



אשכולות

כיצדן פלאוץ לא תלמידי ישיבת כרם ביבנה

לעילוי נשמת מרן ראש הישיבה הרב חיים יעקב גולדוויכט בן הרה"ח רבי ישראל אלעזר זצ"ל



בין משכן למקדש

ר' ישראל שטינמן

פרשת תרומה

גלוין 286 | ל' שבט ה'תשע"ד

(שנה שמינית)

כניסת שבת 16:52

מוצ"ש 17:52

מזל טוב

לאילן סבג לרגל
נישואיו.

פרשת השבוע מתארת את תכנית בניית המשכן. תכנית זו מוצגת בעקבות הציווי: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". מתקבל הרושם שהמשכן הוא מקדש. מדוע, אם כך, מכנה אותו התורה 'משכן' ולא 'מקדש' כלשון הציווי? נבחן את פירוש השמות הללו. משמעות השם 'מקדש' היא מקום קדוש (אבן עזרא, הפירוש הקצר, שמות כה, ח) בעוד ש'משכן' הוא כינוי הנגזר מתוך מאמר הכתוב "ושכנתי בתוכם" ופירושו מקום בו ה' שוכן. לפיכך מתבקש לומר כי משכן, בהיותו מקום שכינה, הוא סוג של מקדש. בהתאם לכך מכנה אותו התורה בשמו היותר מדויק – משכן. אולם אם כך מדוע בית הבחירה הבנוי מכונה במקרא בשם הכללי 'מקדש'? האם אין ראוי הוא להיקרא משכן? האם ה' אינו שוכן בו? ובניסוח אחר: מדוע אהל מועד מכונה 'משכן' ואילו הבית הבנוי מכונה 'מקדש'? שני השמות, כאמור, ראויים לשני המבנים במידה שווה.

נברר תחילה מהו היחס, מבחינת החשיבות, בין בית הבחירה לבין אוהל מועד. הנחת היסוד היא שהבית הבנוי גדול במעלה (שמות רבה תרומה, פרשה לד). מהו יתרונו הבולט ביותר? המקום! בית הבחירה קבוע ועומד בירושלים. זהו אינו אתר אקראי כי אם מקום שנבחר ע"י ה' לסגולתו של הר הבית קיימים סימנים רבים: הן במאורעות המקרא שהנודע בהן הוא עקידת יצחק, הן במאמרי הנביאים כדוגמת "כי בחר ה' בציון אייה למושב לו" והן בדברי חז"ל המתארים את הר הבית כמקום ממנו הושתת העולם (תנחומא קדושים, סי' י). בית הבחירה ניחן בקדושה הטמונה במיקומו. אוהל מועד, לעומת זאת, חסר מקום קבוע. קדושתו נובעת מארון הקודש המכיל את לוחות העדות והנושא על גביו את הכרובים. האוהל ומקומו אינם קדושים בפני עצמם אלא אך מתוקף היותם בסיס ומשכן לארון. לאור זאת נציע כי התחלפות השמות נועדה לבטא שוני זה. 'המקדש' מבטא, כאמור, מקום קדוש ולפיכך ראוי הוא ביותר לבית הבחירה אוהל מועד הוא אמנם מקום קדוש אך מאחר וקדושתו אינה טמונה בעצם מקומו, אלא בארון השוכן בו, מכונה הוא בפי התורה 'משכן'. עדות לשוני זה מצויה גם במיקום הכרובים. הכרובים, המסמלים את הנקודה הרוחנית ביותר, נעשו במשכן על גבי הארון. בבית המקדש, מנגד, הם קבועים בחלל הבית עצמו כמתואר בנביא (מלכים א, ו, כג-כז).

הבדל יסודי זה בין המשכן למקדש מתבטא גם במאפיין החשוב ביותר – ייעודם. ר' צדוק הכהן כותב (פרי צדיק פקודי, סי' ב) שמטרת המשכן אינה זהה למטרת המקדש. המשכן, שעיקרו הארון והלוחות, נועד להיות מקום ממנו שופעת קדושה לישראל, הן מהתורה עצמה המונחת בו והן ממצוות והוראות אותן אומר ה' למשה מעל הכפורת. כך כתב גם הרמב"ן (שמות כה, ב): "צוה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל. והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת כו". ייעוד זה מבטא השפעה הנמשכת מה' כלפינו. בית המקדש, לעומת זאת, מכיל נדבך עיקרי נוסף במהותו – מקום ערוך לעבודה, עבודת קורבנות ותפילה. התפילה, כידוע, דורשת קביעות מקום. הר המוריה, שכונה בפי יעקב אבינו "שער השמים", הוא המקום המוכן לכך. הדברים משתמעים גם מלשון הרמב"ם שכתב בתחילת הלכ' בית הבחירה: "מצות עשה לעשות בית ליי' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש". ייעוד זה, באופן הפוך מקודמו, מבטא פעולה העולה מאיתנו כלפי ה'.

ייעודים שונים אלו מתבטאים לאורך המקרא. משה נקרא פעמים רבות לתוך המשכן המכונה לעיתים קרובות 'אהל מועד' כלומר מקום ועדה בו ה' מדבר עמו. עבודת הקורבנות במשכן, לעומת זאת, כמעט ואינה מקבלת מקום בתורה. למעט מס' אירועים מיוחדים לא מתוארת הקרבת קורבנות או תפילה במשכן. הנביא אף מוסיף ואומר (עמוס ה, כה): "הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל". פסוק זה מלמד, לדברי המפרשים, שכמעט ולא היתה הקרבת קורבנות במדבר – אם משום שהיו נזופים (מפרשי המקרא שם בהתבסס על הגמ' בחגיגה ו, ע"ב) ואם משום שלא היו להם בהמות (מלבי"ם שם). מנגד, בהקמת המקדש נושא שלמה המלך נאום ארוך המגדיר בפירוט רב את ייעודו של הבית (מלכים א, ח, כט-ל): "להיות עינך פתחות אל הבית הזה לילה ויום אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם לשמע אל התפילה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה; ושמעתי אל תחנת עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים ושמעתי וסלחת". בהמשך דבריו מתאר שלמה באריכות מקרים מגוונים בהם עתיד לשמש המקדש כמקום תפילה.

נותר רק קושי אחד: כיצד ייתכן כי תכנית הקמת המשכן הזמני מפורטת באריכות ואילו הוראות בניית המקדש הקבוע נעדרות לחלוטין מן המקרא ואינן נמסרות לשלמה אלא בהסתר (דברי הימים א כח, יא): "ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וכו' ותבנית כל אשר היה ברוח עמו לחצרות בית ה' וגו'". האם אין כאן חוסר פרופורציה?!

בעיה זו נפתרת באמצעות חידוש מהפכני, שהעלה בעל עקידת יצחק (עקידת יצחק תרומה, שער חמשים), לפיו גם הבית הראשון והשני לא נועדו להיות ה'מקדש' האולטימטיבי. במאמרו, המשופע בהוכחות, טוען ר' יצחק עראמה כי מאז חטאי ישראל במדבר, בעגל ובמרגלים, גזר הקב"ה כי רק המקדש שייבנה אחר קץ כל הגלויות ישמש מקום השראת השכינה במלואה. הוראות בניית בית זה אכן מפורטות באריכות בנבואת יחזקאל. לדעת בעל העקידה שני בתי המקדש הראשונים לא יכלו לשמש כמקום השראת השכינה במלואה.

לאור האמור נציע ביאור מתוקן וסופי. התורה מצווה להקים 'מקדש' במתכונת מלאה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". מקום קדוש לעבודה מחד ומאיך מקור שכינה והשפעת ה'. אולם, בהיעדר מקום קבוע לא היה זה אפשרי ולפיכך באה הוראה מיידית להקים 'משכן' זמני. המשכן, כאמור, מיועד בעיקר להשפעת ה' ולכן ה' הוא המצווה כיצד לבנותו. משחטאו ישראל נתבטל ייעוד השראת השכינה במלואה עד לתום הגלויות. בהתאם לכך, גם לאחר כיבוש ירושלים לא נתן הקב"ה הוראות לבניית מקדש. דוד המלך מיזמתו ביקש לבנות בית. עיקרו של בית זה הוא מקום עבודה ותפילה ולא מקום השראת שכינה. הבית העתידי ימלא את הייעוד השלם "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

הרב אורי בצלאל פישר

יצחק זיטר

לפי זה, הכל מיושב. לפי חכמים, המצה נאכלת בתחילה והיא נאכלת לתיאבון. לעומת זאת, הפסח שנאכל בסוף הוא נאכל על השובע. אם כן, משנתנו היא כשיטת חכמים שהמצה נאכלת לתיאבון ולא כהלל שמצת המצה נאכלת על השובע ביחד עם קרבן הפסח.

על פי יסוד זה ניישב את שתי הקושיות שהקשינו מקודם: א. מן הגמ' במס' נזיר: שם נאמר שיש מצוה מן המובחר לאכול את הפסח לשם מצוה ולא לצורך גופו משום שהוא רעב. שם מדובר על קרבן פסח שנאכל על השובע ואין שום הידור לאכלו כשהוא רעב. אדרבה יש פגם מצוה כשאוכלו כשהוא רעב. לעומת זאת, במצה יש עניין לאוכלה כשהוא רעב כדי שיקיים בחביבות את מצות אכילת המצה.

ב. הגמ' במס' פסחים: רש"י (שם) הסביר שהתנא של הברייתא שם סובר שמצת מצוה נאכלת עם קרבן הפסח לבסוף והפסח נאכל על השובע. כוונתו שהתנא שם סובר שאין ענין לאכול מצה מצוה לתיאבון, כי את המצה אוכלים עם קרבן הפסח והרי קרבן הפסח נאכל על השובע. דהיינו, התנא שם סובר כדעת הלל. ולכן, אין שום קושיא על שיטת רש"י. רש"י סובר שמשנתנו היא כדעת חכמים ובזמן בית המקדש ולא רק בזמן הזה, כפי שמוכח בסוף הפרק.

לפי זה, הכל מיושב את המצה יש לאכול לתיאבון כשיטת חכמים. ואם הספח יש לאכול דווקא על השובע ולא לתיאבון.

על פי יסוד זה נסביר את דברי הרשב"ם שנראים מוקשים: הרשב"ם, בתחילת הפרק, הסביר שהטעם שאין לאכול מסמוך למנחה הוא, הידור מצוה וכדברי רש"י. לעומת זאת, להלן (קז, ע"ב) הוא הסביר שהטעם משום אכילה גסה וכשיטת רוב הראשונים (עיין רש"י).

הרשב"ם נהיה תמוה יותר ששם בתוך דבריו לאחר שאמר שאכילה גסה לא נחשבת אכילה, שואל הרשב"ם אם אמרין שאכילה גסה לא נחשבת אכילה, מדוע הגמ' דאגה רק למצות מצה שלא סמוך למנחה. אבל, לגבי מצות אכילת פסח, היא לא דאגה שלא יאכלו סמוך למנחה? הרי אכילת הפסח נאכלת על השובע, אבל לא נאכלת אכילה גסה שאינה אכילה ואינו יוצא ידי חובתו כפי שמוכח במס' יבמות (מ, ע"א) שמי שאוכל קדשים אכילה גסה נחשב כמזיק ולא אוכל. רשב"ם מתרץ: "אלה משום דלגבי לחם הויא אכילה גסה באכילה מועטת". כלומר שיש לחלק בין לחם לבשר. לגבי לחם הוי אכילה גסה אפילו שאוכל מועט. ואילו לגבי אכילת בשר לא נחשב אכילה גסה עד שיאכל הרבה. ודבריו לא מובנים, איזה הגיון יש כאן אם נחשב אכילה גסה שקץ באכילת? מה זה משנה אם מדובר על בשר, או על לחם? אלא, בוודאי שכוונתו שאין הפשט אכילה גסה שאינה נחשבת אכילה כלל. אלא, מדובר על אכילה גסה כמו שהסביר רש"י שלא אוכל לתיאבון. לכן, מובן לגבי מצה, המצוה לאכול לתיאבון, ואם יאכל לפני זה אפילו מעט, אכילתו לא תהיה לתיאבון. לעומת הבשר של קרבן פסח שלא צריך לאכול לתיאבון, אלא נאכל על השובע, לא איכפת לנו אם יאכל מעט קודם אכילת הקרבן פסח. והרי זהו טעם הבאת קרבן חגיגה, כדי שקרבן הפסח יאכל על השובע (ולענ"ד זוהי כוונת הרש"י).

מבואר במשנה במסכת פסחים (צט, ע"ב) שבערב פסח מותר לאכול רק עד סמוך למנחה. דהיינו, רק עד שעה עשירית.

רש"י (שם) כתב שהטעם לאיסור אכילה הוא משום הידור מצוה שיאכל את המצה לתיאבון. לעומת זאת, יש ראשונים שכתבו שהטעם משום אכילה גסה שאם יאכל בערב פסח חוששים שיהיה שבע יודע מיד כשיבוא לאכול את המצה. ואיתא במס' יומא (פ, ע"ב) שלא חשיב אכילה והאוכל תרומה אכילה גסה לא נחשב כהנאה ולכן אינו מועל בתרומה, אלא כמזיק את התרומה. וגם בגמ' אצלנו (קז, ע"ב) איתא הטעם שמשום אכילה גסה נאסר אכילה סמוך למנחה קטנה. אלא, שגם שם רש"י הסביר שהכוונה אכילה גסה שאינה לתיאבון. דהיינו, הוא הבין כשהגמ' אמרה "אכילה גסה" לא התכוונה לאכילה גסה שאינה אכילה, אלא שאוכל את המצה שלא לתיאבון.

נראה שיש להקשות על רש"י מהגמ' במס' נזיר (כג, ע"א) ששם מסופר על שני בני אדם שאכלו קרבן פסח. האחד אכלו לשם מצות הפסח והאחד אכלו לשם אכילה גסה. רש"י (שם) הסביר שהכוונה שאכלו לתיאבון מחמת שהוא רעב ולא לכוונת מצוה. אומרת הגמ' שזה שאכלו לשם מצוה, קיים מצוה מן המובחר. לעומת זאת, זה שאכלו לשם אכילה גסה, לא קיים מצוה מן המובחר.

וקשה הרי רש"י סובר שכאשר אוכל את המצה לתיאבון, יש הידור מצוה. ואם כן, איך מבואר שם שלא מקיים את המצוה מן המובחר כשאוכל את הקרבן פסח לשם תיאבון. אולם, אולי היה מקום לחלק בין אדם שכל כוונתו לאכילת עצמו ולא לשם מצוה, שעל כך מדובר בגמ' במס' נזיר. ובין אדם שאוכל לתיאבון, אבל כוונתו אף לשם המצוה, שעל כך מדובר בסוגייתנו. על אף חילוק זה, יש להקשות שמוכח משם שכל שאוכל רק לשם המצוה יש הידור יותר ולא שאוכל לתיאבון. אם כן, איך מבואר כאן בגמ' שיש הידור מצוה כשאוכל לתיאבון?

עוד יש להקשות מהגמ' במס' פסחים (מ, ע"א) ששם מבואר שאוכל אדם בצקות של נכרים בתחילת הסעודה, ורק צריך לאכול כזית מצה של מצוה באחרונה. וצריך עיון הרי אחרי שסעד ליבו ומילא כרסו מבצקות של נכרים פשוט שאינו אוכל לתיאבון. ואם כן, איך מותר לאדם לאכול בצקות של נכרים בתחילת הסעודה. ועל אף שתוס' (מס' פסחים צט, ע"ב) תירץ שבתוך הסעודה אדם נזהר ולא אוכל כל שובעו, בכל זאת, זהו תירץ להסביר מדוע לא יהיה כאן אכילה גסה. אבל, ברור כשמשם שלא יאכל את המצה לתיאבון (עיין מאירי).

ונראה ליישב קושיות אלו על פי הצגת עוד שאלה: לכאורה, המצוה בזמן בית המקדש היא, לאכול את המצה ביחד עם קרבן פסח. והרי קי"ל שקרבן פסח נאכל על השובע ולא כשהוא רעב. אם כן, יש כאן סתירה פנימית. מצד אחד את המצה צריך לאכול לתיאבון. מאידך, אוכלים את קרבן הפסח על השובע (עיין תוס' [מס' פסחים קז, ע"ב] שכתב שלמרות שנאכל הפסח על השובע, אין הוא נאכל באכילה גסה, שמכל מקום מתאוה לאכול). אלא שנראה שדין זה תלוי במחלוקת הלל וחכמים (מס' פסחים קטו, ע"א). להלל בזמן בית המקדש היו אוכלים את מצת המצוה ביחד עם הפסח וכפשט הפסוק "על מצות ומוריים יאכלוהו". וטעמו שמצוות לא מבטלות זו את זו. לעומת זאת, לפי חכמים, המצה נאכלת בנפרד מן הפסח. וזאת משום שהם סוברים שמצוות מבטלות זו את זו (עיין רבינו דוד שם).

נראה שאין זו בכדי שתלמוד הבבלי הסתיים עם מימרא זו. תלמוד הבבלי נכתב כדי שנדע מה לעשות, לדעת מהי ההלכה. ואם נשאל מהי הלכה? תלמוד הבבלי בא להשיב על שאלה זו במימרא שהוזכרה לעיל. מימרא זו מלמדת אותנו שהלכות הן הליכות. ההלכות הן מראות לנו איך ללכת בעולם הזה. מה המעשה אשר נעשה.

אוסוף ואומר שיש עוד פגם בדרכם של "רבני בית הלל". "רבני בית הלל" יש להם כוונה מוצהרת מתחילה. כלומר, מתחילה הם כיוונו את דעתם להקל, והם רק מחפשים את הדרך להקל. ובכך יש חשש גדול לטעות בהלכה. אדם שקובע את התוצאה בתחילה, מועד לטעות. אין כאן שיקול דעת אמיתי וכנה. כשניגשים להלכה צריך לבחון את ההלכה בצורה מבוקרת ואמיתית.

יחד עם זאת, עלי להעיר שגם אלו שמתחילה מחפשים להחמיר אינם הולכים בדרך הנכונה. אסור לקבוע עמדה לפני עיון בהלכה. מוטל עלינו לחפש מהו רצון ה', מה המעשה אשר הקב"ה מבקש מאיתנו לעשות. אל לנו לקבוע מתחילה שצריך להחמיר, ואז לחפש את הדרך להחמיר.

בהקשר לכך אציין שבחוברת המעין (תמוז תשע"א, גליון נא, ד, עמ' 93) הובאו דבריו של הרב צבי פסח פראנק זצ"ל שכתב לגבי כמה פוסקים שהחמירו בעניין שביעית בזמן הזה, ש"מתוך שתחילת גישתם לעיין בהלכה זו היה תחת רצונם להיות מהמחמירים דווקא, קורא אני עליהם מאמרם ז"ל (יבמות קיז, סוף ע"א) על הפסוק 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם' – ההוא בדברי תורה כתיב, ופירש רש"י 'לפי פנים ולב שאתה נותן לתורה לבך עומד להעמיד לך גירסא'."

וכן, יש לציין שבשיטה זו עמד החת"ם סופר (מובא בהקדמת שו"ת חת"ם סופר, יורה דעה, מהדורת ירושלים תש"ס והלאה, דף יא, ע"א, בשם שו"ת גורן דוד, חלק ב, סימן נו, ד"ה והנה חפץ): "הנה שמעתי מרבינו הגדול בעל חתם סופר זי"ע, שהאדם צריך לידע בעצמו בלבבו שהקב"ה מכיר לבבו, והי"ת יודע שאין לו בלבבו רק לעשות רצון הבורא. ואמר על עצמו [מין החת"ס], כשבא לו איזה שו"ת, בקוראו השאלה טרם יעיין צריך הוא לכוין דעתו לכך שאין כוונתו להכריע לא להאיסור ולא לההיתר בענין זה, לחייב או לפטור, רק שמתכוון דעתו שרוצה להשיב לדורשיו האמת – שהוא אמת לפני נותן התורה, ואחרי זה מה שעולה בדעתו להשיב – זה תופס לאמת. ואף על פי ששוב ישיב השואל ויקשה לו מגמרה או מפוסקים, שאם היה נזכר בשעת הכתיבה מש"ס זה או מפוסק היה נזכר וחוזר מהוראתו ולא היה טורח להעמיד סברתו ודינו, אך מאחר שהעלים הקב"ה בפעם ראשון, והוא יודע בעצמו שהיה מחפש בעיניו אחר האמת, נותן לב להציל דבריו הראשונים לצדקם להעמידם בעומק העיון."

בחודשים האחרונים קמה תנועה רבנית חדשה ושמה "רבני בית הלל". עלי להעיר שעצם השם מעורר בי הסתייגות, וכי כל מי שפוסק אחרת מהם הוא מ"בית שמאי"? וכי כל אחד שסובר אחרת מהם, דעתו רק להחמיר ולהקשות על אנשים את החיים?

הנקודה המרכזית שעליה רציתי לדון היא הנקודה לחפש להקל. הרבנים הללו לקחו את השם "בית הלל" כדי להורות שהם מקילים. וצריך לעיין האם מותר לרב לחפש להקל בכל מקרה ומקרה?

יהיו שיטענו שאין שום פגם לחפש להקל, הרי מצינו שרבנים מחפשים להקל במקרה של עיגונא. וכן, מצינו שבשעת הדחק ובהפסד מרובה סומכים על דעת יחיד. אם כן, נאמר שגם בזמן הזה יש צורך להקל משום צורך הדור. דהיינו, יש כאן צורך השעה והי שעת הדחק. נראה לי, שיש לדחות טענה זו משום שבמקרה של עיגונא, הרבנים מחפשים דרכים להקל לפי ההלכה. כלומר, הרב טורח ומאמץ את עצמו למצוא איזהו צד היתר, שהוא באמת נכון לפי ההלכה.

הרב צריך תמיד לחפש את האמת. ההלכה אינה קושי שצריך לעקפו. אנחנו מחפשים לעשות רצון ה'. במקרה של עיגונא הרב טורח לחפש דרכים להקל, אבל דרכים שהן נכונות לפי ההלכה. יש רבנים שמוצאים איזה היתר, אפילו שאינו נכון לפי ההלכה, שהיא דעה דחוייה, ובכל זאת, מסתמכים על ההיתר, כיון שכל מגמתם היא להתיר ולהקל. זוהי טעות מרה בהלכה, לא כך מורים הלכה. רבנים אלו אינם מחפשים רצון ה', הם מחפשים לעקוף את ההלכה. הם חושבים שההלכה היא רשימה של כללים שהקב"ה נתן לנו והם מעיקים ומצערים אותנו. ורק צריכים לחפש דרכים לעקוף את ההלכה שלא תפגע בנו. נראה שהם אינם מחפשים מה שהקב"ה רוצה, אלא הם רק מחפשים את הדרך להתיר את מה שהם רוצים.

זהו עיוות מוחלט למשמעות ההלכה ועיוות בעבודת ה'. אנחנו צריכים לראות את ההלכה כדרך חיים. מובא בסוף מסכת נדה (עג, ע"א):

תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום - מובטח לו שהוא בן העולם הבא, שנאמר 'הליכות עולם לו', אל תקרי הליכות אלא הלכות.

זוהי המימרא התלמודית שמסיימת את התלמוד הבבלי. עלינו להתבונן ולראות מה ראו מסדרי התלמוד הבבלי לסיים דווקא עם מימרא זו? נוסף ונשאל מה כוונת הגמרא "אל תקרי הליכות אלא הלכות"? הרי כתוב בפסוק "הליכות".

שלחן מלכים ולחם פנים

הרב אהרן פרידמן שליט"א

השבטים אל הכהנים, אלא גם את העובדה שכל השבטים ניזונים משולחנו של הקב"ה. כביכול על השולחן ערוכים מקומות לשנים עשר סועדים הם שנים עשר השבטים.

ומסתבר ששני הפירושים יכולים לדור בכפיפה אחת. שבטי ישראל ניזונים אך ורק מידו של הקב"ה ודווקא בשל כך הם מפרנסים ביד רחבה את משרתי ה' הכהנים והלוויים.

יתכן ושתי המשמעויות של השולחן נרמזות בביאורו של הביטוי 'לחם הפנים', ביטוי שנחלקו המפרשים מה משמעותו:

ראב"ע פירש כי השם 'לחם הפנים' ניתן ללחם כיון שהוא נמצא תמיד לפני ה'.

רשב"ם לעומת זאת פירש בדרך מקורית וזו לשונו:

לפי פשוטו לחם הראוי לפני שרים, לחם נאה, כדכת' ולקחת סלת ואפית אותה וגו' וכת' וישא משאת מאת פניו אליהם. וכת' ולחנה יתן מנה אחת אפים, חולק חד בחיר, מקערה של פני אלקנה, החשובה נותנים לפני בעל הבית. כי את חנה אהב, לכך אפים, חשוב, וה' סגר רחמה, לכך מנה אחת ולא שתים ולא מנות הרבה כמו לפנינה שהיו לה בנים ובנות:

פירושו של ראב"ע מתאים להבנה כי ישראל מגישים לחם לפני ה' ואילו פירושו של רשב"ם מתאים להבנה שישראל אוכלים לחם משולחנו של מקום.

הבנה זו שאנו לומדים מן השולחן יש לה מקום גם בחיינו שלנו. החזקת לומדי התורה בישראל נתפסת היום כעול על כתפי החברה למרות שלאמיתו של דבר הצלחתם הכלכלית של ישראל תלויה בשולחנו של מקום ואיך יעלה על הדעת שדווקא אלו הסמוכים אל הקב"ה לא יהנו מאותו השולחן.

בפרשתנו העוסקת בכלי המשכן תופסים הארון והמנורה מקום מרכזי בשל היותם קשורים לתורה ואילו השולחן נחבא אל הכלים. נבקש איפוא לעסוק הפעם בעניינו של השולחן. השולחן נועד כדי שישומו עליו את 'לחם הפנים' כלשון הכתוב: וְנָתַתָּה עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד.

הנחת 'לחם הפנים' על השולחן אומרת דרשני וכי אכילה יש לפני המקום ועוד מה טיבה של הקפידה המיוחדת שתמיד יהיה לחם על השולחן. מספר הלחמים / החלות [כפי שהן מכוונות בפרשת אמור] הוא שנים עשר וגם מספר זה צריך ביאור מה טעם יש להניח שנים עשר לחמים וכי לא היו מספיקים שני לחמים כשתי הלחם המובאים בשבועות.

המשנה במסכת אבות קושרת בין הזר שעל השולחן לבין כתר המלכות. השולחן מבטא את גדולתה וכבודה של המלכות ואכן מתוך 71 הופעות של שם העצם 'שולחן' במקרא כולו רוב ההופעות מתייחסות לשולחן המקדש או לשלחנם של מלכים.

ניתן אולי ללמוד משולחנו של שלמה המלך שסעודתו הפכה לשם דבר בלשונם של רבותינו¹. וכך אנו מוצאים בשולחנו של שלמה²:

וְלִשְׁלֹמֹה שְׁנַיִם עֶשְׂרֵי נֶצְבִּים עַל כֵּל יִשְׂרָאֵל וְכִלְכְּלוּ אֶת הַמֶּלֶךְ וְאֶת בֵּיתוֹ חֲדָשׁ בַּשָּׁנָה יְהִיָּה עַל <אחד> הָאֶחָד לְכִלְכֵּל: ס

...וְכִלְכְּלוּ הַנֶּצְבִּים הָאֵלֶּה אֶת הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְאֶת כָּל הַקָּרֵב אֶל שֻׁלְחָן הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אִישׁ חֲדָשׁוֹ לֹא יַעֲדְרוּ דָבָר:

כשולחנו של מלך בשר ודם כך גם שולחנו של הקב"ה כל שבטי ישראל מחויבים בכלכלת בית ה'. הדברים מובנים מאליהם שכלכלת ביתו של הקב"ה מכוונת לאלו הסמוכים על שולחנו של הקב"ה היינו הכהנים. נמצא שהשולחן מבטא את המחויבות התמידית של כל שבטי ישראל לפרנס את הכהנים משרתי המקדש. כך מובן הצורך שלחם הפנים לא יסור מעל השולחן ו-תמיד תמיד יהיה שם לחם.

אפשרות נוספת עמוקה יותר להבין את משמעותו של השולחן קשורה בחילוק שבין מלך בשר ודם למלך מלכי המלכים הקב"ה. שלא כמלך בשר ודם ששולחנו נערך על ידי נתיניו, הקב"ה הוא הזן ומפרנס לכל ברואיו והוא שעורך להם שולחן ומספק את כל צרכיהם. אפשר ושנים עשר הלחמים מבטאים לא רק את מחויבות

¹ כך בבבא מציעא פ"ז משנה א' בני אפילו אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהם. כך בברייתא המופיעה בתענית כט: 'תשעה באב שחל להיות בשבת, וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת - אוכל ושותה כל צרכו, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו.

² מלכים א' פרק ד' פסוק ז' ושם פרק ה' פסוק ז'. לפי רשימת הניצבים המופיעה בפרק ד' נראה כי החלוקה קשורה לחלוקת הארץ לפי השבטים.