

משכן העדות ובית הבחירה - לבירורו של ניגוד

דעה רווחת היא, שאין בין משכן העדות לבית המקדש אלא ההבדל שבין עראי לקבע: במדבר, במקום שאינו מן היישוב, ובעת נדידת ישראל, אף ה' אינו שוכן אלא באוהל עראי, העשוי קרשים ויריעות; ואילו בארץ ישראל, בזמן שישראל יושבים בטח תחת גפנם ותאנתם, אף ה' שוכן בקרבם בבית אבן רם ונישא¹. ברם, העיון מלמד כי ההפרש שבין השניים עמוק בהרבה, ועצם האידיאה המונחת ביסודו של אוהל מועד שונה היא מעיקרה מזו המגולמת בבית הבחירה. לבירור העניין נפתח בבחינת מקומו של ארון העדות בשני מיני הבתים.

א. ארון העדות: הצגת הבעיה

אין כל ספק במעמדו המרכזי של ארון העדות במסגרת המשכן: הרי זה כלי המקדש הראשון ברשימת הכלים (שמות, כ"ה, י); הוא היחיד המונח בקודש הקודשים (שם, כ"ו, לג); בתוכו מונחים לוחות העדות (שם, כ"ה, טז), אשר "מעשה אלהים המה" (שם, ל"ב, טז), ועל גביו מונחת הכפורת אשר מבין שני כרוביה נועד ה' למשה ומדבר אתו את כל אשר יצווה אל בני ישראל (שם, כ"ה, כב). והואיל וויעוד זה של ה' לישראל הוא מתכלית הקמת המשכן (שם, כ"ט, מב-מג), נמצא שכל עצמו של המשכן לא הוקם אלא לצורך הארון². והנה, בתמונת בית המקדש כפי שמציירה הרמב"ם, אין כל מקום, למרבית הפלא, לארון העדות. לא סוף דבר שעשיית הארון אינה נמנית אצלו במניין המצוות³, אלא שעצם הקמת

¹ זהות מקובלת זו היא אף התשתית לתפיסה רווחת במחקר המקרא החילוני, שלפיה אין אוהל מועד אלא בבואה אגדית של בית המקדש שבירושלים (ראה ציוניו של מ' הרן, 'שילה וירושלים', תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 320, הערה 6). דעה זו כבר סתר - אף מבחינתה - י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, עמ' 135-136 (ומכלל דבריו נראה שאף דעתו של הרן שם בטלה), אלא שגם קויפמן לא עמד על שורש הדברים כפי שיתבאר להלן.

² והשווה רמב"ן, ראש פרשת תרומה: "עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת', על כן הקדים הארון והכפורת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה". וכן כתב בדברים, י', א: "...והייתה המצווה הראשונה 'ועשו ארון עצי שטים', כי היא עיקר הכוונה בכל המשכן, להיות השם יושב הכרובים". וראה רשב"ם לשמות, כ"ה, י: "שבשביל הארון שהוא עיקר של יועשו לי מקדש' הוצרך לעשות משכן".

³ דבר זה כשלעצמו אין בו תימה, שהרי לא מנה הרמב"ם אף את עשיית שאר הכלים, לפי שלדעתו כלולה עשייתם במצוות עשיית המקדש, כמבואר בספר המצוות (המובא להלן) אף הארון יכול אפוא להיכלל בעשיית המקדש לפי שיטה זו, וכן כתבו אחרונים (דרך מצוותיך, ח"א, בסוף סה"מ בדפוסים המצויים, נ ע"ד, המצווה הי"ח; קנאת סופרים לסה"מ, עשה לג: הר המריה, ראש הלי' בית הבחירה, ועוד). ואמנם, אף הרמב"ן, החולק וסבור שעשיית הכלים אינה חלק ממצוות עשיית הבית, ועשיית הארון נמנית לדעתו כעשה בפני עצמו (וראה להלן, פרק ו'), סבור היה שלרמב"ם עשיית הארון בכלל עשיית המקדש. שהרי במניין העשין ש"שכח הרב" לא הזכיר הרמב"ן את עשיית הארון; והסיק מזה בעל אבני נור (יו"ד, סי' תנד, אות ו), ששיטת הרמב"ן שהארון צריך להימנות אינה נקוטה בידו דרך ודאי, והואיל ואף הוא היה מסופק בה לכך לא מנאה במצוות ששכח הרמב"ם. ברם, בסוף ספר המצוות, במניין העשין שהוסיף הוא על זה של הרמב"ם, כלל

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הארון ומציאותו בבית המקדש אינם מופיעים כל עיקר. בספר המצוות (עשה כ) כותב הרמב"ם: "וכבר ביארנו שזה הכלל (כלומר, בניין הבית) כולל מינים רבים, שהם **המנורה והשולחן והמזבח** וזולתם". האמנם ייתכן שהארון, שכל עצמו של הבית לא הוקם אלא עבורו, לא יירמזו אלא בתיבת "וזולתם"? והכיצד לא הזכירו הרמב"ם בראש הרשימה - כדרך שעשתה תורה? וכן בהמשך שם: "וכבר התבאר משפטי מצווה זו בכללה, כלומר בניין בית המקדש ותוארו ובניין **המזבח**... וכן התבאר תבנית **המנורה והשולחן ומזבח הזהב**" - וסמי מכאן ארון העדות. ובהלכות בית הבחירה (פ"א, ה"ו) שבחיבורו הגדול כותב הרמב"ם: "ועושים במקדש" כלים: מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח... וכיור וכנו... ומזבח לקטורת, ומנורה ושולחן" - ולא הזכיר כלל את הארון, וכבר הרגיש בעל מדרש הגדול (שמות, כ"ה, ח, מהדורת מרגליות, עמ' תקעא) בזרות הכבש שבדבר, ובהעתיקו לשון זו של הרמב"ם הרי הוא מוסיף: "אבל הארון הרי הוא ללוחות, ואינו מכלי המקדש". והדברים לכאורה מרפסן איגרי, כי מה בכך שהארון הוא ללוחות? היש בכך כדי ליטול הימנו את מעמדו הברור והמובהק ככלי המקדש הראש והראשון? שהרי מפורש עולה מן הכתובים, כי הארון, הכולל אמנם בתוכו את לוחות העדות, הוא לב לבו של המשכן. ובהמשך ההלכות שם מבאר הרמב"ם את פרטי עשיית המזבח, המנורה, השולחן ושאר הכלים, ולא הזכיר כלל את מידותיו וצורת עשייתו של הארון. וכבר עמדו האחרונים על פליאה זו⁵. בדברי הרמב"ם לא נזכר הארון אלא בהקשר **היסטורי**, בראש פרק ד' מהלכות בית הבחירה, ושם מסופר

הרמב"ן במפורש אף את עשיית הארון. ואין ספק שהרמב"ן סבר שמצווה זו ראויה להימנות בוודאי, אך לא כללה במצוות **ששכח** הרב, לפי שסבור הוא שהרמב"ם לא שכח מצווה זו, אלא לדעתו כלולה היא בעשיית הבית, כדבריו בספר המצוות. וכן הוא בשאר המצוות שהוסיף הרמב"ן שם על אלה שהרמב"ם 'שכח'. על הסברו של בעל אבני נזר שם לשיטת הרמב"ם, בעקבות בעל מעיין החכמה, ראה מה שהעיר דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו, פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 478, הערה 2.

וליסוד המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן אם הכלים הם חלק מן הבית, ראה: רי"א שפירא, 'מתק אזהרות' על אזהרות רי"א הזקן, ירושלים תשל"ב, עמ' עו, אות ח, וכן כתבו רמ"מ שניאורסון, ליקוטי שיחות יא, ניו יורק תשל"ו, עמ' 120 ואילך, ורי"מ ברויאר, שם, עמ' 490-491 (וראה להלן, הערה 109, באשר לשיטת הראב"ד בזה). ומכל מקום, הסברים אלה ביחס **למניין** המצוות אינם מיישבים כלל את ההתעלמות הגמורה של הרמב"ם מעצם דינו של הארון כפי שנתבאר בפנים.

⁴ ברמב"ם כ"י ספרדי קדום (טולטולה, ה' אלפים ועשרים), המובא בבית תלמוד א (תרמ"א), עמ' 32, הגרסה היא: "ועושים במקדש **שבעה** כלים" וכו'. וכבר העיר שם המו"ל שהיא הגרסה הנכונה, "שכן דרך הרמב"ם לעשות הפרטים ספורות ספורות". ויש להוסיף שכאן המספר הוא שבע, וודאי חשיבות לדבר. ולא עוד אלא שגרסה זו עמדה כנראה לפני רי"מ המאירי, שקלים, ד', ב: "**שבעה** כלים היו צריכין במקדש" וכו', ואף שם אין ארון בכללם. ועתה שמצוי בידינו מדרש הגדול (המובא בפנים) הרי גרסה זו מתאשרת בוודאי, שהרי אותה העתיק בעל מדרש הגדול שם. והנגד לכך את האמור במדרש הגדול לשמות, כ"ה, י (מהדורת מרגליות, עמ' תקעו): "חמשה כלים מעולים יש במקדש" - ובראשם נמנה שם הארון!

⁵ עיין: מנחת חינוך, מצווה צה; ערוך לנר, לסוכה נ, ע"ב (ד"ה ועשית מנורת); צפנת פענח, לספר עבודה (ירושלים, תשל"ט), הלכות בית הבחירה, ד', א; חמדת ישראל, קונטרס נר מצוה, עשה כ; מעשי למלך, ראש הלכות בית הבחירה, אות א, ועוד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כיצד נגנז הארון בימי יאשיהו "במטמוניות עמוקות ועקלקלות"⁶; אך כחלק מהלכות בית הבחירה⁷ וממצוותיו אין הרמב"ם מזכירו כל עיקר.

ובאמת, פחות זה במעמדו של הארון ביחס לחשיבותו בתורה ניכר עוד קודם לרמב"ם. שהרי עצם אותה גניזה שגנז יאשיהו את הארון מחשש לגלותו לעתיד בידי אויב, קשה להבינה. מניין הורה יאשיהו היתר לעצמו לבטל יום יום ושעה שעה מצוות עשה מן התורה שבעמידת הארון בקודש הקודשים⁸ - מחמת חשש רחוק שלעתיד? האמנם אי אפשר לגנוז את הארון ממש סמוך לכיבוש לכשיבוא, ולא לבטל את עיקר משמעות המקדש במשך שנים ללא צורך, והוא הדין ביחס לבית שני: כל ימיו עומד בית שני ללא ארון⁹, ואין אנו שומעים בשום מקום על דיון ומשא-ומתן בשאלה, מדוע לא להוציאו מבית גניזתו¹⁰ או למצער לנסות ולמצוא את מקומו; וכיצד אפשר לקיים את בית המקדש בלא עיקרו ולבו? ובתוספתא סוף זבחים שנינו, שכאשר אין הארון בתוך אוהל מועד אין זה האחרון אלא בגדר במה גדולה, וממילא הבמות מותרות; ורק כאשר עומד הארון בקודש הקודשים הרי זה בכלל מקדש, וממילא הבמות אסורות¹¹. הלכה זו תואמת במדויק לעולה מן הכתובים ביחס למעמדו המרכזי של הארון במקדש¹², אך על פיה קשה להבין כיצד ניתן לבית שני מעמד של מקדש, שעה שבאמת אין כאן אלא במה גדולה, לפי שהארון חסר¹³.

⁶ מקורו של הרמב"ם בתיאור בית הגניזה לא נתברר לי (והשווה רבנו בחיי לדברים, י', א). לעצם העניין מכריע כאן הרמב"ם כשיטה שהארון נגנז, שלא כדעה שגלה לבבל; עיין תוספתא שקלים, סוף פרק ב, ובכל מה שנסמן בתוספתא כפשוטה שם.

⁷ למעט הלכות כלי המקדש, שם מובא דין נשיאת הארון; והדבר יתבאר להלן, פרק ד. עוד מוזכר הארון, לגמרי אגב אורחא ובנושא צדדי ביחס לעצם מצוותו, בהלכות בית הבחירה, ג', יב, ע"ש.

⁸ וכבר הטעים הר"י פרלא בביאורו לספר המצוות של רס"ג (פרשה נב), שאין די לקיום המצווה בעצם מציאותו של הארון במקום כלשהו, אלא בעיני דווקא שיעמוד בקודש הקודשים כמצוותו. ע"ש.

⁹ ראה יומא, כא, ע"ב, ובמקבילות: "אלו חמישה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפרת וכרובים ואש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים". תמוהים ביותר הם דברי הרלב"ג בפרשת אחרי-מות (ונציה ש"ז, קנד, ע"ג): "בבית שני לא היה שם ארון... ועכ"ז... אחשוב שהיה הכפרת בבית שני עם הכרובים" וכו', וכבר עמד על כך ר"ש פיינזילבר, יריעות שלמה להלכות בית הבחירה, א', ב (אך לא הבנתו מה הוקשה לו בדברי הכוזרי שהביא שם. ע"ש).

¹⁰ עיין במשנה שקלים, ו', א-ב: "של בית רבן גמליאל ושל בית ר' חנניה סגן הכהנים היו משתחוויין... כנגד דיר העצים, שכן מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגנז. מעשה בכוחן אחד שהיה מתעסק וראה הרצפה שהיא משונה מחברותיה. בא ואמר לחברו, לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו, **וידעו בייחוד** ששם הארון נגנז". משמע שהדבר היה פשוט שאין לגלות את מקום הארון, ולכך הבינו ממיתת הכהן ששם מקום גניזתו. והרי הא גופא קשיא, מדוע אין לגלות את המקום ולהשיב למקדש את חשיבותו ומשמעותו. אמנם בפירוש ריב"ן למשנה שם כתב: "ומת לפי שלא היה לו להראותו מקום הארון, שמא ירגישו האומות". ומשמע שסבר שהמעשה היה בבית ראשון, לאחר שנגנז הארון מחשש שישלטו בו האויבים בחורבן. ברם, מפורש ביומא, נד, ע"א, ורש"י שם, שבבית שני מדובר.

¹¹ ועיין גם ירושלמי מגילה, פ"א. הי"ב (עב, ע"ז); וראה גם תוספות ישנים ליומא, מד, ע"א, סוד"ה שילה. הגרסה הנכונה בתוספתא שם נתבררה בידי ר"ש ליברמן בתוספת ראשונים שם, אך המשמעות היסודית של הדברים זהה. ע"ש.

¹² ועיין משך חכמה לדברים, י"ב, ח, שפירש יפה על-פי זה את הקרבת הקרבנות שמוצאים אנו בתקופת שילה שלא במשכן שילה, שהדבר אירע דווקא כשלא היה הארון במשכן. ע"ש.

¹³ אפשר היה לנסח את השאלה אף באופן קיצוני יותר - כיצד **מותר** היה להקריב בבית שני, אף שכבר נאסרו הבמות עולמית, ובית זה אינו אלא בגדר במה גדולה. אך בנוסח זה ניתנת השאלה ליישוב על-פי ההלכה

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ואמנם, על תמורה מהפכנית במעמדו של הארון ניתן לעמוד אף מן התורה עצמה. בדברים (י', א-ה) נאמר: "בעת ההוא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ. וְאָכַתְבָּ עַל הַלְּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלְּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשָׂמַתָּ בָאָרוֹן. וְאֵעַשׂ אָרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וְאֶפְסַל שְׁנֵי לְחֹת אֲבָנִים כְּרִאשֹׁנִים וְאֵעַל הַהֵרָה וְשְׁנֵי הַלְּחֹת בִּידֵי... וְאֵשֶׁם אֶת הַלְּחֹת בָּאָרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְיָהִיו שֵׁם כְּאֲשֶׁר צִנֵּנִי ה'". ארון זה שנוצר כאן, אף-על-פי שעשוי אף הוא עצי שטים, מכל מקום שונה הוא מעיקרו מזה המתואר בספר שמות: אין הוא אלא ארון עץ, אך אינו מצופה זהב; לא נזכרו כאן כלל הכפורת והכרובים, ואף לא נרמזו כאן שמקומו של הארון בקודש הקודשים. איזהו הארון הנדון כאן? יש מחז"ל שסברו כי אמנם אין זה הארון שבספר שמות, אלא ארון נוסף, ששימש זמנית בין קבלת הלוחות לעשיית המשכן וכליו¹⁴. ברם, כבר הוכיחו הרמב"ן והראב"ע בפירושיהם על-אתר, שכפשוטו של מקרא אין המכוון אלא לארון הידוע, הארון שעמד עם כפורת הכרובים שעליו בקודש הקודשים. הרמב"ן טוען שאילו היו שני ארונות, היה להם להיזכר אף בספר שמות, בתיאור הורדת הלוחות הברית (פרקים ל"א-ל"ד). ואילו ראב"ע

שהעלה רצ"פ פרנק (מקדש מלך, ירושלים, תשכ"ח, עמ' יח-ט), כי במקום המוזכר שבירושלים מותרות הבמות אף בשעת איסורן. עיי"ש. אלא שאפילו לשיטה זו נותרת השאלה בניסוחה שבפנים, שהרי לבית שני לא היה דין במה גדולה בלבד, אלא דין מקדש לכל דבר. ועל שאלת בעל חתם סופר על מעמדו של בית שני מחמת היעדר הארון, ראה להלן, הערה 90.

לשיטת הסוברים ששני ארונות היו, אחד במשכן ואחד שהיה יוצא עמהם למלחמה (עיי' תוספתא סוטה, פ"ז, מהדורת ליברמן, עמ' 197, ובכל שנסמן בתוספתא כפשוטה שם), פירש רש"י לדברים שם, שהארון שבדברים הוא הארון שיוצא למלחמה. אך הרמב"ן שם סבור שהדעה כי שני ארונות היו אינה אלא "דברי יחיד", "ודעת רבותינו בכל מקום בתלמוד אינו כן", אלא ארון אחד היה. ולשיטה זו פירש הרמב"ן בתחילה כאמור בפנים, שארון שבדברים הוא ארון זמני ששימש עד הקמת המשכן, "וזהו הנכון על דעת רבותינו". אבל "על דרך הפשט" פירש הכתובים כאמור בפנים בשם הרמב"ן. על זמניותו של הארון שבדברים כדעת חז"ל מעיד אף רבנו בחיי לדברים שם: "וּקְבְּלוּ רְבוּתֵינוּ ז"ל בארון זה שהוא הארון שעשה משה ולא הארון שעשה בצלאל" וכו'. וכן כתב ראב"ע שם: "אמרו המעתיקים ז"ל כי ארון אחר עשה משה" וכו'. ואין מקור בחז"ל לשיטה זו אלא במדרש שנדפס על-ידי מאן (J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Cincinnati, 1940), עמ' רסח: "ויקח ויתן את העֵדֹת אל הארון" (שמות, מ', כ) - מהיכן לקח ובהיכן נתן? וכו' אמר למשה יועשית לך ארון עץ (דברים, י', א) וכו' כיוון שעשה ארון זהב ויקח מארון עץ ויתן בארון זהב, לפיכך נאמר ויקח ויתן" וגו'. ואין טעם לדברי המהדיר, שם, הערה 1106: "מעניין הוא שכאן ישנו לפנינו מאמר מדרשי שלא היה ידוע לקדמונים", שכן הובא מדרש זה בפירושו ר"א בן הרמב"ם לשמות שם ("אמרו בזה וכו' וזה מאמר מוכח קרוב אל ההיקש"), כמות שצוין בתורה שלמה לשמות שם, אות לו*, עיי"ש. וכבר ציין מהדירו של פירוש ראב"ם שם, הערה 37, שבפירושו לשמות, כ"ה, יא, סבור ראב"ם שהארון שבדברים הוא הארון של בצלאל, שלא כדבריו כאן. עיי"ש. ואף לשיטה ששני ארונות היו, הרי בארון המלחמה לא הונחו הלוחות השניים (אלא ספר תורה או שברי לוחות; ראה תוספתא כפשוטה, סוטה, שם); ונמצא שהנחת הלוחות השלמים המתוארת בדברים שם הייתה אף לשיטה זו זמנית בלבד, ומשנעשה הארון של בצלאל הועברו הלוחות הללו מן הארון של משה לארון של בצלאל (וכפירוש רבנו מייחס לדברים, שם). הוכחתו של ראב"ע מן הלשון "ויהיו שם", שאין הכוונה אלא לארון שבמשכן, יפה אפוא אף לשיטת הסוברים ששני ארונות היו. (ויש לציין כאן לשיטת הנצי"ב בפירושו לספרי בהעלותך, פסקא כד, הסבור שלדעת הכול היה ארון נוסף על זה שבקודש הקודשים, והמחלוקת אינה אלא בשאלה אם בנוסף לארון זה היו שני ארונות, אחד שהיה עמהם במחנה, ולא במשכן, ואחד שהיה יוצא למלחמה; בארון שבמשכן היו לוחות שניים, ובשני הארונות הנוספים היו שברי לוחות וספר תורה עיי"ש. ודומה שהדברים מופלגים, וראה להלן, הערה 34).

מוכיח מן הלשון "ויהיו שם" שהכוונה להיותם שם עולמית¹⁵. ואמנם, עוד יותר יש להוכיח כן מן האמור בדברים שם מיד בסמוך (פס' ח): "בעת ההוא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמ'ד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה". לא נזכר כאן אפילו ברמז קל שארון זה אינו הארון הנזכר לעיל בסמוך; ומפורש כאן אפוא שארון זה נישא על-ידי הלוויים "עד היום הזה", ולא יוחלף ולא יומר באחר. והאמור כאן אמנם מתאים לתיאור הארון דלעיל, שאינו מונח בקודש הקודשים, אלא נישא על-ידי הלוויים ממקום למקום. ולפירוש זה, שהארון שבדברים הוא הארון שעשה בצלאל, מטים רוב המקורות אצל חז"ל¹⁶.

נמצינו אפוא למדים: שני תיאורים שונים מיסודם נותנת לנו התורה על ארון העדות: לפי ספר שמות (וכן הוא בספרים ויקרא¹⁷ ובמדבר¹⁸) מונח הארון המצופה זהב טהור בקודש הקודשים, ועל גביו מונחת כפורת הכרובים, שביניהם נועד ה' לישראל; וארון זה משמש ככלי המקדש הראשון והעיקרי. ואילו על-פי ספר דברים אין הארון עשוי אלא מעץ בלבד, ללא כפורת הכרובים, ואינו משמש אלא ככלי אחסון ללוחות הברית; הלוויים הובדלו לשאתו "עד היום הזה", ואין הוא מקיים זיקה לאוהל מועד.

סתירה מובהקת זו במעמד הארון אין לפרשה אלא מתוך עמידה על השוני שבין אוהל מועד לבית הבחירה, כדלהלן.

¹⁵ וראה ביתר אריכות וביורר בפירושו הארוך לשמות, כ"ה, טז. בדברים שם מסיים ראב"ע: "והקבלה תנצח", אך בשמות שם לא העיר כן.

¹⁶ עיין יומא, ג, ע"ב: "אבא חנן אמר משום ר' אלעזר: כתוב אחד אומר יועשית לך ארון עץ (דברים, י, א), וכתוב אחד אומר יועשו ארון עצי שטים (שמות, כ"ה, י) - הא כיצד, כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום". הסתירה שהוצעה מלמדת על תפיסה פרשנית המזהה את הארונות. וכן הוא שם, עב, ע"ב: "ר' יוחנן רמי: כתיב יועשית לך ארון עץ וכתוב יועשו ארון עצי שטים - מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו". ואף-על-פי שבעלי התוספות (חולין, צב, ע"א) נדחקו לפרש ש"אף-על-פי שהיה ארון אחד, מסתמא כמו שהיה זה כך היה זה", הנה הדברים דחוקים, שהרי ודאי יש לומר שהארון הזמני לא נעשה אלא בידי משה, ואילו ארון הקבע שבמשכן נעשה מדעת כל ישראל. ולגרסה המשוערת שהציע רמ"מ כשר בדרשה זו (תורה שלמה לשמות, כ"ה, אות צה), אין יסוד בעדי הנוסח ליומא שם. לשיטה שרק ארון אחד היה, הרי כוונת הכתוב בדברים, כמוסבת לארון של בצלאל ולא לארון זמני, מוכחת אף במנחות, כח, ע"ב: "אלא מעתה יועשית לך ארון עץ הכי נמי דלך ולא לדורות!". הרי מפורש שכתוב זה בדברים מכוון לארון של בצלאל, שהרי ארוננו הזמני של משה, לשיטה שהיה כזה, הרי היה אמנם רק ילך ולא לדורות.

¹⁷ ראה ויקרא, ט"ז, ב ואילך.

¹⁸ ראה במדבר' ד" ה-ו; ט'; י"ז, יט. במדבר, י, לג-לו, נאמר: "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה. ויהי בנסע הארץ ויאמר משה קומה ה' ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך. ובג'ה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל". ומכאן שהארון (לשיטת הסוברים ארון אחד היה, ראה לעיל, הערה 14) נוסע בפני עצמו לפני המחנה, ואינו נוסע בקרב המחנה כחלק מן המקדש (ראה שם, ב', יז). אך אפילו נניח שתיאור זה מתייחס לכל המסעות (שלא כראב"ע, ספורנו ואברבנאל שם, הנותנים אותו עניין למסע זה בלבד), נראה שאין כל קושי בדבר, שהרי לא ראי שעת המסע כשעת החנייה: בשעת החנייה, כשאוהל מועד מוקם ועומד, אין מקומו של הארון - כיסא ה' - אלא בתוך האוהל, והוא מרכזו ולבו. אך בשעת מסע הרי אוהל מועד מפורק, ואין משמעות כלל למציאות הארון בתוכו; בשעה זו יוצא ה' בראש צבאותיו לתור להם מנוחה ולהפיץ אויביו. וכך מצינו בתנחומא, ויקהל, ז: "המשכן כולו לא נעשה אלא בשביל הארון וכו' ראה מה כתוב בו ו'ארון ברית ה' נוסע לפניהם וגו', אמר ר' אלעזר בן פדת בשם ר' יוסי בן זמרא: שני ניצוצין יוצאין מבין שני הכרובים והורגים נחשים ועקרבים ושורפין את הקוצים וכו'. הן לתנא קמא והן לר' אלעזר מדובר אפוא בארון שבמשכן, שעליו היו הכרובים, והוא שהיה מהלך לפניהם. ועיין גם לקח טוב לשמות, כ"ג, כ, ועוד. ועל יציאת הארון למלחמה ראה להלן, פרק ד'.

ב. המשכן ואהל מועד

ספר דברים חוזר ומדגיש כי עתיד ה' לבחור לו מקום, בו ישום או ישכן את שמו¹⁹. מצוי כאן אפוא הרעיון שה' או שמו שוכן או דר **במקום** מסוים. אבל בתיאורו של אוהל מועד המצוי בחומשים הקודמים לספר דברים, אין למצוא לאמיתו של דבר אידיאה זו. שכן אוהל מועד לפי תיאורו בתורה אינו **ביתו** של ה' **ומקום דירתו**, אלא מקום ויעוד הוא לה' ולישראל. תכליתו של אוהל מועד היא להמשיך את מעמד הר סיני ולקיימו כהווה מתמשך בקרב ישראל; וגילוי תורה ומצוות לעיני כל ישראל על-ידי ה' המתוועד עמם הוא הוא האידיאה העומדת ביסוד המשכן:

שמות, כ"ד, טו-יח

שמות, מ', לד - ויקרא, א', א

ויכס הענן את ההר.
וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן. ומראה כבוד ה' **כאש** אכלת בראש ההר **לעיני בני ישראל. ויבא משה בתוך הענן וגוי.**

ויכס הענן את אהל מועד
וכבוד ה' מלא את המשכן. ולא יכל **משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן וגוי** כי ענן ה' על המשכן **יומם ואש** תהיה לילה בו **לעיני כל בית ישראל וגוי ויקרא אל משה וגוי.**

על הקבלה מובהקת זו כבר עמדו ראשונים ואחרונים²⁰, אך יש ללמוד הימנה לא רק את צד ההן, אלא אף את צד הלאו: כשם שהר סיני אינו בית ה', אלא מצע בלבד הוא לירידת כבוד ה' ולגילוי לישראל, כן אף אוהל מועד אינו משמש כבית דירה לה' וכמעון לשבתו, אלא מצע הוא לירידת עננו ולוועודו עם ישראל. ויש לשים לב בהקשר זה לכפל המשמעות של הפועל 'שכן': דרך כלל הוא אמנם ביטוי לדירה ולמגורים, אמנם לאו דווקא מתמשכים²¹, אך מצוי הוא, בעיקר בצירוף 'שכן עלי', גם במשמע: נח זמנית על מקום כלשהו, אף שאין הוא מקום מגוריו: "תשכן עליו עננה" (איוב, ג', ה); "עליהם (על המעיינים) עוף השמים ישכן" (תהילים, ק"ד, יב), ועוד²². ובמשמע זה הלא נאמר בשמות שם: "וישכן כבוד ה' על הר סיני" - שאין זה מקום דירתו כלל, אלא שירד ועמד שם לפי שעה. והנה, מאלף הדבר, שדווקא בצירוף 'שכן עלי' משתמש הכתוב בכל מקום לציון שכינתו של ה' ביחס למשכן²³; ואין אנו מוצאים

¹⁹ ראה דברים, י"ב, ה; י"ד, ג, כד; ט"ז, ב, ו, יא; כ"ו, ב.

²⁰ עיין רמב"ן, ראש פרשת תרומה, וכן בפירושו לשמות, מ', לד ולראש ספר ויקרא, שעמד גם על דיבוקו של זה האחרון לסוף ספר שמות. ועל כך ראה גם ר"י בכור שור לראש ויקרא. ולעצם העניין ראה באריכות: מ"ה בן-שמאי, יבסוד סיני וירושלים, בתוך: ולירושלים - דברי ספרות והגות לכבוד ירושלים המשוחזרת, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 272 ואילך. אלא שבן-שמאי רוצה להמשיך הקבלה זו אף למקדש שבירושלים, בניגוד לדברינו להלן.

²¹ ראה: ב' אופנהיימר, 'לשאלת ריכוז הפולחן בישראל', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 147.

²² וראה: יחזקאל, ל"א, יג; ל"ב, ד, ועוד. משמע זה של 'שכן עלי' שרד אף ברבדים הקדומים של לשון חכמים, ראה משנת פרה, ב', ד: "שכן עליה (על הפרה) עוף - כשרה, עלה עליה זכר - פסולה".

²³ ראה: שמות, מ', לה; במדבר, ט', יח, כב.

בשום מקום שהענן או ה' או שמו שוכנים במשכן, או יושבים בו, וכל כיו"ב. יחס השכינה למשכן הוא אפוא כיחסה להר סיני, והשם 'משכן' אינו מציין אפוא את שכינת ה' בתוכו, אלא **עליו** בלבד, במשמעות שנתבארה²⁴.

ואמנם, תכלית הקמת המשכן אינה אלא זו שנתקיימה בהר סיני: "אהל מועד... אשר אֲנִיעַד לְכֶם שְׁמָה לְדַבֵּר אֵלַיךְ שָׁם. וְנִעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות, כ"ט, מב-מג). "וּנְוַעַדְתִּי לְךָ שֶׁם וּדְבַרְתִּי אֵתְךָ מֵעַל הַכְּפָרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֵבִים אֲשֶׁר עַל אַרְץ הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצוּה אֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שם, כ"ה, כב). "אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֲנִיעַד לְךָ שְׁמָה" (שם, ל"ו). "בְּאֵהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אֲנִיעַד לְךָ שְׁמָה" (שם, ל"ו). "זֹאת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ אַחֲרֵי הַמִּשְׁחָ אֲתוּ. וּבִבְאֵ מֹשֶׁה אֶל אֱהֵל מוֹעֵד לְדַבֵּר אֵתוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מֵעַל הַכְּפָרֶת אֲשֶׁר עַל אַרְץ הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֵבִים וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים" (במדבר, ז', פח-פט). "בְּאֵהֶל מוֹעֵד לְפָנַי הָעֵדוּת אֲשֶׁר אֲנִיעַד לְכֶם שְׁמָה" (שם, י"ז, יט).

מאידך גיסא, הרי ברי שמבנהו של המשכן מסמל אוהל מגורים ודירה, העשוי חדר לפניים מחדר, והמרוהט בארון, בשולחן ובמנורה. אף זו: לא נאמר אמנם בשום מקום שה' שוכן במשכן, אך נאמר במודגש כי תכלית עשייתו היא שכינת ה' **בישראל**: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" (שמות, כ"ה, ח)²⁵; "וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵייתִי לָהֶם לֵאלֹהִים... וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" (שם, כ"ט, מה-מו). נראה אפוא שכך יש להבין את מצוות עשיית המשכן: שכינתו של ה' בישראל מבוטאת בשתי דרכים, האחת מצדו של ה' והשנייה מצדו של ישראל: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" (שמות, כ"ה, ח) ו"וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵייתִי לָהֶם לֵאלֹהִים... וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" (שם, כ"ט, מה-מו). לישראל יתבטא דבר זה על-ידי ה'. ישראל מזמינים אפוא את ה' למעון שהכינו עבורו בקרבם - אך לפי שעה ה' לא מממש הזמנה זו (כדלהלן, פרק ג')²⁶, ושכינתו בישראל מתגלמת דווקא בויעודו אליהם.

²⁴ תצוין כאן גם השערות המעניינות של א' פוקס, 'על המשכן', בית מקרא יג (תשכ"ב), עמ' 91, שלפיה המשכן לא נגזר כלל משורש 'שכן', אלא ממשכא' הארמי, שמשמעו עור; ואין אפוא בשם 'משכן' כל ביטוי לעניין המגורים והדירה, כי אם ציון לסוג האוהל - אוהל העשוי מעור. אלא שדומני כי השערה זו אינה מבוססת כל צורכה. ברם, אף באשר לשורש 'שכן' עצמו כבר כתב קרוס (F. M. Cross, 'The Tabernacle', *Biblical Archaeologist* X (1947), pp. 65ff.), כי משמעו הראשוני אינו קשור לעניין המגורים והדירה, ואינו מציין אלא חנייה ומאהל; לפיכך אף 'משכן' אין מובנו הראשוני אלא אוהל - ללא כל ביטוי לעניין המגורים והדירה. ונמצא שמן המונח 'משכן' אין להוכיח כלל את התפיסה שה' דר ומתגורר בתוכו, אף ללא הבחנתנו לגבי שימוש 'שכן' עליו.

²⁵ וראה פירוש ר' אפרים ב"ר שמשון שם: "בתוכו לא נאמר, אלא בתוכם, כי הנה השמים ושמי השמים לא יכללוך" (דרשת "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם" מובאת הרבה בספרי דרוש, אך ראה תורה שלמה שם, אות פו*), שאין לה מקור בחז"ל.

²⁶ יש להעיר, כי הצירוף 'משכן העדות' (שמות, ל"ח, כא; במדבר, א', ג; נג; שם, י', יא) יכול להתפרש בשני אופנים: א. משכנם של לוחות העדות - ולפי זה משתמע שהדיירים במשכן אינם אלא הסחות. וראה ראבי"ע בפירוש הארוך לשמות, שם: "ויפירש למה נקרא משכן, בעבור הארון ששם לוחות העדות"; ב. משכן והתתועדות, על-פי הקישור המפורש בתורה בין עדות לוועוד ("על העדות אשר אֲנִיעַד לְךָ שְׁמָה" - שמות, ל', ו; "לפני העדות אשר אֲנִיעַד לְכֶם שְׁמָה" - במדבר, י"ז, יט). לפירוש זה נמצא שאף השם 'משכן' רומז לעניין הוועוד, ולא למגורים, כמוהו כאוהל מועד. אף השם 'מקדש' ('וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" - שמות, כ"ה, ח) נתפרש בידי רש"ב"ם שם: "לשון מועד, שאתקדש ואזדמן אליהם לדבר מתוכו, כדכתיב 'וְנִעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל'".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ונמצינו למדים על כל פנים, כי ה' מצדו אינו דר במשכן, אלא נועד ממנו לישראל; והפעילות המתקיימת במשכן אינה אפוא פעילות סטטית, של מגורים ודירה, אלא פעילות דינמית, של התוועדות ומפגש ודו-שיח, במתכונת מעמד הר סיני²⁷. תפיסה זו במהותו של המשכן מצריכתנו לדון ביחס שבין המשכן העומד בתוך המחנה לאוהל מועד המצוי מחוץ למחנה. שכן בשמות, ל"ג, ז-יא, נאמר:

"וּמֹשֶׁה יָקַח אֶת אֹהֶל וַנִּטָּה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מִבְקֵשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וְהָיָה כִּצְאֵת מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל יִקְוֹמוּ כָּל הָעָם וְנִצְבוּ אִישׁ פֶּתַח אֹהֶלוֹ וְהִבִּיטוּ אַחֲרַי מֹשֶׁה עַד בָּאוּ אֹהֶלֶּה. וְהָיָה כִּבְאֵ מֹשֶׁה אֹהֶלֶּה יָרַד עִמּוֹד הָעֵנָן וְעִמַּד פֶּתַח אֹהֶלֶּה וְדָבַר עִם מֹשֶׁה. וְרָאָה כָּל הָעָם אֶת עִמּוֹד הָעֵנָן וְעִמַּד פֶּתַח אֹהֶלֶּה וְקָם כָּל הָעָם וְהִשְׁתַּחֲוּוּ אִישׁ פֶּתַח אֹהֶלוֹ. וְדָבַר ה' אֶל מֹשֶׁה **פְּנִים אֶל פְּנִים** כַּאֲשֶׁר יִדְבַר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וּשְׁבַח אֶל הַמַּחֲנֶה וּמִשְׁרָתוֹ יִהְיֶשׁעַ בֶּן נוּן נֶעַר לֹא יִמִּישׁ מִתּוֹךְ אֹהֶלֶּה".

ברגיל מתפרשים כתובים אלה כמתייחסים רק לתקופה שבין חטא העגל להקמת המשכן²⁸. ומשהוקם המשכן מדבר ה' עם משה מתוכו, כמפורש להדיא, ושוב אין צורך ועניין באוהל אשר מחוץ למחנה. ברם, נוסף לכך שמפֶּשֶׁט לשון הכתובים ואריכותם נראה שהנדון כאן הוא עניין של קבע, הרי כן עולה במפורש משתי פרשיות נוספות. בפרשת המתאוננים נצטווה משה (במדבר, י"א, טז-יז):

"אֲסַפֶּה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִדְעַת כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשִׁטְרוּ וְלָקַחְתָּ אִתָּם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתִּיצְבוּ שָׁם עִמָּךְ. וִירְדְתִי וְדִבַּרְתִּי עִמָּךְ שֵׁם וְאֶצְלָתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עֲלִיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵ הָעָם" וגו'.

וכך נעשה (שם, כד-כו):

"וַיֵּאסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזְקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אִתָּם סְבִיבַת אֹהֶלֶּה. וִירַד ה' בְּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיֵּאָצֵּל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שִׁבְעִים אִישׁ הַזִּקְנִים וְגוֹי וַיִּשְׂאָרוּ שְׁנֵי אֲנָשִׁים בְּמַחֲנֶה וְגוֹי וְלֹא יֵצְאוּ אֹהֶלֶּה וַיִּתְנַבְּאוּ בְּמַחֲנֶה".

המסופר כאן אירע, כמובן, לאחר הקמת המשכן²⁹, ויש לדון אפוא באיזה אוהל מועד עסקין. שאם תאמר שהכוונה למשכן (שהרי אותו אוהל מועד שנטה לו משה מחוץ למחנה כבר נתבטל לכאורה), הרי תמוהה לשון "ולא יצאו אהלה" - המורה, כפשוטה³⁰, שהאוהל

²⁷ על זיקתו של המשכן להר סיני אפשר ללמוד גם מהדגשת הכתובים, החוזרת ונשנית. כי מעשה המשכן נעשה כאשר ראה את משה בהר.

²⁸ עיין: ברכות, סג, ע"ב, ורש"י שם; תרגום שיר-השירים, ג', ב-ד; סדר אליהו זוטא, פ"ד, מהדורת ר"מ איש-שולם, עמ' 189; רש"י לשמות, ל"ג, יא, ושאר פרשנים באותה פרשה.

²⁹ שהרי אפילו לשיטת ר"י בכור שור (בפירושו לשמות, ט"ז, יג), שמעשה השליו שבכאן אינו אלא המעשה המסופר בשמות שם, מכל מקום אירע המעשה לדעתו במסגרת הזמן שבמדבר, והזכירו הכתוב אף בשמות אגב סיפור המן. עיי"ש, ובפירושו לבמדבר, כ', ח; וראה תורה שלמה לשמות, שם, אות פג.

³⁰ ראבי"ע שם הרגיש כנראה בדבר וכתב: "ולא יצאו - ממחנה ישראל אל אוהל מועד". ורצה לומר: כדי להיכנס לאוהל מועד יש קודם כול לצאת מן המחנה המקיפו, ולשון "יצאו" אינה מתארת אפוא את כיוון הליכתם,

מצוי מחוץ למחנה, ולכך יש לצאת אליו. ואמנם כך מורה ללא ספק אף הלשון שבהמשך: **"וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אֶל הַמַּחֲנֶה הוּא זֹקֵנִי יִשְׂרָאֵל"** (פס' ל). לשון זו מלמדת כי משה והזקנים היו מחוץ למחנה, ומשום כך נופל על כניסתם לתוכו לשון **אָסִיפָה**³¹. וכך הרי מפורש במעשה מרים (שם, יד-טו): **"תִּסְגֶּר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאָסֵף"**. וְתִסְגֶּר מֵרִים **מִחוּץ לַמַּחֲנֶה** שבעת ימים והעם לא נסע עד **הָאָסֵף מֵרִים**. נמצא על כורחנו שאוהל מועד זה הנדון כאן עומד מחוץ למחנה. ובהכרח יש לומר, שאף לאחר שהוקם המשכן עדיין אוהל מועד שנטה לו משה במקומו עומד. לאוהל מועד זה המצוי מחוץ למחנה יורד ה' בעננו לפי שעה ומאציל מן הרוח אשר על משה לשבעים הזקנים, ואחר-כך נאספים הכול אל תוך המחנה. וכך מתפרשים אף הכתובים לפרשת האישה הכושית (שם, ד-י):

"וַיֹּאמֶר ה' פְּתַח אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרָן וְאֶל מֵרִים צֵאוּ שְׁלֹשְׁתֵּיכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ שְׁלֹשֶׁתָם. וַיֹּרֵד ה' בַּעֲמוּד עָנָן וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אֶהֱרָן וּמֵרִים וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם. וַיֹּאמֶר גּוֹי לֹא כֵן עֲבַדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֹאמֵן הוּא. פֹּה אֵל פֹּה אֲדַבֵּר בּוֹ וּמְרָאָה וְלֹא בַחֲדַיִת וְתִמְנַת ה' יֵבֵט גּוֹי וְהַעֲנֵן סָר מֵעַל הָאֹהֶל".

אף כאן משמשת לשון יציאה לתיאור המעבר לאוהל מועד, ומכאן שזהו אוהל מועד המצוי מחוץ למחנה³². לפיכך אף כאן יורד ה' בעננו לפי שעה ועומד בפתח האוהל, כבתיאור האוהל שנטה לו משה, ואין זה הענן שעל גבי המשכן שממנו נועד ה' מבין הכרובים. ועל-פי זה מתפרשים אף הכתובים בדברים (ל"א, יד-טז): **"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הֲן קָרְבוּ יָמֶיךָ לָמוֹת קְרָא אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְהִתִּיצְבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד. וַיִּקְרָא ה' בְּאֹהֶל בַּעֲמוּד עָנָן וַיַּעֲמֵד עֲמוּד הָעָנָן עַל פֶּתַח הָאֹהֶל"**. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה גּוֹי. אף

אלא רק את המקום שעזבו. וברי שדוּחַק גדול הוא, שהרי נוסף לכך שלשון **"יצאו"** דבוק לתיבת **"האוהלה"** ולא לענין המחנה, אף אין צורך כלל לומר שנשארו במחנה, לפי שהדבר כבר נתפרש באותו פסוק לעיל מינה: **"וַיִּשְׂאָרוּ שְׁנֵי אֲנָשִׁים בַּמַּחֲנֶה"**. התוספת האומרת שאף לא יצאו האוהלה מתפרשת אפוא בהכרח כתיאור כיוון ההליכה שהיו אמורים לילך בו.

³¹ **"כָּל אֲסִיפָה לְשׁוֹן הַכְּנֶסֶה הִיא"** (תנחומא, צו, ג). ואף כאן הרגיש כבר בדבר רש"י שם, שכתב: **"וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וְכוּ' אֶל הַמַּחֲנֶה - נִכְסוּ אִישׁ לְאוּהֵלוֹ"**. היינו, לשון אסיפה אינו מתאר את הכניסה למחנה, שהרי אוהל מועד כבר מצוי בתוך המחנה, אלא לשון זה מתאר את הכניסה לאוהלים שבתוך המחנה. ועל-פי זה כתב בהמשך: **"מִלְמַד שֶׁלֹּא הֵבִיא עֲלֵיהֶם פּוֹרְעֵנוֹת עַד שֶׁנִּכְנְסוּ הַצְּדִיקִים אִישׁ לְאוּהֵלוֹ"**. והדוּחַק גָּלוּי וּבִרְוֵר, שֶׁלֹּא נִזְכְּרוּ כֵּן כָּל הָאוּהֵלִים כִּי אִם הַמַּחֲנֶה בַּלְבַּד; וְהַקּוּשִׁי מִמְּצִיאוֹתָיו שֶׁל אוּהֵל מוֹעֵד בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֶה הוּא שְׂדַחְקוֹ לִפְרֹשׁ כֵּן. (ומעניין הדבר, כי מקורו של רש"י בענין הבאת הפורענות לאחר כניסת הצדיקים הוא בספרי על-אתר (פסקא צו, מהדורת הורוביץ, עמ' 96), ושם נאמר: **"מִלְמַד שֶׁלֹּא הֵבִיא עֲלֵיהֶם הַמְּקוֹם הַפּוֹרְעֵנוֹת עַד שֶׁנִּכְנְסוּ כָּל הַצְּדִיקִים בַּמַּחֲנֶה"**, ולא **"אִישׁ לְאוּהֵלוֹ"** כְּרִשְׁ"י. שִׁטְתוֹ שֶׁל רִשְׁ"י, שֶׁהַכְּנִיסָה אֵינָה לַמַּחֲנֶה אֲלֵא לְאוּהֵלֵי הַצְּדִיקִים, גְּרָמָה לוֹ לַעֲבַד אֶת הַמְּדַרְשׁ בְּדֶרֶךְ שְׂעִיבָד, וּמִתּוֹךְ כֵּן נִתְּפַחֵה הַכּוּוֹנָה הַמְּקוֹרֵית: הַמְּדַרְשׁ נִתְּכּוּן מִן הַסֵּתֶם לומר שלא רצה הקב"ה להביא על ישראל פורענות אלא כשמצויים הצדיקים בתוכם, כדי שזכותם תגן; ולכך המתין עד שנכנסו הצדיקים למחנה. ואילו לרש"י נמצא להיפך, שרצה הקב"ה להגן על הצדיקים מפני הפורענות, ולכך המתין עד שנכנסו לאוהליהם, באופן שרק שאר ישראל חשופים.)

³² ואף כאן הרגיש בדבר ראב"ע שם וכתב: **"צאו שלשתכם ויצאו שלשתם - כלאחד מאוהלו"**. והרי הוא הולך לשיטתו דלעיל (הערה 30) שלשון יציאה מוסב למקום שעוזבים אותו, ולא לכיוון ההליכה; ואף כאן הדבר דחוק ביותר, שהאוהלים לא נזכרו כל עיקר, אלא נאמר: **"צאו שלשתכם אל אוהל מועד"**.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כאן, כנראה, מדובר באוהל שנטה לו משה מחוץ למחנה, שכן עמוד הענן נעמד על פתחו של האוהל, כפי הרגיל באוהל זה, כמות שנתבאר.

וכבר עמדו חז"ל על כל עניין זה, וכך שנינו (ספרי זוטא לבמדבר, י"ח, ד, מהדורת הורוביץ, עמ' 292): "וישמרו את משמרת אהל מועד לכל עבודת האהלי - אמר ר' שמעון: הא למדנו שהן שני אוהלות, אוהל העבודות ואוהל הדיברות"³³. וביתר אריכות במדרש אספה (מובא בילקוט שמעוני, רמז תשלז), המוסב לפרשת המתאווננים דלעיל:

"ויעמד אתם סביבת האהלי - באוהל הדיברות שהוא מחוץ מן המחנה. שני אוהלים עשו, אוהל לעבודה ואוהל לדיברות, וכמידת הפנימי כך היה החיצון, והלוויים היו משמשין זה וזה בעגלות".

רישומה של שיטה זו מצוי במקומות נוספים אצל חז"ל³⁴. למדנו אפוא שאמנם בו בזמן שימשו שני אוהלים, אחד פנימי ואחד חיצון; אלא שעדיין קשה להבין מה העניין המיוחד כל אחד מאוהלים אלו. שהרי ודאי אין לומר, כמות שכבר העיר רד"צ הופמן³⁵, ש'אוהל העבודות' לא שימש אלא לעבודה; שכן מפורש הדבר בכל הכתובים שהובאו לעיל, שתכלית עשייתו של

³³ ומובא במדרש הגדול שם, מהדורת רבינוביץ, עמ' רצ.

³⁴ עיין: ספרי זוטא לבמדבר, ט', א, מהדורת הורוביץ, עמ' 257, ובהערות שם; והשווה ילקוט שמעוני, שם, רמז תשך, מהדורת הימן-שילוני, עמ' 162, ובזית רענן שם, אות ז; מדרש הגדול שם, מהדורת רבינוביץ, עמ' קל; שמות רבה פרשה נא, ב, ופירוש מהרז"ו וחינושי הרד"ל שם; תנחומא פקודי, ה', ובתנחומא בובר שם, ב. והשווה ילקוט שמעוני שם, רמז תיד, מהדורת הימן-שילוני, עמ' 782. וראה תורה שלמה לשמות, ל"ג, אות כד. לשיטת הנצי"ב (לעיל, הערה 14), 'אוהל מועד' שנוצר בירושלמי שקלים, פ"ו, ה"א (מט, ע"ג), וסוטה, פ"ח, ה"ג (כב, סע"ב), שבו מצוי הארון שספר תורה בתוכו, אינו אלא אוהל מועד שנטה לו משה; אלא הואיל ומפורש שם שאוהל זה מצוי בתוך המחנה, לכך פירש הנצי"ב שעל-פי ה' העביר משה את האוהל לתוך המחנה. אך לא מצינו יסוד בדברי חז"ל ל'אוהל מועד' בתוך המחנה, בנוסף למשכן.

³⁵ רד"צ הופמן, פירוש לדברים, ל"א, טו (בתרגום לעברית, תל-אביב, תשכ"א, עמ' תקסז). לדעת רד"צ הופמן שם עיקר המכוון באוהל הפנימי היה העבודה; אך נוסף לכך שאף לדבריו קשה מה צורך באוהל נפרד לדיברות, הואיל והללו נאמרים גם מאוהל העבודות, הנה לדרכנו נתברר שעיקר המכוון באוהל העבודות הוא דיוקא הדברות, שרק על שםם נקרא אוהל מועד.

נוסף לרד"צ הופמן (שם); ואף בספרו ראיות מכריעות עד ולהיוון, תרגם לעברית א' ברישנסקי, ירושלים, תרפ"ח, עמ' עז, הערה א, הזכיר הופמן את העניין, בלא ביאור, לא מצאתי מי שניסה לפרש את משמעות כפילות המשכנים לשיטה זו של חז"ל, חוץ מר' ברכיה ברך ב"ר יצחק בספרו זרע ברך (חלק שני, קרקא, ת"ו), פרשת פקודי, מד, ע"ד), המאריך בזה בדרך דרוש, ע"ש. מחקר המקרא החילוני, שעמד אף הוא על כפילות האוהלים, הולך בדרכים שונות בביאור העניין (ראה סיכום הדברים: ש"א ליונטס, 'משכן, ד', אנציקלופדיה מקראית, ה, תשכ"ח, עמ' 543-546; ודעתו של מ' הרן, כפי שמוצעת במאמרו 'מהותו של האוהל מועד', תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 11 ואילך, הובאה שם שלא כראוי), אך הצד השווה שבהן שאין בידן לקיים את שני המשכנים כמות שהם מתוארים בתורה זה בצד זה, אלא מניחות הן 'מקורות' או 'עובדים' שונים של מושגי האוהל המפורשים.

לאחר השלמת מאמרי נדפס בשמעתין 100 (שבט תש"ן), עמ' 9-16, מאמרו של דודי ר"ש הכהן נ"י, 'אהל מועד השני', המוקדש כולו לבעיה זו. הפתרון שהוצע שם שונה מן המבואר כאן, ועולה בעיקר ממקצת המדרשים הקשורים בעניין. לדרכו יש הכרח לייחס את אוהל מועד שבפרשת מרים למשכן שבתוך המחנה, כהערה 30 שם; ועיין בכל המאמר. וראה גם: י' אביב"י, על סגנונות הקדש בתורה, ירושלים, תשל"ז, עמ' 38-36, העוסק אף הוא בעניין זה לפי דרכו, עיין שם.

אוהל העבודות היא ויעודו של ה' ודיבורו עם ישראל. מה אפוא הצורך והמשמעות בכפילות האוהלים?

"ונראה שהדברים מתבארים מתוך עמידה על ההבדל בין הדיברות הנאמרים למשה מבין הכרובים שבמשכן, כנגד אלה שה' דובר אליו מפתח האוהל אשר מחוץ למחנה. שהרי קו בולט חורז דרך ארבעת הכתובים העוסקים באוהל מועד החיצון: כולם עוסקים באיכותה המיוחדת של נבואת משה, ובנמנעות או באפשרות שיתתפו בה אף אחרים. בשמות שם נאמר: ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו".³⁶ דרגה זו ייחודית למשה בלבד, וחציצה גמורה מצויה כאן בינו לישראל, הנותרים במחנה, הרחק מן האוהל. כעין זה נאמר אף במעשה מרים: "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמנת ה' ביטי", ומשום כך לא הרי נבואת מרים ואהרן כנבואתו: "לא כן עבדי משה" וגו'. ואף בשני המקומות הנוספים שנזכר האוהל החיצון, בפרשת שבעים הזקנים ובמעשה יהושע, הנדון הוא נבואתו של משה והאצלתה לזקנים או ליהושע (אמנם בדרגה נמוכה), כדי שיעסקו אף הם בהנהגת העם. ומשום כך אוהל זה "נטה לר" משה לעצמו, ואין לישראל יד בדבר.

כנגד כל זאת עומדים הדיברות שמדבר ה' עם משה בווייעודו עמו מבין הכרובים: "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם. ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכס קרבן לה' מן הבהמה" וכו' (שמות, מ', לח - ויקרא, א', ב).³⁶ "וישמע את הקול מִדְבַר אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדת מבין שני הכרובים וידבר אליו. וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלתך את הגֵרֶת" וגו' (במדבר, ז', פט - ח', ב). תורה ומצוות הם תוכן ההתגלות שמבין הכרובים. וכבר נתבאר שהתגלות זו אינה אלא המשך למעמד הר סיני, ולכך נעשית היא מקרב מחנה ישראל, במשכן שהקימו ישראל בתרומתם ובידיהם, ואף מכוונת היא לכל ישראל, ואין משה אלא מתווך: "אשר אֶנְעַד לָכֶם שְׁמָה לְדַבֵּר אֵלֶיךָ שֵׁם. ונעדת שמה לבני ישראל" (שמות, כ"ט, מב-מג). אין למשה כל מעמד בפני עצמו בקבלת התורה, אלא תפקידו כצינור בעלמא. ולא עוד אלא שאותה דרגה נבואית ייחודית של משה נתייחסה בבחינה זו אף לישראל: "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" (דברים, ה', ד).

וכדרך שהתגלות האוהל הפנימי שורשה במעמד הר סיני, כך התגלות האוהל החיצון נעוצה במעמד הצור (שמות, ל"ג, יב-כג).³⁷ "ויאמר משה אל ה' ראה אתה אומר אלי העל את העם הזה ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי ואתה אמרת ידעתך בשם וגם מצאת חן בעיני. ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דְרָכְךָ ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה וגו'. ובמה יִנְדַע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו וגו'. ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם. ויאמר הראני נא את כבִדְךָ. ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וגו'. ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי. ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור. והיה בעבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור ושפתי כפי עליך עד עברי. והסרתי את כפי

³⁶ על דיבורו של ראש ויקרא לסוף שמות כבר עמדנו לעיל, פרק א' ובהערה 20.

³⁷ בין אם קדמה הקמתו של אוהל זה למעמד הצור ובין אם לאו (עיי' רש"י ורמב"ן לשמות, ל"ג, ז-יא, ועוד), מכל מקום יש לנו ללמוד בדרך ההשוואה מאותו מעמד חד-פעמי על משמעו של האוהל וקיומו המתמשך.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וראית את אחרי ופני לא יראו". המשכו של ה'מקום' שעל משה 'להתייצב' בו לבדו על הצור, בניגוד גמור להתגלות הפומבית של הר סיני, הוא האוהל המצוי הרחק מן המחנה, ובו 'מתייצבים' לשמוע דברי ה'. לתוכנה של ההתגלות כאן אין זיקה לתורה ולמצוות, והרי היא עוסקת בהשגת דרכי ה' וידיעתו, בדרגתו הייחודית של משה, ומתוך כך - בדרכי הנהגת עם ישראל. והם הם תוכני ההתגלות של האוהל החיצון: משה, כנביא אשר ידעו ה' פנים אל פנים, מקבל שם את נבואתי בדרכי ידיעת ה' ומתוך כך מנהיג את ישראל. שם נאצלת מקצת מן הרוח אשר עליו לשבעים הזקנים וליהושע, ולשם הולך כל "מבקש ה'"³⁸. כעין זה מוצאים אנו אף באליהו הנביא העומד "בְּקֶרֶת לַפְּנֵי ה'", "פתח המערה", והמקבל שם השגה בידיעת ה' והוראות הנהגה לעם ישראל (מלכ"א, י"ט, יא-יח)³⁹; וכך הדבר, בדרגה זו או אחרת, אצל כל הנביאים.

נמצינו למדים: שני פנים הם למשה רבנו, וכנגדם - שני סוגי התגלות, הזוקקים שני מקומות נפרדים לקיומם: משה רבנו, המנחיל לכל ישראל תורה ומצוות, ומשה אדון הנביאים, אשר מדבר עם ה' כדָּבָר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ. מצד אחד: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ובבחינה זו אין משה אלא שליח וצינור, הנועד עם ה' בקרב המחנה, מכוח ישראל ועבורם. בחינה זו נעוצה במעמד הר סיני, שבו נגלה ה' לעיני כל ישראל למתן תורה, אף שמשה היה המתווך. מצד שני, כנביא איש הרוח זוכה משה - כשאר הנביאים ובדרגה גבוהה יותר - להתגלויות ייחודיות אליו, שבהן הוא זוכה להשגת ה' ונשלח להנהיג את ישראל בענייני השעה. הוראות או דיברות אלה אינן מכלל התורה והמצווה, והרי הן מופנות למשה האיש, מכוח מעלתו בנבואה, הרחק מן המחנה, או בדד בנקרת הצור.

מעתה מתבאר אף ההבדל הבסיסי הנוסף בין שני האוהלים, שבאוהל הפנימי מתקיימת עבודת הקרבנות, מה שאין כן באוהל החיצון. שהרי האוהל הפנימי שורשו במעמד הר סיני, וכדרך שישראל מקריבים לה' על "מזבח תחת ההר" (שמות, כ"ד, ד), כן הוא אף במשכן. מתן תורה ומצוות על-ידי ה' לישראל מכאן - עבודת הקרבנות על-ידי ישראל לה' מכאן. וכדרך ש"דָּבָר ה' אל כל קהלכם בהר" (דברים, ה', יט), כן ישראל "תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות, ג', יב)⁴⁰. והוא הדין והיא המידה הנהוגים אף במשכן אוהל מועד. הרי זה מקום ויעודם של ה' וישראל, שבו מתקיים מתן תורה ומצוות מבין הכרובים לישראל, ועבודת הקרבנות על גבי מזבח לה'. כל זאת שלא כבאוהל החיצון, שאינו אלא מקום הינבאות למשה ומקום השראה לכל מבקש ה'; ואין לזה כל עניין לעבודת הקרבנות, כשם שלא נהגה זו במעמד הצור.

מקיומו של אוהל הדיברות אין אפוא כל סתירה להגדרתו של המשכן כאוהל מועד, אוהל ההתוועדות; ואדרבה, מעתה יש להסיק: כדרך שאוהל הדיברות אינו בית ה' ומכון שבתו, כן

³⁸ "מבקש ה'" שבכאן אינו לפי זה החפץ בתורה ומצוות, אלא העורג לקרבת ה'; וכן משמע הביטוי בשאר מקומות במקרא. והשווה: י"א אפרתי, 'פרשת העדיים ואוהל משה', שמעתי 85-86 (ניסן-סיוון תשמ"ו), עמ' 22.

³⁹ על ההקבלה בין מעמד הצור של משה לבין זה של אליהו כבר עמדו חז"ל; עיין תורה שלמה לשמות, ל"ג, אותיות קלח, קמה, קנא, קנב.

⁴⁰ כפירוש המדרש בבראשית רבה, פט"ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 149), וכן פירשו רשב"ם וראב"ע לשמות שם, ועוד. ויש גם שיטות אחרות, ואכ"מ.

גם רעהו שבתוך המחנה, שאף הוא מכינה על שם הוויכוח שנהג בו. ואילו ה'משכן' אינו אלא על שם שכירתו בישראל המבוטאת בוויכוחו שמתוך האוהל.

ג. 'בית ה', 'המקום אשר יבחר' וצירופיהם

דברים אלה בגדר המשכן כמקום ויעוד ולא כבית דירה, לא נהגו אלא לפי שעה, בתקופת המדבר, בעת הנדודים; שאין דרכו של מלך לדור בבית עראי, שאינו מוקם אלא לפי שעה ומעותד הוא לפירוק. אך לעתיד לבוא, כשישב ישראל על אדמתם, יהיה לה' **בית ומכון לשבתו**: "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך **מכון לשבתך** פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידך" (שמות, ט"ו, יז). יהיה אפו לה' **מכון לשבתו**, אך רק כשיבואו ויינטעו בהר נחלתו. לפיכך "ראשית בפורי אדמתך תביא **בית ה' אלהיך**" (שם, כ"ג, יט; ל"ד, כו). לה' אלוהיך יש בית, אך רק משעה שיושב אתה על אדמתך. ורעיון זה, של שכירת ה' לעתיד לבוא במקום מסוים, הוא המודגש ומפורט פעמים הרבה בספר דברים; אלא שספר דברים אינו מזכיר, ולו במקום אחד, שה' שוכן בבית, אלא אצלו שוכן ה' או שמו ב"מקום אשר יבחר"⁴¹. ה'שיכון' אינו נוצר אפוא על-ידי מחיצות הבית, אלא מיוסד על מקום טריטוריאלי מסוים ונבחר - וזה רעיון שאינו מצוי בחומשים הקודמים לדברים"⁴². אך בין לפי ספר דברים, שזיקת שכירה היא למקום המוגדר בדרך גיאוגרפית, ובין לפי ספר שמות, שזיקתה היא למקום התחום על-ידי מחיצותיו, על כל פנים מקובלת האידיאה כי בארץ ישראל עתיד ה' או שמו לשכון **במקום**. כל זאת בניגוד למשכן אוהל מועד, שבו אין ה' שוכן כלל, לא בקרקע שעליו הוא עומד ולא בין מחיצותיו; אין זה אלא אוהל **מועד** שבו נועד ה' למשה ליתן תורה ומצוות, אך שכירתו אינה אלא בישראל בכללו.

מעתה יש בידינו לתאר שלוש תקופות של שכירת ה' בישראל. בתחילה, עם הקמת אוהל מועד ונדודו במדבר, אין ה' שוכן במקום אשר יבחר ואף לא בביתו ובמכוננו; אלא נועד הוא למשה באוהל מועד, ועל-ידי כך שורה שכירה בישראל. בשילה נשתנה המצב. כאן נבחר לראשונה **מקום**, ונתקיימה האידיאה של ספר דברים. "כי לכו נא אל **מקומי** אשר בשילו אשר

⁴¹ והשווה 'יריעות שלמה' ל"ש פיניזלבר, ראש ה' בית הבחירה. וכבר עמד על כך ח"מי גבריהו, 'המקום אשר יבחר', הכינוס העולמי למדעי היהדות תש"ז, ירושלים תשי"ב, עמ' 212-213. אד דבריו שם, כי "בתורה ובסי דברים לא... נרמז אף פעם שיבנו אחרי הכניסה לארץ בית מקדש" - מתעלמים מן הכתובים המפורשים בשירת הים, שהובאו לעיל.

⁴² על עצם ההבחנה בין קדושת בית לקדושת מקום נבחר ראה: משך חכמה, פרשת נשא, ד"ה וימשחם: "במשכן תלוי הקדושה **בהבנין**, ופעמים היה קבוע כאן ופעמים היה קבוע כאן, משא"כ מקדש הלא היה הקדושה תלוי **בהמקום**, ומקריבין אע"פ שאין בית, א"כ הקדושה תלויה בקרקע". וכבר נתבאר הדבר בחידושי מהרש"א לשבועות, טו, ע"א, ד"ה אבל ע"ש. וראה גם ר"ח נתנון, עבודה תמה, שער קדושת המקום. אלטונה, תרל"ב (ו, ע"ג): "בקידוש המשכן לא היה שם קידוש **המקום**, דהיינו קידוש הרצפה והקרקע... שהרי לא היה לו מקום קבוע, שהרי היו נוסעין ממקום למקום... ולכן לא היה שם קידוש מקום, רק קידוש... **החלל**... וכמו כן בגלגל ונוב וגבעון... אבל בשילה ובית עולמים הוא ההיפך, דעיקר הקידוש הוא קדושת הרצפה והקרקע". ע"ש. וראה: רי"ב זילטי, משנת יעבץ, יו"ד, סי' כז. ועל כך שבזה מובחן ספר דברים מן החומשים שלפניו, ראה, לדוגמה, י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב, עמ' 472-473 (אבל דבריו שם, כי "בספר דברים בית הבחירה עומד במקום נבחר" וכו', אינם נכונים, שהרי באמת אין בספר דברים אפילו רמז על **בית** כלשהו, וראה לעיל, הערה 41).

שְׁנַתֵי שָׁמַי שֶׁם בראשונה (ירמיה, ז', יב). הנביא נוקט את המונח המדויק של ספר דברים לציון גדרו של משכן שילה⁴³. היחס בין המשכן להשראת השכינה נתהפך מעתה: במדבר השראת השכינה היא **תוצאה** של המשכן: "ועשו לי מקדש - ושכנתי בתוכם", שהרי **מקום** נבחר אין בכלל, ואין הקדושה אלא קדושת מחיצות. אך בשילה השראת השכינה היא **סיבתו** של המשכן: מפני ששילה הוא המקום אשר יבחר, לפיכך מעמידים שם את המשכן. הקדושה היא ביסודה קדושת מקום, ולא קדושת מחיצות. שהרי במדבר אין ה' דר כלל, אלא מתגלה הוא לישראל, ולכך סגי במחיצות; אבל בשילה ה' אינו נועד לישראל, אך משכן את שמו שם, ודבר זה טעון בראש ובראשונה **מקום**.

ברם, בחירת המקום בשילה לא הייתה אלא לשעתה. שהרי אין כל רמז בספר דברים כי "המקום אשר יבחר" ייבחר לעולם⁴⁴. ואף שתקופה מסוימת נבחרה שילה, "מנוחה זו שילה"⁴⁵, מכל מקום לבסוף "וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא **בחר**" (תהילים, ע"ח, סז), "ויטש משכן שלו אהל שֶׁן באדם" (שם, ס). לפיכך, אף-על-פי שה' משכן שמו בשילה ובחינת ספר דברים נתמלאה, מכל מקום האידיאה של ספר שמות עדיין לא נתגשמה: **בית** ה' לא נבנה, והמכון לשבתו לא נתכונן. שאף-על-פי שקרשי המשכן הניידים הוחלפו בקירות של קבע, שהרי כבר אין ישראל נודדים, מכל מקום עיקרו של הבית, הלוא הוא קרויו⁴⁶, לא הוקם כלל, ומשכן שילה אינו מחופה אלא ביריעות אוהל מועד⁴⁷: "משכן שלו **אהל** שֶׁן באדם"

⁴³ וראה ספרי לדברים, פסקא סב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 128): "במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך (דברים, י"ב, יד) - זו שילה". ושם עד (עמ' 139): "כי אם לפני ה' אלהיך (דברים, שם, יח) - זו שילה". ושם קז (עמ' 168): "והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו (דברים, י"ד, כה) - זו שילה ובית עולמים". ושם קכט (עמ' 187): "במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם (דברים, ט"ז, ב) - זו שילה ובית עולמים". על האמור במגילה, טז, ע"ב, שבנימין כבה על צוארו של יוסף בשל משכן שילה שבנחלת יוסף העתיד ליחרב, הקשה מהר"ץ חיות בהגהותיו שם: "איני יודע מה היה לו לבכות, הרי על-פי התורה היה עתיד ליחרב, ועיקר מצוות התורה רק שייבנה המקדש בירושלים, כמו דאמרין (סנהדרין, כ, ע"ב) שלוש מצוות נצטוו ישראל וכו' לבנות להם בית הבחירה וכו' ונענשו מדוע לא בנו המקדש בירושלים, ומה בכייה שייך על עניין זה שמוכרח להיות ונצטוונו ע"י מפי ה' וצע"ג". וראה מה שהאר"ך בקושיה זו רמ"מ שולזינגר, משמר הלוי. לבחיים, סי' קסא. אבל באמת קושיא מעיקרה ליתא, שכבר ראינו שמשכן שילה הוא קיום מצוותו של ספר דברים, והוא המקום אשר יבחר ה': ובמצוות בניין בית הבחירה לא נאמר כלל שמצוותה מן התורה דווקא בירושלים, ויכולה הייתה להתקיים בשילה. ומשום כך אין תימה בדעה (דלהלן, הערה 45), שגם "מנוחה" וגם "נחלה" שהוזכרו בספר דברים אינן אלא שילה, אלא שגרם החטא ונחרבה שילה, ומתוך כך נבחרה ירושלים. ומשום כך איו כל רמז בספר דברים כולו לירושלים, שהרי המקום אשר יבחר אינו דווקא בה. אלא שמדברי נביאים ידענין שמוזמן שנבחרה ירושלים הרי היא המקום הנבחר לעולם, ושוב אין לקיים את המצווה במקום אחר. ואין לתמוה על כל המקורות המדרשיים המעלים את קדושת ירושלים ובחירתה הרבה קודם חורבן שילה, מימות אברהם אבינו וקודם לו; שגלוי וידוע היה לפניו יתברך שעתידיה שילה ליחרב, ומשום כך נסתבכו הדברים מתחילה כדרך שסיבבם מסבב הסיבות. והוא הדין באשר למלכות בית דוד ואכמ"ל.

⁴⁴ על כך כבר עמדו חמ"י גבריהו (לעיל, הערה 41) ובי' אופנהיימר (לעיל, הערה 21).

⁴⁵ דברי ר' יהודה בספרי לדברים, פסקא סו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 132. במקבילות שצוינו בהערות שם נאמר: "נחלה זו שילה, מנוחה זו ירושלים... דברי ר' שמעון י' ר' יהודה אומר: חילוף הם הדברים". בזבחים, קיט, ע"א, מובאות שתי דעות נוספות: "תנא דבי ר' ישמעאל: זו וזו שילה, ר' שמעון בן יוחאי אומר: זו וזו ירושלים" (ועיי' בהגהות הרד"ל, דתרי תנאי הם אליבא דר' שמעון).

⁴⁶ עיקרו של הבית הוא הקירו. זאת אפשר להסיק מהלכות סוכה, שהסכך הוא הנותן לה את שמה ומהותה.

⁴⁷ משנה זבחים, י"ד, ו, ובבלי שם, קיח, ע"א; תוספתא מגילה, פ"א (מהדורת ליברמן, עמ' 347): ירושלמי שם (עב, סע"ג); סדר עולם רבה, סוף פרק יא; רמב"ם, הלכות בית הבחירה, א', ב.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שם). וכדרך שאוהל מועד לא שימש כבית ה' במדבר, כך אף בשילה אין הוא מכון שבתו. ה' אינו שוכן אלא **במקום**, בקרקע עולם של שילה; אך הואיל וזהו מקום שכינתו, שם אף עומד המשכן לצורך עבודתו. משכן שילה יצא אפוא מכלל 'אוהל מועד', שהרי ויעודי ה' למתן תורה ומצוות לישראל כבר תמו; אך לכלל 'בית ה'" עדיין לא הגיע. במשכן שילה אין ה' **יושב** אפוא, אלא רק "מתהלך" (שמו"ב, ז', ו), שאין זה ביתו. ואף כשקריו משכן שילה "בית ה'" (שמו"א, א', ז', כד), או "בית האלהים" (שופטים, י"ח, לא), אין זה אלא במשמע טכני, שעמד שם בית עם קירות אבן העשוי לעבודת ה', או שהדבר אמור במשמע שאמר יעקב אבינו: "אכן יש ה' **במקום** הזה... אין זה כי אם **בית** אלהים" (בראשית, כ"ח, טז-יז). במקום לינתו של יעקב באותו לילה הרי לא היה בית או אוהל כל עיקר; ואף-על-פי-כן בית אלוהים הוא זה, לפי **שבמקום** הזה, בארץ שעליה מוצב הסולם, יש ה'⁴⁸. אף שילה אינה אפוא בית ה' אלא מפני שכינת ה' במקום, ולא בשל המשכן שעמד במקום זה. אבל בית ה' הקרוי כן על שם הבניין גופו עדיין לא הוקם; שהואיל ועוד לא מינו מלך ואף לא נלחמו בעמלק, עדיין לא היה בידם לייסד את **בית** הבחירה⁴⁹.

תקופה שלישית מתחילה עם בחירת ירושלים. כאן לא רק 'מקום אשר יבחר', כי אם מקום שנבחר **עולמית**: "זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אֶתִּיהָ" (תהילים, קל"ב, יד). מעתה מתגשמת אף האידיאה של ספר שמות: "בית ה' אלהיך". שהואיל והמקום נבחר הפעם עולמית, הרי הגיע הזמן לבניין בית לה': "בְּנֵה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ מִכּוֹן לְשַׁבְּתֶךָ עוֹלָמִים" (מלכ"א, ח', יג). דבר זה אומר שלמה בעקבות הכתוב בשמות (ט"ו, יז-יח): "**מכון לשבתך** פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידך. ה' ימלך **לעולם ועד**"⁵⁰. ובעקבות אלה נטבע המושג 'בית עולמים'⁵¹. מעתה מוחלפות יריעות האוהל בתקרה של ממש, ואף כל כלי המשכן מוחלפים בכלים חדשים (מלכ"א, ז', מח); שאין כאן רק מעבר ממשכן נייד למשכן נייח, אלא לראשונה בתולדות ישראל מוקם עתה בית לה' ומכון לשבתו, במקום אוהל התועודות ומקום עבודה. אלא שבית זה, בבחינת ספר שמות, אינו מוקם אלא על יסוד בחירת **המקום**, בבחינת ספר דברים; ומכאן פשר המונח 'בית הבחירה'⁵²: 'בית' - על-פי ספר שמות, 'הבחירה' - על-פי ספר דברים. וצירוף בחינת המקום הנבחר לבחינת הבית (על יסוד נצחיותה של בחירת המקום),

⁴⁸ וראה ראב"ע לבראשית, שם: "כי אם בית אלהים... כי **המקום נבחר**". ומכאן גם מדרשי חז"ל (ראה תורה שלמה שם, אותיות סז, סט, קכא, קכז-קל), המזהים בדרכים שונות "מקום" זה עם ירושלים; שהואיל ובחירת המקום של בית-אל לא נתקיימה אלא לשעתה, וכבר בחר ה' בירושלים לעולם, לכך העבירו חז"ל את הדברים בסגולת המקום הנבחר של בית-אל למקום הבחירה הנוהג בהווה.

⁴⁹ עיין סנהדרין, כ, ע"ב: "תינא ר' יוסי אומר, שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה... להעמיד להם מלך תחילה... להכרית זרעו של עמלק תחילה". ומפורש אפוא שאף-על-פי שמשכן שילה היה בכלל "**המקום** אשר יבחר" (כלעיל, הערה 43), מכל מקום לא היה בכלל **בית** הבחירה. והאמור בסדר עולם רבה, סוף פרק י"א ("בית הבחירה בשילה") הוא בהכרח לאו דווקא. וכן כתב הסמ"ג, עשה קסג: "זמן מצווה זו של בניין בית הבחירה לא הגיע עד ימי דוד" (אך מן הרמב"ם, ראש הלכות בית הבחירה, לא נראה כן, ואכ"מ).

⁵⁰ על כך שנתכוון הכתוב למלכות ה בהיכלו ובמכון לשבתו ראה למשל: ש"א ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 114.

⁵¹ במשנה אינו מצוי כלל, אך במדרשי ההלכה ובתוספתא הוא מצוי; ראה אוצרותיה של משפחת קוסובסקי לספרות חז"ל.

⁵² בספרא אינו כלל, ובמשנה רק פעם אחת, אך רווח יותר בשאר מקורות חז"ל; ראה האוצרות הנ"ל.

הוא העומד ביסודו של בית המקדש: "ויבחר את שבט יהודה⁵³ את הר ציון אשר אהב. ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם" (תהילים, ע"ח, סח-סט).

מעתה 'מבינים' אנו מה ראה שלמה בתפילתו לתמוה: "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי" (מלכ"א, ח', כז). שהרי באמת יש להתפלא: מדוע רואה בזה שלמה דבר חדש אשר לא היה לעולמים, אף שתמיהה זו קיימת לכאורה מיום הקמת המשכן, זה מאות בשנים⁵⁴?! אלא שבאמת חידוש גמור יש בכאן, שלא היה בישראל מיום היווסדו. שבמשכן אוהל מועד כלל לא שכן ה', ואילו בשילה לא נצטמצם בארבע מחיצות, ולא היה קשור אלא למקום הגיאוגרפי בלבד. אך עתה, משבנה בית ה', והרי שכינתו ית' מתכנסת בתוך דפנות מקורות, תמה שלמה תמיהה שבמקומה. ואמנם, משרתה שכינה בבית המקדש לא היה הדבר כדרך שאירע במשכן. שהרי כך נאמר:

מלכ"א, ח', י-יא (וראה דבה"ב, ה', יג-יד)

והענן מלא את בית ה'.

שמות, מ', לד-לה

ויכס הענן את אוהל מועד

וכבוד ה' מלא את המשכן.

ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן

ולא יכל משה לבוא אל אוהל מועד

כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן. כי מלא כבוד ה' את בית ה'.

הואיל ונראה בבירור כי הכתוב בשמות עמד לפני סופר ספר מלכים, הרי יש עניין בהשוואת הכתובים כדיוקם. והנה, ראשית, במשכן מונע הענן את משה מלבוא אל אוהל מועד ולהיועד שם עם ה'⁵⁵, ואילו בבית המקדש המניעה היא לכוהנים לבוא ולשרת; והבדל זה משקף את השוני בתכלית הבתים: הראשון נועד בעיקרו לוועוד שבין ה' למשה ולישראל, והשני לא נועד - מצדם של ישראל - אלא לעבודת הקרבנות. אך אף בעצם דרכה של השראת השכינה מצוי כאן שינוי. שהרי בספר שמות קיימת הבחנה ברורה בין הענן מזה ליכבוד ה'" מזה: הראשון אינו ממלא את המשכן, אלא מכסה אותו ושוכן עליו, ודווקא כבוד ה' הוא שמלא את המשכן. ואילו בספר מלכים הענן עצמו הוא שמלא את בית ה'. אף הבדל זה משקף את השוני הנדון. שהרי הענן משמש תדיר כמרכבתו של כבוד ה', שבו הוא נראה ומתגלה⁵⁶. לפיכך, באוהל מועד, שבו אין ה' דר בביתו אלא רק נועד עם משה לעיני ישראל, הרי הענן אינו יושב בתוך האוהל ושוכן בו, כי אם מכסה אותו ושוכן עליו לעיני כל ישראל - כדרך שהיה בהר סיני. הענן ממתין מעל האוהל לכבוד ה' שמלא את המשכן ונועד לישראל, ולכשיסתיים הוועוד יעלה משם כבוד ה' בעננו ויחזור לשמי השמים. מה שאין כן במקדש, שבו שרתה השכינה עולמית בביתה ובמכון שבתה; לפיכך אין הענן ממתין מעל גבי המקדש עד להיעלותו,

⁵³ על הקשר הבסיסי בין בחירת ירושלים לבחירת בית דוד אכמ"ל; וראה חידושי הרי"ז הלוי לתורה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 106.

⁵⁴ וכבר עמדו חז"ל על קושי זה, ולכך ייחסו תמיהתו זו של שלמה - למשה רבנו בשמעו את מצוות המשכן; ראה תורה שלמה לשמות, פכ"ה, אות עט.

⁵⁵ שכן שלה מן ההמשך, כמות שכבר הובא לעיל: "ולא יכל משה לבוא אל אוהל מועד כי שכן עליו הענן... ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר: דבר אל בני ישראל" וגו'. מכאן שמטרת ביאתו של משה לאוהל מועד, שנמנעה בתחילה, לא הייתה אלא דיבורו עם ה'.

⁵⁶ ראה: שמות, ט"ז, י; שם, כ"ד, טו-ז; במדבר, י"ז, ז; יחזקאל, י, ד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אלא הוא עצמו ממלא את בית ה'. הוא שאמר שלמה משראה מחזה זה: "אז אמר שלמה ה' אמר לשכך בערפלי" (מלכ"א, שם, יד)⁵⁷.
וכך עולה אף מהשוואת התגלות ה' ביום השמיני לחנוכת המשכן לזו שאירעה בפתיחת בית המקדש:

דבה"ב, ז', א-ג

והאש ירדה מהשמים ותאכל העלה והזבחים וכבוד ה' מלא את הבית. ולא יכלו הכהנים לבוא אל בית ה' כי מלא כבוד ה' את בית ה'. וכל בני ישראל ראים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפנים ארצה על הרצפה וישתחוו.

ויקרא, ט', כג-כד

וַיָּבֹא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וַיֵּרָא כְלָהֶעָם וַיִּרְאוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם.

בשני המקרים יצאה אש מאת ה' ואכלה את הקרבנות; אך משמעות האירוע שונה לגמרי: בחנוכת המשכן כל עצמו של העניין הוא היראות כבוד ה' "אל כל העם", כמות שיעד מתחילה "זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וַיָּבֹא אליכם 'כבוד ה'' - ויקרא, ט', ו). שהרי משמעות המשכן אינה אלא בהתגלות ה' לישראל ובוועודו עמהם, ולמשכן עצמו אין חשיבות של עיקר. לא כן בבית המקדש, שבו עיקר משמעות האירוע היא ירידת השכינה לדור בביתה ולמצוא שם מנוחה עולמית. לפיכך, לא דיינו בכך שאש ירדה ואכלה את הקרבנות, אלא גם כאן "כבוד ה' מלא את הבית"⁵⁸. ואף בני ישראל רואים לא רק את האש, אלא אף את ירידת כבוד ה' אל הבית.

ד. ארון העדות: מצווה שאינה לדורות

על-פי הדברים הללו מתבארת מאליה השאלה העולה מדינו של ארון העדות, כפי שהוצגה לעיל. שכן שני התיאורים השונים והסותרים שמצינו בתורה למשמעו ותפקידו של ארון העדות תואמים בדיוק לשוני שבין אוהל מועד ל"מקום אשר יבחר". אוהל מועד הרי אינו אלא "משכן העדות", היינו מקומם של לוחות העדות המצויים בתוך הארון. כל עצמו לא נועד אלא לוועודו של ה' אל משה מבין הכרובים שעל הכפורת המכסה את הארון. לפיכך הארון הוא לב לבו של המשכן, עומד בקודש הקודשים, מצופה זהב טהור ומכוסה בכפורת הכרובים. וללא ארון אין כאן אוהל מועד כל עיקר.
ברם, ב"מקום אשר יבחר" אין צורך בארון במשמעות זו. שהרי לא ניתנה תורה אלא

⁵⁷ וראה תרגום יונתן שם: "בכך אמר שלמה ה' אתרעי לאשראה שכנתיה בירושלם".

⁵⁸ שהרי כבר לעיל מינה שם (דבה"ב, ה', יג-יד), קודם התגלות ה' באש, מסופר שהענן מלא את הבית ולא יכלו הכהנים לעמוד ולשרת שם; וחזרת הדברים כאן מדגישה אפוא את קישורם לירידת האש.

במדבר ולמשה רבנו; מכאן ואילך תמו ויעודי ה' מבין הכרובים לנתינת תורה ומצוות⁵⁹. אף תפקידו של הארון כיכיסא ה" ומרכבת שכינתו⁶⁰, שוב אין לו מקום. שהרי כיסא זה מעצם מהותו נייד הוא: "בטבעת הארץ יהיו הבדים לא יסרו ממנו" (שמות, כ"ה, טו). הרי זה לאו מן התורה⁶¹, המיוחד דווקא לארון משאר כלי המשכן בעלי הבדים. ולמדים אנו מכאן שניידותו של הארון, המתבטאת בבדי נשיאתו, מהותית היא לו. שכן רק בתקופת הנדודים, טרם יניח ה' לנו מכל אויבינו, מהווה הארון את כיסא ה' יושב הכרובים. שהואיל ואין כלל **מקום** מקודש, אלא רק חלל המשכן הוא שמקודש⁶², נמצא שכיסא ה' אינו יכול להיות בקרקע, במקום, ובהכרח שורה השכינה על הארון המיטלטל, בחללו של האוהל. אך משנבחר **המקום** שה' שוכן בו, הרי שורה השכינה בעיצומו של המקום, בקרקע עולם; להשראת השכינה יש אפוא מעתה אופי של קבע, של מנוחה, והרי זה בניגוד לאופיו המיטלטל והנייד של הארון נשוא הבדים⁶³. הוא שאמר ירמיהו בנבואת הנחמה שנשא "בימי יאשיהו" (ירמיה, ג', ו)⁶⁴, לאחר שנגזו הארון ונתרעש על כך לב העם⁶⁵: "בימים ההם לא יאמרו עוד ארון ברית ה' ולא יעלה על לב ולא יזכרו בו ולא יפקדו ולא יעשה עוד. בעת ההיא יקראו לירושלם כסא ה'" (שם, טז-יז). בנבואת נחמה זו על ביטולו של הארון נתקשו המפרשים הרבה⁶⁶. אך לדרכנו

⁵⁹ אמנם, גם לאחר תום ויעודים אלה, נשאר שריד לאידיאה של מתן תורה מן המקדש - בדמות "הכהנים הלויים" ו"השפטי", היושבים "במקום אשר יבחר ה'", ו"מן המקום ההוא" יגידו "את דבר המשפטי" (דברים, י"ז, ח-ג). אך ברי שאין כאן אלא זכר לגילוי השכינה ומתן התורה שנהגו במדבר, ולא יותר.

⁶⁰ ראה הכתוב בירמיהו המובא להלן בפנים, וכן ראה: מלכ"א, ד', ד; שמו"ב, ו', ב; דבה"א, י"ג, ו. ישנם כתובים המתארים את ה' כ"יושב הכרובים" ללא זיקה לארון (ראה: מלכ"ב, י"ט, טו; ישעיה, ל"ז, טז; תהילים, פ', ב; שם, צ"ט, א), והללו אמנם נאמרו לאחר שנבחרה ירושלים, ואפשר שמכוונים לכרובים שעשה שלמה, שעמדו על הקרקע ולא על הארון, כלהלן.

⁶¹ עיין: יומא, עב, ע"א; מכות, כב, ע"א; רמב"ם, ספר המצוות, ל"ית פו, ובהלכות כלי המקדש, ב', יג.

⁶² וכלעיל, הערה 42.

⁶³ על הניגוד הרעיוני החמור בין הארון המיטלטל לבין בית הקבע במקום הנבחר כבר עמד א' קלמרוט, *Lade und Tempel* (חסר מקום ושנת דפוס), ותמצית שיטתו הובאה בידי י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב, עמ' 354, הערה 10; אלא שהפירוש הרעיוני שנתן קלמרוט לניגוד זה, וכן סיפור המעשה שרקם שם מדעתו על יסוד אותו ניגוד, כבר נדחו בצדק בידי קויפמן שם. אלא שהלה לא עמד על גרעין האמת שבשיטת קלמרוט, וכדברינו בפנים.

⁶⁴ על כך שתאריך זה מוסב אף לנבואה המובאת בפנים, שאין יסוד לאחר אותה כדעת חוקרים שונים, ראה: מ' הרן, 'סילוק ארון הברית', ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, כה (תשכ"א), עמ' 216; מ' ויינפלד, 'ירמיהו והמטמורפוזה הרוחנית של ישראל', זר לגבורות - ספר ז"ר, ירושלים, תשל"ג, עמ' 250.

⁶⁵ על כך שזהו רקעה של הנבואה ראה: ר"מ איש-שלום, 'היכן הוא הארון?', השלח יג (תרס"ד), עמ' 547; אהרליך, מקרא כפשוטו לירמיהו, שם, בשם "המחדשים"; הרן, שם; חמ"י גבריהו, 'גניזת כלי הקדש', יבנה ב (תש"ח), עמ' 84; ועוד. מן המחברים הללו יש שכבר ציינו למסורת שבספר חשמונאים ב, ב', ד-ו, כי ירמיהו עצמו הוא שגזז את הארון.

⁶⁶ ראה אברבנאל שם: "הוא מאמר זר מאוד, לפי שאם לא יזכרו ארון ברית ה' הוא ייעוד רע ולא טוב... ועוד... ועוד... מי יתן ואדע!! וראה תרגום יונתן שם לסיפא דקרא ("ולא יעשה עוד"): "ולא יגיוחון ביה עוד קרבי". ובעקבותיו הולכים רש"י, רד"ק, ר"י קרא (פאריש, תרמ"א), ר"י נחמיאש (פפד"מ, תרע"ד) ועוד. וכבר העיר אברבנאל שם על פירוש זה: "ואתה רואה שכל אלו הם דברים חיצוניים, אין בכתוב דבר, לא מהמלחמה ולא משאר הדברים". וראה גם פירושי אברבנאל ושל"ם. על כך ש"ולא יעשה עוד" משמעו כפשוטו, ש"לא יצטרכו לארון", כבר עמד הר"י בפירושו שם (ירושלים, תשי"ט), אלא שהוא מבאר שהניגוד הוא בין השראת שכינה במקום מצומצם (בין הכרובים שעל הארון) לבין השראתה במקום רחב, היינו כל ירושלים. לדרכנו, הניגוד הוא בין השראת שכינה על-גבי ארון מיטלטל להשראתה **במקום** קבוע. קויפמן,

הדברים ברורים: כיסא ה' אינו עוד הארון, אלא ירושלים; "המקום אשר יבחר" הוא המשמש כמצע לשכינת ה' וכהדום רגליו, ושוב אין כל צורך בארון⁶⁷.

מעתה, שאין הארון כיסא ה' ואף אינו מקום ויעודו לישראל, לא נותר לו אלא תפקידו ככלי אחסון ללוחות העדות, הטעונים שמירה וגניזה כראוי להם; וזהו בדיוק משמעו של הארון ותפקידו - על-פי ספר דברים. במשמעותו זו אין הארון טעון ציפוי זהב, ואף אינו זקוק לכפורת הכרובים - שהרי אינו עומד כלל בקודש הקודשים דווקא. אין זה כיסא ה' ומקום ויעודו, אלא מקום גניזת הלוחות, שקדושתם מחייבת את נשיאת הארון בידי הלוויים דווקא. הסתירה בין ספר דברים לחומשים שקדמוהו אינה אפוא אלא ביטוי של השוני היסודי בין אוהל מועד למקום אשר יבחר.

ועל-פי זה יש עתה בידינו לתאר שלוש תקופות בתולדות הארון - בהתאם לשלוש התקופות שתוארו לעיל בהשראת שכינה בישראל. בתקופת אוהל מועד הארון הוא, כאמור, עיקרו של המשכן ובו תלויה כל משמעותו כאוהל מועד. מאידך, הואיל ואוהל מועד אינו מעונו של ה' ואין הוא אלא נועד מתוכו, לפיכך אין פלא שבשעת מלחמה יוצא הארון מן האוהל⁶⁸, וה' יוצא בראש צבאות ישראל. ומשום כך נאמר על המעפילים: "ויעפלו לעלות אל ראש ההר וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה" (במדבר, י"ד, מד) - מכאן שבמלחמות אחרות היה הארון יוצא עמם⁶⁹. שהרי אין השכינה שורה אלא בקרב ישראל, ולא במשכן; ומשיוצאים ישראל מן המחנה למלחמה, אף השכינה וכיסאה עמהם⁷⁰.

בתקופת שילה, לעומת זאת, כבר נתגשמה האידיאה של "המקום אשר יבחר", ואין השכינה שורה אלא בעיצומו של המקום. בתקופה זו ראוי היה שירד הארון מגדולתו, ולא יהיה אלא ארון אחסון ללוחות העדות שאין מקומו דווקא בתוך האוהל. אף-על-פי-כן, לא כך היה הדבר: הארון שכן בקודש הקודשים, והיעדרו ממשכן שילה היה מבטל משכן זה ממעמדו כאוהל מועד, כאמור לעיל (פרק א'). זאת לפי שהבחירה שנבחרה שילה כ"מקום אשר יבחר" לא הייתה עולמית, ולא חלה אלא לשעתה. לפיכך, מציאותו של הארון היא שקבעה, אם

תולדות האמונה הישראלית, כרך ג, עמ' 470, מנגיד לברית הנשמרת בארון את זו שתישמר - על-פי נבואה זו בלב (והוא קרוב לפירוש אברבנאל שם); ואין לזה רמז בכתוב, אשר בבירור מעיד לארון את ירושלים, ולא את הלב. קרוב לקויפמן אף ויינפלד (לעיל, הערה 64), הרואה בהמרת הארון בירושלים מעבר מסמל מוחשי מצומצם למושג רוחני מופשט. ואף פירוש זה אינו עולה מן הכתוב, ואילו לכך נתכוון היה לו להמיר את הארון ב"שמים" או "שמי השמים", ולא בירושלים: והשווה: ירמיה, כ"ג, כה; מלכ"א, ח'. כז; ישעיה, ס"ו, א. אף בתיאורו של יחזקאל לבניין העתיד (יחזקאל, מ"ג) לא נפקד הארון ולא נזכר כל עיקר. אלא שמכאן אין ראיה גמורה, לפי שאף המנורה, לדוגמה, לא נזכרה שם.

הדברים אמורים לשיטה שלא היה אלא ארון אחד; ראה לעיל, הערה 14.

וראה גם במדבר, ל"א, ו: "וישלח אתם משה אלף למטה לצבא אתם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וכלי הקדש וחצצרות התרועה בידו". ובספרי שם (פסקא קנז, מהדורת הורוביץ, עמ' 210): "וכלי הקדש - זה ארון", וכן הוא בתוספתא סוטה, פ"ז (מהדורת ליברמן, עמ' 197) ובמקבילות שנסמנו בתוספתא כפשוטה שם אבל קרובה יותר לפשוטו של מקרא דעת התרגום המיוחס ליונתן שם, שהכוונה לאורים ותומים, וכיו"ב דעת ר' יוחנן (נתחומא, מטות, ס"ג; ונתחומא, בובר, שם, ס"ה, ה, ועוד - עיין תוספתא כפשוטה שם): "וכלי הקדש - ר' יוחנן אמר אלו בגדי כהונה שבהם אורים ותומים". ועיין בכל שנסמן בתוכ"פ שם. וראה: ח' ברנר, 'ויהי לנסוע הארון', עלון שבות 98, עמ' 77, והערה 3.

וכן מצינו לעיל אף ביחס למסעות, ראה הערה 18.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אמנם זהו המקום שה' בחר בו. כל עוד שכן הארון במקומו הרי שה' עדיין בוחר במקום זה; אך משנסע הימנו הארון נתברר שכבר נטש ה' את המקום ונתבטלה בחירתו. נמצא שבתקופת שילה אין הארון מקום השכינה ויסוד הקדושה, אלא סימן הוא לבחירתו של המקום⁷¹. ומשום כך מוצאים אנו שבתקופת שילה אין דרכו של הארון לצאת עם ישראל למלחמה. שהרי במלחמת ישראל בפלשתים שבסיום תקופת שילה (שמו"א, ד')⁷², הביאו ישראל למחנה לאחר שניגפו במערכה הראשונה את "ארון ברית ה' צבאות יִשָּׁב הכְּרָבִים" (שם, ד) משילה; ועל כך הגיבו הפלשתים באמרם: "אוי לנו כי לא היתה כזאת אתמול שלשם" (שם, ז). ולכאורה תימה, שהרי מצינו כבר בתקופת אוהל מועד שארון יוצא למלחמה, ומה חידוש נתחדש בכאן⁷³? אך לדרכנו הדברים מובנים: כל זמן שלא נבחר מקום לשכינת ה', ואוהל מועד שימש רק כמקום ויעוד וכבית זבח, היה הארון יוצא עם למלחמה. שהואיל ואין לה' מכוון לשבתו ואין שכינתו שרויה אלא בישראל, הרי כשיוצאים הם במלחמה אף ארון ושכינה עמהם, כמות שנתבאר. אך משעה שנבחרה שילה כמקום אשר יבחר, הרי זהו מקום מנוחת השכינה וכאן דירתה. לפיכך אף בשעת מלחמה אין שכינה יוצאת ממקומה, והבאת הארון למלחמה משילה הייתה אמנם חריגה מן המקובל בתקופה זו, וחטא היה בה⁷⁴. אך משחרבה שילה, ושוב אין מקום אשר יבחר, חוזר הארון ויוצא שוב למלחמות⁷⁵.

תקופה שלישית מתחילה בייסוד המקדש בירושלים. מעתה לא סוף דבר שאין צורך בארון כמקום ויעוד למתן תורה וככיסא ה', אלא אין לו מקום אף בתפקיד שמילא בשילה. שכבר נבחרה ירושלים בחירה עולמית, ואין צורך בסימן להמשך הבחירה. ואפילו גלה ארון לבבל, עדיין ירושלים בבחירתה עומדת. מעתה יכולה להתקיים במלואה תפיסת ספר דברים ביחס לארון. לפיכך, משעושה שלמה "את כל הכלים אשר בית ה'" (מלכ"א, ז', מח), אין הארון בכללם, והוא בלבד לא נעשה מחדש⁷⁶. שהרי במקדש שלמה אין הארון מהווה חלק מכלי המקדש כלל. אף-על-פי-כן, משהקים שלמה את המקדש הכניס לתוכו את הארון

⁷¹ וכלשון ר' יוחנן (בירושלמי, לעיל, הערה 11): "זה סימן: כל זמן שהארון מבפנים הבמות אסורות, יצא - הבמות מותרות".

⁷² ראה: ש' אחיטוב, 'שילה', אנציקלופדיה מקראית, ז, תשל"ו, עמ' 629-630.

⁷³ בירושלמי שקלים, פ"ו, ה"א (מט, ע"ג) וסוטה, פ"ח, ה"ג (כב, ע"ג), הביאו אמנם מכאן ראייה לדעה שארון לא היה יוצא למלחמה כלל: "אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה - מילה דלא חמון מן יומיהו". ולדעת הסבור שני ארונות היו, נתבאר בברייתא דמלאכת המשכן. פ"ו, שבמקרה זה הוציאו למלחמה את הארון שבמשכן, שאינו יוצא למלחמה, ועל כך נשתוממו הפלשתים. אך על-פי פשוטו של מקרא, שהארון אחד היה והוא שהיה רגיל לצאת למלחמה (וראה לעיל, הערה 14) - עדיין קשה. וראה התירוץ בידעת מקרא שם.

⁷⁴ וכשיטת הסבורים שאין ארון יוצא למלחמה כלל, או שהארון של שברי לוחות בלבד הוא שיוצא למלחמה; ראה במובא לעיל, הערה 73.

⁷⁵ עיין: שמו"א, י"ד, יח; שמו"ב, י"א, יא; ט"ו, כד: מלכ"א, ב', כו. במקצת כתובים אלה יש אמנם מקום לדון, אך הכתוב השני מורה בבירור שהארון יצא למלחמה. לסבורים שאין ארון יוצא כל עיקר למלחמה, נדחק הירושלמי (לעיל, הערה 73) הרבה מאוד בביאור כתוב זה, עי"ש ובתוספות עירובין, סג, ע"ב, ד"ה כל זמן.

⁷⁶ וכבר תמה על כך אברבנאל בפירושו למלכ"א, ה', בשאלה החמישית, וראה מה שכתב בזה שם, ח', וברד"ק שם. ח', ו. אמנם, בשמות רבה (ראש פרשה ח), וכן בתנחומא ורא (סי' ז), נאמר ששלמה עשה ארון של עשר אמות. ועי"ש באריכות המפרשים. אך בברייתא דמלאכת המשכן, ז', מודגש: "אע"פ שעשה שלמה תבנית כל הכלים, תבנית הארון לא עשה", ועי"ש בהערות מאיר עין; וכן מוכח מפשוטי הכתובים.

לקודש הקודשים, ודבר זה נאמר ונשנה במודגש⁷⁷. שהרי תקופה חדשה זו שצריכה להיפתח כעת, תקופת הבחירה העולמית בירושלים, עדיין לא החלה. כדי להחיל בחירה זו יש ראשית להכניס את הארון, ששימש עד כה סימן לבחירת המקום, למקדש שבירושלים. מעתה, לאחר שהוכנס הארון למקומו, אין כל מניעה לבחירה מלחול, ומשחלה זו שוב נעשה הארון, בעיקרו של דבר, מיותר. לפיכך מטעים הרמב"ם (בתחילת פרק ד' מהלכות בית הבחירה), כי בית הגניזה במעמקי הר המוריה שלתוכו הכניס יאשיהו את הארון כבר הוכן על-ידי שלמה בשעתו⁷⁸. שכן מתחילה היה ברור שאין מקומו של הארון דווקא בבית המקדש, אף שכאמור היה צורך להכניסו לשם בתחילה. ומכל מקום, כל זמן שהארון עומד בקודש הקודשים, הייתה עלולה להיווצר סתירה בין הארון ובדיו, המורים על ניידות השכינה, לבין מנוחתה העולמית בהר ציון; וזהו כנראה הנימוק למה שמסופר על הארון ובדיו בשעת הכנסתם לדביר (מלכ"א, ח', ח): "וַיֵּאָרְכוּ הַבַּדִּים וַיֵּאָרְאוּ רֵאשֵׁי הַבַּדִּים מִן הַקֹּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יָכֹאוּ הַחוּצָה". וכבר העיר הרד"ק שם, שבתורה לא נאמר כי בדי הארון שבמשכן נראו מחוץ לקודש הקודשים. ופירש שם הרד"ק, כי עד עתה היו "הבדים נתונים בארון בשווה, שהיו עודפים אחורי הארון כמו לפני הארון, שהרי ארבעה אנשים היו נושאים אותו, לכל בד שני אנשים, אחד לפניו ואחד לאחוריו, וכיוון שהביאו הארון לדביר כמו שהיה עם בדיו, **ולא היה עתיד עוד לנשוא בכתף**, האריכו הבדים ומשכום כלפי חוץ עד שנראו ראשי הבדים על פני הדביר". נמצא שהזאת הבדים ביטלה או ריככה את משמעותם, היינו את אלמנט הניידות, ששוב אינו מתאים. ואפשר שמכאן אף המסורת שבידינו מאבותינו, כי מקום הארון, "כשניתן בבית קודשי הקודשים שעשה שלמה", אינו מן המידה⁷⁹. שהואיל ואינו מכלל כלי המקדש ואין מקומו דווקא בקודש הקודשים, לכך אף כשעוד עמד שם לא תפס את מקומו.

יתר על כן: תמורה מהותית חלה במעמד הארון משעה שהוכנס לבית המקדש, אף בתקופה ששהה בה בקודש הקודשים. שהרי שלמה התקין בדביר שני כרובים חדשים, שלא יועדו לעמוד על גבי הכפורת, אלא עמדו על גבי הקרקע (מלכ"א, ו', כ"ז; דבה"ב, ג', יג). כפורת הכרובים שמימות משה אינה נזכרת כלל בהקשר מקדש שלמה, לא היא ולא כרוביה, ומפשוטם של המקראות נראה כי רק שני הכרובים החדשים היו מצויים בקודש הקודשים של שלמה. אך הואיל והכרובים שעל גבי הכפורת נעשו מקשה אחת אתה, הרי אם אמנם לא היו

⁷⁷ ראה: מלכ"א, ו', יט; ח', א-ט, כא; דבה"ב, ה', ב-י; שם, ו', יא, מא.

⁷⁸ דבר זה כותב הרמב"ם בעקבות הגמרא (יומא, נב, ע"ב, ומקבילות), המפרשת כן את הכתוב בדבה"ב, ל"ה, ג: "ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל". לפירוש זה, "הבית אשר בנה שלמה" הוא בית הגניזה שבתוכו טמן יאשיהו את הארון. אלא שכתוב זה כפשוטו סתום הוא, ועיין במפרשים. על דרך זו פירש הרא"ש בתוספותיו להוריות, יא, ע"ב, את דברי שלמה (מלכ"א, ח', כ, כא) "ואשם שם מקום לארון" - דהיינו מקום הגניזה. עיי"ש.

⁷⁹ ב"ב, צט, ע"א (וש"ג) ורשב"ם שם. ומלשון הרשב"ם המובא בפנים נראה שאמנם דבר זה לא היה אלא במקדש שלמה, ולא באוהל מועד. אך עיין שפת אמת למגילה, י, ע"ב, ד"ה מסורת בידנו. בב"ב שם לפנינו נאמר "ארון וכרובים", אך כבר צוין במסורת הש"ס שם, שבמקבילות ליתא לכרובים; ובאמת אף בב"ב ליתא בכלל כתבי-היד ואף במקצת דפוסים ישנים, עיין דק"ס שם אות ק, ויש להוסיף על דבריו. בהמשך אמנם נאמר בשם שמואל (ולא כמסורת מאבותינו) שכרובים בנס היו עומדים, אך שישה אמוראים, מאבי ערב דב אשי, מתקיפים שם דעה זו. עיי"ש.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כרובי משה במקדש שלמה, נמצא בהכרח שאף הכפורת לא הייתה שם. ואף-על-פי שכן אמנם נראה מפורשטי המקראות, מכל מקום היה הדבר תמוה, שנתבטלה אצל שלמה כל עיקרה של מצוות הכפורת המפורשת בתורה. לפיכך פירשו הראשונים, כי אמנם הוכנס הארון עם כפורת הכרובים לקודש הקודשים, ושני זוגות של כרובים עמדו שם⁸⁰. אמנם, דבר זה סותר לכאורה את ההלכה (מכילתא, מסכתא דבחדש, פרשה י', מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 241) האומרת: "ועשית שנים כרובים זהב" - ...אם הוספת על שניים הרי הם כאלוהי זהב". אלא שכבר פירשו ראשונים⁸¹, שאין האיסור להוסיף אלא על הכרובים שעל גבי הכפורת, אך אם הוסיף כרובים העומדים על הקרקע, אינו בכלל האיסור. נמצא על כורחנו שכרובים שהוסיף שלמה אינם ממינם ומסוגם של כרובי משה; שאין כאן תוספת כמות בלבד (כמו שהוסיף שלמה בכמותם של כלים אחרים), אלא שוני איכותי כאן, כרובים מגדר שונה, שעליהם לא חל האיסור שבמכילתא. מהי אפוא משמעות הדברים⁸².

לדרכנו הדברים מתבארים מאליהם. שהרי שתי בחינות הן בארון, כמבואר לעיל: ארונו של ספר דברים, שאינו אלא כלי אחסון ללוחות הברית, בלא כפורת וכרובים, וארון שעמד באוהל מועד, שעל-ידי כפורת הכרובים נתפס ככיסא ה', שעליו הוא מתוועד עם משה. משהוקם מקדש שלמה לא נותרה, כמבואר לעיל, אלא בחינת ספר דברים שבארון. לפיכך, אף שהוצרך שלמה בתחילה להכניס את הארון לקודש הקודשים כדלעיל, מכל מקום כבר אין צורך בכפורת הכרובים, שהרי כבר אין ה' יושב על גבי הכפורת בין הכרובים, אלא ירושלים היא כיסא ה'. לפיכך בונה שלמה כרובים חדשים, העומדים על-גבי הקרקע; שהרי לא הכפורת היא מעתה מצע השכינה, כי אם הקרקע עצמה, אדמת הר ציון וגבעת ירושלים⁸³.

⁸⁰ עיין רש"י, רד"ק ואברבנאל למלכ"א, ח' ו'; המיוחס לרש"י לדבה"ב, ה', ח בשם ר' נתן; רמ"ה לבי"ב, צט, ע"א. ביריעות שלמה' להלכות בית הבחירה, ד', א, כתב מהרשב"ם בבי"ב שם משמע שבבית המקדש לא היו אלא כרובי שלמה, אך לא מצאתי ברשב"ם שם משמעות זו. ובערוך השולחן העתיד, הלכות בית המקדש, סימן ח, סעיף י, מסופק בדבר אם אף כרובי משה עמדו במקדש שלמה. עיי"ש.

⁸¹ עיין פירוש הריב"א לשמות, כ"ה, יח; חזקוני שם, יט; וכן בשו"ת רדב"ז, חלק ו, סימן ב אלפים רפט; תורה שלמה, שם, אות קלא.

⁸² הרי"י מרצבך, 'בית המקדש והמשכן', עטרת צבי - ספר היובל להרי"י ברויאר, ניו יורק, תשכ"ב, עמ' לט-מא (ועתה בספרו עלה יונה, ירושלים ובני-ברק, תשמ"ט, עמ' סד-שסו), מבאר את עשיית כרובי שלמה בכך שגובה הכרובים צריך להיות שליש מגובה הבית: במשכן הגיעו הכרובים לגובה עשרים טפח, שהוא שליש מגובה המשכן (= עשר אמות); והואיל וגובה המקדש היה שלושים אמה, הוצרכו להתקין כרובים שיגיעו לגובה עשר אמות (על-פי סוכה, ה, ע"ב, עיי"ש). וכיוון שאסור לעשות כרובים נוספים היוצאים מן הכפורת עצמה, לכך עשה שלמה כרובי עשר אמות העומדים על הקרקע, וכך הושגה זהות למצב הכרובים במשכן: כרובי משה יצאו מן הכפורת - אך לא הגיעו לגובה הדרוש; ואיש כרובי שלמה הגיעו לגובה הדרוש - אך לא יצאו מן הכפורת. צירופם של שני זוגות הכרובים הוא שהשיג את התכלית הנרצית (ועיי"ש דברים נעימים על טעם הצורך במידת שליש דווקא). ברם, לפי זה סביר היה שיתקין שלמה כפורת חדשה, שממנה יצאו כרובים חדשים בגובה הדרוש, ולא יהא צורך במערכת כפולה של כרובים. ואפילו נניח שאי אפשר היה תכנית להעמיד כרובי ענק בני עשר אמות על ארון כה קטן ביחס, הנה הא גופא קשיא, שהרי להחת הרי"י מרצבך שהיחסים המקוריים ששררו במשכן צריכים להישמר, היה לו לשלמה לבנות ארון חדש שגובהו יתאים ליחס שבינו לכרובים החדשים בהתאם ליחס ששרר במשכן. נראה אפוא שהדברים צריכים עדיין ביאור.

⁸³ דברי מ' הרן, 'הארון והכרובים', ארץ ישראל ה (תשי"ח), עמ' 85, שגם בשילה "עמד הארון, כנראה, מתחתם (של הכרובים) ונפרד מהם" אינם אלא דברי נביאות. אף דבריו שם, עמ' 84, ש"היצמדות שני הכרובים בסי"כ אל תקרת הארון אינה אלא 'מקרה' טכני גרידא, שאינו קובע שוני מהותי" ממצבם במקדש שלמה, רחוקים מלשכנע. דבריו שם בכלל מיוסדים על ההנחה, שאותה הוא מנסה לבסס, שהכנפיים של הכרובים

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מעתה יש לומר שאמנם כל עצמה של מצוות הכפורת אינה מצווה הנוהגת לדורות, ולא ניתנה אלא לתקופת אוהל מועד, כשעדיין לא מצאה שכינה מקום מנוחה של קבע. לפיכך, מפתוטים של מקראות נראה, שכפורת הכרובים כלל לא הוכנסה לדביר של שלמה, ולא עמדו שם אלא כרובים שעל גבי קרקע. ואפילו לשיטת הראשונים שהכפורת הוכנסה עם הארון, הרי זה לפי שתפקידה של הכפורת אינו רק ביחס למה שלמעלה הימנה, כמצע לשכינה, אלא אף ביחס למה שלמטה הימנה - כסוככת ומכסה את הלוחות שבארון; שהרי לפחות אחד ממשמעיו של השם 'כפורת' מבטא עניין זה של כיסוי וחיפוי⁸⁴. לפיכך, אף-על-פי שבבית הבחירה כבר אין צורך בכפורת זהב טהור העשויה מקשה אחת עם הכרובים, שהרי כבר אינה כיסא ה', מכל מקום עדיין יש צורך בכיסוי כלשהו לארון. ואילו לא נעשתה מתחילה כפורת הכרובים בימי משה והיו מתקינים את הארון מתחילה רק כבחיתנו בספר דברים, הרי היה כלול בארון העץ האמור שם אף מכסהו, גם הוא מן הסתם מעץ⁸⁵. לפיכך סבורים הראשונים

הפרושות לרוחב מהוות את מקום המושב שהוא סמל הכרובים ככיסא ה'. ברם, אפילו כרובי יחזקאל (פרק י'), שבהם אמנם מצוי במפורש הרעיון שכבוד ה' נישא ממעל לכרובים, אף הם נושאים רקיע שעל גביו מצוי כיסא, והוא, הכיסא, משמש מושב לשכינה. אילו שימשו כרובי המשכן בתפקיד של כרובי יחזקאל, הרי העיקר - הלוא הוא הכיסא - חסר בסמל זה. אך בצדק מדגיש הרן שם, שבמקרא קשורים בכרובים כמה וכמה דימויים, ויש לנו לבחון את כרובי המשכן דווקא מתוכם. והנה, העובדה המכרעת, שממנה נתעלם הרן כליל, היא התיאור המודגש בתורה כי ה' נועד ומדבר עם משה "מעל הכפרת מביין שני הכרבים" (שמות, כ"ה, כב; במדבר, ז', פט; וראה גם שמות, ל', ו; ויקרא, ט"ז, ב; דהיינו, לא הכרובים הם הכיסא, כי אם הכפורת, שעליה נועד ה' מביין שני הכרובים. ונמצא שהסמל המבוטא בכפורת הכרובים אינו כיסא ומצע בעלמא, אלא כיסא (=כפורת), שמשני צדיו עומדים כרובים. הדבר מזכיר כמובן את כיסא שלמה, שבו "ידת מזה ומזה אל מקום השִׁבְתָּ וּשְׁנַיִם אַרְיֹת עֹמְדִים אֶצֶל הַיְדוּת" (מלכ"א, י', יט). אף השרפים בעלי הכנפיים, המצויים בישעיהו (ו', ב) בהקשר ל"כיסא רם ונשא" שעליו יושב ה', ואשר אף הרן עצמו שם הסמיכם לענייננו, הרי אינם מרכיבים בכנפיהם את הכיסא, כי אם "עומדים ממעל לו". יש בכך כנראה משום גדולה ותפארת שאריות, כרובים או שרפים עומדים בצדי הכיסא וממעל לו, כשמישים ומשרתים הנכונים לפקודת המלך, או אף כשומרים. כרובים כשומרים מצונו כידוע גם בבראשית (ג', כד): "וישִׁכֵּן מִקְדָּם לְגַן עֵדֶן אֶת הַכְּרָבִים" (אפשר שהפועל "וישִׁכֵּן" לא מצוי פה במקרה, וראה גם המיוחס ליונתן שם). וראה גם מדרש ר' שמעיה השושני לפרשת תרומה, מהדורת א' ברלינר (MGWJ XIII [1864], p. 288): "ועשית כפרת זהב טהור - כנגד מרכבתו של חי העולמים" וכו'. ומאחר ש"מקום השבת" עצמו אינו כנפי הכרובים כי אם הכפורת, נמצא שעמידת כרובי שלמה על הקרקע ולא על הכפורת מעתיקה את "מקום השבת" מן הכפורת, וכפי שביארנו.

עיי: רש"י, רשב"ם ורשב"ע (בפירושו הקצר והארך) לשמות, כ"ה, ז', ועוד. וראה רד"צ הופמן לויקרא, ט"ז, א-ב.

עיי תורת כוהנים, בתחילת פרשת אחרי, הלכה יא: "אל פני הכפורת אשר על הארון - מה ת"ל! לפי שנאמר כפורת - יכול יהי כיסוי לארון, ת"ל כפורת - כפורת לארון, ואין כיסוי לארון". ובפירושו הראב"ד שם כתב בתחילה על נוסח זה: "איני יודע לפרשו", וסבר להגיהו, אבל אחר-כך "נודמן לי פירושה [של הנוסחה המקורית] מן השמים, וכך פירושה וכו' כי הארון כעין תיבה היה, והתיבות דרכן להיות כיסויהן **כמות שהן**, אם של עץ אם של מתכת, ושמה כך היה לארון [היינו כיסוי מעצי שטים, כלעיל בראב"ד שם ולהלן], והכפורת היה ציפוי לארון, כמו שהיה הארון מצופה זהב, ת"ל 'אל פני הכפרת אשר על הארון' - ואין כיסוי של עץ לארון". לדרכנו, 'הוא אמיינא' זו של התורת כוהנים אמנם קיימת - בבחינת הארון שלספר דברים (וראה גם רמב"ן לדברים, י', א: "והיה הארון הזה כולו עץ, הוא והמכסה אשר עליו מלמעלה, כמנהג בכל הארונות"); ומסקנת התו"כ תואמת למציאות בפועל, שבה נצטרף לארון העץ נטול הכפורת של ספר דברים אף הארון של ספר שמות, המצופה זהב והמכוסה בכפורת.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שהארון שהוכנס לדביר הוכנס עם כפורת הכרובים, שהואיל ובלאו הכי יש צורך במכסה לארון, לא התקינו מכסה חדש, אלא המשיכו לכסותו בכפורת. אך הואיל וכבר אין כפורת זו וכרוביה מעיקר דין הארון ומשמעותו, שוב אין מניעה להוסיף כרובים אחרים; שכן מצד משמעות הדברים כרובים אלה לא ניתוספו על הקודמים, אלא החליפום. ומשום כך אין הכתוב מסַפֵּר מאומה על הכרובים הקודמים, שלשיטת הראשונים הוכנסו אף הם; שהרי הללו כבר בטלו ממשמעותם המקורית.

עתה מתבאר אף שוני נוסף בין הכנסת הארון למשכן לכניסתו לבית המקדש: בהקמת המשכן היה הארון הכלי הראשון שהוכנס לתוכו (שמות, מ', כא), ואילו בהקמת בית המקדש היה הארון הכלי האחרון לכניסה (מלכ"א, ז', מח-ח', י; דבה"ב, ה')⁸⁶. שכן במשכן הארון הוא כלי המקדש הראש והראשון, והוא הוא יסוד כל המשכן; אבל בבית הבחירה הבית כשלעצמו שלם ללא הארון, ולא הובא הארון לתוכו אלא כדי שתשרה שכינה ויתקדש המקום עולמית - ושוב אין צורך כלל בארון, כפי שנתבאר.

בתקופה שלישית זו, משעה שמצאה שכינה את מקומה עדי-עד בירושלים, אין אנו שומעים עוד מאומה על הארון: לא על יציאתו למלחמה⁸⁷ ולא על שום דבר אחר⁸⁸. שהרי כבר אין הארון כיסא ה' ועיקר חשיבותו כבר בטלה; מעתה אינו אלא בית גניזתם של הלוחות, וכבודו במקומו מונח - בכל מקום שראוי לגנום.

מעתה אין קושי בגניזת הארון בימי יאשיהו, ואין בה כלל ביטול מצוות עשה. שהרי המצווה להעמיד את הארון באוהל מועד אינה חלה אלא באוהל מועד; אבל בבית המקדש לא נותרה ממצוות הארון אלא בחינתה שבספר דברים, וזו אינה מחייבת כלל את העמדת הארון במקדש דווקא. אף אין כל תימה מעתה שבבית שני לא הוציאו את הארון מגניזתו, שהרי המקדש ועבודתו⁸⁹ אינם זקוקים לארון כל עיקר. זוהי אפוא הסיבה אף לכך שהרמב"ם מתעלם כליל מארון העדות בהלכות בית הבחירה, ואינו מספר אלא על גניזתו; שהרי מצוות הארון כביטויה בספר שמות אינה נוהגת לדורות, ובטלה היא משעה שיש מקום אשר בחר ה'⁹⁰. וכבר עמד הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (עשה, לג) על האפשרות שמצוות הארון

⁸⁶ וכבר עמד על כך המלבי"ם בפירושו למלכ"א, ח', י. עיי"ש.

⁸⁷ ועיין תוספות, עירובין, סג, ע"ב, ד"ה כל זמן, וכ"ה בחידושי הרשב"א, הריטב"א והר"י שם, שאף למאן דאמר שני ארונות היו, וארונם של שברי לוחות היה יוצא למלחמה, מכל מקום משעה שהוקם המקדש בירושלים הונחו אף שברי הלוחות בארון שבקודש הקודשים, "שהייתה מונחת [צ"ל מנוחה] עדי עד". (אך עיין תוספות הרא"ש לסוטה, מב, ע"א, הסבור שאף בתקופת בית עולמים הוציאו למלחמה את הארון השני, שעתה היו מונחים בו רק השם וכינויו. עיי"ש.)

⁸⁸ למעט רק האמור בדבה"ב, ל"ה, ג, המובא לעיל, הערה 78, עיי"ש. ו"משעה שהכניסו שלמה לבית קודשי הקודשים לא זו משם עד שגזרו יאשיהו" (תוספות הרא"ש, שם).

⁸⁹ הזאת דמים שעל הכפורת ביום הכיפורים אף היא אינה צריכה להלכה ליגע בכפורת עצמה (יומא, נה, ע"א; ר' שמואל בר רב יצחק בירושלמי שם, פ"ה ה"ה [מב, ע"ג]; רמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים, ג', ה. ואף לשיטה שטעונה מנע (ר' זעורה בירושלמי שם), איו הדבר מעכב, שהרי אף בבית שני נתקיימה עבודת יום הכיפורים, ודי **במקום** שבו עמדו ארון וכפורת, כמבואר במנחות, כז, ע"ב. וכן מבואר לעניין מתן הקטורת במשנה יומא, ה, ב, וברמב"ם שם, ד', א. ועיין גם תורת כוהנים, אחרי מות, ראש פרק א.

⁹⁰ בשו"ת חתם סופר, יו"ד, ס"י רלו, בתוך תשובתו הידועה לחותנו רבי עקיבא איגר על חידוש הקרבנות בזמן הזה, הרי הוא מקשה: "למ"ד ארון גלה לבבל אי"כ למ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא אף מקום מקדש וכו' אי"כ מני"ל בבית שני לבנות בית המקדש בלי ארון וכרובים". בקושייתו הרי הוא מניח אפוא שלא זו בלבד שמצוות הארון נוהגת לדורות. אלא אף מעכבת היא את עצם בניית הבית. ויסודו כנראה בירושלמי

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אינה נוהגת לדורות (במובן אחר ומנימוקים שונים), אלא שדחה זאת: "שהרי כבר מנה הרב (הרמב"ם) משאו על הכתף מצווה, לפי שהמצווה היא קיימת לנו לדורות, והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם ומצנות נשיאתו בלויים או בכוהנים אינו נגדר בזמן, אלא כל זמן שיימצא אנו מצווין לנשאו בכתף⁹¹". אך דומה שדווקא ממצוות הנשיאה על הכתף אפשר לנו להיווכח באמיתות הסברנו בדעת הרמב"ם, כדלהלן.

בהלכות כלי המקדש (פ"ב, ה"ב) כותב הרמב"ם: "בעת שמוליכין את הארון ממקום למקום אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות, אלא מצווה לנטלו על הכתף⁹², ולפי ששכח דוד ונשאו על העגלה נפרץ פרץ בעוזה, אלא מצווה לנשאו על הכתף, שנאמר 'כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו'". מכל כלי המקדש, הרמב"ם מגביל אפוא את מצנות הנשיאה בכתף דווקא לארון. וכבר העמידו על כך אחרונים⁹³, שפליאה עצומה היא זו, שהרי הדבר

שקלים, פ"ד, ה"ב, הדין בשאלה אם הכלים מעכבים את העבודה, ונאמר שם: "ואמר ר' אילא בשם ר' שמואל בר נחמן: ואפילו 'שימה' מעכב". ופירשו שם היתקלין חדתי' ויקרבן העדה, שכל הכלים שנאמר בהם לשון 'שימה' מעכבין, והארון בכלל זה. ברם, בפירושי הראשונים להלכה זו. רבנו משולם ותלמיד ר"ש ב"ר שניאור (הוצאת ר"א סופר, ניו יורק, תשי"ד, עמ' 42) מבוארים הדברים באופן אחר, ולדרכם לא יוצא מן הירושלמי שהארון מעכב, ע"ש. אמנם, במדרש הגדול לשמות, כ"ה, ט (מהדורת מרגליות, עמ' תקעב) נאמר: "את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו - מקיש משכן לכלים וכלים למשכן, שכולן מעכבין זה את זה", ומשמע שאף ארון בכלל. אלא שדברים אלו אמורים במשכן דווקא, ובו כבר נתבאר שהארון הוא כלי המקדש הראש והראשון, ובלעדיו אין כאן משכן כלל. ובעיקר העיכוב של כלים שונים בעבודה המבואר בירושלמי שם, בעקבות התוספתא, מנחות, פ"ו, ה"א, כבר כתב ר"מ המאירי לשקלים שם, שלהלכה, שמקריבים אף על-פי שאין בית, אין הבלים מעכבים כלל, ע"ש. והנה, את קושייתו האמורה מתרץ החתם סופר שם כך: "נייל מש"ה כתיב ונועדתי לך שמה מעל הכפורת בין שני הכרובים לומר **טעם הארון והכרובים הוא רק עיקרו לצורך מקום מועד לדבר עם מרע"ה מבין ב' הכרובים**, וכשאין נביא כמרע"ה הראוי להיוועד עמו מבין שני הכרובים אין הארון מעכב". ודברים אלו קרובים לדרכנו, אלא שלדעת החתם סופר מצנות הארון נוהגת לדורות, אך הואיל ועיקר טעמה לצורך הוויכוח, ואין כעת נביא כמשה שיוועד עם ה'. הרי אינה מעכבת. אבל לדרכנו יש להבחין בין הארון עצמו לארון בצירוף כפורת הכרובים, שרק האחרון זקוק לעמוד בקודש הקודשים, והוא אמנם לא נועד אלא לאותו ועוד; והיעדר הוויכוח כיום אינו נובע מחסרון נביא במעלת משה, אלא מכך שכבר הושלם מתן תורה ומצוות במדבר; ולכן כל עצמה של מצווה זו אינה נוהגת לדורות אף לכתחילה. אף רמ"מ שניאורסון, חידושים וביאורים בש"ס, ב, כפר חב"ד תשמ"ה, עמ' רל, כתב שמצנות הארון אינה נוהגת לדורות, אך לדרכו עניין "יועדת לך שם" אכן נוהג לדורות, אלא שמתקיים הוא אחת ולתמיד בהכנסת הארון למקומו, ומשעה זו ואילך כבר אין צורך בארון. ע"ש, ודומה שהדברים דחוקים. על שיטת הרמב"ן ראה מה שצוין לעיל, הערה 3, ולהלן פרק י".

משפט זה נכפל להלן בסמוך (בחילוף "לנטלו" ב"לנשאוי"), ועמד על כך רמ"מ שניאורסון שם (לעיל, הערה 90), עמ' רמ, ע"ש. אבל בכתב-היד הספרדי הקדום (לעיל, הערה 4) הובא בבית תלמוד שם, עמ' 96) באמת מופיע משפט זה רק להלן. וסביר שבמשפט זה היו שתי גרסאות ("לנשאוי" ו"לנטלו"), הגרסה השנייה הופיעה בגיליון, כאלטרנטיבה לראשונה, ולבסוף נכנסה היא לפני כתיבתה של המקומה.

ע"ן: אור התורה לבעל צמח צדק, במדבר, ניו יורק תשכ"ו, עמ' רנו, ולא תירץ, מנחת חינוך, מצווה שעט. ונשאר בצ"ע; ר"ב זילטי, גנוי הספרי, סי' ב; רמ"מ שניאורסון (לעיל, הערה 90), עמ' רלו. בספר מעשה נסים לר"א בן הרמב"ם, סי' ב, כתב על מצווה זו: "אין ספק כי לא בביאתם לבית עולמים ומנוחת הארון בקודש הקודשים בטלה המצווה, כי כבר מבואר בכתוב מציאת המצווה בזמן אשר גזו בו יאשיהו הארון ככתוב וכו' תנו את ארון הקדש וכו' וזכה תתראה המצווה ג"כ כחזרתו לקודש הקודשים בימות מלך שמשח וכו' ולא נמנע העברת הארון מקודש הקודשים בקצת המקרים בעבר ועתידי, כאשר ראינו ישראל נשאוהו משילה בימי עלי למקום המלחמה, ויורינו ע"ז דברי יאשיהו אין לכם משא בכתף עתה וכו', וזה לי לאות כי עד זה הזמן היה להם משא בכתף... אבל... השולחן והמנורה... נשיאות כל אלו הכלים כבר בטלו בבניין המקדש בלא חילוף, חוץ מהארון". ובמהדורת פרדס שם, הערה 36, כתב המהדיר על קושיית המנחת חינוך:

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

סותר את הכתוב המפורש שעליו מסתמך כאן הרמב"ם. שהרי הכתוב "כי עבדת הקדש עליהם בכתף ישאון" (במדבר, ז', ט) נאמר כנימוק לכך שלבני קהת לא ניתנו עגלות כל עיקר; ומשום של בני קהת הרי קָלַל את כל כלי המשכן, כמפורש שם. נמצא על כורחנו שמצוות הנשיאה בכתף חלה על כל הכלים, ומה ראה הרמב"ם להגבילה לארון בלבד?

ביישוב פליאה זו כבר ביאר הר"י הלוי (בחידושו לרמב"ם, במכתבים שבסופו, עז, ע"ב), שנשיאת כלי המקדש המפורשת בבמדבר אינה אלא מצווה לשעתה, כל עוד המקדש וכליו בתקופת נדודים; אך משעה שנבחרה ירושלים כמקום מנוחה עולמית - פקעה מצוות הנשיאה מעיקרה. שהרי כך מפורש בדברי הימים: "כי אמר דויד הניח ה' אלהי ישראל לעמו וישפן בירושלם עד לעולם. וגם ללויים אין לשאת את המשכן ואת כל כליו לעבדתו" (דבה"א, כ"ג, כה-כו). לפיכך מצוות הנשיאה בכתף האמורה בשאר הכלים בטלה משעה שנבחרה ירושלים. אבל מצוות הנשיאה האמורה בארון לא בטלה לעולם, שהרי אף משנבחרה ירושלים לא הפך הארון - כשאר הכלים - מכלי נייד לכלי נייח; שהרי המקדש שבירושלים אינו כולל בתוכו את הארון כחלק מכליו הנייחים. במקדש שבירושלים ממלא הארון רק תפקיד שלבית גניזה ללוחות, ובתור שכזה אין ניידותו פוסקת. כל אותו מפנה המתואר בכתוב דלעיל מדברי הימים לא חל אפוא כלל על הארון. והוא האמור בדברים (י', ח) ביחס לבחינה זו של הארון: "בעת ההוא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה'" - דין נשיאה המיוחד לארון דווקא, והמתקיים "עד היום הזה" (שם), שלא כשאר הכלים, שמצוות נשיאתם בטלה משעת המנוחה⁹⁴.

מעתה מתבארת היטב שיטת הרמב"ם, כי מצוות הארון - כחלק מהלכות בית הבחירה - אינה נוהגת לדורות, אף-על-פי שמצוות נשיאתו בכתף נוהגת. שהרי מצוות נשיאת הארון נוהגת לדורות מבחינת הארון ככלי אחסון ללוחות, וזו אכן אינה כטלה⁹⁵; ואילו מצוות עשיית

⁹⁴ "ומכאן תשובתו". אך קשה מאוד להסתפק בתשובה זו, שאם אמנם די לקיום המצווה בכך שיכולים להתרחש מקרים של נשיאת הארון אף בתקופת המנוחה, הרי יכולים אלה להתרחש באותה מידה אף ביחס לשאר הכלים, כגון חזרתם בימות המשיח למקדש, כדוגמת ראבי"ם שם, או תיקונם מקלקול וכל כיו"ב.

הרי"ז הלוי שם סבור ששני דינים נפרדים הם: דין הנשיאה הכללי האמור בספר במדבר, שבטל כולו עם בחירת ירושלים, ודין הנשיאה המיוחד לארון האמור בספר דברים, שנוהג לדורות, והוא שקיימו הרמב"ם. וראה גם משך חכמה, עקב, ד"ה בעת ההיא. ברם, הרמב"ם שם מביא כמקור הדין דווקא את האמור בבמדבר; ולא בכדי, שהרי בדברים כלל לא נאמר שהנשיאה בכתף דווקא. לפיכך ביארנו בפנים שבעצם הדין שבמדבר יש לחלק: לעניין שאר הכלים, שהפכו בירושלים לנייחים, דין זה בטל, אך לעניין הארון. שמצבו לא נשתנה כל עיקר. אף דין זה נותר בתוקפו, נוסף לדין שבדברים.

⁹⁵ אמנם, יש מקום מעתה להקשות מדוע לא מנה הרמב"ם את מצוות עשיית הארון שבספר דברים, בחינת כלי אחסון ללוחות; שהרי מצווה זו אינה כלולה בעשיית בית המקדש, ואף נוהגת לכאורה לדורות. ואפשר שהדבר מתבאר מתוך לשון הכתוב (שם, י', א): "בעת ההוא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשנים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ". וכן להלן (שם, ג): "ואעש ארון עצי שטים ואפסל שני לוחות אבנים כראשנים" וגו'. הרי שעשיית הארון אינה אלא חלק ממצוות פיסול הלוחות, וזו האחרונה כוללת בתוכה את עשיית הארון המחזיק לוחות אלה. אין אפוא מצווה עצמאית לעשות ארון לצורך הלוחות, ואם נשבר הארון או אבד אין מצווה להתקין ללוחות ארון אחר, אלא יש לשמרם בכל דרך הנראית. והואיל ומצוות פיסול הלוחות לא נהגה אלא לשעתה, אף מצוות עשיית הארון הכרוכה בה אינה נמנית במניין המצוות.

הארון והעמדתו בקודש הקודשים אינה חלה אלא באוהל מועד ואינה נוהגת בבית הבחירה. והוא אשר ביאר בעל מדרש הגדול (המובא לעיל, ראש פרק א'), כי "הארון הרי הוא ללוחות, ואינו מכלי המקדש": שאף-על-פי שהארון הוא כלי המקדש הראש והראשון במשכן, מכל מקום בבית עולמים לא נותרה הימנו אלא בחינתו ככלי אחסון ללוחות, ומצד זה הרי אינו כלל מכלי המקדש.

ה. אוהל מועד ומחנה ישראל כנגד בית המקדש וישראל

אוהל מועד כשמו כן הוא - מקום התוועדותם של הי וישראל (כפי שנתבאר לעיל). הרי זה מצב מתמשך של גילוי שכינה לעיני כל ישראל, כמות שהיה בהר סיני. אין ה' שוכן באוהל מועד בחינת **בית** המסתירו מעיני כל חי, אלא אדרבה, באמצעות התוועדותו באוהל מועד **מתגלה** הוא ממקום סתרו בשמי השמים, והאוהל - מקום מפגש הוא בין ישראל לה' השוכן **בתוכו**. גא כן הוא בבית הבחירה. בבית הבחירה ה' **שוכן**, ושם נסתר חביון עוזו. אין עיקר הבית מקום ויעוד ומפגש בין ישראל לאלוהיו, אלא בראש ובראשונה ביתו ומעונו של ה' היושב בסתר ושוכן בערפל.

לפיכך, מצוות עלייה לרגל אינה קיימת באוהל מועד שבמדבר⁹⁶, ואינה מתחדשת אלא במקום אשר יבחר⁹⁷ ובבית עולמים. שכן גילוי שכינת ה' לעיני כל ישראל היה במדבר בגדר הוֹנָה מתמשך, ואין לשלושת הרגלים כל ייחוד מבחינה זו. אך מיום שדר ה' במקומו ובביתו ותמו ויעודי ה' לישראל, הרי הוא נסתר שם בכל השנה מעיני כל חי; ורק שלוש פעמים בשנה פותח ה' את ביתו ומקבל את ישראל כאורחיו, לראות וליראות.

ואמנם הנחה זו, שבתקופת אוהל מועד היה לכל השנה מעמד של שלושת הרגלים מבחינת קרבת ישראל לשכינה, יש בכוחה לפרש את הניגוד הגדול שבין פשוטו של מקרא למדרשו בדין הטומאה. שהרי כבר עמדו על כך⁹⁸, כי מפשוטו של מקרא עולה שאסור לו לאדם להישאר בטומאתו, אלא אם נטמא חייב הוא להיטהר: "כל הנִגַעַ בַּמַּת בַּנֶּפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא

⁹⁶ מצוות עלייה לרגל מבוארת בשמות, כ"ג, יז (וכן שם, ל"ד, כג): "שלוש פעמים בשנה יִרְאֶה כָּל זָכוֹר כָּל זָכוֹר אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה' וְכֵן בְּדַבְרִים, ט"ז, טז: "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכור את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר". וכמבואר לעיל (פרק ג'), ספר שמות דן ב"בית ה'" (כאמור בהמשך הכתובים שם, כ"ג, יט; ל"ד, כו): "ראשית בכורי אדמתך תביא **בית** ה' אלהיך", ואילו ספר דברים - ב"מקום אשר יבחר". ובאוהל מועד לא נתקיים לא זה ואף לא זה. וראה רמב"ן לדברים שם: "והזכיר כאן במקום אשר יבחר ה'... ולא ידעתי אם לומר כי לאחר שיבנה בית המקדש לא נאסר להקריב קרבנות הרגלים אלא במקום ההוא אשר יבחר ה'... או שיבאר כאן שלא יתחייבו לעטות לרגל עד אשר יבחר ה' מקום לשכנו שם". וכן מפורש ברמב"ן שם, י"ב, ה, שבמדבר לא הייתה מצוות עלייה לרגל. וכבר הביא בעל כלי חמדה שם את דברי רש"י בשמות, ל"ד, כד: "והרחבתי את גְּבֻלְךָ - ואתה רחוק מבית הבחירה ואינך יכול לראות לפני תמיד, לכד אני קובע לד שלוש רגלים הללו". הרי שבתקופת המשכן ליתא למצווה זו. וראה גם הר המריה, ראש הלי' בית הבחירה, אות א.

⁹⁷ ראה לעיל, הערה 96, וראה גם זרע אברהם לספרי, פרשת תבא, פסקא רחצ. בהר המריה שם הבין מדברי הרמב"ן דלעיל כאילו נתכוון להוציא אף את שילה מכלל מצוות העלייה, ותמה עליו; אבל כבר נתבאר לעיל, שאף שילה בכלל מקום אשר נבחר, ואף לרמב"ן חלה בה אפוא מצווה זו. וראה עוד שו"ת מהר"ן חיות, סי' ז.

⁹⁸ ראה להלן, הערה 99.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההוא מישראל כי מי נדה לא זרק עליו טמא יהיה עוד טמאתו בו" (במדבר, י"ט, יג). וכן להלן שם: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל כי את מקדש ה' טמא מי נדה לא זרק עליו טמא הוא" (כ). מפשט הכתובים עולה בבירור כי עצם ההישארות בטומאה, ללא כל מגע עם משכן ה', היא המחייבת; זאת לפי שהישארות זו בטומאה יש בכוחה לטמא את מקדש ה' - אף כשאין כלל מגע ממשי בין הטמא למקדש⁹⁹. והוא האמור גם בויקרא, י"ז, טז: "ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו" - עוון ההישארות בטומאה עצמו, אף שלא נכנס למקדש¹⁰⁰. ולכך נתכוון גם הכתוב בויקרא, י"א, ח: "מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו טמאים הם לכם" - שהרי אם תגעו תתחייבו ליטהר¹⁰¹.

להלכה נקבע, כידוע, שאין כל חובת היטהרות ללא קשר למקדש וקודשיו; ואין אדם חייב ליטהר אלא אם כן הוא עתיד להיכנס למקדש או לבוא במגע עם קודשיו. והרי זו מן הסתירות המובהקות שבין ההלכה לפשוטו של מקרא¹⁰².

אך לדרכנו הדברים מתיישבים. שכן בתקופת המדבר, שבה נאמרו כל אותם כתובים, באמת היה הנשאר בטומאתו מטמא את משכן ה' - אף בלא שנכנס כלל למקדש. שהרי ה' אינו שוכן במשכן בתקופה זו, אלא בישראל; וזיקת מפגש וויעוד מתקיימת כל העת בין ישראל לה' המתגלה להם והשוכן בתוכם. אבל מיום ששכן ה' בביתו ופסקה זיקת הגילוי והוועוד לישראל, הרי טומאתו של ישראל בעירו ובמקומו אינה נוגעת לשכינת ה' הנסתרת במעונה, כל עוד לא נכנס הטמא לבית ה'. הסתירה בין ההלכה שבפשט הכתובים לבין זו שנמסרה בתורה שבעל-פה אינה אפוא אלא ביטוי של הניגוד בין השראת השכינה בישראל בתקופת המשכן לבין דירתה במכון שבתה בתקופת בית הבחירה.

מעתה מתיישב כפתור ופרח מדרש ההלכה (תורת כוהנים, שמיני, פרשה ב, הלכה ט): "ובנבלתם לא תגעו - ברגל". וכלשון הרמב"ם (הלכות טומאת אוכלין, ט"ז, י): "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קודשים, וזה שנאמר בתורה 'ובנבלתם לא תגעו' - ברגל בלבד. ואם נטמא אינו לוקה". מסיום דבריו עולה להדיא, שהלכה זו היא מדאורייתא¹⁰³, אלא שמכל מקום הנטמא אינו לוקה. זאת לפי שאין

⁹⁹ ראה: י" מילגרום, 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 5 (אגב, לדברי מילגרום שם עמ' 3 הנסמך להערה 7 - ראה, לדוגמה, דבריו המפורשים של שד"ל לויקרא, ט"ז, טז); י' ברויאר, 'איסור טומאה בתורה', מגדים ב (מרחשוון תשמ"ז), עמ' 47 ואילך.

¹⁰⁰ וראה: שד"ל שם בשם "אח"מ" (לזהותו של זה ראה 'בשער הספרי' במהדורת שלזינגר, תל-אביב, תשכ"ו); ברויאר שם, עמ' 46. וראה גם ויקרא, ט"ו, לא, ופירושי מילגרום שם וברויאר שם, הערה 9.

¹⁰¹ ראה להלן, הערה 104. וקורב לזה פירש ברויאר שם, עמ' 50-51.

¹⁰² בעל הכתב והקבלה (ויקרא, י"א, ח) רצה לרכך סתירה זו בהסתמך על כך שגם על-פי ההלכה יש מידת חסידות בשמירת טהרה (וכן ברויאר שם, עמ' 52). אולם הלכה זו אין בכוחה לגשר על הפער העצום שבין חיוב כרת למידת חסידות (ואמנם דברי הכתב והקבלה אינם מוסבים על הכתובים שמהם עולה חיוב הכרת שבהישארות בטומאה). וכעין זה כבר השיג ברויאר שם, הערה 4, על ניסיונו של רד"צ הופמן לפתור סתירה זו. עיי"ש.

¹⁰³ שלא כרמב"ן לויקרא שם, וראה משנה למלך לרמב"ם שם ועוד, וראה עתה ערך 'טהרה' באנציקלופדיה תלמודית, כרך יט, ציון 356 ואילך.

כאן איסור על מעשה ההיטמאות שעשה, אבל יש כאן מצווה להיות 'טהור' (מוזהרין להיות טהורים), וכדרך שנתפרש לעיל הכתוב: "ובנבלתם לא תגעו" - כדי שלא תתחייבו ליטהר¹⁰⁴. אלא שלהלכה הדברים אינם אמורים אלא ברגל. והדברים לכאורה מרפסן איגרי. מה לכתוב זה, שאין בו אפילו רמז לרגל, ולמצנות הרגלים?

אך לדרכנו, הרי כבר נתבאר שבמדבר היה היחס בין ישראל לשכינה בכל השנה - כמות ששרר בבית עולמים בזמן הרגלים. וזוהי אפוא כוונת מדרש ההלכה: הכתוב המחייב טהרה מן הטומאה עוסק, כפשוטו, בכל השנה, ולא רק ברגל; אלא שהדברים אמורים דווקא לתקופתו של הכתוב, תקופת אוהל מועד במדבר. ואילו להלכה הנוהגת בבית עולמים לא תחול חובת הטהרה אלא ברגל. שהרי ברגל פותח ה' את ביתו לכל ישראל לראות וליראות, וגילוי שכינה שנהג במדבר חוזר ונוהג שוב לזמן הרגל. לפיכך חובה על כל ישראל ליטהר ברגל, אפילו אינם נכנסים בפועל למקדש¹⁰⁵ - כדרך שהייתה חובה זו נוהגת במדבר בכל השנה. אלא שבמדבר מי שנשאר בטומאתו לאורך זמן¹⁰⁶ ולא נטהר - היה מתחייב בכרת; ואילו בתקופת בית עולמים, כיוון שכל חובת הטהרה מצטמצמת לשבוע הרגל בלבד, לא נותרה הימנה אלא המצווה שלכתחילה; והמבטל מצווה זו ולא נטהר אינו מתחייב בכלום, לפי שסוף שבוע הרגל להסתיים ותחזור שכינה לסתר, וכבר אין בכוחו של זה לטמא את מקדשה.

1. היחסים הפנימיים באוהל מועד כנגד אלה שבמקדש

כדרך שהבדל גדול יש בין מעמד הארון באוהל מועד למשמעו ב'מקום אשר יבחר', כך יש לעמוד על שאר שינויים שנשתנו היחסים הפנימיים בין רשויות אוהל מועד משהפך למקום אשר יבחר ולבית עולמים. כבר נתבאר כי אוהל מועד כשמו כן הוא - מקום התועודותם של ה' וישראל. במקום מפגש זה מתקיימת פעילות כפולה במקביל: ה' נגלה לישראל, וישראל עובדים לה'. כך היה אף בהר סיני: ה' נגלה לישראל מראש ההר, וישראל הקריבו לה' על

¹⁰⁴ הרמב"ם הולך בזה בעקבות לשונו של ר' יצחק (ר"ה, טז, ע"ב): "חייב אדם לטהר עצמו ברגל" - ולא נקט איסור על הטומאה. ומכאן תשובה לקושיית בעל טורי אבן שם, מנא לן חיוב טהרה בנוסף לאיסור ההיטמאות (ע"ש), שהרי באמת אין כאן אלא חיוב טהרה, הנלמד בדרך של עשה הבא מכלל לאו, וכלשון ר' יצחק והרמב"ם. וראה מה שכתבתי במאמרי 'לאווין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם', המעין, טבת תדש"ס. עמ' 40 (אך ספק אם בעל איי היס שהובא שם אכן נתכוון לכך י וראה עתה אנציקלופדיה תלמודית שם, הערה 362). ועיין גם פירוש הר"פ פלא לספר המצוות של רס"ג, כרך א, סט ע"א, ד"ה ועכ"פ.

¹⁰⁵ על כך שזוהי שיטת הרמב"ם, ראה: צל"ח לביצה, יח, ע"א; הר"פ פלא שם, סח, ע"ג ואילך, ועוד. ברם, לדרכנו אין להסיק מזה שלדעת הרמב"ם חובת טהרה זו חלה אף בראש השנה וביום הכיפורים; אלא ודאי דווקא ברגלים הדברים אמורים, שבהם דווקא חלה מצוות ראיית פני ה'; וקדושת היום המיוחדת למצווה זו היא הגוררת את חיוב הטהרה, אף כשאינו נכנס למקדש. וראה מדרש הגדול לויקרא א (מהדורת שטיינלץ, עמ' כח): "ובנבלתם לא תגעו - ברגל בלבד, שכל ישראל חברים ברגל, שנאמר בבוא כל ישראל - כולם ראוין לביאה".

¹⁰⁶ לא נתבאר בכתוב שיעור הזמן שהשוהה בו בטומאה מתחייב בכרת. ולא מצינו ביטול מצוה שאינה תלויה בזמן מסוים המחייב כרת כעין האמור כאן אלא במי שעבר ולא נימול, שלפי שיטת הרמב"ם (הלכות מילה, א, ב) "אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל". ועיין פירוש המשניות לרמב"ם, שבת, י"ט, ו. אך עיין השגות הרמב"ד שם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"מזבח תחת ההר" (שמות, כ"ד, ד). אין המזבח תופס רשות לעצמו, הנבדלת מרשותו של ה'; אלא ה' בראש ההר והמזבח בתחתיתו, ה' בין הכרובים והמזבח בפתח האוהל. ויעוד הוא זה ומפגש. לפיכך חוזרת תורה ומדגישה שאין המזבח ועבודת הקרבנות אלא בפתח האוהל¹⁰⁷. וכשם שתחתית ההר היא טפלה להר וחלק ממנו, כך פתח אוהל מועד טפל לאוהל וחלק הימנו הוא. אין כאן שתי רשויות נפרדות, אף שמחיצות יש בין חלקי האוהל האחד.

לא כן הוא בבית הבחירה. אין כאן רשות אחת ואוהל אחד, ואין המזבח עומד בפתח האוהל. אלא מקומות מקומות הם, התופסים כל אחד רשות לעצמו: בית ה' מכאן - ומזבח לעבודת ישראל מכאן: "ויאמר דויד: זה הוא בית ה' האלהים - וזה מזבח לעלה לישראל" (דבה"א, כ"ב, א). ולכך מוצאים אנו שכדרך שנבחר מקומו של בית ה', כך נבחר אף מקומו של המזבח; אין אנו אומרים שמקום המזבח תלוי במקום המקדש, כעין 'פתח אוהל מועד', אלא מקומו נקבע מכוח עצמו: "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם" (רמב"ם, הלכות בית הבחירה, ב', א, עיי"ש)¹⁰⁸. עבודת הקרבנות אינה נעשית עוד בזיקת מפגש וויעוד עם שכנית ה' המתגלה מבין הכרובים, אלא ה' יושב בסתר ביתו, ורשות נפרדת היא העומדת להם לישראל, לעבוד בה את עבודתם כנגד בית ה'¹⁰⁹.

¹⁰⁷ ראה: שמות, כ"ט, מב; שם, מ', כט; ויקרא, א', ג, ה.

¹⁰⁸ ועיין חידושי הר"י הלוי לרמב"ם, במכתבים שבסופו, פא, ע"א. ועיין רמב"ם, שם, ה"ב, שבמקום המזבח נברא אדם הראשון, ו"אמרו חכמים: אדם ממקום כפרתו נברא". ואילו ביחס למקום המקדש, הרי קיימא לן שמאבן השתייה שבקודש הקודשים הושתת העולם (ראה תוספתא יומא, פ"ב, מהדורת ליברמן, עמ' 238, ובמקבילות שצוינו בתוספתא כפשוטה שם). ונמצא שמקום בית ה' הוא מקום בריאת העולם, ומקום המזבח - מקום בריאת האדם.

¹⁰⁹ על-פי זה יש להבין את שיטת הראב"ד בהשגותיו למניין המצוות שבראש ספר מדע, עשה כ. הרמב"ם מונה שם את הקמת בית הבחירה, הכוללת - לשיטתו בספר המצוות שם - אף את עשיית כל הכלים. וכתב שם הראב"ד: "א"א, ולמה הניח לבנות מזבח אבנים שלמות!" נמצא לשיטת הראב"ד, שאף שאין למנות את עשיית שאר כלי המקדש, מ"מ עשיית מזבח העולה צריכה להימנות כמצווה בפני עצמה. (נשאלו נתכוון הראב"ד לא לעצם עשיית המזבח, כי אם לדין אבנים שלמות, כביאורו של ר"מ סאוויצקי, בריכת המלך על מניין המצוות לרמב"ם, עשה כ, עמ' ה, הרי היה לו למנות כמצוות אף פרטי עשייה נוספים, כגון כבש וכל כיוצא בו). ותמוה, מה בין המזבח לשאר כלי המקדש, שאינם נמנים אף לראב"ד? (וראה: ר"מ אילן, תורת הקדש, ב, ס"י יא אות ג). אך על-פי האמור בפנים יש לומר שאמנם עשיית בית המקדש כוללת את כל הכלים **שבתוכו**, שכן מצווה זו גדרה הכנת בית לה', וגדר זה כולל אף את כלי הבית וריהוטו, ואף את תשמישי העבודות שבבית שהן עבודות צורך גבוה, כביכול צורך מגוריו בבית. מה שאין כן מזבח החיצון המשמש לא את ה' כי אם את ישראל, ועבודתו צורך הדיוט, צורך כפרת ישראל, ואין זה מכלי בית ה', כי אם מכליהם של ישראל העובדים לפניו. לפיכך שתי מצוות הן: מצוות עשיית בית לה', הכוללת את כל כליו, ומצוות עשיית מזבח לישראל. ומשום כך, הא דקיימא לן שמקריבים אף-על-פי שאין בית, אינו אמור אלא בקרבנות ש"מקריבים על המזבח הזה" (רמב"ם, הלכות בית הבחירה, ב', ד), אבל עבודת שאר הכלים הפנימיים טעונה דווקא בית (עיין ירושלמי שקלים, פ"ד, ה"ב, ועיין מקדש דוד, קודשים, ס"א אות א, ותורת הקדש להר"מ אילן, א, ירושלים, תשמ"ב, ס"ד, ומשמר הלוי לזבחים, ס"י קח): שעבודת ישראל על גבי המזבח אינה זקוקה לבית ה' (אלא רק למקומו של בית זה, שתייעשה כנגדו), אבל עבודת הכלים הפנימיים, שהיא עבודה לצורך גבוה הדר בביתו, אינה מתקיימת אלא כשהבית אכן קיים. ואפשר שמשום כך נקט הראב"ד את הכתוב דאבנים שלמות, העוסק במזבח שבבית עולמים דווקא (שהרי במשכן לא היה אלא מזבח נחושת); שדווקא בבית עולמים אלו הן שתי רשויות נפרדות, מה שאין כן במשכן שהמזבח עומד פתח אוהל מועד, ואין כאן שתי רשויות כי אם פגישה וויעוד, כמתואר בפנים. ומצוות הקמת אוהל מועד כוללת אמנם בתוכה אף את עשיית מזבח הנחושת (אף לראב"ד), שאף עבודתו חלק מן הויעוד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לפיכך באמת אין המזבח שבבית הבחירה עומד בפתח הבית, כמות שהיה מזבח הנחושת מצוי "פתח אוהל מועד". שהרי בבית הבחירה היה אולם, שהיה מפסיק ומפריד בין העזרה, שבה עמד המזבח, לבין ההיכל (מלכ"א, ו', ג). אולם זה "נקרא פתח ההיכל דלפנים, מפני שהוא בית שער של" (ריטב"א, עירובין, ב', ע"ב)¹¹⁰. כל עצמו של האולם לא היה כלל באוהל מועד¹¹¹, ולפיכך לא הייתה בו חציצה של רשות כלשהיא בין המזבח לאוהל; ואף-על-פי-כן האולם הוא מן "הדברים שהם עיקר בבנין הבית" (רמב"ם, בית הבחירה, א', ה). ביאורו של חידוש זה שנתחדש בבית עולמים עולה עתה מאליו¹¹²: באוהל מועד רשות אחת היא הכוללת בתוכה את האוהל ואת המזבח שבפתחו; אך בבית עולמים שתי רשויות נפרדות הן: בית ה' מכאן ומזבח לישראל מכאן, ואין האחרון בפתחו של הראשון וחלק הימנו. האולם הוא אפוא פתח הבית, ובו מתגלמת אותה חציצה שבין שתי הרשויות¹¹³.

מעתה יש בידינו לפרש שתי הלכות חמורות בסדר עבודת יום הכיפורים. לאחר תיאור ההזאות בקודש הקודשים (ויקרא, ט"ז, יד-טו) נאמר (שם, טז-יח):

וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם. וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל. ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב.

מהו "המזבח אשר לפני ה'!" לפי ההלכה הכוונה כאן למזבח הקטורת¹¹⁴, שהוא הטעון

¹¹⁰ וראה רד"ק למלכ"א, ו', ג: "נקרא בלשון המקרא אולם מה שנקרא בלשון הגמרא בית שער". וראה דעת מקרא לדבה"א, כ"ח, יא, הערה 21.

¹¹¹ עירובין, ב, ע"א, רש"י שם, ד"ה והא; והדבר מוכח במקראות.

¹¹² הר"י מרצבך שם (לעיל, הערה 82), עמי' שסט, מבאר שאת תפקידו של האולם מילאו במשכן העמודים, שביניהם היה המקום שבין החצר לקודש; ובמקדש שלא היו עמודים, גבנה במקומם האולם. ולעני"ד דוחק גדול להשוות את בינות העמודים למלוא היקפו של האולם אפילו על דרך דרוש. לדרכו של הר"י מרצבך אף קשה להבין מדוע לא הקים גם שלמה עמודים כעמודי המשכן (נוסף לעמודי יכון ובעוז) - אם אמנם יש לבינות העמודים תפקיד חשוב שכזה, בנוסף לשימוש העמודים לתליית המסך.

¹¹³ אמנם קיימא לן ששלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים (עירובין, ב, ע"א, ושי"נ; רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות, ה', ה, ונראה לכאורה מזה שאף בבית עולמים צריכה עבודת המזבח להיחשב כעשויה פתח אוהל מועד. ברם כבר הקשה הרשב"א (בחידושו לזבוחות, טז, ע"א), כיצד מתיישבת הלכה זו עם הא דנקטינן כי מקריבים אע"פ שאין בית, וממילא אע"פ שאין דלתות ההיכל פתוחות. ותירץ הרשב"א: "ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים, דאיכא פתח ואיכא דלתות". (ויסוד מפורש לדבריו בתוספתא עדויות, פ"ג לגירסת כתבי-היד, ראה תוספת ראשונים שם, עמ' 185, ד"ה ששוחטין, וראה תורת הקדש להר"מ אילן, א, ירושלים, תשמ"ב, ס"ד.) ונראה שכוונתו שאין כלל צורך שיישחטו השלמים בפתח ההיכל הפתוח, אלא יש רק מניעה שלא יישחטו כאשר הוא נעול וחוצץ בין המזבח להיכל. ולכן כשאין כלל בית. ואין מה שחוצץ ומפריע - הרי השלמים כשרים אף שלא נשחטו פתח ההיכל. (וראה: לקוטי הלכות לבעל חפץ חיים, זבחים פרק ה', פיעטרקוב תרס"ג, לד ע"א, זבח תודה; מקדש מלך לרצ"פ פרנק, ירושלים, תשכ"ח, עמ' סט ואילך). ונמצא שאין כל ראייה מהלכה זו שעבודת המזבח בבית עולמים נחשבת כפתח אוהל מועד; ולא מוכח מכאן אלא שאף-על-פי ששתי רשויות הן, בית ה' ומזבח לישראל, מכל מקום עבודת הקרבנות פסולה כאשר יש חציצה וחסימה ביניהן, שהרי חציצה זו עלולה להיראות כאילו אין ישראל עובדים לפני ה' ח"ו.

¹¹⁴ ראה תורה שלמה על אתר, אות קעח; רמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים, ג', ה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כפרה ביום הכיפורים, כמפורש בספר שמות (ל', י). ואילו מזבח העולה אינו זקוק לכפרה כלל במסגרת עבודת יום הכיפורים. ברם, יש להבין אם כן מה נשתנה מזבח הקטורת משאר הכלים העומדים בקודש, שאינם טעונים כפרה כשלעצמם, ודי להם כנראה בכפרה הכללית שמתכפר האוהל - על כל אשר בו. ואמנם, מפשוטו של מקרא נראה, שהכוונה ב"מזבח אשר לפני ה'" היא למזבח החיצון¹¹⁵, שאף הוא, הואיל ומצוי ב"פתח אוהל מועד", הרי הוא "לפני ה'" (שמות, כ"ט, מב; ויקרא, א', ג, ועוד), כמות שנתבאר לעיל. שהרי הכתוב (שם, לג) אומר: "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר". ומשמע שכדרך שחילוק רשויות יש בין "מקדש הקדש" (= קודש הקודשים) ל"אהל מועד" (= הקודש), כן "המזבח" עומד לעצמו, מחוץ ל"אהל מועד". ולפי זה היה נראה, שכשם שהמנורה והשולחן מתכפרים בכפרה הכללית של האוהל, הוא הדין המזבח הפנימי; ודווקא מזבח העולה, העומד מחוץ לאוהל, הוא הטעון כפרה בפני עצמו, כדרך שאף הכהנים ועם הקהל זקוקים לכפרה לעצמם.

ואמנם, לשון "ויצא אל המזבח" מוכיחה לכאורה להדיא, שהמדובר במזבח החיצון. שהואיל וכבר כיפר את אוהל מועד ("וכן יעשה לאהל מועד"), נמצא שכבר יצא מקודש הקודשים. לאן אפוא נותר לו לצאת משם - אם לא למזבח החיצון, שמחוץ לאוהל¹¹⁶? אלא שכאן מגיעים אנו להלכה נוספת של חז"ל, הטעונה ביאור. שכן באמת לא נתבאר בכתוב כלל כיצד היא כפרת האוהל; וחז"ל הם שקבעו, כי כפרה זו נעשית על-ידי הזאת הכוהן העומד בקודש על הפרוכת שבינו לקודש הקודשים¹¹⁷. ותמוה מאוד, כיצד לא הזכיר הכתוב דבר עיקרי שכזה, וקָטַתם את הכפרה ללא ביאור¹¹⁸?

¹¹⁵ כן פירש רב"ע שם (ולא כוייזר במהדורתו שם, הערה 43, ההולך בעקבות המשבשים כוונתו מפני ניגודה להלכת חז"ל: ראה מחוקקי יהודה שם, קרני אור, אות טו), וכן פירשו רוב החוקרים המודרניים. רד"צ הופמן בפירושו שם שולל ביאור זה בטענה שהביטוי "אשר לפני ה'" בא להגדיר ולסיים באיזה מן המזבחות מדובר כאן, ואם כן הרי ודאי מזבח הקטורת הוא יותר "לפני ה'" ממזבח החיצון. ברם, נראה שהצורך בהגדרת המזבח כ"לפני ה'" אינו בא להבחין ממזבח אחר, אלא כדי לנמק את הצורך בכפרתו: יש צורך לכפר אף על המזבח החיצון - לפי שאף הוא "לפני ה'", ואף טומאתו יש בה משום טומאת מקדש וקודשיו הטעונה כפרה ביום הכיפורים. וראה להלן.

¹¹⁶ חז"ל, שעמדו כמובן על קושי זה, פירשו (ראה תורה שלמה שם אות קעט) שצריך הכהן להזות על המזבח כשהוא עומד לפנים הימנו, ולא בין הפרוכת למזבח, וזהו לשון "ויצא" - היינו ויצא מבין הפרוכת למזבח, שם עמד כשהיזה על הפרוכת, ונעמד לפנים מן המזבח, להזות משם על גביו. ברי שביאור זה הוא על דרך הדרש, שהרי אין רמז בכתוב למקום עמידת הכהן בכפרתו על הקודש, ואף לא מצינו לשון "ויצא אל" על הליכה ממקום למקום בתוך אותה רשות (ולא כרנ"ה ויזל בביאורו שם ע"ש). ולפי פשוטו של מקרא רצה רד"צ הופמן שם ליישב לשון "ויצא" באמרו שהמשפט (בפסי טז) "וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם" הוא מאמר מוסגר, "והתיאור הראשי משאיר את הכהן גדול עוד בקודש הקודשים". שהרי נאמר מיד בהמשך: "...בבאר לכפר בקדש עד צאתו" - ו"קדש" בפרשה זו הרי אינו אלא קודש הקודשים. נמצא שעדיין מצוי הכהן בקודש הקודשים, ומכאן הרי הוא יוצא אל הקדש ומכפר שם על המזבח. אלא שלדרך זו קשה מאוד להבין מדוע כל עצמה של כפרת הקודש, המהווה לפי האמור להלן (פסי' כ, לג) חלק מרכזי מִכְפַּרְת היום, אינה אמורה לפי זה אלא דרך מאמר מוסגר, שלא במקומה.

¹¹⁷ ראה: משנה יומא, ה', ד, וברייתא שם, נו, ע"ב, ובמקבילות; רמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים, ג', ה. ¹¹⁸ ואמנם ר"י אברבנאל, המביא כאן את פירוש חז"ל בשם רש"י מסייג וכותב: "ויותר נכון לפרש שכן יעשה לאוהל מועד כשיזה מן הדם על מזבח הזהב". ולפי זה אמנם לא נאמר כאן דבר בדרך רמז, שהרי כפרת המזבח מפורשת בכתובים; וכל זאת בניגוד גמור להלכה. ולגופו של הפירוש, המזהה את כפרת המזבח עם כפרת האוהל הרי אין הוא מתיישב עם ההבחנה המפורשת בכתובים (פסי' כ, לג) בין כפרת הקודש לכפרת

אכן, מפשוטו של מקרא נראה שאין כפרת האוהל נעשית על-ידי הזאה על הפרוכת - דבר שאין לו רמז בכתוב. אלא סתם הכתוב דרכה של כפרה זו - לפי שאין היא שונה במאומה מדרכה של כפרת קודש הקודשים: "וכן יעשה לאהל מועד" - כדרך שעשה לקודש הקודשים. קודש הקודשים מתכפר על-ידי הזאה על הכפורת הנזכרת בסמוך שם, והוא הדין הקודש: לאחר שהיזה הכוהן על הכפורת כדי לכפר בזה את קודש הקודשים, הרי הוא חוזר ועושה אותה פעולה עצמה - הזאה על הכפורת - כדי לכפר בזה אף על הקודש. עתה מתפרשים הכתובים כפשוטם וכמשמעם: "וכפר על הקדש" - על-ידי הזאה על הכפורת - "מטמאת בני ישראל ומפשיעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה" - פעולה זו ממש שנית - "לאהל מועד" - היינו לצורך כפרת אוהל מועד, אך לא באוהל מועד. ודווקא כעת מובן אף ההמשך: "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו". שהרי הואיל וכבר נזכרה כפרת אוהל מועד, נמצא - לפי המקובל - שכבר יצא מן ה'קודש' (= קודש הקודשים), ומה מקום לחזור כאן לכפרתו ב'קודש'!¹¹⁹ אך לדרכנו הדברים אכן כסדרם: כבר כיפר הוא את האוהל - אך זאת עשה בהזאה על הכפורת שב'קודש'; וכאן אפוא המקום לומר שכל אדם לא יהיה באוהל כל עוד מכפר הכוהן ב'קודש' - הן על ה'קודש' עצמו והן על האוהל¹²⁰.

לפירוש זה, לשון "וְיִצָּא" אינו מוכיח כלל שמדובר במזבח החיצון, שהרי עד כה עמד בקודש הקודשים, ויש לו אמנם לצאת אל מזבח הקטורת שבקודש. ונמצא מעתה ששתי ההלכות הללו שקיבלו חז"ל סותרות לכאורה זו לזו: אם מדובר במזבח הפנימי - על כורחנו כפרת האוהל נעשית בקודש הקודשים, ולא על גבי הפרוכת; ומשום כך יש מקום ללשון "וְיִצָּא". ואם כפרת האוהל נעשית מתוכו, ולא בקודש הקודשים, על כורחנו המזבח הנדון אינו אלא מזבח החיצון. והנה, מפשוטו של מקרא עולה, כפי שנתבאר לעיל, כי כפרת האוהל נעשית מקודש הקודשים, וכי המזבח כאן הוא מזבח החיצון - בסתירה להלכה שנמסרה בתורה שבע"פ בשני העניינים גם יחד. והדברים צריכים אפוא ביאור.

ונראה ששתי הלכות אלה של חז"ל נובעות מן השינוי שנשתנו היחסים הפנימיים שבתוך בית עולמים מאלה ששררו באוהל מועד. כבר נתבאר שהאוהל כולו אחד הוא, והמזבח עומד

המזבח. (שוב מצאתי שלדברי אברבנאל כיוון קנובל בביאורו כאן, המובא על-ידי רד"צ הופמן כאן; הופמן אף דוחה כדברינו, אף שלא ראה שכבר קדמו אברבנאל.)

¹¹⁹ רד"צ הופמן פותר קושי זה, כמובא לעיל, הערה 116, באמרו ש"וכן יעשה לאהל מועד" אינו אלא מאמר מוסגר; וכבר תמחנו על כך לעל שם.

¹²⁰ וזהו כנראה אף הטעם לכך שכל אדם לא יהיה באוהל, אף שהכפרה נעשית רק בקודש, שהרי כפרה זו הנעשית ב'קודש' מוסבת אף על האוהל כולו ויש להוסיף כי מעתה נראה שהיחס בין הזיית חטאות הפנימיות לכפרת האוהל בעם הכיפורים מתבאר כך: כפרת האוהל והקודש שבחטאות הפנימיות ראוי היה שתיעשה אף היא על-ידי הזאה על הכפורת, שהיא לב לבו של האוהל כולו; אך הואיל ובשאר ימות השנה אין הכהן רשאי ליכנס לקודש הקודשים יראה להלן הערה 131), לכך מכפר הוא את האוהל בחטאות פנימיות על-ידי הזאה על הפרוכת "לפני ה'" (ויקרא, ד', ו). שהרי הפרוכת סוככת "על הארץ" (שמות, מ', ג), והזאה עליה היא מעין הזאה על הכפורת, כשאי אפשר ליכנס למקום הכפורת ממש. וראה שמות, ל', 1: "לפני הפרכת אשר על ארץ העדת לפני הכפרת". והוא אשר שנינו על הזאת חטאות הפנימיות בתורת כוהנים, דיבורא דחובה, ג', י: "אל פני הפרוכת... מלמד שהוא מכוון כנגד הבדים", שהרי יסודה של הזאה זו בכפרת עצמה.

בפתחו והרי הוא לפני ה'. אף הפרוכת שבין הקודש לקודש הקודשים אינה מחיצה של ממש כקרשי המשכן, שכן מקודש הקודשים נגלה ה' למשה וישראל ומדבַר אתם, וגילוי זה יוצר זיקת מפגש וחיבור בין הקודש לקודש הקודשים, והכול יחד רשות אחת. לפיכך, כפרת אוהל מועד הנעשית ביום הכיפורים זוקקת אף את כפרת המזבח החיצון, משום שמזבח זה אינו עומד ברשות נפרדת מן האוהל, אלא כשם שהפתח מהווה חלק מן האוהל, אף המזבח העומד בפתח טפל לאוהל וחלק הימנו. כפרת האוהל אינה נשלמת אפוא ללא כפרתו של המזבח שבפתחו.

הוא הדין באשר לדרך כפרת הקודש: הואיל והקודש הוא רשות אחת עם קודש הקודשים, לכך מתכפר הוא באותה הדרך: כשם שקודש הקודשים מתכפר על-ידי הזאת הכפורת, הוא הדין בקודש; שאין לומר שהכפורת המכסה את הארון מצויה דווקא בקודש הקודשים, ורשות נפרדת וחלוקה היא מן הקודש, ולכך כפרתה לא תועיל עבורו; אלא הכפורת היא מרכזו ולבו של האוהל כולו, ושני חלקיו אחוזים וזקוקים זה לזה. לפיכך בתחילה מזה הוא על הכפורת לכפרת קודש הקודשים, ולאחר מכן חוזר ומזָה על הכפורת לכפרת הקודש.

ברם, בבית עולמים העניין שונה. מזבח העולה כלל אינו זקוק לכפרה במסגרת כפרת הבית, שהרי אין הוא חלק מן הבית כלל, ותופס הוא רשות לעצמו: הבית הוא בית ה', והמזבח - מקום עבודתם של ישראל, כדלעיל. בית ה', השוכן אתם בתוך טומאותם, זקוק לכפרה; אבל המזבח מעיקרא אינו חלק מבית ה', ואינו אלא כלי תשמישם של ישראל, ולכך אין בטומאתו אותה טומאת מקדש וקודשיו המחייבת כפרה ביום הכיפורים. ההלכה שנמסרה בתורה שבעלפה, שהמזבח המתכפר ביום הכיפורים אינו אלא מזבח הקטורת, אינה מתיימרת אפוא להתאים לפשוטו של מקרא בסדר עבודת יום הכיפורים, שהרי מקראות אלה אמורים באוהל מועד, ובו אמנם טעון מזבח החיצון כפרה. ההלכה בתורה שבעל-פה נמסרה ביחס לבית עולמים. מהו אפוא מקורה של כפרת המזבח הפנימי, הואיל ובכתוב מדובר במזבח החיצון! דבר זה מפורש בספר שמות, בסמוך למצוות עשייתו של מזבח הקטורת: "וכפר אהרן על קרנתיו אחת בשנה מדם חטאת הכפרים אחת בשנה יכפר עליו לד'רתיכם קדש קדשים הוא לה'" (ל', י). מכאן אפוא מקור כפרתו של המזבח הפנימי ביום הכיפורים, הנוהגת אף בבית עולמים; ואילו בסדר העבודה שבויקרא מבוארת כפרת מזבח החיצון - שאינה נוהגת אלא באוהל מועד.

אלא שכאן יש לשאול, ראשית, מדוע לא נכללה כפרת המזבח הפנימי בסדר העבודה שבויקרא, ועוד, מה נשתנה מזבח זה משאר כלי האוהל שאינם טעונים כפרה מדם חטאת הכיפורים. אך שאלות אלה מתיישבות מאליהן משעה שמבחינים אנו בכך, שמזבח הקטורת אינו כלל חלק מן האוהל וכליו, אלא רק תשמיש למצוות הקטורת¹²¹. לדעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, עשה לג), כלי המשכן אינם חלק מן המשכן עצמו, "שאינן הכלים חלק מן הבתים"; ולכך מצוות עשיית המשכן אינה כוללת לדעתו את עשיית כליו. אף-על-פיכך, מסביר הרמב"ן, אין למנות את עשיית הכלים כמצוות בפני עצמן, לפי שעשייתם כלולה

¹²¹ לאמור להלן השווה דברי דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו בספרו פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 553, ודוק. ואילו בגוף העניין נקטנו דרך שונה מעיקרה, מן הטעמים האמורים בפנים.

במצוות העבודה התלויות בהם; מצוות הדלקת הנרות, לדוגמה, כוללת כבר בתוכה אף את עשיית המנורה שעליה מדליקים, וכן בשאר הכלים.

אך מפשוטו של מקרא בפרשיות עשיית המשכן נראה, שיש להבחין בזה בין הכלים השונים: ארון, שולחן ומנורה, וכן מזבח העולה, נכללו בפרשת עשיית המשכן (שמות, כ"ה, א כ"ז, יט). שכן כלים אלה הם אכן חלק מן הבית וכלולים בעצם מהותו: אוהל מועד מחייב מתוך עצם הגדרתו את עשיית הכלים הללו, ובלעדיהם אין זה אוהל מועד. ברם, מזבח הקטורת, אף שעומד בתוך המשכן, לא נזכר כל עיקר באותה פרשה, והרי היא מסיימת את תיאור המשכן בלא שפקדה מזבח זה. מזבח הקטורת לא נזכר אלא לאחר תיאור נר התמיד¹²², בגדי כהונה, קרבנות המילואים וקרבנות התמיד (שם, כ"ז, כ-כט)¹²³. והוא הדין לכיור ולכנו, שאף-על-פי שעומדים הם בחצר המשכן לא נזכרו כלל בתיאורה של זו שבפרשת עשיית המשכן, ואין הם מופיעים אלא לאחר מצוות מחצית השקל (שם, ל', יז-כא). נראה אפוא כי שני הכלים הללו אינם חלק ממושגו של האוהל, ואף בלעדיהם הרי זה אוהל מועד לכל משפטי; אין הם חלק מן **האוהל** וריהוטו, אלא צורך מצוות **העבודה** הנעשית בו. ומסקנה הלכתית מכך: מזבח הקטורת אינו חלק מן הריהוט של האוהל, אלא תשמיש מצוות הקטורת, ולפיכך "מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו"¹²⁴, ללא מזבח. שכן מזבח הקטורת אינו תכלית בפני עצמה ואין הוא חלק מבניין האוהל; כל עצמו אינו אלא צורך הקטורת - ולכן נוהגת זו אף בלעדיו. והוא הדין באשר לכיור וכנו, שאינם חלק מעצם מושג האוהל, אלא רק תשמיש הרחיצה. ומשום כך אף כאן קיימא לן שקידוש ידיים ורגליים כשר אף משאר כלי שרת, ואין הרחיצה מן הכיור אלא מצווה שלכתחילה¹²⁵. והוא שכתב ר"י בכור שור בפירושו על פרשת הכיור (שמות, ל', יח): "לפי שאינו אלא **הכשר מצווה** לא מנה עשייתו למעלה עם שאר הכלים, שלא היה אלא לרוחץ הכוהנים". וכן ביאר בעל משך חכמה (בפרשת תצוה, ד"ה ועשית מזבח) ביחס למזבח הקטורת, עיי"ש¹²⁶.

¹²² ליחסה של פרשת נר התמיד (שמות, כ"ז, כ-כא) לפרשת המנורה (שם, כ"ה, לא-מ), ראה מה שכתבתי בכתב העת מעליות ו (תדש"ס), עמ' 51 ואילך, ואכ"מ.

¹²³ וכבר עסקו בקושיה זו ראשונים ואחרונים, וראה כל שצוין בתורה שלמה לשמות, ל', אות א. לדחיית הדעה המקובלת במחקר המקרא החילוני באשר לתמיהה זו, ראה: מ' הרן, 'המערך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית', ספר היובל ל' קויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' מ ואילך; אלא שהרן פוטר עצמו בפשטות מבקשת פתרונה של התמיהה; עיי"ש.

¹²⁴ זבחים, נט, ע"א; רמב"ם, הלכות תמידין ומוספין, ג', ב. וכבר קישר מהר"ם גלנטי הלכה זו, בדרך של חידוד גאה, לתמיהה בדבר מיקומה של פרשת המזבח, כדבריו בסוף ספרו קרבן חגיגה, ונציה, תס"ו, נה, ע"א: "מזבח הקטורת שנעקר מקטירין קטורת במקומו וכו', דהיינו רמז **שנעקר ממקומו שהיה ראוי ליכתב למעלה בפ' תרומה** ונעקר ממקומו להודיע שאינו מעכב... וזו היא אסמכתא גאה וחסודה, בדגמי לא נפקי להו האי דינא, ואנן בס"ד אשכחנא מרגניתא טבא וזכינא בה מקדשי שמים". וראה מקור אחר להלכה זו בתורה שלמה שם, אות יט; וראה להלן, הערה 126.

¹²⁵ זבחים, כא, ע"ב-כב, ע"א; רמב"ם, הלכות ביאת מקדש, ה', י.

¹²⁶ בעל משך חכמה מציע במקום אחר (פקודי, ד"ה ונתת את מזבח הזהב) מקור אחר לדין זה; עיי"ש. ושם הוא אף רוצה לומר שהלכה זו אינה עניין אלא לבית הבחירה, שבו יש למזבח הזהב **מקום** מקודש בקדושתו, ובו אפשר להקטיר אף בהיעדרו; מה שאין כן במשכן, שאין בו כלל קדושת מקום, וההקטרה שם טעונה דווקא מזבח. עיי"ש ואכמ"ל.

מעטה מתיישבות שתי שאלותינו כאחת. סדר עבודת יום הכיפורים שבויקרא מתאר את כפרת קודש הקודשים, אוהל מועד והמזבח (= מזבח החיצון). כפרת האוהל על שני חלקיו כוללת ממילא את הכלים המהווים חלק ממנו - הארון, השולחן והמנורה. מזבח הקטורת, שאינו מהווה חלק ממושג האוהל, אינו מתכפר בכפרה הכללית של האוהל. אך הואיל ומצד הלכות העבודה מצוות המזבח לעמוד בתוך האוהל, נמצא שטומאת המזבח יש בה משום פגם, מפני מקום עמידתו, אף-על-פי שאין הוא חלק ממושג האוהל. לפיכך, במסגרת מצוות המזבח נאמרה אף מצוות כפרתו: כפרה זו אינה חלק מכפרת האוהל המתוארת בויקרא, כשם שהמזבח אינו חלק מן האוהל, כתיאורו בפרשת תרומה. כפרה זו, שאינה נובעת אלא ממצוות העבודה, מתוארת כחלק מאותה מצווה. ומשום כך דווקא כפרת מזבח הקטורת נזכרת בשמות שם, ולא כפרת שאר כלי המשכן; שהרי לכפרת המשכן וכליו נתייחדה פרשה בפני עצמה, ורק מזבח הקטורת לא נכלל בה, מן הטעם שנתבאר. ואילו הכיור וכונו, שאינם עומדים בתוך האוהל, ואף לא בפתחו¹²⁷, אינם טעונים כפרה כלל ועיקר, שאין בטומאתם משום אותה טומאת מקדש וקודשיו המחייבת כפרה ביום הכיפורים.

וכך יש לומר מעטה אף ביחס לכפרת הקודש: פשוטו של מקרא, המתאר את כפרת הקודש על-ידי הזאה על הכפורת, מכוון לדרך הכפרה שנהגה באוהל מועד; שהרי הכפורת היא מרכזו של האוהל האחד כולו, וכפי שנתבאר. אבל ההלכה שנמסרה בתורה שבעל-פה, שאין כפרת הקודש אלא מתוכו בהזאה על הפרוכת, מכוונת לבית עולמים. שהרי בבית עולמים דרה שכינת ה' במעונה שבדביר, והרי הוא חדרה הפנימי והמוצנע. חילוק רשויות יש אפוא בין הקודש, החדר החיצון, לבין הדביר, החדר הפנימי, שהרי כאן אין שכינת ה' נגלית ומתוועדת מהכא להתם. לפיכך, בבית עולמים החציצה שבין הרשויות אינה מתמצה בפרוכת בלבד; אלא חציצה של ממש יש כאן, כותל של אבני גזית בעובי אמה, הקרוי אמה טרקסין¹²⁸. אף אין הכפורת מהווה מרכזו של הבית כולו, שהרי כבר נתבאר שהארון והכפורת אינם כלל חלק מכלי המקדש של בית עולמים, ובבית שני לא היו שם כל עיקר. כפרת קודש הקודשים נעשית אפוא על-ידי הזאה על **המקום** שבו היה הארון עומד בבית ראשון¹²⁹, והרי היא מתייחסת למקום המסוים הזה שבקרקע, ולא לכלי מכלי המקדש. ומבחינת המקום, הרי מקומות מקומות הם, וכפרת קודש הקודשים אינה מכפרת את הקודש, המצוי במקום אחר. על כורחנו יש להעתיק את כפרת הקודש מקודש הקודשים אל הקודש עצמו, והיא נעשית אפוא על-ידי הזאה על הפרוכת.

מעטה מובנת ההלכה שהעלה ר"ח הלוי מבריסק (בחיידושיו לרמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים, ה', א), כי לשיטת הרמב"ם יש חילוק מהותי בין עבודת ההזאות על הפרוכת לעבודת ההזאות על גבי מזבח הקטורת; שהזאות שעל גבי פרוכת חשובות כעבודות פנים הנעשות בקודש הקודשים, שסדרן מעכב לפי שנאמר בהן 'חוקה', אבל הזאות שעל גבי מזבח

¹²⁷ עיין תורת כוהנים, דיבורא דנדבה, ד', יד: "רי יוסי הגלילי אומר וכו' המזבח פתח אוהל מועד ואיו הכיור פתח אוהל מועד, והיכן היה הכיור נתון, בין האולם ולמזבח משוך כלפי דרום". וכן הוא בזבחים, נח, סע"ב - נט, ע"א.

¹²⁸ ראה ערכה באנציקלופדיה תלמודית, כרך ב. ואף בבית שני, שלא הייתה בו אמה טרקסין (ראה שם, ציון 15 ואילך), מכל מקום היו שתי פרוכות ומרחק אמה ביניהן, ולא כבמשכן (ראה שם).

¹²⁹ ראה לעיל, הערה 89.

הזהב חשובות כעבודות חוץ שאין סדרן מעכב, עיין שם. ולכאורה הדבר תמוה לחלק את ההיכל גופו לשני חלקים, ולומר שחלק ממנו חשוב כיפנים' וחלק כ'חוץ', "ואי אפשר לחכם להבין כזה מסברא", (גליונות החזו"א לחידושי ר"ח הלוי שם)¹³⁰. אך לדרכנו הדברים מתיישבים היטב. שהרי הזאות שעל גבי הפרוכת במקורן לא היו כלל על הפרוכת, כי אם בקודש הקודשים על הכפורת, ומשם נתכפר באוהל מועד אף הקודש. לפיכך חל בהזאות אלו דין 'חוקה' של עבודות פנים, שסדרן מעכב; ואף עתה בבית עולמים, משהועתקו ההזאות הללו לפרוכת, לא פקעה מהן הלכה זו של 'חוקה'. הלכה זו אינה נובעת מעשייה בפנים, אלא להיפך: הואיל ולעבודות אלו יש חשיבות מיוחדת, לכך נעשות הן בפנים ולכך אף סדרן מעכב; הלכך אף משהוצרכנו להעתיק את כפרת הקודש ל'חוץ', לא נגרע מאומה מעצם חשיבותה של העבודה, והרי היא עדיין בכלל עבודות פנים שסדרן מעכב.

ואמנם, בדרך זו, המייחסת את פשוטו של מקרא בסדרי העבודה לתקופת המשכן, ואת ההלכה שבתורה שבעל-פה - לבית עולמים, בדרך זו כבר הילכו ר"ע ספורנו והגאון מוילנא בשני עניינים נוספים. נתבאר בויקרא רבה (כ"א, ז), שבתקופת המדבר רשאי היה הכוהן הגדול ליכנס לקודש הקודשים בכל עת, ולא דווקא ביום הכיפורים; והיתר הכניסה דווקא "אחת בשנה", ולא יותר, אינו מוסב אלא לדורות¹³¹. והוסיף על כך הגר"א¹³², כי פשוטו של מקרא בסדר העבודה נתקיים כשהיה אהרן הכוהן נכנס לקודש הקודשים בהזדמנויות שנכנס, והשינויים שנשתנה סדר זה בהלכה שבתורה שבעל-פה¹³³ אינם מתייחסים אלא לכניסת כוהן גדול הנוהגת לדורות ביום הכיפורים דווקא. הלכה זו ביאר בעל משך חכמה (פ' אחרי, ד"ה בזאת [הראשון]) על-פי שיטת ר"ע ספורנו בפירושו לויקרא, כ"ד, ג. הספורנו עומד שם על כך שמפשוטי הכתובים בהדלקת נרות המנורה ובהקטרת הקטורת במזבח הפנימי עולה לכאורה כי דווקא כוהן גדול כשר לעבודות אלו¹³⁴; וזאת בניגוד לקבלת חז"ל, כי אף כוהן הדיוט כשר בהן¹³⁵. ביישוב הדבר כותב שם ספורנו, כי במשכן אוהל מועד אכן רק הכוהן הגדול היה כשר לעבודות אלו, ורק ביחס לבית עולמים נמסרה קבלת חז"ל, לפי ש"כל ימי המדבר היה עניין המשכן בכל יום כעניינו לדורות ביום הכיפורים, שנאמר בו 'כי בענן אראה על הכפרת'; וזה כי בכל ימי המדבר נאמר 'כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו' וכו'". ולכך דין המשכן בכל יום כדן המקדש ביום הכיפורים; וכשם שביום הכיפורים דווקא כוהן גדול עוסק בעבודות הללו, כן הוא במשכן בכל יום. ועל-פי זה מבאר בעל משך חכמה שם אף את כניסת

¹³⁰ ועיין: רא"ז מלצר, אבן האזל לרמב"ם שם: רי"ד סולובייצ'יק, קונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים. ירושלים, תשמ"ו, עמ' לו, מ.

¹³¹ שיטה זו אינה מוסכמת לכל הדעות, ראה לדוגמה מדרש הגדול לויקרא, א, מהדורת שטיינולץ עמ' כז: "דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש בזאת יבא אהרן אל הקדש - יכול אימתי שירצה יבא כסדר הזה ויבוא? דבר למוד מסופו והייתה זאת לכם לחקת עולם לדרתיכם וגי' אחת בשנה - אחת בשנה הוא נכנס, אינו נכנס כל זמן שירצה". ואף מפשוטו של מקרא אין להכריע כשיטה הראשונה, וראה רד"צ הופמן לויקרא, ט"ו, כד. ואכמ"ל.

¹³² הובאו דבריו בסוף ספר חכמת אדם ובחידושי הרד"ל לויקרא רבה שם ועוד.

¹³³ ראה תורה שלמה על אתר, אות רכה, ועוד.

¹³⁴ שהרי נזכר בהן דווקא אהרן (שמות, ל', ז-ח, ויקרא, כ"ד, א-ד; במדבר, ח', א-ד).

¹³⁵ ראה, למשל, תמיד, ג', ט; ה', ב, רמב"ם. הלכות תמידין ומוספין. ג', ד, ד', ו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הכוהן הגדול לקודש הקודשים, שנהגה במשכן בכל יום - כדרך שנהגה במקדש ביום הכיפורים.

ברם, דברים אלה אינם ברורים. שהרי ההלכה שדווקא כוהן גדול כשר בכל העבודות הנהוגות ביום הכיפורים שנויה במחלוקת ראשונים: יש הסבורים שרק העבודות המיוחדות לאותו יום טעונות כוהן גדול, וממילא הדלקת הנרות והקטרת הקטורת אינן בכלל זה; ואילו הסוברים שאף עבודות אלו טעונות כוהן גדול נוקטים כן אף ביחס לשאר כל העבודות, כגון הקרבת התמיד במזבח החיצון¹³⁶. נמצא שההלכה שהעלה ספורנו מפשט הכתובים, כי דווקא העבודות הנהוגות בתוך האוהל (כהדלקת נרות והקטרת קטורת) הן הטעונות כוהן גדול, אינה מתיישבת על-פי ההשוואה ליום הכיפורים. ואמנם, אף עצם הדברים קשה להתקבל. שהרי מפורש בשמות, כ"ז, כא, שלא רק אהרן הכוהן הגדול כשר להדלקת הנר, אלא אף בניו. ונמצא שאף בתקופת המדבר לא דרוש דווקא כוהן גדול להדלקת נרות. ואם כך, הרי אף הקטרת הקטורת דינה כך, כמות שכבר הוכיח ר"י בכור שור (בפירושו לשמות, ל', ז) מן הכתוב שם: "והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בפקר בפקר בהיטיבו את הנרת יקטירנה. ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה" וגו'. הרי שהמקטיר אינו אלא המדליק, וזה האחרון כבר נתפרש שכשר בכוהן הדיוט. נמצא פשוטו של מקרא בעניין זה תואם להלכת חז"ל, שנהגה אפוא כבר באוהל מועד¹³⁷. אך באשר לשיטת המדרש שבמדבר היה כוהן גדול נכנס לקודש הקודשים אף שלא ביום הכיפורים, הנה זו ניתנת להתבאר על-פי דרכנו. שכן כבר נתבאר כי אוהל מועד אינו בית ה', ומקודש הקודשים נועד ה' לישראל. לפיכך רשאי הכוהן הגדול - לשיטה זו - להיכנס לקודש הקודשים ולהיועד עם כבוד ה' כל אימת שהדבר נצרך. לא כן בבית הבחירה, שלא מתקיים בו הויעוד שבין ה' לישראל, אלא שכינת ה' דרה בו, וקודש הקודשים הוא דביר קדשה הנעלם. וכל אשר יבוא אל המלך אל החדר הפנימי אשר לא יקרא אחת דתו להמית. רק ביום הכיפורים רשאי אפוא הכוהן הגדול ליכנס שמה, שהרי בכך נצטווה.

נספח: מצוות הקטורת שבשמות, ל', לד-לח

ויאמר ה' אל משה קח לך סמים וגו' ועשית אותה קטרת וגו' ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדת באהל מועד אשר אָנַעַד לך שמה קֹדֶש קדשים תהיה לכם. והקטרת אשר תעשה במתִּכְנֶתה לא תעשו לכם קדש תהיה לך לה'.

ציווי זה על נתינת הקטורת לפני העדות נתפרש עד כה בשלושה אופנים שהם שניים: רש"י וראב"ע פירשו, שהכוונה להקטרתה על מזבח הזהב הנהוגה בכל יום; ומזבח הזהב הרי

¹³⁶ עיין בעל המאור ומלחמות לרמב"ן, ריש יומא, וכן ריטב"א שם, יב, ע"ב, ובהערות ר"א ליכטנשטיין שם במהדורתו, ירושלים, תשל"ו, ועוד.

¹³⁷ וראה מה שנדחק רמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך כג, מלואים לפרשת תצוה, סי' ו, ביישוב דברי הספורנו מפליאה זו. וראה גם במדרש שהדפיס י' מאן (לעיל, הערה 14), עמי רנח: "ונר מערבי היה דולק והולך כל היום, וממנו היה כהן גדול מדליק את הנרות בין הערביים". וראה שם הערה 1021.

עומד "לפני הפרכת אשר על ארץ העדת לפני הכפרת אשר על העדת אשר אנעד לך שמה" (שם, ו). 'לעומתם הרשב"ם מפרש, שהכוונה לנתינת הקטורת ביום הכיפורים לפני ולפנים. וכן הוא במדרש הגדול על-אתר¹³⁸. ואילו הרמב"ן שם מציע ("יתכן שנפרש"), שהכתוב נתכוון לשני הפירושים גם יחד: "ונתתה ממנה לפני העדת" - ביום הכיפורים, ו"באהל מועד" - בכל יום. בחינת הכתוב מעלה את הקשיים שהביאו לידי מחלוקת זו: אם הכוונה להקטרה היום-יומית הרי תמוה מאוד מדוע לא נזכר כאן המזבח; והואיל ונאמר כנגד זאת שההקטרה תיעשה "לפני העדת", הרי עולה מפשט הדברים בבירור שהדבר נעשה בקודש הקודשים. אף עצם הפועל "ונתתה" קשה, שהרי פעולה זו שעל גבי מזבח קרויה בכל מקום 'הקטרה'¹³⁹, ולא נתינה. אף לא מובן כלל מדוע מופנה הציווי למשה, והרי הכוהן הוא המקטיר על גבי מזבח. ואף שמשה הוא המצווה בעשיית הקטורת, כפי שכן הוא בשאר מרכיבי המשכן וצרכיו, מכל מקום ההקטרה אינה אלא מצוותו של אהרן. וכך אמנם נעשה לעיל (שם, ל', א-ו): "ועשית מזבח מקטר קטרת... ונתתה אותו לפני הפרכת אשר על ארץ העדת... אשר אנעד לך שמה. והקטיר עליו אהרן קטרת סמים" וגו'. וכן הוא גם באשר לכיור וכנו (שם, יז-יט): "וידבר ה' אל משה לאמר. ועשית כיור וגו' ורחצו אהרן ובניו ממנו" וגו'¹⁴⁰. שני הקשיים הראשונים נפתרים על-ידי פירוש הרשב"ם וסיעתו. שהרי ביום הכיפורים אין מקטירים את הקטורת על גבי המזבח, אלא נותנים אותה לפני העדות: "...ומלא חפניו קטרת סמים דקה והביא מבית לפרכת. ונתן את הקטרת על האש לפני ה' וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" (ויקרא, ט"ז, יב-יג'¹⁴¹). אף האמור כאן "ושחקת ממנה הדק" תואם לאותה "קטורת סמים דקה" המשמשת ביום הכיפורים; שכן בהקטרה היום-יומית לא נאמר אלא "קטרת סמים" (שמות, שם ז), ותו לא¹⁴². ברם, נוסף לכך שהקושי מן הציווי למשה נותר בעינו אף לפירוש זה, גם קשה מאוד לקבל שהציווי הסתמי האמור בכאן אינו מכוון אלא ליום הכיפורים, "אחת בשנה" (שם, י); ומסתיימת הדברים עולה ללא ספק שהמכוון למצווה תמידית. אף ברי שפירושו של הרמב"ן גם הוא רחוק מפשוטם של דברים. שנוסף לכך שהקושי מן הציווי למשה נותר בעינו, אף קשה מאוד לקבל ש"באהל מועד" משמעו "ובאהל

¹³⁸ מהדורת מרגליות, עמ' תרסה. ציונו של המהדיר שם (הערה 1) לכריתות, ו, ע"ב, אינו מן העיקר; שכן שם נתבאר רק עצם הדין האמור במדרש כאן, שקטורת של יום הכיפורים צריכה להיות דקה מן הדקה; אך זיקת ההלכה דיום הכיפורים לכתוב דידן לא מצויה בשאר מקורות חז"ל, ושרדה רק במדרש הגדול כאן.

¹³⁹ ראה: שמות, ל', ז-ח; שם, מ', כז; שמו"א, ב', כח; דבה"א, ו', לד; דבה"ב, כ"ו, יז. הכתוב בדברים, ל"ג, י: "ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחתך", הנוקט לשון 'שימה' (הקרובה לנתינה), ולא לשון הקטרה, נתפרש אמנם בספרי שם (פסקא שנא, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 408) כמכוון לקטורת שלפני ולפנים, עיי"ש.

¹⁴⁰ אמנם בשבעת ימי המלואים היה משה העובד במשכן, ולימים אלה נצטווה הוא בעבודות השונות (שמות, מ', ד ואילך); אך אין לזה עניין לפרשה דילן, שאין לה זיקה לימי המלואים.

¹⁴¹ וכבר עמד רמ"מ שולזינגר, משמר הלוי לזבחים סי' עא, על כך, שאם נייחס פירוש זה לחז"ל (כמות שהובא בפנים ממדרש הגדול, ודבריו נעלמו מבעל משמר הלוי), הרי מצינו כאן מקור להלכה שקטורת יום הכיפורים צריכה להינתן בין הבדים דווקא, ולא בכל מקום אחר בקודש הקודשים (משנה יומא, ה', א; רמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים, א', ז) - הלכה שהרי"ז הלוי בחידושי ליומא נב (ירושלים, תשכ"א), עמ' 32, נתקשה במקורה; עיי"ש.

¹⁴² אמנם להלכה גם קטורת שבכל יום צריכה להיות דקה (וזהו של יום הכיפורים - דקה מן הדקה), והדבר נלמד מן הפסוק דילן; ראה תורה שלמה כאן, אות קצב. וכבר עמד רמ"מ כשר שם על כך שדרשה זו אינה כפירוש הרשב"ם וסיעתו, עיי"ש מה שכתב בזה.

מועד"; והרי מיד בסמוך נאמר "אשר אָנַעַד לך שמה"; וזה מוסב - כמות שהודה שם רמב"ן - לנתינה לפני העדות, ונמצא המשפט מסורס כולו.

לולי דמסתפינא הייתי מציע שהדברים מתבארים כפשוטם וכדיוקם דווקא מתוך תיבות אלה: "אשר אָנַעַד לך שְׁמָה". שהרי נאמר בכמה מקומות (שהובאו לעיל, בפרק ב) כי ה' נועד למשה מתוך קודש הקודשים, מבין הכרובים. אך לא נתפרש בבירור היכן היה משה עומד באותה שעה. אולם בויקרא, ט"ז, ב, נאמר: "דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אָרָאָה על הכפרת". ועל כד שנינו בתורת כוהנים (אחרי מות, א', ו): "אחיך באל יבא, ואין משה בבל יבוא". וכבר ביאר הראב"ד בפירושו שם: "שהרי משה תמיד היה נכנס לפני ולפנים לשמוע הדיבור מבין שני הכרובים". הרי שאותו ויעוד בין משה לה' נעשה בקודש. הקודשים אף מצדו של משה, ו"תמיד היה נכנס" שמה¹⁴³. מעתה מתבארת מאליה מצוות הקטורת שבפרשה דילן: כדרך שכניסת אהרן לקודש הקודשים ביום הכיפורים טעונה מתן קטורת דקה לפני ה', כן הוא אף בכניסתו של משה שמה, בכל השנה, לוועודו עם ה'. זהו אפוא פשר הציווי שנצטווה כאן משה דווקא: "ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העֶדֶת באהל מועד **אשר אָנַעַד לך שמה**". הואיל ולפני העדות נועד ה' למשה הרי צריך הוא לתת שמה קטורת, כמו שמצינו באהרן ביום הכיפורים. ומשום כך מצויה פרשה זו כאן, בנפרד מפרשת הקטורת היום-יומית שעל גבי מזבח; שהרי קטורת דקה זו המיועדת לוועודו של משה עם ה' בכל עת בקודש הקודשים אינה עניין כלל למזבח הזהב שמחוץ לפרכת ולקטורת הסמים שהכוהן מקטיר על גביו יום-יום¹⁴⁴. ושלוש פרשיות הן אפוא, כנגד שלוש ההקטרות: בסוף פרשת תצוה נאמרה מצוות הקטורת היום יומית שעל גבי מזבח; בפרשת כי-תשא - מצוות הקטורת המזדמנת של משה בקודש הקודשים; ובפרשת אחרי-מות - מצוות הקטורת של הכוהן הגדול ביום הכיפורים בקודש הקודשים.

ואם כנים הדברים, הרי נמצינו למדים שמהותו של אוהל מועד כמקום ויעודו של ה' למשה מתבטאת אף במצווה מיוחדת לתכלית זו; וכל עצמה של מצווה זו מתבטל מאליו לאחר תקופת המדבר, משתמנו ויעודי ה' מבין הכרובים למתן תורה ומצוות.

¹⁴³ אמנם בעל צפנת פענח העיר על דברי הראב"ד הללו: "חס ושלוס, רק בהיכל!" (מובא מכתב-יד בתורה שלמה לשמות, כ"ט, אות קמו). אך כבר כתב רמ"מ כשר שם שפֶשֶׁט לשון התורה כוהנים מורה כדעת הראב"ד עיי"ש. וכן מפורש במדרש הגדול לכאן (מהדורת שטיינולץ, עמ' תסב): "אחיך בל יבוא ואין משה בל יבוא, אלא כל זמן שירצה נכנס **ועומד בין שני הכרובים** ורוח הקדש לובשתו" וכו' (והדברים נעלמו מרמ"מ כשר שם).

¹⁴⁴ לפי זה אפשר היה לומר שהרכב הקטורת האמור כאן, שאינו כולל את כל אחד עשר הסמנים שנמסרו בתורה שבעל-פה, תואם דווקא לקטורת של משה לפני ולפנים; ואילו י"א הסמנים הוצרכו לקטורת שבכל יום ולזו של יום הכיפורים. אבל ייתכן שמתכונת הקטורת האמורה כאן מוסבת לכל מצוות הקטורת, אלא ש"ממנה", מקטורת כללית זו, צריך משה ליתן בקודש הקודשים, שהיא המצווה המיוחדת לכאן. ולפי זה תוספת הסמנים שבתורה שבעל-פה מתייחסת אף לכאן.