

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ט – חשוון ה'תשס"ה

בהוצאת

כולל "בית הבחירה" ע"ש רעננערט - כרמי צור
והמרכז התורני לענייני הקודש והמקדש

על הטוב ייזכרו
יחידי סגולה, בעלי גדולת רוח, עצמה וחזון

נדיבי לב
שזרמו מאנצם ומהזנצם למען הכלל והפרט

אנשי מעשה
שפעלו גדולות ונצחיות למען זירת ישראל
ולמען כבוד ישראל

יצחק לייב ורות רענגערט

This volume is dedicated

in honor of individuals of great spirit,
energy and vision,

Generous benefactors

in thought, act and charity for the good of
the public and the individual,

People of good and mighty deeds for the
Torah of Israel

who have brought, and will continue to bring,

Honor to the People of God
and have been a beacon for all of Israel

**Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg
Rennert**

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

ד"ר יוסף עופר

עריכה והתקנה:

אורי בריליאנט

עמיחי פרלמן

הקלדה:

אב"י פסטרניק

מנהל מערכת:

קהת רענן

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

"צור ישועתי" (ע"ר)

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 02-9961942. פקס' - 02-9961055

דואר אלקטרוני - malinbakodesh@walla.com

אתר - www.carmei-tzur.org.il

תוכן העניינים

7

הקדמה

הקרבות

- 13 הרב איתן שנדורפי פרשת קרבן חטאת
- 35 הרב מנחם מקובר ברית מלח - מליחות הקרבות
- 45 הרב אברהם וסרמן כיוון שהגיע שער למדבר

המקדש

- 57 הרב ישראל אריאל תרומת נוכרים למקדש וכליו
- 95 ידידיה כהנא שיטת הרמב"ם במקום המזבח

טהרות

- 117 הרב דניאל וולף טיסת כוהנים מעל קברים
- 141 הרב מאיר שפיגלמן שילוח טמאים וקדושת המחנה
- 159 כתריאל זשוראוועל טומאת ביאה במצורע

על הפרק

- 175 הרב שלמה גורן בעניין מחילה שנחשפה מתחת לשטח הר הבית

בשדה ספר

- 191 הרב אליקים קרומביין כנסת הראשונים - ביקורת ספרים; סקירת ספרים

תגובות

- 197 אליעזר לרנר בעניין קיום המצוות במקדש
- 199 הרב עמיחי גורדין שיטת מ"ר הר"א ליכטנשטיין בטבול יום
- 201 פרופסור אשר ז' קאופמן בעניין ראיית פתח ההיכל בזמן הזיית דם פרה אדומה

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל או בדואר על גבי תקליטון מחשב.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

שמות המשתתפים בגיליון זה (לפי סדר א"ב):

- הרב ישראל אריאל - ראש מכון המקדש, ירושלים
- הרב עמיחי גורדין - ישיבת הר-עציון, אלון שבות
- הרב דניאל וולף - ר"מ בישיבת הר-עציון, אלון שבות
- הרב אברהם וסרמן - רב קהילת 'גבורת מרדכי', גבעתיים; ר"מ בישיבת ההסדר רמת גן
- כתריאל זשוראוועל - ישיבת הר-עציון, אלון שבות
- ידידיה כהנא - כולל 'ארץ חמדה', ירושלים
- אליעזר לרנר - ישיבת מרכז הרב, ירושלים
- הרב מנחם מקובר - מכון המקדש, ירושלים
- פרופסור אשר ז' קאופמן - המכללה האקדמית יהודה ושומרון; האוניברסיטה העברית ירושלים
- הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר-עציון, אלון שבות
- הרב איתן שנדרפי - ר"מ בישיבת מרכז הרב, ירושלים
- הרב מאיר שפיגלמן - ר"מ בישיבת הר-עציון, אלון שבות

לעילוי נשמת בעלי זאביץ היקר

ר' נטע זאב בר' דב מרדכי גוטמן ז"ל

שהרביץ תורה ברבים, ועסק בבנין ארצו הקדושה בבאר שבע

נלב"ע ביזם לי תשרי תשס"ג

תצ.ב.ה



לעילוי נשמת

צבי בן חנה נח ז"ל

הקדמה

אנו שמחים להביא בפניכם את הגיליון התשיעי של 'מעלין בקודש'. זוהי גם שנת הלימודים התשיעית בכולל 'בית הבחירה', המוציא את הביטאון לאור. חזקה משולשת זו, הן בשנות הכולל והן בגליונות 'מעלין בקודש', מצביעה על קביעות בעיסוק בהלכות המקדש, הן של האברכים שתורת המקדש - אומנותם, והן של ציבור כותבי המאמרים וקוראיהם.

בשנת הלימודים הזאת נלמדת בכולל מסכת בכורות, ובכך נשלם מחזור לימודים בן תשע שנים, שהקיף את עיקר המסכתות העוסקות בהלכות המקדש והקרבנות. מחזור זה כלל את רוב מסכתות סדר קודשים, מסכת יומא, המחצית השנייה של מסכת פסחים וירושלמי על מסכת שקלים. בשנת תשס"ו נתחיל בע"ה מחזור נוסף של לימוד קודשים.

הביטאון 'מעלין בקודש' משקף ונותן במה לעיסוק המתרחב והולך בתחומי קודשים וטהרות, ומביא עולם לימוד מיוחד זה אל מעגלים נרחבים יותר של לומדים.

* * *

כדרכנו, נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בגיליון הנוכחי:

אף בגיליון הנוכחי, מדור הקרבנות פותח את הגיליון, ובו שלושה מאמרים. המאמר הראשון הוא מאמרו של הרב איתן שנדורפי, העוסק בקרבן החטאת. הרב שנדורפי סוקר את המקורות העוסקים בכל הרבדים של קרבן זה, החל בדיניו וכלה בניתוח טעמיו, תוך כדי השוואה בין סוגי החטאות השונים.

המאמר השני במדור זה הוא מאמרו של הרב מנחם מקובר, שעוסק במליחת הקרבנות. גם הרב מקובר משלב את הגוונים ההלכתיים שבנושא, עם היסודות של 'פנימיות התורה' שמשתקפים מהם.

בחיתומו של המדור, מובא מאמרו של הרב אברהם וסרמן. נושא המאמר הוא השעיר המשתלח. בדומה לקודמיו, פותח גם הרב וסרמן בעיון מקראי ותלמודי בסוגיות השונות שקשורות לנושא. לקראת סוף המאמר, חורז הרב וסרמן את דברי ההלכה ביסודות עמוקים של אגדה ומחשבה.

המדור השני הוא מדור המקדש, בו נכללים שני מאמרים רחבי היקף. פותח את המדור מאמרו של הרב ישראל אריאל, הן בתרומת נוכרים למקדש. המאמר נולד מתוך שאלה מעשית, כאשר אישה נוכרייה מהולנד תרמה כסף רב לצורך בניית בית המקדש השלישי. הרב אריאל דן במאמרו במעמדן של אותן תרומות, ובשימוש שיש לעשות בהן. חותם את המדור מאמרו של ידידיה כהנא, שמעמיק לחקור במקום המזבח. הכותב דן בסוגיות השונות, ומעמיד שיטה אחידה לביאור פסקי הרמב"ם בנושא חשוב זה.

כמו בגיליון הקודם של 'מעלין בקודש', את מדורי העיון מסיים המדור העוסק בטהרות, אשר מכיל הפעם שלושה מאמרים. במאמר הראשון מתייחס הרב דני וולף בצורה רחבה לשאלה הלכתית 'מודרנית' בדיני טהרות - היתרם של הכוהנים לטוס במטוס, חרף החשש שהמטוס עובר מעל בתי קברות. המאמר דן בנקודות יסודיות בענייני טומאה וטהרה - כדיני אוהל, כלים, צמיד פתיל ועוד, ומעלה סברות רבות להקל.

במאמר השני דן הרב מאיר שפיגלמן בהלכה של שילוח טמאים. הרב מתחיל בתלות שבין קדושת המחנה לנוכחות המשכן, ומשם עובר לדיונים מעמיקים בדיני השילוח ומהותו: האם השילוח הוא מן ה'מקום' או מן ה'חברה', האם השילוח הוא דין בחפצא או בגברא וכן הלאה.

לסיום דן הרב שפיגלמן באופיו במיוחד של המצורע לעניין זה, דבר שנידון בהרחבה, מזווית אחרת, גם במאמר האחרון במחיצה זו. המחבר, כתיאל זשוראוועל, בוחן במאמרו את אופייה של טומאת ביאה (לבית) במצורע. לב המאמר עוסק בהשוואה שבין טומאת ביאה זו לבין היסוד המקביל של אוהל, אותו אנו פוגשים בדיני טומאת מת. המחבר מחדש דין מיוחד של 'טומאת מקום' שקיימת במצורע ואינה קיימת בטומאת מת.

מכאן - למדורים הקבועים של הגיליון. מדור 'על הפרק' מכיל תשובה של הרב שלמה גורן זצ"ל, העוסקת במחילה שנתגלתה מתחת לשטח הר הבית. לתשובה הלכתית זו הוספנו קטע מעניין שפורסם בספר זיכרון לרב מאיר יהודה גץ זצ"ל, רב הכותל, שם מתוארים האירועים ההיסטוריים שהיו כרוכים בגילוי המחילה והאולמות. בסיום הדברים הבאנו תרשימים של המחילה שנתגלתה.

מדורו של הרב אליקים קרומביין, 'בשדה ספר', סוקר באופן נרחב את סידרת ספרי הקודשים הקרויים 'כנסת הראשונים'. מפעל זה החל בספרו של הרב מרדכי אילן

זצ"ל, על מסכת זבחים. המשיך את המפעל בנו, הרב יעקב דוד אילן שליט"א, בספרי כנסת הראשונים על מנחות, תמורה ומעילה. בחלק השני של המדור, 'סקירת ספרים', סוקר הרב בקצרה את ספרו של הרב איתאל בר-לוי, יסוד המזבח.

הגיליון נחתם במדור התגובות. בגיליון הקודם הופיע מאמרו של הרב צבי שלוח, בנוגע לייחודו של המקדש ביחס לשאר מצוות התורה. תגובה קצרה למאמר זה, ביחס לדיני שבת במקדש, פרי עטו של אליעזר לרנר, מובאת בגיליון הנוכחי.

תגובה שנייה, של הרב עמיחי גורדין, מתייחסת למאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א ביחס לטבול יום, מאמר שהופיע בגיליון הקודם, ונכתב בשמו ע"י אחד מתלמידיו. במאמר התגובה, מביא הרב גורדין את דברי הרב ליכטנשטיין משיעור שנאמר לפני כשנה, לפיהם מתבהרים הדברים באופן חדש.

תגובה אחרונה היא תגובתו של פרופסור אשר ז' קאופמן, אשר מחזיר אותנו לדיונים המפורטים ביחס ל'פרה אדומה בזמן הזה', אשר נערכו בגליונות ב' ו-ג' של 'מעלין בקודש'. המחבר מוסיף כמה מקורות לחיזוק דעתו שהזאת מי החטאת תלויה בבניין המקדש (ואילו בניין המקדש יכול להעשות גם בטומאה).

יהי רצון שייבנה במהרה בימינו, אכ"ר.

המערכת

הקרבנות

לעילוי נשמת

אאמו"ר ר' ישעיה מרדכי ז"ל

שחינכני לאהבת התורה

פרשת קרבן חטאת

מאמר זה עוסק בפרשיית קרבן חטאת, הכתובה בפרשת ויקרא (פרק ד')¹. המאמר אינו עוסק בקרבן עולה ויורד שגם הוא חטאת, ובו אעסוק, בעזרת ה', במאמר אחר. כמו כן, הוא אינו עוסק בחטאות האחרות הנזכרות בתורה. במאמר נסקור את הדינים העיקריים של החטאות הנזכרות בפרק, בצירוף טעמים לחלק מן הדינים ולאופן כתיבתם, ונראה כיצד בשינויי הלשון בין הקרבנות השונים טמונים לימודים מוסריים גדולים.

חלק ראשון - רקע

א. מבנה הפרשה

פרשיית החטאת שבפרשת ויקרא, מחולקת לחמישה נושאים:

פסוקים א-יב - פר כהן משיח.

פסוקים יג-כא - פר העלם דבר של ציבור.

פסוקים כב-כו - שעיר נשיא.

פסוקים כז-לא - שעירת יחיד.

פסוקים לב-לה - כבשת יחיד.

1 הפנייה סתמית לפסוקים במאמר זה מכוונת לספר ויקרא.

ב. הדינים העיקריים של החטאת

1. ממה מביאים חטאת?

מפורש בפסוקים שאם הכהן המשיח חטא, או כל עדת ישראל חטאו, הרי הם מביאים פר זכר (ד', ג; ד', יג-יד). לעומתם הנשיא שחטא מביא שעיר עזים, זכר (ד', כב-כג), ואילו יחיד רגיל שחטא מביא שעירה או כבשה נקבה (ד', כז-לב).

2. מקום השחיטה

בצפון (ד', כד; ד', כט; ד', לג ועיין זבחים פ"ה מ"א ומ"ג).

3. מתן הדם

שתי החטאות הראשונות (פר העלם דבר של ציבור ופר כהן משיח) הן חטאות פנימיות, דהיינו חטאות שדמן ניתן בתוך אהל מועד, בניגוד לשאר הקרבנות שדמן ניתן (נזרק או נשפך) על מזבח העולה. נתינת הדם בחטאות אלו כוללת שבע הזאות באצבע כנגד הפרוכת, ארבע מתנות אצבע על ארבע קרנות מזבח הזהב, ושפיכת שיריים על היסוד המערבי של המזבח החיצון (ד', ו-ז; ד', יז-יח).

שלוש החטאות האחרות (שעיר נשיא, שעירת יחיד וכבשת יחיד) הן חטאות חיצוניות - דמן טעון ארבע מתנות אצבע על ארבע קרנות המזבח החיצון, ושפיכת שיריים על היסוד הדרומי של המזבח החיצון (ד', כה; ד', ל; ד', לד).

4. מה קרב על המזבח?

האימורים, ובכבשה גם האליה (ד', ח-י, יט, כו, לא, לה).

5. מה נאכל, למי, איפה ומתי?

בחטאות הפנימיות, שאר הבשר (מלבד האימורים) נשרף מחוץ למחנה (ד', יא-יב; ד', כא). בחטאות החיצוניות, השאר נאכל לזכרי כהונה בעזרה ליום ולילה, ומדרבנן עד חצות (ו', יט; רש"י ז', טו).

6. האם יש סמיכה?

יש סמיכה בכל החטאות שבפרקנו (ד', ד; ד', טו; ד', כד; ד', כט; ד', לג), ואף על פי שבדרך כלל אין סמיכה בקרבנות הציבור, בפר העלם דבר של ציבור יש סמיכה (מנחות פ"ט מ"ז).

ג. על מה מביאים חטאת?

בפסוקים נאמר:

נפש כי תחטא בשגגה מכל מצוות ד' אשר לא תעשינה, ועשה מאחת מהנה (ד', ב).

באופן פשוט נראה שעל כל חטא צריך להביא קרבן חטאת, אבל חז"ל למדו שאין קרבן חטאת בא אלא על דבר שזדונו כרת ויש בו לאו (רש"י ד', ב, מתורת כהנים שם).

עוד יש להדגיש שיש הבדל בין חיוב הכהן המשיח וכל ישראל לבין חיוב הנשיא והיחיד. הכהן המשיח וכל ישראל חייבים רק בהעלם דבר (עם שגגת מעשה) דהיינו שהכהן המשיח טעה להורות באחת מכל הכריתות שבתורה שהיא מותרת ומתוך כך חטא, או הסנהדרין הגדולה טעו להורות באחת מכל הכריתות שבתורה שהיא מותרת ומתוך כך חטאו רוב ישראל; ואילו הנשיא והיחיד חייבים להביא חטאת גם כאשר הם שגגו במציאות, לדוגמה - כשהיה אחד מהם סבור על חלב שהוא שומן ואכלו (רש"י ד', ג וכן ד', יג, מתורת כהנים שם).

עוד יש להדגיש שחיוב הכהן המשיח אינו מתייחס לכל כהן גדול, אלא דווקא לכהן משיח; דהיינו לכהן שנמשח בשמן המשחה, ולא לכל כהן שנתרבה בשמונה בגדים אך לא נמשח בשמן המשחה. ממילא, בכל הכהנים הגדולים בסוף ימי בית ראשון, מזמן שגנז יאשיהו את שמן המשחה ואת ארון הברית, וכן כל הכהנים בזמן בית המקדש השני, לא נהג דין פר כהן משיח, בגלל שלא נמשחו בשמן המשחה (הוריות פ"ג מ"ד).

חלק שני - השוואה בין פר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור

א. מדוע הוקדם פר כהן משיח לפר העלם דבר של ציבור?

נפתח את עיונינו בשאלה זו: מדוע הקדימה התורה את פר כהן משיח לפר העלם דבר של ציבור? והרי שניהם פרים, ושניהם פנימיים, על כל הדינים הנובעים מכך, ושניהם מובאים על העלם דבר עם שגגת מעשה, ואחריהם כתובים קרבנות יחיד - שעיר נשיא וחטאת יחיד. ואם כן, היה מתאים יותר לכאורה שפר העלם דבר של ציבור יקדם; ואחריו יבוא פר כהן משיח, שהוא יחיד חשוב; ובסמוך לו שעיר נשיא, שגם הוא יחיד

חשוב, אך קרבנו שעיר ולא פר, וחטאתו חיצונית; ואחריו חטאת יחיד שהיא שעירה או כבשה וגם כן חיצונית!

הסבר רבנו בחיי

כתב רבינו בחיי:

סדר החוטאים המביאים קרבן שבפרשה הם: כהן גדול והסנהדרין ומלך ישראל, ואחר כך המון העם. ורצה להתחיל מן הכהן שהוא האדם הגדול ומלאך ד' צבאות הוא, וממנו יראו וכך יעשו כל ישראל שיזהרו לשוב בתשובה, כי מתוך שיראוהו שהמזהיר שבהם הכהן הוא הראש מביא קרבן על חטאו, הכל יראו ויקחו מוסר וילמדו ממנו קל וחומר, אם הקב"ה מכפר למי שהוא קרוב אליו, שלא היה ראוי לחטוא, אף כי יכפר בעד שאר העם²

(ד', ג).

הסבר הבאר שבע, ואור החיים הקדוש

הבאר שבע בפירושו למסכת הוריות (ב. ד"ה הורו) ואור החיים הקדוש כאן (ד', א) כתבו שהתורה רצתה ללמדנו שכאשר צריך להקריב גם פר כהן משיח וגם פר העלם דבר של ציבור - פר כהן משיח קודם לפר העדה, והטעם הוא: 'דין הוא שיקדים המכפר למתכפר' (הוריות יב:-יג).

הסבר נוסף

עוד נראה להסביר שהתורה לא רצתה לפתוח את 'דיבורא דחובה', דהיינו קרבנות שחייבים להביא על חטאים, בחטא של כל עם ישראל. באופן דומה כתב רש"י בפרשת בהעלותך (ט', א), שהתורה לא רצתה לפתוח את חומש במדבר בפרשת פסח שני כיוון שיש בה רמז לגנותן של ישראל. לכן העדיפה התורה לפתוח את 'דיבורא דחובה' בחטא של הכהן הגדול.³

2 ועיין גם בפירושו הרוקח כאן.

3 עניין דומה מופיע ב'חק נתן' בפירושו להוריות שם, לגבי השאלה - מדוע לא פתחה מסכת הוריות בדין של 'הורו בית דין ועשה כל הציבור על פיהן'. ועיין במאמרי 'מדוע נשתעבדו ישראל במצרים, ובזכות מה נגאלו?' (שמעתין 146, אלול-כסלו תשס"ב), ח"א פ"ב סעיף 2 והערה 17, שם ציינתי למקומות רבים שהוסברו על-פי יסוד זה.

ב. שינויי לשון בין פר כהן משיח לפר העלם דבר של ציבור (ושאר החטאות)

נאמרו מספר שינויים בין האמור בפר כהן משיח, לבין האמור בפר העלם דבר של ציבור:

א. בפרשת פר העלם דבר של ציבור כתוב "ואשמור" (ד', יג), וכעין זה כתוב גם בנשיא (ד', כב) וגם ביחיד (ד', כז): "ואשם", ואילו בפרשת פר כהן משיח לא כתוב: "ואשם"⁴.

ב. בפרשת פר העלם דבר של ציבור כתוב: "ונודעה החטאת אשר חטאו עליה והקריבו הקהל פר בן בקר" (ד', יד), וכעין זה כתוב גם בנשיא (ד', כג) וגם ביחיד (ד', כח), ואילו בפרשת פר כהן משיח לא כתוב: "ונודעה החטאת אשר חטאו עליה", אלא רק: "והקריב על חטאתו" (ד', ג).

ג. בפר כהן משיח נאמר: "וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה' את פני פרכת הקדש" (ד', ו). לעומת זאת בפר העלם דבר של ציבור נאמר: "וטבל הכהן אצבעו מן הדם והזה שבע פעמים לפני ד' את פני הפרכת" (ד', יז).

ד. בפרשת פר כהן משיח כתוב: "ונתן הכהן מן הדם על קרנות מזבח קטרת הסמים לפני ה', אשר באהל מועד" (ד', ז), ובפרשת פר העלם דבר של ציבור כתוב: "ומן הדם יתן על קרנת המזבח אשר לפני ה', אשר באהל מועד" (ד', יח).

ה. בפר כהן משיח נאמר: "ואת כל חלב פר החטאת ירים ממנו, את החלב המכסה על הקרב, ואת כל החלב אשר על הקרב, ואת שתי הכלית ואת החלב אשר עליהן, אשר על הכסלים, ואת היתרת על הכבד על הכליות יסירנה. כאשר יורם משור זבח השלמים, והקטירם הכהן על מזבח העלה" (ד', ח-י). לעומת זאת בפר העלם דבר של ציבור נאמר רק: "ואת כל חלבו ירים ממנו והקטיר המזבחה, ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת כן יעשה לו, וכפר עליהם הכהן ונסלח להם" (ד', יז). אמנם ניתן לומר שהפרשה השנייה מקצרת מפני שהיא מסתמכת על האמור בפרשה הראשונה, אבל גם בפר הראשון יכלה התורה לקצר ולכתוב רק: "ואת כל חלבו ירים ממנו והקטיר המזבחה", "כאשר יורם משור זבח השלמים, והקטירם הכהן על מזבח העלה".

ו. בפר העלם דבר של ציבור נאמר: "וכפר עליהם הכהן ונסלח להם" (ד', כ). לשון דומה נאמרה גם בשאר החטאות - בשעיר נשיא (ד', כו), בשעירת יחיד (ד', לא) ובכבשת יחיד (ד', לה), ורק בפר כהן משיח לא נאמרה הלשון של כפרה וסליחה.

4 אמנם כתוב "לאשמת העם" (ד', ג).

נגסה לדון בנקודות הללו, אחת לאחת.

א, ב: מדוע לא נאמר בכהן משיח "ואשם" ו"או הודע אליו חטאתו"?

הסבר הספורנו

אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם - כלומר שלא תקרה לו שגגת חטאת זולתי ממוקשי עם,⁵ כאמרם: 'המתפלל וטעה - סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא - סימן רע לשולחיו'... ולכן לא כתב בו 'ואשם', כמו שכתבה בכל שאר החוטאים, כי אמנם באומרו 'ואשם' יורה אזהרה על התשובה, וזה לא יפל על הכהן המשיח, כי לא מליבו היה חטא כלל, אבל קרה לו לאשמת העם (ויקרא ד', ג).

הסבר המשך חכמה

הסבר אחר כתב בעל המשך חכמה (ד', ג בד"ה הכהן המשיח) לאי כתיבת המילים "ואשם", ו"או הודע אליו חטאתו" בפרשת כהן משיח:

דע... כי בעבירה... צריך להכיר החוטא שהוא חטא, ולהתחרט ולפרסם חטאו, ואינו מן הנימוס שהוא יכפר על עצמו... רק למעלת הכהן המשיח וקדושתו אם יתפרסם חטאו יהיה סיבה לאשמת העם, שיאמרו: 'במזיד', ויבוא מקל חמור, לכן ציוותה התורה להסתיר חטאו ולבלי לפרסם, ולא כתב 'ואשם', 'או הודע'.

יש לציין שהסבר זה של המשך חכמה מתבסס על הסבר אחר מן הספורנו, למילים 'לאשמת העם'. הספורנו הסביר שהכוונה היא שחטא הכהן המשיח נובע מאשמת העם, ואילו המשך חכמה הסביר שחטא הכהן המשיח, כאשר יתפרסם, יגרום לאשמת העם.⁶

ג, ה: "פרכת הקדש" מול "הפרכת" ותיאור החלבים

הסבר תנא דבי ר' ישמעאל

במסכת זבחים נאמר:

- 5 עיין בהערות לספורנו בתורת חיים, שצינו שמקורו באיוב ל"ד, ל.
- 6 בהמשך נראה שהמשך חכמה כתב הסברים נוספים על פי עיקרון זה, ש'לאשמת העם' פירושו שהעם יאשם בגלל חטאו.

תנא דבי רבי ישמעאל: מפני מה נאמרו יותרת ושתי כליות בפר כהן משיח, ולא נאמרו בפר העלם דבר של צבור? משל למלך בשר ודם שזעם על אוהבו [=ציבור] ומיעוט בסרחונו [=קיצר בדברים] מפני חיבתו.⁷

ותנא דבי רבי ישמעאל: מפני מה נאמרה 'פרכת הקדש' בפר כהן משיח ולא נאמר בפר העלם דבר של צבור? משל למלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם מיעוטה סרחה פמליא שלו מתקיימת, אם רובה סרחה אין פמליא שלו מתקיימת" (מא:).

רש"י בפירושו לתורה (ו', יז) הביא גמרא זו והסבירה: "אף כאן כשחטא כהן משיח עדיין שם קדושת המקום על המקדש, משחטאו כולם חס ושלום נסתלקה הקדושה".

כעין זה נאמר גם בתלמוד הירושלמי במסכת תענית (פ"ב ה"א): "חטא הנשיא - הגדולה במקומה, חטא הציבור - אין הגדולה במקומה". וכתב שם ה'פני משה':

חטא הנשיא הגדולה במקומה; לאו דווקא הנשיא, אלא כלומר המשיח, והציבור לא חטאו - הגדולה במקומה, והלכך כתיב 'הקדש', אבל כשחטא הציבור כביכול אין הגדולה במקומה, ולא כתיב 'הקדש'.

מהסברים אלו אנו למדים על חביבותו של עם ישראל בעיני הקב"ה, שהוא אהוב יותר אפילו מהאיש הקדוש ביותר בעם ישראל - הכהן הגדול!

הסבר חזקיה ל'פרכת הקדש'

בתלמוד הירושלמי שם נאמר הסבר נוסף לתוספת המלה 'הקדש' ביחס לכהן המשיח:

תני חזקיה: רמז כל מקום שיש משיח - יש ארון, וכל מקום שאין משיח - אין ארון, ואתייה כיי דמר ר' שמואל בר ינא בשם ר' אחא: חמשה דברים היה המקדש האחרון חסר מן הראשון, ואלו הן: אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורוח הקודש, על שם 'וארצה בו ואכבדה' (חגי א', ח), 'ואכבד' כתיב, חסר ה"א, אלו חמשה דברים שהיה המקדש האחרון חסר מן הראשון (תענית פ"ב ה"א).⁸

7 הפירושים של אוהבו כציבור ומיעוט סרחונו כקיצור הדברים, הם פירושי רש"י על אתר. עיין במהרש"א בחידושי אגדות לזבחים מא: שהקשה על רש"י שם, ומתוך כך פירש אחרת; ועיין שם ב'עיון יעקב' וב'מראית העין' לחיד"א, שכתבו שהסבר המהרש"א דחוק ואילו הסבר רש"י מרווח, ועיין גם ב'בן יהוידע' שהסביר כרש"י.

8 עיין ביומא כא:, גם שם דרשו כך את הפסוק בספר חגי, אך שם לא הזכירו את שמן המשחה, ובמקום זה הזכירו 'שכינה'; ועיין שם בתוס' ישנים ובתוס' רא"ש וביריטב"א ובתוס' ר"י הלבן

כוונת הירושלמי היא שדין פר כהן משיח נוהג רק בכהן שנמשח בשמן המשחה, ולא בכהן גדול שהתרבה בשמונה בגדים בלבד, כמבואר לעיל. ואומר חזקיה שכאן רמז שרק כל זמן שיהיה כהן משיח, דהיינו שיהיה שמן המשחה, תהיה הפרכת נקראת "פרכת הקדש", דהיינו שארון הברית יהיה במקומו, אבל כאשר ייגזז שמן המשחה ייגזז גם ארון הברית. לעומת זאת פר העלם דבר של ציבור אינו תלוי בכהן המשוח בשמן המשחה, ולכן לא נאמר בפרשתו "פרכת הקדש".⁹

ד: "מזבח קטרת הסמים" ו"המזבח"

הסבר בעל הטורים

כתב בעל הטורים:

(הובא בהערות המהדיר לריטב"א, מהדורת מוסד הרב קוק) ובמהרש"א בחידושי אגדות, מדוע לא מנו שם את שמן המשחה. ועיין גם בגיליון הש"ס שציין למדרש רבה בפרשת בהעלותך (ט"ו, י), גם שם לא הזכירו 'שכינה', ומנו במקומה את המנורה, ועיין עוד ביפה עינים שם ביומא מה שציין למדרשים נוספים.

9 עיין כאן בתורה תמימה (ד', ו אות כו) שהביא את הירושלמי, ובפרדס יוסף (ד', ו) (שלא הביא את הירושלמי אבל הסביר כירושלמי מעצמו), והוסיף שפר העלם דבר של ציבור אינו תלוי בכהן משיח. ודע שעניין זה, שפר העלם דבר של ציבור אינו תלוי בכהן משיח אינו פשוט, שכן בפסוק המצוה להביא פר העלם דבר של ציבור נאמר גם כן: "והביא הכהן המשיח" (טז), ומשמע שדווקא הוא כשר, וכן כתב רש"י בקדושין לו ע"ב בד"ה "אי דפנים" ובהוריות יא ע"ב בד"ה אין בין, וריב"א ביומא נז. בתוס' ד"ה אני ראיתיה; אבל תוס' שם בקדושין בד"ה "אי דפנים" חלקו על רש"י וכן ר"י ביומא שם חלק על ריב"א, וכן כתבו התוס' במגילה ט ע"ב בד"ה אין בין כהן משוח למרובה בגדים, שיש ריבוי בתורת כהנים שאפילו כהן הדיוט כשר (ועיין בגליון הש"ס לרע"א במגילה שם שהפנה לתוס' ביומא וכן לרש"י בקדושין לו ע"ב בד"ה "אי דפנים" ובתוס' שם בד"ה אי דפנים). ועיין עוד בתוס' ישנים ביומא עג ע"א בד"ה פר כהן משיח, שגם הביאו את הריבוי מהתורת כהנים (הפנה אליו בספר "לקוטים והערות על התורה" לרב יוסף אברהם וולף, בני ברק תשנ"ז). ועיין שם במגילה ב"טורי אבן" שהאריך, ובספר פתח עינים לחיד"א שם הפנה לספרו שער יוסף דף ק והוא בהוריות יא ע"ב במשנה שם גם כן האריך, ועיין גם בניצוצי אור שם במגילה לדבריו במקור חסד לספר חסידים סימן תר אות ב ואות ד, ובמשנה למלך פ"ה מהלכות מעשה הקרבנות הט"ו. ובערוך לנר בסוכה נו. הוכיח שבגמרא שם מפורש כתוס' שכהן הדיוט כשר להקריב פר העלם דבר של ציבור. ועיין עוד בספר המפתח לרמב"ם פרנקל שם ובביאור המלבי"ם לתורת כהנים פ"ד פסוק ה אות ריג ובביאור החפץ חיים לתורת כהנים פרשתא ג' אות ו.

מזבח קטרת הסמים - בפרשת כהן משיח כתיב: 'מזבח] קטרת הסמים', ובפרשה שאחריה כתיב: 'המזבח' (ד', יח), לפי שכהן גדול מתעשר בקטרת הוסיף לומר הסמים.

מה שכתב בעל הטורים 'שכהן גדול מתעשר בקטרת', כוונתו היא למה שאמרה הגמרא ביומא (כו ע"א) שהקטורת מעשרת את הכהנים המקריבים אותה; והסיבה שדבר זה נרמז כאן היא שבגלל שהכהן התעשר הוא בא לידי גאווה ומתוך כך טעה בהוראתו וחסא.¹⁰

הסבר המשך חכמה

הסבר אחר כתב המשך חכמה, על-פי ביאורו לביטוי 'לאשמת העם' (שהובא לעיל):

דשגגת כהן עולה זרון אצל העם, ושם שמים מתחלל. זה יאמר שעשה בודון ובאופן יותר גרוע, כדרך ההמון להגדיל החיסרון בקדוש ד', לכן כתיב גביה: 'ונתן הכהן מן הדם על קרנות מזבח קטרת הסמים' (ד', ז), שבזה נכללה הכפרה על לשון הרע שנאמרה על שגגתו, ועל זה מכפר קטורת (ד', ג).

כוונתו היא שחז"ל אמרו שהקטורת מכפרת על לשון הרע (יומא מד), וכאשר הכהן הגדול חוטא הוא גורם לכך שידברו עליו לשון הרע. לכן מודגש שהוא צריך לתת מן הדם על קרנות מזבח הקטורת, כדי לרמוז שהוא צריך לכפר גם על לשון הרע שדיברו עליו. יש להעיר שהמשך חכמה כתב בהסברו הקודם שהתורה ציוותה להסתיר את חטאו של הכהן הגדול כדי שלא ייוצר חילול השם שילמדו ממנו לחטוא, ואילו כאן פירש שכאשר הכהן הגדול חטא הדבר מתפרסם. אך אין סתירה בין הדברים, שכן התורה לימדה אותנו שראוי להסתיר את החטא כדי שלא יהיה חילול השם, אך מצד שני, דרכם של דברים שהם מתפרסמים, ועל כך כתבה התורה את הרמז בקטורת הסמים.

ו: מדוע לא נאמר בכהן משיח "וכפר עליו ונסלח לו"?

הסבר הרמב"ן

כתב הרמב"ן:

10 עיין כאן בפרוש הרוקח.

ולא הזכיר בחטאת כהן המשיח "וכפר עליו ונסלח לו", כאשר הזכיר בשאר החוטאים: בקהל (ד', כ), ובנשיא (ד', כו), ובהדיוט (ד', לא ולה), אולי לרוב מעלתו לא יתכפר ונסלח לו לגמרי, עד שיתפלל ויתחנן לאלקיו, כי מלאך ד' צבאות הוא, וצריך להיותו נקי וטהר ידיים (ד', ב).¹¹

הסבר דומה כתב בעל הטורים (ד', ז): "בכל הכפרות הוסיף כפרה וסליחה, חוץ מכהן גדול, לפי ששגגת תלמוד עולה זדון" (אבות פ"ד מ"ג). ויש לשאול על הסברו: מדוע רק בכהן משיח לא נאמרה כפרה וסליחה? והרי גם הסנהדרין טעו בהוראה והיה ראוי לומר עליהם 'שגגת תלמוד עולה זדון'! נראה שבגלל שהכהן המשיח גם חטא בהוראה וגם עשה על פי הוראתו, הקפידה עליו התורה יותר מאשר על הסנהדרין, שאף על פי שהורו בטעות, מכל מקום לא עשו על פי הוראתם.

הסבר ר' יהודה החסיד והכלי יקר

הסבר דומה ל'בעל הטורים' כתב רבי יהודה החסיד:

הקשה אבי: למה בציבור יש כאן סליחה, וכן בנשיא, ויחיד, חוץ מכהן גדול? ואמר הואיל שכהן גדול עשה חטא אז יש חילול השם; זה ראש לסנהדרין ולכל ישראל ועשה כן, אנו לא כל שכנ! וכביכול אין סליחה בדבר. מכאן אמרו חכמים: 'אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם' (אבות פ"ד מ"ד), וגם מה שאמרו חכמים: 'שגגת תלמוד עולה זדון' (אבות פ"ד מ"ג).¹²

הסבר דומה מאוד כתב הכלי יקר, בתוספת ביאור:

מה שלא נאמר לשון סליחה בכהן המשוח, כדרך שהזכיר לשון סליחה בקהל, ונשיא, ויחיד, פירש הרמב"ן שלרוב מעלת הכהן לא יתכפר לגמרי, כי מלאך ד' צבאות הוא (מלאכי ב', יז), וגדול עונו מנשוא, עד שיתפלל ויתחנן לאלקיו... ולי נראה שלכך לא נאמר סליחה בכהן משוח, לפי שכל המחטיא הרבים חטא הרבים תלוי בו, ובכהן משוח נאמר: 'אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם' (ד', ג), פירש רש"י: 'שחטאו אשמת העם הוא, שהם תלויין בו לכפר עליהם ונעשה מקולקל'. ויותר נכון לפרש

11 במהדורת תורת חיים, מובא דיבור זה בפסוק יא.

12 הסבר דומה כתב הפענח רזא (ד', כז) בקיצור: "בכל הכפרות כתיב כפרה וסליחה, חוץ מבכהן משיח, לומר ששגגת תלמוד עולה זדון (כבעל הטורים), דבר אחר: כי יש חילול השם בגדול שחוטא". ועיין גם בספר חסידים (לר' יהודה החסיד) סימן ת"ר.

'לאשמת העם' שהוא בכלל מחטיא הרבים,¹³ כי ממנו יראו וכן יעשו בקל וחומר, על כן לא נאמר בו 'ונסלח לו', כי אף על פי שהקרבן יספיק להסיר מעליו חטאו, וסר עוונו, מכל מקום נשאר עדיין רושם חטא הרבים התלוי בו, ולזה אין סליחה. ואל תשיבני ממה שנאמר לשון סליחה בנשיא החוטא, היינו לפי שאין למדין ממנו אחרים כלל, ואדרבא תולין חטא בנשיאותו לומר שבעבור שנהג נשיאותו ברמה על כן בא לידי חטא, כי הכל יודעין שגסות הרוח שבאדם מעבירו על דעת קונו, ואם כן אין למידין ממנו החטא, ואדרבא שלמידין ממנו דרך התשובה, כמו שנאמר: 'אשר נשיא חטא' (ד', כב) פירש רש"י: אשרי הדור כו' (ד', כ).

הסבר המשך חכמה

הסבר אחר כתב המשך חכמה:

דע... כי בעבירה... צריך להכיר החוטא שהוא חטא, ולהתחרט ולפרסם חטאו, ואינו מן הנימוס שהוא יכפר על עצמו, ולכן לא כתב בכהן משיח 'וכפר עליו', או 'וכפר בעדו', שלא יאות שהחוטא יכפר על עצמו, רק למעלת הכהן המשיח וקדושתו אם יתפרסם חטאו יהיה סיבה לאשמת העם, שיאמרו: 'במזיד', ויבוא מקל חמור, לכן ציוותה התורה להסתיר חטאו ולבלי לפרסם... וציוותה התורה שמצוותו שהכהן משיח בעצמו יביא הדם להיכל, ויתן מתן שבע ועל קרנות מזבח הזהב, כדי שלא יתפרסם חטאו והעם לא יאשמו (ד', ג, ד"ה הכהן המשיח).

גם המשך חכמה הסביר את הביטוי 'לאשמת העם' בדומה לכלי יקר, שהתורה ציוותה שהכהן המשיח עצמו יקריב את קרבנו, למרות שהיתה סברה לומר שלא הוא יקריב את קרבנו, ובגלל סברה זו לא נאמר עליו 'וכפר' או 'ונסלח'.¹⁴

13 עיין בספר חסידים שם, שגם הוא פירש כך את הביטוי 'לאשמת העם'.

14 עיין בספר חסידים שם, וכן פירש בספר שער בת רבים (עמוד 8 בשם אמרי שפר), ועיין עוד בספר כח התשובה לרמ"ל שחור (הוצאת נטע בנימין ירושלים, תשמ"ג) עמודים נג-נד שפירש מעין זה והרחיב בכך. יש להעיר על מה שכתב בספר כח התשובה שכאן אומרים 'אין קטיגור נעשה סניגור' בגלל שהוא בפנים, שבגמרא בראש השנה כו. נאמר כן רק ביחס לקדש הקדשים, ולא ביחס להיכל.

הסבר השירת דוד

הסבר אחר החולק על כל ההסברים הקודמים כתב השירת דוד, על פי דברי הספורנו. הספורנו הסביר את הביטוי 'לאשמת העם' (ד', ג) בניגוד לרש"י, וגם בניגוד להסבר הכלי יקר והמשך חכמה, ולפיו יש לפרש:

שלא תקרה לו שגגת חטאת זולתי ממוקשי עם, כאמרם: 'המתפלל וטעה - סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא - סימן רע לשולחיו' (ברכות לד:)... ולכן לא כתב בו 'ואשם', כמו שכתבה בכל שאר החוטאים... כי לא מליבו היה חטא כלל, אבל קרה לו לאשמת העם (ספורנו ד', ג).

על פי זה כתב השירת דוד:

לדבריו פשוט מאד אמאי לא הזכיר 'וכפר עליו ונסלח לו', כי לא חטא מעצמו, ולכן אין הכפרה עליו כמו בשאר הקרבנות (ד', ב-ג).

הסבר הר"י והאברבנאל

הסבר נוסף החולק על כל ההסברים הקודמים כתב ר"י המובא במושב זקנים (ד', ג):

אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם - שהורה וחטאו העם על פיו בשוגג¹⁵, וכן שגו על פי הוראת בית דין, כמו שכתוב: 'ואם כל עדת ישראל ישגו' (ד, יג), על פי הוראת בית דין, מביא הכהן פר על שגגת הוראתו, וכן בית דין מביאין פר על שגגת הוראתן. ולפי כי שתי הפרשיות מוסבות זו על זו לא נכתב: 'וכפר הכהן ונסלח לו' בפרשה זו, עד פרשת הוראת בית דין 'ואם כל עדת ישראל ישגו' (ד, יג)¹⁶, וכתוב בסוף הפרשה: 'וכפר עליהם הכהן ונסלח להם' (ד, כ), שמוסב לשתי הפרשיות: להוראת כהן משיח ולהוראת בית דין, ו'לאשמת העם' מוכיח כן. ר"י.

כעין זה כתב גם האברבנאל שהביא את הרמב"ן וחלק עליו, ודייק עוד:

15 נראה מדבריו שהכהן המשיח חייב כאשר הורה ועשו הציבור על פיו, אבל רש"י (ד', ג) כתב שהכהן המשיח חייב כאשר הורה ועשה הוא עצמו על פי הוראתו, ומהמלים 'לאשמת העם' למדו שהוא חייב רק בהוראתו כמו שהעם חייבים רק בהוראת הסנהדרין הגדולה, אך לא שהוא חייב כאשר עשו הציבור על פיו.

16 במושב זקנים כתוב כאן: וכי תשגו וגו', ונראה שצריך להיות כמו שכתבנו בגוף המאמר, וכמו שכתב המושב זקנים בתחילת הדיבור.

ומפני זה נאמרה סליחה זו משונה מכל הסליחות שבקרבנות החטאות, שבכולם הסליחה נאמרת בסוף הענין כולו, אחרי תשלום מעשה הקרבן (ד', כו; ד', לא; ד', לה), וכאן נאמרה קודם 'והוציא את הפר' (ד', לד-לה), כדי לסמוך אותה לענין שני הפרים שהזכיר ואמר: 'ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת כן יעשה לו', הרי שהזכיר שני הפרים: פר כהן משיח ופר הציבור, ועל שניהם אמר: 'זכפר עליהם הכהן ונסלח להם'. רוצה לומר לכהן משוח ולקהל.¹⁷

חלק שלישי - השוואה בין ארבע החטאות

א. חטאות פנימיות וחטאות חיצוניות

כתב החזקוני:

כהן משיח וציבור דמקרבי וחשיבי קמי קודשא בריך הוא - דם כפרתן קרב לפנים על הפרוכת ועל מזבח הזהב... נשיא ויחיד דלא מקרבי ולא חשיבי כל כך דם כפרתן על מזבח החיצון (ד', כה).¹⁸

ב. שריפה בחטאות הפנימיות

הסבר הרמב"ם

כתב הרמב"ם במורה נבוכים:

ודע שכל חטאת שהדעה בה שהיא מכפרת חטאים גדולים, או חטא גדול, כמו חטאת העלם וכיוצא בה, הרי היא נשרפת כולה מחוץ למחנה, לא על המזבח, לפי שאין נקטר על המזבח אלא עולה וכל הדומה לה, לפיכך נקרא 'מזבח העולה', כי הקטרת העולה ריח ניחח, וכך כל אזכרה ריח ניחח, וכך הם בלי ספק, לפי שהם לסילוק השקפות עבודה זרה כמו שביארנו. אבל שריפת החטאות הללו, הכוונה בהם שהחטא הזה כבר נמחו עקבותיו ונעדר, כמו שנעדרה הגופה הזו השרופה, ולא נשאר לאותו המעשה רושם כמו שלא נשאר לחטאת הזו רושם, אלא נשמדה בשריפה. והרי אין הקטרתה

17 עיין גם בנצי"ב ובאזנים לתורה (ד', כ), שכתבו דברים דומים.

18 ודברים דומים כתב הבכור שור, בסוף פרק ד'.

ריח ניחח לד', אלא ההיפך מזה, כלומר שהוא עשן נתעב ושנוי, ולפיכך נשרפת כולה מחוץ למחנה (ח"ג סוף פרק מ"ו, עמוד שפז במהדורת הרב קאפח).¹⁹

הסבר בעל הטורים

הסבר אחר כתב בעל הטורים:

ציוותה התורה לשרוף קרבנו של כהן משיח בפרהסיא, בחוץ, על שפך הדשן, שלא יתבייש אדם להתוודות על חטאו, שהרי כהן גדול חטא והתוודה והביא קרבן על חטאו (ד', יב).

הסבר המשך חכמה

הסבר אחר כתב המשך חכמה:

הנה בכהן משיח, לגודל קדושתו והוא בא לחטא, שגנתו עולה זדון, והוא לאשמת העם, לכן ציוותה התורה שכיון שהיה חילול השם לכן צריך לפרסם חטאו, והוציאו הפר חוץ לשלש מחנות, מפני שלאחר שהביא כפרתו ושב ידעו הכל ששב ברכים והביא כפרתו (ד', יב).

גם בציבור שעשו על-פי הוראת בית דין, צריך להוציא את הפר חוץ לשלוש מחנות:

אף על גב דתורה ציוותה חטאת במקום עולה שלא לבייש עוברי עבירה (סוטה לב:), מפני שאינו דומה ביזיון של יחיד בפני רבים לביזיון רבים בפני רבים (ירושלמי מגילה פ"ד הי"א), לכן אמר: 'והוציא את הפר אל מחוץ למחנה ושרף אתו כאשר שרף את הפר הראשון' (ד', כא), אף על גב דחטאם אינו גדול כל כך שיביישו אותם, רק שחטאת הקהל הוא ואין ביזיון גדול לפרסם חטא רבים בפני רבים.

יש להעיר שמה שכתב המשך חכמה שהתורה רצתה לפרסם את חטאו של הכהן המשיח נראה סותר למה שהבאנו לעיל מדבריו, שהתורה רצתה להסתיר את חטאו! וכאן לא ניתן לתרץ כשם שתירצנו לעיל, שהדבר מתפרסם בלאו הכי, כיון ששם התורה לא ציוותה לפרסם את החטא, אלא רמזה גם למציאות שבה החטא יתפרסם, אך כאן כתב המשך חכמה שהתורה ציוותה לפרסם את החטא! וצריך עיון.

19 עיינן גם בחזקוני (ד', כה) וברבנו יוסף בכור שור בסוף פרק ד'.

ג. סוגי הבהמות

הסבר הרמב"ם

כתב הרמב"ם במורה נבוכים:

ודע שכל שהחטא חמור יותר נעשה קרבנו ממין פחות, ולפיכך שגגת עבודה זרה שעירה דווקא, ושאר חטאת יחיד כשבה או שעירה, כי הנקבה גרועה מן הזכר בכל מין, ואין חטא חמור מעבודה זרה, ואין מין גרוע משעירה. ומפני כבוד המלך נעשה קרבן שגגתו שעיר, אבל כהן גדול וצבור אין שגגתם סתם מעשה [בחרגום אבן תבון: אין שגגתן מעשה גמור], אלא היא הוראה, ולפיכך נתעלה קרבנם בפריס, ובעבודה זרה בשעירים. ולפי שהיו העברות שמקריבים בגללם אשם למטה מן העברות שמקריבים בגללם החטאת, נעשה קרבן אשם איל או כבש מן הצאן. נתעלה סוגו ומינו בהיותו זכר מן הצאן, הלא תראה העולה, כיון שהיא כליל לד' נתעלה מינה ולא תהא אלא זכר (ח"ג, פרק מ"ו).²⁰

יש להקשות על מה שכתב הרמב"ם שהשעירה גרועה מהכבשה, מן המשנה:

רבי שמעון אומר: הכבשים קודמים לעזים בכל מקום. יכול מפני שהן מובחרין מהן? תלמוד לומר: 'ואם כבש יביא קרבנו לחטאת' (ד', לב) מלמד ששניהם שקולים (כריתות, פ"ו מ"ט).

ניתן לענות על קושייה זו לפי מה שכתב המלבי"ם (ויקרא ד', לב אות רפח) שמהמדרש משמע שחכמים חולקים על רבי שמעון, וסוברים שכבש עדיף, והסיבה שבגללה הוקדמה השעירה לכבשה בחטאת היא שעדיף שהחוטא יביא שעירה כדי שיתבייש. אמנם המלבי"ם הקשה על עצמו מן הגמרא הבאה:

תנו רבנן - ארבע צווחות צווחה עזרה... צווחה רביעית - פתחו שערים והוציאו יששכר איש כפר ברקאי, שמכבד עצמו ומבזה קדשי שמים. מאי הוי עביד? הוה כריך שיראי על ידיה [רש"י: כרך ידיה בשיראי - כדי שלא ילכלך ידיו בכשר וברם], והוה עביד עבודה. מאי סליקא ליה? ינאי מלכא ומלכתא הוו יתבין. מלכא אמר: 'גדיא יאי', ומלכתא אמרה: 'אימרא יאי'. אמרו: נשייליה ליששכר איש כפר ברקאי, דכהן גדול הוא וקים ליה, דקא מסיק קרבנות כל יומא. שיילוהו, אמר להון: אי גדיא יאי - ייסק

20 א. כעין זה כתב גם הספורנו ב'כוונות התורה' שם. ב. עיין שם ברמב"ם שהוכיח את דבריו ממנחת חוטה וסוטה שאין בהם שמן ולבונה ומנחת סוטה שהיא משעורים ולא מחיטים.

לתמידא... אמר רב אשי, ולא הוה תני ליה דתנן - כבשים קודמין לעזים בכל מקום,
יכול מפני שמובחרין תלמוד לומר 'ואם כבש', מלמד ששניהן שקולין כאחת. רבינא
אמר אפילו מקרא נמי לא קרא, דכתיב: 'אם כשב', 'אם עז' (פסחים נז-נז:).

מפורש בגמרא שכבשים ועזים שקולים, ולא כפי שכתב הרמב"ם שכבש משובח מעז!
וגם משמע מהגמרא במפורש שדעת ר' שמעון אינה דעת יחיד!

נראה לתרץ על פי מה שכתב בחידושי אור הישר לכריתות (כח-כח:), שלא ייתכן
שיששכר איש כפר ברקאי, שהיה כהן גדול, לא ידע משנה ואף לא פסוקים מפורשים,
ומה שאמרו רב אשי ורבינא הוא בתמיה - וכי לא ידע יששכר איש כפר ברקאי את
המשנה ואת הפסוקים?! והרי מן הסתם ידע! ומדוע לא ענה למלך ולמלכה שכבש
ושעיר שקולים? והרי בזה היתה תשובתו מוצאת חן בעיני שניהם; אלא שמשמייס
נגרם לו שישכח את המשנה ואת הפסוקים, כדי שיקבל את עונשו! לפי זה ניתן לומר
שאכן יששכר איש כפר ברקאי צדק בדבריו שהכבש עדיף, כדברי חכמים במדרש
החולקים על רבי שמעון, ולכן הוא נבחר להיות קרב לתמיד, ולא קשה על הרמב"ם.

ד. הבדל לשונות הסמיכה, בין פר ושעיר לשעירה וכבשה

בפר כהן משיח נאמר:

וסמך את ידו על ראש הפר (ויקרא ד', ד).

גם בפר העלם דבר של ציבור נאמר: 'וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר' (ד',
טו); וגם בשעיר נשיא נאמר: 'וסמך ידו על ראש השעיר' (ד', כד). אבל בשעירת יחיד
ובכבשת יחיד נאמר: 'וסמך את ידו על ראש החטאת' (ד', כט; ד', לג). מדוע?

כתב האזנים לתורה:

'וסמך ידו על ראש הפר', וכן בפר העלם דבר של ציבור נאמר: 'וסמכו זקני העדה את
ידיהם על ראש הפר' ולא נאמר: 'על ראש החטאת' כאמור בחטאת יחיד, להדגיש כי
עליהם לזכור בשעת הסמיכה והיודוי שהתורה חייבה אותם להביא פר - קרבן גדול -
מפני שגדולה חטאתם לפני ד', שהרי טעו בהוראה ושגגת תלמוד עולה זדון, גם
החטיאו את הרבים על ידי הוראתם, ולפיכך נזכר כאן כמה פעמים 'פר', אשר אפשר
היה להחליפו ב'אותו' וכדומה - להדגיש על גדול החטא (ד', ד).

דברים דומים כתב האזנים לתורה ביחס לשעיר נשיא:

‘וסמך ידו על ראש השעיר’ - בהדיוט נאמר: ‘וסמך ידו על ראש החטאת’, ומה הדגיש בנשיא באומרו ‘על ראש השעיר’? הגאווה מביאה את המלך והנשיא לידי חטא, ולפיכך הזהירה התורה את המלך ‘לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה’ (דברים י”ז, כ), הא אם ירום לבבו - יסור... ואם חטא יביא לחטאתו ‘שעיר עזים זכר’ המסמל את הגאווה, הבאה מתוך כח וגבורה, ‘וסמך את ידו על ראש השעיר’, ולא סתם על הראש, אלא ‘מניח שתי ידיו בין שתי קרנות של זבח’ (יומא לו.), והקרנות האלו של השעיר הגאה הן דווקא כפופות, ובראש השנה מצווה לתקוע בשופר של זכרים כפופים, כי כל מה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי (ראש השנה כו:), וכשיתודה הנשיא על חטאת עוון חטאת וידי סמוכות בכל כוחו על ראש השעיר, יאמרו לו הקרנות הכפופות שלא יתגאה עוד (ד’, כד).

ה. מדוע בחטאת הוקדמה השעירה לכבשה, שלא כמו בעולה ובשלמים?

בפרשת עולה הוקדמו הכשבים לעזים: ‘ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעלה, זכר תמים יקריבנו’ (א’, י). גם בפרשת שלמים נאמר בתחילה: ‘אם כשב הוא מקריב’ (ג’, ז), ואחר כך: ‘ואם עז קרבנו’ (ג’, יב). לעומת זאת בפרשת חטאת נאמר בתחילה: ‘והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה’ (ד’, כח), ורק אחר כך: ‘ואם כבש יביא קרבנו לחטאת, נקבה תמימה יביאנה’ (ד’, לב). יש לשאול: מדוע בעולה ושלמים הוקדם הכבש לעז ואילו בחטאת הוקדמה השעירה לכבשה?²¹

בנוסף להקדמת השעירה לכבשה בחטאת, גם משמע שבחטאת יש להביא לכתחילה שעירה, שכן לגבי שעירה כתוב: ‘והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה’ (ד’, כח), ואילו לגבי כבשה כתוב: ‘ואם כבש יביא קרבנו לחטאת, נקבה תמימה יביאנה’ (ד’, לב). יש לציין שלגבי עולה נאמרו שתי האפשרויות בלשון ‘ואם’: ‘ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעלה, זכר תמים יקריבנו’ (א’, י). גם בפרשיית שלמים נאמרו שתי האפשרויות ב’ואם’: ‘ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים... אם כשב הוא מקריב’ (ג’, ו-ז), ואחר כך: ‘ואם עז קרבנו’ (ג’, יב)!

הסבר הרוקח

כתב הרוקח (ד’, כט):

21 על שאלה זו כבר ענו חז”ל במשנה האחרונה במסכת כריתות (פ”ו מ”ט), ואף על פי כן המפרשים (המובאים בסמוך) לא הסתפקו בה, בגלל שלפיה היה ניתן ללמדנו את העניין הכללי במקום אחר, ועוד שתשובה זו אינה עונה על השאלה הבאה.

...לכך הקדים כאן עז לכבש... דיבר למעלה בשעיר עזים וסמך לו שעירת עזים.

בכך מיושב רק חלקה השני של השאלה הראשונה.

הסבר המשך חכמה

כתב המשך חכמה:

דע דבעולה דעיקרו הקטרת האברים לריח ניחח, ומכל שכן בשלמים, לכן כתוב כבש קודם לשעיר, משום דלענין הקטרה כבשים קודמים לשעירים, שלהקטרה יש בהן תמיד חלק גבוה יותר, דהיינו אליה, אבל בחטאת יחיד כתוב שעירה קודם לכבשה, משום דשעירת יחיד קודמת לכבשת יחיד, דמכפרת גם בעבודת גלולים, כדפסק רבנו בפ"ט מהלכות תמידין ומוספין (ה', ו ד"ה והביא את אשמו לה').

כלומר התורה הקדימה בכתובתה את המין שקודם בהקרבה כאשר יש את שני המינים לפני הכהן המקריב: בעולה ושלמים, כאשר יש לפני הכהן כבש ועז - הכבש קודם, בגלל שיש לו אליה שהיא קריבה למזבח, ואילו לעז אין אליה. אבל בחטאת הוקדמה השעירה לכבשה בגלל שכאשר יש לפני הכהן שעירת חטאת וכבשת חטאת - השעירה קודמת, משום ששעירה מכפרת גם בעבודה זרה, בניגוד לכבשה.

בכך מיושבת השאלה הראשונה על שני חלקיה. כמו כן, אולי ניתן בכך ליישב גם את השאלה השנייה - מדוע נכתב הפסוק בצורה כזו שיראה ממנו שלכתחילה צריך להביא שעירה? אכן, לכתחילה עדיף שיביא שעירה.²²

הסבר הנצי"ב

כתב הנצי"ב בהעמק דבר:

הקדים הכתוב שעירה קודם לכבשה, ולא כעולה ושלמים... לפי הפשט הוא משום שלא יהא קרבנו מהודר (ד', כח).

כוונתו היא שבכבשה יש גם אליה שעולה למזבח, ובשעירה אין אליה, ולכן קרבן השעירה אינו מהודר כמו כבשה, ועדיף שהחוטא יביא קרבן שאינו מהודר. בכך מיושבים שני חלקי השאלה הראשונה: בעולה ושלמים, שאינם באים על חטא, עדיף שיביא קרבן מהודר, ולכן הוקדם הכבש לעז, בגלל שכבש גם אלייתו קריבה, בין

22 עיינן גם באזנים לתורה (ד', כח).

בעולה ובין בשלמים, ובעז אין אליה. אבל חטאת, שבאה על חטא, עדיף שלא תהיה מהודרת, ולכן הוקדמה השעירה, שפחות מהודרת, לכבשה המהודרת יותר.²³ בכך גם מיושבת השאלה השניה מדוע נכתב הפסוק בצורה כזו שיראה ממנו שלכתחילה צריך להביא שעירה; אכן, לכתחילה עדיף שיביא שעירה.²⁴

הסבר נוסף של הנצי"ב ומפרשים נוספים

עוד כתב הנצי"ב בהעמק דבר:

הקדים הכתוב שעירה קודם לכשבה, ולא כעולה ושלמים, לפי סוגית הגמרא בסוטה (לב:) דבשעירה ניכר יותר שהוא חטאת ומיכסף נפשיה, ואם כן ניחא דלכתחילה יעשה באופן דליכסף נפשיה, כי היכי דליהוי ליה כפרה (ד', כח).

בגמרא שציין הנצי"ב נאמר:

אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מפני מה תיקנו תפלה בלחש? שלא לבייש את עוברי עבירה, שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה. ולא? והא איכא דמים - דם חטאת למעלה ודם עולה למטה! התם כהן הוא דידע [ולא שאר כל העולם ואין בשת בכך - רש"י]. והאיכא חטאת נקבה, עולה זכר! התם מיכסיא באליה. תינח כבשה, שעירה מאי איכא למימר? התם איהו דקא מיכסיף נפשיה, דאיבעי ליה לאיתויי כבשה, וקא מייתי שעירה. חטאת דעבודת כוכבים, דלא סגי דלאו שעירה, מאי איכא למימר? התם ניכסיף וניזיל כי היכי דנכפר ליה (סוטה לב:).

עולה מגמרא זו שמי שמביא שעירה מתבייש יותר, ומתוך כך מתכפר יותר, ולכן מי שחטא בעבודה זרה חייב להביא דווקא שעירה. על פי זה כתב הנצי"ב שגם בשאר חטאים עדיף שיביא שעירה כדי שיתבייש יותר ומתוך כך יתכפר יותר. כעין זה כתבו גם המלבי"ם (ד', לב אות רפח), האזנים לתורה (ד', כח), והשירת דוד (שם).²⁵ בכך מיושב חלקה השני של השאלה הראשונה - מדוע בחטאת הוקדמה השעירה לכבשה.

23 יסוד סברת הנצי"ב בברייתא במנחות ו, הקובעת שאין שמן ולבונה במנחת חוטא כדי שלא יהיה קרבנו מהודר. כלומר, הידור הקרבן הוא שיקול שמבדיל בין חובות החוטא לשאר הקרבנות.

24 עיין באזנים לתורה (ויקרא י"ב, ו בד"ה ובן יונה או תר), שחלק על דברי הנצי"ב הללו.

25 עיין עוד בשירת דוד, שהקשה על הסבר זה מהגמרא ביומא פו:, ותירץ על פי הרמב"ם בפ"ב מהלכות תשובה.

כמו כן בכך מיושבת השאלה השנייה - מדוע כתוב בצורה כזו שמשמע שלכתחילה יש להביא לחטאת שעירה.

על חלקה הראשון של השאלה הראשונה, מדוע בעולה ושלמים הוקדם הכבש לעז, ניתן לענות על פי מה שכתב רש"י:

לפי שיש באימורי הכשב מה שאין באימורי העז, שכשב אלייתו קריבה, לכך נחלקו לשתי פרשיות (ג', ז).

רש"י כתב שלכן הופרדו שתי הפרשיות, ולפי דבריו ניתן להוסיף שגם בשלמים הוקדם הכבש לעז, בגלל שבכבש יש אליה, ובעז אין אליה. עוד ניתן להוסיף שלכן הוקדם הכבש גם בעולה, שכן בעולת הכבש קרב דבר שאינו קרב בעולת העז!

הסברים נוספים שנאמרו על פי הגמרא בסוטה

א. על פי הגמרא בסוטה הסבירו הנצי"ב (העמק דבר ד', לא בהוספות), המשך חכמה (ד', לא) והאזנים לתורה (ג', יא וד', לא) מדוע רק בפרשת שעירת יחיד כתוב: לריח ניחח לה' (ד', לא), ביטוי שלא כתוב בכל פרשת החטאת, בגלל שרק כשמביא שעירה ומתבייש, קרבנו הוא לריח ניחח²⁶

ב. על פי הגמרא בסוטה גם הסביר המשך חכמה (ד', כב) מדוע הנשיא מביא שעיר זכר ולא נקבה כיחיד: "חסה התורה על כבודו וציוותה שיביא שעיר זכר, שיסברו שעולה הוא, מפני שכבודו כבוד העם כולו". וכן כתב האזנים לתורה (ד', כג).

26 עיין ברמב"ן ד', ב (ובמהדורת "תורת חיים" צוין על דיבור זה פסוק יא), שעמד על כך שלא נזכר "ריח ניחח" בכל החטאות הקודמות, וכתב: "ולא הזכיר כאן בפרים הנשרפים בהקטרת האמורים 'ריח ניחוח', ולא 'אשה לד', והטעם בעבור היות מהם חלק בחוץ איננו לאשה לד'. ובשעיר הנשיא הזכיר כפרה, ולא הזכיר 'אשה ריח ניחוח לד', בעבור היות הקרבן שעיר. [ובחטאת היחיד הזכיר 'ריח ניחוח לד', ולא הזכיר 'אשה', כי בידוע שהוא אשה, כי הכוונה כולה באשה לד'. והמשכיל יבין]. אך הרמב"ן לא התייחס לכך שהביטוי "ריח ניחח" נזכר דווקא בשעירה ולא בכשבה. גם בדעת זקנים מבעלי התוס' (ד', לא) התייחסו לאי הזכרת הביטוי "ריח ניחח" בכל החטאות הקודמות, וכתבו: "לא נאמר כאן 'ריח ניחוח' רק בקרבן [יחיד] (כן צריך להיות, וכן הוא בהדר זקנים), לפי שהקב"ה מקפיד יותר על הגדולים כשהן חוטאין [מעל הקטנים]" (כן הוא בהדר זקנים). אך גם הם לא התייחסו לכך שהביטוי "ריח ניחח" נזכר דווקא בשעירה ולא בכשבה. ועיין גם ברמב"ם במורה נבוכים ח"ג סוף פמ"ו (עמוד שפז במהדורת הרב קאפח).

ג. עוד הוסיף הנצי"ב (ד', לא) בשם ספר מרפא לשון, שלכן כתוב כאן רק: "וכפר עליו הכהן ונסלח לו", ולא כתוב כאן: "וכפר עליו הכהן מחטאתו ונסלח לו", כמו שכתוב בנשיא (פסוק כו), או: "וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא ונסלח לו", כמו שכתוב בכבשת יחיד (פסוק לה), בגלל שזה שהביא שעירה קיבל עליו להתבייש, ו"העושה דבר עבירה ומתבייש בה מוחלין לו על כל עוונותיו" (ברכות יב:).²⁷

27 על פי יסוד זה של הגמרא בסוטה גם הסביר המשך חכמה (ד', לא) מדוע מבין כל קרבנות הנדבה, רק בפרשת שלמי כשב לא כתוב "ריח ניחח", בגלל שהביא עצמו לידי חשד, שמא הוא מביא חטאת!

יש להעיר על הסבר זה שגם כאשר אדם מביא שעירה לשלמים הוא מביא עצמו לידי חשד, ועוד יותר מאשר במקרה שהוא מביא כבש, שכן רואים בבירור שזו נקבה, ואף על פי כן התורה כתבה בשלמי עז "ריח ניחח"!

כמו כן גם כאשר אדם מביא כבש לעולה הוא מביא עצמו לידי חשד ואף על פי כן התורה כתבה בעולת כבש "ריח ניחח". אם כי על כך אפשר לומר שכיון שהתורה לא כתבה פרשה מיוחדת לעולת כבש, אלא כתבה פרשה אחת לעולת צאן שבה יש גם שעיר, שרואים שהוא זכר לכן כתבה התורה "ריח ניחח".

על עניינים נוספים שהוסברו על פי הגמרא בסוטה עיין במשך חכמה לגבי הוצאת פר כהן משיח מחוץ למחנה (ד', יב), לגבי הלימוד שחטאת שלא לשמה פסולה מהבאת שעיר נשיא (ד', כב), והצורך בידיעתו (ד', כג). ובאזנים לתורה בפסוקים לג ולד.

ברית מלח - מליחת הקרבנות

נאמר בתורה:

וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח (ויקרא ב', יג).

פסוק זה מבאר כי המנחה קרבה עם מלח, ומסופו ניתן ללמוד ליתר הקרבנות שאף אותם יש למלוח לפני הקרבתם.

נתחיל את דברינו בנסיון להבין את מהותו ופעולתו של המלח, ואחר כך ניגש לפרטי הדינים.

א. מהות המליחה

חיבור הדין והרחמים

בספר במדבר נאמר לגבי עבודת הקורבנות:

כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל ליהוה נתתי לך ולבניך ולבנתיך אתך לחק עולם ברית מלח עולם הוא לפני יהוה לך ולזרעך אתך (י"ח, יט).

מאידך נאמר בתורה:

והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא לאלקיו ויכפר על בני ישראל (במדבר כ"ה, יג).

ולומדים מכך חז"ל¹ בגזרה שווה כי "כשם שאי אפשר לקרבנות בלי כהונה כך אי אפשר לקרבנות בלא מלח". מבואר כי מליחת הקרבן הינה מעין השלמת תהליך

התיקון של הכפרה, התכללות הקרבן ביסוד המלח. ומהו יסוד המלח? מבאר רבנו בחיי², על דרך הסוד:

יש במלח שני כוחות משתנים זה הפך זה, והם המים והאש, ובכח חמימות האש המייבשו והמגלידו חוזר מלח, ואם כן יש בעצם המלח כח המים והאש שהם כנגד שתי המידות שבהם קיום העולם והם מידת רחמים ומידת הדין.

אם כן במלח יש את יסוד ההתכללות, חיבור הדין והרחמים, ולכן הוא נלווה לקרבן ומשלים את התכללותו באש המזבח. אדמו"ר הזקן³ מוסיף כי מהות המלח הינה להוציא מן הכוח אל הפועל את הטעם הנמצא בהעלם בבשר.

חיבור עליונים ותחתונים

הרמב"ן מבאר את מהות עניין המליחה כך:

ובעבור שהוא ברית בקרבנות יעשה הכתוב זאת הברית אב לכל הבריתות, ויאמר במתנות כהונה ובמלכות דוד ברית מלח כי הוא קיים כברית מלח בקרבנות (ויקרא ב', יג).

בעל 'פנים יפות' על אתר מבאר את דבריו העמוקים של הרמב"ן. הוא מקדים שכל דבר נברא הוא מורכב. הבריאה בנויה בסדר של דומם, צומח, חי ומדבר, ולכל אחד מהם יש התכללות נוספת. היסוד העליון שבעליונים רומז על יחידות השי"ת, וכן היסוד התחתון שבכולם הינו לד' לבדו, וזהו באור הפסוק "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת". המלח הינו היסוד האחרון, יסוד היסודות. הוא מסיים את דבריו:

ולפי שכל הקרבנות לקרב כל העולמות לאחדות האמיתי לכך אמר על כל קרבן תקריב מלח.

יסוד דומה אנו מוצאים בקישור המלח לעניין המים. רש"י, בביאורו לפסוק "מלח ברית אלקיך" הנ"ל, כותב: "שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית, שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח וניסוך המים בחג". וכך מצינו בדברי רבנו בחיי:

2 ויקרא ב', יג ד"ה במלח תמלח (בסופו). ועיין ברמב"ן המבאר בדבריו כרבנו בחיי.

3 מאמרי תקס"ד עמ' פז.

שבשעה שחלק הקב"ה את המים אלו למעלה ואלו למטה התחילו התחתונים בוכים... אמרו אוי לנו שלא זכינו לעלות למעלה להיות קרובים ליוצרנו... אמר להם הואיל ולכבודי עשיתם כך אין להם למים העליונים לומר שירה עד שיטלו רשות מכם.

יש לומר כי קיימים שני סוגים של מים: מים מתוקים, אותם מנסכים בסוכות, ומים מלוחים שהינם מי הים. המים המלוחים באים לבטא את המרירות של הריחוק מן המים העליונים. במהלך השנה המרירות היא הקיימת, והיא המבטאת את עוצמת הכיסופים והריחוק מבורא עולם, ואילו בחג הסוכות, מתוך השמחה, יש גילוי של החיבור אל המים העליונים.

ומכאן מבואר התירוץ לקושייה המובאת בספר 'בית גנזי' למו"ר הרב לוריא שליט"א,⁴ שהקשה - הרי לפי טעמים אלו דין המלח אינו בקרבן אלא זוהי ברית למלח עצמו - להיות קרב עם הקרבנות, ולמה אם כן המצווה היא דין בקרבן? ולפי המבואר (וכן בתיורצו של הרב שם), עצם הקרבת הקרבן מלווה במרירות הריחוק מהבורא יתברך, לכן אין זו ברית עם המלח גרידא, אלא דין בהקרבת הקרבן הבא מתוך שברון הלב.

לסיום, נביא את דברי ספר החנוך במצוה קי"ט על מהותה של מליחת הקרבן:

כי משרשי מצוות הקרבן להכשיר ולהיישיר נפש המקריב אותו, ועל כן לעורר נפשו של מקריב נצטווה בהקרבת דברים הטובים והערבים והחביבים עליו... והמלח בו גם כן מהשורש הזה, כדי שתהיה אותה פעולה שלימה... כי אז יתעורר לבו אליו יותר, כי כל דבר מבלי מלח לא יערב לאיש לא טעמו ואף לא ריחו. ומלבד זה יש במלח עניין אחר רומז כי המלח מקיים כל דבר ומציל על ההפסד והריקבון, וכן במעשה הקרבן ינצל האדם מן ההפסד ותשמר נפשו ותשאר קיימת לעד.

ב. המצווה

עשה ולא תעשה

על עניינה המיוחד של מליחת הקרבן אנו למדים מכך שהמליחה הינה הן מצוות עשה והן מצוות לא תעשה. דבר זה נלמד מהפסוק שהבאנו לעיל, בו נאמר: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח" - מצוות עשה, ומיד בהמשך: "ולא תשבית מלח ברית אלהיך" -

4 פרשת ויקרא עמ' פד.

מצוות לא תעשה. עיין במנחת חינוך, מצוות ק"ח-ק"ט, המבאר באריכות את דיני מצוות העשה והלא תעשה.

למצווה ולעיכובא

אחת הנקודות היסודיות בהקשר למליחה הינה ההלכה (כפי שנפסקה ברמב"ם) שמליחת המנחות הינה לעיכובא, בעוד שמליחת שאר הקרבנות אינה מעכבת אלא מצווה אותה יש לקיים לכתחילה. הדבר מדויק מהפסוק דלעיל: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח". כך פוסק הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח.⁵ (ועיין שם בדברי הכסף משנה המביא את מחלוקת הגמרא⁶ בנושא זה בין רבי יהודה לרבי שמעון ופסק הרמב"ם כרבי יהודה).

והקשה הלחם משנה שם על דבריו אלו של הרמב"ם, שכן אם הקרבן כשר - מדוע יש ללקות על אי מליחתו? ועוד, אם לומדים את עצם דין המליחה בשאר קרבנות ממנחה - מדוע לא נלמד שגם מליחת שאר קורבנות מעכבת? ועיין בספר 'מקדש דוד'⁷ המתרץ בדעת הרמב"ם כי לגבי מנחה לומדים בגזרה שווה שמליחה מעכבת, אולם דבר הנלמד בגזרה שווה לא ניתן ללמוד ממנו בהיקף ולכן לא ניתן ללמוד שהמליחה בשאר הקרבנות מעכבת. אולם ביחס למלקות, החיוב נאמר בתורה לגבי המנחה עצמה, ולכן ניתן ללמוד מהמנחה ליתר הקרבנות.

כדי להבין את פנימיות העניין אולי יש לומר, כי כפי שבארנו לעיל, המלח ממתיק את הדין. לגבי קרבן - עצם שחיטת הבהמה היא המבטלת את בחינת הבהמיות של הבהמה. אולם במנחה אין פעולה שתבטל את היסוד הבהמי הטבוע בחומר - וזהו תפקידו של המלח.

ג. כשרות זר במליחה

רש"י⁸ כתב כי המליחה הינה עבודה כיתר העבודות, ודוחה שבת וטומאה, ולפיכך זר פסול מלמלוח את הקרבן. כך משמע גם מדברי הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש⁹

5 פ"ה ה"ב.

6 מנחות יט:כ. .

7 ריש סימן יג.

8 מנחות כא. .

המונה את עבודות המקדש שעליהן זר לוקה, ומזכיר שם גם את המולח.¹⁰ אמנם לא כתוב במפורש בתורה כי המליחה צריכה להעשות על-ידי כהן, אולם יש לכאורה ללמוד זאת מכך שהחל מקבלת דם הקרבן ואילך המצווה הינה בכהן, ומליחת הקרבן נעשית לאחר מכן. כפי שהולכת איברים פסולה בזר, כך לכאורה הדין גם לגבי המליחה. כך גם עולה בספר יחזקאל¹¹ שם נאמר: "והקרבתם לפני ד' והשליכו הכהנים עליהם מלח".

אולם בניגוד לכל אלו הרמב"ן¹² כתב כי זר כשר במליחה, שכן אין זו עבודה המיוחדת לכהנים. וגם בדעת הרמב"ם עצמו אנו מוצאים מפורש במקום אחר שהמליחה כשרה, וכפי שהקשה המנחת חינוך¹³ מהרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין האומר כך:

כל המנחות שיצק השמן עליהן פסול לעבודה, כגון הזר וכיוצא בו, או שבללן או פתתן או מלחן כשרות. (פי"א ה"ז).

אם כן, לכאורה סתירה מינה וביה. המהר"י קורקוס שם רוצה לתרץ כי בהלכות ביאת המקדש מדובר שזר מלח את כל המנחה כולה לפני הקמיצה, או לחילופין שמדובר באותן מנחות שאינן נקמצות. במקרים אלו מליחה על-ידי זר אינה פוסלת את המנחה.

בספר 'שער המלך'¹⁴ דן בעניין, ורוצה לומר כי ייתכן שמדובר במצב בו הזר מלח את הקרבן בעומדו על ריצפת העזרה, ומשם הוא זרק את המלח על הקורבן, שהרי אינו יכול לעלות על המזבח. וייתכן שניתן לתרץ בפשטות כי בהלכות ביאת המקדש הרמב"ם דן במליחת קרבן, שהיא כשרה רק בכהן, אולם מנחה כשרה גם בזר, וזאת כשהמליחה אינה נעשית בשעת הקמיצה (שהרי המלח מעכב במנחה רק בשעת הקמיצה),¹⁵ ועל כך הרמב"ם דן בהלכות פסולי המוקדשין.

9 פ"ט ה"ה.

10 הוא אמנם חייב רק מלקות, ולא מיתה, שכן אין זו עבודה תמה שהרי יש אחריה עוד עבודות.

11 מ"ג, כד.

12 ויקרא ב', יא.

13 מצוה קיח אות ט.

14 הל' יר"ט פ"ג ה"ד.

15 הל' איסורי מזבח פ"ה ה"ב.

ד. הדברים החייבים במליחה

יין, דם ועצים

בדברי הרמב"ם¹⁶ מבואר שאין למלוח את יין הנסכים, הדם והעצים, על אף שגם הם קרבים על-גבי המזבח. הסיבה לכך הינה "קבלה ואין לו מקרא לסמוך עליו". ועיין בכסף משנה התמה על הרמב"ם, שהרי בגמרא (מנחות כא.) מפורש שרבי ישמעל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה לומד מיעוט זה מהפסוקים. דהיינו: רק קרבן המקבל טומאה, עולה לאש המערכה וישנו על המזבח החיצון - הוא הנמלח. ומבואר בכסף משנה שהרמב"ם כנראה הבין שהלימוד בגמרא אינו לימוד גמור. נראה שכוונת הכסף משנה רק לענין עצים "שנקראו קרבן בהדיא". משמעות דבריו היא שהרמב"ם, באומרו ש"דבר זה קבלה" - מתייחס רק לעצים ולא לשאר הדברים המנויים בהלכה,¹⁷ (ועיין במנחת חינוך¹⁸ המבאר כי הכוונה אינה לעצי המערכה אלא למתנדב עצים למערכה, שרק הם נקראים קרבן).

ובמקדש דוד¹⁹ תמה מדוע אין למלוח על כל פנים את שני גזרי העצים, שהרי יש לתת אותם על המערכה כיתר הקרבנות, והדבר אף מפורש ברמב"ם הל' ביאת המקדש²⁰ שזר המקריב את שני גזרי העצים "הרי הוא כמקטיר איברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הם". ויתכן שיש לדייק מדברי הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות בו הוא מונה מה אדם מתנדב למזבח, ובסוף דבריו אומר:

או עצים למערכה מפני שהן כקרבן, שנאמר 'ולקרבן העצים' (פי"ד ה"א).

ובמהר"י קורקוס שם מעיר "והוצרך ראייה לעצים לפי שאינם קרבן ככל שאר הדברים רק שנקראו קרבן, ולכך אמר רבנו 'שהם כקרבן' ". וכן יש לומר גם לגבי שני גזרי העצים, שלמרות שהם נחשבים כסיום סידור המערכה, ולכן זר חייב עליהם, אולם לעניין הקרבה הם בגדר של עצים ואין למלוח אותם.

16 אסורי מזבח פ"ה ה"א.

17 יש לציין שברדב"ז משמע שהרמב"ם אכן פסק כר"ש בעניין זה, אלא שלא מטעמו, ואין הבדל בין עצים לשאר.

18 מצוה קי"ח אות ג.

19 סימן יג בתחילתו.

20 פ"ט ה"ה.

לגבי שמן ויין הקרבים בפני עצמם על המזבח שנדר או התנדב שמן או יין פוסק הרמב"ם:

ונתן עליו מלח... (הלכות מעשה הקרבנות פט"ז הי"ד).

ובמפרשים שם דנים בהבדל בין יין נסכים, אותו כאמור אין מולחים, ליין נדבה. ועוד הקשה הכסף משנה שם על הרמב"ם שכתב שיתנסך היין "על גבי השיתין ככל הנסכים", ולא פסק כשמואל שפסק שזורקו על גבי האש. שהרי תלו דעת שמואל בדעת ר' שמעון בדבר שאינו מתכוון (שהרי היין מכבה את האש), והרמב"ם הרי פוסק כר"ש - שדבר שאינו מתכוון פטור. והר"י קורקוס תירץ שלדעת הרמב"ם זהו פסיק רישא, שבזה מודה ר"ש. על כל פנים, עולה שלולי בעיית הכיבוי - היה נזרק על גבי האישים ככל קרבן, ומכאן שדינו כמו קרבן ממש, ומכאן שיש למולחו,²¹ ולפי זה מובן ההבדל בין יין נדבה ליין נסכים.

קטורת

הקטורת קרבה פעמיים ביום על גבי מזבח הזהב. האם יש למלוח אותה? בגמרא במנחות (כא.) מבואר כי לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אין מולחין את הקטורת, שכן היא אינה עולה על מזבח החיצון. הכסף משנה²² סובר כי הרמב"ם פוסק כרבי ישמעאל, ואם כן אין מולחין את הקטורת (נזכיר כי הרמב"ם פסק כר"ש גם בעניין הדם העצים והיין - שאין מולחים אותם, אולם למד זאת מדברי קבלה, ולא מלימודו של ר"ש). אולם הלחם משנה במקום מקשה מכך שאין הרמב"ם מזכיר בדבריו שאין מולחין את הקטורת. מכאן הוא למד שהרמב"ם פוסק כרבנן בגמרא שם, שלדעתם יש למלוח את הקטורת לפני הקטרתה. כראיה לדבריו הוא מביא את דברי הברייתא²³ האומרת במפורש כי אחד הדברים שנמלחים בראש המזבח הינו הקטורת.

בעל המנחת חינוך²⁴ מוסיף כי לדעה שמליחת הקטורת הינה חובה, הרי שגם ביום הכפורים יש למלוח את הקטורת. הדבר מדויק על-פי דברי הירושלמי,²⁵ שאם לא נתן בקטורת של יום כפור מלח או מעלה עשן חייב מיתה.

21 עיין בכסף משנה שם וכן במקדש דוד סימן יג.

22 הל' אסורי מזבח פ"ה ה"א.

23 מנחות כא: .

24 מצוה קיח אות ד.

למלח יש שימוש נוסף בהקשר הקטורת, וזאת ב'פיטום הקטורת' - הכנתה של הקטורת. לפי המבואר בדברי חז"ל בעת פיטום הקטורת הוסיפו רובע של מלח סדומית.²⁶ תוספת זו הינה מדין "ועשית אותה... ממולח טהור קדש".²⁷ רש"י בביאורו לתורה אומר כי תוספת המלח בעת פיטום הקטורת עניינה עירוב הסממנים יחדיו, בעוד שהרמב"ן מבאר כי העניין הוא המלחת הסממנים או שחיקתם כך ש"יהיו נמחים ולא יוכר סם מהם".

מבואר כי למלח יש מחד דין של תיקון רוחני (לדעה שיש למלוח את הקטורת) ומאידך תיקון גשמי בכך שהוא משפר או את המאכל או את ריח הקטורת (בפיטום הקטורת). האם בתוספת זו, בפיטום הקטורת, אפשר לצאת ידי מליחת הקטורת (לדעה שיש למלוח את הקטורת)?

המנחת חינוך²⁸ מבאר שבמלח זה יצאו ידי חובה, זאת למרות שהרמב"ם מבאר שיש למלוח את הדברים המוקטרים בראש המזבח סמוך להקטרתם. לעניין זה נדרש גם בעל המשנה למלך²⁹ המבאר כפי שכתבנו בפסקה הקודמת כי ייתכן שהוספת המלח בזמן הכנת הקטורת הינה מדין שיפור הקטורת או הצפורן³⁰ (אחד מסממני הקטורת), ולא מדין מליחת הקטורת הנעשית בראש המזבח בשעת ההקטרה, ולכן אין יוצאים בה ידי חובה.

הרדב"ז,³¹ בדומה למנחת חינוך, סובר כי עקב המליחה בזמן פיטום הקטורת לא היה צורך למליחה נוספת של הקטורת, אולם אם לא מלחו בעת הפיטום היו מולחים לפני הקטרת הקטורת.

25 יומא פ"ד ה"ה.

26 כריתות ו .

27 שמות ל', לה.

28 מצוה קיח אות ד.

29 הל' כלי המקדש פ"ב ה"ג.

30 כך מבואר בפסקי התוספות.

31 הל' אסורי מזבח פ"ה הי"ג.

הלכה זו של 'ממולח טהור קודש' מלמדת על חשיבות המלח, שעניינו 'טהור קדש', ולכאורה חושף את הקדושה הגנוזה בקטורת. ועיין באור החיים הקדוש המבאר שם כך:

לזה אמרו ממולח טהור פירוש זך, שיראה גוון אחד ממש באמצעות התערובות מעשה אומן ובאמצעות היותה דק ביותר.

זכות הקטורת הינה תודות למלח, המגלה את יסוד הטהרה, ומשלב כביכול בין הבחינות השונות הקיימות בקטורת למהות אחת.

ה. המלח

שיעור וסוג המלח

אומר הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח:

ומצוה למלוח הבשר יפה יפה כמולח בשר לצלי שמהפך את האבר ומולח. ואם מלח כלשהו, אפילו בגרגר מלח אחד - כשר (פ"ה הי"א).

הגמרא במנחות דלעיל מבארת כי לכתחילה מולחים את הבשר במלח סדומית, שזהו מלח המצוי בכל עונות השנה ומופק מהים, ורק כשאינו בנמצא משתמשים ב'מלח איסטרקנית' שהוא מלח המופק מן הקרקע בידי אדם.³² המשנה למלך תמה מדוע הרמב"ם לא הזכיר עניין זה, וייתכן שלדעתו זו חומרא בעלמא.

ייתכן להציע שדעת הגמרא מבוארת כדברינו לעיל, שהמים התחתונים הינם מים מלוחים, דבר המבטא את יסוד המרירות, ולכן לכתחילה יש להביא את המלח מן הים דווקא.³³

כספי הציבור או היחיד

הגמרא³⁴ מתלבטת אם המלח קרב מכספי הציבור או היחיד, האם יש להשוות את דין המלח לדין הלבונה (הקרבה על-ידי יחיד), או לדין העצים ולחם הפנים הקרבים על-ידי

32 רש"י שם.

33 עיין במנחת חינוך מצוה קיח אות יב, המבאר כי אין למדים מדברי אגדה וייתכן שלכן הרמב"ם לא מזכיר זאת.

הצבור. למסקנת הגמרא המלח קרב משל הציבור, ונראה שהדבר בא ללמדנו שאף היחיד המולח את קרבנו מתכלל עם כלל הציבור תודות למלח. היסוד הפשוט של המלח הוא המחבר את קרבנות היחיד לציבור. הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ה הי"ג) משווה את דין המלח לדין העצים.³⁵ בדיעבד המנחת חינוך (מצוה קיח אות ז) סובר כי יחיד המביא מלח אין הדבר פוסל את הקרבן. ערוך השולחן (קודשים, סימן נט אות יח) לעומתו, סובר שלא נותנים ליחיד להביא מלח מתוך ביתו שכן זו גזרת הכתוב.

מיקום המלח

בגמרא הנ"ל נאמר כי המלח היה ממוקם בשלושה מקומות במקדש:

א. בלשכת המלח, הממוקמת בדרום העזרה, בה היו מולחים את עורות הקדשים.³⁶

ב. על גבי הכבש, בו היו מולחים את איברי הקרבן, כגון קרבן העולה שכל איבריו מוקטרים על אש המערכה.

ג. על ראש המזבח, בו היו מולחים את הקומץ, הלבונה, המנחות הנשרפות ועולת העוף.

לפיכך מבואר כי שלושת המקומות הינם כנגד ג' מדרגות המקבילות לעזרה, הקדש וקדש הקדשים. במליחת הקרבנות ישנן גם כן ג' מדרגות הנ"ל, כך שהקומץ העולה על המזבח (וכן שאר הדברים הנשרפים בראש המזבח) הינו בבחינת נקודת הגילוי הפנימית המתגלה דווקא בראש המזבח.

34 מנחות כא: .

35 למרות שלכאורה אין זו מסקנת הגמרא הלומדת לבסוף את דין המלח מדין לחם הפנים, ועיין במהר"י קורקוס שם המביא את דברי הגמרא בהמשך שם (כב). הלומדת את דין העצים הבאים משל צבור מדין המזבח והאש. ייתכן שלרמב"ם היתה גירסא שונה מזו שלפנינו, או שהבין פשט שונה בדברי הגמרא.

36 בתוספות שם ד"ה בלשכת המלח מקשים שכן במסכת מידות מבואר שמליחת עורות הקדשים נעשתה בבית הפרווה, ומבואר שם שלשכת המלח שימשה רק לאיחסון המלח ואילו מליחת העורות נעשתה בלשכת הפרווה. ועיין גם בלחם משנה הל' איסורי מזבח פ"ה הי"ג המדייק זאת גם מדברי הרמב"ם.

כיוון שהגיע שיעור למדבר

הקדמה

הקריאה בפסוקי אחרי מות מלמדת שכפרתם העיקרית של ישראל מתבצעת על ידי השעיר הנשלח לעזאזל:

וסמך אהרון את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר החי ושלח ביד איש עתי המדברה. ונשא השעיר עליו את כל עוונותם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר. (ויקרא ט"ז, כא-כב).

שני שילוחים יש לפנינו: א. הכוהן שולח את השעיר ביד איש עתי; ב. האיש העתי שולח את השעיר במדבר. במאמר זה ברצוני לבדוק את היחס בין שילוחים אלו במישור ההלכתי והמחשבתי, תוך בחינת מספר שאלות, ובהן: מהי עיקר המצווה בשילוח השעיר? מתי נעשית כפרת ישראל על ידו? ומה היחס בין השעיר המשתלח והשעיר לה'?

1. "עד מתי יהיה [השעיר] זקוק לעמוד חי?"

הדעת נותנת, שלפחות עד לאחר וידויו של כוהן גדול, אין כפרתם של ישראל מסתיימת, שכן הווידוי הוא תנאי לכפרה (עיין רמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"א). לשון הכתוב המצוטט לעיל מורה על זמן מאוחר אף יותר: שעת הגעת השעיר למדבר. אך מהברייתא אנו למדים על זמנים שאינם זהים לזמן שבפסוק:

דתניא: 'יעמד חי לפני ה' לכפר עליו', עד מתי יהיה זקוק לעמוד חי - עד שעת מתן דמו של חבריו, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עד שעת וידוי דברים. במאי קא מיפלגי? כדתניא: 'לכפר' - בכפרת דמים הכתוב מדבר, וכן הוא אומר 'וכלה מכפר את הקדש', מה להלן בכפרת דמים - אף כאן בכפרת דמים, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: 'לכפר עליו' - בכפרת דברים הכתוב מדבר (יומא מ:).

נמצינו למדים, כי לדעת ר' יהודה, די שהשעיר לעזאזל יישאר חי עד מתן דמו של השעיר הפנימי, ואין דרישה שיחיה השעיר עד שיגיע למדבר, ואפילו לא עד הווידוי. וקשה, כיצד יכפר השעיר בלא וידוי?

אף שיטת ר' שמעון, המאחר את זמן הכפרה, קשה. לדעתו, די שהשעיר יחיה עד גמר הווידוי ולא יותר, כך שלמעשה לא מתקיים "ונשא השעיר את כל עוונותם אל ארץ גזרה", אף שלכאורה הכפרה לא הושלמה!

עוד יש לשאול, כיוון ששילוח השעיר אינו מעכב - מדוע מותר לחלל שבת כדי לקיים מצווה זו? כיצד הותרה נשיאתו של השעיר אם הוא חולה, אף שהדבר כרוך בהוצאה מרשות לרשות? מדוע מותר להרגו לבסוף על אף שיש בכך משום נטילת נשמה? ומשום מה מותר לשבור את הצום כאשר האיש העתי צמא או רעב?

קודם שנענה על שאלות אלו, נבחן שאלות נוספות המתעוררות תוך כדי עיון בהלכות השעיר המשתלח. בחינה זו תאפשר לנו להבין ביתר בהירות את טיבה של מצוות שילוח השעיר ואת מרכיביה השונים.

2. "מת המשתלח ישפך הדם"

הלכה נוספת המופיעה בשם ר' יהודה, וקשורה לדבריו לעיל, מופיעה בהמשך המסכת:

ועוד אמר רבי יהודה, נשפך הדם ימות המשתלח, מת המשתלח ישפך הדם. בשלמא נשפך הדם ימות המשתלח - דאכתי לא איתעביד מצותיה, אלא מת המשתלח אמאי ישפך הדם? הא איתעביד ליה מצותיה! (יומא דף סה.).

הגמרא מנסה לברר מדוע מעכב השעיר המשתלח את מתן הדמים של השעיר הפנימי. רש"י ביאר את הסברה העומדת מאחורי שאלת הגמרא:

אלא מת המשתלח - למה לו תשלומין, שאתה מזיקין לו להביא שנים ולהגריל, ולשפוך דם הראשון, הא איתעביד מצותיה; דשעיר המשתלח כל דבר המעכב בו אינו אלא הגרלה בלבד, לקבוע גורל של שם על שלו, דהא שמעינן ליה לר' יהודה דאמר: לא התורה - כשר, וכל שכן דשילוח דלא מעכב לדברי הכל, דכי כתיב חוקה - אדברים שהכהן עושה בבגדי לבן, ולא על דברים הנעשים על ידי איש עתי (שם).

לדברי רש"י, הגמרא סברה שחלקו של כוהן גדול בשעיר המשתלח מסתיים בהגרלה, אותה הוא עושה בבגדי לבן. ומכיוון שרק על הנעשה על ידי הכוהן בבגדי לבן נאמר

"חוקה" (לעכב), ולאחר ההגרלה אין עוד צורך בכוהן להמשך השילוח, כמבואר במשנה ביומא (פ"ו מ"ג), שואלת הגמרא מדוע מעכב שילוח השעיר את מתן הדמים? הגמרא מתרצת:

אמרי דבי רבי ינאי, אמר קרא 'יעמד חי לפני ה' לכפר', עד מתי יהא זקוק להיות חי -
עד שעת מתן דמים של חבירו (שם).

כלומר, למסקנה נלמד דין זה מפסוק ולא מסברה. אמנם, עלינו לברר מה השתנה בין ההו"א למסקנה - הרי סוף סוף אין כאן עבודה בשעיר לעזאזל, מדוע בכל זאת עליו להיות חי עד מתן דמים? האם הפסוק חידש שיש בו דין עבודה, או שלמרות שאין זו עבודה - מכל מקום מעכב הוא את השעיר הפנימי? במילים אחרות - מה מהות התלות שבין השעיר המשתלח למתן הדמים של השעיר הפנימי?

נניח לעת עתה את סימני השאלה המצטברים באמתחתינו ונמשיך בסקירת הלכות השעיר המשתלח.

3. "מאימתי [איש עתי] מטמא בגדים?"

בדומה לפרה אדומה המטהרת את הטמא, אך מטמאת את העוסקים בה, אף השעיר המשתלח מכפר על בני ישראל ומטהרם מטומאת עוונותיהם, אך גם מביא טומאה על האיש העתי המתעסק בשילוחו (ויקרא ט"ז, כו). המשנה ביומא מרחיבה בדיני טומאתו של האיש העתי, ומנסה להגדיר את רגע חלות טומאה זו:

ומאימתי מטמא בגדים - משיצא חוץ לחומת ירושלים, ר"ש אומר: משעת דחייתו לצוק (יומא דף סז).

נראה שדיון זה בשאלה מאימתי השליח מטמא בגדים, הוא בעצם דיון בשאלה מהותית יותר במצוות השילוח - מאימתי מתחילה שליחותו.

הגמרא משלימה את הדיון בטומאת בגדים:

אימתי מטמא בגדים. תנו רבנן: המשלח מטמא בגדים, ואין השולח את המשלח מטמא בגדים. יכול משיצא חוץ לחומת עזרה? - תלמוד לומר המשלח. אי המשלח - יכול עד שיגיע לצוק? תלמוד לומר והמשלח - הא כיצד - משיצא חוץ לחומת ירושלים דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר עזאזל וכבס - עד שהגיע לצוק. רבי שמעון

אומר והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו - זורקו בכת ראש ומטמא בגדים" (יומא דף סז:).

סברת ההו"א 'משיצא חוץ לחומת העזרה', היא שפעולת השילוח מתחילה כבר בעת היציאה ממקום הקודש. למסקנה, כל זמן שנמצאים בשטחה המקודש של ירושלים - אין כאן יציאה למדבר.¹ שלוש שיטות לפנינו: א. ר' יהודה: משיצא מחומת ירושלים. ב. ר' יוסי: משהגיע לצוק. ג. ר' שמעון: רק לאחר שזרק את השעיר מהצוק. יש להדגיש שר' יהודה הוא הממעט ביותר באורך הזמן שעל השעיר להיות חי (עד מתן דמו של השעיר הפנימי), והוא גם המקדים ביותר את תחילת טומאת בגדים (כבר מהיציאה מחומות העיר) שמשמעותה היא שכבר החל להתקיים תהליך הכפרה (אמנם לא מדובר בזמנים זהים, נתינת הדם קודמת ליציאה מהעיר)!

4. "כיון שהגיע שעיר למדבר נעשית מצותו"

משנה. אמרו לו לכהן גדול: הגיע שעיר למדבר. ומניין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר? דירכאות היו עושין, ומניפין בסודרין, ויודעין שהגיע שעיר למדבר. אמר רבי יהודה: והלא סימן גדול היה להם: מירושלים ועד בית חדודו - שלשה מילין, הולכין מיל וחזרין מיל ושוהין כדי מיל, ויודעין שהגיע שעיר למדבר. רבי ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם, לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין, שנאמר 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'.

גמרא. אמר אביי: שמע מינה - בית חדודו במדבר קיימא, והא קא משמע לן, [נדקסבר רבי יהודה]: כיון שהגיע שעיר למדבר - נעשית מצותו. (יומא דף סח:).

במשנה זו מבוארת מחלוקת תנאים מניין היו יודעים שהגיע שעיר למדבר. ר' יהודה מחשב את הזמן הדרוש להגעת השעיר "לבית חדודו", ואילו ר' ישמעאל נעזר בסימן אחר - הלבנת לשון זהורית. הגמרא מסיקה שלר' יהודה מצוות השעיר נעשתה "כיוון שהגיע למדבר", וממילא הזהורית הלבנה כבר אז.² וכך הסביר המאירי את שיטת ר' יהודה:

1 מבחינה רוחנית העניין מבואר היטב על ידי הרמב"ן (ויקרא ט"ז, ח ועוד), אשר עומד על כך שבמקום הישוב לא שולטים כוחות הטומאה אלא רק במקום החורבן.

2 וכדברי ר' אלעזר הקפר בברייתא בדף סז: "בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבפנים, וכיון שהגיע שעיר למדבר - היה מלבין, וידעו שנעשית מצותו, שנאמר 'אם

שלא היה הכהן רשאי להתחיל בעבודה אחרת עד שהגיע שער למדבר... ומשהגיע לשם אע"פ שלא עלה לצוק נתקיים שילוחו למדבר, עד שאם מת מאליו קודם שדחפו אי"צ להביא אחר... ומכל מקום פסקו רבים שאין הלכה כרבי יהודה וכל שמת עד שלא נדחה צריך להביא אחר. ויש פוסקים שאם מת אחר שהתורה עליו אין נזקקין לו... (מאירי סו. עמ' קסד בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם).

המהדיר שם (הערה 131) תמה על קביעתו של המאירי, לפיה לדעת ר' יהודה רק אם מת השעיר לאחר שכבר הגיע למדבר אין עוד צורך להביא אחר תחתיו, הרי מדברי ר' יהודה לעיל עולה בפירוש כי די בכך שיהיה השעיר חי עד מתן דמים! יתכן שאת התמיהה שעולה בשיטת ר' יהודה ניתן לתרץ אם נבין אותה באופן שונה. כדי לבאר זאת, נעלה שאלה נוספת על גמרא זו.

את המילים "דקסבר ר' יהודה" (אשר צוינו לעיל בסוגריים מרובעות) מחק הגר"א בהגהותיו, אך המניע להגהה זו אינו ברור. לכאורה הגהה זו לא שינתה דבר, שכן גם אם נשמיט מילים אלו אביי מסביר את דעת ר' יהודה!

כעת, ניתן לבאר שבאמת כאן אין ר' יהודה עוסק במצווה לעיכובא, אלא רק בהמשך המצווה לכתחילה (שעד שלא נגמרה - לא יתחיל הכוהן הגדול עבודה אחרת). ואולי זו הסיבה לשינוי הגירסה של הגר"א, כדי לומר לנו שאין אנו עוסקים בשיטת ר' יהודה הכללית בנוגע למצוות השעיר בדיעבד, אלא בדין אחר - בנוגע למצב בו השעיר לא מת או ברח וכד'. וכך פירש רש"י שם (יומא סח: ד"ה אמרו לו) שהאמירה לכוהן גדול שהשעיר הגיע למדבר נדרשה מכיוון שעד שלא יגיע למדבר לא יוכל הכוהן לצאת מהעזרה ולקרוא בתורה. ברש"י ניתן להבין שאין מדובר, כפי שפירש המאירי, בדין בדיעבד (כלומר במצב בו מת השעיר או נעלם לפני סיום מצוותו) אלא בדין לכתחילה - מתי יכול הכוהן הגדול להמשיך בעבודות היום.

5. מעשה השילוח וקיומו

ההלכות והשאלות שהוצגו עד כה, מובילות אותנו לשורה של חידושים מבית מדרשה של שושלת בריסק.

בחידושי הגר"ז על הרמב"ם (סוף הספר עמ' עז, מכתב לבריסק) מובא מכתב בו סבור השואל שהמתנת הכוהן הגדול עד להגעת השעיר למדבר היא מהלכות ביאה

יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'".

ויציאה. הגר"ז שם מחדש שהמתנת הכוהן הגדול היא מדיני הכשר העבודה, וכך ביאר גם בחידושו על הש"ס (כרך ה' עמ' 232 בסטנסיל). אחיינו, הגר"ד סולובייצ'יק, הוסיף וביאר את הדברים:

עצם מעשה השילוח וקיומו צריך להיות על ידי כוהן גדול והוא מקיומי כה"ג של סדר עבודת היום... ואף שכבר מסר את השעיר למשלחו מ"מ כל זמן שלא הגיע שעיר למדבר והשילוח לא נתקיים עדיין חסר קיומו של כה"ג...
(חידושי הגר"ד סולובייצ'יק, קובץ חידושי תורה עמ' קכ"א).

כלומר, גם מעשה השילוח וגם קיומו צריכים להיות על ידי הכוהן הגדול. אמנם מעשה השליחות כבר נעשה כשנתן הכוהן את השעיר ביד האיש העתי,³ אבל קיום השליחות תלוי גם הוא בכוהן הגדול העומד בעזרה, מכיוון שזה המשך העבודה בפנים, ועליו להמתין עד לקיום שליחות זו!

לפי זה מבוארת גם המצווה עליה דיבר ר' יהודה במשנה. אמנם אין שילוח השעיר מעכב, ולכן אם מת השעיר לאחר זריקת הדם כבר אין צורך להביא אחר במקומו, אך כשהשעיר עדיין חי יש לקיים בו את המצווה בשלמותה. זו הסיבה שאם השעיר מת יישפך דמו של הפנימי ויפסל (כנ"ל סוף פרק 2) וכיוון שעיקר העניין הוא בהגעת השעיר למדבר, הרי שיציאת האיש העתי מחומות העיר היא תחילת המצווה של הולכתו למדבר, ומרגע זה הוא מטמא בגדים. יש להוסיף לזה את דברי הגר"ח (סטנסיל, עמ' ל"ד על שקלים פ"ד מ"ו), אשר מוכיח שלשעיר לעזאזל יש דין קרבן מאחר שהוא נקנה מתרומת הלשכה ולא משיירה בלבד (וכך גם לשון הזהורית). הגר"ח מסביר עוד, שעד הווידוי יש לשעיר דין קרבן, ולכן מעשיו כשרים רק בכוהן גדול ובבגדי לבן, אבל מנקודה זו ואילך אין לו דין קרבן וזר כשר בעשייתו. לפי דברים אלו עלינו לומר לכאורה, שאם לשיטת ר' שמעון לשעיר יש דין קרבן רק עד הווידוי, הרי שלשיטת ר' יהודה יתקיים דין זה רק עד מתן הדמים של השעיר הפנימי. ולפי זה יש לומר לר' יהודה חידוש גדול - שגם הווידוי יכול להיעשות על ידי זר, וצ"ע.

עתה נוכל לבחון גם את שאלותינו בדבר היתר חילול שבת בשילוח השעיר. אמנם ההליכה למדבר דוחה את השבת, אבל מדברי הגר"ח למדנו כי דחייה זו היא מצד היות ההליכה מצווה הדוחה את השבת ולא מצד היותה קרבן (שכן, כאמור, הוא חדל להיות

3 ביחס לשאלה האם יש צורך במינוי שליחות ממש עיין בדבר-אברהם ח"ב סי' ח', ובקונטרס עבודת יום הכיפורים להגר"ד סולובייצ'יק עמ' עח.

קרבן משנתבצע הווידוי). אלא שהיא גופא קשיא: אם אין לשילוח השעיר מעמד של קרבן - כיצד דוחה הוא את השבת?

הפיתרון לשאלה זו נעוץ בדברינו לעיל. כאמור, הכוהן הגדול ממשיך ללוות את השעיר גם משחדל להיות קרבן גמור, כאשר ליווי זה מהווה את המשך עבודתו, ולפיכך נשארו על השעיר דיני קרבן לדחות את השבת. עיקרון זה מסביר גם מדוע הכוהנים לא היו מניחים לזר להוליך את השעיר אלא לכוהן - רצונם היה להראות שמבחינה מסוימת עדיין מדובר בקרבן.⁴

6. שעיר של שם ושל עזאזל - חד הם

התייחסות נוספת לשאלת חילול השבת בשילוח השעיר מצויה בדברי בעל הגבורת ארי':

עתי אפילו בשבת - קשיא לי, כיון דלכולי עלמא שילוח השעיר אינו מעכב אמאי דחי שבת...? כיון דשני שעירים דיום הכיפורים מעכבים זה את זה... הוה ליה **שעיר של שם ושל עזאזל כחד** וכאילו הן קרבן אחד, ושחיטת שעיר של שם דדחי יום הכפורים מהני לשל עזאזל כאילו הוא גופו, דנימא כבר דחתה שחיטה את השבת, וכיון שדחתה כבר, אפילו משום חביבה מצוה בשעתה בכה"ג ראוי לדחות שבת, כ"ש שעה עוברת לגמרי כמו שילוח השעיר שאין לו תקנה אלא בשעתיה ביום הכיפורים דוקא שדוחה שבת (גבורת ארי, יומא טו:).

תמצית תשובתו היא, ששני השעירים הם בעצם קרבן אחד, וכיוון ששחיטת שעיר הפנימי כבר דחתה את השבת - כבר נדחתה השבת אצל כל עניין עשיית קרבן זה. נראה כי דבריו אלו של הגבורת ארי' הם היסוד למה שנאמר על ידי שושלת בריסק - הגר"ח, הגר"ז והגר"ד - לפיו שילוח השעיר הוא חלק מסדר עבודת יום כיפור של כוהן גדול ויש לו דין קרבן.

4 ואמנם יש המשך למצווה הנעשית בשעיר, שהרי גם לדעת רמב"ם יש משמעות לדחייתו לעזאזל לעניין טומאת בגדים (הלכות פרה אדומה פ"ה ה"ו). דין נוסף המבטא את המשך המצווה, מופיע בהלכות עבודת יוה"כ"פ (פ"ה הכ"ב), שם נפסק כי אם לא מת השעיר בנפילתו מהצוק - מצווה לרדת ולהמיתו. הגר"ד סולובייצ'ק ('קונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים' עמ' פב-פג) מסביר שהזמן בו הגיע השעיר למדבר משמעותי רק לעניין השילוח הקשור לכוהן גדול, ולא לסיום המצוות הנעשות בשעיר.

נמצינו למדים כי שני השעירים קרבן אחד הם. לפיכך, משניתן דמו של השעיר הפנימי - נעשתה גם כפרתו של השעיר לעזאזל, ומעתה אם ימות השעיר לעזאזל, שוב אין צורך להביא אחר, שכן הסתיימו מעשיו מצד היותו קרבן (אף שכאמור, עדיין יש בו מקצת דיני קרבן). אמנם, יש בשעיר לעזאזל מצווה נוספת, והיא שילוחו למדבר וזריקתו לעזאזל. בגדי האיש העתי נטמאים כתוצאה ממעשה שילוח זה, אשר מתחיל בשעת יציאתו את החומות. הכוהן הגדול "מלווה" מצווה זו והיא נחשבת לחלק מסדר היום, כך שאי-אפשר להמשיך כל זמן שהיא לא נסתיימה. רק לאחר תום המצווה, יכול הכוהן לקרוא בתורה.

לסיום חלק זה נעיר, שזריקת השעיר מהצוק, ועבירת נטילת נשמה הנעשית בכך, רחוקה עוד יותר ממצוות המקדש, וצריך לומר שמכל מקום יש לה דין "שיירי מצווה" שאף הם דוחים את השבת ואת יום הכיפורים.

7. אגדה

לאור העקרונות אשר העלנו בהבנת מצוות שילוח השעיר במישור ההלכתי, ננסה עתה להסביר את משמעותה של מצווה זו, על כל מרכיביה, במישור המחשבתי.

לפי דברי הרש"ר הירש בפירושו לפרשת אחרי-מות, השעירים מבטאים את כח ההתנגדות הקיים בכל אדם. הגורל קובע את אחד מהם לה', כאשר ההתנגדות ששעיר זה בא לבטא היא ההתנגדות לכוחות התאוה והיצר. השעיר השני, אשר גורלו נקבע לעזאזל, מבטא את ההתנגדות לרצון ה', לתורתו ולמצוותיו, אותה אנו שואפים לבער מקרבנו (ויקרא ט"ז, י). שני שעירים אלו מוגדרים כ"חטאת" אחת! כך נובע מלשון הכתוב: "שני שעירי עזים לחטאת", משמע אותה חטאת מבוטאת על ידי שניהם (שם ח). על השעירים להיות שווים, שכן הם מבטאים את יכולת האדם לבחור בחופשיות את הכיוון - לה' או לעזאזל. כמו כן עליהם להיות שווים במראה, בקומה ובדמים, וראויים לקרבן, כדי להראות שלא הנתונים הטבעיים גורמים לאדם לבחור בדרך מסוימת, אלא החלטתו בלבד (שם י). זריקתו מן הצוק של השעיר המשתלח, ואף שילוחו למדבר, אינם לעיכובא. מעכבים הם רק ההגרלה והוידוי, כיוון שהעיקר הוא להראות שהבחירה (ההגרלה) היא הנקודה המרכזית בחטא, כאשר מימוש הבחירה הוא רק השלמת התהליך. ולכן ניתן, בדיעבד, לסיים את המצווה עם ההודאה שניצול כח הרצון לרעה הוא מקור החטא (הוידוי). השילוח למדבר והדחיפה מן הצוק באים להשלים רעיון זה, אבל מהות הכפרה אינה תלויה בהם (יש להוסיף ולבאר, שלפי ר' יהודה, שאינו זוקק וידוי, עצם ההגרלה המבטאת בחירה חופשית - היא בלבד מעכבת.

מטרתה היא ללמד שהאדם בוחר בטוב או ברע ואחראי על מעשיו, ולכן יש כפרה גם בשלב זה).

חולשה מסוימת קיימת בדבריו האחרונים של הרב הירש: אם השילוח והזריקה אינם אלא השלמת הרעיון - מדוע ידחו יו"כ"פ ושבת?

לישוב שאלה זו צריך לומר שלמרות ההבעה העקרונית של הבחירה החופשית, והווידי המבהיר שהכל באחריותו של האדם שבחר ברע - יש גם לבער בפועל את מי שמבטא את הרע. מעין ביעור חמץ שאין חובה לקנותו על מנת לבערו, אך משנמצא - יש לעמול עמל רב לשם כך.

הרמב"ן (ויקרא ט"ז, ח) פירש את עניין השעיר לעזאזל על פי המדרש המדבר על נתינת מנה לכוחות הרע כדי שלא יקטרגו. לפי דעתו מובן למה יש להתאמץ ולהגיע עם השעיר עד סיום עניינו. אדרבה, לשיטתו עלינו לשאול מדוע בדיעבד ישנה כפרה גם כשהשעיר לא מגיע למדבר?

שאלה זו נתרץ בדרך דומה לתירוצינו בדברי הרש"ר הירש: עצם הנכונות להביא שעיר כמנה לכוחות הרע - די בה, אך כשהוא נמצא בפועל אין להסתפק בנכונות בלבד.

כאמור, בחלק הקשה של היום, אשר עניינו ביעור העוונות (ובעקבותיו טומאת הבגדים), עסק האיש העתי. אולם, בילקוט הראובני לפרשת אחרי מות למדנו כי איש זה לא היה זוכה להוציא את שנתו ועובדה זו צריכה ביאור; הרי איש זה עסק בכפרתם של ישראל! אך במחשבה שנייה עובדה זו אינה מתמיהה כל כך. ייתכן כי העובדה שהעיסוק בצדדים אלו כה מסוכן היא שגוררת תוצאה קשה זו, כך שבעבודתו מוסר בעצם האיש העתי את נפשו עבור עם ישראל.

בשעת פעילותו של של האיש העתי, צריך הכוהן הגדול להמתין בקודש עד סיום עבודה קשה זו. עבודה זו מאוחדת עם העבודה בפנים אשר עניינה לרומם את החלקים החיוביים בעם ישראל. הכוהן הגדול אינו יכול להתחמק מלהיות קשור גם לעבודה הקשה, הבעייתית והמסוכנת של ביעור הרע. עד שתיעשה מצוותו של שעיר - צריך הכוהן להמתין ו"ללוות" מפעל אדיר זה במאמץ רוחני-פנימי גדול. רק משסיים הכוהן הגדול להמתין וללוות, יכול הוא לקרוא בתורה; קריאה שתכליתה הוספת הטוב לאחר שכבר ביער את הרע.

המקדש

תרומת נוכרים למקדש וכליו

שאלה: מעשה באישה נוכריה מהולנד, שהשאירה בצוואתה הוראה להעמיד לרשות מדינת ישראל את ביתה כעזבון לצרכי הקמת הבית השלישי. כסף זה מחולק על ידי מחלקת העזבונות במשרד המשפטים לצרכי עמותות העוסקות במקדש מצדדיו השונים. השאלה אותה יש לברר היא, לאילו מטרות מותר להשתמש בכסף זה - האם מותר להשתמש בו לבניין המקדש לכשייבנה במהרה? האם מותר לעשות באמצעות הכסף כלי מקדש כהלכתם, לעבוד בהם בבוא העת בבית המקדש? אולי ניתן להיעזר בו לצורך חקר המקדש וכליו?

שאלה דומה התעוררה בהקשר דומה. יש תורמים נוכרים בארצות הברית ובארצות אחרות, המוצאים לנכון להעביר תרומות באופן ישיר לעמותות העוסקות בענייני המקדש: האם מותר להשתמש בתרומות אלו לאחזקה השוטפת של העמותות? כמו כן, האם מותר להשתמש בכסף זה לנושאים שונים הנוגעים ישירות למקדש, כגון: לבניין הבית, להכנת כלים, להכנת בגדי כהונה ועוד?

א. לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו

נאמר במשנה במסכת שקלים:

הנוכרי והכותי ששקלו אין מקבלין מידן... זה הכלל: כל שהוא נידר ונידב - מקבלין מידן, וכל שאינו לא נידר ולא נידב - אין מקבלין מידן. וכן הוא מפורש על ידי עזרא: לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו (פ"א, מ"ה).

איסור קבלת תרומה מגוי - המקור בתורה

ההלכה הנ"ל, שקבעו חכמי ישראל בימי הבית השני, שלא לקבל תרומות מנוכרים לבדק הבית ולא לשתפם בבנינו, מהווה נושא לדיון בתלמוד הבבלי והירושלמי. בדברי ראשונים ואחרונים מוצאים אנו דיון בשאלה: מהו האיסור? האם מדובר באיסור מן התורה, או בתקנת חכמים, או שמא אין זו אלא עצה טובה בלבד?

באשר לאיסור לקבל מחצית השקל מנוכרי (אשר חלק ממנו הולך לבדק הבית), קיים פסוק מפורש בתורה, כאשר לדעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות זהו לאו מיוחד בתוך שס"ה הלאוים שבתורה. זו לשונו:

המצוה השמינית, שנמנענו שלא נקבל שקלים מן הגוים ולא נצרף אותם עמנו בקרבנות הצבור, כגון התמידין והמוספין וזולתם. והוא אמרו יתברך (אמור כ"ב, כה): 'ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלוקיכם... לא ירצו לכם'... כי לחם אלוקיכם רומז לתמיד... ללמד, שאם נקבל מהם שקלים - ייפסלו התמידין ולא יירצו לנו, מפני שחלקם [של הנוכרים] פסל את הכל (שכחת הלאוין מצווה ח').

כלומר, לא רק שתרומתם אינה תרומה, אלא שבמעט שיתנו יפסלו גם את תרומת השקלים של כל ישראל.

הרמב"ן מביא ראיה לדבריו מדברי חז"ל בספרא:

מנין שאין מקבלים שקלים מן הגוים? תלמוד לומר: 'ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלוקיכם מכל אלה'. אין לי אלא תמידין שהם קרויין לחם, שנאמר: 'את קרבני לחמי לאשי', שאר כל קרבנות הצבור מנין? תלמוד לומר: 'מכל אלה' (ז', יב).

"לא לכם ולנו": איסור מן התורה או מדברי חכמים?

באשר לתרומת בדק הבית מצינו מחלוקת בירושלמי: דעת רבי יוחנן היא, שבתנאים מסוימים ניתן לקבל תרומה מנוכרים לבדק הבית, ואילו לדעת ריש לקיש חל איסור לקבל מן הנוכרי תרומה כלשהי למקדש, ואין מקבלים ממנו אלא עולה.

וזו לשון הגמרא:

אמר רבי יוחנן: בתחילה אין מקבלין מהן לא דבר מסוים ולא דבר שאינו מסוים, ובסוף מקבלין מהן דבר מסוים ואין מקבלין מהן דבר שאינו מסוים. ר' שמעון בן לקיש אמר: בין בתחילה בין בסוף אין מקבלין מהן לא דבר מסוים ולא דבר שאינו מסוים!... מתניתא פליגא על רבי שמעון בן לקיש: הכל שוין שהן נודרין ונידריין [ואם כן תרומת גוי נתרמת לבדק הבית]? - פתור לה: עולה! (שקלים פ"א, ה"ד).

הוה אומר: לדעת ריש לקיש אין הגוי נודר אלא קרבנות עולה, ואינו יכול לידור לבדק הבית.

אמנם בהמשך הגמרא שם מסתמך ריש לקיש על הפסוק "לא לכם ולנו לבנות הבית", ונראה, לכאורה, שאיסור קבלת תרומה מנוכרי לבדק הבית מקורו בימי עזרא,

אך נראה שריש לקיש סבור, שהאיסור אכן מקורו בתורה, אלא שלא נמצא לו פסוק מפורש אלא בספר עזרא.¹

ואכן, מצינו שיש איסורים מדאורייתא שלא נתפרשו אלא על ידי נביאים. לדוגמה, הגמרא בזבחים (יח:) אומרת על האיסור שנאמר על כוהן "ערל לב וערל בשר" שלא יעבוד במקדש: "דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו: 'כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי' ". על כך שואלת הגמרא: "עד שבא יחזקאל - מנלן?", ומשיבה: "אלא גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכיה אקרא". נראה, שלדעת ריש לקיש זו היא גם כוונת משנתנו: האיסור על נוכרי לתרום למקדש אכן יסודו בתורה, אלא שנתפרש באופן ברור יותר בעזרא.

בעיון נוסף נראה, שיש יסוד לאיסור זה בתורה, ועליו בנה ריש לקיש את שיטתו.

הבאנו לעיל את דברי הספרא כפי שהביאם הרמב"ן: "מנין שאין מקבלים שקלים מן הגוים?". הספרא קובע שאת איסור קבלת השקלים מן הגוים למדים מן הפסוק: "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלוקיכם מכל אלה". לימוד זה תמוה לכאורה, שכן, פשט הפסוק הוא שאין להביא בהמה בעלת מום למזבח אף אם מביא אותה גוי, שכן נאמר בפסוקים שם:

ואיש פי יקריב זבח שלמים... תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו. עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה'... ומעונך וכתות ונתוק וכורות לא תקריבו לה'... ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלוקיכם מכל אלה כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם (ויקרא כ"ב, כא).

1 ראה במשנה בשקלים שם האומרת שדבר שנידר או נידב מקבלים מנוכרים, והמקור לכך הוא מהפסוק: "איש איש מבית ישראל..." (ויקרא כ"ב, יח. ראה קרבן העדה שקלים שם); ושדבר שאינו נידר ואינו נידב אין מקבלים מהם, וממילא נראה שהמקור לכך בהמשך אותה פרשייה: "איש איש... ומיד בן נכר לא תקריבו... לא ירצו לכם" (שם יח-כה). וראה בהמשך דברינו בגוף המאמר כאן שנרחיב בעניין זה (וניתן ללמוד זאת גם באופן אחר: כיוון שההתר נלמד מהתורה, ממילא ברור שעצם האיסור - גם הוא מהתורה). ומבואר בפסיקתא רבתי (פ"ד) על פסוק זה, שהתורה פסלה כל דבר הבא מיד נוכרי משום 'זבח רשעים תועבה', עיין שם. מכאן שהפסוק בעזרא אינו אלא ליתר ביאור, וכלשון המשנה שם: "וכן מפורש על ידי עזרא: 'לא לכם ולנו לבנות הבית' ". כלומר, יסוד האיסור הוא מן התורה, ועזרא רק פירש אותו יותר.

כלומר, התורה אסרה להביא בהמות בעלות מום, בין מישראל ובין מנוכרי. כיצד אם כן למדה הגמרא מפסוק הדין באיסור לנוכרי להביא בהמה בעלת מום לקרבן - שיש איסור על נוכרי להביא מחצית השקל?

חז"ל למדו מן הריבוי של "לא תקריבו... מכל אלה", שלא רק בהמות בעלות מום שניתנו לקרבן על ידי גוי נאסרו, אלא אף השתתפות של גוי בקרבנות אחרים נאסרה. עוד למדו משם חז"ל, שהשתתפות של גוי אסורה אף בנתינת מחצית השקל. המעיין בפסוק יווכח, שבפסוק נאמרו שלושה ביטויים קשים כנגד קרבן גוי: "משחתם בהם! מום בם! לא ירצו לכם!", כלומר, הקב"ה מואס בקרבנות הגוי. ייתכן, אפוא, שמכל הריבויים האלה למד ריש לקיש את שיטתו, שכל תרומה של גוי - חוץ מנדרי עולה - אין מקבלים.

העולה מן האמור, לדעת ריש לקיש, שאם הודיעה התורה שמבין הקרבנות השונים אין הנוכרי יכול להביא אלא עולה, ואילו על השאר אמרה התורה: "לא ירצו לכם", הרי אמרה היא בכך את המובא לעיל בשם הפסיקתא, שקרבן נכרי ומתנתו הרי הם 'זבח רשעים תועבה'. אין הקב"ה חפץ לא בקרבנו, לא במחצית השקל שלו, ואף לא בתרומתו לבדק הבית.

המשנה בשקלים ופירושה על ידי רבי יוחנן וריש לקיש

שתי שאלות יש להעלות באשר לפשט המשנה בשקלים בה פתחנו את דברינו:

א. אחרי שקבעה המשנה שאין מקבלים מחצית השקל מנוכרי, מוסיפה המשנה "זה הכלל...". משפט זה מיותר לכאורה, שכן, בכל מקום בו נאמר: "זה הכלל" שואלת הגמרא: "לא תויי מאי?", כלומר: מה בא להוסיף וללמדנו, וכאן לכאורה, לא למדנו במשנה שום דבר חדש!

ב. "וכן מפורש על ידי עזרא" - המשפט סתום: מה באה המשנה להוכיח מעזרא? האם לחזק את הרישא של "זה הכלל", ש"כל נידר ונידב מקבלים מידם" או לחזק את הסיפא של "זה הכלל", ש"כל שאינו נידר ואינו נידב - אין מקבלים מידם"?

לדעת ריש לקיש, המשנה מתפרשת כהלכה, שכן, הפסוק בעזרא בא לפרש את הסיפא של "זה הכלל", דהיינו: "לא נידר ולא נידב - אין מקבלים מידם", ובאה המשנה לומר, שיש איסור מן התורה לקבל תרומה מידי גוי למקדש: לא בתחילה ולא בסוף,

לא דבר מסוים ולא דבר שאינו מסוים. כדי לחזק את האיסור אמרה המשנה: "וכן הוא מפורש על ידי עזרא", משם למדנו כיצד הפעילו את ההלכה הזו הלכה למעשה במה שאמרו: "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו", כאשר לדעת ריש לקיש לא קיבלו מהם דבר.

מאיך גיסא, לדעת רבי יוחנן, שאין איסור לקבל תרומות למקדש מידי נוכרי, ואף לבדק הבית (חוץ משני מקרים: האחד - בתחילה, כלומר, תחילת הבניין, השני - דבר מסוים), לא ברור כיצד תתפרש המשנה. המשנה קובעת שרק נידר ונידב למזבח מקבלים מהם, ומוסיפה "זה הכלל" - שאם אינו נידר ונידב למזבח אין מקבלים. לבסוף מוסיפה המשנה ראייה: "וכן מפורש על ידי עזרא" שאין בונים מקדש בשותפות עם נוכרי. כיצד, אם כן, תתיישב שיטתו של ר' יוחנן, המתירה לגוי להיות שותף בבניין הבית, עם לשון המשנה? וצ"ע.

הסוגייה בערכין: "לא לכם ולנו לבנות בית" - יסוד האיסור מן התורה

גם מדברי רבא בסוגייה המקבילה בערכין (ה): עולה כדברי ריש לקיש, ואף שם משמע שייחסו לפסוקים בעזרא ("לא לכם ולנו לבנות בית") משמעות ותוקף של איסור דאורייתא.

בגמרא שם, קובע רבא הלכה כרבי מאיר, אשר פוסק שנוכרי אינו מעריך ערכין כשאר אדם מישראל. הנימוק לקביעה זו הוא, שכאשר אדם מישראל אומר: "ערכי עלי", הכסף עובר לבדק הבית, ואילו נוכרי אינו רשאי להקדיש לבדק הבית, וממילא אינו יכול להעריך ערכין למקדש. וזה לשון המשנה שם: "עובד כוכבים - רבי מאיר אומר: נערך אבל לא מעריך". אומר על כך רבא בגמרא: "הלכתיה דרבי מאיר מסתברא... דכתיב (עזרא ד', ג): 'לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו' ". כלומר, ההלכה שקבע רבי מאיר, שעובד כוכבים אינו מעריך ככתוב בתורה, הלכה זו מתפרשת בספר עזרא, משם למדנו את דין התורה, שאין מקבלים תרומה מנוכרי, שכן, סופה ליפול לבדק הבית. מדובר, אפוא, במצוות ערכין בתורה, שאין הנוכרי יכול לקיימה, זאת, מכוח הפסוק בעזרא: "לא לכם ולנו".²

2 עיין שם בגמרא, שלמדו מפסוקי עזרא הלכה נוספת, אף לשיטת רבי יהודה, שאם נוכרי העריך, אמנם הכסף מוקדש לבדק הבית אך יש לגנוזו. החובה לגנוז היא בהכרח משום שמדובר באיסור מן התורה.

לסיכום: מן המקורות הנ"ל נראה, שהאיסור על נוכרי לתרום למקדש יסודו מן התורה, אמנם לא נתפרש אלא בספר עזרא. כך נראית שיטת ריש לקיש בירושלמי, וכך גם נראה מדברי רבא במסכת ערכין. אולם כפי שנראה לקמן, רבא כנראה חזר בו מדעה זו.

ב. רש"י: סיבת האיסור - רפיון ידיים בבניין הבית

רש"י וסיעתו - רבא חזר בו

על אף דברינו עד כה, לפיהם הפסוק "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו" בא לאסור תרומת נוכרי למקדש מן התורה, נראה כי מסקנת הגמרא בערכין (ה:) היא שהלכה זו לא נאמרה אלא בימי עזרא.

זו לשון הגמרא שם:

"אלא אמר רבא: משום רפיון ידיים הוא, דכתיב: 'ויהי עם הארץ מרפין ידי עם יהודה ומבהלים אותם לבנות' (עזרא ד', ד)".

דבר ברור הוא, שרבא חזר בו מן הקביעה שמדובר באיסור תורה, אולם מאידך גיסא, לא ברור מהו הגדר ההלכתי החדש של האיסור: האם האיסור בימי בית שני היה חד פעמי או שמא תקנה לדורות? או אולי עצה טובה?

אכן, מדברי רש"י נראה, ש"לא לכם ולנו" אינו איסור, אלא עצה טובה שנתנו חכמי הדור בעקבות המקרה שקרה בימי עזרא, שיש להישמר מלקבל תרומות מנוכרים:

אלא אמר רבא - ודאי [קדשי ברק הבית של גוין] לבדק הבית אתי, ובימי עזרא היינו טעמא דשלחו להם: 'לא לכם ולנו' - משום רפיון ידיים! משום שלא היו מתכוונים לטובה, אלא שיסמכו גם עליהם וישמעו לעצתם והם יאחרו הבנין עד שיסיבו את לב כורש שלא לבנותו (שם, ד"ה אלא אמר רבא).

עולה מדברי רש"י, שהחשש מרפיון ידיים התעורר בימי עזרא, ולפיכך סופר המעשה בספר עזרא לדורות יבואו, כדי שיתנו לב לכך בעתיד, אך אין זו הלכה מחייבת.

גם מדברי התוספות (ד"ה אלא מעתה) עולה שלמסקנה חזר בו רבא מן ההסתמכות על הפסוק הזה להלכה, ובלשונם: "רבא הדר ביה למסקנא מהא דאמר

מעיקרא דהלכתא כרבי מאיר - מקרא ד'לא לכם ולנו' , הווה אומר, מעתה אין לפסוק זה משמעות הלכתית, ואינו אלא עצה טובה כנ"ל.

הפסוק "לא לכם ולנו" - עצה טובה ומידת חסידות

לשינוי בדעת רבא ישנה משמעות הלכה למעשה, לפיה אין איסור בקבלת תרומת נוכרי לבדק הבית.

לדעת רש"י, זוהי גם מסקנתו של רבי יוחנן, האומר: **"בתחילה** - אפילו מים ומלח אין מקבלין מהם, **בסוף** - דבר המסוים אין מקבלין, דבר שאינו מסוים מקבלין". ופירש רש"י (ו.): **"בתחילה** - בתחילת הבניין אין מקבלין, דשמא לרפיון ידיים מתכוונין. לבסוף - לחזק את בדק - דאין לומר רפיון ידיים - מקבלין". נראה מדבריו, שמשעה שנסיים השלב ההתחלתי של הבניין אין מניעה מלקבל תרומות, שכן, מכאן והלאה אין חשש לעיכוב הבניין והתרומה נתרמת לבדק הבית וחיזוקו.

כך גם נראה מהמשך דברי רש"י שם (ד"ה ואגרת אל אסף שומר הפרדס), שכותב: **"והיינו בתחילת בנין - וקשקיל בדק הבית מכורש"**. רש"י מדגיש שהיה זה בתחילה, בשלב הראשון של בניין הבית עוד בחיי כורש, ועם זאת תרומת הנוכרי כללה עצים לקרוי שערי המקדש וחומות ירושלים, כלומר, דבר מסוים - כמובא באיגרת.

וראה בהמשך דבריו, שאם בוני הבית נוכחים לדעת שכוונת התורם לטובה, אין מניעה מלקבל תרומה מנוכרי לבדק הבית אפילו בתחילה, וכלשונו (בד"ה שאני מלכותא דלא הדרא בה): **"הואיל ותחילתו לטובה נתכוין** - שוב אינו חוזר". הווה אומר, בוני הבית אמנם דחו 'בתחילה' את הכותים, שהייתה כוונתם לרעה, אך עם זאת קיבלו את תרומתו של כורש, שכן, הייתה מתחילה לטובה.

נמצא, שעיקר העניין הוא הזהירות מלהיכשל בתרומת נוכרי, וההוראה היא **לבדוק** תרומות של גוי בתחילת הבניין, והיה אם יש חשש לכוונה רעה - אין לקבל, ואם נראה לעין שכוונת התורם לטובה, אפשר לקבל את תרומתו אף בתחילה. הווה אומר, לדעת רש"י אין איסור לקבל מנוכרי לבדק הבית, ומה שאמרו חכמים לא אמרו אלא **כעצה טובה** וכמידת חסידות.

כך גם עולה מדברי רש"י בפירושו לשיר השירים, שם כתב:

'אנה פנה דודך' [הקב"ה] כשחזר והשרה רוחו על כורש, ונתן רשות לבנות הבית **והתחילו לבנות**, באו ואמרו להם: אנה פנה דודך? אם חוזר הוא אליך - **נבקשנו עמך**, כענין שנאמר (עזרא ד'): 'וישמעו צרי יהודה ובנימין כי בני הגולה בונים

היכל... ויגשו אל זרובבל... נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלוקיכם, וכוונתם לרעה כדי להשבתים מן המלאכה. והם משיבים: 'דודי ירד לגנו' - ציזה לנו לבנות היכלו והיה שם עמנו. ומה שאתם אומרים לבקשו עמנו, ולבנות עמנו? - 'אני לדודי!' - ולא אתם לו, ולא תבנו עמנו! כעניין שנאמר (עזרא ד'): 'לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו', ואומר: 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם' (ו', א).

מפירושו שם נראה, שפסוקי שיר השירים באו לשבח את ישראל על מידת החסידות שלהם, שרצו לדבוק בלעדית בקב"ה מבלי להיעזר בנוכרים. בדברי רש"י אלה, אין מוצאים רמז שמדובר באיסור ועבירה לקחת תרומות מנוכרי למקדש.

בדרכו של רש"י בפירוש הסוגייה צעדו ראשונים נוספים. התוספות בערכין כתבו:

ועוד פירש רבינו: לכתחילה - בתחילת הבנין יש לחוש פן יחזרו בהם ויערערו לומר יש לנו חלק בבית המקדש, לבסוף - דבר מסוים אין מקבלין, פן יהיו לשם ולתפארת: דבר שאין מסוים מקבלין, דלא שייך תו ערעור על הבנין הואיל ונבנה בית המקדש כבר (ו. ד"ה הא לכתחילה).

ברור, אם כן, כי אף לדעת התוספות אין בעיה עקרונית לקבל תרומת נוכרי לבדק הבית, ובלבד שלא יבואו לידי ערעור או לידי התפארות.

דעתם זו של תוספות, ניכרת גם בדבריהם (שם, ד"ה מיתבי) שהמקדש כולו נבנה מכספו של כורש ושלא היתה כל מניעה לקבל ממנו את תרומותיו. להיפך! עליו אמר ישעיה: "הוא יבנה עירי!".

אף מדברי רבנו גרשום נראה שהפסוק "לא לכם ולנו לבנות בית", אין בו הלכה מחייבת אלא עצה טובה והדרכה. בפירושו לערכין (ו.) הסביר ר' גרשום כי 'בתחילה' - כשגוי מביע את רצונו לתת תרומה למקדש - יש לסרב לקבל את התרומה, אבל כאשר מתנדב הגוי בלשון נדבה - ניתן לקבלה. הוזה אומר, אין כאן דחייה של התרומה בשתי ידיים, אלא בחינה של 'שמאל דוחה וימין מקרבת'. כך גם בעניין 'דבר מסוים', הסביר ר' גרשום שיש לימנע מלקבלו מחשש שמא יתחרט הגוי ויצטרך להחזיר לו את החפץ שנתן, או לפצותו. על כל פנים, לשיטתו נראה, כי אין להלכה זו כולה יסוד בפסוקים ואינה אלא סברת חכמים.

לדעת ראשונים אלה, נראה כי הדבר מסור לשיקול דעתם של בוני הבית, והיה, אם יווכחו שאין חשש לרפיון ולהתפארות הרשות בידם לקבל.

מסתבר, כי לדעת רש"י ותוספות, המקור ממנו למד רבי יוחנן את החלוקה בין 'בתחילה' ו'בסוף', הוא פשטי המקראות. 'בתחילה' - בימי זרובבל - כשיגשו הכותים וביקשו להשתתף בבניין הבית - נמנע זרובבל מלשתתף באומרו: "לא לכם ולנו", שכן חששו ישראל מרפיון ידיים. לא כן 'בסוף' - בהמשך הבניין - מוצאים אנו כי נשלחו תרומות למקדש על ידי מלכים, כמו כורש, דריוש וארתחשסתא, ובוני הבית השני קיבלו את התרומות. מכאן שאין מניעה מלקבל תרומה מגוי למקדש, אלא אם כן ניתנה בתחילה.

באשר לאיסור לקבל 'דבר מסוים' מנוכרי, נראה שהאיסור אינו אלא מכח סברה (וראה להלן, שניתן למצוא לכך סימוכין בפסוק, אך זאת לשיטת הרמב"ם).

מעשי חסד של גוים אינם אלא לגנות את ישראל ולפאר את עצמן

מן הראוי להעיר, שסברה זו שהגוים כוונתם לרעה, אינה סברה מקומית של רבי יוחנן לעניין זה בלבד, אלא זו סברה כללית בגמרא ביחס לצדקה וחסד של גוים.

במסכת שבת נתקלים אנו בדברי רבי שמעון בר יוחאי, שכל מה שעושים הגוים - אינם עושים אלא לצורך עצמן, וכלשון הגמרא שם:

פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: **כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמן**, תקנו שווקין - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס (לג:).

כך גם בבבא בתרא:

אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: בני, מהו שאמר הכתוב: 'צדקה תרומם גוי, וחסד לאומים - חטאת' ? נענה רבי אליעזר ואמר: כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין - חטא הוא להן, שאינם עושין **אלא להתגדל בו**. נענה רבן גמליאל ואמר: ... כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין **אלא להתייהר בו**... רבי אליעזר המודעי אומר... כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין **אלא לחרף אותנו בו** (י:).

נמצא, שהסברות שנאמרו ברש"י ותוספות, שתרומת גוי למקדש נועדה לגנות את ישראל ולפאר את הגוים, יסודה בשיטת חז"ל הכללית בש"ס.

ארבע תמיהות על שיטת רש"י וסיעתו

מעיון בפירושו של רש"י עולות כמה שאלות:

א. לאור האמור, שלדעת רש"י וסיעתו ניתן לקבל תרומה מנוכרי למקדש (חוץ מ'בתחילה' וחוץ מ'דבר מסוים' [וגם זה לא תמיד]), נשאלת השאלה ששאלנו לעיל (על רבי יוחנן): כיצד יסביר רש"י את 'זה הכלל' שבמשנה - מה בא כלל זה ללמדנו? כמו כן נשאל: כיצד יש להסביר לדעת רש"י את הפסוק המפורש בעזרא?

ב. מהיכן למד רבי יוחנן את האיסור שלא לקחת 'דבר מסוים'?

ג. לפירושו, יש לתמוה על המשך הגמרא, האומרת (ערכין ו): "עובד כוכבים שהתנדב קורה... בודקין אותו: אם אמר בדעת ישראל הפרשתיה... ישתמש במותר, ואם לאו - טעונה גניזה, חיישינן שמא בלבו לשמים". מדוע לשיטת רש"י יש לגנוז את נדבת הנוכרי? מה הבעיה בכך שהנוכרי 'לבו לשמים' וכוונתו לטובה? הלא לשיטתו, העיקר הוא שאין הנוכרי מרפה ידיים!

רש"י מתייחס לשאלה זו, ומפרש שמדובר בתרומה שניתנה למקדש בזמן הזה. מאידך, בזמן המקדש מקבלים תרומה כזו והיא רצויה. אלו דבריו: "טעונה גניזה - ואסורה בהנאה, דחיישינן שמא בלבו לשמים - לשם הקדש, הילכך יגנוז. ובזמן הזה עסקינן, דהקדש אסור בהנאה". אך אין דבריו מתיישבים על הלב. אם לכך התכוונה הגמרא, היה עליה לחלק ולומר במפורש: "במה דברים אמורים? - בזמן הזה, אבל בזמן המקדש - אם לבו לשמים - מקבלים". דומה כי לא ניתן לחלק ולחדש דבר כזה בסוגייה בלא גמרא מפורשת.

ד. בפשטות, המילה 'תחילה' עניינה - 'תחילת הבניין', ואילו 'סוף' עניינו - "שנבנה בית המקדש כבר" (-כלשון התוספות). לפי הבנה זו, אסור לקבל מן הנוכרים דבר במהלך כל הבניין עד להשלמתו. כך, למשל, אם נבנה הבית במשך ארבע שנים - כבתקופת עולי בבל - אסור לקבל תרומה מנוכרי במהלך ארבע שנות הבנייה; רק 'בסוף' - בתום העבודה - פוקע איסור זה. זה אכן, הפירוש הפשוט של המילים 'תחילה' ו'סוף' בעברית.

אמנם, פירוש מילים זה יוצר סתירה פנימית, ועל כגון זה רגילה הגמרא לומר: 'הא גופא קשיא': אם דווקא 'בתחילה' אסור לקבל תרומה - באמצע הבניין

מותר לקבל. ואם דווקא ב'סוף' מותר לקבל - אסור לקבל תרומה גם באמצע הבניין. כיצד, אם כן, דרים שני ביטויים אלו בכפיפה אחת?

גם לבעייתיות זו רש"י היה מודע. את המילה 'בתחילה' פירש - "בתחילת הבניין", כלומר: דווקא בהנחת היסודות לבניין אין לקבל תרומת נוכרי, אך בהמשך מותר. וכדי לשמור על עקביות, את המילה 'בסוף' פירש רש"י: "לחזק את בדק הבית", ומשתמע מדבריו, שמיד אחרי ה'התחלה', כשהמשך אינו אלא בגדר "חיזוק בדק הבית", ניתן לקבל מנוכרי תרומה. פירוש שכזה אכן מיישר את ההדורים, אך זאת, מניין לרש"י? הרי רבי יוחנן אמר: 'בסוף!', הווה אומר: רק לאחר השלמת הבניין אפשר לקבל!

ואכן, התוספות בערכין (ו., ד"ה הא לכתחילה) כתבו, ש'בסוף' פירושו ש"נבנה בית המקדש כבר", הווה אומר מותר לקבל ממנו רק בגמר הבניין. עם זאת, לשיטתם יש לשאול 'הא גופא קשיא', כנ"ל - הרי רבי יוחנן אמר: "בתחילה אין מקבלין" ומשמעותו, שרק בתחילת הבניין אין לקבל תרומת נוכרי.

ג. שלוש הלכות הצריכות הסבר בדברי הרמב"ם

כפי שיובא להלן, לדעת הרמב"ם הפסוק "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו", אינו תיאור בלבד, אלא הגדרה הלכתית: תקנת אנשי כנסת הגדולה, מחייבת ובעלת תוקף לדורות! להבנת שיטתו המיוחדת, ראוי לעיין בשלוש הלכות במשנה תורה בהן נידון הפסוק "לא לכם ולנו", אשר לכאורה סותרות זו את זו.

א. כל תרומת גוי למקדש אסורה

כתב הרמב"ם בהלכות שקלים:

מזבח העולה וההיכל והעזרות נעשין משירי הלשכה. אמת המים שבירושלם, וחומת ירושלם וכל מגדלותיה וכל צרכי העיר באין משירי הלשכה. וגוי שהתנדב מעות לדברים האלו או שהתנדב לעשות עמהם כחנם אין מקבלין ממנו - ואפילו גר תושב, שנאמר (עזרא ד'): 'לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו'. ונאמר (נחמיה ב'): 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם' (פ"ד, ה"ח).

בהלכה זו קבע הרמב"ם דבר ברור: חל איסור לקבל תרומה מגוי לבדק הבית בכל צורה שהיא, לא לבניית מבנים במקדש, ולא למבנים וצרכי ציבור בירושלים. לדבריו, האיסור נוגע לא רק לתרומה כספית אלא אף להתנדבות לעבודה!

הרמב"ם אינו מוסיף הסתייגות כלשהי, כגון החלוקה בין נתינה בתחילה או בסוף, או בין דבר מסוים ושאינו מסוים, וכד'.

ב. מקבלים תרומת גוי לבית המקדש - אך לא לבדק הבית

לעומת זאת, בהלכות ערכין שינה הרמב"ם מהלכה זו וקבע להקל, שאכן ניתן לקבל מגוי כסף לצרכי מקדש, ואלו דבריו שם:

עכו"ם שאמר דמי עלי או דמי פלוני עלי **נותן כפי נדרו** ואינו נופל ללשכה, שאין מקבלין מן העכו"ם נדבה או נדר לחזק את בדק הבית או בדק ירושלים, שנאמר: 'לא לכם ולגו לבנות בית וגו', ונאמר: 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים' (הלכות ערכין וחרמין פ"א, הי"א).

אך לצד איסור זה לקבל את נדבת העכו"ם, קובע הרמב"ם שגוי מסוגל לתרום לשאר צרכי המקדש, וכלשונו שם:

ומה יעשה בהן [בכספי הנדר]? יבדק העכו"ם על דעת מי נדר: אם נדר על דעת ישראל יוציא^{והו}והו בית דין **במה שיראה להם** - חוץ מבדק הבית ובדק ירושלים, אם אמר: לשמים נדרתי - יגנוז.

שאלה היא, אפוא: כיצד קבע הרמב"ם בהלכות שקלים איסור מפורש בקבלת תרומת נוכרי למקדש, ואילו בהלכות ערכין שינה וכתב, כי יש מקום לתרומת נוכרי במקדש?

ג. תרומת גוי לבדק הבית - בדיעבד מותרת

בהלכות מתנות עניים שוב שינה הרמב"ם מדבריו, ושם הוא קובע כי בדיעבד, אם גוי תרם לבדק הבית - מקבלים ממנו, ובלשונו:

עכו"ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו לכתחילה, **ואם לקחו ממנו - אין מחזירין לו** (פ"ח, ה"ח).

דבריו, כאמור, צריכים הסבר: בדבריו בתחילת חיבורו, בהלכות שקלים, שלל הרמב"ם לחלוטין קבלת תרומות של נוכרים למקדש. בהמשך, בהלכות ערכין, כתב שנוכרי רשאי לתת תרומה לצרכי המקדש, זאת, באמצעות בית דין. ואילו בהלכות מתנות עניים כתב, שאם תרם לבדק הבית - בדיעבד תרומתו תרומה. כיצד ניתן ליישב את השינויים וההקלות שעשה הרמב"ם מהלכה להלכה שלוש פעמים?

ד. תרומת גוי למקדש - גזירת כנסת הגדולה

העובר על תקנות בית הדין הגדול עובר בעשה ולא תעשה

שאלות אלו יש להן אולי מקום בדברי הרמב"ם 'בתחילת המחשבה', אולם, לאחר עיון ודקדוק מתברר, כי לרמב"ם יש שיטה מסודרת בענייני תרומת גוי למקדש, והקושיות הנ"ל נופלות מאליהן. עיון זה יגלה לנו, כי הרמב"ם אינו מיקל מהלכה להלכה, אלא להפך! הרמב"ם הולך ומחמיר מהלכה להלכה, וזאת, שלוש פעמים!

כאמור, שיטת הרמב"ם היא, שאיסור תרומת נוכרי למקדש יסודו בתקנת אנשי כנסת הגדולה בראשית ימי הבית השני, אשר גזרו איסור לדורות, לא ליטול תרומה מנוכרי לבדק הבית או לבניין חומות ירושלים, זאת, בכל צורה שהיא. תקנה זו נתקנה לאחר שנוכחו בוני בית שני, כי הגוים הערימו והציעו לבנות את הבית יחד עם ישראל מתוך כוונת זדון להרפות את ידיהם.

להבנת שיטת הרמב"ם יש להביא את מה שכתב בהקדמה ליד החזקה, שיש בתלמוד תקנות שנקבעו על ידי חכמים ונביאים במהלך הדורות וחל איסור מן התורה לעבור על תקנותיהם, וזו לשונו:

גם יתבאר מהם [מן התלמוד הבבלי והירושלמי] דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה... שנאמר: 'ושמרתם את משמרת' - עשו משמרת למשמרתי!... לפי שאסור לסור מהם, שנאמר: 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'... הכל חיבר רב אשי בגמרא מימות משה ועד ימינו.

עוד הגדרה הלכתית חשובה לענייננו הוסיף הרמב"ם בהקדמתו שם, בדבר מעמדם של בוני הבית השני, שאינם אלא חלק מ'אנשי כנסת הגדולה', ואלו דבריו:

בית דינו של עזרא הם הנקראים: אנשי כנסת הגדולה, והם: חגי זכריה ומלאכי, דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל והרבה חכמים עמהם - תשלום מאה ועשרים זקנים.

בעקבות דבריו בהקדמתו זו, כותב הרמב"ם בהלכות ממרים:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה... וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן... כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'... והן - הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע

להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה. הרי הוא אומר: 'על פי התורה אשר יורוך', אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם (פ"א, ה"א).

לאור האמור נראה לומר, שיש הבדל בין שיטת הרמב"ם לשיטת שאר הראשונים: כמובא לעיל, שיטת רש"י והתוספות (וכן רבנו גרשום) היא שהפסוק "לא לכם ולנו..." אינו אלא עצה טובה, ולפיכך הרשות ביד חכמים לנהוג בהתאם להבנתם. פעמים שינהגו בהתאם לעצה, ופעמים שיחליטו לנהוג אחרת ולקבל תרומת נוכרי מפני שינוי התנאים והנסיבות. אך לא כן לפי הרמב"ם. לאחר שקבעו אנשי כנסת הגדולה את הכלל של "לא לכם ולנו..." - הרי זו תקנה. המקיים אותה מקיים מצוות עשה והעובר עליה עובר באיסור לאו מהתורה כנ"ל, ואין הדבר מסור לחכמים לשנות.

האיסור לקבל דבר מנוכרי למקדש - אינו אלא תקנת אנשי כנסת הגדולה

לאור האמור, יובן התהליך בו הגיעו חכמים למסקנה כי יש לתקן תקנה האוסרת לקבל תרומת נוכרי למקדש.

מצד אחד, הלכה היא, שנוכרי רשאי לתרום למקדש, וכמובא במשנתנו: "דבר הנידר ונידב - מקבלים מהן", זאת, לעניין קרבן עולה. על כך יש להוסיף את המובא במשנה תרומות שהנוכרי רשאי להקדיש, וכלשון המשנה שם (פ"ג, מ"ט): "העובד כוכבים והכותי, תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש", ומסביר שם הרמב"ם בפירוש המשנה: "הנכרים, אף על פי שאינם חייבים במצוות, אם עשו מהן שום דבר יש להן קצת שכר... והואיל ומקבלים עליהם שכר - מעשיהם בהם קיימים. שכן גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" (וראה בבא קמא לח. ועוד).

יתר על כן. מן הגמרא בזבחים (מה). מתברר, שהנוכרי מקדיש לבדק הבית, ויש אף מעילה בהקדש זה של הנוכרי, וכלשון הגמרא שם: "קדשי עובדי כוכבים - לא נהנין ולא מועלין... [זאת] בקדשי מזבת, אבל בקדשי בדק הבית - מועלין בהן". דברי הגמרא מובאים להלכה ברמב"ם הלכות מעילה (פ"ה, ה"ט"ו): "קדשי גוים: אם לבדק הבית הקדשו - מועלין בהן". נמצא, שתרומת הנוכרי והקדשו - רצויים.

מאידך גיסא, לימדנו התורה, שאם יש פגם בתרומת הגוי אין תרומתו רצויה, כמובא לעיל, שקיימת אזהרה בתורה מלקבל תרומה פגומה של נוכרי, ככתוב (ויקרא כ"ב, כא): "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלוקיכם מפל אלה כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם".

לאור האמור, נראה לענ"ד לומר (לפי שיטת הרמב"ם), שתקנת חז"ל בימי בית שני להימנע מלקבל כסף מנוכרים לבדק הבית, יסודה בפסוק האמור בויקרא. חז"ל התעוררו לתקנתם זו בעקבות כוונות הזדון של צרי יהודה, שכן, אין לך מום ופגם גדול מזה, שנוכרי מתכווין לתרום למקדש כדי למנוע את בניינו. יתירה מזו! לאור התנהגות הנוכרים גזרו אנשי כנסת הגדולה גזירה זו לדורות. זאת, כשיטת הרמב"ם לעיל, שחכמי ישראל נצטוו לתקן תקנות - ככתוב: "ושמרתם את משמרתי - עשו משמרת למשמרתי!".

גזירת עזרא ובית דינו על השומרונים - בפרקי דרבי אליעזר

ואכן, מצינו מקור המוכיח, כי אנשי כנסת הגדולה נקטו צעדים כנגד הכותים שהתנכלו למקדש וגזרו עליהם גזירות לדורות.

בפרקי דרבי אליעזר מובאים הדברים הבאים:

עלה עזרא מבבל, וזרובכל בן שאלתיאל, ויהושע בן יהוצדק והתחילו בונים בהיכל... ובאו עליהם השומרונים למלחמה מאה ושמונים אלף... ועוד שבקשו להרוג נחמיה, שנאמר: 'לכה ונוועדה יחדו... והמה חושבים לעשות לי רעה'. ועוד, שבקשו לבטל מלאכת שמים [בניין המקדש] שתי שנים... מה עשה עזרא וזרובכל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק? קבצו כל ישראל אל היכל ה', והביאו שלש מאות כהנים ושלש מאות שופרות ושלש מאות ספרי תורות, והיו תוקעים בהם, והלויים משוררין ומזמרין, ומגדין את הכותיים בסוד שם המפורש - בכתב הנכתב על הלוחות, ובחרם בית דין העליון ובחרם בית דין התחתון, שלא יאכל אדם פת כותיים עד עולם. מכאן אמרו: כל האוכל בשר משחיטת כותי כאילו אוכל בשר חזיר, ואל יתגייר אדם כותי - ישראל. ואין להם חלק בתחיית המתים. שנאמר: 'לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו' - לא בעולם הזה, ולא בעולם הבא. ועוד: שלא יהיה להם חלק ונחלה בירושלם, שנאמר: 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם'. ושלחו חרם אצל ישראל. ועוד הוסיפו עליהם חרם על חרם. והמלך כורש קבע עליהם חרם עולם, שנאמר (עזרא ו'): 'וא-להא די שפן שמה תמה ימגר כל מלך ועם די ישלח ידה להשניה לחבלה בית א-להא דך די בירושלם' (פרק ל"ז).

את המקור הזה הראני בני הרב עזריה ה"ו. אמנם מדובר בו על הכותים והשומרונים ולא על כלל הגוים, ואף לא נזכרת בו גזירה מיוחדת על תרומת בדק הבית דווקא (זאת, כנראה משום שאין מטרת המדרש ללמד הלכות), עם זאת, משתמע ממנו

בבירור כי כתוצאה מהתנהגות צרי יהודה בעניין בניין הבית, נגזרה עליהם גזירה וחרם לדורות. מכאן אתה למד גם לעניין נוכרים בכלל, שגזרו עליהם לדורות.³

נמצא, כאמור, כי לדעת הרמב"ם, הפסוק בעזרא - "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו" - אינו עצה, אלא תקנה וגזירת זרובבל ויהושע בן יהוצדק, שמצוות עשה לקיימה לדורות, ככל שאר התקנות שתיקן בית דין הגדול. פסוקי ספר עזרא ונחמיה אינם, אפוא, סיפור דברים, אלא חלק מן ה'כתובים', ויש לדרוש אותם כדוגמת מדרשי הלכה שדרשו חז"ל במגילת אסתר (ראה למשל מגילה ז. דקדוקים בפסוק: "ומשלוח מנות איש לרעהו - שתי מנות לאיש אחד", "ומתנות לאביונים - שתי מתנות לשני בני אדם" ודרשות רבות כאלה, ואף פסוק זה לדרשה נאמר).

ה. שלוש הלכות ברמב"ם - האחת מחמירה מחבירתה

"וכן הוא מפורש על ידי עזרא" - פשט חדש של הרמב"ם במשנה

לאור האמור, יתבארו דברי הרמב"ם בהלכותיו, ויתברר בעז"ה, כי תקנת חכמים הנ"ל היא היסוד לשיטתו, ומכאן השינויים בהלכותיו.

יסוד שיטת הרמב"ם היא המשנה בשקלים שהבאנו בפתיחת דברינו:

הנוכרי והכותי ששקלו אין מקבלין מידן... זה הכלל: כל שהוא נידר ונידב - מקבלין מידן, וכל שאינו לא נידר ולא נידב - אין מקבלין מידן. וכן הוא מפורש על ידי עזרא: 'לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו'.

לעיל עוררנו את השאלה: כיצד הבין רבי יוחנן - המתיר לקבל תרומת נוכרי בתנאים מסוימים - את דברי המשנה: "וכן מפורש על ידי עזרא - 'לא לכם ולנו לבנות בית'?" שאלה זו יש לשאול לשיטת רש"י, תוספות ורבנו גרשום, שכך הבינו את דברי רבי יוחנן. אולם דעת הרמב"ם שונה, ולדעתו קיימת גזירה לדורות של אנשי כנסת הגדולה, שלא לקחת מאומה מן הנוכרי לבדק הבית. לדעתו מתפרשת המשנה פשוטה כמשמעה, היינו, אין מקבלים מהם שלושה דברים:

³ ראוי להעיר, שכך נהג יהושע ובית דינו בעניין הגבעונים: כיוון שהערימו על ישראל, גזרו עליהם גזירה לדורות, ועשו אותם חוטבי עצים ושואבי מים למשכן. כך גם נהג דוד ובית דינו בגבעונים - משעה שראו את אכזריותם, כאשר דרשו להרוג שבעה מבני שאול, גזרו עליהם לדורות שנתנים לא יוכלו להתחתן עם ישראל.

א. מחצית השקל - וזאת, מן התורה. ב. אין מקבלים מהן דבר שאינו נידר ונידב למזבח - אף זאת מן התורה. ג. 'וכן מפורש על ידי עזרא' - שלא לקבל מהם אף לא לבדק הבית - הלכה זו נתקנה על ידי עזרא ובית דינו, ובהם גם זרובבל ונחמיה. כלומר, אף על פי שמן התורה רשאים הנוכרים לתרום למקדש, אנשי כנסת הגדולה גזרו שאין לקבל את תרומתם לבדק הבית.

זו גם הסיבה, שהמשנה נקטה לשון מיוחדת בעניין זה, ולא השתמשה בלשון 'אסור' ו'מותר' אלא 'מקבלין מידן' או 'אין מקבלין מידן', כלומר: תרומת נוכרי לבדק הבית מצד עצמה מותרת מדין תורה - כנ"ל - והיא הקדש ומועלים בה, אלא שחכמים, הם שגזרו שלא לקבל מידם.

ובאשר לרבי יוחנן - לא להקל בא אלא להחמיר - וכפי שיבוארו דבריו להלן על פי שיטת הרמב"ם.

א. גזירת בית דינו של עזרא: אין לקבל מנוכרי לבדק הבית

לאור האמור, נשוב לשאלות דלעיל אודות הסתירות בדברי הרמב"ם.

במהלך ספר משנה תורה, פירט הרמב"ם את שיטתו בדבר התקנה האוסרת לקבל תרומת נוכרי למקדש - כל הלכה במקומה וכעניינה. הרמב"ם פותח בהלכות שקלים (פ"ד, ה"ח), בתקנה העיקרית שתיקן בית דינו של עזרא, שגוי שתרם תרומה ישירה לבניין המקדש או המזבח - אין לקבלה ממנו. ואלו דבריו:

מזבח העולה וההיכל והעזרות נעשין משירי הלשכה. אמת המים שבירושלם, וחומת ירושלם וכל מגדלותיה וכל צרכי העיר באין משירי הלשכה. וגוי שהתנדב מעות לדברים האלו, או שהתנדב לעשות עמהם בחנם - אין מקבלין ממנו - ואפילו גר תושב, שנאמר (עזרא ד'): 'לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו'. ונאמר (נחמיה ב'): 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם'.

הרמב"ם מצמצם את האיסור לקבלת תרומה ישירה רק באשר לבניין הבניינים במקדש ובירושלים. כמו כן, אין הוא קובע איסור על הגוי לתת לבדק הבית, כיוון שמן התורה הדבר מותר, אלא רק קובע איסור על ישראל לקבל, זאת מטעם גזירה כנ"ל. כאמור, הרמב"ם רואה בפסוק "לא לכם ולנו..." תקנת חכמים ואיסור מחייב לדורות.

הרמב"ם אינו מציין מה דינה של תרומה לדברים אחרים במקדש: כלים, פרוכות, בגדים, משכורות וכד', אך ברור מדבריו, שלא אסרו תרומת גוי אלא לבדק הבית.⁴

ב. אין לקבל תרומה מנוכרי לבדק הבית - אף לא בדרך עקיפה

בהלכות ערכין וחרמין (פ"א, הי"א) הרמב"ם אינו מיקל - כפי שסברנו מתחילה - אלא מחמיר. כאן מוסיף הרמב"ם, כי גם תרומה שמותר לקבל מגוי, אין להעבירה בשום פנים למטרות של בדק הבית ובדק ירושלים. וזו לשונו:

עכו"ם שאמר: 'דמי עלי' או 'דמי פלוני עלי' - נותן כפי נדרו. ואינו נופל ללשכה, שאין מקבלין מן העכו"ם נדבה או נדר לחזק את בדק הבית או בדק ירושלים, שנאמר: 'לא לכם ולנו לבנות בית'... ונאמר: 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים'.

איסור זה מובן לאור האמור, שמדובר בתקנת חז"ל מחייבת ואין להקל בה.

בהלכה זו נדר הנוכרי: 'דמי עלי', ולא פירש שהכסף נופל לבדק הבית, לפיכך ניתן להשתמש בכסף במקדש, שכן הגזירה הייתה על בדק הבית בלבד, ככתוב: "לא לכם ולנו לבנות הבית". עם זאת, קובע הרמב"ם בהלכה זו שתי חומרות חדשות, וכלשונו שם: "ומה יעשה בהן [בכספי הנדר]? - יבדק העכו"ם על דעת מי נדר:

א. אם נדר על דעת ישראל - יוציאווהו בית דין במה שיראה להם - חוץ מבדק הבית ובדק ירושלים [כלומר, הגזירה היא שנוכרי לא יתרום לבדק הבית - בכל צורה שהיא].

ב. אם אמר: לשמים נדרתי - יגנזו" (שכן, התכוון כשאמר 'לשמים' - ל'מלאכת שמים', שעניינה בניין הבית, כדלהלן - לפיכך הכסף נגנז).

מקור דברי הרמב"ם אלו בערכין (ה:): שם מובא: "ורבי יהודה, האי 'לא לכם ולנו' מאי עביד ליה? אמר רב חסדא אמר אבימי: וערכו נגנזו!". מכאן למד הרמב"ם, שלכל הדעות, כל כסף גוי שנתרם לבדק הבית - אין לו תקנה אלא גניזה. כך גם למד הרמב"ם מהמשך הסוגייה (שם ו.) האומרת: "עובד כוכבים שהתנדב קורה... בודקין אותו, אם אמר בדעת ישראל הפרשתיה... ישתמש במותר, ואם לאו - טעונה גניזה".

4 ראוי גם להעיר את תשומת הלב להדגשת הרמב"ם "ואפילו גר תושב". ציון זה נעשה כנראה כדי להדגיש כי אסור לקבל מהכותים והשומרונים ודומיהם, גם אם מוגדרים הם כגרים ותושבים. כמו כן הוסיף הרמב"ם בהלכה זו את האיסור לקבל תרומות עבור בניין ירושלים.

הווה אומר: רק אם הגוי אומר במפורש שתרומתו ניתנת על דעת ישראל - ניתן להשתמש בה במקדש למטרות אחרות, ואם לאו - תיגנז.

כך גם כתב הרמב"ם בהלכות תרומות:

הנוכרי שהפריש תרומה משלו, דין תורה שאינה תרומה... ובודקין את הנוכרי שהפריש תרומה: אם אמר 'בדעת ישראל הפרשתי' - תנתן לכוהן, ואם לאו [סתם את דבריו] - טעונה גניזה שמא בלבו לשמים (פ"ד, הט"ו).

וראה בלחם משנה הלכות ערכין (פ"א, ה"ב) האומר, שכל תרומה סתמית של הנוכרי - כאילו אמר 'לשמים נדרתי' - ותיגנז, אלא אם כן אמר 'על דעת ישראל נדרתי'. ושמור הלכה זו בלבך, שרק אם נדר הנוכרי במפורש 'על דעת ישראל' ניתן להשתמש בתרומה במקדש, שכן זה המפתח להלכה הבאה.

רמב"ם: 'לבו לשמים' פירושו - כוונת הנוכרי לבניין המקדש שהיא מלאכת שמים

מן הראוי להרחיב מעט באשר למושג 'לבו לשמים' לדעת הרמב"ם. שכן, רש"י מפרש 'לבו לשמים' - שכוונת הגוי 'לטובה'. אולם לדעת הרמב"ם הכוונה היא, שלבו של הנוכרי לתרום 'לשמים' - לדבר הכי חשוב - לבניין המקדש! שנקרא 'מלאכת שמים'.

כבר הבאנו לעיל את דברי פרקי דרבי אלעזר, שם מתואר עיכוב בניין המקדש בלשון זו: "שבקשו [הכותים] לבטל מלאכת שמים שתי שנים".

במשמעות זו מופיע הביטוי גם בתענית, שם מובא:

מצינו בימי הורדוס שהיו עוסקין בבנין בית המקדש, והיו יורדין גשמים בלילה, למחר נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו העם למלאכתן, וידעו שמלאכת שמים בידיהם (כג.).

כך הבין הרמב"ם את הגמרא הנ"ל בערכין (ו). האומרת: "עובד כוכבים שהתנדב קורה... בודקין אותו... חיישינן שמא בלבו לשמים... ובעיא גניזה". לדעתו, כוונת הגמרא לומר, שאפילו אם תרם נוכרי לבית כנסת, אך לא פירש את כוונתו, חוששים אנו שמא 'לבו לשמים', בסברו בתמימותו כי בוודאי יבנו בכספו מקדש.

ג. תרומת נוכרי לבדק הבית - תוחזר או תיגנז - אלא אם אמר: "על דעת ישראל"

בהלכות מתנות עניים (פ"ח, ה"ח) מקבל הרמב"ם את כל האמור לעיל, ופוסק, שאם קיבלו את תרמת הנוכרי - בדיעבד לא יחזירו - ונראה שאין כוונתו שישתמשו בכסף

אלא שהכסף יגנוז. לפי"ז יוצא שאין הרמב"ם מקל בהלכה זו מעבר לשאר ההלכות - אלא מחמיר שיש לגנוז את הכסף. בנוסף לכך מביא הרמב"ם שתי חומרות נוספות. זו לשון הרמב"ם (בהשלמת הסבר קצר):

עכו"ם שהתנדב ל**בדק הבית** אין מקבלין ממנו לכתחלה [כיוון שתרומה לבדק הבית סופה גניזה - כמובא לעיל ברמב"ם - ואם כן, למה לקבל ולגנוז?].

חומרה א: ואם לקחו ממנו - **אין מחזירין לו** [משום שהקדשו הקדש, אזי חובה לגנוז את התרומה כנ"ל].

חומרה ב: היה הדבר מסוים, כגון קורה או אבן [ואי אפשר לגנוז את הקורה, שכן הנוכרי רוצה לראות כיצד קובעים את הקורה במקדש] - **מחזירין לו**, כדי שלא יהא להן דבר מסוים במקדש, שנאמר: 'לא לכם ולנו לבנות בית'.

אבל לבית הכנסת מקבלין מהן לכתחלה [אפילו דבר מסוים], והוא שיאמר: כדעת ישראל הפרשתי [לצרכי בית הכנסת. וכך אם אמר: הנני נותן לצרכי המקדש, והוסיף: 'על דעת ישראל'].

חומרה ג: ואם לא אמר [כדעת ישראל] בשעת נדבתו לבית הכנסת ולמקדש] **טעון גניזה**, שמא לבו לשמים [היינו, אם לא פירש דעתו - כשנתן לבית הכנסת, גם אז יש לחשוש שמא התכוון לבדק הבית במקדש - ויגנוז].

ואין מקבלים מהם לחומת ירושלים ולא לאמת המים שבה, שנאמר: 'ולכם אין חלק וזכרון בירושלים'.

מן החומרות הנ"ל בדברי הרמב"ם עולה בבירור, כי מדובר בתקנת חכמים מחייבת, שכן גזירת עזרא ובית דינו נועלת כל אפשרות לקבל תרומה מנוכרי לבדק הבית, אפילו בחשש קל - שמא לבו לשמים.

הדרך היחידה לקבל תרומה מנוכרי לבית המקדש היא - כשאמר: הנני נותן למקדש **על דעת ישראל**. במקרה כזה בית הדין להעביר את תרומתו למטרות אחרות במקדש: כלים, בגדים, משכורות וכד' - **אך לא לבדק הבית!**

מן הראוי להעיר בעניין זה, שבעוד שדעת רש"י היא, שההלכה לגנוז תרומת גוי נאמרה **לזמן הזה**, הרמב"ם אינו סובר כן. לדעת הרמב"ם, עיקרו של האיסור נאמר **דווקא לתקופת המקדש**, שם נופלת התרומה לבדק הבית - לפיכך תיגנוז. ואילו דברי

חז"ל, שסתם תרומה של נוכרי לבית כנסת - תיגנז, אינם, בזמן הזה, אלא תוספת חומרה.

זה הכלל - לאתווי מאי?

בכך באה על פתרונה השאלה שהעלינו לעיל, מה פשר התוספת במשנה - "זה הכלל"? לדעת הרמב"ם, יש לומר שהמשנה באה לחדש ברישא: "כל שהוא נידר ונידב - מקבלין מידן", כלומר, לא רק קרבנות נדר ונדבה, ניתן לקבל מנוכרי, אלא אף נדרים אחרים הנידרים למקדש, כגון: ההלכה דלעיל בהלכות ערכין וחרמין (פ"א, ה"א): "עכו"ם שאמר דמי עלי או דמי פלוני עלי - נותן כפי נדרו אלא שאינו נופל ללשכה"; כך גם ההלכה בהלכות מתנות עניים (פ"ח, ה"ח): "עכו"ם שהתנדב לבדק הבית... אם לקחו ממנו - אין מחזירין לו [אלא גונזים]"; וכך גם ההלכה בהמשך שם, שאם נדר "על דעת ישראל" מקבלים ממנו ורשאים להשתמש בתרומה לצרכי המקדש (ראה להלן). נמצא, שלמרות האיסור הכללי לקבל מנוכרי, יש 'נידר ונידב' יוצא מן הכלל שמקבלים ממנו.

תרומת נוכרים לצרכי המקדש

מן האמור עולה, שאמנם נאסר לקבל תרומת נוכרי לבדק הבית, אך רשאי הוא לתרום לצרכי המקדש שאינם בדק הבית, כגון, בגדים, כלים, משכורות ועוד.

סימוכין לכך נוכל למצוא במסכת קידושין (לא), שם מובא שנוכרי תרום לצרכי המקדש פרה אדומה וקיבלו ממנו. זה לשון הגמרא שם:

שאלו את ר' אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו. בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר... והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו. לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמר להם: יודע אני בכס, שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי, אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.

מדברי הגמרא עולה, שהנוכרי קיבל על הפרה האדומה שישים ריבוא זהובים - כשווי אבני אפוד בלבד. הווה אומר, שאם שוויה של הפרה כפול משווי אבני אפוד, תרום בכך הנוכרי למקדש שישים ריבוא זהובים. תרומה זו מהווה בעצם תרומה ללשכה, שכן הלכה היא, שההוצאות לפרה אדומה משולמות מתרומת הלשכה, וכדברי המשנה במסכת שקלים (פ"ד, ה"ב): "פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית באין מתרומת

הלשכה. לאור האיסור לקבל תרומת נוכרי למקדש, אסור היה, לכאורה, לגזברים לקבל את הצעתו, והיו עליהם לשלם לו את התשלום המלא עבור הפרה. קבלת הצעתו של דמא בן נתינה מוכיחה, שהאיסור על נוכרי לתרום לא נאמר אלא על תרומה לבדק הבית, כאשר לשאר צרכי המקדש תרומתו מותרת.

תרומת נוכרים לבניין הבית - אינה מתקבלת, תרומת נוכרים לכלים - מתקבלת

כפי שראינו, האיסור לקבל תרומת נוכרי לא נאמר אלא באשר לתרומה לבניין עצמו. בעניין תרומה לכלים לא נאמר האיסור, והנוכרי רשאי לתרום לעשיית כלי המקדש, ואף לתרום את כלי מקדש עצמם.

הדבר עולה מדברי הרמב"ם לעיל, שם כתב:

עכו"ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו לכתחילה... היה הדבר מסוים, כגון קורה או אבן - מחזירין לו, כדי שלא יהא להן דבר מסוים במקדש (מתנות עניים פ"ח ה"ח).

הרמב"ם אינו מזכיר בדבריו איסור לתרום כלים אלא רק חומרי בניין הנוגעים לבניין הבית. כלי אינו מוגדר כחלק מן הבניין, והגוי רשאי לתרום כלי למקדש, כפי שהוא רשאי לנדור לשאר צרכי המקדש. הוכחה לכך, היא ההלכה האומרת שלעשיית כלים אין הגזברים לוקחים כסף מלשכת בדק הבית, אלא מ'מותר נסכים', הווה אומר, כלי אינו שייך לאיסור בדק הבית (ראה רמב"ם הלכות שקלים פ"ד, ה"ב: "המנורה וכלי שרת מצותן שיבואו ממותר הנסכים", עיין שם).

תרומת עכו"ם אסורה - תרומת בן נח מותרת

מעיון בדברי הרמב"ם עולה, שהרמב"ם מבחין בין שני מיני גוים: א. גוי המקיים שבע מצוות בני נח. ב. גוי עובד עבודה זרה.

מה שנאמר עד כה, שחכמים גזרו על תרומת גוי, אמור בקשר לנוכרי העובד עבודה זרה או 'גר תושב' (כלומר, גוי המתגורר בארץ ישראל ברשות עם ישראל). לא כן באשר ל'בן נח' הגר בחוץ לארץ, עליו חלה ההלכה שהוא רשאי לקיים כל מצווה מתרי"ג מצוות התורה.

הבדל זה עולה מתוך מה שכתב הרמב"ם בהלכות מתנות עניים:

אסור לישראל ליטול צדקה מן העכו"ם בפרהסיא... ומלך או שר מן העכו"ם ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו לו משום שלום מלכות, אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי עכו"ם בסתר כדי שלא ישמע המלך (פ"ח, ה"ט).

האיסור בהלכה הנ"ל ליטול צדקה מן הגוי, עוסק בעכו"ם. בבן נת, לעומת זאת, הדין שונה, ולגביו פסק הרמב"ם בהלכות מלכים:

בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ואם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו, ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל ומצוה עליהם להחיותו. אבל העכו"ם שנתן צדקה - מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי עכו"ם (פ"י, ה"י).

נמצא שבן נח רשאי לקיים כל מצווה ממצוות התורה, ואף אם אסרו לקבל צדקה מעכו"ם, לא גזרו חכמים על קבלת צדקה מבן נח.

הרמב"ם מוסיף, שבן נח מקבל שכר על המצווה אלא שאין שכרו כשכר ישראל. מקור דבריו במעשה של דמא בן נתינא המובא לעיל, שם אמר רבי חנינא: "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" (נראה שדמא בן נתינא קיבל שכר פעמיים: פעם אחת על כיבוד אב, נתן לו ה' שכרו בלידת פרה אדומה בעדרו. ופעם שנייה קיבל שכר על שנתן לישראל פרה והיה יכול לקחת בתמורתה הון תועפות והסתפק במועט).

העולה מכאן הוא, שבן נח רשאי לקיים כל מצווה בתורה. לפיכך נראה לומר, כי לדעת הרמב"ם, תקנת עזרא שלא לקבל תרומה לבדק הבית נאמרה רק ביחס לעכו"ם מחשש לרפיון ידיים. כך גם נתקנה תקנה זו ביחס לגר תושב החי בארץ, שכן כך היה מעשה, שהכותים היושבים בארץ (שהם בגדר גר תושב, שכן קיימו שבע מצוות בני נח) מטרתם הייתה לרפות ידיהם של ישראל. ואילו ביחס לבן נח בחו"ל הרוצה לקיים מצווה כמאמרה, ואין לו מטרה לרפות ידיים, לא נתקנה תקנה זו.

ו. מקור שיטת הרמב"ם במקראות ובתלמודים

כדרכו לבסס את דבריו על הפסוקים בתנ"ך, מראה הרמב"ם גם בענייננו כיצד הוציאו חכמים את צדדי ההלכה השונים מן הפסוקים.

המושגים 'לכתחילה' ו'בדיעבד' ומקורם במקרא

בטרם נביא את מקורות שיטתו, מן הראוי תחילה להבין מדוע נטה הרמב"ם מדברי רש"י, ובמקום לפרש כמותו את הלשון 'תחילה' ו'סוף' במשמעותם הפשוטה בעברית

(תחילת בניין וסוף בניין) בחר הרמב"ם לפרש מושגים אלו בתור 'לכתחילה' ו'בדיעבד',
וכלשונו:

עכו"ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו לכתחילה, ואם לקחו ממנו - אין
מחזירין לו.

כבר הראינו לעיל את הקושי בלשון זו לשיטת רש"י, לפיה יש לשאול: 'הא גופא
קשיא', כי המושגים 'תחילה' ו'סוף' מותרים שאלה פתוחה: מה דין תרומת גוי
באמצע הבנייה? ייתכן, אפוא, כי בעיה זו הובילה את הרמב"ם להסביר את המושגים
'תחילה' ו'סוף', כאילו כתוב 'לכתחילה' ו'בדיעבד'.

כאמור, לדעת הרמב"ם, מקור התקנה בפסוקים, ונראה שכך גם לגבי דין זה של
בדיעבד: ייתכן שלמדו זאת ממעשיהם של צרי יהודה, שלא הביאו בידיהם תרומה
למקדש, אלא דיברו בפייהם ככתוב (עזרא ד', ב): "ויגשו אל זרבל ואל ראשי האבות
ויאמרו להם: נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלוקיכם", ולא באו אלא בהצעה -
לכתחילה.

על כך השיב להם זרובבל, ככתוב (שם, ג): "ויאמר להם זרבל וישוע ושאָר ראשי
האבות לישראל לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו!". שכן, אין זו אלא הצעה מן
השפה ולחוץ, ואין בה אלא כוונת זדון ורפיון ידיים כנ"ל. מכאן למדו חז"ל, לדעת
הרמב"ם, שאין ליטול תרומת גוי לכתחילה.

בדיעבד - במקרה שקיבלו ישראל תרומה ממשית ביד - חלה על תרומה זו גזירת
חכמים - ויש לגוזה.

המקור בפסוק ל'דבר מסוים'

כך גם באשר ל'דבר מסוים'. אין זו סברה שהעלה רבי יוחנן מלבו, אלא הלכה שמקורה
בפסוקים.

הרמב"ם בהלכות מתנות עניים מצביע על פסוק כמקור להלכה זו:

היה הדבר מסוים, כגון, קורה או אבן - מחזירין לו, כדי שלא יהא להן דבר מסוים
במקדש. שנאמר: 'לא לכם ולנו לבנות הבית לאלוקינו' (פ"ח, ה"ח).

ונראה שכך הבין הרמב"ם את דרשת חז"ל - "לא לכם ולנו": לכאורה היינו מצפים
מזרובבל לענות לגוים בלשון זו: "לא לנו ולכם לבנות הבית", ולהקדים את 'לנו' -
היינו ישראל, ל'לכם' - לגוים, זאת, מפני העדיפות של ישראל במצוות בניין המקדש

על פני הגוים, מדוע אם כן הקדים ואמר: "לכם ולנו"? נראה שכאן נרמז דין 'דבר מסוים', ונבאר את הדברים.

'לכם' זה, משמעותו בתורה: דבר אישי, פרטי. כך מצינו בעניין לולב, למשל, שנאמר: "ולקחתם לכם", ודרשו חז"ל - "משלכם". ראה גם פסחים (לח.): "עריסותיכם - משלכם" - אין אדם חייב אלא על עיסתו הפרטית אך לא על עיסה של הקדש. וכך בהמשך הגמרא שם בעניין לולב ואתרוג: "אתרוג נמי - דכתיב (ויקרא כ"ג): 'ולקחתם לכם', לכם - משלכם". הווה אומר: אתרוג אישי, פרטי. כן ראה פסחים (סח.): "כתוב אחד אומר 'עצרת לה' אלוקיך', וכתוב אחד אומר: 'עצרת תהיה לכם'? ... רבי יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם".

נמצא, שהמילה 'לכם' עניינה: אישי, פרטי, חפץ השייך לאיש זה ולא לחבירו.

כך גם בענייננו. אם הגוים רוצים לתרום, ובכך להשאיר זכר ופירסום לגוים במקדש כאילו המקדש 'שלהם', - אל תקבלו מהם. כשאמר זרובבל: "לא לכם ולנו לבנות הבית", רצה לומר: אסור לשתף נוכרי בבניין המקדש, זאת, כשהנוכרי יכול להצביע על קורה או אבן שנתן, ולומר 'זו האבן שאני נדרתי', 'זו קורה שאני נדבתי'.

זהו גם המקור בפסוק שלא לקבל מהם תרומה לחומה, למגדלות העיר ולאמת המים בירושלים, שנאמר: "ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים", שכן מדובר במבנים בולטים לעין, שהכל רוצים להתפאר שיש להם חלק בעשייתם.

גוי שתרים עיטור למקדש - מה דינו?

מן הראוי בשלב זה להעלות שאלה, לאור עובדה היסטורית המתוארת בספר 'מלחמות היהודים' של יוסף בן מתתיהו (ספר ב', פרק שבעה עשר פיסקה ג), במהלך דברי תוכחה של גדולי העם בירושלים באזני המורדים:

הן אבותינו הרבו לפאר את ההיכל במתנות בני הנכר, וכל הימים היו מקבלים ברצון נדבות עמים זרים, ולא עלה על ליבם לבעט בזבחי איש ואיש, כי הדבר הזה חטאה גדולה. ועוד הוסיפו לכבד את הנוכרים בהעמידם את מתנותיהם אשר הקדישו לאלוקים בבית המקדש סביב, ושם נשאר לעיני כל עד היום הזה.

לכאורה, אין לך 'דבר מסוים' גדול מזה. מעמידים את מתנת הנוכרי במקדש לעיני כל, באופן בו יוכל לבוא להתפאר במתנתו!

אולם יש לומר, שמתנות אלו לא היו בגוף הבניין. היה נוכרי שהעלה כד זהב לפאר את המקדש, ואחר תרם עיטור מסוים לעטר את כותל המקדש וכיוצא בכך. בעניין זה לא נאמר האיסור, שהרי לא באו הנוכרים לתרום לעצם הבניין, אלא לעטר אותו, ליפות אותו ולכבד את ה' בקישוטיהם. עיטור כזה אינו אלא לכבוד שמים, ולא נאסר. יתירה מזו. כפי שבארנו לעיל, ניתן לדעת הרמב"ם אף לקבל כלי למקדש מנוכרי, מאחר ולא נאסרה תרומתו אלא לבדק הבית.

פשט חדש של הרמב"ם במושג 'רפיון ידיים'

לאור האמור, מתעורר הצורך לעיין בסוגייה בערכין (ה): מחדש, ולראות את שיטת הרמב"ם בלימוד הסוגייה ולהשוותה לזו של רש"י. זה לשון הגמרא:

אמר רבא: הלכתיה דרבי מאיר מסתברא [שגוי אינו מעריך] ... דכתיב (עזרא ד'): 'לא לכם ולנו לבנות בית אלוקינו'... הלכתיה [דרבי יהודה] לא מסתברא, דכתיב: 'לא לכם ולנו לבנות בית אלוקינו'. ורבי יהודה, האי - לא לכם ולנו - מאי עביד ליה? אמר רב חסדא אמר אבימי: וערכו נגנו.

ברור מן הגמרא, שהפסוק בעזרא "לא לכם ולנו" החוזר בסוגייה שלוש פעמים, הוא מקור האיסור בעניין ערכין. זאת, מאחר וכל כסף של מעריך, בין ישראל בין גוי נופל לבדק הבית.

מהי, אפוא הסיבה ש'ערכו נגנו'? לפי מה שראינו עד כה, הרי שלדעת הרמב"ם הסיבה לכך היא תקנת חכמים. זה גם מה שאומר רבא בהמשך הסוגייה: "אלא אמר רבא: משום רפיון ידיים הוא, דכתיב (עזרא ד'): 'ויהי עם הארץ מרפין ידי עם יהודה ומבהלים אותם לבנות'". רצונו לומר, לא בכדי נתקנה התקנה, אלא כיוון שראו חכמים את זדון לבם של הנוכרים, שריפו את ידי הבונים בראשית בניין הבית, לפיכך גזרו עליהם לדורות: "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו!", ומעתה כל תרומת נוכרי המגיעה לבדק הבית - פסולה.

הוה אומר: בניגוד לרש"י שסבר, שרבא חזר בו, והתיר לקבל תרומת נוכרי לבדק הבית, הבין הרמב"ם שחל איסור לקבל תרומה, אך לא מדין תורה אלא מחמת גזירת עזרא ובית דינו. לדעתו, לא בא רבא לחדש בסוגייה אלא את טעם הגזירה. כלומר, אם ישאל השואל: על שום מה הולך כספו של נוכרי שתרם לבדק הבית לגניזה? נשיב: בגלל גזירת חכמים, שראו את רפיון הידיים שגרמו הנוכרים, לפיכך גזרו שכסף שנפל לבדק הבית ייגנז.

כאמור, לדעת הרמב"ם 'תחילה וסוף' פירושו: 'לכתחילה' - להחזיר לגוי, 'בדיעבד' - לגנוז. מכאן יובנו דברי רבי יוחנן (ערכין ו.) לפי שיטת הרמב"ם.

אף כאן נטה הרמב"ם מדברי רש"י (שלדעתו מדובר בתחילת בניין הבית ובסופו). לשיטת הרמב"ם יש להסביר את דברי ר' יוחנן כך: "דאמר ר' אסי אמר רבי יוחנן: בתחילה [לכתחילה] - אפילו מים ומלח אין מקבלין מהם, [שכן, אם יקבלו מהם יצטרכו לגונזם, שהרי אסור שכספם יגיע לבניין הבית בכל צורה שהיא]. בסוף [כלומר, בדיעבד, כשכבר קיבלו] - דבר המסוים אין מקבלין [אלא מחזירים לנוכרי, כי אם לא יחזירו יהיו מוכרחים לקבעו במקדש - ואסור]. דבר שאינו מסוים - מקבלין [וגונזים]".

ברוח זו מסכם המאירי את המשנה והגמרא (שקלים פ"א, ה"ד):

הגוי והכותי אין מקבלין מהן [שקלים]... ומה שאמר אחר כך: וכן הוא מפורש על ידי עזרא: 'לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו', פירש בגמרא, שאין מקבלין מהם לבדק הבית כלום. ואין חילוק בזה בין שנדר או נדב דבר המסוים לדבר שאינו מסוים - לכתחילה [אין מקבלין]. אלא שבדבר שאינו מסוים אם קבלו [בדיעבד] ממנו - אין מחזירים לו [אלא יגנוז כדלהלן]. ובדבר המסוים כגון קורה או אבן - מחזירים, שלא יהא להם דבר המסוים. וכן בארו עוד, שאף לחומת העיר ומגדלותיה ולאמת המים שבה אין מקבלין מהם, שנאמר: 'ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם'. ולבית הכנסת מקבלין לכתחלה, כל שהוא אומר בדעת ישראל הפרשתי, ואם לא אמר - טעון גניזה, שמא לכו לשמים, וכל שהוא כן טעון גניזה.

ז. איך קיבלו תרומה מכורש ומלכים נוכרים?

קבלת תרומות בימי זרובבל, עזרא ונחמיה

שיטת הרמב"ם דלעיל, עומדת לכאורה בסתירה לעובדות. שכן, מן הכתוב בעזרא ונחמיה עולה בבירור, שזרובבל, עזרא ונחמיה קיבלו תרומות לבדק הבית מגוים! נוכל להיווכח בנכונות טענתנו זו בסקירה מהירה של המקורות.

באשר לכורש נאמר: "...ונפקתא מן בית מלכא תתיב" (עזרא ו', ד), כלומר, ההוצאות לצורך בניין בית המקדש (אשר מידותיו ומרכיביו מתוארים באיגרת) יינתנו מבית המלכות.

באשר לדריוש נאמר (בתרגום חופשי): "ומנכסי המלך והמיסים של עבר הנהר יש להעלות את כל ההוצאות לבוני המקדש, כדי שיקריבו ניחוחים לאלוקי השמים ומתפללים למען חיי המלך ובניו" (עזרא ו', ח-י).

בעניין ארתחשסתא נאמר (בתרגום חופשי): "הוצאות המקדש תהיינה מנכסי המלך והמיסים שמעבר לנהר פרת, ויש למלא את כל בקשות הכהנים בירושלים, הן באשר לפרים, אילים וכבשים, והן באשר לחיטים, מלח, יין, שמן - הכל לפי בקשת הכהנים להעלות עולות לאלוקי השמים" (עזרא ז').

כיצד מתיישבות העובדות הנ"ל בדבר בניין הבית בידי גוים, עם תקנת עזרא המובאת ברמב"ם: "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו"?

שאלה זו נשאלת אף לדעת רש"י, הגורסת שאסור לקבל דבר מסוים מנוכרי, מאחר שגנאי הוא לישראל ומחשש כי הנוכרי יתפאר בתרומתו. כיצד קיבלו זרובבל ובוני הבית את תרומת המלכים דלעיל?

בהקשר זה עלינו להוסיף, כי חשש זה אכן התממש. הגמרא במנחות (צח). מספרת, כי במקדש היה שער שהיה גנאי לישראל ומקום להתפארותו של כורש: "שער המזרח - עליו שושן הבירה צורה. מאי טעמא? רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי - חד אמר: כדי שידעו מהיכן באו, וחד אמר: כדי שתהא אימת מלכות עליהן", ומסביר רש"י: "כדי שידעו - ויראו מהיכן באו, ויתנו הודאה למלכות שהוציאם משם"; "שתהא אימת מלכות - פרס עליהם ולא ימרדו בהם". הוה אומר: שער שושן היה מקור לגנותם של ישראל, שהמקדש נבנה בחסדי כורש, וגם מקום להתפארות מלכות כורש, שכן ישראל צריכים היו לחזור ולהודות למלכות על שעזרה לישראל לעלות לירושלים ולבנות את המקדש - ואין לך התפארות גדולה מזו!

"ואיגרת אל אסף שומר הפרדס" - פשט רש"י בסוגייה והתמיהות

למעשה, נראה כי מצויה התייחסות מפורשת לשאלה זו בגמרא בערכין, ונפרט.

כבר הראינו לעיל, שלרמב"ם היה פשט אחר מרש"י הן בפירוש המשנה בשקלים והן בהסבר הסוגייה בערכין. דומה שאף בהסבר שאלת הגמרא שבסוגייה בערכין היה לרמב"ם פשט אחר מרש"י. זה לשון הגמרא:

מיתבי: ⁵ ואיגרת אל אסף שומר הפרדס אשר למלך? - אמר ליה אביי: שאני מלכותא, דלא הדרא ביה, דאמר שמואל: אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה (ערכין ו).

מסביר רש"י:

ואגרת אל אסף שומר הפרדס וגו' - והיינו בתחילת בנין, וקשקיל בדק הבית מכורש. דלא הדרא בה - הואיל ותחילתו לטובה נתכוין - שוב אינו חוזר.

לשיטת רש"י, האומר שהאיסור "לא לכם ולנו" נאמר רק בתחילת בנין הבית, שואלת הגמרא: איך לקח נחמיה תרומה מכורש בתחילת הבניין? ותשובת הגמרא לפירושו: כורש התכוון כבר בהתחלה לטובה ולכן אין מניעה מלקבל ממנו תרומה.

פירושו של רש"י תמוה, שכן דבריו לכאורה עומדים בניגוד לעובדות: עובדה היא, שתחילה ניתנה רשות מצד כורש לבנות את המקדש ולאחר מכן ניתנה הוראה מצד מלכי מדי ופרס לעצור את הבנייה, והעבודה נעצרה שמונה עשרה שנה - כיצד אם כן טוענת הגמרא, אליבא דרש"י, "שאני מלכותא דלא הדרא ביה"?

ועוד, עצם הקביעה של רש"י, שנחמיה הגיע 'בתחילת הבניין', תמוהה, שכן נחמיה הגיע לירושלים שלושים ושתיים שנה אחר עליית זרובבל, וכשהגיע היה הבניין גמור! גם כורש כבר מת זה מכבר, ונחמיה עלה בימי ארתחשסתא!

עוד יש לשאול: איך ביקש נחמיה עצים ואבנים "לקרות את שערי הבירה אשר לבית", הרי אין לך דבר מסוים יותר מזה להתפאר בו?

עצם תשובת הגמרא באמצעות הפתגם של שמואל: "אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה!" - לא ברורה, מה עניין 'עקר טורי' לכאן?

ואיגרת אל אסף שומר הפרדס - פשט הרמב"ם בסוגייה

אולם לדעת הרמב"ם נראה, שה"מיתבי" בא להעלות את השאלה הזו גופה: כיצד אומר רבא שבגלל 'רפיון ידיים' תיקן עזרא ובית דינו שלא לקבל מגוים תרומה לבניין הבית, כאשר למעשה, יש בידינו דוגמה מפורשת מנחמיה, הקם ומבקש מן המלך עצים "לקרות את שערי הבירה", הסותרת את קיומה של תקנה זו? והנה, בבקשתו זו עבר נחמיה על כל הכללים שנאמרו בגמרא! שכן, ביקש מן המלך בקשת תרומה ביזמתו

5 כך גירסת התוספות, בניגוד לנדפס - 'מתיב רב יוסף'.

ולכתחילה! הוא ביקש **דבר מסוים** - קורות לקרות את משקופי השערים - ואין לך דבר מסוים ובולט מזה! הוא ביקש תרומה **לבדק הבית** במקדש - שזה עיקר הגזירה! ועוד ביקש תרומה לבניין **חומות ירושלים!**

על כך משיבה הגמרא: "שאני מלכותא דלא הדרא ביה!", וכוונת הגמרא לסוגייה שלימה בבבא בתרא, שתמציתה היא: אין בניין המקדש בלי המלכות! זה לשון הגמרא שם:

ובבא בן בוטא היכי אסביה ליה עצה להורדוס למיסתריה לבית המקדש?... איבעית אימא: **מלכותא שאני, דלא הדרא ביה, דאמר שמואל: אי אמר מלכותא עקנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה...** ובבא בר בוטא היכי עבד הכי [שהציע להורדוס הרשע לבנות מקדש]...? **שאני בית המקדש, דאי לא מלכות לא מתבני** (ג:).

ענין שם בכל הסוגייה שעניינה אחד כנ"ל: "שאני מקדש" - בניית המקדש היא מצווה מיוחדת! בניין המקדש מחייב: כסף, אירגון, הסכמה רשמית, הגנה, בטחון ועוד, לפיכך בלי עזרת המלכות הוא לא יבנה!

לכך, אפוא, התכוון אביו באומרו: "שאני מלכותא דלא הדרא ביה", ובכך חזר בדיוק על לשון הסוגייה בבבא בתרא - שם נקבע העיקרון האמור באין חולק! לומר לך: כפי שלמדנו אצל בבא בן בוטא, העיקרון המנחה בבניין הבית הוא - בניין הבית! אם צריך לכך את המלכות - שייבנה על ידי המלכות - ובלבד שייבנה!

מכאן מובנת שיטתם של עזרא ובית דינו. שכן, באשר לעזרתם של הכותים וצרי יהודה שרצו לעכב את הקמתו - ויתרו על עזרתם. יתירה מזו! גזרו ואמרו: "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו", כלומר גזירה לדורות לא לקבל מגוי בשום צורה שהיא לבדק הבית. עם זאת, מאחר שבהעדר 'מלכות' לא יכון הבית - הסכימו זרובבל ואנשיו לקבל את עזרת המלכות עם כל החיסרון שבדבר!

גדול קידוש ה' שבבניין הבית - מחילול ה' שבקבלת עזרה מן המלכות

מחד גיסא ניתן לומר, שהיתר זה להשתמש במלכות לבניין הבית הוא בבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך". מאידך גיסא, יש בכך חילול השם, שהמקדש נבנה באמצעות תרומות של מלכי עכו"ם - אולי מוטב שישאר המקדש בחורבנו ובלבד שלא יתקבל כסף מן המלכות?

בעניין זה מצינו כלל בירושלמי (מסכת קידושין פ"ד, ה"א. וכן שם סנהדרין פ"ו, ה"ז): "גדול הוא קידוש השם מחילול השם!". לפי כלל זה, כשבמעשה מסוים יש שני

צדדים: קידוש ה' וחילול ה', הצד של קידוש ה' גובר על הצד של חילול ה'. זה לשון הירושלמי שם:

גדול הוא קידוש השם מחילול השם! - בחילול השם כתיב: 'לא תלין נבלתו על העץ', ובקידוש השם כתיב: 'ויהיו [בני שאול] תלויים מתחילת הקציר עד ניתך מים עליהם'. - מלמד, שהיו תלויין משה עשר בניסן עד שבעה עשר במרחשון. והיו העוברים והשבים אומרים: מה חטאו אלו שנשתנית עליהן מידת הדין? - והיו אומרים: על שפשטו [עבדי שאול] ידיהן בגרים גרורים. אמרו: מה אם אלו [הגבעונים] שלא נתגירו לשם שמים - ראו היאך תבע הקב"ה את דמן, המתגיר לשם שמים על אחת כמה וכמה! אין א-לוה כאלוקיכם! ואין אומה כאומתכם! ואין לנו להידבק אלא בכס! הרבה גירים נתגירו באותה שעה. הדא הוא דכתיב: 'ויספור שלמה את כל האנשים הגרים ויעש מהם שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בהר [לעבודת בניין המקדש]'.

נמצא, שבתליית בני שאול היו שני הדברים יחד: מחד גיסא חילול ה' בתלייתם הממושכת (כחצי שנה), מאידך גיסא, קידוש השם ע"י אותה תלייה ממושכת. קידוש ה' זה הביא, בסופו של דבר, גרים רבים לחסות תחת כנפי השכינה. ועל כך אומר הירושלמי: "גדול קידוש ה' מחילול ה'", כלומר, גדול הצד של קידוש ה' על פני הצד של חילול ה' שבדבר.

אף בעניין קבלת תרומה ממלך גוי למקדש, יש מחד גיסא חילול ה' בקבלת התרומה, שיבואו להתפאר כנ"ל, מאידך גיסא יש קידוש ה' בהקמת המקדש והחזרת השכינה והעבודה למקומה כבעבר. מעתה, מאחר ש"אי לאו מלכותא לא מתבני" - ובלי המלכות לא ייבנה המקדש, לפיכך, יש לקבל מהמלכות תרומה - ובלבד שייבנה!

כשאי אפשר - מקבלים צדקה מגוי גם למקדש

המעייין ברמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"ח, ה"ט) ימצא שאכן, כך משמע בדבריו. שכן בהמשך למה שקבע הרמב"ם, שאסור לקבל תרומה מנוכרי לבדק הבית במקדש בכל צורה שהיא, אומר הרמב"ם: "אסור לישראל ליטול צדקה מן העכו"ם בפרהסיא, ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל, ואינו יכול ליטלה מן העכו"ם בצנעה - הרי זה מותר".

מקור הלכה זו ברמב"ם הוא בסנהדרין:

אמר רב נחמן: אוכלי 'דבר אחר' פסולין לעדות. הני מילי - בפרהסיא, אבל בצינעה - לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעה, וקא מבזי נפשיה בפרהסיא, אבל לא אפשר ליה - חיותיה הוא (כו:).

ומפרש רש"י:

אוכלי דבר אחר - מקבלי צדקה מן הנוכרים, דהוי חילול השם מחמת ממון, הוה ליה כרשע דחמס [ופסול לעדות].

נמצינו למדים: קבלת צדקה מנוכרי היא חילול ה', ועם זאת, אם "לא אפשר ליה - חיותיה הוא!" כלומר, כסף זה הוא חיותו, ובלית ברירה מותר לקבלו אפילו בפרהסיא. נמצא, שגם כאשר קבלת צדקה אסורה, אם מדובר בשאלה של חיים ומוות - הדבר מותר.

כאמור, הרמב"ם הביא הלכה זו כהמשך להלכה הדנה בקבלת תרומות למקדש. נראה, אפוא, שיש לישמה הן באשר לקבלת תרומה עבור יחיד, והן באשר לקבלת תרומה למקדש. לפיכך, כאשר מדובר בשאלת "חיים" למקדש, דהיינו, שמשמעות אי קבלת התרומה היא ביטול בניין הבית, חלילה, מותר לקבלה.

כמובא לעיל, נראה שכך הבין הרמב"ם את שאלת ה"מיתבי" בגמרא בערכין: הכיצד ביקש נחמיה מארתחשסתא עצים ואבנים לבניין שערי המקדש ולבניין ירושלים, הרי זה 'דבר מסוים' אשר אין חולק שהדבר אסור?

התשובה היא: "שאני מלכותא דלא הדרא בה"! תשובה זו כוללת שני תכנים אשר מכיל המושג 'מלכות' בהקשר למקדש (כמובא בבבא בתרא): א. "דאי לאו מלכותא לא מתבני". ב. "מלכותא לא הדרא בה", וכעין מה שמובא באסתר (ח', ח): "כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב".

לאור האמור, מובן מדוע הותר לזרובבל ולנחמיה לקבל תרומות ממלכי מדי ופרס, שאם לא כן לא היה נבנה המקדש ולא הייתה נבנית חומת ירושלים.⁶

לעתיד לבוא יבואו המלכויות לעזור בבניין חומות המקדש

לאור האמור יובן מדרש חז"ל בשיר השירים רבה, האומר:

6 וראה לחם משנה הלכות ערכים וחרמים פ"א, ה"ו בסוף הדיבור, שכתב כעין זה, שבוגי הבית השני "להכי קבלו מן המלכות - כדי לסלק את הערעור מעל הבניין", עיין שם.

'השבעתי אתכם בנות ירושלים' [שהן אומות העולם]: שבועה זו למה? אלא אחת לבנין שלמה, ואחת לבנין עזרא, וזו לבנין העתיד. ובכולן השביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שיעזרו לבנותו, כדי שישאו ישראל קל וחומר בעצמן: ומה האומות העושיין מיראה - כך, אנו שעושיין מאהבה - על אחת כמה וכמה! ומה האומות שעושיין בשביל אחרים - כך, אנו שעושיין בשביל עצמנו - על אחת כמה וכמה!
(ח, ד; כתב יד הגניזה גרינהוט ירושלים תרנ"ז).

לכאורה יש לתמוה על המדרש, האומר שהקב"ה השביע את אומות העולם ב'בניין עזרא' שיעזרו לבנותו, והרי בבניין עזרא - דווקא שם - נקבע האיסור שלא להיעזר בגוים בעת הבניין?

אולם נראה כי המדרש בא לומר כנ"ל: מדין תורה רשאי הגוי לתרום לבניין ואף רצוי הדבר, ולפיכך השביע הקב"ה את האומות לעזור ולבנות את בניין עזרא. אלא שצרי יהודה התנכלו לבניין והרפו את ידי ישראל, ולפיכך גזרו ישראל שלא לקבל מהם תרומה למקדש. עם זאת, כאשר מלכי פרס ומדי עמדו ותרמו לבניין - קיבלו מהם, שכן, כשהמלכות תורמת הדבר מסייע לבניין. יתירה מזו! ישראל נושאים קל וחומר בעצמן ואומרים: אם המלכות עוזרת - אנו על אחת כמה וכמה? - ומגבירים את תרומותיהם למקדש.

כאמור, עזרת האומות בעניין המקדש תתקיים גם בעתיד, ומובטח להן לישראל שאף בבית שלישי יעמדו המלכויות ויסייעו לבניין.

כך כתב גם רבנו סעדיה גאון בספר 'האמונות והדעות' (מאמר ח'). לדבריו ישעיהו מתנבא שבעתיד יעזרו אומות העולם לבניין הבית השלישי, ובלשונו:

שהעמים יבנו חומות בית המקדש [השלישי] כמו שאמר (ישעיהו ס', י') 'ובנו בני נכר חומותיך ומלכיהם ישרתונך'. ולא די שלא בנו לנו מאומה בבית שני, אלא שמנעו אותנו לבנות, והיינו במלחמה תדירא בבנין, כמו שכתוב (נחמיה ד', יא): 'הבונים בחומה באחת ידו עושה במלאכה ואחת מחזקת השלח'.

מדבריו עולה, שלעתיד יתנדבו העמים לבניין חומות בית המקדש - דבר שלא עשו אותו בימי בית שני.

מנבואה זו קשה לכאורה על שיטת הרמב"ם הקובעת שיש איסור לקבל נוכרי המתנדב לעבוד בבניין? אלא שמודגש בנבואה - 'ומלכיהם ישרתונך', הוזה אומר, העזרה תהיה מטעם המלכויות, וכשהתרומה והעזרה באה מן המלכות - אף לדעת הרמב"ם הדבר מותר, וכדברי חז"ל: "שאני מקדש! דאי לאו מלכותא לא מתבני!".

אמנם, יש להעיר שמפשט המילים "ובנו בני נכר חומתיך" - וכך מדברי רבנו סעדיה גאון המדבר על 'עמים' שיבנו את חומות המקדש ולא על מלכים - נראה שהכוונה היא שלעתיד לבוא יבוא כל מי שנשאו לבו מבין העמים לעזור בבניין ירושלים והמקדש. יתירה מזו! נראה, כי הדבר יתחיל ב"בני נכר" - בהמון העם שירצו לסייע בבניין ירושלים, ורק אחר כך יתקיים המשך הפסוק: "ומלכיהם ישרתונך".

דין תרומת גוי למקדש הובא בהלכות 'מתנות עניים' ולא ב'בית הבחירה' - מדוע?

לסיום דברינו, ראוי לתת את הדעת לשאלה מהותית נוספת: מדוע הביא הרמב"ם הלכה זו של מתן תרומה למקדש על ידי נוכרי בהלכות **מתנות עניים**, לכאורה היה עליו להביאה בהלכות בית הבחירה, שם מובאות ההלכות הנוגעות לבניין הבית: מי החייבים בבניין? האם בונים מקדש ביום או גם בלילה? באילו חומרים לבנותו? וכד', ושם היה צריך להביא את הדין שאין מקבלים מנוכרים לבדק הבית ולבניין המזבח, ההיכל וכד'.

אלא, שדין זה, אם לקבל כסף מנוכרי למקדש, אינו דין מהלכות בית הבחירה, שכן נוכרי שתרם למקדש ולבדק הבית, מדאורייתא תרומתו תרומה - כנ"ל. ואילו הדין שלפנינו **במתנות עניים** אינו אלא דין צדקה ונדבה של גוים לישראל! שכן, דרך ההיתר היחידה המוצעת בהלכה זו להשתמש בכספי נוכרי למקדש, היא, כשהנוכרי אומר: "**על דעת ישראל!**", אך אם תרם הנוכרי לבדק הבית או "לשמים" נדבתו פסולה מטעם גזירה.

לא נותרה אלא דרך אחת לתרום לבית, וזאת, על דעת ישראל, משום שישראל הם המקבלים, וישראל הם המחליטים מה ייעשה בתרומה. לפיכך, כל עוד שאין ישראל נותנים את כספו של הנוכרי לבדק הבית ולבדק ירושלים - התרומה מותרת, והרשות בידם להעביר לשאר צרכי המקדש, כגון: בגדים, כלים, פרוכות, משכורות וכד'. לפיכך, זו הדרך המוצעת לנוכרי לתרום, כי כך יוכל לתרום לבית כנסת ואף לבית המקדש.

ח. קבלת תרומה מנוכרי למקדש - סיכום:

שיטת רש"י:

לא נאסר לקבל תרומה מנוכרי אלא 'בתחילה', כלומר, בתחילת בניין הבית והנחת היסודות, זאת כדי שלא יביאו הנוכרים בשותפותם לרפיון ידיים ולעיכוב הבנייה.

בהמשך הבנייה לא נאסר לקבל תרומות, חוץ מ'דבר מסוים', זאת, כדי שלא יבואו להתפאר בו.

איסור זה נהגו בו בימי בית שני, ואינו אלא איסור מדרבנן שעיקרו - עצה טובה לנהוג כך גם בעתיד.

שיטת התוספות:

שיטת התוספות דומה לשיטת רש"י, האוסר רק 'בתחילה', אלא שלדעתם 'בתחילה' מוגדר בכל מהלך בניין הבית עד להשלמת הבניין. מכאן והלאה מותר לקבל - לבד מדבר מסוים.

שיטת רבנו גרשום:

לא נאסר לקבל תרומה אלא לכתחילה, אך אם הנוכרי התנדב במפורש למקדש - בדיעבד מקבלים.

שיטת הרמב"ם:

איסור קבלת תרומה מנוכרי למקדש לא נאמר אלא לבדק הבית.

איסור זה הוא תקנה של בית דינו של עזרא לדורות, והתקנה היא תוצאה מהתנהגותם של צרי יהודה בראשית ימי הבית השני.

אם התרומה ניתנה ישירות לבדק הבית - לכתחילה אין לקבלה. בדיעבד אם קיבלוה - יש לגונזה. אך, אם נתן הנוכרי 'דבר מסוים', כלומר חפץ ידוע וניכר לעין - מחזירים לו, שכן אסור לקבעו בבניין ואף לא יוכלו לגנזו.

אם התברר שהנוכרי שנתן את התרומה 'לבו לשמים', נמצא שהתכוון לבדק הבית - ותיגנז.

אולם, אם אמר הנוכרי שהתרומה ניתנה 'על דעת ישראל' - הרשות ביד בית דין להעבירה לצורכי המקדש, כגון: כלים, בגדים, משכורות במקדש ועוד, ובלבד שלא ישתמשו בה לבדק הבית או לבדק ירושלים.

אם תרם נוכרי לבית כנסת, וסתם את דבריו ולא פירש אם 'לשמים' או 'בדעת ישראל' - גם אז חוששים שמא 'לבו לשמים' - והתרומה תיגנז.

מלכים התורמים לבניין המקדש, מחזקים בכך את בניין הבית, לפיכך, כשישראל מוגבלים מבחינה כספית ומדינית - הדבר מותר.

מסקנות להלכה:

מכאן תשובה לענ"ד לשאלה בעניין תרומתה של האישה מהולנד, אשר העמידה את ביתה לרשות מדינת ישראל לצרכי הקמת הבית השלישי. אישה זו נתנה את הבית 'על דעת ישראל', זאת, כדי שהגזברים המופקדים על כך יעשו בתרומה כהבנתם להקמת המקדש. לאור האמור, לכל הדעות, אין מניעה מלהשתמש בתרומתה לצרכי המקדש - חוץ מלבניין הבית עצמו. ונפרט על פי השיטות בשונות:

לשיטת רש"י - הסובר שהאיסור נאמר רק על תחילת בניין הבית עצמו, וגם זה רק כעצה טובה - כיוון שהדבר מסור לחכמים אם להשתמש בתרומה או לא, כשהם סבורים שלנודר יש כוונה טובה - אין בעיה להשתמש בתרומה אף לבניין המזבח וההיכל. במקרה זה שהאישה ציוותה שימכרו את ביתה לאחר פטירתה, אי אפשר לייחס לה בשום פנים כוונה לעכב את הבניין, אלא ודאי שכוונתה לטובה - לזרז את בניינו, לפיכך תרומתה מותרת לכל מטרה.

לשיטת רבנו גרשום - כיוון שהאישה נדבה את תרומתה בפועל ולמעשה, בדיעבד אין כל מניעה מלהשתמש בתרומתה.

לשיטת הרמב"ם - בנוגע למקרה זה, כאמור, יש להתיר שלא לבניין הבית עצמו, כיוון שתרמה 'על דעת ישראל'. באשר לקבלת תרומות מנוכרים המעבירים תרומות לעמותות העוסקות במקדש, יש להצביע על עובדה חשובה נוספת הנוגעת לענייננו. מתברר, שרבים מן התורמים הנוכרים התורמים לצרכי המקדש בזמן הזה מוגדרים כבני נח. בני נח אלה אינם מאמינים בנצרות או בדת אחרת, וחלק מהם אף מקיימים מצוות מן התורה, כגון כשרות, שמירת שבת (חוץ ממלאכה אחת) ועוד. מכון המקדש, באמצעותו של הרב חיים ריצ'מן ה"ו, מקפיד לקיים קשר דווקא עם נוכרים אלה, זאת, להרחבת תנועת בני נח בעולם, ולהעמקת קבלת שבע המצוות שלהם.

לאור האמור לעיל, שכן נח רשאי לקיים מצוות ישראל, אין בעיה לקבל מהם תרומה כלשהי. יש להוסיף, שבני נח אלה נותנים את תרומתם 'על דעת ישראל', ונמצא, שלכל הדעות הרשות נתונה להשתמש בתרומתם לכל מטרה שקשורה למקדש, כגון למחקר, להחזקת העמותה, או אף לבניין כלי מקדש, וכן שאר ההכנות לבניין הבית.

כאמור, לדעת הרמב"ם, כשנוכרי אומר במפורש: הנני תורם את כספי לבניין הבית, אין לקבל את תרומתו לא בזמן הזה ולא בזמן הבית. לשיטתו, אם תרם באופן סתמי לבית כנסת או למקדש, מבלי לומר "על דעת ישראל" - תרומתו אסורה.

"כדי שישאו ישראל קל וחומר בעצמן"

לסיום ראוי להזכיר את מדרש שיר השירים רבה שהובא לעיל:

'השבעתי אתכם בנות ירושלים'... השביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שיעזרו לבנות את הבית השלישי, 'כדי שישאו ישראל קל וחומר בעצמן: ומה האומות העושין מיראה - כך, אנו שעושין מאהבה - על אחת כמה וכמה! ומה האומות שעושין בשביל אחרים - כך, אנו שעושין בשביל עצמנו - על אחת כמה וכמה!
(ח, ד; כתב יד הגניזה גרינהוט ירושלים תרנ"ז).

דומה, שהיום, כשלמרבה הצער ידיהם של ישראל רפויות בעניין בניין הבית, אם תרמו נוכרים לעמותה המקדמת את בניין הבית, יש בתרומתם כדי לעורר את ישראל לתרום. לא רק שאין בכך 'רפיון ידיים' אלא להיפך, תרומה כזו מזרזת את בניין הבית. לפיכך, כל עוד שאין היא ניתנת לבניין הבית גופו - לכל הדעות אין מניעה מלקבלה.

שיטת הרמב"ם במקום המזבח

תוכן

הקדמה

פרק א - מקום המזבח; מערכה שנייה של קטורת; גודל המזבח

פרק ב - פסקי הרמב"ם; מקום המזבח ומערכה שנייה; שיטת הרמב"ם בגודל המזבח

פרק ג - סיכום שיטת הרמב"ם

פרק ד - תירוצי הלחם משנה; פירוש המשנה במידות; מקום מערכה שנייה

פרק ה - מקום הצפון; הצפון ברמב"ם

פרק ו - מזבח עצמאי, או כפוף למקדש; מחלוקת התנאים; שחיטה בראש המזבח

פרק ז - שיטת הרמב"ם לפי עקרון עצמאות המזבח; שישים אמה; מערכה שנייה; קדושת ריצפה; הליכה על המזבח; פסיקת האגדה ברמב"ם

פרק ח - סיכום

נספח - מקום המזבח במשכן לפי הרמב"ם; תרשים א' - המקדש; תרשים ב' - מקום המערכה השנייה

הקדמה

מאמר זה אינו עוסק במציאת מיקומו הגיאוגרפי של המזבח בתוך הר הבית, כי אם בהגדרה ההלכתית. כלומר, היכן ממוקם המזבח בתוך המקדש. כידוע, תמוהה שיטת הרמב"ם בעניין זה, ובמאמר ניסינו ליישב את הקושיות, ובכך להבין את מערכת הפסקים של הרמב"ם בעניין מקום המזבח ובעניינים נוספים.

פרק א - מקום המזבח, מערכה שנייה של קטורת, גודל המזבח

1. שחיטת קודשי קודשים בראש המזבח - מקום המזבח

כידוע, קודשי קודשים¹ כשרים לשחיטה רק בצפון, ככתוב:

ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה' (ויקרא א', יא).

המשנה בזבחים אומרת:

קדשי קדשים ששחטן בראש המזבח - רבי יוסי אומר: כאילו נשחטו בצפון; ר' יוסי בר' יהודה אומר: מחצי המזבח ולדרום - כדרום, מחצי המזבח ולצפון - כצפון (נח.).

רבי יוסי מחדש שראש המזבח כצפון; ומסבירה הגמרא²:

אמר רב אסי א"ר יוחנן, אומר היה ר' יוסי: כוליה מזבח בצפון קאי. ומאי כאילו? מהו דתימא: בעינן על ירך וליכא, קמ"ל.

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: אלא מעתה, לר' יוסי ברבי יהודה הכי נמי דחציו בצפון וחציו בדרום? וכי תימא הכי נמי, והא את הוא דאמרת משמיה דרבי יוחנן: מודי רבי יוסי בר"י שאם שחטן כנגדן בקרקע - פסולה!

אמר ליה, הכי קאמר רבי יוחנן: שניהם מקרא אחד דרשו, (שמות כ', כ) וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך - ר' יוסי סבר: כולו לעולה וכולו לשלמים; ורבי יוסי בר' יהודה סבר: חציו לעולה וחציו לשלמים (שם).

יש, איפוא, שתי שיטות בהבנת דברי רבי יוסי. שיטה אחת (=אמר רב אסי) אומרת, שהמזבח באמת נמצא בצפון, כלומר - בחלק הצפוני של העזרה. החידוש הוא, שהשחיטה לא צריכה להיות על ירך המזבח, אלא בצפון העזרה בלבד, וממילא על המזבח כשר. השיטה השנייה (=הכי קאמר רבי יוחנן) אומרת, שאין להסיק מדברי רבי יוסי על מיקום המזבח, אלא רק שאפשר לשחוט בראש המזבח.

2. מקום מערכה שנייה של קטורת

הגמרא מנסה למצוא מקור להסברו הראשון של רבי יוחנן, שהמזבח בצפון:

1 עולה, חטאת, אשם וזבחי שלמי ציבור.

2 ראה תרשים א' - תרשים המקדש.

אמר רבי זירא: אפשר איתא להא דרבי יוחנן ולא תנינא לה במתני? נפק דק ואשכח, דתנן: ³ ביררו משם עצי תאינה יפים לסדר מערכה שניה של קטרת, כנגד קרן מערבית דרומית משוך מן הקרן כלפי צפון ארבע אמות, באומד חמש סאין גחלים, ובשבת - באומד שמונה סאין גחלים, ששם היו נותנין שני בזיכי לבונה של לחם הפנים (שם).

בנוסף למערכה הגדולה שעליה היו מקטירים את הקרבנות, הייתה מערכה נוספת - 'מערכה שנייה של קטורת' (להלן: מערכה שנייה), שהיו נוטלים ממנה את הגחלים לקטורת בכל יום, וכן מקטירים עליה את בזיכי לבונה של לחם הפנים בשבת.⁴ במשנה בתמיד נאמר, שמיקומה של מערכה זו היה על הצלע המערבית של המזבח, ארבע אמות צפונית לפינה הדרומית-מערבית. הגמרא מסבירה:

ומאי סימנא? רבי יוסי היא, דתניא רבי יוסי אומר, זה סימן: כל הניטל בפנים לינתן בחוץ - אינו נותן אלא בסמוך שאין לפנים, וכל הניטל בחוץ לינתן לפנים - אינו ניטל אלא בסמוך שאין לפנים... כל הניטל בפנים לינתן בחוץ - שני בזיכי לבונה של לחם הפנים, דגמרי משירים, הניטל בחוץ לינתן בפנים - גחלים דכל יומא ויומא, דגמרן מגחלים של יום הכפורים (שם).

הסיבה לדרישה זו היא כדי שהמערכה תהיה 'סמוך שאין לפנים', דהיינו - במקום הקרוב ביותר להיכל (הגמרא מסתפקת בהמשך, אולי הקו הוא מפתח האולם). אין צורך במקום מסוים בפתח, ובלבד שיהיה מול הפתח, ואפילו מול קצהו. הגמרא מבררת, לפי כלל זה, ועל סמך הקביעה שמערכה שנייה היא ארבע אמות צפונית לפינה הדרומית, היכן נמצא המזבח לפי רבי יוסי ולפי המשנה בתמיד:

ומאי קסבר? אי קסבר: כוליה מזבח בדרום קאי, עשרים ושבע בעי למיתי! ואי נמי קסבר: קדושת היכל ואולם⁵ חדא היא, עשרים ותרתי בעי מיתי! ואי קסבר: חציו בצפון וחציו בדרום, חד סרי בעי למיתי! ואלא קסבר: קדושת היכל ואולם חדא מילתא היא, שית בעי למיתי!
אלא לאו משום דקסבר: כוליה מזבח בצפון קאי, והני ארבע אמות - אמה יסוד ואמה

3 תמיד כט. .

4 עיין ויקרא כ"ד, ז.

5 האולם היה (לפי הרמב"ם) מבנה שהקיף את בית המקדש, עיין תרשים א'.

סובב, ואמה מקום קרנות ואמה מקום רגלי הכהנים, דכי מסגו לקמיה טפי תו ליכא
פתח (שם).

נמצא, איפוא, שיש שלוש אפשרויות למיקום המזבח: בדרום, באמצע ובצפון, וכדעת
התנאים בתורת כהנים:

צפונה לפני ה' שהצפון פנוי דברי ר' אליעזר בן יעקב, המזבח מכוון כנגד חצר פתחו
של היכל וכנגד אחד מן הדלתות משוך כלפי הדרום, רבי יהודה אומר המזבח ממצע
באמצע העזרה... (ספרא, דיבורא דנדבה, פרשה ה' פ"ז).

מצאנו, אם כן, שלוש דעות. לדעת רבי אליעזר בן יעקב - המזבח בדרום, לדעת רבי
יהודה - המזבח באמצע, ודעה שלישית שהגמרא בונה כאן - רבי יוסי - שהמזבח כולו
בצפון. לפי מיקום המזבח, מתאימה הגמרא את מיקום המערכה השנייה; ונסכם
בעזרת טבלה:

| מיקום המזבח | מיקום המערכה ביחס להיכל ⁶ | מיקום המערכה ביחס לאולם |
|-------------|--------------------------------------|-------------------------|
| צפון | ארבע אמות | ארבע עד תשע אמות |
| דרום | עשרים ושבע אמות | 22 עד 27 אמות |
| באמצע | אחת עשרה עד עשרים אמה | 6 עד 25 אמות |

לפיכך הסיקה הגמרא, שהמזבח (לפי רבי יוסי) נמצא כולו בצפון, מכיוון שהוא הסביר
את מיקום מערכה שנייה על פי המשנה בתמיד, דהיינו - ארבע אמות מקרן דרומית
מערבית, ועל כן הוא חייב לסבור שכל המזבח נמצא בצפון.

3. סוגיית גודל המזבח

הגמרא דנה בהגדלת מזבח בית שני בארבע אמות לעומת בית ראשון,⁷ ואומרת:

6 המספרים יצינו את מרחק התחלת המערכה מהפינה המערבית-דרומית, בהתחשב במינימום
הרחקה של ארבע אמות מן הפינה. בטבלה צוינו המינימום והמקסימום.

7 בבית ראשון צלע המזבח הייתה 28 אמה, ובבית שני 32. עיין בסוגייה המובאת, ועיין בדה"ב,
ג' א, שם מופיע גודל של עשרים אמה לגבי מזבח הבית הראשון, והכוונה לגודל המערכה, כמו
שאומר רבי יוסי במשנה (מידות פ"ג מ"א), וגודל המזבח היה 28 אמות.

אמר רב יוסף לאו היינו דתניא: 'ויכינו המזבח על מכונותיו' (עזרא ג', ג) - שהגיעו לטוף מדותיו? והכתיב: 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' (דבה"א כ"ח, יט) ! אלא אמר רב יוסף, קרא אשכח ודרש: 'ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלוקים וזה מזבח לעולה לישראל' (דבה"א כ"ב, א), כי בית, מה בית ששים אמה, אף מזבח ששים אמה. בשלמא בית מינכרא צורתו, אלא מזבח מנא ידעי? ... אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית (זבחים סב.).

כלומר, הגמרא קובעת שצלע המזבח יכולה להגיע עד לגודל מירבי של שישים אמה, כמו הבית,⁸ ולפיכך לא הייתה בעיה הלכתית בהגדלת המזבח. בהמשך מסבירה הגמרא, כי מציאת מקום המזבח הייתה על פי נביא.

פרק ב - פסקי הרמב"ם

1. מקום המזבח⁹

הרמב"ם פוסק:

ורוחב העזרה מן הצפון לדרום מאה ושלשים וחמש וזהו חשבונן: מכותל צפוני עד בית המטבחים שמונה אמות, בית המטבחים י"ב אמות ומחצה, ושם תולין ומפשיטין את הקדשים בצדו. מקום השולחנות שמונה אמות וכו' שולחנות של שיש שמניחין עליהן הנתחים ומדיחין את הבשר לבשלו, ושמנה שלחנות היו. ובצד מקום השלחנות מקום הטבעות כ"ד אמה, ושם שוחטין את הקדשים. ובין מקום הטבעות והמזבח שמונה אמות והמזבח ל"ב, והכבש שלשים, ובין הכבש ולכותל דרומי י"ב אמה ומחצה (הלכות בית הבחירה, פ"ה הי"ג-הט"ו).

נמצא, שלפי הרמב"ם, מהכותל הצפוני ועד למזבח יש שישים אמה ומחצה. על פי חשבון פשוט, חצי העזרה הוא שישים ושבע אמות ומחצה. אם כן, המזבח נמצא שבע אמות בצפון, ועשרים וחמש בדרום. כלומר, הרמב"ם אינו פוסק אף לא כאחת משלושת השיטות שהובאו בגמרא - כולו בדרום, כולו בצפון, או באמצע!

⁸ אורכו של הבית היה שישים אמה, עיין מ"א ו', יז-כ. ובעזרא (ו', ג) משמע שגם רוחב הבית היה שישים אמה, ועיין ברש"י ובמצודות שם שכן פירשו. אמנם בפועל לא היה רוחבו של המזבח שישים אמה אלא שלושים ושתיים, אבל ניתן היה להגדילו לו רצו בכך.

⁹ עיין בתרשים א' בנספח למאמר.

2. מקום מערכה שנייה¹⁰

הרמב"ם גם אינו תואם את קביעת הגמרא, שמערכה שנייה צריכה להיות בקו ישר עם פתח האולם או ההיכל, שהרי כך פסק:

ואחר שמסדר מערכה גדולה חוזר ובורר עצי תאנה יפים ומסדר מערכה שניה של קטורת מכנגד קרן מערבית דרומית משוכה מן הקרן כלפי צפון ארבע אמות...
(הלכות תמידין ומוספין פ"ב ה"ח).

נמצא, איפוא, שמערכה שנייה רחוקה מכנגד פתח האולם לפחות אחת עשרה אמות. לפי קביעת הגמרא הייתה המערכה צריכה להיות לפחות חמש-עשרה אמה מן הקרן הדרומית מערבית, כדי להגיע מול פתח האולם!

3. שיטת הרמב"ם בגודל המזבח

גם בעניין זה מצאנו סתירה בין הרמב"ם לבין הקביעה הברורה של הגמרא:

המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם...
מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתיד להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה...
ומזבח שעשו בני הגולה וכן העתיד להבנות מדת ארכו ורחבו ל"ב אמות על ל"ב אמות...
ושלשה נביאים עלו עמם מן הגולה, אחד העיד להן על מקום המזבח, ואחד העיד להן על מדותיו, ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית
(הלכות בית הבחירה פ"ב ה"א-ה"ה).

כלומר, אין להוסיף על מדתו של המזבח, שלפי הרמב"ם היא ל"ב אמה.¹¹ הרמב"ם גם קובע שמקומו של המזבח מכוון ביותר, כלומר, ברור שחל איסור מוחלט להגדילו כי

10 עיין תרשים ב' בנספח למאמר.

11 אמנם, הרמב"ם פוסק (על סמך הגמרא) שגריעה ממידות המזבח אינה מעכבת, (הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ג); אך דין זה אינו מוזכר ברמב"ם ביחס להגדלת מידות המזבח. מסתבר שיש הבדל בין הגדלה להקטנה, שהרי בהגדלה יש חריגה ממקום המזבח שהוא 'מכוון ביותר' כדברי הרמב"ם, ואילו בהקטנה אין חריגה. הרמב"ם גם לא ציין בשום מקום את ההלכה שמותר להגדיל את המזבח עד לשישים אמה, וממילא ברור, שהגדלת המזבח תפסול אותו. ועיין במנחת חינוך במצווה צ"ה, שנשאר בצ"ע על הרמב"ם בזה. וכן עיין ב'ערוך השלחן העתיד' (הלכות בית המקדש סימן ה' סעיף ה'), שמפרש שגם לפי הרמב"ם אפשר להגדיל את המזבח

בכך חורגים מן המקום המיוחד הזה, וכן קובע הרמב"ם כי מידה זו לא תשתנה אף לעתיד לבוא,¹² דבר המחזק את הדעה שאסור להגדיל את המזבח מעבר לשלושים ושתיים אמה. דבר זה סותר, איפוא, את קביעת הגמרא כי המזבח יכול להגיע לגודל של שישים אמה.

פרק ג - סיכום שיטת הרמב"ם והקשיים עליו

נסכם את הקושיות על הרמב"ם:

א. הגמרא נותנת שלוש אפשרויות לגבי מקום המזבח - כולו בצפון (רבי יוסי), כולו בדרום (רבי אליעזר בן יעקב) או במרכז (רבי יהודה). הרמב"ם פוסק - שבע אמות בצפון והשאר בדרום, לכאורה בשונה מכל האפשרויות הללו.

ב. הגמרא קובעת שמערכה שנייה צריכה להיות בקו ישר מפתח ההיכל או האולם. הרמב"ם פוסק כלשון המשנה בתמיד - ארבע אמות צפונה לקרן הדרומית מערבית, כלומר - לא כנגד איזה פתח שהוא.

ג. הגמרא קובעת, כי המזבח יכול להגיע עד לשישים אמה. הרמב"ם פוסק כי אין להוסיף על מידות המזבח, דהיינו לא יותר מל"ב אמה.

ד. נוסף על כך, הרמב"ם פוסק דברי אגדה שהובאו בגמרא על מקום המזבח - על העקידה, על שלושת הנביאים¹³ וכדומה. אמנם אין כאן קושייה, אך אם נוכל לבאר מדוע פסק הרמב"ם גם דברים אלה, הרי טוב.

עד שישים אמה, וכן דעת הר"ם טוקצ'נסקי, עיר הקדש והמקדש, חלק ה', פרק ו' עמוד סט. אך לענ"ד, לדבריהם אין בסיס ברמב"ם, כפי שציינו לעיל - הדין של שישים אמה אינו מופיע ברמב"ם ולו ברמז קל. ועיין גם ב'קובץ חידושי תורה' לגר"ד סולובייצ'יק במאמר "מידות המזבח" שהאריך בעניין זה, ודבריו צל"ע, ואכמ"ל.

12 כנראה, מקור הרמב"ם הוא ביחזקאל (מ"ג, טז), שם מופיעות מידות הבית השלישי (על פי הרמב"ם בית הבחירה פרק א הל' ד': "בנין העתיד להבנות... שהוא כתוב ביחזקאל..."), והמזבח מופיע בגודל 24 אמה (כמובן הכוונה למערכה, ובהוספת 8 אמות מגיעים 32 אמה).

13 רבי דוד רפפורט במקדש דוד (הלכות בית הבחירה סימן א') והרב יצחק זאב סולובייצ'יק (בחידושי הגר"ז, מסטנסיל, לבכורות יז: ד"ה והנה) לומדים מדברים אלה, שיש צורך לדורות בנביא שירור על חידוש העבודה ועל הקמת המזבח. אמנם, עדיין לא יתורץ, מדוע הזכיר הרמב"ם שבמקום זה הקים אדם הראשון מזבח, וקין והבל וכו'. לפי מה שנתרץ לקמן, הרי שלא יהיה צורך לחידוש זה.

פרק ד - תירוצי הלחם משנה

לפני שנבוא לתרץ את הרמב"ם, נבחן את תירוצו של הלחם משנה. הוא מקשה את הקושיות על מקום המזבח ועל מיקום המערכה השנייה בשיטת הרמב"ם, ומתרץ כל אחת מן הקושיות באופן שונה.

1. פירוש המשנה במידות - "בין הכבש לכותל ומקום הננסיך"

על הקושייה הראשונה מתרץ הלחם משנה:

...ורבינו ז"ל פסק כסתם מתניתין דמדות¹⁴ בשני הדברים... ופסק דרובא דמזבח בדרום קאי (הלכות תמידין ומוספין פ"ב ה"ח).

ביאור דבריו - במשנה במידות יש סקירה על העזרה מדרום לצפון, וכתוב:

מן הצפון לדרום מאה ושלשים וחמש הכבש והמזבח ששים ושנים מן המזבח לטבעות שמונה אמות מקום הטבעות עשרים וארבע מן הטבעות לשלחנות ארבע מן השלחנות ולננסיך¹⁵ ארבע מן הננסיך לכותל העזרה שמונה אמות והמותר בין הכבש לכותל ומקום הננסיך

עיון במשנה מראה, כי יש בה שני גדלים קבועים - ארבעים ושמונה אמות של כלים שונים, ושישים ושתיים אמות של מזבח וכבש. נותרו, איפוא, עוד עשרים וחמש אמה לחלוקה "בין הכבש לכותל ומקום הננסיך". הרמב"ם מחלק שארית זו לשני חלקים שווים, וקובע שמקום הננסיך הוא שנים עשר אמה ומחצה, וממילא המזבח ממוקם שישים אמה ומחצה מהכותל הצפוני. לפי הסבר זה, סתם המשנה במידות היא שיטת תנאים רביעית במיקום המזבח, ולפיה פסק הרמב"ם.

אלא שתירוץ זה מוקשה מאד, מכמה סיבות; ראשית, מדוע הסוגייה (זבחים נח). שדנה במקום המזבח, והזכירה שלוש אפשרויות, לא הזכירה משנה מפורשת במידות, שהיא שיטה רביעית? שנית, הסוגייה במסכת יומא (טז:יז.), מעמידה את המשנה במידות כרבי אליעזר בן יעקב, כלומר שכל המזבח בדרום. אם כן, עלינו להסביר מדוע התעלם הרמב"ם גם מקביעה זו.

14 כן תירץ גם התוספות יום טוב (יומא פ"ג מ"ט).

15 עמודים שהיו תולים עליהם את הקרבנות לאחר שחיטתם, לצורך ההפטה.

2. תירוץ מקום מערכה שנייה לפי הלחם משנה

הלחם משנה מציע תירוץ שונה לקושייה של מקום המערכה השנייה:

ויש לומר... דכל הפלפול שעשו בפרק קדשי קדשים הוא כפי סברת רבי יוסי הגלילי, דאית ליה שצריך שהמערכה תהיה כנגד פתח אהל מועד.
ואף על גב דרש"י כתב דכולהו אית להו הכי, רבינו ז"ל אינו סובר כן, אלא אדרבה, מדאמר רבי יוסי אומר... שמע מינה דרבנן פליגי עליה וקיימא לן כרבנן, דלא אכפת לן שיהיה כנגד הפתח (לחם משנה, שם).

כלומר, רבי יוסי לבדו סבור שהמערכה צריכה להיות מול הפתח, ואילו הרמב"ם אינו פוסק כמותו; ודברים אלה קשים, שהרי הגמרא דנה בדברי המשנה בתמיד, לפי הכלל של רבי יוסי. ואם כן, מה הכריח את הגמרא להניח שהמשנה היא כדעת רבי יוסי? אולי לפי רבי יוסי מערכה שנייה באמת נמצאת במקום אחר, והמשנה בתמיד היא כרבנן החולקים (כפי שאכן מסביר הרמב"ם, לדעת הלחם משנה)?

פרט לכך, לא מובן מי הם 'רבנן דפליגי'? מדוע בגמרא לא מופיע אף לא תנא אחד החולק על קביעה זו, שהמערכה השנייה צריכה להיות מול הפתח? האם רש"י שטען "דכולהו אית להו הכי" אמר זאת ללא בסיס?

להלן ננסה לראות כיצד הבין הרמב"ם את מקום המזבח במקדש, ומדוע דחה את הסוגיות הללו מן ההלכה.

פרק ה - קביעת מקום הצפון; האם למקום המזבח יש תלות במקדש?

1. מקום הצפון ומקום המזבח על פי הגמרא בזבחים

כדי לתרץ את דברי הרמב"ם, נבחן את נקודות המוצא של הגמרא בקביעת מקום המזבח; וכך כתוב:

אמר רב אסי א"ר יוחנן, אומר היה ר' יוסי: כוליה מזבח בצפון קאי. ומאי כאילו? מהו דתימא: בעינן על ירך וליכא, קמ"ל (זבחים נח).

כלומר, הגמרא מניחה, שהמושג 'צפון' פירושו - צפון העזרה. אם כן, מקום הצפון אינו נקבע לפי המזבח, אלא תלוי הלכתית בבית המקדש. גם מדבריהם של רבי אליעזר בן יעקב ורבי יהודה, הסוברים שהמזבח בדרום או באמצע, נראה שמיקום המזבח נקבע לפי המקדש ולא באופן עצמאי:

צפונה לפני ה' - **שהצפון פנוי** דברי ראב"י, המזבח מכוון כנגד חצר פתחו של היכל וכנגד אחת מן הדלתות, משוך כלפי הדרום.
רבי יהודה אומר המזבח ממוצע באמצע העזרה שלשים ושנים אמה. עשר אמות כנגד פתחו של היכל, י"א אמה מן הדרום, וי"א אמה מן הצפון. **נמצא המזבח מכוון כנגד היכל וכתליו** (סיפרא, דיבורא דנדבה, פרשה ה' פ"ז).

כלומר, לפי רבי אליעזר בן יעקב, הצפון הוא מושג התלוי במקדש, צפון העזרה. אסור שהמזבח ייכנס בתחום זה.¹⁶ לפי רבי יהודה המזבח מכוון כנגד היכל וכתליו,¹⁷ ואף זו עובדה המצביעה על תלות מיקום המזבח בבית המקדש.

נסכם: מהסוגייה בזבחים עולות שתי קביעות ברורות; האחת היא שהצפון הוא מושג מוחלט - החלק הצפוני של העזרה. השנייה היא שמיקום המזבח הוא תוצאה של שיקולים הקשורים למבנה העזרה ובהתאם למקדש, וכפוף להם.

2. הצפון ברמב"ם

הרמב"ם פסק, שהצפון יחסי למזבח:

מכותל צפוני של עזרה עד כותל המזבח שהוא רוחב ששים ומחצה, וכנגדו מכותל האולם עד כותל מזרחי של עזרה שהוא אורך שש ושבעים - כל המרובע הזה הוא הנקרא צפון, הוא המקום ששוחטין בו קדשי קדשים
(הלכות בית הבחירה, פ"ה הט"ו-הט"ז).

כלומר, על פי הרמב"ם רק האיזור שהוא צפונה לכותל הצפוני של המזבח נקרא צפון, ורק איזור זה כשר לשחיטת קודשי קודשים. וזאת על סמך הספרא:

אי זהו צפון? מקירו של מזבח צפוני ועד כותל העזרה הצפוני ואף¹⁸ כנגד המזבח דברי רבי יוסי ברבי יהודה, רבי אלעזר ברבי שמעון מוסיף אף **מכנגד** בין האולם

16 כן הפירוש הפשוט בראשונים ובמפרשי הספרא. אמנם הראב"ד בפירושו, מביא פירוש נוסף, ולפיו הצפון הוא אמנם צפון המזבח, וכן פירש בחזון אי"ש (ליקוטים לזבחים, סק"ט), אך ברור שדבריהם אינם לפי פשוט הלשון, שהרי הפשט מורה, שהצפון הוא מושג שאינו תלוי במזבח אלא קודם לו. שכן, אם נאמר כפירוש השני בראב"ד, הרי אין משמעות לדברי רבי אליעזר בן יעקב, שהרי לעולם לא יהיה המזבח בצפון!

17 כלומר - עשרים אמה חלל ההיכל, ועוד שש אמות לכל כותל, ובסך הכל ל"ב אמות, עיין בתרשים א'.

18 תפקידה של המילה 'ואף' במשפט זה אינו ברור, שהרי אין "כנגד המזבח" מוסיף כלום על מה

ולמזבח ועד כותל העזרה צפוני, רבי מוסיף **מכנגדן** מקום דריסת רגלי ישראל ואף **מכנגד** מקום דריסת רגלי הכהנים ואף כותל העזרה הצפוני...
(דיבורא דנדבה, פרשה ה' פ"ז).¹⁹

כלומר, בין האולם למזבח אין שוחטים קודשי קודשים, אלא רק כנגדו, כלומר באותו חלק של בין האולם ולמזבח הנמצא צפונית למזבח, וכן לגבי מקום דריסת רגלי הכהנים וישראל.²⁰

הרמב"ם פסק כרבי, דהיינו שכל המרובע הגדול הזה כשר לשחיטת קודשי קודשים. אבל צפון העזרה שאינו צפון המזבח פסול. אם כן, הצפון אינו תלוי במקדש, אלא במזבח.²¹

פרק ו - האם המזבח עצמאי או כפוף למקדש?

נראה לומר, שהמפתח להבנת מקום הצפון וקביעת מקום המזבח, תלוי בשאלה - האם המזבח הוא תלוי במקדש, או שמא הוא עצמאי, ואינו כפוף לבית המקדש.

שנאמר קודם! לפי דעתי, זו שגיאה של מעתיק, שטעה בעקבות הניסוח של התנאים האחרים במדרש זה.

19 ביומא לו. מובאות דעות אלה בשינוי לשון, וז"ל: "מאן שמעת ליה דאמר בין האולם ולמזבח צפון? רבי אלעזר ברבי שמעון היא. דתניא - איזהו צפון? מקיר של מזבח צפוני ועד כותל העזרה, וכנגד כל המזבח כולו צפון, דברי רבי יוסי ברבי יהודה. רבי אלעזר בן רבי שמעון מוסיף אף בין האולם ולמזבח. רבי מוסיף אף מקום דריסת רגלי הכהנים ואף מקום דריסת רגלי ישראל.

ואכן, רש"י שם מפרש, שלדעת רבי כל צפון העזרה כשר לשחיטת קודשי קודשים. כנראה שלרמב"ם הייתה הגירסה כמו בספרא שהבאנו (=כנגד בין האולם ולמזבח), ואף שם בסוגייה אין הכרח להסביר כרש"י. ועיין בחזון אי"ש (ליקוטים, זבחים סק"ח) בחשבונות שעושה שם ליישב את פסק הרמב"ם.

20 עיין תרשים א'.

21 אמנם, היה אפשר לומר, שצריך שני תנאים - צפון העזרה, וגם צפון המזבח, אך אין כל הכרח לומר כך.

1. דעת רבי יוסי לגבי מקום המזבח

רבי אליעזר בן יעקב ורבי יהודה, שתולים את המזבח בבית המקדש, דהיינו - המזבח עומד בכללים של בית המקדש,²² בוודאי סוברים שהמזבח במהותו כפוף לבית המקדש. אך רבי יוסי אינו חייב לסבור כך.²³ הוא לא מציב שום תקן למקום המזבח, ואין לפי דעתו שום מגבלה הלכתית למקום המזבח, הקשורה בעזרה או בבית המקדש.

נראה, ששני ההסברים בדברי רבי יוסי בעניין קודשי קודשים ששחטן בראש המזבח, חלוקים בשאלה זו.²⁴ ההסבר הראשון, ש"כולא מזבח בצפון קא", סובר שהצפון הוא מושג אובייקטיבי. ממילא, אם המזבח נמצא בצפון, הוא כשר לשחיטת קודשי קודשים. התירוץ השני סובר שאין משמעות לשאלה היכן נמצא המזבח, כי יש ריבוי מיוחד לשחיטה בראש המזבח. הוי אומר, הצפון אינו מושג אובייקטיבי, אלא כפוף למזבח, ומכאן ייתכן גם להבין, שהמזבח עצמו ייכלל במושג 'צפון', אף אם אינו נמצא בצפון העזרה. סיוע לטענה זו, ניתן לראות בקושיית רבי זירא על התירוץ הראשון של רב אסי:

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: אלא מעתה, לר' יוסי ברבי יהודה הכי נמי דחציו בצפון וחציו בדרום? וכי תימא הכי נמי, והא את הוא דאמרת משמיה דרבי יוחנן: מודי רבי יוסי בר'י²⁵ שאם שחטן כנגדן בקרקע - פסולה! (זבחים נח.).

22 רבי אליעזר בן יעקב - שהצפון יהיה פנוי, רבי יהודה - המזבח מכוון כנגד היכל וכתליו.

23 מעניין לראות בהקשר זה את דברי הספרא שם: "המזבח צפונה שהמזבח כלו ראוי להיות צפונה, שאם שחט בראשו קודשי קודשים כשרים דברי רבי יוסי, רבי יהודה אומר מחצי המזבח ולצפון כצפון ומחצי המזבח ולדרום כדרום".

רואים כאן בעצם את דברי רבי יוחנן, אבל לא בצורה שהם בגמרא, אלא "המזבח כולו ראוי להיות צפון" ולעומתו רבי יהודה (ולא כמו במשנה- רבי יוסי בן יהודה) שמחלק את המזבח לשניים, וזאת משום שהוא סבור, שגם המזבח עצמו מחולק לשניים.

24 אמנם, רש"י במקום (ד"ה "אמר ליה") מעיר, ששני התירוצים אינם חלוקים בכך שלפי רבי יוסי המזבח בצפון. אך לדעה זו אין הכרח בגמרא. נראה, שרש"י לקח זאת מן העובדה שהגמרא, אף לאחר התירוץ השני, מחפשת את המקור לכך שהמזבח בצפון. אך זה אינו הכרח מוחלט, וייתכן, ואף נראה, שהרמב"ם לא קיבל קביעה זו של רש"י.

25 נראה, שהסיבה שרבי יוחנן התייחס דווקא לרבי יוסי ברבי יהודה ולא לרבי יוסי, למרות שלפי הרמב"ם גם הוא מודה לדין זה היא, משום שבדברי רבי יוסי ברבי יהודה נראה יותר, שהסיבה שהוא מחלק את המזבח נובעת מחלוקת העזרה, ולכן רק החצי הצפוני כשר לשחיטת קודשי

כלומר, הסיבה לכך שרבי זירא מסרב לקבל את תירוצו הראשון של רב אסי, היא משום שלפי תירוץ זה אין ראש המזבח מיוחד לשחיטה, אלא כל מקום המוגדר כצפון, וראינו שזה לא נכון לרבי יוסי ברבי יהודה. כלומר, אין זה נכון שצפון העזרה מוגדר כצפון לשחיטת קודשי קודשים, שהרי מקום המזבח אם יהיה כנגדו בקרקע, פסול לשחיטת קודשי קודשים.

2. פסק הרמב"ם - כתירוץ הראשון או כתירוץ השני?

הרמב"ם פסק כתירוץ השני:

קדשי קדשים ששחטן בראש המזבח כאילו שחטן בצפון שנאמר: 'זובחת עליו את עולותיך ואת שלמיך', מלמד שכל המזבח ראוי לשחיטת העולה ושחיטת השלמים (הלכות פסולי המוקדשין פ"ג ה"א).

כלומר, הצפון תלוי במזבח. המזבח הוא, אם כן, עצמאי ואינו כפוף למקדש.²⁶

פרק ז - תירוץ שיטת הרמב"ם על פי עיקרון עצמאות המזבח

הסקנו, שלרמב"ם - מקום המזבח אינו תלוי במקדש, ולפי זה מתורצות הקושיות:

1. מדוע התעלם הרמב"ם מהאפשרויות בגמרא בזבחים למיקום המזבח?

הרמב"ם התעלם משלוש האפשרויות שהובאו בגמרא - כי הגמרא הניחה שכל המזבח בצפון, על פי תירוצו הראשון של רב אסי. לפי תירוץ זה המזבח כפוף לבית המקדש, ואם אפשר לשחוט עליו קודשי קודשים, הרי שהוא חייב להיות בצפון. אך לפי פסיקת הרמב"ם הגבלה זו אינה קיימת, מאחר שהמזבח הוא הקובע את הצפון. מקום המזבח הוא עצמאי לחלוטין, וידוע במסורת. הרמב"ם פסק כרבי יוסי,²⁷ אם כן אין הגבלה

קודשים, ועל כן החידוש גדול יותר, שאף לשיטתו אם שחט כנגדן בקרקע פסול.

²⁶ ידועה המחלוקת, האם עיקרו של המקדש הוא מקום להשראת השכינה (כדעת הרמב"ן על התורה, הקדמה לפרשת תרומה) או מקום להקרבת הקרבנות. דעת הרמב"ם היא (הלכות בית הבחירה פ"א ה"א): "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות. וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר 'ועשו לי מקדש' ". אם כן, לפי הרמב"ם המזבח קובע ברכה לעצמו (הערת חברי הרב ניר ורגון).

²⁷ מקורו של הרמב"ם הוא, כנראה, במשנה במידות, כפי שכתב הלחם משנה. אלא שעתה ברור, מדוע הגמרא ביומא העמידה אותה כרבי אליעזר בן יעקב - מאותה הסיבה שהיא סברה שלא

הלכתית על מקום המזבח. על כן פסק הרמב"ם כפשט המשנה במידות, ולא התחשב בסוגיות שניסו להעמיד את המשנה בזבחים על פי התפיסה שהמזבח כפוף למקדש.

2. מדוע לפי הרמב"ם המזבח אינו יכול להגיע לשישים אמה?

הרמב"ם לא הביא את קביעת הגמרא, שהמזבח יכול להגיע עד לשישים אמה, משום שהמקור להלכה זו הוא מהקביעה "כי בית, מה בית שישים אמה אף מזבח שישים אמה" כלומר, המזבח, כנגזרת של בית המקדש, יכול להגיע עד לגודל של הבית. זה נכון לפי התפיסה שהמזבח כפוף לבית המקדש,²⁸ אך הרמב"ם לא פסק כך.

נשים לב, שלפי רבי יהודה גם במשכן נעשתה מדידת המזבח מהאמצע, ורוחבו היה בדיוק עשר אמות, כרוחבו של אהל מועד:

ור' יהודה, שפיר קאמר ר' יוסי! ר' יהודה לטעמיה, דאמר - מזבח שעשה משה גדול היה, דתניא - 'חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב' (שמות כ"ז, א), דברים ככתבן,

ייתכן לפרש את המשנה כפשטה וכדברי הרמב"ם, שההפרש של 25 האמה מחולק בשווה, כי המזבח כפוף לכללים של בית המקדש - או כולו בדרום, או כולו בצפון, או ממורכז, אך לא ייתכן שהוא יהיה עצמאי. גם ברור לפי זה מדוע לא הובאה אפשרות זו בסוגייה בזבחים. מה שקשה קצת על שיטה זו היא קביעת הרמב"ם בפירושו למידות (פ"ב מ"ד): "...ושכל מסכתא זו היא קבלת רבי אליעזר בן יעקב". אמנם אפשר לתרץ שהרמב"ם חזר בו ממה שפירש על המשנה, כפי שעשה כמה פעמים, או שהוא התכווין רק שאותו פרק הוא כרבי אליעזר בן יעקב, ולא כל המסכת. והראיה, שהביא זאת רק בפרק שני, ואכמ"ל. (הערת חברי הרב דניאל כץ).

28 אמנם גם רבי יוסי כותב דברים מעין אלה לגבי גובה המזבח במשכן, עיין בגמרא בדף נט: "ושלוש אמות קומתו דברים ככתבן דברי רבי יהודה... אמר לו רבי יוסי, והלא כבר נאמר ואת קלעי החצר ואת מסך שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח. מה משכן י' אמות אף מזבח י' אמות"; ונראה לכאורה מכאן, שגם רבי יוסי מקיש את המזבח למשכן. אך עיין שם ברש"י, שאין פה היקש הלכתי בין המשכן למזבח, אלא יש כאן קביעה לגבי היריעות, שכיסו את המזבח, ומכך רואים שגובה המזבח היה גם כן עשר אמות. הראיה שכך הוא, שהרי גובה המזבח לא היה בדיוק עשר אמות כגובה המשכן, אלא י' אמות פחות ב' טפחים (רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ו), וכן מכך שהמזבח המשיך להיות בגובה י' אמות גם בבית המקדש, ולא עלה לגובה המקדש (שלושים אמה, ראה מ"א ו' ב). כך גם מתורצת קושיית התוספות (שם, ד"ה מה) ובלאו הכי צריך כך לתרץ מדוע הגמרא (ס) הקשתה מה יעשה רבי יהודה בגזירה שווה ולא הקשתה מההיקש, שכנראה אין כאן היקש. ועיין גם בשיטה מקובצת (נט" אות לו), בתירוץ השני, ולדבריו גם לא קשה.

דברי ר' יוסי; ר' יהודה אומר - נאמר כאן רבוע ונאמר להלן רבוע (יחזקאל מ"ג, טז),
מה להלן מאמצעיתו היה מודד, אף כאן מאמצעיתו היה מודד (זבחים נט:).

אם כן, התפיסה, שהמזבח יכול להגיע לשישים אמה כבית, אינה אלא השתקפות
דעתו של רבי יהודה, שהמזבח כפוף לבית. גם בבית המקדש וגם במשכן, מדידת
המזבח נעשתה מן האמצע, ולפי מידות בית המקדש. לפי רבי יוסי, לעומת זאת, גודל
המזבח במשכן היה חמש אמות, ולא היה לו קשר לגודל המשכן.

3. מקום מערכה שנייה לפי הרמב"ם

הרמב"ם לא פסק כקביעת הגמרא שמערכה שנייה צריכה להיות בקו ישר מפתח
ההיכל או האולם. כדי להסביר את הסיבה לכך, נדייק בדברי רבי יוסי:

רבי יוסי אומר, זה סימן: כל הניטל בפנים לינתן בחוץ - אינו נותן אלא בסמוך שאין
לפנים, וכל הניטל בחוץ לינתן לפנים - אינו ניטל אלא בסמוך שאין לפנים... (נח:).

כיצד הסיקה הגמרא מדבריו, שהמערכה צריכה להיות בקו ישר מהפתח? הרי רבי יוסי
הזכיר רק את המילה 'סמוך'!

צריך לומר, שהגמרא לשיטתה, שהמזבח אינו עצמאי, ולכן הסמוך חייב להיות
בקו ישר מהפתח. כלומר, אם איננו מתייחסים למזבח כגוף עצמאי, הרי שהמדידה
תהיה בקו אווירי. אם נתייחס למזבח כעצמאי, הרי שנהיה מוכרחים לשאול - מהי
הדרך הקצרה בהליכה מן המזבח אל הקודש, וזאת נסביר לקמן.

3א. דעת רבי יהודה בעניין קדושת הרצפה

נדגיש כאן את דעת רבי יהודה:

מאי ר' יהודה? דתניא - 'ביום ההוא קידש המלך תוך החצר וגו' כי מזבח הנחושת
אשר לפני ה' (=המזבח שעשה משה) קטן מהכיל' (מל"א ח', סד) - דברים ככתבן,
דברי רבי יהודה... (זבחים נט.-נט:).

כלומר, לפי רבי יהודה, קדושה הרצפה להקטרת הקרבנות. דבר זה מחזק את ההבנה
שהמזבח אינו אלא כלי הכפוף לבית המקדש.²⁹ לפי הבנה זו, ברור שנחפש כ'סמוך
שאינו לפנים' את הנקודה הסמוכה ביותר בקו אווירי אל הקודש.

²⁹ אמנם, זריקת הדם אינה כשרה על הרצפה גם לדעת רבי יהודה (עיין בזבחים נט). אבל

כל זאת לפי הגישה, שהמזבח כפוף לבית. אך מה יהיה לפי הרמב"ם?

ב. כללי ההליכה על המזבח

אמנם, לפי פסיקת הרמב"ם, שהמזבח עצמאי לחלוטין, תפקידנו לחפש בצלע מערב³⁰ של המזבח את הנקודה הקרובה ביותר בהליכה³¹ אל הקודש. מכיוון שההליכה על המזבח הייתה מסביב, והירידה הייתה בצד מערב, כמו שכתוב במשנה:

כל העולין למזבח - עולין דרך ימין (=מזרח) ומקיפין ויורדין דרך שמאל (=מערב)
(זבחים סג.).

אם כן, הנקודה הקרובה ביותר מצלע מערב של המזבח אל הקודש בהליכה הייתה ארבע אמות מהפינה הדרומית מערבית (אחרי שהורדנו אמה יסוד, אמה סובב, אמה קרנות ואמה מקום הלוך רגלי הכהנים) ובה שמו את המערכה השנייה.

לפי זה, מתפרשים אל נכון דבריו של רבי יוסי "סמוך שאין לפנים", אבל בצורה שונה מהבנת הסוגייה בזבחים. דהיינו, המערכה השנייה אכן הייתה בנקודה הסמוכה ביותר אל הקדש בצלע מערב של המזבח, אבל לא בקו אווירי אלא בהליכה.

4. מדוע הובאו ברמב"ם דברי האגדה על מקום המזבח?

לפי דברינו יתבאר גם מדוע הביא הרמב"ם את דברי האגדה על המזבח, וזאת כדי להוכיח שהמזבח הוא עצמאי ואינו כפוף לבית המקדש. מקום המזבח אינו נקבע על פי כלל הלכתי כזה או אחר התלוי במקדש, אלא מתוקף המקום שבו הקריבו אדם, נח ועוד. המזבח נמצא במקומו מכוח עצמו ולא מכוח המקדש.³²

הקטרה, למשל - של הבזיכין, כשירה אף על הרצפה (עיין בזבחים יד.).

30 שהרי גחלי יום כיפור צריכים להיות לפני ה' (ויקרא ט"ז, יב), דהיינו במערב, וכן משמע בתוספות (שם, ד"ה משוך) וזה לשונו: "ואם תאמר, הכא משמע דלא מקרי לפני ה' אלא במערב, וכן גבי נר מערבי בפ' שתי הלחם...".

31 גם החזון איש (ליקוטים, זבחים סק"ז) תירץ כעין זה.

32 עיין בנספח א', על מקום המזבח במשכן, לשיטת הרמב"ם.

פרק ח - סיכום

מצאנו ברמב"ם שלוש קביעות, השונות מקביעת הגמרא בזבחים:

| פסקי הרמב"ם | הגמרא |
|---|---|
| שבע אמות בצפון ועשרים וחמש בדרום | המזבח ממוקם בצפון, או בדרום, או במרכז העזרה |
| ארבע אמות צפון לפינה הדרומית - לא מול פתח כלשהו | מערכה שנייה - מול פתח האולם או ההיכל |
| המזבח לא יעלה על שלושים ושתיים אמה | המזבח יכול להגיע לגודל שישים אמה |

לצורך ביאור קשיים אלו ראינו מחלוקת בין הגמרא למדרש ההלכה בספרא, היכן נמצא הצפון הכשר לשחיטת קדשים - האם צפון העזרה או צפון המזבח. תלינו מחלוקת זו בחקירה - האם המזבח עצמאי, או כפוף לבית המקדש. הסוגיות בזבחים נוקטות שהמקדש עיקר והמזבח כפוף לו. הרמב"ם נוקט בשיטת הספרא, שהמזבח עצמאי ועל כן לא פסק כאותן סוגיות.

הרמב"ם הבין, כנראה, שהתירוץ השני של רב אסי חלוק על תירוצו הראשון בנקודה עקרונית. כלומר, בשאלה האם הצפון הוא מושג מותאם למקדש או מותאם למזבח, וזאת כתוצאה ישירה של החקירה דלעיל, ועל כן פסק כדרכו, כתירוץ השני.

נספח - מקום המזבח במשכן לפי הרמב"ם

השלכה לחוסר התלות של המזבח במקדש על מקום המזבח עצמו, הייתה במשכן, שבו בוודאי לא היה למזבח מקום קבוע מכוח מסורת קודמת. וכך מצאנו בגמרא:

אמר רמי בר חמא: כל כבשי כבשים שלש אמות לאמה, חוץ מכבשו של מזבח, שהיה שלש אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע בזכרותא (זבחים סג.).

כלומר, כבש המזבח עלה אנכית אמה, על כל כשלוש אמות וחצי אופקית. בסך הכל היה אורכו שלושים ושתיים אמה. מעיר התוספות:

יש תימה על מזבח הנחשת³³... ורבי יוסי דאמר לעיל (נט): מזבח גבוה עשר אמות ורחב חמש לטעמיה דאמר כוליה מזבח בצפון קאי והיה משוך כל כך לצד צפון עד דמשתירי ל"ב אמה לכבש ומיהו א"כ לא היה כלל מן המזבח לפני פתח המשכן אי מזבח משוך יותר מכ"ה אמה דמסתמא משכן הוה כמו בית עולמים דגחלי יום הכיפורים צריך לפני ה' (שם, ד"ה כל כבשי).

לפי רבי יוסי יוצא שהמזבח היה צפוני מאד בחצר המשכן, ולא היו גחלי המערכה לפני ה', שהרי רבי יוסי סובר שגובה המזבח היה עשר אמות. לשיטתו יוצא, כי הכבש היה שלושים ושתיים אמה,³⁴ והמזבח היה צפוני לכותל אהל מועד הצפוני. לרבי יהודה, לעומת זאת, לא קשה, שהרי המזבח היה בגובה שלוש אמות, ואם כן הכבש היה קצר מאד, כעשר אמות בלבד.

התוספות רומזים, שיתכן שלרבי יוסי היה במשכן כבש קטן יותר,³⁵ אך הרמב"ם אינו חייב לקבל זאת, על פי שיטתו, והוא אכן פוסק כרבי יוסי ביחס לגובה המזבח במשכן:

מזבח שעשה משה ושעשה שלמה ושעשו בני הגולה ושעתידי להעשות כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן, וזה הכתוב בתורה ושלש אמות קומתו מקום המערכה בלבד (הלכות בית הבחירה, פ"ב ה"ה).

ואם כך, המזבח היה צפוני מאד, ולא הייתה בו אפילו אמה מקבילה לאהל מועד. זאת, לפי שיטת הרמב"ם ברבי יוסי, שאין כלל הלכתי למיקום המזבח.

³³ התוספות מקשה, שלרבי אליעזר בן יעקב שהמזבח בדרום, אין מקום לשלושים ושתיים אמה לכבש, שהרי חצי החצר היה עשרים וחמש אמה. התוספות שם מציב יחס מינימום לשיפוע הכבש - "הילוך על ידי הדחק" (לגבי עירובין) כלומר, ארבע אמות אופקיות לכל עלייה של עשרה טפחים. לפי רבי יהודה אין בעיה, שכן הוא סובר שגובה המזבח היה שלוש אמות, וממילא אין צורך בכבש ארוך כל כך.

³⁴ רוחב חצר המשכן היה חמישים אמה, ורוחב אהל מועד עשר. אם כן אהל מועד, שהיה ממורכז בחצר המשכן (בין צפון ודרום) מוקם בין האמות העשרים והשלושים.

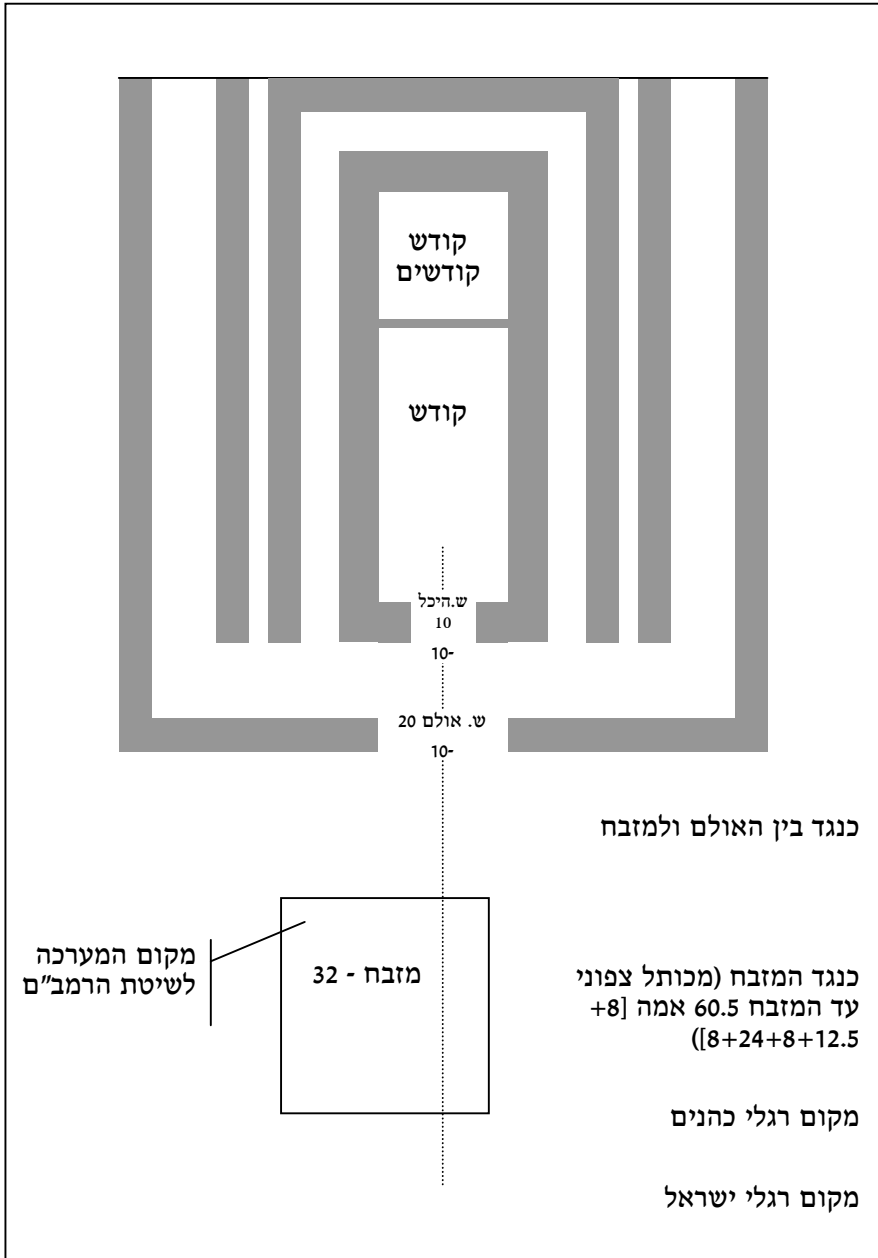
³⁵ אמנם, בכך לא נפתרת הבעיה לגמרי, שהרי השיפוע המינימלי לכבש לפי התוספות הוא ד' אמות ל' טפחים, קצת יותר מעשרים ואחת אמה, ועל כן נצטרך ממש להצמיד את הכבש לכותל החצר הדרומי כדי לפתור את הבעיה.

תרשים א - המקדש

מערב

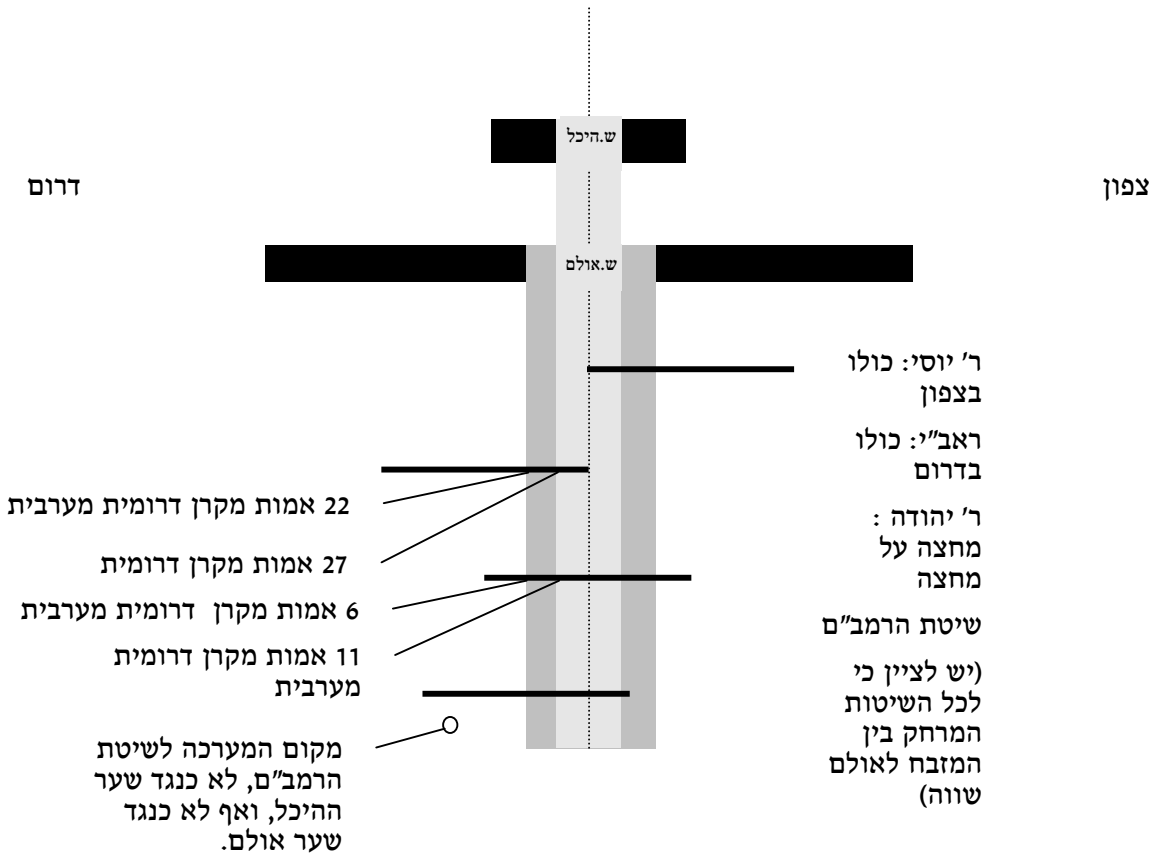
דרום

צפון



מזרח

תרשים ב - מקום מערכה שנייה



טהרות

טיסת כוהנים מעל קברים

א. פתיחה

אחת מדרכי התפשטות הטומאה היא הדרך של טומאת אוהל. אנו מוצאים זאת, בדרך כלל, בטומאת מת; ואף זאת בכמה וכמה סגנונות. יש לנו טומאת אוהל, ויש מצבים שבהם הטומאה בוקעת ועולה או מתפשטת לצדדים.

באופן כללי, כך מרבית הראשונים להדגיש, אין איסור להיטמא. הרובד האיסורי מתגלה רק בזיקה למקדש וקודשיו. אולם, כאשר מדובר על כהנים וטומאת מת, יש איסור גם בלי קשר למקדש. התורה קובעת לנו שאסור לכהן להיטמא למת (פרט למצבים חריגים, כפי שנקבע בפסוקים).

עובדה זו מולידה בעיה הלכתית בתקופתנו, עבור כהן הרוצה לטוס במטוס. לעיתים נוצר מצב שבו הטיסה כרוכה בטומאת מת, כאשר המטוס חולף מעל בית קברות וכיוצא בזה.

במאמר שלפנינו אנסה להבהיר את היסודות ההלכתיים שמעורבים בעניין.

ב. מי נאסר?

בטרם נרד לשורש הדברים יש להעיר שתי הערות. האחת נוגעת לרמת וודאותו של האיסור, והשנייה נוגעת לאלו שכלפיהם האיסור חל.

ביחס לוודאות האיסור, יש להפריד בין מצב של ודאי למצב של ספק. הפרדה זו חשובה בכל תחומי ההלכה, אך יש לה משמעות מיוחדת בדיני טומאה וטהרה. אנו מוצאים בסוגיות דינים ייחודיים לספקות, דווקא בדיני טומאה. נשים לב שמבחינה מעשית אכן מדובר - בנידון דידן - כמעט תמיד במצב של ספק.

ביחס לאישים הכלולים באיסור יש לדון הן בנוסעים והן בטייס. תשובות הלכתיות המתייחסות לנושא שלנו, דנות בדרך כלל בנוסע כהן שמעוניין לטוס. אך אם קיים כהן במטוס, הרי מתעוררת בעיה הלכתית גם כלפי הטייס:

מעלין בקודש ט - מרחשוון ה'תשס"ה

המטמא את הכהן - אם היו שניהם מזידין, הרי הכהן לוקה וזה שטימאו עובר על 'ולפני עור לא תתן מכשול'. היה הכהן שוגג וזה שטימאו מזיד הרי זה שטימאו לוקה (רמב"ם הלכות אבל פ"ג ה"ה).

מאחר שבטיסה רגילה (בעיקר לארץ וממנה) יש סבירות גבוהה לכך שימצא כהן במטוס, הרי לפנינו בעיה הלכתית גם כלפי הטייס ואפילו כאשר הטייס איננו כהן. יש לזכור עובדה זו כאשר מנתחים את השאלה שלפנינו.

ג. האם בכלל קיימת בעיה?

בבואנו לדון בשאלה ההלכתית שלנו, ראוי לציין שתי שיטות ראשונים לפיהם מתגמדת הבעיה ואולי אפילו נעלמת לחלוטין. האחת היא שיטת הראב"ד לגבי איסור טומאת מת בכהן, והשנייה היא שיטת רש"י לגבי טומאה בוקעת ועולה בקבר.

נפתח בעמדת הראב"ד. לדעתו, כוהנים לא מוזהרים על קבר:

...שאינן הכוהנים מוזהרים אלא על הטומאה שהנזיר מגלח עליה, וקיימא לן שאינו מגלח אלא על גופו של מת - לא על קבר ולא על גולל ודופק...
(השגות הראב"ד הלכות טומאת מת פי"ב ה"ו).

מכיוון שונה, אפשר לגייס את רש"י בנזיר.¹ לשיטתו, אם יש בקבר חלל טפח בין המת לבין תקרת הקבר, אין הטומאה פורצת החוצה. רק ללא חלל שכזה, אנו קובעים שהטומאה בוקעת ועולה:

שאינן בו חלל טפח בין המת והגולל, שמטמא (רש"י נזיר נג: ד"ה זה קבר סתום).

ומצינו אף סמך גמרתי מסוים לעמדתו של רש"י; הגמרא בברכות יט: מתארת דילוג של כוהנים מעל גבי קברים, על-מנת להקביל את פניו של המלך. אולם רוב הראשונים הבינו שהגמרא עוסקת במקרה ייחודי.

הרמב"ם, למשל, מגביל את הגמרא ל'ארוץ' שלא מוגדר כקבר. הגמרא מדברת על ארונות, והרמב"ם מבין שמדובר בארונות של עץ שאין להם דין קבר.² אך מעל קבר

1 הכוונה היא לפירוש הנדפס בש"ס וילנא. מוסכם שפירוש זה איננו שייך לרש"י עצמו.

2 עיין בהלכות טומאת מת פי"ב ה"ו, ובחידושי רבינו חיים הלוי בהלכות טומאת מת פי"ז ה"ד.

אמיתי, לא יוכלו הכוהנים לדלג. התוספות מעמידים את הסוגיה בארון שיש לו פתח מן הצד. אך בארון רגיל תבקע הטומאה ותעלה.³

כללא דמילתא, לפי רוב הראשונים טומאת קבר בוקעת ועולה גם אם יש טפח. כמו כן, לדעת כמעט כל הראשונים חלים איסורי הכהן גם כלפי טומאת קבר. יקשה עלינו, אם כן, להתיר טיסת כוהנים רק על סמך שיטותיהם של רש"י ושל הראב"ד; וזאת, ממספר סיבות:

א. עמדתם היא דעת מיעוט. לדעת רוב הראשונים, אסור לכהן להיכנס לבית קברות מן התורה, כפי שעולה בפשטות ממספר רב של סוגיות.

ב. גם לשיטתם, לפעמים יש בעיה מדאורייתא. כאשר אין חלל טפח בין המת לגג הקבר, סבורים שניהם שחל איסור מהתורה. רש"י, משום שאז הקבר כן מטמא כלפי מעלה, והראב"ד משום שבמקרה שכזה רואים את הטומאה כבוקעת מן המת עצמו ובכך נאסרו הכוהנים.

כנגזרת מהבעיה דאורייתא, נראה שגם רש"י וגם הראב"ד יאסרו על כוהנים להיכנס לכל בית קברות, מדרבנן.⁴ זאת משום שיש לגזור גם בקבר רגיל, אטו קברים שאין בהם חלל טפח, ובהם אוסרים גם רש"י והראב"ד מדאורייתא.

לפיכך לא נוכל להסתמך על רש"י והראב"ד. עם זאת אפשר להוסיף את שיטותיהם כסניף לקולא, אם נוכל למצוא צדדים נוספים להיתר. כל זאת, כפי שנבאר להלן.

ד. אוהל החוצץ מפני הטומאה

אם נרד לשורש הבעיה, נגלה שיש להעמיק בהבנת טומאת אוהל. לאוהל המת יש שתי תכונות בסיסיות שמשלימות זו את זו במובן מסוים. אנו אומרים, מחד, שהאוהל מביא את הטומאה; ומאידך, שהאוהל חוצץ בפני הטומאה.

נבהיר את העניין. התורה קובעת שמת המצוי באוהל מחיל טומאת מת על כל מי שנמצא באוהל, ועל כל הדברים המקבלים טומאה שבתוך האוהל.⁵ אנו אומרים, ביחס

3 עיין, למשל, בברכות יט: תוספות ד"ה רוב.

4 במספר סוגיות משמע שאסור לכהן להיכנס לבית קברות (נדרים ד, ב"מ לב, סוטה מד). נציין עוד, שמהסוגיות משמע שזהו איסור דאורייתא, ואכמ"ל.

להלכה זו, שהאוהל מביא את הטומאה. מנגד, אם משהו מצוי מעל האוהל שיש בו מת (למשל ציפור שבפיה אוכלים מרחפת מעל האוהל), אזי אין הוא נטמא. בהקשר זה יוצר האוהל תרחיש של קולא, כי בלי האוהל הייתה טומאת המת בוקעת ועולה עד לרקיע ומטמאת את האוכל שבפי הציפור. אנו אומרים ביחס להלכה זו, שהאוהל חוצץ בפני הטומאה.

בדרך כלל מונח האוהל על הקרקע, והוא חוצץ בפני הטומאה מלעלות ולטמא את מה שמעליו. אך ייתכן מצב הפוך, ובו האוהל ירחף מלמעלה, והוא יחצוץ בפני טומאה שבוקעת מתחתיו.

אנו נרצה להציע את המודל הזה כיסוד המרכזי להיתר של טיסת כוהנים במטוס (ובמקביל להיתר החל על הטייסים בהטסת כוהנים) - נרצה לטעון שיש למטוס דין של אוהל, החוצץ בפני הטומאה. אבל לא די לנו בהגדרת המטוס כאוהל, שהרי כלל הוא בדינו - 'כל דבר הטמא, איננו חוצץ בפני הטומאה'. לכן, אם המטוס מקבל טומאה, הוא אינו יכול לחצוץ.

יוצא, שכדי לאפשר מודל שכזה יש להניח שתי הנחות:

הנחה אחת - אוהל זרוק שמיה אוהל.

הנחה שנייה - מטוס איננו מקבל טומאה.

בהנחות אלו נרצה לעסוק בסעיפים הבאים.

ה. אוהל זרוק

אוהל זרוק הוא אוהל נייד, שאיננו קבוע במקומו. מטוס, למשל, מתאים להגדרה של אוהל זרוק. כדי להחיל על מטוס את ההיתר שהוצע בסעיף הקודם, יש לקבוע שדין ה'חציצה' שייך גם באוהל זרוק. קביעה זו טעונה ליבון, ובכך נעסוק בסעיף זה.

בשאלת מעמדו של אוהל זרוק, נחלקו התנאים:

5 הדברים אמורים ככלל עקרוני, אך לפעמים יש חריגה. למשל, התורה מציינת שכלי לא מקבל טומאה מגבו המוקף צמיד פתיל, מציל על אוכלין ומשקין שבתוכו מטומאת המת שמתפשטת באוהל.

דתניא - הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל, רבי מטמא רבי יוסי ברבי יהודה
מטהר. במאי קמיפלגי? מ"ס אוהל זרוק לאו שמיה אוהל, ומ"ס אוהל זרוק שמיה
אוהל (עירובין ל:).

אם אוהל זרוק שמיה אוהל, אזי דינו ככל אוהל; בפרט, הוא חוצץ בפני הטומאה.
לפיכך, כדי להתיר לכהן לטוס במטוס, יש לפסוק להלכה שאוהל זרוק שמיה אוהל. אך
האם אנו פוסקים כך? מן הסוגיות עולים רשמים מנוגדים.

סתמא דמשנת אוהלות (פ"ח, מ"ה) מורה שאוהל זרוק אינו מביא את הטומאה
ואינו חוצץ מפניה. מנגד, פשטות המשנה בפרה (פ"ג, מ"ב) מראה שאוהל זרוק שמיה
אוהל. הראשונים נחלקו בהכרעת הסוגיות הללו.

הרשב"א, בעבודת הקודש,⁶ פוסק שאוהל זרוק שמיה אוהל. אם פוסקים כרשב"א,
יש יסוד מוצק להתיר טיסת כוהנים (בתוספת נקודות הלכתיות נוספות, בהן נשתדל
לגעת להלן), אך רוב הראשונים נחלקו על הרשב"א.

כך למשל פוסק הרמב"ם:

ואלו לא מביאין ולא חוצצין... והקופץ ממקום למקום והעוף הפורח וטלית המנפנת,
וספינה שהיא שטה על פני המים; כל אלו לא מביאין ולא חוצצין שאף על פי
שהאיהלו - אינו אוהל המתקיים (רמב"ם הלכות טומאת מת פ"ג ה"ה).

הרמב"ם פוסק, כנראה, לפי פשטות המשנה באוהלות פ"ח מ"ה. הוא הכריע, לפי
הבנתו שם, שאוהל זרוק לאו שמיה אוהל. הרשב"א הסתמך, כנראה, על פשטות
המשניות במסכת פרה מהן עולה שאוהל זרוק שמיה אוהל.

אך יש אחרונים שממתנים גם את מחלוקת הראשונים הזו. לדעתם, כל המחלוקת
היא ברובד דרבנן. מדאורייתא יסכים גם הרמב"ם לרשב"א, שאוהל זרוק שמיה אוהל.
זוהי, למשל, עמדתו של הפני יהושע.⁷ אם מקבלים הבנה זו, ניתן להקל במטוס אפילו
לשיטת הרמב"ם. שהרי כמעט תמיד מדובר במצב של ספק, ואם אכן ייחשב הספק
לספק דרבנן, נוכל להקל בו. אלא שגוף ההסבר של הפני יהושע קשה מעט מצד עצמו.

סוף סוף, הרמב"ם פוסק את המשנה באוהלות לשני כיוונים; כלומר - אוהל זרוק
אינו חוצץ בפני הטומאה, וגם אינו מביא את הטומאה. אם אוהל כזה נחשב אוהל

6 עבודת הקודש ה', טו.

7 הפני יהושע בסוגייה בסוכה כא, וכן דעת השבות יעקב בחלק א' סימן פ"ה.

מדאורייתא (ורק מדרבנן החמירו בו שאינו חוצץ בפני הטומאה), יש להחמיר ולקבוע שהוא מביא את הטומאה.

לפי הפני יהושע, הסתמך הרמב"ם על קביעה דרבנן (שאוהל זרוק לאו שמייה אוהל) גם כדי להקל ולקבוע שאינו מביא את הטומאה! הבנה זו בדברי הרמב"ם מחודשת למדי, וצריך עיון בנכונותה.⁸

מעניין להצביע כאן על שיטת המאירי. לטענת המאירי בסוגיה בערובין ל:לא, אפשר לסמוך על אוהל זרוק ביחס לטומאת התהום אבל לא לגבי קבר ודאי.⁹ דעת המאירי מובנת, לפי היסוד של הפני יהושע. טומאת התהום מהווה רמה של ספק, ואפשר לקבוע שספיקא דרבנן לקולא.

הערה אחרונה שנעיר בנושא, קשורה לשאלה דומה שהחלה לעלות בספרות האחרונים ביחס לבעיה דומה - ההיתר לכוהנים לנסוע ברכבת. הרב יצחק אלחנן ספקטור רצה להקל על בסיס הקביעה שספק טומאה ברשות הרבים טהור. מאחר שגם בספיקא דדינא נוקטים בכלל זה, נוכל לראות את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א כיוצרת ספק. עתה אפשר לקבוע שספק טומאה ברשות הרבים לטהר.

בהמשך נראה האם אכן אפשר לדון טיסת כוהנים במטוס לפי הכלל של ספק טומאה ברשות הרבים. מכל מקום, אף זו אפשרות שיש לשקול אותה ביחס לבעיה שניצבת לפנינו.

8 אפשר ליישב את הפני יהושע באופן הבא: ישנם שני דינים באוהל; האוהל קובע מקום, והאוהל עושה מעשה האהלה. אוהל זרוק ודאי מאהיל, אולם קשה לומר שהוא קובע מקום, מכיוון שהוא נייד. ייתכן, שלצורך הדין של אוהל חוצץ מדאורייתא, מספיק מעשה האהלה. לפיכך, סבור הפני יהושע, חומרתו של הרמב"ם באוהל זרוק היא מדרבנן בלבד. באופן כללי, שאלת טומאת אוהל - האם היא מדין הגדרת מקומו של המת או שמוקדה במעשה האהלה, מהווה את הבריה התיכון במסכת אוהלות כולה. נושא זה סבוך ומורכב, ויש לבחון אותו לאורך הסוגיות, ואכמ"ל.

9 טומאת התהום היא מעין ספק, שכן ידוע לנו שיש קבר, אך לא ידוע היכן בדיוק. עיין במשנה בנזיר סג. לגבי דין זה, ובסוגיה שם.

ו. מטוס כאוהל

הזכרנו, בסעיף הקודם, את המשנה באוהלות (פ"ח מ"ה). ממשנה זו משמע שאוהל זרוק לאו שמיה אוהל, והרמב"ם מעתיק אותה אל חיבורו. כאמור כנגד משנה זו עומדות המשניות בפרה, מהן דווקא עולה שאוהל זרוק שמיה אוהל:

חצרות היו בירושלים בנויות על גבי סלע, ותחתיהם חלול מפני קבר התהום, ומביאים נשים עוברות ויולדות שם, ומגדלות שם את בניהן. ומביאים שוורים, ועל גביהן דלתות, ותינוקות יושבים על גביהם וכוסות של אבן בידם... (פרה פ"ג מ"ב).

בגמרא בסוכה כא. מובאת גם דעה שלא היו צריכים דלתות, והתינוקות פשוט רכבו על השוורים. כך או כך, נראה שיש לשור (אולי יחד עם הדלת) דין של אוהל; זאת, למרות שהוא נייד. הגמרא נסמכת כאן על הדין של אוהל זרוק ששמיה אוהל.

לפי דעות מסוימות, אכן יש סתירה בין המשנה בפרה לבין המשנה באוהלות. אך בעלי התוספות שאפו ליישב את המקורות אהדדי, והם מעלים שני תירוצים, האחד של רבינו תם והשני של הר"ש משאנץ.

לפי הר"ש, העובדה שמשתמשים בדלת שעל גבי השור היא עובדה קריטית. רק בזכות הדלת הזו, שאיננה כלי קיבול, נוצר אוהל החוצץ בפני הטומאה. המשנה באוהלות והסוגיות של תיבה שידה ומגדל דנות בכלים של ממש, ואלו אינם חוצצים עליהם אנו פוסקים שאוהל זרוק לאו שמיה אוהל.¹⁰

אם מקבלים את עמדת הר"ש, יש לכאורה להחמיר ביחס לכוהנים במטוס. לפי כללי הר"ש, המטוס דומה דווקא לתיבה שידה ומגדל. עלינו להסיק לגביו שהוא איננו יכול לחצוץ בפני הטומאה.

לרבינו תם יש חלוקה אחרת בין הסוגיות. בשידה תיבה ומגדל, אוהל זרוק לאו שמיה אוהל. אך בבעלי חיים, כמו שור, אוהל זרוק מועיל ואפילו לחצוץ בפני הטומאה. רבינו תם דורש זאת מפסוק בספר איוב:

...ואע"פ שגם הם אוהל זרוק, מ"מ בדידהו גלי רחמנא דחשיבי אוהל, כדררשינן מרדכיב 'ובעצמות וגידים תסוככני' (סוכה כא., תוס ד"ה יליף).

10 עיין בתוספות בעירובין ל:-לא. ד"ה ומר.

גם על פי דעת רבינו תם, אם היא נלקחת כפשוטה, יש לקבוע שמטוס אינו חוצץ בפני הטומאה. בפשטות, מטוס אינו בגדר של בעלי חיים. אולם ייתכן שאפשר להרחיב את הדרשה של רבינו תם, ולכלול גם את המטוס.

נשים לב, שדרשה זו שמביא ר"ת איננה לימוד מפסוק בתורה, אלא מעין אסמכתא מספר איוב. גם שם, פשוטו של הפסוק לא עוסק בבהמות, אלא בגידים ועצמות של אדם. ייתכן שמגמת הילפותא לומר שכל דבר שהוא מספיק גדול וחשוב (כמו בהמה, למשל), נחשב אוהל, ואינו מופקע מדין אוהל גם כאשר הוא זרוק.

לפי היגיון זה, גם המטוס עשוי להיכלל בדרשה. סוף כל סוף, מטוס גדול וחשוב מבהמה. כמובן קשה מאוד להתיר טיסת כוהנים על סמך שיקול שכזה, אך אולי אפשר להעזר בכך כסניף לקולא.

ז. האם מטוס מקבל טומאה?

עד כה עסקנו באפשרות לדון מטוס כאוהל החוצץ בפני הטומאה. אך אפשרות זו מותנית בכך שהמטוס עצמו לא יקבל טומאה. רק אז אפשר להתחיל לבחון האם הוא אוהל, מה דינו של אוהל זרוק, וכן הלאה.

נקודה זו מבוארת בגמרא:

...וכל דבר שהוא מקבל טומאה, אינו חוצץ בפני הטומאה... (בבא בתרא יט:).¹¹

השאלה המרכזית שתעסיק אותנו, קשורה לחומר שממנו עשוי המטוס. תחילה נדון בה באופן עקרוני, ולאחר מכן נתייחס למציאות של תערובת חומרים, שהיא המציאות השוררת ביחס למטוסים של ימינו.

עיקרו של המטוס, כשמונים אחוז ממנו, עשוי מאלומיניום.¹² מטוס שייך, אם כן, לקטגוריה של כלי מתכת. עלינו לבדוק האם כל כלי המתכת מקבלים טומאה; וכאן אנו מגיעים למחלוקת ראשונים מעניינת.

11 עיין בהקשר זה גם במשניות באוהלות פי"ג מ"ה-מ"ו.

12 את המידע קיבלתי דרך הדואר האלקטרוני, ממהנדסים בחברת בואינג, שהיא יצרנית המטוסים הגדול בעולם. לנתונים שהם מסרו לי אתייחס גם בהמשך. ראוי לציין שמדובר במהנדסים יראי שמיים, ואפשר לסמוך לחלוטין על עדותם.

יסוד טומאתם של כלי מתכות נמצא בפרשיית מלחמת מדיין:

אך את הזהב ואת הכסף את הנחושת ואת הברזל את הברזל ואת העפרת כל דבר אשר
יעבור באש תעבירו באש וטהרו...
(במדבר ל"א, כב-כג).

יש שהבינו שהתורה מגדירה באופן כללי טומאה בכלי מתכת. כך למשל, הרמב"ם
איננו מייחד דווקא מתכות מסוימות. מדבריו נראה באופן עקבי,¹³ שמדובר בכל סוגי
המתכת. בהקדמתו לסדר טהרות הוא מדגיש זאת במפורש:

...וכן קוראים לכל הכלים הניתכים דוקא כלי מתכות...

(הקדמת הרמב"ם לסדר טהרות, עמודה יב במהדורת הרב קאפח).

לעומתם, יש שהבינו כי התורה אינה דנה בכלי מתכות באופן כללי. אדרבה, העובדה
שמתוארת רשימה של מתכות ספציפיות, מצביעה אולי על כך שדווקא בהם יש קבלת
טומאה. בדעה זו נוקט רש"י במסכת ראש השנה:

...שאין כלי מתכות טמאין דאורייתא אלא המנויים בפרשה, הזהב והכסף והנחושת
והברזל וגו'...
(רש"י ראש השנה יט: ד"ה וחכמים מטהרין).

בעמדת רש"י צידדו גם חלק מן האחרונים.¹⁴ חשוב להזכיר את הגאון ר' משה
פיינשטיין, שקיבל עמדה השווה לשיטת רש"י להלכה, בשני מקומות באגרות משה,
למרות שלא ציין לדברי רש"י או הרמב"ם. באחת התשובות הוא פוטר כלי אלומיניום
מטבילה, ובאחרת הוא דן בכהן השרוי עם מת במטוס.¹⁵

יש הبدל מסוים בין התשובות. מצד אחד, משמע מדבריו ביחס לטבילת כלי
אלומיניום שהדיון הוא ברובד הדאורייתא. מדרבנן, נצריך טבילה גם בכלים שכאלו.
בתשובה לגבי כהן במטוס נראה שאם נטהר - נטהר גם מדרבנן.

מצד שני, בתשובה העוסקת בכהן במטוס יש נימה מסוימת של ספק, והגר"מ
פיינשטיין אינו מכריע לדינא. במובן זה, התשובה הדנה בצורך בטבילה בכלי
אלומיניום נחרצת יותר.

13 עיין, למשל, בהלכות כלים פ"א ה"ט.

14 עיין בהקדמת הגר"א לסדר טהרות ד"ה הכלים, ובהקדמה הנקראת יבקש דעת, באות מ"ד.

15 התשובות מופיעות באגרות משה בורה דעה. לגבי טבילת כלים, בח"ג סימן כ"ב; לגבי כהן,
בח"ב סימן קס"ד.

ה. כלי זכויות וכלים הבאים במידה

אם נקבל את דברי הגר"מ פיינשטיין, תעלה אפשרות מעניינת, לדון מטוס כדינם של כלי זכויות. כלים אלו אמנם מקבלים טומאה וחייבים בטבילה, אך רק מדרבנן. לפי הגר"מ פיינשטיין, גם מטוס העשוי אלומיניום לא יגרע מדין כלי זכויות.¹⁶

תפיסת המטוס באופן כזה אמנם ממעיטה את חומרת האיסור, אולם עדיין יחול איסור דרבנן. אלא שהעמדת המטוס ככלי זכויות, פותחת פתח להיתר גמור ביחס לטיסת כוהנים, וננסה לבאר כיצד.

ישנו בכלי עץ דין טהרה מיוחד של 'כלים הבאים במידה'. הכוונה היא לכלים גדולים, שמחזיקים יותר מארבעים סאה. חכמים למדו והקישו כלי עץ לשק, ומכאן הסיקו שכלי עץ המקבל טומאה צריך להיות 'מטלטל מלא וריקן' כמו שק. כלי עץ גדול מדי שאינו מטלטל כשהוא מלא וריקן, מופקע מקבלת טומאה.

דין זה ייחודי דווקא לכלי עץ, שהוקשו לשק. בכלי מתכת או בכלי חרס, אין הגבלה שכזו על גודל הכלי. וכאן נוכל לדון בכלי זכויות - האם יש לטהר (אפילו מדרבנן!) כלי זכויות הבא במידה?

בתוספתא יש התייחסות לכך:

...השידה והתיבה והמגדל של הזכויות הבאין במידה - טהורין, ושאר כל כלי זכויות אע"פ שבאין במידה טמאין; וזה חומר בכלי זכויות מכלי עץ...
(תוספתא כלים בבא בתרא, פ"ז ה"ג).

הרמב"ם מביא את הדברים להלכה, ונראה שהראב"ד מסכים עימו, אך הוא מתלבט בטעם הדברים, ומציע נימוק הקשור ליסוד של 'מטלטל מלא וריקן'. נראה שהראב"ד דן את כלי הזכויות ככלי עץ, ומיישם גם לגביהם את ההיקש לשק. לפיכך, שידה תיבה ומגדל שאפשר לטלטלם גם כאשר הם מלאים, מקבלים טומאה. מטוס לפי ההיגיון הזה, לא יקבל טומאה, שהרי אדם לא יכול לטלטל מטוס - לא מלא ולא ריקן.

המטוס דומה בענין זה לעגלה של עץ או לספינה, שנחשבים אף הם ככלי עץ הבאים במידה. אמנם ייתכן לחלק בין עגלה שאין לה יכולת הנעה עצמית, לבין מטוס שמסוגל 'לטלטל' ולהניע את עצמו.¹⁷

16 כפי שהזכרנו לעיל, הגר"מ פיינשטיין עצמו מזכיר את טומאת כלי זכויות בתשובה העוסקת בטבילת כלים, ולא מעלה זאת מפורשות ביחס למת ומטוס.

נקודה אחרונה אותה נזכיר קשורה לספק מעניין שבו דן המשנה למלך.¹⁸ פתחנו את הסעיף הקודם בכך שדבר שמקבל טומאה אינו חוצץ מפני הטומאה. אך יש לדון האם כלל זה תקף גם ביחס למקבלי טומאה דרבנן, ובכך דן המשנה למלך.

אם נסיק שלא, נוכל להתיר טיסת כוהנים גם מנימוק זה. זאת, כמובן, במידה שנקבע מטוס כמקבל טומאה מדרבנן בלבד (אם נדון אותו ככלי זכוכית, או מכל נימוק אפשרי אחר).

נעיר באופן כללי, שאם מקבלים את עמדת רש"י ולא מטמאים כלי אלומיניום, סביר מאוד לאפשר טיסת כוהנים. כדי להחמיר, לפי שיטת רש"י, עלינו לצרף מספר לא מבוטל של הנחות בעייתיות או שנויות במחלוקת - שיש לדון מטוס ככלי זכוכית (חידוש גדול, שהגר"מ פיינשטיין מזכירו רק באחת התשובות); שיש לדון מטוס דווקא ככלי הזכוכית שטמאים גם כשהם באין במידה; ושמקבלי טומאה דרבנן אינם חוצצים בפני הטומאה (ספק במשנה למלך; הר"ש והתוספות מטהרים במצב כזה).

ט. תערובת חומרים

הסעיפים הקודמים התייחסו אל המטוס, בפשטנות מסוימת, ככלי העשוי מאלומיניום. אולם למעשה, המטוס עשוי מתערובת של חומרים. כשמונים אחוז ממשקל המטוס אכן מורכבים מאלומיניום, אך יש בו גם רכיבים נוספים, ברגי מתכת, ציפויי גומי וכדומה.¹⁹

המשנה דנה גם בתערובות חומרים מעין זו:

17 לגבי עצם החילוק שמוצג בתוספתא, צריך עיון. לכאורה קשה ההשוואה של הראב"ד על פי הבנתו בתוספתא לכלי עץ, שהרי כלי זכוכית אינם כלי עץ ממה נפשך. ניתן לדמותם לכלי מתכת כיוון שהזכוכית ניתכת. אפשר לראותם ככלי חרס, היות שעשייתם מן החול. כך או כך, מסברה היינו מטמאים כל כלי זכוכית הבא במידה היות שגם בכלי חרס וגם בכלי מתכת אין הגבלה על גודל הכלי. ייתכן שהתוספתא הקלה בחלק מכלי הזכוכית הבאים במידה, משום שממילא כל עיקרה של טומאת כלי זכוכית מדרבנן. אולי כך הבין הרמב"ם, ולכן הוא מצטט את לשון התוספתא בלי נימוק.

18 הלכות טומאת מת פ"ב ה"ב. עיין גם בר"ש באוהלות פ"ג מ"ה ובתוספות בב"ב כ. ד"ה ועובד.

19 מהנדסי חברת בואינג איתם נדברתי, לא יכלו לומר בבירור האם יש במטוס חלקים (אפילו קטנים, כמו ברגים) שעשויים ממתכת המקבלת טומאה לכל השיטות. אני אדון להלן, גם לאור ההנחה המחמירה שיש במטוס חלקים כאלו.

ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור; אם רוב מן הטמא - טמא, ואם רוב מן הטהור
טהור... (כלים פי"א מ"ד).

המשנה מתארת דוגמה נוספת, של עירוב כלי חרס (המקבלים טומאה) עם כלי גללים (שאינם מקבלים טומאה). גם שם, קובעת המשנה באופן עקרוני, יש ללכת אחרי הרוב. לפי קביעות אלו, יש להסיק שמטוס מוגדר ככלי אלומיניום.

כפי שהזכרנו, רובו המוחלט של המטוס עשוי מחומר זה. אם מוסיפים ומניחים שכלי אלומיניום אינם מקבלים טומאה (או מקבלים ככלי זכוכית ומסוגלים לחצוץ, וכן הלאה), הרי שיש לדון במטוס ככלי שאיננו מקבל טומאה.

אני מדגיש נקודה זו בעיקר משום שמאמר המתייחס לבעיית הכוהנים במטוס, הציג טענה הפוכה.²⁰ לפי הכותב, גם אם חלק קטן מן המטוס נעשה ממתכת שמקבלת טומאה, יש לקבוע שהמטוס כולו מקבל טומאה. ברצוני להרחיב מעט בנקודה זו.

מקור הדיון נעוץ בשתי סוגיות במסכת שבת. הסוגייה הראשונה דנה בכלי זכוכית (כזכור, טומאתם רק מדרבנן) שהתיכו לתוכם אבר (עופרת, שמקבלת טומאה מדאורייתא). המטרה בכך הייתה לסתום נקב בכלי הזכוכית, והגמרא מכנה את טיפת העופרת בשם 'מעמיד', משום שבלעדיה הכלי לא יתפקד.

בברייתא בשבת טו: מובאת בעניין מחלוקת תנאים. רבי מאיר סבור שהכל הולך אחר המעמיד. כלומר, הכלי מוגדר ככלי מתכת, ולכן מקבל טומאה. חכמים ממשיכים להגדיר את הכלי ככלי זכוכית, ולכן קובעים שלא מקבל טומאה. אנו פוסקים בסוגיה זו כחכמים.

הסוגייה השנייה מובאת בשבת נט:ס, בפרק השישי. נידון שם, בין השאר, דין סולם. הסולם מורכב משני יסודות עיקריים - שליבותיו, כלומר דרגות הסולם, והמעמיד, דהיינו המוטות הצדדיים שבהם תקועות השליבות.

גם כאן מתעוררת שאלת הטומאה, כאשר השליבות עשויות עץ והמעמיד עשוי מתכת (או להיפך). בברייתא שמצטטת הגמרא יש מחלוקת בין רבי נחמיה לחכמים. כאן, חכמים פוסקים שיש ללכת אחר המעמיד, ושוב - הלכה כדבריהם.

20 המאמר התפרסם בתחומין כרך כ"א.

על פניו נראה שיש כאן בעייתיות מסוימת בבואנו לפסוק הלכה למעשה - האם ללכת אחר המעמיד (כדעת חכמים בשבת ס.), או שמא ללכת אחר רוב הכלי (כדעת חכמים בשבת טו:)?

אך נראה שבאמת אין סתירה, ובשתי הסוגיות אפשר לפסוק כחכמים. אמנם שתי הסוגיות משתמשות במונח 'מעמיד', אך לכאורה בשני מובנים שונים. המעמיד של הסולם בשבת ס. הוא חלק אינטגרלי מהגדרת הסולם. צידי הסולם אינם חיבור שליבותיו גרידא. ללא צידי הסולם, אין כאן סולם כלל.

בכלי זכוכית שהטיף לתוכו אבר, הרוב המוחלט של הכלי עשוי זכוכית. למעשה, תחילת ברייתו של הכלי לא נזקקה לאבר כלל. אמנם, אחר שנסדק הכלי, הפכה טיפת האבר לחיונית, אך מובן מדוע הכלי עדין מוגדר ככלי זכוכית, למרות התוספת שהוכנסה בו.

אם נקבל הצעה זו ביישוב הסוגיות, נוכל לחזור ולדון במטוס. נראה, שהמטוס דומה לכלי זכוכית שהטיף לתוכו טיפת עופרת. חלקי המתכת שאינם אלומיניום, גם אם הם חיוניים למטוס, אינם מהווים עצמים חשובים וניכרים בגוף המטוס כמו צידי הסולם. לפיכך נסיק שהמטוס מוגדר כ'כלי אלומיניום', וניישם לגביו את דיני הטומאה המתאימים.

ניתן להגביל את דין ה'מעמיד', מכיוונים נוספים.²¹ ניקח למשל את המשנה (כלים פי"ג, מ"ו) שדנה בעץ המשמש את המתכת ובמתכת המשמשת את העץ. מדובר בכלים שאין להם בית קיבול, וכידוע, פשוטי כלי עץ טהורים ופשוטי כלי מתכות טמאים. הרמב"ם פוסק את דברי המשנה להלכה:

העושה כלי, מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת; אם היה עץ משמש את המתכת - מקבל טומאה, ואם היתה המתכת משמשת את העץ - הכל טהור...
(רמב"ם הלכות כלים פ"ד ה"ה).

אם נדון מכאן לעניין מטוס, נראה שיש לטהרו. גם אם יש בו חלקי מתכת קטנים, דינם כמתכת המשמשת את האלומיניום. על-פי המשנה ופסיקת הרמב"ם, יידון כלי מסוג זה ככלי אלומיניום, למרות חלקי המתכת שמשמשים אותו.

21 עיין גם בחזון איש כלים פי"ז סק"ג, בחסדי דוד על התוספתא בכלים ב"מ פ"ג הי"ד ד"ה ומ"מ, וסדרי טהרות כלים פי"ג מ"ו. אחרונים אלו דנו בסוגיות שהזכרנו, ובכולם מופיעות הגבלות על הדין של מעמיד.

דוגמה נוספת - הטור (י"ד סימן ק"כ) דן בהטבלת כלי עץ שיש לו חישוקי ברזל. הוא נוטה להקל בכך, ואולי אפילו לדעות שהולכות אחר המעמיד. השו"ע פוסק שאכן אין צורך להטביל את הכלים הללו, ואפילו הבית יוסף שמחמיר להטבילם, קובע לעשות כך בלי ברכה.

נסיים סעיף זה בציון הנקודה המשמעותית, שהגר"מ פיינשטיין לא מתייחס לחלקי המטוס הקטנים שעשויים ממתכת, ומתעלם לגמרי מסוגיית מעמיד. גם הרב יצחק אלחנן שדן ברכבת, התייחס אליה ככלי עץ, למרות גלגלי המתכת והמסמרים שקבועים בה.²² לאור כל אלו נראה בבירור, שחלקי המתכת שבמטוס (אם אכן יש כאלו העשויים ממתכת המקבלת טומאה), לא ישנו את הגדרתו ההלכתית.

י. דרך אניה בלב ים

בסעיף זה נבחן שיקול אפשרי נוסף, שמאפשר לטהר מטוס בגינו, גם אם נניח כי החומרים ממנו עשוי כן מקבלים טומאה (כשיטת הרמב"ם).²³ יסוד הדברים נעוץ בהתייחסות ההלכתית אל ספינה. המשנה לומדת, מתוך פסוק בספר משלי, שספינה איננה מקבלת טומאה:

מנין לספינה שהיא טהורה? שנאמר - דרך אניה בלב ים... (שבת פ"ט מ"ב).

בגמרא בשבת פג: מובאים מספר הסברים לדין זה. לפי אחד ההסברים, יש כאן גזירת הכתוב שמשווה את הספינה לים עצמו. אם מקבלים זאת, אזי אין יכולת להקיש למטוס. המטוס, בניגוד לספינה, איננו קשור אל הים.

דעה אחרת בגמרא מטהרת ספינה מפאת ההיקש לשק, ומכוח הדרישה של 'מטלטל מלא וריקן'. כאן כבר אפשר לחשוב על השוואה למטוס, ועסקנו בכך. ברם, מעניין לקרוא את הנימוק של הרמב"ם לדין זה:

...שאינן הספינה בכלל הכלים האמורים בתורה... (רמב"ם הלכות כלים פ"ח ה"ח).

²² מצד הסברה, היה מקום להתייחס לגלגלי הרכבת כמעמיד, אולי כמו צידי הסולם לחכמים, וצריך עיון בדבר.

²³ עיין ברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"ד, שהשווה בין עור העוף לעור הדג. אולי יש אפשרות לומר שיש הפקעת טומאה בעור העוף, ועיין בדברי החזון איש שהשאיר את הרמב"ם בצ"ע.

לא ברור מדוע זנח הרמב"ם את הטעם שהובא בגמרא.²⁴ האחרונים עסקו בכך, ודנו במקורו של הרמב"ם. אולם מעבר לשאלת המקור, נראה שהיסוד אותו מיישם הרמב"ם בספינה, שייך גם לגבי מטוס.

הרעיון הוא שיש הפקעה, מדיני טומאה, ביחס לכלים שאינם 'נתפסים' בידי אדם. כלים שכאלו אינם בגדר של כלי מעשה. כלי מעשה שמקבל טומאה הוא כלי שהאדם משתמש בו לצרכיו. חפץ גדול כמו ספינה או מטוס הוא חפץ שהאדם נכנס לתוכו, ולא משתמש בו ככלי.²⁵

כמובן שקשה לטהר מטוס רק על בסיס השערה שכזו בשיטת הרמב"ם. עם זאת, אף כאן ייתכן שיש לנו סניף להקל, אם נוכל לצרף אותו לעוד דעות מטהרות. לעובדה זו תהיה משמעות רבה בסיכום הדברים.

ומעבר לכך, נראה שניתן גם לחשוב על כמה מקורות שאולי מניעים את פסיקת הרמב"ם. למשל, המשנה בכלים פ"ב מ"ג, שמונה את כלי החרס הטהורים. המכנה המשותף לכלים הללו הוא שאין להם בית קיבול. בתוכם, נמנית גם הספינה שעשויה מחרס.

עתה, אם ספינה מופקעת מטומאה כיוון שדינה כים, לא מובן כיצד היא נכללת במשנה בכלים. ועוד מאותה משנה משמע שאם יש לה בית קיבול - יש לטמאה. והרי לפי המשנה בשבת עלינו לטהרה מצד גזירת הכתוב של הפסוק בספר משלי.

אולי ניתן לשאר כי הרמב"ם הבין שהמשניות חלוקות אהדדי, ולמשנה בכלים יש טעם שונה לטהרתה של ספינה (בהנחה שאין מדובר בהבדל מציאותי גרידא, שכאן יש בית קיבול וכאן אין).

סמך אפשרי נוסף לרמב"ם, מדרשת הסיפרא:

אל תוכו - את שיש לו תוך טמא, ואת שאין לו תוך טהור; פרט למיטה ולכיסא ולספסל ולשולחן ולספינה ומנורה של חרס... (תורת כוהנים שמיני, פרשתא ז' ה"ד).

24 הרמב"ם עצמו משתמש בטעם זה בהקשר אחר, של כלים הנעשים מעצמות חיה שבים ומעורה (הלכות כלים פ"א ה"ג). גם לגבי דין הספינה, כותב הרמב"ם בפירוש המשניות שהוא נלמד מפסוק; וצריך עיון.

25 דברים דומים שמעתי, בהקשר אחר, מפי מו"ר הרה"ג הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א.

שוב, גם כאן קיימת בעיה מקבילה למשנה בשבת, לגבי ספינה. הגר"א מוחק את המילה 'ספינה' מגירסת הברייתא בתורת כוהנים. אך ייתכן שזהו מקורו של הרמב"ם, ומכאן למד שספינה אינה מוגדרת ככלי בלי קשר לים. ומינה - למטוס, שעל-פי היגיון דומה נוכל להפקיע גם אותו מהגדרת כלי.²⁶

יא. צמיד פתיל

ניתן להציע היתר אחר, מבלי להזדקק לדיני חציצת אוהל, על סמך ההלכה של צמיד פתיל. נאמר בתורה בפרשת חוקת:

וְכָל כְּלִי פְתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פְּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא (במדבר י"ט, טו).

מדובר בכלים המצויים באוהל המת. התורה מטמאת אותם אם אין עליהם צמיד פתיל, ומכלל לאו נוכל לשמוע הן - אם יש צמיד פתיל על הכלי, הרי שאינו מקבל טומאה, ואפילו בתוך אוהל המת.

אך כדי שכלי שכזה יציל מטומאה על מה שבתוכו, עליו לקיים כמה דרישות. ראשית, הדרישה של צמיד פתיל. בפשטות, אנו דורשים כיסוי צמוד על פתח הכלי (=צמיד), כיסוי שיאטום אותו הרמטית.

שנית, הרבה ראשונים תובעים כיסוי שיהיה ממורח ומודבק לפתח הכלי, ולהלן נדון בדרישה זו (ייתכן שכך יש לפרש את המילה 'פתיל' שמופיעה בפסוק). אנו רוצים, אם כן, כיסוי צמוד לכלי שגם יהיה מודבק אליו.

הדרישה השלישית היא שהכלי לא יקבל טומאה מגבו. כעיקרון, מועמד הפסוק בכלי חרס, שאינם מקבלים טומאה מגבם.²⁷ אך גם כלי אבנים וכלי אדמה ודומיהם, שאינם מקבלים טומאה כלל ובכלל זה - גם לא מגבם, נכללים בדין של צמיד פתיל.

²⁶ עיין עוד בתוספות ר"ד בשבת שם, שטיהר ספינה מסיבה אחרת. דברי הר"ד נאמנים יותר ללשון הת"כ - 'ש'אין לו תוך' - אבל שיטתו תמוהה. קצת צריך עיון באפשרות לבסס את הת"כ כמקור של הרמב"ם, כלומר שדין 'תוך' הוא הפקעה מטומאת כלי חרס ועץ ולא כלי מתכת.

²⁷ כלי חרס מקבלים טומאה בתנאי יש להם תוך, אבל רק מתוכם ולא מגבם. כלומר, אם מת נפל על דפנות הכלים מבחוץ, אזי הכלי טהור. כלי חרס טמא רק אם הטומאה נמצאת (אפילו אם אינה נוגעת) בתוכו של הכלי.

בסעיף זה נדון באפשרות נוספת לאפשר טיסת כוהנים במטוס, על-סמך הדין של צמיד פתיל, זאת בהנחה (המקובלת לרוב השיטות) שצמיד פתיל מציל לא רק בטומאת אוהל אלא גם בטומאה הבוקעת ועולה.²⁸ כלומר, גם אם לא נגדיר מטוס כאוהל, נוכל להגדירו כצמיד פתיל - המציל כל מה שבתוכו מן הטומאה. כדי ליישם את הדין במטוס, עלינו להראות שמתקיימות לגבי הדרישות דלעיל. הדרישה שהמטוס לא יקבל טומאה כבר נידונה בסעיפים קודמים, ואין מה להוסיף עליה בהקשר זה.²⁹

עלינו לדון, אם כן, בשאלת טיב הסגירה של דלתות המטוס. האם סגירה זו עומדת בתנאים ההלכתיים של צמיד פתיל? ברור שאטימת פתחי המטוס הרמטית. מצד שני, דלתות המטוס אינן מודבקות אל הפתח. עלינו לרדת לשורש הסברה של צמיד פתיל, כדי לדעת האם אפשר לכלול את אטימת דלתות המטוס ביסוד זה.

והנה מסברה, ניתן להציע שלוש הבנות בצמיד פתיל:

הבנה אחת - דרישה זו מעוגנת בגזירת הכתוב שאין לה טעם.

הבנה שנייה - נחוצה סגירה הרמטית כדי למנוע מהטומאה להיכנס, ותו לא.

הבנה שלישית - מעבר לסגירה ההרמטית, נחוץ גורם בר-קיימא לאטימה, ולא משהו שעומד לפתיחה.

לפי האפשרות הראשונה, אם נקבל את דרישת ההדבקה של צמיד פתיל כפשוטה, עלינו להסיק שהיתר זה אינו שייך במטוס. סוף סוף, דלתות המטוס אינן מודבקות. כדאי להעיר שבעיקר בתחומי טומאה וטהרה אנו עשויים למצוא דרישות הלכתיות שיש לקיימן בלא טעם, בבחינת 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'.

לפי ההבנה השנייה נראה שאפשר להחיל גם על מטוס מעמד של צמיד פתיל. כפי שאמרנו, סגירת המטוס אטומה, ולפי אפשרות זו - בכך מתמצית כל הדרישה ההלכתית של צמיד פתיל.

28 עיין ברא"ש בתחילת פ"י במסכת כלים, בר"ש באוהלות פ"י מ"ו, וברמב"ם בהלכות טומאת מת פ"ז ה"ו. עיין גם בכסף משנה שם שתמה על דברי הרמב"ם. סיכום שיטות הראשונים במקדש דוד, בקונטרס בענייני טהרות, אות [ב] עמוד רמח.

29 עיין גם במשנה למלך בהלכות טומאת מת פ"ג ה"ב בסוף דבריו, שחילק בין הצלת צמיד פתיל לבין אוהל, בדברים המקבלים טומאה מדרבנן.

לפי ההבנה השלישית, יש לדון. מחד, דלתות המטוס אכן מיועדות לפתיחה ולסגירה. מאידך, בשעת הטיסה עצמה לא פותחים את הדלתות. נזכור, שהבעיה ההלכתית מתעוררת דווקא כאשר המטוס באוויר. כלומר, בשלב שבו דלתות המטוס מקיימות גם את הדרישה השלישית.

לגופו של דבר, נראה שיש לקבוע מהי עמדתנו ביחס לשלושת ההבנות, וממילא לדרישה שהכיסוי יהיה מדובק וממורח לכלי. יש ראשונים מהם משמע שאין הכרח בכך. הבולט שבהם הוא המהר"ם מרוטנבורג, בפירושו למשנה הראשונה בפ"ט ממסכת אוהלות.

המהר"ם מחלק שם בין כלי חרס לבין כלי עץ. בכלי חרס, אכן דרושה אטימה המודבקת לכלי, מה שאין כן בכלי עץ (המדובר שם בכוורת, שלדעת המהר"ם היא כלי עץ הבא במידה שלא מקבל טומאה, כדלעיל). הטעם טכני למדי - בכלי חרס קשה למצוא נקב שאפשר לאטום אותו באופן מושלם מבלי להדביקו. לכן, דווקא בו דורשים מירוח.

לפי סברת המהר"ם, בעצם אין דרישה של הדבקה. כל מה שנתבע זה אטימה גמורה. לכן, בכלי עץ שאפשר (לפעמים) לאטום אותו יפה יפה גם בלי הדבקה, יוצר מצב של צמיד פתיל בעצם המכסה.

מכאן נוכל לדון מטוס, באופן פשוט, כצמיד פתיל. רמת האטימה של דלתותיו בוודאי מספקת את הקריטריון של המהר"ם, מן הסתם ביתר איכות מכל כלי שהמהר"ם עצמו הכיר בימי הביניים באשכנז.

דברים דומים אפשר להסיק, אם כי באופן פחות מוחלט, מעמדת התוספות. הם דנים בשאלה האם דרישת צמיד פתיל מוסבת דווקא על פתח הכלי, או גם על נקב שמצוי מצידו. אגב דבריהם, נזרקת סברה ביחס לעצם ההלכה של צמיד פתיל:

...דודאי בפתח נכנסת טומאה אפילו דרך נקב קטן, ובעיני עד שיסתם לגמרי כל הפתח, ולהכי צריך מירוח...
(שבת צו. תוספות ד"ה ולענין).

מדברי התוספות נראה שהמירוח איננו גזירת הכתוב, כמילתא בלא טעמא. המירוח ממלא את הדרישה שיסתם לגמרי כל הפתח. במטוס, מתמלאת דרישה זו על ידי אטימת הדלתות גם ללא מירוח. לכן נוכל להסיק, שגם לשיטת התוספות ייחשב המטוס לצמיד פתיל.

ניתן לנסות ולדון גם מתוך מקורות קדומים יותר:

מגופת החבית המחולחלת ואינה נשמטת - רבי יהודה אומר מצלת, וחכמים אומרים
אינה מצלת... (כלים פ"י, מ"ג).

רוב מפרשי המשנה הסבירו אותה באופן שאיננו נוגע לדיון שלנו.³⁰ אך מתוך השגותיו של הראב"ד על הרמב"ם, ניתן ללמוד כיצד הוא הבין את המשנה; והבנתו במשנה יכולה להיתקשר לנושא שלנו:

...פירוש - המגופה חלולה, ופי החבית נכנס בה, והיא מהודקת שאינה נשמטת
מאליה. רבי יהודה אומר - מצלת בלא מירוח, וחכמים אומרים - אינה מצלת, שדרך
תשמישה הוא זה... (השגת הראב"ד, הלכות טומאת מת פכ"ב ה"ט).

לפי הראב"ד, המשנה עוסקת בכיסוי מהודק אך ללא מירוח. לדעת חכמים, שהלכה כמותם, כיסוי שכזה איננו יוצר מעמד של צמיד פתיל. אלא שיש להתעכב על הביטוי 'שדרך תשמישה הוא זה', אותו שם הראב"ד בפי חכמים.

אם כוונת הביטוי לכך שכיסוי ללא מירוח עשוי להיפתח, אזי יש מקום להסתפק בנוגע לדין המטוס. שהרי עקרונית דלתותיו עומדות לפתיחה, אך בשעת הטיסה הן לא עומדות לכך, וכפי שכבר דנו לעיל.

אם כוונת הביטוי לכך שהסגירה הזו איננה משהו מיוחד (כי אין מירוח), אלא סתם סגירה רגילה, אזי נסיק שמטוס איננו צמיד פתיל. סך-הכל, גם דלתות המטוס מהוות סגירה רגילה, ולא איטום למען יעמוד סגור ימים רבים.

הארכנו מעט בדין הצמיד הפתיל, ונרצה לסיים את הסעיף בהתייחסות קצרה לפיתרון שעלה באמצעי התקשורת. הוצע, שכוהנים יכנסו לתוך שקיות (או משהו דומה מחומר פלסטי) ויאטמו אותן בשעה שהמטוס מרחף מעל בתי קברות.

מדברינו לעיל מובן, שאם מדובר באטימה הרגילה של השקיות, אטימה שנפתחת ונסגרת, אזי מתעוררות כל הבעיות שהזכרנו לגבי צמיד פתיל. כדי שהפיתרון יועיל לכל השיטות, יש לדאוג ל'מירוח' בדרך כלשהי. נראה לי, שהדרך הנוחה ביותר היא על-ידי נייר דבק שבו יאטמו אותם מבחוץ.

כדאי להוסיף ולהעיר, שניתן לקבוע נקבים בשקית שלא במקום הפתח (כדי שהכוהנים יוכלו לנשום). הצורך באיטום מוחלט והרמטי נאמר דווקא בפתח, ולא בנקבים קטנים מספיק שמצויים בצד.³¹

30 עיין בר"ש ובפירוש המשניות לרמב"ם על אתר.

יב. ספק טומאה

עד כה דנו במצב של ודאי טומאה. אולם בפועל, המציאות היא מציאות של ספק (כמעט תמיד). כלל גדול נוהג בספיקות לגבי דיני טומאה וטהרה. המקורות קובעים שספק טומאה ברשות הרבים מוכרע לטהרה:

ספק רשות היחיד - טמא, עד שיאמר לא נגעתי. ספק רשות הרבים - טהור, עד שיאמר נגעתי...
(טהרות פ"ו, מ"ו).

המשנה דנה במישור של טומאה וטהרה. אך שאלת הכוהנים גולשת למישור של איסור והיתר. האם גם במישור זה נפעיל את אותם כללי ספק? האחרונים דנו בכך, והעלו הצעות שונות.³²

לדעת הצ"ח,³³ יש לחלק בין סוגי ספיקות. אם יש ספק האם בכלל יש כאן טומאה, ומדובר ברשות הרבים, יחול דין הטהרה גם לגבי כהן. אך אם הספק הוא באיסור (למשל, האם מדובר בקרוב או שמא לא), והטומאה ודאית, לא נשתמש בכללי הרשויות.

לפי היגיון זה, שהרבה אחרונים אחזו בו,³⁴ ניתן לפשוט ספק מן הסוג שלנו לטהרה. שהרי הספק הוא אם בכלל יש כאן טומאה, כלומר האם המטוס עובר מעל לבית קברות או לא.

דין זה מצריך אותנו לדון בסוג ספק נוסף - ספיקא דדינא. כאן אנו שבים להיתר הרכבת המפורסם של הרב יצחק אלחנן ספקטור. הוא צירף שני חידושים, שפשטו את הספק לטהרה:

חידוש אחד - ספק טומאה ברשות הרבים מותר, אף במישור של איסורי כוהנים.

חידוש שני - הספיקות שקובעים טהרה אינם אך ורק ספיקות מציאותיים. גם בספיקא דדינא יש לטהר ברשות הרבים.

31 עיין, למשל, ברמב"ם בהלכות כלים פי"ט ה"ב.

32 עיין במנחת חינוך במצווה רס"ג אות [לד], שנסתפק בכך. ראה גם את האחיעזר בח"ג סימן ס"ה אות ו'.

33 ברכות יט; על התוספות בד"ה ורוב.

34 למשל, המנחת שלמה בסימן ק' והציץ אליעזר בסימן ס"ב.

עתה, שאלת האוהל הזרוק שבה התחלנו אכן נתונה בספיקא דדינא. הרשב"א מכריע ש'שמיה אוהל', וראשונים אחרים מכריעים ש'לאו שמיה אוהל'. לכן במצבי ספק ברשות הרבים, נוכל לצרף את שני החידושים ולהתיר נסיעת כוהנים ברכבת.

ובכן לאחר שהסכמנו שיש מקום להתיר מדין ספק טומאה ברשות הרבים, יש לקבוע האם אכן המקרה של מטוס מוגדר כרשות הרבים. לפיכך עלינו לקבוע כיצד מוגדרת רשות הרבים לעניין טומאה וטהרה. אף בסוגייה זו יש דעות מספר בראשונים, ביחס לקביעת הקריטריון הדומיננטי.

לפי דעות מסוימות, כמות האנשים קובעת. מהסוגייה בניזיר נז. נראה שאפילו שלושה אנשים מגדירים מקום כרשות הרבים. לפי שיטה זו, אם כן, ברור שגם המטוס יוגדר כרשות הרבים, שהרי יש בטיסה מן הסתם לפחות שלושה אנשים.

אך הרמב"ם נוקט בקריטריון אחר. לדעת הרמב"ם, עקרונית יש לאמץ את הקריטריונים של הגדרת רשויות בדיני שבת גם ביחס לתחום של טומאה וטהרה. כך קובע הרמב"ם בפתח דיונו בנושא זה:

כל מקום שהוא רשות הרבים לענין שבת, כך הוא רשות הרבים לענין טומאה...
(רמב"ם, הלכות שאר אבות הטומאות פ"כ ה"א).

אמנם יש גם חריגות מן הכלל העקרוני, כפי שמבואר ברמב"ם בהמשך הפרק, אך קשה לדעת האם מטוס נכלל בתוכם. הרמב"ם מגדיר כרשות הרבים (לענין טומאה) מקום שרבים שכיחים בו. באופן כללי, קשה לומר שרבים שכיחים באוויר. אמנם אולי בנתיב טיסה מוכר, שבו טסים בקביעות, יש מקום לגדר של רשות הרבים אפילו לשיטת הרמב"ם.

יג. סיכום

בחנו את מגוון הדעות, סביב הנושאים שקשורים לטיסת כוהנים במטוס. ההכרעה אינה פשוטה לכאן או לכאן. יש מספר שיטות בראשונים מהן נובע היתר. אולם ודאי שאפשר גם להחמיר ולפסוק לאיסור.

הציר המרכזי בדיון, לפי דעתי, הוא הגדרתם של כלי אלומיניום. אם מכריעים כלים שכאלה לטהרה, אזי יש להתיר טיסת כוהנים או מדין אוהל (בתנאי שנתגבר על המשוכה של 'אוהל זרוק')³⁵ או אם נקבע כי המטוס הוא צמיד פתיל.

לדעתי, הגדרתו של המטוס כצמיד פתיל סבירה ביותר (שוב, בתנאי שאלומיניום אינו נידון ככלי מתכות, או אם נקיש מטוס לספינה). קשה לי להצדיק את דרישת האטימה על-ידי הדבקה, כפי שהיא עולה בדברי מחברים מסוימים. אין וודאות בדבר, אבל נראה לי שסביר להחשיב את סגירת המטוס כצמיד פתיל.

כעת ברצוני להעיר מספר הערות כלליות. אפתח בכך שלכל אורך הדרך ראינו שיטות שאפשר להקל לפיהן. החל בשיטות הראשונים שכהן לא מוזהר על קבר, המשך בשיטת רש"י ממנו נראה שאין טומאתו של הקבר בוקעת ועולה. ראינו את דברי הראשונים באוהל זרוק, וכן צדדים להתיר באחרונים.

כמובן, כל שיטה שכזו בפני עצמה איננה מהווה סלע הלכתי מוצק ומוחלט. אי אפשר, למשל, להקיש מטוס לספינה על-סמך פרשנות של פסוק במשלי, ובכך לטהרו. עם זאת, כל שיטה שכזו מהווה עוד צד לקולא.

כאן ברצוני להדגיש, שצדדים רבים לקולא מצטרפים זה עם זה, ויש משקל גם לכמות השיטות השונות הללו. זאת, למרות שכל אחת מן השיטות בבדידותה קשורה ליסוד הלכתי אחר מחברתה.

לפיכך, אפשר לצרף את הראב"ד (לגבי אזהרת כוהנים בקבר) לרש"י (לגבי בקיעת טומאת קבר). ולחידושו של רבי יצחק אלחנן (ביחס לרשות הרבים וספיקא דדינא), למרות שאין שום קשר בין השיטות הללו.

הערה שנייה וחשובה היא ההסתמכות על פסקיהם של גדולי ישראל. סוף סוף, יש לפנינו שתי תשובות שמתייחסות לנושא כמעט באופן ישיר. האחת, של הגר"מ פיינשטיין, גדול פוסקי הדור בשעתו, והשנייה, של רבי יצחק אלחנן ספקטור ביחס לרכבת.

³⁵ ההיתר של אוהל זרוק אפשרי לפי הרשב"א, אבל קשה כמובן לפסוק נגד הנשר הגדול הרמב"ם, אפילו שר' אלחנן הקל על בסיס זה לגבי רכבת. אבל יש סברות אחרות לקולא, למשל - להקיש מטוס לבהמה לשיטת התוספות או להקיש מטוס לספינה אליבא דהרמב"ם.

למרות שיש לנו עצמאות פסיקתית, אני סבור שראוי גם לכפוף את דברינו לדברי הגדולים מאיתנו. קשה לדחות את היתרו של הגר"מ פיינשטיין, שנכתב בספר הלכתי של שאלות ותשובות, כהצעה רעיונית גרידא.

לגבי היתר הרכבת של ר' אלחנן, הדברים אף חריפים יותר. לדעתי, ביחס לרוב השאלות ההלכתיות בהן נתקלנו, מצבו של המטוס טוב יותר ממצבה של הרכבת. גם על כך אפשר לסמוך בבואנו לקבוע הלכה.

אסיים בהתייחסות קצרה להצעה שעלתה באמצעי התקשורת, לעטוף כוהנים בשקית פלסטיק שתהווה צמיד פתיל. מבחינה הלכתית, נראה שיש כאן פיתרון נאה. אך ראוי לשקול גם את ההשלכה החברתית לניסוח פסק כזה ולפירסומו.

במיוחד בדורנו, כאשר רבים מלעיגים על תורתנו הקדושה והנשגבה, יש להיות רגיש להשפעת פסק הלכתי על הציבור. לעניות דעתי, הפתרון של צמיד פתיל כפי שהוצע משפיע באופן בלתי רצוי. גם אם הוא 'הלכה', נראה ש'אין מורין כן'.³⁶

לסיום נעיר, שהמאמר התמקד באיסור טומאת מת לגבי כוהנים במטוס. אין בו התייחסות לבעיות נוספות, למשל - חשש ממצב שבו יש מת על גבי המטוס עצמו וכן לעצם הבעייתיות של טומאת ארץ העמים. אך הדברים הללו כבר זוקקים מסגרת נפרדת.

36 אני, באופן אישי, מתנגד לפיתרון זה בנחרצות רבה. בגמרא בסנהדרין ה. מובא שרבי לא רצה לסמוך את רב להתיר בכורות. הסיבה לכך לא הייתה אי בקיאותו של רב במציאות של מומין בכור או בהלכות מומין, אלא להיפך - דווקא בקיאותו הרבה של רב בכל אלו, שממנה נבעה הסכנה שאנשים לא ישכילו להבין את הוראותיו. מכאן, שכל פוסק חייב לשקול גם היבטים ציבוריים לפסקיו. פסק שכזה יכול לגרום ל חילול ה' נורא, ועל כך נאמר - 'יתיר בכורות? אל יתיר'.

שילוח טמאים וקדושת המחנה

לנוכחות הקב"ה בתוך עם ישראל ישנה משמעות ערכית רבה. אך מלבד משמעות זו, יש לה לנוכחות השכינה גם משמעות הלכתית. במאמר זה נשתדל לעמוד על משמעות זו כפי שהיא מתבטאת בדיני קדושת המחנה.

א. קדושת המחנה ונוכחות המשכן

בתחילת פרשת נשא, תולה התורה במפורש את רמת קדושת המחנה בנוכחות המשכן בתוכו, וכדברי הכתוב:

וידבר ה' אל משה לאמר. צו את בני ישראל, וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם. ויעשו כן בני ישראל, וישלחו אותם אל מחוץ למחנה כאשר דבר ה' אל משה כן עשו בני ישראל (במדבר ה', א-ד).

נראה כי ניתן לראות ביטויים הלכתיים לתלות זו, הן בנוגע לקדושת המקום והן בנוגע לקדושת העם.

קדושת המקום כיצד? בתחילת ספר במדבר התורה קובעת כי יש להרחיק טמאים מן המחנה. הטמאים אותם יש להרחיק הם: המצורע, הזב וטמא המת.¹ חובת הרחקה זו חלה רק בנוכחות המשכן והארון גם יחד. כאשר רק הארון נוכח מותרת כניסת טמאי מתים, וכנראה גם כניסת זבים, למחנה. זאת, על פי הציווי בפרשת מחנה מלחמה, שם היה רק הארון, להרחיק בעל קרי בלבד (דברים כ"ב, י-טו ורשב"ם ואב"ע על אתר).² חשיבות המשכן בכל הנוגע לחובת ההרחקה משתקפת גם בדברי הגמרא

1 להלכה, כל אחד מהטמאים מורחק ממחנה אחר. ברם, נראה כי במדבר הדרישה הייתה גבוהה יותר בשל השכינה ששרתה במחנה, ועל כן שולחו כל הטמאים מכל המחנות - וכבר עמד על כך הנצי"ב על אתר (ד"ה כל צרוע).

2 תקנת עזרא האוסרת לימוד תורה לבעל קרי נלמדה כנראה מפרשה זו, ולכן הותר לימוד תורה לזבים, ועיין על כך במאמרי 'יד ויתד - היגיינה במחנה צבאי', תחומין ט' אלון שבות, התשמ"ו.

בתענית (כא:), הגורסת שכאשר נסעו בני ישראל למסעיהם, הותרו המצורעים לנסוע איתם. מנגד נעיר, כי לפי העולה מפשטי המקראות, אפשר שבמדבר חלה חובת היטהרות על הטמאים ללא קשר לשאלת כניסתם למשכן.³

מצב הפוך, שגם הוא משקף עיקרון זה, ניתן למצוא בבמות. הראשונים הסתפקו אם יש חיוב שילוח טמאים מן המחנה בבמת ציבור (עיין בתד"ה או בשבועות טז: ובמאירי סוטה טז). דומה, כי הפטור משילוח במקרה זה, נובע מכך שבמת ציבור מוגדרת כמקום בו יש משכן, ברם הארון אינו נמצא בתוכו. נוכחות הארון בתוך המשכן מסמלת את נוכחות הקב"ה בתוך המשכן ובתוך עם ישראל, וללא נוכחות זו אין צורך לשלח את הטמאים.⁴ למדנו מכאן שקדושת המחנה תלויה בנוכחות משכן ובנוכחות ארון בתוכו.

אף רמת קדושת העם תלויה בנוכחות המשכן. להלכה נפסק שגר גומר את תהליך גירותו רק באמצעות קרבן, וקרבתו זה מעכב את גירותו (הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ה). מנגד נקבע, כי בזמן שאין מקדש אין הקרבן מעכב את תהליך הגירות. עלינו לשאול את עצמנו לפשרה של פסיקה זו - הלא בהלכות אחרות הנוגעות למקדש, בזמן שאין מקדש לא ניתן לקיימן! נראה לומר, אם כן, שעצם הצורך בקרבן נולד רק כתוצאה מנוכחות המקדש, ולכן כשאין מקדש לא קיים צורך כלל בקרבן. העולה מכאן הוא, שאף קדושת עם ישראל וההצטרפות לעם ישראל קשורה בנוכחות המשכן בתוך עם ישראל.⁵

צריך להבין שאף איסור בעל קרי אינו בשל הטומאה, שאינה חמורה יחסית לזב, אלא בשל המשמעות השלילית של הקרי. קיימת התגלות ד' במלחמה ובעל קרי אינו יכול להתקדש או להיות נוכח בהתגלות זו.

3 עיין במאמרו של יוחנן ברויאר 'איסור טומאה בתורה', מגדים ב' אלון שבות, התשמ"ו. ועיין בנצי"ב (במדבר ה', ב; ל"א, יט) שהסביר שבמדבר נהגו דינים מיוחדים.

4 לעומת סילוק מהמחנה, שם הסתפקו הראשונים, מודים כולם שיש איסור להקריב בבמה בטומאה. החלוקה בין שתי הלכות אלו, במידה שישנה, נובעת לכאורה מהאמור לעיל. איסור הקרבה בטומאה קשור לאיסור הרובץ על האדם עצמו, ואיסור זה אינו קשור לנוכחות שכניה. קדושת מחנות קשורה לנוכחות הקב"ה, ולכן אפשר שאין היא קיימת בזמן שהארון לא נמצא.

5 אפשר להציע דוגמאות נוספות לעיקרון זה:

א. מעיקר הדין לא מצאנו חובה לאדם העובר על לאו בשוגג לרשום לעצמו את החטאת בה הוא התחייב, אף שמצאנו בגמרא אפשרות לעשות זאת (שבת יב:). לפי דברינו, נוכל להציע כי

ב. שילוח מהמקום או מהחברה?

בדברינו לעיל הנחנו כי חובת השילוח מן המחנה נובעת מקדושת המקום השוררת בשטח המחנה, אך למעשה אין תפיסה זו ברורה כלל ועיקר.

ניתן להצביע על כך, שהיציאה מחוץ למחנה אינה קשורה תמיד לשהות במקום קדוש, ושלפעמים היא קשורה להשתייכות למחנה. אמנם חיוב ההוצאה הוא מחוץ לשטח המחנה, אך לעתים חיוב זה מסמל את ההוצאה מחוץ למסגרת החברתית של המחנה. ננסה להדגים את טענתנו זו.

התורה מדגישה ביחס לשילוח המחנות "מזכר עד נקבה תשלחו". הדגשה זו טעונה בירור - הרי השווה הכתוב אישה לאיש לכל האיסורים שבתורה, ובדרך כלל אין התורה מדגישה כי איסור מסוים חל הן על זכרים והן על נקבות, מדוע דווקא בנוגע לחובת שילוח מופיעה הדגשה זו? אמנם, קושי זה נובע מתוך תפיסת חובת השילוח כנובעת מבעיית השהות במקום קדוש. ברגע שנקבל כי לפנינו חיוב של הרחקה חברתית, נוכל להסביר את חשיבותה של הדגשה זו. נראה, כי מכיוון שאישה אינה חלק מהמחנה (עובדה המתבטאת בכך שהנשים לא עלו במניין הפקודים, ובשוני שבין דיני המצורעת לדיני המצורע אותו נפרט להלן), היה מקום לומר שאין חובה להוציאה מחוץ למחנה. לפיכך נדרשה התורה להדגיש שחיוב זה נוהג הן בזכרים והן בנקבות.⁶

נוסף לכך, במספר פסוקים משמע שחלה חובת היטהרות על האדם אף כאשר הוא נמצא מחוץ למחנה (עיין למשל במדבר י"ט, כ). התורה קובעת שאדם שלא נטהר

עצם החיוב בחטאת תלוי בנוכחות משכן. העבירה שהאדם עובר פוגעת בנוכחות השכינה במשכן, והקרבת נדרש כדי לתקנה, ממילא בזמן שאין משכן לא חל מלכתחילה חיוב חטאת.

ב. החמרת בנות ישראל על עצמן בכל טיפת דם מונעת אפשרות הבאת קרבן זיבה, שהרי האישה לא יודעת בפועל אם היא זבה או לא, וממילא היא לא יודעת אם התחייבה בקרבן. אף שניתן להביא קרבן מספק, ובדיעבד קרבן אחד מספיק לכניסה למקדש, מכל מקום עצם התקנה יוצר מצב בעייתי. אף כאן ניתן לומר שהחיוב בקרבן שייך במהותו רק בזמן שיש מקדש, ואכמ"ל.

שיקול דומה ניתן להעלות ביחס לחיוב הוצאת קטן טמא מהמחנה לפי שגם הוא אינו חלק מהמחנה. עיין זרע אברהם סח אות כד, מנ"ח מצווה קעא, ר"פ לסה"מ לרס"ג ח"ג פרשה מח עמ' קצב-קצד, ועיין להלן הערה 19.

עובר על איסור ומטמא את המחנה אף אם לא נכנס אליו או למשכן (עיין במאמר ברויאר לעיל).

חטאת מטהרת או מכפרת

צריך להבין שהבעיה היא שאדם השייך למחנה טמא ובכך הוא מטמא את המחנה. ההוצאה מחוץ למחנה אין תפקידה רק הוצאתו ממקום מסויים, אלא הרחקתו מהמחנה כדי להחליש את זיקתו למחנה.

ביטוי מובהק לאופי החברתי של חובת השילוח ניתן למצוא בגמרא בעירובין (קד:), אשר מביאה את דעת שמואל הסבור שמי שמכניס "טמא שרץ" למקדש - חייב, ואילו מי שמכניס "שרץ עצמו" - פטור. פסיקה זו קשה ביותר, שכן אם מוקד האיסור הוא בטומאת המשכן, ודאי שיש לחייב אף על טומאת "שרץ עצמו", אשר חמורה מ"טמא שרץ". לפי האמור לעיל ניתן להסביר, שלדעת שמואל מוקד האיסור אכן איננו טומאת המשכן, אלא ההשתייכות למחנה. ממילא אין חיוב אלא במי ששייך למחנה, והשרץ עצמו אינו כלול בכך.⁷

הגמרא מסבירה את דינו של שמואל בכך שלדעתו החיוב קיים רק על מי שיכול להיטהר במקווה. במאמרנו במעלין בקודש א',⁸ הראנו שחובת טבילה קשורה לכניסה למחנה, ולא דווקא לטומאה. סברה זו מתיישבת היטב עם דברי שמואל: רק במי שיכול לטבול ולהשתייך למחנה יש חיוב. כפי שהוסבר במאמר שם, בנשים לא מצאנו חובת טבילה מפורשת, וזאת משום שהן לא מהוות חלק מהמחנה.

ג. אופיים החברתי של דיני טומאת המצורע

מקובל לראות את דיני המצורע כמקשה אחת של "הלכות טומאת צרעת".⁹ אולם, בבחינה מדוקדקת יותר, נוכל לזהות מספר דינים הקשורים להרחקת המצורע, אשר אינם קשורים לטומאת המשכן.

7 האמור בפנים נכון אף אם נפרש שמשמעות "טמא שרץ" הוא כלי שנטמא בשרץ (כרש"י) ולא אדם שנטמא בשרץ, מאחר וטומאת כלים קשורה לאדם. עובדה זו מוצאת ביטוי בדיני טומאה זו, כגון ההלכה הידועה שרק כלי שנגמרה מלאכתו מקבל טומאה.

8 'דרגות הלכתיות בטהרה' עמ' 94-120.

9 אך עיין למשל בחידושי הגר"ח ח"ג עמ' קכו שחילק בין ישיבת המצורע מחוץ למחנה לדיניו

הערנו לעיל בדרך אגב, כי דיני המצורעת שונים מדיני מצורע, במה הדברים אמורים? נציג את דברי הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת:

מצות עשה שיהיה המצורע המוחלט מכוסה ראש כל ימי חלוטו, ועוטה על שפם כאבל, ופורם בגדיו, ומודיע העוברים עליו שהוא טמא, שנאמר 'המצורע אשר בו הנגע ...' (ויקרא י"ג, מה) ... ואסור בשאילת שלום כל ימי חלוטו כאבל, שנאמר 'ועל שפם, יעטה' (ויקרא י"ג, מה), שיהיו שפתיו דבוקות; אבל קורא ושונה ודורש. ואסור לספר ולכבס, כל ימי חלוטו. ונוהג בכל הדברים האלו, אפילו בשבתות וימים טובים... דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו, חוץ לעיר, שנאמר 'מחוץ למחנה מושבו' (ויקרא י"ג, מו) ... **המצורעת אינה פורעת, ואינה פורמת, ולא עוטה על שפם**; אבל יושבת היא חוץ לעיר, ומודיעה לאחרים שהיא טמאה...

מדברי הרמב"ם עולה, כי בניגוד למצורע, אין המצורעת חייבת ל"התאבל" ונראה גם שאין לה דין ישיבה לבד מחוץ למחנה. לו היו דינים אלו קשורים לטומאה, לא היה כל מקום לחלוקה בין המצורע והמצורעת. לפי הבנתנו - שדינים אלו קשורים להרחקה מן המחנה - חלוקה זו ברורה. מאחר וההרחקה איננה הרחקה מקום בלבד, אלא הוצאה ממשגרת המחנה, הרי שהיא משמעותית יותר בזכר - וכפי שראינו לעיל.

אף בתהליך הטהרה ניתן למצוא אישור להבנתנו זו, שכן גם בהלכות אלו נתקלים אנו בהבדל משמעותי בין הלכות המצורע והלכות המצורעת:

...והוא אסור בשבעת הימים בתשמיש המיטה, שנאמר: 'מחוץ לאוהל' (ויקרא י"ד, ח), מלמד שאסור בתשמיש המיטה; והמצורעת, מותרת בתשמיש המיטה (שם פי"א ה"א).

רואים אנו, אם כן, כי בעוד שהמצורע חייב לפרוש מאשתו במשך שבעת הימים שבין הבאת הציפורים להבאת קרבנותיו, אין המצורעת חייבת בפרישה זו. חלוקה זו מורה לדעתנו על כך שדין זה נובע מהכניסה למחנה ולא מעצם דין הטומאה, ולכן יש הבדל בין המצורע והמצורעת (ונרחיב על כך עוד להלן).

ניתן להביא ראיה נוספת לחוסר הזיקה בין חובת שילוח המצורע ובין קדושת המקדש. מדברי הרמב"ם עולה כי **חובה זו חלה גם בזמן שאין מקדש**, לפי שאסור למצורע להיכנס לערים מוקפות חומה תמיד (כך משמע בהלכות טומאת צרעת פי"א

האחרים של המצורע.

ה"ו ובראב"ד שם הלכה ד). אם כן ברי למדי שאין לקשור חובה זו לקדושת המקדש. ברם, ייתכן שיש קדושה כלשהי בערים אלו.

ד. ביטויים הלכתיים לחוסר השתייכות למחנה

הזיקה שיש בין קדושת המחנה ובין נוכחות המשכן היא זיקה דו כוונתית: מחד, קדושת המחנה נובעת מהמשכן, ובהיעדר המשכן בטלות הלכות רבות ששרשן בקדושת המחנה, כפי שהראינו לעיל; מאידך, אדם המורחק מהמחנה מורחק גם מהמשכן. נראה עתה כיצד מתבטאת הרחקה זו בשני כיוונים שונים: מחד, מי שלא יכול להיכנס למחנה נוצרת בו טומאה,¹⁰ ומאידך, מי שמורחק מהמחנה אינו יכול לשלח קרבנותיו.

כמעט בכל מקום בו מתייחסת התורה לטמאים, היא מדגישה לגביהם הלכה כפולה: א. הם טמאים; ב. מי שנוגע בהם נטמא. רק לאחר קביעה זו מפרטת התורה את דרכי טהרתם. אך לגבי משלח את השעיר לעזאזל, על אף ההלכה הנקוטה בידנו (רמב"ם, הלכות פרה אדומה פ"ה ה"ו) באשר לטומאתו, התורה לא קובעת שהוא טמא, וגם לא קובעת שמי שנוגע בו נטמא. אמנם הוא מחויב בכיבוס בגדים וברחיצה (ויקרא ט"ז, כו), ברם פעולות אלו אינן קשורות דווקא לטומאה. יעידו על כך הלויים, אשר חויבו לכבס את בגדיהם אף שלא היו טמאים (במדבר ח', ז), ואף עם ישראל, אשר נצטוו לפני מתן תורה לכבס את בגדיו אף שלא כל אחד היה טמא (שמות י"ט, י).¹¹ ובכל זאת, להלכה פשוט שהמשלח את השעיר נטמא. נראה להסביר, כי טומאה זו היא תוצאה של יציאת משלח השעיר מחוץ למחנה וחוסר יכולתו לחזור למחנה עד הערב שמש.¹²

10 טומאה נוצרת (בין השאר) במקום בו הייתה אמורה להיות קדושה ולבסוף הקדושה לא חלה. פרים הנשרפים טמאים משום שהם קרבן המוצא מחוץ למחנה. אף פרה אדומה מטמאת בשל אותה סיבה - היא "קרבן" הקרב מחוץ למחנה (הרחבנו בכך במאמרנו הנ"ל, 'מעלין בקודש' א'). מי שראוי להיות במחנה ומוצא מחוצה לו, נוצרת בו טומאה.

11 למעשה, כלל לא ברור האם לפני מתן תורה חל דין טומאה. בפסח מצרים לא מצאנו ציווי להיטהר, אף שמתמא היו שם טמאים רבים. באופן כללי ניתן לומר כי עד מתן תורה כמעט ולא מצאנו איזכור של טומאה וטהרה. לשאלה זו יש גם קשר לשאלת חיוב מצוות לפני מתן תורה, ואכמ"ל.

12 הרמב"ם (הלכות פרה אדומה פ"ה ה"ו) פוסק כת"ק (יומא סז), שהמשלח מטמא משיצא חוץ לחומת ירושלים, בהתאמה לאמור בפנים. לא מסתבר לומר שטומאת המשלח נובעת משילוח השעיר ולא מהיציאה מהמחנה, שכן בדינים מקבילים בהם נטמא המשלח, ניתן להראות כי

הקישור בין שהות מחוץ למחנה לטומאה מוצא את ביטויו במספר מקומות נוספים:

כדי להסיק את רגליו, אדם חייב לצאת מחוץ למחנה (במחנה מלחמה, וכנראה אף במדבר בנוכחות המשכן - עירובין נה:). במקדש, מסיק את רגליו חייב טבילה (הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"ה).

גר המתגייר חייב טבילה כחלק מתהליך גירותו. חיוב זה אינו מוזכר במפורש בתורה. מפשטי המקראות עולה שחיוב טבילה נדרש לשם כניסה למחנה. לכן גר המצטרף לעם ישראל חייב טבילה. חז"ל קשרו בין טבילה ובין טומאה (כפי שהזכרנו לעיל בשעיר המשתלח), ואף כאן סביר שהצורך בטבילה קשור לטומאה הקיימת בכל מי שאינו חלק מן המחנה. בניסוח חריף בית הלל אומרים ש"כל הפורש מן העורלה כפורש מן הקבר" (פסחים צב.). דהיינו, אדם הנימול מוגדר כטמא מת עד לאחר שבועה ימים ממילתו.¹³

חכמים גזרו טומאה על ארץ העמים (שבת יד:). כיוון שכל ארץ ישראל היא "מחנה ישראל", כל מקום מחוץ לארץ ישראל "טמא". גם כאן יש נימוק טכני, ברם ברור שקיים כאן גם שיקול רעיוני.

מסתבר שהציאה היא שמטמאת.

לגבי פרים ושעירים הנשרפים, אותם יש לשרוף מחוץ לעזרה, גם כן נאמר כי העוסק בהוצאתם לבית הדשן "טמא ומטמא בגדים", כאשר דין זה נלמד משילוח השעיר לעזאזל (שם ה"ד). בטומאתם של אלו, פוסק הרמב"ם שהטומאה חלה מרגע יציאת האדם הנושא אותם מהעזרה ולא מרגע יציאתם הם (שם ה"ה). מסתבר, אם כן, שבפרים ובשעירים הנשרפים הטומאה נובעת מיציאת האדם מהעזרה, ולא מפעולת השילוח, שהרי אם השילוח היה מטמא, הייתה הטומאה צריכה לחול מרגע יציאת הפר/השעיר החוצה. הרמב"ם לא כותב מה הדין בשעיר המשתלח, ברם נראה שהדינים דומים, ואכמ"ל.

13 למרות שבגמרא שם ר"י מסביר שמדובר בחשש טכני של טעות בדיני טומאה של הגוי המתגייר, מכל מקום אין בכך סתירה לאמור לעיל. ראשית, אף ר"י אומר שגם יהודי שמל את עצמו טובל (ועיין שם בתד"ה אבל שתמה על כך), וטבילה זו כנראה משום שערל יהודי שנימול נכנס בצורה מלאה לעם ישראל. שנית, לא מתוקנת תקנה בשל שיקול טכני אם אין רקע רעיוני לתקנה ובדבר זה נרחיב ב"ה במקום אחר. ועיין שם בירושלמי שהביא אפשרות שלב"ה חייב הזאות מדאורייתא (אולי בדומה להזאות הלויים שאינן קשורות לטומאת מת), ודחה זאת.

חכמים גזרו טומאה על הגויים (רמב"ם, הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ב ה"י). במקרה זה, אף הטעם הטכני, שהוא ליצור הרחקה בין ישראל לגויים, מתאים לאמור לעיל. גזירה זו הורחבה למעשה גם לעם הארץ (חגיגה יח:), ובמידת מה התייחסו לעם הארץ אף כ"פסול חיתון" (עיין פסחים מט. ועיין גם ברכות מז: שאין מזמנין עליו).

גם הכיוון השני, חוסר היכולת לשלח קרבנות, מופיע במספר מקומות, ונראה כי היסוד העומד מאחורי כולם הוא ההרחקה מן המחנה ומעם ישראל:

יש ספק אם מנודה יכול לשלח קרבנות, כיוון שמי שמנודה לעם ישראל מנודה גם למשכן.¹⁴

גוי אינו יכול לשלח קרבנות רגילים: קרבנו קרב רק כעולה, כאשר הנסכים קריבים משל ציבור.¹⁵ עובדה זו לכאורה מורה על כך שהקרבן בעצם אינו שייך לגוי. במילים אחרות, ההלכה קבעה אמנם שגוי יכול לשלח קרבנותיו, ברם קרבן זה נחשב כקרבן שנמסר לציבור, ולפיכך הם שמביאים את הנסכים. נמצינו למדים שוב, כי מי שאינו חלק מן המחנה אינו יכול להביא קרבן.¹⁶

דין דומה קיים במצורע. להלכה מצורע אינו יכול לשלח קרבנותיו. הרמב"ם קשר דין זה ישירות לחוסר יכולתו של המצורע להיכנס למחנה (רמב"ם, הלכות ביאת המקדש פ"ב ה"א). אף שניתן לשלח קרבנות על ידי שליח, לפחות בקרבנות שאינם דורשים סמיכה (עיין כסף משנה שם ה"ב), במקרה זה אי אפשר לעשות זאת. חוסר יכולת זו לא קשורה לדין שכל מה שהמשלח לא יכול לעשות השליח לא יכול לעשות במקומו, שהרי טמא שרץ יכול לשלח קרבנות אף שהוא עצמו אינו יכול להיכנס

14 עיין ברמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ב ה"א ובגמרא מועד קטן טו:.. שם יש דיון האם מנודה לשמיים חמור יותר ממנודה לבריות, והדברים קשורים לאמור בפנים, ואכמ"ל.

15 הלכות מעשה הקרבנות פ"ג הלכות ב, ג ו-ה. ועיין מנחות עג: ועוד. לכאורה יש ברמב"ם הלכה כפולה: אי אפשר לקבל קרבן מהגוי אם אינו עולה. למרות זאת, אם הגוי הביא שלמים ניתן להקריבם כעולה, אף שאין זה בהתאמה לנדרו משום שלבו לשמיים (כפי שהסביר רש"י שם).

16 אף כאן יש מקום לדון במצב שלפני מתן תורה, שהרי יתרו מביא עולה וזבחים, והזקנים והוא אוכלים אותם לפני אלוקים. אכילה זו לכאורה משמעותה אכילת שלמים, ומכאן שלפני מתן תורה (אם יתרו היה לפני מתן תורה, ובמקום אחר נרחיב ב"ה בזה) הייתה אפשרות של הבאת שלמים על ידי גוי. מציאות זו מתאימה לאמור בפנים, לפי שלפני יצירת עם ישראל, גם גוי יכול היה להביא שלמים, ואכמ"ל.

למשכן. מאותה סיבה לא ניתן לתלות זאת בעצם איסור הכניסה למקדש. צריך לומר שזה דין מיוחד הנובע מאיסור הכניסה למחנה, ודבר זה תואם את האמור לעיל.¹⁷

ה. על מי מוטלת חובת השילוח?

לדיוננו עד כה עשויות להיות השלכות לגבי שאלה נוספת: על מי מוטלת חובת סילוק הטמאים? האם זהו חיוב אישי החל על הטמא, על כל פרט ופרט או שמא זהו חיוב ציבורי? אף אם נסיק כי מדובר בחיוב ציבורי, עלינו לשאול איזה מוסד אחראי לכך - האם חובה זו מוטלת על כתפי הכוהנים או שמא מדובר בחובת הסנהדרין?

מלשון הפסוקים משמע שחובת סילוק הטמאים במדבר היא חובה החלה (גם) על הציבור.¹⁸ לפיכך יש מקום לומר שחלה חובה על בית דין לתקן תקנות שימנעו כניסה של טמאים. אף ייתכן שאין כאן כלל חובה של היחיד, אלא של הציבור בלבד. דבר זה מתקבל על הדעת, שכן הציבור הוא שאחראי על קדושת המחנה והוא שייפגע אם קדושה זו תופר. מצב דומה קיים לכאורה גם במחנה המלחמה, שם, לפי מספר דעות, החובה להתקין מקום מחוץ למחנה היא חובת הציבור ולא חובתו של האדם הפרטי. לפי תפיסה זו, יש להרחיב את חובת ההרחקה כך שתכלול גם את הוצאת הקטנים הטמאים מהמחנה.¹⁹

17 האחרונים הסבירו את איסור שליחת הקרבנות כחלק מדיני אבילות, ברם כפי שצוין בפנים מלשון הרמב"ם במצורע לא משמע כך. ואפשר שהנפק"מ היא אם זב יכול לשלח קרבנותיו. מדברי הרמב"ם בהלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ה ומהראב"ד שם משמע שזב יכול לשלח קרבנותיו, ואילו מדברי המהר"י קורקוס בהלכות ביא"מ פ"ב ה"ב משמע שלא, ועיין גם בגר"ח קרבן פסח פ"ו ה"א ואכמ"ל.

18 הדברים כאן נוגעים רק למחנות, כדלהלן. כמו כן הדברים אמורים רק ביחס לעשה של שילוח. קיים גם לאו, אשר חל כנראה על הטמאים אישית, ועיין סה"מ עשין לא ולאויין עז, עח ועיין להלן.

19 יש מהאחרונים אשר כתבו, שהתורה כתבה 'זכר עד נקבה' ולא 'מאיש ועד אישה' כדי לומר שגם קטנים כלולים בכך (עיין למשל 'תוספת ברכה' במדבר ה', ג). ואכן, במקומות רבים מצאנו זכר ונקבה כמתייחסים לגדולים וקטנים - עיין למשל ויקרא כ"ז, ה. מכאן הסיקו חז"ל שדין זיבה יכול לחול גם על קטנים (ערכין ג.) ואכמ"ל.

כאן המקום להעיר, כי התלבטותנו לגבי האחראים על השילוח, נאמרה רק ביחס לשילוח מחנות ולא ביחס למשכן. ברור שיש חובה נוספת על הציבור להוציא טומאה מהמשכן ללא כל קשר לאיסור הטמא להיכנס (עירובין קד:).

ייתכן גם כי שאלת האחריות לשילוח תלויה במקום בו נמצאת הטומאה. אם מדובר במחנות - החובה היא של הסנהדרין, כפי שמשמע מהכתובים. אולם במשכן אפשר שהחובה היא של הכוהנים, ולכן הגמרא קובעת שמי שעבד בטומאה - אחיו הכוהנים היו מפצעים את מוחו (רמב"ם, הלכות ביאת המקדש פ"ד ה"ב).²⁰ אמנם, אין להביא ראיה מהלכה אחרונה זו - ייתכן שאין דין זה קשור לחיוב הרחיקת הטמא, אלא לחיובי השמירה הכלליים של הכוהנים למנוע ממי שאיננו מתאים מלעבוד במשכן.

ו. ההרחקה מנקודת מבטם של היחיד ושל הציבור

מצוות הרחיקת הטמאים מופיעה, מלבד לציווי המופיע בפרשת נשא, גם בפרשיות תזריע ומצורע. בפרשיות אלו מתוארים דיניהם של טמאים רבים, ברם, בניגוד לעולה מפרשת נשא, מוזכרת בהן חובת הרחקה מן המחנה רק בנוגע למצורע (ויקרא י"ג, מו). חסרון איזכור חובת ההרחקה בולט במיוחד בפרשת היולדת, בה מוזכר איסור הכניסה למקדש, ולמרות זאת אין בה זכר לחובה לצאת מחוץ למחנה. גם בפרשת חוקת, העוסקת בטמא מת, לא הוזכרה החובה להרחיקו מן המחנה. ננסה לברר מדוע התורה מזכירה בפרשת תזריע את חיוב ההרחקה רק לגבי המצורע, כאשר החיוב כלפי שאר הטמאים מופיע רק בפרשת נשא.

כאשר אוסרים על טמא להיכנס למחנה יכולות להיות לכך שתי סיבות. מחד, טמא הנכנס למחנה "מטמא" את המחנה, וכדי למנוע זאת יש להרחיקו. מאידך, טמא לא ראוי להיות במקום קדוש. לפי תפיסה זו, ללא קשר לעובדה שהוא מטמא את המחנה, מעמדו האישי בלבד מחייב את הרחקתו - לא מגיעה לו הזכות להיות במחנה. ניתן, לפיכך, להבין שיש הבדל בין כל הטמאים למצורע. בספר במדבר התורה מדברת על תהליך יצירת המחנה, ובמסגרת זו הציבור מצווה להרחיק את הנשים הסוטות מן המחנה, וכן את הטמאים. אי אפשר ליצור מחנה טהור כאשר הטמאים הללו מצויים בתוכו, הן הטמאים "פיזית" והן הטמאים "רוחנית" (כסוטה). הפרשיות בויקרא,

²⁰ הקשר לקדושת המחנה קיים גם כאן: דין זה דומה לדין הפוגע בקדושת המחנה ע"י ביאה על גויה שגם שם קנאים פוגעים בו (סנהדרין פא:).

לעומת זאת, אינן עוסקות בדין המחנה אלא בדין הטמאים מצד עצמם. במסגרת זו רק המצורע אינו ראוי לשהות במחנה מצד עצמו. איסור זה לא קיים בטמאים האחרים.

שונוותו של המצורע משאר הטמאים מתבטאת גם באיסורים וחובים נוספים המיוחדים לו ואינם קשורים לטהרת המחנה: המצורע צריך לשבת בדד, ראשו פרוע וכו'. גם מן הכתוב ביחס לחיובה של מרים להישאר מחוץ למחנה משתקפת המשמעות המיוחדת הקיימת בשילוח המצורע. התורה קובעת שם שהסיבה בשלה היא צריכה להישאר מחוץ למחנה היא משום שאביה ירק בפניה. התפיסה, אם כן, היא, שהישיבה מחוץ למחנה אינה קשורה לטומאה, אלא לנדוי שמרים צריכה לקבל בשל פעולותיה, כאשר הצרעת משקפת נדוי זה.

אפשר אף שהשאלה שהוצגה לעיל האם החיוב מוטל על הציבור או על היחיד קשורה לחלוקה שזה עתה הצגנו: דין טהרת המחנה היא חובת הציבור, ואילו איסור הכניסה מדין הטומאה היא חובת היחיד.

לחלוקה זו נוכל למצוא אחיזה גם בדברי הרמב"ם. בהלכות ביאת המקדש (פ"ג ה"ב) כתב הרמב"ם שיש לשלח את כל הטמאים מחוץ למקדש ואת המצורע מחוץ לירושלים. ואילו בהלכות טומאת צרעת (פ"י ה"ז) כתב הרמב"ם שהמצורע צריך לשבת מחוץ לעיירות מוקפות חומה בא"י. שוני זה נעוץ כנראה בשתי נקודות.

בביאת המקדש מדגיש הרמב"ם את המצווה הציבורית לשלח את הטמאים ("מצוות עשה לשלח טמאים מן המקדש שנאמר וישלחו מן המחנה..."), שם ה"א), ואילו בהלכות טומאת צרעת המוקד הוא אישי ("דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר..."), שם ה"ז).

בביאת המקדש נקודת המוקד היא המקדש, וקדושת ירושלים כאן נגזרת מקדושת המקדש. קדושת ערים מוקפות חומה אינה קשורה למקדש שהרי לדעת הרמב"ם היא נוהגת גם בזמן שאין מקדש. לכן בביאת המקדש הרמב"ם מדבר רק על ירושלים, ובטומא"צ הוא מדבר על כל הערים המוקפות.

בירושלים יש דין כפול. יש לשלח מצורע מירושלים הן משום היותה מוקפת חומה (חובת הפרט) והן משום היותה חלק ממערכת המקדש והמחנות מסביב לו (חובת הציבור). להבנה זו, אם קדושה לא קדשה לעתיד לבא, בזמן שאין מקדש אין חובה ציבורית לשלח מירושלים אלא רק איסור אישי על המצורע להיכנס לשם.

ז. חובת ההרחקה - חיוב גברא או חפצא?

לחלוקה שהובאה לעיל ניתן להוסיף קומה נוספת. איסור הכניסה בטומאה יכול להיות איסור "גברא", ויכול להיות איסור "חפצא". לפי ההבנה הראשונה האיסור רובץ על האנשים (בין אם זה היחיד ובין אם זה הציבור) - וכך הנחנו לפי כל האפשרויות שהוצגו לעיל. להבנה השנייה, מוקד חיוב ההרחקה אינו באדם אלא בהגדרת המקום. מקום לא יכול להיות קדוש כאשר מאפשרים לטמאים להיכנס לתוכו - ממילא חלק מהגדרת המקדש דורש את סילוק הטמאים הללו.

למעשה, ניתן לזהות את שתי ההבנות הנ"ל בדברי הרמב"ם (אם כי לא בצורה זהה לחלוטין). הרמב"ם חזר על הלכות שילוח הטמאים בצורה כמעט זהה (מבחינת התוכן) בשני מקומות: בהלכות בית הבחירה (פ"ז) ובהלכות ביאת המקדש (פ"ג). בשני המקומות כותב הרמב"ם על האיסור להיכנס בטומאה למקדש ומחלק בין הטמאים השונים. החזרה על הלכות השילוח בשני מסגרות אלו, מורה לכאורה על כך שסילוק טמאים מהמקדש בנוי משתי הלכות שונות:

חלק מהגדרת המקדש אוסרת שהיית טמאים, שכן שהייה זו פוגעת בהגדרת עשרת הקדושות - ובמסגרת זו מופיע האיסור בהלכות בית הבחירה.

חלק מחובת הציבור לדאוג לטהרת המקדש.

חלוקה זו בולטת בתוכן ובמבנה ההלכות בשני הפרקים. בהלכות בית הבחירה עוסק הרמב"ם בהגדרת קדושת המקום במסגרת עשר קדושות ("עשר קדושות הן בארץ ישראל וזו למעלה מזו..."), שם ה"ג), ובמסגרת זו משבץ הרמב"ם את דיניהם של הטמאים השונים. לכן הוא מביא בסוף פרק זה גם את דין העלייה מעל קודש הקודשים - על אף שאין לו קשר לשילוח טמאים. בביאת המקדש, לעומת זאת, עיקר עניינו של הפרק הוא החובה לשלח טמאים ("מצות עשה לשלח כל הטמאים מן המקדש..."), שם ה"א), וסיביבה נסוב כל המובא בפרק זה.

נראה עתה כיצד מסייעות ההבנות הנ"ל לשפוך אור על שתי סוגיות בהלכות טומאה וטהרה.

מצורע בזמן שטומאה נדחית בציבור

פן ה"חפצא" שבשילוח הטמאים עשוי להסביר הלכה מעניינת המופיעה במסכת פסחים (צה:). הגמרא שם מביאה כי לדעת ר' אליעזר, אם בזמן שטומאה נדחתה

בציבור, נדחקו מצורעים ונכנסו לעזרה (אף שאין הם רשאים לעשות זאת), הם פטורים. זאת על פי דרשתו:

ו'ישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', בזמן שטמאי מתים משתלחין - זבין ומצורעין משתלחין, אין טמאי מתים משתלחין - אין זבין ומצורעין משתלחין (שם).

אם איסור הכניסה למקדש הוא איסור אישי הדומה לאיסור אכילת נבלה, קשה להבין הפקעה זו של איסור הטומאה. ראשית, למצורע לא הותרה הקרבת הפסח בטומאה. שנית, כוהן שנטמא במת אינו מותר שוב להיטמא במת (גם אם מדובר באותו יום, כך שאינו מוסיף יום על זמן טומאתו)!

אמנם, אם נטען כי איסור הביאה למקדש בטומאה נובע מהרצון לשמור על קדושת המקום, נוכל בנקל להבין את השוני בין המקרים: לכוהן טמא אסור להיטמא שוב, משום שאיסורו להיטמא למת אינו קשור לתוצאות הטומאה; לעומת זאת, איסור הביאה למקדש פוקע לאחר שהותרו טמאי המת להיכנס לשם, מאחר וה"חפצא" של מקום המקדש כבר אינו שמור.²¹

דין טומאה דחוויה בציבור

הבנות אלו עשויות אף להסביר הלכה הרבה יותר מרכזית בהלכות מקדש וקודשיו - דין טומאה דחוויה בציבור.²²

בהלכות בית הבחירה (פ"ז הכ"ג) פוסק הרמב"ם כי על אף ההלכה לפיה כאשר אין טהורים מותר לחזק את בדק בית קדש הקדשים ע"י טמאים, אם ניתן לעשות זאת ע"י

21 ביחס לשבת מצאנו ה"א דומות: א. רב הונא סבור (שבת כ.). שכוהנים יכולים להדליק אש לצורך פרטי שלהם בבית המקדש. כיוון ששבת ניתנה להידחות בבית המקדש היא נדחית לחלוטין. ב. המכילתא דר"י (פר' כי תשא מסכתא דשבת א ד"ה מחלליה) מעלה אפשרות שאם שבת נדחתה בשל פיקוח נפש, יתרת השבת אינה אסורה במלאכה. אף ה"א זו יכולה להיות מוסברת רק בשל שיקול דומה של חלול קדושת השבת, ועיין להלן בסמוך.

22 להלכה, הרמב"ם (בהלכות ביאת המקדש פ"ד ה"ט) פוסק שדין טומאה הותרה בציבור אינו קשור לציבור אלא לדבר שקבוע לו זמן. למרות זאת, הרמב"ם השתמש במינוח זה גם ביחס להיתר כניסת טמאים ובעלי מום לתקן את המקדש - שם חסר מימד הקביעות - ולכן התייחסנו לדין זה כך.

בעל מום "יכנס בעל מום ואל יכנס טמא, שהטומאה דחוייה בציבור".²³ ההבנה הרגילה בדין זה דומה מעט ללאו שנדחה מפני עשה: במקום שיש התנגשות בין לאו ועשה - הלאו נדחה, ברם אם יש אפשרות לקיים גם את העשה וגם את הלאו - מצב זה עדיף. אך הבנה זו בעייתית, כפי שנראה להלן.

ביחס לקרבן הקרב בטומאה (עקב דחיית הטומאה בציבור) מצאנו הלכות מיוחדות. לדוגמה, המשנה בפסחים (פד.) קובעת כי השובר עצם בפסח טמא - פטור. אם היתר הטומאה בציבור נובע רק מהתנגשות בין "עשה" ו"לאו", קשה להבין כיצד ייווצרו דינים חדשים במצב מעין זה. כך לדוגמה לגבי איסור שעטנז, כאשר הוא נדחה מפני ציצית, אין קביעה הלכתית האומרת שבמקרה זה לא צריך שמונה חוטים בציצית או משהו מעין זה.

אם נקבל את ההבנה שטומאה הותרה בציבור, נוכל להסביר שהתורה מראש גזרה שאסור להיכנס למקדש בטומאה רק שלא במקום ציבור, ואם כך הוא, נוח הרבה יותר לקבל שהתורה קבעה גם הלכות מיוחדות למצב מעין זה.

אך כיצד נוכל להבין את מי שמתייחס לטומאה כדחוייה בציבור?

לאור דברינו עד כה, נוכל להסביר כי בבסיסה טומאה אכן הותרה בציבור, ברם, קיימות מספר הלכות בטומאה: חובת השמירה מפני טומאה הוטלה על הציבור, וחובה זו אינה קיימת במקום שהציבור טמא; אף האיסור האישי שלא להיכנס בטומאה הותר, לפי שאין משמעות להיתר הציבור ללא ההיתר הפרטי. אולם, על אף העובדה שאין חובת שילוח טמאים מהמקדש, או איסור כניסה אישי, מכל מקום יש עדיין בעיה של איסור כניסה **משום קדושת המקום**. אף שמותר להיכנס במקרה זה בטומאה, עדיף בכל זאת שלא לחלל את קדושתו. לכן הטומאה רק דחוייה בציבור.

מצב דומה לזה מצאנו בשבת. ניתן היה לחלק בין קדושת שבת ובין אסורי מלאכות. לפי תפיסה זו, קדושת השבת אינה קשורה לאיסורי מלאכה, אלא היא דין

²³ הכס"מ והמב"ט נחלקו בגירסה ברמב"ם האם להעדיף טמאים או בעלי מום. הכס"מ תמה על המב"ט כיצד פירש כך ברמב"ם. ניתן לומר בדעת המב"ט שכיוון שהרמב"ם משתמש תמיד בביטוי 'טומאה דחוייה בציבור' כנימוק להיתר, לכך צריך לפרש כך גם כאן, וממילא יש להעדיף טמא על בעל מום.

עצמאי. פיקוח נפש מתיר את איסורי המלאכה, ברם אדם המחלל שבת, גם אם הוא עושה זאת בהיתר, פוגע בקדושת שבת.²⁴

אין בכוונתנו לטעון שגם בשבת דין 'דחוויה' נובע מקדושת השבת. אפשר שבשבת דין היתר חילול שבת דומה אכן להבנה הראשונה שהצענו, אך עניין זה זוקק דיון נפרד. ברצוננו רק להראות שיכול להיות מושג של חילול הקדושה שאינו קשור לאיסורים, ועל פי זה לאשר את פרשנותנו ל'טומאה דחוויה בציבור'.

ח. ייחודו של המצורע

בדברינו עד כה, ראינו כבר כמה פעמים כי המצורע שונה משאר הטמאים במעמדו ובדיניו. מניין נובעת חומרה יתירה זו? כדי להבין נקודה זו עלינו להתחקות אחר מקורה של טומאה זו.

בכל המקומות במקרא בהם מופיעה הצרעת היא קשורה לפגיעה בקדושה. כך ניתן לראות אצל עוזה, שלא דיבר כלל לשון הרע ונצטרע בשל הקרבה במקדש ללא היתר (דה"ב כ"ו, יט). אף גיחזי לא ברור שחטא בלשון הרע, ואעפ"כ הוא נצטרע. אפשר שאף צרעת נעמן באה לו בשל הפגיעה בישראל וללא קשר ללשון הרע.²⁵ לפיכך צריך לומר, שאף שהגמרא אומרת שצרעת באה על לשון הרע (ערכין טז), אין הכוונה שהיא עונש ישיר על לשון הרע, אלא שלשון הרע גורמת לפגיעה בקדושה, ועל כך מגיעה הצרעת.

צרעת היא הטומאה היחידה אשר איננה נובעת ישירות מהמציאות, אלא תלויה כולה במוצא פי הכוהן. כך עולה ישירות מהכתוב האומר לפנות את כל אשר בבית לפני בוא הכוהן על מנת שלא ייטמאו. מצב זה מתאים לטענתנו בדבר מקורה של הצרעת - כיוון שצרעת באה על פגיעה בקודש, הגורם האחראי לקביעת הפגיעה הוא הכוהן שהוא נציגו של הקב"ה, ולכן רק על פי דברו הצרעת מטמאת. זו גם הסיבה

²⁴ כך ניתן לענות על שאלת ה'אבני נזר' - עיין דיון על כך ב'תורת היולדת' פרק נ"ט הערה א'. לפי דברינו, אין צורך לחלק בין מצוות עשה של שבתון ואסורי מלאכות, אלא נוכל לטעון שהבעיה היא בקדושת השבת ואכמ"ל.

²⁵ הפסוק (מ"א י"א, כו), המתאר את ירבעם שהרים יד במלך, מנסה להפחית בכבודו, ולכן הוא מדגיש שהוא עבד, ושאמו אישה אלמנה ושמה צרועה. אפשר שהדגשת שם זה באה ללמד על ירבעם ששם אמו היה "צרועה", ובנה אכן הרים יד על המלך.

שהמצורע צריך לשבת לבד - אף לא בנוכחות מצורעים אחרים - מעבר לחיובו לצאת מן המחנה. במקום שיש ציבור יש השראת שכינה, ובשל פגיעת המצורע בקודש אין הוא זכאי לכך.

ט. קדושת המקום וטומאתו

במצורע יש טומאה נוספת שאין דוגמתה בטומאות אחרות. מצורע מטמא את המקום בו הוא שוהה. טומאה זו שונה מטומאת אוהל במשמעותה ובהלכותיה, כפי שניתן להדגים בנקל: טומאת אוהל נוצרת בשל השהות עם המת תחת קורת גג אחת, כאשר ברור שלפי הגדרה זו אין מקום להבדיל בין מצב בו אדם נכנס דרך ביאה לבית או דרך אחוריו, לעומת זאת, בטומאת מושב המצורע מבדילים אנו בין מצבים אלו (הלכות טומאת צרעת פט"ז ה"ה). כמו כן מצאנו חלוקה בין מצב בו המצורע נע והטהור עומד ובין מצב הפוך (שם פ"י ה"ב), חלוקה שאין דוגמתה בטומאת מת. בבית מנוגע קיימת חלוקה התולה את הטומאה במשך הזמן בו שהה האדם בבית (שם פט"ז ה"ו), גם דין זה אין כדוגמתו באוהל המת. בצרעת, אם הטמא מאהיל על הטהור או להיפך אין טומאה, משא"כ באוהל המת. טומאת מושב, אם כן, אינה קשורה לאוהל אלא להגדרת מקומו של המצורע כטמא, וכפי שניסח זאת הרמב"ם: "מה הוא טמא אף מושבו טמא" (הלכות טומאת צרעת פ"י ה"ב). ננסה להסביר את טומאתו זו של המצורע על פי מה שלמדנו על מקורה של הצרעת בכלל.*

השראת שכינה קשורה בדרך כלל למקום. דהיינו, כאשר הקב"ה מתגלה לאדם מסוים, ההתגלות בדרך כלל קשורה לעובדה שהאדם נמצא במקום השראת שכינה. כאשר הקב"ה מתגלה למשה בסנה הוא אומר לו שהמקום קדוש, וכך גם בהתגלות המלאך ליהושע. הקב"ה אינו אומר למשה שישל נעליו מפני שהוא נמצא בנוכחותו. אף האיסור ללמוד תורה במבואות המטונפים לכאורה אינו משום שאסור ללמוד במקום לא נקי, אלא משום שכאשר האדם לומד הוא מביא את הקב"ה למקום זה, ואסור להביא אותו למקום שאינו נקי.²⁶ על פי זה נוכל לומר, שכפי שהשראת השכינה

* לדיון נרחב בהלכות אלו ראה מאמרו של כתיאל זשוראוועל 'טומאת ביאה במצורע' בגליון זה (-הערת העורך).

²⁶ כך עולה מכל הדינים שם, שהרי הקמת מחיצה מועילה לדינים אלו כמו לתשמיש לפני ספר תורה ועוד, ואם הבעיה היא המחשבה דין זה תמוה. ועיין עוד ברכות כה. ובמאמרי ' יד ויתד' - היגינה במחנה צבאי, תחומין ט' אלון שבות, התשמ"ו.

קשורה במקום, כך יש טומאה במקום בו הייתה פגיעה בקודש. על כן במצורע, שלפי דברינו פגיעתו בקודש היא שגורמת לטומאתו, אך טבעי הוא שהתורה קבעה כי מקומו יהיה טמא.

י. החזרה למחנה

כפי שטומאתו של המצורע קשורה למחנה, כך גם טהרתו. מלבד הקרבנות המיוחדים שיש למצורע, יש למצורע איסור ביאה על אשתו. איסור זה מיוחד משתי בחינות: א. האיסור הוא רק למצורע ולא למצורעת (טומאת צרעת פי"א ה"א), כפי שכתבנו לעיל. ב. האיסור הוא רק למצורע שהחל את תהליך טהרתו (שם). מצורע מוחלט אינו אסור בביאה (שם פי"ה ה"ו). קשה להבין כיצד ייתכן שמצורע מוחלט, שרמת טומאתו גדולה ממצורע מיטהר, מותר בביאה, ואילו מצורע אשר החל את תהליך טהרתו נאסר בביאה. מכאן נראה שאיסור הביאה אינו קשור לטומאת המצורע אלא לטהרתו.

התורה קובעת שלפני מתן תורה בני ישראל צריכים לפרוש מאישה כיוון שהם צריכים להתקדש. לאור זאת ניתן להבין, שכאשר האדם מתקדש או מיטהר על מנת להיכנס או להתקרב למקום טהור, הוא אסור במגע עם אישה. כיוון כזה עולה גם מן ההלכה הדורשת מהכוהן הגדול לפרוש מאשתו לפני יום כפור. לדעה אחת דין זה נובע מחשש טומאה. ברם, אם חובת הפרישה אינה משום חשש טומאה אלא משום הלימוד מהמילואים (כדעת ר' יוחנן ביומא ג:), הרי שיש כאן לכאורה דין עקרוני הנובע מן הצורך לפרוש מאישה על מנת להתקדש. להבנה זו, איסור זה נובע ישירות מצורך הכוהן להתקדש לפני הכניסה לקודש.²⁷

בדומה לכך ניתן לומר ביחס למצורע. כדי שיוכל המצורע להצטרף למחנה עליו להתקדש, וממילא הוא חייב לפרוש מאשתו. לעיל כבר עמדנו על כך שצירוף אישה

²⁷ אף שהגמרא תולה זאת בחשש שתימצא אשתו נדה, אין זה מפקיע את ההסבר שכתבנו בפנים משתי סיבות: ראשית, מאחורי תקנה זו, כמו מאחורי תקנות חז"ל רבות, עומדים גם רקע רעיוני וגם רקע מציאותי. במקרים רבים הרקע המציאותי בלבד אינו מצדיק את התקנה. גם הרקע הרעיוני אינו יכול להוות צידוק לתקנה, מכיון שכאן תמיד תעלה השאלה מדוע התורה לא אסרה זאת. לפיכך הרקע המציאותי בא להצדיק את הרקע הרעיוני (ובמקום אחר נרחיב בזה ב"ה). שנית, האמוראים נחלקו (יומא ג:) במקור דין פרישת שבעה, האם נלמד מסיני או מהמילואים. אם הלימוד הוא מהמילואים אזי דין הפרישה אינו קשור לחשש טומאה. מחלוקת זו מקבילה למחלוקת בדין טבילה לפני הכניסה למקדש בה נחלקו תנאים (יומא ל). יש התולים זאת בדין עקרוני ויש התולים זאת בחשש ואכמ"ל.

למחנה אינו כרוך בבעיה דומה (ועל כן אין היא אסורה לבעלה) לפי שהיא אינה חלק מהמחנה בפני עצמה אלא רק כחלק ממשפחתה. נעיר עוד שאף במתן תורה נאמר האיסור בבסיסו לגברים, ואף שנלמדו משם דינים שונים הקשורים לדין 'פולטת' וכדו, אין זה מפקיע את עצם הדין אלא רק מסביר את אורך הזמן.

בעניין ראיית פתח ההיכל בזמן הזיית דם פרה אדומה

הרב שמשון אלבום, במאמרו במעלין בקודש גיליון ג' (עמ' 183-186), ענה על מאמרי במעלין בקודש גיליון ב' (עמ' 104-107) בעניין האפשרות לעשיית פרה אדומה בזמן הזה. הוא מסכם את דבריו כך: "השוחט אינו צריך לראות את פנים ההיכל" וכו' (עמ' 185). לא יכולתי להתפנות ולהשיב לדבריו עד כה, מחמת הכנת ספרי החדש על מיקום קודש הקודשים. על אף הזמן שעבר מאז, אבקש להביא בקצרה מקור אחד בנידון, ואת דברי הרמב"ם אשר לכאורה סומכים על מקור זה.

כתוב בתוספתא:

(פרה ד[ג], II, עמ' 634).¹

והזאה לעולם ביום

וברמב"ם:

הזה מדמה בלילה, אפילו הזה שש הזיות ביום ואחת בלילה פטולה.

(הלכות פרה אדומה פ"ד ה"ט).

אנו למדים מכך, שהעיקר הוא שיראה הכהן את פתחו של ההיכל בשעת הזאת הדם, בהתאם למשנה במידות פ"ב מ"ד, שהבאתי במאמרי הנ"ל:

וכל הכתלים שהיו שם היו גבוהים, חוץ מכותל המזרחי, שהכהן השורף את הפרה עומד בראש הר המשחה ומתכוין ורואה בפתחו של היכל בשעת הזיית הדם.

בנוסף לכך יש להביא עוד שני חיזוקים לדברינו במאמר הנ"ל, לפיהם ברור שהזאת הפרה נעשתה רק לאחר שהוקם המשכן. בספרי דבי רב, פיסקא מ"ד,² נאמר:

...בראש חודש הוקם המשכן, בשני נשרפה פרה, בשלישי הזה ממנו הזאה.

1 צוקרמאנדל, משה התש"ל תוספתא (מהדורה חדשה). ירושלים: ספרי ואהרמן.

2 האראוויטץ, ירושלים 1966, עמוד 49.

וכך גם נאמר במדרש אספה, פרשת קרח וחקת:³

...פרה אדומה שנשרפה בשני בחדש, ובאחד הוקם המשכן.

לסיכום, אני חוזר על דברי הקודמים שאי-אפשר לערוך טקס פרה אדומה עד שייבנה המקדש על תילו.⁴

3 בתי מדרשות, ורטהיימר, ירושלים התש"מ, כרך א' עמוד ריא.

4 אולם כפי שכתבתי שם, המקדש עצמו יכול להיבנות בטומאה, עי"ש.

טומאת ביאה במצורע

א. פתיחה

לטומאת ביאה לבית במצורע יש מאפיינים רבים המזכירים את טומאת האוהל במת. עם זאת, ניתן למצוא גם הבדלים רבים בין שני אבות הטומאה הללו. בדפים הבאים נרצה להעמיד את שאלת הזיקה שבין טומאת ביאה במצורע לבין טומאת אוהל, כשאלה המרכזית שתעמוד לדיון.

נפתח בהצבת החקירה הטכנית הבאה:

אפשרות אחת - טומאת ביאה פועלת בדיוק בערוצים של טומאת אוהל.

אפשרות שנייה - טומאת ביאה מהווה יסוד הלכתי חדש בעולם הטומאה.

כמובן, חקירה זו זקוקה ליתר ביסוס והעמקה, בעיקר ביחס לאפשרות השנייה; עלינו להבהיר מהו האופי המיוחד של טומאת ביאה במצורע, ובמה היא שונה משאר דרכי העברת הטומאה. מכל מקום, כבר ברמה הטכנית, ניתן להצביע על שתי אפשרויות אלו.

ישנם הבדלים הלכתיים בדיני טומאה וטהרה, בין טומאת ביאה במצורע לבין טומאת אוהל במת. באופן כללי נוכל לומר כי האפשרות הראשונה תשאף לצמצום ההבדלים הללו, ולהארתם על בסיס מציאותי גרידא; לעומת זאת, האפשרות השנייה תשאף לחידוד ההבדלים הללו, ולתפיסתם כמבטאים את הפער העקרוני שבין טומאת ביאה במצורע לבין טומאת האוהל.

בסעיפים הבאים נשתדל לפתח חקירה זו. ננסה להראות כיצד היא עשויה להיתלות במחלוקות שונות, וננסה להבהיר מהן ההשלכות ההלכתיות למעשה שאפשר להוציא ממנה. נשתדל להגיע בדרך זו ליתר עומק בהבנת טומאת מצורע גם באופן כללי.

ב. הדמיון בין מצורע ומת בדיני אוהל והאהלה

כרקע, נבחן שני פרטים הלכתיים המבטאים דמיון רב בין טומאת ביאה במצורע ובין דרך ההעברה של טומאת מת על-ידי אוהל. הפרט הראשון שנדון בו, הוא הדין של התפשטות הטומאה. גם באוהל, וגם בבית המנוגע, מצליחה הטומאה להתפשט ממקור הטומאה ולחול על כלי הבית כולם.

כך אומר הרמב"ם, ביחס לטומאת אוהל במת:

טומאת אוהל... שהיה המת עם האדם או עם הכלים תחת אוהל אחד - הרי אלו טמאים... אחד הבא כולו לאוהל המת, או הבא מקצתו - הרי זה נטמא באוהל...
(הלכות טומאת מת פ"א ה"י-יא).

תופעה דומה אנו מוצאים במצורע:

...וטמא שהכניס ראשו ורובו לבית טהור - טמאהו...
(נגעים, פ"ג מ"ח).

כאמור, לפי האפשרות הראשונה שניסחנו, אפשר לנסות לדלות מכאן עיקרון משותף. אחת מדרכי העברת הטומאה היא בחלל סגור, כאשר האוהל (או הבית) נתפסים כיחידה אחת. טומאת המת או המצורע מצליחות להתפשט ולחול על הבית כולו. לפי האפשרות השנייה שניסחנו, נצטרך לומר שהדמיון הוא דמיון חיצוני בלבד. אמנם נטמאים כלי הבית והאוהל, הן במת והן במצורע; אך דרך העברת הטומאה שונה מהותית בשני המקרים הללו.¹

פרט שני, שבעצם בא להרחיב את הפרט הראשון, הוא הדין של האהלה :

...ובין שהאהיל האדם או הכלי, אפילו מחט שהאהילה על המת או שהאהיל המת על האדם או על הכלים, או שהיה המת עם האדם או עם הכלים תחת אהל אחד הרי אלו טמאים
(רמב"ם, הלכות טומאת מת פ"א ה"י).

אנו רואים ש'האהלה' מהווה דרך של העברת טומאה במת, גם אם לא נמצאים במסגרת של בית סגור. כך למשל, המשנה בטהרות (פ"ד מ"ד) מדברת על עורב שנושא

1 להבדל שבין שתי הלכות אלו, אם צריך להכניס ראשו ורובו או רק מקצתו, נתייחס בהמשך.

בפיו כזית מן המת. אם הוא מרחף מעל אדם, אזי נטמא האדם, משום שהעורב (וכזית מן המת שבפיו) האהיל עליו.

ושוב, תופעה דומה קיימת במצורע :

הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר - טמא. הטהור עומד תחת האילן והטמא עובר - טהור. אם עמד - טמא. וכן באבן המנוגעת - טהור, ואם הניחה - הרי זה טמא... (נגעים, פי"ג מ"ד).²

האם יש זהות בין התופעות הללו? גם כאן, נתלה את הדברים בחקירה הבסיסית שלנו. לפי האפשרות הראשונה, נטען שפעולה זו של 'האהלה', אכן משקפת צד שווה בין מצורע למת. לפי האפשרות השנייה שניסחנו, נטען שיש לחלק בין שני דינים אלו (ונבאר חלוקה זו בסעיף הבא).

עיקר הדגש שנרצה לשים נוגע, כאמור, להבנה השנייה. ננסה להראות שיש הבדלים הלכתיים בין מצורע למת ביחס לדינים הנ"ל, וננסה לבאר כיצד אפשר לגזור מתוכם הבנה מחודשת בטומאת ביאה במצורע.

ג. האהלה - ההבדל בין מצורע למת

מצינו הבדל הלכתי משמעותי בין מת למצורע ביחס לאהלה. במשנה שציטטנו לעיל מבואר שלא תמיד תחול טומאה בעקבות האהלה במצורע. אם הטהור עומד תחת העץ והטמא עובר, אזי הוא איננו נטמא. רק אם הטמא עומד, הוא מצליח לטמא את הטהור שתחת העץ. נראה שאין הדין כן בטומאת מת. כלומר, בטומאת מת תחול טומאה בהאהלה בכל מקרה; לא משנה מי עומד ומי עובר. וכך מבאר רש"י במפורש:

ולא בנושא את המת קאי, דמת לא שנה עומד ולא שנה יושב ולא שנה הולך - אוהל הוא; וגבי מצורע קתני לה בת"כ דגלי ביה רחמנא 'ישיבה', דכתיב בדר ישב מחוץ למחנה מושבו (ברכות כה. ד"ה הטמא).

2 הדמיון כאן מתייחס רק לעניין העובדה שלא צריך בית סגור בדווקא, ולא לרישא של ההלכה בטומאת מת - שם מדובר בהאהלה בלי אוהל חיצוני כלל, דין שייתכן ששאלת קיומו גם במצורע נתון במחלוקת תנאים (ראה לקמן הערה 6, וכן בריש סעיף ד' ובהערה 9 שם).

נשים לב לשתי נקודות חשובות בדברי רש"י. ראשית, כאמור, רש"י מצביע על הבדל הלכתי קונקרטי בין האהלה במת לבין האהלה במצורע. שנית, מדברי רש"י נראה שלא מדובר בהבדל טכני, אלא בנקודה מהותית, זאת כיוון שרש"י לומד על ההבדל מתוך פסוק.

רש"י מפנה אותנו לדרשת התורת כהנים:

מושבו - מושבו טמא. מיכן אמרו - הטמא יושב תחת האילן והטהור עומד, טמא. הטהור יושב תחת האילן והטמא עומד, טהור... (תורת כהנים תזריע, פרק י"ב הי"ד).

מדברי התורת כהנים נראה שיש כאן דין מיוחד ביושב.³ הישיבה היא תנאי לחלוקת של טומאה על-ידי האהלה. תנאי שכזה לא מצינו, כמובן, בטומאת מת. כאמור, נראה, שיש פה ביטוי לייחודיות של האהלה במצורע.

את הפער הזה שבין מת למצורע ניתן לבאר בשתי צורות, בהתאם לצדדי החקירה היסודית שהצגנו לעיל:

צורה אחת - האהלה במצורע מבוססת על אותם עקרונות של האהלה במת. התורה רק מוסיפה סייג של 'מושבו'. סייג זה מהווה תנאי טכני נוסף בדיני מצורע. מכל מקום, יסוד העברת הטומאה עדיין דומה בשני התחומים הללו.

צורה שנייה - האהלה במצורע שונה מהותית מהאהלה במת. הדין שנלמד מ'מושבו' משקף את התהום שבין שתי הטומאות הללו.

כעת, לפי האפשרות השנייה, שמצינו הבדל הלכתי בין שני התחומים, דבר שכאמור יכול לשקף גם הבדל עקרוני ביניהם, ננסה לעמוד על הבדל עקרוני זה. נרצה לטעון כי האהלה במצורע היא **תוצאת עצם ההימצאות בכפיפה אחת יחד עם המצורע**, בניגוד לאהלה במת, שמבטאת את דרך ההתפשטות של טומאת המת.

נראה, שהראב"ד אוחז בהבנה הראשונה שהעלינו:

3 אמנם הדרשה היא מן המילה 'מושבו', וכן איתא בתורת כהנים, אך כפי שראינו הגמרא בברכות כה. דנה בעומד, ולפיה ההבדל הוא בין 'עומד' לבין 'עובר'. בגירסת התורת כהנים יש צמידות ללשון הפסוק, ולכן מנוסח הבדל בין 'יושב' לבין 'עומד'. נציון, שהר"ש בנגעים פ"ג מ"ז מתאר את שתי הגירסאות, ולדבריו - הגירסה של 'עומד' לעומת 'עובר' היא המדויקת. ועייין גם בקידושין לג:.

מושבו. פי' - שיהא מושבו טמא, כלומר שאינו מטמא באוהל אלא א"כ ישב או עמד, אבל דרך העברתו אינו מטמא... (פרוש הראב"ד לתורת כהנים שם).

צליל דבריו של הראב"ד מטה להשוואה בין מת למצורע. הראב"ד מבין שגם המצורע מטמא באוהל כמו מת, אלא שיש במצורע סייג "טכני" - הוא אינו מטמא אלא אם כן ישב או עמד, אך מכל מקום, עדיין יש דמיון רב בין שתי הטומאות הללו.

ניתן לסנף גם את רש"י למחנהו של הראב"ד. המקור לכך הוא בסוגייה בבבא בתרא שדנה בימי ספורו ובימי חלוטו של המצורע. רש"י מעיר, שהמצורע מטמא באוהל בימי חלוטו:

...בשלמא בימי חלוטו, איתקש למת לטמא באוהל (בבא בתרא ט: ד"ה בימי ספורו).⁴

מדברי רש"י נראה, שיש זיקה הדוקה בין טומאת מת לבין טומאת מצורע לעניין האהלה, שהרי הוקשו ביניהם. כמובן, אפשר לומר שההיקש הוא חיצוני, ואיננו מלמד על אופי דומה של העברת טומאה, אך פשטות הדברים היא שבהיקש גלום גם תוכן, והוא מלמד על אופי דומה ומקביל בין מצורע למת.⁵

הצמדנו אם כן את רש"י ואת הראב"ד להבנה הראשונה. נראה, שהרמב"ם לוקח את הצד שכנגדם, ומבין כהבנה השנייה. נוכל ללמוד זאת מדבריו של הרמב"ם בפירוש המשניות. כך נאמר בפרק קמא דכלים:

4 רש"י כאן מחלק בין ימי חלוטו לימי ספורו ביחס לטומאת האוהל. וכבר הקשו עליו הפרשנים, שלכאורה הוא סותר את המשנה במגילה (ח:): "אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה...". ואכמ"ל.

5 אמנם הרש"ש (ב"ב על אתר) מביא את לשון הספרי: "מה המת מטמא באהל אף המצורע מטמא בביאה", ולפי לשון זו נראה שההקש הוא טכני בלבד (כיוון שבמת מדובר בדין באוהל ובמצורע - דין בביאה), והרש"ש אף מסייג את דברי רש"י בכך שלשונו "אינו מדויק", נראה לומר שרש"י כתב כך בדווקא, שכן מצינו מקום נוסף שרש"י משתמש בלשון אוהל בנוגע לצרעת: "...דאבן מנוגעת מטמא באהל, דמצורע הוקש למת - 'אל נא תהי כמת' " (סנהדרין אע. ד"ה מציינין אותו).

עשר טומאות פורשות מן האדם... חזר להיות מצורע מוסגר מטמא בביאה ופטור מן הפריעה ומן הפרייה ומן התגלחת ומן הצפרים, ואם היה מוחלט - חייב ככולן (כלים פ"א, מ"ה).

הרמב"ם, בפירושו, עושה אבחנה בין טומאת אוהל דמת לטומאת ביאה דמצורע:

...אנו כבר אמרנו שהמצורע מטמא בביאה, ומת מטמא באוהל; אל תחשוב שגם המצורע והמת דינם בזה שוה...
(פיה"מ לרמב"ם שם).

מייד נראה כיצד מבדיל הרמב"ם בין המצורע למת. אך חשוב לשים לב תחילה להצהרתו העקרונית - אין לחשוב שמדובר בדרכים זהות להעברת הטומאה. הרמב"ם מוסיף ומבאר מהו ההבדל ההלכתי שביניהן:

...לפי שטומאת אוהל כוללת שלשה ענינים, והם - שכל מה שיהיה עם המת תחת אוהל אחד יטמא, וכן האדם או הכלים אם האהילו על מת נטמא המאהיל, וכן אם האהיל המת עצמו על האדם ועל הכלים טמאם... והמצורע אינו כן! שאינו מטמא אלא מה שנמצא עמו תחת אוהל אחד בלבד, כתנאי שיעמוד המצורע תחת אותו האוהל עד שייעשה לו מושב... אבל אם היה המצורע עובר מתחת האוהל - אינו מטמא כל מה שיש שם. הנה נתבאר לך החלוק בין אמרנו 'מטמא בביאה' ואמרנו 'מטמא באוהל'
(פיה"מ לרמב"ם שם).⁶

במקום אחר מבוארת ברמב"ם מהותו העמוקה של הבדל זה:

אמר ה' במצורע 'מחוץ למחנה מושבו'... ולפיכך - אם ישב תחת האילן כבר נעשה אותו המקום טמא, ואם נכנס אדם תחת אותו האוהל - נטמא. אבל אם היה אדם טהור יושב תחת אוהל, ועבר המצורע תחת אותו האוהל כשהוא מהלך, אין הטהור מתטמא אלא אם כן עמד המצורע שם, שהרי נעשה אותו המקום מושבו...
(פיה"מ לרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ז).

אנו רואים מדברי הרמב"ם, שתופעת ה'האהלה' במצורע קשורה ליסוד של 'מושבו', ולא לדרישה של 'אוהל'. ונראה להבין דבריו שבאופן עקרוני אין צורך בהאהלה כלל; אנו רק מחפשים 'מקום' שאפשר להגדירו כ'מקום מושבו של המצורע'. מקום זה נוצר

6 לא ברור אם הרמב"ם רק עומד כאן על הדרישה שיהיה 'עומד', או שמא בא לשלול גם את הדינים האחרים - שאם יש האהלה ללא אוהל חיצוני - אינו מטמא במצורע.

ע"י האהלה (ללא שום קשר לדיני אוהל!). ממילא נטמא גם הטהור המצוי שם, היות שהוא שרוי במקום מושבו של המצורע. כלומר, לא מדובר בטומאה שמתפשטת בכל החלל בה היא נמצאת, אלא בהגדרת 'מקום' כ'מקום טמא'.⁷

אם נמתח היגיון זה, נוכל אף להקצין מעבר לדברי הרמב"ם ולטעון שאף למעשה לא נחוץ כאן אילן כלל. גם אם מצורע ישב ברשות הרבים, ואין מעל לראשו דבר, הוא יהפוך את המקום בו ישב ל'מקומו של מצורע'. אדם טהור שיחדור לשם, יהפוך לטמא.⁸ אמנם יש להדגיש, שבראשונים לא מצינו הקצנה מעין זו, ובכולם מופיעה הדרישה של האהלה מסוימת.

ד. נפקא מינה להאהלת ידדים

לשתי העמדות שראינו בראשונים, יש יסוד ושורש כבר בסוגיות ובפסוקים. ננסה להראות שמדובר במחלוקת תנאים, ושאפשר אף לתלות אותה בלפותות שונות מן הפסוקים. נפתח בדברי התוספתא בנגעים:

המאהיל ידיו על האבן המנוגעת, בין מלמעלה בין מלמטה - טהור; ר' שמעון מטמא. ככר תרומה כרוך בסיב או בנייר נתון על גבי אבן המנוגעת בין מלמעלה בין מלמטה - טהור; ר' שמעון מטמא... (תוספתא נגעים, פ"ז ה"ג).

7 אנו מוצאים מקרה נוסף שנראה שניתן להבינו כ"טומאת מקום". הספרי זוטא (במדבר י"ט, ט) לומד מהמילים "אל מקום טהור", שמי חטאת הנמצאים בתוך כלי אבן (שאינם מקבלים טומאה כלל) או חרס (שאינם מקבלים טומאה מגבם), שהונחו על גבי שרץ - נטמאים. וראה בעניין זה את מאמרו של אייל קסנר, 'דף קשר' 865 של ישיבת הר עציון, אלון שבות.

8 הדבר מסתבר במיוחד לפי שיטתו המיוחדת של בעל המאור ביחס לדיני שבת. אנו יודעים שיש שני גוונים באיסור העברה בשבת. גוון אחד הוא במעביר מרשות היחיד לרשות הרבים ולהיפך, וגוון נוסף הוא במעביר ד' אמות ברשות הרבים.

לטענת בעל המאור, גם מעביר ד' אמות ברשות הרבים נתפס כסניף של העברה מרשות לרשות. הרעיון הוא שהאדם כובש לו את ד' אמותיו ברשות הרבים, והופך אותן למקומו ברמה מסוימת. ממילא, כאשר הוא מתקדם ד' אמות, הוא יוצא מתוך 'רשות היחיד' המאולתרת הזו, ונכנס לרשות הרבים (עיי' בבעה"מ בשבת, לו: באלפס). דין זה יכול לסייע בדינו להבין דינים מתחומים נוספים, למשל קניין ד' אמות, ואכמ"ל.

כאמור, אם נגייס את הרעיון הזה, נוכל להבין היטב שכל ישיבה ברשות הרבים יוצרת חלל של ד' אמות; ומכאן פתח לחידוש שהצענו.

בהנחה שלכו"ע יש האהלה גם ללא אוהל חיצוני,⁹ יש להבין כי המחלוקת כאן היא דווקא במקרה שמאהיל רק ע"י ידיו.¹⁰ מצב זה הוא בעצם מצב של האהלה בלא מאהיל. כלומר, רק ידיו של האדם מאהילות על האבן, אך הוא עצמו איננו מאהיל עליה. זוהי נפקא-מינה קלאסית בין עמדות הראשונים.

לפי העמדה של רש"י ושל הראב"ד, נדון במצב זה לאור הלכות טומאת מת. אם ידיו של אדם יאהילו על כזית מן המת, הוא יקבל טומאה. לפיכך, רבי שמעון המטמא במקרה של התוספתא, מתאים לעמדת רש"י והראב"ד.¹¹ לפי העמדה של הרמב"ם, לא מספיק לבדוק האם יש כאן האהלה, אלא האם האהלה זו על האבן המנוגעת נחשבת ככניסה למקום של המצורע. מאחר שבמקרה זה - רק ידיו של האדם מאהילות על האבן, אין כאן כניסה כזו, וממילא יש לטהר את האדם; וזוהי בדיוק עמדתו של תנא קמא.¹²

9 שהרי אפשרות אחרת להבנת המחלוקת היא שנחלקו ביחס לצורך באוהל כגוף שלישי (במת ודאי אין צורך כזה, שהרי מספיק שמאהיל בידו על המת, או להפך, כדי שיטמא). וראה הערה 6 לעיל, שם התלבטנו מה דעת הרמב"ם בעניין זה. אם נבין שגם הרמב"ם מחלק בזה בין מת למצורע, נאמר שת"ק כאן מתאים לשיטת הרמב"ם, ור"ש לשיטת רש"י והראב"ד. והדבר אף מסתבר לסברת הרמב"ם - במצורע דרוש 'מקום', מקום כזה יכול להיווצר רק ע"י אוהל ממש, ולא מספיקה האהלה לבדה.

10 אמנם הבנה זו קשה מהמקרה השני בתוספתא, שם כל הכיכר מאהיל על האבן.

11 מצינו מקור נוסף לכך שר"ש משווה בין מת למצורע לעניין אוהל, בתוספתא שם (נגעים פ"ז ה"ג, צוקרמנדל): "כל המציל בצמיד פתיל באהל המת מציל בצמיד פתיל בבית המנוגע, כל המציל מכוסה באהל המת מציל מכוסה בבית המנוגע, ובית המנוגע כאהל המת, דברי ר' מאיר. ר' יוסי אומר: כל המציל בצמיד פתיל באהל המת מציל מכוסה בבית המנוגע, וכל המציל מכוסה באהל המת, אפילו מגולה בבית המנוגע - טהורה. ר' שמעון אומר כל המציל בצמיד פתיל באהל המת מציל בצמיד פתיל בבית המנוגע, וכל המציל מכוסה באהל המת מציל מכוסה בבית המנוגע".

12 נעיר כי כבר ראינו ברמב"ם הבדל זה בסעיף ב' לעיל, לפיו במת מספיק שיכניס מקצתו, ואילו במצורע צריך שיכניס ראשו ורובו.

החז"א (הל' נגעים, סימן י' סעיף נג) מבאר את המחלוקת בדרך אחרת - האם גזרו טומאת ידים במקרה כזה (וראה לעיל הערה 10 על הקושי בהבנת המחלוקת ביחס לידיים דווקא). לפי פירושו אין המחלוקות נוגעת לענייננו.

ה. שני לימודים

לאיברא דמילתא, אפשר למשוך את מחלוקת התנאים לפסוקים השונים שמהם נלמדת תופעת ההאהלה במצורע. ניתן להצביע על שני מקורות:

מקור אחד - "אל נא תהי כמת", שנאמר בפרשיית צרעתה של מרים (במדבר י"ב, יב).

מקור שני - "מחוץ למחנה מושבר", שנאמר בפרשיית המצורע (ויקרא י"ג, מו).

המקור הראשון מטה באופן ברור להשוואה לטומאת מת, ואילו המקור השני מטה ליסוד עצמאי של 'מושבר', שקיים דווקא במצורע. נוכל לשער, שרבי שמעון נסמך על המקור הראשון, ואילו תנא קמא על המקור השני.

ואכן, המקור של 'אל נא תהי כמת' מובא בספרי:

אל נא תהי כמת - מה מת מטמא באוהל, אף מצורע מטמא בביאה

(ספרי במדבר, פיסקה ק"ה).¹³

אנו יודעים שסתם ספרי רבי שמעון, ומכאן תמיכה נאה לשיוך שהצענו. אפשר להוסיף, שגם את הראב"ד הצבנו במחנה של רבי שמעון. ואכן, גם הראב"ד נאחז בלימוד זה של הספרי, ומכאן יסוד ברור להשוואה שהוא נוקט בין מצורע למת (אמנם, כאמור, גם הוא לומד להלכה את הצורך ב"מושבר", אך זאת כסיוג "טכני" בלבד, ולא כחלק מיסוד הדין).

ו. שיטת רבי שמעון - שילוב בין הצדדים

אמנם, ניתן להקשות על הצעתנו, מהלכה אחרת בתוספתא, שאף בה מופיע רבי שמעון. הלכה זו עוסקת בכלים התלויים בכותל בבית המנוגע:

כלים התלויין בכותל למעלה מעשרה טפחים טהורין, דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר

- למעלה מארבע אמות... (תוספתא נגעים פ"ז הי"ב).

13 וכן בספרי חוקת פיסקה קכ"ו (האראוויטץ): "מניין לעשות כל המאהילים כאהל? היה ר' יצחק אומר: מה מצורע הקל, עשו בו כל המאהילים כאהל, מת חמור - אינו דין שנעשה בו כל המאהילים כאהל".

אם משווים את טומאת הצרעת באופן גמור לטומאת מת, אין שום מקום לדין הטהרה שקובע רבי שמעון למעלה מארבע אמות. הרי המת מטמא את הבית כולו, ללא הגבלת גובה. דברי רבי שמעון מעידים, לכאורה, על פן ייחודי בטומאת ביאה; פן שנובע, כנראה, מהגבלת גובה על הגדרת 'מושבו'.

כדי ליישב את הדברים הללו, יש להעמיק מעט בהבנות שהעלינו לעיל. הצגנו הבנה קיצונית, לפיה - טומאת ביאה במצורע מהווה סניף של טומאת אוהל, והדין של 'מושבו' מהווה בסך הכל סייג טכני. קשרנו את ההבנה הזו לראב"ד. לפי הבנה קיצונית זו, אכן קשה להבין את רבי שמעון לאור התוספתא הנ"ל בנגעים.

אך אפשר למתן את ההבנה הקיצונית ולהציע עמדה מרוככת יותר. נוכל לומר שרבי שמעון מיקד את ההשוואה בין מצורע למת **בדרך העברת הטומאה בלבד**. שהרי ביארנו כי ניתן להבין את אופן העברת הטומאה בשתי דרכים:

דרך אחת - (הדומה לטומאת אוהל במת) כהתפשטות טבעית של הטומאה באוויר, כמעט כמו טומאת מגע.¹⁴

דרך שנייה - כיצירת חלות שם של טומאה על כל מה שמוגדר כמושב המצורע.

בנקודה זו נרצה עדיין לומר שרבי שמעון הולך עם הראב"ד, ומבין כדרך הראשונה.

אלא שבראב"ד הצענו ש'מושבו' מבטא רק סייג טכני שבו נדרש המצורע לשבת (או לעמוד) ולא לעבור, אך ברבי שמעון נרצה להוסיף עוד משמעות לדרישה של 'מושבו' בפסוק. נרצה לטעון שהפסוק מגדיר את **עצם המרחב** שבו מטמא המצורע. הטומאה עוברת כפי שטומאת המת מתפשטת, אך היא עוברת **רק למקום שנחשב מקומו של המצורע**. ממילא מובן מדוע הכלים שתלויים בכותל מעל ארבע אמות אינם טמאים. מעל ארבע אמות, לרבי שמעון, אינו בגדר מקומו של המצורע (ואילו במת נראה לומר שכלל אין צורך במקום, שכן לא נאמר בו הדין של 'מושבו').

בעמדת הראב"ד ראינו ש'מושבו' רק מגדיר הגבלה טכנית. ברבי שמעון הופכת ההגבלה הזו להגבלה מהותית. מאחר שרבי שמעון מסכים לדרישה המקדמית של 'מקום המצורע', הרי שחייב להיות גורם הלכתי שיוצר הגדרה של מקום שכזה. אם

14 עצם הזיקה שבין טומאת אוהל במת לבין טומאת מגע, נידונה בהרחבה בסוגיות ובראשונים. עיין באוהלות פ"ג מ"א ובסוגייה בחולין קכה. ובראשונים שם.

המצורע עובר, ולא יושב (או עומד), באמת אין כאן 'מקום' שאליו תוכל טומאת המצורע להתפשט.

כאן יש לחזור לעמדת רבי שמעון ביחס לאבן המנוגעת, שאדם מאהיל עליה בידי בלבד. זהו מקרה שבו ודאי אין 'מקום מושב' למצורע (או לאבן המנוגעת). אף על פי כן, מטמא רבי שמעון את האדם שידי מעל האבן, בדומה לדין בטומאת מת. וייתכן שבאמת כאן אין לר"ש דרישה של מקום, כיוון שמדובר בצורה אחרת של העברת טומאה - 'טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת'. דין זה מקורו בטומאת מת, אך כאמור, ר"ש מבין שדרכי העברת הטומאה שוות במת ובמצורע. לכן, גם אבן המנוגעת (שאיננה נתונה במקום מושבו של המצורע) מבטאת דרך דומה. גם בה הטומאה בוקעת ועולה; ולכן, ידיו של המאהיל טמאות למרות שאין כאן 'מקום מושבו' ביחס לגורם המטמא.

נסיים סעיף זה בדברי הריטב"א. נראה שהוא מבטא, במדויק, את העמדה שהצענו בדעת רבי שמעון. הרקע הנחוץ מצוי בסוגיית רכוב כמהלך דמי בקידושין. הגמרא מביאה את המשנה של 'טמא עומד וטהור עובר' (נגעים פ"ג מ"ז), והריטב"א על אתר קושר בין טומאת ביאה במצורע לבין טומאת אוהל, אך עם הסתייגות חשובה:

...והא דמשמע מהא מתני' ובשאר דוכת' ומן הכתוב גם כן שהמצורע מטמא באוהל כמת, מ"מ - אינו מביא את הטומאה בפתח טפח כמת, אלא כיון שיש מחיצה עשרה בינו ובין העם - אין טומאה עוברת¹⁵ (קידושין לג: ד"ה כך היא הגירסא).

נראה כי ההסבר ההגיוני ביותר להגבלה של הריטב"א נעוץ בהבנה של 'מקום מושבו', אותה יישמנו בדעת רבי שמעון. כאשר יש מחיצה בין המצורע לבין העם, היא מגדירה את מקום המצורע כנתון בתוך המחיצה (בדומה לכותל שנחשב מקום המצורע רק עד הגובה של ארבע אמות). מחוץ למחיצה אין טומאה, למרות שטומאת מת עשויה להתפשט לשם. זאת משום שבשורה התחתונה, אין זה 'מקום המצורע'.

15 משנה נגעים פ"ג מ"ב: "נכנס [=המצורע] לבית הכנסת עושים לו מחיצה גבוהה י' טפחים על רוחב ארבע אמות...".

ז. בין בית לעץ

בעזרת היסודות שפיתחנו לעיל, נוכל לבאר נקודה נוספת. נפתח בדברי התוספות, שמחלקים בין האהלה רגילה בבית המנוגע, לבין האהלה של עץ כפי שזו מתוארת במשנה; ואלו דברי התוספות:

כיון שנכנס רובו לבית טהור טמאתו. אמר ר"י - אע"פ שלא ישב שם, אלא שהכניסה והוציאה, טמא. ואע"ג דתנן... טמא עובר תחת האילן וטהור יושב - טהור, היינו דוקא גבי אילן שאין שם מחיצות, בעינן שיהא יושב, כדכתיב בדר יושב, אבל בבית דאיכא מחיצות, כאילו יושב תחתיו הטמא ומטמא הבית... (יבמות קג: ד"ה כיון).

לדעת הר"י, יש חילוק בין בית לעץ. בבית אין צורך בישיבה (או עמידה), ועצם השהות בבית מטמאת גם תוך כדי תנועה. זאת בניגוד למה שקורה בעץ, שם אנו מטמאים רק אם הטמא עמד (או ישב, לחלק מן הגירסאות).¹⁶

את החילוק תולה הר"י במחיצות שיש בבית ואין בעץ. אנו נרצה לבאר זאת לאור היסוד שהעמדנו מאחורי דעת רבי שמעון.¹⁷ קבענו, שדרך העברת הטומאה במצורע דומה לטומאת אוהל, אלא שלפני שמגיעים לדרך העברת הטומאה, יש לקבוע מקום מסוים כמקומו של המצורע.

קביעה זו היא קביעה הכרחית כאשר אנו דנים בעץ, שהרי אין כאן מקום מוגדר ומוכרחים ליצור באופן כלשהו הגדרה שכזו. אולם אם דנים בבית, עשויות המחיצות של הבית לספק הגדרה טובה למקום המצורע. הבית המנוגע כבר מוגדר כמקומו של המצורע, וממילא פתוחה הדרך להאהלה של טומאת מת, האהלה שמסוגלת לחול גם אם האדם איננו יושב או עומד בתוך הבית אלא רק עובר שם.

בשולי הדברים נעיר, שיש לבחון איך יסתדר ביאור זה בדעת הר"י לבין עצם עמדתו של רבי שמעון. שהרי את ההלכה של כלים התלויים בכותל (מעל ארבע אמות) ביארנו לפי הגבלות של קביעת מקום המצורע. זאת, למרות שמדובר שם בבית, כלומר בתוך מחיצות.

¹⁶ יש להעיר שיש ראשונים שחלקו על הר"י, עיין במאירי בברכות כה. ד"ה אעפ"י, וכן בר"ש בפירושו לנגעים פ"ג מ"א.

¹⁷ אמנם נראה שהסברנו יסייע גם להבנה שיש רק דרישה ל'מקום'.

אם נרצה ליישב את הדברים, נצטרך לומר שגם בבית יש לפעמים דרישות הנובעות מההגדרה של מקום המצורע, למרות שלעניין הפקעת הדרישה של יושב (או עומד) מספיקות המחיצות של הבית כדי לקבוע אותו כמקום המצורע בכל מקרה. דבר זה יובן אם נראה את המצורע כמי שקובע את המקום (ולא שהמקום מוגדר מאליו), וממילא - מקומו של אדם הוא עד גובה ד' אמות.

כאן כדאי להוסיף ולהעיר, שהמשנה (נגעים פי"ג מ"ח) קובעת שרק הנכנס ראשו ורובו לבית - נטמא (דין זה הוזכר לעיל בקשר לרמב"ם). זאת, בניגוד למה שקורה באוהל המת. לפי ההסבר שלנו בדעת רבי שמעון, אין הדבר מובן. שהרי הבית כבר מוגדר כמקום המצורע, ודרך העברת הטומאה אמורה להקביל לדרך העברת הטומאה במת. נצטרך לומר שרבי שמעון חלוק, כנראה, על משנה זו.

על

הפרק

בעניין מחילה שנחשפה מתחת לשטח הר הבית

א. מבוא

כמה שנים לאחר מלחמת ששת הימים החלה מדינת ישראל בחשיפת הכותל המערבי לכל אורכו, ע"י חפירת מנהרה מרחבת הכותל לכיוון צפון. החפירות נעשו בסתר, כדי שלא לעורר התנגדות ערבית ובין לאומית. במהלך החפירות נחשפה במפתיע מחילה הנכנסת מזרחה, אל מתחת לשטח הר הבית, ממש מול מרכז כיפת הסלע. הרב גורן נשאל ביחס להיתר להיכנס למחילה זו. אנו מביאים כאן את תשובתו של הרב גורן בעניין, אך לפני כן נביא את סיפור מציאת המחילה, וסתימתה לבסוף, מתוך ספרו של שמחה רז, 'רב הכותל', המספר על מסכת חייו של הרב מאיר יהודה גץ זצ"ל. בסוף הדברים מובא נספח ובו תרשימים של המחילה שנתגלתה.

ב. סיפור המחילה - מתוך הספר 'רב הכותל'

חלום ושברו

...בחוודש תמוז תשמ"א (1981) הוחלט ליצור בקיר שבחדר אל מול קודש הקודשים מגרעת קטנה, על מנת להכניס בה ארון קודש, שכן רוחב החדר היה צר מלהכיל את ארון הקודש והארון היה תופס שטח ניכר מהחדר, ומשאיר רווח צר ביותר למעבר.

* ביום כ"ד מרחשוון ה'תשס"ה מלאו עשור שנים לפטירת הרב זצ"ל.

המערכת מודה לאשת הרב זצ"ל, הרבנית צפיה גורן שתחי', על מסירת הדברים לפרסום.

כך גם מודה המערכת לנעמן וסרצוג ולמאיר סלונימסקי, שעזרו רבות בהבאת הדברים לדפוס. השרטוטים המופיעים בנספח למאמר זה הוכנו ע"י ר' נפתלי רענן, עבור ד"ח שכתב הרב זלמן מנחם קורן בשנת ה'תשמ"א. המערכת מודה על מסירת התרשימים לפרסום.

1 שמחה רז, רב הכותל - מסכת חייו של הרב מאיר יהודה גץ, ירושלים תשס"ג. אנו מביאים כאן את סיפור המחילה בדילוגים קצרים. הקטעים המובאים בציטוטים הם מתוך יומנו של הרב.

שעות רבות ישבתי עם המהנדס בעניין תכנון סופי של בית הכנסת והאזור שממול לכותל המערבי. סוכם שנפתח פתח לבדיקה בתוך הפתח העתיק אשר לפי ההשערה, ממנו יצאו הכהנים שנטמאו ולאחר שטבלו, ובאם נכון הדבר, להקים שם שולחן הקריאה... (י"ח תמוז תשמ"א).

עומקו של הקיר לאורך המנהרה הינו בדרך כלל שמונים סנטימטר. לכן חשבו שניתן לחצוב בקיר ולהכניס לתוך המגרעת את ארון הקודש מבלי שיקרה דבר. אולם מקום החציבה היה בפינה, במקום בו עובי הקיר עשרים סנטימטר בלבד.

בכ' תמוז החלו לחצוב בקיר. מיד כשהחלו בחציבה נפער חור והתגלתה לעין כל מנהרה ענקית חצובה בסלע לכוון מזרח, אל מתחת להר הבית. ממדיה מרשימים: עשרים ושמונה מטר אורכה וששה מטר רוחבה, באור העמום ששורה במנהרות לא ניתן היה לראות את סופה. קרקעיתה של המנהרה היתה מלאת מים, שכן העותומנים בנו בה לפני כחמש מאות שנים קירות תמך עשויות מאבן גיר רך על מנת ליצור במחילה בורות מים.

עם גילוי המנהרה הזעיק מנהל העבודה את הרב גץ. התרגשות רבה אחזה את הרב בהגיעו למנהרה. משאת נפשו מתגשמת:

13:00 - בטרם הספקתי לנפוש קמעה בבית, הוזעקתי באופן בהול ע"י מנהל העבודה לבוא מיד לכותל. הוא מסר לי על גילוי מדהים של אולם גדול מאחורי הכותל המערבי. עם פתיחת הפתח בשער העתיק שממנו יצאו הכהנים שנטמאו, ולאחר טבילתם, נתגלו בדיוק מדרגות היורדות לאולם הנ"ל. נגשתי תכף ומיד למקום ונאחזתי התרגשות עצומה. שעה ארוכה ישבתי ללא אונים כשדמעות רותחות זולגות מעיני. ולבסוף אזרתי עוז ובדחילו ורחימו נכנסתי, ישבתי על המדרגות ואמרתי את "תיקון החצות" כמנהגנו. לאחר שנגעתי במידת מה, ניגשתי לצעדים המעשיים. עם המהנדס שהוזעק בינתיים, סיכמתי שראשית חכמה, לרוקן את המים - כי המוסלמים השתמשו בו ככבור מים ומשום כך סתמו את המחילה. שנית, לסתום את פתח הבור (שהוא רצפת הר הבית). חבל לי על כך אך מטעמים בטחוניים אסור לנו להשאירו פתוח. הנחיות נוספות תינתנה לאחר הפעולות הנ"ל (יום ד, כ' תמוז תשמ"א).

בבית אלוקים נהלך ברוש

גילוי המנהרה הסבה לרב התרגשות עזה. בשעות אחר הצהריים הגיע למקום מנכ"ל משרד הדתות מר גדליה שרייבר, שהתרגש אף הוא מהגילוי. שח לו הרב:

"מצאנו מנהרה מתחת לקודש הקודשים, חלל עצום. כל הסימנים מעידים שהחלל הזה יובילנו למקום המשוער של קודש הקודשים. אם רק ניתן יהיה להתקדם עוד קצת פנימה, נגיע ממש ל"אבן השתיה", ושם צריכים להימצא חלק מאוצרות המקדש. על פי הקבלה, ברגע שיימצאו אוצרות אלה, יבוא המשיח".

הרב גץ סבר כי יש לגלות תחילה את המקום שבו עמד לפני המזבח, ונתן בו שני סימנים. הראשון, המזבח הוצב על מישור, אדמה ישרה, ואילו הר הבית בנוי מחילות על גבי מחילות. אם ימצא שטח מישורי, השונה מפני הקרקע הרגילים, תהא זו ההוכחה הראשונה למקום המזבח. הסימן השני - מתחת למקום המזבח, שעליו הוקרבו הקורבנות בימי המקדש, היתה רצפה של קוניה, תערובת של סיד ואבק. "אם ימצא ולו פירור אחד של אבק", קבע הרב, "נדע את מקום המזבח, ודבר זה יקדם אותנו רבות".

בשעות הערב הגיע למקום הראשון לציון הרב עובדיה יוסף. הוא הציג שאלות וקיבל מענה. לאחריו הגיע הרב שלמה גורן שהתלהב מאד, ואמר מזמורי הודיה מתהילים. הרב גורן הורה להמשיך ולפתוח ולנקות קדימה ללא עיכובים, הוא ליווה את הרב גץ לביתו בעודו ממלמל כל הזמן - "עתה נדע את כל האמת..." למחרת הגיע הרב גורן והתעניין עד היכן התקדמו, עז היה רצונו לגלות את צפונות המקדש...

שעתיים תמימות עשיתי עם הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א, שבא בלווית אחד הדיינים המפורסמים לדון בשאלת המחילה, וחפירות מזרחיות. סוכם להתיר בשופי כניסה לאולם הנ"ל וכן לפתוח את כל הפתח, כן יש להקים בית כנסת ולהציב ארון קודש וכו'. ובאשר לחפירות דנתי אתו בסוגיה הלכתית מעמיקה הדנה בקדושת המחילות והוא ביקש סיכום רעיונותי בכתב...

שוחחתי ממושכות גם עם הרב הראשי הרב שלמה גורן שליט"א שביקר גם הוא במקום ומסרתי לו על שיחתי עם הראשון לציון. הוא הגיב, שלו ברור הדבר כשמש שמותר לחפור. על כל פנים תבעתי (הבעת) עמדה משותפת לשניהם שהיא תכוונני מבלי לעורר פולמוס משום צד... (כ"ח תמוז תשמ"א).

...תוך כדי מהלך ניקוי המנהרה גילה הרב פתחים עליונים בתקרת המחילה, חשש התגנב ללבו שמא יבוצע פיגוע מאחד הפתחים ולכן הורה מיידית לסתום את הפתחים בסתימה זמנית. עוד באותו היום, יום ב', י"ז אב, נסתמו אותם הפתחים.

במשך כל אותם שבועות, הידיעה על גילוי המנהרה נפוצה בקרב אנשי ממשל ועובדי מדינה אולם העניין לא הודלף לתקשורת. ממקורות מוסמכים נודע לו

שגורמים ישראלים העוינים את החפירה מתחת להר הבית, עומדים לפרסם את הידיעה בתקשורת בצורה עוינת ובכך "לפוצץ" את כל העניין ברעש גדול.

מיומנו:

00:00 - המנכ"ל הופיע זה עתה עם כתבים של "קול ישראל"... הם טוענים שטדי קולק רוצה לשלוח אלי שוטרים מחר, על שאני, כביכול, חופר מתחת הר הבית. הסברתי להם את כל העניין והם הבטיחו שימתנו את הידיעה שתשודר כבר בשבע בבוקר. לא הצלחתי לשכנעם שימנעו מכך.

ביום ה', כ"ז באב בשעה 7:00 בבוקר שודרה הידיעה, בה נאמר שמתחת להר הבית נחשפה מנהרה ורב הכותל מעריך שבאחת הכניסות הצדדיות ייתכן ויהיה אפשר למצא את כלי המקדש.

הוא אשר ממנו חרדתי. בראש החדשות המשודרות, הופיעה הידיעה על גילוי המנהרה, ובצורה מאד דרמטית שיש בה כדי לשלהב את הערכים ולחולל סערה...

מרגע פרסום הידיעה הגיעו לרחבת הכותל כלי תקשורת מכל רחבי העולם וההתענינות סביב גילוי המחילה הלכה וגברה. הרב היה נתון בלחץ כבד מצד כל נציגי התקשורת ולכולם ענה והסביר מהו פשר הגילוי.

בליל שבת הכניסו הערבים סלוני מים דרך פתח חדש בהר הבית שהרב לא ידע על קיומו. כמו כן שלשלו תאורה רבת עוצמה. חשש כבד קינן בלב הרב, שמא יחדרו אף אנשים מבעד לפתחים ומשם הדרך קצרה לכותל, לכן הורה לחסום את הפתח בקרשים.

הרב שהה שעות רבות במחילות, שמר על המקום ולא זז ממנו. המתח המצטבר השפיע על בריאותו עד שביום ב' נשלח לבית חולים לבדיקות דחופות. הרופאים ציוו עליו לשכב במנוחה מוחלטת, אך הוא חש שאינו יכול לעזוב את משמרתו במנהרות ועזב את בית החולים ביום שלישי בבוקר בהבטיחו לנוח בבית.

נפשו בכפו

אולם הוא לא הספיק לנוח. בשעה שתיים הזעיקו מנהל העבודה באומרו שעשרות בחורים מוסלמים ירדו למחילה מפתח סתר בתקרת הר הבית והחלו לסתום את הפתח למחילה.

הרב קם ממיטת חוליו, ושעט כולו כשהוא חיוור כסיד, במדרגות הרובע לכיוון הכותל, רץ לאורך הרחבה ונכנס למחילות והנה למולו בתוך המנהרה עשרות רבות של בחורים ערבים משולהבים וכלי עבודה, מקלות ומקושים בידיהם, משליכים לעברו אבנים, צועקים כלפיו ומאיימים לרוצחו נפש.

אשתו התקשרה לשיבת "תורת כהנים" וביקשה שהתלמידים הנמצאים יבואו לכותל לסייע, היא רצה אחריו, נכנסה למחילות, וכשראתה שבעלה ניצב בסכנת חיים ממשית רצה לכותל וזעקה: "הצילו! הצילו! הרב בסכנת חיים". באותה שעה עמד הרב מול הערבים וניסה להרגיעם לבל יפגעו בו. האווירה היתה מתוחה מאוד. לאחר דקות ארוכות הגיעו בחורי ישיבה שהוזעקו למקום.

מספרים הרב מרדכי אנתבי ושלמה כהן:

"אותו יום התקשרה הרבנית לשיבה ובקול זעקה ביקשה שנבוא במהירות למנהרות הכותל שכן הרב נתון בסכנה. רצנו כל עוד רוחנו בנו לכיוון הכותל, לא ידענו אנה לפנות שכן באותם הימים החפירות בכותל התנהלו בסודי סודות. מר ישראל ליפל, לשעבר מנכ"ל משרד הדתות, פתח לנו דלת ברזל גדולה ואנו שעטנו פנימה. לפתע נתגלה למול עינינו מחזה שלא נוכל לשכחו. למול עינינו נפער פתח בקיר הכותל ונתגלה אולם יפהפה, ענק, שלא ניתן לראות את סופו. ערבים עמדו בצד הפנימי של המחילה לכיוון הר הבית וניסו לבנות בבלוקים קיר אבנים שיחסום את הפתח. חלק מהפורעים השליכו אבנים לכיוונו של הרב.

לאחר כמה דקות הגיעו שוטרי מג"ב שעצרו אותנו, והושיבו שניים מאנשינו במעצר למשך עשרים וארבע שעות. דן מרידור התמנה כעורך דיננו. ורק לאחר שהרב גץ חתם על ערבות שוחררנו ממעצר."

[מיומנו:]

21:00 - סמוך לשעה 14:00, הוזעקתי בגלל חדירת ערבים למחילה, דבר שחששתי ממנו כל הזמן. בהגיעי ראיתי שקבוצת ערבים מורידים חומרי בנין וסתימת הקרשים מנופצת בחלקה. הצבתי זרקור בכדי לסנוור אותם. הרב הראשי שלמה גורן שהוזעק על ידי ניסה לשווא למנוע את הדבר. אך השוטרים ובתוכם הפיקוד הבכיר ברחו מהשטח, פשוטו כמשמעו. גם השוטר שהוצב עזב את השטח והשאיר את הערבים לבדם. אי לכך רצתי לבדי, ומצאתי שהערבים חדרו לבית הכנסת ממש במגמה לחסום את הגישה ולאפשר לאנשיהם לבנות קיר. בהיותי לבדי לא יכולתי להתנגש בהם והפעלתי שכנוע פסיכולוגי להחזירם פנימה. פתאום שמעתי צעקות ומספר מתפללים

פרצו פנימה והחלה התכתשות. או-אז הגיעו שוטרי מג"ב ועצרו מספר יהודים. אחד הערבים שנפצע בבקבוק מערבי אחר נלקח לניידת משטרה. נמסר לי שאחד הקריינים שידר כי ערבי "נורה בראשו" ולאחר מכן באה הכחשה. המנכ"ל מסר לי שלפי סיכום בין השר יוסף בורג לבין מפכ"ל המשטרה ייבנה קיר מבלוקים על ידינו והפתחים של פי הבור מהר הבית ייסתמו בביטון מזויין. מסרתי הוראות לקבוצת עובדים בסיוע העירייה ואני פורש למנוחה כשטעם מר בפי. מעודי לא חשתי השפלה של היהדות כמו היום וזאת במדינתנו הריבונית! אני מתפלל שזהו סוף הגלות (יום ג, ב' אלול תשמ"א).

קיבלתי פניהם של שרים וראשי שלטון אחרים שבאו להתעניין בנעשה. סיירתי אתם והראיתי להם את הקיר ההופך בעיני לזכר לחורבן. כלי התקשורת משתוללים וניכרת התופעה של השנאה העצמית, אולם אני מנוע מלגלות סודות אפילו באמצעות יומן זה, ולכן אינני מגיב ואינני משיב לחורפיי דבר. רק זה עתה סגן שר אחד ויזכר שמו לטובה, דב שילנסקי, פירסם ברדיו את מחאתו החריפה וציין שהמשטרה הפקירה את הכל ונותרתי חשוף מול הערבים - אם כי אליבא דאמת, נכנסתי כדי ליהרג ולהרוג וכשבאה סוף סוף המשטרה - עצרה יהודים... (יום ד, ג' באלול תשמ"א).

באותו יום בעקבות לחץ אמריקאי כבד שהפעיל שגריר ארה"ב בישראל סמואל לואיס, ומתוך חשש למתח בין יהודים לערבים, החליטו ראש הממשלה מנחם בגין ושר הפנים והמשטרה יוסף בורג לסתום מחדש את הפתח. מנחם בגין הבין - העיד יועצו רפי איתן - שעם כל החשיבות הרבה בהתקדמות בחפירות מזרחה, אין היא שווה את הסערה הבין לאומית העשויה להתחולל ולכן התקבלה ההחלטה לסתום את הפתח בבטון. עובדי העירייה החלו להקים מחדש את הקיר.

ומעבר לקיר נשמע קול הלמות הבניה. משאיות מלאות בבטון נכנסו להר הבית, ופועלים ערביים בנו קיר בטון מזויין שעוביו כמטר וחצי.

"חצות לילה. הרגשתי ב"תיקון חצות" [הרגשה] קרובה לזו של אבותי בראותם כמו עיניהם את הלהבות העולות מבית אלוקינו בשעת החורבן. קול הלמות של הערבים בתוך המנהרה הסותמים כנראה בבטון עבה את פנים הקיר, כל צעקה שלהם, היא כמדקרת חרב בלבי הפצוע. בכל חריפותה יצאה מפי הזעקה: 'אלוקים, באו גויים בנחלתך, טימאו את היכל קודשיך'. אך עלי להתחזק ולא להישבר כי עלי להמשיך בתפקיד, אפילו בדד במערכה. והלוואי וזוהי הבחינה 'כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה', במהרה דידן אמן ואמן (יום ו, ה' באלול תשמ"א).

ג. השו"ת

שאלה:

מה דין הקדושה במחילה שנתגלתה בכותל המערבי, ונכנסת בתוך הר הבית?

תשובה:

לכבוד ב"ה ד' באלול תשמ"א

הממונה על הכותל המערבי

הרה"ג ר' מאיר יהודא גץ שליט"א,

שלום כת"ר ישגה לעולם,

כב' הרב גץ,

בתשובה לשאלת כת"ר בדבר קדושת המחילה שנתגלתה לפני כחודשיים בכותל המערבי, ואולי מדובר בשער קיפונוס שבמשנה במידות (פ"א מ"ג); הנני להודיע כי ברור שקדושת המחילה עולה בהרבה מבחינת ההלכה על קדושת הכותל המערבי, מאחר שהיא נמצאת מתחת להר הבית והיא הקרובה ביותר עבורנו למקום המקדש, דרומית-מערבית לקודש הקודשים.

בכל הנוגע לדיני טומאה וטהרה אין איסור לכאורה בכניסה למחילה הנמצאת מתחת להר הבית כשפתחה פתוח לחול, כמובאר במסכת פסחים (פו.), וכן מובא ברמב"ם:

המחילות הפתוחות לעזרה - קודש, והפתוחות להר הבית - חול
(הלכות בית הבחירה, פ"ו ה"ט).

ועיין בספר שער המלך שמאריך ומברר סוגייה זו, ואין כאן המקום לברור זה.

אי לזאת, ברור ללא ספק שהמחילה הזאת שנתגלתה בכותל המערבי ממול בית המקדש, היא המקום החשוב ביותר להתפלל בו, גם לאור העובדה שמדובר במחילה עמוקה מתחת להר הבית, הקרובה לקודש הקודשים; וראוי להתפלל שם את מזמור ק"ל מתהילים - "שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה' ", וכל יתר התפילות הנאמרות

ממעמקים, כפי המבואר בשער הכוונות לאר"י זיע"א ביחס לעשר עמקים הכתובים בספר יצירה (פ"א ה"ב).

אמנם לאור דברי שער המלך הנ"ל, ייתכן שכל עוד שלא איתרנו את כל פתחי המחילה, על הגברים לטבול במקווה בכניסתם למחילה זו.

בברכת התורה

ונזכה לבנין בית המקדש

שלמה גורן

הרב הראשי לישראל

שאלה

מחילה ואולם שנתגלו מתחת להר הבית, האם יש בהם קדושת הר הבית או לא?

תשובה

דינו של אולם שנתגלה בכותל המערבי, מתחת להר הבית.²

לכבוד

הרה"ג מעוז ומגדל מיודעי ח"ן

מוה"ר יהודא מאיר גץ שליט"א

רב הכותל המערבי

שלום כת"ר ישגה לעולם,

בתשובה לשאלתו בדבר האולם שנתגלה לפנינו מן הכותל המערבי מתחת להר הבית ופתחו מחוץ להר הבית, ואשר שימש כמאגר למי גשמים שנקוו לתוכו מהר הבית דרך פתחים בגג האולם; וכת"ר שואל מה דינו של האולם בכל הנוגע לקדושת הר הבית,

2 התשובה חסרה ולא גמורה.

והאם מותר להמשיך בחפירה או במציאת פתחים למחילות אחרות באותו איזור מתחת להר הבית.

לפני שניכנס לניתוח ההלכתי של הבעיה, יש לקבוע שלוש עובדות, כדלהלן:

- האולם שנתגלה, ממוקם כולו מתחת לאיזור המערבי של הר הבית. ולפי המדידות שערכתי, האולם נמצא [230 מטר]³ מהפינה הדרומית-מערבית של הר הבית, ו-[250] מטר מהפינה הצפונית-מערבית של הר הבית.
- פתח האולם בכותל המערבי הוא קדום, אלא שנסתם לאחר מכן מבלי לפרוץ את פצימיו (דהיינו קשת השער), פתח זה נפתח אל מחוץ להר הבית, והיה משמש כנראה מעבר מהחוץ אל תוך מחילות הר הבית.
- כל האולם, כולל הפתח, נמצאים הרבה מתחת למפלס הר הבית.

והנה בפסחים (סז): מצינו:

דא"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.

ופירש רש"י:

הני תרתי מילי שמעינהו כי הדדי מרביה וכי הדדי אמרינהו; מחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה, ובעל קרי משתלח... (שם, ד"ה מחילות).

מדברים אלו של רש"י משמע שאין קשר ענייני בין שתי ההלכות שאמר רבי יוחנן, אלא שר' יוחנן אמרן ביחד, לכן נשנו כי הדדי. אולם ממסכת תמיד (כז): משמע ששתי ההלכות קשורות זו בזו. כי על דברי המשנה שם (כה): ששנינו: "אירע קרי לאחד מהן [מזקני בית האב שהיו ישנים בבית המוקד או לפרחי כהונה שהיו ישנים שם איש כסתו בארץ] יוצא והולך לו במסיבה ההולכת לו תחת הבירה", אמרו:

מסייע ליה לר' יוחנן דאמר מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות (שם כז:).

כלומר, עשו מחילה ופתחוה לחצר בית המוקד הבנוי בהר הבית, לצאת לו לבעל קרי דרך שם, וכמו שכתב שם המפרש. ואף על פי שגם שם כתב המפרש כמו שרש"י כתב

3 המספרים בתשובה לא ברורים, על כן השלמנו את החסר, בקירוב, מתוך המפות המובאות בסוף מאמר זה. רוחב האולם - 5.5 מטרים בקירוב [המערכת].

בפסחים: "הני תרי מילי שמעינהו מרביה כי הדדי אמרינהו", הרי מדברי המפרש על המשנה שם (כו.) בד"ה תחת הבירה, משמע ששתי המימרות קשורות זו בזו, ועל ידן תתפרש המשנה; שלפי שתי ההלכות הללו של ר' יוחנן, היו משלחין אותם מחוץ לשטח הר הבית כולו, (הוא מקשר זאת לשיטת ר' יוחנן ביומא פב. בנוגע למה זה 'בירה' – "מקום היה בהר הבית בירה שמו", ע"ש).

לפיכך, אם היה בעל קרי מהלך במסיבה ההולכת תחת הבירה דווקא, הרי זה בשתי הנחות:

א. משום שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, דהיינו גם מחוץ להר הבית, וכדלכעיל.

ב. שמחילות לא נתקדשו.

והנה, מדברי רש"י בפסחים (פו. בד"ה כי אמרה), משמע שגם הוא סובר ששתי ההלכות של ר' יוחנן תלויות זו בזו. שכן אמרו שם בגמרא: "כי קאמר ר' יוחנן [מחילות לא נתקדשו] בפתוחות להר הבית". ופירש רש"י שם:

דגבי שילוח בעל קרי המשתלח חוץ להר הבית אמרה באלו דברים, דקאמר מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, ומותר ליכנס במחילות דהר הבית.

הרי שרש"י בעצמו מביא ראיה מסמיכות שתי ההלכות הללו בדברי ר' יוחנן, שהכוונה למחילות הפתוחות להר הבית; אבל מחילות הפתוחות לעזרה - תוכן קודש גם כשהן מחילות.

וכן כתב המפרש במסכת תמיד:

ובפסחים בפרק כיצד צולין (פו.) בסופו מוכיח דהא דא"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו הני מילי במחילות שתחת הר הבית. אבל מחילות שתחת עזרה **אם הם פתוחין לעזרה נתקדשו בקדושת עזרה**, ואם הם פתוחין להר הבית לא נתקדשו כלום, אפילו בקדושת הר הבית, ומותר לזב ולבעל קרי ליכנס לשם (כז.; ד"ה במחילה).

וכן פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"ט): "המחילות הפתוחות לעזרה קודש, והפתוחות להר הבית חול". וכן כתב שם (פ"ח ה"ז): "אירע קרי לאחד מהן, הולך במסיבה שתחת הקרקע, שהמחילות הפתוחות להר הבית לא נתקדשו, וטובל וחוזר ויושב אצל אחיו הכהנים עד שנפתחין השערים, בבוקר יוצא והולך לו".

והנה, אף כי הרמב"ם פוסק כר' יוחנן שמחילות לא נתקדשו, וגם כופל הלכה זו בשני פרקים, הרי שהשמיט לגמרי את ההלכה השנייה של ר' יוחנן - שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, ולא עוד אלא שברור מדברי הרמב"ם שאינו פוסק כר' יוחנן בהלכה זו, שכן כתב בהלכות ביאת המקדש:

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

ומכיוון שכתב הטעם לשילוחם של זבים וזבות ונדות ויולדות חוץ לשתי מחנות שהוא חוץ להר הבית, 'מפני שהן מטמאין המשכב והמושב אפילו מתחת האבן', ממילא יוצא שבעל קרי שאינו מטמא משכב ומושב ואינו מטמא באבן מסמא, כמו שכתב בהלכות אבות הטומאה (פ"ה ה"א), אינו משתלח חוץ לשתי מחנות.⁴

אמנם, לכאורה נראית שיטת הרמב"ם בזה נוגדת סוגיות רבות בש"ס, וביותר מכולם את סוגיית הגמרא במסכת פסחים (סז: ו-סח.). וכבר עמד על כך המשנה למלך בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ג), והוא מביא את פירוש הרמב"ם במסכת זבים (פ"ה מ"א) על הביטוי 'בעל קרי כמגע שרץ', שכתב על כך בפירוש המשניות:

ואני מודיעך שהרואה קרי או נוגע בשכבת זרע שווה, כי אמנם הוא ראשון לטומאה, כמו נוגע בשרץ, כמו שביארנו בתחלת כלים.

ואם כי הגמרא במסכת פסחים (סז:): מפרשת שהם שווים לטומאתם לעניין אונס – "מה מגע שרץ מטמא באונס אף בעל קרי מטמא באונס", הרמב"ם מפרש לעניין ששניהם כדין ראשון לטומאה, כמו שפסק כן גם בהלכות אבות הטמאות (פ"ה ה"א). מכל מקום, אין כל ראייה מהמשנה שבעל קרי שווה למגע שרץ לעניין שאינו משתלח ממחנה לווייה, דהיינו מהר הבית, כמבואר שם בגמרא בפסחים.

גם המשנה למלך עצמו מסביר את הקשר בין שתי המימרות של ר' יוחנן כנ"ל. ולבסוף תמה גם הוא למה השמיט הרמב"ם הלכה זו של ר' יוחנן, שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות; וגם שלא הזכירה בהלכות בית הבחירה (פ"ח), ולא בהלכות ביאת המקדש (פ"ג).

והביא שם שאכן במשנה במסכת כלים שנינו:

4 חמש מילים אחרונות אלו לא היו בתשובת המחבר זצ"ל, ונראה שהן נשמטו [המערכת].

הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות ונדות ויולדות נכנסים לשם (פ"א מ"ה).

ולא נזכרו במשנה זו בעלי קריין כלל. שמע מינה שאין בעל קרי משתלח מהר הבית, וזה תואם את דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ג), שאין משתלח מהר הבית כי אם טמא שמתמא במשכב ומושב ומטמא באבן מסמא, שהם השנויים במשנה בכלים, ולא בעל קרי - שאינו משתלח כי אם ממחנה שכינה ולא ממחנה לווייה שהוא הר הבית. אמנם המשנה למלך תמה גם על משנה זו, למה לא הביאה גם בעל קרי.

ואם כי המשנה למלך תמה על הרמב"ם למה לא הביא את דברי ר' יוחנן שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, לא עמד על הראיה העיקרית מהרמב"ם שאינו פוסק כר' יוחנן, מזה שכתב הטעם למה זבין וזבות נדות ויולדות משתלחין חוץ לשתי מחנות "מפני שהן מטמאין המשכב והמושב אפילו מתחת האבן", וממילא, בעל קרי שאינו מטמא בכל הנ"ל אינו משתלח אלא ממחנה שכינה בלבד.

נספח - תרשימי המחילה שנחשפה

(השרטוטים נעשו במנחם-אב ה'תשמ"א)

תרשים א - מפת הר הבית. בקווים המרוסקים מתוארים העזרה (לפי דעת החוקרים שהצרכה מקום המזבח - דעה בה אחז הרב גורן זצ"ל) והמחילה עליה מדובר בשו"ת (בור מס' 30), היוצאת משער וורן.

תרשים ב - מבט דמיוני מתוך הבור, אל עבר שער וורן והפירצה שמתוארת בספר הזיכרון לרב גץ שהובא לעיל, כפי מצבה בזמן השרטוט. שרטוט זה אינו מדויק אך יש בו השלמה לתרשים א.

בשדה

ספר

כנסת הראשונים

כנסת הראשונים, מאת הרב מרדכי אילן ז"ל, למסכת זבחים (בני ברק תשס"ג); מאת הרב יעקב דוד אילן שליט"א, למסכתות מנחות, תמורה ומעילה (ירושלים תשס"ב).

* * *

הרב מרדכי אילן ז"ל, שנפטר בשנת תשמ"א, היה ידוע כאחד מגדולי הדיינים בארץ הקודש. במשך שלושים שנות כהונתו כדיין בתל-אביב, הוציא מתחת ידיו פסקים רבים וחשובים. אחד המפורסמים שבהם קבע מסמרות להלכה בעניין חיוב הוצאות משפט.¹ הרב אילן זכה לקשרי תורה עם כמה מענקי ירושלים בדורו, ביניהם יש להזכיר את קרובו הרב יצחק אריאלי, הרב איסר זלמן מלצר, ובמיוחד הגר"ז מבריסק,² זכר כולם לברכה. בצד פעילותו במשפט התורה, זיקה מיוחדת היתה לר"מ אילן לעולם הקודשים, וישומו יצא כאחד מגדולי המומחים והמחדשים בתחום זה. חלק מיצירתו בענייני מקדש וקודשיו מושקע בספר חידושיו 'תורת הקודש'. בדברינו להלן ניחד את הדיבור על ספר יסודי נוסף, ספר שהוא בגדר מפעל של ממש, הלא הוא 'כנסת הראשונים'.

כפי שניתן להבין משמה, נועדה יצירה זו לקבץ לתוכה את כל דברי הראשונים, וראשוני האחרונים, על מסכת זבחים לפי סדר הדרגה. כידוע, רק מעטים מקדמונינו כתבו פירושים או חידושים רצופים על המסכת, ועל כן נבנה הספר בתהליך של

1 פסקי דין רבניים כרך ג, עמוד 18. פרטים ביוגרפיים נוספים נמצאים בתחומין כרך ג עמוד 128.

2 להמחיש את הקשרים עם הגר"ז, נביא את הסיפור הבא. הגר"ז צמצם את היקף הלאו "ולא תעלה במעלות על מזבחי", וטען שמי שיעמיד סולם בצד המזבח ויעלה עליו אינו עובר (ראה חידושי מרן ר"ז הלוי הלכות בית הבחירה פ"א ה"ז). הר"מ אילן היה מתווכח עם הגר"ז בנקודה זו. לבסוף גילה הרב אילן סיוע לדעתו בפירוש רבנו מיוחס על התורה: "אל תהי רגיל לעלות בו בסולם להיות פוסע ממעלה למעלה אלא עשה כבש אטום ומשופע והיה עולה בו". "מציאה" זו שימחה אותו מאוד, והיום היה לו "כיום חג" (הסיפור נשמע מפי הרב יעקב דוד אילן שליט"א, בשיעור לפני חברי הכולל הגבוה של ישיבת 'הר עציון' שבאלון שבות).

חיפוש ובילוש אחרי דבריהם הפזורים בכל קצוות הש"ס, בפירושים על התורה, הנ"ך ומדרשי ההלכה, ובספרי פסק ושו"ת. על כל אלה הוסיף הרב המחבר את הערותיו המאלפות, שלעיתים קרובות מתרחבות לכדי דיונים ענפים הקובעים ברכה לעצמם. בעבודה כבירה זו של איסוף וביאור עסק המחבר במשך ארבעים שנה. המהדורה הראשונה נערכה והובאה לדפוס על ידי בניו בשנת תשמ"ג, לאחר שאביהם נפטר לבית עולמו.

מאז הופעתו נחשב 'כנסת הראשונים' לכלי בסיסי ביותר, שהעיון התכוף בו חיוני הוא לכל הרוצה לצלול לעמקי מסכת זבחים. אם להמחיש את הדבר, נציין שבכולל הגבוה של ישיבת 'הר עציון' שבאלון שבות למדו זבחים במשך השנה החולפת, ו'כנסת הראשונים' היה "ציוד חובה" לכל לומד. ראש הישיבה, הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א, היה משתמש בו בקביעות בלימודו ובשיעוריו, הן במקורות שהובאו בו והן בחידושו וביאוריו של המחבר.

היקף המקורות שמהם שואב 'כנסת הראשונים' הוא מדהים. נרשום למען ההדגמה, באופן מקרי, את המקורות לזבחים דף יד עמוד א: מאירי פסחים; שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם; שו"ת תשבץ חלק ג; זהר הרקיע על ספר המצוות; אזהרות ר' שלמה אבן גבירול; רשב"א וריטב"א לעירובין, מאירי ותוספות הרא"ש שם; קרית ספר להלכות בית הבחירה ויחוס תנאים ואמוראים. כל זה, כאמור, לעמוד א' בלבד. רשימת המקורות לדף יד עמוד ב ארוכה עוד יותר, וכוללת את פירושי הראשונים למסכת יומא; פירושי בעלי התוספות לספר במדבר פרק י"ט; הר"י מלוניל לפסחים; שו"ת אור זרוע; ועוד. קטנים סיכויי של הלומד מן השורה להגיע בכוחות עצמו אפילו לעשירית מן המקורות האלה בזמן סביר. כאשר נחסכו לו מאמצי החיפוש, נשאר זמנו פנוי לעמל ההבנה והניתוח.

ייתכן ויהיו קוראים שיפקקו בדברים דלעיל, ובכלל ימעטו בחשיבות מלאכת איסוף המקורות, מאחר וזכינו לאורו של "עידן המחשב". ואולם כל מי שמתנסה, ולו במקצת, בשימוש בספר שלפנינו, יבין מיד כמה טועה הערכה זו. הייתרון של הספר אינו רק באיסוף, אלא גם במיקוד ובייעול. הרי גם בהנחה שחיפוש ממוחשב אכן יעלה מקורות רבים, בכל זאת עומדת שאלת ערכם הסגולי עבור הלומד, שזמנו וכוחו מוגבלים. האם כל אזכור מזדמן של נושא הסוגייה במקום כלשהו מצדיק השקעה וזמן, על חשבונם של מקורות אחרים? ועל כן, הברירה והניפוי שנעשו על ידי גדול בתורה כמו הרב אילן ז"ל, לא תסולא בפז. הדברים הנוגעים לעניין ומקדמים את ההבנה נבחרו באופן מושכל ומתוך תפישה למדנית.

בחירת המקורות, המודרכת כאמור על ידי תפישה למדנית, עשויה להתבטא לא רק בניפוי, אלא גם בהרחבה. בחושי המנוסים, יודע הרב המחבר גם מתי להעשיר את הלימוד על ידי עיון בנושאים רבים שאינם מיוצגים בדף עצמו, עכ"פ ברובד הגלוי והמפורש. הגמרא בדף ק': מזכירה את עניין ניסוך המים בסוכות בהקשר של איסור ניסוך בחוץ. בבחירת המקורות, מדריך הרב אילן את הלומד להתבונן מעבר לדברים המופיעים בסוגייה המקומית ממש, ולעיין בדברי ראשונים שיש להם השלכה על הבנת ניסוך המים כשלעצמו.

אם ניקח דוגמה נוספת, במקום הראשון במסכת שבו מוזכר המושג 'קרבן ציבור' (סוף דף ה.), ראה המחבר לנכון לרכז מספר קטעים המלבנים את טיבו היסודי של קרבן ציבור. אופייני הדבר שחלק גדול מן המקורות מוצא המחבר בפירושי הראשונים למסכת ברכות, שם דנים קדמונינו בקרבן ציבור אגב השוואתו לדין תפילת ציבור, ותוך ליבון יכולתם של הציבור להקריב קרבן נדבה.

נסקור כאן בחדא מחתא גם את המשך המפעל בידי בנו ותלמידו המובהק של הר"מ אילן, ייבדל לחיים ארוכים הרב יעקב דוד, שזכה להוציא לאור את 'כנסת הראשונים' על מסכתות תמורה, מעילה ומנחות במשך השנים תשמ"ו-תשמ"ח. על הכרכים הנוספים האלה ניתן לומר "ממנו הוא כמעשהו": אותו היקף ואותה הדרך, כאשר יד ארוכה שלוחה לפינות הנידחות של ספרות הראשונים כדי לדלות פנינים. גם כאן מאיר המחבר את עינינו בחידושי וביאוריו. תופעה מעניינת היא ההבדל הכמותי שבין המסכתות. 'כנסת הראשונים' על מנחות תופס כשליש ממספר העמודים שהיו דרושים לזבחים, למרות שהמסכתות דומות באורכן. מסתבר שההבדל נובע מאופיים של הנושאים המופיעים במנחות, שהינם מקומיים יותר בהשוואה לזבחים, ואשר משום כך אין לצפות שיעלו באותה מידה על שולחנם ראשונים שאינם 'על אתר'.³

נסיים את הסקירה עם התרשמות "מן השטח" בעניינו של הספר. מאחר ולמדתי השנה בבית מדרש בו היה ספר זה בשימוש שוטף, שוחחתי עם כמה מחברי הכולל

³ מסיבה זו ספק אם יש מקום לערוך "כנסת הראשונים" על מסכתות בכורות וערכין. אמנם לגבי כריתות נראה שהיה הדבר לתועלת. אך מאידך, אולי הצורך מורגש פחות, משום שכבר זכתה מסכת זו לתשומת ליבם של "אוספים ומקבצים". נציין שמאז עבודתו על כנסת הראשונים, פנה הר"ד אילן לאפיקי כתיבה נוספים, והשתתף בעריכתם של כמה כתבי-יד של ראשונים, כגון רבינו חננאל, תוספות הרא"ש ועוד, על מסכתות שונות.

הגבוה של ישיבת 'הר עציון' על נסיונם.⁴ בין השאר עמדו החברים על שיטות "חריגות" המובאות בספר, אשר קשה להגיע אליהן בלעדיו, ואשר יש בהן בכדי להפיץ אור על נושא הסוגייה. לדוגמה, נחלקו האמוראים (זבחים ז). בעניין תודה שנשחטה לשם תודת חברו, אם "כשרה" היא או "פסולה". רש"י ותוספות מפרשים שאין הכוונה ל"פסול" כפשוטו, אלא לכך שאין הקרבן עולה לשם חובה. הבנתם מוכרחת לכאורה, שכן משנה ערוכה היא ש"כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים" (זבחים פ"א מ"א). והנה, בכנסת הראשונים (אות קס"ו) מובא פירוש מקדמון עלום-שם, שככל הנראה פירש את הסוגייה כפשוטה, למרות הקושי הכרוך בכך. דוגמה אחרת היא שיטת רבנו גרשום בכריתות, שהמעלה חולין בחוץ לשם קודשים עובר משום העלאה בחוץ.⁵ מקרים כאלה היו בעלי-ערך רב עבור הלומדים, כיוון שהם התחנכו על ידי רבם, מו"ר הרב ליכטנשטיין שליט"א, להתמקד פחות ביישוב הקושיות המעיבות על השיטה החריגה, ויותר במחשבה שעומדת מאחוריה, תוך כוונה לחפש את עקבות החשיבה הזו גם בזרימת הסוגייה המרכזית.

מי יתן ונזכה ש'כנסת הראשונים', מלבד היותו מקור חיוני ללימודם העיוני של הלכות הקודש, ישמש גם בתפקידו האחר המתבקש – בתור אחד היסודות החשובים להכרעתן המעשית של הלכות אלו.

סקירת ספרים

יסוד המזבח, לביאור מונחים בענייני המקדש והקורבנות, הרב איתאל בר-לוי.⁶

ספר-עזר קצר ומועיל ללומדי קודשים מתחילים. עיקרו של הספר הוא מילון המסביר בשפה ברורה, פשוטה וקצרה את המונחים השונים שבהם נתקלים בעולם הקודשים. בסופו מתוארים בריכוז ובקצרה מספר עניינים חשובים: סוגי הקורבנות השונים, אופן הקרבתם, וסדר העבודה היומית. כרגיל בספרים מסוג זה, גם הלומד המנוסה עשוי להפיק ממנו תועלת.

4 תודה לידידי הרבנים עמית משגב ויאיר מירון.

5 הדברים הובאו בכנסת הראשונים פרק שלשה עשר אות ד, והמחבר הניחם ב"צע"ג". בעניין תודה שנשחטה לשם תודת חברו, השווה 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - זבחים', אלון שבות התשנ"ט, עמוד 187 והלאה.

6 שעלבים תשס"ד.

תגובות

בעניין קיום המצוות במקדש

תגובה למאמרו של הרב צבי שלוח

יסוד ההיתר במקדש

ברצוני להעיר הערה קטנה על מאמרו של הרב צבי שלוח 'זאת תורת המקדש', שהתפרסם ב'מעלין בקדש' גיליון ח'.

מתוך שלל ההבדלים ההלכתיים הקיימים בין המקדש לבין המדינה שהביא הרב שלוח בדבריו, אתייחס לשני הבדלים שהביא הרב, כל אחד מהם בנפרד - "שבת במקדש" ו"אסורי שבות".

נראה לענ"ד שיש מקום לאחד את שני ההבדלים הללו תחת כותרת אחת, ולטעון שכל פעולה במקדש שזמנה קבוע ומוגדר, בין אם איסורה הוא מדאורייתא, ובין אם איסורה הוא מדרבנן, דוחה את השבת במקדש, ואילו פעולה היכולה להתבצע בזמן אחר - אינה דוחה את השבת.

אסתפק בדוגמא אחת לכל אחד מהצדדים. במשנה בעירובין (פ"י מ"ד) נאמר: "בזקים מלח על גבי הכבש בשביל שלא יחליק", מפני שמלאכה זו נצרכת לשבת. ואילו במשנה בסוכה (פ"ה מ"א) נאמר ששמחת בית השואבה אינה דוחה את השבת, כנראה משום שמצווה זו יכולה להתקיים בכל ימי החג, או משום שמצוות שמחה אינה מצווה המוגדרת במדויק, שכן אפשר לקיימה גם ללא כלי נגינה או כלי נגינה מועטים וכיו"ב.

הרחבת ההיתר

עוד רציתי להוסיף, שהראשונים מרחיבים את הכלל 'אין שבות במקדש' למצבים נוספים, מעבר למה שמוזכר במפורש בגמרא. כך למשל אנו מוצאים ביחס להיתר

שופר בראש השנה שחל בשבת במקדש. כאמור, לדעת הבבלי מדובר בגזירה דרבנן, ובמקדש לא גזרו. בגמרא לא מפורש מדוע לא גזרו במקדש. רש"י (ר"ה כט: ד"ה גזירה שמא יטלנו) מסביר שההיתר במקדש הוא מטעם שאין שבות במקדש. אולם, ה'טורי אבן' חולק על טעם זה, ומסביר שלא רצו לבטל את המצווה לגמרי, ולכן לא גזרו במקדש.

דוגמה נוספת, במשנה בפסחים מובא:

...מקלות דקים חלקים היו שם, ומניח על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט. רבי אליעזר אומר: ארבעה עשר שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חברו ויד חברו על כתפו תולה ומפשיט (פ"ה מ"ח).

הרמב"ם בפירוש המשנה מבאר את טעמם של חכמים, המתירים להשתמש במקלות, משום שאין שבות במקדש (לדעתו המקלות מוקצה לכו"ע). ומעיר על כך הרב קאפח: "איני יודע למה הוצרך רבינו לטעם זה, כיון שחלקים הם - תורת כלי עליהם, ולא גרעי מקנה של זיתים", ומכאן שאין הכרח להעמיד את המשנה כעוסקת בכלל שאין שבות במקדש.

שיטת מו"ר הר"א ליכטנשטיין בטבול יום

לפני כשמונה שנים למדנו קבוצת חברים בישיבת הר עציון את מסכת טהרות אצל מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א. במהלך הלימוד הציע הרב שתי הבנות אפשריות בטבול יום. באחת ההבנות דיבר הרב על דין בגברא, ובזמנו התקשנו מאוד בהבנת אופי ומהות ה'דין בגברא'.

באופן דומה, בגיליון האחרון של 'מעלין קודש' הוסברו שתי ההבנות בשם הרב ליכטנשטיין כך:

ניתן להעלות שני ניסוחים אפשריים באופי הטומאתי של טבול יום:
ניסוח אחד - טבול יום הוא **טמא בגברא** אך אין בגופו מציאות של טומאה,
ניסוח שני - טבול יום **אינו טמא כלל**, אך יש בו גזרה של דיני טומאה.

את ההבנה השנייה שהוצעה בשם רבנו ניתן להבין בקלות. התורה קבעה שיש הלכות מסוימות הנוהגות לא רק באנשים טמאים אלא גם באנשים שהיו טמאים ביום האחרון. למשל תרומה אסורה באכילה גם לאנשים טמאים וגם לאנשים שהיו טמאים במשך היום. כדי לאכול תרומה יש צורך לא רק באדם שאינו טמא אלא גם באדם שרחוק מטומאה. אדם שבעברו הקרוב היה טמא פסול לתרומה.

אך ההבנה הראשונה, באופן שבו הוצעה במאמר, בעייתית מאוד וקשה להבין את ההיגיון שבה; מה משמעות ה'טומאה בגברא', ומה המשמעות של 'מציאות של טומאה'?

אלא שלמרבה המזל, בד בבד עם פרסום המאמר ב'מעלין בקודש' הקודם בנוגע לשיטת הרב ליכטנשטיין בטבול"י, העביר הרא"ל שיעור שבו הסביר מחדש את הבנותיו בדין טבול יום. כך, לאחר שמונה שנים, זכיתי סוף סוף להבין את ההבנה הראשונה.

הרב ליכטנשטיין טען שניתן להציע שטבול"י הוא **טמא לחלוטין, אלא שלא נוהגים בו דיני טומאה** (בדיוק להפך מההבנה השנייה שלו - לפיה טבול"י טהור ונוהגים בו דיני טומאה מסוימים!!!). לפי הצעה זו הסביר הרב שכל הדינים שלא נוהגים בטבול"י הם דינים שלא תלויים בטומאה עצמה אלא רק נלווים אליה.

מעלין בקודש ט - מרחשוון ה'תשס"ה

כך למשל, האיסור לאכול מעשר נובע מדיני הטומאה, ולכן טב"י מותר בו, ואילו האיסור לאכול קודשים ותרומה נובע מעצם הטומאה, ולכן טב"י אסור בו.

לפי הסבר זה מתיישב שאר המאמר שהובא ב'מעלין בקודש' בצורה טובה ומובנת, ואכמ"ל.