

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון יג – אדר ה'תשס"ז

בהוצאת

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

על הטוב ייזכרו

יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון

נדיבי לב

שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט

אנשי מעשה

שפעלו גדולות ונצורות למען תורת 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:

חנן אריאל

דוד פוקס

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
בניית המקדש		
13	הרב יהושע פרידמן	בניית לשכת הגזית תחת מזבח העולה
23	דוד הלל וינר	אבן השתיה
33	פרופ' ישעיה נבנצל	מידות המזבח
הכהנים ועבודתם		
45	מיכאל לוצקי	כלאיים בבגדי כהונה
המועדים במקדש		
61	הרב כרמיאל כהן	נשים ועבדים בשקלים
71	הרב יהודה זולדן	אכילת שובע בקרבן פסח
87	הרב מרדכי הלפרין	הבאת ביכורים מנכסי אשתו
97	שלומי רייסקין	חטיפת מצוות במקדש
דרישת המקדש		
109	הרב אורי רדמן	זכר למקדש
טהרות		
139	הרב אהרן ליכטנשטיין	הגדרת כלים בדיני טומאה ובדין 'שאובין'
153	שמעוני גרטי	טומאת משכב ומושב
בשדה ספר		
171	הרב אליקים קרומביין	בלבבי משכן אבנה

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4500 מילים.
- 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):

- שמעוני גרטי – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב ד"ר מרדכי הלפרין – מכון שלזינגר, ירושלים
- דוד הלל וינר – ר"מ בישיבת ההסדר בעכו
- הרב יהודה זולדן – ראש הכולל בבית המדרש הגבוה לטכנולוגיה, ירושלים
- הרב כרמיאל כהן – ישיבת 'ברכת משה', מעלה אדומים
- מיכאל לוצקי – ישיבת 'מרכז הרב', ירושלים
- הרב אהרן ליכטנשטיין – ראש ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- פרופ' ישעיה נבנצל – האוניברסיטה העברית, ירושלים
- הרב יהושע פרידמן – 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב אליקים קרומביין – ר"מ בישיבת 'הר-עציון', אלון שבות
- הרב אורי רדמן – ראש תכנית ההלכה בכולל 'זכרון יהודה', פתח תקווה
- שלומי רייסקין – פתח תקווה

הקדמה

השנה למדנו בכולל בית הבחירה בכרמי צור את מסכת חגיגה. חלקה הראשון של המסכת עוסק במצות עלייה לרגל. המצווה היא "עלייה לרגל" - "מי שאינו יכול לעלות ברגליו - פטור" (משנה ריש חגיגה). עם ישראל עולה מירושלים להר הבית, ומהר הבית במעלות החיל לעזרת נשים, ומשם עולה בחמש עשרה מעלות ונכנס לעזרה. העלייה במדרגות הקדושה באה לידי ביטוי בעלייה ממשית במציאות. כך הוא עולמו של המקדש - הקדושה באה לידי ביטוי גם בעולם הגשמי.

היחס שבין הקדושה למציאות משתקף היטב במצות הראייה:

שלוש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל: ראייה, וחגיגה ושמחה (חגיגה ו ע"ב).
יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה: סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר: "יִרְאֶה" - יִרְאֶה. כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה לראות בשתי עיניו - אף ליראות בשתי עיניו (חגיגה ב ע"א).

עם ישראל כולו זוכה בשלושת הרגלים למדרגה מיוחדת - "לראות הדר קדשו ובית שכינתו" (רמב"ם, הלכות חגיגה פ"ב ה"א). ראייה זו אינה אותה הראייה שאנו מכירים מחוץ למקדש, אלא ראיית הקדושה, ומי שאינו מוכשר לכך פטור. ההלכה קובעת כי הסומא באחת מעיניו פטור מן הראייה. אולי טעמה של הלכה זו קשור לעובדה שהרואה בעין אחת ראייתו דו-ממדית, ואין הוא יכול להבחין בממד העומק. הראייה הנדרשת מן העולה למקדש היא ראייה מעמיקה, החודרת לשורשי הדברים ומבחינה בממד הקדושה המצוי בעולם החומרי.

בפרוס חג הפסח, נישא תפילה שנזכה כולנו לעלות צעד אחר צעד במעלות הקדושה, וללמוד להעמיק את מבטנו בעולם הקדושה, כדי ש"תחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים".

* * *

כדרכנו, נסקור בקצרה את המאמרים בגיליון. המדור הראשון, העוסק בבניית המקדש, פותח במאמרו של הרב יהושע פרידמן על בניית לשכת הגזית תחת המזבח. המחבר דן במצווה לבנות "מזבח אדמה" ובאיסור לבנות את המזבח על גבי כיפין ומחילות. מסקנתו מצדדת בהבנה שהמצווה היא שהמזבח יהיה מקובע היטב לקרקע, ואין איסור מהותי שיהיו חללים תחתיו. דוד הלל וינר דן בעניין מקומו של הארון בקודש הקודשים ביחס לאבן השתייה. המחבר מעלה השערה נועזת, שלדעת הרמב"ם לא

עמד הארון על אבן השתייה אלא ממערב לה. כדי לבסס את דעתו, המחבר דן בסוגיות העוסקות בנס הארכת בדי הארון ובגניזת הארון. חותם את המדור מאמרו של פרופ' ישעיה נבנצל על מידות המזבח. המאמר דן במחלוקת רש"י והרמב"ם, ומנסה לבאר את הדעות השונות ואף להעלות מסקנות מעשיות.

המדור השני, **הכהנים ועבודתם**, מעביר אותנו מבניין המקדש אל עבודת הכהנים בתוכו. **מיכאל לוצקי** דן בעניין כלאיים בבגדי כהונה. המחבר מברר את שיטות הראשונים בשאלה אם איסור כלאיים חל בבגדי כהונה למרות קשיותם, ובגבולות היתר לבישתם לדעת הסוברים שנדרש לכך היתר מיוחד.

הגיליון יוצא לאור בחודש אדר שהיו משמיעים בו על השקלים. מאמרו של הרב **כרמיאל כהן**, הפותח את מדור **המועדים במקדש**, דן ביחס שבין ציווי התורה על מחצית השקל ובין דרשות חז"ל. מפשט הפסוקים בסדרת "כי תשא" נראה שרק גברים בני עשרים שנה חייבים במחצית השקל, אולם בירושלמי נאמר שכבר בני שלוש עשרה שנה חייבים בכך. המחבר מנסה ליישב את הסתירה על פי פירוש הרלב"ג לתורה. ומאדר לניסן - הרב יהודה זולדן עוסק בדין אכילת שובע בקרבן הפסח, ומציע שלוש הבנות לדין זה: חובת אכילה כבני מלכים, סייג לאיסור שבירת עצם ומצווה מן המובחר - לאכול משולחן גבוה. מפסח לעצרת - הרב מרדכי הלפרין דן בדין הבאת ביכורים על ידי בעל מנכסי אשתו. על סוגיה זו שבירושלמי, יש בידינו הגהות של הגר"א וביאור של תלמידיו. המחבר מנסה להראות את עומק דרכו של הגר"א בהגהותיו, ומאיך תמה על הביאור המיוחס לו, ומטיל ספק במהימנותו. אל הרגל האחרון, חג הסוכות, מעביר אותנו מאמרו של **שלומי רייסקין** על חטיפת מצוות במקדש. כשחל יום טוב ראשון של סוכות בשבת, היו ישראל מביאים את לולביהם בערב יום טוב להר הבית, ולמחרת היו השמשים זורקים אותם לפניהם, וכל אחד היה חוטף לו לולב. המחבר קיבץ את כל המצוות שאותן היו חוטפים בבית המקדש, ועומד על מעלותיו של מנהג החטיפה ועל סכנותיו.

לא זכינו, ואנו לומדים את דיני המקדש להלכה ועדיין לא למעשה. במדור על **דרישת המקדש** נוכל למצוא את מאמרו המקיף של הרב **אורי רדמן** על תקנות חז"ל לעשות זכר למקדש. המחבר מנסה לקבוע כיצד קבעו חז"ל מה הן המצוות שיש לעשות להן זכר, ולפי מה החליטו על אלו מהן לתקן ברכה עובר לעשייתן.

המדור על ענייני **טהרות** פותח במאמר המבוסס על סיכום שניים משיעוריו של הרב **אהרן ליכטנשטיין** על הגדרת כלים. פסול שאובין במקווה יכול לנבוע מאחת משתי סיבות: פסול בהגדרת הכלי או פסול שאיבה. השיעורים עוסקים בבירור הפסול

הראשון, הגדרת הכלי, ועומדים על מאפייניו בהלכות מקוואות בהשוואה לתחומים אחרים בהלכה. תלמידו של הרב ליכטנשטיין, **שמעוני גרטי**, מרחיב אחת מן הנקודות שעלו בשיעורים - היחס בין דין מושב הזב ודין משכבו. המחבר מציע לפצל בין שני הדינים, וטוען שבעוד שהמושב הוא דווקא כלי, המשכב הוא כל מצע שאדם מייחד לשינה, ובלבד שיהיה קניינו האישי. המחבר גם מציע מקרי 'נפקא מינה' בין שני הדינים.

הגיליון נחתם בביקורת הספרים של **הרב אליקים קרומביין**. הספר **בלבבי משכן אבנה של הרב משה אודס**, מנסה לפרוש את דיני הקודשים במבט עיוני המשלב הגות רעיונית-מחשבתית. הביקורת מנסה להתרשם מהמשימה המורכבת שמחבר הספר נטל על כתפיו.

* * *

בגיליון י"א פרסמנו את מאמרו של **פרופ' קאופמן** "איור משולב המראה את מקדש יחזקאל והמקדש השני". המחבר הביא לידיעתנו כי האיור הנ"ל קוטלג, וסימנו: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ירושלים, L84, 2006. מדובר בפריט נדיר, וניתן להזמינו לקריאה בספריית שלום בבית הספרים.

המערכת

בניית

המקדש

בניית לשכת הגזית תחת מזבח העולה

א. פתיחה

ב. "מזבח אדמה"

ג. כיפין ומחילות תחת המזבח - חובה או איסור

ד. שיטת הרמב"ם

ה. שיתין תחת המזבח

ו. מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם

ז. סיכום

א. פתיחה

ב'מכון המקדש' בירושלים, שוקדים שנים רבות על תכנונם ועשייתם של כלי המקדש. בנוסף, שוקדים במכון על תכנונו של מבנה המקדש, דבר הנעשה בעזרתם של אדריכלים, אנשי מקצוע וכו'. אחת מהתכניות שהוכנו במכון היא תכנית אדריכלית של לשכת הגזית - מקום מושב הסנהדרין. התכנון המוצע הוא, שלשכה זו תבנה מתחת לפני רצפת המקדש, כלומר במפלס תת-קרקעי.¹ הסיבה המרכזית לרעיון זה הוא מקומה המצומצם של לשכה זו, אם יהיה מקומה מעל פני הקרקע. ישנה מצווה לפאר ולרומם את מקדש ה',² ולכן מן הראוי שמקום מושב הסנהדרין יהיה מקום גדול ורחב, פְּיָאָה למוסד גדול וחשוב כסנהדרין. כמובן, שאפשרות בנייתה של לשכת הגזית כלשכה תת-קרקעית נידונה ונבדקה הלכתית, ואין ברצוני לעסוק בשאלה זו במאמר זה.

1 על תכניתו של האדריכל שמואל בלזם, ראה בשערי היכל על מסכת יומא (ירושלים תשס"ו), בעמ' קפז.

וראה במאמרו של הרב אליקים קרומביין, מעלין בקודש י"ב, עמ' 203 – הערת המערכת.

2 רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"א ה"א.

מאמר זה בא לעסוק בשאלה אחת, העולה כתוצאה מתכנית זו של בניית לשכת הגזית מתחת לעזרה, והיא: האם מותר לבנות מבנה, ובמקרה זה את לשכת הגזית, באופן שהבניין יהיה גם תחת מזבח העולה?

שאלה זו מתעוררת בעקבות דברי הגמרא:

תניא: "מזבח אדמה תעשה לי" - שיהא מחובר באדמה, שלא יבנו לא ע"ג כיפין (קשתות), ולא ע"ג מחילות (זבחים נח ע"א).

וכן פוסק הרמב"ם:

המזבח אין עושין אותו אלא בנין אבנים. וזה שנאמר בתורה "מזבח אדמה תעשה לי" - שיהיה מחובר באדמה **שלא יבנוהו לא על גבי כיפין ולא על גבי מחילות** (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ג).

ממקורות אלו משתמע לכאורה, שהמקום שתחת מזבח העולה צריך להיות אטום באדמה, וללא כל חלל. מכאן, לכאורה, שלשכת הגזית יכולה להיבנות מתחת לפני הקרקע בכל שטח העזרה, בתנאי שלא תהיה במקום שתחת מזבח העולה, שצריך להיות אטום ללא כל חלל פנימי בתוכו.

המאמר שלפנינו עוסק בשאלה זו, ובא לברר, האם אכן כוונת הגמרא והרמב"ם לשלול כל מחילה וחלל תחת המזבח או שישנם כיפין ומחילות שבתנאים מסויימים יהיו מותרים להיעשות תחת המזבח.

ב. "מזבח אדמה"

נאמר בתורה (שמות כ', כא): "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך". התרגום הירושלמי מפרש את המילים "מזבח אדמה" - "מדבח קביעא בארעא", כלומר, על המזבח להיות קבוע בקרקע. זאת בניגוד למזבח הנחושת, שהיה כלי נייד שאינו קבוע בקרקע. מזבח הקבוע בקרקע יכול להיות קבוע גם כשאינו נוגע בקרקע, וכגון כשהוא עומד על עמודים. לעומת זאת, במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו פרשה י, א) נאמר: "ר' ישמעאל אומר, מזבח מחובר באדמה תעשה לי, שלא תבנהו על גבי כיפין ולא על גבי עמודים"³, ומכאן, שחיבור המזבח לקרקע כדי שלא ייטלטל צריך

3 הגר"א גרס במכילתא 'מחילות' במקום 'עמודים', אך זה כשיטתו הכללית להתאים כל גרסה שהיא לגרסת הגמרא, ואין להסיק מכאן על שיטתו בדיון זה.

להיעשות באופן שהמזבח יגע בקרקע, ולא כשהוא עומד על עמודים המחברים אותו לקרקע. כן פירש רס"ג (שם), שהמזבח צריך להיות על האדמה.

ג. כיפין ומחילות תחת המזבח - חובה או איסור

במסכת זבחים (סא ע"ב) אומר ר' שמעון בן פזי, שהמילים "מזבח אדמה" התפרשו בבית ראשון שהמזבח צריך להיות אטום (כתליו מלאים אדמה) ואסור לו להיות חלול;⁴ ואילו בבית שני למדו חכמים, שלא רק שמותר שהמזבח יהיה חלול - אדרבה, צריך להיות למזבח חלל בתוכו, כדי שניסוך היין והמים יהיו לתוך המזבח, ולא על צדו. המילים "מזבח אדמה" מתפרשים בבית שני באופן שונה: המזבח צריך להיות מחובר באדמה, ואסור לבנותו על גבי כיפין (אולמים,⁵ כלומר קשתות), ועל גבי מחילות (בורות).⁶ כך פסק, כאמור, גם הרמב"ם.⁷

מדברי הגמרא משתמע לכאורה, שהמקום שתחת מקום המזבח צריך להיות אטום לחלוטין, ואסור שיהיה בו חלל כלשהוא עד התהום - וכל שכן מבנה גדול כלשכת הגזית.

מאיך, במשנה במסכת פרה (פ"ג מ"ג) המתארת את תהליך הכנת אפר פרה אדומה, מתואר שתינוקות טהורים שהביאו מים מהשילוח להכנת אפר פרה אדומה, רכבו למעיין השילוח על שוורים שעליהם דלתות מחשש שמא יעברו על עצם מת או קבר, אך בהגיעם להר הבית הם ירדו מהשוורים כי "הר הבית והעזרות תחתיהם חלול מפני קבר התהום", ואין חשש טומאה במקום זה. ואם כן, מדברי המשנה משמע שגם תחת המזבח יש חלל, היות והמשנה אינה מחלקת בין מקום המזבח לשאר הר הבית.

מקור נוסף הדין בעניין, וממנו נראה שתנאים חולקים בשאלה זו, הוא המכילתא **דרשב"י** (כ', כא): "כשתכנס לארץ עשה לי מזבח המחובר באדמה, דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר: תחת עזרות היה חלול, והמזבח היה מחובר באדמה". ואם כן, לדעת ר' יהודה "מזבח אדמה" פירושו שהמזבח צריך להיות מחובר לאדמה, ואילו חללים

4 בסוגיה מובא שרב יוסף אומר שהחידוש של עולי בית שני במזבח היה שהגדילו אותו כדי שיסיפק לקרבנותיהם, מפני שלא ירדה עליהם אש מהשמים וסייעה בשרפתם. מסתבר לומר, שלדעתו, לא הייתה מחלוקת בין בית ראשון לבית שני בהבנת המילים "מזבח אדמה", ולכן, גם בבית ראשון פירשו שהמזבח צריך להיות מחובר לאדמה, ומותר שיהיה חלול.

5 רש"י, זבחים נח ע"א ד"ה כיפין.

6 תוספות, זבחים סב ע"א ד"ה ולא על גבי מחילות.

7 הלכות בית הבחירה פ"א ה"ג.

ומחילות מתחתיו, שאינם נוגעים במזבח ואינם מפרידים אותו מחיבורו לאדמה - מותרים. ר' מאיר חולק, ולדעתו, דין מקום המזבח שונה משאר העזרה, וכיפין ומחילות מותר שיהיו רק תחת העזרה אך לא תחת המזבח, שהאדמה תחתיו צריכה להיות אטומה.

כידוע, במחלוקות בין ר' יהודה לר' מאיר - הלכה כר' יהודה;⁸ ואם כן, מותר לעשות כיפין ומחילות וכן מבנה כלשכת הגזית תחת המזבח. ובכל זאת, הגמרא בזבחים (נח ע"א; סא ע"ב) סותמת פעמיים, לכאורה, כר' מאיר, ובניגוד למשנה במסכת פרה (פ"ג מ"ג).

יש מקום לברר, האם אכן הגמרא חולקת על המשנה בפרה, וכדלהלן.

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מביא להלכה את דברי המשנה בפרה (פ"ג מ"ג), בהלכות פרה אדומה (פ"ב ה"ז) הוא פסק: "הגיעו להר הבית יורדין ומהלכין על רגליהן מפני שכל הר הבית והעזרות תחתיהן היה חלול מפני קבר התהום". כך גם כתב בהלכות בית הבחירה (פ"ה ה"א): "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה... וכיפין על גבי כיפין היו בנויות מתחתיו, מפני אהל הטומאה".

מאידך, בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ג, פוסק הרמב"ם: "המזבח אין עושין אותו אלא בנין אבנים, וזה שנאמר בתורה 'מזבח אדמה תעשה לי', שיהיה מחובר באדמה שלא יבנוהו לא על גבי כיפין ולא על גבי מחילות", ומכאן, שלדעתו, הלכות אלו אינן סותרות אחת את השניה, וניתן לבנות מזבח מחובר לאדמה, אך מתחת המזבח יש מקום לקיומם של כיפין וחללים כשהדבר נדרש. לצורך טהרה וכד'.

מקור נוסף בדברי הרמב"ם, המבהיר את שיטתו בעניין, הם דבריו בספר המצוות (מצוות עשה כ'): "שציוה לבנות מזבח שיהיה מחובר בארץ ושלא יהיה נעתק ומיטלטל כמו שהיה במדבר. והוא אמרם במכילתא דר' ישמעאל בפירוש זה הפסוק כשתכנס לארץ עשה לי מזבח המחובר באדמה".

ואם כן לדעת הרמב"ם, עיקר עניינו המיוחד של המזבח הנבנה בארץ הוא שהוא צריך להיות מחובר לאדמה, ככתוב: "מזבח אדמה"; זאת בניגוד למזבח הנחושת

8 עירובין מו ע"ב.

שבמשכן, שהיה מיטלטל ככלי.⁹ כמו כן, משתמע שהרמב"ם מפרש את דברי ר' ישמעאל האוסר לבנות המזבח על גבי כיפין ועמודים, באופן שהבעיה בכיפין ועמודים אלו היא שהם מנתקים את המזבח מחיבורו לאדמה. לפיכך, דברי הגמרא והרמב"ם השוללים עשיית כיפין ומחילות תחת המזבח אין כוונתם לשלול את קיומו של חלל ובור תחת המזבח לגמרי, אלא דווקא כאלו שנמצאים על פני הקרקע ונוגעים במזבח, וכתוצאה מכך חיבורו של המזבח לקרקע רופף. מה שאין כן ביחס למחילות ובורות עמוקים שאינם נוגעים במזבח, שאותם הגמרא והרמב"ם לא אוסרים.

אכן, כך סובר בעל **יריעות שלמה**¹⁰ האומר, שכיוון שפירושם של המילים "מזבח אדמה" הוא שעל המזבח להיות מחובר באדמה - אין שום סיבה שחכמים יאסרו לחפור מחילות עמוקות תחת המזבח, כל עוד הן לא פוגעות בחיבורו לאדמה. הוא מסביר שזו כוונת הגמרא (זבחים סא ע"ב) האומרת: "ומאי מזבח אדמה? שהוא מחובר באדמה, שלא יבננו לא על גבי כיפין, ולא על גבי מחילות", כלומר, הגמרא מפרשת, כיצד על המזבח להיות מחובר באדמה - שלא יבננו לא על גבי כיפין, ולא על גבי מחילות, שמנתקות אותו מהאדמה. מה שאין כן ביחס לכיפין ומחילות עמוקים שאינם נוגעים במזבח, ואינם מונעים אותו מלהתחבר לאדמה, לגביהם אין סיבה שהגמרא והרמב"ם יאסרו זאת.

אף באשר לדברי ר' מאיר במכילתא דרשב"י, דומה, שאינם חייבים להתפרש בהכרח, שר' מאיר אוסר כל כיפין ומחילות תחת המזבח. אדרבה, נכון יותר לומר שכוונתו לאסור רק כיפין ומחילות החשופים לאוויר העזרה והנוגעים במזבח.¹¹ מה שאין כן כאלו שנמצאים עמוק באדמה, ואינם קרובים למזבח, שעליהם לא דיבר.

9 כן סובר גם המשאת המלך [ר' שמעון משה דיסקין, ירושלים תש"ב] המסביר (תרומה, שמות כ"ז, ח) לפי דברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה כ') מדוע מזבח הנחושת שהיה מיטלטל נפסל ביום חנוכת המקדש בירושלים, ושלמה היה צריך לבנות מזבח אבנים אשר יהיה מחובר לאדמה, ולא ייטלטל.

10 פירוש על הש"ס לרש"י אולמן, מונקאטש תרע"ג. מדובר על פירושו לסוגיה בזבחים.

11 כך מסתבר, כי ר' מאיר אומר: "תחת העזרות היה חלול", ונראה שכוונתו לכיפין שנבנו בהר הבית. כיפין אלו נבנו בחלקו העליון של ההר, כחלק מפרוייקט בנייה הבא למנוע מכל טומאת מת שהיא הנמצאת בהר הבית, לטמא את השוהים בהר. ואם כן, ר' מאיר שולל דווקא חלל הצמוד ונוגע במזבח, כשאר הכיפין בהר הבית הצמודים לרצפה, מה שאין כן כיפין ומחילות עמוקות שמותרים.

ה. השיתין שתחת המזבח

בגמרא (זבחים סא ע"ב) מובא, שה'שיתין' (בור לתוכו שפכו את הנסכים) שהיו בבית ראשון בצד במזבח, הוכנסו בבית שני אל מתחת המזבח. זאת, על ידי הגדלת המזבח - ארבע אמות לדרום, וארבע אמות למערב - באופן שהוא מכסה את השיתין.

תוספות¹² מתקשים, כיצד הדבר מותר, הרי עשיית כיפין ומחילות תחת המזבח נאסרה? הם מתרצים, שכיוון ששיתין אלו הם לצורך המזבח, הם אינם נחשבים מחילה.

תירוצם של התוספות מעורר מספר שאלות:

1. אם האיסור לבנות כיפין ומחילות מתייחס גם לכאלו הנוגעות במזבח (כשיתין), כיצד איסור זה שהינו איסור תורה, בטל בגלל בור הנצרך למזבח. וכי אפשר לבטל איסור תורה, כתוצאה מסברה - 'שתייה כאכילה'¹³ - אשר כתוצאה ממנה הכניסו את השיתין אל מתחת למזבח.

2. מדוע שחיטה במחילה תחת המזבח נאסרה (זבחים נח ע"א), הרי ניתן היה לומר שמחילה זו גם היא לצורך המזבח - שוחטים בה כשצפוף בעזרה?

נדמה, שכוונת תוספות היא, שהשיתין הם חלק מהמבנה הכולל של המזבח, ולפיכך עשייתם מותרת. שיתין אלו, ששטחם תחת המזבח קטן מאד (16 אמות מרובעות) ביחס לשטחו הכולל של המזבח (1024 אמות מרובעות), אינם גורמים לניתוקו של המזבח מהקרקע, ולכן עשייתם מותרת. כן משתמע גם מדברי התפארת ישראל¹⁴.

המסקנה מדברי התוספות היא, שמותר יהיה לבנות מבנה תחת המזבח, אם מבנה זה לא יפגע בחיבורו של המזבח לקרקע, בדיוק כפי שחפירת שיתין תחת המזבח מותרת.

12 שם, ד"ה ולא ע"ג מחילות.

13 בבית שני סברו "שתייה כאכילה", כלומר, כפי שהמזבח אוכל, כביכול, את קרבנותיו, בכך שהקרבן מונח על גג המזבח. כך, המזבח צריך גם "לשתות" את נסכיו, ולכן הניסוח צריך להיות לתוך המזבח, ולא על צדו.

14 מידות פ"ג אות יג.

ו. מחלוקת אחרונים בדעת הרמב"ם

למרות דברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה כ'), המשנה למלך פירש את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ג), בצורה שונה: המשנה למלך עומד על הסתירה כביכול בין המשנה בפרה (פ"ג מ"ג) לסוגייתנו, ובין דברי הרמב"ם עצמם. הוא מסתפק שמא כוונת המשנה בפרה לומר, שאמנם תחת המזבח ישנם כיפין ומחילות, אלא שהם נמצאים עמוק (בשיעור גובה המזבח) מתחת למזבח, כך שהמזבח עצמו מחובר לאדמה ואינו נוגע בהם, ובכך מתקיימת חובתו להיות מחובר לאדמה.

ברם, הוא דוחה הסבר זה, מאחר שהגמרא בזבחים (נח ע"א) אומרת שאסור לשחוט תחת המזבח כיוון שלא ניתן לבנות כיפין ומחילות תחת המזבח. הוא מפרש את הגמרא באופן כזה שהיא שוללת כל עשיית כיפין ומחילות, גם אם הם עמוקים ולא נוגעים במזבח כלל. לכן, לדעתו, המשנה בפרה (פ"ג מ"ג) האומרת שתחת הר הבית והעזרות ישנם כיפין ומחילות, מדברת באופן כללי, ואינה כוללת בדבריה גם את מקום המזבח, שדינו שונה ואין תחתיו כיפין ומחילות כלל. כן פסק גם בערוך השולחן העתידי (הלכות בית המקדש ד', ב).

המשנה למלך מביא ראייה לדבריו מדברי הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) האומר שחזקיה עיבר את השנה מפני הטומאה, והטומאה הייתה גולגולתו של ארוונה היבوسی שנמצאה תחת המזבח. לדעתו, מכאן ראייה שמתחת למזבח לא היה שום חלל, ואפילו טפח - שאם לא כן הכוהנים לא היו נטמאים, והחלל הזה היה מונע מהטומאה לעלות.¹⁵

המלבי"ם (שמות כ', כא) מביא ממקור זה ראייה הפוכה. לדעתו, לא יתכן שלכל אורך תקופת בית ראשון הייתה גולגולת שטימאה את המזבח ושום נביא לא הרגיש בזאת. ומכאן, שהיו תחת המזבח מחילות, שמנעו מהטומאה לעלות ולטמא את הכוהנים והקרבנות. בימי אחז שהרס את המזבח, גם מחילות אלו נהרסו - ולכן כשבאו הכוהנים בימי חזקיהו לתקן את המזבח, הם מצאו גולגולת זו ונטמאו על ידה. למעשה, המלבי"ם סובר שיותר לחפור כיפין ומחילות עמוקות תחת המזבח. הוא מסביר שהמילה 'אדמה' מתפרשת בכל התורה כשכבת העפר העליונה הנמצאת מעל

¹⁵ בירושלמי (סוטה פ"ה ה"ב) מובא שגולגולתו של ארנן היבوسی נמצאה בתחילת תקופת בית שני, בשעה שעולי הגולה הגדילו את המזבח. יש שהסבירו שהדבר נתון במחלוקת בירושלמי עצמו, ויש שתירצו את הסוגיות השונות, ובכל אופן אין הדבר סותר לדיון שיש סביב המסקנות העולות מירושלמי זה, וכדלהלן.

ה'ארץ' שהינה שכבת עפר עמוקה יותר ואינה נראית לעין. ומכאן, שהתורה מדברת על חיבור קרקעית המזבח אל האדמה ולא עוסקת ב'ארץ' גופה, בה מחילות מותרות.

בספר מעשה רוקח¹⁶ מסכים עם דברי המשנה למלך, כשהוא מוסיף עוד סיבה - מפאת גודלו ומשקלו של המזבח לא ניתן לבנות שום חלל תחתיו, היות וחלל שכזה יגרום להתמוטטות המזבח. מדבריו עולה, שגם תחת ההיכל לא ניתן יהיה לחפור מחילות, שכן משקלו של ההיכל גדול יותר מאשר המזבח, ואם כן קשה, היכן נחפרו המחילות שהמשנה בפרה מדברת עליהן? עוד יש לתמוה שהמשנה למלך והמעשה רוקח אינם מזכירים בדבריהם את הרמב"ם בספר המצוות, ממנו משתמע שלא כדבריהם.

מאיך, בספר הר המוריה¹⁷ מסכים עם הסברו הראשון של המשנה למלך, על כך שמותר שיהיו מחילות תחת המזבח, בתנאי שהן עמוקות, ואינן נוגעות במזבח. המשנה למלך דחה אפשרות זו מאחר והגמרא (זבחים נח ע"א) אמרה שלא ניתן לשחוט במחילות שתחת המזבח, ולדעתו מדובר על מחילות עמוקות שאינם נוגעות במזבח. אך בעל הר המוריה סובר, שכיוון שמחילות לא נתקדשו, אין שום הוה אמינא שהגמרא דיברה על מחילות עמוקות שאין בהם קדושה. ולכן, הגמרא וודאי מדברת על מחילות שהתקדשו והם פתוחות לעזרה, ובמחילות אלו היא אוסרת לשחוט, כי המחילות אוסרות את המזבח. מה שאין כן כיפין ומחילות עמוקות, שאינם פתוחים לעזרה - אותם הגמרא אינה אוסרת לבנות תחת המזבח.¹⁸

ראייה לדבריו מביא בעל הר המוריה מלשון המכילתא דרבי ישמעאל (יתרו פרשה י, א): "ר' ישמעאל אומר, מזבח מחובר באדמה תעשה לי, שלא תבנהו על גבי כיפיים ולא על גבי עמודים", ומכאן, שאסור שתחת המזבח יהיו עמודים המציבים את המזבח באוויר, אך במזבח שמחובר לאדמה, והמחילות שתחתיו עמוקות ואינם נוגעות בו אין איסור.¹⁹

16 פירוש על הרמב"ם לר' מסעוד חי הכהן רוקח, ירושלים תשל"ו. מדובר בפירושו להלכות בית הבחירה פ"א ה"ג.

17 לר' מאיר יונה ברנצקי, ורשה תר"נ. שם בהלכות בית הבחירה.

18 כשיטתו הסבירו את דברי הגמרא גם המלבי"ם, אבן האזל, והיריעות שלמה.

19 ראייה זו הובאה גם על ידי הציץ אליעזר (חלק ט' סימן י"ג) אשר פסק להתיר חפירתן של מחילות עמוקות תחת המזבח.

אשר על כן, מותר לדעתו לחפור מחילות עמוקות שאינם נוגעות במזבח, אך להלכה הוא אינו רוצה להקל כנגד המשנה למלך האוסר זאת.

לעומתו, בעל **אבן האזל**²⁰ הדן בדברי המשנה למלך סובר, שהרמב"ם מתיר לחפור מחילות עמוקות תחת המזבח, ולחברן לשאר המחילות שתחת המקדש והר הבית. הוא מסביר, שאסור שהכיפין והמחילות יהיו ישירות תחת המזבח, כיוון שאז האדמה שהמזבח מחובר אליה אינה אדמה טבעית אלא אדמה ששמו לאחר שחפרו את המחילות. מה שאין כן כשהמחילות עמוקות, אזי המזבח מחובר לאדמה הטבעית שבשכבה העליונה של פני הקרקע, ובכך הוא 'מזבח אדמה'.

לפי דברי אבן האזל, בנייתו של מבנה תחת המזבח אפשרית, רק אם הוא ייבנה לאחר שהמזבח עומד במקומו, כך שהעפר הטבעי שתחת המזבח יישאר במקומו, ולא יזוז. מה שאין כן, חפירת יסודות בכל שטח המזבח, ובניית מבנה שם, ורק לאחר מכן הוספת אדמה על גג המבנה, ובניית המזבח על אדמה זו - תהיה אסורה.

ז. סיכום

בתורה נאמר שצריך לבנות מזבח אדמה. הפרשנים פירשו שהכוונה היא שהמזבח צריך להיות מחובר לאדמה, כשהוא נוגע בקרקע. בגמרא וברמב"ם מובא שהמזבח צריך להיות מחובר באדמה, ואסור לבנותו על גבי כיפין ומחילות. יש מהאחרונים (משנה למלך, מעשה רקח, וערוך השולחן העתיד) שהבינו, שישנו איסור לחפור תחת המזבח כל מחילה ובור, וכדי למנוע מטומאת מת לטמא את באי המקדש, קשתות ומחילות כאלו נחפרו בהר הבית ובעזרה, אך לא תחת המזבח. אולם לדעת רוב האחרונים (מלב"ם, אבן האזל, יריעות שלמה, ציץ אליעזר, ועוד), כוונת הגמרא והרמב"ם לאסור כיפין ומחילות אשר נוגעות בקרקעית המזבח. מה שאין כן אם קשתות ומחילות אלו נבנות עמוק בקרקע, כך שאינן נוגעות במזבח, ואינן פוגעות בחיבורו של המזבח לאדמה - הדבר מותר. כן משתמע מהרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה כ') הכותב, שעניינו של מזבח אדמה הוא חיבורו לאדמה, כדי שלא יטלטל כמזבח במשכן.²¹

20 הלכות בית הבחירה פ"א ה"ג.

21 עיין במאמרו של הרב משה אודס, **מעלין בקדש ג עמ' 105 ועמ' 111**, שכתב כמילתא דפשיטא שיש לאסור, בהתבססו על הרמב"ם ה"ל, ועל פירוש הר"ש על האלות פ"ט מט"ו ד"ה ארון. ושם בעמ' 105 נפלה טעות, וצ"ל "המשנה למלך" (ולא הל'חם משנה) כותב בשם הר"ש (ולא הרא"ש; גרסה שגויה זו מפיעה גם במהד' ורשה-וילנה) שאפילו חלל טפח פוסל" - *הערת המערכת*.

לפיכך נדמה, שבתוכנית המוצעת על ידי 'מכון המקדש' לבנות את לשכת הגזית במפלס תת-קרקעי תחת העזרה - יש מקום להתיר את בנייתה של לשכה זו גם תחת מזבח העולה, ואין להחמיר ולהצריך שהאדמה שתחת המזבח תהא אטומה לחלוטין עד התהום.

אבן השתייה ומקום הארון

א. דעות הראשונים בעניין מקום הארון בקודש הקודשים

ב. זיהוי האבן שעליה היה הארון מונח

ג. מקום גניזת הארון לפי שיטת הרמב"ם

ד. מקור לשיטת הרמב"ם שהארון עמד במערב

ה. ביאור שיטת הריצב"א

א. דעות הראשונים בעניין מקום הארון בקודש הקודשים

כתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ד ה"א):

אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח.¹

לריצב"א שיטה הפוכה: הגמרא בבבא בתרא מחפשת מקור לכך ששכינה במערב, התוספות הקשו מדוע לא לומדים זאת מכך שהשכינה במקדש הייתה במערב (שהרי קודש הקודשים היה במערב המקדש), וכך מתרץ הריצב"א:

וריצב"א אומר: דמשם אין ללמוד דשכינה במערב דנהי דבית קדשי הקדשים היה במערב מכל מקום הארון שהשכינה שם כדכתיב ונועדתי לך שם היה במזרח בית קדשי הקדשים (בבא בתרא כ"ה ע"א, תוספות ד"ה וצבא).

שיטות שניהם עומדות בניגוד לשיטת רש"י (מגילה י ע"ב), שביאר את דברי הגמרא ביחס לארון "יש לו עשר אמות לכל רוח", שעשר אמות לכל רוח היינו לארבעת הצדדים, שכן הארון היה במרכז קודש הקודשים.

1 כתב הכסף משנה: "מצאתי כתוב דאיתיה במלאכת המשכן פ"ד". ונראה שזו גם שיטת הרשב"ם שכתב על הארון (בבא בתרא צט ע"א ד"ה ארון שעשה משה): "כשניתן בבית קדשי הקדשים שעשה שלמה שהוא כ' על כ' יש לו עשר אמות לכל רוח ורוח לימינו ולשמאלו הרי עשרים בלא ארון ולפניו כ' עד הדביר". הרי שהארון היה בצד המערבי הרחוק כ' מן הדביר, שכן נראה שכוונתו לפרוכת שממנה היה רחוק הארון כ' אמה. אמנם כל קודש הקודשים קרוי דביר, אך אף הפרוכת בפני עצמה קרויה דביר (ראה מל"א ז', פסוקים יט-כ, כג וברש"י שם), וכן ביאר את דעת הרשב"ם המנחת חינוך במצוה צה כשיטת הרמב"ם.

הן לדעת הרמב"ם והן לדעת הריצב"א ארון הברית לא היה במרכז קודש הקודשים; ועל שניהם הקשה התוספות יו"ט, וכתב ביחס לאבן השתיה:

באמצע בית קדש הקדשים, כדאיתא בהדיא פ"ק דמגילה דף י', דתניא "ארון שעשה משה יש לו" אמות לכל רוח" וכו'. ואני תמה על הרמב"ם והתוספות דבבא בתרא, שהרמב"ם בריש פ"ד מהלכות בית הבחירה כתב "במערכו" והתוספות פ"ב דב"ב כתבו "במזרח", וגם שניהם לא ביארו זו מניין להם. וזה שמצא להם הכסף משנה כתוב על פיסקא דריש פ"ד מהלכות בית הבחירה דאיתא הכי במלאכת המשכן פ"ד, ע"כ לא לזה שכתב במערכו קאי, שדקדקתי באותה ברייתא ולא מצאתי בה כלל מזה. אלא קאי על מה שנאמר "ולפניו צנצנת המן" וכו' דהיא היא דאיתא התם. ועוד שאילו לזה נתכוון עדיין לא יצא הרמב"ם מידי קושיא, למה לו לפסוק כברייתא חיצונה ודלא כברייתא שבגמרא? אלא שמעולם לא נתכוון הכסף משנה להעיר על כך וצריך עיון, גם על דברי התוספות צריך עיון (יומא פ"ה מ"ב).²

והנראה לעניות דעתי בביאור שיטות התוספות והרמב"ם הוא שדבריהם מבוססים על היחס שבין הגמרא במגילה, שציטט התוספות יום טוב, לגמרא במסכת בבא בתרא.

בגמרא במגילה מובא:

ואמר רבי לוי: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון אינו מן המידה. תניא נמי הכי: ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח, וכתוב: "ולפני הדביר עשרים אמה אורך", וכתוב: "כנף כרוב האחד עשר אמות וכנף כרוב האחד עשר אמות". ארון גופיה היכא הוה קאי? אלא לאו שמע מינה בנס היה עומד (י ע"ב).

בשינוי קל מובאת הדרשה במסכת בבא בתרא בזו הלשון:

דאמר רבי לוי ואיתימא רבי יוחנן: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון וכרובים אינו מן המידה. תניא נמי הכי: ארון שעשה משה יש לו ריח עשר אמות לכל רוח ורוח. אמר רבנאי, אמר שמואל: כרובים בנס היו עומדים, שנאמר: "וחמש אמות כנף הכרוב האחת וחמש אמות כנף הכרוב השנית, עשר אמות מקצות כנפיו עד קצות כנפיו". גופייהו היכא הוו קיימי? אלא שמע מינה בנס היו עומדים (צט ע"א).

² אמנם בפרק ז' מברייתא דמלאכת המשכן נאמר: "הארון היה נתון בתוך הבית וחילק את הבית עשר אמות מכאן ועשר אמות מכאן", ושמה "בתוך" משמעו שעמד קרוב יותר לצד מערב, דהיינו הצד הפנימי יותר בקודש הקודשים. ואם כן, ניתן לומר שמצאנו את המקור בברייתא שאליו כיוון הכסף משנה (החלפה בין פ"ד לפ"ז היא טעות העתקה מסתברת, בגלל הדמיון בצורת האותיות ד' וז').

הגמרא במגילה לא הזכירה נס בכרובים, וציטטה את הפסוק העוסק באורך כנפי הכרובים שעל הארון; בעוד הגמרא בבבא בתרא הזכירה גם את הנס שבכרובים, וציטטה את הפסוק המתייחס לכרובים שעמדו על הארץ בבית המקדש. מהי משמעות ההבדל?

ההתמקדות בנס שהיה בארון (בגמרא במגילה) מתייחסת לכל צדי הארון. לעומת זאת, ההתמקדות בנס שהיה בכרובים שעמדו על הקרקע, שהיו בין צפון לדרום, (בגמרא בבבא בתרא) מתייחסת רק לרוחב המקדש. נראה שהגמרא במגילה מתאימה יותר לשיטת רש"י, ש"עשר אמות לכל רוח" היינו שהארון היה במרכז. אך בגמרא בבבא בתרא אין יתרון לשיטת רש"י, מפני שהיא דנה רק ביחס למרחק מהצפון ומהדרום, שהיה שם הנס בכרובים שעל הרצפה. ואם כן, אין בגמרא בבבא בתרא כל התייחסות למרחק עשר אמות מהמזרח ומהמערב.

לאור זאת, ניתן לומר שהרמב"ם והריצב"א ביארו את המונח "עשר אמות לכל רוח" כמתייחס רק לצפון ולדרום,³ ובהתאמה לדברי שמואל שמדגיש דווקא את הנס שבכרובים.⁴ לפי פירוש זה אין כל ראייה בגמרא בבבא בתרא שהארון היה במרכזו של קודש הקודשים, וניתן לפרש שרק עמד במרחק שווה מן הצפון ומן הדרום. אמנם עדיין יש לברר מניין לתוספות ולרמב"ם שיש להסיט את הארון ממרכז קודש הקודשים דווקא למערבו או דווקא למזרחו.

ב. זיהוי האבן שעליה היה הארון מונח

פתחנו בדברי הרמב"ם "אבן הייתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח". הסמ"ג בצטטו את הרמב"ם, כתב "אבן שתייה הייתה במערבו של קדש הקדשים ועליה היה הארון מונח" (מצוות עשה קסג), וכן המב"ט בספרו **קרית ספר** הוסיף על לשון הרמב"ם וכתב "אבן הייתה בקדש הקדשים במערבו דכתיב 'והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית א-להים', ועליה היה הארון מונח". בפשטות רמז המב"ט

3 כפירוש הרשב"ם בבבא בתרא, שהובא לעיל בהערה 1.

4 וכן כתב במנחת חינוך (מצווה צה) בביאור דעת הרמב"ם ש"לכל צד" היינו רק ביחס לצדדי מזרח ומערב. לדברינו יש לומר שמהגמרא בבבא בתרא אכן משמע יותר כהבנה הזו ולא כהבנה ש"לכל צד" היינו לארבע רוחות השמיים. המקור שהבאנו לעיל מברייתא דמלאכת המשכן גם הוא מתייחס לכרובים שעמדו על הרצפה כמו הגמרא בבבא בתרא, ואם כן זהו חיזוק נוסף להשערתנו כי זה המקור שאליו כיון הכסף משנה.

לדברי המדרש⁵ שהאבן ששם אותה יעקב אבינו מצבה היא אבן השתייה שטבעה הקב"ה ועשאה סניף לתהומות ועליה ההיכל עומד.

אם כן, הסמ"ג והמב"ט הבינו שהאבן שדיבר עליה הרמב"ם היא אבן השתייה. על ההבנה הפשוטה שזו אבן השתייה תמה הרב יעקב ניסן רוזנטל שליט"א (אב"ד חיפה) בספרו **משנת יעקב על הרמב"ם**. הרב רוזנטל מתייחס לדברי **המנחת חינוך**, שכתב:

ואפשר דאותה אבן היא אבן השתייה... ומסתמא על האבן הזו היה מונח הארון בבית ראשון ולמה לנו לומר שאבן זו היתה אבן אחרת, כן נראה (מצוה צה).

ותמה עליהם בזו הלשון:

ודבריו צריכים ביאור, דאיך אפשר לומר שאבן אחרת היתה בבית ראשון, הלא במשנה נאמר: "אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה היתה נקראת" (יומא פ"ה מ"ב), ונביאים הראשונים הם דוד ושלמה... וא"כ ודאי אותה האבן היתה תמיד שם, והיא אבן השתייה.

אך צריך ביאור למה הרמב"ם לא כתב במפורש שזאת האבן היתה אבן השתייה כדתנן במתני' וכאמור. וראה ברמב"ם פ"ד מעבודת יוהכ"פ ה"א שכתב הגיע לארון נותן המנחה בין שני הבדים, ובבית שני שלא היה ארון היה מניחה על אבן השתייה. הנה כתב שזה אבן השתייה, וקשה למה כאן בהלכות בית הבחירה לא כתב שזה אבן השתייה.

הרב רוזנטל מקשה שתי קושיות:

א. כיצד מציע המנחת חינוך את האפשרות שהארון היה מונח על אבן אחרת, ולא על אבן השתייה, והלא אבן השתייה עמדה מימות נביאים הראשונים, קודם בניין המקדש, ואם כן ברור שזו האבן בקודש הקודשים שמדובר בה.

ב. מדוע אין הרמב"ם מצייין במפורש בהלכות בית הבחירה שמדובר באבן השתייה, כפי שפירש בהלכות עבודת יום הכיפורים.

לשאלותיו יש להוסיף קושי נוסף. הנה מובא **בתוספתא**:

אבן היתה מימות הנביאים הראשונים ושתייה היתה נקראת גבוהה מן הארץ ג' אצבעות שמתחילה היה עליה ארון נתון משניטל הארון מעליה היו מקטירין קטורת שלפני ולפניה (יומא פ"ב הי"ב).

התוספתא דומה מאוד למשנה במסכת יומא (נג ע"ב), אך הוסיפה שהארון היה מונח בבית ראשון על אבן השתייה. הנחת כף הקטרת בבית הראשון הייתה בין בדי הארון (משנה יומא נב ע"ב), ובבית שני ביארה המשנה שהכף הונחה על האבן. והנה אם הארון היה על האבן בבית ראשון, מסתבר, אם כן, כי לא ניתנה הקטורת בבית שני באותו המקום שניתנה בו בבית הראשון אלא בסמוך לו.

אך בגמרא (יומא נב ע"ב) מובא שזהו אותו המקום: "אימא כבין שני הבדים" ופירש רש"י: "כאילו היו שם ונותנה ביניהם". כיצד יתיישבו הדברים יחדיו? ⁶

ג. מקום גניזת הארון לפי שיטת הרמב"ם

מהתוספתא למדנו כי הארון היה מונח על גבי אבן השתייה. והנה בברייתא דמלאכת המשכן מובא:

היכן ארון היה גנוז? ר' יהודה בן לקיש אומר: במקומו בבית קדשי הקדשים, שנאמר: "ויהיו שם עד היום הזה" (מל"א ח', ח) וחכמים אומרים: בלשכת בית העצים (פרק ז).

6 לכאורה ניתן היה לומר, שכיוון שישנה מסורת שאבן האלצקארא המצויה בכיפת הסלע היא אבן השתייה (ראה שו"ת הרדב"ז תשובה תרצא), אם כן מאחר שאבן זו גדולה הרבה יותר מג' אצבעות, ניתן לומר שהמשנה ציינה רק את גובהה, אך מידות אורכה ורוחבה שלא צוינו היה בהם מקום הן לארון והן לשטח שבין בדיו כבר בזמן הבית. אמנם הגר"מ טיקוצ'נסקי זצ"ל (בספרו עיר הקודש והמקדש חלק ד' פרק א' סימן ה') הוכיח כי אף בשטח אורך ורוחב האבן רק קצה קטן בפינה המערבית של האבן בלט מעל פני הקרקע בזמן הבית, ולכן אין להסתמך על הממצאים בימינו בעניין זה. ובהמשך המאמר נראה שלא סביר ליישב באופן זה מסיבה נוספת. מתשובה אחרת של הרדב"ז (תשובה תרמא) אכן משתמע שמקום הנחת המחתה לא היה זהה בשני הבתים. הרדב"ז משווה בין הקטרת הקטורת למתן הדמים בקודש הקודשים, וכותב: "וכי היכי דקטורת בעינן בין בדי הארון, כדתנן בהך מתני' לעיל 'נותן את המחתה בין שני הבדים וכשניטל הארון היה נותן את המחתה על אבן השתייה', כך מתן דמים בזמן דאיכא ארון מזה בין הבדים על הכפורת, ולא עליו ממש אלא סמוך לו טפח, שלא היו הדמים נופלין בארון אלא בקרקע, כך גם כן אחר שניטל הארון מזה באוויר שיהיה מכוון בין הבדים שהיו שם הבדים, והדמים נופלים על אבן השתייה". הרי שבבית ראשון נפלו הדמים על הקרקע ולא על אבן השתייה, וההזייה על אבן השתייה התרחשה רק בבית שני כשלא היה הארון על האבן (שהרי בבית ראשון מבאר הרדב"ז בתשובה תרצא שהארון היה על האבן). לצורך יישוב הרדב"ז ניתן לומר כי גם הנתינה בבית שני נחשבת כבין הבדים שכן הארון עצמו היה בין בדי הארון שהיו לאחור ולפנים. אמנם לעניות דעתי פשט המשנה והגמרא מורה כי ההזייה הייתה בשני הבתים באותו המקום בדיוק, ועל כן נפסע בדרך שונה מהבנת הרדב"ז כפי שיתבאר בהמשך דברינו.

במשנה בשקלים הובאה מחלוקת אגב מספר ההשתחויות שבמקדש:

שלוש עשרה השתחויות היו במקדש. של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנינא סגן הכהנים היו משתחווין ארבע עשרה. והיכן היתה יתרה? כנגד דיר העצים, שכן מסורת בידם מאבותם ששם הארון נגנו. מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק, וראה הרצפה שהיא משונה מחברותיה. בא ואמר לחברו, ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצאה נשמתו, וידעו בכירור ששם הארון נגנו (פ"ו מ"א).

סיפור זה, המוכיח כי הארון נגנו בלשכת העצים, לא הוסכם על כל התנאים. ואכן תנא קמא לא קיבל את ההשתחוויה הארבע עשרה, וכן נחתם במסכת מידות לר"א בן יעקב שמשנתו קב ונקי, כי שלוש עשרה השתחויות היו (מידות פ"ו מ"ו); ומשמע שדעת רבי יהודה בן לקיש, שארון במקומו נגנו, נתקבלה.

נראה שזו גם הכרעת הסוגיה ביומא (נג ע"ב) שהביאה שתי ברייתות התומכות בדעה שהארון נגנו במקומו ולא גלה, ורק לבסוף הובאה הדעה שנגנו בלשכת דיר העצים.

לעניות דעתי, כך פסק גם הרמב"ם.⁷ שהרי הרמב"ם כתב בהלכה הנזכרת, כי שלמה בנה מקום בבית לגניזה. הדגשת הרמב"ם כי המקום נמצא ב"בית" מוכיחה שהרמב"ם פסק שארון במקומו נגנו ולא בלשכת דיר העצים. לשכה זו קשה לומר שהינה חלק מהבית - הן מפני שלא הייתה מקורה,⁸ והן מפני שהרמב"ם הגדיר את מה שהוא מכנה במונח בית באמרו:

ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית. עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלושתן נקראין היכל. ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר במדבר. וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אוהל מועד הוא הנקרא עזרה, והכל נקרא מקדש (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ה).

הרי לנו שעד האולם בלבד נקרא בית, ומקדש הינו רק עד העזרה. אמנם עזרת הנשים שבה מצויה לשכת דיר העצים, שאיננה אפילו בעזרה?⁹ ונחשבת רק כמחנה לווייה,¹⁰

7 בניגוד לסמ"ג שפסק במצוות עשה קסג שהארון נגנו בלשכת דיר העצים.

8 מידות פ"ב מ"ה.

9 עזרת ישראל. עיין במידות שם, ובהלכות בית הבחירה פ"ה ה"ז.

10 הלכות בית הבחירה פ"ה ה"א.

ואיסורה לטמאי מת רק מדרבנן כמעלה למקדש,¹¹ בודאי שאיננה מן הבית, ואם כן הגניזה בבית מתייחסת לשיטת ר' יהודה בן לקיש שארון במקומו נגזו. כן ציטט **המאירי** (יומא נג ע"ב) את דברי הרמב"ם על גניזת הארון וביאר שמדובר בגניזה בעומק מקום הארון.¹²

כיוון שהוכחנו כי לדעת הרמב"ם ארון במקומו נגזו, אם כן משמע לכאורה שנגזו תחת אבן השתייה, והדבר מתמיה. מטרת ההטמנה היא להסתיר את הארון על מנת שלא יתגלה על ידי האויבים (יסוד ההסתרה בולט בשיטה הטוענת כי נגזו בלשכת העצים, ורק כוהן אחד זיהה את שינוי הרצפה). ואם כן, מדוע להטמין תחת המקום הבולט בקודש הקודשים - תחת אבן השתייה. כן נראה תמוה כי שלמה יסיר את אבן השתייה ויבנה תחתיה מחילה ויכסה בחזרה את המחילה על ידי האבן הזו כאשר אבן השתייה יורדת עד קרקעית היקום, ואיננה אבן קטנה התלושה מן הקרקע כפי שתיארוה חז"ל במדרש פרקי דרבי אליעזר שהובא לעיל.

ד. מקור לשיטת הרמב"ם שהארון עמד במערב

בגמרא במסכת יומא (נד ע"א) מביא עולא את הוכחתו של רבי שמעון בר יוחאי לכך שהארון נגזו במקומו: "שאני אומר ארון במקומו נגזו, שנאמר ו'יאריו הבדים ויראו ראשי הבדים'". רבה שלא ראה מכאן הוכחה למקום הגניזה שאל את עולא לפשר הדבר. ועולא השיב לו שבסוף בפסוק כתוב "ויהיו שם עד היום הזה" (כראיית הברייתא דמלאכת המשכן). מדוע רשב"י ציטט רק את החלק הראשון של הפסוק?

נראה כי זהו המקור לשיטת הרמב"ם במיקום הארון במערב קודש הקודשים. הארון היה במערב קודש הקודשים, ועל כן על מנת שבדיו יבלטו מבעד לפרוכת היה

11 שם הי"ז.

12 לשון הרמב"ם: "אבן היתה בקודש הקודשים במערבו שעליה היה מונח ולפניה צנצנת המן ומטה אהרן. ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגזו בו הארון למטה", נותנת שתי אפשרויות להבנת המילה "ובנה בו מקום". האם הכוונה לקדש הקודשים או לבית. אנו הוכחנו כי אף אם המשמעות של המילה "בו" מתייחסת לבית הכוונה לקודש הקודשים, וכל שכן כפי שמסתבר לבאר על פי דברינו שהכוונה לקודש הקודשים. את הסיבה מדוע לא כתב הרמב"ם "נגזו במקומו" כלשון הגמרא ביאר האדמו"ר האחרון מחב"ד הרב מנחם מנדל שניאורסון זצ"ל (**חידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה** סימן י'), שמראה הדבר שזהו דין בבית ובקודש הקודשים ולא דין בארון - עיין שם בדבריו.

צורך בנס שיאריכו הבדים ויגיעו עד לפרוכת.¹³ רשב"י ציטט את חלקו הראשון של הפסוק, מפני שחלק זה הוא המציין את מיקומו של הארון בקודש הקודשים, וממילא גם את מקום גניזתו (להלן נבסס הסבר זה לדבריו).

מקום הגניזה הוא במערב, ושם מונח הארון עד עצם היום הזה. אבן השתייה הייתה במרכז קודש הקודשים, והארון היה במערבה ושם גניזתו. כיוון שבמערב קודש הקודשים הייתה מחילה, כיסו אותה באבן ועליה היה מונח הארון. אבן זו שבה כוסתה המחילה אינה אבן השתייה, ועליה דיבר הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, ומשום כך לא כינה אותה שם בשם "שתייה". לעומת זאת, בהלכות עבודת יום הכיפורים הרמב"ם מציין שהכוהן הניח את הכף על אבן השתייה, מפני שהוא מציין שם את מקומם של "בין הבדים" שאכן ביניהם היתה אבן השתייה ולא את האבן שעליה הונח הארון.

לפי הבנה זו אין צורך לומר ששלמה הסיר את אבן השתייה (זאת בהנחה שאבן השתייה לא נמשכה עד למערב, שאם כן היה צריך להסירה), וכן נראה שאבן זו לא היתה בולטת כאבן השתייה ולכן יכלו להטמין את הארון תחתיה. דברינו סותרים אמנם לתוספתא שביארה שהארון היה מונח על אבן השתייה, אך נראה שסתירה זו מקורה במחלוקת קדומה. הנה במדרש (תנחומא קדושים, י') מובא: "ואבן שתיה לפני הארון", ואם כן ישנה מחלוקת בחז"ל בכך, והרמב"ם פסק כמדרש ולא כתוספתא. נראה שיסוד המחלוקת נובע מהמחלוקת האם הארון גלה או נגזז.

דברינו מתאימים דווקא לשיטה שהארון נגזז במקומו (כפי שפסק הרמב"ם), ולכן הונח במערבו של קודש הקודשים ולא על אבן השתייה. לכן היה צורך בנס הארכת הבדים בזמן העמדת הארון במערבו של קודש הקודשים, כדי שאף כשייגזז, יישאר הארון במקומו. זו היא אפוא הוכחת רשב"י מחלקו הראשון של הפסוק "ויאריכו הבדים", שהארון נגזז במקומו. ההזדקקות לנס הארכת הבדים מוכיחה שמיקום הארון נקבע מתוך התחשבות בצורך לגזוז במקומו.

אמנם לפי השיטה שהארון גלה, אין צורך להעמידו במערב (שכן לא היתה מחילה תחתיו), ואם כן לשיטה זו הארון עמד במרכז קודש הקודשים על אבן השתייה. בתוספתא הנ"ל נאמר: "משניטל הארון מעליה", ומשמעות הדבר שהארון גלה, כפי שדייקה הגמרא (יומא נג ע"ב) מלשון המשנה: "משניטל הארון", וכתבה: "משנגזז לא

קתני אלא משניטל תנן - כמאן דאמר ארון גלה לבבל". לכן מובן שלפי התוספתא אין כל עניין לא למקם את הארון על אבן השתייה. מאידך, נראה שמדרש תנחומא שלא העמיד את הארון על אבן השתייה סובר שהארון נגנז במקומו, וכן פסק הרמב"ם.

נראה שהסוגיות במגילה ובבא בתרא נחלקו אף הן לגבי מקום גניזת הארון. הגמרא במגילה שסוברת שהארון עמד במרכז קודש הקודשים סוברת שהארון גלה, בעוד שהגמרא בבבא בתרא הסוברת שהארון לא היה במרכז, סוברת שהארון נגנז, ולכן לא עמד על אבן השתייה כדי שאפשר יהיה לכרות תחתיו מחילה לגניזה.

נראה שמדרש תנחומא הנ"ל יכול להוות תימוכין לפירוש המצמצם של דברי הברייתא האומרת שלארון היה רווח עשר אמות לכל רוח, ולפיו הברייתא מתייחסת רק לרוחות צפון ודרום ולא למזרח ולמערב. במדרש הנ"ל נאמר:

ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן השתיה לפני הארון.

העמדת ההיכל (שמשמעו במדרש זה קודש הקודשים) באמצע בית המקדש תמוהה, שכן קודש הקודשים היה במערב בית המקדש. כן תמוה להעמיד את בית המקדש באמצע ירושלים, מאחר שהוא בצפונה של העיר. העץ יוסף שאל גם על ההעמדה של ירושלים באמצע ארץ ישראל, מאחר שרש"י כתב¹⁴ כי ירושלים היא לדרומה של ארץ ישראל.

אמנם אם נפרש כי אמצע איננו דווקא בתווך מכל הכיוונים, אלא שביחס לשתי קצוות הנקודה השלישית היא המרכז, כפי שבארנו בגמרא שהארון היה באמצע קודש הקודשים רק ביחס אל הצפון והדרום - המדרש יבואר כפשוטו. קודש הקודשים ביחס שבין צפון לדרום הינו אכן באמצע בית המקדש, ובית המקדש ביחס שבין מזרח למערב הוא כנגד אמצע ירושלים. וירושלים הינה במרכז ארץ ישראל, מפני שהיא במרכז ביחס שבין הגבול המזרחי, דהיינו הירדן, לבין הים, על אף שגבול היישוב הדרומי היה קרוב לירושלים הרבה יותר מגבול היישוב הצפוני.

14 בפירושו לבראשית י"ב, ט.

ה. ביאור שיטת הריצב"א

נראה שאף שיטת ריצב"א שהעמיד את הארון במזרח קודש הקודשים נבעה מגישה זו, אלא שמשתי סיבות נראה שהעדיף את המזרח על המערב.

1. אפשר לפרש שלשון מדרש תנחומא: "ואבן השתיה לפני הארון", משמעה שהאבן הייתה פנימית יותר מן הארון. כדי להגיע לאבן השתייה מכיוון ההיכל היה צורך להיכנס עוד פנימה בקודש הקודשים לכיוון מערב.

2. נאמר (יומא נב ע"ב), שבבית שני הלך הכוהן הגדול בקודש הקודשים עד שהגיע למקום הארון, ומשם היזה על מקום בין הבדים. אם הארון היה במערב, לא היה הכוהן הגדול צריך ללכת למקום הארון; יכול היה לעמוד בכניסה ולהזות על המרכז. וכיוון שנאמר שהלך עד שעמד במקום הארון, אם כן משמע שהארון היה במזרח.¹⁵

ביחס להוכחה שהצענו לדברי הרמב"ם מהנס שבהארכת בדי הארון - עיין בתוספות **יום טוב**,¹⁶ שביאר כי לדעת הריצב"א הארכת הבדים לא הייתה בנס, ואם כן הארון היה בהכרח במזרח.

בכל אופן, הן לרמב"ם ולרשב"ם והן לריצב"א, ההקטרה הייתה על אבן השתייה שהיה מקום ההקטרה גם בבית ראשון - מקום בין הבדים - והמקום לא השתנה. לפי שיטת רש"י שהארון עצמו (ולא בין הבדים) עמד על אבן השתייה, יש לומר שההקטרה בין הבדים לא נבעה מקדושת המקום, אלא מצד היות המקום בין בדי הארון, ועל כן באין ארון ההקטרה תהיה במקום הארון עצמו.

כיוון שההבנה שלדעת הרמב"ם, הרשב"ם והריצב"א הארון לא הונח על אבן השתייה, והרמב"ם בהלכות בית הבחירה דיבר על אבן כיסוי הגניזה ולא על אבן השתייה היא הבנה מחודשת, על כן אבקש מבעלי התריסין לבדוק זאת, ולהעיר ולהאיר על כך.

15 לעומתו, דייק הרמב"ם מהארכת הבדים שהארון היה במערב, וההליכה למקומו באה לבטא חשיבות המקום שעמד בו הארון.

16 בבא בתרא פ"ב מ"ט.

מידות המזבח

א. מידות המזבח לפי שיטת הרמב"ם

ב. מקור ההלכה - הסוגיה במנחות

ג. מחלוקת רש"י והרמב"ם

ד. הלכה למעשה

ה. שאלות שנתרו סתומות

א. מידות המזבח לפי שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ב':

א המזבח מקומו מכוון ביותר...

ג מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש...

ד ושלושה נביאים עלו עמהם מן הגולה. אחד העיד להן על מקום המזבח. ואחד העיד להן על מידותיו. ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אף על פי שאין שם בית.

ה מזבח שעשה משה... ושעתיד להיעשות, כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן... מידת ארכו ורחבו שלושים ושתים אמות על שלושים ושתים אמות.

ו עשר אמות של גובה המזבח, מהן באמה בת חמישה טפחים. ומהן באמה בת ששה טפחים. ושאר כל אמות הבנין באמה בת ששה טפחים. וגובה כל המזבח שמונה וחמישים טפחים.

ז וכך היתה מידתו וצורתו: עלה חמשה טפחים וכנס חמשה טפחים וזהו יסוד.¹ נמצא רוחב שלושים אמה ושני טפחים על רוחב שלושים אמה ושני טפחים. עלה שלושים טפח וכנס חמשה טפחים זהו סובב [עלה שמונה עשר טפחים זהו מקום המערכה] נמצא רחבו שמונה ועשרים אמה וארבעה טפחים על שמונה ועשרים אמה וארבעה טפחים [עלה י"ח טפחים וכונס לקרן זוית של הי"ח, בנין חלול מרובע לכל ארבע

1 ראה שרטוט בסוף המאמר.

קרנות]. ומקום הקרנות אמה מזה ואמה מזה סביב. וכן מקום רגלי הכהנים אמה סביב. נמצא מקום המערכה רוחבו עשרים וארבע אמות וארבעה טפחים על עשרים וארבע אמות וארבעה טפחים.

מדוע נוספו שני המשפטים שבסוגריים המרובעים? נשים לב להבדלי גרסאות בעניין זה. בנוסף על הגרסה שהבאנו (דפוס ורשה-וילנא), מצויות שתי ההוספות כבר בדפוס ונציה (של"ד). ב"ילקוט שינויי נוסחאות" שבסוף מהדורת פרנקל נאמר שהמשפט הראשון הוא טעות, בהיותו חזרה בלבד על הנאמר במשפט השני. המשפט השני מובא בכסף משנה כאן, אך בשינויי הנוסחאות במהדורת פרנקל נכתב שאינו מופיע בכתבי היד. גם בגרסת הרב קאפח, שתי ההוספות אינן מופיעות.²

בהלכה ו' נאמר שגובה המזבח כולו הוא 58 טפחים. הסובב גבוה 30 טפחים מהיסוד, שהם 35 טפחים מהרצפה. גובה הקרנות מעל מקום המערכה הוא חמישה טפחים. חשבון פשוט יתיר אותנו עם שמונה עשר טפחים,³ שהם גובה מקום המערכה מעל הסובב - אותם הטפחים הנזכרים בהוספות שבסוגריים. ברור אם כן שרק אחת משתי ההוספות נכונה, כיוון שאחרת נחרוג מגובה המזבח כולו; והואיל ורק ההוספה השנייה נזכרת בכסף משנה על אתר, מסתבר להותיר אותה ולמחוק את הראשונה.

נעיין בהלכה הבאה שהביא הרמב"ם:

ח גובה כל קרן וקרן חמישה טפחים. וריבוע כל קרן אמה על אמה. וארבע הקרנות חלולות היו מתוכן. וגובה מקום המערכה שמונה עשר טפח.

כאן, הרמב"ם הביא במפורש את גובה מקום המערכה, היינו שמונה עשר הטפחים שהיו חסרים בהלכה הקודמת. לכן נראה שברמב"ם לא חסר דבר, ושתי ההוספות שבסוגריים מיותרות. מדוע, אם כן, הוסיף הכסף משנה את התוספת המיותרת?

נראה לעניות דעתי להסביר, שדרכו של הכסף משנה לציין מקורות לפסקי הרמב"ם, ולדון בכל קושיות הראב"ד ולנסות ליישב אותן. בהלכה ח' ישנה השגה ארוכה של הראב"ד, הבנויה משני חלקים:

2 הוא הזכיר אותן בהערות יב-ג, וציין ליד הציטוט: "שרא להו מרייהו", דבר המעיד על כך שראה את ההוספות כשגיאה חמורה.

3 אלו שלש האמות של גובה המזבח, שהתורה ציוותה עליהן (שמות כ"ז, א; שם ל"ח, א).

וגובה מקום המערכה - א"א לא ידעתי מהו גובה המערכה. אם אמר על התפוח שבאמצע המזבח... אחר כל זה התבוננתי מדבריו, שהוא קורא מן הסובב ולמעלה 'מקום המערכה', וזהו שכתב: 'וגובה מקום המערכה שמונה עשר טפחים שהם שלוש אמות', ולמעלה במזבח של משה כתב כמו כן בזה הלשון. כי בלשון אחרת ידבר אל העם הזה, ומשנה לשון חכמינו.

בשלב ראשון, הראב"ד העלה השערה שהרמב"ם התכוון לגובה התפוח (ערמת הדשן שנצברה על המזבח), והקשה עליה. הכסף משנה דן בהרחבה באפשרות זאת, ודחה אותה - ואמנם היא זרה קצת, שכן קשה להניח שבכל יום נצבר אפר עד לגובה של שמונה עשר טפחים.

אחר כך מסביר הראב"ד שהרמב"ם קורא כאן 'מקום המערכה' למה שמעל לסובב. לאור זאת, שוב אין לראב"ד קושיה הלכתית על הרמב"ם, אלא רק תלונה על כך ששינה מלשון חכמים.⁴

הכסף משנה הבין שתלונת הראב"ד היא מדוע פירט הרמב"ם את מידות המזבח בטפחים ולא באמות, שבהן פתח בהלכה ה'; לפיכך תירץ, שיש בגובה המזבח הן אמות בנות חמישה טפחים והן בנות ששה טפחים, ועל כן העדיף הרמב"ם לנקוט בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים.

אך הקושי בדברי הרמב"ם אינו רק במעבר מאמות לטפחים, אלא גם בסדר: בהלכה ז' הרמב"ם התחיל מן היסוד, עלה עד הסובב, ומשם דילג עד מקום המערכה; ובהלכה ח' התחיל ממקום המערכה וירד חזרה לסובב. דבר זה לא היה מובן לראב"ד אלא לאחר שהתבונן, ועל כך הלין.⁵

לפי זה מובן, שאילו גרס הראב"ד בהלכה ז' את התוספת שבכסף משנה, לא היה מתקשה, ומשום כך הציע הכסף משנה להוסיף את ההוספה שבסוגריים. אך לאור הלכה ח', גם תוספת זו אינה דרושה.

4 ראה משנה מידות פ"ג מ"א; זבחים נד ע"א; מנחות צז ע"א; ירושלמי שקלים פ"ו, נ ע"ב. בכל המקורות הללו משמש המונח 'מקום מערכה' לתיאור שטח, ולא שייך לייחס לו גובה.

5 הסביר לי אחי, הרב אביגדור נ"ו, ש'מקום המערכה' אצל הרמב"ם אינו השטח על גב המזבח שבו הובערה המערכה, אלא הנפח של המזבח מן הסובב ולמעלה שלוש אמות, וזה מה שהבין הראב"ד אחר שהתבונן.

ב. מקור ההלכה - הסוגיה במנחות

הכסף משנה ציין לגמרא במנחות צז ע"ב כמקור להלכה שפסק הרמב"ם. הגמרא שם דנה במבנה המזבח, ומביאה ראיות מכמה מקורות. לא נפרט כאן את כל השקלא-וטרוא, אלא רק את הנחוץ לענייננו. המקורות הם:

א. יחזקאל מ"ג, יג:

וְאֵלֶּה מִדּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאֲמֹת אִמָּה אִמָּה וְטֹפַח וְחִיק הָאִמָּה וְאִמָּה רַחֵב וְגִבּוּלָה אֶל שְׁפָתָהּ
סָבִיב זֶרֶת הָאֶדָּר וְזֶה גֵב הַמִּזְבֵּחַ.

ופירש רש"י:

באמות אמה וטופח - באמה בת ששה. שהיא אמה וטופח באמה בת חמישה.
וחיק האמה - אבל היסוד, שלא נמדד - באמה של חול, שהיא בת ה'. חיק לשון חיקויו, קביעות, והוא היסוד. האמה - אמת חול, ולא אמה וטופח שהיא אמה בת ששה. וכן שנינו במנחות, שהיסוד והסוכב והקרנות נמדדין באמה בת חמשה.

בגמרא במנחות שנזכרה לעיל, הסביר ר' יוחנן את הפסוק כך:

"חיק האמה" - זה יסוד. "אמה רחב" - זה סוכב. "וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד" - אלו קרנות. "זה גב המזבח" - זה מזבח הזהב. כל אלו באמות של חמישה טפחים.

והגמרא מבארת את דברי ר' יוחנן:

"חיק האמה" - בגובהה (רש"י: אותה אמה שמן הרצפה ועד היסוד, באמה בת חמש).
"אמה רחב" - כניסה (רש"י: כניסה דסוכב באמה בת חמש, אבל כניסה דיסוד באמה בינוני).⁶
"גבולה אל שפתה סביב" - לא שנא הכי ולא שנא הכי.

כדי להבין את דברי הגמרא "לא שנא הכי ולא שנא הכי", צריך להבין את פירוש הגמרא למקור הבא.

ב. יחזקאל מ"ג, טז:

וְהָאֲרִיָּאֵל שְׁתֵּים עָשָׂר אַרְבָּעִים עָשָׂר רַחֵב רְבִיעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעִים.

6 אמה של ששה טפחים; לעיל, ראינו שהרמב"ם כתב שגם הכניסה של היסוד וגם של הסוכב הן בנות חמישה טפחים.

מקום המערכה, האריאל, הוא רבוע, ומידתו מן המרכז לכל ארבע הרוחות היא 12 אמות, כלומר מקום המערכה הוא ריבוע שצלעו 24 אמות.⁷ במהלך הגמרא מתברר שהפסוק לא דק, וייתכן שצלע הריבוע ארוכה בעוד כמה טפחים, ואורכה יותר מ-24 אמה, אבל אותם הטפחים הנוספים אינם מגיעים לכדי אמה שלמה.

כעת נחזור לדברי ר' יוחנן שהבאנו לעיל. רש"י מפרש אותם:

לא שנא הכי ולא שנא הכי - כלומר כניסתן דקרנות, אי בעי למימר נמי באמה בת חמש לא אכפת לן, כיון דכניסת יסוד באמה בת שש, לא פש ליה בין קרן לקרן אלא כ"ו וארבעה טפחים, שתים מכניסה דסובב ושתים מכניסה דקרנות, וכיון דלא הוי אמה, לא חשיב לה.

רוחב בסיס המזבח הוא 32 אמה בנות 6 טפחים (ראה להלן במקור ג). הרוחב מעל ליסוד הוא 30 אמות. הרוחב מעל לסובב הוא 28 אמות ושני טפחים (כי הסובב נכנס רק 5 טפחים, ועל כן הרוחב יורד רק בעשרה טפחים, שהם שתי אמות פחות שני טפחים). כשנגיע לקרנות, אם ניכנס 5 טפחים, ועוד 6 טפחים מקום הילוך רגלי הכוהנים - יישארו למקום המערכה 24 אמות ו-4 טפחים; ואם נכנס בקרנות 6 טפחים, ישארו למקום המערכה 24 אמות ו-2 טפחים. בין כך ובין כך, מקור ב' קורא לזה "שתים עשרה אמות" ולא דק. לכן הגמרא אומרת "לא שנא הכי ולא שנא הכי", כלומר אין הכרע האם הקרנות הן ברוחב 5 או 6 טפחים.

אך לפי הרמב"ם אי אפשר להבין ביטוי זה: לשיטתו ביסוד נכנסים 5 טפחים, ובסובב לכל הדעות נכנסים עוד 5 טפחים, הרי שבקרנות מוכרחים להיכנס 6 טפחים. אחרת יהיה מקום המערכה 25 אמות בניגוד למקור ב'. עיון בשרטוט שבסוף המאמר מראה שאילו היה רוחב הקרן 5 אמות היה מקום המערכה (בשיטת הרמב"ם) 24 אמות וששה טפחים, דהיינו 25 אמות. לכן לפי הרמב"ם כניסת הקרנות היא בהכרח 6 טפחים, והביטוי "לא שנא הכי" אינו מובן.

הפסוק מובא גם בעירובין ד ע"א, ושם מפרש רש"י⁸ את לשון הגמרא במנחות "לא שנא הכי ולא שנא הכי", שגם גובה הקרן וגם רוחבה הם בני 5 טפחים. רש"י בעירובין נותן לביטוי פירוש שונה ממה שפירש במנחות, אך גם פירוש זה אינו מתאים לשיטת הרמב"ם.

7 "והאריאל שתים עשרה אורך - מקום המערכה היה עשרים וארבע על עשרים וארבע, וזהו י"ב ב"ב" (רש"י שם).

8 ד"ה וזה גב המזבח.

ג. משנה מידות פ"ג מ"א: 9

מזבח היה שלשים ושתים על שלשים ושתים. עלה אמה וכנס אמה זהו יסוד, נמצא שלשים על שלשים. עלה חמש וכנס אמה זהו סובב, נמצא עשרים ושמונה על עשרים ושמונה. מקום קרנות אמה מזה ואמה מזה, נמצא עשרים ושש על עשרים ושש. מקום הילוך רגלי הכהנים אמה מזה ואמה מזה, נמצא עשרים וארבע על עשרים וארבע מקום המערכה.

ד. ברייתא בזבחים סה ע"א:

היה עולה בכבש ופנה לסובב וכו' ומוצה את דמה (= של עולת העוף, שיש למצות את דמה בחציו העליון של המזבח) על קיר המזבח, ואם עשאה מתחת לרגליו אפילו אמה אחת - כשירה.

ממקור ד' לומדת הגמרא שאמצע גבהו של המזבח היה אמה אחת מתחת לסובב, וממקור א' שכל מידות האמה היו של שישה טפחים, פרט לארבע אמות "קצרות" בנות חמישה טפחים, שלוש מהן במזבח העולה ואחת במזבח הזהב.

אחר כך דנה הגמרא, האם שלוש האמות הקצרות שבמזבח העולה היו אנכיות או אופקיות. בסיפא של מקור א' נאמר שאמה קצרה אחת היתה אופקית ואחת אנכית. ומהדרישה לגבי אמצע גובהו של המזבח (מקור ד'), מוכיחה הגמרא שהאמה הקצרה השלישית היתה אנכית, ומקומה מעל לסובב. לכן בהכרח היא זו של גובה הקרנות, כי רק היא מידה בת אמה אחת. שלוש האמות הקצרות הן אם כן גובה היסוד, גובה הקרנות ורוחב הסובב. מצירוף מקורות אלו מגיעה הגמרא לכל מידות המזבח, שמהן לומד הרמב"ם את ההלכה.

ג. מחלוקת רש"י והרמב"ם

המחלוקת נעוצה בהבנת פרט אחד במנחות צז ע"ב. הגמרא מסכמת את הדיון במבנה המזבח בהבנת פירוש ר' יוחנן למקור א': "חיק האמה - בגובהה. אמה רוחב - כניסה. גבולה אל שפתה סביב - לא שנא וכו'", וברור שהכוונה לקרנות. רש"י פירש שהמילים

9 הובאה גם בגמרא בסוכה מה ע"א, ובזבחים נד ע"א.

"אמה רוחב - כניסה" מתייחסות לסובב. הרמב"ם הבין שזו גם הכניסה שביסוד וגם בסובב. מדוע? איננו יודעים. לכל הדעות הכניסה שבסובב היא בת חמישה טפחים.¹⁰

מן ההבדל בפירוש ה"כניסה", נובע בהכרח ההבדל בפירוש רוחב הקרנות. לרמב"ם הוא בהכרח 6 טפחים, כמו שראינו. לרש"י במנחות, שהכניסה שביסוד היא של 6 טפחים ובסובב היא 5 טפחים, לא מצטברת אמה, בין אם רוחב הקרן הוא 5 או 6, וכך יובן הביטוי של הגמרא "לא שנא" וכו'. לרש"י בעירובין, רוחב הקרנות הוא 5 טפחים כמו גובהן, וכך הוא פירוש הביטוי "לא שנא".

ד. הלכה למעשה

נניח שהייתה נוצרת אפשרות לבנות את המזבח מייד. היו מתעוררות שאלות רבות. נדון כאן רק באלו הנוגעות למידות המזבח: האם ללכת בשיטת רש"י¹¹ או הרמב"ם, ומהו שיעור טפח במידות המקובלות בימינו.

א. כפי שראינו, שיטת רש"י מובנת יותר בגמרא במנחות (לפי הגרסה שבידינו). אף על פי כן, מקובל לפסוק כשיטת הרמב"ם גם נגד רש"י, מפני שהוא פוסק מובהק. מאידך, הרמב"ם יודה לשיטת רש"י בדיעבד (הלכות בית הבחירה פ"ב הי"ז, ראה לקמן סעיף ג'), ולכן אפשר שיש להעדיף את שיטת רש"י.

ב. מידת הטפח בסנטימטרים שנויה במחלוקת בין פוסקי זמנינו. מבלי להתיימר להכריע זה, נעיר כי במידה ישירה של רוחב אגרוף קמוץ של אדם בוגר מתקבל בממוצע 8 ס"מ ושל אמת היד עם אגרוף קמוץ 40 ס"מ, שהוא אכן פי 5 מן הטפח. פרט לזאת, העיר אחי הרב אביגדור נר"ו שבמקרה של ספק, צריך לבנות לפי המידה הקטנה (8 ס"מ), שמא במידה הגדולה נחרוג ממקום המזבח.¹² על כן, נבנה

10 האחרונים ניסו ליישב את דעת הרמב"ם, והיו שהציעו (הקדן אורה, והחק נתן שנדפס בספר אסיפת זקנים) שהייתה לרמב"ם גירסה אחרת בגמרא. הצעה זו נתמכת בכך שהרמב"ם (בפירוש המשנה למידות פ"ג מ"ד) כתב שמסקנת הגמרא במנחות היא שגם כניסת היסוד הייתה באמה בת ה' טפחים. לחילופין, ניתן היה להציע ש"לא שנא הכי ולא שנא הכי" נאמר קודם שהגמרא הכריעה (הרי הרמב"ם כתב שרוחב המזבח כ"ד אמה וד' טפחים על כ"ד אמה וד' טפחים, וראה בתוספות יום טוב במידות שם), ואין חוששים לזה למסקנה - הערת המערכת.

11 רוב האחרונים הבינו שגם הראב"ד הסכים עם שיטת רש"י, ואינו בעל שיטה שלישית.

12 אמנם רבים מן האחרונים אינם מקבלים סברה זו. שהרי בשני הספרים המרכזיים בפוסקי דורנו שעסקו בשאלת בניין המקדש בזמן הזה, מקדש מלך לרב צבי פסח פרנק (עמ' קכה ואילך), ועיר הקודש והמקדש

לפי טפח של 8 סנטימטרים. אמה של 5 טפחים תהיה 40 ס"מ, ושל 6 טפחים תהיה 48 ס"מ.

הגמרא בבכורות יז ע"ב דנה בשאלה האם ניתן לצמצם, כלומר לדייק לחלוטין במידות:

תא שמע, ממידת כלים ממידת מזבח (רש"י: דאמר רחמנא (שמות כ"ה, כג) "ועשית שלחן" [אמתיים ארכו ואמה רחבו] - אלמא צמצמו יפה ועשאהו באמותיו מצומצמות) ! שאני התם, דרחמנא אמר עביד, ובכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה.¹³

דהיינו, למרות שהתורה מציינת מידות מדויקות של הכלים שנבנו לצורך המשכן, היא מודעת למגבלותיו של האדם, ודורשת ממנו לדייק רק לפי יכולתו, ואינה תובעת ממנו "לצמצם" - לבנות בדיוק מושלם.

ג. בסיום פרק ב' מהלכות בית הבחירה, אחרי דיני הכבש ובניין המזבח, כותב הרמב"ם:

יז ארבע קרנות של מזבח, ויסודו, וריבועו (שיהיה ארכו שווה לרחבו) מעכבין. אבל מדת ארכו ומידת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין. והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח במדבר.

כפי שמציין הכסף משנה, מקורו של הרמב"ם הוא בגמרא בזבחים סב ע"א.

הרמב"ם כותב במפורש שהדברים המעכבים במבנה המזבח הם ריבוע, קרנות ויסוד. אך במידות אין שום מניעה - מידת הטפח, והפסיקה במחלוקת רש"י והרמב"ם, אינן מעכבות. יש כמובן עיכוב במקום המזבח, אך לא במידותיו.

לרי"מ טוקצינסקי (ח"ה פ"ו עמ' סג-סז), מועלית ההצעה לבנות מזבח גדול מששים אמה כדי שוודאי שחלקו יהיה במקום הנכון, וזאת כדי לפתור את הספק במיקום המזבח. פתרון זה העלה הרצ"ה קלישר בדרישת ציון, והרי"מ טוקצינסקי אימץ אותו (וכן מהר"ש סופר, הובאו דבריו במקדש מלך, ובשו"ת ישכיל עבדי יורה דעה יח); הרצ"פ פרנק והרא"ה קוק (משפט כהן ס"י צא-צב) דחו את הפתרון, אך משום הספק שמא מיקום המזבח מעכב, ולא משום האיסור לחרוג ממקומו. אמנם השאלת דוד (קונטרס דרישת ציון וירושלים ד"ה עוד לא), סובר שיש איסור לחרוג ממקום המזבח, בגלל האיסור שהסובב יהיה בחלקו של יהודה, אך ניתן יהיה לפתור גם בעיה זו, על ידי שימוש באמות במידה הגדולה ביותר, ו'משית' המזבח צפונה - הערת המערכת. אני מודה לאחי הרב אביגדור שציון לי מקור זה.

ה. שאלות שנותרו סתומות

1. טובב שרוחבו חמישה טפחים בלבד נראה מעט מפחיד, ואף מסוכן, לכוהן העומד בגובה של כשלושה מטרים מעל רצפת העזרה (רוחב כתפי אדם הוא בין חמישה לששה טפחים). הגמרא אומרת שמותר (ואולי אף חובה?) להוסיף למזבח "כרכוב", היינו רשת נחושת שתפקידה כתכשיט, אך גם למנוע שהכוהנים יחליקו מעל המשטח העליון של המזבח. הגמרא מזכירה שהיה כרכוב נוסף, אך אינה אומרת בפירוש שהיה מתחת לסובב:

אמר רב נחמן בר יצחק תרי (כרכובין) הווי, חד לנוי וחד לכהנים דלא נשתרקו (רש"י):
ולמעלה בראש המזבח העמיקו סביב כמין חריץ עמוק דבר מועט, להיות להם שפתו
היקף מעקה קטן סביב שלא יחליקו) (זבחים סב ע"א).

עדיין נשאלת השאלה מדוע הגמרא לא הזכירה מעקה לסובב. לעניות דעתי, המזבח לא ייפסל אם נוסף כרכוב מעוצב מתחת לסובב, שישמש גם הגנה לכוהנים (אם כי הרמב"ם אינו מביא את דעת רב נחמן בר יצחק).

2. מדוע לא פוסק הרמב"ם כרש"י במנחות בעניין רוחב היסוד? האם יש לו מקור נוסף? בהלכות רבות שרמב"ם אינו מתאים לגמרא כמו רש"י, הוא מפני שיש לו מקור נוסף או גרסה שונה בגמרא.

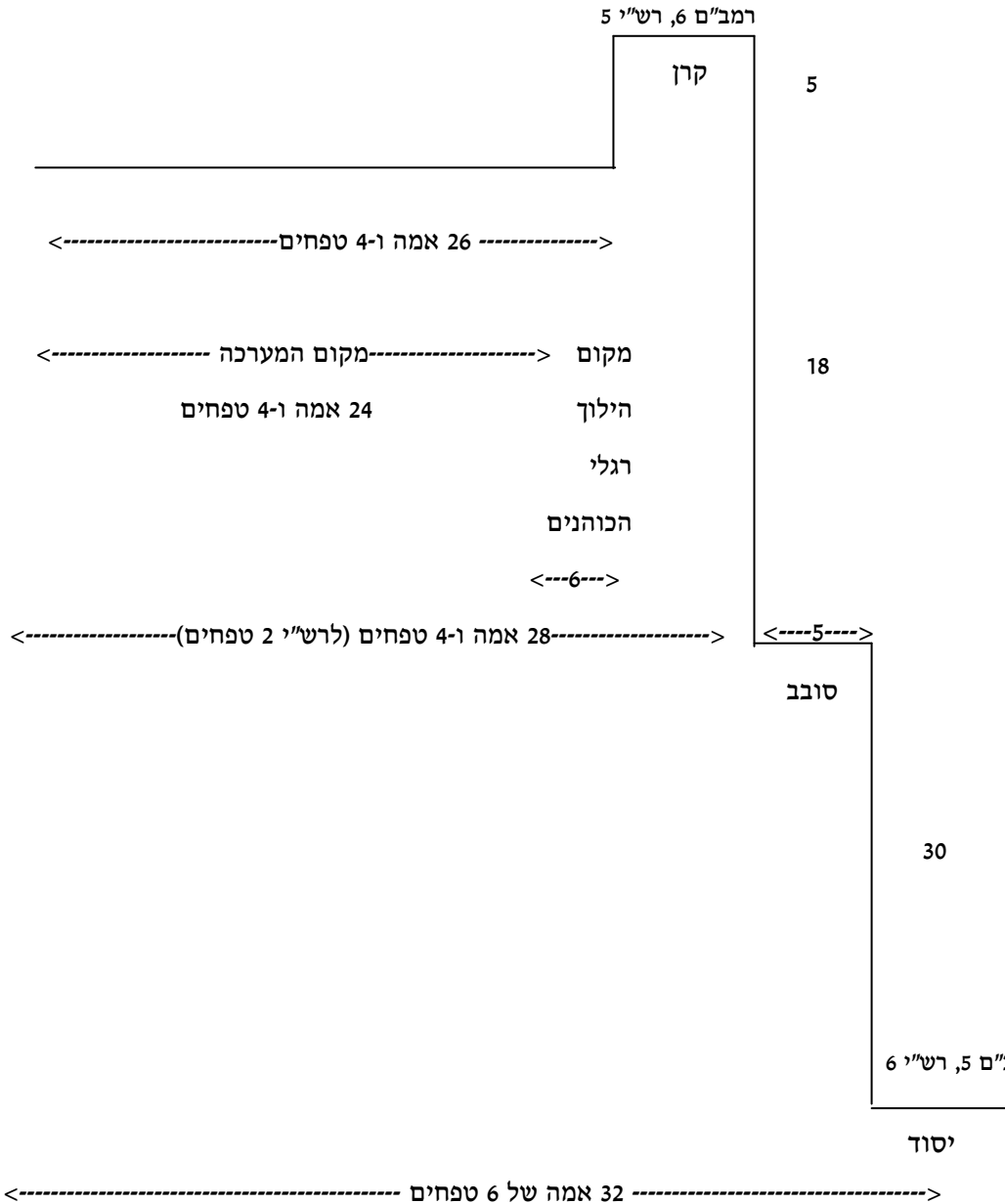
3. מדוע מדגיש הרמב"ם בהלכה ג' "מדות המזבח מכוונות הרבה", אך בהלכה י"ז פוסק שאין הן מעכבות?

4. האם יש דרך לקבוע בודאות את מידת הטפח?

5. בהר עיבל נתגלה על ידי פרופ' אדם זרטל מזבח קדום, ויש ששיערו שהוא המזבח אשר נבנה על ידי יהושע, ושהוא דומה למזבח שבירושלים.¹⁴ מזבח זה אינו מרובע, אין לו קרנות ואין לו יסוד. האם הדבר מטיל ספק בנכונות הזיהוי? ואולי נעשו השינויים בכוונה, על ידי אנשים היודעים את ההלכה, על מנת למנוע אפשרות שמזבח זה יהיה תחליף למזבח שהיה עתיד להבנות "במקום אשר יבחר ה'?"

14 ראה: אדם זרטל, עם נולד, תל אביב 2000. יואל בן-נון, "המבנה בהר עיבל וזיהויו כמזבח", בתוך: זאב ח. ארליך (עורך) לפני אפרים ובנימין ומנשה, עפרה תשמ"ה, 137-162. אשר גרוסברג, "המבנה בהר עיבל והלכות מזבח", בתוך: זאב ח. ארליך (עורך) שומרון ובנימין, א', עפרה תשמ"ז עמ' 148-152.

מידות המזבח עפ"י רש"י והרמב"ם (המידות בטפחים אלא אם כן נרשם אמה)



הכורחנים

ועבודתם

כלאיים בבגדי כהונה

פתיחה

א. מציאות הכלאיים בבגדי כהונה

ב. האם בגדי כהונה נעשו באופן שיש בו איסור משום כלאיים

א. שיטת התוספות - יש כלאיים בבגד קשה

ב. שיטת הרמב"ם

ג. שיטת הראב"ד - בגדי כהונה אינם נחשבים כבגדים קשים אלא לדיני דרבנן

ד. שיטת בעל המאור - כלאיים הותרו רק בחושן ובאפוד

ה. סיכום השיטות בעניין כלאיים מצד אופן עשייתם של בגדי הכהונה

ג. גבולות ההיתר בבגדי כהונה

א. תירוץ רבינו תם - הגמרא בערכין אוסרת כלאיים רק בבגדי חול

ב. תירוץ הרמב"ם - בגדים הותרו שלא בשעת עבודה, אבנט לא הותר

ג. מגבלות נוספות

סיכום

פתיחה

חלק מבגדי הכהונה היו עשויים מצמר ופשתים. הדבר מעורר כמה דיונים, שנעסוק בהם במאמר שלפנינו.

ראשית, יש לבחון מהם הבגדים שביצירתם שימשו צמר ופשתים. שנית, יש לבחון האם בבגדים שכאלה קיימים התנאים הרגילים של הלכות כלאיים, בפרט מצד קושיים של הבגדים. דיון שלישי הוא שאלת ההיתר של לבישת בגדי כהונה. גם אם הגענו למסקנה שבגדי כהונה אסורים משום כלאיים, הרי התורה התירה את לבישתם, ויש לעמוד על משמעותו ועל היקפו של היתר זה.

א. מציאות הכלאיים בבגדי כהונה

בשלושה מבגדי הכהונה מצאנו כלאיים: באפוד¹ ובחושן², ובאבנט של כוהן גדול³ של כל ימות השנה.

בגד רביעי שמצאנו בו כלאיים הוא אבנטו של כוהן הדיוט, לדעה שהיה עשוי כשל כוהן גדול בכל ימות השנה⁴, וכפי שנפסק להלכה בדברי הרמב"ם⁵.

בין המרכיבים של בגדים אלו נזכר "שש" והוא פשתן⁶, ו"תכלת וארגמן ותולעת שני"⁷ והם צמר צבוע בצבעים שונים⁷, כאשר מעצם יכולת הצביעה ניתן להבין שהמדובר בצמר, "שהפשתן קשה לקבל הצבע יותר מן הצמר"⁸; ואם כן, בבגדים אלו היו צמר ופשתים יחדיו.

להלן נבדוק האם היה בהם איסור כלאיים, לולי שהתירה התורה ללבשם, וגם האם קיים האיסור אחרי ההיתר ללבשם, כאשר לובש אותם מחוץ למסגרת ההיתר.

ב. האם בגדי כהונה נעשו באופן שיש בו איסור משום כלאיים

כאמור, יש לבחון האם בבגדים שכאלה קיימים התנאים הרגילים של הלכות כלאיים, ובפרט מצד האפשרות להגדירם כבגדים קשים.

כאן נכנסים אנו לדיון בכמה מקורות בגמרא, שמצינו בהם מחד שבגדי כהונה קשים הם, מאידך שבבגד קשה אין משום כלאיים, ומצד שלישי מצינו שהותר איסור כלאיים לכהונה בלבישת בגדי הכהונה. הראשונים הציעו כמה אפשרויות לביאור כל המקורות האלה יחד, וננסה לעמוד על כוונתם.

1 שמות כ"ח, ו.

2 שם כ"ח, טו.

3 שם ל"ט, כט, וראה בתוספות יומא ו ע"א ד"ה אמר, המסבירים מהיכן למדנו שהפסוק עוסק באבנטו של כוהן גדול.

4 דעת רבי ביומא יב ע"ב.

5 הלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"ח ה"ב.

6 תוספתא מנחות פ"ט ה"ז; יומא עא ע"ב.

7 ראה רש"י על יומא יב ע"א ד"ה הניחא, ורמב"ם בהלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"ח ה"ג.

8 רש"י על מנחות סא ע"ב ד"ה צובעו. יש להעיר, שאמנם כך ניתן להבין, אך קשה לומר שזו ראייה מוחלטת שאין לעשות תכלת מפשתן, שכן אפשר היה לומר שניתן להסתפק ברמת צביעה פחותה. לכן המקור בדברי הגמרא לכך שתכלת היא צמר הוא שונה, ראה יבמות ד ע"ב, וברש"י שם ד"ה ותכלת עמרא.

סוגיה אחת מגדירה בברור את לבישת בגדי הכהונה כלבישת כלאיים:

הכל חייבין בציצית, כוהנים לויים וישראלים. פשיטא! כהנים איצטריך ליה, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב "לא תלבש שעטנו... גדילים תעשה לך" - מאן דלא אישתרי כלאים לגביה בלבישה הוא דמחייב במצות ציצית, והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגביהו לא לחייבו - קא משמע לך, נהי דאישתרי בעידן עבודה, בלא עידן עבודה לא אישתרי (ערכין ג ע"ב).

סוגיה שניה עוסקת בשימוש הכוהנים בבגדי הכהונה בשעת שינה:

פושטין ומקפלין ומניחין אותן תחת ראשיהן... ותיפוק לי משום כלאים, דהא איכא אבנט, ונהי נמי דניתנו ליהנות בהן - הא מתהני מכלאים... רב אשי אמר... בגדי כהונה קשין הן, כי הא דאמר רב הונא בריה דרבי יהושע: האי נמטא גמדא דנרש שריא (יומא סט ע"א).

גם סוגיה זו רואה את בגדי הכהונה ככלאיים, אלא שיש בהם היתר משום קשיותם. כבר בסוגיה זו נראה שההיתר בבגדים קשים אינו מוגבל לבגדי כהונה בלבד. דברים אלו עולים גם מסוגיה נוספת, הדנה בהיתר לשלוח ביום טוב אריג ובגד כלאיים לחברו:

משלחין כלים... ואף על פי שיש בהן כלאים, והן לצורך המועד... כלאים למאי חזו? ...אלא בקשין, וכי הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע: האי נמטא גמדא דנרש שריא (ביצה יד ע"ב-טו ע"א).

השאלה העולה מהסוגיות היא שאם בגדי כהונה קשים הם, ובבגדים קשים אין משום כלאיים, הרי שלא הותר כלל איסור כלאיים מדאורייתא אצל הכוהנים, ואם כן, מה הצורך בדיגוש מיוחד לחייבם בציצית?

הראשונים עסקו ביישוב שלש סוגיות אלה, והלכו בכמה דרכים, וכדלהלן.

א. שיטת התוספות - יש כלאיים בבגד קשה

אופן ראשון ליישוב הסוגיות מופיע בתוספות, והוא הגבלת ההיתר של כלאיים בבגדים קשים לדינים מדרבנן בלבד. לדבריהם, כוהן הלובש בגדי כהונה, אף שקשים הם, עושה מעשה שמתקיימים בו התנאים לאיסור כלאיים, ואם כן מצאנו שהתורה התירה לו איסור זה. ואף שבגדי כהונה קשים, יש בלבישת בגד כלאיים קשה משום איסור כלאיים. ההיתר בעניין כלאיים קשים מוגבל לשיבה עליהם, משום שהצעה תחתיו הוא איסור דרבנן.

כך תרצו התוספות את הקושיא דלעיל:

לכן נראה דדוקא להציע תחתיהם דהואיל דברכים ליכא אלא איסור דרבנן להציע בקשין לא גזור (ביצה טו ע"א ד"ה אלא בקשין).⁹

אם כן, לדבריהם, הצעת בגד קשה מותרת, ואילו לבישת בגד קשה אסורה. אך דבר זה אינו מספיק לדעתם לבאר את ההיתר בנמטא גמדא, שמשמע להם שהותרו גם בלבישה.¹⁰ לכן הוסיפו ואמרו:

יש לומר דגבי [בגדי כהונה] מיירי שהוא שוע טווי ונוז ואז יש בו איסור כלאים מדאורייתא, וכיון שהן אסורין מן התורה, אם כן אפילו קשין אסורין בלבישה ובהעלאה, אבל גמדא אינו אלא דרבנן, כדאמרינן בנדה (סא ע"ב) דמדאורייתא בעינן שיהא שוע טווי ונוז. והא דקאמר הלכדים אסורים, מיירי דוקא דרבנן, וכיון דרכים ליכא אסורא אלא דרבנן אפילו בלבישה, בקשין לא גזור.

הכלל לשיטת התוספות הוא שאיסורי דרבנן הותרו בבגדים קשים, ואילו דיני כלאיים שאיסורם מהתורה נוהגים בבגדים קשים ובבגדים רכים בשווה. איסור הצעה תחתיו שהוא איסור דרבנן אינו נוהג בבגד קשה. גם איסור הלבישה של בגד שאינו שוע טווי ונוז, כגון לבד, שהוא איסור דרבנן, אינו נוהג בבגד קשה.

ייתכן שלבישת בגד קשה אינה נחשבת כל כך דרך לבישה,¹¹ ומשום כך מותרת היא בבגד שאילו היה רך היה איסורו מדרבנן, וזאת למרות העובדה שמן התורה לבישת בגד קשה נחשבת כלבישה לכל דבר.

ב. שיטת הרמב"ם

בדומה לשיטת התוספות, גם מדברי הרמב"ם עולה שיש איסור גמור מדאורייתא בלבישת בגד כלאיים קשה. כשסוקרים את דברי הרמב"ם בפרק י' מהלכות כלאיים,

9 שיטה זו הובאה גם בתוספות ביומא סט ע"א, ד"ה קשין, אך בלא ההמשך בעניין בגד שאינו שוע טווי ונוז. וכשיטתם הביא בעל המאור (ביצה ז ע"א בדפי הר"ף) בשם יש מי שפירש.

10 וראה להלן בדברי הראב"ד, שהבין בנקודה זו בדיוק להיפך, וכתב שמהעובדה שדוקא נמטא גמדא הותרה משמע שבגד שנועד ללבישה לא הותר. נראה שתלוי הדבר בפרשנות המילולית. רש"י (ביצה טו ע"א ד"ה נמטא וד"ה גמדא) מפרש נמטא - לבד, גמדא - קשה; ומכך ניתן להבין כהבנת התוספות, שהותרו גם בלבישה, ואילו הראב"ד נראה שהבין שנמטא הוא מנעל.

11 ראה גם בשבת קמו ע"ב בעניין הוצאת אריגים קשים, שאינה מותרת אף בדרך לבישה, שאין דרך להתחמם בהם.

אנו מוצאים שהזכיר את החילוק בין בגד קשה לבגד רך בשני מקרים, שאיסורם מדרבנן. כך כתב בקשר לישיבה על בגד כלאיים קשה:

בקשין שאינן נכרכין, כגון כרים וכסתות, מותר לישב ולהסב עליהן, והוא שלא יהיה בשרו נוגע בהם
(פ"י הי"ג).

וכך כתב ביחס לפרוכת:

וכן הפרוכת שהיא כלאים אם היתה רכה אסורה שמא יסמך לה השמש ותעלה על בשרו ואם היתה קשה שאינה נכרכת מותרת
(שם הי"ד).

מכך שלא מצאנו בדברי הרמב"ם שום אזכור נוסף להיתר בבגד קשה עולה שלדעתו האיסור מתקיים גם בבגדים קשים. היוצאים מהכלל הם מצבים שאינם לבישה, שכל איסורם מדרבנן הוא שמא ייכרך הבגד על בשרו, חשש שאינו קיים בבגד קשה שאינו נכרך, ולכן איסור זה אינו קיים בהם.

הדברים מתבררים ביותר בהקשר של בגדי כהונה:

כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין, מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית (שם הל"ב).

בנושא גדרי וגבולות ההיתר בבגדי כהונה נעסוק להלן, אך לענייננו, ברור שאין היתר לבישת בגדים קשים כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן. גם בגד שאיסור לבישתו מדרבנן, ובנוסף לכך הוא קשה, אין בכך בכדי להתיר את לבישתו.¹²

ההיתר של בגדים קשים לדעת הרמב"ם שונה מההיתר לדעת התוספות בטעמו ובגדרו:

לשיטת התוספות טעם הקולא בבגד קשה הוא שאין הדרך ללבשו, ומשום כך איסורי כלאיים שמדרבנן אינם נוהגים בו, ולפיכך בכל איסורי דרבנן נוהגת הקולא של בגד קשה.

לעומת זאת לדעת הרמב"ם הקולא ממוקדת לדיני דרבנן שנובעים מחשש כריכה על בשרו, ודינים אלו אינם נוהגים בבגדים קשים, שאין בהם חשש זה.

¹² הדברים מבוארים גם בדברי הרמ"א ב"ד שא ב, שהדגיש את מחלוקתם של התוספות והרמב"ם בעניין לבישת בגדי כלאיים קשים. אמנם הנדון שם הוא לבישת לבדים קשים, ואיסור לבדים קשים לרמב"ם הוא מדאורייתא, כמו שכתב בפ"י ה"ב - אך גם לולי דעתו בנקודה זו היה אוסר לבדים קשים בלבישה, שלא מצאנו כלל היתר בלבישת בגד כלאיים קשה, גם כשמדובר על בגד שאיסור לבישתו מדרבנן.

ומכל מקום, לשתי השיטות הללו, לבישת בגדי כהונה אסורה מן התורה, ואין שום קולא בלבישתם אף על פי שהם קשים. הקולא הנובעת מהיותם קשים נוגעת להצעתם תחת ראשי הכוהנים בלבד.

ג. שיטת הראב"ד - בגדי כהונה אינם נחשבים כבגדים קשים אלא לדיני דרבנן

הראב"ד הקשה על שיטת התוספות שתי קושיות. ראשית, לדעתו נמטא אינו מלבוש,¹³ ומכך שהותר דווקא נמטא מוכיח הוא שאין זה נכון שלבישת לבד קשה הותרה.¹⁴ שנית, ברור לדעתו שבגד קשה הותר מהתורה גם בלבישה.

כך כתב הראב"ד:

כי מעיינת ביה שפיר, אפילו בלבישה נמי מותרין מן התורה ואפילו הן שוע טווי ונוז, הואיל והן קשין. דמהיכא נפקא לן דקשין מותרין הם, מדקאמר "ובגד כלאים שעטנו", ובגד ודאי אינו אלא של חמום, אלמא בלבישה והעלאה נמי בעינן רכים (השגות על בעל המאור, ביצה ז ע"א בדפי הרי"ף, סק"ב).

אם כן, לדעתו אין איסור תורה בלבישת בגד קשה. הקושי המתעורר לשיטתו הוא ביחס בין הסוגיה בערכין לבין הסוגיה ביומא, שאם בגדי כהונה קשים הם, כמבואר ביומא, לא מצאנו שהקלה התורה לגבי הכוהנים בעניני כלאים, ומה הצורך בהדגשה שכוהנים חייבים בציצית. על כך כתב הראב"ד:

מעתיק קשה לנו מימרא דערכין דאמרינן כהנים אשתרי כלאים לגביהן. במסכת יומא אמר רב אשי בגדי כהונה קשין הן, ואי קשין הם היכן אשתרי כלאים לגביהו. ונראה לי דבגדי כהונה אף על גב דקשין הם יש הנאה בלבישתן (שם).

לדבריו, כיון שיסוד ההיתר של בגדים רכים הוא שאינם בגדים של חימום והנאה, בבגדי כהונה לא קיים ההיתר של בגדים קשים, שאף שקשים הם קיימת הנאה בלבישתם.

את הסוגיה ביומא, שהתירה את קיפול הבגדים והנחתם מתחת ראשי הכוהנים משום שבגדי כהונה קשים הם תולה הראב"ד בנקודה אחרת, והיא שאיסור הצעה של

13 כדלעיל בהערה 10.

14 את הקושיה מכך שרק נמטא הותר מתרץ הראב"ד באמירה שאינה נוגעת כל כך לענייננו, והיא שלדעתו, אף שמהתורה בגד קשה מותר בלבישה, חכמים אסרו לבישה של כל בגד קשה, ואפילו של לבד. כל ההיתר הוא דווקא בהצעה תחתיו. יש להעיר, שכאמור לעיל, גם לדעת הרמב"ם לבד קשה לא הותר בלבישה.

כלאיים תחת האדם הוא כולו איסור דרבנן, ובגד קשה, כיון שהצעתו אינה שכיחה, לא גזרו חכמים לאסרו.¹⁵

ד. שיטת בעל המאור - כלאיים הותרו רק בחושן ובאפוד

לבעל המאור שיטה שונה ליישוב הסוגיות בעניין כלאיים בבגדי הכהונה. לדעתו אין איסור כלאיים בלבישת בגדי כוהן הדיוט, כיוון שהאבנט נועד לחגור והיה קשה (כדרך חגורות), והסוגיה בערכין שאמרה שהותרו כלאיים לכוהנים מתייחסת ללבישת החשן והאפוד, שנועדו ללבישה והיו רכים, על ידי הכוהן הגדול.

כך כתב בעל המאור:

האבנטים של כהן גדול ושל כהן הדיוט היו קשין, מפני שהיו חוגרין בהן מתניהן, אבל זה שאמרו במסכת ערכין דאשתרי כלאיים לכוהנים בבגדי כהונה, בחשן ואפוד של כהן גדול שהיה בהן כלאיים והיו רכין ולא קשין, לפי שהיו עשוין ללבישה (ביצה ז ע"א בדפי הרי"ף).

כשיטה זו יתכן שיש להסביר במה שכתב רש"י,¹⁶ שבגדים קשים שאינם מחממים אינם אסורים משום איסור כלאיים, שאין בהם העלאה דומיא דלבישה; לפי דבריו, בבגדי כוהן הדיוט אין כלל משום כלאיים.

נעיר שלשיטה זו לבישת בגד קשה מותרת לכתחילה, אינה אסורה מהתורה, וגם חכמים לא אסרוה.

¹⁵ יש מקום לכאורה לדון בשאלת מקורו של הראב"ד לכך שבגד כלאיים קשה אין איסור ללבשו מדין תורה. שלכאורה את הסוגיות המזכירות קולא בבגדים קשים מסביר הראב"ד בעניין הצעה תחתיו, או בעניין נעליים, ואם כן לא מצאנו סוגיה מפורשת האומרת שבגד כלאיים קשה אין לוקים על לבישתו. ואולי לדעתו היתר לבישת נעליים קשות מכלאיים נעוץ בקושי ולא בהיותם נעליים, אלא שהגמרא דיברה על נעליים מלבד, שהוא איסור דרבנן "שאינו שוע" כלשון הראב"ד, שיייתכן שהקלו בו משום שאינו שכיח. ואולי לדעתו היתר נעליים מלבד קשה, אינו נעוץ לא בכך שאלו נעליים, ולא בהיותן עשויות מלבד, אלא בהיותם עשויות מבד קשה, שמן התורה מותר בלבישה, וחכמים לא גזרו בו אלא לאסור את לבישתו. וייתכן גם שהדבר פשוט לו מסברא. כמו כן יש לשאול מדוע הותר נמטא, הרי בו לכאורה יש רגילות להשתמש בבגד קשה. ויש לעיין עוד בדבר.

¹⁶ יומא סט ע"א ד"ה קשים וד"ה שרי. דברי רש"י נכתבו בהקשר של בגדי כהונה, ולכאורה משמעותם שאין איסור כלאיים בבגדי כוהן הדיוט. ועיין בבית יוסף יורה דעה סימן שא שכתב: "ורש"י עצמו בסוף פרק קמא דיום טוב (טו ע"א ד"ה בקשין וד"ה שריא) כתב בהיפך, דגבי נמטא דנרש שריא כתב דהיינו דווקא לישיבה, ולכן אין דעתו של רש"י ידוע לנו".

ה. סיכום השיטות בעניין כלאיים מצד אופן עשייתם של בגדי הכהונה

1. לדעת התוספות בלבישת בגדי כלאיים קשים יש איסור מהתורה, ולכן גם בלבישת בגדי כוהן הדיוט היה איסור כלאיים שהותר לכהונים.
2. הדברים בולטים בדברי הרמב"ם, שחייב מלקות בלבישת בגדי כוהן הדיוט במצבים שבהם לא קיים ההיתר ללבשם.
3. לדעת הראב"ד אין כלל איסור מהתורה בלבישת בגדים קשים, אך בבגדי כהונה יש איסור מהתורה, שאינם בכלל בגדים קשים לעניין זה, כיון שיש הנאה בלבישתם.
4. ולדעת בעל המאור אין איסור כלל בלבישת בגדי כוהן הדיוט, ומה שמצינו שאיסור כלאיים הותר, מדובר הוא לגבי כוהן גדול בלבד.

ג. גבולות ההיתר בבגדי כהונה

בעניין גבולות ההיתר שהתירה התורה לכהונים מצאנו שתי סוגיות בגמרא, שהדיון בהם הוא בלבישה של בגדי הכהונה שאינה נצרכת לעבודת המקדש. יש להעיר, שפרט לאיסור כלאיים יש לדון בכך מצד שימוש בבגדי הכהונה לצרכים פרטיים, שניתן לראות בו איסור גמור, וכעין מעילה, וניתן לראותו כדבר לא רצוי שאינו ראוי לכבודם של בגדים אלה.

כאמור, לשיטתו של בעל המאור אין בלבישת בגדי כוהן הדיוט שום איסור מטעם כלאיים, ולעומת זאת לפי שיטות התוספות, הרמב"ם והראב"ד בבגדי כוהן הדיוט יש איסור כלאיים מדאורייתא. הדברים משליכים על פירוש הסוגיות, וכמו שנראה להלן.

כמו כן קיימות מחלוקות בהבנת גבולות ההיתר למסקנה, הנובעות בין היתר מלשונות שונים בין הסוגיות, וגם בכך נעסוק בהמשך.

ראשית יש לציין שאין מעילה בבגדי כהונה, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. כך עולה מדברי הגמרא בקדושין (נד ע"א), וכן פסק הרמב"ם להלכה (הלכות מעילה פ"ה הי"ד).

הדיון שלפנינו מתמקד, אם כן, בשאלה של איסור והיתר, ולא בשאלה של מעילה. חיוב מלקות ללובש שלא על פי ההיתר ייתכן רק לאוסרים לבישת בגדי כהונה משום כלאיים.

כך נאמר בגמרא בערכין:

נהי דאשתרי (=כלאיים) בעידן עבודה, בלא עידן עבודה לא אשתרי (ג ע"ב).

ובגמרא ביומא נאמר:

בגדי כהונה, היוצא בהן למדינה אסור, ובמקדש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה מותר, שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן (סט ע"א).

לכאורה, ישנה סתירה בין הסוגיות: לפי הגמרא ביומא ההיתר נרחב יותר, והוא חל במקדש גם שלא בשעת עבודה, ולעומת זאת לפי הגמרא בערכין ההיתר מוגבל רק לשעת עבודה בלבד. בראשונים מצאנו שני תירוצים לשאלה זו.

א. תירוץ רבינו תם - הגמרא בערכין אוסרת כלאיים רק בבגדי חול

כתבו התוספות:

ואומר רבנו תם דהתם נמי אישתרו בכל עניין, אפילו שלא בעידן עבודה, כדאמרינן בפרק בא לו, גבי בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם או לא: "ת"ש לא היו ישנים בבגדי כהונה שינה הוא דלא הא הלוכי מהלכיי" (יומא סח ע"ב). ועוד תניא התם גבי בגדי כהונה דלצאת בהם במדינה אסור, פירוש משום איסור הקדש, ובמקדש מותר בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה. והא דקאמר נהי דאשתרו בשעת עבודה, כלומר בגדים שלובשים בשעת עבודה, שלא בשעת עבודה, פירוש בגדי חול, מי אישתרו בכלאים (חולין קי ע"ב ד"ה טלית).

הדברים הללו מופיעים בתוספות גם במקומות נוספים,¹⁷ וכן יש ראשונים נוספים שסוברים כשיטה זו.¹⁸

עיקרו של התירוץ בכך שהחלוקה בין לבישה בשעת עבודה ללבישה שלא בשעת עבודה, שמופיעה בשתי הסוגיות, אינה זהה.

בגמרא בערכין, שאוסרת לבישה שלא בשעת עבודה משום כלאיים, המושג 'עידן עבודה' מציין את סוג הבגד, והכוונה היא ללבישת בגדים שאינם בגדי כהונה; 'עידן עבודה' משמעו 'בגדי כהונה', ו'לא עידן עבודה' משמעו 'בגדי חול'. לעומת זאת בגמרא

17 מנחות מא ע"א דבור ראשון בעמוד, תוספות ישנים יומא סט ע"א ד"ה תיפוק.

18 ראה כעין זה בדברי הכסף משנה (הלכות כלי המקדש פ"ח ה"א-י"ב), בהסבר שיטת הראב"ד ש'בשעת עבודה' שנזכר בגמרא בערכין הוא במקדש. אמנם לפי דבריו החילוק הוא במקומות, בשעת עבודה, דהיינו במקדש, הותרו כלאיים, ושלא במקדש נאסרו. אך קשה, שלכאורה דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם דברי הראב"ד בהשגות על בעל המאור, שיובאו להלן.

ביומא שמתירה לבישה של בגדי כהונה במקדש שלא בשעת עבודה מתפרש המושג 'עידן עבודה' באופן מילולי, דהיינו זמן העבודה במקדש.

עניין נוסף העולה בדבריו של רבינו תם הוא שההיתר משום כלאיים כולל גם את הלבישה מחוץ למקדש, שאסורה לדעתו רק משום איסור הקדש.

בנקודה זו נפגשים הדברים עם שיטתו של בעל המאור, שלדעתו אין בבגדי כוהן הדיוט משום כלאיים כלל, וגם הוא מסביר את דברי הגמרא ביומא שאוסרת לצאת בבגדי כהונה למדינה, משום מעלה מדרבנן שעשו בבגדי קדש.

לשיטתם בנקודה זו, שגם האיסור לצאת במדינה בבגדי כוהן הדיוט (כולל האבנט) אינו משום כלאיים, שותף גם הראב"ד שכתב¹⁹ שהאיסור לצאת בבגדי כהונה למדינה הוא משום דרך חול.²⁰

יש להעיר על שיטה זו, שמהתוספתא שנאמר בה בהקשר להלכות כלאיים "בגדי כהן גדול היוצא בהן למדינה חייב" (הלכות כלאיים סוף פ"ה), משמע לכאורה שיש איסור כלאיים בלבישת בגדי כוהן גדול מחוץ למקדש. דברי התוספתא הביאו את התוספות במנחות²¹ לומר שבמדינה, שאין בה היתר כלל - איסור כלאיים קיים במלואו, לכל הפחות מדרבנן. ומכל מקום בדברי התוספות בחולין, ובדברי הראב"ד בהשגות על בעל המאור מבואר שיסוד האיסור איננו משום כלאיים.

ג. תירוץ הרמב"ם - בגדים הותרו שלא בשעת עבודה, אבנט לא הותר

כך כתב הרמב"ם:

בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט, מפני שהוא שעטנז אסור לכהן הדיוט ללובשו אלא בשעת עבודה.

19 בהשגותיו על בעל המאור, ביצה ח ע"ב, בראש דבריו. וראה בשאגת אריה סימן ל' מה שהקשה מדברי הראב"ד בהשגות על הלכות ציצית (פ"ג ה"ט), שבציצית מוגבל ההיתר לתחום המצווה; וראה גם בדברי הקובץ הערות (יבמות סימן ט אות א) שכתב לתרץ שבבגדי כהונה שמצוותם בכלאיים מובן שההיתר יהא רחב יותר, מה שאין כן בציצית, שניתן לקיימה גם בבגד צמר בלא איסור כלאיים.

20 כפי שנראה להלן, גם לדעת הרמב"ם האיסור לצאת במדינה הוא משום קדושת הבגדים, אלא שלדעתו בבגדים שיש בהם כלאיים הדבר נאסר גם משום כלאיים.

21 מא ע"א דיבור ראשון בעמוד.

(הלכות כלי המקדש פ"ח הי"א-י"ב).²²

מדברי הרמב"ם עולה שהסוגיה בערכין, שאוסרת לבישת בגדי כהונה שלא בשעת עבודה משום כלאיים, עוסקת בלבישת האבנט. לעומת זאת הסוגיה ביומא, שעוסקת בשאלה האם מותר ליהנות מבגדי כהונה, אינה מתייחסת לאיסור כלאיים, ומדובר בה על לבישת הבגדים ללא האבנט, שמותרת במקדש גם שלא בשעת עבודה, ואסורה במדינה.²³

לאור הבנה זו, לבישת האבנט שלא בשעת עבודה אסורה מן התורה, ולוקים על כך, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות כלאיים (פ"י הל"ב).²⁴

ג. מגבלות נוספות

שלשה נושאים נוספים נדונו בדברי הראשונים בהקשר של גבולות ההיתר, ונמנה אותם להלן. אמנם רוב דיונים אלה עוסק בשאלת ההיתר לכתחילה, ולא בהיתר משום כלאיים, וזאת בהתאם לשיטות השונות:

1. לשיטת הרמב"ם, שכלאיים הותרו רק בשעת עבודה, הדיון מוגבל מראש לבגדים שאין בהם כלאיים.

2. לשיטת בעל המאור שאין מציאות של כלאיים בבגדי כוהן הדיוט, הדיון בלבישה אינו עוסק בהלכות כלאיים.

3. ולשיטת הראב"ד (שהיא לכאורה כר"ת) ההיתר משום כלאיים כולל גם מצבים שמחוץ למסגרת היתר הלבשה, והדיון במגבלות אינו מטעם איסור כלאיים.

ההשלכה להלכות כלאיים משמעותית בנקודות מסוימות, כגון מה שמצאנו לשיטת רבינו תם אפשרות של איסור משום כלאיים בעניין הנאה מבגדי כהונה שלא בדרך לבישה, שלא הותרה. וכן תיתכן השלכה לשיטתו של בעל המאור לעניין כוהן גדול שלבש את החושן והאפוד מעבר לגבולות ההיתר.

אלה הנושאים שנדונו:

22 הלכה יב היא המשך רצוף של הלכה יא, וכפי שעולה מהתוכן. כן הוא גם בכתבי יד, ראה בשינויי נוסחאות שבסוף הרמב"ם בהוצאת פרנקל.

23 יש להעיר, שהאיסור של לבישה במדינה אינו מפורש בלשון הרמב"ם.

24 הובא לעיל בדיון בשיטתו, עיין שם.

1. לבישה לכתחילה - האם מותר לכוהנים רק להישאר עם בגדי כהונה לאחר שלבשו אותם לעבודה, או שגם מותר להם ללבשם זמן רב לפני העבודה וכדומה.
 2. בלילה - האם ההיתר ללבוש בגדי כהונה שלא בשעת העבודה הוא רק בשעות היום, או שמותרים הם ללבשם גם משחשכה.
 3. שלא כדרך לבישה - האם ההיתר כולל גם שימוש בבגדי כהונה שלא בדרך לבישה, כגון להניחם מראשותיו.
- להלן נביא בקצרה מתוך דברי הראשונים בנושאים אלה.

לבישה לכתחילה

התוספות הוכיחו²⁵ מהגמרא בקדושין נא ע"א, בה נאמר שאין מעילה בבגדי כהונה משום שלא נתנה תורה למלאכי השרת, שכל ההיתר הוא משום שקשה לצמצם ולפשוט את הבגדים מייד בסיום העבודה, אך אסור ללבשם לפני שמתוכננת עבודה.

אך הרמב"ם פסק "בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה" (הלכות כלי המקדש פ"ח ה"א). מדבריו משמע שביום העבודה מותרת הלבישה לפני שעת העבודה. וכך פירש מהר"י קורקוס:

נראה שדעת רבינו שביום עבודה מותר אפילו ללבשם לכתחילה, אף על גב דבהא לא שייך טעמא דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, כיון שהותר אפילו ישב שלש או ארבע שעות בהן אחר עבודה והוא לבוש בהם אע"פ שיכול כל אדם ליזהר בזה ויכול להפשיטן שעה או שתיים אחר עבודה, לא חלקו בין מעט להרבה, מעתה אותו יום הותר לגמרי, אפילו הפשיטן וחזר ללבשן לכתחילה שלא לעבודה, דלא פלוג רבנן.

בלילה

הראב"ד²⁶ הביא דעה שאסור ללבוש בגדי כהונה בלילה, כיון שאינו זמן עבודה; אך כתב שמותר ללבוש בגדי כהונה גם בלילה, והביא לכך סיבה והוכחה. סיבה - משום שאיברים ופדרים קריבים בלילה, והוכחה - ממה שכתוב שלא היו ישינים בבגדי קדש, אלא פושטים אותם, משמע שהפשיטה נעשתה סמוך לשינה.

25 יומא סט ע"א ד"ה בגדי.

26 בהשגותיו על בעל המאור, ביצה ז ע"ב בדפי הר"ף.

וראה במרכבת המשנה²⁷ שרצה לדייק מדברי הראב"ד שההיתר הוא ביום בלבד, אך בהנחה שההשגות על בעל המאור יצאו מידי של אותו מחבר,²⁸ נראה שאין זו דעתו. מכל מקום, דיוק שכזה ייתכן בדברי הרמב"ם, שכתב "ביום עבודתו".

דרך לבישה

התוספות²⁹ רצו להוכיח שלא הותרו בגדי כהונה משום כלאיים שלא בדרך לבישה. התוספות הוכיחו דבריהם מהגמרא ביומא סט ע"א בה נזקקה הגמרא לתרץ את ההיתר להניח בגדי כהונה תחת ראשי הכהנים בכך שאין זה תחת ראשיהם ממש או בכך שבגדי כהונה קשים. מכך מוכח לדעתם, שגם לשיטה שהיתר הכלאיים מתיר גם מעבר לשעת העבודה בפועל, הוא אינו מתיר כי אם לבישה בדרך לבישה בלבד.

סיכום

במאמר זה עסקנו בארבעה בגדי כהונה שהיו עשויים מצמר ופשתים - החושן, האפוד, האבנט של כוהן גדול בשאר ימות השנה ואבנטו של כוהן הדיוט.

ראינו את הסברי הראשונים ליחס בין הסוגיה המתירה לבישת בגדים קשים לבין הסוגיה שנאמר בה שבגדי כהונה קשים הם, וביחס בין שתיהן לסוגיה שנאמר בה שכלאיים הותרו לכהנים בבגדי כהונה. בזה ראינו ארבע שיטות:

1. התוספות כתבו שהיתר בגדים קשים שייך רק באיסורי דרבנן שבכלאיים.
2. הרמב"ם הזכיר את היתר בגדים קשים רק באיסורי דרבנן, שטעמם חשש שמא ייכרך הבד על בשרו.
3. לשיטת הראב"ד, יש צורך בדרגת קושי גבוהה כדי שיהא הבגד מותר בלבישה מן התורה, דרגה שאינה קיימת בבגדי כהונה.
4. ולדעת בעל המאור באבנט אכן אין משום כלאיים, מחמת קשיותו, והיתר כלאיים לכהנים נמצא רק בחשן ובאפוד.

לאחר מכן ראינו את גבולות ההיתר. תחילה בחנו את דברי הראשונים ביישוב סתירת הסוגיות בעניין היתר לבישת הבגדים במקדש מעבר ללבישתם לצורך העבודה.

27 על הלכות כלי המקדש פ"ח ה"ב.

28 כפי ששמע משם הגדולים בערך הראב"ד.

29 חולין קי ע"ב ד"ה טלית.

ראינו שלשיטת רבינו תם והראב"ד ההיתר משום כלאיים הוא רחב ביותר, והאיסור ללבוש בגדי כהונה במדינה אינו משום כלאיים, אלא מחמת קדושתם של בגדי הכהונה. לעומתם, לדעת הרמב"ם - יש איסור ללבוש את האבנט, העשוי מכלאיים, אף במקדש מחוץ לזמן העבודה.

לבסוף בחנו מגבלות נוספות על היתר הליבישה, שלחלקן ייתכן שיש השפעה גם על איסור כלאיים. ראינו מחלוקת בעניין לבישה לפני הצורך לתחילת העבודה, ובעניין לבישה בלילה, וכן ראינו את דברי התוספות המגבילים את ההיתר משום כלאיים ללבישה בלבד.

המועדים

במקדש

דין קטנים ונשים במצוות שקלים

עיון על פי ביאור התורה לרלב"ג

א. פתיחה

ב. מצוות מחצית השקל מבוין עשרים שנה ומעלה - דעת רבי עובדיה מברטנורא וספר החינוך

ג. מצוות מחצית השקל מגיל מצוות - דעת הירושלמי, הרמב"ם והרמב"ן

ד. תמיהת בעל משנת אליהו

ה. ביאורו של הרלב"ג הנמלט מן התמיהה

ו. דין נשים במצוות שקלים

א. פתיחה

כתוב בתורה בתחילת פרשו

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וַנִּתְּנוּ אִישׁ כֶּפֶר נַפְשׁוֹ לַה' בַּפְּקֹד אֹתָם וְלֹא יְהִיָּה כְּהֶם נִגָּף בַּפְּקֹד אֹתָם. זֶה יִתְּנוּ כָּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִחֻצֵי הַשָּׂקֶל בַּשָּׂקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׂקֶל מִחֻצֵי הַשָּׂקֶל תְּרוּמָה לַה'. כָּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִמֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְקַעֲלָה יִתֵּן תְּרוּמַת ה'. הָעֹשִׂיר לֹא יִרְבֶּה וְהַדֵּל לֹא יִמְעִיט מִמִּחֻצֵי הַשָּׂקֶל לְתַת אֶת תְּרוּמַת ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם. וְלִקְחֹת אֶת כֶּסֶף הַכֹּפָרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתְּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֱהֱל מוֹעֵד וְהָיָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזָכְרוֹן לְפָנָי ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם (שמות ל', יא-טז).

הגיל המינימלי כדי להתחייב ב"תרומת ה'" הוא עשרים שנה.

דין הקטנים מופיע במשנה:

בחמשה עשר בו (=באדר) שולחנות היו יושבין במדינה. בעשרים וחמשה ישבו במקדש. משישבו במקדש התחילו למשכן. את מי ממשכנין? לויים וישראלים, גרים

ועבדים משוחררים, **אבל לא נשים ועבדים וקטנים**. כל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק. ואין ממשכנין את הכהנים מפני דרכי שלום (שקלים פ"א מ"ג).

וכך פסק הרמב"ם:

הכל חייבין ליתן מחצית השקל כהנים לויים וישראלים וגרים ועבדים משוחררים, **אבל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים**, ואם נתנו מקבלין מהם, אבל הגוים שנתנו מחצית השקל אין מקבלין מהם. קטן שהתחיל אביו ליתן עליו מחצית השקל שוב אינו פוסק אלא נותן עליו בכל שנה ושנה עד שיגדיל ויתן על עצמו (הלכות שקלים פ"א ה"ז).

אמנם לא מצויין גילו של הקטן, אך לכאורה הכוונה לפחות מגיל מצוות. אולם בפסוקים מופיע כאמור גיל עשרים.

ב. מצוות מחצית השקל מבן עשרים שנה ומעלה - דעת רבי עובדיה מברטנורא וספר החינוך

אכן רבי עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה פירש שכוונת המשנה לקטנים פחות מגיל עשרים:

וקטנים - אפילו הביא שתי שערות והוא פחות מבן עשרים.

וביאר התוספות יו"ט (בביאורו למשנה ד) את דעתו:

ס"ל דקמא (=הראשונה) מיירי באדנים ותנין (=השנייה) בקרבנות.

ונבאר דבריו:

חז"ל ביארו ששלוש תרומות אמורות בפרשה:

רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן: שלש תרומות נאמרו בפרשה הזאת: תרומת אדנים ותרומת שקלים ותרומת המשכן. "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה" - זו תרומת אדנים; "מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי" - זו תרומת שקלים; "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם" - זו תרומת המשכן. תרומת המשכן למשכן, מה שירצו יעשו; תרומת שקלים לקרבן, מה שירצו יעשו כדי שתהא יד כולן שווה; תרומת אדנים לאדנים, "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט". **אמר רבי אבון: אף בפרשה הזאת נאמר בה שלש תרומות** (ירושלמי שקלים פ"א ה"א).¹

1 וראה גם בבלי, מגילה כט ע"ב.

וכך כתב רש"י בביאורו לפסוק טו:

רמז להם כאן שלש תרומות, שנכתב כאן תרומת ה' שלוש פעמים. אחת תרומת אדנים, שמנאן כשהתחילו בנדבת המשכן ונתנו כל אחד ואחד מחצית השקל, ועלה למאת ככר, שנאמר (שמות ל"ח, כה) "וכסף פקודי העדה מאת ככר", ומהם נעשו האדנים, שנאמר (שם שם, כז) "ויהי מאת ככר הכסף" וגו'. והשנית אף היא על ידי מנין שמנאן, משהוקם המשכן - הוא המנין האמור בתחלת חומש הפקודים (במדבר א', א) "באחד לחדש השני בשנה השנית", ונתנו כל אחד מחצית השקל, והן לקנות מהן קרבנות צבור של כל שנה ושנה; והושוו בהם עניים ועשירים, ועל אותה תרומה נאמר "לכפר על נפשותיכם", שהקרבנות לכפרה הם באים. והשלישית היא תרומת המשכן, כמו שנאמר (שמות ל"ה, כד) "כל מרים תרומת כסף ונחשת"; ולא היתה יד כולם שוה בה, אלא איש איש מה שנדבו לכו.

שלוש פעמים מופיע הביטוי "תרומת ה'" בפסוקים שציטטנו לעיל, ומכאן למדו על קיומן של שלוש תרומות: תרומת אדנים - מחצית השקל שנתנו ישראל בתחילת הקמת המשכן; מחצית שקל זו ניתנה כשמנו את העם. תרומת המשכן - באותה עת התנדבו ישראל למשכן איש כנדבת ליבו. תרומת קרבנות ציבור - מחצית השקל שנתנו ישראל לאחר הקמת המשכן; מחצית שקל זו גם היא ניתנה כשמנו את העם.²

המצווה לדורות היא כמובן רק התרומה לקרבנות הציבור.

כלומר - מבאר התוספות י"ט - לדעת רבי עובדיה מברטנורא פסוק יג ("זה יתנו כל העבר על הפקדים מחצית השקל בשקל הקדש עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה") עוסק בתרומת האדנים; ואילו פסוק יד ("כל העבר על הפקדים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'") עוסק בתרומת הקרבנות, וכיון שבפסוק יד מפורש "מבן עשרים שנה ומעלה" מבואר שתרומת הקרבנות שהיא המצווה לדורות היא דווקא מגיל זה.

וכן כתוב גם בספר החינוך:

² על הצורך בשני מניינים בהפרש של חודשים אחדים, ועל הזהות במניין, עמדו הפרשנים ולא נאריך בזה. ראה רש"י (פסוק טז על פי במדבר רבה פרשה א, י) ורמב"ן (פסוק יב). מיוחדת היא דעתו של ר"י בכור שווד (שמות לח, כה; במדבר א, א) הסבור שהיה מניין אחד בלבד, והוא הכתוב בתחילת פרשת במדבר. ראה גם תורה שלמה לפרשת פקודי, פרק לח אות נ. מן החדשים ראה: מ"ד קאסטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 329-328.

מצות נתינת מחצית השקל בשנה - שיתן כל אחד מישראל **מבן עשרים שנה ומעלה**, בין עני בין עשיר, מחצית השקל שהוא משקל עשרה גרה כסף בכל שנה ליד הכהנים, שנאמר (שמות ל', יג): "זה יתנו כל העובר על הפקודים" (מצווה ק"ה)³.

ג. מצוות מחצית השקל מגיל מצוות - דעת הירושלמי, וכן הרמב"ם והרמב"ן

אבל בירושלמי כתוב:⁴

"בחמשה עשר בו" כול'. הא לתבוע תובעין. **הדא דתימ' בשהביא שתי שערות. אבל אם לא הביא שתי שערות לא ברא.** ולמשכן אין ממשכנין עד שיביא שתי שערות⁵. כיני מתנית'. אין ממשכנין את הכהנים מפני דרך הכבוד (שקלים פ"א ה"ג).

נמצאנו למדים מהירושלמי, שחיוב הבאת שקלים חל עם הבאת שתי שערות - זמן המקביל (פחות או יותר) לגיל מצוות.

וכך כתב הרמב"ם בפירושו למשנה הנ"ל:

וקטן שלא הביא שתי שערות אין ממשכנין אותו אלא מניחין אותו אם שקל מקבלין ממנו, אמרו אין ממשכנין עד שיביא שתי שערות.

וכך כתב הרמב"ן בפירושו לתורה (סוף פסוק יב):

השקלים לקרבנות אינם מבן עשרים שנה ומעלה, אלא משהביא שתי שערות חייב לשקול... אבל צוה הכתוב שיביאו למלאכת המשכן תרומת חצי השקל לכל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה, ורמזו "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט ממחצית השקל לכפר על נפשותיכם" (פסוק טו), שכל הצריך כפרה שהגיע לכלל חיוב המצות יביא מחצית השקל אחר לקרבנות.

הרמב"ן מבאר שחיוב מחצית השקל הוא מזמן הבאת שתי שערות ולא מגיל עשרים שנה. רמז הוא מוצא לכך בביטוי "לכפר על נפשותיכם" - מגיל מצוות זקוק האדם לכפרה ולכן הוא מתחייב במחצית השקל.

ומה בדבר הגיל המפורש בכתוב - עשרים שנה ומעלה? גיל זה אינו משמעותי למצוות הבאת מחצית השקל בכל שנה, אלא רק למחצית השקל שהביאו ישראל במדבר.

3 מהדורת רח"ד שעוועל.

4 על פי כתב יד לייזן (כפי שמופיע בהוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשס"א).

5 גירסת הגר"א היא "ולמשכן אין ממשכנין עד שיהא בן עשרים"; וראה הגהות הגר"א מה שכתב בטעם גירסתו. בכל אופן גירסת הגר"א היא שעומדת ברקע דברי המשנת אליהו שנצטט להלן.

יוצא אפוא, שההגבלה "מבן עשרים שנה ומעלה" לא נאמרה על התרומה לקרבנות הציבור, וממילא אין לה ביטוי הלכתי לדורות; והחיוב במצוות מחצית השקל לדורות הוא ככל המצוות שחיובן מגיל מצוות.⁶

מסקנת הדברים, בלשונו של התוספות יום טוב, היא:

קרא תניין בתרומת אדנים וקרא קמא דלא כתיב ביה מבן כ' מיירי בתרומת הקרבנות.

כלומר, פסוק יג ("זה יתנו כל העבר על הפקדים מחצית השקל בשקל הקדש עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה'") עוסק בתרומת הקרבנות, ואילו פסוק יד ("כל העבר על הפקדים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'") עוסק בתרומת האדנים; ומכך שבפסוק יג לא כתובה הגבלת גיל, מבואר שתרומת הקרבנות שהיא המצווה לדורות, אינה דווקא מגיל עשרים.

ד. תמיהת בעל משנת אליהו

אולם כבר תמה על כך בעל משנת אליהו (תלמיד הגר"א רבי ישראל משקלאב) בביאורו לירושלמי שקלים:

ומ"ש ולפ"ז קרא תניין בתרומת אדנים וקרא קמא דלא כתיב מבן כ' איירי בתרומת הקרבנות תמוה, וליטעמיה וכי בשביל דדריש גמ' ורמזי ג' תרומות בפ' שקלים כמ"ש אף בפ' זו נאמרו ג' תרומות כו', נעקור למקרא המפורש גבי שקלים מבן עשרים דכל ההיא פרשתא פ' שקלים היא ונוקים על אדנים לחוד ולמימר דשקלים א"צ בן כ' ? ההיא דרשתא ל"ק בגמ' אלא אגב שהזכיר לעיל מינה ג' תרומות וגם אסמכתא בעלמא הוא אבל עיקר דינא בשקלים הוא.

רבי ישראל משקלאב רואה בפרשת שקלים פרשה אחידה מבחינת הנושא ומבחינת ההלכות המפורטות בה (שהרי אין סיבה הנובעת מן הפסוקים עצמם לחלק אותה), והלימוד ששלוש תרומות נאמרו בפרשה הוא אסמכתא בלבד. מטרתה של אסמכתא היא למצוא בדרך רמז עניינים נוספים שאינם כתובים במפורש, אך אין בכוחה של אסמכתא לעקור מקרא מפורש, שדין שקלים הוא מבן עשרים שנה ומעלה. כל חלוקת הפסוקים שתוארה לעיל (פסוק זה נאמר בתרומה זו, ופסוק זה נאמר בתרומה אחרת) נראית בעיניו שרירותית לחלוטין, ויתירה מזו: היא אינה תואמת למטרתה של האסמכתא שכתבו חז"ל.

6 יש לציין שהתוספות י"ט כתב שיתכן שרבי עובדיה מברטנורא הבין הפוך "משום דתרומת אדנים קדמה בזמן לתרומת הקרבנות".

ה. ביאורו של הרלב"ג הנמלט מן התמיהה

אולם הרלב"ג, שביאר על פי פשוטו של מקרא נמלט מהבעיות הנ"ל. דרך זו של ביאור על פי מילים חוזרות המלמדות על שלושה נושאים שונים היא דרך דרש מובהקת המתעלמת מהקשר הפסוקים ואין זו דרכו של הרלב"ג.⁷

כך כתב הרלב"ג:⁸

וראוי שתדע שזאת המצוה - רוצה לומר שיתנו מחצית השקל כשימנה אותם - לא היתה אלא לפי שעה, וזה הוא אומרו "כי תשא את ראש בני ישראל" וגו'.

ובביאורו לפסוק טו כתב:⁹

העשיר לא ירבה והדל לא ימעט - כבר ביארנו שזאת המצוה לא היתה אלא לפי שעה, ולזה לא ימנו הלאוין הגופלים בה במספר המצוות.¹⁰

- 7 אין כאן המקום לדון בדרכו של הרלב"ג באופן כולל, ונסתפק בציטוט מדבריו בהקדמה לביאור התורה (עמ' 5): "והנה בבג'רנו המצוות והשורשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודית, לא יהיה מנהגנו בכל המקומות לסמוך אותם השורשים אל המקומות אשר סמכו אותם חכמי התלמוד באחת משלש עשרה מידות לפי מנהגם. וזה, שהם סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם, להיותם כדמות רמז ואסמכתא לדברים ההם, לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינין מאלו המקומות. כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ כמו שזכרו ז"ל (עירובין יג ע"ב). אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר. ואין בזה יציאה מדרכי רבותינו ז"ל, כי הם לא כיונו כמו שאמרנו שיהיה על כל פנים מוצא הדינים ההם מהמקומות אשר סמכו אותם להם, אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו עליו השלום, וביקשו להם רמז מהכתוב, כמו שזכר הרב המורה בספר המצוות (השורש השני) ובפירוש המשנה". וראה לעת עתה מאמרי: "לדרכו של הרלב"ג בביאורו לתורה, חשיפת מקורות בפשט המקרא להלכות מקובלות", צהר יד (אביב התשס"ג), עמ' 169-175; "שני עניינים בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כד (סיון התשס"ד), עמ' 168 הערה 7; "כפל משמעות בלשון המקרא כמקור להלכה, עיון פרשני-הלכתי בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כו (אדר התשס"ו), עמ' 112-121; ועוד חזון למועד בע"ה.
- 8 פרשת כי תשא, חלק א, בביאור ל, יב - עמ' 367. [ההפניות והציטוטים מביאור הרלב"ג הם על פי מהדורת ברוך ברנר וכרמיאל כהן, שמות ב, מעלה אדומים, התשס"א].
- 9 שם עמ' 368.
- 10 "אין ראוי למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות" (ספר המצוות להרמב"ם, השורש השלישי). וראה רמב"ן כאן, ותורה שלמה אות פא.

לדעת הרלב"ג פסוקים אלו (יב-טו) עוסקים במחצית השקל שנתנו ישראל בתחילת הקמת המשכן ושימשו הן למניינם והן לאדנים וכדומה. נוסף על תשלום אחיד זה התנדבו ישראל איש כנדבת ליבו אך נדבה זו אינה עניינה של פרשתנו.

בפסוק טז מדובר על ענין חדש:¹¹

ולקחת את כסף הכפָּרִים - ראוי שתדע שזה הפסוק הוא מְדַבֵּר מתרומה אחרת זולת התרומה שקדם זְכָרָה בזאת הפרשה. וזה, שהתרומה הקודמת לא ניתנה על עבודת אהל מועד, אבל נעשו ממנה האדנים ושאר הדברים שזכרו בפרשת אלה פקודי. ועוד, שאם היה הדבר כן היה אומרו "לכפר על נפשתיכם" בזה הפסוק כפל ומותר. ולזה הוא מבואר שזה הענין הוא מדבר מתרומה אחרת יעשו ממנה התמידין וכל קרבנות ציבור, כי זה חובה על ישראל לעשותו, ויתחייב שיהיה שם כסף משותף יעשו ממנו כל אלו הענינים אשר חיובם על כלל ישראל. ולפי שעבודת אהל מועד תשוב בסיבוב בכל שנה ושנה, הנה ראוי שיוקח כסף הכיפורים הזה בכל שנה... ולפי שכבר נאמר בזה הפסוק "לכפר על נפשתיכם" כמו שנאמר זה בתרומה הקודמת (פסוק טו), וכבר נתבאר כי הכפרה ההיא תהיה מחצית השקל, הנה זה הכסף גם כן יהיה מחצית השקל לכל אחד ואחד.

פסוק טז בלבד מבאר את המצווה הנוהגת גם לדורות. שתי ראיות כותב הרלב"ג לחלוקה זו:

א. בפסוק טז מבואר שהכסף ניתן ל"עבדת אהל מועד", וזאת לא ניתן לומר על תרומת האדנים אלא על הקרבנות הקרבים בכל שנה.

ב. הביטוי "לכפר על נפשתיכם" נכתב בפסוק טו, ולכן חזרתו בפסוק טז היא מיותרת אלא אם כן עוסק פסוק טז בענין אחר.

לולא הנ"ל היה צריך לומר בדרך הפשט שכל הקטע עוסק באותו ענין.

סכום התרומה לדורות מתבאר לדעת הרלב"ג מהביטוי החוזר "לכפר על נפשתיכם". בענין תרומת האדנים מבואר שהכפרה על הנפש היא במחצית השקל ולכן גם בתרומת הקרבנות הכפרה על הנפש תהיה במחצית השקל.

לאור דעתו זו של הרלב"ג מבואר מה שכתב בחלק התועלות:¹²

11 שם עמ' 369-370.

12 שם עמ' 431-432.

התועלת השני הוא במצוות והוא מה שצוה לבני ישראל לתת מחצית השקל בכל שנה לעבודת אהל מועד, והם הדברים הבאים שם משל ציבור - כמו התמידין והמוספין והקטורת והעלאת הנרות ועצי המערכה ובגדי כהונה ומה שניהג מנהגם. והנה התועלת בזאת המצוה הוא להמציא מה שְׁתַּעֲשֶׂה בו עבודת אהל מועד תמיד¹³...

השורש הראשון הוא שהכל חייבין במחצית השקל, ואפילו כהנים ולוים, שנאמר: 'ולקחת את כסף הכפרים מאת בני ישראל', והנה שבט לוי הוא מבני ישראל. ומזה המקום יתבאר שאין זאת המצוה נוהגת בנשים, כי אינם מבני ישראל; ואינה נוהגת גם כן בעבדים, כי אינם מבני ישראל; **ולא בקטנים, כי אינם בני מצוות.**

נמצאנו למדים שדווקא ביאורו של הרלב"ג על דרך הפשט (ולא דרכם של חז"ל, ששלוש תרומות אמורות בפרשה), הוא אשר מבאר בצורה ברורה יותר את דין הקטנים במצנת שקלים.

ו. דין נשים במצוות שקלים

פטור נשים ממצנת שקלים מופיע במשנה שציטטנו לעיל בסמוך לדין קטנים, וכך פסק הרמב"ם שציטטנו לעיל.

אולם בספר המצוות, הרמב"ם הוסיף מקור מפסוקים:

והמצוה האחת ושבעים ומאה הוא הצווי שנצטוינו ליתן מחצית השקל בכל שנה, והוא אמרו יתעלה "ונתנו איש כפר נפשו", ואמר "זה יתנו". **וברור הוא שאין הנשים חייבות במצוה זו, לפי שהכתוב "כל העובר על הפקודים" (עשה קצא).**

לאור דברי הרלב"ג שציטטנו לעיל, שפסוק טז בלבד הוא אשר עוסק במצנת מחצית השקל הנוהגת לדורות, ברור שאין המקור שהביא הרמב"ם יכול להתקבל על דעתו.¹⁴

13 בביאורו לדה"ב בתועלת השלושה עשר שבסוף הספר, כתב הרלב"ג: "להודיע שישראל חויבו לתת כל אחד מהם מחצית השקל בכל שנה על עבודת אהל מועד. ולזה סיפר (דה"ב כ"ד, ט) שנתנו קול ביהודה ובירושלים להביא לה' משאת משה עבד הא-להים; ולזאת הסיבה גם כן זכר בספר עזרא שהעמידו עליהם מצוות לתת שלישית השקל בכל שנה, כמו שביארנו שם (נחמיה י', לג). ואולם הוצרכנו לבאר זה מאלו המקומות, כי לשון דברי התורה בזה בפרשת כי תשא הוא עמוק מאד."

14 בענין דעתו של הרמב"ם, ראה מה שכתב ר"י קאפח בהערותיו לספר המצוות, וכן בתחילת הלכות שקלים במהדורתו. לדעתו, דברי הרמב"ם בספר המצוות הם על פי מה שסבר תחילה שכהנים פטורים (כדעת בן בוכרי), והפסוק "כל העובר על הפקודים" מתפרש "כל דעבר על פקודיא" למעוטי כהנים וכן נשים. אך לבסוף סבר שכהנים חייבים (כדעת רבן יוחנן בן זכאי),

כך כותב הרלב"ג בביאורו לפסוק טז:¹⁵

וראוי שתדע כי הכהנים והלוויים הם נכללים בכני ישראל ולזה יתחייבו בשקלים ואולם הנשים פטורות, שנאמר "בני ישראל" - ולא בנות ישראל.

בפסוק טז נאמר: "ולקחת את כסף הכפרים מאת בני ישראל ונתת אתו על עבדת אהל מועד והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשתיכם". מהביטוי "בני ישראל" לומד הרלב"ג שמצנת שקלים נוהגת רק לגבי "בני ישראל" וממילא יצאו נשים וכן גויים ועבדים.¹⁶

והפסוק הנ"ל מתפרש "כל דעבר בימא", עיין שם. וראה גם בספר המצוות, מהדורת ר"ח העליר, עמ' עח הערה 3.

15 עמ' 370.

16 אמנם ברביד הזהב לרבי דב בער מוילנא כתב: "איש כפר נפשו שנינו פ"א דמס' שקלים איש ולא אשה, ורלב"ג שכח המשנה". אבל כבר העיר הרב כשר בתורה שלמה אות נד: "בחנם השיג עליו כי הדרש איש ולא אשה לא מבואר כלל במשנה". ונראה ברור שרבי דב בער הקשה מן הזיכרון וזכר את המשנה עם פירוש ר"ע מברטנורא בחדא מחתא; כך כתב ר"ע מברטנורא בפירושו למשנה שקלים פ"א מ"ג: "אבל לא נשים - ונתנו איש כופר נפשו' כתיב, ולא אשה". (ר"ע מברטנורא נולד כמאה שנה לאחר פטירת הרלב"ג, אבל בכל אופן, לאור ביאורו של הרלב"ג, גם לימוד זה אינו יכול להתקבל על דעתו).

אכילת שובע בקרבן פסח

א. חיוב אכילת שובע בקרבן הפסח

ב. דין כללי בקודשים, כדרכם של מלכים

ג. סייג לשבירת עצם

ד. מצווה מן המובחר

פתיחה

במאמר זה נדון בחובה לאכול את הפסח אכילת שובע. לחיוב זה, המוזכר בדברי תנאים ואמוראים, לא מצאנו נימוק בתלמוד הבבלי. בפרק הראשון נביא את המקורות בדברי חז"ל שבהם נלמד חיוב זה, ובשלושת הפרקים הבאים אחריו נציג שלוש שיטות ראשונים להסבר החיוב, שיטה אחת בכל פרק.

א. חיוב אכילת שובע בקרבן הפסח

קרבן הפסח צריך להיאכל על השובע:

"על מצות ומרורים יאכלוהו", מכאן אמרו: הפסח נאכל אכילת שבע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שבע (מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא פרשה ו).

מלשון הפסוק למדו חכמים שהאכילה המרכזית בליל הסדר היא קרבן הפסח, והמצה והמרור טפלים לו, אם כי יש מצווה נוספת לאכול מצה בפני עצמה בלילה זה. כך הסביר הרמב"ם בספר המצוות את המכילתא, כשהוא מנמק מדוע לא מנה כמצוות עצמאיות את אכילת המרור ואכילת המצה בהקשר לקרבן פסח:

ולשון מכילתא: "צלי אש ומצות על מרורים¹ - מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור", כלומר שהמצוה היא קבוץ אלה... ושם אמרו "יאכלוהו", מכאן אמרו חכמים הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע. לפי שעיקר המצוה

1 המכילתא דורשת את הפסוק העוסק בפסח שני, ואילו הרמב"ם הביא את המכילתא כדורשת את הפסוק שבפסח ראשון. כך כתב הרמב"ם גם בהלכות קרבן פסח פ"ח ה"ג. ראה על כך בשו"ת מעשה נסים סי' ו, ובתורה תמימה שמות י"ב, ח.

אכילת הבשר כמו שאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה", והמרור מהנגרר אחר בשר הפסח וחיוביו כמו שיתבאר מלשונות אלו למי שבינם (מצוות עשה נו).

אף היו אוכלים קודם לקרבן הפסח קרבן חגיגה מיוחד, שהוקרב ביום י"ד בניסן:

חגיגה הבאה עמו היא נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע (תוספתא פסחים פ"ה ה"ג).

אמנם, לא בכל שנה היו מביאים קרבן חגיגה:

[משנה] אימתי מביא חגיגה עמו? בזמן שהוא בא בחול, בטהרה, ובמועט. ובזמן שהוא בא בשבת, במרובה, ובטומאה - אין מביאין עמו חגיגה. [גמרא] ... אמר רב אשי: שמע מינה: חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא. דאי סלקא דעתך חובה היא - תיתי בשבת, ותיתי במרובה, ותיתי בטומאה. ובמועט מיהו מאי טעמא אתיא? כדתניא: חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השבע (פסחים סט ע"ב - ע ע"א).

קרבן החגיגה הבא עם קרבן הפסח, נועד לסייע לכך שקרבן הפסח יאכל על השובע.² תיאור כזה, שמביאים קרבן חגיגה עם קרבן הפסח, נמצא על פי המדרש בפסח שעשה המלך יאשיהו:

וַיִּשְׁמְטוּ הַפֶּסַח וַיִּזְרְקוּ הַכֹּהֲנִים מִיָּדָם וְהַלְוִיִּם מִפְּשִׁיטֵי־ם. וַיִּסְרִיּוּ הָעֶלְהָ לְתַתָּם לְמַפְלְגוֹת לְבַיִת אֲבוֹת לְבְנֵי הָעָם לְהַקְרִיב לָהֶם כְּפִתּוּב כְּסֶפֶר מִשֶּׁה וְכֵן לְבָקֶר. וַיִּבְשְׁלוּ הַפֶּסַח בְּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט וְהִקְדְּשִׁים בְּשָׁלוֹ בְּסִירוֹת וּבִהֲנָדִים וּבְצִלְחוֹת וַיִּרְצִיּוּ לְכָל בְּנֵי הָעָם. (דהיי"ב ל"ה, יא-יג).

על כך נאמר במדרש:

הקדשים בשלו בסירות ובודדים ובצלחות ויריצו לכל בני העם - והיינו חגיגת הבאות עם הפסח, כדי שיהא הפסח נאכל על השובע (שכל טוב, מהדורת בובר, שמות י"ב, ט).³

2 בכלי חמדה, במדבר, עמ' מו, א - מח, א, דן האם גם פסח שני צריך להיאכל על השובע.
3 כך פירש גם הרמב"ן (דברים ט"ז, ב): "ויהיו קדשים אשר בסירות להריץ לפני העם לאכול לשבעה, כענין החגיגה שקבלו רבותינו" (פסחים ע ע"א).

ב. דין כללי בקודשים, כדרכם של מלכים

התורה מזהירה שיש לאכול קרבן פסח צלי, לא נא ולא מבושל. זאת בשונה מקרבנות אחרים, שאין חיוב גמור לאוכלם צלויים אלא רק סדרי עדיפות (כמבואר להלן). אך הפסח שווה לקרבנות אחרים בכך שיש לאוכלו על השובע.

יש ראשונים שנימקו את האכילה על השובע בקרבן פסח, כדין כללי באכילת קודשים, שגם הם נאכלים על השובע, בכל טיבול שהוא, ויש עדיפות לאכילתם צלויים. כוהנים האוכלים קרבנות אחרים, אוכלים על השובע:

וְזֹאת תֹרַת הַמִּנְחָה הַקֹּרֵב אֹתָהּ בְּגֵי אֶהְרֶן לְפָנֵי ה' אֵל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ. וְהָרִים מִמֶּנּוּ בְּקִמְצוֹ מִסֵּלֹת הַמִּנְחָה וּמִשְׁמֵנָה וְאֵת כָּל הַלֶּבֶנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהַקֵּטִיר הַמִּנְחָתָם רִיחַ נִיחֹחַ אֲזַכְּרֶתָהּ לָהּ. וְהַנּוֹתֵרֶת מִמֶּנָּה יֵאָכְלוּ אֶהְרֶן וּבְנָיו מִצֹּאת תֹּאכְלֵ בְּמָקוֹם קֹדֶשׁ בְּחֵצֵר אֹהֶל מוֹעֵד יֵאָכְלוּהָ (ויקרא ו', ז-ט).

פעמיים נזכר בפסוק האחרון, שעל הכוהנים לאכול את המנחה. על כך דרשו חכמים:

והתניא: "יאכלו". מה תלמוד לומר? מלמד שאם היתה אכילה מועטת, אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שתהא נאכלת על השבע. "יאכלוה", מה תלמוד לומר? שאם היתה אכילה מרובה, אין אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שלא תהא נאכלת על הגסה (תמורה כג ע"א).

לא מוסבר מדוע יש לאכול את הקרבנות על השובע.

דין אחר קשור לאכילת המנחה על ידי הכוהנים:

ורש"י כהנים ליתן בשיירי מנחות יין שמן ודבש (תוספתא מנחות פ"ה הי"ז; שם סוטה פ"א ה"ט).⁴

את טעם הדבר, לומדת הגמרא מפסוק שנאמר על מתנות כהונה:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל אֶהְרֶן וַיֹּאמֶר הִנֵּה נִתְּתִי לָךְ אֵת מִשְׁמַרְתְּ תְּרוּמֹתַי לְכָל קֹדֶשׁ בְּגֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ וְנִתְּתִים לְמִשְׁחָה וְיִבְיִיךָ לְחֶק עוֹלָם: (במדבר י"ח, ח)

ורש"י הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן דבש. מאי טעמא? אמר קרא: "למשחה" - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין⁵ (סוטה טו ע"א).

4 עם זאת, בגמרא (מנחות כא ע"ב) נאמר: "יאכלו - שיאכלו עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע, אפילו הכי מלח דקדשים לא יהיבין להו". אין מולחים את הבשר שהכוהנים אוכלים, במלח של קדשים. העושה כן מועל.

על קרבנות אחרים שכוהנים אוכלים אותם, נאמר שהם יכולים לאכול אותם בכל דרך שיבחרו: "בכל מאכל" (משנה זבחים פ"ה משניות ג-ח; פ"ו מ"א). ובאופן כללי:

ובכולן - הכהנים רשאים לשנות באכילתן, לאכלן צלחין ושלוקין ומבושלין, לתת לתוכו תבלי חולין ותבלי תרומה, דברי ר' שמעון. ר' מאיר אומר: לא יתן לתוכו תבלי תרומה, שלא יביא התרומה לידי פסול (משנה זבחים פ"ה ז').

גם שם נאמר אותו הנימוק:

ובכולן כהנים רשאים. מאי טעמא? אמר קרא: "למשחה" - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין (זבחים צא ע"א).

רב חסדא נותן בכל זאת עדיפות לאכילת הקרבן כשהוא צלי ובחרדל:

אמר רב חסדא: מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל, מאי טעמא? אמר קרא: "למשחה" - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים (חולין קלב ע"ב).

העירו ראשונים, שבמשנה ובגמרא בזבחים נאמר שהכוהנים יכולים להכין את הקרבן לאכילה בכל אופן שטעים וערב להם, מפני שכך דרכם של מלכים, ואילו לפי רב חסדא, דווקא אכילת צלי ובחרדל היא דרכם של מלכים. יש המסבירים, שאכן יכול הכוהן לאכול בכל דרך שירצה ואין הכוונה דווקא לצלי,⁵ ויש המוסיפים שאם אין לו עדיפות מיוחדת בין אכילת צלי שלוק או מבושל, אזי קובע רב חסדא, שיש לאכלם צלי.⁷

5 הדרשה "למשחה" - לגדולה, בהקשר של מתנות כהונה, נמצאת גם בירושלמי (תרומות פ"ה ה"א; ביכורים פ"ב ה"א), אך שם לא מופיעה התוספת "כדרך שהמלכים אוכלים". הביטוי "למשחה", במשמעות של גדולה, מופיע גם בפסוק: "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבגיו אחריו למשחה בהם" (שמות כ"ט, כט). שם מפרש רש"י: "למשחה - להתגדל בהם, שיש משיחה שהיא לשון שררה, כמו: 'לך נתתים למשחה' (במדבר י"ח, ח), 'אל תגעו במשיחי' (תהילים ק"ה, טו)". ראה עוד ברשב"ם וברמב"ן שם.

6 רמב"ן, רשב"א, ריטב"א (חולין שם); הר"ן (חולין מה ע"ב בדפי האלפס), ועוד.
7 תוספות (חולין שם, ד"ה אין נאכלים); רא"ש (חולין י, ו), ועוד. וכך פסק גם בשולחן ערוך (יורה דעה סא, יב). הרמב"ם כותב בהלכות ביכורים (פ"ט הכ"ב): "אין הכהנים אוכלין המתנות אלא צלי בחרדל שנאמר למשחה כדרך שאוכלים המלכים", ואילו בהלכות מעשה הקרבנות (פ"י ה"י) פסק שיכולים לאכלם בכל דרך שירצו. המשנה למלך (שם בהלכות מעה"ק) יישב את הסתירה ברמב"ם כדרכם של הראשונים לעיל. וראה עוד רש"י בזבחים עו ע"א ד"ה לשנות ובמנחות נח ע"א ד"ה דבש, ותוספות בפסחים כ ע"א ד"ה אלא ובחולין לז ע"ב ד"ה כז.

נראה שיש שתי הבנות למהות דרכם של מלכים: אובייקטיבי - החפצא, סובייקטיבי - הגברא. הסוברים שישנה עדיפות למאכל צלי, הוא מפני שההתייחסות היא למאכל עצמו, וצלי (החפצא) הוא מאכל משובח שמלכים נוהגים לאכול (=אובייקטיבי). הסוברים שניתן לאכול בכל דרך שהיא, זהו גם כן ביטוי למאכלם של מלכים, ביכולתו של כל מלך (הגברא) לבחור את המאכל האהוב עליו (=סובייקטיבי).

כאמור לעיל, אין בדברי תנאים או אמוראים הנמקה מדוע על כוהנים לאכול קרבנות על השובע. יש ראשונים המנמקים זאת באותו אופן שבו נימקה הגמרא, מדוע כוהנים יכולים לסדר את נאכל הקרבנות בדרך הרצויה להם. אף זוהי גדולה, כדרכם של מלכים.⁸

סיכום ביניים

בקרבנות אחרים מלבד קרבן פסח, מצינו שתי הלכות מרכזיות כיצד יש לאכול את הקרבן או שיירי המנחה:

1. אכילתם על השובע, כשהאמצעי לכך הם חולין או אף על ידי תרומה, ועל פי מספר ראשונים הנימוק הוא "למשחה" - לגדולה, כדרכם של מלכים.

2. מותר לאכול את הקרבנות בכל תוספת שהיא, על פי טעמו של הכוהן האוכל, אם כי ישנה עדיפות שיאכל אותה צלי ובחרדל, וכאן הנימוק מפורש - כדרכם של מלכים.

* * *

כאמור, יש ראשונים שזיהו את אכילת השובע בפסח עם אכילת השובע בשאר הקרבנות. כך כותב רש"י:

הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (חולין קלב ע"ב) [מסורת הש"ס: סוטה טו ע"א]: "למשחה" - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין (פסחים פו ע"א ד"ה אין מפטירין).⁹

כך הסביר זאת הרב שניאור זלמן מלאדי:

8 תוספות הרא"ש (הוריות י ע"ב); מרדכי (פסחים, סדר של פסח, לח ע"א).

9 כך סוברים גם הרשב"ם ורבינו דוד (פסחים קיט ע"ב); המאירי (פסחים קיד ע"ב). ראה גם רש"י פסחים ע ע"א: "על השבע - שיהיו נהנין באכילתו ותיחשב להן".

בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה כדי שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להם. שאכילת כל הקדשים צריך להיות דרך חשיבות וגדולה, שנאמר: "קדשי בני ישראל לך נתתם למשחה", כלומר לגדולה וחשיבות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים (שו"ע הרב, אורח חיים תעז סעיף א).

בנימוק "למשחה - לגדולה", מוסבר מדוע ניתן לאכול ולהטעים את מתנות הכהונה לפי רצונו של הכהן, כשיש עדיפות לצלי, אך זה לא הנימוק מדוע כוהנים אוכלים קרבנות אחרים על השובע.¹⁰ נראה שרש"י וראשונים נוספים מרחיבים את הלימוד: "למשחה - לגדולה, כדרכן של מלכים", גם על מנת להסביר הלכות ומנהגים אחרים הקשורים לאכילת הקרבן, ולא רק באשר לאופן הכנת המאכלים. כך למשל, במקום אחר, מסביר רש"י מדוע כוהנים אינם יכולים לאכול קודשים כשהם אוננים, ואף אם הכוהן הגדול גירש את אשתו קודם (יומא יג ע"ב), בכל זאת אסור לו לאכול כי יש לו צער כאונן:

ובקדשים בעינין שמחה וגדולה, דכתיב "לך נתתם למשחה" - כדרך שהמלכים אוכלים¹¹ (יומא יד ע"א, ד"ה מי לא מיטרד).

לפיו, גם החובה לאכול שלמים בשמחה, מנומקת בנימוק זה, שכך דרכם של מלכים.¹² **התוספות** למשל, מסבירים מדוע מותר לכוהנים לישב בעזרה כשהם אוכלים קודשים קלים, למרות שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד:

היינו טעמא דמותר לישב ולאכול קדשים, דבאכילת קדשים כתיב בהו "למשחה" - לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, והיינו מיושב (יומא כה ע"א ד"ה אין; **תוספות** רי"ד יומא ו ע"א, ושם כה ע"א).

ומכאן שרש"י, התוספות וראשונים נוספים סבורים, שאכילת קודשים על ידי הכוהנים בגדלות כדרכם של מלכים, הוא עיקרון רחב, שניתן להסביר דרכו גם מספר הלכות שקשורות לקרבן פסח.

10 כך הקשה הרב שמואל אליעזרוב, **דבר שמואל** פסחים קכ ע"א.

11 חולין קלב ע"ב.

12 כך הסבירו גם **רבינו אליקים** והריטב"א (שם); אך **תוספות** ישנים (שם) שואל על רש"י, שהדרשה נאמרה על ענין אחר: "ותימה, דלא אשכחן האי דרשא על כי האי גוונא, אלא הא אין נאכלין על צלי וחרדל (חולין קלב ע"ב)?" ומסביר את הגמרא שם אחרת.

אכן, **ספר החינוך** מנמק מספר מצוות בהלכות קרבן פסח, בנימוק זה - שכך דרכם של מלכים:¹³

אכילת צלי - שנצטוינו לאכול צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כוהנים ועם קדוש ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות (מצוה ז).

לא להותיר מבשר הפסח - שנצטוינו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים ושרים שאינם צריכים להותיר מתבשילם מיום אל יום, ועל כן אמר שאם יותר ממנו שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה. וכל זה לזכור ולקבוע בלב שבאותו זמן גאלנו השם יתברך מעבדות, ונעשינו בני חורין, וזכינו למלכות ולגדולה (מצוה ח).

שלא לשבור עצם מקרבן הפסח - שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחלת בואנו להיות סגולת כל העמים ממלכת כוהנים ועם קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה. ומתוך המעשה והדמיון שאנחנו עושים נקבע בנפשותינו הדבר לעולם (מצוה טז).¹⁴

לפרשנות זו, הדרשה "למשחה" - לגדולה, איננה מצטמצמת רק לאופן אכילת הקדשים, אלא גם למצוות והלכות הנוהגות אחרות, הנוהגות בקרבן פסח.

מעבר לעובדה שמדובר על הלכות הקשורות לאכילת הפסח, הגרי"ז סולוביצ'יק עמד על חידוש משמעותי בהחלת הביטוי "למשחה" בקרבן פסח:

13 כל הציטוטים ממהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב.

14 הרמב"ם (מורה נבוכים חלק שלישי פרק מו), מנמק אחרת את טעמי המצוות הללו: "אמנם החקים המיוחדים בפסח, והוא שיאכל צלי אש לבד, ובבית אחד, ועצם לא תשברו בו - כל אלו טעמים מבואר, כי כמו שהמצה מפני החפזון שלא היה שם פנאי לעשות תבשיל ולתקן מאכלים, ואפילו להתאחר לשבור עצמותיו ולהוציא מה שבהן נאסר, כי כבר זכר עקר הענין בכל אלו, והוא אמרו "ואכלתם אותו בחפזון", ואין עם החפזון פנאי לשבר העצמות, ולא לשלוח ממנו מבית לבית ולהמתין השליח עד שישוב, שאלו כולם מעשה ההתרשלות והפנאי, והכונה היתה להראות החפזון והמהירות כדי שלא יתאחר אחד מהם ולא יוכל לצאת עם המון העם ויוכלו להזיקו, והתנכל לו. וצוה לעשות הענינים ההם לצאת, לזכרון איך היה הענין, כמו שאמר ושמרת את החקה הזאת למועדה וגו'".

צריך מובן, הלא בכל הקדשים הדין דנאכלים על השובע? וצ"ל דהך דינא שתהיה נאכלת על השובע הוא דוקא באכילת כהנים, ולא באכילת בעלים. ובאכילת פסח הוא דין מיוחד מקרא ד"ואכלו את הבשר בלילה הזה"¹⁵.

לפיו, החידוש בקרבן פסח הוא שגם אכילת בעלים היא על השובע, מה שלא נמצא בקרבנות אחרים שבהם לעתים גם הבעלים אוכלים.¹⁶ אך הוא איננו מסביר מדוע כאן בקרבן פסח דווקא, אכן הבעלים אוכלים על השובע.

הרב **שאל ישראל**¹⁷ מסביר את הרעיון הגלום בדבר, כשהוא נעזר בדברי ספר החינוך המסביר מדוע הקרבנות נאכלים על ידי הכהנים:

ובאמת כי מן הנהגת הכבוד אל הקרבן שהכפרה תלויה בו, להיותו נאכל אל המשרתים בעצמם ולא שיתנוהו לעבדיהם ולכלבם או ימכרוהו לכל קונה, וכן מן הכבוד הוא שיאכל במקום קדוש, וכן שלא ישהו אכילתו הרבה כדי שלא יסריח ויהיה הנפש קצה בו, הלא כל זה מראה בעניין גדולה וחשיבות (ספר החינוך מצוה קב [ומצוה קלד]).

מכאן למד הרב **ישראל**:

זה גופא שהקרבן מתכבד על ידי אכילת הכהנים, הרי הוא כבוד וגדולה לכהנים, שאכילתם כל כך חשובה שמתכבד בהם הקרבן, וזהו עניין נוסף על הגדולה הכללית של הכהנים שישנה בכל מתנות כהונה, וגם זה נכלל במה שנאמר למשחה... ולכן בכל מתנות כהונה על ידי אכילתה בצלי וחורדל יש בזה כדי להדגיש את הגדולה הכללית... ומאחר וגם בקרבן פסח ישנה מצוות עשה מצד הקרבן שיאכל על ידי הבעלים כמו בקדשים בחלק הכהנים, צריך לומר שבפסח ישנו גם כלפי כל ישראל ההתכבדות של

15 מובא אצל הרב חיים הלוי סולוביצ'יק, **חידושים על הש"ס** [סטנסיל], "בדין אכילת פסח על השובע".

16 הרב יקותיאל יהודה הלברשטם, האדמו"ר מצאנז, (שו"ת **דברי יציב**, או"ח סי' רה), כותב שאכן דין למשחה שייך רק באכילת כהנים ולא באכילת ישראל, ולכן מסיבה זו לא קיבל תוספות את הסבר רש"י. ראה שם באריכות בדיונו בסוגיה זו.

17 הרב שאל ישראל, "במצות אכילת קרבן פסח על השובע", **שערי שאול** פסחים, עמ' קעב-קעג (מופיע גם **בעמוד הימיני** סי' נא). בתחילת דבריו שם הוא דן בדברי הגר"ז בחידושו למנחות כא ע"ב (בני ברק הוצאת מישור תשנ"ו, עמ' קטז-קיז), העוסק במחלוקת רש"י ורמב"ם, אם יש מצות אכילת קדשים בחלק הבעלים, או שזה רק בחלק הכהנים. דברים דומים לר"ש ישראלי, כותב בקצרה: הרב יהושע וייצמן, "קרבן פסח- קרבן ציבור או קרבן יחיד", **משוש הארץ**, עמ' קיט-קכ. על קרבן פסח כקרבן ציבור, ראה מאמרי: "קרבן פסח שחל בשבת", **מעלין בקדש**, יא (תשס"ו), עמ' 139-152.

קרבן פסח על ידי שישראל יאכלוהו, וחוזר מעתה גם למשחה שנאמר בקרבנות בהלכות הכהנים, בקרבן פסח גם לגבי ישראלים כולם. ואתי שפיר מה שכתב רש"י ורשב"ם והרא"ש, שאכילה על השובע היא מדין "למשחה", שישנו בכל הקרבנות, שהכוונה על חלק הכהנים בקרבנות. שבקרבן פסח הישראל משתווים למצות עשה שישנה לכהנים בחלקם בשאר הקרבנות, וגם בישראל יש בקרבן פסח דין "למשחה", שבא על ידי מצות עשה דאכילת הקרבן.

לפיו, בלילה זה גם הישראלים הם כבני מלכים באכילת בשר הקודשים. כל אחד הא מעין כוהן גדול קטן בביתו, במקום שהוא אוכל את הקרבן. ישנה התפרצות החוצה של המקדש לכל אחד בביתו, וממילא עליו להתנהג כמלך.

ג. סייג לשבירת עצם

בירושלמי מובאת תוספתא בה נאמר, שיש לאכול קרבן פסח על השובע, ומוסבר מדוע יש לאכול קרבן פסח על השובע:

תני חגיגה הבאה עם הפסח היתה נאכלת תחילה כדי שיאכל הפסח לשבע. ולא יאכל הפסח לשבע? ר' יוסי בי ר' בון בשם ר' יעקב בר דסיי: שלא יבא לידי שבירת עצם (ירושלמי פסחים פ"ו ה"ד).

על כך כותבים התוספות:

ואומר ריב"א דמשמע בירושלמי דהא דפסח נאכל על השבע היינו מדרבנן גזירה משום שבירת עצם, שאם לא הייתה באה על השבע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתן (תוספות פסחים ע"א ד"ה לאו).

לפי ריב"א, מדובר על גזרה של חכמים, שמגמתה למנוע מלעבור על איסור תורה: "ועצם לא תשברו בו" (שמות י"ב, ח). אין מדובר על תקנה שיש לה מגמה חיובית - גדולה בדרכם של מלכים, אלא סייג למניעת עבירה. במקום אחר מרחיבים התוספות עוד, מדוע דווקא בקרבן פסח חוששים לשבירת עצם:

מפרש בירושלמי דמשום הכי נאכל על השובע, שלא יבא לידי שבירת עצם, וכתוב: "ועצם לא תשברו בו".... וא"ת הא במנחה נמי אמרינן בתמורה (דף כג ע"א) ובמנחות (דף כא ע"ב) דנאכלת על השובע, וליכא למימר האי טעמא? י"ל דהתם היינו טעמא שלא יצא משלחן רבו רעב, אבל במצה לא שייך האי טעמא דלאו משלחן רבו הויא

כולי האי...¹⁸ וחגיגה הבאה עם הפסח, אע"ג דאיכא למ"ד דאית בה משום שבירת עצם ואפ"ה אינה נאכלת על השובע, היינו משום דפסח בן שנתו הוא ורכיך וחיישינן לשבירת עצם, אבל חגיגה לא (פסחים קכ ע"א).

לפי התוספות, מכך שאכילת קרבן פסח היא על השובע, יש ללמוד שאין גם לאכול אחריה דבר. דווקא בקרבן פסח חוששים לשבירת עצם, משום שהקרבן הוא מכבש בן שנה שעצמותיו רכות. לפיו, מנחות וקרבות אחרים נאכלים על השובע מנימוק אחר: אין זה כבוד שכוהן יאכל מבשר קדשים - משולחן רבו, שולחן גבוה - וישאר עדיין רעב.¹⁹

לפי התוספות, אין הנמקה זהה לסיבת אכילת מנחות קרבנות אחרים על השובע, לבין אכילת קרבן פסח על השובע. קרבנות אחרים - כדי שלא יצא משולחן רבו רעב, ואילו קרבן פסח, כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם.²⁰ כאמור לעיל, ההנמקה לאכילת קרבן פסח על השובע, מטעם של "למשחה" - לגדולה, כדרכם של מלכים, לא מופיעה בדברי תנאים או אמוראים, אלא חלק מהראשונים נימקו זאת בטעם זה, שמקורו בהסברת ההלכה מדוע יכול הכוהן, לסדר את המאכל באיזה צורה שהוא רוצה, כשיש עדיפות לצלי. מכאן, שאין בהכרח מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בטעם אכילת קרבן פסח על השובע, אם כי בבבלי לא מופיע אף פעם הנימוק שיש לאכול קרבן פסח על השובע כדי שלא לשבור עצם.

18 לשיטת התוספות (שם ד"ה באחרונה), אוכלים מצה באחרונה לשובע (מה שקרוי כיום מצת אפיקומן), ואין אוכלים אחריה דבר, כדי לשמר את טעם המצה בפה. כמוהו סבורים ראשונים נוספים. ראה בספרי מועדי יהודה וישראל, "מנהג אכילת אפיקומן בשיעור שני כזיתים לאחר החורבן", עמ' 460-467.

19 הרב יוסף אנגל, (אתון דאורייתא כלל ב, ד"ה והנה) תמה על כך, שהרי אינו אוכל חגיגה לשובע, ואם כן, מדוע בחגיגה לא חוששים שיצא משולחן רבו שהוא רעב. לפיו, רק בקדשים שעליהם נאמר שהכוהנים אוכלים משולחן גבוה יש לומר כן, אבל כאן הישראלים אוכלים. אך נראה לומר, שכאן סוף סוף יוצא שבע, באכילת החגיגה וקרבן הפסח שאחריה. מה גם שכאן חגיגת הפסח היא רשות, והיא רק כדי לסייע לאכילת קרבן הפסח. באופן כללי יש להעיר שנימוקו של תוספות, שיש לאכול קרבנות אחרים לשובע שלא יצא משולחן רבו רעב, זה כנראה חידוש של התוספות, ולא נמצא בחז"ל.

20 ראשונים נוספים מנמקים את חובת אכילת קרבן פסח על השובע, על פי דברי הירושלמי, כסייג למניעת איסור שבירת עצם, ודנים ביחס שבין נימוק זה, לבין ההלכה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. אין הם מזכירים את ההנמקה של לגדולה כדרכם של מלכים: ראה: הרב זרחיה הלוי-המאור הקטן, רמב"ן במלחמת ה' (פסחים כו ע"ב בדפי הר"ף); רבנו מנוח, הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ט; אור זרוע ח"ב - הלכות פסחים סימן רלו, ועוד.

אמנם, ניתן להסביר שאין כוונת הירושלמי לסייג את אכילת קרבן הפסח מלשבור בו עצם, ולשם כך קבעו לאכול אותו על השובע, אלא שהתורה הקפידה על שבירת עצם, כדי שהאכילה תהיה דרך כבוד, ולכן יש לאכול על השובע וזה למשחה.²¹

המרדכי אכן שואל, למה צריך את הטעם משום שבירת עצם, ולא מספיק לומר שיש לאכול קרבן פסח על השובע:

וי"ל אי לאו טעמא משום שבירת עצם, היה קשה אמאי לא היה הפסח נאכל קודם, כדי שיהיה חגיגה נאכל על השובע, דהא הוי חגיגה כמו פסח וקדשים נאכלין על השובע, דכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים דהיינו על השובע, להכי איצטריך טעמא דמפרש בירושלמי, דחגיגה באה קודם הפסח, משום שיהיה הפסח נאכל על השובע, ועוד טעמא אחרינא משום שלא יבוא לידי שבירת עצם. (סדר ליל פסח).²²

לפי המרדכי, הירושלמי אינו עוסק בשאלה, מדוע קרבן פסח נאכל על השובע, אלא בשאלה מדוע מקדימים את קרבן החגיגה לקרבן הפסח. הסיבה שבגללה יש לאכול קרבן פסח על השובע הוא שזה דרכם של מלכים, וכמו בקרבנות אחרים, אם כי כאמור זה לא מופיע בדברי התנאים או האמוראים.

מכל מקום, נראה שתוספות רואים הבדל מהותי בין ההנמקה לאכילת שובע מהטעם "למשחה" - לגדולה כדרך המלכים, לבין גזרה שנועדה למנוע איסור שבירת עצם.

ד. מצווה מן המובחר

הרמב"ם כותב שיש לאכול קרבן פסח אכילת שובע באופן הבא:

מצווה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו (הלכות קרבן פסח פ"ח ה"ג).

הרמב"ם איננו מנמק את חובת האכילה על השובע מפני שכך דרכם של מלכים, שכאמור מקורה בהנמקה ליכולת הכוהן לסדר את מאכל הקרבן לפי טעמו, וכן הוא איננו תולה מצווה זו באיסור שבירת עצם.

21 כן כתוב בתוספות השלם, שמות י"ב, ח. ראה עוד ראבי"ה ח"ב פסחים סי' תקכה ד"ה ושוב אוכלין.

22 פסחים לח ע"א בדפי האלפס, עמ' שמאלית, 16 שורות מלמעלה.

ביחס לאכילה על השובע בקרבנות אחרים, וכן באשר לאכילת הקרבן לפי טעמו ורצונו של הכהן, כותב הרמב"ם:

ומותר לאכול את הקדשים בכל מאכל, אפילו הכהנים מותרין לאכול חלקם בין מקדשים קלים בין מקדשי קדשים בכל מאכל, ולשנות באכילתן ולאוכלם צלויים שלוקים ומבושלים ולתת לתוכן תבלין של חולין, אבל לא תבלין של תרומה שלא יביאו את התרומה לידי פיסול. והעצמות הנשארות מותרות ועושה אדם מהם כל כלים שירצה.

הייתה להם אכילה מועטת, אוכלין עמה חולין ותרומות כדי שתהיה נאכלת עם השבע. הייתה להן אכילה מרובה, אין אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שלא תהיה נאכלת אכילה גסה, וכן בשירי המנחות (הלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"י-יא).

בקרבת פסח מגדיר הרמב"ם את חובת האכילה על השובע כמצוה מן המובחר, ולא כתב כך ביחס לקרבנות אחרים. **הכסף משנה והמהר"י קורקוס (שם)** כותבים שמקור הרמב"ם הם דברי **המכילתא**:

"על מצות ומרורים יאכלוהו", מכאן אמרו: הפסח נאכל אכילת שבע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שבע (מכילתא דרבי ישמעאל בא, מסכתא דפסחא פרשה ו).

אך במכילתא לא נאמר שאכילה על השובע בקרבן פסח היא מצווה מן המובחר. המהר"י קורקוס (שם), גם הזכיר את הנימוק למשחה - לגדולה, אך נימוק זה איננו נזכר ברמב"ם.²³

נראה להציע, שמקור דברי הרמב"ם הוא בגמרא לקמן:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם"? משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן. אחד אכלו לשום מצוה, ואחד אכלו לשום אכילה גסה. זה שאכלו לשום מצוה - "וצדיקים ילכו בם", וזה שאכלו לשום אכילה גסה - "ופושעים יכשלו בם". אמר ליה ריש לקיש: האי רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא לא קא אכיל?

(הוריות י ע"ב).²⁴

²³ גם הרב שאול ישראלי (לעיל הע' 14), הסביר את הרמב"ם ע"פ נימוק זה, אך ברמב"ם הדבר לא נזכר כלל. **ערוך השולחן** הל' קרבן פסח, סי' קצב, ו, כותב שהרמב"ם גם איננו סובר כירושלמי. וכן כותב הגר"ז במנחות סו.

²⁴ כך הגרסה בגמרא הוריות, דפוס וילנא. גמרא זו מופיעה גם בניזר כג ע"א, שם הגרסה בסוף המשפט אחרת: "פסח מיהא קעביד" (וכך הגרסה גם בכתבי יד של מסכת הוריות וניזר).

שלושה מצבים מתוארים כאן: אכילת קרבן פסח למצווה, אכילה גסה ואכילה למצווה מן המובחר, שהיא אכילה על השובע.²⁵ האוכל קרבן פסח באכילה גסה, קיים אמנם את מצוות האכילה, אך לא קיים מצווה מן המובחר, דהיינו אכילה על השובע. מכאן, שאכילה על השובע בקרבן פסח, היא מצווה מן המובחר, וזה מקור דברי הרמב"ם.

מדוע אכילה על השובע בקרבן פסח היא רק מצווה מן המובחר, ולא חובה כמו בקרבנות אחרים? נראה שיש שוני מהותי בין אכילת שובע בקרבנות אחרים לבין קרבן פסח. בקרבנות אחרים, כתב הרמב"ם: "שתהיה נאכלת עם השבע" (הלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"א), ואילו בקרבן פסח כתב הרמב"ם: "מצווה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע... אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו" (הלכות קרבן פסח פ"ח ה"ג). הרמב"ם כתב: "עם השובע" בקרבנות, לעומת: "אכילת שובע", ו"כדי לשבוע ממנו" בקרבן פסח. כמו כן, בקרבן פסח, מדגיש הרמב"ם את החובה האישית לאכול לפחות כזית מקרבן הפסח.

הרב ירוחם פישל פערלא, כותב שכונת הרמב"ם לומר שעל אוכל קרבן הפסח, לשבוע ממנו עצמו, וזו המצווה מן המובחר, והמינימום של אכילתו על מנת לקיים את המצווה היא אכילת כזית. בו בזמן שבקרבנות אחרים, אין מצווה על הכוהנים לשבוע דווקא מהקרבן עצמו, ואין מוטל על כל כוהן לאכול אף לא כזית, אלא שיהיו הכוהנים שבעים באופן כללי מאכילת הקרבן עם הדברים האחרים, ושהקרבן יאכל בסיכּומו של דבר.²⁶

את החובה האישית המוטלת על כל אחד ואחד לאכול כזית מקרבן הפסח, ביטא הרמב"ם גם במניין המצוות בספר המצוות. הרמב"ם מונה בקרבן פסח שתי מצוות:

משמעות הדבר היא שאמנם לא יצא ידי אכילה כלל, אבל סוף סוף קיים מצוות שחיטה וצליה כראוי, ולכן אומר ריש לקיש שאין לקרוא אותו רשע. ראה: רש"י (נזיר והוריות שם); תוספות (פסחים קז ע"ב ד"ה דילמא; בבא קמא קי ע"א ד"ה אכילה); תוספות ישנים (יבמות מ ע"א), ועוד.

25 ראה תוספות הרא"ש, תוספות רבינו פרץ הכהן, מהר"ץ חיות (נזיר כג ע"א).

26 הרי"ף פערלא (ספר המצוות לרס"ג, עשה מז-מט). עוד דנו בדברי הרמב"ם: הרב צבי פסח פרנק, מקראי קדש פסח, חלק א' סי' כח; הרמ"מ מליובאוויטש, חידושים וביאורים בש"ס, חלק א, עמ' קכ-קכז; הרב יצחק סנדר, "אכילת קרבן פסח על השובע", אהל רבקה, עמ' רכב-רכט; הרב מאיר ברגמן, אצל חותנו הרא"ם שך, אבי עזרי, הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ז, ובספרו שערי אורה, עמ' צח-צט; הרב שמואל וואזנר, שו"ת שבט הלוי חלק א' סי' קנח, וחלק ט סימנים קכא, קכב.

שציוונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן והוא אמרו יתעלה: "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים"
(ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה נה; [רמב"ם הל' קרבן פסח א, א].)

שציוונו לאכול כבש הפסח ליל חמשה עשר מניסן בתנאי הנזכרים והוא שיהיה צלי ושייאלל בבית אחד ושייאלל עם מצה ומרור והוא אמרו יתברך: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו"

(ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה נו; [רמב"ם הל' קרבן פסח ח, א].)²⁷

הרמב"ם מנה מצוות עשה לשחוט קרבן פסח, ומצווה נוספת לאכול את קרבן הפסח, בו בזמן שבקרבנות אחרים, הרמב"ם מונה את האכילה והשחיטה באותה מצוה. על כך כתב הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'ק:

הרמב"ם במנין המצוות בקרבן פסח, מנה שחיטתו ואכילתו לשתי מצוות, ובחטאת מנה הכל במצוה אחת. והקשה במעיני החכמה דמה בין זה לזה? ובדברינו יובן היטב. דבכל הקרבנות לא הוי המצוה רק שיהיה הקרבן נאכל ולא על האדם, ומשום הכי הוי אכילתו פרט אחד ממצוות שבאותו קרבן, וכמו הקטרת אימורין דאינו נחשב למצוה אחרת בפני עצמו. אבל בפסח, הוי החיוב על האדם ולא שייך כלל לעשית הקרבן, ומשום הכי הוי שתי מצוות.²⁸ ומשום הכי בכל הקרבנות לא בעינן כזית... דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם דהוא מחוייב לאכול פסח, ומשום הכי אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה, והוי כלא אכל פסח. אבל מצות אכילת קדשים, הא לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא רק המצוה דבשר קדשים יהיו נאכלין (שו"ת בית הלוי, חלק א סי' ב אות ז).²⁹

באשר לשחיטה, מדגישה התורה את החובה הציבורית: "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים" - קהל, עדה, ישראל. ובאשר לחובת האכילה, הפניה היא אישית: "ואכלו את הבשר... יאכלוהו". חובה אישית, לאכול לפחות כזית, ואם אדם אכן שבע

27 אותו דבר כותב הרמב"ם מיד בהמשך (מצוה נו, ונח) ביחס לפסח שני - מצוה לשחוט ומצוה לאכול.

28 כך כותב גם האור שמח (הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א, ד"ה לכן).

29 ראה עוד בית הלוי (חלק ג סי' נא ס"ק ג). אמנם הרש"ש (פסחים קז ע"ב) כותב שאכילת קרבן הפסח היא פרט אחד ממצוות הקרבן.

משיעור זה, בודאי שקיים גם מצווה מן המובחר. אך בדרך כלל השביעה מקרבן הפסח בעצמו היא ביותר משיעור כזית, וזו היא אכן מצווה מהמובחר.³⁰

מדוע ישנה חובה אישית לאכול כזית לפחות, ומצווה מן המובחר לשבוע ביותר מזה מקרבן הפסח? על כך עונה בעל שר"ת אבני נזר:

בפסח כתיב: "ועבדת את העבודה הזאת". אך צריכין להבין מה עבודת יש באכילת הפסח? אך הענין, דעבד מזונותיו משל רבו... וכשהיו עבדים במצרים היו מזונותיהם משל מצרים, וכשיצאו ונעשו עבדי ה' אכלו פסח משלחן גבוה, וזה עבודה. שאכילת הפסח משלחן גבוה, מורה שהם עבדי ה' (חלק יו"ד סימן תנד ס"ק יב).
האכילה והשביעה מגופו של קרבן פסח, היא ביטוי להיותנו עבדי ה'.

סיכום

יש לשבוע באכילת קרבן הפסח, ולפחות בכזית ממנו, כדרכם של מלכים, ובכך גם למנוע את החשש של שבירת עצם. אכילת קרבן פסח על ידי ישראלים כמוה כאכילת קודשים על ידי כוהנים, האוכלים משולחן גבוה מקודשי שמים. בפסח, ביום שהחילונו את דרכנו כממלכת כוהנים וגוי קדוש, אנו מגלים בדרך זו את חירותנו, והיותנו עבדי ה'.

30 בכך מיושבת תמיהת הגרי"ז (חידושים למנחות כא ע"ב ד"ה והנה בתמורה; מובא גם בחידושי הרב חיים הלוי סולוביצ'יק, על הש"ס [סטנסיל], "בדין אכילת פסח על השובע"), שמשמע מהרמב"ם שיש לאכול אכילת שובע, דווקא בכזית הראשון. לדברינו, אין זו כוונת הרמב"ם.

הבאת ביכורים מנכסי אשתו

ביאור הסוגיה על פי הגהות הגר"א

מבוא

א. הברייתא על פי הבנת הירושלמי

ב. התמיהה על שיטת הירושלמי

ג. שיטת הרשב"ם כמפתח להבנת הירושלמי

ד. חידוש התורה בדרשת "ולביתך"

ה. יורש שהביא ביכורי אביו ומת אביו

ו. ביאור הירושלמי לפי גירסת הגר"א

נספח: התמיהות על ביאור הגר"א בסוגיה

מבוא

סוגיית הבאת ביכורי אישה על ידי בעלה איננה סוגיה פשוטה. כבר חלקו בה ר' יוחנן וריש לקיש בבבלי (גיטין מז ע"ב) ובירושלמי (ביכורים פ"א ה"ה; כתובות פ"ח ה"ה), כשלדעת הבבלי המחלוקת ביניהם תלויה במחלוקת בסיסית ידועה - אם קניין פירות כקניין הגוף דמי - מחלוקת בה הוכרעה הלכה כריש לקיש שקניין פירות לאו כקניין הגוף דמי (יבמות לו ע"א-ע"ב, שהלכה כר"ל בהני תלת).

כמו כן חלוקים, כנראה, התלמודים הבבלי והירושלמי בהבנת דברי ריש לקיש. האם לדעתו בעל מביא ביכורים מנכסי אשתו וקורא גם בחייה - כפשט הבבלי וכפסק הרמב"ם (הלכות ביכורים פ"ד ה"ו), או שבעל מביא ביכורים מנכסי אשתו וקורא רק לאחר מות אשתו, כמבואר בירושלמי.

אמנם הר"ש בפירושו למשנה ביכורים (פ"א מ"ה) כתב על סוגיית הבבלי בגיטין "ומסיק התם מתוך ברייתא אחרת דלא איירי בחיי אשתו לריש לקיש אלא לאחר מיתה" - הווי אומר שלמסקנה אין מחלוקת בין הירושלמי לבבלי בהבנת דברי ריש לקיש, שלא כרמב"ם.

שיטה זו של הירושלמי (אשר לדעת הר"ש מוסכמת גם על הבבלי) טעונה הסבר, ובכך עוסקים הפרקים הבאים. במהלך הדיון ובנספחו בולט מאד ההבדל בין שיטתו הנפלאה של הגר"א כפי שהיא נלמדת מהגהותיו לירושלמי,¹ לבין דברים המובאים ע"י תלמידיו בביאור הגר"א, דברים שלעיתים התמיהות עליהם קשות במיוחד.

א. הברייתא על פי הבנת הירושלמי

בברייתא מבואר, שיש צורך בפסוק מיוחד כדי ללמד שאדם מביא את ביכורי אשתו:

"ולביתך" - מלמד, שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא (גיטין מז ע"ב).

גם בתלמוד הבבלי וגם בתלמוד הירושלמי, מובאת בהקשר זה מחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש. לדעת ריש לקיש בירושלמי, בחיי אשתו - הבעל איננו קורא, ורק לאחר מיתתה מביא וקורא. בעוד שעל פי פשט סוגיית הבבלי, אפילו בחיי אשתו גם ריש לקיש מודה שקורא משום גזירת הכתוב.

את הדיון בשאלה האם בעל מביא ביכורים מנכסי אשתו בחייה וקורא, תולה הבבלי בשאלה האם קניין פירות כקניין הגוף דמי או לא. לדעת ריש לקיש, הסובר שקניין פירות איננו כקניין הגוף, אילולא גזירת הכתוב המיוחדת לא היה הבעל קורא בחיי אשתו - שהרי אז אין לו אלא קניין פירות. לדעת הירושלמי, גם לאחר גזירת הכתוב איננו מביא וקורא בחיי אשתו, וגזירת הכתוב מלמדת, לדעת ריש לקיש, שרק לאחר מות אשתו הבעל מביא ביכורים מנכסי אשתו וקורא, אף שבחייה אינו קורא.

להקלת הדיון מובא כאן הירושלמי, על פי הנוסח המקובל מימין, ועל פי גרסת הגר"א משמאל. הקטע המובא על רקע אפור הועבר ע"י הגר"א מתחילת הסוגיה לסופה, והמילה "אין" נמחקה ע"י הגר"א מהמשפט "דרשב"ל אמר אין אדם יורש את אשתו דבר תורה"

1 מדובר בהגהות מכתב יד קדשו של הגר"א. כתב היד המקורי שהיה בחזקת עלום עד לאחרונה, הגיע לידי הרב ידידיה הלוי פרנקל שליט"א מירושלים, המהדירו על מנת להוציאו לאור.

רבי אבהו בשם רבי יוחנן:
היורש מביא ואינו קורא.
מה נן קיימין?
אם יורשה בחיי אביו - שלוחו,
ואם לאחר מיתת אביו - שלו הן!
אלא כי נן קיימין בשהיה אביו
חולה או מסוכן.

כתיב: "ושמחת בכל הטוב אשר
נתן לך ה' א-להיך ולביתך" -
מלמד שמביא בכורים מנכסי
אשתו וקורא.
רבי שמעון בן לקיש אמר:
לאחר מיתה. הא בחיים לא.
ר' יוחנן אמר: לא שנייא, היא
בחיים היא לאחר מיתה.
רבי שמעון בן לקיש כדעתיה,
דרבי שמעון בן לקיש אמר:
אדם יורש את אשתו מד"ת.

כתיב: "ושמחת בכל הטוב אשר
נתן לך ה' א-להיך ולביתך" -
מלמד שאדם מביא בכורים
מניכסי אשתו וקורא.
רבי שמעון בן לקיש אמר: לאחר
מיתה. הא בחיין לא.
רבי יוחנן אמר: לא שנייא, היא
בחיים היא לאחר מיתה.
רבי שמעון בן לקיש כדעתיה,
דרבי שמעון בן לקיש אמר:
אין אדם יורש את אשתו דבר
תורה.

ר' אבהו בשם רבי יוחנן: היורש
מביא ואינו קורא.
מה נן קיימין?
אם יורשה בחיי אביו - שלוחו,
ואם לאחר מיתת אביו - שלו הן!
אלא כי נן קיימין בשהיה אביו
חולה או מסוכן.

לפי גרסת הגר"א כאן, הירושלמי מסביר את דברי ריש לקיש בכך שירושת הבעל דאורייתא,² לכן לאחר מות אשתו - יש לו בנכסיה קניין מלא,³ ולכן מביא וקורא.

² בניגוד לנוסחת דפוס ונציה, שעל פיה דעת ריש לקיש היא שבעל אינו יורש מדאורייתא. קדם בגרסא זו ר' דוד ב"ר נפתלי הירש פרנקל (תס"ז-תקכ"ב) בעל קרבן העדה, בפירושו לכתובות (פ"ח ה"ה שם). ואכן גרסת דפוס ונציה קשה להבנה - שהרי אם ירושת הבעל אינה מן התורה,

ב. התמיהה על שיטת הירושלמי

דברי הירושלמי על פי גירסת הגר"א טעונים הסבר. מדוע יש צורך בלימוד מיוחד לכך שהבעל מביא וקורא לאחר מיתת אשתו? הרי אז, לאחר מותה, דהיינו לאחר שירש אותה, נעשה האלמן בעלים לכל דבר, ואם כן אינו שונה מכל בעל קרקע שמביא וקורא,⁴ ולשם כך אין שום צורך בלימוד מיוחד!

התשובה לכך מצויה בדברי ברייתא נוספת המובאת בבבלי:

היה בא בדרך וביכורי אשתו בידו, ושמע שמתה אשתו - מביא וקורא (גיטין שם).

פה יש כבר חידוש הלכתי. שכן השולח ביכוריו בידי שליח ומת השליח בדרך - הבעלים לא רשאים להשלים ההבאה ולקרוא מקרא ביכורים, כמבואר בדברי ר' יוסי בר חנינא:

בצרן ושגרן ביד שליח, ומת שליח בדרך - מביא ואינו קורא, שנאמר: "ולקחת... והבאת"⁵, עד שתהא לקיחה⁶ והבאה באחד.⁷

במילים אחרות, שינוי שחל במצבו של השליח במהלך ההבאה, יכול למנוע את אפשרות הקריאה. ואם כן, מאחר שגם בבעל שנתאלמן במהלך הבאת ביכורי אשתו,

איך יכול להיות שמעמדו של הבעל לאחר מות אשתו, שאין לו מן התורה שום זכויות בנכסי אשתו, יהיה טוב יותר לעניין מקרא ביכורים ממעמדו בחייה, כשהיה לו קניין פירות בנכסיה? ודחוק מאוד לומר שיש גזירת הכתוב שהבעל בכל זאת מביא ביכורים מנכסי אשתו דווקא לאחר מותה, אף שמדאורייתא אין לו כלום בנכסיה (כפירוש הפני משה כאן ושם בכתובות). וראה בחידושי הרשב"א, בבא בתרא קט ע"א ד"ה ונמצא: "דלא אשכחן דאית ליה (ירושת הבעל) דרבנן אלא רב דאמר הכין בריש פרק הכותב", בעוד שלגרסת דפוס ונציה מצינו לרב חבר - ריש לקיש! וכידוע, הכירו הראשונים את הירושלמי לכתובות.

3 בשינוי השני שבהגהות הגר"א - שינוי סדר הפסקאות - נדון לקמן.

4 אם איננו אחד מהמנויים במשנה (ביכורים פ"א) שאינם קורין.

5 המילה "והבאת" אינה אמורה בפסוק; בדברים כ"ו, ב' נאמר "תביא" ובפסוק י' נאמר "הבאת". וראה רשב"ם, בבא בתרא פא ע"ב, ד"ה ולקחת והבאת.

6 לדעת הירושלמי כאן, אם בעל השדה ליקט את הביכורים על מנת להביאם ביד שלוחו מביא וקורא. ומכאן שאם התלמודים אינם חולקין בנקודה זו - חייבים לומר כי ה'לקיחה' הנדרשת להיעשות על ידי המביא אינה הלקיטה כדעת הרשב"ם הנ"ל, אלא רק הלקיחה מרשות הבעלים על מנת להביאם לירושלים, וכדברי ר"ת (הובאו בתוספות בבא בתרא פב ע"א סוף ד"ה בצרן מתחיל בפא ע"ב) והרשב"א שם.

7 גיטין שם. וכבר הר"ש על משנתנו פירש את דברי ריש לקיש בירושלמי כאן על פי ברייתא זו.

חל שינוי במצבו, יש לבדוק את הדמיון וההבדלים בין השינוי שחל בעל המביא לבין השינוי שחל בשליח המביא.

וכאן יש הבדל ברור בין טיב השינוי הנוצר במות השליח במהלך ההבאה, לבין השינוי הנוצר במות האישה במהלך הבאת הביכורים על ידי בעלה.

במקרה הראשון, כתוצאה ממות השליח, בהכרח נעשית הלקיחה וההבאה על ידי שני אנשים, עובדה המונעת את הקריאה כדרשתנו של ר' יוסי בר חנינא.

במקרה האחרון, הבאת הביכורים נעשית כולה, מתחילתה ועד סופה, על ידי אדם אחד - הבעל.

השינוי הוא אך ורק במעמדו של המביא, ולא בזהותו. בתחילת ההבאה היה הוא במעמד של בעל האישה בעלת השדה, ובגמר ההבאה, כיוורש, היה הוא בעל השדה הבלעדי. לכן המיעוט של "ולקחת... והבאת" עד שתהא לקיחה והבאה באחד - איננו חל כאן, כשהלקיחה וההבאה נעשו על ידי אדם אחד.

ג. שיטת הרשב"ם כמפתח להבנת הירושלמי

הנה הירושלמי מובן להפליא אם נקבל את שיטת הראשונים, שעל פיה בעל שדה ששלח ביכוריו בידי שליח, אלא שלקראת סיום הבאתם בידי השליח הגיע הבעלים להר הבית על מנת לקרוא על ביכוריו מקרא ביכורים - בכהאי גוונא בעל השדה קורא מקרא ביכורים⁸ על ביכורי שדהו⁹ שהובאו בשמו על ידי שלוחו. לפי שיטה זו קל מאוד

8 רשב"ם בבא בתרא פ"א ע"ב ד"ה ולקחת והבאת (הובא גם בר"ש ביכורים פ"א ה"ה). והבעלים יכולים לומר "ועתה הנה הבאתי"... כי שלוחו של אדם כמותו, כמבואר ברשב"ם שם. לכאורה דבריהם מוכרחים מעצם דברי ר' יוסי בר חנינא, שבעל השדה איננו יכול לגמור את ההבאה לאחר מות השליח ולקרוא - רק משום שהלקיחה וההבאה איננה באחד. מכאן, שאם הלקיחה וההבאה נעשים באחד, הבעלים רשאים לבוא ולקרוא. אכן כל זה מוכח, רק אם נקבל את סברת הרשב"ם שגדר שלוחו של אדם כמותו מאפשר את קריאת הבעלים. אמנם אם לא נקבל סברא זו, רק מי שהביא בפועל את הביכורים יהיה רשאי לקרוא. שהרי הוא אומר "ועתה הנה הבאתי", ובעלים שלא עשו אפילו מקצת הבאה אינם יכולים לומר כן, ולא מהני לעניין זה דין שלוחו של אדם כמותו. ואם כן, הרי חידושו של ר' יוסי בר חנינא הוא שאף אם הבעלים כן עשו הבאה לאחר מות השליח הלוקח, בכל זאת אינם קורין כי הלקיחה וההבאה אינה באחד. ובכך מיושבת שיטת התוספות (שם פ"א ד"ה עד) וכן מבואר ברשב"ם שם. ולכאורה גם דעת הר"ש על משנתנו כדעתם, אך חלק מדבריו נראים לכאורה כמשובשים.

להבין את ריש לקיש. לדעתו דרשת "ולביתך" באה ללמד את דין הברייתא: היה בא בדרך וביכורי אשתו בידו, ושמע שמתה אשתו - מביא וקורא. ולמרות שבעת לקיחת הביכורים הבעל לא היה אמור לקרוא כי איננו בעלים, אך לאחר שמתה אשתו במהלך ההבאה, ובהר הבית הוא מצא את עצמו כבעל השדה, מן הדין שהוא יקרא בדיוק כמו מי שבחר להגיע להר הבית, ולקרו מקרא ביכורים על ביכוריו שהובאו בידי שלוחו.

ה. חידוש התורה בדרשת "ולביתך"

וכאן הבן שואל: אם ההסבר כל כך פשוט, למה נצרכה דרשת "ולביתך"? הרי אין חידוש שהבעל ההופך ליוורש במהלך הבאת הביכורים דינו כבעלים שקורא, גם אם הלקיחה וההבאה נעשתה על ידי מי שאינו בעלים; ואם כן שוב קשה, מהו הצורך בדרשת הפסוק "ולביתך" כדי לאפשר קריאה לבעל שמתה אשתו במהלך ההבאה?⁹

ונראה שיש הבדל בין בעלים המגיעים לירושלים וקורין על ביכוריהם שהובאו בידי שלוחם, לבין בעל שירש את אשתו בדרכו לירושלים עם ביכוריה. במקרה הראשון, הביכורים אמנם לא נועדו להיות ניתנים בקריאה, ולכן היה מותר להביאם בידי שליח, אך מתחילה ועד סוף הם היו ראויים להיות נקראים, אם וכאשר יחליט הבעלים לעלות אחר כך לירושלים.

לעומת זאת, בביכורי אישה המובאים לירושלים בידי בעלה, אין הביכורים ראויים כלל לקריאה כל עוד חיה האישה. האישה אינה יכולה לקרות כי אינה בנחלת הארץ,

9 חשוב להזכיר כאן, כי הירושלמי מעמיד את דברי משנתנו, ששליח מביא ואינו קורא, אך ורק במצב שהפירות נלקטו מראש על מנת להישלח על ידי שליח ולהיות מובאים ללא מקרא ביכורים. אך אם נלקטו מראש על מנת להיות מובאים ונקראים בידי בעליהן, ואחר כך נמלך הבעלים והחליט לשלחם בידי שליח שאינו קורא, בכהאי גוונא לא רק שלא קורין עליהן, אלא שאינם מובאים כלל, ולכן אינם אין להם היתר אלא ירקבו, "שכל הביכורים שנראו ליתור בקרייה אינן ניתורין אלא בקרייה" (פ"א ה"ה). ולפי האמור למעלה צריך לחלק בין "נראו" במובן 'נועדו', שאז, אם שונתה התוכנית שוב אינן ניתרין בהבאה, לבין 'היו ראויין' להיות ניתרין בקריאה, אלא ש'לא נועדו' לכך. במקרה הראשון - ירקבו. ובמקרה השני - יובאו בלא קריאה. בדיוק כמו בביכורים שנלקטו על מנת לשלחן בידי שליח, שמביא ואינו קורא, למרות שהביכורים היו כל הזמן 'ראויים' לקריאה, אם הבעלים יחליט לעלות להר הבית ולקרו מקרא ביכורים על ביכוריו לאחר שהובאו בידי שלוחו.

10 אפשר להוציא דברי חז"ל מפשוטם, ולומר שהדרשה אינה אלא אסמכתא לכך שחכמים לא גזרו על מי שמתה אשתו במהלך הבאה משום חשש החלפה במי שמת שלוחו במהלך ההבאה (ראה גיטין שם). אף על פי כן, לא ראוי להוציא את דברי התלמוד מפשוטם כל עוד אין לכך הכרח.

והאיש אינו יכול לקרות כי איננו בעלים. רק עם מות האישה נשתנה המצב ונעשו הביכורים ראויים לקריאה. ובמצב כזה, יכולנו להעלות סברה, שייתכן שאין לקרות על ביכורים שמעולם לא היו ראויים לקריאה.

ולכן נצרכנו לדרשת הברייתא: "ולביתך" - מכאן שהבעל מביא ביכורים מנכסי אשתו". החידוש הוא שזיקתו הקודמת לנכסי אשתו בצירוף הפיכתו לבעלים אחרי מותה, דיים כדי לאפשר כאן את הקריאה, למרות שבעת הלקיחה הם לא היו ראויין כלל לקריאה.

ה. יורש שהביא ביכורי אביו ומת אביו

ומכאן מוכח, כי יורש שהביא את ביכורי אביו, ומת אביו בהיותו בדרך - מביא וקורא. כי מצד אחד, לקיחה והבאה נעשו באחד (אף שנשתנה מעמדו במהלך ההבאה). מצד שני, הפירות הללו היו כל הזמן ראויים לקריאה, שהרי האב המוריש יכול היה תמיד להגיע לירושלים ולקרות על ביכוריו שנשלחו ביד בנו. ולכן אין צורך בחידוש המיוחד הנדרש לדין בעל בנכסי אשתו.

ו. ביאור הירושלמי לפי גירסת הגר"א

נחזור לתלמוד הירושלמי.

לאור האמור מקבלת משמעות נפלאה הגהת הגר"א כאן, שעל פיה מועברת הפסקה על דין יורש לאחר דברי ריש לקיש לגבי בעל.

הירושלמי שואל כאן על דברי ר' אבהו בשם רבי יוחנן: "היורש מביא ואינו קורא":

מה נן קיימין?

אם יורשה בחיי אביו - שלוחו (אם מדובר במקרה שה"יורש" מביא בחיי אביו - הריהו שלוחו ואין חידוש בדברי ר' יוחנן שאינו קורא).

ואם לאחר מיתת אביו - שלו הן (ואם מדובר במקרה שהאב מת במהלך ההבאה של בנו - הרי כשמגיע לירושלים הפירות כבר שלו, ופשוט שיוכל לקרוא כמו כל בעלים המגיעים לירושלים לאחר שביכוריהם הובאו בידי עצמם או בידי שלוחם).

ועל כך עונה הירושלמי:

אלא כי נן קיימין - בשהיה אביו חולה או מסוכן.

כלומר, דינו של ר' יוחנן שיורש אינו קורא מתייחס אך ורק למצב שבו האב המוריש היה חולה או מסוכן בזמן הלקיחה וההבאה. הרעיון הטמון בתשובת הירושלמי הוא פשוט:

במצב של אב חולה ומסוכן, למעשה הביכורים הללו אינם ראויים לקריאה,¹¹ בדומה לביכורי אישה, שאינם ראויים לקריאה בחייה מבחינה דינית. משום כך, למרות שמעמדו של הבן המביא השתנה משליח לבעלים - בכל זאת בבן יורש, בניגוד לבעל יורש, אין לנו לימוד המתיר את הקריאה.

משום כך אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן, שיורש כזה איננו קורא, או בלשון הירושלמי: "אלא כי נן קיימין – בשהיה אביו חולה או מסוכן".¹²

נספח: התמיהות על ביאור הגר"א בסוגיה

א

בניגוד להגהות הגר"א על הירושלמי שהועתקו מעצם כתב ידו, ביאור הגר"א נכתב, לפחות בחלקו, על ידי תלמידים. משום כך לעיתים דברי הביאור צריכים עיון גדול. גם סוגייתנו היא דוגמה לכך. וכך לשון הביאור כאן:

ומקשי ר' אבהו לכאורה על רשב"ל דאמר מו"ק (=מביא וקורא) לאחר מיתתה, והא תני היורש מביא וא"ק (=ואינו קורא).

כלומר, קושיית הירושלמי איננה על עצם דברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן, כמשמעות הירושלמי, אלא על דברי ריש לקיש בפסקה הקודמת שאדם יורש את אשתו.

הקושיא איננה מדברי ר' יוחנן אלא מדברי תנאים ("והא תני"), שבהם מפורש שיורש איננו קורא, ואם כן, כיצד הבעל, שאינו אלא יורש, יכול לקרוא?

11 אינם ראויים לקריאה מבחינה מציאותית, כי חולה או מסוכן לא אמור להגיע לירושלים. (מהירושלמי למדנו כי בדיני היתר ביכורים יש משמעות הלכתית גם לגדרי מציאות. שהרי הגדר האמור בירושלמי של "נראו ליתור בקרייה אינן ניתורין אלא בקרייה" הוא גדר מציאותי ולא דיני, על פיו מה שנשתנה מבחינת התכנית המציאותית מהבאה וקריאה בידי בעלים להבאה בלא קריאה בידי שליח, מונע את היתר הביכורים בלא קריאה ולכן הם ירקבו).

12 **לרמב"ם** (הלכות ביכורים פ"ד ה"ח) דרך אחרת בהבנת הירושלמי. לשיטתו החידוש של ר' אבהו בשם ר' יוחנן הוא, שגם אם אביו חולה מסוכן - בנו הראוי ליורשו, איננו יותר מאשר שליח שמביא ואינו קורא (וראה **כסף משנה** ורדב"ז שם).

ולכאורה כבר עצם הצגת ריש לקיש כיעד הקושיה צריך עיון. לא רק מפני השינוי בפשט הדברים לגבי יעד הקושיה, אלא גם בגלל המצאת דברי תנאים שלא מצאתים לא במשנה ולא בביריות הידועות. כמו כן הדבר איננו מתאים לגרסת הגר"א כאן, שעל פיה דין היורש שאינו קורא הוא מדברי ר' יוחנן, בר פלוגתיה דריש לקיש, ולא מדברי תנאים!

ב

וממשיך תלמיד הגר"א בביאורו:

ותירץ: היורש דקתני [שאינו מביא] - כגון שהפריש אביו והבן מביא אז א"ק (=אינו קורא). אבל יורש שהפריש עצמו כאביו דמיא.

כלומר, דברי התנא שיורש אינו קורא הם רק אם האב היה זה שהפריש, והבן מביא אך ורק כשליח; ומצב זה אינו דומה לדינו של ריש לקיש, כשהבעל השליח/היורש הוא גם היה המפריש, ולכן הוא מביא וקורא.

ובכהאי גוונא שהבן היורש הפריש בעצמו, כגון שהיה אביו חולה או מסוכן, ולכן היה צריך בנו להפריש, בכהאי גוונא אכן גם הבן היורש המביא קורא, בדיוק כדינו של ריש לקיש.

הערה

אם נלמד שהמושג 'הפרשה' בביאור הגר"א כאן זהה למושג 'לקיטה' או 'בצירה', סברת הירושלמי על פי ביאור זה, היא בעצם סברת הרשב"ם שהובא לעיל בהערה 5, ש'בצירה' ו'הבאה' צריכות להיות באחד, כשסברת הרשב"ם עומדת בסתירה למשמעות הירושלמי שהובא בהערה שם.

אם נלמד שהמושג 'הפרשה' כאן משמעותה כפירושה המילולי - הקדשת הביכורים בעודם מחוברים, יצא מכאן חידוש גדול הרבה יותר מחידושו של הרשב"ם, שלא רק לקיטה/בצירה והבאה צריכין להיות באחד, אלא גם הפרשה - קריאת שם - והבאה צריכין להיות באחד. מובן שהדברים תמוהין.

על כל פנים, גם כך וגם כך הדברים תמוהין מצד אחר. שהרי ההגדרה ההלכתית כאן לפי הביאור, איננה מעמדו של האב החולה אלא זהותו של מפריש הביכורים. ואם כן עיקר חסר מן הספר. שהרי דין זה יהיה נכון גם בבירא שמינה שליח להפרשה

ולהבאה,¹³ ואיננו מיוחד דווקא לחולה ומסוכן כפי שהעמיד הירושלמי את דברי ר' יוחנן.

ג

גם ניסיון להסביר את ביאור הגר"א בכך שהנקודה איננה מי מפריש, אלא מי שולט, וזהות המפריש איננה אלא סימן לזהות בעל השליטה, אינו סביר. שכן היכן מצינו דיני בעלות ב"בעל שליטה", למאן דאמר קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי? ומה גם ששליטת הבן פחותה אפילו מזו של בעל קניין פירות, וכל כולה איננו אלא מכוחו של האב החולה ומשליחותו.

במיוחד קשה לאור המבואר בגמרא (בבא מציעא טז ע"א), כי דיני שליטת בן בנכסי אביו החולה או המסוכן ואפילו הגוסס, אינם דיני בעלות; ולכן הנכסים אינם ניתנים למכירה למאן דאמר אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אלא מדרבנן, ורק ביום מות אביו, משום כבוד אביו (לצורך קבורתו העתידית).¹⁴ וכן מבואר בגמרא¹⁴ שמעריך עני בן עשיר שאביו גוסס בשעה שהכהן מעריכו, הרי ערכו ערך עני שהרי לא הוערך לאחר מות מורישו.

וכל זה בנוסף לתמיהות המובאות למעלה בפסקה ב'.

לסיכום, על פי גירסת הגר"א שבכתב ידו, הסוגיה מובנת להפליא כמבואר למעלה. בעוד שדברי התלמיד, שנדפסו בביאור הגר"א, צריכים עיון גדול.

13 דבר המועיל בתרומה ובביכורים.

14 ערכין יח ע"א. וההוה אמינא המובאת בגמרא שם "מהו דתימא רוב גוססים למיתה", מבוארת היטב על פי הגר"א באליהו רבה אהלות פ"א מ"ו, המסביר את חידוש המשנה שם.

חטיפת מצוות בבית המקדש

פתיחה

א. חטיפת לולבים במקדש

ב. הושענא רבה - חטיפת האתרוגים מן הקטנים

ג. חטיפת מצוות במזבח

ד. חטיפת לחם הפנים

ה. מתנות כהונה

טעם לחטיפת המצוות במקדש

פתיחה

המדרש בבראשית רבה, על הפסוק "בנימין זאב יטרף" (בראשית מ"ט, כז), מתאר אנשים משבט בנימין ואתרים מארצו הקשורים לפעולת זריזות ו'חטיפה'. בין הדמויות מופיעים אהוד בן גרא, שאול, אסתר המלכה; ובין המקומות - נחלת בנימין והמזבח.¹ וכך נאמר שם לגבי המזבח:

ר' פנחס פתר קריא במזבח. מה הזאב הזה חוטף, כך היה המזבח חוטף את הקרבנות. "בבקר יאכל עד" - "את הכבש האחד תעשה בבקר"; "ולערב יחלק שלל" - "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים" (בראשית רבה מהד' ווילנה, פרשה צט ג).

המזבח, לפי זה, 'חוטף' את הקרבנות. ברם, לא רק המזבח היה חוטף.

בבית המקדש התקיימו מנהגים שונים הקשורים בתחרות על מצוות וחטיפתן בזריזות. המקור הראשון העלול לעורר אסוציאציות בין מקום המקדש לפעולת חטיפה הוא כנראה סוף פרשת פילגש בגבעה - חטיפת בנות ישראל על ידי בני בנימין בשילה, מקום המשכן בימים ההם, בעיצומו של חג:

1 רוב המזבח עמד בנחלת בנימין, כמובא בגמרא: "ורצועה הייתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לתוך חלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבולעה כל יום" (יומא יב ע"א).

וַיֹּאמְרוּ הִנֵּה חַג ה' בְּשָׁלוֹ מִיָּמִים מִיָּמָה אֲשֶׁר מִצְפּוֹנָה לְבֵית אֵל מְזַכֶּרֶתָּה הַשָּׁמֶשׁ לְמִסְלָה
הָעֵלָה מִבֵּית אֵל שְׁכֵמָה וּמִנֶּגֶב לְלִבְנוֹהָ. וַיִּצְווּ אֶת בְּנֵי בְנֵי־מִן לֵאמֹר לְכוּ וְאַרְבַּתְּם
בְּכַרְמֵי. וּרְאִיתֶם וְהִנֵּה אִם יֵצְאוּ בְנוֹת שִׁילֹו לְחֹל בְּמַחְלוֹת וַיִּצְאֲתֶם מִן הַכְּרָמִים
וַחֲטַפְתֶּם לָכֶם אִישׁ אִשְׁתּוֹ מִבְּנוֹת שִׁילֹו וַהֲלַכְתֶּם אֶרֶץ בְּנֵי־מִן (שׁוֹפְטִים כ"א, יט-כא).

א. חטיפת לולבים במקדש

בסוכות היו מספר מנהגים הקשורים בחטיפת ארבעת המינים. המשנה (סוכה פ"ד מ"ד) מתארת את חגיגת חג הסוכות בבית המקדש. כאשר חל יום טוב הראשון של סוכות בשבת, היו העם מוליכים את לולביהם להר הבית, ובהר הבית היו שמשים ("חזנים") שהיו מסדרים את הלולבים על גבי איצטבאות, והיו מלמדים את האנשים לומר "מי שמגיע לולבי לידו - הרי הוא לו במתנה". זאת, על פי ביאור רש"י, "כדי שלא יהא אצלו לא גזול ולא שאול", כלומר: על מנת שאם יוחלפו לולביהם באחרים - לא יהיה הלולב בגדר לולב הגזול או לולב השאול. בבוקר יום המחרת, השמשים זרקו לפני האנשים את הלולבים - והם היו חוטפים אותם, וכל הקודם זכה במצווה. מנהג זה שונה לבסוף, כאשר ראו בית דין שהאנשים מכים איש את חברו, ובאים לידי סכנה, ועל כן "התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו".

ב. הושענא רבה - חטיפת האתרוגים מן הקטנים

המשנה מתארת את המראות והקולות של יום הושענא רבה בזמן הבית, ובין השאר מובא: "מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן" (סוכה פ"ד מ"ז). השאלה היא מי אוכל את האתרוגים? (ובעצם - גם מיהו השומט מידי מי).

הגמרא מביאה מחלוקת בין ר' יוחנן וריש לקיש, בשאלה אם מותר לאכול אתרוג בשביעי של סוכות (הושענא רבה). ר' יוחנן אוסר, לפי שהוא מוקצה למשך כל היום; ריש לקיש מתיר, מכיוון שהוקצה רק למצוותו (ואם כן, לאחר קיום המצווה פקעה הקצאתו, והותר שוב לאכילה). הגמרא מקשה ממשנתנו המתארת אכילת אתרוגים בעצם יום הושענא רבה:

איתיביה ריש לקיש רבי יוחנן: מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן.
מאי לאו - הוא הדין לגדולים! - לא, תינוקות דוקא.

איכא דאמרי, איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: מיד התינוקות שומטין את לולביהן
ואוכלין אתרוגיהן. תינוקות - אין, גדולים - לא! - הוא הדין דאפילו גדולים, והאי
דקתני תינוקות - אורחא דמלתא קתני (סוכה מו ע"ב).

בפשטות, נראה שהתינוקות היו אלו שנהגו לאכול את האתרוגים (וכן פירשו הרמב"ם² והמאירי), ולשיטת ריש לקיש מותר היה גם לגדולים לאכלם, אלא שהקטנים הם אלו שנהגו לעשות זאת. ברם, רש"י מפרש שדווקא הגדולים הם שחטפו ואכלו את אתרוגי הקטנים:

מיד תינוקות שומטין את לולביהן - הגדולים שומטין את לולבי הקטנים מידם בשביעי.

ואוכלין אתרוגיהן - של תינוקות, ואין בדבר לא משום גזל, ולא משום דרכי שלום, שכך נהגו מחמת שמחה (סוכה מה ע"א).³

כנראה שרש"י מדקדק במשנה ומבאר שהכוונה במילה "מיד" איננה מלשון "לאלתר", אלא מלשון "מן היד",⁴ כאשר הכוונה במילים "מיד תינוקות שומטין את לולביהן" שהגדולים שומטים מידי התינוקות⁵ את לולביהם, ואוכלים הגדולים את אתרוגיהם. בהמשך מביא רש"י ראיה מדברי המדרש:

2 הרמב"ם אף כתב שמשנה זו היא דברי ר' יוחנן בו ברוקה בלבד, ואין הלכה כמוהו.
3 אמנם רש"י כתב כי אין בדבר משום גזל, אך ר' מרדכי גיפטר כתב בעניין זה את הדברים הבאים: "ועיין רש"י לא משום גזל ולא משום דרכי שלום, היינו לא גזל גמור – אפי' לאתרוג שיש לו לקטן בו זכי' מה"ת... וצ"ל שכך היתה תקנת בי"ד, דאל"כ היאך בטל דין גזל, ומה שלמדו מכאן התוס', היינו דס"ל דלא היתה תקנה פרטית, אלא תקנה כללית לכל היזק הבא ע"י ריבוי שמחה של מצוה, ועי" (ר' מרדכי גיפטר, "לקט הערות לפרק לולב וערבה", קול תורה חוברת נה [תשרי ה'תשס"ד], בעמ' סט). המערכת העירה שם: "צע"ק דרש"י פי' לקמן מו: דקטן אין לו זכייה מה"ת אפילו בדעת אחרת מקנה, ואולי כוונת רש"י היא גזל גמור מדבריהם בזכיית קטן בדעת אחרת מקנה. וי"ל דמ"מ יש לו זכייה מה"ת ע"י ירושה או בשכר פעולתו עי' תוס' סנהדרין סח:".

4 אמנם, ראה במלאכת שלמה ובתפארת ישראל על המשנה, שהביאו את שיטת רש"י, ועם זאת פירשו שמדובר ב'לאלתר'.

5 ולכאורה, לפי פירוש זה של רש"י שחוטפים מידי התינוקות, יש לתמוה על המשך דברי הגמרא: "ואמר רבי זירא: לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר 'למדו לשונם דבר שקר' (ירמיהו ט', ד)". לכאורה לא מובן, שהרי אם אסור לשמש כדוגמא רעה בעניין דברי שקר, קל וחומר שאסור לשמש דוגמה רעה ולהרגילם לגזול?! וכי חטיפה מן הקטן מהווה דוגמא חינוכית טובה יותר מלהמנע מלתת דבר שנאמר לקטן שינתן?

דאמרינן (בבראשית רבה) [בויקרא רבה סדר בחוקותי פרשה לז]:⁶ מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני, והקניטתו אשתו וברח, ולא היה לו במה להתפרנס, בשביעי של ערבה הלך ושטם אתרוגיין מיד התינוקות, כדתנן תמן: "מיד התינוקות שומטין" כו', והיה אותו חסיד עובר בספינה דרך כרך אחד, והוצרכו לבית המלך לאתרוגיין דמצוה לרפואה, ומכרן ביוקר גדול, וחזר לביתו, אלמא: דגדולים שמטי ליה מיד התינוקות... **אורחא דמילתא** - שאין דרך לשמוט מיד הגדולים את אתרוגיהם (מו ע"ב ד"ה מיד תינוקות שומטין).

ראיית רש"י איננה מתיישבת עם נוסח המדרש שבידינו, שבו מופיעה המילה "נסב", ולכאורה לא משמע שחטף בכוח מידי התינוקות, ואולי גירסה אחרת היתה בידי רש"י. **התוספות**⁷ אמנם לומדים מדברי רש"י שיש לפטור מתשלומי נזק את הבחורים "שרוכבים בסוסים לקראת חתן, ונלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חברו, או מקלקל לו סוסו... שכך נהגו מחמת שמחת חתן", ומשמע שהשמחה של המצווה מתירה מעשה גזל! מכל מקום, אומרים התוספות כי אין המשנה עוסקת בחטיפת הגדולים מידי התינוקות, והמילה 'מיד' משמעה 'לאלתר': "אלא מיד, כלומר לאלתר, **התינוקות שומטין לולבי עצמן** מתוך הערבה לפי שהלולב ארוך, ושוחקין בו ואתרוגיהן היו אוכלין". כלומר: התינוקות היו משליכים את לולביהם ומשחקים עמם, ואת אתרוגיהם היו אוכלים.

בדרך זו פירשו גם **האור זרוע והרא"ש**. האור זרוע⁸ הביא את הדברים המופיעים בתוספות בשם **רבינו שמשון**, והוסיף שכך גם פירש ר' יהודה בר' נתן, שלא לתר התינוקות שומטים את לולבי עצמן. עוד הביא האור זרוע ראייה מדברי **הירושלמי**: "לא אמרו אלא קטנים, הא גדולים לא"⁹, וביאר: "לא אמרו שהיו אוכלים האתרוגים אלא

6 זה לשון המדרש בויקרא רבה (מהד' וילנא) פרשה לז: "הלך לו לבהכ"נ חמא תמן מן אלין אתרוגייא דמינוקייא מקלקלי ביום הושענא ותנינן תמן מיד התינוקות שומטין לולביהן ואוכלים אתרוגיהם נסב מנהון ומלא ית סקא והלך לפרש בים הגדול עד שהגיע למדינת המלך". במהדורת מרגליות למדרש ויקרא רבה (שם עמ' תתנח) נכתב: "וחמא תמן מן אילין תורגייא דטענין מינוקיא ביום הושענא", אך המ"ם אינה מ' השימוש (=דטענין מן ינוקיא) אלא חלק מהמילה ('מינוק' = תינוק, 'מינוקיא' = תינוקות, ראה מילוננו של **יאסטרוב**, מהד' חורב, ניו-יורק - ברלין, 1926, עמ' 776, בערך 'מַיִי', 'מִינֹקָא, מִינֹק''), ואין אפוא מכאן ראייה.

7 סוכה מה ע"א, ד"ה "מיד תינוקות שומטין לולביהן".

8 ח"ב, הלכות סוכה ס' שטו.

9 וראה בספר **העיטור** - עשרת הדיברות, הלכות לולב (דף פט ע"א בדפוס המקובל): "ירושלמי מיד תינוקות שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן. לא אמרו אלא קטן הא גדול לא כן".

קטנים שהיו אוכלין אתרוגי עצמן הא (קטנים) [גדולים] לא היו אוכלין כלל אתרוג בשביעי". הרא"ש תיאר את מעשי הקטנים, והסביר שלפי רש"י אתרוגיהם של קטנים אינם מוקצים למצווה גמורה, בניגוד לאתרוגיהם של גדולים:

התינוקות שומטין לולביהן של עצמן מתוך הערכה שהלולב ארוך ושחקין בהן התינוקות וגם עושים מן ההוצין כמין טבעות וחפצים לשחוק בהם ואתרוגיהם היו אוכלין והשתא ניחא הא דפריך בגמרא למאן דאמר אתרוג בשביעי מותר דהכא משמע תינוקות אין גדולים לא ורש"י דחק לפרש דהכי פריך דתינוקות דוקא שלא הוקצה למצוה גמורה אבל של גדולים שהוקצה למצוה גמורה לא וקשה לי א"כ הוה ליה למימר דתינוקות אין גדולים לא ועוד לולבין גדולים למה להו (סוכה פ"ד סי' ד).¹⁰

בעל שו"ת אגרות משה מבאר מדוע לשיטת רש"י אין חשש גזל בחטיפת הגדולים מידי הקטנים:

כיון ששום אדם אינו מקפיד מחמת שנהגו מצד שמחה שחוטף מי שיכול, וכל אדם מתייאש מזה, שלכן גם הקטנים מתייאשין ואין מקפידין שהרי גם הגדולים מפקירין הוי זה כאבוד ממנו ונפקע השלו (אורח חיים ח"א, קפד ד"ה לא ניחא).

ג. חטיפת מצוות במזבח

המשנה מספרת שבהתחלה הייתה חלוקת המצוות במקדש נעשית בצורה של תחרות:

בראשונה, כל מי שרוצה לתרום את המזבח - תורם. ובזמן שהן מרובין - רצין ועולין בכבש, כל הקורם את חבירו בארבע אמות - זכה. ואם היו שניהן שוין - הממונה אומר להן: הצביעו. ומה הן מוציאין - אחת או שתיים. ואין מוציאין אגודל במקדש (יומא פ"ב מ"א).¹¹

המשנה ממשיכה ואומרת שהמצב שנה בעקבות מעשה קשה שאירע:

10 ראה גם בשו"ת יביע אומר לרב עובדיה יוסף, ח"ג, או"ח סי' כח, אות כג.
11 ראה בגמרא ביומא כב ע"א, הדנה בשאלה מדוע לא תוקן הפייס מלכתחילה: "והא מעיקרא מאי טעמא לא תקינו לה רבנן פייסא? - מעיקרא סבור: כיון דעבודת לילה היא - לא חשיבא להו, ולא אתו. כיון דחזו דקאתו ואתו לידי סכנה - תקינו לה פייסא.... אמר רב אשי: שתי תקנות הוו; מעיקרא סבור לא אתו, כיון דחזו דקאתו, ואתו נמי לידי סכנה - תקינו לה פייסא, כיון דתקינו לה פייסא - לא אתו. אמרי: מי יימר דמתרמי לן? הדר תקינו להו: מי שזכה בתרומת הדשן יזכה בסידור מערכה, ובשני גזירי עצים, כי היכי דניתו וניפייסו".

מעשה שהיו שניהם שוין ורציין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חברו ונפל ונשברה רגלו. וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה - התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפּיס (יומא פ"ב מ"ב).

הגמרא מביאה מעשה חמור יותר, שבו הגיעו הדברים לידי שפיכות דמים ממש:

תנו רבנן: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורציין ועולין בכבש, קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חברו - נטל סכין ותקע לו בלבו. עמד רבי צדוק על מעלות האולם, ואמר: אחינו בית ישראל שמעו! הרי הוא אומר (דברים כ"א, א) "כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניך ושפטיןך", אנו על מי להביא עגלה ערופה? על העיר או על העזרות? געו כל העם בבכיה. בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר. אמר: הרי הוא כפרתכם, ועדיין בני מפרפר, ולא נטמאה סכין. ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים (יומא כג ע"א).

אם כן, היו שני מקרים: המקרה הראשון שבו נשברה רגלו של כוהן, ומעשה שני בו כוהן נדקר בליבו. הגמרא שואלת איזה מעשה קדם, המעשה של שבירת רגל או מעשה הדקירה. לאחר שקלא וטריא מסיקה הגמרא שמעשה הדקירה קדם, אלא שתחילה סברו שזהו מקרה יחידאי ונדיר, שאין לפסול בעקבותיו את התחרותיות במקדש. כיון שראו שאפילו בשוגג ישנם מקרים של אסונות, ולא צריך להגיע לידי מקרה חמור של מזיד על מנת שייפגעו כוהנים - תיקנו שהדברים יתנהלו בפּיס. כיצד היה נעשה הפּיס? הרמב"ם מתאר זאת כדלהלן:

עומדין בהיקף ומסכימין על מניין שמונים מאה או אלף או כל מניין שיסכימו עליו, והממונה אומר להם הצביעו והן מוציאין אצבעותיהן אחת או שתיים, ואם הוציא שלש מונין לו שלש, ואין מוציאין גודל [כלומר: אגודל] במקדש מפני הרמאים... ומתחיל הממונה למנות מן האיש הידוע שהסיר מצנפתו תחילה, ומונה על אצבעותיהן וחוזר חלילה עד שישלים המניין שהסכימו עליו והאיש ששלם המניין אצל אצבעו הוא שיצא בפּיס ראשון לעבודה (הלכות תמידין ומוספין פ"ד ה"ג).

אחר שנעשתה הבחירה בפּיס - הייתה הזכיה קבועה וסופית. על פי ספר החינוך, כוהן שזכה בפּיס ובא אחר וחסף ממנו, חייב מיתה!¹² אם כן, החטיפה בוטלה לגמרי אחרי תקנת הפּיס.

¹² "ומן הדומה כי הכהן שסיע במלאכת חברו הכהן - גם כן במיתה" (מהדורת אשכול, ירושלים תשי"ח מצווה שפט; מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו מצווה שצג). וראה שר"ת שרידי אש לר' יחיאל יעקב וויינברג, חלק א', סי' נב (עמ' קלז).

ד. חטיפת לחם הפנים

לחם הפנים היה מונח על שולחן לחם הפנים משבת אחת לחברתה, ובעת הסרתו היה מוחלף בלחם חדש. הלחם הישן היה מחולק בין הכוהנים, שהיו מצווים לאכלו. בגמרא מבואר כי חלו שינויים בסדרי חלוקת לחם הפנים עם מותו של שמעון הצדיק:

תנו רבנן: ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק... ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותר. מכאן ואילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין. ומעשה באחד שנטל חלקו וחלק חברו, והיו קורין אותו בן חמצן עד יום מותו (יומא לט ע"א-ע"ב).¹³

הגמרא מביאה ברייתא האומרת שדרך החלוקה היתה חטיפה:

והתניא: הצנועים מושכין את ידיהם, והגרגרנים חולקים! מאי חולקים? חוטפים, כדקתני סיפא: מעשה באחד שחטף חלקו וחלק חברו, והיו קוראין אותו בן חמצן עד יום מותו. אמר רבה בר רב שילא: מאי קראה? "א-להי פלטני מיד רשע מכך מעול וחומץ". רבה אמר, מהכא: "למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ"
(קידושין נג ע"א).¹⁴

הריטב"א בחידושויו כותב איך השתלשלו הדברים, שהכוהנים הגיעו לידי חטיפה:

דמאי חולקין? חוטפין, שהיו מתקוטטים וחוטפין חלק חבריהם בזרוע מלשון מחלוקת כדקתני סיפא וכו'... ונראה לי דהכי קאמר, שכל כך הורגלו גרגרנין לחלוק בעילוי עד שבאו לידי חטיפה (קידושין נג ע"א ד"ה מאי חולקין חוטפין).

יש לשים לב כי בירושלמי נאמר כי המעשה הנ"ל היה בציפורי, ולא במקדש:

13 וראה בתוספתא סוטה (מהד' ליברמן), פי"ג ה"ז: "כל זמן שהיה שמעון קיים ברכה נכנסת בשתי הלחם ובלחם הפנים. שתי הלחם מתחלקות בעצרת לכהנים, ולחם הפנים ברגל לכל המשמרות לאנשי משמר. יש מהן שאוכלין ושובעין, ויש מהן שאוכלין ומותרין, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כזית. משמת שמעון הצדיק לא היתה ברכה נכנסת לא בשתי הלחם ולא בלחם הפנים. הצנועין מושכין ידיהם, והגרגרנין חולקין ביניהן, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כפול".

14 וראה את מאמרו של הרב נתן צבי פרידמן, "יחסי דתיים וחילוניים – לאור ההלכה", שנה בשנה, תשכ"ח, עמ' 110-120, הדן שם האם יש עניין להתקוטט בשביל מצווה, ומוזכרת שם סוגיה זאת.

כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה ברכה משולחת בשתי הלחם ובלחם הפנים... משמת שמעון הצדיק ניטלה ברכה משתי הלחם ומלחם הפנים והיה נופל לכל אחד ואחד מהן עד כאפון; הצנועים היו מושכין את ידיהן והגררנים היו פושטין את ידיהן. מעשה בכהן אחד **בציפורין** שנטל חלקו וחלקו חבירו והוא היה נקרא בן האפון עד היום, הוא שדוד אמ' א-להי פלטיני מיד רשע מכף מעוול וחומץ (יומא פ"ו ה"ג).¹⁵

אם אותו "בן האפון" או "בן חמצן" היה בציפורי, הרי שיש להסיק כי אין מדובר כאן בחטיפת לחם הפנים, אלא בחטיפת מתנות כהונה.

ה. מתנות כהונה

גם את מתנות הכהונה נהוג היה לחטוף, משום חיבוב מצווה, כמתואר בגמרא:

אמר רבא, בדק לן רב יוסף: האי כהנא דחטיף מתנתא, חבובי קא מחבב מצוה, או זלזולי קא מזלזל במצוה? ופשטא ליה: "ונתן" - ולא שיטול מעצמו.

אמר אביי: מריש הוה חטיפנא מתנתא, אמינא - חבובי קא מחביבנא מצוה, כיון דשמענא להא ונתן - ולא שיטול מעצמו, מיחטף לא חטיפנא, מימר אמרי 'הבו לי'; וכיון דשמענא להא דתניא: "ויטו אחרי הבצע", ר' מאיר אומר: בני שמואל חלקם שאלו בפיהם, מימר נמי לא אמינא, ואי יהבו לי שקילנא; כיון דשמענא להא דתניא: "הצנועים מושכין את ידיהם, והגררנים חולקים" משקל נמי לא שקילנא, לבר ממעלי יומא דכיפורי - לאחזוקי נפשאי בכהני... אמר רב יוסף: האי כהנא דאית ליה צורבא מרבנן בשבבותיה ודחיקא ליה מילתא - ליוכי ליה מתנתא, ואף על גב דלא אתי ליריה במכרי כהונה ולויה (חולין קלג ע"א).

ואמנם, גם לויים היו חוטפים מתנות, כפי שמספרת הגמרא:

ההוא ליואה דהוה חטף מתנתא [רש"י: **חטיף מתנתא** - כשהיו התינוקות מוליכין הזרוע והלחיים והקבה לכהן חוטפם מידיהם], אתו אמרו ליה לרב, אמר להו: לא מסתייה דלא שקלינן מיניה אלא מיחטף נמי חטיף? [רש"י: **לא מסתייה** - לא די דכשהוא שוחט את בהמתו אין אנו כופין אותו לתת מתנות לכהן אחר] (שם קלא ע"א).¹⁶

15 דף מג טור ג.

16 בעניין בן לוי שחטף, עיין: ר' משה יוסף שארף, **מעייני החכמה בבא מציעא**, א, דף יח ע"א וע"ב. עיין בגירסה המופיעה בתוספות בבבא מציעא ו ע"ב, ד"ה והא הכא, וכן בשו"ת **אגרות משה** יורה דעה ח"א, סי' רכ, ד"ה "אך שלפ"ז" הגורס "מבן לוי דחטף" עם האות מ"ם, שמשמען -

אייל דודסון מביא את דבריו של יוסף בן מתתיהו, אודות מריבות בין הכוהנים על מתנות הכהונה, ומזכיר את הנוהג לחטוף מתנות. גם מריבות אלו הסתיימו לעתים באלימות:

ואולם גאוותם של הכוהנים הופנתה אפילו כלפי עצמם, ולא רק כלפי יתר בני העם. יוסף בן מתתיהו מספר, כי בימי ישמעאל בן פיאבי כהן גדול, וכן בימי חנניה הכהן הגדול, התכתשו הכוהנים ביניהם על מתנות הכהונה. ההתכתשות החלה בהתנגשויות אלימות, והסתיימה במוותם ברעב של הכוהנים העניים! לכך יש לצרף את הנוהג המקובל בין הכוהנים, לחטוף מתנות. נוהג כזה, איננו יכול להיות דוגמה חיובית ליחסים שבין אדם לחברו. כך גם הנוהג המקובל בין הכוהנים, לשרוף את בגדי חבריהם המתרשלים במלאכתם¹⁷... על רקע האמור כאן, נוכל להבין את הצורך בכרכה שבירך משמר הכוהנים היוצא את המשמר הנכנס: שתשכון ביניהם "אהבה ואחוה, שלום ורעות"¹⁸.

טעם לחטיפת המצוות במקדש

נראה לעניות דעתי, שעניין זה של חטיפת מצוות במקדש נובע מחד מן הצורך בזריות ובזהירות במצוות בכלל, ובתחום המקדש בפרט; ומאידך - כפעולת שמחה לביטוי חיוב מצוות. ישנן מספר הגדרות שונות בעלות דמיון חיצוני מסוים בעניין זה: זרזין מקדימין למצוות,¹⁹ שהווי מצוה לא משהינן,²⁰ חביבה מצוה בשעתה,²¹ אין מעבירין על המצוות,²² אין מחמיצין את המצוה.²³ וזה לשון המאירי בהוריות:

כהן חטף מלוי. מכל מקום גירסת הגמרא אצלנו איננה דומה לגירסה המופיעה בתוספות, ואף יישוב זה של אות מ"ם אינו יכול להתאים לגרסתנו ("ההוא ליואה דחטף").

17 ראה במשנה במדות פ"א מ"ב. מדברים אלו משתמעת ביקורת על מנהג זה, אך הראשונים ראו אותו כמנהג נכון ורואי - ראה בפירוש הרא"ש על המשנה, ובפסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ח ה"י..

18 "הכהונה בישראל לדורותיה: מייעוד וערך לאיבוד הדרך", טללי אורות ט (תש"ס), עמ' 169-193.

19 פסחים ד ע"א, ראש השנה לב ע"ב, יומא כח ע"ב.

20 יבמות לט ע"א, שם מז ע"ב.

21 ראה פסחים סח ע"ב ומנחות עב ע"א, בעניין הקטר חלבים ואיברים, שאף שכשרים להקרבה כל הלילה - לא היו ממתנינים להקריב איברי תמידין ומוספין של שבת, אלא הקריבו בשבת, משום שחביבה מצוה בשעתה.

22 פסחים סד ע"ב, יומא לג ע"א, שם נח ע"ב, שם ע ע"א, מגילה ו ע"ב, מנחות סד ע"ב.

23 מכילתא דרבי ישמעאל בא, מסכתא דפסחא פרשה ט'. ובעניין זה ראה: ר' משה אהרן צבי ווייס, "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה", יום הבהיר ש"פ תולדות (ר"ח כסלו ה'תשס"ז), גליון ד

וכל שכן שתבא דבר מצוה לידו שיהא מכלל זריזים מקדימים למצות, ולא יתאחר בעשיית מצוה שאין זה אלא דרך מי שאינו עושה המצוה דרך כונה מעולה אלא כמי שעושה אותה דרך פירוק עול ומצוה מלמדה.²⁴

ברם, הזריזות וחיוב המצוה עלולים לערער ולפגום בשלום בין איש לרעהו ובין הכוהנים. כך ארע בחטיפת הלולבים במקדש, בריצה במעלה הכבש, בחטיפת לחם הפנים ובמתנות כהונה. כאשר ראו חכמים שמצב קשה נוצר בעקבות נוהגים אלו - תיקנו תקנות למנוע מנהגים אלו, או מחו נגד העניין:

חטיפת הלולבים: כאשר ראו ב"ד שהאנשים מכים איש את חברו, ובאים לידי סכנה - "התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו". ריצה במעלה הכבש: כאשר ראו ב"ד שבאים לידי סכנה - "התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפיס". חטיפת לחם הפנים (ומתנות כהונה): כאשר נשתלחה מארה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים (ועל כן יש חשש למריבות, בשל הכמות המועטת) - כונו החוטפים "גרגרנים".

ויהי רצון שבזכות השלום בין בני אהרן הכהן והלויים, שומרי משמרת המקדש, נזכה לקיום הכתוב (בראשית מ"ט, י) "עד כי יבוא שילה", אשר הוא "מלך המשיח שהמלוכה שלו" (רש"י שם), וכעניין בנות שילה החולות בכרמים - יחטוף את המלוכה, "ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר ה' צבאות" (מלאכי ג', א).

[תתקח], עמ' 65-74. המחבר מבאר שם שזמנה של "מצווה הבא לידך אל תחמיצנה" שונה מזמן קיום "זריזין מקדימין למצוות"; שאין "זריזין מקדימין" אלא משעת חיוב המצוה, ו"מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה" הוא "בכל מצוה שתבא לידו בכל זמן, מוטל עליו החיוב לעשותה מייד או קודם עיקר זמן חיובה או אחרי זמן דזריזין... ואפילו אחרי זמן חיובה היינו שפשע ועוד לא קיים המצוה".

24 רבנו מנחם ב"ר שלמה המאירי, בית הבחירה על מסכת הוריות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 273.

זרישת

המקדש

זכר למקדש

ג. זכר לעבודת המקדש - פסח	פתיחה
מרור	א. זכר לבית המקדש
כורך	זכר לחורבן
אפיקומן	מקדש מעט
שני תבשילין	ב. זכר לעבודת המקדש - סוכות
ספירת העומר	לולב כל שבעה
סיכום	הקפות התיבה
נספח - הקהל	ערבה

פתיחה

מנא לן דעבדינן זכר למקדש? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא: "כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה". "דרש אין לה" - מכלל דבעיא דרישה (סוכה מא ע"א).

על אף שעבודות רבות היו במקדש - רק למעטות מהן תיקנו חכמים פעולות המהוות זכר לדורות; פעולות אלו תוקנו בעיקר סביב המועדים. והדברים צריכים ביאור, מדוע תיקנו זיכרון רק לחלק מעבודות המועדים, ואילו לעבודות אחרות, ואפילו לעבודות מרכזיות כעבודת יום הכיפורים לא תיקנו תקנה מעין זו?¹ השאלה מתחדדת, בכך שלחלק מהתקנות תיקנו חכמים גם ברכת המצוות או ברכת הזמן (לולב, ספירת

1 עיין יומא י"ט ע"ב: "מיקירי ירושלים לא היו ישנין כל הלילה, כדי שישמע כהן גדול קול הברה, ולא תהא שינה חוטפתו. תניא, אבא שאול אמר: אף בגבולין היו עושין כן זכר למקדש, אלא שהיו חוטאין". ובאופן פשוט נראה שתקנה זו הייתה גם בזמן המקדש, אך בחידושי המאירי שם (ד"ה מה שביארנו) פירש, שהתקנה היא לאחור החורבן. ובכל אופן הדברים צריכים עיון, שמכל עבודות יום הכיפורים לא עשו חכמים זכר למקדש בגבולין פרט להלכה זו שנראית שולית. ועיין במאמרו של הרב יהודה זולדן, מעלין בקודש ו, עמ' 119.

העומר ואכילת מרור) ואילו לחלק מהתקנות (כמו למשל: שקילת השקלים, הקפות התיבה, קערת הסדר וכדומה) לא תיקנו ברכה.

כמו כן, צריך להבין את עצם דרשת חכמים "דורש אין לה - מכלל דבעיא דרישה". יש לדון האם דרשה זו מהווה **טעם לתקנות** שכבר תוקנו, ובכך היא מסבירה את מגמתם של חכמים בתקנות המוגדרות כזכר למקדש; או שחכמים למדו מפסוק זה את **עצם ההלכה שיש לדרוש לציון**, ולמרות שחכמים קבעו את דרישת ציון במספר תחומים - מכל מקום חיוב הדרישה הוא עצמי, וכל אדם או חכמי כל דור יכולים או חייבים לקבוע להם תחומים נוספים בהם ידרשו לציון.

משאלה זו נגזרת השאלה, האם דרישת ציון היא רק בזמן שהמקדש חרב או אפילו כשהוא בבנינו - שהרי אם הדרשה מגדירה את עצם ההלכה של דרישת ציון, ואין כאן טעם למה שכבר תוקן, הלכה זו יכולה לנהוג גם בזמן שהמקדש בבנינו.

ובכלל צריך להבין, מהו הזיכרון ומהו מטרתו. האם כוונת הזיכרון היא טקסית, מעין הצבת 'אנדרטה' לבניין המקדש ולעבודתו, כלומר זיכרון העבר; או שכוונת הזיכרון היא ביצוע עבודה כעין עבודות המקדש, כלומר זיכרון שמטרתו לא לשכוח את עבודת המקדש, בבחינת "הציבי לך ציונים"² זיכרון שמטרתו העתיד.³ לפי ההסבר האחרון תקנות 'זכר למקדש' עומדות בניגוד לתקנות רבן יוחנן בן זכאי, שנומקו ב'מהרה יבנה המקדש',⁴ כאשר תקנות 'מהרה יבנה' נועדו לאפרושי מאיסורא, ואילו תקנות 'זכר למקדש' דורשות עשייה חיובית.⁵ ואפשר להבין את המילה 'זיכרון' מלשון 'הזכרה', המתמקדת לא בעבר ולא בעתיד אלא בהווה - כלומר חז"ל הרחיבו לגבולן

2 ירמיהו ל"א, כ; וראה **ספרי** מהד' פינקלשטיין, עקב ס"ק מג.

3 **ברשימות שעורים**, נוא יארק תשמ"ט, מובאים דברי הגר"ד סולוביצ'יק (עמ' רט ד"ה ונראה, על הגמרא בסוכה מא ע"א): "שבזכר המקדש יש שני דינים: א) הלכות אבילות זכר למקדש... והוא לזכור ירושלים כפי שהיתה ולהתאבל על חורבנה. ב) דין לזכור את המצוות הקשורות למקדש - היינו להעלות על לבנו את המקדש כשהיה בבנינו... אין בכך חלות אבילות על העבר, אלא קיום על שם העתיד לבא כשיבנה המקדש". וראה גם **בתורת המועדים** לרב שלמה גורן, תל אביב תשכ"ד: "כנגד נוראות שמד, מלחמה וחרבן אלו קבעו חז"ל שלושה סוגי תגובה המכוונים למטרות וציוני דרך שונים: כלפי העבר, כלפי העתיד וכלפי הקב"ה" (במאמר 'הליכות החורבן', עמ' 443).

4 ראה לדוגמא סוכה מא ע"א; ביצה ה ע"ב; ועוד.

5 אם צודקים דברינו אלו, אז צריך להבין את הביטוי 'מהרה יבנה' בלשון סגי נהור. והחשש הוא שבגלל אריכות החורבן ישכחו הן את מצוות עשה והן את מצוות לא תעשה.

חלק מעבודות המקדש, שבדרך כלל אינן קשורות ישירות לעבודת המקדש; וחיוב זה תקף בין שהמקדש קיים ובין שהוא חרב.

התשובות לשאלות הללו שזורות אלו באלו, ופתרון הוא בעל משמעות הלכתית במספר נקודות:

1. פרטי המצוות - אם משמעות הדרישה לציין היא בבחינת "הציבי לך ציונים" או שעתה מקיימים את עבודת המקדש, יש להקפיד שהפרטים בזמן הזה יהיו כפרטי המצווה בזמן המקדש. אך אם גברי הדרישה הם אחרים - ההקפדה על פרטי המצווה לא צריכה להיות זהה לתקופת המקדש.

2. הוספת תקנות מעבר לנזכר בחז"ל - האם ניתן או צריך לחדש תקנות חדשות נזכר למקדש במקום שחז"ל לא תיקנו?

נראה, שהפולמוס בעניין 'זכר להקהל' נובע מההבנות השונות של גברי המצווה הזאת, וזאת בנוסף לשאלות החברתיות הקשורות בנושא זה.⁶ כמו כן, פולמוס זה מחדד את שאלת מעמדו ההלכתי של מצוות 'זכר למקדש', שהרי גם המצדדים בקביעת המעמד הצדיקו את דבריהם בכך שמעמדים מעין אלו נהגו במשך הדורות. וכדברי הרב הרצוג: "שמעתי גם כן, שבחול המועד של מוצאי שביעית היו נוהגים לפנים לשלוח את התלמידים של הת"ת הגדול שבארץ ישראל, ת"ת עץ חיים, אל הכותל המערבי לקרוא על ידו את הפרשות שבמשנה תורה וכו'".⁷ גם האדר"ת שיזם את עשיית 'זכר להקהל' כתב⁸ שמקור מנהג קריאת משנה תורה בליל הושענא רבה הוא עשיית זכר להקהל. וגם לשיטות אלו ברור שתהלוכה מעין זו, או מנהגים של קהילות שונות בליל הושענא רבה - אין להם משמעות הלכתית כנטילת לולב או אכילת כורך וספירת העומר. ואם כן מתחדדת השאלה, מה המשמעות ההלכתית של עשייה זו.

6 על הפולמוס לקיום 'זכר להקהל' עיין במאמרו של הרב יהודה זולדן, **ספר הקהל**, מכון התורה והארץ, תשס"א, (להלן ספר הקהל) עמ' 676-678, ובמקורות שם; הרב אליהו שלזינגר, **אלה הם מועדי**, סוכות, ירושלים תשנ"ט, עמ' רפ-רפא.

7 **קהל**, קובץ למצוות הקהל ובירור הלכותיה, ירושלים תשל"ג (להלן: 'קובץ הקהל') עמ' נו.

8 **קובץ הקהל** עמ' כו; ועיין על כך גם בדברי פרופ' מירסקי, **ספר הקהל** עמ' 639-640.

א. זכר לבית המקדש

זכר לחורבן

ת"ר: כשחרב הבית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשנות יין. נטפל להן ר' יהושע, אמר להן: בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין? אמרו לו: נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל? נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח, ועכשיו בטל? אמר להם: אם כן, לחם לא נאכל, שכבר בטלו מנחות! אפשר בפירות. פירות לא נאכל, שכבר בטלו בכורים! אפשר בפירות אחרים. מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים! שתקו. אמר להן: בני, בואו ואומר לכם: שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר - שכבר נגזרה גזרה, ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר - שאין גזריין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה, דכתיב: "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו", אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט. וכמה? אמר רב יוסף: אמה על אמה. אמר רב חסדא: כנגד הפתח. עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר דבר מועט. מאי היא? אמר רב פפא: כסא דהרסנא. עושה אשה כל תכשיטיה, ומשיירת דבר מועט. מאי היא? אמר רב: בת צדעא, שנאמר: "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי" וגו' (בבא בתרא ס ע"ב).

את דבריו של ר' יהושע ניתן להסביר בשני אופנים:

1. הלכות אבלות אלו מבטאות את המציאות העכשווית של חורבן בית המקדש, וזכירת המצב האידיאלי בו הבית היה בתפארתו. מעשים אלו של שיוור אמה על אמה ללא סיד וכדומה הם סמל למציאות העכשווית, ומזכירים לאדם בכל רגע ורגע את חורבן בית המקדש; אדם הנכנס ויוצא בביתו נזכר שבית המקדש חרב. מנגד הם מבטאים את השאיפה למציאות האידיאלית בו בית המקדש יבנה, "אם אשכחך ירושלים".

2. דברי ר' יהושע נאמרו כניגוד לדברי הפרושין. הפרושין רצו לנהוג אבלות שלמה, ולדעתם יש לנהוג מנהגי אבלות באופן מוחלט - כל הזמן. ולכן אין לבנות בתים ולא לאכול בשר וכדומה. כנגד זה אומר ר' יהושע שעקרונות מנהגי האבלות שלהם נכונים, אך לדעתו יש לנהוג כדבריהם רק בצורה חלקית ולא מלאה. לא חורבן ביתו של אדם אלא השארת חלק ממנו חרב, לא התנזרות מבשר ויין אלא רק אי אכילת חלק מהמאכלים, וכן ענידת תכשיטים באופן חלקי. לפי דעתו אין כאן רק מעשה סמלי-טקסי למצב החורבן וזיכרון המקדש, אלא יש כאן התנהגות אמיתית של חורבן ואבלות כמו שרצו הפרושים וכמו שצריך להיות, אך מנהג זה

מבוטא רק באופן חלקי ולא שלם. לפי זה משמעות המושג "זכר" הוא שארית, שריד ממנהגי אבלות שצריך היה לנהוג.

ההבדל בין שני הפירושים הללו בהבנת תקנתו של ר' יהושע, משפיע על פירוש המושג "זכר", והוא בעל השלכה הלכתית להסבר המשך דברי הגמרא: "לקח חצר מסוידת הרי זו בחזקתה".

הראשונים נחלקו, האם בכל מקרה שכבר סויד הבית הרי הוא בחזקתו ואין צורך לקלוף, או שרק במקרים מסוימים אין לקלוף. מדברי **התוספות** (ד"ה נפלה) והריטב"א (ד"ה איסורא שאני) נראה, שהבונה בית ולא השאיר אמה על אמה חייב לחזור ולקלוף, ופטור מלקלוף רק לוקח שאינו יודע מתי נבנה הבית או מי בנה את הבית. מאחר שייתכן שהבית סוייד לפני החורבן או על ידי גוי, ואין תקנת ר' יהושע חלה עליו, לכן פטור; אך כל בית שברור שסוייד אחר החורבן חייב לקלוף. הבנת דבריהם היא שזהו דין בחפץ, והזיכרון הוא לבית שנחרב כעין 'אנדרטה', ולכן לא אכפת לן אם שיור אמה על אמה נעשה בזמן הבניה או אחר זמן זה. וכן פסק **המגן אברהם**⁹ שבמקרה זה יש לקלוף.

אך מדברי **הרמב"ם** שהביא את ההלכה כפשוטה (הלכות תעניות פ"ה ה"ב), נראה שכל קונה, ואפילו קנה בית שסוייד אחרי התקנה, אינו צריך לקלוף.¹⁰ ונראה שלדעתו הדין הוא שרק בבניה עצמה יש להשאיר חלק שאינו מסויד, והתקנה היא על פעולת הבניה וחלה על הגברא ולא על החפץ, וחיובה הוא מגדרי התנהגות עכשווית של אבלות. וכן פסק **הרדב"ז**¹¹.

מקדש מעט

"ואהי להם למקדש מעט" - אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל (מגילה כט ע"א).

על אף שהלכות בניית בית הכנסת לא הוגדרו כהלכות הנובעות מחיוב דרישת ציון ועשיית 'זכר למקדש', מכל מקום הן משקפות את המקדש ואת זכרו, ויותר מכך - הן נראות כחיקוי למקדש. וזו היא אולי כוונת חכמים בדרשה על 'מקדש מעט' - בית הכנסת הוא מעין בית מקדש קטן.

9 אורח חיים סימן תק"ס סק"ד.

10 וכך הבין את דבריו בצפנת פענח שם.

11 שו"ת ח"ב סימן תר"מ.

ולכן אומרת התוספתא במגילה: "אין פותחין פתחי בית כנסיות אלא למזרח, שכן מצינו בהיכל שהיה פתוח למזרח וכו'".¹² וכן שם בהמשך: "אין בונין אותן אלא בגבוה שבעיר, שנאמר: 'בראש ה'מיות תקרא'". הרמב"ם הביא הלכה זו והוסיף: "ומגביהין אותה עד שתהא גבוהה מכל חצרות העיר, שנאמר: 'ולרומם את בית א-להינו'".¹³

ואמנם יש שהבינו את המונח 'מקדש מעט' לא כחיקוי של בית המקדש אלא לדעתם הדמיון בין בית הכנסת ובין בית המקדש הוא ש"בית המקדש הוא בית ה' ואנחנו אורחים אצלו, (ולכן) שייך יותר הדין של מורא מקדש. אבל בית הכנסת שהוא על פי דין ביתנו והש"ת מתארח אצלנו, להַנְעֵד איתנו, אך לא נוהג בו דין 'את מקדשי תיראו' בכל תוקפו".¹⁴ כלומר פירוש 'מקדש מעט' הוא קדושה מועטת, ולא בית מקדש קטן. אך נראה שהסבר זה מבאר רק את דיני הקדושה של בית כנסת המקבילים לבית המקדש, אך איננו מסביר את ההלכות של בניית בית הכנסת בצורת בית המקדש.

וכדברינו הנ"ל שדיני מקדש מעט הם מגדרי 'זכר למקדש' נראה מדברי החת"ם **סופר**, בדבריו על איסור העמדת עוגב וכינוור בבית הכנסת, ועל פירוש הפרק "על נהרות בבל" (תהלים קל"ז):

שנראה שהיו צריכים להראות לפני המלך ייאוש מלחזור לירושלים, וכאלו מודים לה' שזכו לחסות בצלו. ומכל מקום לא רצו בתפלתם כדרך שעשו בבית המקדש כאלו שכחו ירושלים... כי אפילו אם הותר לשמחת חתן וכלה לשמח לב עגומי בגלות אבל במקדש מעט אין נכון להראות שמחה לפניו כעין שמחת ציון וכו' (שו"ת ח"ה סי' קצב, ד"ה לנגן).

ובתשובה אחרת חילק בין שירה בפה לכלי זמר:

שעיקר החיוב (במקדש) הוא בפומא והוא מעכב. ולבסומי קלא בעלמא מוסיפים לשורר בכלי שיר שהוא יותר ערב... ואם כן אחר החורבן די לנו לשמש זכר למקדש

12 מהדורת ליברמן, פ"ג הכ"ג.

13 הלכות תפלה פ"א ה"ב; וראה ש"ח קוק, **עיונים ומחקרים**, ח"א עמ' 300, שהרחיב בהקבלה בין דין זה ובין דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"א); וראה מה שכתב הרב צבי שכטר **בארץ הצבי** סימן י"ב, שסיכם ומנה את דברי הפוסקים המשווים בין בניית בית כנסת ובין צורת בית המקדש. והוסיף שם, שלא רק בצורת בית הכנסת השוו הפוסקים את בית הכנסת לבית המקדש אלא אף בהנהגות הבנייה עצמה השוו אותם. ולכן כתבו האחרונים שאין לבנות בית כנסת מאתנן זונה או אין לנטוע אילן אצל בית הכנסת.

14 הרב צבי שכטר, **ארץ הצבי** שם (עמ' פט) בשם הרב סולבייצ'יק.

בשירא דפומא שהיה מעכב ואין בו יותרת שמחה כל כך. אבל זמרה דמנא שאיננו מעכב במקדש ואית ביה שמחה יתירה אפשר דלא הותר (שם ח"ו סי' פו ד"ה הנה).

כלומר, הנהגות בית הכנסת עצמן הן מעין הנהגות של בית המקדש. ברור הדבר שזכר למקדש¹⁵ כאן אינו בבחינת "הציבי לך ציונים" שהרי אין כאן חפיפה מדויקת, ואין כאן זיכרון טקסי לבית המקדש עצמו, אלא שקדושת בית המקדש נשמרת גם בבית המקדש מעט, והזכר הוא שארית חלקית מהקדושה העיקרית, או שסדרי עבודת בית הכנסת הם מעין עבודת המקדש, שחכמים העתיקו לבית הכנסת.

על פי הדברים הללו מובנת המחלוקת המצוטטת בשדי חמד¹⁵ האם קדושת בית כנסת היא דאורייתא או דרבנן, והאם החיוב לבנות בית הכנסת הוא בכלל מצוות עשה של תורה לבנות את בית המקדש, וכופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת לא רק מדין 'כופין על צרכי רבים' אלא מדין 'כופין על המצוות'.

ב. זכר לעבודת המקדש - סוכות

תקנות חכמים שטעמן הוגדר בתלמוד כזכר למקדש¹⁶ מעטות, וכאמור לעיל עוסקות בענייני עבודות המועדים. חלק מתקנות אלו הוגדרו בתלמוד כך במפורש, והן:

1. נטילת לולב כל שבעה (סוכה מא ע"א).
2. נטילת ערבה בשביעי של חג (שם מד ע"א).
3. כריכת מצה ומרור בליל הפסח (פסחים קטו ע"א).
4. ספירת העומר (מנחות סו ע"א).

לעומתן יש הלכות אחרות, שהראשונים הם שהגדירו אותן כזכר למקדש¹⁷. הרמב"ם כתב¹⁶ שטעם מנהג הקפות התיבה עם הלולב בימי החג הוא זכר למקדש; כמו כן נחלקו הראשונים¹⁷ בעניין אכילת אפיקומן; יש שכתבו טעם זה גם למנהג קריאת פרשת שקלים¹⁸; ויש שהסבירו את טעם תקנת אכילת מרור בזמן הזה כזכר למקדש¹⁹, והדברים יבוארו בהמשך. ועולה השאלה, מה יחודן של תקנות אלה?

15 מערכת הכללים, מערכת ב' אות מ"ג-מ"ד.

16 הלכות לולב פ"ז הכ"ג.

17 רש"י ורשב"ם כנגד הרא"ש, פסחים קיט ע"ב.

18 ספר החינוך מהדורת אשכול, מצווה ק"ה.

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש... מנא לן דעבדינן זכר למקדש? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא: "כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה", 'דורש אין לה' - מכלל דבעיא דרישה (סוכה מא ע"א).

סוגיית הגמרא הנ"ל, ודרשת חז"ל "ציון היא דרש אין לה - מכלל דבעיא דרישה" מהוות את המקור למכלול תקנותיהם של חכמים המוגדרות כ'זכר המקדש'. ואולי הבנת תקנת חכמים בנטילת לולב תהווה גם בסיס להבנת גדרי התקנות עצמם.

מצוות חג הסוכות במקדש מרובות הן (ניסוך המים, פרי החג וכו'), אך חכמים עשו זכר למצוות המקדש רק בשתיים מהלכות החג - נטילת לולב וערבה. ואם ציון בעיא דרישה, היינו מצפים לתקנה גם ביחס לניסוך המים וליתר המצוות. אם נבין את ייחודן של נטילת לולב וערבה, אולי נבין את גדרי התקנות כולן.

כתב הגאון הרוג'צ'ובר: "ובגדר נענועים בלולב... דבמקדש היה מצוה מן התורה פרטית"²⁰. ונראה להציע שאפיון זה של מצוות נטילת לולב במקדש הוא הבסיס להבנת כל התקנות הכלולות בגדרי 'זכר למקדש'. חכמים דרשו זיכרון למצוות המקדש אותן מקיים כל יחיד ויחיד. חששם היה שמהרה ייבנה המקדש והציבור שאינו זריז במצות ובהלכות המקדש ישכח את דיני המצווה, ולכן דרשו לעשות זכר בבחינת 'הציבי לך ציונים'; אך לא מצינו שחכמים תיקנו זכר למצוות המקדש המוטלות על הכוהנים או על הציבור בכללותו.²¹

משום כך, כל תקנות 'זכר למקדש' נוגעות לפעולות הנלוות לעבודות הכוהנים, בהן הציבור נוטל חלק כפרטים. ומכאן נראה שיש לחלק בין עבודות המוטלות כחובה על הפרט, ולצורך קיומן יש להשתמש בחפצי הפרט (אשר אינם קודש) ובין מצוות המוטלות על הפרט במקדש, ולצורך קיומם יש להשתמש בחפצי המקדש עצמו. בעוד שעבודות בחפצי הפרט (לולב, מצה, מרור וכו') ניתן לקיים בזמן הזה ככל הלכות המקדש עצמו, במצוות אשר לצורך קיום המצווה חייבים להשתמש בחפצי הקדש

19 ריטב"א, סדר ההגדה; שו"ע הרב, אורח חיים תע"ה, טו.

20 **מכתבי תורה**, סימן קנד.

21 וראה בדברי הרב גורן, **תורת המועדים** (הוצאת ציוני תשכ"ד) עמ' 445: "חובה שניה היא להציב זכרון למצוות שהיו נוהגות בבית המקדש ואשר חלו על כל ישראל, מעין נטילת לולב וכו'".

(קרבת פסח, מזבח) לא תיקנו חכמים לעשות ככל ההלכות שהיו במקדש עצמו. יתירה מזאת - בחלק מהמקרים הקפידו חכמים שקיום המצווה בזמן הזה יהיה באופן שונה מזמן המקדש, מחשש תקלה.²² ואם כן תקנות אלו אינן מוגדרות 'זכר למקדש' בבחינת 'הציבי לך ציונים', אלא הם זכר למקדש שהיה, והדברים ידונו בהמשך.

ואם כן ניתן לסכם ולומר, שחכמים תיקנו 'זכר למקדש' במצות המועדים המוטלות על הפרט במקדש. וחילקו חכמים במצות אלו בין המקרים שבהם לצורך המצווה חייבים לקחת חפצים מהקודש, ובין מקרים שבהם ניתן לקיים המצווה בזמן הזה בגבולין ככל הפרטים שבמקדש, ונראה גם שדווקא עליהן חכמים תיקנו ברכה.

אך יש באחרונים²³ גם כאלה שהבינו את תקנת נטילת לולב כל שבעה ועשית 'זכר למקדש' באופן שונה. לדעתם נטילת לולב כל שבעה אינה מגדרי 'זכר למקדש' אלא תקנה מדברי סופרים ליטול לולב כל שבעה, ולכן יש צורך לברך על קיום מצוות חכמים זו. לשיטתם, דברי הגמרא "התקין ריב"ז... זכר למקדש" הם הטעם מדוע תיקנו חכמים תקנה זו, בניגוד לתקנות חכמים המוגדרות כ'זכר למקדש' ששם קיום המצווה על ידי האדם נובע מהחיוב לזכור את המקדש, ובהן חכמים לא תיקנו ברכה. משום כך, אכילת כורך נעשית ללא ברכה.²⁴

הקפת התיבה

וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח התיבה באמצע בית הכנסת, ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש (הלכות לולב פ"ז הכ"ג).

לדברי הרמב"ם הללו אין לכאורה מקור בתלמוד,²⁵ ונראה שהייתה לו גירסה שונה משלנו לגמרא בסוכה מד ע"א:

22 ועיין בתוספתא (ראש השנה פ"ב ה"ט), בה נאמר: "לכשיבנה הבית במהרה יחזרו דברים אילו ליושנן".

23 רשימות שיעורים של הגר"ד סולובייצ'ק, סוכה מא ע"א (עמ' רח ד"ה התקין ריב"ז); וראה גם גרשון רובינסון, זכר למקדש כהלל, בני ברק תשס"ד עמ' עו-עז.

24 "ואוכלן ללא ברכה" (פסחים קטו ע"א). להלן יבואר שלשיטת רוב הראשונים גם מצוות 'כורך' טעונה ברכה, אך ברכת המרור פוטרתו.

25 ראה הרב יהודה עמיחי, "תקנות זכר למקדש", בתוך ספר הקהל עמ' 608, שהוכיח מדברי הרמב"ם הללו שתקנות זכר למקדש תוקנו במהלך הדורות ולא רק סמוך לחורבן (שיטה זו הובאה כהשערה פשוטה במאמרו הנ"ל של הרב זולדן, מעלין בקודש ו' עמ' 123). ולדברינו לקמן אין הדברים מוכרחים.

אמר ליה אביי לרבא מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש?... אמר רב זביד משמיה דרבא לולב דאורייתא עבדינן שבעה זכר למקדש, ערבה דרבנן לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש... אלא אמר רב זביד משמיה דרבא לולב דאית ליה עיקר מהתורה בגבולין עבדינן ליה זכר למקדש שבעה, ערבה דלית ליה עיקר מן התורה בגבולין לא עבדינן שבעה זכר למקדש.

גירסה זו היא גירסת רש"י ורוב הראשונים. לפיה, דברי הגמרא כאן "עבדינן זכר למקדש" מוסבים על עצם תקנת נטילת לולב כל שבעה בגבולין, ומתייחסים לתקנת רבן יוחנן בן זכאי הנזכרת לעיל בדף מא ע"א. לפי שיטתם, תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול לולב כל שבעה בגבולין מרחיבה את דין התורה שיש ליטול לולב בגבולין יום אחד, ומזכירה את ההלכה שבמקדש היו נוטלים כל שבעה.

אך נראה שהרמב"ם גרס²⁶ "לולב דאית ליה עיקר מהתורה עבדינן ליה זכר למקדש כל שבעה ערבה דלית ליה עיקר מן התורה לא..." כלומר לולב שיש לו עיקר (בנטילה כל שבעה) מהתורה - במקדש עצמו (ולא יום אחד בגבולין, כשיטת רש"י), עושים לו זכר בנטילה כל שבעה, ואילו ערבה שגם במקדש אין לה עיקר, עושים לה זכר רק יום אחד. חכמים לא הרחיבו את נטילת לולב בגבולין לכל שבעת ימי החג, אלא העתיקו את נטילת לולב שהייתה במקדש כל שבעה גם לגבולין, כעשיית זכר לעבודות המקדש.²⁷ ולפי זה אין קושיית הגמרא ולא דברי רב זביד מתייחסים לעצם תקנת נטילת לולב כל שבעה,²⁸ אלא לאופן הנטילה במשך השבעה.

ונראה, שמחלוקת ראשונים זו - האם תקנת 'זכר למקדש' היא גם לאופן הנטילה, נובעת ממחלוקתם על אופן נטילת לולב במקדש עצמו. לדעת רש"י²⁹ במקדש עצמו רק הכוהנים הקיפו את המזבח, שהרי הכניסה בין האולם למזבח אסורה לזרים.³⁰ ולפי שיטתנו לעיל, תקנת 'זכר למקדש' נעשתה רק לעבודות היחיד במקדש, ולכן אין לתקן

26 ראה מגיד משנה שם הכ"ב; וראה מרכבת המשנה (שם) ולחם יהודה (שם ה"ז).

27 ראה מכתבי תורה לגאון הרוגוצ'בר, סימן קנד, "וכן במקדש עיקר המצוה היא האחזיה בידו והוי נמשך, ורק במדינה רק הנטילה לא האחזיה". ואם כן ההקפות עצמן הם נמשך והם המצוה.

28 סוכה מא ע"א.

29 סוכה מג ע"ב ד"ה שלוחי וד"ה והביאום, וכן דעת התוספות שם ד"ה שלוחי; עוד ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ג, "בין האולם למזבח" הערה 54.

30 כלים פ"א משניות ח-ט.

תקנת 'זכר למקדש' כאן בעבודות הכוהנים.³¹ אך מדברי הרמב"ם נראה³² שבזמן המקדש גם ישראל היו נכנסים בין האולם למזבח ומקיפים בלולביהם את המזבח, ואם כן זוהי עבודת היחיד, ולכן תיקנו בה חכמים עשיית 'זכר למקדש'.

ולדברינו לעיל, ברור שהתקנה אינה צריכה ברכה, שהרי במקדש היא נעשית סביב המזבח, ובגבולין אי אפשר לעשותה בדיוק כבמקדש. ומכיוון שכך מנהג ההקפות אינו חלק ממצוות נטילת לולב עצמו.

ערבה

איתמר, ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר ערבה מנהג נביאים... ומי אמר ר' יוחנן הכי, והאמר ר' יוחנן משום ר' נחוניא איש בקעת בית חורתן... ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני... לא קשיא כאן במקדש וכאן בגבולים (רש"י - במקדש הלכה למשה מסיני, בגבולין יסוד נביאים) (סוכה מד ע"א).

דברי הגמרא הללו צריכים ביאור: אם ערבה בגבולין היא יסוד או מנהג נביאים ואינה קשורה למקדש - הרי שגם לאחר החורבן, היא יסוד או מנהג נביאים ולא רק מדרבנן!³³ אך מכל מהלך הסוגיה ברור שערבה בזמן הזה היא רק 'זכר למקדש',³⁴ ומשום כך פירש רבינו חננאל: "כי אמר ר' יוחנן הלכה למשה מסיני ויסוד נביאים כשהמקדש היה קיים ובגבולין, וכי אמר רב כהנא מדרבנן היא, אינה לא הלכה ולא יסוד נביאים בזמן הזה". ולדבריו קשה מדוע תקנת הנביאים בטלה עם החורבן, והרי היא אינה קשורה למקדש.

31 אך ראה ספר האורה (מבית מדרשו של רש"י) ח"א סי' צח: "הקפה שאנו מקיפין עתה התיבה זכר להקפת המזבח, ולכך עבדינן דרך ימין" - הערת המערכת.

32 ראה מנחת חינוך מצוה שכ"ד, א (וראה בהערה ב' במהד' מכון ירושלים, שהביא פירוש אחר לשיטת הרמב"ם); רשימות שיעורים לגר"ד סולובייצ'ק, סוכה מד ע"א (עמ' רכח ד"ה בגמרא דילמא), ולדעתו גם זקיפת הערבה על המזבח הייתה נעשית על ידי ישראל. וראה אנציקלופדיה תלמודית שם הערה 55.

33 ראה דברי הרב אברהם שפירא שליט"א, ספר הקהל עמ' 573: "ומצות ערבה בזמן הזה מיסוד נביאים ולא בטלה בחורבן הבית. והראיה לכך, מדלא מנו בראש השנה לא ע"ב בין תקנות ריב"ז גם תקנת נטילת ערבה בגבולין. ועוד ראיה דהרי על ערבה אין מברכין משום דהוי מנהג, ואילו בזמן הזה נוטלים משום זכר למקדש, אמאי לא יברכו כמו על נטילת לולב בגבולין".

34 וכן כתב הצפנת פענח (הלכות לולב פ"ז הכ"ב): "לפי המבואר בגמרא יסוד נביאים הוא רק בזמן שבית המקדש היה קיים".

שיטה אחרת בראשונים היא שיטת המאירי: לדעתו מנהג או יסוד נביאים הוא תמידי הן בזמן המקדש בגבולין והן לאחר החורבן, ולכן גם עתה דין ערבה הוא מתוקף דברי הנביאים;³⁵ אך מכל מקום חכמים תיקנו ליטול ערבה בזמן הזה רק יום אחד ולא שבעה כמו במקדש. ואת דבריו ניתן לפרש בשני אופנים: או שאחרי החורבן חכמים ביטלו ששה ימים מדין הנביאים והשאירו את מנהג הנביאים רק ביום אחד,³⁶ או שגם בזמן הבית כבר הייתה תקנת חכמים שדין נטילת ערבה בגבולין הוא רק יום אחד. ומכל מקום לדעתו גם בזמן הזה דין ערבה הוא ממנהג נביאים, ואם כן דברי הגמרא שערבה בזמן הזה הם 'זכר למקדש' הם הסבר וטעם לתקנת הנביאים עצמם. ולחילופין, גם בזמן המקדש עשו הנביאים תקנות 'זכר למקדש' שהרי אותה תקנה היא בין בזמן המקדש ובין בתקופת החורבן.³⁷

ומכל מקום עדיין צריך לדון האם מצות ערבה בבית המקדש עצמו היא מצווה המוטלת על היחיד או שהיא מצווה המוטלת על הכוהנים, והאם גם תקנת 'זכר למקדש' במצווה זו היא על פי אותם עקרונות הנ"ל.

נחלקו אמוראים³⁸ האם מצוות ערבה היא בנטילה (הקפת המזבח עם הערבה) או בזקיפה (ההקפה היא עם הלולב, והערבה זקופה על גבי המזבח). ונחלקו ראשונים מי הם המחויבים במצווה זו. מדברי רש"י³⁹ והתוספות⁴⁰ נראה שמצווה זו, בין למי שסבור שמצוותה בנטילה ובין מי שסבור שמצוותה בזקיפה, היא רק לכוהנים המותרים להיכנס בין האולם והמזבח. אך הריטב"א⁴¹ כתב שלמאן דאמר בנטילה, מצוותה בוודאי לכל אדם "אלא שְׁיִתְּרִים הכהנים שמקיפין בה את המזבח, לפי שאין ישראל נכנסין בין האולם למזבח". ואילו שיטת הרמב"ם היא שגם למאן דאמר בזקיפה ישראל שבמקדש מחוייבים בה, וכדבריו "ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושים בכל יום".⁴² והדבר ברור שהן לשיטת הריטב"א והן לשיטת הרמב"ם עשו

35 וכן נראה מדברי הרמב"ם הלכות לולב פ"ז הכ"ב, שגם עתה מנהג נביאים הוא.

36 ראה צפנת פענח (שם), שכתב דבזמן הבית מנהג ערבה בגבולין שבעה ימים.

37 ראה רשימות ושעורים סוכה מד ע"א (עמ' רכט ד"ה מנהג נביאים), שדווקא נביאים שידעו שהמקדש יחרב, הם שתיקנו מצוות ערבה בגבולין; ואם כן מטרת התקנה היא לתקופה שלאחר החורבן ומכל מקום היא הייתה כבר בזמן המקדש.

38 סוכה מג ע"ב.

39 שם ד"ה שלוחי, וד"ה והביאום.

40 שם ד"ה שלוחי.

41 שם ד"ה ופרקינן.

42 הלכות לולב פ"ז הכ"ב; וראה לעייל הערה 32.

'זכר למקדש' מכיוון שמצווה זו מוטלת על כל העם. ולשיטת רש"י נראה שאף שאין מצווה זו מוטלת במקדש אלא על הכוהנים, מכל מקום עושים לה 'זכר למקדש', שהרי גם בזמן המקדש נהגו בה כל ישראל בגבולין כ'זכר למקדש' ממנהג נביאים, כלומר נביאים החילו מדיני המקדש על גבולין, ואם כן חכמים רק המשיכו בזמן הזה את דין תקופת המקדש.

על פי העקרונות הנ"ל לעשיית 'זכר למקדש' ניתן אולי להבין את דברי הגמרא:

אי הכי, האידנא נמי לידחי (חיבוט ערבה את השבת)! - אן לא ידעין בקיבועא דירחא. אינהו דידעו בקיבועא דירחא, לידחי! - כי אתא בר הדיא אמר: לא איקלע, כי אתא רבין וכל נחותי אמרי: איקלע, ולא דחי. ואלא קשיא! אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה? (סוכה מג ע"ב)

והשאלה היא מדוע למצווה שהיא בנטילה אפשר לעשות 'זכר למקדש' גם בשבת, ואילו למצווה שהיא בזקיפה אי אפשר לעשות 'זכר למקדש'? ואמנם רבינו חננאל פירש שאם ערבה בזקיפה הרי שגם במקדש עצמו לא דחתה שבת ואם כן כך הדין צריך להיות גם בגבולין, ולכן אי אפשר לערבה בזמן הזה לדחות שבת. אך הריטב"א פירש באופן אחר, ולדעתו אנו מסופקים איך הייתה ערבה במקדש עצמו, ואולי גם במקדש ערבה רק בזקיפה "ואין אנו עושים לה זכר כלל בזמן הזה ואפילו בחול, כיון דלא אפשר לן בזקיפה סמוך למזבת, שכן הייתה מצותה", כלומר יש לעשות 'זכר למקדש' באופן מדויק כבמקדש. וכן נראה מפירוש רש"י שכתב:

מאן לימא לן - דערבה במקדש בנטילה, דלידחי השתא ערבה איסורא מדרבנן זכר למקדש, דנידחי שבת.
דלמא בזקיפה - לא היו נוטלין אותה ביד, אלא זוקפין אותו בצידי המזבח לחוד, כדתנן במתניתין, והשתא ליכא מזבח, היכא נזקפה?

ולדבריהם קשה, מה בכך שאין עתה מזבת, יעמידו התיבה ויזקפו עליה את הערבה ויעשו זכר למצווה, וכדברי הרמב"ם לעניין הקפות התיבה עם הלולב בזמן הזה שהן זכר להקפת המזבח?

ועל פי דברינו לעיל הדברים מיושבים: תקנות 'זכר למקדש' הם תקנות למצוות פרטיות המוטלות על האדם במקדש, ועל כן אם המצווה היא בנטילה הרי זו מצווה

לאדם הפרטי, אך אם המצווה היא בזקיפה - זו מצווה המתייחסת למזבח, ולמצוות המוטלות על המזבח לא עבדין 'זכר למקדש'.⁴³

וכן נראה מדבריהם, שיש לעשות את 'זכר למקדש' כהלכות המקדש עצמו. וכדברינו לעיל, ששונה היא תקנת 'זכר למקדש' במצוות מקדש שיש בה מכלי המקדש מתקנת 'זכר למקדש' למצוה שבמקדש עצמו לא עשו בו בכלי הקודש.

ואולי זה הוא הסבר הגמרא:

אייבו הוה קאמינא קמיה דר"א בר צדוק, ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, חביט חביט ולא בריך, קא סבר מנהג נביאים הוא (רש"י - ולא יסוד נביאים, הלכך לא צריך ברכה) (סוכה מד ע"ב).

אין חכמים יכולים לתקן את תקנת ערבה כ'זכר למקדש' שהרי העשייה בגבולין אינה ככל הלכות המקדש (אין מזבח), ומכיוון שכך אי אפשר לתקן ואי אפשר לברך. חכמים תיקנו ברכה ל'זכר למקדש' במקום שתיקנו עשייה מוחלטת כבמקדש עצמו, וזה רק במקום שקיום המצווה במקדש הוא ללא כלי הקודש.

ג. זכר לעבודת המקדש - פסח

כתב הנצי"ב:

הכנת הסדר של פסח הנהיגו חז"ל לעשות דוגמא כמו שהיו נוהגים בא"י בזמן אכילת הפסח... ומזה הטעם נוטלים לידים לטיבולו במשקה... ומזה הטעם נוהגים ללבוש הקיטל... יש לאכול הפסח באימה ובריאה כמו בשעת התפילה... התקינו חז"ל להפסיק באמצע ההלל (פתיחה לסדר הגדה).

דברי הנצי"ב הללו מחדדים הם השאלה בדבר הגדר של תקנות חכמים לעשיית 'זכר למקדש'. ברור שמעמדם של מנהגים כלבישת הקיטל אינו כדיני כורך או אכילת מרור, ובוודאי שאינו כדין אפיקומן - שיש מהראשונים הסבורים שהוא מן התורה. ננסה אפוא לברר מה הגדר המשותף למצוות אלה.

⁴³ ברשימות ושיעורים סוכה מג ע"ב (עמ' רכו ד"ה ויש לדון), חקר הגר"ד האם מצוות ערבה ולולב במקדש הן מצוות גברא או מצוות מקדש. ולדעתו שיטת רש"י לולב היא מצוות גברא ואילו בערבה המצווה מצורפת ממצוות גברא ומצוות מזבח, ואילו שיטת הרמב"ם גם מצוות לולב מצורפת ממצוות גברא ומצוות מזבח.

אמר רבא: מצה בזמן הזה - מן התורה, ומרור - דרבנן (פסחים קכ ע"א).

מצווה מן התורה לאכול את קרבן הפסח עם מצה ומרור,⁴⁴ ונחלקו ראשונים האם מצות אכילת מרור היא מצווה התלויה באכילת הפסח; או שהיא מצווה בפני עצמה, ואם אי אפשר לאכול הפסח חייב בכל זאת לאכול מרור. הרמב"ם⁴⁵ מנה מצווה זו יחד עם מצוות אכילת קרבן הפסח, ולדעתו היא תלויה בקרבן; ולעומתו יש מהראשונים⁴⁶ הסבורים שחייב אכילת מרור הוא מצווה בפני עצמה ואיננו תלוי בחיוב קרבן פסח, ולפירוש זה כוונת התורה בחיוב אכילת פסח יחד עם מרור הוא שבזמן שמקריבים קרבן פסח חייבים לאכול מצה ומרור, אך בזמן שאין מקריבים בפועל קרבן פסח גם אין חיוב לאכילת מרור. נראה שהשלכה המעשית למחלוקת זו היא השאלה אודות מי שהיה בדרך רחוקה או טמא בזמן המקדש ולכן אינו מקריב את הפסח, האם חייב באכילת מרור.⁴⁷

ומכל מקום, פסק רבא שמצוות אכילת מרור בזמן הזה היא מתקנת חכמים, והסבירו ראשונים⁴⁸ ואחרונים⁴⁹ שתקנת חכמים זו נובעת מטעם 'זכר למקדש'. אך נראה שהסבר זה ייתכן רק לשיטת הרמב"ם והראשונים שעמו, הסבורים שעצם חיוב מרור מן התורה הוא רק במקדש ועל הקרבן. אך לשיטה הסבורה שמצוות אכילת מרור רק הוקשה למצוות אכילת הפסח לגבי זמן החיוב, אך חיוב אכילת מרור עצמו אינו קשור ישירות עם הקרבן, אי אפשר לומר שדין אכילת מרור בזמן הזה הוא זכר

44 במדבר ט', יט.

45 **ספר המצוות** מצות עשה נו, הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב; וכן דעת הרמב"ן בפירושו לשמות ל"ב, ח.

46 **ר' דניאל הבבלי** (ראה באגרתו לרבינו אברהם בן הרמב"ם, נדפסה בספר **מעשה נסים**, ובסוף **ספר המצוות** במהד' פרנקל).

47 ראה דברי הברייטא פסחים קכ ע"א, המחייבת אותו הן במצה והן במרור; וראה במאירי בפסחים כח ע"ב, שכתב שנחלקו הראשונים האם דברי התנא לחייב מרור הם אגב שיגרת הלשון בלבד, או שיש בברייטא מקור לחיוב מרור גם ללא אכילת הקרבן.

48 **ריטב"א**, הלכות סדר ההגדה: "ויש שהיו עושים כן למרור בזמן הזה דרבנן זכר לפסח על מצות ומרורים יאכלהו... ולפי שהדעת נותנת יותר להיות כל אחד בפני עצמו אנו עושים כן" (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' יג ד"ה ולפי).

49 **שולחן ערוך הרב** תע"ה, טו; האדר"ת "זכר להקהל", בתוך **קובץ הקהל** עמ' כד.

למקדש, שהרי גם בזמן המקדש המצווה לא נהגה דווקא במקדש.⁵⁰ מכל מקום, הרמב"ם עצמו לא פירש את טעם התקנה, וגם בשיטתו ניתן לומר שאמנם חכמים תיקנו מרור בזמן הזה, אך לא מטעם זכר למקדש אלא מטעם אחר.⁵¹

ויותר מכך, מפשט דברי הרמב"ם נראה שאין טעם מצוות אכילת מרור בזמן הזה 'זכר למקדש', שהרי כתב:

ואחר כך (בזמן המקדש) כורך מצה ומרור כאחד... ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמה מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו).

ומשמע שעיקר קיום המצווה לכתחילה הוא בכריכה, ורק בדיעבד אם אכל כל אחד בנפרד יצא.⁵² ובהמשך כתב:

בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר... ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור... וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור... זכר למקדש (שם ה"ח).

והדברים קשים:

1. אם בזמן המקדש יוצא ידי חובה לכתחילה בכריכה, מדוע בזמן הזה מברך קודם על המרור?
 2. מכיוון שגם בזמן המקדש יצא ידי חובת המצווה אם אכל כל אחד בנפרד, הרי שגם בזמן הזה יצא ידי חובת 'זכר למקדש' באכילת כל אחד בנפרד!⁵³
- ולכן נראה לכאורה, שגם לדעת הרמב"ם אכילת מרור בזמן הזה אינה זכר למקדש, ונדון בכך לקמן.

50 לעיל הוצע ששיטת רש"י בדבר מצוות ערבה בגבולין היא כעין זכר למקדש בזמן שהבית היה קיים; ולשיטתו ניתן לומר שמצוות אכילת מרור נוהגת גם בגבולין זכר למקדש בזמן הבית - הערת המערכת.

51 ראה הגדה של פסח שיח הגר"ד (עמ' עז) שפירש כן, ושם בהערה הביא את דברי הגר"ז (סטנסיל ח"ה עמ' 223)

52 וראה בלחם משנה (שם ה"ו) שנדחק לפרש שלשון דיעבד קאי על הברכות ולא על עצם קיום המצווה.

53 ראה עמק המלך (הובאו דבריו ב'ספר הליקוטים' במהדורת פרנקל, הלכה ו). ובלחם משנה הקשה הפוך, שאם הסתפקו איך מקימים המצוה אז גם בזמן המקדש יאכלו כתרי גווני כדי לצאת ידי חובה.

אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר: על "מצות ומרורים יאכלוהו". אמר ר' יוחנן: חלוקים עליו חביריו על הלל, דתניא: יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן? ת"ל: "על מצות ומרורים יאכלוהו" - אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו... השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך "על אכילת מצה" ואכיל, והדר מברך "על אכילת מרור" ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל (פסחים קטו ע"א).

באופן פשוט נראה, שהלל ורבנן נחלקו כיצד אכלו במקדש את המרור שבא עם קרבן הפסח: האם בכריכה יחד עם המצה, או לחוד. ומכיוון שמחלוקת זו לא הוכרעה, באכילת מרור היום, שאינה אלא מתקנת חכמים, יש להחמיר ולעשות כשניהם.⁵⁴ לפי הבנה זו, ובין שטעם אכילת מרור הוא 'זכר למקדש' ובין שטעם התקנה הוא אחר, תקנת 'זכר למקדש כהלל' מתייחסת רק לדרך אכילת המרור.⁵⁵ כך מובנת שיטת הבית יוסף שנפסקה בשולחן ערוך⁵⁶ שאין להפסיק בדיבור או בהיסח הדעת בין אכילת המרור ובין הכורך, שהרי שניהם מטעם אחד ומטרתם לצאת ידי חובת מרור בזמן הזה.

אך חלק מהאחרונים⁵⁷ פירשו שיש להבחין בין תקנת אכילת מרור ובין דין כורך, ולדעתם נחלקו הראשונים מהו מעשה זכירת המקדש בדין כורך - האם רק דרך האכילה כאמור לעיל, או שישנה תקנה מיוחדת זכר למקדש, שנוסף על אכילת מרור צריך לאכול גם 'כורך'. לדעתם, שיטת הרמב"ם היא שאכילת מרור בזמן הזה היא תקנה נפרדת, ורק דין 'כורך' הוא מטעם 'זכר למקדש'. לשיטה זו, אכילת 'כורך' לא נתקנה כדי לזכור את דרך אכילת המרור, אלא את עצם אכילת הפסח במקדש. ומכיוון שלדעתם באופן כללי תקנות 'זכר למקדש' הם ללא ברכה,⁵⁸ אין אכילת כורך טעונה

54 ויעויין בראב"ה ס' תתקצז (כך תשובות וביאורי סוגיות, עמ' קפד-קפה) ד"ה שאלה קטנה, שדן בזה.

55 ראה בהגדת שיח הגר"ד שפרש כן את שיטת התוספות, ולדעתו אין טעם מרור מ'זכר למקדש'. ומכל מקום גם לדעת הריטב"א וש"ע הרב הנ"ל יש לפרש שתיקנו מטעם 'זכר למקדש' הן את עצם אכילת המרור והן את אופן האכילה.

56 סימן תעה, א; וראה שם בביאור הלכה ד"ה ואומר; וראה גם בהגדת שבח פסח להרב ישמעאל הכהן (בעל שו"ת זרע אמת), הוצאת אהבת שלום תשנ"ז, עמ' לב ד"ה ובזה מיושב; מקראי קודש לרב פרנק, פסח ח"ב עמ' קע"ח, וב'הררי בקדש' שם הערה 2.

57 ראה הגדת שיח הגר"ד (עמ' עח) ואת דברי הגר"ז שהובאו בהערה שם.

58 ראה לעיל, בפרק 'לולב כל שבוע'.

ברכה, וברכת המרור איננה קשורה לדין כורך - ולפיכך אין לאסור הפסקה בדיבור ביניהן.

דברי האחרונים הללו, מיישבים לכאורה את הקושיות שהוזכרו לעיל על דברי הרמב"ם: אמנם גם לדעתו, במקדש אכלו את המרור לכתחילה בכריכה ורק בדיעבד אם אכלו בנפרד מהמצה יצא - אך כ'זכר למקדש' תיקנו לאכול 'כורך' בנוסף למרור. לדעתו, אין דין אכילת מרור בזמן הזה מטעם 'זכר למקדש' אלא תקנת חכמים נפרדת, וכ'זכר למקדש' עושים רק 'כורך', שזו הדרך העדיפה במקדש עצמו. ולפי הסבר זה, כתבו האחרונים שאין צורך במצה שמורה לכורך,⁵⁹ שהרי אין כאן לא מצוות מצה ולא מצוות מרור. ובכל אופן דברי האחרונים הללו עדיין צריכים ביאור, שאם אין לכורך כל דיני מרור, מדוע הקפיד הרמב"ם על פרטי ההלכות באכילת הכורך כבפרטי ההלכות שבאכילת המרור במקדש, וחייב לטבול את הכריכה בחרוסת?

ונראה להסביר⁶⁰ שגם לדעת הרמב"ם אכילת מרור בזמן הזה היא תקנת חכמים 'זכר למקדש', ואף על פי כן יש להבדיל בין אכילת מרור בזמן המקדש לבין האכילה בזמן הזה. במקדש האוכל בכריכה יצא ידי חובה הן לדעת הלל הסבור שצריך לאוכלם בכריכה והן לדעת רבנן הסבורים שצריך לאוכלם בנפרד, שהרי "מצוות אין מבטלות זו את זו" (פסחים קטו ע"א), ובמקדש מצה ומרור הן מצוות מדאורייתא והאוכלם בכריכה הרי הוא כמי שאכלם בנפרד. אך בזמן הזה שמרור הוא רק מדרבנן, אי אפשר לאכול את המרור כך, ומשום כך אוכלים בשלושה שלבים שונים: בשלב ראשון באה האכילה המחויבת מן התורה (מצה) ואי אפשר לאכול מרור עמה שהרי מצוות דרבנן ודאורייתא מבטלות זו את זו (שם), ובשלב השני באה האכילה מדברי חכמים (מרור), שגם אותה אי אפשר לקיים יחד עם המצה כבמקדש, שהרי המצה היא רשות ומצוות מבטלות זו את זו. לכן רק בשלב השלישי באה אכילת הכורך.

לפי זה, אכילת כורך היא אכילת המרור כדעת הלל. ומכיוון שתיקנו לאכול מרור בזמן הזה זכר למקדש, אין אפשרות אלא לעשות באופן הנ"ל כדי לצאת ידי כל שיטות

לפי שיטה זו, מובנים דברי הגמרא שהובאו לעיל, שאין מברכים על אכילת כורך; לשיטה לפיה הסברנו את דברי הבית יוסף, גם הכורך חייב בברכה, ואין מברכים עליו כיוון שברכת המרור פטרתו, וכן מפורש בהגדת הריטב"א: "אין עליו ברכה שכבר בירך עליו", ואם כן מברכים גם על תקנות שהן 'זכר למקדש'.

59 ראה בר"ן (כז ע"א בדפי האלפס ד"ה והיכא) שהסתפק בכך, והובאו דבריו שם בהערה בהגדת שיח הגר"ד.

60 וכן הסביר בהגדת שבח פסח עמ' לו אות ג'.

התנאים. ולפי זה ברכת המרור אמנם פוטרת גם את אכילת הכורך, ואסור להפסיק בין שתי האכילות.⁶¹ ומאחר שחייב לעשות 'זכר למקדש' כמו שהיה במקדש, צריך לקחת מצה שמורה ולטבול הכריכה בחרוסת כדין אכילת מרור במקדש.⁶² אם כנים דברינו, נראה פשוט שגם להלכות שהן 'זכר למקדש' תיקנו חכמים ברכה.

אפיקומן

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. תנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אחר הפסח - הוא דלא, אבל לאחר מצה - מפטירין! (פסחים קיט, ע"ב).

הראשונים נחלקו באיזו מצה יוצאים ידי חובת מצוות עשה של אכילת מצה בליל חמשה עשר בניסן - האם באכילת המצה הראשונה או באכילת האפיקומן. מחלוקתם היא בהבנת מצוות 'זכר לקרבן פסח' באכילת אפיקומן, האם ה'זכר' הוא לקרבן עצמו או לאכילת המצה שבקרבן. ונראה שמחלוקת זו נובעת מהבנה שונה של המושג 'זכר למקדש', והיא בעלת השלכות הלכתיות.

רש"י ורשב"ם כתבו:

אין מפטירין אחר מצה אפיקומן - שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובת מצה; אותה שלאחר אכילה. ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה, (הואיל ובאה) [אף על פי שאינה באה] לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל (קטו ע"א) גבי מרור, דלאחר שמילא כריסו הימנו היאך חוזר ומברך עליו, הכי נמי גבי מצה. הלכך תרוייהו מברך ברישא, והדר אכיל מצה באחרונה בלא ברכה, אבל לא מרור דלאו חובה הוא (רש"י, קיט ע"ב ד"ה אין מפטירין; ובלשון שונה קצת ברשב"ם שם).

דבריהם של ראשונים אלו תמוהים, ולכאורה גם סותרים את עצמם: אם אכילת אפיקומן היא 'זכר למקדש', הרי שחיובו הוא מתקנת חכמים, וכיצד ייתכן שזו היא

61 ראה הגדת שבח פסח עמ' לה; ובמקראי קודש שהובא לעיל.

62 ראה שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן טו אות ג') שהסתפק בשיטת הרא"ש הסבור שכל חיוב כזית הוא בגלל נוסח הברכה, האם מרור דכורך צריך כזית - והסיק שמי שקשה לו האכילה יכול לסמוך על הרא"ש ולאכול פחות מכזית. וראה הגדת שבח פסח עמ' לו אות ה, שהדבר פשוט שצריך כזית מהמרור גם בכורך.

מצת המצווה,⁶³ שנאמר עליה "מצה בזמן הזה דאורייתא" (פסחים קכ ע"א)? נוסף על כך מקשה הרא"ש:

ולפי זה היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת, כיוון שהוא זכר מצה הנאכלת עם הפסח בכריכה... ואם כן צריך לעשות כמו בזמן המקדש (פסחים פ"י, לד).

ומתוך כך פירש הרא"ש:

הלכך נראה לי, דאותה מצה אינה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר למקדש שהיה נאכל על השובע באחרונה. ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה, ואין צריך עמה מרור וחרוסת (שם).

ונראה להסביר, שמחלוקת ראשונים זו, האם מצה זו היא זכר לקרבן עצמו או למצה הנאכלת עם הקרבן, היא מחלוקת בהבנת המושג 'זכר למקדש':

לדעת הרא"ש, 'זכר למקדש' הוא פעולה סמלית המזכירה את עצם קרבן הפסח שהיה נאכל בשעה הזאת. לפי זה אין שום עניין לחקות את הקרבן עצמו, ואפילו אסור לעשות כן, שהרי אסור לאכול קודשים בחוץ; הפעולה היא טקסית וסמלית. לשיטתו, אין סיבה להחיל על מצה זו את כל דיני מצת מצווה - לדוגמה אין היא צריכה להיות מצה שמורה דווקא.

אך לדעת רש"י ורשב"ם, הזכר אינו פעולה סמלית, אלא חיקוי קיום המצווה בזמן המקדש. משמעות 'זכר למקדש' היא שיוור חלק ממנהגי המקדש (כמו שבמושג 'זכר לחורבן' הכוונה לשיוור חלק מהמנהגים שהחורבן דורש), ואכילת המצה היא אותה אכילת מצה שהייתה במקדש עם הפסח והמרור - אלא שעתה נשתיירה לנו מצוות אכילת המצה בלבד. חיוב אכילת המצה גם בזמן הזה הוא מהתורה, ואף על פי כן הוא 'זכר למקדש'.

כמו כן ברור מדוע אין לאכול מרור עם המצה ולהטביל בחרוסת. שהרי הם חיובם רק מדרבנן ואילו במצה החיוב הוא מהתורה, ולא ייתכן שטעם אכילת דרבנן יבטל או ישפיע על טעם אכילת דאורייתא. ואם צודקים אנו בדברינו אלו, בהבנת דעת רש"י ורשב"ם, הרי שחובה לקחת מצה שמורה למצת אפיקומן.

63 ראה הגדת שבח פסח עמ' מא ד"ה ומכל מקום, שכתב דברי התוספות (מגילה כא ע"א ד"ה לאתויי) שאפיקומן בזמן הזה מדאורייתא, הם כשיטת רש"י ורשב"ם.

ר' יוסי אומר: אף על פי שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין... מאי שני תבשילין? אמר רב הונא: סילקא ואורזא... חזקיה אמר: אפילו דג וביצה. רב יוסף אמר: שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחר זכר לחגיגה (פסחים קיד ע"ב).

כתבו הראשונים,⁶⁴ שדברי רב יוסף המבארים את טעם המנהג מוסכמים לכולי עלמא, ומחלוקת האמוראים היא בזהות המאכלים הנלקחים לשני התבשילין אשר מוזכרים במשנה ובברייתא. ויש מהגאונים⁶⁵ שהתעלמו מדברי הגמרא, והסבירו שטעם מנהג לקיחת שני תבשילים הללו הוא כנגד משה וכנגד אהרון.

הראשונים נחלקו בכמה הלכות, ביחס בין תקנה זו שהיא זכר לקרבנות פסח וחגיגה ובין ההלכות המקוריות של הקרבת הקרבנות במקדש עצמו. יש מהראשונים הדורשים התאמה גם בפרטי ההלכות בין התקנה לקרבן, ולעומתם יש ראשונים שמדגישים דווקא את הצורך באי התאמה, ויש מי מהראשונים שאינו מצריך לא התאמה ולא הדגשת אי התאמה.

וברור הדבר, שמשונות הלכות 'זכר למקדש' הללו מההלכות הנ"ל של אכילת מרור או מצה. 'זכר למקדש' האמור כאן הוא זכר לקרבן עצמו, ואילו 'זכר למקדש' שם (אפיקומן ומרור) הוא זכר לדברים הנלווים לקרבן. בעוד שבתקנות 'זכר למקדש' לעבודות הנלוות יכלו חכמים לדרוש חפיפה מוחלטת לפעולות עצמן שהיו במקדש, בזכר לעבודת הקרבן עצמו חששו חכמים לעשות לה זכר גם בגבולין ולדורות, שהרי אין מקריבים קורבנות בחוץ. אי החפיפה בין פרטי הלכות המקדש והלכות 'זכר למקדש' מוכיחה שאין מטרת התקנה ידיעת דיני המקדש בבחינת 'הציבי לך ציונים', אלא זיכרון וציון למקדש שחרב. על פי דברים אלו ניתן להבין את מחלוקת הראשונים בעניין זה.

נחלקו הראשונים האם שני מיני בשר הללו צריכים להיות שניהם מבושלים, או שאחד נאכל צלי והשני מבושל. דעת ר"ח מרומי⁶⁶ והרי"ף⁶⁷ היא שיש לקחת בשר צלי

64 חידושי רבינו דוד שם ד"ה אמר רב יוסף, ר"ן (כד ע"ב בדפי הרי"ף).

65 אוצר הגאונים פסחים סי' שלא.

66 הובאו דבריו ברשב"ם שם בפסחים, ד"ה שני.

67 כד ע"ב שם בדפי האלפס.

זכר לקרבן הפסח, ובשר מבושל זכר לקרבן חגיגה. וביאר האור זרוע⁶⁸ שמכיוון שאין הלכה כבן תימא⁶⁹ (שהלילה כולו, כולל חגיגה, צלי) יש התאמה מלאה בין הלכות 'זכר למקדש' ובין ההלכה במקדש עצמו.⁷⁰ אך התוספות⁷¹ כתבו, שלשני התבשילים הללו לוקח שני מיני בשר מבושלים ולא צלי, והוכיחו את דבריהם מכך שההלכה היא כבן תימא והלילה הזה כולו צלי. וטעמם מבואר: יש ליצור הבדל הלכתי בין ההלכות שהן 'זכר למקדש' ובין ההלכות במקדש עצמו. והאחרונים⁷² הסבירו, שאין כוונת התוספות לומר שצריכים דווקא שני מיני בשר מבושלים אלא לומר שיוצאים אפילו בשני מיני בשר מבושלים. כלומר, אין צורך להקפיד על אי התאמה בין המקדש ובין 'זכר למקדש' ומכל מקום גם אין צורך להקפיד על התאמה. וכן כתבו בהגהות מימוניות (הלכות חמץ ומצה, פ"ח ה"א, אות ב): "אפילו שניהם צלויין או מבושלים".

התוספות כתבו שכשחל י"ד בשבת צריכים רק תבשיל אחד, שהרי חגיגת י"ד לא קרבה בשבת:

ומיהו אומר ר"י, דמ"מ אין לחלק... וגם יש לחוש שמא לא יעשו בשאר פסחים, ואין שום חשש אם אנו עושים... דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת והשתא נמי נקריבה בשבת, דהקרבה מסורה לזריזין. וכשיבנה, משה ואהרן יהא עמנו וליכא למיטעי. אך הבא להניח מלעשות שני תבשילין אין מזהירין אותו (פסחים ע"א ד"ה אחד).

דברי התוספות ברורים: יש להקפיד על כל ההלכות שהיו במקדש רק בעשיית 'זכר למקדש' אשר מסור ליחידים, ששם יש לחוש שמהרה יבנה המקדש. אך בעשיית זכר לחובות הכוהנים אין לחוש לתקלה בעתיד, כי עשיית הזכר קשורה רק לזיכרון העבר. שני מיני הבשר הם זכר לקרבנות המסורים לזריזים, ולכן אין כאן עשיית זכר לעתיד אלא לעבר.

הרא"ש חלק על דברי התוספות הללו, ולדעתו יש לאסור מלאכול שני מיני בשר בי"ד שחל להיות בשבת:

68 הלכות פסחים מהרב שמואל מפלייש, ח"ב סימן רנו.

69 פסחים ע"א.

70 וראה בבירור הלכה לסוגיה שם (עמ' יט אות ב) שכתבו להפך, וגם דעות אלו סבורות שההלכה כבן תימא וגם לדעות הללו יש להקפיד על אי התאמה בין הלכות 'זכר למקדש' ובין ההלכות הנוהגות במקדש.

71 פסחים קיד ע"ב ד"ה שני, וכן כתב בחידושי רבינו דוד שם.

72 מהרש"א על דברי התוספות.

משום שמהרה יבנה בית המקדש ויאמר אשתקד מי לא הבאנו זכר לחגיגה אף על פי שחל להיות ארבעה עשר בשבת, השתא נמי נביא חגיגה בשבת (פסחים פ"י, כה).

ולעומת זאת בהגהות מימוניות כתב:

וכשחל ארבעה עשר להיות בשבת... אמנם פירש ה"ר יחיאל ז"ל שאין לחוש לזה כיוון שאינו כי אם זכר, ואדרבה ראה שהמדקק בזה נראה שעושהו כעין קדשים ממש, ונכון לעשות שני תבשילים לעולם (שם).

כלומר מחלוקת הראשונים היא משולשת: הרא"ש הקפיד שעשיית 'זכר למקדש' תהיה ככל הלכות המקדש עצמו, לפי כל פרטי המצווה; לדעת רבינו יחיאל, שהובאה בהגהות מימוניות, יש להקפיד שעשיית הזכר דווקא לא תהיה ככל פרטי ההלכות כפי אשר נהגו במקדש;⁷³ ולדעת התוספות מחד אין צורך להקפיד שיהיו ככל הלכות המקדש ומאידך אין צורך להקפיד שלא יהיו כהלכות המקדש. וברור הדבר שהן הגהות מימוניות והן התוספות לא הבינו שעשיית 'זכר למקדש' כאן היא בבחינת 'הציבי לך ציונים' שהרי אין הקפדה לעשות כמו ההלכות במקדש. ועוד ברור שמטרת הזיכרון, היא לדעתם זיכרון העבר. ולפי הסבר זה מובן מדוע יש המקפידים לקחת ביצה כאחד מהתבשילים, שהרי ביצה היא ממאכלי אבלות, וזכר למקדש כאן הוא מגדרי אבלות. אך גם בדעת הרא"ש, המקפיד שדיני 'זכר למקדש' יהיו תואמים לדיני המקדש עצמו - ניתן לומר שאין כאן 'זכר למקדש' בבחינת 'הציבי לך ציונים', אלא יש כאן רק זכר למקדש שהיה, ואף על פי כן הקפידו על פרטי ההלכות מחשש לתקלה.

כבר ביארנו לעיל, שחכמים תיקנו ברכה רק לתקנות 'זכר למקדש' שמטרתן היא זיכרון למען העתיד או ההווה; ובתקנות של עשיית זיכרון לבית שחרב, לא הקפידו על פרטי ההלכות אלא רק על עצם עשייתן, ולהן לא תיקנו חכמים ברכת המצוות. לכן אין ברכה ללקיחת שני מיני תבשילים, שהם רק זכר לקרבן פסח וקרבן חגיגה.

ספירת העומר

אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי... אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא (מנחות סו ע"א).

ופירש רש"י:

73 אמנם, מדברי רבינו יחיאל נראה שהקפידו דווקא בשני תבשילים, שנראה כאוכל קודשים בחוץ - ואפשר שבזה גופא יש מעין זכר למקדש, שהוא מקפיד על הלכות שנהגו בזמן הבית.

אמימר מני יומי ולא שבועי – אמר: האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דליכא עומר,
אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומי סגי.

מפשט דברי אמימר נראה, שתקנות 'זכר למקדש' אינן מחייבות עשית העבודות כפי אשר היו במקדש, שהרי במקדש עצמו ספרו הן את הימים והן את השבועות. וכתב **הכסף משנה**⁷⁴ שמפירוש רש"י נראה שגם אב"י, החולק על אמימר, סבור שבזמן הזה כל תוקף הספירה הוא מדרבנן - זכר למקדש, ומכל מקום לדעתו גם בתקנות אלו יש לעשות כדרך שעשו במקדש. ובאופן פשוט נראה שדעת הכסף משנה (בהבנת שיטת רש"י) היא שבזה גופא נחלקו אב"י ואמימר: האם בתקנות המוגדרות 'זכר למקדש' צריך לקיימם כפי אשר היו במקדש.

אך יש שהבינו⁷⁵ שמחלוקת אב"י ואמימר לשיטת רש"י היא מהי תקנת חכמים בעשיית 'זכר למקדש' - האם יש כאן זכירה לספירה שהייתה במקדש (דעת אב"י) ולכן יש לספור הן את הימים והן את השבועות. או שיש כאן תקנה מיוחדת שיש לעשות 'זכר למקדש' לעצם הספירה שהייתה במקדש (דעת אמימר), וספירת הימים לבד מספיקה לכך.

וכתב הכסף משנה שהרמב"ם חלוק על רש"י, ולדעתו דברי הגמרא 'זכר למקדש' הם רק אליבא דאמימר, אך אב"י סבור שספירת העומר בזמן הזה היא מדאורייתא. מכאן שלדעת הרמב"ם, תקנות 'זכר למקדש' אינן צריכות להיעשות כפי שנעשו במקדש.

השפת אמת התקשה בדברי אמימר "דלא מצינו כזה, דמה בכך דזכר למקדש הוא, למה לא נעשה בשלמות כמו שעשו במקדש?" ותירץ שיש שתי מצות נפרדות: מצוות ספירת הימים הנלמדת מהפסוק "וספרתם לכם" (ויקרא כ"ג, טו-טז), ומצוות ספירת שבועות הנלמדת מהפסוק "שבעה שבועות תספר לך" (דברים ט"ז, ט). מצוות ספירת הימים נועדה לצורך מצוות המקדש (הקרבת העומר ושתי הלחם), ואילו מצוות ספירת השבועות היא לצורך החג. ועל פי זה מובן מדוע אמימר עשה 'זכר למקדש' רק למצוות ספירת הימים, כי רק היא קשורה לעבודת המקדש, אך מצוות ספירת השבועות מטרתה שמחת חג השבועות ואינה קשורה באופן ישיר למקדש, ולכן לא

74 הלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד.

75 הגר"ז, הובאו דבריו בהגיוני הלכה לרב יצחק מירסקי (הגיוני הלכה בענייני שבת ומועד, ירושלים תשמ"ט), עמ' 105.

עושים בה 'זכר למקדש', והדברים דחוקים. ומכל מקום כשיטתו ששתי מצוות נפרדות הן סברו ראשונים⁷⁶ ואחרונים אחרים.⁷⁷

ונראה להסביר את דברי אמימר על פי שיטתנו העקרונית, שתקנות חכמים לעשיית 'זכר למקדש' הן רק למצוות הפרט בבית המקדש ולא למצוות המוטלות על הציבור בכללותו או על הכוהנים. וגם במצוות ספירת העומר יש הבדל עקרוני בין מצוות ספירת הימים למצוות ספירת השבועות. מצוות ספירת הימים הנלמדת מהפסוק "וספרתם לכם" היא מצוות היחיד, וכדברי הגמרא "שתהא ספירה לכל אחד ואחד" (מנחות סה ע"ב), ואילו מצוות ספירת השבועות היא מצווה המוטלת על בית דין, כלומר כללות הציבור, וכדברי הגמרא (שם): "תספר לך - ספירה תלויה בבית דין".

לשון הרמב"ם היא: "ספירת העומר בכל מקום ובכל זמן", כלומר לדעתו מצווה זו נוהגת בזמן הזה מהתורה. ולפי זה חייבים לומר ששתי המצוות - ספירת העומר והקרבת העומר - הן מצוות נפרדות, ואינן קשורות זו בזו. ונראה שאין מחלוקת בהגדרה זו בין הראשונים, וגם רש"י הסובר שמצוות הספירה מדרבנן יכול לסבור שיש כאן שתי מצוות נפרדות, ומכל מקום רק בזמן שנוהגת הקרבת העומר נוהגת גם מצוות הספירה. ולפי דברינו לעיל, על מצוות אשר תוקנו כ'זכר למקדש' ואינן זקוקות לחפצי המקדש, כלומר הם חובות גברא - יש לברך ברכת המצוות, וכך אמנם נוהגים בספירת העומר.

סיכום

על אף שעבודות רבות היו במקדש, מכל מקום תיקנו חכמים כזיכרון המקדש לדורות רק מספר מועט של תקנות הקשורות לעבודת המועדים במקדש ואשר היו מוטלות על היחיד. ומכל מקום שונות הם התקנות המוגדרות כ'זכר למקדש' הן בתוקף חיובן והן במטרת עשייתן. יש תקנות אשר עשייתן בזמן הזה אינה כעשייתן במקדש, ולעתים הקפידו חכמים שעשייתן בזמן הזה תהיה מובחנת מעשייתן במקדש. תקנות אלו אינן במטרת 'הציבי לך ציונים' ונראה שכל מטרתן היא זיכרון וציון לדיני המקדש שהיה, ומבחינה מסוימת הם זיכרון של אבלות (כתבשילי הסדר).⁷⁸ לתקנות אלו שעשייתן אינה כבמקדש לא תיקנו חכמים ברכה.

76 רבינו ירוחם נתיב ה' ח"ד, מד ע"ד.

77 שו"ת בית הלוי ח"א סימן לט.

78 וראה בעל המאור (פסחים כח ע"א באלפס), שמטעם זה לא תיקנו ברכת הזמן לספירת העומר.

אך יש תקנות שמטרת הנהגתן היא זיכרון למקדש שְׁיִבְנֶה, והם בבחינת 'הציבי לך ציונים'. בתקנות אלו הקפידו חכמים שפרטי עשייתן בזמן הזה יהיו כפרטי עשייתן בזמן המקדש. ואמנם גם בתקנות אלו צריך לחלק בין מצוות אשר במקדש עשייתן הייתה ללא חפצי הקודש (לולב, מרור) וכל מהותן הן מצות הגברא, ובין מצות אשר עשייתן במקדש היא עם חפצי הקודש (הקפת המזבח) ומהותן היא שילוב של חובת גברא וחפצי שמים. באלו האחרונות לא יכלו חכמים לתקן שעשייתן בזמן הזה תהיה כבזמן המקדש ולכן לא תיקנו להן ברכה.

ויש סוג שלישי של עשיית 'זכר למקדש', עשייה לא כזכר למקדש שחבר ולא למטרת זיכרון העשייה במקדש שייבנה, אלא העשייה עצמה בגבולין מועברת ישירות מהמקדש עצמו. עבודות אלו נהגו בגבולין גם בזמן שהמקדש עצמו היה בבניינו ואחרי החורבן לא השתנה מעמדן (ולכן אפיקומן הוא מהתורה בזמן הזה לדעת רש"י,⁷⁹ וערבה מדברי נביאים גם בזמן הזה). כמובן שעשיית מצוות אלו היא כפרטי המצות במקדש, ואם עשייתן היא ללא חפצי הקודש מברכים עליה.

גם במשך הדורות הנהיגו הפוסקים מנהגים שונים כעשיית 'זכר למקדש' (קריאת פרשת שקלים⁸⁰ ונתינת 'זכר למחצית השקל')⁸¹ אך גם מנהגים אלו נקבעו על פי אותם עקרונות שהתנו חז"ל, כלומר עשיית זכר לחובות היחיד במקדש ולא לחובות הציבור. ואמנם נראה שיש הלכות שאף שטעמם הוגדר כ'זכר למקדש' או כזכר לעבודת המקדש, מכל מקום אינם על פי העקרונות הנ"ל. למשל, הפוסקים דימו הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת להדלקת המנורה,⁸² ולכן קבעו שיש להדליק בדרום ופרטים נוספים, וזאת על אף שהדלקת נרות במקדש אינה עבודת יחיד. אך נראה שמנהג זה, שאין לו מקור בתלמוד, נקבע לכתחילה על מנת לפרסם את הנס ולא כ'זכר למקדש', ולכן הוא נקבע רק לימי החנוכה ולא במשך כל ימי השנה. ומכל מקום אחרי שכבר נקבע, כתבו הפוסקים לעשותו כבבית המקדש ולהדליק הנרות בצד דרום. אין כאן תקנה מיוחדת לזכר המקדש, ולכן אין כאן את העקרונות המוגדרים של מצוות 'זכר למקדש' הלמדים מהפסוק "ציון היא דורש אין לה".

79 וראה מגילה כ ע"ב תוספות ד"ה כל, שגם שופר בגבולין הוא 'זכר למקדש' אף על פי שחיבו הוא מהתורה, והדברים צריכים בירור.

80 ספר החינוך מצוה קה.

81 מרדכי פרק א ממגילה ס' תשעז, וכן פסק הרמ"א (אורח חיים תרצ"ד, ב). מנהג זה אינו מוזכר בספרי הראשונים לפניו.

82 ראה על כך בערך 'חנוכה', אנציקלופדיה תלמודית כרך טז, עמ' רסז-רסח.

למותר לציין, שזיכרון המקדש - הן הזיכרון לעבר, ויתר על כן הכמיהה לבניינו - היוו גם גורם בעל חשיבות במנהגים אישיים או קהילתיים, אך מנהגים אלו לא קיבלו תוקף הלכתי מחייב. מנהגים כלבישת הקיטל בליל הסדר או ירידת ילדי תלמוד תורה עץ חיים לכותל המערבי בחג הסוכות של מוצאי שביעית היו ונשארו ביטוי לכמיהה לגאולה העתידית.

האחרונים מבית בריסק חידשו שעשיית 'זכר למקדש' אינה עשייה לזכר הפעולות עצמן שהיו במקדש, אלא חכמים תיקנו לזכור את המקדש במועדים מסוימים ואת פעולת הזיכרון עושים על ידי פעולות דומות למעשה שהיה במקדש. ומכיוון שכך לדעתם אין לפעולת הזיכרון ברכה,⁸³ ולדעתם בכל מקום שמצינו ברכה (נטילת לולב כל שבעה, ספירת העומר) התקנה שם הייתה תקנה מדברי חכמים לעשות בגבולין כמו דיני המקדש, ורק את אופן עשיית המצווה תיקנו כזיכרון למקדש. אך כפי שראינו מפורשות, הן בראשונים והן באחרונים, גם תקנות 'זכר למקדש' הן בברכה, כדעת רש"י ורשב"ם בדין אפיקומן, ודעת רש"י לגבי ספירת העומר, וכן כתב מפורש הריטב"א לגבי דין כורך, וזו היא כמובן דעת השולחן ערוך והפוסקים שאין לדבר בין מרור לכורך. כמו כן זו היא דעת האחרונים הסבורים שדין מרור עצמו הוא זכר למקדש (שולחן ערוך הרב, אדר"ת). ולכן נראה כדברינו שיש לחלק בין התקנות השונות המוגדרות כ'זכר למקדש' כנ"ל.

נספח - הקהל

על פי העקרונות הנ"ל, נראה שניתן גם אולי לדון ביחס למחלוקת בעניין 'זכר להקהל'. האדר"ת - הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים, רבה של פונביז' וירושלים - החל לקרוא לקיום זכר למצוות הקהל במוצאי שנת השמיטה תרמ"ט, ופירסם גם קונטרס בשם זכר למצוות הקהל. קריאתו זו נענתה רק בתקופה מאוחרת בשנת תש"ו, על ידי גדולי הרבנים ובראשם הרבנים הראשיים הרצוג ועוזיאל. ומנגד כמו אז מערערים על דבר זה ובראשם החזו"א (וכנראה גם הגרי"ז).⁸⁴

ללא צל של ספק, מחלוקת זו אינה נובעת רק מדין הלכתי בגדרי עשיית 'זכר למקדש', אלא ממכלול שיקולים וביניהם גם שאלת הסמכות לתקן תקנות חדשות

83 וראה אור שמה, הלכות לולב, פ"ז הט"ו.

84 על תולדות 'זכר להקהל' ראה: הרב יהודה זולדן, ספר הקהל, עמ' 653 ואילך.

בזמן הזה, ומשאלות חברתיות ואחרות. אך יש לשאול היא האם מצוות 'הקהל' כלולה בגדרי המצוות שיש לעשות להן 'זכר למקדש'.

ונראה שפתרון שאלה זו, נובע מהגדרת המצווה לפי דברינו לעיל: האם מצוות הקהל היא חובת היחיד במקדש או שהיא חובה ציבורית.

יש מן הראשונים⁸⁵ שמנו בהקהל שתי מצוות: מצווה על המלך לקרוא, ומצווה על היחיד שבזמן שהמלך קורא בתורה יבוא הוא לשמוע. ויש מהראשונים שמנו זאת במצווה אחת, והאחרונים הרחיבו בכך.⁸⁶ ומכל מקום כבר כתב הרצי"ה קוק:⁸⁷

ומישוב ג"כ מה שהקשה בס' נר מצוה על סהמ"צ להרמב"ם מדוע לא מנה שתי מצות, קריאת המלך וקהילת העם, כי זה שייך רק באופן שיש במצוה שני צדדים מיוחדים ומפורדים, שיכולים להתקיים זה בלא זה... משא"כ כאן ששני הצדדים האלה הם במהותם והתקיימותם עניין אחד, שצד המצוה של קריאת המלך אינו אלא שייך לצד מהותה העיקרית של קהילת העם.

85 **בה"ג** (עשה קסב במניין המצוות, וראה בהגהת רא"ש טרוב שם); **יראים** סי' רסו וסי' תלג (מהדורת ווילנה תרס"ב); וראה סיכום הדברים בערך 'הקהל', **אנציקלופדיה תלמודית** כרך י', עמ' תמג-תמד.

86 ראה דברי האדר"ת בקונטרס 'זכר למקדש', בתוך **קובץ הקהל עמ'** לו; הרב שלמה גורן, **תורת המועדים**, תל אביב תשכ"ד, עמ' 127-138, ובייחוד דבריו שם עמ' 136; הרב יעקב אריאל, **ספר הקהל עמ'** 394-401; הרב יהושע ויצמן, **ספר הקהל עמ'** 189 ואילך.

87 הובאו דבריו בקובץ **הקהל עמ'** פח.

טוהרות

הגדרת כלי בדיני טומאה ובדין שאובין

פתיחה

א. כלי אבן

ב. כלי מתכת

ג. פשוטי כלי עץ

ד. גודל הכלי

ה. רמת הגימור

המניח כלים תחת הצנור - אחד כלים גדולים ואחד כלים קטנים, אפילו כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה - פוסלין את המקווה (מקוואות פ"ד מ"א).

פתיחה

בספרו **טהרת המים**¹, מונה הרב טלושקין שישה תנאים, שכל אחד מהם יכול לפסול מים למקווה מדין שאובין. לאחר מכן, הוא הולך ומפרט את פרטי דיניהם של ששת הנושאים הללו. אולם נראה שיש לפצל את הדיון ביצירת המעמד של שאובין, לשתי קבוצות של נושאים:

קבוצה אחת - נושאים הקשורים להגדרת הכלי.

קבוצה שנייה - נושאים המגדירים את פעולת השאיבה.

לדוגמה, הדיון בחומר שממנו עשוי הכלי, שייך לקבוצת הנושאים הראשונה. אך הדיון בדעת ובכוונה, שייך באופן מובהק לקבוצת הנושאים השנייה. זהו דין שאינו רלוונטי לטיבו של הכלי או להגדרתו.

* סיכום של שני שיעורים שהעביר הרב אהרן ליכטנשטיין במהלך לימוד מסכת מקוואות, בקיץ תשס"א; הסיכום לא עבר את ביקורת הרב. הערות השוליים נוספו על ידי המערכת.

1 כלל ז', סי' כה.

דוגמה נוספת - ישנה דרישה שהכלי יעמוד דווקא כדרך קבלתו.² דרישה זו איננה נוגעת, מן הסתם, להגדרת הכלי. וזאת, למרות שיש לה השפעה של ממש על חלות הפסול של שאובין.

דוגמה מסופקת קשורה לדרישה של 'נעשה לקבלה'. ניתן להבין שזהו מרכיב בהגדרת הכלי. אך אפשר להסביר שהכלי מוגדר היטב בלי קשר לדרישה זו, וכל עניינה הוא בהגדרת מעמדם של המים.

מדוע כה חשובה האבחנה שבין שתי קבוצות אלה? ובכן, מעבר לחשיבות בעצם ההבנה, ישנם הבדלים הלכתיים שעשויים להיתלות בשיוך לאחת מן הקבוצות. נציע, בקיצור, דוגמה לכך.

נניח שיש לנו צינור, ובו גומה קטנה. צינור שכזה, פוסל מדין מים שאובין. אך יש לשאול מה נפסל - האם המים שבגומת הצינור בלבד, או שמא מי הצינור כולו? ייתכן שהדבר תלוי בהגדרת טיב הפגם.

אם הדין של צינור ובו גומה מהווה דין בהגדרת כלי, אזי הצינור כולו מוגדר ככלי 'שואב'. וכל מי הצינור יחשבו שאובין. אך אם זה דין בפעולת השאיבה, ייפסלו רק המים שעברו תהליך של שאיבה, דהיינו רק מי הגומה.

ייתכן כמובן ששני הדינים תקפים, אך רצויה המודעות להבדל המושגי שביניהם. במאמר זה נתרכז בהגדרת הכלי. את הדיון בהגדרה זו, נפצל לשלושה תחומים:

תחום אחד - החומר ממנו עשוי הכלי.

תחום שני - גודלו של הכלי.

תחום שלישי - רמת הגימור של הכלי.

א. כלי אבן

בבואנו לבחון את הגדרות הכלי, בהתאם לסוג החומר ממנו הכלי עשוי, כדאי להתבונן בתחומים הלכתיים נוספים שעוסקים בהם בדיני כלים.

בתחום שלנו, דין שאובין - טורחת המשנה לכנף גם כלי אבנים וכלי אדמה תחת כנפי הפסול. האינטואיציה המיידית שולחת אותנו לתחום של קבלת טומאה. שהרי

2 עיין במשנה במקוואות פ"ד מ"ב וברא"ש שם.

כלי אבנים ודומיהם - אינם מקבלים טומאה. ממילא, הקביעה של 'סוג החומר' שמופיעה במשנה, אומרת לנו שאין להתחשב בהגדרת כלי לעניין קבלת טומאה.

קביעה זו יכולה להתפרש בשתי צורות:

צורה אחת - בשאובין, בכלל לא מחפשים 'כלי'. כל מיכל מים, יוצר פסול שאובין, אפילו אם אין בו זהות הלכתית של כלי.

צורה שנייה - אכן, גם לפסול שאובין נחוץ 'כלי', אך הגדרות כלי אינן אחידות. בפרט - הגדרת כלי לעניין שאובין שונה מהגדרת כלי לעניין קבלת טומאה.

הבנה אחרונה זו ניתן לנסח בשתי וריאציות:

וריאציה אחת - כלי אבנים הינם כלים לעניין פסול שאובין, מכיוון שהם כלים שניתן לשאוב בהם את המים; אך אינם מהווים כלי לעניין דיני טומאה וטהרה.

וריאציה שנייה - כלי אבנים מהווים כלי, גם לענייני טומאה וטהרה; אך ישנם כלים שאינם מקבלים טומאה.

וריאציה זו קוסמת במיוחד, מכיוון שקיים תחום נוסף דיני טומאה וטהרה, בו ברור שגם כלי אבנים נחשבים כלים. מדובר בהלכות פרה אדומה, בדינים של מי חטאת. כך נאמר בתורה:

וְלָקְחוּ לְטָמֵא מִצֶּפֶר שְׂרֵפֶת הַחֹטֵאת וְנָתַן עָלָיו מִיַּם חַיִּים אֶל כָּלִי (במדבר י"ט, יז).

אם כן, מפורש בתורה שנחוץ כלי לקידוש מי חטאת; ואנו יודעים שכלי אבנים כשרים לכך. יתירה מזו - להלכה, "כל מעשיה בכלי גללים בכלי אבנים ובכלי חטאת"³, שהרי בפרת חטאת שוררים ניהוגי טהרה מוקפדים במיוחד, וכלי אבנים שאינם מקבלים טומאה - מתאימים בצורה מושלמת למטרה זו.

כמובן - ניתן לומר גם כאן, שכלי אבנים מוגדרים ככלים לעניין קידוש מי חטאת, אך לא לעניין קבלת טומאה (ואולי אפילו לא לעניין שאובין); אך וודאי שדוגמה זו מטה מעט את הכף להגדרתם של כלי אבן ככלים באופן כללי יותר.⁴

3 יומא ב' ע"א. אמנם מפשט הגמרא משמע שמדובר בלשכת האבן עצמה, אך ראה רש"י שם ד"ה כל מעשיה, שפירש "כל מעשיה - של פרה". ועיין גם בתוספות שם ד"ה שכל מעשיה, ובתוספות בחולין ט' ע"ב ד"ה טמאה וד"ה אם יכולה.

4 ראה גם את לשון הראב"ד, בהשגתו על הלכות מקוות פ"ח ה"ז.

ספציפית, לעניין קבלת טומאה, נראה מהרמב"ם שגם כלי אבן מוגדרים ככלים. העניין בולט, אם משווים את ניסוחי קבלת הטומאה שבאוכלין, לאלו שבכלים. כך פותח הרמב"ם את הלכות טומאת אוכלין:

כל אוכל המיוחד למאכל אדם... מקבל טומאה (הלכות טומאת אוכלין פ"א ה"א).

בהלכות כלים אין קביעה כוללנית מקבילה. אדרבה, יש קביעה מצמצמת:

שבעה מיני כלים הן שמקבלין טומאה מן התורה (הלכות כלים פ"א ה"א).

היינו - ישנם סוגי כלים רבים, אך לא כולם מקבלים טומאה; רק שבעה מתוכם שייכים למועדון האקסקלוסיבי של כלים מקבלי טומאה מן התורה (ועוד מספר מדוד של מקבלי טומאה מדרבנן).⁵

משמע - גם אם כלי אבנים יוגדרו ככלים גמורים לכל דבר, הגדרתם ככלים איננה מחייבת חלות טומאה בהם, משום שיש כלים גמורים ומלאים שפשוט אינם מקבלים טומאה.⁶ וכך פוסק הרמב"ם:

כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה - טהורין לעולם, ואין מקבלין טומאה מן הטומאות (הלכות כלים פ"א ה"ו).

דהיינו, גם לעניין קבלת טומאה נשמרת הגדרתם ככלים, אלא שדינם הוא לא לקבל טומאה. וממילא, לתחומים אחרים נגדיר אותם ככלי. למשל, איסור טבילה בכלים יחול אף בכלי אבן.⁷

5 דיוק דומה, ניתן להציע בדברי רש"י. הוא מציין "שאינן כלי מתכות טמאין דאורייתא, אלא המנויין בפרשה - הזהב והכסף..." (ראש השנה יט ע"ב ד"ה וחכמים מטהרין). גם מרש"י משמע שיש הרבה סוגים של כלי מתכות, אך לא כולם מקבלים טומאה. והוא מרחיק לכת מעבר לדברי הרמב"ם, כיוון שבדבריו יש גם סיווג פנימי בתוך כלי מתכות עצמם.

6 יתר על כן, ישנם מצבים שבהם אבן מקבלת טומאה בפועל, כאשר היא חלק ממערכת המקבלת טומאה. הדבר עולה בדיני תנור, וראה בפסקי הרמב"ם בהלכות כלים פט"ו: בה"ו, פסק שתנור מאבן טהור לעולם; אך בהט"ו פסק שהאבן שאדם שופת עליה יחד עם תנור או כירה, טמאה. אמנם, ייתכן שאלו דינים מיוחדים בתנור ובידות, ואין ללמוד מהם לעניין ההגדרות העקרוניות של כלים.

7 ואכן - כך משמע ממשנת שוקת יהוא, מקוואות פ"ד מ"ה, וראה רש"י ביבמות טו ע"א ד"ה נעשים על גבה.

ב. כלי מתכת

הדיון בכלי אבן מתעורר מפורשות במשנה. אך ראוי לדון בעניין נוסף, שלא נזכר בה - מעמדם של כלי מתכות. כאן מדובר בקוטב הנגדי: אם תהינו ביחס ליכולתם של כלי אבן לפסול את המקווה, בנוגע לכלי מתכת עולה שאלה הפוכה.

מהמשניות נראה, שכדי לפסול את המקווה נחוץ כלי קיבול. אנו נשאל - האם ייתכן שכלי מתכת יפסלו את המקווה, גם ללא כלי קיבול? נקודת המוצא תהיה, שוב, ההשוואה לתחום של קבלת טומאה.

אנו יודעים שפשוטי כלי מתכות מקבלים טומאה,⁸ בניגוד לפשוטי כלי עץ וכלי חרס. לגבי כלי חרס, הדבר ברור ומוחלט :

פשוטי כלי חרש, כגון מנורה וכסא ושולחן של חרש וכיוצא בהן, אין מקבלין טומאה מן הטומאות ולא טומאת מדרס - לא מדברי תורה, ולא מדברי סופרים (רמב"ם, הלכות כלים פ"א ה"ח).

לגבי פשוטי כלי עץ, המצב מורכב יותר. ראשית, פשוטי כלי עץ מקבלים טומאת מדרס. שנית, גם אם מדובר בשאר טומאות - כלי עץ מקבלים טומאה מדברי סופרים, והפקעתם היא דווקא מקבלת טומאה דאורייתא.⁹ אך גם בנקודה זו נחלקו ראשונים, ויעויין בבבא בתרא סו ע"א ושם בתוספות ד"ה ושאיני.

מכל מקום, אם דנים ברמת המצב מדאורייתא - הגישה הפשוטה מפצלת בין כלי מתכות מחד (שגם פשוטיהם מקבלים טומאה), לבין כלי עץ וכלי חרס מאידך (שפשוטיהם אינם מקבלים טומאה).

עתה נוכל ליישם גם בתחום שלנו - דין שאובין לפסול את המקווה. נוכל לטעון שבכלי עץ וחרס, וכל שכן בכלי אבנים, נחוץ כלי קיבול כדי ליצור מעמד של שאובין. אך כלי מתכת יוצרים מעמד שאובין, גם ללא בית קיבול. מייד נמתן את ההצעה הרדיקלית הזו, אך לפני כן, נצביע על משנה שממנה אולי ניתן לדייק כך:

החוטט בצנור לקבל צרורות, בשל עץ - כל שהוא, ובשל חרס - רביעית (מקוואות פ"ד מ"ג).

8 עיין ברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"ט.

9 עיין ברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"י.

מדובר בפסול שאובין, ובצינור שאיננו פוסל כשלעצמו (ר"ש). אך נהוג היה לחקוק גומה בצינור, כדי שחלקיקי עפר וחול המעורבים במים ייקלטו בתוכה - מעין תהליך זיקוק. חקיקה זו יוצרת בצינור בית קיבול, והמים העוברים בו נפסלים מדין שאובין.

אלא שהמשנה מתייחסת רק לעץ ולחרס, ואינה מזכירה כלי מתכות. ייתכן שנוכל לדייק על פסלותו של צינור מתכת, ואפילו אם אין בו חקיקה שכזו - מחמת העובדה שפשוטי כלי מתכת מקבלים טומאה. ממילא, הרי הם כלי גם לדין שאובין, ואפילו בלא בית קיבול.¹⁰

כפי שאמרנו לעיל, אפשרות זו רדיקלית למדי. מדברי הרמב"ם נראה¹¹ שהוא שולל אותה:

מטהרין את המקוות... כיצד? מביאין סלון של חרש או של אבר וכיוצא בהן, שאין הסלונות פוסלין את המקוה (הלכות מקוות פ"ח ה"ז).

אבר הוא עופרת, דהיינו - מתכת. סלון הוא בדיוק דוגמה לצינור בלי כלי קיבול. ומדברי הרמב"ם נראה שללא כלי קיבול - אין פסול מדין שאובין, אפילו כאשר מדובר בצינור של מתכת.¹²

אך אפשר למתן את החילוק שהוצע לעיל. הזכרנו לעיל את החילוק החשוב בין שני סוגים של חסרונות - חיסרון בהגדרת הכלי, וחיסרון בפעולת השאיבה. על רקע זה נוכל לפצל בין כלי מתכות מחד, לבין כלי עץ וחרס מאידך.

כלי מתכות ללא בית קיבול - הוא כלי מושלם, מצד עצם הגדרתו. אמנם הוא אינו פוסל בשאובין, אך זאת רק משום שאינו עושה פעולת שאיבה. לעומת זאת, בכלי עץ וחרס ללא בית קיבול - יש פגם בהגדרת הכלי. והעובדה שהם לא יוצרים מעמד של שאובין, נשענת על ליקוי כפול - גם הגדרתם ככלים פגומה, וגם פעולת השאיבה בעייתית בהם.

10 קצת צריך עיון - מה יהיה דינו של צינור אבן (שאף הוא אינו נזכר במשנה)? ייתכן שבו נדייק להיפך, ונאמר שאפילו אם יש לו כלי קיבול, הוא איננו פוסל בשאובין.

11 עיין, בהקשר זה, באגרות הגר"ד הלוי (ירושלים תשס"א), על הלכות מקוואות פ"ו ה"ד, בעיקר בעמ' רלב.

12 דברי הרמב"ם הם משנה מפורשת במקוואות פ"ו המ"ח, אם כי נחלקו הראשונים האם מדובר בסילון תלוש או מחובר (ראה במלאכת שלמה שם). ובפירוש המשנה שם, ביאר הרמב"ם שסילון, אפילו אם היה בו בית קיבול - אינו פוסל מדין שאובין, הואיל ולא נעשה לקבלה ולפיכך אינו כלי קיבול (ולא כראב"ד בהשגתו שם). ועיין בתפארת ישראל על המשנה, אות סא.

הבדל זה יבאר לנו, קודם כל, את הסיבה הטקסטואלית לכך שכלי מתכות לא הזכרו במשנה של החוטט בצינור. אנו נאמר שהמשנה עסקה בשאלה העקרונית של הגדרת כלי, ולא בדינים שקשורים לפעולת השאיבה.

כמו כן, הבדל זה הוא פתח אפשרי למקרי 'נפקא מינה'. אם נמצא, ביחס לצינורות הללו, מצב שבו משום מה יש פעולת שאיבה, אזי נחלק להלכה. בצינור מתכת נאמר שהמים שאובין, היות שהתגברנו על הבעיה היחידה שקיימת - חיסרון בפעולת השאיבה. בצינור חרס ועץ נאמר שהמים לא שאובין, מפני שעדיין חסר המרכיב העיקרי של כלי.

ג. פשוטי כלי עץ

המשנה קובעת שמעבר לגודל מסוים, כלי עץ אינם מקבלים טומאה:

השידה והתיבה והמגדל... שיש להם שולים, והן מחזיקין ארבעים סאה בלח שהם כורים ביבש - הרי אלו טהורין (כלים פט"ו מ"א).

יסוד טהרתם של הכלים הללו אינו מפורש במשנה. מפרשי המשנה מביאים את דברי הגמרא בשבת, שם מבואר הטעם לכך שכלים גדולים אינם מקבלים טומאה:

תניא: חנניה אומר, נלמדה משק - מה שק מיטלטל מלא וריקן, אף כל מיטלטל מלא וריקן (שבת פג ע"ב).

אגב, הדמיון לשק הוא גם המקור למיעוט פשוטי כלי עץ מטומאה דאורייתא. שהרי בדרישה של 'מיטלטל מלא וריקן' מקופלת האפשרות של הכלי להיות מלא, ומכאן ממועטים פשוטי כלי עץ.

אלא שכאן יש לשאול - מהו העוגן הסברתי למיעוטם של הכלים הללו מקבלת טומאה? האם יש פגם בהגדרתם ככלי, או שמא מדובר בכלים מושלמים המופקעים מקבלת טומאה? נראה שיש לדון בנפרד בפשוטי כלי עץ, ובכלי עץ העשויים לנחת (=כלים גדולים שמטרתם לנוח במקומם).

נדון תחילה בפשוטי כלי עץ. כידוע, גם פשוטי כלי חרס אינם מקבלים טומאה. ניתן להציע כי בפשוטי כלי חרס יש ליקוי בהגדרתם ככלי, ואילו פשוטי כלי עץ הם כלים גמורים אלא שאינם מקבלים טומאה.

הראיה המרכזית לעניין, לקוחה מהדין של טומאת מדרס. הקביעה שפשוטי כלי חרס אינם מקבלים טומאה, היא קביעה כללית ומוחלטת, ללא בקיעים. אין שום

טומאה בפשוטי כלי חרס - לא מדאורייתא, ולא מדרבנן. הרמב"ם מדגיש זאת, גם לגבי טומאת מדרס.¹³ לפיכך, קל לקבוע שהם לא נחשבים כלים.

לעומתם, פשוטי כלי עץ מקבלים טומאה מדברי סופרים. פרט לזאת, טומאת מדרס קיימת בהם מן התורה. וכך כותב הרמב"ם:

אבל פשוטיהן, כגון - הלוחות, והכסא... אין מקבלין טומאה אלא מדברי סופרים...
אבל במדרס הזב וחבריו - מתטמאין מן התורה (הלכות כלים פ"א ה"י).

לפיכך - נוכל לטעון שפשוטי כלי עץ מהווים כלים גמורים, מצד הגדרתם העקרונית; אך בשאר הטומאות, חוץ מטומאת מדרס, אין הם מקבלים טומאה מדאורייתא. זאת בגלל הדמיון לשק, שנדרש בהיקש.

נוסיף לדברים הללו הערה מרחיבה והערה מצמצמת. ראינו ברמב"ם שיש טומאת מדרס לפשוטי כלי עץ. המשנה בנידה מט ע"א מציינת ש"כל המטמא מדרס - מטמא טמא מת". לפירושו של רש"י, יוצא ממשנה זו שיש לרבות אף שאר טומאות מדאורייתא לפשוטי כלי עץ:

הוא הדין כלל הטומאות... דאין לך מיטמא מדרס אלא המיוחד לשכיבה. וכיון דשוי לתשמיש - כלי הוא, וכל שהוא כלי למדרס - מיטמא בכל טומאה, ואפילו הוא פשוטי כלי עץ (סוכה כ ע"א ד"ה והתנן).

מעבר לעובדה שפשוטי כלי עץ נטמאים גם בשאר טומאות, מבואר ברש"י שהם כלים גמורים. העובדה שהם טמאים מדרס, מעידה על כך שהם מהווים כלי. אך כאן ראוי להוסיף גם הערה מצמצמת.

ניתן להבין באופן הפוך מדברי רש"י, שטומאת מדרס איננה מעידה על כך שמדובר בכלי. ייתכן שדווקא בטומאת מדרס, הקריטריון 'ראוי למדרס' מספיק, אפילו כאשר מכל בחינה אחרת אין לפנינו כלי.

האמת היא שבפשוטי הפסוקים מגלים בעניין זה תופעה מעניינת. בפסוקים אנו מוצאים אבחנה עקבית בין משכב לבין מושב. נראה שבמשכב אין דרישה של כלי, אך

13 עיין בכלים פ"ג מ"ג, בסוגייה בבכורות לח ע"א, וברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"ח.

במושב דרישה כזו קיימת.¹⁴ לגבי משכב, על כל פנים, משמע שגם דבר שאיננו כלי יקבל טומאה, אם הוא מיועד למשכב.¹⁵

לעניין זה, יכולה להיות השפעה על ההיקש ממדרס לשאר טומאות. אם טומאת מדרס חלה בראוי למשכב גם כאשר אינו כלי, הרי שאין להקיש ממנה על שאר הטומאות. ואכן - רש"י מדגיש שטומאת המדרס איננה דין אקראי; היא קובעת תשמיש בחפץ, וממילא מגדירה אותו ככלי.¹⁶

זאת, בניגוד לרמב"ם. כזכור, טומאה בפשוטי כלי עץ לשיטת הרמב"ם היא מדרבנן בלבד, ורק טומאת מדרס בהם היא מדאורייתא. הרמב"ם אינו מרחיב מטומאת מדרס לשאר הטומאות. יתר על כן, אחת הדוגמאות הקלאסיות לטומאת מדרס בפשוטי כלי עץ, היא הדוגמה של מפץ. ובו קובע הרמב"ם:

המפץ אינו בכלל הכלים המקבלין שאר כל הטומאות. לפי שאינו כלי קיבול - אינו בכלל כלי עץ האמורים בתורה, והואיל והוא ראוי למשכב נתרבה לטומאת מדרס בלבד דין תורה... לא יתרבה לטהר במקוה, שאין מתטהר במקוה אלא הכלים האמורים בתורה (הלכות מקוה פ"א ה"ד).¹⁷

וייתכן, כמובן, שיש שני סוגים של פשוטי כלי עץ. יש כאלו שאינם כלי, וטומאתם מן התורה היא טומאת מדרס בלבד. ויש כאלו שטומאת מדרסם מעידה על כך שהם כלי, ובהם נוכל להקיש (כהבנת רש"י) גם לשאר טומאות.

14 עיין בויקרא ט"ו, ד-ו; שם, שם כא-כג; שם, שם כו. נציין גם, שבנידה אין אבחנה בין משכב למושב. עיין שם בפסוק כ.

15 ועל דרך הדיוק בפשטי הפסוקים, ניתן להוסיף למשכב גם את המרכב. עיין בויקרא ט"ו, ט.

16 רש"י בנידה מט ע"א (ד"ה כל המטמא) מדבר על מושב הזב כעדות לזהותו ככלי, וכך גם מפורש בדף מט ע"ב בדברי הגמרא. לאור המוצע בשיעור, היינו יכולים לדייק מכאן שדווקא מושב הזב התרבה לשאר טומאות, ולא משכבו. אמנם, רש"י בסוכה כ ע"א (ד"ה והתנו) מפרט מהלך דומה, ושם הוא מתייחס למשכב הזב - כלומר, רש"י עצמו ודאי לא קיבל את החילוק שבין משכב לבין מושב.

17 אמנם, גם הרמב"ם מקפיד בלשונו, ואינו קובע שהמפץ איננו כלי, אלא רק שאיננו מהכלים האמורים בתורה. ועיין גם בהשגת הראב"ד על אתר.

ד. גודל הכלי

חקירה דומה לזו שחקרנו ביחס לפשוטי כלי עץ, ניתן להפעיל על כלי עץ גדולים. יש לשאול - האם הם דומים לפשוטי כלי עץ, הן בדיון והן בתפישה? האם יש בהם טומאת מדרס? האם יש בהם שאר טומאות מדרבנן?

גם אם לא, יש לבדוק מהו שורש הדבר. עקרונית, ההיקש לשק ממעט גם אותם, משום שאינם בגדר 'מיטלטל מלא וריקן'. אך יש לבחון האם מדובר במיעוט עצמאי, או שמא יש כאן ליקוי בעצם הגדרתם ככלי.

נראה, שבחלק מן הנקודות הללו נחלקו הרמב"ן והתוספות. הרקע הוא המשנה בשבת פג ע"ב, שקובעת מעמד עקרוני של טהרה לספינה. בגמרא מובאים שני מקורות אפשריים למעמד ההלכתי הזה:

פשיטא, אניה בלב ים היא!¹⁸ הא קמ"ל כים - מה ים טהור, אף ספינה טהורה. תניא, חנניה אומר: נלמדה משק; מה שק מיטלטל מלא וריקן, אף כל מיטלטל מלא וריקן - לאפוקי ספינה (שבת פג ע"ב).

בגמרא נאמר שיש, בין השאר, נפקא מינה בין הלימודים לעניין ספינה של חרס. מהלימוד הראשון המבטא היקש כללי לים, יש לטהר גם ספינה של חרס; אך הלימוד של חנניה מוסב דווקא על ספינות עץ, משום שדווקא כלי עץ הוקשו לשק.¹⁹

אך האם ספינה שכזו מיטמאת בטומאת מדרס? התוספות קובעים,²⁰ שברמה העקרונית - כן. אילו ספינה הייתה דבר שנעשה למדרס, היינו מתגברים על ההיקש לשק, ומטמאים אותה בטומאת מדרס; אלא שמעשית, ספינות עשויות לפרקמטיא, ולא למדרס.²¹

18 הקושיה היא על דברי הפסוק במשלי ל', יט: "דרך אניה בלב ים".

19 ברוח הדיון בפרק ב', נוכל להציע שספינות ברזל טמאות לכולי עלמא. טומאתם של כלי ברזל כה מיידית, עד שכלל אינה עומדת לדיון, והיא לא חשופה להיקשים כמו ההיקש לים או לשק.

20 על אתר, ד"ה נלמדנה.

21 הסבר נוסף ברוח זו, מובא ברשב"א בביצה כג ע"ב, ד"ה עגלה. הרשב"א מציין שעיקרה של ספינה הוא לעבור בה ממקום למקום, ולא למדרס. משמע, אילו היתה עשויה למדרס היתה טמאה מדרס, למרות שאיננה מיטלטלת מלאה וריקנית. תירוצו של הרשב"א מופיע גם בתוספות במנחות על ע"א, ד"ה שידה. וראייה נוספת לתירוץ זה, עולה ברמב"ן בשבת פג ע"ב ד"ה ספינה. אמנם הרמב"ן דוחה את שיטת התוספות, כפי שנראה להלן; אך בצטטו את

יתירה מזו - מהתוספות המקביל במסכת מנחות משמע שיש לחלק, בפועל, בין שני סוגים של ספינות. ספינה העשויה לסחורה לא תקבל טומאת מדרס, ואילו ספינה העשויה לבני אדם תקבל טומאת מדרס בפועל:

ומיהו קשה מספינה... דתניא, רבי חנינא אומר: נלמדה משק... ואמאי? הא עשויה למדרס, שנכנסים בה בני אדם! וי"ל - דאיירי בספינות גדולות, שעיקרן עשויות לתת לתוכן פרקמטיא (מנחות לא ע"א, תוספות ד"ה שידה).

הרמב"ן נוטה לחלוק על עמדת התוספות. הוא דן בדבריהם, מקשה עליהם, ומעלה אפשרות שיש בה הבדל עקרוני. הרמב"ן מציע לטהר ספינה מטומאת מדרס, גם כשהיא ראויה למדרס. זאת, בניגוד למיעוט של פשוטי כלי עץ:

ושמא אין שיטתן עיקר, אלא כל הבאין במדה (=מחזיקים ארבעים סאה בלח) - טהורין, אף על פי שהן ראויין למדרס, דגרעי מפשרטי כלי עץ. ושמא איכא רבויי בקרא לפשוטי כלי עץ דחזו למדרסאות, והבאין במדה נתמעטו מכלום (שם ד"ה ספינה)²².

את החילוק שבין כלי עץ הבאים במידה לבין פשוטי כלי עץ, ניתן להסביר באופן הבא. שניהם אינם בכלל ההיקף לשק, משום שאינם בגדר 'מיטלטל מלא וריקן'. אך יש הבדל ברמת הפקעתם מדין זה.

פשוטי כלי עץ - מיטלטלים. אין בהם 'מלא וריקן', היות שאין להם בית קיבול, אבל מטלטלים אותם. ניתן לומר שהם בגדר כלי, אך הם כלי שאין לו בית קיבול. לעומת זאת, כשאומרים על כלי עץ הבא במידה ש'אינו מיטלטל מלא וריקן', מדובר בליקוי מהותי - הוא אינו מיטלטל כלל.

לכן, כלי עץ הבאים במידה, ימועטו (לפי הרמב"ן) מכל טומאה, ואפילו מטומאת מדרס. ואילו פשוטי כלי עץ ימועטו באופן חלקי, רק מאותן טומאות התלויות במידת הדמיון לשק. אך מאחר שבמהותם הם עדיין כלים, נחיל בהם טומאת מדרס.

עתה, נחזור לדין שאובין. לדעת התוספות, גם כלי עץ גדולים נחשבים כלים, ולכן יחילו פסול שאובין על המים שבתוכם. לפי הרמב"ן - יש לחזור לשאלת השוואת התחומים. אם יש השוואה בין קבלת טומאה לבין מעמד שאובין, אזי נצטרך לחדש

שיטתם, הוא מציע שגם בספינה - יושבים על כסא שבה, ולא עליה ממש. כלומר, הספינה עצמה אינה עשויה למדרס, ולכן היא טהורה.

22 אמנם הרמב"ן עצמו, בשבת מד ע"ב ד"ה מוכני, משמע שקיבל בפשטות את דעת התוספות. ועיין בר"ן, שבת פג ע"ב ד"ה איכא, שהכריע כשיטת הרמב"ן שהובאה בגוף המאמר.

שכל דבר המכיל מים פוסל בשאובין, ואפילו איננו כלי.²³ לחילופין, יוכל הרמב"ן לקבוע שכלי עץ הבאים במידה אינם כלים לעניין קבלת טומאה, אך נחשבים כלים לעניין שאובין.²⁴

נציין, לסיום עניין זה, שניתן לקדש מי חטאת בספינה. כך מפורש במשנה בפרה פ"ה מ"ה, וכן מובא להלכה:

בכל הכלים ממלאין ומזיזין ומקדשין, אפילו בכלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה
ובספינה (רמב"ם, הלכות פרה אדומה פ"ו ה"ג).

כלומר קיים תחום, ואפילו בדיני טומאה וטהרה, שבו הספינה נחשבת כלי. נצטרך, אם כן, להסיק שגם לרמב"ן ספינה היא כלי, אך היא מופקעת מקבלת טומאה - אלא אם כן נחדש שהרמב"ן מחלק בין ספינה לבין כלי עץ גדולים.

חילוק זה אפשרי. אמנם הגמרא מקישה את שניהם לשק, אך יש הבדל. כי ספינה, בסופו של דבר, כן מיטלטלת.²⁵ ואולי יש לדייק מכך שבפרה פ"ה מ"ה מוזכרת דווקא ספינה, ולא כלי עץ הבאים במידה, על ההבדל שביניהם.

נחתום את הסעיף באזכור קצרצר של תמונת הראי - כלים קטנים. הגמרא בבבא קמא כה ע"ב קובעת שפפים קטנים אינם מקבלים טומאה; ושוב, יש לחקור - האם מדובר בחיסרון מהותי ב"שם כלי" שלהם, או שמא זהו כלי מושלם שאינו מקבל טומאה. נטיית הלב מצדדת באפשרות אחרונה זו.

ה. רמת הגימור

שאלת רמת הגימור המגדירה חפץ ככלי, עולה בהקשרים רבים. אנו נציג אותה בקצרה, בעיקר משום שאין עיסוק רחב ביישומה לעניין דין שאובין, למרות שיש מספר סוגיות הדנות בה לעניין קבלת טומאה.

23 ראה בתוספות בשבת טז ע"ב ד"ה אחד. מלשון התוספות משמע שכלים גדולים פוסלים את המקווה, משום שאף זוהי שאיבה. התוספות אינם מציינים שאף אלו כלים, ומשמע שאפילו אם אינם כלים, שאיבה יש כאן.

24 נוכל להציע חידוש רדיקלי יותר, ולומר שאכן - כלי עץ הבאים במידה אינם הופכים את המים לשאובין. את הריבוי של כלים גדולים במשנת מקוואות פ"ד מ"א, נפרש ברוח המתונה הבאה - כלים גדולים, אבל לא כלים גדולים מדי.

25 עיין בשבת פג ע"ב תוספות ד"ה לאפוקי.

המשנה בשבת קכב ע"ב קובעת שמותר לטלטל מחט שנוטלים בה את הקוץ מן
הבשר. משמע שמחט כזו היא כלי, ולכן איננה מוקצה ומותרת בטלטול. על רקע זה,
עולה בגמרא האיבעיא הבאה:

שלה ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף, ילמדנו רבינו - מחט שניטל חררה או עוקצה,
מהו? (שבת קכג ע"א).

רב יוסף משיב, שמותר לטלטל מחט כזו בשבת. סוף סוף, היתר הטלטול (כפי שמשמע
מן המשנה), תלוי בכוחה של המחט לשלוף קוצים. ויכולת זו קיימת גם במחט שניטל
חררה או עוקצה.

אך על תשובה זו, מגיעה קושייה מדיני טומאה:

איתיביה: מחט שניטל חררה או עוקצה - טהורה (שם).

בגמרא מובאת, בעקבות הקושיה, מחלוקת אביי ורבא. רבא נוטה להצדיק את
המקשן: "מדלענין טומאה לאו מנא הוא, לענין שבת נמי לאו מנא הוא". טהרתה של
המחט בדיני טומאה, מעידה על כך שאיננה כלי; ממילא, יש לאסור על טלטולה
בשבת. אך אביי דוחה את הקושיה:

אמר אביי: טומאה אשבת קרמית? טומאה - כלי מעשה בעינן, לענין שבת - מידי דחוי
בעינן, והא נמי חזיא למשקלא בה קרן (שם).

מדברי אביי ניתן למקד את החילוק בשני מוקדים שונים. אם מתמקדים בביטוי 'כלי
מעשה', יש לדייק שיש שני סוגי כלים. גם בשבת נחוץ כלי כדי להתיר טלטול, אלא
שמחט נחשבת כלי גם אם נטיל חררה ועוקצה. בטומאה לא מסתפקים בכלי, אלא
דורשים רמה גבוהה יותר של 'כלי מעשה', לאפוקי מחט נטולת עוקץ או נקב.²⁶

אך אם מתמקדים בצלע השנייה של דברי אביי, משמע שהחילוק שונה. כלי נחוץ
דווקא לעניין קבלת טומאה, אך לצורך היתר טלטול בשבת אין כלל דרישה לכלי. כל
מה שראוי לתפקידו ניטל בשבת, אפילו אם איננו כלי כלל; בהקשר שלנו, התפקוד
הוא שליפת קוץ.

הבנה אחרונה זו, נוגעת בשאלה יסודית בדיני מוקצה, השאלה של ברירת המחדל.
האם ברירת המחדל היא האיסור, וכדי להיכלל בהיתר טלטול יש להכנס לתחום

26 לדיון נרחב ביחס המושגים 'כלי' ו'כלי מעשה', עיין בחידושי ר' חיים סולובניצ'יק על הרמב"ם
בהלכות כלים פ"י הט"ו.

האוכלין או הכלים; או שמא עקרונית הכל מותר, ורק מה שלא עומד לתשמיש הופך למוקצה?²⁷

אם נאמץ את ההבנה שמתמקדת ברמות שונות של כלי, נוכל להעלות שאלה מקבילה ביחס למעמד שאובין. לאיזו רמת גימור של כלי צריך להגיע? ודאי שלא נדרוש 'כלי מעשה', אך במה נסתפק להחלת מעמד שאובין?

נציין, שסביב דעת רבא בשבת קכג עולה אפשרות שלהגדרת כלי לעניין קבלת טומאה, אפילו במשהו שאיננו מוגמר כלל, כגון כלי שנשבר. **התוספות** (ד"ה מדלענין) מסיקים, שלפי רבא - כל מה שאפשר עדיין לייחדו לכלי, מקבל טומאה. האם גם ביחס לדין שאובין נאמר כך?

ושוב - אם המושג 'כלי' איננו מהווה מדד בעל ערך, וכל מיכל מים יוצר מעמד שאובין, אזי הדיון דלעיל לא כל כך רלבנטי. אך אם גם לעניין שאובין מדברים בשפה של 'כלי', אזי ייתכן שאפשר להקיש בין התחומים.

נקודה אחרונה שניתן לציין, קשורה לכלי אבנים ולחבריהם. נראה, שמעבר לייחודיות החומרית של הכלים הללו, גם רמת הגימור שלהם נמוכה יותר מכלים סטנדרטיים. אף על פי כן, הם יוצרים מעמד של שאובין. לכן, נוכל לשער שבאופן כללי, דרישות הגימור של כלים לעניין מים שאובין נמוכות למדי.

27 כדאי להזכיר, בהקשר זה, את שיטת **בעל המאור** (שבת נ ע"א בדפי האלפס, ד"ה והא; שם נט ע"ב, ד"ה טעמא; והשווה לשיטת הרמב"ן, שבת קמג ע"א ד"ה הא דאמרן), הקובע שאוכלי בהמה הם מוקצה. בעה"מ ודאי קובע את האיסור כברירת המחדל.

משכב ומושב

א. פתיחה

ב. פשט הפסוקים

ג. צירוף שיעורים

ד. מדרס בכלי חרס

ה. קושית רבי עקיבא איגר

ו. עמוד ונעשה מלאכתנו

ז. משכבו ולא הגזול

ח. סברת הלב

א. פתיחה

ברמב"ם מופיעה הקביעה הבאה:

והמשכב והמושב - אחד הוא; ולמה נאמר בתורה משכב ומושב? שהמשכב הראוי לשכיבה, והמושב הראוי לשיבה, ובין שישב על המשכב או ששכב על המושב טמאהו. לפיכך אני אומר בכל מקום משכב בלבד, והוא הדין למושב (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ו ה"א).

לדעת הרמב"ם, אין כל הבדל הלכתי בין משכב למושב, והתורה פשוט נקטה בשתי דוגמאות המתלכדות לחלוטין מבחינה הלכתית.¹ אולם המעיין בפשט הפסוקים בסדרת מצורע, מגלה שיש הבדלים עקביים בין משכב לבין מושב.²

אנו נרצה להתמקד בשני הבדלים חשובים, הבדלים שמשלימים זה את זה. בסעיף הבא נדון בהבדלים הללו מצד פשטי הפסוקים, ובסעיפים שלאחר מכן ננסה להראות

1 בתורה יש התייחסות לדוגמה נוספת בקטגוריה של מטמאי משכב ומושב, והיא המרכב. אמנם, כאן מסכים גם הרמב"ם שיש הלכות מסוימות בהן נבדל המרכב מן המשכב והמושב.

2 על נקודה זו עמדתי מתוך דבריו של מ"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א.

שעשויות להיות לכך גם השלכות הלכתיות. לבסוף, ננסה להציב סברה מסוימת מאחורי הפער שבין משכב למושב.

ב. פשט הפסוקים

שני הבדלים משמעותיים בולטים בפסוקים בין משכב למושב:

הבדל אחד - במושב נדרש כלי, ואילו במשכב לא נדרש כלי.

הבדל שני - במשכב יש ביטוי קנייני של בעלות, ואילו במושב אין.

ביחס להבדל הראשון יש חריגה, כאשר מגיעים לפסוקי הנידה (בהמשך, נשתדל לגעת בנקודה זו). ביחס להבדל השני יש עקביות מוחלטת (אם כי בחלק ממטמאי המשכב והמושב אין בכלל התייחסות לעניין).

נתבונן בהבדלים הללו בפסוקים עצמם, לפני שנבאר את משמעותם ואת הזיקה שיש ביניהם. נפתח בהבדל הראשון - ביחס למושב מדגישה התורה במספר רב של פעמים, שנדרש כלי. כך, למשל, בפתח הפרשה, בדינו של הזב:

כָּל הַמְשָׁכָב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הִזְבּ יִטְמָא וְכָל הַכְּלֵי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא

(ויקרא ט"ו, ד).

הפער חוזר ונשנה גם בתיאור המשכב והמושב כאבות הטומאה:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יִכָּבֵס בְּגָדָיו... וְהִיָּשֵׁב עַל הַכְּלֵי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הִזְבּ יִכָּבֵס בְּגָדָיו
(שם, ה-ו).

גם בזבה מופיעה חלוקה דומה,³ והחריג היחיד הוא באחד מפסוקי פרשת הנידה.⁴ התורה משתמשת בביטוי דומה ביחס למשכב ומושב, ואינה דורשת כלי באף אחד מהם; אולם יש להעיר, שבהמשכה של אותה פרשייה, בתיאור מושבה ומשכבה של הנידה כאבות הטומאה בעצמם, חוזר חילוק זה לכתובים:

וְכָל הַנִּגְעַת בְּמִשְׁכָּבָהּ יִכָּבֵס בְּגָדָיו... וְכָל הַנִּגְעַת בְּכָל כְּלֵי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִכָּבֵס בְּגָדָיו

(שם, כא-כב).

3 עיין בויקרא ט"ו, כו.

4 עיין בויקרא ט"ו, כ. כדאי לציין שבבועל נידה (שם שם, כד) מוזכר משכב בלבד, והמושב כלל אינו מופיע ביחס אליו. מכל מקום, העובדה שהתורה אינה דורשת כלי ביחס למשכב, מתקיימת גם ביחס לבועל נידה.

נראה, אם כך, שהתורה - לפחות בפשט פסוקיה - מבחינה בין משכב למושב. הפיכתו של מושב לאב הטומאה מותנית בהיותו כלי, ואילו הפיכתו של משכב לאב הטומאה איננה תלויה בכך. התורה מגבילה את טומאת המושב, ומרחיבה (בצורה די יוצאת דופן, בעולם של טומאת כלים) את טומאת המשכב.

מנגד, התורה מגבילה בצורה מיוחדת את טומאת המשכב. נראה מפשט פסוקי התורה, שרק האדם עצמו מסוגל להפוך את משכבו לאב הטומאה. הגבלה זו, כפי הנראה מפשט הכתוב, איננה חלה על טומאת מושב. כך נאמר בפסוקי הזב:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַע בְּמִשְׁכְּבוֹ יִכָּבֵס בְּגָדָיו... וְהִיָּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֹשֵׁב עָלָיו הַזָּב יִכָּבֵס
בְּגָדָיו (שם, ה-ו).

גם כאן ברורה האבחנה הלשונית - למשכב הוצמד ביטוי של שייכות, 'משכבו'. אין אנו מוצאים ביטוי מקביל של 'מושבו', ונראה מן הפסוק שאין כאן כל הגבלה קניינית. כך גם בהמשך, בפסוקי הנידה:

וְכֹל הַנִּגָּע בְּמִשְׁכְּבָהּ יִכָּבֵס בְּגָדָיו... וְכֹל הַנִּגָּע בְּכֹל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִכָּבֵס בְּגָדָיו
(שם, כא-כב).⁵

ראוי להעיר, שההגבלה הקניינית המתוארת בפסוק אכן נדרשת להלכה. הגמרא בבבא קמא סו ע"ב דורשת 'משכבו - ולא הגזול', ואנו נדון בהמשך בדרשה זו. מכל מקום, לצורך העניין שלנו ומצד פשטי הפסוקים, נראה שגם כאן יש הבדל בין מושב לבין משכב.

באופן כללי נראה, ששני ההבדלים הללו קשורים אהדדי. הפיכתו של המושב לאב הטומאה, איננה חורגת מן המרחב של הכלים. התכונה המרכזית הנדרשת מעצם כלשהו כדי להפוך למושב הזב היא היותו כלי, ותכונה זו מספיקה בהחלט.

במשכב יש פריצה של החוק הזה - גם דברים שאינם כלים עשויים להפוך לאב הטומאה של משכב הזב, אם אכן הם מוגדרים כמשכבו. אך אם לא קיימת הדרישה של כלי, כיצד נדע מה יהפוך למשכב הזב? ובכן, כאן דורשת התורה דרישה מקבילה.

הזב (וכל אחד אחר ממטמאי המשכב והמושב) יכול להגדיר כמעט כל דבר כמשכב, ואין צורך בכלי דווקא. אולם רק האדם עצמו מסוגל להגדיר משהו (בעיקר

5 עיין גם בפסוקי הזבה בויקרא ט"ו, כו. הכתוב מפנה אותנו לפסוקי הנידה, ונראה ממנו שיש להעתיק את כל דיני משכבה ומושבה של הנידה גם אל הזבה. במובלע, אם כן, נוכל לראות גם בפסוק של הזבה את ההבדל בין משכב למושב ביחס ליסוד הקנייני של הבעלות.

משהו שאיננו כלי) כמשכבו. דרישת הקניין מפצה על העובדה שלא נדרש כלי, ביחס למשכבו של הזב.

בטומאת מושב, אין צורך בכך. אם חפץ מסוים מוגדר ככלי (יתר על כן; ככלי המיועד לישיבה, כפי שדורשת ההלכה), אזי הוא מוכן ומעותד למשימת היותו אב הטומאה גם בלי מעמד קנייני. מנגד, אם חפץ מסוים איננו כלי, לא יעזור כל מעמד קנייני ביחס אליו, והוא לא יהפוך למושב הזב.

ג. צירוף שיעורים

נרצה להצביע על פערים הלכתיים בין משכב למושב, שנובעים משני ההבדלים ששרטטנו סביב פשטי הפסוקים. ההבדל שבו נפתח הוא ההבדל שקשור לדרישת היות החפץ המיטמא כלי, דרישה שנאמרה דווקא במושב ולא במשכב.

הפרק הרביעי במסכת מעילה, עוסק בדינים של צירוף. תחילת הפרק קשורה לצירוף ביחס לדיני מעילה, אולם מכאן משתלשלות המשניות באופן אסוציאטיבי, לעבר דיני צירוף בתחומים שאינם מעניינה של מסכת מעילה. חלקו השני של הפרק, עוסק בצירופים הקשורים לדיני טומאה וטהרה. בחיתום הפרק נאמר:

הבגד והשק, השק והעור, העור והמפץ - מצטרפין זה עם זה. רבי שמעון אומר - מפני שהן ראויין לטמא מושב (מעילה פ"ד מ"ו).

הבגד, השק והעור מהווים שלוש קטגוריות שונות בדיני טומאת כלים.⁶ אף על פי כן, יש ביכולתם להצטרף לעניין טומאה.⁷ זו קביעתו של תנא קמא, ורבי שמעון רואה צורך להוסיף נימוק לכך.⁸ הנימוק של רבי שמעון הוא, שכל המוזכרים במשנה ראויים גם לטמא (או להיטמא) בטומאת מושב.

6 עיין ברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"א. הרמב"ם מונה שבע קטגוריות של כלים, לעניין קבלת טומאה. ביחס למפץ יש לדון בנפרד, אך באופן כללי נראה שיש לשייכו לעולם של כלי עץ (אם כי בדרך כלל הוא לא נתפס ככלי). עיין בנקודה זו בשבת פד ע"א תוספות ד"ה מפץ.

7 לתיאור ההלכות השונות של צירוף שתלויים בכך, עיין בכלים פכ"ז מ"א-מ"ג.

8 באופן כללי נראה שרבי שמעון לא מסתפק בכללי הצירוף הפשוטים שנקבעו (למשל, בכלל שכולל רבי יהושע במעילה פ"ד מ"ג), אלא רואה צורך לנמק מחדש את דיני הצירוף. כך, לדוגמה, מביאה הגמרא במעילה יז ע"ב את התוספתא בטהרות פ"א ה"א, ובה מנמק רבי שמעון את כללי הצירוף שבטומאת אוכלין. נציין, שהגמרא אומרת במספר מקומות (למשל,

הפנייה לטומאת מושב, חריגה למדיי בנוף המשניות. אנו מוצאים, פעמים רבות, התייחסות כפולה לצמד 'משכב ומושב'. אילו היה רבי שמעון אומר 'מפני שהן ראויין לטמא משכב ומושב', היה נימוקו בהיר וקולח.

אנו מוצאים בחלק מן הפעמים, התייחסות למשכב בלבד. הדבר דומה לכלל שקבע הרמב"ם, ולפיו - לצורך קיצור - הוא משתמש במילה 'משכב' ומתכוון גם למשכב וגם למושב. אך התופעה ההפוכה של שימוש במילה 'מושב' כדוגמה סתמית וכללית, נדירה למדיי. נראה, שרבי שמעון השתמש בביטוי מושב באופן דווקאי.

העובדה שדברים שונים יכולים להיטמא במשכב, ואפילו להצטרף למשכב אחד, איננה מוכיחה דבר. הכל יכול להיטמא במשכב, משום שהתורה לא דרשה שום תכונה פיסית מן העצמים שהופכים למשכב. רק העובדה שהבגד והשק ושאר חבריהם מסוגלים להצטרף גם לטומאת מושב, מלמדת על זיקה כלשהי שיש ביניהם; שהרי בכוחם להפוך לכלי אחד. ממילא, רק עובדה זו מהווה נימוק לדיני הצירוף שבמשנה.

הבנה זו בדברי רבי שמעון, מלמדת אותנו על הפער שבין משכב לבין מושב. היא גם טוענת את דבריו של רבי שמעון בתוכן מסוים. שהרי אם לומדים את ה'מושב' של רבי שמעון כדוגמה סתמית, ואפשר היה להחליפה גם ב'משכב', לא ברור מה בא ללמדנו ומה הוא מוסיף על דעת תנא קמא.

ד. מדרס בכלי חרס

הגמרא קובעת, במספר מקומות, שמדרס טהור בכלי חרס. לשם הבנת עומק הקביעה הזו, יש לזכור שטומאת מדרס חלה מדאורייתא גם במקומות שטומאות אחרות לא חלות. למשל, פשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה מן התורה. אף על פי כן, טומאת מדרס חלה בהם מדאורייתא.⁹

כלי חרס, אם כן, קיצוניים אף יותר מכלי עץ. הם מופקעים מטומאת מדרס, ואפילו מדרבנן לא מטמאים אותם בכך.¹⁰ הגמרא בשבת טורחת ומביאה מספר

במנחות ו ע"א) שרבי שמעון דורש טעמא דקרא. ייתכן שנטייה זו לגזור הלכות מתוך טעמיהן, עומדת גם מאחורי הצורך שמרגיש רבי שמעון לנמק את כללי הצירוף בהלכות טומאה.

9 עיין ברמב"ם בהלכות כלים פ"א ה"י.

10 נקודה מעניינת מופיעה כאן ביחס לכלי זכוכית. עקרונית, טומאתם של כלי זכוכית היא מדרבנן בלבד, והם נידונים באופן כללי ככלי חרס (שהרי תחילת ברייתן מן החול ככלי חרס, עיין

ילפותות לכך, ואנו נדון בהן לקמן. מכל מקום, מסקנת הסוגיה היא שמדרס טהור בכלי חרס.¹¹ לימוד אופייני לכך, נשען על פסוקי מדרס הזב:

אמר חזקיה, דאמר קרא: "ואיש אשר יגע במשכבו" - מקיש משכבו לו; מה הוא אית ליה טהרה במקוה, אף משכבו נמי אית ליה טהרה במקוה (שבת פד ע"א).

תוכן ההיקש של חזקיה, מבודד את היסוד של טהרה במקווה. משכב הזב, טוען חזקיה, שייך אך ורק בדבר שיש לו טהרה במקווה, ממש כמו הזב עצמו.¹² התוספות על אתר ממהירים להקשות:

תימה - דהא כופת שאור שיחדה לישיבה טמאה מדרס... אע"ג דלית ליה טהרה במקוה (שם ד"ה לאפוקי).

הדין שמוזכר בתוספות, מובא פעמיים בש"ס. מקומו הטבעי הוא בפסחים מה ע"ב, שם דנים בביטול חמץ. ההלכה קובעת שאם אדם מייחד לישיבה גוש גדול של שאור, נחשב הדבר לביטול. הפיכת השאור למעין כיסא, מסוגלת להועיל בדיני ביטול חמץ.

נוכל לשאול, עד היכן מועיל הייחוד הזה? ומדברי הגמרא בחולין קכט ע"א נראה שהוא מועיל באופן מלא. אותה כופת שאור הופכת ל'מושב', עד כדי כך שהיא מטמאת מדרס. מעתה, אם זב יתיישב על אותה כופת שאור, הוא יהפוך אותה לאב הטומאה, ומדברי הגמרא ברור שדין זה יחול מדאורייתא.¹³

ברמב"ם ובראב"ד בהלכות כלים פ"א ה"ה). עם זאת, הרמב"ם פוסק בהם טומאת מדרס (הלכות כלים פ"א ה"ו), למרות שבמקור הגזירה - בכלי חרס - אין טומאת מדרס.

11 נראה, שהרמב"ם דחה את הסוגיה הזו מההלכה. מהסוגיה אפשר להבין שאין מדרס בכלי חרס כלל, ואפילו במקבליהם של כלי חרס אין מדרס. ראשית, סוגית הגמרא נאמרת בסתם, ולא מתייחסים בה דווקא לפשוטי כלי חרס. שנית, הילפותא של רבא לדין זה בשבת פד ע"ב, מובאת מפסוק שעוסק במפורש בכלי שיש לו בית קיבול. הרמב"ם פוסק שאין מדרס בכלי חרס, אך רק לגבי פשוטי כלי חרס (הלכות כלים פ"א ה"ח). נראה, אם כן, שהוא דחה את הסוגיה הזו להלכה. נציין, שגם מראשונים אחרים משמע שלמדו כרמב"ם, והיה ברור להם שבמקבלי כלי חרס יש טומאת מדרס. עיין ברש"י בבכורות לח ע"א ד"ה א"ה בכלי חרס, וברגמ"ה שם.

12 כמוכן, לזב אין טהרה במקווה אלא במעיין, כמבואר במקוואות פ"א מ"ח. הכוונה היא לטהרה במים, כפי שמעירים התוספות בשבת פד ע"א ד"ה מה.

13 גודל המהפכה שבדבר מומחש גם לאור העובדה שאוכלין ומשקין אינם נעשים אב הטומאה לעולם. אמנם, התוספות בפסחים יז ע"א ד"ה רביעי, מעלים אפשרות שאוכלין הנוגעים במת

אלא שאנו יודעים שאין לשאור טהרה במקווה.¹⁴ לפי העיקרון של חזקיה, עיקרון שמופיע בלימוד נוסף המובא באותה סוגיה ומתאשר גם מהמשך דברי הגמרא, המדרש שייך רק במה שיש לו טהרה במקווה. כיצד, אם כן, חלה טומאת מושב ביחס לאותה כופת שאור שייחדה לשיבה?

התוספות מתרצים שהשאור נחשב לדבר ש"ש במינו טהרה במקווה'. אך נראה שאפשר להעלות תירוץ פשוט בתכלית. הלימוד של חזקיה לקוח מפסוק של **משכב**, ואילו דין כופת השאור הוא דין של **מושב**. הבדל זה איננו מקרי - הוא הבדל הכרחי, ומייד נראה שנקודה זו איננה מוסכמת על כל הדעות בסוגיה. מכל מקום, לדעת חזקיה אפשר בהחלט לחלק בין משכב לבין מושב.

חזקיה מתמקד בביטוי 'משכבו', ביטוי שכוון בו ההיקש שבין הזב עצמו לבין המשכב. כפי שראינו, אין ביטוי דומה של 'מושבו', באף אחד מן האישים שמוזכרים בפרשייה. משמע, אין היקש מגביל בין מושב הזב לזב עצמו, כפי שיש במשכב; ודרשתו של חזקיה איננה יכולה להיאמר ביחס למושב.

המסקנה ההלכתית פשוטה למדי - במשכב נדבר דווקא על מה שיש לו טהרה במקווה, או לפחות על מה שיש במינו טהרה במקווה.¹⁵ במושב לא נציב הגבלה מעין זו. הסוגיות בפסחים ובחולין עוסקות בכופת שאור שייחדה לשיבה, ולפי דברינו - לשיבה דווקא. לכן, אין כאן דרישה של 'יש במינו טהרה במקווה', והעובדה שאותו שאור הופך למושב הזב מובנת בפשטות.

כפי שנרמז לעיל, ייתכן שפער זה בין משכב לבין מושב, תלוי בדעות השונות בסוגיה. מייד לאחר המקור שמציע חזקיה, מביאה הגמרא מקור דומה מפיו של תנא דבי רבי ישמעאל. הוא פונה לחטיבת הפסוקים של הזבה:

הפכו לאב הטומאה לעניין נגיעתם באוכלין ומשקין אחרים. מכל מקום, עמדה זו חריגה, ובנידון דידן מדובר גם בהפיכת השאור לאב הטומאה באופן גמור ולא רק לאוכלין ומשקין.

¹⁴ ראה בתוספתא בטבול יום פ"א ה"ג, וברמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פ"ב ה"ח. עיין גם בתורת כוהנים בשמיני, פרשתא ז' ה"ג. התורת כוהנים קובע שאפילו הליך הטהרה שיש לכלי חרס (דהיינו שבירתם), איננו ישים ביחס לאוכלין.

¹⁵ זו הסיבה שמפץ טמא מדרס, למרות שאין לו טהרה במקווה. עיין בשבת פד ע"א-ע"ב, וברמב"ם בהלכות מקוות פ"א ה"ד.

דבי ר' ישמעאל תנא: "כמשכב נדתה יהיה לה" - מקיש משכבה לה; מה היא אית לה
טהרה במקוה אף משכבה נמי אית לה טהרה במקוה, לאפוקי כלי חרס דלית ליה
טהרה במקוה (שבת פד ע"א).

נראה שאין הבדל מהותי בין שתי הדרשות.¹⁶ אולם לקראת סוף הסוגיה מציע רבא
לפותא שונה. למעשה, רבא עוזב את הפרשייה של מטמאי משכב ומושב, ומציע
לפותא עקיפה מפרשת טומאת מת:

"וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו" - הא יש צמיד פתיל עליו, טהור הוא; מי
לא עסקינן דיחדינהו לאשתו נדה? וקאמר רחמנא טהור! (שם ע"ב)

בטיבה המדויק של הילפותא נחלקו הראשונים.¹⁷ אך לפי כל השיטות, אין בדברי רבא
(בניגוד לחזקיה, ולתנא דבי רבי ישמעאל) התייחסות מיוחדת למשכב. יתר על כן, רוב
הראשונים הבינו שהוא מדבר, בסתם, בעיקר על מושב.¹⁸ ייתכן שההתייחסות של
הפסוק ל'כלי', רומזת למושב שבו נאמר בדרך כלל 'כלי'.

נראה, אם כך, שרבא איננו מציע סתם מקור נוסף. רבא חולק - בפועל - על חזקיה
ועל התנא דבי רבי ישמעאל. לדעת רבא, מדרס בכלי חרס טהור, בין במשכב ובין
במושב. זאת בניגוד להצעה שהעלינו לעיל סביב חזקיה - משכב בכלי חרס טהור, אך
מושב בכלי חרס טמא.

בנקודה זו אפשר לחזור גם לחריגותה של הנידה. ייתכן שרבא מציע את הנידה,
כדוגמה, באופן מכוון; שהרי בנידה, לפחות באחד הפסוקים, אין הבדל בין משכב
למושב ובשניהם אין דרישה של כלי.

נסכם בכך שאנו מעלים אפשרות רדיקלית למדיי, בשלב זה של הדיון. למסקנה,
ייתכן שיש למעט גם מושב בכלי חרס, אך מסיבה שונה לחלוטין. אם נקבל מסקנה זו,
נמתן את ההבדל בין רבא לבין שאר הדעות בסוגיה, לפחות במישור המעשי. לשם עיון
באפשרות זו, נפנה לסעיף הבא.

16 אם כי, בפשט פסוקי הנידה יש שוני לגבי שאר מטמאי משכב ומושב שמוזכרים בפרשה, וכפי
שהערנו בפתח הדברים. ייתכן שהבדלי הפשט הללו עומדים מאחורי מחלוקתו של חזקיה עם
תנא דבי רבי ישמעאל, וצריך עיון.

17 עיין בתוספות בשבת פד ע"ב ד"ה מי.

18 עיין בשבת פד ע"ב רש"י ד"ה מי לא עסקינן, ובתוספות ד"ה מי. כך גם בראשונים נוספים.

ה. קושיית רבי עקיבא איגר

גם בסוגיה בבכורות לח ע"א, נאמר שמדרס טהור בכלי חרס. נפח העיסוק בדין זה, בסוגיה בבכורות, מצומצם למדי. אין כאן את הלימודים של הסוגיה בשבת, ועיקר הדיון בגמרא פונה למחוזות אחרים. רש"י על אתר מסביר, מדוע טהור המדרס בכלי חרס:

שישבר אם אדם יושב עליו (ד"ה אין מדרס בכלי חרס).

הגאון רבי עקיבא איגר, מקשה במילים קצרות:

וכ"כ רש"י בעירובין קד ע"ב, וע' שבת פד ע"א וצ"ע (גיליון הש"ס שם).

בסוגיה בשבת טרחנו למצוא מקור מן התורה לטהרת המדרס בכלי חרס. לא הובא נימוק כלשהו מסברה, וודאי לא הנימוק שמציע רש"י. והנה, בסוגיה שלנו מצביע רש"י על סברה שאיננה זקוקה לשום פסוק, ומתעלם מכל מהלך הגמרא בשבת!

הדברים הולכים ומחריפים, כאשר מתבוננים בדברי רש"י בעירובין, שאליהם מפנה רבי עקיבא איגר. גם שם חוזר רש"י על נימוק השבירה, אלא ששם הוא מאריך הרבה יותר, ומפנה מפורשות לסוגיה בשבת. רש"י, אם כך, מודע לחלוטין לאותה סוגיה, ובכל זאת מציע נימוק שסותר את כל מהלכה.

אם מבודדים את דעת רש"י בבכורות, ניתן להשיב על קושיית רבי עקיבא איגר לאור העיקרון שהוצע לעיל. רש"י בבכורות מחלק בין משכב למושב. הסוגיה בשבת פד ע"א-ע"ב עסקה במשכב בלבד. הילפותות שבה נלקחו מפסוקים של משכב, ואין פסוקים מקבילים של מושב שאפשר ללמוד מהם משהו דומה.¹⁹

רש"י סבור שכלי חרס מופקעים גם ממושב הזב, אולם מטעם שונה. כאן לא נשענים על הפסוקים, אלא דנים מסברה; ומסברה - אין כלי חרס ראויים למושב הזב, היות שמושב מחרס יישבר אם ישתמשו בו לשיבה.

הדברים מתיישבים, כמין חומר, בחלוקה שהצענו. במושב דורשת התורה 'כלי'. מושב הזב מופקע מאליו, אם מבינים שאי אפשר לשבת על כלי חרס מבלי לשבור

¹⁹ אנו מתייחסים לפסוקים של חזקיה ותנא דבי רבי ישמעאל. הילפותא של רבא, בסוף הסוגיה, שייכת גם במושב ואולי אפילו נאמרה בעיקר במושב. אך נראה בבירור שרש"י לא נוקט כרבא; שהרי הוא קובע קביעה מציאותית ולפיה כלי חרס יישבר אם יישבו עליו, ואילו רבא מביע עמדה הפוכה בתכלית באמרו שלפעמים מיוחד אדם כלי חרס למושב אשתו הנידה.

אותו. אמנם, במשכב אין דרישה של 'כלי', כפי שרואים בפשטי הפסוקים. לכן, אם רוצים להפקיע את דיני המדרס גם ממשכב הזב, יש לפנות לדרשת הפסוקים; וזו תמצית מהלך הגמרא בשבת.

ראוי לחזור ולהדגיש, שהדברים אמורים רק אם מבודדים את דברי רש"י בבכורות.²⁰ בפירושו שם רש"י מדגיש את עניין הישיבה, ומכאן שורש וענף לפיצול שבין מושב לבין משכב.²¹ אמנם, בפירושו למסכת שבת, חוזר רש"י ומתייחס לדוגמה של יושב ביחס למדרס כלי חרס באותה סוגיה.²² משמע, רש"י למד גם את הסוגיה בשבת כלפי מושב (וגם כלפי משכב), וכבר אי אפשר להעמיד אותה במשכב הזב דווקא.²³

מכל מקום, גם אם אין זו כוונת רש"י עצמו, אפשר להציע אותה סביב היסוד שהוא בונה. כלומר, אם אנו מקבלים את ההנחה המציאותית לפיה כלי חרס נשבר כאשר יושבים עליו, עלינו לשאול מדוע טרחה הסוגיה בשבת למעט כלי חרס מטומאת מדרס. תשובה אפשרית היא שהנחת שבירתו של כלי חרס מועילה רק במקום שבו נחוץ כלי, כלומר במושב בלבד. לטומאת משכב עדיין לא למדנו, ומשום כך נחוצים פסוקי אותה פרשייה, שאכן מתמקדים במשכב.

20 יש הסוברים שחלק מפירוש רש"י למסכת בכורות איננו שייך לרש"י עצמו. בש"ס ווילנא מודפס, לצד פירוש רש"י הרגיל, גם פירוש מכתב יד של רבי בצלאל אשכנזי מדף נז ע"ב עד סוף המסכת; אולם אנו מצויים בדף לח ע"א, לפני שלב זה. בנידון דידן, קשה לומר ששיטה ייחודית כמו החלוקה בין משכב למושב, מופיעה באופן מקרי הן בבכורות לח ע"א והן בעירובין קד ע"ב, למרות שמדובר בשני מפרשים שונים. נראה, אם כן, שפירוש רש"י בבכורות לח ע"א אכן שייך לרש"י.

21 גם ברש"י בעירובין קד ע"ב, ניתן עדיין לשמור על החלוקה בין משכב למושב. אמנם שם הוא מזכיר בחדא מחתא את הנימוק של שבירה עם הסוגיה בשבת, אך ייתכן שזו בדיוק כוונת דבריו - הסוגיה מפרשת את המקור לכך שכלי חרס מופקע ממשכב, ונימוק השבירה מתאים להפקעתם של כלי חרס מדין המושב. מכל מקום, פירוש רש"י בשבת סותם את הגולל על האפשרות להעמיד את אותה הסוגיה במשכב בלבד.

22 עיין ברש"י שבת פד ע"א ד"ה מדרס כלי חרס טהור.

23 באופן כללי נראה שברירת המחדל של רש"י ביחס ל'מדרס' היא מושב. ראה, למשל, בנידה סט ע"ב רש"י ד"ה מטמאין במשא. זאת בניגוד לרמב"ם המעדיף את ה'משכב' כדוגמה הכללית למדרס. נוסף ונעיר, שברירת המחדל של המשנה גם היא משכב בדומה לרמב"ם (עיין בזבים פ"ב מ"ד). ואף ברירת המחדל של הפסוק היא משכב; שהרי פסוקי בועל נידה (ויקרא ט"ו, כד) מזכירים משכב בלבד, ומהגמרא בנידה לג ע"א ברור שמדובר במשכב ומושב.

ו. עמוד ונעשה מלאכתנו

למיצוי ההבדל שבו עסקנו בסעיפים הקודמים, נרצה להתמקד בהלכה מעניינת שמובאת במספר מקומות בגמרא. הברייתא שתצוטט להלן קובעת שלא כל חפץ עשוי להפוך למושב הזב:

דתניא: "והיושב על הכלי", יכול כפה סאה וישב עליה או תרקב וישב עליו יהא טמא?
ת"ל "אשר ישב עליו הזב" - מי שמיוחד לשיבה; יצא זה שאומרים לו 'עמוד ונעשה
מלאכתנו' (נידה מט ע"ב).

כלומר, אם אדם לוקח כלי שמשמש לתפקוד ספציפי כמו סאה או תרקב, אין הוא יכול להפוך אותו למושב. נרצה לטעון שיש כאן דין מיוחד, במושב דווקא. בנקודה זו ראוי להעיר, שבתורת כוהנים מובאת הלכה זו גם ביחס למשכב.²⁴ אולם אנו ננסה להראות שהגמרא חלוקה בנקודה זו על תורת כוהנים. בשולי הדברים נעיר, שאפילו בתורת כוהנים עצמה אין העניין מוכרע.²⁵

הברייתא שציטטנו מובאת בשלושה מקומות בש"ס; והנה, במסגרת הבאתה של הברייתא במסכת חגיגה, נראה מלשון הסוגיה שמדובר במושב דווקא. נושא הדיון הוא הקביעה ש'מעולם לא חידשו דבר בפרה'. כלומר, חרף כל החומרות בדיני טומאה וטהרה, לא 'המציאו' דבר שאין לו עוגן כלל. בגמרא יש מספר הצעות לביאור קביעה זו, ואחת מהן היא כדלקמן:

אמר אביי: שלא אמרו קורדום מטמא מושב, כדתניא "והיושב על הכלי" ... מי
שמיוחד לשיבה, יצא זה שאומרים לו 'עמוד ונעשה מלאכתנו' (חגיגה כג ע"ב).

קביעת אביי עושה שימוש לא שגרתי במושב דווקא. היינו מצפים ללשון של 'קורדום מטמא מדרס', ואילו אביי נוקט דווקא 'קורדום מטמא מושב'. לפי דרכנו, הטעם ברור. קורדום אכן יטמא משכב אם הזב יהפוך אותו למשכב, היות שבמשכב אין הגבלה של עמוד ונעשה מלאכתנו. דווקא במושב, שם יש הגבלה שכזו, אין יכולת להפוך קורדום למושב; וממילא, אין מחמירים בכך גם בפרה.

24 עיין ב"פ עיניים בשבת נט ע"א, שמפנה למקורות בתורת כוהנים פרשת זבים, פ"ב ה"ג וה"ה. אמנם, ייתכן שגם שם אין הכוונה למשכב, ועיין גם בהערה הבאה.

25 תורת כוהנים בפ"ב ה"ה, מדבר על סאה ותרקב, ודן במי שיושב עליהם. רק בחיתום הדברים נאמר 'המיוחד לשיבה'. ביטוי זה תמוה, שהרי הפסוק שציטטה הברייתא דן במושב, והדוגמאות הן דוגמאות של ישיבה. ייתכן, אם כך, שיש לפנינו שיגרא דלישנא בלבד. אמנם, בפ"ב ה"ג נראה שהתורת כוהנים מתייחס למשכב ממש.

מסברה, הדברים כפתור ופרח. במושב יש דרישה של כלי. אם אתה לוקח כלי שמשמש במובהק לצורך אחר וסותר, יש פגיעה ביכולת להגדירו כמושב וממילא גם לא תחול בו טומאת מושב. אך במשכב אין שום דרישה של כלי. לכן גם העובדה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, איננה מפקיעה את היכולת ליצור בכלי חלות של טומאת משכב.

על פי חידוש זה, נוכל להשיב לקושיה שמבצבצת בדברי מספר ראשונים בסוגיה חמורה במסכת בבא קמא. בגמרא בבבא קמא כה ע"ב מובא קל וחומר המלמד על כך שמפץ טמא במת. הקל וחומר מתבצע מפכין קטנים, שטהורים בזב. הראשונים הקשו על מהלך הגמרא ועל הקל וחומר מפכין קטנים, מכל מיני כיוונים. על רקע הקושיות מנסים הראשונים להבין גם מדוע לא הציעה הגמרא קל וחומר מדברים אחרים, שיעקפו את הבעיה:

וכן הקשו תלמידי הר"י... עדיין נימא קל וחומר מסאה ותרקב שטהורין במדרס הזב
טמאין במת, מפץ שטמא בזב וכולי (שטמ"ק ד"ה והקשה הגליין).

הנחת תלמידי הר"י היא סאה ותרקב טהורים במדרס הזב, לכל סוגי המדרס, ואף בשכיבה. ממילא, סאה ותרקב מסוגלים לשמש כבסיס נהדר לקל וחומר, ויש להקשות מדוע לא בחרה הגמרא לבנות עליהם קל וחומר.

אך לפי הצעתנו הדברים מבוארים בפשטות. אנו מנסים ללמוד קל וחומר לכך שמפץ טמא. מפץ הוא מין מחצלת שמשמשת לשכיבה. לטענתנו, סאה ותרקב אכן עשויים להפוך למשכב, ולטמא במשכב הזב. כל טהרתם נאמרה דווקא ביחס לטומאת מושב. לכן, לא ניתן לבצע מהם קל וחומר למפץ, ומהלך הגמרא (שכלל אינה מנסה ללמוד מהם) מיושר ומיושב.

ז. משכבו ולא הגזול

עסקנו בהבדל הראשון שמופיע בפסוקים, ההבדל הקשור לדרישה של 'כלי' שנאמרת דווקא במושב ולא במשכב. בסעיף זה נרצה לעסוק בהבדל השני, ביסוד הקנייני שמובא דווקא כלפי משכב ולא כלפי מושב. יסוד הדברים במימרא הבאה, שמובאת בין השאר בגמרא במסכת בבא קמא:

...דתניא: "משכבו" ולא הגזול... דגזל משכב דחבריה (בבא קמא סו ע"ב).

בביאור ברייתא זו יש מחלוקת ראשונים גדולה. מפשטות הדברים נראה, שאם אדם גזל משכב גמור של חברו, אין הוא יכול להפוך אותו למשכב הזב. יש צורך בבעלות

קניינית (או, לפחות, בייאוש שלאחר גזלה) על מנת להחיל טומאת מדרס במשכב הזב.
רש"י על אתר נוקט בהבנה פשוטה זו:

גזירת הכתוב, להוציא את המשכב הגזול, שאינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם
(ד"ה משכבו).

בעלי התוספות על אתר, עומדים על כך:

משמע מתוך פ"ה שר"ל משכב גמור של חבירו, אם גזלו - אין מטמא משכב, דגזירת
הכתוב הוא, וזהו תימה! (תוספות ד"ה דגול [הראשון]).

מייד נתור אחר הקושיות של בעלי התוספות; אולם לפני שהם מקשים על רש"י
ממקורות שונים הם מציינים שעצם דבריו בגדר תימה. מדוע שלא תחול טומאת
מדרס במשכב גזול?

אנו נרצה להבין את דעת רש"י על רקע ההבדלים המשמעותיים שבין משכב
למושב, כפי שהם מבוארים בפשטי המקראות. כזכור, אין צורך בכלי כדי להפוך משהו
למשכב הזב. מנגד, יש צורך בהגדרה מאוד חדה של עצם מסוים כמשכבו של הזב,
כמקום שמיועד לשנתו.

דווקא העובדה שכל דבר עשוי להוות משכב, גם אם איננו כלי, מצריכה פרמטרים
חזקים הרבה יותר להגדרת משהו כמשכב. וכך, רק האדם עצמו מסוגל לקבוע שחפץ
כלשהו הוא משכבו. אין הגדרות אובייקטיביות למשכב, והיסוד האישי הוא
הדומיננטי. לכן, מצד אחד ייתכנו עצמים שאינם כלים כלל, אך מבחינתו האישית של
האדם הם מהווים משכב, וזה מספיק. מצד שני, אדם אחר לא יוכל להגדיר עבורך את
משכבך.

כמובן, אם הגזלן יקנה את המשכב, יסכימו כולם שהוא יוכל להפוך אותו לאב
הטומאה; מעתה מדובר במשכבו של הגזלן. אך אם מדובר בניסיון של הגזלן אלמוני
להגדיר את משכבו של פלוני, אין בכוחו לעשות כן.

בעלי התוספות, ובעקבותיהם רוב הראשונים, הבינו שהסוגיה עוסקת בעורות
שעדיין לא עיבדו אותם סופית למשכב. נחוץ גמר המלאכה, או ההחלטה הסופית של
האדם להפוך את העור למשכב. כאן דרושה מחשבת הבעלים, ולא מועילה מחשבת

הגזלן. גם הבנה זו בסוגיה משתלבת ברעיון הכללי של הפסוקים. מכל מקום, לפי ההצעה שלנו, מוסברת גם שיטתו של רש"י.²⁶

אלא שעל גבי הסבר זה, נוכל להוסיף גם את החילוק שלנו בין משכב למושב. ראשית, נשים לב שהדרשה המובאת בגמרא נאמרת במשכב, והיא איננה יכולה להיאמר במושב. כפי שכבר הובהר, אין בכל הפרק ביטוי מהסוג של 'מושב'.

שנית, גם מסברה אין מקום להגבלה הקניינית על יכולת הגזלן להפוך משהו למושב. כאמור, למושב יש תכונה אובייקטיבית המגדירה אותו כמושב - היותו כלי המיועד לשיבה. היסוד האישי שבו עצם כלשהו נחשב בעיניך לכיסא, אינו מועיל מחד ואינו נחוץ מאידך. לפיכך, לא יחול בטומאת מושב הדין של 'מושב' ולא הגזול.²⁷

לסיום סעיף זה, נציין לדבריו של הר"ד. ראשון זה, שראה ברש"י את המורה המרכזי שלו, הכיר את קושיותיהם של בעלי התוספות על שיטת רש"י. אך הוא שם לב לכך שרוב המקורות מהם מקשים בעלי התוספות, אינם דנים במשכב גזול אלא במשכב (או מושב) שאינו של בעליו. למשל, המשנה הבאה:

הגנבים שנכנסו לתוך הבית... ומה הן מטמאין? האכלים... אבל המשכבות והמושבות וכלי חרס המוקפין צמיד פתיל - טהורים. אם יש עמהן גוי או אשה - הכל טמא (טהרות פ"ז מ"ו).

גוי מטמא כזב מגזירת חכמים, ובאישה חוששים לטומאת נידה. במשנה מבואר שאישה מסוגלת לטמא גם את המשכבות והמושבות שאינם שלה, שהרי מדובר בגנבים שנכנסים עם האישה לבית שאיננו שייך להם.

אך יש לשים לב לכך שלא מדובר במשכב ומושב גזולים. האישה נכנסת לבית שאינו שלה, ויושבת או שוכבת על חפץ שאיננו שלה, אך לא מדובר בגניבת החפץ ובגזילתו. הר"ד עומד על כך:

26 עיין גם ברמב"ם בהלכות כלים פכ"ד ה"ז. נראה, שהרמב"ם אוחד בשני הפירושים יחדיו. לעניין פשט הסוגיה, משמע שהרמב"ם הבין כרש"י, אך הוא מסיק מכך גם את דעתם של בעלי התוספות.

27 לפי הסברה שאנו מציעים, גם במרכב לא יחול הדין של 'מרכבו' ולא הגזול, משום שבפסוקים דומה המרכב בנקודות שהצבענו עליהן למושב (ולא למשכב). יש להעיר בנקודה זו, שהרמב"ם בהלכות כלים פכ"ד ה"ז מיישם את ההלכה של 'משכבו' ולא הגזול' גם במרכב, ואם כך הרי הוא חלוק על הדברים שאנו מעלים.

ונ"ל, אע"ג דמטמא משכב שאינו שלו, גזירת מלך היא שהגזול לא יטמא... ה"נ בזב -
אע"פ שמטמא משכב חבירו, הגזול אינו מטמא
(בבא קמא סו ע"ב, תוספות רי"ד ד"ה משכבו).

התוספות רי"ד מתייחס לחילוק זה כאל גזירת מלך.²⁸ אולם על-פי היסודות שהצבנו, מבואר החילוק היטב. למשכב אין תכונות אובייקטיביות של כלי, והגדרתו כמשכב נשענת על השימוש האישי של בעליו. אין לגזול יכולת להגדיר חפץ כמשכב, כל עוד לא נתיישו הבעלים.

אך אם החפץ איננו גזול, והוא מצוי בבית בעליו, יוכלו הגזול והגנב להפוך אותו לאב הטומאה. שהרי הוא מוגדר כמשכב, על-פי רצון בעליו. כל מה שנותר הוא להחיל בו טומאת משכב, וכאן אין שום מניעה מן הגנבים. יסוד הבעלות היה נחוץ רק כתחליף להגדרת 'כלי' שלא נדרשה במושבו, ומאחר שיסוד זה התקיים והחפץ הוגדר כמשכב, אין בעיה לגנב ולגזול להפוך אותו לאב הטומאה.

ח. סברת הלב

לסיום, נרצה להעלות סברה מסוימת, כלפי ההבדל בין משכב למושבו. פרטי הדינים בהם עסקנו, אינם מושפעים מסברה זו. ניתן לקבל אותה או לדחותה, במנותק מכל מה שקדם לה.

חוקרת השימפנזים ג'יין גודול, דנה מעט בסוף ספרה 'אני והשימפנזים' בהבדל שבין האדם לבין החיות. אחד הקריטריונים המקובלים הוא הקריטריון של יצירת כלים ושימוש בהם. החיות, ככלל, אינן עושות שימוש בכלים.

בהקשר זה מעירה החוקרת, שהשימפנזים חורגים (אמנם, באופן מצומצם מאוד) משאר החיות. יש כלים פרימיטיביים, שהשימפנזים משתמשים בהם. היא מדגימה את הדבר דרך מספר תצפיות שהיא ביצעה; למשל, שימפנזים לקחו קנה, עיקמו את קצהו (כמו מקל סבא), והשתמשו בו כדי 'לדוג' טרמיטים מתוך קן. כמובן, מדובר בכלי פרימיטיבי למדי, רחוק מאוד מיכולותיו של האדם. מכל מקום, יש משהו מרשים ביכולת הזו של השימפנזים.

אולם מעניין הוא, שמספר פרקים קודם לכן, מתארת החוקרת את ניהוגי השינה של הקופים הללו. מסתבר, שבתוך דקות מועטות הם מארגנים לעצמם מקום נוח

28 תירוץ דומה מביא המשנה למלך על הלכות כלים פכ"ד ה"ז בשם עצמו.

לשינה. זאת, אפילו תחת תנאים פיסיים לא קלים, כמו מזג אוויר סוער. היא מתארת כיצד במיומנות רבה (שאדם רגיל מן היישוב רחוק ממנה) מצליחים הקופים לצבור ענפים ועלים, לאגד אותם במהירות באופן מסודר, ולייצר לעצמם מצע נוח כדי לישון עליו. במבט ראשוני נראה, שהקופים יודעים לייצר כלי הרבה יותר מתוחכם ממקל מעוקם שדולים בעזרתו טרמיטים. הקופים הללו מייצרים מיטות! גם רמת הביצוע מרשימה הרבה יותר מכיפוף סתמי של קנה.

מדוע, אם כך, בחרה החוקרת בדוגמה כה קלושה להוכחת יכולתם של השימפנזים ליצור כלים? התשובה פשוטה למדיי - המיטה שעיצבו הקופים לעצמם, איננה כלי. לפחות מבחינת המודעות שלהם, ונראה שגם מבחינת התוצר הסופי, הקופים בכלל לא מנסים ליצור כלי. הם פשוט דואגים לעצמם למצע נוח לשינה. הם מיישרים, מוסיפים, מרפדים בעלים, ועושים כל פעולה אינסטינקטיבית פשוטה אחרת כדי שיהיה להם מקום נוח לשכב עליו. אבל אין כאן את התחכום האנושי של שימוש בכלי.

נראה, שביסודו של דבר העניין תקף באופן כללי לגבי משכב. כמובן, מיטתו של לואי הארבעה-עשר היא יצירת פאר אמנותית; אבל באופן כללי, מצע המיועד לשינה איננו כלי. הוא מצע נוח, נוח ככל שאפשר, אולם אין בו שום פן של הכפפת אמצעי הטבע לשימוש של האדם.

כפי שהדגשנו במקומות רבים,²⁹ מהות הטומאה קשורה במובנים רבים לכוחו של האדם להכפיף אליו את הטבע. טומאת הכלים, בפרט, בנויה כולה על יסוד זה שבו האדם לוקח חומר גלם מן הטבע ומכניס אותו אל עולמו.

המשכב, לפי ההיגיון הזה, כלל לא יצא מגדר הטבע. אלמלא כתוב מפורש, אולי לא היינו מטמאים משכבות. הפסוק מפרט במיוחד את טומאת המשכב, משום שבכל זאת מדובר במשהו שמהווה חלק מעולמו של האדם. עם זאת, המשכב הוא חריג בטומאת הכלים. שני הביטויים המרכזיים לכך הם אלו שבהם עסקנו - ראשית, אין דרישה שהמשכב יהיה כלי. שנית, נחוצה הגדרה סובייקטיבית מאוד ברורה של משכב, הגדרה שנשענת בין השאר על בעלות קניינית.

29 עיין בספרי היטלים הלכתיים בשיטת הבחינות, במאמרים העוסקים בדין הכשר מים בטומאת אוכלין.

בשדה ספר

בלבבי משכן אבנה

הרב משה אודס

כתיבה הלכתית ומחשבתית בענייני מקדש וקודשיו

את היצירה התורנית העוסקת בענייני המקדש, ניתן לחלק לחיבורים העוסקים בצדדיו ההלכתיים, וכאלה המבארים את הפן המחשבתי. אמנם, סיווג זה לוקה בפשטנות, כיוון שקיים הבדל בין שתי המגמות: הפן ההלכתי עשוי לעמוד בזכות עצמו, שכן ניתן להרחיב בחקרי דינים ללא כל התייחסות לעולם אידיאי כלשהו. לעומת זאת, אי אפשר לעסוק במחשבת המקדש כשלעצמה - שהרי זו תמצא את הצדקתה רק בעמידתה על יסודותיו של מעשה המצווה ההלכתי.

מכאן שכל חיבור העוסק במחשבת המקדש קשור בהכרח בהלכותיו, וכל כותב יוצא מתוך תפישה מסוימת באשר לטיב הקשר הזה, המשתקפת מתוך היצירה. בבואנו לדון בחיבור שכזה, שומה עלינו לאפיין את אופי הקשר: האם לפנינו ניסיון להפיק מגופי ההלכה רעיונות הנוגעים לאדם מבחינה קיומית? האם המטרה היא להסביר את עולם המקדש, לקרב אותו לנפש האדם, ואפילו לעודד כיסופים ופעילות מעשית לקראת בנייתו?

מהי התפישה בעניין זה בספרו של הרב משה אודס, **בלבבי משכן אבנה**? מתוך הספר, המכיל מאמרים על עיקרי עולמה של המקדש והקרבתו, עולה ש"הסברה" היא פן בלתי-נפרד מלימוד מעמיק ומפורט של ההלכות והמושגים ההלכתיים.¹ לשיטתו, "טעמא דקרא" - אותו התחום שהעסיק פרשנים, פילוסופים, ומוני מצוות שונים, הוא עניין גם לתלמיד חכם הלן בעומקן של סוגיות. וזאת משתי סיבות: ראשית, משום שמקצוע זה משלים ומשכלל את הבנת הנושא הנלמד; וכן מכיוון שמטרתה הרעיונית של ההלכה מגדירה כלי ותבנית, ותבנית זו שבה ומשמשת אמצעי המארגן סביבו את ההלכות, ועושה בהן סדר.

1 ניתן לראות כשותפים לגישה זו את דוד הלל וינר, בספרו **בחסד יבנה** על כלי המקדש; וכן (ברמה עממית יותר) את הרב מנחם מקובר בשני חלקי הספר **אורו של מקדש**.

טהרנים הלכתיים יתרחקו כמטחוויו קשת מגישה כזו. לדידם, ההיבט "ההסברתי" הוא עטיפה מלאכותית שנועדה לרפד את כניסתו של דבר ה' לנשמה האנושית צרת הממדים. אדרבה, יש לתבוע מן הלומד להתיישר לפי שכליותו של ההלכות עצמן והגיון הפנימי. תפארת הלימוד היא בהגדרות המדוייקות ובגילוי יחסי הגומלין בתוך דיני התורה, ואות כבוד הוא ללומד כי ימצא מרגוע לנפשו בכל אלה, ודווקא בהם. אך כאמור, מחברנו אינו נמנה על אסכולה זו.

ייתכן שגילוי "טעמא דקרא" נחוץ בתחום הקדשים, אפילו יותר מאשר בהלכות אחרות. על כך נוכל לעמוד מתוך כלל ידוע שאותו הביא המחבר (עמ' 31) בשם הנצי"ב: ניתן לחפש את טעמי התורה רק בעיקרי המצוות, ולא בפרטים הרבים.² המקבל כלל זה - ולא כל הדעות מסכימות לה - חייב לאתר את הגבול שבין הכללים לפרטים. היכן מסתיים "עיקר הפרשה" שבו יש לחפש את הטעם, ומהיכן מתחילים הפרטים שבהם עמידה על הטעם היא בגדר הרתפקה? האם עלינו ללכת בעקבות הרמב"ן, המונה במניין תרי"ג את כל מעשה הקרבנות כמצווה אחת כוללת, ובכך לסלק את ידיו מן העיסוק הפרטני בטעמי העולה והשלמים? או האם נחשיב תתי-נושאים כעניינים נפרדים, ברוח גישת הרמב"ם, הקובע מצווה נפרדת לכל אחד מסוגי הקרבן?³ האם סמיכה על הקרבנות היא פרט בתהליך שאין הכרח "להבינו", או עיקרון החוזר על עצמו בהקשרים רבים? גודלה של מערכת הקודש יוצר מצב שבו האדם המצוי רואה תופעות רבות כ-"פרטים" חסרי-פשר, בעוד שמשקלן ההלכתי הוא רב, ועשוי להעמיד אותן כפרשיות עצמאיות. הרב אודס נוטה להסביר פרטים בעולם הקודש ככל שניתן, בלי להתיימר להטעים את הכל.

מציות טעמא דקרא היא משימה בעייתית, גם אם נתעלם ממתנגדיה העקרוניים - שכן מה מבדיל בין הסברה משכנעת לבין השערה שהיא לא יותר מאפשרית, או דרשה יפה? לכאורה, תנתן עדיפות להסבר התואם לא רק את העיקרון אלא גם את

2 הדברים ידועים יותר ממורה נבוכים (ח"ג פכ"ו): "וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שגעון ארוך ואינו מסיר בזה ההרחקה אך מוסיף הרחקות, ומי שידמה שאלו יש להם סבה, הוא רחוק מן האמת כמי שידמה שהמצווה כולה היא ללא תועלת נמצאת" (תרגום ר"ש אבן תבון).

3 ספר המצוות שורש יב, ובהשגת הרמב"ן שם "והקרוב אלי יותר שנמנה כל מעשה הקרבנות אחת אין הפרש לכהן בין שיעשה חטאת ואשם או עולה ושלמים וכו'". מחלוקת זו הובאה גם בספר החינוך קלח. אמנם, שיטת הרמב"ן אינה ברורה בעניין זה - שכן אין הוא חולק על מניין המצוות.

פרטי ההלכות; אבל משימה זו היא אתגר של ממש. כמו כן, לעיתים הניסיון להראות איך ש'הכל מסתדר' בצורה 'נהדרת' מדי, מוליד חוסר-אמון. התביעה מתחזקת ככל שמנסים לאחד את מחשבת ההלכה עם ההלכה עצמה, כי הרף המדוקדק והמוקפד של ההלכה חוזר ומעמיד מבחן בפני הטיעון המחשבתי, ומחייבו ברמת שכנוע גבוהה. עם הקשיים האלה מתמודד הרב אודס בצורה מקיפה, ולדעתי בדרך כלל בהצלחה ניכרת.

הנמקת מערכת הקרבנות

המאמרים שבספר מצטרפים לכדי לימוד מקיף ביסודות המקדש והקרבנות. הם מתחלקים לשלושה שערים: הקרבנות, הכהונה, והמקדש. לענייננו, השער הראשון שונה מן השנים האחרים. כאן המחבר מגולל בפנינו את הקרבנות ככלל ואחר כך פורט אותם לסוגיהם, כאשר מאפייניהם ההלכתיים משמשים מצע לביורר משמעותם הרוחנית. בשני השערים הנוספים, נמצאים מאמרים המוקדשים כל אחד לליבון סוגיה מרכזית כלשהי. נתרשם קודם מן השער הראשון, התופס את רובו של הספר.

בעמידתו על פשרם של סוגי הקרבנות, דרכו של המחבר היא לצטט בהרחבה מדברי ראשונים ואחרונים. בעניינים אלה זכינו להסברים לא-מעטים בדברי חז"ל והמפרשים, והמחבר מבסס את הרצאתו על דבריהם, כאשר כל שיטה מוצגת בצורה בהירה תוך ליבון משמעותה. אין ספק שהמוניטין של המקורות מעניק להסברים מידה רבה של מהימנות וסמכותיות.

הדבר בולט בפרק הראשון הן בטעמי הקרבנות באופן כללי. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן היא מפורסמת, אבל המחבר חוזר ומעיין בה בדקדוק ובמבט מחודש, וחושף ששיטת הרמב"ם רחוקה מלהיות פשטנית. לאחר מכאן ממשיך הוא להביא דעות נוספות, המתבהרות מתוך העמדתן זו לעומת זו, ומתוך סיווגם - למשל, הסברים "מוסריים" מופיעים תחת כותרת אחת.⁴ עניין מיוחד יש בגילוי עקביותם של ראשונים, הנאמנים לשיטתם בהקשרים שונים. מתברר שבפירושו למנחת הסוטה, ממשיך הרמב"ן במהלכו הבסיסי, שפרטי הקרבן - כגון כלי החרס והעפר - רומזים לעונש המגיע לחוטא. זאת בניגוד לרש"י שם, המאמץ קו החוזר לאחר מכן בספר החינוך, שפרטי הקרבן נועדו להזכיר לאדם את שפלותו של החטא על מנת להעלות

4 אמנם לא כל כך ברור לי מדוע "התכללות במקור הא-להי" - שיטת מהר"ל, היא הסבר "מוסרי" (עמ' 45). הרי לתפישה זו, הקירבה הנוצרת בין ה' לאדם ולעולם היא ביסודה תיקון מטפיזי, לא מוסרי, ולטעמי עדיף היה לצרף עניין זה להסבר הבא - "השראת שכינה בישראל".

אותו משם. לפי זה, המים בכלי החרס הם אנטי-תזה ליינ בכלים המשובחים שהוגשו למנאף. המחבר מקשר בין המחלוקת בטעם הקרבנות לסוגיית האסתטיות של עבודת המקדש, שבה מעמידים הראשונים עמדות שונות. ציפיותינו האסתטיות הן פועל יוצא מן המידה שבה נועדו הקרבנות לרומם את נפש האדם.

בגיוס מקורות קדומים למשימתו, האתגר שהמחבר הציב לעצמו חורג מעבר למלאכת ליקוט בעלמא. רובם של מקורות אלה שאוב מתוך חיבורים השונים באופיים מהחיבור הנוכחי, ומיזוגם כאן הוא יציקה חדשה. ההסברים מובאים מספרי פרשנות על התורה, מחיבורים הגותיים, וגם מספר כמו **שפת אמת**, המציע את הגיגיו העמוקים במסגרת של דרשנות חסידית. אם דיברנו לעיל על התפישות השונות באשר לקשר בין המחשבה להלכה, הרי שהדבר מודגם יפה ברשימת מקורות זו. אינו דומה פירוש של הרמב"ן, שמטרתו ממוקדת בהסבר הפרשה שלפניו, להסבר של הרמב"ם, השואף להנמקה שיטתית ומערכתית של כל המצוות. ושני אלה שונים מדרשה של השפת אמת, המכוונת להפיק מן המצווה את הגרעין הרוחני שיועיל לקהל שומעיו, לפי תפישתו המוסרית הכללית.

אכן, הנחות-יסוד ודרכי חשיבה מבדילות בין ההוגים שדבריהם באו כאן. בספר שלפנינו, **רש"ר הירש** יופיע בסמיכות מקום ל**מהר"ל** ולשפת אמת, והוא אפילו עשוי למצוא את עצמו אתם בצוותא חדא, כמייצגים קו אחד בהסברת הלכה מסוימת. החיסרון בכך הוא טשטוש הבדלים בין הסבר רציונלי לבין ההזדקקות למערכת מושגים על-טבעית, והסכנה שגישות שאינן זהות ילושו יחד כעיסה אחת.⁵ כנגד זה יש להעמיד את היתרון שבאפשרות להראות חוט המקשר בין פרשנים שונים, המבטאים רעיון דומה במספר גוונים ומתוך הנחות הגותיות שונות. ראוי שהקורא ישים לבו לנקודה זו.

הביאורים שבספר לפעמים מדגישים את תכונת ההשוואה והניגוד. למשל, החליט המחבר שעניינם של העולה והשלמים יובן טוב יותר תוך העמדת אחד מול השני, ועל כן הוא הקדיש פרק להשוואה זו, ובו אנו למדים (בניגוד למצופה) שישנן בחינות שבהן

5 למשל, השפת אמת וה**אברבנאל** מוצגים (עמ' 84) כשותפים לגישה שהסמיכה מבטאת את "כלות הנפש לד". ואולם השפת אמת מתכוון להנחיה הרווחת במוסר ובחסידות, שכל אדם צריך לבטא את מוכנותו למות על ייחוד ה', על ידי "המחזה" דמיונית, ואילו האברבנאל מדבר על אידיאל הדביקות הרוחנית, שהיא מדרגה אליטיסטית במובהק.

מדרגת השלמים יתרה על העולה. בחירה זו טובה מן הבחינה הדידקטית, ויפה עשה המחבר שאימץ דפוס זה לעיתים ולא "ננעל" על הרצאה המסודרת בצורה אחידה.

כאמור, המחבר מתאמץ להסביר פרטים בהלכות מעשי הקרבנות על פי הטעמים היסודיים. לתחושתו, דבריו בעניינים אלה הם סבירים בדרך כלל, אך לפעמים נראים לי בעייתיים. כדוגמה אחת, אציין את ההבנות המוצגות בספר להלכות הקשורות לקרבנות של גויים. נאמר שגוי אינו סומך, משום שאינו מסוגל להגיע לדביקות תוך ויתור על חיי העולם הזה (עמ' 86). ההסבר מניח הנחה לגבי גויים שמן הסתם תהיה שנויה במחלוקת במסורת היהדות.⁶ על כל פנים, יש כאן לחשוש לפחות למראית עין של שרירותיות, שכן להלן מוצע מהלך הפוך בהסבר יכולתו של הגוי להקריב עולה, אך לא שלמים: הגוי מסוגל להתעלות רוחנית תוך ניתוק מן העולם הזה, אך לא לקדש את החומר. אכן, המחבר מודע מן הסתם שכל מאמץ להטעים את ההלכות בהיקף כזה יצטרך להתמודד לעיתים עם החשד לשרירותיות. במגבלות האלו, ובלי לקבוע מסמרות, מצליח המחבר בדרך כלל לומר דברים משכנעים שאינם כמגדלים הפורחים באוויר בלבד, אלא מבוססים על המקראות וההלכות, וכן על דבריהם של גדולי ההוגים והפרשנים.

לעיל הזכרתי שאחת התועלות שבגישת הרב אודס היא הכוח של "טעמא דקרא" לשמש אמצעי מארגן לתחום הלכתי שלם. דוגמה יפה היא טיפולו המעולה של המחבר בנושא המנחות. בפתח הדיון מועלית שאלה (הנשמעת כחקירה הלכתית קלאסית) לגבי טיבם של המנחות: האם יש לראותם כקרבת עולה המובא "בדלי דלות", או כמערכת נפרדת, העומדת בזכות עצמה? המחבר מכריע על פי ראיות כאפשרות השנייה, למרות שגם לראשונה יש סימוכין של ממש. בהמשך מסווג המחבר את המנחות על פי יחסי השמן והסולת, תוך ציון המשמעות הרוחנית של יחסים אלה. המנחות מכונסות כאן לכדי תמונה מסודרת. מנחת החביתין, בעלת הנוכחות הקבועה והבולטת בסדר היום במקדש, מתפרשת באופן משכנע כביטוי מרכזי למהותה הרוחנית של כנסת ישראל.

חקירת יסודות הכהונה והמקדש

נפנה כעת לשני השערים האחרונים בספר.

6 ראה מדרש אליהו רבה פרשה י ד"ה ודבורה אשה נביאה.

סוגיות חשובות נדונות בפרקים אלה, כגון בחירת שבט לוי ובני אהרן, יחס המשכן למקדש ויחס שני המקדשים זה לזה. הדגש המחשבתי נשמר גם בבירורים האלה, והדבר מתבטא בין השאר בהגדרת השאלות, שהן נושאות נופך היסטורי. בדרך כלל, מעמיד המחבר את הנושאים האלה בדרך רעננה ומרתקת, תוך העלאת סתירה יסודית או קושי במקורות הדנים בהם. לדוגמה, מועד בחירת הלויים והכוהנים הוא נושא שקשה מאוד לבררו עקב הסתירות שבין מקורות. שאלת המועד מתקשרת גם לליבון הרציונל לבחירה זו.

המחבר משכיל לעורר שאלות שכולנו מכירים אך רובנו לא חשבנו להעלותם לדיון. לדוגמה, האם שבט לוי נתקלל או נתברך? האם אך מקרה הוא שענישת לוי ועליית שבטו לגדולה דרות בכפיפה אחת, או שמא יש קשר פרדוקסלי בין התופעות? כמו כן, כיצד יש ליישב את הציוויים השונים בדבר מבנה המזבח - אדמה, אבנים או נחושת? בעיות כאלו מהוות יסוד למערכות היסטוריות הלכתיות-מחשבתיות הנבנות בשני השערים האלה.

גם בחלק זה של הספר ישנה הסתמכות מרובה ומבורכת על מקורות ופרשנים קדומים, אך באופן יחסי, חשיבתו המקורית של הכותב באה כאן לביטוי מודגש יותר. לדוגמה, המחבר עוסק בתמיהה כיצד זה נבחר אהרן לתפקידו הרם דווקא לאחר חטא העגל, בו מילא תפקיד מרכזי - ומציע (עמ' 323) שאהרן זכה על שום שגילה מסירות נפש למופת, בהיותו מוכן להקריב את נשמתו באהבתו לעם ישראל, ולמנוע מהם חטא חמור יותר. לרעיון נועז זה מביא המחבר תימוכין, ועם זאת הצדקת עבירה לשם שמים נשארת משימה בעייתית מאוד.⁷

בלבבי משכן אבנה הוא ספר מקיף ויסודי, מרתק בתפישתו ומקוריותו. כל הרוצה לרכוש התמצאות כללית, שהיא גם מעמיקה ומפורטת, בתחום הקודשים כמכלול או באחד מתחומי היסוד בתוכו; או להתוודע להיקפן של הגישות הרעיוניות המסבירות אותו - ראוי שיכיר את היצירה היפה שזכה הרב אודס להוציא מתחת ידו.

7 המחבר מביא מדרש שכנראה מצדיק את אהרן, ואולם נראה שהש"ס שלנו (סנהדרין ז ע"א) שולל את המעשה ("בוצע בך נאץ ה"), עם כל ההבנה אליו. כן מביא הוא עוד מקורות מן האחרונים (נראה שהסיפור מאיש צדיק היה עמ' 68 אינו דומה כל כך לענייננו). בעיקרה של סוגיה זו ראה **בנפש החיים** סוף שער ראשון, ושם ב'פרקים', פרק ז. עם זאת, כתנא דמסייע לדברי הרב אודס, יש לציין את שיטתו מרחיקת-הלכת של הרב יהודה קופרמן שליט"א, המציבה "עבירה לשמה" כדרגה שאפתנית המהווה אתגר גם לאחר מתן תורה (ראה בספרו **פשוטו של מקרא** כרך ב, מדור ו פרק 3, במיוחד עמ' 282 ואילך).