

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון א – סיון ה'תשנ"ט

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:

יוסף עופר

אמנון ראשי

הרב צבי שלוח

כתובת ההוצאה:

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' - 02-9961942 .050-746602 .פקס' - 02-9961055

סדר ועימוד: מוטי פריימן 08-9354648

תוכן העניינים

9	מכתבים מרבני דורנו בעניין לימוד סדר קודשים
16	מדברי קדמונינו על לימוד קודשים
29	מצוות בניין בית המקדש הרב זלמן נחמיה גולדברג
39	מעמד החיל ועזרת נשים בזמן הזה הרב שבתי א. הכהן רפפורט
44	הקבוע והמתחלף בעבודת המקדש הרב יהודה שביב
50	מנורת המקדש הרב ישראל אריאל
85	המערכה לקיום האש והדלקת אש המערכה הרב מנחם מקובר
94	דרגות הלכתיות בטהרה הרב מאיר שפיגלמן
121	העומר שלושה שמות יש לו הרב צבי שלוחה
134	עירוב חצרות בחצרות בית ה' דניאל ברלין
138	"אין עניות במקום עשירות" מול "התורה חסה על ממונם של ישראל" - דיון בערכים מנוגדים גדליה גינזבורג
146	דין פתיחת דלתות היכל יצחק אימס
151	הנאה מבגדי כהונה שלמה וולף
155	תרומת הדשן דב ברנדר
159	התפוח אליהו אמדדי
163	הפסכתר צבי משה צחור
166	הוצאת הדשן יעקב תורג'מן
	סקירת ספרים בענייני קודשים
171	"פריצת דרך" בתחומי קודשים וטהרות הרב אליקים קרומביין

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם מודפסים, בשורות רווחות בצירוף תקליטון מחשב (או לחילופין בכתב יד ברור).
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

אימס יצחק - בית חגי. אמדדי אליהו - כרמי צור. אריאל הרב ישראל - ירושלים.
ברלין דניאל - כרמי צור. ברנדר דב - אלון שבות. גולדברג הרב זלמן נחמיה - ירושלים.
גינזבורג גדליה - אלון שבות. וולף שלמה - קרית ארבע. מקובר הרב מנחם - בת עין.
צחור צבי משה - קרית ארבע. קרומביין הרב אליקים - אלון שבות. רפפורט הרב
שבתי א. הכהן - ירושלים. שביב הרב יהודה - אלון שבות. שלוה הרב צבי - כרמי צור.
שפיגלמן הרב מאיר - אפרת. תורג'מן יעקב - קרית ארבע.

הקדמה

"מעלין בקודש" הוא ביטאון הבא לעודד ולעורר את העיסוק בענייני המקדש וקודשיו ולהוות כלי ביטוי לעוסקים בתחומי סדר קודשים.

הביטאון יוצא בהוצאת כולל "בית הבחירה" ע"ש רעננערט בכרמי צור. בו לומדים מסכתות שנושאים העיקרי הוא עבודת המקדש.

"מעלין בקודש" - כדברי המשנה במנחות (א, ז): "שני שולחנות היו באולם מבפנים על פתח הבית, אחד של שיש ואחד של זהב. על של שיש נותנים לחם הפנים בכניסתו, ועל של זהב ביציאתו, שמעלין בקודש ולא מורידין". מחויבים אנו להתמיד ולהעלות ללמוד וללמד לחקור ולברר - "עד שתהא שלהבת עולה מאיליה".

לפני למעלה ממאה שנה, בעקבות התרחבות הפעולה היישובית של חובבי ציון בארץ ישראל, עורר בעל ה'חפץ חיים' ללמוד סדר קודשים. הוא ראה צורך להתכונן לעבודה בבית המקדש, וראה בלימוד מסכתות אלו "לימוד שיש בו תורה עבודה ותקוות ישועה גם יחד".

מאז זכינו ב"ה לתקומת מדינת ישראל ושחרור הר-הבית אך העיקר עדיין חסר מן הספר: ראש פסגת מאווינו, בית המקדש, חרב בעוונותינו.

"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" - לימדנו הרב קוק. העיסוק בנושאים אלו מסוגל לקרב ביאת הגואל במהרה בימינו אמן.

בפתח העלון הבאנו מדברי רבני הדורות הקודמים ורבני דורנו הקוראים ללמוד את ענייני המקדש.

אנו מודים לרבנים החשובים שניאותו לתרום מפרי עטם לביטאון. גם תלמידי הכולל מסרו לפרסום מה שנתחדש להם השנה בעת לימוד מסכת תמיד.

אנו מודים לכל המסייעים בעצה, במעשה ובממון,
ומקווים שיהיו אמרינו לרצון לפני אדון כול.

המערכת

הרב אברהם שפירא
[הרב הראשי לישראל]
ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

מכתב ברכה

על חשיבות לימוד סדר קדשים כבר האריכו גדולי עולם ובמיוחד החפץ חיים זצ"ל, שעודד ודירבן לעסוק בענייני הקודש והמקדש, והסדר הנכון שמי שמלא כרסו בשלושת הסדרים, מועד נשים ונזיקין, ונשאה אותו רוחו לקרבה אל הקודש, ללמוד בעיון את המסכתות שבסדר קדשים, ראוי ונכון לעודדו ולחזק את ידיו ומכ"ש העוסקים בלימוד בחבורה "ומי אוהב בהמון לו תבואה".

יעמדו על הברכה הרבנים חברי כולל בית הבחירה, ובראשם ראש הכולל הרב צבי שלווה שליט"א, שנדבה אותם רוחם לעסוק בקדשים ויהי רצון שחפץ ד' בידם יצלח להגדיל תורה ולהאדירה, "וכל העסוקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה ביהמ"ק בימיהם".

בס"ד, כ"ב סיון תשנ"ט

דברי ברכה

כתב הרמב"ם בפירושו למשניות בסוף מסכת מנחות:

"אמרו גם כן זאת התורה לעולה ולמנחה וגו', כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה ומנחה וחטאת, ואמרו: תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ועל כן ראוי לאדם להתעסק בדברי הקורבנות ולשאת ולתת בהן, ולא יאמר הרי הן דברים שאין צורך להן בזמן הזה כמו שאומרים רוב בני אדם".

ובעל ספר חסידים (רס"א) כתב שהלומד סדר קדשים, במקום שאחרים לא עוסקים בו, הוא כמותי מצוה ומקבל שכר כנגד כולם. וכן על הפסוק "לעולם זאת על ישראל" (דברי הימים ב', ב', ג') אומרת הגמרא במנחות (קי, ע"א) – אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם.

לפיכך ראויים לברכה כולל בית הבחירה בכרמי צור אשר קבלו על עצמם לעסוק בסדר קדשים.

הנני לברך ולחזק את ידי העוסקים במלאכת קודש זו שחפץ ה' בידם יצלח וכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו, ויהי ה' עמם. ונזכה בזכות לימוד הלכות עבודה לבנין אריאל ולביאת הגואל, בב"א.

מרדכי אליהו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

הרב זלמן נחמיה גולדברג
חבר בית הדין הרבני
ראש כולל "דעת משה" - סדיגורה

ב"ה, יום ח' ניסן תשנ"ט

כבוד הרב צבי שלוח שליט"א

במענה לבקשת כת"ר, שאכתוב בענין הגדול שכת"ר עוסק בו, והוא ענין לעורר ללימוד קדשים ועניני ביהמ"ק והקרבנות.

אף שהדברים פשוטים ומפורסמים גודל הענין, וכבר האריך מרן ראש כל בני הגולה החפץ חיים זצ"ל במאמרו תורה אור, מכל מקום מרוב הפרסום ההעלם מצוי, ולכן רק אחזור ואזכיר מה שמלא במדרשים, שאברהם אבינו אמר: במה אדע - שמא בני יחטאו ולא יזכו יותר להתקיים, הבטיחו הקב"ה שיביאו קרבנות. ובזמן שאין בית המקדש יעסקו בלימוד הקרבנות, וכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכן כל הקרבנות. וזה הטעם שחיבר רב אשי ורבינא תלמוד על סדר קדשים וכמו שכתב רש"י ב"מ קט"ו.

וברבינו יונה ברכות, גבי "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד" שפירש כך, שכיון שק"ש ניתן ומצוה לקוראה, לכן מותר לקרוא בע"פ ואין צריך מתוך הכתב כשאר תורה שבכתב. וגם הקורא אחר הזמן, מותר לו לקרוא בע"פ ומטעם זה הכהן גדול קורא בע"פ ביום הכיפורים - כיון שניתנו פרשת קרבנות לקרות, שכל העוסק בהם כאילו הקריב, א"כ ניתן לקוראה בע"פ.

ולכן לך בכוחך זה והושעת את ישראל. ובזכות זה תקרב את הגאולה, שנזכה כולנו לראותה בקרוב בימינו אמן

ובאתי על החתום

ראש הישיבה

הרב חיים דרוקמן

Rosh Hayeshiva

Rav Chaim Druckman

בע"ה כ"ג אייר, בשבוע של יום ירושלים תשנ"ט

לכבוד

הרב צבי שלוחה ה"ו

כרמי צור

הרב השלום וברכת ד'!

שמחתי מאוד לשמוע על קיום "כולל" בישובכם שלומד סדר קדשים - ענייני מקדש וקרבנות.

עוד לפני למעלה ממאה שנה עודד ה"חפץ חיים" זצ"ל תלמידי חכמים לעסוק בסדר "קדשים" מתוך אמונה שמהרה יבנה המקדש ויש צורך לדעת הלכות אלו הלכה למעשה.

בשבוע זה לפני שלושים ושתיים שנה, למחרת שחרור ירושלים וחזרת הר הבית לידנו, שמעתי מפי מו"ר הגה"צ הרב דוד כהן, נזיר א-להים, זצ"ל, את הדברים הבאים:

"בשנת תרע"ג, בנסעי מרוסיה לאשכנז דרך ליטא, סרתי לעיירה ראדין, מקום מו"ר ה"חפץ חיים" זצ"ל. שם חונכתי מהיותי בן תשע בשנת תרנ"ו, בבית אא"ז הרב ר' זכריה מנחם מנדל כץ זצ"ל, רב ואב"ד דראדין, ואחריו חתנו, דודי, שהיה אח"כ גיס, הרב ר' מרדכי סנדר הלוי קופשטיין זצ"ל וביתם מול בית ה"חפץ חיים".

בערב נכנסתי לבית מו"ר החפץ חיים והוא התחיל לדבר איתי באריכות על משפחתנו הכהנים, שמהם רבנים וגדולי תורה, וכן אמר: "מתחילה, בהיותי מתפלל, 'לירושלים עירך ברחמים תשוב', חשבת, זו תפילה, תפילה, תפילה, וכן בהיותי מתפלל, 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח', חשבת, זו תפילה, תפילה, תפילה. אבל עכשיו כשאני מתפלל תפילות אלו, 'לירושלים עירך ברחמים תשוב', 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח', אני חושב, הנה זה - אט, אט - הנה, עכשיו, עכשיו, קרוב, קרוב". והוסיף "אם זה יהיה בימי, אינני יודע, הנני כבר זקן, אבל בימך, ודאי, ודאי, ודאי". והמשיך לומר: "הנה יבנה המקדש, ותהי העבודה, ותהיינה שאלות להלכה בהלכות קדשים - את מי ישאלו, את הרבנים? הם למדו ש"ע יורה דעה, חושן משפט, אורח חיים, אבל לא הלכות קדשים. ובכן עלינו הכהנים להתבונן וללמוד הלכות קדשים".

מה נענה אנו לדברם גדולים אלה, שנאמרו לפני כתשעים שנה ע"י ה"חפץ חיים" זצ"ל, אחרי כל הארועים המופלאים שראינו בדורנו: תקומת מדינת ישראל, קיבוץ גלויות אדיר, שיבת ארץ ישראל לידנו, ובראש ירושלים והר הבית!?

אשרינו שיש בתוכנו תלמידי חכמים שכמותכם, שנענים באיתערוותא דלתתא לאיתערוותא דלעילא שהתגלתה בצורה ברורה כל כך בדורנו.

יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ונזכה לכהנים בעבודתם ולויים בשירם ובזמרם וישראל במעמדם בב"א

ב"ה ירושלים עיה"ק ת"ו בב"א

עש"ק פר' אמור אל הכהנים ה'תשנ"ט

הרב צבי ישראל טאו

שמחה גדולה שמחני הרב ר' צבי שלוח שליט"א שהצליח לרכז בישוב הק' כרמי צור ת"ו קבוצת לומדים בסדר קדשים, יברככם ד' ויפרוש סוכת שלומו עליכם, אשריכם ואשרי כל התומכים בכם בחמירות וברוחניות בהצטרפות לומדים ומלמדים מגידי שיעורים מגדולי ת"ח שליט"א.

נזכרתי בדברי הרב ז"ל באיגרות - "יסוד התחיה מוכרח הוא למרות כל צורותיו החילוניות להיות מבוסס על מקורו המקודש שהוא שאיפת האומה לשוב ולהבנות בכל תכסיסי קדשה והשאיפה הנצחית שיבנה בית המקדש במהרה בימינו מוכרחת היא להתבלט ביושר לבב ובאמונה רבה בקביעות ובלא הפסקה וחולשה... הדרישה לעשות סדר קדשים למקצוע מובהק... היתה תמיד בישראל בצורה תדירית וצנועה ועכשיו היא צריכה להרחיב את גבולותיה... ועם זה הלכות הקודש והמקדש וכל הלכות מלכים וסדרי מדינה ישראלים ממקור התורה".

ברכת ד' קדוש ישראל וגואלו על כל פעליכם. הגדילו והאדירו תורת ארץ ישראל כדברי הגמ' קידושין מט: עשרה קבין **חכמה** ירדו לעולם תשעה נטלה ארץ ישראל **וחכמת** זה סדר קדשים בשבת לא. ואין תורה כתורת ארץ ישראל ואין חכמה כחכמת ארץ ישראל בב"ר טז-ז ואורא דא"י **מחכים** כב"ב קנח:

הרב דב ליאור רב העיר

קרית ארבע-חברון ת"ו

בס"ד, יום כ"א אדר, תשנ"ט

לכבוד
מערכת העלון
מעלין בקודש

נושא המקדש עמד ועומד מבחינה רוחנית במרכז החיים
הלאומיים של כלל ישראל, אולם למעשה מעטים הם
העוסקים בנושא קדוש וטהור זה.

חז"ל אמרו בתלמוד: "ציון היא דורש אין לה - מכלל דבעיא
דרישה". ועל סמך זה קבעו כמה וכמה דברים זכר למקדש.

כבר בדור הקודם היו מגדולי ישראל שעודדו ודחפו צעירים
בעלי כשרון ללימוד בסדר קדשים, אולם רק מעטים נענו
לקריאה זו.

כעת זכינו שבאחד המקומות באזור יהודה - בכרמי צור -
נתלכדה קבוצה המתמסרת ללימוד קדוש וטהור זה.

הנני מצטרף בזה כנגד המברכים ומאחל ברכת הדרך והמשך
הצלחה לפועלים ולעוסקים במלאכת קודש זו, ובזכות
התעוררות הכמיהה הנפשית לבניין הקודש נזכה שלא ירחק
היום, ובמרום הרים יתנוסס לתפארת היכל השם שממנו תצא
אורה והוריה לעם ישראל ולעולם כולו.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

אהרן ליכטנשטיין

Lichtenstein Aharon

רחוב יורדי הסירה 2

Yordei Hasira St 2

ירושלים 93225

Jerusalem 93225

אחרי שגאוני עולם בדורות האחרונים, אשר קטנם עבה ממתני, העלו על נס החייאת לימוד ענייני קדשים, מי אני שאבוא אחרי המלכים ולענות אחיהם. ברם, מתוך היענות להפצרות בנידון, אוסיף, בבחינת יהודה ועוד לקרא, כמה שורות בנידון.

לימוד סדר קדשים ותכניו אמור לתפוס מקום בבית מדרש משתי בחינות: מפאת סתמיותו ומפאת ייחודו.

ברמה אחת, הרי חדר מחדרי תורה הוא, ובתור שכזה מחייב את לומדיה ומשווע לדורשיה. אמנם כל לומד חייב לקבוע לעצמו סדר עדיפויות – וברור שלא לכל אדם ולא בכל פרק בהתפתחות הלומד יעמדו זבחים ומנחות בראש הטבלה. אך, מאידך, ברור שהם חייבים להוות חלק מהחזון והשאיפה להקיף תורה, על כל אגפיה, וחס וחלילה שנוותר על איזה תחום תורני כליל.

מאידך, הרי שתכניו היחודיים של הסדר, חדורי עיסוק במקדש וקדשיו, יש בהם כדי לחבר עולמות תורה ועבודה בתודעתנו העיונית ובהווייתנו הרוחנית. מה עוד, כשהדברים נלמדים בארץ הקודש, אשר השכינה דורשת אותה ומרווה אותה, יש בכך כדי להעמיק ולהעצים זיקתנו לעולם הקדושה במשנה תוקף.

אשרינו שזכינו לראות תנופה מחודשת בלימוד סדר זה וגאולתו, ומי יתן ונזכה לראות בהגשמת חזון ושכנתי בתוכם, בשוב ה' את שיבת ציון במלואה.

ברכת התורה והמצוה,

הרב אהרן ליכטנשטיין

יום ה' לפ' וכבוד ה' מלא

מדברי קדמונינו על לימוד קודשים

בפתח הגיליון הראשון של 'מעלין בקודש' מצאנו לנכון להביא מדברי קדמונינו הקוראים לעיסוק בסדר קודשים. קריאה זו נובעת מסיבות שונות:

רבי יהודה החסיד קורא לעסוק בסדר קודשים מתוך הדגשת החשיבות בהתייחסות לכל חלקי התורה, בלא להזניח אף אחד מהם.

החפץ חיים והרב קוק קראו ללימוד סדר קודשים מתוך ציפייה לבנין המקדש ומתוך הבנה שהעיסוק בהלכותיו עשוי לזרז את בנייתו.

א

רבי יהודה החסיד מתייחס לכל אותן מצוות ומסכתות, שלא מקובל לעסוק בהן, כ"מת מצוה". וכותב בספרו ספר חסידים, סימן רס"א:

אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים תלמוד סדר קודשים, ואם תראה שאין חוששים ללמוד מועד קטן ופרק מי שמתו אתה תלמדם ותקבל שכר גדול כנגד כולם כי הם דוגמת מת מצוה.

ב

החפץ חיים זצ"ל חש באתחלתא דגאולה כבר לפני קרוב ל-120 שנה.

וכך כותב הרב צבי יהודה קוק בספרו לנתיבות ישראל ב' עמ' ה' מפיו של הגאון ר' לייב בנו של ה"חפץ חיים":

סח לי בנו הגאון ר' אריה לייב זצ"ל: בשנות הממ"ן - של המאה הקודמת - בתחילת התרחבות הפעולה הישובית של "חובבי ציון" והתרבות המושבות לעבודת האדמה בארץ ישראל, לקחני אבא ואמר לי: "לייבל, אתה רואה, הנה זה מתחיל המעשה... ובכן הלא אנחנו כהנים, אני ואתה וגיסקר ר' אהרן, וצריכים להיות כבר מוכנים לדעת בבירור הלכה למעשה, ונמצא לנו עוד כהנים, ועלינו להתחיל לעסוק כראוי בלימוד ובירור הלכות קודשים", ומתוך כך באה ונמשכה כל אותה ההתאמצות והתעמולה הגדולה שלו בין תופסי התורה, לעסוק בעניני הלכות

"קודשים". גאונות התורה לאמיתתה, שהתגלתה בבירורי ההלכות שבספרי "חפץ חיים" ו"משנה ברורה", נמשכה ובאה אז - בתוספת מעלות הקודש - בבירורי "ליקוטי ההלכות", שבדוגמת הרי"ף של שאר חלקי הש"ס, וב"אסיפת זקנים", המפרשים הראשונים, לסדר קודשים, וביאורו ל"תורת כהנים" (הספרא) שסודרו והופיעו על ידו. חלק התורה הזה, שעסק לימודו ובירורו היה עד הנה עניין רק ליחידים מתופשי התורה, נעשה נחלת רבים בציבוריות הלמדנית, וזרמי משא-ומתן-של-הלכה, במרחבי החידוש ומעמקי הסברה, הופנו אל הקודש והמקדש ועניניהם. אותה הדאגה וההשתדלות לשמירת כלל - ישראל ושלימות קיומו, בטוהר קודש של לשונו ובירור כל אורח-חיינו, הכולל את כל עניניו הפרטיים כולם, סיימה בזה חותם תעודתה, בהשלימה את מערכת העסק בתורה, הגדלתה והאדרתה, בפתחי השערים המצוינים בהלכה, עם מקצוע חכמתה של תורה, אשר בהיותו שייך למשיחא, ואתו לשלימות קדושת חיי האומה וארצה, נעזב ונזנח מהם במשך דורות של גלות, - ובהפנותה את מחשבתם וכשרונם של חכמי תורה, דורשיה והוגיה, ביודעים ובלא יודעים, לעומת צפיית הישועה והגאולה והתקרבותה, בבנין ציון וירושלים, בשיבת ישראל למקומם ולישובם, בחזרת השכינה שמה, ושיכלול היכלה.

ג

ומאז לא הרפה ה"חפץ חיים" מהעיסוק בסדר קודשים: למד בעצמו; כתב כמה ספרים חשובים בעניינים אלו, עורר אחרים לעסוק בעניין זה, ובמשך עשרות שנים קיים "כולל" ללמוד קודשים.

ה"חפץ חיים" כתב בכמה מקומות דברי התעוררות ללימוד קודשים (בהקדמה לליקוטי הלכות, בהקדמה לפירושו לספרא, ובהקדמתו לספרו אסיפת זקנים שנדפסה בנפרד תחת השם 'תורה אור'), ומנה את הסיבות שבגללן חשוב ללמוד נושא זה.

הבאנו כאן אחד מכתביו בנושא זה - מכתבו אל הרב יוסף חיים זוננפלד. שהובאו לפרסום ע"י הרב ש"ז זוננפלד והרב אריה פינקל. (הכותרות הם משל העורך).

יטיב ד' הטוב הכתיבה והחתימה אל כבוד הרב הגאון הגדול החריף ובקי ירא אלקים באמת, צדיק במעשיו ותמים בדרכיו, כבוד קדושת שם תפארתו מורנו ורבנו הרב יוסף חיים זאנענפעלד נ"י. אחרי דרישת שלום הדרת גאונו.

לימוד הלכות קרבנות חשוב כהקרבתם

קבלתי מכתב מאנשי א"י אודות לימוד הקודשים. והנה עצם העניין נשגב הוא מאוד. ראשון לכל יש לידע, שמחויבין אנו בלימוד הזה מפני כמה אנפי. דאיתא במדרש ילמדנו (תנחומא, פ' צו, יד): אמר הקב"ה אע"פ שעתיד ביהמ"ק ליחרב והקרבנות בטלין, לא תשכחו עצמכם לסדר קרבנות, אלא הזהירו לקרות בהן ולשנות אותן (ר"ל ללמוד הלכותיהן) ואם תתעסקו בהן, מעלה אני עליכם כאלו בקרבנות אתם עסוקים.

עוד אחז"ל במנחות (דף ק"י) על הפסוק "ובכל מקום מקטר מגש לשמי" (מלאכי א', יא) בכל מקום סלקא דעתך? אלא אלו ת"ח שעוסקים בהלכות עבודה (ה"ג רש"י בב"מ ק"ד), מעלה אני עליהם כאילו מקריבין ומגישין לשמי. ואיתא במגילה (דף ל"א), שאמר אברהם אבינו לפני הקב"ה: רבש"ע, שמא ח"ו ישראל יחטאו לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה, א"ל: לאו. א"ל: במה אדע כי אירשנה? א"ל: קחה לי עגלה משולשת (דהיינו הקרבנות יכפרו עליהן). אמר לפניו: תינח בזמן שביהמ"ק קיים; בזמן שאין ביהמ"ק קיים מה תהא עליהן? א"ל: כבר תיקנתי להם סדר קרבנות. כל זמן שקוראין בהם מעלה אני עליהם כאלו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני להם כל עוונותיהם (והכוונה - שיתבונן בפירושם ובאופני הקרבתם, וכמו שכתב רבנו בחיי, שאין לומר שיהגה ויגרוס לשון הפרשה בפסוקיה הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושיה, עכ"ל).

ועוד יש כמה מאמרי חז"ל כעין זה. אכן אנכי לקצר באתי - והנה ידעתי את התשובות אשר ישיבו המתרשלים בזה, כי בימינו טרדות הזמן מרובות, ואין מספיק ללמוד הכל, ע"כ משפט הקדימה להלכות הנהוגות בזמן הזה - אבל על זה אשאל, הלא מצינו כמה מסכתות בש"ס אשר רובם אינם שייכים בזמננו למעשה, כמו רוב מס' סנהדרין ומס' מכות ורוב יבמות ועוד כהנה אשר אינם נהוגות בזמן הזה, ואעפ"כ לומדים אותם בעניין כמות; ולמה יגרע חלק קודשים, הלכות קרבנות? - ומלבד כל זה משמע בגמרא, שסדר זה היה נחשב להם ללימוד למעשה כמו סדר מועד, נשים, נזיקין

(והוא הכל מטעם שכיון שהקב"ה מקבל הלימוד לקרבן כמו בזמן הבית, אין אנו יכולים לפטור עצמנו מלמוד הזה, כמו שלא היו יכולים לפטור עצמם מן הקרבן בזמן הבית). והוא בב"מ (ק"ד), דאשכח רבה בר אבוא לאליהו וכו' ושאל אותו אליהו, למה לא למד סדר טהרות; והשיבו: בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא. ופירש"י: "בארבעה - בגירסא דארבעה סדרים, כגון מועד, נשים, נזיקין, שהם נוהגות בזמן הזה כבזמן הבית, וקודשים נמי, כדכתיב "ובכל מקום מקטר מגש לשמי", ואמרינן (מנחות ק"י): "אלו ת"ח העוסקים בהלכות עבודה, מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש. בשיתא מצינא - זרעים אינו נוהג בחו"ל וכן טהרות", עכ"ל. הרי דסדר קודשים היו לומדים כמו שאר סדרים, ומטעם זה סידרו רב אשי ורבינא גמ' על סדר קודשים לדורות הבאים, מה שלא עשו כן בזרעים וטהרות, אף שהיה להם תליסר מתיבתין על מס' עוקצין כדאיתא בברכות (דף כ'). וע"כ מטעם הנ"ל, דלימוד קודשים נחשב לישראל כאלו מקריבין עוד הקרבנות.

וכן מוכח עוד (במנחות ק"י) על פסוק (ד"ה ב', ב', ג) "הנה אני בונה בית לשם ד' אלקי להקדיש לו להקטיר לפניו קטורת סמים ומערכת תמיד ועלות לבקר ולערב לשבתות ולחדשים ולמועדי ד' אלקינו לעולם זאת על ישראל", ואמר ר' יוחנן, מאי לעולם זאת על ישראל (היינו שכמה מאות שנים שביהמ"ק חרב והקרבנות בטלים)? אלו ת"ח העוסקים בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאלו נבנה ביהמ"ק בימיהם (ומקריבין עליו אותן הקרבנות הנזכרים בקרא). הרי מוכח בהדיא בקרא, שאף בזמנינו, שאין לנו בית המקדש, מכל מקום על ידי לימודנו בעניני עבודה נחשב להקב"ה כאלו אנו מקריבים אותם בפועל ממש. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות בסוף מנחות, וז"ל: "ואחז"ל ת"ח העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאלו נבנה המקדש בימיהם, וע"כ ראוי לאדם להתעסק בדברי הקרבנות ולשאת ולתת בהם; ולא יאמר, הרי אין צורך להם בזמן הזה, כמו שאומרים רוב בני אדם", עכ"ל.

לימוד הלכות עבודה כהכנה לבנין המקדש

ומלבד כל זאת הלא אנו מצפין ומחכין לישועה, ואנו אומרים ג' פעמים בכל יום "ועל כן נקוה לך ד' אלקינו לראות מהרה בתפארת עוזך", ומזכירין אנו שני שמות הקדושים, והנה אם היה המלך מודיע לאיזו עיר גדולה, שאפשר שישע בעתים האלו דרך אותה העיר, הלא בודאי היו הכל זריזים בכל הרחובות לכבד האבנים מהם ולייפותם בכל היכולת, וכן בענינינו אם היה הקיווי באמת בלבו שיבא מהרה משיח צדקינו, בודאי היה כל אחד מחזר את הסדר הזה בכל כחו, לא מיבעי הכהנים, אף ת"ח

הישראלים. כי הכהנים הרבה מהם הדיוטים, ולמי יבואו הכהנים לשאול איך להתנהג, אם לא לת"ח שהם יורו להם כל סדר עבודה והלכותיה (וכן ראיתי במדרש, שהת"ח היו לומדים עם הכהנים עניני עבודה). והנה אם גם הת"ח לא ידעו, א"כ פקע עבודה מבית אלקיננו כמה חדשים, כי לא ביום אחד ולא בשבוע אחד ידעו הלכות עבודה. ובגמ' חששו מאד לזה, שבבוא הזמן לא יצטרכו לעכב זמן מה, עיין בסנהדרין (צ"ח) לעניין משיח, שראהו ריב"ל דהוי שרי ואוסר כל מכה בפני עצמה, ולא הכל ביחד; והטעם פן יאמר לו הקב"ה שילך לגאול בניו, לא יצטרך לעכב. ועתה נוכל ללמוד בק"ו: אם רגע אחד אינו כדאי לעכב לכלל ישראל, מה נאמר כשיבוא משיח צדקיננו ויאמר לנו בשם ד' להקריב קרבנות הקבועים בשם כלל ישראל וקרבנות האמורים בס' יחזקאל? ואנחנו נהיה מוכרחין להמתין עכ"פ איזה חדשים, עד שנהיה בקיאים בהלכותיהן אף מעט.

ואל יחשב האדם, שיהיה די להקרב ב' וג' כהנים ע"פ הדחק. לא כן הדבר, בעת שיבואו לארץ ישראל, ויהיו הכל מוכרחין לעבור על הים, יהיו מוכרחין אח"כ להביא קרבן תודה על זה, כידוע; ועל זה יהיה נצרך אח"כ כמה מאות כהנים להקריב. והנה לדעת רבנן בסנהדרין (כ"ב) אסור לכל כהן בארץ ישראל לשתות יין תמיד, שמא יבנה המקדש פתאום. ואילו לדידן דנהיגין כרבי, דפליג ומתיר, היינו דאינו חושש שמא יבנה פתאום, כמו כן שלא יהא שהות להפיג יינו מעליו כפירוש רש"י שם. אבל בדבר שצריך שיהיו לזמן רב, בודאי היו כולי עלמא חוששין לזה. והכא בעניננו לידע הלכות עבודה, הלא לא ליום אחד הוא, ולא ליומיים (וראיה מן הלויים, שהיו לומדים ה' שנים, כ"ש עבודות כהנים המרובות כפלי כפלים). א"כ בודאי יש חיוב על כל פנים על הכהנים לעסוק בדיני עבודה לידע הלכותיה, שיהא מזומן לעבודה כשיצטרך, וכן שארי ת"ח שבישראל ג"כ צריכין ללמוד וללמד כדי לדעת להורות. - והנה חז"ל אמרו (שבת ל"א), ששואלין לו לאדם "צפית לישועה"? וכ"ש בזמנינו, שאנו רואין שנתקיימו כל הסימנים שהובאו בגמ' בחלק (דף צ"ז ו-צ"ח) לעניין ביאת המשיח, בודאי יש לקוות להגאולה, וצריך להזדרז להכין לעבודה ובהלכותיה.

סדר קודשים - מת מצוה

ומלבד כל זה סדר קודשים הוא כעת כמת-מצוה נגד שאר הסדרים שלומדים אותם אלפים ורובבות מישראל בעיון, ומדקדקים במ שיהיו בקיאים בהם הלכה למעשה; ואלו הסדר הזה לא נמצא אף אחד מאלף, שילמוד אותו בעיון להלכה ולהיות בקיא בהלכותיה; וכמה גדול עניין הלימוד ההוא, וכמו שכתב הספר חסידים סימן רס"א: "אהוב את המצוה הדומה למת-מצוה, שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או

תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קודשים וכו' ותקבל שכר כנגד כולם, כי הם דוגמת מת-מצוה אותן מסכתות ואותן הלכות שבני-אדם אין רגילין בהן". והנה אחזתי פה במכתבי מאמרים אחדים, ובספרי תורה אור הבאתי פסוקים ומאמרי חז"ל מש"ס וזוהר הקדוש המלהיבים מאוד בלימוד הקדוש הזה.

לימוד קודשים מתוך ציפייה לישועה

וכעת מצאתי גם בקרבן אהרן שמאריך מאוד ג"כ בנחיצות הלימוד הזה. והנה בפסיקתא דרב כהנא נמצא מאמר נורא, המזרז לצפות למלכותו של הקב"ה במאמר (גילי סימן ל"ד) - וז"ל (כפי גי' הגאון ר"ז מרגליות שם וכן שאר מפרשים): "אמר הקב"ה לצדיקי דור ודור, לא יפה עשיתם שחיבתם לתורת, ולא חכיתם למלכותי; שבועה היא מלפני, שכל מי שמחכה למלכותי אני מעיד בו לטובה, שנאמר וכו", עי"ש עכ"ל. הרי שרצון הקב"ה שנחכה למלכותו, וממילא מובן שצריך ללמוד ההלכות הנחוצות לזה (דהיינו תחלת הכל ללמוד מס' זבחים, מנחות, שהם העקרים השייך לזה). והנה בחו"ל רוב הלומדים הגדולים יכולים לפטור עצמן, כי מורי הוראות הם לעדת ישראל, או שמכינים עצמן להורות, וא"כ מוטל עליהם ללמוד חלקי הש"ס והפוסקים השייכים לארבעה חלקי השו"ע הנוגעים למעשה; אבל אלו שאין עומדים לזה בלאו הכי, ובפרט בארץ הקודש, שכל הת"ח הלומדים שם (זולת יחידים שצריכים להוראה) לימודם רק לשמה לשם תוה"ק, הלא אין לך מקצוע גדול מזה, שהוא לימוד שיש בו תורה ועבודה ותקות ישועה יחד. וגם חז"ל אמרו, ששואלין לו לאדם בשעת הדין "צפית לישועה"? - ע"כ נכון מאוד, שאנשי ארץ הקודש ישימו לימודם בסדר הזה בעיון רב, כל אחד לפי כוחו ולחזור להיות בקי בה.

לימוד קודשים - מזרז את הגאולה

וגם אמנם אין ספק הוא, כי יהיה בזה התעוררות הגאולה, אם חלק רב מישראל, ובפרט בארץ הקודש, יעסקו בסדר הזה בעיון הלכותיה, וכדכתיב "אני לדודי ודודי לי". כי כאשר אנו מכינים עצמנו מצידנו, גם הוא יחיש מצידו לגאלנו ולהראותנו כהן בעבודתו. ואם אמנם כי על הכהנים מוטל זה יותר, שעליהם החובה וכדמצינו בקרא, שנשאלו על זה בעת שהיה קרוב לגאולה שניה (בחגי ב', יא): בדבר ד' אל חגי: "שאל נא את הכהנים תורה" (וכפי הנראה שעצם דיני ההקרבה ידעו היטב, ורק בעניני טומאה וטהרה היו נשאלים) בכ"ז גם לשאר ת"ח חובה הוא, שבזמן המקדש לכולם נצרך הידיעה, ובפרט לת"ח להורות לכהנים כנ"ל.

לימוד קודשים - מכפר עוונות

ומלבד כל אלה לימוד עניני הקרבנות הוא תועלת גדולה לנפשו, שלא יוכלו מלאכי הדין להזכיר חובותיו למעלה, כדאיתא במדרש הנעלם פרשת וירא, וז"ל: "א"ר כרוספדאי, האי מאן דמדכר בפומיה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות עניני דקורבניא ותקרובתא (דהיינו כל קרבן וקרבן למה הוא בא, ומעשה העבודה והקרבה ממש בכל קרבן) ויכוין בה (ר"ל שתהא זה במקום עסק ההקרבה לכפר על ידי זה אותו החטא שבא עליו אותו הקרבן) ברית כרותה היא דאינון מלאכיא דמדכרין חוביה לאבאשא ליה, דלא יכולין למעבד ליה אלא טיבו" עכ"ל. - והנה לפי מה שיודע כל אחד נגעי לבבו, כמה נצרך לו עניין הזה אף בזמנינו. ועוד זאת שכעת יוכלו גם ישראל לזכות בעניין מעשה הקרבנות, שיחשוב הקב"ה, כאילו הקריבו הם, משא"כ אח"כ. ומכל אלה ראוי ונכון, שגדולי א"י וראשי מנהלי הישיבות הקדושות שלומדים תחתם הרבה והרבה מופלגי תורה, ישימו לב לעניין הנשגב הזה ולזרז לכל הסרים למשמעתם, שיקבעו לימודם בזה הסדר חלק מהיום וללמדו בעיון ולהיות בקיאים בהם. וראוי עוד, אם היו נמצאים חבורות חבורות שילמדו יחד, שההתעוררות וחיזוק העניין הרבה יותר בזה מלימוד יחידים. כללו של דבר, כל מה שאפשר להרבות לימוד הזה, לדעתי מחויבין אנו בזה, ועניין נשגב הוא מאוד.

וד' בחסדו אמנם יזכנו לראות ירושלים בבנינה, כהן בעבודתו, ויקוים בנו: כי מציון תצא תורה - כנפש כת"ה ונפש מכבדו כערכו, הכותב למען כבוד ד' ותורתו.

הצעיר שבכהונה ישראל מאיר הכהן

ובאמת מה אני, שאהיה מעורר בדבר לגדולי ישראל. אכן בעבור שאני כהן מצאתי את עצמי כמחוייב בדבר הנ"ל.

ישראל מאיר הכהן

מעיר ראדין אשר בגובערנא ווילנא

ד

החפץ חיים הוא שהשפיע על הרב אברהם יצחק הכהן קוק לעסוק בעניני קודשים. ומעניין הדבר, שכאשר ביקש ה"חפץ חיים" הסכמה לספרו ליקוטי הלכות על סדר קודשים - פנה לחותנו של הרב קוק, האדר"ת.

היה זה בחורף שנת תרנ"ז, והרב קוק שהה אז בבית האדר"ת. מכיון שבקשת ההסכמה היתה בהולה והאדר"ת היה טרוד בענייני קהילתו, פנה אל הרב קוק וביקש ממנו להיות לו לפה ולכתוב עבורו את ההסכמה.

הרב הזדרז לעשות רצון צדיק ומיד התיישב לכתוב הסכמה נפלאה כיד ה' הטובה עליו. וכשהגישה לאדר"ת לחתימה אמר לו: "מה שכתבת על חשיבות לימוד סדר קודשים, על גדלות המחבר ועל יקרת הספר על זאת מוכן אני לחתום בשתי ידיים, אולם דבר התורה ששילבת בדברך זה שייך לקנין התורה שלך ולא ייתכן שיקרא שמי עליו". ומיד הוסיף תיקון בתוך ההסכמה: "ויפה העירני כב' הגאון הנודע לתהילה מו"ה אברהם יצחק הכהן נ"י הגאבד"ק בויסק" (שיחות הראיה עמ' קכ"ג לרמ"צ נריה מפי הרצ"י קוק).

הסכמה זו אכן מודפסת בספר לקוטי הלכות בחתימת האדר"ת, והעתקנו מתוכה שני קטעים.

הסכמות הגאונים

ה' לי בעוזרי.

הן מעודי גרסה נפשי לתאבה ללמוד ולעיין בסדר קדשים, לדעת חק ומשפט תורת ה' תמימה בדיני הקודש והמקדש על מכונם, ואמרתי אני עם לבי, הלא זה ירושת פליטתנו מכל מחמדינו אשר לנו מימי קדם, ואיך לא נתרפק על אהבת חוקים ומשפטים צדיקים וישרים, אשר בשימנו מעיינונו בם, יתרומם לבבנו לאהבתו ית"ש אשר בחר בעמו ישראל ייטעם שורק בקרן בן שמן ארץ אשר עיני ה' בה, והיה עינו ולבו שם כל הימים בהר מרום הרים, ועתה בגלות החלה הזה [אשר נפזרנו בקצה הארץ], במה נוכל להראות את לבבינו הקשור באמונת אומן, כי יוסף ה' שנית ידו לגאלנו במהרה גאולת עולמים, וכימי עולם תערב מנחה, וישיב שבותנו להיכל תפארתנו לעבדו ית"ש עבודה תמה ונאמנה, הלא בהיות עינינו ולבנו בספר התורה הזאת, מחמד עינינו ולב כל העם הקדוש, וכאשר נשתדל להגדיל תורה ולהאדירה בסדר קדשים בהלכות עבודה לכל ענפיהם הרבים והכבירים, והיתה לנו לעדה כי לבבנו פונה היום אל על, והננו מכינים עצמנו לישועתו יתברך, אשר במהרה ברחמים גדולים יקבצו ובאהבה ורצון יריח ניחוחינו. נאמנים רבותינו חז"ל הק' ונאמנים דבריהם, מה שאמרו במדרשים שהקב"ה השיב לכנסת ישראל פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם, הן הבטיחנו ברחמיו ע"י אהובו אבינו אברהם בברית בין הבתרים, שגם בזמן שאין בהמ"ק קיים ברית כרותה לנו שבזמן שקוראין בסדר

קרבנות מעלה כאילו הקריבום לפניו ית', והוא מוחל על כל עונותיהם תענית (כ"ח:); ומגילה (ל"א:).

אמנם בשלהי מנחות א"ר יוחנן ע"פ, "לעולם זאת על ישראל" (דברי הימים ב', ב', ג), אלו ת"ח העוסקים בהלכות עבודה, מעלה עה"כ כאילו נבנה ביהמ"ק בימיהם, דקדק לומר העוסקים ולא הלומדים או הקוראים אלא ביגיעה ובעמל להעלות הלכה על מתכונתה וכמש"כ הט"ז בא"ח ר"ס מ"ז במה שיסדו לנו חז"ל בברכת התורה לעסוק בד"ת. ויפה העירני כ' הגאון הנודע לתהילה מר"ה אברהם יצחק הכהן נ"י **הגאבד"ק בויסק** שלא לחנם דקדק ר' יוחנן לומר אלו "תלמידי חכמים" להורותנו שאין הפעולה נשלמת שיהיה כאילו נבנה בהמ"ק, רק כשיהיה בתכלית רוממות קדושתה ע"י ת"ח העוסקים בהלכות עבודה, כי כאשר בכל התורה כולה בההלכות הנהוגות בכל הזמנים הלא הת"ח המה אשר עמלו להעמיד חק ומשפט לדעת מה יעשה ישראל, המה אשר בעמלם ויגיעם קבעו לנו הלכות ברורות ומחזורות כשמלה מעמקי ים התלמוד, ועוד בכל דור ודור, רבתה התכונה לזרות ולהבר את כל הפרטים המסתעפים ומתחדשים מדי יום ביומו, יציץ ויפרח ישראל, אלו ת"ח, שעושיין ציצין ופרחים לתורה (שבת קמ"ה:); וזאת היא עבודת הת"ח העיקרים שהגיעו לפלגות חקרי לב, לדעת מה יעשה ישראל, בהוראות או"ה כדת ודין, ככל' החזיון הזה, עלינו להראות גם בסדר קודשים, עלינו להראות שלימות אמונתנו ע"י תלמידי חכמי התורה, כי הננו מוכנים וערוכים לישועתו יתברך, ובמה אפוא נקדים את עצמנו ליחל לחסדו ית' וביותר לעת הזאת, אשר בודאי תשועתו לא תאחר, כנסת ישראל נדרשה להעדות כליה, לקראת האדון אשר אנו מבקשים, ובמה נכין עצמנו לפתוח פתח כחודו של מחט לשוב אל ה' ית' להיות מקודשים ומזומנים לישועתו בלב נכון, הלא בחמדה גנוזה זאת התורה אשר מורשה היא לנו בת ישראל, לחשוף שפוני טמוני הלכות הקודש והמקדש עבודת הקרבנות לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אשר רק לת"ח גדולי התורה אשר ידם רב להם לחתור בכל עוז בעיון ועמל למסבר, למגמר ולאגמורי, ולזאת דווקא תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בעמל ויגיעה לבקר וללבן להוציא ההלכה לאורה, הן המה הבנאים העוסקים בבנינו של עולם בתורתם (שבת קי"ד). עליהם מעלה הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ולא בקריאה לבד נאמרו הדברים, זאת המנוחה וזאת המרגעה.

[- - - -]

ואתם כהני ה' בית אהרן הקדושים אשר נתונים נתונים הנכם לעבודת הקודש במקדש השי"ת, עליכם המצוה ביתר שאת וביתר עז לדעת ולהבין חוק ומשפט צדק בכל תורת הקדושים, אשר תכהנו פאר, לעת ירחם ה' בקרוב את עמו, ובחר עוד בישראל לרומם בית אלהינו באהבתו ובחמלתו, משכו וקחו לכם את הספר הנחמד הזה אשר ברכה בו, אוצר כל כלי חמדה, והנני עמכם כל קהל עדת ישראל, הגוי קדוש אסיר התקוה, לעת ירחם ה' את עמו ומחץ מכתו ירפא והיה לנו ההלכות הערוכות אשר עד הנה הלימוד היה חשוב כמעשה והיה לנו ללמוד ולעשות ולקיים כל דבר בפועל, יפתח הקב"ה לנו כפתחו של אולם, ומציון מכלל יופי יופיע, ויברך ה' את כבוד הגאון המחבר שליט"א, ויסייעו לגמור את אשר החל, ואל יצל מפיו דבר אמת, ויזכהו לעבוד עבודה"ק בבית נכון ונשא עם כל אחיו כהני ה', ועיניו רואות בנחמת ציון וירושלים, ויחיינו מיומים כעתירת הכותב בלב רגש ומלא תקוה בדמע וגיל מצפה לחסדי ה' ית' באעה"ח לכבוד הקודש והמקדש ולכבוד הגהמ"ח שי' אור יום ו' עש"ק לסדר ויושע ה' את ישראל, שנת כי ה' דבר טו"ב ע"ל י"שראל לפ"ק פה מיר:

נאום אלי' ראבינאוויץ תאומים באאמו"ר הגאון מו"ה בנימין זצללה"ה

ה

כבר חמש שנים לפני מעשה זה (בשנת תרנ"ג) כתב הרב קוק בשבתו בזימל מאמר בעניין עשיית זכר למקדש, שמהווה פתיחה לספרו משפט כהן.

הבאנו כאן קטע מתוך הפתיחה:

וכאשר ידענו, כי עיקר חורבן בית מקדשנו וסבת גלותנו הי' עזבנו את תורת ד'. כמו שכתוב "על מה אבדה הארץ ויאמר ד' על עזבם את תורת", אנו יודעים כי ע"י שובנו אל תורתו הקדושה, להגות ולשום כל מעיננו בה, בא תבא לנו הישועה, כי תבנה עיר על תלה וארמון על משפטו ישב. וזאת הלא נבין מאד, אשר אף שכל התורה כולה היא שכית החמדה, ובסגולתה תלוי אשרנו וישועת ערי אלהינו, יתרון הכשר נתן לסגולה זאת בהגיונו במצות הקודש והמקדש וכל התורה התלוי' בארץ, אשר ד' אלהינו דורש אותה. השי"ת נתן בתלמוד תוה"ק סגולה גדולה שהוא מביא לידי מעשה, כדבריהם ז"ל "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". גדולת סגולה זאת בעצמה, יש בה חלק הדיוט, אשר בידנו הוא, שהוא אשר למעשים שבידנו לקיימם, ומסגולת התלמוד היא לכונן את הלב ולזרז את הנפש אל קיומם, ויש בה חלק גבוה, הוא של המצות אשר לא בידנו טובנו בהן, מצד רחוקנו מארצנו וחרבן בית מקדשנו. ועליו ית'

לקיים את הברית הכרותה לתלמוד שמביא לידי מעשה. ע"כ אם נתעורר ללמוד בשקידה ודעה נכונה את אלה חלקי התורה, שעל הקודש והמקדש נוסדו, יביאנו תלמודם לידי מעשה ע"י חסד עליון הגומר עלינו. ולעומת זה עלינו להבין, כי מעוט שימת הלב והיסח הדעת מחלקי התורה הללו, שהם עיקריים לישועת נפשנו, גורם בעונינו רחוק את הישועה כי איך נבא אל הארץ ולא שמנו אל לב לדעת משפט אלהי הארץ, אשר הוא אדון כל ועיניו בה לעטרה בחוקי צדק ותורות אמת. ובעונינו אנו רואים, שכמו שרבה העזובה בשכחת כלל התורה מסבת גלותנו, כן עוד יותר נעזב וניטש הוא חלק התורה התלוי בארץ ובמקדש, כי דורשיו מעט והוגיו נער יכתבם. ע"כ רחקה הישועה, ושיבתנו לארץ קדשנו הולכת בכבודות, תחת אשר ה' לה לצעוד צעדי ענק, כי עת לחננה כי בא מועד, גם רצו עבדי ד' ועמו אבני' ויחוננו עפרה תל"ת.

1

זמן קצר אחרי עלותו לכהן פאר כרבה של ירושלים יסד הרב קוק את ישיבת "תורת כהנים" ללמוד סדר קודשים וסדר עבודת בית המקדש מצוות התלויות בארץ והלכות מדינה.

בקונטרס שיצא אז ליקר ערכה של הישיבה, שהרב קוק היה נשיאה כותב בין השאר הרב:

ב"ה יום י"ב לחדש חשוון תרפ"א

[- - - -]

ישיבת תורת-כהנים בציון, עכשיו, בזמן-הזה, בעצם ימי הרעש של התנועה, של התחיה הלאומית שלנו בכל המון החולוניות, השוטפים אותה על כל גדותיה. זאת היא פעולה הצריכה לשעתה. והנה נוסד המוסד הזה בציון.

[- - - -]

הצפיה הפנימית לראות כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם, זהו היסוד הנושא של כל התחיה כלה. לכל



סעיפיה הקרובים והרחוקים אם מבינים אנחנו או לא מבינים, איך יתהוו הדברים הגדולים הללו – הכל אחד. מאמינים אנחנו שדבר אלקינו יקום לעולם. וישראל הקם לתחיה, מלא כח ה', מלא אור אמונה, גוי קדוש הוא, ולקדש קדשו ולהדרת תפארתו הוא נושא את נפשו, ובית-המקדש יבנה והיכל יוסד. וכהנים ישובו לעבודתם, ולוים לשירים ולזמרם, וישראל לנויהם.

והיום הגדול הזה, הנה הוא הולך ומופיע, הולך ומתקרב אלינו. והננו חייבים להיות מוכנים בכל המובנים, ובת קול המנהמת כיונה מחורבות ירושלים אומרת: אנא רחום ברחמך הרבים השב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים.

ז

קונטרס זה הגיע לשבועון נוצרי בלונדון, ועורר תגובה. ההנהלה הציונית בלונדון העבירה את תגובת השבועון להנהלה הציונית בירושלים, וזו פנתה לרב קוק בבקשת תגובתו, והרב עונה להם במכתב מלא אמונה ובטחון:

לכבוד

ההנהלה הציונית

פה.

[- - - -]

א. אמת הדבר שנוסדה פה ישיבת תורת-כהנים, במטרה מיוחדת שילמדו כהנים ת"ח, את סדר קודשים שהוא המקור של כל עבודת המקדש על בוריה.

[- - - -]

ה. הדרישה לעשות, סדר קודשים, למקצוע מובהק, וביחוד לכל יחידי הסגולה שבת"ח שבין הכהנים והלוים, היתה תמיד בקרב ישראל, בצורה תדירית צנועה, ועכשיו היא צריכה להרחיב את גבולותיה, ולהשמיע את קולה בהכרה יותר בולטת.

ו. השאיפה להחיות את כל ערכי הקדש בישראל, כדי לבסס על ידם את מצעדי-צמיחת-הגאולה, ההולכים ונרגשים בתחי' הלאומית, כוללת היא את החפץ לעשות את ירושלים למרכז להתלמוד הרחב והמסודר לכל התורה בכלל ועם זה להלכות

הקדש והמקדש, ולכל הלכות מלכים, וסדרי מדינה ישראליים ממקור התורה והמסורה, והיא אחת המגמות של ישיבת "תורת-כהנים".

ז. דברי רגש והתעוררות נפשית, למוסד הקדוש הזה, ורעיונו הגדול כתבתי במכתב מיוחד, שמסרתי להרבנים חברי הועד של הישיבה לפרסם ברבים, והם דברים מבוססים שלדעתי צריכים אנו לשנן אותם בין כלפי פנים ובין כלפי חוץ. והם כדאיים להיות חקוקים על לוח לבנו תמיד, וביחוד בימים שאנו חפצים להתעורר בתחי' לאומית כללית המקשרת עם בנין ציון וירושלים.

ואעפ"י שהמוסד הזה כלו הוא תורני טהור, מ"מ רמז יש בו לכל העולם כולו שלא יחשבו האומות שיש לנו אפילו רגע של יאוש ח"ו של שכחה מקשור זכותנו, במקום המקדש, שהוא אבן הפנה לכל המקומות הקדושים, מקום מקדשנו.

[- - - -]

ברגשי כבוד וצפית ישועה קרובה

הק' אברהם יצחק הכהן קוק

במצוות בנין בית המקדש

האם חורבן בית שני היה ידוע מראש?

רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"א:

"מצות עשה לעשות בית לד' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלוש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגומר"

ושם בהל' ד':

"בנין שעשה שלמה כבר מפורש במלכים וכן בנין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה וכעין דברים המפורשים ביחזקאל".

ויש לעיין במה ששינינו במשנה במסכת נזיר ל"ב:

"וזהו טעות טעה נחום המדי כשעלו נזירים מן הגולה ומצאו ביהמ"ק חרב אמר להם נחום המדי אילו הייתם יודעין שביהמ"ק חרב הייתם נוזרים אמרו לו לא והתירן נחום המדי. וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו כל שנזר עד שלא חרב ביהמ"ק נזיר ומשחרב ביהמ"ק אינו נזיר" [שהיה נחום המדי סבור שפותרחין בנולד ואפילו לא שכיח, שאמר להם אילו הייתם יודעים שביהמ"ק חרב כלום הייתם נוזרים וזהו נולד דלא שכיח שבשעת הנדר עדיין היה ביהמ"ק קיים].

ובגמ' שם: "אמר רב יוסף [אילו הייתי התם הייתי אומר [לאותם הנזירים לא כחכמים עשיתם שנדרתם שהיה לכם לירא פן יהרס שהרי החורבן נזכר בפסוק] היכל ד' היכל ד' [הפסוק הוא סימן לדבר שהם שלושה היכל והשנים עתידים ליחרב, והשלישי בבוא יום ד' הגדול והנורא לא ימוש לנצח. ולא היה בא להתיר להו נדרים בפתח זה אלא להוכיחם בא למה לא זכרו פסוק זה ולהמנע מלדור (תוס' שם)].

[ויש לעיין למה לא ניחא לתוס' לפרש שרב יוסף היה אומר לחכמים שניתן להתיר ואינו נולד כיון שיודעין שעתיד ליחרב וגם מה סברה יש שיחשב נולד אם הדבר

מוכרח להיות וצ"ע]. עכ"פ יש להקשות למה צריך ר' יוסף ללמוד מקרא דהיכל ד' שלוש פעמים שבית המקדש יחרב שאינו אלא דרשה וניתן לפרשו בדרך אחרת וכמו שכתבו התוס' נזיר שם שרש"י בתנ"ך פירש הקרא פירוש אחר והרי היה יכול להוכיח שבדאי יחרב הבית שני שהרי נבואת יחזקאל לא נתקיימה.

עוד קשה לפי מה שכתב הראב"ד להשיג על מה שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו ה"ד:

"ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקדשן לעתיד לבוא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אעפ"י שאין שם בית בנוי ואוכלין קדשי קודשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה. ואוכלין קודשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אע"פ שאין שם חומה. שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת מקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה והרי הוא אומר והשימותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין הן עומדין בקדושתם. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומשביעית שהרי אינה מארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב במעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומות".

ובהשגות הראב"ד וז"ל:

"סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מנין לו ובכמה מקומות במשנה אמרו אם אין מקדש ירקבו ובגמ' אמרו דנפול מחיצות אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא לא חילק בין מקדש וירושלים לשאר ארץ ישראל. ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו לר' יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבוא לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל אבל לירושלים ולמקדש לא אמר לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ד' לעולם כך נגלה לי מסוד ד' ליראיו לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת".

ונראה שמוכחת סברת הראב"ד שידע עזרא שעתידים המקדש וירושלים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר שהרי לא ייתכן שישאר קדושת המקדש שבנה עזרא לעולם שהרי לא נתקיימה נבואתו של יחזקאל ונבנה בית שני כבנין שלמה ובע"כ

שעתיד המקדש להשתנות ומעתה קשה למה לא הוכיח רב יוסף שעתיד הבית להיחרב לפי הראב"ד.

האם נכתבה משנת מידות וההלכות ברמב"ם - כתאור העבר בלבד?

עוד קשה מה ראה הרמב"ם לכתוב כל מדות המקדש מפ"ד ה"ג בהלכות בית הבחירה עד פ"ו ה"ו שם שהרי אין דרכו של הרמב"ם להביא הלכות שנהגו פעם ולא ינהגו בעתיד כמו שלא הביא דיני במות מי כשר להקריב בהן כיון שנאסרו הבמות ולא יחזרו להיתרן, כך לא היה לו להביא הלכות מדות ומקום המקדש שנהגו בבית שני שהרי בעתיד לא יהיה כך אלא יהיה כמפורש ביחזקאל ולא היה לו להביא רק תבנית ומקום המזבח שזה מעכב ולא ישתנה ולא נשתנה מקומו וכמו שכתב בפ"ב. ודבר זה קשה גם על המשנה ששנו מסכת מדות ומסכת זו נתחברה אחר החורבן על ידי ר' אליעזר בן יעקב או ר' שמעון איש המצפה כמו מסכת תמיד ויומא וכמו שאמרו יומא י"ד מאן תנא מדות ר' אליעזר בן יעקב. ונתבאר באריכות בספר 'דורות הראשונים' כרך ג' פרקים כ"א, כ"ג הטעם שנתחברה על ידי חכמים אלו מפני שכל זמן שהבית היה קיים לא הוצרכו לשנות במשנה שכל מה שנוהג כל שנה בעבודת יום הכיפורים ובהמ"ק כל זמן שהיה קיים לא הוצרכו לשנות מידות אבל אחר החורבן שנו משניות אלו חכמים שהכירו את המקדש וידעו עבודת יום הכיפורים שהם ר' אליעזר בן יעקב ור' שמעון איש המצפה. ועיקר הדבר שאין המשנה שונה דברים ידועים ונהוגים בישראל כתב הרמב"ם בפירושו המשנה מנחות דף מ"ד גבי תפילין עיין שם. ומעתה מה צורך לשנות משנה מדות מאחר שכבר אינו נוהג מדות המקדש יותר?

חורבן בית המקדש השני לא היה חייב להתרחש

ונראה לי ליישב שאף שברור שצריך שיהיה מקדש שלישי בתבנית האמורה ביחזקאל מ"מ אינו מוכרח שצריך להיות חורבן בית המקדש השני, שאפשר לסתור הבית השני ולבנות שלישי בלי חורבן. הרי הורדוס בנה מקדש מחדש ולא היה חורבן. ולכן אין לנזירים פתח לומר אילו ידענו שיחרב בית המקדש לא היינו נוזרים, שאם היה בית השלישי נבנה בלי חורבן השני לא היו נמנעים מלנזור שהרי יכולים לגלח בבית השלישי. וביותר שגם בשעה שסתרו השני ועוד לא הספיקו לבנות בנין יחזקאל עדיין יש בידם של הנזירים לגלח ולהקריב קרבנות כל זמן שהמזבח קיים. וביותר לפי מה שכתב רש"י ר"ה ל. שבנין ביהמ"ק העתיד לבוא יבוא בידי שמים ולכן ייתכן שיבנה ביו"ט ובליילה ואם כן ייתכן שירד בית המקדש השלישי בתבנית שראה יחזקאל

ויתעלם הבנין הקיים ולכן אין ראייה על חורבן בית שני. אכן מקרא היכל ד' היכל ד' היכל ד' שלוש פעמים זה מדבר על חורבן הבתים שכך לשון הפסוק ירמיה ז', ד:

"אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ד'... הנה אתם בוטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל. הגנוב רצוח ונאוף... והלך אחרי אלוהים אחרים אשר לא ידעתם. ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה. כי לכו נא אל מקומי אשר בשילון... וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל... ועשיתי לבית... כאשר עשיתי לשלון".

והנה מפורש כאן שבגלל עבירות יחרב הבית ואם לא היו חוטאים לא היה הבית חרב ומעתה איך היה מתקיים "היכל ד' ג' פעמים? ובע"כ שאם לא היו חוטאים היו מתקיימים ג' המקודשים בלי חורבן ובגלל העבירות נחרבו. וכן יש לומר גם לגבי שילה וירושלים שעל זה נאמר: "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה" שמנוחה זו היא שילה ונחלה זו ירושלים, שהיה מתקיים בלי חורבן ומעתה מה שר' יוסף אמר שאין זה נולד היינו שידוע שהיו חוטאים בבית שני וממילא היו יכולים לדעת שיחרב הבית ועל ידי כך יתקיים ג' "היכל ד'".

מצוות בניין ביהמ"ק היא כתבנית בית שני

ונראה שאף שהמקדש השלישי יהיה כתבנית שראה יחזקאל מ"מ המצוה עלינו לבנות בית המקדש כשאפשר הוא לבנות כתבנית בית שני, שהרי יש מצוה לבנות ואין זה סותר לנבואת יחזקאל שבעתיד יבנה המקדש מחדש בלא חורבן. וביותר אם נאמר שמקדש של יחזקאל ירד מן השמים ולא יבנה בידי אדם וכמו שכתב רש"י הכוונה שרק בידי שמים א"כ ברור שהמצוה נקיים כשאפשר לקיים בתבנית בית שני ומן השמים ירד בעתיד כבנין יחזקאל. אכן אין הכרח שכך יהיה ואפשר שאנו לא נבנה כלל ורק ירד מן השמים, לכן אסר ר' יוחנן בן זכאי יום הנף משום מהרה יבנה המקדש היינו מקדש שבידי שמים וא"כ אפשר שיבנה בט"ו בניסן או בליל ט"ז ולא יספיקו להקריב העומר עד חצות לכן אסר כל היום. ובזה מיושבות כל הקושיות שהקשינו שלכן שנו במשנה וכתב הרמב"ם מדות המקדש כדי שנדע לקיים המצוה.

הקרבה בממות בזמן הזה

והנה הכסף משנה (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) עומד על מה שכתב הראב"ד:

"לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קדוש אחר עולמי בכבוד ד' לעולם לפיכך הנכנס עתה אין בו כרת".

על זה כתב הכס"מ וז"ל:

"אני אומר אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה דאעפ"כ למה היה מניח עזרא מלקדש לעתיד לבוא שמא בזמן החורבן יותן לנו רשות להקריב" עכ"ל.

ומהכס"מ נראה כמו שכתבנו שיכול להתקדש קידוש אחר עולמי גם אם לא נתבטל הקדושה ראשונה וא"כ שיכול להשתנות גם כשבית המקדש קיים. אכן מה שפשוט להכס"מ שלדעת הראב"ד אין אפשרות להקריב קרבנות בזמן הזה אינו נראה, שאדרבה אם בטלה קדושת המקדש חזרו הבמות להיות מותרות ואפשר להקריב על הבמה וכמו שאמר רב יצחק מגילה י' שמעתי שמקריבין בבית חונוי דקסבר בית חונוי לאו ע"ז וקסבר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא. ונראה שהכס"מ אזיל בשיטת ר"ח שבתוס' מגילה י'. ד"ה ומאי וז"ל:

"ולכן נראה לר' חיים דכ"ע מודו דמשבאו לירושלים נאסרו הבמות ושוב לא היה להם היתר והנהו תנאי בהא פליגי דמאן דאמר לא קדשה סבר דאף במקומו של מזבח אין יכולים להקריב עכשיו ומאן דאמר קדשה סבר דבמקום מזבח מותר להקריב אבל לא בבמה".

עוד יש לומר שקושית הכס"מ היא שגם אם נאמר שלדעת הראב"ד בטלה קדושת המקדש ומותר להקריב בבמות וכדעת ר' יצחק שמקריבין בבית חונוי מ"מ קשה לו שלא היה צריך עזרא להניח מלקדש אחר החורבן כדי שיוכלו להקריב פסח שאינו קרב בבמה, ואף שפסח קרב בבמה גדולה מ"מ בית המקדש אחר החורבן אין לו דין במה גדולה, כן נראה פשוט בטורי אבן מגילה ד"ה "שמעתי" שכתב לתרץ מה שאמר ר"י שמעתי שמקריבין אף שאין בית מהטעם שקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא וקשה גם אם לא קדשה לעתיד מקריבין מדין במה אלא על כרחך סבר שצריך לקדש משום קרבן פסח שאינו קרב בבמה. וסברה זו מוכרחת שא"כ נקשה גם על שלמה המלך למ"ד שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא למה הניח מלקדשו שמא יוכלו להקריב אחר החורבן.

אין הכרח בחורבן המשכן לפני בניית בית המקדש

במשך חכמה בסופו בדרוש בעניין קדושה ראשונה הקשה על הפסוק "אשר נשבעתי באפי אם יבואו אל מנוחת" (תהילים צ"ה, יא). והקשה איך אמר אם יבואו אל מנוחתי הא אילו לא חטאו מרגלים משה היה נכנס עמם ובונה בהמ"ק בירושלים ולא היה שילה כלל, ולכן דרש "מנוחתי" היינו עוה"ב וחזר בו. ולפי דרכנו יש לפרש גם על שילה וגם אם משה היה נכנס ייתכן שהיו מקימין המקדש בשילה ואח"כ היו

עוברים לירושלים בלי שיחרב שילה. תדע שהרי המשכן שעשה משה הקימו מקרשים ורק בשילה היה בית של אבנים ויריעות המשכן מלמעלה והרי המשכן לא חרב ובע"כ שניתן להעביר ולקדש מחדש גם בלי חורבן.

מדוע נקרא בית שני "האחרון"?

בש"ת הרשב"א ח"ד סימן קפ"ז ויכוח עם חכם גוי וז"ל:

"חזר ובא עלי מצד אחר ואמר הנה הכתוב אומר שאין בית אחר הבית השני שכן כתוב: "גדול יהיה הבית הזה האחרון מן הראשון" (חגי ב', ט). הנה שקראו "אחרון" ואם יש אחר לאחריו לא יקרא לזה אחרון". - אמרתי - לא קראו אחרון אלא בהצטרף אל הראשון וכמוהו "וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשונה ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ויוסף אחרונים" (בראשית ל"ג, ב) הנה קראה ללאה וילדיה "אחרונים" אף על פי שרחל ויוסף אחרונים להם אלא שקראם אחרונים בהצטרף אל השפחות וילדיהן".

גם באותות שעשה משה נקרא 'אחרון' לא המאוחר ביותר

והנה במפרשים הביאו עוד הוכחה שקוראין לשני אחרון אף שיש אחריו עוד, משמות פרק ד' שאמר ד' למשה שישליך המטה ויהי לנחש" למען יאמינו כי נראה אליך ד'... ויאמר ד' לו עוד הבא ידך בחיקך... והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת הראשון והאמינו לקל האת האחרון והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות האלה ולא ישמעו לקלך ולקחת מימי היאור ושפכת היבשה... והיו לדם ביבשת" הרי שקוראין לאות השני האות האחרון אף שהיה אחריו עוד אות. ויש לעיין מ"מ מדוע קראו השם לאות השני האחרון ולא האות השני? עוד קשה מה אמר משה "והן לא יאמינו ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ד'" ועל זה אמר לו שלושה אותות והרי כבר אמר לו הקב"ה "ושמעו בקולך" (שם ג', יח)? עוד קשה הלשון "והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת הראשון והאמינו לקל האת האחרון והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות האלה ולא ישמעו לקלך ולקחת מימי היאור ושפכת היבשה" וצריך ביאור למה שני האותות הראשונות אמר ד' ביחד ואילו האות השלישי אמר ד' אחר והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות? ונראה ליישב לפי מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ח':

"משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהאמין על פי אותות יש בלבן דופי שאפשר שיעשה האות בלט או בכישוף... וכמה האמינו בו? במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש

אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך וכן הוא אומר "פנים בפנים דיבר ה' עמכם" ... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר "הנה אנוכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם" (שמות י"ט, ט) מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה... וזה שאמר לו הקב"ה בתחילת נבואתו בעת שנתן לו האותות לעשותם במצרים ואמר לו "ושמעו לקולך" (שמות ג', יח) ידע משה רבינו שהמאמין על פי האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב והיה נשמט מלילך ואמר "והן לא יאמינו לי" עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק ההרהור שמהרהרין אחריו שאני נתן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחלה ולא ישאר בלבם הרהור. והוא שהכתוב אומר "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא-לוהים על ההר הזה וכו'".

ונראה שלפי זה שמשה רבינו השתמט ללכת עד שאמר לו "וזה לך האות" צריך לפרש שזה לך האות אמר לו הקב"ה בסוף והפרשה מתפרשת בכלל ופרט וכמדה י"ג מל"ב מדות דר' אליעזר בנו של ר"י הגלילי:

"מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון ייברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם א-לוהים ברא אותו וזכר ונקבה ברא אותם' הרי זה כלל ואחר כך פרט מעשיו שנאמר יוצר ד' א-לוהים את האדם... ויפל תרדמה... ויבן את הצלע, השומע סבר שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו של ראשון וכו'".

כך נאמר שמה שאמר ד' למשה וזה לך האות כאשר תצאון ממצרים תעבדון את הא-לוהים על ההר הזה זהו הכלל ואחר כך פירט שמשה רבינו נשמט מללכת ולבסוף אמר "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-לוהים וידעתם כי אני ד' א-לוהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים" (שמות ו', ז).

והנה מה שאמר הקב"ה לעשות אותות כמו זריקת המטה והפיכתו לנחש והכנסת ידו לחיקו ושפיכת מים מן היאור ליבשה ולפי סברת הרמב"ם הרי אינם אותות גמורים שאין בהם דופי ולמה עשאן ונראה על פי מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז:

"הנביא... כשמשלחים אותו נותנים לו אות ומופת כדי שידעו העם שהא-ל שלחו באמת ולא כל העושה אות ומופת מאמינים לו שהוא נביא אלא אדם שהיינו יודעים בו מתחלתו שהוא ראוי לנבואה בחכמתו ובמעשיו ושנתעלה בהן על כל בני גילו מהלך בדרכי הנבואה בקדושתה ובפרישתה ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר

שהא-ל שלחו מצוה לשמוע ממנו שנאמר "אליו תשמעון". ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה מעמידים אותו על חזקתו שבכך נצטוונו כפי שנצטוונו לחתוך את הדין על שני עדים וכו'".

ושם בפרק י' הל' א' כתב:

"כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שד' שלחו אינו צריך לעשות אות... אלא האות שלו שיאמר דברים העתידיים להיות בעולם ויאמנו דבריו... ובודקין אותו פעמים הרבה... נביא שנודעה נבואתו והאמנו בדבריו פעם אחר פעם... אסור לחשב אחריו ולהרהר בנבואתו שמה אינה אמת ואסור לנסותו יותר מדאי ולא נהיה הולכים ומנסים לעולם וכו'".

'אחרון' הוא המאוחר בקבוצה בעלת תכונות מסוימות, אע"פ שיש עוד אחריו

ולפי כל זה נראה לומר שמה שד' אמר למשה "ושמעו לקולך" היינו כדין כל נביא שמאמיניו לו נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה ואינה נאמנות מוחלטת אבל מ"מ מאמינים בו אחרי שהגיע לדרגת נבואה וגם יתקיימו דבריו. ומשה רבנו ששאל "והן לא יאמינו לי" היינו כל זמן שלא אעשה אותות לא יאמינו בי מיד אלא אחר שיתקיימו דברי שאומר מה עתיד להיות לכן אמר לו הקב"ה שיעשה שני אותות, אחד במטה שיהפך לנחש ואחד שידו מצורעת. והנה לא התבאר ברמב"ם כמה פעמים בודקין אלא פעמים הרבה וגם כתב והאמינו בדבריו פעם אחר פעם אסור להרהר אחריו. ונראה שמסתבר שהדבר תלוי במחלוקת רבי ורשב"ג שנחלקו ביבמות ס"ד בכמה פעמים הוה חזקה לרבי בשתי פעמים הוה חזקה ולרשב"ג בג' פעמים הוה חזקה ויסוד עניין חזקה שמתחזק על ידי כמה פעמים הוא שכל שקרה דבר ויש לתלות בסיבה ויש לתלות במקרה כגון שמת ילד מחמת מילה ויש לומר שזה מחמת סיבה שבא ממשפחה דרפי דמייהו ואינו נקרב ואז סכנה למול אחיו ויש לומר שמת מחמת מקרה ולכן בפעם אחת תולין במקרה ולדעת רשב"ג גם בב' פעמים תולין במקרה אבל לא ג' פעמים שהמקרה לא יתמיד לכן עדיף לתלות בסיבה ואסור למול אחיו וכן נראה בנביא שאם עשה אות אחד או אמר דבר העתיד להיות ונתקיימו דבריו יש לתלות במקרה אבל אם עשה שני אותות לדעת רבי הוחזק לנביא שעדיף לתלות מה שנתקיימו דבריו בגלל שהוא נביא אמת ולא לתלות במקרה ולדעת רשב"ג צריך שיעשה ג' אותות או שיתקיימו דבריו ג' פעמים ולהלכה פסקה הגמרא שהלכה כרבי והלכה כרשב"ג, בנשואין ומלקיות כרבי ווסתות ושור המועד כרשב"ג ויש לדון בטעם הדבר עיין שם בתוס' יבמות ס"ה. ד"ה נשאת.

ומעתה נראה שנביא שעשה שני אותות הוחזק לנביא אמת לדברים מסוימים ואם עשה ג' אותות הוחזק נביא לכל דבר ובזה נתיישבו כל הקושיות. קושיא א. למה קראה התורה לאות השני אות אחרון היינו שהוא אחרון לדברים מסוימים ומסתבר שלשמוע לנביא בדבר הרשות די בב' פעמים אבל לשמוע לדבריו לעבור על אחת ממצות התורה לפי שעה כמו מצוה להלחם בשבת צריך ג' פעמים וכמו שכתב בביאור הגר"א יור"ד סימן ק' אות י"ט שבאיסור דאורייתא ב' פעמים הוה חזקה ואסור לאכול פרי שנמצאו בו ב' תולעים אבל תבשיל מותר עד שימצאו ג' תולעים שבתבשיל אין איסור תורה שמתבטל ברוב, ובריה שאינה בטלה הוא מדרבנן ולכן להחמיר לשמוע בקול הנביא די בב' פעמים אבל להתיר איסור תורה לפי שעה צריך ג' פעמים. ולפי זה נמצא שהאות השני הוא אחרון לדברים מסוימים לכן קוראים אותו אחרון והשלישי שבא לדברים אחרים הוא כאילו עניין חדש. והנה מה שיש דברים שצריך ג' הוא גם בדברים שהם מן התורה כגון שור המועד וכמבואר בתוס' יבמות שם וגם אם נאמר שמחמת ספק הוא זה שבדרבנן צריך ג' ובדאורייתא די בב' פעמים וליכא ספיקא קמי שמיא וא"כ קשה היה לו לגלות למשה רבנו האמת בכמה פעמים הוה חזקה ואז או שהיה די בב' אותות או שהיה צריך ג' ולא היינו מכנים השני אחרון יש לומר שמ"מ בני ישראל נסתפקו וזה גופא לא ידעו אם לקבל משה רבנו הדין שבכמה פעמים הוה חזקה לכן ציוה לעשות שני אותות ואם לא יאמינו גם לשני האותות יעשה שלישי.

ומה שקשה עוד, אחר שאמר ד' "ושמעו בקולך" איך אמר משה "והן לא יאמינו ולא ישמעו בקולי" וד' ענה שיעשה האותות, יש לומר שגם מה שהקב"ה אמר "ושמעו בקולך" היינו אחר שיעשה האותות כדין נביא ומשה שאמר "והן לא יאמינו" היינו שביקש מד' שיודיע לו מה האותות או שחשד בישראל שגם אחר שיעשה האותות לא יאמינו ויעברו על מה שעתידיה תורה להזהיר "לא תנסו את ד'" וד' הבטיח לו שבני ישראל מאמינים היינו אם על פי דין חייבין להאמין.

וקושיא ג' כבר נתיישה בדברינו.

בית שני הוא האחרון לסוג מקודשים מסוים. השלישי שונה.

ובזה מיושב גם למה קרא הנביא לבית שני בית האחרון דהיינו שבית שני הוא אחרון מהבתים שקדושתם בידי אדם אבל האחרון היינו השלישי יבנה בידי שמים. והנה מה שהרשב"א הביא מהכתוב "וישם את לאה וילדיה אחרונים ואת יוסף ורחל אחרונים" יש לומר לפי מה שכתב בתחלת הפרשה "ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן ואת הבקר והגמלים לשני מחנות" ולא נתפרש מי היה במחנה האחד ומי היה במחנה השני והרי מסתבר שחצה גם את ילדיו לשני מחנות וזה הכוונה "העם אשר

אתו" שהרי המטרה של חצית העם היתה אם יבוא עשיו להלחם עם מחנה אחד "והיה המחנה הנשאר לפליטה" וא"כ בודאי דאג לחצות את ילדיו וא"כ יש לומר שחצה באופן זה שהשפחות ולאה וילדיהן היו במחנה אחד ורחל ויוסף במחנה השני ואז מובן למה קרא ללאה וילדיה אחרונים היינו אחרונים ממחנה אחד ורחל ויוסף אחרונים שהיו במחנה השני. אמנם במלב"ם מפרש ויחץ את העם [עם] הצאן והבקר לשני מחנות היינו שמן העם אשר אתו דהיינו הנשים והטף עשה מחנה אחד המקנה והרועים עשו מחנה שני ויאמר אם יבוא עשיו אל המחנה האחד שהיינו המקנה והרועים וכו'. אכן גם לפי פירוש זה יש לומר לפי מה שכתב בפסוק א' בפרק ל"ג "ויחץ את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות" שהיה בדעתו שאם עשיו יבוא להרוג את השפחות וילדיהם רחל ולאה יברחו ולכן גם לאה ורחל הם שניהם אחרונים ומה שחילק יעקב לשלושה מחנות שפחות ולאה ורחל - נראה שחשש שמא יעלה בלב עשיו אחר כך להורגם אחר שעבר מהשפחות ולכן חלקם לשלושה עכ"פ מובן למה קרא גם ללאה וגם לרחל אחרונים ולפי כל זה יש לומר שלכן קרא לבית שני "אחרון" ששני הבתים הינם בדרגא אחת לעומת השלישי שירד מן השמים ולכן השני אחרון משנים הראשונים משא"כ השלישי שהוא אחרון לגמרי.

מעמד החיל ועזרת נשים בזמן הזה

תנן:

”הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם, החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם, עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת.” (כלים פ”א מ”ח)

וכתב הרמב”ם:

”כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה (של קידוש העזרות בשיירי מנחה וקידוש העיר בשתי תודות) אין קדוש גמור. וזה שעשה עזרא שתי תודות - זכרון הוא שעשה, לא במעשיו נתקדש המקום, שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים. ובמה נתקדשה, בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא, לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע”פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע”פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א”י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמתי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע”פ ששמומין בקדושתן הן עומדים. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכו’.”

(הלכות בית הבחירה פ”ו הי”ד-ט”ז)

והשיג עליו הראב”ד שם, ודעתו שקדושת המקדש הראשונה לא קדשה לעתיד לבא. וסיים דבריו וכתב: ”לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת”. הרי שלדעת הרמב”ם הנכנס למקום המקדש בזמן הזה בטומאה יש בו כרת, ממש כנכנס לשם בזמן שהבית היה בבניינו.

ועלינו לברר אם לדעת הרמב”ם שקדושת המקדש לכל ענייניו קיימת גם בזמן הזה - בחורבנו - גם דיני החיל ועזרת הנשים קיימים גם בזמן הזה, והיינו לענין איסורי הכניסה בטומאה למקומות הללו שנאמרו במשנת כלים העומדת בראש דברינו.

הדבר ברור - ואין בו ספק ומחלוקת כלל - שהחומרה שבאיסורי הכניסה בטומאה לחיל ולעזרת הנשים על פני איסור הכניסה לזבים וזבות נדות ויולדות להר הבית כולו היא מעלה דרבנן בבית עולמים, וכך איתא להדיא בתוספתא (כלים ב"ק פ"א ה"ח) לפי גירסת הרמב"ם בפירוש המשנה: "רבי שמעון אומר החיל ועזרת נשים מעלה יתירה בבית העולמים". וביאר בפירוש "חסדי דוד" לתוספתא, שאין זו דעת רבי שמעון לבדו אלא דברי הכל. וקיימא לן שמן התורה כל הר הבית עד שער ניקנור מותר בביאה לכל הטמאים חוץ מן הזב וחבריו. עלינו לברר אם מעלות אלה דרבנן שאסרו כניסת הטמאים כולם לחיל ולעזרת נשים שייכות גם הן בזמן חורבן הבית, או שהן חלות רק כשהבית בבנינו.

והנה בפירוש "חסדי דוד" לתוספתא שם הביא את החיד"א בשם המהרי"ט דהמכניס גוי למקדש עובר משום ולפני עור וכו' וסיים החיד"א ולא זכיתי להבין פי' דבריו. ופירש בעל "חסדי דוד": "נ"ל כוונת הרב מוהרי"ט דכיוון דנקטינן כסברת הרמב"ם דקדושת מקדש קדשה אף לע"ל, וכהיא דאמרינן קדושתן אף על פי שהן שוממין, סבר הרב דלמרי אמרינן, ואפילו לעניין מעלות דרבנן מיתנייה, והרי רבותינו גזרו עליהן שלא יכנסו מן החיל ולפנים. ומדינא דאורייתא הם מזהירים מקרא ד"והיו לך למס ועבדוך", להשתעבד ולקבל מה שגוזרין עליהן חכמי ישראל. אלא שאין ידינו תקיפה בעו"ה לכופם לקיים גזרת חז"ל שגזרו עליהם. ומ"מ מאחר שהתורה חייבה אותם להשתעבד לנו, כל זמן שאין משתעבדים עבירה היא בידם".

הרי שדעתו שאין לחלק בין קדושת בית המקדש שמן התורה, הקיימת גם בשממונו, לבין המעלות שמדרבנן. ובסברת הדברים נראה לומר בפשטות שכיוון שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון (פסחים ל'): גם כאן תקנו חכמים את המעלות בקדושת המקדש גם לזמן חורבנו.

אבל הרדב"ז בתשובת שאלה למעשה חולק על הדברים הללו להדיא. וכך כתב בחלק ב' סימן תרצ"א, לשאלה אם מותר ליכנס לעליות הבנויות סביב לבית המקדש שהן בולטות לתוך המקדש על גבי זיזין וגוזזטראות:

"דע שלא כל העליות שוות ולא כל הרוחות שוות וצריך אומד יפה לראות אי זו מותרות ואי זו אסורה. וזה כי הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא... מ"מ אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערב. הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל, כי הכותלים נתקדשו. שיערתי שאין בכל הפתחים יותר

קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאבאל קטאנין /לשער הקטן/ ולכן צריך ליהרהר מן העליות אשר על אותו פתח וכבר שמעתי על קצת חכמים שלא היו רוצין ליכנס בשוק אל קטאנין וזו חומרא יתירה כי אני שיערתי שיש משם עד הכיפה יותר מ"א אמה. ואפשר שהטעם הוא מפני שהיא משוכה קצת לצד צפון כאשר נבאר בע"ה. ואם העליות הם בצד צפון צריך לשער מכותל מערבי לצד המזרח באורך קפ"ז אמות כל העליות הבנויות באורך זה הם בנויות על אורך העזרה ממזרח למערב וכל העליות הבנויות חוץ מאורך זה לצד מזרח או לצד מערב אינם בכלל האיסור¹.

הרי שדעתנו להדיא שאיסור הכניסה הוא דווקא לעזרה ולעליות שעל אורכה, בשיעור קפ"ז אמה למזרח מן הכותל המערבי של העזרה, שהוא שיעור אורך העזרה מן הכותל המערבי שלה ועד שער המזרח הוא שער נקנור, ולא לעזרת נשים ולחיל.

ונראה לעיין בדברים הללו בעניותנו. לדעת ה"חסדי דוד" שגזרת חכמים שעשו מעלות בקדושה למקומות אלה, תקפה גם בזמננו, צריך לומר שמציאותם ומהותם של החיל ועזרת נשים קיימות גם בזמן הזה, אף שאין שם מחיצות. ולכן גזירת חכמים קיימת גם היום. אבל עצם הדבר צריך ביאור שאולי בזמן הזה בטלה עצמותן של החיל ועזרת נשים, כיוון שאין הם קיימים עוד במציאות ומקומם אינו ניכר עוד, ואם כן בימינו אין לגזירת חכמים זו על מה שתחול עוד.

שהרי כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ה:

"ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש".

הרי שבעיקר בנין הבית לא נכלל רק מה שהיה במשכן, שכן אולם לפני הקדש לא היה במשכן אלא רק בבית עולמים. וצ"ע מדוע לא הביא הרמב"ם כעיקר בבנין הבית גם את החיל ועזרת הנשים. והדבר קשה ביותר שבמסכת סוכה דף נ"א סוף ע"ב איתא בהדיא שהקרא מדברי הימים "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", שממנו למדו במקומות רבים שאין לשנות כלום מבנין בית עולמים שעשה שלמה, קאי גם על עזרת נשים. שכן הקשתה הגמרא על מה שבנו גזוזטרא בעזרת נשים שיהיו הנשים יושבות שם, איך שינו מבנין שעשה שלמה, הרי "הכל בכתב מיד ה'" וגו'. ולפי זה היה צריך לכתוב דגם עזרת נשים והחיל הם מעיקר בנין הבית.

1 המעיין בתשובת הרדב"ז יראה שהשאלה שם אינה "קדושת גגין ועליות" אלא שאלת קדושת המקום.

ועוד, שבמסכת שבועות דף י"ד. וברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו הל' י"ג-ג בעניין תוספת על העיר והעזרות נאמר האופן שבו מוסיפין עליהן "ויש להם למשוך העזרה עד מקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלם עד מקום שירצו" (רמב"ם שם). ונראה מדברי הרמב"ם בכל ההלכות שם, ש"הכל בכתב" הנאמר בספר דברי הימים עניינו הוא רק שכל עוד אין מלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד זקנים, קדושת בית המקדש יונקת רק מן הקדושה שקידש שלמה המלך, ולכן אי אפשר לשנות בה כלום. אבל אם יהיו לישראל במהרה בימינו מלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד, יוכלו לשנות מן הבנין שעשה שלמה. וטעם הדברים פשוט, ש"הכל בכתב" הוא דין נבואה, שיכולה להשתנות על ידי "לשכנו תדרשו" שיעשה נביא בדורות אחרונים.

ולפי זה מאחר ש"הכל בכתב" קאי גם על עזרת הנשים, כל שינוי מן הבנין שעשה שלמה, גם בעזרת הנשים, יצטרך מעשה מיוחד, ממש כשינוי בשטח העיר והעזרה. בכל זאת בגמרא שם וברמב"ם נאמרו מעשים רק לשינוי העיר המתקדשת בשתי תודות, והעזרה המתקדשת בשיירי מנחה, ולא לשינוי עזרת הנשים. ומכאן שאין צורך במעשה לשינוי עזרת הנשים, וכשיחליטו ב"ד על פי מלך ונביא ואורים ותומים לשנות את שטחה יוכלו לעשות זאת על ידי שינוי בחומת עזרת הנשים בלבד.

ובטעם הדבר צריך לומר שאין לעזרת הנשים שום קדושה עצמית, אלא היא בניין הבנוי לפני המקדש, שכך קבל דוד המלך ע"ה שלפני העזרה צריך לבנות עוד חצר מוקפת בחומה והחיל סביבה. ורק מה שיש לו קדושה מצד עצמו - לענין מהות המקדש "לעשות בית לה" מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה" (רמב"ם ריש הלכות בית הבחירה) צריך לקדשו במעשה קרבן, ונחשב להיות מ"עיקר המקדש". אבל הבניינים שסביב המקדש, שנועדו לפארו ולעשותו בית לפנים מבית, קדושתם היא רק קדושת הר הבית, ומהותם היא בעצם היותם בנויים, ולא בשטחם ובקרקע שעליה הם עומדים.

וגזרו חכמים, כעין דאורייתא, שכשם שקדושת הר הבית מן התורה היא רק להרחיק טמאים ממנו ולא לעניין קרבנות, כך גם העזרות הבנויות בהר הבית תהיה להם קדושה להרחיק את הטמאים משם הרחקה יתרה.

אבל שלא כהר הבית שאיסור הטומאה שבו מן התורה, ואיסור זה קיים בעצם שטחו שהוגדר על ידי דוד ושלמה להיות כמחנה לוי שבמדבר, אין מקום לומר שבלא בניין בנוי וניכר תהיה מהות מיוחדת לעזרת הנשים והחיל. שהרי שלא כהר הבית אין הם מחנה מן התורה, ולא מצינו שחכמים הגדירו מחנה נוסף על אלה האמורים

בתורה. וגם לא ברור שיש הכח בידם להוסיף דין מחנה על מה שאמרה תורה. לכן י"ל שחכמים התייחסו לבניין הבנוי שעשה שלמה "מיד ה'", והטילו על בניין זה איסור כניסה בטומאה. וכשבונים את המקדש מחדש, לאחר חורבנו, יש - מצד הנבואה שנמסרה לדוד המלך ע"ה - לבנות גם עזרת נשים וחיל בשטח האמור, ולא לשנות כלום מבנין זה, ואז יחולו עליהם איסורי הכניסה בטומאה שגזרו חכמים. אבל בחורבן הבית והעזרות, שאין מקומם ניכר, ואין כאן בנין שתחול עליו גזרת חכמים, וכאמור למעלה אין כאן דין מחנה בשטח המקום. מכל זה נראה שאין לגזרת חכמים זו על מה שתחול עתה, ומסתבר מאד טעמא דהרדב"ז שאסר הכניסה בטומאת מת רק לעזרה.

ולעניין הלכה למעשה, מצד אחד הסברה מכרעת כדעת הרדב"ז, כאמור ואף בלא כן בדרבנן הלך אחר המיקל - ואין לומר בזה שהלכה כבתראי, כיוון שלא הביאו את דברי הרדב"ז האמורים - והרי איסור הכניסה לעזרת נשים בטומאת מת הוא איסור דרבנן ויש מקום להקל כדברי הרדב"ז. מכל מקום ייתכן לומר שדין מורא מקדש מצריך זהירות יתירה והקפדה יתירה בקדושתו והרחקת הטומאה ממנו, ואין להקל בזה מצד הלך אחר המיקל ומצד הכרעת הסברה. ולכן כיוון שבעל "חסדי דוד" פירש דעת מהר"ט שגזרת ההרחקה מן החיל ועזרת נשים קיימת בזמן הזה, יש לחוש לדבריו ולהתרחק מן המקומות הידועים להיות מקום החיל ועזרת הנשים.

הקבוע והמתחלף בעבודת המקדש

עבודת התמיד

תמיד היא מילת מפתח, בכל הקשור לעבודה במקדש. התורה מדברת על 'לחם פנים... תמיד' (שמות כ"ה, ל) ועל 'נר תמיד' (שם כ"ז, כ) ועל 'קטורת תמיד' (שם ט', ח) ועל 'אש תמיד' (ויקרא ו', ו) ועל 'מנחת תמיד' (שם שם, יג) ועל 'עולה תמיד' (במדבר כ"ח, ג). ואף בבגדי כהונה מצינו 'לזכרון לפני ה' תמיד' (שמות כ"א, כט-ל); 'והיה על מצחו תמיד' (שם שם, לח). משלשים וחמש הופעות של המילה בתורה, רק שתיים אינן מעניין עבודת הקודש.

כי כן, מה שמאפיין ביותר את העבודה במקדש - ובעבודת ציבור הדברים אמורים - היא הקביעות היומיומית: תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים; קטורת של שחר וקטורת של בין הערביים, ומנחתו היומיומית הקבועה של כהן גדול מחצה בבוקר ומחצה בין הערביים, ודישון המנורה והטבת הנרות אף הם היו נעשים פעמיים בכל יום וגם הדשן היה מורם בכל יום תמיד, ואש תמיד היתה נערכת בכמה מערכות בכל יום. הכל כמפורט לפרטיו בשלשת הפרקים הראשונים בהלכות תמידין ומוספים לרמב"ם.

לא ייפלא למצוא בסדר קדשים מסכת ושמה תמיד, שעניינה "סיפור היאך היה **התמיד** קרב, כדי לנהוג כן **תמיד**" (רמב"ם בהקדמה לפירה"ש בתרגומו של ר"י קאפח, ירושלים תשכ"ג עמ' יז).

ואכן לקראת חתימת המסכת נאמר בה: "זה הוא **סדר התמיד לעבודת בית א-להינו** שיבנה במהרה בימינו אמן" (פרק ד', ג).

השיר המשתנה

אולם לא כך מסתיימת המסכת. המשנה האחרונה בה מדברת על "השיר שהיו הלויים אומרים במקדש"¹. והנה לעומת העבודות התמידיות שנהגו יום יום - אותה עבודה שנהגה ביום הראשון נהגה גם בשני ובשלישי ובשאר ימות החול - הרי השיר שהיו הלויים אומרים במקדש היה ייחודי: כל יום מימות השבוע ושירו המיוחד לו. כפי שהמשנה מפרטת והולכת: "ביום הראשון היו אומרים... בשני היו אומרים... בשלישי... ברביעי...". ואפשר שכל עצמה לא באה משנה זאת בסוף המסכת, אלא להציג את הפן האחר שבעבודת המקדש. כל המסכת כולה עסקה בקבוע, בתמיד, ביומיומי. ויפה חתמה "זה הוא סדר התמיד לעבודת בית א-להינו". ועתה באה משנה אחת ללמד על העבודה המתחלפת לפי הימים; יום יום ושירו שלו.

הנעימה המשתנה

המשנה דיברה על השירים השונים שהושמעו. אבל לא אמרה דבר על הלחנים שבהם שרו הלויים את השירים. כלום השתמשו באותו לחן בכל יום, או שלכל שיר היה לחן משלו. ואולי מגוון הלחנים היה אף גדול יותר ונמצא שגם אם חזרו מדי שבוע על אותו שיר, הרי הלחן היה שונה.

רבי אברהם הרופא משער אריה ממנטובא בספרו שלטי הגיבורים² התייחס בהרחבה להיבטים המוסיקליים וכתב: "... לא על זמרה אחת וסגנון קולות אחדים ישוררו הלויים תמיד בכל יום על הקרבנות, אמנם יום אחד ישירו במין אחד ונועם

1 ל' גינצבורג במסתו על מסכת תמיד (בתוך אסופת דבריו 'על הלכה ואגדה', ת"א תש"ך) כותב כי משנה זו לא היתה חלק מהמסכת המקורית של תמיד (שם עמ' 60). זאת הוא מסיק מתוך לשון החתימה של המשנה הקודמת הנשמע כסיום המסכת. אולם הוכחה של ממש לכך לא הביא. באמת המשנה האחרונה לא זו בלבד שאינה זרה לעניין המסכת, שהרי בכל יום שרו והשיר עצמו היה חוזר ברוטינה שבועית, אלא היא מהווה המשך ישיר למשנה שקדמה לה, שכך שנינו שם: "נתנו לו יין לנסך, הסגן עומד על הקרן ושני כהנים עומדים על שולחן החלבים ושתי חצוצרות של כסף בידם, תקעו והריעו ותקעו... שחה לנסך והניף הסגן בסודרין והקיש בן ארזא בצלצל ודברו הלויים בשיר, הגיעו לפרק תקעו והשתחוו העם, על כל פרק - תקיעה, על כל תקיעה - השתחוויה" וכיוון שהוזכרה שירת הלויים, באה המשנה שלנו לפרט מה היה אותו שיר.

2 ההוצאה הראשונה בשנת ש"ב במנטובה. פרקים נבחרים מתוך הספר, אותם הנוגעים לשיר במקדש, הפיק שאול שפר במסגרת אנציקלופדיה לענייני המשכן והמקדש כרך ו' (ירושלים תשכ"ה).

אחד מהשיר ויום אחד ישוררו באחר, לפעמים בלויים מועטים שהם י"ב³ ובקולות הפשוטים, ולפעמים בלויים רבים הם משמונה עשר ועד ששה ושלושים ובקולות המורכבים...⁴ מסתבר אפוא, כי רבו מאוד הלחנים, והאימון בהם, כמו גם בכלי הנגינה, וההתאמה שבין המזמורים דרשו לימוד רב, "ועל כי רבו המנגנים וכלי הנגיגון והמשוררים גם יחד, ראוי הוא להאמין שיהיו ללויים ספרים רבים המלמדים כל מיני הנגיגונים בכלים וגם כל מיני השיר על תהלות דוד בן ישי" (שם).

מאחד לשבעה

במשנה החותמת את סדר קדשים שנינו:

"אמר רבי יהושע: זה הוא שאמרו: כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה כיצד קולו שבעה? שני קרניו - שתי חצוצרות; שני שוקין - שני חלילין; עורו לתוף; מעיו לנבלים; בני מעיו לכנורות."

פשוטם של דברים: כל עוד הכבש חי, אין הוא משמיע אלא קול אחד; כשהוא מת ניתן להפיק מאבריו שבעה קולות בשבעה כלים שונים.

אולם על פי דברנו ניתן לראות בכך רמיזה לענייננו. כשהוא חי הרי הוא ראוי לקרבן. או אז קולו אחד, קול חד-גוני, הקרבן מתאפיין בדגם אחד קבוע. אבל כשהוא מת הרי הוא עומד לכלי נגינה, או אז ישנם כבר דגמים רבים ומגוונים.

חג יום יום

נראה כי שני יסודות אלו - הקבוע והמשתנה; התמידי והחד פעמי - נדרשים בעבודת הקודש. עבודת הקורבנות ביטאה את הקביעות השמרנית היומיומית ואילו עבודת הנגינה והשירה ביטאה את הייחודיות שבכל יום.

היכן מצינו הוראה לליווי מוסיקלי במקדש? ספר החינוך במצוה שפ"ד מצביע על פסוקי החצוצרות כמקור. נאמר בתורה: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם" (במדבר י, י). ומכאן שמצוה "לתקוע בחצוצרות במקדש בכל יום בהקריב כל קרבן... ואע"פ שהזהיר הכתוב ביום שמחה ומועד וראש חודש - לאו דווקא; דבכל יום היו תוקעין במקדש בחצוצרות על הקרבן" (החינוך שם).

3 נראה על יסוד המשנה המשנה במסכת ערכין (ב, ו) "אין פוחתין משנים עשר לויים עומדים על הדוכן".

4 במהד' שפר עמ' 23.

ואפשר שהשמיעה התורה את דין התקיעות בימי שמחה ומועד דווקא, למרות שכוונתה הייתה לכל יום, להורות כי עניין התקיעות (המייצגות את הליווי המוסיקלי) הוא ליתן צביון ייחודי לכל יום במקדש, שיהיה כל יום ליום מיוחד, כמוהו כיום מועד. התקיעה והמנגינה הופכות את עבודת היום השגרית לעבודת מועד ייחודית.

המעשה והכוונה

החינוך שם מוסיף דברים על שורשי המצוה, היינו על טעמה ועניינה:

"משורשי המצוה, לפי שבשעת הקרבן היו צריכים לכוון דעתם יפה בענייננו, כמו שידוע שהוא נפסל במחשבות ידועות; וגם כן צריך הקרבן כוונה שלמה לפני ארון הכל שצונו עליו ... ולכן נצטוו בתקיעות החצוצרות... לפי שהאדם מהיותו בעל חומר צריך התעוררות גדולה אל הדברים... ואין דבר יעוררהו כמו קולות הניגון."

אם עבודת הקרבנות היא עבודה כפשוטה, עבודה במעשה; הרי 'עבודת' הנגינה באה לתרום את הפן המחשבתי הנפשי, את הכוונה שצריכה ללוות את מעשה הקרבנות.

בכך נעוץ סופו של סדר קדשים בתחילתו, שהרי משניות ראשונות שבו עסקו בעניין הכוונה - "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן..."⁵ כי כן אף כי במקדש עסקו בעבודה, הרי עניינו המיוחד הוא דווקא בפן המחשבתי.⁶ כך הורה מרן הרא"ה קוק זצ"ל:

בחזק לארץ אין מתגלה כי אם הערך של המעשה,

ובארץ ובארץ ישראל הערך של הדיבור

ובבית ובבית המקדש הערך של המחשבה⁷ (אורות הקודש ח"ג עמ' רפח).

המעשה - אחד; הכוונה ייחודית

כיוון שהכוונה היא עניין מרכזי בעבודת המקדש, והדגש מוסט במידה רבה מן העשייה הטכנית שבחפצא (בקרבן) אל מחשבת הגברא (המקריב), כבר ניתן לדבר על

5 אמנם נחלקו ראשונים, כנראה, אם 'שלא לשמה' די בכוונה מחשבתית, או שצריך לבטא זאת בדיבור. ואכמ"ל בזה.

6 אפשר שדבר זה עולה גם מפתיחת עניין הקרבנות בספר ויקרא בקרבן עולה דווקא. והשמיע רבי שמעון בר יוחאי: "לעולם אין העולה באה אלא על הרהור הלב..." (ויק"ר ז', ג).

7 מכאן לאפשרות שתפילה תמלא חלל שנפער עם הפסקת עבודת הקרבנות - "ונשלמה פרים שפתינו". שהרי בתפילה ברור שלא התמליל עיקר אלא הכוונה.

קרבן אישי ייחודי, חרף האחידות שבמעשה. ודבר זה מקרבנות שהקריבו הנשיאים עם חנוכת המשכן למדנו. התורה בפרשת נשא מדברת בפרוטרוט על קרבנות הנשיאים וחוזרת שוב ושוב על קרבנו של כל נשיא ונשיא לפרטיו, ולבסוף חוזרת וכוללת ומספרת את קרבנות כולם. וכל אותה אריכות למה? - מסביר הרמב"ן (במדבר ז, ב) בעקבות דברי המדרש:

"כי לכל אחד מהנשיאים עלה במחשבה להביא חנוכה למזבח ושתהיה בזה השיעור, אבל נחשון חשב בשיעור הזה טעם אחד וזולתו כל אחד מהנשיאים חשב טעם בפני עצמו... וכן מצאו שם במדרש בכל שבט טעם מיוחד בקרבנו ובשיעורי הקרבן, ולכן השווה אותם הכתוב לפרט כל אחד בעצמו כאילו לא הוזכר האחר. ואחר כן כללם כאחד, לרמוז כי בעת אחת עלה במחשבתם להקריב החנוכה ולא קדם אחד לחבירו במחשבה ולא בהבאה לפני המשכן ועל כן הזכירם הכתוב לכולם בהשוואה."

אילו היתה התורה כותבת במפורט רק את קרבנו של נחשון למשל ואצל האחרים היתה כותבת בקצרה 'וכן הקריב נתנאל... וכן הקריב ...', לא היתה זאת אמת שלמה. שכן אף כי למראית עין הקריב נתנאל את שהקריב נחשון, הרי לאמתו של דבר קרבנו היה שונה בתכלית - כפי שמעלה המדרש:

"אע"פ שקרבן שוה הקריבו כולם, על דברים גדולים הקריבו וכל אחד ואחד הקריבו לפי דעתו. התחיל נחשון והקריב על סדר המלוכה ... בא נשיא יששכר והקריב על שם התורה... בא נשיא זבולון והקריב קרבנו על השותפות שהיה לו עם יששכר אחיו..." (במד"ר יג)

והמדרש מפרט והולך בפרטי קרבנות כל נשיא כלפי מה הוקרב כל פרט ולמה הוא רומז.

המעשה - חובה; הכוונה - נדבה

על מעשי הקרבנות מדברת התורה באריכות ובמפורט. לעומת זאת על הפן המחשבתי הכוונתי שמתלווה לקרבן כמעט ואין שומעים דבר. ואם ראינו כי הליווי המוסיקלי במקדש בא לעורר ולהביע את רחשי הלב, הרי פרט לכתוב על חצוצרות לא אמרה התורה דבר על חלק נכבד זה בעבודת הקודש. ותופעה זאת מבקשת התייחסות.

פשר דבר זה אפשר יעלה לנו מדברי המהר"ל בחיבורו גור-אריה על רש"י לתורה. הוא נדרש לכתוב בסוף פרשת יתרו "ואם מזבח אבנים תעשה לי..." (שמות כ, כב). המילה 'אם' כאומרת שהדבר אפשרי אבל לא הכרחי. וכלפי זה אומר רבי ישמעאל במכילתא - דברים המצוטטים ברש"י על הכתוב - "כל אם ואם שבתורה רשות חוץ

מג' - 'ואם מזבח אבנים תעשה לי', הרי אם זה משמש בלשון כאשר...". כלומר לא רשות כאן אלא חובה, והמילה 'אם' באה כהקדמה להנחייה שבהמשך אם (כאשר) תעשה מזבח אבנים - כך וכך תעשה אותו. ואכתי יש להבין מדוע השתמשה כאן התורה במילה אם היכולה להטעות לכיוון של אפשרות. מסביר המהר"ל:

"יש לפרש מה שכתוב בלשון אם אע"ג דחובה הם, מפני שאם יעשה כחובה כאילו מקיים גזירת המלך - אין הדבר לרצון לקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו ... כי אם בונה מזבח שזהו עבודתו ית' להקריב עליו והוא מקיים מכה גזירת המלך בלבד, אין זה עבודה, כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו ואז נקרא עובד...".

כלומר במכוון השתמשה התורה במילה אם, להורת שראוי שיעשה הדבר מתוך רצון ונדיבות ולא מתוקף צו.

מעתה אפשר לומר שאם לגבי המעשים במקדש נדרשה התורה לומר צווים מפורשים, הנה לגבי דברים שעיקרם כוונה סתמה התורה ולא פירשה. והיא כאומרת בכך: השתמש באמצעים קוליים ומוסיקליים כמיטב חכמתך וכשרונך, כדי להשיג ולבטא את הכוונות הראויות בעת עבודת הקודש.

זאת ועוד, על הקבוע והמתמיד ניתן לצוות, אבל אין טעם וגם אי אפשר לצוות על הזורם והמתחלף.

מנורת המקדש - עמידתה בהיכל וסדר הטבתה

בירור שיטת הרמב"ם

הטבת הנרות מתוארת באופן מפורט על ידי הרמב"ם בסעיפים אחדים (תמידין ומוספין ג', י-יז). עם זאת, ככל הלכה אחרת בתורה, צריכה היא ליבון ובירור לקיומה כהלכתה.

בדיון להלן, הלכנו בעקבות הרמב"ם לברר פרטים אחדים בהלכה זו, תוך עיון בפסוקים, בדברי חז"ל ובפרשנים הדנים בנושא. במהלך הדברים נדונו מושגים שונים, כגון: 'הטבה' ו'הדלקה' - מטרתן וזמנן. המושג 'נר תמיד' ומידת השמן בנרות. כן נדון ה'נר המערבי' להלכותיו, ומקומו המדויק של ה'נר המערבי' בין שבעת נרות המנורה, כך גם כיוון עמידתה של המנורה בהיכל, ועוד. זאת, מבלי לפסוח על ממצאים ארכיאולוגיים והסטוריים ומקורות חדשים אחרים ובחינתם בהקשר לנושא.

א. 'הטבה' בבוקר - 'עריכה' בין הערביים

שני שלבים בהדלקת המנורה: 'הטבה' בבוקר ו'הדלקה' בערב

שני מושגים נזכרים בהלכה באשר להדלקת נרות המנורה במקדש: 'הטבה' ו'הדלקה'. ומקור הדברים בספר שמות (ל', ז) במקום בו מדובר על זמני הקטרת הקטורת בהיכל, המובאת בשילוב עם הדלקת המנורה, וכלשון הפסוק:

"בבקר בבקר, בהטיבו את הנרות יקטירנה. ובהעלות אהרון את הנרות יקטירנה, קטורת תמיד לפני ה' לדורותיכם."

בתרגומים שם, מתורגמת המלה 'בהטיבו' - 'באתקנותיה', כלומר, בבוקר בעת שיתקין הכהן את הנרות, יקטיר הכהן האחר את הקטורת. ואילו המלה 'בהעלות' מתורגמת: 'ובאדלקות', כלומר, בין הערבים בעת הדלקת הנרות על ידי הכהן, יקטיר כהן אחר את הקטורת. לאור האמור, מדובר בפסוקים בשני שלבים בהדלקת המנורה: א. הכנת נרות המנורה. ב. הדלקתם.

רש"י שם מרחיב ומסביר: "'בהטיבו' - לשון ניקוי הבזיכין של המנורה. מדשן הפתילות שנשרפו בלילה, והיה מטיבן בכל בוקר ובוקר. ובהמשך שם: "'ובהעלות' -

כשידליקם להעלות להבתן". הווה אומר: בבוקר מתקינים את נרות המנורה לקראת ההדלקה, ואילו בין הערביים מדליקים אותם.

לדעת רש"י זה עניינו של הפסוק בשמות (כ"ז, כ): 'ויקחו אליך שמן זית זך... להעלות נר תמיד'. אמנם המושג 'תמיד' משמעו - 'כל הזמן', ולפי זה היה צריך להדליק את הנרות כדי שיאירו יומם ולילה, אך ניתן להסביר את המושג 'תמיד' במונח זה, שלא יהיה יום שלא ידליקו את נרות המנורה. וראה את לשון רש"י לשמות (כ"ז, כ) הכותב: "'תמיד' - כל לילה ולילה קרוי 'תמיד', כמו שאתה אומר: 'עולת תמיד' ואינה אלא מיום ליום". כן ראה רש"י לחגיגה (כ"ו:): הכותב: "'תמידין' האמורים במנורה [כוונת הביטוי היא] לא 'תמיד' - יומם ולילה [ברציפות] קאמר, אלא 'תמיד' - מלילה ללילה - כתמיד האמור ב'עולת תמיד'... אבל ביום לא היה דולק". זה, אפוא, סדר הדברים לפי רש"י, שנרות המנורה היו כבויים ביום ומאירים בלילה. ובאשר למושג 'תמיד' שנאמר בנרות, עניינו, לדעת רש"י, כאמור: 'בהתמדה', כעניין שנאמר בקרבן התמיד שמקריבים אותו מדי יום בהתמדה, והדבר נקרא בתורה - 'תמיד'.

במסכת מנחות (פ"ו:): מסביר רש"י (דבור המתחיל 'ממנה') את סדר ההדלקה:

"משנכנס הכהן זוכה בהטבת הנרות במנורה עם בוקר להיכל, עולה ומטיב ששה מן הנרות, היינו, מכבה אותם ומחליף את השמן והפתילה, זאת, חוץ מן הנר המערבי, שהיה משאיר אותו דולק עד בין הערביים כדי להדליק ממנו את הנרות הכבויים. משגמר להדליק את ששת הנרות בין הערביים, מכבה הכהן את הנר המערבי, מטיב אותו ומדליקו מחדש - 'כדי לקיים בו מצות הדלקה'."

כדעת רש"י סבורים גם ראשונים אחרים, וכגון, רבנו גרשום (מנחות פ"ו:): וכן הרמב"ן בפירושו לשמות (כ"ז, כ) וכן כתב הרשב"א בתשובותיו (תשובה שט), וכך היא דעת הראב"ד כפי שכתב בהלכות עבודת יום הכיפורים (ב', ב) ועוד. וראה גם 'ספר החינוך' (מצוה צח) המביא, כדרכו, את דעת הרמב"ם (ראה בהמשך) אך במצוה זו נוטה לדעתם של שאר הראשונים וסבור, שצריך 'הטבה' בבוקר כשהנרות כבויים ו'הדלקה' בין הערביים. במהלך היום דלק בהיכל נר אחד בלבד - הנר המערבי'.

מן הראוי להעיר בעניין זה, כי בכתבי יוסף בן מתתיהו הכהן, מצינו תיאור של הטבת הנרות והדלקתם, שיש בו דמיון לאמור לעיל ברש"י. זו לשונו (קדמוניות היהודים ספר שלישי ח', ג):

"פעמיים ביום, לפני עליית החמה ועם שקיעתה, צריך היה להקטיר קטורת ולקדש שמן ולשמרו בשביל הנרות, ששלושה מהם צריכים לדלוק במשך היום כולו במנורת הקודש לפני אלקים, ואילו את השאר היה צריך להדליק בערב."

על משמעות המספר 'שלושה' נדון להלן בעז"ה, אך נראה מדבריו, שבבוקר היו מכינים את השמן והיה שמור בנרות להדלקה עם ערב, כלומר, בבוקר היתה נעשית פעולת ה'הטבה', ובערב הייתה נעשית ה'הדלקה'.

הטבת הנרות; האם היא כוללת הדלקה?

שונה היא דעת הרמב"ם, האומר, שהטבת נרות במנורה, בין אם נעשית בין הערביים ובין אם נעשית בבוקר - הטבת כל נר מסתיימת בהדלקתו, וכפי שכתב בהלכות תמידין ומוספין (ג', יב): ש'הדלקת הנרות היא הטבתם'.

למעשה, כדבריו מצינו בדברי חז"ל במנחות (פ"ח:): האומרים, כי אין די בתיקון השמן והפתילות בנר שכבה, אלא יש גם להדליק אותו. זה לשון הגמרא שם:

"נר שכבתה - נידשן השמן נידשן הפתילה [כלומר, חובה לדשן ולהחליף את השמן והפתילה מחדש]. כיצד עושה? מטיבה, ונותן בה שמן - ומדליקה."

ראה רש"י שם המסביר מימרא זו, ולפירושו מדובר בנר שכבה **בלילה**, ולדעתו יש להיטיב אותו מיד בלילה ולהדליקו מחדש. אך אם מצאו כבוי בבוקר מטיב אותו ולא ידליקו כי אם בערב.

לא כן היא דעת הרמב"ם, לדעתו מדובר בנר שכבה בשלב כלשהו, ומטיבים אותו עם **בוקר**, בעת הטבת הנרות הקבועה בשחר, ובסוף ההטבה יש להדליק אותו. כך, אכן, משתמע מן הלשון '**מטיבה**' במימרא הנ"ל, שעניינה - הטבת הנרות **בבוקר**, ככתוב: '**בבקר, בהטיבו את הנרות**'. ראה את דברי הרמב"ם בפירושו למשנה (יומא ג', ט) הכותב:

'כבר נתבאר בגמרא יומא (ל"ג:): ש'הטבת הנרות' - שהוא ניקוי הנרות, והבערת מה **שנכבה מהן**, והחלפת הפתילות - לא היה [הדבר נעשה] לשבע הפתילות בעת אחד, אלא מטיב חמש נרות... ואחר כך חוזר ומטיב שתי הנרות הנשארות'.

עיינ בסוגיה ביומא שם, שהגמרא עוסקת בהטבת הנרות של **שחר**. הווה אומר, שלדעת הרמב"ם אין 'הטבת נרות' כי אם בבוקר, וכשמטיב - מדליק.

מדברי רמב"ם אלו עולה, שלמעשה, דלקו כל שבעת הנרות בהיכל ביום ובלילה ללא הפסק, זאת, שלא כדעת הראשונים דלעיל, שלדעתם הנרות דלקו בלילה ולא ביום.

1 באשר למילים 'קידוש' ו'שמירה' שבדבריו, דומה שאין לדייק בהן, שכן, בכתבי יוסף במקור נאמר בוודאי ביטוי מדויק יותר מבחינה הלכתית, אך הנוסח המקורי השתבש בוודאי בגלגולי התרגום, וכך התקבלו המושגים כפי שהם לפנינו.

שיטת הרמב"ם: הדלקת הנרות מתקיימת - הן בבוקר והן בין הערביים

נסה, אפוא, ללכת בעקבות הרמב"ם ולהבין את שיטתו המיוחדת.

ראוי להקדים, כי שיטת הרמב"ם מתבהרת דווקא לפי ספרו המחשבתי. ב'מורה נבוכים' נותן הרמב"ם טעם למצות הדלקת המנורה בהיכל, ומסביר, שמראה הנרות הדולקים בהיכל מוסיף יראה לכהנים בעבודתם. אלו דבריו (מורה נבוכים, ג', מה):

"וכן עשו מנורה לפניו [לפני ה' בהיכל, זאת] - רוממות וכבוד לבית. כי הבית **שנרות דולקים בו תמיד** והוא מוסתר בפרוכת - יש לו בנפש רגש גדול. וכבר ידעת הדגשת התורה את הדעה על רוממות המקדש ויראתו, כדי שתהא לאדם **התפעלות שפלות הרוח** והכניעה בעת ראייתו. ואמר (ויקרא י"ט, ל) 'ומקדשי תיראו'."

ברור מדברי הרמב"ם, שמדובר בנרות הדולקים **ביום** שהם המביאים יראה בלב הכהנים הנכנסים להיכל, כגון, להקטיר קטורת, להביא את לחם הפנים, או להשתחוות לפני ה', ונרות דולקים מול פרוכת קודש הקודשים מוסיפים בהם יראה. לא כן אם נאמר שהנרות דולקים בהיכל בלילה בלבד, במקרה זה לא היה הרמב"ם אומר שנרות אלה מביאים להתרגשות, שהרי בהעדר עבודה בלילה אין איש הרואה אותם.

נפנה, אפוא, לעיון בלשון הרמב"ם בהלכה להבנת שיטתו לאשורה. אלו דבריו בהלכות תמידין ומוספין (ג', יב) בעניין הטבת הנרות:

"מהו דישון המנורה? - כל נר שכבה - מסיר הפתילה וכל השמן שבנר, ומקנחו, ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה - והוא חצי לוג. וזה שהסיר, משליכו במקום הדשן אצל המזבח - עם דישון המזבח הפנימי והחיצון - **ומדליק נר שכבה. והדלקת הנרות היא הטבתם.** ונר שמצאו שלא כבה - מתקנו."

מדברי הרמב"ם נראה, שפירש את המושג 'תמיד' האמור במנורה בדרך שונה מרש"י. שכן, לדעת רש"י, כאמור, 'תמיד' עניינו, 'התמדה', היינו הנרות הודלקו דרך קבע מדי ערב, והדבר נקרא 'תמיד' למרות שביום נשארו הנרות כבויים. הרמב"ם, לעומתו מפרש, ש'תמיד' ענינו - **ברציפות**, כלומר, נרות המנורה חייבים לדלוק 'תמיד' ביום ובלילה.

נראה להביא מקור בדברי חז"ל להבנת המושג 'תמיד' שבנרות מנורה, שעניינו - **ביום ובלילה.** זה לשון המדרש 'במדבר רבה' (כ"א, כב):

"כשביקש מהן [הקב"ה מ'ישראל] לא ביקש אלא לפי כוחן (שמות כ"ז, כ): 'זאתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כחית למאור להעלות נר תמיד' [ודי לקב"ה במעט שמן במנורה כדי לקרוא להדלקה זו 'נר תמיד' וכשהאיר להם [במדבר] - לפי

כוחו (שם י"ג, כא) [שנאמר]: 'זה' הולך לפניו יומם... לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם."

כלומר, נרות המנורה צריכים להאיר ביום ובלילה כזכר להליכת הקב"ה לפני ישראל בעמוד אש וענן במדבר יומם ולילה. וראה במדבר (ט', טו) שהמושג יום ולילה נקרא 'תמיד', ככתוב: 'כן יהיה תמיד הענן יכסנו [את המשכן] ומראה אש לילה'. כן ראה תנחומא תצוה (א):

"אמר הקב"ה לישראל: בני! עשו לי כשם שעשיתי לכם! ... זה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן... ולילה בעמוד אש להאיר להם' (שמות י"ג, כא) - וכנגדו: 'להעלות נר תמיד'."

הווה אומר, דעת חז"ל היא, שנרות המנורה צריכים להאיר בתמידות ביום ובלילה, כפי שנהג הקב"ה בישראל בנדודיהם ארבעים שנה במדבר.

מערב עד בוקר' - פירוש הרמב"ם

בכך יובנו דברי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (ג', י) שם כתב:

"דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה, שנאמר: 'יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר לפני ה'" (שמות כ"ז, כא)."

לכאורה, משמעות הלשון בתורה היא, שהנרות דולקים מערב עד בוקר בלבד, שכן המילים 'מערב עד בקר' מתפרשות כהגבלת זמן, היינו, יש לוודא שהמנורה תדלק מערב עד הבוקר ותנו לא. כך, אכן, הסביר רש"י, זאת, על פי דרשת חז"ל במנחות (פ"ט:): "מערב עד בוקר' - תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר'. מהיכן, אפוא, למד הרמב"ם בפסוק זה את הצורך להיטיב את המנורה בבוקר?

ונראה, שלאור דברי הגמרא במנחות (פ"ו:): המובאת לעיל, בדבר חובת הדלקת הנרות בסיום ההטבה בערב ובבוקר, יש להבין גם את לשון הפסוקים באופן שונה. שכן, המלה 'עד' מתפרשת בתורה לא רק במובן של הגבלת זמן, אלא במובן של 'גם'. וכגון, מה שמובא בשמות (כ"ב, ג): 'משור עד חמור עד' שה חיים - שנים ישלם'. וכן במדבר (ח', ד) 'עד יריכה עד פרחו - מקשה היא', וראה רש"י שם הכותב: 'ודרך 'עד' לשמש בלשון זה [במובן של 'גם'] כמו (שופטים ט"ו, ה): 'מגדיש ועד קמה ועד גפן זית [כולם נשרפו]'. נמצא, לאור האמור, שהפסוק בויקרא (כ"ד, ג) האומר:

"באהל מועד יערוך אותו אהרן מערב עד בוקר לפני ה' תמיד."

יש לפרשו באופן שונה מן הנראה במבט ראשון. היינו, שיערוך אהרן את הנרות בין בערב ובין בבוקר, 'תמיד', שהנרות יאירו בלא הפסקה. לפי זה, כשדרשו חז"ל במנחות (פ"ט:): "מערב עד בוקר" - תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר, כוונת חז"ל, לדעת הרמב"ם, להביא דוגמא בלבד, ולומר, שבערב יתנו שמן עד בוקר, אך גם בבוקר יתנו לה מדתה' כדי שהמנורה תדלק עד בין הערביים.

הרמב"ם: שני סוגי הטבה בנרות המנורה א. בבוקר ב. בערב

לאור האמור, יש לשאול על שיטת הרמב"ם: אם אכן יש להיטיב את הנרות מדי בוקר, מדוע הדגישה התורה את חובת הטבת הנרות בערב, באמרה, שיש לתת בהם שמן כמידתם - 'מערב עד בוקר', דבר שלא אמרה בהטבת הנרות של בוקר?

אולם המדייק בפסוקים ובדברי הרמב"ם ימצא, שהטבת הנרות בבוקר ובערב, אכן, שתיהן נאמרו בתורה, ובשתיהן יש לשים שמן במידה הראויה, עם זאת, יש הבדל מהותי בין שתי הטבות אלה. שכן, בהטבת הנרות בבוקר תפקיד הכהן היה ל'**תקן**' ולשפר את הנרות, וכדברי אונקלוס לעיל המתרגם 'בהטיבו' - '**באתקנותיה**'. היינו, פעולת הכהנים היתה, לה**משיך** את אור הנרות ושיחזיקו מעמד עד שעת בין הערביים. אך בהטבה זו לא היה צריך לכבות את הנרות ולהחליף מחדש את הפתילות וכד', אלא לדאוג שידלקו. לא כן בהטבת הנרות של בין הערביים, הטבה זו היא ההטבה העיקרית, שיש לעשות אותה מתחילתה לפרטיה ולדקדוקיה, שכן, בין הערביים **מתחיל מדי יום** סדר הדלקת הנרות.

כך נראה מסידור הדברים ברמב"ם בהלכותיו, שיש הבדל במהות ה'הטבה', בין זו של בוקר לזו של בין הערביים. שכן, בהלכה יא, דן בעניין הטבת הנרות **בין הערביים**, שהיא עיקר הטבת הנרות - זאת, כפי שעולה מן הפסוקים, שיש לערוך את הנרות (שמות כ"ז, כא) '**מערב עד בוקר**'. ואילו בהלכה יב, מלמדנו הרמב"ם את הטבת הנרות של בוקר, שכן, כיון שנאמר בתורה (שמות ל', ז): '**בבקר בבקר בהטיבו** את הנרות', הווה אומר, שבנוסף לחובת ההדלקה בערב יש גם מצות 'הטבה' עם בוקר. הטבה זו, כוללת, אמנם, הדלקה, אך היא שונה, כאמור, במהותה, לפיכך הביא הרמב"ם שתי הלכות בעניין זה².

כאמור, בין הערביים, זו הדלקת הנרות העיקרית, הכוללת את סידור הנרות **מחדש**, הווה אומר: להחליף את השמן ואת הפתילות. כן צריך לצחצח את הבזיכים, לשפוך את השמן ואת הפתילות הישנות אל בית הדשן, לצקת שמן חדש, להכין פתילה חדשה, ורק לבסוף באה ההדלקה. שכן, כמובא לעיל, באשר לטיפול בנרות בבוקר נקטה התורה לשון הטבה - '**בהטיבו**', שעניינו תיקון בלבד, ואילו באשר לערב נקטה התורה לשונות אחרים:

2 וראה לחם משנה להלכות אלה.

'עריכה' ו'הדלקה'. ראה בספר שמות (כ"ז, כא) שבאשר לערב נאמר: **'ערוך** אותו אהרן ובניו **מערב** עד בקר', ומתרגם התרגום: **'יסדר'** (וכך גם בתרגום לויקרא כ"ד, ג).

כך גם בשמות (ל', ז) לא נאמרה בערב 'הטבה' אלא העלאת הנרות: **'ובהעלות** אהרון את הנרות **בין הערביים**', שעניינו 'הדלקה', וכדברי התרגום שם: **'ובאדלקות**'.

נמצא, שפשט הפסוקים מחייב פעולה שונה בנרות של בין הערביים - והיא: **א. סידור** הנרות מחדש. **ב. העלאת הנרות** והדלקתם.

בערב עורכים את נרות המנורה מחדש - בבוקר אין זה אלא 'תקון' בלבד.

מכאן יובנו דברי הרמב"ם בהלכה יא שם, הכותב:

"וכמה שמן הוא נותן לכל נר? חצי לוג שמן, שנאמר: 'מערב עד בוקר' (שם כא) תן לו כמדה שיהיה דולק מערב עד בוקר. ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערביים."

למקרא דבריו יש לשאול: מה עניין זה אצל זה? ומדוע ראה הרמב"ם לנכון לסמוך את ההלכה בדבר 'חינוך' המנורה **אגב** הטבת הנרות של בין הערביים, ותלה את המעשה המיוחד של חנוכת המנורה - בהלכה שבשגרה, של הטבת הנרות הנעשית מדי יום ביומו?

אולם לאור האמור, דבריו מובנים. שכן, רצה הרמב"ם ללמד את המיוחד שבהטבת הנרות של בין הערביים. ובמכוון נקבע בתורה לעשות את חנוכת המנורה בשעה זו, שכן, ההטבה בבוקר אינה אלא 'תיקון' ו'שיפור' של הנרות, ואילו בין הערביים זוהי הטבת נרות חדשה ושלימה, זה, אפוא, הזמן הנכון לחנוך את המנורה, בעת ראשית ההטבה, וכשהיא נעשית מתחילה ועד סוף.

דומה, שבכך תובן הלכה נוספת בדברי הרמב"ם שם, הכותב: 'ומדליק נר שכבה - **והדלקת הנרות היא הטבתם**', אף כאן חיבר הרמב"ם שתי הלכות שלא ברור הקשר ביניהם.

אולם נראה, שבתוספת זו רצה הרמב"ם להסביר את טעמה של הלכה זו, ורצונו לומר, שבהטבת הנרות בבוקר, אם מצא הכהן במנורה נר מוכן, שיש בו שמן ופתילה, אלא שכבה בלילה, אינו חייב לשפוך את השמן והפתילה, ואינו חייב לצחצח את הנר ולשים שמן ופתילה חדשים ולהדליק. שכן, בבוקר די **בתיקון**, כדי **להמשיך** את אור הנר עד בין הערביים, ודי שידליק בלבד את הנר שכבה, ואין לך תיקון ו'הטבה' גדולים מזה.

זה גם עניינו של הסיום באותה הלכה: 'ונר שמצאו שלא כבה - מתקנו', בלשון זו התכוון לומר, ש'הטבה' של בוקר עיקרה - **תיקון הנרות**, שיאירו עד בין הערביים.

אכן, כעין זה מוסברת דעת הרמב"ם בשו"ת בנין שלמה (סימן נג) מאת ר' שלמה הכהן מוילנא, האומר, שבבוקר די **בתיקון הנרות**, שזה עניין ה'הטבה', ואילו בין הערביים היתה מצות '**הדלקה**', כלומר, שצריך לסדר את הנרות מחדש. בעל 'בנין שלמה' מסביר, שמצות הטבת הנרות בבוקר, אינה 'מצוה חיובית', כלומר, אין זו מצוה שיש לעשות אותה בכל תנאי - אפילו כשהנרות בבוקר דולקים. שכן, לא נאמר בתורה: 'בבקר - **ייטיב** את הנרות!' - כחובה, אלא '**בהטיבו** את הנרות', כלומר, רק אם מצא נר שכבה - ידליק אותו. וכלשונו:

"זוה באמת אינו מצוה חיובית בכל יום, דהא אם מצאן דלוקות אין צריך לכבותן ולחזור ולהדליקן, ואין צריך - רק לתקן הפתילה. מה שאין כן בערב, צריך לכבותן ולחזור להדליקן."

עין שם, שסיים את דבריו אלה בדברי חיזוק למנהג הנהוג בישראל, להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת עם בוקר, באומרו:

"ועל פי זה נכון המנהג להדליק בבית הכנסת [נרות חנוכה] גם בבוקר, משום דבמנורה נמי היה ניכר הנס גם בבוקר בעת ההטבה... ובבית הכנסת - שהוא 'מקדש מעט' - נכון להדליק במנורה נר חנוכה, כדי לעשות זכר לנס ההטבה."

המושג 'תמיד' שנאמר במנורה ענינו - הדלקה רצופה

כאמור, הרמב"ם מסביר את המושג 'תמיד' האמור בנרות המנורה, שענינו - **הרציפות**, היינו, שתהיה אש תמיד במנורה. כך נראה מדבריו בהלכה טו שם, שכתב: "כל הפתילות שאסור להדליק בהן בשבת אסור להדליק בהן במקדש במנורה, שנאמר: 'להעלות נר תמיד' - שתהא שלהבת עולה מאליה". כלומר, כמו שבנרות שבת, שיש לשים בנר פתילות משובחות כדי שההדלקה תימשך ללא תקלות שמא יכבו הנרות בשבת - כן גם במנורת המקדש, שנאמר בה 'תמיד', יש לדאוג שנרות המנורה ידלקו ברציפות ולא יכבו.

המקור לדברי הרמב"ם הם דברי חז"ל במסכת שבת (כ"א). שם מובא:

"פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - אין מדליקין בהן במקדש, משום שנאמר (שמות כ"ז, כ): 'להעלות נר תמיד'... כדי שתהא שלהבת עולה מאליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר."

ומפרש רש"י שם: 'שלא תהא צריכה **תיקון והטייה**', אלא האש תחזיק מעמד ככל שרק ניתן. כך גם מובא ב'מדרש הגדול' לשמות (כ"ז, כ): "'להעלות נר **תמיד**' - שתהא שלהבתו עולה **תמיד**".

למעשה, זה גם פשוטו של הפסוק הנ"ל בשמות, שם נאמר:

"ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור [זאת] להעלות נר תמיד."

כלומר, התורה עצמה נתנה טעם לדבריה; מדוע נצטוו ישראל לקחת דווקא 'שמן זית' וזאת, זך ומזוקק?

ותשובת התורה: 'להעלות נר תמיד', היינו, שידלק **ברציפות** ככל האפשר. מכאן, אפוא, למדו חז"ל, שלא רק השמן צריך להיות משובח, אלא גם הפתילות צריכות להיות מחומר שידלק ברציפות.

מקור נוסף שניתן להביא לדעת הרמב"ם בהלכה זו, זוהי דעת התנא בברייתא בחגיגה (כ"ו:): המשווה בין השולחן למנורה. הגמרא שם דנה בהגדרת המושג 'תמיד' שנאמר בשלחן לחם הפנים, לעומת המושג 'תמיד' שנאמר במנורה. ומסיקה הגמרא מן המילים (שמות כ"ו, לה): 'ואת המנורה **נוכח** השולחן', שהעובדה, שהמנורה הועמדה מול השולחן דרך קבע³ מלמדת, שהמושג 'תמיד' האמור בהם עניינו אחד. וכשם שהלחם צריך להיות על השולחן 'תמיד' - **ברציפות** משבת לשבת בלא הפסקה, כן גם נרות המנורה צריכים להאיר 'תמיד' - **ברציפות** בלא הפסקה, עיין שם⁴.

האור במנורה - כבוד וגדולה למקדש

בהמשך לאמור לעיל, באשר לדעת הרמב"ם ב'מורה נבוכים' שהנרות מטרותם להוסיף כבוד ומורא לכהנים העובדים במקדש **ביום**, מן הראוי להביא מקורות נוספים מהם נראה כן.

ראה במסכת מנחות (פ"ו:): שם דורשת הגמרא את הפסוק בשמות (כ"ז, כ): 'ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך...' אומרת הגמרא: "'אליך' - ולא 'לי'. לא לאורה אני צריך!" הפרשנים שם התלבטו בהסברת מאמר זה, עיין שם. אולם ב'מדרש הגדול' (שמות כ"ז, כ) מוסבר המאמר בלשון זו:

³ וכנראה להאיר כנגדו, ראה להלן.

⁴ וראה בספר 'בנין שלמה' המובא לעיל, בתשובה הנ"ל, שמכאן המנהג הנהוג בישראל להעלות 'נר תמיד' שידלק יומם ולילה בבית הכנסת, זכר לאש התמיד שדלקה במנורה במקדש ללא הפסקה.

”אמר לו הקב”ה [למשה] לא שאני צריך שתאירו לי, אלא בשבילך ובשביל אחיך כשאתם נכנסין, דכתיב: 'ובכוא משה אל אהל מועד', וכתיב: 'בזאת יבוא אהרן אל הקדש'.”

כעין זה גם בתנחומא תצוה (ד) נאמר:

”אמר לו הקב”ה למשה: לא שאני צריך לנר, אלא - ויקחו אליך - בשבילך, שאתה רואה להיכן אתה נכנס ולהיכן אתה יוצא [שהרי המשכן היה חשוך, בהיותו עטוף ומכוסה יריעות ובלא חלונות].”

הוזה אומר, לדעת חז”ל, נרות המנורה נועדו להאיר את ההיכל בפני משה אהרן ושאר הכהנים בעבודתם. בהכרח, אפוא, שמדובר בהדלקת הנרות ביום - כשיטת הרמב”ם - בעוד שהכהנים עובדים, ולא לצורך הלילה בלבד - כדעת רש”י.

כך גם נראה ב’מדרש הגדול’ לויקרא (כ”ד, ג) שם דורשים את הפסוק:

”מחוץ לפרוכת העדות יערוך אותו אהרן מערב עד בוקר לפני ה’.” למה [לפני הפרוכת בהיכל ולא להאיר לפני הארון בקודש הקדשים]? אלא שלא ליתן פתחון פה לבאי העולם לומר, שהוא צריך לאורה... אם כן מה צורך לאורה? - גדולה למקדש! - אינו דומה בירה [ארמון] דולקת [בנרות] לבירה שאינה דולקת.”

אף מדברי המדרש אלו עולה, שנרות המנורה נועדו להוסיף כבוד למקום בפני הכהנים הנכנסים לעבודה, שבעת עבודתם תהא ה’בירה דולקת’ ומאירה, להוסיף הוד והדר למקום, מה שאין כן כשהנרות דולקים בהיכל בלילה, ואין בכהנים מי שרואה אותם.

נמצא כנ”ל, שעיקר הנרות במקדש - להוסיף כבוד ו’מורא מקדש’ למקום.

ב. הנר המערבי - להלכותיו

פרשנים: 'נר מערבי' דלק כנר יחיד ביום - בדרך נס

משיטת הרמב”ם דלעיל, לפיה נרות המנורה דלקו ברציפות כל הזמן, מתבקשת מסקנה נוספת להלכה, זאת, באשר לחובת הדלקת הנר המערבי.

שכן, כאמור, דעת רבים מן הפרשנים היא, שבהטבת הנרות של בוקר כיבו את כל הנרות שבמנורה, וכך נשארו הנרות כבויים כל היום עד שהדליקו אותם בין הערביים.

עם זאת, השאירו נר אחד במנורה שידלק כל הזמן מבוקר עד ערב. זה, אפוא, ענינו של ה'נר המערבי', שהיה, לדעת פרשנים אלה, הנר היחידי שדלק כל היום - משעת בין הערביים עד שעת בין הערביים⁵.

לשיטה זו צריך לומר, שנעשו בנר המערבי ניסים, היינו, חצי לוג השמן שניתן בו - שאין בו אלא כדי להספיק לחצי יום לערך, היינו, 'מערב עד בוקר' - כמידת השמן שניתן בשאר הנרות - כמות זו הספיקה במהלך שנות קיומו של המקדש ליום שלם.

לדעת אותם פרשנים, זאת כוונת הגמרא במסכת שבת (כ"ב:): האומרת:

"נר מערבי, נותן בה [הכהן] שמן כמידת חברותיה [חצי לוג] וממנה [מן הנר המערבי] היה מדליק [את הנרות בין הערביים] ובה היה מסיים [בהדלקה בין הערביים למחרת]".

וראה בדברי 'בעלי התוספות' לחגיגה (כ"ו: דבור המתחיל 'מנורה') האומרים, שחצי לוג שנתנו בנר המערבי 'מחמת הנס היה דולק כל היום'.

הלכה נוספת שנאמרה בנר המערבי היא, שבעת שהגיע זמן ההדלקה בין הערביים, היו מדליקים ממנו את ששת נרות שבמנורה - שכן, נר המערבי בער ב'אש תמיד' - ומושכים ממנו פתילה עם אש אל הנר הסמוך לו וכך הדליקו את כל הנרות.

עוד הלכה נאמרה בנר זה, והיא, שבאשר לששת הנרות, כל נר מהם שכבה,

מדליקים אותו מאש הנר האחר שבמנורה. לא כן באשר לנר המערבי, אם כבה, מדליקים אותו מאש המזבח החיצון.

הרמב"ם: נר המערבי דלק כשאר הנרות ביום ובלילה, אלא שנאמרו בו הלכות מיוחדות

לדעת הפרשנים הנ"ל, המקור לנר המערבי בתורה, הוא הפסוק בויקרא (כ"ד, ב):

'ויקחו אליך שמן זית זך כתיית למאור להעלות נר תמיד, וכדרשת חז"ל ב'תורת כהנים' שם: 'שתהא נר המערבי דולק תדיר, שממנו היה מתחיל וממנו היה מסיים'.

⁵ על מקומו המדויק של נר זה במנורה, לדעת הפרשנים והרמב"ם ראה להלן.

חכמינו ז"ל הסתמכו על לשון פסוק זה, שכן, המצוה נאמרה בלשון יחיד; 'נר' ולא 'נרות'. (וראה גם במנחות צ"ח: שם למדו את המושג 'נר מערבי' מן הפסוק בשמות כ"ז, כא. שנאמר: 'יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר', אף כאן נאמרה עריכת הנרות בלשון יחיד⁶).

עם זאת, דומה, שדרשה זו אינה אלא אסמכתא, שכן, המצוה שבפסוק, לקחת שמן זית זך לצורך המנורה, נאמרה כמצוה לגבי כל הנרות, נמצא, שהביטוי 'להעלות נר תמיד' נאמר אמנם בלשון יחיד אך כוונתו לכלל נרות המנורה. וכבר מצינו בתורה פעמים אחדות שלשון יחיד מתייחסת לדבר כללי, וכגון, בבראשית (ל"ב, ה) בדברי יעקב לעשיו: 'ויהי לי שור וחמור', שעניינו, שוורים וחמורים. וכך בספר שופטים (כ"א, טז) בפרשת פילגש בגבעה נאמר: 'כי נשמדה מבנימין אשה', אין הכוונה לאבדנה של אשה אחת אלא של נשים רבות, ודוגמאות אחרות כיוצא בכך.

ואכן, המעיין בתרגומים השונים לפסוק הנ"ל ימצא, שהמלה 'נר' מתורגמת בלשון רבים. ראה ויקרא (כ"ד, ב) שהביטוי 'להעלות נר תמיד' מתורגם באונקלוס ובתרגום יונתן: 'לאדלקא בוצינא תדירא'. 'בוצינא' הוא נר אחד, ו'בוצינא' - נרות רבים, הווה אומר המתרגמים תרגמו שיש לקחת שמן זית זך להעלות את נרות המנורה.

זו, אם כן, דעת הרמב"ם האומר, שהמצוה לעשות שמן זית זך, עניינה, להעלות אור בנרות המנורה כולם כ'נר תמיד' במקדש, בהיות המנורה דולקת יומם ולילה ברציפות.

מכאן מובנת ההלכה ברמב"ם בהלכות תמידים ומוספים (ג', יג) בעת שבאר את עניינו של הנר המערבי, שם כתב:

"נר מערבי שכבה - אין מדליקין אותו אחר דישונו אלא ממזבח החיצון, אבל שאר הנרות, כל נר שכבה מהם מדליקו מנר חבירו."

ואילו באשר לחובה להדליק את הנר המערבי כל היום, אין הרמב"ם אומר דבר. זאת, כיון שלשיטתו מיטיבים ומדליקים בכל בוקר את כל הנרות ואת הנר המערבי בכלל זה, וכך גם בין הערביים.

למרות האמור, יש שני יתרונו לנר מערבי - לדעת הרמב"ם - על פני שאר הנרות: האחד - שמן הנר המערבי מדליקים את כולם. השני - שאם כבה, מדליקים אותו מאש המערכה.

6 עיין שם בסוגיה שהדבר שנוי במחלוקת, וראה עוד להלן בעניין זה.

הרמב"ם: מצוות התורה מתקיימות בדרך הטבע ואינן תלויות בניסים

עם זאת, לאור דברי הרמב"ם, יש להבין את דברי הגמרא במסכת שבת (כ"ב:):
האומרת:

"נר מערבי, נותן בה [הכהן] שמן כמידת חברותיה [חצי לוג] וממנה [מן הנר המערבי]
היה מדליק ובה היה מסיים."

שכן, כאמור, משתמע מדברי הגמרא הנ"ל שהנר המערבי אכן, דלק מערב עד ערב.
כיצד, אם כן, יסביר הרמב"ם גמרא זו?

אולם לדעת הרמב"ם אין מדובר בגמרא זו במעשה ניסים, אלא הנרות דלקו כמנהגו
של עולם, וכוונת המשפט 'שממנה היה מדליק ובה היה מסיים', הכוונה היא שבכך
נסתיימה הטבת הנרות של בוקר, ובכך נסתיימה הטבת הנרות של בין הערביים⁷.

כלומר, משגמר הכהן להדליק את ששת הנרות מנר זה, כיבה את הנר המערבי,
היטיב אותו והדליק אותו, ובעבודה זו נסתיימה הטבת הנרות בין הערביים.

כאמור, הסבר זה של הרמב"ם מתיישב יפה עם לשון חז"ל בתלמוד, עם זאת, הוא
מבוסס גם על שיטתו הכללית של הרמב"ם, שמצוות התורה אינן תלויות בניסים. כבר
עמד על כך הרמב"ן בכמה מקומות בפירושו, 'שהתורה לא תסמוך דבריה על הנס'
והמצוות ניתנו לקיימן בדרך הטבע⁸.

כך היא גם שיטת הרמב"ם. ראה דבריו ב'איגרת תחית המתים' שם כתב: "וכבר
נודע, שאנו - נברח מאד משינוי סדרי בראשית!". הדבר מוצא את ביטוי בכתביו
השונים, וכגון, מה שכתב הרמב"ם בפירושו למשנה ב'אבות' (ה). שם מונה המשנה את
עשרת הניסים שאירעו במקדש. אחד הניסים היה, שעולי הרגל היו - "עומדים - צפופים,
ומשתחיים - רווחים". לפי הפרשנות המקובלת, משמעות הנס היא, שקרקע המקדש
התרחבה בשטחה באמות רבות, כדי לאפשר לכל הנוכחים בעזרה להשתחוות ולהשתטח
ארצה ברחבות.

לא כן היא דעת הרמב"ם. עיין שם בפירושו, שהסביר, שבעת ההשתחוויה השתדל כל
אחד מן העומדים בעזרה להצטמצם ככל האפשר, כדי לאפשר לזולתו להשתחוות. זו
לשון הרמב"ם שם: "ועומדין בעזרה אחד בצד השני. ובשעת ההשתחוויה לא היו באים
לידי דחק, ולא היו לוחצים זה את זה, לעוצם רגשי כבוד המקום ההוא". הווה אומר,

7 ראה גם פירוש המשנה לרמב"ם מסכת תמיד ג', א.

8 ראה רמב"ן נשא ה', כ. במדבר א', מה. שלח ג', א. ועוד.

אפילו במקום שחז"ל תיארו מציאות מסוימת כנס, משתדל הרמב"ם להסביר מציאות זו בדרך ההיגיון והטבע. ראה עוד ב'שמונה פרקים לרמב"ם' ובכתביו האחרים, ולענינו די בכך, כדי לקבל מושג על שיטתו והשקפתו באשר לניסים.

הנס שנעשה בנר המערבי הוא, שנתנו בנר שמן כראוי לו - ולא כבה

העולה מן האמור הוא, שהמצוה המתוארת לעיל, לדעת הפרשנים, שהנר המערבי ידלק יום שלם למרות ששמו בו שמן למשך הלילה בלבד, הסבר זה אינו מתיישב עם שיטתו הכללית של הרמב"ם בעניין קיום המצוות. ממילא מובן מדוע הסביר את דברי הגמרא במסכת שבת - 'שממנה היה מדליק ובה היה מסיים', שלא על דרך הנס, אלא הכוונה היא להדלקת הנרות בבוקר מן הנר המערבי, וכך גם בין הערביים.

עם זאת, מקבל הרמב"ם, שהתרחש נס בנר המערבי, אך לא במשמעות המתוארת לעיל - כנס על טבעי - אלא כנס בדרך הטבע. שכן, לפי המובא במסכת יומא (ל"ט). בארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק בכהונה גדולה היה הנר המערבי דולק ולא כבה. ניתן אמנם להסביר שהנר דלק ברציפות ארבעים שנה, אולם אם נאמר כך יהיה זה נס גדול ועצום שלא כדרך הטבע. כמו כן, יש בכך בעיה הלכתית, שכן, מצוה להיטיב את הנרות מדי יום ביומו, כנ"ל. ראה בעניין זה את 'ספר החינוך' (מצוה צה) האומר בעניין מצות 'הטבת הנרות': ש"כהן העובר עליה, ולא ערך הנרות כמצוה - ביטל מצות עשה". וכי יעלה על הדעת ששמעון הצדיק - הכהן הגדול - יתן לכהנים במקדש לבטל מצות עשה של 'הטבת הנרות' במשך ארבעים שנה!?

ואכן, אף לדעת רש"י והפרשנים היטיבו את הנר המערבי כל יום, כלומר, **כיבו אותו והדליקו מחדש**. לשיטתם, זה היה הנס, שבמשך ארבעים שנה מדי יום מצאוהו דולק מכוח השמן שניתן בו בכמות המספיקה 'מערב עד בוקר', ועם זאת החזיק השמן מעמד עד שעת בין הערביים, שם כיבו אותו.

לדעת הרמב"ם, מאידך גיסא, הנס שנאמר בנר המערבי אמנם התרחש⁹ אך במובן זה, שכל **בוקר** בהתמדה מצאו את הנר המערבי דולק, שלא כשאר הנרות שלמרות שנתנו בהם שמן שיאירו עד הבוקר, פעמים כבו ופעמים דלקו¹⁰. עם זאת, היה הכהן

9 ראה פירוש המשנה לרמב"ם, תמיד ג', ט.

10 ראה להלן את לשון המשניות ב'תמיד': 'מצא שני נרות מזרחיים דולקים', ללמדנו, שהשמן שניתן בנרות הספיק לא רק בנר המערבי אלא גם בנרות אחרים.

מטיב מדי בוקר את הנר המערבי ויוצק בו שמן וכד', כדי שימשיך לדלוק עד בין הערביים - כמבואר לעיל¹¹.

נמצא, אפוא, לדעת הרמב"ם, שכאשר אמרו חז"ל, שהנר המערבי היה "דולק ארבעים שנה", אין כוונתם לומר שדלק ארבעים שנה ברציפות, אלא **שדלק כל לילה** - עד הרגע שכיבה אותו הכהן שזכה ב'הטבת הנרות' של שחר. עובדה זו, שהתמשכה ארבעים שנה ברציפות, נקראת בפי חז"ל והרמב"ם - 'נס'.

ג. כיוון עמידת המנורה בהיכל - והנר המערבי

מקומו של הנר המערבי במנורה תלוי בצורת עמידתה בהיכל

היכן עמד הנר המערבי במנורה? - הרי זה נושא לדיון בין הפרשנים, ומקומו נגזר מצורת עמידת המנורה בהיכל.

בעניין זה קיימת מחלוקת בין התנאים במסכת מנחות (צ"ח:). באשר לכיוון עמידת המנורה: **דעת רבי** היא, שהמנורה עומדת בכיוון **מזרח ומערב**, וכלשון הברייתא שם: 'מזרח ומערב היו [הנרות] מונחים - דברי רבי'. מאידך, **דעת רבי אלעזר ברבי שמעון** שם היא, שהמנורה עומדת בכיוון **צפון ודרום**.

לשיטה האומרת שהמנורה עמדה ממזרח למערב, יש שתי אפשרויות להצביע על מקומו של הנר המערבי:

האחת: הנר המערבי הוא הנר שבקצה המנורה לצד מערב. כך היא דעת הרמב"ם במסכת תמיד (ו', א). כך היא גם דעת רש"י במסכת מנחות (צ"ח: ד"ה 'מדכתיב', בסיום תיאור המנורה לשיטה שהמנורה עמדה בין מזרח ומערב) עיין שם שכתב: ש'החיצון של צד מערב קרי ליה - נר מערבי'.

השניה: רש"י עצמו מביא דעה אחרת בעניין זה, ראה בפירושו למסכת שבת (כ"ב:). שם כתב, שהנר המערבי היה הנר השני ממזרח¹². זאת, כאמור, לשיטה האומרת שהמנורה עמדה בין מזרח למערב.

מאידך גיסא, לשיטה האומרת שהמנורה עמדה בין דרום לצפון, שם קיימת אפשרות אחת בלבד באשר למקומו של הנר המערבי, היינו: הנר המערבי הוא הנר האמצעי במנורה.

11 ראה פירוש המשנה לרמב"ם תמיד ו, א.

12 הסתירה ברש"י צריכה הסבר והכרעה בין שני הפירושים, ולא כאן המקום.

שכן, לשיטה זו הנרות כולם פונים אל האמצעי, והאמצעי פונה מערבה לקודש הקודשים.

רמב"ן: קיים איסור בתורה לשנות את מקומה של המנורה ואת כיוון עמידתה

לדעת הרמב"ן, יש בעניין כיוון עמידתה של המנורה בהיכל צו מיוחד בתורה, ככתוב: 'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו!' זו לשונו ב'ספר המצוות' (בהוספות הלאוים מצוה ג):

"שנמנענו, שלא לשנות סדר הנחת הכלים במקדש, כשולחן, והמנורה והמזבחות, והוא אמרו יתעלה: 'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו!' ובא הפירוש המקובל [בדברי חז"ל] שהיא אזהרה למה שציוה בעניין סידור המקדש. אמרו במכילתא: 'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו', למה נאמר? לפי שהוא אומר: 'ושמת את השלחן' - אם שינה - עובר ב'לא תעשה'.¹³

את המקור לדברי הרמב"ן ראה בילקוט שמעוני בשם המכילתא (על הפסוק בשמות כ"ג, יג: 'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו'):

"למה נאמר? לפי שהוא אומר (שמות כ"ו, לה): 'ושמת את השולחן מחוץ לפרוכת, ואת המנורה נוכח השלחן על צלע המשכן תימנה, והשלחן תתן על צלע צפון' - אם שינה - עובר ב'לא תעשה', לכך נאמר: 'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו'."

כך גם מובא במדרש 'לקח טוב' (שמות כ"ג, יג): "'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו' - להביא סידור השלחן והמנורה והמזבחות".

אמנם הרמב"ם אינו מקבל דעה זו, ולשיטתו אין זו מצות 'לא תעשה', שכן, לא מנה הרמב"ם מצוה כזו בין שס"ה מצוות לא תעשה. נראה, שלדעתו פסוק זה - 'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו', אינו אלא 'מן הצווים הכוללים כל התורה', היינו, הוראה כללית לשמור לעשות את כל פרטי המצוות כהלכתם. עם זאת, אף לדעתו יש לומר, שמאחר שמודגש במכילתא, שיש עניין מיוחד במיקום מדויק של הכלים בהיכל, ממילא יש בכך הקפדה מיוחדת, לפיכך יש לברר את צורת עמידתם הנכונה של כלים אלה. הדברים אמורים במיוחד במנורה, שכן, צורת עמידתה קובעת גם את מקומו של הנר המערבי במנורה, וכך את סדר הדלקת הנרות, שכן, 'ממנו - מן הנר המערבי - היה מתחיל ובו היה מסיים' - כמובא לעיל.

¹³ וכן הביא הרשב"ץ ב'זוהר הרקיע', לא תעשה קיח.

קביעת הרמב"ם שהמנורה מונחת בין צפון לדרום - והסתירה עם מקורות חז"ל

בדברי הרמב"ם הננו מוצאים להלכה, שהמנורה צריכה לעמוד בין צפון לדרום כשפניה אל קודש הקודשים. עם זאת, כפי שיבואר להלן, הלכה זו אינה חד משמעית אף לא לדעת הרמב"ם.

אלו דבריו בהלכות בית הבחירה (ג', ח):

"ששת הנרות הקבועים בששת הקנים היוצאים מן המנורה, כולם פניהם [נוטים] לנר האמצעי שעל קני המנורה. וזה הנר האמצעי פניו כנגד קודש הקדשים, והוא הנקרא: 'נר מערבי'".

מדבריו בהלכה זו עולה, שהנרות מסודרים בין צפון לדרום, כך למעשה כתב במפורש שם בהלכה יב:

"נרות המנורה היו כנגד רוחב הבית בין צפון לדרום."

מול דברי רמב"ם אלה, קיימים מקורות המוכיחים, שהמנורה עמדה בין מזרח למערב. כבר הראב"ד במקום שם, מביא משניות מפורשות במסכת 'תמיד' (ג', ט; ו', א) שם נאמר, שהכהן הנכנס אל ההיכל להיטיב את המנורה עם שחר 'מצא שתי נרות מזרחיים דולקים', הווה אומר שהמנורה עמדה בין מזרח למערב.

זה לשון המשנה ב'תמיד' (ג', ט):

"מי שזכה בדישון המנורה, נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקים, מדשן את השאר, ומניח אלו דולקים במקומן. מצאן שכבו - מדשנן ומדליקן מן הדולקים."

ושם בפרק ו', א:

מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקים, מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק, שממנו היה מדליק את המנורה בין הערביים. מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה."

כך גם משנה מפורשת במנחות (צ"ו.ו) קובעת: 'כל הכלים במקדש - אורכן לארכו של בית'. ה'כלים' הנזכרים שם אינם אלא ארבעת הכלים שבהיכל. מתוכם נזכר השולחן המובא במשנה שם - שאורכו לאורך הבית, ורק הארון הוא שעומד לרוחבו של הבית.

בהכרח, אפוא, שהכלי הנוסף אליו מתכוונת המשנה, זו המנורה, שהיא העומדת לאורך הבית. שכן, הכלי האחר שעמד בהיכל היה מזבח הקטורת שהוא רבוע ואין לו אורך ורוחב.

מקור חשוב אחר לקביעת כיוון המנורה, אלו דברי ה'ברייתא דמלאכת המשכן' המובאת ב'לקוט שמעוני' בפרשות תרומה - פקודי. ברייתא זו קדומה היא, ומובאת שם מסורת חז"ל אודות בנין המשכן וסדריו הפנימיים¹⁴. זה לשון הברייתא (פרק ז, ה) בעניין צורת עמידת השלחן והמנורה במשכן:

"מעמיד השלחן אורכו לאורך האהל, רחוק מן הפרוכת חמש אמות, ומקרשי הצפון - שתי אמות ומחצה."

ובהמשך שם פסקה י:

"מעמיד את המנורה נוכח השולחן, אורך שורת הנרות לאורך הבית, רחוקה מן הפרוכת חמש אמות ומקרשי הדרום - שתי אמות ומחצה. נמצא, שאורך שורת הנרות כולה כנגד אורך השולחן."

הוה אומר: דברי חז"ל שהובאו לעיל, שם מבואר שהמנורה עמדה בין מזרח ומערב, מקורם בברייתא עתיקה זו.

מקורות חז"ל: המנורה והכלים עומדים לאורך הבית

כאמור לעיל, במסכת מנחות (צ"ח:) מובאת דעת רבי, שהשולחן והמנורה עמדו לאורך ההיכל. זה לשון הגמרא שם:

"תנו רבנן: 'מזרח ומערב היו מונחים. [מפרש רש"י: השולחנות ראשן אחד למזרח וראשן אחד למערב, דהיינו, אורכן לאורך הבית] דברי רבי. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: צפון ודרום. מאי טעמא דרבי? גמר ממנורה, מה מנורה [מונחת] מזרח ומערב אף הני [השולחנות] מזרח ומערב. ומנורה גופה מנלן [שמונחת מזרח ומערב]? מדכתיב בנר מערבי: 'יערוך אותו אהרון לפני ה'."

ומפרש רש"י, שמשתמע מפסוק זה, שרק נר אחד במנורה נמצא סמוך לקודש הקודשים, היינו, 'לפני ה' במערב, ואילו שאר הנרות סדורים ממנו והלאה לצד מזרח, ראה רש"י שם.

ראה שם בגמרא, שנקודת המוצא לקביעת צורת עמידת כלל הכלים בהיכל, זו צורת עמידתה של המנורה בכותל הדרום. ודעת רבי בגמרא היא, שהמנורה עומדת בין מזרח ומערב, כדעת ה'ברייתא דמלאכת המשכן' המובאת לעיל, וממילא אף השולחן עומד בין מזרח למערב.

¹⁴ ראה את המקורות השונים לברייתא זו ב'איצקלופדיה לעניני המשכן והמקדש' בעריכת שאול שפר.

אחד המקורות העומדים בסתירה לדעת הרמב"ם, זו הברייתא במנחות (צ"ח). האומרת:

"כל הכלים שבמקדש - ארכן לאורכו של בית, חוץ מארון שאורכו לרוחבו של בית... וכך היו בדיו מונחין [לאורך הבית, מכותל מערבי של היכל עד הפרוכת במזרח]."

כאמור לעיל, המשפט - 'כל הכלים שבמקדש', יש לו פירוש אחד: הארון, השולחן והמנורה, שכן, מזבח הקטורת צורתו רבועה, וכלים קבועים אחרים לא מצינו בתוך הבית. לאור האמור, לו סברה המשנה שהמנורה עומדת לרוחב הבית כעמידת הארון, היתה הברייתא צריכה לומר: 'כל הכלים שבמקדש (היינו, הארון והמנורה) אורכן לרוחב הבית, חוץ מן השולחן שאורכו לאורך הבית'¹⁵.

פני המנורה מכוונים צפונה אל מול השולחן - להאיר על לחם הפנים

הוכחה נוספת שהמנורה עומדת בין מזרח למערב, מתחייבת מן החובה להעמיד את המנורה 'נוכח השלחן'. 'נוכח', משמעותו: מול השולחן. כבר הבאנו לעיל את דברי חז"ל במכילתא, שיש הקפדה מיוחדת בתורה על העמדת המנורה והשולחן זה מול זה, ואף איסור לשנות את מקומם. הצורך להעמיד את המנורה מול השולחן נובע מתפקידה בהיכל, שכן, המנורה צריכה להאיר אור תמידי על שולחן לחם הפנים. (במשכן היה המרחק בין המנורה לשולחן כארבע אמות, ובוודאי האירה המנורה היטב על שולחן לחם הפנים, ואילו במקדש שלמה - שם היו אחד עשר שולחנות ואחת עשרה מנורות - היה המרחק בין המנורות לשולחנות מצומצם יותר, ולא כאן המקום להרחיב).

זה המקור לשיטת 'בעלי התוספות' במנחות (כ"ח): המסבירים, ש'המנורה היתה - להאיר על השולחן'.

כך גם פירש הרשב"ם בפשט פסוקי התורה, שכן, בתיאורי התורה אודות השולחן והמנורה, צורתם ומקומם בהיכל, הקדימה התורה את השולחן ובעקבותיו תיארה את המנורה. 'דבר הלמד מענינו', אפוא, שתפקיד המנורה להאיר על השולחן. ראה (שמות כ"ה, לא) שם כתב הרשב"ם: "'ועשית מנורה' - להאיר על השולחן, כדכתיב: 'ואת המנורה נוכח השולחן' (שמות כ"ו, לה).

בעקבותיו הלך החזקוני ופירש, שהמנורה נעשתה להאיר על השולחן, והביא ראיה מהקמת המשכן, שם נאמר (שמות מ', כד): 'וישם את המנורה נוכח השולחן', וראה שם בפירושו, שמטרת העמדת המנורה בכיוון השולחן היא להאיר עליו. כן ראה 'חזקוני'

¹⁵ ומה שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה ג', יב. שכל הכלים עמדו לאורך הבית, יש לתמוה על דבריו, שכן, לשיטתו רק השולחן עומד לאורך הבית.

לשמות (כ"ו, לה) שהביא ראייה ממסכת יומא (ל"ג:) שם פירשו חכמים את הפסוק 'ואת המנורה נוכח השולחן', ואמרו: **'בעינן דחזו אהדדי'**, היינו, צריכים לוודא שהמנורה והשולחן יראו זה את זה. ראה שם, שהחובה היא להניח את המנורה מול השולחן בלא שתהיה חציצה ביניהם, ולהרחיק את מזבח הזהב ולמשוך אותו לאחור. לדעת החזקוני הטעם לכך הוא, כדי שהמנורה תאיר ישירות על השולחן, בלא הפרעה של המזבח החוצץ באמצע. זו לשונו שם: **"ואת המנורה נוכח השלחן** - להאיר עליו. וכן כתוב בפרשת בהעלותך: **'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות'** (במדבר ח', ב) פירושו: **אל השלחן** - שהוא 'מול פני המנורה' - יאירו שבעת הנרות".

בכך מוסברת ה'ברייתא דמלאכת המשכן' (ז, ח) שם נאמר:

"אורך שורת קני המנורה מלמעלה [המרחק מן הנר המערבי אל הנר המזרחי] היה שנים עשר טפחים."

מידה מדוייקת זו - שאינה כתובה במפורש בתורה - צריכה הסבר, מה מקורה?

אכן, כתב רבי עמנואל חי ריקי ב'מעשה חושב', שמכאן הוכחה:

"שהמנורה נעשית להאיר על השולחן, דכשהיא מונחת מזרח ומערב... כל הנרות הם נוכח אורך השולחן ממש [שאורכו שנים עשר טפחים] לא פחות ולא יותר."

פני המנורה מכוונים בכיוון שונה מקודש הקודשים - 'שלא יאמרו לאורה הוא צריך'

מקור נוסף המצביע על העובדה שהמנורה עמדה בין מזרח למערב, זה הפסוק בבמדבר (ח', ב): **'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות'**. זו לשון 'ברייתא דמלאכת המשכן' (סוף פרק י):

"[נרות] מערביים ומזרחיים היו דולקים כנגד נר האמצעי, שנאמר: 'אל מול פני המנורה יאירו'. מכאן היה רבי נתן אומר: האמצעי מכובד."

מפורש, אפוא, שנרות המנורה נפרסים בין מזרח למערב.

רש"י לבמדבר (ח', ב) הולך אף הוא בשיטה זו ומסביר, שמטרת התורה בהעמדת המנורה כשפניה לצפון, זאת, **כדי להפנות את האור מכיוון קודש הקודשים, וכדי להסיר מחשבה, שהאור נועד, כביכול, להאיר לשכינה השרויה בקדש הקודשים: זו לשונו:**

"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות": אל מול נר האמצעי, שאינו בקנים אלא בגוף של מנורה... שלשה מזרחיים פונים למול האמצעי, וכן שלשה מערביים... ולמה? [יאירו אל הקנה האמצעי ולא לכיוון הפרוכת וקודש הקדשים?] שלא יאמרו [הבריות]: לאורה הוא צריך!"

לעומת זאת, ב'מדרש אגדה' לבהעלותך שם, נאמר, שעיקר המטרה היא להאיר על השולחן, וכלשון המדרש שם:

”אל מול פני המנורה - אל השולחן שבצפון, כדרך העולם, שיערוך אדם שולחנו והמנורה כנגדו.”

וראה בפירוש 'דעת זקנים מבעלי התוספות' (שמות כ"ה, לז) שם מוסבר הפסוק: 'והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה', זה לשונו:

”פירוש: והאירה המנורה אל השולחן שכנגד פניה של מנורה, כדכתיב: 'וישם את המנורה באהל מועד נוכח השלחן', מכלל, דלהאיר על השולחן היתה המנורה. וכן כתיב בפרשת בהעלותך: 'אל מול פני המנורה - דהיינו, שולחן - יאירו שבעת הנרות.”

והפשט הולך כמאן דאמר: **ממזרח למערב** היתה [המנורה] מונחת, דאז יכול להיות שכל פיות של נרות פונות לצד השולחן. כן ראה בפירוש ריב"א ליומא (ל"ג): הכותב:

”ואת המנורה נוכח השלחן - להאיר עליו. וכן כתוב בפרשת בהעלותך: 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות', פירוש, אל **השלחן**, שהוא מול המנורה יאירו שבעת הנרות.”

שתי מטרות היו, אפוא, בהפניית פני המנורה צפונה, **האחת** - להפנות את המנורה מכיוון קודש הקודשים שלא יאמרו: 'לאורה הוא צריך', **והשניה** - להאיר על לחם הפנים - 'כדרך העולם', ששמים מנורה להאיר על השולחן.

שני נרות בעלי משמעות במנורה: הנר המערבי והנר האמצעי

מן המקורות הנ"ל עולה, שמטעמים שונים המנורה עומדת בין מזרח ומערב. פרט נוסף העולה מן המקורות הוא, שבמצב זה של המנורה, יש להקפיד על הפניית הנרות אל המרכז - אל הנר האמצעי.

בנוסף לשיטה זו העולה מ'ברייתא דמלאכת המשכן', ראה גם ב'ספרי' בתחילת פרשת בהעלותך, על הפסוק 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' שם מובא:

שלשה [נרות] כלפי מזרח, ושלשה כלפי מערב ואחד באמצע, נמצאו כולן מקבילים את האמצעי. מכאן היה רבי נתן אומר: האמצעי מכובד.”

הווה אומר, שיטת ה'ספרי' היא שהנרות סדורים בין מזרח למערב, ועם זאת הנרות פונים לאמצע.

בהתאם לכך, לשני נרות יש חשיבות מיוחדת במנורה: א. ה'נר המערבי', הוא הנר השביעי שבקצה המערבי של המנורה - הסמוך ביותר לקודש הקודשים. ב. הנר האמצעי שכל הנרות פונים אליו.

וראה במסכת מנחות (צ"ח:) שם מובאת דעת חז"ל ב'ספרי' בניסוח שונה במקצת:

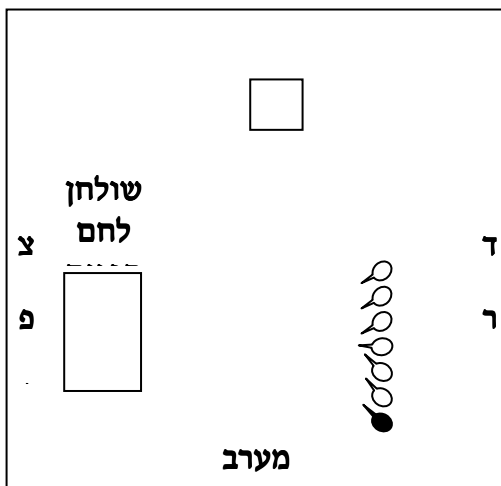
"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' - מלמד, שהיו מצדידין פניהם כלפי נר האמצעי. אמר רבי נתן: מכאן, שאמצעי משובח."

ביתר ביאור מובאים הדברים ב'ספרי זוטא' (במדבר ח, ב) שם נאמר:

"ומנין שיהיו הנרות מוסטריין [פונים הצידה] כנגד נר האמצעי? תלמוד לומר: 'אל מול פני המנורה', וכן הוא אומר: 'והוא יושב ממולי'. אמר רבי שמעון: כשהלכתי לרומי וראיתי שם את המנורה היו כל הנרות מוסטריין כנגד נר האמצעי."

לאור האמור לעיל, שהיה עניין מיוחד בהפניית המנורה מכיוון קודש הקודשים לכיוון צפון, מובן מדוע ציוותה התורה להפנות את הנרות המזרחיים והמערביים אל הנר האמצעי, שכן, בצורת סידור זו, בוודאי 'לא יאמרו לאורה הוא צריך', אלא הכל פונה לכיוון השולחן.

שיטת חז"ל במדרשי ההלכה: נרות המנורה סדורים בין מזרח למערב. הנרות פונים לנר האמצעי וה'נר המערבי' - סמוך לפרוכת.



תחילה קבע הרמב"ם שהנרות מונחים ממזרח למערב - ולבסוף חזר בו.

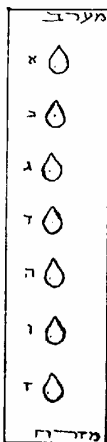
בבואנו לעיין בשיטת הרמב"ם בהלכה זו, נמצא, שלמרות דבריו בהלכות בית הבחירה, כנ"ל, שהמנורה עמדה בין צפון לדרום, עם זאת, נראה, שאין הרמב"ם שולל לחלוטין את האפשרות, שאכן, המנורה עמדה בין מזרח למערב.

זאת, על פי מה שכתב במסכת תמיד. שכן, תחילה פסק הרמב"ם שם כדעת המקורות דלעיל, שהמנורה עומדת בין מזרח למערב, רק מאוחר יותר חזר בו. עיין שם, שהרמב"ם מאריך בהסבר סדר הטבת הנרות והדלקתם, שסדר ההטבה תלוי בצורת עמידתה של המנורה.

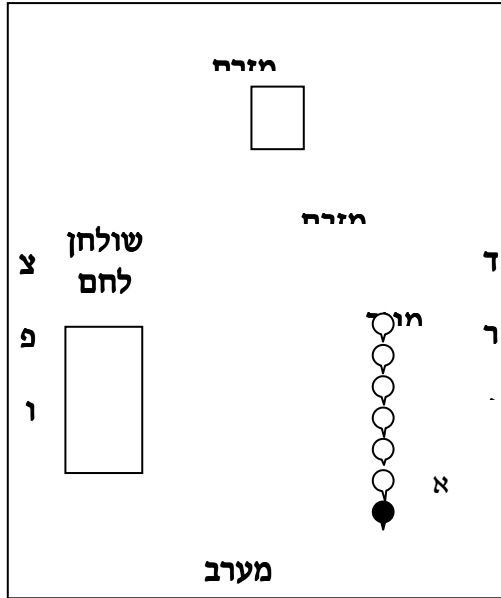
מתברר, שתחילה נטה לומר כדעת רבי ושאר המקורות המובאים לעיל, שהמנורה עומדת בין מזרח ומערב. לבסוף חזר בו הרמב"ם משיטה זו, מחק את דבריו הראשונים וכתב כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון, שהמנורה עמדה בין צפון לדרום.

להלן דבריו בפירושו למסכת תמיד (ו', א) על לשון המשנה האומרת: 'מי שזכה בדישון המנורה, נכנס [הכהן להיכל] ומצא שתי נרות מערביין [כמובא לעיל, יש גורסים שם 'מזרחיים', עם זאת, לעניין עמידת המנורה בין מזרח ומערב שתי הנוסחאות במקומן] דולקין, מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק, שממנו מדליק את המנורה בין הערביים'. ומסביר הרמב"ם שם:

"היא [המשנה] דעת מי שסובר כי שבעת הנרות היו בין מזרח למערב, סדורין אחד לגב חבירו, וינר מערבי - השביעי - כצורה הזו:



- ואינה הלכה! [אין הלכה כמשנה זו]... כי מן המערבי - והוא שכתוב עליו (א) - כפי סברתו - מדליק שאר הנרות בין הערביים. ואם מצא שכבר כבה נר מערבי, אז מנקה אותו ונותן בו פתילה ומדליקו ממזבח העולה, לא מנר משאר הנרות. לפי שגר מערבי זה - והוא שכתוב עליו (א) לפי סברתו [שאינה להלכה] ממנו מדליקין שאר הנרות אם כבה. והוא [הנר המערבי] אם כבה - מדליקין אין אותו אלא ממזבח העולה."



דעת הרמב"ם בשיטה הראשונה: המנורה עומדת בין מזרח למערב.
ה'נר המערבי' - במערב (תמיד ו', א תרגום הרב קאפח).

ומעיר הרב יוסף קאפח במקום: 'כל קטע זה, לא היה ב'מהדורה קמא' [בכתב היד הראשון של פירוש הרמב"ם] והוסיפו רבינו במהדורה אחרונה'.

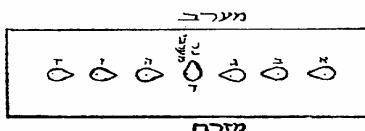
כלומר, עד למהדורתו האחרונה סבר הרמב"ם שהלכה כאותה משנה ב'תמיד' האומרת, שהנרות עמדו **בין מזרח למערב** - כדעת כל המקורות דלעיל. רק לבסוף שינה את דעתו, וקבע שמשנה זו אינה להלכה.

וראה את פירוש הרמב"ם למשנה ב'תמיד' (ג', ט) האומרת:

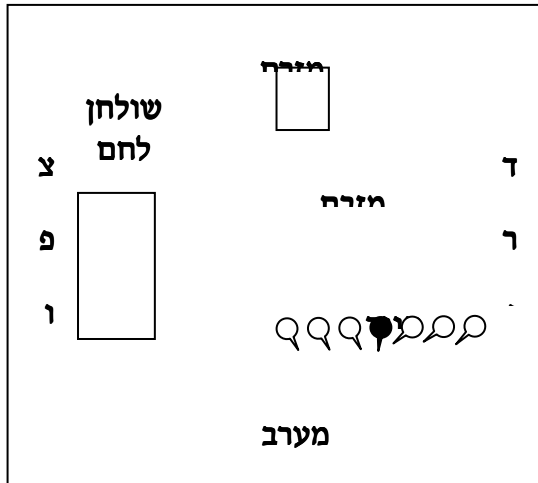
"מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא שתי נרות דולקות מדשן את השאר ומניח אלו במקומן. מצאן שכבו, מדליק אותן מן הדלוקין ואחר כך מדשן השאר."

במשנה זו פירש הרמב"ם את הפירוש הנראה לו להלכה, כשסדר ההטבה נעשה במנורה העומדת בין צפון לדרום. אלו דבריו:

"ואני אצייר לך כאן אופן סדר שבעת הנרות היאך היו בין **הצפון לדרום**, ואכתוב אות על כל נר, כדי שיהא אפשר לרמוז עליו בקלות



בעת הפירוש, וזוהי צורתן: ופיות כל הנרות כלפי האמצעי אחד לגב השני - כפי שהוא בציור. והנר שכתוב עליו (ד) הוא נר מערבי... ונקרא 'מערבי' מפני שפיו לצד מערב. ועל סדר זה רמזו יתעלה באומרו: 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות', כלומר, שיהיו פיות כל הנרות כלפי זה האמצעי אשר פניו למערב."



הרמב"ם בשיטה אחרונה: נרות המנורה סדורים בין צפון לדרום. ה'נר המערבי' באמצע.

בהתאם לדבריו אלה כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ג', יב) שהמנורה עמדה בין צפון ודרום - כמובא לעיל.

אולם, כאמור, מעיר הרב קאפח (הערה 24) על פירושו של הרמב"ם, שהרמב"ם הכניס שינויים ותיקונים בפירושו למשנה זו. תחילה ב'מהדורה קמא' צייר הרמב"ם את הנרות כשהם סדורים בין מזרח למערב, שכן, סבר תחילה כדעת רבי ושאר המקורות המובאים לעיל, שהמנורה עומדת **בין מזרח למערב**. אולם מאוחר יותר מחק הרמב"ם את מה שכתב תחילה, וחזר בו מסיבה כלשהי, וצייר את הנרות כשהם סדורים **בין צפון לדרום**.

ואלו דברי הרב קאפח בהערתו:

"במהדורה קמא [כתב הרמב"ם שהנרות היו מסודרים] 'בין המערב והמזרח', וכן הוא בנדפס [בפירוש המובא בדפוסים] ותוקן [בכתב יד הרמב"ם] כלפינו. וכן תיקן בכל הלשון דלקמן. כי במהדורה קמא **סבר כרבי, דאמר: 'מזרח ומערב היתה [המנורה]**

מונחת, והדר סבר [וחזר בו הרמב"ם וקבע שהמנורה מונחת] **צפון ודרום**, כדאיתא במנחות (צ"ח:) וכך פסק בהלכות בית הבחירה (ג', יב). גם בציור היו הנרות מונחים בין מזרח למערב וכפי שהובא לקמן (ו', א) ומחקן רבנו ותיקן כלפנינו.

קביעת הרמב"ם, שהמנורה מונחת בין צפון לדרום - מעוררת קשיים ותמיהות

הרמב"ם, כאמור, לא נתן טעם מדוע חזר בו מדעתו, ויש מקום לתמיהה על קביעתו החדשה וכפי שהעירו מחברים שונים:

א. בעל ה'כסף משנה' (הלכות בית הבחירה פרק ג', הל' יב) מעיר, כי כלל נקוט בידינו, ש'הלכה כרבי מחבירו' (עירובין מ"ו:). ממילא, יש לפסוק כמו רבי, שהמנורה - אורכה לאורך הבית, במיוחד כשרבי מסתמך על פסוק בתורה שנאמר:

'ערוך אותו אהרון לפני ה'", היינו, יערוך את הנר המערבי שבקצה שורת הנרות, שהוא הנר הסמוך לפרכת קודש הקודשים. ה'כסף משנה' מנסה להסביר מדוע חזר בו הרמב"ם. לדעתו, נטה הרמב"ם לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון מכוח הפסוק שהביא. אולם הסבר זה דחוק, שכן, אין לפסוק זה יתרון על הפסוק שהביא רבי כראיה. שכן, רבי אלעזר ברבי שמעון מביא כראיה את הפסוק: 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות'.

לדעת הרמב"ם, לפסוק זה משמעות אחת ויחידה, היינו, 'פני המנורה' כולה פונים מערבה אל קודש הקודשים, שכן, הנר האמצעי - הנקרא 'מערבי' - הוא 'פני המנורה' הפונה מערבה, וכל הנרות פונים אליו.

אולם כפי שראינו לעיל בדברי חז"ל והפרשנים, אין כל רמז בפסוק שהמנורה פונה מערבה. להיפך בדברי חז"ל מוסבר פסוק זה עצמו, שהנרות סדורים בין מזרח ומערב ו'פני המנורה' פונים צפונה אל השולחן. כמו כן, בנוסף לכך הנרות פונים אל קנה המנורה המרכזי. כאמור, כיוון המנורה כלפי צפון יש לו שתי סיבות: האחת - כדי להאיר על שלחן לחם הפנים, השניה - כדי 'שלא יאמרו [הבריות]: לאורה הוא צריך!' ממילא, אין ראייה לרמב"ם על כיוון המנורה למערב. במה, אפוא, גדול כוחו של הפסוק שהביא רבי אלעזר ברבי שמעון על הפסוק שהביא רבי?!

ב. למעשה הרמב"ם עצמו בהלכות בית הבחירה (ג', יב) פוסק כרבי במנחות (צ"ח:): **שהשולחן מונח אורכו - לאורך הבית**, ומקור הלכה זו בדברי רבי הלומד את כיוון השולחן מכיוון עמידת המנורה בהיכל. וכשם שהמנורה עומדת כשאורכה לאורך הבית בין מזרח למערב - כך גם השולחן מונח בין מזרח למערב. מעתה, אם הרמב"ם דוחה את דברי רבי, וסובר שהמנורה עמדה לרוחב הבית, ממילא - 'נפל היסוד - נפל הבנין', שכן,

אם המנורה עומדת **לרוחב**, ממילא אין אפשרות ללמוד ממנה שהשולחן עומד **לאורך** הבית¹⁶.

ההלכה ברמב"ם בדבר כיוון המנורה לצפון - נקבעה על פי גרסה יחידאית בתלמוד

לאור המקורות שהבאנו לעיל והתמיהות, קשה להבין, מה הניע את הרמב"ם לחזור בו מן הדעה שהנרות היו פרוסים בין מזרח ומערב - כפי שסבר תחילה וכמוכח ממקורות חז"ל כנ"ל - ומדוע הכריע כדעה שהמנורה היתה בין צפון ודרום.

יש להציע בעניין זה שתי תשובות: האחת - שה'ברייתא דמלאכת המשכן', אשר שם נאמרו דברים חד משמעיים בקשר לכיוון המנורה שעמדה בין מזרח למערב, ספר זה - שאינו מצוי - לא היה, ככל הנראה לנגד עיני הרמב"ם.

השנייה - שמא היתה לפני הרמב"ם גרסה שונה בתלמוד - בלשון הברייתא במנחות (צ"ח:). שכן, לעומת הנוסח המופיע אצלנו בדפוסים כמובא לעיל:

"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' - מלמד, שהיו מצדדין פניהם כלפי נר האמצעי."

נראה, שלפני הרמב"ם היתה נוסחה אחרת. שכן, הגרסה כפי שהיא מופיעה בחלק מן הדפוסים באותו עניין במסכת מגילה (כ"א:) שונה, וכך נאמר שם:

"מלמד, שמצדד פניהם [של הנרות] כלפי נר מערבי, ונר מערבי [מצדד פניו] כלפי שכינה."

בהתאם לגרסה זו, אכן, עמדה המנורה כשפניה למערב, וממילא הנרות סדורים בין צפון לדרום, אלא שהם פונים אל הנר האמצעי. לשיטה זו הנר האמצעי הוא שפונה מערבה כלפי השכינה בקודש הקודשים.

כך ניתן להסביר את דעת הרמב"ם, שראה לנכון להסתמך על גרסה זו, ולפיכך פסק בניגוד למקורות שלפנינו.

נזכיר כאן את אשר הבאנו לעיל מדברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (ג', מה):

"וכן עשו מנורה לפניו - רוממות וכבוד לבית. כי הבית שנרות דולקים בו תמיד והוא מוסתר בפרוכת - יש לו בנפש רגש גדול. וכבר ידעת הדגשת התורה את הדעה על

¹⁶ כעין זה הקשה ב'לחם משנה' בהלכות תמידין ומוספין ה', ד. וראה גם בשו"ת 'נודע ביהודה' - ב אר"ח קכב שתמה על הרמב"ם ותירץ את דבריו בדוחק. וראה גם מנחת חינוך מצוה צז בעניין זה.

רוממות המקדש ויראתו, כדי שתהא לאדם **התפעלות שפלות הרוח** והכניעה בעת ראייתו.¹⁷

ניכר מדברי הרמב"ם, שמטרת המנורה, לדעתו, לא להאיר על השולחן כנ"ל, אלא להאיר 'לפניו' - 'לפני ה' - כנגד **הפרוכת**, המסתירה, כביכול, את השכינה מאחוריה, והנרות הדולקים מול הפרוכת מוסיפים יראה. מכאן מסקנה על הכיוון בו צריכה המנורה לעמוד, לשיטתו, כלומר מצפון לדרום.

אולם לאור כל המקורות דלעיל ב'ספרי', וב'ברייתא דמלאכת המשכן', כמו כן, לאור הגרסה שלפנינו בתלמוד, שהנרות היו סדורים בין מזרח למערב ו'פני המנורה' פנו צפונה לכיוון השולחן, ואשר בהתאם לכך הלכו הפרשנים והפוסקים, דומה שלאור האמור, הדעת נוטה כפסק הרמב"ם במהדורתו הראשונה, שם פסק שהמנורה עמדה בין מזרח ומערב, כדעת רבי ומדרשי ההלכה - כמובא לעיל.

ד. הנר המערבי בהיסטוריה ובארכיאולוגיה

עדות על כיוון המנורה בהיכל - מאת כהן צייר מימי בית שני

לסיום הדברים, להלן שתי עדויות מתקופת בית שני, באשר לכיוון עמידת המנורה וסידור הנרות ממזרח למערב. גם אם אין בהן ראייה חד משמעית, יש בהן כדי לחזק ולתמוך את השיטה שהמנורה עמדה בין מזרח למערב.

אחת העדויות עולה מציור שנמצא בבית כהנים בירושלים מתקופת הבית השני¹⁷, אשר נחשף בחפירה ארכיאולוגית ברובע היהודי סמוך למקום המקדש, שם התגלה ציור של מנורת המקדש על לוח עשוי טיט. אמנם הציור נעשה בחובבנות, ובוודאי שאין לפרש ולדרוש אותו לפרטיו. עם זאת יש כמה דברים בולטים בציור, שברור שנעשו מתוך שימת לב למנורה שאדם ראה בעיניו ככהן המשרת בהיכל.

לדוגמה, הקנים נעשו בצורה מעוגלת. הסברה נותנת, שצורה זו משקפת מציאות שהכהן ראה בעיניו, ויש בכך כדי להעיד על צורת הקנים במנורת המקדש, במיוחד לאור העובדה שיש שמייחסים לרמב"ם דעה שקני המנורה היו אלכסוניים¹⁸. לענייננו, דומה, שיש בנרות המנורה כפי שצוירו בתרשים עתיק זה, כדי ללמד משהו על צורת עמידת המנורה, סידור הנרות, וכן הנר המערבי.

17 עיין בעמוד מס' 80.

18 אמנם יש ציור כעין זה שיצא מתחת יד הרמב"ם למטרה מסוימת, ומשום כך מייחסים לרמב"ם שיטה מיוחדת בעניין צורת המנורה, ולא כאן המקום להצביע על הבעיה המונחת ביסודה של תפיסה זו.

המתבונן בצורת האש העולה מנרות המנורה - כפי שצוירו על ידי הצייר, יבחין, שצייר את האש לא בצורתה הטבעית, שכן, הלהבות כולן פונות ימינה, דבר הנוגד את טבעה של האש שדרכה לעלות ישר למעלה. הדבר חוזר בכל ארבעת הלהבות (שנותרו מן הציור). דומה, שרצה הצייר לרמוז בכך, שהמנורה עמדה בין מזרח ומערב, אלא שהפתילות והלהבות שלה פנו ימינה לעומד בהיכל - לכיוון קודש הקודשים במערב.

זאת, כשיטת המקורות המובאים לעיל שהמנורה עמדה בין מזרח ומערב, כמו כן כשיטת הרמב"ם ב'מהדורה קמא', שם קבע, שהנר המערבי הוא הנר שבקצה המנורה במערב, כן קבע, שכל הנרות שבמזרח פונים אל הנר המערבי.

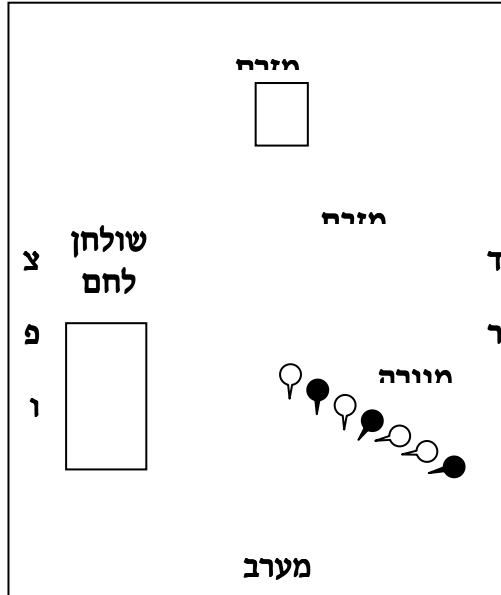
ציור נרות המנורה בבית כהנים בימי בית שני, סמוך למקדש. הלהבות
כולן סדורות לימין, למערב.

עדות מפי יוסף בן מתתיהו: המנורה עמדה באלכסון!

עדות ראייה לצורת עמידת המנורה - שיש בה מן החידוש - עולה מכתבי יוסף בן
מתתיהו. זו לשונו (קדמוניות היהודים, ספר שלישי ו', ז):

“ולפני השולחן בקרבת הקיר הפונה דרומה, עמדה מנורה שהותכה מזהב טהור... הנרות הביטו לצד מזרח דרום, משום שהמנורה הייתה עומדת באלכסון.”

יוסף בן מתתיהו: המנורה עומדת באלכסון. במנורה שלשה נרות תמיד.



בתיאורו - פתרון לספק בכיוון המנורה ופתרון ספקות בינר המערבי.

שני פרטים ברורים עולים מדברי יוסף בן מתתיהו: א. המנורה עמדה מול השולחן - כמתואר לעיל. ב. המנורה עמדה באלכסון.

הפרט הלא ברור בדבריו הוא המשפט: 'הנרות הביטו לצד מזרח דרום'. - מה משמעותו של משפט זה?

עם זאת, העובדה שיוסף קושר את עמידת המנורה אל מול שולחן לחם הפנים, מדברת בעד עצמה, כנ"ל, שהמנורה האירה על השולחן.

באשר למשפט: 'המנורה הייתה עומדת באלכסון' נראה שהוא רב משמעות, שכן, לא שמענו על כך משום מקור אחר. נראה בבירור, שיוסף בן מתתיהו הכהן אמר את דבריו אלה מתוך שהכיר את עמידת הכלים בהיכל מקרוב. אמנם, נכון שאין לסמוך על דבריו כעדות בהלכה, מה עוד, שיייתכן ונפלה טעות בתרגום הדברים לעברית. עם זאת דווקא לאור הדיון דלעיל, היינו, המחלוקת בין רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון באשר לכיוון

המנורה, והספק שנפל בדברי הרמב"ם עצמו, שתחילה סבר שהמנורה עומדת בין מזרח למערב, ולאחר מכן הגיע למסקנה שעמדה בין צפון לדרום, דומה שספק זה היה גם נחלתם של חכמי בית שני.

ייתכן, אפוא, שמתוך רצון לצאת ידי חובת כל הדעות, היינו, שהנר המערבי יהיה המערבי ביותר, וכן שהמנורה תאיר על השולחן ולחם הפנים, ומאידך, כדי שלא יגידו 'לאורה הוא צריך', לפיכך העמידו את המנורה באלכסון, שכן, בכך יוצאים ידי חובת כמה הלכות: גם מעמידים את המנורה 'נוכח השולחן', וגם מסדירים את הנר המערבי, וגם מרחיקים את האור מן הפרוכת, כדי שלא יגידו לאורה הוא צריך'.

כעין זה מצינו במזוזה, שנפל ספק בין הפוסקים באשר לצורת קביעתה; יש מי שאומר שצריך לקבוע אותה בזקיפה - ובמאונך דווקא, ויש מי שאומר, שאם קבעו אותה בזקיפה - פסולה, וצריך לקבוע אותה דווקא במאונך. ואילו 'המדקקים יוצאים ידי שניהם, ומניחים אותם באלכסון' (ראה יורה דעה הלכות מזוזה רפ"ט, ו). ייתכן, אפוא, שכן נהגו בימי בית שני, ומחמת הספק באשר לכיוון המנורה ומתוך רצון לקיים את הצו: 'ובכל אשר אמרתי לכם תשמרו' - כנ"ל, ולדייק בהעמדת המנורה, לפיכך העמידו אותה באלכסון. בשיטה זו של העמדת המנורה התקיימו כל הפסוקים האמורים במנורה:

האחד: 'ואת המנורה נוכח השולחן', שכן המנורה עמדה מול השולחן והאירה עליו.

השני: 'ערוך אותו אהרון', שכן הנר המערבי הקרוב למערב נשאר כנר יחיד סמוך לפרוכת קודש הקודשים.

השלישי: 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות', היינו, שהנרות משני הצדדים היו 'מוסטרים' ודולקים כנגד נר האמצעי¹⁹.

לפי יוסף בן מתתיהו דלוק שלשה נרות כל יום כנר תמיד - אולי לצאת ידי הספק

עוד נקודה המעוררת מחשבה, מצינו בכתבי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר ג. ח, ג) בעניין מספר 'נרות התמיד' במנורה, זו לשונו:

"פעמיים ביום; לפני עליית החמה ועם שקיעתה, צריך היה... לקדש שמן ולשמרו בשביל הנרות. **שלשה מהם** צריכים לדלוק **במשך היום כולו** במנורת הקודש לפני אלקים, ואילו את השאר היה צריך להדליק בערב."

19 דומה, שהמעין היטב בסוגיה במנחות (צ"ח:) בדברי ר' אלעזר ברבי שמעון, האומר שם, שהיו מצדדים את נרות המנורה ('דמצדדי להו אצדודי' - בלשון הגמרא), שבעיון נכון ניתן להגיע למסקנה, שכוונתו לומר, שלא את הנרות בלבד צידדו, אלא את **המנורה כולה צידדו**, והעמידו אותה באלכסון כנ"ל. אולם יארכו הדברים להסברת הגמרא שם, ולא כאן המקום להאריך.

הדבר נראה תמוה, שכן לדבריו היו שלשה 'נרות תמיד' שדלקו במנורה.

אפשר כמובן לדחות את דבריו, שכן, לא מצינו סימוכין במקורות לדעה זו.

עם זאת, בהנחה שיש לפנינו עדות ראייה, דומה, שמשפט זה יש בו כדי להאיר את המשניות במסכת תמיד (ג', ט. ו', א) המובאות לעיל, שם חוזר המשפט 'מצא שני נרות מזרחיים דולקים'²⁰. הוודאות בה מדברת המשנה על כך, שבוודאי ימצא הכהן שני נרות דולקים, מלמדת, שאכן, לרוב כך היה. ועיין שם בפירוש הרמב"ם, שהיה הכהן משאיר שני נרות אלה דולקים, ובנוסף לכך הלכה היא, שיש להקפיד על הנר המערבי שידלק תמיד, זאת, כדי להדליק ממנו את הנרות בין הערביים. נמצא, שלדעת הרמב"ם היו לפחות שלשה נרות שחובה להשאירם דלוקים כל היום. לא כאן המקום להרחיב, שכן הדבר מחייב בדיקת שיטות פרשניות אחרות בעניין הדלקת המנורה. על כל פנים, נראה, שאין דבריו של יוסף בן מתתיהו בעניין שלשת הנרות הדולקים כל היום תלושים מן המציאות - כפי שהיתה מוכרת לו מחיי היום יום במקדש.

עם זאת, בהמשך לאמור לעיל, שבימי בית שני פתרו ספיקות בהדלקת המנורה על ידי העמדתה באלכסון, יש מקום לומר, שהמחלוקת בעניין זהותו של הנר המערבי ומקומו במנורה קדומה היא, וראשיתה בימי בית שני²¹.

לאור האמור, כיון שהיה לאנשי בית שני ספק מהו הנר המערבי, יש מקום לומר, שהדליקו שלש נרות מספק - כשלשת הדעות שהובאו לעיל בעניין זה:

א. נר שני ממזרח, זאת, כדעת רש"י במסכת שבת המובאת לעיל, וכפי שנראה מלשון המשנה בתמיד.

ב. הנר שבקצה המנורה במערב, כדעת רש"י במנחות וכדעת הרמב"ם, היינו, הנר הכי מערבי במנורה סמוך לפרוכת.

ג. הנר האמצעי במנורה, שלאחר שהניחו את המנורה באלכסון כלפי מערב וקודש הקודשים, הפך גם הנר האמצעי ל'נר מערבי', זאת, כדעת הרמב"ם במהדורה אחרונה של פירוש המשנה. כך יצאו חכמי ימי בית שני ידי חובת כל הדעות בהדלקת המנורה.

20 או לגירסת הרמב"ם: 'מצא שני נרות דולקים' עיין שם.

21 וראה למשל יומא נא, ב. שם נפל ספק לחכמי בית שני איך לנהוג באשר ל'אמה טרקסין' - הקיר המבדיל בין קודש הקדשים לקודש, ומספק עשו שתי פרוכות. כך גם ניתן לומר באשר למנורה, משנפל לאנשי בית שני ספק איך להעמיד את המנורה, העמידו באלכסון וכך באו הכל על פתרונם).

המערכה לקיום האש והדלקת אש המערכה

במשנה במסכת יומא (דף מ"ג:) מובאות שלש דעות לגבי מספר מערכות האש שהיו על גבי המזבח:

שתיים - דעת רבי יהודה, שלש - דעת רבי יוסי, שהיא זו הנפסקת להלכה, ארבע - דעת רבי מאיר.

בין התנאים ישנה הסכמה בנקודות הבאות:

- א. המערכה הראשונה היא 'המערכה הגדולה' עליה מקטירים את הקרבנות.
- ב. המערכה השנייה היא 'מערכת הקטורת' ממנה לוקחים גחלים לשם הקטרת הקטורת במזבח הזהב אשר בהיכל.
- ג. ביום הכפורים מוסיפים מערכה נוספת של אש.
- ד. את אש התמיד של המנורה ('הנר המערבי') לוקחים אף היא מן המזבח.
- ה. התנאים לומדים לגבי שתי המערכות הראשונות מאותם הפסוקים, כפי שנראה בע"ה לקמן.

אופן הלימוד לגבי מספר מערכות האש

מספר מערכות האש נלמד בספר ויקרא בתחילת פרשת צו, וכך נאמר שם:

"וידבר ד' אל משה לאמר: צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו" (שם, ו', ב)

פסוקים ג-ד עוסקים בהרמת והוצאת הדשן, ובהמשך:

"והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר, וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים. אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (שם, ה-ו)

כך מבינים התנאים את הפסוקים הנ"ל:

פסוק ב' - "היא העולה על מוקדה". זו המערכה הגדולה.

"ואש המזבח תוקד בו". זו מערכת הקטורת.

פסוק ה' - "והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה". זו המערכה לקיום האש (לדעת רבי יוסי וכן רבי מאיר שלומד מהייתור של 'והאש' גם לגבי המערכה הרביעית עבור האיברים והפדרים שלא נתעכלו ביום).

פסוק ו' - "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה". מאש המערכה לוקחים אש עבור אש התמיד של המנורה.

כפי שאמרנו כל התנאים לומדים מפסוק ב' לגבי שתי המערכות הראשונות שעל גבי המזבח. אנו ננסה בע"ה לבאר את מהותה של המערכה השלישית. הברייתא במסכת יומא (מ"ה). אומרת כי זו מערכה "של קיום האש", ויש להבין: מהי המשמעות של 'קיום האש'?

תפקיד המערכה השלישית: לצורך המערכה הגדולה או לקיום אש התמיד

רש"י בפירושו לתורה אומר על פסוק ה' שהוזכר לעיל: "אם אין אש של מערכה גדולה מתגבר, מוסיפין עליו מז"ה". כלומר: לדעת רש"י מטרתה של המערכה השלישית היא להבעיר את המערכה הגדולה במידה וזו עומדת לכבות (וכן מבואר אף בריטב"א). מכאן שלפי רש"י 'קיום האש' עניינו הבערת אש המערכה הגדולה למען לא תכבה. אין בה ענין עצמי אלא רק כאמצעי להדלקת אש המערכה הגדולה. יתכן שלדעת רש"י 'אש התמיד' שעל גבי המזבח היא אש המערכה הגדולה, וכדי שהיא תבער באופן תמידי קיימת אש נוספת על גבי המזבח (שהיא המערכה השלישית) שכל תפקידה הבערת אש.

הרש"ש, בפירושו לגמרא (יומא מ"ה), מעלה סברא נוספת: אולי זו גזרת הכתוב שתהיה אש תמידית דולקת על המזבח, כפי שאכן משמע מן הפסוק 'תוקד בו לא תכבה'. לדעתו אם אש המערכה הגדולה נכבית מעצמה - תכבה, ורק לצורך ההקטרה ידליקוה עם שחר. לפי סברא זו יש עניין עצמי באש המערכה השלישית, והיא זו הנקראת 'אש התמיד' שעל המזבח.

מעיון בדברי הרמב"ם משמע לכאורה שדעתו כסברת הרש"ש, שיש ענין עצמי במערכה השלישית. זו לשונו:

"ומערכה שלישית אין עליה כלום אלא לקיום מצות האש, שנאמר: 'אש תמיד תוקד'...
'והאש על המזבח תוקד בו' - זו מערכה שלישית של קיום האש."

(הל' תמידין ומוספין ב', ד-ה)

להלן ננסה להבין מה הכוונה 'אין עליה כלום'. כמו כן ננסה לבאר אם מערכה זו דומה לשתי המערכות הראשונות או שונה מהן.

דעת הרא"ם והמהר"ל: שני גזרי העצים הם 'המערכה השלישית'

רש"י בבאורו לויקרא ו',ה (שהוזכר לעיל) אומר "ריבה כאן יקידות הרבה", כלומר: בפסוקים הנ"ל מפורטות מערכות האש השונות הנלמדות בדרך של ריבוי מהפסוקים. המהר"ל בבאורו 'גור אריה' מפרט את המערכות השונות, ובהתייחסו למערכה השלישית הוא אומר: "... דצריך עוד מערכה לקיום האש, והם שני גזרי עצים, שאם לא היה אש המערכה הגדולה מתגבר - היה מקיים מן מערכה זאת" (כך מבואר אף ברא"ם). מבואר שדעתו היא כרש"י שתפקיד המערכה השלישית הוא להרבות את האש של המערכה הגדולה. אולם בדבריו מצאנו חידוש גדול והוא שהמערכה השלישית היא שני גזרי העץ שעל עריכתם על האש נצטוונו בפס' ה: "ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר". כפי שנראה לקמן יש צווי להוסיף שני גזרי עץ על המערכה הגדולה, אולם לפי דברי הגור אריה' גזרי עץ אלו הנם המערכה השלישית עצמה. ייתכן שה'גור אריה' סובר כך כיון שהציווי על הבאת שני הגזירים מופיע בפס' ה', ממנו לומדים על המערכה השלישית, ומכאן ניתן להבין שעניינם חד הוא. יתכן לומר שלדעת המהר"ל שני הגזירים היו מונחים לצדי המערכה הגדולה ולא היו מקטירים עליהם את הקרבנות שכן כל תפקידם הוא להרבות את אש המזבח בעת הצורך.

תמיהת ה'לחם משנה' על דברי הרא"ם וישובה

ה'לחם משנה' בהלכות תמידין ומוספין (ב', ד) תמה על דברי הרא"ם הנ"ל, שכן לפי הרמב"ם המערכה השלישית היא לצורך קיום האש בעוד שמצות הוספת שני הגזירים היא מצווה נפרדת. אגב דבריו הוא מקשה מדוע הרמב"ם לא הזכיר את המערכה השלישית בהלכה שבה הוא מבאר את סידור מערכות האש (בהלכות תמידין ומוספין פרק ו' הל' א). מתרץ ה'לחם משנה' שכיון שעיקר עניינה של המערכה השלישית, לדעת הרמב"ם, הוא לקיום אש התמיד הרי שאין לה זמן הדלקה מסוים. לפי סברא זו עיקר עניינה של אש התמיד הוא שהיא תהא דולקת באופן תמידי, ולכן אין היא נכללת במנין העבודות הקבועות עם שחר במקדש שהרי אין צורך להדליקה כל בוקר מחדש מכיון שהיא כבר דולקת.

ניתן ליישב את תמיהתו של ה'לחם משנה' על פי דברי הגור אריה' שהבאנו לעיל, שכן אז יובנו דברי הרמב"ם באופן שונה. זו לשון הרמב"ם לאחר שהזכיר את סידור שתי המערכות הראשונות:

"ואח"כ מעלה שני גזרי עצים ומניחן על המערכה הגדולה להרבות האש".

ניתן להבין מדבריו שקיום האש הוא להרבות את אש המערכה, ומכאן ניתן להסיק שדבר זה מתקיים באמצעות העלאת שני גזרי העצים על המערכה הגדולה. מסיבה זו הרמב"ם אינו מזכיר כלל את ענין הדלקת המערכה השלישית, שהרי זו מצות העלאת שני גזרי העצים ואין הדלקה נפרדת של המערכה השלישית שהרי היא חלק מהמערכה הגדולה.

הצתת ה'אליתא'

למחלוקת שראינו לעיל לגבי מהותה של המערכה השלישית יש השלכה גם לגבי אופן הדלקת אש המערכה.

לעיל ראינו כי לדעת רבי יהודה (במשנה) ישנן שתי מערכות אש בלבד על גבי המזבח. הפסוק ממנו לומד רבי יוסי על קיום המערכה השלישית (פס' ה', ראה הפסוקים דלעיל) נדרש לפי רבי יהודה בגמרא (דף מ"ה.) "להצתת אליתא". גם רבי יוסי מודה כי יש להצית את האליתא, אלא שהוא דורש זאת (כרבי שמעון) מהפסוק "ונתנו בני אהרן אש על המזבח" (ויקרא א', ז).

מהי אותה 'אליתא'? לדעת רש"י אילו קיסמים דקים. לדעת הרא"ש (בתמיד כ"ט.) אלו הם "חריות וקיסמין להבעיר את המערכה". המהר"י קורקוס (בבאורו להלכות תמידין ומוספין ב', ט) מביא את דעת הערוך שהקיסמים הם כמו זנבות, מלשון 'אליה'. בתמיד כ"ט. מבואר במשנה "ורוח היה בין הגזירים שהיו מציתים את האליתא משם". אומר שם המפרש: "בין סדרי העצים (של המערכה) היו מניחין ריוח... ונדלקים הגדולים על ידי הקטנים (שזו האליתא).

לגבי אופן 'הצתת האליתא' אומר רש"י בביאורו לגמרא יומא דף מ"ה. (אותה הזכרנו לעיל): "להצית בהן אור מערכה גדולה". במקום אחר בגמרא שם (דף כ"ד): מבארת הגמ' כך: "הצתת אליתא עבודה היא, הדלקה (של המנורה) לאו עבודה". כלומר: הצתת האליתא היא אחת מעבודות הבוקר הנערכות במקדש. מבאר שם רש"י לגבי הצתת האליתא: "הצתת קיסמים דקים אם הוצרך להצית על המזבח באחת מן המערכות כגון שקרבה מערכה לכבות, שנשרפה כל המדורה". ביאור זה של רש"י סותר לכאורה את באורו הראשון שראינו לעיל, שהרי קודם ביאר רש"י כי הצתת האליתא היא לצורך הדלקת המערכה, בעוד שכעת ראינו שרש"י ביאר כי הצתת האליתא היא רק לצורך הדלקת המערכה שעומדת לכבות. אולם יש לדייק בדברי רש"י האומר בלשונו 'כגון שקרבה מערכה לכבות', כלומר: זוהי דוגמא לאופן אפשרי של הצתת האליתא. מכאן שהצתת האליתא היא אכן הדלקת אש המערכה, אלא שלדעת רש"י גם הצתתה מחדש

לשם מניעת כיבוי מוגדרת כהצתה. כפי שכבר ראינו שיטת רש"י היא שהמערכה השלישית היא לצורך קיום אש המערכה הגדולה, ולכן אין חילוק בין הצתה חדשה של המערכה לבין הוספת אש¹.

הרמב"ם לא מזכיר בהלכות עבודת התמיד את הצתת האליתא, ובסעיף הבא נבאר בע"ה את שיטתו בנדון. יש להוסיף את דבריו של רבינו חננאל האומר כי הצתת האליתא היא ליבוי אש המערכה ולא תוספת קיסמים.

הדלקת אש המערכה - שיטת רש"י והרמב"ם

שיטת רש"י:

כפי שכבר ראינו לעיל אומר רש"י בבאורו לגמרא בדף מ"ה. כי הצתת האליתא היא הצתת המערכה הגדולה, וכנראה שכוונתו היא שזו מצות הדלקת אש המערכה. אם נצרך לכך את שיטת רש"י שמטרת המערכה השלישית היא להוסיף ממנה אש למערכה הגדולה, הרי מבואר שלדעת רש"י הצתת האליתא (הקיסמים) נעשית מן המערכה השלישית. מכאן ניתן להבין כי המערכה השלישית דלקה כל הזמן, ובעת הצורך הוסיפו ממנה אש באמצעות הקיסמים למערכה הגדולה.

עלפי הבנה זו בדברי רש"י נוכל להבין את המבואר בגמ' שהן לדעת רבי יוסי והן לדעת רבי יהודה יש להצית את האליתא בראש המזבח. אם ההצתה נעשית מן המערכה השלישית הרי שהיא תמיד מתבצעת בראש המזבח.

כמו כן ראיתי שהאחרונים מבינים מהירושלמי (יומא פרק ב', הל' א) כי יש להקדים את האש לעצים, מהנאמר בפס' "וערכו עצים על האש"². לאחר עיון בירושלמי לא זכיתי למצוא את המאמר הנ"ל, ונראה שיתכן שהמפרשים הבינו פסוק המצוטט שם כדברי האמוראים (שכן רבי זעירא מצטט שם את הפסוק "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים", עיין שם). יתכן גם שהדברים נכתבו באחת המהדורות הישנות של הירושלמי. בכל אופן - על פי דברי רש"י מובן שהאש קודמת לעצים, שהרי אש המערכה השלישית נמצאת על גבי המזבח. לכל הדברים האלו מצטרפת העובדה שהמשנה במסכת תמיד (ב', ה) מונה רק את הצתת שתי המערכות הראשונות כחלק מהצתת אש המזבח, בעוד שהמערכה השלישית לא נמנית שם.

1 קושיא זו על ה'סתירה' כביכול בדברי רש"י מופיעה בספר 'מקדש דוד' סימן לב, ד ד"ה "אמרין בתמיד", המחלק בדבריו בין שתי הלשונות של רש"י. לפי דברינו אין צורך בחילוק זה.

2 עיין משנה למלך על הלכות תמידין ומוספין ב', א וכן במקדש דוד לב, ד.

שיטת הרמב"ם:

כבר ראינו לעיל כי לדעת הרמב"ם מטרת המערכה השלישית היא למען קיום אש באופן תמידי על המזבח, ולא לשם הצתת אש המערכה הגדולה. אומר הרמב"ם:

"מערכה שלישית של קיום האש עושה אותה בכל מקום שירצה מן המזבח ומצית בה את האש. ולא יצית האש למטה ויעלה אותה למזבח, אלא במזבח עצמו מציתין שנאמר "ואש המזבח תוקד בו" - מכאן להצתה שלא תהיה אלא בראשו של מזבח."

(הל' תמידין ומוספין ב', ט)

לעיל כבר הזכרנו כי הרמב"ם לא מונה את הצתת האליתא ואת סידור המערכה השלישית בין עבודות התמיד (בהל' תמידין ומוספין פרק ו'), זאת למרות שבמשנה במס' תמיד נאמר במפורש נושא הצתת האש: "והציתו שתי מערכות אש". יתכן שיש לומר שלדעת הרמב"ם הצתת האש היא הצתת המערכה השלישית עצמה, ולא כרש"י שהצתת האליתא מתקיימת בהדלקת אחת ממערכות האש. דבר זה ניתן לדייק מלשון הרמב"ם שציטטנו לעיל, האומר לגבי המערכה השלישית "ומצית בה את האש" - במערכה זו דווקא, משא"כ בשאר המערכות לגביהן הרמב"ם לא מזכיר את נושא הצתת האש. אולם, מאידך, כיון שמערכה זו צריכה לדלוק לדעת הרמב"ם באופן תמידי הרי שאין לה זמן הדלקה קבוע. לכן הרמב"ם כלל לא מזכיר את הצתת האליתא בין שאר עבודות התמיד היומיות.

הרדב"ז, בבאורו לרמב"ם בהל' תמידין ומוספין (ב', ט) שציטטנו לעיל, מקשה מדוע הרמב"ם הזכיר בדבריו לגבי ההצתה בראש המזבח דוקא את הפס' "ואש המזבח תוקד בו" (ויקרא ו', ב) שממנו לומדים כל התנאים לגבי מערכת הקטורת. הרמב"ם הרי פוסק כרבי יוסי שקיימות על המזבח שלש מערכות אש, ולכן היה מסתבר אם היה מביא את הפסוק שממנו למד רבי יוסי על הצתת האליתא בראש המערכה, והוא הפסוק "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח" (ויקרא א', ז). הרדב"ז מתרץ שם כי הרמב"ם מביא את הפסוק שמתבאר ביתר קלות לפי הפשט. יתכן שניתן להוסיף כי לכל השיטות הדלקת אש המערכה נעשית על גבי המזבח עצמו (ולא רק אליבא דתנא מסוים) ולכן הוא בוחר דוקא את אותו הפסוק התואם את פשט המקרא.

יתכן שנוכל לדייק דבר נוסף בלשון הרמב"ם האומר "ומצית בה את האש" - מהמערכה השלישית יש להדליק את שאר המערכות, שכן המילה 'בה' משמעותה 'באמצעותה'. היא זו שהדלקתה נעשית בראש המזבח וממנה מדליקים את שאר המערכות. דבר זה מדויק אף עפ"י שיטת רבנו חננאל (שהזכרנו בסעיף הקודם) לפיה

הצתת האליתא היא 'הלהבת עצי המערכה', ולפיכך הבאת האש והצתת האליתא חד הם לדעת הרמב"ם³.

לסכום דברי הרמב"ם: מבואר שלשיטתו יש מצות עשה להיות אש יקודה על המזבח, וזו המערכה השלישית בה מתקיים גם הדין של הצתת האליתא על גבי המזבח דוקא. יש מצוה להביא אש מן ההדיוט, והיא מתקיימת בלקיחת האש מהמערכה השלישית והלהבתה. יש להזכיר שבפירוש המשנה לתמיד אומר הרמב"ם כי הצתת האליתא היא העברת גחלת שלקחו מהמערכה למערכת הקטורת. יתכן לומר לפי דברינו כי לאחר העברת אש מהמערכה השלישית למערכה הגדולה ניתן להמשיך ולהעביר ממנה אף למערכת הקטורת, וזו העברת גחלת דווקא ולא הצתת האש גופא. לשיטת רמב"ם עיקר הענין הוא בהעברת אש למערכה, בעוד שלשיטת רש"י עיקר הענין הוא בהדלקת האש עצמה.

סדור שני גזרי העצים

חז"ל לומדים משני פסוקים בתורה על העלאת שני גזרי העצים על גבי המערכה הגדולה, הן בתמיד של שחר והן של בין הערבים. הפסוקים הם:

"והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה וביער עליה הכהן עצים כבוקר בבוקר, וערך עליה העולה והקטיר עלי חלבי השלמים." (ויקרא ו', ה)

וכן:

"ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש." (ויקרא א', ז)

מכאן - שאין זה קשור לסדור המערכה בדוקא, שהרי אין מסדרים את המערכות מחדש בין הערבים, אלא עיקר ענינם להרבות את האש". מכאן שאין לכאורה הבדל אם מניחים את הגזירים לפני או אחרי הדלקת האש (שלא כמבואר בספר מקדש דוד סימן לב, ד). אם כי מצד הסדר הפשוט לכאורה יש לומר שעיקר הבאתם הוא דווקא לאחר סדור שתי המערכות שכן גזרי העצים קשורים להדלקת המערכה.

בגמרא (יומא כ"ד:): נחלקו רב ורבי יוחנן אם 'סידור שני גזרי עצים' הינה 'עבודה תמה' או לא. דהיינו: האם סידור שני גזרי העצים הינו סיום סידור עצי המערכה (דעת רבי יוחנן) או שזהו חלק מסידור האיברים על המערכה, ואז זו אינה עבודה מסיימת⁴. בנוסף לכך קיים דיון בגמרא שם (כ"ז. - כ"ח:): אם סידור שני גזרי העצים הינו סיום

³ וכן מבואר אף בפרוש 'מנחת מרדכי' על הספר 'מקדש דוד' לב, ד ס"ק ד.

⁴ עיין רש"י שם ד"ה 'בהא פליגי'.

עבודת הלילה במקדש או שזו תחילת עבודת היום. לכאורה משמע מסיום דברי הגמרא בנדון שזו אכן עבודת יום (בכל אופן הגמרא שם אינה דוחה את דברי רבי יוחנן שסידור שני הגזירים הינו חלק מסידור עצי המערכה).

הרמב"ם פוסק:

“והמסדר שני גזרי עצים על המערכה הרי הוא כמקטיר איברים וחייב מיתה **שהעצים קרבן הן**.”
(הל' ביאת המקדש ט', ה)

לכאורה מבואר שדעתו היא שסידור שני הגזירים הינו כהקטרת קרבן, ולא כחלק מסידור המערכה. לכאורה הוא מבין פשט שונה מהבנתו של רש"י שם הסובר שלדעת רבי יוחנן סידור שני גזרי העצים זו 'עבודה תמה', שכן זהו סיום סידור מערכת העצים. לדעת הרמב"ם שם (הל' ב) ישנן רק ארבע עבודות תמות שזר חייב עליהן, והן: זריקה, הקטרה, ניסוך המים, ניסוך היין. סידור שני גזרי העצים לא נכלל בין עבודות אלו. לכן המסדר שני גזרי עצים חייב כיון שהוא כמקטיר, ולא מהטעם שרש"י הבין שזהו חלק מסידור עצי המערכה. בכל אופן מבואר שלשיטת הרמב"ם סידור שני גזרי העצים על המערכה אינו עבודה בפני עצמה (כיון שאז הוא היה מתחייב על הצתת האליה או על סידור שני גזרי העצים) אלא כחלק מהקרת הקרבן.

ככלל יש לציין שבמסכת תמיד לא מוזכר דינם של שני גזרי העצים: לא מוזכר מתי העלו אותם על גבי המזבח, וגם לא כיצד העלו אותם. הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין ו', א) פוסק כי לאחר שסידרו את שתי המערכות העלו את שני גזרי העצים "ומניחן על מערכה גדולה להרבות האש".

את דברי הרמב"ם שגזרי העצים נחשבים כקרבן ניתן לדייק מכך שבתורה כתוב "וערכו עצים על האש" כשם שכתוב לגבי הקרת קרבן "וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים... על העצים אשר על האש אשר על המזבח" (ויקרא א', ח). מכאן שעריכת העצים היא כהקרת קרבן, שהרי העצים מונחים על אש המזבח (כמו הקרבן). כמו כן ניתן לדייק זאת מהפסוק בו מבואר דין שני הגזירים, ובסופו מופיע ענין ההקטרה:

“... וביער עליה הכהן עצים... וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים.”

משמע שדין גזרי העצים הינו כדין האיברים המוקטרים על גבי אש המערכה הגדולה. ראייה נוספת לענין זה מבוארת בדברי הרמב"ם:

“וכן מצוה לעלות בשני גזרים של עץ עם תמיד של שחר **יתר** על עצי המערכה, שנאמר “וביער עליה הכהן עצים.”
(הלכות תמידין ומוספין ב', ב)

משמע שמדובר בעריכת עצים על גבי המערכה הדולקת.

לסכום - ראינו שתי שיטות בענינה של המערכה השלישית: האם תפקידה הנו כדי לשמש את המערכה הגדולה (דעת רש"י) או שמא יש לה תפקיד עצמי משלה (רמב"ם). כמו כן ראינו כי ממחלוקת זו נובעת הבנה שונה בנוגע למיקום המערכה השלישית, ואופן הדלקתה.

אנו תפילה להשי"ת שנזכה לחזור ולסדר את עצי המערכה כבשנים קדמוניות, ודינים אילו ילובנו ויתבררו הלכה למעשה.

דרגות הלכתיות בטהרה

הקדמה

בד"כ ההבנה הרגילה היא שאין הגדרה חיובית לטהרה. כל אדם שאיננו טמא הינו טהור. המושג טהרה ניתפס לפיכך כדומה למושג טהור במשמעות של מזוקק. מתכת יכולה להיות טהורה אך ורק אם לא מעורבים בה סיגים. הגדרה זו של מושג הטהרה יכולה להוביל לפיכך לשתי מסקנות: א. אין דרגות שונות בטהרה, משום שבסיס הטהרה הוא הניגוד לטומאה, קשה להגיע מכאן להגדרת מספר דרגות. יכולות להיות מספר דרגות בטומאה, ברם בטהרה יש רק דרגה אחת - מי שאינו טמא. ב. אין משמעות הלכתית למושג טהור. קיימת משמעות הלכתית למושג טמא, ולפיכך לטמא אסור לעשות דברים מסוימים, ברם אין חלות מסוימת בהגדרת האדם הטהור. לפיכך: הכהן המתאים לשרת במקדש לא יכול להיות טמא, וממילא צריך שיהיה טהור. אף אם נניח שיש מצוות עשה להיות טהור, מצווה זו תתפרש כאיסור להיות במצב של טומאה או כחובה להיטהר.

עצם אמירת שתי ההנחות לעיל גורם לחוסר נוחיות, משום שניתן לחשוב על מספר מקומות בהן הנחות אלו לא מתקיימות. ברם, כמדומני שחוסר הנוחיות לא נובע רק ממאמר כזה או אחר בגמרא, אלא מעצם ההגדרה שטהור איננו בעל הגדרה עצמית אלא רק כניגוד למצב הטומאה. כמו כן, גם אם נניח שיש הגדרה חיובית למושג הטהרה איננו חייבים להגיע מכך למסקנה שאפשרי לומר שיש דרגות שונות בטהרה מבחינה הלכתית. ברם, גם הגדרה זו לכאורה מפריעה, שהרי ודאי הוא שבעולמנו הרוחני יש מקום רחב לדרגות בטהרה כפי שהסביר בעל מסילת ישרים, ולפיכך היה מקום לצפות לכך גם בעולם ההלכתי, אף שעל פניו נראה שלפחות במישור דאורייתא אין דרגות בטהרה. להלן ננסה להראות שגם במישור ההלכתי ניתן להראות שיש מספר דרגות בטהרה. ברצוננו להדגיש שאין כוונתנו כאן לנסות ולהתייחס לצד הרעיוני שבטומאה וטהרה, ואף לא להתייחס לטעמי המצוות וכדומה. ברצוננו להגדיר מבחינה הלכתית פן מסוים בהבנת מושג זה.

אם נסכם את האמור לעיל: ביחס למושג טהרה וטומאה יכולות להיות מספר גישות: א. אין מושג טומאה בעולם: טומאה משמעותה חוסר טהרה, כפי שחושך משמעותו העדר אור. לפי זה אין הגדרה חיובית למושג הטומאה. ב. גישה הפוכה לחלוטין: אין מושג טהרה אלא העדר הטומאה. ג. יש הגדרה חיובית הן למושג הטומאה והן למושג הטהרה. אמנם, במקום שיש שתי הגדרות חיוביות, ניתן לצפות בדרך כלל שיהיו מצבים בהן שתי ההגדרות חלות או מצבים בהם אף אחת מההגדרות לא חלה. אם ההגדרות הינן משלימות, אין מצב של אדם שאינו טהור ואינו טמא או מצב של אדם שהוא גם טמא וגם טהור, שהרי ברגע שהאדם איננו טמא הוא טהור. אם נדרשת הגדרה חיובית לכל אחד משניהם, אזי מצבים מעין אלו אפשריים הם.

בעיה נוספת הקיימת בהבנת היחס בין טומאה וטהרה היא השאלה האם דינים אלו חד ממדיים או שיש בהם יותר מממד אחד. במילים אחרות: האם טומאה וטהרה נמצאים על ציר משותף שאת חלקו מכסה הטומאה ואת חלקו הטהרה, או שמא יש יותר מציר אחד, ולפיכך אפשר שבמובן מסוים האדם יהיה טהור ובמובן אחר הוא יהיה טמא, או שטמא מסוים יהיה קל יותר בדבר מסוים וחמור בדבר אחר. כדוגמה: לכאורה לפי כל קנה מידה זב חמור מבעל קרי. ברם, ביחס למחנה מלחמה (ע' להלן) על בעל קרי נאסרה הכניסה ועל זב היא מותרת. בהנחה שאסור הכניסה קשור לדיני טומאה וטהרה עולה מכאן שיש מספר צירים של טומאה וטהרה, ובהקשר אחד זב חמור יותר ובהקשרים אחרים בעל קרי חמור יותר. בדומה לכך ניתן להציע שאדם יכול להיות טמא במסלול אחד וטהור במסלול האחר (ע' להלן שהבאנו לכך דוגמאות).

כדי להוכיח טענות אלו בחרנו ללכת במסלול כפול: ראשית, ננסה להוכיח שהדברים עולים מפשטי המקראות (במיוחד ממקומות בהם פירושים אלו לא סותרים את ההלכה). שנית, ננסה להוכיח שגם בהלכה יש מקום להנחות אלו. ברוב הגמרות שנביא להלן ניתן להציע פירושים שונים. ברם, התמונה העולה מכללן מאפשרת להציע הבנה שונה של ההלכה הכוללת.

פסוקי התורה

במספר מקומות ניתן להראות שהתורה מתייחסת לדרגות בטהרה. דהיינו: המושג טהור כולל בתוכו יותר מאשר חפץ או אדם שאיננו טמא. לפעמים, אין זו רק קביעת התייחסות מסוימת, אלא קביעה זו גוררת אף דרישה הלכתית בעקבותיה. בחלק

1 אפשר שמצב כזה לא יכול להיות משום שהטומאה "מקלקלת" את הטהרה. להלן נראה שמצב כזה אפשרי.

ממקומות אלו קיימת מחלוקת בחז"ל האם הדרישה הזו היא דרישה עקרונית המשקפת את האמור לעיל, או שזו רק דרישה טכנית מסיבה כזו או אחרת כפי שיבואר להלן.

א. כלי המשכן

בתאור כלי המשכן התורה משתמשת פעמים רבות במושג טהור: המנורה עשויה מזהב טהור, השולחן הארון וכו'. רש"י² מסביר שטהור משמעותו מזוקק. ברם, אפשרות זו קשה יותר במקומות בהן התורה מכנה את השולחן כשולחן הטהור (דברי הימים ב', י"ג, י"א), או את המנורה כמנורה הטהורה (שמות ל"ט, לז, ועוד). במקרה זה צריך לומר שכיוון שהן עשויות זהב טהור לפיכך התורה כינתה אותן בצורה זו (ע' רש"י שמות ל"א, ח). לכאורה הבנה פשוטה יותר היא להניח שאכן יש טהרה מיוחדת בכלים אלו ולכן הם מכונים כך. מסיבה זו לא מוצאים בכסף או בנחושת מונח זה. אם הכוונה למזוקק קצת קשה מדוע הכסף או הנחושת לפחות בחלק מהמקומות לא יהיו מזוקקים. להצעה זו, אכן חלק מכלי המשכן אינם באותה רמת טהרה ולפיכך לא נדרש שם זהב טהור. קרשי המשכן אינם מצופים זהב טהור לעומת כל כלי המשכן המצופים כולם בזהב טהור. זו השולחן מסגרתו ובדיו אינם עשויים זהב טהור, ואילו כליו האחרים - קערות מנקיות וכו' עשויים זהב טהור. בחלק מבגדי כהונה לא נאמר זהב טהור³. יש להוסיף שהתורה בד"כ שומרת על עקביות בהגדרות אלו וכמעט שאין שנויים בין פרשת תרומה תצוה לפרשיות ויקהל פקודי.

ב. קטורת הסמים

התורה אומרת (שמות ל"ז, כט): "את שמן המשחה קדש ואת קטורת הסמים טהור" הספורנו שם התקשה בהסבר המונח טהור ובעקבות כך שינה גם את הסבר המילה קודש, שהרי ברור הוא שיש נגוד מסוים ביניהם בפסוק זה, ואם טהור משמעותו מזוקק אין משמעות למושג קודש. הוא לפיכך מסביר שקודש משמעותו ש"לא יפסד" וטהור משמעותו מזוקק. פירוש זה קשה, לכאורה פשוט יותר לומר שאכן יש מושג חיובי של טהרה. ודאי הוא שקטורת הסמים איננה טמאה, ברם בקטורת יש צורך ביותר מאשר חוסר טמאה. יש לעשות אותה טהורה. התורה איננה מסבירה כאן או בכלי המשכן כיצד גורמים לחפץ להיות טהור, ברם התורה גם לא מסבירה דברים רבים אחרים

2 ע' דברי הימים ב', ד', כא, בניגוד לאיוב כ"ח, יז. וע' בגמ' מנחות כ"ט. שקבעה שהמנורה נקראה טהורה לפי שירדה ממקום טהרה. רש"י שם פירש שירדה מן השמים. לכאורה ניתן לקשר גמ' זאת גם להצעתנו, וע' בגמ' שם ביחס לשולחן ואכמ"ל.

3 במקום אחר נרחיב בס"ד בהסבר מבנה כל כלי וכלי.

בהקשר זה, כך שאין בכך קושי.

ג. מצורע

בתהליך טהרת המצורע (ויקרא י"ד) נאמר לאחר עשיית הציפורים "וזהה על המטהר .. וטהרו .. ורחץ בשרו במים וטהר, ואחר יבוא אל המחנה..." פסוק דומה נאמר ביום השביעי. למחרת ביום השמיני נאמר "והעמיד הכהן המטהר את האיש המטהר...". לא ברור כיצד האדם יכול להטהר בשביעי ובשמיני אם הוא כבר נטהר ביום הראשון. על כרחק קיימים כאן דרגות שונות בטהרה. אמנם, ניתן עדיין לומר שכל עוד האדם לא הקריב את קרבנותיו נשארה עליו עדיין רמה מסוימת של טומאה, ובהקשר לכך נקבע שכל מחוסר כיפורים הריהו טמא⁴. "טהר" בהגדרת התורה להבנה זו הוא מושג יחסי. למרות שהמושג מציין בדרך כלל מצב ולא שיפור מסוים מול המצב הקודם, כוונת התורה שהוא יהיה יותר טהור מאשר קודם. המפרשים התחבטו בבעיה זו גם שם. הספורנו קובע ש"טהרו" בתחילה הכוונה היא מענין פריעה ופרימה. אור החיים קובע "המיטהר מהצרעת ולא מטומאת הצרעת", ולפיכך הוא יוכל להסביר כך גם בהמשך (ועיין בדבריו בהמשך. הוא מתלבט מדוע הוא צריך לכבס בגדיו ביום הראשון אם הוא נשאר טמא אחר כך), וכן ע' א"ע ועוד. לאור דברינו לעיל ניתן להציע שאכן טהרה מתחילה בשלב מוקדם יותר ממה שאנו חושבים בדרך כלל, ואכן יש דרגות בטהרה. המצורע איננו טמא ולכן הוא יכול להיכנס למחנה ישראל. רמת טהרתו עדיין איננה מספיקה להיכנס למחנה שכינה.

ואם יקשה המקשה מאי נפ"מ אם נקרא לכך טהור או טמא. כל עוד האדם לא נטהר לחלוטין עדיין קיימת בו רמה מסוימת של טומאה והמינוח אינו משנה. הנפ"מ הרעיונית בין שתי ההגדרות ברורה. להלן נראה שיכולות להיות גם נפ"מ הלכתיות⁵. ולפיכך נאמר שיש הגדרה חיובית למושג הטומאה, וכן יש הגדרה חיובית למושג הטהרה.

ד. משלח השעיר ומזה מי פרה

במספר מקומות מצאנו דרישה הלכתית של התורה לעשות מעשי טהרה כגון טבילה אף שלא נאמר במפורש שהאדם טמא. בדרך כלל רגילים להבין שאכן יש שם טומאה,

4 המשנה (חגיגה פ"ג, מ"א) אכן מצריכה טבילה במחוסר כפורים על מנת לאכול קודש. הגמ' מסבירה שזו דרישה מדרבנן עקב העובדה שעד עכשיו אסור היה לו לאכול קודשים.

5 כדוגמה: איסור ביאה על אישה יבואר להלן שהוא מתקשר לתהליך טהרה. איסור זה קיים רק באדם טהור המיטהר יותר ואיננו קיים בטמא.

וכך עולה מדברי חז"ל. ברם ניתן לשאול מדוע התורה לא קבעה שהם טמאים. העובדה שחז"ל קבעו שהם טמאים אינה סותרת את האמור לעיל, שכן אפשר שנולדה בהם טומאה עקב המצב בו הם נמצאים - דהיינו - החובה לשהות מחוץ למחנה וכו' גורמת לטומאה, ואין דרישות הלכתיות אלו הסימן לטומאה. כדוגמה: לא נאמר שמשלח השעיר לעזאזל הינו טמא. נאמר רק שעליו לכבס ולרחוץ. ניתן לומר שחובות אלו אינן קשורות לדין טומאתו אלא לדינים אחרים. כמו כן, מזה מי פרה אדומה והנוגע בהם צריך לכבס ולרחוץ ברם לא נאמר שם שהוא טמא. התורה מאוד מקפידה לקבוע ביחס לטמאים קביעה כפולה: א. האדם או החפץ טמאים. ב. הם גורמים לטומאה. ומכאן שהתורה מחלקת בין היות החפץ טמא ליכולתו לגורם לטומאה. ואכן יתכן חפץ טמא שלא יטמא, ויתכן חפץ שגורם לטומאה אף שאינו טמא (כפרה אדומה). חוסר הקביעה כאן שחפצים אלו הינם טמאים אומר דרשני. מהצורך לעשות מעשים מסוימים אין הכרח להסיק שאכן קיימת כאן טומאה, שהרי אפשר שהשורש המחייב מעשים אלו אינו הטומאה⁶. מאידך אין ברצוננו לומר שאין כל קשר בין מעשים אלו לדרך ההטהרות. ברצוננו לטעון שאכן מעשים אלו מטהרים, אלא שכאן מדובר בטהרה של אנשים טהורים.

ה. הקדשת הלויים

בתהליך הקדשת הלויים נאמר: "וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם מי חטאת וכבסו בגדיהם והטהרו" (במדבר ח', ז). פסוק זה קשה להבנה: א. מדוע צריך לטהרה - מובן מאליו שלויים הטמאים לא יוכלו להכנס לאוהל מועד. ב. אם אכן מדובר על לויים טמאים מדוע הם צריכים לעשות מעשים מיוחדים אלו. אין טמא שצריך לעשות אוסף פעולות אלו של גלוח הזאת מי חטאת וכו'. אם יש חשש שהם מצורעים הם היו צריכים להביא גם צפורים וכדומה. ברור על כן שיש כאן פעולות "טהרה" שאינן קשורות לטומאה, וכפי שהוסבר לעיל. ובהמשך לכך, עולה מכאן בצורה פשוטה שאכן ניתן לטהר אדם טהור. אין בעובדה שמדובר שם על הוראת שעה בכדי לשלול את האמור כאן. הוראת שעה משמעותה שהסיטואציה הזו לא תחזור וממילא צירוף הלכות

6 אין כאן מקום להרחיב בהגדרות המדוייקות של הצורך לעשות מעשים אלו ומהי משמעותן ההלכתית המדוייקת. אם ניקח טבילה כדוגמה, ברור שטבילה לא נועדה רק לסלק טומאה. כהן גדול טובל ביום כפור אף שהוא טהור. אף להלכה טבילה נדרשת לא רק במקום טומאה, אלא גם לתהליך גיור. סילוק מן המחנה קיים גם בנזיר במובן מסוים, ולהבדיל, במנוחה שמרוחק מהמחנה אף שאינו טמא ואכמ"ל.

אלו לא יבוצע פעם נוספת. ברם, היסודות ההלכתיים עליהם מבוססת הוראת השעה ניתנים לניתוח וניתן אף להסיק מהן מסקנות. ובכל מקרה, השמוש במושג הליך טהרה ביחס לאדם טהור מציין שקיימת מציאות מעין זו בה מטהרים אדם טהור.

ו. מחוסרי כפרה

בתיאור האנשים היכולים לאכול קודש (ויקרא כ"ב) קיים ניסוח תמוה: התורה מחלקת את הטמאים למספר קבוצות. מצורע או זב צריכים להיטהר לפני האכילה, והתורה לא מפרטת את תהליך הטהרה. הטמאים האחרים מאידך, נאמר בהם שהם צריכים לחכות עד הערב, ואסור להם לאכול מהקודשים עד שיטבלו. "נפש אשר תיגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקודשים כי אם רחץ בשרו במים" (שם ו'). הפסוק מוקשה שהרי נפש לא טמאה רק עד הערב אם היא לא טבלה, אלא הטבילה יוצרת דין ערב. אבל, כל עוד לא טבל, טמא האדם לעולם. לפיכך, צריכה היתה התורה לומר שהאדם ירחץ, יטמא עד הערב ויטהר ואז יאכל מהקודשים. מהתורה משמע שרק לצורך אכילת קודשים יש צורך בטבילה. כמו כן קצת קשה מדוע גם באלו התורה לא סתמה ואמרה עד אשר יטהר, במקום לפרט את דין הטבילה. אמנם, ביחס לכך ניתן לומר שבמצורע וזב אין לדבר על טומאת ערב שהרי הם מחוייבים בקרבנות לטהרתם, ומיד לאחר מכן הם מותרים באכילה, ממילא אין בהם דין טבילה. רק הטמאים שהוזכרו לאחר מכן אינם חייבים בקרבן, ולפיכך יש בהם דין טבילה. תשובה זו אינה מספקת, שהרי אם טבילה היא חלק מדיני הטהרה, ואין לה קשר לאכילת קודשים, לא היה צריך להזכירה. מספיק היה לומר שהאדם טמא עד הערב ואנו יודעים שזה בתנאי שהוא טבל, והתורה רק היתה מציינת שלמרות שהוא טבול יום הוא אסור באכילת קודשים עד הערב.

למעשה, הבעיה קשה אף יותר. התורה לא מזכירה חובת טבילה במספר טמאים. בנשים, התורה לעולם לא מזכירה טבילה⁷. טבילה זו חסרה ביולדת בזבה ובנדה, וחסרה אף ביפת תואר לצורך הגירות. עולה מכאן לכאורה שאין דין טבילה בנשים והדבר אומר דרשני, שהרי הפסוק ביחס לבת שבע צווה

7 להלן נביא את הגמ' הלומדת דין הפרשה של כהן גדול לפני יום כפור מפרשת המילואים, אף שודאי שכל דין המלואים הוא הוראת שעה וכמוהו רבים.

8 מלבד באיש ששוכב עם אשה. יוצא מן הכלל הזה מוכיח את הכלל - הטבילה שם היא בשל הגבר ולא בשל האשה.

ואומר שהיא רוחצת (שמר"ב י"א, ב), ונאמר לאחר מכן שהיא מתקדשת מטומאתה ומכאן שאכן היה צורך בטבילה להטהרות. בעיה זו חריפה אף יותר: במקומות רבים התורה לא קבעה חובת טבילה כדרישה להטהרות מטומאה. כדוגמה: בכל פרק יא בויקרא לא הוזכרה חובת רחיצה ביחס לאדם אלא כבוס בגדים בלבד. במקום אחד הוזכרה שם הבאה במים - בכלי שנטמא, וברור שבכלי לא ניתן לחלק בין כבוס וטבילה. בפרשיות תזריע ומצורע לעומת זאת, בכל מקום שמוזכר כבוס בגדים מוזכרת גם טבילה. קשה להניח שכל זה הוא מקרי. קיימות גם דוגמאות רבות נוספות לעקרון זה. מכאן עולה שאכן לפי פשטי המקראות אכן לא כל טמא צריך לטבול. דבר זה נמצא בהתנגשות חריפה עם ההלכה הפשוטה כפי שצוין לעיל.

צריך להבין שטבילה משמשת לשני תפקידיים. מחד: ברור שכל טמא צריך לטבול כדי להיטהר. התורה אינה מתייחסת לדין זה. במקרים רבים פשטי המקראות מלמדים על הדין העקרוני, ולא על ההלכות מה יש לעשות בפועל. דוגמה מפורסמת היא הרמב"ם ביחס לעין תחת עין (הל' חובל ומזיק א', ג). הר"ם הטוען שעקרונית ראוי היה להוציא את עינו קובע שהתורה מדברת על הצד העקרוני ולא על הצד המעשי. קיימות עשרות דוגמאות מסוג זה. ניתן לומר בדומה לכך אצלינו. קיים דין מיוחד בטבילה שחל רק בטמאים מסוימים⁹. דין זה למעשה לא שייך אך ורק לטמאים, ואפשר שיש חובת טבילה גם בגורמים אחרים (כפי שחז"ל דרשו בגיור, או כפי שהוזכר לעיל - בשעיר המשתלח). מאידך, קיים דין רגיל של טבילה כהלכה כללית - שכל הטמאים צריכים לטבול כדי להיטהר.

לפי זה ניתן לומר, שהפסוקים בויקרא כ"ב מחולקים לשלושה חלקים, החלק הראשון מדבר על מצורע וזב שתהליך טהרתם ארוך, ושצריכים טבילה בתהליך טהרתם, וממילא אין צורך בטבילה מיוחדת לקודשים. הקבוצה השנייה היא נוגע בטמא מת או בעל קרי. גם הם צריכים לטבול על מנת להטהר כפי שהתורה קבעה במפורש ולפיכך אין צורך לדבר על טבילה ביחס אליהם. פסוקים ה-ו הם הקבוצה השלישית. הם פותחים ב: "איש אשר יגע" ומתארים מספר טומאות מגע. פס' ו' מציין "נפש אשר תגע בר" וכוננת לנגיעה שהוזכרה בתחילת פס' ה'. כיוון שטמאים אלו אינם זקוקים לטבילה

9 כדי להגדיר במדויק חובה זו, יש צורך לעבור על כל הטמאים, לסווגם ולהגדיר את דרך טומאתם, בענין זה נרחיב ב"ה במקום אחר.

יש צורך לציין שאכילת קודשים בכל מקרה צריכה טבילה. פס' ז' חוזר גם לבעל קרי ולנוגע בטמא מת, וקובע שבכל מקרה יש לחכות עד הערב ע"מ לאכול - אף שהם טבלו לפני כן, והיה מקום להתיר לפני השקיעה.

לכאורה ניתן היה להקשות על טענתנו שכל טמא טובל. גם אם התורה לא הזכירה חובת טבילה במקומות אחרים בטמאים משום שזה דין פשוט, כהצעתנו, מכ"מ כאן התורה היתה צריכה להתחשב בכל שהוא ממילא צריך לטבול, ולא היה צריך לחלק בין הטמאים. אמנם, ניתן לחלק בין סוגי הטבילות, ולומר שיכולה טבילה להועיל לטהרה מטומאה ולא להועיל לטהרה לקודשים. דין כזה אכן קיים במישור דרבנני¹⁰, ואפשר שהוא משקף את המציאות האמיתית מדאורייתא. טבילה לצורך טהרה מטומאה אינה כרוכה בכוונה. ברגע שאדם טבל מבחינה פיסית, הוא נטהר. ביחס לקודשים לעומת זאת קיים צורך בכוונה, ומכאן שיש אפשרות שהאדם יטהר מטומאה ולא יועיל לקודשים. למעשה אפשר שיש חלוקה במספר דרגות, וטבילה שמועילה לדבר אחד לא מועילה לדבר אחר¹¹.

סיכום: המורם מהאמור לעיל הוא שמשמעות פשט הפסוקים היא שלטומאה וטהרה יש הגדרות חיוביות, וכמו כן, כפי שיש דרגות בטומאה, כך ישנן דרגות בטהרה.

דברי חז"ל

צוין לעיל שההבנה הרגילה בדברי חז"ל היא שאין דרגות בטהרה. להלן ננסה להראות שניתן לסתור הנחה זו ממספר מקומות. ננסה גם להראות שאפשר שהנחה זו נתונה במחלוקת תנאים.

10 ע' חגיגה י"ט. ואכמ"ל

11 בגמ' בזבחים כ'. מוצאים אפשרות מרחיקת לכת בהרבה. הגמ' מעלה שם אפשרות שלענין קידוש ידיים ורגליים מים שמועילים לענין מסוים לא יועיל לענין אחר. עולה מכאן שלא רק הכוונה יכולה להשפיע, אלא אפשר שאף החפצא מושפע ביכולת טהרתו "ממדרגתו". למעשה כל המציאות של קדוש ידיים ורגליים מדברת על דרגות, אלא ששם יש לדון כדלהלן אם מדובר בקדושה או בטהרה, וע' להלן. ביחס לטבילות מצאנו דינים מעין אלו במישור דרבנני כפי שכתבנו בפנים - אדם שאינו טובל לצורך קודש, הטבילה לא תועיל לו. לאמור בפנים, היה גם מקום לחלק בדיני הטבילה בין טמאים שנכתב בהם במפורש טבילה לטמאים שלא נכתב בהם, ואכמ"ל.

המשנה ביומא ל'. קובעת שכל מי שנכנס למקדש לעבודה¹² חייב טבילה. הגמ' מביאה מחלוקת תנאים בהבנת טבילה זו. לדעת ר' יהודה, הצורך בטבילה הוא טכני - ע"מ להזכיר לאדם טומאה ישנה. לדעת בן זומא החיוב הינו עקרוני, והוא נלמד מכהן גדול ביום כפור. כפי שהוא חייב לטבול במעבר בין קדושה לקדושה כך כל אדם צריך לטבול. בתוספתא (יומא ב', יד) אפשר שיש הרחבה של דין זה, לפי ששם דבריו של בן זומא נאמרו ביחס לכהן גדול שיצא מן המקדש¹³, ולא רק בכהן שנכנס למקדש פעם ראשונה ביום זה. אם הצורך בטבילה הוא רק להטהרות, ברור שלא ניתן להסביר את בן זומא. אם קיימות דרגות בטהרה - ניתן לומר שיש חובת טבילה על מנת להיטהר למשכן. כאמור לעיל לא ברור האם הצורך בטבילה נובע מעצם הכניסה למקדש או שהוא קשור לעבודה שהכהן צריך לעשות. הגמ' שם בהמשך מתחבטת באדם ששוחט בסכין מחוץ למקדש. לכאורה שורש השאלה שם הוא אם הטבילה לצורך עבודה יש להצריך גם במקרה זה בו עושים עבודה. הגמ' תלתה שם את הספק אליבא דבן זומא בענין טכני, אם אתי לאמשוכי. ברם אין זה שולל את הספק המהותי יותר שהרי הגמ' מסתפקת שם לדעת רבנן שאפשר שידרשו טבילה במקרה של עבודה. במקרה זה הגמ' לא תולה זאת בבעיה טכנית, ואפשר שלדעתם זהו דין עקרוני. הגמ' מבינה כנראה שלבן זומא זה תלוי בכניסה למקדש כפי שמשמע מלשונו, בעוד שלרבנן החולקים על ר"י אפשר שזה תלוי בעבודה.

12 הראשונים נחלקו בשאלה אם מדובר דווקא בביא לעבודה, ע' שם רש"י שסבר שלא דווקא עבודה, וע' תוס' שסבר שמדובר בעבודה, ברם בהרחבה יתירה - במושג עבודה בהקשר זה כלול לדעת תוס' גם הכנסת ידיים לבהונות ועוד, וע' שם בריטב"א ובמאירי. ומענין שאף בקדוש ידיים עולה השאלה אם הצורך בקידוש הוא רק ביחס לעבודה, אלא ששם הגמ' בזבחים מכריעה בפשטות שכן, וע' להלן. וע' גם רש"י יומא ד'. ד"ה מעלה שכתב ביחס להזאות על כה"ג שזה משום הכניסה למחנה שכינה, ולא כתב שזה דין בעבודה.

13 לא ברור אם יש לגרוס בתוספתא את המילה "והפליג". וע' תוכ"פ שדן בעוד מספר שאלות: א. אם דווקא כה"ג. ב. מתקשה כיצד יש דין טבילה ללא הערב שמש כפי שמשמע מהר"ם ביחס למיסך, ולדברינו אין קושי. לדעת תוכ"פ טבילה זו משום נקיות, אלא שבכך יש חידוש שטבילה לצורך נקיות תעכב מדאורייתא. ואם אכן כך, אפשר שיש עוד טבילות שאינן משום טומאה, ומנין אם כן שמשלח שעיר לעזאזל תמא לדעת חז"ל. ג. התוספתא קובעת שכהנים שלא טבלו בבוקר פוסלים את עבודתם. לדעת הבבלי טבילה זו לא מעכבת, ולדעת תוכ"פ כך צריך להסביר גם כאן. אפשר שכאן מובאת דעה שלדעת בן זומא הטבילה מעכבת, ושלא כגירסת הריטב"א.

המשנה קובעת שיש להפריש כהן גדול לפני יום כפור לתקופה של שבעה ימים. במסגרת ימים אלו ישנם מספר הלכות מיוחדות בהן מתחייב הכהן. הוא חייב להשאר במקדש כל העת, בכל יום מימי ההפרשה מזים על הכהן ממי חטאת (אפשר שלא בכל יום ממש, והדבר נתון במחלוקת אמוראים). הכהן חייב להיות מופרש מאישתו ועוד. הגמ' דנה במקור לדינים אלו, ומביאה מספר מחלוקות בדינים אלו. ביחס לדין השלישי הנימוק המוצע בגמ' (יומא ו'). הוא שיש חשש שאישתו תטמא אותו במידה והוא יבוא עליה והיא תהיה נידה. להבנה זו דין פרישה זה הוא דין טכני.

אמנם, מצאנו לכאורה שדין פרישה יכול לנבוע מגורם אחר לחלוטין. למצורע מותר לבוא על אישה כאשר הוא מצורע מוחלט. מאידך, לאחר הבאת הצפורים נאמר במצורע שהוא צריך לשבת מחוץ לאהלו שבעת ימים וחז"ל מסיקים מכך שהוא אסור בביאה על אישתו (הל' טומאת צרעת פ"י ה"ו, פ"א ה"א). הלכה זו קשה. כאשר המצורע הינו מצורע מוחלט וטומאתו מקסימלית הוא מותר בביאה, ולאחר שהוא נטהר - חלקית - הוא אסור בביאה. ניתן לפיכך לומר שאיסור ביאה אינו קשור כלל בשאלת הטומאה. איסור ביאה הוא משום שאדם שנימצא בעצומו של תהליך הקדשה או טהרה אינו יכול לבוא על אישתו. מציאות של ביאה סותרת את תהליך ההקדשה. ניתן לפיכך לומר שמצורע כאשר הוא נמצא בעצומו של תהליך טהרה והקדשה נאסר בביאה.

אם נקבל את האפשרות המוצעת לעיל, ניתן לטעון שהדין של הפרשה במתן תורה אינו קשור לדין פולטת. האיסור שם הוא משום שבני ישראל צוו להתקדש, וממילא הם נאסרים בביאה על אישה. כיוון שמצורעת אינה נאסרה בביאה (רמב"ם שם), לכן גם במתן תורה האיסור נאמר רק לגברים ולא לנשים. חז"ל שהבינו שהאיסור שם חל גם על נשים, קישרו זאת לדין פולטת. לפי זה, האיסור לגשת לאישה במתן תורה שונה מהותית בין הגבר והאישה.

בצורה דומה ניתן להסביר גם את הדין המיוחד בכהן גדול. כיון שכהן גדול נמצא בתהליך התקדשות, אסור לו לבוא על אישה (ושמא זו הסיבה שבעל קרי אסור במחנה מלחמה). בדומה לכך ניתן לומר גם ביחס לדיני ההפרשה האחרים, שאין הם נובעים מחשש כזה או אחר אלא מדינים עקרוניים. הבנה זו נוגעת לדינים הבאים:

הפרשה למקום קדוש: הר"ם (הל' עבודת יר"כ א', ג). אומר שהלכה למשה מסיני קובעת שיש להפריש את כהן גדול מביתו ללשכה במקדש¹⁴. למעשה ניתן למצוא מקור בתורה להלכה זו. בימי המילואים נאמר לכהנים שלא לצאת מפתח אוהל מועד שבעת ימים (ויקרא ח'). דרישה זו תמוהה - מדוע לא יצאו הכהנים בלילה מהמקדש, והאם וכיצד הותר להם לישון במקדש בלילה. הגמ' למדה מפסוקים אלו דין שמירה כללית במקדש לדורות. אמנם, פשט הכתובים הוא שבזמן ההתקדשות של ימי המילואים הכהנים צריכים להיות במקדש. דבר זה נובע מעקרון כללי בתורה: כאשר האדם רוצה להחליף את מעמדו, הוא שווה במעמד החדש שבעה ימים וכך מעמדו משתנה. מסיבה זו זב סופר שבעה ימים טהורים, וכאשר שבעה ימים שהה בטהרה הוא הופך להיות טהור. למעשה כל פעולה יכולה להחשב כאילו היא מתמשכת שבעה ימים. כך ניתן להבין מדברי התורה ביחס לפסח (דברים ט"ז, ג): "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני". מדובר שם על קורבן הפסח, והתורה קובעת שלמרות שהפסח נאכל לילה אחד, אכילת מצות במשך שבעה ימים נחשבת כאכילה על הפסח. כך גם ניתן להבין בזב: הזב נחשב כרואה זב במשך שבעה ימים, כיון שהראיה האחרונה שלו מתמשכת על פני שבעה ימים. כאשר שבעה ימים הוא לא רואה, הוא משנה את מעמדו ונטהר. כך גם ניתן להבין את טומאת מת. במשך שבעה ימים האדם נחשב כנוגע במת.

בדומה לכך נאמר לכהנים לשבת שבעה ימים במקום קדוש ועי"כ הם התקדשו. השהות בקודש חשובה אך ורק לתהליך ההתקדשות, ומעבר לכך אין בעיה כמובן ביציאת הכהן. החידוש בהלכה למשה מסיני אינו בעצם הרעיון, אלא בצורך ליישם אותו במקרה הזה. בימי המילואים דובר על פעם ראשונה בה כהנים מתקודשים, ולפיכך היה צורך בפרישת שבעה. ברם, לדורות לא ברור מדוע צריך הקדשה¹⁵. צריך להבין שהחידוש בהלכה למשה מסיני הוא כפול: א. מעמד כהן גדול ביום כפור שונה ממעמדו ביום חול, ולכן צריך תהליך מיוחד להכניסו למעמד זה. ב. מעמד זה אינו עובר משנה לשנה. אילו המעמד היה מוקנה לעולם לכהן, הכהן היה צריך לעשות את תהליך ההפרשה

14 ע' רש"י יומא ו'. דה מביתו שכתב שלשכת פרהדרין לא קדושה, וע' בתוס' שם. וע' ריטב"א יומא יא. שסבר כרש"י וע' ראב"ד תמיד ל'. שכתב שהלשכה קדושה היא כפי שהיה במילואים שמשם לומדים את דין הפרשה. יש להוסיף שהירושלמי כבר קישר את דין אחרי מות לפרשת המילואים, לפי שמותם של בני אהרון היה במילואים (ע' תוס' ישנים יומא ד'. ד"ה בזאת).

15 ע' להלן ביחס ללבישה פסוק מפורש ביחס לכך.

הזו רק ביום כפור הראשון, ואזי תהליך זה היה חלק מהכשרתו של כהן גדול. מעשית להלכה דרישה חד-פעמית קיימת ביחס לבגדים (הל' כלי מקדש ד', יג ובראב"ד שם וע' רש"י יומא ה'). שכתב שהחינוך הוא על ידי עבודה), ברם אין דרישה כזו ביחס לעצם ההפרשה. וחילוק זה טעון הסבר, וע' על כך להלן בעניין הבגדים.

הפרשת שבעה: אמוראים נחלקו בשאלה מדוע מפרישים כהן גדול לפני יום כפור. (יומא ג: ר' יוחנן לומד זאת מהמילואים, ר"ל לומד זאת ממתן תורה. ריב"ב סבור שזה חשש פן יטמא. הגמ' מסבירה שלר"י הפרישה היתה אמורה להיות ששה ימים, כמשה במתן תורה, והיום השביעי נוסף משום חשש הטומאה (ובירושלמי ה"א למד שבעה ימים ממשה במתן תורה ולא שישה בלבד). לכאורה המחלוקת בין ר"י ור"ל אינה מחלוקת רק בשאלה מאיזה מקום ללמוד אלא היא מחלוקת עקרונית בצורך בפרישה. לר"י הצורך בפרישה הוא משום הייחוד שבעבודה, שהרי הוא לומד זאת מהמילואים שם הכהנים הוכשרו לעבודה. לר"ל הצורך בפרישה הוא משום הכניסה למקום התגלות שכינה ואין לכך קשר לעבודה¹⁶. בכל מקרה תפקיד ההפרשה הוא לקדש את הכהנים. עולה מכאן שקיימת מדרגה מסוימת של קדושה גם מבחינה הלכתית המושגת באמצעות פרישה, אף שאין לכך כל היבט אחר. החידוש באמור כאן הוא שביחס לאדם מסוים, למרות שהוא טהור וכו' נדרשת דרישה נוספת על מנת להגביר את מדרגתו, והדברים דומים לאמור לעיל.

למחלוקת זו יכולה להיות גם נפ"מ הלכתית. אם למדים דין הפרשה של כה"ג מהמילואים או ממתן תורה - ואם נניח שאכן יש מדרגה הלכתית מיוחדת לכהן זה, ניתן להעלות ספק בכהן גדול שנטמא תוך ימים אלו, אם עדיין חובה עליו לשמור על פרישה בהמשך הימים. אם הפרשה זו יוצרת חלות קדושה הנסתרת על ידי טומאה, לכאורה אין טעם להמשיך שהרי הדין היה של פרישת שבעה ואין משמעות לתקופה קטנה מזו. מאידך, אם אין כל קשר בין חלות מיוחדת זו לדין טומאה, ניתן לומר שעליו להמשיך ללא קשר לטומאה (ע' רש"י יומא ה'). שכתב ששבעת הימים צריכים להיות רצופים, ואפשר שאף

16 ניתן היה לומר גם לר"י שסיבת הפרישה היא משום כניסת הכהנים למקום שכינה ולא משום העבודה. אמנם, במקום אחר נוכיח שהכהנים לא היו מיועדים להיכנס לעבודה למשכן, ולפיכך אפשרות זו קשה מעט. ניתן לומר עדיין שאם היה מותר להם להיכנס שלא לצורך עבודה למשכן, אזי נדרשה הפרשה לענין זה.

הר"ם סבור כך שכן כתב שמתרבה בשמן או בבגדים יום אחר יום).

הזאת מי חטאת: הגמ' מעלה מספר אפשרויות להסביר את חובת ההזאה. הסברים אלו קשורים למקור דין הפרשת שבעה שהובא לעיל: אם לומדים ממתן תורה אין מקור לדין הזאות, ודין הזאות מוסבר בחשש טומאה. מאידך, אם לומדים מהמילואים ניתן לחייב הזאה כפי שהיתה הזאה במילואים. הגמ' מקשה כיצד ניתן ללמוד מהמילואים שם ההזאה היתה מדם קרבן, ומובן שדם קרבן יכול לעשות פעולות שונות, ברם לא ניתן להבין כיצד הזאה ממי חטאת מועילה למישהו טהור. על כך הגמ' משיבה שנכנסו מים תחת דם¹⁷. תשובה זו תמוהה ביותר, שהרי השאלה היתה כיצד מים יכולים לעשות פעולה של דם, והגמ' כביכול מתעלמת מהשאלה ומתיחסת לכך כגזרת הכתוב ללא הסבר. הירושלמי אף חריף יותר. בירושלמי אין זה מופיע כתירוץ בגמ' אלא כדעתו של ר' יהודה, ולדעת ר' יוסי המים נכנסו גם תחת שמן המשחה שעושה בוודאות פעולה מקדשת. אם נבין שקיימות דרגות בטהרה, אזי ניתן לומר שמי חטאת מטהרים יותר¹⁸, וממילא יש מקום לומר שנכנסו מים תחת דם, ובמיוחד תחת השמן. ניתן אם כן לסכם ולומר שמדין זה, וכן מלשון הגמ' משמע שאכן יש דרגות בטהרה, ודרגות אלו ניתנות להשגה ע"י שמוש במי חטאת (כפי שראינו בהפרשת הלויים לעיל).

לבישת בגדי כה"ג ומשיחתו בשמן¹⁹ במשך שבעת הימים²⁰: הגמ' מקבלת את

17 עיי"ש בריטב"א שכתב שזהו דין עקרוני: עד שנעשתה פרה בפעם הראשונה הזו מדם (ושמא לדעתו גם טהרה ממת היתה על ידי דם, וכך נטהרו מישאל ואלצפן), לאחר שנעשתה הפרה הזו ממי חטאת. הוא אף מעלה כעין תמיהה נסתרת מדוע הזאות מצורע הם בדם ולא במים. ועיי"ש בתוס' הרא"ש שהקשה שלא ניתן ללמוד ממילואים ששם לא היה חשש טומאה וכאן כן (תוס' הרא"ש מחבר את האמור להלן שהטבילה משום חשש טומאה לדעת ר"י, דבר שלכאורה אינו מחוייב), והוא טוען שלומדים ממילואים שם הזאה בעלמא. דעתו נכראה היא כדעת תוס' שזו אסמכתא בעלמא. תוס' עצמו סבר שזה אסמכתא משום הקושי כיצד נכנסו מים תחת דם.

18 יש להוסיף שהגמ' מתיחסת בכל מקום לנתינת המים וכו' כקדוש ולא כ"טהור" ואולי זה גם מה שמאפשר פעילות מיוחדת במים, כיון שפעולת הקדשה ניתנת להעברה בצורה פשוטה יותר. אמנם, זו מגמה כללית, שכן גם לרחיצת ידי ורגלי הכהנים הגמ' קוראת לכך קידוש אף שגם לזה אין ראיה ישירה מהכתובים, ואכמ"ל.

19 ההבדל בין משיחה בשמן ורבי בגדים הוא שמשחה בשמן יוצרת כה"ג בגברא, ואילו ריבוי בבגדים יוצר אדם המתפקד ככה"ג. לכן רק כהן משיח מביא פר העלם דבר, ולכן הגמ' בהוריות י"ב: אומרת שכהן משיח שעבר כל הדברים האלו בו - אין הדברים אמורים בכהן מרובה בגדים, לפי שהוא מוגדר ככהן רק כל עוד הוא מתפקד ככהן (וכן לענין קדימות - שם י"ג). כהן משוח

הצורך בלבישת בגדים כדי לאפשר עבודה ביום כפור. לבישה זו הייתה יכולה להיות מוגדרת כחינוך, ובכך היא לא הייתה שונה מכל דין חנוך שיש בכל דבר אחר במשכן. אמנם, דין חנוך בדרך כלל הוא בפעם אחת בלבד וכאן נדרשים שבעה ימים לכתחילה. הראב"ד והר"ם (כלי מקדש ד', י) חולקים ביניהם ביחס לדין שבעה. לדעת הר"ם זהו דין כללי בכה"ג, ולדעת הראב"ד דין זה קשור דווקא ליום כפור. אף ביחס לדין זה יש התאמה בין ההלכה לבין פשטי המקראות המובאים כבר בגמ' כמקור לדין זה. גם כאן רואים יחוד מסוים וקביעת מדרגה שונה לאדם מסוים ביחס לכניסתו למקדש ועוד. אף שלעיל התיחסנו לענין מדרגות בטהרה, וכאן מדובר על מדרגות בקדושה, עצם העובדה שיש מדרגות בקדושה במובן הלכתי - לאותו אדם - בזמנים שונים, גם היא יכולה לתת תמיכה לאמור לעיל. הן מעצם העובדה שקיימות מדרגות כאלו, והן מכך שניתן תמיד לומר שמדרגות הטהרה אינן מדרגות בטהרה אלא מדרגות בקדושה, ומי חטאת יכולים לתרום למדרגות בקדושה (אף שאין זו דעתנו כמוסבר לעיל ביחס ללויים שם נאמרה במפורש בתורה המילה טהרה). כמו כן, הגמ' משווה בין הפרשת כהן גדול לפני יום כפור להפרשתו לפני עשית פרה ולפיכך היה מקום לומר שכפי שכאן מדובר במדרגות הלכתיות ולא רק בסלסולים, כך גם בפרה אדומה, והפרשתו של הכהן לפרה אדומה קשורה לטהרה ולא לקדושה (וע' גם להלן).

עבודתו כדי שיהא רגיל: המשנה מסבירה שכל שבעת הימים שלפני יום כפור כהן גדול היה עוסק בעבודה כדי שיהיה רגיל. נימוק זה ודאי נימוק מציאותי, ברם אפשר שגם כאן קיים גם רקע רעיוני: כפי שבמילואים נדרש מהכהנים לשהות במקדש, וכן נדרש מהם לעבוד בימים אלו כדי לממש את כהונתם, וכפי שקיימת הקבלה בין היום השמיני למילואים לבין יום הכפורים²⁰. ניתן

מלחמה לעומת זאת אינו מתפקד כלל ככהן גדול, ויש לו רק הגדרה בגברא של כהן משוח. לכן אין קדימות לבנו של כהן משוח, ויש קדימות לבנו של כה"ג (כלי מקדש ד', כ) לפי שקדימות זו אינה תלויה באדם אלא בתפקיד, ולכן במלך יש קדימות לבנו.

20 יומא ה'. בר"ם פסק כתורת כהנים (פ' אמור) ובניגוד למשתמע מהגמרא שבדיעבד מספיק יום אחד ואין צורך במסגרת של שבעה ימים וע' ברדב"ז כלי מקדש ד', יג וע' רש"י יומא ה'. שהעיר שאין לגרוס אפילו שעה אחת ואכמ"ל.

21 צוין כבר לעיל הירושלמי המקשר בין פרשת אחרי מות לפרשת המילואים. לקשור זה יש תמיכה מהפסוקים. הביטוי "כפרה בעד" נאמר בשניהם, ואך ורק בשניהם. בשני המקומות מדובר בתהליך יצירת משכן (בפעם הראשונה במילואים, ולדורות לאחר שהוא נפגם בחטאי בני ישראל). ע' בפרקי מועדות שהרחיב בעניין זה.

לומר שהכהן הגדול צריך לעבוד במשך שבעה, כיון שיש כאן יצירת כהן גדול מיוחד לצורך יום כפור. ואכן בירושלמי יומא ה"א ההשוואה למילואים כוללת גם את עובדת עבודתו כל הימים הללו והם הם הדברים.

ג. כהן גדול ביום כפור - טבילותיו

התורה מציינת שכה"ג חייב לטבול לפני שהוא מחליף בין בגדי לבן לבגדי זהב (ויקרא ט"ז, כג). טבילה זו תמוהה שהרי הכהן יורד במדרגת קדושתו ומדוע יצטרך לטבול לשם ירידה. מכאן משמע לכאורה שטבילה אינה גורם מטהר כשלעצמו, אלא היא מהווה סימן לשנוי מצבים אצל האדם, ולפיכך ניתן להשתמש בה גם לצורך ירידה. מכאן גם עולה לכאורה שטבילה יכולה לעזור לאדם טהור גם כן - וזאת משום אותה סיבה - אם טבילה אינה גורם מסלק טומאה, ניתן להשתמש בה גם לצורך דברים אחרים. לכן בן זומא מסוגל ללמוד מכהן גדול ביום כפור לכל אדם, ומטבילה ביום כפור שמטרתה היתה יכולה להיות הקדשה לטבילה של כל אדם שמטרתה טהרה. טבילות אלו מצטרפות לאמור לעיל ביחס לאפשרות שינוי מדרגותיו של האדם בזמנים שונים. המיוחד במקרה זה הוא שקשה יותר לומר שטבילות אלו מכשירות את האדם, שהרי להלכה יש ביום זה מספר טבילות בין כל החלפה של בגדים, ואם מדובר בהכשרת האדם קשה להניח שהאדם מוכשר לפעולה מסוימת ואחר כך מפסיק להיות מוכשר וחוזר חלילה. כמו כן אי אפשר להתייחס לדרישות אלו כהלכה הקשורה במיוחד ליום כפור ולא למדרגות בטהרה, משום שלפחות לבן זומא במקרה זה לא ניתן היה ללמוד מכאן לטבילות אנשים אחרים לפני הכניסה למקדש. אף ר' יהודה החולק על בן זומא אפשר שאיננו חולק על העיקרון שהעלינו ביחס לטבילות, אלא שלדעתו לא ניתן ללמוד מכאן לטבילות כל אדם.

ד. כהן גדול בפרה אדומה

הגמ' מסיקה שגם כהן גדול העוסק בפרה אדומה טעון הפרשת שבעה והזאה ממי חטאת (יומא ח'). המשנה (פרה ג', א) מביאה מחלוקת תנאים מתי היו מזים עליו: האם מזים עליו כל שבעה, שלישי ושביעי או שבפרה אדומה מזים כל שבעה וביום כפור מזים שלישי ושביעי. מלשון המשנה משמע שהיו מזים עליו כל שבעת הימים. הבבלי (יומא ח'): מסביר שכיוון שההזאות היו בגלל חשש טומאה לא מזים עליו כל שבעת הימים לפי שביום הרביעי אין ספק ואין

צורך להזות. כיוון שהבבלי טוען שההזאות הן משום חשש טומאה סביר שהוא אומר את דבריו לשיטת ר"ל הסבור כן. ר"י הסבור שההזאות נלמדות מהמילואים לכאורה יסבור שהיזו עליו כל שבעה ממש. כך גם ניתן לומר לדעת בר קפרא בירושלמי הסבור שדין שבעה בפרה אדומה הוא דאורייתא, ובירושלמי עצמו לא מופיעה הדעה שלא היזו עליו כל שבעה.

דינים אלו דומים לאמור לעיל ביחס לכהן גדול, מלבד הבדל אחד אותו הגמ' קובעת: ביום כפור כה"ג מופרש לקדושה ואחיו הכהנים נוגעים בו, ובפרה אדומה הוא מופרש לטהרה ואחיו הכהנים לא נוגעים בו. דיני טהרה אלו מוזרים, שהרי היו מטמאים את הכהן העוסק בפרה כדי להופכו לטבול יום. לא ברור לפיכך מה הועילו כל הרחקות הטהרה למיניהם בסופו של דבר. הגמ' מסבירה שהרחקות אלו אכן לא הועילו כלל, והן נעשו רק כדי שהאנשים לא יזלזלו בפרה אדומה עקב העובדה שטימאו את העושה אותה בידיים. אמנם נמוק זה כשלעצמו נשמע חלש מעט ביחס להרחקות העצומות שעשו בפרה אדומה - עד כדי גידול ילדים לצורך פרה אדומה וכו'. ניתן לומר שהרחקות אלו קשורות לחשש מטומאת מת, ואין להן קשר לדין טבול יום שיש לכהן העושה לאחר שמטמאים אותו והוא טובל. אלא שאף הרחקות היותר שגרתיות נראות מאוד קיצוניות ביחס לחשש הזלזול, מה עוד שפרה אדומה היא די נדירה והיא נעשית בכהן גדול וכו', ושם יש מקום קטן לחשש.

להנחה זו מכל מקום אין כל הבדל בין אדם שנטהר בתהליך מסוים ונטמא לאחר מכן, לאדם שלא עבר תהליך כזה, כפי שאין כל הבדל בין אדם שהיה טהור כל חייו לאדם שנטמא ונטהר. אמנם, הר"ם בפירוש המשנה (פרה פ"ג) מלמדנו דבר שונה. לדעתו, אין להקפיד על הכהן העושה את הפרה שיהיה טהור כל חייו לפי שאינו דומה אדם שנטמא ונטהר לאדם שהיה טהור כל חייו - לאדם שנטמא ונטהר יש מדריגה יתירה. מכאן עולה לכאורה במפורש שיש דרגות בטהרה. ניתן לומר לפי דרכנו אף דבר חזק יותר: אם טהרה הוא חוסר טומאה, אין כל משמעות לעובדה שהאדם היה טהור במיוחד לאחר שהוא נטמא. ברם, אם לטהרה יש הגדרה חיובית, כפי שלטומאה יש הגדרה חיובית, ניתן לחשוב על מצב בו האדם לא יהיה טהור ולא יהיה טמא, ואפשר אף שיהיה מצב בו האדם יהיה טהור וטמא בבת אחת²². לפי זה ניתן לומר

²² עיין להלן ביחס לקידוש ידיים ורגליים מציאות דומה, אף שממבט ראשון דבר זה תמוה.

שהטהרות היתירות שנהגו בפרה לא הסתלקו לחלוטין כאשר האדם נטמא, ונשארה מהן רמה מסוימת של טהרה. אם נקבל את ההבנה בפסוקי התורה ביחס למנורה הטהורה, ברור שגם אם המנורה תיטמא, מעמדה כמנורה הטהורה לא חייב להיפגע ובהחלט אפשרי שיספיק תהליך טהרה רגיל כדי להחזירה למעמדה. במצב כזה, ניתן להבין את ההרחקות היתירות - להרחקות אלו יש משמעות הלכתית. אלמלי החשש לזלזול, לא היו מהדרים בהלכות אלו שאינן נדרשות, ברם, במקום שיש חשש לזלזול ניתן לדרוש הלכות אלו. אילו לא היה להן כל משמעות, והבעיה היתה רק חינוך עם ישראל, חז"ל לא היו מתקנים אותם. קיים כאן מצב דומה למצב בתקנות חז"ל רבות: קיים רקע רעיוני מסוים לתקנה והשילוב בינו ובין חששות מציאותיים מוליד תקנת חז"ל. תקנה שלא היתה מתוקנת אם היה קיים רק אחד מהגורמים.

ה. קידוש ידיים ורגליים - ולהבדיל רחיצת הזב

ההבנה הרגילה היא שאין חלוקה לענין טומאה בין חלקי גוף שונים. אם קיימת חלוקה כזו בדרך כלל היא במישור דרבנן. כך ההתייחסות לידיים טמאות הן בבוקר, והן במשך היום דין נטילת ידיים לסעודה ועוד. אמנם, ניתן לראות שלחלוקה מעין זו יש רקע דאורייתא, כפי שהוסבר לעיל מספר פעמים. בתורה מצאנו חלוקה מעין זו בשני מקומות: ביחס לזב נאמר שמי שהזב נוגע בו והוא לא רחץ את ידיו במים נטמא. דבר זה תמוה, ואכן חז"ל והמפרשים עמדו על כך ומפרשים זאת בצורות שונות, כאשר המכנה המשותף ביניהם הוא שהזב צריך לטבול את כל גופו, ומוקד השוני הוא בשאלה מדוע התורה התנסחה בצורה זו. אמנם, ר' אלעזר בן ערך בתר"כ (פ"ד, ו) אומר שמפסוק זה סמכו חכמים טהרת ידיים מן התורה. את דבריו ניתן להבין בשתי צורות²³: א. אין כל משמעות לטהרת ידיים מן התורה. אמנם, כיון שהתורה השתמשה בביטוי מיוחד לידי הזב ניתן לסמוך לכך דין טבילת ידיים. ב. ניתן ללמוד מפסוק זה שאכן יש משמעות לטהרת ידיים מן התורה. אמנם, דין זה בדרך כלל איננו מיושם ואין צורך לישמו. מל"מ כיוון שמצאנו שיש משמעות לטהרת ידיים מהתורה, ניתן להרחיב דין זה מדרבנן גם לדברים אחרים. להבנה זו אין זה הכרחי שכל גופו של האדם יהיה באותה מדרגת טהרה או

23 אנו נקטנו כאן שגם לדעתו טבילת ידיים היא מדרבנן, כדעת תוס' חולין ק"ו. ואולי גם דעת רש"י. הריטב"א שם סבור שלדעתו טבילת ידיים היא מהתורה, ואזי לדברים האמורים בפנים יש משנה תוקף.

טומאה, ואפשר שלידיו יהיה דין שונה מאשר לשאר גופו²⁴.

מעתה, ניתן לומר שדין רחיצת ידיים ורגליים (קידוש ידיים בלשון חז"ל), אינו דין טכני אלא הוא מלמד על חלות מיוחדת ביחס לידיים ולרגליים (שהם החלקים הבאים בקשר עם המקדש). כפי שצוין לעיל, התורה אינה מזכירה קדושה בידיים, ואפשר בהחלט להבין שזהו דין בטהרה ולא דין בקדושה. אמנם, כפי שחז"ל - משנים בפרה אדומה מלשון טהרה ללשון קדושה, גם במקום זה הם עושים כך, כנראה משום ההבנה שפשוט יותר להחיל קדושה מאשר טהרה. בדין קידוש ידיים ורגליים מצאנו התייחסות ישירה לאפשרות שדין הידיים יכול להיות שונה לחלוטין מדין הגוף. הגמ' (זבחים כ':) מסתפקת באדם שיצא מחוץ למקדש אם הוא צריך לקדש ידיו פעם נוספת²⁵. במסגרת הראיות הגמ' מביאה ברייתא הטוענת שאדם לא צריך לקדש את ידיו. הגמ' דוחה זאת בהנחה שאם רק ידיו של האדם יצאו ודאי שאין צורך לקדש את ידיו, והספק היה על יציאת כל גופו. עולה מכאן שהמקשה הבין שיש אפשרות שהעובדה שלידיו של האדם יצאו תחייב קידוש מחדש אף שודאי שאין כל גופו של האדם נגרר אחר ידיו. מכאן עולה שקיימת אפשרות שיש חלות דין מיוחד על הידיים בניגוד לכל הגוף.

את תשובת הגמ' ניתן להבין בשתי צורות: א. דחייה של ההבנה הזו. אין כל חילוק בין הידיים לכל הגוף. כאשר האדם יוצא יש חלות דין על כל גופו כאשר דרך התיקון היא על ידי קידוש הידיים. ב. גם למסקנה ניתן להתייחס לידיים כמנותקות מהגוף במובן מסוים. הגמ' הבינה שיציאת הידיים לא תחייב קידוש ידיים מחדש משום שלעניין יציאה הידיים נמשכות אחר הגוף.

הגמ' בהמשך מסתפקת באדם שנטמא ונטהר אם הוא צריך לקדש ידיו פעם נוספת. אם קידוש ידיים ורגליים אינו צורך טכני סתמי, אלא הוא מחיל חלות מסוימת על הידיים והרגליים ספק זה מאוד מחדש. כיצד יתכן שידיים תשארנה מקודשות כאשר האדם נטמא. לכאורה טומאה אמורה לסתור כל

24 ועיין גם ידיים ג', א, וכדוגמתו במקומות רבים אפשרות להתייחס לידיים כמנותקות מהגוף. בחלק ממקומות אלו ניתן להראות שיש לדברים שורש מדאורייתא ואכמ"ל.

25 רש"י ותוס' שם נחלקו בספק. לדעת תוס' הבעיה היא הסח דעת, ואז אין קשר לדיון שם לדברינו כאן. לדעת רש"י שם מדובר על דין יציאה מהמקדש והיא שפוסלת, ואז ניתן להציע את הסברינו.

טהרה או קדושה שהייתה על הידיים לפני כן. שאלה זו דומה לשאלה שהועלתה לעיל ביחס לפרה אדומה. מה התועלת בכל ענייני הטהרה שיש בכהן העושה את הפרה בשעה שמטמאים אותו בסופו של דבר. אם נניח שאכן אין דין טהרה מיוחדת, אזי ניתן לומר שכל הגזרות הללו הן רק משום חשש הזלזול בפרה, ובאמת אין להן כל משמעות. ברם, אם נקבל את הצעתינו לעיל שיש משמעות לרמות טהרה אלו, אלא שמדאורייתא אין בהן צורך בפרה אדומה וחז"ל הם שתיקנו לשמור על רמות אלו הקושיה נשאר במקומה. ניתן לענות בצורה דומה על שתי שאלות אלו. אם טהרה היא ההגדרה הנגדית לטומאה אכן יש מקום לקושיה. ברם, אם יש הגדרה חיובית לטומאה, והגדרה חיובית לטהרה, אזי ניתן לחשוב על מצב בו לא תהיה טהרה ולא טומאה ("פרוה" = טבול יום, כפי שיבואר להלן), או על מצב בו תהיה טהרה וגם טומאה. טומאה בדרך כלל סותרת טהרה, ברם רמות מסוימות בטהרה אינן נסותרות על ידי טומאה. כדוגמה להבהרה: כהן קדוש יותר מאשר ישראל. יחד עם כך ברור שקדושה זו לא נעלמת כאשר הכהן נטמא - גם בשעת טומאתו, ובודאי לאחר שנטהר. מכאן שטומאה לא סותרת בהכרח את כל סוגי הקדושה. במקרה זה קדושת הכהן נובעת מהגדרתו ככהן ואין לה עניין עם טהרה וטומאה. בדומה לכך ניתן לומר אצלנו, שיש מספר סוגי טהרה. קיימת אכן טהרה המנוגדת לטומאה, וטהרה זו אכן לא יכולה לשכון במחיצת טומאה. ברם, קיימים סוגי טהרה נוספים שאינם נגזרים מהגדרות טומאה, ואותן טומאה לא סותרת. כאשר קבענו לעיל שכלי המשכן טהורים במיוחד, אין הכוונה לטהרה בהקשר של טומאה, אלא טהרה מסוג שונה - בדומה לניגוד בין שמן המשחה לקטורת הסמים, שזה קדוש וזה טהור, ואולי בדומה להבדל בין כה"ג ביר"כ לכה"ג בפ"א, שזה קדוש וזה טהור.

יש להוסיף שבתורה לא נזכר במפורש טבילה עם קידוש ידיים ורגליים. ניתן היה לומר שטבילה חמורה יותר מקידוש ידיים ורגליים, ובמקום שיש טבילה אין צורך בקידוש. הכוונים צריכים קידוש לפני גישה לעבודה ולפני כניסה לאוהל מועד²⁶ דווקא משום שאינם טמאים ואינם צריכים טבילה. מעצם

26 כנראה גם אם זה לא לעבודה. אף שאפשר שביאה ריקנית אסורה, מכ"מ משה צריך לקדש ידיו ורגליו לפני הכניסה כפי שנאמר במפורש, אף שהוא יכול להיכנס שלא לצורך עבודה. ולפי"ז יש מחייב כפול לקידוש ידיים - או עבודה או כניסה לאוהל מועד. אף שהגמ' הבינה שלא יתכן לחייב קידוש ידיים שלא לצורך עבודה (זבחים י"ט:), וכנראה אין ללמוד ממשה לפי שהוא הוראת שעה או שמדובר שם על ימי המילואים. מכ"מ ע' תוד"ה ולא סנהדרין פ"ג. שכתב שזו

הספק שהובא לעיל ביחס לכהן שנטמא אם צריך לקדש ידיו משמע שיכולה להיות חובת טבילה ללא חובת קידוש. כנראה צריך לחלק בין שני סוגי קידוש: קידוש ידיים בבוקר אינו עניין לטבילה והוא צריך להיעשות בכל מקרה. קידוש ידיים בהיסח הדעת וכדומה, זהו קידוש מדיני טהרה והוא יכול להיפטר בטבילה. לפי זה אפשר שכהן המסיך רגליו לא יזדקק לקידוש אלא לטבילה בלבד²⁷ - זאת לפחות לצד אחד בספק זה.

ניתן לומר שיש דין כפול בקידוש ידיים ורגליים. במסגרת הכנה לעבודה יש צורך בקידוש ידיים, וקידוש זה לא נפטר בטבילה - כפי שכה"ג ביום כפור טובל ומקדש. קיים דין נוסף של קידוש ידיים ורגליים הקשור לטומאה וטהרה והוא אכן יכול להיפטר בטבילה. אמנם, קשה לומר דבר זה ללא ראייה, ובמיוחד, קשה לומר שמי שמסיך רגליו וטובל פטור מקידוש ידיים ורגליים.

ו. אכילת חולין בקדושה

הגמ' קובעת שיש מעמד של חולין הנמצאים במדרגת קודש (חגיגה כ"א: ובמקבילות). הראשונים נחלקו אם דין זה מדרבנן או מדאורייתא. כדוגמה: רש"י בחולין ב': קובע שדין זה דרבנן. תוס' שם מביא דרשה ביחס לכך, ומשמע מכאן שזה דין דאורייתא: "והתקדשתם .. אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהם בטהרה". אם יש דרישה כזו, מסתמא יש מעמד לחולין שנעשו על טהרת הקודש מדאורייתא. מכאן לכאורה עולה שדיני טומאה ביחס לקודש אינם קשורים בהכרח לקדושה שיש בהן, שהרי דינים אלו חלים גם על חולין, וקשה מדוע יש מעמד מעין זה. להסברינו לעיל הדברים מובנים. קיים מעמד מיוחד של טהרה. בקודש דבר זה מובנה מעצם הגדרת הקודש.

כנראה מחלוקת תנאים.

27 ע' בסוגיה בזבחים כ':. הגמ' מביאה שם אפשרות שטבילת ידיים לבד תועיל ולא יצטרכו קידוש (לפחות בטומאה דרבנן) ודברים אלו חריפים יותר מהאמור בפנים. מאידך, יש להתמודד עם הקביעה של הר"ם (כלי מקדש ה', ו) שכל טובל מקדש. אפשר שהוא הבין שזהו הספק של הגמ' ביחס לשאלה אם טומאה מועילה בקידוש ידיים, ודבר זה זוקק דיון נפרד. כמו כן יש עדיין מקום לדון, כיצד ניתן לומר שהיוצא מהמקדש יתחייב טבילה, ועדיין להסתפק בשאלה אם הוא חייב קידוש ידיים בשעה שקידוש ידיים לכאורה במדרגה גבוהה יותר והיה בוודאי מקום לחייב אותו. אם נאמר כדלעיל שטבילה יכולה לבוא במקום קידוש ידיים ורגליים אזי דבר זה ברור. ניתן לחלק גם כדעת תוס' שמטיל מים הוא לזמן קצר ולכן היה מקום לספק, אלא שהספק בגמ' הוא גם ביחס לנטמא, והזמן עד השקיעה גם אם הוא קצר לכאורה הוא ארוך מזמן המיסך ועדיין צ"ע.

בחולין ניתן לייצר מצב מעין זה ע"י הקפדה על טהרה וכו'. מעמד זה הינו מדאורייתא, אלא שלא קיימת חובת הקפדה עליו. ברם, אדם המקפיד עליו יוצר מציאות מדאורייתא.

הגמ' מחלקת (חגיגה כ"א:) בין קודש לחולין שנעשו על טהרת הקודש: קיימות שם עשר או אחת עשרה חומרות בקודש, והגמ' קובעת שחלק מחומרות אלו נוגעות גם לחולין שנעשו על טהרת הקודש. הגמ' קובעת שכל מה שיש לו שורש מדאורייתא חל גם על חולין הנעשים על טהרת הקודש. הגמ' אינה מנמקת את סיבת החלוקה. ניתן לומר שיסוד החלוקה נובע מכך שאין גוזרים גזירה לגזירה, ולפיכך אם דין חולין הוא דרבנן חכמים לא החמירו בו. ברם, אם דין זה הוא דאורייתא לא ברור מדוע לא נחמיר גם בכך. צריך לומר שכאשר חכמים תקנו חומרות אלו הם לא תקנו חומרה באופן כללי - כדוגמה הקביעה שיש מושג של יד אחת טמאה. אם היתה קביעה כללית היה צורך לתקן במפורש שבחולין דין זה לא קיים, ולא ברור מדוע לעשות זאת. מאידך, אם חכמים לא קבעו מעמד של יד אחת טמאה, אלא קבעו חומרה ביחס לדבר מסוים, ממילא חולין לא כלולים בכך.

לפי הצעתנו לעיל ניתן להסביר בצורה פשוטה יותר: כיון שלחולין על טהרת הקודש יש מעמד מדאורייתא, כל חומרה שיש לה שורש מדאורייתא פירושו של דבר שקיימת מדרגה כזו מדאורייתא, אלא שהתורה לא חוששת לה ביחס לדברים מסוימים. חכמים יכולים לקבוע שהם מעוניינים להתייחס גם למדרגה זו. ממילא בחולין על טהרת הקודש הדין יהיה דומה. ברם, בדינים שאין להם מקור מדאורייתא אין כאן קביעה שיש כאן דרגה בטהרה מדרבנן, אלא התקנה היא לחשוש לדברים מסוימים ולא לעשותם, ממילא חשש זה נקבע ביחס לקודש ולא ביחס לחולין, כיוון שאין הוא נובע מהגדרת מעמד בטהרה אלא מחשש צדדי ביחס לקודש, וחולין אינם קודש.

ז. מסיך רגליו

הגמ' קובעת "זה הכלל היה במקדש: כל המיסך רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים" (יומא כ"ח.). מקור דין זה לא ברור. גם כאן ניתן היה להבין זאת כחובה מדרבנן או מדאורייתא הנגזרת ממורא מקדש או מדין נקיות וכדומה. ברם ניתן לכאורה למצוא לדין זה שורש מדאורייתא. במדבר, חובה היה על האדם להיפנות מחוץ למחנה. במספר מקרים ניתן

לטעון שחובת הטבילה אינה קשורה ישירות לדין טומאה אלא היא נובעת מהריחוק מהמחנה. כדוגמה: במשלח השעיר לעזאזל נזכרה חובת טבילה, ברם לא נאמר שהוא טמא. ניתן לפיכך לומר שכיוון שמיסך רגליו צריך לצאת מחוץ למחנה הוא מתחייב בטבילה.

חז"ל המסיקים שהוא טמא לכאורה מסיקים זאת מחובת הטבילה ומאיסור הכניסה למחנה. ברם, אם חובת הטבילה אינה חייבת להיות קשורה לרמת הטומאה מנין שהמשלח טמא? להצעתנו בכל מקום שיש חובת טבילה יש לה אכן קשר לדיני טהרה, ואזי דעת חז"ל ברורה, אף כי לא הכרחית. אמנם, לדבר זה יכולות להיות השלכות רחבות, כפי שאנו מנסים להציע כאן. אם ננסה למתן מעט דין זה ניתן לומר שאכן דין טבילה קשור לטומאה, ולא לריחוק מהמחנה ולא למדרגות בטהרה. כפי שטמא צריך לצאת מחוץ למחנה, כך יציאה מחוץ למחנה גורמת לטומאה ברמה מסוימת, ודבר זה עצמו מחייב טבילה. מובן מאליו שצריך לחלק בין טמא שחייב לצאת מחוץ למחנה לאדם שרוצה להיפנות שבסופו של דבר יוצא מרצונו מהמחנה. לפיכך, חובת טבילה באדם זה היא ברמה נמוכה יותר. אכן קיימת מדרגה מעין זו מדאורייתא, ברם היא לא הוטלה כחובה, אלא שחז"ל קבעו אותה כחובה. בדומה לכך הבאנו לעיל את התוספתא הקובעת שכל מי שיצא מהמקדש והפליג טעון טבילה. הריחוק מהמקדש הוא שיוצר את חובת הטבילה - ואפשר שלריחוק זה נדרש גם היסח דעת, ברם אין זה משנה מהותית הבנה זו.

בדומה לכך, מטיל מים נדרש לקדוש ידיים ורגליים. אין זה רק בגלל החיוב לשפשף. הגמ' דנה באפשרות למוד תורה במבואות המטונפים. הגמ' אוסרת בהקשר זה לומר דברי תורה כנגד העמוד (ברכות כ"ה.) הגמ' גם קושרת דין זה לדין יתד. וכפי שנסביר להלן בדין מחנה מלחמה, הדין שם קשור לדיני טומאה וטהרה. ניתן לפיכך לומר שאף דין זה של קידוש ידיים קשור לדיני טומאה. אמנם, מטיל מים הוא ברמה נמוכה יותר ולכן נדרש ממנו רק קידוש ידיים ורגליים.

ח. טבילת עזרא

עד עתה התייחסנו לטהרה כאפשרות של טהרה במדרגה מיוחדת, שהיא מעבר לטהרה הרגילה. טהרה זו מושגת באמצעים שונים, כמי חטאת, טבילה, רחיצת ידיים. העלינו גם לעיל אפשרות שיכול להיות מצב של טומאה וטהרה

בבת אחת. ניתן לראות מצב מעין זה בצורה רחבה יותר בתקנת עזרא לטבילת בעלי קרי לפני העיסוק בתורה. כבר במחנה מלחמה (דברים כ"ג, י-טו) התורה מלמדת אותנו שלבעלי קרי אסור להיכנס (אף שלזבים כנראה מותר להיכנס - ע' ספרי שם). ניתן היה לומר שדין זה אינו קשור כלל לטומאה, והוא תוצאה של המצב הרוחני של רואה הקרי²⁸. אמנם הגמ' למדה מפסוקים אלו דיני כניסה למקדש לטמאים (פסחים ס"ח. ועוד), ואילמלא היה קשר בין פסוקים אלו לדיני טומאה וטהרה למודים אלו תמוהים. נראה לפיכך לומר שהפסוק אכן מדבר על מדרגות בטהרה, אלא שמדרגות אלו אינן קשורות למדרגות הרגילות. לפי²⁹ ניתן לקבוע שזב נחשב כטהור ביחס למחנה מלחמה. רעיון דומה לכך ניתן להציע ביחס לכניסה להר הבית. הראשונים נחלקו בהיתר כניסה לבעל קרי להר הבית. ברור שכמעט ביחס לכל קנה מידה בעל קרי טהור יותר מאשר מת. למרות זאת למת מותרת הכניסה ואילו לבעל קרי הכניסה אסורה. עולה מכאן שהטומאה והטהרה אינן נמצאות על ציר אחד בלבד, וקיימים מספר צירים. ביחס לכל גורם צריך לבדוק לגופו. ביחס להר הבית, טומאות יוצאות מהגוף חמורות יותר והן הקובעות את מסגרת האיסור. ביחס לדיני טהרה אחרים, השיקולים יכולים להיות שונים, וע' גם להלן ביחס לטבול יום.

תקנת עזרא שבעלי קרי יטבלו לפני עיסוק בתורה לכאורה משקפת את דיני מחנה מלחמה. כפי שהקב"ה מהלך בקרב המחנה ולפיכך אסור לבעל קרי להיכנס, כך הקב"ה נמצא בכל מקום בו לומדים תורה, וממילא אסורה "הכניסה" לבעל קרי. דין זה דומה לאיסור למוד תורה במבואות המטונפים. מסוגיות רבות עולה שיש משמעות להגדרת המקום ביחס לאיסור זה, אף שאם הבעיה היתה הניקיון או כבוד המקום לא היתה צריכה להיות משמעות למחיצת י' וכדומה. לאמור לעיל, אופי האיסור שם אינו משום שאין זה יאה לומר דברי תורה במקום מטונף. כאשר האדם אומר דברי תורה הוא מזמן למקום זה את השכינה, ואין לעשות זאת במקום מטונף. זוית הראיה לפיכך אינה התייחסות האדם לדבר המטונף, אלא נוכחות הקב"ה במקום.

להבנה זו אין איסור ישיר לבעל קרי ללמוד. האיסור הינו עקיף - הלימוד מזמן למקום את הקב"ה. אילו יתואר לפיכך לימוד תורה שאינו מזמן את הקב"ה

²⁸ ועיין מה שכתבנו על כך בהרחבה בתחומין כרך י.

לשם, הרי לבעל קרי יהיה מותר ללמוד תורה במסגרת זו, לפי שאין איסור עצמי על לימוד תורה. בהקשר לכך ניתן לומר שהסיבה שתקנת עזרא בוטלה היתה חורבן המקדש. ריב"ב שביטל את תקנת עזרא²⁹ חי בסמוך לתקופת החורבן, ובהנחה שלאחר החורבן קיימת השראת שכינה ברמה נמוכה יותר, ניתן לבטל את תקנת עזרא. אלמלא כן קשה היה להעלות על הדעת כיצד ריב"ב מתיר לעצמו לבטל תקנה שנהגה מספר מאות שנים, ושמייסדה היה עזרא הסופר.

האחרונים דנו בשאלה האם יש משמעות לטבילה שאינה מועלת. במילים אחרות: במקום שהטבילה אינה מטהרת האם יש לה משמעות. לשאלה זו יש השלכה ביחס לתקנת עזרא. אם לטבילה אין משמעות כלל ביחס לטהרה, לכאורה לא היה מקום לתקן טבילה, שהרי טבילה של בעל קרי שהינו גם זב אינה מועילה כלל לשום דבר. ניתן כמובן לומר שתקנת עזרא היתה תקנה טכנית בלבד - כדי שתלמידי חכמים לא יהיו כתרנגולים - ברם לאור ההשוואה למחנה מלחמה לכאורה נראה לומר שגם במקרה זה התקנה באה בעקבות שורש שקיים מדאורייתא. הגמ' קובעת במספר מקומות ש"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון". להבנתנו אין זו סתם מגבלה טכנית שחז"ל הטילו על עצמם, אלא הדבר מציין את אופי התקנות. חז"ל בד"כ השתדלו לא ליצור מצב חדש מדרבנן, אלא הם בחרו דבר מסוים שקיים כבר מדאורייתא והרחיבו אותו. למעשה אפשר לומר יותר מכך - בד"כ מגמת חז"ל הייתה לקחת דין מסוים שקיים כבר מדאורייתא, אלא שלא הייתה לו השלכה למצב זה, והם הרחיבו את חלויותו אלו - במידת האפשר - גם למצב זה. נבחר דוגמה הקשורה לנושא מאמר זה: הגמ' ביומא לא. דנה ביחס לחציצה בטבילה לאדם טהור בכניסה למקדש, וקובעת שחציצה מפריעה כיוון ש"כל דתקון". להבנתנו ניתן לומר שאכן יש מדרגה מיוחדת בטהרה כפי שהוסבר לעיל - ומדרגה זו מחייבת טבילה מדרבנן. מדאורייתא אין איסור כניסה למקדש גם ללא רמת טהרה זו, ברם קיימת רמת טהרה מעין זו גם מדאורייתא (כפי שהוסבר ביחס לאכילת חולין בטהרה). הדבר היחיד שחז"ל עשו ביחס לכך הוא הקביעה שהם דורשים רמת טהרה זו. ברם אין צורך לומר שחז"ל קבעו פעולה טכנית שרירותית כדי שהאדם יזכר אם הוא טמא.

²⁹ עיין ברכות כ"ב.

הגמ' הייתה ערה לחילוק זה, ולכן היא קובעת (גיטין ס"ד:): שדין "כל דתקון" חל רק ביחס לדברים שיש להם מקור מהתורה. בדברים שאין להם עיקר מהתורה לא נאמר דין זה. לפי גמ' זו עולה שדין טבילת אדם טהור בכניסה למקדש יש לו מקור מהתורה. אמנם, ניתן לשאול מה הכוונה ב"יש לו עיקר מהתורה" האם הכוונה שלדין זה עצמו יש עיקר מהתורה, או שאכן לדין זה אין עיקר, אלא שכאשר מדובר בטבילה - טבילה עצמה נמצאת בתורה, ולכן חכמים לא רצו לחלק בטבילות. אמנם דבר זה לא מתיישב עם האמור בגמ'. הגמ' מדברת על זכית קטן בערובין. זכית קטן במקרה זה דומה לטבילה. ודאי שיש לה מקור מהתורה, ולמרות זאת הגמ' לא מתיחסת לכך כדבר שיש לו עיקר מהתורה. מגמ' זו עולה שלחיוב הספציפי הזה צריך להיות מקור מהתורה. בהתאם לכך ניתן לומר אצלינו שלחיוב הטבילה לאדם טהור צריך להיות עיקר מהתורה. הבנה זו מתיישבת בצורה חלקה עם האמור לעיל.

הגמ' קובעת ביחס לפרה אדומה "מעולם לא חידשו דבר בפרה" (חגיגה כ"ג:). הראשונים שם נחלקו בהבנתה של מגבלה זו. המאירי סבור שחכמים לא הוסיפו טומאה במקום שלא היתה לפני כן. ברם אם היתה כבר טומאה כל שהיא הם החמירו בה כרצונם. להבנה זו, חכמים אכן חידשו כל דבר כמעט ולא הטילו על עצמם מגבלות. רש"י שם מפרש בצורה שונה - חכמים לא חידשו עקרונות הלכתיים חדשים בפרה. אם היה כבר דין מסוים במקום כלשהו חכמים הרשו לעצמם לקבוע שדין זה יחול גם על פרה, ברם הם לא המציאו דברים. למסקנת הסוגיה, רש"י מצמצם עיקרון זה, והוא מתקרב למאירי. חכמים לא חידשו טומאה בכלי שאינו ראוי לקבל טומאה. ברם בכלי הראוי לקבל טומאה הם עשו כרצונם, וקבעו שכלי יכול להיות במעמד של טמא מת ביום השביעי שלו. למסקנה רש"י קיצוני יותר מהמאירי, שהרי למאירי א"א להחיל טומאה אא"כ היה יסוד לכך. לדעת רש"י כאשר הכלי מסוגל לקבל טומאה חכמים הטילו עליו טומאה.

ניתן לכאורה לקבל את הבנת רש"י בשאלת הגמ', ולהשיב בצורה שונה: אכן חכמים לא חידשו דבר - היינו - לא יצרו מצב הלכתי חדש. ברם, אם קיים כבר מצב הלכתי כזה, הם העבירו אותו למקום אחר. הסברה לכך היא שאם קיים מצב הלכתי כזה, מכאן שקיימת עקרונית מדרגת טהרה או טומאה כזו, ולפיכך ניתן לישים אותה גם במקום אחר. במילים אחרות: אם נקח את כל הרצף בין טומאה וטהרה, ברצף זה קיימות נקודות עצירה: טמא מת, טבול

יום, טהור וכו'. חכמים לא יצרו נקודות עצירה משלהם. ברם, אם במקום מסוים הם גילו שקיימת בו נקודת עצירה מסוימת, דבר זה מוכיח שנקודה כזו קיימת כבר עקרונית, ולפיכך ניתן לעצור בה ביחס לכל נושא. מכ"מ, עולה מכאן שבכל דיני הפרה (ולדעתנו הדבר נכון בכל המקומות, וברייתא זו אומרת שאפילו בפרה המצב הוא כך) יש יסוד במקום אחר. ממילא, כאשר מוצאים דין מיוחד בפרה יש לחפש את מקורו.

המשנה קובעת שביחס לקודש כל כלי שנעשה בטהרה טעון טבילה (חגיגה כ"א:). הגמ' מסבירה זאת על רקע חשש של טיפת רוק של עם הארץ שעפה על הכלי ועדיין לא יבשה בזמן גמר מלאכה בכלי. סיטואציה זו תמוהה, וצריך גם כאן לומר שאין גבול לחששות שחששו בפרה. ברם, אין בכך עדיין פתרון לבעיה, לפי שהמשנה דברה על קודש בכלל ולא רק על חטאת. גם אם יש מקום לכל החומרות בפרה, ביחס לקודש לא מצאנו דרישות כאלו - אף שגם בקודש יש חומרות, ולא ברור אם כן מקור חיוב הטבילה. דבר זה קשה במיוחד בקודש משום שפרה כשרה בטבול יום. קודש לעומת זאת פסול בטבול יום. מציאות של כלי שצריך טבילה ללא הערב שמש בקודש היא מציאות תמוהה ביותר. להסברינו לעיל דבר זה פשוט: כפי שאדם הנכנס למקדש טעון טבילה, כך כלי המשמש לקודש טעון טבילה. ברם, חז"ל לא היו מתקנים טבילה אלמלי היה גם חשש מציאותי. במקום שיש יסוד מדאורייתא המאפשר תקנה מסוימת, חז"ל מוכנים לתקן תקנה המשקפת את היסוד מדאורייתא, ברם אין הם מתקנים זאת ללא נמוק נוסף, משום שתמיד ניתן לשאול אם הדברים הם כך, מדוע התורה לא תיקנה זאת. חז"ל המעוניינים להגיע לרמת טהרה גבוהה מחד, לא יכולים להחמיר ללא סיבה. על כן, אם יש רקע מציאותי מסוים או חשש רחוק ככל שיהיה הם יכולים לאפשר לעצמם לתקן את התקנה. לפי"ז אם אין רקע רעיוני מחד, ואם אין רקע מציאותי מאידך חז"ל אינם מתקנים תקנה.

ט. טבול יום

טבול יום יוצר מציאות תמוהה. מחד מדובר באדם שנטהר מטומאתו, ומאידך עד סוף היום הוא לא טהור בצורה מושלמת. למספר תנאים אף המצב תמוה יותר: אם אנו סבורים שטבול יום של זב הוא כזב (נזיר מ"ד: ובמקבילות), למרות שטבול יום אינו טמא, עדיין נשאר עליו שם זב. ר"א בן הרמב"ם כתב שטבול יום אינו קשור לדין טמא הרגיל. טומאתו כבר הסתלקה וחסרה לו רק

הטהרה השלימה (ספר מעשה ניסים). אין במסגרת זו אפשרות לנסות לטפל ביסודיות בד"ן זה. ברם כבר הדברים האמורים לעיל מסייעים להבנתו. טבול יום איננו טמא, ואיננו טהור. ומכאן לכאורה כשתעריב השמש תתווסף בו טהרה. מכאן משתמע בצורה פשוטה שאכן יש מדרגות בטהרה, לפחות למספר ראשונים. לעניין מעשר, מספיק שהאדם לא טמא. לענין תרומה צריך כבר הגדרה כטהור, אף כי הטהרה אינה מושלמת. לענין מקדש צריך טהרה מושלמת³⁰.

ניתן להוסיף בכך תוספת הסבר. קיימים שלושה סוגי טמאים שצריכים לעשות פעולות חריגות לטהרתם. טמא מת, זב, ומצורע. טמא מת נטהר על ידי פרה אדומה. זב נטהר בספירת שבעה ובקן. מצורע נטהר בצפורים ולאחר מכן בקרבנות. מה מקור ההבדל בדרכי טהרתם?

קיימת הלכה תמוהה בדיני גירות. גר מסיים את תהליך גירותו רק באמצעות קרבן. ברם, בזמן שאין מקדש הקרבן איננו מעכב. בזמן שיש מקדש הקרבן מעכב. דין זה תמוה ביותר. אם יש צורך בקורבן, מדוע מחלקים בין זמן שיש מקדש לזמן שאין מקדש, ואין צורך, מדוע בזמן שיש מקדש הקורבן יעכב³¹. ניתן לומר שבתהליך הגירות יש שני חלקים. האדם המתגייר מבצע למעשה שתי פעולות. ראשית, הוא מצטרף לעם ישראל. שנית, קיימת קדושה מיוחדת לעם ישראל בעקבות בחירת הקב"ה בעם ישראל כמקום משכנו. האדם צריך להכין את עצמו גם למשמעות זו. כאשר אין מקדש, ממילא אין השראת שכינה ואין צורך בקרבן. כאשר יש מקדש, אי אפשר להצטרף לעם ישראל ללא קבלת המציאות בה הקב"ה שוכן בתוך עם ישראל ולכן הקורבן מעכב. עולה מכאן שניתן לחלק תהליכים מעין אלו לשני חלקים נפרדים: חלק אחד קשור בבסיסו לעם ישראל, וחלק שני קשור למשכן. לפיכך, ניתן לדבר על טהרה ביחס לעם ישראל, ולדבר על טהרה ביחס למשכן. טהרה ביחס

30 עיין משנה כלים (א', ה): "עשר טומאות פורשות מן האדם: מחוסר כפורים אסור בקודש ומותר בתרומה ובמעשר. חזר להיות טבול יום אסור בקודש ובתרומה ומותר במעשר".

31 הר"ם בהל' מחוסרי כפרה א', ב כתב שקרבנו של הגר רק מעכב אותו להיות ככשרי ישראל ולכן לא אוכל בקרבן. הריטב"א יבמות מ"ו: ונמו"י שם כתבו דבר חריף הרבה יותר - בזמן שיש בית מקדש הגר מעוכב לבוא בקהל עד שיביא את הקרבן. מצאנו במספר מקומות דין דומה, אלא שגם שם הוא טעון הסבר. כגון: הקטרת אמורים. במקום שיש אמורים, ההקטרה מעכבת וכנראה היא מהווה מתיר. במקום שאין אמורים ההקטרה לא מעכבת. אמנם, בכל מקום כזה ההסבר שונה ואכמ"ל.

למשכן מושגת באמצעות קורבנות. טהרה ביחס לעם ישראל מושגת באמצעות טבילה כבוס בגדים וכדומה.

מעתה ניתן להבין את מקור ההבדל בין הטמאים. טמא מת נטהר בבת אחת³²: רגע אחד הוא טמא לחלוטין, וברגע השני הוא טהור הן לעניין עם ישראל³³ והן לעניין המקדש. יש לפיכך לעשות פעולה זו על ידי קרבן וטבילה. ברם, לא ניתן לעשות זאת על ידי קרבן רגיל שהרי הטמא איננו חלק ממחנה ישראל ואיננו משלח קורבנות (ר"ם ביאת מקדש ב', יב). הפתרון לפיכך הוא קרבן הקרב מחוץ למחנה - פרה אדומה - והיא שיכולה לעשות פעולה זו. זב למעשה הופך להיות טהור לכל דבר כמעט חוץ מלעניין המקדש לאחר היום השביעי. ממילא הוא מותר בכל הדברים הקשורים למחנה ישראל ושאינם קשורים למקדש. ניתן לומר לפיכך שביחס לעם ישראל הוא טהור לגמרי לאחר היום השביעי ולכן הוא מותר במעשר ותרומה. ביחס למקדש הוא עדיין איננו טהור עד להבאת הקרבן, ומכאן הדרישה (כנראה מדרבנן) לטבילה במחוסר כפורים לפני אכילת קודשים - הוא צריך להטהר לענין זה. מצורע מפסיק להשתלח מהמחנה כבר ביום הראשון, אף שאינו טהור. לצורך היתר כניסה זה שאינו קשור למקדש אין צורך בקרבן, ולכן צפורי מצורע אינם קרבן (הם לא תורים או בני יונה, הם לא נעשים נוכח אוהל מועד, לא ברור האם צריך כהן לעשייתם, או רק כהן כצופה - בדומה לעגלה ערופה ועוד). כניסתו לביתו מותרת עם השלמת תהליך טהרתו ביום השביעי. ממילא אין במצורע קרבן להכנסתו לעם ישראל. הקרבן אצלו הוא לצרפו למקדש, וזה נעשה ביום השמיני.

לאור דברים אלו ניתן להבין את מעמד טבול יום. לענין עם ישראל הוא נטהר בטבילה ולכן הוא מותר במעשרות. ברם, כיוון שעדיין איננו מוגדר כטהור (רק כלא טמא) אין ביכולתו לאכול תרומה שנקראת קודש עד השלב שהוא יקרא

32 אין במסגרת זו ביכולתינו להסביר מדוע טמא מת צריך להטהר בשלב אחד וכו'. במקום אחר נשתדל לבאר זאת, וכרגע נקח כנתון את המציאות כפי שעולה מההלכה. בשל הצמצום במקום כל ההסבר להלן מופיע מאוד בקצרה, ועם המעיינים הסליחה.

33 אנו מניחים, ולא נוכיח זאת כאן, שיש משמעות לענין עם ישראל גם לטמאי המת. כדוגמה נציין שמפשטי המקראות משמע שבמדבר גם טמאי מת שולחו משלושת המחנות, וכמו כן, טמא מת אינו יכול לעשות את הפסח שמשמעותו כריתת ברית עם עם ישראל. רק כאשר כל עם ישראל טמא הוא יכול להיכנס בברית לפי שזו זכותו של הצבור ואכמ"ל.

טהור - בשקיעת החמה. במקרה בו הוא צריך להביא קרבן מחוסרי כפרה הוא לא יכול לאכול קודש, כיוון שלעניין המקדש הוא עדיין לא מוגדר כטהור (אף שגם לעניין המקדש הוא לא טמא), זאת לאור ההנחה שיש מספר מסלולי טהרה, ושטהרה לעניין אחד איננה מוגדרת כטהרה לעניין אחר. מעתה ניתן גם להבין שמחוסר כיפורים שמדרבנן לא רק נאסר באכילת קודשים, אלא הוגדר כטמא (ר"ם שאר אבוה"ט י', י), ויוכל לטמא קודשים בנגיעתו - לעניין מקדש מחוסר כפורים עדיין לא גמר את תהליך טהרתו והוא מוגדר כטמא - וממילא תקנו חז"ל שמחוסר כיפורים יטבול כדי להיטהר אף שמדאורייתא אין בכך צורך.

סיכום

במסגרת מצומצמת זו לא הייתה כמובן אפשרות לעסוק בנושאים אלו אלא מקופיא. אנו מקווים שעמדנו במטרה שהיצבנו לפנינו. ראשית, ניסינו להראות שמושג הטהרה אינו מושג חד ממדי, ויכולות להיות טהרות שונות ביחס לעניינים שונים. שנית, ניסינו להראות שקיימות דרגות בטהרה. כפי שציינו בהקדמה, אין בכוונתנו לקבוע מסמרות ולומר בכל גמרא וגמרא שפירושינו הוא המחויב, ברם יש במשקל כל הגמרות להצדיק את האפשרות שאכן דברים אלו אפשריים הם. ואם אכן הם אפשריים, הרי נוח להשתמש בהם להבנת העולם הפנימי של טהרות.

העומר שלושה שמות יש לו

והניף את העמר לפני ה' - ג' שמות יש לו:

א. עמר שיבולים [גרסת הגר"א עמר ראשית].

ב. עמר תנופה.

ג. עמר שמו (ת"כ אמור פר' י' אות ה').

שלושה שמות - שלושה הבטים שונים של אותה מנחה.

נפתח את דיוננו בשם השלישי - העולה מתוך הפסוקים בפרשת ויקרא, ואחר-כך נדון בשני השמות הראשונים - העולים מתוך הפסוקים בפרשת אמור.

בעית מיקומה של מנחת העומר בפרשת ויקרא

פרשת ויקרא מהווה פתיחה לדיני הקרבנות בתורה. בפרשה נמנים ארבעה סוגי הזבחים: עולה (פרק א'), שלמים (פרק ג'), חטאת ואשם (פרקים ד', ה').

בפרק ב' פס' א-יג נמנות חמש מנחות הנדבה.

ובפס' יד-טז מופיעה **מנחת העומר**:

"ואם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכורך. ונתת עליה שמן ושמת עליה לבונה מנחה הוא. והקטיר הכהן את אזכרתה מגרשה ומשמנה על כל לבונתה אשה לה".

לכאורה, מנחת העומר לא שייכת לפרק זה, וזאת משתי סיבות:

א. בפרשת ויקרא נכתבו רק הקרבנות הבסיסיים, וכל קרבנות הציבור התלויים בזמן הוזכרו בפרשיות אחרות. אף מנחת העומר נכתבה שוב בעניין המועדות בפרשת אמור (ויקרא כ"ג, י').

ב. בפרקים א-ג כל הקרבנות הם נדבה, ורק מנחת העומר היא חובה¹.

המן ומנחת העומר

כל המנחות באות בכמות של "עשרון" (עשירית האיפה) או בכפולות של עשרון. המיוחד במנחת העומר ששמה נובע מהכמות של המנחה:

"והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העמר לפני ה'"

(ויקרא כ"ג, י-יא)

(ויקרא כ"ג, י-יא)

וזה מה שאומר המדרש בתו"כ בשם השלישי: "עמר שמו".

"עומר" במובן זה של כמות² מופיע בתורה בשני מקומות: במנחת העומר ובפרשת המן. "איש לפי אכלו עמר לגלגלת". "וימדו בעמר ולא העדיף המרבה והממעט לא

1 עיין אבן עזרא שאכן פירש פסוקים אלו על דרך הפשט, בניגוד לחז"ל, שלא מדובר כאן במנחת העומר אלא במנחת נדבה.

החסיר איש לפי אכלו לקטור" (שמות ט"ז, יח). והתורה שם חוזרת שש פעמים (!) על העובדה שמידת המן היא עומר ואף חותמת את פרשת המן בפסוק הנראה מיותר, המבאר את מידת העומר:

"והעמר עשירית האיפה הוא".

ואולי באה התורה לקשור בפסוק זה בין המן לבין המנחות הבאות "עשרון", וביחוד למנחת העומר שמדתה היא שמה³.

יתר על כן: העומר על פי חז"ל מנופה מתוך שלש סאים קמח שהן איפה אחת (מנחות פרק י' משנה א).

לקשר בין המנחות והעומר ובין המן ישנם רמזים נוספים:

מנחת העומר באה עם שמן - "ונתת עליה שמן". ובמן נאמר "והיה טעמו כטעם לשד השמן". מנחת העומר באה עם לבונה - "ושמת עליה לבונה"; ובמן "והוא כזרע גד לבן". (הגמרא ביומא ע"ה. דורשת "לבן - שמלבין עוונותיהם של ישראל" - כקרבנות המכפרים). ועוד: ייתכן שהקשר רמוז אף במילה "מן", הכלולה במילה "מנחה".

את מטרת ירידתו של המן מסביר משה:

"ויענך וירעבך, ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך, למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח', ג)

עם ישראל קיבל את המן במדבר כדי ללמדו שכל חיותו מאת ה'. אך כאשר עם ישראל נכנס לארץ ואוכל מיגיע כפיו קיים חשש שישכח זאת:

"כי ה' א-להיך מביאך אל ארץ טובה... השמר לך פן תשכח את ה' א-להיך... פן תאכל ושבעת... ורם לבבך ושכחת את ה' א-להיך... המאכילך מן במדבר... ואמרת כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה." (שם, ז-יז)

משנכנסו לארץ - את מקום המן ממלאת מנחת העומר.

בטרם נאכל מן התבואה החדשה מקריבים הכהנים במקדש את העומר - למען נזכור כי "על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", וגם אם זרענו וקצרנו ביגיע כפינו "וזכרת כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל".

עיקרון זה, שהעומר הוא התחליף למן, עולה מן הפסוקים בספר יהושע:

² עומר יש גם משמעות נוספת, אך על כך בהמשך.

³ עיין רש"י שם, פס' לו.

”ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה, וישבות המן ממחרת
באכלם מעבור הארץ ולא היה עוד לבני ישראל מן. ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה
ההיא.” (שם ה', יא-יב)

אכילת דגן ”קלוי” ממחרת הפסח מתקשרת למנחת העומר שהיו מהבהבים אותה
באש לקיים ”אביב קלוי באש” (ויקרא ב', יד). ללא הקרבת העומר היה נאסר להם לאכול
”מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה”, כמו שנאמר ”ולחם וקלוי
וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה”⁴.

אף המדרש מעמיד את המן מול העומר:

”אמר ר' ברכיה, אמר הקב”ה לישאל כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל
אחד מכם, הדא הוא דכתיב ”עמר לגלגלת”. ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי
אלא עומר אחד מכולכם. ולא עוד אלא שאינו של חטים אלא של שעורים. לפיכך משה
מזהיר את ישראל ואומר ”והבאתם את עמר.” (ויקרא רבה כ”ח, ג)

הזבחים והמנחות

הזבחים באים בנדבה הן ביחיד והן ברבים, הן כעולה והן כשלמים, מן הבהמה (כבש,
עז או שור) או מן העוף (תור או בן יונה). במנחת נדבה אין הנודב יכול לבחור את
החומרים למנחה (קמח, שמן ולבונה), אך עומדת לבחירתו האפשרות להביאה סולת
(ויקרא ב', א-ג), או לאפותה בתנור כחלות או כרקיפים (שם ד) או על מחבת (ה-ו) או
במרחת (ז-ט).

הדברים מבוארים בגמרא:

”אמר ר' יצחק, מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה ”נפש” אמר הקב”ה, מי דרכו
להביא מנחה, עני; מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני. אמר ר' יצחק, מה נשתנית
מנחה שנאמר בה חמשה מיני טיגון הללו? משל למלך בשר ודם שעשה לו אוהבו סעודה
ויודע בו שהוא עני, אמר לו עשה לי מן חמשה מיני טיגון כדי שאהנה ממך.” (מנחות
ק”ד:)

כדי להבין את משמעותו של קרבן המנחה נעיינו ב”מנחה” בתנ”ך בהקשריה השונים:

⁴ בגמרא בקידושין ל”ז-ל”ח יש מחלוקת תנאים אם אסור חדש התחיל מיד עם כניסתם לארץ או
רק אחרי ירושה ושיבה, אך הגמרא שם אומרת שלכ”ע אכלו מתבואת הארץ רק בטז’ בניסן או
בגלל שחיכו להקרבת העומר או שעד אז הספיק להם המן שבכליהם וראה שם בתוס’ ד”ה
”ממחרת” אם ”ממחרת הפסח” הוא ט”ו או ט”ז בניסן.

המילה "מנחה" מופיעה בתנ"ך הן כקרבן לה' והן כמתנה מאיש לרעהו - מתנה זו יכולה להיות דבר מועט אך היא מביעה כבוד למקבל, או אף יותר מזה: קבלת אדנותו של המקבל.

יעקב אבינו המקבל את מזונו מ"האיש אדוני הארץ" (יוסף) מייעץ לבניו "הורידו לאיש מנחה: מעט צרי ומעט דבש...". (בראשית מ"ג יא). על ידי מנחה זו הם מביעים הכרת תודה למקור המחיה שלהם. וכן הוא שולח לאחיו "מנחה היא שלוחה לאדוני לעשיו... ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו, כי אמר אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני". (שם, ל"ב יט-כ). אמנם, כאן המנחה היא לא דבר מועט, אך מטרתה להביע קבלת אדנותו של עשיו.

בני ישראל, המשועבדים לעגלון מלך מואב, שולחים לו מנחה בידי אהוד בן גרא (שופטים ג', טו). והאנשים שלא רוצים לקבל את שלטונו של שאול - "ולא הביא לו מנחה" (שמואל א', י', כז), ועוד כהנה וכהנה.

גם המנחה כקרבן לה' מביעה רעיון דומה: נתינת דבר מועט לה', ובזה האדם כאילו מקריב את נפשו, לאמור: הוא מכיר בכך שכל אשר לו, אף מזונו הבסיסי ביותר - הדגן - הוא מאת ה' (ועיין בספר החינוך מצווה קטז).

בעל הכתב והקבלה (ויקרא ב', א) מבאר את המילה "מנחה" משורש "נח", שהוראתו ההשפלה וההורדה מלמעלה למטה, כמו "כאשר יניח ידו" (שמות י"ז, יא). ולפי זה, הוראת "מנחה" - דבר שהעבד מראה בו הכנעתו לאדוניו. והעני המביא את המעט שבידו קרבן לה', מראה בזה גודל כניעתו לה'.

העומר ושאר המנחות

מן הסוגיות במנחות פרק חמישי (עיין רש"י ותוס' שם נ"ז). ומסידור ההלכות ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פרק יב), עולה שישנם כמה דינים בסיסיים המאפיינים את המנחה. בחלק מהמנחות חסרים מקצת מן הדינים האלה.

בטבלה דלהלן מצויינים הדינים העיקריים של המנחות: תוספת שמן ולבונה, הגשה וקמיצה, אכילת הכהן ואכילת המזבח, ואיסור חמץ.

מנחת נדבה	עומר	מנחת נסכים	חביתין וחינוך	חוטא וסוטה	לחם הפנים	שתי הלחם
+	+	+	+	-	-	-

ונה	+	+	-	+	-	+
שה	+	+	-	+	-	-
יצה	+	+	-	+	-	-
ילת כהן	+	+	-	+	+	+
ילת	+	+	-	+	-	-
בח	+	+	-	+	-	-
סור	+	+	-	+	-	-
מוץ	+	+	-	+	-	-

העולה מן הטבלה, שבמנחת נדבה שנכתבה בתחילת ספר ויקרא (פרק ב') יש את כל המאפיינים הבסיסיים של המנחה. ומנחת העומר שנכתבה אחריה באותו הפרק היא הקרובה לה ביותר (מנחת העומר שונה ממנחת נדבה בהיותה באה מן השעורים וטעונה תנופה ובאה רק מתבואת הארץ, ולכך נתייחס בהמשך).

כלומר, הנדבה והעומר מהוות מעין אב טיפוס לשאר המנחות, שבכל אחת מהן יש דמיון לנדבה ועומר באופן אחר.

העומר ושתי הלחם

"וספרתם לכם ממחרת השבת **מיום הביאכם את עומר התנופה** שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה', ממושבותיכם תביאו **לחם תנופה שתים** שני עשרונים סלת תהיינה **חמץ** תאפינה בכורים לה'." (ויקרא כ"ג טו-יז)

התורה קשרה בין העומר לשתי הלחם על ידי ספירת העומר, ונראה שיש פה מערכת אחת של ניגוד והשלמה.

מנחת העומר, כמו שאר המנחות, פרט לשתי הלחם באה מצה. אדם המביא מנחה מבטא את אופן עמידתו לפני ה' - "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה". המצה היא הקמח והמים - ללא תוספת שאור וללא הנפיחות שהוא גורם. ניתן לראות בהבאת המצה עמידה מתוך ענווה. האדם עומד לפני הקב"ה ללא השאור, המסמל את יצר הרע (ברכות י"ז), ללא התנשאות וניפוח עצמי, ומקבל בלב שלם את אדנותו של ה'. ולכן, גם מנחת העומר הבאה בחג המצות - חג החירות - חירות מיצר הרע (חרות על הלוחות - אל

תקרי חרות אלא חירות [אבות ו', ב]) - באה מצה. שתי הלחם מהוות את סופו של התהליך, ולכן - באות חמץ⁵.

הבדל נוסף בין העומר לשתי הלחם, שהעומר בא מן השעורים ושתי הלחם (כשאר המנחות פרט למנחת סוטה) באות מן החיטים.

הרב קוק (אורות ישראל, ח', א) מבאר שבאדם קיימים שני כוחות נפש:

א. כוח האמונה שבלב, הנובע מעומק סגולת הנפש, השייך לרגש הטבעי.

ב. כוח העילוי השכלי.

כנגד הכוח הראשון, מכוונת מנחת העומר של השעורים, שהם מאכל בהמה הנוטה לרגש הטבעי. וכנגד הכוח השכלי באה מנחת שתי הלחם הבאה מן החיטים - "עץ הדעת חיטה היה". התכלית היא, ששני הכוחות יהיו באדם בשלמותם, כאשר הכוח השכלי בא על גבי היסוד של האמונה שבלב, כמו שהעצרת מחוברת לפסח על ידי ספירת העומר.

העומר - מנחת הציבור

שתי הלחם אינן קרבות על גבי המזבח, אלא מונפות, ומנחת העומר היא למעשה מנחת הציבור היחידה הקרבה על גבי המזבח. (להוציא מנחות נסכים, אולם את אלו יש לראות כנספח של הזבחים, כך משמע מסידור ההלכות ברמב"ם בהל' מעשה הקרבנות - מנחת נסכים נמצאת באמצע דיני זבחים ולא ביחד עם המנחות). וכאמור, משמעות המנחה היא קבלת אדנות ה' מתוך ענווה.

ענווה זו אינה רק הכרה בשפלות האדם, אלא היא באה במדרגתה הגבוהה מתוך הכרה בגדלות הבורא ומתוך דבקות בה⁶.

ולכן הביטוי של ענווה בציבור יהיה גבוה יותר מביטוייה ביחיד, כיון שההכרה של הציבור היא במדרגה גבוהה יותר מהכרתו של כל יחיד, אשר על כן באה מנחת הציבור לא רק מצה אלא מן השעורים: מאכל בהמה. (הרצ"ה קוק מבאר את ההבדל בין אברהם שאמר "ואנכי עפר ואפר" (בראשית י"ח, כד) לדוד שאמר "ואנכי תולעת ולא איש" (תהלים כ"ב, ז), שאברהם הוא רק הגרעין, ולכן, כאדם פרטי הענווה אצלו באה לידי

5 עיין עוד במאמרו של הרב יואל בן נון מגדים "ג תשנ"א, חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבנות הלחם, עמ' 25.

6 ראה אורות התשובה י, ד; ומוסר אביך "ענוה".

ביטוי בעפר ואפר - דבר נמוך אך בעל משמעות חיובית, אך דוד מבטא את כלל ישראל, ולכן הענווה אצלו במדרגה גבוהה יותר. תולעת היא מושג בעל משמעות שלילית, המלמד על ענווה בדרגה יותר גבוהה, כמבואר בסופו של הפסוק "חרפת אדם ובזוי עם".

ועתה נחזור למה שפתחנו בו - מיקומה של מנחת העומר בפרשת ויקרא. כאמור, המנחה הבסיסית ביותר היא מנחת נדבה הבאה ביחיד. והמנחה הדומה ביותר למנחת נדבה - ליתר דיוק, למנחת הסולת שהיא הראשונה ממנחות הנדבה (שאינה נאפית) - היא מנחת העומר.

מנחת העומר היא חובה הבאה אחת לשנה, אך התורה כתבה אותה בלשון נדבה - "ואם תקריב מנחת בכורים". וכבר עמדו על כך חז"ל:

"יכול נדבה, כשהוא אומר "והבאתם את עמר ראשית קצירכם", לימד שאינה באה אלא חובה".

ומה ראתה התורה לכתוב לשון נדבה בקרבן שהוא חובה, וללמוד ממקום אחר שהוא חובה?

"אם כן, למה נאמר "ואם"? לומר אם אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאילו נדבה הבאתם אותה, ואם אין אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאילו לא הבאתם אותה אלא לצורך עצמכם". (תורת כהנים י"ג, כ)

ולכן נכתבה מנחת העומר בפרשת ויקרא אחרי מנחות נדבת היחיד, מכיוון שדווקא במנחת העומר בא לידי ביטוי באופן המובהק ביותר הרעיון של המנחות - קבלת אדנות מתוך ענווה ואף בדרך הקרבתה ובדיניה היא דומה למנחת נדבת יחיד.

עומר ראשית קצירכם

למילה "עומר" יש שני פירושים:

א. מידת נפח - עשירית האיפה.

ב. כריכת שיבולים.

עד כה עסקנו בפסוקים בפרשת ויקרא - העוסקים במנחת העומר ובדרך הקרבתה, שמהם עולה משמעות השם השלישי שבמדרש שהובא בראש דברינו - "עומר שמו" - הקרבת עשירית האיפה קמח שעורים עם שמן ולבונה על המזבח.

הפסוקים באמור מתייחסים גם לפירוש המילה "עומר" ככריכת שיבולים שבשדה טרם טחינתה.

עתה ננסה לבאר את שני השמות הראשונים שבמדרש "עומר שיבולים, ו"עומר התנופה".

פרשיות המועדים שבפרשת אמור פותחות בתאריך המועד.

"אלה מועדי ה'... בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש..." (ויקרא כ"ג, ד-ה)

"וידבר ה' אל משה לאמור... בחדש השביעי באחד לחדש..." (שם, כג-כד)

"וידבר ה' אל משה לאמור אך בעשור לחדש השביעי..." (שם, כו-כז)

"וידבר ה' אל משה לאמור... בחמשה עשר יום לחדש השביעי..." (שם, לג-לד)

ואילו פרשיות העומר, הספירה ושתי הלחם, אינן תלויות בתאריך מפורש אלא ב"ממחרת השבת". אך גם בזה אין התורה פותחת אלא תולה את העומר בביאת הארץ ובקציר:

"וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן."

(שם, ט-י)

ואכן מצות העומר היא לא רק להקריב מנחה על המזבח, אלא הקציר עצמו הוא מצווה: "בחריש ובקציר תשבות" (שמות ל"ד, כא) - יצא קציר העומר שהוא מצווה.

ולכן, אף אם מצא קצור, מצווה לקצור בט"ז בניסן לשם עומר. וקציר זה אף דוחה את השבת (רמב"ם הל' תמידים ומוספים, פ"ז, הל' ו').

וקציר זה חייב להיות "ראשית קצירכם" - אסור לקצור קציר רשות לפני העומר (רמב"ם שם הלכה י"ג).

המשנה מתארת את העסק הגדול שבו היה נעשה העומר:

"כל העירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהיה נקצר בעסק גדול. כיון שחשכה אומר להם בא השמש אומרים הין. בא השמש אומרים הין... אקצור? והם אומרים לו קצור. אקצור? והם אומרים לו קצור. שלוש פעמים על כל דבר ודבר והם אומרים לו הין

7 דעת ר' ישמעאל בשביעת פרק א' משנה ד'.

היך היך. כל כך למה? מפני הבייתוסים שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב.⁸
(מנחות פרק י', משנה ג)

חז"ל רצו להוציא מלבם של בייתוסים, שחלקו על כל התהליך של הקרבת העומר בט"ז בניסן, ובחרו לעשות "עסק גדול" דווקא **מקציר** העומר ולא מהקרבתו על גבי המזבח.

את מרכזיותו של הקציר בעניין העומר אנו לומדים אף מסמיכות הפרשיות באמור:
בתוך פרשת המועדות, אחרי מצוות העומר ושתי הלחם, התורה מצווה על מצוות הקציר:

"ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אתם אני ה' א-להיכם."⁸
(שם, כב)

רמזים לעומר במגילת רות

ישום למעשה של מצוות הקציר מתואר בפירוט בתחילת מגילת רות (השרש קצ"ר מופיע שם 10 פעמים), ובין השיטין רומזת המגילה גם על מצוות העומר.

רות מגיעה לשדות בית לחם "בתחילת קציר **שעורים**" (רות א', כב) ומלקטת שם **עומרים** "ותאמר אלקטה נא ואספתי **עומרים** אחרי הקוצרים" (שם ב', ז). "גם בין העמרים תלקט" (שם טו). ובוועז קולה לה מן השעורים: "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבט ותותר". (שם יד).

וכמו בפרשת המן, שבה התורה חותמת בפסוק המקשר בין העומר לבין האיפה שהיא כמות השעורים הנלקטת לצורך מנחת העומר "והעמר עשירית האיפה הוא" (שמות ט"ז, לו), כך גם כאן רות מגיעה בלקיטתה לאותה כמות של שעורים: "ותחבט את אשר לקטה ויהי **כאיפה** שעורים" (שם יז). וכבר חז"ל כווננו את בואה של רות לארץ ישראל ליום הקרבתו של העומר:

"ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה השבה משדה מואב והמה באו בית לחם בתחלת קציר **שעורים** - א"ר שמואל בר נחמן כל מקום שנאמר קציר **שעורים** בקציר העומר הכתוב מדבר." (רות רבה ד', ג)

"ויהי כבואנה בית לחם ותהם כל העיר עליהם - א"ר שמואל ב"ר סימון אותו היום קציר העומר היה דתנינן תמן כל העירות הסמוכים לשם היו מתכנסות כדי שיהא נקצר בעסק גדול."⁹
(שם, ג', ז)

⁸ עיין שם ברמב"ן, רשב"ם, וספורנו שעמדו על כך.

מצות שכחה והעומר

מגילת רות מקשרת את מצוות הקציר לעומר, והתורה בפרשת כי תצא קושרת באופן מיוחד את מצוות השכחה לעומר:

”כי תקצר קצריך בשדך ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולא למנה יהיה למען יברכך ה' א-להיך בכל מעשה ידיך.” (דברים כ"ד, יט)

וחז"ל עמדו על היחוד שיש במצות שכחה:

”מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו ואמר לבנו צא והקרב עלי פר לעולה ופר לשלמים. אמר לו אבא מה ראית לשמוח בשמחת מצווה זו יותר מכל מצוות שבתורה? אמר לו כל מצוות שבתורה נתן להם המקום לדעתנו זו **שלא לדעתנו**. שאילו עשינוהו ברצון לפני המקום לא באת מצווה זו לידינו.” (תוספתא פאה ג', יא)

מצוות השכחה - לא ניתן לקיימה מתוך דעת, אלא רק כאשר היא מזדמנת לאדם בעקבות שכחה.

המצווה לא יכולה להגיע אלינו באופן **בחירי** - מדעתנו, אלא מתקשרת אלינו בפן **הסגולי שבנפש האדם**.

המילה ”עומר” מופיעה במצוות השכחה ובמצוות העומר כדי ללמדנו על המשמעות הדומה של שתי מצוות אלו⁹.

העומר וירושת הארץ

”ר' יוחנן אמר לעולם אל תהי מצוות העומר קלה בעיניך שע"י מצוות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען.” (ויקרא רבה, אמור כ"ח ו)

מנין למדו חז"ל לתלות את ירושת הארץ בעומר?

ייתכן שהמקור לכך הוא בספר יהושע.

כבוש הארץ (פרק ו') מתחיל רק אחרי הקרבת העומר ”ממחרת הפסח” (שם ה', יא).

9 מכאן ראייה שחז"ל ראו בעסק הגדול סביב העומר עניין נוסף מלבד הוצאה מלבן של בייתוסים, שהרי בימי שפוט השופטים עסקינן.

10 עיין דברי הרב קוק לעיל שקרבן השעורים מכוון כנגד עמק סגולת הנפש שבישראל.

בי' בניסן עם ישראל חוצה את הירדן ובאים בברית (מילה ופסח). המן פוסק לרדת, והם קוצרים את תבואת ארץ ישראל שזרעו עמי כנען, מקריבים את העומר ומתחילים לאכול מ"עבור הארץ" ורק אז יכולים לגשת לכיבוש יריחו¹¹.

ונראה לומר שדווקא **קצירת העומר** היא המחברת את העומר לירושת הארץ ולקדושתה, ולכן העומר אינו בא אלא מתבואת הארץ (רמב"ם פ"ז מהלכות תמידין ומוספין ה"ה). וייתכן שזאת גם הסיבה שהיו כורכים את העומר **במחובר לקרקע** (שם הלכה י"א) ושהעומר בא מן השעורים - הקציר הראשון.

הקשר בין מצוות העומר ובין קדושת הארץ עולה מתוך המשנה, המונה את מדרגות הקדושה בארץ ישראל:

"ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושה שמביאים ממנה העומר (הבכורים) ושתי הלחם." (כלים א', ו)

ומה ראתה המשנה למנות מצוות אלו ולא שאר המצוות התלויות בארץ?
עונה על כך הגר"א שם:

"בכורים לאו דווקא משום קדושת ארץ ישראל אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בארץ ישראל, אלא **עומר** ושתי הלחם, מה שאין מביא אותן אלא מארץ ישראל היא משום קדושת ארץ ישראל".

הגר"א מחלק בין מצוות שגזירת הכתוב הוא שהן חובת קרקע ואינן נוהגות אלא בארץ. ובין העומר ושתי הלחם שהן תלויות בקדושת ארץ ישראל, וכדמבואר בלשון המשנה "ומה היא קדושתה - שמביאים ממנה העומר" וכו'.

הקמח לצורך כל המנחות יכול לבוא מחוץ לארץ, אך העומר ושתי הלחם, שהן מצוות המבטאות את קדושת הארץ, חייבות לבוא רק מארץ ישראל.

עומר התנופה

עתה נותר לנו לבאר את השם האמצעי שבמדרש שבריש דברינו - "עומר תנופה", "והניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן" (ויקרא כ"ג יא).

¹¹ כל זאת על פי הגמרא בראש השנה י"ג, ועיין לעיל. במגילת רות יש תהליך דומה, אמנם של אשה יחידה, אך היא נקראת בפי חז"ל (בבא בתרא צ"א:) "אָמָה של מלכות". עם ישראל בא בברית בכניסתו לארץ, וגם רות מתגיירת בכניסתה לארץ.

"עומר" - מנחת העומר - קריבה על גבי המזבח.

"עומר שיבולים" - מצוות קציר העומר - נעשית בשדה.

ונראה לומר ש"עומר התנופה" מחבר בין שניהם.

הנפת העומר היתה נעשית בעזרה אך ממזרח למזבח (לפי הרמב"ם [תמידין ומוספים פ"ז ה"ב] דווקא במזרח המזבח).

ולא כמו הגשת המנחה שנעשית דווקא לפני ה' - במערב המזבח (מנחות ס"א). כיון שההנפה מחברת את הנעשה מחוץ למקדש עם הנעשה על המזבח, על ידי ההנפה אנחנו מחברים את מצוות קציר העומר, המבטאת את קדושת ארץ ישראל עם הקרבת מנחת העומר, הקשורה לסגולת עם ישראל, והכהן "מוליך ומביא למי שארבע רוחות העולם שלו; ומעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו" (מנחות ס"ב).

הרב צבי שלוה

העומר שלושה שמות יש לו

והניף את העמר לפני ה' - ג' שמות יש לו:
א. עמר שיבולים [גרסת הגר"א עמר ראשית].

ב. עמר תנופה.

ג. עמר שמו (תו"כ אמור פר' י' אות ה').

שלושה שמות - שלושה הבטים שונים של אותה מנחה.

נפתח את דיוננו בשם השלישי - העולה מתוך הפסוקים בפרשת ויקרא, ואחר-כך נדון

בשני השמות הראשונים - העולים מתוך הפסוקים בפרשת אמור.

בעית מיקומה של מנחת העומר בפרשת ויקרא

פרשת ויקרא מהווה פתיחה לדיני הקרבנות בתורה. בפרשה נמנים ארבעה סוגי הזבחים:

עולה (פרק א'), שלמים (פרק ג'), חטאת ואשם (פרקים ד', ה').

בפרק ב' פס' א-יג נמנות חמש מנחות הנדבה.

ובפס' יד-טז מופיעה **מנחת העומר**:

"ואם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכורך. ונתת עליה שמן ושמת עליה לבונה מנחה הוא. והקטיר הכהן את אזכרתה מגרשה ומשמנה על כל לבונתה אשה לה".

לכאורה, מנחת העומר לא שייכת לפרק זה, וזאת משתי סיבות:

א. בפרשת ויקרא נכתבו רק הקרבנות הבסיסיים, וכל קרבנות הציבור התלויים בזמן

הוזכרו בפרשיות אחרות. אף מנחת העומר נכתבה שוב בעניין המועדות בפרשת אמור

(ויקרא כ"ג, י').

ב. בפרקים א-ג כל הקרבנות הם נדבה, ורק מנחת העומר היא חובה¹.

המן ומנחת העומר

כל המנחות באות בכמות של "עשרון" (עשירית האיפה) או בכפולות של עשרון. המיוחד

במנחת העומר ששמה נובע מהכמות של המנחה:

"והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העמר לפני ה'"

(ויקרא כ"ג, י-יא)

(ויקרא כ"ג, י-יא)

וזה מה שאומר המדרש בתו"כ בשם השלישי: "עמר שמו".

"עומר" במובן זה של כמות מופיע בתורה בשני מקומות: במנחת העומר ובפרשת המן.

"איש לפי אכלו עמר לגלגלת". "וימדו בעמר ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר"

1 עיין אבן עזרא שאכן פירש פסוקים אלו על דרך הפשט, בניגוד לחז"ל,
שלא מדובר כאן במנחת העומר אלא במנחת נדבה.

2 לעומר יש גם משמעות נוספת, אך על כך בהמשך.

איש לפי אכלו לקטו" (שמות ט"ז, יח). והתורה שם חוזרת שש פעמים (!) על העובדה שמידת המן היא עומר ואף חותמת את פרשת המן בפסוק הנראה מיותר, המבאר את מידת העומר:

"והעמר עשירית האיפה הוא".

ואולי באה התורה לקשור בפסוק זה בין המן לבין המנחות הבאות "עשרון", וביחוד למנחת העומר שמדתה היא שמה³.

יתר על כן: העומר על פי חז"ל מנופה מתוך שלש סאים קמח שהן איפה אחת (מנחות פרק י' משנה א).

לקשר בין המנחות והעומר ובין המן ישנם רמזים נוספים:

מנחת העומר באה עם שמן - "ונתת עליה שמן". ובמן נאמר "והיה טעמו כטעם לשד השמן". מנחת העומר באה עם לבונה - "ושמת עליה לבונה"; ובמן "והוא כזרע גד לבן". (הגמרא ביומא ע"ה. דורשת "לבן - שמלבין עוונותיהם של ישראל" - כקרבנות המכפרים). ועוד: ייתכן שהקשר רמוז אף במילה "מן", הכלולה במילה "מנחה". את מטרת ירידתו של המן מסביר משה:

"ויענך וירעבך, ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך, למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח', ג)

עם ישראל קיבל את המן במדבר כדי ללמדו שכל חיותו מאת ה'. אך כאשר עם ישראל נכנס לארץ ואוכל מיגיע כפיו קיים חשש שישכח זאת:

"כי ה' א-להיך מביאך אל ארץ טובה... השמר לך פן תשכח את ה' א-להיך... פן תאכל ושבעת... ורם לבבך ושכחת את ה' א-להיך... המאכילך מן במדבר... ואמרת כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה." (שם, ז-זי)

משנכנסו לארץ - את מקום המן ממלאת מנחת העומר.

בטרם נאכל מן התבואה החדשה מקריבים הכהנים במקדש את העומר - למען נזכור כי "על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", וגם אם זרענו וקצרנו ביגיע כפינו "וזכרת כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל".

עיקרון זה, שהעומר הוא התחליף למן, עולה מן הפסוקים בספר יהושע:

"ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה, וישבות המן ממחרת באכלם מעבור הארץ ולא היה עוד לבני ישראל מן. ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא." (שם ה', יא-יב)

אכילת דגן "קלוי" ממחרת הפסח מתקשרת למנחת העומר שהיו מהבהבים אותה באש לקיים "אביב קלוי באש" (ויקרא ב', יד). ללא הקרבת העומר היה נאסר להם לאכול "מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה", כמו שנאמר "ולחם וקלוי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה"⁴.

אף המדרש מעמיד את המן מול העומר:

3 עיין רש"י שם, פס' לו.

4 בגמרא בקידושין ל"ז-ל"ח יש מחלוקת תנאים אם אסור חדש התחיל מיד עם כניסתם לארץ או רק אחרי ירושה וישיבה, אך הגמרא שם אומרת שלכ"ע אכלו מתבואת הארץ רק בטז' בניסן או בגלל שחיכו להקרבת העומר או שעד אז הספיק להם המן שבכליהם וראה שם בתוס' ד"ה "ממחרת" אם "ממחרת הפסח" הוא ט"ו או ט"ז בניסן.

"אמר ר' ברכיה, אמר הקב"ה לישראל כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד מכם, הדא הוא דכתיב "עמר לגלגלת". ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכולכם. ולא עוד אלא שאינו של חטים אלא של שעורים. לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר "והבאתם את עמר" (ויקרא רבה כ"ח, ג)

הזבחים והמנחות

הזבחים באים בנדבה הן ביחיד והן ברבים, הן כעולה והן כשלמים, מן הבהמה (כבש, עז או שור) או מן העוף (תור או בן יונה). במנחת נדבה אין הנודב יכול לבחור את החומרים למנחה (קמח, שמן ולבונה), אך עומדת לבחירתו האפשרות להביאה סולת (ויקרא ב', א-ג), או לאפותה בתנור כחלות או כרקיפים (שם ד) או על מחבת (ה-ו) או במרחשת (ז-ט). הדברים מבוארים בגמרא:

"אמר ר' יצחק, מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה "נפש"? אמר הקב"ה, מי דרכו להביא מנחה, עני; מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני. אמר ר' יצחק, מה נשתנית מנחה שנאמר בה חמשה מיני טיגון הללו? משל למלך בשר ודם שעשה לו אוהבו סעודה ויודע בו שהוא עני, אמר לו עשה לי מיני חמשה מיני טיגון כדי שאהנה ממך". (מנחות ק"ד:)

כדי להבין את משמעותו של קרבן המנחה נעייין ב"מנחה" בתנ"ך בהקשריה השונים: המילה "מנחה" מופיעה בתנ"ך הן כקרבן לה' והן כמתנה מאיש לרעהו - מתנה זו יכולה להיות דבר מועט אך היא מביעה כבוד למקבל, או אף יותר מזה: קבלת **אדנותו** של המקבל.

יעקב אבינו המקבל את מזונו מ"האיש אדוני הארץ" (יוסף) מייעץ לבניו "הורידו לאיש מנחה: מעט צרי ומעט דבש..." (בראשית מ"ג יא). על ידי מנחה זו הם מביעים הכרת תודה למקור המחיה שלהם. וכן הוא שולח לאחיו "מנחה היא שלוחה לאדוני לעשיו... ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו, כי אמר אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני". (שם, ל"ב יט-כ). כאן המנחה היא לא דבר מועט, אך מטרתה להביע קבלת אדנותו של עשיו. בני ישראל, המשועבדים לעגלון מלך מואב, שולחים לו מנחה בידי אהוד בן גרא (שופטים ג', טו). והאנשים שלא רוצים לקבל את שלטונו של שאול - "ולא הביא לו מנחה" (שמואל א', י', כז), ועוד כהנה וכהנה.

גם המנחה כקרבן לה' מביעה רעיון דומה: נתינת דבר **מועט** לה', ובזה האדם כאילו מקריב את נפשו, לאמור: הוא מכיר בכך שכל אשר לו, אף מזונו הבסיסי ביותר - הדגן - הוא מאת ה' (ועיין בספר החינוך מצווה קטז). בעל הכתב והקבלה (ויקרא ב', א) מבאר את המילה "מנחה" משורש "נח", שהוראתו ההשפלה וההורדה מלמעלה למטה, כמו "כאשר יניח ידו" (שמות ל"ז, יא). ולפי זה, הוראת "מנחה" - דבר שהעבד מראה בו הכנעתו לאדוניו. והעני המביא את המעט שבידו קרבן לה', מראה בזה גודל כניעתו לה'. העומר ושאר המנחות

מן הסוגיות במנחות פרק חמישי (עיין רש"י ותוס' שם נ"ז). ומסידור ההלכות ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פרק יב), עולה שישנם כמה דינים בסיסיים המאפיינים את המנחה. בחלק מהמנחות חסרים מקצת מן הדינים האלה. בטבלה דלהלן מצויינים הדינים העיקריים של המנחות: תוספת שמן ולבונה, הגשה וקמיצה, אכילת הכהן ואכילת המזבח, ואיסור חמץ.

מנחת נדבה	עומר	מנחת נסכים	חביתין וחינוך	חוטא וסוטה	לחם הפנים	שתי הלחם
+	+	+	+	-	-	-
+	+	-	+	-	+	-
+	+	-	+	+	-	-

-	-	+	-	-	+	+	יצה
+	+	+	-	-	+	+	ילת כהן
-	-	+	+	+	+	+	ילת
-	+	+	+	+	+	+	בח
							סור
							מוץ

העולה מן הטבלה, שבמנחת נדבה שנכתבה בתחילת ספר ויקרא (פרק ב') יש את כל המאפיינים הבסיסיים של המנחה. ומנחת העומר שנכתבה אחריה באותו הפרק היא הקרובה לה ביותר (מנחת העומר שונה ממנחת נדבה בהיותה באה מן השעורים וטעונה תנופה ובאה רק מתבואת הארץ, ולכן נתייחס בהמשך). כלומר, הנדבה והעומר מהוות מעין אב טיפוס לשאר המנחות, שבכל אחת מהן יש דמיון לנדבה ועומר באופן אחר. העומר ושתי הלחם

"וספרתם לכם ממחרת השבת **מיום הביאכם את עומר התנופה** שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה', ממושבותיכם תביאו **לחם תנופה שתיים** שני עשרונים סלת תהיינה **חמץ** תאפינה בכורים לה'." (ויקרא כ"ג טו-יז) התורה קשרה בין העומר לשתי הלחם על ידי ספירת העומר, ונראה שיש פה מערכת אחת של ניגוד והשלמה.

מנחת העומר, כמו שאר המנחות, פרט לשתי הלחם באה מצה. אדם המביא מנחה מבטא את אופן עמידתו לפני ה' - "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה". המצה היא הקמח והמים - ללא תוספת שאור וללא הנפיחות שהוא גורם. ניתן לראות בהבאת המצה עמידה מתון ענווה. האדם עומד לפני הקב"ה ללא השאור, המסמל את יצר הרע (ברכות י"ז), ללא התנשאות וניפוח עצמי, ומקבל בלב שלם את אדנותו של ה'. ולכן, גם מנחת העומר הבאה בחג המצות - חג החירות - חירות מיצר הרע (חרות על הלוחות - אל תקרי חרות אלא חירות [אבות ו', ב]) - באה מצה. שתי הלחם מהוות את סופו של התהליך, ולכן - באות חמץ.

הבדל נוסף בין העומר לשתי הלחם, שהעומר בא מן השעורים ושתי הלחם (כשאר המנחות פרט למנחת סוטה) באות מן החיטים.

הרב קוק (אורות ישראל, ח', א) מבאר שבאדם קיימים שני כוחות נפש:
א. כוח האמונה שבלב, הנובע מעומק סגולת הנפש, השייך לרגש הטבעי.
ב. כוח העילוי השכלי.

כנגד הכוח הראשון, מכוונת מנחת העומר של השעורים, שהם מאכל בהמה הנוטה לרגש הטבעי. וכנגד הכוח השכלי באה מנחת שתי הלחם הבאה מן החיטים - "עץ הדעת חיטה היה". התכלית היא, ששני הכוחות יהיו באדם בשלמותם, כאשר הכוח השכלי בא על גבי היסוד של האמונה שבלב, כמו שהעצרת מחוברת לפסח על ידי ספירת העומר. העומר - מנחת הציבור

שתי הלחם אינן קרבות על גבי המזבח, אלא מונפות, ומנחת העומר היא למעשה מנחת הציבור היחידה הקרבה על גבי המזבח. (להוציא מנחות נסכים, אולם את אלו יש לראות כנספח של הזבחים, כך משמע מסידור ההלכות ברמב"ם בהל' מעשה הקרבנות - מנחת

5 עיין עוד במאמרו של הרב יואל בן נון מגדים "ג תשנ"א, חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבת הלחם, עמ' 25.

נסכים נמצאת באמצע דיני זבחים ולא ביחד עם המנחות). וכאמור, משמעות המנחה היא קבלת אדנות ה' מתוך ענווה. ענווה זו אינה רק הכרה בשפלות האדם, אלא היא באה במדרגתה הגבוהה מתוך הכרה בגדלות הבורא ומתוך דבקות בה'.

ולכן הביטוי של ענווה בציבור יהיה גבוה יותר מביטוייה ביחיד, כיון שההכרה של הציבור היא במדרגה גבוהה יותר מהכרתו של כל יחיד, אשר על כן באה מנחת הציבור לא רק מצה אלא מן השעורים: מאכל בהמה. (הרצ"ה קוק מבאר את ההבדל בין אברהם שאמר "ואנכי עפר ואפר" (בראשית י"ח, כד) לדוד שאמר "ואנכי תולעת ולא איש" (תהלים כ"ב, ז), שאברהם הוא רק הגרעין, ולכן, כאדם פרטי הענווה אצלו באה לידי ביטוי בעפר ואפר - דבר נמוך אך בעל משמעות חיובית, אך דוד מבטא את כלל ישראל, ולכן הענווה אצלו במדרגה גבוהה יותר. תולעת היא מושג בעל משמעות שלילית, המלמד על ענווה בדרגה יותר גבוהה, כמבואר בסופו של הפסוק "חרפת אדם ובזוי עם").

ועתה נחזור למה שפתחנו בו - מיקומה של מנחת העומר בפרשת ויקרא. כאמור, המנחה הבסיסית ביותר היא מנחת נדבה הבאה ביחיד. והמנחה הדומה ביותר למנחת נדבה - ליתר דיוק, למנחת הסולת שהיא הראשונה ממנחות הנדבה (שאינה נאפית) - היא מנחת העומר.

מנחת העומר היא חובה הבאה אחת לשנה, אך התורה כתבה אותה בלשון נדבה - "ואם תקריב מנחת בכורים". וכבר עמדו על כך חז"ל: "יכול נדבה, כשהוא אומר "והבאתם את עמר ראשית קצירכם", לימד שאינה באה אלא חובה". ומה ראתה התורה לכתוב לשון נדבה בקרבן שהוא חובה, וללמוד ממקום אחר שהוא חובה?

"אם כן, למה נאמר "ואם"? לומר אם אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאילו נדבה הבאתם אותה, ואם אין אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאילו לא הבאתם אותה אלא לצורך עצמכם." (תורת כהנים י"ג, כ)

ולכן נכתבה מנחת העומר בפרשת ויקרא אחרי מנחות נדבת היחיד, מכיוון שדווקא במנחת העומר בא לידי ביטוי באופן המובהק ביותר הרעיון של המנחות - קבלת אדנות מתוך ענווה ואף בדרך הקרבתה ובדיניה היא דומה למנחת נדבת יחיד.

עומר ראשית קצירכם

למילה "עומר" יש שני פירושים:

א. מידת נפח - עשירית האיפה.

ב. כריכת שיבולים.

עד כה עסקנו בפסוקים בפרשת ויקרא - העוסקים במנחת העומר ובדרך הקרבתה, שמהם עולה משמעות השם השלישי שבמדרש שהובא בראש דברינו - "עומר שמו" - הקרבת עשירית האיפה קמח שעורים עם שמן ולבונה על המזבח. הפסוקים באמור מתייחסים גם לפירוש המילה "עומר" ככריכת שיבולים שבשדה טרם טחינתה.

עתה ננסה לבאר את שני השמות הראשונים שבמדרש "עומר שיבולים, ו"עומר התנופה".

פרשיות המועדים שבפרשת אמור פותחות בתאריך המועד.

"אלה מועדי ה'... בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש..." (ויקרא כ"ג, ד-ה)

"וידבר ה' אל משה לאמור... בחדש השביעי באחד לחדש..." (שם, כג-כד)

6 ראה אורות התשובה י, ד; ומוסר אביך "ענוה".

"וידבר ה' אל משה לאמור אך בעשור לחדש השביעי..." (שם, כו-כז)
"וידבר ה' אל משה לאמר... בחמשה עשר יום לחדש השביעי..." (שם, לג-לד)
ואילו פרשיות העומר, הספירה ושתי הלחם, אינן תלויות בתאריך מפורש אלא
ב"ממחרת השבת". אך גם בזה אין התורה פותחת אלא תולה את העומר בביאת הארץ
ובקציר:

"וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם **כי תבואו אל הארץ** אשר אני נותן לכם
וקצרתם את קצירה והבאתם את **עמר ראשית קצירכם** אל הכהן".
(שם, ט-י)

ואכן מצות העומר היא לא רק להקריב מנחה על המזבח, אלא הקציר עצמו הוא
מצווה⁷: "בחריש ובקציר תשבות" (שמות ל"ד, כא) - יצא קציר העומר שהוא מצווה.
ולכן, אף אם מצא קצור, מצווה לקצור בט"ז בניסן לשם עומר. וקציר זה אף דוחה את
השבת (רמב"ם הל' תמידים ומוספים, פ"ז, הל' ו').
וקציר זה חייב להיות "ראשית קצירכם" - אסור לקצור קציר רשות לפני העומר (רמב"ם
שם הלכה י"ג).

המשנה מתארת את העסק הגדול שבו היה נעשה העומר:
"כל העירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהיה נקצר בעסק גדול. כיון שחשכה אומר להם
בא השמש אומרים הין. בא השמש אומרים הין... אקצור? והם אומרים לו קצור. אקצור? והם
אומרים לו קצור. שלוש פעמים על כל דבר ודבר והם אומרים לו הין הין הין. כל כך למה? מפני
הבייתוסים שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב." (מנחות פרק י', משנה ג)
חז"ל רצו להוציא מלבם של בייתוסים, שחלקו על כל התהליך של הקרבת העומר בט"ז
בניסן, ובחרו לעשות "עסק גדול" דווקא **מקציר** העומר ולא מהקרבתו על גבי המזבח.
את מרכזיותו של הקציר בעניין העומר אנו לומדים אף מסמיכות הפרשיות באמור:
בתוך פרשת המועדות, אחרי מצוות העומר ושתי הלחם, התורה מצווה על מצוות
הקציר:

"**ובקצרכם את קציר** ארצכם לא תכלה פאת שדך **בקצרך** ולקט **קצירך** לא תלקט לעני ולגר תעזוב
אתם אני ה' א-להיכם."⁸ (שם, כב)
רמזים לעומר במגילת רות

ישום למעשה של מצוות הקציר מתואר בפירוט בתחילת מגילת רות (השרש קצ"ר
מופיע שם 10 פעמים), ובין השיטין רומזת המגילה גם על מצוות העומר.
רות מגיעה לשדות בית לחם "בתחילת קציר **שעורים**" (רות א', כב) ומלקטת שם **עומרים**
"ותאמר אלקטה נא ואספתי **בעומרים** אחרי הקוצרים" (שם ב', ז). "גם בין **העמרים**
תלקט" (שם טו). ובוזע קולה לה מן השעורים: "ויצבט לה **קלי** ותאכל ותשבע ותותר".
(שם יד).

וכמו בפרשת המן, שבה התורה חותמת בפסוק המקשר בין העומר לבין האיפה שהיא
כמות השעורים הנלקטת לצורך מנחת העומר "והעמר עשירית האיפה הוא" (שמות ט"ז,
לו), כך גם כאן רות מגיעה בלקיטתה לאותה כמות של שעורים: "ותחבט את אשר לקטה
ויהי **כאיפה** שעורים" (שם יז). וכבר חז"ל כווננו את בואה של רות לארץ ישראל ליום
הקרבתו של העומר:

7 דעת ר' ישמעאל בשביעת פרק א' משנה ד'.

8 עיין שם ברמב"ן, רשב"ם, וספורנו שעמדו על כך.

"ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה השבה משדה מואב והמה באו בית לחם בתחלת קציר
שעורים - א"ר שמואל בר נחמן כל מקום שנאמר **קציר שעורים** בקציר העומר הכתוב מדבר.
(רות רבה ד', ג)

"ויהי כבואנה בית לחם ותהם כל העיר עליהם - א"ר שמואל ב"ר סימון אותו היום קציר העומר היה
דתנינן תמן כל העירות הסמוכים לשם היו מתכנסות כדי שיהא נקצר בעסק גדול."9 (שם, ג,
ז)

מצות שכחה והעומר

מגילת רות מקשרת את מצוות הקציר לעומר, והתורה בפרשת כי תצא קושרת באופן
מיוחד את מצוות השכחה לעומר:

"כי תקצר קצירך בשדך ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה למען יברכך
ה' א-להיך בכל מעשה ידיך." (דברים כ"ד, יט)
וחז"ל עמדו על היחוד שיש במצות שכחה:

"מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו ואמר לבנו צא והקרב עלי פר לעולה ופר לשלמים.
אמר לו אבא מה ראית לשמוח בשמחת מצווה זו יותר מכל מצוות שבתורה? אמר לו כל מצוות
שבתורה נתן להם המקום לדעתנו זו **שלא לדעתנו**. שאילו עשינוהו ברצון לפני המקום לא באת
מצווה זו לידינו." (תוספתא פאה ג', יא)

מצוות השכחה - לא ניתן לקיימה מתוך דעת, אלא רק כאשר היא מזדמנת לאדם
בעקבות שכחה.

המצווה לא יכולה להגיע אלינו באופן **בחירי** - מדעתנו, אלא מתקשרת אלינו בפן **הסגולי**
שבנפש האדם.

המילה "עומר" מופיעה במצוות השכחה ובמצוות העומר כדי ללמדנו על המשמעות
הדומה של שתי מצוות אלול.

העומר וירושת הארץ

"ר' יוחנן אמר לעולם אל תהי מצוות העומר קלה בעיניך שע"י מצוות העומר זכה אברהם לירש את
ארץ כנען." (ויקרא רבה, אמור כ"ח ו)

מנין למדו חז"ל לתלות את ירושת הארץ בעומר?
ייתכן שהמקור לכך הוא בספר יהושע.

כבוש הארץ (פרק ו') מתחיל רק אחרי הקרבת העומר "ממחרת הפסח" (שם ה',
יא).

בי' בניסן עם ישראל חוצה את הירדן ובאים בברית (מילה ופסח). המן פוסק לרדת, והם
קוצרים את תבואת ארץ ישראל שזרעו עמי כנען, מקריבים את העומר ומתחילים לאכול
מ"עבור הארץ" ורק אז יכולים לגשת לכיבוש יריחו.

9 מכאן ראייה שחז"ל ראו בעסק הגדול סביב העומר עניין נוסף מלבד הוצאה
מלבן של בייתוסים, שהרי בימי שפוט השופטים עסקינן.

10 עיין דברי הרב קוק לעיל שקרבן השעורים מכוון כנגד עמק סגולת הנפש
שבישראל.

11 כל זאת על פי הגמרא בראש השנה ז"ג, ועיין לעיל. במגילת רות יש
תהליך דומה, אמנם של אשה יחידה, אך היא נקראת בפי חז"ל (בבא בתרא
צ"א:): "אמה של מלכות". עם ישראל בא בברית בכניסתו לארץ, וגם רות
מתגיירת בכניסתה לארץ.

ונראה לומר שדווקא **קצירת העומר** היא המחברת את העומר לירושת הארץ ולקדושתה, ולכן העומר אינו בא אלא מתבואת הארץ (רמב"ם פ"ז מהלכות תמידין ומוספין ה"ה). וייתכן שזאת גם הסיבה שהיו כורכים את העומר **במחובר לקרקע** (שם הלכה י"א) ושהעומר בא מן השעורים - הקציר הראשון.

הקשר בין מצוות העומר ובין קדושת הארץ עולה מתוך המשנה, המונה את מדרגות הקדושה בארץ ישראל:

"ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאים ממנה העומר [הבכורים] ושתי הלחם." (כלים א', ו)

ומה ראתה המשנה למנות מצוות אלו ולא שאר המצוות התלויות בארץ?
עונה על כך הגר"א שם:

"בכורים לאו דווקא משום קדושת ארץ ישראל אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בארץ ישראל, אלא **עומר** ושתי הלחם, מה שאין מביא אותן אלא מארץ ישראל היא משום קדושת ארץ ישראל".

הגר"א מחלק בין מצוות שגזירת הכתוב הוא שהן חובת קרקע ואינן נוהגות אלא בארץ. ובין העומר ושתי הלחם שהן תלויות בקדושת ארץ ישראל, וכדמבואר בלשון המשנה "ומה היא קדושתה - שמביאים ממנה העומר" וכו'.

הקמח לצורך כל המנחות יכול לבוא מחוץ לארץ, אך העומר ושתי הלחם, שהן מצוות המבטאות את קדושת הארץ, חייבות לבוא רק מארץ ישראל.

עומר התנופה

עתה נותר לנו לבאר את השם האמצעי שבמדרש שבריש דברינו - "עומר תנופה", "והניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן" (ויקרא כ"ג יא).

"עומר" - מנחת העומר - קריבה על גבי המזבח.

"עומר שיבולים" - מצוות קציר העומר - נעשית בשדה.

ונראה לומר ש"עומר התנופה" מחבר בין שניהם.

הנפת העומר היתה נעשית בעזרה אך ממזרח למזבח (לפי הרמב"ם [תמידין ומוספים פ"ז ה"ב] דווקא במזרח המזבח).

ולא כמו הגשת המנחה שנעשית דווקא לפני ה' - במערב המזבח (מנחות ס"א). כיון שההנפה מחברת את הנעשה מחוץ למקדש עם הנעשה על המזבח, על ידי ההנפה אנחנו מחברים את מצוות קציר העומר, המבטאת את קדושת ארץ ישראל עם הקרבת מנחת העומר, הקשורה לסגולת עם ישראל, והכהן "מוליך ומביא למי שארבע רוחות העולם שלו; ומעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו" (מנחות ס"ב).

"אין עניות במקום עשירות" מול: "התורה חסה על ממונם של ישראל" - דיון בערכים מנוגדים

בלומדנו נושאי קדשים ומקדש, מצאנו הלכות שביסודן עמד הכלל "אין עניות במקום עשירות" (להלן "אין עניות"), ואחרות שבהן עמד כלל אחר "התורה חסה על ממונם של ישראל" (להלן "התורה חסה").

שני הכללים הללו סותרים זה את זה. בלימוד מקוטע, לא ברור מתי משתמשים בראשון ומתי בשני. ננסה להציג תמונה כוללת של השימוש בשני הכללים.

אין עניות במקום עשירות.

1. **הכנת צבע במשכן** (שבת ק"ב): כאשר דנים בהלכה ש"הבונה כל שהוא בשבת חייב", ושואלים למה שימש דבר כל כך קטן, ולמה שימש במשכן, רב אחא דוחה את דעת קודמיו ואומר שבמשכן לא היה כלי קטן לבישול מעט צבע אם היה חסר לצובעי הבדים, שהרי "אין עניות". מסביר רש"י: "לא עשו דבר בצמצום אלא הכל מתחילתם דיים והותר".

2. **אין משתכרין בשל הקדש** (כתובות ק"ו): אם נשאר כסף מתרומת הלשכה אין לקנות בו יין או שמן כדי למכרו אח"כ ברווח לטובת המקדש משום שנראה כאילו ההקדש עני וזקוק לרווחים נוספים ממסחר.

3. אין תיקון כלים פגומים (זבחים פ"ח).

"ת"ר: כלי קדש שניקבו אין מתיכין אותן ואין מתיכין לתוכן אבר (לסתום הנקב וכולהו משום דמיהזי עניות ולא אורח ארעא הוא" - רש"י).

- אין מתקנין אותן,

סכין שנפגם - אין משחזרין את פגימתה,

נשמטה - אין מחזרין אותה לקתה" ("דאין עניות במקום עשירות" תוס' שם).

4. **אין כבוס בגדי כהונה** (זבחים פ"ח): בגדים שהתלכלכו לא מכבסים לשימוש נוסף אלא משמשים לפתילות בשמחת בית - השואבה וכיו"ב.

5. **כוס של זהב ל"תמיד"** (תמיד כ"ט.) את הטלה ששימש לקרבן התמיד היו משקים בכוס של זהב, כדי שיהא עורו נוח להפשטה.

6. **שלחן זהב ל"לחם הפנים"?** (מנחות צ"ט; תמיד ל"א:) באולם היו שני שלחנות. השלחן שעליו היו מניחים את הלחם החדש לפני שערכו אותו על "שלחן לחם הפנים" שבהיכל - היה משיש. והגמרא שואלת מדוע אינו מזהב, שהרי "אין עניות"? ועונה מכיון שהיה עלול לגרום נזק ללחם כתוצאה מהחום שהיה מעביר, עשוהו משיש.

7. **מדידת כמות השמן הדרושה למנורה** (מנחות פ"ט.) כיצד הגיעו לכמות זו של "חצי לג", המתאימה ללילות טבת הארוכים? לפי דעה אחת בגמרא התחילו בכמות גדולה, ומה שנשאר מהשמן נזרק, כך 'הלכו וירדו' עד שהגיעו לכמות הדרושה. לא חששו לשמן הנזרק, שהרי "אין עניות".

8. **שמירה בבית המקדש** (תמיד כ"ה:) בשלושה מקומות שמרו כהנים כל לילה בבית המקדש ועוד 21 מקומות ללויים. חובת שמירה זו נלמדת בגמרא מפסוקים, ומטרתה להוסיף כבוד למקדש "אינו דומה פלטין של מלך שיש עליו שומרים - לזה שאין עליו שומרים". אלמלא החובה מהתורה, לא היו שומרים כלל, שהרי "אין עניות", ואם יגנבו משהו מהמקדש - יקנו אחר תחתיו (המפרש ד"ה בשלשה מקומות שם).

9. **הקרבת כבש ולא צפרים** (במדבר רבה פ' יד): נח, בצאתו מהתיבה, הקריב עולות בהמה. מדוע לא הביא מהעופות הכשרים? משום ש"אין עניות".

בחנוכת המשכן הביא כל נשיא פר אחד, איל וכבש. לכל נשיא היו כוונות משלו. נשיא נפתלי הביא קרבנותיו כנגד קרבנותיו של אברהם אבינו בברית בין הבתרים. לשאלה - הרי אברהם הביא תור וגוזל, ומדוע הנשיא הביא כבש, התשובה היא "אין עניות".

התורה חסה על ממונן של ישראל.

1. **פית כסף לשופר** (ראש השנה כ"ז.) בתעניות ציבור תקעו בשופרות שאת פיותיהם ציפו בכסף. מדוע לא בזהב? מכיון ש"התורה חסה". (ורק בראש השנה פיה מזהב, בגלל כבוד יום טוב).

2. **קלפי מעץ** (יומא ל"ט.) הקלפי שבתוכו עורבבו הגורלות לשני השעירים ביום-כפור היה מעץ אשכרוע. מדוע לא מזהב? משום ש"התורה חסה".

3. **מחתת גחלים מכסף** (יומא מ"ד:) המחתה שבה הורידו גחלים לקטורת בכל יום היתה מכסף ולא מזהב מכיוון שהחתייה באש היתה פוגמת במחתה - והרי "התורה חסה".

4. **לחם הפנים נקנה חיטה ולא סלת** (מנחות ע"ו:) הכמות הנדרשת לכ"ד עשרונים של לחם-הפנים בכל שבוע, היא גדולה, ומסביר שם רש"י "הותר לקנותן מן החיטים כדי שיבוא לחם בזול יותר משאם היו לוקחין סלת מן התגר" (בשונה משאר המנחות, שחייבים לקנות דווקא סלת) - וזה מכיוון ש"התורה חסה".

5. **שמן פחות משובח למנחות** (מנחות פ"ו:) רק למנורה נדרש "שמן זית זך כתיב", ואילו למנחות די בשמן זית כל שהוא, מפני ש"התורה חסה", ומסביר שם רש"י "לפי שהמנחות הן מרובות וצריכות שמן הרבה ואילו היה צריך לחזור במנחות נמי אחר "זך" ו"כתיב" כמו למנורה היו מפסידים - שהיו לוקחים אותו ביוקר".

6. **גם פי-הנרות במנורה מזהב** (מנחות פ"ח:) יש לימוד מיוחד שגם פי-הנרות חייבות להיות מזהב טהור. הייתי סבור שמכיון שהפיות משחירות, אפשר יהיה לעשות הפיות מזהב זול יותר, שהרי "התורה חסה", אלא שהתורה מצוה במיוחד שגם הפיות של הנרות חייבות להיות מזהב טהור.

7. **מדידת כמות-השמן הדרושה למנורה** (מנחות פ"ט:) יש דעה שבגלל ש"התורה חסה", הגיעו לכמות 'מלמטה למעלה', כדי לא לבזבז את השמן שעלול להשאר כעודף בנרות. התחילו בכמות קטנה, הלכו והוסיפו עד שהגיעו לכמות הדרושה.

מקורות לשני הכללים.

הכלל "אין עניות" נלמד בפשטות מ"לכבוד ולתפארת" (שמות כ"א, ב), האמור בבגדי כהונה, וכן מתיאורי הפאר של המשכן ובית ראשון. להלכה מסוכם ברמב"ם (בית הבחירה פ"א ה"א): "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר "לרומם את בית אלוקינו" (עזרא ט', ט). ומפארין אותו ומיפין כפי כוחם. אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו - הרי זו מצוה".

הכלל "התורה חסה", נלמד ממקורות אחדים:

"וציוה הכהן ופינו את הבית... ולא יטמא כל אשר בבית" (ויקרא י"ד, לו). התורה חסה אפילו על כלי-חרס ופכים שאין להם טהרה אלא שבירה, ולמנוע שבירתם מצווה התורה להוציאם (עפ"י תורת כהנים מצורע פרשה ה').

"והשקית את העדה ואת בעירם" (במדבר כ' ח), - "מכאן שחסה תורה על ממונן של ישראל" (מנחות ע"ו:).

"ואם ימעט הבית מהיות משה (ועלולים לבוא לידי נותר) ולקח הוא ושכנו..." (שמות י"ב, ד) - ורבנו בחיי שם מבאר זאת משום ש"התורה חסה".

עפ"י אותו כלל מבאר רבינו בחיי גם את הפסוקים: "וחלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו (ויקרא ז', כה), והאמור בנבלה "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" (דברים י"ד, כא).

בתענית כ': מובא סיפור על אחד ממנהגיו של רב הונא:

בערבי שבתות היה שולח שליח לשוק לקנות עודפי הירקות שנשארו לירקנים והיה זורקם לנהר. מסבירה הגמרא מדוע לא חילקם לעניים (שמא יסמכו על מנהגו, ולא יקנו ירקות, וייתכן שפעם לא יישאר לירקנים כלום), מדוע לא נתן לבהמה (משום ש"מאכל אדם אין מאכילין לבהמה"). רש"י מסביר "משום בזוי אוכלין דמיחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם. אי-נמי משום דחסה תורה על ממונן של ישראל ו"זרק לנהר" והולכין למקום אחר ומוצאים אותם בני אדם ואוכלין אותם, כך שמעת".

"התורה חסה" הוא, איפוא, גם תולדה של איסור "בל תשחית" הכללי בתורה.

הרחבת השימוש ב"התורה חסה"

בשו"תים רבים השתמשו פוסקים לצרף שיקול זה של "התורה חסה" להקל באיסורי דרבנן במיוחד **כשיש הפסד מרובה**. מבין התשובות המרובות נביא רק את העיקרון, ודוגמה אחת.

העיקרון: וכל שבאה הוראה לפני חכם ואפשר לו להתיר ברווחה... אין לו להתחסד ולחזר אחר החומרות יותר מדאי ולא יחוס על ממונם של ישראל... (מאירי, חולין מ"ט:).

ודוגמה: "ראיתי איזה חכמים פעיה"ק ת"ו שמרבים להחמיר לרבים בדיני פסח. ולפענ"ד "לא זו הדרך ולא זו העיר" שהתורה חסה על ממונן של ישראל, ותינח למאן דאפשר ליה, דלא אפשר ליה - מאי?! וכל הרוצה להורות ישקול בדעתו בשקל הקדש"... (יביע אומר ב' או"ח סימן כ"ג)

ב. דיון בשימוש בשני הכללים

קיומם של שני כללים סותרים ומסקנות הפוכות הנובעות מהם גרמה לכמה מהחכמים לברר מתי השתמשו חז"ל בזה ומתי בזה.

ר' אלעזר פלעקלס הפנה שאלה ארוכה בנידון לרבו ה"נודע ביהודה". אחרי ניתוח המקורות הנזכרים לעיל הוא טוען כי אינו מבין את העקרונות לשימוש בשני הכללים (שו"ת תשובה מאהבה חלק א' סימן ד').

בתשובתו (נודע ביהודה, מהדורה תנינא, קונטרס אחרון סימן ז') מנסה הרב להוכיח ש"אין עניות" נאמר בשני מקרים:

1. **בכלי שרת** - אותם יש לעשות המשובחים ביותר (אבל קלפי וחצוצרות אינם כלי שרת ולכן בהם חל הכלל "התורה חסה").

2. במה **שקדוש קדושת הגוף** ולא קדושת דמים בלבד (כמו חיטים ללחם הפנים).

אבל גם עקרונות אלו אינם מסבירים חד משמעית את כל המקרים.

ר' משה נ' חביב, מרבניה הספרדיים של ירושלים כתב על שאלה זו בחידושו למס' ראש השנה כז. "יום תרועה" בספרו "שמות בארץ": "וזה תלוי בשקול דעת חכמים לתת הפרש בין דבר לדבר". כלומר, חז"ל או חכמים הדנים בנושא כלשהו, יבחרו כמיטב הבנתם, בין שני הכללים, בין שני ערכים חיוביים אלו, ויכריעו לפי היותם דומים לנושאים שלמדנו, לכאן או לכאן.

גם ה"שדי חמד" (כרך א' מערכת אלף קכ"ח) דן בנושא בקצרה וקבל את סיכומו של ר' משה נ' חביב.

ה"תפארת ישראל" בפירושו למשנה שקלים (פ"ח אות ל"ד - בועז) דן במקרים המובאים בגמרא ומחלק בין אלו שבהם יש הפסד מרובה ואז גם במקדש "התורה חסה", לבין אלו שבהפסד מועט, שאז במקדש "אין עניות", אבל בחולין גם בהם יש לומר "התורה חסה".

אף על פי כן, בפירושו לתמיד (פ"ה אות כ"ז) הוא קובע **שלושה** עקרונות, כך שהפסיקה מורכבת יותר:

"הכל לפי ההפסד והכל לפי כבוד העבודה, והכל לפי הצורך"

לאחרונה, בספר חידושים על מסכת תמיד דן בשאלתנו אחד מתלמידיו של הרב קנייבסקי (הרב יקותיאל דרורי בספר שערי אביגדור, בני ברק, תשנ"ז) וניסח בשם רבו ועצמו כמה עקרונות, כדי לנסות להבין מתי חל הכלל הראשון או השני.

ניסיתי לתמצת המאמר כולו בטבלה אחת. (ועיין שוב בפרקים א' וב' לעיל).

התורה חסה על ממונן של ישראל		אין עניות במקום עשירות.		
יישום בנושאים:	עקרון	יישום בנושאים:	עקרון	
1. פיית כסף. 2. קלפי מעץ.	כשקונים/עושים כלי חדש אפשר לעשותו מלכתחילה פחות מהודר	3. תקון כלים. 4. כיבוס בגדים. 2. אין משתכרין. 8. שמירה.	פעולה שנראית כקמצנות ואין דרך אנשים עשירים בכך	א.
3. מחתת כסף.	אם ייגרם נזק ישיר ומידי "בידיים".	3. תקון כלים. 8. שמירה.	אם ייגרם נזק להקדש משימוש מתמשך או על ידי אחרים.	ב.
1. חיטה ללחם הפנים. 2. פיות לנרות במנורה. 5. שמן פחות למנחות. 7. שמן למנורה?	הוצאה קבועה/גדולה (הפסד גדול להקדש)	5. כוס זהב. 1. הכנת צבע במשכן. 7. שמן למנורה.	הוצאה חד פעמית/קטנה (אין הפסד גדול להקדש).	ג.
2. קלפי [אבל הגורלות עצמן מזהב, בהן עיקר העבודה יותר מהקלפי].	לא משמש לעיקר עבודה ואינו "כלי שרת"	9. עולה מבהמות.	משמש לעיקר עבודה במקדש או "כלי שרת"	ד.
2. קלפי.	לשימוש נדיר (למשל אחת בשנה)	6. שולחן זהב ללחם הפנים	לשימוש קבוע כל יום/כל שבוע	ה.

סיכום

ניתן להשתמש בנושא שלנו כדוגמא למורכבותה של פסיקת הלכה. כמעט בכל שאלה המתעוררת בחיים, וההלכה עוסקת בשאלות אמיתיות, קונקרטיות שמופיעות בחיים, על הפוסק לבחור ולשקלל נכונה מספר ערכים, כמה עקרונות הלכתיים.

אזכיר רק סיפור ידוע על הגר"ח סולובייצ'יק כששאלו אותו משום מה הוא מקל כל כך בדיני האכלת חולה ביום כיפור, ענה: "אינני מקל ח"ו במצוות צום יום כיפור, אלא אני מחמיר במצוות פיקוח נפש...".

בכל שאלה, אישית או ציבורית (כמו נושא עבודתנו, כלים במקדש) יש לדון בכל מקרה לגופו במערכת התנאים של השואל, הזמן והמקום, ולפי זה לפסוק. לעיתים ההלכה תהיה "אין עניות" ולעיתים "התורה חסה".

אין שרירות לב בפסיקה. התורה מכירה בשני העקרונות (וביותר עקרונות) ואומרת "אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך". שיקול הדעת של מי שלמד את כל הסוגיות, יחד עם הסיעתא דשמיא של "החונן לאדם דעת" יוכל לדמות את המקרה הקונקרטי ולשייכו לכאן או לכאן. כך בסוגיה הנדונה וכך בסוגיות אחרות הנתונות בין שני הרים (=ערכים) גבוהים (או יותר).

דין פתיחת דלתות היכל

“ואם זבח שלמים קרבנו.....ושחטו פתח אהל מועד” (ויקרא ג' א-ב)
“אמר רב יהודה אמר שמואל: שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות היכל - פסולין שנאמר “ושחטו פתח אהל מועד” (ויקרא ג', ב) בזמן שפתוחין ולא בזמן שהן נעולים.” (ערובין ב.)

פתיחת דלתות ההיכל בשלמים או גם בשאר קרבנות

“ת”ר וגלח הנזיר פתח אהל מועד (במדבר ו', יח). בשלמים הכתוב מדבר שנאמר “ושחטו פתח אהל מועד” (נזיר מה.)

וכתב רש”י שם:

“על שלמים הוא אומר שיהא מגלח שהרי נאמר כאן “פתח אהל מועד” ולא מצינו שאר קדשים טעונים פתח אהל מועד אלא שלמים בלבד בשביל שהם דורון וכדרב יהודה אמר שמואל “ושחטן פתח אהל מועד” בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול. מכאן לשלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל שפסולים.”

שיטת רש”י היא כפשט הפסוקים שדין פתיחת דלתות נאמר רק בשלמים¹.

התוספות (זבחים ס”א. ד”ה “קודם”) מקשים על שיטת רש”י מהמשנה בתמיד (פ”ג מ”ז), הדנה בהקרבת עולת התמיד: “לא היה שוחט השוחט עד ששומע קול שער הגדול שנפתח” - “אלמא ילפינן שאר קרבנות משלמים.”

התוספות חולקים על רש”י ואומרים שחז”ל למדו בהיקש שאף שאר קרבנות טעונים פתיחת דלתות היכל.

¹ אמנם קיימת שאלה לגבי זהות המפרש בנזיר - האם הוא רש”י, אך הדברים מפורשים גם ברש”י בזבחים ס”א. ד”ה “ושני מקומות”: “... ושלמים דווקא קאמר משום דכתיב בהו “ושחטו פתח אהל מועד” ולא יליף שאר קדשים מינייהו.”

תוספות ישנים (יומא כ"ט. ד"ה תצא) אומרים כרש"י שדין פתיחת דלתות היכל נאמר רק בשלמים ואת קושיית התוספות הם מיישבים שחובת ההמתנה לפתיחת דלתות היכל קודם הקרבת עולת התמיד - הוא דין דרבנן.

הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ה ה"ה כותב דין זה רק בשלמים "שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות היכל פסולין שנאמר "פתח אהל מועד - בזמן שפתוח".

ובפי"ח ה"ב שם כותב "השוחט שלמים בחוץ קודם שיפתחו דלתות היכל - פטור". כי בהעדר פתיחת דלתות היכל אין שחיטת שלמים קרבן כלל. מהלכות אלו משמע שהרמב"ם סובר כרש"י שהדין נאמר רק בשלמים.

אך בהלכות תמידין ומוספין (פ"ו ה"א) כותב הרמב"ם: "ובשעת פתיחת השער שוחטים את התמיד" מכאן שלא רק שלמים אלא גם שחיטת עולת התמיד טעונה פתיחת דלתות.

האחרונים חולקים בהבנת דעתו של הרמב"ם;

התוספות יום טוב (תמיד פ"ג מ"ז ובחומר בקודש פ"ד סע' י') הבין את הרמב"ם כרש"י, שהדין נאמר רק בשלמים, ותמה על דבריו בהלכות תמידין ומוספין.

המנחת חינוך (מצוה קט"ו) **וערוך השלחן העתיד** (סי' ע"א סע' י"ט) הבינו את הרמב"ם כשיטת התוספות, שהדין נאמר בכל הקרבנות, והרמב"ם מזכיר שלמים כיון שהוא נוקט את לשון הש"ס.

השפת אמת (זבחים נ"ה: ד"ה "בגמ' שלמים") מיישב את הסתירה ברמב"ם באופן הבא: דין פתיחת דלתות היכל בשאר קרבנות הוא רק למצוה ולא לעיכובא והוא נלמד משחוטי חוץ "ואל פתח אהל מועד לא הביאר" (ויקרא י"ז, ד) ואילו בשלמים הוא לעיכובא מכיוון ש"שנה עליו הכתוב לעכב". ולכן בהלכות מעשה הקרבנות כתב הרמב"ם "שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות היכל **פסולין**". ובהלכות תמידין ומוספין מביא את ההלכה רק לכתחילה.

הר המורה (על הרמב"ם שם) מבאר את הרמב"ם כשיטת התוספות ישנים דלעיל.

מחלוקת תנאים בספרא ובספרי

מהראשונים והאחרונים שהובאו לעיל נראה שהבינו שבש"ס הדברים לא מפורשים.

אך לפי המלבי"ם הדבר שנוי במחלוקת תנאים בספרא ובספרי.

תורת כהנים על הפסוק "ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם על המזבח סביב אשר פתח אהל מועד" ויקרא (א', ה) שנאמר בקרבן עולה.

"אשר פתח אהל מועד - ולא בזמן פרוקו ולא בזמן שגללה הרוח את היריעה."

ר' יוסי הגלילי אומר מה ת"ל אשר פתח אהל מועד לפי שנאמר "ונתת את הכיור בין אהל מועד ובין המזבח" יכול בין אהל מועד ובין המזבח יהיה הכיור נתון, ת"ל "המזבח סביב אשר פתח אהל מועד" - המזבח פתח אהל מועד ואין הכיור פתח אהל מועד. והיכן היה הכיור נתון בין האולם למזבח משוך כלפי דרום."

(פרשתא ד' מד (י"ז))

ומפרש המלבי"ם שתנא קמא שאוסר שחיטת עולה "בזמן פרוקו של משכן" או "כשגללה הרוח את היריעה" סובר שהאסור הוא משום שבמצבים אילו אין זה נחשב כ"דלתות פתוחות" והצורך בדלתות פתוחות הוא בכל הקרבנות² (כשיטת התוספות לעיל). ור' יוסי הגלילי חולק וסובר שהדין נאמר רק בשלמים (כשיטת רש"י לעיל).

כמו כן מבאר המלבי"ם את שיטת רבי אליעזר המופיעה בספרי על הפסוק: "וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים" (במדבר ו', יח). ומובא בספרי שם: "אבא חנן אומר משום רבי אליעזר וגלח הנזיר פתח אהל מועד הא אין שם פתח פתוח לא היה מגלח" (קכ"ח, י"ח), ומבאר המלבי"ם שם שרבי אליעזר לשיטתו במשנה (נזיר מ"ה): "רבי אליעזר אומר לא היה מגלח אלא על החטאת" ורבי אליעזר סובר שצריך פתח פתוח בכל הקרבנות (כשיטת התוספות) ולכן גם בזמן שחיטת חטאת הנזיר חייב להיות פתח ההיכל פתוח.

הקשר בין שלמים והיכל פתוח

לשיטת רש"י דין פתיחת דלתות ההיכל הוא רק בשלמים. ולשיטת התוספות הוא נאמר בשלמים ונלמד משם לכל הקרבנות.

מה המיוחד בשלמים שנדרש בהם היכל פתוח?

רש"י בנזיר מ"ה. שהובא לעיל כותב: "בשביל שהם דורון"³.

2 לפי המדרש הזה זמן פירוקו של המשכן הוא כפתח סגור וזה מתאים לגמרא בזבחים נ"ה: "אמר ר' יעקב בר אחא אמר רב אשי שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולים, ובמשכן קודם שיעמידו לויים את המשכן, ולאחר שיפרקו לויים את המשכן - פסולים".

3 ותמה עליו בערוך השלחן העתיד (סי' ע"א סע' י"ט): "והא עולה ודאי דורון הוא כמבואר בזבחים (ז':) למה חטאת לפני עולה ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו".

הרב ליכטנשטיין בספרו "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין" (עמ' 21) כותב שקרבן השלמים משקף רצון עצמאי להתקרב לקב"ה ללא כל רקע של חטא.

"בשלמים המוקד איננו הכפרה אלא ההתקרבות לקב"ה. נוכחות השכינה ביסודה היא בהיכל, ובמהותם השלמים שואפים להיכל. בפועל הם קרבים בעזרה, אבל מהותם היא של קרבן השואף להיכל ולכן קיימת בהם הדרישה של דלתות היכל פתוחות" ולכן גם "שלמים ששחטן בהיכל כשרים (זבחים סג.)."

הקרבה בזמן הזה במקום המקדש

לאור האמור לעיל יש לדון בשאלת הקרבת קרבנות בזמן הזה, כשבית המקדש חרב.

א. האם כשאין בניין זה נחשב כדלתות נעולות המעכבות הקרבת שלמים לרש"י, ושאר קרבנות לתוספות?

ב. אם יש בניין החוצץ בין מקום ההיכל למקום המזבח - האם הדבר מעכב?

נדון תחילה בשאלה הראשונה. מהגמרא בזבחים נה: המשווה דלתות היכל נעולות למשכן לאחר פירוקו, נראה לכאורה שבית מקדש חרב הרי הוא כדלתות נעולות. אך הרמב"ם פסק: "לפיכך מקריבים הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי" (הל' בית הבחירה פ"ו, הל' ט"ו).

החפץ חיים בלקוטי הלכות בזבחים שם (עמ' לד זבח תודה ד"ה "שלמים") מסיק מן הרמב"ם הזה שמספיק להקריב נגד חלל של פתח מקום המקודש, ובמשכן לאחר פירוקו כיון שהמקום לא מקודש אי אפשר להקריב, אך במקדש כיון שקדושת המקדש קיימת גם היום אפשר להקריב כנגד אותו מקום.

ועתה נדון בשאלה השניה - אם קיים בניין המפסיק בין מקום ההיכל לבין מקום המזבח אם ניתן להקריב?

לכאורה נראה שגם בשאלה זו דנה הגמרא בזבחים נ"ה: "גובהה מאי" ומבאר רש"י: "כגון תל או עץ מוטל כנגד הפתח מפסיק בין פתח לשחיטה" והגמרא שם לא פושטת בעיה זו.

הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פרק ה') לא מביא שאלה זו וכבר תמה על כן הלחם משנה שם.

אך מהר"י קורקוס (שם) כותב שמסקנת הגמרא בזבחים שגובהה לא הוי הפסק "וכיון שרבנו (הרמב"ם) לא הקפיד אלא שלא יהיו דלתות נעולות ממילא דלא הוי גובהה הפסק ולכן לא חשש לפרש".

התוספות שם ד"ה "גובהה מאי" תמהים על שאלת הגמרא - דאם כן כנגד המזבח יפסל - שמפסיק ולא מתרצים.

הפנים מאירות שם (ד"ה "תוד"ה גובהה") כתב ליישב את קושית התוספות שכל שטח העזרה כשר לשחיטת שלמים, אף מקום שלא רואים ממנו את פתח ההיכל כולל פינות העזרה והשטח המוסתר על ידי המזבח, ושאלת הגמרא "גובהה מאי?" היא על דבר הבנוי בתוך הפתח או סמוך אליו באופן המעכב כניסה ויציאה, והספק הוא אם הוי כפתח כיון שמעל אותו הפסק הפתח פתוח או לא כיון שמעכב כניסה ויציאה.

לפי דברים אלו בנין שלא מעכב כניסה ויציאה (אף אם יהיה בנוי על מקום הפתח) לא יעכב הקרבת שלמים.

אך לפי דברי הרשב"א בשבועות (הובאו דבריו בלקוטי הלכות לזבחים נה:) נראה ששתי השאלות לא מעכבות הקרבה בזמן הזה, שכתב שם:

"איכא למידק דהא שחיטת קדשים צריכה פתיחת דלתות וכדדרשינן "אל פתח אהל מועד" בזמן שהפתח פתוח ולא בזמן שהוא נעול, ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות" (רשב"א שבועות ט"ז. ד"ה "הא דאמר ר' יהושע")

כלומר שהיום שהמקום בקדושתו אך בית המקדש לא בנוי לא קיימת כלל דרישה של פתח פתוח ואף בנין שיעמוד על מקום הפתח לא יעכב הקרבת קרבנות.

הנאה מבגדי כהונה

בשעת העבודה חייבים הכהנים ללבוש את בגדי הכהונה, אך בזמנים אחרים אסורים הבגדים בלבישה הן בגלל איסור הנאה מבגדי קודש, והן בגלל איסור כלאיים¹. אך יש לעיין אם מיד בתום העבודה מחויבים הכהנים לפשוט את הבגדים או שמא כל עוד הם במסגרת המקדש לפני העבודה ולאחריה רשאים הם ללבושם.

שיטת רש"י

איתא במשנה בריש מסכת תמיד דהכהנים שהיו ישנים בבית המוקד ביום עבודתם לא היו ישנים בבגדי קודש אלא היו פושטים ומניחים אותם תחת ראשיהם² והגמרא מנסה להסיק מכך:

”שינה הוא דלא, אבל הילוך מהלכים, שמעת מינה בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם.”

(תמיד כ"ז.)

אך בהמשך הגמרא דוחה ראייה זו, ומסקנתה נמצאת במסכת יומא:

”בגדי כהונה - היוצא בהם למדינה אסור, ובמקדש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה מותר מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם.”
(יומא ס"ט.)

ומפרש רש"י שם:

”למדינה אסור - שנוהג בה דרך חול.”

משמע מרש"י שהאיסור במדינה אינו משום שאינו מקום עבודה, אלא משום שהוא מקום שנוהג בו דרך חול - מכאן שבהר הבית שהוא מקום שאסור לנהוג בו דרך חול², יהיו הכהנים מותרים לשהות בבגדי כהונה למרות שאינו מקום 'עבודה'.

ובתוס' ישנים שם מפורשים הדברים: "ובמקדש מותר - היינו בכל הר הבית".

1 הרמב"ם בפ"ח מהל' כלי המקדש הל' א' ו"א פסק כרבי ביומא י"ב: שאבנטו של כהן הדיוט עשוי מצמר ופשתן והוי שעטנז.

2 עיין ברכות פ"ט משנה ה'.

ניתן להסביר שיטה זו על פי דברי "המפרש" בסוגיא זו:

"שעל מנת שיהנו בהם אפילו שלא בשעת עבודה הקדישום מתחילה ותנאי בית דין הוא." (תמיד כ"ז. ד"ה "ש"מ בגדי כהונה נתנו להנות בהם")

בית הדין שעל פיו הקדישו את הבגדים מתחילה - הקדיש את הבגדים באופן שהכהנים יוכלו ליהנות בהם אחר זמן העבודה כל עוד אינו נוהג בהם דרך חול³.

שיטת תוספות

התוס' בקידושין אומר שלאחר העבודה:

"...דמיד שהיו יכולין להפשיטן שהיו זקוקין להפשיטן. מדקאמר לא ניתנה תורה למלאכי השרת משמע בשלא לצורך אסירא..." (ס"ו. ד"ה 'הקם')

נראה שהתוס' מצמצם את ההיתר למינימום ההכרחי, וזאת מכיון שהוא מבסס את ההיתר לא על "תנאי בית דין", אלא על הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת". אך מה שאינו בגדר "מלאכי השרת" ניתן לדרוש מהכהנים, ועל כן נדרש מהם ללכת להוריד את הבגדים מיד בסיום העבודה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהל' כלי המקדש אומר:

"בגדי כהונה מותר ליהנות בהן לפיכך לובש אותן ביום עבודתו אפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנו אסור לכהן הדיוט ללבושו אלא בשעת עבודה." (שם, פ"ח הי"א)

ובסוף הל' כלאיים מוסיף הרמב"ם שאף לוקים על לבישת האבנט מחוץ לשעת העבודה:

"הכהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקים מפני האבנט שהוא כלאיים ולא הותרו בו אלא בשעת העבודה." (פ"י הל' ל"ב)

הראב"ד שם חולק על הרמב"ם ומתיר גם את האבנט.

הרמב"ם מחלק בין איסור הנאה מבגדי כהונה לבין איסור כלאיים. הנאה מבגדי כהונה מותרת בכל יום העבודה (הוא אינו מתייחס לשאלת המקום בו מותר ללבוש את

³ ר' דוד הכהן רפפורט (במקדש דוד סי' ל"ו ס"ק ב') אומר שלכהנים מותר לאכול חזה ושוק של שלמים בבגדי כהונה אף בכל ירושלים משום ד"אכילה צורך עבודה היא".

הבגדים). אך לגבי האבנט (שיש בו כלאיים) הרמב"ם אומר שמי שלובשו שלא בזמן העבודה לוקה.

האחרונים תמהו על שיטת הרמב"ם - כיצד אם כן יכולים הכהנים ללבוש בגדי כהונה בשעת שחיתת העוף הבאה על הספק⁴, שהרי אם היא חולין הכהן לובש כלאיים באיסור. וכן כיצד הכהנים שוחטים את הקרבנות בבגדי כהונה, והרי שחיטה כשרה בזר.

"הבן איש חי" מיישב את שיטת הרמב"ם וטוען שהזמנים שבין עבודה לעבודה והסמוכים לעבודה יש להם דין של "מרבה בשיעורים" (כמו הוספה על כמות האוכל שמבשלים לצורך חולה בשבת):

"והנה הכא גבי כלאים אע"ג דהרמב"ם ס"ל היתר כלאים בשעת עבודה אפשר דס"ל כהרשב"א דאיסור רבויי בשיעורא הוא דרבנן ולכן סבירא ליה כל שהכהן לובש בגדים לצורך עבודה שיש לו אותה שעה עבודה לעבוד אין צריך לצמצם שלא יהיה לובש האבנט כי אם בשעת עבודה ממש וגם שבין עבודה לעבודה יפוטנו יען שכל זה שהוא לובשו בין עבודה לעבודה ג"כ או שלובשו קצת זמן קודם שיתחיל העבודה הנה זה נקרא רבוי בשיעורא ואין בו איסור כי אם מדרבנן וכיון שהוא במקדש לית לן בה דקי"ל אין שבות במקדש. ולא אמר הרמב"ם שיש איסור לכהן ללבוש האבנט שלא בשעת עבודה היינו שלובשו אחר שגמר כל עבודתו שלא נשאר לו עוד עבודה לעבוד או בלילה או ביום שאינו יום עבודתו וא"כ השתא מה שמקריב הכהן חטאת העוף הבאה על הספק הוא מקריב בין הבניים בין עבודה לעבודה שאינו מחוייב לפשוט האבנט או שמקריב בזמן שיש עבודה לפניו שצריך לעבוד והוא לובש האבנט לצורך עבודה של ודאי ולכן הכהנים שוחטין הקרבנות גם בהיות בגדי כהונה עליהם אע"ג דשחיטה אינה עבודה דהא שחיטה כשרה בזר."

(שו"ת תורה לשמה סי' שי"ז)

סיכום

בזמן העבודה עצמה הכהנים מחויבים ללבוש ארבעה בגדים: כתונת, מכנסיים, מצנפת, ואבנט.

⁴ כגון אשה שיש לה ספק לידה או ספק זיבות, שעליה להביא חטאת העוף כדי שתוכל לאכול קודשים, והחטאת אינה נאכלת מספק, ועיין עוד רמב"ם פ"א מהל' מחוסרי כפרה.

ברגע סיום העבודה: הם אינם מחויבים לפשוט את הבגדים שהרי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת".

לאחר סיום העבודה: מרש"י ותוס' ישנים משמע שהכהנים יכולים להישאר בבגדים ואף לצאת בהם להר הבית.

מתוספות משמע שמיד שהדבר אפשרי הם מחויבים לפשוט את הבגדים.

והרמב"ם כותב שבמכנסיים כתונת ומצנפת הם יכולים להישאר כל אותו היום, אך את האבנט הם מחויבים לפשוט.

תרומת הדשן

ליקוטי שושנים - ליקוט ועיון בעניין מצוות תרומת הדשן

בדרא דעקבתא דמשיחא

צאי לך בעקבי הצאן -

נקבצנו זה והמעט במספר כגדיותיך במשכנות הרועים

לעסוק ולעיין בתעלומות נסתרות בית אלוקינו להעמיק שאלה -

בתבונות לבנו בנבכי סתרי קדמוננו למען דעת יקר ערך שם שמים

המתבונן מבין סתרי הכרובים פורשי הכנפים לרום חדוות משוש חיינו.

בדור היתום מרועים נאמנים הנעזבים כצאן בין קוצים וקמשונים

נעלה על לבנו זכר כל אוצרות חמודים ומדושנים ונגיל כמעט - קט

בעיון המדרשים ומהם נבין ונזכה לימים כראשונים כבהיות השכינה

את פני הישנים!

ועתה נעסוק ונבאר טעם מצות "תרומת הדשן" ומשמעותה לקרב אל לבנו

צפונותיה.

"וידבר ה' אל משה לאמר. צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה על

מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו. ולבש הכהן מדו בד

ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח

ושמו אצל המזבח." (ויקרא ו', א-ג)

הרמת הדשן מעל המזבח בכל יום מצות עשה שנאמר: "והרים את הדשן" והיא

עבודה מעבודות הכהונה.

"כיצד תורמין... ונוטל את המחטה ועולה לראש המזבח ומפנה את הגחלים הילך והילך

וחותה מן הגחלים שנתאכלו בלב האש ויורד למטה לארץ. והופך פניו לצפון ומהלך

בארץ למזרח הכבש כמו עשר אמות כלפי הצפון וצובר את הגחלים שחתה על גבי

הרצפה רחוק מן הכבש שלשה טפחים במקום שנותנים מוראת העוף ודשון המזבח הפנימי והמנורה. וחתיה זו שחותה במחתה ומוריד לרצפה אצל המזבח היא המצוה שבכל יום. (רמב"ם, הל' תמידין ומוספין פ"ב הל' י"ב)

לדעת הרב פורת בתוס' ד"ה "נבלעין" ביומא כ"א. האפר היה נבלע שם על ידי נס. ור"ת ו"המפרש" (תמיד כ"ח) חולקים על דעה זו.

השאלות המתעוררות מיד בקריאת הפסוקים הם: מה משמעותה וטעמה של מצוה זו? ומדוע יש צורך בנס והרי אין הקב"ה עושה ניסים לחינם!?

והאם תרומת הדשן היא המשך הקרבת הקרבנות של יום האתמול, או שמא תרומת הדשן מהווה פתיחה של היום החדש והכנת המזבח לעבודה.

מספר נקודות קושרות את תרומת הדשן לקרבנות יום האתמול:

- "מצות הרמת הדשן מעיכול בשר העולה וכן שנינו במס' תמיד: "נטל מחתה של כסף ועלה לראש המזבח ופנה הגחלים הילך והילך וחתה מן המעוכלות וירד". ופ' רבי' חיים כהן ז"ל דאברוי עולה המעוכלין קאי שנאמר "והרים את הדשן אשר תאכל את העולה."¹ (חי' הריטב"א יומא כ')

לדעת הריטב"א נראה שהרמת הדשן מקושרת לקרבנות אתמול בכלל ולעולה בפרט, ופשט הפסוקים בויקרא מורה כדברי הריטב"א, ויש לומר שהכונה לעולת התמיד.

- תרומת הדשן נחשבת "עבודה תמה" ולא עבודה שיש אחריה עבודה (יומא כ"ד) - מכאן שהיא "מתממת" את קרבנות האתמול.
- ביומא כ"ד מיייתנן ברייתא דתני ר"ח דשיעור דתרומת הדשן הוא כקומץ². ולפי זה פעולה זו דומה לתהליך הקרבת הקרבן (כקומץ של מנחה).
- תרומת הדשן נעשית ע"י כהנים בפיס ובבגדי כהונה.
- תוס' ד"ה "איכא" (יומא כ"ז): כתב דתרומת הדשן היא גמר עבודת עיכול אברים וזמנה דוקא בלילה.

1 ועיין עוד בתוס' זבחים פ"ו: ד"ה "ובחציר" ובתוס' יומא כ'. ד"ה "אברים" ובמשנה תמיד פ"א מ"ד.

2 ובירושלמי פ"ב דיומא ה"א אמרינן שהשיעור הוא "כזית" והרמב"ם השמיט דין זה ותמה על כך משנה למלך בהל' תמידין ומוספין פ"ב הי"ב וישבו המקדש דוד סי' ל"ב סק"א דמקורו של הרמב"ם במשנה מנחות ק"ו: דאמרינן ה' קומצין הם ולא חשיב תרומת הדשן.

אך יש במצוה זו כמה צדדים לסתור:

- העובדה שהדשן המורם מושם על יד המזבח ולא עליו מנתק אותנו מתהליך ההקרבה שנעשה ע"ג המזבח.
- הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ב, הל' י"א) חולק על התוס' שהובא לעיל וכותב שתרומת הדשן נעשית כל יום אחרי עמוד השחר (אמנם ברגלים וביוה"כ נעשית בלילה).
- הגמרא ביומא כ"ב קוראת לתרומת הדשן "תחילת עבודא דיממא הוא" (וצריך עיון אם הנחה זו נשאת למסקנת הסוגיה שם).
- ייתכן גם לקשר זאת למחלוקת מהיכן תורמים את הדשן מן המערכה או מאפר התפוח (עיין שמועת חיים סי' ט').

וייתכן לתווך בין שתי האפשרויות ולומר שתרומת הדשן יש לה משמעות בפני עצמה. אין היא רק סיום תהליך הקרבן של אתמול, או רק הכנת המזבח לעבודת היום החדש, אלא היא מצוה הקובעת ברכה לעצמה. ולכן אנו רואים בה לשון מיוחדת 'הרמה' - "והרים את הדשן". ונבאר זאת על פי דברי הרב בעל התניא ר' שניאור זלמן מלאדי באגרת התשובה פרק ב'.

הרב מבאר שם את עניין קרבן העולה על פי המדרש בתורת כהנים על הפסוק "וסמך ידו על ראש העולה ונרצה לו" (ויקרא א', ד) - "על מה הוא מרצה? אם תאמר על כריתות ומיתות בית דין או מיתה בידי שמים או מלקות - הרי ענשן אמור הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שניתק לעשה". ועל פי הגמרא בזבחים ז': שקרבן עולה מכפר על מצוות עשה ונחשב כדורון.

וכותב בעל התניא שקרבן העולה בא כתוספת שלאחר התשובה והכפרה. אחרי שהעוון נמחל בא הדורון כדי לרצות ולהראות לפני המלך, לא כדי למנוע עונש, אלא כדי לחדש את החיבה שהיתה קודם החטא. ואם נאמר שקרבן העולה הוא דורון, והרי נשאר ממנו הדשן שהאש לא שלטה בו ואם כך, לא כל הדורון נקבל לרצון ואין כאן ריצוי גמור ולכן אולי נצטוונו על תרומת הדשן שיש לראות בה שלב נוסף על הקרבת עולת התמיד (כפי שנראה מהפסוקים ומדברי הריטב"א ביומא שהובאו לעיל שמקשר את תרומת הדשן לקרבן עולה).

הוא עוד שלב בתהליך הרצוי והפיוס, שהוא מחד המשך תהליך הקרבת הקרבן, ומאידיך מנותק ממנו ונעשה למטה מן המזבח.

ועל ידי הנס עולה כל הדשן לרצון לפני ה' והתקבל הקרבן כליל ובשלמות.

התפוח

נחקור בע"ה בשיטות השונות בעניין התפוח שעל גבי המזבח.

המשנה אומרת:

"החלו מעלין באפר על גבי התפוח. ותפוח היה באמצע המזבח, פעמים עליו כשלוש מאות כור. וברגלים לא היו מדשנין אותו, מפני שהוא נוי למזבח." (תמיד ב', ב)

שיטת רבינו גרשום, רש"י והרמב"ם

רבינו גרשום אומר:

"... היינו לאחר שהרים תרומת הדשן ושמו אצל המזבח למטה, והנשאר בדשן שעל גבי המזבח היה צוברו ביחד ועושהו עגול כעין תפוח וגבוה כעין כובע."

(מעילה ט. ד"ה אפר תפוח)

וכן מפרש רש"י:

"... והנשאר על גבי המזבח היה צובר את האפר לצד אחד של המזבח ביחד ועושהו עגול כמין תפוח כמין כובע."

(שם)

דעת הרמב"ם:

"... ואח"כ גורפין את הדשן במגרפות מכל צדדי המזבח ומעלין אותו ערימה על גבי התפוח... וברגלים לא היו מורדין אותו אלא מניחין הערימה גבוהה באמצע המזבח מפני שהוא נוי למזבח." (הל' תמידין ומוספין פרק ב' הל' י"ג)

ועוד שם:

"... וראשי הגזירין הפנימיים היו נוגעין בדשן שבאמצע המזבח והוא הנקרא תפוח."

מעלין בקודש א - סיוון תשנ"ט

(שם, הל' ז)

מראשונים אלו נראה שצבור האפר שעל גבי המזבח הוא הנקרא תפוח.

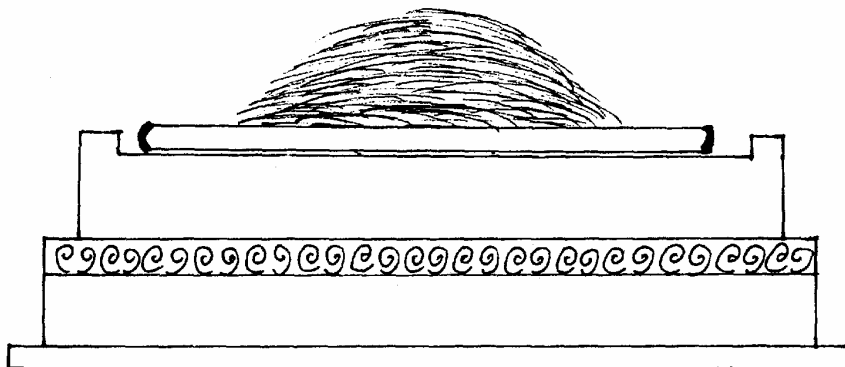
שיטת הראב"ד

הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם יצא בשיטה חדשה וז"ל:

"ומה שכתב שהדשן שהיה באמצע המזבח הוא הנקרא תפוח מראה בדעתו שלא היה שם גבשושית אחרת אלא תל הדשן המכונס, וטעה טעות גדולה, שהרי שנינו (במשנה תמיד לעיל): "החלו מעלין באפר על גבי התפוח", ומאחר שהכהן מוציא בכל יום כל האפר (חלק מעבודת התמיד היומית) מהיכן היה שם תפוח? (ועוד מקשה הראב"ד שהרי אומרת המשנה) "פעמים שעליו כשלוש מאות כור והיה לו לומר פעמים שיש בו כשלוש מאות." (הל' תמידין ומוספין ב', ז)

אלא אומר הראב"ד:

"שהיה שם טבלא מרובעת גבוהה אמה והיא כ"ב על כ"ב ואותה אמה היתה השלמת עשר אמות לגובה המזבח והיא הנקראת תפוח על שם שהיתה גבוהה על כל סביביו ואפשר שהיתה אותה טבלא קצוצת קרנות כעין עגולה כדי להרויח מקום המערכה וכל דבר שהוא גבוה ועגול נקרא תפוח."



וליישב שתי קושיות הראב"ד נביא את דברי ה"באר שבע" שטוען שהרמב"ם חולק על הראב"ד ואומר:

"שדווקא תרומת הדשן היא חובה בכל יום, אבל הוצאת הדשן אינה אלא כשהיה רבה", וגם מה שהקשה הראב"ד דהוי ליה למימר "פעמים שיש בו כשלוש מאות כור" יש לומר דתיבת שעליו קאי על המזבח שהאפר צבור עליו." (תמיד כ"ח:)

וראיתי באחרונים עוד יישוב - שבאמת היו מוציאים כל יום, כפי שכתב הרמב"ם בפרק ב' הל' י"ג וז"ל: "ואחר כך גורפין את הדשן מכל צדדי המזבח ומעלין אותו ערימה על גבי התפוח וגורפין אותה ערימה בפכסתר". ומה שהקשה הראב"ד ז"ל אפשר לתרץ שהיה נשאר שם קצת¹.

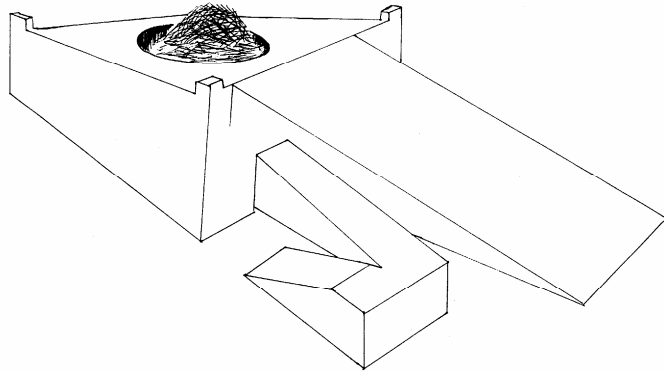
שיטות המאירי והר"ח

שיטה שלישית היא שיטת המאירי וז"ל:

"אמצע המזבח היה קרוי תפוח מפני שהיה נמוך מעט בעיגול והיו צוברין את האפר לשם ועושים אותו כרי באמצע מקום המערכה, כעין תפוח." (תמיד כ"ח:)

משמע מדבריו שגם המקום הנמוך מעט בעיגול וגם הכרי שבתוכו כל אחד מהם נקרא תפוח.

1 עיין עוד ערוך השולחן תמידין ומוספין סי' ק"ה סע' י"ח.



שיטה נוספת בזה היא שיטתו של ר"ח (ע"ז נה:): שכתב "תפוח כמין כלי כדתנן בתמיד" ואולי סבירא ליה כראב"ד וקרא אותה בליטה כלי.

שלוש מאות כור

המשנה ר"פ שני דתמיד: "תפוח היה באמצע המזבח, פעמים שהיה עליו כשלוש מאות כור". והגמרא (תמיד כ"ט.): "אמר רבא גוזמא".

נבדוק האם הדבר מופרך לגמרי כמו הדוגמא שמובאת בגמרא שם "ערים גדולות ובצורות בשמים" (דברים א', כח) שהוא דבר שלגמרי לא ייתכן, או שמא זו "גוזמא קטנה" שאיננה בלתי סבירה לחלוטין.

לפי שיטת רוב הראשונים שהתפוח הינו ערמת האפר שעל גבי המזבח, ואם נניח שצורתו היתה ככדור, אזי – קוטר תפוח שנפחו 300 כור הוא כ 14.5 אמות², כיוון ששטח המזבח למעלה הינו 28X28 אמה, השיעור הוא אמנם גדול, אך אפשרי.

אמנם להגיע לכמות של 300 כור נצרכת כמות גדולה מאוד של קרבנות ועצי מערכה, אבל כפי שהזכרנו לעיל יש דעות שלא הוציאו את הדשן כל יום וגם אם כן, ייתכן שהוציאו רק חלק מהדשן והשאר נותר על גבי המזבח. וכפי שמצאתי בפירוש

² החישוב נעשה על יסוד העובדה שמקוה המכיל ארבעים סאה גודלו הוא אמה על אמה ברום שלוש אמות שהם 3 אמות מעוקבות. לפי זה 300 כור שהם 9000 סאה שוים ל-775 אמות מעוקבות. ועל פי נוסחת נפח כדור עולה שקוטר תפוח שצורתו חצי כדור הוא קרוב ל-14.5 אמות.

קדמון על מסכת מעילה שכתב: "והיו צוברין שם כל השנה עד שעושין כרי גדול ולסוף שנה או שנתיים היה הכהן מוציא".

וכותב רבנו יוסף חיים (בעל הבן איש חי):

"מה שאמרו תפוח לפעמים היו עליו כ300 כור רצה לרמוז במספר 300 על שם אלקים דיודיין (אל"ף למ"ד ה"י יו"ד מ"ם) שמספרו שלוש מאות **שמחמתק** על ידי דישון המזבח."

(ספר בניהו תמיד כט.).

ונסיים בתפילה בעניין אפרו של יצחק שהספרדים ובני עדות המזרח נוהגים לאומרה מדי יום לאחר פרשת העקדה:

"יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שתתמלא רחמים עלינו ובכך ברב רחמין תזכור לנו עקדתו של יצחק אבינו, בן אברהם אבינו עליו השלום, כאילו אָפְרוּ **צבור** ומונח על גבי המזבח ותביט באפרו לרחם עלינו ולבטל מעלינו כל גזרות קשות ורעות, ותזכנו לשוב בתשובה שלמה לפניך ותצילנו מיצר הרע ומכל חטא ועון, ותאריך ימינו בטוב ושנותינו בנעימים."

הפסכתר

שנינו במסכת תמיד (פ"ה מ"ה):

"מי שזכה במחתה (לשם הכנת הקטורת) נטל מחתת-הכסף ועלה לראש המזבח ופינה את הגחלים הילך והילך וחתה. ירד ועירן לתוך של זהב. נתפזר ממנו כקב גחלים והיה מכבדן לאמה. ובשבת היה כופה עליהן **פסכתר**. ופסכתר היתה כלי גדול מחזיק **לתך**. ושתי שרשרות היו בה, אחת שהוא מושך בה ויורד, ואחת שהוא אוחז בה מלמעלן בשביל שלא תתגלגל. ושלושה דברים היתה משמשת, כופין אותה על גב גחלים ועל השרץ בשבת, ומורידין בה את הדשן מעל המזבח."

ומפרש הברטנורא שם:

"**ושתי שרשרות היו בפסכתר** - אחד מצד זה ואחד מצד זה, לפי שבו מורידין את הדשן מעל המזבח, כדאמרינן בסמוך. וכשמורידו מלא דשן דרך קרקע הכבש שהוא משופע, היה כהן אחד לפניו שמושכו בשרשרת וכהן אחר היה למעלה מן הפסכתר, ותופס בשרשרת שלפניו שלא תתגלגל במדרון הכבש.

ועל השרץ - שנמצא בעזרה בשבת, כופים עליו פסכתר כדי שלא יטמאו בו הכהנים."

המשנה מתארת כלי גדול [לתך הוא חצי כור = ט"ו סאה שהן 2,160 בצים] ששימושו העקרי היה לפינוי הדשן מהמזבח. ננסה לברר מאיזה חומר כלי זה עשוי.

במשיכן כלי דישון המזבח החיצון היו עשויים נחושת:

"ועשית סירתינו לדשנו ויעיו ומזרקתינו ומזלגתינו ומחתתינו לכל כליו תעשה נחושת."

(שמות כ"ז, ג)

ותרגם אונקלוס שם:

"וְתַעֲבֹד פְּסַכְתְּרִנְתָּה לְמִסְפֵּי קְטָמָה וְכוּ'".

ומפרש רש"י:

"סירותיו. כמין יורות. לדשנו. להסיר דשנו לתוכה, והוא שתרגם אונקלוס למספי קטמיה, לספות הדשן לתוכה."

אך נשאלת השאלה האם כלי המקדש היו זהים לכלי המשכן האמורים בתורה? לענינינו האם הפסכתר עשוי היה מנחשת כמו זה שבמשכן? או עשוי היה מחומר אחר. הדעת היתה נותנת לחשוב, שרק במשכן בו מזבח העולה מצופה נחושת, הפסכתר ושאר כליו עשויים נחושת, כמו שכלי מנורת הזהב עשויים זהב (שמות כ"ה, לח), וכלי השלחן (המצופה זהב) עשויים מזהב (שם, שם, כט). אבל בבית עולמים בו המזבח עשוי אבן, הפסכתר יהיה עשוי מחומר אחר.

במקורות דלקמן מתברר אמנם שאכן הפסכתר היה עשוי נחושת גם במקדש:

"ויעש חירום את הכירות ואת היעים ואת המזרקות ויכל חירם לעשות את כל המלאכה אשר עשה למלך שלמה בית ה'".
(מל"א, ז', מ)

וברש"י שם:

"ויעש חירום וכו' ואמר רבי הכירות הן הן סירות, כמה דאת אומר ככור אש בעצים (זכריה י"ב, ו). וכן "והפה בכיור" (ש"א ב', יד). הכירות, של נחשת לדשן את המזבח. היעים, מגרפות של נחשת שקורין ווידו"ל באשכנז לחתות בהן דשן בתוך הסירות."
"ואת הסירות ואת היעים והמזרקות ואת כל הכלים האהל אשר עשה חירם למלך שלמה בית ה' נחשת ממרט."
(שם, שם, מה)

ובתרגום יונתן שם:

"וית כל מניא האלין כעובד מאני משכנא דעבד משה כן עבד חירם למלכא שלמה בית מקדשא דה' נחש טב."

מרש"י בעירובין (ק"ד): נראה שגם במקדש השני היה עשוי הפסכת נחושת. המשנה שם דנה בשרץ שנמצא במקדש שהיו כופין עליו פסכת ואומר שם רש"י:

"כופין עליו פסכת - סיר של נחושת לכסותו עד שתחשך למוצ"ש. סירותיו מתרגמינן פסכתרוותיה (שמות כ"ז)."

כאמור, הפסכת שימש להורדת הדשן מן המזבח והיה נגרר באמצעות שרשראות על כבש המזבח.

נשאלת השאלה האם אין לחשוש לכך שהפסכת יגע באבני המזבח ויפסלם כפי שפסק הרמב"ם:

"אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל אחר שנבנית במזבח או בכבש אותה האבן פסולה והשאר כשרות. ומלכנין את המזבח פעמיים בשנה בפסח ובהג וכשמלכנין אותן מלכין במפה אבל לא בכפיס של ברזל שמה יגע באבן ויפסול."

(הל' בית הבחירה פ"א הט"ז)

אמנם יש ליישב ולומר שדוקא ברזל פוסל ולא כל מתכת שכך משמע מהתוספתא (ב"ק פ"ז ה"ב):

"וכי מה ראה הכתוב לפסול את הברזל יתר מכל מיני מתכות מפני שהחרב נעשה ממנו והחרב סימן פורענות והמזבח סימן כפרה."

והמלאכת שלמה (מדות פ"ג מ"ד) למד מכאן שכל שאר המתכות מותרות. ולכן אם יגע הפסכתר באבני המזבח לא יפסלם¹.

יש לעיין מה יהיה דינם של חומרים אחרים לגבי עשיית הפסכתר כגון פלסטיק, עץ, כסף, עופרת, אלומיניום או נירוסטה.

בדיון בחומרים שאינם מתכתיים אנו באים לשאלה האם הפסכתר הוא כלי שרת אם לאו.

אם הוא כלי שרת הרי פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"א הי"ח):

"כל כלי שרת אין עושים אותם אלא מן המתכת בלבד."

ומהפסוקים בפרשת כי תשא (שמות ל', כה-כח) בהם התורה מצווה למשוך את "מזבח העולה ואת כל כליו" נראה שגם הפסכתר הוא כלי שרת².

ולכן מפלסטיק או עץ נראה שלא יתכן לעשותו.

עשיית הפסכתר מחומרים שהם מתכת שאינה ברזל כגון כסף ועופרת נראה שאפשרית.

אך עדיין יש מקום להסתפק לגבי נירוסטה, אלומיניום וכד' האם דינם כמו

1 הפמ"ג (בא"א סי' ק"פ סק"ד) מביא בשם הלבוש שדוקא ברזל ולא שאר מתכות, אך הוא עצמו מסתפק בזה.

ברזל ואז מגעם באבני המזבח יפסול אותם, או שמא אין דינם כברזל וניתן לעשות מהם את הפסכתר.

2 אולם נראה שכלי שרת הוצרך רק להורדת הדשן מן המזבח ולמטה שהיא "עבודה" ומשום הכי צריכה כלי שרת. אך הוצאת הדשן מחוץ לעזרה יתכן שנעשתה בכלי אחר, ולכן נקטה המשנה "ומורידין בה את הדשן מעל המזבח". (וראה מאמרו של יעקב תורג'מן "הוצאת הדשן" וע"ע מקדש דוד סי' ל"ב ס"ק ב').

הוצאת הדשן

“ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח. ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור.” (ויקרא ו', ג-ד)

עבודת התמיד במקדש מתחילה במילוי מחתה מן הדשן שעל המזבח ונתינתה “אצל המזבח”; בשלב שני מוציאים את שארית הדשן אל מחוץ לעיר.

מעמדה של הוצאת הדשן טעון עיון מדוקדק. במאמר זה ננסה לעמוד רק על כמה מן השאלות המתעוררות סביבה.

בגמרא (יומא כ"ג:) נחלקו חכמים ורבי אליעזר בהבנת הפסוקים הנ"ל.

“ת"ר ופשט ולבש בגדים אחרים, והוציא את הדשן שמענו כדרך יום הכפורים שפושט בגדי קודש ולובש בגדי חול תלמוד לומר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט מה להלן בגדי קודש אף כאן בגדי קודש א"כ מה תלמוד לומר אחרים - פחותים מהם”

(רש"י: “שהאפר מלכלכם כשנושאו חוץ למחנה”)

“רבי אליעזר אומר ‘אחרים והוציא’ - לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא את הדשן.”

לפי התוספות ישנים (שם, ד"ה ‘אחרים’) רבי אליעזר מסכים לדרשת תנא קמא המצריך כפשט הפסוקים בגדים פחותים להוצאת הדשן, אלא שרבי אליעזר לומד מסמיכות המילים ‘אחרים’ ‘הוציא’ שאף כהנים - בעלי מומים, כשרים לעבודה זו.

בהמשך הגמרא שם נחלקו אמוראים בהבנת מחלוקת התנאים:

“אמר ריש לקיש כמחלוקת בהוצאה כך מחלוקת בהרמה”

(רש"י: “כשם שרבי אליעזר מכשיר בעלי מומין להוצאה כך מכשירין להרמה”)

”ורבי יוחנן אמר מחלוקת בהוצאה אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא – מאי טעמא דריש לקיש? אמר לך: אי סלקא דעתך עבודה היא יש לך עבודה שכשרה בשני כלים. ור’ יוחנן – גלי רחמנא בכתונת ומכנסיים והוא הדין למצנפת ואבנט.”

ר’ יוחנן וריש לקיש נחלקו בשתי נקודות:

א. האם ת”ק ור”א חולקים רק בהוצאה או גם בהרמה.

ב. האם עבודות אלו נעשות בשני בגדים או בארבעה בגדים.

מדברי ר’ יוחנן מוכח שלדעת רבי אליעזר למרות שבעלי מומין כשרים להוצאת הדשן היא נעשית בבגדי כהונה מלאים¹. אך צריך עיון מהי דעת ת”ק אליבא דר’ יוחנן? – האם הוצאת הדשן היא ‘עבודה’ כמו תרומת הדשן או לא, ועובדת ביצוע ההוצאה על ידי כהן ובבגדי כהונה, אינה מספיקה כדי להגדירה כ’עבודה’.

לשון הגמרא: ”מחלוקת בהוצאה אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא” ניתנת להתפרש בשני אופנים:

א. מחלוקת בהוצאה שת”ק סובר שהיא עבודה ור”א סובר שאינה עבודה².

ב. מחלוקת בהוצאה שת”ק סובר שבעלי מומין פסולים ור”א סובר שבעלי מומין כשרים אך לשניהם אינה עבודה.

בירושלמי שם פ”ב ה”א הדברים מוכרעים:

ר”י ור”ל נחלקו בירושלמי מה הדין בזר שהוציא את הדשן אם הוא חייב מיתה:

”הוציא שאר הדשן תפלוגתא דר’ יוחנן ודרשב”ל. אתיא כמ”ד ‘אחרים’ – פחותים מהם. ברם כמ”ד ‘אחרים’ לרבות בעלי מומין – הוא זר הוא בעל מום.”

1 עיין תוס’ שם ד”ה ‘יש’.

2 שכך פסק הרמב”ם בפ”ב מהל’ תמידין ומוספין.

3 עיין ר”ח שם.

נמצאנו למדים שלפי הירושלמי ר' יוחנן סובר אליבא דת"ק (האומר שבעלי מומין פסולים להוצאת הדשן) שזר המוציא את הדשן חייב מיתה – מכאן שהוצאת הדשן היא בהכרח עבודה.

שיטת הרמב"ם

"כיצד תורמין מי שזכה לתרום טובל ולובש בגדי הרמה ומקדש ידיו ורגליו... ועולה לראש המזבח ומפנה הגחלים אילך ואילך וחותה מן הגחלים שנתאכלו בלב האש ויורד למטה לארץ... וחתיה זו שחותה במחתה ומוריד לרצפה אצל המזבח היא המצוה של כל יום. (הלכה י"ב)

אחר שירד זה שתרים רצים אחיו הכהנים ומקדשין ידיהם ורגליהם במהרה ונוטלים את המגרפות ואת הצינורות ועולין לראש המזבח. וכל איברי העולות ואימורי הקרבנות שלא נתאכלו כל הלילה מחזירים אותו לצדדי המזבח. אם אין הצדדים מחזיקים, סודרים אותם בכבש כנגד הסוכב ואחר כך גורפין את הדשן במגרפות מכל צדדי המזבח ומעלים אותו ערימה על גבי התפוח וגורפין אותה הערימה בפסכתו והוא כלי גדול שמחזיק לתך ומורידין אותו למטה. וברגלים לא היו מורידים אותו אלא מניחים הערימה גבוהה באמצע המזבח מפי שהוא נוי למזבח. (הלכה י"ג)

כל מי שירצה מן הכהנים ממלא מן הדשן שהורידו למטה ומוציא חוץ לעיר לשפך הדשן. ואין להוצאת הדשן לחוץ פיוס, אלא כל הרוצה. ומעולם לא נתעצל כהן מלהוציא את הדשן. (הלכה י"ד)

ואף על פי שאין הוצאתו לחוץ עבודה אין בעלי מומין מוציאין אותו. (הלכה ט"ו)

(הל' תמידין ומוספין פ"ב)

האחרונים תמהים על הרמב"ם' מנין לו שהוצאת הדשן אינה עבודה והרי פסק כת"ק אליבא דר' יוחנן שבעלי מומין פסולים - ומדוע שנאמר שאינה עבודה. ועוד שהרי הירושלמי אף פוסק אליבא דר' יוחנן שזר חייב מיתה ולפי הירושלמי ודאי שהוצאה עבודה היא.

לשם ישוב שיטת הרמב"ם נעיין בהלכות שהובאו לעיל;

בהלכה י"ב הרמב"ם דן בתרומת הדשן: "תרומת הדשן" - היא המצוה של כל יום.

גם במנין המצוות מונה הרמב"ם את תרומת הדשן כמצוה, אך לא מונה את הוצאת הדשן.

בהלכה י"ג הרמב"ם מתאר את הנעשה על גבי המזבח, סדור האברים, ערום התפוח והורדת האפר למטה.

בהלכה י"ד עוסק הרמב"ם בהוצאת הדשן מחוץ לעיר לאחר שהורד מן המזבח ועל כך הוא כותב (בהל' ט"ו) "שאינן הוצאתו לחוץ עבודה".

נראה שהרמב"ם מחלק בין הורדת האפר מן המזבח למטה שהיא 'עבודה' ועליה נאמר בירושלמי שזר העושה אותה חייב מיתה ובה דנה סוגיית הבבלי, לבין הוצאת האפר מתחתית המזבח אל מחוץ לעיר שלגביה קובע הרמב"ם -

4 עיין משנה למלך שם, הל' י'.

שלמרות שאינה עבודה – בעלי מומין אסורים בה⁵.

ראינו איפוא ששלש ההלכות שהובאו לעיל ברמב"ם מתייחסות לשלש קטגוריות נפרדות.

תרומת הדשן - מצוה, הנעשית בכל יום בפיס ובבגדי כהונה (אמנם פחותים) על ידי כהנים תמימים.

הורדת הדשן - אינה מנויה במנין המצוות אך נראה שהיא 'עבודה' (ואליבא דהירושלמי זר העושה אותה חייב מיתה). נעשית על ידי כהנים תמימים ונראה שגם כן בבגדי כהונה פחותים.

הוצאת הדשן אל מחוץ לעיר - אינה עבודה אך בכל זאת נעשית על ידי כהנים תמימים (ונראה שלכולי עלמא זר שיעשה זאת לא יהיה חייב מיתה).

עדיין מקום איתנו לעיין האם הוצאת הדשן היתה נעשית בכל יום⁶ והאם בוצעה בבגדי כהונה.

מסקנת הסוגיה ביומא ס"ט. הדנה בשאלה אם בגדי כהונה ניתנו ליהנות מהם היא "בגדי כהונה היוצא בהם למדינה אסור". ולכאורה נראה משם שהוצאת הדשן מחוץ לתחום המקדש חייבת להיות בבגדי חול, ובפרט לדעת הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח הל' א', וכן בסוף הל' כלאיים) שכהן הלוּבש את האבנט שלא בשעת עבודה לוקה משום איסור כלאיים⁷.

אך יש לומר שכפי שהגמרא שם ס"ח: התירה לכהן גדול לקרוא בתורה ביום הכפורים בבגדי כהונה משום שקריאה 'צורך עבודה היא', גם הוצאת הדשן למרות שאינה 'עבודה' יש להגדירה כחלק ממערכת עבודת היום וגם אותו חלק שמתבצע מחוץ למקדש נעשה בבגדי כהונה.

5 ועיין שיירי הקרבן על הירושלמי שכתב כן.

6 וראה בראב"ד בהל' תמידין ומוספין פ"ב ה"ז שכתב שהיו מוציאים את הדשן בכל יום, אך מ"המפרש" תמיד כ"ח: ד"ה "תפוח", רש"י חולין צ': ד"ה 'חולצו' ותוס' יומא כ"ז: ד"ה 'אכא' משמע שלא היו מוציאים כל יום. ועיין בלח"מ ומשנה למלך שדנו בדעת הרמב"ם בענין.

7 וראה עוד במאמרו של שלמה וולף "הנאה מבגדי כהונה" - המתפרסם בביטאון זה.

ביקורת ספרים

הרב אליקים קרומביין

"פריצת דרך" בתחומי קדשים וטהרות.

[ח' נבון, ע' גורדין, וי' וייס (עורכים)], שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - טהרות, אלון שבות, תשנ"ז, 267 עמ'; זבחים, אלון שבות תשנ"ט, 417 עמ'.

תלמידי הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א (להלן: הרא"ל) ערכו, וישיבת הר עציון הוציאה לאור, את שני הכרכים שלפנינו (טהרות בשנת תשנ"ז, זבחים - תשנ"ט), כדי "לענות על צורך שקיים בעולם התורה" בחומר יסודי המסביר את עקרונותיהם העיוניים של קדשים וטהרות. אך יותר מתרומתם הייחודית למקצועות האלה, מהווים השיעורים שלפנינו פריצת דרך של ממש בספרות התורנית בכלל. את משקלו של המשפט האחרון יוכל להעריך מי שמחפש, בין יצירות העשור האחרון, ספרים אחרים הראויים לו.

יש להדגיש שהמדובר בפריצת דרך "של ממש". כוונתי: אין לנו עניין כאן בשיטת לימוד חדשה העוקפת את הדרכים המקובלות מדור דור, אמנם תוך תמורה והתפתחות, בהן דרכו ראשונים ואחרונים. יסודות העיון של הרא"ל מושרשים היטב בגישה הבריקסאית ובתורת רבו הגדול, הגר"ד סולוביציק זצ"ל. ואם כן, "פריצת דרך" כיצד? כמה היבטים לה, וכאן נוכל רק לפתוח להם צוהר.

העורכים במבוא ל"טהרות" מציינים, בלי להרחיב, קו-אופי אחד: מעוף. "בשיעורים מודגשת ההסתכלות על עולם ההלכה הרחב כמכלול אחד שכל פרט בו אחוז ושלוב בפרטים האחרים. לא לקט של 'וורטים' או אוסף של הברקות מקומיות לפנינו, אלא מבנה מגובש ומעוצב..." לדעתי יש לסייג את שתי המילים האחרונות. המבנה אמנם מגובש; אבל הוא גם גמיש, חי ותוסס.

המעוף שבשיעורי הרא"ל אכן בולט, ואין ספק שבניית מכלול ההלכה באמצעות פרטיה היא מטרה חשובה בלימודו. השיעורים ככלל ערוכים על סדר המסכת, אך כל עניין הנקרה לדרכנו מזמן לנו דיון רחב-אופקים ביסודות ההלכה. אין צריך לומר, שהנחה מוקדמת לכל ניסיון לראות את ההלכה כמכלול היא ההכרה שמאחורי הדינים המעשיים ישנה מערכת מושגים. ואכן הנחת עבודה זו, שעל ידיה הגיע ר' חיים מבריסק

לאופקים חדשים, היא היסוד גם לשיעורי הרא"ל. ההמשגה ההלכתית מטופלת כאן באופן מרוכז וחזיתי.

על "השיטה" שבשיעורים

אבל דומני שכדי להטעים, ללומדים שטרם הכירו את תורת הרא"ל, באיזה מנוף נבנה המכלול הזה, יש לעמוד על תכונה אחרת, הנוכחת בשיעורים במידה גדושה יותר מכל מה שנכתב עד כה בעולם היצירה התורנית.

מאז ומקדם, התפתחה היצירה ההלכתית בדרך של ההוכחה ההגיונית. הכללים, הקריטריונים, השקלא וטריא, הגדירו בקפדנות את התהליך ואת המתודה. אי אפשר לחדש תירוץ אלא בלחץ הקושיא. כל חידוש דין, כל סברה שטרם הושמעה, חייב לעמוד במבחן שאלת ה"מניין?". גם כאשר מחדשים, יש לזכור: "תפשת מרובה לא תפשת", ועל כן יש לצמצם את החידוש עד כמה שניתן. דברים אלה הם נכונים ככלל, ואין כאן המקום לפירוט יתר. אמנם כבר בתקופת הראשונים, עמד לא אחר מאשר הרמב"ן על מגבלותיה של היומרה להגיע להוכחות מוחלטות בהלכה ("שאינן בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה" - הקדמה ל"מלחמת ה"). אולם הערה גלוית-לב זו לא הולידה ניסיון לפתח גישה אחרת. הרמב"ן עצמו, ושאר הראשונים לפניו ולאחריו, פעלו ויצרו מתוך הבנה שיש עדיין צורך לבנות את ההסתעפות התורנית על אדני ההיקש והראיה. קו זה המשיך גם בדורות האחרונים.

על כן, נקודת המוצא הקלסית ברוב הדיונים ההלכתיים התיאורטיים שנכתבו מאז ומעולם היא **הקושיא**, ה"צריך עיון". כל אימת שאין קושיא, אנחנו יכולים לומר בביטחון גמור שהדין מובן לנו בצורה מלאה; ואז - הלאה, לנושא הבא. אין הצדקה להתעכב על סוגיה כלשהי, אלא אם אנחנו מחפשים בה את הפיתרון לבעיה מעיקה כלשהי.

בשיעורי הרא"ל מיוצגת הגישה המסורתית הזו במינון מכובד, אלא שהיא נדחקת על ידי הנחות מתודולוגיות שונות לגמרי, ובשורה התחתונה הן התופשות את המקום המרכזי. גם אם אין קושיא, צריך להעמיד ביחס לכל דין את השאלה: **כיצד** יש להבין אותה? האמונה בקיום עולם המושגים ההלכתי הוא נתון כאן ואין עליה עוררין; ואם כנים אנו בהנחתנו זו, עלינו להעמיד את השאלה: מהו העיקרון המנחה את הדין הזה, מה מקורו הרעיוני? בדרך כלל, ובמיוחד אם הדין עצמו "חלק ומובן" למראית עין, שום דבר לא יכריח אותנו להגיע דוקא לתשובה מסוימת. אפשרויות שונות יעלו בידינו.

בדיוק בנקודה זו ניצב המחסום הראשון שאותו חייב לעבור כל מעיין בשיעורים הללו. אם חוסר הוודאות נתפשת אצלו כחוסר-שלמות, אם אפשרויות שונות מביכות

אותו ונפשו לא תדע מרגוע עד שהיא תמצא את התשובה הסופית שאין לאחריה ספק - חבל על זמנו. שיעורי הרא"ל אינם מיועדים למי שבעיניו, מאמר חז"ל ש"תורה ניתנה מ"ט פנים לטמא ומ"ט פנים לטהר" הוא מציאות שעדיף לא להיתקל בה. כדי להיכנס לעולם הזה, דרושות הנכונות והפתיחות לראות את מגוון הפירושים האפשריים כמחזה מרהיב ומגרה.

נקח דוגמה פשוטה. קיים חיוב של כוונה "לשמה" בעבודת הקרבנות - לכאורה פשוט ומובן. ואולם הרא"ל (זבחים עמ' 42-40) - בלי שום רצון אלא "לבחון את הדרישה של לשמה כפי שהיא משתקפת בסוגיות" - מעלה שתי הבנות אפשריות כדי להבין את הדרישה הזו: הענקת זהות **לחפצא** של קרבן, או תכונה של **תהליך** העבודה. בהמשך נאמר שיש לחלק בעניין זה בין שתי הסוגיות הדנות ב"לשמה". בדף ד' עוסקת הגמרא בכוונה "לשמה" הקובעת את זהות הקרבן, ולכן מדובר שם על כוונה לשם הזבח ולשם הבעלים. בדף מ"ו מדובר על כוונה המגדירה את העבודה, ולכן מדובר באותה סוגיה גם על כוונות נוספות. הבחנה זו בטיב הכוונה מיישבת את הקושי שבהתאמה בין שתי הסוגיות. תלמיד המגיע לשיעור הזה מתוך עולם הספרות ההלכתית הכללית, עשוי לחשוב שהנה, הוכח שיש להבחין בין שני סוגי הכוונה, שהרי אחרת קשה ליישב את הגמרא. ואולם רבינו ממשיך וטוען, שבסוגיא שבדף מ"ו עצמה יש לחלק כך, שכן יש דיון שם אם הכהן העובד הוא זה שצריך לכוין, או שגם בעל הקרבן צריך לכוין. ומסתבר שאם הדרישה היא כלפי הבעלים, אין לה שייכות למעשה העבודה, אלא לזהות הקרבן, מה שאין כן לגבי הכוונה הנדרשת מן העובד. אבל לפי זה מה קורה, אנו שואלים, לגבי סתירת הסוגיות? הרא"ל אינו רואה צורך להתייחס לשאלה זו. התברר, שלא התכוין רבינו להוכיח שום דבר, אלא רק לומר **שאפשר** לטעון שבהלכות נתונות, הסבר מסויים בדין "לשמה" מתקבל על הדעת יותר מהסבר שני, ושיישום מסויים של רעיון זה יכול לתרץ קושי בסוגיות, אבל אין וודאות שזה התירוץ, ובוודאי שהקושיא עצמה לא הוצגה כהוכחה לחילוק כלשהו.

הדוגמה הזאת ממחישה תבנית טיפוסית - העלאת מספר הבנות אפשריות בדין מסויים, והצעת ההשלכות **האפשריות** של חילוקי ההבנה. השלכות אלו יוצעו גם כאשר הרא"ל מודה שאין בהן כל הכרח, אלא רק סבירות מסויימת. ושאל השואל, מה הטעם בכל זה, הרי שום דבר לא הוכח? והתשובה תהיה: אילו היינו מצטמצמים רק למה שיכול להיות מוכח, כמה וכמה מרגליות טובות היו נופלות בין אצבעותינו. תוצאותיהן של מושגי ההלכה עשויות להרחיק לכת מעבר לכוחנו הדל להוכיח אותן בהיקשים מוצקים.

למשל: ר' חיים מבריסק, תוך כדי יישוב פסקי הרמב"ם, חקר את אופיו הבסיסי של טומאת נבלת עוף טהור, המטמאה רק בבית הבליעה תוך כדי אכילה. מה מחולל טומאה זו? האם החפצא מטמא, כשאר אבות הטומאה המוכרים (כגון שרץ ונבילה), אלא שהתורה הגבילה את הנסיבות שבהן יכולה הטומאה לעבור? או שמא אין החפצא מטמא כלל, ויש כאן טומאה מסוג אחר, שנגרמת על ידי מעשה האכילה? בניגוד לר' חיים (אך כמובן תוך כדי אזכורו), רבינו מעלה את השאלה הזו לא בלחץ קושי ברמב"ם, אלא בתור שאלה עצמאית הראויה לבחינה (טהרות עמ' 37). ושוב - שלא כר' חיים - הרא"ל בצורה מפורשת מעניק לחקירה זו את מקומו הראוי: הרי היא "החקירה המרכזית ביחס לאופי של נבלת עוף טהור". אפשר להניח שגם ר' חיים ראה כך את הדברים, אבל הוא לא אומר זאת. על כל פנים, הרא"ל סבור שלמרכזיות זו יש השלכות. החקירה נוכחת ופועמת בכל הסוגייה, וממילא - שופכת אור על המכלול. מכאן שניתן (אך לא חייבים!) לפרש על פיה התלבטויות בשאלות מגוונות בנבלת עוף טהור - הגדרת "ראוי לאכילה", אכילה שלא כדרך הנאה, חיוב בטומאת מקדש, ועוד. דומה שאי אפשר להתווכח עם סבירותם של הדברים, אך לו היינו מסתפקים בדיון מהסוג המופיע בחידושי ר' חיים הלוי, לא היינו מגיעים לכל זה. שהרי ההבחנות האלו אינן עונות של שום קושיא.

תכונה נוספת בשיעורים מבליטה את המוגבלות של אמצעי ה"הוכחה" ככלי עזר בפיתוח דיון בתיאוריה הלכתית. משתקף בהם חוש אבחנה וביקורת חריף במיוחד. השוואות הנראות נכונות למראית עין מנותחות באיזמל ולרוב מתגלה שיש "פירכא". בדיון שהוזכר לעיל ביחס לעוף טהור, למשל, מוצא רבינו שניתן לדחות אחת מהוכחותיו של ר' חיים. לפעמים האבחנות הן בדרגת פשטות כזו שהמעין הממוצע עשוי לשאול את עצמו מדוע הוא לא חשב על כך (כגון בחילוק בין "לשמה" בקדשים ל"מצוות צריכות כוונה" - זבחים עמ' 41). בדרך כלל, החילוקים ברורים אך לא מוכרחים, ומוצעים מלכתחילה בדרך של "ניתן לומר", אך די בזה לבטל את יומרת הוודאות.

בזכות ההליכה בנתיבים כאלה, קונים שיעורי הרא"ל את מידת האמת הייחודית שבהם. הם נקיים מכל חשש של ציור המטרה לאחר שיגור החץ, ומכל ניסיון להציג אמת חלקית כאמת בלעדית, רק משום שהיא מיישבת צרור קושיות כלשהו. כאן יש להזכיר תופעה שלא תכירו, כמדומה, בשום ספר אחר: אפשר לכנותה "חילוק והיפוכו". עיקרון אחד עשוי לשמש יסוד להבחנה בין א' וב', אבל ההבחנה יכולה להתקיים לשני כיוונים מנוגדים. והרא"ל מזכיר את שני הכיוונים תוך כדי דיבור, בלי להפלות לטובת האפשרות שתשרת יותר טוב את המהלך שלו. זה עלול לבלבל, אבל אין מה לעשות - האמת לא חייבת להיות חלקה. (לדוגמה - ראה בזבחים עמ' 90).

והרי עוד סגולה אופיינית בשיטת לימודו של הרא"ל: כוחה בהחייאת סוגיות שלכאורה משוללות-עומק. הדפים הראשונים של מסכת זבחים מלאים במאמצי החכמים לבסס את דיני כוונה בקדשים על לימוד מהפסוקים, כאשר הוה-אמינות קמות ונדחות על פי פירכות ושיקולים של קל-וחומר. לכאורה אין שום מניעה מלהבין את השיקולים הללו כפשוטם. אלא שהבנה טכנית, אליבא דהרא"ל, היא הבנה לקויה. נסתפק בה אם לא תהיה לנו ברירה, אבל עדיף לחפש קשר מהותי בין החומרה ובין הגדרת הדין הנלמד (זבחים עמ' 92). וכך על יסוד הנחה שאין בה שום הכרח, נבנה שיעור שלם, מאלף ומאיר-עינים. לא קולות וחומרות לנגד עינינו כאן, אלא משא ומתן סביב מושגים והגדרתם. כיוצא בו בדוגמה אחרת - לעניין מחלוקות החכמים בהגדרת "ראוי לאכילה" בטומאה וטהרה (טהרות עמ' 50 והלאה).

צפוי, שלא כל המעיינים יאותו לגישתו של הרא"ל. חלק מאלה שיסכימו לאמץ אותה כנקודת מוצא, עשויים להחליט לפרוש באמצע הדרך, למשל, נוכח ריבוי מקרי ה"התעלמות" מבעיות של אי-התאמה בין המקורות, שהיה מקום לצפות שיהפכו אבן פינה לדיון ופלפול. כאשר פוסק הרמב"ם שנבלת עוף טהור מטמאת טומאת אוכלין מעצמה, בלי לנגוע בטומאה חיצונית, בניגוד לפרה אדומה ופרים הנשרפים, רבינו מציין שהחילוק הוא בניגוד לגמרא (טהרות עמ' 56). אך אין מאמץ לפתור את הבעיה. שיטת הרמב"ם היא נתון, והמשימה העיקרית שלנו איננה ליישב אותה עם המקורות, אלא לברר: מסברה, מה הטעם לחלק?

ולא זו בלבד - יש והרא"ל טורח לדון באפשרות שלא רק אינה משתמעת מהגמרא, אלא בכלל אין לה בית אב - אין ראשון או אחרון הסובר כמותה, כמו הוה אמינא של ה"חפץ חיים" שאם בדיעבד שחטו קרבן בשינוי בעלים, מותר לשנות כך גם בעבודות הבאות (זבחים עמ' 71). זו לא הדוגמה היחידה וגם לא הקיצונית ביותר. כאמור, בוודאי שיהיו כאלה שיתמהו מה הטעם לדון באפשרויות שנדחו? כל לומד יחליט אם הוא מוכן להתלוות להרא"ל "עד הסוף", אך גם אם לא - חבל שלא לנצל את העושר הרב הקיים בשיעורים גם מבלעדי הנקודות המסוימות האלו.

לשון, סגנון, ועריכה

טבעי שהחשיבה הייחודית שבשיעורים גם תזדקק למטבעות-לשון משלה. "אירת" החידושים שבספרים האלה נקבעת במידה מרובה על ידי מילים המביעות הסתייגות ואי-החלטיות: "ניתן לומר", "ניתן לפרש", "ייתכן". ויש גם: "ייתכן שניתן". או קחו את המשפט הבא: "ייתכן שהסוגייה מדגישה מעט את הדרך הראשונה" (זבחים עמ' 138). ביטויים אלה רווחים גם כאשר מטרת המשפט איננה הסתייגות, אלא אמירה חיובית.

הם מיועדים לאפשר בחינת כיווני חשיבה על אף שאינם הכרחיים, ומאיךך - להימנע מלקבע את המהלך באמירה מוחלטת שתסנוור אותנו מלראות את הדברים אחרת. לאוירה הזאת צריך המעיין להסתגל.

לשון השיעורים רוויה גם במונחים אחרים שטרם התאזרחו בעולם המשא והמתן הלמדני. ה"חילוק" המוכר בחשיבה הלמדנית מכונה כאן בתואר חדש - "פיצול" - ודומה שהמינוח משקף את האופי העדין שמקבל אמצעי זה בדרך לימודו של הרא"ל. כרוך במינוח זה גם היבט מבני - יש כאן חילוקים בתוך חילוקים, דהיינו חלוקות משניות הבנויות על חלוקות בסיסיות יותר. מבנה חשיבה זה מנוצל הן בארגון נתונים והבהרתם, והן בהסבר התשתית הרעיונית.

המטבע "רובד" משמשת לצייר את דמותה של ההלכה כמערכת מורכבת ועמוקה, הבנויה שכבות. ושוב - הביטוי הוא משמעותי הן ביצירת האוירה והן בהתאמתו לסברות מסויימות. לדוגמה, מוצע שבבסיסו של קרבן מכל סוג שהוא, קיים **רובד** בסיסי של "עולה" (זבחים עמ' 131). רובד זה מתבטא בדין של אשם הניתק לרעה שיכול להיקרב בתור עולה, ומסביר גם את מיקומה של פרשת עולה בתורה. כל אלו הן הדגמות, ולא מיצינו את הרשימה. ולמען הסר ספק - למרות שבסופו של דבר עורכי השיעורים הם האחראים לסגנונם הכתוב, הניסוחים שבהם מדובר משקפים את לשונו של בעל השיעורים.

אך כאמור, העורכים אחראים לסגנון הכתוב. הסגנון שנבחר על ידם הוא "ידידותי". הלשון איננה הלמדנית המקובלת, והדברים כתובים (כמעט) על טהרת העברית. הדברים קרובים לסגנון דיבור, עד כדי שימושים שנראים לא-תקניים ("כעיקרון" כאשר הכוונה היא "באופן עקרוני"), ואפילו מעבר ל"סלנג" ("פספוס מימד הכפרה" - זבחים עמ' 102). אלה אולי צורמים, אך הסגנון ככלל הוא לטעמי סיפור הצלחה. בצד התחושה של שמיעת השיעור בשפה מדוברת, הניסוחים הם עשירים ומגוונים. האסתטיקה כאן פחות חשובה מן העובדה שסגנון משעמם היה עלול להכביד על המעיין ולהסיח את דעתו. ביטוי חשוב נוסף להתחשבות העורכים עם הלומד הם המקורות המסודרים לפני כל שיעור. רומזים לנו - הכוונה היא שאנחנו באמת נלמד קדשים וטהרות, ועלינו ללמוד את הסוגיות בעצמנו ולהשוות את מסקנותינו עם אלו של הרא"ל.

העורכים שמו להם מטרה "לאפשר דריסת רגל לכל אדם" בתחומים האלה. שאלתנו האחרונה תהיה - האם המטרה הושגה? כמובן, אפשר לענות על כך רק באופן יחסי. מראש, נראה שהמשימה בזבחים היתה בעייתית יותר מאשר בטהרות. למרות שטהרות

נחשב מקצוע אזוטרי יותר, החומר בקדשים הרבה יותר מורכב. זאת בשל הסוגיות המסובכות (על זבחים יש גמרא, כזכור), ובשל המערכות הארוכות והמורכבות המכילות יחסי-גומלין פנימיים לרוב. לדוגמה, כחצי מן השיעורים בזבחים עוסק בהלכות מחשבה (הספר כולו הוא כמעט 400 עמוד).

בנוסף, ישנו "קוץ" בסגנון "הידידותי" שהזכרנו: הוא מעורר ציפיה אצל הלומד להבנה מושלמת ובהירה. כאשר הציפיה אינה מושגת, האכזבה רבה. ובכן - לצערנו של "כל אדם" - דוקא בקטעים המורכבים של "זבחים" נתקלים לעיתים בערפול וסיבוך מיותרים. דוגמה אחת קטנה: "מעורבותם של הבעלים באה לידי ביטוי בשלשה תחומים. מצד אחד, בשלבים של הסמיכה והשחיטה, ומן הצד השני בשלב של אכילה." הלומד האינטליגנטי הממוצע שואל את עצמו "מה קורה כאן?", והמבוכה גוזלת זמן וריכוז. לא חסרים מקרים של סתירות וחוסר-עקביות בין שיעורים וגם בתוך שיעור אחד. תחושת אי-נוחות יכולה להיגרם גם על ידי עניין שולי - הערות מפנות את הלומד ל"שיעור מספר 15", אבל לשיעורים אין מספרים. המשקל המצטבר של סיבוכי תוכן ועריכה ב"זבחים" יוצר פער בנגישות לטובת "טהרות"; ועל כן מומלץ, למתחילים, לפתוח דוקא בו. השיעורים על זבחים מתאימים - לשימוש צמוד- ללמדנים מנוסים, ול"כל אדם" באורח יותר סלקטיבי.

בטרם נסיים - נזכיר לטובה את ההערות הרבות והמאלפות, המופיעות בשולי הטקסט, שחוברו על ידי תלמידו הוותיק של הרב ליכטנשטיין, הרב דני וולף שליט"א. הערות אלו מרחיבות את הנאמר בשיעורים, ובלא-מעט מקרים (בעיקר בזבחים) מציגות נקודת-מבט שונה או מנוגדת.

כל העוסקים במלאכת-שמים חשובה זו ראויים לכל שבח ולעידוד. ההישג שלהם מעורר את התקווה להופעת ספרים נוספים בסידרה. (ואגב, לקראת המהדורות והספרים הבאים: חשוב להתייעץ מחדש לגבי הצורה והיבטי העריכה השונים על פי תגובות ציבור המשתמשים.) ונסיים "מעין הפתיחה": הספרים האלה מאירים את עיני המעיין בקדשים וטהרות, אבל התורה הזו ראויה להישמע גם בשאר המקצועות. מבחינה זו, דוקא ההתמקדות בשטחים המוזנחים יחסית בשדה הלמדנות מצמצמת את השפעתם. מן הראוי שעולם התורה יינה וילמד משיעורי הרב ליכטנשטיין שליט"א גם בתחומים הקלסיים. האם יש מי שירים את הכפפה?

