת נשים אינה דאורייתא, שכן ייתכן שלפני יחזקאל הייתה הלכה למשה מסיני שלכשייבנה בית

3. שכתב על איסור טמא מת בחיל שהוא מעלה מדרבנן, ועל איסור טבול יום בעזרת נשים שהוא מעלה מדרבנן. (ולאורה אין איסור אחר על טמא מת שלא כתוב כאן, שכן כאן מקור האיסור של טמא מת, ואין מקור אחר לאוסרו). ואכן כך מבואר בתוספותיו (יבמות ז ע"ב).

4. ואין לומר שכאשר אמרו 'טמא מת מותר ליכנס למחנה לויה' הכוונה היא חוץ מעזרת נשים, שכן במקרא נאמר: (במדבר ה, ב) "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", ומהפסוק הבא: "ולא יטמאו את מחניהם" לומדים שכל אחד מהם משתלח ממחנה אחר – זב משתי מחנות ומצורע משלוש, אך טמא מת – נשאר באיסור מחנה אחד. בנוסף, הגמרא בסוטה (כ ע"ב) הביאה את הברייתא שטמא מת מותר במחנה לויה והוכיחה ממנה שהוא יכול מן התורה להיכנס לעזרת נשים, וא"כ זה הפירוש גם בפסחים (סז ע"א) ובנזיר (מה ע"א).

עולמים יש לקדש שם עזרת נשים, ויחזקאל רק ביאר את צורת בניינה. (יומא ע"ב, וכן בתענית יז ע"ב וסנהדרין כב ע"ב).<sup>5</sup>

וביומא (מד ע"ב) איתא:

אמר רב [אדא] בר אהבה: שמע מינה מעלות דאורייתא! דאי סלקא דעתך דרבנן, מאי שנא בין האולם ולמזבח, דילמא מיקרו ועיילי? מכולא עזרה נמי נפרשו דילמא מיקרו ועיילי.

לפי רש"י ור"ח (שם), בהוה אמינא כל המעלות ששינו בתחילת כלים, ביניהן החיל ועזרת הנשים הן מדאורייתא, ולפי תוספות הרא"ש ותוספות ישנים והריטב"א (שם) והרמב"ן (בהשגות לסה"מ ל"ת עג) – גם בהוה אמינא, הכוונה רק ממחנה שכינה ואילך. אולם, הגמרא דוחה:

בין האולם ולמזבח כיון דלא מפסיק מידי – לא מינכרא מילתא. עזרה, כיון דאיכא מזבח החיצון דמפסיק – מינכרא מילתא.

ואין לומר שת"ק דבריייתא (בפסחים צב ע"א, ובמקבילות) סובר כרב אדא בר אהבה, שגם למסבירים שרבי יוחנן חולק על ת"ק, כגון רש"י – ת"ק סובר שטבול יום באיסור עשה בכל מחנה לויה ולא רק בעזרת הנשים, שכן לעשה צריך להיות מקור מפסוק, ולראב"א מעלות דאורייתא כלומר הלכה למשה, לפחות טבול יום בעזרת נשים. ומכך שבארבעה מקומות בגמרא (פסחים צב ע"א, יבמות ז ע"ב, הוריות ה ע"ב, זבחים לב ע"ב) מוסכם שמעלת טבול יום בעזרת נשים איננה הלכה למשה, פשוט שדברי רב אדא בר אהבה נדחו, כפשטות הסוגיה, או שמלכתחילה מודה במעלות אשר לפני מחנה שכינה.

כך מבואר בדברי רש"י, שקדושת עזרת נשים היא מדרבנן, שכתב (סוטה שם ד"ה במחנה לויה): "דהא עזרת נשים וגם שער נקנור לא נתקדשו בקדושת עזרה, והרי הן כשאר הר הבית". וכן כתבו עוד ראשונים.<sup>6</sup> וכן מוסכם גם באחרונים, שקדושת עזרת נשים

---

5. אומנם לא מוזכר במקרא שהייתה עזרת נשים בבית ראשון, אך כן מוכח מהגמרא (זבחים לב ע"ב): שאמרה שבימי יהושפט אסרו על טבול יום להיכנס למחנה לויה, והכוונה לעזרת נשים, (ע"ש במפרשים). וי"א שלא הייתה, ולכן קראו לה "החצר החדשה", שחודשה בימי יהושפט, וא"כ היא ודאי מדרבנן.

6. תוס' (פסחים צב ע"א ד"ה טבול יום; וביבמות ז ע"ב כתבו זאת גם בשם ר"י), ריטב"א, רבינו פרץ, ותוספות הרא"ש (שם), חכמי איוורא ורבינו חננאל (סוטה כ ע"ב), רמב"ן ורשב"א (חולין ב ע"ב), הר"ן (סנהדרין פב ע"ב), תוס' ישנים (יומא מד ע"ב), ושכ"כ ריב"א, תוס' ר"י שירלאון, תוס' שאנץ ותוס' מהר"ם (פסחים צב ע"א), ר"ת (ספר הישר חלק התשובות סי' כ), סמ"ג (עשין קעד). החינוך (מצוות שסב-שסג), הראב"ד (על הרמב"ם בה"ב פ"ז הט"ז), כפתור ופרח (פ"י, קדושת ירושלים), תשב"ץ (ח"ג סי' קלז), שלטי הגיבורים (לרבי אברהם הרופא, פ"א עמ' לט).

מדרבנן.<sup>7</sup>**2. שיטת המאירי**

המאירי ביבמות (ג ע"ב ויש מהדורות שהובא בדף ז ע"ב) כתב:

ואמרו חכמים שמכיון שטבל, אף על פי שטבול יום אינו נכנס בשערי ניקנור להכניס ידיו לעזרת נשים.

הנחת היסוד של המאירי היא ששער ניקנור מצוי מחוץ לעזרת הנשים, וכאשר המצורע עומד בשער ניקנור, הוא מכניס ידיו לתוך עזרת הנשים. וכ"כ ארבעה דפים לאחר מכן (שם)

יש להתייחס לדעת **רבינו חננאל**, על הגמרא בזבחים (קטז ע"ב): "רשב"י אומר: עוד אחרת היתה וחיל עזרת נשים היא, ולא היו עונשין עליה", כתב הר"ח: "לבד משערי ניקנור הייתה עוד מחיצה ולא היו עונשין הטמאים עליה, והוא החיל ועזרת הנשים, ו**חשוב הוא כלפנים מן הקלעים לאכול בהן קדשי קדשים**". הרי שר"ח סובר בדעת ר"ש שקדושת החיל ועזרת הנשים היא מן התורה. אך נראה ברור דהיינו דווקא לעניין אכילת ק"ק ולא לעניין כניסת טמאים, שכן טבול יום אסור מן התורה להיכנס למחנה שכינה (דברים כג, יב), ובכל זאת מן התורה יכול להיכנס לעזרת נשים (זבחים לב ע"ב) ולחיל יכול להיכנס לכתחילה (כלים פ"א מ"ח).

עוד כתב ר"ח (סוטה כ ע"ב): "הוציאנו שלא תטמא העזרה – כלומר שלא תמות ותטמא העזרה... השוטה – **בהר הבית בשער ניקנור** היו משקין אותה. והתניא: טמא מת נכנס להר הבית, ואפי' מת עצמו נכנס להר הבית", הרי מפורש בדבריו דס"ל שלעניין טמא מת – שער ניקנור שבעזרת נשים ובקדושתה הוא כשאר הר הבית. ומ"מ, לכאורה יש להקשות על הסבר הר"ח בדעת ר"ש מהמבואר בגמרא בזבחים (נו ע"א): "תני תנא קמיה דרב נחמן: כל העזרה היתה קפ"ז על רוחב קל"ה. [והוא שיעור עזרת ישראל, מידות פ"ב מ"ו]. אמר ליה: הכי אמר לי אבא: כגון זה, כהנים נכנסין לשם ואוכלין שם קדשי קדשים, ושוחטין שם קודשים קלים, וחייבין משום טומאה. למעוטי מאי", והגמרא שם מציעה כמה אפשרויות למעוטי מאי, ואיננה מציעה שזה לאפוקי מדעת ר"ש, כך שלכאורה פשוט לגמרא שק"ק נאכלים בעזרת ישראל לבדה בלא חולק. כמו כן, יש להקשות על הסברו הנ"ל בדעת ר"ש מדברי הגמרא (שבועות טו ע"א), לגבי הרחבת העזרה, ש"אין העזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה; מאי טעמא... כירושלים, מה ירושלים – דבר הנאכל בה ויוצא ממנה נפסל, **אף עזרה – דבר הנאכל בה והיוצא ממנה נפסל**". הרי מבואר דשיירי המנחות הנחשבים כקודשי קודשים (זבחים פ"ו מ"א) – נפסלים כשיוצאים מהעזרה, וא"כ כ"ש שאין נאכלים שם. ואין לומר שהכוונה להרחבת עזרת נשים, חדא, דא"כ לא מבואר איך מרחיבים את מחנה שכינה – עזרת ישראל, ועוד, שדברי הגמרא נאמרו לעניין חיוב חטאת (שבועות יד ע"א), ועל עזרת נשים אין חייבים חטאת (כלים פ"א מ"ח). וכן אף הכא לא הוזכר שלדעת ר"ש צריך לקדש את העזרה בדרך אחרת, כך שלכאורה נראה דפשיטא לה לגמ' שר"ש לא חולק. ולכאורה ר"ח צריך להסביר שפשיטא שאין פוסקים כר"ש (בניגוד לראשונים אחרים הפוסקים כמותו בסוברם דר"ש איירי בדרבנן). וצ"ע.

7. כסף משנה (הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ט), ערוה"ש העתיד (בית המקדש יד, כו), משפט כהן (סי' צו אות ו), אגרות משה (או"ח ח"א סי' לט), ציץ אליעזר (חי"ח סי' נו), יביע אומר (ח"ה י"ד סי' כז), ועוד רבים.

ור"א שפירא (מנחת אברהם ח"א סי' כג) כתב שנראה שדעת רש"י הרמב"ם ור"ח שאיסור טמא מת בעזרת נשים מן התורה, אך מצאנו דעת רש"י ור"ח שאיסורו דרבנן, וכן פשוט הרמב"ם בפה"מ.

ז ע"ב) באותו הקשר. אם כן, הרי ס"ל דעזרת הנשים היא חלק ממחנה שכניה, וממילא אסור לטמא מת להיכנס לתוכה מן התורה.<sup>8</sup>

עם זאת, המאירי בעצמו במקומות אחרים רבים (פסחים פה ע"ב וצב ע"א, יומא טז ע"א ושם ל ע"א, סוטה ז ע"א וסנהדרין פג ע"ב) כתב להדיא ששער ניקנור הוא שער עזרת ישראל, וכמו כן, מבואר בדבריו בכמה מקומות (פסחים סו ע"ב, סוטה כ ע"א, נזיר מה ע"א וחולין ב ע"ב) שמדאורייתא דין עזרת נשים כשאר הר הבית.

ואכן, יש קושי גדול לומר ששער ניקנור הוא חוץ לעזרת הנשים, שכן בתוספתא דכלים שהביא המאירי כתוב שהנכנס לפנים משער ניקנור בשוגג **חייב חטאת**, ובמשנה (כלים פ"א מ"ח) מפורש שמתחייבים חטאת על כניסה בטומאה לעזרת ישראל בלבד, ואילו על כניסה לעזרת הנשים – **"אין חייבים עליה חטאת"**, ומוכח שלפנים משער ניקנור היא עזרת ישראל!<sup>9</sup>

### 3. שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ג הל' א-ב):

נאמר: "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". זה המחנה האמור כאן הוא מחנה שכניה, שהוא מפתח עזרת ישראל ולפנים.

לאחר מכן למד הרמב"ם מהמילה 'מחניהם' שזבים משתלחים גם ממחנה לויה, ומצורעים גם ממחנה ישראל. ובהלכה י כתב:

---

8. בשיטה לחכמי איוורא וברבינו פרץ (נזיר מד ע"ב) כתוב: "שער ניקנור הוא שער עזרת נשים". אך פשיטא שט"ס היא, וצ"ל 'עזרת אנשים', שכן בו במקום כותבים חכמי איוורא וז"ל: "ועל כרחין האי לפני ה' היינו שער ניקנור, דאין לומר לפני ה' בעזרה ממש, שהרי מחוסר כפורים הוא", וכע"ז כתב רבינו פרץ: "ומחוסר כיפורים מותר להיכנס לעזרת הנשים", ובכתב היד המקורי שעל פיו נדפס רבינו פרץ (כ"י ששון מס' 1033) נמצא כתוב 'עזרת אנשים'.

וכ"כ חכמי איוורא בסוטה (כ ע"ב) וז"ל: "דהא עזרת נשים ושער ניקנור לא נתקדשו בקדושת העזרה והדין הוא כשאר הר הבית". וכ"כ רבינו פרץ (יבמות ז ע"ב). לעומת זאת, במאירי אין אפשרות להגיה כך, שכן הוא פירש בהרחבה את שיטתו וקישר לכך את המחלוקת בשאלה האם עזרת נשים היא בכלל המקדש, כך שאי אפשר לתלות את דבריו באות בודדת שנשמטה.

9. חידוד הראיה: בכריתות (פ"א מ"א) מבואר ש"הבא למקדש טמא" הוא בכרת. אם כן, כשמבואר במשנה שאין חייבים חטאת על כניסה לעזרת הנשים – משמע שאין היא בכלל המקדש. וכשמבואר בתוספתא שהנכנס לשער ניקנור חייב חטאת – מוכח שהוא בכלל המקדש, וכמובן שאין אפשרות שהשער הוא חלק מהמקדש והשטח שאחריו לא.

והבהנה שמשער ניקנור ואילך עזרת ישראל מוכחת גם מהאמור במשנה (מידות פ"א מ"ד) שבצד שער ניקנור הייתה לשכת עושי חביתין, והרי בנוגע לחביתין נאמר (משנה מנחות פ"א מ"ג) שאפייתן בפנים.

וכשם ששילוח טמאים מן המקדש בעשה – כך אם נכנסו עוברים בלא תעשה, שנאמר: 'ולא יטמאו את מחניהם' – זה מחנה שכניה.

הנה פשוט שאין עשה או לא תעשה מיוחד על החיל ועזרת נשים.

ובמקום אחר (הל' בית הבחירה פ"ז הל' טז-יז; וכע"ז בהל' ביאת מקדש פ"ג הל' ה-ו) כתב:

החיל מקודש ממנו, שאין גוי וטמא מת ובועל נדה נכנסים לשם. עזרת הנשים מקודשת מן החיל שאין טבול יום נכנס לשם, ואיסור זה מדבריהם, אבל מן התורה מותר לטבול יום להכנס למחנה לוי, וטמא<sup>10</sup> שנכנס לעזרת הנשים אינו חייב חטאת.

מאחר שהתבאר שהחיל ועזרת נשים אינם בעשה או בלא תעשה, נראה שאיסור טמא מת בחיל ובעזרת נשים הינו מדרבנן.<sup>11</sup> ואין לומר שזו מעלה מהלכה למשה מסיני, שכן התבאר

10. כך בכתבי היד. בדפוסים ישנים מובא בטעות: "וטמא מת", אך במהדורות המדויקות (מקבילי, שטיינזלץ ושילת) מופיע נוסח כתבי היד.

11. ומ"מ אחר תיקון הגירסה ברמב"ם, עדיין יש לשאול מדוע רק על טבול יום כתב שהוא מותר מן התורה, ולא על שאר טומאות, שכן יש מקום לדייק מכך ששאר המעלות אכן אסורות מן התורה. נראה להסביר שהרמב"ם כתב שטבול יום מותר מן התורה במחנה לוי, מאחר שעל טבול יום נאמר שרק 'כבוא השמש יבוא אל תוך המחנה' (דברים כג, יב). וכן בגמרא (שראינו) נאמר שטבול יום אסור בכל מחנה לוי בעשה, ועל כך רבי יוחנן מסביר (או חולק וסובר) שהוא עשה מדרבנן. ולכן כתב הרמב"ם שמן התורה מותר 'במחנה לוי' ולא 'בעזרת נשים', אך ודאי שאין לדייק משם לטמא מת, שאין פסוק המרחיקו, ולא אפשרות בגמרא, וגם למעשה מותר לכתחילה בחלק ממחנה לוי, ואכן כך כתב האגרות משה (או"ח ח"א סי' לט). עוד יש לומר, שבכל שאר האסורים הרמב"ם פירט במקום אחר שהם אינם מן התורה, על טמא מת בהל' ביאת המקדש (פ"ג ה"א), ובועל נידה כטמא מת, וגוי אינו מצווה, ואם כן האחרון שצריך לפרטו – הוא טבול יום. עוד ניתן לבאר, שגוי ודאי הרחקתו מדרבנן, שיש לו רק שבע מצוות, ולא כתוב לנו להרחיקו, וממילא ברור שכל דין חיל הוא מדרבנן, משא"כ עזרת נשים, שהיה מקום לחשוב שאף היא בכלל עזרה, קמ"ל שלא. עוד יש לומר, שמלשון הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ו): "עזרת הנשים משלחין ממנו טבול יום אבל לא מחוסר כיפורים, שמחוסר כיפורים העריב שמשו. ואיסור טבול יום במחנה לוי מדברי סופרים", ניתן היה להבין מההנגדה למחוסר הכיפורים – שטבול יום אסור מן התורה מאחר שלא העריב שמשו, אם לא שכתב שהוא מדרבנן. והרדב"ז (הל' בית הבחירה פ"ז הט"ז) כתב: "מה שכתב גבי עזרת נשים 'ואיסור זה מדבריהם' לא בא לומר דקדושת החיל הוא מן התורה, אלא כוונתו כי מעלת החיל ועזרת נשים אף על גב דהוי מדרבנן מכל מקום הם סמוכים על הכלל כל שטומאתו חמורה חמור שילוחו מחברו. אבל טבול יום בעזרת נשים גזירה אחרת הייתה". והגר"ז (בחדושי, עניינים סי' נג) תירץ שבשונה משאר מעלות – עזרת נשים היא מחנה רביעי מדרבנן, ולכן לוקים עליה מדרות, ולכן צריך להבהיר שהיא מדרבנן. והיד אברהם (כלים פ"א מ"ח) הסביר ברמב"ם שקדושת עזרת נשים היא מן התורה, אף שאיסור הכניסה הוא מדרבנן.

לעיל שמסקנת הגמרות ש'מעלות דרבנן'. וכן פסק הרמב"ם שמעלת טבול יום בעזרת נשים היא מדרבנן.

אף מפירוש המשנה לרמב"ם (כלים פ"א מ"ח) לכאורה מוכח שאוסר כניסת טבול יום לחיל ולעזרת נשים אסורה רק מדרבנן, שכתב וז"ל:

ולא נרחיק טמא מת אלא ממחנה שכינה, אבל נכנס הוא להר הבית... ולא הרחקנו טבול יום מן החיל כדרך שהרחקנו טמא מת.

הרמב"ם משווה בין הרחקת טמא מת מהחיל להרחקת טבול יום מעזרת הנשים, שהיא מדרבנן.<sup>12</sup>

חידוד הראיה: בפירוש המשניות הרמב"ם כותב שהחיל ועזרת הנשים הם מעלה ומוכח שזה מדרבנן כדלעיל. ואם כן, כשפסק במשנה תורה שהם מעלה, אין לומר שהיה ברור לו שהכוונה להלכה למשה מסיני, מאחר שבתחילה היה פשוט לו שזו מעלה דרבנן, וממילא אין סיבה לומר שחזר בו, אם לא פירש שזו הלכה למשה.<sup>13</sup>

### ג. עזרת ישראל אינה צמודה למזרח

הכותל המזרחי של הר הבית בזמן המקדש – בוודאי לא היה ממזרח לחומה הנוכחית של מתחם הר הבית.<sup>14</sup> ומכיוון שעזרת נשים היתה מזרחית לעזרת ישראל,<sup>15</sup> לכן, אף אם איננו

---

12. ואין לומר שהרחקת טמא מת ממחנה שכינה היא הלא התעשה, והרחקתו מן החיל היא העשה, שכן הרמב"ם מדבר על כניסה למעשה, לא שנא עשה ולא תעשה, והנגיד זאת לכניסה להר הבית שהיא מותרת לו. והר הבית הכוונה לכל מחנה לווי, שכן הוא מנגיד לו את מחנה שכינה. וכן העשה הוא רק במחנה שכינה, ראה למעלה. ואם זו היתה הלכה למשה מסיני ודאי שהיה צריך להדגיש זאת הכא. 13. בנוסף, יש להתייחס לדעת הראב"ד שכתב על איסור החיל ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז הט"ז): "אף זה מדבריהם", ויש שהבינו בדעתו שסבר ברמב"ם שהוא מן התורה וחלק עליו, אך מצוי שהראב"ד מוסיף פרטים לדיוק ההלכה, אף כשברור שהרמב"ם לא חולק (ראה הלכות ע"ז ו, א; י; יב, א; דעות ג, ב; תשובה ב, ה). ומ"מ גם אם אכן סובר כך בדעת הרמב"ם – רואים בפירוש המשניות שהרמב"ם לא חשב כן. ומצאנו גם מקרים שבהם הראב"ד חלק על הרמב"ם אף שהרמב"ם לא אמר אחרת אלא הסכים עם הראב"ד (כמו בהל' ביאת המקדש פ"ג הט"ז, והל' מעשה הקורבנות פ"א הט"ז) ע"ש.

14. שכן מיד אחר החומה מתחיל שיפוע ההר, ואין כלל שרידי חומה אחרת אחריה, וכן הוכיח הכפתור ופרח (פ"ו ד"ה מכל) מכך שאחר החומה המזרחית מתחיל עמק יהושפט, ואין מסתבר שנאכל ההר כל כך עד שנהפך לעמק, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרצא), וכ"כ הרב זלמן קורן (בספר איה מקום כבודו עמ' 94, ובחיבורו בחצרות בית ה' ח"א פ"ג). ונראה שלהנחה זו מודים כולם, גם הסבורים שאיננו יודעים את מקום העזרה בתוך מתחם חומות הר הבית.

15. כמש"כ הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ה ה"ז), ואין חולק, שכן המשנה במידות מתארת את ההר והמקדש ממזרח למערב. וכן מוכח מהא דסוטה (יובא לקמן), שעומדת בכניסה לשער המזרח ונמצאת בעזרת הנשים, ופשוט.

יודעים כלל היכן ממוקמת עזרת ישראל בתוך שטח הר הבית – היא איננה יכולה להיות בקל"ה האמות המזרחיות של הר הבית (שהן לכל הפחות שישים מטרים), כאורך עזרת נשים (בהנחה שהחיל אינו תופס מקום רחב, ושיעור עשר אמות הנזכר הוא שיעור גובהו).<sup>16</sup> ומכיוון שכיום איננו יודעים בוודאות היכן מקום המקדש בהר הבית ואין בידינו להכריע בין השיטות הממקמות אותו במרכז הרמה, בדרומה או בצפונה, לכאורה ניתן היה להתייחס לאותן קל"ה אמה המזרחיות לכל היותר כספק עזרת נשים, שהכניסה אליו נחשבת כספק דרבנן למי שטבל.



אמנם למעשה יש לחוש גם למסקנות חוקרי זמננו, ובפרט לשיטה המרכזית העולה בקנה אחד עם מסורת מקום המקדש המוזכרת בדברי הרדב"ז, ולכן באזור המזרחי הסמוך לרמה המוגבהת של ההר (המסומן בריבוע) יש ללכת רק בשביל הסמוך לכותל ההר המזרחי.

לכן ניתן להציע מסלול הליכה שמתחיל משער השבטים שבצפון-מזרח ההר, וממשיך דרומה כמתואר בצילום לעיל (המסלול מסומן בקו). הסיבה המונעת הליכה בצמוד לכותל המזרחי לכל אורכו היא קיומה של חומה קטנה סביב מתחם שער הרחמים, וקיים צורך לעוקפה ממערב.

#### ד. ספק דרבנן לקולא בנידונו

הרב אברהם ישראל סילבצקי (במאמרו 'נכון יהיה הר בית ה', פרק ז) כתב שאין להקל בספק חיל ועזרת נשים, משום שזהו ספק דרבנן שאפשר לבררו. לענ"ד נראה לערער על כך מכמה סיבות:

16. ליתר דיוק, רוחב החיל לא יכול להיות קטן משש אמות, שכן המשנה (מידות פ"ב מ"ג) אומרת שיש בו שתיים עשרה מדרגות שכל אחת בשיעור חצי אמה. נמצא שהשטח שבוודאות אינו עזרת ישראל הוא 141 אמות, שהן לפחות 62 מטר (באמה מינימלית של 44 סנטימטר, ואם האמה גדולה יותר יש להקל עוד).



א. רוב הפוסקים נוקטים שספק שאפשר לבררו אך אינו ברור לרוב העולם או לרוב חכמי הדור – נחשב ספק שאי אפשר לבררו.<sup>17</sup> וכמו שהסביר המרדכי (ע"ז סי' תתנד): "אמנם חסרון המורה שלא ידע לשער או חסרון ידיעה אחרת – הא לא מיקרי ספיקא דרבנן דדעת שוטים אינו כלום", ובנידונו בוודאי אין את הטעם הזה להחמיר. ממילא אף למי שאין הכרעה במחלוקת זו הרי בא למחלוקת הלכתית שוודאי נחשבת ספק.

ב. הרדב"ז (ח"ב סי' תרלג) כתב, שמה שאמרו ז"ל שקדושת ירושלים אין אחריה היתר – הוא רק בקדושות מהתורה, אבל קדושות דרבנן – בטלו היכא שלא שייך טעם הגזירה, ולכן לכאורה מותר להיכנס בימינו לחיל ולעזרת הנשים,<sup>18</sup> וכן ניתן להבין מהכפתור ופרח (פ"ו, סוף גבולות הר הבית).<sup>19</sup> וכן פסק הרב דוד חיים שלוש (בני עמי עמ' רכו, וכן הבין בדעת המבי"ט ע"ש), ועוד. והרב עובדיה יוסף (יבי"א ח"ה יו"ד סי' כו) כתב שני טעמים להתיר בימינו כניסת גוים לחיל ולא הכריע. כך שזו גם מחלוקת בעצם הדין דרבנן ולא רק ספק במציאות.<sup>20</sup> (יש להעיר שהרדב"ז הינו מהפוסקים העיקריים עליהם מסתמכים אחרוני דורנו בנושא הר הבית, ולכאורה ניתן לסמוך עליו בצירוף לספק דרבנן).

ג. לכאורה ניתן לצרף לכך את שיטות הסוברים שקדושת הר הבית בטלה בחורבנו, כמו הראב"ד<sup>21</sup> (בה"ב פ"ו הי"ד), המאירי (שבועות טז ע"א) והרמב"ן (בהשגות על בעל

17. היבי"א (יבי"א ח"ז אה"ע סי' יב) כתב וז"ל: "וקושטא קאי דסוגיין דעלמא כדברי הט"ז שכל שהספק הוא לכל העולם לא חשיב ספק חסרון ידיעה, ודלא כהרב בית שמואל, וכמ"ש הסדרי טהרה (ס"ס קצ) לדחות ראיתו, וכ"ה בספר חקר הלכה (מערכת ס' דס"ו ע"ג). וכן העלה השדי חמד בדברי חכמים (סי' סח), שספק חסרון ידיעה לכל העולם חשיב שפיר ספק". וכ"כ הטל חיים (כללי הוראה סי' ח אות י) וכן האריך בזה בספר "לכם יהיה לאכלה" לר' איתם הנקין. הרב סילבצקי סובר שבספק מסוג זה גם הט"ז לא יקל, כיוון בצד אחד ישנו איסור, ובצד שני היתר, וביניהם ספק, ובמקרה כזה כל שבאמצע מצטרף לאיסור. אולם הרב עזריה אריאל (בהערותיו למאמר 'נכון יהיה', נספח 2) כתב להוכיח בטוטו"ד שאין דעת הט"ז כן, ע"ש. וסוף סוף הרי באנו לעוד מחלוקת, שכל עוד אין להוכיח כאחד הצדדים – הרי ניתן לצרף זאת לספק. אך גם אם לא – לענ"ד די בשאר הצירופים ע"מ להקל.

18. ואין לומר שהטעם קיים שמא ייכנסו יהודים לעזרה, שכן חכמים קידשו רק מצד מזרח, שכן זו הכניסה הראשית.

19. שכתב על עזרת ישראל "והוא האסור להיכנס בטומאה", וקשה לומר שהזכיר רק את דין התורה, שכן פתח בכך שיכתוב היכן מותר להיכנס כיום, ולא הזכיר את איסור עזרת נשים בפרק זה אלא בפרק י', ששם דיבר על העבר. אך לא מוכרח.

20. וכן הרב שבתי הכהן רפפורט (קובץ שפתי כהן עמ' 251) שלכאורה העיקר כרדב"ז, ויש מקום להקל על פיו, אלא שמחומרת מורא מקדש יש לחוש לאוסרים ולהתרחק מהמקומות הידועים כחיל.

21. מכך שהראב"ד שם כתב שהכנס עתה למקדש בטומאה אין בו כרת, יש מדייקים (משפט כהן ס' צו) שמ"מ איסור דאורייתא או דרבנן יש בו, אך המעיין בדברי הראב"ד יראה שטעמו הוא שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, וא"כ אין איסור כלל. וכתב שאין בו כרת אידי הרמב"ם שכתב

המאור, ע"ז כד ע"א בדפי הרי"ף). וניתן לדייק כן מדברי רש"י (פסחים לט ע"ב ד"ה כעין דאורייתא, ועוד מקומות). הגם שלמעשה נפסקה הלכה כרוב ראשונים (עין במג"א סי' תקסא סק"ב, וכן פסיקת האחרונים), מ"מ לכאורה אפשר לצרף את שיטתם לספק דרבנן ע"מ להקל בשופי, וכן ראיתי לרב עובדיה יוסף (יבי"א ח"ה יו"ד סי' כו) ועוד אחרונים שצירפום לספק.

ד. על פי כל השיטות הקיימות כיום באיתור מקום המקדש, ההולך בסמוך לכותל המזרחי של הר הבית אינו נכנס לעזרת נשים או לחיל, ואם כן הרי זה חשש רחוק מאוד לחוש לשיטת זיהוי נוספת שטרם נאמרה, ובספק קל שכזה בוודאי יש להקל.

#### ד. סיכום

איסור כניסת טמאי מתים לעזרת נשים ולחיל הוא מדרבנן בלבד, וממילא, כיוון שבחלקו המזרחי של ההר אין חשש של כניסה לעזרה אף בלא להסתמך על זיהויים ארכיאולוגיים ומסורות שאינן מוסכמות על הכול בנוגע למיקום המקדש. (מלבד במקומות שהם חיל או עזרת נשים ע"פ חלק מן הפוסקים).

ואף שהרב סילבצקי חלק על האפשרות לצרף ספקות בנידון דידן, הראינו מדוע במקרה זה נכון לצרפם.

---

שיש בו כרת. וזה שלא חלק על הרמב"ם בדיני מורא מקדש – היא דרכו של הראב"ד לחלוק במקום אחד ודון מינה (כשם שבהלכות מעשה"ק פי"ט הט"ו הראב"ד לא חלק על כך שהמעלה בחוץ בזה"ז חייב, אף שוודאי פוטר).

כלי

המקדש



## ארון העדות וטבעותיו

- א. הציווי וביצועו
- ב. שיטת רש"י והרמב"ן
- ג. שיטת האבן-עזרא
- ד. שיטת התוספות ביוםא
- ה. שיטת בעלי התוספות בפירושם לתורה
- ו. שיטת הנצי"ב
- ז. שיטת המשך-חכמה
- ח. סיכום

### א. הציווי וביצועו

בתחילת הציווי על מלאכת המשכן, בפרשת תרומה, נצטוו עם ישראל לעשות את ארון העדות (שמות כה, י-טז):

וַעֲשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אֲמֹתַיִם וְחָצִי אַרְכּוֹ וְאֲמָה וְחָצִי רָחְבוֹ וְאֲמָה וְחָצִי קָמְתּוֹ: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר מִבֵּית וּמִחוּץ תִּצְפְּנוּ וְעָשִׂיתָ עָלָיו זָרָהָב סָבִיב: וְיִצְקָתָ לוֹ אַרְבַּע טַבַּעֲתֵי זָהָב וְנָתַתָּה עַל אַרְבַּע פְּעֻמֹּתָיו וּשְׁתֵּי טַבַּעֲתֵי עַל צִלְעוֹ הָאֶחָת וּשְׁתֵּי טַבַּעֲתֵי עַל צִלְעוֹ הַשְּׁנִיית: וְעָשִׂיתָ בְּדֵי עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב: וְהִבַּאתָ אֶת הַכֹּהֲנִים בְּטַבַּעֲתֵי עַל צִלְעֵי הָאֲרוֹן לְשֹׂאת אֶת הָאֲרוֹן בָּהֶם: בְּטַבַּעֲתֵי הָאֲרוֹן יִהְיוּ הַכֹּהֲנִים לֹא יִסְרוּ מִמֶּנּוּ: וְנָתַתָּ אֶל הָאֲרוֹן אֶת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אָמַר אֵלֶיךָ:

בתיאור הביצוע, בפרשת ויקהל, התורה חוזרת על תיאור הארון כמעט מילה במילה (שמות לז, א-ה):

וַיַּעַשׂ בְּצִלְאֵל אֶת הָאֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אֲמֹתַיִם וְחָצִי אַרְכּוֹ וְאֲמָה וְחָצִי רָחְבוֹ וְאֲמָה וְחָצִי קָמְתּוֹ: וַיִּצְפְּהוּ זָהָב טָהוֹר מִבֵּית וּמִחוּץ וַיַּעַשׂ לוֹ זָהָב סָבִיב: וַיִּצַק לוֹ אַרְבַּע טַבַּעֲתֵי זָהָב עַל אַרְבַּע פְּעֻמֹּתָיו וּשְׁתֵּי טַבַּעֲתֵי עַל צִלְעוֹ הָאֶחָת וּשְׁתֵּי טַבַּעֲתֵי עַל צִלְעוֹ הַשְּׁנִיית: וַיַּעַשׂ בְּדֵי עֲצֵי שִׁטִּים וַיִּצַף אֹתָם זָהָב: וַיָּבֵא אֶת הַכֹּהֲנִים בְּטַבַּעֲתֵי עַל צִלְעֵי הָאֲרוֹן לְשֹׂאת אֶת הָאֲרוֹן:

שתי שאלות עיקריות, ביחס לטבעות הארון, דרשו התייחסות של הפרשנים:

1. היכן מוקמו הטבעות? האם בתחתית הארון, במעלה הארון, או באמצע הארון? בפסוקים מופיע רק כי הטבעות נמצאות "על ארבע פעמותיו" של הארון. בהסתמך על הפרשנות של המילה "פעמותיו" ניתן לענות על שאלת המיקום.

2. כמה טבעות היו בארון? בפסוקים מופיע שיש לצקת "ארבע טבעות זהב", אך בהמשך הפסוק מופיע הפירוט בלשון הוספה: "ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית". כיצד יש להבין פירוט זה? האם מטרתו היא לפרט ולהסביר את תחילת הפסוק, או שעניינו להוסיף על מה שנאמר בתחילת הפסוק?

על שתי שאלות אלו ניתן להוסיף עוד שתי שאלות בעניין הארון ובדיו.

1. בפרק לז (פס' ה) מופיע כי בצלאל הביא את הבדים בטבעות. אולם בסוף פרשת פקודי, בהקמת המשכן, מופיע כי משה שם את הבדים על הארון (שמות מ, כ):

וַיִּקַּח וַיִּתֵּן אֶת הַעֲדָת אֵל הָאָרֶץ וַיִּשֶׂם אֶת הַבָּדִים עַל הָאָרֶץ וַיִּתֵּן אֶת הַכִּפֹּרֶת עַל הָאָרֶץ מִלְמַעְלָה:

האם לאחר נתינת הבדים בטבעות על ידי בצלאל הוסרו הבדים, בניגוד לציווי בפרשת תרומה "בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו"? ואם לא, מהי משמעות שימת הבדים על הארון שעשה משה בסוף פרשת פקודי, הרי הבדים כבר היו בארון כשבצלאל הביא אותם בטבעות?

2. בציווי על הכנת המשכן למסע, בפרשת במדבר, מתואר (במדבר ד, ה-ו):

וְכָא אֶהְיֶה וַיִּבְנוּ בְּנֵי כֹהֵן הַמִּזְבֵּחַ וַיְהוֹדִדוּ אֶת פְּרִכְת הַמִּסָּךְ וְכָסוּ בָּהּ אֶת אֶרֶץ הָעֵדֻת: וַיִּנְתְּנוּ עָלָיו כֶּסֶי עוֹר תַּחַשׁ וּפְרָשׁוֹ כְּגֹד כְּלִיל תְּכֵלֶת מִלְמַעְלָה וְשָׂמוּ בְּדָיו:

מה משמעות הציווי "ושמו בדיו"? הבדים הרי אינם מוסרים מהטבעות בעת חניית המשכן, אז כיצד יש לקיים את הציווי לשים את הבדים כהכנה למסע?

## ב. שיטת רש"י והרמב"ן

רש"י על פרשת תרומה מפרש שהטבעות ממוקמות ב"בזויות העליונות סמוך לכפרת". בנוסף, להבנתו, יש שתי טבעות בכל אחד משני צידי הארון. סה"כ ארבע טבעות, והוי"ו של "ושתי טבעות" היא יתרה ובאה רק לפרט שארבע הטבעות האמורות בתחילת הפסוק מתחלקות לשני צידי הארון.

הרמב"ן מסכים עם רש"י שיש שתי טבעות בכל אחד מצידי הארון, אך הוא חלוק על רש"י באשר למיקומם. לדעת הרמב"ן הטבעות היו בתחתית הארון, וזאת משום שכך יהיה קל יותר לנושאי הארון. בנוסף, כך הארון ינשא מעל כתפי נושאי, מה שיראה מכובד יותר.

הגמרא בשבת (צב ע"א) אומרת כי "המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים – חייב שכן משא בני קהת" והגמרא לומדת דבר זה ממשא הארון שהיה בגובה עשרה טפחים ונישא על פי הכלל "וגמירי, דכל טונא דמידלי במוטות – תילתא מלעיל ותרי תילתי מלרע", יוצא ששליש מהארון היה בגובה מעל 10 טפחים.

הטור, בפירושו הארוך, מביא סיוע לשיטת רש"י מהגמרא הנ"ל, לפיה שהארון היה נישא שליש למעלה ושני שליש למטה. כלומר, הטבעות היו בשליש העליון של הארון. לפי הטור, יש להבין שדברי רש"י שהטבעות היו "בזויות העליונות סמוך לפרוכת" אינם כפשוטם סמוך ממש, אלא בשליש העליון. נראה שהרמב"ן יסביר את הגמרא שהכלל "דכל טונא דמידלי במוטות – תילתא מלעיל ותרי תילתי מלרע" הינו מינימום, שלפחות שליש מהארון נישא למעלה מעשרה טפחים, והגמרא לא יכולה להביא ראיה מכך שהטבעות היו בתחתית הארון, והארון כולו נישא מעל עשרה טפחים, שכן אין לזה מקור.

רש"י לא פירש מתי ניתנו הבדים הקבועים בארון, האם כשבצלאל עשה את הארון, או בשעת גומרו על ידי משה, וכן לא הסביר מה פירוש "ושמו בדיו" בעת הכנת המשכן למסע. ניתן להציע כמה כיווני פרשנות.

לגבי הבנת הציווי "ושמו בדיו" לקראת המסע, ניתן לפרש על פי דברי רבינו יעקב מאורליינ"ש המובאים בתוספות ביומא (עב ע"א ד"ה "כתיב בטבעות הארון") שפירש ש"ושמו בדיו" – על כתפי הנושאים קאמר". פירוש נוסף המובא באותו תוספות ויכול להתאים לשיטת רש"י הוא ש"ושמו בדיו היינו שמושכין הבדים לצד חוץ להיות נראין בולטין בפרוכת כמין שני דדי אשה". לפירוש זה נחזור בהמשך בדיון בשיטת הנצי"ב.

פירוש שלישי שאפשר להציע לשיטת רש"י מובא בפירושו של רבי עובדיה מברטנורא (עמא נקא) על פירוש רש"י המפרש את "ושמו בדיו": "ר"ל שיתקנום ויעמידום על עמדם לשאת הארון כי בעודו מונח בקדש הקדשים היו הבדים מדולדלים".

הרמב"ן בפרשת במדבר הביא פרשנות דומה לפירושים שהצענו:

וטעם ושמם בדיו – על כתפות הכהנים. והנכון כי "ושמו" שיתקנו אותם להיות יוצאים לשאת אותו בהם, כי היו הטבעות רחבים ויאריכו הבדים בהם כרצונם ובלבד שלא יסורו ממנו.

## ג. שיטת האבן-עזרא

בניגוד לרש"י שפירש "פעמותיו" – זוויותיו, האבן-עזרא פירש "פעמותיו" מלשון רגלים, ומכאן הסיק שלארון העדות היו רגליות. לכן, לדעת האבן-עזרא, הטבעות היו צמודות לתחתית הארון.

עוד מחדש האבן-עזרא שהיו סך הכל שמונה טבעות לארון, ארבע בכל צד. בכל צד היו זוג טבעות שנועדו לבדים, ועוד זוג כקישוט ליופי ללא בדים. כלומר, הוא קורא את סיום הפסוק "ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית" כתוספת, ולא כפירוש של הנאמר בתחילת הפסוק. על פי המופיע בפנינו, לפי האבן-עזרא, הטבעות

העליונות הן אלה הנושאות את הבדים, והטבעות התחתונות הן לקישוט. אך בדברי האבן-עזרא המובאים ברמב"ן, מופיע כי "ד' תחתונות לשאת אותו בהם, והעליונות היו ליופי".

הבדל זה, בין דברי האבן-עזרא כפי שהם מופיעים בפנינו לבין דבריו כפי שמובאים ברמב"ן, ממחיש את הבעייתיות שבדבריו. אם פשוטו של מקרא, לדבריו, מורה כי יש שני זוגות טבעות בכל צד של הארון הרי שהיה על המקרא לפרש באיזה מהזוגות מביאים את הבדים.

את דברי הפסוק בפרשת במדבר "ושמו בדיו" מפרש האבן-עזרא כי בעת חניית המשכן היו מושכים מעט החוצה את הבדים, והיה צריך למרכז אותם לקראת המסע. בפירושו הקצר מופיע כי האיסור להסיר את הבדים אינו חל בעת הכנת הארון למסע, ולכן במילים "ושמו בדיו" הכוונה היא שמסירים את הבדים לצורך כיסוי הארון ולאחר הכיסוי מחזירים את הבדים.

#### ד. שיטת התוספות ביומא

אף התוספות ביומא (עב ע"א) מציע שהיו שמונה טבעות בארון, אלא שבשונה מהאבן-עזרא הסבור ששני זוגות טבעות היו לקישוט ולא להחזקת הבדים, התוספות סבורים שהיו שני זוגות בדים. זוג אחד של בדים היו לנשיאה והיו מוכנסים לטבעות רק לקראת נסיעה ("ושמו בדיו"), ועוד זוג אחד שלא נועד לנשיאה, אלא כחלק מצורת הארון, ולגביו חל האיסור להסיר את הבדים.

לאחר שראינו את דברי האבן-עזרא בפירושו הקצר, שאיסור "לא יסורו ממנו" לא חל בעת הכנת הארון למסע, הרי שהיה אפשר להציע הצעה אחרת. במידה והיו שני זוגות טבעות בכל צד, כפי שמציעים האבן-עזרא והתוספות ביומא, הרי שאין צורך לומר שהיו שני זוגות בדים או שזוג אחד של טבעות היה לקישוט בלבד. זו ההצעה שמביא האבן-עזרא בשם "יש מחכמי דורנו" (שמות כה):

יש מחכמי דורינו שהבין זה, ואמר כי הבדים היו מושמים בארון בטבעות שהיו על הפעמונים. וכאשר יצטרכו לשאת את הארון, יסורו מהטבעות השפלות ויורשו בטבעות העליונות, וכן כתוב: ושמו בדיו (במד' ד, ו).

עפ"י דעה זו, היה זוג אחד של טבעות ששימשו לבדים בשעת מסע וזוג אחר ששימשו לבדים בעת החניה. בעת המסע הבדים היו מונחים בטבעות שבהם היה נוח יותר לנסיעה, ובעת החניה היו מונחים בטבעות בהם הם מוסיפים הדר לארון. האבן-עזרא דוחה פירוש זה, ומעדיף את ההבנה שהבדים לא הוסרו גם "כבלע את הקודש".



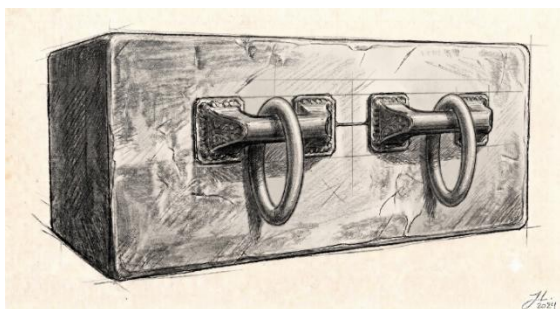
## ה. שיטת בעלי התוספות בפירושם לתורה

מצינו שיטה נוספת אצל פרשני התורה מבעלי התוספות: רבי יוסף בכור שור, החזקוני וכן בספר הדר זקנים.

כך מובא בספר הדר זקנים:

לפי הפשט מדקאמר ושתי טבעות היו לארון ד' קטנים קבועים בארון ובאותן ד' קבע ד' גדולים ורחבים שהבדים קבועים בהם וכשמניחין את הארון נופלים הטבעות גדולות ונשפלים הבדים ונתלים בהם:

כלומר, היו סך הכל שמונה טבעות, ארבע בכל צד. בכל צד של הארון היו שתי טבעות יצוקות כחלק מהארון ועוד שתי טבעות מושחלות לתוך שתי הטבעות היצוקות, כמין חוליות בשרשרת. בדי הארון היו מובאים בטבעות המושחלות, החופשיות, ואם אותן טבעות מושחלות, בהן היו נתונות הבדים, היו משוכות בצורתן או גדולות מעט, היה אפשר להגביה ולהנמיך את בדי הארון מבלי להוציא אותם מהטבעות.



אותם פרשנים מבעלי התוספות לא פירשו את הבנתם האם הטבעות היצוקות היו אנכיות או אופקיות. אולם נראה שלהבנתם הטבעות היצוקות היו בחלק העליון של צלעות הארון, כהבנת רש"י. אחרת, הטבעות המושחלות והבדים שבתוכם היו יושבות ממש על הקרקע.

הטור, בפירושו הארון, הביא גם הוא פירוש מחודש:

ואני אומר שח' טבעות היו לו לארון ד' טבעות קטנות בארבע הזוויות כדי שיהא נישא ומטלטל בהם בשעה שמתקנין אותו וד' טבעות בצדיו ברחבו בסוף רביע האחרון וחצי רוחב בין ב' הטבעות ובהם היו הבדים ולהכי כתיב בטבעות הראשונות פעמותיו שהן זוויות ובטבעות האחרונות צלעות שהם צידי הארון.

נראה שכוונתו היא שהיו לארון ארבע טבעות שהיו משמשות כידיות אחיזה לארון, בהם ניתן לטלטל את הארון למרחקים קצרים. בנוסף, היו ארבע טבעות נוספות, בהם היו הבדים, והם נועדו לטלטול הארון למרחקים ארוכים יותר.

## ו. שיטת הנצי"ב

הנצי"ב מסכים שעל דרך הפשט היה נראה לפרש שהיו ארבעה בדים ושמונה טבעות, כדברי התוספות ביומא, ועל הדרך שבה הבין האבן-עזרא את מספר הטבעות. אולם ברור לו שלא כך הבינו חז"ל את הפסוקים, אלא קרוב לדברי רש"י, שהיו ארבע טבעות סך הכל ושני בדים. אלא שלדבריו, על יסוד דברי התוספות ביומא, האות וא"ו בציווי על הארון "ושתי טבעות" איננה סתם מיותרת, אלא היא באה להודיע שלטבעות ולבדים שבתוכם יש שני מצבים. מצב אחד בשעת מסע והכנה למסע בו הבדים היו באמצע, ומצב שני בעת חניה בו הבדים היו משוכים ובולטים החוצה כשני דדי אשה.

## ז. שיטת המשך-חכמה

דברי המשך-חכמה (שמות מ, כ) נפתחים בשאלה: מה עשה משה בשימת הבדים בפרשת פקודי, אחרי שבצלאל כבר הביא את הבדים בטבעות בפרשת ויקהל?

המשך-חכמה דוחה את האפשרות שהבדים הוצאו מהארון לאחר נתינתם שם על ידי בצלאל. בסופו של דבר, המשך-חכמה מציע תשובה לשאלתו:

אולם המדקדק ימצא כי המה הבדים היו בהטבעות משני צלעיו, והיו אצל צלעיו. אולם בעת ההקמה היו מעמידים אותם על דפנות הארון ומשכיבין אותן מלמעלה מעל הארון. ולכך כתיבא "ויקח ויתן את העדות וכו' וישם את הבדים על הארון", היינו שמתחילה היו על צלעיו, ובעת הקמתו היה מניחן על הארון, וזה עומק פשוטו. אבל בפרשת במדבר כתיב (ד, ו) "ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה וכו' ושמו בדיו", היינו ששימו אותם על צלעות הארון, ולא יהיו מונחים על הארון.

לדבריו, אמנם בצלאל הכניס את הבדים לטבעות, אך משה בא ושם את הבדים על הארון למעלה. כך גם מדקדק בפסוקים, שעל בצלאל נאמר "ויבא את הבדים בטבעות על צלעות הארון", ואלו לגבי משה כתוב "וישם את הבדים על הארון".

אולם הדברים צריכים ביאור: כיצד היה משה יכול להזיז את הבדים ממקומם על צלעות הארון, ללא הוצאתם מהטבעות? מובן מדברי המשך-חכמה שבעת חניית המשכן, זו היתה התנוחה הקבועה של הארון, שהבדים מונחים מלמעלה, ואלו בעת המסע ולקראת המסע הבדים היו על צידי הארון.

נראה שצריך להסביר שהמשך-חכמה הבין כדעת הראשונים מבעלי התוספות (החזקוני, ר"י בכור שור, וכד') שהבינו שהיו סך הכל שמונה טבעות, ארבע טבעות יצוקות, ועוד ארבע טבעות מושחלות לתוך הטבעות היצוקות. אם כך, נראה שהטבעות המושחלות היו מעט משוכות או גדולות, וכך ניתן היה להזיז את מיקום הבדים, בעודם בתוך הטבעות

המושחלות, מעלה ומטה. בעת המסע ולקראת המסע הם היו מונחים על צידי הארון, ובעת חניית המשכן, היו מגביהים את הבדים ומניחים אותם על הארון, בעודם בתוך הטבעות החופשיות.

במהדורת המשך-חכמה של הרב קופרמן הוסיפו הערת ביאור למילים "היה מניח על הארון" (הערה 3 שם) בדברי המשך-חכמה:

כלומר, למעלה על הארון, ולכן היה צורך לשים אותם שנית בטבעות הארון לקראת הנסיעה.

נראה שהמהדיר הבין שהמשך-חכמה סבר שבעת חניית המשכן הוציאו את הבדים מהטבעות על מנת להניחם על הארון מלמעלה. לא ברור מדברי המהדיר כיצד הוא מיישב זאת עם ציווי התורה "לא יסורו ממנו".

במהדורת המשך-חכמה של מכון "אור לישראל" שע"י ישיבת אביר יעקב נהריה התייחסו לקושי שבדבר והסבירו כך (עיוני חכמה, הערה פח, עמוד תקצד):

אפשר שעשו כן כדי שלא יכביד כובד הבדים על הטבעות ויזיקו אותם, ורק בעת שנשארו את הארון שמו אותם בצידי הארון כדי שיוכלו לשאתו. ודברי רבינו הם כשיטת רש"י והאבן עזרא שטבעות הארון היו קבועות בכותלי הארון למעלה אצל הכפורת. אולם שיטת הרמב"ן שהטבעות היו קבועות בכותלי הארון מלמטה. ונראה שיעבדו דברי רבינו לפי המבואר ביומא (עב. וברש"י ד"ה מתפרקים) שהבדים היו עבים בסופיהם כדי שלא ישמטו מהטבעות, ובאמצען היו דקים ומתפרקים לכאן ולכאן בתוך הטבעות. והיינו שהטבעות היו רחבים ממידות אמצע הבדים, ויבואר שהיו הטבעות עולים עד מעל הארון, לכך יכולים היו להשכיב את הבדים בחלק הטבעות העליון שמגיע עד מעל הארון.

בדבריהם הם מחדשים שהטבעות היו מוצקות באופן כזה שחלק מהטבעת היצוקה היתה מעל הארון מלמעלה. זהו חידוש שלא מצאנו כמוהו באף אחד מהראשונים. ונראה שהוא אינו נצרך, וכפי שכתבנו המשך-חכמה כתב את דבריו כשיטת בעלי התוספות.

## ח. סיכום

הפסוקים המתארים את הציווי אודות טבעות הארון אינם ברורים די הצורך, ומעלות מספר שאלות:

א. מהו מספר הטבעות?

ב. היכן הטבעות ממוקמות?

ג. מי שם את הבדים, משה או בצלאל?

ד. מהי משמעות המילים 'ושמו בדיו', הרי אסור להסירם!

במהלך המאמר סקרנו שיטות ראשונים שונות בנוגע לשאלות הנ"ל: לדעת רש"י והרמב"ן היו ארבע טבעות, והם נחלקו האם הן מוקמו בחלקו העליון של הארון (רש"י), או בחלקו התחתון (רמב"ן). לעומתם, התוס' והאבן-עזרא נקטו שיש שמונה טבעות לארון, אך נחלקו ביחס לתפקידם: האבן-עזרא סובר שארבעת הטבעות הנוספות נועדו לקישוט, ואילו התוס' סוברים שהן נועדו לזוג בדים נוסף. כיוון אחר נקטו בעלי התוספות בפירושם לתורה, לפיו היו שמונה טבעות, ארבע טבעות מחוברות לארון, וארבע טבעות התלויות בהן, כעין חוליות. לאחר סקירת שיטות הראשונים ראינו שתי שיטות המופיעות באחרונים, הנצי"ב והמשך-חכמה, שבוודאי ינקו את דבריהם משיטות הראשונים. בעזרת הבנת שיטות הראשונים גם דברי המשך-חכמה, שבמבט ראשון נראים כסתומים, מתפרשים בצורה ברורה, לאור דברי פירוש התורה לבעלי התוספות.

## המזבח – צורך העבודה וכלי מקדש

א. פתיחה

ב. מעמדו של המזבח החיצון

ג. תפקיד המזבח במקדש

ד. מזבח הפנימי

ה. סיכום

לעילוי נשמתו של

סרן ידידיה אשר לב הי"ד

נהרג בקרב בראש חודש כסלו תשפ"ד

### א. פתיחה

בפרשת שופטים, התורה אוסרת על הקמת מצבה: "ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' א-להיך" (דברים טז, כב). רש"י מסביר, בעקבות חז"ל, שאף על פי שהמצבה היתה אהובה בימי האבות, הקב"ה שנאה לאחר מכן ואסר על הקמתה, מפני שהכנענים עשאוה חוק לעבודה זרה. הרמב"ן (שם) מקשה על פירוש זה:

אבל לא הבינותי החק הזה, שהרי הכנעניים גם במזבחות גם במצבות היו נוהגים, שהכתוב אומר "ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם" ... והנראה בעיני, כי היו הכנענים השטופים בעבודה זרה עושים בכל בתי אלהיהם מזבח להקריב עליו הקרבנות ואבן גדולה מוצבת על פתח הבית לעמוד עליה הכומרים ואילן נטוע חוצה לה לאשר דרך הבאים שם, וגם היום הנוצרים עושים כן. והנה השם הנכבד שנה ומאס כל מעשיהם ואסר המצבה והאשרה, ולא השאיר רק המזבח שהוא צורך הקרבנות אשר הוא יתברך צוה בהם, והיו נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו מאז קודם היות עבודה זרה בעולם.

מדברי הרמב"ן עולה כי אמנם היה ראוי שגם המזבח יאסר, אלא שהמזבח הוא הכרחי עבור הקורבנות שבהם הקב"ה חפץ, ולכן נשאר בהיתרו. המהר"ל בפירוש גור אריה (שם) מרחיב בנקודה הזו, ומסביר שהקרבה על מזבח אינה מוגדרת "חק לעבודה זרה", מפני שכך נהוג להקריב בכל מקום ולכל אל, "ולא שייך בזה 'חק לעבודה זרה' בדבר שהכל עושין". לדברי המהר"ל, אם נבוא לאסור על הקרבה במזבח כי כך נהגו הכנענים, עלינו גם לאסור הקרבת בשר ככלל. המזבח הוא אמצעי פולחן אוניברסלי, ולא ניתן להקריב קורבנות ללא מזבח. משום כך, אין לאסור על שימוש במזבח, על אף שהכנענים עבדו עבודה זרה באמצעותו.

חשיבותו של המזבח לתהליך הקרבת הקורבן עולה גם ממחלוקת התנאים במשנה בזבחים (קח ע"א) בנוגע לשחוטי חוץ שהוקטרו ללא מזבח: רבי יוסי אומר שאינו חייב עד שיעלה את קרבנו על גבי מזבח, ואילו רבי שמעון מחייב אפילו אם העלה על גבי סלע ללא מזבח. נראה שסברתו של רבי יוסי היא שמזבח הוא הכרחי כדי להעניק להקטרה משמעות

דתית, ולהפוך אותה לקורבן. כך עולה מדברי הרמב"ם (מעשה הקורבנות יט, א), הפוסק את דברי רבי יוסי להלכה:

אין המעלה בחוץ חייב עד שיעלה לראש המזבח שיעשה בחוץ, אבל אם העלה על הסלע או על האבן פטור, שאין קרוי קרבן אלא על המזבח, ואף על פי שהוא בחוץ, שנאמר "ויבן נח מזבח לה'".

כוונת הלב בלבד אינה מספיקה כדי להגדיר את ההקטרה כהקרבה, ולשם כך יש לבנות מזבח המעיד על כך שמדובר בקורבן. נמצא שהקרבה על גבי מזבח היא דרישה הכרחית עבור הקרבת הקורבנות, והמזבח הוא חלק חיוני שמעניק לזבח 'שם קורבן'. כך אפשר להסביר את דברי הרמב"ם שראינו, לפיהם המזבח הוא "צורך הקורבנות" ולכן לא ניתן לאסור על השימוש בו על אף שהכנענים השתמשו גם בו בשביל עבודה זרה.

כעת עלינו להסביר מהו אותו המזבח שהוא צורך הקורבנות, ומה בינו לבין סלע. מסתבר שההבדל המרכזי בין מזבח לסלע נעוץ בכך שמזבח הוא מבנה אנושי לצורך פולחני, בעוד שסלע הוא דבר טבעי. עם זאת, אין למזבח צורה מוגדרת שנדרשת כדי לתת לזבח שם קורבן, ונראה כי ניתן להסתפק כמעט בכל מבנה שהוא.<sup>1</sup> כך עולה מהמשך הסוגיה הדנה במחלוקת רבי יוסי ורבי שמעון, המביאה ברייתא לפיה "קרן וכבש וריבוע ויסוד, מעכבין בבמה גדולה ואין מעכבין בבמה קטנה". הדינים שנאמרו בתורה לגבי מזבח העולה, דרושים רק בבמה גדולה. בבמה קטנה, לעומת זאת, ניתן להסתפק במזבח ללא קרנות וכבש, ודי בזה כדי להעניק משמעות דתית להקרבה.

אם דברים אלו נכונים, עלינו להסביר מדוע בבמה גדולה המזבח נדרש להיות בעל קרנות וכבש, בניגוד לבמה קטנה. ניתן להציע שבבמה גדולה המזבח משמש ככלי מקדש, ולכן הוא מוכרח להיות בעל קרנות וכבש, בדומה למנורה שמוכרחת להיות בעלת שבעה קנים. בבמה קטנה אין עבודה ציבורית אלא רק קורבנות יחיד, ולכן אין שם כלי מקדש, אבל עדיין צריך להיות בה מזבח כדי לאפשר הקרבת קורבנות, וכיוון שמזבח זה אינו מדין כלי מקדש, מזבח זה יכול להיות גם ללא קרנות וכבש.

1. אמנם, ניתן למצוא כמה דרישות מינימליות עבור שם מזבח: הגמרא בעבודה זרה (נג ע"ב) מציינת (לגבי מזבח לע"ז) שמזבח בנוי מהרבה אבנים ולא מאבן אחת: "היכי דמי בימוס היכי דמי מזבח? א"ר יעקב בר אידי אמר ר' יוחנן: בימוס אבן אחת מזבח אבנים הרבה". דרישה דומה נמצאת בירושלמי ע"ז (פ"ד ה"ד). מספר האבנים המינימלי לא נאמר, אבל החזון איש (זבחים סימן כב) ס"ק ו' אומר שניתן להסתפק בשלוש אבנים. באופן מפתיע, כך מפורש גם במדרש אגדה (בובר) לדברים (טז, כב): "מה בין מזבח למצבה? מזבח שלשה אבנים שנאמר מזבח אדמה, מצבה אבן אחת שנאמר וירימה מצבה". (לא זכיתי להבין את דרשת הפסוקים, וצ"ע). דרישה נוספת עבור שם מזבח מחדש המקד"ד (קודשים א), והוא הצורך בבנייה לשם מזבח.

מדברינו עולה כי ישנם שני סוגי מזבחות: מזבח אוניברסלי, בו השתמשו גם הכנענים, שהימצאותו היא הכרחית עבור הקרבת קורבנות. למזבח זה אין גדרים מדויקים, ואין צורך לבנות לו קרנות, כבש, יסוד, או ריבוע. תפקידו הוא לתת לפעולת ההקטרה משמעות של הקרבה, ולכן ניתן להסתפק בו בבמה קטנה. עם זאת, קיים גם המזבח המתואר בתורה: יש לו מידות מדויקות ומאפיינים ייחודיים, כמו קרנות וכבש. הוא משמש ככלי המקדש, ולכן נעשה בו שימוש בבמה גדולה ובמקדש, ולא בבמה קטנה.

ניתוח זה מצביע על כך שישנם שני תפקידים אפשריים למזבח: הוא יכול להיות 'צורך העבודה', מעין תשתית בסיסית הנדרשת להקרבת קורבנות; והוא יכול להיות 'כלי מקדש', המתפקד כמרכיב במקדש ויש לו מאפיינים הכרחיים (כמו קרנות וכבש). בפרק הבא נראה כיצד תפקידים אלה משתקפים במחלוקת על מעמדו של מזבח החיצון: האם הוא חלק מתשתית המקדש שמאפשרת עבודה, או שמא הוא כלי העומד בפני עצמו בדומה לשולחן ולמנורה.

## ב. מעמדו של המזבח החיצון

בפרשת תרומה המזבח מתואר ביחד עם שאר הכלים ובאמצעות תיאור דומה. מפשט הפסוקים עולה כי המזבח הוא כלי מפלי המקדש, בדומה לשולחן ולמנורה, ונראה לכאורה שהוא שייך ל'ריהוט' של המקדש. עם זאת, כמה סוגיות רומזות לכך שהמזבח הוא אינו כלי, אלא חלק מהמבנה של המקדש.<sup>2</sup> הגמרא (זבחים כז ע"ב) עוסקת בדיון 'מזבח מקדש פסולים', ואומרת:

קטורת זרה שעלתה למזבח החיצון תרד, שאין מזבח החיצון מקדש פסולין אלא הראוי לו, והפנימי – בין ראוי לו בין שאין ראוי לו; מאי טעמא? האי רצפה, והאי כלי שרת.

בניגוד למזבח הפנימי, שהוא כלי שרת ולכן מקדש גם את שאינו ראוי לו, מזבח החיצון אינו אלא 'רצפה', כלומר חלק ממבנה המקדש.<sup>3</sup> ראייה נוספת לכך אפשר למצוא בברייתא (כתובות קו ע"ב) המפרטת מהיכן נלקח הכסף לדברים שונים במקדש:

---

2. יש לשים לב לכך שההבחנה המוצעת כאן היא בין תשתית הבית לבין 'ריהוט', ולא בין כלים ניידים לבין דברים המחוברים לקרקע. החיבור לקרקע יכול להיות סימן משמעותי לכך שמדובר בתשתית, אבל זה לא הכרחי (להבדיל, חיבור ספה לרצפת הסלון לא נותן לה מעמד דומה לקירות ולצנרת של הבית). בנוסף, מבחינה מעשית לדעת כמה ראשונים קיים איסור להזיז גם את כלי המקדש הניידים ממקומם (כמו ראב"ד כלים ג, א). לכן על אף שהמזבח החיצון מחובר לקרקע, יש מקום לשאול האם הוא מתפקד ככלי או כחלק מתשתית המקדש.

3. אמנם רש"י שם (ד"ה האי רצפה) מפרש שההבדל נובע מכך שהמזבח החיצון עשוי מאבנים, ולכן לא נמשח, בניגוד למזבח הפנימי. אם כך, לא מדובר באמירה מהותית על מעמד מזבח החיצון, אלא

הקטורת וכל קרבנות צבור – באין מתרומת הלשכה, מזבח הזהב ולבונה וכלי שרת - באין ממותר נסכים, מזבח העולה הלשכות והעזרות – באין מקדשי בדק הבית, חוץ לחומת העזרה – באין משירי הלשכות.

ניתן לראות שהברייתא מפרידה באופן ברור בין מזבח הזהב ויתר כלי השרת, שבאו ממותר הנסכים, לבין מזבח העולה, הלשכות והעזרות, שבאו מקדשי בדק הבית. ההפרדה הזו מצביעה על כך שמזבח העולה משויך אל מבנה המקדש ולא אל הכלים.

בנוסף, הגמרא קושרת את שאלת מעמדו של המזבח החיצון לסוגיות נוספות. הסוגיה בזבחים (פז ע"א) דנה בפסול לינה על גבי המזבח:

בעא מיניה רבא מרבה: לינה מועלת בראשו של מזבח, או אינה מועלת בראשו של מזבח? היכי דמי?... ואלא דירדו, לשלחן מדמינן לה, דתנן: אפילו הן על השלחן ימים רבים אין בכך כלום, או דילמא לקרקע מדמינן (רש"י: דהא רצפת בנין היא כמותה, ולא כלי שרת כשלחן)? א"ל: אין לינה בראשו של מזבח. קיבלה מיניה או לא? ת"ש, דאיתמר: איברים שלנו בעזרה – מקטר והולך כל הלילה, לן בראשו של מזבח – מקטר והולך לעולם; ירדו רבה אמר: יעלו, רבא אמר: לא יעלו, ש"מ לא קיבלה מיניה, ש"מ.

רבא תולה את דין לינה בראש המזבח בשאלה האם המזבח דומה יותר לשולחן או לקרקע, כלומר האם הוא דומה לכלי שרת או למבנה המקדש.<sup>4</sup> אם המזבח דומה יותר לכלי, איברים שלנו בראשו לא נפסלו בלינה, כדעת רבה. לעומת זאת, אם המזבח דומה יותר למבנה המקדש, הרי שלינה בראש המזבח פוסלת, כפי שסובר רבא.

מחלוקת נוספת שאותה הגמרא קושרת למעמדו של המזבח עוסקת בהפשט וניתוח על ראש המזבח:<sup>5</sup>

רב פפא ורב שימא בר אשי, חד אמר יש הפשט וניתוח בראש המזבח, וחד אמר אין הפשט וניתוח בראש המזבח. במאי קא מיפלגי? מר סבר לשלחן דמי, ומר סבר לבית המטבחים דמי.

---

בנקודה טכנית בלבד. אולם כמה מן האחרונים תמחו על דברי רש"י, עיין חשק שלמה על אתר, ועיין בשיעורי רבנו משולם דוד הלוי שם שמביא בשם הגר"ז כדברינו.

4. הסברנו על פי פירוש רש"י, אבל יש להעיר שהגר"ז שם מביא בשם הגר"ח הסבר אחר, לפיו הדיון הוא האם פסול לינה שייך לאחר העלאה או לא.

5. מחלוקת זו אינה בגמרא לפנינו, אבל היא מופיעה במרבית כתבי היד והיא מובאת בשיטה מקובצת זבחים פה ע"א.



מסתבר שגם כאן, אם המזבח דומה לשולחן, לא יהיה הפשט וניתוח בראשו, אבל אם הוא דומה לבית המטבחים שהוא חלק ממבנה המקדש, יהיה מותר להפשיט ולנתח בראש המזבח.

גם הראשונים התחבטו בשאלת מעמדו של מזבח החיצון. מדברי הרמב"ן (מלחמות, ע"ז כד ע"א באלפס) עולה שלדעתו המזבח הוא כלי ואבניו קדושות בקדושת כלי שרת: "...וכל שכן אבני מזבח דהיינו כלי שרת ממש". לעומת זאת, ניתן להבין מדברי רש"י שלדעתו המזבח היה חלק ממבנה המקדש, ולא התקדש בקדושת כלי.

כאן עולה שאלה משמעותית בנוגע לעמדת הרמב"ם במעמד המזבח החיצון. בהלכות בית הבחירה (א, ו) הרמב"ם מונה את המזבח ביחד עם יתר כלי המקדש, באופן שמצביע בבירור על תפקיד המזבח ככלי:<sup>6</sup>

ועושין במקדש שבעה כלים: מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח, ומקומו לפני האולם משוך לדרום, וכיור וכנו לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה, ומקומו בין האולם ולמזבח משוך לדרום שהוא שמאל הנכנס למקדש, ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן ושלושת בתוך הקדש לפני קדש הקדשים.

בנוסף, בהלכות פסולי המוקדשין (ג, יח) הרמב"ם פוסק:

כשם שהמזבח מקדש את הראוי לו, כך הכבש ושאר כלי השרת מקדשין את הראוי להם.<sup>8</sup>

הביטוי "ושאר כלי השרת" רומז לכך שהרמב"ם רואה גם במזבח כלי. שבט הלוי (ח"ו סימן צג) מעיר שהדיוק הזה מתחזק לאור העובדה שהרמב"ם העתיק את לשון המשנה בזבחים (פו ע"א): "כשם שהמזבח והכבש מקדשין את הראוי להן, כך הכלים מקדשין". כפי שניתן לראות, הרמב"ם הוסיף את המילה "ושאר" מדעתו, ולכן סביר שהוא באמת חושב שהמזבח הוא כלי.

6. עיין למשל רש"י זבחים פז ע"א ד"ה או דילמא.

7. כך מדייק גם הערוך לנר בחידושו לסוכה מא ע"א (ד"ה אי). אמנם אחרונים אחרים דחו דיוק זה מדברי הרמב"ם, עיין באבן האזל על אתר ובדברי הרב פערלא בפירושו לספר המצוות לרס"ג (עשה יג). יש להעיר שהרב פערלא דחה את הדיוק של הערוך לנר בטענה שהרמב"ם לא התייחס למזבח העולה כשכתב "ועושין במקדש כלים", אבל לפי כתבי יד וספרים מדויקים הנוסח ברמב"ם הוא "ועושין במקדש שבעה כלים", וממילא טענתו של הרב פערלא נגד הערוך לנר נדחית.

8. הרמב"ם פוסק כמו הסוגיות בפרק המזבח מקדש, ובניגוד לפשט הסוגיא בדף כז ע"ב שהובאה לעיל, ממנה משמע שכלי שרת מקודשים גם את שאינו ראוי להם. התוספות בדף כז ע"ב (ד"ה האי רצפה) וכן השטמ"ק שם (אות ג) ניסו ליישב את המתח בין הסוגיות.

יחד עם זאת, הרמב"ם (פסולי המוקדשין ג, ב-ג) פוסק שיש הפשט וניתוח בראש המזבח. זאת ועוד, הוא פוסק (שם הלכה יא) כי לינה פוסלת בראש המזבח. כפי שראינו, משמעותה של פסיקה זו היא שיש לדמות את המזבח דווקא למבנה המקדש, כמו בית המטבחים והעזרה, ולא לכלים כמו השולחן. הרמב"ם אף מזכיר את ההשוואה של המזבח לעזרה במפורש: "איברים וחלבים וקמצים שלנו בראשו של מזבח, כאילו לנו בעזרה". אם כך, מהי עמדתו של הרמב"ם?

אפשר להציע שהרמב"ם סובר כי קיימים שני דינים במזבח החיצון. באופן בסיסי, המזבח הוא כלי כמו המנורה והשולחן. עם זאת, המזבח הוא מבנה אבנים המחובר לקרקע, והוא מוגדר גם כחלק מן הבניין. חיבורו של המזבח לקרקע פוגע בקדושת כלי המקדש שלו, ולכן על אף שהוא כלי, קדושתו פחותה מזו של יתר הכלים.<sup>9</sup> משום כך, הרמב"ם מונה אותו יחד עם הכלים, שהרי הוא אחד מכלי המקדש, אולם לעניין קדושתו הוא דומה למבנה המקדש, ולכן לינה פוסלת בראשו ויש הפשט וניתוח על גביו.

הצעה זו מאפשרת לפתור בעיה אחרת שעולה מדברי הרמב"ם בפרק שני מהלכות בית הבחירה. בהלכה ג' הרמב"ם פוסק: "מידות המזבח מכוונות הרבה, וצורתו ידועה איש מאיש. ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתיד להיבנות עשוהו, ואין להוסיף על מידתו ולא לגרוע ממנה". לעומת זאת, בהלכה י"ז הוא כותב: "ארבע קרנות של מזבח ויסודו וריבועו מעכבין, וכל מזבח שאין לו קרן ויסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול, שארבעתן מעכבין, אבל מידת ארכו ומידת רחבו ומידת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות, כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר". כמה מהאחרונים<sup>10</sup> הסבירו בפשטות שבהלכה ג' הרמב"ם אומר שלכתחילה אסור לשנות את מידות המזבח, ואילו בהלכה י"ז הוא פוסק שבדיעבד המזבח לא נפסל בשינוי מידותיו, כל עוד נותר בו כשיעור מקום המערכה של מזבח המדבר. עם זאת, עדיין עלינו להסביר מדוע הרמב"ם פיצל את הדין הזה לשתי הלכות מרוחקות זו מזו, ולא כתב כבר בהלכה ג' ששינוי המידות אינו מעכב. ייתכן שאפשר להציע תירוץ עקרוני יותר, לאור שיטת הרמב"ם במעמדו של מזבח החיצון.<sup>11</sup>

9. הרב מרדכי אילן מציע מודל דומה בספר תורת הקודש (ח"ב י, ב): "ונראה דצ"ל דאע"פ דאיתא בזבחים כז: ושם ס. דמזבח הוי רצפה... היינו לגבי החילוקים שבין כלי למחומר, דמזבח החיצון יש לו דין בנין... אבל במה שנוגע להכשר העבודה ה"ז כלי ובכלל כלי המקדש". דרגת הביניים הזו היא קצת מעורפלת, והבנתה מצריכה עיסוק נרחב יותר בקדושת כלי שרת ובדיני מחומר לקרקע, ואכמ"ל.

10. למשל אבן האזל שם.

11. הסבר דומה מובא בחידושי הגר"מ והגר"ד הלכות בית הבחירה פ"ב הי"ז, וכן בחידושי ר' אריה לייב מאלין (ח"ב כז).

לעיל הצענו שלדעת הרמב"ם, מזבח החיצון הוא גם כלי וגם חלק מהמבנה. לפי זה, ייתכן שההלכות הסותרות מתייחסות להיבטים השונים שבמזבח: הלכה ג עוסקת במזבח כחלק ממבנה המקדש,<sup>12</sup> ולכן כל שינוי במידות המזבח הוא בעיית. הגמרא לומדת מהפסוק "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" שיש איסור לשנות את צורת המקדש,<sup>13</sup> והמזבח שהוא חלק מהמבנה נכלל באיסור הזה, ולכן הרמב"ם פוסק שאין להוסיף או לגרוע את מידותיו. לעומת זאת, הלכה י"ז עוסקת במזבח מצד היותו כלי, ולכן היא דנה גם בפרטים נוספים הנובעים מדיני מזבח, כמו הצורך בקרנות וכבש. משום כך, בהלכה יז הרמב"ם פוסק ששינוי מידות המזבח אינו מעכב (כל עוד הן גדולות מהמידות המינימליות של מקום המערכה של מזבח מדבר), שהרי מצד דיני מזבח אין מניעה לשנות את גודלו.

ניתן להביא ראיה נוספת לאופי הכפול של המזבח ממחלוקת התנאים במשנה במסכת כלים (יז, י) לגבי אורך האמה שבה נמדד המזבח:

רבי מאיר אומר: כל אמות שהיו במקדש – בינוניות, חוץ ממזבח הזהב והקרן והסוכב והיסוד; רבי יהודה אומר: אמת בנין ששה טפחים, ושל כלים – חמשה.

בגמרא במנחות (צז ע"א) רבי יוחנן מסביר שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו כיצד יש לדרוש פסוק ביחזקאל, כאשר שניהם מודים שמזבח הזהב, הקרן, הסוכב והיסוד נמדדו באמה בת חמשה טפחים, ומחלוקתם היא רק בשאלה האם שאר כלי המקדש נמדדו באמה בת חמישה בדומה למזבח הזהב (כדברי רבי יהודה) או באמה בת שישה (כדברי רבי מאיר). בעקבות מחלוקת זו, הרמב"ם (בית הבחירה ב, ו) פוסק:<sup>14</sup>

---

12. ניתן להביא לכך ראיה מההקשר של הלכה ג: בהלכות א-ב הרמב"ם עסק בחשיבותו של מקום המזבח ותיאר את ההיסטוריה שלו. מסתבר שחשיבותו של מקום המזבח והאיסור לשנות אותו הן הלכות מיוחדות בבית עולמים, בגלל ההיסטוריה של מקום המזבח שמתוארת ברמב"ם, ואילו בשילה ונוב וגבעון לא נאמרו הלכות אלו. אם כך, לא מדובר בדין מדיני מזבח, אלא מדיני בית המקדש. ממילא סביר שגם הלכה ג' עוסקת במזבח מההיבט של היותו חלק מבית המקדש.

13. על פי הפשט, הפסוק "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" מתייחס לכל מלאכת המקדש, כולל כלי המקדש. עם זאת, בגמרא הפסוק נדרש דווקא על מבנה המקדש ומזבח החיצון, ולא על שאר הכלים. המקרה החרגי היחיד הוא הסוגיא בבכורות יז: הדורשת אותו על מידות הכלים ומידות המזבח, אולם רש"י על אתר כותב שאין לגרוס את הפסוק "הכל בכתב", ואכן הפסוק אינו מופיע בחלק מכתבי היד. כמו כן, הגר"ז בבכורות טוען שגם לפי גרסתנו, דין "הכל בכתב" נאמר דווקא על המזבח ולא על הכלים: "ועל מזבח נצטרך דוקא לתירץ דהכל בכתב". אך עיין רש"י ערכין י ע"ב ד"ה אל יתהלל חכם, וצ"ע. אומנם, בתורת הקודש (ח"א יח, ג) הביין שדין הכל בכתב נאמר גם לגבי כלי המקדש, ולא כדברינו.

14. מדברי הרמב"ם בהלכה הזו נראה שהוא פוסק כרבי יהודה, מפני שהוא מדגיש ששאר אמות הבנין הן באמה בת שישה טפחים, ואילו לפי רבי מאיר לכאורה אין צורך בהדגשה הזו. עם זאת, בהלכות בית הבחירה (ג, יב) הרמב"ם פוסק להדיא כדעת רבי מאיר לגבי מידות השולחן. ייתכן שגם מפרשי

י' אמות של גובה המזבח מהן באמה בת ה' טפחים, ומהן באמה בת ששה טפחים ושאר כל אמות הבנין באמה בת ששה טפחים.

לאור דברינו על האופי הכפול של המזבח, נראה שניתן לתת טעם להלכה הזו: על אף שהמזבח הוא כולו בניין אבנים ולכן היה ראוי להיות באמה בת שישה טפחים, יש לו מאפיינים מיוחדים כמו קרנות ויסוד שנמדדים באמה בת חמישה טפחים. כפי שהסברנו, המאפיינים הייחודיים הללו נובעים מהיבט ה'כל' שבמזבח, ולכן הם שייכים למערכת מדידה אחרת של אמות קטנות יותר.<sup>15</sup>

### ג. תפקיד המזבח במקדש

ניתן להציע שמחלוקת הראשונים שראינו לעיל לגבי מעמדו של מזבח החיצון קשורה לנקודה מהותית יותר בנוגע לתפקידו של המקדש. כפי שראינו, ישנם ראשונים שסוברים שהמזבח החיצון אינו כלי אלא חלק ממבנה המקדש. לפי שיטה זו, מסתבר שהמזבח ממלא תפקיד בסיסי ביותר במקדש, מעבר לכל שאר הכלים, ומשום כך הוא נכלל בגוף המקדש ממש. הטענה הזו מתאימה לשיטת הרמב"ם, שמזהה את מטרות העיקרית של המקדש בעבודת הקורבנות:<sup>16</sup> אם בית המקדש מיועד במיוחד להקרבת קורבנות, סביר לומר שהמזבח המאפשר את הקרבת הקורבנות הוא חלק מהותי מהמקדש, וחסרונו של המזבח פוגע בעצם הגדרת המקום כמקדש.<sup>17</sup> משום כך, מובן מדוע המזבח נכלל בגוף המקדש, בניגוד ליתר הכלים.

---

הרמב"ם חלוקים לגבי פסיקתו: מדברי הרדב"ז (כלאים ח, יב) משמע שהרמב"ם פסק כרבי יהודה, ואילו הכס"מ (בית הבחירה ג, יב) כותב שהרמב"ם פסק כרבי מאיר ומנסה להסביר מדוע פסק כך. 15. יש להעיר שבמשנה הזו הזכירו רק הקרן, היסוד והסובב, ואילו רשימת המאפיינים המעכבים בבמה גדולה כוללת גם כבש וריבוע, שלא נזכרו במשנה. לגבי הסובב שמוזכר במשנה, יש מחלוקת תנאים (מובאת בזבחים סב ע"א) האם הוא מעכב בבמה גדולה: "שכל מזבח שאין לו קרן וכבש ויסוד וריבוע – פסול, רבי יוסי רבי יהודה אומר: אף הסובב". לגבי הריבוע, קל להסביר מדוע הוא נמדד באמה בת שישה טפחים, שהרי הריבוע מתייחס לצורתו של גוף המזבח, ולא למאפיין נוסף על גביו בדומה לקרן, ליסוד ולסובב. לגבי הכבש, קשה יותר להסביר את היעדרו מהמשנה. ייתכן שמדובר בעניין טכני, שהרי אורכו של הכבש צריך להיות תואם לגובהו של המזבח כדי ליצור שיפוע מתאים לעלייה של הכהנים, ואם הוא יימדד באמה קטנה השיפוע שלו יהיה תלול מדי. כך קצת עולה מדברי התוספות במנחות צז ע"ב, שמציעים שאמות הכבש היו תואמות לאמות המזבח: "אי נמי לגירסת הקונטרס אמות של כבש לפי האמות של מזבח".

16. כך עולה מדבריו בספר המצוות עשה כ', וכן מן הפתיחה להלכות בית הבחירה: "מצוות עשה לעשות בית לה' להיות מוכן להקריב בו הקורבנות".

17. עיין מנחת חינוך מצוה צה: "ואפשר דמזבח החיצון שהוא עיקר, דכל הקורבנות מקריבים עליו, אם כן בלא זה אינו קרוי בית המקדש, כי עיקר המקדש להקריב קורבנות".

לעומת זאת, הרמב"ן סובר שהמזבח קדוש בקדושת כלי שרת, ונראה שהוא אחד מכלי המקדש ולא חלק מהמבנה. לפי השיטה הזו, המזבח דומה ליתר כלי המקדש, והוא אינו ממלא תפקיד מהותי יותר מהם. מסתבר שהרמב"ן הולך לשיטתו בפירוש התורה (בתחילת פרשת תרומה), לפיה מטרת המקדש אינה הקרבת קורבנות אלא השראת שכינה בעם ישראל: הכלי המרכזי שמאפשר השראת שכינה אינו המזבח אלא הארון (כפי שכותב הרמב"ן: "והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון"). ממילא אין למזבח מעמד בסיסי במיוחד במקדש, ולכן הוא לא נכלל במבנה המקדש אלא נחשב לאחד מהכלים.

עם זאת, ראינו לעיל את שיטת הרמב"ם לפיה המזבח נחשב גם כחלק ממבנה המקדש וגם לאחד מן הכלים. מה המשמעות של שיטה זו? נראה שאפשר להסביר על פי דברינו בתחילת המאמר שהדבר קשור לקיומם של שני דינים במזבח: כזכור, הצענו לעיל שיש מזבח שהוא צורך העבודה, אשר תפקידו הוא להעניק משמעות דתית לפעולות ההקטרה ולתת ליזבח 'שם קורבן'. מזבח כזה הוא אוניברסלי, שהרי גם עובדי עבודה זרה עושים בו שימוש בקורבנותיהם. המזבח הזה אינו דורש מאפיינים ייחודיים כמו קרנות וכבש, ונעשה שימוש בו בבמה קטנה. לעומת זאת, יש מזבח מסוג אחר, שאינו רק צורך העבודה אלא מהווה כלי, והוא המזבח שנדרש בבמה גדולה. המזבח הזה הוא ייחודי לעם ישראל, ויש לו מאפיינים מעכבים כמו קרנות וכבש. כעת, ניתן להסביר את שיטת הרמב"ם: כאמור, ראיית המזבח כחלק ממבנה המקדש מצביעה על כך שהמזבח ממלא תפקיד מהותי ובסיסי במקדש, דבר המשתלב היטב עם זיהוי מטרת המקדש בעבודת הקורבנות. המקדש זקוק למזבח כדי לתפקד כ'בית עבודה', ומשום כך המזבח, שמהווה חלק ממבנה המקדש, הוא המזבח האוניברסלי שהוא צורך העבודה. עם זאת, לדעת הרמב"ם המזבח החיצון אינו רק חלק ממבנה המקדש אלא גם נחשב לכלי. סוג המזבח המתפקד ככלי (ולא רק כצורך עבודה) הוא המזבח שנדרש בבמה גדולה, שיש לו מאפיינים מעכבים כמו קרנות וכבש (גם לכלים אחרים יש מאפיינים מעכבים, כמו גביעיה, כפתוריה ופרחיה של המנורה,<sup>18</sup> או שבעת הקנים שלה). כלומר, לפי הרמב"ם המזבח החיצון הוא גם חלק ממבנה המקדש וגם כלי, מפני שהוא מתפקד גם כמזבח לצורך העבודה, שמאפשר את עבודת הקורבנות, ובנוסף לכך גם משמש ככלי ולכן הוא דורש קרנות וכבש.<sup>19</sup>

18. אמנם גביעיה, כפתוריה, ופרחיה של המנורה מעכבים רק כאשר היא עשויה זהב, וכאשר היא עשויה משאר מיני מתכות אין לה מאפיינים אלו (רמב"ם הל' בית הבחירה ג, ד). זאת בניגוד לשבעת הקנים של המנורה, המעכבים זה את זה גם כאשר המנורה עשויה משאר מתכות (שם, ז).

19. מצאתי טענה דומה בספר משפט המלוכה (של הרב יהודה גרשוני) על הלכות מלכים א, א.

## ד. מזבח הפנימי

לפי המודל שהצענו, קיימים שני דינים במזבח: הדין הראשון הוא 'צורך העבודה', כלומר המזבח האוניברסלי שנדרש בשביל עבודת הקורבנות, והדין השני הוא 'כלי', כלומר המזבח הייחודי שנדרש בבמה גדולה. במזבח החיצון במקדש שני הדינים מתקיימים במקביל (לפי שיטת הרמב"ם), ואילו בבמה קטנה הדין השני לא קיים, שהרי אין כלי מקדש בבמה קטנה, אבל הדין הראשון קיים גם בבמה מפני שגם בה יש עבודה. לכן ניתן להסתפק במזבח ללא קרנות וכבש כדי לאפשר את עבודת הקורבנות בבמה (שהרי הדרישה לקרנות וכבש נובעת מהדין השני). לאור זאת, עלינו לבחון את מעמדו של המזבח הפנימי.

נראה שהדין הראשון של 'צורך עבודה' לא קיים במזבח הפנימי, משום שהעבודה הנעשית במזבח הפנימי היא עבודת הקטורת.<sup>20</sup> בניגוד לעבודת הקורבנות שאינה אפשרית ללא מזבח, קיימת הקטרת קטורת לכתחילה גם שלא על גבי מזבח, כמו ההקטרה בקודש הקודשים ביום הכיפורים. זאת ועוד, הגמרא קובעת כי "מזבח שנעקר – מקטירין קטרת במקומו" (זבחים נט ע"א), כלומר המזבח הפנימי אינו מעכב את עבודת הקטורת ולכן ניתן להקטיר גם בהיעדרו.<sup>21</sup> ניתן להסביר שההבדל בין עבודת הקטורת לעבודת הקורבנות נובע מכך שבניגוד לעבודת הקורבנות, עבודת הקטורת היא פעולה דתית מטבעה, והיא אינה זקוקה למזבח כדי לתת לה הקשר דתי ומשמעות דתית. על כל פנים, עולה מכאן שהמזבח הפנימי אינו צורך עבודה של הקטרת הקטורת, וממילא אין לו את הדין הראשון.

עם זאת, מובן שיש במזבח הפנימי את הדין השני, שכן הוא בוודאי אחד מכלי המקדש. על פי זה היה נראה שהצורה והמאפיינים של המזבח הפנימי יהיו מעכבים, בדומה לקרנות ולכבש של המזבח החיצון. אכן כך הבינו כמה מן האחרונים,<sup>22</sup> שעל אף שהגמרא והרמב"ם לא מתייחסים לשאלה האם קרנותיו וריבועו של מזבח הפנימי מעכבים, ניתן ללמוד שהם מעכבים כמו במזבח החיצון.

20. אמנם מזבח הפנימי משמש גם לזריקת הדם של חטאות הפנימיות, אבל העבודה העיקרית והקבועה שנעשית בו היא עבודת הקטורת, וגם התורה מכנה אותו "מזבח מקטיר קטרת".

21. יש להעיר שכמה מהאחרונים לא קיבלו את הטענה הזו, וסברו שעבודת הקטורת זקוקה למזבח הפנימי. כך למשל השפת אמת (זבחים קי ע"א) טוען כי אדם המקטיר קטורת של כל השנה (כלומר לא של יום הכיפורים) בחוץ ללא מזבח, פטור. לעומתו, המקדש דוד (סי' כז אות ט) הסתפק בשאלה זו ולא הכריע. לדעת השפת אמת צריך לומר שההיתר להקטיר על מקום מזבח שנעקר לא נובע מכך שהמזבח אינו מעכב את ההקטרה, אלא שמקום המזבח התקדש בקדושת מזבח ולכן יכול להיות תחליף ראוי במקרה שהמזבח נעקר. כך עולה מדברי המשך חכמה (שמות מ, ה) והחזון איש (קמא לא, ה), שטוענים שאם מזבח הקטורת במשכן היה נעקר, לא היה ניתן להקטיר על מקומו שהרי במשכן מקומו לא התקדש. המנחת חינוך (מצוה קד) אף מוסיף וטוען שאדם המקטיר עולה או מנחה על מקום מזבח הפנימי לוקה.

22. עיין מנחת חינוך מצוה קג ד"ה שנצטוו, אבן האזל בית הבחירה פ"ג הי"ז.

תובנה זו עשויה לשפוך אור על בעיה נוספת שקיימת במזבח הפנימי. התורה מכנה את המזבח הפנימי "מזבח מקטר קטרת" על שם עבודת הקטורת שנעשית על גביו. בעוד שהמזבח החיצון שימש להקרבה של כמה סוגים של זבחים, מנחות ונסכים; התורה אוסרת על כל הקטרה על המזבח הפנימי מלבד קטורת של מצווה: "לא תעלו עליו קטרת זרה ועלה ומנחה ונסך לא תסכו עליו". משמעות הדבר היא ששמו של מזבח הקטורת הוא אוקסימורון: מחד הוא נקרא מזבח, אבל מאידך הוא משמש להקטרת קטורת בלבד, ולא מקריבים עליו זבחים. הזוהר (פרשת ויקהל) עומד על נקודה זו:

האי מדבחה דקטרת דאיהו פנימאה, אמאי אקרי מזבח, והא לא דבחין ביה דבחין ומזבח על דא אקרי? אלא בגין דבטיל וכפית לכמה סטריין בישין, ובגין דההוא סטרא בישא כפית לא יכיל לשלטאה ולא למהוי קטיגורא, ועל דא אקרי מזבח.

הזוהר מציע הסבר על דרך הסוד, ומשמעותו אינה ברורה. עם זאת ניתן לראות כי לפי הזוהר, גם בעבודת הקטורת שנעשית על המזבח הפנימי יש היבט מסוים של זביחה, ומשום כך הוא נקרא מזבח.

שאלת הזוהר בנוגע לסתירה שקיימת בשמו של המזבח הפנימי לא זכתה להתייחסות רבה, אך אפשר למצוא שני הסברים אצל הראשונים. רבי אברהם בן הרמב"ם כותב בפירושו לתורה (שמות ל, א): "ועשית מזבח – קרא אותו מזבח מפני שתבניתו תבנית המזבח, ואם לאו [יקשה שהרי] הוא מוכן לקטורת כמו המחלת והבזך". נראה שלדעת רבי אברהם בן הרמב"ם, מזבח הפנימי אכן אינו מזבח מבחינה מהותית, שהרי כלי המשמש לעבודת הקטורת נקרא מחתה או בזך ולא מזבח, אולם הוא נקרא מזבח מפני שצורתו דומה לצורתו של המזבח החיצון.<sup>23</sup> בניגוד לזוהר, הוא אינו חושב שיש בעבודת הקטורת היבט של זביחה.

הרד"ק בספר השרשים שלו (ערך זבח) מציע כיוון שלישי: "ושם המקום שמקריבים עליו הזבחים מזבח. 'ועשית מזבח מקטר קטרת' – אף על פי שלא היו מקריבים עליו זבחים נקרא מזבח, לפי שהיה מזה עליו דם הזבח אחת בשנה". מסתבר שהרד"ק מקבל את הטענה לפיה עבודת הקטורת אינה קשורה לזבחים, אך בניגוד לרבי אברהם בן הרמב"ם הוא סובר

---

23. דברים דומים כותב רבי יונה אבן ג'נאח בספר השרשים שלו (ערך זבח): "ונאמר 'ועשית מזבח מקטר קטרת' אע"פ שלא היו מקריבין עליו זבח, לפי שהיה כתבנית המזבח, כמו שנאמר גם כן 'מזבח גדול למראה'". הסבר מפורט יותר בכיוון הזה מופיע בפירוש הרד"ב (מכת"י) להלכות כלי המקדש פ"ב הי"א: "ולפי הפשוט י"ל שהייתה צורתו ופעולתו כצורת ופעולת מזבח החיצון, שהרי מזבח החיצון היה מרובע ולא היו שוחטין בראש המזבח ושם היו מעלין הבשר ומקטירין ועל שם העשן נקרא הקטרה. אף מזבח הפנימי היו מקטירין עליו הקטרת ונקרא קטרת על שם העשן העולה ממנו וגם היה מרובע כמו מזבח החיצון".

שמזבח הפנימי הוא אכן מזבח מבחינה מהותית. הסיבה לשם מזבח של מזבח הפנימי, לדברי הרד"ק, היא הזאת דם הפר והשעיר ביום הכיפורים על מזבח הזהב.<sup>24</sup>

אם כך, שלושת ההסברים השונים מאמצים את הנחת המוצא לפיה מזבח הוא מקום שבו מקריבים זבחים, והם חלוקים מדוע המזבח הפנימי נקרא מזבח על אף שאין בו זביחה: הזוהר ורד"ק מסבירים שאכן היה קיום זביחה גם במזבח הפנימי, אם על ידי עבודת הקטורת (שגם בה יש קיום זביחה לפי הזוהר) ואם על ידי דם חטאות הפנימיות כדברי רד"ק. רבי אברהם בן הרמב"ם סובר שבאמת לא הייתה זביחה במזבח הפנימי, והוא אכן אינו מזבח מבחינה מהותית, אלא שנקרא כך בגלל תבניתו.

לאור דברינו, אפשר להציע הסבר אחר לשמו של המזבח הפנימי. ראינו כי בניגוד למזבח החיצון, המזבח הפנימי אינו צורך עבודה, שהרי עבודת הקטורת אינה דורשת מזבח, אבל הוא כן משמש ככלי ולכן קרנותיו וריבועו מעכבים. לפי זה ניתן להסביר כי בניגוד לדברי ר"א בן הרמב"ם, המזבח הפנימי הוא אכן מזבח מבחינה מהותית, אך זאת ללא קיום של זביחה שנעשה על גביו. ההנחה ממנה יוצאים הראשונים, לפיה מזבח נקרא על שם הזבחים המוקטרים עליו, נכונה כל עוד מדובר במזבח שהוא צורך העבודה. תפקידו של מזבח זה הוא לאפשר את עבודת הזבחים, ולכן הוא נקרא מזבח. עם זאת, קיים סוג שני של מזבח, המשמש כלי מפלי המקדש במנותק מהעבודה שנעשית באמצעותו, וגם אליו מתייחסת המילה 'מזבח'.<sup>25</sup> משום כך המזבח הפנימי נקרא מזבח על אף שלא מקטירים עליו זבחים, שהרי הוא תפקידו ככלי הוא של מזבח.

## ה. סיכום

פתחנו בכך שהמזבח הוא צורך הקורבנות, ולא ניתן להקריב קורבן ללא מזבח שיעניק לו הקשר דתי. משום כך הקרבה במזבח לא נאסרה כמו המצבה, על אף שהכנענים עבדו באמצעות עבודה זרה. כמו כן, אדם המקריב בחוץ לא מתחייב עד שיקריב על גבי מזבח, שהרי ללא מזבח אין משמעות להקרבה. ראינו שהמזבח הנדרש כדי לאפשר את עבודת הקורבנות אינו זקוק למאפיינים כמו קרן וכבש ויסוד וריבוע, ולכן בבמה קטנה ניתן

24. כך מציע גם הכתב והקבלה (שמות ל, א ד"ה מזבח).

25. עדיין מוטל עלינו להסביר מדוע המילה מזבח יכולה להתייחס גם למזבח מסוג זה, שאין לו קשר לעבודת הזבחים. ההסבר הפשוט ביותר הוא שמדובר בתהליך סמנטי פשוט של התרחבות משמעות, שבו המילה 'מזבח' שתיארה את המזבח החיצון התרחבה לכלול גם את המשמעות של מזבח ככלי. עם זאת, אפשר להציע בזהירות הסבר מהותי יותר, לאור הגמרא בכתובות י ע"ב הדורשת את המילה מזבח: "אמר רבי אלעזר: מזבח – מזיח ומזין מחבב מכפר. היינו מכפר היינו מזיח! מזיח גזירות ומכפר עונות". ייתכן שכלי המביא להזחת גזירות וכפרת עוונות נקרא מזבח, אפילו אם אין לו קשר לזבחים, ולכן המילה 'מזבח' יכולה לתאר גם מזבח ככלי. ואולי לכך רומז הזוהר, בדבריו על כך שהמזבח הפנימי נקרא מזבח משום שהוא מבטל וכופת סטריין בישין.



להסתפק במזבח אוניברסלי ללא המאפיינים האלה. לעומת זאת, בבמה גדולה ובמקדש יש צורך בכל המאפיינים האלה, והם מעכבים את העבודה. מכאן הסקנו שבבמה גדולה נדרש קיום נוסף מעבר לנתינת הקשר דתי להקרבה, וקיום זה הוא שיוצר את הצורך בקרנות וכבש.

בהמשך ראינו את מחלוקת הראשונים בשאלה האם המזבח החיצון הוא כלי או חלק ממבנה המקדש. סקרנו את הסוגיות השונות, והצבענו על הסתירה בפסיקת הרמב"ם, שמתייחס למזבח כאל כלי אבל מפסיקותיו עולה שהוא חלק ממבנה המקדש ואין לו קדושת כלי. הצענו שלפי הרמב"ם המזבח נחשב גם לכלי וגם לחלק מהמבנה. לאחר מכן ניסינו לקשר את מחלוקת הראשונים לשאלת תפקיד המזבח במקדש. הסברנו שאם מטרת המקדש היא עבודת הקורבנות, סביר שהמזבח נחשב לחלק מתשתית המקדש הבסיסית; ואילו אם מטרת המקדש היא השראת שכינה, אז אין למזבח מעמד בסיסי יותר משאר הכלים והוא נחשב לכלי רגיל. קישרנו את שיטת הרמב"ם לשני הדינים במזבח שהוצגו בפתיחה: המזבח נחשב לחלק מן המקדש מפני שהמקדש הוא 'בית עבודה' ומשום כך הוא זקוק למזבח, ואם כן מדובר על המזבח האוניברסלי שהוא צורך העבודה. לעומת זאת, המזבח שנחשב לכלי הוא המזבח הייחודי עליו מצווה התורה, על קרנותיו, יסודו, והכבש שלו. נמצא שהרמב"ם סובר ששני הדינים קיימים במזבח החיצון במקביל.

לבסוף, דנו במעמדו של מזבח הפנימי לאור מהלך זה. בניגוד למזבח בבמה קטנה, שהוא צורך העבודה בלבד, ולמזבח החיצון במקדש, שהוא גם צורך העבודה וגם משמש ככלי, מזבח הפנימי הוא כלי בלבד. אין צורך עקרוני במזבח בשביל עבודת הקטורת, כפי שאנו רואים למשל בעבודת יום הכיפורים, ולכן מזבח הפנימי משמש רק בתפקיד של כלי. הצבענו על כך שניתן ליישב באופן זה את קושיית הזוהר לגבי שמו של מזבח הפנימי: אמנם לא מקריבים זבחים על המזבח הפנימי, אולם הוא נקרא מזבח משום שהוא משמש כמזבח בתפקידו ככלי.



עבודת

המקדש



## האם חסרון ציץ מעכב מלהקריב בטומאה

- א. מקור הדין
- ב. טומאה בציבור הותרה או דחוייה?
- ג. שיטת רש"י
- ד. שיטת תוספות
- ה. שיטת הרמב"ם
- ו. דיון בדברי המאירי
- ז. סיכום

מטרת מאמר זה לדון בהיתכנות להקריב קורבנות בזמן הזה בהעדר ציץ. יש לציין שמכון המקדש הכין ציץ לשם חידוש העבודה (אף שלא נחנך בעבודה ואין לנו כהן גדול לחנכו), אך לעת עתה העדפתי לדון על יסוד ההנחה שאין לנו ציץ.

### א. מקור הדין

הגמרא בפסחים (עז ע"א) מפרשת את המקור ממנו לומדים שטומאה דחוייה בציבור:

תנו רבנן: וידבר משה את מעדי ה', מה תלמוד לומר? לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו, במועדו - ואפילו בשבת, במועדו - ואפילו בטומאה. שאר קרבנות ציבור מניין - שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם. מניין לרבות עומר והקרב עמו, שתי הלחם והקרב עמם - תלמוד לומר וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל, הכתוב קבעו מועד אחד לכולן.

בקורבן התמיד מפורש שהוא דוחה את השבת, שנאמר: "עֲלֹת שִׁבְתָּ בְּשִׁבְתּוֹ עַל עֹלֹת הַתָּמִיד" (במדבר כח, י), ובפסח מפורש שהוא דוחה את הטומאה, שנאמר: "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לְנַפְשׁוֹ" (במדבר ט, י), ודורשים חז"ל "איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני" (פסחים סו ע"ב). ואם כן, הלימוד "במועדו ואפילו בשבת" הוא לימוד לפסח, והלימוד "במועדו ואפילו בטומאה" הוא לימוד לתמיד (על פי הצ"ח שם). והנה, אחר שלמדנו מפסח ותמיד שהמשמעות של "במועדו" - כולל אפילו בשבת ובטומאה, אנו נלמד שבכל מקום שכתוב "במועדו" הכוונה - אפילו בשבת ובטומאה.

אמנם מצינו עוד דעה שחולקת על הלימוד הנ"ל (פסחים סו ע"א-ע"ב):

אמר ר' נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד, מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת - אף מועדו האמור בפסח דוחה שבת. ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת? אילימא משום דכתיב ביה במועדו - פסח נמי הא כתיב ביה מועדו, אלא מועדו לא משמע ליה, הכא נמי: מועדו לא משמע ליה. אלא אמר קרא: עלת

שבת בשבתו על עלת התמיד, מכלל דתמיד קרבה בשבת... אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת, דדחו טומאה מנא לן? אמרי: כי היכי דיליף פסח מתמיד לענין שבת, הכי נמי יליף תמיד מפסח לענין טומאה, ופסח גופיה מנא לן? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא איש איש כי יהיה טמא לנפש - איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני, אלא עבדי בטומאה.

התנא כאן (מדובר בהלל) סובר שאין ללמוד מהמילה "במועדו" שדוחה שבת וטומאה,<sup>1</sup> אלא הוא לומד במועדו לגזרה שווה שנלמד מתמיד לפסח שדוחה שבת ומפסח לתמיד שדוחה טומאה.

## ב. טומאה בציבור הותרה או דחוייה?

למדנו שקורבנות ציבור דוחים שבת וטומאה, ועולה השאלה מה משמעות הדחייה הזו. האם הטומאה הותרה,<sup>2</sup> כלומר שביחס לקורבנות ציבור, כביכול, אין טומאה כלל, ואפילו אם תהיה אפשרות להקריבם בלא לדחות את הטומאה - אין צורך בכך; או שהטומאה דחוייה,<sup>3</sup> כלומר שרק בדוחק אנו דוחים את הטומאה, וכל עוד יש אפשרות שלא לדחות אותה - אסור לדחותה. ונחלקו בזה האמוראים (יומא ו ע"ב):

איתמר, טומאת המת, רב נחמן אמר: הותרה היא בציבור, ורב ששת אמר: דחוייה היא בציבור. היכא דאיכא טמאין וטהורין בההוא בית אב - כולי עלמא לא פליגי דטהורין עבדי, טמאין לא עבדי. כי פליגי - לאהדורי ולא תוויי טהורין מבית אב אחרינא. רב נחמן אמר: היתר היא בציבור, ולא מהדרינן. ורב ששת אמר: דחוייה היא בציבור, ומהדרינן. איכא דאמרי: אפילו היכא דאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב פליג רב נחמן ואמר, עבדי נמי טמאין, דכל טומאת מת בציבור - רחמנא שרייה.

יוצא מכאן שלמעשה יש שלוש דעות - דחוייה ושתי הבנות בהותרה,<sup>4</sup> כדלקמן:

1. דחוייה - אפילו אם אין באותו בית אב שעובד עכשיו במקדש כהנים טהורים, צריך לחזר ולהביא מבית אב אחר.
2. הותרה לשון ראשון - אין צריך להביא מבית אב אחר, אבל אם יש טהורים באותו בית אב צריך שדוקא הם יעבדו.

---

1. פירש רש"י ש'במועדו' משמע ליה בזמן היתרא, ויש להקשות על זה, אם כן מאי קמ"ל? וצ"ע.  
 2. משמעות הלשון, שאיסור טומאה הותר. דהיינו שאין איסור כלל.  
 3. משמעות הלשון, שאיסור טומאה נדחק הצידה אם יש בכך צורך אך הוא עדיין קיים.  
 4. משמע בגמרא שהאיכא דאמרי שינה רק את דעת רב נחמן ולא את דעת רב ששת. שהרי מדובר שם רק ברב נחמן ורק אותו היא מנמקת 'דכל טומאת מת בציבור רחמנא שרייה'. וכן מדויק מהלשון 'אפילו היכא.. פליג רב נחמן'.

3. הותרה לשון שני – אפילו אם יש טמאים וטהורים באותו בית אב, הטמאים יכולים לעבוד.

ננסה עתה להבין את הסברה של כל אחת מהדעות. לכאורה, הדעה שאומרת דחיה מסתברת יותר, שהרי כלל נקוט בידינו (לגבי דרישת הפסוקים) "תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט – תפסת" (בבלי יומא פ ע"א ועוד), כלומר, יש לנו ללמוד מהפסוק את הלימוד המינימלי ביותר, ואם כן אנו יכולים ללמוד רק שהטומאה נדחתה ומניין לנו ללמוד חידוש גדול יותר שהאיסור הותר לגמרי?

עוד סברה לומר דחיה, שיש לדמות דחיה זו למקומות אחרים שיש עשה דוחה לא תעשה. והרי בסתם עשה שדוחה לא תעשה מצינו שהוא 'דחוי' ולא 'הותר', כמו שנראה בגמרא (מנחות מ ע"א) ששואלת מדוע אי אפשר לתת חוטי צמר לבנים (כאשר אין תכלת) על בגד ציצית מפשתן, והלא הותר שיעטנו בציצית, וזו לשון הגמרא:

ולא יהא אלא לבן! כיון דאפשר במינן לא; כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם – מוטב, ואם לאו – יבוא עשה וידחה את לא תעשה.

הרי מפורש שהלאו של כלאים הוא רק דחוי בציצית, וכל עוד ניתן לקיים שניהם, אין לו היתר לעבור עליו. ומשמע מריש לקיש שדין זה נוהג בכל עשה שדוחה לא תעשה (וראה ביבמות ה ע"ב, שלמסקנה לומדים שעשה דוחה לא תעשה מכלאים בציצית). ואם כן, גם בענייננו נאמר כן ומניין לנו להקל כאן יותר.

גם את הלשון הראשונה ב'הותרה', ניתן להבין כך, שבעיקרון גם לדעה זו האיסור רק נדחה, אלא שנחלקו עד כמה צריך להתאמץ בשביל לא לעבור על האיסור. כלומר, שבאמת כל עוד זה אפשרי, אין לעבור על האיסור, אלא שאינך צריך להתאמץ בשביל שזה יהיה אפשרי. כעין זה מצינו לעניין החיוב להפריש חלה בטהרה, חיוב זה אינו חיוב גמור, אלא הוא חל רק אם האדם יכול לעשות זאת ללא טרחה מרובה (ושם חכמים קבעו את שיעור הטרחה בהליכה של ד' מיל או בטירחא השווה לכך ראה פסחים מו ע"א וירושלמי חלה ב, ב).

אך על סברת הלשון השנייה ב'הותרה' קשה, מנין לה שהאיסור הותר לגמרי? בשביל להבין דעה זו, יש להקדים ולברר, האם כאשר קורבן תמיד דוחה את השבת, זה בגדר הותרה או דחיה? ונראה ברור שבגדר הותרה, שהרי הפסוק אומר במפורש: "מלבד עולת התמיד", כלומר שהתמיד בא לכתחילה כחלק מקורבנות היום, וכמו שמוספי שבת הם חלק מסדר השבת, כך גם תמיד. אמור מעתה, דעה זאת לומדת משבת, שהותרה, לטומאה שגם כן הותרה, כי אף שמדובר בשני לימודים נפרדים, הרי הם לימודים דומים, וודאי ניתן ללמוד מאחד על השני ב'במה מצינו'.

להלכה פסק הרמב"ם שטומאה דחוייה בציבור (ביאת המקדש ד, טו), מכיוון שמשמע בפסחים (עז"א) שזוהי דעת רוב התנאים:

סברוה: דלכולי עלמא טומאה דחוייה היא בציבור, ובעיא ציץ לרצות, דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה.

ושם סובר גם ר' יוסי דחוייה. ומשמע שזה גם דעת רוב האמוראים, שהרי זוהי דעת רב ששת (יומא ו ע"ב). והלכה כמותו לגבי רב נחמן<sup>5</sup>, רב יוסף ואביי (זבחים לב ע"ב), רב יצחק ורב חסדא (פסחים עט ע"א), לעומת רב נחמן שסובר הותרה (יומא ו ע"ב). וכן פסקו הסמ"ג (לאוין שה-שו) והמאירי (יומא ו ע"ב) והתשב"ץ (ח"ג סי' לז).

אמנם בהמשך נראה שיש ראשונים שפסקו שטומאה הותרה בציבור.

### ג. שיטת רש"י

מהפסוק 'יְהִיָּה עַל מִצַּח אֶהְרֹן וְנָשָׂא אֶהְרֹן אֶת עֹון הַקֹּדְשִׁים אֲשֶׁר יִקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל' (שמות כח, לח), לומדים חז"ל שהציץ מכפר על עוון קורבנות הקרבים בטומאה. עוד לומדים חז"ל מכך שכתוב "עון הקדשים" ולא עון המקדשים, שהציץ מכפר דווקא על טומאת הקורבן ולא על טומאת הגוף של המקריב (משנה פסחים ז, ז; מנחות כה ע"א).

והנה, מהגמרא (יומא ז ע"ב) אנו למדים שלדעת מי שסובר שטומאה דחוייה בציבור, צריך גם את ריצוי הציץ בשביל להקריב בטומאה:

תניא: ציץ, בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו - מרצה, דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר: עודהו על מצחו - מרצה, אין עודהו על מצחו - אינו מרצה. אמר לו רבי שמעון: כהן גדול ביום הכפורים יוכיח, שאין עודהו על מצחו ומרצה! אמר לו רבי יהודה: הנח לכהן גדול ביום הכפורים, שטומאה הותרה לו בציבור. מכלל דרבי שמעון סבר - טומאה דחוייה היא בציבור.

ר"ש ור' יהודה נחלקו האם הציץ צריך להיות על מצח אהרון בשביל לכפר, או שאפילו כשאינו על מצחו מכפר. ר"ש רוצה להוכיח מכך שביום כיפור כשהכהן הגדול לבוש בבגדי לבן, שאינם כוללים את הציץ, בכל זאת טומאה נדחית אז בציבור. ועונה לו ר' יהודה שאין מכך ראיה, שהרי טומאה הותרה בציבור, ואין צורך בציץ. אם כן יוצא, שלר"ש שסובר שטומאה דחוייה בציבור, צריך גם את ריצוי הציץ בשביל להקריב בטומאה.

בריתא זו נמצאת גם בפסחים (עז"א), ושם מפרש רש"י:

5. רא"ש (עירובין ג, ג) בשם תשובת הגאונים. והביא זאת הגבורת ארי על הסוגיה (יומא ו ע"ב).



ומרצה - אם באו בטומאה, דהא קיימא לן כל קרבנות הציבור הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה, ור' שמעון אית ליה טומאה דחווה היא בציבור, ואי לא משום דציץ מרצה אטומאה - לא הוה מיתכשרי.

משמע מדבריו שהציץ מעכב, ולולא הוא - היה הקורבן פסול. כך גם עולה מרש"י בזבחים (לג ע"א):

טומאה דחווה היא - כלומר בקושי נדחית אצלה דיחוי בעלמא על ידי נשיאות עון שהציץ מרצה ולא בהיתר גמור.

בגמרא שם לא נזכר הציץ, ורש"י הזכיר אותו כחלק מההגדרה של טומאה דחווה בציבור. משמע שהוא צורך מהותי בטומאה דחווה, ובלעדיו הטומאה אינה נדחית.

אולם כל זה, כמובן, אם נאמר שטומאה דחווה בציבור, אך יש מקום לומר שרש"י הבין שהשיטה העיקרית יותר היא שטומאה הותרה בציבור, כפי שנראה.

אחת הראיות העיקריות לפסוק שטומאה דחווה בציבור היא נוסח הגמ' (פסחים עז ע"א): "סברה: דלכולי עלמא טומאה דחווה היא בציבור, ובעיא ציץ לרצות, דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה". נסביר מעט את מהלך הסוגיה שם. במשנה כתוב שהעומר ושתי הלחם באים בטומאה, הגמרא מבררת האם ר' יהושע שאומר שאם אין שיריים אין קומץ יכול להסתדר עם המשנה. הגמרא מניחה שלר' יהושע טומאה דחווה בציבור "דלכולי עלמא טומאה דחווה היא בציבור..." ולכן צריך ציץ לרצות, והואיל וציץ לא מרצה על אכילות יוצא שאין לעומר ושתי הלחם שיריים. אולם למסקנה סוברת הגמרא שר' יהושע כן מסתדר עם המשנה, והיא מחלקת 'כאן ביחיד כאן בציבור'. רש"י (בניגוד לתוס') מסביר שבציבור מודה ר' יהושע שאפשר להקריב בטומאה, כי טומאה הותרה בציבור. נראה אם כן שהגמרא חזרה בה מהאמירה הגורפת "דלכולי עלמא טומאה דחווה בציבור".

ישנה משמעות נוספת לכך שרש"י הבין שזוהי דעת ר' יהושע. הרי המשנה הבאה בפרק (משנה ה. וראה לקמן הבאנו את לשון המשניות) היא כדעת ר' יהושע שאם אין בשר אין דם, וממילא גם המשנה שלנו צריכה להסתדר עם דעת ר' יהושע<sup>6</sup> (וכן כתב התוס' עז. ד"ה נימא דלא). אם כן לפי פירוש רש"י, מוכרחים להעמיד את סתם המשנה הזאת כמ"ד הותרה, שהרי ר' יהושע מסתדר עם המשנה רק אם יסבור הותרה.

---

6. שהרי לא מעמידים רישא כתנא אחד וסיפא כתנא אחר אם אין הכרח בדבר.

ואכן החזו"א (או"ח מועד השמטות פסחים אות ב) ביאר על פי פירוש רש"י בפסחים, כיצד יפרש את המשנה והגמרא במנחות (יד ע"ב) לפי הדעה שטומאה הותרה בציבור. משמע שהבין שרש"י סובר שזוהי השיטה המרכזית.<sup>7</sup>

יש להביא חיזוק לדבר מפירוש רש"י בבכורות (לג ע"א), שם הגמרא אומרת שטומאה הותרה מכללה בציבור, ופירש רש"י "דאם אין כהן טהור באותו בית אב, עושה טמא עבודת צבור", משמע שלא צריך לחזור אחר טהורים מחוץ לבית אב, וזה כהבנה הראשונה בדעה של הותרה<sup>8</sup> (ואין לתמוה שבדרך כלל מכריעים כלישנא בתרא שהרי הכלל לפי רש"י הוא 'דכל היכא דאיכא תרי לישיני בגמרא אי מידי דאורייתא הוא זיל לחומרא ובדרבנן זיל בתר בתרא' [רש"י חולין נ ע"א ד"ה כי פליגי]. והרי כאן מדובר בדאורייתא).

יש להוסיף שגם ר"י מלוניל (יומא פ"א סוף מ"א) סובר שהעיקר הוא שטומאה הותרה בציבור. וכן הבין הב"ח (או"ח שכח, ז) בדעת המהר"ם מרוטנבורג.

#### ד. שיטת תוספות

בניגוד לרש"י, תוס' (יומא ז ע"ב ד"ה מכלל) סוברים שלמ"ד דחווה, אם אין ציץ הוא אינו מעכב:

מכלל דר"ש סבר טומאה דחווה היא בצבור - לא ידענא מאי ראייה מייתי ר"ש מיה"כ דאפילו כשאינו על מצחו דמרצה, דלמא לעולם אינו על מצחו אין מרצה ויה"כ היינו טעמא דכיון דאי אפשר להיות על מצחו ולרצווי, דחיא טומאה, כיון דקרבן צבור הוא דאתא בטומאה, מידי דהוה אטומאת גברא דלא מרצי ציץ עלה ודחיא טומאה.

התוס' מקשים על קושיית ר' שמעון על ר' יהודה מכהן גדול ביו"כ, הרי שם אי אפשר שהציץ ירצה ויש לומר שבמקום שאי אפשר - לא צריך ציץ (וראה שם בתירוצם, שאינם חוזרים בהם מהנחה זו).

אמנם מהגמ' בפסחים (עז ע"א-ע"ב) משמע, שלמ"ד טומאה דחווה, אי אפשר להקריב ללא ריצוי ציץ. במשנה שם כתוב "חמשה דברים באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה:

7. ואף שבזבחים שם נאמר על אביי ורבא 'מכלל דתרווייהו סבירא להו: טומאה דחווה היא בצבור' וכתב רש"י 'דתרווייהו - אביי ורבא סבירא להו טומאה דחווה היא בצבור ונ"מ למיהוי מאן דאמר בפ"ק דיומא (דף ו) דאמר הותרה היא בציבור יחיד במקום רבים'. אך נראה שרש"י סובר שרבא חזר בו, שהרי ביומא (ו ע"ב) אמר רבא על סתם משנה שם: 'זאת אומרת טומאת המת הותרה היא בציבור' (וראה בתוס' שם שגם כן סובר שלרבא טומאה הותרה בציבור, ובזבחים אמר זאת רק בפסח שהוא נחשב קורבן יחיד). וביומא זו סוגיה בדוכתה, ולכן יש סברה להכריע כמות.
8. ראה לעיל הערה 4 שהראינו שלא יכא דאמרי רק דעת רב נחמן השתנתה ולא דעת רב ששת. ולכן אין לומר שלא יכא דאמרי דעת רב ששת שלא צריך לחזור אחר טהורים מחוץ לבית אב.

העומר, ושתי הלחם, ולחם הפנים, וזבחי שלמי צבור, ושעירי ראשי חדשים. הפסח שבא בטומאה – נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה" (שם עו ע"ב). הגמ' שם דנה (כמוזכר לעיל) האם ר' יהושע, הסובר שצריך שיהיה לקורבן גם דם וגם בשר בשביל להכשירו, מסכים לדברי המשנה:

סברו: דלכולי עלמא טומאה דחוייה היא בציבור, ובעיא ציץ לרצות, דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה... ודכולי עלמא אין הציץ מרצה על אכילות. דליכא תנא דשמעת ליה דאמר הציץ מרצה על אכילות אלא רבי אליעזר. דתניא, רבי אליעזר אומר: הציץ מרצה על אכילות. רבי יוסי אומר: אין הציץ מרצה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע, דתניא: ועשית עלתיך הבשר והדם, רבי יהושע אומר: אם אין דם – אין בשר, אם אין בשר – אין דם. רבי אליעזר אומר: דם – אף על פי שאין בשר, שנאמר ודם זבחיך ישפך... השתא לימא מתניתין דלא כרבי יהושע, דכיון דאמר בעינן תרתי, וציץ אאכילות לא מרצה – היכי אתי בטומאה?

ההנחה היא שר' יהושע סובר שטומאה דחוייה בציבור וממילא צריך ציץ, וכן מניחים שסובר שהציץ אינו מרצה על אכילות (כלומר על הבשר שנאכל). וממילא יוצא שמכיוון שהוא מצריך שיהיה גם בשר לקורבן, וכאשר הבשר נטמא, אם אין ריצוי ציץ הרי הוא כאילו אינו, ולכן אי אפשר להקריבו בטומאה. ואם כן, המשנה שאומרת שדברים אלו באים בטומאה אף שהבשר טמא אינם כר' יהושע. מכל מקום, יוצא מגמרא זו שחסרון ריצוי מעכב, וכיצד יסבירו זאת התוס'?

התשב"ץ (ח"ג סי' לז) מתרץ קושיה זו. על מנת להבין את דבריו, יש להקדים, שמפורש בכמה מקומות שהציץ אינו מרצה על טומאת הגוף של האדם (משנה פסחים ז, ז; תוספתא מנחות א, ה; ונלמד במנחות כה ע"א מ'עוון הקדשים' ולא המקדישים), ואם כן קשה איך טומאת הגוף נדחית בציבור ללא ציץ? ומתרצים התוס' (יומא ז ע"ב ד"ה מכלל, מנחות טו ע"א ד"ה והכא) שבאמת טומאת הגוף נדחית ללא צורך בציץ, וכל הצורך בציץ נאמר רק על טומאת הקורבן.<sup>9</sup>

התשב"ץ מחדש שכאשר הטומאה כבר נדחית מחמת טומאת הגוף ללא ציץ, היא נדחית ממילא גם לטומאת בשר ללא ציץ (ונראה שסברתו שבדחיית טומאת הגוף נכללת כל טומאה שתבוא מחמתו, עוד ניתן לומר שכיוון שהטומאה כבר נדחתה בלא ציץ, נדחתה

9. וראה בפסחים סב ע"א: 'במאי? אילימא בטומאת בשר – היכא הותרה? אלא פשיטא בטומאת גברי', מירש"י 'היכא אישתראי – טומאת בשר לאכילה', נראה שהבין שטומאת בשר לא הותרה להקרבה שהרי הציץ ממילא מרצה גם על יחיד, ולכן הדיון הוא האם הותרה בציבור (וראה ברש"ש שם שהבין כך מעצמו ולא ברש"י, אך תוס' משמע שהבין אחרת). אמנם לפירוש השני בגמ' שם, בשר הותר מכללו בפסח לאכילה.

כבר לכל מילי אף לטומאת הקורבן כעין 'כיוון דאישתרי אישתרי'<sup>10</sup>). והמשנה והגמ' בפסחים מדברות דווקא במקרה שהציבור טהור ונטמא הקורבן מצד עצמו, שבזה צריך ציץ ומעכב.

פירוש זה מבהיר את סדר המשיניות שם בפסחים (ז, ד-ז):

[ד] חמשה דברים באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה: העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים. הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחלתו אלא לאכילה.

[ה] נטמא הבשר והחלב קיים, אינו זורק את הדם. נטמא החלב והבשר קיים, זורק את הדם. ובמוקדשין אינו כן, אלא אף על פי שנטמא הבשר והחלב קיים, זורק את הדם.

[ו] נטמא קהל או רובו, או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים, יעשה בטומאה. נטמא מיעוט הקהל, הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני.

[ז] הפסח שנזרק דמו ואחר כך נודע שהוא טמא הציץ מרצה נטמא הגוף אין הציץ מרצה מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף נטמא טומאת התהום הציץ מרצה.

הרי שמובאת תחילה המשנה של חמישה דברים הנ"ל, ואח"כ באה משנה ה, שוודאי עוסקת בטומאת הקורבן ולא הגוף, ורק אח"כ במשנה ו מתחילים לדון בטומאת הגוף, וכן משנה ז נראה שעיקר חידושה הוא לעניין טומאת הגוף, שהציץ לא מרצה.<sup>11</sup> אם כן מסתבר שגם משנה ד, המשנה שלנו, עוסקת דווקא בטומאת הקורבן. ואז יהיה סדר המשיניות כך: טומאת הקורבן בציבור (משנה ד), טומאת הקורבן ביחיד (משנה ה), טומאת הגוף בציבור (משנה ו), טומאת הגוף ביחיד (משנה ז).<sup>12</sup>

אמנם יש לציין שלהעמיד את המשנה רק בטומאת בשר ולא בטומאת גברי זהו פירוש לא הכרחי לכאורה. אלא שנראה שגם אם נבין שהמשנה מדברת גם בטומאת בשר בלבד, התירוץ לתוס' עומד. שהגמרא הקשתה על ר' יהושע שאינו מסתדר עם המקרה הזה במשנה (כמו שאומרת הגמ' לפעמים 'מי לא עסקין..'). והנה להעמיד את המשנה גם בטומאת בשר, זה מאוד מסתבר וגם משמע מהסוגיה עצמה. שהרי הקושיה על ר' יהושע מבוססת

10. בזבחים לב ע"ב נחלקו אב"י ורבא בזה, לאב"י רק בהותרה אומרים הואיל ואישתרי אישתרי אבל לא בדחיה. ורבא חולק וסובר להיפך, שרק בדחיה אומרים הואיל ואישתרי ולא בהותרה. והלכה כרבא מאב"י, ולכן אנו שפוסקים דחיה יש לומר כן.

11. ואח"כ משיניות ח-י עוסקות בעניין שריפת הפסח (ואין כאן חזרה לטומאת הקורבן).

12. אמנם העירני הרב הראל דביר שההסבר אינו מוכרח וניתן להסביר שמשנה ה באה אגב העקרון שהובא במשנה ד 'שלא בא מתחלתו אלא לאכילה' (אבל בכל מקרה ההסבר הנ"ל גם מסתדר יפה).

על זה שהבשר טמא ולכן 'אין בשר'. ומשמע שמדובר שהבעיה של דחיית הטומאה היא מצד טומאת הבשר ולא טומאת הציבור. ואין לומר שהבעיה הייתה טומאת הציבור וממילא הבשר נטמא ע"כ, כי זה לא מסתבר, שהרי די שיהיו כהנים בודדים טהורים בשביל שהקורבן יעשה ויאכל בטהרה. ובכלל נראה שהמציאות הפשוטה שקורבנות אלו יבואו בטומאה היא דוקא בטומאת בשר, שהואיל ומכילים מערב יו"ט רק קורבן אחד להקרבה, אם הוא נטמא אין תחליף אחר, בניגוד לטומאת גברי, שכמעט תמיד ניתן למצוא כהנים בודדים טהורים. וזה שמדובר במשנה על כל פנים גם בטומאת בשר, מוכח מרש"י ותוס' כפי שמובא בהערה.<sup>13</sup>

עוד נקודה חשובה, הסבר התשב"ץ מיישב יותר את דעת ר' יוסי, הרי אם לא נאמר כדבריו, יוצא שלר' יוסי אותם חמישה דברים אינם דוחים את הטומאה. והרי ישנם לימודים מוסכמים שלא מצינו מי שיחלוק עליהם, "במועדו – ואפילו בטומאה", וזה כתוב גם על העומר ושתי הלחם וכל מה שכתוב במשנה (ומצינו אף פסוק מיוחד שנאמר רק בשביל העומר ושתי הלחם "מנין לרבות עומר והקרב עמו, שתי הלחם והקרב עמם – תלמוד לומר 'וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל' הכתוב קבעו מועד אחד לכולן" (בבלי פסחים עז ע"א)). ובפרט יוקשה מפסח ששם נאמר בהדיא "איש איש כי יהיה טמא" ודרשו איש נדחה ואין ציבור נדחין. ודוחק לומר שכל זה נאמר רק בטומאת גברא ולא בטומאת בשר, שהרי להשאיר את הבשר טהור כאשר האדם טמא – זה דבר קשה מאוד ואולי בלתי אפשרי. ובעומר ושתי הלחם – זה ודאי בלתי אפשרי. ניתן גם לומר שסובר שהציץ מרצה על העולין, אך גם אז זה לא יעזור לעומר ושתי הלחם. אך לפי פירוש התשב"ץ אין קושי, כי באמת בטומאת גברי לא צריך ציץ, וגם ר' יוסי יודה שדוחה.

בהמשך נראה תירוץ נוסף להסביר את הגמ' בפסחים לפי תוס'.

13. על דברי המשנה 'הפסח שבא בטומאה' כתב רש"י "כגון רוב ציבור טמאין – היינו טומאת גברי", משמע שהחלק הראשון של המשנה מדבר עכ"פ גם בטומאת בשר. וכן מפורש בפסקי הרי"ד שם (זה לשונו: 'ואם נטמאו שתי הלחם מביאין אותן... ואם ניטמא הלחם מסדרין אותו על השולחן בטומאה... וזבחי שלמי ציבור הן שני [ה]כבשים, שאם ניטמאו מקריבין אימוריהן בטומאה...'). וכן בפסחים סב ע"ב שהבאתי לעיל, כותבים רש"י (זה לשונו: 'היכא אישתראי – טומאת בשר לאכילה, אפילו קורבן ציבור שדוחה טומאה – הני מילי להקרבה, אבל למיכלה בטומאה – לא, דתנן בכיצד צולין (עו ע"ב): חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה כו') ותוס' (זה לשונו: 'זאם תאמר והא ודאי טומאת בשר הותרה לזרוק הדם כדאמרין בכיצד צולין (עו ע"א) גבי חמשה דברים באים בטומאה...') שמשנתנו מדברת בטומאת בשר.

## ה. שיטת הרמב"ם

כבר ראינו לעיל את מחלוקת ר"ש ור' יהודה (יומא ז ע"ב) בשאלה האם צריך שציץ יהיה על מצח הכה"ג בשביל לכפר או שלא. יוצא מהגמ' שם, שר"ש שסובר טומאה דחוייה בציבור צריך גם לסבור שציץ גם אם אינו על מצחו מרצה, שאם לא כן, היאך יבוא הקורבן בטומאה כשהכהן בבגדי לבן ביוה"כ. ורק ר' יהודה שסובר טומאה הותרה, יכול לסבור שציץ רק בעודו על מצחו מרצה.

והנה, הרמב"ם פסק שטומאה דחוייה בציבור (ביאת מקדש ד, יד-טו):

היו מקצת בית אב טמאים ומקצתם טהורים אף על פי שרובן טמאי מת לא יקריבו אלא הטהורים, היה כל בית האב טמאי מת יביאו בית אב אחר, היתה כל המשמרה טמאי מת מחזירין על משמרה אחרת, אם היו רוב הכהנים הנכנסין שם בירושלים בזמן הקבוע טמאין יעשו בטומאה.

ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחוייה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה.

ומצד שני פסק שציץ רק בעודו על מצחו מרצה (שם הלכה ח):

ואין הציץ מרצה אלא בזמן שהוא על מצחו, שנאמר: והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'.

ואם כן נשאלת השאלה כיצד מתמודד הרמב"ם עם הקושיה מכ"ג ביוה"כ? יש שתירצו שהרמב"ם סובר שבטומאת ציבור (ובכלל זה גם קורבנות יו"כ) הציץ מרצה גם כשאינו על מצחו, כפי שמרצה בציבור גם על טומאת הגוף (תירוצ' שני ברדב"ז, מרכבת המשנה על הלכה זו וערוך השולחן העתיד קדשים לט, טז). אך הסבר זה אינו נראה כ"כ מלשון הרמב"ם, שהרי בהלכה ז כתב:

וכן הציץ מרצה על טומאת דברים הקרבים, שנאמר: והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים, אבל אינו מרצה על טומאת הנאכלין, ולא על טומאת האדם שנטמא בטומאה ידועה, אלא אם כן היתה הטומאה דחוייה בציבור שהציץ מרצה עליה.

הזכיר כאן שציץ מרצה בציבור גם על טומאת הגוף, ולאחר מכן בהלכה ח כתב שציץ מרצה רק על מצחו, משמע שהחריגה בקורבן ציבור אינה כוללת את הדין שצריך להיות על מצחו. גם מסברה קשה לדמות את המקרים, שהרי בטומאת הגוף כבר יש את פעולת הריצוי ובציבור היא רק מורחבת לרצות גם על הגוף. לעומת זאת, הדין שצריך להיות על מצחו נוגע לעצם פעולת הריצוי, ולא מסתבר שדבר זה ישתנה בציבור.

ישנו תירוץ נוסף של הר"י קורקוס (בהלכה ח) שבאמת כשאי אפשר, ציץ אינו מעכב, ולכן ביו"כ ניתן לעשות בדיעבד ללא ציץ<sup>14</sup> (והכס"מ הביאו, וכן פירשו על הרמב"ם שם: הרדב"ז בתירוץ הראשון,<sup>15</sup> המעשי למלך, החק נתן והאור יקרות, וכן כתבו שיח יצחק יומא ו ע"ב, ערוך לנר סוכה נ ע"ב, ליקוטי הלכות [למרחץ חיים] יומא ז בזבח תודה, חזו"א או"ח מועד סי' קכו יומא ז ע"ב [שם הוכיח שגם התוס' מסבירים כך את אחת הדעות בגמ']<sup>16</sup>, מראה הפנים יומא א, ב, שו"ת מהרי"א הלוי א, פח ד"ה ולדעת, ובמועדים וזמנים א, סו). נראה שזה ההסבר העיקרי יותר בקרב המפרשים.<sup>16</sup>

ויש לעיין, כיצד יתמודד הרמב"ם עם הקושיה הנ"ל ממסכת פסחים, שהרי לכאורה לא ניתן לתרץ כתשב"ץ, שבטומאת הגוף לא צריך ציץ גם לטומאת בשר, משום שהרמב"ם מצריך ציץ גם לטומאת הגוף כמו שהתבאר.

והנה לכאורה הר"י קורקוס עצמו נדרש לקושיה זו:

וא"ת אכתי קשה שהרי בפ' כיצד צולין סברוה טומאה דחוייה בציבור ובעיא ציץ לרצויי עלה, משמע דלמ"ד דחוייה לא מדחייא אלא ע"י ציץ. ומכאן הוא עיקר קושיית התוס' שם ולכך לא תירצו שם תירץ דפ"ק דיומא משום דלא שייך ולא מיתירין בהכי ההוא סברוה. וגם רבינו כן כתב בסמוך שהטומאה דחוייה הוא וצריכא ציץ לרצות עליה וי"ל דלעולם עונש יש בדבר וכפרה בעי ולכך ציץ מרצה. ובודאי היכא דאיכא ציץ עדיף טפי שאין צורך עוד בכפרה ולא נשאר עונש בדבר. ומ"מ בשאין ציץ אין מבטלין הקרבן בשביל כך ובוחרין מן הרע במיעוטו. וכאשר נתבאר מלשון התוס' שכתבתי מפ"ק דיומא. והרי זה דומה למה שמתענין מפני חלום בשבת ואעפ"י שברשות עושה. אמרו ליתוב תעניתא לתענית' על שבטל עונג שבת. וה"נ דכוותה כשאין ציץ. וזהו שאמר רבינו וצריכה ציץ לרצות עלי'. וגם דברי הסברוה שאמרו בגמ'.

14. ופירשו הר"י קורקוס והרדב"ז לפי זה, שאכן הקושיה של ר"ש אינה מוכרחת, ור' יהודה היה יכול לתרץ לו שהיכא דלא אפשר שאני. אלא שתירץ לו תירוץ ברור יותר לפי דעתו, שהואיל והותרה לא צריך כלל את הציץ.

15. אמנם ניתן להבין שהרדב"ז תירץ תירוץ אחד, שבמקום שאי אפשר לא מעכב שציץ יהיה על מצחו אלא מספיק דתלי בסיכתא. אני מסופק איך להבינו.

16. ב'כתר כהונה' (לרב הלל בן שלמה) דייק מלשון הרמב"ם 'ומפני זה צריך ציץ לרצות עליה' (בהלכה טו) שציץ מעכב, שהרי לשון ריצוי הובא בהלכה ו בניגוד לפסול, כלומר שהריצוי מכשיר את הקורבן מלהיפסל. אך נראה שאין הדיוק הכרחי, שהרי ניתן להסביר שאנו מחזרים אחר ההכשר של הציץ, כמו שאנו מחזרים אחר טהורים. אך אין זה אומר שלולא ההכשר שלו דחיית הטומאה לא תכשיר אותו גם בלעדיו. ובכלל קשה לדייק מלשון זאת, שהרי זאת הלשון הרגילה שאומרים בפעולה שהציץ עושה, מלשון הפסוק 'וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָמִיד לְרִצּוֹן'.

אך אם נדקדק בדבר נראה על פניו שתירוצו אינו מספיק, שהרי מסקנתו היא שאף שיש עונש בדבר מ"מ אינו מעכב, ו"אין מבטלין הקורבן בשביל כך". והרי מהגמ' משמע שמעכב ומבטלין הקורבן, שהרי שאלה "היכי אתי בטומאה?" ובאמת שקושייתו נסובה רק על הלשון "בעיא ציץ לרצוי" שמשמע שהדיחוי הוא דווקא ע"י ציץ, ולזה תירוצו מספיק, ולא הקשה מהמשך הגמ' שמשמע שמעכב.

ולכן נראה לומר תירוץ נוסף על פי דרכו. המהר"י קורקוס הסביר, שכשהותר לדחות את הטומאה בציבור, המשמעות היא שאנו נאלצים לעשות עוון מסוים. אלא שבשביל זה בא הציץ לכפר על אותו עוון, אלא שגם אם אין ציץ, נאלץ לעבור על העוון, בשביל לקיים מצוות הקורבן. והנה יוצא שבמציאות רגילה, שיש ציץ, התורה לא דורשת מאיתנו לעשות מעשה שיש בו צד עוון. אך אם נאמר שאין הציץ מרצה על אכילות, יוצא שאין אפשרות לעשות את הקורבן בטומאה, בלא שיהיה בה צד עוון, וזה לא מסתבר. ולכן צריך לומר כאן "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו", כלומר שזה שהציץ אינו יכול לכפר על טומאת אוכלין – זה סימן שהתורה לא התכוונה שהיא תידחה בציבור.<sup>17</sup> אבל אם הציץ יכול לכפר, רק שכרגע אינו נמצא על הכהן, אין זה מעכב.

לאחר שכתבתי זאת, ראיתי שהחזו"א (או"ח מועד השמטות פסחים אות ד) כותב דברים דומים וזו לשונו: "דהא דגלי קרא במועדו ואפילו בטומאה היינו דווקא בטומאה שהציץ מרצה עליה, וכיוון דאין הציץ מרצה רק על העולין ולא על הנאכלין למשוניהו כמאן דאיתנהו, מהיכא תיתי דבקורבן ציבור תרצה".

השתא דאתינן להכי, נראה לומר תירוץ נוסף לתוס' ברוח זו. הנה יש לאו מפורש להקריב בטומאת הגוף, שנאמר: "דִּבְרַ אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו וְיִנְזְרוּ מִקֹּדֶשִׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִחַלְלוּ אֶת שֵׁם קֹדֶשִׁי" (ויקרא כב, ב),<sup>18</sup> אך לא מצאנו איסור מפורש להקריב כשהקורבן נטמא, אלא מתוך שאמרה התורה שהציץ מרצה על עוון הקרבה בטומאה, למדנו שיש בזה בעיה. מעתה, כשהתורה אמרה שבציבור הטומאה נדחית, הואיל ואת עצם הצורך בדחייה למדנו מהריצוי של הציץ, ממילא נאמר שהדחייה נאמרה רק על הדברים שהציץ מרצה עליהם. ולכן אם נאמר שאין הציץ מרצה על הנאכלין, גם לא ידחו בציבור, אך מכל מקום הקורבן יהיה פסול מצד "אם אין בשר אין דם".

17. ראה רשב"ם (ב"ב פא ע"ב ד"ה כל הראוי) שהסביר כך את המושג.

18. ובספר המצוות (ל"ת עה) 'המצוה הע"ה היא שהזהיר כהן טמא מעבוד, והוא אמרו יתעלה לכהנים: וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי'.



## ו. דיון בדברי המאירי

המאירי (פסחים עז ע"א) פסק כרמב"ם, שאף שלהלכה טומאה דחוייה בציבור, הלכה כר' יהודה שרק בעודו על מצחו מרצה. וכתב שתי תירוצים לקושיית ר"ש:

ומעתה יום הכפורים בעבודת פנים שאין שם ציץ שהרי אינו נכנס לפנים בבגדי זהב, אם אירעה שם טומאה לא נרצה. וי"א שביום הכפורים מיהא הלכה כר' יהודה שלא להצריך בה רצוי ציץ, הואיל ואי אפשר.

תירוצו הראשון הוא שבאמת טומאה אינה נדחית כשאין ציץ או כשאינו על מצחו. רש"י (פסחים עז ע"א ד"ה ומרצה) הסביר שקושיית ר"ש מיו"כ היא מכך שנאמר על קורבנות אלה "במועדו", שמלמד שבאים בטומאה, וכיצד ייתכן שעבודות פנים לא יבואו בטומאה.<sup>19</sup> הדבר שמואל<sup>20</sup> (פסחים עז ע"א ד"ה כה"ג) מסביר את המאירי, ש"במועדו" שנאמר על יו"כ נאמר על המוספים שלו ולא על עבודות הפנים. אמנם לענ"ד קשה מאוד לומר זאת, שהרי הסיבה שקורבנות ציבור דוחים את הטומאה היא בגלל חשיבותם, שהתורה לא רוצה לבטל אותם אף שיש סיבה לכך. וקשה לומר שהקורבנות הפחות עיקריים דוחים את הטומאה ודווקא הקורבנות היותר עיקריים ביו"כ אינם דוחים אותה, וצ"ע.

יש לדון איך להבין את תירוצו השני של המאירי. ניתן להבין אותו כהסבר הר"י קורקוס ברמב"ם, שבמקום שאי אפשר – ציץ אינו מעכב, וכך ראיתי שיש שהבינו אותו.<sup>21</sup> מצד שני, ניתן להבינו שרק ביו"כ שבאופן מהותי אי אפשר שהציץ יכפר, אז אנו אומרים שבשביל לקיים את הפסוק "במועדו" טומאה נדחית גם בלא ציץ. אך במקרה שיש אונס חיצוני שאין ציץ – לא נאמר זאת, אלא הוא מעכב.<sup>22</sup> ויש לדייק מדבריו כהבנה האחרונה, שכתב שביו"כ 'הלכה כר' יהודה', ומוזר לומר שהכוונה שהלכה כר"ש (שסובר שציץ מעכב גם אם אי אפשר) חוץ מכל מקום שאי אפשר, שאז הלכה כר' יהודה, שהרי המשמעות היא כבר שאנו פוסקים כר' יהודה. ולכן נראה שיש להוציא מכלל ה'אי אפשר' מצבים אחרים, והיינו כאשר באופן עקרוני אין מניעה לעבוד עם ציץ, אך יש אונס חיצוני כלשהו שמונע זאת. וצ"ע.

---

19. וביד רמה (סנהדרין יב ע"ב) הביא הסבר נוסף, וכי כיצד ניתן לומר שבגלל מעלת יו"כ יבא לקורבן גרעון שלא תהיה לו תקנה בטומאה. להסבר זה אין תירוץ הדבר שמואל מועיל.

20. לרבי שמואל ברוך אליעזרוב.

21. הדבר שמואל והעת לחננה.

22. ובדעת התוספות (יומא ז ע"ב ד"ה מכלל דר"ש) שהובאה לעיל לא נראה להבין כך, שהרי כתב: 'ויו"כ היינו טעמא, דכיון דאי אפשר להיות על מצחו ולרצווי, דחיא טומאה, כיון דקורבן צבור הוא דאתא בטומאה, מידי דהוה אטומאת גברא דלא מרצי ציץ עלה ודחיא טומאה'. מנימוקו 'כיון דקורבן ציבור הוא דאתא בטומאה' משמע שהבין שקורבן ציבור מעיקר הדין אינו צריך ציץ, שהרי הוא בא בטומאה, ומה שחייבו ציץ זה משום שהואיל והטומאה רק דחוייה, יש למעט בה ככל הניתן. אך אם אי אפשר שיהיה ציץ מכל סיבה שהיא – אינו מעכב.

## ז. סיכום

נראה שכל עוד לא תהיה אפשרות להכשיר כהן גדול (על בגדיו כולל ציץ), ישנו צד משמעותי להסתמך על כך שציץ אינו מעכב. אם משום שגם למ"ד דחוייה כשאי אפשר אינו מעכב (תוס' ורמב"ם לפי דעת רוב המפרשים<sup>23</sup>) ואם משום שטומאה הותרה בציבור (ר"י מלוניל וכן הבנה אפשרית ברש"י).

על פניו משמע שגם רוב האחרונים סוברים שציץ אינו מעכב. נראה שהאחרונים שהסבירו כך ברמב"ם, סוברים שזוהי הדעה העיקרית (שהרי הם הביאו דעה זאת בפשטות ללא שהזכירו חולקים, אף שדרכם לציין כשיש חולקים על הרמב"ם). בנוסף יש את התשב"ץ שהבאנו, וגם החת"ס (שו"ת ח"ב יו"ד רלו) פסק כן, ושם הבין שגם הכפתור ופרח סובר שאינו מעכב,<sup>24</sup> וכן פסק בדרישת ציון.<sup>25</sup>

23. ואולי גם דעת המאירי לפי אחד מתירוציו.

24. זו לשונו 'הנה בספר כפתור ופרח פרק שישי שם כ' שר"ח מפרי"ז עלה לירושלים שנת י"ז לאלף הששי ואמר להרב שרוצה להקריב קורבנות, ואמר מתוך טרדה לא שאלתי על הטומאה וכהן מיוחס. שוב כתב: הלא טומאה הותרה בציבור... והנה מבגדי כהונה לא שאלו, כי פשוט הוא שאין כה"ג מעכב ונוכל להקריב בלעדו'.

והנה במשפט כהן (צד, ב) כתה הרב קוק 'ועל דבר שאלתו אם מותר לנו לבנות על מנת שלא להקריב קורבנות. לא ידעתי הציור, שאם מטעם טומאה הרי הותרה בציבור, כמש"כ בזה כבר הכפתור ופרח (פ"ו) ע"פ הרי"ח מפריש, וא"כ יהיה מותר להקריב ג"כ תמידין ומוספין וכל קורבנות ציבור'. הוא לא כתב בפירוש שציץ אינו מעכב, אך אם הוא מעכב הרי יש ציור פשוט שלא יוכלו להקריב. והנה יש בתשובה זו דמיון גדול לדברי החת"ס הנ"ל, אם בנושא התשובה ובהבאת הכפתור ופרח וכו', ומסתבר לי שדבריו אלו מבוססים על דברי החת"ס (שאותו העריך מאוד כידוע) בלי שהביאו בפירוש.

25. עמ' 92 בהוצאת מוסד הרב קוק.

## הכשר בעלי מום קבוע באמצעות ריפוי המום

- א. היתר חיתוך יבלת בשבת – מקור להכשר מום קבוע שהתרפא
- ב. מדין מום עובר ומהדין שאין בעלי חיים נדחים, משמע שגם בעל מום קבוע שהתרפא חזר להכשרו
- ג. דברי התוספתא בעניין בכור שהייתה בו יבלת וחתכה
- ד. דברי התוס' בעניין מעמדו של מום שניתן לרפאו
- ה. התוס' דנו על מום שניתן להעביר ולא על מום שהועבר בפועל
- ו. דברי הרמב"ם והראב"ד בדין יבלת בפרה אדומה
- ז. דברי היראים בעניין מטיל מום בבעל מום
- ח. סיכום

במהלך השנים, ובעשורים האחרונים בפרט, חלה התקדמות רבה בתחומי הרפואה השונים, בעיקר ברפואת האדם, אך גם ברפואת בעלי חיים, וכיום ישנה אפשרות מעשית לרפא חלק ניכר מן המומים שהוזכרו בדברי חז"ל, ואולי אף את כולם. יש לברר האם מום שנתרפא הוא כלא היה, ועוד יש לברר האם יש לכך השלכה על דינו של המום עוד לפני שנתרפא, ושינוי מעמדו ממום קבוע למום עובר.

### א. היתר חיתוך יבלת בשבת – מקור להכשר מום קבוע שהתרפא

יבלת היא אחד המומים שהוזכרו במפורש בתורה (ויקרא כב, כב). בגמרא (בכורות מ ע"ב) נאמר שיבלת עם עצם נחשבת למום קבוע, ואילו יבלת בלי עצם נחשבת לתלתול בשר בעלמא:

למימרא דיבלת הוי מומא ורמינהו ואלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה בעל גרב ובעל יבלת ותסברא הא כתיבא יבלת באורייתא אלא לא קשיא הא בגופו הא בעינו מכדי קרא סתמא מה לי בגופו ומה לי בעינו אלא לא קשיא הא דאית בה עצם הא דלית בה עצם דקרא דאית בה עצם מתני' דלית בה עצם בעינו הוי מומא בגופא לא הוי מומא ולית לה עצם בגופא פסולה הרי תלתול בעלמא הוא דתנן ר"א אומר בעלי התילולין פסולין באדם וכשירין בבהמה.

במשנה (פסחים סה ע"ב) נחלקו חכמים ור' אליעזר בשאלה האם מותר לחתוך יבלת של קורבן פסח בערב פסח שחל בשבת. מכלל דברי המשנה והגמרא מבואר שיבלת זו פוסלת את הקורבן, והסרתה מכשירה אותו, וזו הסיבה לכך שלדעת ר' אליעזר חיתוך היבלת דוחה את השבת, שכן הוא הכרחי לקיום מצוות ההקרבה. ואף ר' עקיבא לא חלק על ר' אליעזר אלא משום שזו מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת, ובלאו הכי היה מודה לו, ומתיר משום שחיתוך היבלת הכרחי לקיום מצוות הקרבת הפסח.

מעין זה נאמר במשנה נוספת (עירובין קג ע"א): 'חותכין יבלת במקדש אבל לא במדינה', ושם הכוונה למום באדם. בפשטות, הכוונה היא לחיתוך שיבטל את המום וכשיר את הכהן בעל היבלת, ולא סתם לחיתוך בעלמא. עוד נראה, שחיתוך בעלמא ללא קשר להקרבה אסור בשבת, שכן מבואר בגמרא (שם) שחיתוך יבלת מותר משום שאין שבות במקדש, ומהסוגיה עולה שלא נאמר הכלל שאין שבות במקדש אלא בשבות לצורך המקדש, ולא הותר לעבור על איסורי שבות במקדש בסתמיות וללא צורך רק מכוח ההימצאות הפיזית במקום המקדש, וכן כתב הרמב"ם (פיהמ"ש עירובין י, יד): 'זכן כל דבר שהוא משום שבות והוא מצרכי העבודה והמקדש מותר לעשותו במקדש והוא אמרם שבות מקדש במקדש התיור'. וכן כתב בהרחבה הצ"ח (פסחים סה ע"א ד"ה רב).<sup>1</sup>

על הבנה פשוטה זו, במשנה בפסחים ובמשנה בעירובין, ערער הרי"ד בתוספותיו (עירובין קג ע"א ד"ה חותכין): 'אמאי תנן הכא חותכין יבלת ובפסחים נמי חתיכת יבלתו אי דאית בה עצם מום קבוע הויא ולא מהניא לה חתיכה, ואי דלית בה עצם שום חתיכה לא בעיא, ולכן יצא לחדש שגם ביבלת ללא עצם אין להקריב ללא חיתוך, ואף שהגמרא (בכורות מ ע"ב) סתמה להכשיר יבלת ללא עצם ותמחה על האפשרות לפסול, נדחק הרי"ד לומר שהדבר שנוי במחלוקת, ושקיימת דעה שמכשירה רק לאחר חיתוך, וכנראה כוונת הרי"ד לומר שיבלת ללא עצם נחשבת מום עובר.

בניגוד לרי"ד, ראשונים רבים כתבו במפורש שחיתוך יבלת שיש בה עצם מועיל להכשיר את הבהמה, למרות שיבלת זו מוגדרת כמום קבוע, וכפשטות המשנה והגמרא. רש"י (עירובין קג ע"א ד"ה יבלת) כתב: 'יבלת – ורוא"ה והוא מום לתמיד שדוחה את השבת כדכתיב 'או חרוץ או יבלת'. נראה ש'מום לתמיד' היינו מום קבוע, וכך נראה גם מציטוט הפסוק, שמתייחס למום קבוע. כדברי רש"י כתבו הר"י מלוניל (עירובין לה ע"א בדפי הרי"ף ד"ה חותכין), רבינו חננאל בן שמואל (עירובין שם), ספר הנר (עירובין שם ד"ה חותכין), הערוך (ערך יבלת), האו"ז (ב, ריג) והריבב"ן (עירובין שם ד"ה חותכים) ופרשני המשנה האחרונים. אף הר"ש (נגעים ו, ז) כתב שהיבלת המדוברת במשנה בפסחים היא היבלת שבפסוק.

נראה אפוא שכל הראשונים הללו לא חשו לטענת הרי"ד, ולא הסכימו להנחתו שחיתוך אינו מועיל להכשיר מום קבוע. לדידם, מום קבוע הוא כזה שאינו מתרפא מעצמו באופן טבעי, אך הוא יכול להיות בר ריפוי בפעולה אנושית יזומה, וריפוי זה מכשירו – כפשטות הגמרא בפסחים, ביומא ובבכורות.

1. ומעין זה כתבו המעשה רקח והר המוריה (הל' קורבן פסח א, טז), וראו עוד אנציקלופדיה תלמודית (ערך אין שבות במקדש).

בשולי הדיון יצוין כי מרכבת המשנה (הל' שבת ט, ח ד"ה ודע) והחזו"א (בכורות כה, יט ד"ה ומיהו צ"ע) כתבו שהמשנה בבכורות עוסקת במומי כהנים, ובזה פוסל אף דלדול בשר בעלמא (שהוא התלתול דלעיל) שאינו פוסל בבהמה (בכורות מ ע"ב וכן מה ע"ב; ורמב"ם הל' ביאת המקדש ח, טו), ולכן ניתן להעמיד ביבלת בלי עצם. נראה שרש"י ויתר המפרשים ובכללם הרי"ד לא הלכו בדרך זו, משום שפשטות לשון המשנה 'יבלת' היא כלשון התורה 'יבלת'.

## ב. לימוד הכשר מדין "אין בעלי חיים נדחים"

ההבנה שבעל מום קבוע שהתרפא כשר להקרבה עולה גם מדברי הגמרא (יומא סד, ע"א) בעניין מום עובר, המהווה מקור לדעתו של רב שאין בעלי חיים נדחים:

היינו טעמא דרב דיליף מבעל מום עובר בעל מום עובר לאו אף על גב דלא חזי השתא כי הדר מיחזי שפיר דמי הכא נמי לא שנא והתם מנא לן דכתיב כי משחתם בהם מום בם מום בם הוא דלא ירצו הא עבר מומן ירצו ורבי יוחנן מיעט רחמנא בהם הם הוא דכי עבר מומן ירצו הא כל דחויין הואיל ונדחו נדחו ורב ההוא בהם בעינייהו הוא דלא מירצו הא על ידי תערובות מירצו.

מפשט לשון הגמרא נראה שלפי רב, גם בהמה בעלת מום המוגדר כקבוע, מרצה במקרה שהמום בדרך כלשהי, שכן כבר אין 'מום בם' אלא 'עבר מומן'. ובפשטות נראה שגם ריפוי מלאכותי הוא בכלל זה, כל עוד לא שמענו במפורש אחרת.<sup>2</sup> זאת ועוד: הגמרא מביאה כאן ילפותא מבעל מום עובר לכלל בעלי החיים שנמצאים במצב שבו הם אינם ראויים להקרבה, ואחריו חוזרים ונראים. לכאורה, גם אם נאמר שבעל מום קבוע שהעבירו את מומו אינו בכלל הדין המקורי של בעל מום עובר, סוף סוף לא גרע משאר המצבים של אי-ראויות זמנית, שעליהם אמר רב שאין בעלי חיים נדחים, והלכה כמותו (רמב"ם הל' מעשה הקורבנות טו, ד והל' פסולי המוקדשין ו, א).

## ג. דברי התוספתא בעניין בכור שהייתה בו יבלת וחתכה

בתוספתא (בכורות ד, ב) נאמר בנוגע לבכור: 'היתה בו יבלת וחתכה אם יש בו עצם ישחט, ואם לאו לא ישחט'. הרי שחיתוך היבלת אינו מכשיר את הבכור בחזרה, ודינו שיישחט מחוץ למקדש כבעל מום גם לאחר החיתוך. לכאורה יש סתירה בין התוספתא ובין הסוגיות בפסחים, בעירובין וביומא.

---

2. שוב ראיתי שכן משמע מריהטת דברי המנחת חינוך (שס, א): 'לפמ"ש תוס' בכורות דף ל"ח ע"ב ד"ה וסימנך ברקא והבאנו בח"ז דמום קבוע יכול להתרפאות, ובנתרפא כשר לקורבן, כמבואר ביומא מום בם כו' הא עבר מומם כשר'.

אולם, נראה שאין סתירה, שכן יש חילוק יסודי בין בכור ליתר הקורבנות: בכור מותר בשחיטה עם נפילת מום קבוע וראיית חכם, ואינו טעון פדיון, ואילו יתר הקורבנות אינם ניתנים על ידי המום אלא אסורים להדיוט גם כשנפל בהם מום, עד שיפדו (רמב"ם הל' איסורי מזבח א, יב). לכן, בכור שהומם והופקע מהקרבה שוב אינו חוזר ונראה להקרבה, ואילו בשאר הקורבנות המום הוא כאריא דרביע עלייהו, והוא רק מעכב את הקרבתם כל עוד הוא קיים, ולא משנה את מעמדם היסודי; לפיכך, בהסרתו חוזרים הם להכשרם להקרבה. יסוד הבדל זה בפסוקי התורה, שבכלל הקורבנות מזכירים את המום רק כמונע הקרבה (ויקרא כב, יז-כה), ואילו בבכור מזכירים את המום כמוביל לאכילת הבכור מחוץ למקדש וללא דיני הקורבנות: 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדו כצבי וכאיל' (דברים טו, כב), ומכאן המינוח החוזר לאורך מסכת בכורות, של 'היתר בכור' משנפל בו מום, מינוח שאין דומה לו ביתר הקורבנות. שוב ראיתי שמעין זה כתבו החזו"א (בכורות כה, יט ד"ה ל"ח), שבט הלוי (ה, נא ד"ה והנה עשה) ושער הקורבן (קורבן פסח פ"ז הערה 102).

#### ד. דברי התוס' בעניין מעמדו של מום שניתן לרפאו

נאמר בגמרא (בכורות לח ע"ב):

ת"ר דק משוקע הרי זה מום צף אינו מום והתניא איפכא לא קשיא הא בשחור הא בלבן והא אין מומין בלבן אלא הא בדוק לבן הא בדוק שחור דאמר רבה בר חנה סח לי [ר'] יאשיה דמן אושא דק שחור משוקע הרי זה מום צף אינו מום דק לבן משוקע אינו מום צף הרי זה מום וסימניך ברקא.

ופירש רש"י:

וסימניך ברקא – מייל"א דהוי לבן וצף והוי מום הכא נמי סימן זה יהא לך בדוק דלבן וצף הוי מום. ברקא – כגון השוכר את החמור והבריקה (ב"מ עח ע"א).

והרמב"ם (פיהמ"ש בכורות ו, ב) פירש:

ודק, פירושו הרושם, וכבר נתבאר שכל מה שיהיה בלבן לבדו אינו מום, והדק הזה אם היה נקודה לבנה בשחור שבעין ותהיה משוקעת בעין עד שתיראה נמוכה הרי זה כשר ואינו מום, ואם היתה בולטת על פני העין הרי זה מום. ואם היתה נקודה שחורה צפה בשחור שבעין הרי גם זה נקרא דק, אלא שאינו מום, ואם שקע כל שהוא בשחור שבעין הרי זה מום.

מדברי הגמרא עולה ש'ברקא', כלומר לבן צף באזור השחור של העין, הוא מום. הקשר הדיון בפרק זה במסכת בכורות הוא ההיתר לשחוט בכור, כלשון המשנה הפותחת את פרק ו' במסכת בכורות (לז ע"א): 'על אלו מומין שוחטין את הבכור', וההיתר לשחוט בכור אמור דווקא במום קבוע, כמבואר בגמרא (לז ע"ב). ואם כן, מן הגמרא עולה ש'ברקא' הוא מום קבוע.

על הקביעה שברקא הוא מום קבוע, הקשו התוס' (שם) מהיכולת לרפא מום זה:

וסימניך ברקא – משמע דהוי מום קבוע. ותימה, דבפרק מי שחזו (גיטין סט ע"א) יש רפואות לברקא, ובפרק המוציא יין (שבת עח ע"א) נמי אמרינן כוחלין לברקותי. וי"ל דהתם מיירי בממשמשינן ובאין קודם שנקבעו, וכן נמי [צריך] לתרץ אקושיא אחריתי, דהתם בפרק המוציא יין קתני: דם כדי לכחול עין אחת, שכך כוחלין (ליחזור) [ליארוד], ובתוספתא (דשבת פ"ט) גרסינן להו, ובתוספתא במכילתין (פ"ד) כתוב יאור במקום חורוור, משמע דהכל אחד, וחורוור הקבוע חשיב לקמן מום.

ומיהו איכא למימר דבשבת מיירי באותו שאינו קבוע, ועוד יש לתרץ דהיכא דאין מתרפא מאליו חשיב מום, והא דקאמר לקמן גבי מים הקבועים דאם עובר כשמאכילין אותו לח ויבש של גשמים לא הוי קבוע, אין זו רפואה ממש, אלא בדיקה ונסיון אם הם קבועים אם לאו, אבל רפואה גמורה יכולה להעביר מום קבוע.

תדע, דלקמן (לט ע"ב) אמרינן גבי נפגם הזובן: נפגם ולא ניטל, דניטל חוזר לאיתנו יותר, וכשנפגם נמי הוי<sup>3</sup> יכול ליטלו. ומיהו י"ל דכי נפגם תחלה, אין לו תקנה. וקצת יש לדקדק מילפת, דכתיבא באורייתא והוי מום כדלקמן (מא ע"א), והיא חזוית המצרית, ובב"ק בפרק מרובה (פ, ב) משמע דיש לה רפואה, כדאמרינן מתריעין על החיכוך בשבת, ומוקי לה בחזוית המצרית, דלח מבחוץ ויבש מבפנים. ומיהו יש לפרש דהא שמתריעין, לאו שתתרפא אלא שלא תוסיף, דמה נפשך אין לה רפואה, דאמרינן לקמן שמלפפת והולכת עד יום המיתה, וכתוב נמי (דברים כח, כז): 'אשר לא תוכל להרפא'. ומיהו יש לדקדק מיבלת דכתיבא והויא מום כדלקמן, ותנן בפרק המוצא תפילין (עירובין קג ע"א): חותכין יבלת במקדש, וכן: חותכין יבלת בפסח (פסחים סה ע"ב), אלמא יש לה רפואה בחתיכה, וחשיב מום. ואין להעמידה דלית בה עצם, דתלתולי בעלמא הוא, כדלקמן (מז ע"ב). ומיהו יש להעמידה ביבלת שבעין, ודלית ביה שער, דאין שוחטין עלה לא במקדש ולא במדינה, ואף על גב דאמרינן בעירובין (שם) לחה ויבשה יד וכלי, הכל שייך ביבלת שבעין.

התוס' פותחים את דבריהם בהנחה שאפשרות לרפא מום אינה מתיישבת עם הגדרתו כמום קבוע, ולכן מעמידים את הרפואות שנזכרו בגמרא כמרפאות דווקא בתחילת חולי, ולא כרפואות שמרפאות חולי קיים. לאחר מכן, תוס' מעלים גם אפשרות שלפיה 'היכא דאין מתרפא מאליו חשיב מום', כלומר, אבן הבוחן למום קבוע היא יכולת הריפוי העצמי, 'מאליו', ללא פעולה רפואית. את שתי האפשרות הללו העלו התוס' בקצרה גם במקום נוסף

3. נדצ"ל הרי.

(גיטין סט, ע"א ד"ה לברוקתי), ובו נוספה אפשרות שלפיה מום העובר על ידי 'רפואה קלה' דינו כמום העובר מאליו:

לברוקתי – הכא משמע דיש לה רפואה, וכן בפרק המוציא יין (שבת עח, א) נמי קאמר: שכן כוחלין לברוקתי. וקשה, דבבכורות (לח, ב) חשיב ליה גבי מומין הקבועין. ואומר רבינו יצחק דכל מה שאינו עובר מאליו או על ידי רפואה קלה, חשיב מום קבוע. אי נמי, רפואה דהכא ודהמוציא היינו בתחילת החולי, אבל בסוף החולי אין לו רפואה.

יש להוסיף שלכאורה ניתן לתרץ חלק מקושיות התוס' בדרך אחרת, ולומר שהרפואות שהוזכרו בדברי חז"ל אינן כאלה שמרפאות את המחלה מיסודה, אלא רק משככות כאבים באופן זמני. בנוסף, בנוגע לחזזית מצרית, בגמרא בב"ק שתוס' ציינו אליה לא נאמר במפורש שחיכוך הוא חזזית מצרית, אלא שהוא שחין שהביא הקב"ה על המצרים, ולכאורה לא ברור שהוא זהה לחזזית, ואכן יש מי שכתב שהשחין המדובר אינו חזזית (הובא באנציקלופדיה תלמודית, ערך מומי קורבן, הערות 389–390). עוד יש להעיר, שלכאורה יש דוחק גדול בהעמדת דין יבלת דווקא ביבלת שבעין, אחר שהמשנה והגמרא בפסחים ובעירובין סתמו ולא העמידו את הדין דווקא ביבלת שבעין. אף הרי"ד הנ"ל, שנטה מההבנה הפשוטה בדין יבלת, לא העלה את האפשרות להעמיד את דברי המשניות ביבלת שבעין.

### ה. התוס' דנו על מום שניתן להעביר ולא על מום שהועבר בפועל

לכאורה הדיון שעלה בתוס' ולא הוכרע, אינו על עצם השאלה העובדתית-רפואית האם ניתן לרפא מום שהוגדר כמום קבוע, אלא על השאלה ההלכתית, האם מום שניתן לרפא אותו מוגדר כקבוע או כעובר. נראה אפוא שספק התוס' אינו האם רפואה מועילה להכשיר, אלא האם הגדרת מום קבוע יכולה להתקיים במום שניתן לרפא, או שעצם היכולת לרפא כבר מגדירתו כמום עובר. אולם, תוס' לא נחלקו על כך שאם בפועל נעשתה רפואה והמום עבר מן הבהמה, הרי היא תמימה. אכן, כך מפורש בדברי המהרי"ט אלגאזי (הל' בכורות נ ע"ב ד"ה ולפי"ז):

העיקר דאפילו ע"י רפואה, מום קבוע הוא, כסברת התוס' דלענין הלכה כלישנא בתרא. וצ"ל לפי זה דכל שמחוסר מעשה הרפואה ובלא"ה אינה ראויה להקרבה, קרינן ביה שאינה קריבה כל עיקר, כיון דאי לא עבדינן ליה רפואה אינה קריבה כל עיקר.

הרי שדווקא כש'לא עבדינן רפואה אינה קריבה', אך לאחר הריפוי קריבה.

אולם, בשו"ת שבט הלוי (ה, נא) כתב:

התוס' בכורות ל"ח ע"ב, מסופקים אם מום קבוע בקדשים הוא דבר שיתכן שמ"מ מקבל רפואה אלא שאינו עובר מאליו, וכיון שאינו עובר מאליו נקרא



קבוע, דבעובר מאליו הוא רק מום עובר, או הוא דבר שאינו מקבל תרופה כלל, וגם אם העביר אפילו בחתיכה, אינו<sup>4</sup> נשאר בעל מום.

בדבריו הללו נאמר במפורש שספק התוס' אינו רק על מעמד הבהמה בעוד המום בה, אלא גם על מעמד בהמה שהעבירו לגמרי את מומה, וזה לכאורה אינו מבואר בתוס', וצ"ע.

כך יש להעיר לכאורה גם על מרכבת המשנה<sup>5</sup>, שהביא את דברי התוס' ובהמשך לכך כתב:

ולענ"ד נראה להכריע דמום קבוע איננו יכול להרפא מהא דאיתא בתוספתא פ"ד דבכורות: היתה בו יבלת וחתכה – אם יש בו עצם ישחט, ואם לאו לא ישחט. ע"כ. הרי בהדיא דלא מהני חתיכה למום קבוע, והטעם דבודאי חוזר וצומח.

אולם, לכאורה לא על כך דנו התוס', אלא רק על בהמה שהמום עודנו בה. וטעם דין התוספתא הוא שאף שכרגע הבהמה חזרה לתמותה, כבר פקע ממנה דין ההקרה כשנפל בה המום, ומשפקע שוב אין היא חוזרת. ואין זה דומה לספק התוס' שעוסק בבהמה שהמום עודנו בה. שוב ראיתי שכעין זה כתב בשער הקורבן (קורבן פסח פ"ז הערה 102) בדחיית הראיה מהתוספתא. זאת, מלבד החילוק שהובא לעיל בין בכור ליתר הקורבנות, שנאמר גם הוא כדחייה לראיה מהתוספתא. שוב העירני גלעד פריימן: "דברי מרכה"מ קרובים הרבה יותר לתוס', ומהווים חידוש קטן בהרבה, כיוון שבעצם הוא לא טוען שלא ניתן לנתח מסיבה הלכתית, אלא שמציאותית דבר כזה לא באמת יעלים את המום", ואני מקבל את הערתו, ונפק"מ לכאורה למום שברור מהניסיון שאחר הסרתו לא יחזור ויצמח. ומכל מקום, אין זה משפיע על מה שהתבאר שהתוס' לא התייחסו למום שכבר הועבר אלא רק למום שעודנו בבהמה, וכנ"ל.

כעין דברי מרכבת המשנה ושבט הלוי כתב גם החזו"א (בכורות כה, יט ד"ה ומיהו יש):

ומיהו יש להעמידה ביבלת שבצ"ע – כי חתך היבלת שיש בה עצם, למה יחשב בעל מום, הלא השתא אין כאן, רק חריץ בבשר, ואין חרוץ בבשר. ואף אם סופה לחזור ולצמח, מכל מקום השתא אין כאן מום. ומיהו יש לומר דחולי זה שסופו לחזור ולצמח חשיב השתא מום. וכן בגרב וילפת דחשיבי מומין, ע"כ יש להם תקנה לחתכן, אלא שסופן לחזור, וחשיב מום קבוע גם השתא.

בדברי החזו"א מבואר שהבין שדיון התוס' במום קבוע שניתן לריפוי אינו רק על קביעת סוג המום, האם קבוע או עובר, אלא גם על כשרות הבהמה לאחר הריפוי. כיוון שהבין כך, התקשה החזו"א מדוע לפסול בהמה שבפועל אינה בעלת מום, והוצרך לחדש שצמיחה עתידית של מום פוסלת כבר בהווה, ואף שעדיין לא התרחשה בפועל, ולא מתקיים לישנא

4. לכאורה, מהניסוח 'וגם אם', נראה כפי שהסברנו, אולם המילה 'אינו' נראית מיותרת לפי זה, ושמה נכתבה בטעות.

5. מעין זה העיר על התוס' מהתוספתא גם הר המוריה (הל' איסורי מזבח ב, טז ד"ה כתומי).

דקרא: 'כי משחתם בהם מום במ'.<sup>6</sup> לפי האמור לעיל אין צורך לחדש שמום עתידי פוסל, ואכן לא התכוונו התוס' לפסול לאחר שהמום התרפא.

## ו. דברי הרמב"ם והראב"ד בדין יבלת בפרה אדומה

כתב הרמב"ם (הל' פרה אדומה א, ו): 'היתה בה יבלת וחתכה, אף על פי שצמח במקומה שיער אדום פסולה'. על כך כתב הראב"ד: 'א"א נ"ל הטעם לפי שאינו עולה בו אדמיות גמורה, אבל הוא שיער לקוי'. בעוד שבדעת הרמב"ם יש מקום לדון, ואכמ"ל,<sup>7</sup> הרי שדעת הראב"ד ברורה: פרה שהייתה בעלת מום בעקבות יבלת חוזרת לתמימותה עם חיתוך היבלת, וטעם הפסול הוא חיסרון באדמיות בעלמא. וכן כתב במרכבת המשנה (חעלמא; שם) בדעת הראב"ד.

## ז. דברי היראים בעניין מטיל מום בבעל מום

כתב היראים (סי' שמד):

יש לשאול, אחרי דאמרינן בע"ז (יג, ב) דלא אסרינן להטיל מום בבעל מום אלא במקום דחזו דמיה להקרבה, היכי אמרינן בבכורות (לג, ב) בבכור בעל מום, דהא לאו בר הקרבה הוא ולא בר דמים הוא. יש לתרץ מדרבנן, ואסרו בבכורות גזירה אטו שאר קדשים בעלי מומין, דחזו דמיהן להקרבה. תירוצו אחר נכון [יותר]. דבבכור שאחזו דם עסקינן בבכורות, דחזי גופו להקרבה על ידי רפואה.

לפי התירוצו השני, לכאורה יוצא שסתם בעל מום אינו ראוי על ידי רפואה. אולם אין זה מוכרח, וניתן להבין שדיבר היראים בהווה, שבבכור שאחזו דם ניתן לטפל על ידי הקזת דם, כמבואר במשנה (בכורות שם), ואילו לשאר המומים אין טיפול מוכר וקבוע.<sup>8</sup>

6. ונראה שמרכבת המשנה ושבת הלוי שלא התקשו בזה, הבינו שהפסול שיצר המום הראשוני עודנו בתוקף, ושלא נאמר 'מום במ' אלא לאפוקי מום עובר, ולא מום קבוע שהועבר באופן מלאכותי.

7. ויעוין במפרשי המשנה (פרה ב, ב), ובכללם הרש"ש, שדייק ממיקום המחלוקת שלא נחלקו אלא בפרה, וממילא בשאר קורבנות כולם מכשירים, ונראה שלכך התכוון גם החזו"א (בכורות כה, יט ד"ה ומיהו יז ע"ב ד"ה ולד עולה) דן בסתירה בין פסק הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין ד, יז והל' תמורה ד, ה) שהמקדיש נקבה לעולתו וילדה, הוולד ירעה עד שיסתאב, ובין פסק הרמב"ם (הל' תמורה ד, ט) שוולד בעלת מום הוא כוולד התמימה, וכתב ליישב שפסול בעל מום אינו נוהג אלא כשהמום קיים.

8. יעוין עוד באחיעזר (ב, לג, ה) שדן בדברי היראים הללו.

## ח. סיכום

המשניות בפסחים ובעירובין התירו חיתוך יבלת בשבת לצורך עבודה במקדש – בפסחים מדובר ביבלת שבהמה ובעירובין מדובר ביבלת שבכהן. מפשטות המשניות הללו נראה שריפוי מומים מועיל להכשיר את הבהמה או האדם שהמום היה בו, ותועלת זו עומדת ביסוד ההיתר לחתוך יבלת בשבת, וכן עולה מדברי רש"י ורוב הראשונים והאחרונים.

ישנה דעה יחידאית לרי"ד, לפיה המשניות עוסקות דווקא ביבלת ללא עצם (שפשטות הגמרא להכשירה). דעה נוספת למרכבת המשנה והחזו"א חילקה בין פסחים לעירובין: בפסחים מדובר בבהמה, ומוכרחים להעמיד ביבלת שיש בה עצם המהווה מום קבוע, ואילו בעירובין מדובר באדם, וניתן להעמיד ביבלת ללא עצם שמהווה מום מדין דלדול ולא מדין יבלת, וזאת אף שמפשטות לשון המשנה נראה שמדובר בדין יבלת.

אף מדברי הגמרא ביומא משמע שריפוי מומים מועיל, שכן החילוק בין מום קבוע למום עובר נלמד מהאמור בתורה 'מום בס', הרי שכאשר המום אינו נוכח, הבהמה כשרה, והגדרה זו מתקיימת גם במום קבוע שעבר ריפוי. אף מהעיקרון המובא בגמרא, שאין בעלי חיים נדחים, נראה שיש ללמוד שבהמה בעלת מום שהתרפאה חזר להכשרו.

אולם, התוספתא התירה בכור שנפל בו מום של יבלת עם עצם, אף לאחר שחתכו את היבלת, לכאורה בניגוד למתבאר. אלא שבאמת אין הדברים סותרים למה שהתבאר, שכן בכור די במום ליצירת היתר מידי לאכילה שלא בתורת קורבן, בשונה מיתר הקורבנות שבהם עוסקים שאר המקורות.

התוס' בכורות דנו בהרחבה בריפוי מום קבוע ולא הכריעו בזה. נראה שדיונים אינו במעמדה של בהמה שהיה בה מום והתרפאה, אלא רק בשאלה כיצד להגדיר את המום בעודו בבהמה, והאם היתכנות הריפוי כבר הופכת את המום הקבוע למום עובר, וכך הבין המהרי"ט אלגאזי בדבריהם. עם זאת, מרכבת המשנה, החזו"א והשבט הלוי הבינו שתוס' דנו גם במעמד הבהמה לאחר שהתרפאה.

הראב"ד נימק את פסול פרה אדומה שהייתה לה יבלת ונחתכה בכך שכעת אין אדמומיתה שלימה, ומוכח מדבריו שהפרה אינה נחשבת בעלת מום, וממילא כך הדין גם בשאר הקורבנות.

מכל האמור עולה שבהמה או כהן בעלי מום שעברו ריפוי, חוזרים להכשרם, עדיין צ"ע כיצד להתייחס למום קבוע שניתן לרפאו, והדבר תלוי בשני התירוצים של התוס'.

## שחיטת שלמים "פתח אהל מועד"

- א. שלמים שנשחטו בהיכל
- ב. פתיחת דלתות ההיכל בשלמים
- ג. פתיחת דלתות ההיכל בשאר קורבנות
- ד. חילוק בין פתיחת הדלתות ובין שחיטה בתוך ההיכל
- ה. שתי בחינות בפתיחת הדלתות, אחת לשלמים ואחת לשאר קורבנות
- ו. האם צריך דלתות פתוחות כששוחט בתוך ההיכל
- ז. ההבחנה בין שלמים לשאר קורבנות לדעת רש"י
- ח. הטעם שאין שוחטים בהיכל - 'לאו אורח ארעא'
- ט. סברת 'אדם עובד במקום רבו' לגבי שחיטה
- י. הוספה - שחיטת קדשי קדשים בתוך ההיכל

בדברים הבאים נעסוק בפסוק האמור בקורבן השלמים (ויקרא ג, ב) 'ושחטו פתח אהל מועד' ובדינים הנלמדים ממנו.

נדון בדברי רבי יוחנן ששחיטת השלמים שנעשית בתוך ההיכל כשרה, וכן בדברי שמואל שבשעת שחיטת השלמים צריך שדלתות ההיכל יהיו פתוחות. מתוך הדברים נעמוד על ההבדל המהותי שבין שלמים לשאר הקורבנות, ולאחר מכן נברר גם מדוע שחיטת השלמים אינה נעשית בהיכל לכתחילה.

### א. שלמים שנשחטו בהיכל

כידוע, מקום שחיטתו של קורבן שלמים הוא בעזרה, שהיא החצר שלפני ההיכל. כך שנינו במשנה בפרק איזהו מקומן (זבחים נה ע"א):

שלמים קדשים קלים, שחיטתן בכל מקום בעזרה.

מקור הדין נתבאר בגמרא מכך, שבכל שלוש פרשיותיו של זבח השלמים (בבקר, בכשב ובעז) נאמר מקום השחיטה בחצר המשכן: בראשונה (ויקרא ג, ב) נאמר 'פתח אהל מועד', ואילו בשתי האחרות (פסוקים ח, יג) נאמר 'לפני אהל מועד'. משילוש הפסוקים למדו חז"ל ששחיטת השלמים (וכן קדשים קלים) כשרה בכל העזרה ולא רק בצפון.<sup>1</sup>

אמנם אף על פי שלכתחילה צריך לשחוט את השלמים בעזרה, מבואר בגמרא (שם סג ע"א) שאף בתוך ההיכל יש הכשר לשחיטת שלמים:

---

1. עיין שם כיצד למדה זאת הגמרא מלשון המקראות.

אמר רבי יוחנן, שלמים ששחטן בהיכל, כשרים. שנאמר (ויקרא ג, ב) ושחטו פתח אהל מועד, ולא יהא טפל חמור מן העיקר.

ומבאר רש"י (ד"ה שנאמר):

אלמא, מדתלה הכשר עזרה לשלמים בפתח אהל מועד, שמע מינה אהל מועד עיקר ועזרה טפל. דכיון דטפל חזי להו, כל שכן עיקר.

העולה מדברי הגמרא, שאדרבה, מבחינה עקרונית הייתה השחיטה צריכה להתבצע באהל מועד עצמו, מפני ששם הוא המקום העיקרי של השלמים, וחצר אהל מועד מועילה לשחוט בה רק כטפל ביחס אל העיקר. ולכן אם בפועל שחט באהל מועד, לא ניתן לומר שהשלמים פסולים, שהרי אם השחיטה בעזרה כשרה קל וחומר שחיטה בהיכל.

## ב. פתיחת דלתות ההיכל בשלמים

אמנם בדברי הגמרא (שם נה ע"ב) נלמד דבר נוסף מהפסוק 'ושחטו פתח אהל מועד', והוא, ששלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים:

דאמר רב יהודה אמר שמואל, שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל - פסולים, שנאמר ושחטו פתח אהל מועד, בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול.

כלומר, הגם שמהפסוק 'פתח אהל מועד' אין ללמוד חובה שקורבן השלמים ישחט מול פתח ההיכל דוקא, שהרי הוא נשחט בכל מקום בעזרה, מכל מקום למדנו ממנו דרישה אחרת, והיא שבשעת השחיטה יהיה פתח ההיכל פתוח.

אמנם, דין זה נאמר בקורבן שלמים, אך לגבי שאר קורבנות נחלקו הראשונים כפי שיתבאר.

רש"י (זבחים סא ע"א ד"ה ושני מקומות) סובר שדין פתיחת דלתות ההיכל שייך רק בשחיטת השלמים, שהרי הלימוד המפורש נאמר שם בלבד ואין למדים ממנו לשאר קורבנות.<sup>2</sup>

אולם התוספות במנחות (צה ע"א ד"ה מר) הקשו עליו מהמשנה במסכת תמיד (ג, ז) שמצינו דין זה גם בהקרבת קורבן התמיד של שחר:

לא היה השוחט שוחט, עד ששומע קול שער גדול נפתח.

---

2. כשיטת רש"י סוברים גם המאירי (עירובין ב ע"א) והריטב"א (יומא כט ע"א). ועיין עוד תוספות במנחות (צה ע"א ד"ה מר) וביומא (סג ע"א ד"ה שלמים).

הרי שדין פתיחת הדלתות אינו שייך רק לשלמים, גם בתמיד של שחר ישנה דרישה כזו. משמע אפוא שפתיחת הדלתות נצרכת בכל הקורבנות.<sup>3</sup> התוספות מיישבים את רש"י ומסבירים שהמובא במשנה בתמיד הוא למצוה בעלמא, אבל אין זה מעכב, מה שאין כן בשלמים שהוא דין לעיכובא.<sup>4</sup>

כך גם נקט השפת אמת' (זבחים נה ע"ב ד"ה שלמים), והוסיף שהרי נאמר בענין שחוטין חוץ 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו' (ויקרא יז, ד), ופסוק זה נאמר על כל הקדשים, הרי שדין פתיחת דלתות נאמר בכל הקורבנות למצוה. אלא שבשחיטת שלמים התורה כפלה את הצורך בפתיחת הדלתות, ומכאן למדו שבשלמים הדבר מעכב מאחר ששנה עליו הכתוב.<sup>5</sup>

### ג. פתיחת דלתות ההיכל בשאר קורבנות

לעומת שיטת רש"י, התוספות במסכת יומא (כט ע"א ד"ה אלא) סוברים שדין פתיחת דלתות ההיכל חל על כל הקורבנות הנשחטים (אך לא בקמיצת המנחות או במליקת העופות). ואף שהדין במקורו אמור רק בשלמים, משלמים נלמד לשאר הקורבנות שאין לשחוט אלא בשעה שדלתות ההיכל פתוחות. והביאו ראיה לשיטתם מהמשנה בתמיד הנ"ל, ששם מצונו דין זה אף לגבי תמיד של שחר.<sup>6</sup>

גם בדעת הרמב"ם כתב המנחת חינוך' (מצוה קט"ו אות כ"ד) שסובר כתוספות, שהרי בהלכות תמידין (ו, א) הביא להלכה את דין המשנה שתמיד נשחט אחר פתיחת הדלתות:

רשוהין שם עד שפותחין שער היכל הגדול, ובשעת פתיחת השער שוחטין את התמיד.<sup>7</sup>

ואף שבהלכות מעשה הקורבנות (ה, ה) הביא הרמב"ם את ההלכה של פתיחת דלתות ההיכל דוקא לגבי שלמים, ביאר המנחת חינוך שהרמב"ם כתב בסתמא את לשון הגמרא, אבל הוא

- 
3. וכן מובא בתוספות יו"ט (תמיד ג, ז). וראה שם שתמה התויו"ט על הרמב"ם שלא פסק כן. אך להלן בסמוך יובא מדברי אחרונים שאף דעת הרמב"ם כתוספות.
  4. וראה עוד בתוספות ביומא (סג ע"א ד"ה שלמים) ובזבחים (סא ע"א ד"ה קודם).
  5. אולם בסוף דבריו העלה השפת אמת אפשרות שגם בשאר קורבנות חל דין זה לעיכובא (כדעת התוספות), מפני שהוקשו כל הקורבנות זה לזה מ'וזאת התורה'.
  6. וכן כתבו במנחות (מט ע"א ד"ה תלמוד, ע"ב באמצעו) באופן פחות מפורש. ועיין עוד בתוספות הרא"ש בעירובין (ב ע"א) ובר"ן שם. ועיין עוד במשנה למלך הלכות מעשה הקורבנות (ה, ה).
  7. בספר 'זרע אברהם' (חידושים וביאורים, כללים סימן נ"ח) לרב אברהם לופטביר (חתנו של האו"ש), הביא תשובת האור שמח' שלפי הרמב"ם רק שלמים שנשחטו קודם לפתיחת הדלתות נפסלים (וכשיטת רש"י), אבל שאר קורבנות רק בזריקה. ומעלה שם האור שמח, שקורבן שאינו טעון צפון אך טעון סמיכה צריך פתיחת דלתות.

הדין בשאר קורבנות.<sup>8</sup> אך יצויין שה'תוספות יום טוב' (תמיד ג, ז) הבין מדברי הרמב"ם הללו שסובר כדעת רש"י, ותמה עליו כתמיהת התוספות מהמשנה בתמיד.

כדברי המנחת חינוך כתב גם בעל 'ערוך השלחן' הלכות מעשה הקורבנות (ע"א, י"ט):

דבר פשוט הוא דלאו דווקא שלמים והוא הדין לשארי קדשים, דמאי שנא... ומרש"י בזבחים שם משמע דווקא שלמים ולא קרבן אחר וצ"ע... ובתמיד פ"ג תנן: לא היה שוחט השוחט את התמיד עד ששומע קול שער הגדול שנפתח, והרמב"ם שכתב בפרק ה' דין זה שלמים ששחטן וכו' נקיט לשון הש"ס [ועתה י"ט שם].

#### ד. חילוק בין פתיחת הדלתות ובין שחיטה בתוך ההיכל

והנה, מדברי רבי יוחנן בסוגיין ששלמים ששחטן בהיכל כשרים, משתמע בבירור שדין זה נאמר רק בשלמים ולא בשאר קורבנות, שאם לא כן לא היה רבי יוחנן מצמצם את דבריו רק לשלמים, אלא היה נוקט בלשונו 'קורבנות ששחטן בהיכל'.<sup>9</sup>

מענה עליו לדון האם ניתן ללמוד מכך גם לענין פתיחת דלתות ההיכל. הלוא שני הדינים – שחיטה בתוך ההיכל ופתיחת הדלתות – נלמדים מאותו הפסוק שנאמר 'אל פתח

---

8. בליקוטי הלכות (זבחים פ"ה דף נו ע"א, זבח תודה ד"ה שלמים) לבעל החפץ חיים, כתב שדין פתיחת הדלתות אינו סותר את פסק הרמב"ם (בית הבחירה ו, טו) שמקריבים קורבנות גם כשאין בית מקדש. שרק כאשר יש בית והדלתות סגורות אזי השחיטה פסולה, אבל כשאין בית כלל אפשר להקריב מול חלל ההיכל, וגם זה נחשב 'פתח אהל מועד'. במשכן לעומת זאת אם הקריבו קודם הקמתו או אחר פירוקו הוא פסול מדין 'פתח אהל מועד', משום שאין קדושה למקום שהוא כשאין המשכן על מכונן.

ולפי דבריו הסתפק החפץ חיים בימינו שמסגד הישמעאלים בנוי על מקום ההיכל, שמא ההקרבה פסולה משום שאינה כנגד חלל הפתח. והביא ששאלה זו כבר העלה הרשב"א במסכת שבועות (טז ע"א ד"ה הא דאמר), וזה לשונו: הא דאמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית כו', איכא למידק דהא שחיטת קודשים צריכה פתיחת דלתות, וכדדרשינן (זבחים נה ע"ב) 'אל פתח אהל מועד' בזמן שהפתח פתוח ולא בזמן שהוא נעול. ויש לומר, דהתם בזמן שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות. עכ"ל הרשב"א. כלומר, כאשר אין פתח ואין דלתות, ממילא אין צורך בפתיחתן. החפץ חיים מסיים את דבריו כך: 'ולפי זה אפשר דגם היום כשר וצ"ע' – אף שבתחילה נטה לומר שכשיש בנין על מקום המקדש יש חסרון של פתיחת דלתות ולא ניתן להקריב, אך לאחר שהביא את דברי הרשב"א הבין שעולה ממנו אפשרות שכן ניתן להקריב, ונשאר בצ"ע.

היכן למד החפץ חיים בדברי הרשב"א שניתן להקריב כיום, למרות המבנה שעל מקום המקדש? נראה שלמד זאת מלשון הרשב"א 'דאיכא פתח ואיכא דלתות' – מלשון זו ניתן לשמוע שצריך פתח של היכל ודלתות של היכל, לא די בפתח ודלתות של מבנה אחר כדי להיחשב שהפתח סגור.

9. לגבי קודשי קודשים ששחטתן בצפון, מצינו בראשונים התייחסות מפורשת לזה ששחיטה בתוך ההיכל פסולה, שהרי בתוך ההיכל לא מתקיים דין 'צפון', וראה להלן בהוספה אות י'.

אהל מועד', אם כן מן הראוי לכאורה להשוותם זה לזה, וכשם שהשחיטה בתוך ההיכל מועילה רק בשלמים הוא הדין לגבי פתיחת הדלתות ההיכל, שדין זה נאמר רק בשלמים.<sup>10</sup>

אך נראה שניתן לחלק בין שני הדינים הנלמדים מפסוק זה, שאף על פי ששחיטה בתוך ההיכל שייכת רק בשלמים, דין פתיחת הדלתות שייך בכל הקורבנות כולם. חלוקה זו נובעת מהבנת ההבדל העקרוני בין שני הדינים, כפי שיתבאר.

### ה. שתי בחינות בפתיחת הדלתות, אחת לשלמים ואחת לשאר קורבנות

ניתן לומר, הגם שדין פתיחת הדלתות נלמד לכל הקורבנות משלמים, ישנו הבדל עקרוני בטעם הדין בין שלמים לבין שאר קורבנות: בשאר קורבנות מעיקר הדין יש לשחוט את הקורבן בעזרה, אלא שצריך שדלתות ההיכל יהיו פתוחות (לדעת התוספות והרמב"ם). אך בשלמים הטעם לפתיחת הדלתות מהותי יותר – מעיקר הדין צריך לשחוט בתוך ההיכל עצמו, אלא שמאחר ובפועל שוחטים בעזרה לכן צריך שהדלתות יהיו פתוחות.

נבוא בע"ה לפרט את הדברים. בטעם הדין פתיחת הדלתות בקורבן השלמים, כתב רבינו אליקים (יומא סב ע"ב):<sup>11</sup>

משום דשלמים הוו דורון, והמביא דורון צריך להביאו לפני אדונו שמביא לו, הכא נמי לפיכך צריך שיהיו דלתות ההיכל פתוחין....

כך מובא גם במפרש למסכת נזיר (מה ע"א, ד"ה ת"ר וגלח):

ולא מצינו שאר קדשים טעונין פתח אהל מועד אלא שלמים בלבד, בשביל שהן דורון.

תוכנו של קורבן השלמים הוא הבאת 'דורון' לגבוה – האדם כביכול נותן מתנה לקב"ה. מובן אם כן מדוע מעיקר הדין היה ראוי שהקורבן ישחט, ואף יוקרב, בתוך ההיכל. אלא שאין שוחטים בהיכל (מהטעם שיתבאר בהמשך, אות ח'), ולכן כאשר שוחט בעזרה צריך שדלתות ההיכל יהיו פתוחות, ובכך מתקיים עיקר הדין בבחינת מה – כאילו הקורבן נשחט בפנים.

10. היה מקום לומר שרבי יוחנן חולק על דין זה ואינו מצריך כלל דלתות פתוחות, 'אל פתח' אינו מלמד בהכרח שהדלת פתוחה, אלא 'פתח' הכוונה לחצר שבה נמצא הפתח, כמו שמצינו בסיפור לוט (בראשית יט, יא) 'ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנוורים' – שם הפתח היה סגור באותה עת, ולמדנו מפסוק זה רק ששחיטת שלמים בכל מקום בעזרה.

11. הובאו דבריו בכנסת ראשונים (זבחים נה ע"א).



לעומת זאת שאר קורבנות אין משמעם דורון. הם באים לשם כפרה, על כל רבדיה, אך אין בהם תוכן של נתינה.<sup>12</sup> הואיל וכן, לא שייך בהם הענין העקרוני שראוי לשוחטם בפנים, אלא עיקר מקומם הוא בעזרה.

אף על פי כן, גם בשאר קורבנות יש צורך בפתיחת דלתות ההיכל, כיוון שהפנייה במעשה השחיטה היא כלפי ההיכל. כל הקורבנות באים לרצות לפני ה', ובביטוי הענין יש משמעות גדולה להכוונת ההקרבה פנימה, אל מקום שכינתו. מטעם זה, ההיכל בו השכינה שורה צריך להיות פתוח. בבחינת 'המתפלל צריך שיכוון את ליבו לשמים' (ברכות לא ע"א) – יש צורך שהכוונה תהיה ממוקדת.

כך מסביר ה'משך חכמה' (ויקרא ג, ב) בשיטת תוספות, שדין פתיחת ההיכל חל על כל הקורבנות:

והענין, דצריך להיות עבודה דווקא במקום התגלות אלקותו יתברך, ליחד העבודה למקור המקורין... ולכן כל תחילת עבודות אינן כשרין אלא ביום, לא בלילה, משום שביום יש התגלות אלקותו יתברך, מה שאין כן בלילה....

---

12. בערוך השלחן (מעשה הקורבנות ע"א, י"ז) דחה טענה זו, שהרי גם עולה נקראת דורון, וכמו שאמרו בגמרא (זבחים ז ע"ב) 'ריצה פרקליט (חטאת), נכנס דורון (עולה) אחריו'.

אמנם היה מקום לומר שרק כאשר עולה באה עם חטאת היא ממלאת תפקיד של דורון, אבל לא כאשר באה בפני עצמה. מה שאין כן בשלמים שתמיד נחשבים דורון. אך מצינו בגמרא בכמה מקומות (זבחים ז ע"ב, חולין ה ע"ב) שעולה נקראת דורון על אף שאיננה באה עם חטאת. וזה לשון רש"י בזבחים (ד"ה עולה דורון היא): 'אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים...', עכ"ל רש"י.

הגר"א ליכטנשטיין בשיעוריו (זבחים שיעור ראשון עמוד 18) רוצה לטעון, שדווקא בעולה הבאה בלא חטאת יש מימד גדול יותר של דורון, עיין שם. אולם שם (עמוד 157) מבחין הרב בין עולה ושלמים – קורבן עולה על אף מימד ה'דורון' שבו בא בהקשר של חטא, ומוקרב על ידי האדם הניגש לפני ה' כחוטא, לעומת שלמים המנותקים לגמרי מכל הקשר של כפרה. על פי הבחנתו זו של הרב נוכל ליישב את קושיית הערוך השלחן על רבינו אליקים, מפני שדורון העולה שונה במהותו מדורון השלמים.

לאור הדברים אפשר ליישב את קושיית התוספות על רש"י שהובאה לעיל, מכך שבמשנה מצינו שעולת התמיד זקוקה גם היא לפתיחת דלתות, ולא רק שלמים. ניתן לומר שדין זה שייך רק בשלמים ועולה, מפני שגם בעולה ישנו מימד של ריצוי שהרי גם היא נקראת דורון. ואמנם אין דורון העולה כדורון השלמים כפי שהעלה הרב, אך ודאי שביחס לשאר הקורבנות היא דורון וריצוי. (וראה עוד להלן אות ז').

על כך ניתן להוסיף ולחלק אף בתוך העולות עצמן, שלא בכל קורבן עולה חל דין פתיחת הדלתות אלא בעולת התמיד הפותחת את עבודת היום, ובה מצינו במפורש דין זה במשנה, אבל קורבן עולה אחר יש בו גם מימד של כפרה, ולכן אין ללמוד אותו משלמים.

העבודה נעשית דווקא במקום התגלותו של הקב"ה, בכדי שתיוחד לגבוה. כלומר, 'המקום גורם'. בכדי שהעבודה תיוחד אך ורק לגבוה, היא צריכה להיעשות במקום בו ישנה התגלות של גבוה. על פי זה ברור גם כן, מדוע צריך שדלתות ההיכל יהיו פתוחות – כיוון ששם הוא בעצם שיא ההתגלות. העבודה צריכה להיעשות לפני ה', כשהיא פונה אל המקום בו נמצאת ההתגלות בשיאה.<sup>13</sup>

העלינו אם כן שתי מטרות שונות בפתיחת הדלתות:

מטרה אחת – בכדי לבטא שבעצם מקום ההקרבה היה אמור להיות בפנים, בהיכל. תכלית זו באה לידי ביטוי בשלמים. ומטרה שניה – למקד את היעד וההפניה של הקורבן, והיא מתבטאת בשחיטת שאר הקורבנות.<sup>14</sup>

### ו. האם צריך דלתות פתוחות כששוחט בתוך ההיכל

כפי שהזכרנו, רבי יוחנן סובר ששלמים ששחטן בהיכל כשרים. והסתפק ה'שפת אמת' (במקבילה במנחות דף ח ע"א) האם גם באופן ששוחט בפנים ישנה דרישה לפתיחת דלתות, שמכל מקום גזירת הכתוב היא שיהיו דלתות ההיכל פתוחות בשעת שחיטה, או שמא בכגון זה ששחט בפנים אין צורך בכך? השפת אמת נשאר בצריך עיון.

ה'מצפה איתן' (זבחים סג ע"א) הגדיל לומר בשם ספר 'עומר מן', שגם באופן זה אכן יש צורך בפתיחת דלתות. וביאר טעמו, שהרי הנימוק לכך ששלמים ששחטן בהיכל כשרים הוא כדי שלא יהא טפל חמור מן העיקר, ומלשון זו משמע גם כן שלא יהא טפל קל מן העיקר, כלומר שעל כל פנים ראוי להשוות את הטפל והעיקר. אם כן, כשם שבטפל – שחיטה בעזרה – בעינן פתיחת דלתות, הוא הדין בשחיטה שבתוך ההיכל.

לעומתם, ה'מנחת חינוך' (מצוה קמ"א) נקט כדבר פשוט שבשוחט בהיכל כשר על אף שהדלתות סגורות.<sup>15</sup>

13. אמנם המשך חכמה אינו מבחין בין הקורבנות ודבריו כוללים אף את השלמים, אבל ניתן להסתייע בדבריו כדי לחדד את הצורך בפתיחת הדלתות בשאר הקורבנות שאינם שלמים.

14. ביטוי נוסף לחלוקה בין שלמים ושאר קורבנות, שבשלמים המוקד הוא ה'דורון'–הריצוי ואילו בשאר קורבנות המוקד הוא הכפרה, מביא הגר"א ליכטנשטיין בשיעוריו (זבחים שיעור פתיחה עמוד 22), הרב מציין את הגמרא בזבחים (קטז ע"ב) המביאה מחלוקת אם בני נח המביאים נדרים ונדבות מביאים רק עולות או גם שלמים. הרב מסביר שהטעם של הדעה השוללת הוא, ששלמים מבטאים את הקירבה והקשר לקב"ה (ריצוי, דורון), ודבר זה לא שייך בבני נח.

15. בספר מקדש דוד (סימן כ"ז אות ב ד"ה והנה בההיא) מעלה נימוק אחר לכך שאף שחיטה בפנים זקוקה לדלתות פתוחות, מפני שכל עוד העזרה איננה ראויה לשחיטה, כי הדלתות סגורות, גם ההיכל אינו ראוי. אך הוא רואה בכך חידוש לומר שההיכל תלוי בפסול שבעזרה שאינו שייך בהיכל, נטייתו העיקרית היא שההיכל אינו תלוי בעזרה, ואם שחט בפנים בדלתות סגורות הקורבן כשר.

מדבריהם של השפת אמת והמצפה איתן נראה בבירור, שפתיחת הדלתות איננה כעין תחליף לשחיטה בהיכל, שאם כן, כששוחט בהיכל ודאי שאין צורך בפתיחת דלתותיו, אילו תכלית פתיחת הדלתות היא לקשר את החוץ אל הפנים, מה טעם יש בה כאשר השחיטה נעשית בפנים? מוכרח אפוא שמשמעות פתיחת הדלתות איננה קשורה ביחס של החוץ לפנים, אלא היא דין נפרד.

תורף הדברים מובא בשם הגרי"ז מבריסק,<sup>16</sup> ששני דינים נאמרו בפתיחת דלתות ההיכל: א. קביעות 'מקום' השחיטה, שאותו מקום יהיה פתוח להיכל. ב. 'בשעת' השחיטה, דלתות ההיכל צריכות להיות פתוחות. ואמר הגרי"ז, שמצד הדין השני צריך שהדלתות יהיו פתוחות גם אם שוחט בתוך ההיכל.

אמנם באמת יש להבין את פשר הדברים. מה המשמעות שהדלתות צריכות להיות פתוחות בכל מקרה, אף כאשר השחיטה נעשית בתוככי ההיכל?

לאור דבריו של הגרי"ז היה מקום לומר שפתיחת הדלתות באה לבטא תנועה דו כיוונית, מהחוץ לפנים ומהפנים אל החוץ: תנועה אחת ישנה מהחוץ לפנים, כאשר הכיוון הוא פנימה להיכל (בשאר קורבנות), או כעין ביטוי של שחיטה בפנים (בשלמים). תנועה שניה היא מהפנים לחוץ – הקורבנות לא מנותקים מהחוץ אלא אדרבה, הם פועלים על החוץ, ולכן על הדלתות להיות פתוחות הגם ששוחט בהיכל.

הסבר זה שייך באופן כללי על כל הקורבנות, ומשכך הרי הוא תואם יותר לשיטת תוספות שכל הקורבנות צריכים פתיחת דלתות ההיכל ולא רק שלמים, אך לשיטת רש"י שבשאר קורבנות אין צורך בפתיחת דלתות כלל, עדין צריך לבאר מדוע בשלמים צריך דלתות פתוחות אף כששוחט בהיכל.

### ז. ההבחנה בין שלמים לשאר קורבנות לדעת רש"י

בדעת רש"י הסובר שרק קורבן שלמים טעון פתיחת דלתות אך לא שאר קורבנות, ניתן לומר באחד משני אופנים:

האחד, רש"י סובר כרבינו אליקים שטעם הדין הוא מחמת היות השלמים 'דורון', ולפיכך מעיקר הדין שלמים היו צריכים להיקרב בהיכל, ופתיחת הדלתות מבטאת את זה שהקורבן כאילו מוקרב בהיכל. בשאר קורבנות כמובן שלא שייך העיקר וממילא אינם טעונים גם פתיחת דלתות.

---

16. הביא את דבריו המהדיר על הרשב"א במסכת שבועות (טז ע"א הערה 72).

אמנם באופן אחר יש לומר, שאמנם שלמים אינם אמורים להיקרב בתוך ההיכל, אבל הם צריכים לפנות אל ההיכל, ולכן צריך פתיחת דלתות. אבל שאר קורבנות אינם צריכים אפילו לפנות אל ההיכל אלא

כל תפקידם הוא להישחט בעזרה.

כהטעמה לכך נביא את הבחנתו של הגרי"ד סולוביצ'יק<sup>17</sup> בענין זה. הגרי"ד ביאר, כי בכל הקורבנות המוקד הוא 'כפרה', ולכן המקום המשמעותי לשחיטתם הוא העזרה, מפני ששם נמצא המזבח המכפר עם זריקת הדמים. בשלמים לעומת זאת המוקד הוא 'ריצוי' – עצם ההתקרבות לקב"ה. ומאחר והשכינה מוגדרת כנוכחת בתוך ההיכל שהוא פנים הבית, לפיכך השלמים שואפים לכיוון ההיכל, על אף שבפועל הם קרבים בעזרה.<sup>18 19</sup>

### ח. הטעם שאין שוחטים בהיכל – 'לאו אורח ארעא'

כעת נחזור לשאלה שהתעוררה בתחילת הדברים: אם אכן מקום השחיטה העיקרי הוא בתוך ההיכל, מדוע סוף סוף אין שוחטין בו? התשובה לכך מבוארת בדברי רש"י במקום אחר.

בדף יד ע"א דנה הגמרא בדעת רבי שמעון שאין מחשבה פוסלת בהולכת הדם, והביאה את דברי רבי שמעון בן לקיש, שמודה רבי שמעון בהולכת חטאות הפנימיות שמחשבה פוסלת בהן, הואיל ועבודה שאין יכול לבטלה. כלומר, טעמו העיקרי של רבי שמעון הוא שהליכה איננה עבודה נצרכת, שהרי הכהן יכול לשחוט בצמוד למזבח ולזרוק. אך בחטאות הפנימיות הולכת הדם מהעזרה להיכל הכרחית, שהרי אינו יכול לשחוט סמוך למזבח הפנימי, ולכן בחטאות הללו המחשבה פוסלת גם בהולכה.

מסביר רש"י (ד"ה שאי אפשר) מדוע לא ניתן לשחוט בהיכל:

דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל, ועל כרחו הוא שוחטו בעזרה.

השיטה מקובצת (אות ג) מקשה על רש"י שתי קושיות, מתוך סוגית הגמרא בדף סג ע"א שהובאה למעלה:

17. הובאו דבריו בשיעורי הגר"א ליכטנשטיין (זבחים עמוד 21).

18. לכאורה, הסבר זה יכול להתיישב גם עם החלוקה שעשינו לעיל (אות ה') בשיטת התוספות, שכיוון שלמים מבטאים ריצוי על ידי 'דורון' הם בעצם היו אמורים להישחט בהיכל, ופתיחת הדלתות מהווה תחליף לכך, אך בשאר הקורבנות הוא דין אחר שצריך שיהיו הדלתות פתוחות.

19. הסבר נוסף לשיטת רש"י כתב הנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא ג, ב). דינם של קודשי קודשים להישחט דוקא בצפון ובכך ניכר שהיא שחיטת קודשים, אך שלמים אינם טעונים צפון, ולפיכך צריך דלתות פתוחות בכדי שיהיה היכר בשחיטתם שהיא שחיטת קודשים. וראה בהוספה להלן אות י', דיון בדברי הנצי"ב הללו.

א. הלוא אמרינן דשלמים שנשחטו בהיכל כשרים 'שלא יהא טפל חמור מן העיקר', ומדוע אינם נפסלים משום 'לאו אורח ארעא'?

ב. הגמרא שם מקשה על רבי יוחנן מדברי ר"י בן בתירא, שבשעת הדחק מותר לאכול את הקדשים בתוך ההיכל, ומביא לכך ילפותא מן הפסוק. ולפי דברי רבי יוחנן שאומרים 'לא יהא טפל חמור מן העיקר' לגבי שחיטה, הרי גם לגבי אכילה יש לומר כן דהא כתיב 'בחצר אהל מועד יאכלוה' ולא יהא טפל חמור מן העיקר, ואם כן אין צורך בפסוק כדי ללמד שאפשר לאכול בהיכל. ומשיבה הגמרא, שאין אומרים 'לא יהא טפל חמור מן העיקר' לגבי אכילה, שאין זו דרך לאכול במקום רבו, אבל לענין שחיטה שהיא עבודה אדם עובד במקום רבו. מוכח אם כן מדברי הגמרא, ששחיטה בתוך ההיכל נחשבת 'אורח ארעא' בשופי, ולא כדברי רש"י.<sup>20</sup>

והנה, לגבי הקושיא הראשונה של השטמ"ק מעצם הדין ששלמים שנשחטו בהיכל כשרים, נראה ליישב את שיטת רש"י על פי דברינו: מעיקר הדין היה צריך לשחוט את השלמים בתוך היכל, אך מכיון ש'לאו אורח ארעא' לשחוט בהיכל – שוחטים בעזרה כשהדלתות פתוחות, אולם בדיעבד אם שחט בהיכל אין טעם לפסול את השלמים בטענת 'לאו אורח ארעא', שהרי שם הוא מקומם מעיקר הדין. אבל בשאר קורבנות שמעיקר הדין יש לשחוטם בעזרה ולא בהיכל, אם שחט בהיכל הם פסולים, שהרי לאו אורח ארעא לשחוט בתוך ההיכל.

כלומר, לגבי שלמים שהיו אמורים להישחט בהיכל, יש בסברת 'לאו אורח ארעא' כדי להסביר מדוע בסופו של דבר הם נשחטים בעזרה; אך לגבי שאר קורבנות האמורים להישחט דוקא בעזרה, סברת 'לאו אורח ארעא' מהווה הסבר לפסול, מאחר וההיכל איננו מקום ראוי כלל לשחיטה.<sup>21</sup>

### ט. סברת 'אדם עובד במקום רבו' לגבי שחיטה

קושייתנו השניה של השטמ"ק על רש"י קשה לכאורה יותר, שהרי דברי הגמרא בדף סג ע"א מפורשים וברורים: '...דאדם עובד במקום רבו'. הגמרא איננה רואה בכך דבר שאינו ראוי, 'לאו אורח ארעא' כלשון רש"י, אלא הפוך מכך – מן הראוי שאדם יעבוד במקום רבו.

לצורך יישוב שיטת רש"י, נעיין במהלך הסוגיא האמורה (דף סג ע"א). הגמרא מקשה על יסוד דברי רבי יוחנן שאמר 'לא יהא טפל חמור מן העיקר':

20. בעקבות קושיותיו על רש"י, השטמ"ק נותן הסבר אחר לכך שאין לשחוט חטאת הפנימית בתוך ההיכל – משום ששחיטת חטאת טעונה צפון, ובהיכל אין זה 'צפון' מפני שמחיצות ההיכל מפסיקות בינו ובין המזבח. וראה המשך לנידון זה בהוספה להלן אות י'.

21. ועיין בספר 'דם זבחים' (הובאו דבריו בספר אוצר הקדש), שמשמעות דבריו מתאימה לדברינו.

מיתבי, רבי יוחנן בן בתירה אומר, מנין שאם הקיפו עובדי כוכבים את כל העזרה, שהכהנים נכנסין לשם ואוכלין שם קדשי קדשים? תלמוד לומר, 'בקדש הקדשים תאכלנו' (במדבר יח, י).<sup>22</sup> ואמאי, נימא 'בחצר אהל מועד יאכלוה' (ויקרא ו, ט) ולא יהא טפל חמור מן העיקר?

שאלת הגמרא היא, מדוע צריך פסוק מיוחד להיתר האכילה בקדש הקדשים, והלא כתוב 'בחצר אהל מועד יאכלוה', היינו שמעיקרא יש לאכול בחצר המשכן, ולאור הכלל של 'לא יהא טפל חמור מעיקר', אנו למדים שבשעת הדחק מותר לאכול בהיכל?

עונה הגמרא:

הכי השתא, התם עבודה, דאדם עובד במקום רבו, אמרינן 'לא יהא טפל חמור מן העיקר'. אכילה, דאין אדם אוכל במקום רבו – 'לא יהא טפל חמור מן העיקר' לא אמרינן.

מסביר רש"י, רק לגבי אכילה אנו אומרים שאכן הטפל חמור מן העיקר, משום שזו זילותא לאכול בתוך ההיכל – במקום רבו. 'זילותא דרביה היא לעשות העבד צרכיו לפניו'.

מתירין הגמרא עולה הקביעה שיש להבחין בין אכילה לבין עבודה: אכילה אינה ראויה להיעשות במקום רבו, ואילו עבודה ראוי לאדם לעשות במקום רבו. עצם ההבחנה בין עבודה ואכילה היא פשוטה – באכילה ישנה הנאה וסיפוק לאדם האוכל,<sup>23</sup> ובודאי שיש בזה זלזול לגבוה אם ההדיוט אוכל במקום רבו. כך היא גם לשון רש"י, 'זילותא דרביה לעשות העבד צרכיו לפניו', בבחינת 'יחזו את האלהים ויאכלו וישתו' (שמות כד, יא). 'עבודה' לעומת זאת, היא בעלת משמעות דתית צרופה, ועל אף שלאחריה גם הכהן מקבל את חלקו בבשר מכל מקום הגדרתה היא לצורך גבוה.

לענין זה אין חילוק עקרוני בין סוגי העבודות. כלומר, אף על פי שאכן ישנן עבודות שהן פחות ראויות להיעשות במקום רבו, אבל באופן כללי עבודה איננה דבר של זילותא, ולפיכך היא נעשית במקום רבו.

22. בפשוטו של מקרא לא ברור אם הכוונה לקודש הקודשים ממש. רש"י והחזקוני מפרשים שהכוונה לעזרה. הרמב"ן מביא את דברי הברייתא דידן, שבשעת אונס שהקיפו גויים את העזרה מותר לאכול בקודש הקודשים, ומסביר על דרך הפשט שכוונת הכתוב שתאכלנו 'בקדושת קודש הקודשים'. מהאבן עזרא (במדבר יח, י) משתמע שפירש את הפסוק כפשוטו, שאפילו באהל מועד (שהוא קדש הקודשים של המשכן) יכול לאכול. הרמב"ם (מעשה הקורבנות י, ג) פוסק שבדיעבד אם אכל בקודש הקודשים, יצא. אמנם מפשט הסוגיא כאן משמע שהכוונה לכל הפחות להיכל, וכך משמע מרש"י (ד"ה בקדש הקודשים) ומגרסת השטמ"ק (אות ט).

23. על אף שבאכילה יש גם צורך הקורבן, שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים.

אם כך, יש לתרץ את קושיית השיטה מקובצת על רש"י. אכן 'לאו אורח ארעא' לשחוט את הקורבן בתוך ההיכל, אבל אי אפשר לומר שיש בזה זילותא. השחיטה איננה עבודה פרטית אלא עבודה לגבוה. במילים אחרות, ההבחנה היא בין 'עבודה' ו'אכילה' ככלל, אך אף על פי כן, עדיין ישנן עבודות שאין ראוי שיעשו בהיכל.

### י. הוספה – שחיטת קדשי קדשים בתוך ההיכל

בפרק ח הבאנו את המבואר מדברי הגמרא (זבחים יד ע"א) שאין לשחוט חטאת פנימית בתוך ההיכל, ואת דברי רש"י שביאר הטעם לזה משום ד'לאו אורח ארעא' לשחוט בהיכל. אמנם השיטה מקובצת שם הסביר באופן אחר את הטעם שאין לשחוט חטאת פנימית בתוך ההיכל – משום ששחיטתה טעונה 'צפון' ככל קדשי קדשים, ובהיכל לא מתקיים דין זה מפני שמחיצות ההיכל מפסיקות בינו ובין המזבח.

אמנם ברש"י (כ ע"א ד"ה רבי מוסיף) מצינו הסבר אחר לכך שלא מתקיים דין 'צפון' בתוך ההיכל – שמאחר ואין המזבח נראה משם, לא קרינן ביה 'על ירך המזבח'.<sup>24</sup>

והנה הנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא ג, ב) ביאר את שיטת רש"י שרק שלמים טעונים פתיחת דלתות בשעת שחיטתם, הואיל וכל הקורבנות שהם קדשי קדשים דינם להישחט דוקא בצפון ובכך ניכר שהיא שחיטת קדשים, אך שלמים אינם טעונים צפון, ולפיכך צריך דלתות פתוחות בכדי שיהיה היכר בשחיטתם שהיא שחיטת קדשים.

על אף שהנצי"ב איננו מתייחס לשאלה הקודמת, האם בתוך ההיכל שייך להתקיים דין 'צפון' לשחיטת קדשי קדשים, נראה שיש להוכיח מדבריו לענין הנידון. כי מתוכן דבריו עולה ששחיטה בהיכל שווה לדין 'צפון', שהרי לשניהם מטרה שווה – ביטוי והיכר לכך שהשחיטה היא שחיטת קורבן, וממילא אף שחיטת קדשי קדשים בתוך ההיכל צריכה להיות כשרה, על אף שאין בהיכל 'צפון' ממש.

אולם יש מי שטען שאי אפשר להוכיח מדברי הנצי"ב את הנאמר. אפשר לומר שהצפון עונה על שני צרכים נפרדים: א. דין בפני עצמו, ב. היכר של שחיטת קדשים. נמצא אפוא שאין להסיק מכאן שהיכל שווה לצפון: אמנם בשלמים ישנה דרישה רק לצורך השני, וההיכל מחליף בכך את הצפון, אך אין זה אומר שגם בעולה די בדרישה זו.

ניתן לומר סיוע גדול לכך, שגם הנצי"ב מסכים שקדשי קדשים שחיטתן בצפון דוקא, על אף שכביכול פתיחת הדלתות – ובודאי ההיכל עצמו – עונים על אותה הדרישה. ולראיה,

---

24. יש לציין שכל זה לגבי קורבנות המוקרבים על המזבח, אך אין זה אומר שאין כלל משמעות 'צפון' בהיכל. עיין במשנה במנחות (יא, ז) לגבי לחם הפנים, שהכהנים המכניסים את לחם הפנים עומדים בצפון, וזאת משום שהצפון מקודש יותר.

שהרי הרבה קורבנות שהם קדשי קדשים נשחטים כשהדלתות פתוחות, ועדיין צריך לשוחטם דוקא בצפון.

ונראה שיש לתלות זאת בשאלה מהו מוקד הקדושה: אם המוקד העיקרי הוא רק ההיכל, יש מקום למסקנה שהעלינו אנו בדברי הנצי"ב. אך אם המזבח הוא מוקד נפרד העומד לעצמו בעזרה, נמצא שהדין 'צפון' מוסיף מימד שאין בהיכל, והוא 'קדושת מזבח'.



קורבנות



## קורבנות נזיר טמא וטהור ומחוסר כיפורים

- א. פתיחה
- ב. שיטת רש"י
- ג. שיטת הרמב"ם
- ד. נזיר טמא ומחוסר כפורים
- ה. יסוד גדר ודין מחוסר כפורים
1. מעלת טהרה יתרה
2. דיני קורבנות מחוסר כיפורים
3. הסבר מחלוקת ראב"י וחכמים
- ו. קורבנות נזיר טמא ונזיר טהור
- ז. שיטת הרא"ש
- ח. סיכום

### א. פתיחה

הראשונים נחלקו מהו היסוד המחייב את הנזיר הטמא בהבאת קורבנותיו. הרא"ש (נזיר יט ע"א) הסביר שהקורבן מכפר על עוון טומאת הנזיר:

דקרבנות נזיר טמא על עון טומאה קא אתו ולא לצורך הכשר נזיר טהרה.

בכך, הסביר הרא"ש מדוע אם אישה שנזרה ונטמאה ובעלה הפר את נזירותה מביאה גם קורבן עולת נזיר ואשם, לפי השיטה ש'בעל מיגז גיז'. כל הקורבנות הנ"ל באים על עוון טומאה, והאישה אכן הייתה נזירה כשנטמאת.<sup>1</sup>

מנגד, רש"י בשבועות (ח ע"א; יז ע"א) כתב להיפך. במהלך ביאורו מדוע לא שייך דין שהייה בנזיר בקבר (מדובר במקרה בו הנזיר שוהה במקום טמא, ולא מבצע פעולה המטמאת אותו) לעניין הבאת קורבנותיו:

קרבן לא שייך הכא כלל שאין כרת בנזיר שנטמא וקרבן נזיר טמא לאו אעון  
טומאה אתי אלא למיחל עליה נזירות טהרה כשאר מחוסרי כפרה.

---

\* תודתי נתונה לחברותי עקיבא גרנר נ"י שהרבה מהדברים בענייני נזירות נתלבנו מתוך מו"מ איתו.  
1. אך לקמן (כא ע"ב) הסביר הרא"ש גם את העמדה החולקת (וממילא אין לראות בכך את דעתו למסקנה): "דאפשר ליישב דלא פליגי דאע"ג דמיגז גיז אינה מביאה עולת העוף דכתיב והזיר והביא אימתי והביא כשצריך להזיר. אבל זו שהופר נזרה אעפ"י שנטמאת תחילה אינה צריכה להביא".

כלומר, הקורבן לא בא כדי לכפר על עוון הטומאה, אלא כחלק מטהרתו של הנזיר לקראת נזירות חדשה.<sup>2</sup>

בדברי המפרש (נזיר כב ע"א) מצינו שיטה שלישית, לפיה יש לחלק בין החטאת והעולה לבין האשם:

ומאשם לא פריך דתייתי נמי אשם דאין אשם בא אלא במקום שצריך ליכנס  
בנזירות אחרת כי היכי דתיחול עליו נזירות בטהרה.<sup>3</sup>

החטאות והעולה באות לכפר על עוון הטומאה, אך האשם נועד כדי לטהר את הנזיר לקראת הנזירות החדשה.<sup>4</sup>

## ב. שיטת רש"י

ננסה להבין את שיטת רש"י. כפי שראינו, הרא"ש ביסס את שיטתו על דברי הגמרא (יט ע"א) שאישה שנזרה ונטמאה מביאה חטאת ועולה למ"ד 'בעל מיגז גייז'. לאור דברי רש"י שהקורבנות נועדו להכשיר לנזירות טהרה, מדוע שהיא תביא חטאת ועולה?<sup>5</sup> הרי במקרה זה לא אמורה לחול עליה נזירות חדשה שהיא אמורה להיטהר לקראתה.

כדי להבין את שיטת רש"י כראוי, יש לעיין במקור שיטתו, והוא הגמרא בכריתות (ח ע"ב):

ואלו הן מחוסרי כפרה הזב והזבה והיולדת והמצורע. רבי אליעזר בן יעקב אומר  
גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם, נזיר ליינו ותגלחתו וטומאתו.

רש"י ורגמ"ה שם פירשו (על פי הגמרא) שראב"י מתייחס למקרה של נזיר טהור. בהמשך הסוגיה הגמרא מסבירה:

- 
2. אומנם, בדף יג ע"א כתב רש"י (ד"ה שאין מכפרין) שאשם נזיר טמא מהווה דוגמה של אשם המכפר על השוגג כמזיד כמו שפחה חרופה, ומכך משמע להדיא שהוא מכפר על חטא וצ"ע. ע"ע ברש"י זבחים (מד ע"ב ד"ה לרבות אשם נזיר), ומנחות (עג ע"ב במיחוס לרש"י ד"ה להכשיר ורש"י כת"י ד"ה להכשיר, צא ע"ב ד"ה ה"מ, קד ע"א ד"ה ואחד למותר, קח ע"א ד"ה הכי גרסינן כנגד).
  3. כע"ז עולה גם מדברי רבינו גרשום (כריתות כז ע"א) שכתב ש"חטאת שלו מכפרת עליו ואשם לבטלה אתי על חינם".
  4. ראוי לציין את דברי הספרי זוטא (ו, יב) לפיהם האשם הוא "קנס", לפי שיטה זו מסתבר לחלק בין החטאת והעולה לבין האשם.
  5. וכן הקשה הקרני ראם (כריתות כז ע"א) והוכיח מזה כגרסת רגמ"ה שהקורבנות באים להתיר באכילת קודשים. אולם עיין בגמרא לקמן (ותוס', רא"ש וקר"א שם) שייטכן שנחלקו תנאים ואמוראים האם השאלות תלויות.

ונזיר מאי טעמא לא תני סוף סוף נזיר נמי כי מייתי קרבן לאישתרוי למייתי יין דחולין הוא. ור"א דקתני נזיר למישרי נפשיה ניתני נמי נזיר טמא כי קא מייתי קרבן למיחל עליה נזירות בטהרה הוא.

כלומר, קורבנות נזיר טמא נועדו כדי לטהרו לקראת קבלת הנזירות המחודשת. אם כן, מפורש בגמרא כדברי רש"י.<sup>6</sup>

ניתן להביא ראיה נוספת לשיטת רש"י. בגמרא בכריתות (ט ע"א) נאמר שנזיר טמא חייב בשלושת הקורבנות אפילו אם הוא נטמא באונס. ממילא, כפי שמצינו בכל התורה, אין מקום כלל לעונש, שהרי 'אונס רחמנא פטריה'. אם כן, פשוט שקורבנות הנזיר לא באות כעונש על חטאו, אלא מטעם אחר, כפי שביאר רש"י. כדברים הללו כתבו התוס' (שבועות ח ע"א ד"ה 'ולרבי אלעזר'):

לרבנן אפ' נטמא במזיד אינו בא על החטא דהא אפ' נטמא באונס דלאו חוטא הוי לרבנן מביא קרבן.

אם כן, מובנת שיטת רש"י כשלעצמה. אולם, בכל זאת יש להבין כיצד רש"י מפרש את הסוגיה בנזיר לפיה האישה מביאה קורבנות למ"ד 'בעל מיגז גיז'.

כנראה שיש לומר שזוהי מחלוקת סוגיות, ואנו פוסקים כסוגיות שבכריתות, שבועות, ומנחות. לחלופין, ניתן לומר שדברי הגמרא הם רק דיוק במהלך הגמרא, וממילא אין בכוחם לדחות סוגיות מפורשות.

עוד יש לומר שלפי המסקנה (כב ע"א) דקי"ל מיגז גיז, נדחת ההנחה שלדיעה זו תתחייב בעולת העוף על אף ההפרה. וכדברי הרא"ש (שם): "דאע"ג דמיגז גיז אינה מביאה עולת העוף דכתיב והזיר והביא אימתי והביא כשצריך להזיר".

## ג. שיטת הרמב"ם

אמנם, אין דברים אלו מספיקים כדי לבאר את דעת הרמב"ם בנושא. הרמב"ם פסק את דברי הגמרא בנזיר לפיה האישה מביאה קורבנות על טומאתה במקרה שהבעל הפר את נזירותה (נזירות ט, יא). ממילא, לאור הסברנו בשיטת רש"י, קשה לומר שהרמב"ם סובר שהקורבנות באים כחלק מהטהרה לקראת נזירות חדשה. אולם, אי אפשר לומר כן, שהרי

---

6. כעין זה גם בשבועות (לז ע"א): "התם דמייתי קורבן כי היכי דתיחול עליה נזירות בטהרה", וכן בכריתות (כו ע"א), וכן במנחות (ד ע"ב) שם נאמר שקורבן נזיר בא "להכשיר". אולם, צ"ע למה רש"י קורא לו מחוסר כיפורים, שהרי רעיון זה נדחה בכריתות אפילו לדעת ראב"י. יש ליישב שבאמת זה נדחה דווקא לפי ראב"י, אך לחכמים זה ייתכן. לחלופין ניתן לומר שרש"י בשבועות התכוון בדיוק, אלא רק כעין מחוסר כיפורים. עיין ברש"י הירש (על נשוא, בעניין נזיר) שמבאר שנזיר טמא הוא כעין מחוסר כיפורים לגבי נזירות הטהרה.

בפיהמ"ש (בהקדמה לקודשים) הרמב"ם כלל את קורבנות הטומאה של נזיר ב"חלק השני" שבו מדובר במקרה "שיתחייב קורבן במצב מסויים שיארע לו" ולא ב"חלק הראשון" שבו מדובר במקרה "שיתחייב היחיד קורבן על מעשה שעשה או על דבור שדבר" כגון חטאת חלב ואשם גזילות, וממילא אין לראות בקורבנות נזיר שנטמא עונש לשיטתו. אם כן, שיטתו אינה תואמת לא לדברי רש"י ולא לדברי הרא"ש.

הרמב"ם ממשיך בשיטתו מפיהמ"ש אף במקומות אחרים. בספר המצוות (עשה צג, וכן קיא) הרמב"ם מבאר מדוע נכללו תגלחת וקורבנות נזיר טהור ונזיר טמא במצווה אחת. במצווה צג הרמב"ם מסביר מדוע שתי תגלחות הנזיר אינן שתי מצוות שונות:<sup>7</sup>

ואין ראוי שימנו שני גלוחים אלו בשתי מצות לפי שגלוח טומאה הוא מדין מצות נזירות כי מצות עשה שלו הוא שירכה פרע בקדושה כמו שבאר אותו ודן אותו הכתוב בזה ואמר שאם נטמא במת בימי הנזירות יגלה ויביא קרבן ואז ישוב ויגדל פרע בקדושה כבתחלת מנין ימי הנזירות שחייב נפשו. כמו שיש למצורע גם כן שתי תגלחות והם מצוה אחת כמו שבאר במקומו.

ברור מדבריו שקורבנות הטומאה נחשבים כחלק מתהליך הנזירות עצמו ומטרתם היא לאפשר את חזרתו של הנזיר לקדושה, ולא לכפר על עוון הטומאה שהיה.<sup>8</sup>

אם כן, כיצד יש לבאר את דברי הרמב"ם?

יתכן שלמרות שעיקר קורבן נזיר טמא נועד לטהרו לקראת נזירות חדשה, עדיין קיים פה מרכיב מסויים של חטא (ואפילו במקרה שנטמא באונס יתכן שקיים איזה שמץ של חטא).<sup>9</sup> ממילא, ראוי להביא חטאת נזיר בכה"ג כדי להעביר שמץ זה, במיוחד לאור העובדה שמצינו חטאת העוף באה על "עלילה כל דהו" (תוס' נזיר יט ע"א).

אמנם, הסבר זה קשה, שהרי אם הנזיר נטמא בטיפול במת מצווה, לא ייתכן לומר שהוא חטא. נראה שיש לומר שהכפרה כאן היא על ה"חפצא של העבירה" גרידא (נרחיב בכך להלן) ואף במת מצווה מדובר בדחיה של איסורי נזיר, אך "חפצא של עבירה" עדיין

7. קצת משמע מדבריו שתגלחת טומאה נכללת במ"ע הקודמת של "לגדל שיער בקדושה". עיין בספר החינוך (מ' שע"ז) שמשמע שהבין בכוונת הרמב"ם כדברינו, אכן, כך מוכח מדבריו בכוונת להל' נזירות: "שיגלח על הקורבנות כשישלים נזירותו או כשיטמא".

8. הרמב"ם חוזר על נקודה זו גם ביחס לדין מצורע, במצווה קיא. עיין במנ"ח (שם, י) שהציע שאף בנטמא ואח"כ הפר לה בעלה שצריכה להביא קורבנותיה, תתחייב בתגלחת, וע"ב צ"פ (ט, יא) שדן בכך.

9. עי' לדוגמה בספרא אחרי מות (ד, ז) שהכהן הגדול מתוודה ביוה"כ גם על האונסין, וכן נהגו בנוסח "על חטא" שלנו. אולם, הרמב"ם כתב בפיהמ"ש (יומא ח, ו) שעל אונס פטור מוידוי. וע"ב ברמב"ם בהל' נשיאת כפים (טו, ג) שכהן שעבד ע"ז אפ' באונס לא ישא כפיו.

יש. ייתכן אולי להציע שבאמת נזיר שנטמא במת מצווה אינו מביא כלל את הקורבנות (עיין להלן בביאורנו לשיטת הרא"ש).

#### ד. נזיר טמא ומחוסר כפורים

באמת, נראה שניתן להציע כיוון אחר, לפיו אף על פי שעניינם של קורבנות אלו הוא לאפשר לקבל נזירות בטהרה, במקרה של האישה שבעלה הפר את נזירותה, כיוון שכבר נטמאה וחל עליה חיוב קורבנות אלו, החיוב אינו פוקע (ואולי אף רש"י יסכים לזה). הטעם לכך שחיוב הקורבנות לא פוקע ביחד עם הנזירות מתבאר בדימיון מרתק שהעלה רש"י (שבועות יז ע"א) בין נזיר טמא למחוסר כפרה:<sup>10</sup>

וקרבן נזיר טמא לאו אעון טומאה אתי אלא למיחל עליה נזירות טהרה כשאר מחוסרי כפרה.

אם כן, הרי ישנו בסיס לקשר מהותי בין נזיר טמא למחוסר כפרה. קשר זה בוקע ועולה מתוך עצם הפסוקים וההלכות של מחוסר כיפורים ונזיר טמא, ששווים בכמה וכמה נקודות חשובות. הנקודה הראשונה היא עצם זה שהם מביאים קורבן על הטומאה, תופעה שלא מצינו במקומות אחרים. בנוסף, עצם הקורבנות ותהליך הטהרה שלהם דומים מאוד, במיוחד בנזיר ומצורע, שבשניהם ישנה תגלחת ביום השביעי, ואשם, חטאת ועולה ביום השמיני. בדומה לכך, בשאר מחוסר כיפורים מצינו חיוב חטאת ועולה. הנזיר מביא שני תורים או בני יונה לחטאת ולעולה, וכך גם הזב, הזבה, היולדת (במקרה שהיא דלה) ומצורע (כנ"ל). בכולם מופיעה בפסוק לשון כפרה על הגברא ממצב הטומאה – "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וקידש את ראשו ביום ההוא" (במדבר ה, יא), "וכפר עליה וטהרה ממקור דמיה" (ויקרא יב, ז), "וכפר על המטהר מטומאתו" (שם יד, יט), "וכפר עליו הכהן לפני ה' מזובו" (שם טו, טו), "וכפר עליה הכהן לפני ה' מזוב טומאתה" (שם טו, ל). נראה שיסוד הקשר

---

10. דברים אלו עולים בעוד מספר מקומות. ברש"י סוטה טו ע"א: "לאישתרווי בקודשים הוא דמייתי – שיש טומאות שהצריך הכתוב כפרה לטהרתן זב וזבה ויולדת ומצורע ונזיר שנטמא." וכן נראה מדבריו המיוחדים של המפרש (מה ע"א) שכתב "אע"ג דשאר טמאי מתים יכולים ליכנס במחנה לוייה האי נזיר טמא מת אינו יכול ליכנס משום מחוסר כפרה". אומנם תוס' שם דחו את דבריו: "דלא מקרי מחוסר כפורים אלא למי שטומאה יוצאה מגופו". בנוסף, חלק מהראשונים גרסו או סברו שקורבנות נזיר טמא מתירים את הנזיר באכילת קודשים כמחוסר כיפורים. ר' גרשום ואחרים גורסים כך בכריתות (כו ע"א): "נזיר כי קא מייתי קורבן לאו לכפרה מייתי אלא לאשתרווי באכילת קודשים הוא", וכן ברש"י בסוטה הנ"ל. ולכאורה לפי זה, הסוגיה הזו חולקת על הסוגיה בכריתות (ח ע"ב) שם מוסבר שקורבנות נזיר טמא לא הופכים אותו לבעל מעמד של מחוסר כפרה, אך אולי יש לדחות שאה"נ וקורבן זה מתירו בקודשים, רק שלא נקרא מחוסר כיפורים משום דאין זה עיקר מטרת הקורבן, וכן אפשר לדחות שהסוגיה היא רק לפי ר"א שלא פוסקים כמותו.

הוא שבכל המקרים הללו עיקר הקורבן הוא 'מכשיר לגברא', הקורבן מתקן את האדם, ולא דווקא את חטאו. דבר זה מפורש במנחות (ד ע"ב) שם רב מסביר שאשם נזיר ואשם מצורע שלא לשמה פסולין כיוון ש"באו להכשיר ולא הכשירו".<sup>11</sup> אולם, כדי לעמוד ביתר עומק על קשר זה בין נזיר טמא למחוסר כיפורים והיחס בין המטרה של היתר בקדשים או החלת נזירות טהרה למחייב של הקורבן, עלינו לעיין ביסוד גדר "מחוסר כיפורים".

## ה. יסוד גדר ודין מחוסר כפורים

במשנה בכריתות (ב, א) נחלקו חכמים וראב"י בגדר "מחוסר כפורים":

ארבעה מחוסרי כפרה... ואלו הן... הזב והזבה והיולדת והמצורע. רבי אליעזר בן יעקב אומר גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם, נזיר ליינו ותגלחתו וטומאתו.

וביארנו בגמרא (ח ע"ב):

ות"ק מ"ט לא תני גר כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל. ונזיר מ"ט לא תני סוף סוף נזיר נמי כי מייתי קרבן לאישתוריי למישרי יין דחולין הוא. ור"א דקתני נזיר למישרי נפשיה ניתני נמי נזיר טמא כי קא מייתי קרבן למיחל עליה נזירות בטהרה הוא.

ננסה לבאר במה נחלקו תנא קמא וראב"י. לפי הרמב"ם בפיהמ"ש נחלקו האם קורבן הגר מעכבו מלאכול בקדשים (כפי שראינו), אך לפי רש"י והרמב"ם במשנה תורה (מחוסר כיפורים א, ב) מודים חכמים לראב"י שגר מעוכב מלאכול בקדשים: "והא דלא תני ליה משום דלא מיקרי מחוסר כפרה" (לשון רש"י שם). ואפילו לפי הסברו של הרמב"ם בפיהמ"ש צריך להסביר את יסוד מחלוקתם לגבי נזיר, שהרי הרמב"ם מודה שבזה אין שום נפק"מ<sup>12</sup> בין ראב"י וחכמים, שהרי לפי שניהם אין קורבנו מעכבו מלאכול קדשים, אלא רק ש"ר' אליעזר קורא שם זה לכל מי שהבאת קרבנו מעכבתו מאיזה ענין שיהיה", בניגוד לת"ק שמצמצם את ההגדרה של מחוסר כיפורים. אם כן, מוכח שאין עיקר מחלוקת חכמים וראב"י נוגע במישור המעשי, אלא הוא מתמקד ביסוד הגדר של "מחוסר כפורים" או בהיקפו ויישומו, הן לפי רש"י, והן לפי הרמב"ם. אם כן, עלינו לעיין היטב בגדר הרעיוני של מחוסר כיפורים, כדי להבין את מחלוקת ראב"י וחכמים.

11. ואע"ג שנדחו דברי רב שם, זהו רק בדין לשמה ולא בכך שמדובר במכשירים. נראה שלקשר יסודי זה יסכימו כל הראשונים, אף אלה שלא הרחיקו לכת לכנות את הנזיר הטמא בשם מחוסר כיפורים ממש.

12. התפא"י (כריתות ב, א) כ"כ התקשה בחוסר הנפק"מ כאן, עד שהוא נאלץ להציע נפק"מ למי שנזר ע"מ שגר או נזיר חשיב מחוסר כיפורים. ואח"כ הביא בשם בנו שפעמים רבות הש"ס מדקדק בהגדרת ומניין קטגוריות בלי שום נפק"מ, כד' אבות נזיקין לאפוקי דר' חייא ור' אושעיא.



יש לעיין בעיקר דין מחוסר כיפורים בכמה נקודות הקשורות זו לזו:

א. האם הקורבנות הם חייב גמור על המחוסר כיפורים אפילו אם הוא לא רוצה לאכול בקודשים, או שמדובר רק בדרך שלו להיטהר?<sup>13</sup>

ב. המחוסר כיפורים אסור לאכול בקדשים ופוסלן בנגיעתו. האם מדובר בטומאה ממש או דין קדושה שיוצרת "כעין טומאה" או "טומאה וירטואלית" לענין קדשים?

ג. האם דין "מחוסר כיפורים" מצריך קורבנות כדי לפתור מעמד זה, או האם חייב הקורבנות גופא יוצר המעמד והבעיה של "מחוסר כיפורים"? מה הסיבה ומה המסובב?<sup>14</sup>

ד. האם מי שלעולם לא יוכל לאכול בקדשים חייב, או אפילו יכול בכלל, להביא קורבנות מחוסר כיפורים? אם מטרת הקורבן היא להכשירו לאכול בקודשים, האם אפשר להביא קורבן זה על מי שלא יוכל לאכול בקדשים בלאו הכי?

ה. במשנה נאמר: "האשה שיש עליה... ה' זיבות ודאות וה' לידות ודאות מביאה קורבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה" (משנה כריתות א, ז). למה האשה נטהרת לאכול בקדשים על ידי הקרבת קורבן אחד מהם בלבד, ולמה לה להביא את השאר אם היא כבר מותרת בקודשים?

נראה שלפי הרמב"ם, המפתח להתרת ספיקות אלו הוא בעובדה שזב, זבה, יולדת ומצורע חלוקים בקורבנותיהם. הרמב"ם מסביר בספר המצוות:

והמצוה הע"ז היא שצונו שיקריב כל מצורע קרבן כשנרפא מחוליו... ואם יאמר אומר למה לא תמנה קרבן מחוסרי כפרה כלם מצוה אחת אחר שיש להם ענין אחד יקבצם והוא חסור כפרה ויהיה זה מין מן מיני הטהרה מן הטומאה והיה ראוי שתאמר המצוה הפלונית היא שצונו שלא תשלם טהרת קצת הטמאים והם זב וזבה ויולדת ומצורע עד שיקריבו קרבן. כמו שתמנה טהרה במקוה מצוה אחת נתחייב בה אי זה טמא שיהיה...

השם יודע שזה היה ראוי בלי ספק אם היה קרבן כל אחד מאלו הארבעה מחוסרי כפרה קרבן אחד לא ישתנה, כמו טהרה במקוה מים שהוא מין ממיני הטהרות

---

13. לגבי טבילה במקוה (מ"ע קט) כתב הרמב"ם "ואין הכוונה... שיהיה חייב כל טמא שיטהר על כל פנים... ואולם... כי מי שירצה להטהר מטומאתו הנה לא יושלם לו זה אלא בטבילה במים ואז יטהר". ממילא, יש לדון האם כך הדין גם בנידוננו, ואם יש הבדל, מהו טעמו.

14. יתכן מאד ששאלה זו תלויה בשאלה הקודמת: אם המחוסר כיפורים הוא בעצם "טמא", סביר שקורבנותיו באים כדי לטהרו. אך אם הדין הבסיסי יותר הוא חייב הקורבנות, סביר שחוסר הקרבתן הוא מגרעת או "עיקוב" שגורם מעין "טומאה". פחות סביר שעיקוב צדדי של חוסר הבאת קורבנות המוטלות עליו יגרום לטומאה ממש.

שחובה על כל טמא, אולם מצד התחלפות קרבנותיהם כמו שתראה התחייב למנות כל קרבן בייחוד בהכרח. כי הדבר שבו תשלם טהרת האחד זולת הדבר שבו תשלם טהרת האחר...

מלמדנו כאן הרמב"ם, שאילו היו כל המחוסר כיפורים חייבים באותו הקורבן, היינו מסיקים שקורבן זה הוא דרך טהרה נוספת לטומאות מסוימות, כעין טהרה במקוה והזאת מי חטאת. אם כן, מסברה, היינו רואים את המחוסר כיפורים כטמא ממש, והקורבנות מהווים אופציה לטהרה למי שרוצה, כעין טבילה במקוה. אולם, כיוון שכל מחוסר כיפורים מביא קורבן שונה, מובן שלא רק שכל קורבן מהווה מצווה נפרדת, אלא שלא מדובר כאן בדרך טהרה<sup>15</sup> אלא ב"קורבן חובה על מצב מסויים" (מ"ע ע"ה).<sup>16</sup> לכן, במקום לנסח את המצווה "שצונו שלא תשלם טהרת קצת הטמאים...עד שיקריבו קורבן" עם דגש על הטהרה, הוא מנסח "שצונו שיקריב כל מצורע קורבן..." עם דגש על חובת הקורבן.

אין כוונת הרמב"ם שעצם חילוקי הדינים בין קורבנות המחוסר כיפורים השונים מחייב את מנייתן כמצוות נפרדות (כמפורש בשורש ז'). הרמב"ם מסביר שהיותם חייבים בקורבנות שונים משקף את העובדה שמוקד המצווה אינו בסיפוק דרך להיטהרות אלא בחיוב הקורבן. ממילא, מדובר בד' מצוות שחלוקות ביסודן – ד' מצבים שונים שמחייבים קורבנות שונים. לכאורה כוונת הרמב"ם היא שאם היה מדובר בטומאה ממש, כיוון שטומאת כל מחוסרי הכיפורים זהה, התורה הייתה קובעת דרך טהרה אחידה לטומאה

15. [הערות עורך (ג'פ)]: לענ"ד פשטות לשון הרמב"ם מורה להיפוך. הרמב"ם מדגיש 'כי הדבר שבו תשלם טהרת האחד זולת הדבר שבו תשלם טהרת האחר', ומכך נראה שמדובר בדרך טהרה, אלא שהיא מופרדת לכמה דרכים שונות ולכן יש למנותה בנפרד. דבר זה מתחזק מהמשך דברי הרמב"ם: 'זוהו כמו מי נדה ומי מקוה וארבעה מינין שבמצורע שהן שלש מצות ואם הם כולם לטהרת טמאים' ברור הדבר שמי נדה ומי מקוה מהווים דרך טהרה, אלא שהם נמנים בנפרד כיוון שחילוקיהם מרובים. כך יש להבין את יישום דברי הרמב"ם בשורש השביעי, שהפער בין המצוות צריך להיות משמעותי, ולא נוגע רק בפרטים טכניים, על אף שיתכן ששורש המצווה זהה. **תגובת המחבר:** גם אם יש כאן רכיב של השלמת הטהרה, עיקר מעמדו של מחוסר כיפורים הוא אחר. כפי שעולה מהשורש השביעי שצריך חילוק מהותי בין כדי להפריד מצוות. אם נקבל את הצעת העורך, חסר קריטריון לקביעת החשיבות של הפרטים, ולכן נכון להבין כדבריי. ועוד, שהרי כתב הרמב"ם בפירוש ש"יחיה זה מין מן מיני הטהרה מן הטומאה" הוא חלק מההו"א שהוא דוחה. וע"ע בסמוך לראיות נוספות להבנתי בדברי הרמב"ם.]

16. יש לעיין מהו בדיוק ה"מצב" המחייבו בקורבן זה? כאן יש מתח מסוים בין ניסוחו בסה"מ לבין המניין הקצר והכותרת להל' מחוסר כיפורים. בסה"מ כתב הרמב"ם שהחיוב הוא "לכשיתרפא" מזובו או צרעתו, ויולדת כשתלד. משמע שאפילו אם אינו מעוניין להיטהר כלל מחוייב הוא בקורבנות אלה. אולם, במניין הקצר כתב שהחיוב הוא "אחר שיטהר" ובכותרת החיוב הוא "כשיטהר" וא"כ, ייתכן שלא חל עליו חיוב קורבנות אלה עד שיטהר. ייתכן שיהיו לכך נפ"מ משמעותיות להבנת יסוד חיוב קורבנות מחוסר כיפורים וכן ליחס חיוב הקורבנות ודין ה"טומאה" או העיכוב בקודשים.

אחידה זו. כמו שהיא קבעה דרך טהרה אחת של מקווה לכל "ראשון בטומאה" מבלי לחלק אם מקור טומאתו במגע עם טמא מת, נבילה, שרץ, או כיוצ"ב.

נראה שמסיבה זו סידר הרמב"ם את דיני מחוסר כיפורים בסדרת הקורבנות בסה"מ ולא ליד מצוות הטהרה, וכן סידרו בספר קורבנות ולא בספר טהרה. לכן, פסק גם שזב מחוסר כיפורים לאו כזב דמי (ביאת מקדש ג, ט, פרה אדומה ד, יד, ופסוה"מ יח, יד), כיוון שלשיטתו אין כאן טומאה ממש, וכן הסביר בדעתו רבי אברהם בנו (מעשה נסים ג):

מה שהקשית על דעתו ז"ל הצודקת, אשר מנה טבול יום ומחוסר כפורים זולת טמא, וחשבת כי המה ענפים מטומאה, זהו טעות נגלה, כי הטומאה נסתלקת /נסתלקה/ בטבילה, כאשר אמר ית' תמיד ורחץ במים וטהר. ואם נאמר עליהם בסתם מה שיורה שהם טמאים, אין הכונה אך כי חסר להם הטהרה השלימה אשר ישלימם באיזה ענינים, ולא תטעה בהשתתפות השם, אשר הטעה רבים וכן שלמים ואשר נבוכו בהם רבים ועצומים הרוגיהם.

כך גם משמע מהצגתו את שני מרכיבי מצוות אלו בסה"מ: "שיקריב קורבן כל איש זב אם נרפא מן הזיבות... והוא מחוסר כיפורים עד שיקריבנו" (מ"ע ע"ד, וכע"ז לגבי שאר מחוסר כיפורים).<sup>17</sup>

כעת, ננסה לבאר את טיבו של איסור זה בקודשים. אף על פי שכבר הוכחנו שהאיסור אינו מחמת טומאה ממש לדעת הרמב"ם, מכל מקום נראה שהוא קרוב לעניין הטומאה, והקורבנות פועלים כעין מעשה המטהר לגבי "טומאה" זו. ראייה לכך ניתן להביא מכך שהרמב"ם כתב בתחילת הלכות מחוסר כיפורים ש"אף על פי שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו, עדיין הוא חסר, ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו".<sup>18</sup>

נקודה זו מתחזקת מכך שמי שהיו עליו חמש זיבות מביא קורבן על אחת מהן ואוכל בקודשים, והשאר עליו חובה וכן מפסק הר"מ (מחוסר כיפורים א, ה) שילדת שהביאה קורבנותיה תוך מלאת לא יצאת ידי חובה, ו"אפילו הביאה על ולדות הראשונים בתוך ימי מלאת של ולד זה לא יצאת" (ותהא עליו הראב"ד). מדינים אלו הוכיחו הגרי"ז (הל' מחוסר כיפורים שם) והגרי"ד (שיעורי הגרי"ד (מהד' מוה"ק) כריתות ח ע"א, עמ' קמז-קמח) בשם הגר"ח שישנם שני דינים בקורבנות מחוסר כיפורים: א. מעשה המטהר; ב. חובת קורבן.

17. וכן בכותרת להלכות מחוסר כיפורים: (א) שתקריב הזבה כשתטהר קורבן ב) שתקריב היולדת (כשתטהר קורבן ג) שיקריב הזב כשיטהר קורבן ד) שיקריב מצורע כשיטהר קורבן. ואחר שיקריבו קורבנותיהן תגמר טהרתן".

כלומר, אין מצב קודם של טומאה שהקורבן בא לטהר ממנו, אלא שחיוב הקורבנות והעיכוּב בקודשים עד שיביא את הקורבנות מצווה אחת ועניין אחד הם.

18. וכן בכותרת: "אחר שיקריבו קורבנותיהן תגמר טהרתן". ובהל' ביאת מקדש (ג, ז): "שעדיין לא טהר טהרה גמורה שנא' וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שעדיין לא גמרה טהרתה".

והפנו לסוגיה בכריתות (ח ע"א) שקורבנות אלו "לטבילות מדמינן להו", שקורבן אחד מכשיר מכמה טומאות כמו שטבילה אחת מטהרת מכמה טומאות. וכיוון שלפי הרמב"ם "קורבן מחוסרי כפרה אינו רק חובת גברא של הקרבה, אלא גם מעשה המטהר... נמצא שהמקריב... תוך ימי המלאת הרי הוא כטובל ושרץ בידו" (שיעורי הגרי"ד, שם).

אומנם, כבר הוכחנו בדעת הרמב"ם שאין כאן טומאה ממש, ולכן נראה לבאר כדברי ר"א בן הרמב"ם לעיל שאע"ג שאינם טמאים, הרי "חסר להם הטהרה השלימה אשר ישלימם באיזה ענינים". כלומר, שהם מחוסרים איזה מעלה של טהרה יתירה. אם כן, יש לאמץ את דברי רבותינו מבריסק, אך בניסוח קצת שונה, לפיו קורבנות אלו מהווים מעשי הכשר המועילים לתוספת טהרה וקדושה לגבי אכילת קודשים, מלבד מחיובם הבסיסי על האדם.

### 1. מעלת טהרה יתרה

רעיון זה של 'מעלת טהרה יתרה' מופיע גם במקומות אחרים בדברי הרמב"ם.<sup>19</sup> בפינה"ש (פרה ג, ג) כתב הרמב"ם:

אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואח"כ טבל והזה עליו ג' וז' אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדרגה בטהרה לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור ולכן לא נקפיד לו בקבר התהום עד שנתאמת.

כלומר, מי שהוזה עליו מי חטאת יותר גבוה במעלת הטהרה ממי שמעולם לא נטמא. הצפנת פענח (נזירות ב, כא) ביאר בכך את דברי הרמב"ם (שם) שהימים שהנזיר נזר בחו"ל לא עולים לו (מחמת הטומאה) מהתורה למרות שטומאת ארץ העמים דרבנן (ועיין פיהמ"ש נזיר ג, ו):

דהיכא דצריך שיהא מקום טהור לא הוה רק א"י והיינו מקום הבדוק כמבואר בזבחים דף ק"ג וע' בפינה"ש שם... ולכך גם גבי נזירות כן.

הרי מבואר שלפעמים נדרשת מעלה של "טהרה" חיובית, שעדיפה מחוסר טומאה גרידא.<sup>20</sup> נראה שלא במקרה מצינו עניין זה של "מעלת טהרה" דווקא אצל נזירות ואצל מחוסר כיפורים, שהרי שניהם עומדים על הציר בין עולם הטהרה לעולם הקדושה.<sup>21</sup>

19. עיין במאמרו של הרב מאיר שפיגלמן, "דרגות הלכתיות בטהרה" (מעלין בקדש א', סיוון תשנ"ט).  
20. וכן עולה גם מדברי הרמב"ם (נזירות ה, יט, ו, ח-י) לפיהם יש חלות של "נזיר בבית הקברות" מהתורה אע"פ שטומאת בית הקברות דרבנן (מבלי שישג או יאהיל במת).  
21. ע"י זהירותו מוטומאת מת הנזיר נקרא "קדוש" וזוכה להקריב קורבנות מלאת נזירותו (עי' להלן). וע"י הקרבת קורבנות, המחוסר כיפורים מיטהר וניתר באכילת קדש. במקביל לעיקר חקירתנו ביסוד דין מחוסר כיפורים, יש לדון אם הדרישה ל"מעלת טהרה יתירה" היא מבחינת מעלת הקודשים, או

## 2. דיני קורבנות מחוסר כיפורים

אולם, עדיין לא ביארנו את היחס בין שני הדינים בקורבנות מחוסר כיפורים: א. חיוב הקורבנות שמוטל על האדם; ב. מעשה המטהר. קשה לומר שמדובר בשני דינים נפרדים לגמרי שבמקרה נזדמנו לפונדק אחד. ויתרה מזו, לכאורה, אם היה מדובר בשני דינים נפרדים, הרמב"ם היה אמור לכאורה למנותם כשתי מצוות נפרדות: א. להביא הזב/זבה/יולדת/מצורע (להלן: זז"מ) הקורבן המחויב להם. ב. שהנ"ל אסורים בקודשים עד שיביאו קורבן. בנוסף, הרי מפורש בגמרא (סוטה טו ע"א, כריתות כו ע"א, כפי שראינו) שקורבנות מחוסר כיפורים לא באו על חטא, אלא "כי מייתי קורבן לאשתרוי בקדשים הוא דקא מייתי". משמע מכך שעיקר חובת הקורבן היא לשם התרת המביא בקדשים. וכן מוכח לפי רב שאמר (מנחות ד ע"ב) שאשם מצורע ששחטו שלא לשמו פסול הואיל ובא להכשיר ולא הכשיר. משני המקורות הנ"ל משמע להדיא שאין חובת הקורבן נפרדת לגמרי ממטרת ההיטהרות, אלא דין טהרה או הכשר הגברא עומד במוקד חיוב הקורבן. א"כ, שוב צ"ע מהמקרה שכבר הותר ע"י קורבנות זיבה אחת והשאר עליו חובה. – ובמיוחד לרב, מה יענה לגבי מי שהיו עליו ה' צרעות והקריב על אחת מהן, שכבר הוכשר בקודשים והשאר עליו חובה? למה לא יפסלו השאר כיוון שכבר אינם מכשירים בקדשים?!

נראה שיש לחלק בין ג' מרכיבים שונים בכל קורבן:

א. המחייב של הקורבן.

ב. האופי של הקורבן והקיום שלו.

ג. התוצאה המושגת על ידי הקורבן בפועל.

לפי הרמב"ם ברור שהמחייב של קורבן מחוסר כיפורים הוא עצם המצב של היותו זז"מ שנתרפא או נטהר. בנוסף, ברור שקורבנות אלו יכולים להביא לידי טהרתו המלאה של המחוסר כיפורים ולהתירו בקודשים. מלשון הגמרא נראה שתוצאה זו של היתר בקודשים איננה צדדית לאופיים היסודי של קורבנות אלו, אלא מגדירה את עצם הקיום והנושא של קורבנות אלו, שהם קורבנות של הכשר למעלת טהרה יתירה של אכילת קודשים. אולם, קיום זה שייך גם אם כבר הושגה תוצאת התרתו בקודשים בפועל, כי קורבנות אלו הם בעלי אופי של הכשר וטהרה.<sup>22</sup> ממילא, מובן למה ואיך חייבים בקורבנות אלו גם אם הוא

מצד דיני טהרתו – מאחר שנשתלח הרחק ממחנה שכינה, מחוייב הוא להתקרב ולעלות לעילא ולעילא במדרגות הטהרה.

22. רעיון כע"ז ראיתי לראשונה בגר"ז (נזיר יט ע"א): "דיש קורבנות מכפרין ויש מכשירין... והיינו דיסוד דין הקורבנות חלוק ביסודו שלזה הוא לכפרה ולזה הוא להכשיר, אבל לא צריך כלל שיכשיר בפועל, [וכמו בהא דאיתא בכריתות... דעל זיבות הרבה כשמקריבה קורבן א' הותרה בקודשים והשאר עלי' חובה, ואף ששאר הקורבנות כבר אינם מתירין, מ"מ אין צריך כלל שיתיר דהקורבן שפיר נקרא קורבן דמכשיר]". ע"ע בקונטרס הגר"ז ליומא סוכה וקה"ח, יומא ס"א ע"א. לכאורה, יש לדמות זאת

כבר טהור והותר בקודשים, שהרי בכל אופן האדם הוא זב שטיהר מטומאתו, ועדיין יש לקורבנו אופי של מכשיר לתוספת טהרה וקדושה ושייך בו הנושא של "למשרייה באכילת קדשים" אף שכבר הותר בקודשים בפועל. במילים אחרות, אפילו כשאין הקורבן משיג תוצאה של הכשר הגברא ממעמדו כמחוסר כיפורים, הוא מהווה מעשה הכשר ונושא אופי וקיום של הכשר, וזה מספיק כדי להצדיק את הבאת הקורבן.

בזה מובנים שני חלקי המצווה שתיאר הרמב"ם:

- א. "שיקריב הזזי"מ קרבנו כשיטהר" – המחייב של הקורבן הוא מצב הזיבות וכיוצ"ב.
  - ב. "ואחר שיקריבו קורבנותיהן תיגמר טהרתן" – התורה חידשה שיהא לקורבנות אלו אופי וקיום של מכשירים לתוספת טהרה וקדושה, וכחלק מזה, שדווקא הם ישלימו את טהרתו לעניין אכילה בקדשים, ובלעדיהם עדיין טהרתו "חסרה".
- וכן מובן בזה ניסוחו העדין של הרמב"ם בהגדרתו למושג מחוסר כיפורים בתחילת הל' מחוסר כיפורים:

ולמה נקראו מחוסרי כפרה, שכל אחד מהן אף על פי שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו, עדיין הוא חסר, ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים. (א, א)

כלומר, המחוסר כיפורים אינו טמא כלל, אלא רק "חסר" איזה מעלת טהרה יתירה שמשיגים על ידי קורבנו שמשלים את טהרתו. נראה שניסוח זה משקף את היחס ההדדי בין שתי מרכיבי מצוות אלו.

שאלנו לעיל האם טומאת המחוסר כיפורים גורמת לחיוב הקורבן או שחיוב הקורבן יוצר את ה"טומאה". נראה ששני הניסוחים אינם מדויקים לגמרי, והכתוב השלישי המכריע ביניהם הוא שבאמת אלו שני מרכיבים של מצווה אחת, ואי אפשר לומר שאחד קודם וגורם לחבירו, אלא קיים כאמור יחס הדדי ביניהם שבו שני מרכיבי המצווה מגלים ומשקפים ומגדירים אחד על השני. אם היינו צריכים לבחור איזה מרכיב ראשוני יותר, נראה שזכות הבכורה ניתנת לחובת הגברא להביא קורבן על מצב הריפוי / טהרה מטומאתו – שהרי טעם זה מחייב גם במקרה שהאדם כבר אינו מחוסר כיפורים.<sup>23</sup> אומנם, המרכיב השני, לפיו הגברא "חסר" עד שיביא את הקורבנות ועדיין לא נשלמה טהרתו לאכול בקודשים, אינו רק פרט מדיני המצווה או תוצאה מחיוב הקורבן אלא מהווה דין שמגדיר ומשקף את אופי

---

לחטאת ששחטה לשם חולין שכשרה לפי הרמב"ם (פסוה"מ טו, ד) אע"פ שלא עלתה לשם חובה, ולא כיפרה. אולם, לכאורה עצם הכשר החטאת מותנית בכך שיש לה אופי של "מכפר" אפילו כשאינה משיגה כפרה בפועל לבעלים.

23. הוא גם הקודם בפסוקים ובניסוחי הרמב"ם בסה"מ, במניין הקצר (שבו לא הזכיר כלל את העיכוב בקודשים) ובכותרת להלכות. עיין בספר זכר יצחק ס' ל שדן בשאלות אלו ונראה שהסיק כדברינו.

חיוב הקורבנות עצמו. כלומר, דין "והוא מחוסר כיפורים עד שיקריבהו" מגדיר קורבנות אלו כמכשירים שקיומם הוא הוספת מעלת טהרה וקדושה לגברא, כדי להכשירו להתקרב אל הקדושה. ייתכן שהתורה חידשה את המעמד של מחוסר כיפורים דווקא כדי לתת ביטוי בפועל לאופי קורבנות אלו כמכשירין לתוספת טהרה וקדושה. לחילופין, ייתכן שהתורה כאן חידשה שבעקבות טומאות חמורות אלה שיוצאין מגופן, האדם מצווה להתעלות ולהתקדש במדרגות הטהרה והקדושה, ועד שיוכשר לכה"פ באחד מהקורבנות האלה, הרי הוא "חסר", שנשאר בו איזה שמץ של דיחוי מקדושת מחנה שכינה שמעכו מלאכול בקודשים.<sup>24</sup>

במילים אחרות, על אף שחיוב הקורבנות יכול להתנתק בפועל מהמעמד של מחוסר כיפורים, דין מחוסר כיפורים הוא הביטוי המובהק לאופיים וקיומם של קורבנות אלו. נראה שמסיבה זו הרמב"ם והמשנה הדגישו דווקא את מעמד הגברא כמחוסר כיפורים, כי זהו לב החידוש של מצוות אלו: אף על פי שכבר אינו טמא, בגלל טבילה והערב שמש, גזרה תורה שהגברא טעון קורבן המכשיר לתוספת טהרה ושבלעדיו עדיין "חסר" הוא לגבי מעלת אכילת קודשים.

אומנם, מרכיב א' של חובת הקורבן נצרך גם, כדי להגדיר בדיוק את המרכיב השני, של עיכוב באכילת קודשים: אילו היה קיים רק הדין השני, היה מקום לחשוב שזוהי רק אופציה ודרך טהרה, כעין מצוות טבילה במקווה. במילים אחרות, שני מרכיבי המצווה משקפים את העובדה שדין מחוסר כיפורים עומד בדיוק בממשק בין עולם הקדושה והקורבנות לעולם הטהרה.<sup>25</sup>

### 3. הסבר מחלוקת ראב"י וחכמים

באמצעות כל מה שאמרנו, ניתן להציע הסבר למחלוקת ראב"י וחכמים. נראה שנחלקו באחד משנים:

א. נחלקו באופיים של ארבעת מחוסר כיפורים שמופיעים בפרשת תזריע-מצורע, ולכן נחלקו האם גר ונזיר דומים להם.

24. עי' ספר הבתים עשה ל"ז.

25. המורכבות והעדינות היתה של מעמד מחוסר כיפורים באות לידי ביטוי גם בסתירה בדברי הרמב"ם בנושא. בהל' ביאת מקדש (ד, ד) פסק ש"מחוסר כיפורים שעבד אף על פי שעבודתו פסולה וחילל ה"ז פטור", אך בהל' סנהדרין (יט, ב) מנה "מחוסר כפורים ששמש" עם "כל מחוייבין מיתה בידי שמים שהן בלא תעשה ויש בהן מעשה שלוקין עליהן". עיין בערוה"ש העתיד (שם) ובהערות ר"ח העליר לסה"מ (ל"ת עו, הערה 13) שהציעו שהרמב"ם שינה את דעתו בזה. אולם, עיין באבן האזל (ביאת מקדש שם) שביאר זאת לאור חילוק בין מלקות למיתה. תודתי נתונה לליאון מיקולינסקי שהעלה סתירה זו לתשומת לבי.

ב. שניהם מודים לאופיים של ארבעת מחוסר כיפורים, ונחלקו רק לגבי אופיים של קורבנות הגר והנזיר, וממילא האם הם דומים למחוסר כיפורים.

לפי הראשונים הוסברים שמחוסר כיפורים הוא טמא ממש,<sup>26</sup> נראה להסביר כאפשרות הראשונה, והם נחלקו בעצם חקירתנו האם דין מחסו"כ הוא בעיקרו דין בהל' טומאה וטהרה או דין בהל' קודשים וקורבנות.<sup>27</sup> לפי חכמים מדובר בדין בטומאה וטהרה, ועד שיביא קורבנו עדיין מקצת טומאתו עליו וממילא הוא אסור בקודשים.<sup>28</sup> ממילא ברור שזה לא שייך בגר ונזיר טהור שאין בהם טומאה כלל. לכן, בסוגיה בכריתות (ח ע"ב) דחו חכמים שלא נקרא מחוסר כיפורים אלא קורבן המתירו בקדשים – כלומר, קורבן המטהרו מטומאתו. מנגד, לפי ראב"י אין העיכוב בקודשים מהווה דין בהל' טומאה וטהרה, אלא דין בהכשר הגברא לתוספת קדושה – וזהו גם יסוד קורבן הגר והנזיר ג"כ.

אולם, לפי זה קשה להבין את הסבר ראב"י שלא שנו נזיר טמא במשנה "כי קא מייתי קורבן למיחל עליה נזירות בטהרה הוא". הרי זוהי דוגמה מובהקת להכשר לתוספת קדושה! אולי ראב"י מבין את קורבנות הנזיר הטמא כעין הבנת חכמים את קורבן הגר – לא מדובר בחיוב קורבן המלווה ב"עיכוב" ממעלת טהרה יתרה, אלא במרכיב אינטגרלי מתהליך בסיסי יותר. כלומר, קורבן נזיר טמא נצרך לעצם החלת נזירות טהרה, בניגוד למחוסר כיפורים שהוא חיוב קורבן עצמאי המלווה בעיכוב מאכילת קודשים.

אולי יש לבאר באופן אחר, לפיו ראב"י מבין את העיכוב מאכילת קודשים של מחוסר כיפורים כדין הנובע מחיוב הקורבן – אי-הבאת קורבן זה יוצרת "חיסרון" ועיכוב האוסרו באכילת קודשים. כך גם בגר ובנזיר שבעצם חייבים בקורבן, אלא שאי-הבאת קורבנם יוצרת חיסרון ועיכוב האוסר את הגר באכילת קודשים והנזיר בדין, תגלחת וטומאה. אומנם, לפי זה קשה הדין לפיו מי שהיו עליו חמש זיבות מביא אחת ומותר בקדשים למרות שהשאר חובה עליו, ועדיין לא קיים את חובתו משאר הזיבות.<sup>29</sup> לכן נראה שצריך לומר באופן אחר, שראב"י סובר שקורבנות מחוסר כיפורים לא מהווים מכשירים אלא מתירים, שהתורה חידשה שיהיה אסור בקודשים עד שיביא קורבן המתירו. כך גם בגר ובנזיר, שקורבנם בא להתיר. לכן, קורבן נזיר טמא שלא בא להתירו בשום דבר אלא להכשירו לנזירות טהרה לא נכלל במשנה.

26. ר"ד הבבלי (מעשה נסים שם) וראשונים אחרים (משמעות דברי הראב"ד בהל' ביאת מקדש ג, ט, מחוסר כיפורים א, י, רש"י כריתות ח ע"א, תוס' זבחים יז ע"ב).

27. עיין במאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין, 'טבול יום ומחוסר כיפורים', מעלין בקודש ח, שמביא הסבר כע"ז. ייתכן שזוהי חקירת הגמרא (ח ע"א) אם מדמים לחטאות או לטבילות.

28. מדברי ר"ד הבבלי (מעשה נסים ח') משמע שנחשב מצווה ולא רק מתיר, כיוון שהתכלית של התירו להכנס למקדש היא דבר מבוקש ואכילת קודשים היא מצווה.

29. ייתכן שראב"י חולק על דין זה, אך לא מצאתי כן בשום מקום.



כעת נותר לנו לבאר את דעת הרמב"ם, לפיה מחוסר כיפורים אינם טמאים. ביארנו שלשיטתו חכמים סוברים שקורבנות מחוסר כיפורים הם מכשירים לתוספת טהרה וקדושה. ייתכן שבזה ראב"י מודה, אלא שלשיטתו כך מתקיים גם בקורבן הגר והנזיר (כלומר, נחלקו באפשרות ב' דלעיל). לגבי גר דחו חכמים ש"כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים גר כי קא מייתי קורבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל". כלומר, דווקא אצל זי"מ מדובר בקורבנות שעיקר קיומם משתקף בעובדה שהם מתירים באכילת קודשים, כמו שביארנו לעיל, משא"כ בקורבן הגר שאין לו קשר לעולם הטהרות ואולי גם לא לתוספת קדושה יתירה, אלא הוא חלק בסיסי מעצם התהליך של גרות וכניסתו לכלל ישראל. לכאורה, ראב"י סובר שמילה וטבילה משלימים את גרותו, אלא שחל עליו חיוב נוסף להתעלות במעלות הקדושה (ואולי גם טהרה) כדי להיות מוכשר לאכול בקודשים. מנגד, חכמים סוברים שתהליך הגרות עצמו כולל שלושה מרכיבים: מילה, טבילה, והרצאת דמים (קורבן). אחרי מילה וטבילה עדיין לא הושלמה גרותו ועדיין אינו "גר גמור... ככל כשירי ישראל" (רמב"ם מחוסר כיפורים א, ב) וממילא הוא אסור בקודשים עד שישלים את תהליך גרותו על ידי הקרבת הקורבן.<sup>30</sup> נראה שלצורך זה הביא הרמב"ם את דין קורבן הגר מיד בתחילת הל' מחוסר כיפורים והסביר למה אינו אחד ממחוסר כיפורים, שהרי חילוק זה מבהיר את יסוד גדר מחוסר כיפורים.<sup>31</sup>

כעין זה נחלקו גם בנזיר טהור. לפי חכמים: "כי מייתי קורבן לאישתרוי למישתי יין דחולין הוא", ולא דווקא לתוספת טהרה וקדושה.<sup>32</sup> לשיטתם נראה שקורבנות הנזיר מכלל נדרו הן (עניין בדעת הרמב"ם להלן) וממילא, עד שלא יביאם לא סיים את נזירותו כדי להיות מותר ביין ותגלחת. מנגד, ראב"י סובר שקורבנות הנזיר באים לתוספת קדושה וטהרה, שגזרה תורה שבשיא תהליך הנזירות יביא קורבנות אלו לתוספת קדושה וטהרה, ובלעדיהם הוא מעוכב משתיית יין וכו'.<sup>33</sup> לכאורה, ראב"י מניח שהיתר ביין, תגלחת וטומאה אינו משקף רק את סיום הנזירות גרידא, אלא מהווה מעלה יתרה בכך שהנזיר הוכשר

30. כך עולה גם מדברי רבי (כריתות ט ע"א), שהרצאת דמים אינה חיוב בעלמא על מצב הגרות אלא חלק מלב תהליך הגרות: "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים", והביאו הרמב"ם בהל' איסור ב' (יג, א-ד). אכן, כבר ר' גרשום (כריתות ט ע"א) העיר ש"רבי לית ליה דר' אליעזר בן יעקב דלמיכל בקודשים מייתי קורבן אלא קסבר לא מייתי אלא לאכשורי נפשיה בקהל".

31. וע"ע בעניין קורבן הגר בספר כריח שדה להגר"נ גרינבלט זצ"ל (פר' שלח).

32. או שכוונתם שקורבנות אלו נצרכים לעצם סיום תהליך הנזירות וממילא הוא אסור ביין, ולא שיש חיוב קורבנות עצמאי המלווה ב"עיקוב" מוין. בכל זאת, ייתכן שהקיום של הקורבנות הוא אכן הכשר לתוספת קדושה.

33. אומנם עניין ברמב"ם נזירות (ו, ה).

והתקדש לחזור לעולם התענוגות באופן של קדושה וטהרה, עד שיקריב את קורבנותיו, "חסר" ומעוכב הוא ממעלה זו.<sup>34</sup>

כל מה שאמרנו נכון רק אם נטען שראב"י מודה לחכמים ביסוד קורבנות זז"מ שהם באו להכשיר לתוספת טהרה וקדושה. אולם, ייתכן שנחלקו בעצם יסוד העיכוב בקודשים דזז"מ וחכמים סוברים שחיוב הקורבן (או אי-הבאתו) יוצר את האיסור בקודשים, או שקורבנות אלו אינם מכשירים אלא מתירים, כמו שביארנו לעיל בדעת ר"ד הבבלי.

## ו. קורבנות נזיר טמא ונזיר טהור

כעת בידינו לבאר את פסק הרמב"ם שנזירה שנטמאה והפר לה בעלה מביאה קורבנות של נזיר טמא. הקושי בדברי הרמב"ם הוא שמפורש בגמרא (כריתות ח ע"ב) שקורבנות אלו נועדו להחיל עליה נזירות בטהרה, וכאן אין שום נזירות טהרה שאמורה לחול. בנוסף, ברור מדבריו בהקדמה לסדר קודשים בפיהמ"ש שקורבנות אלו לא באו לכפר על עוון טומאה. קושי זה מתחזק מכך שאם הפר לה בעלה אינה מביאה קורבנות נזירות טהרה לפי הרמב"ם (נזירות ט, ט). למה יש הבדל בין קורבנות טומאה לקורבנות טהרה בזה? הרי לפי הרמב"ם עניין אחד להם ולכן מנאם במצווה אחת כדלעיל.

נראה שניתן לבאר את החיוב בקורבן נזיר טמא כשהפר לה בעלה בעקבות היסוד שייסדנו לעיל, לפיו יש לחלק בין: א. המחייב של הקורבן, ב. האופי והקיום של הקורבן, ג. התוצאה המושגת בפועל על ידי הקורבן. כשם שביארנו לגבי מחוסר כיפורים שייכתן שהתוצאה של "למשרייה באכילת קדשים" משקפת את עצם אופיו של הקורבן ומגדירה את קיומו גם במקרה בו היא לא שייכת בפועל, כך גם כאן. שם הסברנו שדין זה מעניק לקורבנות מחוסר כיפורים אופי וקיום של "מכשירים לתוספת טהרה וקדושה" גם במקום שהאדם כבר מותר בקודשים בפועל. כאן נראה שצריך לומר דבר דומה. התוצאה של "למיחל עליה נזירות טהרה" מגדירה את אופיו וקיומו של קורבן נזיר טמא אף כשהוא לא שייך בפועל, שהרי כבר הופר נדר הנזירות. כלומר, קורבנות אלו מהווים מכשירים למעלת קדושה וטהרה הנצרכת לנזירות, ובכל זאת חיובם מוטל על הגברא גם כשאין נזירות (ועי' להלן בענין קורבנות נזיר טהור).

34. ר"ד הבבלי (מעשה נסים ח) היה רגיש לשאלה זו ביחס בין קורבנות נזירות לקורבנות מחוסר כיפורים: "אמנם ההיתר לא יקרא תכלית, כי אינה תכלית מצורע, אשר היא יציאתו ממצב יטמא כשרץ אל מצב הטהרה ככל אדם, ותתירו ליכנס למקדש דין תורה וליגע בקודשים וכן קורבנותיו מתירין אותו לאכול בקודשים, שהיא מצוה ולהשוותו לשאר הטהורים. אמנם יציאת הנזיר מהיותו אסור ביין אל ההיתר אין זאת תכלית מבוקשת, ואין בה מצוה ולא מעלה יתירה". ועי"ש שהאריך בנושא זה בקשר ליחס הקורבנות והתגלחת. ע"ע בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' נזירות פ"ח (עמ' כה-כו).

אם כן, מובנות השיטות שהזכרנו לעיל (רש"י שבועות יז ע"א ועוד) לפיהם נזיר טמא נחשב מחוסר כיפורים, אך לרוב הראשונים ופשט המשנה והגמ' בכריתות קשה, למה לא נמנה נזיר טמא כמחוסר כיפורים?<sup>35</sup>

נראה שבדומה ליחס בין חובת הגברא לעיכוב באכילת קודשים שתיארנו לגבי מחוסר כיפורים, היה מקום לראות גם את מעמד הנזיר הטמא, שאע"ג שכבר היזו עליו וטבל וכו' וטיהר מטומאתו, חידשה התורה שהוא עדיין טעון קורבן הכשר והוא "חסר" ומעוכב מנזירות טהרה עד שיביאנו. אולם, זה לא ייתכן, שהרי קורבנות נזיר טמא נועדו "למיחל עליה נזירות בטהרה". כלומר, אין כאן חיוב קורבן העומד מחוץ לעצם תהליך ההכשרה לנזירות טהרה שמביא איתו "עיכוב" מנזירות טהרה, אלא כמו שקורבן הגר הוא חלק מלב תהליך הגרות לדעת חכמים, קורבן נזיר טמא הוא חלק מלב התהליך של חזרה לנזירות טהרה. במילים אחרות, אין לומר שמאחר שטיהר מטומאת המת אמורה נזירות טהרה לחזור באופן אוטומטי אלא שגזרה תורה איזה "עיכוב" ו"חיסרון" עד שיביא את הקורבנות, אלא קורבנות אלו הם חיוניים מראש להחלת נזירות טהרה. ממילא, ישנו הבדל ברור בין קורבנות אלו, לקורבנות מחוסר כיפורים, שחיובם הוא חיצוני, שרק יוצר עיכוב בטהרה המספקת לאכול בקודשים. במילים אחרות, הנזיר שעדיין לא הביא קורבנות טומאה אינו רק "מחוסר קורבנות" אלא חסר לו כל הבסיס הדרוש כדי להיכנס שוב לנזירות טהרה, כמו גר שעדיין לא סיים את תהליך גרותו.

כל זה הוא רק מצד התוצאה המושגת על ידי הקורבן ומעמדו של הגברא לפני הקרבנות. אבל, מצד עצם הקיום של הקורבן, גם קורבן נזיר טמא בא להכשיר את הגברא לתוספת טהרה וקדושה, וקיום זה שייך אפילו אם שוב לא יכנס האדם לנזירות טהרה משום שהפר לה בעלה.

אפשרות אחרת היא שבאמת כל הקיום של קורבנות נזיר טמא הוא להחיל נזירות טהרה, ובמקרה שהפר לה בעלה חסר כל הקיום, אלא שמכל מקום האישה חייבת בקורבנות אלו משום שמכל מקום לא פקע המחייב שלה בהבאת הקורבן, שהוא עצם העובדה שהיא נטמאה בימי נזירותה. כלומר, חיוב הקורבן אינו רק חיוב להשיג את הקיום של הקורבן, אלא הוא כעין חוב ושיעבוד ממון,<sup>36</sup> שהאדם חייב להביא קורבנות אלו, בלי קשר להשגת התוצאה שלהן. ממילא, ייתכן שהאדם ישאר מחוייב אפילו כשהקיום כבר לא רלוונטי, כגון

35. אולי יש לבאר למה חכמים מתעקשים שאין ליישם את המונח רק כשהקורבן מתיר בקודשים בלבד ע"פ דברים ששמעתי מהרב נטע גרינבלט זצ"ל, שהציע שחלק מכוונת המונח "מחוסר כפורים" לחכמים הוא היות הגברא חסר ומעוכב מהכפרה המושגת ע"י אכילת קודשים – "זאכלו אותם אשר כופר בהם" (שמות כט, לג) ועי' רש"י פסחים שמרחיב פסוק זה לאכילת בעלים בקק"ל.

36. עי' בקידושין (יג, ע"ב) שם כוללים קורבנות כסוג של "מלווה הכתובה בתורה" שנחלקו אי הוי כמלווה בשטר, ודנו בנפ"מ לחיוב היורשים בקורבן אמן (וע"ע זבחים ה ע"ב בטיב חיוב היורש).

בהפר לה בעלה. בנוסף, ייתכן שכך יש להבין גם במחוסר כיפורים שכבר הותר בקודשים "והשאר עליו חובה", שחסר כל הקיום ומכל מקום האדם חייב בתורת חוב.<sup>37</sup> וכן משמע בירושלמי שבועות (פ"א, ה"ד) לגבי חטאת צבור שכפרתה לכאורה מיותרת: "א"ר בון אילו ישראל כשירין שמא אינן מביאין מה שקבעה להן תורה". וכן בירושלמי (נזיר פ"ד, ה"ד): "היפר לה אשמה קרב שאין לך אשם בא על הבטלה כזה". וכע"ז בכריתות (כז ע"א): "אין לך דבר שהוא בא לבטלה אלא אשם נזיר בלבד".

אומנם, מסברא קשה לומר שיש חיוב להביא קורבן שאין בו שום קיום, במיוחד לגבי קורבן חטאת. לכן, לכאורה עדיף לומר כהסבר הראשון ולומר שהכוונה כאן היא שהקורבן בא "לבטלה" מבחינה פרקטית, ("פי' לא לכפר ולא להתיר שום דבר", ערול"נ שם) אך עדיין יש בו 'קיום' מסוים.<sup>38</sup> לפי הסבר זה, אין פיצול בין החובה לבין ה'קיום', אלא רק בין החובה לבין התוצאה בפועל.

אופציה אחרת היא שאפילו במקום בו חסר עיקר ה'קיום' של הקורבן, עדיין קיים 'קיום' אחר, למשל, בקורבנות מחוסר כיפורים כתבו כמה מהראשונים שיש גם מרכיב של קורבן הודאה על רפואתם.

עתה, ננסה להבין מדוע חילק הרמב"ם בין קורבן נזיר טמא לקורבן נזיר טהור לגבי דין הפר לה בעלה? כהקדמה להסבר, חשוב לציין שלמרות שהרמב"ם מנאם כמצווה אחת במניין המצוות, בסיווגם בתור קורבנות הרמב"ם חילק ביניהם באופן חד וחלק. בהקדמה לסדר קודשים בפיהמ"ש, קורבן הטומאה כלול בקבוצה השנייה של קורבנות "שיתחייב קורבן במצב מסוים שיארע לו" ביחד עם מחוסר כיפורים וגר. אולם, קורבן נזיר טהור נכלל בקבוצה החמישית "שיחייב בכך את עצמו מרצונו הוא" ביחד עם שאר נדרים ונדבות.<sup>39</sup> כלומר, המחייב בקורבן נזיר טמא הוא על עצם המצב שנטמא במת בימי נזירותו, ואילו המחייב של קורבנות הטהרה הוא עצם נדר הנזירות. ממילא, ברור שבמקרה שהפר לה בעלה, המחייב של קורבנות טומאה (עצם העובדה שנטמא בימי נזירותה) עדיין קיים, ואילו המחייב של קורבנות הטהרה (נדר הנזירות) פקע.

37. וכ"מ בחידושי הגר"מ (נזירות י, ח): "ואף דבאמת לאחר החטאת דאינו מעכב האשם מ"מ צריך להביא האשם עם לוג השמן והוא רק מפני חובת חיוב הקורבנות אבל הכשר אשם הרי באמת חסר לו דהרי כבר הוכשר בחטאת בלבד". אומנם ע"פ ביאור הגרי"ז יומא ס"א י"ל שכל כה"ג אף על פי שכבר הוכשר, עדיין השאר עליו חובה לענין ריצוי, ע"פ הגמרא במנחות (ד ע"א). ויש לבאר שזה עצמו הוא החילוק בין מרכיב הטהרה למרכיב חובת הקודשים במחוסר כיפורים.

38. עי' בספרי זוטא (ע"ע להלן בהערה 40) שמתאר אשם נזיר כ"קנס". א"כ, יש לבאר שאע"פ שאינה משיגה שום תוצאה (של כפרה, היתר, או כיוצ"ב) בשבילו, מ"מ אית ביה קיום של "קנס" וביטוי של הכנעה וחרטה על אשמו.

39. כך עולה גם בהלכות שחיטה (ב, כ) לגבי עולת נזיר.

אומנם, במניין המצוות הרמב"ם מנאם כאחת, שהרי במסגרת הנזירות עניין שניהם אחד הוא: לקדם את הקיום של קדושת הנזירות על ידי גילוח על הקורבנות. בלשון הרמב"ם (מ"ע צג): "ואין ראוי שימנו שני גלוחים אלו בשתי מצות לפי שגלוח טומאה הוא מדין מצות נזירות כי מצות עשה שלו הוא שירבה פרע בקדושה". אם כן, חובת קורבנות הטומאה קיימת בשני מישורים: א. בתור קיום בנזירות עצמה – חלק ממצוות "שיגלח על הקורבנות כששלים נזירותו או כשיטמא" (כותרת להל' נזירות). ב. חובת קורבן – קורבן חובה להכשר הגברא על ההיטמאות במת בימי נזירות. מרכיב ב' קיים אפילו במקרה שהפר לה בעלה, אך ברור שאינו המרכיב הדומיננטי במצווה זו ולכן לא נמנה כמצווה בפנ"ע בספר קורבנות אלא כחלק ממצווה כוללת בהל' נזירות, בניגוד למחוסרי כפרה.

מקור לדברי הרמב"ם, ניתן למצוא בירושלמי (נזיר פ"ד, ה"ד):

הכא אינו עוקר אלא מיכן ולבא מי מיפר את שעליה אמר ר' יוסי בן חנינה גזירת הכתוב היא: הפר את נדרה הפר את מה שעליה, מי שהוא היפר נדרה הוא מיפר מה שעליה.

ופירש הפ"מ:

מי מפר לה לקרבנות שהפרישה וקבלה חובה עליה ואמאי לא יקרב: גזירת הכתוב הוא. דכשהבעל מפר נדרה מפר נמי לקרבנות שקבלה עליה ומהניא הפרתו לאת שקבלה עליה כמו דמהני להפרת נדרה שהרי מכח נדרה הן באין.

כלומר, נזירה שבעלה הפר לה לא מביאה קורבנות טהרה, בגלל שהפרת הנדר מפירה גם את הקורבנות. אומנם, לגבי אשם נזיר טמא מופיע בהמשך הסוגיה: "היפר לה אשמה קרב שאין לך אשם בא על הבטלה כזה". לכאורה כוונת הירושלמי היא שקורבן זה קרב אפילו בלי מטרה או תוצאה ברורה, וזאת כנראה בגלל שתמיד אין לו מטרה ברורה שהרי אינו בא לכפר או לטהר.<sup>40</sup> לכאורה, הרמב"ם הסיק מזה לגבי החטאת והעולה של נזיר טמא גם כן.

### ז. שיטת הרא"ש

לשיטת הרא"ש, לפיה קורבנות נזיר טמא באים כדי לכפר על עוון טומאה, נצטרך להתמודד עם שתי הראיות שהבאנו לשיטת רש"י:

---

40. עיין בכריתות (כז ע"א) "דאמר ר' משום רשב"י אין לך דבר שהוא בא לבטלה אלא אשם נזיר בלבד" והתקשו שם למה אין לו קצבה כעין קורבן מחוסר כיפורים. ופי' הרגמ"ה "ולא אתי לאשטרוי באכילת קודשים... וחטאת שלו מכפרת עליו ואשם לבטלה אתי על חינוס". וע"ע בספרי זוטא (ו:יב): "לאשם, הרי זה קנס: אמר ר' שמעון לא מצינו אשם שיבא לבטל אלא זה בלבד שכן כתיב אחריו והימים הראשונים יפלו". ופי' המצפה איתן (כריתות שם) ד"לבטלה" היינו הא דהוי קנס.

א. דברי הגמרא (כריתות כו ע"א ועוד) לפיהם קורבן נזיר טמא לא בא על חטא אלא כדי להחיל על הנזיר נזירות טהרה.

ב. אם הוא מגיע כדי לכפר על עוון טומאה, למה מביאים אותו כשהוא נטמא באונס, הרי לא חטא?<sup>41</sup>

לכאורה צ"ל שלפי הרא"ש מדובר במחלוקת סוגיות. לכאורה, הרא"ש בא רק לפרש את הסוגיה בנזיר (יט ע"א) ולא להכריע בין הסוגיות.

לגבי הראיה השנייה מכך שמביא אף באונס. ייתכן ליישב את הראיה בכמה דרכים:

א. כמו שקודשים צריכים שמירה יתרה ולכן אפילו ספק טומאה פוסל בהם (עיין ברמב"ן בריש חולין), כך גם נזיר המקודש בקדושה יתרה נדרש לשמירה מעולה מטומאת מת, ולכן יש עוון במידה מסוימת אפילו באונס.<sup>42</sup> אך צ"ע על כך מזה שמביא קורבן טומאה אפילו כשנטמא בהיתר גמור ע"י דחייה (מת מצווה).<sup>43</sup>

ב. אין הכוונה כאן לעוון הגברא, אלא ל"חפצא של עבירה" בעצם העובדה שנזיר נטמא, כמו בדין נעבד, תקלה וקלון, (ואולי יהרג וא"י) וכיוצ"ב, שלכאורה מייצרים מושג של "חפצא של עבירה" אפילו באונס, כשאין מעשה עבירה.<sup>44</sup> אכן, מצינו חטאות הבאות לכפר על הקודש מטומאות בני ישראל שמתייחסות אפילו, ולפעמים דווקא, לטומאה בלי ידיעה כלל (אונס). בזה מובן גם המקרה בו מביאים קורבן אחד על כמה עבירות

41. ויתכן שקושייה זו הביאה את ר"א הקפר לפרש שמדובר בעוון שציער עצמו מן היין, שהרי לגבי עוון טומאה, קשה כדברינו. כע"ז מפורש במדרש אגדה (בובר) על פסוק זה: "וכי באיזו נפש חטא זה, והלא מת בפתע פתאום, אלא שציער עצמו מן היין".

42. ייתכן שזה קשור לכך שאינו סותר ומביא קורבנות אם נטמא בטומאת התהום דדמי לאונס גמור, דלא ידע בה שום אדם בעולם. אך צ"ע שהרי זה נאמר רק אם כבר עומד בהשלמת נזירותו אך אינו פוטר מקורבן טומאה כשנטמא באמצע נזירותו.

יש לדמות את חיוב הנזיר באונס לדברי הר"י מיגש (שבועות יז ע"א) שהבין בחד לישנא דאיבעיא להו לגמ' אי מטמא מקדש חייב מלקות / כרת אפילו באונס שהרי "מ"מ הרי טימא את המקדש" ודימה לחיוב נזיר בקבר באונס. כלומר חיוב על תוצאת טומאת מקדש שייך אף באונס!

43. עיין בגרי"ז כריתות ט' שמוכח כן. אומנם יש לעיין האם יש מי שסובר שאינו מביא קורבנות אם נטמא למת מצווה. עיין ברש"ש (נזיר סב ע"ב) שמעיר כעין דברינו שיש להסתפק האם סותר בטומאת מצווה. עיין גם בירושלמי (פ"ט, ה"א) בעניין כפיית האדון – "לא את הוא שגזרת עליו שיטמא את אמר מביא קורבן טומאה". וכן ראוי לציין את דברי הספרי זוטא לפיהם האשם הוא קנס, ולכאורה לא שייך לקנסו במקרה זה.

44. ייתכן שזה קשור לכך שהרבה אשמות באות על השוגג כמזיד (כריתות ט ע"א). אומנם הרבה מהן באות על אונס, אך באשם מצורע וודאי שזה נכון (אא"כ נאמר שהאשם בא על החטא שגרם לצרעת). נראה שזה קשור ליסוד שיסד הרא"ל שאשם, בניגוד לחטאת, הוא מכפר כללי על הגברא ולא על מעשה עבירה ספציפית. עיין בזה אצל הרב יאיר קאהן (צהר מ, זאת תורת האשם).

של טומאה, אפילו כשהעבירות מחולקות לעניין מלקות. מצינו גם<sup>45</sup> שטומאת הנזיר מקבילה לטומאת המקדש. ממילא אפשר לומר שכמו שהחפצא של מקדש צריך כפרה מטומאות בני ישראל כך גם ה"חפצא של נזיר" צריך "כפרה" על עצם טומאתו וחילול קדושתו. אומנם, לפי"ז שוב צ"ע האם שייך לומר כך במי שכבר נפסקה נזירותה מכאן ולהבא על ידי הפרת הבעל. ממילא, ייתכן שניתוח זה באמת שייך יותר לעולם של רש"י והרמב"ם בו יש דימיון לקורבנות מחוסר כיפורים. לכן, בדברי הרא"ש יש לנסח קצת אחרת, שהגברא טעון כפרה על טומאת נזירותו.<sup>46</sup>

## ח. סיכום

פתחנו בהצגת ג' שיטות לגבי מטרת קורבנות נזיר טמא:

א. שיטת רש"י (שבועות ח ע"א, יז ע"א) שהקורבנות באים כדי להחיל עליו נזירות טהרה, כפשט הגמ' בכריתות (ח ע"ב).

ב. שיטת הרא"ש (נזיר יט ע"א) שהקורבנות באים כדי לכפר על עוון טומאה. בסוף המאמר דנו איזה "עוון" שייך כשנטמא באונס או במת מצוה.

ג. שיטת המפרש (נזיר כב ע"א) שרק האשם בא כדי להחיל נזירות טהרה, ואילו החטאת והעולה לכאורה באות כדי לכפר על עוון הטומאה.

ראינו שלכאורה אף אחד מהמודלים האלה לא תואם לשיטת הרמב"ם, שהרי מחד הוא פסק (נזירות ט, יא) שבמקרה שהפר לה בעלה היא מביאה קורבן טומאה (ולכאורה משמע שבא על עוון הטומאה), ומאידך כתב בפיהמ"ש (הקדמה לקודשים) שקורבן זה אינו מעין חטאת ואשם רגילים הבאים על חטא, אלא כלול בסוג הקורבנות (כמו קורבן הגר ומחוסר כפורים) "שיתחייב קורבן במצב מסויים שיארע לו". אם הקורבנות אינם באים על חטא, למה להביאם כשהפר לה ושוב לא תיכנס לנזירות טהרה?

כתוצאה מכך דנו ביחס בין נזיר טמא וחייב הקורבנות שלו לדין מחוסר כפורים, מצב די מקביל של חיוב קורבן המחבר את העולמות של קודשים ושל טהרות. במיוחד התמקדנו בדין "מביאה קורבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה" שהבאת הרא"ש לאחר שכבר נטהרה לגמרי לכאורה מקביל לנזירה טמאה שהפר לה בעלה. ושוב פעם שאלנו, למה להביא קורבנות אם מטרתם כבר אינה שייכת? במיוחד אם קורבנות מחוסר כיפורים אינם אלא מנגנון של היטהרות, קשה מאד להבין איך ולמה מביאים אותם כשהגברא כבר נטהר ממעמדו כמחוסר כיפורים.

45. עיין תוס' שבועות יז ע"א.

46. בהקשר זה חשוב לציין שאחר המטמא את הנזיר פטור (מד ע"א), בניגוד לדין כהן לפי הרמב"ם.

כדי להתעמק בשאלות אלה, עברנו לדיון בגדר ובאופי היסודי של דין מחוסר כיפורים. ראינו שלשיטת הרמב"ם מחוסר כיפורים אינו טמא ממש, אלא בעיקר הוא מחוייב קורבנות של הכשר הגברא שملווים בחסרון של מעלת טהרה הנצרכת לאכילת קודשים עד שיביאם. הבהרנו עי"ז את המחלוקת המעורפלת בין ראב"י וחכמים בהיקף הגדר של "מחוסר כיפורים". בנוסף, ראינו שחיוב שאר הקורבנות נשאר אפילו כשחוסר הטהרה כבר נפתר על ידי הבאת אחד מהם.

מכל זה הסקנו שקיימים ג' מרכיבים בכל קורבן:

א. המחייב של הקורבן

ב. האופי והקיום של הקורבן

ג. התוצאה שהקורבן משיג בפועל<sup>47</sup>

הוכחנו מדיני מחוסר כיפורים שרק מרכיבים א-ב חיוניים להבאת הקורבן, ואע"פ שברוב המקרים התוצאה בפועל מאפיינת את הקורבן, מ"מ אופי וקיום הקורבן שייכים אפילו כאשר התוצאה בפועל כבר מיותרת ועדיין קורבנו מתאפיין כקורבן של הכשר והטהרות.

באמצעות חידוש זה הסברנו את דין קורבנות נזיר טמא לפי הרמב"ם, שאע"פ שהם מאופיינים כקורבנות של הכשר והטהרות (שבדרך כלל משיגים את התוצאה של הכשר הגברא לנזירות טהרה בפועל), מ"מ חובת הקורבן עדיין שייכת כשהפר לה בעלה. כי מ"מ קיימים: א - המחייב של "מצב טומאת הנזירות" וב - הקיום והאופי של קורבן הכשר והטהרות. בנוסף, ניסינו להראות למה לרוב הדעות נזיר טמא עדיין אינו נקרא "מחוסר כפורים" ממש אע"פ שדומה בכמה נקודות, וכן חילקנו בין קורבנות נזיר טמא וטהור, שהמחייב בקורבנות נזיר טהור הוא עצם נדר הנזירות, וזה כבר אינו שייך במקרה שהפר לה בעלה.

47. אמנם, ישנם קורבנות בהם מרכיבים ב-ג משולבים (או שמרכיב ג פשוט אינו שייך) כגון בחטאת הבאה על חטא, שהקיום והתוצאה בפועל זהים: כפרת החטא. החילוק המשולש שלנו בעיקר רלבנטי לקורבנות המתירים או המכשירים שמשגיגים נפ"מ למעשה ע"י הבאתם.



## שכחת הטומאה כיסוד איסור טומאת מקדש וקודשיו

א. פתיחה

ב. חיוב קורבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקודשיו

ג. יסוד איסורי טומאת מקדש וקודשיו

ד. דין שהייה

ה. ידיעת בית רבו

ו. סיכום

### א. פתיחה

טומאת מקדש וקודשיו הוא שם כולל למערך מצוות האוסרות לטמא להיכנס למקדש ולהיות במגע עם קודשים.<sup>1</sup> שני פסוקים בפרשת חוקת (במדבר יט) מלמדים אותנו שהעובר על איסור זה במזיד חייב כרת:

(יג) כָּל הַנִּגָּע בַּמִּטָּה בַּנֶּפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטֵּא אֶת מִשְׁכָּנוֹ ה' טָמֵא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מִי נִדָּה לֹא זָרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טָמֵא...  
(כ) וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ה' טָמֵא מִי נִדָּה לֹא זָרַק עָלָיו טָמֵא הוּא:

למתבונן בפשטם של פסוקים אלו יראה כאילו האיסור הוא עצם הטומאה ומניעת הטהרה. אומנם, חז"ל הבינו שפסוקים אלו מדברים על הנכנס למקדש. פסוק זה מתאר את העונש, ממילא, צריך פסוק אחר שיזהיר, שהרי אין עונשין אלא אם כן מזהירין. הגמרא במכות (יד ע"ב) הבינה שהאזהרה לאיסור כניסת טמא למקדש מצויה בפסוק בפרשת שילוח טמאים (במדבר ה, ג):

וְלֹא יִטְמָאוּ אֶת מִחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם.

לגבי האיסור לטמא לאכול קודש, נחלקו האמוראים בגמרא (שם). ריש לקיש למד את האזהרה מהאיסור על יולדת לגעת בקודש, ורבי יוחנן למד אותו בגזרה שווה מהאיסור על טמא להיכנס למקדש. העונש על איסור זה נלמד, לשיטת שניהם, מהפסוק העוסק בכך בפירוש (ויקרא ז, כ):

1. במאמר זה נציג גישה ייחודית לגבי איסורי טומאת מקדש וקודשיו, מתוך ידיעה שלדעות רבות גישה זו אינה מתאימה, ולא נציג את כל הגישות לפירוש סוגיה קשה זו. מעבר לכך, מאמר זה מתייחס רק לחלק מאיסורי וחובי טומאת מקדש וקודשיו, וכפי שנרמז במספר מקומות במהלכו, איסורים שונים ברמות שונות יכולים להיות בעלי יסודות שונים.

וְהִנֵּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בְּשׂוֹר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה' וְטִמְאַתּוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ  
הַהִוא מֵעַמִּיקָה:

כפרת איסורי טומאת מקדש וקודשיו שונה מכפרת שאר האיסורים שבתורה. כלאו שזדונו כרת, לאור דיני כפרת האיסורים שבכל התורה, העונש המצופה היה כרת לעושה במזיד, וקורבן חטאת לשוגג. אמנם, המשנה בתחילת מסכת שבועות (ב ע"א) מסבירה שלאיסור זה ישנה מערכת מסועפת של כפרה השנויה במחלוקת תנאים.<sup>2</sup>

הנכנס למקדש טמא והטמא שאוכל קודש מתכפר בכפרות שונות לאור רמת הידיעה שלו:

|                                                                      |                                                                                                                                                                          |                                                                                                                              |
|----------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ידע שהוא טמא ושסור לו להיכנס למקדש או לאכול קודש ושכח זאת.           | הטמא אף פעם לא ידע שהוא טמא או שהוא לא ידע שסור לטמא להיכנס למקדש או לאכול קודש.                                                                                         |                                                                                                                              |
| לאחר שהוא נכנס למקדש או אכל קודש הוא הבין שהיה סור לו לעשות זאת.     | עליו להביא קורבן עולה ויורד.                                                                                                                                             | שעיר הנעשה בחוץ ביוה"כ ויוה"כ מכפר.                                                                                          |
| גם לאחר שהוא נכנס למקדש או אכל קודש הוא לא הבין שמעשה זה היה סור לו. | שעיר של יום הכיפורים הנעשה בפנים (דמו מוזה בהיכל) ויום הכיפורים מגן עליו מהייסורים כל עוד הוא לא יודע שהיה סור לו להיכנס, וכאשר הוא ידע זאת עליו להביא קורבן עולה ויורד. | לר' יהודה – הוא מתכפר בשעירי החטאת שמקריבים ברגלים ובראשי חודשים.<br>לר' שמעון – הוא מתכפר רק בשעירי החטאת המוקריבים ברגלים. |

## ב. חיוב קורבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו

מהפסוקים בפרשת עולה ויורד בויקרא (ה, ב-ג) למדו חז"ל חיוב עולה ויורד באיסור טומאת מקדש וקדשיו:

או נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא או בְּנִבְלַת חַיָּה טָמְאָה או בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טָמְאָה  
או בְּנִבְלַת שְׂרָץ טָמֵא וְנִעְלָם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשָׁם: או כִּי יִגַּע בְּטִמְאַת אָדָם לְכָל  
טִמְאַתּוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנִעְלָם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשָׁם:

2. בהמשך הגמרא מופיעות דעות נוספות, אך אנו נסתפק בינתיים בשיטות המופיעות במשנה.

גם כאן, כמו בפסוקי העונש לטמא הנכנס למקדש, פשט הפסוקים הוא שהקורבן בא על עצם הטומאה, ולא על הכניסה למקדש. אולם, הגמרא בשבועות (ז ע"ב) דורשת שפסוקים אלו נסובים דווקא אודות איסורי טומאת מקדש וקודשיו. קורבן עולה ויורד קרב גם על חלק מאיסורי שבועות. אומנם, נראה שיש הבדל מהותי בין הכפרה על שבועות לבין הכפרה על טומאת מקדש וקודשיו.

במשנה בהוריות (ט ע"א) מובאת דעת ר' אליעזר שנשיא מביא שעיר במקום קורבן עולה ויורד, כפי שהנשיא מביא גם בחטאים שאנשים רגילים חייבים עליהם חטאת רגילה. ר' יוחנן מסביר (שם ע"ב) שר' אליעזר מדבר דווקא על טומאת מקדש וקודשיו, ולא על כל העבירות המחייבות בקורבן עולה ויורד. בתוס' הרא"ש (שם ד"ה מתני') מוסבר הייחוד שבטומאת מקדש וקודשיו, המחייב קורבן אחר:

שהכרת הוא עיקר חיובן של חטאות קבועות כדילפי' מעליה עליה או מתורה אחת יהיה לכס, וכשיצא נשיא מכלל יחיד לדונו בשעיר בכל דבר שזדונו כרת כדין שאר חייבי חטאות וכשיצאה טומאת מקדש וקדשיו לידון בעולה ויורד ביחיד יצאת ולא בנשיא שהרי יצא נשיא מכלל יחיד לגמרי במצוה שזדונה כרת לידון בעצמו בשעיר.

טומאת מקדש וקודשיו באופן עקרוני מחייבת חטאת, וחייב קורבן עולה ויורד הוא חיוב שמחליף את חיוב החטאת. כיוון שהנשיא מראש לא שייך בחיוב החטאת אלא מביא שעיר, חיובו לא נעקר והוא לא חייב בקורבן עולה ויורד אלא בשעיר, כבשאר החטאים שחייבים על זדונם כרת.<sup>3</sup> הבנה עקרונית זו בקורבן עולה ויורד של טומאת מקדש וקודשיו משתמעת בעוד מספר מקורות,<sup>4</sup> ודברי התוס' רא"ש שמסביר באמצעותה את דברי ר' אליעזר מסתברים. לפי זה, נמצא שכל פרשת עולה ויורד לא נאמרה בנשיא אלא רק בהדיוט.

הגמרא (שבועות ה ע"א) מסבירה שמפרשת עולה ויורד לומדים שהחיוב הוא דווקא אם האדם ידע על האיסור לפני שעבר עליו ולאחר שעבר עליו. אם נאמר שפרשת עולה

3. גם אם לא נאמר את כל המהלך בטומאת מקדש וקודשיו, נראה ברור ששיטת ר' אליעזר מבוססת על כך שישנו חיוב כרת ונשיא מביא שעיר על חיוב כרת, וכך מפורש ברש"י שם (ד"ה אלא). לענייננו הבנה זו מספיקה. אמנם רש"י שם (ד"ה א"ר יוחנן) כתב ש"אינה ממש חטאת קבועה", וביאר הקה"י (שבועות סוס"י יג) בשיטתו שדינו הוא חיוב עולה ויורד, אלא שכשהוא עשיר הוא מביא שעיר. הקה"י הקשה על זה מסוגיות הש"ס ואמר שאולי הסוגיות חלוקות בשאלה זו.

4. ראה לדוגמה בדברי הרמב"ם (שגגות א, ב) שכתב: "כל עבירה שחייבין על זדונה כרת, חייבין על שגגתה חטאת חוץ משלש עבירות, מגדף, ומבטל מילה, וקורבן פסח". בהמשך (שגגות א, ג) הוא כותב: "כל כריתות שבתורה חוץ משלש כריתות שביארנו אם עבר היחיד על אחת מהן בשגגה מביא חטאת קבועה חוץ מטמא שאכל קדש וטמא שנכנס למקדש ששניהם אין מביאין חטאת קבועה אלא קורבן עולה ויורד כמו שיתבאר". מוכח ברמב"ם שבטומאת מקדש וקודשיו האדם לא מביא חטאת אך הוא בגדר חייב חטאת ורק קורבן עולה ויורד מפקיע את החיוב חטאת.

ויוורד בטומאת מקדש וקודשיו לא נאמרה בנשיא (כפי שביארנו בשיטת ר"א), לכאורה עלינו לומר שהנשיא מביא שעיר גם אם הוא לא ידע מעולם שהוא טמא או שהוא לא הכיר את איסורי טומאת מקדש וקודשיו, שהרי כל עיקר דין ידיעה בתחילה וידיעה בסוף לא נלמד אלא מפרשת עולה ויוורד, שלפי דברינו לא נאמרה בנשיא.

אולם, מפורש להדיא שאי אפשר לומר כך.<sup>5</sup> הגמרא בהוריות (ט ע"ב) מסבירה שהנשיא שווה בכפרת יום הכיפורים לשאר העם. כפי שראינו, על טומאת מקדש וקודשיו בלי ידיעה לפני החטא, העם מתכפרים על ידי השעיר הנעשה בחוץ ביום הכיפורים. בגמרא בשבועות (ז ע"ב) נלמד שביום הכיפורים אין כפרה על חטאים המחייבים את האדם בקורבן. אם הנשיא חייב שעיר גם בלי ידיעה בתחילה, הוא לא יכול להתכפר יחד עם העם על חטא זה, והרי שנינו שכפרתו ביום הכיפורים שווה לכפרת העם. על כורחנו שגם שעיר הנשיא בא רק על חטא עם ידיעה בתחילה, למרות שהצורך בידיעה זו נלמד מפרשת עולה ויוורד שלא נאמרה לגבי הנשיא.

נמצינו למדים שלשיטת ר' אליעזר, יש לבאר שמפרשת עולה ויוורד לומדים שעצם הקיום בשוגג של עבירת טומאת מקדש וקודשיו הוא רק כשיש ידיעה בתחילה. לא מדובר בדן בכפרה גרידא, אלא בעצם הגדרת העבירה. לפי זה יש לברר כיצד ידיעה בתחילה קשורה להגדרת העבירה. כיוון שעצם הכניסה למקדש זהה כשיש ידיעה בתחילה וכשאין ידיעה בתחילה, נראה שיש למקד את העבירה המחייבת בקורבן בעצם השכחה.

### ג. יסוד איסורי טומאת מקדש וקודשיו

בכל התורה, הזדון והשוגג מהווים רמות מודעות שונות לעשיית העבירה, אך לאור דברינו, נראה שבטומאת מקדש וקודשיו מדובר ב'קיומי עבירה' שונים. לאור דברינו נציע, שיש לראות כ'שם עבירה' כללי לעבירות טומאת מקדש וקודשיו את הפגיעה במערכת הטומאה והטהרה. עם ישראל נצטווה במערכת טומאה וטהרה, ומערכת זו נמצאת בזיקה עמוקה למקדש.<sup>6</sup> הטומאה ניתנה על ידי התורה כאנטיתזה חריפה של הקודש והמקדש.

הכניסה של הטמא אל הקודש או אכילתו את הקודש פוגעת במערכת הטומאה והטהרה שהתורה נתנה לנו, וכך פוגעת במקדש. השמירה על הטומאה והטהרה היא אחת מאבני היסוד של הקודש והמקדש. הפגיעה בהם מערערת מערכת זו. אם נאמר כך, מסתבר ששכחת הטומאה על ידי הטמא יכולה להוות עבירה בפני עצמה. הכניסה למקדש בטומאה מהווה ביטוי מובהק של שכחה זו, ופוגעת במקדש בשני מישורים; הן בעצם הכניסה בטומאה למקדש, והן על ידי העמקת השכחה ומתן ביטוי לה במעשה.

5. הקה"י (שבועות סוס"י יג) הסתפק בשאלה זו ושמא נעלמה מעיניו הוכחתו, וצ"ע.

6. ראה רמב"ם טומאת אוכלין טז, ח.

הכניסה בלא ידיעה בתחילה לקודש מהווה פגיעה שונה. ניתן לדבר על ההתעלמות ממערכת הטומאה והטהרה כפגיעה במערכת זו, אך היא פחות חמורה משכחה של מי שהכיר אותה בעבר. בפרשת קורבן עולה ויורד נתחדשה ההלכה שהשכחה כשלעצמה מהווה 'קיום עבירה' השונה מההתעלמות הבראשיתית מהטומאה והטהרה.

לפי זה, כשאנו בוחנים את חיוב האדם בקורבן, אנו מסתכלים על הכניסה למקדש מצד היותה מעשה שנעשה על ידי טהורים. הכניסה למקדש בטומאה מהווה כמובן עבירה כשלעצמה מצד קדושת המקדש, אך חיוב הקורבן מגיע על כך שמדובר במעשה ששייך לתחום הטהרה ונעשה על ידי טמא. מעשה הכניסה למקדש הוא מעשה הטהרה המובהק ביותר, וכשהוא נעשה על ידי טמא ששכח את טומאתו אין גדול ממנו כביטוי לשכחת הטומאה.

נראה לטעון שכאשר אין שכחה קשה יותר לטעון ל'עבירה' מצידו של מי שאינו יודע שהוא טמא. בוודאי שישנה פגיעה בעולם הטומאה והטהרה, אך אין כאן 'מעשה שכחה' מחייב. מסיבה זו העבירה והפגיעה שהיא יצרה לא מתכפרות באמצעות קורבן יחיד אלא באמצעות קורבנות הצבור. בתוספתא (א, ג במהדורת צוקרמאנדל) מובאת דעת ר"ש שמסביר שהבדל זה נובע מחומרתה של עבירה זו. אמנם, בגמרא (ח ע"א) משמע שדווקא הקולא שבטומאת מקדש וקודשיו היא הגורמת לכך שהיא זוכה לכפרה ציבורית ואין צורך בכפרה פרטית על כל חטא וחטא. נראה שיש ליישב בין שני המקורות ולומר שחומרת הפגיעה מצריכה כפרה ציבורית לאורך זמן, אך העובדה ש'מעשה העבירה' אינו חמור דיו והאשמה הרובצת על החוטא אינה גדולה כבשאר העבירות מאפשרת לו להתכפר יחד עם הציבור בלי להביא קורבן משלו.

לאור שיטתנו שהידיעה בתחילה משמעותית בעקבות ההבחנה שהצענו, יש לבאר שגם כשלא היתה ידיעה לפני עשיית האיסור, הימצאותה של ידיעה לאחר מעשה מחריפה את הפגיעה במערכת הטומאה והטהרה, זאת כיוון שבמשנה הראשונה מצינו שהימצאותה של ידיעה לאחר מעשה משנה את סוג קורבן הציבור שמכפר על העבירה. יש לבאר שכאשר האדם מודע למעשיו, הפגיעה במערכת הטומאה והטהרה מתרחשת גם ברמה החברתית. אומנם, כיוון שאין כאן שכחה של הידוע בעבר, גם כאן עיקר הפגיעה היא בעצם הכניסה.

כשהאדם שוכח בעצמו את הטומאה, עיקר הפגיעה היא עצם השכחה בלבו פנימה, ולכן דווקא הוא, שלא כשאר העוברים על טומאת מקדש וקודשיו, מתכפר בקורבן יחיד. אם נאמר כך, ניתן להציע שהשעיר הנעשה בפנים, שמגן עליו עד שיוודע לו ויביא קורבן לא מהווה מגן זמני בפני הייסורים גרידא. הוא פועל מול הרובד הציבורי של הפגיעה שיצרה הכניסה למקדש, ומכפר עליה. ממילא, כפרה זו מגנה עליו מין הייסורים לא בגלל שהיא חוסמת אותן, אלא בגלל שהיא מכפרת על רכיב החטא הרלוונטי, באמצעות הכפרה הציבורית.

באמצעות דברינו, ניתן לבאר נקודה נוספת. מצינו (שבועות יד ע"ב) שר"ע ור"א פוטרים את הנכנס למקדש מקורבן עולה ויורד כשהוא זוכר את טומאתו אך שכח שזהו המקדש ושסור לטמא להיכנס אליו. בדיני שגגה של כל התורה לא אמור להיות הבדל בין השכחות השונות, אך לאור דברינו שיטתם מתבארת בפשטות. העבירה המחייבת קורבן עולה ויורד היא פגיעה במערכת הטומאה והטהרה על ידי שכחת הטומאה, ושכחת המקדש היא עבירה שונה.<sup>7</sup>

אומנם, גם כך עומדת בעינה עצם העבירה של כניסה למקדש בטומאה, ולכן מבוארים דברי ר"ת (תוס' שבועות יט ע"א ד"ה הרי) שבמקרה זה ר"ע ור"א מחייבים חטאת קבועה.<sup>8</sup>

נראה שיש לדייק בדברינו בדברי הגמרא (ז ע"ב) שמתלבטת על איזו טומאה מכפר שעיר יוה"כ הפנימי. הפסוק אומר שהוא מכפר על "טמאת בני ישראל" (ויקרא טז, טז) והגמרא מתלבטת על איזו טומאה מדובר. מלבד טומאת מקדש וקדשיו, הגמרא שם מציעה שהשעיר יכפר על ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים. בכל אחת מעבירות אלו, הגמרא מביאה פסוקים שמעידים על כך שהיא יוצרת טומאה. העבודה הזרה נעשית "למען טמא את מקדשי" (ויקרא כ, ג), בגילוי עריות אנו מצווים "לבלתי עשות מחקות התועבת אשר נעשו לפניכם ולא תטמאו בהם" (ויקרא יח, ל), ובשפיכות דמים התורה מצווה "ולא תטמא את הארץ" (במדבר לה, לב).

בסוף הדיון הגמרא מסבירה שלשיטת ר' יהודה לומדים שהשעיר בא כדי לכפר על טומאת מקדש בגלל שהיא חלוקה משאר הטומאות בכך שמביאים עליה קורבן עולה ויורד. לכאורה, שיטת ר' יהודה תמוהה. אם הגמרא מחפשת כפרה על טומאה, האם ההבדל הכי רלוונטי שהיא יכולה למצוא בין טומאת מקדש וקדשיו לגילוי עריות הוא שבטומאת מקדש וקדשיו יש קורבן עולה ויורד? לכאורה כל ההווה אמינא של הגמרא תמוהה מראשיתה. טומאת מקדש וקדשיו היא טומאה במובן בו אנו מגדירים טומאה בכל התורה, והטומאה שבגילוי עריות אינה דומה אליה כלל.

7. אך ראה בר"ן (יד ע"ב ד"ה בן בבל) ובר"י מיגאש (יד ע"ב ד"ה בעי ר' ירמיה) שפירשו שלר"ע אין צריך ידיעת מקדש מתחילה, אלא רק ידיעת טומאה. אולם, כדברינו מבואר בריטב"א (יט ע"א ד"ה אדרבה) שביאר שלר"ע צריך שיזכור את המקדש, וביאר כן בשיטת רש"י שכתב (שם ד"ה אלא לא שנא) שבהעלם זה וזה פטור. וזה מתאים לביאור התוס' רא"ש בשיטת רש"י גבי ידיעת בית רבו שנדון בו לקמן, ואכן בתוס' רא"ש (שם ד"ה אדרבה) ביאר כך בדעת רש"י.

8. ב"ה זכיתי לראות שבהסבר דעת ר"ת כיוונתי לדעת הקה"י (שבועות סי' יג ס"ק ב) שהסביר: "לבאר שיטת ר"ת ז"ל י"ל דהעלם מקדש והעלם טומאה הם שני סוגי עבירות אע"פ שהעבירה העיקרית אחת היא שמתמא מקדש וקדשיו מ"מ חיוב הקורבן הוא עבור הפשיעה שפשע ושכח וכדאמרין בשבת דף ע' אמאי חייב רחמנא אשגגה התם בהעלם שבת חדא שגגה הכא בשגגת מלאכות טובא שגגות ע"ש הרי דעיקר החיוב עבור השגגה וא"כ העלם טומאה והעלם מקדש הם שני סוגי עבירה".

נראה שר' יהודה מתבסס על היסוד שביארנו. לברייתא ברור שכפרת השעיר אינה על טומאה קלאסית, אלא על פגיעה רוחנית שמתוארת במילה 'טומאה'. הגמרא מתלבטת בין חטאים שונים שהפגיעה הרוחנית שהם יוצרים תוארה במילה 'טומאה', ובחירה בחטא טומאת מקדש וקודשיו. בחטא זה לא תוארה הפגיעה הרוחנית כטומאה בתורה בפירוש, אך כפי שביארנו עיקרה של הכפרה הוא על הפגיעה במערכת הטומאה והטהרה.<sup>9</sup> לכן למרות שהמילה 'טומאה' משמשת לתיאור הנזק הרוחני שנגרם מעבירה זו, היא עדיין דומה לעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים במשמעות של הכפרה על הטומאה, כפרה על פגיעה רוחנית. אם המילה 'טומאה' מתייחסת לטומאה כפשוטה ניתן להבין שהקורבן בא לכפר על מעשה העבירה של הכניסה למקדש, אך אם היא מתייחסת לפגיעה רוחנית לא ניתן לומר זאת.

לאור דברינו, יתכן שיש לתרץ מעט את הקושיה החריפה מפשט הפסוקים על שורת הדין. כפי שראינו, רובא דמינכר של הפסוקים כלל לא מזכיר את המקדש והקודש, ועצם הטומאה נראית בהם כעבירה. לאור דברינו ניתן להסביר שאכן המעשה האסור הוא הכניסה למקדש בטומאה, אך חלק מרכזי מהאיסור שבו הוא האיסור לפגוע בהגדרתו כטמא ומתוך כך במערכת הטומאה והטהרה. הפסוקים נכתבו בכוונה בלשון שבה נבין שקיום העבירה הוא בדיני טומאה וטהרה ולא בדיני מקדש.<sup>10</sup> גם כך עדיין הפסוקים צריכים עיון, אך נראה שיש בדברינו כדי להקהות את הקושי בהם.

כעת, ננסה להגדיר את הידיעה הנדרשת. מצינו (יט ע"א) שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש לגבי שני שבילים שאחד טמא ואחד טהור והאדם הלך בשביל הראשון, נכנס למקדש, טבל, הלך בשביל השני ונכנס בשנית למקדש כך שבוודאי באחת מהפעמים הוא נכנס למקדש בטומאה. לשיטת ר"ל, במצב כזה דיני הידיעה הם אותם דיני ידיעה רגילים שמשמשים לחילוק חטאות.<sup>11</sup> לעומת זאת, ריו"ח סובר שבכל התורה כדי לחלק לחטאות יש צורך בידיעת ודאי ובטומאת מקדש וקודשיו מספיקה ידיעת ספק.

9. יש לציין שגם לפי דברינו, אין הכרח לסבור כר' יהודה, שהרי ניתן לומר שהמילה טומאה מדברת על מעשה העבירה ולא על הגדרת עיקר העבירה, או שהפסוק מדבר על טומאה שפוגעת בקודש גם באופן ישיר, כתמיהת ר"ש בגמרא (על אתר).

10. לפי דברינו היה מקום להציע למקם דינים אלו בספר טהרה ולא כפי שעשה הרמב"ם שמיקם אותם בספרים עבודה (הלכות ביאת מקדש) וקורבנות (הלכות שגגות). אומנם, ניתן להציע שכיוון שיש מספר רבדים באיסור הכניסה למקדש וחלקם בוודאי שייכים למקדש עצמו, הרמב"ם מיקם את הלכות ביאת מקדש בספר עבודה. מקצת מההלכות גם באו בספר קורבנות כדי להסביר מתי האדם חייב בקורבן.

11. כך לפי הבבלי, אך לשיטת הירושלמי (פ"ב ה"א) ר"ל מקל יותר בידיעה לחילוק חטאות ומחשיב גם ידיעת ספק כידיעה מכיון שהוא סובר שחייב האשם התלוי מחלק.

הגמרא מסבירה שריו"ח לומד זאת מכך שבחילוק חטאות הידיעה כתובה בפירוש 'או הודע', ואילו בטומאת מקדש וקודשיו היא רק נלמדת מכך שכתוב 'ונעלם'. נראה להסביר שיסוד ההבדל הוא שאין צורך בידיעה כשלעצמה, אלא רק כהיכי תימצי לשכחה. השכחה היא המחייבת על ידי הכניסה למקדש או אכילת הקודש, והידיעה נדרשת רק כדי להגדיר זאת כשכחה. ממילא, כדי להגדיר שכחה די בידיעת ספק.

## ד. דין שהייה

המשנה (שבועות יד ע"ב) קובעת:

נטמא בעזרה, ונעלמה ממנו טומאה וזכור את המקדש, נעלם הימנו מקדש וזכור הטומאה, נעלם ממנו זה וזה והשתחוה או ששהה בכדי השתחוואה, או בא לו בארוכה – חייב, בקצרה – פטור.

הגמרא (יז ע"א) מסבירה שדין זה הוא דין בדרך עצמה, ולא בזמן שהייה. לכן, אם אדם יצא מהמקדש בדרך הקצרה באיטיות הוא יהיה פטור. לעומת זאת, אם הוא יצא מהדרך הארוכה בזמן קצר יותר משלוקח לצאת בדרך הקצרה בדרך כלל הוא יתחייב. ניתן להבין דין זה רק אם נשים את המוקד בטומאת מקדש וקודשיו על מעשה האדם בכניסתו בטומאה לקודש, ולא על עצם המציאות של טומאה. לאור דברינו שהבעיה היא ההתנהגות כטהור על ידי טמא דין זה מבואר ופשוט. מי שנטמא בקודש ויוצא בדרך הקצרה לא מתנהג כטהור – הוא מתנהג כטמא. נבאר את דברינו. בגמרא (טז ע"ב) נלמד מפסוק שיש חיוב טומאת מקדש וקודשיו על אדם שנטמא בעזרה, ולא רק על אדם שנכנס לעזרה כטמא:

טומאה בעזרה מנלן? א"ר אלעזר, כתוב אחד אומר: את משכן ה' טמא, וכתוב אחד אומר: כי את מקדש ה' טמא, אם אינו ענין לטומאה שבחוץ, תנהו ענין לטומאה שבפנים.

נראה שבלי הפסוק לא היינו מחייבים כלל על שהיה בעזרה בטומאה, שהרי אינה דומה שהיה לכניסה בחומרת המעשה. כניסה למקדש בטומאה מהווה מעשה מובהק המבטא טהרה, ואילו באי-היציאה ממנו הביטוי לשכחה בא בחוסר העשייה ולא במעשה. מהפסוק למדנו שכשהאדם נטמא עלינו לראות אותו כעומד בפני צומת, כשמחד גיסא נמצאת הדרך הקצרה, ומאידך גיסא נמצאת הדרך הארוכה. דרך הטמאים היא הדרך הקצרה, ואילו הדרך הארוכה היא הדרך לטהורים בלבד.

כשהטמא בוחר ללכת בדרך הקצרה אין במעשיו ביטוי לשכחת הטומאה שהרי מדובר בטמא שהולך בדרך הטמאים. גם אם הוא הולך לאט, הרי אין בעצם שהיה די כדי לחייבו. לעומת זאת, כשהוא הולך בדרך הארוכה הוא נכנס לדרך הטהורים. לפני שהוא נכנס לשם הוא לא עשה כלום, הוא רק עמד במקום, ומהפסוק אנו לומדים שהכניסה לדרך הטהורים כמוה ככניסה למקדש. היא מהווה מעשה טהרה מובהק המתבצע על ידי טמא ששכח



טומאתו ומהווה מעשה המבטא את השכחה. אם היינו מגדירים את המקומות האסורים והמותרים לפי דיני המקדש, אין סיבה לחלק בין הדרך הקצרה לדרך הארוכה. כיוון שהמקומות האסורים והמותרים לעניין טומאת מקדש וקדשיו מוגדרים לפי דיני טומאה וטהרה, ניתן לחלק בין הדרך הקצרה לדרך הארוכה.

לכאורה היה נראה להקשות על הסבר זה, שהרי מפורש בגמרא שאם האדם שוהה במקדש בלי לזוז שיעור זמן מסוים בטומאה הוא חייב. כדי לתרץ קושיה זו נראה לומר שכשהאדם שוהה במקומו מבלי לזוז הפסוק מחדש שאנו רואים אותו כעושה מעשה. שיעור שהיה במקדש הוא כשיעור השתחוואה, שיעור עבודה. כשהאדם שוהה במקדש כשיעור זה, גם מבלי לעשות דבר, גזרת הכתוב מלמדת שאנו רואים את הישארותו במקדש כמעשה אקטיבי.<sup>12</sup>

על דברינו יש להעיר, שבגמרא רב אשי שואל האם מדמים בין איסור ההיטמאות בנזיר לכניסה למקדש בטומאה לעניין שהיה:

בעי רב אשי: נזיר בקבר, בעי שהייה למלקות או אינו צריך? בפנים גמירי שהייה, בחוץ לא גמירי שהייה, או דלמא באונס גמירי שהייה, לא שנא בפנים ול"ש בחוץ? תיקו.

אם נאמר ששהייה היא דין באונס, ולכן הוא נוהג גם בנזיר, עלינו להסביר שיסוד השהיה היא האונס, ונראה לפי זה שדין שהיה הוא דין אונס של כל התורה, ולא כדברינו. ניתן לתרץ שאכן התלבטות הגמרא עצמה היא בדברינו, או לחלופין להסביר שיש דמיון בין איסורי הנזיר לטומאת מקדש וקודשיו. אם האיסור הוא במעשה בו האדם פוגע בהגדרתו כטמא, אולי ניתן לדמות לכך את איסור הנזיר להיטמא. האיסור שבטומאת הנזיר נובע מכך שכשהנזיר נטמא הוא פוגע בקדושתו. כשהגמרא אומרת ש'באונס גמירי שהייה' כוונתה היא שלא מדובר בדין מיוחד בטומאת מקדש וקדשיו אלא שבכל מקרה בו מעשה הביאה של האדם למקום מסוים אסור, כשהמקום נהייה אסור, השהייה בו אינה מספיק חמורה כשלעצמה.

בשאלה זו עצמה, נחלקו הראשונים. התוס' (יח ע"א ד"ה אם כן) והר"י מיגש (יח ע"א ד"ה א"ל רבא) כתבו בפירוש שמדובר בדין אונס גרידא. המעשה עצמו אסור לחלוטין, אך האדם אנוס בעשייתו. אומנם, הגמרא (יז ע"א) מתלבטת בגדרי שהיה:

בעי רבא: תלה עצמו באויר עזרה, מהו? כי גמירי שהייה – שהייה דבת השתחוואה, דלאו בת השתחוואה לא גמירי, או דלמא בפנים שהייה גמירי, ל"ש דבת השתחוואה ול"ש דלאו בת השתחוואה? תיקו.

12. בהמשך נעמיק בסברא זו ונחדד אותה יותר.

לכאורה, מדיון זה נראה שיש דין מיוחד של 'בת השתחווה', שבפשטות לא שייך באונס. אכן, הרשב"א (יז ע"א ד"ה בעי רבא) מסביר שהגמרא מתלבטת אם החיוב בשהייה נובע מכך ש"כל ששהא כדי השתחווה הואיל ושהייתו ראויה להשתחווה גמירי דשהייתו כאלו השתחוה". מעיקר הדין לא אמור להיות חיוב על שהייה גרידא, שהרי אין כאן מעשה אסור, אלא שהלכה בדינו שכל השוהה באופן אסור נחשב כעובד עבודה בטומאה. נראה שלשיטת הרשב"א גם הצד השני בהתלבטות סובר שאנו מחשיבים את השוהה בעזרה כמשתחוה, אלא שבשביל לעשות זאת אין צורך שהוא יהיה ראוי בפועל להשתחווה. מסיבה זו שיעור השהייה במקדש המחייב הוא שיעור השתחווה.

בהמשך (יח ע"ב ד"ה משום) הרשב"א כותב בפירוש שהחידוש בדין שהייה אינו הפטור כשיוצאים בדרך הקצרה, אלא דווקא החיוב כשיוצאים בדרך הארוכה. היוצא מדבריו הוא שהציאה בדרך הקצרה איננה מעשה אסור שפטורים עליו אלא מעשה מותר.<sup>13</sup> הגמרא (טז ע"ב) הוזקה לפסוק מיוחד כדי ללמוד שיש חיוב לא על כניסה למקדש גרידא, אלא גם על השהייה בו. השהייה במקדש לאורך זמן גם היא לא הייתה מהווה איסור לולא למדנו זאת מפסוק. נראה להסביר, לאור דברי הרשב"א, כדברינו שמהפסוק למדנו רק איסור על השהייה הארוכה, וממילא הציאה בדרך הקצרה מעולם לא הייתה כלולה באיסור זה של טומאת מקדש וקודשיו. יציאתו היא מעשה של טמאים שנעשה על ידי אדם טמא, ומסיבה זו אין בה שום בעיה מצד דיני טומאה וטהרה שהם הגורמים לקורבן עולה ויורד.

## ה. ידיעת בית רבו

נגמרא (ה ע"א) אבוי מסביר ששיטת רבי היא שאין צורך שהאדם ידע שהוא טמא בפועל, אלא די בכך שהוא ידע על עצם קיומה של הטומאה ועל האיסור להיכנס למקדש בטומאה; ידיעה זו נקראת 'ידיעת בית רבו'. רש"י (ה ע"א ד"ה ידיעת בית רבו) הסביר שגם לשיטת ר' שמסתפק בידיעת בית רבו יש צורך שהאדם ידע שהנוגע בשרץ נהיה טמא, ושהוא ירגיש שהוא נגע בשרץ ורק לא יחבר בין נגיעתו בשרץ לעובדה שהנוגע בשרץ נטמא. התוס' רא"ש (יד ע"ב ד"ה ונעלם) הסביר שלשיטת רש"י יש צורך שהאדם ידע שהוא נגע בשרץ כי:

דקדק רש"י מלשון ונעלם דמשמע שמתוך ההעלמה עשה העבירה.

משיטתו מבואר שרבי ממקד את העבירה באי־תשומת הלב של האדם להלכות הטומאה. אם אותו אדם היה שם לב לכך שהנוגע בשרץ נטמא הוא לא היה נכנס למקדש, וכניסתו למקדש מהווה ביטוי לאי־תשומת הלב שלו להלכות טומאה וטהרה. אם אותו אדם לא הרגיש בכך שהוא נגע בשרץ נמצא שכניסתו למקדש לא מהווה ביטוי לאי־תשומת לב

13. נראה לענ"ד שהמדקדק בלשון הריטב"א (יח ע"א ד"ה אם כן), בייחוד בהשוואה ללשון הר"י מיגאש (יח ע"א ד"ה א"ל רבא) יבין שמעשה של יציאה בדרך קצרה אינו פטור אונס גרידא אלא מעשה מותר, בדומה (אם כי לא באופן זהה) לרשב"א ודו"ק.

בענייני הטומאה והטהרה אלא חוסר מודעות להתנהגותו הכללית של האדם בעולם. לא הכניסה למקדש עצמה היא המחייבת את הקורבן, אלא חוסר תשומת הלב למערכת הטומאה והטהרה הבא לידי ביטוי באמצעותה.

אולם, נראה שיש להעיר על דברי הרא"ש שגם אם סברתו הגיונית, מדקדוק דברי רש"י נראה דדיוקו של רש"י בפסוק שונה. לשון רש"י היא: "והוא ידע שהרגיש כשנגע".

נראה שרש"י דקדק מהמילים 'והוא ידע ואשם' הנמצאות בפס', ולא מהמילה 'ונעלם' כפי שהסביר הרא"ש בתוספותיו.<sup>14</sup> חרף זאת, נראה שאין הבדל בסברא היוצאת מהלימוד בין דברינו לבין דברי הרא"ש. לפי הסבר זה, המילים 'והוא ידע' מגדירות את ההעלם הנדרש לשיטת רבי. אין די בהעלם של ההלכה כאשר האדם כלל לא הרגיש בנגיעתו בשרץ, ונראה שהסברו של הרא"ש עולה מאליו מעצם הדין. אין די בשכחה המנותקת מעצם הכניסה, אלא יש צורך שהכניסה תהיה כזו הנובעת מהשכחה. אין צורך בדיוק מהפסוק של התוס' רא"ש כדי לטעון את הסברא שלו בדברי רש"י, ומעצם שיטת רש"י למסקנה אליבא דרבי הדברים נראים.

בדומה לכך, הראב"ד (מובא ברשב"א ה"ע"א ד"ה אלא אמר רבא) הסביר:

לפי שנעלמה ממנו טומאתו... נכנס למקדש אבל אם לא נעלמה ממנו טומאתו לא היה נכנס למקדש מפני שיש לו ידיעת בית רבו.

הראב"ד מבאר באופן שונה מרש"י את עצם המושג של ידיעת בית רבו. לשיטתו, אין צורך בכך שהאדם ירגיש בנגיעתו בשרץ, אלא שלשיטת רבי גם אי-ידיעת הטומאה כמוה כשכחה. יתכן, אם כי לא מוכרח, שיש להציע בדבריו שלשיטתו בביאור המ"ד שידיעת בית רבו שמה ידיעה, אין צורך בשכחה כביטוי לזלזול במערכת הטומאה והטהרה. עצם הכניסה למקדש שבאה בעקבות אי הידיעה של הטומאה מהווה זלזול במערכת הטומאה והטהרה.

## 1. סיכום

טענתו המרכזית של מאמר זה היא שהעבירה בטומאת מקדש וקודשיו שעליה מתחייבים בקורבן עולה ויורד אינה הכניסה למקדש או אכילת הקודש בטומאה כשלעצמן, אלא העובדה שהן מבטאות שכחה. אכילת קודש וכניסה למקדש מוגדרות כ'מעשי טהרה' מובהקים, ועשייתם על ידי מי ששכח את טומאתו מהווה ביטוי לשכחת הטומאה. זו בתורה

---

14. ר"ח (ה"ע"א ד"ה גופא) למד מהמילים שמהן דקדק רש"י את הצורך לידיעה לבסוף, אך לרש"י (ד"ע"א ד"ה ונעלם) ידיעה לבסוף אינה צריכה לימוד מיוחד. הגמרא (ד"ע"א) דנה בשאלה מה דורשים ממילים אלו, ולשיטת רש"י אליבא דרבי לא דורשים מהן כלום בסוגיה שם. ניתן להציע שזה הניע אותו להסביר שמילים אלו נדרשות כדי להסביר את הצורך במודעות לנגיעה.

פוגעת במערכת הטומאה והטהרה שניתנה לעם ישראל, ועל כך מגיע חיוב הקורבן. בעקבות הבנה זו, הסברנו מספר תמיהות בדיני טומאת מקדש וקודשיו.

ראשית, עצם חיוב הידיעה בתחילה הוא חיוב ייחודי לטומאת מקדש וקודשיו, ולאור דברינו ניתן לבארו. בנוסף, הראינו שנשיא הופקע מהפרשה המחייבת קורבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקודשיו, וכיוון שמפרשה זו לומדים את הצורך בידיעה בתחילה וידיעה לבסוף, לכאורה דינו היה אמור להיות זהה אם יש לו ידיעה בתחילה ואם אין לו. אומנם, הוכחנו שגם חיוב הנשיא קיים רק כשיש ידיעה בתחילה. ניתן להסביר זאת אם מפרשת קורבן עולה ויורד נתבררה לנו עצם העבירה שעליה חייב הנשיא, ולא חיוב הקורבן גרידא.

בנוסף, הצענו בדברינו שהפסוקים נכתבו בכוונה בלשון שלא מזכירה את הכניסה למקדש כדי להסביר שעצם העבירה עליה הם מדברים נעוצה בדיני טומאה וטהרה ולא בדיני המקדש.

ראינו כי לשיטת ר"ע<sup>15</sup> יש צורך שהאדם ידע את האיסור לטמא להיכנס למקדש וישכח דווקא את טומאתו ולא את העובדה שמדובר במקדש, ולאור הסברנו, שיטתו ברורה מאליה. עוד מצינו לשיטת רבי, על כל פנים להסברו של אב"י, שסובר שאין צורך שהאדם ידע מעולם שהוא אסור אלא רק שידע שלטמא בעלמא אסורה הכניסה למקדש. הבאנו את שיטת רש"י והראב"ד שמסבירים שגם לשיטתו יש צורך שאי-ידיעת הטומאה תגרור באופן ישיר את הכניסה למקדש, וביארנו שהדברים נראים לשיטתנו שהכניסה למקדש מהווה רק ביטוי לשכחה.

15. לפי חלק מהראשונים, ועיין לעיל.

## אי-ביטול בהמת קודשים בתערובת

א. פתיחה

ב. חטאת המתה שנתערבה בזבחים כשרים

ג. בהמת חולין פסולה למזבח שנתערבה בזבחים כשרים

ד. זבח כשר שנתערב בחולין

ה. ביטול קודשים בחולין בחתיכה הראויה להתכבד

ו. תערובת קורבן בקורבן

ז. ביטול בקודשים לעומת ביטול בחולין

ח. סיכום

### א. פתיחה

המשנה בפרק "כל הזבחים" (זבחים ח) מציגה שורה של מקרים שבהם קורבנות אינם בטלים בתערובת, בפשטות, אפילו לא באלף. ננסה להבין מדוע במקרים הללו אין ביטול. במהלך ניסיון זה, ננסה לעמוד על היחס בין ביטול בקודשים לביטול בחולין.

המקרים המובאים במשנה הם:

1. חטאת המתה (שדינה להמתין שתמות) או שור הנסקל שנתערבו בזבחים כשרים – אין ביטול, וכולם ימותו (משנה א)
2. בהמת חולין הפסולה למזבח (כגון בהמה שהרגה אדם ע"פ עד אחד) שנתערבה בזבחים כשרים<sup>1</sup> – אין ביטול ולכן כל הזבחים ירעו עד שישתאבו ויפדו (שם)
3. קורבן כשר שהתערב בחולין כשרים למזבח – אין ביטול, וימכרו החולין לצורך אותו מין קורבן (שם).
4. קורבן שנתערב בקורבן אחר מאותו מין – אין ביטול, ויקריב את שניהם כל אחד לשם מה שהוא (משנה ב).
5. קורבן שנתערב בקורבן ממין אחר – אין ביטול, ירעו עד שישתאבו ויביאו בדמי היפה שבכל מין (שם).
6. זבח שנתערב בבכור או מעשר – ירעו עד שישתאבו ויפדו, ויאכלו כדין בכור או מעשר (שם).

---

1. לפי תוס' עא ע"ב ד"ה ויביא, אך רש"י פירש שמדובר במקרה שנתערב קורבן כשר בקורבן פסול (רש"י לפי דברי התוס').

כעת נבאר את הטעמים השונים בכל מקרה.

## ב. חטאת המתה שנתערבה בזבחים כשרים

יסוד חטאת שמתה או שור הנסקל שנתערבו בזבחים כשרים [דין 1 לעיל] הוא דינו של רב אשי (עג ע"א). רב אשי קבע כי בעלי חיים אינם בטלים. הם "חשובים" דיים כדי שלא ייבטלו ברוב. דין זה הוא מדרבנן.

לכאורה, במקרה הראשון היה ניתן לפסוק 'ירעו עד שיסתאבו', ובכך להציל את הזבחים ממיתה (ובמקרה של שור הנסקל, לקיים מצוות סקילה). נראה שיש לתרץ שאין כאן תועלת – שכן גם לאחר הפדיון, הבהמה שנפדתה מן התערובת עדיין תמות, כיוון שאף על כסף הפדיון יש דין מיתה.

## ג. בהמת חולין פסולה למזבח שנתערבה בזבחים כשרים

יש לעיין האם הטעם שבגיננו במקרה של בהמת חולין שפסולה למזבח שנתערבה בזבחים כשרים [דין 2 לעיל] ירעו עד שיסתאבו ויפדו, הוא בגלל שבעלי חיים אינם בטלים, כמו במקרה הקודם, או שיש כאן טעם אחר?

הרמב"ם (פסולי המוקדשים ו, א) פוסק:

כל הזבחים שנתערב בהן אחת מחטאות המתות או שור הנסקל אפילו אחד ברבוא כולן ימותו לפי שבעלי חיים חשובין הן ואינן בטלין ואם הקריב הורצה שאין בעלי חיים נדחין.

פסקו זה מתאים לדינו של רב אשי הנ"ל, והתוספת לפיה אם הקריב הורצה, היא לאור מסקנת אותה סוגיה.

ברם, בהלכה ב, ביחס לדין השני במשנה (בהמת חולין שפסולה שנתערבה בזבחים כשרים) לא כתב הרמב"ם שאם הקריב אחד מהתערובת הורצה.

המהר"י קורקוס (על אתר) למד מכך שהרמב"ם הבין את המקרה המדובר במשנה כדעת התוס', שמדובר בפסול מזבח אחד שהתערב באלף זבחים. לאור זאת, על כרחנו לומר שהרמב"ם הבין שכל הסוגיא מדף עב ע"א "וניבטלו ברובא.." ותירוצו רב אשי שבעלי חיים אינם בטלים והסוגיא שאם אחד פרש והקריבו אותו, כשר (לסוברים בעלי חיים אינם נידחין), דן במקרה הראשון. אבל במקרה השני, יש טעם אחר לפיו אינם בטלים, ולא היה קשה כלל לגמרא למה לא בטל, וממילא מובן למה במקרה זה הרמב"ם לא כתב שאם הקריב כשר.

אם כן, מה הטעם לפיו במקרה השני הבהמה לא בטלה?

נראה שיש להבדיל בין ההסבר לפי רש"י ולפי התוס'. כזכור, רש"י סובר שמדובר בזבח שנתערב בחולין, ואילו תוס' סברו שמדובר בחולין שנתערב בקודשים. בשיטת תוס' נראה לומר שאי אפשר שבהמת חולין שהיא פסולי מוקדשים תתבטל בקודשים, שאם כן היו מקריבים את כל התערובת, גם את זו שנתערבה. ההסבר לכך הוא שאי אפשר להחיל דין הקדש על החולין מדין ביטול, שאין מחילים דינים על ידי ביטול<sup>2</sup> ולכן דין חולין שנתערבו בקודשים כדין היתר שמתערב באיסור שאינו בטל, וכך אי אפשר להחיל על החולין דין הקדש וכן אי אפשר לבטל חולין פסולי מזבח בזבחים.<sup>3,4</sup>

לפי זה הבהמה פסולי מוקדשים הנ"ל שמתערבת אינה בטלה מדאורייתא, וממילא מובן שאין ללמוד מהדין הראשון במשנה שאם הקריב הורצה, שהרי במקרה הנ"ל אינו מתבטל רק מדרבנן. אם כן, מובנת שיטת התוס' בהסבר קטע זה במשנה.

אולם כדי להבין את הדין לפי שיטת רש"י (לפיה מדובר בחולין שנתערב בקודשים) נעיין קודם המקרה השלישי של המשנה.

#### ד. זבח כשר שנתערב בחולין

הדין שזבח כשר אינו בטל בחולין כשרים [דין 3 לעיל], מתאים לדברי המשנה בערלה (ג), שאומרת ש"ובמוקדשים מקדשים בכל שהן", וגם לדברי הגמרא בפסחים (כז ע"ב) "הקדש אפילו באלף לא בטייל". בגמרא בב"מ (נג ע"א) עולה שכל מה שהוא בר פדיון נחשב דבר שיש לו מתירין, וכך גם בירושלמי (ערלה ג, ב). גם הראב"ד (על הרמב"ם בכורות ג, יג) כתב בהסבר הדבר "ומן הקדשים אוסר בכל שהוא, בקדשים שיש להן מתירים, שיש להן פדיון" וכן משמע מדברי התוס' בפסחים שם (ד"ה הקדש).

אם נאמר שגם קורבנות שדינם שירעו עד שיסתאבו ויפלו בו מום ויפדו, דין דבר שיש לו מתירים עליהם, מובן שזבח שהתערב בחולין אינו בטל. אכן, האחרונים (משנה ראשונה ערלה ג, ג) כתבו שבמקרה שהדין הוא שירעו עד שיסתאבו ויפדו, דין דבר שיש לו מתירים חל עליהם.<sup>5</sup>

2. כך שמעתי מהרב חיים כ"ץ שליט"א.

3. עוד נראה שאי אפשר לומר שרק נבטל הפסול מזבח, אבל לא נחיל עליו דין הקדש, שאין ביטול למחצה.

4. עיין אינצ"ת ערך ביטול ברוב, (היתר באיסור) בשם הרמב"ם בע"ז עג ע"א, וע"ש בהערה 45 משו"ת עונג יו"ט (או"ח ד) בהסבר הדין: "... הרי בשביל שיהפך לאיסור, לא די במה שנפקע ממנו שמו הקודם אלא צריך ליחול עליו שם חדש של איסור שישנו ברוב, וזה אי אפשר", ובדומה לכך בשאר הראשונים והאחרונים המופיעים שם.

5. וכן באור יעקב על הירושלמי ערלה ג, ב, בשם זרע אברהם.

יש לעיין אם גדר דבר שיש לו מתירין בקודשים שונה מזה של חולין או לא, שהרי בחולין הדין הוא שדבר שיש לו מתירים הוא רק במקרה שבו ההיתר בא ממילא או אם המתיר בידו לעשותו בלי הפסד (שו"ע יו"ד קב, ג). באמת, הש"ך (ס"ק ז) תמה על השו"ע שכתב דין זה בשם "יש מי שאומר..." שדין זה הוא מוסכם על כולם. לפי דברינו שירעו עד שיסתאבו ויפלו בו מום גם נחשב דבר שיש לו מתירים, הדין של השו"ע אינו מוסכם, לכל הפחות לעניין קודשים.

אולם, אף לעניין חולין, מצינו שיש חולקים בדין זה. בדברי הגר"א ביו"ד (שם, ס"ק ח), ציין לרש"י (ב"מ נג ע"א ד"ה ועולין) שכתב שמעשר שני (הנחשב כחולין לדיננו) הוא דבר שיש לו מתירין אם ניתן לפדותו או להעלותו לירושלים. אם כן, אין מקום להתלבטות שהעלינו מקודם האם דשיל"מ שונה בקודשים לעומת בחולין, שכן אף בחולין זהו הדין (ואם יותרו על ידי שירעו עד שיסתאבו נחשבים דשיל"מ). אומנם, תוס' שם ובע"ז (עג ע"א ד"ה טבל) כתבו שאם יש טורח לעלות אותם לירושלים, אין דין דבר שיש לו מתירים עליהם, כדעת ר"ת בב"מ, וממילא יתכן שיש לחלק בין חולין לקודשים.

לפי זה יש לעיין האם תוס' (פסחים כז ע"ב הנ"ל) שכתבו שהקדש הוא דבר שיש לו מתירים בגלל שאפשר לפדותו, מדברים על הקדש שעומד לפדיון מיד, ולא על קודשים שירעו עד שיסתאבו כדין דבר שיש לו מתירים בחולין, וממילא אין הבדל בין קודשים לחולין, או שמא קודשים אכן שונים מחולין ובקודשים גם אם צריך שירעו עד שיסתאבו ויפלו בהם מום, עדיין דין דבר שיש לו מתירין חל עליהם. אם נבין כאפשרות הראשונה, הרי שאין בידינו להסביר מדוע יש דין דבר שיש לו מתירים במשנתנו.

והנה, הר"ש בערלה (ג, ג) פירש את דין המשנה שקודשים לא בטלים גם לגבי בכור, שאין לו פדיון. אם כן, ברור שלשיטתו הדין לא נובע מדין 'דבר שיש לו מתירין'. בהסבר שיטתו כתבו האחרונים שקודשים לא בטלים בגלל חומרתם<sup>6</sup> או בגלל היותם 'ממון גבוה'<sup>7</sup>. לפי ההסבר שלהם, מובן למה הזבח אינו בטל בחולין במשנה שלנו.

אם כן, את דברי רש"י במקרה הקודם במשנה, ניתן להסביר באמצעות שני ההסברים שראינו, הן לפי דין 'דבר שיש לו מתירים', והן לפי חומרת הקודשים, כפי שביארו האחרונים.

היוצא מכל הנ"ל, שניתן להבין או כשיטת רש"י, שאף בחולין לא נדרש היתר הבא מאליו בדבר שיש לו מתירין, או ללהבין שדיני דבר שיש לו מתירין בקודשים, שונים מדינים אלו בחולין.

6. שו"ת צמח צדק (יו"ד ב, רלא), וכן צפנת פענח (מאכלות אסורות טו, ח).

7. עין יצחק (יו"ד יד, כח).



## ה. ביטול קודשים בחולין בחתיכה הראויה להתכבד

בברייתא ביבמות (פא ע"א) נאמר שחתיכת חטאת טהורה אינה מתבטלת בחתיכות חולין, בניגוד לחתיכת חטאת טמאה שמתבטלת בחתיכות חטאת כשרות ביחס של 1:101.

רש"י (שם ע"ב ד"ה דברי הכל) פירש שחטאת אינה מתבטלת בחולין בגלל שמדובר בדבר שדרכו להימנות ויש דרך למכרן בלי הביטול:

הואיל ואפשר למכרן לכהן בהפסד מועט וחתיכה ופרוסה דרכן לימנות, משום הפסד מועט לא מבטלינן איסורא דאורייתא.

מכאן ברור שרש"י חולק על הטעמים של האחרונים הנ"ל בדעת הר"ש, שקודשים אינם בטלים מחמת חומרת הקדש או בגלל שהם ממון בעלים, שהרי לדעתם ברור למה חטאת אינה מתבטלת בחולין, וטעמם אחר.

ממילא, נראה שרש"י פירש את המשנה בערלה (ג, ג) כראב"ד וכירושלמי שקודשים אינם בטלים רק בקודשים שניתן לפדות, וחתיכות שאי אפשר לפדותן כיוון שאינן בהעמדה והערכה, אינן דבר שיש לו מתירים, ולכן רש"י כתב טעם אחר לגבי חתיכה ופרוסה.

בניגוד לרש"י, תוס' (ד"ה דברי הכל), כתבו שהחתיכות אינן בטלות בגלל שמדובר בחתיכה הראויה להתכבד. דבר זה שייך רק אם מדובר על ביטול בחולין, אבל חתיכת חטאת טמאה שמתבטלת בחתיכות חטאת טהורה אינה ראויה להתכבד, בגלל שאין כיבודים בעזרה. גם בדבריהם ברור שאין לפרש את המשנה בערלה כפירוש האחרונים בפירוש הר"ש, כיוון שלשיטות אלה אין כאן מקום לביטול.

אם כן, לפי תוס', אף דין חתיכה הראויה להתכבד לא מתקיים בתערובת קודשים בקודשים.<sup>8</sup>

---

8. [העורך העורך (ג'9): לענ"ד אין מכך ראיה כלל לנידונו, כיוון שהטעם שבגינה חהר"ל אינה בטלה הוא מטעם חשיבותה. בתערובת קודשים בקודשים, חהר"ל לא חשבה, כיוון שאין זה מדד חשיבות אצל קודשים. אכן, בקודשים מצינו דין אחר שמייצג חשיבות שבגינה דברים לא בטלים, והוא 'כל העולים אינם בטלים'. אולם אין בזה הבדל מהותי מצד דיני קודשים, אלא רק מדד אחר לחשיבות, המותאם להיות הנידון קודשים. בהבנת דגש זה שאין הפקעה כללית של חהר"ל בקודשים שנתערבו בקודשים האריך הדברי מלכיאל (ח"ב ס' מו). תגובת המחבר: בכל זאת, הדבר יוצר הבדל בין קודשים לחולין בפועל.]

## ו. תערובת קורבן בקורבן

כשמתערבים שני סוגי קורבנות זה בזה, אף לא אחד מהם לא בטל בשני [דינים 4-6 לעיל]. הנימוק לכך הוא ש"כל העולין לא בטלים זה את זה" – עיקרון שנלמד מהפסוקים (בדף פא ע"א), ושממנו גם נגזר הדין בכל הפרק בנוגע לאיברי קורבנות שנתערבו.

## ז. ביטול בקודשים לעומת ביטול בחולין

במשנה נאמר שאם נתערבו אברי בעלי מומים באברי תמימים<sup>9</sup> (הדוגמא הספציפית היא ראש), הם לא בטלים. צריך להבין למה הם לא בטלים, שהרי לא מדובר בעולים למזבח (מדובר בבעלי מומים), וראש אינו חתיכה הראויה להתכבד אם לא נחרכו שערותיו (רמ"א יו"ד קא, ב).<sup>10</sup>

בנוסף, במשנה (עט ע"ב) נאמר שכוסות דם בעלי מומים אינן בטלות בכוסות דם תמימים, ויש לעיין למה לא? הרי אין לכוסות דין דבר חשוב ואינן ראויות להתכבד, ואם כן מקרה זה זהה לדין האברים.<sup>11</sup>

9. [הערך העורך ג"פ]: במשנה הניסוח הוא הפוך, שאברי תמימים התערבו באברי בעלי מומים. אך הביטול הרלוונטי הוא של אברי בעלי המום באברי התמימים, ולכן נוסח כך למעלה.]
10. [הערך העורך ג"פ]: תוס' (עז ע"ב ד"ה הא) דייקו שאף כאן מדובר בדין דבר שבמניין. אולם, דבריהם קשים, שלכאורה אין כאן דבר שבמניין, לכה"פ לשיטתנו שפוסקים 'את שדרכו להימנות'. כמה כיוונים עלו בהסבר דבריהם: א. שיטת התו"י (יומא סה ע"א) היא שהדין הנ"ל הוא רק לפי התנא דליטרא קציעות, שמגדיר אחרת מהו דבר שבמניין, ואכן לא נאמר למסקנה. ב. שיטת העולת שלמה (על אתר) שאומנם בחולין פוסקים כמ"ד 'את שדרכו להימנות', אך בקודשים פוסקים 'כל שדרכו להימנות'. ג. שיטת הדברי מלכאל (שם) שאף כאן מדובר בגזרה דרבנן שמא יבואו להכשיר אף ברוב בעלי מומים, כעין דין המשנה לגבי תערובת דמים. ד. שיטת החלקת יואב (יו"ד ס' יד) שכיוון שאם יתבטלו יהפכו לקרבים, הם חשובים לא בטלי. ד. שיטת בית הלוי (ח"ב ס' לד) שבנידו"ד יש לאיברים דין דבר שבמניין מפאת חשיבותם (כיוון שלפני שנודע מומם כל הכהנים רצו להקריבם). אם כן, תירוץ העול"ש הוא כדברי הרב למעלה. אולם בדברי ביה"ל יש לחלק, שלשיטתו הדין הוא תוצר של דין דבר שבמניין, וממילא לא שייך בהכרח להבדל מהותי בין קודשים לחולין, אלא לסוג שונה של חשיבות, שבפועל מתקיים רק בקודשים, והדבר תלוי בהבנת הדין. לענ"ד יש להעדיף את פירושם של התו"י, שכן מחברם הוא הסמ"ג (וקטע זה חתום מ"ר, וממילא נראה שהוא משל הר"י שירילאון, ואת התוס' בזבחים חיבר כה"נ ר' ברוך בר' יצחק, ועיקרם תוס' שאנן. ממילא, סביר ביותר שיש קשר בין הדברים. בכל זאת, את שיטת הרמב"ם שפסק את משנתנו יש לתרץ באופן אחר, כאחת מהשיטות האחרות. **תגובת המחבר:** יש להקשות על שיטת הח"י מדין ביטול דם בעלי מומים, ששם נאמר שהדין הוא רק גזרה דרבנן, ואילו לפי הח"י אף שם לכאורה אין ביטול. אף את שיטת ביה"ל יש להבין גם כן כדברינו, שמדובר בדין מיוחד בקודשים.]
11. [הערך העורך ג"פ]: כל זאת תחת ההנחה שהגזרה שנאמרה במשנת הדמים שהתערבו, אינה שייכת בכוסות. אולם, ברע"ב (משנה י) משמע שהגזרה שייכת גם לגבי כוסות, וכך גם משמע מהדברי מלכאל (הנ"ל). מנגד, בטהרת הקודש (כאן) הראה שהגזרה אכן איננה שייכת בכוסות. בנוסף, באילת

נראה מהנ"ל שדין ביטול בקודשים שונה מזה של חולין. כך נראה גם מרש"י ביבמות (פא ע"ב), שכתב שחתיכת חטאת אינה מתבטלת בחולין בגלל שזהו הפסד מועט ודבר שבמניין, ולא מבטלים איסור תורה בהפסד מועט. לכאורה אין דין מקביל בחולין, וממילא נראה שדין זה הינו ייחודי לקודשים.<sup>12</sup>

כך עולה גם ממה שראינו לגבי דבר שיש לו מתירין, שבו לחלק מהשיטות בקודשים לא צריך שההיתר יבוא מאליו.<sup>13</sup>

השחר (כאן) תירץ את הקושי במשנתנו באופן אחר, לפיו לא שייך כאן ביטול כיוון שגם לאחר הביטול זריקת הדם שבכוס אחת לא תועיל מספק שמא זוהי הכוס הפסולה, ולכן נצטרך לזרוק שתי כוסות, וממילא הביטול לא הופך את המתבטל לזהה למבטל, ולא שייך ביטול].  
12. אולם, לכאורה רש"י אומר את דבריו אף לגבי תרומה (לאור מהלך הגמרא), וממילא לא ברור שזהו דין ייחודי לחולין.

13. עיין בחו"ד יו"ד קא, ה בביאורים שהוכיח כשיטת הפוסקים שכבש שלם יש לו דין ראוי להתכבד, מהגמרא בפסחים (פח ע"ב) לגבי חמישה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצא מום על אחד העורות, שאם נמצא המום לפני זריקה, כל הפסחים יוצאים לבית השריפה, הואיל ולא היו ראויים לאכילה בעת זריקת הדם (כיוון שלא ידוע איזה מהם בעל המום). החו"ד הקשה למה הפסח עם המום אינו מתבטל בארבעת הפסחים הכשרים? מכאן הוא הוכיח שכבש שלם הוא ראוי להתבטל ואינו בטל. לפי מה שכתבנו למעלה שגדרי ביטול בקודשים שונים מאלו של חולין, אין מהנ"ל ראייה נגד השיטה שכבש שלם אינו ראוי להתכבד. בר מן דין, דברי החו"ד קשים, שהרי כתוב בגמרא שהעורות התערבו, ולא כתוב שהפסחים התערבו. [הערך העורך (ג"פ): בחו"ד נאמר במפורש: "ופסח על כרחך שלם הוא." (שם) וממילא אין להקשות מכך שהעורות התערבו, אך באמת צ"ע בדבריו מניין לו.] בנוסף, נראה שכל פסח היה אצל המנויים שלו בבית שלו, ולכן אין כאן ביטול כלל בגלל שאין תערובת וצ"ע בדבריו. [הערך העורך (ג"פ): החו"ד עצמו העלה בהמשך דבריו לדון שכאן אין לדון דיני תערובות אלא רק דיני ספקות (וממילא לא שייך דין חה"ל) וז"ל: "דנראה דלא שייך ביטול ברוב רק במקום שהספק נולד מכח התערובת, ואם לא היה רק אחד לא היה ספק, רק מכח התערובת נולד הספק, שייך ביטול ברוב, דומיא דסנהדרין שיש רוב מזכין ואלו לא היה רק המזכין או המחייבין לא היה ספק, רק מפני ששניהם לפנינו נולד הספק. מה שאין כן בדבר שאפילו אם לא היה רק אחד ג"כ היה הספק, כמו הכא דאפילו לא היה רק אחד היה הספק עליו, א"כ כל חד וחד אסור מדאורייתא משום הספק שנולד עליו בפני עצמו, לא שייך ביטול." כלומר, כדי לייצר תערובת דרוש שהכל יהיה לפנינו (כלומר, מעורבב פיזית). הוא לומד את הדרישה הזו מרוב דדיינים, שמהווה מבחינתו מקור לביטול ברוב (ויש להאריך בשאלת היחס בין ביטול ברוב להילך אחר הרוב, ואכמ"ל). אם כן, לכאורה קשים דברי החו"ד אהדדי, אם אין כאן תערובת, למה יש כאן דין חה"ל? בזה האריכו החזו"א ורא"ז מלצר (ספר הזיכרון אבן ציון עמ' תקכב ואילך) (בהמשך לדברי רא"ז באבהא"ז איסורי מזבח ד, ז), למעשה בנוגע לשאלה הרלוונטית לדיוננו, האם ניתן להחשיב את הדבר כתערובת, הם נחלקו. דעת החזו"א דאף בלי התערובות פיזית שייך דין ביטול וז"ל (בביאור דברי החו"ד): "אבל מעולם לא הק' החו"ד מה מהני פירש כיון דאי נולד הספק בחתיכות שבב' בתים כל שהן ראויות להתכבד אסורין כי נתערבו בבית אחד ופירשו מאי הוה הלא אין המקום גורם התערובות" (אבן ציון שם), ודעת רא"ז מלצר שאין לראות בכך תערובת, אלא שנימוקו איננו מפאת המקום וז"ל: "דלא שייך דין ביטול אלא היכי שנתערב איסור בהיתר שאין אנו יודעים על עצם החתיכה מה היא אם האיסור או ההיתר, אבל

אומנם, מהנאמר במשנה (עז"ב) שדם קודש לא מתבטל ביין או בדם חולין עד ש"רואין אותו כאילו הוא מים", נראה שאין דין מיוחד לקודשים. בשו"ע יו"ד כח, יב-יג נראה שאותם הכללים בדיוק חלים בגדרי כיסוי הדם, ואע"פ שמותר לאכול דם שנתערב ביין אם יש ששים נגדו, הוא עדיין יהיה חייב בכיסוי הדם או בזריקה על המזבח אם רואין את היין כאילו הוא מים, ועדיין יהיה מראה דם, וזה בגלל שאיסור אכילה תלויה בטעם, אבל כסוי הדם או זריקה על המזבח תלויים בשם דם, וכל עוד יש מראה דם לולא היה מים, עדיין שם דם עליו.<sup>14</sup>

#### האם אי-ביטול דבר חשוב הוא גזירה במקדש?

רב זביד (זבחים עט ע"ב) סובר שלרבי אליעזר לא גוזרין גזירות במקדש ולכן רבי אליעזר סובר במשנה שם שאם מתערב דם פסולין בכשרים, אם אין מראה דם לולא היה מים, כשר לעומת חכמים שגוזרים ואוסרים התערובת. רב פפא, לעומת זאת, סובר שלכולי עלמא, גוזרים, ומחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא האם מצוי שדם התמצית ירבה על דם הנפש.

לפי רב זביד יש לעיין מדוע שור הנסקל אינו מתבטל בריבוא זבחים כשרים? הרי הדין שבעלי חיים אינם בטלים הוא דין דרבנן?

נראה שרב זביד סובר שלפי רבי אליעזר לא גוזרים גזירה אטו, אבל זה שבעלי חיים אינם בטלים אינו גזירה אלא דין שחכמים נתנו לבעלי חיים דין דבר חשוב שאינו מתבטל, ולכן רבי אליעזר יסכים שאינו מתבטל במקרה זה.

#### ח. סיכום

בניסיון להבין את ששת המקרים במשנה, דנו בשאלת היחס בין המקרה הראשון לשני, ראינו שרש"י ותוס' נחלקו לאיזה צד פועל הביטול במשנה (האם מדובר בהפיכת קודשים לחולין או להפך), וממילא האם יש אפשרות להחיל הקדש על ידי ביטול.

לאחר מכן דנו ביחס בין דין דבר שיש לו מתירין בקודשים למשמעותו בחולין, ובשאלה האם קודשים לא בטלים מחמת דינים אלו, או מחמת חומרתם (כדברי האחרונים בהסבר

היכי שאנו יודעין שפיר איזה חתיכה היא על כל א' וא' אלא שנולד ספק על כל אחת שמה היא נטרפה בזה ליכא דין ביטול כיון שהספק הוא על כל א' וא' אלא שנולד ספק על כל א' וא' מצד עצמה ולא מצד שנתערבה" (אבהא"ז שם) אם כן פשוט שאף הוא לא סובר שאין זה בגדר תערובת מפאת המקום. אם כן, אליבא דהחזו"א והרא"ז מלצר, ניתן לדון ביטול אף במקרה שאין תערובת פיזית, ודלא כדברי הרב המחבר. **תגובת המחבר:** דברי החזו"א והרא"ז הינם חידוש, ויש להבין את דין המקולין (דקבוע) כפשוטו, שברגע שהתערובת לא מעורבת פיזית, אין לדון דיני תערובות, ודלא כדבריהם, וכדברי הרשב"א בסוף תשובתו הנידונה באבן האזל.]

14. תירוצו זה שמעתי מהרב יעקב סבתו שליט"א.

## אי-ביטול בהמת קודשים בתערובת

דעת הר"ש). בנוסף ראינו שבהגדרת חתיכה הראויה להתכבד מצינו הבדלים בין קודשים לחולין, ואף בדין תערובת קודשים בחולין לגבי דם ואיברים.

כתוצאה מכך, חידשנו שדין ביטול בקודשים שונה מדין ביטול בחולין, על אף העולה מהמשנה לגבי מראה הדם.

בנוסף, ראינו את דברי רב זביד שאין גוזרין גזרות במקדש, והסברנו שיש לחלק בין דיני דרבנן לגזרות.



טהרות





## טומאת מדרס בכלי תחבורה

מבוא

א. דברי התוס'

ב. דברי ראשונים נוספים

ג. עיון נוסף ביסוד התוס' במנחות

ד. דברי החזו"א והגרש"ז אורבך

ה. סיכום

### מבוא

אחד הנושאים המורכבים בחידוש הטהרה במהרה בימינו, הוא טומאת מדרס בכלי רכב. מדרס מטמא אדם, ונמצא שכל רכב שנסעה בו נידה מטמא את כל מי שיושב בו לאחר מכן, ללא אפשרות מעשית להטביל את הרכב. מלבד הרכב הפרטי של כל אחד, נראה שגם בעתיד בע"ה עם ישראל ינוע להר בית ה' בתחבורה ציבורית, שכליה לכאורה תהיו טמאים, וכל המגיע אל הקודש ייטמא בהכרח בדרכו (ולגבי טומאת מדרס גם נסיעה בכפפות לא תציל את האדם מלהיטמא, שכן הוא נטמא בעצם ישיבתו).

במאמר זה נסקור חידוש מיוחד של התוס' בדין טומאת מדרס, לפיו לכאורה בכלי התחבורה אין כלל טומאת מדרס. מטרת המאמר אינה להסיק מסקנה הלכתית בנושא חמור זה, אלא להציג את שיטת החזו"א ממקורותיה בדברי חז"ל ובראשונים, באופן שיוכל לסייע לעוסקים בסוגיה להגיע להכרעה ברורה בה.<sup>1</sup>

### א. דברי התוס'

**תוס' בשבת: טומאת מדרס אינה תלויה ב'מלא וריקן', וספינה טהורה כי עיקרה לסחורה**  
נאמר בגמרא (שבת פג ע"ב):

מנין לספינה שהיא טהורה, שנאמר: 'דרך אניה בלב ים'; פשיטא אניה בלב ים היא, הא קא משמע לן – כים, מה ים טהור, אף ספינה טהורה. תניא, חנניה אומר: נלמדה משק, מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן, לאפוקי ספינה דאינה מיטלטלת מלא וריקן.

---

1. [הערת המערכת: בסוגיה זו של טומאת מדרס בכלי תחבורה, ראה גם במאמרו של הרב בנימין קוסובסקי בגיליון זה, שדן בדבר מן ההיבט של הלכות כלים. בנוסף, יש להדגיש שנושא המאמר הנוכחי היא טומאת מדרס בלבד, ולא ערעור על יתר הטומאות ברכב: טומאת אוהל, טומאת מגע וכדומה, ובכלל זה דין חרב כחלל.]

מבואר בגמרא שספינה טהורה לפי חנניה כי אינה מיטלטלת מלא וריקן, והקשו התוס' מהגמרא (בכורות לח ע"א), שבה מבואר שבכלי שעשוי למדרס אין צורך שיהיה מיטלטל מלא וריקן,<sup>2</sup> וכך נאמר שם:

אי הכי, אין לו תוך נמי ליעביד נמי היכירא. כיון דעבדו היכירא ביש לו תוך, ידיע דאין לו תוך דרבנן, ואין לו תוך בכלי שטף דאורייתא בר קבולי טומאה הוא, דומיא דשק בעינן, מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן. בהנך דחזו למדרסות [=שבהם לא בעינן מיטלטל מלא וריקן].

ותירצו התוס' שייעודה העיקרי של ספינה הוא לסחורה ולא למדרס:

גלמדה משק - דספינה אינה מיוחדת למדרס, אף על פי שכל שעה יושבין בה בני אדם, מכל מקום עיקרן עשויות לפרגמטיא ואמר בה עמוד ונעשה מלאכתנו דאי ספינה מיוחדת למדרס לא הוה ילפינן משק כדאמרינן בריש אלו מומין (בכורות לח ע"א) דמדרסות לא איתקוש לשק.

קושי דומה הקשו התוס' גם על רש"י (שבת מד ע"ב), שהצריך ששידה תהיה מיטלטלת מלא וריקן כדי שתקבל טומאת מדרס, ולכן פירשו שהשידה המדוברת שם נועדה לכלים ולא למדרס.

**תוס' במנחות בתירוצם השני: אין מדרס בכלי תחבורה שעיקרו להתניידות ולא להנאה**  
אמנם במקום אחר בתוס' (מנחות לא ע"א ד"ה שידה), התחדש שאפילו ספינה שנועדה להעביר בני אדם, או שידה למרכבת נשים, אינה נטמאת במדרס, כי הייעוד אינו להישען אלא להעביר בני אדם ממקום למקום:

ומיהו קשה מספינה פרק ר"ע במסכת שבת (פג ע"ב), דתניא: רבי חנינא אומר: גלמדה משק, מה שק מיטלטל מלא וריקן כו', ואמאי, הא עשויה למדרס שנכנסים בה בני אדם. וי"ל דאיידי בספינות גדולות שעיקרן עשויות לתת לתוכן פרקמטיא, ולא דמיא למדרס. ועוד נראה דאפילו עיקרו אתי להעביר בני אדם מעיר לעיר, וכן שידה למרכבת נשים – לא חשיב מדרס, כיון דלא עבידא להיות נשען עליה אלא ללכת ממקום למקום.

התוס' במנחות הביאו שתי ראיות ליסוד הזה שמה שלא נועד להנאת מדרס אינו מטמא טומאת מדרס, האחת מדין לוקטמין והשנייה מדין סולם, יעו"ש. וכדעת התוס' במנחות, כן דעת הר"ש משאנן (כלים פי"ח מ"א), וכן דעת תרומת הדשן (סי' צ).

וכן דעת הרשב"א (ביצה כג):

2. ויש להעיר שהיה מקום לומר שאכן זו הסיבה שחכמים לא סברו כמו חנניה.

מתני' עגלה של קטן טמאה מדרס. פרש"י ז"ל עגלה של קטן שיושב עליה ומטלטלין אותו עליה. וא"ת א"כ פשיטא דטמאה מדרס י"ל דקמ"ל דלא תימא כיון שאין עושין אותה אלא לשחק בעלמא אין זה עיקר מדרס, מידי דהוה אספינה, דאמרינן בפרק רבי עקיבא (פג ע"ב) דטהורה ואינה מטמאה מדרס משום דאין עיקרה עשויה אלא לעבור בה ממקום למקום. וכן לוקמין טהורה, ומפרש בגמ' (שבת סו ע"א): קישורי, ופרש"י ז"ל שהן [אשקצ"ש שמהלכין בהן במקום טיט], וטעמא דטהורין לפי שאין עיקרן למדרסות אלא לעבור בהם את הטיט, ואין עשוין להנאת מדרס. ובתוס' פירשו עגלה שעושין ללמד את הקטנים להלך והקטן ידיו עליה והיא מתגלגלת וקס"ד שאין כאן הנאת מדרס קמ"ל.

## ב. דברי ראשונים נוספים

### נראה שגם רש"י מודה לתוס' במנחות

נראה שכדעת תוס' במנחות כך גם דעת רש"י, כי אמנם הר"ן (שבת מד ע"ב) תירץ את קושיית התוס' הנ"ל על שיטת רש"י, וכתב שכלי הבא במידה אינו נחשב כלי ולכן הוא גם טהור מדרס, אך רש"י עצמו (שבת פד ע"א ד"ה טהורה) כתב בנוגע לתיבה שפתחה מלמעלה:

טהורה מכלום – למדרס לא חזיא, הואיל וחלולה מלמעלה אינה משמשת שכיבה עם מלאכתה, ולשאר טומאות לא חזיא, דאינה מטלטלת מליאה.

ואם רש"י סובר שבבא במידה אין טומאת מדרס, לא היה צריך לומר טעם נפרד למה אין מדרס בתיבה, כי העובדה שאינו מיטלטל מלא מועילה גם לטהרו מדרס. ואם כן, בדעת רש"י אי אפשר לומר כתירוצו הר"ן ומוכרחים לומר כתירוצו התוס' בשבת או במנחות, ואם נאמר שהוא סובר כמו תוס' במנחות, אז יש ליישב את קושיית התוס' (שבת סו ע"א) על רש"י:

עגלה של קטן – פ"ה עגלה שהקטן יושב עליה, ול"נ דא"כ מאי קמ"ל, פשיטא דאין לך מיוחד למדרס גדול מזה. לכך נ"ל דהיינו עגלה שעושין לקטן להתלמד להלך טמאה מדרס, דנשען עליה.

ונראה ליישב, שכיון שמטרת העגלה היא להילוך, יש הוה אמינא לומר שדינה כספינה, והחידוש הוא שאין זה דומה לספינה, כי בטיול יש ערך עצמי בשיבה ולא רק למעבר. נמצא ששיטת רש"י בעגלה של קטן מיושבת לפי התוס' במנחות, והתוס' בשבת שהקשו הולכים לשיטתם בדף מד ובדף פג, שלא סוברים את היסוד של התוס' במנחות.

### הרמב"ן והר"ן מודים עקרונית לתוס' במנחות

אמנם אף ששיטת רש"י ומסקנת התוס' שבמה שלא נועד להנאת מדרס אין טומאת מדרס, בבית המדרש הספרדי לכאורה לא התקבל חידוש זה, וכך כתב הרמב"ן (שבת פג ע"ב):

ואינו מחזור לי כלל, דספינה עשויה ומיוחדת לשיבה עם מלאכתה היא, שפתחה מצדה, דעיקרה לכלים, ומשמשת ישיבה עמה... וי"ל דבספינה על כסא וספסל יושבין בה ועל מטה שוכבין בה, וכל עצמה מעשה קרקע בעלמא, ואינה משמשת לשיבה. כנ"ל לפי שיטה זו שלהם. ושמא אין שיטתן עיקר, אלא כל הבאין במדה טהורין אף על פי שהן ראויין למדרס, דגרעי מפשוטי כלי עץ, ושמא איכא רבויי בקרא לפשוטי כלי עץ דחזו למדרסאות, והבאין במדה נתמעטו מכלום.

וכן כתב הר"ן (שם בשבת פ"ג) בשם הרמב"ן.

אולם, נראה שיש לדקדק מלשון הרמב"ן, וללמוד שהוא כלל אינו שולל את היסוד של התוס' במנחות מסיבה מהותית, אלא מסיבה טכנית בלבד. הרמב"ן מקשה על התוס', שספינה מיוחדת לשיבה, ואז מסביר שבספינה יש כיסא וספסל ומיטה אלא שהספינה מוגדרת כמעשה קרקע, ואם כן, ניתן להציע שבתחילת דבריו הבין שהעובדה שמניחים על הספינה ספסל וכיסא ומיטה הופכת את הספינה עצמה למדרס.

ומעתה יוצא שאין מדבריו הכרח שהוא שולל את היסוד של התוס' במנחות, כי הרמב"ן מבין שחוץ מהספינה עצמה שנועדה כדי להעביר, מניחים ספסל או מיטה **שהם תלושים ואינם חלק מהספינה**, והם נועדו אך ורק להנאת מדרס, כי כדי לעבור אפשר לשבת על הספינה עצמה, אבל מניחים ספסל תלוש כדי לשבת, ואם כן הרי זה בדיוק כמו מרכב ואוכף, שאף שכל הרכיבה נועדה כדי לעבור ממקום למקום מכל מקום המרכב והאוכלף עצמם נועדו עבור הנוחות, והם אינם חלק מהסוס אלא תוספת עבור הנוחות, ובזה בוודאי מוכרחים התוס' במנחות להסכים שמרכב ואוכף טמאים, אף שכל הרכיבה היא כדי לעבור, כי בהם הסוס הוא כדי לעבור והמרכב והאוכלף הם לשם הנאת מדרס, ועל כך לא חלקו התוס'.<sup>3</sup>

ממילא גם אין סיבה לומר שהרמב"ן חלוק עליהם, כי הוא פשוט סובר שבספינה יש משהו כמו מרכב שזה המיטה, ולכן זה מוגדר כעשוי לשיבה, אלא שבמסקנה הוא כותב שאם כל הטומאה היא מצד הספסל והכיסא והמיטה אז אין סיבה בשל כך לטמא את הספינה עצמה שהיא רק קרקע. ולפי זה, הרמב"ן כלל לא חלק על היסוד של התוס' במנחות. אין בדבריו הסכמה עם התוספות, אך גם לאור המציאות השונה שהוא מתאר, אין הכרח שהוא חלוק על עצם החידוש של התוס' במנחות.

3. [הערות עורך (ה"ד): ברור מדברי הרמב"ן שנושא הדיון, לאורך כל הדרך, הוא הספינה עצמה ולא כיסאות ניידים ושמנותקים ממנה ונמצאים עליה. ואם כן, ברור מדבריו שלא כתוס' במנחות. **תגובת המחבר:** הרמב"ן מפרש שיש כיסא על הספינה ולכן הכיסא טמא כי הוא המדרס אך הספינה טהורה לא כי נועדה להעביר אנשים אלא כי היא רק מעשה קרקע לכיסאות שעליה.]

### ביסוס להבנה זו ברמב"ן מדברי הריטב"א

וראיה גדולה מצאתי בס"ד לדבריי, מכך שהריטב"א (שבת פג ע"ב) הביא את דעת הרמב"ן, שהגמרא בבכורות מדברת רק לגבי קיבול, אך לעיל מינה (מד ע"ב) כתב:

ור"י ז"ל ורבינו שמשון ז"ל תירצו דדילמא כי האי גוונא שאינה עשויה להנאת מדרס אלא להעביר ממקום למקום אין דינו כמדרס, מידי דהוי אלוקטמין טהורים כדלקמן במכילתין (סו ע"א) שאינם עשויים להנאת מדרס, וזה נכון הוא, אבל אין צורך לכך, כי יש לפרש כי השידה הזאת אינה אלא להניח בה כלים ומיני סחורות.

הרי לנו במפורש שאחד מחשובי בית מדרשו של הרמב"ן, שהביא את הרמב"ן בדף פ"ג, כותב במפורש על היסוד של התוס' במנחות 'זוה נכון הוא!' וכן במקום נוסף (שם סו ע"ב) הביא הריטב"א את היסוד של התוס' במנחות:

קשורי. פרש"י ז"ל בשם רבותיו ז"ל דהיינו אותם שמהלכים בהם בטיט, והקשה הוא ז"ל דא"כ אמאי טהורים מן המדרס דאיתיה אפי' בפשוטי כלי עץ, ור"י ז"ל תירץ דכיון שאינם עשויים להנאת ישיבה אלא להלך ממקום למקום, [טהורים] הם אף מן המדרס.

ולכאורה, לפי זה לא ברור איך הסכים לרמב"ן בדף פ"ג. אלא ודאי שאין כלל סתירה בין התוס' במנחות לבין הרמב"ן.

הריטב"א לא הכריע בנחרצות בשאלה איך מתרצים את הקושיא על הגמרא, כתוס' או כרמב"ן או בדרך אחרת, אבל העיקר הוא שמבחינתו היסוד של תוס' נכון רק לא נצרך ואז הוא מביא תירוצים אחרים לא מתוך שלילה ליסוד. ניתן לומר שלפי הריטב"א אין מקור בש"ס ליסוד של התוס' כי יש לו תירוצים אחרים, אבל הוא להדיא לא שלל ולא חלק על עצם הסברא אלא הסכים לה וכתב שזה נכון רק לא נצרך.

ולפי מה שכתב הריטב"א שר"י מסכים ליסוד של התוס' במנחות, תובן שיטת ר"י בתוס' (שבת סו ע"א ד"ה והא):

הקשה הר"ר אליעזר ממין לרשב"א: מאי פריך, והלא משעת מלאכתו הוא מהלך בו, ולכך הוא נעשה. ותירץ לו דסנדל של סיידין לאו לנעול עשוי, אלא אחד מכלי אומנתו של סיידין הוא, ועשוי כעין סנדל, ויכול לתת רגלו בתוכו לנועלו אך אין עשוי רק לטוח בו את הבית, ופעמים שנועל בו ומטייל בו עד שיגיע לביתו. ולהכי פריך: והא לאו להילוכא כו'. ור"י פירש הואיל ואין עשוי כלל לנעילה, רק לשמור מנעליו שלא ישרפו בסיד, לאו להילוכא עביד.

מבואר מדעת ר"י שאף שהאדם מניח את רגלו בסנדל כדי לדרוס בו, אין זה מוגדר כמדרס, מכיוון שהמטרה אינה הנאת מדרס אלא מניעת נזק חיצוני.<sup>4</sup>

### שיטת הרמב"ם

לפי שיטת הרמב"ם, אין מקור מהגמרא שבת פ"ד לחידוש המבטל את טומאת מדרס בכלי תחבורה, כי הוא פירש (הל' כלים פ"ג ה"ד) ששידה היינו תיבה, ולגבי השאלה איך הרמב"ם יישב את שאלת התוס' מדין ספינה, הרי זה תלוי בשאלה האם הרמב"ם סובר שכלי הבא במידה טהור גם מטומאת מדרס, או סובר כמו התוס' שהבא במידה טמא במדרס, ולשם כך יש לעיין בשיטתו בזה.

כתב הרמב"ם (שם ה"א): "כל כלי עץ העשוי לנחת, אפילו אינו מקבל אלא דבר מועט, אינו מקבל טומאה לא מן התורה ולא מדברי סופרים... מחזיק ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש, אינו מקבל טומאה כלל, לא מן התורה ולא מדברי סופרים", וכן כתב בהלכות טומאת מת (פ"ז ה"ב). ומכאן משמע לכאורה שכלי הבא במידה טהור ממדרס, שכן כתב שמה שמחזיק ארבעים סאה טהור לחלוטין. אולם נראה שאין מכך ראייה, כי שיטת הרמב"ם בדין מפץ (הל' כלים פכ"ג ה"א והל' מקוואות פ"א ה"ד) היא שמפץ אינו בכלל הכלים, ואעפ"כ הוא מטמא מדרס, ומוכח אפוא שגם דבר שאינו כלי מיטמא מדרס.<sup>5</sup> אם כן, נראה שמה שכתב הרמב"ם שכלי עץ הבא במידה הוא טהור היינו מדין טומאת כלים, אך טומאת מדרס לשיטת הרמב"ם היא גם במה שאינו כלי, כמו מפץ, ולכן אין היא כלולה במה שכתב הרמב"ם שכלי הבא במידה טהור, כי זה מדבר מדין כלים.

לפי זה, יש לעיין במה שהוכיח המשנה אחרונה (פכ"ד מ"ד) שהרמב"ם סובר שהבא במידה טהור ממדרס. הוא הוכיח ממה שכתב הרמב"ם שכלי אבנים וכן דבר שבים או מחזיק מ' סאה טהור מכלום, שטהור גם ממדרס, וכן הוכיח ממה שכתב על כלי הבא במידה שאינו מקבל טומאה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, ולא הזכיר מדרס. ולכן הציע המשנה

4. [הערת עורך (ה"ד): הגמרא (שבת סו ע"א) אומרת על כך: "אמר מר: סנדל של סיידין טמא מדרס. הא לאו להילוכא עבדי? אמר רב אחא בר רב עולא: שכן הסייד מטייל בו, עד שמגיע לביתו". שימוש של הסייד בסנדל הוא לצורך ההתניידות, ולא לשם ההנאה כמטרה, ובכל זאת די בכך לטמא מדרס. וברור אפוא שדברי ר"י לא באו לטהר כל מדרס שמשמש לתחבורה והתניידות, אלא רק סנדל שלא משמש להילוך אלא אך ורק להגנה מלכלוך, שטהרתו אכן עולה מדברי הגמרא. **תגובת המחבר:** לא זכיתי להבין, הרי בוודאי שכל הילוך על מנעל וכל עצם קיום המנעל, הוא הנאת מדרס שהרי יכול ללכת על האדמה והמנעל לא מסייע לו ללכת אלא רק שלא יכאב לו, וזו בדיוק הנאת מדרס, מה שאין כן בספינה.]

5. [הערת עורך (ה"ד): אין הנידון דומה לראיה, שכן בנידונו הרמב"ם כתב במפורש: 'אינו מקבל טומאה כלל', לשון נחרצת ומוחלטת שאין דומה לה במפץ. מפץ אינו כלי, אך לא נאמר עליו שאינו מקבל טומאה כלל ואעפ"כ מקבל טומאת מדרס, שזה דבר והיפוכו.]

אחרונה שהרמב"ם סובר שפשוטי כלי עץ הם כלים ורק עליהם דיברה הגמרא בבכורות שהם הוקשו לשק.

וקשה לי, הרי הרמב"ם כתב במפורש בהלכות מקוואות 'לפי שאינו כלי קיבול, אינו מכלל כלי עץ האמורים בתורה', ואם כן לדבריו פשוטין אינו כלי, ולא כמו שכתב בדעתו המשנה אחרונה.

ומה שהביא מדברי התוס', הרי התוס' חלוקים על הרמב"ם בסוגיית מפץ ואין להוכיח מדבריהם, וממילא כיוון שמבואר ברמב"ם שפשוטין אינו כלי, מעתה אין לנו טעם לחלק בין פשוטין לבין בא במידה, ובשניהם שייך לומר את הגמרא בבכורות ל"ח שבראוי למדרס אין דין של מיטלטל מלא וריקן, כי כל טעמו של המשנה אחרונה להסביר כך בדעת הרמב"ם הוא ההנחה שפשוטין שם כלי עליהן, ואם בהלכות מקוואות נראה לא כך, ממילא עלינו להסיק כדעת המשנה למלך על אתר שהרמב"ם סובר שכלי הבא במידה טמא טומאת מדרס.

ושו"ר בספר טהרת הכלים (ח"א עמ' קמב) שלפי כל שאר הראשונים ברור שכלי הבא במידה טמא במדרס, ובדעת הרמב"ם לא מצינו במפורש שחלק עליהם ויש להסתפק בדעתו ולכן עדיף לפרשו כמו שאר הראשונים. ולאחר מכן בח"ה עמ' טז) נראה שכבר התבארה לרב בעדני דעת הרמב"ם, ולא רק מחמת שאר הראשונים, כי כתב שם שלדעתו משמעות הרמב"ם שכלי הבא במידה מטמא מדרס, וביאר בהערה שלתפיסתו הרי כל השיעור של בא במידה הוא רק מדד לעשוי לנחת, וא"כ כל המיטות דידן עשויות לנחת, וכ"ש בזמנם שהמיטות היו גבוהות, והרי מפורש במשניות שמיטה טמאה מדרס ובהכרח שלא נאמר דין בא במידה על מדרסות, וא"כ דעת הרב בעדני שלא נאמר דין הבא במידה על מדרסות.

וכך מסתבר לענ"ד, כי אם במפץ הרמב"ם אומר שגם מה שאינו כלי טמא במדרס כי הוא ראוי למשכב ונלמד מפסוק אחר של כל המשכב, ולא מדין כלי עץ ששם נאמר הדין של בא במידה, אז אם היה סובר שבבא במידה אין מדרס היה לו להשמיענו זאת, כי אין לנו להסיק מכך שהוא לא כלי שהוא גם טהור ממדרס.

וכן נראה מסברה, שאם יש מיטה גדולה ומפוארת כמו של מלכים שמכילה ארבעים סאה ובתוכה מניחים כל מיני חפצים ואי אפשר לטלטלה כמות שהיא, מה בכך, הרי בכלים הדין של מלא וריקן הוא מצד שכתוב בתורה אשר יעשה מלאכה בהם, ולמדו חכמים מההיקש לשק שהכוונה בצורה ניידת, אך מדרס אינו קשור כלל לעשיית מלאכה בכלי, ואינו קשור לשאלה האם הוא כלי אלא האם הוא משמש כמדרס, ואם כן צורת טלטולו (מלא וריקן) אינו נוגעת לטומאתו.<sup>6</sup>

6. [הערת עורך (ה"ד): ברור לחלוטין שטומאת מדרס לא נאמרה אלא בכלים, שכן קרקע אינה מטמאת במדרס, וזאת גם אם מדובר בקרקע שרגילים לשבת ולשכב עליה, וכן כלי אבן ודומיהם אינם מטמאים במדרס. תגובת המחבר: מיטה זוגית של ימינו היא בגדר קרקע? אתמהא.]

ואם כן, יוצא שגם לשיטת הרמב"ם קיימת קושיית התוס' מספינה, כי אף שהיא באה במידה בכל זאת טמאה מדרס, וניתן ליישבו כדעת התוס', אם כי ניתן גם ליישב שהבין שספינה עיקרה לסחורה.

ונראה שיש קצת סמך לכך שהרמב"ם סבור כתוס' במנחות ולא כתוס' בשבת מלשון הרמב"ם בהלכות מקוואות: "וזה ראוי למשכב ועשוי לו", הרי שלא הסתפק הרמב"ם במה שראוי לזה אלא שעשוי עבור זה (אך הרב הראל דביר דחה שאין די בראוי אלא בייעוד כדי שלא יאמרו לו עמוד ונעשה מלאכתנו, ויתירה מזו, לדעתו הבסיס לטומאת כלים הוא ייעוד אנושי לשמש ככלי, ולא היות החפץ ראוי בעלמא לשימוש). ובפרט שהתוס' מסתייעים בפירושו של ר"ח ללוקטמין, והרמב"ם הוא מבית מדרשו של הר"ח ורגיל להימשך אחריו.

וכן לגבי ישיבת אחורי הקרון שהתוספתא אומרת שהיא טהורה, הרמב"ם (הל' כלים פכ"ה ה"ט) נימק: "שאינה אלא ישיבת צער, ואינו יושב שם אלא כדי להגיע למקומו ולא לשם הנאת ישיבה", ואמנם מעצם הדין אין ראייה לעגלה, כי בעגלה זו לא ישיבה של צער אבל הנימוק של הרמב"ם "אינו יושב שם אלא כדי להגיע למקומו", משמע מפשט הלשון ממש כמו היסוד של התוס' במנחות.<sup>7</sup>

לאור כל האמור, נמצא שגם דעת הרמב"ם היא כדעת התוס' במנחות, כפי שמוכח מנימוקו לדין ישיבת הקרון.

## ג. עיון נוסף ביסוד התוס' במנחות

### ראיות מדברי חז"ל לשיטת התוס' במנחות

נמצא שלשיטת התוס' במנחות לא מצינו סתירה מפורשת בדברי רבותינו הראשונים, ומעתה יש לעיין בדברי חז"ל ולחפש ראיות לשיטה זו.

א. התוס' עצמם הביאו ראייה גדולה מסולם, שעומדים עליו ואעפ"כ פשוט בחז"ל וברמב"ם שהוא טהור, ויש לציין לגמרא (ב"ב כ"ב) שבסולם יש בעיה של היזק ראייה כמו שכתב שם רש"י "מלמעלן – צריך להגביה שיעור שלא יציץ בהשענו על כותלו וישפיל ראשו

7. [הערת עורך (ה"ד): אדרבה, זו ראייה לסתור, שכן מפורש יוצא מהרמב"ם שדווקא ישיבת אחורי הקרון טהורה, אך ישיבת הקרון עצמו טמאה, ולהדיא שלא כתוס' במנחות. ובהכרח ש"ישיבת צער" אינו תיאור כולל לעצם השימוש לצורכי תחבורה, אלא תיאור ספציפי לישיבת אחוריו של הקרון. ומקורו של הרמב"ם בתוספתא (כלים ב"ב פ"א ה"ד, ויעו"ש בתוספתא ראשונים עמ' 73 שורה 22), ושם הדבר ברור עוד יותר. **תגובת המחבר:** לשון התוספתא היא: 'התירה טהורה, קשרה טמאה', ואינו מובן מה שייכות לקשירה. ועוד, למה אמרו ישיבת הקרון ולא קרון עצמו? ובהכרח שמדובר על כיסא בתוך הקרון שנועד לנוחות. וכך מצאתי בחז"ל (סי' כ"ו סק"ז), שכתב שזה כעין שק מלא מוכין שנתון בקרון לישיבה, והוא הרי תלוש, ובוודאי כל מהותו זו הנוחות והנאת מדרס, ולכן מובן למה אמרו ישיבת הקרון ולא כל הקרון, וכן מובן למה התירה טהורה, וממילא אין קושי מיישיבת הקרון ונשארו עם אחורי הקרון ונימוק הרמב"ם.]



ויראה דרך חלונות ויראה בבית חבירו", וא"כ לעיתים האדם עומד עליו ולא רק הולך, וכך גם מסתבר, שהרי תמיד כשעולים על סולם עומדים בגובה הסולם ומתקנים או מטפלים בכל הנדרש, כפי הנהוג כיום, ואם כן על סולם עומדים ואעפ"כ פשוט שהוא טהור.<sup>8</sup>

ב. נאמר במשנה (כלים פכ"ב מ"י):

ספסלין שבמרחץ ושתי רגליו של עץ, טמא; אחת של עץ ואחת של אבן, טהור. הנסרין שבמרחץ ששיגמן – ר"ע מטמא וחכמים מטהרין, שאינם עשויין אלא שיהיו המים מהלכין תחתיהן.

וכן פסק הרמב"ם (פכ"ה ה"ו), ומבואר שאף שעומדים על הנסרים מכל מקום אומרים חכמים שמטרת הנסרים וייעודם אינם העמידה עליהם אלא רק שהמים יהלכו תחתיהם, ולכא/ורה פלא, הרי סוף סוף עומד עליהם וכשעומד עליהם לא יאמרו לו עמוד ונעשה מלאכתנו, אז מדוע חכמים מטהרים? ונראה שלפי היסוד של התוספות במנחות מובנת מאוד דעת חכמים, שמדרס לא מטמא בעצם כך שדורסים עליו אלא שזו מטרתו להיות ייעודו להנאת מדרס.<sup>9</sup> וראה בספר ויקח אברהם (על הרמב"ם שם), שציין לשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קלב), שתמה לפי זה על האוסרים להציב נסרים במקוה.

ג. נאמר במשנה (שבת סו ע"א): "הקיטע יוצא בקב שלו, דברי רבי מאיר, ורבי יוסי אוסר; ואם יש לו בית קיבול כתיבין טמא". ולכאורה, גם אם אין לקב בית קיבול יש לו להיטמא, שכן סוף סוף האדם נשען עליו. ונראה שאין טומאת מדרס מכיוון שמטרת הקביים רק להעביר אותו ממקום למקום, והם לא נועדו להנאת מדרס. (שוב העירני הרב הראל דביר שהתוס' ביבמות ק"ב כבר הקשו כן ותירצו שאין עשוי כ"כ להילוך).<sup>10</sup>

8. [הערת עורך (ה"ד): סולם שונה, שכל אופן השימוש בו במהותו הוא ארעי, ייעודי וקצר טווח. לדוגמה, אף אדם אינו נרדם על סולם כפי שנרדמים ברכב. לכן אין הנידון דומה לראיה. **תגובת המחבר:** עיקר הראיות הן כנגד התפיסה שגדר מדרס הוא שאין אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו. כלומר, כנגד התפיסה שכל דבר שאדם עומד או יושב עליו ולא יאמרו לו עמוד ונעשה המאמר נכתב. לכן הראיה של תוספות מסולם היא קודם כל שוללת את התפיסה הזו, כי ברור שאדם שעומד על הסולם תוך כדי מלאכתו, לא אומרים לו עמוד ונעשה.]

9. [הערת עורך (ה"ד): גם ראה זו שונה מנידוננו, שכן בנידוננו יש הנאה, והשאלה היא האם לבטל בכל זאת את טומאת מדרס בגלל השימוש לתחבורה. **תגובת המחבר:** גם בנסר יש הנאת מדרס, סו"ס עומד עליהם, לא שונה ממושב רכבת קשיח. אלא שלא לכך נועדו, והוא הדין למושב ברכב.]

10. [הערת עורך (ה"ד): ועוד יש להעיר שרש"י על אתר (שבת שם ד"ה ואין) נימק באופן אחר את טהרת הקב: "ואין נעשה אב הטומאה על ידי מדרס, דקסבר: לאו לסמיכה עבידי, אלא לתכשיט, ואומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו". ואם כן, אי איתא שיש כאן ראיה, זו ראיה לסתור, לכל הפחות אליבא דרש"י ואליבא דהתוס' ביבמות. מלבד כל זאת, לפי המתבאר לעיל במאמר, יש מקום להחיל טומאת מדרס על פשוטי כלי עץ למרות הדין הרגיל של טהרתם משאר הטומאות.]

### דברי המקדש דוד

שו"ר במקדש דוד (טהרות סי' נב) כמה מרגליות נפלאות, עיין שם שהסביר לפי התוס' במנחות את דין סנדל של בהמה וכן הביא את הראיה מקב, וכן ביאר בהרחבה את הראיה של התוס' מסולם, עיין שם.

אלא שבסוף דבריו הקשה מדין אוכף: "יש לעיין הא אמרינן בעירובין כ"ז האוכף טמא מושב והתפוס טמא מרכב ע"ש ואמאי האוכף טמא מושב הא לא עבידא להיות נשען עליו אלא ללכת ממקום למקום ומ"ש אוכף שעשוי לרכיבה משידה שהיא למרכבת נשים".

ולכאורה יש לדון על תמיהתו, הרי גם לולי האוכף ניתן ללכת ממקום למקום והאוכף הוא תוספת נוחות ולא עצם היכולת לעבור ולא דומה למרכבת נשים שבלי המקום לשיבה לא יכול לעבור ממקום למקום, כי באוכף גם בלעדיו יכול לשבת על הסוס ונמצא שכל קיומו של האוכף הוא אך ורק להנאת הישענות ואף שנשען רק כשרוצה ללכת ממקום למקום, הרי גם בקב שממנו הוכיח המקדש דוד בעצמו כך הוא הדבר שאם רק עובר עם הקב ממקום למקום הרי הוא טהור כי זה רק להילוך אך אם מוסיף בית קיבול כתייתן שיכול גם בלעדיו לעבור ומוסיף עובר הנאת המדרס אז ישנה טומאת מדרס, ואם כן אוכף הוא בדיוק כמו בית קיבול כתייתן ומיושבת קושייתו.

### דין אסלה

נראה שלפי שיטת התוס' במנחות, יש לפרש פירוש חדש במשנת אסלה (כלים פכ"ב מ"י): "האסלה טמאה מדרס וטמא מת. פרשה – העור טמא מדרס, והברזל טמא טמא מת". וראה ברמב"ם (בהל' כלים פכ"ה ה"ג) ובראב"ד (שם) מה שפירשו בזה. ועוד נראה לבאר פירוש חדש שלא לפי דרך הראשונים, שהברזל לא נועד להנאת ישיבה אף שיושבים עליו, כי אין יושבים להנאת ישיבה אלא לעשיית צרכים, ולכן הברזל אינו טמא מדרס ורק העור שהוא חלק נפרד ששמו אותו רק עובר נוחות הישיבה גורם לאסלה להיות טמאה מדרס. ולכן כשסר העור ונשאר רק הברזל, אף שיושבים על הברזל, מכל מקום הברזל אינו נועד להנאת מדרס ונמצא שמשנת אסלה מוארת בפשטות לפי היסוד של התוס' במנחות (ובטהרת הכלים ח"ה עמ' ה' כתב שהאגודה בסימן ל"ד שכתב שאבן של בית הכיסא טהור חולק על הרי"ד שמטמא מדרס מאבן כשראו לך ודחה זאת בשם הרב זוגרי, שאבנים של בית הכיסא אינן להנאת ישיבה אלא מפני ההכרח עושים כן).<sup>11</sup>

11. [הערת עורך (ה"ד): ראשית, בפירוש הרא"ש למשנתו מבואר לא כך: "ברזל בלא עור לא חזי לשיבה", וכ"כ הרע"ב, ודבריהם פשוטים, שכן סברת הרב המחבר קיימת גם ברישא של המשנה, כשהעור והברזל מחוברים. שנית, הוספת העור לנוחות הישיבה אינה פחותה מהוספת ריפוד למושב רכב או ספינה. תגובת המחבר: להבנתי שתי השאלות מתורצות זו בזו ממש. כאשר העור מחובר לברזל, אין דנים אותו בנפרד שהוא נעשה להנאת מדרס, ולכן ברישא וכן בספינה אין לטמא מחמת זה. אך כאשר העור מונח על הברזל, אז הוא נועד להנאה ולא לשיבה צדדית. ואה"נ, מי שמניח על

ובזה יש ליישב את קושיית החזו"א (כלים סי' כח סק"י; הובא בשבילי טהרות עמ' רכח, רמב) על פירוש הרא"ש למשנה (כלים פכ"ג מ"ד), שכיסא של כלה ומשבר של חיה טהורים ממדרס כי אינם עשויים אלא לישיבה לשעה, והקשה החזו"א מאי שנא מאסלה, ותירץ שישביה על אסלה היא תמידית יותר. ולכאורה צ"ע, הרי גם באסלה יושבים זמנית לפי הצורך, ומה הפרש יש בין חמש דקות לרבע שעה, וגם לא ברור מנלן שכובס יושב פחות זמן מאשר באסלה. ולפי דרכנו מובן היטב, שאסלה טמאה מדרס כי החלק הזה נועד לא לעצם הישיבה אלא להנאת מדרס, בשונה מכלה וחיה וכובס. ומכאן למדנו ראייה נוספת לכך שבמדרס אין די בכך שיאמרו לו עמוד ונעשה מלאכתנו, כי הרי ברור ופשוט שאין אומרים לכלה והחיה והכובס עמוד ונעשה מלאכתנו, ואעפ"כ הם טהורים כי ישיבתם זמנית והם אינם מיוחדים להנאת האדם.<sup>12</sup>

#### ד. דברי החזו"א והגרש"ז אוירבך

##### מסקנת החזו"א: אין טומאת מדרס במכונית וברכבת

לפי דברי התוס' במנחות, פסק החזון איש (אה"ע סי' קמד סק"ח; הודפס גם ביו"ד סי' ריא סק"ח) שבמכונית וברכבת אין טומאת מדרס:

מן האמור נלמד דהמרכבות של אוטו ורכבת העוברות על בית הקברות אינם חוצצות על תוכן מדין אוהל זרוק... ולענין טומאת מדרס – למה שכתבו תוס' שבת מ"ד ב', כל שמיוחד לבני אדם טמא מדרס. וכתבו תוס' פ"ג ב' דהא דאמרו ספינה טהורה משום דאינה מיטלטלת, על כרחך במיוחדת לסחורה. ואמנם בתוס' מנחות כתבו דישביה לצורך העברה אין זה תשמיש מדרס כמו עלייה בסולם, ומשמע אף שנעשה ספסל בשדה לצורך ישיבה, כיון דלא היה נכנס כאן בשביל ישיבה אלא בשביל העברה – לא חשיב ספסל זה כמיוחד למדרס. ונראה דתוס' חידשו זה אחר כך,<sup>13</sup> והסכימו על זה, ולכן יש לנקוט כן להלכה.

הכיסא של הרכב משטח מעור ולנוחות ולמניעת כאבי גב וכיו"ב, גם לדידי המשטח שמונח על מושב הרכב מקבל טומאת מדרס.

12. [הערת עורך (ה"ד): משנה זו היא אליבא דר' יוסי, ואינה אליבא דהלכתא. ותירץ החזו"א פשוט הוא, שיש לחלק בין אירוע חד פעמי כלידה וחתונה ובין שימוש קבוע, ולא צריך לא נגר ולא בר נגר דיפרקיניה. תגובת המחבר: קשה לומר שבכך חלקו חכמים על ר"י, ולגבי תי' החזו"א יישר כח, אם כי סו"ס אם זה זמן השימוש בכיסא וכמו נניח כסא של מלך שמיועד לו בעיר שהוא מגיע אליה פעם בשנה וכיו"ב, אז זו צורת השימוש שלו אף שזה לא קבוע.]

13. [הערת עורך (ה"ד): לא ברור על מה מסתמך החזו"א, בקביעתו שדברי התוס' במנחות מהווים משנה אחרונה בהשוואה לדברי התוס' בשבת, ובראיית כל דברי התוס' כמשנה אחת של מחבר אחד. ואדרבה, לפי אורבך (בספרו בעלי התוספות, פרק יב), התוס' על מנחות שלפנינו נכתבו בידי הר"ש משאנץ, ואילו התוס' לשבת נערכו הרבה לאחר מכן ע"י ר' אליעזר מטון, כך שאם יש כאן משנה קמא ובתרא – יתרון הבתראיות לתוס' בשבת. ומלבד זאת, לא ברור מדוע החזו"א לא מתייחס לכלל

ואמנם אם יש ספסלים תלושים, נראה דטמאים מדרס. ועגלה שנעשה לטיול – ישיבה בכלל טיול, והיינו פ"ד א': עשוי כקתדרא טמאה מדרס; אבל קרון דנעשה לנסיעה ממקום למקום, הוי כספינה, וכדמוכח נזיר נ"ה א', דעומד בקרון בארץ העמים טמא משום גזירה שמא יוציא ראשו. אלמא שאין הקרון טמא משום מדרס, שאם טמא משום מדרס – טמא משום מת.

### יישוב קושיות הגרש"ז אורבך על החזו"א

הגרש"ז אורבך (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' עב) תמה על הכרעת החזו"א, וטען שהרמב"ן והריטב"א חולקים על יסודם של התוס' במנחות, וכן הקשה בשם הצאן-קדשים מעגלה שעושים לקטן, ועוד הקשה מסנדל של סיידים שטמא מדרס אף שהוא עשוי רק לשמור על המנעלים בדרך. ועוד כתב:

וגם התוס' שהוכיחו שם מלוקטמין, הרי רש"י שם בשבת ס"ו ע"ב נשאר קשה למה לא יטמא במדרס, גם רבים סוברים דאוכף יש לו טומאת מדרס אף על גב דאין יושבין עליו אלא כשרוצים לעבור ממקום למקום ואף שהוא נפרד מהחמור, מ"מ סו"ס אין יושבין עליו אלא לצורך העברה ממקום למקום.

ולפי מה שנתבאר, גם הרמב"ן והריטב"א מסכימים ליסוד של התוס', ולגבי עגלה לכאורה תירוץ החזו"א בזה פשוט, שבטיול יש הנאה מעצם הישיבה ולפעמים גם לא נעים אלא יושבים בעגלה ומביטים, כפי שכיום ילד יושב בעגלה גם כמטרה בפני עצמה ולא רק כאמצעי להננידות. ובנוגע לסנדל, הרי יש לומר בפשטות שכל נעל נועדה להגן, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"ג ה"ז) שאסור לנעול סנדל כי בסנדל אין מרגישים את קושי הארץ וזה לא עינוי, ואעפ"כ סנדל טמא כי זה בכלל הנאת מדרס. ולגבי אוכף, שזו קושיית המקדש דוד הנ"ל, לכאורה יש להשיב בפשטות שזה כמו בית קיבול כתיתין של קב הקיטע.

### יישוב קושיית הגרש"ז: 'מזור קצת להקל בכסאות מרופדים'

לאחר מכן הוסיף הגרש"ז להקשות מסברה על החזו"ן איש:

גם צ"ע הרי מסתבר דעיקר הטעם דלא חשיב מדרס הוא מפני שאין זה דרך קביעות וחשיב כאילו אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, וא"כ צ"ע בנוגע למושבו של הנהג שזוהי מלאכתו ויש לו שם מושב קבוע אשר דרכו לישב עליו בקביעות יותר ממה שרגילין לשכב על גג של תיבה שפתחה מן הצד, ואף ששם המקום קבוע ואילו הכא הוא עובר כל הזמן ממקום למקום, אבל מ"מ מניין דאין

---

הראשונים בסוגיה, ולפחות למרכזיים שבהם כרמב"ם ורש"י. תגובת המחבר: אה"נ אכן דברי החזו"א לכשעצמם צ"ע רב וקשה לסמוך עליהם ולכן המאמר בא להראות שכדברי התוספות במנחות מצינו ראשונים נוספים כמו הריטב"א שכותב שזה נכון וכן הרשב"א, וכנגד זה נראה שלא מצינו אף ראשון שחלוק על עצם היסוד שלהם במפורש.

זה בכלל כל אשר ישב עליו הזב כיון שאין אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו. ברם לפי זה קשה גם על התוס', דהא מסתמא גם בספינה יש לרב החובל מושב קבוע ואפילו הכי, הרי זה חשיב רק כאקראי בעלמא.

איך שהוא, מוזר קצת להקל בכסאות מרופדים אשר כל תפקידם אך ורק להקל על הנוסעים שיוכלו לשבת טוב ויפה גם בשעת הנסיעה ולומר על משכב ומושב כזה שהוא טהור אם ישב עליו הזב, וכן על הספסלים והכסאות המחבורים שבתוך הרכבות והאווירונים שאין להם כלל טומאת מדרס, והרי לא ממעטינן אלא בכה"ג שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו.

ונראה לענ"ד ליישב שכל הכלל של עמוד ונעשה מדבר במה שיושבים עליו גם למנוחה ולא רק למעבר. בכל זאת אומרים חז"ל שאם יושבים עליו למנוחה בצורה כזו שלא זהו הייעוד שלו הוא טהור, כי מדרס היינו שלכך נועד. ולכן גם כיסא מרופד, כיוון שכל עיקרו נוצר כדי לעבור ממקום למקום, אלא שרוצים להנעים את הנסיעה, וכמו שמנעימים על ידי שמיעת מוזיקה וכיו"ב גם רוצים להנעים על ידי ריפוד, אך עיקר מטרת הכיסא היא למעבר ואדם בדרך כלל לא מגיע לרכב שלו ויושב בו שלא כדי לנסוע, וכל שכן ברכבת או באוטובוס או במטוס, ואם כן הכיסאות לא נועדו להנאת מדרס.

ובטעם הדבר נראה, שיסוד טומאת מדרס הוא בכך שהמדרס טפל לזב ונידון כמותו. לאדם יש שני מצבים עיקריים, מצב אחד שבו הוא עמל ומתאמץ ומכין את צרכיו ועוסק באמצעי, ומצב שני שבו הוא נהנה ועוסק בתכלית. מדרס הוא אב הטומאה ולא ראשון בלבד כמו כל הכלים, כי הוא נבדל מהותית מכל הכלים בכך שכל ייעודו אינו לעשות מלאכה אלא ליהנות. מלאכה היינו הכנה לשימוש, הכנה להנאה, ולכן כל הכלים שהם רק הכנה לשימוש ונועדו לעשיית מלאכה הם רק ראשון כי הם לא יסוד הטומאה, אך מדרס לא נועד להיות אמצעי, אלא מטרה של מנוחה והנאה. והוא אב הטומאה, כי ההנאה היא המגמה שאליה האדם שואף. ולכן כל דבר שנועד להנאת האדם נידון כמותו ממש, ולכן מדרס הוא אב הטומאה ולא רק ראשון כמו כל הכלים. וסמך לכך מאיסור ישיבה על כסא בתשעה באב קודם חצות (שו"ע או"ח תקנט, ג), ואעפ"כ בנסיעה ברכב מותר לשבת אף אם אין הכרח לנסוע (כפי שכתב בחוט השני ח"ב עמ' שכ"ז), כי אין המטרה ליהנות מן הישיבה אלא לעבור ממקום למקום, והאיסור באבלות הוא ההנאה מן הישיבה. וכן יש ללמוד מדין ישיבת צער שאינה ישיבה לגבי מדרס אף שלא נועד למלאכה, כמובא לעיל בדין ישיבת אחורי הקרון, ואם כן לא שייך בכך עמוד ונעשה מלאכתנו ובכל זאת טהור כי זה לא להנאת מדרס. וכן ראיתי בעלון אהלי טהרות (לא מצאתי לעת עתה) שהרב בונים שרייבר ביאר באופן זה את הדין שזב שישב על מיטה שאינו שלו אינו מטמאה (כמבואר ברש"י בב"ק ס"ו ע"א), כי אינה מיוחדת לכך, וכן מה שמיועד לסחורה זו לא המטרה כך מה שלא נועד להנאת מדרס הוא בעצם לא נועד לשם מדרס אלא לשימוש אחר.

### הגרש"ז: אפשר שכיסא המחובר לספינה בטל לה ואינו טמא מדרס

בהמשך דברי הגרש"ז, הוא העלה אפשרות להסכים לדברי החזון איש מטעם אחר:

אך אף על פי כן, אפשר בכסאות שתקועים ומחוברים לספינה ולרכבת וכדומה, רואין אותם כבטלים להעיקר שעומד רק לנסיעה, ולכן אין להם דין של מושב, מה שאין כן כשאינם מחוברים. וכן אוקף שכל עיקרו רק לישב עליו בשעת רכיבה והוא נפרד לגמרי מהבעל חיים, לכן נקרא שפיר מושב. ולפי זה בתיבה שפתחה מן הצד, צריכים לומר דאין הישיבה עליה כדבר טפל, אלא חשיב נמי כעומד קצת לשיבה.<sup>14</sup>

ונראה ששני הטעמים של רבותינו החזו"א והגרש"ז, נובעים משתי הבנות אפשריות בגדר טומאת מדרס והיותה הטמא בה אב, בשונה מכל טומאה אחרת מכלי, שהנטמא בה הוא ראשון לטומאה.

אפשר להבין שמדרס טפל לאדם כי האדם במצבו האידיאלי שהוא נח ולא נמצא באמצעי, בעשיית מלאכה. לפי זה מובנת סברת החזון איש שרכב שלא נועד להנאת מדרס אלא כחלק מעשיית המלאכה הוא כלי ולא מדרס, אף שטכנית יושבים על הרכב. ואפשר להבין שהמדרס בטל לאדם ואם כן כאשר המדרס מחובר לרכב אומר הגרש"ז שהכסאות 'בטלים להעיקר' שזה הרכב.

בשולי הדברים נציין לסברא דומה לסברת התוס' והיא מה שכתב הרב סלומון (שבילי טהרות עמ' רכד) שכל הבגדים שלנו טהורים ממדרס, וחז"ל לא טימאו בגדים אלא משום שבזמנם היו רגילים לשבת על הבגדים גם כשלא לובשים אותם, וכיום שאין רגילות זאת, הבגדים טהורים. וביאר את הסברה, שהבגד שלנו לא נועד להנאת מדרס אלא ללבישה וצניעות וקור וחום וכיו"ב, והביא לדבריו סמך מהמשנה (כלים פכ"ז מ"י) שאומרת שיש למדוד את שיעור המכנסיים, ולכאורה פלא, אם המכנסיים ראויים ללבישה אז מה משנה מה הגודל שלהם, הרי לובשים אותם. ואם אינם ראויים ללבישה, אז הם לא מכנסיים. ומכך משמע שלא עצם הלבישה מטמאת, אלא העובדה שמקפלים את המכנסיים ויושבים או שוכבים עליהם.<sup>15</sup> וכך הסביר שם הרא"ש בפירושו, שלכן המשנה אומרת שמודדים את

14. [הערת עורך (ה"ד): לפי דרך זו, לא ברור הצורך לנמק את טהרת הספינה בכך שעשויה לפרקמטיא, שכן גם אלמלא נימוק זה היא טהורה משום שעומדת רק לנסיעה, וצ"ע.]

15. [הערת עורך (ה"ד): באינספור משניות והקשרים במסכת כלים יש דיונים על גודל הכלי, וה'פלא' שצוין כאן אינו ייחודי כלל למשנת המכנסיים. חז"ל קבעו מאיזה גודל הכלי ראוי לשימוש, ואין בכך כל קושי. ומלשון הרא"ש: "שהמניחם תחתיו לישב או לשכב עליהן" אין להוכיח כלום, שכן הוא בא לכלול מכנסיים שיושבים עליהם בעצם לבישתם יחד עם כלים אחרים שהוזכרו שם במשנה. תגובת המחבר: לא הבנתי בעניויות את השייכות לדיון הכללי על הגודל. חז"ל שיערו שצריך ג' אצבעות או טפחים. לכן דנים כל כלי מה הגודל שלו. אבל פשוט שהגודל הוא בגלל השימוש ולכן אם יש בגד שיעודו הוא הלבישה, אז בכל גודל הוא טמא. ולכן במכנסיים אין זה כלל משנה הגודל, כי אם הם

המכנסיים בשיעור כפול, כי כך יושבים עליהם. ואף שיש לעיין בחידושו האדיר של הרב סלומון, מכל מקום יש בנותן טעם לציין שעל בסיס הסברה של התוס' במנחות יש לדון גם בטומאת מדרס בבגדים בימינו.

## ה. סיכום

במאמר זה סקרנו את פסיקת החזון איש שכל כלי התחבורה כמו רכב, אוטובוס, רכבת ומטוס וכיו"ב, טהורים מטומאת מדרס, וראינו שיש לה ביסוס נרחב בדברי הראשונים ולפיו לא מצינו מי מהראשונים שחלוק על כך במפורש. יסוד הדברים טמון בחידושם של התוספות במנחות שמדרס טמא רק אם נועד להנאת מדרס ולא לשם שינוע. הרמב"ן חלק על כך אך ביארנו שהוא חלק על פירושם לגמרא ולא שלל את עצם הסברא וסמך לכך הבאנו מדברי הריטב"א שבמפורש הסכים לתוספות אלא שכתב שאין צורך לזה בשל הסברו של הרמב"ן, וכן דעת הרשב"א. כמו כן הצענו סמך ליסוד של התוספות מדברי הרמב"ם בדין ישיבת אחורי הקרון שנימק שאינו יושב אלא להגיע למקום. כמו כן ראינו שאף הגרש"ז שהתווכח עם החזו"א העלה אפשרות להסכים לדבריו מנימוק אחר של ביטול הכיסאות לתחתית שלהם. ויהא רעווה שבירור מקחם של שני המאורות הגדולים הללו יסייע להגיע להכרעה מעשית בשאלה חשובה זו.

---

ראויים ללבישת קטן אז גם פחות מג"ט הם צריכים להיות טמאים, וזו הקושיה, לא בגלל העיסוק של המשנה, אלא כי המשנה אומרת כביכול דין מוטעה שמכנסיים פחות מג"ט טהורים ואם טומאתם כי יושבים עליהם אז גם בפחות מג"ט טהורים כי הם מכנסיים ואם הם לא מכנסיים ולא עשויים בצורתם אז בלא"ה אינם מכנסיים. זו טענת הרב שבילי טהרות.

## האם מכונית מקבלת טומאה?

### פתיחה

חלק א – מושב המכונית וטומאת מדרס

א. יחס המושבים והמכונית

1. האם יתכן שחלק מהכלי יטמא במדרס, וחלק לא?

2. כיסא בקורת בית הבד

3. מושב הקרון

ב. טומאת המושב

ג. מבנה המושב

1. טומאת מדרס בכלי העשוי מכמה חלקים

2. ספסל אבן ורגליו של עץ

3. שלדה העשויה מכמה חומרים

4. טומאת מדרס בכלי מצופה

חלק ב – שאר חלקי המכונית

א. ניתוח מבנה המכונית

ב. מהו המרכיב המרכזי במכונית?

ג. האם רכב נטמא במדרס?

1. טומאת מדרס בכלי שנועד להסיע אנשים

2. האם הלכה כתירוץ השני של תוספות?

3. האם חידושו של תוספות הוא גם במכונית?

סיכום ומסקנות

### פתיחה

בעשורים האחרונים הפכה המכונית לחלק בלתי נפרד מאורח החיים המודרני, אך מבחינת דיני טהרה, השימוש בה עלול להציב לפתחנו אתגר הלכתי מורכב. הקושי המרכזי נובע מהפער שבין גדרי הטומאה לגדרי הטהרה: מחד גיסא, מבנה הרכב ואופי השימוש בו יוצרים פוטנציאל ממש, בין היתר, לטומאת 'מדרס' – טומאה חמורה העוברת אל הכלי וממנו אף ללא מגע ישיר. מאידך גיסא, האפשרות המעשית לטהר כלי כה גדול ומורכב באמצעות טבילה במקווה, היא כמעט בלתי אפשרית מבחינה מעשית. מציאות זו עלולה ליצור "מלכוד" הלכתי שבו הטומאה שכיחה ונפוצה, בעוד אופק ההיטהרות נראה רחוק ומורכב.

במאמר זה נבקש לברר האם המכונית או חלקים ממנה אכן ראויים לקבל טומאה, ואם כן – מהו סוג הטומאה השייך בהם. בחלק א' נדון במושב המכונית ביחס לטומאת מדרס, שהיא המורכבת ביותר בנדוננו. נעסוק במבנה המושב, האם נעשה אב הטומאה במדרס.



## האם מכונית מקבלת טומאה?

בנוסף, נבחן האם כמו בשאר טומאות, גם בטומאת מדרס המרכיב העיקרי בכלי משפיע על קבלת הטומאה של הכלי כולו. כמו כן נדון האם המכונית נחשבת ככלי אחד, באופן שטומאת המושב מטמאת גם את שאר המכונית בזיבה.<sup>1</sup>

בחלק ב' נדון בשאר חלקי המכונית. כצעד ראשון, ננתח את מבנה המכונית ואת היחס ההלכתי שבין חלקיה השונים, ונשאל מהו המרכיב המרכזי הקובע לענין הטומאה. מעבר לכך נדון במעמד שאר האביזרים הקבועים במכונית שאינם חלק מהותי מהמבנה שלה.

### חלק א - מושב המכונית וטומאת מדרס

#### א. יחס המושבים והמכונית

המרכיב הבעייתי ביותר ברכב מבחינת הטומאה הוא המושב, מאחר והוא נועד לשיבה וממילא מועד לקבל טומאת מדרס. השאלה שעלינו לברר היא האם יש להחשיב את המושב ככלי אחד עם שאר המכונית וכולה תטמא במדרס כאשר ישבו עליה זב או נדה או שיש לדון אותו ככלי בפני עצמו. במילים אחרות השאלה היא כללית: מה דין כלי המורכב מכמה חלקים, שהאחד נועד לשיבה ואחר נועד לצורך שונה.

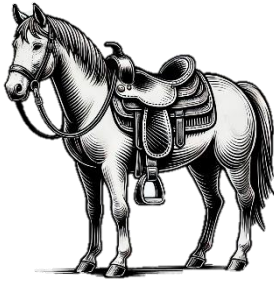
בשאר טומאות שאינן מדרס, כאשר שני כלים המשמשים לפעולות שונות מחוברים זה לזה, כל אחד נטמא בפני עצמו מן התורה ואינם מטמאים זה את זה. דין זה נלמד מהמשנה במסכת ביצה (ב, ט) העוסקת בריחיים של פלפלים שמחוברות להם קערה ומסננת – הריחיים טוחנות, המסננת מפרידה את הפסולת והקערה מקבלת את התוצרת הנקייה. במשנה מבואר שלכל חלק יש דין טומאה בפני עצמו, ומבארים תוספות (כג ע"ב ד"ה משום), "הואיל וכל אחד ראוי למלאכה לבדו".

גם המושבים שברכב הינם כלים בפני עצמם. תכליתם ופעולתם שונה מהשלדה והמרכב – לא הנעת הרכב, אלא מתן אפשרות לשיבה נוחה ובטיחותית לנוסעים. אף כי בימינו קשה לדמיין נסיעה בלא מושב, מכל מקום ברור כי הרכב מסוגל לפעול את פעולתו גם ללא מושבים – תנועתו ממקום למקום אינה תלויה בהם.

---

1. אבקש להודות לידידי הרבנים בפורום האינטרנטי 'טהר', שסייעו בבירור טומאת מושב המכונית והזיקה שלה לשאר הרכיבים. [הערת המערכת: בעצם חלות דין מדרס בכלי תחבורה למיניהם, יעוין גם במאמרו של הרב דניאל סגרון בגיליון הנוכחי. יודגש גם שחלק ניכר מהדיון דלקמן עוסק בטומאת מדרס, ואין בו ערעור על קבלת טומאות אחרות ברכב, כמו טומאת אוהל וטומאת מגע, ובכללן דין חרב כחלל].

על אף האמור, במקרים שבהם הכלים מחוברים זה לזה באופן קבוע וגם יש תועלת בחיבורם, תקנו חכמים שיטמאו זה את זה. דין זה מזכיר את הנאמר במשנה (כלים ה, ג) לגבי בית הפך שבכירה – כלי בעל שני חלקים, שלכל אחד מהם תכלית נפרדת: הכירה



נועדה לבישול, ואילו בית הפך שבצידה משמש להנחת שמן ותבלינים. המשנה מבארת כי אף ששני החלקים מחוברים ואף מסייעים זה לזה, הם אינם מטמאים אחד את חברו מן התורה, אך מאחר ויש תועלת בחיבורם, תקנו חכמים שיטמאו זה את זה. מכיוון שהפעולה החשובה והעיקרית נעשית בכירה ואילו הפך טפל לה, כתב במשנה אחרונה (שם) שרק טומאת הכירה עוברת לפך מדרבנן, אך טומאת הפך לא תעבור לכירה. וכך הוא מוכיח בדעת הרמב"ם.

על דרך זו יש להעמיד גם בטומאת המכונית את היחס שבין השלדה למושב: השלדה – שהיא עיקר גוף הרכב – יכולה לטמא את המושב מדרבנן, מאחר שיש ביניהם זיקה תפקודית ויש תועלת בחיבורם זה לזה. אך המושב, גם אם נטמא בטומאת מדרס מצד עצמו, אינו יכול לטמא את השלדה, כיון שאינו עיקרו של הרכב. טומאתו נובעת מתפקידו העצמאי – שימושו לישיבה – ואינה מעבירה טומאה לגוף הרכב.<sup>2</sup>

נוכל להיווכח בהפרדה שבין המושב לשאר הרכב ביתר שאת, אם נשווה את נידונו לאסלה העשויה מתכת ומכוסה בעור. על פי המשנה (כלים כב, י; נדון בה בפירוט בהמשך) העור מטמא את האסלה מן התורה, וגם להיפך – הם נחשבים כיחידה אחת עם השפעה הדדית לענין טומאה. באסלה, כל רכיביה משועבדים למטרה אחת ויחידה – פעולת הישיבה, לכן המבנה כולו מהווה "כלי אחד" לדין טומאה. לעומת זאת, במכונית – מטרת הרכב היא **תנועה במקום למקום**, ואילו המושב משמש למטרה נפרדת: **ישיבה נוחה ובטוחה**. זהו תפקיד עצמאי, שאינו חלק מעצם פעולת הכלי. נמצא אפוא, שהמושב אינו "מגביר" את פעולת הרכב, אלא מקביל לה בתפקודו.

#### 1. האם יתכן שחלק מהכלי יטמא במדרס, וחלק לא?

נתבאר עד כה שיתכנו שני כלים מחוברים זה לזה ולכל אחד כללי טומאה שונים, ביחס לשאר מיני טומאות שאינן מדרס. כעת ברצוני לבסס עיקרון זה אף בהקשר של טומאת מרכב ומושב. לשם כך נעיין בהלכה בתוספתא (כלים ב"ב ב, ז) הנוגעת בטומאת אוכף הסוס:

2. עיין על כך בהרחבה במאמרי "דרגות חיבור בין חלקי כלים לעניין טומאה", מעלין בקודש נ, עמ' 209-229, בכותרת 'בין חיבור מועיל לחיבור שאינו נצרך'.

האיכוף טמא מושב, והתופס שלו טמא מרכב.<sup>3</sup>

ברייטא זו מובאת בגמרא (עירובין כז ע"א). 'התופס' נקרא בגמרא גבא דאוכפא דהיינו גב האוכף. ומבאר רש"י שהוא חלק עץ המחובר לאוכף ובו אווז הרכב, ונקרא תופס על שם שתופס בו.<sup>4</sup> כך גם ביאר ריטב"א, והוסיף:

ופירש רבינו חננאל ז"ל כי אוכף ותפוס כלי אחד הוא העשוי לרכיבה, והמקום שיושבין בו ברכיבה הוא האוכף, והוא מטמא טומאת מושב שהנוגעו טעון כיבוס בגדים, והתפוס שלו הם הצדדין שלו מלפניו ומאחוריו הנקראים ארצון שהאדם תופס בהן כשרוכב... וכן פירש"י ז"ל בפירוש החומש.<sup>5</sup>

באופן זה ביארו גם ר"ן (על הרי"ף פסחים א ע"ב); מאירי (פסחים ג ע"א); ר"ש (כלים א, ג)<sup>6</sup>; סמ"ג (עשין סי' רמ); ספר החינוך מצוה קעח).

ריטב"א (שם) מביא שבעלי התוספות חולקים:<sup>7</sup>

ובתוספות<sup>8</sup> הקשו על זה היאך אפשר שיהא כלי אחד ויהיו לו שני דינים לטמא אחרים. לכך פירשו כי אוכף ותפוס שני כלים הם, ואוכף הוא הבאש"ט בלע"ז

3. בין 'משכב ומושב' ובין 'מרכב' האמורים בתורה הם אבות הטומאה, ושניהם נכללים בלשון חז"ל בשם 'מדרס'. ההבדל ההלכתי בין טומאת מושב לטומאת משכב הוא רק לגבי נגיעה במחוברין לטמא בגדים, כמבואר במשנה (כלים כג, ג). וזה לשון הרמב"ם (הלכות משכב ומושב ו, ב), "המשכב והמרכב כל אחד מהן אב מאבות הטומאות של תורה מטמאין אדם וכלים במגע ומטמאין את האדם במשא, ומה בין משכב למרכב, שהנוגע במשכב אם היה אדם ונגע בבגדים ובשאר כלים עד שלא פירש ממטמאיו הרי זה טמא ועשאן ראשון לטומאה, והנוגע במרכב אינו מטמא בגדים ולא כלים אפילו בשעת מגעו. אבל הנושא את המשכב או את המרכב הרי זה מטמא בגדים ושאר כלים בשעת נשיאתו עד שלא פירש ממטמאיו". עכ"ל.
4. רש"י ויקרא טו, ט, ובשפתי חכמים שם. רש"י כתב שנקרא בלע"ז ארצ'ון, ובאוצר לעזי רש"י תרגם arcon, "שלד - האוכף". באנגלית arc היא קשת, ובצרפתית זה גם השם של קשת של חיצים. בצרפתית מודרנית: arcon de selle הוא שלד האוכף.
5. רש"י על החומש ויקרא טו, ט. דברים דומים כתב גם הרשב"א בעירובין שם, והביא את הראב"ד שהיתה לו בתוספתא גרסה שונה, אך מבאר שגם הוא מכוון לצדדים של האוכף.
6. ראה גם ר"ש כלים כג, ב.
7. ישנן הבנות נוספות בראשונים בהגדרת טומאת מרכב, הנסמכות הן על המשניות בכלים פרק כג, והן על התוספתא הזו. ראה לדוג' תוי"ט כלים א, ג שמבאר ברמב"ם שכל מה שנועד לרכיבה נחשב מרכב, כולל מקום הישיבה, וכן משמע במשנה כלים כג, ב. לתוס' (לעיל בריטב"א) החילוק בין ישיבה מפוסקת כמו ברכיבה והיא הנקראת מרכב, לבין ישיבה ברגליים צמודות זו לזו. המחלוקת קשורה רק בדין מרכב, ולא קשורה בשאלתנו, האם יתכן שמרכיב אחד טמא במשכב והאחר במרכב. ועיין דיון בזה ובפרט בשיטת הרמב"ם, בערוך השולחן העתיד, הלכות משכב ומושב סימן קיג.
8. לא נמצא בתוספות שלפנינו.

שאינן דרך לרכוב בו אלא בלא פיסוק רגלים וזה יש בו דין מושב<sup>9</sup>... ומרכב הוא אותו שרוכבין בו בפיסוק רגלים, כגון אותו שאנו קורין בלעז שיליא<sup>10</sup>. וזה כולו מטמא כדין מרכב ואפילו המקום שרוכבין בו.

הרא"ש (כלים א, ג) הקשה גם הוא, כיצד יתכן חלק הנטמא במשכב והאחר במרכב, וביאר:

וצריך לומר שאינו מחובר לאוכף שהוא יושב עליו, שאם היה מחובר לו היה כמוהו, דהיאך יהיה לכלי אחד שני מיני טומאות.

על פי התוספות והרא"ש לא יתכן כלי המחובר משני מרכיבים שאינם מטמאים זה את זה.

לכאורה מסתבר כדברי רוב הראשונים, שיתכן ששני כלים המחברים העושים פעולה שונה לא יהיו אחד לענין קבלת טומאה. ונראה לי שתוספות והרא"ש חולקים על כך רק משום שלדעתם אף האחיזה בידית האוכף היא חלק ממעשה הרכיבה, נמצא ששני הרכיבים מבצעים יחד פעולה אחת, ולכן אין להם דין שונה לטומאה. לעומת זאת, במקרה שבו שני המרכיבים יבצעו פעולות נפרדות זו מזו, לדברי הכל יש להחשיבם ככלים נפרדים לקבלת טומאה.

יש לעיין, מה יאמרו תוספות והרא"ש לגבי כיסא המכונית. לפי האמור נראה לי שיש לחלק בינו לבין אוכף הסוס. האוכף והידית מאפשרים יחד אחיזה נאותה לגוף הסוס – ביד הרוכב וברגליו, ולכן ניתן לראותם ככלי אחד. אין זה דומה לכיסא המכונית שנועד לישיבה, ושלדת המכונית והמרכב נועדו להסעה. מסתבר אם כן, שלכל הדעות מושב המכונית נפרד משאר חלקיה, ואין המכונית טמאה מדרס אלא המושב בלבד.<sup>11</sup>

9. בצרפתית עתיקה bast, בצרפתית מודרנית bât, ובאנגלית Pack saddle. זהו אוכף משא העשוי כריות עבות, ואפשר לנשים לרכב עם רגליים לצד אחד, מבלי צורך לשבת בפיסוק רגליים בדרך פחות צנועה. היום יש אוכף מיוחדים לכך, ונקרא Sidesaddle (Wiktionary, English Wikipedia).

10. בצרפתית selle, והוא אוכף רכיבה רגיל, שיושבים בו בפיסוק רגליים.

11. ועיין בתפארת ישראל, יבקש דעת, שהעדיף את הסבר רש"י למשנה, ממנו יוצא שלכל מרכיב דין טומאה לעצמו. וזה לשונו: "ולפיכך אם ישב שכב עמד נשען נתלה הזב על מקום המושב שבהאוכף, ולאחר שפירש הזב חזר אדם טהור ונגע באלו הסמוכות שבהאוכף, אף שהאדם עצמו נטמא על כל פנים אינו מטמא בגדים וכלים שנגע אז קודם שפירש מהטומאה. ורק בנגע הטהור במקום המושב שבהאוכף מטמא בגדים וכלים שנוגע באותה שעה". בהמשך דבריו הראה ממקומות נוספים שיתכן בכלי אחד חילוק מקומות לעניין טומאה. תפא"י הבין שידיות האחיזה הן חלק ממש מהאוכף, ואין לראותם שני כלים – ובכל זאת יתכנו דינים שונים בטומאה. אך מדבריו הרמב"ם הוא מוכיח שאלו שני כלים נפרדים לגמרי ולכן כאשר מתפרקים אין משפיעים זה על זה בטומאה. ובכל זאת, כאשר מחוברים עשויה להיות השפעה מדרבנן להחמיר, והטפל רק נגרר אחרי העיקר, דברי המשנה אחרונה. נראה שבנידון שלנו ברכב פשוט יותר שמדובר בשני כלים נפרדים המחברים זה לזה, ואינם ככלי אחד. ועיין שם בדבריו שמא אפשר גם לומר שהתפוס היא רצועה הקושרת את האוכף לבהמה, ואם כן בוודאי שאינם כלי אחד, ואינו קשור לענייננו.

ויש לדון האם ההגה מקבל טומאה מדרס, מאחר ונשען עליו, וצריך עיון.<sup>12</sup>

## 2. כיסא בקורת בית הבד

דברינו לגבי כיסא הרכב, מפורשים במשנה העוסקת בכיסא שקבעו בקורת בית הבד (כלים כ, ג): "[כסא ש]קבעו בקורת בית הבד, טמא ואין חבור לה. עשה בראשה כסא, טהור מפני שאומרין לו עמוד ונעשה את מלאכתנו".<sup>13</sup> בסיפא מדובר שחקק את הכיסא בקורת בית הבד. במקרה כזה הכיסא איננו כלי נפרד ממנה,<sup>14</sup> ומאחר והקורה נועדה למלאכת בית הבד אף הכיסא לא נטמא במדרס. אבל אם הכיסא הוא כלי לעצמו ואחר כך חיבר אותו לקורה, הם נחשבים לשני כלים נפרדים, וכיוון שבמקרה זה אין תועלת לקורת בית הבד בחיבור של הכיסא, אין לקורה טומאת מדרס אף לא מדרבנן. וכן כתב הרמב"ם בהלכות (כלים כה, ח), מבלי להזכיר טומאה דרבנן: "קבע את הכסא בקורת בית הבד, הכסא מתטמא במדרס. ואם דרס הזב על הקורה לא נטמא הכסא".

בתפארת ישראל (שם יכין אות מט) הקשה מה בין כיסא שקבעו בקורת בית הבד שלא מטמא את הקורה, לבין מזרון שחיברו למיטה, ששינו בו (יט, ה) שנטמא עמה במדרס. ומבאר, שהמזרון נעשה טפל למיטה, מה שאין כן בנדון דידן לא ניתן לומר שקורת בית הבד בטלה לכיסא. אמנם יש לשאול: מדוע לא נאמר שהכיסא בטל לקורת בית הבד – ואם כן הכיסא לא יקבל טומאת מדרס, שהרי הוא נגרר אחרי הקורה שאינה מקבלת טומאת מדרס. אלא שכפי הנראה, הכיסא חשוב לעצמו מכדי להתבטל אל הקורה.

בדברינו אנו רואים את החילוק שנתבאר לעיל. המזרון והמיטה משמשים שניהם לאותה התכלית – שכיבה; מה שאין כן בקורת בית הבד, יש כאן שתי מטרות שונות. נראה לפי זה שגם ברכב, לא ניתן לומר שתכלית הרכב כתכלית הכיסא. אם היה מקום לומר להיפך – שהכיסא יתבטל לרכב – הרי שגם הכיסא לא היה מקבל טומאת מדרס. אך נראה יותר שהכיסא הוא בעל חשיבות לעצמו, כמו הכיסא הקבוע בקורת בית הבד.

---

וראה חזון איש כלים כז, ט, שאם ידית האחיזה מחוברת בקביעות לאוכף, לא ניתן לומר שיש להם דין שונה לטומאה. וצריך לומר שעשוי להתפרק, ומאחר ומשמש בשעת מלאכה אינו חיבור. וצריך לומר לדבריו שידית האחיזה עושה פעולה אחת עם האוכף, ולכן היה קשה לו מדוע נחשבים לכלים נפרדים. שאם לא כן, קשיא מנין לו, שהרי הראשונים לא כתבו שהידית אינה מחוברת בקביעות. ועוד, שהידית היא חלק ממבנה האוכף ולא מתחברת אליו.

12. בשבת סו ע"א נאמר שעגלת תינוק מקבלת טומאה מכיוון שנשען עליה בהליכה, אך מקל של זקן אינו מקבל טומאה מפני שנועד רק לייצב אותו שלא יפול כלומר לשיווי משקל אך אינו סומך כל גופו. ונראה יותר שכך דינו של ההגה.

13. התוספת בסוגריים מרובעים שלי. ב"ק.

14. חשוב להדגיש: אין זה דומה לשני כלים נפרדים שחיברו אותם זה לזה כמו מושב הרכב, ויש לדון האם יש להחשיבם ככלי אחד לעניין טומאה. הכיסא בקורת בית הבד הוא מבנה אחד עם הקורה, אלא שמשמש למטרה נפרדת, ולכן הכיסא נחשב כלי אחד עם הקורה.

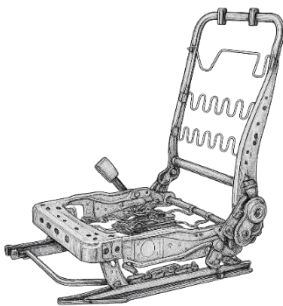
### 3. מושב הקרון

מקרה נסוף הדומה לסוגייתנו מצאנו בתוספתא (כלים ב"ב א, יג): "ישיבת הקארר וקושרה טהורה, ושבאחורי קרון בין כך ובין כך טהורה שאינה אלא ישיבת הצער". נוסח התוספתא שבידינו אינו ברור, וכנראה משובש. בחסדי דוד הציע לתקן את הגרסה כך: "ישיבת הקרר התירה טהורה וקשרה טמאה, ושבאחורי קרון בין כך ובין כך טהורה, שאינה אלא ישיבת צער". בדומה לכך גרס בחזון יחזקאל.

הקרר הוא מנהיג הקרון, ומושבו היה קבוע בתוך חלק נפרד המתלווה לקרון מלפניו. ישיבה בחלק הקדמי היתה נוחה יותר, כנראה בזכות מושב מרופד שהיה מחובר שם. רק כאשר אותו חלק קשור ומחובר לגוף הקרון הוא נחשב כמיועד לישיבה, ומקבל טומאה, אך המושב המתלווה לקרון מאחוריו, טהור מטומאת מדרס אף כאשר מחובר אליו. וטעם הדבר מפני ש ישיבה של צער, אינה נחשבת עשויה למדרס.

הרמב"ם פסק (כלים כה, ט) את הסיפא בלבד, "ומקום ישיבה שאחורי הקרון טהור שאינה אלא ישיבת צער". וכן מצוטטת התוספתא בדברי הר"ש (כב, ט) "ישיבת הקרון וקישרה טהורה, שאינה אלא ישיבה של צער", וכנראה שהרמב"ם גרס בדומה לכך, אם כי לדבריו יש חילוק בין מלפני הקרון ובין מאחוריו. אולם על כל פנים, במקרה שהישיבה איננה של צער, יסכימו הכל שהמושב טמא מדרס, למרות שהקרון עצמו טהור כמבואר ברישא. נמצא אם כן, שאף שהקרון טהור, המושב לבדו טמא מדרס ואינו משפיע על הקרון. וכך יש לומר גם במכונית – המושב טמא מדרס, והמכונית טהורה ממדרס.

### ב. טומאת המושב



אחר שהוכחנו שמושב המכונית עומד לעצמו מבחינת טומאת מדרס, יש לברר אם אכן נטמא מדרס. וכאמור לעיל, נראה שזו הטומאה המאתגרת ביותר במכונית, מאחר והיא מצויה מאוד ועוברת גם בלא מגע ישיר.

### ג. מבנה המושב

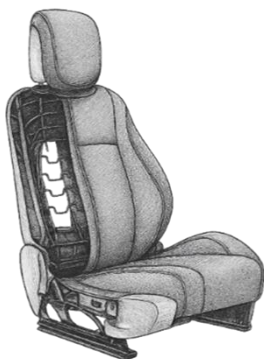
בד הריפוד וספוג המילוי של המושב עשויים מחומר סינטטי, שאינם מקבלים טומאה.<sup>15</sup> בסיס הכיסא עשוי מתכת המקבלת טומאה, וכן השלד שלו.

15. בעניין קבלת טומאה בכלים סינתטיים, ראה הרב עזריה אריאל, טהרת ישראל ח"ב, עמ' 371–398, ירושלים תשפ"א; שם מוכיח שאינם מקבלים טומאה כלל, גם לא טומאת מדרס.

מהו החלק העיקרי במושב? האם שלד המתכת הנותן למושב את הצורה, האם הבסיס הנותן את הגובה, או שמא חלק הספוג שמאפשר נוחות ישיבה הוא עיקר המושב, שהרי לא ניתן לשבת על גבי המתכת באופן ישיר.

## 1. טומאת מדרס בכלי העשוי מכמה חלקים

ראשית נבקש להוכיח כי גם בטומאת מדרס המרכיב העיקרי של הכלי קובע אם הכלי יקבל טומאה. דבר זה נוכל ללמוד מתוך המשנה (כלים כב, י) העוסקת באסלה העשויה מתכת, ועליה ציפוי עור לריכוך הישיבה:



**האסלה** [=בסיס מתכת מכוסה בעור], טמאה מדרס וטמא מת.  
**פְּרִשָּׁה** [=נפרד כיסוי העור מהבסיס], העור טמא מדרס והברזל  
טמא טמא מת.

חלק המתכת של האסלה אינו ראוי לישיבה, ולכן בלא כיסוי העור הוא נטמא במת אך לא במדרס. העור ראוי לישיבה, וגם בלא הברזל מקבל טומאת מדרס. אולם כאשר הברזל והעור מחוברים, גם חלק הברזל טמא במדרס. כך גם משמע ברמב"ם (הל' כלים כה, ג): "כסא של ברזל שעושין בבית הכסא והעור נתון עליו, הרי הוא מתטמא במדרס ובשאר טומאות". הרמב"ם מכנה את חלק הברזל "כסא" והעור טפל אליו, והכסא טמא מדרס. וכן כתב בתפארת ישראל (שם יכין אות סג). מבואר, כי הגם ששדרת המתכת של המושב אינה ראויה לישיבה בלי העור, כאשר העור מכסה אותה היא נעשית עמו כלי אחד לענין טומאת מדרס.<sup>16</sup>

למדנו אם כן שגם בטומאת מדרס הולכים אחר המרכיב העיקרי בכלי, והוא שקובע את מעמד הכלי כולו לענין טומאה. אם הכלי מקבל טומאה, מדרס הזב יטמא את כל הכלי.<sup>17</sup>

## 2. ספסל אבן ורגליו של עץ

כיצד קובעים מהו החלק העיקרי בכלי העשוי למדרס? נלמד זאת מהמשך המשנה בכלים (שם): "ספסלין שבמרחץ ושתי רגליו של עץ, טמא". מבאר הרמב"ם בפירוש המשנה שלוח

16. בדומה לכך גם בהמשך המשנה: "הטרסקל שחפיו של עור טמא מדרס וטמא מת. פרשה, העור טמא מדרס והטרסקל טהור מכלום".

17. יש לציין שהלימוד מהאסלה הוא במצב שבו מרכיב אחד נועד למדרס והאחר לא, ובגלל שהמדרס הוא עיקרי, כל המרכיבים נטמאים יחד. במושב המכונית יש מרכיבים שאמנם נועדו למדרס, אך אינם מקבלים טומאה כלל מצד החומר שלהם. אולם מעבר לכך שהסברה נותנת שאין לחלק, וניתן ללמוד כלל שגם במדרס המרכיב העיקרי משפיע על כל הכלי, בסעיף הבא נראה זאת במפורש במשנה.

הספסל עשוי אבן, ורגליו עץ. הרגליים נטמאות במשכב, ומשטח האבן טהור.<sup>18</sup> וכתב הרש"ש בחידושו על המשנה, שמדובר שמשטח האבן רק מונח על רגלי העץ ולא מחובר אליהם,<sup>19</sup> אך אם הם מחוברים זה לזה, הכל טמא – משטח האבן ורגלי העץ. ובתפארת ישראל (יכין אות ע) ביאר על דרך זו בשינוי מעט, שזה עצמו המקרה הנדון במשנה, שרגלי עץ מחוברות במשטח האבן – ולכן הספסל כולו טמא.

כהבנה זו מוכח בתוספתא (כלים ב"ב א, יד):

זה הכלל, כל שניטל [הספסל] ואין רגליו ניטלות עמו, בין של עץ ובין של אבן טהור. וכל שניטל ורגליו ניטלות עמו, של עץ טמא של אבן טהור.<sup>20</sup>

הנושא במשנה הוא הספסל, כלומר משטח האבן, ויש לו רגלים. אם המשטח אינו מחובר ברגליים, הספסל עצמו טהור. אך אם מחובר ברגליים, והרגליים של עץ, גם המשטח עצמו טמא כעץ. וכן פסק הרמב"ם בהל' כלים (כה, ה): "ספסלין שבמרחץ ששתי רגליו של עץ מתטמא במדרס". 'ספסל' הכוונה משטח אבן ושתי רגלי עץ, וגם משטח האבן עצמו טמא מדרס.<sup>21</sup>

מהי הסיבה שרגלי הספסל הן העיקר והלוח טפל להן? ניתן ללמוד זאת מדין הנזכר בגמרא (שבת נט ע"ב – ס ע"א) לגבי סולם העשוי קורות ושלבים. הקורות הן היוצרות את הגובה שהוא תכלית הסולם, אך בפועל האדם עומד על שלבי הסולם והם מאפשרים לו ליהנות מגובה העמודים. נחלקו התנאים בברייתא בדין הסולם: לדעת ר' נחמיה הולכים אחר השלבים, ולחכמים "הכל הולך אחר המעמיד" דהיינו הקורות. ויש להתבונן מהי סברת ר' נחמיה, ובמה נחלקו עליו חכמים.

יחד עם מחלוקתם בדין הסולם, נשנית באותה ברייתא מחלוקת גם בדין הטבעת שיש בה חותם, שלרבי נחמיה הלך אחר החותם ולרבנן הלך אחר המעמיד שהיא הטבעת, וכן נחלקו במיני כלים נוספים. מדברי רש"י (שבת נט ע"ב ד"ה הא) נראה, שסברת ר' נחמיה לגבי טבעת שיש בה חותם היא מפני שהחותם הוא עיקר הטבעת. דבריו מתאימים למבואר במשנה (כלים יג, ו), שם למדנו שיש ללכת אחר המרכיב העיקרי מבחינה תפעולית של

18. וכן כתב רע"ב וביאר ש"כלי אבנים אין להם טומאה כלל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים". וכן פירש הרא"ש את דעת הרמב"ם: "אף על גב שהספסל של אבן אינו טמא מדרס הרגלים שהם של עץ טמאים מדרס".

19. ראה חזו"א כלים כו, יח, שהתקשה במשנה זו, ולא ביאר כרש"ש, אלא הסיק שלענין טומאת מדרס לא הולכים אחר המרכיב העיקר, אלא מתייחסים לכל רכיב בפני עצמו. אפילו כשהם מחוברים, משטח האבן טהור, ורגלי העץ טמאים. ונראה יותר כמו שביארנו וכן מוכח מאסלה.

20. תקנתו על פי הגרסה בר"ש, וכן הסכים בחסדי דוד. הגרסה אצלנו של עץ טהור של אבן טמא, וקשה להולמה.

21. וכן ניתן לבאר גם במשנה, לולא דברי הרמב"ם בפהמ"ש.



הכלי.<sup>22</sup> לפי זה יש לבאר את שיטת רבי נחמיה גם בסולם, שעיקר הסולם הוא השליבות מפני שעליהן דורכים.

מעשה יש לדון במה נחלקו חכמים על רבי נחמיה. וביאר החזון איש (כלים יז, ג) שחכמים מסכימים שיש ללכת אחר העיקר התפעולי של הכלי, אלא שבסולם הולכים אחר המעמיד, מאחר והתפקיד המבני של הקורות מקנה להן חשיבות תפעולית. אולם בחתם סופר (יו"ד ב, רו) ביאר שאכן לדעת חכמים הולכים תמיד אחר המעמיד, אך יש באותה ברייתא דעה נוספת, תנא קמא, הסובר שהולכים אחר המעמיד רק כאשר יש שני מרכיבים באותה חשיבות מבחינה תפעולית, ועל כן לא ניתן להכריע מהו המרכיב העיקרי כי אם על פי זה. כך זה בסולם, שלא ניתן להגדיר מרכיב יחיד כעיקרי, קורות או שלבים, ולכן לתנא קמא הולכים אחר הקורות שהן המעמיד.<sup>23</sup> נראה שאין הלכה כר' נחמיה, אלא הולכים אחר הקורות.

בדומה לכך יש להבין את דין הספסל של אבן שהולכים בו אחר הרגליים העשויות עץ, שהרי קורות הסולם הן כרגלי הספסל, והשלבים הם כמשטח הישיבה, ולפיכך הולכים אחרי המעמיד. וכעת בידינו שני הסברים אפשריים:

א. כאשר קשה לזהות את המרכיב העיקרי מבחינת פעולת הכלי, הולכים אחר המעמיד המבני (חת"ס). בספסל הרגליים הן המעמיד.<sup>24</sup>

---

22. כך ביארו את המשנה ר"ש, רא"ש, רע"ב, משנה אחרונה, תוס' שבת פא ע"א ד"ה חפי. וכן דעת הרמב"ם בהל' כלים ד, ה. וכן כתב בשו"ת להורות נתן ב, מט. אולם ראה בשו"ת גינת ורדים (או"ח ב, טז) שביאר את הרמב"ם שהולכים אחר המעמיד, אך קשה – שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו כלל דין מעמיד. וראה על כך וכל סוגיה זו במאמרי, 'קבלת טומאה בכלי העשוי מכמה חומרים', מעלין בקודש מט, עמ' 133–161.

23. סברה דומה כתב בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש, יו"ד קסב): "דזה שאמרו חכמים הכל הולך אחר המעמיד [המבני], זהו כשאין ברור שהאחד עיקר לגמרי והשני טפל לגמרי [מבחינה תפעולית], כי יש לומר שגם השני אינו טפל ושניהם עיקריים. וכמו בסולם ושליבות וטבעת וחותרים... [בסולם] כיון שמ"מ ההילוך הוא על השליבות חושבם ר' נחמי' לעיקר. וע"ז פליגי חכמים ואומרים דהכל הולך אחר הסולם כיון שהשליבות בלעדו אינן משמשים כלום והוא ג"כ עיקר כמו השליבות וגם הוא המעמיד" (סוגריים מרובעים שלי, ב"ק). שלא כחת"ס סבור הצ"צ שחכמים מסכימים עם תנא קמא.

24. מעמיד הכוונה מצד מבנה הכלי והוא המאפשר את צורתו. בסולם הקורות מחזיקות את השלבות בגובה הנדרש ובכך נוצרת צורת הסולם. במושב, הרגליים או בסיס הברזל נותנים לו את מימד הגובה. ואמנם ניתן היה לומר שלוח העץ מעמיד את הרגליים יחד שלא יפרדו, אך אין זה נקרא מעמיד לכלי, שהרי הרגליים הם שנותנות לכלי את הגובה – תכלית הכלי אינה לצרף שתי רגלים זו לזו, אלא להגביה. וראה באריכות "קבלת טומאה", לעיל הערה 22, הבחנה בין מרכיב עיקרי מבחינת פעולת הכלי, לבין מעמיד מבני.



באיור זה הגב והמושב עשויים רשת סינתטית והשלדה מתכת. לרוב, במושב ובגב משולבים גם קפיצי זיג-זג ממתכת

ב. בספסל המעמיד הוא עיקר הכלי, מאחר ותכליתו היא ההגבהה, כמו בסולם (חזו"א). משטח הספסל, כמו שלבי הסולם, רק מאפשרים להשתמש בגובה. כך משמע בביאור הרא"ש למשנה.<sup>25</sup> וכן סבר תפארת ישראל (יכין כלים כב אות ע) "דחשבינן להרגלים כעיקר המושב". השימוש במושב מתאפשר רק בשילוב הלוח והרגליים, אך עיקר המושב הוא הרגליים. מאחר והרגליים מעץ ונטמאות במדרס, גם הלוח המחובר אליהם מקבל טומאה.

מקרה דומה נוסף, הוא מיטה בעלת רגלים ומסגרת עץ (כלים פרק יט, א). משטח השכיבה עשוי חבלים הקשורים על מסגרת המיטה.

החבלים בפני עצמם אינם מקבלים טומאה (רמב"ם כלים א, יב), והמיטה מקבלת טומאה.<sup>26</sup> אף על פי כן, כאשר החבלים מחוברים למיטה הם נגררים אחריה ומקבלים טומאה.

אם נקביל את האמור לנדון מושב המכונית, נראה שמסגרת המושב כמסגרת המיטה, ומשטח הישיבה נגרר אחר המסגרת. בהתאם לכך נראה שבאסלה חלק המתכת הוא המעמיד את העור, אשר נותן למושב את הגובה שלו. בנוסף לכך, צורת האסלה מתקבלת מחלק המתכת, ואילו העור נועד רק כריפוד המשמש את חלק המתכת. אם כן המתכת היא המרכיב העיקרי. וגם במושב הרכב, חלק המתכת נותן את הצורה ואת הגובה של המושב כולו, ועל כן נראה שהריפוד והכיסוי רק משמשים אותו. הטומאה נקבעת על פי מבנה המושב, ולא על פי ציפוי הפלסטיק.

25. הרא"ש ביאר שלוח הספסל מעץ, כדלקמן, והתקשה בהמשך המשנה ברגל עץ ורגל אבן שהספסל טהור, וכך ביאר זאת: "ואפשר דגרע בשביל שאין לו אלא רגל א' של עץ כיון שבטל העיקר שהיו לו שתי רגלים והיו עשויים לישב עליו אעפ"כ בסמכו על האבן בטל גם הטפלה". מדבריו למדנו שהלוח הוא הטפלה והרגליים עיקר. ונראה שסבר כך מצד פעולת הכלי, שהשתמש בלשון עיקר וטפלה ולא מעמיד.

26. רע"ב ביאר שמדובר שהמיטה עצמה גם כן מפורקת ולכן אינה מקבלת טומאה בפני עצמה. וראה במשנה אחרונה שחלק עליו בזה, והעמיד המשנה שהמיטה עצמה שלמה וטמאה, ורק החבלים טהורים. ומכל מקום משמע שמוסכם שהמיטה עצמה כשהיא שלמה מקבלת טומאה, אך החבלים בפני עצמם טהורים.

### 3. שלדה העשויה מכמה חומרים

כיום ישנם מושבים לרכב שמסגרתם עשויה מתכת, אך המושב והמשענת עשויים רשת פלסטית.<sup>27</sup> יש לעיין מה יהיה הדין אם במסגרת הכיסא יהיו מעורבים רכיבי פלסטיק. באופן שהחלק העיקרי שנותן לכיסא את צורתו וגובהו עשוי ברזל ופלסטיק, ולשניהם חשיבות דומה.

בנדון זה נראה שהכלי כולו מקבל טומאה הודות לרכיבי המתכת המעורבים בו. לקמן בחלק ב' נעסוק בדברי המשנה (כלים יג, ז) לגבי מסרק עץ, שאפילו יש לו שן מתכת אחת בלבד הוא מקבל טומאה, אף שרוב שיניו עץ. מאחר ויש כמה מרכיבים המשמשים יחד כעיקר הכלי, די בכך שחלקם מקבלים טומאה כדי לטמא את הכלי. דוגמא לכך בטומאת מדרס, היא ספסל אבן בעל רגל אחת עץ ורגל שנייה מאבן. כאמור לעיל, הרגליים הן עיקר הכיסא, ומאחר ורגל אחת מקבלת טומאה, הספסל צריך להיות טמא. אולם במשנה (כלים כב, י) שנידונה לעיל נאמר, שספסל עם רגל עץ אחת – טהור.

ר"ש, רא"ש ומשנה אחרונה פירשו שמדובר בספסל עץ עם רגל אחת, שמשעינים אותו על אבן או על הקיר. וביאר הרא"ש שמתחילה היו לו שתי רגלי עץ ואחת נשמטה, וכעת הוא שבר כלי: "כיון שבטל העיקר שהיו לו שתי רגלים והיו עשויים לישוב עליו, אף על פי כן בסמכו על האבן בטל גם הטפלה" – כלומר בטל גם משטח הספסל עצמו הנחשב טפל לרגליים, ואינו מקבל טומאה. בדומה לכך כתב בתפארת ישראל (אות עא), שמאחר ואי אפשר להשתמש בספסל אלא בהישענות על הקיר, רגל העץ אינה חשובה כמעמיד את הספסל.

ולכאורה תימה, מדוע לא העמידו בפשיטות שרגל האבן מחוברת גם היא לספסל, כמו שנשמע מלשון המשנה "אחת של עץ ואחת של אבן", ונמצא שעיקר הכלי אינו עשוי רק מדבר המקבל טומאה? בהכרח התשובה היא, שאם יש לספסל רגל עץ ורגל אבן ושתייהן מחוברות אליו, כולו טמא כי די בכך שחלק מהמעמיד עשוי עץ המקבל טומאה, כדי לקבוע

---

27. מקובל לעשות את הגב והמושב מקפיצי זיג-זג ממתכת, ועליהם יריעות פוליאסטר ומוצרים. ישנה מגמה של שני עשורים לעבור לסוגים שונים של רצועות פוליאסטר שיחליפו את קפיצי המתכת. אך המסגרת – מתכת. ראו באתר גוגל רישום לפטנטים חדשים: א. פטנט US6409269B1 – מושב עם פאנל מתלה סיבי (Johnson Controls). ב. פטנט EP0867332A2 – מושב עם ממברנת אלסטומר תרמופלסטית (Delphi/General Motors). ג. פטנט US9463714B2 – מחצלת מתלה למושב עם חישון נוכחות משולב.

את דין הספסל לטומאה, כמו מסרק, שאחת משיניו ברזל. על כן נאלצו אותם מפרשים להעמיד שאין רגל אבן מחוברת.<sup>28</sup>

אך בניגוד לפרשנים אלו, הרמב"ם מבאר שמדובר ברגל אחת אבן והשניה עץ, וטהור "מפני שהוא כסא של אבן".<sup>29</sup> ויש להבין לשיטתו, מדוע רגל אחת קובעת את מעמדו של הכסא. כעיו זה כתב רע"ב "דהוי כאילו הספסל כולו מאבן", אך לא ברור מדוע לא הולכים אחר המעמיד.

הרא"ש, לאחר שהתקשה בביאורו הנז"ל, ציטט את דברי הרמב"ם הללו (ונראה שנקט כמותם למסקנה), וביאר "שאינן הספסל על רגל אחת" – כלומר שספסל בעל רגל אחת אינו נחשב ספסל כלל. ועדיין יש לתמוה: במה זה שונה ממסרק העשוי עץ שאפילו שן אחת ממנו עשויה מתכת כולו טמא, הרי גם הוא אינו יכול לפעול עם שן אחת ממתכת ובכל זאת טמא?

בטהרת הכלים (ח"ה עמ' קנב הערה י) כתב, שבאמת העיקר הוא משטח הספסל, ורק בגלל שרגלי העץ מעמידות הן הופכות לעיקר. אולם כאשר יש רגל אחת מאבן, היא בטלה ללוח השיש, וחוזרת העיקריות ללוח השיש. רגל העץ נחשבת מסייעת ואין לה חשיבות של מעמיד. אך יש קושי בדבריו, שהרי הרמב"ם לא חילק בין משטח עץ או אבן, אלא סתם שבכל מקרה שיש לו לספסל רגל עץ ורגל אבן, טהור. אמנם נראה לי ליישב שזהו דין מסוים

28. בטהרת הכלים (ח"ה עמ' קנב הערה ט) כתב שבאמת העיקר הוא משטח הספסל, ורק בגלל שהרגליים מעמידות הן הופכות לעיקר. אולם כאשר יש רגל אחת מאבן, היא נחשבת מסייעת, ועדיין רגל העץ עיקר. אך מאחר ואנו מכירים דין זה גם במסרק. אין הכרח לסברה זו.

29. בביאור המשנה כתב הרמב"ם שמשטח הספסל אבן, וכן נראה מדבריו בהל' כלים כה, ה, שלא דברי הרא"ש. אך בהלכות כלים ה, יב לגבי ספסלים כתב: "אם היו כולן של עץ או עצם מקבל טומאה, היתה אחת מרגליו של אבן אינו מקבל טומאה". משמע גם כאשר משטח הספסל עשוי עץ, רגל אחת מאבן מטהרת אותו.

ברע"ב משמע דווקא שמשטח הספסל אבן, ואז כשרגל אחת מאבן יוצא שרוב הספסל אבן ולכן טהור.

בתוספתא משמע אפשר לכאורה לדייק שאין חילוק במשטח, "בין של עץ בין של אבן – טהור" ומשמע שהכוונה למשטח ולא לרגליים. ובהמשך כאשר הרגליים מחוברות ללוח, "של עץ טמא", וזה בדיוק הדין במשנה, כאשר הלוח עשוי עץ והרגליים גם כן עץ, טמא. ויש לדחות, מאחר והתוספתא בדרך כלל באה כהרחבה למשנה, מסתבר יותר כשם שבמשנה ההבחנה "של עץ" ו"של אבן" היא בנוגע לרגליים ולא בנוגע ללוח, הוא הדין בתוספתא. במיוחד שהרא"ש מסכים שהמרכיב העיקרי הקובע לענין הטומאה הוא הרגליים, מסתבר יותר שההבחנה תהיה ברגלי הספסל. וראה על כך בחזון איש כלים כו"ח, וכן בחסדי דוד על התוספתא הנ"ל.

הקשור בהגדרת "מעמיד" – חשיבות הרגל היא בהיותה מעמיד, והלא רגל אחת אינה יכולה להעמיד את הספסל.<sup>30</sup>

בחזון איש (כו, יח) כתב שה"מעמיד" הוא משטח הספסל, שהוא המקביל לעמודי הסולם לדעת חכמים בברייתא הנ"ל (שבת ס ע"א). ועל כן התקשה בדברי ר"ש, מדוע בספסל בעל משטח עץ שיש לו רגל אבן ורגל עץ טהור. ולכן נראה יותר כמו שביארנו, שהרגלים הן המעמידות, כי הן נותנות את הגובה שהוא עיקר הספסל. וכן נקט בטהרת הכלים שם עמ' קנד.

למדנו מכאן מחלוקת בין ר"ש ורמב"ם, מה הדין כשיש שני מעמידים בעל חשיבות זהה, האחד מקבל טומאה והשני לא. לר"ש טמא, לרמב"ם טהור. ומכאן נלמד למכונת, שאין חשיבות לחומר ממנו עשוי משטח המושב, אלא רק המסגרת של גובה המושב היא העיקר – אם יהיו מעורבים בו חומרי פלסטיק שאינם מקבלים טומאה, לדעת הרמב"ם המושב יהיה טהור ממדרס.

#### 4. טומאת מדרס בכלי מצופה

הריפוד של מושב המכונית עשוי בדרך כלל גוש ספוגי, עם כיסוי בד או עור.

לדעת הרמב"ם כלי מצופה אינו מקבל טומאת מגע.<sup>31</sup> המקור לכך הוא דרשת חכמים 'כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם – פרט לחיפוי הכלים', שהחיפוי לא מקבל טומאה כי אינו כלי חשוב. על כך מוסיף הרמב"ם ומבאר שאף הכלי עצמו טהור, וזה לשונו (פירוש המשנה כלים יא, ד): "שאיין עושין את המלאכה באותו הכלי עצמו אלא באמצעות החפוי אשר עליו. והרי לא טמא ה' מן הכלים אלא אשר יעשה מלאכה בהם, בהם עצמם". וכן פסק בהלכותיו (כלים ד, ד) שכלים שיש בהם בית קיבול וחיפם בכל מין שהוא, גם החיפוי וגם הם עצמם טהורים.

אמנם בלשונו שם מדויק שטומאת מדרס שונה בדין זה, שלגבי מיטה העשויה למדרס משמע שרק החיפוי שלה טהור, אבל היא עצמה טמאה. למרות שהמיטה היא כלי מצופה, והחיפוי לא מקבל טומאה, אך המיטה המצופה טמאה. ההסבר לחילוק הוא ששאר טומאות כגון מת ושרץ עוברות רק במגע, והחיפוי מונע את המגע בו. אך טומאת מדרס עוברת גם

30. נראה שאין זה דין שקשור דווקא למדרס, אלא בכל מצב שבו הולכים אחר המעמיד – צריך שכל המעמיד יהיה עשוי דבר המק"ט. ומכאן למדנו שדווקא בעיקר הכלי מבחינה תפעולית, כמו שיני מסרק, מספיק שאחת תקבל טומאה. אולם כאשר הולכים אחר המעמיד, כגון בסולם, צריך שכל המעמיד יקבל טומאה. ואם כן, במקרה שיש לסולם קורה מעץ וקורה מאבן, הסולם טהור.

31. ראה בהרחבה במאמרי "קבלת טומאה בכלים מצופים", ירחון האוצר קד, עמ' שלו-שמה.

דרך עשר מצעות (משנה כלים א, ג; רמב"ם מטמאי מו"מ ו, ה), כך שאין הציפוי מונע את מעבר הטומאה, ולכן הכלי עצמו טמא.<sup>32</sup>

ראיה נוספת לכך יש להביא מדין אסלה (משנה כב, י) שכבר נידון לעיל, שעשויה מתכת ומחופה בעור ובכל זאת מקבלת טומאת מדרס למרות שהיא כלי מצופה. אולם אין בזה ראיה מוכרחת, וכבר תירץ במשנה אחרונה (שם במשנה) שישנם מקרים בהם אינו נחשב למחופה: "הכא החיפוי עושה מלאכה, שהברזל בלא החיפוי אינו ראוי למושב". כלומר, רק חיפוי טפל איננו נחשב כלי, אך כאשר יש לו חשיבות לשימוש הכלי הרי הוא חלק ממנו, וכן הדין בעור שעל האסלה שבלעדיו לא ניתן כלל להשתמש בה לשיבה, לפיכך העור חשוב ומקבל טומאה יחד עם הכלי, וממילא גם אינו חוצץ מפני הטומאה. ואמנם לשיטתו גם במושב המכונית ניתן לומר כן, שהכיסוי העשוי מעור או מבד איכותי ועמיד הוא עצמו חשוב ומקבל טומאה.

מכל מקום, בדעת הרמב"ם נראה שכלים מצופים נטמאים במדרס אף שהציפוי טהור, ואם כן גם מושב הרכב נטמא מדרס.

## חלק ב - שאר חלקי המכונית

### א. ניתוח מבנה המכונית

הכלל היסודי בהלכות כלים קובע כי מעמדו של כלי לעניין קבלת טומאה נקבע על פי המרכיב העיקרי שבו. דוגמה מובהקת לכך מצינו במשנה (כלים יג, ז) לגבי מסרק העשוי עץ: כשלעצמו, המסרק טהור מדין "פשוטי כלי עץ", אולם אם הותקנה בו אפילו שן אחת ממתכת - הכלי כולו מקבל טומאה. הסיבה לכך היא שהשיניים הן המבצעות את פעולת הכלי, ומכיוון ששן המתכת נחשבת למקבלת טומאה, היא מגדירה את מעמד המסרק כולו.<sup>33</sup>

על מנת ליישם כלל זה על המכונית, עלינו להגדיר תחילה את ייעודה המרכזי ולזהות את הרכיבים הקריטיים למימוש ייעוד זה.<sup>34</sup> תכליתה העיקרית של המכונית היא, שינוע בני אדם ומטען ממקום למקום. מטרה זו מושגת באמצעות שני רכיבי תשתית:

32. הזב פועל על הנטמא בישיבתו. כלומר מעבר הטומאה אינו פאסיבי כתוצאה של מגע, אלא בפעולה אקטיבית של אב הטומאה. כך יובן מדוע המדרס הופך להיות אב טומאה, ואינו ראשון.

33. ראה על כך בהרחבה: 'דרגות חיבור בין חלקי כלים לענין טומאה', מעלין בקודש נ, עמ' 209-229. מקרה זה בולט בכך שגם מרכיב חסר חשיבות בפני עצמו כמו שן מסרק, עשוי להפוך למרכיב העיקרי בכלי השלם. ראה על כך גם חזו"א כלים יט, ו.

34. לעניין בחירת המרכיב המרכזי בכלי המשפיע על קבלת טומאה, ראה בהרחבה במאמרי "קבלת טומאה בכלי העשוי מכמה חומרים", מעלין בקודש מט, עמ' 133-161.

## האם מכונית מקבלת טומאה?

**השלדה:** מבנה מתכתי (לרוב מפלדה) המשמש כבסיס שעליו מותקנים שאר החלקים, והוא הנושא בפועל את משקל הנוסעים והמשא.

**המנוע:** מקור הכוח האחראי על הנעת השלדה.

לצד רכיבי היסוד, קיימות מערכות תומכות המאפשרות את פעולת הרכב:

| מערכת                | תפקיד ודוגמאות                                                            |
|----------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| <b>תמיכה במנוע</b>   | רכיבים המאפשרים את פעולת המנוע, כגון מיכל דלק, רדיאטור וקרבורטור.         |
| <b>מערכת התמסורת</b> | העברת התנועה מהמנוע לגלגלים דרך גל הארכובה, תיבת ההילוכים והציריות.       |
| <b>הנעה והיגוי</b>   | הנעת השלדה וכוונונה ליעד באמצעות הגלגלים, ההגה <sup>35</sup> ומוט ההיגוי. |

מעבר למערכות המכניות, המכונית כוללת רכיבים שנועדו לבטיחות, לרווחה ולאסתטיקה:

**המרכב:** כולל את הדפנות, הגג והדלתות (לרוב מפח או מפלסטיק). מבחינה הלכתית, המרכב טפל לשלדה הנושאת את המשקל, בדומה ליחס שבין דפנות הכלי לתחתיתו.<sup>36</sup> אולם ברכבים מודרניים, השלדה והמרכב משולבים ליחידה אחת ("Unibody"), שבה עומס המשקל מתחלק גם בין קורות הגג והדפנות. מכיוון שחלקים אלו עשויים לרוב ממתכת (פלדה או אלומיניום), הם מקבלים טומאה מצד עצמם.

**רכיבי עזר ונוחות:** אביזרים כגון פנסים, מראות, מערכות שמע ומיזוג אוויר, אינם חיוניים לעצם פעולת ההובלה, אלא נועדו לשפר את הבטיחות ואת נוחות הנוסעים בלבד.

35. נראה שההגה מקבל טומאה, למרות היותו מצופה. למדנו זאת מדין סימפוניה (י,ד), שהוא כלי הדומה לחליל, ויש לו "בית קיבול כנפיים". הכנפיים הם רכיבים מיוחדים שנועדו לסתום את הנקבים, והם נכנסים לבית קיבול, כלומר נקב בחליל שאינו מצופה. לכן אינו נחשב לכלי מצופה וטמא. וכן כתב הרמב"ם בפהמ"ש (יא, ו): "ובית קיבול כנפים, מקום שמרכיבין בו כלים כעין כנפים להשמיע בהם זמר, אם היה בחליל הזה של עץ מקומות עשויין להרכיב בהן אותן הכנפים הרי הן בית קיבול, ולפיכך מתטמא ואפילו היה מצופה מחמת בית הקיבול הזה שאינו מצופה, לפי שלא היה אפשר לצפות מקומות אלו אלא היה הצפוי בחיצוניות הכלי".

36. כלי ששוליו (=תחתיתו) עשויים חומר אחד, ודפנותיו חומר אחר, יש ללכת בו אחר השוליים. דין זה נשנה בתוספתא (כלים ב"מ א, ד), אשר הובאה בר"ש (כלים יא, ד), ונפסקה ברמב"ם (כלים יב, ח). מכיוון שבסיס הכלי מחזיק את תכולתו הרי הוא החלק העיקרי מבחינה תפעולית. ואף על פי שגם דפנות הכלי מחזיקות את התכולה, מכל מקום התחתית היא המעמיד של הכלי, ולכן חשיבותה גדולה יותר.

## ב. מהו המרכיב המרכזי במכונית?

**המנוע** הוא מקור כח התנועה. ההסעה ממקום למקום נעשית באמצעות הכלי הנושא – **השלדה והמרכב**. ויש לשאול: האם **המנוע משמש את המרכב** להניעו ממקום למקום, או **שהמרכב משמש את המנוע** על מנת לאפשר לו לממש את כח התנועה שלו. האם העיקר הוא מקור הכח, או ההוצאה שלו לפועל?

ניתן להשוות זאת לסולם העשוי קורות ושלבים. הקורות הן שנותנות את הגובה שהוא תכלית הסולם, אך בפועל האדם עומד על שלבי הסולם אשר מאפשרים לו ליהנות מגובה העמודים. הקורות הן כמו המנוע, ואת הכח של שניהם לא ניתן להוציא אל הפועל בלא השלבים והמרכב, בהתאמה. כפי שכבר למדנו בפרק הקודם, לגבי הסולם נחלקו התנאים בברייתא (שבת נט ע"ב): לדעת ר' נחמיה הולכים אחר השלבים, ולחכמים אחר הקורות. מקרה דומה נוסף שהובא לעיל הוא ספסל העשוי מרגליים ועליהן משטח (משנה כלים כב, י) – הרגליים נותנות את הגובה שהוא תכלית הספסל, אך לא ניתן ליהנות מהגובה בלא משטח הישיבה. בשני המקרים למדנו שלהלכה הולכים אחר קורות הסולם ורגלי הספסל, כלומר אחר מקור הכוח. על פי השוואה זו, לכאורה עיקר המכונית הוא המנוע אשר נותן את כח התנועה.

אך במחשבה נוספת, נראה שיש לחלק בין המקרים: מנוע הרכב לעצמו אין בו כח תנועה אלא רק כח סיבובי. מערכות התמסורת עם הגלגלים ממירים את התנועה הסיבובית לתנועה קווית, שהיא התנועה הנצרכת להעברה ממקום למקום. אין משמעות לתנועה הסיבובית בפני עצמה, ללא שאר מערכות הרכב. בניגוד לכך, קורות הסולם ורגלי הספסל הן עצמן עומדות בגובה הנדרש, וממלאות את חלקם בלא שיתוף של מרכיב אחר, ולכן ניתן להחשיבן לעיקר. בנוסף, לרגליים ולקורות יש יתרון נוסף שנותן להם חשיבות עיקרית בכלי: הן המעמידות את מבנה הכלי. לא ניתן לומר כך על מנוע המכונית.

יוצא אם כן שעיקר הרכב הוא השלדה והמרכב, המשתמש בכוחו של המנוע לצורך תנועתו. "גוף הרכב" – 'הקופסה' שבתוכה יושבים האנשים והמטען – הוא החלק המרכזי. מאחר והוא עשוי מתכת דינו לקבל טומאה, ומושך אחריו את שאר רכיבי הרכב, בהיותם טפלים אליו ומשמשים אותו.<sup>37</sup>

37. לגבי חלק מן המרכיבים – כגון הפנסים והמראות – יש מקום לדון, האם אכן נחשבים כלי אחד עם המכונית ונטמאים עמה. יתכן שיש לחלק בין מרכיבים אינטגרליים במבנה הרכב כגון פנסים, לבין מרכיבים שנוספים על המבנה כמו מערכת שמע וחלק מהמראות. במשנה נאמר שמשטח המחבורות אליו קערות, מטמאות זו את זו רק אם הן בעלות דופן משותפת. אולם אם כל קערה עומדת בפני עצמה, החיבור ביניהן מקרי ואינן נחשבות ליחידה אחת לעניין טומאה. עם זאת, מאחר ומדובר במרכיבים המחברים זה לזה דרך קבע, דינן להיטמא בטומאה מדרבנן, כדין תוספות המחבורות לכלי. (ועיין במאמרי "דרגות חיבור בין חלקי כלים לענין טומאה" הערה 33).



## ג. האם רכב נטמא במדרס?

### 1. טומאת מדרס בכלי שנועד להסיע אנשים

מסקנתנו בחלק א' היתה שמושב המכונית מקבל טומאת מדרס. לעומת זאת, השלדה והמרכב לא נועדו לעמידה או ישיבה, ולכן לא נטמאים במדרס. בפרק זה נבחן שוב את מסקנתנו, ונדון האם כלי שמיועד להעברת נוסעים נחשב שעשוי למדרס.

במשנה בשבת פג ע"ב נאמר שספינה טהורה מגזירת הכתוב. אך בגמרא מובאת דעת חנניה החולק על המשנה, ומטהר את הספינה מטעם אחר, מאחר שאינה מטלטלת מלא וריקן. הקשו תוספות (ד"ה נלמדה) והרי מדרסות לא הוקשו לשק (בכורות לח ע"א), ולכן אין הם צריכים את התנאי שיהיו מטלטלים מלא וריקן.<sup>38</sup> ביישוב הקושיה מבארים שהספינה נועדה בעיקרה לסחורה ולא לבני אדם, ולכן נאמר בה "עמוד ונעשה מלאכתנו" ואינה נטמאת במדרס.<sup>39</sup>

בתירוץ אחר (מובא במנחות לא ע"א ד"ה שידה)<sup>40</sup> כתבו תוספות שספינה נועדה להובלת אנשים ממקום למקום, והישיבה וההישענות עליה היא רק אמצעי, ולא מטרה בפני

---

חלקים שונים עשויים פלסטיק שאינו מקבל טומאה, כגון הפגושים, הצמיגים או חיפויי הפלסטיק הפנימיים, אלו בטלים לשלדה ולמבנה המרכזי – העשוי מתכת – ומהווים טפל לדבר המקבל טומאה. למרות שהרכב מצופה בשכבת צבע אין לראות בו "כלי מצופה": הצבע בטל לחלוטין לכלי, אינו עוטף אותו מכל צדדיו, ואינו עומד בפני עצמו. עיין עוד בזה במאמרי 'קבלת טומאה בכלים מצופים'.  
38. כך גם מסתבר, שהשימוש למדרס אינו בקבלת תכולה וגם אינו בטלטול, ולכן אין צורך בתנאי זה לטמאו.

ריטב"א הביא בשם מורו (בדף מד ע"ב ופג ע"ב) שהגמרא בבכורות מיעטה ממדרס רק את הצורך בקיבול, אבל עדיין צריך שיהיה מטלטל מלא וריקן, ואם כן לא קשה. אך כתב ריטב"א שאינו מחוור (מד ע"ב). ואכן לא נשמע כך מהגמרא בבכורות שם מפורש שהמיעוט של עשוי למדרס הוא מההשוואה לשק שמטלטל מלא וריקן. מורו של הריטב"א הוא הרא"ה וכך יישב את שיטת רש"י ששידה עשויה להוביל נשים, הביא דבריו בשיטה לר"ן שבת שם. ומדויק כך ברש"י בכורות בד"ה מלא וריקן – "דיש לו בית קיבול", כלומר שלקח מהדרשה הזו רק את הצורך בבית קיבול ולא את התכונה שמטלטל מלא וריקן, סבר שאין למעט אותה ממדרס. כדעת הרא"ה סבר הרמב"ם (כלים ג, א) שכתב שכלי עץ העשוי לנחת (והוא שאינו מטלטל מלא וריקן) אינו מקבל טומאה כלל, ומשמע גם לא טומאת מדרס (וכן הביא בשמו במשנה אחרונה כלים כד, ד).

39. כתירוץ זה כתב הריטב"א בשבת מד ע"ב וגם פג ע"ב, וזה לשונו: "דספינה עיקרה לפרקמטיאות ולא חשיבא מיוחדת למדרס שאינה [אלא] להעביר לאדם ממקום למקום". ונראה שאין לגרוס את המילה "אלא" ולכן מופיעה בסוגריים, שאם לא כן יש כאן ערבוב בין שני תירוצי התוספות.

40. עיין שם בתוספות דיון גם בענין שידה. במשנה כלים יח, א נחלקו התנאים כיצד יש למדוד את גודלה לענין מטלטל מלא וריקן. רש"י בשבת מד ע"ב פירש ששידה היא מרכבת נשים, ואם כן קשה שאם עשויה למדרס אין צורך במטלטל מלא וריקן, כאמור בבכורות. ועוד קשה שנאמר במשנה שם יח, ב שידה מצילה באוהל המת, והרי כל הנטמא במדרס נטמא גם במת בק"ו (נדה מט ע"א). תוספות במנחות לא ע"א ד"ה שידה, מיישבים ששידה נועדה להעברת חפצים ולכן אינה מקבלת טומאה, כמו

עצמה.<sup>41</sup> לחיזוק, תוספות מביאים כדוגמא סולם עץ שאינו מקבל טומאת מדרס.<sup>42</sup> אמנם עומדים על הסולם, אך הוא נועד לעלות ולרדת, ולא לעצם העמידה עליו.<sup>43</sup>

רמב"ן בחידושו (שבת שם) מסכים שספינה איננה עשויה למדרס אדם: "דבספינה על כסא וספסל יושבין בה ועל מטה שוכבין בה, וכל עצמה מעשה קרקע בעלמא, ואינה משמשת לשיבה". אין יושבים וישנים על הספינה עצמה, אלא על כיסא ומיטה. הספינה עצמה דומה לקרקע ולכן אינה מקבלת טומאה. אך כיסא, ספסל ומיטה שבספינה מקבלים טומאה, הגם שהם מחוברים לספינה. רק על הספינה עצמה ניתן לומר שהיא מעשה קרקע בעלמא.<sup>44</sup>

יש לעיין מה יאמרו תוספות לגבי ספסל המחובר בספינה, האם יסכימו שהוא טמא מדרס כדברי הרמב"ן. בחזון איש (יו"ד סי' ריא סק"ח) ביאר בדברי תוספות שדין הספסל כספינה ואינו נחשב מיוחד למדרס, מאחר וכל כניסת האדם לספינה וישיבתו על הספסל

---

שכתבו בתירוץ הראשון לגבי ספינה. רש"י ככל הנראה סבר שאין ללמוד בכלי עץ העשוי לנחת מטומאת מדרס לטומאת מת, אך תוס' מבין שיש ללמוד.

41. אפשר לומר שהספינה נחשבת כמו כלי קיבול לאנשים, שנועדה להעבירם ממקום למקום, ולכן אינה טמאה במדרס.

42. מקורו בתורת כהנים שמיני ו, ד. שם נלמד שאינו נטמא במת מאחר והוא פשוטי כלי עץ, ואם כן גם אינו נטמא במדרס, שהרי לומדים בק"ו כל הנטמא במדרס נטמא במת (נדה מט ע"א).

אמנם צריך לומר שהסולם עשוי כולו מעץ, שהרי נחלקו תנאים בברייתא בשבת ס ע"א אם הקורות או השליבות עיקר לענין טומאה, כמובא. וצריך לומר ששם הסולם עשוי מעץ ומתכת.

43. לדברי התוס' הסכים הריטב"א שבת מד ע"ב. תוספות במנחות מביאים דוגמא נוספת מהמשנה בשבת (סו ע"א) לוקטמין טהורים, ומבואר בגמ' (שם ע"ב) שהוא "חמרא דאכפא". לדעתם הכוונה לקביים של ליצנים, וגם הם לא נועדו לעצם העמידה. אך נראה שאין משם ראייה, שרבינו חננאל פירש שמדובר ביד תותבת, ורש"י פירש שהם הגבהה לנעליים לימות הגשמים ואכן התקשה מדוע טהור ממדרס.

44. במשנה (ביצה ב,י) נאמר: "עגלה של קטן טמאה מדרס". לכאורה גם היא מיועדת להעביר ממקום למקום, אם כן יש לשאול מדוע טמאה? אמנם רש"י ביאר שמדובר בעגלה ששוכב בה קטן, ונראה לי שמאחר ושוכב וישן בה לא רק כדי לעבור ממקום למקום, הרי עשוי למדרס (וכן ראיתי בספר שבילי טהרות כלים עמ' רכט הע' לה). תוס' ביארו הטעם שטמאה, מאחר שנשען על העגלה ודוחף אותה. וצריך לומר שמאחר והקטן נשען עליה כל הזמן כשעומד והולך, אין זה נחשב לעבור ממקום למקום. אוקף של סוס מקבל טומאת מדרס מאחר ונועד לשיבת אדם (כמבואר במשנה פרק כג), אף שנועד להעביר את האדם ממקום למקום. ונראה שמאחר והוא הכלי עצמו שנועד לשיבה, הרי הבהמה היא כספינה והאוקף ככיסא המחובר לה שמקבל טומאה. הגרש"ז אויערבך כתב שנחשב כמו כיסא בספינה שאינו מחובר לה, וטמא מדרס בפני עצמו.

ומכך שתוספות כלל לא הקשו על שיטתם מדין אוקף, משמש שהיה להם פשוט שהכיסא עצמו מקבל טומאה. אולם אפשר גם לחלק שרכיבה נעשית גם לשם טיול, ולא רק למעבר ממקום למקום. כלומר יש הנאה בעצם הרכיבה, ולא רק בהגעה אל היעד (וכן כתב חזו"א ביו"ד שם לגבי קרון). ולכן נחשב למדרס.

היא רק לצורך העברה ולא לצורך הישיבה, אף על פי שהכיסא מוסיף לאדם נוחות בישיבה. לדעתו, רק כשיהיה המושב מנותק מהספינה אזי ייחשב כלי בפני עצמו ויקבל טומאת מדרס.

הרב דוד בעדני (טהרת הכלים ח"ה עמ' קמג) כתב שגם התוספות יודו בכיסא המחובר לספינה, שהוא עצמו מקבל טומאת מדרס אף שהספינה טהורה. הוא מוסיף שדברי הרמב"ן באים להסביר את התוספות בנקודה זו. יתכן שבמקרה של כיסא איכותי עם נוחות ברמה גבוהה, ואם כן הישיבה היא גם לנוחות, גם חזון איש יסכים שנטמא במדרס. וכן כתב הגר"ז אויערבך (מנחת שלמה על תוס' שבת פג ע"ב) שלדברי הרמב"ן הספסלים שבספינה וכן ברכב מיועדים לישיבה וטמאים מדרס, והוסיף שלדעתו גם תוספות מודים לזה.<sup>45</sup>

נמצא אם כן, שלדעת תוספות ספינה לא מקבלת טומאה. לדעת רמב"ן הספסלים מקבלים טומאה אפילו מחוברים בספינה, ויתכן שאף תוספות יודו לזה.

## 2. האם הלכה כתירוץ השני של תוספות?

החידוש של תוספות לגבי מדרס בכלי תעבורה נאמר בדעת חנניה המטהר את הספינה מטעם שאינה מיטלטלת מלא וריקן, אך נראה שגם אם הלכה כמשנה וכדעת חכמים, אין זה מונע מלקבל את החידוש של תוספות.

בפני יהושע (שבת שם) הקשה על הביאור הראשון של התוספות בדעת חנניה [שמאחר ועיקר שימוש הספינה הוא לסחורה אינה נטמאת במדרס] מלשון הגמרא בבכורות לח ע"א הנ"ל "דחזי למדרסות" למדנו שאין צורך שיהיה מיוחד למדרס בלבד, אלא אפילו ראוי למדרס נטמא במדרס. ואם כן מה בכך שהספינה אינה מיוחדת, די בכך שמדרס הוא שימוש רגיל אצלה כדי לטמא במדרס, ואפילו נועדה גם לדברים אחרים, כל עוד אין אומרים בו עמוד ועשה מלאכתו.<sup>46</sup>

---

45. שמא ניתן להוכיח כך גם מהתוספת לגבי קרון (הדיון מובא לעיל פרק א' סוף אות א'). קרון עצמו טהור כמו שמוכח בנזיר נה ע"א. המושב המחובר בקרון טהור, מפני שהישיבה עליו היא צער. יתכן שחוסר הנוחות נובעת מהכיסא או מהקרון עצמו. משמע שאם לא היה לישיבת צער, אלא לישיבה נוחה, היה הכיסא טמא מדרס למרות שהקרון טהור. אמנם יש להסתפק אם הקרון עצמו טהור מאחר שמיוחד למשא סחורה או כסברת תוספות שמיועד למעבר ממקום למקום. אולם מאחר ולא ברור שתכלית הקרון לאנשים, אין כאן הוכחה מובהקת.

46. כך גם הקשה רמב"ן שאמנם ספינה מיועדת לסחורה, אך יחד עם זה משמשת גם לישיבה. ומפורש בתורת כהנים (מצורע, זבים א, ה-ו; וכן בתוספתא ב"מ י, ג) לגבי תיבת הבלנין ותיבה שפתחה מן הצד, שמאחר ומשמשת גם לישיבה עם מלאכתה טמאה. ונ"ל שאפשר ליישב, שבמשנה בשבת מדובר בספינה שנועדה בעיקרה דווקא להעביר משא, והאנשים שנמצאים עליה טפלים ורק מלווים את המשא.

חזו"א כתב שהלכה כפירוש השני של תוספות, שספינה אינה עשויה למדרס. וכן נראה בספר טהרת הכלים ח"ה עמ' קמא שפסק כתירוצו זה. הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה ח"א סי' עב אות ב) מצדד בטעם הראשון של תוספות לגבי טהרת הספינה, מפני שהיא עשויה לסחורה, מאחר והתירוצו השני שמובא בתוספות מנחות מחודש, וכן רמב"ן וריטב"א הקשו עליו והסבירו באופן שונה. בנוסף, קשה על דברי תוספות מכמה סוגיות שגם בהן ניתן לומר שעשויים למעבר ממקום למקום, ובכל זאת טמאים במדרס: מעגלה שעושים לקטן,

אולם ראה ברמב"ם הלכות מטמאי מו"מ ז, ח: "זב שדרס על כלי שלא נעשה למשכב או למושב או למרכב אף ע"פ שהוא ראוי למשכב הואיל ולא נגע בו הרי זה טהור, שהרי אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו בכלי זה... היה הכלי משמש לשיבה עם מלאכתו שעושה לה הרי זה מתטמא במדרס, כגון הרדיד, והחלוק, והטלית, והתורמל, והחמת, אף על פי שכל אחד מהן לא נעשה מתחילה למשכב הרי הוא משמש את המשכב עם מלאכתו וכן כל כיוצא באלו". מכאן למדנו שאין צורך שיהיה הכלי עשוי רק למושב, אלא גם למושב. ונ"ל ובלבד שלא יאמרו "עמוד ונעשה מלאכתנו" כלומר שהשיבה עליו תדחה בפני השימוש בו לחפצים. מקורו של הרמב"ם בתורת כהנים זבים פרשה א': "מרבא אני את אילו שהם משמשים שכיבה עם מלאכתם". ומאחר והספנים יושבים בספינה היא נטמאת במדרס. ואולי תוספות סברו שאנשים יושבים בספינה במקום שנותר אחרי שממלאים אותה במטען, אך אין מקומם דוחה את המטען, ואם כן אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו. אך צריך עיון.

הרב עזריה אריאל (בדברים שבכתב שהראה לי) הקשה על תירוצו זה של תוספות, מדוע לא כתבה הגמרא עוד נפק"מ בין המשנה לחנניה בספינה שנועדה לבני אדם: על פי המשנה טהורה, ועל פי חנניה טמאה. מלשון תוספות "עיקרן עשויות לפרקמטיא" אנו למדים שמטרתה של כל להעביר סחורה, ואנשים נלווים אל הסחורה ויושבים במקום הפנוי. כך אכן מצאנו בספרו של גויטין על ספנות בימי הביניים שהספינות נועדו לסחורה, ולא היו ספינות נוסעים ובוודאי לא חדרי נוסעים. הנוסעים הצטרפו לספינה במקום הפנוי שמצאו ליד הסחורות ולעיתים אף על גבי הסחורות, והיו גם צריכים להביא מהבית מזון ומצעים.

כך יש להבין את לשון תוספות במסכת מנחות (לא ע"א ד"ה שידה) "דאיירי בספינות גדולות שעיקרן עשויות לתת לתוכן פרקמטיא ולא דמיא למדרס". כלומר ספינות גדולות שנועדו לסחורה. מהמשך דבריו "ועוד נראה דאפי' עיקרו אתי להעביר בני אדם מעיר לעיר..." נראה שיש גם ספינות קטנות יותר להעביר אדם ממקום למקום, ואם כן חוזרת הקושיה של הרב עזריה מדוע לא הזכיר זאת כנפק"מ. מדובר בסירות שנועדו לחצות את הנהר, וכנראה שלספינות אלו קוראים מעבורת ולא ספינה ולכן זה יישוב פחות טוב לגמרא.

להלן הפניה לספרו של גויטין: S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Vol. IV: *Daily Life* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1983), pp. 313-316

ראה גם במאמר של משה גיל שחוקר את הספנות בממצאי הגניזה הקהירית, ולא מצאנו כלל ספינות נוסעים, אלא רק למסחר. Moshe Gil, "Shipping in the Mediterranean in the Eleventh Century A.D. as Reflected in Documents from the Cairo Geniza," *Journal of Near Eastern Studies* 67, no. 4 (2008): 247-292.

בדומה לכך גם בתיאורי ספנות מאירופה בתקופה זו לא מצאנו ספינות שנועדו לנוסעים.

אוכף של חמור, לוקטמין, סנדל של סיידים שמיועד רק שלא ישרפו נעליו בסיד בדרך לביתו (ראה לעיל הערה 44).

הרמב"ם פסק (כלים יח,ט) כדעת התנא במשנה בשבת שהספינה טהורה מגזירת הכתוב, "שאיין הספינה בכלל הכלים האמורין בתורה" (וכן בפהמ"ש למד מהפסוק שבמשנה), וכדעת התנא במשנה כלים (ב, ג).<sup>47</sup> וכפי המבואר בגמרא, מטעם זה גם ספינה של חרס טהורה, אף שכלי חרס טמא גם כשאינו מטלטל מלא וריקן. לפי שיטת הרמב"ם אין צורך לחידוש התוספות, שספינה טהורה ממדרס בגלל שעשויה למעבר ממקום למקום ולא לישיבה.<sup>48</sup>

### 3. האם חידושו של תוספות הוא גם במכונית?

מעתה עלינו לדון בשתי שאלות: האם החידוש של תוספות לגבי ספינה שאינה טמאה מדרס, נכון גם במכונית? האם לדעת החזון איש הסבור שכיסא המחובר בספינה לא מקבל טומאת מדרס, יהא הדין כך גם בכיסא של רכב?

די לברר עניין זה, בוחן החזו"א את ההבדל בין עגלה לבין קרון רכבת. בעגלה נאמר במשנה (כלים כד, ב) שאם עשויה כקתדרה נטמאת במדרס. ר"ש ביאר שהיא "קצרה ומוקפת משלשה צדין" וטמאה מאחר ומיועדת לישיבת אנשים, אך אם היא מיועדת לסחורה טהורה ממדרס. כך ביארו גם רא"ש ורע"ב. לעומת זאת, קרון אינו מקבל טומאה, כמו שמוכח בגמרא (נזיר נה ע"א) שדינו כספינה שאינה מקבלת טומאה, ולכן מציל מטומאת ארץ העמים (מכל מקום חששו שמא יוציא ראשו).<sup>49</sup>

47. למדנו שלדעת הרמב"ם יש דין מיוחד בספינה שאינה מקבלת טומאה, כדעת התנא במשנה בשבת פג ע"ב שלמד זאת מהפסוק "דרך אוניה בלב ים". דין זה נזכר גם במשנה כלים ב, ג בתוך הטהורים שבכלי חרס. למדנו שספינה אינה מקבלת טומאה גם כשעשויה מחרס, ודלא כחנניה. ואם כן הרמב"ם פסק כסתם משנה בשבת, וכסתם משנה בכלים. הלימוד מהפסוק מבואר בגמרא, כמו ים שהוא טהור, כך ספינה טהורה. וכדברים אלו כתב הרמב"ם בפהמ"ש. בתפארת ישראל סקמ"ג כתב: "דכך מקובל לנו שאין ספינה בכלל כלים האמורים בתורה, מדאינה מתטלטלת בידי אדם, אפילו אינה מחזקת מ' סאה [וקרא דמייתי ריש פרק ט' דשבת, אסמכתא דעלמא]". אין הכוונה לסברת חנניה בהיקש לשק שטמא רק אם מטלטל מלא וריקן, שהרי מדובר בכלי חרס. לדעתו יש כאן דין מחודש בספינה הבא בקבלה. על פי סברת התפא"י שאינה מטלטלת בידי אדם, יש לעיין אם ניתן ללמוד מכאן גם למכונית שאינה מטלטלת בידי אדם כספינה. במאירי כתב (בשם "ויש דורשין") שכוונת שלמה בספר משלי (ל,יח) "שלושה המה נפלאו ממני", שטהרת ספינה היא אחד מהדברים ששלמה המלך לא ידע להסביר. ואם כן יש כאן הלכה סתומה, ונראה שאין ללמוד ממנה למקומות אחרים.

48. להוכחה מפורשת שהרמב"ם סבר שספינה עשויה למדרס. ראה הל' מטמאי משכב ומושב (ז, ח), נותן דוגמאות לכלים שלא עשויים למשכב ולכן לא נטמאים במדרס. בתוכם "קלע של ספינה", והרי אילו ספינה היתה טהורה בגלל שאינה עשויה למדרס, היה כותב ספינה עצמה כדוגמה.

49. גם בתוספתא כלים ב"ב א"ג, מוכח שקרון אינו מקבל טומאה..

מעתה יש לעיין, מה ההבדל בין עגלה לבין קרון? מבאר החזו"א: "עגלה שנעשה לטיול, ישיבה בכלל טיול... אבל קרון דנעשה לנסיעה ממקום למקום הוא כספינה... שאין הקרון טמא משום מדרס". מכאן למדנו שכאשר יש הנאה גם בנסיעה עצמה, ואיננה עשויה רק כדי לעבור ממקום למקום, טמאה מדרס. על פי זה נראה, שרכב העשוי עם כסאות נוחים, מיזוג אוויר ומכשיר להשמעת מוסיקה, יש גם הנאה מעצם הנסיעה והישיבה בו, ולכן אינו דומה לספינה אלא נטמא במדרס.

בדומה לכך מתקשה הגרש"ז (שם), כיצד ניתן לומר במושב המכונית שקבוע לישיבה, שאינו נטמא מדרס, והרי אין אומרים לו "עמוד ונעשה מלאכתנו". אולם באופן זה קשה גם בספינה, שהרי גם שם יש לרב החובל מושב קבוע. אך מסכם הגרש"ז, "מוזר קצת להקל בכסאות מרופדים אשר כל תפקידם אך ורק להקל על הנוסעים שיוכלו לשבת טוב ויפה גם בשעת הנסיעה, ולומר על משכב ומושב כזה שהוא טהור אם ישב עליו הזב" (ראה גם דבריו מנחת שלמה על תוס' שבת פג ע"ב).<sup>50</sup>

## סיכום ומסקנות

המאמר בוחן אם מכונית מקבלת טומאה, ומהי הטומאה השייכת בה. נידונו שני עניינים עיקריים:

א. **מעמד מושבי הרכב לטומאת מדרס:** בעקבות דיון באסלה, ספסל, ומושב שמיוצר מכמה חומרים, נקבע כי במושב הרכב העיקר הוא מסגרת המתכת, ולכן המושב מקבל טומאת מדרס. מאידך, גוף הרכב אינו "עשוי לישיבה", ולכן אינו מקבל מדרס. עם זאת ישנה זיקת חיבור מדרבנן בין המושב לבין גוף הרכב, כלומר אם הרכב נטמא במגע, גם המושב נטמא עמו. אין לראות בריפוד המצפה את המושב "ציפוי המטהר" לעניין מדרס, הן מאחר וציפוי לא מטהר ממדרס, והן שיש להסתפק אם יש לריפוד דין ציפוי.

ב. **זיהוי החלק העיקרי בכלי העשוי מכמה חלקים:** במכונית העיקר הוא "גוף הרכב" (שלדה/מרכב ממתכת) המקבל טומאה כשאר כלי מתכת. חלקים אחרים העשויים מתכת, פלסטיק או זכוכית עשויים לשמש את המרכב להעבירו ממקום למקום או לנוי ואסתטיקה.

50. מכל מקום בספינה שמעבירה אנשים גם בעמידה, ניתן לומר שהישיבה שם אקראית. ובדומה גם לאוטובוס עירוני בימינו, שיש גם מקומות שמיועדים לעמידה. אך אין זה דומה למכונית שאי אפשר לנסוע בה בעמידה, ויש גם השקעה בנוחות הישיבה ויש מקום מוגדר לישיבה. מצוי גם שאדם ישב בה לנוח גם בלא קשר לנסיעה, כגון שישב וימתין למישהו. ואם כן, במכונית נראה שאף לתוספות נטמאת במדרס, ובאוטובוס עירוני לפי התירוץ השני של תוספות יתכן שטהור ממדרס.

## האם מכונית מקבלת טומאה?

ג. ישנם רכיבים ברכב העומדים לעצמם, וחיבורם לרכב הוא לכל היותר מדרבנן ובאופן חד צדדי – הם נטמאים מהרכב אך לא מטמאים אותו. זאת כמובן בתנאי שהם עצמם מקבלים טומאה. מדובר בחלקים כמו המראות שאינם חלק אינטגרלי מגוף הרכב, אלא מחוברים אליו, ובנוסף התפקיד שלהם הוא לא הנעת הרכב.





# תגובות



## החיוב לבנות את המזבח במקומו המדויק

(תגובה לתגובת הרב הראל דביר בגיליון כה על מאמרי בגיליון כג: 'עיקרו של מזבח')

1. מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי

2. דברי הרמב"ם

3. דברי הבית יוסף והאחרונים

4. התייחסות הרמב"ם לכשרות מזבח קטן לאור האיסור לעשותו

5. לימוד מיחזקאל על מקום המזבח ומידותיו

6. בניין בית המקדש בזמן הזה לשיטת החינוך

יישר כוח על ההערות ועל הדיון והעיסוק בענייני המקדש.

לגופו של עניין, ההערה הראשונה מתבססת על מאמרו של הרב יהושע פרידמן (מעלין בקודש גיליון טו עמ' 45-62), שבו כתב שאפשר לבנות מזבח בכל העזרה, ומכוחו טען הרב דביר כנגד מה שכתבתי שחובה לבנות את המזבח דווקא במקומו. לענ"ד, מלבד העובדה שבדברי האחרונים מפורש שחולקים על הנחה זו, וכמו שמובא בתגובת המערכת למאמר (שם עמ' 63-65),<sup>1</sup> גם מהגמ' נראה שאין מקור לכך, ויש גם כמה מקורות שמהם נראה להיפך, ואבאר חלק מהדברים בקצרה.

---

\* ההערות שלהלן [בתוך סוגריים רבועים] הן השגותיי (הראל דביר) על תגובת הרב הירש.

1. [האחרונים שצינו בהערת המערכת בגיליון ט"ו הם: רע"א, רצ"ה קלישר, ר"ח נתנזון בעל עבודה תמה, ר"ד פרידמן בעל דרישת ציון וירושלים, רי"מ טוקצינסקי, רצ"פ פראנק. מבלי לדון לעומק בכל אחד מהם, אעיר בכלליות שתי הערות: ראשית, קשה להוכיח מחכמים שלא נחתו לסוגיה ולא עסקו בה במפורש. שנית, רצ"ה קלישר דן על דרך החיוב להוכיח שניתן לזהות את מקום המזבח המדויק, ואין להוכיח מזה שסבר שהדבר מעכב. הערה פרטנית נוספת: בספרי לקראת מקדש (עמ' תמו הערה 154) ציינתי שמלבד רע"י שלזינגר, גם ר"ח נתנזון, במקום אחר בספרו עבודה תמה (דף קיד ע"א-ע"ב), הסכים לדברי הרב יהושע פרידמן. ועוד ציינתי שם שהרב אביגדור אלבום במקומות רבים בספרו תורת הבית הסכים לדעה זו.]. **תגובת הרב הירש:** רבים מהאחרונים כמו הר"ח הרשנזון והשאלית דוד והדרישת ציון ועוד עסקו בהרחבה בנושא זה, והיה פשוט להם שאי אפשר להקריב שלא במקום. גם מדברי רצ"ה קלישר שחיפש דרכים להקריב בזה"ז גם בדיעבד ובכל זאת כדי להקריב טרח למצוא את המיקום המדויק של המזבח נראה שסבר כך.

# 1. מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי

הרב פרידמן מסיק מכך שכל מקום העזרה כשר להקטרת חלבים, שאפשר גם לבנות את המזבח על כל העזרה. בדבריו אין כל ראייה להשוואה זו, והדבר אינו מובן כלל, כיצד ניתן ללמוד מכך שניתן להקטיר לזה שניתן לבנות מזבח בכל העזרה, הרי בגמרא עצמה ראינו שלא למדו מדבר לדבר, ולמרות שהתירו להקטיר בכל העזרה אסרו לזרוק את הדם בכל העזרה, וכיצד ניתן ללא שום ראייה ללמוד על מקום בניית המזבח ממקום הקטרת החלבים.<sup>2</sup> במאמר שכתבנו הבאנו שהשאלות דוד (קונטרס דרישת ציון וירושלים מאמר ראשון) כתב שאפילו באותן האמות שנתקדשו לבניית המזבח ממש (ולא רק להקטרה), אי אפשר לבנות את המזבח אם לא בונים גם על האמה המקודשת שעליה הקריב אדם הראשון,<sup>3</sup> וכל שכן שלא ניתן לבנות מזבח בעזרה כולה אם לא בונים כלל על האמות שהיה בהן המזבח.

דבר נוסף, הרב פרידמן בונה את חידושו על כך שהלכה כר' יהודה שניתן להקטיר על כל מקום העזרה, ומחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי היא בזבחים (נט ע"ב) לגבי גבהו של המזבח

2. [הראיה היא מהבנה שלפי ר' יהודה אין הבדל מהותי בין קדושת מקום המזבח לקדושת שאר העזרה, ולכן ניתן לבנות את המזבח בכל העזרה. וכלשון רש"י (זבחים נט ע"א): "מודה רבי יהודה בדמים – דבעינן מזבח. דברים ככתבן – שקדש את הרצפה כולה לשם מזבח". הרי שההודאה בדמים היא רק לעצם הצורך במזבח בפועל, ולא לצורך בקדושה מסוג שונה מזו של העזרה, שכבר התקדשה לשם מזבח. וקשה להעמיס על הדברים את ההבנה שהעזרה אומנם קדושה לשם מזבח, אך זה רק במובן של הקטרה ולא במובן של זריקת דם, שכן הגמרא ורש"י לא חילקו]. **תגובת הרב הירש**: בגמרא מפורש שלדעת רבא אי אפשר כלל לזרוק דם בכל העזרה גם לדעת רבי יהודה אפ' בדיעבד, וגם לדעת התרצן לכתחילה צריך לזרוק על המזבח למצוה מן המובחר. ואם כן יש הבדל בין המזבח לעזרה גם לדעת רבי יהודה. וגם אם נדון על מקום זריקת הדם, במקום בניית המזבח לא מצאנו בשום מקום שלרבי יהודה אפשר לבנותו בכל העזרה, וכיון שהרמב"ם פסק שמקום המזבח מכוון מאוד על אמה מדויקת אין אפשר לומר שמקומו בכל העזרה.

3. [ראשית, דומני שרובם הגדול של הדנים בנושא לא חששו לדעה זו ולא הזכירוה כלל. יעוין במקורות שהובאו בספרי לקראת מקדש, עמ' תמד-תמז. שנית, המקור לדעה זו הוא ניסיון ליישב בין מה שכתב הרמב"ם בריש פ"ב מהל' בית הבחירה שבמזבח נעקד יצחק אבינו ובין מה שכתב שם ה"ז: "מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר", ודעה זו מעמידה את דבריו דווקא באותה אמה על אמה שבה הקריב אדם הראשון. דא עקא, שאין שום מקור המלמד היכן אותה אמה על אמה, ויוצא שדברי הרמב"ם בהלכה י"ז תלויים בידיעה דבר ששום אדם בעולם אינו יודע אותו, ואין אפשרות מעשית לקיימם. ויעוין עוד בספרי לקראת מקדש (סי' יג) שהאחרונים דנו בהיבטים שונים של בניית מזבח קטן, ואף אחד מהם לא הוטרד מכך שאיננו יודעים את המיקום המדויק למזבח קטן זה, ואף שאין מדבריהם ראייה גמורה שכן לא נחתו לזה, זכר לדבר מיהא איכא]. **תגובת הרב הירש**: כמעט כל הדנים בנושא זה לא ירדו למציאות אם ידועה לנו המדויק האמה או לאו ולא נחתו לזה, אלא דנו על העיקרון אם אפשר לבנות מזבח גדול או לאו. בנוסף, אין כאן לימוד דין מיישוב סתירה ברמב"ם, אלא קביעה מפורשת של הרמב"ם שהאמה היא מדויקת ואי אפשר לבנות את המזבח במקום אחר. לא ייתכן שאחרונים חלקו על הרמב"ם מבלי להזכיר כלל את דבריו, ומבלי שום ראייה או סיבה לכך.

שעשה משה. אמנם הרמב"ם פסק במפורש כדעת ר' יוסי שמזבח שעשה משה גובהו י' אמות ולא כדעת ר' יהודה שסובר שגובהו ג' אמות. וזה לשונו של הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ה): "מזבח שעשה משה ושעשה שלמה ושעשו בני הגולה ושעתיד להעשות – כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן". וכך כתב הכסף משנה (שם) שהרמב"ם פסק כר' יוסי: "וידוע דהלכה כרבי יוסי לגבי רבי יהודה, ועוד, דסתם גמרא בפרק שתי הלחם (מנחות דף צו) כרבי יוסי". ממילא אין להביא כל ראייה מדעת רבי יהודה שלא נפסקה, אדרבה, יש מכאן ראייה שכיון שהלכה כר' יוסי אי אפשר לבנות בכל העזרה.<sup>4</sup>

מלבד זאת, מאחר שבגמ' (זבחים סב ע"א) וברש"י (שם) מפורש שמקום המזבח הוא רק ס' אמה ולא יותר, קשה מאוד לחדש מעצמנו ולומר שכל מקום המזבח שנאמר שם הוא רק לכתחילה, במיוחד כשאין ראייה לזה. אם נלך בדרך זו יהיה אפשר גם לומר שמקום המזבח הוא בכל ירושלים או בכל ארץ ישראל, שהרי מקום המזבח הוא רק לכתחילה, ומדוע שלא נאמר שגם מקום קודש הקדשים אינו מעכב ואפשר לבנותו בכל מקום בעזרה, ולא שמענו מי שיאמר דבר כזה.<sup>5</sup>

## 2. דברי הרמב"ם

כמו כן, מלשון הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"א) שכתב שמקום המזבח מכוון ביותר, ואחר כך הביא שבמקום זה בנו אדם הראשון ונח ואברהם את המזבח, מבואר שכוונת הרמב"ם למקום קטן ומסוים כגודלו של מזבח, שאותו מזבח קטן צריך להיות במיקום מדויק, כמו שדייק העבודה תמה (שער ב דף כ ע"ב), שהרי ודאי שהמזבחות שהזכיר הרמב"ם לא היו בגודל של העזרה כולה. ואי אפשר כלל לומר על מזבח כזה שמקומו מכוון מאוד אם נאמר שאין קפידא כלל במיקום המדויק של המזבח, ואפשר לבנות אותו בסטייה של מאה ושמונים ושבע אמות כגודל העזרה – לסטייה כזו אי אפשר לקרוא מיקום מדויק.<sup>6</sup>

הרב פרידמן למד מכך שהרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"א) נקט לשון "ובמקדש נעקד יצחק אבינו" – שכל מקום המקדש כשר מזבח. דיוק זה נדחה מדברי הרמב"ם בהלכה הבאה (ה"ב) שפירש דבריו יותר וכתב שהמקום שבו נעקד יצחק אינו כל המקדש אלא דוקא מקום המזבח שבנה דוד בגורן ארונה, ומבואר שהרמב"ם פירש דבריו מיד שלא כל מקום המקדש היה כשר לעקידה אלא מקום המזבח בלבד.

---

4. [שאלת הפסיקה כר' יהודה או כר' יוסי מורכבת מכמה וכמה שאלות משנה, ונידונה באריכות בפרסומים הקודמים, ואני מקווה לשוב ולעסוק בה בהרחבה].

5. [אכן פשוט ומוסכם שאין לחדש דברים כאלה ללא ראייה, ובוודאי שלא יעלה על לב איש להתיר הקרבת קודשים מחוץ לעזרה, שהתורה אסרה בחומרה רבה, והדיון כאן הוא לגופה של סוגייתנו].

6. [אכן המקום הנדרש לכתחילה הוא מדויק ביותר, והדיון כאן הוא על דייעבד]. **תגובת הרב הירש:** מהרמב"ם נראה שהאמה היא מקום המזבח ומזבח שנבנה במקום אחר נבנה שלא במקומו כלל כמו מחוץ לירושלים, ולכן הדבר מעכב גם בדייעבד, כמו שכתב השאילת דוד.

### 3. דברי הבית יוסף והאחרונים

בנוסף, בדברי הבית יוסף (יו"ד רעו, יא) מפורש שמקום המזבח מעכב. וזו לשונו "וגם אי אפשר לנו לבנות מזבח במקום אחר במקדש, שמקום המזבח מכוון ביותר כדאיתא ביומא"<sup>7</sup>. וכך כתבו במפורש כל האחרונים מלבד רבי עקיבא יוסף שלזינגר, וכמו שהעירו בתגובת המערכת למאמר.

ממה שחלק מהאחרונים דנו על האפשרות להקריב בזמן הזה, ודאי שאין ראיה שסברו שמותר להקריב בכל העזרה, שהדיון היה בהנחה שנדע את מקום המזבח אבל לא עלה על דעתם כלל לומר שכל מקום העזרה כשר למזבח, ומי לנו גדול מרבי צבי הירש קלישר שהוא הראשון שהתעורר להקריב בזמן הזה, וכתב במפורש שלא כל העזרה כשרה למזבח. אם כן, בבואנו לדון על האפשרות המעשית להקריב, ודאי שאי אפשר לנו ללכת נגד הבית יוסף וכל האחרונים שסברו שמקום המזבח מעכב במיוחד שמפשוט הסוגיות נראה כדבריהם.

בדברים אלו ישנה תשובה גם להערה השלישית בקשר לדבר שאינו ראוי לבילה, שכיון שמקום המזבח מעכב, ממילא אם יש לנו ספק בדבר, נקרא אינו ראוי לבילה, כדברי הראי"ה קוק (משפט כהן סי' צב).<sup>8</sup>

### 4. התייחסות הרמב"ם לכשרות מזבח קטן לאור האיסור לעשותו

בקשר להערה השנייה, שלא מסתבר שהרמב"ם שכתב שמזבח קטן כשר להקרבה יכתוב דין שנכון רק בדיעבד. אין בזה כל קושי והרי פרשה שלימה בתורה נכתבה על מי שעשה איסור והיא פרשת תמורה, ולמרות שמי שמפריש קורבן כזה עובר על איסור תורה של "לא יחליפנו ולא ימיר אותו", בכל זאת נתפרשו דיניה בתורה ונפסקו ברמב"ם.<sup>9</sup> ועוד שיתכן באמת שאם

7. [הב"י שם דן על אופן ההתנהלות הנכון, ומבזז את ההיתר של נתיצה לצורך בניין על כך שיש לבנות את המזבח דווקא במקומו ולכן עשוי להיות הכרח בנתיצה כשרוצים לבנות, ואי אפשר לבנות מזבח חלופי ובכך לייתר את הצורך בנתיצה. כאמור, יש הסכמה על כך שהנכון והנדרש הוא לבנות את המזבח במקומו המדויק, והדיון כאן הוא בשאלה איך לנהוג כשמקומו המדויק לא ידוע בוודאות]. **תגובת הרב הירש:** מלשון הב"י "אי אפשר" משמע שהדבר מעכב גם בדיעבד כיון שמחוץ לאמה המדויקת אינו כלל מקום המזבח.

8. [לא ברור לי מה התשובה. טענתי המקורית, שבה קדמני הרב פרידמן, הייתה שאין דין עצמי של 'ידיעת' מקום המזבח, ולכן קשה לומר שידיעה זו כשלעצמה היא בעלת משקל הלכתי. ועתה אוסיף, שהטענה שנידונו הוא כבילה סותרת לטענה שהמקום המדויק מעכב, שהרי הראוי לבילה – אין בילה מעכבתו, ובנידונו משמעות הדבר הוא שאם המקום המדויק ידוע, הוא אינו מעכב וגם מזבח שאינו במקומו יוכשר].

9. [הטענה 'אטו ברשיעי עסקינן' מופיעה כמה פעמים בש"ס, ופעמים רבות מספור בפוסקים. איסור תמורה הוא יוצא מן הכלל]. **תגובת הרב הירש:** הטענה מופיעה בהקשרים אחרים, כמו שלא חוששים מספק שמא אדם עשה איסור (גיטין ל ע"ב) או יעשה איסור (יומא ו ע"א) או במקום שיש משמעות שמותר לכתחילה לעשות איסור שואלת הגמ' אטו ברשיעי וכו' (קדושין לג ע"א). אבל ודאי שהתורה

המקדש בנוי וחסר רק מזבח יהיה מותר לבנות מזבח קטן לכתחילה למרות האיסור שבדבר משום שכשהבית בנוי יש חיוב תורה להקריב את קורבנות החובה ואולי כדי לקיים חיוב זה יהיה מותר לעבור על איסור קל יותר של בניית המזבח, אבל כשאין מקדש שאז כל הקרבת הקורבנות היא רשות כמו שנכתוב לקמן – לא ניתן לעבור על שום איסור כדי לבנות מזבח קטן.

גם בקשר להערה שהדבר נקרא שעת הדחק כיון שללא מזבח אי אפשר להקריב קורבנות ולכן יהיה מותר לבנות מזבח קטן. לפי דברי החינוך שאין חיוב להקריב בזמן הזה אין כאן שעת הדחק,<sup>10</sup> ולא ניתן לעבור שום איסור כדי לקיים דבר שאין חיוב לעשותו, וכך מפורש בדברי העבודה תמה (סוף שער ב) שאסור לבנות מזבח קטן גם אם הדבר יגרום לכך שלא נוכל להקריב.

בקשר להערה על דבריו של האבן האזל שכתב שהאיסור לשנות את מידות המזבח נלמד מ"הכל בכתב" וכתבת שאולי זה רק לכתחילה היכא דאפשר. בגמ' בכמה מקומות (כגון עירובין קד, א; זבחים לג, א) מבואר שזה דין גמור וגם במקום שאין ברירה אחרת לא עוברים עליו.<sup>11</sup> ובכלל ללא ראיה ברורה אי אפשר לומר על דין הנלמד מפסוק שהוא אינו חיוב גמור, כשם שלא נאמר על כל דיני סוכה ולולב ציצית ותפילין הנלמדים מפסוק שאינם חיוב גמור, ורק יש ענין לקיימם היכא דאפשר.

#### 5. לימוד מיחזקאל על מקום המזבח ומידותיו

לגבי הקושיא כיצד ניתן ללמוד מיחזקאל הרי הרמב"ם כתב שצריך לבנות את הבית כמו שהיה בבית שני ולא כמו שמתואר ביחזקאל. התשובה על זה מפורשת בגמ' והרמב"ם עצמו שדין המזבח שונה מדין הבית, ולמרות שלענין צורת הבית לא לומדים מיחזקאל – לענין מידות המזבח כן לומדים משם משום שמידות המזבח ומקומו הם קבועים לדורות ולא ניתן לשנותם אם לא בהתאם לכללים שנקבעו בתורה ובחז"ל. ולכן הגמ' עצמה (זבחים נט, ב; מנחות צז, ב) לומדת את מידות המזבח מהפסוקים ביחזקאל (מג, טז), וכך מפורש בדברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"ב ה"א, ה"ג): "המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: 'זה מזבח לעולה לישראל'... מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגולה, כעין מזבח שעתיד להבנות עשוהו, ואין להוסיף

---

צריכה לקבוע מה הדין במקום שאדם כבר עשה איסור. וכל פרשת השבת גזילה, ומלקות, ועונשים של חייבי כריתות, ומסכת שלימה "מסכת מעילה" דיברה על מי שעשה איסור.

10. [גם אם החינוך אכן סבר כך, זו אינה הדעה העיקרית, כפי שהרחבתי בספרי לקראת מקדש (סי' יב).]

11. [לא מצאתי בגמרות אלו הוכחה שעדיף שכל הבניין יתבטל על פני שינוי מהמידות]. תגובת הרב

הירש: לדעתי צריך הוכחה להיפך שמותר לבנות לכתחילה באיסור. בנוסף, כאן אנו לא מבטלים דבר אחד בשביל דבר אחר חיצוני, דהיינו שמבטלים את מצוות הדיוק במידות בשביל מצוות בנין המקדש, אלא שאת מצוות בנין המקדש עצמה עושים באיסור.

על מדתו ולא לגרוע ממנה". בדברי הרמב"ם הללו מפורש שהמזבח שהיה בבית שני הוא כעין המזבח של יחזקאל, ובעניין המזבח אין שום שנוי בין מה שהיה למה שיהיה, ולא ניתן כלל לשנות את מקום המזבח או את מידותיו, ולכן ניתן ללמוד ממידות המזבח שביחזקאל על גדלו של המזבח.

#### 6. בניין בית המקדש בזמן הזה לשיטת החינוך

נסיים בדברי החינוך (מצוה תמ) שכתב שבזמן שאין בית אין חיוב להקריב, והקשית אם כן מדוע טרחו עולי בבל לבנות מזבח הרי "אין בזה שום מצוה". אמנם הדבר פשוט שיש בזה מצוה ומעלה גדולה, וכיצד יתכן לומר שאין שום מצוה בהקרבת קורבנות, ומה שכתב החינוך הוא רק שאין חובה בדבר. וזו לשונו של החינוך "אבל אין הכונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קורבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא". דהיינו שאין חיוב אבל ודאי שיש בזה מצוה וערך גדול, והדבר דומה לקורבן נדבה בזמן שבית המקדש קיים שאין שום חיוב להקריבו אבל פשוט שיש בזה מצוה ומעלה גדולה, לכן העידו הנביאים לעולי הגולה על מקום המזבח ובנו מזבח והקריבו עליו. ומכל מקום כיון שאין חיוב להקריב אי אפשר לדחות שום איסור כדי להקריב קורבנות, שדבר שאינו חיוב אפילו אם יש בו ענין גדול ככל שיהיה אינו יכול לדחות שום איסור גם איסור קל.<sup>12</sup>

ובקשר למצוות בנין המקדש שכתב החינוך (מצוה צה), מסתבר שמצווה זו שייכת רק אם בונים את כל המקדש ולא מזבח בלבד,<sup>13</sup> ומלבד זאת פשוט שהמצוה היא רק כשבונים את המזבח במקומו האמיתי ובמידותיו המדויקות ולא כשבונים אותו במקום אחר או כשאינו במידותיו המדויקות שאז לחלק מהדעות לא רק שאין מצוה אלא יש גם איסור.<sup>14</sup>

12. [הארכת לידן בשיטת החינוך מכיוונים שונים בספרי לקראת מקדש, עמ' רסז-רע].

13. [הפוסקים (חי' הר"ן ב"מ ל, א ד"ה נמצאת, ועוד) כתבו שכל שלב במאמצים לקיום מצוות השבת אבדה מהווה חלק מהמצווה, ובפשטות הוא הדין לנידוננו, וכפי שגם שמירת חלק מהשבת היא מצווה, וכפי שלרוב הראשונים יש מצווה בכל יום ויום של ספירת העומר, ואכמ"ל. ולכאורה הכלל הוא שרק במצוות שבהן הוגדר **מעשה אחד מסוים** שמורכב מכמה פריטים, כמו תפילין וארבעת המינים, מצאנו שאין מצווה כלל בהיעדר אחד מהפריטים]. **תגובת הרב הירש:** המצווה היא רק כשהדבר מביא באופן ישיר לקיום כל המצווה. למשל כשאפשר לבנות את כל המקדש ודאי שמקיימים מצווה בבניין המזבח כחלק מהמקדש, אבל כשאנו מביאים לקיום כל המצווה אין כאן גם הכשר מצווה. למשל באבדה מצווה לטפל בה כדי להשיבה, אבל אם ודאי שלא יוכל להשיבה יכול למכרה כמבואר בגמ'.

14. [לכאורה גם לשיטת הגר"ש הירש וסיעתו, לכל היותר אין מקיימים את מצוות בניית המזבח, אך איזה איסור יש בבנייה כזו? ואולי כוונתו לומר שיש מי שפוסל את העבודה על מזבח זה, וצ"ע]. **תגובת הרב הירש:** דנתי בעיקר על ההקדשה ולא על הבנייה, שכיוון שהמזבח אינו במקומו אי אפשר להקריב עליו. וממילא אין גם מצווה לבנות, שגם על המקדש כולו כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה א, א): "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקורבנות", משמע שהמצווה לבנות כדי להקריב, וכך שכן לגבי המזבח שזו עיקר מטרתו כמו שכתב הרמב"ם (שם ה"ו) שאם אי אפשר



---

להקריב אין מצוה לבנות. בנוסף כשבונים שלא במקום יש איסור בעצם הבניה כמבואר בגמ' (ערובין קד ע"א) שאפ' להוסיף מלח על הכבש ולבטלו יש איסור משום שמוסיף אבנין, וכל שכן בבנין גדול. יש גם בעיה מצד טומאת מת שלא הותרה לצורך בנין שלא במקומו.

## שחיטת זר בשבת

(תוספת למאמרו של הרב הראל דביר בגיליון מז)

הרב דביר במאמרו הוכיח שגם זר יכול לעבוד בעבודת המקדש המותר לו ביום כיפור ושבת. נראה שיש לסייע לכך מהכשר זר לשילוח השעיר לעזאזל. כך נאמר בגמרא (כריתות יד ע"א):

דתניא: ושלח ביד איש עתי, איש - להכשיר את הזר, עתי - אפילו בטומאה ואפי' בשבת, עתי - במזומן.

וכך נאמר בספרא (אחרי מות פרשה ד סוף פרק ד אות ח):

מכאן אמרו חייבי חטאות ואשמות וודים שעבר עליהם יום הכיפורים חייבים להביא לאחר יום הכיפורים, וחייבי אשמות תלויים פטורים ושלח ביד איש עתי להכשיר את הזר, עתי שיהא מזומן, עתי אף בשבת עתי אף בטומאה.

ומצאנו דרשה דומה בגמרא (יומא סו ע"א):

הכל כשרין להוליכו, אלא שעשו הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו. אמר רבי יוסי: מעשה והוליכו ערסלא, וישראל היה.

וכן כתב ערוך השולחן העתיד (הלכות עבודת יום הכיפורים סימן קסא סעיף יא):

והכל כשירים להוליכו דלא בעינן רק המוכן לכך, ולא בעינן כהן דווקא, שאין זה מן העבודות.

ואולי יש לדחות ששילוח לעזאזל נחשבת פחות "עבודה" משחיטה, וכפי שנימק ערוה"ש שאין זה מן העבודות. אלא לכאורה יש להשיב על דבריו מהאמור בגמרא שדחיית השעיר לעזאזל מקבילה לשחיטה (יומא סד ע"א):

רבא אמר: כגון שהיה לו חולה בתוך ביתו, ושחט אמו ביום הכפורים. - וכי האי גוונא מי אסיר? לא תשחטו אמר רחמנא, והא לאו שחיטה היא! - הא אמרי במערבא: דחיתו לצוק זו היא שחיטתו.