

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון טז – אלול ה'תשס"ח

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 רעננערט

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

פרופ' יוסף עופר

עריכה והתקנה:

יעקב עציון

יוסף קלמנוביץ'

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@gmail.com

אתר – www.elhamikdash.com

תוכן העניינים

7		הקדמה
		בניית המקדש
13	הרב צבי שלוח	והלבנון - זה בית המקדש
19	אברהם ישראל שריר	המזבחות שבנו האבות
		הכונהנים ועבודתם
51	הרב איתי אליצור	פיתוחי חותם
61	הרב הלל בן שלמה	חקיקת האותיות בציץ
71	יובל דרך	ניסוך המים - ממי מעיין דווקא?
		קרבנות
83	שמעוני גרטי	פרים בני שתים
		דרישת המקדש
95	הרב נריה גוטל	אכן 'בשמים היא' - בהלכות מקדש וקודשיו
114	הרב יצחק לוי	חסרון המקדש
		בשדה ספר
171	הרב אליקים קרומביין	'דרך חכמה', 'ואתה תחזה'
		תגובות
181	הרב זלמן מנחם קורן	תגובה למאמרו של הרב יהושע פרידמן
197	הרב זלמן מנחם קורן	תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל
201	הרב עזריה אריאל	תשובה להשגות

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

- הרב **איתי אליצור** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב **עזריה אריאל** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב **הלל בן שלמה** – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב **פרופ' נריה גוטל** – ראש מכללת 'אורות ישראל', אלקנה; אוניברסיטת בר אילן
- שמעוני גרטי** – ישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- יובל דרך** – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב **יצחק לוי** – משגיח בישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב **זלמן מנחם קורן** – מחבר הספרים **חצרות בית ה'**, **ועשו לי מקדש**, ומגיד שיעור בכולל 'בית הבחירה'
- הרב **אליקים קרומביין** – ר"מ בישיבת 'הר עציון', אלון שבות
- הרב **צבי שלוה** – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- אברהם ישראל שריר** – ירושלים

הקדמה

בעולם המודרני חיי הפרט תופסים מקום גדל והולך, הן במישור החווייתי והן במישור האידיאולוגי. ציבור עובדי ה' מתכנס אמנם לבתי הכנסת לתפילה, ללימוד ולפעילויות קהילתיות, אך עדיין הדבר נעשה במסגרת מצומצמת. כשאנו מייחלים לבניין בית המקדש אנו שואפים לשינוי מהותי גם בתחום זה.

חוט השדרה של עבודת המקדש הוא קרבנות הציבור - התמידים והמוספים אשר מוקרבים על ידי נציגי העם, וממומנים מכספו של כל אחד ואחד מישראל באמצעות מחצית השקל. כך הוא בחיי היום יום במקדש, וכך הוא גם במועדים המיוחדים: ביום הכיפורים הכהן הגדול משמש כשליח ציבור עבור כפרת עם ישראל כולו, ובמעמד הקהל, עם צאת השנה השביעית, מתכנסים כל ישראל יחד במקדש - "לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלִמְעַן יִרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים ל"א, יב).

שיתוף כל עם ישראל לכדי גוף אחד מעלה את עבודת ה' למדרגה שאינה מוכרת לנו היום. כדי לזכות בכך, עלינו להכין את עצמנו כבר כעת לקראת השינוי: עלינו ליצור בקרבנו את המוכנות הנפשית להיות שותפים בדברים המהותיים בחיינו עם כל ישראל. אולי זוהי משמעותה של אהבת החינם, שתכפר על שנאת החינם אשר הביאה לחורבן ביתנו.

* * *

נסקור עתה את המאמרים שלפנינו. במדור הפותח, **בניית המקדש**, שני מאמרים. **הרב צבי שלוח** מצביע על תופעה בולטת לעין, פשוטו כמשמעו - הדומיננטיות של הצבע הלבן בבית המקדש. תופעה זו, אשר באה לידי ביטוי בעיקר בצבעיהם של מבנה המקדש ושל בגדי הכוהנים, רמוזה, לטענת הכותב, באחד משמותיו של בית המקדש - "לבנון". המחבר אף מציע לכך הסבר מחשבתי.

אברהם ישראל שריר דן במזבחות שבנו האבות, שלדעת חלק מהראשונים רובם נבנו לא לעולה ולא לזבח. המחבר עומד על סגולתם של המקומות שבהם בנו האבות את מזבחותיהם בארץ, ומראה כיצד שימש מעשה האבות סימן לבנים בכל אתר. ואתר.

המדור השני, **הכוהנים ועבודתם**, נפתח בשתי תשובות הלכתיות בעניין עשיית הציץ. במאמרו "פְּתוּחֵי חֵתֶם", דן הרב איתי אליצור בחקיקת המילים "קֹדֵשׁ לַה" על גבי הציץ. מסקנתו היא שחובה לחקוק ממש את האותיות, ואילו הלחמת האותיות על צדו הקדמי של הציץ פסולה, ואפילו בדיעבד. למסקנה דומה מגיע הרב הלל בן שלמה, במאמרו "חקיקת האותיות בציץ", ואולם נימוקיו אחרים. הכותבים מוסיפים לבחון דרכים שונות לתקן ציץ שהאותיות הולחמו אליו שלא כדון, בעזרת השוואה לסוגיות מקבילות בהלכות שבת, גיטין וכתובת סת"ם.

חותם את המדור מאמרו של **יובל דרך**, הדן במקורות ההלכה והאגדה בעניין ניסוך המים, ומתמקד בשאלה אם הניסוך כשר רק במים חיים – מים שנשאבו ממעיין – או גם בשאר מימות.

במדור **הקרבת מנחה שמעוני גרטי** לבאר את שיטת רבי יוסי הגלילי בתחילת מסכת פרה, בעניין הגיל המינימלי של פר הראוי להקרבה במקדש, שהתקשו בה המפרשים. המחבר מתחקה, לפי דרכו, אחרי דרכם של התנאים במדרש הכתובים בסוגיה זו.

במאמר הפותח את מדור דרישת המקדש, "אכן בשמים היא", **הרב נריה גוטל** מראה בהרחבה כי דרך פסיקתו של הרב קוק בהלכות מקדש וקודשיו שונה באופן מהותי משאר התחומים ההלכתיים. לדבריו, בענייני המקדש לא חל הכלל היסודי "לא בשמים היא", וניתן משקל רב לנבואה ולגילוי רוח הקודש.

מאמרו של **הרב יצחק לוי** מוקדש לתחושות חסרון המקדש בזמננו. כיצד אפשר לחוות בימינו, אלפיים שנה אחרי החורבן, את גודל האבדה, וכיצד ניתן להעצים את הכיסופים לבנייתו? המחבר משיב בפירוט ובאריכות על שאלה גדולה זו.

במדור **בשדה ספר סוקר הרב אליקים קרומביין** שני חיבורים חדשים. האחד – **דרך חכמה** על ספר עבודה **במשנה תורה** (אחיו הצעיר של **דרך אמונה** על ספר זרעים), פרי עטו של **הגאון הרב חיים קניבסקי שליט"א**, חיבור הבנוי במתכונת הספר **משנה ברורה**. הביקורת מעמידה אותנו על החידוש המתודולוגי שבכל אחד מן החיבורים. השני – **ואתה תחזה**, עיונים על ספרי עבודה וקרבתנות של הרמב"ם, מאת **הרב אביגדור אלבום**.

לצערנו, גיליון זה הוא הגיליון האחרון שבו הרב קרומביין יוצא בקולמוס ביקורת הספרים. אנו מבקשים להודות לו על הסקירות המעמיקות והמרתקות שכתב בהתמדה בשנים האחרונות, ומקווים שלפרקים נזכה ליהנות מפרקו הנאה גם בעתיד.

שני מאמרים מן הגיליון הקודם זוכים כאן לתגובות מאת הרב זלמן מנחם קורן – מאמרו של הרב יהושע פרידמן בעניין בניית המזבח בכל מקום בעזרה אשר לפני ה', ומאמרו הנועז של הרב עזריה אריאל בעניין חרב כחלל. חותמת את המדור תשובתו של הרב אריאל להשגה על דבריו.

* * *

אנו נפרדים כאן מן העורכים היוצאים, דוד פוקס וחנן אריאל, ומאחלים הצלחה רבה לעורכים החדשים – יעקב עציון ויוסף קלמנוביץ'. יכונן ה' את מעשי ידיכם!

שנה טובה,

המערכת

בניית

המקדש

לעילוי נשמת אמי מורתני

פנינה בת ר' יוסף

הריני כפרת משכבה

הרב צבי שלוח

והלבנון - זה בית המקדש

א.

כל העולה לבית ה' יבחין שהצבע הבולט במקדש הוא הצבע הלבן. נמנה כאן את הביטויים המרכזיים לכך:

ראשית, שני המבנים הבולטים בשטח הם בית המקדש והמזבח, שצבעם לבן.¹

את המקדש היו מלבנים פעם בשנה, ואת המזבח - פעמיים בשנה:

ומלבנים אותן פעמים בשנה אחת בפסח ואחת בחג וההיכל פעם אחת בפסח. רבי
אומר כל ערב שבת מלבנים אותו במפה מפני הדמים (מידות פ"ג מ"ד).

גם בגדי הכוהנים היו בעלי גוון לבן: הבגדים נעשו מצמר ומפשתן, שצבעם היסודי הוא לבן, אלא שבגדי הצמר של הכוהנים תמיד נצבעו, ואילו הפשתים נשארו בלובנם.²

1 בגמרא במסכת בבא בתרא (ד ע"א) נאמר: "אמרי: מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה [מימיו]. במאי בנייה? אמר רבה: באבני שישא ומרמרא. איכא דאמרי: באבני כוחלא, שישא ומרמרא. אפיק שפה ועייל שפה, כי היכי דנקביל סידא. סבר למשעייה בדהבא, אמרו ליה רבנן: שבקיה, דהכי שפיר טפי, דמיחזי כי אידוותא דימא". הסיד שבו סויד ההיכל שיווה לו את המראה הלבן.

יוספוס פלביוס כותב (מלחמת היהודים, ספר ה, פרק ה סעיף ו) שהבית שבנה הורדוס היה מצופה זהב, וכשהשמש היתה זורחת עליו היה מראהו כמראה אש לוהטת, ועיני המסתכלים בו היו מסתנוורות. פלביוס מוסיף שמרחוק היה מראה הבית כדמות הר מכוסה שלג (הר הלבנון?), שכן במקומות החשופים מציפוי זהב היה הבית לבן צח.

העבודה החשובה ביותר בשנה - עבודת כוהן גדול ביום הכיפורים - נעשתה רק בבגדי פשתן לבנים, שאף נקראים "בגדי לבן"³. ואולם, בגדי הזהב של הכוהן הגדול - שהוא משמש בהם כל השנה פרט ליום הכיפורים - הם צבעוניים, ועשויים זהב וצמר הצבוע תכלת, ארגמן ותולעת שני.

בגדי שאר הכוהנים אף הם עשויים פשתן. רק בנוגע לאבנט נחלקו האם הוא עשוי פשתן או שעטנז:

כי אתא רבין אמר: אבנטו של כהן גדול ביום הכפורים - דברי הכל של בוץ, בשאר ימות השנה - דברי הכל של כלאים. לא נחלקו אלא באבנטו של כהן הדיוט, בין בשאר ימות השנה בין ביום הכפורים, שרבי אומר של כלאים, ורבי אלעזר ברבי שמעון אומר של בוץ (יומא יב ע"ב).

מדברי הגמרא למדנו שלדעת רבי אלעזר בן שמעון כל בגדי הכוהנים לבנים.

הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"ח ה"א) פוסק כדעת רבי, שהאבנט של כוהן הדיוט רקום צמר, כלומר עם גוון נוסף.

מכל מקום, המראה הכללי של בגדי הכהונה הוא בהיר מאוד. בכל הבגדים בולט בהעדרו הצבע השחור, שהיום משמש מרכיב חשוב בבגדים, ונתפס כצבע חשוב ומכובד.⁴ למעשה, הדבר היחיד במקדש שצבעו שחור הוא אפר הקרבנות, שמצווה להוציאו החוצה.⁵

כהן שנמצא בו מום לובש **שחורים** ויוצא מהעזרה, ואילו כאשר נמצא שלם - הרי הוא לובש **לבנים** ונכנס:

בי"ד הגדול היו יושבין בלשכת הגזית, ועיקר מעשיהם התדיר שהיו יושבין ודנין את הכהונה ובודקין הכהנים ביוחסין ובמומין, כל כהן שנמצא פסול בייחוסו לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא מן העזרה, וכל מי שנמצא שלם וכשר לובש לבנים ונכנס ומשמש עם אחיו הכהנים (רמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ו הי"א).

2 כפי שנאמר בתורת כוהנים (תזריע פרשה ה, פי"ג הלכות ג"ד): "מה פשתים כברייתו אף צמר כברייתו", ופירש הראב"ד שם: "פשתן אין דרך לצביעה אלא להשתמש בו כדרך ברייתו"; ועוד נאמר שם: "מה פשתים לבנה [ראב"ד: "שכך הוא ברייתו"] אף צמר לבנה".

3 לשון המשנה יומא פ"ג מ"ו ועוד, וכן הוא בלשון רש"י והרמב"ם.

4 מחוץ למקדש אנו מתעטפים בציצית (לבן ותכלת), ומתעטרים בתפילין השחורות.

5 אמנם, לעיתים היו צוברים את האפר לנוי: "תפוח היה באמצע המזבח, פעמים שהיו עליו כשלוש מאות כור, וברגלים לא היו מדשנין אותו, מפני שהוא נוי למזבח" (תמיד כח ע"ב).

ב.

הצבע הלבן בא לידי ביטוי גם באחד משמותיו של בית המקדש, על פי אחד מן הפירושים:

אָעֲבָרָה נָא וְאָרְאָה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַהֵר הַטּוֹב הַזֶּה וְהִלְבֵּנוּ
(דברים ג', כה).

רש"י על אתר מסביר ש"הלבנון" מתייחס לבית המקדש, בהתבסס על דברי מדרש רבה לויקרא:

תני רשב"י: למה נקרא שמו לבנון? שמלבין עונותיהם של ישראל כשלג. הדא הוא דכתיב (ישעיה א', יח): 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו' (פרשה א', ב).

הצבע הלבן הוא, אפוא, סמל לזוך ולטוהר - הן טהרה מטומאה⁶ והן טהרה מחטא, כפי שנאמר בכתובים:

תְּחַטְּאֵנִי בְּאֵזוֹב וְאֶטְהַר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשְׁלֵג אֶלְבִּין (תהילים נ"א, ט).
אם התרחצתי כמו [קרי: כמי] שלג ונהזפותי כבד כפי (איוב ט', ל).
זכו נזיקה משלג צחו מחלב (איכה ד', ז).

תכונה זו של הצבע הלבן, כמבטא כפרה, באה לידי ביטוי בלשון הזהורית אשר הייתה מלבינה ביום הכיפורים, כאשר השעיר המשתלח היה מכפר על חטאי עם ישראל (יומא פ"ב מ"ו).

בבית המקדש, הקדושה העליונה באה לידי ביטוי גם במציאות הממשית. למשל, העלייה במעלות הקדושה של הר הבית ממזרח למערב באה לידי ביטוי בעלייה טופוגרפית בשטח. באותו אופן, הרעיון של הלבנת העבירות מקבל ביטוי ממשי בצבע המקדש – הלבן.

ג.

בהמשך מדרש רבה שם מובא פירוש אחר, מדוע נקרא המקדש לבנון:

6 אמנם בצרעת הלבן הוא סימן טומאה, אבל זאת רק כשחלק מהגוף הפך לבן. כאשר כולו הפך לבן – טהור הוא.

ר' טביומי אמר: על שם שכל לבבות שמחים בו, הדא הוא דכתיב (תהילים מ"ח, ג):
"יָפֵה נוֹף מְשׁוֹשׁ כָּל הָאָרֶץ". ורבנן אמרי: על שם "וְהָיוּ עֵינַי לְפִי שֶׁם כָּל הַיָּמִים"
(מל"א ט', ג)

לדעת ר' טביומי, המקדש נקרא לבנון כיון שלבבות בני האדם שמחים בו. בכיוון
אחר, רבנן סבורים שהמקדש נקרא כך על שום שליבו של הקב"ה נמצא שם. עולה,
אפוא, שהמקדש הוא הלב והמרכז שדרכו מתהדק הקשר שבין הקב"ה לעם ישראל,
וזהו פשר השם 'לבנון'.⁷

נזכיר, שהרעיון כי המקדש מקפל בתוכו את העולם כולו מופיע גם בהקשר אחר -
במדרש ויקרא רבה על אודות אבן השתייה:

משניטל הארון היתה שם אבן שתייה, ולמה נקראת כן? א"ר יוסי ב"ר חלפתא:
שממנה הושחת העולם (פרשה כ', ד).

ד.

ייתכן להסביר ששני הפירושים לשם 'לבנון' - מלשון לובן או מלשון לב - אינם
סותרים, אלא משלימים זה את זה.

הצבע הלבן משרה אווירה של ניקיון, שמשמעותו טהרה וכפרה. כמו כן, בצבע
הלבן אין גוונים: כל לכלוך או שוני בולטים בו. כך, פעולת הכיבוס - שעיקרה סילוק
הלכלוך - קרויה בהלכה "מלבן". כנגדו, הצבע השחור מופיע לעיתים קרובות בדברי
חז"ל בהקשר שלילי.⁸

7 החזקוני מפרש שבית המקדש נקרא לבנון משום שנעשה מעצי הלבנון. ועיין עוד בדבריו של
יהודה עציון, בחוברת **בין לבנון ללבנון** (ניסן תשנ"ט), לפיהם שהשם לבנון קשור לא רק למה
שמבואר במל"א ה', כ, שהבית הראשון נבנה מעצי הלבנון, אלא גם לכך שבבית שני ניתן
לבונים רישיון מאת כורש מלך פרס לרכוש ולהוביל עצי ארזים לבניין הבית מהלבנון (עזרא ג',
ז). וכן הוא במדרש: "אמר ר' יוחנן לא היה העולם ראוי להשתמש בארזים, שלא נבראו אלא
לצורך בית המקדש, הדא הוא דכתיב 'ישבעו עצי ה' ארזי לבנון' ואין לבנון אלא בית המקדש,
היך מה דאת אמר 'ההר הטוב הזה והלבנון'" (בראשית רבה, פרשה ט"ו, א). וראה בחוברת
הנ"ל את הפרשנות למדרש בויקרא רבה.

ושמא הקשר של המקדש לארזי הלבנון הוא גם כן בגלל השלג אשר בלבנון.

8 נביא כאן כמה מקורות המבטאים רעיון זה:

"בית עבודה זרה מפחמין אותו בפחמין" (תוספתא מעשר שני פ"ה ה"ג).

"אם כן, מה תלמוד לומר ונקתה ונזרעה זרע? שאם היתה יולדת בצער יולדת בריות, נקבות -

עד לקבלתה של תורת ניוטון, הדעה הרווחת בעולם המדעי הייתה שהצבע הלבן הוא הצבע היסודי של האור, ושצבעים אחרים נוצרים על ידי הוספת רכיבים לאור. ניוטון הוכיח שהאור הלבן נוצר על ידי צירוף של צבעים אחרים. נמצא, אפוא, שהלבן כולל הכל: עירוב כל הצבעים נותן צבע לבן. הלבן מחזיר את כל הצבעים, את כל האור, בעוד שכל צבע אחר בולע את שאר הגוונים ומחזיר רק את הצבע שאנו רואים. מנקודת מבט זו, השחור מבטא את בחינת 'עלמא דשיקרא': איננו רואים את השחור, אלא מסיקים שהוא נמצא, כיוון שהוא איננו מחזיר שום אור.⁹

ואולי על פי זה ניתן לומר, ש'לבנון' יש בו גם בחינת 'לבן' וגם בחינת 'לב': לבנוניותו של הלבן היא מכוח היותו 'לב', מרכז, הכולל את כל שאר הצבעים. טהרת המקדש וכוליותו - אחת היא, לבנה היא. הלבן במקדש מבטא הן את הטהרה והכפרה על החטאים, והן את היותו של בית המקדש לב העולם.

יולדת זכרים, קצרים - יולדת ארוכים, שחורים - יולדת לבנים" (סוטה כו ע"א). במדרש הבא הוסק בהשקייט סוטה נראה שבגדים שחורים הם פחות מכובדים: "....היתה מכוסה לבנים מכסה שחורים.... כשם שלא חסה על כבוד המקום כך אין חסין על כבודה" (במדבר רבה פרשה ט', לג).

שמעתי מהרב מאיר שפיגלמן שזה הוא פשר טהרתו של הצבע הלבן, שאינו שומר לעצמו כלום אלא מחזיר את כל הגוונים שהוא מקבל, בעוד הצבע השחור 'בולע' כל מה שהוא מקבל. 9

אברהם ישראל שריר

המזבחות שבנו האבות

למשמעות ישיבת ישראל בארצו

א. מבוא – שבעה מזבחות

ב. המזבח באלון מורה

ג. המזבח בין בית אל ובין העי

ד. המזבח באלוני ממרא אשר בחברון

ה. המזבח בהר המוריה

ו. המזבח שבנה יצחק בבאר שבע

ז. סיכום

א. מבוא – שבעה מזבחות

בחירתו של אברהם, ומכוחה בחירתם של בניו עד סוף כל הדורות, פותחת בציווי:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאֲרָצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבְּיַת אָבִיךָ אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אָרָאךָ

(בראשית י"ב, א).

לא רק להיפרד מעברו מצווה אותו ה', כי אם ללכת אל ארץ יעודה לא נודעת, ארץ שעתידי ה' להראות לו רק לאחר שִׁיצֵא לְדַרְכּוֹ. אברהם מקיים את הצו, נודד ועובר בארץ, ונכנס אל ארצו היעודה. אולם, ה' לא מבשר לו כי הגיע אל מחוז חפצו עד אשר הוא מגיע אל מקום שכס, אל אלון מורה. רק אז נאמר: "וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֲתֵן אֶת הָאֶרֶץ הַזֹּאת" (שם ו), ודייק הַסְּפֹרֶנוּ (שם): "לא התעכב במקום ממנה עד שנראה אליו האל יתברך כאשר יעדו באמרו 'הארץ אשר אראך'". בתגובה לגילוי המקום בונה אברהם מזבח: "וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו" (שם). זה מעשהו הראשון עם כניסתו לארץ, וכבר לימדונו רבותינו (גור אריה למהר"ל על בראשית א', א, ועוד): "כי מן ההתחלה נמשך הכל". על כן, ראוי להעמיק ולהתחקות אחר משמעותו של מעשה זה.

מזבח זה שהקים אברהם באלון מורה, ראשון הוא לשלושה נוספים שיבנה: בין בית אל ובין העי, ¹ אליו אף יחזור לאחר הירידה למצרים; ² באלוני ממרא אשר בחברון; ³ ובהר המוריה. ⁴ עליהם יוסיף יצחק מזבח אחד בבאר שבע, ⁵ ויעקב עוד שניים: בשכם ובבית אל. ⁶ סך הכל, שבעה מזבחות בנו האבות.

מה פשר בניין מזבחות אלו? האם משמעות אחת ומטרה אחת להם, או שמא לכל מזבח משמעות משלו ומטרה משלו? ואם כאפשרות האחרונה, מדוע מתבטאות המטרות השונות באותו אופן, בבניינו של מזבח? רגילים אנו שמטרתו של מזבח היא הקרבת קרבנות, כפי שמצאנו בנח. ⁷ אולם, למעט מזבח העקדה, אין בתורה כל זכר לכך שהוקרבו קרבנות על המזבחות שבנו האבות. כך הבין גם רש"י בפירושו לפרשת בלעם. ⁸ מהי אפוא מטרתם?

רש"י, בעקבות המדרש, ⁹ מבאר כי לכל אחד ממזבחותיו של אברהם היה תפקיד שונה: הראשון, באלון מורה, נבנה "על בשורת הזרע" ¹⁰ ועל בשורת ארץ ישראל – כנראה לשם הודיה. השני, בין בית אל ובין העי, לפי ש"נתנבא שעתידין בניו להיכשל שם על עוון עכן והתפלל שם עליהם". הביטוי "ויקרא בשם ה'" שנאמר במזבח זה (ולא ביתר מזבחותיו של אברהם) משמעו אפוא תפילה (וכן תרגם אונקלוס). ברם, כבר במדרש הנזכר מובאת הבנה אחרת: "מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה" (וכן הבינו הרמב"ן ועוד). את תפקידו של המזבח השלישי שבנה אברהם, באלוני ממרא אשר בחברון, אין רש"י מבאר, אולם במדרש מובא כי נבנה "על קניינה

1 בראשית י"ב, ח.

2 שם י"ג, ג-ד.

3 שם, יח.

4 שם כ"ב, ט.

5 שם כ"ו, כה.

6 שם ל"ג, כ; ל"ה, ז.

7 שם ח', כ.

8 במדבר כ"ג, ד: "את שבעת המזבחות ערכתי" - אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני (בלעם) ערכתי כנגד כולן... 'ואעל פר ואיל במזבח' - ואברהם לא העלה איל אחד", הוא האיל שבעקדה.

אמנם, הרמב"ן כתב בפשיטות על המזבח באלון מורה (י"ב, ז): "זבח לו זבח תודה", ובדומה לו גם פרשנים אחרים, אולם אין לכך כל רמז בפסוקים.

9 בראשית רבה ל"ט טז.

10 תוספת של רש"י שאיננה במדרש שלפנינו.

[של ארץ ישראל]. למגוון מטרות שימשו אפוא המזבחות: להודיה, לתפילה ולקריאה בשם ה'. אולם מדוע לכל המגוון הזה משמש רק אמצעי אחד – מזבח?

מזבח נוסף מצאנו שלא מסופר עליו ששימש להקרבת קרבנות, וביכולתו לבאר שאלה זו. הוא הראשון שעליו מסופר לאחר המזבחות שבנו האבות – המזבח שבנה משה לאחר הניצחון על עמלק: "וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נְסִי" (שמות י"ז, טו). וביאר רש"י (שם): "הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול... המזכיר שמו של המזבח זוכר את הנס שעשה המקום"¹¹.

באופן דומה, גם לגבי המזבח שבנו שניים וחצי השבטים בימי יהושע מפורש שנעשה שלא לשם הקרבת קרבנות: "וַנֵּאמֶר נַעֲשֶׂה נָא לָנוּ לְבָנוֹת אֶת הַמִּזְבֵּחַ לֹא לְעוֹלָה וְלֹא לְזֶבֶחַ, כִּי עֵד הוּא בֵּינֵנוּ וּבֵינֵיכֶם וּבֵין דְּרוֹתֵינוּ אַחֲרֵינוּ..." (יהושע כ"ב, כו-כז). מטרתם של מזבחות אלו הייתה אם כן לשם עדות וזיכרון, ולא לשם הקרבת קרבנות.

כך גם נכון כנראה להבין את משמעות בניין המזבחות על ידי האבות. המזבחות נבנו כעדות למאורעות בעלי משמעות מיוחדת, לציון הבטחה שקיבלו, או לזיכרון של מחויבות שרצו להנחיל לסביבתם ולדורות אחריהם. לפעמים היה מקום המזבח גם מקום של הודיה, של תפילה או של קריאה בשם ה', אולם נראה כי עצם הצבת המזבח הייתה לשם עדות וזיכרון. כלשון רבנו יונה:

"והנה ד' מזבחות בנה אברהם אבינו בד' מקומות, ובכל אחד מהם היה לבניו התחלת ענין גדול ומעלה גדולה"¹².

אופן ציון העדות, על ידי מבנה המקובע לקרקע, מלמד על חשיבותו העקרונית של המקום שבו הוקם בתוכן מושא העדות, למרות שעדות חיה יותר הייתה יכולה להיות לאבות בדבר המיטלטל אתם (דוגמת התפילין לדורות, או המזבח הנייד שבמשכן).

ואם כל מעשי האבות נכתבו כסימן לבנים,¹³ הרי משנה תוקף יש לבניין המזבחות, שכל תכליתם עדות וזיכרון.¹⁴ הם נועדו כנראה להעיד על אירועים ותכנים

11 וכן ברש"י על מזבח יעקב בשכם (בראשית ל"ג, כ), וכן ברד"ק שם: "לזכרון הנס". ושלא כאונקלוס שפירש בשני המקומות שנעשה המזבח לעבודה.

12 דרשות ופירושי רבנו יונה גירונדי על התורה, ירושלים תש"מ, עמ' ל"א. ההפניות בהמשך המאמר מכוונות למהדורה זו.

13 רמב"ן בראשית י"ב, ו על פי תנחומא לך לך ט'.

בעלי משמעות לדורות, ועל ידי כך לעצב את דמותה של האומה, ובמיוחד בזיקתה אל אדמתה. "צא וכבוש הדרך לפני בניך".¹⁵

ברם, מה רצו האבות להנחיל בבניין המזבחות? סתומים לכאורה הדברים, ואף אם השפעתם הסגולית הנסתרת הוטמעה בנו במהלך הדורות, שומה עלינו לנסות ולגלותם, לבאר תוכנם על ידי עיון בכפלי התורה וברמזיה.

ב. המזבח באלון מורה

אברהם

פסוק אחד מתאר את בניין המזבח באלון מורה:

וַיִּבְרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֲתָן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו

(בראשית י"ב, ז).

אברהם בונה את המזבח בעקבות גילוי השכינה, שלב חדש בתהליך דבקוּתו בא־להים. הציווי "לך לך... אל הארץ אשר אראך", שנאמר לו עוד בחרן או באור כשדים,¹⁶ לא נבואה היה, כי אם בחלום הלילה או ברוח הקודש.¹⁷ עתה נראה ה' אליו, והראה לו כי אכן הגיע אל מחוז חפצו, אל "הארץ אשר אראך". בד בבד, לראשונה מבטיח לו ה' כאן כי הארץ מיועדת לזרעו. על שלושה חידושים אלו בונה אברהם את המזבח (רש"י שצוטט לעיל).

זרע אנשים וארץ למושבים הם שני המרכיבים הראשוניים החיוניים לבניינו של עם, וזה כנראה עומק משמעותה של הבטחת ה' באלון מורה. אופן ההבטחה, בהתגלות ה', מלמד לכאורה גם על ייחודו של העם שכרגע נזרע זרעו – עם שייחודו יהיה נבואה שבה יזכה,¹⁸ עם ה'. תחילת מימוש בחירתו של ישראל כעם היא אפוא באלון מורה מקום שכס, בהבטחה לאביו הראשון כי זרעו יהיה לעם ה'. כעדות להבטחה זו מקים שם אברהם מזבח.

14 וראה סוטה לד ע"א בעניין האבנים שהקים יהושע.

15 רבנו יונה על פי בבא בתרא ק ע"א.

16 ראה רש"י ורמב"ן על אתר.

17 רמב"ן י"ב, ז ד"ה וטעם, אברבנאל י"ב, ה.

18 ריה"ל, כוזרי א', קט ועוד.

יעקב ובניו

אכן, סקירת תולדות המקום מלמדת עד כמה מרכזי היה מקום שכם בגיבושו של ישראל כעם. בפעם הבאה מוזכרת שכם עת חזר יעקב עם נשותיו ובניו מחרן. לא אל בית אל הוא חוזר, כמצופה, אלא מתעכב בשכם. לאחר שניצל מעשו, ולאחר שקנה חלקת שדה במקום, מציב יעקב מזבח:

וַיָּבֵא יַעֲקֹב שְׁלֹם עִיר שָׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרְץ כְּנַעַן כִּבְאוּ מִפְּדֵן אַחֲרָם וַיַּחֲזֵן אֶת פְּנֵי הָעִיר. וַיִּקַּן אֶת חֲלֶקֶת הַשְּׂדֵה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אֶהְלוּ מִיַּד בְּנֵי חָמוֹר אֲבִי שָׁכֶם בְּמֵאָה קִשְׁיָה. וַיָּצַב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֶל-אֵל-לְהֵי יִשְׂרָאֵל (שם ל"ג, יח-כ).

זו הפעם הראשונה, והיחידה במעשי האבות, שבה נקרא שם על מזבח (בהר המוריה ובבית אל נתנו האבות שם למקום ולא למזבח), וודאי מלמד הוא על משמעותו. המפרשים על אתר דייקו בשם "אלהים" (מלשון תקיפות), שעניינו הודיה של יעקב על הצלתו מיד לבן ומיד עשו. אולם, למושג "אלהים" יש גם משמעות נוספת. לא רק מעשה האלהים למען האדם, כי אם מעשה האדם כלפי האלהים, וקבלת הנהגתו. כך ביאר המהר"ל כאן בפירושו גור אריה: "שהקב"ה הוא אל-לוה שלו, שהצילו מפני שהוא עובד לו" (וכן ביאר ראב"ע). באופן מפורש ייאמרו הדברים בעת הגאולה ממצרים, עת יעלו בני בניו של יעקב מגלותם הם: "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים" (שמות ו', ז).

ברם, לא בשם אלהות סתמי נקרא המזבח, כי אם "אלהי ישראל". "ישראל" הוא השם שהוענק ליעקב על ידי המלאך שנאבק עמו בפנואל, אף אם עדיין לא על ידי ה', אולם זה גם שמו של העם שעתיד לצאת מחלציו. גם הצירוף "אלהי ישראל" יופיע בפעם הבאה רק בגאולת ישראל ממצרים (שמות ה', א), ומשמעותו אלהי עם ישראל, כפי שביאר ראב"ע בפירושו הארוך שם. בשכם מקבלת משפחת יעקב סממנים של עם.

בשכם גם באים סממנים אלו לידי ביטוי. ביטוייה הבסיסי והראשוני של היות עם הוא בערבות ההדדית שבין בניו, בתודעה כי כלפי עמים אחרים מתאחדים הם למעין גוף אורגני אחד, שכל פגיעה באבר אחד מתוכו מכאיבה לגוף כולו. זאת בדיוק התכונה שבאה לידי ביטוי כה עז ובולט במעשה המסופר מיד לאחר בניין המזבח:

וַחֲצֵא דִינָה בַת לָאָה אֲשֶׁר יְלָדָה לְיַעֲקֹב לְרֵאוֹת בְּכָנֹת הָאָרֶץ... וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן הַשְּׂדֵה כְּשִׁמְעֵם וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיַּחֲזִקוּ לָהֶם מְאֹד כִּי נָבְלָה עָשָׂה בְיִשְׂרָאֵל... (בראשית ל"ד, א-ז).

והוסיף רד"ק (שם) ודייק בשם שנקראו בו כאן בני יעקב, "ישראל", שמו הקיבוצי של העם: "בכל זרע ישראל יהיה פגם זאת הנבלה שעשה". על כן, בני יעקב יוצאים למלחמה, מעשה שבהגדרתו איננו עניין לבודדים, אלא לעם כנגד עם אחר.¹⁹ את הצדקתם למלחמה מוצאים האחים באחוה: "הכזונה יעשה את אחותנו" (שם, לא).

בשכם הקים אם כן יעקב מזבח לעדות על זיקתה של משפחתו, כעם "ישראל" שבדרך, לא־להיה; ובשכם באה לידי ביטוי תכונתו הראשונית של כל עם באשר הוא – הערבות ההדדית שבין בניו.

אמנם, גם פן הפוך מצאנו בשכם. לימים, הולכים אחיו של יוסף לרעות את צאן אביהם בשכם,²⁰ ויוסף העובר בה בחיפושיו אחריהם נמכר על ידם לעבד. מכירה זו איימה לפרק את גרעינו המייסד של העם, והחלה את גלות מצרים, בה הפסיק ישראל לחיות כמשפחת־עם עצמאית. אנו נדרשים לכפר על מעשה זה בכל דורותינו,²¹ ותקנתו מובטחת רק באחרית הימים.²² דווקא בשכם ניצתה מלחמת האחים בימי אבימלך,²³ ושם גם התפלגה הממלכה בימי ירבעם, מצאצאיו של יוסף.²⁴ שכם היא, אם כן, לא רק מקום של הבטחה על העם העתיד לקום מזרע אברהם ושל ביטוי לערבות ההדדית שבין בניו, אלא גם מקום מזומן לפרוענות²⁵ של פילוג ושל שנאת אחים, המאיימים על עצם קיומו של ישראל כעם על אדמתו. ממנו התאחדותם של ישראל לעם, וממנו חלילה פירודם.

19 גור אריה על פסוק י"ג: "אך קשה, אם שכם חטא כל העיר מה חטאו להרגם... משום דלא דמי שני אומות כגון בני ישראל וכנעניים שהם שני אומות, כדכתיב 'היינו לעם אחד', ומתחילה לא נחשבו לעם אחד. ולפיכך הותר ללחום כדן אומה שבאה ללחום על אומה אחרת שהתירה התורה". ראה גם בגור אריה על בראשית ל"ח, ב, וכן בעמוד הימיני ס' טז פרק ב.

20 בראשית ל"ז, יב.

21 כל קרבנות השעירים לאורך הדורות הן חלק מכפרה עליו (מורה נבוכים ג' מו, על פי מדרש אגדה לויקרא ז' טז: "אבל החכמים ז"ל שמו טעם היות כפרת ציבור לעולם בשעירים, בעבור שחטא עדת ישראל כולה היה בשעיר, רמז למכירת יוסף הצדיק, שנאמר בעניינו 'וישחטו שעיר עזים'"), ואף לעשרת הרוגי מלכות נטפלו בגינו (אוצר מדרשים, י"ד אייזנשטיין, ניו יורק תשט"ז, עמ' 439).

22 יחזקאל ל"ז, יט.

23 שופטים ט'.

24 מל"א י"ב.

25 סנהדרין קב ע"א.

הברית בהר גריזים והר עיבל

על כן מובן מדוע דווקא מקום זה נבחר למעשיהם הראשונים של ישראל עם חזרתם מגלות מצרים: בניין המזבח הראשון בארצם, העתקת התורה על אבנים וכריתת הברית עם ה'.²⁶ באים הם למקום הזה בעקבות אבותיהם: בעקבות אברהם שזכה לראשונה במקום זה להתגלות ה', בה הובטח לו על העם שיצא מחלציו ועל הארץ שתינתן לו; בעקבות יעקב ובניו שנלחמו כאן כגרעינו של עם, ובעקבות מכירתו של יוסף שאיימה לפורר את העם עוד בהתהוותו. במעשיהם יש משום השלמה לכל אלה: יש בהם הודיה על קיום ההבטחה לאברהם – באים הם כעם, הבא לירש את ארצו שלו ולהודיע בפני העמים כי לא ליסטים הוא;²⁷ יש בהם עדות והודיה על התגלות ה' במתן תורה (מימוש ייחוד העם בנבואה, שעליה נרמז לראשונה כאן); יש בהם משום הודיה על גאולתם מגלותם כיעקב, ויש בהם משום קבלה לעתיד, עם הכניסה לארץ, לתקן את חטא מכירת יוסף ולחיות כעם מלוכד העובד את אֱלֹהֵיו: "משקיבלו עליהם את השבועה בהר גריזים והר עיבל, ונעשו ערבים זה לזה" (רש"י דברים כ"ט כח, על פי סנהדרין מ"ג ע"ב).²⁸

גם זמנה של הברית מלמד על המחויבות לחיות כעם ה' בנפרד מן הגויים בארץ משלו. הברית נכרתה ביום שבו עברו את הירדן,²⁹ בעשרה בניסן. זה היום שבו – ארבעים שנה קודם לכן – הפרידו ישראל את עצמם מן המצרים, "גוי מקרב גוי", עת לקחו את אלילם של מצרים לקרבן הפסח.

חלק מן המפרשים³⁰ הבינו את מעמד הברית בשכם כמעמד מחודש של קבלת התורה. ופלא, לשם מה נדרשה קבלה נוספת לאחר המעמד בסיני ולאחר זה שבערבות מואב? בביאור הדברים נראה שרק עם הכניסה לארץ נקראו ישראל עם ה' באופן מלא. על כן, רק אז נתחייבו במצוות באופן מלא, ולפיכך חייבים היו לקבל את התורה

26 דברים י"א, כט"לא, יהושע ח'.

27 **אזנים לתורה** דברים כ"ז, ב.

28 וראה מאמרו המקיף והמפורט של הרב איתן שנדורפי 'הברכה והקללה בהר גריזים והר עיבל', **ניצני ארץ י"ז**, הוצאת ישיבת מרכז הרב, תשס"ז, שממנו נלקחו לא מעט מהמקורות שציטטנו. יפה חידש הרב שנדורפי שם, שחלוקת השבטים בין הר עיבל להר גריזים הייתה בהתאם לחלקם במכירת יוסף. תודתי לו על הערותיו המחכימות לטיוטה לדברים אלו, הערות ששוקעו במוגמר.

29 סדר עולם רבה י"א.

30 רש"י דברים כ"ז, כו וברכות מ"ח ע"ב, ועוד.

מחדש. כפי שביאר המהר"ל, בהסבירו את הזיקה בין איסור ההלוואה בריבית לישראל לארץ ישראל:³¹

ישראל הם עם אחד, ובשביל כך יש להם א-ל אחד. ובשביל כך ציוה שיהיה מלווה זה לזה... כאשר נכנסו ישראל לארץ היו עם אחד לגמרי... ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי... כי יש להם א-ל אחד... (נתיב הצדקה ו').

ובעקבותיו מרן הרב קוק זצ"ל:

הנשמה הכללית של כנסת ישראל אינה שורה באיש הפרטי כי אם בארץ ישראל

(אורות ישראל ז' יח).³²

הוויית "כאיש אחד בלב אחד" (רש"י לשמות י"ט, ב על פי המכילתא יתרו א), שאפי"נה את מתן התורה בסיני, חזרה והתממשה בשכם וביתר שאת.³³ על כן, ברור מדוע דווקא בשכם נכרכו יחדיו קבלתה המחודשת של התורה, הברית על הארץ וקבלת הערבות ההדדית.³⁴

לאור הבנה זו של הברית בשכם, מובנת סמיכותה למפלה בעי, בה נפלו כשלושים ושישה מישראל מחמת מעלו של עכן בחרם יריחו.³⁵ אי העמידה בציווי ה' גרמה לעונש, שמכוח הערבות הוטל על הכלל ולא על החוטא.

כך נדרש במכילתא דרשב"י על הפסוק "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכַת כְּהֻנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ" (שמות י"ט, ו):

"וגווי", מלמד שהן כגוף אחד ונפש אחת. וכן הוא אומר: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (שמו"ב ז', כג). חטא אחד מהן כולן נענשין, שנאמר (יהושע כ"ב, כ): "הלא עכן בן זרח מעל מעל בחרם ועל כל ישראל היה קצף, והוא איש אחד לא גוע בעונו".

31 ויקרא כ"ה, לז"ל: "אַת פֶּסֶפֶן לא תתן לו בְּנִשְׁךְ וּבְמִרְבִּית לא תתן אֶכְלֶךְ. אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים".

32 וראה שם על הנדרש על מנת לגלות נשמה כללית זו.

33 המקור לחיוב שלמי שמחה ברגל הוא בציווי על השמחה באכילת הקרבנות במזבח בהר עיבל (רמב"ם חגיגה פ"א ה"א), אולי משום שכבמעמד בהר עיבל, גם ברגל נקראו כל ישראל חברים (ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו ובבלי כ"ו ע"א).

34 על כן, גם קבורתו של יוסף היא בשכם (יהושע כ"ד לב, רש"י בראשית מ"ח כב); וביארה הגמרא (סוטה יג ע"ב): "משכם גנבוהו ולשכם נחזיר אבידתו".

35 יהושע ז'.

לקה אחד מהן כולן מרגישים, וכן הוא אומר (ירמיהו נ', יז): "שה פזורה ישראל", מה רחל זו לקה אחד מאברהם כולן מרגישים, כך ישראל לקה אחד מהן כולן מרגישים.

סגולתו של מקום

מדוע נבחרה שכם עוד בימי אברהם להבטחה כי זרעו יהיה עם ה' בארץ זו, ועל כן גם לכריתת הברית של ישראל כעם על ארצו? אולי משום שהיא שוכנת במרכז הארץ;³⁶ אולי בשל מבנהו הגיאוגרפי של המקום, כמו גם סגולותיו האקוסטיות המיוחדות, שאפשרו לכל העם לראות זה את זה ואת ארון העדות בתווך עת עמדו בשיפולי ההרים, ולשמוע את דברי הכהנים בהיכנסם בברית הערבות והזכייה בארץ; אולי בשל שני ההרים הקוטביים באופיים הנמצאים במקום הזה, כביטוי לברכה ולקללה,³⁷ ואולי כדברי הספורנו (דברים י"א כו): "ראה", הביטה וראה שלא יהיה עניינך על אופן בינוני, כמו שהוא בשאר האומות..." – לא רק הברכה והקללה, אלא גם תכונותיהם הקיצוניות של ישראל כעם יבואו לידי ביטוי במקום הזה.³⁸

גם המהר"ל (גור אריה י"ב ו) נדרש לשאלה מדוע הראה ה' לאברהם דווקא מקום זה בארץ:

וא"ת למה הראה לו מקום הר גריזים והר עיבל יותר משאר מקומות? אם בשביל קבלת התורה, די הוא כשיאמר לו הדברים בעל פה ולמה הוצרך להראות לו.

אלא נראה, שהראה לאברהם מעלת הארץ שבא לשם, שיש מקומות בארץ ישראל קשורים במעלה העליונה הן לברכה והן לקללה. והראה לו הר גריזים והר עיבל, ששם קבלו התורה על ידי ברכה וקללה, ואיך אלו המקומות קשורים בכח הא-להים למעלה.

ובלאו הכי נמי לא קשה, כי המקום גורם, שכיון שבא למקום שיהיה לעתיד כל אלו הדברים הגדולים באה עליו הנבואה מכל אלו הדברים.

לכל מקום סגולה משלו. סגולתו של מקום הר גריזים והר עיבל היא בהשפעתו על ישראל כעם – ביכולת להפוך את ישראל ל"עם אחד לגמרי", שיזכה בארץ הנבחרת כעם ה', אם רק ישכיל; או ביכולת לגרום חלילה לפירוקו, על כל השלכותיו, אם לאו.

36 שכם היא עיר המקלט המרכזית מבין שלוש הערים שהוקדשו (בין קדש בצפון וחברון בדרום; יהושע כ', ז), שלגביהן נאמר "ושלשת את גבול ארצך" (דברים י"ט, ג).

37 רש"י הירש על דברים י"א, כט.

38 "אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים. כשהן יורדין – יורדין עד עפר, וכשהן עולין – עולין עד לכוכבים" (מגילה טז ע"א).

דוֹהֲאֲנֵפִין שֶׁל הַמְּקוֹם, אִיחוד ופִּילוג, אֶף נִרְמַז בְּשֵׁמוֹ. "שְׁכֵם" הוּא חֶלֶק, כִּלְשׁוֹן בְּרַכַּת יַעֲקֹב לְיוֹסֵף "וַאֲנִי נִתְּתִי לְךָ שְׁכֵם אֶחָד עַל אֶחָיִךְ" (בְּרֵאשִׁית מ"ח, כב, וְאוֹנְקְלוֹס שָׁם); אִוֹלָם "שְׁכֵם אֶחָד" הוּא גַם בִּיטוּי לְאַחַדוֹת: "כִּי אַז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׁפָה בְּרוּרָה לְקָרָא כְּלָם בְּשֵׁם ה' לְעַבְדוֹ שְׁכֵם אֶחָד" (צַפְנִיָה ג', ט).³⁹

ג. המזבח בין בית אל ובין העי

אברהם

אברהם אינו נשאר על יד המזבח באלון מורה, ומיד בפסוק העוקב מסופר:

וַיֵּצֵאתָ מִשָּׁם הִהָרָה מִקְדָּם לְבֵית אֵל וַיֵּשֶׁב אֶתְּלָהּ בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעֵי מִקְדָּם וַיֵּכֶן שָׁם מִזְבֵּחַ
לְה' וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה' (בְּרֵאשִׁית י"ב, ח).

"ויעתק" הינה מילה נדירה. רק פעם נוספת מופיע פועל זה בחומש – לקראת בנייתו של מזבח על ידי יצחק.⁴⁰ לשון זו יכולה ללמד על קושי רב בהינתקות ממקום.⁴¹ קשה היה לאברהם להינתק ממקום המזבח באלון מורה, המקום שבו התגלה ה' אליו והבטיח לו על העם ועל הארץ. לא מסופר בפסוקים מדוע בכל זאת עזב אברהם את המקום. שמא הכיר כי כאן לא יתקיים בו "ואברכך ואגדלה שמך...", או שמא הרגיש כי אם אמנם יקר לו מקום גילוי שכינה, הרי לא זה המקום שבו יקיים את ייעודו בארץ, את העשייה הנדרשת ממנו. כך או כך, נמשך הוא אל מקום אחר, בין המקום שייקרא לעתיד בית אל ובין העי (ואולי גם מקום זה קרוי על שם העתיד), כדי להקים שם מזבח אחר ולקרוא בשם ה'.

הפסוק מדגיש כי אברהם מקים מזבח וקורא בשם ה' במקום שבו נטה את אוהלו (שאותו העתיק מאלון מורה, רש"י). ומבאר המדרש (בראשית רבה ל"ט, טז): "מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה". הדגשת אוהלו של אברהם בפסוק בסמיכות לקריאה בשם ה' מכוונת אולי למשמעות דומה למה שמצאנו מאוחר יותר (בראשית כ"א, לג): "וַיֵּטֵעַ אֶשֶׁל בְּבֵאֵר שְׁבַע וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עֹלָם", וביאר רש"י:⁴² "על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה אֵל־לוֹה לְכָל הָעוֹלָם. לאחר שאוכלים ושותים אומר להם: ברכו למי שאכלתם משלו. סבורים אתם שמשלי אכלתם, משל מי שאמר והיה

39 ראה בפרק על שכם בספרו של הרב ישראל רוזן, **אתרי סגולה**, אלון שבות תשס"ה.

40 בראשית כ"ו כב.

41 ראה איוב י"ח, ד: "וַיֵּצֵאתָ צוֹר מִמִּקְמוֹ".

42 על פי סוטה י ע"א.

העולם אכלתם". ובלשון רבנו יונה (שם): "ושם התחילו לעבוד את השם, כמו שאמר אברהם במקום הזה, ויקרא שם אברם בשם ה', שזו הייתה כוונת ביאתו בארץ".

רש"י (י"ב, ח) מבאר את קריאת אברהם בשם ה' (על פי המדרש האמור בבראשית רבה, ועוד): "נתנבא שעתידין בניו להיכשל שם על עוון עכן והתפלל שם עליהם". על דבריו אלה הרחיב המהר"ל בגור אריה:

ומה שנתנבא דבר זה יותר ממה שהתנבא על שאר צרות שהגיעו לישראל, מבואר למעלה, כי המקום גורם. אי נמי, מפני שהקב"ה אמר: "לזרעך אתן את הארץ", והראה לו באיזה אופן ירשו אותה, אם בחזקה או בכוח ה', או יהרגו קצת במלחמה. והראה לו הקב"ה חטא עכן, שלא ייפול מהם איש זולת ע"י עכן ולפיכך התפלל עליהם.

"והעי הוא המקום הראשון אשר כבשו ישראל לעצמן" (רבנו יונה שם). המזבח בין בית אל ובין העי מלמד אפוא על אופן ירושת הארץ, ועל הסיוע הא־להי בכיבושה. על עונש כמו גם על שכר. כאן בדיוק, "בין בית אל ובין העי", הניח יהושע את האורב במלחמת העי השנייה,⁴³ כדוגמא ראשונה לאופן שבו תיכבש הארץ, ביטוי לאופן ההשגחה וההנהגה המיוחד לארץ ישראל - הנהגה שאיננה ניסית גלויה, ככביבוש יריחו (וכפי שחיו ישראל על המן במדבר), אלא סיוע רב גם אם נסתר לפעולותיו ולהשתדלותו של האדם. יש לשים אורב ויש לנקוט את כל תכסיסי המלחמה, וה' עוזר ממעל.⁴⁴ והוסיף האברבנאל (ל"ה, א): "ויקרא בשם ה'", שקרא ופרסם לכל בני אדם שמקום השגחת השם והשפעתו הוא בית אל".

ברם, ההכרה בכוח הנסתר שמאחרי התופעות הטבעיות עומדת גם ביסודה של ההבנה הראשונה שבמדרש למעשה אברהם: "סבורים אתם שמשלי אכלתם, משל מי שאמר והיה העולם אכלתם". כך, שני ההסברים שבפי המדרש ל"ויקרא בשם ה'" מלמדים על סיבתם המשותפת.

בניסוח נוסף מצאנו רעיון זה בדברי חז"ל:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון (ברכות ז ע"ב).

ובאגדת בראשית (נ"ו, א) נוסף:

43 יהושע ח'.

44 כך גם במלחמת יונתן בפלשתים (שמ"א י"ד), שהייתה אף היא בקרבת מקום.

ואם תאמר, מפני שהיה עבדו קראו אדון, לאו, אף אחרים כך היו קוראין אותו, שנאמר שמענו אדני וגו' (בראשית כ"ג, ו), שהוא עשה להקב"ה אדון על כל בריותיו.

"אדון" משמעו שהכל שלו; "אדון" משמעו גם שיכול הוא לצוות, שיש לשמוע למצוותו,⁴⁵ ושיש בידו להיטיב או להעניש. זה אפוא לימודו של המזבח שבין בית אל ובין העי.

מבית אל יורד אברהם מצרימה, ובחזרתו הוא מגיע שנית אל מקום המזבח בין בית אל ובין העי, במקום שהיה נטוי אוהלו בתחילה, ושב וקורא שם בשם ה':

וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנֶּגֶב וַעַד בֵּית אֵל עַד הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה שָׁם אֱהֱלָה בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעֵי, אֵל מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה שָׁם בְּרֵאשִׁיטָה וַיִּקְרָא שָׁם אֲבָרָם בְּשֵׁם ה' (בראשית י"ג, ג-ד).

הפסוק שב ומדגיש את המקום: "היה שם אהלה", "אשר עשה שם", "ויקרא שם", כי זו סגולתו – לעשות את הקב"ה אדון על בריותיו.

שם גם נפרד אברהם מלוט: "וַיְהִי רִיב בֵּין רְעִי מְקָנָה אֲבָרָם וּבֵין רְעִי מְקָנָה לוֹט" (שם ז), ומבאר רש"י⁴⁶ כי מריבתם ניצתה על ידי רועי אברהם, שלא יכלו להשלים עם הגזל שנהגו בו רועי לוט, שהיו רועים בהמתם בשדות אחרים. בין בית אל לבין העי מלמד אברהם כי הכול "משל מי שאמר והיה העולם", ועל כן כל עוד לא ניתנה לו הארץ אין לקחתה בכוח. ברור אפוא מדוע כעסם של רועי אברהם ניצת דווקא כאן ליד בית אל.

יעקב

כבאברהם, גם ביעקב מצאנו שמבית אל הוא יוצא מן הארץ לחרן.⁴⁷ בבית אל מעניק יעקב לקריאתו של אברהם ש"הקב"ה אדון על כל בריותיו" ביטוי חדש: "וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עֲשֹׂר אֶעֱשְׂרֶנּוּ לְךָ" (בראשית כ"ח, כב). מעשר כהודאה, כהכרה באדנות, וכהודיה על כל הטוב שיוענק לו.⁴⁸ תשלום הנדר לא פורש בפסוקים. המדרש⁴⁹ למד

45 עיין עין אי"ה ברכות שם.

46 על פי בראשית רבה מ"א ה.

47 בראשית כ"ח.

48 ומצאנו שמעשר ניתן לשם ברכה (מלאכי ג', י): "הַבִּיאוּ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצָר וַיְהִי טָרֶף בְּבֵיתִי וּבְחֻנּוֹי נָא בְּזֹאת אָמַר ה' צְבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם וַהֲרִיקֹתִי לָכֶם בָּרֶכֶה עַד בְּלִי דִי".

49 בראשית רבה ע', ז ועוד, הביאו החזקוני.

שמבניו הפריש יעקב מעשר – שבט לוי שיועד לעבודת המקדש. הרשב"ם הוסיף (כ"ח, כב): "עשר אעשרנו לך – להקריב לפניך עולה". בבית אל נזרע אפוא הזרע של ההודאה באדנות ה' על ידי מעשה, ואולי אף על ידי עבודת הקרבנות.

גם אופן ההשגחה המיוחד על ישראל בארצו מקבל ביטוי חדש, ברור יותר, אצל יעקב. בבית אל, במקום המלמד על השגחת ה' בארץ, רואה יעקב את חלום הסולם בו מלאכי ארץ ישראל עולים ונפרדים ממנו ומלאכי חוץ לארץ יורדים להתלוות אליו.⁵⁰ אז מביטח לו ה' כי ילוונו: "וּשְׁמֵרְתִּיךָ בְּכָל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ", ברכה מיוחדת לחו"ל, כי אופן אדנות ה' והשגחתו שם שונים, כי כל הדר בחו"ל כאילו אין לו אלוה וכל הדר בארץ ישראל כאילו יש לו.⁵¹

אל בית אל נקרא יעקב לחזור מחרן,⁵² גם זאת בדומה לאברהם שחזר אליה ממצרים. כאשר משתהה הוא בשכם חוזר ה' וקורא לו לעלות לבית אל: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵּית אֵל וְשֹׁב שָׁם וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנְּרָאָה אֲלֵיךָ בְּבִרְחַן מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ" (בראשית ל"ה, א). "ושב שם" מדגיש הפסוק, גם זה בדומה כנראה לנטיית אוהלו של אברהם. בית אל משמשת אם כן גם שער הארץ, ולא רק "שער השמים". על כן, החזרה ארצה מחייבת את הישיבה במקום – את הקריאה בשם ה', כי אדון הוא על כל הארץ.

אדנות זו, שלראשונה קראה אברהם בבית אל, מחייבת, כפי שראינו, גם מעשים שונים, עבודת ה' אחרת. על כן, לקראת העלייה לבית אל מצווה יעקב על הסרת אלהי הנכר (משלל שכם על פי המפרשים, ל"ה, ב):

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֵל כָּל אֲשֶׁר עָמַד עִמּוֹ הִסְרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנְּכָר אֲשֶׁר בְּתִכְכֶם וְהִטְהַרוּ וְהִחְלִיפוּ שְׂמֹלֹתֵיכֶם וְנִקְוּמָה וְנִעְלָה בֵּית אֵל וְאָעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הָעֵנָה אֲתִי בַיּוֹם צָרְתִי וַיְהִי עֲמַדֵי בְּדִרְךָ אֲשֶׁר הִלְכְתִי.⁵³

עתה ברור גם מדוע, על פי דרכו של הרמב"ן, שרחל מתה עם הכניסה לארץ מפני שחיוב המצוות (ואיסור אחות אישה) חל רק בארץ,⁵⁴ מותה היה דווקא בסמוך לבית

50 רש"י כ"ח, יב על פי המדרש.

51 רמב"ן כ"ח, כא בעקבות הגמרא בכתובות קי ע"ב.

52 ל"א, יג.

53 לימים, בימי יאשיהו, שם נקבר אפר עבודה זרה שנשרפה (מל"ב כ"ג, ד).

54 בפירושו לבראשית כ"ו, ה.

אל ולא קודם. כי כאן, עם הקמת המזבח על ידי יעקב, נוצרה מחויבות מחודשת לעבודת ה'. זה המקום לשכר, על כן זה המקום גם לעונש.

על כן חיכה ה' ליעקב עד בואו לבית אל כדי לקרוא לו שם בשם "ישראל", בשם שניתן לו על ידי המלאך עוד בפנואל, ובו השתמש יעקב במזבח באלון מורה. כי השם ישראל מורה על ההנהגה המיוחדת לישראל:

"[כבטן עקב את אחיו] ובאונו שרה את א-להים" – ועוד אות אחר הראיתי לו להיות לאות לבניו אחריו, כי נתתי בו כוח להיאבק עם המלאך, ולהיותו שר כנגדו כאלו היה במערכת אחת עמו. וזה האות הראיתי לו, כי בניו יהיו חלק ה' לבדו שלא ישלטו בהם כוכב ומלאך, כל זמן שיעשו רצוני מאותות השמים לא יחתו, כי אין להם כח ויכולת בהם, כי השגחת האל ית' דבקה בהם כל זמן שיעשו רצונו ולא יפלו תחת מקרה הזמן (רד"ק להושע י"ב, ד).

הפסוק מדגיש את המקום: "ויקרא שמו ישראל... ויעל מעליו א-להים במקום אשר דבר אתו" (בראשית ל"ה, י"ג). רש"י התקשה בהדגשה זו: "איני יודע מה מלמדנו", ותמה עליו המהר"ל (גור אריה שם): "ותימה לי מאוד ולמה אינו יודע מה מלמדנו... כי המקום גורם...".

ירבעם

ברם, כשם ששכם לא הייתה רק מקום של אחדות העם אלא גם מקום של פירוד, כך גם בית אל לא הייתה רק מקום של העבודה הראויה, אלא גם מקום העבודה הלא ראויה. לאחר פילוג הממלכה בשכם הולך ירבעם, אולי בעקבות יעקב,⁵⁵ תחילה לפנואל ולאחר מכן לבית אל, ומקים שם במה לפני עגל הזהב אשר עשה.⁵⁶ ירבעם מבקש לבנות לשבטי ישראל תחליף למקדש אשר בירושלים, ועל כן בוחר במקום בו קרא א-להים ליעקב בשם ישראל, שם אף הובטח לו "ומלכים מְחַלְצִין יִצְאוּ",⁵⁷ ושם זרע יעקב את גרעין עבודת הקרבנות. על פי הבנת ריה"ל⁵⁸ לא הייתה זו עבודה זרה, אלא עבודת ה' באופן לא ראוי, כתחליף לעבודה שבירושלים. בכך חטא ירבעם

55 מלבי"ם הושע י"ב, ד-ה.

56 מל"א י"ב.

57 ובבראשית רבה פ"ב ד: "ומלכים מחלצין יצאו", זה ירבעם ויהוא".

58 כוזרי ד', יג.

והחטיא, ואף העצים את הפילוג בעם שהחל בשכם. על כן, שם גם התבשר ירבעם על עונשו, על סוף מלכותו.⁵⁹

סגולתו של מקום

על סגולתו זו של בית אל מלמד אולי גם שם המקום, "בית אל" - המקום שבו מורגשת הישיבה בחסות האל וההנאה מטובו כאשר עבודת האדם ראויה, או הרגשת שבטו כאשר איננה ראויה. או אז נהפך גם שמו לבית אוון,⁶⁰ שמשמעו הבל או אין.⁶¹

גם במקומו של המזבח שבנה אברהם, בין בית אל לבין העי, יש אולי כדי לרמז על מהותו. בית אל ממוקמת באזור הפורה של ההר. העי מזרחית לה, על גבול המדבר השמם. גם לשון 'העי' מרמזת אולי לעיי חרבות (ואולי על שם העתיד: "וַיִּשְׂרֹף יְהוֹשֻׁעַ אֶת הָעֵי וַיִּשְׂימָהּ תַל עוֹלָם שְׁמָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה; יְהוֹשֻׁעַ ח' כח). המזבח שבין בית אל הפורחת לבין העי החרבה מרמז אולי על השכר והעונש שבהשגחה המיוחדת לישראל.

באלון מורה בנה אברהם מזבח ללמד על מחויבותו של זרעו להיות לעם ה'. בין בית אל ובין העי בנה הוא מזבח להטמיע לדורות את המחויבות לקרוא בשם ה', להנחיל את התודעה שהכול מאת ה', שנדרשים אנו לעובדו, שהוא האדון וב"ביתו" אנו חוסים.

ד. המזבח באלוני ממרא אשר בחברון

אברהם

לאחר הפרידה מלוט, כשהוא יחיד בדרכו ובאמונתו, בונה אברהם את מזבחו השלישי, באלוני ממרא:

וה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הַפָּרֶד לוֹט מֵעֲמוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה שָׂם צִפְנָה וְנִגְבָּה וְקִדְמָה וְרִמָּה. כִּי אֵת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְנַנֶּה וְלִזְרַעְךָ עַד עוֹלָם. וְשָׁמְתִי אֶת זְרַעְךָ כְּעַפְרֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוֹכַל אִישׁ לְמַנּוֹת אֶת עַפְרֵי הָאָרֶץ גַּם זְרַעְךָ

59 מל"א י"ג; גם במעשה פילגש בגבעה ההוראה לבני ישראל לעלות כנגד בנימין – לשבט ולחסד – באה מבית אל, שם היה הארון (שופטים כ'). אמנם, ה"רד"ק שם חולק וסובר שהכינוי "בית אל" מכוון לשילה).

60 הושע ד', טו, י', ה; עמוס ה', ה, ירושלמי שבת פ"ט ה"א, בראשית רבה ל"ט טו.

61 רש"י, רד"ק וראב"ע בעמוס שם; ראה גם בפירוש המהרז"ו ל"ב"ר ל"ט, טו, שעל פי המדרש פעמיים נשתנה שמה של בית אל לבית אוון.

יִמְנָה. קוֹם הַתְּהַלֵּךְ בְּאַרְץ לְאַרְכָּה וּלְרַחֲבָה פִּי לְךָ אֶתְנַנְּהָ. וַיֵּאָהֵל אֲבָרָם וַיִּבְּא וַיֵּשֶׁב
בְּאֵלֶיךָ מִמְּרָא אֲשֶׁר בְּחִבְרוֹן וַיִּכֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה (בראשית י"ג, יד-יח).

אין סתם חזרה בדברים. יש בהם הרחבה גדולה ביחס לדברי ה' באלון מורה: גבולות רחבים ("שא נא עיניך...") לעומת מה שיכול היה להתפרש כשכם וסביבתה ("הארץ הזאת"); הבטחה לא רק לזרעו כי אם גם לו, ולא "זרעך" סתם אלא "עד עולם".⁶² יתרה מזאת, ה' קורא לו להתהלך בארץ, "להחזיק בה",⁶³ כך "שגם בימך תהיה בעיני התושבים נשיא אלקים ונשוא פנים" (ספורנו). בעקבות הדברים, כנראה לאחר שהתהלך בארץ, מתיישב אברהם באלוני ממרא אשר בחברון ובונה שם מזבח.

מה משמעותו של מזבח זה באלוני ממרא אשר בחברון? היש כאן שלב חדש בזיקה לארץ? במדרש בראשית רבה שהובא בתחילה נאמר שנבנה מזבח זה לקניינה של הארץ. לכאורה, כדברי רמב"ן וחזקוני, הכוונה למעשה של בעלות, כדי שבני יבואו ארצה כיררשים ולא ככובשים.⁶⁴ ברם, נראה של"קניין" זה שלשמו בונה אברהם מזבח בחברון משמעות עמוקה יותר, כפי שמלמדים קורותיו של אברהם לאחר הקמתו.

בסמיכות להקמת המזבח מסופר על מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה. לוט נשבה, ואברהם יוצא למלחמה (בראשית י"ד, יד): "וַיִּרְק אֶת חֲנִיכָיו וְלִידֵי בֵיתוֹ שְׂמֹנֶה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד דָּן". לאחריה מתקבל אברהם בכבוד מלכים: "אֶל עֶמְקֵ שֹׁנָה הוּא עֶמְקֵ הַמֶּלֶךְ, שֶׁשֶׁם הַשּׁוּן כֹּל הָאוֹמוֹת וְאָמְרוּ לְאַבְרָהָם תְּהִי מֶלֶךְ עֲלֵינוּ" (בראשית רבה מ"ב ועוד, הובא ברש"י י"ד, יז). מלחמה זו של אברהם הייתה מלחמתו של מלך. שלא כשמעון ולוי בני יעקב שיצאו למלחמה מיזמתם הם כנגד העלבון שספגו ועקב החשש מהיטמעות באנשי המקום, אברהם מוציא אחרים למלחמה, את "חניכיו", ומטרתו השבת הסדר ועשיית הצדק.⁶⁵ אלו בדיוק תפקידיו של מלך – להוציא למלחמה ולעשות משפט.⁶⁶ על כן מובן מדוע מקבל אברהם מעשר משלל המלחמה.⁶⁷

62 רמב"ן ט"ו, יח.

63 רמב"ן וחזקוני על פי בראשית רבה מ"א, י וירושלמי קדושין פ"א ה"ג ועוד.

64 פסיקתא פ' שלח ד"ה כי תבואו, יחזקאל ל"ג, כד.

65 רש"י לישעיהו מ"א, ב עפ"י המדרש.

66 רמב"ם הלכות מלכים ד', י עפ"י שמואל א ח', כ.

67 רד"ק וחזקוני י"ד, כ, שלא כפרשנים האחרים.

זו גם הסיבה שכאן בחברון מגלה ה' לאברהם את דינה של סדום כדי שינסה להצילה (רש"י י"ח, יז):

'המכסה אני' – בתמיה; 'אשר אני עושה' – בסדום, לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן... קראתי אותו אברהם, אב המון גוים, ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי?⁶⁸

בחברון, בעת קניית אחוזת הקבר למשפחתו, עתיד אברהם גם להיקרא "נשיא א־להים" (בראשית כ"ג, ו).

קניין הארץ, שלשמו בונה אברהם את המזבח בחברון, אינו רק מעשה של בעלות, אלא מעשה בעל משמעות של שררה ומלכות. על בשורת מלכות זו בונה אברהם מזבח בחברון.⁶⁹

עתה גם יובן מדוע מצווה אברהם על המילה דווקא בחברון. תכונה עיקרית של המלכות (בניגוד למעמד של שופט או של מנהיג מסוג אחר) היא ההמשכיות מדור לדור: "'אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי', שתהיה המלכות לו ולזרעו, לא כענין השופטים שהיה השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו..." (ספורנו דברים י"ז, יד).⁷⁰ אברהם נצטווה על ברית המילה רק עתה, בהיותו בן תשעים ותשע שנה ולא קודם, כי עתה עומד יצחק להיוולד, "כדי שיצא יצחק מטיפה קדושה" (בראשית רבה מ"ו, ב), וחברון היא המקום הראוי להקמתו של בית המלוכה.

על כן, ברית המילה משלבת ברית על הארץ וברית על הזרע עד עולם, תוך הדגשת המלכות (י"ז, רח):

68 וכן הוא ברשב"ם. ועיין ר"ן נדרים כח ע"א, שדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ היא של המלך.

69 ואולי זו הסיבה מדוע דווקא כאן, בעת ישיבתו של אברהם בחברון, מסופר על ברית בין הבתרים, ולא במקומה (על פי סדר עולם רבה א' ד"ה אברהם), שנים רבות לפני כניסתו של אברהם לארץ. כאן בחברון מתבשר הוא על מלכות זרעו, ובברית זו מתבשר הוא ששלטון מלכות דוד לעתיד יהיה רק לאחר שלטון ארבע המלכויות (רש"י ט"ו, י"א על פי פרקי דרבי אליעזר כ"ח).

70 וראה בעמוד הימני סימן ז' ובחוות בנימין סימן י"ב. כך גם נכון להבין את מניעתו של דוד מלבנות את המקדש (שמ"ב ז').

...וְנִתְמַיֵךְ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּנֶּךָ יֵצְאוּ. וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אֶחְרִיךְ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לְהִיּוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים וּלְזֶרְעֶךָ אֶחְרִיךְ. וְנִתְמַיֵךְ לְךָ וּלְזֶרְעֶךָ אֶחְרִיךְ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיבְךָ אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזַת עוֹלָם וְהִיְיָתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים.⁷¹

ובסמיכות, גם שרה מתברכת במלכות (טז):

וּבְרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבְרַכְתִּיהָ וְהִיְיָתָה לְגוֹיִם מְלֶכֶי עַמִּים מִמֶּנָּה יְהִי.

לאור זאת, מקבלת היריבות המרה על הבכורה – בין יצחק לבין ישמעאל ובין יעקב לבין עשו – משמעות יתר. בנוהג שבעולם אמנם מקבל הבכור חלק כפול מאחיו, אולם מעמדו שווה להם, שהרי גם הם מקבלים חלק בקרקע. לא כן במלכות. הבכור הופך מלך היורש את הארץ כולה, ואחיו נשארים במעמד של נתינים.

מובן גם מדוע רק עתה, לאחר שהקים אברהם מזבח בחברון, יכרות אבימלך ברית עמו.⁷² מלך כורת ברית עם מי שהוא מחשיב כבעל מעמד שווה לו, ולא עם אחד האדם.

המזבח שבנה אברהם באלון מורה מעיד אפוא על היותנו בני עם ה'; זה שבנה בבית אל מציין כי ה' הוא אדון הארץ ואנחנו בני ביתו, וזה שבחברון מעיד על ייעודנו כממלכה.

יעקב ובניו

יעקב, בבואו מחרון, ממשיך את ישיבת אבותיו בחברון (ל"ה, כז): "וַיָּבֵא יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו מִמְרָא קְרִית הָאֲרָבַע הוּא חֶבְרוֹן אֲשֶׁר גָּר שָׁם אַבְרָהָם וַיִּצְחָק". שם גם חולם יוסף על מלכותו.⁷³ משם שולח אותו יעקב אל אחיו בשכם, שם מתפרקת אחוות המשפחה. אולי משום כך אין יעקב בונה מזבח שלישי כאברהם. מכירת יוסף סתמה את האפשרות בפני יעקב, ונדחה הדבר לדורות שיבואו.

71 וראה ברבנו בחיי לבראשית י"ח, כד, כי שלוש הבטחות יש כאן - על מלכות בית דוד שלא תיפסק, על מתנת הארץ לאחוזת עולם, ועל השכינה שתהיה שורה בישראל.

72 בראשית כ"א, כב-לב.

73 רד"ק וספורנו בראשית ל"ז, א.

עתה ברור מדוע דורות מאוחר יותר, דווקא לחברון מורה ה' לדוד לעלות עם מות שאול.⁷⁴ שם נמשח הוא למלך, תחילה על בית יהודה, ולאחר מכן על כל שבטי ישראל. וביאר הרלב"ג:

[יש] מקומות יותר נאותים אל שיגיע להם תכלית מה מקצת מקומות אחרים... ולזה בחר השם יתברך שיבוא דוד לחברון להגלות העניין אצלו שמשם תצמח לו המלוכה בקלות יותר (שמ"ב כ"א, כא, התועלת השנייה).

זה גם המקום להמלכה בלתי ראויה, כפי שבא הדבר לביטוי בהליכת אבשלום לחברון למרוד באביו.⁷⁵

בחברון, אפוא, העמיד אברהם את ערש המלכות של זרעו.⁷⁶

סגולת המקום

ברם, מה סגולתה של חברון לשמש ערש למלכות ישראל?⁷⁷ על הליכתו של דוד לחברון נאמר (זוהר ח"א עט ע"ב):

כתיב (שמ"ב ב', א): "וישאל דוד בה' לאמר האעלה באחת מערי יהודה. ויאמר ה' עלה ויאמר אנה אעלה ויאמר חברונה". וכי כיון דמית שאול ומלכותא אתחזי לדוד, אמאי לא קביל מלכותא מיד על כל ישראל? אלא כלא רזא דחכמתא איהו בגין דדוד לית ליה לקבלא מלכותא אלא עד דיתחבר באבהן דאינון בחברון וכדין בהו יקבל מלכותא. ועל דא אתעכב תמן שבע שנין בגין דיקבל מלכותא כדקא יאות וכלא ברזא דחכמתא ובגין דיתקן מלכותיה.

מלכות תלויה ברציפות מדור לדור. בחברון ניתנה המלכות לאבות, ושם הם נקברו. על כן, על פי הזוהר, שבע שנים צריך היה דוד לשהות שם על מנת להתחבר אליהם ולזכות בה.

אולי מסיבה דומה קדמה חברון ונבחרה לנתינת המלכות לאבות על מנת שיורישו לבנים. שם על פי המסורת קבורים אדם וחווה. אדם הראשון, שכלל בתוכו

74 שמ"ב ב'.

75 שמ"ב ט"ו.

76 וראה ברבנו יונה לך, שם.

77 אמנם על היות חברון קשורה למלכות נרמז במקום נוסף (במדבר י"ג, כב): "וַחֲבֵרוֹן שִׁבְעַת שָׁנִים נִבְנְתָה לְפָנַי צֶעַן מִצְרַיִם", וצען היתה מפורסמת במלכיה (רש"י שם). אולם, זה גופא מחייב ביאור.

את כל הדורות⁷⁸ ואשר לו ניתנה כל הארץ, מלך היה. על כן דווקא כאן מקבל אברהם ("אב המון גויים") את ברכת המלכות, אותה יעביר דורות מאוחר יותר לדוד (שעל פי המדרש קיבל משנותיו של אדם הראשון, ילקוט שמעוני בראשית רמז מ"א).

הלאומיות שלנו קשורה בקשר נצחי ואמיץ בראשית הבריאה, ושורשיה תלויים בחברון
(מאמרי הראיה, דברים שבע"פ, עמ' 462).

ה. המזבח בהר המוריה

העקדה

המזבח שבנה אברהם בהר המוריה שונה משלושת קודמיו. לא לשם עדות בונה אברהם מזבח זה, אלא כמכשיר לעקידתו של יצחק, כחלק מהניסיון שעתיד לגדלו בעולם:⁷⁹

וַיֹּאמֶר קח נָא אֶת בְּנֶךְ אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר אֲהַבְתָּ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ
(בראשית כ"ב, ב).

הציווי על העקדה דומה בלשונו ללשון הציווי בו נבחר אברהם בתחילת דרכו בארץ, קודם שהקים את המזבח באלון מורה.⁸⁰ הדבר מלמד כנראה על שלב מהותי חדש בתהליך בחירתו וגיודלו של אברהם ושל זרעו ("התחלת עניין גדול ומעלה גדולה", כלשון רבנו יונה), במהלכו בונה אברהם את המזבח:

וַיִּבְאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבֶן שָׁם אֲבִרְהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֵצִים
(שם, ט).

מזבח זה שונה מקודמיו לא רק בייעודו. לכאורה, כשם שיש בציווי על העקדה כדי לסתור את כל מה שעמל עליו אברהם כל חייו, כך יש בבניין מזבח זה כדי לסתור את עדותם של שלושת המזבחות הראשונים שבנה אברהם: הקרבת יצחק לעולה ודאי תסתום את הגולל על ההבטחה על העם שיצא מזרעו, שלשמה בנה אברהם את המזבח באלון מורה; תבטל היא גם את בעלות זרעו על הארץ עד עולם, שצוינה

78 בראשית רבה כ"ד, ב.

79 בראשית רבה נ"ה, א: "והאלהים נסה את אברהם... בשביל לגדלו בעולם, כנס הזה של ספינה".

80 עיין בראשית רבה ל"ט, ט.

במזבח באלוני ממרא; ולכאורה אין בה כל מידה של שכר ועונש, עליהם מרמז המזבח שבנה אברהם בין בית אל ובין העי.

ברם, כאשר מתברר הציווי ("והעלהו" ולא "הקריבהו"), ונאסר על אברהם להקריב את בנו, מקריב הוא איל (אולי כיסוד לעבודת הקרבנות לעתיד) וקורא שם למקום:

וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵיזֵיו וַיִּרְא וְהָיָה אֵיל אַחַר נֶאֱחָזוּ בְּסֶבֶךְ בְּקִרְנֵי וַיִּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ. וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאָה אֲשֶׁר יֹאמֶר הַיּוֹם בְּהַר ה' יִרְאָה.

אז חוזר ומתברך הוא על ידי המלאך:

וַיִּקְרָא מְלֹאכְךָ ה' אֶל אַבְרָהָם שְׁנֵית מִן הַשָּׁמַיִם. וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם ה' כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חִשַּׁבְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת יְחִידְךָ. כִּי בָרַךְ אֶבְרָהָם וְהִרְבָּה אַרְבָּה אֶת זַרְעוֹ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחֲוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם (ברכת העם) וַיִּרְשׁ וַיִּרְעַן אֶת שְׂעִיר אֵיזָיו (ברכת המלכות). וְהִתְבָּרַכְוּ בְּזַרְעוֹ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי (שם, יב-יח).

אין ההבטחות מבוטלות ואין המזבחות נסתרים, אלא חוזרים ומקבלים אישׁוש. אולם מה היא המדרגה המיוחדת ש"גדל" בה אברהם בניסיון העקדה? במה שונות הברכות שהתברך אברהם לאחריה ממה שהתברך קודם לה?

במורה הנבוכים (חלק ג' כ"ד) ביאר הרמב"ם כי מטרתו של ניסיון העקדה הייתה "להודיע אותנו (ואת כל בני האדם) גבול אהבת השם ויראתו עד היכן היא מגעת".⁸¹ על אהבה זו הרחיב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"י ה"ב):

העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה.⁸²

ניסיון העקדה מלמד לדורות כי הדרך העליונה לעבודת ה' איננה בשל טובת ההנאה הטמונה בה, אלא משום ערכה העצמי. לא לשם הזרע, לא לשם הארץ או המלכות, כי

81 ובעקבותיו הלך רד"ק בפירושו לבראשית כ"ב, א.

82 וראה סוטה לא ע"א, כי גם מה שנאמר על ידי המלאך "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" משמעו יראה מאהבה.

אם מתוך דבקות בה' ורצון לעשות רצון האהוב רק מפני שזה רצונו. אין הוא פוסל את משמעות המזבחות הראשונים, אלא נותן להם משמעות חדשה.

בשל כך, אף אם חזר ה' וברך את אברהם לאחר העקדה, הרי שהברכות ניתנו לו עתה לא בלשון ברית אלא בלשון שבועה, שמשמעה, כדברי רמב"ן (כ"ב, טז):⁸³

ועתה הוסיף לו... והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום.

שלא כברית, שהיא מותנה בקיום הדדי,⁸⁴ שבועה בתורה היא התחייבות שאיננה מותנה במעשי השני.⁸⁵ אברהם ביטא יראה של אהבה שאינה תלויה בדבר, וכנגדו נשבע ה' לו באופן שאינו תלוי בדבר. דבקותו של עם אברהם בה' לדורות קיבלה עתה תוקף חדש ואחר, נצחי ובלתי תלוי.

83 וכן הוא ברד"ק שם, ברבנו יונה עמ' מ' וברמב"ן כ"ו, ג.

84 רמב"ן ט', יב.

85 וראה גם בגור אריה על בראשית ח', כא ד"ה לא אוסיף. אמנם, רבים מהפרשנים לא חילקו לכאורה בין תוקפה של ברית לתוקפה של שבועה (רש"י כ"ד, ז: "ואשר נשבע לי' – בברית בין הבתרים"). כך גם משמע מן הנביא (ישעיהו נ"ד, ט), שהברית על מי נח היא שבועה. אולם ראה רש"י (בראשית ח', כא על פי שבועות לו ע"א), ששונה ברית זו בנוסחתה, ועל כן יש בה משום שבועה (ומוכח, שהגמרא הבחינה ביניהן). לעומתו ראה בספורנו (ט', ט), שתנאי יש בברית זו כבכל ברית ("שלא תשפכו דם נקי"). מרש"י (ט', ז"ט על פי בראשית רבה ל"ד יד) משמע גם שתלויה היא בפרייה ורבייה (וכן הוא באור החיים שם). המלבי"ם (ט', טז) פירש את התלות באופן אחר.

גם מהרמב"ן (ט"ו, ו) משמע לכאורה שבברית בין הבתרים הובטח לאברהם ש"לא יגרום החטא", ותוקפה כשל שבועה, אולם לא כן עולה מן המדרש (בראשית רבה מ"ד יד, הביאו רש"י בראשית ט"ו, ו, ובמיוחד מ"ד, כא), שתלה את אחיזת הבנים בארץ בזכות הכפרה בקרבנות (וראה תענית כז ע"ב וגבורות ה' ח', שהרחיב משמעותה של כפרה זו). נראה שדברי הרמב"ן בברית בין הבתרים מכוונים לנתינת הארץ לאברהם (ולא לנתינה לזרעו), שרק היא איננה תלויה בחטא, אולם הברית לבנים היא בתנאי. על כן, רק בברית המילה נאמר ל"אחוזת עולם", שאם יחטאו ו"יגלו ממנה עוד ישובו וינחלוה" (שם ט"ו, יח). לשון השבועה הנוכרת בברית משמעותה חיזוקה של הברית (בראשית כ"א, כג"כז ול"א, מדג"ג), כך שהפרתה תיחשב חילול השם, כמו שתוספת אלה לברית (בראשית כ"ו, כח) מחזקת אותה, אולם היא לא הופכת אותה למוחלטת.

כך או כך, מלשון התורה אין ראייה להשוות בין הבריתות שכרת ה' עם אברהם לבין השבועה שניתנה לו בהר המוריה, וברור שחז"ל הבחינו ביניהן.

על כן, ירידתו של יצחק מן המזבח וחזרתו אל החיים לאחר שבועת ה' מלמדת על מהפכה. קיומו של העם בארצו, עבודת ה' שלו ומלכותו המיועדת מקבלים משמעות חדשה לגמרי. הם לא משמשים עוד מטרה בפני עצמם (בדומה אולי לעמים אחרים), שכר על היותם עם ה', אלא להיפך: קיומם, המובטח בשבועה, הוא לשם גבוה, כביטוי של אהבה עילאה, ולשם מילוי תפקיד לכלל האנושות: "ויאמר המלאך לו כי עתה ידעתי וגו', רצונו לומר שבזה המעשה אשר בו תיקרא ירא אֱלֹהִים גמור ידעו כל בני אדם גבול יראת ה' מה הוא" (מורה נבוכים שם). או בניסוחו של הספורנו: "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ": כשיקראו כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד, כולם יתברכו בזרעך וישתדלו להדמות להם". בכך קיבלה הברכה הראשונית, שבה התברך אברהם עוד טרם צאתו לארץ כנען: "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (י"ב, ג), תבנית מוגדרת.

על כן, כדי להפיץ את דרכו, לא חוזר אברהם מן העקדה אל מקום מגוריו בחברון,⁸⁶ אלא לבאר שבע, שהייתה מרובה באוכלוסין,⁸⁷ ונוטע שם אשל לקרוא בשם ה'.

מקום המקדש

טבעי אפוא כי לדורות הר המוריה יהיה המקום המיועד למקדש, אותו ייסד דוד עם עלייתו מחברון. המקדש מבטא את משמעותם של כל אחד ואחד מארבעת המזבחות גם יחד:

- מקומו נקנה על ידי העם כולו,⁸⁸ והעבודה בו הייתה למען העם כולו. הוא איחד את העם,⁸⁹ ובמיוחד ברגלים בהם "כל ישראל חברים". בכך היה הוא המשך לעדות המזבח באלון מורה.

- בו התרכזת עבודת ה' של הכלל, ובמיוחד בקרבנות הציבור, שמהם ניזון העולם כולו.⁹⁰ הוא היה מוקד ההשגחה, מקום השראת השכינה. כל זאת, כהמשך לעדות המזבח בין בית אל לבין העי.

86 רש"י כ"ב, יט, על פי סדר עולם.

87 העמק דבר כ"א, לד.

88 זבחים קטז ע"ב, ספרי ראה ס"ב.

89 נצח ישראל ד'.

90 כתובות י ע"ב: "אמר רבי אלעזר: מזבח – מזיח ומזין, מחבב מכפר". רש"י: מזין – בזכות הקרבנות העולם נזון, שהקרבנות באין מן המזון וגורמין לו ברכה.

- רק מלך יכול לבנותו ("אין מוסיפין... ועל העזרות אלא במלך..."), שבועות פ"ב מ"ב), ומלכות דוד תלויה במקדש ("משחרב בית המקדש בטלה מלוכה מבית דוד", תוספתא סוטה פי"ג ה"ב) – המשך לעדות המזבח בחברון.

- המקדש גם נתן ביטוי למלכות ה' בעולם.⁹¹ כי מטרתו (המעט נסתרת) היא לצורך גבוה, כפי שביאר הרמב"ן את הפסוק (שמות כ"ט, מו): "וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשֹׁכְנֵי בְתוּכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם":

אבל רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם... ויפה פירש... כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב... "פה אשב כי אויתיה" (תהילים קל"ב, יד)...⁹²

לעתיד לבוא, יהיה זה המקום שאליו ינהרו האומות ללמוד מישראל את אופן עבודת ה':

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיָּה הַר בְּיַת ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְבְּעוֹת וְנִהְרֹו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֵן נִנְעָלָה אֵל הַר ה' אֵל בְּיַת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּהְיוּ מִדְרָכָיו וְנִלְכְּהוּ בְּאַחֲרֵיתוֹ כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדִבְרַר ה' מִירוּשָׁלַם. (ישעיהו ב', ב-ג).

המזבח שתיקן אברהם לעקדה מעיד על כל המשמעויות של שלושת המזבחות הקודמים שבנה, ומוסיף עליהם משמעות של צורך גבוה ונס לעמים. מתברר, כי היו הם הכנה לו. כך גם המקדש בנוי על שלושת היסודות שעליהם מעידים המזבחות, וגם הוא מוסיף עליהם משמעות של צורך גבוה ונס לעמים. על כן מובן מדוע מקומו של המזבח בבית עולמים "מכוון ביותר", והוא הוא מקום מזבח העקדה.⁹³

⁹¹ "ואמר ה' ימלוך לעולם ועד", ר"ל כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו, אז ה' יתברך נקרא מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט ("גבורות ה' למהר"ל סוף פרק מ"ז, וכן הוא בראב"ע הארוך שמות ט"ו, יח ועוד). וראה בספרי פני שבת נקבלה פרק ד', על מזמור צ"ט.

⁹² מכאן עומק חטאו של ירבעם. המלכות בישראל היא כלי שרת לבניין המקדש, ואילו ירבעם הפך את עבודת ה' (ראה דברי ריה"ל לעיל) לכלי למלכותו.

⁹³ רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ב ה"א. וראה שם, על פי המדרש, כי זה המקום שבו הקים נח את המזבח לאחר יציאתו מהתבה, בו הקריבו קין והבל את מנחתם, בו הקריב אדם הראשון, ומשם נברא.

הר המוריה והר יראה

למקום העקדה קורא ה' "ארץ המוריה". חז"ל דרשו שם זה בפנים שונות:

'אל ארץ המוריה', רבי חייא רבה ורבי ינאי, חד אמר: למקום שהוראה יצאה לעולם, ואוחרנא אמר: למקום שיראה יצאה לעולם... (בראשית רבה נ"ה, ז).

בעקבות דברי הרמב"ם במורה הנבוכים, יש לומר ששניהם מכוונים למעשה העקדה, שהורה לעולם את גבול האהבה הבאה מן היראה.

ובהמשך המדרש שם: "רבנן אמרי: למקום שהקטורת קריבין, כמה דאת אמרת אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה". משמעותה של הקטורת מתבארת על ידי מאמר אחר של חז"ל (תנחומא תצוה ט"ו):

אמר הקב"ה, מכל הקרבנות שאתם מקריבין אין חביב עלי כקטרת. תדע, שכל הקרבנות כולן לצרכיהן של ישראל. כיצד? החטאת היתה באה על החטא, והאשם כן, העולה באה על הרהור הלב, השלמים אינן באין אלא לכפרה שהן באין על מצות עשה, אבל הקטרת אינה באה לא על החטא ולא על עון ולא על האשם, אלא על השמחה.

הווה אומר, הקטורת באה לצורך גבוה.⁹⁴

אברהם מוסיף וקורא למקום "ה' יְרָאָה", וביאר רש"י: "פשוטו כתרגומו, ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות". וברלב"ג: "להורות על מעלת המקום ושהוא מוכן לשידבק בו השפע האלקי".

גם שמותיו של המקום מלמדים אם כן על סגולותיו: בציוויו של ה' – על השמחה בו לגבוה, ובפיו של אברהם – על השמחה בו לישראל.

ו. המזבח שבנה יצחק בבאר שבע

מזבח אחד בלבד בונה יצחק:

⁹⁴ וראה בספרי **עצומו של יום**, חלק ג' פרק ד', כי חלקי המקדש - המשכן, מזבח העולה והארון - מלמדים כל אחד על המשמעות העולה משלושת מזבחותיו הראשונים של אברהם בהתאמה. מזבח הזהב, עליו הוקטרה הקטורת, הוא המלמד כי הכל לשם גבוה.

ויעל משם באר שבע. ויקרא אליו ה' בלילה ההוא ויאמר אנכי אלהי אברהם אביך אל תירא כי אתך אנכי וברכתיו והרביתי את זרעך בעבור אברהם עבדי. ויכן שם מזבח ויקרא בשם ה' ויט שם אהלו ויקרו שם עבדי יצחק באר (בראשית כ"ו, כג-כה).

אין יצחק בונה אותו באחד המקומות שבהם בנה אברהם את מזבחותיו, ולאחריו גם יעקב, אלא במקום אחר – בבאר שבע. מה פשרו, ומדוע שינה יצחק ממקום אביו?

קודם לבניין המזבח, נגלה ה' אל יצחק ומעודד אותו: "ויאמר אנכי אלהי אברהם אביך אל תירא כי אתך אנכי..." ופלא, אם לקראת הירידה האפשרית למצרים היה מקום ליראתו של יצחק, הרי שם (שם, א"ה) אמנם נגלה ה' אליו ומברך אותו, על אף שלא נזכר כי יצחק ירא מדבר מה. דווקא עתה, לקראת החזרה מגרר אל לב הארץ, ירא יצחק. יש גם להבין מדוע עולה יצחק לבאר שבע. הרי זה עתה, לאחר הריב על הבארות "עשק" ו"שטנה", נעתק יצחק וחופר באר עליה אין מחלוקת, "רחובות". והנה אין הוא נשאר בסביבתה, אלא עולה לבאר שבע למרות היראה מעלייה זו. עוד יש לשאול, מה תוספת יש בברכה זו לקראת העלייה לבאר שבע על מה שהתברך יצחק לקראת אי יציאתו למצרים, ולכאורה אף פחיתות יש בה. בתחילה נאמר:

גור בארץ הזאת ואהיה עמך ובארךך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האלה והקמתי את השבעה אשר נשבעתי לאברהם אביך. והרביתי את זרעך פכוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האלה והתברכו בזרעך כל גווי הארץ. יעקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמתי מצותי חקותי ותורתי.

וכאן: "וברכתיו והרביתי את זרעך בעבור אברהם עבדי" ותו לא.

הארה של הספורנו (ה) יש בה אולי פתח לביאור שאלות אלו:

"מצותי חקותי ותורותי", ... והנה ליצחק תלה בזכות אחרים עתה, וכן למטה באמרו "והרביתי את זרעך בעבור אברהם עבדי", ולא כן ליעקב, כל שכן לאברהם. וזה היה קודם שהתעורר יצחק לקרוא בשם ה', אבל אחר שקרא בשם ה' נאמר: "ואבימלך הלך אליו מגרר", ואמר: "ראו ראינו כי היה ה' עמך... אתה עתה ברוך ה'", ולא מצאוהו עוד תלאות מקנאים ודברי מריבות כאשר בראשונה.

"קודם שנתעורר לקרוא בשם ה'" יושב יצחק בגרר ולא חושב כלל לחזור למקום מגורי אביו. בעקבות הברכה המרובה ("ויזרע יצחק בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שיערים ויברכהו ה'"; כ"ו, יב) מגרש אותו אבימלך משם. גם אז אין הוא נחפז לחזור לבאר שבע, אלא חונה בסמוך, בנחל גרר. כאן חופר הוא בארות, את "עשק" ואת

על כן חוזר הוא וחופר את הבאר שחפר אברהם.⁹⁷ או אז בא אליו אבימלך ורוצה לכרות עמו ברית, כשם שכרת עם אברהם.

המזבח שבנה יצחק עדות הוא אפוא על המשך פועלו של אברהם, כפי שעוד יתמיד בו יעקב, וזרעו אחריו.

ז. סיכום

ארץ של עם ועם של ארץ

פרטים לכאורה שוליים בתולדות האבות, המזבחות שבנו בארץ, מתבררים עתה כציונים של החוליות שבשדרת תולדותיהם, "התחלת עניין גדול ומעלה גדולה", כדברי רבנו יונה. כל מהלכי חייהם וסדר מאורעותיהם המפורטים בספר בראשית מקבלים משמעות והיגיון פנימיים לאור התכנים שעליהם מעידים המזבחות – ההבטחה על העם, הייעוד לעבודת ה', הבטחת המלכות, והזיקה הבלתי מותנית לה' שנס לעמים דבוק בה.

לא איתם נשאו האבות את עדותם, בנו הם אותה במחובר לארץ, ובמקומות נבחרים בה, כי "המקום גורם", כהסברו של המהר"ל שהובא לעיל. על כן, אם פשוטי הפסוקים מלמדים כי ה' נתן את הארץ לישראל בזכות האבות, הרי באותה מידה "ללא הארץ לא הגיעו האבות אל הקדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתם" (דרך חיים למהר"ל ה', ט, בעקבות ויקרא רבה ל"ו. וראה גם עולת דאיה א' ר"ג).

יתרה מזאת, בחינת קורותיהם של המקומות השונים בתולדות האומה מרמזת לשיטתו של הרמב"ן (בראשית י"ב, ו ועוד):

"כל מה שאירע לאבות סימן לבנים" (תנחומא ט), ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים... וכולם באים ללמד על העתיד... ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות... ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו.

הארץ, על אתרי סגולתה, לא רק "גידלה את האבות", אלא עיצבה את דמותה של האומה לדורותיה. סגולתה של הארץ איננה רק כמקום הנבואה כבמשל הכרם של ריה"ל⁹⁸ וכעדות המזבח באלון מורה, אלא גם כמקום עבודת ה' כעדות המזבח בבית

97 רמב"ן כ"ו, לב.

98 כוזרי ב' יב.

אל, כמקום מלכות ישראל כעדות המזבח באלוני ממרא, ועדות לדבקות נצח באלקים שעוד עתידה להיגלות בה במלואה, כעדות המזבח בהר המוריה.

התורה והארץ

עיון נוסף מלמד על משמעות מרחיקת לכת נוספת של זיקת העם לארץ שעליה מעידים מזבחותיהם של האבות. התבוננות בספרי החומש מלמדת, כי המשמעויות השונות שעליהן מעידים המזבחות שבנה אברהם ובניו אחריו כמסופר בספר בראשית הן תוכנם של חומשי התורה האחרים:

- ספר שמות הוא "ספרה של האומה"⁹⁹, מגאולתה ממצרים ועד מעשה הקמתה את המשכן. עליה, כפי שראינו, מלמד המזבח באלון מורה.

- ספר ויקרא הוא ספר עבודת ה' בארץ, שמרכזה עבודת הקרבנות, תוך פירוט השכר והעונש הכרוך בה וההשגחה המיוחדת בארץ ("אם בחוקותי..."). על כל אלה מלמד המזבח בין בית אל ובין העי.

- ספר במדבר הוא "ספר הנהגת העם"¹⁰⁰, כפי שעולה מן המתואר בו, ועליה מלמד המזבח באלוני ממרא.

- החוט השוזר את ספר דברים, מלבד תוכנתו של משה על מאיסת העם בארץ, הוא ירושת הארץ ותלותה בקיום התורה, הקמת המלכות בה לקראת בניין המקדש, תוך פירוט משמעותו בחיי העם. זהו סיכום הבנוי על היסודות המפורטים בשלושת החומשים הקודמים, כשם שהמזבח בהר המוריה העיד גם הוא על קודמיו. בסופו של הספר באה השירה, המבטיחה את הגאולה ללא כל "תנאי בתשובה ועבודה"¹⁰¹ בדיוק כמשמעותה של השבועה על הר המוריה.¹⁰²

"מעשה האבות" שבבניין המזבחות מקבל אפוא את מלוא משמעותו. מפתח הוא להבנת ייעודם של הבנים ומשמעות קיומם, מלמד הוא על מלוא משמעות ישיבתם בארצם, ומהווה מבוא ליתר ספרי החומש על ידי שמלמד הוא על משמעות דבקותם בתורה שתינתן להם כשיקיימוה בארצם.

99 אברבנאל, הקדמה לשמות.

100 אברבנאל, הקדמה לבמדבר.

101 רמב"ן דברים ל"ב, מ.

102 רמב"ן בראשית כ"ב, טז.

הכורחנים

ועבודתם

הרב איתי אליצור

פתוחי חתם

- א. כיצד יש לכתוב על הציץ
- ב. האם הלחמת אותיות היא כתיבה
- ג. הכשרת ציץ שאותיותיו הולחמו
- ד. נספח – צורת הכתיבה

שאלה

אמן עשה ציץ לכהן הגדול. את המילים "קדש לה", שיש לכתוב על הציץ, יצר על ידי כך שחתך אותיות זהב ממקום אחר, והלחים אותן לציץ. נשאלת השאלה: האם ציץ זה כשר, ואם לא - כיצד אפשר לתקן אותו?

תשובה

א. כיצד יש לכתוב על הציץ

בתורה נאמר: "וְעָשִׂיתָ צִיץ זָהָב טְהוֹר וּפְתַחְתָּ עָלָיו פְּתוּחֵי חֹתֶם קֹדֶשׁ לַה'" (שמות כ"ח, לו). כמו כן, בפרשת פקודי - ביחס לעשיית הציץ - נאמר: "וַיַּעֲשֵׂוּ אֶת צִיץ נֶזֶר הַקֹּדֶשׁ זָהָב טְהוֹר וַיִּקְּתְּבוּ עָלָיו מִכְּתָב פְּתוּחֵי חוֹתֶם קֹדֶשׁ לַה'" (שם ל"ט, ל). הביטוי "פתוחי חותם" אמור גם באבני החושן ובאבני השוהם של האפוד (שם כ"ח, יא; ל"ט, יד), אולם בשינוי אחד: באבנים אלו לא הוזכרו המילים "מכתב" או "ויקתבו", ובמקומן הופיע הביטוי "מעשה חרש אבן".¹

הגמרא (גיטין כ ע"א) עוסקת בהלכות כתיבת גט, ולומדת מהציץ לענייני גט. הגמרא שם שואלת האם אפשר לחקוק גט, ועונה שאפשר - בתנאי שחוקקים את האותיות עצמן ('חק ירכות'), ולא שחוקקים בין האותיות ומסביבן וממילא מתקבלות אותיות ('חק תוכות'). על כך מקשה הגמרא מהציץ, שהאותיות בו לא היו שקועות,

1 כלומר: צורת המעשה היא שונה. תחת "מכתב פתוחי חותם" נאמר שם "מעשה חרש אבן פתוחי חותם". פיתוחי החותם נוצרים על ידי מעשה חרש ולא על ידי מעשה כתיבה.

אלא בולטות כדינרי זהב (ולכאורה תוצאה כזו הושגה באמצעות 'חק תוכות') - ועונה הגמרא שהציץ דומה לדינרי זהב מבחינת המראה הסופי שלו, שהאותיות בו בולטות ולא שוקעות, אך אינו דומה להם מבחינת דרך הייצור שלו, שכן מייצרים אותו לא על ידי השקעת הרקע שבין האותיות, אלא על ידי הבלטת האותיות עצמן. כך נוצרים פיתוחי חותם, כלומר: אותיות בולטות,² כמו בחותמת או במטבע.

עוד אומרת שם הגמרא, שיש הבדל נוסף בין הציץ לבין דינרי זהב, "דאילו התם מגואי והכא מאבראי". כלומר: שלא כמו מטבע, שדרך יצירתו היא על ידי הבאת חותם ממתכת קשה יותר, הלוחצת מבחוץ ויוצרת את צורת האות, נעשה הציץ על ידי לחיצה מצדו הפנימי, הגורמת לאות לבלוט החוצה מצדו החיצוני. כך מתקיים גם התנאי שהוזכר לעיל: האמן מְרַקֵּע את האותיות עצמן, ולא את הרקע שבין האותיות.

להלכה, כך אכן פסק הרמב"ם:

והאותיות בולטות בפניו. [כיצד?] חופר את האותיות מאחוריו והוא מדובק על השעוה
עד שבולט
(הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ב).

הראב"ד שם השיג, וכתב:

א"א אינו חופר אלא מכה בדפוס צורת האותיות מאחוריו עד שהאותיות בולטות
מלפניו, ומדובק בשעוה שאמר אינו כלום.

גם הוא מודה שהאותיות נוצרות על ידי לחיצה מבחוץ, אלא שלדעתו הן אינן נוצרות על ידי ריקוע ידני אלא על ידי חותם.³ כלומר: יש לאמן חותם עשוי מתכת קשה, בצורת האותיות ק', ד' וכן הלאה, והוא מכה בו לתוך הציץ מצדו הפנימי, ועל ידי כך נוצרת מבחוץ בליטה בצורת האות.

2 כן דעת רוב הראשונים והאחרונים שעסקו בנושא: כן משמע בפרושי רש"י ורשב"ם על התורה, וברש"י בגיטין שם, ובראשונים נוספים שם. אמנם, יש מי שאומר שבאבני החושן והשוהם - שגם בהן נאמר פיתוחי חותם - היה הכתב שוקע. ואפילו בציץ יש מי שאומר שכתב שוקע בדיעבד כשר.

3 ואפשר שזאת גם כוונתו של רש"י. הכסף משנה על אתר, וכן החתם סופר בגיטין (כ ע"א), מבארים שלדעת הרמב"ם חותמת אינה כתיבה, ולכן יש צורך בעבודת יד (וראה גם דעת כהן סימן קס, שביאר שלרמב"ם אין כתיבה אלא על ידי משיכת שבט הסופר), ובדומה לספר תורה מודפס שפסול. לפי זה נראה שקל וחומר שהדבקת אותיות תהיה פסולה: אמנם האמן יצר את האותיות בידי, אך באותו זמן הן היו מנותקות מהציץ ולא היו כתובות אלא אות לבדה, וכשהדביקן לציץ הרי זה מעין דפוס.

רבנו תם הביא דרך אחרת לכתוב על הציץ:

שלוקח הזהב שבטס במלקחים ומגביה הזהב ועושה בו האותיות. וכן דרך לכתוב בצד הקריאה (תוס' רא"ש גיטין כ ע"א, ד"ה והכא ירכות).

יש להעיר, שאף אחת מן הדרכים המוצעות איננה אפשרית לביצוע באבני החושן והאפוד, שגם בהן נאמר פיתוחי חותם. שם הכתיבה היא באבנים, שאותן אי אפשר לרקע לא מבפנים ולא מבחוץ. הדרך היחידה ליצור את הכתב על האבן היא על ידי חק תוכות,⁴ שאז תתקבל תוצאה דומה לזו של פיתוחי חותם - אותיות בולטות. ומכיוון שדרך ייצור זו איננה מוגדרת ככתיבה אלא כפיתוח - לא הופיע באבני השוהם והחושן השורש כת"ב, כפי שהזכרנו בתחילת הדברים.

ואולם לענייננו - בציץ צריך כתיבה, מכתב, ולכן צריך לחקוק את האותיות עצמן.

ב. האם הלחמת אותיות היא כתיבה

בדרך שנעשתה לפנינו, שהאמן הלחים אותיות מבחוץ, אין ספק שהושגה התוצאה הרצויה: אותיות בולטות כפיתוחי חותם. כמו כן, האמן עבד על האות עצמה, ולא על הרקע שבין האותיות. אלא שיש לעיין אם הדבקות אותיות דינה ככתיבה.

דרך זו, שנראית לכאורה כפשוטה וכפותרת את כל הבעיות העולות מהסוגיה בגיטין, לא הוזכרה בדברי אף אחד מהראשונים. אפילו רבנו תם, שאיננו מצריך ריקוע מבפנים כדברי הגמרא, כיוון שחשוב לו שהיצירה תהיה מהצד שממנו נקראות האותיות, לא העלה בדעתו הלחמת אותיות מבחוץ (אע"פ שזהו פתרון הרבה יותר פשוט וקל לביצוע), אלא סבר בפשטות שהאותיות צריכות להיווצר מתוך הציץ עצמו. מדוע?

הגמרא בגיטין שם אומרת שכתב שעל גבי כיפא ואנדוכתרי פסול לגט ואינו כתב. מפרש רש"י (ד"ה אנדוכתרי), שהכוונה היא לאותיות הרקומות בחוט על גבי בד שהוצמד אחר כך לציץ. רש"י מסביר שכתב זה איננו נחשב כתב לפי שאיננו קבוע, אלא מוטל על הבגד ושני ראשיו תחובים. בהמשך לכך כותב **תוספות רי"ד** ש"בעינינו

4 או לחילופין, על ידי כתב שוקע (ואולי זה מקורם של האחרונים שאמרו שבאבנים הכתב שוקע, ראה לעיל הערה 1). יש לציין, שהגמרא בסוטה (מח ע"ב) מזכירה דרך אחרת: "כותב עליהם בדין, ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן". גם בדרך זו עבודת החציבה לא נעשית על האות עצמה.

כתב קבוע על הדבר". אם כן, עלינו לדון אם אות שמולחמת בכל שטח פניה לציץ נחשבת אף היא כדבר שרק מונח על הציץ, או שאכן אפשר להחשיבה ככתב.

הבית יוסף הזכיר דין זה ביחס לגט (אבן העזר ס' קכה), והביא בשם ראשונים רבים שאם רקם, או ארג, או עשה במעשה מחט את אותיות הגט - לאו כתב הוא. עולה מכאן, שגם אם כל שטח הפנים של האותיות דבוק לרקע - אינו כתב. אמנם, בסוף דבריו הוא מצטט את דברי רש"י, וכותב עליו:

ויש לדון בדבריו שאם הוא קבוע כגון שהוא ארוג או שהוא מרוקם כמו שרוקמין הנשים אצלנו שהוא קבוע כתב מיקרי וכשר וצ"ע.

בשולחן ערוך (שם כג) לא התייחס בפירושו לדעת רש"י, והביא רק את דעת הפוסלים, אבל הזכיר זאת בשם יש אומרים. ואמנם, **המגן אברהם** (ש"מ, י) למד מכאן שהדבקה אותיות היא כתב לעניין שבת,⁵ **ומחצית השקל** אף הוסיף והסביר איך נלמד דין זה מסוגייתנו בגטין. לעומתם, **הנשמת אדם** (הלכות שבת כלל לז ס"ק ב) כתב שגם רש"י מודה שהדבקה אותיות מוכנות איננה כתיבה, ולא הכשיר אלא כאשר הוא רוקם ויוצר את האותיות על הבד עצמו. בדומה לכך כתבו **היכל יצחק** (או"ח ס' מו) ו**אגרות משה** (או"ח ח"א ס' קלה), שהדבקה אותיות אינה כתיבה, אלא דווקא יצירת אותיות על גבי הנייר ממש.

אמנם, **החתם סופר** (שבת קד ע"ב) מנמק את הפסול בהלכות גיטין באופן נקודתי: יש צורך שיהיה הספר עצמו כריתות, וזה אינו ספר, שהרי יכול להסיר את האותיות והספר קיים.⁶ נמצא שהפסול לדעתו אינו מדיני כתיבה, אלא מדיני גט. אבל ייתכן שהחתם סופר עצמו יודה שהציץ דינו כגט לעניין זה, שכן הוא לא בא שם אלא לחלק בין הלכות שבת להלכות גט, ונראה שעיקר כוונתו לומר שלעניין שבת הוא כתב, שהרי נעשתה כאן מלאכה והבא כעת יכול לקרוא את האותיות, אך לעניין הציץ אינו כתב. וכן עולה ביתר בירור מדברי החתם סופר עצמו בסוגיה בגיטין. גם בשו"ת **אחיעזר** (ח"ג ס' נח ס"ק ב) הביא את החילוק הנ"ל בין גט לשבת, וכתב שבכל מקום שבו 'חק תוכות' אינו כתב - גם הדבקה אינה כתב. רק לגבי שבת הדבקה נחשבת כתב,

5 גם **הפרי חדש** (אבן העזר ס"ס קכה) הביאו, אך לענין פסק הלכה הוא מסתפק, וכותב שיש להחמיר בגט שנכתב כך.

6 אמנם, כל דיו יכול למוחקו והספר יתקיים, שהרי סתם דיו בגמרא הוא כתב שיכול להימחות, ובספר תורה ועוד הוא דווקא דיו מסוג כזה. על כורחנו כוונתו שהספר עם האותיות נחשב דבר אחד, ואת האותיות אי אפשר להסיר באופן שתתקיימנה ללא הספר, וכמו שכתבנו.

כי בשבת אין חשיבות לדרך הפעולה, אלא רק לתוצאה. לפי דבריו ברור אפוא שהציץ - כיוון שחק תוכות פסול בו, גם הדבקה פסולה בו.

מכל האמור עולה, אם כן, שכתב מוגדר כדבר שהוא גוף אחד עם הנייר שעליו הוא כתוב. דיו אינו נחשב כמודבק על הנייר, כי אין בו ממש, ואי אפשר לקלף אותיות שלמות של דיו מהנייר ולהשאיר את הנייר חלק כשהיה. האות נוצרה על ידי פעולה שנעשתה על הנייר, ואין לה שום עמידה ללא הנייר. אבל כל אות שהיא גוף זר שמודבק על הנייר, אינה כתב.⁷ כתיבה היא דווקא יצירת אות על גבי משטח הכתיבה, ואילו יצירת אות שיש לה קיום גם בלי הדבר שעליו היא נכתבת - אינה כתיבה.

ונראה שמטעם זה, שהיה ברור ופשוט לראשונים, לא הציע אף אחד מהראשונים לכתוב בציץ על ידי הלחמה. ואם כתבו כך הציץ פסול, כיוון שיצירת האותיות בדרך זו איננה כתיבה.

כמו כן, אפשר שלא התקיים כאן דין "וּפְתַחַתְּ עֲלָיו": אמנם התוצאה היא שיש כאן פיתוחי חותם, אך הם לא נעשו על ידי פעולת פיתוח שעליה נאמר "ופתחת".⁸

7 אמנם ייתכן שכיוון שהכל עשוי זהב, הן הציץ והן האותיות, אחרי ההדבקה נעשו האותיות חלק מהציץ; ואינו דומה לשי"ן של תפילין של ראש שעסק בה האחיעזר, כי עור על גבי עור אינו טבע העור אלא הוא שתי חתיכות שונות, ואילו זהב דרכו להיות מולחם מכמה חתיכות שנעשו אחת. אולם להלכה לא נראה לחלק כך, כי בכתיבה תליא מילתא, והנושא הנדון כאן הוא צורת העבודה ולא התוצאה הסופית, וזאת איננה כתיבה.

8 אפשר היה לומר שהתורה לא הקפידה שיעשה הציץ על ידי כתיבה, שהרי בפרשת תצוה לא נאמרה כתיבה. בפועל עשו את הציץ על ידי כתיבה, ולכן היא הוזכרה בפרשת פקודי, אך הוא כשר גם אם ייעשה בדרך אחרת. אלא שאי אפשר לומר כן, מפני שהלכות רבות נלמדו מפרשיות העשייה, בבחינת דברי תורה שעניינם במקומם ועשירים במקום אחר. לדוגמא, בפרשת תצוה לא פורט בתורה ממה ייעשה האבנט, ואילו בפרשת פקודי נתבאר שעשאוהו שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני, כלומר: שעטנז. ברור שלא היו עושים את האבנט כלאיים, אלמלא נצטוו כן במפורש (אמנם הנצי"ב כתב שתכלת באבנט איננה מעכבת, כיוון שלא נאמרה בציווי אלא בעשייה בלבד, אבל בגמרא ביומא עא ע"א - עב ע"ב נלמדו הלכות רבות מפרשת פקודי, וכולן נפסקו להלכה ברמב"ם, ונראה שגם הנצי"ב לא אמר את דבריו אלא בדיעבד שבדיעבד, שאין לנו תכלת). ועוד, שבנידון דידן הגמרא בפירוש למדה שהציץ לא ייעשה על ידי 'חק תוכות' כי אינו כתיבה, ולימדה בפירוש שצריך כתיבה. לכן יש לבאר שהפיתוח האמור בפרשת תצוה הוא הווא-הוא הכתיבה האמורה בפרשת פקודי, כלומר: שיפתח על ידי כתיבה. וכן כתבו אבן האזל ומעשה רקח (הלכות כלי המקדש שם), והפרי חדש (אבן העזר קכ"ה, ו).

ג. הכשרת ציץ שאותיותיו הולחמו

במקרה שכבר הולחמו האותיות לציץ, אי אפשר לפרקן כיוון שאסור למחוק את שם ה'.⁹ יש לברר האם אפשר לרקע מבפנים, דהיינו לדחוף את האותיות החוצה, כך שתבלוטנה יותר מכפי שהן בולטות עכשיו, ואילו תוסרנה האותיות המולחמות - יראה הכתב שאנו מרקעים כעת. נשאלת השאלה האם יועיל מעשה זה להכשיר את הציץ.

המשנה (שבת קד ע"ב) מביאה שהכותב בשבת כתב על גבי כתב פטור. ועל כך אומרת שם הגמרא:

כתב על גבי כתב מאן תנא? אמר רב חסדא דלא כרבי יהודה, דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים אין השם מן המוכחר.

הגמרא מניחה שגדרי כתיבה לעניין שבת הם הם גדרי כתיבה לעניין כתיבת השם. ואמנם הדבר תמוה, שהרי אם הטעם הוא שאין השם מן המוכחר, הרי שהכתב עצמו הוא כתב, ולמה פטור בשבת? ואכן, המחלוקת הזאת הוזכרה במקום נוסף, בגמרא שהזכרנו לעיל בגיטין (כ ע"א), ושם אומר רב אחא סברה מעין זו:

אמר רב חסדא: גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה - באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן, דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים אין השם מן המוכחר. אמר רב אחא בר יעקב: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם דבעינא זה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא.

9 אמנם בדעת כהן (סימן קסא) הביא בשם תורת גיטין (גיטין כ ע"א) שאותיות כסף מודבקות אינן כתב, ואין בהן קדושה, ומותר להסירן גם אם כתוב בהן שם, אך גם הוא לכאורה אוסר במודבק וארוג לגמרי, ודעת כהן עצמו מחמיר גם בזה. אמנם הוא אומר שם שהלוקח אותיות שכבר קיימות ומקרב אותן זו לזו ויוצר שם - אין בו קדושה, אך הוא כותב שטעם הדבר הוא שכשיצר את האותיות לא התכוון לשם קודש, מה שאין כן הכא שוודאי יצָן לשם קודש, ולכן אסור לנתקן מן הציץ. הוא עצמו כותב שם שלדברי הר"ח גם צירוף אותיות הוא כתיבה. עוד אחרונים עסקו בשאלה האם אפשר לפרק את שם ה' המודבק אותיות אותיות, אך אין מי שמתיר הלכה למעשה, ורבים האוסרים.

לדעת רב אחא, גם חכמים מודים שאפשר לכתוב גט כתב על גבי כתב והוא כשר.¹⁰ ואולם, בירושלמי (שבת פ"ב ה"ה) נאמר: "בשיטתו השיבוהו, בשיטתך שאת אומר כתב הוא - אף הוא אינו מן המובחר". לפי זה, לדעת חכמים כתב על גבי כתב אינו כתב כלל.

אם כן, במסכת שבת - הן בבבלי והן בירושלמי - משמע שגדרי כתיבה לעניין שבת זהים לגדרי כתיבה לעניין כתיבת השם, ובשניהם לר' יהודה הכתב העליון הוא כתב ולחכמים אינו כתב. אבל בגיטין נזכרת דעת רב אחא, המחלק בין כתיבה בשבת ובין כתיבת השם, וממנו משמע שבדרך כלל - ולפחות לגבי גט - כתב על גבי כתב הוא כתב לכולי עלמא, ודווקא לגבי כתיבת השם נחלקו הדעות. מכל מקום, לענייננו מסתבר שלדעה זו גם בציץ לא יועיל כתב על גבי כתב, שכן לא גרע מכתבת השם בכל מקום אחר.

אולם, אפשר שכל זה אינו אלא כשהכתב הראשון הוא כתב, והחיסרון הוא שאינו לשמה. אבל בנידון דידן, הלא הכתב הראשון איננו כתיבה כלל, ולכן נראה שהשני יועיל. שכן אם הראשון אינו כתב - הרי שנעשה חלק מן הציץ (שהרי לא מצאנו בשום מקום שהציץ צריך להיות מקשה), וכשירקע מחדש - נמצא כותב על ציץ ריק כדין. אבל יש לדחות סברה זו, שהרי יש בכתיבה שני מרכיבים: התוצאה והתהליך. בנידון דידן, התוצאה הרצויה קיימת כבר. דא עקא, שתוצאה זו הושגה על ידי תהליך שאיננו כשר. אם נחזור כעת על התהליך בכשרות, לא עשינו דבר. אין משמעות לתהליך זה, אלא אם כן הוא יוצר את המציאות הדרושה, וכאן המציאות הלא כבר קיימת, ותהליך הכתיבה החדש לא עשה כלום.¹¹ לפיכך, כשם שאינו חייב לעניין שבת - כי לא נעשה בו כלום - כך גם לא יועיל בנידוננו. מסיבה זו השוותה הגמרא את דיני שבת לדיני כתיבת ספר תורה.

10 לעניין שבת הדין שונה, שכיוון שלא יצר שום דבר חדש, אע"פ שהכתב החדש הוא כתב - פטור. ואפשר שהוא יודה שאם הכתב התחתון היה שלא לשמה, וכתב עליו לשמה - יתחייב אף בשבת (וראה **תוספות** שבת קד ע"ב ד"ה אמר, וגיטין יט ע"א ד"ה דיו על גבי). אבל בעלמא, אם פתב בשבת כתב על גבי כתב, ואין חידוש בעליון על התחתון - ודאי לא עשה שום מלאכה, ולכן המשנה בשבת פוטרת אותו. אך ראה **ריטב"א** (גיטין יט ע"א ד"ה דיו) שתירץ אחרת.

11 גם הפני יהושע (גיטין יט ע"א) אומר שאפשר להכשיר דווקא אם נסתלק המעשה הראשון. וראה גם **אבני נזר** (או"ח סי' רד).

למרות האמור, לכאורה נראה היה להכשיר את הציץ שאנו דנים בו משום שהכתב הכשר לא נכתב על גבי הפסול, אלא תחת הפסול: השאלה כאן היא לא שאלת כתב על גבי כתב, אלא שאלת כתב תחת כתב, וכתב עליון אינו כתב. אלא שיש לשאול מדוע כתב על גבי כתב אינו כתב: אם הטעם הוא משום שלא חידש דבר בכתביתו (כמו שכתבנו לעיל, שהתהליך הכשר צריך להיות דווקא התהליך היוצר ומחדש את התוצאה), הרי גם כאן לא חידש דבר בכתביתו. בדרך כלל העליון איננו כתב, משום שהוא בא במקום שבו כבר קדם לו כתב אחר, וגם בנידון דידן היה כתב פסול שקדם לכתב הכשר, ומה בכך שהכתב החדש נמצא תחת הכתב הישן ולא מעליו. ועוד יש לדחות ע"פ דברי הנימוקי יוסף (הלכות קטנות ד, ד"ה בזהב), שהובאו בבית יוסף (יורה דעה רעו) ובש"ך (שם ס"ק ו), שהכותב בזהב על גבי הכתב - פסול, כי כתב עליון כתב הוא, ומבטל התחתון. ואמנם כתב עליון אינו כתב כדי להכשיר את התחתון, אך הוא כתב לעניין שהוא מבטל את התחתון. ואם כן, בנידון דידן לא הועלנו דבר בכך שירקע האמן תחת הכתב הפסול, שכן הכתב הפסול שמעליו פוסל אותו.

ואמנם, ערוך השולחן (יורה דעה רע"ו, י) כותב שאם כתב פסול נמצא על גבי כתב כשר, יכול להוסיף כתב שלישי כשר על גבי הכתב השני הפסול. וגם בענייננו, הן אחרי הריקוע מבפנים יצטרך האמן לשפץ את צורת האות מבחוץ, ולכאורה הוא דומה לכתב שלישי וכשר.¹² אבל ייתכן שגם ערוך השולחן אינו מכשיר אלא משום שהכתב השלישי מחק את השני, אבל בנידון דידן הכתב הפסול לא נמחק בשום שלב, ואם כן - ייתכן שגם ערוך השולחן לא יכשיר. ובפרט שקשה לסמוך על סברת יחיד של ערוך השולחן, וכבר אמר ר' יוחנן בעניין זה עצמו (גיטין יט ע"א): "וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה?"

ולכאורה נראה היה להכשיר על פי הגמרא בגיטין (שם), אשר אומרת שהכותב בשבת בדיו על גבי סיקרא חייב. כלומר: כיוון שהוסיף וחקק את האות, הרי שהועיל במעשיו והכתב הוא כתב. לפי זה גם בנידון דידן, כיוון שעל ידי הכתיבה הבלית עוד יותר את האות - אפשר שהוא כשר. ואולם, ר' יוחנן בגיטין שם לא רצה לעשות מעשה ולהכשיר גט שבו כתבו לעדים את שמותיהם בסיקרא והם חזרו וחתמו על גביה בדיו.¹³ אמנם, הרשב"א (גיטין כ ע"א ד"ה הא) אומר שכיוון שהתחדשה בגט

12 לא זו בלבד, אלא שיצאנו גם ידי חובת שיטת רבנו תם שהזכרנו בראש המאמר, שלפיה צריך ליצור את הכתב על ידי עשיית האותיות במלקחיים מבחוץ. אמנם ערוך השולחן אוסר לעשות כך בשם ה' משום מחיקה, אבל בנידון דידן אפשר לעשות זאת בלי שום שלב של מחיקה.

13 וראה גם בבית יוסף ובשולחן ערוך (אבן העזר ק"ל, טז), שם משמע שאפילו כתב על גבי

כוונה - הרי הכתב העליון כתב, אך נראה שגם הוא אינו פוסק כך למעשה, אלא מחמיר. וגם הרמב"ם (הלכות גירושין פ"ג ה"ד) כתב שגט שכתבו שלא לשמה, והעביר עליו קולמוס לשמה - אינו גט כלל. וכן פסק השולחן ערוך (אבן העזר קל"א, ה), בעקבות שורה ארוכה של ראשונים שהביא שם בבית יוסף. אם כך, הראשונים פסקו שכתב על גבי כתב אינו כתב אפילו במקום שלא צריך לכתוב את השם, קל וחומר בציץ ששם ה' מופיע בו.

לכן נראה שאין תקנה לציץ זה, אלא לחתוך ממנו את כל המקום שבו כתוב שם ה', ולהטליא שם טלאי (ואין בזה איסור, שכן כאמור לא מצאנו שהציץ צריך להיות מקשה), ולעקור ממקומו את יתר האותיות, ואחר כך לרקע מחדש את שתי המילים.

ד. צורת הכתיבה

כיוון שעסקנו בציץ, נזכיר כאן את שאלת צורת כתיבת המילים "קדש לה", שבה עסקנו במכון המקדש.

הגמרא (שבת סג ע"ב, סוכה ה ע"א) אומרת שכתוב עליו בשתי שיטין, י' ה' למעלה וקדש ל למטה. אך ר' אלעזר העיד שראה אותו ברומי, וכתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת. ובירושלמי שנינו:

ציץ היה כתוב עליו קודש ליי' קודש מלמטן ושם מלמעלן, כמלך שהוא יושב על קתדרין שלו, ודכוותה אחד מלמטן ושם מלמעלן. אמר רבי אלעזר בי רבי יוסי אני ראייתו ברומי ולא היה כתוב עליו אלא שיטה אחת קודש ליי' (יומא פ"ד ה"א).

הירושלמי מדמה את הציץ לאחד מן הגורלות, "גורל אחד לה", שהיו מפילים בין שני השעירים ביום הכיפורים. לשיטתו על הגורל נכתבו המילים אחד לה', וצורתן היתה כצורת המילים קדש לה' שעל הציץ. להלכה, בגורל כלל לא פוסקים שנכתבת המילה אחד.

הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"ט ה"א) פוסק שקדש מלמטה ולה' מלמעלה, כלומר: המילה לה' שלמה, והל' עמה.

תוספות (שבת סג ע"ב ד"ה וכתוב, סוכה ה ע"א ד"ה קדש) מדגישים ש"קדש לה" צריך להיקרא כאחד, ומסתבר מאוד טעמם. ולכן אומרים תוספות בשם רבנו תם

שריטה פסול, למאן דאמר שהשריטה היא כתב. רק למאן דאמר שהשריטה איננה כתב כלל אפשר לשרטט אותיות לעדים והם ימלאו אותן בדיו.

שצריך לכתוב י' ה' בסוף שיטה ראשונה, וקדש ל בתחילת שיטה שנייה. אבל בספר הישר (סימן שצג) כתוב להפך. וריטב"א (שבת סג ע"ב ד"ה וכתוב) הביא את דעת תוספות בשם ר"י, ולא בשם רבנו תם, והוסיף שמהירושלמי משמע שה' יושב על קדש כמלך על גבי קתדרא, ואין לחוש שאינו נקרא כהלכתו, כי לא נכתבו לקרות.

ברש"י (שבת שם ד"ה יו"ד) וברמב"ם (שם ה"א) משמע שכותב ממש את ה' למעלה וקדש למטה.

נראה שיש לחוש לשיטת תוספות, ששיטתם מרווחת ומסתברת, לכתוב באופן שיהיה נקרא ככתוב בתורה קדש לה'. וכן פסק בפשיטות בשו"ת תורת חיים (ח"ד סימן ג ד"ה ולי הצעיר נראה), ומשמע ממנו שלכל התנאים הוא נקרא קדש לה' כאחד, אלא שנחלקו אם הוא בשיטה אחת או בשתי שיטות. ומי שסובר שתיים יכתוב כעין זה: קדש להשם. והכל נקרא כאחד, והשם מובלט ומרומם. ואף הרמב"ם כתב שפעמים היו כותבים אותו בשיטה אחת, ונראה שהוסיף זאת כדי ללמד שאין זה בדיעבד. ומשמע בתורת חיים שם, שלמד שגם הרמב"ם כוונתו כתוספות.

וכן יש להביא ראיה מכך שהגמרא אומרת שהל' עם הקדש למטה והשם למעלה. ואין להפריד את הל' מהשם אלא על הדרך שציינו לעיל, קדש להשם, שאם לא כן אין משמעות לאות ל. גם לא מצאנו בהלכה שאפשר להפריד מילה אחת לשני חלקים. ואמנם בחלק מהראשונים משמע שהל' עם השם בשיטה עליונה, וכן אומר הרמב"ם (שם), ולשיטתם אין מכאן ראיה; אבל יש ראיה ממה שאמרנו לעיל.

יש להעיר, שבירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) מוכח שהיה הל' מופרד מהשם, ואמנם משם הביא הירושלמי ראיה שהל' אינו חלק מהשם, אבל אין נראה שכוונתו שהוא תיבה בפני עצמה לגמרי.

לכן נראה שיש לרקע על הציץ קדש להשם, או קדש להשם, וכן עשו במכון המקדש.

הרב הלל בן שלמה

חקיקת האותיות בציץ

פתיחה

א. האם הכתיבה צריכה להיות דווקא באמצעות חקיקה?

ב. הכשרת כיתוב שנעשה שלא כדין

ג. האם יש צורך בכתיבה בנוסף על החקיקה?

ד. האם כתב שאינו ניכר כלפי חוץ נחשב לכתב?

ה. סיכום להלכה

פתיחה

על גבי ציץ הזהב היו חקוקות המילים "קדש לה", על פי ציווי התורה:

וּפְתַחְתָּ עָלָיו פְּתוּחֵי חֹתָם, קֹדֶשׁ לַיהוָה (שמות כ"ח, לו).

ובתיאור עשיית הציץ נאמר:

וַיַּעֲשׂוּ אֶת צִיץ גֹּזֵר הַקֹּדֶשׁ וְהָב טָהוֹר, וַיִּקְּבְּוּ עָלָיו מִכְתָּב פְּתוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַיהוָה (שם ל"ט, ל).

הפסוקים שציטטנו מעלים את השאלה האם יש חובה לכתוב מילים אלו דווקא על ידי חקיקה. כמו כן, יש מקום לברר כיצד עלינו לנהוג בדיעבד, כאשר המילים נכתבו שלא כדין.

נדון תחילה בשאלה הראשונה שהצגנו, ביחס לדרך הכתיבה הראויה לכתחילה.

הגמרא בגיטין עוסקת בצורת הכתיבה הכשרה בגט. בהקשר זה, מובאת ברייתא המתארת את דרך עשיית הציץ:

לא היה כתבו שוקע, אלא בולט כדינרי זהב... כדינרי זהב ולא כדינרי זהב, כדינרי זהב - דבולט, ולא כדינרי זהב - דאילו התם תוכות, הכא יריכות (כ ע"א).

לדברי הגמרא, אם כן, קָתבו של הציץ היה בולט כדינרי זהב. אמנם, בניגוד לדינרי זהב, כתבו של הציץ נעשה באמצעות 'חקיקת ירכות' (כלומר: עיצוב האותיות עצמן), ולא באמצעות 'חקיקת תוכות' (כלומר: פיסול סביב, כך שהאותיות נוצרות מאליהן).¹

יש להדגיש, כי בגמרא זו לא נאמר במפורש שעל הציץ להיעשות דווקא בדרך של חקיקה. אמנם, נראה כי זו המשמעות של האמור בפסוק מפרשת תצוה - "פְּתוּחֵי חֹתָם", וכפי שלומדת הברייתא ממילים אלו לעניין אבני החושן:

אבנים הללו, אין כותבין אותן בדיו, משום שנאמר "פיתוחי חותם", ואין מסרטין עליהם באיזמל, משום שנאמר "במלואותם", אלא כותב עליהן בדיו, ומראה להן שמיר מבחוץ, והן נבקעות מאליהן... (סוטה מח ע"ב).

בכמה מדרשים מאוחרים מובאת ברייתא זו (בשינויים קלים) אף לעניין הציץ.² משמע, אפוא, שאף בציץ אין לכתוב את האותיות בדיו (פרט לכתובה הראשונית המוזכרת בברייתא, שמטרתה לסמן את מקום החקיקה), אלא יש לעשותן על ידי חקיקה דווקא.³

כך גם עולה מתיאורו של הרמב"ם בעניין:

והאותיות בולטות בפניו. [כיצד?] חופר את האותיות מאחוריו והוא מדובק על השעוה עד שבולט (הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ב).⁴

1 האחרונים חלוקים בדעותיהם האם להכשיר בדיעבד כאשר החקיקה נעשתה שלא כדין - חק תוכות ולא ירכות. החתם סופר (גיטין שם) סובר שכל זמן שלא נעשה הדבר כחקיקה הבולטת - אין הוא כשר. אולם יש סוברים כי בדיעבד אף חקיקת תוכות תהיה כשרה (אבן האזל הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ב, וכן יריעות שלמה שם).

יש להעיר, כי פירוש אחר ל'חק ירכות' מובא בתוספות הרא"ש שם בשם ר"ת, ולפיו לוקח במלקחים זהב מגוף הציץ. לכאורה, אין זו החקיקה המקובלת אותה אנו מכירים, ויש לעיין - האומנם דרך כתיבה בכך (ראה רשב"א שבת סג ע"ב, המצריך שתהיה דרך כתיבה וקריאה בציץ, ומציע אפשרות בשם ר"ת עצמו).

2 עיין במדרש אגדה (בובר) לחומש שמות ובפסיקתא זוטרתא (לקח טוב), על הפסוק בשמות כ"ח, לו.

3 ועיין ברש"י בסוטה (שם), שמשמעות הביטוי "פְּתוּחֵי חֹתָם" היא חקיקה.

4 הרמב"ד על אתר השיג: "אינו חופר, אלא מכה בדפוס צורת האותיות מאחוריו עד שהאותיות בולטות מלפניו". כמה אחרונים (גט פשוט ופרי חדש אבן העזר קכ"ה, ד; וכך משמע מהסברו הראשון של הכסף משנה) כותבים כי לדינא אין מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד. לחילופין, היו שהבינו כי הרמב"ם אינו מקבל את דעת הראב"ד, שכן לשיטתו הכאה בדפוס אינה נחשבת

עד כה דנו ברמת הלכתחילה. על כך נראה להוסיף, כי מכיוון שזו דרך הפיתוח האמורה בתורה - אף בדיעבד כתב שאינו חקוק פסול (וכן כותב היריעות שלמה שם).

לחילופין, ניתן היה לומר שהתורה מקפידה דווקא על התוצאה הסופית, ולא על התהליך. אלא שיש להסתפק מה טיבה של התוצאה. **אונקלוס** (על אתר) תרגם: "ותגלוף עלוהי כתב מפרש". מכאן משמע שהעיקר הוא שייראה שם הכתב, ולפיכך גם כתיבה שלא על ידי חקיקה תהיה כשרה בדיעבד. לעומת זאת, **בתרגום יונתן** מובא: "ותגלוף עלוהי חקיק ומפרש". מכאן משמע שהעיקר הוא שהכתב יהיה חקוק, ולכן כתיבה שלא על ידי חקיקה תהיה פסולה גם בדיעבד.⁵

למסקנה, על פי האמור נראה להלכה כי כל זמן שלא התבצעה חקיקה של האותיות בציץ - אין להכשיר כתב זה.

ב. הכשרת כיתוב שנעשה שלא כדין

מחמת איסור מחיקת שם ה', אין אפשרות למחוק כיתוב שנעשה שלא כדין. אולם גם אם הדבר היה מותר, ייתכן שאין כל צורך בכך, שהרי אין אנו באים לכתוב מחדש במקום זה אלא לבצע חקיקה מתחת לכתב הקיים, בלי למוחקו. השאלה הניצבת לפנינו היא האם חקיקה המתבצעת מתחת לכתובה קיימת אכן נחשבת לכתובה.

1. האם כתב על גבי כתב נחשב לכתב?

נחלקו תנאים בברייתא בגיטין (כ ע"א) במקרה של כתיבת שם ה' שלא לשמה, כגון שהתכוון הסופר לכתוב יהודה, וטעה ולא הטיל בו דל"ת. רבי יהודה סובר שניתן להעביר קולמוס על הכתב הקיים, והכתב העליון (שייכתב לשמה) יהיה הכתב הכשר, אולם חכמים אוסרים דרך זו.⁶

לפיתוחי חותם (כסף משנה בהסברו השני; רדב"ז שם; חתם סופר בגיטין; דעת כהן סי' קס). על כל פנים, רוב הראשונים כתבו כדברי הרמב"ם: עיין במאירי בגיטין שם, בריטב"א בסוכה ה ע"א, וכך נראה גם מדברי רש"י בגיטין שם והערות בערך תך (כפי שהבינו יריעות שלמה ופרי חדש שם; אמנם, במרכבת המשנה ובגט פשוט שם הסבירו את רש"י כדעת הראב"ד).

5 כך הבין גם בשו"ת עין יצחק (ח"א, יר"ד סי' כח). לא מצאתי מי שסובר שניתן להכשיר בדיעבד כתיבה ללא חקיקה כלל (ונראה גם באונקלוס לפרש ש"ותגלוף" משמעו לחקוק).

6 ביחס לביטוי בו השתמשו חכמים, "אין זה מן המובחר", הירושלמי (שבת פ"ב ה"ה) מסביר שהוא מכון כלפי רבי יהודה: אפילו לשיטתך, שהדבר כשר, אין זה מן המובחר.

בהמשך לכך, האמוראים חלוקים בדעותיהם אם מחלוקת רבי יהודה וחכמים נאמרה אף לעניין גיטין. לדעת רב חסדא התשובה היא חיובית, ואילו רב אחא בר יעקב סובר כי בגט הכל מודים שהכתב העליון נחשב לכתב. לדבריו, חכמים מחמירים רק במקום שיש צורך להקפיד על "זה א"ל ואנוהו", כגון בכתיבת שם ה'.

כתיבת הציץ מקבילה לכתיבת שם ה' בספר תורה, שהרי גם כאן מדובר על כתיבת שם ה'. אם כן, בין אם נפסוק כרב חסדא ובין אם נפסוק כרב אחא בר יעקב,⁷ יש לומר להלכה כי בציץ אין כתב על גבי כתב נחשב לכתב. כך גם מצינו בעניין כתיבה בשבת, שהכותב כתב על גבי כתב - פטור (שבת קד ע"ב).

2. כתב השונה מן הכתב הראשון

בסעיף הקודם דנו באופן כללי בכתב על גבי כתב, והסקנו שבציץ יש לפסול. אולם, יש לברר מה יהיה הדין במקרה שבו הכתב הסופי איננו זהה לכתב המקורי, כגון במקרה שמוסיפים חקיקה על הכתב הראשון, שלא נעשה בחקיקה.

בגמרא בגיטין (יט ע"א) מובאים דברי רבי יוחנן וריש לקיש, שבכתיבה בשבת של דיו על גבי דיו וסיקרא על גבי סיקרא - פטור, אבל בכתיבת דיו על גבי סיקרא - מתחייב פעמיים: הן משום מוחק והן משום כותב.⁸ סיבת הדבר היא שכתיבת הדיו מחקה את כתיבת הסיקרא ויצרה **כתב חדש**, אשר עומד בפני עצמו.

בהמשך הגמרא שם, רבי יוחנן איננו מתיר לריש לקיש לסייע בידי עדי גט שאינם יודעים לחתום את שמם על ידי שיכתוב את שמם בסיקרא והם יעברו עליו בדיו. כאשר ריש לקיש הקשה עליו מדבריו בעניין כתיבה בשבת, שם הכותב בדיו על גבי

7 יש ראשונים החוששים לשיטת רב אחא בר יעקב בגיטין (רשב"א בגיטין שם, ורבנו חננאל המובא בדבריו; כך גם משמע מחידושים המיוחסים לריטב"א), והשו"ע (אבן העזר קל"א, ה) הביא דעה זו בשם "יש חוששים". לעומתם, ראשונים רבים פוסקים כרב חסדא: עיין רא"ש (גיטין פ"ב סימן יז), ר"ן (ט ע"ב באלפס) וטור (אבן העזר שם). כך היא גם פשוטות דברי הרמב"ם (הלכות גירושין פ"ג ה"ד; אולם עיין בדברי המפרש שם), וכן היא סתימת השו"ע (שם).

8 כמו כן מובא שם מקרה נוסף, סיקרא על גבי דיו, ולגביו ישנן שתי גרסאות - 'פטור' או 'חייב'. בירושלמי נאמר שחייב, אבל הרמב"ם (שבת פי"א הט"ז) פוסק שפטור, וכך נוקט גם הרמב"ן בגיטין (שם). כך כתבו גם המגן אברהם (או"ח ש"מ, ז) והמשנה ברורה (שם ס"ק כב). הסיבה לפטור במקרה זה היא מכיוון שהכתב השני מקלקל את הכתב הראשון (גמ' שם).

סיקרא חייב, משיב לו רבי יוחנן: "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?". ניתן להבין מכאן כי רבי יוחנן חזר בו מדבריו לעניין הכתיבה בשבת. כך, לדוגמא, פירש רש"י:

אפילו לענין שבת, אם בא מעשה לידינו בזמן בית המקדש, לא הייתי סומך על דברי להביא חולין בעזרה.

דהיינו, דבריו של ר' יוחנן לעניין שבת נאמרו רק מחמת הספק: ר' יוחנן התכוון לאסור לכתחילה כתיבה בשבת בדיו על גבי סיקרא, אך לא פסק שהעושה כן חייב קרבן.⁹

אמנם, אין פירוש זה מוכרח כלל בלשון הגמרא. משאלתו של ריש לקיש: "והלא לימדתנו רבנו כתב עליון כתב לענין שבת", משמע שלעניין שבת הפסיקה איננה מוטלת בספק. כך גם עולה מלשון תשובתו של רבי יוחנן בירושלמי: "מפני שאנו עסוקין בהלכות שבת, אנו מתירין אשת איש?" (שבת פ"ב ה"ד; גיטין פ"ב ה"ג). כמו כן, בהמשך הירושלמי בשבת מובאים דברי רבי יוחנן וריש לקיש בעניין כתיבת דיו על גבי סיקרא בשבת, ופשוט שהם נאמרים למסקנה דדינא. ואכן, בניגוד לפירוש רש"י, ראשונים רבים מסבירים את דברי רבי יוחנן דווקא לעניין גיטין, ולא לעניין שבת - שם פשוט שחייב.¹⁰ כך גם פסק הרמב"ם (הלכות שבת פ"א הט"ז), וכן כותבים המגן אברהם והמשנה ברורה (אורח חיים ש"מ, ד).

3. ההבדל בין כתיבה בשבת לכתובה הפסולה בגיטין

כדי ללמוד להלכה לעניין הציץ, יש להבין מהו ההבדל בין גיטין לשבת, ועל פי זה להכריע לאיזה מן התחומים עלינו לדמות את הציץ.

המקרה שבו נמנע רבי יוחנן מלהתיר כתיבת דיו על גבי סיקרא לא עסק בכתיבת הגט עצמו, אלא דווקא בחתימת העדים על הגט. במקרה של כתיבת הגט עצמו ראינו לעיל כי האמוראים נחלקו בדבר, ואע"פ שלהלכה אנו פוסקים שכתב על גבי כתב אינו נחשב לכתב, הרי שקיימת דעה (רבי יהודה לפי רב חסדא) שהוא נחשב לכתב, אף על פי שמדובר באותו כתב עצמו. דעה זו קיימת אף לעניין שבת, כפי שאומר רב חסדא בגמרא (שבת קד ע"א), כי המשנה הפוטרת בכתב על גבי כתב אינה סוברת כדעת רבי

9 ראה לפירוש זה ניתן להביא מסוגיה אחרת בגיטין (לז ע"א), בעניין אחר. גם שם נקט רבי יוחנן ביטוי דומה, וגם שם לא רצה לסמוך על דבריו למעשה.

10 רשב"א (כ ע"א, שבת קד ע"ב); מאירי (גיטין יט ע"א, שבת קה ע"א); תוספות (גיטין ט ע"ב ד"ה מקרעין); רבנו חננאל (שבת שם).

יהודה.¹¹ אם כן, נראה כי המקרה של כתיבת גט דומה לכתיבה בשבת יותר מאשר לחתימת העדים על הגט.

שאלה זו מתחזקת לאור דברי המשנה (גיטין לד ע"ב) שרבן גמליאל תיקן שהעדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם, זאת בהתבסס על כך שלהלכה נפסק כדעת רבי אלעזר, שעדי המסירה הם הכורתים, וממילא גט שלא היו בו עדי חתימה כלל - כשר (רמב"ם הלכות גירושין פ"א הט"ו, י"ח; שו"ע אבן העזר קל"ג, א). אם כן, מדוע יש הקפדה גדולה על כך שהעדים לא יחתמו על הגט בדיו על גבי סיקרא, והרי חתימתם איננה מעיקר הדין?

נראה להסביר, שדווקא דברי רבן גמליאל שופכים אור על העניין. חכמים דרשו להחתים עדים על הגט מפני תיקון העולם. ממילא, החומרה הגדולה של איסור אשת איש הביאה את חכמינו לגזור שלא לעשות דברים אשר ניתן להבין מהם כי נעשו שלא כתיקונם. לפיכך, עלינו לפסול כל כתב על גבי כתב, אפילו דיו על גבי סיקרא, על אף שמעיקר הדין כתיבה כזו אכן נחשבת לכתב (וכפי שראינו לעניין שבת). חומרה זו נדרשת בגיטין לאור העובדה שעצם ההיתר להחתים עדים שאינם יודעים קרוא וכתוב הוא חריג, וחכמים התירו זאת רק במקרה שבו החתימה היא מדרבנן בלבד (גיטין ט ע"ב ר"ט ע"א; רמב"ם שם פ"א הכ"ג). וכך מסבירים אחרונים, כי דברי רבי יוחנן נאמרו רק לכתחילה, ויש להכשיר את החתימות בדיעבד (חידושי חמדת שלמה, ומים חיים בגיטין שם).

סברה נוספת לחלק בין הכתיבות מובאת בדברי האחרונים, ולפיה בשעת החתימה העדים זקוקים לכתב הנמצא מתחתיו, ולכן אין הכתב העליון נחשב לכתב בפני עצמו; זאת לעומת כתיבה בשבת וכתיבת השם בספר תורה, שם הכתיבה העליונה אינה זקוקה לכתיבה התחתונה, ולכן נחשבת לכתב בפני עצמו (פני יהושע שם; כתב סופר שם; מעשי למלך, כלי המקדש שם; שו"ת אגרות משה יו"ד קסו).

מכל מקום, על פי שתי הסברות נראה שחקיקת האותיות בציץ באופן שתיארנו דומה לכתיבה בשבת: היא לא נדרשה על ידי חז"ל מפני תיקון העולם, ובעל המלאכה איננו נזקק כעת לכתב הקודם. אם כן, מסתבר שיש להכשיר חקיקה כזו, שהיא מעין דיו על גבי סיקרא.

11 רב אחא בר יעקב אינו מוזכר בגמרא בשבת. אפשרות אחת היא כי הוא אכן חולק (כך מסביר הרשב"א בדעת הרמב"ם), אך אפשרות אחרת היא כי רב אחא מודה בכתיבה שאינה מתקנת שאינה נחשבת לכתב (תוספות בשבת ובגיטין).

4. כתיבה על גבי חקיקה

לפי אחת האפשרויות המובאות בגמרא (גיטין ט ע"ב; יט ע"ב), קיים פתרון אחר למקרה שבו העדים אינם יודעים לחתום על הגט: "מקרעין להם נייר חלק, וממלאים את הקרעים דיו". כלומר, משרטטים בסכין על פני הגט את צורת האותיות, והעדים ממלאים את החריצים בדיו. לכאורה, פתרון זה הוא מוקשה: מדוע אין כאן בעיה של כתב על גבי כתב?

התוספות (ט ע"ב ד"ה מקרעין) מתקשים גם הם בהבנת העניין, ומביאים מספר תירושים. לפי התירוש הראשון לא מדובר בכתיבה גמורה, אלא ברישום קל. נראה שכוונתם היא לרישום בדבר שאינו מתקיים, וכפי שכותב הרמב"ם (הלכות גירושין פ"א הכ"ג).¹² לחילופין, לפי תירוצם השני, מאחר שאפילו דיו על גבי סיקרא נחשב כתב (לעניין שבת) - גם כתיבה על גבי חקיקה תועיל. מתירוש זה עולה שכתובה על גבי חקיקה עדיפה מדיו על גבי סיקרא: על אף שדיו על גבי סיקרא אינו כשר בחתימת העדים, כתיבה על גבי חקיקה תהיה כשרה.¹³

5. מסקנות לעניין הציץ

חתימת עדי הגט יסודה בתקנת חכמים, והעדים שם - החותמים בדיו על גבי סיקרא - נזקקים לכיתוב הראשוני. בשל כך, חתימה זו היא פסולה. לעומתה, חקיקת המילים "קדש לה" מתחת לאותיות המולחמות שבציץ היא דין תורה, ולא מתקנת חכמים. כמו כן, החקיקה הסופית איננה מסתייעת בכיתוב הראשוני הפסול. ממילא, יש יותר מקום לדמות את הציץ לכתיבת דיו על גבי סיקרא בשבת ובספר תורה, ולהכשיר את החקיקה הסופית.

מכל מקום, גם אם יהיה מי שירצה לומר כי יש לדמות את הציץ לחתימת עדי הגט (על אף שלענ"ד אין מקום לומר כן) - ניתן להסתייע בדברי התוספות, אשר סוברים שכתובה על גבי חקיקה כשרה.

12 ייתכן להשוות זאת להיתרו של השו"ע (או"ח ש"מ, ה) לרשום בציפורן לסימן בשבת.
13 אמנם, ייתכן לומר על פי זה כי החקיקה יותר גרועה מדיו על גבי סיקרא, ולעניין זה אין היא נחשבת לכתב. מכל מקום, אין הדבר מוכח, וניתן לומר כי בזה לא גזרו חכמים. גם מדברי הירושלמי שאותם מביאים התוספות - שתמהים "והלא כתב ראשונה הוא", ומתריצים: "כשהרחיב להם את הקרעים, והעדים אינם ממלאים את כל רוחב הקרע" - משמע שבסתמא קריעה וחקיקה אכן נחשבות לכתובה בעניין זה.

ג. האם יש צורך בכתיבה בנוסף על החקיקה?

כמובא לעיל, בתיאור עשיית הציץ בתורה נאמר "וַיִּכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתָּב פְּתוּחִי חֹתָם" (שמות ל"ט, ל). כמה אחרונים¹⁴ דייקו מכאן כי יש צורך בכתיבה קודם החקיקה. עמדה זו מבוססת, בין היתר, על לשון הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ט). בהלכה א פסק "וכותב עליו שני שיטין קדש לה", ואילו בהלכה ב פסק "חופר את האותיות מאחריו, והוא מודבק על השעוה, עד שבולט". משמע, אם כן, שיש כאן שני שלבים: כתיבה ראשונית, ולאחריה חקיקה מאחור - אשר מבליטה את האותיות הכתובות. לפי דבריהם יש לומר כי עשיית הציץ באופן האמור היא הדרך הראויה לכתחילה.¹⁵

ברם, אחרונים רבים¹⁶ אינם מקבלים גישה זו, וסוברים כי החקיקה עצמה היא הכתיבה, ואין צורך בשתייהן. כך גם נראה מהרמב"ם עצמו בתשובה (פאר הדור סימן ז), שם משמע שלדעתו חקיקה היא כתיבה, וממילא אין מדובר בשני שלבים נפרדים, אלא שההלכה השנייה מפרטת את צורת הכתיבה האמורה באופן כללי בהלכה הראשונה. מכל מקום, אין הכרח לומר כי כתיבה הקיימת בנוסף על החקיקה (ומתבצעת קודם) גורעת, אלא שלדעתם אין צורך בדבר.

ד. האם כתב שאינו ניכר כלפי חוץ נחשב לכתב?

יש מקום לתת את הדעת על בעיה נוספת. במקרה שבו הולחמו אותיות אל הציץ, החקיקה שתיעשה מתחתיהן עשויה שלא להיראות כלל למתבונן מן החוץ. אם כן, ייתכן שבמקרה זה החקיקה לא תיחשב כלל כחקיקה, שהרי מעולם לא היה ניתן לקרוא את האותיות שנחקקו כתיקונן.¹⁷ מסיבה זו, יש לבצע את החקיקה בצורה שתהיה ניכרת מבחוץ.

14 **כסף משנה** (הלכות כלי המקדש פ"ט), **גט פשוט** (אבן העזר קכ"ה), **מעשי למלך** (כלי המקדש פ"ט ה"ב) **וכתב סופר** (גיטין כ ע"א).

15 מקור אפשרי לדבריהם הוא בברייתא שהוזכרה לעיל (סוטה מח ע"ב) בעניין הפיתוח שנעשה באבני החושן, שם נאמר שהיתה כתיבה לפני החקיקה.

16 **רש"י** (מובא בספר הליקוטין על הרמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ב); **פרי חדש** (אבן העזר שם); **מעשה רוקח** (ברמב"ם שם); **משאת בנימין** (סימן צט); **אבן האזל** (ברמב"ם שם); **דעת כהן** (ענייני יורה דעה, סי' קס).

17 אמנם, יש פוסקים הסבורים כי כתב הפוך נחשב לכתב: ראה בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ד סי' צא), הכותב כן ע"פ שו"ת **חוות יאיר** (סי' זז) ו**שאלת יעב"ץ** (ח"ב סי' קמ). לפי זה אין כאן כל

יש להעיר, שהחקיקה צריכה להיות ניכרת מבחוץ תמיד, ויש להימנע מליטושים ופעולות אשר יטשטשו את קיומה. אולם, אם לזמן מה לא היתה החקיקה ניכרת, בגלל שאותיות הכתיבה הקדמיות הסתירו אותה - אין הדבר פוסל בדיעבד, בתנאי שבסופו של דבר החקיקה תהיה ניכרת. עניין זה למדנו מפרשיות התפילין: אם הכתב מוסתר על ידי עפרות זהב - הפרשייה פסולה, הואיל והכתב העליון מבטל את הכתב התחתון. אולם ברגע שהכתב העליון הוסר - התפילין כשרות, ואיננו אומרים כי הכתב התחתון נכתב כרגע, שאז הפרשיות נכתבו שלא כסדרן (**משנה ברורה** סי' לב ס"ק יא). המשנה ברורה מסביר שהמסיר את עפרות הזהב נחשב למעביר גרידא. בשו"ת **להורות נתן** (ח"ה סי' א) הוסיף וביאר, שהסיבה לכך היא מכיוון שעפרות זהב אינן נדבקות לכתב שתחתיהן, וניתן להסירן בלי לפגוע בכתב התחתון.¹⁸ באותו אופן, יש לדמות את החקיקה הנעשית מאחורי הכתיבה בציץ לכתב שמתחת לעפרות הזהב: על הכתב להיות ניכר, ואין זה נחשב ככותב מחדש.

יש גם לדון כיצד לטפל באותיות המולחמות לקדמת הציץ. בגמרא בשבת (קג ע"ב) נאמר כי אם כתב את האזכרות שבספר התורה בזהב - "הרי אלו יגנזו". הנימוקי **יוסף** (הלכות ס"ת ד ע"א) ביאר שמדובר כשזרק זהב על גבי הכתב הראשון: הכתב העליון המוזהב נחשב לכתב, ומבטל את הכתב התחתון. כך פסק גם השו"ע (או"ח ל"ב, ג; יו"ד רע"ו, ה). אולם במקרה שהזהב היה על מילים אחרות, שאינן שם ה', השו"ע (או"ח שם) פוסק שיעביר את הזהב כך שישאר הכתב התחתון. בבית **יוסף** (סי' לב) מבאר שבאזכרות שזרק עליהן זהב לא יכול להסירו, כיוון שבהורדת הכתב העליון יעבור על איסור מחיקת השם.¹⁹ על פי זה יש להקפיד שבשעת החקיקה מאחור לא ייפגעו האותיות המולחמות לקדמת הציץ, כדי שלא לעבור על איסור מחיקת השם.

ה. סיכום להלכה

מדברי הגמרא והראשונים עולה כי כתיבת המילים "קדש לה'" על גבי הציץ צריכה להיעשות דווקא בחקיקה, וכל דרך אחרת פסולה גם בדיעבד.

בעיה, שהרי מבפנים רואים את הכתב הפוך. אולם נראים דברי שו"ת **מהרש"ם** (ח"ג סי' לט), המוכיח שכתב הפוך איננו כתב, בהתבסס על **תוספות** במועד קטן (יט ע"א ד"ה טוה).

18 זאת בדומה לשעווה שנטפה על אחת האותיות וסילקה, שהמגן **אברהם** (שם ס"ק כג) מכשיר.

19 וראה ב**נודע ביהודה** תניינא (יורה דעה סימן קפ"א; הובא ב**פתחי תשובה** רע"ו, ו), המסביר זאת דווקא בשם שהתקדש כדינו בקדושת ספר תורה.

אם הציץ נכתב שלא כדין, ניתן להכשיר את הכיתוב באמצעות חקיקת האותיות מאחור: אף על פי שכתב על גבי כתב אינו נחשב לכתב, הרי שכתב השונה מהכתב הראשון - 'דיו על גבי סיקרא' - נחשב כתב (וברור שחקיקה נחשבת לסוג אחר של כתב), ולדברי ראשונים ופוסקים רבים אף מתחייבים על כך חטאת בשבת. אף בעדי גט, שאין מכשירים בהם דיו על גבי סיקרא, התוספות מכשירים כתיבה על גבי חקיקה. יתרה מזאת: יש אחרונים הסוברים כי יש עניין לכתחילה בכתיבה פרט לחקיקה.

רצוי כי החקיקה הנעשית בפועל תהיה ניכרת, ולא תהיה מוסתרת על ידי האותיות הראשונות שנכתבו שלא כדין, אם כי אפשר שאין הכרח להקפיד על הדבר (כל זמן שהייתה ניכרת לזמן-מה).

ניסוך המים – ממי מעיין דווקא?

פתיחה

א. מחלוקת רש"י ותוספות

ב. חיוב מי מעיין לעיכובא

ג. מקורם של מי הכיור

ד. דעת הרמב"ם

ה. ניסוך המים ו'מים תחתונים'

פתיחה

ניסוך המים בחג הסוכות הוא עבודה ייחודית שנעשית בימי החג בלבד. מקורו בהלכה למשה לסיני, אך חז"ל מצאו לדבר רמז בפסוקים.¹ ברם, לא מצאנו מקור מפורש הקובע אילו מים כשרים לצורך הניסוך, לכתחילה ובדיעבד. בדברים שלהלן נשתדל לעיין בסוגיה זו ממקורות ההלכה והאגדה.

א. מחלוקת רש"י ותוספות

המשנה במסכת סוכה מתארת כיצד הייתה נעשית מלאכת הניסוך:

"ניסוך המים כיצד? צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגים היה ממלא מן השילוח, הגיעו לשער המים, תקעו והריעו ותקעו... כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב שאינה מקודשת מן השילוח, ומניחה בלשכה. נשפכה, נתגלתה - היה ממלא מן הכיור, שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח (פ"ד משניות ט-י).

יש לברר האם מהתיאור במשנה יש ללמוד שהמים המנוסכים על גבי המזבח בחג צריכים להיות דווקא ממי מעיין - כמו שמצינו במצוות נוספות, הכשרות במים חיים

1 ראה תענית ב ע"ב - ג ע"א.

בלבד² – או שמא רק תיאור דברים יש כאן, והמים כשרים אף כשבאו ממקורות מים אחרים.

סוגיית התלמוד על המשנה (סוכה מח ע"ב) פותחת בשאלה "מנא הני מילי?", ומשיבה: "אמר רב עינא: דאמר קרא 'ושאבתם מים בששון וגו'" (ישעיה י"ב, יג).

הראשונים נחלקו בהבנת שאלת הגמרא "מנא הני מילי". רש"י ביאר שכוונתה מנין שתוקעין ומריעין בשאיבת המים של הניסוך, וכנראה נסמך על המילה 'ששון' שבפסוק מישיעיה.³ בעלי התוספות (ד"ה 'מנא הני' מ') מביאים את פירוש רש"י, ומוסיפים: "ועוד יש לפרש דמנלן דמי השילוח בעי, ומפרש מדכתיב ממעייני הישועה". לפי פירוש זה של תוספות, שאלת הגמרא היא מה המקור לכך שיש להביא את המים דווקא ממי השילוח, והתשובה מצויה בחלקו השני של הפסוק: "ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה". כך פירש גם רבנו חננאל: "[מנא הני מילי] המים שאתם שואבין בשמחת החג יהיו מן המעיין, לפיכך שנינו מן השילוח".

הריטב"א שם מאחד את שתי הדעות, ומפרש שהשאלה נְסָבָה על כל המובא במשנה:

מנא הני מילי - מסתברא דאכלהו קאי, דאיכא נסוך המים ושיהא מן השילוח שהוא מעין ושיהא שם שמחה. ומהדרינן אכולהו מדכתיב 'ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה', וכולהו איתנהו בקרא - מים וששון ומעין.

ב. חיוב מי מעיין לעיכובא

יש לברר האם לשיטות שיש מצווה דווקא במי מעיין – האם הדבר מעכב אף בדיעבד, או שמא רק ראוי הדבר לכתחילה.

המשנה במסכת מעילה מביאה כך:

2 במי חטאת נאמר: "וְלָקְחוּ לְטָמֵא מֵעֵפֶר שֶׁהִפֵּת הַחֲטָאת וְנָתַן עָלָיו מִים חַיִּים אֶל כָּלִי" (במדבר י"ט, יז). ובתרגום אונקלוס שם: "ויתנון עלוהי מי מבוע למן". וכך שנינו בספרי (במדבר, קכח): "ונתן עליו מים חיים אל כלי" - במי מעיין הכתוב מדבר". הציווי על מים חיים דווקא נאמר גם בטבילת הזב (ויקרא ט"ו, יג), וכן בטהרת המצורע (ויקרא י"ד, ה).

3 אולי התייחס רש"י דווקא לרישא של הפסוק בשל המעשה המובא בסמוך, על שני המינים ששמותיהם "ששון" ו"שמחה".

כל הראוי למזבח ולא לבדק הבית, לבדק הבית ולא למזבח, לא למזבח ולא לבדק הבית - מועלין בו. כיצד, הקדיש בור מלא מים, אשפה מלאה זבל, שובך מלא יונים, אילן מלא פירות, שדה מלאה עשבים - מועלין בהם ובמה שבתוכן... (פ"ג מ"ו).

ופירש רש"י:

בור מלא מים - ראוי לבדק הבית לבנין לעשות בו טיט, ולא למזבח. ולניסוך המים נמי לא חזי, שלא היו מנסכין אלא ממי השילוח שהן מים חיים (מעילה יג ע"א).

כפירושו כתבו ראשונים נוספים,⁴ וראה גם בדברי רשב"ם במסכת בבא בתרא (עט ע"א): "מים - ראויין לבדק הבית לעשות טיט ולא למזבח, דמים מכונסין פסולין לניסוך המים, וגם אין מדיחין בשר הקרבנות אלא מאמת המים שבעזרה".

מדבריהם נראה ברור שיש חיוב להשתמש דווקא במים נובעים ממעיין, ומים אחרים פסולים לניסוך בחג.⁵

מקור נוסף שיש ללמוד ממנו לענייננו, מצינו במסכת בבא בתרא:

תנו רבנן: כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות 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 ביכורים. 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 גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה, דכתיב: "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו" (מלאכי ג', ט), אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט

והקשו שם בתוספות (ד"ה 'מים לא נשתה'):

וא"ת אמאי לא אהדרו דאפשר במי בורות דפסולין לניסוך כדמשמע בסוכה (מח ע"א)? ואומר ר"י דדבר דהוי ממין שעושין בו ניסוך חשיב כמו דבר עצמו, דאי לאו

4 ראה ר"י מגאש ב"ב עט ע"ב, וכן בפירוש רבנו גרשום על המשנה במעילה: "כיוון דלאו מים חיים הן לא חזו לניסוך".

5 למרות שבדברי רש"י מוזכר מעיין השילוח דווקא, נראה שעיקר הדגש הוא על היות המים חיים, כמובא בסוף דבריו: "שהן מים חיים".

הכי תקשה דישתו יין מבושל דפסול לנסכים. ואין להקשות דאפשר במי תותים ויין תפוחים, שלא היו יכולין לסבול שלא לשתות בלא מים.

אם כן, תוספות מניחים כהלכה פסוקה שמים מכונסים פסולים לניסוך המים.

בעל הערוך לנר⁶ טוען שבגלל קושייתם זו של תוספות לא ניחא ליה לרש"י לפרש שיש מצווה דווקא במי מעיין, ולכן פירש ששאלת הגמרא בסוכה "מנא הני מילי" מוסבת דווקא על עניין השמחה והתרועה. אמנם, רש"י עצמו נקט במעילה כשיטת תוספות כאן, שהניסוך כשר רק במים חיים.

ג. מקורם של מי הכיור

על השיטה שיש חיוב לנסך דווקא מי מעיין הקשה בשיטה מקובצת:

וקשיא לי לדעת רשב"ם ז"ל, דהא אמרינן בפרק לולב וערבה: נשפכה או נתגלתה היה ממלא מן הכיור, ואילו מי כיור שאר מימות הן ולא מי מעיין, דקיי"ל כחכמים דפליגי על רבי ישמעאל בזבחים, וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק ה מהלכות ביאת המקדש שכל המימות כשרים לקידוש וצ"ע (בבא בתרא ע"ט ע"א).

בעניין מקורם של המים שבכיור נחלקו תנאים. כך מובא במסכת זבחים:

א"ר ירמיה אמר ריש לקיש: מי מקוה כשרין למי כיור... תנאי היא, דאמר ר' יוחנן: מי כיור - ר' ישמעאל אומר: מי מעין הן, וחכמים אומרים: שאר מימות הן (כב ע"ב).

ופסק הרמב"ם כחכמים:

כל המימות כשרים לקידוש בין מים חיים בין מי מקוה, ובלבד שלא ישתנה מראיהן, אלא יהיו כמים הכשרים לטבילה... זה הכלל: כל המשלים למי מקוה משלים למי כיור (הלכות ביאת המקדש פ"ה הי"ב)

ואם כן, לשיטות הסוברות שהניסוך כשר במי מעיין דווקא, היאך מנסכין ממי הכיור אם נשפכו או נתגלו המים שנשאבו מן השילוח, והרי מי הכיור אינם מים חיים (וקשה לומר שמשנתנו היא אליבא דר' ישמעאל, הסובר שהמים שבכיור מי מעיין הם, ואינה אליבא דהלכתא)?⁷

6 סוכה מח ע"ב.

7 אמנם, ראה רש"י בסוטה טו ע"א שסבור שאכן המשנה אליבא דר"ש, וראה גם בהערותיו לסוכה מ"ח, שם נראה שדוחה אפשרות זו.

הריטב"א ככל הנראה הרגיש בקושי זה, ולכן הזכיר בפירושו כאן שגם מי הכיור מקורם במי מעיין:

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת וכו' נשפכה או נתגלתה היה ממלא מן הכיור – פירוש, שהיו משקיעין אותו בים הנחושת שהיו באים מימיו ממי עיטם, ושוב אין מי הכיור נפסלין בלינה כדאיתא ביומא, ומפני כן עשו לו מוכני שהיו מוציאים בו מים מן הים, על יד הכיור היה ממלא מים מן הים לפי שהמים והיין מגולין פסולין לגבי מזבח.

כלומר, על פי הריטב"א גם אם ניתן למלא את הכיור ממי מקווה, בפועל היו ממלאים אותו על ידי המוכני מתוך ים הנחושת, שמימיו באו ממעיין עיטם.⁸

מקור הדברים הוא בירושלמי במסכת יומא (פ"ג ה"ח). הירושלמי מביא שים הנחושת שבנה שלמה שימש כבית טבילה לכהנים, ככתוב בדברי הימים (ב' ד', ו) "והים לרחצה לכהנים בו", ומקשה היאך היה ניתן לטבול בים, בהיותו כלי. כתשובה מובאים דבריו של ר' יהושע בן לוי:

אמת המים מושכת לו מעיטם, והיו רגליו שבדרום (גירסאות אחרות: רגלי שוורים) פחותין כרימונים.

וכך מפורש גם ברמב"ם:

הים שעשה שלמה כמקוה היה, מפני שאמה של מים היתה עוברת בתוכו מעין עיטם, לפיכך לא היו מימיו נפסלין בלינה כמי הכיור וממנו היו ממלאין הכיור

(הלכות ביאת המקדש פ"ה הט"ו).

אמנם, הרמב"ם מביא זאת דווקא לגבי ים הנחושת של שלמה, שהיה בבית ראשון, ואילו מדברי הריטב"א עולה לכאורה שים הנחושת שימש אף בבית שני, שהרי הוא מזכיר את המוכני, המנוי במשנת יומא (פ"ג מ"י) יחד עם שאר חידושים שהונהגו בבית שני. ברם, מדברי שאר ראשונים עולה שבבית שני כבר לא היה הים בנמצא, והיו משקעים את הכיור בבור שבעזרה,⁹ ולגביו לא מצאנו שנאמר שמקור מימיו היה במי מעיין.¹⁰

8 **הערוך לנר** (סוכה נ ע"א) הבין שלדעת הריטב"א היו ממלאים את צלוחית המים מתוך הים על ידי הכיור, "אבל אם היה לוקח מן הכיור ממש אחר שכבר נשאבו בו המים, אף שמימיו גם כן באים מן הים, מכל מקום לא הוי מים חיים כיוון שכבר נפסק הקילוח".

9 **בתוספות יום טוב** (מידות פ"ה מ"ד) מובאת דעת **ראבי"ה** הכותב מפורשות שלא היה ים של שלמה בבית שני. ראה גם בהשגת **הראב"ד** על הרמב"ם בעניין המוכני (הל' בית הבחירה פ"ג

ד. דעת הרמב"ם

בהלכות תמידין ומוספין ברמב"ם אין הלכה מפורשת הקובעת שיש לנסך דווקא מי מעיין. כדרכו, משתמש הרמב"ם בהלכותיו בלשון המשנה, ומצטט את המשנה מפרק רביעי בסוכה:

כיצד היו עושין, צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגין היה ממלא אותה מן השילוח, הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו...

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב ואינה מכלי השרת ומניחה בלשכה ולמחר ממלא ממנה.

אם נשפכה או נתגלתה ממלא מן הכיור ומנסך (פ"י הלכות ז'-י').

באחרונים היו שהבינו ברמב"ם שתיאור השאיבה מהשילוח איננו לעיכובא,¹¹ שאם היה זה לעיכובא היה לרמב"ם לפסוק כך באופן מפורש, כשם שהוא מביא בהלכות אחרות שבהן יש צורך במי מעיין דווקא, כטהרת מצורע ומי חטאת.¹² יתרה מזו, בפרק

הי"ח): "...ואנו מקובלים שהמוכני אינו מקבל מים והוא גלגל שהיו קושרים בו את הכיור בחבל ומשקעין אותו הוא ומימיו בבור העזרה בערב", וכן ברש"י ביומא לז ע"א, המפרש שהמוכני הוא "גלגל לשקעו בו בבור".

בתיאור החורבן בספר מלכים ב' נאמר במפורש שנהרס הים ושרידי נלקחו לבבל: "...וְנָאֵת יָם הַנְּחָשֶׁת אֲשֶׁר בְּבֵית ה' שָׁבְרוּ כְשָׁדִים וַיִּשְׂאוּ אֶת נְחֹשֶׁת בְּבֵלָה" (כ"ה, יג), ולא מצאנו שנבנה מחדש בבית שני. גם במשניות מסכת מידות לא מוזכר הים, ומובא שמקור המים המרכזי שהיה בעזרה היה בלשכת הגולה שבצפונה (על פי גרסת הבבלי, יומא יט ע"א): "לשכת הגולה שם היה בור קבוע והגלגל נתון עליו, ומשם מספיקים מים לכל העזרה" (פ"ה מ"ד). ראה גם **תוספות ישנים** יומא לח ע"א: "ולא ידענא אם היה ים של שלמה בבית שני".

10 ועיין **בתוספות רי"ד** בעירובין קד ע"א: "לשכת הגולה, ששם היה בור הגולה והגלגל נתון עליו ומשם מספיקין מים לכל העזרה ומייתי' לה בפ"ק דיומא, ונקרא בור הגולה מפני שעשאוהו בני הגולה שעלה מבבל, ובזה הבור היו משקעין את הכיור כדתנן ביומא בפ' אמר להן הממונה אף הוא עשה מוכני לכיור כדי שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה ומפרש בגמר' מאי מוכנא גלגלא דמשקעין ליה, ובזה הבור היו משקעין אותו... וזה הבור היה ממים מכוונסין ולא מים נובעין דלא קרי ליה באר אלא בור, והמים היו באים אליו מגג ההיכל והתאים".

11 ראה **ערוך לנר** סוכה מח ע"א.

12 ראה בהלכות פרה אדומה פ"ו באריכות, וכן בהלכות טומאת צרעת פ"א ה"א.

ט' מהלכות מקוואות מונה הרמב"ם שש מעלות במקוואות זו למעלה מזו, ובהלכה ח' הוא מציין את הדרגה הגבוהה שבכולן:

למעלה מזה המעיין שמימיו מים חיים שבהן בלבד טובלים בו הזבים הזכרים ולוקחין מהן לטהרת המצורע ולקדש מי חטאת.

מכך שהרמב"ם מונה את כל המצוות המחייבות מי מעיין ולא מזכיר את ניסוך המים, נראה ברור שלשיטתו הניסוך כשר אף אם המים אינם מים חיים.¹³

בחשק שלמה מביא סיוע מחודד לשיטה שמי מעיין אינם לעיכובא, וזו לשונו:

וזה קרוב לעשרים ושש שנים שאמרתי להביא סמך גדול לדברי הרמב"ם ז"ל ממקרא מלא בשמואל ב' כ"ג, דכתיב שם "וַיִּתְאַוּהָ דָּוִד וַיֹּאמֶר מִי יִשְׁקֵנִי מִיָּם מִבְּאֵר בֵּית לָחֶם אֲשֶׁר בַּשָּׂעַר. וַיִּבְקְעוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבּוֹרִים בְּמַחְנֵה פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׁאַבוּ מִיָּם מִבְּאֵר בֵּית לָחֶם אֲשֶׁר בַּשָּׂעַר וַיִּשְׁאוּ וַיָּבִיאוּ אֶל דָּוִד וְלֹא אָכָה לְשִׁתוֹתָם וַיִּסַּךְ אֹתָם לֵה"ו.

ואמרינן על זה בירושלמי דסנהדרין פ"ב ה"ו: בר קפרא אומר חג הסוכות היה ונסכין על גבי המזבח. וידוע דבור הוא מים מכוונסין ובאר הוא מים חיים, וי"ל דאהני מקרא (= הקרי, בור) דבדיעבד אינו מעכב מי מעיין, ואהני מסורת (= הכתיב) דלכתחילה בעינן מי באר. וזה ראייה לדעת הרמב"ם, אבל לדעת התוספות קשה (סוכה מח ע"ב).

ה. ניסוך המים ו'מים תחתונים'

בשולי הביורור ההלכתי, אביא מספר מקורות מהאגדה בעניין ניסוך המים שיכולים להאיר את סוגייתנו.

נאמר בויקרא (ב י"ג): "וְכָל קִרְבָּן מִנְחָתְךָ בְּמֶלַח תִּמְלַח וְלֹא תִשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֲלֵהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתְךָ עַל כָּל קִרְבָּנְךָ תִּקְרִיב מֶלַח", והביא רש"י שם: "מלח ברית - שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית, שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח, וניסוך המים בחג".

והרחיב בעניין זה רבנו בחיי שם, וז"ל:

¹³ אמנם ניתן לדחות ראייה זו ולומר שכאן עוסק הרמב"ם במעלות הקשורות לטהרה דווקא, אך אדרבה – נראה שאמנם חובת מים חיים שייכת רק לתחום הטהרה, ולפיכך גם אם בניסוך המים יש עדיפות למי מעיין, כנלמד מהפסוק "ושאתם מים בששון ממעיני הישועה" – אין להשוות זאת לחובת מים חיים כבטהרת מצורע ובמי חטאת.

וכן אמרו במדרש (ב"ר ה ג) מים התחתונים נקראו בוכים, ולמה נקראו מים בוכים כי בשעה שחלק הקב"ה את המים נתן אלו למעלה ואלו למטה, התחילו מים התחתונים בוכים וזהו שכתוב (איוב כ"ח, יא) "מבכי נהרות חֲבֵשׁ". אמר רבי אבא: בככי נתפרשו המים התחתונים מן העליונים. אמרו, או לנו שלא זכינו לעלות למעלה להיות קרובים ליוצרנו. מה עשו, העזו פניהם ובקעו תהומות וביקשו לעלות עד שגער בהם הקב"ה... אמר להן הקב"ה, הואיל וכבודי עשיתן כל כך, אין להם רשות למים העליונים לומר שירה עד שיטלו רשות מכם... ולא עוד, אלא שעתידין אתם ליקרב על גבי המזבח במלח וניסוך המים.

ממדרש זה לכאורה נראה שהמים המשמשים לניסוך 'מייצגים' את מי התהומות הנובעים במעיינות.

וכן הוא בגמרא (תענית כה ע"ב):

אמר רבי אלעזר: כשמנסכין את המים בחג, תהום אומר לחבירו: אבע מימך, קול שני ריעים אני שומע, שנאמר תהום אל תהום קורא לקול צנורך וגו'.

וברש"י שם:

אבע - לשון נחל נובע; קול שני ריעים - ניסוך המים וניסוך היין; תהום אל תהום קורא - מים עליונים ומים תחתונים.¹⁴

ובשפת אמת בדבריו לסוכות מביא את רש"י בויקרא, ומפרש כך:

שבאמת בחלק זה התחתון יש בו גם כן קדושה כמו בחלק העליון, כי אין קנאה במעשה בראשית, אך שהוא נסתר ונתערב בו פסולת כמו שכתוב "והארץ היתה תהוה" (בראשית א', ב), וצריך תיקונים עד שנתברר הטוב. וזה החילוק בין יין למים, שיין הוא על ידי תיקונים – קצירה, דישה, דריכה וכמה מלאכות, אבל מים הוא כמו שהוא. ונתן הקב"ה זמן שיוכל להתגלות המעיין למטה גם כן בלי פסולת, ושאינם צריכים תיקון, והוא מעין לעתיד שכתוב "והיה ביום ההוא יצאו מים חיים" (זכריה, י"ד, ח). וכל דבר שהיה בכלל ויצא - ללמד על הכלל כולו, פירוש שכיוון שיש עת שמנסכין מים, ממילא זה עדות על כל הזמנים שנמצא הבאר גם בחלק שלמטה... וזה העדות נמסר רק לבני ישראל, כי מי בוכה על היסטרות הקדושה בעולם רק בני ישראל, לכן מנחם אותם הקב"ה בזמנים מיוחדים ובדברים מיוחדים, ולכן היתה השמחה גדולה בבית השואבה

(שנת תרנ"א, ד"ה אמרו).

ונדרש שנית לעניין זה כעבור מספר שנים:

14 ועיין ריקאנטי ויקרא כ"ג, י.

והעניין כי בני ישראל יש להם כוח להעלות את המים מלמטה, והוא בחינת תורה שבעל פה ולכן נקראו בני ישראל השולמית, שעושיין שלום בין עליונים לתחתונים (סוכות תרנ"ד-תרנ"ז, ד"ה איתא).

כמובן, אין בידינו להכריע במחלוקת בעניין מקור המים על פי מקורות האגדה והפנימיות, אבל נראה שעולה מהם זיקה ברורה בין המים המנוסכים למי המעיינות דווקא.

ונסיים בתפילה שיתקיימו במהרה דברי הנביא זכריה:

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מֵימַיּים מִירוּשָׁלַם, תְּצַיִם אֶל הַיָם הַקָּדְמוֹנִי וְתְצַיִם אֶל הַיָם הָאֲחֵרִים בְּקִיץ וּבְחֵרֵף וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא וְהָיָה ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד (י"ד, ח).

קרבות

פרים בני שתיים

א. פתיחה

ב. פר שני בן בקר

ג. פרי החג

ד. חיתום

א. פתיחה*

מסכת פרה פותחת בקביעת הגילאים של בהמות שונות המוזכרות בתורה. במשנה הראשונה נאמר שעגלה – בת שנתה,¹ ופרה (מדובר כאן על הגיל של פרה אדומה) היא בת שתיים. זוהי דעת רבי אליעזר, וחכמים חולקים עליו.

לדעת חכמים, הגיל המינימלי של פרה אדומה הוא שלוש שנים. לפיהם, גיל העגלה נמתח גם לעבר השנה השנייה,² ומאחר שמניחים שהשלב של 'פרה' מגיע אחרי השלב של 'עגלה', יש להסיק שפרה אדומה היא לפחות בת שלוש. נעיר עוד, שחכמים מסכימים להכשיר גם פרה בת ארבע ורבי מאיר מכשיר אפילו פרה בת חמש. לנקודות הללו נחזור בהמשך הדברים.

ההלכה נקבעת, באופן טבעי, כחכמים.³ על רקע זה, פונה המשנה (וכן משניות נוספות בפרק) לסוגיה לשונית מעניינת. כהמשך לדעת חכמים, רבי יהושע מציין את הלשון שבה שמע על דין זה:

* תודתי לידידיה רוזנצווייג, שבעזרתו נתלבנו הדברים.

1 המפרשים דנים מעט בשייכותם של דיני עגלה למסכת זו. יש הטוענים שמתוך גיל העגלה אנו אמורים לדייק על גיל הפרה. לנקודה זו נחזור בהמשך. נעיר, שהעגלה המדוברת כאן היא ככל הנראה עגלה ערופה.

2 ייתכן שיש להבדיל כאן בין עגלה ערופה לבין עגל ועגלה של קרבנות. הגמרא בראש השנה י ע"א קובעת שעגל סתם הוא בן שנה, וכך גם פוסק הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"א הי"ד.

3 כך פוסק הרמב"ם בהלכות פרה אדומה פ"א ה"א.

אמר רבי יהושע - לא שמעתי אלא שְלֵשִׁית. אמרו לו - מה הלשון 'שלישית' ? אמר להם - כך שמעתי סתם. אמר בן עזאי - אני אפרש; אם אומר אתה 'שלישית', לאחרות במנין, וכשאתה אומר 'שלישית', בת שלוש שנים (פרה, פ"א מ"א).

הכינוי 'שְלֵשִׁית' בא לבדל את התיאור של גיל הפרה מהלשון המקובלת שבה אנו מתייחסים למספרים הסודרים. המשנה ממשיכה ומציינת עוד דוגמה להבחנה זו. כרם 'רְבִיעִי' הוא כרם בן ארבע שנים. אם רוצים לציין את המספר הסודר אזי יש לומר 'הכרם הרביעי'.

לפי ההיגיון הזה, המילה 'ראשון' או המילה 'שני' מציינות את המספר הסודר, כפי שמקובל בשפה הרגילה שלנו. נקודה זו מהווה פתח לקושיה חמורה על עמדה של רבי יוסי הגלילי, שמובאת במשנה העוקבת. מספר קושיות עולות ביחס לשיטתו, ואנו נרצה להעמיד הסבר מחודש מאחוריה. בסעיף הבא ננסה לסקור את הקושיות שהעלו הראשונים כלפי רבי יוסי הגלילי, ובסעיף שלאחר מכן נציע פתרון.

ב. פר שני בן בקר

נאמר במשנה השנייה בפרק:

רבי יוסי הגלילי אומר - פרים בני שתיים, שנאמר - 'ופר שני בן בקר תקח לחטאת'; וחכמים אומרים - אף בני שלוש. רבי מאיר אומר - אף בני ארבע ובני חמש כשרים, אלא שאין מביאים זקנים מפני הכבוד.

במבט ראשון נראה שמחלוקתו של רבי יוסי הגלילי עם חכמים דומה למחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים. רבי אליעזר מקטין את גילה של הפרה האדומה לשנתיים, וחכמים תובעים פרה בת שלוש. רבי יוסי הגלילי מעלה טיעון דומה ביחס לפרים שמוביאים כקרבן, וחכמים חולקים במחלוקת דומה.⁴

אולם בניגוד לרבי אליעזר, רבי יוסי הגלילי דורש את ההלכה שלו מפסוק מפורש בפרשת בהעלותך. דרשה זו, כפי שנראה מיד, תמוהה ביותר. מעבר לעובדה שהיא סותרת את פשט הפסוק לפי כל קריאה טבעית בו, נראה גם שהיא עומדת בניגוד למהלך המשניות בפרק כולו.

4 ביחס לרבי יוסי הגלילי נראה שהמחלוקת פחות חריפה. כלומר, חכמים מסכימים שאפשר להביא פרים בני שתיים, אלא שהם מתירים להביא גם בני שלוש. לעומת זאת, על רבי אליעזר חלוקים חכמים, ודורשים מינימום של גיל שלוש בפרה אדומה. אמנם, יש שהציעו למחוק את המילה 'אף' מגרסת המשנה בדעת חכמים, וכפי שנראה בהמשך.

פסוקי פרשת בהעלותך דנים בין השאר בטהרת הלויים, ושני פרים נדרשים במסגרת תהליך הכפרה. שני הפרים הם בני בקר, והפסוקים מציינים זאת במפורש. רבי יוסי הגלילי לומד מחיתומו של הפסוק:

וְלָקְחוּ פֶּרֶךְ בֶּן בָּקָר וּמִנְחָתוֹ סֵלֶת בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן וּפֶרֶךְ שְׁנֵי בָּנֵי בָּקָר תִּקַּח לְחֹטְאֹת

(במדבר ח', ח).

מכאן לומד רבי יוסי הגלילי, שגילו של הפר הוא שנתיים. אך לכאורה דרשה זו תמוהה ביותר, שהרי המילה 'שני' מתייחסת למספרו הסידורי של הפר. הדבר ברור לחלוטין מהקשר הפסוקי, והוא נובע גם מכל מהלך הפרק הראשון בפרה.

כזכור, בן עזאי מדגיש שבכל פעם שבה רוצים לאפיין גיל, משתמשים במילה חדשה, מילה הנבדלת מן הכינוי הסידורי. אומרים 'שלשית' (במקום שלישית), או 'רבעי' (במקום רביעי), וכדומה. לפי ההיגיון הזה, שני הוא הפר שמספרו שני, ואין כאן שום רמז לגילו של הפר.⁵

מפרשי המשנה היו מודעים לבעייתיות הבולטת הזו, והם מתייחסים אליה. התירוץ הסטנדרטי קובע שיש כאן מעין 'אם אינו עניין'. כך, לדוגמה, מפרש רבי **עובדיה מברטנורא** בעניין זה:

דכיון דכתיב בתריה 'ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה', ממילא ידענא דתרי נינהו, אלא כתוב 'שני' ללמד שהוא בן שתי שנים.

אולם פירוש זה קשה למדי. כפי שנזכר לעיל, מעבר לקושי בעצם הדרשה, נראה שיש בה ניגוד ללשוניות של 'שלשית' ושל 'רבעי'. אמנם רבי עובדיה מברטנורא מתייחס בפירושו גם לכך, אולם הדברים קשים.⁶ המשנה **אחרונה** על אתר מעיר לנקודה זו באופן מפורש:

כלומר - כיון דשני מיותר ע"כ דרשינן ליה כמו שלשית, אבל כפשטי' - אדרבה! הא אמרינן שני לאחרים במנין, כמו שליש דלעיל.

5 **הערת המערכת:** ברם, "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמו" (עבודה זרה נח ע"א).

6 עצם העיקרון שבו נוקט רבי עובדיה מברטנורא מובא בתוספתא (פרה, פ"א ה"א-ה"ב). עם זאת, הקושי בעינו עומד.

הקושיה המופנית כלפי רבי יוסי הגלילי מתחדדת כאשר מתבוננים בהלכה המקבילה **בתוספתא**. בתוספתא מובאת דעת תנא קמא לפני דעת רבי יוסי הגלילי. המחלוקת בין תנא קמא ורבי יוסי הגלילי ממקדת את חידושו של רבי יוסי הגלילי:

שכל מקום שנאמר פר בן בקר - בן שתי שנים, פר סתם - בן שלש שנים ועד בן חמש שנים. ר' יוסי הגלילי אומר - פרים בני שתיים, שנאמר - ופר שני בן בקר תקח לחטאת (פרה פ"א ה"א).

לפי התוספתא, תנא קמא מודה באופן חלקי לרבי יוסי הגלילי.⁷ תנא קמא מחלק בין 'פר בן בקר' לבין פר סתם. בפר בן בקר הוא מסכים שמדובר דווקא בפר בן שתי שנים, כמו רבי יוסי הגלילי. כל המחלוקת נוגעת לפר סתם.

אלא שעתה סתומה לחלוטין ראייתו של רבי יוסי הגלילי. סוף סוף, הפסוק שממנו מביא רבי יוסי הגלילי ראיה עוסק בפר בן בקר. בפר זה הרי מודה לו תנא קמא. היה עליו להביא פסוק שמלמד על גילו של פר סתם:

משמע דר"י הגלילי אפר סתם פליג, דהא בפר בן בקר - ת"ק נמי אמר בן שתיים; וצ"ע, דקרא דמייתי ר"י הגלילי, בן בקר כתיב ביה (משנה אחרונה, פרה פ"א מ"ב).

לצד שתי הקושיות החריונות הללו, נרצה להוסיף עוד שתי שאלות. אין אלו בגדר קושיות, אך אפשר לראות בהן נקודות מנחות לכיוון הבנת שיטתו של רבי יוסי הגלילי. הנקודה הראשונה קשורה לניסוח של לשון הרבים בדבריו.

ברוב משניות הפרק, מתנסחים התנאים כלפי הבהמה בלשון יחיד. הם מדברים על פרה ועגלה, או על כבש ואיל.⁸ רבי יוסי הגלילי פותח את דבריו בלשון רבים של 'פרים'. נקודה זו טעונה הסבר, וזוהי שאלה אחת שאנו מציגים.

שאלה שנייה כרוכה בדין הבא:

כבשים בני שנה ואילים בני שתיים, וכולם מיום ליום (פרה, פ"א מ"ג).

7 נעיר בנקודה זו לפסיקתו של הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"א הי"ד. הרמב"ם פוסק שם שפר הוא בן שנתיים. לכאורה זו פסיקה כרבי יוסי הגלילי (כך הבין, למשל, הכסף משנה על אתר). אם כך, נראה שזה בניגוד לכללי הפסיקה. ייתכן שהרמב"ם צמצם את היקף המחלוקת בין רבי יוסי הגלילי לחכמים, ואולי יש בכך מעט הסבר לפסיקתו.

8 המשנה השלישית פותחת בלשון רבים של 'כבשים' ושל 'אילים', אולם בהמשכה עובר התנא ללשון יחיד של איל וכבש.

הגיל המתאים נקבע באופן קלנדרי. כלומר, אם הכבש נולד בשלושה באייר, הוא יהיה בן שנה בשלושה באייר.⁹ אין קביעה אחידה של ראש השנה לכבשים ולאילים. כל בהמה נמדדת לעצמה.

בנקודה זו נבדלים דיני הפרק הראשון במסכת פרה משאר ההלכות התלויות בתאריך. המשנה בראש מסכת ראש השנה מתארת מגוון של ראשי שנה. כולם נועדו ליצור אחידות, בניגוד לגילאים הנמנים במסכת פרה.

למשל, באחד בניסן ראש השנה למלכים. משמעות הדבר היא שאם מלך מתמנה בתאריך כלשהו, אפילו בסוף אדר, הרי שנמנית לו שנה עם הגיע יום אחד בניסן.¹⁰ כך גם ביחס לפרטים הלכתיים רבים אחרים, כפי שמפורט במשנה.

עלינו להבין, אם כך, במה נשתנו דיני הבהמות שעומדות להקרבה. מדוע אין 'ראש השנה' לקרבנות, ומדוע מונים לכל פר וכבש את מניין ימותיו הפרטיים שלו. זוהי השאלה השנייה שאנו מציגים.

כאמור, שתי השאלות הללו אינן קושיות, וניתן להתעלם מהן. עם זאת, נראה שהן מכוונות אותנו להבנת דברי רבי יוסי הגלילי. אנו ננסה, בסעיף הבא, להשיב על השאלות הללו יחד עם הקושיות שפירטנו לעיל, מתוך הצעת דרך הבנה מחודשת בדינו של רבי יוסי הגלילי.

ג. פרי החג

נחזור לתוספתא בתחילת מסכת פרה. תנא קמא חילק בין המקומות שבהם מתייחסת התורה ל'פרים בני בקר', לבין מקומות שבהם מאוזכר פר סתם. המשנה אחרונה עומד על נקודה מרתקת בהקשר זה:

ועוד - דתני ת"ק 'כל הפרים שבתורה', ובתורה לא מצינו פר סתם, אלא כולהו פר בן בקר, בר מפרי החג - שיש מהן דכתיב בהן בן בקר, ויש מהן כתיבי סתם פרים. וזה תימה לומר דפרי החג חלוקין בשנותיהם (פרה פ"א מ"ב).

9 עיין, למשל, בפירוש המשניות לרמב"ם פרה פ"א מ"ג. נראה שיש כאן משמעות גם לעניין שנים מעוברות.

10 עיין בגמרא בראש השנה ב ע"א שמבארת זאת.

אם דבקים בהצעתו של תנא קמא כלשונה, מגיעים למסקנה מוזרה ביותר. קודם כל, כפי שמעיר המשנה אחרונה, אין לה כמעט יישום. המקום היחיד שבו היא באה לידי ביטוי הוא בפרשת פינחס ביחס לחג הסוכות.

אלא שכאן אנו מגיעים להלכה תמוהה, אם אכן מקבלים את דברי תנא קמא כפשוטם. כזכור, התורה מפרטת את פרי החג בשבע פרשיות קצרות. פרי החג הולכים ומתמעטים, כאשר ביום הראשון נאמר:

וְהִקְרַבְתֶּם עֲלֶיהָ... פְּרִים בְּנֵי בְקָר שְׁלֹשָׁה עֶשֶׂר (במדבר כ"ט, יג).

נשים לב, כי התורה משתמשת כאן בלשון 'פרים בני בקר'. לפי תנא קמא עלינו להסיק שיש להביא פרים בני שתיים. גם ביום השני חוזר המינוח (השגרתי בתורה) של פרים בני בקר, וכך אומר הפסוק:

וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פְּרִים בְּנֵי בְקָר שְׁנַיִם עֶשֶׂר (במדבר כ"ט, יז).

אך מכאן והלאה, נאמר לנו בתורה 'פרים' סתם, בלא תוספת התואר של בני בקר. אם כנים דברי תנא קמא, הרי שיש הבדל בין שני הימים הראשונים של סוכות לבין שאר ימי החג. בשאר הימים מביאים פרים בני שלוש. המשנה אחרונה רואה במסקנה זו הלכה מוזרה ביותר!

לשם הבנת הדברים, נחשוב לרגע על עצם החלוקה שעושה תנא קמא בין פרים סתם לבין פרים בני בקר. נראה שכאשר התורה מוסיפה את התיאור 'בני בקר', היא רומזת לתואר של הקטנה. כאשר מכנים את הקרבן 'בן', אזי מנסים לומר לנו שגילו קטן יותר.

דוגמה לכך ניתן לדלות מקרבנות העוף. התורה מדברת, במקומות רבים, על שתי תורים או שני בני יונה. הגמרא בחולין מסיקה שתורים באים בגדלותם, ואילו בני יונה בקטנותם:

תורים – גדולים ולא קטנים, בני יונה – קטנים ולא גדולים. שיכול והלא דין הוא – ומה תורים שלא הוכשרו בקטנים הוכשרו בגדולים, בני יונה שהוכשרו בקטנים אינו דין שהוכשרו בגדולים? תלמוד לומר 'בני יונה' – קטנים ולא גדולים. מאי תלמודא? אמר רבא: לא לישתמיט קרא, ולכתוב מן בני התורים או מן היונה (חולין כב ע"ב).

אנו יכולים לראות בכך כלל עקרוני. אם התורה מכנה קרבן מסוים בכינוי 'בן', אזי יש ללמוד מכאן שהוא קטן בשנותיו ובגודלו.¹¹ מכאן שורש ויסוד לחילוק של תנא קמא, ויש סברה הגיונית מאחוריו.

נמשיך צעד נוסף הלאה. נראה, שכאשר מביאים קרבנות רבים אזי ניתן להביא בהמות קטנות יותר. ביום הראשון של סוכות מביאים שלושה עשר פרים. התורה מאפשרת לחסוך, ולהביא פרים בני בקר, דהיינו פרים בני שתיים.

דבר זה מעוגן בשני יסודות. האחד, מצד כוחו של מזבח. אין למזבח צורך בפריים גדולים (בני שלוש ומעלה) כאשר מביאים כמות כה גדולה של פרים. השני, מצד העובדה שחסה התורה על ממונם של ישראל.¹²

דין דומה מתרחש, לפי פשט פסוקי התורה, ביום השני של חג הסוכות. אולם מן היום השלישי והלאה, כנראה שפרי החג ממועטים מדי, ומוכרחים להביא פרים גדולים, דהיינו 'פרים סתם'. כך לפחות סבור תנא קמא.

נראה, שרבי יוסי הגלילי הסכים לעיקרון של תנא קמא, אולם הוטרד מן השאלה שהפריעה למשנה אחרונה. העיקרון שבו הכמות מחפה על הגודל הגיוני למדי, אולם הקביעה שיש הבדל פנימי בחג הסוכות, ואף זאת – מן היום השלישי דווקא, נראתה מוזרה לרבי יוסי הגלילי.

רבי יוסי הגלילי חיפש, ומצא דרשה שנראתה לו מתוקנת יותר. לדבריו, כך נרצה להסביר, בכל מקום שמביאים בו יותר מפר אחד יש להביא פר קטן בן שתיים. רק במקום שמביאים פר בודד, ובתורה נאמר פר סתם, יש להביא בן שלוש.

11 **התוספות** בראש השנה (י ע"א ד"ה עגל) מיישמים זאת ישירות ביחס לפר (על סמך הדרשה בתורת כהנים, בנוגע לפר כהן משיח).

12 העובדה ששיקולים מסוג זה עולים במערכת הקרבנות, מבוארת במספר הקשרים. הדבר בולט במיוחד כאשר בוחנים את קרבן הגר. הגמרא בכריתות ט ע"א מסיקה שקרבנו מורכב מקן של שתי עולות מן העוף. אמנם, ברור ממהלך הגמרא שאין חובה בגר דווקא לקן שכזה (למעשה, נראה שחובת הגר איננה כלל בקרבן כפי שהוא, אלא בהרצאת דמים). גם עולת בהמה תועיל, אלא שמאפשרים לו לחסוך. הגמרא שואלת על רקע זה, מדוע לא נסתפק בגזל בודד. התשובה היא שאין בקרבנות החובה מן העוף אפשרות של גזל בודד. נראה, שטעם הדבר נעוץ בקטנות גזלי העוף. גם הגמרא בסנהדרין יא ע"א מציינת את קטנות הגוזלות כסעד לעיבור השנה.

לפני שנחזור לקושיות החריופות שהעלינו בסעיף הקודם, נציין כיצד משיבה הבנה זו על השאלות שהצגנו. ראשית, ברור מדוע דן רבי יוסי הגלילי בפרים, בלשון רבים. אין זו שגרת הלשון גרידא. רבי יוסי הגלילי טוען שדווקא במקום שבו יש להביא 'פרים', כלומר לפחות שני פרים, רק שם נתבע הגיל של שנתיים.

שנית, ברור מדוע מונים לפרים מיום ליום. כל העיקרון המדובר כאן הוא ביסוד של גודל פיסה.¹³ אין כאן תאריך חשוב ואחיד. פר שייולד בעשרים באדר, יהיה בגודל מזערי באחד בניסן. אין שום היגיון לקבוע שהוא בן שנה בתאריך זה. השנה כאן איננה שנה מתוארכת, אלא שנה של שלוש מאות שישים וחמישה ימים (בממוצע). שנה שבה הוא מספיק לגדול.

נחזור לדרשתו של רבי יוסי הגלילי. נראה, שמן הפסוק בפרשת בהעלותך למד רבי יוסי הגלילי על העיקרון החשוב הבא. בכל מקום שמביאים פר אחד בודד צריך להביא פר גדול במידותיו, אלא אם כן נאמר במפורש פר בן בקר; אך בכל מקום שבו מביאים יותר מפר אחד, יש להביא פרים קטנים. זהו תוכן הפסוק, שכן הפסוק אומר שאם יש פר שני (וממילא יש יותר מפר אחד, כמובן), אזי הוא תמיד בן בקר, כלומר הוא תמיד פר קטן בשנותיו:

(במדבר ח', ה).

וְלָקַחוּ פֶּרֶךְ בֶּן־בָּקָר... וּפֶרֶךְ שְׁנֵי בָּנֵי בָּקָר תִּקַּח לְחֵטְאֵת

ה'שני' בפסוק הוא מספר סודר. אין ברצונו של רבי יוסי הגלילי לעוות את פשט הפסוק. הדרשה היא שאם יש פר שני, כלומר – אם מביאים יותר מפר אחד, אזי הפרים קטנים.

בכך מבוארות הקושיות החזקות כלפי עצם הדרשה של רבי יוסי הגלילי. בכך גם מובן במה הוא חלוק על התנא שבתוספתא. לעיקרון הבסיסי של הבאת פרים קטנים במקום שבו מביאים הרבה קרבנות מסכימים שניהם, אך יסוד השרירותיות שנובע מדברי התנא בתוספתא הטריד את רבי יוסי הגלילי.

13 חשיבות הגודל הפיסי כפונקציה של גודל הפר מתועדת, להבדיל, גם אצל עובדי עבודה זרה. אנו מוצאים בגדעון את פר שבע השנים (שופטים ו', כה). נראה שפר זה טופח והתפטם במשך שבע שנים, כדי שיוכלו להביאו כקורבן מרשים בגודלו. אמנם עיין בתמורה כח ע"ב, שם עולה אפשרות שאחרי שבע שנים הפר מותר. אם כך, הרי שגם בגדעון יש מגבלה החוסמת את הקרבת הזקנים.

לפי תנא קמא, רק במקום שפירשה בו התורה 'פרים בני בקר' יש להבין שמדובר בכמות גדולה ולפעול בהתאם. לפי רבי יוסי הגלילי, בכל מקום שנאמר 'פרים' יש להביא פרים בני שתיים, ולא בני שלוש.

ד. חיתום

מסכתנו קרויה מסכת פרה, אך היא מתחילה בדין העגלה הערופה. כמובן, רק מילים ספורות מתייחדות לעגלה, ומיד עוברת המשנה לדיון בפרה. אולם, המשנה אחרונה בדבריו על המשנה הראשונה במסכת מעלה אפשרות שלהתייחסות זו יש משמעות לעניין פרה אדומה:

דיני עגלה לא שייכי בהך מסכתא, ומשמע דתני לה הכא, דמינה ילפינן לפרה - מדעגלה בת שנתה ולא יותר, ממילא פרה בת שתיים.

הבנה זו יפה ומעניינת, אולם קושי אחד בסיסי קיים בה. הקושי קשור לרבי יוסי הגלילי, שכן הוא נדרש לפסוק מיוחד על מנת ללמוד שגיל הפר הוא שתיים. אם לומדים מעגלה, מדוע נחוץ פסוק?

כך אכן מקשה המשנה אחרונה:

ומיהו לקמן מ"ב דר' יוסי הגלילי... ולמה לי' קרא? ותיפוק לי' דעגל הוי בן שנה, ומדעגל בן שנה פר בן שתיים?

המשנה אחרונה מסיק שלית ליה לרבי יוסי הגלילי הך סברה. אולם נראה שאין צורך בכך, לאור החידוש שהועלה לעיל. רבי יוסי הגלילי מסכים ללמוד מעגלה, ואכן בדרך כלל הוא לומד ממנה. הפסוק שהוא דורש נחוץ לו מסיבה שונה.

מן הפסוק לא למד רבי יוסי הגלילי על עצם הגיל הבסיסי של הפר. הוא למד משהו שונה לחלוטין – שהגיל פוחת כאשר מביאים יותר מפר אחד. זאת לא היה ניתן ללמוד מעגלה, ומיושרת היטב פתיחתה של המסכת.

דרישת

המקדש

אכן 'בשמים היא' - בהלכות מקדש וקודשיו

חריגותן המהותית של 'הלכות מקדש' - במשנתו ההלכתית של הראי"ה קוק*

פתיחה

א. 'לא בשמים היא' – מחלוקת הרמב"ם ותוספות

ב. 'סוד ד' ליראיו' בהלכה

ג. 'ענייני המקדש מסורים לנביא'

סיכום

פתיחה

בספרי חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק (ירושלים תשס"ה) טענתי, ודומה שגם הוכחתי בפרוטרוט, כי הרב קוק הרבה לשלב אמירות מטה-הלכתיות מגוונות בתשובותיו ובפסיקותיו, הרבה מעבר למקובל אצל הפוסקים העיקריים בתקופתו ובתקופה הסמוכה לה. מיצוי המשנה ההלכתית שיצאה מתחת ידיו והשוואת גישתו אל גישתם של חמישה פוסקים מרכזיים בני תקופתו חשפו כי בניגוד לעמיתיו, הוא עצמו בהחלט כן שילב בהכרעותיו ההלכתיות מגוון שיקולים מעין אלה. אלא שבעוד שבמסגרת הספר דנתי ככלל במגוון רחב-יריעה של נושאים ושל תחומים, הרי במסגרת המאמר שלפנינו אבקש לייחד את הדיבור ולמקדו בביטוי אחד, ייחודי ומובהק, המציג במידה קיצונית את דרכו זו של הרב קוק. הביטוי אינו נחשף רק כ"שיקול" במהלך שקלא וטריא, הוא אפילו לא מוצג רק כ"יישום" הלכה

* גרסה אנגלית, ראה:

'It is indeed in Heaven – The Laws of the Temple and its Sanctities. The Significant Peculiarities of the "Laws of the Temple" - in the Halakhic Doctrine of (2008) Vol XVII, The Jewish Law Annual, Rabbi A. I. Kook (of blessed memory)' pp 3-26

למעשה, אלא – בנוסף לכל הנ"ל – מניח אצבע מפורשת על רובד פנימי, מהותי, העובר כבריח תיכון ופומבי במה שדרך כלל נותר סמוי.

חשוב להדגיש כי כמתודולוגיה שנקטנו בספר, נקטנו גם כאן. "חומר" המחקר אינו ספרות מחשבת ישראל הענפה שיצאה מתחת ידי הרב אלא דווקא הספרות ההלכתית. מבחינה זו, לא בתיאוריה רעיונית של ההלכה עסקינן אלא במבחן הפרקטיקה שלה, יישומיה המכריעים הלכה למעשה.¹

א. 'לא בשמים היא' – מחלוקת הרמב"ם ותוספות

מן המפורסמות הוא שהביטוי "לא בשמים היא" שבמקרא² התבאר אצל חז"ל לא פעם כהוראה הלכתית עקרונית הגורסת שמאז נתינת התורה בסיני, ההלכה מסורה בידי אדם בלבד. כאן מקור סמכותה האנושית של הפסיקה וכאן מקור שלילת סמכותה של התערבות שמימית בפסיקה. הוא ששלל רבי יהושע בסוגיית בבא מציעא (נט ע"ב) את 'ראיית' רבי אליעזר: "אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו; יצאתה בת קול ואמרה, מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", וזאת מאחר ו"לא בשמים היא... כבר ניתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחים בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'"³. מאידך, סוגיית עירובין (יג ע"ב) מטה לתפיסה שונה, שכן שם אמרו כי בת קול היא היא שיצאה והכריעה לבסוף: הלכה כבית הלל.⁴ למעשה, כבר סוגיות הש"ס⁵ העלו שני פתרונות: הבחנה בין העידן שלפני בת הקול לעידן שאחריה,

1 בכך שונה דרכנו, באופן מובהק, מדרכם של רבים מזולתנו, רבנים וחוקרים כאחד – ראה ספרי, **חדשים גם ישנים**, הנזכר לעיל בדברי הפתיחה, עמ' 82.

2 דברים ל', יב.

3 ראה גם סוף תורת כהנים; מגילה ב ע"ב; דברים רבה ח', ו.

4 לפשרן הספרותי, ההגותי והמחקרי של הסוגיות, ראה י' גילת, **משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה**, תל אביב תשכ"ח, ושם עמ' 2, 7, 323-329; י' אנגלרד, 'תנורו של עכנאי - פירושה של אגדה', **שנתון המשפט העברי**, א (תשל"ד), עמ' 45-56; מ' אלון, **המשפט העברי**, ירושלים תשל"ח, עמ' 231-232; מ' פיש, **לדעת חכמה**, ירושלים 1994, עמ' 62-71, ושם עמ' 92-93; י' אפשטיין, 'סמכות הנביא בפסיקת ההלכה לדורות', **ביכורים**, ג (תשמ"ו), עמ' 93-76; א"א אורבך, 'מתי פסקה הנבואה', **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-21; הנ"ל, 'הלכה ונבואה', שם, עמ' 21-49; הנ"ל, **ההלכה - מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1982, עמ' 173; ג' ארליך, 'אלו ואלו', **ספר הגיון** (תשמ"ט), עמ' 143-152; א' שגיא, **אלו ואלו**, תל אביב 1996; ש' רוזנברג, **לא בשמים היא: תורה שבעל פה - מסורת וחדוש**, אלון שבות תשנ"ז.

5 יבמות יד ע"א; חולין מד ע"א.

ואחריה אכן משגיחין בה; או לחילופין ראיית העיקרון כנתון במחלוקת: רבי יהושע אמנם סבור שאין משגיחין בבת קול, אך חלוקים עליו. הלכה למעשה הכריע הרמב"ם, הן בספרו ההלכתי **משנה תורה** (הלכות יסודי התורה פרק ט), הן בספרו הפרשני (הקדמה ל**פירוש המשנה**) והן בספרו ההגותי **מורה נבוכים** (ב, לט), ש"אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", להוסיף או לעקור בקביעות, שכן - כאמור - "לא בשמים היא". בין אם מקבל הרמב"ם את הפתרון הראשון, ועתה מצויים אנו בתקופה שבה אין בת קול, ובין אם הוא מקבל את הפתרון השני וסובר לפסוק כרבי יהושע, בין כך ובין כך משתמע כי הכרעתו שוללת כל הסתמכות הלכתית על 'גילויים' כאלה ואחרים.

הכרעת הרמב"ם הועמדה במבחן ביקורת פרשניו,⁶ וזאת מתוך בחינתן של סוגיות תלמודיות נוספות⁷ כמו גם הנהגות שונות במהלך תולדותיו של עולם ההלכה,⁸ ונאמרו בנדון דברים שונים. בסופו של דבר נמנו וגמרו רוב הפוסקים ככולם⁹ 'לנתק שמים מארץ', ולהותיר את ההתמודדות ההלכתית בידי אדם, ובידי אדם בלבד, בלא לתת מבוא ומוצא להיבט של 'גילוי שמימי' במה שנוגע להלכה גופה.

גם הרב אברהם יצחק הכהן קוק קבע - תחילה - באחד מביאוריו,¹⁰ כי "יסוד התורה הוא שהנבואה לא תחדש שום דבר בהוראה", וזאת מתוך הסתמכות מלאה על

6 'נושאי הכלים' על אתר; וכן **מעשה רוקח**, הלכות לולב פ"ח ה"ה; **משנה למלך ומגיד משנה** הלכות אישות פ"ט ה"ד; מהר"ם ו' חביב, **שמות בארץ - כפות תמרים**, סוכה לב ע"ב; ר"י אלבו, **ספר העקרים**, מאמר שלישי, יד-טו; חיד"א - **ברכי יוסף**, או"ח, ל"ב, ד; **שם הגדולים**, מערכת גדולים אות י, ערך רבנו יעקב החסיד; **עין זוכר**, מערכת א, אות טו; **שדי חמד**, מערכת א, כללים, אותיות צד, קא, קיב, קטז; ועוד.

7 זבחים (סב ע"א); מגילה (ב ע"ב - ג ע"א); שבת (קד ע"ב); חולין (קכד ע"א); יבמות (קכב ע"א); תמורה (טז ע"א). **באגרות הראיה**, א, קג, הוסיף הרב קוק כי "הכי משמע פשטות המשנה דאבות: וזקנים לנביאים".

8 מפורסמת שבהן: **שו"ת מן השמים**; וראה את מבואו המסועף של הרב ר' מרגליות, למהדורתו שם; וראה י"מ תא-שמע: 'שאלות ותשובות מן השמים - הקובץ ותוספותיו', **תרביץ** נז, א (תשרי-כסלו תשמ"ח), עמ' 51-66; נ' דנציג: 'תשובות הגאונים' **שערי תשובה** ו'שו"ת מן השמים", שם נח (תשמ"ט), עמ' 21-48. בהקשר זה גם ציון החיבור על ידי הרב קוק, **בעץ הדר** שלפנינו.

9 יצאו מן הכלל חכמי הלכה בעלי זיקה מיסטית ניכרת, אשר אצלם מוצא אתה גם גישה שונה. **עין איה**, שבת [א] פרק א, פסקה סז. במקור זה - הקדום בזמן - כלל לא מוזכרת שיטת תוספות שתבוא להלן, ואדרבה רק מתוך שלילת הוראה הלכתית מנבואה נובע שם כלל הביאור. עם זאת, מעמד-מה מוקנה לנבואה, מבחינת צפייתה את העתידות וידיעתה מראש את שיתפתח, כולל גם בענייני הלכה - לא כהכרעה אך כן כחזון.

דבריו הנ"ל של הרמב"ם. ואולם, בכמה מקומות מעמיד הרב את שיטת תוספות, כמו גם את דעת הגאונים, כנגד שיטת הרמב"ם הנ"ל. כך, כדוגמא, בשתי התייחסויות שבאגרות הראיה. בחלק א (אגרת ק"ג) הוא כותב:

...אע"פ ששיטת הרמב"ם היא ביסודי התורה דאין שייכות לנבואה לענין הלכה, מ"מ הלוא שיטת התוספות היא דאין זה כלל גדול, ופשוט שהיו לכלל זה ג"כ יוצאים, והיתה הנבואה פועלת ג"כ על הליכות תורה שבע"פ.

בחלק ב (אגרת תר"ץ) הוא שב וכותב:

...ע"ד הערך של הנבואה ורוח הקודש אל דרישת ההלכה המעשית לדורות - למרות מה שלדעת הרמב"ם אין לנבואה תוכן של דבר תורה, יש לגאונים רק מסילה אחת: תורה, נביאים, כתובים, סופרים והלאה... עושה להם רוח הקודש המסוגלה לישראל את ההלכה לקבועה לדורות... והנבואה מכרעת היא ומפרשת, ואח"כ באו הסופרים לרשת מקומה.¹¹

ומכאן כי בעוד שלשיטת הרמב"ם נחסמה דרכם של 'הגילויים' לתוככי עולם ההלכה, הרי, לדידו של הרב קוק, שיטת הגאונים ותוספות שונה והם סבורים כי כן קיימת אפשרות להתערבות שכזו. הוא מזכיר שתוספות¹² טוענים שניתן לקבל אמירת 'בת קול' כאשר היא מחזקת כללי פסיקה [=מצדדת בדעת רוב] ומבהירה אותם [=לא להעדיף 'חריונות' על 'כמותיות'], וכי יש להבחין בין 'בת קול' שבאה להכריע ובין 'בת קול' היוצאת מסיבות אחרות [=לכבוד אחד החולקים], וביחס לראשונה יש הסבורים שהיא מתקבלת.

11 ראה גם משפט כהן, קכה; גנזי ראיה - ד, עמ' 90-91; וראה הערות בנו, הרב צ"י קוק, למשפט כהן עמ' שסז - לעמ' רח, ולעזרת כהן עמ' תיא - לעמ' קמא. וראה אגרות הראיה, ב, אגרת תסז: "שי' הכוזרי היא שהנבואה ורוה"ק מסייע להוראה, דלא כד' הרמב"ם שמחלקם, והופעת רוה"ק הי' בביהמ"ק ובמי שהי' בבניינו, כדאמר' "הי' הי' שכבר הי'", מ"ק כ"ה, וריב"ז הי' בביהמ"ק ושאל רוה"ק משם".

יצוין כי מעין דברים אלה, ודווקא ביחס לשיטת הרמב"ם, כתב שנים מאוחר יותר הר' י' קאפח, בביאורו להלכות יסודי התורה, שם, ובפשוטו באמצעות הבחנה זו את הקושי על הרמב"ם מסוגיות המביעות הכרעה הלכתית-שמימית. לדידו (עמ' קסו"ז, קעד"קעו), גם הרמב"ם לא שלל את קבלת ההכרעה, אלא רק כל עוד מדובר בבת קול, וגם הוא מסכים לקבלת הכרעה כאשר מדובר בנבואה.

12 בבא מציעא נט ע"ב, ד"ה לא; יבמות יד ע"א וחולין מד ע"א, ד"ה רבי יהושע.

השאלה הרובצת לפתחנו, במסגרת זו, תוהה באיזו מידה נותרו דבריו אלה של הרב קוק תיאורטיים ועקרוניים בלבד, כאמירת הגות-הלכתית חסרת יישום ומימוש, ובאיזו מידה הוא אכן ראה לנכון להציע לה החלה מעשית. לשון אחר: מן המפורסמת היא הטענה הרווחת שחדשנות הרב קוק נותרה כולה ברובד ההגותי, ולעומת זאת כאשר צריך היה להכריע 'למעשה', הרי פסיקתו שמרנית, צפויה ונטולת חידוש,¹³ ולכן גם מעוטת עניין. כאמור, בספרי כבר הארכתי בליבונה של הטענה, ובפרכתה הכוללנית; כאן נבקש למקד מבטנו בסוגיה אחת ולהוכיח בעליל שחדשנות הרב קוק בעניינה בהחלט לא נותרה עקרונית גרידא, אלא שולבה בתוך דיונים הלכתיים בעלי

13 ב' איש-שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 186: "דרך כלל אפשר לומר כי הרב קוק נטל לעצמו חירות כמעט בלתי מסויגת בתחום ההגות, אך נקט גישה שמרנית מאוד בתחום ההלכה והמעשה", ושם עמ' 190: "היתר השמיטה הוא דוגמה בולטת ביחידותה בגישתו השמרנית של הרב קוק בתחום ההלכה", שכן רק בו עושה הרב שימוש בנימוקים בלתי הלכתיים במובהק – "הוא עצמו כמעט ולא נהג לאחד בין דברים [=בין הלכה ואגדה]" (וראה לו גם הצופה, י"ג בכסלו תשמ"ח, עמ' 7: "מהפכה זו כולה בתחום התודעה והרוח היא ולא בתחום המעשה וההלכה"), וכן ב' איש שלום, 'הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 152-153; וראה שם, עמ' 167; צ' קפלן, 'לדרכו בהלכה', יצחק רפאל (עורך), הראי"ה: קובץ מאמרים, ירושלים תשכ"ו, עמ' סט (=צ' קפלן, מעולמה של תורה, ירושלים תשל"ד, עמ' צ): "אל מול החידוש וההפתעה אשר באישיותו של הראי"ה בכללה, על כל גווניה הזוהרים והמזהירים, נראתה התעסקותו בהלכה כדבר שכיח, כדבר מובן מאליו לגבי רב גדול וגאון במדרגתו. לא נראה כ"כ הצורך ליחד את הדבור על כך"; ח"י הדרי, 'ההלכה בהגותו של הרב קוק', יצחק אייזר (עורך), הגות והלכה, ירושלים תשל"ג, עמ' נז: "ישנה דעה האומרת שלא טוב עשו ועושים מהדירי כתבי הרב שהקדישו זמן ותשומת לב להוצאת כתביו ההלכתיים לפני ספרי המחשבה והעיון שלו. וטעמם ונימוקם עמם: גם אם ספריו בהלכה יפצו אור על בעיות ועניינים מסובכים... הרי ממין זה יש לנו הרבה גדולים וחשובים; לעומת זאת ספרי המחשבה משמשים... כמורי דרך לנבוכים בדור, למחפשי נתיבות היהדות. מבחינה זו כדאי היה לדעתם של אלו להקדים את הוצאת ספרי המחשבה של הרב על פני ספרי ההלכה"; א' רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 16: "חיפוש משנה מטה-הלכתית באפיק זה [=קריאת הגלוי בכתבים ההלכתיים עצמם] יניב אכזבה ממיעוט החומר ההלכתי שניתן להיתלות בו ומפיזורו הלא שיטתי". כן ראה א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 162-163; י' אבנרי, 'הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, תרס"ד-תרע"ד (1904-1914)', קתדרה 37 (תשרי תשמ"ו), עמ' 49; י' רותם (מראיינת), 'הרב קוק - משני צידי המתנס', נ' אריאלי ו' פריד, עמדה 12 (תשמ"ו), עמ' 12-14; י' שרלו, 'מותה של ההלכה הנבואית', אקדמות יב [תשס"ב], עמ' 44.

השלכה יישומית ואף נגזרו ממנה הכרעות. ניזקק בסוגיה זו לשלושה מקורות: תחילה נדון במקור למדני-עיוני, אחר כך במקור פרשני ולבסוף נבחן מקור הלכתי-מעשי.

ב. הכרעת ספק על פי בת קול

דוגמה אחת, המורה כי לדידו של הרב קוק דברים אלה אינם נותרים כדיון עקרוני גרידא אלא משולבים בתוככי דיונים הלכתיים בעלי השלכה יישומית, באה לידי ביטוי בסימן ל"ד שבעץ הדר. חיבור זה הוקדש על ידי הרב לעיון הלכתי מקיף בסוגיית האתרוג המורכב,¹⁴ ולהבלטת יתרונם של אתרוגי ארץ ישראל הקדיש הרב את סימן ל"ד.¹⁵ קודם לכן, במהלך דיונו בשאלה אם אמירת הלל היא מן התורה או רק מדברי קבלה (סימן ל"ב),¹⁶ חידד הרב את המשמעות ההלכתית של האמירה הנבואית באותם 'דברי קבלה נבואיים', חזר על דעתו השוללת של הרמב"ם, ובהכרח תלה את הסימוכין על נביא ב'אסמכתא'. למעשה, כבר באזכור זה, שבוחן את גדר 'דברי קבלה' לאור 'לא בשמים היא' של האמירה הנבואית, יש מידה רבה של חידוש.¹⁷ ואולם, לאחר שבסימן ל"ג הסתעף דיונו לעניין אחר, בסימן ל"ד מבקש הרב לקבוע כי לדידם של תוספות, גדרם ותוקפם של 'דברי קבלה' הרי הוא "כדברי תורה ממש",¹⁸ וזאת למרות שמדובר בהלכות שנמסרו בהשראה נבואית. הוא מלבן את כללי אפשרות ההכרעה על פי 'גילוי', ומבהיר כי מחד אין 'בת קול' רשאית לחדש דבר שמיסודו כלל אינו ידוע לנו ממקור אחר, ולמקרה כזה לא יינתן יותר ממעמד של 'עצה טובה'; ומאידך, במצב בו קיים ספק בין דעות ידועות וטעמים מוכרים, כן ניתן לשלב בהלכה את הכרעת ה'גילוי'.

הרב מקיים דיון למדני מפורט בתיחום גבולות הסמיכה ההלכתית על בת קול:

14 סיכומי דברים בסוגיית האתרוג המורכב, ראה א' גולדשמידט, תחומין, ב (קיץ תשמ"א), עמ' 135 ואילך; י' רפאל, 'אתרוגי קורפו ואתרוגי ארץ ישראל', שרגאי, א, עמ' 84-91; אנציקלופדיה תלמודית, ב, שיד-שטו; במבוא לספר עץ הדר השלם, ושם על גישתו של הרב קוק; וראה בחיבורי מכותבי ראייה, ירושלים תש"ס - במסגרת 'החוג ההתיישבות'.

15 במהדורת עץ הדר השלם, ירושלים תשמ"ו, עמ' קסג-קסט, וראה שם בהערות ובהפניות; וכבר מיקד תשומת לב לסימן חשוב זה צ' קפלן במאמרו שבקובץ הראי"ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' עא-עד.

16 וראה רמב"ם וראב"ד הלכות מגילה פ"ג ה"ו; מגיד משנה וכסף משנה, שם; רמב"ם ורמב"ן בשורש א"ב של ספר המצוות, ונושאי כליהם הפרשניים, שם.

17 השווה: אנציקלופדיה תלמודית, ז, עמ' קח ואילך, ערך דברי קבלה.

18 סיכומי דברים בעניין זה, ראה אנציקלופדיה תלמודית, ז, שם.

... יותר מסתבר לומר דהבת קול מכריע את הספק שבהלכה... ובזה נקרא רק מכריע בתורה כיון שיש לנו על זה ספיקות וטעמים, אבל לומר שהבת קול יאמר דבר חדש שאין לנו בו שום התחלה, לא מסתבר דיהיה בזה מחלוקת... הוי כתורה חדשה, וזה אי אפשר, דעל זה נאמר לא בשמים היא. אבל כשנודע לנו צדדים של ספק, שפיר מכריעים מן השמים את צד הספק שלנו, ונמצא שהנבואה חוזרת לדברי תורה...

על כך הוא מקשה מדברים המיוחסים לרב האי גאון,¹⁹ ומסוגיות שונות²⁰ שמהן משתמע שהגבולות רחבים יותר, גם כאשר הדבר "נראה כתורה חדשה", ועל כורחו הוא מעלה הבחנה בין ספקות רגילים ובין ספקות של הכרעה במחלוקות לא מוכרעות. בסופו של דבר, ולאחר קיומו של דיון למדני מסועף, הוא מסכם:

על כל פנים נראה כמו שכתבתי דעיקר הדבר הוא שהבת קול וכן כל עניין שמן השמים מכריע את הספק שלנו מטעמנו ...

סיכום זה מקבל משנה חשיבות, לאור הבהרתו של הרב כי גם אם הרמב"ם עצמו חלוק על הדברים, הרי בנדון דידן יש לפסוק בזה הלכה דווקא כתוספות, וזאת לפי כללי הפוסקים המקבלים דעתם ומכריעים כמותם במקרים מעין אלה, בהם לא ידועה דעתו החולקת של הרי"ף.²¹

אם כן, לדידו של הרב נבואה, רוח הקודש ו'גילוי' שמימי הינם נושא הלכתי מובהק, בעלי משמעות מעשית-פסיקתית, ו'קבלה' נבואית משליכה על ברור דין נטילת לולב בחג הסוכות כיום, ו'הרכבה' שנעשתה באתרוג. עם זאת, מדובר בשימוש מבוקר בעל גבולות מוגדרים. 'דברי קבלה' נבואיים מקבלים אמנם תוקף הלכתי

19 ציינם החיד"א - שם הגדולים, מערכת גדולים, אות י' סימן רכ"ד, בשם חידושי הרמב"ן לסנהדרין, פרק זה בורר, סוף ד"ה זו ששנינו, ולפי תורת האדם, שער הסכנה.

20 תמורה טז ע"א; סנהדרין לד ע"א; עירובין יג ע"ב.

21 בעץ הדר כתב הרב ש"לא נמצא גילוי דעתו של הרי"ף על זה", ואולם בהקשר אחר, ומתוך נקודת מוצא שונה, הסביר הרב שדעת הרי"ף - והרא"ש - כן ידועות, ולמעשה דעתם מכרעת כשיטת התוספות. ראה משפט כהן, קכ"ה: "... וי"ל דס"ל להרי"ף והרא"ש כשיטת התוספות בסוגיין דיבמות... דס"ל דבת קול יכול להכריע הלכה...". כלומר, למרות שהרי"ף לא הביע ישירות דעתו בנדון, כאמור כאן, פסיקתו בסוגיה אחרת (לא תתגודדו' בשני בתי דין עירוניים) מורה, ולו גם בעקיפין, שגם הוא סבור כתוספות ולא כרמב"ם. בין כך ובין כך, הדבר רק מחזק את שיטת תוספות, ומסתייעת הגישה שנוקטת כמותם.

כ'דאורייתא', אך רק בתנאי שאמירתם נסמכת על יסודות הידועים גם בלעדיהם, והם להם תוספת והבהרה, ולעיתים אף הכרעה, אך לא חידוש 'יש מאין'.²²

ג. 'סוד ד' ליראיו' בהלכה

'גולת הכותרת של התשובות העוסקות בהלכות הקודש והמקדש' - כך תיאר הרב ש"י זוין את הערכתו לסימן צ"ו בספר **משפט כהן**;²³ ולא בכדי, שכן אכן מדובר ב'תשובה'²⁴

22 בשולי הדברים תצוין אמירה נוספת של הרב קוק, הכלולה גם היא באותו סימן ואף בה חידוש לא מבוטל. הרב העלה לדין את שיטת רב האי גאון המצדד במתן משקל-יתר ל'איכות' המקזזת 'כמות' בפסיקה, וזאת למרות שבת קול הכריעה הלכה כבית הלל - 'הרוב', ולא כבית שמאי - 'המחדדי'. הציע אפוא הרב הסבר אשר לפיו לא אמרה אותה בת קול את שאמרה אלא רק משום שמדובר היה בבית הלל "שנוחין ועלובין היו" (ערובין יג ע"ב), ותיאור זה איננו 'מחמאה' סתמית או 'סגולית' גרידא אלא אמירה בעלת משקל הלכתי מובהק: "...דזה מורה שודאי עמדו על סוף דעתם אע"ג דלא מחדדי כל כך, דמה שיעשה המחודד בשעה קטנה יעשה הבלתי מחודד על ידי רצונו הטוב והחפץ של העיון בשני הצדדים בלא שום נטייה לעצמו שזה מועיל ממש לחיקור הדין, חוץ ממה שראוי יותר לסייעתא דשמיא מי שיש בו אלו המדות, ואני את דכא (כסוטה ה ע"א) ולעניין קביעות הלכה הלא העיקר הוא 'וד' עמו' שהלכה כמותו בכל מקום (כסנהדרין צ"ג ע"ב), ע"כ זה מכריע נגד מחדדי...".

מצויים כאן אם כן שני נימוקים לעדיפות 'המדותיים': הסבר רציונלי והסבר מיסטי. הראשון טוען שהדליברציה המתונה והיסודית שעורך מי שמתייחס בכבוד לדעת זולתו עוזרת לליבון יסודי ועמוק יותר של דעתו, ולפיכך הלכה כמותו. השני מוסיף לו עזר משמים, כשכר וכגמול ל'פנימיותו', לזך נפשו, ולפיכך "ד' עמו". כך שם, בין בית שמאי לבית הלל. לעומת זאת, כללו של רב האי גאון אמור במקום שלא קיימת איכות מידותית, כענווה יתרה, בצד 'הרוב', ואז נותרה על תילה, הלכה למעשה, איכות 'המחדדי' הגוברת על 'רוב'.

זה הוא ביאורו של הרב לשיטת רב האי גאון, וממנו נמצאנו למדים כי לדידו של הרב היבט מידותי בכלל וענווה בפרט אינם רק עניין 'לשמים', להיבטים רוחניים או לגמול עתידי. אדרבה, נושאים שכאלה הם גם 'ארציים', ויש לראות בהם שיקולים מובהקים לפסיקה. הם משולבים בהכרעת הלכה, הם משפיעים על ההלכה ויש להתחשב בהם, מעשית. אמירה שכזו, דומה שגם היא מרחיקת לכת ויש בה חידוש רב מצידו של הרב קוק ביחס לדרכי הכרעת הלכה.

23 הרב ש"י זוין, **אישים ושיטות**, תל אביב תשי"ז, עמ' 254.

24 המונח 'תשובה' ביחס לסימן זה מחייב הבהרה. אופן פרסומם של הדברים במשפט כהן לא מלמד על היותם 'תשובה' לשאלה, שכן אין בהם פנייה, ממוען, מיקום וכיו"ב, מה שמלמד כי מדובר ב'קונטרס' שנכתב מסיבות שונות, לאו דווקא מתוך התייחסות לשאלה ממוקדת. אלא שבספרו של ש"י שרגאי, **בעיות אקטואליות לאור ההלכה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' פב, מתפרסם מכתבו של הרב א"י זסלנסקי, ובו נטען שביסודו של דבר כן מדובר ב'תשובה' והיא מוענה

מסועפת ורחבה, טעונת בירורים מורכבים, בעלת השלכות מעשיות ומגוון חידושים, ואשר יש בה, לצידו של המימד הלמדני-הלכתי הצרוף, גם מימד מטה-הלכתי בולט, משמעותי ועקרונני. עניינה הכללי: בירור מקיף בעניין "קדושת מקום מקדשנו בזמן הזה".²⁵

הרמב"ם פסק בהלכות בית הבחירה (פ"ו הל' יד-טז), ש'קדושה ראשונה' שקידש שלמה את ירושלים והמקדש "קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא",²⁶ ומאחר שקדושה זו לא פקעה, נותרו המקדש וירושלים בקדושתם: "מקריבין הקרבנות כולם אף על פי שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חרבה ואינה מוקפת במחיצה...". בכך שונות הלכות הר הבית מהלכות מצוות התלויות בארץ, שביעית ומעשרות וכיו"ב,²⁷ שכן קדושת הארץ כן פקעה בעת החורבן והגלות. את ההבחנה בין 'המקדש' ובין 'הארץ' ביסס הרמב"ם על הבחנה עיונית בין 'קדושת שכינה' שאינה מתבטלת, כדרשת חכמים²⁸ "אף על פי ששמומין - בקדושתן הם עומדים", לבין 'קדושת כיבוש' שתלויה בתקפות הכיבוש, ולכן מתבטלת בגלות וחורבן.

הראב"ד, על אתר, חלק וכתב שהבחנה זו בין 'קדושת ארץ' ו'קדושת מקדש' אינה אלא "סברת עצמו" של הרמב"ם, ואדרבה, המקורות מצביעים שדין זה ל'מקדש' ול'ארץ', ומי שסובר שבטלה הקדושה ביחס לארץ, לדידו בטלה הקדושה גם ביחס למקדש. הוסיף וטען הראב"ד כי אפילו אותו שסבר "לא בטלה לעתיד לבוא" (=ר' יוסי), אף הוא לא אמר זאת אלא דווקא ביחס לארץ, ולעומת זאת ביחס למקדש, אף

"לת"ח גדול אחד לא פחות מאשר ידידי הוותיק הגר"ש גורן". הלה שאל, והרב קוק השיב. דא עקא, לי עצמי (נ"ג) לא ידועים כל סימוכין לקביעה נחרצת זו, ואדרבה הם דומים בעיני למופרכים, וזאת מחמת שתי הנמקות עיקריות: ראשית, משום השמטת שמו של 'השואל' מן ה'תשובה', שלא כדרך עריכתו של הספר; שנית, מן העובדה שבספרו של הרב גורן, **הר הבית**, ירושלים תשנ"ב, הוקדש פרק שלם (פרק ח') לדיון - ולמחלוקת - על הרב קוק, תוך שהמחבר נזקק ארוכות לסימן זה שבמשפט כהן, וזאת בלא כל הערה שמדובר ב'תשובה' שנכתבה אליו! מכאן נטייתי להסיק שככל הנראה מדובר בקונטרס אישי שנכתב לאור נסיבות היסטוריות (שנת תרפ"א) ולא דווקא כ'תשובה' (וראה עוד מאמר תגובתו של ר"י שילת, 'הר הבית - גלוי ונסתר', **הצופה**, כ"א בשבט תשנ"ג).

- 25 עיקרי הנושא: ראה **אנציקלופדיה תלמודית**, ג, ערך בית המקדש, עמ' רלג-רלד.
- 26 עדיות פ"ח מ"ו; בבלי מגילה י ע"א; חגיגה ג ע"ב; שבועות טז ע"א; זבחים קז ע"ב ועוד.
- 27 כפסיקתו של הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א ה"ה; ושם, הכ"ו; והשווה הלכות שמיטה פ"י ה"ט.
- 28 מגילה פ"ג מ"ג; בבלי שם כח ע"א.

הוא יודה שבטלה; והרי זה היפך גישת הרמב"ם. חתם הראב"ד בלשון זו: "... כן נגלה לי מסוד ד' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת".

מטבע הדברים נזקק הרב קוק במהלך דיונו (סעיפים ר"ז) לליבון שיטתו המקלה מאוד - לכאורה - של הראב"ד, כחלק מן המערכה המסועפת לבירור ההלכה במכלול מקורותיה, החל מביאור המקראות ודיון בסוגיות הש"ס, וכלה בליבון דעות הראשונים והפוסקים. אלא שדברי הראב"ד חייבו עיון כפול: פסיקתו הלכה למעשה, ומשמעות הביטוי 'סוד ד' ליראיו'.

באשר להלכה - לשון הראב"ד מורה לכאורה שהוא סבור כי קדושת מקדש פקעה בזמן הזה, וזו בדיוק הסיבה שקבע בחיתום דבריו כי "הנכנס עתה שם אין בו כרת". למרות זאת, הרב קוק מכריע שלא זו כוונת הראב"ד, שכן גם לדידו קיים איסור - אם מן התורה, אם מדברי קבלה, אם מדברי סופרים ואם מדרבנן - על כניסה בטומאה למקום המקדש, גם אם אין נענשים בכרת: "פשוט הוא, שלא עלתה מעולם על דעתו של הראב"ד לומר שבזמן הזה אין שום איסור להיכנס בטומאה למקום המקדש... אלא שבא למעט, שכרת אין כאן...".²⁹ הרב קובע זאת נחרצות,³⁰ למרות שהוא יודע שזה מכבר "הורגלו [=פוסקים ופרשנים] לאמר שלדעת הראב"ד רק איסור דרבנן יש", ואילו לדידו ייתכן שזהו איסור תורה לכל דבר, אלא ש"פשוט הוא [!] שזה אמרו רק בדרך פשיטות [=רף מינימלי ודאי], ולא לשלול שבודאי אין איסור של תורה לדעת הראב"ד", וכל זאת משום שלפי פרשנותו מרחיקת הלכת, הראב"ד עצמו נותר מסופק

29 ניכרת בעליל מגמתו של הרב לשלול בתוקף כל עלייה למקום המקדש. עובדה זו, הגלויה לעין כל, עומדת בניגוד מוחלט למצג השווא העולה מהאסופה המגמתית אורות המקדש, בית אל [חש"ד], וכבר עמדתי על כך במקום אחר: 'הדברים הוצאו מהקשרם', הארץ - ספרים, 26.8.98, עמ' 12-13.

30 לשון חריפה, אפילו בוטה למדי, נוקט הרב ביחס לסוברים שהראב"ד מתיר עלייה בטומאה: "וחס לן למיתלי בוקי סריקי בהראב"ד... ומי שבא לחדש ולומר... הי' צריך להביא מקור לדבריו לחדוש גדול ומזור כזה... רחמנא ליצלן מהאי דעתא, ולא תעשה כזאת בישראל". יתכן שלנגד עיניו של הרב קוק עמדה עלייתו של משה מונטיפיורי להר הבית, כנראה על סמך הנחיתו המתירה של מזכיריועצו ד"ר א' הלוי (גרמניה 1809 - אנגליה 1887), שהתבסס על 'שיטת הראב"ד'. אירוע זה עורר בשעתו סערה, ואף 'חרם', וגרר אחריו הכרזות שוללות מצד הרב ש' סלאנט, הרב מ' אורבך ושאר רבני ירושלים - ראה סיכום תמציתי בשו"ת ציץ אליעזר, י' סימן א סוף אות נב; וראה ר"ח הירשנזון, מלכי בקודש, א, עמ' מד. האירוע אירע אמנם לפני שנים רבות, אך רישומו היה ניכר. לא בכדי באה אפוא הדגשתו של הרב קוק שהעלייה אסורה לדעת הכל, כולל הראב"ד.

בשאלת תוקף האיסור, ולא הכריע בבירור שהוא רק דרבנן ושאינן בו איסור תורה. לדבריו, ייתכן שלא חלק הראב"ד אלא רק על הבחנתו העיונית של הרמב"ם בין קדושת הארץ ובין קדושת מקדש, ואולם מכך לא נובעת בהכרח מחלוקת פסיקתית הלכה למעשה. וכדי כך מגיעים הדברים, שלדידו של הרב ייתכן שהראב"ד עצמו סבור אליבא דאמת שכן "יהי חייב כרת הנכנס בזה"ז בטומאה למקום המקדש"³¹

לצד הבירור ההלכתי, התנסחותו הייחודית של הראב"ד באותו עניין (ובעניינים נוספים)³² בביטוי "כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו" מעוררת שאלה עקרונית וכפולה: האם כיוון הראב"ד לגילוי שמימי או רק נקט סגנון התבטאות מליצי, ומה משקלו ההלכתי של אותו 'סוד'. על שאלה זו נשברו קולמוסין עוד קודם לרב קוק, ונאמרו בה דברים לכאן ולכאן.³³ יש מן הפרשנים ומן החוקרים שראו בהם כוונה לרוח הקודש ממש,

31 כך מסיק הרב בפרשנות מסועפת ומורכבת, חדשנית ויצירתית. וראה השלמה באגרות הראיה, ד, תתקצ"ד: "...בענין מקום המקדש... אין בידינו להכריע זה הספק של מחלוקת הראשונים, והדבר נשאר בספק של כרת. וחייב אשם תלוי נמי איכא... ויותר מסתבר לומר שגם להראב"ד איכא איסור תורה, אלא דכרת דאת מקדש ד' טמא לא שייך כשאין מקדש, אבל לאו דלא יטמאו את מחניהם איכא... ואפילו אם נאמר דהראב"ד ס"ל דלאו נמי ליכא, מ"מ איסור דרבנן ודאי איכא...". יצוין שלאמירה כזו, ביחס לכרת, אין – כנראה – אח ורע, והכי קרובה לה גישת ר"י עטלינגר, בשו"ת בנין ציון, א, סימן ב: "...דבאמת גם הראב"ד מסופק... ולכן לא התיר לכנוס לשם דמידי ספק דאורייתא לא נפקא", ורק "מספק אין לדונו כחייב כרת שפסול לעדות". עם זאת דומה שר"י עטלינגר עצמו חש דוחק־מה בפרשנותו, ומחמת כך המשיך וכתב: "אכן אפילו אם כוונת הראב"ד להתיר לכתחילה, דעתו דעת יחיד היא...".

32 הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ז ה"ז: "ברוך ה' אשר גלה סודו ליראיו"; הקדמת פירושו למס' עדיות: "אין עמי בכל אלה לא מפי רב ולא מפי מורה כי מעזרת האל לבדו... מן הסוד כעניין שנאמר סוד ד' ליראיו"; הלכות לולב פ"ח ה"ה: "כבר הופיעה רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים..."; תמים דעים, נ: "הנה לך אחי תשובות שאלותיך כפי מה שהראוני מן השמים" (וראה גם הלכות לולב להראב"ד, מהדורת רח"ד שעוועל, ירושלים תשל"ה); בעלי הנפש, סוף שער המים: "כך הראוני מן השמים"; פירושו לספרא אחרי מות: "ונגדמן לי פירוש מן השמים"; וכן דברים המובאים בשמו בשיטה מקובצת (בבא קמא קיב ע"א; בבא מציעא קב ע"א): "כך הראוני מן השמים" (וראה בית יוסף לטור י"ד קכ"ו, מהרשב"א בשם הראב"ד).

33 ר' חיים ויטל, הקדמת שער ההקדמות – בראש עץ חיים (מהדורת וארשא תרנ"א, ד', ב), מתייחס לדברים הנ"ל שבהלכות לולב ובהלכות בית הבחירה כפשוטם; חיד"א, שם הגדולים, ערך הראב"ד (השלישי) וערך רבנו יעקב החסיד, תוך הפניה לדברים שכתב בזה ר"י בן לב (שו"ת, ג', קטז): "ונראה לכאורה שהם דברים כפשוטן, שהופיע רוח הקודש בבי מדרשו והורה כדבריו"; וכן היא גישתו של מהרח"ש, שו"ת תורת חיים, ג', סח. לא כן גישת מהר"ם ן' חביב, נפות תמרים, סוכה לב ע"ב, הכותב: "יראה כי לא נשתבח הראב"ד שממש הופיע רוח הקודש

שהכתובה הלכה, ולעומת זאת יש שסברו שאין זה אלא ביטוי מליצי המביע ודאות בנכונות דבריו, ואילו עיקר ההלכה לא על כך נסמכה. מובן ששאלה פרשנית זו, לפשר ביטוי הראב"ד, כרוכה בשאלה כללית יותר: מעמדן ותוקפן ההלכתי של 'אמירות שמימיות'.³⁴

הרב מאריך אפוא לברר את משמעות הביטוי, והוא סבור כי "אע"פ שאין אנו כדאים לעמוד בסוד קדשו של הראב"ד ז"ל, מ"מ ברור הוא שאין כוונתו כלל בזה על סברא אנושית פשוטה", אלא על עניין 'סודי' כגילוי שמימי. הוא מאריך בליבונה של האמרה, בבדיקת מקורה ומקבילותיה בספרות התנאית והאמוראית, כמו גם בבדיקת הקשרה, ומסקנתו היא שהכוונה היא לכך "שסוד ד' מתגלה ליראיו ברוח הקודש להאיר עיניהם לכוון את האמת להלכה... בהופעה שמימית בדרך נבואה שניתנה לחכמים... הופעה של קדושה שלמעלה מהשכל האנושי". באשר לראב"ד עצמו, פרשנות שכזו אף מסתייעת מהביוגרפיה האיטית של הראב"ד - "כמו שביארו גדולי הקבלה, שהי' הראב"ד ז"ל אחד מראשי אבות העולם שהקבלה הנסתרת של סודות התורה נשתלשלה על ידו, כמבואר בספרים המדברים בעניין זה"³⁵; ומכאן שפרשנותו של הרב למונח מנתבת אותו באופן מובהק לכיוון מטה-הלכתי.

למרות זאת, הרב סבור שהראב"ד אינו חלוק על עקרונות שיטת הרמב"ם בעניין 'לא בשמים היא',³⁶ וגם הוא - כרמב"ם - שולל פסיקה הלכתית שנסמכת על 'אמירות שמימיות'. על כרחך עליך לומר שלא קבע הראב"ד את ההלכה עצמה על סמך 'סוד ד'

לו בדין זה, אלא כיוון שערב לו הפירוש והחילוק שפירש, אמר כן בדרך גוזמא; ומעין זה גם מעשה רוקח, להלכות לולב פ"ח ה"ה.

כאמור, גם חוקרים שנתנו ליבם לנושא זה נקטו גישות שונות. ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים תש"ח, עמ' 70-72, ראה את הדברים כפשוטם; י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 16-17, רואה בהם מליצה (ושם, בהערה 19, הוא אף מציין כי בניסוח מורחב - בגרמנית - של מאמרו הנ"ל של ג' שלום, ריכך שלום את עמדתו ונתן מקום לשתי הדעות); כך גם י' טברסקי, שמאריך לסייע במקורות מקיפים את הגישה הרואה בכך ביטוי מליצי - ראה I. Twersky, Rabad of posquieres, Cambridge, Mass. 1962, pp. 291-300; ראה גם מאמרו של ד' תמר, 'סוד ד' ליראיו', בקובץ **ברורים בהלכות הראי"ה**, עמ' 529-525.

³⁴ לעניין זה ראה לעיל, בהתייחסות לעץ הדר ל"ד, ולקמן ביחס למשפט כהן צ"ב.
³⁵ מקבילות והפניות, ראה בהערות העורך - **הרב צ"י קוק**, שם עמ' שעה; וראה גם במובא לעיל מר' חיים ויטל, וכן בחיד"א - **פתח עינים** (ב"מ פו ע"א), **ריקנאטי** (נשא), **ורדב"ז** (על הרמב"ם, הל' בכורים, פי"ב ה"א).

³⁶ הלכות יסודי התורה פרק ט; (וראה משפט כהן, קמ"ח).

ליראיו', ורק ביחס לסברתו העיונית של הרמב"ם - הבחנת קדושת הארץ מקדושת המקדש - אשר נראתה לראב"ד משוללת מקור, הרשה לעצמו לפקפק בה ולדחותה "ע"פ הארת רוח"ק שלו". 'הארה' זו מוסברת ארוכות על ידי הרב קוק, לאור גישת המקובל רבי משה קורדובירו, בספרו **אילימה** (חלק עין כל, תמר ה, פרק כב ופרק כה), "בעניין המדרגות של קדושת בית ראשון ובית שני ובית השלישי":

שהבית הראשון היה מאיר הארת הבינה... אלא שהאירה החכמה העליונה ע"י אור הבינה במלכות... גורמים אחרים גרמו שנתגברו החיצונים... אבל הבית השני היה בהארת המלכות, אחר שירדו האורות ממעלתם ולא היה בהם עצם הארת הבינה, וק"ו הארת החכמה... ולעתיד לבוא בזמן הגאולה תהיה ההנהגה מאור החכמה המאיר בבינה מאור הכתר... הנהגת ההארה שבימי שלמה שהיתה במדרגת החכמה בהארתה בבינה, ולא היתה מוארה מהארת הכתר. עכ"פ הקדושה הראשונה שהיתה מצד הארת החכמה בבינה... בינה - שאינה כ"כ מאירה כאור החכמה המואר ע"י אור הכתר... עולם של הארת הכתר בחכמה ע"י הבינה... מאור הכתר שהוא העולם היותר עליון... וזהו מה שמתאים לסגנונו וטעמו של הראב"ד ולמהלך מחשבותיו הקדושות, מה שנגלה לו להראב"ד מסוד ד' ליראיו, כמו שפירשו הרברים חכמי הרזים שנשתלשלה קבלתם עד הדורות המאוחרים...

בדרך זו שוזר הרב זה בזה עיון קבלי וביאור הלכתי, ו'קידשה לשעתה' או 'לעתיד לבוא' כרוכים בהיבטים קבליים. ומכאן שבהחלט כן מדובר בהשראה שמימית של רוח הקודש, וזו בדיוק משמעות 'סוד ד' ליראיו', אם כי לא זה שורש הכרעה ההלכתית.³⁷

אם כן, גם כאשר מדובר בנושא הלכתי מובהק כמו 'קידשה לשעתה' או גם 'לעתיד לבוא',³⁸ ואף במשמעות יישומית לאותה הלכה - היתר או איסור כניסה להר הבית - הרב סבור שלכל הפחות לדידו של הראב"ד, יש מקום להתערבות שמימית, רוחנית ו'סודית'.³⁹ אלא שהכרחי לתחום בזה מגבלות ברורות: יש לה שייכות לעיון

37 לעניין זה של 'סוד ד' ליראיו' בהשלכה הלכתית - אם כי בעיון למדני פרשני, שב הרב קוק בהערתו לספר **פרדס יוסף** (מהדורת צילום, פייטריקוב תרצ"א [הושמטה באחדות מן המהדורות המאוחרות]), א, עמ' שסג'שסד [=הסכמות הראיה, ס] (וראה גם בהסכמתו לשו"ת ישכיל עבדי, א').

38 השווה **אגרות הראיה**, ג, עמ' רלז.

39 השווה עם דבריו של מ' קליין, 'עקרונות תפיסתו הרוחנית של הראי"ה קוק את ההלכה', **באורו**, בעריכת ח"י חמיאל, ירושלים תשמ"ו, עמ' 156: "...סוד זה אינו פסק הלכה אלא תוכן רעיוני-קבלי, תפיסה רוחנית שאין עמה הכרעה הלכתית...", בבקשו לומר כי "לפי דרך זו נשמרת האוטונומיה של הפסיקה משום שהשפעת הנבואה היא בתחום הרעיוני-קבלי ולא בתחום

למדני, לא להכרעה מעשית. מחד גיסא משקלו של ה'סוד' גדול מ"סברא בעלמא, שאינה מוכרעת כלל אליבא דדינא", ומאידך גיסא "הדין נותן לכך שלא להחליט ההלכה על פי סוד ד', שהרי אין פוסקים הלכות על פי רוח הקודש ולא בשמים היא".

ג. ענייני המקדש מסורים לנביא

ב'הסכמתו' של הרב קוק לספרו של הרב ע' הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי,⁴⁰ כלל הרב הערה הלכתית בסוגיית מקומו של המזבח⁴¹ ובהכרח הידיעה המדויקת לגביו לצורך חידוש הקרבת הקרבנות בזמן הזה. הרב נוטה לראות זאת כגורם מעכב, ושולל הלכה למעשה את אפשרות ההקרבה בזמן הזה.⁴² לאחר שהספר נדפס, ולאחר שהרב י"ח זריהן - רבה של טבריה - וכן המחבר דנו בהערתו,⁴³ שב הרב והבהיר דבריו בהרחבה. הדברים הראשונים נדפסו בחלקו הראשון של ישכיל עבדי (וכן במשפט כהן, סי' צ"א); המשך הדיון הובא בחלקו השני (וכן במשפט כהן, סי' צ"ב),⁴⁴ והוא עיקר ענייננו כאן.

במהלך דבריו נזקק הרב לסוגיית זבחים (סב ע"א), המציינת כי "שלושה נביאים" הורו ל'עולי שיבת ציון' את מקום המזבח, שכן סוגיה זו מוכיחה בעליל שהמקום המדויק מעכב, וזו הסיבה אשר מחמתה "טרחו כל הטורח הזה". דא עקא, מאחר שהכרעת ההלכה נסמכה במקרה זה על אדני נבואה וגילויי שמימי, בעוד שכלל רווח

ההלכתי", וראה שם גם בהמשך (ג) מעין דברים אלה. ברם, דומה כי לאור הדברים האמורים כאן, מדויק יותר לומר שסוד זה אינו רק חומר רעיוני-קבלי אלא בהחלט גם הלכתי; לא פסיקת-מעשי, אך כן עיוני-למדני; והרי גם זה אינו מן התופעות הרווחות: 'רעיוני-קבלי' בתוככי עיון למדני-הלכתי.

40 ה'הסכמה', משנת תרצ"ב, נדפסה בראש שו"ת ישכיל עבדי, חלק א; השוואתה עם משפט כהן סימן צ"א מעלה שהושמטה ממנה במשפט כהן פסקה קצרה אשר כללה התייחסות וברכה מצידו של הרב קוק לחלק 'דעה והשכל' הקבלי שבסוף השו"ת.

41 זאת מתוך התייחסות לדברי המחבר, הרב הדאיה, שם, יו"ד סימן יח.

42 הכרעה זו תואמת בגישה העקרונית את פסיקתו ביחס ל'קדושת מקום מקדשנו בזה"ז' ושלילתו את העלייה לשם, משפט כהן סימן צו; וראה גם אגרות הראיה, ד, תתקצד.

43 ישכיל עבדי, ב, יו"ד סימן יד.

44 הדברים נדפסו תחילה ב'קונטרס אחרון' הנספח לחלק ב של ישכיל עבדי, יו"ד סימן ב', ושם כלול גם מענהו של הרב הדאיה. וראה גם ישכיל עבדי, ג, יו"ד סימן כ"א; וכן בסוף ספרו של הרב י"ח זריהן, בכורי יעקב, הוספות למהדורה החדשה (תשנ"ב), סימנים ט"י.

נקוט בידינו שלא לעשות כן,⁴⁵ הדיון מסתעף לעיון בסוגיות הנוספות הקשורות לשאלה זו.⁴⁶

בפרשנותו מצביע הרב על שני 'מסלולים' שבהם הנבואה עשויה לתפוס חלק ממשי בפסיקה. דרך אחת עוקבת אחר משנתם של קדמונים ומאפשרת היזקקות לנבואה כאשר אין מדובר ביוזמת שאלה; כאשר לא קיים חשש שהנבואה הובעה רק משום 'כבוד' אחד המשתתפים, ולא כהכרעת אמת; כאשר הדבר תואם כללי פסיקה - רוב מול מיעוט; או במחלוקת ששתי סברותיה 'תורה' ידועה, ואינה ניתנת להכרעה.⁴⁷ ואולם גם כך, עדיין הדברים קשים, שכן "נראה דעל כל פנים ישנם עניינים דאין סומכין על דברי נביא מן השמים בענייני תורה בהוראה", כגון בפנייה יזומה לשמים, וזאת גם לתוספות, ומכל שכן לרמב"ם "שנעל לגמרי את הדרך של ידיעת דיני תורה מן השמים על פי נבואה".

מצביע אפוא הרב על דרך חלופית, רחבה יותר ומחודשת ביותר, המפקיעה תחום שלם של הלכות ממגבלת ההיסמכות על 'שמים' ועל נביא ונבואה:

כל אלה הדברים אינם נוגעים להסידורים השייכים לבניין בית המקדש, שעל זה שנינו מפורש בכרייתא דספרי פרשת ראה, על הפסוק 'לשכנו תדרשו ובאת שמה... כי אם אל המקום אשר יבחר ד' וגו', על פי נביא, ונ"א [=ונוסח אחר] דרוש על פי נביא... הרי שחידשה כאן תורה, שענייני המזבח מסורים הם לנבואה,⁴⁸ אחרי דרישה ע"פ

45 כמכלול ההפניות להן ציינו בהתייחסותנו לעץ הדר, ל"ד.

46 סוגיית בבא מציעא (נט ע"ב) יבמות (יד ע"א), ערובין (יג ע"ב) חולין (מד ע"א) ועוד בעניין 'לא בשמים היא'; סוגיית תמורה (טז ע"א) על אודות שכחת הלכות עם מות משה והנסיונות 'להשיבן'; סוגיית מגילה (ב ע"ב - ג ע"א) ושבט (קד ע"ב) לעניין "מנצפ"ך - צופים [רש"י: נביאי הדורות] אמרום"; וכמובן, שיטות רמב"ם (יסודי התורה פ"ט ה"א) ותוספות (בסוגיות הנ"ל) בעניינים אלה.

47 במשפט כהן סימן פ"ט (עמ' קסט) הוסיף הרב כי "עדות על המציאות, זה לכו"ע שייך לנביא"; וראה עוד שם סימן צ'. מכנה משותף לתשובות אלו ולתשובות שבהן אנו עוסקים הוא מיקודן במקדש, ולאור האמור כאן ודאי לא בכד, שכן לדידו הנביא והנבואה הינם מאושיות בניין הבית.

48 הרב הדאיה עצמו, במענהו לרב קוק (ישכיל עבדי, ב, קונטרס אחרון, יו"ד הנ"ל), מחזק חידוש זה ומסייע לו בסומכו אותו על דברים שכתב תו"ט בביאורו למדות פ"ג מ"ג. וראה לכל זה בשו"ת בנין ציון השלם, ירושלים תשמ"ט, א, א (ובהערה שם עמ' ד, מענה הרב צ"ה קלישר בקונטרס שלום ירושלים); שו"ת חתם סופר, או"ח סימן ר"ח, ויר"ד סימן רל"ג; והשווה מאמרו

תורה, או דרישה ע"פ נבואה... שזהו כפי שאמרנו חידוש גדול, שבכל ענייני תורה... לשאול מן השמים הוא ודאי דבר נמנע... אבל בענייני מזבח, ונראה שהוא הדין כל ענייני תכנית המקדש ובנינו, הוא מסור לנביא גם לדרוש ממנו שיודיע מן השמים בנבואה, ואין זה נכנס להכלל של אלה המצות אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ולא בכלל של לא בשמים היא... וכל מה שנודע ע"פ נביאים בדרכי הבניין ומידותיו בכל הפרטים, הן הן נחשבים לנו לגופי תורה.

הרב עצמו מעיד שזהו "חידוש גדול", שכן עתה מתברר שתחום הלכתי רחב, ענייני מזבח ומבנה בית המקדש, מופקע ממגבלת "לא בשמים היא". חשוב להדגיש שקביעה זו משוקללת על ידי הרב הלכה למעשה לתקופתו, שכן מן האמור לעיל הוא מסיק שהמקום המדויק, כמו גם המבנה המדויק, מעכבים. אמור מעתה, מתוך שלדיו סוגיית "שלושה נביאים" מתפרשת כפשוטה ותקפה הלכה למעשה, ניתן להסיק ממנה עיקרון הלכתי: 'בשמים היא' בענייני מקדש.

דיונו של הרב מסתעף לשאלה אם תקופתנו תיקרא לכל הפחות 'ראויה' להקרבה, בבחינת 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו'.⁴⁹ הדיון נצרך, מאחר שבמסגרת ההערה ההלכתית שב'הסכמתו' הנ"ל (=ס' צ"א) ציין הרב כי כל עוד אין ודאות לגבי מיקומו המדויק של המזבח הרי אנו בבחינת 'אינו ראוי', והדבר מעכב מהקרבה, כ'בילה המעכבת'. בהתייחסות החוזרת (=ס' צ"ב), לעומת זאת, הוא נוקט גישה שונה וגורס כי ייתכן שהמצב הנוכחי הוא כן בבחינת 'ראוי', וזאת דווקא משום האפשרות הקיימת כאן ועכשיו לחשיפת המיקום המדויק באמצעות 'גילוי' שמימי! הרב מחדש כי לא זו בלבד שפנייה יזומה והדרכה על ידי נביא מותרת בנושא זה, גם שאלה ברוח הקודש אפשרית, "מאחר שהתורה התירה גילויים של תורה בזה מן השמים", כפי שמשמע בסוגיית זבחים (סב ע"א) שציינה "אפרו של יצחק או מיכאל שר הגדול שמקריב עליו קרבן". ועוד הוא מוסיף ומחדש שגם עכשיו מצויים בינינו אישים הראויים לרוח הקודש, ולמציאותם איתנו, בינינו, יש כוח המעניק תוקף הלכתי לגדר 'ראוי', הקיים גם כיום הזה:

וכבר ידוע שאע"פ שנחתמה הנבואה, מכל מקום רוח הקודש לא נסתלקה מהראויים לה בכל דור, וכמו שכתב הרח"ו [=ר' חיים ויטל] בשער הקדושה, וכד' תנא דב"א [=דבי אליהו] דהכל לפי מעשיו רוח הקודש שורה עליו, אם כן יש לומר דחשוב ראוי

של הרב ז"נ גולדברג, 'ייחוס ישראל ע"י המשיח ברוח הקודש', **ישועות עוזו**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 78 ואילך.

49 מנחות יח ע"ב ועוד; רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות, פי"ז ה"ו.

לכך... ויש לומר דלא בציר עלמא מל"ו צדיקים, כסוכה מ"ה ע"ב, ויגלה לנו על ידי איזה צדיק הראוי לכך, והוי שפיר ראוי לפנים מטעם זה...

בכך מבקש הרב ליישב קושיה שהעלה הרב י"ח זריהן ביחס לפסיקת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ט הט"ו) על השוחט ומעלה קודשים בזמן הזה, שחייב "מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים", והלוא - לאמור לעיל - המקום המדויק מעכב, ובכך מדוע שייחשב 'ראוי'? אלא שעתה מתבאר כי מחד גיסא הכרחי לאתר את המקום המדויק ולכך נחוץ גילוי שמימי, אך מאידך גיסא אין במצב השורר היום כדי לשלול את הגדרת 'ראוי', לכל המשתמע מכך הלכתית, וזאת בזכות אותם המתהלכים בינינו וראויים לרוח הקודש, פשוטו כמשמעו.

קיצורו של דבר, ודאותו המוחשית של הרב קוק בדבר קיומם של אישים הראויים לרוח הקודש בכל דור, כולל דורנו כאן ועכשיו, 'ל"ו צדיקים' פשוטו כמשמעו,⁵⁰ אינה נשארת ברובד רחוני, אלא מקבלת מימד ממשי של ביאור הלכתי-למדני ברמב"ם ואפילו פן של פסיקה יישומית להלכה הנובעת מכך.

בשולי שני העניינים הנדונים לעיל, ראוי לציין שתי נקודות נוספות. האחת: עצם העיסוק הרחב, המקיף והמסועף בסוגיה שהיא בעיקרה רוחנית באופיה - נבואה ונביאים, רוח הקודש, גילוי שמימי, ל"ו צדיקים וכדומה, וזאת תוך הסקת הלכות מעשיות מכך; השנייה: שימוש במקורות 'נסתר' ואגדה, כשער הקדושה של ר' חיים ויטל וכמדרש 'תנא דבי אליהו', מקורות המשפיעים על השיקול ההלכתי במשולב עם מקורות 'נגלה' ולא פחות מהם. נקודות אלה משלימות את המשתקף לעיל, בדבר זיקתם והזנתם ההדדית של ההלכה והמטא-הלכה בסוגיה זו של מקדש וקודשיו.

סימן זה מלמד אפוא שבירוריו של הרב קוק לא נותרו במישור מופשט, עקרוני, עיוני ולמדני גרידא. לדידו, מן הקביעות ההגותיות צומחת השלכה הלכתית, יישומית ומשמעותית. הן הן הגורמות לעידן הנוכחי להיות מוגדר 'ראוי לבילה' - 'ראוי כיוון שניתן לפנות לשמים'; 'ראוי' כיוון שמכתבי מקובלים נודע שגם בימינו לא הסתלקה רוח הקודש מהראויים לכך; 'ראוי' מאחר "דלא בציר עלמא מל"ו צדיקים" ובוודאי "יגלה לנו ע"י איזה צדיק הראוי לכך"; ומתוך שימינו 'ראויים לבילה', יש לדון אם

50 על 'ל"ו צדיקים', ראה ג' שלום, **עוד דבר**, ירושלים תש"ן, עמ' 199-204; הנ"ל, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשל"ו, עמ' 213-259; מ' בר, 'למקורותיו של המספר ל"ו צדיקים', **בר אילן**, א, רמת גן 1963, עמ' 172-177; ' ליבס, 'המשיח של הזוהר', בתוך **הרעיון המשיחי בישראל**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 141-143, הערה 211; ג' נגאל, **צדיק ועדה**, ירושלים תשכ"ב.

אותה 'בילה' אכן תעכב בו. הוא שאמרנו: אותו עיון למדני אינו נותר במישור רעיוני גרידא, ולמעשה הוא מהווה גורם ממשי בהכרעת היתר או עיכוב הקרבה בזמן הזה, הלכה למעשה.

נוסיף שלעקרונות אלה שב הרב גם בשתיים מאגרותיו. באיגרת לרב נ' גרינשפאן (גנזי ראייה ג' עמ' 64) הוא חוזר לכך ואף נוקט סגנון החלטי חד-משמעי: "וביחוד מבורר אצלי שכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין בית המקדש, מצד התכלת למשל,⁵¹ ומצד ייחוסי הכהנים, מצד דיוקי המידות של מקום המזבח וכיו"ב, רוח הקודש תסייע לביורר ההלכה... והם הם גופי תורה."⁵²

וכך גם באיגרת לרב ח' הירשנזון (אגרות הראיה ד, איגרת תתקצ"ד, עמ' כד): "אי אפשר לנו לגשת למעשה הקרבנות בלא הופעה של רוח הקודש גלויה בישראל...". אמירות אלה, החוזרות ונשנות שוב ושוב, הן במסגרת כתבים הלכתיים מובהקים והן במסגרת אגרות אישיות, מלמדות יפה עד כמה הדבר מונח אצל הרב כיסוד נתון, קבוע ומחייב. לדידו, בענייני מקדש במובנם הרחב, כולל תבנית, תכלת, ייחוס, מידות ומעשה הקרבנות, רוח הקודש הינה מרכיב מהותי בדרכי הכרעת ספקות הלכתיים. לשון אחר: בתחום זה, בהחלט אכן בשמים היא!

סיכום

תחום זה, בביטוי הקיצוני, יש לראות בו קצה קרחון החושף את מה שמצוי, אך יותר סמוי, בכתבים הלכתיים נוספים של הרב קוק. כך בהכרעתו הייחודית בהלכת השכרות בפורים,⁵³ כך בהנמקתו הקבלית להכשר שמן שומשמן,⁵⁴ כך גם קישורו העיוני בין 'חזקת כשרות' ל'תורת הגלגול'⁵⁵ וכהנה הרבה שבהם לא התמקדנו, ואולם גם בעניינם רבדים מטה-הלכתיים שימשו לפחות כשיקול. עולה עליהם נדון דידן, שכן בו החריגה

51 לעניין אמירת הרב קוק ביחס לתכלת ראה ש"י ויגורט, 'בין תכלת ללבן', תחומין כא (תשס"א), עמ' 505-507, אם כי לא נתן דעתו לכך שלפי הרב, ייתכן שגם היום אנחנו בבחינת "ראויים" לרוח הקודש, ואז רוח הקודש אינו מעכב.

52 ראה גם גנזי ראייה, ו, עמ' 155-6: "... לזמן התכלית הגדול... יהיה באמת מתאחד עניין הנבואה והתורה, וכל ספק יוכל להיות נפשט מנבואה... כשיהיו כולם נביאים, ודאי יהיה כח הנבואה משמש לתורה יותר משימוש משכל האנושי, ונעלה ונשגב ממנו".

53 נ' גוטל, חדשים גם ישנים, שם, עמ' 36-40.

54 שם, עמ' 25-35.

55 שם, עמ' 177.

מגיעה הרחק מעבר לכך - לא רק שיקול אלא אף הכרעה, ולא נקודתית אלא כוללתית, "תחום" שלם.

סוף דבר: אותו כלל יסודי שמצוי, דרך כלל, באושיות עולם הפסיקה, וגורס "לא בשמים היא", יסוד שהוא תשתית למלוא מרחבה של הלכה, מקבל החרגה משמעותית בכל הקשור לתחום הלכתי נרחב למדי: הלכות מקדש. מתברר כי לדידו של הרב קוק, גם בעלי התוספות וגם - אפילו - הרמב"ם מסכימים ש"מקדש שאני", שהלכות מקדש שונות, שכללי הכרעה שונים חלים לגביו, ובכך הוא שונה - מהותית - מכל התורה כולה. לגביו: כן בשמים היא!

חידוש זה של הרב טעון הבלטה כפולה: ראשית, מן ההיבט ההלכתי הצרוף, שתחום נכבד מופקע בו וחלים עליו עקרונות פסיקה שונים; שנית, מן ההיבט ההלכתי הרחב, שהגות משמשת לו מסד להשלכה מעשית. דבר זה - אין צריך לומר - משתלב כמובן יפה עם חזונו הידוע של הרב קוק על מיזוג הלכה ואגדה.⁵⁶

⁵⁶ ראה **אורות הקודש**, א, סדר ב: איחוד הנסתר והנגלה, ושם פסקאות טז-יח, עמ' כא ואילך: איחוד התורה והנבואה, איחוד רוח הנבואה וההלכה, איחוד ההלכה והאגדה, ועוד - ראה שם. בירור רוחני מקיף של הסוגיה, על זיקתה לאגדה ולהלכה בכלל ולבבלי וירושלמי בפרט, הווה ועתיד, מצוי באגרות הראיה, א, ק"ג, במכתבו של הר' קוק לר' י"א הלוי, בעקבות ספרו - **דורות הראשונים**; שם, צ"ו, באגרת ל"בני ציון היקרים, אנשי 'בית ועד לחכמים' בירושלים"; באגרת משנת תרפ"ז לר' א"י זסלנסקי, **אוצרות הראי"ה**, ד, עמ' 186; כן ראה אגרות הראיה, ב, תר"ץ, במכתב לבנו, הר' צ"י קוק (וראה שם, ג, תת"ח); וכן ליקוטי דברים בספרו **אורות התורה**, פרק יג, **והרצאת הרב**, שבסופו; מאמר תורת ארץ ישראל, **מאמרי הראיה**, א, עמ' 78-81; גנזי ראיה, ו, עמ' 155-6; וראה נ' גוטל, 'תורת ארץ ישראל - התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק', **ישועות עוזו - ספר זיכרון לר' ע' קלכהיים**, עמ' 390-412; ובהרחבה, נ' גוטל, חדשים גם ישנים, הנ"ל.

הרב יצחק לוי

חסרון המקדש

מבוא

הקדמה

'מטרות העל' של המקדש

א. מבנה המקדש

ב. המקדש - מקום שבו האדם עובד את הקב"ה בביתו

ג. המקדש - מקום יראה ואהבה כאחד/מקום מלכות ומקום חיבה

ד. המקדש כמקום עבודת הציבור

ה. מצוות התלויות בארץ

ו. על שלושה דברים העולם עומד

ז. עלייה לרגל

ח. פסח

ט. יום הכיפורים

י. מה יש ביכולתנו לעשות כדי לקרב את בניין הבית?

סיכום

מבוא

כוונת מאמר זה היא לבדוק את משמעות חסרונו של המקדש. קשה מאוד להתבונן בשאלה זו מנקודת מבט חווייתית, מפני שאין לנו מסורת שעברה מדור לדור המתארת את חוויית המקדש לפרטיו. אבותינו לא תיארו כיצד הרגישו כשהלבינה לשון הזהורית ביום הכיפורים, או כשהעלו את הביכורים בין שבועות לסוכות; ולא נשמר בידינו אף תיאור תחושותיו של אדם המתוודה על ראש הבהמה לפני שחיסתה לקרבן. כל מה שביכולתנו לעשות הוא לנסות ולהתבונן מתוך המקורות העומדים לרשותנו מה אפיין את עבודת המקדש.

במאמר זה, לאחר שנתאר את שתי המטרות המרכזיות של המקדש, השראת השכינה ועבודת האדם - נעיין במספר נושאים נקודתיים, ובאמצעותם ננסה להמחיש עד כמה המקדש חסר. נתבונן במקדש כמקום עבודת ציבור, ונבחן את הקשר בינו לבין המצוות התלויות בארץ. נתאר את המקדש כמקום תורה, עבודה וגמילות חסדים. ננסה להסביר את זיקת הסנהדרין ועולם המשפט למקדש. בהמשך נעסוק במצוות העלייה לרגל, ובמשמעות פסח ויום הכיפורים במקדש. נראה כיצד המקדש היה מקום מלכות מחד, ומאיך ביטוי של חיבת כנסת ישראל לקב"ה. לסיום, ננסה לענות על השאלה במה יכול כל אחד מאתנו לתרום לבניין הבית - הן בתיקון הרוחני, על ידי אהבת חינוך; והן בלימוד הלכות מקדש וקודשיו, בתפילה, בגעגועים ובדרישת מקום המקדש בימינו - תוך בחינת יחסנו להר הבית כיום.

הקדמה

לאחר אלפיים שנה ללא מקדש, קשה מאוד ואולי בלתי אפשרי לחוש ולהבין את חסרון המקדש. הסיבה הראשונה והעיקרית לכך היא שהתרגלנו: כבר אלפיים שנה עם ישראל חי בלא מקדש, וההרגל נהפך טבע - בגלות ואף בארץ ישראל. מיד עם חורבן הבית, רבן יוחנן בן זכאי תיקן ביבנה סדרת תקנות שנועדו להתמודד עם חסרונו של המקדש.¹ אך בדורות שלאחריו עם ישראל התפזר לקהילות עצמאיות מנותקות, ללא ארץ ומדינה; במצב זה, לא הורגש הצורך במקדש דווקא, והגעגועים אליו איבדו מצבונם הייחודי ונבלעו בכמיהה הכללית לשוב ולחיות חיי עם בארצו.

סיבה נוספת לאיבוד תחושת החסר היא שקשה מאוד להתגעגע למשהו שהאדם אינו מכיר. האפשרות היחידה שבידינו היום לדעת על המקדש היא ללמוד בהעמקה ובהיקף את המקורות העוסקים בתיאור חיי המקדש, ובדרך כלל אין אנו עושים זאת. כך נוצר ריחוק תודעתי ונפשי כאחד, כאשר במציאות שבה אנו חיים יהודי (ואפילו תלמיד חכם) אינו מרגיש צורך לעסוק בסוגיות המקדש.²

1 התקנות מובאות במשנה במסכת ראש השנה פ"ד מ"א-מ"ד, ובגמרא שם כא ע"ב ולא ע"ב.
2 המפעל האדיר של הרב ישראל אריאל שליט"א ושל מכון המקדש, בפרט המחזורים לחגים השונים, מסייע לדמיין את משמעות העלייה לרגל, ואת העבודה הייחודית לכל רגל בפני עצמו. אחת הדרכים שבעזרתן ניתן לחדש את תודעת חשיבות המקדש היא ללמוד לקראת כל חג את משמעות תוכני החג כפי שבאו לידי ביטוי במקדש, ולהשוותם לתוכני החג כיום - וממילא לחוש את החיסרון.

בזמן שבית המקדש היה קיים, ניתן היה לקיים יותר ממאתיים מצוות שאין אנו מקיימים כיום. אנחנו מאמינים כי המצוות הן דרכים להתקרב לקב"ה. אי קיום כל מצוות אלו מבטא עד כמה התרופף הקשר בינינו לבינו עם חורבן הבית.

מעבר לכל, למקדש חי ותוסס הייתה השפעה גדולה מאוד על חיי היום-יום. אחד הביטויים הבולטים לכך מתואר בגמרא:

ת"ר: כשחרב הבית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות 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 גזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה, דכתיב: "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו" (מלאכי ג', ט); 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' (תהילים קל"ז, ו). מאי על ראש שמחתי? אמר רב יצחק: זה אפר מקלה שבראש חתנים. א"ל רב פפא לאביי: היכא מנח לה? במקום תפילין, שנאמר: "לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר" (ישעיהו ס"א, ג). וכל המתאבל על ירושלים - זוכה ורואה בשמחתה, שנאמר: "שמחו את ירושלים" וגו' (ישעיהו ס"ו, י).

(בבא בתרא ס ע"ב).

נבחן ברייתא זו יחד. מדובר על פרושים שאליהם נטפל ר' יהושע, והביא אותם, על דרך האבסורד, למסקנה שלשיטתם לאחר החורבן אין אפשרות לחיות - ועל כן הם שותקים. טענתו המרכזית הייתה שלא ניתן לגזור גזירה כזאת על כלל הציבור. הוא לא שלל את הקשר המהותי שבין הבשר, היין ושאר המאכלים שאדם אוכל לבין אותם הדברים שמקריבים ומנסכים על גבי המזבח, אלא הציע לעשות זכר למקדש: בבניין בית, בסעודה, בתכשיטי אישה, בחתונה וכו'.³

3 האם כשאנו מעירים לילדינו כי השולחן הוא כמזבח ולכן אין לשבת עליו, מישהו מאתנו יכול להעיד על עצמו שבאמת הוא חש ששולחנו דומה למזבח, והוא אוכל משולחן גבוה?

בדור החורבן, אותם פרושים הרגישו כי שולחנם הינו חלק משולחן גבוה, ולכן עם חורבן המקדש אין כל אפשרות לאכול בשר, לשתות יין, לאכול לחם ופירות משבעת המינים ולשתות מים, מפני שהם הועלו על גבי המזבח.⁴ בעינינו, תחושה זו אינה נתפסת כלל; אך לאותם פרושים (וגם לר' יהושע!), הזיקה בין שולחנם הפרטי לבין המזבח, שולחן גבוה - הייתה טבעית ומובנת מאליה.⁵

על מנת לנסות להבין מהי משמעות קיומו של מקדש, נתייחס לכמה תחומים בחיי המקדש. ברור כי נציג כאן תמונה אידיאלית המתארת את מצב המקדש באופן אידיאלי. לא שכחנו כי המשכן בשילה, הבית הראשון והשני חרבו כל אחד מסיבותיו, ועל כן המציאות האידיאלית לא התקיימה בפועל לאורך זמן.⁶

4 ישנם מקורות מתקופת חורבן הבית שמהם עולה שתחושת החורבן הייתה קיצונית ביותר. בין השאר מוזכר כי אנשים החליטו שאין עוד טעם לחיים ולכן אין טעם להביא ילדים לעולם. כך למשל ברוך הסורי, פ"ט, רי"ט:

אשרי האיש אשר לא נולד/ או אשר נולד וימות
ואנחנו החיים, או לנו/ הרואים במצוקת ציון
ואשר קרה לירושלים...
אתם האיכרים, אל תזרעו עוד/ ואת הארץ, למה תתני פרי תבואתך?
עצרי בקרבך חיל יבולך
ואת הגפן, למה תוסיפי לתת יינך/ ועוד לא יקריבו ממנו בציון
וגם ביכורי פירות לא יקריבו עוד...
ואתם החתנים, אל תבואו לחופתכם / והכלות אל תעדינה כלולות
ואתן הנשים, אל תתפללנה ללדת/ כי תשמחנה מהם העקרות
כי למה תלדנה בעצב/ ותקבורנה באנחות
אחרי אשר האם הזאת שוממה/ ובניה בשבי הלכו.

5 מעניין כי בנוסח ברכת המזון בשבת של עדות המזרח, בסוף "רצה והחליצנו", נוהגים לומר: "והגם שאכלנו ושתינו, חורבן ביתך הגדול והקדוש לא שכחנו. אל תשכחנו לנצח ואל תזנחנו לעד, כי איל מלך גדול וקדוש אתה". כביכול אנו מתנצלים, ומבטיחים שאכילתנו בשבת אינה נובעת משכחת החורבן.

6 אין אנו מתיימרים במסגרת זו, מקוצר היריעה, להקיף את התחומים השונים הקשורים בעבודת המקדש, אלא להציג כמה דוגמאות שינסו להמחיש את גודל החיסרון. ניתן היה באופן תיאורטי לעסוק בחורבן המקדש ובתוצאותיו. נראה לנו כי על מנת להגיע לגעגוע אמיתי כלשהו כלפי המקדש, מן הראוי לעסוק בתיאור המקדש ובעבודתו.

'מטרות העל' של המקדש

המקדש נועד לשתי מטרות מרכזיות: השראת השכינה ועבודת האדם.⁷ מחד, זהו ביתו של הקב"ה, שנועד להשראת שכינתו בישראל, כדברי ה' לשלמה: "הקדשתי את הבית הזה אשר בניתה לשום שמי שם עד עולם והיו עיני וליבי שם כל הימים" (מל"א ט', ג); ומאידך גיסא זהו המקום שאליו באים כל ישראל לעבוד את ה' בביתו, כמבואר בפרשה המקבילה: "ובחרתי במקום הזה לי לבית זבח" (דהי"ב ז', יב).

כל הנבואות הנוגעות למקדש עסקו בשתי מטרות אלה, והן מאפיינות את מגוון המצוות והפעולות שאדם נדרש לעשות במקדש. להלן נסקור אחדים מהתחומים שבהם מטרות אלו באות לידי ביטוי.

א. מבנה המקדש

- קודש הקודשים הינו מקום השראת שכינתו של הקב"ה:
 - חדר זה אינו מיועד באופן בסיסי לעבודת האדם. שם מקום הנחת התורה שבכתב,⁸ ושם מקום ההתגלות האלהית והוועוד עם כנסת ישראל, בבחינת תורה שבעל פה המתחדשת ומתגלה בין שני הכרובים.
 - הכלים המצויים בקודש הקודשים אינם כלים שבעזרתם האדם עובד את ה'.
 - בימי בית שני, כשהשכינה לא שרתה,⁹ קודש הקודשים היה חדר ריק לחלוטין. לא היו בו ארון, כפורת וכרובים, מפני שאין כל תחליף להשראת שכינה. עובדה זו משפיעה השפעה מכרעת על אופיו ומהותו של הבית השני.
- לעומת זאת, הקודש והחצר הינם מקומות המיועדים לעבודת האדם.
 - בקודש התבצעה העבודה הפנימית, הרוחנית יותר: הטבת המנורה, הקטרת הקטורת ועריכת שולחן לחם הפנים.

7 הרמב"ן (ראה בפירושו לשמות כ"ה, ב), רואה את עיקר תפקיד הבית כמקום השראת השכינה; בעוד הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"א מ"א, ובספר המצוות עשה כ') מדגיש כי תפקיד הבית להקריב בו קרבנות ולעלות אליו לרגל.

8 דברים ל"א, כה"כ.

9 ראה יומא כא ע"ב.

○ בחצר התבצעה העבודה החיצונית, הגשמית יותר - הקרבת הקרבנות.

עבודת האדם צריכה ביסודה להתבצע במקום השראת השכינה.¹⁰ כלומר, צריך להיות קשר פיזי ומהותי בין מקום העבודה למקום השראת השכינה.

ייתכן כי חלוקה זו יסודה בעובדה שאבן השתייה, מקום בריאת העולם, נמצאת בקודש הקודשים, המקום המסמל את הנוכחות האלהית בעולם מבריאתו, ואת ההשגחה על העולם מיום הבריאה ואילך. המזבח הינו לפי חז"ל מקום בריאת האדם - משם נברא, ושם מקום כפרתו,¹¹ והוא מסמל יותר מכל את עבודת הקב"ה על ידי האדם.¹² בדרך הטבע, כשאנו באים לבחון את חסרונו של המקדש מן הראוי להתייחס לשני ההיבטים הללו: למקדש כמקום השראת שכינה ולמקדש כמקום עבודת האדם.

המקדש כמקום השראת שכינה קשור באופן ישיר להוויית המקדש בימי בית ראשון עד ימי יאשיהו בהם נגזז הארון.¹³ בימי בית שני שכינה לא שרתה בדרגתה העליונה והשלמה, ועל כן עיקרו של הבית היה מקום עבודת האדם.¹⁴

10 כל סוגיית איסור במות והיתר במות תלויה בזיקה בין עבודת האדם למקום בו בחר ה' לשכן שמו שם. כך הוכיח בעל המשך חכמה (דברים י"ב, ח) על פי הירושלמי (מגילה פ"א הי"ב) והתוספתא בסוף מסכת זבחים: "כל זמן שהארון בפנים במות אסורות, הארון בחוץ במות מותרות". הגילוי השלם של עבודתנו הוא כשהיא מתבצעת לפני ה'.

11 **בראשית רבה י"ד, ח, וכן בירושלמי נזיר פ"ז ה"ב.**

12 לא במקרה הארון והמזבח הם שני כלים שעליהם ציוותה התורה בנפרד מן המשכן (המזבח בשמות כ', כא-כג; הארון בדברים י', א ואילך), ויש להם קיום נפרד: הארון במסעות ובכיבוש הארץ, והמזבח במצב של היתר במות ואכמ"ל.

13 דהי"ב ל"ה, ג, וראה הוריות יב ע"א.

14 שני נושאים חשובים ומשמעותיים קשורים באופן ישיר לסוגייתנו ולא נעסוק בהם מקוצר היריעה:

יש מקום להתבונן בשאלה האם המקדש הינו רק צורך הדיוט, או שיש בו גם צורך גבוה. ייתכן כי יש מקום לקשר בין שאלה זאת לשאלה אם הציווי על הקמת המשכן ניתן לכתחילה או בדיעבד, הן מצד זיקתו לחטא העגל והן מבחינת תוכנו, מהותו ותכליתו.

נושא שני הוא צביונו של הבית השלישי, העתידי: האם ייתכן כי הבית השלישי יהיה במהותו בית יותר עליון, בו השראת השכינה תהיה עיקר - והוא יכיל במובן מסוים את תכונות שני הבתים שקדמו לו?

נושאים אלו מחייבים עיון והרחבה רבה ואין כאן המקום.

ב. המקדש - מקום שבו האדם נפגש עם הקב"ה על ידי עבודה בביתו

במכלול פעולות האדם במקדש, לא פשוט לחלק בין מעשה המוגדר כעבודת האדם למעשה המיועד להשראת שכינה: מחד, ברור כי כל פעולה שהאדם עושה במקדש היא ביטוי מובהק לעבודת ה' שלו; ומאידך, פעולותיו נובעות ישירות מנוכחות השכינה.¹⁵

- למשל, גדרי מורא מקדש, הכוללים מצוות עשה ואיסורים המוטלים על האדם בעלייתו לרגל - נובעים ישירות מנוכחות ה' בבית המחייבת לירא אותו.
- עצם מצוות העלייה לרגל ברגלים - המפגש עם הקב"ה מבליט מאוד את הקרבה אליו ואת נוכחות השכינה.¹⁶
- וכן הימצאות הסנהדרין במקדש, ואפשרות האדם לפנות אליה, ממחישה לאדם כי "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיה ב', ג) - ביטוי נוסף לגילוי השכינה בבית.

דוגמאות אלה מראות עד כמה שתי מטרות העל שלובות זו בזו, ולא ניתן לחלק ביניהן חלוקה פשוטה.

בפרק הבא נתאר שתי פנים שונות ומשלימות של חוויית האדם במקדש, המבטאות את שתי המטרות שהזכרנו:

מחד, צד היראה והמלכות - בו עם ישראל ניצב בפני ה' בבחינת עבד.

ומאידך, צד האהבה והחיבה - בחינת בת זוג.

- בחינת העבד קשורה לשונית וגם מהותית לצד העבודה. האדם, וכן כל ישראל, באים לפני ה' כעבד הבא אל רבו לשמשו בביתו. ממד זה של העבודה בא לידי ביטוי בתחושת היראה, ההכנעה בפני הקב"ה וקבלתו למלך עלינו.

15 גם בבית שני, בו לא שרתה שכינה כבבית הראשון - לשיטת רוב הראשונים עדיין היה המקום מקודש בקדושת שכינה (ראה רמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ו הי"ד; לסיכום ודיון בשיטות יתר הראשונים, עיין משפט כהן לראי"ה קוק, סי' צו, וציץ אליעזר ח"י סי' א).

16 בירושלמי (חגיגה פ"א ה"א) נאמר שהכל חייבים בראיית העזרה - אפילו נשים וקטנים, ואינן פטורות אלא מהקרבת עולת ראייה; אך רש"י (חגיגה ב ע"א ד"ה הכל) הבין שלדעת הגמרא דידן המשנה עוסקת בחיוב ראייה דווקא, והקרבת אינו אלא נספח לראיית הפנים. וראה תוספות שם ד"ה הכל חייבין, ורמב"ם בהלכות חגיגה פ"א ה"א, ושם פ"ב ה"א.

- בחינת בת הזוג קשורה יותר לנוכחות השכינה, ולקרבת ה' המוחשית. במובן זה, המקדש אינו משרד, ואף לא ארמון - אלא בו ה' שוכן. בבחינה זו שוררת בין עם ישראל לקב"ה מערכת יחסים אינטימית, של חיבת זכר ונקבה.¹⁷ הביטויים למערכת יחסים זו נמצאים בקודש הקודשים - בחלק הפנימי ביותר של הבית.¹⁸

ג. המקדש - מקום יראה ואהבה כאחד/מקום מלכות ומקום חיבה

בפרק זה נראה כי המקדש הינו מקום איחוד ההפכים,¹⁹ מקום שיכול להכיל בתוכו היבטים רוחניים ונפשיים שונים ואף הפוכים, אך משלימים.

נתחיל בהתבוננות בכרובים, ומתוך כך נתבונן במקדש בכללותו.

1. הכרובים - הן כיסא מלכות והן ביטוי עילאי של חיבה בין כנסת ישראל לקב"ה

לכאורה, המלכות מסמלת ריחוק וקבלת מרות וסמכות מגורם עליון, החיצוני לאדם - ואילו חיבה היא קשר קרוב בין השונים, זיקה קרובה ובלתי אמצעית.

17 ראה יומא נד ע"א.

18 הצגנו כאן שתי אפשרויות מבחינת זיקת כנסת ישראל לקב"ה: בחינת עבד, ובחינת בת זוג. אך קיימת בחינה נוספת, שבמובנים מסוימים יכולה להיות בחינה ממצעת בין שתי הבחינות הקודמות: בחינה בה הקב"ה הוא בבחינת אב, ובני ישראל בבחינת בנים. בחינה זאת מזכרת כבר בתורה עצמה (למשל בדברים י"ד, א: "בנים אתם לה' אלהיכם"), ומופיעה בהרחבה בדברי חז"ל (לדוגמא בקידושין לו ע"א: "בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים, אתם קרויים בנים... רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרויים בנים). בחינה זו נזכרת הרבה בתפילות (לדוגמא בראש השנה: "אם כבנים אם כעבדים").

בחינת הבן דומה לבחינת העבד, למשל בחובת היראה והכבוד בהם מחויב הבן כלפי הוריו, אך יש בה צד הדומה לבחינת בת זוג, מבחינת הקרבה והאינטימיות. גם נושא זה דורש עיון והרחבה מעבר לאפשרי במסגרת זו.

19 דוגמא נוספת יש בגדרי המקום, מחד זהו מקום בריאת העולם (תוספתא יומא פ"ב הי"ד), עצם הוויית העולם וקיומו, כלומר מקום פיזי בעולם, מוגדר גאוגרפית; מאידך גיסא זהו מקום שהוא מעבר למקום, בו אחד הניסים היה "שעומדים צפופים ומשתחווים רווחים", "ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים" (אבות פ"ה מ"ה).

הכרובים ככיסא מלכות

בנביאים מוזכר לעיתים הביטוי "ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים" (למשל שמו"א ד', ד). כנפי הכרובים הן מושב כיסא המלך בארמונו. אך בשונה באופן מהותי ממקדשים אליליים, בהם על הכיסא מופיע פסל האל עצמו, במקדש ה' ישנו רק כיסא.²⁰

המקדש מבטא את העובדה שהקב"ה ברא עולם, משגיח עליו ומולך על ברואיו. כיסא המלכות מצוי בחדר הפנימי ביותר, ואין הוא מקום המיועד לעבודת האדם כלל ועיקר. החצר וההיכל המשמשים לעבודה מכוונים כלפי החדר שבו מיוצגת נוכחותו המלכותית של מלך מלכי המלכים.

הכרובים - ביטוי עילאי של חיבה בין כנסת ישראל והקב"ה

כשהיו עולים עולי הרגלים למקדש היו מגוללים להם את הפרוכת ומראים להם את פני הכרובים המעורים זה בזה, ואומרים להם: "ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה" (יומא נד ע"א).

השימוש בכרובים כדימוי לאהבת ה' לעמו מייצג את תפקיד הכרובים כמשל וסמל לחיבה ולאהבה האינטימית האמורה לשרור בין כנסת ישראל לקב"ה.

באופן זה, החדר הפנימי של המקדש הינו חדר בו מתגלה האהבה בין כנסת ישראל לקב"ה. אולי ניתן להיעזר בדרשתו של ר' עקיבא האומר ששיר השירים הינו קודש קודשים,²¹ ולטעון כי ישנו ממד בו קודש הקודשים הינו שיר השירים. על פי הבנה זו, כנסת ישראל מיוצגת בעצמה בחדר המקודש ביותר, ואין זה רק חדר המבטא את מלכותו של הקב"ה אלא מקום מפגש בין עם ישראל לקב"ה.²²

הכרובים - כיסא מלכות וחיבת זכר ונקבה

אף על פי שלכאורה שני הצדדים הללו שהכרובים מבטאים מייצגים תכנים שונים, לאמיתו של דבר הם משלימים האחד את השני. ניתן לומר כי דווקא כשמתגלה הקשר הפנימי בין כנסת ישראל לקב"ה, כיסא ה' בעולם יותר משמעותי וחזק. מלכות ה' שלמה יותר - ההופעה האֵלֵהית מתגלה בשלמותה בשילוב יחס האהבה והיראה.

נתבונן בשתי מילים אלו, אהבה ויראה. את שתיהן ניתן לחלק לשני חלקים:

20 ראה רש"י הירש על שמות כ"ה, יז.כ.

21 ידיים פ"ג מ"ה ושיר השירים רבה א, א.

22 מאידך, ראה רבנו בחיי על שמות כ"ה, יח.

יר אה

אה בה

כפי שניתן לראות, בשתי המילים מופיעה החטיבה "אה", המייצגת שניים משמותיו של הקב"ה - שם הא־להים, המורה על המלכות; ושם ה', המעיד על הקשר התמידי בין השכינה והעולם. ואם נתבונן בשתי האותיות האחרונות של המילה 'אהבה', ובשתיים הראשונות של המילה 'ראה', הרי שהעניין יואר באור בהיר.

בנוסף, ניתן לקרוא את שתי המילים שתי קריאות: קריאה רגילה, וקריאה מלמעלה למטה, כששתי המלים חצויות. גם באופן זה נקרא: יראה ואהבה. קריאה כפולה זו ממחישה היטב כי שתי בחינות אלו, יראה ואהבה, משולבות ומאוחדות בשורשן.

בשורש הכל אחד. המקדש הוא מקום איחוד ההפכים - שם, במקור הכל, מתגלות ומתאחדות האהבה והיראה.

הבנה זו מסבירה היטב את היחס בין התורה שבכתב, שמתגלה בה מלכותו של הקב"ה,²³ לתורה שבעל פה, שמשתתפת בה כנסת ישראל בגילוייה של התורה.

המצוות המתקיימות במקדש מבטאות בו זמנית את מלוא הקשר בין כנסת ישראל לקב"ה. מחד גיסא יראה, כראוי לארמונו של מלך; ומאיך אהבה, כראוי למקום המבטא מפגש וחיבור בין הקב"ה לכנסת ישראל.

2. המקדש כולו כמקום מלכות ומקום חיבה

כשם שהכרובים מבטאים כאמור את שני ההיבטים הללו, ומטביעים את חותמם על מהות קודש הקודשים, כך המקדש בכלליותו הינו גם מקום מלכותו יתברך, וגם המקום בו מתגלה חיבת הקב"ה לכנסת ישראל.

המקדש - ארמון מלכותו של הקב"ה

ההופעה המפורשת הראשונה של הכרת בני ישראל במלכותו של הקב"ה הייתה בשירת הים - 'ה' ימלוך לעולם ועד" (שמות ט"ו, יח) - ודווקא שם מוזכר לראשונה הביטוי "מקדש".

²³ בארון היו מונחים הלוחות, שבדי הלוחות הראשונים וספר התורה שכתב משה מפי הגבורה - ראה ראב"ע על שמות כ"ה, טז.

מספר מצוות ועבודות הנהוגות במקדש קשורות לאופיו כמקום מלכות.

- ההשתחויה, בה האדם מבטל את עצמו לחלוטין לפני מקור הכל ומבטא זאת בפישוט ידיים ורגליים, וכן מצוות מורא מקדש, מבטאות את הרגשת האדם הבא לראות את ביתו של מלך העולם ולהיפגש עמו.
- אחד הטעמים המובאים למצוות שמירת המקדש הוא כבוד המלכות. "לא דומה פלטרין (ארמון) שאין עליו שומרין לפלטרין שיש עליו שומרין".²⁴ אף הנוסח שהיו עונים במקדש אחרי ברכות אינו 'אמן', אלא "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד",²⁵ נוסח המדגיש את היות המקום ארמון מלכותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.
- ההלכה קובעת כי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד.²⁶ נראה, שהסיבה לכך היא שמלכי בית דוד הם המייצגים את מלכותו של הקב"ה.²⁷ דוגמא מובהקת לכך יש במה שנאמר על שלמה: "וישב שלמה על כסא ה' למלך" (דהי"א כ"ט, כג).
- בראש השנה היו תוקעים במקדש בחצוצרות ובשופר. "שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצוות היום בשופר".²⁸ התקיעה בשופר היא סימן מלכות מובהק: "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהילים צ"ח, ו).
- בראש השנה שחל להיות בשבת - היו תוקעים במקדש, אך לא במדינה. על פי הירושלמי,²⁹ הסיבה לכך היא מפני שהמקדש כולו מבטא הכרה במלכות ה', ובוודאי תקיעה משמעותה המלכה. במקום המלכותי הדבר מתבטא גם בשבת, כשהשבת עצמה יש בה גם כן הכרה במלכות ה' - "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג" (תפילת שבת). קדושת הזמן והמקום מתחברות בהמלכת הקב"ה על העולם.

24 ספרי זוטא פרשת קורח, על הפסוק "וזר לא יקרב" (במדבר י"ח, ד).

25 משנה ביומא פ"ג מ"ח (לה ע"ב בגמרא דידן).

26 יומא כה ע"א וסוטה מ ע"ב, שם נלמד הדבר מהפסוק "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'" (שמו"ב ז', יח).

27 וראה רש"י שם בסוטה, ד"ה אלא למלכי בית דוד: "שחלק להם המקום כבוד, להראות שמלכותו שלמה"; והמאירי שם הוסיף: "ומלכות שמים היא".

28 ראש השנה פ"ג מ"ד (כו ע"ב בגמרא דידן).

29 ראש השנה פ"ד ה"א.

- גם הכלל "אין עניות במקום עשירות"³⁰ נובע ביסודו מן ההתייחסות למקדש כמקום מלכותי שבו ראוי לנהוג מנהגי מלך. על כן, כלים ובגדי כהונה שנפגמו עושים חדשים במקומם,³¹ וההתנהגות הכללית במקדש היתה בעשירות. למשל, היו משקים את התמיד בכוס של זהב מסיבה זו.³²
- בגדי הזהב של הכוהן הגדול הינם ללא ספק בגדי מלכות. ההקבלה ביניהם לבין בגדי מלך ברורה: כשם שמלך בשר ודם מופקד על ניהול המדינה - על חיי השעה, כך כוהן גדול מופקד על חיי הנצח - על חיי המקדש. ציץ הזהב מקביל לכתר המלכות של המלך, המשיחה בשמן המשחה קיימת בכוהן גדול ובמלך, וישנו דמיון בין דיני כבוד המלך לדיני כבוד כוהן גדול.³³

שכינה במערב

ניתן לראות שהמקדש, וכמוהו העולם כולו, מכוונים ממזרח למערב, כאשר החלק המערבי הוא המקודש ביותר. "שכינה במערב" (בבא בתרא כה ע"א) - ומסלולם של כל גרמי השמים, השמש הירח והכוכבים, הוא ממזרח למערב, כאילו הם משתחווים לקב"ה מדי יום ביומו. כביכול, ההכרה העמוקה במלכותו של הקב"ה מתגלה בבריאה בהשתחוויה יומיומית לפני מלך מלכי המלכים.

בניגוד לעובדי עבודה זרה, הפונים לשמש כאשר היא מפציעה לראשונה במזרח - במקדש אנו פונים אל המלך עצמו, ולא אל משמשיו. האדם, היצור היחיד שהוא בעל בחירה, עובד במקדש ממזרח למערב - ומשמש כ'שליח ציבור' של הבריאה כולה: מדי יום ביומו הוא מוציא מן הכוח אל הפועל את ערגת הבריאה לבורא.

הזמן במקדש

כידוע, חשבון הימים במקדש שונה מבמדינה: הלילה הולך אחרי היום, ולא להיפך (חולין פג ע"א). ייתכן שהיום במקדש מתחיל בזריחה, מכיוון שהופעת האור והשמש

30 שבת קב ע"ב, ועוד. וראה במאמרו של אושרי ורהפטיג בעניין זה, מעלין בקודש יד, עמ' 75-89.

31 זבחים פח ע"א-ע"ב.

32 תמיד כט ע"א, עיי"ש.

33 ההקבלות בין מלך לכוהן גדול רבות, ומבטאות הן את מעמדם והן את היחס הנדרש כלפיהם (עניין זה הוא מוקד פרק ב' במסכת סנהדרין), ואין כאן מקום להאריך בכך.

מסמלת את ההכרה במלכותו של הקב"ה. על כן, במקום המציין את הנוכחות המלכותית של הקב"ה - תחילת היום היא בבוקר, עם הזריחה.³⁴

ייתכן שבמקום בריאת העולם, נשאר במובן מסוים סדר הזמנים של בריאת העולם - על פי הבנת הרשב"ם,³⁵ לפיה היום התחיל בבוקר, והלילה הלך אחרי היום; ואכמ"ל.

"מקדש מלך עיר מלוכה"

ר' שלמה אלקבץ, בפיוטו הנפלא "לכה דודי", כותב "מקדש מלך, עיר מלוכה". הצירוף בין מקום המקדש לבין העיר ירושלים נסוב סביב עניין המלכות.

ואכן, ניתן להצביע בתולדות ירושלים על הדגשת מלכותו של הקב"ה. העיר מצויה בגבול יהודה ובנימין - הגבול שבין שבט המלכות לבין נחלת השכינה. דוד העלה את הארון לירושלים מיד לאחר המלכתו על כל ישראל,³⁶ והארון נשאר בעיר גם כשדוד עזב אותה בזמן מרד אבשלום.³⁷ שלמה המלך בנה את בית המלך למרגלות בית ה', כדי לציין את זיקתו של ארמון המלכות הארצית לארמון מלכות ה'.

למעשה, הקשר בין ירושלים למלכות ה' מופיע במפורש בנוסח קדושת שחרית של שבת, למנהג חלק מן הקהילות: "ממקומך מלכנו תופיע, ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך. מתי תמלוך בציון... תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור ולנצח נצחים... ימלוך ה' לעולם, אֵלֵהיך ציון לדור ודור הללויה". כך גם בתפילות הימים הנוראים: "ותמלוך אתה ה' לבדך על כל מעשיך, בהר ציון משכן כבודך ובירושלים עיר מקדשך", ומסיימים באותו הפסוק: "ימלך ה' לעולם, אֵלֵהיך ציון לדר ודר הללויה" (תהלים קמ"ו, י).

על פי הגמרא,³⁸ גם מזמור כ"ד בתהילים, המזמור המבטא באופן הבולט ביותר את מלכות ה' בעולם, נאמר בשעה שהעלה שלמה את הארון לבית המקדש.

34 לפי הסבר זה, קריאת שמע בשעה שהחמה זורחת במקדש, וניצוצות יוצאין מן הנברשת של הלני המלכה - מבטאת את עניין קבלת עול מלכות שמים בשעה שהשמש זורחת (יומא לז ע"ב).

35 בפירושו לבראשית א', ה.

36 דהי"א י"ג, א"ד.

37 שמ"ב ט"ו, כד"כו.

38 שבת ל ע"א; מועד קטן ט ע"א; סנהדרין קז ע"ב.

המקדש כמקום המבטא חיבה וקרבה אינטימית בין כנסת ישראל לקב"ה

כפי שהראינו לעיל, הכרובים מסמלים לא רק את מלכות ה' הבאה לידי ביטוי במקדש, אלא גם את יחס הקרבה שבין כנסת ישראל והקב"ה - בין הרעיה ודודה.³⁹

• לפני המלכת המלך יהואש, הוא הוסתר בחדר המיטות.⁴⁰ רש"י מפרש שהוסתר בעליית בית קודשי הקודשים. קודש הקודשים נחשב כחדר האינטימי ביותר - "חדר המיטות", המבטא יותר מכל את הקשר הקרוב בין כנסת ישראל לקב"ה.

• בדברי חז"ל שזורים דימויים רבים המקשרים בין הכרובים לחתן וכלה. דברי ר' עקיבא "זכו שכינה ביניהן, לא זכו אש אוכלתן" (סוטה יז ע"א) מתייחסים בבירור לכרובים. זכו, שכינה ביניהם - כפי שהקב"ה מתגלה לכנסת ישראל בדיבור מבין שני הכרובים; ואילו כשאין שכינה שורה חלילה, אש יוצאת מבין שני הכרובים.⁴¹ הדימוי לחתן וכלה מלמד על מהותם של הכרובים ועל מהות החדר שבו הם מצויים.

• הגמרא⁴² מציינת את ההקבלה ביחזקאל בין האמירה האלהית לנביא "הנני לקח ממך את מחמד עיניך" (כ"ד, טז), המתייחסת לאשתו של הנביא, לבין הפסוק "הנני מחלל את מקדשי גאון עֲזַכֶּם מחמד עיניכם ומחמל נפשכם" (שם, כא). הקבלה זו מוכיחה את אופי המקדש כמקום המבטא יותר מכל את הקשר בין כנסת ישראל לקב"ה, כקשרי חיבה וקרבה בין איש לאישה.

• הבלטת הבדים בפרוכת המבדילה בין הקודש לקודש הקודשים נמשלת בחז"ל ל"שני דדי אישה", שנאמר "צרור המר דודי לי בין שדי ילין" (שיר השירים א', יג).⁴³ דרשה זו רומזת כי קודש הקודשים הוא מקום החיבור בין כנסת ישראל לקב"ה.

39 שיר השירים א', טו-יז.

40 מל"ב י"א, ב; דהי"ב כ"ב, יא.

41 בכמה מקומות מצאנו שאש יוצאת מקודש הקודשים. ראה לדוגמה בשחיטת יצר העבודה הזרה (יומא סט ע"ב).

42 סנהדרין כב ע"ב, וראה בחידושי אגדות למהרש"א שם, ד"ה כאלו חרב ביהמ"ק.

43 יומא נד ע"א.

- מעניינת לשון הגמרא בסנהדרין עה ע"א: "מיום שחרב הבית ניטל טעם ביאה". כביכול מרגע שאין כנסת ישראל והקב"ה יכולים לבטא את הקשר האינטימי ביותר, את גילוי האהבה בשלמותה - כך גם אין אפשרות להביא לידי ביטוי מלא את הקשר האינטימי בין איש לאשתו. המהר"ל מסביר⁴⁴ שהחיבור של ה' יתברך עם ישראל בבית ה' הוא חיבור גמור, ומכוח החיבור הזה היה חיבורם של איש ואישה באחדות גמורה, שהוא טעם ביאה. בהקשר זה, הוא מביא את הגמרא בעירובין סג ע"ב: "כל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן, אסורין בתשמיש המיטה", ומוכיח שישנו קשר פנימי בין ארון ושכינה במקומם, המבטאים את הגילוי השלם ביותר של קרבת הקב"ה לכנסת ישראל, לבין קשר האישות בין איש ואשתו, המבטא אף הוא את גילוי הקרבה השלם ביותר ביניהם.

פרט לדוגמאות אלה, בהן המקדש מסמל באופן ישיר את חיבת כנסת ישראל והקב"ה, גם אחדים מתפקידי המקדש מבטאים קשר זה.

- המקדש הוא המקום שממנו הקב"ה משגיח על כל העולם, והמדרש קובע שמציאות זו נמשכת אפילו לאחר החורבן:

לא זזה השכינה מתוך ההיכל שנאמר (דהי"ב ז', טז): "והיו עיני ולבי שם" וגו', וכן הוא אומר (תהילים ג', ה): "קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה", אף על פי שהוא חרב הרי הוא בקדושתו... משל למלך שהיה לו פרדס ובנה בו מגדל גבוה וציווה המלך שיתנו לתוכו פועלים שיהיו עוסקים במלאכתו... אף הקב"ה, אף על פי שהוא נראה כמסלק שכינתו מבית המקדש, "עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם" (תהילים י"א, ד) (שמות רבה, מהד' וילנא, ב', ב).

- זהו מקום שבו פוגש הקב"ה את כנסת ישראל. הדיבור הא־להי יוצא מבין שני הכרובים, שנאמר: "ונועדתי לך שם, ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדת, את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל" (שמות כ"ה, כב). 'ויעוד' פירושו מפגש, וכך גם נדרשת לשון 'אהל מועד' - מקום מפגש, בו ה' מדבר אל משה.⁴⁵

44 חידושי אגדות על אתר.

45 ראה רש"י על שמות ל"ג, ז.

- המקדש הוא מקום תפילה לכל, לכלל וגם לכל פרט, כפי שאמר שלמה בתפילתו בעת חנוכת הבית הראשון (מל"א ח', כח-ג) - שוב, ביטוי לקרבה הבלתי אמצעית בין עם ישראל לקב"ה.
- בנוסף, המקדש הוא המקום שממנו שואבים את רוח הקודש,⁴⁶ מקום מפגש עם דבר ה' החי המתגלה לאדם.
- כל הבאת התבואה למקדש - הן במישור הכללי, בשלוש הרגלים, והן במישור הפרטי בביכורים - עניינה העשייה האנושית הנדרשת מתוך קרבה, על מנת שתחול הברכה. כדברי בעל **ספר החינוך**:

שרצה ה' בחדויו הגדולים לקבוע לישראל מקום בארץ שיהיה נכון אל טובת הבריאות וזכותם... לעולם תתרבה שם הברכה והקדושה לפי הפעולות הטובות שיעשו שם בני האדם ואז עם הפעולות הטובות יפתחו מעיינות הטוב כנגדו (מצווה צה).

- בנוסף, ניתן לראות גם את כלי המשכן עצמו, לדוגמה השולחן ועליו לחם הפנים - כאמצעים שבהם נדרש האדם לפעול על מנת שתחול הברכה. וראה בלשון הזוהר:

פתח רבי ייסא ואמר ועשית שלחן עצי שטים וגו' שלחן דא איהו קיימא לגו במשכנא, וברכתא דלעילא שריא עליה ומניה נפיק מזונא לכל עלמא, ושלחן דא לא אצטריך למהוי בריקניא אפילו רגעא חדא אלא למהוי עליה מזונא, דהא ברכתא לא אשתכח על אתר ריקניא, ובגין כך אצטריך למהוי עליה נהמא תדיר דלהוי תדיר ברכתא עלאה משתכחא ביה ומגו ההוא שלחן נפקי ברכאן ומזוני לכל שאר פתורי דעלמא דאתברכאן בגיניה⁴⁷ (פרשת תרומה, קנג ע"ב).

בפרק זה ניסינו להראות כי המקדש בכלליותו - וקודש הקודשים והכרובים בפרט - הוא מקום שבו מתגלה במלואו היחס האמיתי הראוי לקב"ה, יחס החתום בחותם יראה גדולה, אך מבטא גם אהבה גדולה - רוממות ואימה, קרבה וחובה, מלך וחתן.

46 ראה למשל **ירושלמי** סוכה פ"ה ה"א.

47 **תרגום**: פתח ר' יוסי ואמר: "ועשית שלחן עצי שטים" - שולחן זה הוא עומד בפנים במשכן, וברכה עליונה שורה עליו, וממנו יוצא המזון לכל העולם. ושולחן זה אינו צריך שיהיה בריקנות אפילו רגע אחד אלא שיהיה עליו מזון, שהרי הברכה אינה שורה על מקום ריק; ומשום כך צריך להיות עליו לחם תמיד, כדי שתהיה נמצאת בו תמיד הברכה העליונה. ומן השולחן ההוא יוצאים ברכה ומזון לכל שאר שולחנות העולם, המתברכים בזכותו.

במקדש אנו נפגשים עם הקב"ה, שמחד הוא נורא, נשגב ובלתי נתפס, "לית מחשבה תפיסא ביה"; ומאידך קרוב אלינו בכל קוראנו אליו, "לית אתר פנוי מיניה".

ד. המקדש כמקום עבודת הציבור

ברור כי מקדש עומד על מכונו - ובפרט בימי בית ראשון, בו שרתה שכינה - הינו אחד הגילויים המשמעותיים של מדרגת החיים השלמה. מציאות של ממלכה ומקדש - כהונה, נבואה וסנהדרין בלשכת הגזית - היא בעצם ההופעה הרוחנית המלכותית הלאומית המלאה של כנסת ישראל. איחוד כוחות אלו היה התנאי לגילוי מדרגתם העליונה של ישראל, ביחסם לקב"ה במקדש.

אך המקדש היה גם מקום עבודת הציבור, ובו היו מיוצגים כל ישראל. להלן נביא כמה ביטויים לכך:

1. עבודה במשמרות ובמעמדות

המשנה (תענית פ"ד מ"ב) שואלת על עבודת התמיד הכיצד קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, ומסבירה שמשום כך התקינו נביאים ראשונים עשרים וארבעה משמרות - ועל כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כוהנים, לוויים וישראלים. פעמיים בשנה נקראו כולם לשבוע מילואים של קודש. לפי תורות הייתה מתייצבת משמרת ובה כוהנים, לוויים וישראלים, שהיו עולים לירושלים ועובדים במקדש כשליחי כל ישראל, וכשליחי הציבור כולו הקריבו את קרבנות הציבור.⁴⁸

2. מחצית השקל

נתינת מחצית השקל על ידי כל אדם מישראל הופכת אותו לשותף ממוני מלא בעבודת המקדש. מתרומת הלשכה, שבה נאספו השקלים, היו מממנים את כל עבודות המקדש: קרבנות הציבור, פרה אדומה, שעיר המשתלח ולשון של זהורית. הכסף שנותר מתרומת הלשכה שימש למימון הוצאות ציבוריות שונות שנועדו לייפות את ירושלים: אמת המים, חומת העיר ומגדליה וכל צורכי העיר.⁴⁹

48 וראה בירושלמי (תענית פ"ד ה"ב, הובא בר"ח על אתר בבבלי, כו ע"א): "א"ר יונה: תמידין, קרבנן דכל ישראל אינון" - מערכת התמידין, שהיא יסוד קיום המקדש (ראה רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"א ה"א והלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ב), היא מערכת השייכת לכל אדם מישראל כפרט, ולא רק כחלק מציבור.

49 ראה בשקלים פ"ד משניות א' וב'.

כלומר, כל עם ישראל היה שותף בצורה ממונית בחיזוקה ובטיפוחה של ירושלים. עבודת המקדש וייפוי ירושלים לא היו עניינים לתושביה בלבד, שהרי "ירושלים לא נתחלקה לשבטים"⁵⁰ - אלא לכל עם ישראל, שהרגיש בכך את שייכותו ואת זיקתו לעבודת המקדש ולירושלים.

כיום אנו נוהגים בערב פורים לאסוף כסף 'זכר למחצית השקל'. מדי שנה בשנה מיתוספות על הבמה שבבית הכנסת עוד ועוד קופות לצדקה, לגמ"ח, לכוללים, לשיבות, להתיישבות ולמפעלים נוספים. נדמיין לעצמנו שכל הקופות כולן, ללא יוצא מהכלל, בכל בתי הכנסיות ובכל כפר ועיר בארץ ובחוצה לארץ, היו מגיעות לכתובת אחת - למקדש. כמה שותפות זו מגבירה את תחושת השותפות והערבות ההדדית בין כל בני ישראל בכל קצות תבל!

זאת ועוד: בתרומת הלשכה כולם היו שותפים שווים. "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל" (שמות ל', טו) - כולם היו שותפים בירושלים. "ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה יחדו" (תהילים קכ"ב, ג) - עיר שהיא עושה כל ישראל חברים"⁵¹.

3. מעמד הקהל

אחת לשבע שנים, במוצאי שנת השמיטה, מתכנס כל עם ישראל בהר הבית, אנשים נשים וטף, לשמוע את המלך קורא בתורה.⁵² לאחר ששבתו במהלך השנה מעבודת האדמה ולמדו תורה, היווה מעמד זה מעין חידוש של מעמד הר סיני בהר הבית.⁵³

הרמב"ם מתייחס לקריאת התורה על ידי המלך:

וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם, לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, כיום שניתנה בו [תורה] בסיני (הלכות חגיגה פ"ג ה"ו).

ברור שבזמן שלוש הרגלים, המקדש, הר הבית וסביבותיו המו יהודים מכל העולם שהתכנסו במקום כדי לראות וליראות את פני ה'. לא במקרה דורשים חז"ל: "ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה יחדו" - עיר שעושה כל ישראל חברים", וזאת דווקא בזמן

50 יומא יב ע"א; מגילה כו ע"א; בבא קמא פב ע"ב.

51 ירושלמי, חגיגה פ"ג ה"ו.

52 ראה דברים ל"א, י"ג.

53 כהמשך לתפיסה לפיה המקדש מהווה המשך ישיר למעמד הר סיני, כמפורש ברמב"ן לשמות כ"ה, א. להלן נתייחס לדברים אלו.

עלייה לרגל.⁵⁴ וראה גם בירושלמי בבבא קמא פ"ז ה"ז: "ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה יחדו' - עיר שמחברת [את] ישראל זה לזה".

הממד הציבורי של עבודת המקדש בולט במעמדות ציבוריים גדולים - בשלוש הרגלים, ביום הכיפורים ובמעמד הקהל במוצאי שנת שמיטה. אך יש גם ביטוי ציבורי קבוע: מחד, מחצית השקל הופכת כל אחד מישראל לשותף מלא בעבודת המקדש, ומאידך כל עם ישראל משתתף בעבודה הקבועה של המקדש באמצעות המשמרות והמעמדות - שבועיים בשנה שבהם עבדו במקדש, התענו, התפללו ועמדו על קרבנות הציבור בשם כל ישראל.

אין בעבודת ה' שלנו כיום לא השתתפות ממונית של כל אדם מישראל באופן שווה בשום משימה כלל ישראלית, לא שותפות בעבודה השייכת לכל עם ישראל, ולא מעמדות ציבוריים בהם כל עם ישראל שותף.⁵⁵

ה. מצוות התלויות בארץ

שגורה בפינו תפילת המוספים של הרגלים:

א-להינו וא-להי אבותינו... מפני חטאינו גלינו מארצנו, ונתרחקנו מעל אדמתנו.

ישנה גלות מן הארץ וישנו גם ריחוק מן האדמה. היום, כאשר רוב עם ישראל חי בערים, קשה לנו להבין את משמעות ביטוי הזיקה לקב"ה על ידי הבאת פירות למקדש.⁵⁶ נביא כאן כמה דוגמאות שמהן ניתן להבין את משמעותה של זיקה זו.

1. ט"ז בניסן - הנפת העומר ואיסור חדש

בזמן שבית המקדש היה קיים, יום ט"ז בניסן היה תאריך מכריע הן לחקלאים והן לכל העם. כולם ציפו לרגע שבו יונף העומר בעזרה. כל ילד הבין באופן פשוט כי המקדש הוא מקור הברכה, ועד שלא ינתן האות במקדש אי אפשר לאכול מהתבואה של

54 שם בירושלמי.

55 במוצאי סוכות בשנת ה'תשמ"ח התקיים 'זכר למעמד הקהל', בו שחזרו מעמד זה למרגלות מקום בית מקדשנו. מעמד זה היה מרגש ביותר והשתתפו בו רבבות, אך רבים מדי חסרו בו.

56 תופעה זו הינה בעלת משמעות רוחנית גדולה גם בלא זיקה למקדש. על פניו, נראה כי האספלט מנתק אותנו מן האדמה, ואכמ"ל.

השנה החדשה.⁵⁷ איסור חדש נוהג גם כיום, ואסור לאכול מן התבואה החדשה לפני י"ז בניסן.

2. הראשית לה'

אמנם, המקפידים שלא לאכול טבל ומפרישים תרומות ומעשרות גונזים בצורה מכובדת את החלק שהפרישו; אך האם מישהו יכול לומר שאת הראשית הוא נותן לקב"ה, ורק אחר כך הוא אוכל? הפרשת תרומה כיום נתפסת לעיתים כנטל, חומרא נוספת שיש לקיימה לפני שאוכלים - ומי שיכול, וסומך על הירקן (או על נותן ההכשר למפעל או למסעדה), משתדל לקנות מזון "ללא חשש טבל". קשה מאוד לראות בפעולה זו אפילו זכר לנתינה לכוהן וללוי שעליה נצטוונו - נתינה שיש בה משום תרומה לה', ודאגה לפרנסת השבט שעליו מוטלת עבודת המקדש.⁵⁸

3. העומר, שתי הלחם וניסוך המים

שלוש הרגלים הינם ימי דין, ובכל אחד מהם ישנה זיקה ליבולה של ארץ ישראל - קציר ואחר כך אסיף. חז"ל אומרים:

הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות... הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן... נסכו לפני מים בחג (סוכות) כדי שיתברכו לכם גשמי שנה (ראש השנה טז ע"א).

בהבאת התבואה, הפירות והמים למקדש, אנו מבטאים באופן עמוק את ההכרה כי ה' הוא מקור הברכה הגשמית. יש בכך הודאה כפולה, על שתי משמעויות המילה:

א. הודאה על הטוב - על שפע הברכה הניתנת לנו בכל רגל.

ב. הודאה על האמת - כי ה' הוא מקור הטוב.

57 היהודים הגרים במקומות מרוחקים מהמקדש, שלא יכלו לדעת מתי קרב העומר, היו אסורים לאכול מהתבואה החדשה עד חצות היום; לאחר חצות הותר להם, מכיוון שחזקה שאין בי"ד מתעצלים בהקרבה (משנה מנחות סח ע"א).

58 האבסורד שבמצב הנוכחי בא לידי ביטוי חריף במנהג לטמא את הפירות קודם הפרשת תרומות ומעשרות, בכדי שלא להיוותר עם תרומה טהורה, שאחר כך אסור יהיה לטמא בידיים. החשש מאיסורים הביא לידי כך שמראש דואגים שפירות אלו לא יהיו ראויים לאכילת כוהן, ויפסלו מדין 'ראשית'.

כאשר מינה דוד את שלמה ליורשו, נתן לו אביו לעיני קהל ישראל את התוכניות לבניין המקדש, ואמר כלפי מעלה: "כי ממך הכל ומידך נתנו לך"⁵⁹ - הכל מאת ה', ואנו מביאים לו משלו. מימרא זו מבטאת בזעיר אנפין את כל מהותו של המקדש - מקום מרכזי בו אנו מבטאים⁶⁰ את הכרתנו כי הקב"ה הוא מקור הכל, ומביאים לו ממה שהעניק לנו. בכך אנו מרגישים ומבטאים את אדנותו ומלכותו עלינו ועל העולם כולו. ה' מעניק לנו את כל הברכה הגשמית - ואנו מביאים למקדש חלק קטן ממה שהעניק לנו, כדי להכיר תודה ולבקש שימשיך ויריק לנו ברכה גם בהמשך (ראה מלאכי ג', י).

בסוכות, עם ישראל מביא למקדש את טיפות המים האחרונות - על מנת שה' יברך את עם ישראל בגשמי ברכה בשנה החדשה.⁶¹

הבאת התבואה והפרי למקדש מקרבת את ישראל לאבן השתייה שבקודש הקודשים, שממנה נברא העולם. לשם אנו מצווים להביא את התבואה, הפירות והמים, על מנת להדגיש כי כל הברכה באה מאת ה' - מקור הכל.

העומר מתיר את התבואה החדשה במדינה, ושתי הלחם (הבאות חמץ) את התבואה החדשה במקדש.⁶² יחד, הם מהווים קרבן תודה שמביאה האומה על ברכת הארץ.⁶³

4. ביכורים

בהמשך לקרבן התודה של כלל האומה, משבועות ועד סוכות⁶⁴ היחידים מביאים ביכורים - ובכך אנו מכירים תודה לקב"ה לא רק על היבול שזכינו לאסוף, אלא גם על עצם ישיבתנו בארץ, שאף היא חסד המתחדש מדי שנה.

59 דהי"א כ"ט, יד.
60 באופנים שונים: בתבואה ובפירות, בקרבנות, בתפילה ובהשתחויה, בעלייה לרגל ואף במשפט (וראה להלן).
61 דבר דומה, ודרמטי יותר, עשה אליהו במעמד הר הכרמל, שסיים בצורת בת שלוש שנים. ראה מל"א י"ח, לד"ה.
62 משנה במנחות סח ע"ב.
63 דברים אלו מבוארים ביתר הרחבה בדברי הרב קוק במאמרו "החדש במדינה ובמקדש", (מאמרי הראי"ה, ירושלים ה'תשד"ם, עמ' 181-182), בו הוא מדגיש כי "אין מקדש בלא מדינה ואין מדינה בלא מקדש". עיין עוד בספרו של הרב שלמה פישר, בית ישי - דרשות ח"א, דרשה לשבת הגדול א' א ד"ה ויובן, ירושלים תשס"ד, עמ' יב.
64 במסכת ביכורים (פ"א מ"ו) נחלקו התנאים האם מסוכות ועד חנוכה (מועד אסיף השמן)

העלאה זו נעשתה בשיירות של אנשים, שבלילות לנו ברחובה של עיר וביום הלכו בתהלוכה ססגונית,⁶⁵ ואנשי ירושלים היו יוצאים לקבל את פניהם וללוותם עד הכניסה לעיר. כך, בכל חודשי הקיץ הדרכים המובילות לירושלים היו עמוסות בשיירות המעלות את ביכוריהן למקדש. גם הבאת הביכורים של היחיד הפכה לטקס ציבורי שבו השתתפו שכניו, שאר העולים לרגל ואנשי ירושלים - "עיר שעושה כל ישראל חברים".

אופן ההבאה בעזרה

הבאת הביכורים בכלי מעוטר, קריאת פרשת מקרא ביכורים, הנחתם למרגלות המזבח, הנפתם וההשתחויה הן רק שיאו של טקס העלאת הביכורים. ראשיתו בהפרשת הפרי ובייעודו לביכורים, המשכו בעלייה חגיגית והמונית בשיירות דרך הערים השונות, וסופו בקבלת הפנים בירושלים ובשירה עד העזרה עצמה.

הרב נריה זצ"ל מצטט⁶⁶ את מדרש תנחומא לפרשת כי תבוא:

צפה משה רבנו עליו השלום ברוח הקודש שבית המקדש עתיד להיחרב והביכורים עתידים להיפסק, עמד והתקין לישראל שיהיו מתפללים שלוש פעמים בכל יום (ס"ק א).

נשאלת השאלה: איך ייתכן שהבאת הביכורים פעם או פעמיים בשנה שקולה כנגד שלוש תפילות בכל יום!?

מסביר הרב, שבמעמד הבאת הביכורים האדם הפרטי מגיע קרוב מאוד למזבח, עומד לפני ה' בקרבה יתרה ומשתחוה. אין מעמד דומה למעמד הביכורים, שבו אדם שאינו כוהן יכול להרגיש את העמידה לפני ה' כה קרוב. עמידה קרובה זו היא גם מהותה של התפילה, ולכן המדרש אומר שהתפילות ניתקנו כתחליף לביכורים.

קשה לנו כיום לדמיין לעצמנו את משמעות הבאת הביכורים: ראשית, מפני ש"נתרחקנו מעל אדמתנו", וזיקתנו הפשוטה אל האדמה נשתנתה; שנית, מפני

מביאים ביכורים וקוראים מקרא ביכורים, או מביאים ולא קוראים. ראה במאמרו של הרב יואל בן נון "יום ייסוד היכל ה'", **מגדים** יב, עמ' 49-97.

65 כמתואר בהרחבה במשנה בביכורים בפרק ג'.

66 **נר למאור**, הוצאת אור עציון ה'תשס"א, עמ' 459-460.

שעבודת ה' שלנו מכילה מחשבה, רצון, דיבורים ומעשים בקיום מצוות שונות, אך אין אנו מביאים פיסית כיום פירות גשמיים 'משלנו' לקב"ה.⁶⁷

הבאת הפרי מהבית לעזרה ממחישה את אהבתנו לקב"ה ואת הכרת הטוב על כל חסדיו מחד, ומאידיך - את הכרתנו באדנותו עלינו, על ארצנו ועל הברכה ביבולנו.⁶⁸

המשמעות הכוללת של המצוות התלויות בארץ הקשורות למקדש היא המפגש הבלתי אמצעי הקבוע שבין האדם לקב"ה סביב יבול שדותיו ופרדסיו. במילים אחרות, זהו מפגש חי ומתמיד של גופני ורוחני, של ארץ ושמים. כך, תוך הבאת התוצרת החקלאית למקדש מתעלה כל המציאות הגשמית אל מעלתה הרוחנית הגבוהה ביותר.

ו. על שלושה דברים העולם עומד

המשנה באבות (פ"א מ"ב) מתייחסת לשלושה ערכים מרכזיים העומדים בתשתית העולם וביסודו, ומקיימים אותו. להבנתנו, שלושה ערכים אלה באים לידי ביטוי באופן משמעותי בהר הבית ובמקדש.

1. התורה

א. המקדש ומעמד הר סיני

הזכרנו לעיל שהשראת השכינה היא אחת ממטרות המקדש. זו שיטת הרמב"ן, ויש לשים לב ללשונו בתחילת פרשת תרומה, בציווי על הקמת המשכן:

וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכמו שנאמר שם (שמות כ"ד, טז): "וישכן כבוד ה' על הר סיני", וכתוב (דברים ה', כא): "הן הראנו ה' א-להינו את כבודו ואת גדלו" - כן כתוב במשכן: "וכבוד ה' מלא את המשכן" (שמות מ', לד). והזכיר במשכן שני פעמים וכבוד ה' מלא את המשכן, כנגד "את כבודו ואת גדלו". והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני. ובבא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני... וכן אמר הכתוב (שמות כ"ט, מב-מג): "אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם... ונקדש בכבודי" - כי שם יהיה בית מועד לדבור, ונקדש בכבודי. והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם, יבין סוד המשכן ובית המקדש (שמות כ"ה, א).

67 גם בעבודת הקרבנות יש צד בו האדם נותן מן הקרוב והיקר לו לקב"ה, בעיקר בקרבנות שאינם באים על חטא אלא בנדב ונדבה.

68 גם מצוות נוספות, כווידי מעשרות או ביעור מעשרות, מבטאות תודעה כפולה זו, ואכמ"ל.

הרמב"ן מתאר את המשכן כהנצחת מעמד הר סיני. אותה השכינה שירדה על ההר, כאשר הקב"ה ירד עליו לתת תורה לעמו ישראל - שכינה זו נוכחת תמיד בקרב ישראל. המקדש מבטא את מתן התורה התמידי.

כפי שהזכרנו לעיל,⁶⁹ אחת לשבע שנים התקיים במקדש מעמד הקהל, אשר היה חידוש למעמד הר סיני באופן פשוט יותר - בלימוד תורה פומבי לכלל ישראל, שהתכנסו ועלו לרגל.

ב. בלב המקדש - התורה

הכרובים, המסמלים את כיסא מלכות ה', היו מונחים על גבי הארון שבו נשמרו הלוחות ושברי הלוחות,⁷⁰ המסמלים את התורה ואת הברית שבין הקב"ה לעמו. באופן דומה, משה נצטווה על ידי הקב"ה להניח את ספר התורה בצד הארון (דברים ל"א, כה-כו).

אך מעבר למעמד הסמלי של הכרובים, הם גם היו מקור לימוד התורה בפועל - שהרי משה היה שומע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת מבין שני הכרובים (במדבר ז', פט). ההתגלות מבין שני הכרובים היא התורה החיה והמתחדשת הנמסרת למשה, ודומה בכך לתורה שבעל פה. לא רק הלוחות הראשונים והשניים היו מונחים בארון; התורה שבכתב והתורה שבעל פה השתלבו שם יחד, והראשונה היוותה מסד לשנייה.

המשנה במסכת סופרים (פ"ו ה"ד) מציינת שהיו בעזרה שלושה ספרים, שעל פיהם היו מגיחים את ספרי התורה. הגמרא קובעת:

מגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שרין מתרומת הלשכה (כתובות קו ע"א).

המקדש היה מרכז התורה: ספרי התורה שבו היו המדויקים ביותר, ועל פיהם היו מגיחים את כל ספרי התורה.

ג. מקום המפגש עם גדולי הדור

הגמרא במסכת פסחים (כו ע"א) מספרת על רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל. במסכת סנהדרין (יא ע"ב) מסופר על רבן גמליאל שהיה יושב על גבי מעלה בהר הבית. אחת ממטרות העלייה לרגל הייתה המפגש עם גדולי הדור שישבו בהר הבית

69 בעמ' 131.

70 בבא בתרא יד ע"ב; מנחות צט ע"א.

ולמדו את התורה לכל עם ישראל.⁷¹ אף הסנהדרין הייתה יושבת בעזרה,⁷² כאמור: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".⁷³ בהמשך למתואר לעיל לגבי הכרובים - במקדש השתלבו התורה שבכתב והתורה שבעל פה זו בזו, ולפיכך מרכז ההוראה ומושב הסמכות השופטת העליונה היו שניהם בסמוך לו.

ד. בין התורה למקדש

הן המקדש והן התורה מבטאים את הזיקה שבין כנסת ישראל לבין הקב"ה. המדרש עומד על היחס שבין שניהם:

משל למלך שהייתה לו בת יחידה,⁷⁴ בא אחד המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו, אמר לו: בתי שנתתי לך - יחידית היא. לפרוש ממנה איני יכול; לומר לך 'אל תטלנה' איני יכול, לפי שהיא אשתך; אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך - קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל: נתתי לכם את התורה. לפרוש הימנה איני יכול; לומר לכם 'אל תיטלוה' איני יכול; אלא בכל מקום שאתם הולכים - בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר (שמות כ"ה, ח): "ועשו לי מקדש" (שמות רבה ל"ג, א).

בסיום תפילת שמונה עשרה אנו אומרים:

יהי רצון מלפניך... שייבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך.

המהר"ל⁷⁵ מסביר שכשם שהלב הוא מקור חיותו של האדם והמוח הוא מקור השכל שבו, כך בית המקדש הוא ליבו של העולם, והתורה היא שכלו. הורדוס כיבה אורו של עולם והרג את תלמידי החכמים, ותשובתו הייתה בבניין אורו של עולם - המקדש.

הגמרא בברכות (ח ע"א) אומרת שמיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, כי "התורה בגלותנו - מקום מקדשנו".⁷⁶ כל העוסק בתורה

71 וראה ראב"ע על דברים י"ד, כג.

72 **מכילתא** מסכתא דבחדש פ"א ד"ה ואלה המשפטים; **ירושלמי** מכות פ"ב ה"ו.

73 ישעיהו ב', ג; מיכה ג', ב.

74 לעיל, התייחסנו לאופנים השונים שבהם מתוארים יחסי הקב"ה ועם ישראל: כיחס בין בני זוג, בין אדון לעבדיו ובין אב לבנו. כאן המדרש משתמש בדימוי רביעי, בדמותו את התורה לבתו של הקב"ה ואת עם ישראל לחתנו.

75 **נר מצוה**, בפתיחה לחלק ב', וביתר הרחבה **בגבורות ה'** סוף פרק ח' (עמ' פד-פט במהד' מכון המהר"ל, ירושלים ה'תשנ"ט).

76 מהר"ל, **תפארת ישראל** ע, ד"ה והתבאר לך.

כאילו הקריב עולה ומנחה (מנחות קי ע"א), ותלמידי החכמים העוסקים בתורה בלילות כאילו עוסקים בעבודה.

ה. הסנהדרין והמקדש

ירושלים, ובפרט המקדש, קשורים באופן מהותי לצדק ולמשפט. המשנה⁷⁷ מוסרת כי שלושה בתי דינים היו בירושלים: אחד ישב על פתח הר הבית, אחד על פתח העזרה ואחד ישב בלשכת הגזית. הסנהדרין, שמקום מושבה היה בלשכת הגזית, הייתה ממוקמת בעזרה המרכזית במקדש: חציה בקודש (עזרה) וחציה בחול (חיל),⁷⁸ וחז"ל לומדים במכילתא⁷⁹ ובירושלמי⁸⁰ שיש להצמיד את לשכת הגזית למזבח מדין תורה.

מיקום לשכת הגזית בקודש הינו בעל משמעות ואיננו מקרי. חז"ל מנסחים זאת כך: "מלמד שהמקום גורם" (סנהדרין יד ע"ב). דווקא ישיבת הדיינים בלשכת הגזית בעזרה מאפשרת להם לדון.

וארבעים שנה קודם שחרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות... שלא דנו דיני נפשות (עבודה זרה ח ע"ב).

האפשרות לדון דיני נפשות בכל בתי הדין של עשרים ושלושה דיינים ברחבי הארץ מותנית בישיבת הסנהדרין במקומה. הלכה זו מלמדת על הזיקה המהותית שבין הסנהדרין למקדש, על פי הפסוק: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב', ג).

סמיכות זאת של בית הדין העליון של האומה למקדש מאפשרת לדיינים (כוהנים, לויים וישראלים) להכריע בסוגיות הלכתיות, רוחניות, ציבוריות, חברתיות ומדיניות של האומה כולה.

תפקידי הסנהדרין רבים ומגוונים: היא מוציאה למלחמת הרשות, מחליטה על הגדלת שטחה של ירושלים,⁸¹ בודקת כוהנים בייחוסים ובמומים,⁸² מחדשת הלכות ומפיצה תורה לכל ישראל.

77 סנהדרין פו ע"ב.

78 ראה יומא כה ע"א.

79 על שמות כ', כג.

80 מכות פ"ב ה"ו.

81 סנהדרין פ"א מ"ה.

82 רמב"ם, הלכות ביאת מקדש פ"ו ה"א.

צדק הוא תנאי להתקרב לבית ה', והיעדר הצדק והמשפט הוא הגורם לחורבן ירושלים ובית ה'⁸³. חז"ל במדרש לומדים:

מעולם לא היה אדם בירושלים ובידו עוון. כיצד? תמיד של שחר מכפר על עבירות שבליה, ושל בין הערביים מכפר על עבירות שנעשו ביום... שנאמר: "צדק ילין בה"⁸⁴.
(במדבר רבה כ"א, כא).

2. העבודה

אחת העבודות המיוחדות שהיו בעזרה ובהר הבית הייתה ההשתחויה. כמה הסברים נאמרו לעבודה זו: שותפות כל אברי האדם בתפילה,⁸⁵ העמקת הענווה של האדם לפני ה',⁸⁶ וביטוי ליראת הרוממות.⁸⁷ ביסוד כל ההסברים עומדת משמעות אחת: התבטלות גמורה של האדם לפני הקב"ה, והכרת השייכות הגמורה אליו.

חלק מרכזי אחר בעבודה, שהיה מיוחד דווקא למקדש, היה עולם הקרבנות. דרך עולם זה האדם היה נפגש עם הקב"ה לא רק בזמנים קבועים - בשלוש הרגלים - אלא גם בנסיבות שונות בחייו האישיים: בהודאה על חטא או בהודאה על נס, לאחר לידה, או אפילו באירועים הקשורים לנכסיו - כהקרבן בכור והבאת מעשר בהמה. בכל ההזדמנויות הללו האדם נדרש לעמוד לפני ה' ולהקריב קרבן.⁸⁸

אחד המאפיינים הבולטים של עבודת הקרבנות הוא הפסול הנגרם לקרבן על ידי מחשבה שאינה נכונה בדעתו של המקריב. לדוגמא, אם בכוונתו להקריב לאחר זמנו של הקרבן או חוץ למקומו הקרבן נפסל (זבחים יג ע"א). עובדה זו ממחישה עד כמה קרבת אלהים של האדם המקריב קרבן דורשת ממנו את טהרת מחשבתו ומיקודו בפעולת ההקרבה. בכך מתגלה במקדש דעתו של האדם בטהרתה.

83 להרחבה בעניין, עיין בתהילים פרק ט"ו ובמיכה ג', ט"ב.

84 ישעיה א', כא; וראה לאורך כל הפרק שם.

85 **מדרש שוחר טוב** לתהילים ל"ה, י.

86 רבי אברהם בן הרמב"ם, **המספיק לעובדי ה'**, פרק הענווה.

87 רמח"ל, **מסילת ישרים**, פרק יט.

88 בכל קרבן שלמים (תודה, בכור וכו'), חלק מבעל החיים מוקרב על המזבח, חלקו ניתן לכוהנים וחלקו לבעלים (ראה רש"י לויקרא ג', א). על כן, האדם המביא קרבן שלמים מרגיש שהוא אוכל מכוח אכילת המזבח. ביטוי לתחושה זו אנו מוצאים במנהג הפרושים שנזכר לעיל, שעם החורבן נמנעו מאכילת בשר ושתיית יין.

עבודה נוספת הדורשת שהאדם יטהר את דעתו ויכוון אותה אל בוראו היא עבודת התפילה. כיום, עבודת התפילה נתפסת כתחליף לקרבן; אך לאמיתו של דבר, להיות המקדש עומד על תלו, היה הוא המוקד לתפילת כל אדם - אפילו נכרי. "כִּי בֵּיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים" (ישעיה נ"ו, ז).⁸⁹

א. "נפש תחת נפש"

בפרשת העקדה - הפרשה הראשונה שכתוב במפורש שהתרחשה בהר המוריה - בסופו של דבר הוקרב האיל, ולא יצחק. מסקנת העקדה היא שהקב"ה אינו מעוניין בקרבנות אדם.⁹⁰ אם כן, מה פשר הציווי הראשוני?

נראה, שכבר בקרבן הראשון שהתורה ציוותה להקריב על מזבח בהר המוריה, צריכה הייתה להיות מוכנות נפשית להקריב את הבן. דרגת הקרבה הנדרשת היא עד כדי מסירת הנפש. כאשר הקב"ה ראה שאברהם מוכן למסירות נפש כזאת, הוא ציווה עליו להקריב את האיל במקום יצחק.

ניתן להראות שהעקדה עומדת ביסוד מצוות רבות במקדש: הקרבנות, ההשתחויה, היראה ועוד. הרמב"ן בפירושו לתורה מסביר את טעם הקרבן:

כדי שיחשוב האדם בעשותו כל אלה כי חטא לא-להיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן הזה, שהיא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש וראשי איברי הקרבן כנגד ראשי איבריו

(ויקרא א', ט ד"ה ויותר ראוי לשמוע).⁹¹

האדם עצמו אמור היה להיות מועלה על גבי המזבח בעקבות החטא, אלא שהקב"ה המיר את גופו בגוף הבהמה. מעתה, האדם המקריב את הקרבן ומתוודה עליו חייב לחזור בתשובה שלמה ולתקן את רצונותיו ומעשיו כדי שיתכפר לו. ייתכן שגוף הבהמה המתכלה, הדם המוזה והאיברים הנשרפים מבטאים את השתנותו הגמורה של החוטא, ואת חיבור האדם והבריאה כולה אל הקב"ה.

89 עניין זה מומחש בדברי שלמה בחנוכת הבית הראשון (מלכים א' פרק ח'); אך נושא זה מחייב מקום רב משיש לנו כאן.

90 ראה פירוש שד"ל לבראשית כ"ב, א.

91 זה הטעם על דרך הפשט; בהמשך דבריו, הרמב"ן מביא "סוד נעלה" שהוא יסוד עבודת הקרבנות "על דרך האמת".

ב. הקרבן - עליוי לבהמה

במובן מסוים, העלאת דם הנפש של הבהמה והזאתו על גבי המזבח, יחד עם הקטרת איבריה, הם שיא הקרבה האפשרית בין בעל החיים לבין הקב"ה, בין נפש בהמית חסרת דעת וצלם א־להים לריבונו של עולם. המדרש כותב כי לעתיד לבוא בעלי החיים יעמדו בתור למזבח וכל אחד ירצה להיות קרב עליו. וכך כתב הרמב"ע:

אמר רבי משה, כי העוף שתולדתו לברוה מיישוב בני האדם יחוג למקום הכבוד, מקום הקרבת הקרבנות הקרובים לפניו (תהילים פ"ד, ד ד"ה ודרור).

כיום, דברים אלה נראים לנו מוזרים; כל כך התרחקנו, עד שקשה לנו אפילו להרגיש באמת את החיסרון.⁹²

נראה, שהקרבת קרבן מביאה את המקריב לתחושת קרבת א־להים, להתמסרות בעוצמה החסרה לנו כיום. יתר על כן, התורה מצווה אותנו "על כל קרבן תקריב מלח" (ויקרא ב', יג). הקרבת המלח על כל קרבן מאפשרת להעלות את כל חלקי הבריאה - דומם, צומח, חי ומדבר - אל מקור הכל. האדם, היצור היחיד שנברא בצלם א־להים, מסוגל לרומם בבחירתו ובמעשיו את כל הבריאה כולה אל מקורה, ולהוציא מן הכוח אל הפועל את ערגת הבריאה אל בוראה. את זאת האדם עושה במקדש, בארמון מלכותו של מלך מלכי המלכים.

נראה, כי בזמן שהמקדש היה קיים עבודת הקרבנות אפשרה את גילוי אהבת כנסת ישראל לקב"ה במלוא עוצמתה. גילוי זה כולל בתוכו כוחות שונים של האדם - הרגש, הדמיון וכל הכוחות הטבעיים הנמוכים של הבריאה (העיסוק בדם, בבעלי חיים, בשחיטה). חשיבותם ועליונותם של הקרבנות הן בכך שהם כוללים בתוכם את כל כוחות החיים של הבריאה, גם הנמוכים ביותר, ובמובן הזה המקדש הינו מקום הכולל את הכוחות כולם.

92 הלכתי לראות מספר פעמים שחיטה על מנת לדמיין לעצמי עד כמה שאפשר מהי המשמעות של אדם שבעקבות חטא, או כשברצונו להכיר תודה לקב"ה, שוחט את בעל החיים, סומך את ידיו על ראשו ומתוודה (במצבי חטא), ואחר כך מזה את דמו, הוא הנפש, על גבי המזבח. קשה לתאר ולדמיין איך אדם מרגיש במצב כזה, אך סביר שהדבר גורם לו לעמוד לפני ה' בקרבה גדולה בהרבה מאשר קודם.

ג. "ונשלמה פרים שפתינו"⁹³

בנוסף לדעה בגמרא בברכות כו ע"ב שעל פיה "תפילות כנגד תמידים תקנום", חז"ל מתארים את התפילה כתחליף של עולם הקרבנות.⁹⁴ אמנם, אחת העבודות החשובות שהיו במקדש, במקביל לקרבנות, הייתה התפילה - תפילת היחיד והציבור, תפילה בעת צרה ותפילה בכל מצב - כמתואר בתפילת שלמה.⁹⁵

הגמרא בברכות ז ע"א, המתארת את הפנייה מכל העולם אל עבר ארץ ישראל, ירושלים והמקדש, ממחישה מאוד את מרכזיותו של המקדש כמקום שדרכו מפנים את התפילות לקב"ה.

כדאי בהקשר זה לזכור את דרישת ההלכה (שולחן ערוך אורח חיים צ"ד, א):

בקומו להתפלל

אם היה עומד בחוץ לארץ - יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל, ויכוון גם לירושלים ולמקדש ולבית קודשי הקודשים.

היה עומד בארץ ישראל - יחזיר פניו כנגד ירושלים, ויכוון גם למקדש ולבית קודשי הקודשים.

היה עומד בירושלים - יחזיר פניו למקדש, ויכוון גם לבית קודשי הקודשים.

היה עומד אחורי הכפורת - מחזיר פניו לכפורת.

ומבאר שם המשנה ברורה: "שיחשוב בליבו ורעינו כאילו הוא עומד במקדש אשר בירושלים, במקום קודש הקודשים" (סק"ג). ובהמשך: "ויראה את עצמו כאילו הוא עומד לפני הכפורת" (סק"ז) - מעבר להכוונת הפנים, האדם נדרש להתכוון גם לבית קודשי הקודשים.

שלוש פעמים ביום, בכל מקום בעולם, האדם המתפלל נדרש לכוון את גופו לירושלים, ולחשוב בליבו כאילו הוא עומד בקודש הקודשים עצמו לפני הכפורת.

משמעות התפילה היא עמידה לפני ה'. האדם נדרש להרגיש שהוא עומד בקודש הקודשים עצמו, בחדר האינטימי ביותר של המקדש - מקום שרק כוהן גדול ביום

93 הושע י"ד, ג.

94 וראה גם ביומא פו ע"ב, ובבמדבר רבה י"ח, כא.

95 מלכים א' פרק ח'.

הכיפורים היה רשאי להיכנס אליו. אם נצליח לשוות בעיני רוחנו את משמעות עמידה זאת, זכרו של המקדש יישמר בקרבנו באופן חי, ונקיים במלואה את מצוות התפילה.

3. גמילות חסדים

א. המקדש - מקום ביטוי הרגישות לזולת

חז"ל במסכת שמחות מתארים את סדר ההליכה בהר הבית:

ביום ראשון וביום שני אין (אבל) נכנס להר הבית, ובשלישי נכנס ומקיף בדרך שמאל. ואלו הן שמקיפין דרך שמאל: אבל, ומנודה, ומי שיש לו חולה בתוך ביתו, ומי שאבד לו אבדה. מה לך מקיף על דרך שמאל? 'שאני אבל' - אומרים לו: 'השוכן בבית הזה ינחמך'; 'שאני מנודה' - אומרים לו: 'השוכן בבית הזה יתן בלבכם ויקרבוך', דברי רבי מאיר. אמר לו רבי יוסי: עשיתם כאילו עברו עליו את הדין! אלא: 'השוכן בבית הזה יתן בלבבך ותשמע לדברי חבריך ויקרבוך'. מי שיש לו חולה, אומרים לו: 'השוכן בבית הזה ירחם עליו'... ומי שאבדה לו אבדה, אומרים לו: 'השוכן בבית הזה יתן בלב מי שמצאה ויחזירה לך מיד'... שמתחילה לא בנאו שלמה אלא על תנאי שכל מי שיש לו צרה יבוא ויתפלל עליה (פ"א הי"א-י"ב).

חז"ל מתארים כאן תקנה פשוטה וגאונית כאחת: כל מי שהולך בכיוון הפוך להליכת כולם⁹⁶ - יש להתייחס אליו, כי הוא מצוי במצב חריג. האבל - לנחמו; המנודה - להתפלל שיתקן מעשיו; מי שיש לו חולה בתוך ביתו - להתפלל למען החולה ובכך לחזקו ולעודדו; מי שאיבד אבדה - לעזור לו למצוא אבדתו. תקנה זו יוצרת תביעה לרגישות, לאכפתיות ולתשומת לב של האדם לכל מי שמקיף משמאל, ומביאה כל אחד להתפלל על חברו ולעזור לו במצוקתו.

עניין דומה מובא בפרקי דרבי אליעזר, פרק י"ז:

ראה שלמה שמידת גמילות חסדים גדולה לפני הקב"ה, וכשבנה בית המקדש בנה שני שערים, אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנודים, והיו ישראל הולכין בשבתות ויושבין בין שני שערים הללו. והנכנס בשער חתנים היו יודעין שהוא חתן, והיו אומרים לו: 'השוכן בבית הזה ישמחך בכנים ובכנות'; והנכנס בשער אבלים והיה שפמו מכוסה, והיו יודעין שהוא אבל, והיו אומרים לו: 'השוכן בבית הזה ינחמך'; והנכנס בשער האבלים ולא היה שפמו מכוסה היו יודעים שהוא מנודה, והיו אומרים לו: 'השוכן

96 המדובר כאן הוא בכניסה להר הבית משערי חולדה, המצויים בדרומו. הדרך הרגילה היא לפנות ימינה עם הכניסה, לכיוון מזרח. האנשים שהוזכרו פונים בכניסתם שמאלה, ולכן בהקיפם את ההר הם פוגשים את המקיפים מהימין.

בבית הזה יתן בלבבך שתשמע לחברייך ויקריבוך אצלם' - כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים.

המדרש מציג את מעשהו של שלמה כהזדמנות שניתנה לכל ישראל לצאת ידי חובת גמילות חסדים במקדש - המקום המחבר את כל ישראל זה לזה.

ב. הצדקה במקדש

נאמר במשנה:

לשכת חשאיין - יראי חטא נותנין לתוכה בחשאי, ועניים בני טובים מתפרנסין מתוכה בחשאי (שקלים פ"ה ה"ו).

כך התקיימה הצדקה במקדש במדרגתה הגבוהה: הנותן נותן בסתר, והמתפרנסים נוטלים ממנה בסתר. זאת ועוד, כל הבא להיראות את פני ה' חייב בצדקה. חז"ל דורשים זאת בספרי לפרשת ראה (קמג, ד"ה ולא יראה) מהפסוק "ולא יראה את פני ה' ריקם" (דברים ט"ז, טז) - היראות האדם לפני ה' היא על ידי צדקה, ונתינה זו מעניקה לו ראיית פנים בעזרה.

ג. חסדים וגמילות חסדים

בברכת משה ללוי נאמר: "תמיך ואוריך לאיש חסידך" (דברים ל"ג, ח). הזוהר⁹⁷ קובע כי כוהן נקרא 'חסד', שהרי החסד הוא מידתו של אהרן, כפי שמזכירה המשנה:

הלל אומר: הווי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (אבות פ"א מ"ב).

לקביעה זו ביטויים רבים: אהרן נשא את שמות בני ישראל על החושן בבואו אל הקודש;⁹⁸ מיתת הכוהן הגדול מאפשרת לרוצח בשגגה לצאת מעיר המקלט, מפני שהיה לו לבקש רחמים על דורו ולא ביקש;⁹⁹ הכוהן הגדול מכפר ביום הכיפורים בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל.¹⁰⁰ התעלות הכוהן הגדול מפרטיותו אל הקשר לכל ישראל - שורשה בחסד, ועל כן דרכו יכולה להתבצע ברכת עמו ישראל באהבה.

97 בראשית, רנו ע"ב (בהשמטות): "כהנים מסטרא דחסד אתו".

98 שמות כ"ח, ל.

99 מכות יא ע"ב.

100 ויקרא ט"ז, יז.

כמו הכהונים, גם המקדש הוא מוקד אחדות העם, השלום והצדק, כפי שמופיע
באבות דרבי נתן:

פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים, והיה רבי יהושע הולך אחריו, וראה
בית המקדש חרב. אמר רבי יהושע: 'אוי לנו על זה שהוא חרב, מקום שמכפרים בו
עוונותיהם של ישראל!'. אמר לו: 'בני, אל ירע לך: יש לנו כפרה אחרת שהיא כמותה.
ואיזה? זה גמילות חסדים, שנאמר: "כי חסד חפצתי ולא זבח" (הושע ו', 1)
(נוסחא א', פ"ד ד"ה ועל גמילות חסדים).

ז. עלייה לרגל

ישנה מצווה לעלות לרגל שלוש פעמים בשנה - בפסח, בשבועות ובסוכות. בפרק זה
ננסה להמחיש כיצד מצווה זו התקיימה, תחילה תוך בדיקת משמעות הדרך אל
המקדש ואחר כך בהתייחס לעלייה לרגל עצמה.

1. הדרך למקדש

א. עזיבת הבית

למתגוררים במרחק מירושלים, למשל בגליל העליון או בגולן (קל וחומר בגלות בבל),
משמעות העלייה לרגל היא עזיבת הבית, השדות, הצאן וכו' למשך כחודש ימים.

ב. טורח ההליכה

הגרים הרחק מירושלים נדרשו להליכה של כשבוע עד עשרה ימים מביתם לירושלים,
וכן בחזרה, תוך כדי לינה ברחובה של עיר. זהו מאמץ פיזי רציני ביותר. אם נחשוב על
משפחה ובה סבא וסבתא, אבא ואמא, שישה עד שמונה ילדים שחלקם קטנים,
ולהבדיל פרים, כבשים, עיזים וכמה עופות, זהו מבצע הדורש גם התארגנות מעשית
וגם דבקות במטרה, בידיעה שהיעד חשוב ומשמעותי.

ג. המגורים בירושלים

היכן מתגוררים בירושלים? תושבי הגלויות העשירות בנו אכסניות בירושלים לצורך
העולים מבניהן,¹⁰¹ אך סתם עולי רגל היו מתארחים בבתי פרטיים של משפחות
ירושלמיות. במסכת יומא (יב ע"א) נאמר שירושלים לא נתחלקה לשבטים, ועל כן

¹⁰¹ כך על פי כתובת תיאודוטוס בן וטנוס שנתגלתה בדרום עיר דוד, וכך מאשר הממצא
הארכיאולוגי ככל הנראה.

לאדם פרטי אין שום בעלות על ביתו, והתוספתא אומרת שגם "שכר מיטות ומצעות לא היו לוקחים".¹⁰² בעלי הבית היו לנים בחוץ, והאורחים בבית עצמו (במצב של ריבוי אורחים).¹⁰³ לפנים משורת הדין, האורחים היו נותנים למארחים את עורות הקודשים שהיו מקריבים.¹⁰⁴

התוספתא¹⁰⁵ מתארת "מנהג גדול" שהיה בירושלים: נהגו להשאיר מטפחת בכניסה לבית. כל זמן שהמטפחת תלויה, סימן שישנו עדיין מקום לאורחים בבית. אם אין מטפחת, הרי זה סימן שאין כבר מקום בבית זה, ועל העולים לחפש להם מקום אחר.

ברור כי הכנסת אורחים זו תרמה מאוד להרגשת השייכות של כל אדם מישראל לכלל העם, בבחינת: "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו - עיר שעושה כל ישראל חברים",¹⁰⁶ וזאת בעיקר בזמן הרגל.

ד. הטהרה

כל אדם מישראל היה משתדל מאוד לעלות בטהרה להר הבית כדי לתת צדקה, לצפות בעבודה, להתפלל, להקריב את קרבנותיו (עולת ראיה, שלמי שמחה ושלמי חגיגה), לראות ולהיראות. לשם כך היה נדרש להיטהר מטומאת מת, על ידי הזאת אפר פרה אדומה ביום השלישי וביום השביעי לטומאתו.¹⁰⁷ בנוסף, אדם היה נטהר מטומאה

102 מעשר שני פ"א ה".

103 כמובא באבות דרבי נתן נוסחא א', פל"ה ה"ב.

104 שם באבות דרבי נתן:

"עשרה דברים נאמרו בירושלים... לא היו לוקחים בה עורות קדשים. מה היו עושים מהם? רשב"ג אומר: נותנין אותם לבעלי אושפיזין. אכסניין היו שרויין מבפנים, ובעלי אושפיזין מבחוץ; אכסניין מערימין, ונוטלים כבשי מצרים שעורותיהן יפין בארבע ובחמש סלעים, ובהם היו אנשי ירושלים משתכרין".

אמנם, בתוספתא הנ"ל ובגמרא שם ובמגילה כו ע"א מתואר שבעלי בתים היו לוקחים את עורות הקודשים בזרוע; וראה בתוספות במגילה שם ד"ה אף, שביארו מדוע ראוי ונכון היה לקחת עורות אלה.

105 ברכות פ"ד ה"ח, הובאה בבבא בתרא צג ע"ב.

106 ראה לעיל עמ' 131.

107 אפר פרה אדומה היה מתחלק בין כל המשמרות ברחבי הארץ, פרט לאפר שהיה בהר הזיתים ובחיל. ראה במסכת פרה פ"ג מ"א.

שיוצאת מגופו במקווה טהרה.¹⁰⁸ תהליך הטהרה היווה הכנה ראויה לעלייה למקדש¹⁰⁹ - כהתכוננות לעלייה למקום שהקפידו מאוד על טהרתו התמידית.¹¹⁰

ה. משמעות הטהרה

סביר להניח שיהודים שגרו במרחק מירושלים לא עלו לרגל בכל הרגלים בכל שנה. ברור אם כן כי תהליך הטהרה היה משמעותי לאדם העולה לרגל.

108 טהרה זו יכולה להתבצע עדיין בביתו של האדם, בהנחה שיישאר בטהרתו עד הגעתו לירושלים, ואז עליו להקפיד בכל הדרך מביתו עד המקדש על טהרתו. בכל מקרה, בירושלים אדם היה טובל שנית לפני עלייתו להר הבית באחד ממקוואות הטהרה המצויים מסביב להר, כמפורש במשנה ביומא ל ע"א: "אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול".

109 משמעות רוחניות רבות לטבילה במים. כניסה למים, בריאה קמאית שאין אפשרות לאדם לחיות בהם אלא זמן קצר ביותר; הסרת כל חציצה כדי שתהיה התמסרות מוחלטת ללא שיו, ועוד.

110 ראוי להתבונן בדברי הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פמ"ז, המדגיש מאוד את חשיבות ההתחדשות וההתפעלות של האדם העולה למקדש. הרמב"ם מסביר את עצם ההיטהרות כתהליך המכוון ליצור התפעלות בעמידה לפני ה':

"כבר בארנו, כי כל המטרה היתה במקדש להביא את הפונה אליו להתפעלות ושייראוהו, כמו שאמר 'ומקדשי תיראו' (ויקרא י"ט, ל). וכל דבר מרומם, כשיתמיד האדם להימצא בו ימעט מה שיש בנפש ממנו, ותתמעט ההתפעלות שהיתה באה על ידו, וכבר העירו חכמים ז"ל על עניין זה ואמרו שאין רצוי להיכנס למקדש בכל עת (חגיגה ז ע"א), והסמיכו את זה לאמור: 'הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך' (משלי כ"ה, יז). וכיוון שזו היתה המטרה, הזהיר יתעלה את הטמאים מלהיכנס למקדש, עם ריבוי מיני הטומאות - עד שכמעט שלא תמצא אדם טהור כי אם מעטים. כי אם ניצול ממגע נבלה, לא יינצל ממגע אחד משמונה שרצים שנופלים הרבה בבתים ובמאכלים ובמשקים, ורבות נתקל בהם האדם. ואם ניצול מאלה, לא יינצל ממגע נידה או זבה או זב או מצורע או משכבן. ואם ניצול מאלו, לא יינצל משכיבת אשתו או מקרי. ואף כאשר טהר מכל הטומאות הללו אינו מותר לו להיכנס למקדש עד שיעריב שמשו, ולא הותר לו להיכנס למקדש לבילה כמו שנתבאר במדות (פ"א מ"ח) ובתמיד (פ"א מ"א), ובאותו הלילה אפשר שישמש מטתו על הרוב, או יארע לו אחד מגורמי הטומאה, וישכים למחרתו כמצבו אתמול, ויהיה זה כולו סיבה להתרחק מן המקדש, ושלא ירגיל שם בכל עת, וכבר ידעת לשונם: 'אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שהוא טובל' (יומא ל ע"א), והנה במעשים אלה תתמיד היראה ותושג ההתפעלות המביאה לכניעה שהיא המטרה. וכל שהיתה הטומאה מצויה יותר, תהיה הטהרה ממנה יותר קשה ובריחוק זמן, האהלת המתים ובפרט הקרובים והשכנים היא היותר מצויה מכל הטומאות, ואין טהרה ממנה כי אם באפר פרה על אף נדירות מציאותו, ואחר שבעת ימים".

לא קיימת מצווה על כל אדם מישראל להיות טהור באופן תמידי. רק אם הוא עולה למקדש או שברצונו לאכול בקדושה מן הקרבנות חובה עליו להיטהר.¹¹¹

כמו כן, הר הבית כולו והמקדש היו המקומות הטהורים בעולם¹¹² - עלו לשם רק אנשים טהורים; וההקפדה על טהרת המקום הגיעה לידי כך שכל קרבנות המוספין של ראשי החדשים והרגלים באו ככפרה על טומאת מקדש וקודשיו.¹¹³

ניתן לומר כי זיהוי מקום המקדש כמקום בריאת העולם מבטא לכאורה את מקום הקשר הראשוני בין בורא עולם לבין הבריאה כולה, ומאוד מובן שכשעם ישראל מצטווה לבנות מקדש הוא בונה אותו שם, במקום שכביכול טבוע בו חותם של קשר עם הקב"ה. על כן ניתן להבין את טהרת המקום המסמל כביכול את הקשר המתמיד בין הבריאה לקב"ה, ובנקודת הראשית הזו - הכל טהור.¹¹⁴

הטבילה במים מבטאת בעצם כניסה של האדם לעולם קמאי של עצמו (כשם שהמים בראשית הבריאה קדמו לשאר הבריאה כולה), ומכוחו יש בו אפשרות של התחדשות, כמעין חזרה למי השפיר של העובר.

משמעות הטהרה במובנה האידיאלי היא בכך שבכל נקודת מפגש של אדם עם עולם הדומם העומד לשימוש הוא צריך לברר לעצמו האם המקום טהור או טמא - בין במקומות שבהם הוא הולך, יושב או ישן; בין בכלים שבהם הוא נוגע ובין בלבוש ובשאר כלי תשמישו - וכך הוא יכול לעמוד תמיד לפני ה'.

חשוב שנזכור, כי בסוף ימי הבית השני הטהרה תפסה מקום מרכזי ביותר. בירושלים היו בצידו הרחוב שבילים מיוחדים לחברים שהקפידו על הטהרה, ואילו

111 אמנם, מצינו בירושלים חבורות של חברים שהיו אוכלים חולין בטהרה, כלומר שלפנים משורת הדין קיבלו על עצמם להתייחס לכל אכילתם כאל אכילה משולחן גבוה (מעין מעמד של בני ישראל במדבר, לפי דעת ר' ישמעאל שלא אכלו בשר חולין אלא רק בשר שלמים; ראה חולין טז ע"ב - יז ע"א).

112 יש מקום לחלק בין הר הבית, מחנה לווי, כמקום הטהרה - לבין מחנה שכינה כמקום הקדושה (כמדרגת הלוי לעומת מדרגת הכהן). הטהרה מהווה את ההכנה הראויה לקדושה. יש לזכור כי הקדושה היא היפך החולין, בעוד הטהרה היא היפך הטומאה, ואכמ"ל.

113 ראה שבועות פ"א מ"ד.

114 לפי הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז) ויתר הראשונים המבינים כי בירושלים ובמקדש קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ברור כי נקודה זו הטביעה את חותמה על המקום עד עולם, בבחינת "כי בחר ה' בציון אָנָה למושב לו. זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אֶנְתִּיהָ" (תהלים קל"ב, יג"ד).

במרכז הרחוב הלכו הטמאים. במועדים, שעה שישראל עלו לרגל, המצב התהפך: מרכז הרחוב הפך לשביל המיועד לטהורים, ואילו צדדיו - לטמאים (שקלים פ"ח מ"א). יתר על כן, הירושלמי בחגיגה (פ"ג ה"ו), הדורש את הפסוק "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו - עיר שעושה כל ישראל חברים", מתייחס דווקא לשעת עלייה לרגל, שהיא שעה של אחדות וביטול מחיצות, בה גם עמי הארצות מטהרים את עצמם על מנת לעלות למקדש.¹¹⁵

ראוי לסיים פרק זה בדבריו הנפלאים של הרמב"ם בסוף הלכות מקוות:

דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעת אותן, והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות, מכלל החוקים היא; שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא, והדבר תלוי בכוננת הלב. ולפיכך אמרו חכמים: "טבל ולא הוחזק, כאילו לא טבל".¹¹⁶

ואף על פי כן, רמז יש בדבר: כשם שהמכוון ליבו לטהר, כיון שטבל - טהור, ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר; כך המכוון ליבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות, שהן מחשבות האוון ודעות הרעות - כיון שהסכים בליבו לפרוש מאותן העצות, והביא נפשו במי הדעת - טהר. הרי הוא אומר: "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם".¹¹⁷ השם ברחמיו הרבים מכל חטא, עוון ואשמה יטהרנו, אמן

2. משמעות העלייה למקדש עצמו

התורה מצווה: "שלוש פעמים בשנה יִקָּאֵה כל זכורך אל פני האדן ה'" (שמות כ"ג, יז) והגמרא דורשת: "כדרך שבא לראות, כך בא לראות" (חגיגה ב ע"א).

¹¹⁵ סוגיה זו רחבה מאוד. נראה שישנה זיקה גדולה בין ריבוי הכיתות בסוף ימי הבית לסוגיית הטהרה. כמו כן, קיים חשש שההיטהרות תהפוך למעשה טכני וחיצוני בו אדם מעביר את כל גופו בבת אחת במים, והרי הוא טהור - אף על פי שמעשיו מתועבים, ואכמ"ל. דוגמא קיצונית של העיוות שיכול להיגרם מטשטוש ערכים שכזה, ראה ביומא כג ע"א: "מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש. קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חברו, נטל סכין ותקע לו בלבו... בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר. אמר: הרי הוא כפרתכם, ועדין בני מפרפר, ולא נטמאה סכין. ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים".

¹¹⁶ משנה בחגיגה יח ע"ב.

¹¹⁷ יחזקאל ל"ו, כה.

א. להיראות

בהבנה הפשוטה, המצווה היא להיראות - כלומר, שה' יראה אותנו. יסוד הדברים בפרשת העקדה, בה נאמר: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יְרָאָה, אשר יאמר היום בהר ה' יְרָאָה" (בראשית כ"ב, יד). ה' יבחר את המקום¹¹⁸ - ובמקביל לבחירה האלהית כל אדם מישראל מצווה לעלות לרגל על מנת להיבחר על ידי הקב"ה. שלוש פעמים בשנה עם ישראל עולה לעזרה, כדי שה' יאשר מחדש את בחירתו בנו.

עיקר המצווה היא עצם היראות האדם לפני הקב"ה בעזרה; אולם עלייה זו כרוכה בשלוש פעולות הכנה שבהן מחויב העולה: טהרה, גמילות חסדים והבאת קרבנות כראוי - עולת ראייה, שלמי שמחה ושלמי חגיגה.

דרישת התורה "ולא יִרְאָה את פני ה' ריקם" (דברים ט"ז, טז) מתפרשת בדרך כלל ביחס לחובת הבאת הקרבנות לעזרה, המאפשרים לאדם להתקרב ולהיראות לפני ה'. אך חז"ל, בספרי על אתר, דורשים גם: "ריקם מן הצדקה". אדם העולה לרגל ייראה על ידי הקב"ה רק אם ימלא את אחריותו ומחויבותו לזולת על ידי מתן צדקה. ההיראות לפני ה' מתקיימת דווקא בהר הבית, שאחד ממוקדיו הוא גמילות חסדים.

ב. לראות

מעבר למפגש עם גדולי הדור במקדש, הכוהנים היו מוציאים את כלי הקודש לעזרה על מנת שהעם יוכל לחזות בהם, ולאחר הרגל היו מטבילים אותם מחשש שמי מהעם נגע בהם והם נטמאו. הדבר מובא במסכת חגיגה:

מגביהין אותו (= את השולחן), ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם:
ראו חיבתכם לפני המקום (כו ע"ב).

בדומה לכך, מובא במסכת פסחים (נד ע"א) שטבלאות של זהב בגודל אמה על אמה ובעובי דינר חיפו את ההיכל, וברגל היו מקפלים אותן ומניחים אותן על גב מעלה בהר הבית, כדי שיהיו עולי הרגלים רואים שמלאכתם נאה. במסכת יומא (נד ע"א) מובא שאף את הפרוכת היו גוללים בשעה שהיו ישראל עולים לרגל, והיו מראים לעם את הכרובים מעורים זה בזה ואומרים להם: "ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה". ברגל, אם כן, היה העם רואה את תפארת ההיכל וכליו, את הציורים שעל הפרוכות ואת הכרובים. ראיית הכרובים המחישה מאוד את ההדדיות, החיבה והאהבה שבין כנסת ישראל לקב"ה.

118 כפי שנאמר בכמה מקומות לאורך פרשת ראה.

ג. היראות וראייה - יראה ואהבה

ייתכן שההיראות והראייה מייצגות שתי פנים של זיקתנו לקב"ה בכלל, וכפי שהיא מתגלה במקדש בפרט.

אדם העולה להיראות לפני ה' צריך להיות ראוי לכך שה' יראה אותו. מתוך ההנחה המציאותית שלא כל העם עלה בפועל למקדש בכל רגל, כל עלייה כזו הייתה משמעותית ביותר לעולה - הן מצד הטהרה, הן מצד ההכנות הנפשיות למפגש עם ריבונו של עולם בעזרה, והן מצד הקרבנות שהיה מקריב בעלייתו, מעבר לקרבנות הרגל הקבועים. אחד המרכיבים המשמעותיים של עלייה זאת הוא היראה שבעמידה לפני ה' - המוכנות לעמוד לפני ה' ולהיראות לפניו.

מאיך גיסא, דווקא ברגל באה לידי ביטוי האהבה שבין כנסת ישראל לקב"ה. חובת הראייה מגדירה את הזיקה, הקרבה והרצון להיות עם הקב"ה ולפגוש אותו. בהיבט זה, גילוי הכרובים והשוואת חיבת הקב"ה ועמו לחיבת זכר ונקבה חידדו מאוד את ההדדיות שבין העם לקב"ה, ואת התחושה כי דווקא במקדש מתגלה הצד של "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כ"ז, יט) גם בין כנסת ישראל לקב"ה: כשם שעם ישראל עולה ומתקרב לקב"ה מתוך חיבה, כך הוא הולך ורואה את חיבת הקב"ה כלפיו.

כך, המקדש מאפשר את המפגש עם הקב"ה מתוך יראה ומתוך אהבה כאחד. המקדש הוא מקום מלכות הקב"ה בעולם, בו נראה האדם על ידי ה' מתוך יראה; וכן מקום המסמל את החיבור שבין כנסת ישראל לקב"ה, בו רואה האדם את פני ה' מתוך אהבה. את כל המצוות אנו נדרשים לקיים בשתי בחינות העבודה הנ"ל, אך מצוות העלייה לרגל מאפשרת לנו לשלב את שתי הבחינות בפשטות ובטבעיות.

ה. פסח

בחינת ההבדל בין פסח בימינו לפסח בזמן שהבית היה קיים תחדד את תודעת חסרונו של המקדש.

בימינו, ליל הסדר הינו ערב יפה ומשפחתי, המתאפיין בכלים נאים, במצעים נאים ובאורחים רבים המסבים אל השולחן. שבועות לפני החג אנו מלמדים את הילדים לשיר "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות". ננסה להתבונן, דרך השאלות שבשיר, במהות הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים.

לאחר שהמשפחה עלתה לירושלים והתמקמה באחד מבתי תושבי העיר, היה נציג אחד מהחבורה הולך למקדש ביום י"ד בניסן אחר הצהריים, להקריב את הש. ¹¹⁹ לאחר שקרבו האימורים, ¹²⁰ היה חוזר לחבורה עם פסחו.

כיצד נראתה ירושלים באותו ליל סדר? כל המרפסות, הגגות, החצרות והבתים של ירושלים היו מלאים בחבורות חבורות שצולות את הש. באופן הטבעי ביותר, הבן שואל את אביו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות? אני רואה כאן את כולם - את המשפחה, השכונה, היישוב, למה כולם הגיעו לכאן? מה כולם באו לעשות כאן בירושלים בלילה הזה?

האב עונה לבנו שבלילה זה הוציא ה' אותנו ממצרים והביא אותנו לארץ הזאת, ובפרט לירושלים, לבית מקדשנו - ואנו אוכלים כרגע משולחן גבוה למרגלות בית ה'.

האכילה בחבורה מדגישה את הערבות ההדדית, את השייכות של כולם לעם אחד שבמועד זה נעשה עם, ובחסי ה' זכה לעלות לארץ ישראל ולהסתופף בחצרות בית ה'.

עם כל יופיו של ליל הסדר בימינו, אין הוא מאפשר לחוש רגשות אלו של קרבה לעם ישראל כולו ולקב"ה בלילה זה.

ט. יום הכיפורים

כיום, יום הכיפורים הוא יום תענית ותפילה, שבמרכזו הפלת תחנונים ובקשת רחמים לפני המקום. בזמן שבית המקדש היה קיים, אופי היום היה שונה מאוד; נעמוד כאן בקצרה על אחד המאפיינים הייחודיים שיש ליום הכיפורים במקדש.

¹¹⁹ חשיבות רבה נודעת למינוי על הש ולאכילתו בחבורה, מפני שמשמעות הפסח היא חידוש הקשר בין כל יחיד מן העם לכלל עם ישראל, וחידוש הברית שבין עם ישראל כולו והקב"ה. במהותו, הפסח הוא יום כריתת ברית מחודשת מדי שנה בין כנסת ישראל לקב"ה. בתולדות עם ישראל נודעו כמה פסחים בעלי חשיבות היסטורית, במובן של חידוש הברית עם הקב"ה: הפסח השני במדבר (במדבר ט', איד), פסח גלגל עם הכניסה לארץ (יהושע ה', י), פסח שמואל (נזכר בדהי"ב ל"ה, יח), פסח חזקיהו (שם ל', ב"ב), פסח יאשיהו (שם ל"ה, א"ט) ופסח שבי ציון (עזרא ו', י"ט-כ). לא פעם פסח מופיע בעקבות ביעור עבודה זרה. נושא זה מחייב הרחבה רבה ולא נוכל לעסוק בו במסגרת זו.

¹²⁰ פרט לערב פסח שחל בשבת, אז היו ממתינים במקדש עד צאת השבת (פסחים סד ע"ב).

הקמת המשכן כולה קשורה ליום הכיפורים, שהוא יום מחילה על חטא העגל והתקרבות מחודשת של הקב"ה אל כנסת ישראל. ההקבלה בין יום הכיפורים ליום השמיני למילואים מבטאת את אופיו של יום הכיפורים כיום חנוכה שנתי של המקדש והעובדים בו.

בעיצומו של היום, הכוהן הגדול עושה עבודות רבות פרט לעבודות הקבועות במקדש: הוא נכנס לפני ולפנים, לקודש הקודשים, עם דם הפר ודם השעיר; נכנס להקטיר קטורת, משלח את השעיר לעזאזל ועוד. ברצוננו להתעכב כאן על צד אחד של עבודת יום הכיפורים, המסמל את יום הקרבה הגדולה בין כנסת ישראל לקב"ה.

מצד כנסת ישראל, הכוהן הגדול נכנס לפני ולפנים, לחדר האינטימי ביותר שבבית. ביום זה הקב"ה מזמין כביכול את הכוהן הגדול להיכנס עד אליו ממש. מצד הקב"ה, ישנו יום אחד בשנה שבו הוא מבשר לעם ישראל על כפרת עוונותיהם, כשלושן הזהורית מלבינה - כהמשך ישיר למחילה על חטא העגל, ולציווי על בניין המשכן שבא בעקבותיה.¹²¹

הקשר ההדדי עם ריבונו של עולם, הבא לידי ביטוי ביום הכיפורים, מאפיין למעשה את המקדש כולו. המקדש מבטא את הזיקה שבין פניית האדם לקב"ה (בקרבנות, בתפילה ובעבודות כולן) לבין היענות הקב"ה לפנייה והתגלותו לאדם. כאן אנו רואים גם את שתי הפנים של החג - מחד כניסת שלוחם של ישראל לפני ולפנים עד החדר הפנימי ביותר; ומאידך, לשון הזהורית המלבינה לעין כל, ומבטאת באופן מוחשי ביותר את נוכחות ה'.

קשה לנו לדמיין לעצמנו הרגשה זו. איך היינו מרגישים אילו בסוף תפילת נעילה, לאחר אמירת י"ג מידות הרחמים וקבלת עול מלכות שמים, הייתה יוצאת בתקול ואומרת לנו: "נתכפרו עוונותיהם של ישראל!". כמה כוח, תקווה ועוצמה יכולה בשורה זו, שהקב"ה מחל וכיפר על כל חטאי ישראל בשנה הקודמת ופתח לנו פתח אמיתי של שנה חדשה לגמרי, ללא חטאים, לחולל בלבבות עם ישראל כולו!

נס הלבנת לשון הזהורית עולה על כל הניסים שבמקדש, בהתגלות השכינה לעיני כל ישראל כשהעם ראוי לכך. זוהי היענות למשאלה ולתקוות היום, שבו עיני ישראל נשואות לתשובתו של הקב"ה.

121 לפי השיטה המקובלת בחז"ל, בה נקט רש"י בשמות ל"א, יח.

מצד שני, היו שנים בהן לשון הזהורית לא הלבנה, ובוודאי שזו מציאות לא קלה כלל ועיקר. כיום אנו במצב שבו אין לנו כל ידיעה אם לשון הזהורית מלבינה או לא, מפני שאנחנו במצב של הסתר פנים. הנקודה המרכזית העולה מכאן היא כי המקדש מאפשר מציאות של הדדיות ביחסים שבין כנסת ישראל לקב"ה. לא רק האדם פונה לקב"ה, אלא גם הקב"ה פונה לאדם ועונה לו. כמה היינו שמחים לדעת מהו רצון ה' בסוגיות מדיניות, חברתיות, רוחניות או כלכליות, ואין לנו כל ידיעה על כך!¹²² גילוי זה של רצון ה', והדדיות זו ביחסנו עם הקב"ה, הם תחומים שבהם ניתן לחוש את הנוכחות האלהית בעולם בקנה מידה אחר לחלוטין, ואין לנו קרבה כזו בימינו.

ברור שעם כל ההוד והשגב שביום הכיפורים בזמננו בבתי הכנסיות, אין הם יכולים להביא אותנו לתחושת הקרבה לקב"ה ולהדדיות שביחסנו אליו כפי שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים.

י. מה יש ביכולתנו לעשות כדי לקרב את בניין הבית?

לאחר שהצבענו על מספר תחומים המאפיינים את עבודת המקדש שאינם באים לביטוי בימינו, ברצוננו להציע מספר תחומים שבהם כל אדם מישראל יכול לתרום באופן מעשי לקירוב בניינו של המקדש.

1. התיקון הרוחני

התיקון הראשון במעלה הינו ההבנה שהמקדש הינו ביטוי של מציאות רוחנית. כשחז"ל מתארים את החורבן, הם אומרים (איכה רבה א', מא): "אריא קטילא קטלת, קימחא טחינא טחנת, קרתא יקידתא אוקידתא" (אריה מת הרגת, קמח טחון טחנת, היכל שרוף שרפת). הגויים שהחריבו את בית המקדש היו רק 'גומרי המלאכה'.

צריך להבחין בין הבית כמבנה פיזי לבין תוכנו, המייצג את נוכחות ה' ואת השראת השכינה.

¹²² אמנם הגילוי המובהק והמפורט ביותר במציאות הוא הנביא המביא את דבר ה', אך גם הלבנת הזהורית היא גילוי כללי של רצון ה' לכלל עם ישראל. הגמרא ביומא (כא ע"ב) אומרת שבימי בית שני לא שרתה שכינה ולא היו ארון, כפורת, כרובים ורוח הקודש, אך עדיין הייתה מלבינה לשון של זהורית.

ביומא ט ע"ב הגמרא מונה את סיבות החורבן. הגמרא אינה תולה את החורבן במעשי הגויים (הבבלים והרומאים) שכבשו את ירושלים, אלא מפרטת את הסיבות הרוחניות לכך.

האם מישהו מעלה בדעתו כי בימי המלך מנשה, כאשר במקדש עומד פסל לעבודה זרה, בגיא בן הינום שורפים ילדים למולך ובעיר יש גילוי עריות ושפיכות דמים¹²³ - השכינה עדיין שרתה במקדש?

האם בימי בית שני, כאשר כדי להכריח את האנשים לצאת למלחמה הקנאים שרפו את אוצרות התבואה¹²⁴ - השכינה עדיין שרתה במקדש?¹²⁵

ברגע שהמציאות הרוחנית מושחתת, באופן אמיתי אין כבר בית. נותרו רק קירות חיצוניים, המרוקנים מתוכן.

וכך כותב ר' חיים מוולוז'ין:

וכמאמרם ז"ל: "ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח) - 'בתוכו' לא נאמר, אלא 'בתוכם'¹²⁶... אל תחשבו שתכלית כוונתי היא עשיית המקדש החיצוני, אלא תדעו שכל תכלית רצוני בתבנית המשכן וכל כליו - רק לרמוז לכם כי ממנו תראו וכן תעשו אתם את עצמכם, שתהיו אתם במעשיכם הרצויים כתבנית המשכן וכליו - כולם קדושים ראויים ומוכנים להשרות שכינתי בתוכם ממש... לזאת כשקלקלו פנימיות המקדש שבתוכם, אז לא הועיל המקדש החיצוני ונהרסו יסודותיו ר"ל

(נפש החיים שער א, פרק ד, בהגהה).

זוהי המשמעות העמוקה של "בית חרב חריבו, קמח טחון טחנו, היכל שרוף שרפו". הקירות עמדו עדיין, אך הבית כבר התרוקן מתוכנו.

א. הבית השני - שנאת חינם

הגמרא מבארת את הגורם המרכזי לחורבן הבית:

123 ראה דה"ב ל"ג, ד"ט.

124 שעל פי הגמרא בגיטין נו ע"א יכלו להספיק לעשרים ואחת שנים.

125 אמנם בגמרא ביומא כא ע"ב נאמר שהשכינה לא שרתה בבית השני כלל, אך מכל מקום עדיין היה זה המקום אשר בחר ה', ושם עמד בית המיוחד לעבודתו - כך שברור שלולא החטא היה הקב"ה שומר עליו.

126 כלי יקר על שמות כ"ו, טו.

אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהייתה בו שנאת חנם. ללמדך, ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים (יומא ט ע"ב).

המהר"ל¹²⁷ מסביר שבניגוד לבית הראשון, בבית השני לא שרתה שכינה ומעלתו הייתה מחמת ישראל עצמם. ישראל היו מתאחדים על ידי בית המקדש, ועל כן הוא נחרב בגלל שנאת חינם. כשאחדות ישראל סביב הקב"ה נפרמת - אין מקום למקדש.

מהי שנאת חינם? הרבי מליובאוויטש¹²⁸ מסביר:

מפני הישות שלו אינו נותן מקום לזולתו, כי הזולת בהכרח ממעט מציאותו ולכן אינו יכול לסבול אותו.

אולי נסביר באופן פשוט, ששנאת חינם היא כל שנאה שאינה מותרת על פי דין, על פי ההלכה.¹²⁹ לפי זה, כל שנאה "פרטית" הנובעת ממניעים אישיים היא שנאת חינם.

הנצי"ב, בהקדמתו לספר בראשית, כותב:

בית שני שהיה דור עקש ופתלתל. ופירשנו¹³⁰ שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה, אך לא היו ישרים בהליכות עולמים. על כן, מפני שנאת חינם שבלבם זה את זה, חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס, ובאו על ידי זה לשפיכות דמים...

ב. בניין הבית על ידי אהבת חינם

הרב קוק כותב:

ואם נחרבנו ונחרב העולם עמנו על ידי שנאת חינם, נשוב להיבנות והעולם עמנו ייבנה על ידי אהבת חינם (אורות הקדש ח"ג, עמ' שכד).

127 נצח ישראל, פרק ד'.

128 בספרו החלצו, רנט.

129 הרמב"ם שואל על המצווה לטעון עם השונא תחילה:

"והיאך יהיה לישראל שונא מישראל, והכתוב אומר (ויקרא י"ט, יז): 'לא תשנא את אחיך בלבבך?' אמרו חכמים (פסחים ק"ג ע"ב): כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר, הרי זו מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעו" (הלכות רוצח ושמירת נפש פי"ג הי"ד). וראה ברש"י שם בפסחים ד"ה מותר, שכתב שבמקרה זה מותר לשונאו, אך לא שיש מצווה בדבר; וכן כתב הסמ"ג בעשה פ' ובלאו ה'.

130 העמק דבר, דברים ל"ב, ה.

כשם שסיבת החורבן נעוצה במציאות הרוחנית המושחתת, כך בניין הבית ייעשה דרך יצירת מציאות רוחנית מתוקנת באהבת חינום.

היחס למחלוקות

אולי אחת הדרכים שבעזרתה נוכל להגיע לאהבת חינום היא על ידי יחס ראוי למחלוקת עם הזולת. תחילה, על ידי הבנה כי לא כל האמת מצויה רק אצלי. האמת השלמה מתגלה בעולם מתוך ריבוי הפנים. "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים" (אבות פ"ה מ"ז), כלומר סופה להישאר מחלוקת - כיוון שברגע ששני הצדדים מגלים פנים שונות של האמת, הם יתקיימו לעולם ומתוך כך מתבררת האמת.¹³¹

אולי אחד המדדים לעצם העובדה כי המחלוקת הינה לשם שמים הוא עד כמה אוהבים את האדם שחולקים על דעתו. כך אומרת הגמרא ביבמות יד ע"ב:

אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה... לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי; ללמדך, שחיבה ורעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר (זכריה ח', יט): "האמת והשלום אהבו".

במובן זה, גילוי כל צדדי האמת הינו השלום - השלמות המתגלה דווקא מכוח המחלוקת.

מהותה של אהבת חינום

במה אהבת חינום יתרה על מצוות העשה המוטלת על כולנו, לאהוב כל אדם מישראל כגופו, שנאמר: "ואהבת לרעך כמוך, אני ה'" (ויקרא י"ט, יח)? ניתן להציע כי אהבת חינום פירושה אהבה שאינה תלויה בדבר; אהבה שאינה נובעת מהאופן שבו השני נראה או מתנהג, וגם לא מהאופן שבו אני נראה או מתנהג; לא מאישיותי, מידותי והשקפת עולמי, ולא מאישיות השני, מידותיו והשקפת עולמו - אלא מעצם ההכרה בטובו של השני כמות שהוא. כל ברייה, כל בן י"ה, הוא בן של הקב"ה, ואני מחויב לאהוב אותו כי הוא נברא בצלם אֱלֹהִים. במובן זה, ישנו קשר פנימי עמוק מאוד בין אהבת הרע לבין אהבת ה'. במובן מסוים, לא ייתכן כי אדם שמאוד אוהב את ה' ישנא את יצוריו. ועל כן, אחד הכיוונים שראוי לבחון אם אדם מגיע ח"ו לשנאה הוא עד כמה הוא אוהב את ה'.

¹³¹ כך מבאר הרב (עולת ראי"ה ח"א, ע) את דברי הגמרא (ברכות סד ע"א, ובעוד מקומות) "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם": ריבוי השלום, פירושו גילוי הצדדים הרבים של האמת.

כיוון נוסף קשור בעובדה כי "אדם קרוב אצל עצמו" (סנהדרין י ע"א): כשיש לאדם חולשה, נפילה או חטא, עומדים לרשותו מנגנוני הגנה רבים וחזקים. הוא מצדיק את מעשיו בכך שהוא מוצא סיבות חיצוניות שאינן תלויות בו שגרמו לנפילתו. כך הוא נרגע, ומשכנע את עצמו שבסך הכל הוא בסדר למרות נפילתו וכישלונו. מצב זה אינו מפריע לאדם לאהוב את עצמו.

לעומת זאת, כלפי הזולת יש לנו נטייה לשפוט מבלי לדון לכף זכות, מבלי להבין את חולשותיו. אנו מצפים ממנו בדרך כלל לתפקוד מושלם, וכאשר משום מה הוא אינו מתפקד כך, ייתכן שאנו אוהבים אותו פחות.

כשם שהאדם אינו אוהב את עצמו מחמת יופיו, חכמתו וכשרונותיו, וממשך לאהוב את עצמו גם אם אינו נוהג כראוי - כך צריך הוא לאהוב כל איש מישראל. היכולת שלנו לראות מעלת חברינו ולא חסרונם, ולא רק להעביר על מידותינו כשאנו מתייחסים אליהם - היא שיכולה להביא לאהבת חינום.

בעומק הבנה זו, ניתן להסביר את דברי חז"ל "כל הפוסל במומו פוסל" (קידושין ע ע"א): אם התנהגות הזולת מפריעה לאדם מאוד, מסתבר שפגם זה מצוי גם אצלו, וחברו משקף את חולשותיו שלו באופן בו נקרע המסווה מעל התירוצים הרגילים. ההתמודדות הראויה עם מצוקה זו היא להתבונן בעצמך, ולהתמודד עם החולשות שהאחר חשף בפניך. בכך, הוא בעצם מסייע לך לתקן את הטעון תיקון.

לחילופין, ניתן להבין כי ישנה רמה בסיסית של אהבה המתחייבת מן התורה, אך אהבת חינום היא קומה נוספת: הן כלפי ציבור יותר רחב, שהאדם אינו מצוי עמו בקשר חברתי קרוב, והן באיכות הקשר עם החברה הקרובה - יתר עדינות, רגישות, תשומת לב והתחשבות כלפי הזולת.

הצעתי בעבר במסגרות שונות (לראשונה בפני "נשים למען המקדש") כי תוקמנה לשכות אזוריות של בעלי מקצועות שונים: רופאים, עורכי דין, רואי חשבון, נגרים, שרברבים, פסיכולוגים, עובדים סוציאליים ועוד, כולם ברמה הגבוהה ביותר במקצועותיהם - שיעזרו לאנשים שונים בהתנדבות גמורה. ללשכות אלו נוכל לקרוא 'לשכות לבניין המקדש'.¹³² כך יתברר לכל כי בניין המקדש הוא בניין רוחני של אומה,

¹³² ישנו ארגון בשם מל"ה, מומחים למען הקהילה, הנותן ייעוץ כלכלי חינום לאוכלוסייה במצוקה על ידי מתנדבים מן המקצועות הרלוונטיים. הארגון פועל בירושלים, והוא נמצא בתהליכי פיתוח בכל רחבי הארץ.

של עם שלם, והדרך לבניינו היא החיבור השלם של כל חלקי העם יחדיו (ימין ושמאל, חילונים ודתיים, עשירים ועניים, ותיקים ועולים חדשים, יהודים בארץ ובחוצה לארץ וכו'). "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו" (תהילים קכ"ב, ג) - מכוח החיבור הזה, תחזור כנסת ישראל כולה להיות קשורה לקב"ה, ומכוח זה נזכה לחידוש הבניין במהרה בימינו אמן.

עלינו לזכור את דברי הירושלמי: "כל דור שאינו נבנה בימיו - מעלין עליו כאילו הוא החריבו" (יומא פ"א ה"א). בכל דור יש פוטנציאל של בניין המקדש, ואחריותו לכך שהמקדש לא נבנה בימיו זהה לאחריותו של דור החורבן! התיקון הרוחני הוא המשימה העיקרית המתחייבת מהיעדר המקדש. גילויי הם פרטיים וציבוריים, רבים ומגוונים, בתחומי האחדות, השלום, הצדק החברתי, הסובלנות, העזרה לזולת וכו'.

הדרכים להגיע לאהבת חינום

שאלה נכבדה ביותר היא איך ניתן להגיע בפועל לידי אהבת חינום.¹³³

נתייחס כאן לשני מישורי פעולה.

הפסוק במשלי כ"ז, יט אומר: "כמים הפנים לפנים, כן לב האדם לאדם". ומבאר הגר"א: "כמו המים, שמראין פני האדם כפי מראהו להמים - אם יעקם פניו, גם המים יתראו כן, לב האדם לאדם - אם לבו טוב לאותו אדם, הוא גם כן טוב עמו, אף שאינו ידוע לבו של אדם". האדם הוא המפנה לזולת פנים מאירות, ובכך מזמין את הזולת להאיר פניו אף הוא.

כיוון נוסף מובע על ידי הרב קוק:

כשמסתכלים באמת בצד הטוב של כל אחד ואחד, מתאהב האדם על הבריות בחבה פנימית, ואינו צריך להזדקק לשום אבק של חנופה. כי ההתעניינות בצד הטוב שהוא פוגש תמיד, מכסה ממנו באמת את כל הצדדים הרעים, וכסה קלון ערום.¹³⁴

עין טובה של האדם מתמקדת בטוב שבזולת, וכך המשותף שנוצר בין האנשים הוא הטוב. עין טובה בעצם מגדילה את הטוב ומכסה את הרע.

133 נושא זה רחב ביותר ונביא כאן רק הערות בודדות.
134 אורות הקודש ח"ג עמ' שכד, ד"ה הסתכלות בצד הטוב.

היבט אחרון של הסוגיה הזאת הוא לראות אותנו כביכול מנקודת מבטו של הקב"ה, האבא שעזב את הבית כי הילדים רבו ביניהם. האב רוצה לחזור הביתה, אך אנו איננו מאפשרים לו לעשות זאת.¹³⁵

2. הלימוד

הדרך העיקרית לנסות להתמודד עם חסרון החוויה הנפשית של המקדש היא הלימוד. ספר ויקרא בתורה, סדרי קודשים וטהרות במשניות ופרקי המקדש וקודשיו הפזורים בתלמוד - כל אלו רחוקים מידיעתנו. הם אינם נושא ללימוד, לעיון, לידיעה ולהעמקה. ה'חפץ חיים' מתייחס¹³⁶ ללימוד ענייני מקדש וקודשיו כאל חלק אינטגרלי של הציפייה לבניין המקדש: מה נעשה כשנזכה מחר בבוקר בע"ה לבואו של מלך המשיח? כיצד נדע היכן הוא מקום המזבח? כיצד ניישם את דין פרה אדומה?

שתי פנים ללימוד זה: לימוד על מנת לעשות, ולימוד המעצים את הזיקה למקדש ומגביר את הגעגוע. מעבר לידיעה הגדלה עם הלימוד, גדלה גם הזיקה הנפשית אל הנלמד, הקרבה אל המושגים וראיית השלמות שבעולם אידיאלי זה.

3. התפילה והגעגוע

אנחנו מתפללים מדי יום ביומו: "יהי רצון מלפניך... שייבנה בית המקדש במהרה בימינו". למה אנו מצפים? מה חסר לנו בלעדיו ומה אנחנו מבקשים מהקב"ה? האם ישנו כיסוי למילותינו, ותפילתנו אינה כצפוף הזרזיר והתוכי?

הרב חרל"פ זצ"ל, בספרו **מעייני השועה** (פרק נ"ו), מסביר שכשהאדם רואה לנגד עיניו את המציאות השלמה וחי ונושם אותה - יש לכך משמעות, והציפייה הופכת למציאות גמורה. "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה" (בבא בתרא ס ע"ב) - לא נאמר "יראה בשמחתה", בלשון עתיד, אלא "רואה בשמחתה", בהווה. כאשר יש לגעגוע ממשות בתודעה, ברצון ובנפש - הוא הופך למציאות גמורה.

אדם צריך לשאול את עצמו בכנות וברצינות האם באמת חסר לו מקדש? האם המציאות הרוחנית של היום, ברמת הפרט והציבור, מספקת אותו בקרבתו אל ה'?

¹³⁵ ראה את לשון הזהב של הרמב"ם בהלכות תעניות פ"ה ה"א: "וייהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות". אנחנו צמים על המעשים שלנו; אם הם היו מתוקנים, לא היה כל צורך לצום.

¹³⁶ בהקדמה לליקוטי הלכות, בהקדמה לפירושו לספרא, ובהקדמה "תורה אור" לספר אסיפת זקנים.

ומה הוא מוכן להשקיע על מנת להתקרב ולפעול לתיקון המציאות? גם ליבון הסיבות לחוסר הגעגוע הוא חלק מבירור יחסנו האמיתי למקדש: אם אמנם אין באדם ציפייה אמיתית או געגוע למקדש, מהי הסיבה לכך? אין לו עניין בזה כי הוא מסתפק בעוצמת הקשר הקיים היום, או שהוא חושב שהמקדש אינו רלוונטי לדור שלנו? או שאולי אין אדם מעוניין במקדש כי הוא תובעני מדי, ונוח לו להישאר במציאות המוכרת?

הגמרא מתארת את רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא שהיו עולים לירושלים:

פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ורבי עקיבא מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: מקום שכתוב בו "והזר הקרב יומת" (במדבר א', נא), ועכשיו שועלים הלכו בו, ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: "ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו" (ישעיהו ח', ב), וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה נבואתו של אוריה; באוריה כתיב: "לכן בגללכם ציון שדה תחרש" (מיכה ג', יב), בזכריה כתיב: "עַד יִשְׁבוּ זִקְנִים וְזִקְנוֹת בְּרַחֲבוֹת יְרוּשָׁלַם" (זכריה ח', ג); עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו (מכות כד ע"ב).

הגמרא אומרת: 'בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת'. יש לדייק, כי לא נאמר שנבואת זכריה תתקיים בעתיד אלא 'מתקיימת' עתה. רבי עקיבא, שראה לנגד עיניו את שיא חורבנה של ירושלים בידי הקיסר אדריאנוס, את הפיכת ירושלים לעיר אלילית ואת חרישת העיר - מסוגל בחורבן זה לראות את נבואת זכריה מתקיימת בימיו. החזון חי ונושם ומפעם בו, ואף מאפשר לו לראות מתוך מעמקי החורבן את הישועה והתיקון.

עלינו מוטלת החובה לנסות לחיות בעומק, ובאופן פנימי, את הצימאון לקרבת אֱלֹהִים, תוך ציפייה והשתדלות שנהיה ראויים לבניינו המחודש של המקדש.

4. דרישת המקום

בסעיף זה ננסה להתבונן ולנתח את משמעות זיקתנו היום להר הבית - הר המוריה.¹³⁷

¹³⁷ הרבה מאוד היבטים לסוגיה זו: הלכתיים, השקפתיים והגותיים. כאן בכוונתנו רק למשמעות

התורה מצווה אותנו ציווי מיוחד: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים י"ב, ה).
הספרי על אתר דורש:

יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? ת"ל: דרוש ומצא, ואחר כך יאמר לך נביא (ס"ב, ה).

מדברי המדרש משמע שהמקום עצמו מחייב דרישה. דוד המלך מעיד על עצמו:

שיר המעלות זכור ה' לדוד את כל עֲנוֹתוֹ: אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב: אם אבֹא
באֶהָל בֵּיתִי אם אֶעֱלֶה עַל עֶרְשׂ יְצוּעֵי: אם אֶתֵּן שֵׁנַת לַעֲיִנִי לַעֲפַעֲפֵי תְנוּמָה: עד אֲמַצֵּא
מָקוֹם לְה' מִשְׁכְּנֹת לְאֲבִיר יַעֲקֹב (תהילים קל"ב, א-ה).

דוד מוסר את נפשו על מציאת המקום.¹³⁸ לא במקרה התורה אינה מציינת את מיקומה של ירושלים במפורש, אלא מדברת במספר מקומות על "המקום אשר יבחר ה'". זהו מקום שמגיעים אליו מכוח הדרישה.¹³⁹

יש להתבונן בשאלת דרישת המקום בדורנו. ברצוננו להתייחס למציאות מנקודת מבט רוחנית ולא פוליטית. לאחר מלחמת ששת הימים, מכוח הנס האדיר של החזרה ליהודה, שומרון וירושלים העתיקה, הייתה נהירה המונית לכל המקומות הקדושים שזה אך שבו לשליטה ישראלית: מערת המכפלה, קבר יוסף, קבר רחל וגם הר הבית. אך לא זכינו שיוגדר שטח מחנה שכינה, אשר יהיה מחוץ לתחום לכולם: יהודים וערבים, ישראלים ותיירים. בעקבות נהירה זו יצאה באלול ה'תשכ"ז הודעה ואזהרה החתומה על ידי רבים מגדולי תלמידי החכמים שבדור, שהזהירו על קדושת הר הבית וקראו שלא לעלות אליו.

עם מסירת מפתחות ההר לוואקף המוסלמי על ידי שר הביטחון דאז משה דיין, הפך הר הבית לשטח בריבונות מוסלמית. בד בבד הפכה "רחבת הכותל" למקום בעל משמעות עצמית במנותק מן ההר. יתר על כן, הכותל הפך להיות תחליף להר. תחילה,

זיקתנו למקום כיום.

138 מסירות הנפש של דוד מתחילה מן הרגע שבו נאמר לו מפורשות על ידי נביא שלא הוא יבנה את הבית (דהי"א ט"ז, ד), ולמרות ידיעה זו, אין דבר שיש ביכולתו לעשות למען הבניין שאין הוא עושה אותו: חיפוש המקום, מציאת המקום תוך מוכנות גמורה למסור את נפשו, בניין מזבח והקרבת קרבן, הכנת החומרים, בעלי המלאכה, התוכניות ואפילו המשמרות והמעמדות שיעבדו במקדש אחר בניינו בימי שלמה.

139 בראשונים הועלו סיבות נוספות מדוע העלימה התורה את המקום. הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ה) מדגיש את עניין האחדות במציאת המקום. ייתכן שהדבר תלוי בכך שישנה כאן המתנה למלכות, ועוד.

בעצם השימוש בשם "כותל" (ואכן הכותל הינו קיר התמך המערבי של הר הבית). להבדיל, כשאדם הולך לבקר מישהו שאינו בביתו - הוא מרגיש שהוא מבקר את כותל ביתו של החבר? מן הראוי לקרוא לרחבה זו "למרגלות מקום בית מקדשנו".

לאחר מלחמת ששת הימים, הציע האדריכל ד"ר עמוס אורקן לבנות את בית המקדש ברחבת הכותל!¹⁴⁰ ראו עד לאן מגיעה הבורות. כך גם רוב עם ישראל המתפלל ברחבה פונה לעבר החומה המערבית של ההר - כאשר מן הראוי לפנות לכיוון מקום קודש הקודשים, המזוהה על ידי הרדב"ז ואחרים כמתחת כיפת הסלע, על מנת לבטא את זיקתנו ופנייתנו אל קודש הקודשים.

כל אלו ביטויים שונים להפיכת "רחבת הכותל" למקום המקודש בפני עצמו, שאינו יונק את חשיבותו ממה שמעליו.

במרוצת הזמן הפסיקה לחלוטין הנהירה אל ההר, הכרוז של הרבנים נשאר בתוקפו והשליטה של המוסלמים בהר הלכה והתחזקה. ביטוי קיצוני למציאות זו הינו השוד הנורא שנעשה בדרום מזרח הר הבית לפני שמונה-תשע שנים על ידי המוסלמים, כשבעזרת כלים כבדים שברו את רצפת ההר והתחברו אל מבנה אורות שלמה במתכונתו הצלבנית בעומק של 12 מ', מתוך מגמה לפתוח פתח חירום חיצוני מצפון למסגד החדש שנבנה בחלל של אורות שלמה. עובדה זו ממחישה באופן מובהק את חולשת אחיזתנו במקום.

אחד הביטויים הקשים ביותר הינו ההתייחסות ליהודים הרוצים לעלות להר בקדושה ובטהרה. סוגיית העלייה להר הינה סוגיה מורכבת ומקיפה. יש בה צדדים רוחניים, הלכתיים והשקפתיים.¹⁴¹ המציאות היא כי במקום המקודש ביותר בעולם ליהודים, אין יהודי יכול להניע את שפתיו בתפילה, אפילו כתפילת חנה - "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" (שמו"א א', יג), ומי שנתפס מתפלל במקום נעצר על ידי משטרת ישראל בעוון הפרת הסדר הציבורי.¹⁴² כל קבוצת יהודים מלווה על ידי

140 הובא בחלום בהקניץ (עורך: דוד קרויאנקר), הוצאת מגדל דוד, ירושלים ה'תשנ"ו, עמ' 25.

141 סוגיה זו דורשת מאמר בפני עצמו, ולא נרחיב בדברים כאן.

הערות המערכת: עניין זה נידון בהרחבה בגליונות קודמים של מעלין בקודש. ראה בעיקר בגליון ד עמ' 183-147, שבו עסקו בנושא לא פחות מארבעה מאמרים; ובגליון ה עמ' 174-161, שבו פורסמו תגובות למאמרים הנ"ל.

142 אין כל איסור בחוק להתפלל בהר הבית, ואכן כשהסוגיה הגיעה לבתי משפט נאמר לא פעם כי מי שהתפלל על ההר לא עבר על כל חוק, אלא שהמטרה מתייחסת לפעולה זו בהגדרה

שוטרים במדים ושוטר סמוי, וכן על ידי אנשי הוואקף הבוחנים את פיהם של העולים היהודים הדתיים.¹⁴³ אין שום ביטוי מורגש לשלטון היהודי על ההר - לא מונף שם דגל ישראל, ואין שום סמל ממלכתי אחר.

חוסר השלטון שתואר כאן יצר בפועל סוג של שליטה מוסלמית דה-פקטו על ההר.¹⁴⁴ בתודעה הציבורית העולמית, ואף בקרב שכבות מסוימות בחברה הישראלית, הר הבית נתפס כשייך למוסלמים, והכותל המערבי כשייך ליהודים.

הזיקה הפיזית להר ולמבואותיו יכולה להתבטא באופן מעשי בדרכים שונות:

- **בלימוד** על אודות המקורות ההיסטוריים והשרידים הארכיאולוגיים במבואות הר הבית.
- **בסיוורים** לאורך הכותל הדרומי והמערבי, בתצפיות מצפון ומזרח, מהר הזיתים ומחלקים שונים של צפון העיר העתיקה.
- מנהג **סיבוב השערים** מדי חודש בחדשו, בערב ראש חודש, תוך אמירת שירי המעלות בשערי ההר, מבטא את העובדה שהר הבית יקר וחשוב לנו מאוד, ואי העלייה אליו נובעת רק מעוצמת קדושתו. ההתמדה הזו, של זיקה חודשית למקום הקדוש, מבליטה עד כמה הוא משמעותי לנו. כשנזכה בע"ה שהמונים יפקדו את המקום מדי חודש בחדשו, זיקת עם ישראל כולו למקום תהיה ברורה ביותר.
- חלק מדרישת המקום היא הכרתו ופקידתו.¹⁴⁵ **העלייה אל ההר בקדושה ובטהרה** מתוך מורא מקדש מגדילה את קדושת המקום בעינינו, בעיני

כהפרת הסדר הציבורי מחשש להתעמתות עם הוואקף, ואכמ"ל.

¹⁴³ חשוב לציין כי משטרת ישראל (בעקבות הוואקף) מבחינה בהחנה ברורה בין יהודים בעלי חזות דתית לאחרים. הראשונים מלווים ונבדקים ביסודיות רבה לכל אורך מסלולם. האחרונים יכולים לעלות באופן חופשי להר כמו כל תייר, וללא כל ליווי לאורך כל מסלולם.

¹⁴⁴ אחד הביטויים הכואבים למציאות זו הוא המוכנות של ממשלת ישראל לדון בשליטה על הר הבית מול הרשות הפלשתינית - בלא כל קשר להשלכות הפוליטיות - כשהכותל בלבד יישאר בריבונות יהודית. דבר זה מעיד על הניכור שיש כלפי המקום המקודש ביותר בעולם לעם ישראל.

¹⁴⁵ סעיף זה מכוון לאנשים שלאחר התייעצות עם רבותיהם עולים אל ההר בקדושה ובטהרה תוך הקפדה מלאה על דיני מורא מקדש. אך גם מי שאיננו עולה להר בפועל יכול לפעול בכל שאר

השלטונות ובעיני הגויים. מי שאינו עולה להר מסיבות שונות יכול לעסוק בלימוד מבואות ההר בזמן הבית, ובדרכי הטהרה והגישה.

חשוב מאוד להדגיש כי העלייה להר אינה תחליף לעבודה הרוחנית החיונית הנדרשת.¹⁴⁶ כפי שהדגשנו, גם מי שאינו עולה להר יכול לפקוד את מבואות ההר.

נדגיש שהתייחסנו כאן למישורים של פעולות בהם יכול כל אדם לפעול על מנת לחזק את זיקתו למקדש.

סיכום

ניסינו להתבונן במשמעות חסרון המקדש דרך תחומים רבים הקשורים בעבודת המקדש. הבאנו בדברינו מספר דוגמאות מתוך מגמה להמחיש לעצמנו מה היה בזמן שבית המקדש היה קיים. מן הדוגמאות שהבאנו בולטת מרכזיותו של המקדש הן ברמת הציבור והן ברמת הפרט.

המפגש של כל אדם מישראל עם המקדש מתרחש בזמנים קבועים (בשלוש הרגלים), ואם הוא נמצא במשמרת כהונה או לוויה או במעמד הוא מגיע גם פעמיים בשנה למשך שבוע ימים. בנוסף, בין שבועות לסוכות (או חנוכה) מעלה אדם את ביכוריו, וכן עולה למקדש בכל הזדמנות שצריך להקריב בה קרבן (על חטא, תודה, בכור, מעשר בהמה וכו') ובכל דין שהגיע לפתחה של הסנהדרין שבלשכת הגזית. המשמעות של ההגעה הזו היא ההכרה הבלתי אמצעית כי ישנו מוקד מרכזי לכל המציאות כולה וזהו המקדש.

מוקד זה הינו מקור הברכה הגשמית בעולם כולו, המקום שבו מתגלה בבירור הנוכחות הא־להית בעולם. שם מתעלה העולם לקראת בוראו, על ידי הקרבת קרבנות והבאת התבואה למקדש.

גם ברמה הציבורית, מעבר למעמדות הגדולים (שלוש הרגלים, יום הכיפורים, מעמד ה'הקהל' במוצאי שנת השמיטה וכו'), היה ברור לכולם כי יש לקב"ה מקום

התחומים שהוזכרו.

¹⁴⁶ כפי שהדגשנו לעיל, גם מי שאינו עולה להר אינו פטור מלפעול בשאר התחומים שבהם יש ביכולתו להתקרב אל המקדש ואל הר הבית. במידה מסוימת, דווקא הריחוק הפיזי מן המקום אמור לחייב אותו לעשות הכל כדי להכיר את מבואותיו החיצוניים, לעסוק בלימוד אינטנסיבי מתוך ציפייה כי יזכה גם לעשות, להתגעגע ולהתפלל - ומעל הכל, לתקן את המציאות הרוחנית מתוך מגמה זו.

המבטא את נוכחותו, את זיקתו לעולם ואת חיבתו המיוחדת לכנסת ישראל; ומכוח נוכחות זו התחייב עם ישראל לבטא באופן תדיר את זיקתו למקום על ידי עבודתו את ה' שם.

נראה כי בואו של אדם למקדש הביא אותו לקרבת אֱלֹהִים בלתי אמצעית, בעוצמה ובהיקף אחר ממה שאנו יכולים לחוש היום, ועניין זה יכול היה גם להשפיע על כל חייו שיהיו מכוונים לפעול עם אֱלֹהִיו.

חורבן המקדש גרם להמעטת הקשר לקב"ה ולדלדול זיקתנו אליו. אנו מצפים מכוח אהבת חינוך, הגעגוע, התפילה, הלימוד וזיקתנו המחודשת למקום, שנזכה במהרה בימינו להיות ראויים שתחזור השכינה לשרות בתוכנו, ונוכל לבנות מחדש את בית ה'.

"ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות"

בשדה ספר

דרך חכמה, והוא פירוש וביאור על ספר משנה תורה סדר קודשים, חלק ראשון, מאת הרב שמריהו יוסף חיים קניבסקי, בני ברק

א. 'משנה ברורה' לקודשים

ספר יסודי בנושאי קודשים, מפרי עטו של אחד ממאורי הדור, הוא סיבה להתרגשות. הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א מגיש לנו ספר ראשון בסדרה המכונה **דרך חכמה**, על ספר עבודה מתוך **משנה תורה** להרמב"ם. הסדרה החדשה באה בעקבות אחותה הגדולה שהופיעה זה מכבר, **דרך אמונה**, שעסקה בספר זרעים. כרך זה מתייחס לשני החלקים הראשונים של ספר עבודה: הלכות בית הבחירה, והלכות כלי המקדש.

המשימה הייחודית שנטל המחבר על עצמו היא לכתוב מעין משנה ברורה להלכות קודשים. ה'פנים' של המשנה ברורה הוא השולחן ערוך, ואילו בספר הנוכחי, ה'פנים' הוא היד החזקה של הרמב"ם. החידוש הוא בהעתקת המתכונת הספרותית של המשנה ברורה לתחום שאינו נוגע הלכה למעשה.

ב. ספרים הבנויים במתכונת דגמים קודמים

ההקשר הרחב יותר של החיבור הוא תופעה תורנית שמן הראוי לעמוד עליה: סוגות ספרותיות-הלכתיות שנוצרו לצרכים אחרים, ולאחר מכן נבאו לעולם הקודשים. ככל הנראה, לראשונה יושם כיוון זה על ידי מחבר המשנה ברורה עצמו, **רבי ישראל מאיר הכהן ז"ל**¹. לשם השוואה, נקדיש כמה מילים לתקדים שהוא יצר.

את ההשראה לספרו **ליקוטי הלכות**, המכיל תמצית מסקנות סוגיות הש"ס בעניינים שאינם נוהגים בזמננו, לקח החפץ חיים מהלכות הרב אלפסי. בהקדמה לספרו התנצל המחבר שאין בכוונתו לעשות כמעשה הרי"ף ממש, כלומר - להכריע בעצמו בין האמוראים החולקים, שכן באשר לעצם פסיקת ההלכה בדעתו להישען על כתפי הרמב"ם, ומפעם לפעם להביא גם דעות אחרות כאשר רבים חלוקים על

1 לתופעה כללית זו יש לצרף גם את 'ערוך השולחן העתיד'.

הרמב"ם. לכן טוען החפץ חיים, בענוותנותו האופיינית, שחיבורו הוא בבחינת 'חכמה ואינה מלאכה'.

השאלה המתבקשת היא מה הטעם בכתיבת מעין רי"ף על קודשים, היוצק צורה אחרת למה שכבר קיים ממילא בחיבורו של הרמב"ם? מטרתו המוצהרת של החפץ חיים היתה לעודד את לימוד סדר קודשים ולהקל על הלומדים; אבל מה היתוסף כאן, שאיננו בר השגה במשנה תורה? התשובה היא, שבעיני המחבר אין לימוד משמעותי אלא לימוד גמרא. החפץ חיים אינו שותף ליומרתו של הרמב"ם ליצור תחליף ללימוד המסכתות עצמן, והוא סבור שהעיסוק בתלמוד מצריך חיבור שיסמיך את פסיקת ההלכה לשקלא וטריא. הכרעות הראשונים להלכה הן מרכיב איכותי חשוב בסדר הלימוד, וחוסר הנגישות אליהן מרתיע רבים. ספרו של הרמב"ם איננו ממלא את החסר האמור, כיוון שהוא מהווה מבנה עצמאי המנותק מזרימת הדיון:

רוב הלומדים אין בכוחן גם אין הזמן מספיק להם לעיין ברמב"ם על כל סוגיא וסוגיא מסקנתו להלכה, גלל כן נתמעט הידיעה בסדר הזה מאוד מאוד לכלל העולם.

עד כאן הרציונל, כפי שכתבו החפץ חיים בהקדמתו. אמנם, בפתיחה לספר ישנה התקדמות מסוימת. כאן מוכן המחבר לראות בחיבורו מעין תחליף ללימוד הגמרא עצמה, וזאת לתועלת הרבים שאין בכוחם להתמודד עם המקור:

העצה היעוצה להאדם שיהיה תלמודו בידו שיהיה בקי במסקנת הש"ס בכל מסכת ומסכת מענייניה הוא בלימוד האלפסי, ובפרט האדם לעת זקנותו שכוחותיו חלושין שאין ביכולתו לעיין בכל הסוגיא בשלמותה.

גם כאן נשמר העיקרון שלפיו חשוב שהלימוד יתרכז במסכת, בעוד שהרי"ף - או הליקוטי הלכות - משמשים לכך כקיצור תמציתי.

מגמות אלו של מחבר ליקוטי הלכות אינן דומות למטרת הרי"ף עצמו. כאשר כתב הרי"ף את יצירתו מטרתו לכאורה היתה פסיקת ההלכה והפצתה ברבים, ולא יצירת אמצעי עידוד ללימוד הגמרא. ואכן, האלפסי התקבל בהתלהבות כזאת, עד שככל הנראה הוא אפילו התחרה במקור. בין אבותינו בספרד היו כאלה ששמחו לנצל את קיצור הדרך שהרי"ף אפשר להם², וחסכו מעצמם חלק גדול מהשקעת הזמן שהיה דרוש להתעמק בש"ס. מסתבר שחיסכון זה תרם לפריחה העצומה בעיסוקים רוחניים אחרים - שירה, לשון, פרשנות והגות - שבהם הצטיינה יהדות ספרד. העתקתו של

2 ומכאן מובן כינויה השגור של היצירה: 'תלמוד קטן'.

החפץ חיים את מתכונת הרי"ף, לעומת זאת, משמשת למטרה שונה לגמרי: פתיחת העיסוק התלמודי בקודשים בפני ציבור לומדים, שאחרת היו מנותקים ממנו.

מכאן נחזור לדרך חכמה, ונשווה גם אותו לאב־הטיפוס שלו, הלא הוא המשנה ברורה, ושוב נבחין בפער דומה בין המקור לבין יישומו החדש. הספר־המקור הוא כמובן חיבור הלכתי, וצורתו המיוחדת משקפת את התפיסה שפסיקת ההלכה מצריכה הכרה יסודית של הדעות הקודמות: המחבר, הרמ"א ונושאי כליהם, וכן פוסקים ומשיבים לאורך הדורות. 'דרך חכמה', לעומת זאת, לא נועד לפסוק הלכה. הספר מעמיד את הרמב"ם כיסוד ותשתית להרחבת הלימוד בכיוונים שונים: הסברת דברי הרמב"ם עצמו, דיון בנקודות ובפרטים שאותם הרמב"ם לא הבהיר, והצבעה על דעות חולקות. המחבר אף עשוי להסביר את הרמב"ם שלא כפשוטו, בהשפעת מקורות אחרים. לדוגמה, למרות דברי הרמב"ם הברורים שאין נשאלים באורים ותומים להדיוט (הלכות כלי המקדש פ"י ה"ב), מפרש המחבר שאמנם אין חובה להזדקק להדיוט, אך האפשרות קיימת - וזאת על סמך שיטת הירושלמי והמדרשים.³ בקיצור, הגר"ח קניבסקי משתמש במתכונת של ספר הלכתי (משנה ברורה) כדי להעשיר את הלימוד העיוני. בכך, מגמתו משותפת לזו של החפץ חיים ב'ליקוטי הלכות'.

ג. על סדר הרמב"ם

אם באנו לבחון את משמעותו של דרך חכמה על רקע חיבורים אחרים, יש כמובן גם לעיין ביחסו לא רק למשנה ברורה, אלא למשנה תורה. כבר זכה ספרו של הרמב"ם, גם בחלקיו שאינם נוהגים בזמן הזה, לשמש מקור פורה להרחבה בידיהם של גדולי הדורות. עם כל הברכה שבכך, חייבים להודות שההסתעפות הזאת למעשה נגדה את מגמת הרמב"ם עצמו, ששאף לכתוב "חיבור מספיק" שיפטור את הלומד מעיונים תלמודיים. למעשה, שאיפת הרמב"ם לא צלחה, בין השאר משום שפסיקתו הקולעת אינה מספקת את הלומד העיוני. והנה, 'דרך חכמה' הוא צעד משמעותי לקראת הגשמת כוונת המחבר: הוא מציע, בדומה ובמקביל למשנה ברורה, מכלול היכול לשמש מוקד עיוני בפני עצמו; ובהחלט ניתן לקבוע בו סדר לימוד מכובד ורציני. עיקרי השיטות נמצאים כאן לפנינו ערוכים ומסודרים, וגם מינון משמעותי של משא ומתן והעמקה. 'דרך חכמה' מאפשר לימוד של ממש בסדר קודשים, שאיננו מבוסס על לימוד רצוף של הגמרא אלא על הרמב"ם.

3 בניגוד לבבלי (יומא עא ע"ב, ושם עג ע"ב) שהוא המקור לדברי הרמב"ם.

מובן מאליו, ובכל זאת חשוב להדגיש, שסדרו הבנוי לתלפיות של הרמב"ם טומן בחובו יתרון עבור הלומד. אפשר להגיע באמצעותו לראייה כוללת ושלמה של הנלמד, כאשר עקרונות הנושא ופרטיו מרוכזים במקום אחד. החידושים והחקירות מאירים בפני עצמם, וגם בתרומתם לבניית המערכה כולה.

מתכונת הספר מחייבת אותו לא לדלג, אלא להתייחס ברמת ריכוז ותשומת-לב אחידה לכל הלכה והלכה. בזה הוא שונה מספרי אחרונים אחרים על הרמב"ם, אשר מתמקדים בדרך כלל רק באותן הלכות שבהן יש להם מה לומר ולחדש. תכונת הרציפות מקנה לספר ערך מיוחד גם עבור מי שלומד את הגמרא. יש ביטחון סביר שבכל סוגיה שבה נעסוק, העיון ב'דרך חכמה' עשוי להוסיף לנו הבהרה או ידע.

בהלכות בית הבחירה וכלי המקדש ישנם פרטים טכניים לא מעטים, הקשורים למבנה המקדש, לכלי השרת ולבגדי הכהונה. המחבר אינו פוסח כלל על העניינים האלה, ונכנס גם בהם לעובי הקורה. אמנם, לעיתים עלולים הפרטים האלה להיות קשים ללומד, היות שהספר כמעט נטול המחשה חזותית. נדיר למצוא בו אפילו תרשימים סכמטיים, מהסוג שהרמב"ם עצמו צייר. במקרים כאלה רצוי להיעזר במקורות אחרים.

ד. בירורים מעשיים וחקירות למדניות

נציג כאן טעימה מדגמית מדרך חכמה להלכות כלי המקדש פרק א, הפותח בדיני שמן המשחה.

ראשית ניפגש בשאלות מעשיות, הקשורות לייצור השמן. למשל, המחבר מרחיב בדעות החולקות על הרמב"ם בזיהוי הסממנים, כגון המור - המופיע גם בקטורת. לדעת הרמב"ם, המור מופק מחיה. המחבר מכריע - בעקבות 'המפרש'⁴ לפירוש המשנה של הרמב"ם - שהכוונה לחיה טהורה דווקא. אחרים סוברים שהמור בא מן הצומח, כדברי הדוד שירד לגנו בשיר השירים (ה', א): "אֲרִיתִי מוֹרִי עִם בְּשָׁמִי".

מחלוקת מעניינת נוספת נוגעת לאופן שבו נעשה שמן המשחה. הכל מסכימים שהעיקרים נִשְׂרוּ במים ואחר כך בשמן. לדעת הרמב"ם, השרייה במים היא ארוכה, כדי

4 הוא הרב יוסף קאפח ז"ל, במהדורת מוסד הרב קוק. ככלל, המחבר אינו נמנע מלהשתמש בספרי ראשונים 'חדשים'. דוגמה נוספת הוא פירוש התורה לרבי אברהם בן הרמב"ם, שהתגלה מכתבי יד בתקופתנו. בעניין זיהוי המור על פי הממצא הריאלי, ראה בספר הקטרת מאת זהר עמר, שאותו סקרנו בגיליון הקודם של מעלין בקודש.

שיספגו לחלוטין את ריחם של הבשמים. אחר כך בישלו את המים יחד עם השמן עד כדי אידוי המים, כך שהריח נשאר בשמן. לדעת רש"י השמן קולט את ריח הבשמים על ידי שרייתם בו באופן ישיר, אלא שלפני כן יש להשרות את העיקרים במים 'להבליעם', כך שלא יבלעו את השמן ויחסירו מכמותו.

חלק מאתנו יתעניין יותר בשאלות למדניות מאשר בבירורים מציאותיים, וגם אלו נמצאות כאן לרוב. הרמב"ם מונה כמצוות עשה את עשיית שמן המשחה; דבר זה מעורר את תמיהת האחרונים, שכן שמן המשחה נעשה רק פעם אחת בהיסטוריה, על ידי משה רבנו, ואילו הרמב"ם הצהיר שאין למנות מצווה שאינה נוהגת לדורות. המחבר אוסף את דעות האחרונים בנושא, במדורים השונים של החיבור. ב'דרך חכמה' הוא מביא את עיקרי הדעות בתמצית; ב'ביאור ההלכה' יש דיון שבו תורם המחבר מחידושו, וב'ציון ההלכה' יש הפניה למקורות. בין התירוצים לקושיה הנזכרת: יש מצווה לדורות להשתמש בשמן למשיחה, או לשמור עליו שלא יאבד; או שאפשר בכל זאת לעשות שמן חדש בתנאים מסוימים.

על שמן המשחה נאמר שאסור לרקוח "כמוהו", והעובר על כך במזיד חייב כרת. מוסיף הרמב"ם: "והוא שיעשה אותו להמשח בו". המחבר מבאר ב'דרך חכמה': "וא"צ שיאמר בפה, דה"ה במחשבה. וה"ה בסתמא שלא חשב כלום", בניגוד לפשטות הרמב"ם.⁵ מקור מובא לשיטה זו מבעל ה**צפנת פענח**, אך מחברנו מביא לכך ראיה משלו: לוקים על לאו זה, ואילו היה צורך במחשבה הרי יש כאן משום "לאו שאין בו מעשה". אמנם עשיית השמן היא מעשה, אבל גם מחשבת פיגול נחשבת "אין בה מעשה" ואין לוקים עליה, למרות שאין מפגלים אלא בצירוף מחשבה למעשה עבודה. דיון זה מכניס אותנו לשאלה הכללית של הגדרת לאו שאין בו מעשה. לבסוף רומז המחבר שיתכן לדחות את ההשוואה לפיגול, אבל אינו מפרט, ומשאיר את הדבר למעיין.

עוד חידוש כללי מתעורר בקשר לאיסור לסוך משמן המשחה על זר. איסור זה נושא חיוב כרת, ושיעור האיסור - על פי פסק הרמב"ם - הוא בכזית. שואל הרב קניבסקי: והלא סיכה כשתייה, ששיעורה תמיד ברביעית? מכאן הוא מוכיח את חידושו, שכאשר טעם האיסור הוא משום הפסד, כגון בנידוננו שאיסור הסיכה הוא משום הפסד השמן, השיעור הוא בכזית. המחבר מפנה לחיבורו 'דרך אמונה', שם הוא מרחיב בהשלכות כלל זה.

5 לא ירדתי לסוף דעת המחבר ב'ציון ההלכה', ש"כן משמע בלשון רבנו כאן".

לבסוף נעמוד על עוד חקירה בעלת השלכות רחבות. שמן המשחה נועד למשיחתם של מלכים ושל כהנים גדולים. אולם באשר למלכות, רק המלך הראשון נמשח; אין מושחים מלך בן מלך, אלא אם כן יש עוררים על מלכותו. שונה הדבר בכהונה, שכן כהן גדול הממלא מקום אביו טעון משיחה בכל מקרה. והנה הדין במלך בן מלך יסודו בהיות המלוכה ירושה ולא מינוי חדש, כפי שנאמר "הוא ובניו" (דברים י"ז, כ). ואם כן יש לשאול, מדוע יש צורך למשוח כהן בן כהן? הרי גם תפקיד זה עובר בירושה, בדומה לכל שאר שררות, שכולן נלמדות מירושת מלוכה?⁶ אלא מכאן שמלכות, בה יש דין ירושה ממש, שונה משאר שררות - בהן יש רק קדימה ליורש, אם הוא ממלא מקום אביו. יתרונו של הבן קיים בדין המקורי (מלכות) בצורה מובהקת, וגרסה חיוורת יותר קיימת ביתר ההעתיקים.⁷

אין ספק שלומדי קודשים יתבשמו מהספר שלפנינו, וימתינו בציפייה ליציאתם לאור של הכרכים הבאים.⁸ ישלח ה' את ברכתו לגאון המחבר, ויזכהו להשלים את המפעל הייחודי הזה, ועוד רבים אחרים, לזכות את הרבים ולהגדיל תורה.

6 עיין בפסק הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ד ה"כ).

7 תופעה דומה קיימת במקומות אחרים. עיין, לדוגמא, ברמב"ן לבמדבר (ו' כג), המבאר שברכת כהנים המוזכרת בתורה היא זו שבמקדש דווקא, שם יש לה גם דינים מיוחדים, אם כי המצווה נוהגת גם בגבולין מדאורייתא.

8 יש לציין שחל שיבוש במספור הסעיפים של 'ציון ההלכה' בפרק ט מכלי המקדש, לאורך כל הפרק. מן הסתם יבוא הדבר על תיקונו במהדורות הבאות.

ואתה תחזה, חלקים גִד, על ספר עבודה וקרבנות, מאת הרב אביגדור אלבום, ירושלים תשס"ז

חלק הארי מכרך זה הוא פירוש למשנה תורה בענייני המקדש וקודשיו. דברי הרמב"ם כולם מובאים כסדרם בגוף הספר, בצירוף פירושי והערותיו של הרב המחבר, באופן המאפשר לימוד שוטף.

הפירוש, שאינו רצוף על כל הלכה והלכה, הוא על דרך הפשט. הרב אלבום אינו מרבה במובאות או בהפניה לשיטות אחרות. הביאור הוא לעיתים הסבר של מהלך דברי הרמב"ם, אך לעיתים קרובות ההתבוננות הפשוטה בדברי הרמב"ם מולידה דיונים מעניינים ומחודשים, שלרוב הם בעלי נופך מעשי-מציאותי.

לדוגמה, לדעת הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ה הי"א) ניתן לקדש ידיים ורגליים מכלי שאין בו רביעית. לאור זאת תוהה המחבר על הגדרת פעולת הקידוש מכלי כל כך קטן:

לכאורה אפשר לדייק מרבנו כאן חידוש גדול: שקידוש ידיים ורגליים זה כמו קידוש אפר פרה, שאפילו אם נגעו רק כמה טיפות מים על ידיו ורגליו, זה כבר נקרא קידוש.

כאשר מונה הרמב"ם את השמנים הפסולים למנורה (הלכות איסורי מזבח סוף פ"ז) משום שמעורבים בהם חלקי פרי, חוקר המחבר: האם הפסול נובע מהמרירות שהפרי נותן בשמן, או מכך שהשמן אינו זך? הנפקא מינה היא בזמננו, כאשר ניתן לחזור ולזכך את השמן באמצעים מודרניים.

נלך כאן בעקבות המחבר, ונקדיש תשומת לב מיוחדת לחידוש מהפכני העומד במרכז חלק ד של הספר, בעניין אבני החושן. המחבר מביא הוכחות, חד משמעיות לטעמו, שהאבנים לא התנוססו על החושן מבחוח, "לְכַבֹּד וּלְתַפְאֶרֶת", אלא היו חביות בתוך החושן, שהיה עשוי מבד כפול התפור כעין כיס. מקובל להסביר שבתוך כיס זה הונחו האורים והתומים, כלומר: שם ה' כתוב על קלף. תפקיד התכולה המסתורית היה לאפשר את תהליך השאלה באורים ותומים על ידי מנהיגי העם. אלא שהרמב"ם לא הזכיר כלל את הצורך להכניס את שם ה' לתוך החושן, וככל הנראה - והדבר מתאשר בפירוש התורה לרבי אברהם בנו - האבנים עצמן הן האורים והתומים. לאור זאת סבור המחבר שיש כורח להסביר בשיטת הרמב"ם שהאבנים היו בפנים, ולא בצד החיצוני. המחבר סבור שגם פשט המקרא "וּמְלֵאֲתָ בּוֹ מְלֵאֲתָ אֶבֶן" (שמות כ"ח, טו) מחייב שהאבנים היו "בו", כלומר: בתוך החושן. טענה אחרונה זו נוגעת גם לראשונים החולקים על הרמב"ם.

בסיס אחר לחידוש האמור מוצא הרב אלבום בתהליך השאלה באורים ותומים. לפי הגמרא ביומא (עג ע"א), הכהן הנשאל עומד כאשר "פניו כלפי שכינה". אמנם הרמב"ם מפרש שפניו כלפי הארון, אבל ברש"י שם נאמר: "כלפי אורים ותומים ושם המפורש שבתוך החושן". כיצד עומד הכהן מול התכולה של החושן, שאותו הוא לובש? ועוד - מרש"י נראה שהמונח 'אורים ותומים' אינו זהה לשם המפורש. על פי זה מעלה המחבר, שגם לדעת רש"י אבני החושן ('אורים ותומים') נמצאות בתוך החושן. הכהן פותח את הכיס של החושן, ומעיין באבנים שמולו (הצמודות לדופן הקדמי של הכיס) על מנת להשיב לשואל על פי צירוף האותיות הבולטות.

נעיר, שפתיחת החושן על מנת לעיין בתכולתו איננה מוזכרת בשום מקום. נשאר למעיינים לבדוק בעצמם האם וכיצד ניתן לערער על הטיעונים שהוזכרו. יש לציין שהמחבר דאג להביא את חידושו לפני רבנים גדולים, ומן ההסכמות לחלק זה של הספר (התופסות נפח העולה על הקונטרס עצמו) ניתן ללמוד שהם התייחסו אליו בכובד ראש.

על כל פנים, חשיבה זו מעידה על טביעת עין מקורית, ועל נכונות להעביר מוסכמות תחת שבט הביקורת. תכונה טובה זו מאפיינת את עיוניו של המחבר בכלל.

תמונת

הרב זלמן מנחם קורן

תגובה למאמרו של הרב יהושע פרידמן בגיליון טו

א. על השימוש בהכשר "דיעבד" להיתר לכתחילה בשעת הדחק

ב. שיטת הרמב"ם בעניין שינוי מקום המזבח

ג. הזיקה בין שינוי מקום המזבח לבין שינוי מידותיו

ד. משמעות המילים: "אין משנין אותו ממקומו לעולם"

ה. דעות מפרשי המקרא

ו. ראיות לפסיקת הרמב"ם בניגוד לדעת רבי יהודה

א. על השימוש בהכשר "דיעבד" להיתר לכתחילה בשעת הדחק

מתוך עיון בדבריו של הרב יהושע פרידמן נראה שקיים אצלו מושכל ראשון, שעל פיו אם אמנם מקומו של המזבח אינו מעכב, ובדיעבד הוא כשר גם שלא במקום המיוחד לו – מובן שמותר ואף חובה לבנות את המזבח בזמן הזה במקום הכשר על כל פנים בדיעבד, וכך לחדש את עבודת הקרבנות (הרב פרידמן כלל לא העלה נקודה זו לדיון).

לדעתי, מדובר כאן בטשטוש מסוכן של ההבחנה בין דברים שמותר לעשותם בשעת הדחק, לבין דברים שאסורים לגמרי, אלא שבדיעבד התוצאה של המעשה היא כשרה (טשטוש זה בין שני סוגי "דיעבד" מצוי בעוד תחומים העומדים על הפרק. הדבר מצריך זהירות רבה, ודיון מעמיק נפרד בכל שאלה ושאלה, ואין זה המקום לדון בסוגיות השונות הנוגעות לעניין).

דוגמא לשני סוגי "דיעבד" נמצאת במשנה במנחות, שם שנינו:

התמידין אינן מעכבין את המוספים, ולא המוספים מעכבין את התמידים, ולא המוספים מעכבין זה את זה. לא הקריבו כבש בבקר יקריבו בין הערבים. אמר רבי שמעון אימתי בזמן שהיו אנוסין או שוגגין אבל אם היו מזידין ולא הקריבו כבש בבקר לא יקריבו בין הערבים. לא הקטירו קטרת בבקר יקטירו בין הערבים, אמר רבי שמעון וכולה היתה קרבה בין הערבים, שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, ולא את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת, ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים (פ"ד מ"ה).

ובגמרא שם (נ ע"א) נאמר: "לא הקריבו כבש בבקר, לא יקריבו בין הערבים; במה דברים אמורים – שלא נתחנך המזבח, אבל נתחנך המזבח יקריבו בין הערבים". נמצא כי בסוגיה זו התבארו שני סוגי "דיעבד". אחד במקרה שלא נחנך המזבח מתמול שלשום, וביום שבנו את המזבח לא הקריבו תמיד של שחר; במקרה שכזה לא יקריבו תמיד של בין הערביים, ויתבטל לגמרי קרבן התמיד של אותו יום. לעומת זאת, אם כבר נחנך המזבח, אלא שבפועל לא הקריבו באותו יום תמיד של שחר, בדיעבד (כלומר כאשר עבר השחר, ואי אפשר עוד להקריבו), יקריבו לכתחילה תמיד של בין הערביים.

אמת היא כי יש מן האחרונים שטענו שבמקרה שהמזבח לא נחנך בתמיד של שחר המזבח עצמו פסול,¹ וכל קרבן ששחטו עליו אחר כך נפסל (כך למשל חייבי חטאות שקרבנם נשחט על מזבח כזה, חייבים להביא חטאת אחרת, וכן חייבי נדרים), ומשום כך אין מקריבים עליו באותו יום את קרבן התמיד של בין הערביים, שהרי קרבן זה פסול וצריך להוציאו לבית השריפה. אלא שהרמב"ם כתב:

טעו או שגגו או אפילו הזידו ולא הקריבו תמיד של שחר, יקריבו תמיד של בין הערבים. במה דברים אמורים בשנתחנך המזבח, אבל היה מזבח חדש שעדיין לא קרב עליו כלום, לא יקריבו עליו תחלה בין הערבים, שאין מחנכין מזבח העולה אלא בתמיד של שחר (הלכות תמידין ומוספין פ"א הי"ב).

ויש לדקדק מן הלשון "אבל היה מזבח חדש שעדיין לא קרב עליו כלום", שבדיעבד גם אם הקריבו קרבן אחר (זולת תמיד של שחר) הוכשר המזבח בדיעבד, ולאחר פעולה זו אכן מקריבים עליו לכתחילה תמיד של בין הערביים. אלא שאף לשיטת הרמב"ם אסור לעשות כך, ואם עבר זמן תמיד של שחר יש לבטל לגמרי את מצוות התמיד של בין הערביים באותו יום, ולא לחנוך את המזבח בקרבן אחר.

דיון דומה לעניין היתר של לכתחילה במצב שהוא כבר בגדר של "דיעבד" כלפי מה שנעשה קודם, מצינו בנוגע לזבחים שנתערבו. המשנה בזבחים קובעת:

אשם שנתערב בשלמים ירעו עד שיסתאבו. רבי שמעון אומר שניהם ישחטו בצפון ויאכלו כחמור שבהן, אמרו לו אין מביאין קדשים לבית הפסול. נתערבו חתיכות

1 ראה דיון על כך בקונטרס הר צבי (מקדש מלך) פרק יא, ובתשובת הגאון רבי שלמה אליעזר אלפנרדי שהשיג על דבריו (נדפס במקדש מלך בסופו, מילואים א), וכן בתשובת הראשון לציון הגאון רבי חיים משה אלישר הנדפסת שם (מילואים ג).

בחתיכות, קדשי קדשים בקדשים קלים; הנאכלין ליום אחד בנאכלים לשני ימים, יאכלו כחמור שבהן (פ"ח מ"ג).

וכתב שם רש"י (עה ע"ב): "לבית הפסול - שממעט בזמן אכילת שלמים ומביא לידי נותר אלא ירעו וימכרו כדלעיל".

נמצא שבגלל חשש שמא ימעט את זמן אכילת השלמים שנאכלים מן הדין לשני ימים ולילה אחד נכנסים למצב מסובך, ומשאירים את הקרבנות המעורבים בחיים במשך תקופה ארוכה (דבר שבהחלט יכול להביא לידי תקלה של עבודה וגיזה בקודשים), ואין עושים מעשה לשחוט אותם בצפון העזרה, אף שפשוט שאם עשו כך, בדיעבד, יאכלו כחמור שבהם.

ושם באותו פרק במשנה עוד מקרים שונים של תערובת שיש בהם דרכים שכשרות בדיעבד, אך לא התירו לעשותן לכתחילה, ויש צורך לבדוק כל סוגיה לגופה.

נמצא לפי זה שאף אם היינו מוצאים גמרא מפורשת שכתוב בה שאם בנו את המזבח שלא במקומו הנכון הוא כשר בדיעבד, עדיין צריכים אנו הוכחה לכך שמותר לעשות כן לכתחילה, כאשר אין אפשרות לבנות את המזבח במקומו המדויק ובמידותיו המדויקות.

ובאמת, בנידון של הלכות בית המקדש ומידותיו מצינו מדרש מפורש שממנו עולה שאין לבנות את המקדש בסטייה ממידותיו האמיתיות, אפילו במחיר ביטול עבודת הקרבנות. **בבראשית רבה** נאמר:

בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם, אזלין אלין כותאי ואמריין: 'ידיע להוי למלכא דהדין קרתא מרדתא תתבנא ושוריא ישתכללון מנדה בלו והלך לא יתנון',² 'מנדה' - זו מדת הארץ; 'בלוי' - זו פרובגירון; ו'הלך' - אנגרוטינה, ואמר להון: מה נעביד וגזרית, אמריין ליה: שלח ואמר להון: או ישנון יתיה מאתריה או יוספון עליה חמש אמין או יבצרון מיניה חמש אמין, מן גרמיהון אנון חזרין בהון (פרשה סד).

2 נקט כאן בלשון הפסוק בעזרא ד', יג, שמתאר את כתב השטנה ששלחו צרי יהודה (הכותים) לאחשוורוש בתחילת מלכותו. שם נאמר: "כִּעֵן יָדִיעַ לְהוֹא לְמִלְכָא דִּי הֵן קְרִיָתָא דְךָ תִּתְבְּנָא וְשׁוּרִיָּה? וְשִׁתְּכַלְלִין מִנְדָּה בְּלוּ וְהִלְךְ לָא יִתְנֹון וְאַפְתִּים מְלָכִים תְּהַנְזֹוק" (ומשום כך הוצרך המדרש לבאר את המילים "מנדה בלו והלך").

קשה להניח שמידות המקדש הן לעיכובא ממש, כלומר שאם יבנו את המקדש גדול בחמש אמות או קטן בחמש אמות הדבר מעכב בדיעבד. ועל כל פנים גם אם הדבר מעכב בנוגע לדברים הצריכים להיעשות בפנים (הטבת הנרות, הקטרת הקטורת ועריכת השולחן), מובן שאין הדבר מעכב את הקרבנות הנעשים בחוץ, ומובן שגם הזזת חומות העזרה ממקומן אינה מעכבת, שהרי כבר פסק הרמב"ם כי "מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה" (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ו). ואף על פי כן, לא קיבלו בני ישראל את הצעתה של המלכות, כפי שמבואר במדרש שם, וביטלו את כל הקרבנות שהיו יכולים להקריב.

ואמנם ניתן לטעון שאין למדים מדברי אגדה, אך כאן המצב הוא הפוך, כי במקורות לא מפורש בשום מקום בצורה חיובית שניתן לבנות את המזבח במקום שונה מן המקום המדויק הנצרך לכך, ועל המתיר להביא ראיה לכך ששינוי המקום כשר בדיעבד, ובנוסף לכך עליו להביא ראיה שגם מותר לעשות כך לכתחילה, במצב שבו אין אפשרות לבנותו במקום המדויק. ומדברי המדרש ניתן להבין שבאמת הדבר אסור.

ב. שיטת הרמב"ם בעניין שינוי מקום המזבח

קטע קצר מדבריו מקדיש הרב פרידמן לשיטת הרמב"ם, ובו הוא מנסה לטעון שאמנם מתחילת דבריו של הרמב"ם ניתן לדקדק שאין אפשרות להזיז את מקום המזבח אפילו בסנטימטר אחד, אך מדבריו האחרים נראה שאין זו הכוונה בדבריו הראשונים.

מבחינה הגיונית, גם אם באמת קיימת כעין סתירה בין הדקדוקים העולים מהלכות שונות של הרמב"ם, הדין נותן להניח את הדבר בספק, ולא להחליט באופן שרירותי כי הלכה אחת היא בגדר של "לאו דווקא", והאחרת היא החלטית ומחייבת.

אבל באמת בנידון דידן לשון הרמב"ם אינה מותרת שום ספק באשר לכוונתו. כי תחילה (בפ"ב מהלכות בית הבחירה, בתחילת ה"א) הקדים הרמב"ם וכתב: "המזבח מקומו מכוון ביותר", ולשון זו אינה סובלת בשום פנים ואופן את הפרשנות שנתן לה הרב פרידמן, שעל פיה (בהתאם למה שלדעתו ניתן להבין על פי המשך הדברים ברמב"ם): "כוונתו למקום המקדש ככלל, להוציא ממקומות אחרים, ולא למקום מסוים בשטח העזרה, כגודלו של המזבח דווקא".

אינני מבין כיצד ניתן לייחס כוונה כזו לדברים אלו של הרמב"ם, שהם כשלעצמם ברורים ואינם טעונים הסבר. ואם אכן זו הכוונה, קשה מאוד להבין מה חטא המזבח בכך שלגביו נאמרה אותה לשון מטעה זו, כאשר באמת גם את הכיור אי אפשר להניח מחוץ לעזרה, וגם את השולחן אי אפשר להניח מחוץ למקדש, ונמצא כי הכיור ומזבח הקטורת והמנורה והשולחן "מקומם מכוון ביותר", וזה פשוט. עם זאת, מי שמבקש דווקא "הוכחות סביבתיות" להבנת הפשט בדברי הרמב"ם, יוכל למצוא את מבוקשו בהמשך דברי הרמב"ם (בה"ד), אשר כתב במפורש בנידון: "ושלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד העיד להן על מקום המזבח, ואחד העיד להן על מידותיו". מובן הוא שזה שהעיד על "מקום המזבח" לא העיד כלל על מקום המקדש, אלא על מקומו של המזבח בתוך העזרה (שהרי דברי הרמב"ם מבוססים על הגמרא בזבחים ס"ב ע"א שאמרה: "בשלמא בית מנכרא צורתו, אלא מזבח מנא ידעי"), ואם כן המקום שעליו העיד אותו נביא אינו אלא מקומו בעזרה, ופשוט שאין הלכה זו (ה"ד) אלא המשך לדברי הרמב"ם בה"א שכתב בה כי מקומו של המזבח מכוון ביותר.³

אזכור המזבחות של אדם הראשון, נוח ואברהם אבינו הוא באמת בבחינת "טעמא דקרא", וכלל גדול הוא בדברי הרמב"ם, שטעמי המצוות שהזכיר אינם אלא על דרך כלל, ואין הם משפיעים על עצם ההוראות שנוגעות לגופן של ההלכות, ויש לכך דוגמאות רבות.⁴

3 הרב פרידמן עצמו בתחילת דבריו כתב על דברי הגמרא על אותם נביאים כי הם בגדר מצווה בלבד, ולא העלה על דעתו לומר שהכוונה במילים "מקום המזבח" היא למקדש בכלל. לכאורה היה מקום לצפות שברוח זו יבאר גם את דברי הרמב"ם בהלכה א, במקום להוציאם מפשוטם. אולם באמת יש הבדל בין סגנון הדברים בגמרא, שם ניתן קצת בדוחק לבאר שהנביאים שגילו את מקום המזבח עשו זאת רק למצווה בעלמא, לבין לשון הרמב"ם שכתב את דבריו בהלכה א בסגנון של הוראה בעלת אופי מוחלט. כמדומה שמשום כך הוצרך הרב פרידמן להביא דקדוק מדברי הרמב"ם עצמו בהלכה ב וכדלקמן, שממנו עולה על פי הבנתו כי כל העזרה כשרה למזבח, וכך להשאיר את ההוראה שבהלכה א כהוראה מוחלטת, ולא כמצווה בלבד, ובנקודה זו, ורק בנקודה זו, להישאר צמוד לפשט דברי הרמב"ם.

4 כך למשל בהלכות עבודת כוכבים פי"ב ה"א כתב הרמב"ם: "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם". ושם בה"ז כתב: "דרך כהני עובדי כוכבים היה להשחית זקנם, לפיכך אסרה תורה להשחית הזקן". ולא עלה על דעת אדם לומר שעל פי טעמו של הרמב"ם למצוות אלו, יש לקבוע כי לדעתו איסורים אלו הם בגדר "אביזרייהו דעבודת כוכבים", שיהא דינם ב"יהרג ואל יעבור".

אמנם בנידון דידן אין צורך בכל ההתדיינות על אודות איזו סתירה מדומה בין דקדוקי הדברים, וכללי הפסק במקרה שכה, וזאת משום שאחר העיון נראה שדברי הרמב"ם בה"ב אינם אלא השלמה לנאמר בה"א כפי שהיא, וגם הם עוסקים במקום המוחלט של המזבח, אף על פי שבמבט ראשון נראה כאילו יש שם קצת סתירה.

תחילה הקדים הרמב"ם וכתב: "המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם". טעמה של הלכה זו היא נבואה מפורשת, ועל כן כתב הרמב"ם בטעם הדבר: "שנאמר 'זה מזבח לעולה לישראל' (דהי"א כ"ב, א)". מסגנון הדברים נראה שלאמירה זו, שהיא אמירה של נבואה, יש משקל הלכתי אמיתי שקובע את מקום המזבח.

הרמב"ם לא הסביר את גדר הדבר, אך באמת הדבר פשוט כי סמכותו של הנביא בעניין נובעת ממאמר הכתוב (דברים י"ב, ה): "המקום אשר יבחר ה'", אשר על כך דרשו חז"ל בספרי שם: "דרוש על פי נביא". ניתן אמנם להבין שמדובר על המקדש בכללו, אך בספרי שם בסוף הדברים לגבי המזבח שעשה דוד נאמר במפורש: "מנין שלא עשה אלא על פי נביא, שנאמר (שמ"ב כ"ד, יח): 'ויבוא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח בגורן ארונה היבוס'. ואומר (דהי"ב ג', א): 'ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביו'".

אחרי קביעת עצם ההלכה וטעמה המפורש, הוסיף הרמב"ם וכתב שבאמת בחירת המקום קדמה הרבה לנבואת גד ודוד (שהיא לבדה הבחירה הקובעת להלכה), כי במקדש נעקד יצחק אבינו. לדברים אלו לא יכול היה הרמב"ם להביא ראיה מפסוק מפורש שממקד את המקום המדויק של המזבח, שהרי בספר בראשית לא נאמר אלא שהדבר היה על אחד ההרים בארץ המוריה, אלא שבסוף הדברים שם נאמר: "אשר יאמר היום 'בהר ה' יראה'" (בראשית כ"ב, יד), וכך מצטיירת תמונה כללית הנוגעת למקום המדויק של העקדה, המתאחדת עם אזכור השם "מוריה" בספר דברי הימים בעניינים הנוגעים לשלמה. נמצא כי על פי פשוטם של המקראות (ללא הזדקקות לתורה שבעל פה, ולאizzo מסורת), יודעים אנו שבמקום המקדש נעקד יצחק, ולכן כתב הרמב"ם בדיוק נמרץ: "ובמקדש נעקד יצחק אבינו, שנאמר 'ולך לך אל ארץ המוריה', ונאמר בדברי הימים 'ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוס'".

כאמור, פסוקים אלו כשלעצמם אינם מספיקים כדי לקבוע או כדי לחזק את ההנחה שמקומו של המזבח מכוון ביותר, אך על זה הוסיף הרמב"ם דברים שמקורם במסורת תורה שבעל פה, וכתב (בה"ב): "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד

ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא".

מסורת זו (ולא פשוטו של מקרא), היא לבדה ההוכחה שמקום המזבח שבנה דוד הוא במדויק המקום שבנה בו אברהם את המזבח. מימות דוד עד חורבן הבית היה המקום ידוע במדויק שהרי המזבח עצמו היה קיים. וכמו כן נתקיימה המסורת איש מפי איש שמקום זה שהמזבח של שלמה בנוי בו הוא במדויק המקום שנעקד בו יצחק, ועפרו של אדם נלקח ממנו כשנברא. עם החורבן הראשון נפסקה הידיעה המדויקת של המקום, והוצרכו לנביאים על מנת לקבוע מחדש את המקום המכוון ביותר, דהיינו המקום שנקבע בדיקנות על ידי גד החוזה (שזה הדבר הקובע להלכה), אשר הוא בעצם מקום שיש לו גם חשיבות נוספת (שאינן לה משמעות הלכתית) הנוגעת לעקדת יצחק ולבריאת האדם.

נמצא שה"ב משלימה את ה"א, ואין להסיק ממנה כלל שניתן לבנות את המזבח בכל מקום שירצו בתוך השטח המקודש.

ג. הזיקה בין שינוי מקום המזבח לבין שינוי מידותיו

כתב הרמב"ם (שם ה"ג): "מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתידי להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה". הלכה זו נאמרה בניסוח מוחלט, בדומה לנאמר בה"א בנוגע למקומו של המזבח, שהוא מכוון ביותר ואין משנים את מקומו לעולם.

אלא שבאמת מתוך דברי הרמב"ם עצמו ניתן להבין שהלכה זו אינה מוחלטת כל כך, שהרי פסק במפורש (שם ה"ז):

ארבע קרנות של מזבח ויסודו ורבוועו מעכבין, וכל מזבח שאין לו קרן יסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול שארבעתן מעכבין, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר.

כמו כן מובן כי מנקודת מבט היסטורית ברור לגמרי שמידות המזבח אינן מוחלטות. המשנה עצמה (מידות פ"ג מ"א) קובעת כי עולי הגולה הוסיפו ארבע אמות לאורכו של

המזבח וארבע אמות לרוחבו, ומסתבר שעל כל פנים המזבחות של אדם הראשון ושל נוח, וכן המזבח שעקד עליו אברהם את יצחק, היו קטנים מן המזבח שבנה שלמה.

מכאן ביקש הרב יהושע פרידמן להוכיח שגם דבריו של הרמב"ם על אודות מקומו של המזבח שאין משנים אותו לעולם הם למצווה בלבד, ואין מקומו של המזבח מעכב (אלא שהוא עצמו הסתייג מזה במידה ידועה, כי לדעתו אי אפשר להוסיף על המזבח, אלא אם כן מקדשים את התוספת במלך ואורים ותומים ושיירי מנחה וכו', וכיום באמת לא ניתן לקדש "בכל אלה", אלא שלדעתו, לדעת רבי יהודה ששלמה כבר קידש את כל העזרה, באמת אין צורך בכל אלה לצורך הקידוש).

אולם אחר העיון נראה כי אף על פי שבאמת כל שינוי בגודל המזבח הוא במידה ידועה גם שינוי במקום המזבח,⁵ מכל מקום אין להקיש בין הדברים, ואין לדמות כלל את שינוי מידות המזבח לשינוי מקומו.

כפי שצוין לעיל, ההקפדה הגדולה הנוגעת למקום המזבח היא תולדה של מאמר הכתוב "במקום אשר יבחר" (וכפי שהובא לעיל מן הספרי). הדבר נוגע למזבח שבנה שלמה וכן למזבח שבנו עולי הגולה.⁶ מקומם של מזבחות אלו נקבע על פי נביאים, ובכך נתקיים מאמר הכתוב "המקום אשר יבחר", וזה הדבר המונע בתכלית את האפשרות להזיז את מקום המזבח.

ניתן להציג באופן עיוני את השאלה ההיפותטית, מה היה קורה אילו בא נביא בדור מן הדורות והיה מודיע כי המקום אשר בחר ה' שונה מן המקום אשר נודע מכבר על ידי נביא אחר. אך בנידון דידן אנו פטורים מלדון בשאלה זו, מפני שבנבואה הראשונה שבה נקבע מקום המזבח הוקש הבית למזבח לעניין זה שיוכלו להגדיל את המזבח עד לשיעור של שישים אמה (זבחים ס"ב ע"א). וכך, הנביא שעלה מבבל

5 כאשר מוסיפים על גודלו של המזבח, בונים חלק מן המזבח במקום חדש שלא היה בו בתחילה, וזה מהווה על כל פנים שינוי מקום ביחס לחלק מן המזבח. כאשר מקטינים את המזבח אמנם אין כאן שינוי מקום, אך על כל פנים גם אין כאן היצמדות מלאה למקום המקורי, כי סוף סוף יש כאן "מקום" חשוב ונבחר שאינו משמש בפועל למזבח הבנוי לצידו. וכאשר יש תחילה שלב שבו יש תוספת לגודל, ואחר כך בשלב שלישי בונים מזבח מוקטן בדיוק בחלק שנוסף למזבח בשלב השני, יש כאן עקירה אמיתית ומוחלטת של מקום המזבח בהשוואה למקום הראשון של המזבח.

6 מסתבר שגם המזבח של דוד היה בגודל המזבח של שלמה, כי הוא אכן נבנה כתחילת בניין המקדש, וכפי משמעות הפסוקים, אך נקודה זו אינה מכרעת לעצם הדיון.

להורות שמוסיפין על המזבח, עשה זאת במסגרת שאינה סותרת כלל את הנבואה הראשונה.⁷

ואמנם מסתבר שהמזבחות של אברהם אבינו, נוח ואדם הראשון היו קטנים יותר מן המזבח של דוד, אך על פי מה שהתבאר לעיל, מדקדוק דברי הרמב"ם עולה כי רק למזבח של דוד יש משמעות הלכתית ממשית, ומה שהזכיר גם מזבחות קודמים לו לא נאמר אלא כטעם למצווה של בניית המזבח דווקא במקום זה, ומשום כך אין לכך משמעות הלכתית, וכדלהלן.

7 הדברים הוצגו בהתאם לשיטת הרמב"ם שקבע שם: "ואין להוסיף על מדתו". מקור דבריו הוא בגמרא בזבחים שם נאמר: "תניא: 'ויכינו (את) המזבח על מכוונותיו' (עזרא ג', ג) - שהגיעו לסוף מדותיו". ואמנם שם בגמרא נאמר במפורש שמן הפסוק שנוגע לדוד ניתן ללמוד שקיימת אפשרות להגדיל את המזבח עד שישים אמה, אך בפועל, בזמן עזרא הגיעו לסוף מדתו, ועליו אין להוסיף. ייתכן שמדובר בנבואה מיוחדת שנאמרה באותה שעה, ואשר בה נקבע כי יותר לא יוסיפו על מידות המזבח, אך ייתכן שהפסוק בספר עזרא מסתמך על המקראות ביחזקאל הקובעים כי המזבח לעתיד יהיה בגודל הנתון שבו מקום המערכה הוא עשרים וארבע על עשרים וארבע אמות, ומכאן שבזמן עזרא הגיעו לסוף מידותיו. על פי זה אכן יש מקום להציג את השאלה העיונית מה יהיה דינו של נביא שיבוא ויאמר שצריך להוסיף על המזבח, הפך דברי הנביאים הראשונים, ואכמ"ל בהצגת צדדי השאלה. לגופו של עניין נראה כי שיטת רש"י בהצגת הדברים שונה לגמרי, ולדעתו אין זה סדר הדברים (או על כל פנים אין זה סדר הדברים המחייב מבחינה הלכתית), כי רש"י בזבחים כתב אודות אותם שישים אמה: "מה בית ס' אמה - כדכתיב (מל"א ו', ב) 'שישים אמה ארכו' אף מזבח עד שישים אמה ראוי לו, ומקודש המקום אם ירצו". ומשמע שבתוך התחום של שישים האמה הדבר תלוי ברצונם, ואין צורך בנבואה נוספת בדור מן הדורות שתגדיר את תחום "המקום אשר יבחר", זאת מפני שכל שישים האמות הן בכלל "המקום אשר יבחר" כבר מימות שלמה. ולדעתו המקום מקודש מאז, ולא היה צורך במעשה קידוש מחודש למזבח בשעה שעולי הגולה הגדילו אותו. וכפי שכתב רש"י במפורש שם, כי עולי הגולה "הוסיפו עליו לפי הצורך להם".

נמצא כי לפי דברי רש"י שם, הקביעה "שהגיעו לסוף מידותיו" מסתמכת על נבואה המתארת את מה שבאמת עתיד להיות באחרית הימים, אך אין בכך שום הוראה מחייבת, ואפשר שלפי דרכו אכן יוכל בית דין בדור אחר לומר כי מכיוון שלא זכו להתגלות מן השמים בגלל מעשיהם וכד', עדיין הרשות נתונה לבנות מזבח חדש מחוץ לתחום המזבח של עזרא, ובלבד שיהיה בתוך שישים האמה המקודשות (ואפשר עוד שבאמת הקביעה שהגיעו לסוף מידותיו היא אמנם מחייבת, אך לא קביעת המקום, ויכולים לבנות בכל שישים האמה המסוימות של מזבח, ובלבד שמידתו לא תעלה על ל"ב על ל"ב אמה).

ואמנם הגאון ר' דוד פרידמן מקארלין, בספרו **שאלת דוד**, בקונטרס דרישת ציון וירושלים, נתן משקל הלכתי גם לדברי הרמב"ם על אודות המזבחות הקדומים, ומשום כך חשש שמא כאשר בונים מזבח קטן (ובהתאם לדברי הרמב"ם שמידת אורכו ורוחבו אינה לעיכובא, ובלבד שגודל המערכה לא יפחת מאמה על אמה), יש צורך לבנות את המזבח הקטן דווקא במקום שבו היה המזבח שעל גביו עקד אברהם את יצחק בנו. אבל מלשון הרמב"ם שכתב סתם: "אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר", מוכח שאין שם הלכה של מקום מסוים בתוך שטח המזבח (אלא שהרב יהושע פרידמן במאמרו הניח שמלשון זו ניתן ללמוד שגם מזבח של שמונים אמות על שמונים אמות כשר, ואין זו משמעות הלשון. כי באמת כל מקום שנאמר בו "מעכב" או "אינו מעכב" אינו אלא בפוחת מן השיעור הראוי, או שאינו עושה כלל דבר שצריך לעשותו. התמידים אינם מעכבים את המוספים, הקרן והסובב מעכבים, שבעת קני המנורה מעכבים, התכלת אינו מעכב את הלבן וכן כל כיוצא בזה. וגם הדין נותן כן, כי הגדלת המזבח מחוץ לגבולו הראשון אינה רק שינוי בגודל אלא גם שינוי במקום, והרמב"ם בהלכה זו לא כתב אלא שהגודל אינו מעכב, אך לא כתב שהמקום אינו מעכב).

ד. משמעות המילים: "אין משנין אותו ממקומו לעולם"

על פי פשוטם של הדברים שהתבארו בסעיפים הקודמים (ב"ג), קשה להניח שמקום המזבח אינו מעכב, וכי אם נבנה בדיעבד במקום אחר, ויקריבו עליו קרבנות, יש להכשיר את אותם קרבנות.

עם זאת, גם אם יטען הטוען שכל מה שנאמר לעיל אינו אלא למצווה, וכי בדיעבד מקומו של המזבח אינו מעכב, גם אז לא נוכל לעשות דבר מבלי ידיעת מקום המזבח. שכן הרמב"ם דקדק בלשונו בהלכה זו, וכתב: "המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם". למילה "לעולם" יש רק משמעות אחת, והיא שגם בזמן הזה, וגם בזמנו של רבי יהושע בן חנניה, וגם בכל זמן ובכל הנסיבות, אין משנים את מקומו "לעולם" (ובאמת בדבריו של הרמב"ם לגבי מידות המזבח שהן מכוונות ביותר ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, לא השתמש במילה "לעולם").

אינני יכול לשלול מכל וכל את דברי מי שיאמר שבדיעבד, אם עברו ושינו את מקום המזבח, ובנו מזבח חדש והקריבו עליו תמיד של שחר, ואחר כך העלו עליו חטאת איש, יצא אותו איש ידי חובת חטאת, ונרצה לו לכפר עליו, ואין הוא צריך

להביא חטאת נוספת כאשר יבנו מזבח חדש במקומו הנכון. אך זאת על כל פנים ניתן לקבוע באופן מוחלט, שלדברי הרמב"ם אין משנים את מקומו של המזבח לעולם, כלומר גם בזמן הזה שבו קשה לכוון את מקום המזבח. וכל הדקדוקים האחרים שניתן לתלותם בלשונות הרמב"ם אינם יכולים להזיז כמלוא הנימה הלכה קבועה ומוחלטת זו שנאמרה בשפה ברורה.

ה. דעות מפרשי המקרא

בשולי הדברים אני מוצא לנכון להעיר כי כשלעצמי איני מוצא הכרח לתלות את שאלת שינוי מקום המזבח במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי בדבר קדושת רצפת העזרה, והאפשרות להקריב עליה קרבנות.⁸ אך גם אם באמת יש קשר בין הדברים, איני מבין

8 הרב יהושע פרידמן הניח שלצורך הוספה על המזבח, או לצורך בנייה מחודשת שלו שלא במקומו המקורי, יש צורך לקדש את המקום "בכל אלה", כלומר במלך ואורים ותומים וכיוצא בזה, ומשום כך סבר שהדבר אינו אפשרי אלא אליבא דרבי יהודה, שסבר שכל שטח העזרה כבר נתקדש משכבר הימים ("בכל אלה") בקדושת מזבח. מקור הדברים הוא ברש"י (זבחים ס ע"א) שכתב על אודות קידוש העזרה אליבא דרבי יהודה: "בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב 'קידש המלך את [תוך החצר] וגו', שהוצרכה כל הרצפה לקדשה לשם מזבח, וקדושתה בשיירי מנחה ובשיר כדאמרינן בשבועות (משנה דף יד ע"א, ועל פי הגמרא שם טו ע"א)". וצ"ע, דאם כן הוא, קשה להבין כיצד לדעת רבי יוסי (מידות פ"ג מ"א) הוסיפו עולי הגולה על שטח המזבח ללא אורים ותומים. ועיין לעיל בהערה 7, שלדעת רש"י אין צורך במעשה קידוש בתוך שישים אמה מסוימות, אך קשה לומר זאת בדעת הרמב"ם.

וכבר עמד על כך הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל בספרו **מקדש מלך פ"ה**, וכתב כי לדעת רש"י צריך לומר שלדעת רבי יוסי "באחד מכל אלו תנן". אלא שהוא עצמו קבע שם שלשיטת הרמב"ם לא ניתן לומר את הדברים.

לדעתי גם רש"י לא אמר את הדברים אלא אליבא דרבי יהודה, כי לדעתו צריך לומר שהוא דין מיוחד בקדושת העזרה, שהיא מקודשת גם לצורך הקטרת קרבנות, ואין כאן שתי קדושות נפרדות מכוח מעשים נפרדים, שבמקרה הן חופפות לאותו שטח, ואין כאן כלל מעשה קידוש מיוחד לשטח מסוים בתורת "מזבח". זאת משום שכתב שמקדשים בשיירי מנחה, ואם אכן מדובר בקידוש שטח לצורך מזבח, לא מובן כלל מה הטעם לקדש את המקום בשיירי מנחה (או בחלות תודה), שהרי אין מקדשים שטח אלא בדבר שהשטח המקודש הוא גבול לאכילתו כפי שמבואר בגמרא בשבועות שם (כלומר את העיר מקדשים בחלות תודה שהגבול לאכילתן הוא תחום העיר, ואת העזרה מקדשים בשיירי מנחה שמחיצת העזרה היא הגבול לאכילתן), וזה לא שייך כלל לדין קדושת המזבח להקרבת קרבנות.

כפי שצוין בפנים, אין כלל מקור שמאפשר (אפילו בדיעבד) לשנות את מקום המזבח, אך אם היה מקור שכזה בדברי חז"ל, מסתבר אמנם שניתן היה להגביל את השינוי במקום בהתאם

כיצד העלה על דעתו הרב יהושע פרידמן להכריע במחלוקת תנאים על פי פשוטו של מקרא, וליטול לעצמו את העוז לומר שדברי רבי יוסי נסתרים מן המקראות, ועל כן יש לפסוק כרבי יהודה.

גם מה שכתב שם שכל המפרשים שנקטו עמדה במחלוקת התנאים ולא הסתפקו רק בהבאת המחלוקת נקטו כרבי יהודה אינו מדויק, וגם מטעה בסגנונו. ר"י אברבנאל שהביא את המחלוקת והקשה מן הפסוק בדברי הימים, נקט לשון זהירה וכתב: "והיותר מתיישב כפי פשט הכתובים הוא", ופשוט שלא העלה על דעתו להכריע להלכה בעצם המחלוקת.

אשר למלבי"ם, קשה לי להבין כיצד ראה בו הרב פרידמן מי שמכריע, כאשר ההיפך הוא הנכון. המלבי"ם במלכים שם אכן הקשה על רבי יוסי מן הפסוק בדברי הימים, וכתב על זה: "וצריך לדחוק שתחלה העמיד שם מזבח של משה וחברו בבנין, ועל זה אמר: 'אשר עשה שלמה', רצה לומר: שתקנו בבנין, ולא יכול להכיל העולות והגדיל מקום המזבח וקדש הרצפה להקים עליו מזבח". ואף כי הקדים ואמר: "וצריך לדחוק", מובן שלא העלה על דעתו לומר שמשום שהוא פירוש דחוק יש לפסוק להלכה כרבי יהודה (ובאמת כך היא דרכה של ההלכה בכל מקום שיש בו מחלוקת, שהלומד הרגיל חש לעיתים נוחות יתר במקרא או במשנה כאחת הדעות, וחש דחוק בדרך האחרת, אך אין הוא מעלה על דעתו לראות בזה דרך להכריע את ההלכה בין תנאים או בין אמוראים).

יש להעיר עוד, כי הרד"ק במלכים אמנם כתב שדברי רבי יוסי תמוהים (והקשה עליו מן הפסוק בדברי הימים), אך הוא עצמו בדברי הימים כתב: "נחלקו רז"ל בדבר

לדעות התנאים, אך באופן שונה לגמרי. אליבא דרבי יוסי יש להקפיד שהמזבח יהיה דווקא בצפון, כמבואר בזבחים (נ"ח עא), בעוד אשר אליבא דרבי אליעזר בין יעקב יש מקום לומר שאמנם בדיעבד כל הדרום כשר למזבח, אך מזבח שנבנה בצפון פסול, שהרי הוא דרש מפסוק שהצפון צריך להיות פנוי מכלום, ואפילו מן המזבח (שם נט ע"א). מסתבר אם כן שדווקא רבי יהודה הוא המחמיר מכולם בנושא הזאת המזבח, כי לדבריו המזבח ממוצע (ואפשר שגם מזבח קטן שכשר בדיעבד, צריך להיות על כל פנים ממוצע), ולא עוד אלא שלדעתו המזבח מכוון כנגד ההיכל וכתליו, לא פחות ולא יותר (שם נח ע"ב), ואם כן ייתכן שלדעתו גם אם בדיעבד המזבח כשר שלא במקומו, היינו דווקא ממזרח או ממערב למקומו, אך אם בנוהו מחוץ לקוים החיצוניים של כותלי ההיכל בצפון ובדרום, הרי הוא פסול לגמרי. ובכל זאת לא נגענו כלל בשאלה האם יסוד שבנוי בשטח שבט יהודה כשר בדיעבד לזריקת דמים (או על כל פנים דמים שנזרקו בו כשרים בדיעבד), ואכמ"ל.

זה, יש אומר כי רצפת העזרה קדש לעשות בו העולות כמו על המזבח לצורך שעה לרוב העולות. וי"א כי בנה שם מזבח לצורך שעה". דבריו על רבי יהודה שקידש "לצורך שעה" מזכירים את דברי הראי"ה קוק בנושא, ודבריו בשיטת רבי יוסי הם למעשה פירוש חדש בדברי רבי יוסי, ולכאורה ביקש לתרץ בדרך זו את התמיהה שתמה בפירושו למלכים, ועדיין צ"ע בפרטי הדברים, ואכמ"ל.

ו. ראיות לפסיקת הרמב"ם בניגוד לדעת רבי יהודה

על כל פנים לגופו של עניין (בין אם הדבר קשור לשאלת האפשרות לשנות את מקום המזבח, ובין אם הדבר איננו קשור לכך), ניתן להוכיח שהרמב"ם באמת איננו פוסק כרבי יהודה.

בגמרא בזבחים (נט ע"א) מפורש שדברי רבי יהודה הנוגעים למעשי שלמה שקידש את הרצפה, הם "לטעמיה", שאמר: "מזבח שעשה משה גדול היה", כלומר המזבח של משה היה בגודל של עשר אמות על עשר אמות (ולא חמש על חמש), ולפי זה מקום המערכה באותו מזבח (לאחר הורדה של מקום הקרנות ומקום הילוך רגלי הכוהנים) היה אם כן שש על שש, ולא אמה על אמה בלבד (בנקודה זו של גודל המזבח של משה, דברי רבי יהודה מנוגדים לפשוטו של מקרא, ולדרכם של מפרשי התורה שלא הזכירו את המחלוקת). מאידך, גובהו של אותו מזבח היה לדעת רבי יהודה שלוש אמות בלבד (כפשוטו של מקרא), ולא רק משפת הסובב ולמעלה, כדעת רבי יוסי שקבע שגובה המזבח של משה היה עשר אמות.

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ב ה"ב) כתב במפורש שגובה המזבח שעשה משה היה עשר אמות, וזה שלא כדעת רבי יהודה. ועוד כתב שם (בהלכה יז): "אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו (של המזבח) אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר", וגם זה שלא כדברי רבי יהודה שסבר שמקום המערכה במזבח שבמדבר היה כאמור שש על שש אמות (ואמנם דברי הרמב"ם בדבר גובה המזבח שבמדבר אינם נוגעים להלכה, אך דבריו על גודלו המינימלי של המזבח הם אכן דברים הנוגעים באופן ישיר להלכה, כי בגמרא בזבחים סב ע"א, אשר שם מקור הדין שמידת אורכו ומדת רוחבו אינם מעכבים, נאמר במפורש: "ובלבד שלא יפחתו ממזבח שעשה משה", ופשוט אם כן שלרבי יהודה הגודל המינימלי הוא גדול יותר הלכה למעשה).

מלבד הלכה מפורשת זו, מצינו ברמב"ם עוד הלכות שמסברה אינן נראות כמתאימות לשיטת רבי יהודה. כך למשל, לשיטת רבי יהודה לא ניתן לבנות את רצפת

העזרה מאבני גזית, שהרי לדעתו יש לרצפה דין מזבח. ואכן בגמרא בסוטה מח ע"ב מפורש שלשיטת רבי יהודה נבנה כל המקדש (ואף הר הבית) דווקא מאבנים שלמות, ורק ביתו הפרטי של שלמה נבנה מאבנים "מגוררות במגרה". אבל הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ח כתב במפורש שאת אבני הבית מסתתים בחוץ, ושם בה"ד כתב שאבני המזבח ואבני הכבש צריכות להיות אבנים שלמות. ואם כן לא פסק כדברי רבי יהודה בסוטה שם, ומסתבר שבזה תלויה גם עמדתו כלפי שיטת רבי יהודה בזבחים.

הלכה נוספת שאינה עולה בקנה אחד עם שיטת רבי יהודה נוגעת למעלה קרבנות בחוץ על גבי הרצפה. הרמב"ם פסק בהלכות פסולי המקודשים (פי"ט ה"א): "אין המעלה בחוץ חייב עד שיעלה לראש המזבח שיעשה בחוץ, אבל אם העלה על הסלע או על האבן פטור, שאין קרוי קרבן אלא על המזבח ואף על פי שהוא בחוץ שנאמר ויבן נח מזבח". (ובמשנה קח ע"א) היא מחלוקת תנאים, ופסק כתנא קמא שם. ולכאורה פשוט שהמשנה אינה כרבי יהודה שמכשיר הקטרת אימורים על רצפת העזרה (ואף רבי שמעון שם שמחייב במעלה על הסלע מצריך מזבח מוגבה ולא רצפה, וכפי שנראה מדברי הגמרא שם ק"ח ע"ב).

הלכה נוספת ברמב"ם שייטכן שאינה עולה בקנה אחד עם שיטת רבי יהודה נוגעת לדין הפסולים העולין על המזבח, שאם עלו לא ירדו (אם היה פסולם בקודש), אבל אם ירדו שוב לא יעלו.⁹ אליבא דרבי יהודה ניתן להקטיר קרבנות על כל שטח הרצפה, ואם כן, לכאורה, לשיטתו לכל שטח העזרה יש דין מזבח לעניין זה. ואכן, פשוטות לשון הגמרא בזבחים יד ע"א היא שלשיטת רבי יהודה "תוך העזרה מקדש", וכפי שמפורש בתוספות,¹⁰ שקבעו שאליבא דרבי יהודה לא ניתן לתאר מקרה של "אם ירדו לא יעלו" אלא כאשר חלקי הקרבן העומדים להקטרה נכנסו ללשכה או לאולם, שהם מקומות שאי אפשר להקטיר בהם גם אליבא דרבי יהודה. ועוד תירצו שם, שאליבא דרבי יהודה היה נוהג דין "אם ירדו לא יעלו", רק בעת בניית הבית, קודם שקידש שלמה את הרצפה.¹¹

9 משנה זבחים פ"ד ע"א.

10 שם ד"ה הג"ה תוך עזרה מקדש.

11 וכעין זה תירצו תוספות במנחות נז ע"ב ד"ה כבש, בתירוץ ראשון, שדין זה היה נוהג רק בשילה ובנוב וגבעון.

אם נניח שהרמב"ם פירש את הגמרא באותה דרך שהתוספות הבינו אותה, ברור שהרמב"ם לא פסק כרבי יהודה, שהרי פסק במפורש בהלכות פסולי המוקדשים פ"ג ה"ז: "שכל אלו פסולים (שאותם מנה קודם לכן) אם עלו לראש המזבח לא ירדו".

אלא שתוספות עצמם בזבחים פז ע"א ד"ה כבש, וכן בתוספות במנחות הנ"ל בתירוץ שני, כתבו שלרבי יהודה רצפת העזרה איננה מקודשת בקדושת המזבח ממש, וכל קדושתה היא רק לעניין הקטרת קרבנות כשרים. על פי הנחה זו, גם לשיטת רבי יהודה יש צורך דווקא במזבח לדין "אם עלו לא ירדו", אלא שהנחה זו בין כך ובין כך מצמצמת מאוד את המשמעות של קידוש הרצפה, ומעמידה סימן שאלה נוסף על האפשרות להסתמך על שיטת רבי יהודה לצורך בניית מזבח ממשי בכל שטח שהוא על גבי רצפת העזרה.

לדעתי די היה בכך שהרמב"ם השמיט את שיטת רבי יהודה כדי להוכיח שלא פסק כמוהו, וזאת משום שמדובר בהשמטה של דבר שמפורש בגמרא, אך כתבתי את ההוכחות הישירות לרווחא דמילתא.

תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל

א.

הרב עזריה אריאל השתמש בדקדוקי הלשון של הפועל "נגע" שנאמר בצורת הווה ("כלים הנוגעים באדם", "בכלים הנוגעים במת" וכיו"ב), וכבר העיר העורך על כך שאין זה דקדוק מובהק. אך אם בדקדוק עסקינן, נראה שיש להעיר על התעלמות של הרב אריאל מדקדוק הלשון "חרב הרי היא כחלל". לשון זו מורה על כך שלחרב עצמה יש דין מיוחד, והרי היא כחלל, ואין כאן רק דין של "חרב הנוגעת במת (בהווה) הרי היא כחלל".

גם עצם לשון הספרי בפרשת חקת מורה על כך, שהרי נאמר שם במפורש:

"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" (במדבר י"ט, כב) למה נאמר? לפי שהוא אומר: "בחלל חרב" (שם שם, טז) - בא הכתוב ולימד על החרב שהיא טמאה טומאת שבעה והנוגע בה טמא טומאת שבעה, הא למדנו לכלים ואדם (פסקה קל).

מובן שהרישאי של הדרשה נוגעת למצב שבו החרב כבר אינה נוגעת במת, ועל זה נאמר: "בא הכתוב ולימד על החרב שהיא טמאה טומאת שבעה". אחרי קביעה זו שהחרב טמאה טומאת שבעה, הוסיף המדרש לבאר את דין החרב הזו שטמאה טומאת שבעה, וכתב: "זהנוגע בה טמא טומאת שבעה", ואין כאן שום זכר לכך שהנוגע בה היינו בתחילת הווית טומאתה, אך למען הסר ספק הוסיף המדרש וכתב: "הא למדנו לכלים ואדם". אם אמנם מדובר דווקא בטומאת חיבורים היה צריך לומר: "הא למדנו לכלים הנוגעים במת, ואדם נוגע בהם"¹.

בספרי בפרשת חקת לא נזכרו המילים "חרב הרי היא כחלל" (אם כי על פי תוכן הדברים ודאי זאת הכוונה); אך מטבע זה נזכר במפורש בברייתא שהובאה בנזיר נג ע"ב:

1 ויש להעיר כי במקרים רבים במגע בחיבורים תעבור הטומאה לאדם הנוגע גם אם נגע באמצעות דבר שאינו מקבל טומאה, כגון שיפוד של עץ שאין בו בית קיבול, וזאת מפני שנוגע רגיל, או על כל פנים הורג נפש באמצעות שיפוד של עץ, גם מסיט את המת. רק במקרה שבו השיפוד שתחוב במת מונח על הארץ והאדם נוגע בו בעדינות אין הוא מסיט את המת, ואז זקוקים אנו לטומאת חיבורים או לטומאת "חרב הרי היא כחלל" על מנת לטמא את הנוגע בחרב.

דתיא: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת" (במדבר י"ט, טז). "על פני השדה" – זה המאהיל על פני המת; "בחלל" – זה אבר מן החי, ויש לו להעלות ארוכה; "חרב" – הרי זו כחלל; "או במת" – זה אבר הנחלל מן המת; "או בעצם אדם" – זה רובע עצמות; "או בקבר" – זה קבר סתום.

כאמור, דקדוק מטבע לשון זה מורה שמדובר על החרב כשלעצמה, אך גם ההשוואה לדברים האחרים המובאים שם מורה שזו הכוונה.²

מטבע לשון זה, שמקורו בברייתא הנ"ל, מצוטט בתלמוד הבבלי בעוד חמישה מקומות (שבת קא ע"ב; פסחים יד ע"ב; שם יט ע"ב; שם עט ע"א; חולין ג ע"א). אלא שבכל חמשת המקומות אין משמעות לדין העיקרי שלשון זאת מבטאת, ואין לנו שום צורך לומר באותם מקומות שהחרב או כלי המתכת הם אבי אבות הטומאה, ומוכן שמשום כך לא גרס אותם הר"י בן מלכיצדק. אך ברור שהוא לא מחק את הדברים מן הברייתא בניזיר נג ע"ב, שם באמת הוזכרו דברים שהם בגדר אבי אבות הטומאה.³ על כל פנים, דברי הרב אריאל שכתב שאחד הראשונים מחק את המשפט 'חרב הרי היא כחלל' "בכל מקום שנאמר בגמרא" – אינם מדוקדקים; הר"ש משאנץ, שהוא המקור לדבריו, כתב במפורש שהר"י בן מלכיצדק מחק את המשפט מן הגמרות בשבת ופסחים וחולין (וכפי שהזכיר במפורש הרב אריאל, בהביאו את דבריו), וברור מכך שלא מחק את מטבע הלשון מן הברייתא בניזיר.

ב.

אמנם לדעת הרא"ש הרשות נתונה לחלוק על הראשונים בראיה מוחלטת ובהסכמת חכמי הדור, אך חלילה מלעשות זאת נגד גרסת הראשונים והגאונים. ואף אם מצינו ראשון יחיד ששינה את הגרסה, אין רמז לכך שהדבר מאפשר לנו להחיל גם על מקרה כזה את דברי הרא"ש, וזאת מפני שבמקרה שכזה לעולם לא תיתכן "קושיא מפורסמת" ו"הוכחה מוחלטת" – כי תמיד נוכל להסתפק שמה בכל זאת גרסת שאר הראשונים היא אמת, ורק אם נמצא את עצם כתב ידם של האמוראים, אולי אז נוכל להסתמך על זה, לסתור את דעת הראשונים שלא הבינו כך.

2 אמנם במקרה של נוגע בקבר הנזכר שם מובן הדבר שיש מת בקבר באותה שעה, אך שם הדבר מובן מצד הלשון, כי קבר ללא מת הוא בור ולא קבר, אך "חרב" ללא מת, אף אם באמת איננה מטמאה, מכל מקום אי אפשר לומר שאין היא נקראת בשם "חרב".

3 תופעה כזו, של השתרבות מימרא ממקום אחד למקום אחר, מצויה לפעמים; וברור שזו כוונת הריבמ"ץ בטענתו נגד הגרסה הקיימת – אך לא עלה כלל על דעתו לומר שעצם מטבע הלשון היא המצאה מאוחרת, שנוצרה מחמת חוסר הבנה של הדרשה האמיתית.

הרב אריאל עצמו כותב שלדברי מר זוטרא בריה דרב נחמן משמיה דרב נחמן (עבודה זרה לז ע"ב) טומאת חיבורין של אדם באדם היא מדאורייתא, וכי דבר זה איננו אפשרי כלל אם נניח שהמשנה בתחילת אהלות עוסקת דווקא בטומאת חיבורין - שהרי במשנה שם נאמר במפורש: "כיצד שנים? אדם הנוגע במת טמא טומאת שבעה, ואדם הנוגע בו טמא טומאת ערב".

אלא שלדעתו של הרב אריאל, דברי רבא החולק שם, שאמר: "לאו אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן?", מבוססים על הנחה שמדובר בטעות גמורה של מר זוטרא בריה דרב נחמן, ומשום כך הסוגיה במסכת נזיר (מב ע"ב) יכולה להניח כדבר פשוט שטומאת חיבורין היא מדרבנן בלבד (זאת בהתאמה לשיטתם של כמה ראשונים שגם פסקו כך להלכה).

אלא שעדיין הדבר צריך עיון. כי אמנם נכון שלדעת רבא מעולם לא אמר רב נחמן שטומאת חיבורין היא מדאורייתא; אך צריך להבין בכל זאת היכן נפלה הטעות שהביאה את מר זוטרא בריה דרב נחמן למסקנה שכזו.

קיימת אפשרות לצמצם את הטעות, ולומר שאמנם הדין שהזכיר מר זוטרא הוא דין אמת - כלומר, אדם שנגע במת, ובעודו נוגע בו נגע באדם אחר, אכן להלכה הוא טמא טומאת שבעה, אלא שדין זה הוא דין דרבנן (ואם הוזכרה בזה דרשה, הרי היא אסמכתא בעלמא), והוא טעה לסבור שמדובר בדין דאורייתא.

אולם אם הרב אריאל צודק, צריכים אנו לומר שכאשר מר זוטרא בריה דרב נחמן למד בילדותו אצל רבו את המשנה במסכת אהלות, טעה הרב ולימד שחרב הרי היא כחלל, והמשנה כולה עוסקת גם בטומאה בלי חיבורים, וכך טימא בטומאת שבעה ללא כל סיבה את האדם שנגע בכלים שפרשו מן המת, אף על פי שבאמת אפילו מדרבנן אין צורך לטמא את אותו אדם. ומתוך כך שטעה בטעות חמורה זו, העלה על דעתו לומר שרב נחמן טימא בחיבורים אדם באדם. וזה אינו מתקבל על הדעת כלל.

הרב אריאל כתב על גרסת "חרב הרי היא כחלל" בסוגיות הש"ס בשבת, בפסחים ובחולין כי "נוסח זה יצא מתחת ידי בית מדרש כלשהו, אשר כתב פירושים לש"ס כולו, וממנו הופץ לכל ישראל", וכי "אין ספק שהוא על כל פנים מבית מדרשם של הסבוראים או הגאונים". אולם על פי מה שהתבאר, נראה כי עצם היסוד שנקבע באותו בית מדרש (אם כי לא בהכרח השיוך של הדברים לסוגיות בשבת, בפסחים

ובחולין) קדום בהרבה, וכבר רבו של מר זוטרא בריה דרב נחמן לימד בדרך זו, וסבר שחרב הרי היא כחלל כפשטות הלשון, ולא דוקא בחיבורים.

תשובה להשגות

בתחילה אשיב על הערות הרב קורן שליט"א (אותיות א"ג, במקביל לסדר דבריו), ולאחר מכן (אותיות ד"ה) אוסיף נקודות שנתחדשו לי בעניין זה, בעקבות הערות נוספות שקיבלתי בכתב ובעל פה.

א. הספרי בחוקת והברייתא בניזיר

הרישא בדרשת הספרי, שהחרב טמאה טומאת שבעה, אכן נוגעת גם לחרב שפרשה מן המת,¹ אבל היא נכונה גם ביחס לחרב המחוברת למת. ההבהרה שמציע הרב קורן ש"היה המדרש צריך לומר" אכן מפורשת בהמשך הספרי:

כלים ואדם וכלים מניין? ת"ל: "וכבסתם בגדיכם" (במדבר ל"א, כד) - הא למדנו לכלים ואדם וכלים. כלים וכלים מניין? אמרת קל וחומר הוא: ומה כלים הנוגעים באדם הנוגעים בכלים הנוגעים במת, הרי הם טמאים; כלים הנוגעים בכלים הנוגעים במת - דין הוא שיהיו טמאים! (פרשת חוקת, פסקה קל).

אלא שהרב קורן שואל מדוע המדרש לא טרח לפרש כבר בתחילת דבריו שעסקינן בנגיעה בשעת החיבור? ברם, הלשון "הא למדנו לכלים ואדם" סתומה בלאו הכי, ואינה מציינת שהאדם נגע בכלים. לשון זו לקוחה מן המשנה בריש אהלות, והספרי לא בא אלא להראות את מקורה של המשנה מן המקראות, כדרכם של מדרשי הלכה, ואם החסיר בהסבר הדברים - הרי שסמך על הידוע והמובן ממנה.

יש להוסיף הבהרה בעניין הדיוק מלשון 'הנוגעים': הלשון 'כלים הנוגעים במת' איננה שימוש לשון אקראי, אלא זהו מטבע הלשון הקבוע בלשון התנאים (במשניות

1 כך על פי הגרסה לפנינו, שלפיה נאמרו כאן שתי הלכות: טומאת החרב וטומאת האדם. יש להעיר לנוסח הספרי המובא ברמב"ן בעבודה זרה לז ע"ב ד"ה הא דאמרינן: "בא הכתוב ולימד על החרב שהיא מטמאה טומאת שבעה, הנוגע בה טמא טומאת שבעה" (וכעין זה במלבי"ם חוקת אות סט: "הנוגע", ולא כגרסתו באות נז "הנוגע"); וכיוצא בזה בילקוט שמעוני רמז תשסג שגורס "שמטמאה", ובתוספות בניזיר נד ע"ב ד"ה תא שמע: "בא הכתוב ולימד על החרב שהוא מטמא טומאת שבעה, למדנו לכלים ואדם", וכיוצא בזה במקורות נוספים). לנוסח זה המדרש לא בא ללמוד את דין החרב, אלא את דין הנוגע בה בלבד, וזהו כלל ופירושו (ונראה שבא לסייג, שרק הנוגע נטמא ולא הנושא או המאהיל). אם כן בטל ההכרח שברישא מדובר גם על שעת הפרישה מן המת.

בריש אהלות ובנזיר פ"ז מ"ג, ב'ברייתות מאבל רבתי' פ"ד ה"ז, ובספרי) כמושג מקביל ל'חרב הרי הוא כחלל' שבגמרא. בחירת ניסוח זה מוכיחה שאכן מדובר על נגיעה בהווה.

וכפי שציינתי, לא רק לשון הספרי מוכיחה שמדובר בנגיעה בהווה, אלא גם הפסוק שממנו למד - "וכבסתם בגדיכם" - שעל פי פשוט עוסק בבגדים שלבשו הלוחמים בשעת נגיעתם במת. המושג של "כיבוס בגדים" בכל מקום בתורה הוא בחיבורין, וכפי שכתב במשנה למלך (הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג ד"ה וראיתי להראב"ד, וציינתי לו בהערה 13):

וכל ימי הייתי מצטער על פסוק זה [וכבסתם בגדיכם], דהא כלל גדול הוא בדיניו דכל מקום שנאמר בתורה 'יכבס בגדיו' הוא להורות דיש הפרש בין קודם שפירש לאחר שפירש.

ומכיוון כך, אם כוונת הספרי גם לשעת פרישה מן המת - היה עליו להוסיף משפט כגון: "אין לי אלא בשעת חיבורו, בשעת פרישתו מנין?", ולהביא דרשה מתאימה.

באשר לגמרא בנזיר נג ע"א, שאותה מזכיר הרב קורן, אכן לא דייקתי בלשוני כשכתבתי שהריב"מ"ץ מחק את "חרב הרי הוא כחלל" בכל מקום; אלא שמן הגמרא בנזיר אין ראיה לענייננו. הגמרא בנזיר אומרת דרשה, בתוך ברייתא הדורשת את כל הפסוק, ומצטטת את הכתוב "חרב" ולומדת מאזכור החרב ש"הרי זו כחלל". לעומת זאת במקומות אחרים נאמר: "בחלל חרב - חרב הרי הוא כחלל", וזהו ניסוח של דין, ולא רק של ציטוט מהכתוב. זהו כנראה טעמו של הריב"מ"ץ, שהגיה בסוגיות האחרות ולא בנזיר, שהרי מטרת הגהתו היא ליישב את שיטתו שדין זה נאמר בכל כלי שטף ולא רק בכלי מתכות (אמנם הצידוק להגהתו הוא הקושי בנוסח הקיים לפנינו, וקושי זה אינו קיים בנוסח בנזיר, אבל סוף סוף הגהתו נועדה לבטל את הראיה מ"חרב" שדין זה נאמר רק בכלי מתכות), ומה הרוויח בהגהתו אם הותיר את הגרסה בנזיר על כנה? מאי נפקא מינה אם לשון זו מופיעה בגמרא במקום אחד או בחמישה מקומות?! אלא שממנה באמת אין ראיה, כי את הפסוק אפשר לפרש כדוגמא בעלמא, כפי שכתב ה"ש בשמו, ואילו הניסוח של הלכת חז"ל "חרב הרי הוא כחלל" אינו נוח להתפרש כך.

והוא הדין לדין: בדרשה אין כל ראיה שמדובר בחרב שפרשה מן המת, ואם הכתוב אומר שהנוגע "בחלל חרב" נטמא, ואנו שומעים מייטור הכתוב שהדברים אמורים לא רק על הנוגע בחלל אלא גם על הנוגע בחרב, מנין לנו להרחיב את יריעת

החידוש גם לחרב שפרשה מן המת? ועיין לשון המלבי"ם על הספרי (חקת, אות נז): "פירשו חז"ל שפירוש 'הנוגע בחלל חרב' שנוגע בו בעת שהורג אותו בחרב, שאז נוגע בו על ידי החרב". לעומת זאת הניסוח ההלכתי "חרב הרי הוא כחלל", שדן לכאורה על חרב באופן עצמאי, אכן קשה יותר להתפרש כדברינו. ברם, דווקא לפי הצעת הרב קורן שמטבע לשון זה הועתק מן הברייתא למקומות אחרים, ויש לפרשו בהם על פי מקורו - הרי הקל מעלינו את קושייתו שלו, ונפרש את המימרא הזו בכל הופעותיה על חרב הצמודה למת (אלא שבחלק מן הסוגיות הסוגיה עצמה מקשה לפרש כך, וכפי שכתבתי במאמר, וראה להלן ביאור נוסף לסוגיות אלו, המתאים גם לחרב שפרשה מן המת).

ואם נתפוס את הלשון "חרב הרי הוא כחלל" בכל דקדוקה, הרי המובן הפשוט ביותר של מילים אלו הוא שכל חרב שהיא, גם אם לא נטמאה במת כלל, דינה כחלל! ואלו דברים חסרי שחר כמובן, מצד עצמם ומצד הקשרם בסוגיות. ואם כבר זקוקים אנו ל"אוקימתא" שמדובר בחרב שנגעה בחלל, מדוע לא להעמיד שעדיין היא נוגעת, כהקשר הכתוב?

ב. היכולת לחלוק על הראשונים תוך הסתמכות על גרסה מסופקת

ההוכחה שהבאתי כדי להצדיק את המחלוקת כנגד הראשונים איננה מן הגמרא על פי הגהת הריב"מ², שלכל היותר רק מאפשרת את דברי ולא מוכיחה אותם. ההוכחה לדברי היא מן המשניות והברייתות הרבות שהובאו במאמרי. גרסת שאר הראשונים בגמרא אינה מבטלת כלל את הראיות הללו, אלא מעמידה בפנינו סתירה חמורה בין הבבלי לבין שאר המקורות.

אינני יודע מה המקור והטעם לדברי הרב קורן, שאין מקום לחלוק על שיטת הראשונים התלויה בגרסתם. הכל תלוי בטיב ה"הוכחה המוחלטת", ואם היא אכן מוחלטת (על פי ההיגיון הסביר, ולא דווקא בהוכחה 'מתמטית', וכדברי הרמב"ן הידועים בהקדמתו למלחמות ה') - היא מוכיחה גם את הצורך בהגהה, או על כל פנים תחייב אותנו לחפש פרשנות חלופית לגרסה הקיימת. בפרט כאשר הנוסח הקיים לפנינו מוקשה מצד עצמו, ולא רק מחמת הסתירה למקורות אחרים. כך נהג הגר"א, שהגיה מדעתו בגמרא כנגד גרסת הראשונים וחדש הלכה שונה מן המקובל כשראה הוכחות של ממש לכך.² אין זו "דרך המלך" בפרשנות, אבל אי אפשר לשלול את

² מלבד הסוגיה כאן, שבה קיבל הגר"א (יו"ד שסט סק"ב) את הגהת הריב"מ כדי ליישב את הגמרא עם מקורות אחרים שמהם עולה שדין חרב כחלל נאמר בכל כלי מתכות, אביא דוגמא

הלגיטימיות שלה, ויש לשקול בכל מקרה לגופו את טיב הראיות ואת החלופות לפתרון הקשיים.

ג. הבנתו של מר זוטרא בריה דרב נחמן במשנה באהלות

מר זוטרא בריה דרב נחמן אינו מזכיר במפורש את המשנה באהלות ואת הדרך שבה היא מוסברת על פי שיטתו. האם חייבים אנו למשכן את נפשנו להסברת דבריו, המכונים על ידי רבא "בוקי סריקי", ולהסיק מהם על הפרשנות שקיבל מרבו למשנה באהלות, ואף לראות בכך פרשנות מוסמכת המשמשת מקור ובית אב להבנה המקובלת במושג חרב כחלל שנשתרשה בדורות מאוחרים יותר? מה שבעיני הרב קורן "אינו מתקבל על הדעת כלל" נאמר במפורש על ידי הרב"ד בחידושו שם, וז"ל:

ומר זוטרא בריה דרב נחמן, שמא לא היה בקי במשנה זו דאהלות ולא במדרש ספרי, כדגרסינן ברבה בר אבוח (בבא מציעא קיד ע"ב): "לא תני מר סדר טהרות".³

ד. פרשנות חדשה לסוגיה בחולין, וביטול הצורך בהגהת הגמרות

כאמור, לענ"ד הראיות שהבאתי לדברי ממקורות התנאים פשוטות וברורות (גם אם כל אחת בנפרד ניתנת לתירוץ מקומי, דחוק יותר או פחות, הרי ריכוזן מבהיר את התמונה במלואה). נקודת התורפה במאמרי היא שיטת הבלבלי, שכמה סוגיות בו בפסחים ובחולין מטות להבנה שדין "חרב הרי הוא כחלל" נאמר גם לאחר פרישת

קיצונית יותר: בשאלה האם שורפים תרומה שנגע בה גוי, מחמת הטומאה שגזרו חכמים על הגויים, קיימת סתירה לכאורה בין הגמרא (נדה לד ע"א), לפיה אין שורפין, לבין התוספתא (זבים פ"ב ה"א) והספרא (מצורע פרשת זבים, פרשתא א, א), לפיהן שורפין. גרסת הגמרא שלפנינו מופיעה ברש"י, בתוספות, ברמב"ם (הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ב ה"י) ובעוד ראשונים, וחלקם עמדו על סתירה זו ויישבוה בדרכים שונות (עיין למשל בר"ש זבים פ"ב מ"א ובתוספות הרא"ש בנדה שם). הגר"א (בהגהתו בנדה ובביאוריו לתוספתא ולספרא) העדיף להגיה בבבלי, למרות שבראשונים אין מקור לגרסה זו, וגם מבחינת הסוגיה עצמה אין כל קושי בנוסח הקיים!

3 אציין עוד לראבי"ה (חלק התשובות, סי' תתקנב):

"בשילהי כלל גדול (שבת עו ע"א): 'מאי עצה? אמר רב: תבן של מיני קטניות'. ואי קשיא, מאי קמ"ל רב? מתניתין היא בפרק בתרא דאהלות (פי"ח מ"ב): 'חכמים אומרים תבואה בשני ככרות והקטניות בג' ככרות, ושורף את הקש ואת העצה' וכו' - ואקטנית בג' ככרות קאי! תריץ, דמשנה דד' סדרים שגורה היא בפי כל, אבל לא דטהרות ודזרעים, כדאשכחן בשילהי הוריות (יג ע"ב) דרצו לבודקו לרשב"ג (כצ"ל) במסכת עוקצין שלא היה רגיל בה. ובהמקבל (בבא מציעא קיד ע"ב) גרסינן 'בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא?', ואף על גב דההיא אברייתא קאי, ומיהו משמע שלא היו בקיאים בהנהו תרי סידרי".

החרב מן המת. לסוגיות בפסחים (יד ע"א; יט ע"א; עט ע"א) כתבתי פרשנות מחודשת על פי דרכי, אבל באשר לסוגיה בחולין (ב ע"ב - ג ע"א) נאלצתי לומר שאכן נוסחה לפנינו סותר את דברי, ולפיכך נכנסתי בפרצה דחוקה לסמוך על הגהת הריב"מ⁴ בכל הסוגיות הללו. ממילא, ניתן לקבל את דברי לחצאין: להגיה רק בסוגיה בחולין (שעל פי כל הבנה שהיא נוסחה אכן מוקשה יותר משאר הסוגיות, כדלהלן, ורש"י ועוד ראשונים ואחרונים התחבטו בפרושה), ולקבל את פירושי ליתר הסוגיות.

כעת נתחדש לי שיש מקום לפרש גם את הסוגיה בחולין על פי שיטתי ללא הגהה, ולפיכך אטריח את הקוראים בעיון מחודש בסוגיה זו. זו לשון הגמרא:

האי טמא (ששחיטתו בקודשים כשרה, ובלבד שלא יגע בבשר) דאיטמא במאי?
אילימא דאיטמי במת, 'בחלל חרב' אמר רחמנא, חרב הרי הוא כחלל - אב הטומאה
הוא, לטמייה לסכין ואזל סכין וטמיתה לבשר!

והתמיהה גלויה: מה הצורך כאן ל"חרב הרי הוא כחלל" לצורך הקביעה שהטמא "אב הטומאה הוא", ומטמא את הסכין כך שיטמא את הבשר? לפיכך ייתכן לפרש את המשפט "חרב הרי הוא כחלל" בכל מקום (ובדוחק - אף בברייתא בנזיר) כך: כלי הנוגע במת הרי הוא אב הטומאה (אף לאחר פרישתו מן המת, ובזה נתיישבה הערתו הלשונית של הרב קורן), אך אין הכוונה שהוא כחלל ממש ושגם הנוגע בו נעשה אב הטומאה. לכאורה הרי זה דבר המובן מאליו, ולא היא: המושג "אבי אבות הטומאה", המצביע על כך שתולדותיו של המת הם אבות הטומאה, אינו מופיע בדברי חז"ל; וככל שבדקתי, בכל הסוגיות שבהן נאמר שכלי טמא מת מטמא אדם או כלים - נאמר גם "חרב הרי הוא כחלל", ולפי דברינו - כדי להוכיח שאכן הכלי שנטמא מן המת הוא אב.

כך הסברתי (עמ' 128 והלאה) את הסוגיות בפסחים; אבל מתחילה סברתי שבחולין אין מקום לפרש כך, מפני שכאן הסכין לא נטמאה ישירות מן המת, והרי לדברי איננה אב הטומאה. וכעת שבתי וראיתי, שניתן לומר שהגמרא משתמשת בכלל הנקוט בידה לגבי כלים גם לגבי אדם: כשם שכלי טמא מת הוא אב הטומאה, המטמא אדם או כלים לטמא את האוכלין, כך גם אדם טמא מת הוא אב הטומאה, ולפיכך יטמא את הסכין והסכין יטמא את הבשר. אמנם לגבי אדם הדבר נאמר במפורש בתורה: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא", אבל אפשר שנקטה הגמרא בדרך קיצור לומר

4 כעת ראיתי שאף המרומי שדה בנזיר נד ע"ב סמך על הגהת הריב"מ⁴, וחדש על פיה שדין חרב כחלל אינו אלא אסמכתא מדרבנן (דבר שאינו מתיישב עם הסוגיה בפסחים עט ע"א על פי הנוסחה שלפנינו), וזאת בניגוד לנראה מכל הראשונים, ואכמ"ל.

את הכלל האמור, המשמש לה גם במקומות אחרים. כך מובנת יותר לשון הגמרא, המשתמשת בכלל "חרב הרי הוא כחלל" כדי ללמוד שטמא מת הוא אב הטומאה.⁵

לפיכך אני חוזר בי ממה שכתבתי, שעל פי שיטתי הכרח להגיה בכל הגמרות הללו. ניתן לפרש את כולן בלא הגהה; או לחילופין, אם פירושי זה אינו מתקבל, להגיה בגמרא בחולין בלבד.

ה. ראייה לשיטתי מסוגיה בבבא קמא

בגמרא בבבא קמא ב ע"א-ע"ב נאמר:⁶

תנן: אבות הטומאות, השרץ והשכבת זרע וטמא מת - תולדותיהן לאו כיוצא בהן; דאילו אב מטמא אדם וכלים, ואילו תולדות - אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא.

5 מצאתי בתפארת יעקב (לר' יעקב גזונדהייט) לחולין שם שהתקשה אף הוא בלשון הגמרא, ודחה פירוש רש"י וכתב תחתיו ביאור אחר, שאף הוא מייתר את הצורך בהגהה. לדעתי המשפט "חרב הרי הוא כחלל" הובא בסוגיה רק כדי להוכיח שפשוטי כלי מתכת, כגון סכין, מקבלים טומאה; ואלמלא הראיה מ"חרב", גם כלי מתכת היו טעונים 'תוך', כיוון שהוקשו לשק במילים "מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם" (ויקרא י"א, לב); ודחה את דברי התוספות (חולין כה ע"ב ד"ה מאי שנא) הכותבים שכלי מתכת לא הוקשו לשק. תורף דבריו לענייננו שאין כוונת הגמרא שדין "חרב כחלל" מתקיים בסכין המדוברת כאן, וממילא אין כל ראייה ממנה שטמא מת מטמא את הסכין טומאת שבעה. אלא שלענ"ד פירושו אינו מתיישב יפה בלשון הגמרא, ולדבריו ראוי היה שהמשפט "חרב הרי הוא כחלל" יופיע לאחר המילים "לטמיה לסקין, דהא אמר מר" וכו'. גם מבחינה עניינית, נראה בבירור כדעת התוספות, שאין כל צורך בלימוד לרבות פשוטי כלי מתכת. המילים "כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם" לא באו לרבות את כל חומרי הכלים, שאם כן היתה גם הזכוכית מקבלת טומאה מדאורייתא, ובספרא (שמיני פרשת ו, יא) ריבו ממילים אלה כלים מסוימים מהחומרים שכבר הוזכרו, כגון עורות אוהלים. גם בפשט הכתוב נראה ש"בהם" אינו מוסב על הכלי, שאז ראוי היה לומר "בו", אלא על החומרים הנ"ל: עץ ובגד וכו', ואין מקום לרבות מכאן חומר נוסף. וראיה לדבר מדברי הגמרא בחגיגה (כו ע"ב), שכלי מתכת מקבלים טומאה גם אם אינם מיטלטלים מלא וריקים - הרי שלא הוקשו לשק, כפירוש רש"י שם, והמקור לטומאתם אינו אלא מפרשת כלי מדיין: "אך את הזהב..." (במדבר ל"א, כב). ממילא, אין צורך בלימוד מ"חרב" שפשוטיהם מקבלים טומאה.

על כל פנים, פירוש מחודש זה מבליט את הקושי הקיים בסוגיה שם, ואת הצורך בפירוש חדש. אותה הזכרתי באופן אגבי אגב הדיון בשיטת הראב"ד (עמ' 153), ולא נתתי דעתי לכל מה שניתן להעלות ממנה, וראוי היה להבליט אותה יותר במסגרת הדיון על שיטת הבבלי.

פשטות הגמרא היא שכל תולדותיו של טמא מת, בין אדם ובין כלים הנוגעים בו, אינם נעשים אב!

התוספות שם (ד"ה דאילו) התקשו בזה, כיצד יתיישב הדבר עם דין חרב כחלל על פי הבנתו המקובלת, לפיו טמא מת עושה אב הטומאה כיוצא בו, בכלי מתכות על כל פנים? ונדחקו לתרץ שמכל מקום התולדה אינה כיוצא באב; שכן התולדה, כלי המתכת הנטמא מטמא מת - לא תוליד אב טומאה נוסף. אבל אין זה מספיק ליישוב פשט הגמרא, שהרי הגמרא לא הסתפקה באמירה סתמית שתולדותיהן לאו כיוצא בהן, אלא אמרה בפירוש שתולדותיהן אינן מטמאות אדם וכלים!

ובשטמ"ק שם בשם 'גליון' (ד"ה כתוב בתוספות) תירץ אחרת, שהגמרא מתכוונת שרוב תולדותיהן לאו כיוצא בהן. בעל ה'גליון' עמד על כך שממהלך הסוגיה לא משמע כן, שכן הגמרא ממשיכה ואומרת: "הכא [באבות נזיקין] מאי? אמר רב פפא: יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", ומסקנתה (ג ע"ב) שרוב התולדות כיוצא בהן פרט לחצי נזק צרורות, ואם כן משתמע מן הניגוד בין אבות הטומאות, ש"תולדותיהן לאו כיוצא בהן", לבין אבות נזיקין, ש"יש מהן לאו כיוצא בהן", שבאבות הטומאות כל תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ללא יוצא מן הכלל! על כך תירץ ב'גליון' שהגמרא לא הוצרכה להזכיר דין כלי מתכת מפני רוב פשטותו, שהרי הוא מפורש במשנה בריש אהלות.

אכן הראב"ד שם הסביר כמו שכתבתי, שתולדותיהן לאו כיוצא בהן משום שהמשנה בריש אהלות עוסקת בחיבורין בלבד, ולטמא מת בפני עצמו אין תולדות. במאמר בגליון הקודם (עמ' 154) כתבתי בדעתו שאין הדברים כפשוטם, וכוונתו שבדרך כלל תולדותיו של טמא מת אינן כיוצא בו, אלא בכלי מתכת בלבד. אבל כעת נוכחתי שלפי המשך הסוגיה קשה לפרש כך, שכן נראה ממנה, שכל תולדותיו אינם כמותו (ותירוץ ה'גליון', הדחוק כשלעצמו, אינו יכול להיאמר בדעת הראב"ד, הסובר שהמשנה באהלות עוסקת בחיבורין בלבד). נראה, אם כן, שדעת הראב"ד בבבא קמא כשיטה בה נקטתי, שטמא מת אינו מטמא טומאת שבעה כלל אלא בחיבורין.⁷

כמובן, אם סוגיה שלמה בבבלי מתפרשת יפה דווקא כשיטה זו, וההבנה המקובלת במושג חרב כחלל אינה מתיישבת על פיה אלא בדוחק, הרי זה מעניק משקל אחר לכל הדיון בבבלי וביחסו לפשטי המשניות.

7 בניגוד לדבריו במקומות אחרים, כפי שציינתי במאמר.

לעילוי נשמת

מר אליעזר לרנר ז"ל

נלב"ע י"א באייר תשל"ו

גב' ציפורה לרנר ז"ל

נלב"ע כ"ט באדר א' תשס"ג

מר נתן נהוראי ז"ל

נלב"ע ו' בתשרי תשמ"ב

ת נ צ ב "ה

תרומת משפחת לרנר לזכרם