

מעלין בקודש

ביטאון לענייני המקדש וקודשיו

גיליון ז – אב ה'תשס"ג

בהוצאת

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

על הטוב ייזכרו
יחידי סגולה, בעלי גדלות רוח, עצמה וחזון
נדיבי לב
שתרמו מאונם ומהונם למען הכלל והפרט
אנשי מעשה
שפעלו גדולות ונצורות למען תורת ישראל
ולמען כבוד ישראל
יצחק לייב ורות רעננערט

This volume is dedicated
in honor of individuals of great spirit,
energy and vision,
Generous benefactors
in thought, act and charity for the good of
the public and the individual,
People of good and mighty deeds for the
Torah of Israel
who have brought, and will continue to bring,
Honor to the People of God
and have been a beacon for all of Israel
**Mr. Ira Leon and Mrs. Ingeborg
Rennert**

מערכת:

הרב צבי שלוח

הרב יהודה שביב

ד"ר יוסף עופר

עריכה והתקנה:

אורי בריליאנט

סדר ועימוד:

בניה גולדברג

ISSN 1565-1517

כתובת ההוצאה:

כולל "בית הבחירה" על שם רעננערט

כרמי צור, גוש עציון, 90400

טל' 029961942 פקס' – 02-9961055

דואר אלקטרוני - malinbakodesh@hotmail.co.il

תוכן העניינים

7		הקדמה
		הקרבות
11	הרב עוזיאל כהן	
43	הרב דוד כהן	
53	פרופ' ישעיה נבנצל	
		הכהנים
59	הרב זלמן נחמיה גולדברג	
75	ידעאל ולדמן	
		המקדש וכליו
115	הרב מנחם מקובר	
137	הרב דוד וינר	
147	הרב הרב יהודה שביב	
		טעמי הקרבות
	הרב כרמיאל כהן	
	הרב משה אודס	
		בשדה ספר
161	הרב אליקים קרומביין	דרישת ציון
		על הפרק

167	הרב שלמה גורן זצ"ל	פרה אדומה בזמן הזה
		תגובות
163	אהרן בק	איזהו מקומן של זבחים?
175	הרב מנחם מנדל שניאורסון מליובאוויטש	בעניין ה'אפוד בד'

בקשה לשולחי המאמרים:

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל או בדואר על גבי תקליטון מחשב. לחילופין, כשאינן אפשרות, ניתן לשלוח בכתב יד מרווח וברור.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

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

- הרב משה אודס -
- אהרן בק - ישיבת אור עציון
- הרב זלמן נחמיה גולדברג -
- דוד הלל וינר - ישיבת עכו
- ידעאל ולדמן - ישיבת הר עציון
- הרב דוד כהן - ר"מ בישיבת עטרת כהנים

הרב כרמיאל כהן - ישיבת מעלה אדומים והוצאת 'מעליות'
הרב עוזיאל כהן - המכון לרבני יישובים, קרית ארבע.
הרב מנחם מקובר – מכון המקדש, ירושלים.
פרופ' ישעיה נבנצל - מרצה בחוג לפיסיקה, אוניברסיטת בר אילן
הרב אליקים קרומביין - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות
הרב יהודה שביב - ר"מ בישיבת הר עציון, אלון שבות

הקדמה

...בא לטהר - מסייעין אותו (יומא לח:)

בראש גיליון א' של 'מעלין בקודש', הוצבה מטרתו של הביטאון - "לעודד ולעורר את העיסוק בענייני המקדש וקודשיו". מטרה זו כוונה, באופן ישיר, לעיסוק בסדר קודשים. אולם היא כוללת, מקופיא, גם את השאיפה ללבן סוגיות בסדר טהרות, הן מפאת חשיבותן העצמית והן כמבוא אל הקודש - "טהרה מביאה לידי קדושה".

בשבעת הגיליונות שיצאו עד כה, הופיעו קרוב למאה מאמרים בנושאי המקדש וכליו, הכהנים ובגדיהם, הקרבנות והציפייה למקדש - נושאים השייכים 'לבשר וליין' של סדר קודשים. אך דומה שלא עסקנו מספיק בסדר טהרות - רק שני מאמרים עסקו בדינים אלו.

אנו יודעים שבלימוד קודשים יש ביטוי לציפייתנו לבניין המקדש ולחידוש העבודה בו. מעבר לכך, ללימוד קודשים יש אף מעלה של עבודה - "כל העוסק בתורת חטאת, כאילו הקריב חטאת". אולם, בפועל מוטלים רוב דיני סדר קודשים על הכהנים בלבד.

דיני הטהרה, לעומת זאת, מוטלים על כל העולה להיראות את פני ה', והפן של "פוצו מעיינותיך חוצה" מקבל משנה תוקף ביחס לסדר זה. בכוונתנו לעסוק בגיליונות הבאים גם בסדר טהרות, ונשמח לקבל מאמרים בנושא - הן בהיבט הלמדני, והן בהיבטים ההלכתיים והמחשבתיים.

כדרכנו, נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בעלון הנוכחי:

מדור הקרבנות פותח את העלון, ובו שלושה מאמרים. ראש להם, מאמרו של **הרב עוזיאל כהן**, הדן באכילת קטן בקודשי קודשים. הרב דן במטרות השונות של אכילת קודשים, וביכולת של הקטן להשתלב בהן.

המאמר השני שייך ל**רב דוד כהן**, ועניינו - הסיבה בקרבן פסח. מפתיע לגלות שאין כמעט מקורות ישירים הדנים בחיוב הסיבה בזמן אכילת קרבן פסח (אם אכן קיים חיוב שכזה). מאמרו של הרב דוד כהן, נכתב בעקבות חליפת מכתבים מסועפת בין רבנים שונים. הרב דוד כהן עצמו, מצדד באפשרות שיש להסב גם בשעת אכילת קרבן פסח.

חותם את מדור הקרבנות מאמרו של **פרופ' ישעיה נבנצאל**. מוקד דיונו הוא לחם הפנים, סביב מספר קושיות שעולות בדבר - הן בסוגיות במנחות, והן בפסקי הרמב"ם. הרב נבנצאל מחדש בהבנת הגמרא, ומתוך כך בא לפתרון הקושיות.

המדור הבא, מדור הכהנים, כולל שני מאמרים. בפתח המדור, מאמרו של **הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג**. הרב דן, בעמקות למדנית, באפשרות להקריב קרבנות על-ידי כהנים שאינם

מיוחסים. דיון זה עלה על שולחנם של תלמידי החכמים בעקבות חליפת איגרות בין הרב קלישר, ר' עקיבא איגר והחת"ם סופר, בשאלת היכולת להקריב קרבנות בזמן הזה.

חותם את המדור מאמרו של **ידעאל ולדמן**, הדן ביחס שבין הכהנים והלויים. בדבריו הוא מציב מחיצה ברורה - הלויים הובדלו מתוך בני ישראל, ואילו הכהנים התקדשו. לפן הקדושה שיש בכהנים וחסר בלויים, יש השלכות מגוונות. הכותב בונה את מערכת ההשלכות הללו, הן בפסוקים והן בסוגיות הגמרא.

המדור השלישי בעלון, מתכנה - המקדש וכליו. במדור זה שלושה מאמרים, שכותביהם השכילו לשלב בין עולם ההלכה ועולם המחשבה. בראש המדור, מאמרו של **הרב מנחם מקובר** בעניין הכיור. הרב מקובר דן בפרטים שונים הקשורים לציורי על הכיור, וחושף את היסודות הרעיוניים שמאחוריהם.

מחרה מחזיק אחריו מאמרו של **הרב דוד וינר**, המתמקד בפרשת ערכין. הרב וינר עוסק, בין השאר, בהשוואה שבין עולם הערכין לעולם הכללי של ההפלאה והנדרים, הן בהיבטים ההלכתיים והן בהיבטים המחשבתיים שלהם. חותם את המדור מאמרו של **הרב יהודה שניב**, מאמר שמיטיב להבליט את ממד הרצון הבחירי שבמצוות המשכן והמקדש.

את מדורי העיון והמחשבה מסיים המדור העוסק בטעמי הקרבנות. מדור זה מכיל שני מאמרים: **הרב כרמיאל כהן**, שהוציא לאחורונה (יחד עם ר' ברוך ברנר) את פירוש הרלב"ג לתחילת ספר ויקרא, מתמקד בתורת טעמי הקרבנות של הרלב"ג - עם התייחסות פרטנית לזריקת הדם על המזבח.

בעקבותיו, מופיע מאמרו רחב היריעה וההיקף של **הרב משה אודס**, אשר גם הוא עוסק בטעמי החטאת והאשם, תוך שהוא חורז דברי הלכה עם דברי מחשבה. מפאת אריכות הדברים, אנו מפרסמים בגיליון זה רק את חלקם הראשון, כאשר בגיליון הבא בעז"ה נשלים את הדברים.

מכאן - למדורים הקבועים של העלון. במדור 'על הפרק', מובא מכתב של **הרב שלמה גורן זצ"ל**, שנכתב כתגובה לניסיון לעסוק עיסוק מעשי בענייני פרה אדומה. הרב גורן מבאר את המכשולים העומדים אל מול ניסיון זה, ומביע את התנגדותו כלפיו.

במדורו של **הרב אליקים קרומביין**, ביקורת ספרים, חל שינוי מבני קל. בפתח המדור סוקר הרב קרומביין את הספר 'דרישת ציון' של הרב קלישר. כדרכו של הרב קרומביין, זוהי סקירה מקיפה, המכניסה את הקורא לעולם הרעיונות המרכזי של הספר הנסקר. לצד סקירה מקיפה זו, מוסיף הרב קרומביין וסוקר בקצרה עוד כמה ספרים, כאשר לכל אחד מהם מוקדשים כמה משפטים.

לבסוף, מדור התגובות. **הרב אהרן בק** מגיב לדבריו של הרב שרלו מן הגיליון הקודם, הוא דן בעמקות וביסודיות, במהות השאיפה לעבודת הקרבנות בזמן הזה.

חותם את המדור ואת העלון כולו **הרב יוסף גינזבורג**, רבה של עומר. הרב גינזבורג מפנה אותנו לדברים שכתב **הרבי מליבוויטש**, ואנו מפרסמים אותם במלואם. הדברים נוגעים למאמריו של הרב ישראל אריאל, אשר התפרסמו בגליונות ה'ו' של מעלין בקודש, בעניין האפוד ובעניין בגדי הלויים. בדבריו מתמקד הרבי מליבוויטש באפוד הבד, המוזכר מספר פעמים בתנ"ך.

המערכת

אכילת קטן בקודשי קודשים

א. כוהנים אוכלים ובעלים מתכפרים

בפרשת המילואים כתיב:

ואכלו אתם אשר כפר בהם למלא את ידם לקדש אותם וזר לא יאכל כי קדש הם
(שמות כ"ט, לג).

ונדרש פסוק זה בגמרא בפסחים (נט:):¹ "מלמד שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים", וביאר רש"י - "כתוב כפרה גבי אכילה, למימרא דאף באכילה תלויה כפרה". כלומר קיום מצוות האכילה על ידי הכהנים, מלבד עצם קיום המצווה של אכילת קדשים, מהווה חלק מהכפרה של מביא הקרבן.²
הרמב"ם מנה אכילה זו כמצות עשה בפני עצמה, וזה לשונו:

והמצוה הפ"ט היא שצוה הכהנים לאכול בשר קדשי קדשים, כלומר - החטאת והאשם שהם קדשי קדשים, והוא אמרו - 'ואכלו אתם אשר כפר בהם'... ומבואר הוא שמצוה זו מיוחדת בזכרי כהונה ואין הנשים חייבות בה, כי קדשי הקדשים שבא בהם הכתוב לא תאכלנה הנשים. אמנם שאר קדשים, כלומר - קדשים קלים, הנה הם יאכלו לשני ימים ולילה אחד... ותאכלנה הנשים גם כן אלו הקדשים קלים, ואכילתם גם כן נגדרת אחר המצווה³... אבל אין אכילת הקדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם,

- 1 ובעוד מקומות; יומא כח:; יבמות מ. ויבמות צ., ובספרא פרשת שמיני פרק ג' ה"ד - "מנין שאכילת קדשים כפרה לישראל? ת"ל - ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה".
- 2 ומה שכתבנו 'חלק', הוא מכיוון שהכפרה עצמה נעשית עם זריקת הדם, ומעצם הבאת החטאת עצמה, ובלשון הרמב"ם בספר המצוות - "כי אכילת הבשר הזה מן החטאת ומן האשם - בם תשלם כפרת המתכפר", וכן הוא ברש"י יבמות (מ.) - "ואכלו אתם - את הקדשים אשר כפר בהם כי היכי דתהוי כפרה שלימה". משמע שאכילת הקדשים רק משלימה את עיקר הכפרה. ובתוספות בזבחים (ו. ד"ה והלא אין) - "מלמד שהכהנים אוכלים בשר ובעלים מתכפרים, אבל מכל מקום עיקר כפרה אינה אלא בדם".
- 3 כתב החינוך במצווה ק"ג - "...פירוש, שאכילתן לא תוסיף ולא תגרע במצות המקריב והנותן", מה שאין כן באכילת קדשי קדשים.

כי אכילת הבשר הזה מן החטאת ומן האשם גם **תשלם כפרת המתכפר** כמו שבארנו, ובא בלשון הציווי באכילתם מה שלא בא בקדשים קלים ותרומה, לפיכך הוא נגרר אחר המצוה, והאוכל אותם עושה מצוה (ספר המצוות עשה פ"ט).

והנה, לעומתו כתב החינוך:

והרמב"ן לא ימנה מצוה זו, כי אמר שזה חלק מחלקי מצוות הקרבנות שצוה הי"ת מי יאכלם ולמי יהיו, **והאמת שהכפרה תלויה בזה** (מצווה ק"ב).

וכן כתב רבינו חננאל,⁴ שהכפרה תלויה דווקא באכילת הכהנים.

כמו כן, מצווה זו נקראת עבודה או צורך עבודה. ויהיה מותר לכהנים, או אפילו חובה, ללבוש בגדי כהונה בזמן אכילת קדשי קדשים.⁵

4 רבינו חננאל ביומא סח: - "אלמא שאני אכילה, דאית בה כפרה כעבודה, הוא דתניא ואכלו אותם... מלמד - כיון שהכהנים אוכלין אותם, בעלים מתכפרים"; וביתר בהירות בגירסתו ביבמות צ. - "וכיון דבשר לא מתאכיל, כפרה היכי תהוי להו בעלים...".

5 התבאר ביומא סח: - "דאיבעיא לן - בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן או לא ניתנו ליהנות בהן? ת"ש לא היו ישנים בבגדי קדש - שינה הוא דלא, הא מיכל אכלי. דלמא שאני אכילה דצורך עבודה הוא, דתניא - ואכלו אותם אשר כופר בהם - מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים". ומכאן שמותר לכהן ללבוש את הבגדים בזמן האכילה, מצד שהיא עבודה. ואף על גב שלהלכה נפסק שמותר להנות בבגדי כהונה גם שלא בשעת עבודה, על כל פנים באכילה שהיא עבודה נאמר שיהיה **חייב** להיות לבוש בגדים בזמן האכילה; ומצד מה שממילא הוא צריך להיות בעזרה בזמן האכילה, אין חובת לבישת בגדים. שהרי אם הוא נמצא בעזרה, שלא בין האולם למזבח, מותר לו להיות לבוש גם שלא בבגדי כהונה. ולא מצאתי מי שהביא הלכה זו בראשונים. ובפירוש הרש"ר הירש לתורה בשמות (כ"ט, יד) כתב שאין בשר החטאת נאכל אלא בעזרה בתחום הסמוך למקדש, והכהנים **חייבים** ללבוש בגדי כהונה בשעת האכילה.

ובפירוש תורה שלימה לרמ"מ כשר (שמות כ"ט אות צ"ה) כתב - "ועכצ"ל הפי' צורך עבודה הוא היינו, שכהנים מותרים לאכול בבגדי כהונה ולהנות מהבגדים". כן הוא ב'מקדש דוד' סימן ל"ו סק"ב שכתב - "והנה זה דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם ומותרים במקדש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, כתב המפרש למס' תמיד (כז). דתנאי ב"ד הוא, ע"ש. ונראה דאף למ"ד דבגדי כהונה לא ניתנו ליהנות מהן שלא בשעת עבודה, ואמרינן דמ"מ לצורך עבודה אף בדברים שא"צ בגדי כהונה כגון קריאת הפרשה ואכילת קדשים מותר הוא ג"כ משום תנאי ב"ד, דאין סברא שיהיה מדאורייתא כן כיון דא"צ בגדי כהונה...".

למסקנה, אם כן, סבור המקדש דוד שאין חובת לבישה בשעת אכילת קדשים. למרות זאת, מותר ללבשם, ואם כן קטנים אינם צריכים ללבוש בזמן אכילתם, וכן נשים ועבדים באכילת קדשים קלים. עוד כתב המקדש דוד שמי שרוצה לאכול בבגדים יצטרך בארבעה בגדים דווקא.

ומכיוון שהאכילה מכפרת, לא שייכים עבדי הכהנים והנשים במצות אכילת הקרבנות. זאת, על אף שייכותם לאכילת תרומה וקדשים קלים, הנקראת גם היא עבודה.⁶ לסיכום דברינו עד כה, האכילה היא מצוות עשה שגם מוסיפה לכפרה. ואמנם כל זה הוא דווקא תוך כדי הזמן הראוי לאכילה. לאחר זמן זה, במידה שהקרבת נהיה נותר, או במקרה שנפסל או נטמא, לא תעכב האכילה את הכפרה. ומבואר כן בתוספות בפסחים:

ונראה לפרש דכל זמן דחזי בשר לאכילה - לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים, אבל אם נטמא אחרי כן או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים⁷ (נט: ד"ה יכול).

ובחידושי השפת אמת בפסחים, ביאר שכפרת הבעלים תחול כבר לאחר אכילת כזית ראשון של הכהנים. וזה לשונו:

משמע דאע"ג דהאי קרא בחזה ובשוק כתיב, נפקא לן מהתם דגם בחטאת - אין הכהנים רשאים לאכול הבשר קודם הקטרת אימורין, ואפשר דס"ל להגמ' דכל אכילתן של הכהנים מעכב הכפרה, אבל יותר נראה דבאכילת כזית מתכפרין (פסחים נט: ד"ה כל כמה).

ולפי זה יוצא שיש לחלק במצוות אכילת קדשי קדשים, שמצוות הכפרה מתקיימת כבר בכזית הראשון ואילו שאר האכילה היא קיום מצוות עשה, אבל במעלה פחותה מן האכילה הראשונה.

ב. אכילת קטן

הרמב"ם הגדיר את מצוות האכילה באופן הבא:

⁶ וכלשון הרמב"ם בספר המצוות פ"ט - "עבודת מתנה אתן את כהונתכם" - לעשות אכילת קדשים בגדולים כעבודת מקדש במקדש". וכן בסוף הלכות תרומות - "שגם אכילת קדשי הגדול כעבודה, שנאמר 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם'".

ובספרי זוטא פרק י"ח פסוק ז - "כל מי שהוא נותן תרומה למי שהוא אוכלת כמצוותה, מעלין עליו כאילו הוא עובד עבודה, וכהן שאוכל תרומה כמצוותה מעלין עליו כאילו הוא עובד עבודה. אמרו עליו על ר' טרפון שהיה אוכל תרומה בשחר ואומר הקרבתי תמיד של שחר, ואוכל תרומה בין הערבים ואומר הקרבתי תמיד של בין הערבים". ובגמרא פסחים עב: ובספרי במדבר קט"ז איתא שאכילת תרומה איקרי עבודה.

⁷ וכבר הערנו לעיל שלדעת החינוך ורבנו חננאל, יתחייב מביא הקרבן להביא קרבן בכל מקרה שלא נעשתה מצוות האכילה והכפרה.

אכילת החטאת והאשם מצוות עשה, שנאמר - 'ואכלו אתם אשר כפר בהם', הכהנים
אוכלים ובעלים מתכפרים, והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלין אותן הכהנים
שאכילתן מצווה (הלכות מעשה הקרבנות, פ"י ה"א).

ובהלכה ג':

ואין חטאת ואשם ושיירי מנחות נאכלים אלא לזכרי כהונה בעזרה.⁸

אולם בהלכה י"ז כתב הרמב"ם:

אין הקטן חולק אפילו בקדשים קלים, אע"פ שמוותר להאכילו קדשי קדשים.

ומקור הדין שקטן לא חולק הוא בגמרא בקידושין נג. - "איש - איש חולק אפילו בעל מום,
ואין הקטן חולק ואפילו תם". ומה שכתב שקטן מותר להאכילו קדשי קדשים הוא על-פי
הגמרא בזבחים קב: - "והרי קטן ראוי לאכילה ואינו חולק".

והנה, לפי מה שנתבאר שאכילת הכהנים היא מצוות עשה שעל ידי קיומה מתכפרים
הבעלים, לא מובן איך תתקיים מצווה זו באכילת הקטנים שהרי אינם 'גברא' לעניין קיום
המצוות בכלל, ולכאורה מצווה זו לא שונה משאר מצוות. ואיך נותנים הכהנים לקטנים
לאכול? הרי בנתינה זו מבטלים לכאורה מצוות עשה של אכילה!

ניתן לומר בפשטות, שהמצווה מהתורה נאמרה בגדר כזה שכל כהן זכר, בין גדול בין
קטן, מותר באכילת החטאת והאשם, ונאמר שכך גזרה חכמתו יתברך. אולם ב'מנחת חינוך',
שחקר בשאלה זו, כתב שיש לחלק בין שני עניינים באכילת קדשים:

8 ובמשנה למלך חקר אם נאכלים מעומד, והביא מקור מתוספות (יומא כה. ד"ה אין ישיבה
בעזרה) שם כתבו בתירוץ השני - "דאע"ג דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד - הני מילי
לדברים דלאו צורך עבודה, אבל אכילה - צורך עבודה היא - מישראל שרי". אם כן, ישיבה בזמן
אכילת קדשי קדשים צריכה להיות מותרת. וצ"ע אחר-כך לתוספות בזבחים טז. (ד"ה ומה
יושב שאוכל) - "כגון במורם מקדשים ובכור", ודייק המשנה למלך שדווקא קדשים קלים, אבל
"קדשי קדשים שנאכלין בעזרה אין נאכלין מיושב". ותוספות זה אכן מתאים לתירוץ הראשון
שבתוספות ביומא דלעיל, שכתבו שדין יושב באכילת קדשים הוא רק בקדשים קלים ומחוץ
לעזרה, אולם, כאמור, לפי התירוץ השני שהביא לעיל המשנה למלך אכילת קדשים בישיבה
מותרת אף בעזרה.

ובספר 'דרך מצוותיך' לצמח צדק (עמוד 182) בעניין אכילת קדשי קדשים לכהנים, כתב - "מה
שהיה הבשר דחטאת ואשם נאכל לזכרי כהונה... וגם היו אוכלים מעומד". ועיין שם בכל
המאמר, ענייני חסידות ופנימיות נשגבים במעלת אכילת הקדשים. אמנם בערוך השלחן
העתידי, קדשים סימן פ"א סעיף י"א, כתב - "יכולים לאכול הקדשים בין מעומד בין מיושב בין
כשהוא הולך בעזרה".

- א. מצות עשה לאכול, ודי לזה בכזית של אכילת גדול.⁹
ב. מצווה לדאוג לכך שלא יבוא הקרבן לידי נותר.
זה לשונו:

וכן מותר קטן לאכול בקדשי קדשים, רק אינו חולק... ולכאורה, כיון שהיא מצות עשה לאכול איך יכולים ליתן לקטן? הא אינו בר חיובא ומבטלים הכהנים מצוות עשה! אך באמת אין המצוה לאכול כולו, רק המצוה על כל אחד לאכול כזית כמו כל מצוות עשה דאכילה, כמו אכילת הפסח דכתיב 'ואכלו', ויוצא ידי חובתו בכזית ואחר זה אינו מצווה עוד יותר, רק מצווה לאכול שלא יבוא לידי נותר, ומותר ליתן לקטנים, הכא נמי - מצוה על הכהנים שיאכלו, היינו שיאכלו כזית, ויוצא הכהן אם אכל כזית, ויותר מזה יכול ליתן לקטן, דהמצווה היא ככל מצות עשה דאכילת פסח ומצה ודומיהם שיוצאים בכזית (מצווה קל"ד, סק"א).

על פי חידושו זה של המנחת חינוך נלמדות שתי הלכות:

- א. מכל קרבן או מנחה צריך שתהיה אכילת כזית של גדול, ועל פיה תתקיים המצוות עשה, ותעשה הכפרה. רק את השאר ניתן לתת לקטן.
ב. אם יש מספר גדול של קרבנות או מנחות, ומספר מועט של אוכלים גדולים, באופן שאי אפשר¹⁰ להם אפילו באכילת כזית מכל קרבן - יאכלו שאר הקרבנות על ידי קטנים שיכולים להציל מנותר, אף על פי שלא תתקיים מצוות האכילה החיובית.¹¹

9 ויש לחקור אם תתאים שיטה זו למה שכתבו התוספות ביבמות מ. ד"ה רצה, שהכהן המקריב צריך לאכול מהקרבן אותו הקריב (חוץ מכהן גדול שרשאי לקחת בכל עת שירצה כמבואר בפ"י מהלכות מעשה הקרבנות ה"ח), ומסתמא אוכל לפחות כזית, שפחות מכזית לא נקראת אכילה. ולפי זה, באכילת הכהן המקריב תתקיים מצוות עשה דאכילה, ושאר הקרבן יכול להיאכל על ידי אחיו הכהנים או קטנים שזהו רק דין שלא יבוא לידי נותר.

10 שהרי אף אם ידחקו עצמם, לדעת חלק מן הראשונים - אכילה גסה לאו שמה אכילה; לא באיסורין ולא באכילת קדשים (ועיין ביבמות מ. בעניין זה). המ"מ והר"ן סוברים שאין שמה אכילה גם לעניין איסור, ויש הסוברים שזה דין רק באכילת יום הכיפורים. יש המחלקים בין שני סוגי אכילה גסה (תוספות יבמות מ. ד"ה אכילה) ובעניין אכילת קדשים סבר ה"בית הלוי" דלקמן שאכילה שלא כדרכה שמה אכילה, ובכלל זה גם אכילה גסה. אבל זה דווקא לשיטתו שסובר שאין שום חיוב גברא באכילה זו אלא רק שהקרבן יאכל, ואילו לדעת המנחת חינוך יש חיוב גברא בכזית הראשון, ואותו אי אפשר לאכול אכילה גסה.

11 ולאותן שיטות שאם אין כפרה הבעלים צריך לחזור ולהביא קרבן, לא מובן איזה מעמד יש לקרבנות אלו לדעת המנחת חינוך. ולאיזה זמן יש לאכלם? הרי ממילא לא נחשבים כחטאת ואשם המכפרים.

ועל פי פשטם של דברים אפשר לדחות את חידושו של המנחת חינוך. לדבריו, אין אכילת הקטן מקיימת מצווה חיובית, אף על פי שמונעת היא איסור נותר. אך ניתן לומר שמצוות האכילה והכפרה נעשית ממילא על ידי אכילת כל מי שראוי לאכילה, דהיינו כהן טהור זכר. ומצאנו לדעה זו בשניים מגדולי האחרונים, שו"ת אבני נזר ובית הלוי. בשו"ת אבני נזר דן בענייני עשה דתשבתו וקיומו, סביב דברי המקור חיים, וזה לשונו:

הנותר בעצמו - יש עליו חיוב שריפה, רק שהאשה אינה מצווה, מכל מקום בשריפתה מקיים המצווה בנותר שנשרף. למה הדבר דומה? לקטן שאכל קדשי קדשים, דלא מבטל העשה ד'ואכלו אתם אשה כפר בהם', **דמכל מקום הקדשי קדשים נאכלו**, והכא נמי הנותר נשרף (או"ח סימן שכ"ג).

וכן ביו"ד סימן תמ"ט, שם דן בעניין שמירת המקדש אי הוי עבודה ואם יכולה להתקיים על ידי קטן, וזה לשונו:

אך מדברי הרא"ש והמפרש דסוברים שהשומרים היו קטנים, מוכח דלאו עבודה היא, דקטן לא בר עבודה הוא, בין בכהנים בין בלויים. ואם נאמר דלאו עבודה היא - אין מקום לתמיהת המשנה למלך, דאף שהיא מצווה, יכולה להתקיים בקטנים, כמו אכילת קדשים ותרומה וייבום בחרש ושוטה. שוב ראיתי שזה שבוש, דאין ראיה ממדי דאכילה והנאה דאפילו מתעסק חייב ומצווה, עיין רש"י ר"ה¹², ומכאן שע"י אכילת הקטן לא מתבטל העשה ד'ואכלו אתם', ולמרות שאין הוא בן דעת - אין צורך לזה במצוה זו של אכילה.

ובדברי ה'בית הלוי':

ולדידי נראה ברור דלא בעי כזית. והחילוק שיש בין מצות אכילת קדשים למצות אכילת פסח דבעי דווקא כזית נראה פשוט, **דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם** דהוא למוד לאכול פסח, ומש"ה אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה והוי כלא אכל פסח. אבל מצות אכילת קדשים לא הוי המצווה כלל על אדם המיוחד, **דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא רק המצוה דבשר קדשים יהיו נאכלין**, ומי שיש לו בשר קדש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקיים מצוה זו, וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקדשים נתאכלו (ח"א סימן ב', אות ז').

בית הלוי מחדש חידוש כפול:

12 כוונתו לרש"י בדף כח. ד"ה והא אכל - "ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה".

א. שלא כדעת המנוחת חינוך, אין מצוות האכילה חובת גברא, ואם כן גם בקטן שאינו גברא אלא רק 'פה' המותר לאכול - תתקיים המצווה.

ב. אין צורך באכילת כזית לכהנים מהקרובן על מנת לקיים את המצווה.

על הבנת בית הלוי חלק בעל 'האבי עזרי' (מהד"ת, הלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"א), והוכיח מזה שהרמב"ם מנה מצוות אכילה בקדשי קדשים כמצווה בפני עצמה, שהאכילה אינה נגררת כמו באכילת קדשים קלים ותרומה, אלא עומדת בפני עצמה והיא מצווה על הגברא. ואם כן תחזור שאלתנו - איך מצוות גברא תוכל להתקיים על ידי קטן?

אלא שאפשר לומר, אם לא נקבל את תירוצו של המנוחת חינוך, שלעניין מצוות האכילה - הגברא¹³ הוא כהן זכר טהור, בין גדול בין קטן. וזהו חידוש של התורה במצוות אכילת קרבנות.

ג. סיכום

- א.** אכילת קדשי קדשים היא מצוות עשה והיא 'עבודה'.
- ב.** באכילתם נעשית כפרה לבעלים.
- ג.** ישנן דעות שאם לא נתקיימה האכילה על ידי הכהנים אין לבעלים כפרה, והם צריכים לשוב ולהביא קרבן. יש הסוברים שהכפרה רק מתעכבת עד סוף זמן אכילתם, כל עוד הם ראויים לאכילה, ואם יעבור זמן האכילה או שהקרובן ייטמא או יישרף - הכפרה תעשה ממילא.
- ד.** ישנן דעות שאכילת כזית מספקת כדי להחיל את כפרת האכילה.
- ה.** וכן יש הסוברים שהכהן המקריב אוכל כזית מהקרובן.
- ו.** כהן קטן מותר באכילת קדשי קדשים.

¹³ ולעניין קטן, שנחשב לפעמים כגברא, אפשר לצרף את הירושלמי בברכות פ"ג ה"ג - "תני, אבל אמרו אשה מברכת לבעלה ועבד מברך לרבו וקטן לאביו... דענה אחריו אמן", וכן בריש פ"ב דשבועות - "השביעו קטן וענה אמן חייב". ובתוספות במגילה יט: מבואר שהקטן חייב מדרבנן, ולכן מוציא ידי חובה בברכת המזון את מי שמחויב רק מדרבנן. ויש לומר שקטן שמברך אינו כמו שמיעת טייפ, שאז עניית אמן לא תועיל, אלא הוא בר חיובא שמועילה אמירת אמן אחרי דבריו כדי לפעול חלות של ברכה או שבועה. (עיין בזה באריכות בפירוש הגר"י קאפח לרמב"ם, הלכות ברכות פ"א ה"א, וכן במאמרו של הגר"ע יוסף, תושב"ע כג, שם הביא מחלוקת ראשונים שלדעת רש"י, רמב"ם, רא"ש ועוד אינו בר חיובא. ובברכת אברהם על מסכת סוכה (ח): 'בעניין חינוך למצוות', הביא את דעת הר"א ממיץ שמעשה קטן נחשב למתעסק, ונפקא מינה שאין חינוך לפרישה מעבירות אלא רק חינוך חיובי למעשה המצוות.

- ז.** ישנה מחלוקת אם מצוות האכילה היא חובת גברא, או שהמצווה היא שהקרובן ייאכל - מצד החפצא של הקרבן.
- ח.** לדעת המנחת חינוך, מצוות האכילה מצד הגברא מתקיימת על ידי אכילת כזית של גדול, ובשאר הקרבן מדובר במצוות איסור שלא לבוא לידי נותר. ואם כן שבנו לתחילת דברינו, שהכהן הקטן מקיים את המצווה מכוח עצם היתר אכילתו, מכיוון שעל ידי כך הוא מונע איסור נותר, ועל ידי האכילה נעשית כפרה לבעלים.
- ט.** אם לא נאמר כמנחת חינוך, נאלץ לומר שזה חידוש שחידשה התורה באכילת קדשים, שמספיק שהאוכל יהיה כהן זכר טהור ולא צריך שיהיה גדול.
- י.** אם חובת האכילה היא בחפצא של ה'קדשי קדשים', מובן למה ניתן להאכיל לקטן, שהרי סוף סוף הקרבן נאכל.

הסיבה באכילת קרבן פסח

א. דברי רקע

בשור"ת רבבות אפרים (להר"א גרינבלט שליט"א) חלק ה' סימן תס"ג, נדפסו דברי הרב חיים זלמן כהן שליט"א, שדעתו נטתה שאין צורך להסב בעת אכילת קרבן פסח. כאשר נתכבדתי על-ידי הרה"ג המחבר שליט"א בקבלת ספרו, כתבתי לו שדעתי נוטה שיש צורך בהסיבה.

מכתב זה נתתי גם להדפסה בחוברת עיטורי כהנים גיליון 172, ובעקבות זאת קיבלתי את מכתבו של הר"ר יוסף אברמסון הי"ו מבית אל תובב"א, שבעקבות דברי תורה שנלמדו על ידו, נטתה דעתו כדעת הרב הנ"ל. בדברים דלהלן, כדי שכל התמונה תהיה שלמה, מובאים דברי שור"ת רבבות אפרים, דברי בחוברת עטורי כהנים, דברי הר"ר יוסף אברמסון הי"ו ודברי תשובתי בנושא.

ב. דברי הרב חיים זלמן כהן שליט"א (נדפס בשור"ת רבבות אפרים חלק ה' סימן תס"ג)

נתכבדתי בהערה על ח"ד סימן רל"ח¹ מידידי הותיק הרב ר' חיים זלמן כהן שליט"א ולתועלת הדברים אני מעתיק את דבריו, וז"ל:

בס"ד, יום ראשון מג' ימי הגבלה תשמ"ז.

לידידי הנכבד מאד הרב הגאון המפורסם צנא מלי דספרא כש"ת ר' אפרים גרינבלט שליט"א מחבר ספרי רבבות אפרים, שלום וברכה...

והנה בחג הפסח העבר עיינתי בספרו החשוב רבבות אפרים ח"ד, ואמרתי לחתני שיחי' דבר חדש מאד בענין מה שהעיר אביו ר' שניאור זצ"ל, כשביקר אצל כת"ר שליט"א בממפיס.

וז"ל כת"ר ברבבות אפרים ח"ד סימן רל"ח:

1 סימן בו עוסק המחבר בדין הסיבה בקרבן פסח.

זה בערך כעשרים שנה שביקר אצלי הראש ישיבה מו"ר הרה"ג ר' שניאור זצ"ל ובביתי העיר לי כמה הערות בעניין פסח, והערה אחת נשאר לי בזכרוני שלא עניתי לו, ואמרתי כעת לעלוי נשמתו לעסוק בעניין זה ויהיו הדברים כמי שאמרם בעצמו תנצב"ה. הערתו היתה שלא מצא במפרשים מפורש אם אכילת פסח צריך לאכול בהסיבה כמו במצה ובין.

ואחר העיון אמרתי לחדש, דהנה בטור ריש הלכות פסח (סימן ת"ל) הביא טעם למה נקרא שבת שלפני הפסח בשם 'שבת הגדול' וז"ל:

והטעם לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים לקחו בעשור, כדכתיב 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית', ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בסדר עולם, ונמצא ש' בחודש היה שבת, ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו, ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו - לשחטו לשם פסח במצוות השם עלינו, והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלקיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול.

ומוכח מדברי הטור דבפסח מצרים היתה עצם הבאת הפסח אל הבית ב' ניסן נס נפלא, מאחר שבני ישראל כפרו בעיקר דת של המצריים, ולכאורה אין חירות ופריקת עול העבדות גדולה מזו מאחר שנסתכנה כל האומה בעניין זה. וכיון דכל העניין של לקיחת השה היא אך ורק עניין חירות, אם כן לאחר זמן כשהיו מביאין קרבן פסח זכר לאותו מעשה של פסח מצרים תו לא צריך מעשה חיצוני כמו הסיבת שמאל להורות שעניין זה שייך גם לחירות.

ונהי דבמצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות שפיר בעניין הסיבה, זהו לפי שאכילת מצה בעצם אינה מורה חירות (ואדרבה המצה היא לחם עוני), ולכן שפיר בעינין הסיבה, להוכיח דאף על פי שבעצם האכילה אין מוכח החירות, מכל מקום אנן עבדינן כבני חורין ואוכלין אותה בדרך חירות. וכמו כן בד' כוסות, אף על פי שריבוי הכוסות ודאי ענין של חירות, מכל מקום בעינין הסיבה בכל ד' כוסות, להוכיח דאפילו כוס של קידוש וברכת המזון דשכיחי בכולא שתא - עבדינן גם כן כבני חורין ובהסיבה דוקא.

בכבוד והוקרה, חיים זלמן בן הרה"ג ר' מאיר כהן.

עכ"ל ידידי שליט"א.

ג. מתוך "עטורי כהנים" (גיליון 172)

לכבוד

מע"כ הרה"ג הרב אפרים גרינבלט שליט"א,

מח"ס היקרים רבבות אפרים ה"ח כן ירבה וכן יוסיף,

שלום וברכה וכל טוב מהררי ציון סלה.

כבר שלחתי בשעתו מכתב למעלת כבוד תורתו על קבלת ספרו ח"ה, ועדיין חביבותיה דספרו גבן ומעיין אני בו פעמים הרבה, ובאמת שלא היה ראוי להטריח שוב את מעלת כבוד תורתו כי כבר הערתי אם כי מקופיא מעט בדבריו הק'.

אמנם השתא ראיתי בספרו בסימן תס"ג שדן בשאלה גבי קרבן פסח, ואנכי בעניי, אם כי עסקתי מעט בזו, אבל לא התעוררתי כלל במה שדן שם, ומגלגלין זכות על ידי זכאי, ועל כן אמרתי אתניה פרשתא דא.

דהנה דן שם מעלת כבוד תורתו אם אכילת פסח צריכה הסיבה, והרה"ג הכותב שם למעכ"ת סבירא ליה דאין צריך, אמנם כל דבריו הם מסברא גרידא בלי להביא שום אסמכתא מדברי הפוסקים, ואם באנו מצד סברא הלא יש מקום לומר אדרבא איפכא, שסוף סוף קרבן פסח היא חד מעיקרי היום, ואם כן מסתברא שתקנת הסיבה שתקנו חז"ל קאי גם גביו. וקצת היה נראה לי להביא ראיה לזה מלשון הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז שכתב וז"ל:

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חרות.

הרי משמע שכל ענייני האכילה ושתיה (של מצוה) של לילה זה הם בהסיבה. ואף שאחר כך פירט הרמב"ם סוף ה"ח:

ואימתי צריכין הסיבה - בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אין צריך.

אין לדיוק מזה, דדווקא במצה ובארבע כוסות ולא בקרבן פסח, כי לא בא אלא לאפוקי שבשאר אכילה ושתיה אין צריך, אבל על כל פנים אכתי אין לנו דברים מוכרחים בדברי הרמב"ם.

והנה באו"ח (תע"ז סעיף א) נפסק בשו"ע שיש לאכול האפיקומן בהסיבה, וכתב הגר"א בביאורו שם ד"ה ויאכלנה (וכפי שביארו בדמשק אליעזר שם) דלא מיבעי

לרש"י ורשב"ם וסיעתו דסבירא להו דעיקר חיוב מצה באפיקומן, צריך להסב, אלא אף לרא"ש, דסבירא ליה דעיקר המצוה היא במצה הראשונה, מכל מקום מצריך הסיבה באפיקומן, כיוון דבזמן הבית היה עיקר אכילת המצה זו שעם הפסח דלבסוף. ועל פי זה נראה מסתבר שהפסח בעי הסיבה. ואף שיש לומר שקאי דווקא על המצה שעמו, מכל מקום, נראה לי שהוא דוחק גדול לומר שהמצה שכל טעמה שצריכה הסיבה הוא משום דהיא באה עם הפסח (שזה הרי מה שעושה אותה עיקר), והפסח עצמו לא יצטרך הסיבה! זה לא נראה לעניות דעתי כלל. לעניות דעתי דברים אלו מתפרשים טפי בדברי שבלי הלקט שכתב בסדר פסח, וז"ל:

נוטלין חצי מצה הנקראת אפיקומן שהיא נאכלת במקום פסח זכר למצה הנאכלת עם הפסח כ"י ואוכלין אותה בהסיבה, שהרי היא במקום פסח, והפסח הוא לשם חירות (סימן רס"ח, ד"ה זכר למקדש כהלל).

ולהדיא כתב כן המהר"ל מפראג זצ"ל בספרו גבורות ד' (פרק ס"ג ד"ה ויברך המוציא), שביאר שטעם ההסיבה בכורך משום שאכילת הכורך הווי זכר למקדש, ובמקדש היו המצה והמרור טפלים לפסח, והיו חייבים להסב באכילתן משום הפסח שהוא זכר לחירות, ולכן גם בזמן הזה צריך הסיבה זכר לפסח יעו"ש. והובא זה נמי בספר גבורות ד' שסידר על הגדה של פסח בכורך שם, ובלשון למודים שם. הרי דלהדיא כתב דבעינן הסיבה בפסח.

כיוון שלהדיא כתב כן המהר"ל וכן משמע פשטות דעת שבלי הלקט, והעתיקו בתניא רבתי, שרובו ככולו דספרו לקוח משבלי הלקט, וכאן כתב להדיא שלקח פירוש ההגדה משבלי הלקט סימן מ"ח, וכן משמע פשטות דעת הגר"א (ולעניות דעתי גם פשטות הסברא כן היא, דהפסח שהיא העיקר בעינן דרך חירות והסיבה), על כן נראה לעניות דעתי שלשנה הבאה כשנזכה בעזרת ה' לאכול מן הפסחים יהיה צריך לאוכלו לכזית פסח בהסיבה.

ד. דברי הר"ר יוסף אברמסון ה"ו בנושא²

בבירור דין ההסיבה באכילת קרבן פסח

לגבי דין ההסיבה באכילת קרבן פסח, הובא בספר 'גן שושנים' (להרב מנחם גנן

2 נכתב בהתייחסות לנאמר בעיטורי כהנים גיליון 172, עמוד 35.

שליט"א) סימן י"ט סברא נוספת המצדדת שאין להסב. הסברא לכך היא שאמנם קרבן פסח היא לשם חירות, אולם אין צורך להסב כדי להראות זאת, מכיוון דמנכר כבר בעצם אכילתו שהיא נאכלת בדרך חירות. שהרי היא נאכלת על השובע ו'למשחה - לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים'.³ לכן אין צורך להוסיף גם הסיבה, מכיוון שממילא אכילתה היא דרך של בן חורין. וז"ל:

והנה נראה לומר שמה דלהרמב"ם לא בעי הסיבה לאכילת הפסח הוא משום דכיוון דפסח נאכל דווקא על השובע וכן נאכל כשאר קדשים למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים אותה, אם כן לא בעינן הסיבה שיהא נחשב כאכילה דרך חירות.

יעוין שם לטעמים נוספים, עד כאן דבריו לענייננו.

לעומת זאת, כבוד הרב הביא סברא הפוכה המצדדת שיש להסב. שכיוון שקרבן פסח הוא מעיקרי היום, מסתברא שתקנת חז"ל להסיבה היתה גם עליו. יש להוסיף על זה שסברא דומה הובאה בספר ראש יוסף למהר"י אישקאפה (הלכות פסח סימן קע"ז, עמוד סב, הובא בשו"ת חזון עובדיה, ח"ב, עמוד תתב), שכיוון שקרבן פסח מבטא בצורה הגדולה ביותר את החירות, שפשוט שחז"ל תיקנו בו הסיבה, וז"ל:

ויאכלנו (אפיקומן) בהסיבה וכו', דכיוון דהוי זכר לקרבן פסח צריך הסיבה. דאי לא זה, הוא עיקר הגאולה, במאי יסב.

אולם באשר לדעת הרמב"ם בזה, לכאורה ניתן לדייק מלשונו שלא בעי הסיבה, מדהזכיר רק כזית מצה וד' כוסות לגבי דין הסיבה ולא את קרבן פסח. וי"ל דדווקא נקט מצה וד' כוסות, אחרת אם נאמר שלא דווקא נקט, ובא רק לאפוקי שלא יסב אף באכילה ושתיה שאינן ממצוות הלילה, לא יהיה מובן מדוע לא צויין קרבן פסח כדוגמה למצוות הלילה הצריכות הסיבה, שהרי היא המצווה המרכזית בלילה הזה, והיה ראוי להשתמש בדוגמה הזאת בראשונה. אלא מדלא נקט לה, י"ל שזה בגלל שאכן - אין מסיבים באכילתו, ולכן הרמב"ם דווקא ציין שבעי הסיבה רק במצה וד' כוסות.

וכן סובר הפרי מגדים (אשל אברהם, או"ח סימן תע"ז, א)⁴ בדעת הרמב"ם (הוזכר

3 ראה חולין קלב: .

4 השו"ע שם כתב - "לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממפה השמורה תחת המפה כזית כל אחד זכר לפסח הנאכל על השובע, ויאכלנו בהסיבה".

בגן שושנים שם), שמוכיח לגבי אפיקומן ששיטת הרמב"ם היא שאין להסב בה, אליבא דהסוברים שהיא זכר לפסח. שכן בקרבן פסח עצמו גם לא צריך הסיבה, שכן הרמב"ם לא ציין זאת, כל שכן במה שהוא זכר לו - לא יצטרך הסיבה, אולם נשאר בצ"ע.

לגבי דעת הגר"א בזה, לכאורה גם יש לומר שסובר שאין להסב באכילת קרבן פסח. שכן בדיני אכילת אפיקומן (שו"ע, אר"ח סי' תע"ז, ד"ה ויאכלנו), בצינו שגם לשיטת הרא"ש, הסובר שהאפיקומן אינו המצה העיקרית אלא הוא רק זכר לפסח, יש להסב באפיקומן, היה יכול לבסס זאת בפשטות מזה שסובר הרא"ש שהאפיקומן היא זכר לפסח, וכמו שהפסח נאכל בהסיבה כך יש להסב באפיקומן שהיא זכר לו. וכן נימק בשו"ת חזון עובדיה את דעת הרא"ש שיש להסב אף באפיקומן (ח"ב עמוד תשצח). אולם הגר"א לא נקט כן, ובחר לבסס את דין ההסיבה באפיקומן מדין אכילת המצה שבזמן הבית, שמאחר ועיקר אכילת המצה בזמן הבית היתה בעת אכילת האפיקומן - גם עכשיו יש להסב באפיקומן. ומסתבר שהגר"א הלך בדרך זו מאחר ולא יכול להוכיח את דין ההסיבה מקרבן פסח, מכיוון שאכן אין בה דין הסיבה, וממילא זה לא יחייב את מצת האפיקומן בהסיבה, שהיא זכר לו.

ולגבי הסברא שעל כורחך מוכח שיש להסב בקרבן פסח, כי לא ייתכן שלמצה הנאכלת עם הפסח תהיה דין הסיבה ולא הקרבן עצמו, והרי כל חיוב ההסיבה באותה מצה נובעת מהיותה נאכלת עם קרבן הפסח; לכאורה יש לעיין בזה, שכן בפשטות אין מצוות המצה נגדרת אחר הפסח אלא היא מצוות עשה בפני עצמה, גם כאשר נאכלת עם הפסח. רק לשיטת הבה"ג - מצוות המצה כלולה במצוות העשה של אכילת הפסח, אולם אליבא דיתר מוני המצוות כהרמב"ם ועוד, מצוות המצה היא מצווה נפרדת (ברית משה על הסמ"ג, מ"ע מ). על כן י"ל ששפיר יתכן שלמצה הנאכלת עם הפסח תהיה דין הסיבה, אף על פי שלקרבן עצמו אין דין זה.

אולם, ציין הגר"פ פרלא⁵ די ש לבאר אף בשיטת הרמב"ם דבעת אכילת המצה עם הפסח הכל נחשב כמצוות עשה אחת של אכילת קרבן פסח. ורק מתי שאין המצה נאכלת עם הפסח, כגון בזמן הזה, הרי היא מצוות עשה בפני עצמה. באופן זה מיישב את הסתירה שבין דברי הרמב"ם בספר המצוות ליד החזקה. בספר המצוות כותב הרמב"ם על פי המיכלתא - "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. מגיד הכתוב שמצות

5 ספר המצוות לרס"ג, מ"ע מז-מח-מט, עמוד ר"ז; הובא באוצר מפרשי התלמוד, פסחים (ח"ד) קיט; הערה 58.

הפסח צלי ומצה ומרור" (מצוות עשה נו). משמע שהמצווה היא בקיבוצם. ואילו ביד החזקה, בהלכות חמץ ומצה, משמע שהמצה היא מצווה נפרדת. וכן מפרש בעל ערוך השולחן, דבעת אכילת המצה עם הפסח הכל נחשב כמצווה אחת (ערוך השולחן העתיד, קדשים ח"ג, הלכות קרבן פסח סימן קצב, סעיף ב'). אם כן, לפי שיטתם, שמצוות המצה הנאכלת עם הפסח כרוכה וטפלה לפסח, ניתן לומר דאי בעי הסיבה במצה כל שכן דבעי גם בפסח.

אולם עדיין דבריהם הם בגדר חידוש. ולכאורה יש לעיין אם גם הרא"ש, המובא בגר"א על השו"ע הנ"ל, יסבור כנ"ל. ואדרבה, משמע מהחתם סופר (או"ח סיצן קמ), לגבי שיטת הרא"ש בדין חיוב כזית לקיום מצוות מרור, שיש לבאר אליבא דהרא"ש שיש למצה הנאכלת עם הפסח מצוות עשה בפני עצמה. וכן מסביר במפורש בחידושי הגר"ח סטנסיל אליבא דהרא"ש (סימן מב). ויעויין בספר דבר שמואל, דהקשה על שיטתם (להרב ש. אליעזרוב, פסחים קכ; הובא במועדים וזמנים להרב שטרנבוך, ח"ז סימן קפ"ה בהגהה).

לגבי רשימת הפוסקים המצדדים שיש להסב באכילת קרבן פסח ניתן להוסיף את הב"ח על הטור בהסבר דין ההסיבה בכורך, וז"ל:

דכיוון שבזמן שבית המקדש קיים היה צריך הסיבה משום פסח שהוא זכר לחירות, כמ"ש 'על מצות ומרורים יאכלוהו', אלמא דאכילת הפסח הוא העיקר. ממילא גם בזמן הזה נמי בעינן למיעבד זכר לאכילת הפסח (או"ח תע"ה ד"ה כתב אחי).⁶

אלא דנראה שאין דעת הבית יוסף כן. דנימק שם את טעם ההסיבה בכורך משום המצה שבכריכה, ולא מצד הפסח שבה.

יוצא שלפי הפרשנות בראשונים, כהרמב"ם והרא"ש, אין דין הסיבה באכילת קרבן פסח. אולם בשבלי הלקט ובאחרונים, כמהר"ל, הב"ח ובעל ראש יוסף משמע שיש בו דין הסיבה.

ה. דברי תשובתי בנידון

לכבוד מע"כ הר"ר יוסף אברמסון הי"ו

שלום וברכה!

6 הובא באוצר מפרשי התלמוד, פסחים ח"ד, קח. , הערה 67.

מכתבו הגיעני בשעתו ואין עתותי בידי כחפצי, כמה פעמים כבר נגשתי לכתוב והקיפוני חבילי טרדות וקשה עתיקתא לפיכך נאחר עד עתה, ועימו הסליחה, ועתה לגופם של דברים:

א. בעניין הסברא

מה שכתב שיש מקום מסברא לומר שאין צריך הסיבה בקרבן פסח, הנה גם אנוכי מסכים עם זה, וגם אני הייתי מודע לכך שיש סברות כאלו בנושא. דברי נאמרו במקורם כתשובה לדברי אחד הרבנים שהובאו דבריו בשו"ת 'רבבות אפרים', והוא אכן הסיק שאין צריך הסיבה מכוח הסברות שהביא שם. עיקר טיעוני היה שאי אפשר בזה לבוא מסברא בלבד, שהרי באותה מידה יש גם מקום לסברות הפוכות.

ב. דרך חירות

לגבי עצם הסברא, ראיתי צורך לבאר יותר את סברתי בדברי הראשונים. לעניות דעתי, עניין ההסיבה אינו רק בגדר של זכר לחירות, אלא יותר מכך - עניינו **דרך חירות**. ואם כן, אף שאוכלים את הפסח על השובע, ואוכלים אותו 'למשחה - לגדולה', ולא שוברים בו עצם, עיקר הנקודה אינה רק עצם עשייה זו, אלא שאם לא ינהגו כך, אם נניח שדבר זה הוא מהותי לדרך חירות (מה שלקמן אבאר שלעניות דעתי אינו כן), הרי יוצא שיש לפנינו אכילה שהיא **להיפך** מדרך חירות, אין בה שביעה, לא נאכלה בדרך גדולה, אוכל בדרך רעבתנות וכו'.

ואם כן, בעניין ההסיבה, שודאי עניינה מצד התקנה מחייבת שכך רגילים בני חורין לאכול, הרי אף אם יעשה את שאר הדברים ובכמה פרטים ינהג כבן חורין, אבל סוף סוף למעשה אכילתו לא היתה אכילת בן חורין והיתה כאן פגיעה **בעצם** הדבר, שהרי בני חורין אוכלין בהסיבה והוא אכל שלא בהסיבה.

יש להעיר שלכאורה דברי תלויים במחלוקת ראשונים, יעויין בשו"ת 'דברי מנחם' להגרמ"מ כשר זצ"ל, שבדונו בנושא שלפניו הביא כמה ראשונים שנקטו בלשונם 'זכר לחירות', לעומת ראשונים אחרים שנקטו בלשון 'דרך חירות'. ולכאורה יש לומר שחולקים בזה, ועל פי זה יש מקום לבאר את הפמ"ג שהובא בדבריך שהוא הבין שהיסוד מצד זכר לחירות. ברם, לעניות דעתי בגוף לשון הראשונים אין הכרח, אותם ראשונים שנקטו בלשון **דרך חירות** ודאי שיותר פשוט לבארם כדברי, וגם הראשונים שנקטו בלשון **זכר לחירות** ניתן לבארם במובן שאנו עושים זכר לחירות על ידי שאנו אוכלים בדרך חירות.

ג. בעניין ה'תחליפים' לדרך חירות

גם ביחס לג' הדברים שהובאו בדבריך שהם מהווים תחליף לעניין זה של דרך חירות, לעניות דעתי יש לדון בזה, וכדלהלן:

אי שבירת עצם

דבר זה של אי שבירת עצם, לעניות דעתי אין בו שום גילוי בקום עשה של אכילה דרך חירות. גם אדם שאינו בן חורין אם אינו רעב מאד באותה עת ייתכן שלא ישבור עצם, רק שאם כן ישבור עצם יהיה זה דרך רעבתנות ועוני. גם עצם 'דרך עוני' אינה בהכרח ההפך ל'דרך חירות'. שהרי ייתכנו בני חורין שהם עניים; ואף שוודאי שהדברים לא מנותקים לגמרי, על כל פנים אי השבירה לא מגלה מאומה, ואי אפשר לראות בה זכר לחירות.

אכילה על השובע

גם בזה יש לדון אם ניתן לראות בכך דרך חירות, כי הנה לשון רש"י בפסחים סט: (ד"ה ובמועט, ושם ע. ד"ה על השבע) היא שדין זה הוא מצד שתהיה באכילה זו ערכיות וחשיבות עצמית של אכילתו, שהיא תהיה עיקר עניין והנאת אכילתו. ואף שלקמן נבאר שרש"י ורשב"ם רואים דין זה כענף מדין 'למשחה - לגדולה', מכל מקום פשוט שאר הראשונים אינה כן ובהם נבאר איפוא כפירוש זו, שזה מכוח עצם ערכיות מצוות עשה של אכילת פסח. ויעויין ברמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"ח ה"ג, שנקט שדין זה הוא למצווה מן המובחר, אבל גם באכל כזית שלהגדרת רמב"ם זה לא על השובע, גם כן יצא.

והנה התוספות בפסחים ע. (ד"ה לאו חובה) הביא בשם ריב"א לירושלמי שם ה"ד, שכל דין זה של אכילה על השובע הוא רק מדרבנן, כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם. ויעויין במאירי בפסחים סט: שממנו עולה שמעצם העובדה שיש בתורה שלמי חגיגה ואינם חובה אלא רשות, הרי בזה טמון הדין של אכילה על השובע, שעניין קרבנות אלו אינם לעצמם אלא לאכילת שובע דקרבת פסח. וכן פשוט התוס' שם בריש דבריהם, וכפי שהעיר המהרש"א שם.

והנה במסכת מנחות כא: ובמסכת תמורה כג., ונפסק להלכה ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"א, מובא שיאכל חולין ותרומה עם המנחה כאשר באה במועט, כדי שתאכל על השובע. ויעויין באור יעקב להגרא"י זלזניק פסחים סימן כ"א, שהבין שמהגמרא במנחות עולה שהדבר נלמד מפסוק, וממסכת תמורה נראה יותר

שזה דין דרבנן (יעויין שם שביאר מדוע הסיק כן), והסיק שהפסוק אסמכתא בעלמא. ולכאורה להנ"ל יש להעיר, בשלמא לרש"י ולרשב"ם שלומדים דין זה מדין למשחה לגדולה שגם כן נמצא בשאר קרבנות אתי שפיר, ואף שהגמרא הביאה בשני המקורות פסוק אחר - מכל מקום "ל שהפסוק אסמכתא. ברם לשיטות התוס' והמאירי לכאורה זה דין בקרבן פסח דווקא שלא יגיע זה לידי שבירת עצם, ואילו משני המקורות הנ"ל עולה שהוא דין בכל הקרבנות, ועל כרחנו ללכת בדרכו של האור יעקב שם ולחלק בין ב' גדרי אכילה על השובע, עיין שם.

על כל פנים לענייננו נמצא שמלבד רש"י ורשב"ם שביארו דין על השובע מצד 'למשחה - לגדולה', שבזה נדון לקמן, הרי שאר ראשונים באו מכוח גדרים אחרים בנושא, ובפשטות אין בהם שום ביטוי לעניין זה של חירות.

למשחה - לגדולה

בגדר זה עלינו קודם לבאר אם דין זה נוהג בכל הקרבנות או לא. המשנה במסכת מנחות פ"א מ"ז כותבת שביום כיפור שחל בערב שבת - הבבליים אכלו את שעיר יום הכיפורים כשהוא חי (ללא בישול). התפארת ישראל שם (ס"ק נ"ט, בועז אות ג) ציין לתוספות בזבחים עה: (ד"ה בכור), והבין שם שתוספות ביארו את 'למשחה - לגדולה' שזה דווקא במתנות כהונה שבהם נאמר פסוק זה, וזה לשון התוספות:

...ואי לענין דנאכלת בצלי ובחרדל, כדררשינן למשחה - לגדולה, הא כיון דלאו מתנות כהונה היא לא שייך בה למשחה.

והנה התפארת ישראל שם רצה ללמוד מזה גם ביחס לשעיר יום הכיפורים, שכהנים אוכלים אותו כדין חטאת שהיא קודשי קודשים הנאכלים רק לזכרי כהונה, שמכיוון שאינו בכלל מתנות כהונה - על כן ניתן לאוכלו חי אף שאין זו אכילה דרך 'למשחה - לגדולה'. וחילק בין קרבן שרק חלקים ממנו יש לכהן שהוא נחשב 'מתנות כהונה', לבין קרבן שרק כהנים אוכלים אותו כשעיר של יום הכיפורים, שהוא אינו בגדר מתנות כהונה, ועל זה תמה התפארת יעקב שם והביא לכמה מקומות שבפשטות לא עולה מהם כן.

ברם, אין הכרח להסביר שהתוספות מחלקים כפי שחילק התפארת ישראל, אלא ניתן לומר שהם מחלקים בתוך הקרבן - בין חלקים שכהנים אוכלים אותם שהם בכלל כ"ד מתנות כהונה לבין חלקים בקרבן שזרים אוכלים אותם והם אינם בכלל מתנות כהונה, וכפי שנראה שהבינם בפשטות המשנה למלך על הרמב"ם הלכות מעשה

הקורבנות פ"י ה"י, וע"ש שנראה שכך הבין בדעת הרמב"ם. על כל פנים, בתוספות ברור ש'למשחה - לגדולה' שייך רק במתנות כהונה.

והנה רש"י בפסחים כתב:

אין מפטירין - כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות כדקיימא לן (חולין קלב:) למשחה - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים... (פו. ד"ה אין מפטירין).

כך כתב גם הרשב"ם בפסחים קיט: (ד"ה כגון ארדילאי).

ולפי זה יוצא שהם חלוקים על התוספות בזבחים הנ"ל, שהרי קרבן פסח הנאכל לבעליו, כולל כמובן גם את בעליו הישראלים, ואינו בגדר מתנות כהונה. ויש להוסיף שנראה שבזה מובן מדוע למדו בעלי התוספות אחרת את דין אכילה על השובע וכפי שהבאנו בסעיף הקודם, ולא מדין למשחה. וכעין זה ראיתי ב'טל תורה' על הירושלמי הנ"ל, שביאר שהירושלמי נקט טעם זה כי סובר כשיטת התוס' בזבחים הנ"ל. גם פשוט הרמב"ם, אף אם לא נדייק בו כמשנה למלך הנ"ל, לא נראה שמבאר את דין אכילה על השובע מדין למשחה לגדולה אלא כדין עצמאי.

ולפי דברינו, שלרש"י ורשב"ם דין 'למשחה' שייך בכל הקרבנות, ואף לתוספות - אם נבין שלא באו לאפוקי מדבר שנאכל כולו לכהנים, עלינו ליישב הקושייה על המשנה במנחות הנ"ל - איך אכלו השעיר כשהוא חי. ונראה לבאר כעין מה שכתבו התוספות בחולין (קלב:), שם מובא הלימוד של 'למשחה - לגדולה' כדי ללמד שמתנות כהונה נאכל בדווקא כצלי ובחרדל, שזהו כדרך שהמלכים אוכלים. וכתבו שם התוספות:

...ונראה דודאי כמו שטוב לו ונהנה יותר מצי אכיל להו. אבל אדם שטוב לו צלי כשלוך ומבושל יאכל צלי, שהוא דרך גדולה יותר...

ואם כן, יש לומר שבבליים אלו שהרגילו את עצמם לאכול חי, והוא ערב להם כמבושל, ולכן אין בהם בעיה של למשחה לגדולה. ואף שאפשר היה לומר בדין אחרת, שאין הכי נמי בדרך כלל חייבים לאכול למשחה לגדולה, ואכן אכילה כזו אינה עונה על כך, אבל שאני הכא כי אין דרך אחרת להימלט מהבעיה של נותר; ויעויין בתפארת ישראל שם וברש"ש במנחות ק. , שדנו אם אכילת חי כלל מוגדרת כאכילה. וייתכן שאפילו לא קיים בזה מצוות אכילת קודשים, רק שיש ערך למעשה זה כדי שלא

ברם, עדיין יש לדון בדברים, כי בשלמא אם הבעיה היא רק אי אכילת קודשים, בזה יש לומר שהרי בלאו הכי לא נוכל לקיים מצוות עשה זו, אם כן לכל הפחות נדאג שלא יבוא לידי נותר. אבל, כאשר קיימת הבעיה של למשחה לגדולה, נמצא שב'קום עשה' הוא אוכל אכילה שבדרך כלל אסור לאכול כן, ומניין לנו להתיר זאת כדי לפתור בעיית נותר?

והיה יותר נראה להגדיר מציאות זו כנותר באונס, שהרי אם בבליים אלו לא היו מרגילים את עצמם בכך, זה מה שהיה קורה. ועל כן נראה לעניות דעתי לבאר יותר כהסברי הקודם. שוב אחר כותבי ראיתי שכן תירץ בפשטות בשו"ת דובב מישרים ח"ב סימן מ'. עולה שאף לשיטות המצריכות 'למשחה - לגדולה' גם בקרבן פסח, יכולה להיות מציאות אכילה שבדרך כלל אינה נחשבת אף כאכילת אדם רגיל, ובכל זאת אין בה בעיה של 'למשחה - לגדולה'.

מכל מקום אין להסיק מכך על עניין חירות, ובאמת הם שני גדרים נפרדים, שייכתן שיאכל אדם אכילה שוודאי אינה כאכילת בני חורין (אפילו לא אכילת סתם אדם), ובכל זאת תהיה אכילתו בגדר של 'למשחה - לגדולה' בפסח. אם כן, גם אם נאמר שיש דין 'למשחה - לגדולה' בפסח, אין זה קשור בדווקא לדרך חירות.⁸

7 וראה מאמרו של עוזיאל כהן בגיליון זה - אכילת קטן בקודשי קודשים' - שדן במנחת חינוך במצווה קל"ד, האומר שיש מצוות אכילה בעצם מניעת הקודשים מלהגיע לידי איסור נותר [המערכת].

8 עוד נוסף, שהאחרונים דנו מפורשות בדין 'למשחה - לגדולה' בקרבן פסח, ובשו"ת כוכב מיעקב סימן כ"ז הביא לתוספות בזבחים הנ"ל, וסיים שזה לא כרש"י פסחים הנ"ל, ועיין שם מה שכתב להוכיח כשיטת תוספות; במיוחד ביחס לפסח, שלדעתו יש להוכיח שלא שייך בו 'למשחה - לגדולה'. והאריכו האחרונים לדון בדבריו (עיין במהדורה החדשה בקונטרסים שנדפסו בסוף ח"ב, מה שהביאו שם מדברי הכלי-חמדה לפרשת בהעלותך, ולדברי האדר"ת שהובאו שם, ומה שכתב בזה בשו"ת דובב מישרים ח"ב סימן מ' ובספר ברית שמעון להגר"ש שניאורסון שליט"א ח"ב על מועדים ועוד).

והנה יש להעיר שישודו של הכוכב מיעקב שם היה מכך שיש להוכיח הן מהירושלמי והן ממשנה בפסחים שגם האוכל בני מעיים מקיים מצוות עשה של אכילת קרבן פסח, ובמקום אחר שנינו שהאוכלם אינו בר נש, ואם כן מה שייך במאכל כזה 'למשחה - לגדולה'? ושורש המשיגים עליו הוא שמהמקורות לא עולה בדיוק כדבריו שבני מעיים אינם מאכל אדם. ולכאורה המעיים במקורות המשיגים יבין ויראה שאף שבני מעיים אכן מאכל אדם, ברם

עוד יש להעיר, שנראה שלא ניתן לומר שדין הסיבה היא דין ב'למשחה'. ואף שתוספות ביומא כה. (ד"ה אין), שהקשו - איך מצינו יושב שאוכל קודשים והרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ותירצו כמה תירוצים, וחד מהם שבכלל דין 'למשחה - לגדולה' שיש לאכול בישיבה; ונמצא שתירוצן זה סבירא ליה שגם צורת האכילה צריכה להיות בדרך למשחה לגדולה. אמנם בשאר תירוצי תוספות אין הכרח לזה, וגם בגמרא, ברמב"ם ובשאר ראשונים לא הוזכר דין זה בהקשרים אלו.

גם רש"י ורשב"ם, שהרחיבו את המושג מעבר לעצם האכילה עצמה (צלי וחרדל) לדין של 'על השובע', מכל מקום עדיין אין זה כחידוש התוספות בתירוצם הנ"ל שהרחיבו את הגדר לדבר חיצוני לחלוטין לאכילה. בכל אופן, גם לתוספות שמרחיבים זאת לצורת האכילה, נראה שלא יחייבו הסיבה מדין זה, שהסיבה היא בפירוש עניין חיצוני לאכילה. יתר על כן, גם לשיטת תוספות הנ"ל, 'למשחה - לגדולה' אינו מוכיח בקום עשה על עניין החירות, שהרי לפנינו שתיקנו חז"ל הסיבה לצורך זה, ולא הסתפקו בישיבה.

ד. בין אפיקומן לפסח

ביחס לראיה מדברי הפרי מגדים, שהרמב"ם לא הזכיר הסיבה בקרבן פסח, וממילא לסוברים דאפיקומן הוא זכר לפסח (שיטת הרא"ש) - גם כן אין להסב בו; יש להעיר כדלקמן. הפרי מגדים, לפני שהביא את ראייתו הנ"ל, הפנה לדברי הפרי חדש בסימן תע"ז ותע"ב, ששם הוא נקט בדעת הרמב"ם שאין צריך הסיבה באפיקומן. והביא לו שם (תע"ב, ס"ו) הפרי חדש סייעתא מדברי הירושלמי, יעויין שם.

בפשטות נראה שאינם מאכל משובח, ואם כן נשארה הוכחת הכוכב מיעקב במקומה. אלא שעיקר השגתם מכך שדין זה של 'למשחה - לגדולה' נאמר במסכת חולין גבי מתנות כהונה וגבי זרוע לחיים וקיבה, ובני מעיים הם בכלל קיבה, ואם כן מוכח שהם בכלל 'למשחה - לגדולה', ולפיכך אין ראיה מכך שמקיים בהם מצוות פסח שאין בפסח דין 'למשחה - לגדולה'. (אמנם בזה אפשר להידחק ולומר שאף שהגמרא קודם עסקה מפורש בזרוע לחיים וקיבה, ברם דין זה של 'למשחה - לגדולה' נאמר באופן כללי על מתנות כהונה, ואם כן יש לומר שזהו דווקא באותם חלקים ששייך דבר זה ולא בחלקים שלא שייך זה). ואם כן, עלינו לבאר הסברא כיצד ייתכן 'למשחה - לגדולה' בסוג מאכלים כאלו. ועל כורחנו לבאר כסברת התוספות בחולין קלב: שהבאנו לעיל, שדין זה עניינו כאכילת מלכים שאוכלים הערב להם יותר, ואם ערב לו חלקים אלו - יאכל אותם. ואם כן גם מזה סייעתא למה שכתבתי גבי שעיר יום הכיפורים, שאכילתו יכולה להחשב בגדר של 'למשחה - לגדולה' (כי כך ערב לו), ובכל זאת אינה מוכיחה מאומה על עניין החירות.

הפרי חדש עצמו דן רק באפיקומן ולא בפסח, ומסברא שפיר ניתן לחלק ולומר שבפסח צריך הסיבה ובאפיקומן לא צריך, שהרי סוף סוף בכזית הראשון של המצה כן אכל בהסיבה, וגם אותה ניתן לראות כשייכת לעניין זכר לפסח.

וקצת יש להעיר שהרמב"ם נקט שהאכילה צריכה להיות דרך חירות, וז"ל:

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז).

רק בהלכה הבאה פרט הרמב"ם מתי בדיוק חייב בהסיבה:

ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו. ובשאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח (שם ה"ח).

ולכאורה משמע ברמב"ם שהכוונה לכל אכילה שמחוייבים בה, שהרי זה המשותף בין הדברים שציין. ולפי זה, אם נבין כהבנתנו בפרי חדש, לשון הרמב"ם מובנת כאן, שבאמת הפסח חייב בהסיבה, ורק באפיקומן פטור, כיוון שזמן הדין די בכזית אחד.

אבל, אם גם את קרבן פסח נפטור מהסיבה, נמצא שהגדרה זו ברמב"ם קשה.⁹

ולפי זה, אף אם נאמר שאין דין עצמי בהסיבה בקרבן פסח, על כל פנים יוצא שמושג ה'אכילה' הכללי כרוך בהסיבה, ואם כן מכל מקום גם הפסח הוא חלק מהמושג הכללי של אכילה בליל פסח, אחר שגם אכילתו אכילת חובה, ורק באכילה שאין חיוב עליה שייך לומר שההסיבה בה רק למצווה מן המובחר ולא לעיכובא. ואף שעדיין יש לדון בזה, שהרי סוף סוף הפרי חדש עצמו למד דבריו לפטור אפיקומן מהסיבה מתוך השמטת הרמב"ם, והרי הרמב"ם השמיט דין הסיבה גם בקרבן פסח. על כל פנים לא מצאנו בפרי חדש דברים מפורשים בנושא, ועתה כשאנו באים לדברי הפרי מגדים, אין הכי נמי - הפרי מגדים אכן קשר את הדברים, והסיק מפסח לאפיקומן לפטור מהסיבה. ונראה בפשטות מזה שהביא את הפרי חדש, שאף הסיק מאפיקומן לפסח, ודלא כדברינו לעיל שיש לחלק.

ברם, על פי דרכנו יש גם קצת מעין ראייה על דרך השלילה להיפוך, שהרי כבר הודה הפרי חדש שהשו"ע נקט בסתמא כדעת הראשונים שאפיקומן כן צריך הסיבה, ולא הביא את הרמב"ם כחולק. ועל כרחק שסבור שהלימוד מההשמטה אינו מוכרח

9 ועיין בחידושי הגר"ז על הרמב"ם כאן שכתב שיאכל וישתה דרך חירות, רק שחכמים קבעוה בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, אבל בעיקר דינה אינה שייכת עמם, עיין שם.

ונמצא שלשיטת הפרי מגדים שכורך הדברים יש לומר שכיוון שסוף סוף אנו נוקטים להלכה שאפיקומן צריך הסיבה, ממילא שלהלכה הוא הדין לקרבן פסח, שצריך הסיבה.

ה. מצה מצווה בפני עצמה

הערתכם אם מצוות אכילת מצה היא מצוות עשה בפני עצמה או שנגררת עם מצוות אכילת קרבן פסח, לעניות דעתי לא שייכת לעניין. שהרי בין כך ובין כך עצם הסברא במקומה עומדת, שאם תקנת הסיבה במצה היא מחמת שנאכלת עם הפסח, אם כן גם אם אכילת המצה מצוות עשה בפני עצמה, מכל מקום נלמד מכך את צורך ההסיבה בקרבן פסח - שהרי לא יהיה הטפל חמור מהעיקר, המצה תהיה טעונה הסיבה ואילו הפסח - שרק בגללו המצה טעונה הסיבה - הוא עצמו לא יהיה טעון הסיבה?! זה ודאי תמוה מסברא.

יש גם להוסיף שמצינו בהלכה דברים כאלו שבעצם מהותם הם מערכת אחת ובכל זאת הם נמנים בנפרד לעניין מניין המצוות. וכפי שביאר הרמב"ם בספר המצוות שורש י"א, שכאשר הדברים מעכבים זה את זה - על כרחנו שהם מצווה אחת, אבל כאשר אינם מעכבים, אז יש לבדוק לפי העניין; לעיתים הם בכל זאת מצווה אחת, כמו תכלת ולבן שבציצית הנמנים למצוות עשה אחת של ציצית, ולעיתים הם שתי מצוות בפני עצמן, כמו תפילין של יד ותפילין של ראש הנימנים לשתי מצוות (וכבר האריכו ראשונים ואחרונים בהבנת השגת הרמב"ן כאן, ובהבנת סברת הרמב"ם לחלק בין תפילין לציצית ואכמ"ל). ופשוט שלפנינו מערכת אחת של מצוות תפילין, וברור שאף שבדיעבד אין מעכבין זה את זה - מכל מקום עיקר המצווה להניח שניהם כאחד, ומסתבר ששפיר שייך ללמוד פרטי דינים זה מזה.

ואם כן, הוא הדין בעניין שלפנינו - גם אם פסח ומצה נמנים כל אחד כמצוות עשה בפני עצמה, מכל מקום אין זה סותר את זה שנוכל ללמוד פרטי דינים אחד מהשני. ברם, כפי שכתבתי לעניות דעתי, כאן אין צריך לכך, שהרי אפילו אם לא נגדיר את אכילת פסח ואכילת מצה כמערכת אחת - לעניין הסברא שלפנינו אין הדבר משנה.

ו. דעת הגר"א

גם דיוקנם מדברי הגר"א לעניות דעתי אין בו הכרח, וז"ל הגר"א:

‘ויאכלנו בהסיבה’ - אף לדעת הרא"ש, כיון שבזמן הבית היה עיקר אכילתה (שו"ע שם, סק"ד ד"ה ויאכלנו).

הגר"א רוצה להוכיח דבריו שיש להסיב באפיקומן מדברים הכתובים במפורש בגמרא. וביחס לקרבן פסח, אף אם נאמר שהדבר פשוט מסברא שצריך להסיב באכילתו, מכל מקום זה לא כתוב בגמרא במפורש, בעוד שדין הסיבת מצה נכתב במפורש בגמרא, ורק אנו באים לשאול את עצמנו - על איזו מצה מוסבים דברי הגמרא. ועל זה אומר הגר"א שפשוט שהכוונה על המצה העיקרית. ועל כן, גם לרא"ש הסובר שהאפיקומן של היום אינו עיקר המצווה של אכילת המצה, אלא רק זכר לפסח (רא"ש, פסחים פ"י סימן ל"ד), עדיין צריך להסב מכיוון שבזמן הבית זאת הייתה המצה העיקרית, וצריכים אנו למקור מפורש בגמרא לומר שעתה נשתנו הדברים בפרט זה.

ולעניות דעתי כל הבקי בסגנון משנתו הדייקנית של הגר"א, בכתביו בכלל ובביאורו לשו"ע בפרט, יבין שכנים הדברים. שאין דרך הגר"א להוכיח מדברים שאינם מפורשים ומוכרחים, אף אם הם מסתברים, ובכל דבר דרכו לחתור אחר מקור מפורש. ושיטתו שתמיד דברי הגמרא הם בדווקא, ואין דעתו נוחה לומר על דברים שנשנו בגמרא במפורש שנשתנו, ללא שיהיה מקור מפורש מהגמרא עצמה לומר כך. כך שלעניות דעתי גם אם עצם דעת הגר"א שקרבן פסח טעון הסיבה, מכל מקום להוכיח את שיטתו בזה שגם לדעת הרא"ש צריך הסיבה, על אף שהלימוד מקרבן פסח פשוט יותר לרא"ש, אדרבה, עדיף לו להוכיח בדרך שהוכיח.

ז. דעת הבית יוסף

גם מדברי הבית יוסף לעניות דעתי אין להוכיח מאומה. הבית יוסף בא לפסוק לגבי הזמן שאין בו קרבן פסח, ולפיכך הוא מבאר שעצם ההסיבה בכורך הוא מחמת המצווה, שזה הדבר שכן נמצא בזמן הזה. אבל אין בזה כדי לשלול שבזמן הבית הייתה עצם ההסיבה גם בגלל הפסח עצמו, וגם אין בזה כדי לשלול שעצם ההסיבה במצה של כורך היא בגלל הפסח שבדבר. כי אין עניין הבית יוסף לבאר מדוע יש להסב במצה של כורך, רק שבא לבאר את עצם הדין שבכורך יש מצה ולכן יש להסב בזמן הזה בעת אכילת כורך.

ח. לסיכומם של דברים

דין אכילה על השובע ואי שבירת עצם והוא הדין 'למשחה - לגדולה' ששנוי במחלוקת אם הוא בכלל קיים בקרבן פסח, לא מורים בהכרח על עניין דרך חירות. אף אם נאמר שיש בהם גם הוראה זו, מכל מקום יש לומר שעצם העובדה שאכל בהסיבה ועשה מעשה ב'קום עשה' שלא כדרך חירות - גרם לקלוקל הוראה זו של דברים שסוף סוף במהותם לא בגלל דין דרך חירות נשנו.

גם הדיוקים מלשון רבותינו הראשונים והאחרונים - אין בהם הכרח. ולפיכך חוזר אני בזאת על הראשונות, שכפי שציינתי בריש דברי, אף אני יודע שיש לדון בסברות שכתבתי, ומסברא גרידא יש מקום לכאן ולכאן, אבל הניסוח העולה מדבריכם שמפשטות דברי הראשונים (אף שלא כתבו דברים מפורשים) משמע שסוברים שאין צריך הסיבה - לעניות דעתי אין בזה שום דבר מוכרח. ואין לנו איפוא שום ביסוס מדבריהם כנגד הדברים הכמעט מפורשים, ובחלק אף מפורשים ממש, של רבותינו האחרונים (שוודאי גם הם ידעו לדייק בדברי רבותינו הראשונים), שהצריכו הסיבה בקרבן פסח, ולפיכך אנוכי על משמרתי אסובה.

צורתו של לחם הפנים:

א. פתיחה

הגמרא במנחות צד: דנה בצורתה של חלת לחם הפנים. כידוע שתי מערכות היו על שולחן הפנים תמיד, כאשר בכל אחת שש חלות זו מעל זו. בצורתה של החלה נחלקו חכמים; ר' חנינא אמר שצורתה היתה כמין תיבה פרוצה, ור' יוחנן אמר כמין ספינה רוקדת.

רש"י מסביר שתיבה פרוצה היא תיבה שיש לה בסיס (שוליים בלשונו), ושתי דפנות, והיא חסירה עוד שתי דפנות וגג. רש"י אף מוסיף ציור, כזה: [___]. רש"י מוסיף ציור גם לדעה של ר' יוחנן, הדעה של ספינה; אמנם, רק ציור חלקי, צורת V.

הציורים נמצאים כבר במקור, בכתב היד של רש"י, ואינם הוספה מאוחרת. זאת אנו יודעים מן התוספות ד"ה כמין, אשר מאזכר את הציור של הספינה. התוספות (שם, ד"ה כמין תיבה) התקשו בהבנת הציור, ביחד עם ההסבר המילולי של רש"י:

...וב' ראשיה חדין והולכין וגבוהין למעלה, ואין נוגעין במים, ולהכי קרי לה רוקדת -
שמרקדת והולכת מהר (מנחות צד: רש"י ד"ה כמין ספינה רוקדת).

בלשונו, זו מעין גונדולה. הרמב"ם, בהלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט, פוסק שצורת הלחם מרובעת; כלומר, לפי הדעה שלחם הפנים כתיבה פרוצה. במאמר שלפנינו ננסה ללבן את שיטות הראשונים ואת פסיקת הרמב"ם, כאשר נתחיל בתמיהות הרבות העולות מתוך הדברים שהצגנו עד כה.

* מאמר זה נכתב בהמשך למאמרו של הרב ישראל אריאל - שולחן לחם הפנים, מעלין בקודש, גיליון ב', סיוון תש"ס.

מעלין בקודש ז - אב התשס"ג

ב. כספינה רוקדת

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם, כאמור, פסק שצורת לחם הפנים מרובעת, ושואל על כך הכסף משנה - דוע פוסק הרמב"ם כר' חנינא ולא כר' יוחנן? הרי בדרך כלל, הלכה כר' יוחנן. הכסף משנה משיב שר' חנינא היה קשיש מר' יוחנן, אבל גם בעיניו התירוץ הוא קשה, והוא אומר אותו בלשון מסופקת של 'ואפשר שטעמו'. גם הלחם משנה שם נשאר בצריך עיון על שאלה זו.

שיטת ר' יוחנן

כבר הגמרא עצמה מתקשה ליישב את דעת ר' יוחנן עם יתר תיאורי המשנה ביחס ללחם הפנים. בפרט, המשנה (מנחות צו.) האומרת שמשני צדדיה של כל מערכת היו תמיכות שנקראות 'סניפין' עמודים אנכיים לשולחן, תמיכות שמנעו קריסה של החלות תחת הכובד של עצמן.

הגמרא שואלת - איך ייתכן שהסניפין תמכו בלחם אם צורתו כספינה רוקדת, ועונה שהסניפין היו מעוגלים בראשיהם. רש"י מסביר, בלוויית ציור נוסף, איך יצאו מהסניפין קנים שהיו מעוגלים מתחת לבסיסה הקעור של ה'ספינה'. ואכן, המשנה (שם) אומרת שהיו קנים מתחת לחלות.

אבל על פירוש רש"י קשה, משום שהגמרא אומרת שהסניפין היו מעוגלים, ואילו רש"י מסביר (ומצייר) זאת ביחס לקנים - ולא הסניפין - כשהם מעוגלים.¹ רש"י מתקשה כנראה לראות כיצד סניפין מעוגלים בכיוון כלשהו יכולים לתמוך בחלות שהן בצורת ספינות, ועל כן הוא מעביר את הצורה המעוגלת לקנים.

גודל שולחן לחם הפנים

המשנה בדף צו. מביאה פרטים נוספים על צורת החלות. החלה נעשתה בתחילה בצורת מלבן שאורכו י' טפחים ורוחבו ה' טפחים. בהמשך, קיפלו את החלה. ר' יהודה

1 למען הדיקוק, בציור המופיע בפירושו של רש"י, גם הקנים עצמם לא מעוגלים. מצויירים שני קצותיו של כל קנה, כאשר הדרך לחבר ביניהם היא על ידי קו עקום ומעוגל. רש"י אף מוסיף ומציין שהם עשויים כחצי מעגל, הקרוי צירקל"א. עיין במנחות צד; רש"י ד"ה דעגיל להו מיעגל.

ור' מאיר נחלקו בפרטי הקיפול, בהתאם למחלוקת אחרת שביניהם, מחלוקת הנוגעת למידותיו של שולחן הפנים.

לדעת ר' יהודה, מידות השולחן היו י' טפחים אורך על ה' טפחים רוחב. על השולחן היו שתי מערכות של לחמים (החלה נקראת גם לחם). שמו את אורכו של הלחם (עשרה טפחים) לרוחבו של השולחן (חמישה טפחים), ונשארו בלחם שנים וחצי טפחים מכל צד, ואת אלה קיפלו. לדעת ר' מאיר - אורך השולחן היה י"ב טפחים ורוחבו ו' טפחים. כאשר שמו את אורך הלחם (שאורכו כאמור עשרה טפחים לכל הדעות) לרוחבו השולחן, קיפלו מכל צד שני טפחים. לפי שיטה זו, נשארו ברוחב השולחן שני טפחים רווח.

התוספות (שם צד:; ד"ה כמין תיבה) מנסים ליישב את דעות ר' יהודה ור' מאיר עם תמונת ספינה רוקדת, אך הם נתקלים בקשיים רבים. לפי הסבר התוספות, מוכרחים להבין שהיה קיפול נוסף בתחתית החלה, והתוספות מוסיפים על גבי ציור של שולחן ציור כזה:

אחר כך הם מוכיחים שעומק החלק המשופע (ה-V) היה פחות משישית טפח, ועל כן ההסבר שנתנו נראה להם דחוק. נוכל להוסיף על כך עוד קושייה; אילו היה קיפול נוסף בתחתית החלה, היו ר' יהודה ור' מאיר צריכים להזכיר זאת בתיאור מבנה החלה, יחד עם הקיפולים שבשני צידי החלה.

אם כן, לסיכום, צריך עיון כיצד דעת ר' יוחנן תתיישב עם הסניפין ועם מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה. וכמו כן, כיצד פסק הרמב"ם כנגד ר' יוחנן?

ג. המשנה והתוספתא

נראה לי שהשאלות מקבלות מענה, אם נאמר שבאמת המחלוקת היא לא רק בין ר' חנינא ור' יוחנן, אלא בין המשנה והתוספתא. אומרת התוספתא:

ארבע סניפין של זהב דומה לדקרנים היו שם, שבהם היו סומכין את החלה מפני שדומה לספינה, כדי שלא תהא רוקדת (תוספתא מנחות, פי"א ה"ג).

הגמרא בדף צה. מביאה תוספתא זו כסיוע לשיטת ר' יוחנן, בלשון של 'תניא כוותיה דמאן דאמר כספינה'. הגמרא אינה טורחת ליישב את דברי התוספתא עם שיטת ר' חנינא, השיטה של 'תיבה פרוצה'. האם עלינו להסיק שהוא נשאר בתיובתא?

אלא שנראה, לכאורה, שהמשנה הנ"ל בדף צו. חלוקה על התוספתא, ולפי זה מתורצות שאלותינו. לגבי הרמב"ם. "יתכן שזו הסיבה לכך שפסק כר' חנינא ולא כר' יוחנן. הרמב"ם הבין שפשט המשנה תומכת בדעת ר' חנינא, שהרי התיאורים של המשנה לדעות של ר' יהודה ור' מאיר, מתאימים בדיוק לשיטה של 'תיבה פרוצה', שיטתו של ר' חנינא, כפי שרש"י הסביר ואף צייר. אם אכן המחלוקת היא לא רק בין ר' חנינא לר' יוחנן, אלא בין המשנה לתוספתא, ברור שהרמב"ם פסק לפי המשנה, ובכך מיושבת קושיית הכסף משנה.

גם קושיית התוספות מתורצת. הרי מוקד דברי התוספות נעוץ בקושי ליישב את דברי המשנה עם דעת ר' יוחנן, הדעה של ספינה רוקדת. לפי ההסבר המוצע, אכן המשנה אינה מתיישבת לר' יוחנן, שכן המשנה מתיישבת דווקא לשיטת ר' חנינא.

כך גם ניתן אולי ליישב את הקושי של הגמרא להבין כיצד הסניפין היו לפי דעת ר' יוחנן. שהרי ניתן לומר שבאמת תאור המשנה של הסניפין מתאים רק להבנת 'תיבה פרוצה' ולא ל'ספינה'. אמנם זה כמובן בניגוד לגמרא שמנסה ליישב את המשנה גם לדעת ר' יוחנן. כעת נעבור לדון באופן פרטני בשיטת 'כמין תיבה פרוצה', ובסוף דברינו נעמיק את תירוצנו בשיטת הרמב"ם שלכאורה פסק כנגד ר' יוחנן.

ד. צורת לחם הפנים

תיבה פרוצה מול ספינה

ראשית כל יש לדון בשאלה העקרונית, מדוע בכלל לעשות לחם בצורת ספינה ומדוע לעשות לחם בצורת תיבה?

נראה, ששתי הדעות הללו מכוונות לאותה מטרה. גודלן של חלות לחם הפנים, חורג מגודלו של השולחן. כדי שהלחם יונח על השולחן, כפי שדורשת התורה, יש לקפל אותו בצורה שתאפשר זאת. על רקע זה מתעוררת מחלוקת, ר' יוחנן ור' חנינא.

בשיטת ר' יהודה, שרוחב השולחן חמישה טפחים, יש לקפל בדיוק שנים וחצי טפחים מכל צד באורך הלחם כדי שהלחם יהיה בשלמותו על השולחן, וכך מתקבלת התיבה, שיטת ר' חנינא. מסתבר שמטרת ה'ספינה' גם היא לקפל את הלחם, כך שיהיה כולו על השולחן. ההבדל הוא במספר הקיפולים. בשיטה של תיבה פרוצה עשו שני קיפולים, והתקבלה צורת I₁, ואילו בשיטה של ספינה רוקדת עשו קיפול יחיד והתקבלה צורת V.

את מידות הלחם בשיטת ה'ספינה', אפשר עתה לחשב בקלות, בסיועו של משפט פיתגורס. אורך כל צלע של חלה הוא חמישה טפחים. אם, לדעת ר' מאיר, רוחב השולחן הוא שישה טפחים, שלושה טפחים מתחת לכל חצי של ה-V, אזי הגובה של הלחם יוצא ארבעה טפחים במדוייק.² אם רוחב השולחן הוא רק חמישה טפחים, כדעת ר' יהודה, אזי גובה ה-V הוא בערך ארבעה טפחים ושליש הטפח.

תיבה פרוצה - רמב"ם ורש"י

ראינו את דעת רש"י על התיבה, כפי שהראה בציור. הקיפול שנעשה על שפת השולחן הוא של תשעים מעלות. נראה שלדעת הרמב"ם הקיפול הוא של מאה ושמונים מעלות, כלומר צורת הלחם היא: \square . וזו לשון הרמב"ם:

אורך כל חלה י" טפחים ורחבה חמישה טפחים ורומה שבע אצבעות. והשולחן ארכו י"ב טפח ורחבו ששה טפחים. נותן אורך החלה על רוחב השולחן. נמצאת החלה יוצאת שני טפחים מכאן ושני טפחים מכאן. וכופל את היצא מכאן ומכאן ויישאר בין הקצוות רווח באמצע (הלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט).

לשיטת ר' מאיר, שלפיה פוסק הרמב"ם, הרווח שיישאר הוא רווח של שני טפחים. (לשיטת ר' יהודה לא יישאר רווח).

מדוע חולק הרמב"ם על רש"י? אפשר אולי לומר שיש הבדל בין 'קופל' ב-ק' שפירושו לקפל בזווית כלשהי, לבין 'כופל' ב-כ' שפירושו לכפול פי שנים, שהוא קיפול של מאה ושמונים מעלות דווקא. ובמשנה (מנחות צו.) במחלוקת ר' יהודה ור' מאיר אכן נכתב 'כופל' ב-כ'. לפי ביאור זה, הרמב"ם שנוקט 'כופל' הבין שיש לכפול את החלה בשיעור של מאה ושמונים מעלות.

אך פירוש זה איננו אפשרי; שכן ק' ו-כ' מתחלפים (כפי שהעירני אחי הר' אביגדור). ראייה לכך ממימרא של ר' יוחנן³ המופיעה פעמיים, פעם אחת בלשון 'כופל' ופעם אחרת בלשון 'קופל'. במנחות צו. נאמר:

$$5*5 - 3*3 = 4*4 \quad 2$$

$$5*5 - 2.5*2.5 = 4.33*4.33$$

כל זאת בהנחה שהלחם קופל בזווית של 45 מעלות מהשולחן.

יש לשים לב שר' יוחנן אומר את דבריו על המשנה, עך אין הדברים מסתדרים עם שיטתו שלו - שהחלה כמין ספינה, ונתייחס לכך בהמשך.

אמר ר' יוחנן: לדברי האומר טפחיים ומחצה כופל נמצא שולחן מקדש חמשה עשר טפחים למעלה. לדברי האומר טפחיים כופל, נמצא שולחן מקדש י"ב טפחים למעלה.

אותה מימרא בדיוק נמצאת בשם ר' יוחנן גם במנחות פז; אלא ששם נכתב 'קופל' ב-ק'.

על כל פנים, מדבריו אלו של ר' יוחנן ניתן להסיק כנגד הרמב"ם, שהקיפול הוא בתשעים מעלות, כי רק כך חשבון הגובה מתאים ($6 * 2 = 12$ $6 * 2.5 = 15$). הרמב"ם פוסק כמימרא זו, אך רק באופן חלקי. הגמרא במנחות פז: מפרשת את המימרא, שהשולחן אינו מקדש ליקרב אלא לפסול. כלומר כל מנחה החודרת מעל לשולחן עד לגובה מסויים, ט"ו טפחים לר' יהודה וי"ב טפחים לר' מאיר, נפסלת אם לנה או יצאה אחרי חדירתה. ובהלכות פסולי המוקדשין אכן כותב הרמב"ם:

קמץ ונתן הקומץ למעלה על השולחן כנגד גובה מערכת לחם הפנים, קדשו השולחן להפסול, אבל אינו מקדשו ליקרב. ואינו קרב עד שיקדש בכלי שרת הראוי לקומץ⁴ (הלכות פסולי המוקדשין פי"א הכ"ד).

מהלכה זו אנו רואים שהרמב"ם מקבל מדברי ר' יוחנן רק את הדין שהשולחן מקדש בגובה המערכה, אבל אינו מקבל את חישוב הגובה לדעת ר' מאיר, שכבר פסק כמותו, י"ב טפחים. דבר זה מתיישב עם דעתו שהקיפול הוא במאה ושמונים מעלות, וגם עם פירושו שעובי החלה איננו טפח (אחרת שוב היה יוצא אותו גובה, שני טפחים לכל חלה כפולה) אלא שבע אצבעות.⁵

טפחיים רווח

הרמב"ם פוסק, בהמשך דבריו, שלאחר הכיפול 'ישאר בין הקצוות רווח באמצע'. נראה, שהרמב"ם נוקט את לשון המשנה הנ"ל במנחות:

ר' מאיר אומר השולחן ארכו י"ב ורחבו ו'. לחם הפנים ארכו י' ורחבו ה'. נתן ארכו כנגד רחבו של שולחן. כופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן, וטפחיים ריווח באמצע כדי שתהיה הרוח מנשבת בהם. אבא שאול אומר, שם היו נותנים שני בזיכי לבונה של

4 זהו דינו של קומץ בכל המנחות, שאינו ראוי להיקרב עד שיתקדש בכלי שרת.

5 אמנם, הכסף משנה בהלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"ט, מוכיח שלא ייתכן שעובי החלה הוא שבע אצבעות; לדעתו, העובי פחות בהרבה, ושיעורו כאצבע אחת.

לחם הפנים. אמרו לו והרי כבר נאמר 'ונתת על המערכת לבונה זכה'? ! אמר להם והרי
כבר נאמר 'ועליו [על מטה אפרים] מטה מנשה' !

מהמשנה רואים שפירוש המילה 'עליו', בהקשרים מסויימים, הוא 'בסמוך'. כך גם
פירוש רש"י על אתר. גם הרמב"ם משתמש בלשון דומה. מכאן, שהרמב"ם העתיק את
לשון המשנה, ואת דעת ר' מאיר הסבור שנשאר ריווח של שני טפחים באמצע אורך
החלה (לרוחב השולחן: $2 = 6 - (2 + 2)$).

אלא שלאותה דעה, גם בין שתי המערכות נשאר רווח של שני טפחים (באורך
השולחן $2 = 12 - (5 + 5)$). לאיזה משני הטפחים מתכוונת המשנה? הרמב"ם פירש לאלו
שברוחב, ומכאן שהחלות מקופלות שני טפחים מכאן ושני טפחים מכאן. אבל מדברי
אבא שאול אפשר להוכיח שהמשנה מתכוונת לשני הטפחים שבאורך השולחן. שכן
הוא אומר - 'שם היו נותנים שני בזיכי לבונה', כלומר הוא מדבר על אותן שני טפחים
שבין שתי המערכות. אילו היו ברוחב, היו הבזיכין **על** הלחם, כשיטת תנא קמא;
ומכאן לכאורה ראייה לפירוש רש"י לצורת החלה, ותמיהה על הרמב"ם, וצ"ע.

ה. יישוב שיטת הרמב"ם

ייתכן שאפשר להעמיק את תירוצנו לקושיית הכסף משנה על הרמב"ם, מדוע פסק כר'
חנינא נגד ר' יוחנן, מתוך עיון בלשון הסוגייה בדרך הבאה.

הגמרא במנחות צד: מקשה ומתרצת כמה פעמים על שיטות ר' חנינא ור' יוחנן,
ותמיד שואלת מיד בלשון ארוכה - 'למאן דאמר כמין ספינה רוקדת' או 'למאן דאמר
כמין תיבה פרוצה'. זאת, במקום לנקוט בלשון קצרה של 'לר' יוחנן' או 'לר' חנינא'.
מדוע מאריכה הגמרא בכך?

שאלה נוספת יש להקשות על מהלך הגמרא. איך ייתכן שר' יוחנן המחזיק בדעה
של 'כמין ספינה רוקדת', יחשב בדף צו. (כפי שהבאנו לעיל) את גובה המערכת לפי ר'
יהודה ולפי ר' מאיר, כל אחד לשיטתו, באופן שמתיישב רק עם 'תיבה פרוצה'?

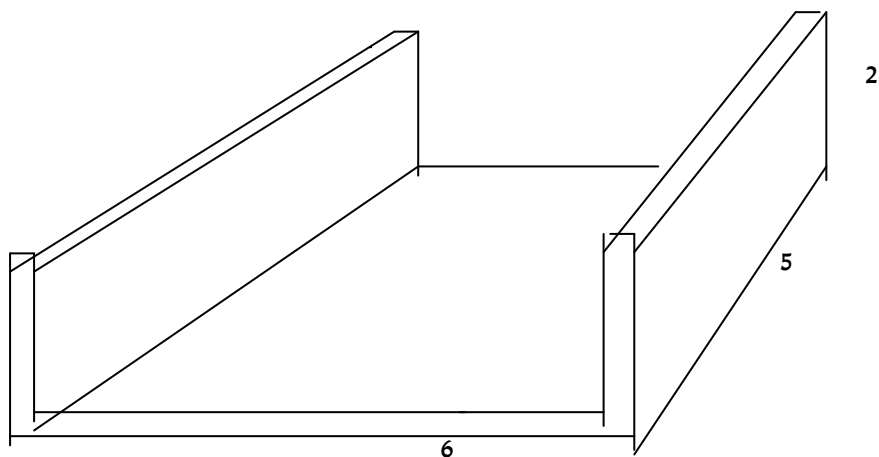
ייתכן וניתן ליישב כך; הגמרא ידעה שיייתכן ששיטותיהם של ר' חנינא ושל ר'
יוחנן מוחלפות. ואולי, למסקנה (בדף צו.), ר' יוחנן הוא הסובר שצורת הלחם כמין
תיבה פרוצה, ואילו ר' חנינא נוקט בדעה של ספינה רוקדת.

אם אכן אלו פני הדברים, הסבריו של ר' יוחנן לעניין גובה המערכת אליבא דר'
מאיר ור' יהודה, מובנים. ובגלל הספק הזה בהגדרת דעתו של ר' יוחנן, נוקטת הגמרא

בלשון כללית של 'למאן דאמר', ולא מזכירה את שמו של ר' יוחנן.⁶ לפי זה מובן פסקו של הרמב"ם, שבאמת פסק כר' יוחנן של דף צו. - כמין תיבה פרוצה ודעתו אכן מתאימה לסתם משנה, שכפיה אנו נוקטים להלכה.

ו. חיתום

נוכל אולי להציע דעת ביניים; אם נצרף את שיטת הרמב"ם, שפסק כר' מאיר בנוגע לגודל השולחן, לשיטת רש"י ביחס לצורת החלה (קיפול של 90 מעלות), וכן נניח שעובי החלה לא יכול להיות שבע אצבעות אלא כאצבע אחת בלבד (כפי שהוכיח הכסף משנה בהלכות תמידין ומוספין שהבאנו לעיל), תתקבל ההצעה הבאה לצורתו של הלחם:



⁶ על פי הדברים שהעלינו קודם, יותאמו עתה דברי ר' יוחנן לסתם משנה (ולא לתוספתא). אפשרות זו נוחה יותר, היות שאנו נוקטים שהלכה כסתם משנה.

הקרבת קרבנות על ידי כהנים שאינם מיוחסים*

א.

הרב צבי קלישר, בספרו - דרישת ציון, דן באפשרות להקריב קרבנות בזמן הזה על סמך ההלכה שמקריבין אף על פי שאין בית. הרב קלישר הרחיב לדון בכל השאלות הנוגעות לזה. והנה הגאון ר' עקיבא איגר עמד על כמה נקודות בתשובה שהשיב לו, ועיקר הבעיה שציין היא שאין לנו כהנים מיוחסים.

החת"ם סופר ביו"ד סימן רל"ו, מיישב שאלה זו בתשובתו לרעק"א; והנני בזה לבאר קצת בעיה זו, וזה החלי בס"ד, ונעתיק את לשון החת"ס:

ומ"ש מכהנים מיוחסים נראה דלא קשיא מידי לה"ח ז"ל דרצה להקריב קרבנות, דמאן לימא לן דלא יקריב אחזקה?! ונחמיה בן חכליה היה מגאל השרים מהכהונה, משום שהיו לא מיוחסים, אבל לעכב ההקרבה בשביל זה מנלן?

ומהרי"ן שכתב שאין נותנים בזמן הזה חלה לכהן קטן משום שלא ברי לן, ומהרש"ל ביש"ש החמיר בזה שלא ליתן חרמים לכהן, ועיין מג"א ס"ס תנ"ז, ויעב"ץ ח"א סי' קל"ה החמיר בפדה"ב [=בפדיון בכורות] ע"ש. אבל להקריב, שקימל"ן 'ברך ד' חילו' - אפילו חללים שבו, אם כן אפילו קמי שמיא גליא שנתחללה אמו הרי כל מה שהקריב כשר, למה נעכב מלהקריב? וזה אין לחוש שמא אינו כהן כלל...

ותוכן דבריו הוא, שלעניין לחוש שמא כוהני זמננו זרים הם, אין חוששים בדרך כלל. רק לכתחילה, כשאפשר באחרים, חוששים לכך. ולחשוש שמא חללים הם אמנם חוששים, אלא שלעניין הקרבה - חללים כשרים כשאינם ידועים. האחרונים שחששו, חששו רק שמא חללים הם, וזה רק לעניין אכילת חלה ופדיון הבן, ולא לעניין הקרבה.

* מאמר זה פורסם בעבר, בבמות שונות. אנו מפרסמים אותו שוב, בשינויי נוסח מעטים.

ב.

אמנם, קשה לי על דבריו של החת"ם סופר. שהרי מבואר בגמרא בפסחים עב: דכהן שאכל תרומה ואחר כך נודע שהוא בן גרושה - אינו משלם חומש לדעת ר' יהושע. ושני טעמים מובאים בגמרא שם כדי לפוטרו.

טעם אחד הוא שמדובר בכהן שאכל בערב פסח. אנו אומרים שבערב פסח זמנו בהול, ולכן פטור משום שטעה בדבר מצווה. הטעם השני הוא שכתוב 'ברך ה' חילו', ומשמעות הכתוב היא להכשיר עבודת חללים בדיעבד. משום כך, כשרים חללים גם לאכילת תרומה, שהרי אכילת תרומה איקרי עבודה,¹ ולהכי פטור מחומש.

הרי קמן, שגם לעניין אכילת תרומה הכשירה תורה את החלל, ואף על פי כן החמירו שלא לתת חלה לכהן, וממילא ברור שזה מפני שחוששין שמא כוהני זמננו הם זרים. ואין לתרץ שסבירא ליה שהלכה כטעם ראשון - משום שזמנו בהול, וטעם זה שייך דווקא בערב הפסח אבל בכל השנה חייב, דזה ליתא; שלהלכה קיימא לן כתירוץ השני, שחלל האוכל בתרומה פטור כל השנה. וזה לשון הרמב"ם:

וכן כהן שאכל בתרומה ונודע שהיה בן גרושה או בן חלוצה הרי אלו משלמים הקרן בלבד, ואם היה תרומה חמץ והיה ערב פסח הרי אלו פטורים מלשלם - מפני שזמנו בהול, נחפזו לאכול ולא בדקו. (הלכות תרומות פ"י ה"ב).

הרי שפסק כתירוץ השני, שאכילת תרומה איקרי עבודה וכשרה בחללים.

ג.

הן אמת, שצריך ביאור ברמב"ם. למרות שהרמב"ם פוסק כתירוץ השני, ופותר מחומש בכל השנה, עדיין שונה דינו של ערב הפסח מדינה של כל השנה. ויש להבין, מאי שנא שבערב פסח פטור לגמרי גם מהקרן, ואילו כל השנה אינו פטור אלא מן החומש בלבד וחייב בקרן, כמו שפירשו הכסף משנה והמהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם. מקור דברי הרמב"ם הלא הוא מהירושלמי בתרומות, וכפי שמביא הכסף משנה:

וסובר רבינו שלא פליגי הני תרי לישני; דבתרומה ערב הפסח פטור לגמרי מטעם שזמנה בהול, ושאר הימים - כיון דאכילת תרומה איקרי עבודה, ורחמנא אכשרה בדיעבד קודם שנודע פסולו, אינם כזרים לה. ולפיכך פטור מהחומש, מידי דהוי אבת כהן שהיתה נשואה לישראל שנפסלה דפטורה מחומש מטעם שאינה כזר, ומכל מקום חייבת היא בקרן, דחומש הוא

1 ור' מאמרו של הרב עוזיאל כוהן בגיליון זה, הדין בנושא אכילת קודשים.

דתלה רחמנא בזר גמור, אבל קרן חייבת כל היכא דאינו כהן גמור ואינו ראוי לאכילה (כסף משנה, שם).

מדברי הכסף משנה נראה שיש הבדל בין קרן לבין חומש. חיוב קרן שיש באכילת תרומה לזרים הוא גם כן חידוש מדיני **תשלומי תרומה**, ולכן כל שאינו כהן גמור חייב בזה. חיוב חומש לעומת זאת הוא חידוש מדיני איסור תרומה, ומי שאינו זר גמור - פטור מהחומש. אבל אי אפשר לומר כן, שהרי מפורש במשנה בתרומות:

...וכל המשלם את הקרן, ואינו משלם את החומש - התשלומין חולין, ואם רצה הכהן למחול מוחל (פ"ג מ"ז).

הרי להדיא, שבמקום שפטור מחומש - גם מה שמשלם את הקרן אינו אלא מדין גזל. ולמשל, באוכל תרומת עצמו (כגון - שירש מאבי אמו כהן או שקנה תרומה ואכלה), אינו משלם כלל. ולפי זה אינו מובן למה חלל שאכל תרומה כל השנה חייב בקרן, ואילו אכל בערב פסח פטור גם מקרן; הא בגזלן לא מהני חילוק זה.

ד.

בקהלות יעקב במכות סימן ט', רצה לתרץ את הרמב"ם על פי שיטת רבינו אפרים.² לדבריו, מה שקיימא לן שהמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור - אינו אלא במתנות המותרות לזרים, כגון זרוע לחיים וקביה; אבל באוכל תרומה, שעובר על האיסור של זר שאכל תרומה, קנסוהו רבנן שישלם. בזה מיישב הקהילות יעקב את ההבדל בדינו של חלל בין ערב פסח לבין כל השנה כולה. אם אכל כל השנה - קנסוהו חכמים, אבל אם אכל בערב פסח שזמנו בהול - בזה לא קנסוהו. ונראה להוסיף על דבריו; שאכתי אינו מובן - הא תינח בזר שאכל תרומה שעבר על איסור, אבל **חלל** - אם התורה הכשירתו, יוצא שלא עבר עבירה כלל, ולמה נקנסו אותו? ועוד, שאין בזה כלל משום גזל. שהרי אם גזל מישראל תרומה שעדיין לא זכה בה כהן אחר, כיוון שהוא כשר לאכילה הרי זה ככהן שחוטף תרומה מישראל ואכלה, שפטור מלשלם.³ ואולי נאמר שאף שאין עבודת חלל מחללת, וכן אכילתו בתרומה - דאיכרי עבודה, מכל מקום אין לו זכות ממון בתרומה כשאר כהנים. ולהכי, כשחטף מישראל, צריך להחזיר. הדבר דומה לחוטף זר אחר מן הבעלים, שבאיתנייהו בעין - צריך להחזיר.

2 עיין בשטמ"ק בכתובות ל: ד"ה ועוד כתוב בשיטה ישנה (עמודים תרלה-תרלו, במהדורת חורב).

3 כפי שמבואר בתוס' בב"מ ו-ו: ד"ה והא הכא, שחוטף מתנות והן בעין - צריך לשלם טובת הנאה לבעלים, ואינו צריך להחזיר גוף המתנות; ואם אכלן, אינו חייב כלל.

באופן אחר אפשר לומר שהחלל עבר גם על העבירה של זר שאכל תרומה. אמנם חידשה תורה שלא נתחללה העבודה שלו, ואכילת תרומה איקרי עבודה, אבל מכל מקום, עבירה עבד. לכן, כשאכל תרומת ישראל שעוד לא ניתנה לכהן, מכיוון שעבר עבירה של זר ואכל תרומה, להכי קנסינן ליה ומחייבינן ליה בתשלומים.

ואל תתמה איך ייתכן שנתקיימה העבודה שבאכילת תרומה על ידי אכילת חלל, והוא עצמו עבר איסור זרות. שמצינו עוד פסולים, שאף שעבדו וחייבין מיתה בעבודתן - מכל מקום אינו מחלל עבודה, וכמבואר ברמב"ם:

ואין פרועי ראש מחללין עבודה. אף על פי שהוא במיתה - עבודתו כשרה (הלכות ביאת המקדש פ"א ה"ט).

וכן מצינו בשיכור, בדברים המשכרים שאינם יין, שלוקה ועבודתו כשירה.⁴ כך מפורש ברמב"ם גם לגבי קרוע בגדים שעבד. וכשנעיין בלשון הרמב"ם לעניין חלל:

כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל - עבודתו כשרה לשעבר ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חילל, שנאמר 'ברך ד' חילו ופועל ידו תרצה' - אף חולין שבו תרצה

(הלכות ביאת המקדש פ"ו ה"ו).

הנה לא הזכיר הרמב"ם אלא שעבודתו כשירה, אבל לא דן בעונשו של החלל כלל, וייתכן שדינו כפרועי ראש, וצריך עיון. מכל מקום, אם נאמר כך, מובן שלכך קנסינן ליה; שהרי עבר עבירה.

ה.

והנה יש לחקור - מה הדין בלא מצאו כהן לעבודה אלא פרוע ראש או שיכור משאר המשכרים, או שלא מצאו בגדי כהונה אלא קרועים. האם נאמר שיעבדו, ויבוא עשה של הקרבת קרבנות וידחה לא תעשה של איסור פרועי ראש וכדומה?

ואף שבפרועי ראש חייבים מיתה, וייתכן שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו מיתה בידי שמים (כפי שאינו דוחה איסורי כרת), וכמבואר בריש יבמות לדעת התוספות שם, ובשאגת אריה:

והדבר ברור לי דהוא הדין דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בה מיתה בידי שמים, דחמיר מלא תעשה גרידא ולא הוי דומיא דכלאים בציצית... (שאגת אריה סימן צ"ו, ד"ה ועתה).

4 עיין ברמב"ם בהלכות ביאת המקדש, פ"א ה"ב. כמו כן, ראה את דברי הרמב"ם בפ"ט ה"ו לעניין קרוע בגדים שעבד.

אכן אכתי יש לדון בשיכור משאר דברים המשכרים שאינו במיתה, אם לא נמצא כהן אחר, אם נאמר שעשה של קרבנות ידחה לא תעשה של שיכור.

והנה, נחלקו האחרונים במקום שיש איסור לעשות מצווה, ואי אפשר בעניין אחר. כגון - לשחוט פסח על החמץ במקום שאי אפשר לבטל החמץ, או לשחוט הפסח כשבנו ערל ואי אפשר לו למול, או ליראות פנים בעזרה במקום שאין לו קרבן (שעובר על הלאו שלא יראו פני ריקם), האם עשה של ראיית פנים ידחה לא תעשה.

ונחלקו בזה בטורי אבן ובצל"ח. והשתא, גם שאלה זו להא דמיא, כיוון שזה גופא אסרה תורה - ששיכור לא יעבוד, לדעת הצ"ח, אפילו כשאי אפשר באחר, מכל מקום לא נאמר בזה עשה דוחה לא תעשה. ולשיטת הטורי אבן, גם בזה נאמר שעשה דוחה לא תעשה.

והשתא נבוא ליישב את דעת החת"ס, שגם הוא סבירא ליה שכל החידוש בחלל אינו אלא שעבודתו כשירה, אבל מכל מקום - איסור חלל בעבודה בדוכתיה קאי, והוא איסור זרות. אמנם, אם מדובר בקרבנות הרי שיש להקריב קרבנות, דמכיוון שאי אפשר באחר אלא בכהן שאינו מיוחס ויש עליו חשש חלל - דוחה המצווה ללאו של איסור חלל.

ואף שלכאורה יש בחלל איסור מיתה כאיסור זרות, ובאיסור מיתה כבר הבאנו שאין עשה דוחה ללא תעשה, אכן לדעת רש"י ביבמות,⁵ יוצא שלמסקנת הגמרא עשה דוחה לא תעשה גם באיסור כרת, וכל שכן באיסור מיתה.

ו.

עוד נראה, שוודאי אין בחלל איסור לאו של זרות, שאינו נחשב כזר מעיקרא, וכמבואר בכסף משנה שהבאנו. אבל, מכל מקום, נשאר בו איסור עשה שאינו כהן. ולא הכשירה תורה אלא בכהן, אבל חלל אינו כהן.

ואף שאינו פוסל בעבודתו, מכל מקום הרי הוא מצווה באיסור עשה שלא יעבוד. ולהכי, במקום שאין כהן אחר, נאמר שעשה של קרבנות ידחה לאיסור עשה, ובפרט עשה של פסח שיש בו כרת, ונחשב למצווה חשובה שדוחה לעשה אחר.⁶ והשתא דאתית להכי, אפשר אפילו לומר שיש בחלל איסור זרות שהוא במיתה, ומכל מקום אפשר שעשה שיש בו כרת דוחה נמי ללאו שיש בו כרת וכל שכן מיתה בידי שמיים, וצריך עיון בזה.

על פי זאת נוכל לבאר את דברי החת"ס. לסברתו, מותר גם לכהנים שאינם מיוחסים להקריב פסח, משום שהוא עשה שיש בו כרת.

5 עיין ביבמות ו. בתוספות ד"ה שכן, בהסבר דעת רש"י.

6 עיין בגמרא בפסחים נט., שם נאמר שעשה דפסח דוחה לעשה דהשלמה, משום שעשה דפסח יש בו כרת ועשה דהשלמה אין בו כרת.

אכן, כל זה רק בהקרבת פסח. אבל לעניין אכילת חלה - בזה אפשר שאין מצווה באכילת חלה, ולכן אינו דוחה לאיסור חלל שאסור באכילת חלה. ולא מיבעי שלא שייך בזה עשה שיש בו כרת, שהרי באכילת טמא בחלה ותרומה חייב מיתה. אלא אפילו מצווה גרידא ייתכן שאין. ואף שמשמע קצת ברמב"ם בפירוש המשניות בגיטין פ"א מ"ו שיש מצווה לכהנים לאכול תרומה, וכן חזינן שמברכים על אכילת תרומה 'וציוונו לאכול תרומה', והרמב"ן בספר המצוות סובר שיש עשה באכילת תרומה, מכל מקום אין החלל מצווה במצווה זו. שאין בחלל אלא רק שהתרומה שאכל - נעשה בה עבודה, אבל אין החלל מקיים מצווה באכילתו, ואדרבה עובר באיסור. מה שאין כן בקרבן, שמצוות הקרבת הקרבן אינה של הכהן, אלא של בעל הקרבן, ופשוט.

ז.

אמנם נראה שלא ייתכן לפרש כך, דהיינו - שבאכילת תרומה, אף שנתקיימה באכילה זו עבודה, מכל מקום אסור הוא מדין זרות. כי נראה מהגמרא שבכל מקום בו מתקיים עניין אכילת תרומה, ממילא אין איסור זרות בזה.

ראיה לכך, ממה שמבואר בגמרא בכריתות ז., שכהן שסך בשמן תרומה - בן בתו ישראל מתעגל בה, משום שנאמר 'ומתו בו כי יחללוהו' (ויקרא כ"ב, ט). הגמרא ממעטת מכאן תרומה שכהן כבר סך בה, כיוון שהיא מחוללת ועומדת. ובתוספות ישנים ביומא מפרש, שזה גם הטעם לכך שזר שבלע שזיפין של תרומה והקיאן, ואכלן אדם שני, שהשני אינו משלם אלא דמי עצים. גם כאן, הטעם הוא שהתרומה כבר נתחללה:

...וה"ר חיים כהן תירץ, דהכא מיירי בתרומה שנתחללה באכילת הראשון, ונפקא ליה מתורת תרומה, כדאמרינן בפ"ק דכריתות - כהן שסך שמן של תרומה, בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש... (תו"י, יומא פא. ד"ה זר).

ובכוונת הדברים נראה, שכיוון שכבר נתקיימה אכילת תרומה למאי שניתנה, ותרומה ניתנה גם לסיכה,⁷ ממילא אין בה קדושה, ולכן מותר לבן בתו להתעגל בה.

והשתא בחלל, יש לומר מעין אותו יסוד. היינו, שהתרומה ניתנה גם לאכילת חלל, כיוון שאכילתה נקראת עבודה וכשירה בחלל. ממילא, אינו עובר גם באיסור, שהרי החלל דומה לישראל שמתעגל בתרומה אחר שנתקיימה התרומה למה שניתנה, ואף בחלל מתקיימת המצווה, וממילא אין איסור; שכל האיסור אינו אלא כשאוכל זר ואינו נותן לתרומה להתקיים בו למה שניתנה. ולאור סברה זו, נראה נמי להסביר מה שכתבו התוספות בגיטין,⁸ שחצי עבד כהן וחצי בן חורין אוכל בתרומה. והקשה המהרש"ל - איך ייתכן דבר זה? הא ה'חצי בן חורין' אסור בתרומה,

7 כמבואר במשנה שביעית פ"ח מ"ב. וכל שכן שבגמרא ביומא פא. שנתקיימה אכילת תרומה למה שניתנה - שהרי שם השזיפין נאכלו.

ועיין ברש"א ובאבני מילואים בשו"ת סימן י"ז מה שכתב בזה. ולפי דברינו ניחא, דכיוון שמתקיימת אכילת התרומה באכילה זו בחצי שהוא עבד כהן, תו אין החצי השני עובר, ודו"ק.

ח.

לפי זה אפשר לפרש גם את מה ששינו בתרומות:

מגורה שפנה ממנה חטי תרומה - אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אחת אחת, אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה חולין.
וכן חבית של שמן שנשפכה - אין מחייבין אותו להיות יושב ומטפח, אלא נוהג בה כדרך שהוא נוהג בחולין.
המערה מכד לכד ונוטף שלש טפים - נותן לתוכו חולין... (תרומות, פ"א מ"ו-מ"ח).

וכבר תהו ראשונים - איך מותר דבר זה? הרי מבטל הוא לכתחילה את התרומה, ואסור לעשות כן. הר"ש מבאר זאת על סמך הקביעה שתרומה בזמן הזה דרבנן.⁹ אך לרמב"ם דרך אחרת:

קדרה שבישל בה תרומה - לא יבשל בה חולין, ואם בישל - בנותן טעם.
ואם שטף הקדרה במים או ביין, הרי זה מותר לבשל בה...(הלכות תרומות פט"ו הי"ט).

הראב"ד משיג על הרמב"ם, ומקשה - כיצד מסתפק הרמב"ם בשטיפת הקדירה במים, ולא דורש הגעלה בחמין. ובכסף משנה על אתר, כותב שמצא שחכמי לוניל שאלו שאלה זו את הרמב"ם. ותשובתו הייתה שסמך על המשנה בתרומות שציטטנו לעיל. כיוון שהמשנה התירה לשם חולין בכד של תרומה, אפילו כשעדיין יש תרומה בעין, כל שכן שמותר לשטוף קדירה של תרומה גם בלי הגעלה.

הרי לפנינו, שהתיר הרמב"ם גם לכתחילה וגם כאשר אין ביטול בשישים, שהרי משערינו לעולם בגוף הכלי, ואין כלי שיש שישים בתוכו כנגד עצמו, כמבואר במספר מקומות בהלכה.¹⁰ ויש לשאול, איך מותר הדבר? הא בעינן בכל האיסורים ביטול בשישים, או טעימת קפילא, ואפילו באיסורים דרבנן אומרת הגמרא - 'אל תזלזל בשיעורים דרבנן',¹¹ ולמה בתרומה הקילו? אכן, לפי דרכנו ניחא; שבתרומה, כיוון שכבר גמר הכהן להשתמש, ואין התרומה משמשת עוד לכהן, הותרה לזרים. הדבר דומה לכהן שסך בשמן של תרומה, שכן בתו ישראל מתעגל בה, וכפי

8 גיטין מב: תוספות ד"ה מעוכב.

9 מדברי הר"ש מתחדש לנו חידוש גדול, שבאיסור דרבנן אפשר לבטל לכתחילה, ואמנם כאן הוא אינו מתכוון לבטל.

10 עיין בב"י בריש ביר"ד סימן צ"ג ובסימן צ"ח, וכן בש"ך בסימן צ"ג סק"א.

11 חולין צז.

שראינו לעיל. ולכן, גם בכד תרומה שנטפו ממנו ג' טיפים, כיוון שבחולין תו אין אדם מקפיד יותר, לכן נגמר באופן זה גם דינה של התרומה. וכך גם במגורה שפינה ממנה חיטי תרומה. ומזה למד הרמב"ם קל וחומר לכלי שנתבשלה בו תרומה, שאין צריך הגעלה, משום שבוודאי כבר נגמרה מצוות התרומה, והטעם הבלוע בכלים מותר לזרים.

ט.

והשתא לפי זה קשה, שאם בחלל נאמר שנתקיים דין אכילת תרומה כיוון שנחשב לעבודה, ממילא גם אין בזה איסור. אכן כל זה לשיטת רבינו חיים הכהן שבתוספות ישנים ביומא פו. , שהבאנו לעיל. אך בתוספות שם הובא פירוש נוסף.

לפירוש הנוסף, הטעם שזר שבלע שזיפין והקיאם שפטור השני, הוא משום שאינם ראויין לאכילה יותר. לפי פירוש זה, צריך לבאר את הטעם שכהן שסך תרומה בן בתו ישראל מתעגל בו, ונראה שיש לתלות זאת בכך שסיכה דרבנן.¹²

וכן, ניתן לומר שמה שהתירה המשנה בכד ובמגורה שפינה מהם תרומה להניח שם חולין, היינו משום שאיסור מועט - מותר לבטלו לכתחילה.¹³ והוא כמו שפסק השו"ע בסימן ס"ז, שבאם נבלע איסור מועט לתוך כלי שדרכו להשתמש בו בשפע, מותר לכתחילה להשתמש בו בהיתר.¹⁴ ולפי זה נוכל לומר שאף שנתקיימה מצוות אכילת תרומה באכילת חלל, מכל מקום עדיין יכול להיות שיעבור החלל באיסורים.

י.

נחזור לדברי הרמב"ם והירושלמי, שמחלקים בין ערב הפסח לכל השנה. לשיטתם, חלל האוכל תרומה כל השנה חייב קרן, ואילו חלל שאכל בערב הפסח פטור גם מקרן. אפשר לתרץ בדרך נוספת, שונה ממה שהבאנו מהקהלות יעקב. כזכור, הקהלות יעקב תלה את תשלומי הקרן במשך כל השנה בקנס. אולם אפשר להסביר באופן שונה. הנה שנינו בתרומות:

בת ישראל שאכלה תרומה ואחר כך נשאת לכהן, אם תרומה שלא זכה בה כהן אכלה - משלמת קרן וחומש לעצמה, אם תרומה שזכה בה כהן אכלה -

12 זוהי דעת התוספות ביומא עז. ד"ה דתנן.

13 כדאיתיה בתשובת הרשב"א בסימן רכ"ד, ובביאור הגר"א ב"ר"ד סימן צ"ט סק"ז בליקוט, עיין בדבריו.

14 אמנם, השו"ע דן דווקא בבלוע, ואילו מן המשניות הללו מוכח שדין זה חל אפילו בדבר שהוא בעין, ואכמ"ל.

משלמת קרן לבעלים וחומש לעצמה, מפני שאמרו - האוכל תרומה שוגג
משלם קרן לבעלים, וחומש לכל מי שירצה (פ"ו מ"ב).

ומכאן רואים, שאם זר אכל תרומה שלא זכה בה הכהן, יכול ליתן לכל כהן שירצה, ואין הבעלים
הישראליים יכולים לומר לו שיתן למי שהם רוצים מפני שהיתה להם טובת הנאה בתרומה שאכל.
וטעם הדבר, מפני שטובת הנאה אינה ממון. ואפילו למאן דאמר שהוי ממון, מכל מקום - אינו חייב
אלא לפי חשבון טובת הנאה שיש להם.¹⁵

ונראה לומר, במקרה שלנו, שמדובר בחלל שהכהן נתן לו לאכול תרומה. משום שאילו אכל
בגניבה, וודאי חייב מדין גניבה ואפילו בערב הפסח, שהרי הטעם של טירדה איננו שייך לפטור
מגניבה. ממילא יוצא, שחלל זה שמחייבין אותו לשלם קרן, אכל תרומה שכבר זכה בה כהן.

באופן דומה יש לומר בכל זר האוכל תרומה בשוגג, שמדובר בתרומה שזכה בה כהן, והכוונה

היא שהכהן נתן לו; שאם לא כן, חייב משום גנב מרגע שהגביה, ואין זה נוגע לאוכל, בדווקא.

לפיכך נוכל אם כן, לשער שהכהן טעה וחשבו לכהן, או שחשב שהפירות חולין. ואילו ידע
האמת - לא היה נותן לו. והשתא נמי בחלל שאכל תרומה שנתן לו כהן, לאחר שנודע שהוא חלל,
אמרינן אומדנא שאילו ידע שהוא חלל לא היה נותן לו. ואומדנא זו אמרינן נמי אף למי שסובר
שאכילת תרומה איקרי עבודה וכשרה בחלל, מכל מקום יש אומדנא שאילו ידע שהוא חלל - לא
היה נותן לו. והטעם הוא כמו שביארנו לעיל, שמכל מקום - על איסור אכילת תרומה עבר, ואפילו
אם נאמר שלא עבר על שום איסור, מכל מקום אין אדם רוצה ליתן תרומה לחלל.

וראיה לסברה זו מהגמרא במכות בדף יא:, שדנה ברוצח בשוגג ונמצא שהכהן הגדול בן
גרושה, דחד אמר מתה כהונה וחוזר הרוצח מגלותו, וחד אמר בטלה וכאילו נתגלה שמעולם לא
היה כהן גדול. הגמרא מבארת שם במה תלויה המחלוקת:

לימא בפלוגתא דר"א ורבי יהושע קא מיפלגי, דתנן - היה עומד ומקריב ע"ג
המזבח, ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה, ר"א אומר - כל קרבנות
שהקריב פסולין, ורבי יהושע מכשיר; מאן דאמר מתה כר' יהושע, ומאן
דאמר בטלה כרבי אליעזר.

בתחילה מנסה הגמרא לתלות את המחלוקת במחלוקת התנאים של ר' אליעזר ור' יהושע. אך
הגמרא דוחה אפשרות:

...אליבא דרבי אליעזר כולי עלמא לא פליגי; כי פליגי - אליבא דר' יהושע.
מאן דאמר מתה כרבי יהושע, ומאן דאמר בטלה - עד כאן לא קאמר רבי

15 כמבואר בתוספות בב"מ ו-ו: ד"ה והא הכא.

יהושע התם דכתיב 'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה' - אפי' חללין שבו, אבל
הכא אפי' ר' יהושע מודה (שם, יב.).

ובאוצר מפרשי התלמוד מובאים כמה מפרשים המסבירים שלהכי בטלה כהונה, דאמרינן -
אילו ידעו הממנים את הכהן הגדול שהמתמנה הוא חלל, הרי שלא היו ממנים אותו.¹⁶
ובהכי ניחא נמי דינו של בן חלוצה, שגם בנמצא בן חלוצה בטלה כהונה. ויש לתמוה על כך,
דהא בן חלוצה אינו אלא מדרבנן! אלא אמרינן סברה זו - דאילו ידעו שהוא בן חלוצה, לא היו
ממנים אותו. ממילא, אף בבן חלוצה שהוא דרבנן, בטלה הכהונה. הרי לפניך שיש כאן אומדנא
שאין רוצים חלל. ואם כן, אף אנו נאמר שיש אומדנא כזאת בכהן הנותן לחלל תרומה, שאילו ידע
לא היה נותן לו.

והנה במקום שבו יש אומדנא כזאת, ובאנו לחייב החלל בקרן, אפשר לחייבו או מדין גנב או
מדין מזיק. לפיכך נאמר שבאכל בערב הפסח, שבהול, לא נחייבו מדין גנב. דהא דעת הקצות היא
שגנב בשוגג פטור,¹⁷ ולא אתרביאי שאדם מועד לעולם אלא במזיק ולא בגנב.
וראיתו, ממשנה בפרק מרובה. המשנה דנה באומר לשומר - 'לך קח לי שה לשמור', והראהו
שה חברו, שפטור השומר. ואף שאין שליח לדבר עבירה, מכל מקום כיוון שהשומר שוגג - פטור
מלשלם.

וכן נראה דעת הרעק"א בדרוש וחיזוש בכתובות דף ל: על מה דאיתא שם שהגונב טבלו של
חברו ואכלו - חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור חלב (לכן לא שייך דין קם ליה
בקרבה מיניה); ומקשה הגמרא על זר שאכל תרומה - למה פטור מתשלומים משום דקם ליה
בדרבה מיניה, הא נתחייב בהגבהה לפני שנתחייב באיסור אכילת תרומה. ונדחקה הגמרא לאוקמי
בגוונא דחיקא, שתחב לו חבירו בבית הבליעה.

והקשה הרעק"א - הא אפשר לאוקמי כגון שהפקיד חבירו תרומה אצל אביו, ומת אביו, והבן
חשב ששלו הפירות ואכלן - שאז חייב מדין נהנה ולא מדין שומר ומזיק, וכדאיתא בכתובות.¹⁸ ולפי
אוקימתא זו, שפיר פטור משום דקם ליה בדרבה מיניה, ואין צורך באוקימתא של תחב חבירו לתוך
פיו. הרי שגם לפי הרעק"א, אין כאן חיוב גניבה ולא שליחות יד, במקום שלקח בשוגג וכאשר חושב
שהחפץ של עצמו.

16 הממנים את הכהן הגדול הם המלך ואחיו הכהנים, כפי שמבואר בתוספות בזבחים יח. ד"ה
הג"ה, ובעוד מקומות.

17 קצות החושן, סימן כ"ה סק"א.

18 בסוגייה בדף לד., לגבי יורשי שואל שאכלו את הפרה השאולה כסבורים שהיתה של אביהם,
ועליהם לשלם דמי בשר בזול, דהיינו מה שנהנו ותו לא.

ולפי זה הוא הדין הכא בנתן לו הכהן, שחשבו לכהן ונתגלה שהוא בן גרושה. שאמנם אמדינן שאדעתיה דהכא לא נתן לו, אבל מכל מקום אינו חייב משום גנב.

וכן אין לחייבו מדין מזיק. לא מיבעי לסברת התוספות, שבאונס גמור או באונס שהוא כעין גניבה גם מזיק פטור, ולא נתרבה אדם מועד לעולם אלא באונס כעין אבידה,¹⁹ שאז בוודאי נוכל לומר שבערב פסח שטרוד החלל הרי הוא אנוס ופטור אפילו מקרן. אלא אפילו לדעת הרמב"ן החולק שם על התוספות, וסובר שאדם מועד לעולם וחייב בכל - אף באונסים גמורים, מכל מקום מודה הרמב"ן שבמקום שבו הבעלים נתנו רשות להזיק או אפילו כשנתנו לו רשות לטפל בחפץ להעבירו ממקום למקום ונשבר, נחשב נמי כמזיק ברשות, ופטור. וכאן, שהבעלים הכהן נתנו לחלל תרומה לאכול לפי טעותם שחשבוהו לכהן, אף שנתגלה שהוא חלל והוי נתינה בטעות, מכל מקום נחשב כמזיק ברשות שפטור מדין מזיק.

אך כל זאת בערב הפסח. בשאר ימות השנה, כשלא טרוד, נחשב מה שאוכל ולא בודק נפשיה לידע אם הוא כהן כפשיעה. ואף שמזיק ברשות פטור גם כן מפשיעה, נראה שיש לחייב אותו מדין שומר,²⁰ כיוון שמה שנתן לו הכהן לאכול הוי בטעות שחשבו לכהן, וכל מקח טעות נראה שדינו על החפץ כשומר.²¹ ולהכי חייב בכל השנה, למרות שאינו טרוד, והרי זה כפשיעה. אבל בערב פסח שטרוד - פטור, שהוא כאונס.

יא.

ואין להקשות שנחייב את החלל מדין נהנה, שנהנה מאכילתו את התרומה, וכדחזינן ברעק"א שהבאנו לעיל גבי טבחוה שחייב מדין הנאה.²² ודין נהנה שחייב, מפורש בכמה גמרות - בבבא קמא

19 עיין בב"ק כז: בתוספות ד"ה ושמואל, ובב"מ פב: ד"ה וסבר.

20 וראיה לדבר מדעת הראב"ד בהלכות אישות פכ"א ה"ט, שאישה ששברה כלים פטורה מלשלם כיוון שבעלה עימה בשמירה, ועיין במשנה למלך שהקשה - היכן מצינו שמזיק בבעלים פטור, ולא מצינו זאת אלא בשומר, עיי"ש. ונראה שהראב"ד אזיל בשיטת הרמב"ן שמזיק ברשות פטור, ולהכי האישה ששברה דרך תשמישה אין לה דין מזיק אלא חיובא מדין שומר, ולהכי מסתפק הירושלמי אם דינה כשומר חנם או כשומר שכר, ולכן שייכת בה סברה זו של בבעלים. על כל פנים, זכינו שמזיק ברשות פטור נמי מפשיעה, שהרי האישה ששברה כלים איירי נמי בפשיעה, דאם לא כן - אינו משיג על הרמב"ם שפטר משום שלום בית, וד"ק. והשתא נפטור חלל שאכל תרומה מקרן כל השנה אף שאינו טרוד, כיוון שאכל ברשות פטור אף מפשיעה.

21 כך נפסק בחושן משפט, סימן רל"ב סעיף כ"א.

22 וכן לדעת הרמב"ן צריכים לפרש הא שאין הירושים חייבים מדין מזיק, משום שכיוון שמסר לשומר גם כן הוי רשות מה שטבחוה הירושים.

דף יט: במשנה של אכלה פירות ברשות הרבים שמשלמת מה שנהנית, וכן בדף נח. בנפלה לגינה שמשלמת מה שנהנית, אף שנפלה באונס. ואם כן, גם באכל בערב פסח שטרוד ופטור מדין מזיק, מכל מקום נחייבו מדין נהנה.

אכן נראה פשוט שאין באכילת תרומה משום נהנה, ומטעם שכתבו התוספות בחולין. התוספות דנו לגבי האוכל מתנות כהונה שאינו חייב מטעם דמשתרשי ליה, שאינו דומה למי שאנסו המלך שחייב ליתן לכהנים מה שהרוויח מחלק התרומה בכך שלא לקח המלך תבואה אחרת:

...ו"ל - דלא דמי לאנסו בית המלך גרנו דתחתיהן לא לקח משלו, אבל באכלו - אפשר דלא משתרשי ליה, שהיה מתענה(חולין קלא. תוספות ד"ה שאני).

ואם כן, בחלל נמי אין כאן חיוב נהנה, שיכול לומר הייתי מתענה. ומה שחייב בבהמה שאכלה ברשות הרבים מה שנהנית, נראה דשאני בהמה, שלעולם אין אדם נותן לבהמה אוכל לשם הנאתה אלא כמה שצריכה, ולכן אין לומר בבהמה שהייתה מתענה, שמה שאכלה כעת ברשות הרבים משתרש לבעליה שלא יתן לה יותר מזונות ולכן משתרשי ליה. ואינו דומה לאדם שאוכל להנאתו ולכן יכול לומר שהיה מתענה ולא נהנה, וכן יכול לומר שהיה אוכל מאכלים שאינם טעימים, וגם בבהמה באמת אינו משלם אלא דמי עמיר, שהוא שיעור דמי הנאתה. וכן לעניין הנאה שנחבטה, גם כן אין שייך לומר הייתי מתענה, שאלמלא נחבטה היה מפסיד את בהמתו, ולכן מתשרש ליה.

אכן, לדעת הרעק"א הנ"ל בטבחה משלמים היורשים מדין נהנה, ולכאורה יש לומר שלא ישלמו כלום, שהרי יכלו להתענות. ואין לומר שכוונת הרעק"א לומר שחייבים מדין מזיק ולא מדין גנב, שהרי הם חייבים בשעת אכילה, ואילו מדין מזיק היה חיובם קודם בשעת שחיטה. ועוד שבגמרא מבואר שמשלמים דמי בשר בזול ולא דמי בהמה חיה, ועל כרחך שפטורים מדין מזיק כיוון שהזיקו באונס, או מדין מזיק ברשות.

אכן, נראה שכיוון שמוכנים היו להנאה זו להוציא כסף, שהרי חשבו שהבהמה שלהם ואף על פי כן שחטוה - גלי דעתייהו שמוכנים היו להוציא כסף להנאה, ולהכי לא שייך שיאמרו 'היינו מתענים'. מה שאין כן בחלל שאכל בערב הפסח שהיה טרוד, אין ראיה מזה שאכל שאכן רצה ליהנות אף בהוצאות הכספיות. ובזה נוכל לומר שהיינו טעמא שכל השנה חייב - הוא מטעם נהנה, שהרי חזינן שמוכן להוציא כסף.

יב.

והשתא, לפי מה שנתבאר, נוכל לחזור ולהקשות על מה שמחלק החת"ם סופר בין אכילת תרומה לבין הקרבת קרבנות בזמן הזה. שהרי לפי מה שנתבאר אין הבדל ביניהם, ובשניהם אמרינן

שחללים כשרים. ואם פוסקים שאסור לכהני זמננו לאכול תרומה וחלה, על כרחך יש לתלות זאת בחשש שמא אינם כהנים כלל, ולא בחללותם²³. ואם כך, איך נקריב קרבנות בזמן הזה? אמנם, ניתן לסמוך בנקודה זו על שיטת החזון איש:

והנה מבואר בגמרא דע"א [=עד אחד] מהימן מה"ת לעניין תרומה. ונראה דכ"ה לעניין יוחסין, ורק מדרבנן החמירו במעלת יוחסין... **לכן בזמן הזה - אי איתיהיב רשות להקריב קרבן פסח, אין לבטל בשביל שאין לנו מיוחסים, וסגי בבדיקת ד' אמהות...** ואפשר שהעמידו חכמים דבריהם אף בכה"ג. ושמענו שדנו בזה רבותינו האחרונים... (אבן העזר, סימן ב' אות ז').²⁴

אכן, לפי דבריו אכתי צריך ביאור - למה אין אוכלים חלת חוץ-לארץ בזמן הזה, הא לסברה זו שמן התורה נאמן כהן על פי עצמו, ובמקום שאי אפשר לא החמירו חכמים, יש להתירו גם באכילת חלה.

וצריך לחלק בין דין אכילת תרומה וחלה, שאין בזה מצווה, לבין דין הקרבת הפסח. שבפסח, מכיוון שיש בו מצווה, לא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת, אך בחלה ובתרומה גזרו. אכן, לדעת הרמב"ן הסבור שגם באכילת תרומה איכא מצווה, קשה. ואין לתרץ שכיוון שמדובר בחוץ-לארץ, וכל דין החלה הוא מדרבנן ואין מצווה מהתורה, לכן אסור; מה שאין כן במקום שיש מצווה מן התורה וכגון בהקרבת פסח. זה ליתא, שכן מסתבר שחכמים תיקנו כעין דאורייתא, ואם במצווה מן התורה היינו מתירים לכהן שאינו מיוחס (על סמך עדות עד אחד, ולפי חידושו של החזון איש), אף שיש איסור תורה בעבודתו, ממילא במקום שיש מצווה דרבנן היה לנו להתיר גם איסור דרבנן שיש לכהן שאינו מיוחס לאכול חלת חוץ-לארץ. אמנם, לפי המגילת אסתר משמע שגם לרמב"ן אין מצווה חיובית באכילת תרומה, אלא שאם אוכל תרומה בטומאת עצמה - עובר בעשה, אבל אין באכילת תרומה טהורה משום מצווה. ולדבריו, גם לרמב"ן ניחא במה שאין מתירים לאכול תרומה בזמן הזה לכהן שאינו מיוחס.

יג.

אמנם, יש לדון בעצם מה שפסק החזון איש, שעד אחד נאמן להעיד על כהן מדאורייתא, ורק מדרבנן הצריכו שני עדים. ולכאורה יש טעם בזה שמן התורה צריך שני עדים להעיד על הכהונה, ואף שבכל האיסורים עד אחד נאמן, אם נסבור ששאני איסור יוחסין שבא מתולדה שנחשב כדבר שבערווה,²⁵ וכדכתב השב-שמעתא בשמעתא ו' פרק ט"ו בדעת הרמב"ם, שלכן בן גרושה צריך

23 כזכור, החת"ם סופר דחה את החשש הזה, וקבע שלכך אין חוששים כלל.

24 ועיין עוד בחזון איש בשיעית בסימן ה', לעניין נתינת מעשרות ללוי שאינו מיוחס.

25 ונחלקו בנקודה זו גדולי עולם. מדברי התוס' ר"ד בקידושין סו. ד"ה איבעיא, משמע שעדות

שיעידו שני עדים שהוא פסול בתולדה. ומסתבר שהוא הדין בכהן שנחשב בפסולו מלידה, ולא דווקא בבן גרושה.

לפיכך, להקריב קרבנות בזמן הזה בכהנים שאינם מיוחסים, לדעת הרמב"ם בוודאי אסור, דכפי שהוכחנו - יש חשש שמא אינם כהנים, ולרמב"ם לא סומכים על עד אחד בזה.

וכן יש ראייה ממה שפסק השו"ע באבן העזר בסימן נ' ס"א, שמי שבא ואמר כהן אני אינו נאמן, ואוסר עצמו בנשים האסורות לכהן וליטמא למתים, ואם נשא או נטמא לוקה, והנבעלת לו ספק חללה. והשתא, אם נאמר שנאמן מן התורה לומר על עצמו שהוא כהן, שהרי בכל מקום שעד אחד נאמן - גם הוא עצמו נאמן להעיד על עצמו, למה הנבעלת לו מוגדרת רק כספק חללה? הא צריכה להיות חללה ודאית, וכמו שפסק הרמב"ם בעד אחד המעיד על המאכל שהוא חלב ואחר כך אכלו - שלוקה, שהאיסור עצמו בעד אחד יחזק, ואם כן למה היא אינה חללה ודאית? אלא על כרחנו שאינו נאמן על עצמו שהוא כהן מדין עד אחד נאמן באיסורין, אלא כל נאמנותו היא מדין שוויא אנפשא חתיכה דאיסורא, והוא עצמו לוקה משום שלגביו אמרינן יחזק גם על סמך היסוד של שוויא אנפשה, ואכמ"ל.

והנה, בחזון איש כתב שאי אפשר לפרש שלוקה מטעם שוויא אנפשה חתיכה דאיסורא, והאיסור - מכיוון שהחזק על ידי עצמו לכן לוקין עליו, וכדכתב הרמב"ם לגבי עד אחד; שאין לומר כך, שהרי מפורש בגמרא בקידושין שאשה שאמרה אשת איש אני - אין סוקלין על ידה, ואם כן איך ייתכן שילקו על ידי זה שאומר שהוא כהן?

אמנם, קושייה כעין זו הקשה הפני יהושע על הרמב"ם, מאב שאמר קידשתי את בתי. גם שם מבואר בגמרא שאין סוקלין על ידו, למרות שאב נאמן על בתו מהפסוק 'את בתי נתתי לאיש', שנאמן לאוסרה.

וכבר תירצו בשם ר' יצחק מפוניבז' שיש לחלק בין מלקות למיתה, שרק במלקות חייב מכיוון שעבר על איסור שאסרה תורה, שהרי אמרה להאמין לעד אחד, וכל שעובר על לאו מהתורה לוקה. מה שאין כן בחייבי מיתה, שהעונש כתוב על עובדה זאת שמי שיבוא על אשת איש - חייב, ולכן למרות שהאמינו לו לעניין איסור אשת איש, מכל מקום אין ממיתין על איסור זה עד שנדע בשני עדים שבא על אשת איש. ועיקר סברה זו כתוב ברעק"א בסימן ק"ח בשולי המכתב, אלא שהרעק"א לא חילק בין מלקות למיתה, ור' יצחק מפוניבז' חילק. ובזה מיושבת נמי קושיית הרעק"א, ודו"ק. לסיכום, העלינו בדעת הרמב"ם שאין לסמוך על עדותו של הכהן על עצמו, שהוא כהן. שהרי עדות יוחסין מוגדרת ברמב"ם כדבר שבערוהו, ואפילו אם עד אחד (שאיננו הכהן עצמו) יעיד על כהונתו - לא יועיל הדבר.

יוחסין איננה בגדר דבר שבערוהו. אך לדעת הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פ"כ ה"ב, משמע שיש כאן דבר שבערוהו.

מאחר שיש להתחשב גם בחשש שהכהנים בימינו זרים, הרי שאין להתיר הקרבת קרבנות על ידי כהנים שאינם מיוחסים בזמן הזה, וכפי שהעלינו. אם כי, לדעת החולקים על הרמב"ם ייתכן שמותר, וכפי שנתבאר לעיל.

כהונה ולוייה - קדושה והבדלה

א. פתיחה

הכהנים והלויים מהווים שתי קבוצות שנתייחדו מקרב עם ישראל. אין הם נוחלים נחלה עם שאר אחיהם, המעניקים להם תרומות ומעשרות. הם מופקדים על עבודות המקדש והפצת התורה בישראל, כברכתו של משה לשבטו - 'ורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך'¹. על אף תפקידם הדומה, הכהנים והלויים אמונים על עבודות שונות במקדש, וכל אחד מהם הוזהר שלא לעסוק במלאכת רעהו.

יש מקום לבחון את מעמדם של הכהנים מול מעמד הלויים. האם מעמדם דומה, אלא שהם מופקדים על עבודות שונות במקדש, או שמא ישנו הבדל ביניהם? ואף אם ישנו הבדל ביניהם, האם מדובר ברמות שונות של קדושה, או שמא מדובר בהבדל עקרוני יותר? מטרת מאמר זה היא לנסות להראות שאכן - ישנו הבדל עקרוני בין מעמדם של הכהנים למעמדם של הלויים, להגדיר את ההבדל באופן מדוייק, ולתאר מספר השלכות הנובעות מהבדל זה.

ב. קדושה מול הבדלה

בפתח הדיון נעמוד על מעמדם של הכהנים והלויים, כפי שהוא משתקף בדברי הרמב"ם. עיון ראשוני בדבריו מעלה לכאורה כי מעמדם דומה:

זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש, שנאמר - 'בעת ההיא הבדיל ה'
את שבט הלוי'²

(הלכות כלי המקדש והעובדים בו, פ"ג ה"א)³.

1 דברים ל"ג, י.

2 דברים י', ח.

3 הציטוטים במאמר זה מספר המצוות, ממשנה תורה (למעט ספר המדע) וממורה הנבוכים (כולל מספרי העמודים) נעשו על פי מהדורות הרב קאפח. הציטוטים מספר המדע הם על פי

מעלין בקודש ז – אב התשס"ג

הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות, שנאמר - 'ויבדל אהרן
להקדישו קדש קדשים'⁴ (שם, פ"ד ה"א).

הן הלויים והן הכהנים הובדלו לעבודות במקדש. הלויים הובדלו מקרב ישראל לעבודות
מסוימות במקדש (הנמנות בפ"ג מהלכות כלי המקדש והעובדים בו), והכהנים הובדלו מקרב
הלויים לעבודת הקרבנות במקדש.
ברם, עיון מעמיק יותר בדבריו של הרמב"ם, מגלה שישנו הבדל עקרוני בין הכהנים והלויים.
כדי לעמוד על עיקרון זה נעייין בדבריו בספר המצוות:

והמצוה השלש ועשרים, הצווי שנצטוו הלויים בלבד לעבוד במקדש
בעבודות ידועות, כגון - נעילת שערים ואמירת השיר בעת הקרבן, והוא
אמרו 'ועבד הלוי'⁵ (עשה כ"ג).

כלומר, על הלויים מוטלת מצווה לעבוד במקדש בעבודות מסוימות. בהמשך דבריו (בספר
המצוות, ובהלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"ג) מסביר הרמב"ם כי דבר זה איננו תלוי
בלויים, אלא מוטל עליהם בעל כרחם.
מצווה זו נאמרת בלויים בלבד, וביחס לכהנים לא מצינו מצווה מקבילה. אולם מצינו מצווה
אחרת, שתוכנה שונה:

והמצוה השלש ושלשים, הצווי שנצטוינו לגדל זרע אהרן ולכבדם
ולרוממם, ונחשיבם במעלת הקדושה והכבוד, ואפילו יסרבו לכך לא
נשמע להם. כל זה כבוד לה' יתעלה כיון שלקחם לעבודתו ולהקרבת
קרבנותיו, והוא אמרו - 'וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב קדש
יהיה לך'⁶, ובא הפרוש וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח בתורה
ראשון ולברך ראשון ולטול מנה יפה ראשון (שם, עשה ל"ב).

מהדורת הרב רבינוביץ. חלוקת ההלכות במשנה תורה נעשתה על פי הדפוסים המקובלים. כל
ההדגשות במאמר זה הן שלי.

4 דברי הימים א כ"ג, יג.

5 במדבר י"ח, כג.

6 ויקרא כ"א, ח.

בניגוד ללויים, שם הגדיר הרמב"ם כי המצווה **מוטלת עליהם** (לעבוד בעבודות שונות), כותב הרמב"ם כי ביחס לכהנים ישנה מצווה המוטלת על ישראל. כל ישראל מצווים לרומם ולקדש את הכהנים. הסיבה שיש לרוממם ולקדשם נובעת מכך שה' בחר בהם לעבודתו.⁷ דבר זה עולה גם מדבריו במשנה תורה, ביחס לכהנים וללויים:

זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש, שנאמר - 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי'.⁸ ומצות עשה להיות הלויים פנוים ומוכנים לעבודת המקדש בין רצו בין לא רצו שנאמר - 'ועבד הלוי הוא'⁹(הלכות כלי המקדש והעובדים בו, פ"ג ה"א

הרמב"ם מציין כעובדה, שזרע לוי הובדל בידי ה' לעבודת המקדש. לאחר מכן הוא קובע כי ישנה מצוות עשה המוטלת על הלויים, והיא עבודתם במקדש. אולם, ביחס לכהנים כותב הרמב"ם את הדברים הבאים:

הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות, שנאמר - 'ז'יבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'.¹⁰ ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן, שנאמר 'וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב'¹¹(שם, פ"ד ה"א).

הרמב"ם מציין כעובדה כי הכהנים הובדלו מכלל הלויים, ואת מצוות העשה, **המוטלת על ישראל**, הוא מגדיר כהבדלת **והקדשת** הכהנים. בין תר"ג המצוות שמנה הרמב"ם, לא מצינו מצווה המטילה על הכהנים לעבוד בעבודת הקרבנות. בהמשך דבריו מסביר הרמב"ם כי משמעות ההקדשה היא לנהוג בהם כבוד:

וצריך כל אדם מישראל לנהוג בו כבוד הרבה, ולהקדים אותו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון(שם, ה"ב).

7 אמנם, יש שהבינו שמצוות "וקדשתו" מוטלת על הכהן עצמו, וקשורה לאיסורו להיטמא למתים (ראה ביאור הגר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג, ח"א עמוד שצ"ד). אנו, מכל מקום, נקטנו בדרכו של הרמב"ם.

8 דברים י', ח.

9 במדבר י"ח, כג.

10 דברי הימים א, כ"ג, יג.

11 ויקרא כ"א, ח.

לאור זאת עולה כי יחסו של עם ישראל אל הכהנים אמור להיות שונה מיחסו אל הלויים. את הכהנים אמור עם ישראל לרומם ולקדש. ציווי זה לא נאמר ביחס ללויים. אמנם, גם הם הובדלו לעבודות מסוימות, אך אין אנו מצויים לרוממם או לקדשם.

דומה כי אם ננסה להגדיר את החילוק בין הכהנים ללויים, נעשה זאת על ידי חילוק בין קדושה להבדלה. הלויים ה**ובדלו** לעבודתם, אך אין הבדל במעלתם העצמית, והם אינם קדושים. העובדה שישראל אינם מצויים ביחס מיוחד אליהם בשל עבודתם תוכיח קביעה זו. לעומתם, הכהנים ה**וקדשו** לעבודתם. ה' הבדילים לעבודת הקרבנות במקדש, שהיא עיקר העבודה בבית ה'¹², ועל כן יש חובה על ישראל להתייחס אליהם בקדושה ורוממות. קדושה זו חלה על כל זרע אהרן, ואף במי שלא ראוי לעבוד:

...שלא נאמר כיוון שזה אינו ראוי להקריב לחם אלהיו מדוע נעניק לו כבוד ורוממות, לפיכך אמר 'והיו קדש'¹³, הזרע המכובד בכללותו - תמים ובעל מום

(ספר המצוות, עשה ל"ב).

אמנם, יש לכבד את זרע אהרן בשל העובדה שנבחר לעבודת המקדש, אולם בפועל יש לכבד גם בעלי מומים, שאינם יכולים לעבוד. כל זרע אהרן התקדש בשל בחירתו לעבודת המקדש. לאור זאת מסתבר שדיני הקדושה והקדימה הנוהגים בכהנים, שייכים גם בזמן שאין בית המקדש קיים, משום שהם עדיין קדושים, בשל בחירתם לעבודה.¹⁴

12 ראה מורה הנבוכים ח"ג פרקים ל"ב, מ"ה-מ"ו. ביחס לתפקידו המרכזי של המקדש ישנה מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם והרמב"ן. לדעת הרמב"ם מצוות בניית המקדש היא "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה, שנאמר 'ועשו לי מקדש' " (הלכות בית הבחירה, פ"א ה"א. וראה דברים דומים בספר המצוות, הכלל השנים עשר [עמודים מ"ה-מ"ו]; שם עשה כ'; [הלכות ביאת המקדש פ"ט ה"ד]). כלומר, מוקד בית המקדש הוא העבודה שבו (וכן הבין בדעתו הרא"ה קוק בשו"ת משפט כהן [סימן צ"ד, אות ב]). לעומתו, מדברי הרמב"ן עולה שעיקר תפקידו של המשכן (והמקדש) הוא מקום, כביכול, לשכינה: "הנה עקר החפץ הוא במשכן מקום מנוחת השכינה שהוא הארון" (פירושו לתורה, ריש פרשת תרומה). אין כאן המקום לדון במחלוקת זו, ובשורשיה. וראה גם מאמרו של מ"ר הרב עמיטל שליט"א (עיר הקודש והמקדש במשנת הרמב"ם - היבטים הלכתיים ורעיוניים, על דרך האבות, אלון שבות תשס"א, עמודים 221-232), מאמרו של הרב אורי דסברג (מקדש ומלך, תחומין ח, עמודים 498-497), וכן מאמרו של הרב רא"ם הכהן (הציפייה למקדש בימינו, מעלין בקודש ו, עמודים 141-140).

13 ויקרא כ"א, ו.

14 להרחבה בנושא זה ראה גם ספר החינוך, מצווה רס"ט, ובמנחת חינוך שם; במרדכי בגיטין

הדבר בולט בפסוקים אותם הביא הרמב"ם כמקורותיו, בהם המינוח הוא הבדלה ביחס ללויים והבדלה וקדושה ביחס לכהנים.¹⁵ כלומר, אין פן של קדושה בהבדלתם של הלויים. המעין במשנה תורה, יראה כי הרמב"ם עקבי בדבריו ביחס ללויים. במקומות בהם מוזכרים הלויים ותפקידם, לשון הרמב"ם היא **הבדלה**:

ויעקב אבינו למד בניו כולם, **והבדיל** לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך ה' ולשמור מצוות אברהם(הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים, פ"א ה"ג).

ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני **שהובדל** לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר - 'ורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'¹⁶, לפיכך **הובדלו**

סימן תס"א, (לגבי קדושת כהן בזמן הזה), ובמג"א או"ח סימן רפ"ב סק"ו (לגבי קדושת כהן קטן). שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, מסכת זבחים, עמוד 375 (אם כי שם לא מובאים דברי הרמב"ם הללו). הרב יהודה גרשוני (חכמת גרשון, עמודים רס"א-רס"ב) נוטה לומר שלכהן בעל מום אין קדושת כהונה ולכן עבודתו פסולה. בדיונו אין הוא מביא את דברי הרמב"ם המפורשים בספר המצוות מהם עולה שגם כהן בעל מום קדוש.

כאן יש מקום לבחון את מעמדו של כהן חלל. האם יש לנהוג קדושה בכהן חלל? בניגוד לבעל מום שעבד ועבודתו פסולה, חלל שעבד - להלכה עבודתו כשרה בדיעבד (תרומות פ"ח מ"א; הלכות ביאת המקדש פ"ו ה"י). לאור דברינו עולה כי שאלה זו, של קדושת החלל, לא תלויה בכשרות עבודתו אלא בשאלה האם הוא מוגדר מזרע אהרן או לא. חלל מוגדר כזר (רש"י פסחים עב: ד"ה בן גרושה; הלכות תרומות פ"ו ה"ז ועוד) ולכן אין לנהוג בו קדושה. עצם שמו מעיד כי הוא **נתחלל** מקדושה. וכן כתב בפשטות בעל ה'מנחת חינוך' (מצווה רס"ט אות א).

עוד אודות חלל ראה באנציקלופדיה תלמודית, ערך חלל; צפנת פענח הלכות מתנות עניים פ"ח ה"ז, מהדורא תניינא עמוד מ"ד; חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה פ"ז ה"ב; הרב בנימין תבורי, כהנים בני אהרן, עלון שבות 150, עמודים 297-290, וכן במאמרו של הרב זלמן נחמיה גולדברג, בעלון זה.

15 בהקשר זה ראוי לציין את הנאמר בהר סיני: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו). כהונה מקבילה לקדושה. כך גם ביחס לחלל. "והחלל אינו נושא את כפיו לפי שאינו בכיהונו" (הלכות תפילה פט"ו ה"ה). החלל אינו **בכיהונו**, כלומר נתחלל **מקדושתו** (וראה הערה קודמת).

16 דברים ל"ג, י.

מדרכי העולם, שנאמר - 'ברך ה' חילו'¹⁷ והוא ברוך הוא זיכה להם,
שנאמר - 'אני חלקך ונחלתך'¹⁸

(הלכות שמיטה ויובל, פ"ג הי"ב).¹⁹

ההבדל בין הכהנים ללוויים בא לידי ביטוי גם בפירושו של בעל ה'משך חכמה'. בפירושו (במדבר ג', מה) הוא דן במקור ההבדל בין תשמיש קדושה, שהוא קדוש, לבין תשמיש דתשמיש שאיננו קדוש (מגילה כו:). לדעתו, מקור ההבדל הוא בשוני שבין הכהנים ללוויים. הכהנים הנם כתשמישי קדושה, ומצינו שיש בהם קדושה. הלוויים, הנם משמשי משמשין, משום שהם נתונים לאהרן (ראה במדבר ג', ט), ומצינו שאין בהם קדושה. לטענה זו הוא מביא מספר הוכחות, שאת חלקן נביא בהמשך דברינו.

קעת ננסה לבחון האם חלוקה זו קיימת במקרא ובחז"ל, במקומות המתייחסים לכהנים וללוויים, וכן בחלק מההלכות הקשורות אליהם.²⁰

17 שם, יא.

18 במדבר י"ח, כ.

19 אמנם, ראה לשונו בהלכה שלאחר מכן: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדב רוחו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה **נתקדש קדש קדשים** ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזיכה לכהנים וללוויים. הרי דוד אמר - 'מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי'". בהלכה זו טוען הרמב"ם שהאדם יכול להגיע לדרגה של קדושה מכוחה של הבדלה זו.

20 טענתנו במאמר זה היא כי ללוויים אין קדושה עצמית. אמנם, מדברי הזוהר עולה שגם בלוויים ישנה קדושה. על הלוויים ליטול את ידי הכהנים לפני ברכת הכהנים (ש"ע, או"ח קכ"ח, ו). הב"י (או"ח סי' קכ"ח) כותב שהמקור לכך הוא הזוהר בפרשת נשא (דף קמו ע"א-ע"ב במהדורת הרב מרגליות). בזוהר נאמר שהלוויים נוטלים את ידי הכהנים משום שצריך לקדש את ידיהם על ידי אדם קדוש, וכך תתווסף קדושה. הלוויים קדושים, ולכן הם אלו שנוטלים את ידיהם. אולם, לדברינו אין קדושה עצמית בלוויים, כפי שעולה מהמקורות שהבאנו לעיל. יתירה מזו, הזוהר מצטט פסוק ("**וקדשת** את הלוויים") שאיננו קיים. כאמור, הלשון ביחס ללוי היא לשון של הבדלה ("**והבדלת** את הלוויים", במדבר ח', יד). אמנם, בתורה עולה כי הלוויים מחליפים את הבכורות, בהם יש קדושה. אף על פי כן, לא נאמר שהקדושה עברה אף היא. בנוסף, מכמה מקורות עולה כי את הבכורות מחליפים הכהנים, ראה משנה זבחים פ"ד מ"ד ועוד. לכן, נראה שהבכורות הוחלפו בידי שבט לוי כולו, אולם קדושה שייכת רק בכהנים.

יש להעיר כי בפוסקים מבואר (ראה בנושאי כלים לשו"ע או"ח קכ"ח, ו) שאם אין לוי, בכור נוטל ידיו במקומו. לבכורות ניתן להתייחס כקדושים, משא"כ ביחס ללוויים, ואכמ"ל.

ג. הקדשת הכהנים וטהרת הלויים

בבואנו לבחון את ההבדלים שבין הכהנים והלויים, עלינו להתבונן בתהליך בחירתם. בפרשת תצוה (שמות כ"ט) מופיע הציווי על אופן הקדשתם של אהרן ובניו, ובפרשת צו (ויקרא ח') מתואר כיצד נעשה דבר זה בפועל. בפרשת נשא מובא הליך מקביל שנעשה ביחס ללויים. ברם, שני ההליכים שונים בתכלית. ביחס ללויים מדובר בהליך של טהרה:

וידבר ה' אל משה לאמר: קח את הלויים מתוך בני ישראל וטהרת אתם (במדבר ח', ה-ו).

נימוק אחר אפשרי, לכך שעל הלוי לרחוץ את ידי הכהן, הוא משום שהלוי נתון מאת בני ישראל לאהרן הכהן ולבניו כדי לשרתם (במדבר ג', ה-ט). לכן, אף שבקידוש ידי ורגלי הכהנים במקדש לא נעשה דבר זה, לכאורה, על ידי הלויים, נשתמר שירותם של הלויים באחת העבודות הבודדות השייכות היום בכהן - ברכת כהנים. נימוק זה מובא בערוה"ש (קכ"ח, ט"ו).

מעמדו של הלוי נידון גם ביחס לזימון. המהר"ם מרוטנברג נשאל (שו"ת, מהדורת כהנא, סי' ס"א) האם לוי קודם לישראל בברכת המזון, כאשר אין כהן. על כך ענה "דבמקום שאין כהן יש דין לישראל כמו ללוי לכל דבר". בתשובה מובאת גם דעת ר' יצחק מדורא הסובר שיש קדימות ללוי, וזאת על פי ירושלמי (ברכות פ"ה ה"ד, גיטין פ"ה ה"ט) בו נאמר: "אמר רבי יהושע בן לוי מימי לא ברך לפני ישראל". המהר"ם לא הכיר ירושלמי זה, והסביר שאף אם הוא קיים, ייתכן שבידך קודם בשל גדולתו. הטור (או"ח סי' ר"א) מביא את דברי הירושלמי והמהר"ם, ובבאר היטב (שו"ע שם סק"ו) מביא בשם אליה רבה, ב"ח ודרישה שלוי קודם. לעומתם, דעת ערוה"ש (ר"א, ד) היא שללוי אין קדימה. לדברינו אכן אין סיבה להקדים לוי לישראל מצד קדושתו. וראה גם דרישה, י"ד סימן רנ"א סק"ג.

על כל פנים, ייתכן שיש סיבה להקדים את הלוי לא בשל קדושתו (שאינה קיימת, לדברינו) אלא בשל הבדלתו לעבודת המקדש ולשירות הכהנים. אמנם, שירות זה אינו קיים כיום, אך נותר לו זכר בנטילת ידי הכהנים ואכמ"ל.

קדימות נוספת של לוי על פני ישראל היא בפדיון שבויים (הלכות מתנות עניים פ"ח ה"ז, שו"ע י"ד רנ"א, ט). אולם המעיין במקור הדין (הוריות ג.) יראה, לאור הפסוקים המובאים, כי כהן קודם ללוי משום שהוא **קדוש**, ולוי קודם לישראל משום שהוא **נבדל**.

אודות מעמד הלוי בפדיון שבויים והאם שייך בזמן הזה ראה ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה; טור ושו"ע י"ד רנ"א, ט ובנושאי כלים שם; מג"א, או"ח ר"א סק"ד; צפנת פענח, הלכות תרומות ומתנות עניים פ"ח ה"ז ועוד.

וראה גם בפירושו של האברבנאל (במדבר ו', א) ממנו משמע, לכאורה, כי ישנה קדושה מסוימת בלויים.

על הלויים מזים מי חטאת, מעבירים תער על כל בשרם, ומכבסים את בגדיהם. שני פרים נלקחים, האחד לעולה והשני לחטאת. בני ישראל סומכים את ידיהם על הלויים ואהרן מניף את הלויים תנופה לפני ה'. לאחר מכן הלויים סומכים ידיהם על ראשי הפרים. הלויים מועמדים לפני אהרן ובניו ומונפים תנופה לה'. כל מטרתו של הליך **טהרה** זה הוא **להבדילם** מקרב בני ישראל:

והבדלת את הלויים מתוך בני ישראל והיו לי הלויים (שם, פסוק יד).

לעומת הליך זה של טהרה, בולט כי ביחס לכהנים מדובר בהליך של הקדשה.

וזה הדבר אשר תעשה להם **לקדש** אתם לכהן לי... (שמות כ"ט, א).

הליך זה שונה ממה שנעשה ללויים. לאחר שאהרן ובניו רוחצים את בשרם במים, משה מלביש אותם בבגדי הכהונה, שהם בגדי **קודש**. אהרן ובניו סומכים ידיהם על ראש פר חטאת, שמוקרב לאחר מכן. דם הפר ניתן על חלקים מסוימים בגופם של אהרן ובניו, ולאחר מכן מזים עליהם את הדם, המעורב בשמן המשחה. בנוסף, שמים ככר לחם, חלת שמן ורקיק מצות בכפיהם, ומניפים אותם תנופה לפני ה'. הליך זה חוזר על עצמו יום יום, במשך שבעה ימים. מתוך ההשוואה שבין שני ההליכים, ניכר שישנו הבדל שבין הכהנים ללויים. קדושה בכהנים, מול טהרה שהיא הבדלה בלויים, ואין עימה קדושה.

ד. מחלוקת קורח ועדתו

קורח ניסה לחלוק על הכהונה,²¹ ומתוך כך לקח אחריו רבים נוספים שהתייצבו לצידו במחלוקתו עם משה ואהרן. טענתו של קורח, כלפי משה ואהרן, הייתה שכל העדה **קדושים**, ומדוע עליהם להתנשא מעל העדה (במדבר ט"ז, ג). הכהונה נתפסת בעיני קורח כקדושה יתירה מעבר לשאר העדה. תשובתו של משה ברורה:

ויאמר משה אל קרח שמעו נא בני לוי: המעט מכם כי **הבדיל** אלהי ישראל אתכם מעדת בני ישראל **להקריב אתכם אליו לעבד את עבדת**

²¹ אין מטרתו של מאמר זה לדון בפרשת קורח ועדתו. אנו מתמקדים כאן בטענה כי מדובר במחלוקת על הכהונה. ביטוי לכך מצינו בראשונים. במסכת סנהדרין (ק). מופיע - "דאמר רב כל המחזיק במחלוקת עובד בלאו, שנאמר - 'ולא יהיה כקרח וכעדתו' ". הן הרמב"ם (ספר המצוות, הכלל השמיני) והן הרמב"ן (בהשגותיו על אתר) סבורים שפסוק זה מתייחס למי שחולק על הכהונה דווקא, ולא לכל מי שמחזיק במחלוקת. וראה גם את דברי רש"י (במדבר ט"ז, ה).

משכן ה' ולעמד לפני העדה לשרתם: ויקרב אתך ואת כל אחיך בני לוי
אתך ובקשתם גם כהנה (שם, ח-י).

משה עונה לקורח שבני לוי הובדלו מקרב העדה, ואל להם לבקש כהונה. דברי משה עולים בקנה אחד עם החלוקה העקרונית אותה פיתחנו לעיל. לוייה נתפסת בעיני משה כהבדלה, בעוד שכהונה נתפסת כדבר שמעבר לכך. קורח מתייחס לכהונה כקדושה, ולא מצאנו שמשה חולק על הנחה זו.

ה. כהנים ככלי שרת

עיון מעמיק יותר בתהליך הקדשת הכהנים יגלה פן נוסף במעמדם. בעל ה'משך חכמה' עמד על כך שתהליך הקדשת הכהנים דומה לתהליך הקדשתם של כלי השרת.

והנה בכל מילי שוים הכהנים לכלי שרת. שאהרן ובניו במשיחה, וכל הכהנים [= לדורות] בהלבשה ועבודתם מקדשתם (עין יומא דף יב, א ודו"ק שם), וכן בכלים, הראשונים [= שעשה משה] במשיחה והאחרונים [= לדורות] בעבודה...²² הרי אנו רואים דבהנך מילי שוים הם ודו"ק(משך חכמה, ויקרא ח', ל).

המעין בסוגייה במסכת יומא שאליה הפנה בעל ה'משך חכמה', יראה כי דין 'עבודתו מחנכתו' שנאמר ביחס לכהן גדול, נלמד מדין מקביל ביחס לכלי המקדש. מכאן אנו רואים שלכהנים ישנו מעמד של כלי שרת וכלי קודש, מעבר לקדושתם בה דנו עד כה.²³ מבחינה זו, יש להתייחס אליהם לא רק כ'גברא', אלא גם כ'חפצא'. כמובן שפן זה של כלי שרת קיים רק בכהנים, שיש להם קדושה, אך לא בלויים. אמנם, נראה כי דין זה של כהן ככלי שרת נאמר רק ביחס לעבודתו במקדש ורק כאשר הוא לבוש בבגדי הכהונה:

...אבל נאמר בכתוב - 'וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהנה'²⁴, ואמרו בפירושו 'בזמן שבגדיהן עליהן כהונתן עליהן, אין בגדיהן עליהן אין

22 ראה שבועות טו.; הלכות כלי המקדש והעובדים בו, פ"א ה"ב.

23 טענה מעין זו מובאת בשם הגרי"ד סולוביצ'יק במספר מקומות (ראה מאמרו של הרב צבי שכטר בעניין שחיטה לאו עבודה [הפרדס שנה מ"א, גליון ח, אייר תשכ"ז, עמודים 17-20], וראה גם מאמרו של הרב בנימין תבורי [בענין מצוות עשה וקדשתו, עלון שבות, גליון 100, עמודים 72-73]). ראייתו של הגרי"ד היא מהירושלמי (מסכת ברכות פ"ח ה"ה) שם ישנו היקש בין כלי המקדש לכהנים לעניין מעילה (על פי עזרא ח', כח).

24 שמות כ"ט, ט.

כהונתן עליהם והוו להו זרים²⁵

(ספר המצוות, עשה ל"ג).²⁶

מלבד הצורך בייחוס האדם ככהן, עליו להיות גם כלי קודש. אם הוא איננו לבוש בבגדי הכהונה, בגדי הקודש, אין כהונתו עליו והרי הוא זר ביחס לעבודת המקדש, וחייב מיתה בידי שמיים, כזר ששימש. לא מצאנו בגדים מקבילים באופיים אצל הלויים או אצל אנשים אחרים שעבדו במקדש²⁷, משום שאליהם לא מתייחסים ככלי מקדש, אלא רק כעובדים בו.²⁸ בדומה ניתן להבין את הצורך בכהנים שאינם בעלי מומים. כהן בעל מום פגום ככלי שרת. לעניינים אחרים, דוגמת תרומות ומעשרות, מום אינו פוסל. ההתייחסות לכהן ככלי שרת הינה ביחס לעבודת המקדש בלבד.

משמעות בגדי הכהונה יכולה להסביר את ההקפדה הרבה שלא תהיה חציצה בין גוף הכהן לבין הבגדים המגדירים אותו ככלי שרת. חציצות שונות מעכבות ופוסלות את עבודת הכהן במקדש.²⁹

בצורה דומה ניתן להסביר את הצורך בקידוש ידי ורגלי הכהנים לפני עבודתם. כהן העובד במקדש ללא קידוש ידיו ורגליו, חייב מיתה בידי שמיים ועבודתו פסולה.³⁰ נראה שדרישה זו באה לבטא כי בעבודתו של הכהן במקדש ישנה התייחסות גם לגופו, ולכן יש לקדשו לפני כל עבודה.³¹

25 סנהדרין פג: .

26 וראה גם הלכות כלי המקדש והעובדים בו, פ"י ה"ד.

27 אמנם, הרב ישראל אריאל (בגדי שרד לכהנים וללויים, מעלין בקודש ה, עמודים 56-13) טוען כי גם ללויים היו בגדים מיוחדים לעבודתם, ואלו הם בגדי השרד האמורים בתורה (שמות ל"א, י). ראה גם הלכות כלי המקדש והעובדים בו (פ"י ה"ג). אולם, גם לדבריו, לכאורה, מדובר בבגדים שתפקידם שונה. בגדי הכהנים הם בגדי קודש, לכבוד ולתפארת (שמות כ"ח, ב), והם המגדירים את הכהן כקדוש ולא כזר. לעומת זאת, בגדי הלוי בעבודתו הם בגדי שרד, שהם בגדי עבודה או בגדי אנשים חשובים (ראה מאמרו הנ"ל של הרב אריאל). אין הם משנים את הגדרתו של הלווייתן אותם.

28 הרמב"ם מביא את דיני הכהנים והלויים במקדש, בהלכות כלי המקדש והעובדים בו. נראה כי הכהנים עונים על שתי ההגדרות.

29 ראה זבחים יט:; הלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"י ה"ו-ה"ט.

30 שמות ל', כ; זבחים פ"ב מ"א, ושם בגמרא (ז:יח:); הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"א-ה"ב.

31 במורה הנבוכים ח"ג פמ"ה, כותב הרמב"ם כי המטרה בדרישת בגדי הכהונה, קידוש ידיים ורגליים, ופסול מומים בכהנים (ודברים נוספים) היא להדר את המקדש ולרוממו. מרוממות זו

כמו כן, על הכהנים לעבוד יחפים בבית המקדש. ישנו איסור שתהיה חציצה בינם לבין רצפת העזרה (הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"ז). נראה שגם דין זה קשור לעובדה שהכהן מוגדר ככלי קודש, ואין לחצוץ בינו לבין רצפת העזרה.³²

ראיה נוספת לכך שההתייחסות לכהן במקדש היא כאל כלי שרת מופיעה בדברי הריצב"א. במסכת סוכה (לז). נאמר שבנטילת ד' מינים אין צורך לאחוז במינים עצמם, וניתן ליטול אותם גם על ידי דבר אחר - 'לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה', ואין בכך בעיית חציצה. במסכת יומא דנה הגמרא בחציצה בקבלת הדם:

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא - הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם, מהו? מין במינו חוצץ או לא חוצץ? (יומא נח).

מכיוון ששאלתו של רמי בר חמא הייתה בחציצת מין במינו, משמע שפשוט לו שמין בשאינו מינו חוצץ. בעלי התוס' (סוכה לז. ד"ה דבעינא, וכן ביומא נח. ד"ה מין במינו) מתקשים לאור דברים אלו במסקנת סוגית הגמרא ביחס לנטילת לולב, שם משמע שבעיית החציצה איננה קיימת גם ביחס למין בשאינו מינו. בתוך דבריהם מביאים בעלי התוספות את דברי הריצב"א, המחלק בין התחומים:

וריצב"א תירץ, דבשמעתא גבי כלי שרת מין בשאינו מינו חוצץ בכל ענין; דאפילו אם תמצא לומר דגבי לולב יש חילוק כדפיר', גבי כלי שרת - בכל ענין מין בשאינו מינו חוצץ, דנהי דכי עביד כעין בית יד מיקרי לקיחה, גבי כלי שרת כתיב 'ולקח הכהן' ולא מקרי לקיחה בעצמו של כהן(שם ד"ה מין במינו).

תהיה לראת ה'. האם מדברים אלו עולה שדרישות אלו אינן נובעות מהצורך בהגדרת כהן ככלי שרת? מסתבר שלא. גם אם מדובר בכלי שרת, הצורך בדרישות אלו הוא כדי לרומם את המקדש ולגרום ליראת ה'. הרמב"ם כותב בפרק זה על שמן המשחה שמטרתו היא גם הקניית הדעה "ברוממות אותו הדבר הנמשח וקדושו וכבודו על זולתו ממינו, בין שהיה אדם או בגד או כלי, הכל חוזר ליראת המקדש, שהיא סיבה ליראת ה'".

32 המעיין בהלכות ביאת המקדש פ"ה ה"ח, ידייק לכאורה שדין זה של חציצה אינו דין בכלי שרת אלא דין בעבודה, שהרי הרמב"ם כרך בהלכה זו גם את דין איסור עבודה בישיבה. אולם, דיוק זה איננו נכון לכאורה, משום שאין זו חלוקת ההלכות הנכונה. לפי הנוסחאות המדוקדקות (ראה מהדורת ר"ש פרנקל ומהדורת הרב קאפח) עולה כי דברי הרמב"ם ביחס לאיסור ישיבה בעזרה שייכים להלכה הקודמת. ההלכה מתחילה בדיני חציצה. [אמנם, לפי הנוסחאות המדוקדקות, באותה הלכה בה דנים בחציצה מובא גם פסול עבודה בשמאל (בניגוד לדפוסים, שם הדבר מובא בהלכה שלאחריה). על אופי פסול שמאל יש לדון, ואכמ"ל].

הריצב"א מחלק, בהגדרת חציצה, בין מעשה הלקיחה לבין החציצה שבין האדם לחפץ. לעניין המעשה, נטילת הדבר על ידי דבר אחר איננה מהוה חציצה, ויש כאן לקיחה. על כן, בנטילת לולב חציצת מין בשאינו מינו אינה מהווה בעיה. אולם, ביחס לזריקת הדם במקדש הדין שונה. מעבר לכך שהפעולה צריכה להתייחס לאדם, יש צורך שהיא תיעשה **בעצמו** של כהן, כלומר בגופו. כלומר, אמנם חציצה בין הכהן העובד לבין הכלי איננה מהווה נתק ביחס לפעולה, והיא מתייחסת אליו, אולם, ישנה חציצה בין הכהן ככלי שרת לכלי, ולכן אין כאן פעולה שנעשית בעצמו של כהן.

נראה שחלוקה זו, והדרישה לעצמו של כהן, אינן אלא בעבודות הפסולות בזר וכשרות רק בכהן, דוגמת קבלת הדם. אולם בעבודות הכשרות בזר, אין צורך בעצמו של האדם, ודי שהפעולה תתייחס אליו.³³

דרישות אלו לא נאמרו ביחס ללויים משום שבהם אין פן של כלי קודש, שהרי הם אינם קדושים.

33 שחיטה איננה מוגדרת כעבודה וכשרה בזר (ראה יומא מב. [וש"ג] ובתוספות [שם ד"ה שחיטה] ואכמ"ל). ערוה"ש העתיד (הלכות ביאת המקדש, סימן מ"ג, ס"ו) מסתפק האם חציצה ושמאל פוסלים בשחיטה, ונוטה לומר שהדבר מעכב, שהרי סוף סוף עבודת קודשים היא, ומסיים "ומ"מ צ"ע לדינא עד יבא מורה צדק".

אנו פירשנו שדינים אלו נאמרו ביחס לכהן כדין של כלי שרת. העובדה שזר כשר לשחיטה מעידה שאין צורך בכלי שרת בשחיטה. יתירה מזאת, הרמב"ם סבור שכלי שרת איננו מעכב בשחיטה (הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"ז). וראה על כך בהרחבה בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, מסכת זבחים, עמודים 362-366).

במקביל, הראשונים בסוגיה ביומא כה: (ראה רש"י [ד"ה תליסר הוי], ריטב"א [ד"ה ואי ס"ד] ומאירי [ד"ה המקבל את הדם]), סבורים שאין צורך בקידוש ידיים ורגליים לפני השחיטה, משום שהיא עבודה הכשרה בזר. וראה גם ביריעות שלמה (הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"א, לרב שלמה הלוי פיינזילבר). אם כן, נראה שדינים אלו לא יידרשו ביחס לשחיטה.

כמו כן, ניתן לבאר שפסול חציצה ושמאל הוא דין בעבודה, ושחיטה איננה עבודה. ה'חפץ חיים' (ליקוטי הלכות על מסכת זבחים כד., זבח תודה סוף ד"ה ונקטינן) סבור שאיסור החציצה בין הכהן לרצפה לא נאמר ביחס לשחיטה, אלא רק ביחס לעבודות כהונה. בנוסף, לדעתו בשחיטה אין צורך בדרך שירות. דרך שירות איננה דין בכלי שרת אלא דין באופי העבודה. מכיוון ששחיטה אינה עבודה, אין צורך בדיני חציצה.

וראה גם מכתבי תורה, סי' ק"ד (ביחס לפיהמ"ש ערובין פ"י מ"ד).

1. תרומות ומעשרות

הן הכהנים והן הלויים זוכים למתנות מסוימות מאת בני ישראל. מהו הטעם לנתינת מתנות אלו?

בניגוד לשאר שבטי ישראל, לשבט לוי, הכולל את הכהנים והלויים, ישנו תפקיד תורני ייחודי. הוא אחראי על עבודת המקדש, ועל לימוד התורה בעם ישראל.³⁴ ה' קבע שאין להם חלק ונחלה בתוך בני ישראל. מתוך כך הם מפוזרים בתוך נחלות שאר שבטי ישראל, בערי הלויים. משום ששבט לוי איננו בעל נחלה, אין הוא מבוסס כלכלית. בשל כך ניתן להעלות שני נימוקים שונים מדוע יש להעניק מתנות לשבט לוי:

- א. משום שה' בחר בהם. המתנה ניתנת בעצם לקב"ה, וניתנת להם כשלוחיו, או ככבוד לה' שבחר בהם.³⁵ נתינת המתנה היא בגדר מצווה שבין אדם למקום.
 - ב. משום שמעמדם הכלכלי רעוע והם זקוקים לתמיכה. אמנם, מעמדם הכלכלי נובע מכך שה' בחר בהם, אך הנימוק לתת להם את מתנותיהם הוא משום שהם זקוקים להן. לאור זאת, ניתן לראות בנתינת המתנה בגדר מצווה שבין אדם לחבירו.³⁶ נראה כי שני הנימוקים קיימים, וכל נימוק שייך לקבוצה אחרת - כהנים ולויים.
- בסוף פרשת קורח, כאשר התורה מצווה על המתנות הניתנות לכהנים וללויים היא מנמקת את נתינת המתנות ללויים:

ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל חלף עבדתם אשר הם עבדים
את עבדת אהל מועד (במדבר י"ח, כא).

המעשר ניתן כמשכורת על עבודתם באהל מועד. דבר זה מתאים לנימוק השני שהעלינו. הלויים, בניגוד לשאר שבטי ישראל, עובדים במקדש ואינם בעלי נחלות, ולכן אין להם משענת כלכלית איתנה. על כן עלינו לפרנסם, בתמורה לעבודתם.

הפסוקים שלפני כן עוסקים במתנות הכהונה. בניגוד למעשר הלויים, שאת נתינתו מטעימה התורה, הרי שביחס למתנות השייכות לכהנים, אין היא מסבירה מדוע הם זכאים לה.

34 על הקשר שבין תפקידיהם השונים של הכהנים והלויים ראה בהרחבה במאמרי "ייעוד הכהנים והלויים", דף קשר, גיליון 830, עלון ישיבת הר עציון לתלמידי הישיבה בצה"ל.

35 הרמב"ם מסביר בצורה הבאה את הצורך לכבד ולקדש את הכהנים - "כל זה כבוד לה' יתעלה כיון שלקחם לעבודתו והקרבת קרבנותיו" (ספר המצוות, עשה ל"ב). בהמשך אנו נוקטים בדרך הרואה נתינה לאדם כנתינה לגבוה, אם כי נראה ששתי ההבנות דומות ואכמ"ל.

36 וראה מורה הנבוכים ח"ג סוף פרק ל"ה, שם מגדיר הרמב"ם את החלוקה שבין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחבירו.

לכאורה הדבר הוא משום שהמתנות מגיעות להם מעצם מעמדם האישי, הדורש יחס של רוממות וקדושה. בנוסף, בולט הדבר כי כל מתנות הכהונה נקראות 'קודש', בניגוד למעשר שלא נקרא בשם זה.

ואכן, במקום אחר מצינו נימוק למתנות הכהונה (זרוע, לחיים, קיבה, ראשית דגן תירוש ויצהר וראשית הגז):

כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים

(דברים י"ח, ה).

נתינת המתנות איננה באה כתמורה לעבודתם, אלא נובעת מעצם בחירתם בידי ה'.³⁷ כך גם ביחס לחלקם ונחלתם של הכהנים והלוויים. בניגוד לשאר שבטי ישראל, אין להם חלק ונחלה בארץ.

אולם חלקם ונחלתם של הכהנים שונה מזה של הלוויים. התורה מעידה כי ביחס לכהנים - הקב"ה הוא חלקם ונחלתם (במדבר י"ח, כ), ואילו ביחס ללוויים נאמר כי המעשרות הם חלקם ונחלתם (שם, כד). בשל כך, מעשר הלוויים נחשב להם כתבואת גורן וכתבואת יקב (שם, ל), שהרי הוא תחליף לחלקם ונחלתם בארץ.

עדות נוספת לכך היא העובדה שבמספר מקומות בהם דנה התורה בעניים, היא מתייחסת לגר ליתום לאלמנה וללוי. הרמב"ם כבר עמד על כך במורה הנבוכים, כאשר דן בטעמי המצוות. את המצוות המנויות בספר זרעים (למעט כלאיים), הכוללות גם את המתנות הניתנות לכהנים וללוויים, הוא מגדיר כמצוות חברתיות, אשר נועדו לתמוך בנזקק. וכך הוא כותב:

וכך עניין התרומות והמעשרות כבר באר טעמם כי 'אין לו חלק ונחלה עמך',³⁸ וכבר ידעת טעם הדבר, שיהא השבט הזה בכללותו מיוחד לעבודה ולמוד התורה, ולא יתעסק בחריש ולא בקציר אלא מיוחד לה', כמו שאמר 'ורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'.³⁹ ותמצא לשון

³⁷ כך גם הסברנו לעיל בדבר קדושתם. אין היא חלף עבודתם, אלא משום שהם נבחרו לעבודה בידי הקב"ה. אמנם, דעת קצות החושן (סימן רמ"ג, סק"ד) היא שמתנות כהונה ניתנות לכהן חלף עבודתו. אנו, מכל מקום, נוקטים אחרת.

³⁸ דברים י"ד, כט.

³⁹ דברים ל"ג, י.

התורה בכמה מקומות 'הלוי והגר והיתום והאלמנה'⁴⁰, לפי שהוא מונה אותו תמיד בכלל העניים כיון שאין לו רכוש (מורה הנבוכים ח"ג פל"ט).

הרי שהנימוק למתנות הניתנות ללויים הוא סוציאלי, בשל העובדה שאין להם מקור פרנסה אחר.⁴¹ בהמשך דבריו מתייחס הרמב"ם למתנות הניתנות לכהנים, ומשם עולה שהנימוק שונה:

אבל נטע רבעי... הרי הוא נוהג מנהג התרומה⁴² והחלה והביכורים וראשית הגז, לפי שניתנו כל הראשיות לה' כדי להשריש מדת הנדיבות ותמעט התאונות באכילה וברכישה. וכך הוא הענין עצמו בלקיחת הכהן זרוע ולחיים וקבה...

המתנות הניתנות לכהנים הן מתנות שניתנות לה'.⁴³ הדרך להעניק מתנות אלו לה' היא לתת אותן למי שעובד אצלו, ואלו הם הכהנים. כמובן שהסבר זה מתאים יותר לנימוק הראשון שהעלינו. מבחינה זו אנו רואים בכהנים שלוחי דרחמנא.⁴⁴

40 דברים י"ד, כט; שם ט"ז, יא; שם ט"ז, יד; שם כ"ו, י"ב-יג.

41 אמנם, בעל ספר החינוך מתנסח בצורה שונה, ומשלב בין שני הנימוקים. מדבריו עולה כי הנימוק לניתנת המעשר ללוי איננו רק בשל מעמדו הכלכלי הירוד, אלא גם ובעיקר, משום שהוא עובד בעבודות קודש. "משרשי המצוה, לפי ששבט לוי בחר השם בתוך אחיו לעבודתו תמיד במקדש, על כן היה מחסדו עליהם לתת להם מחיתם דרך כבוד, כי כן יאות למשרתי המלך שתהיה ארוחתם מזומנת להם על ידי אחרים שיכינוה להם ולא יצטרכו הם ליגע בדבר זולתי עבודת המלך היקרה. ואף על פי שהם היו שנים עשר שבטים, ולפי חלוקה שוה היה ראוי שיטלו חלק אחד משנים עשר, גם זה היתרון להם לכבודם, כי מהיותם מבית המלך ראוי שתהיה חלקם יתרה על כולם" (מצווה שצ"ה, מצוות מעשר ראשון).

42 באותו פרק (בקטע המצוטט לעיל), מסביר הרמב"ם כי התרומות והמעשרות ניתנות ממניעים סוציאליים, ואילו כאן, בדברו על תרומה, נימוקו שונה וצ"ע.

43 אמנם, הרמב"ם מסביר כי מדובר בנתינה שמטרתה היא למעט את התאונות ולבסס את מידת הנדבנות, אך נראה כי ישנה חשיבות רבה גם לעובדה שהמתנות ניתנות לה' דווקא. ראשונים אחרים הדגישו במידה רבה יותר כי עיקר המצווה הוא לתת מתנות אלו לה'. ראה רמב"ן על התורה, ויקרא י"ט, כג (נטע רבעי וביכורים). וראה גם ספר החינוך, מצוה רמ"ז (נטע רבעי).

44 חז"ל דנו בשאלה האם כהנים הם שלוחי דידן או שלוחי רחמנא (קידושין כג: וש"נ). ההכרעה, כפי שעולה מפשט הסוגיה, היא שהכהנים הם שלוחי הקב"ה ולא שלוחי בעל הקרבן. כך גם פוסק הרמב"ם (הלכות נדרים פ"ו ה"ה). דבר זה עולה בקנה אחד עם הדרך בה מטעים הרמב"ם את מתנות הכהונה השונות. יש לציין כי בעלי התוספות (קידושין כג: ד"ה דאמר) מעלים את

כך גם ניתן להבין את משמעות הביטוי - 'כהנים משולחן גבוה קא זכו' (ביצה כא. וש"נ). מסיבה זו יש לאכילת הקרבן על ידי הכהנים משמעות רוחנית. לכן בעלים מתכפרים באכילתם של הכהנים.⁴⁵ אופי זה אינו שייך ביחס לעבודת הלויים במקדש:

אבל בן לוי שאינו מקריב ואין לחשוב עליו שהוא מכפר עונות כפי שנאמר בכהנים 'זכפר עליו',⁴⁶ 'זכפר עליה',⁴⁷ אלא המטרה בלוי אמירת השיר בלבד...

(מורה הנבוכים ח"ג פמ"ה).

בדומה, אכילת תרומה ושאר קדשי הגבול על ידי כהן מוגדרת כעבודה, ומברכים עליה (הלכות תרומות פט"ו הכ"ב), דבר שלא מצינו ביחס לאכילת מעשר בידי לוי.⁴⁸

האפשרות שהספק בגמרא הוא - האם כהנים הם שלוחי דרחמנא בלבד או גם שלוחי דידן, אך לשתי ההבנות כהנים הנם שלוחי דרחמנא.

אמנם, ראה הלכות כלי המקדש והעובדים בו (פ"ו ה"א), שם כותב הרמב"ם שאנשי המעמד הם שליחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות. וראה הלכות עבודת יום הכיפורים (פ"א ה"ז), שם כותב הרמב"ם שכהן הגדול הוא שלוחא דידן. וראה גם בפירושו של רבינו אברהם בן הרמב"ם לשמות כ"ה, י, משם משמע שהכהנים הנם שליחי בעל הקרבן, ואכמ"ל.

בכל מקרה, נראה שקשה לראות בלויים שלוחי הקב"ה, באותה רמה בה מתייחסים לכהנים ככאלו.

⁴⁵ פסחים נט:, הלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"א. הרמב"ם מנה כמצווה נפרדת את אכילת הכהנים את הקרבן (ספר המצוות, עשה פ"ט). הרמב"ן חלק עליו. החינוך, בעשה ק"ב, סבור שהרמב"ן לא מנה מצווה זו בפני עצמה, אלא היא חלק ממצוות הקרבנות. וראה שם, מהדורת מכון ירושלים, בהערה י, שם מובאות ראיות לכך שהרמב"ן לא חלק על הרמב"ם בנושא זה.

⁴⁶ ויקרא ד', כו ועוד.

⁴⁷ שם י"ב, ח ועוד.

⁴⁸ נראה שלאור דברינו יש לבאר חילוק המצוי בדברי הרמב"ם. ביחס ללויים כותב הרמב"ם (פ"ג ה"א מהלכות כלי המקדש והעובדים בו) שאין מקבלים לויים לעבודה במקדש אם אין הם מקבלים על עצמם כל מצוות לוייה. ביחס לכהנים כותב הרמב"ם (פ"א ה"א מהלכות בכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין) שכל כהן שאינו מודה בכ"ד מתנות כהונה אין לו חלק בכהונה ואין נותנין לו מתנה מהן (וראה כס"מ וספר המפתח [מהדורת ר"ש פרנקל] בריש הלכות בכורים ביחס למקור הדברים ואכמ"ל). הרמב"ם מתנה את קבלת מתנות כהונה בקבלה מסוימת מצד כהן. לעומת זאת, לא מצאנו, לכאורה, התנאה ביחס למתנות הניתנות ללוי (אלא ביחס לעבודתו במקדש). מדוע לוי מקבל את מתנותיו בכל מקרה, ואילו כהן מקבל את מתנותיו רק לאחר שהוא מודה בכל מתנות כהונה? נראה כי החילוק נובע בשל הסיבה

אחדות מראיותיו של בעל ה'משך חכמה' להבדל שבין כהנים ללויים, קשורות להבדל הקיים ביניהם בדיני תרומות ומעשרות. כך, למשל, מצינו במסכת בכורות:

דתניא, לוייה שנשבית או שנבעלה בעילת זנות - נותנין לה מן המעשר ואוכלת. אלא כהנת כיון דאי בעיל לה הויא זרה (מז).

בת לוי שזנתה, עדיין אוכלת מעשר, לעומת כהנת שזינתה שאיננה אוכלת תרומה. לדעתו של המשך חכמה (בפירושו לבמדבר ג', מה), ההבדל הוא בכך שכהנת 'קדישא גופא', ולכן כשזינתה - פקעה קדושה זו, ואיננה יכולה לאכול תרומה. לעומתה, בת לוי איננה קדושה בגופה, ולכן אין לה אפשרות להתחלל. לאור זאת מובן מדוע היא יכולה לאכול מעשר אף אם זינתה או נשבתה.⁴⁹

בנוסף, מתייחס שם בעל ה'משך חכמה' להבדל שבין המתנות הניתנות לכהן לבין המתנות הניתנות ללוי:

ובזה נתבאר לנו דבר נכון, דבכהנים דאיכא בהו קדושה, לכן במתנותיהם איכא קדושה, דאינם נאכלים בטומאה, כמו תרומה, דקודש הוא. אבל לויים, דהוי תשמיש דתשמיש, ליכא בהו קדושה, לכן מתנותיהם נאכלין בטומאה (משך חכמה, שם).

השונה שיש לשתי המתנות. כאמור, מתנות כהונה ניתנות לכהנים, אולם הן מבטאות נתינה לגבוה, ולכן הן מוגדרות כעבודה. רק כהן שמכיר במהות זו של המתנות זכאי לקבלן. לעומת זאת, מעשר ניתן ללוי בשל מניעים סוציאליים, משום שאין לו חלק ונחלה. אין צורך שהלוי יקבל על עצמו דבר מסוים כדי שיהיה זכאי לקבלן, כפי שאיננו דורשים מעני לקבל על עצמו דברים מסוימים לפני שיקבל צדקה, לקט שכחה ופאה.

אמנם, ביחס ללוי נאמר כי הוא מקבל את המעשר חלף עבודתו (במדבר י"ח, כא). לכאורה, אם אין הוא מוכן לעבוד במקדש, אין הוא זכאי למתנות אלו. הגבלה מעין זו לא מצינו בדברי הרמב"ם. נראה כי שתי תשובות יש בדבר. ראשית, הרמב"ם עצמו מדגיש כי הסיבה למעשר היא משום שאין לו חלק ונחלה עמך (ראה מורה הנבוכים ח"ג פל"ט). אמנם, הסיבה שאין לו חלק ונחלה היא משום שהוא עובד במקדש, אך המעשר ניתן לו בשל העובדה שאין לו נחלה. שנית, תרומות ומעשרות נוהגות גם שלא בפני הבית (הלכות תרומות פ"א ה"א), ולכן לא שייך, לכאורה, להתנות את קבלתן עם עבודה במקדש, ואכמ"ל.

⁴⁹ וראה תוספות בכורות מז. ד"ה אלא. אמנם, דעת רש"י ביבמות (מה. ד"ה שבנה פגום) היא שלכהנות אין קדושה. וראה גם בתוספות (קידושין סו: ד"ה ולזרעו), שם נאמר שכהנות לא שייכות בברית כהונה.

והמופת על אמיתת נושא הדבר דבכהנים איכא קדושה לא בלויים,
דבכהנים כתיב 'ה' אלקיכם',⁵⁰ וכן בכהן גדול.⁵¹ אבל בשבט לוי אינו
מיחס 'אלקים' אליהם לבד בכל התורה, רק ה'... וזה ענין נכון (שם).

50 ויקרא כ', ו.

51 שם, יב.

הכיור ומצוות קידוש ידיים ורגליים -

מחשבה ומעשה

א. פתיחה

נאמר בתורה:

ועשית כיור נחשת וכנו נחשת לרחצה, ונתת אותו בין אהל מועד ובין המזבח ונתת שמה מים. ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם. בבאם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו, או בגישתם אל המזבח לשרת להקטיר אשה לה. ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו, והיתה להם חק עולם לו ולזרעו לדרתם.¹

הכיור מופיע בתורה כאחרון הכלים. הוא נזכר רק בפרשת כי תשא, בעוד שכל שאר כלי המשכן נזכרים לפניו.² הספורנו במקום מעיר על עניין זה, ומסביר שמזבח הזהב והכיור - אין כוונתם להשכיך שכינה במקדש, אלא 'להכין את הכהנים לעבודתם'.³ אי לכך, הם מופיעים במנותק משאר כלי הקודש.

בדומה לדבריו נבאר לקמן, כי לכיור יש תפקיד של טהרה והתקדשות, לעומת שאר הכלים שעניינם עבודת הקדש בפועל. לכן הוא חותם את מסכת כלי המשכן בשל תפקידו המיוחד בו הוא נבדל משאר הכלים.

1 שמות ל', יט, וכן שמות ל', מ בלשון דומה.

2 הארון, המנורה והשולחן, נזכרים בפרשת תרומה; ואילו מזבח הזהב מופיע בפרשת תצווה.

3 יש להעיר שאכן - גם ההקטרה על מזבח הזהב אינה מעכבת, שכן לדברי חז"ל ניתן להקטיר קטורת על ריצפת ההיכל, וכן ניתן לקדש ידיים ורגליים מכל כלי שרת ולא דווקא מן הכיור. אם כן, שניהם הינם כלי עזר לעבודת הכהנים.

ב. זהב ונחושת

בהתבוננות בכלי המקדש או למדים שהכלים בהיכל היו עשויים מזהב, בעוד שהכלים בעזרה עשויים מנחושת. מהו עניינה של הנחושת? רש"י מבאר:

לכפר על עזות מצח, שנאמר 'ומצחך נחושה' (רש"י שמות כ"ז, ב).

רעיון דומה מופיע במדרש הגדול:

ולמה נחשת? לומר לך - מה נחשת זו אעפ"י שמעלית חלודה היא מתמרקת, כך ישראל, אעפ"י שהן חוטאין - אם עושים תשובה מתכפר להם.

הנחושת מרמזת לעניין הכפרה, שכן לנחושת יש סגולה מיוחדת של מירוק. כפי שהערנו לעיל, הדבר בולט בהבדל שקיים בין הכלים הנמצאים בהיכל בית ה' לבין הכלים הנמצאים בעזרה. הכלים שבהיכל (קרי - הארון, המנורה, השולחן ומזבח הזהב) היו עשויים, או מצופים, זהב. לעומתם, הכלים שניצבו בעזרה (קרי - מזבח העולה והכיור) היו עשויים, או מצופים, נחושת.

הבדל זה מבואר יפה בדברי המדרש הגדול, וזו לשונו:

תנו רבנן: שני מזבחות הן, אחד זהב ואחד נחשת. מזבח הזהב נמשל בנפשו של אדם, ומזבח הנחשת בגופו של אדם. מזבח הזהב היה מונח בפנים של קדש ומזבח הנחשת היה מונח בחצר של קדש. מזבח הזהב לא היה נראה לעם ומזבח הנחשת היה נראה. מזבח הזהב היה יקר ממזבח הנחשת, מזבח הזהב היו מקטירין עליו קטרת סמים ומזבח הנחשת היו מקריבין עליו בשר של בהמות. כשם שהזהב יקר מן הנחשת כך הנפש יקרה מן הגוף, וכשם שהיו מקריבין בכל יום ויום קרבן לפני הקב"ה על מזבח הנחשת, כך צריך אדם להתודות ולבקר מעשיו בכל יום ויום לפני אדון העולמים תמיד ולעבוד אותו בנפשו וגופו.

ניתן לומר, בהמשך לדברי המדרש, כי עניינה של הנחושת הוא בתיקון לחטא הנחש הקדמוני, בעטיו סולק אדם הראשון מגן עדן. בשל חטא זה נתגשם העולם, וניתן תוקף לבהמיות האדם. הן מזבח העולה והן הכיור מיועדים לכפרת וטהרת הגוף. ציפוי הנחושת של הכלים הללו נועד לתיקון הבחינה הבהמית שבאדם. זהו מעין תיקון לחטא עץ הדעת.

אולם הזהב, לעומת הנחושת, עניינו שלמות, תיקון הנשמה; כנאמר בתורה - 'זהב הארץ היא טוב' (בראשית ב', יב). כלי הזהב שבהיכל הם כנגד מדרגת הנשמה, אותה לא יכול הנחש לפגום, וזו בחינת עץ החיים.

עניין זה אנו רואים אף בפרשת נחש הנחושת, אותו שם משה על נס לאחר שהעם בא בטענה על הלחם הקלוקל. כך נאמר שם:

וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם... ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף ושים אותו על נס, והיה כל הנשוך וראה אותו וחי. ויעש משה נחש נחשת וישימהו על הנס (במדבר כ"א, ו-י).

בציווי של הקב"ה לא נאמר במפורש לעשות נחש מנחושת. הקב"ה ציווה על עשיית שרף, ומשה רבינו הבין מעצמו שכוונת ה' בציווי על עשיית השרף הינה נחש נחושת. וכך אומר הספורנו שם:

אחר שהבין כונת קונו לעשותו של נחשת ולא של זהב, כדי שיזכיר להם עוונם מצד מראה החומר ושמו ותבניתו, שעשו מעשה הנחש בהבל פיהם בדברם נגד ה' ונגד פעלו ונגד עבדו.

כאמור לעיל, זהו ההבדל בין הנחושת לזהב.

הדבר מבואר גם בפרשת המראות הצובאות, אותן תרמו הנשים לצורך ציפוי כיור הנחושת:

ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראות הצובאות אשר צבאו פתח אהל מועד (שמות ל"ח, ח).

ואלו דברי רש"י שם:

בנות ישראל היו בידן מראות שרואות בהן כשהן מתקשטות, ואף אותן לא עיכבו מלהביא לנדבת המשכן והיה משה מואס בהן מפני שעשויים ליצר הרע... אמר לו הקב"ה - קבל, כי אלו חביבין עלי מן הכל, שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות במצרים.

זהו התיקון המתבטא בנחושת, שעניינה - תיקון הגשמיות. באופן זה מבואר מדוע בסוף פרשת במדבר לא מוזכר כיור הנחושת ברשימת הכלים שכוסו בעת נדודי המשכן במדבר. שהרי עניין הכיור הוא לתקן את המדרגה החיצונית, את בחינת הגוף שנפגמה בעטיו של חטא הנחש הקדמון. הכיור משמש לקידוש ידיים ורגליים, דהיינו:

תיקון המעשה החיצוני של הגוף, ועל כן אין עניין לכסותו. מה שאין כן בשאר הכלים, שמשמשים גם כתיקון לפנימיות, שנצטוונו לכסותם.

ג. קידוש ידיים ורגליים

לאור המבואר לעיל, יובן גם עניינם של קידוש הידיים והרגליים. עיין ברמב"ן המבאר כי הרחיצה הינה דרך כבוד, ומוסיף:

ועל דרך האמת, בעבור היותם ראשי האדם וסופו - הידים והרגלים, כי הידים למעלה מכל גופו בהגביהו אותן, והרגלים למטה... לפיכך נצטוו משרתי עליון לרחוץ הידים והרגלים; והרחיצה הזו לקדושה⁴ (רמב"ן שמות ל', יט).

דהיינו - קידוש הידיים והרגליים עניינו קדושה (אולי ניתן לומר כי הטבילה, אותה טובלים הכהנים לפני תחילת עבודתם הינה טהרה, וקידוש ידיים ורגליים - קדושה והתעלות). הכהן מכין את כלי המעשה לצורך התעלותו בשעת העבודה.

יש להוסיף על כך כי מזבח העולה קשור לאש, בעוד שהכיר מלא במים. המזבח עניינו דינים, שריפת איברי הקרבנות; בעוד שהכיר עניינו חסד וטהרה. ייתכן שמשום כך ציוותה התורה למקם את הכיר בין האולם והמזבח, כדי ללמדנו שהכניסה להיכל מבטאת את מידת החסד. הכיר ממוקם בצד הדרומי, ואילו לגבי המזבח קיימת דעה שהוא בצפון. גם לדעה שהוא ממוקם בדרום, קטע ממנו 'גולש' לצד הצפוני של העזרה. הדבר קשור לאופיים של הכלים הללו. הדרום מבטא חסד, בעוד שהצפון מבטא את בחינת הדין.

בבואם אל אוהל מועד או בגשתם אל המזבח

נוסיף לכך עוד נקודה. בפסוק מבואר כי על הכהנים לקדש ידיים ורגליים בשני מצבים - בבואם לאוהל מועד, ובגשתם אל המזבח לשרת. את הכניסה לאהל מועד יש לפרש כאן ככניסה שסופה הגעה להיכל, שהרי מבוארת בנפרד הכניסה שמיועדת לשרת על המזבח.

4 בהמשך דבריו מבאר הרמב"ן את היות האדם מקביל לעשר הספירות, וכן את העובדה שהכיר אינו מעב אלא רחיצת הידיים והרגליים היא המעכבת (ולכן ניתן לקדש ידיים ורגליים אף מכלי שרת אחר).

אמנם הכניסה להיכל נעשית רק לצורך עבודה,⁵ אולם מהותה שונה מן העבודה המתבצעת על המזבח, בעבודת ההיכל יש גילוי של מידת החסד.⁶ לעומתה, העבודה שעל המזבח מבטאת את מידת הדין. הפסוק קובע שיש להקדים את הטהרה של הכיור הן לצורך העבודה בהיכל, והן לצורך עבודת המזבח. לכן, הכיור נמצא בתווך, כמעין ממוצע המחבר בין המזבח להיכל.⁷

ויש לבאר מדוע התורה חילקה בין העבודה במזבח ובין הכניסה להיכל, כפי שדנו לעיל, וכפי שנאמר בפסוק:

בבאם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו, או בגישתם אל המזבח לשרת להקטיר
אשה לה' " (שמות ל', יט)

מ"ר הרב לוריא שליט"א, מבאר בספר 'בית גנזי'⁸ כי מטרת הקידוש היא לקבל קדושה מיוחדת. הוא מחלק בין שתי המטרות שבפסוק, וקובע כי בשרתו במזבח הרחיצה היא משום הכנה לעבודה, ואילו בכניסה להיכל הרחיצה היא מדין הכהן עצמו שחייב להתקדש לפני היכנסו להיכל.

גדר בגשתם אל המזבח

בהקשר זה יש להוסיף ולבאר, האם חובת הקידוש הינה אך ורק לצורך עבודה, או שמא כל כניסה של הכהנים לאיזור המזבח מחייבת קידוש? מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, מבואר במפורש כי מצוות העשה של הקידוש הינה לצורך עבודה בלבד, וכן משמע גם מרש"י במקום.

אולם הרמב"ם בהלכות בית הבחירה⁹ אומר כי לאזור שבין האולם והמזבח נכנס רק כהן רחוק ידיים ורגליים, וזאת גם לגבי כניסה שלא לצורך עבודה במקדש! קשה

5 עיין ברמב"ם בהלכות ביאת המקדש פ"ב ה"ב.

6 שהרי העבודות שנעשו בהיכל הן הקטרת הקטורת, הדלקת המנורה וכדומה, שאינן עבודות בהמיות כמו אלו שנעשות על המזבח.

7 בדרך צחות ניתן גם לומר שזו משמעות דבריו של יעקב אבינו - "אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים". שכן, משמעות המילה 'שמים' היא אש ומים (כנאמר בחגיגה יב; עיין שם), וזהו עניין החיבור הנעשה במקום זה בכוח החיבור של שני יסודות אלו.

8 פרשת כי תשא, עמ' תתרל"ז.

9 פ"ז הכ"א.

אם כן, על הרמב"ם מיניה וביה; שהרי לעיל הבאנו משמו שחובת הקידוש חלה רק לצורך עבודה.

ניתן לומר שמהתורה חלה חובת הקידוש רק לפני עבודה, ובדומה לבגדי הכהונה - הכהן חייב בלבישת הבגדים בעת עבודתו דווקא. אולם מדרבנן חייבו חכמים את הכהן לקדש ידיו ורגליו בכל כניסה לאיזור שבין האולם והמזבח, שלאזור זה יש קדושה יתירה מדרבנן. עצם העובדה שהכיוור מונח במקום זה, וכן סמיכותו להיכל, הם הנותנים למקום קדושה יתירה, בדומה לקדושה מדרבנן שקיימת בעזרת נשים.

בגדי כהונה וקידוש ידיים ורגליים

חובת קידוש ידיים ורגליים מוטלת על הכהנים בלבד. כך מבואר ברמב"ם:

מצות עשה לקדש הכהן העובד ידיו ורגליו ואחר כך יעבוד... וכהן שעבד ולא קידש ידיו ורגליו שחרית - חייב מיתה בידי שמים... ועבודתו פסולה (הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"א).¹⁰

הגמרא בזבחים יט; לומדת מבגדי כהונה שעבודת הכהן פסולה ללא קידוש ידיים ורגליים, שכן בשניהם נאמר 'חוקת עולם'. יש לומר כי כשם שבגדי הכהונה נותנים תוקף וגילוי לקדושת הכהנים,¹¹ כך גם רחיצת הידיים והרגליים.

מכאן מבואר כי ייעודו של הכיוור אינו ניקיון בלבד, אלא גם התקדשות הכהנים. משום כך נקראת מצווה זו בפי חז"ל בשם 'קידוש ידיים ורגליים', וכך אף מתרגם אונקלוס במקום בלשון 'קידוש'.

מתוך כך מבוארת הלכה נוספת ברמב"ם:

אין הכהן צריך לקדש בין כל עבודה ועבודה, אלא פעם אחת מקדש בבוקר ועובד והולך כל היום כולו וכל הלילה, והוא שלא יצא מן המקדש ולא ישן, ולא יטיל מים ולא יסיח דעתו, ואם עשה אחד מכל ארבעתן - צריך לחזור ולקדש (שם, ה"ג).

10 עיין גם בספר המצוות, עשין כ"ד.

11 כמבואר במדרש הגדול: "כל זמן שבגדיהן עליהן כהונתן עליהן וקדושתן קיימת בהן, אין בגדיהן עליהם אין כהונתם עליהם". מכאן מבואר פשט בפסוק "לקדשו לכהנו ל" (שמות כ"ח, ג), דהיינו שהבגדים הם שמגלים את קדושת הכהונה, וכביכול מוציאים אותה מן הכוח אל הפועל. וכך מבואר ברש"י שם: "לקדשו - להכניסו בכהונה על ידי הבגדים, שיהא כהן ל"'. בחסדי ה' נפרסם בקרוב מאמר לגבי סוד בגדי הכהונה, שעניינם תיקון לחטא אדם הראשון.

כיוון שמטרת הנטילה היא בהתקדשות, ולא בנקיון, הרי שהכהן אינו חייב לרחוץ ידיו באמצע העבודה אם הן התלכלכו. קידוש הבוקר פוטר את היום כולו, במידה שלא קיים היסח הדעת המנתק את הכהן מקידוש הידיים והרגליים.

מי הכיור

גם לגבי מי הכיור קיים דין מיוחד, והדבר מבואר ברמב"ם:

מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי השרת - הרי זה כשר, אבל כלי החול אינם מקדשים¹² (שם, ה"י).

דהיינו - לכתחילה יש לקדש ידיים ורגליים מן הכיור, אולם בדיעבד כשר לכן כל כלי שרת, אולם לא כלי הדיוט. המים חייבים להתקדש בקדושת כלי כדי שיוכלו לטהר את ידי הכהן. כמו כן, מים אלו חייבים להיות מי מעיין או מי מקוה, שהם מים הכשרים לטבילה.¹³

לאור זאת מבואר כי הרחיצה משלימה את 'כלי העשייה' של הכהן. הכהן מוקף כביכול כולו בקדושה - הן בבגדיו המכסים את גופו, והן בכפות ידיו ורגליו החשופות שמתקדשות בקידוש ידיים ורגליים.

אופן הקידוש

דין מעניין נוסף קשור לאופן הקידוש. הרמב"ם פוסק שהכהן המקדש מניח יד ימין על רגל ימין, וכן יד שמאל על רגל שמאל, ואז הוא שוחה ומקדש.¹⁴ אופן זה של קידוש מלמדנו על התכללות היד והרגל, שעל משמעותם דיברנו לעיל בראשית דברינו במאמר זה. עניין זה מזכיר לנו את מעמד העקידה, בו קשר אברהם את אבינו עליו השלום, דבר המהווה את שורש וראשית עבודת הקרבנות בעם ישראל.

12 מקורו בגמרא בזבחים כב., עיין שם.

13 עיין ברמב"ם שם הלכה יב.

14 ראה בהלכות ביאת המקדש פ"ה ה"ד.

ד. המוכני

הרמב"ם מבאר כי מי הכיור נפסלים בלינה,¹⁵ כמו כל דבר שנפסל כאשר לן בכלי שרת. לפיכך, כותב הרמב"ם:

מי כיור נפסלין בלינה כמו שביארנו, וכיצד היו עושין, משקעין אותו במי מקוה או במי מעין, ולמחר מעלין אותו. או ממלאין אותו בכל יום בבוקר...
(הלכות בית הבחירה פ"ג הי"ח).

לעומת זאת בהלכות בית הבחירה אומר הרמב"ם:

ומוכני עשו לו שיהיו בה המים תמיד, והיא [כלומר, המוכני] חול כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין בלינה
(הלכות בית הבחירה פ"ג הי"ח).

אם כן, לפי הרמב"ם קיימים שני באורים למבנהו של המוכני, ויש לעיין בדבר. בפירוש המשנה מבאר הרמב"ם כביאורו הראשון, וזו לשונו:

וזה עשה כלי סביב לכיור והיו בו המים תמיד, והיו שותתין מאותו כלי לכיור כדי הצורך ראשון ראשון, ואותו כלי היה נקרא מוכני
(יומא, פ"ג מ"י).

הראב"ד שם חולק, ומבאר כדברי הגמרא - שהמוכני הוא כלי באמצעותו היו משקעים ומעלים את הכיור. הכסף משנה מקשה על היחס בין דברי הרמב"ם לדברי הגמרא, ומביא שני תירוצים לקושייה. בתירוץ השני הוא אומר כי ייתכן שמדובר בשני פירושים.

כמהשך לדבריו, ניתן לומר שבהלכות כלי המקדש מביא הרמב"ם את דרך הפיתרון ההלכתי, ואילו בהלכות בית הבחירה מתאר הרמב"ם את המציאות בימי בית שני. ואכן, בהלכות בית הבחירה מקדים הרמב"ם ואומר: "הכיור היו לו שנים עשר דד", וזהו מבנה הכיור שנעשה בימי בית שני על ידי בן קטין,¹⁶ ומשמע שבהלכה זו משמיענו הרמב"ם את המציאות שנהגה בבית השני.

תירוץ נוסף שמובא במפרשים, לגבי שני אופני הביאור לנושא המוכני המופיעים ברמב"ם, הוא שמדובר בשתי תקופות. כשהכיור היה קטן יכלו לשקעו בבור מים,

15 עיין בגמרא בסוכה נ. .

16 יומא לז., שם נאמר שלכיור נוספו ברזים, שהרי במשכן היו לו שני ברזים בלבד; בעקבות תוספת הברזים יכלו כל הכהנים העובדים את עבודת התמיד לקדש ידיים ורגליים בבת אחת.

אולם לאחר שהגדילו אותו והוא נעשה כבד מאוד - בנו לו מתקן מיוחד מעליו, כמתואר ברמב"ם. אולם כיון שחילוק זה לא מופיע באופן מפורש ברמב"ם, מסתבר יותר הביאור הראשון שהבאנו.

ה. הכיורים בבית ראשון

בספר מלכים (ז', לח) וכן בדברי הימים ב (ד', ו) מבואר כי שלמה המלך בונה עוד עשרה כיורים. הכיורים מצטרפים בכך למנורות ולשולחנות, שאף מהם מוסיף שלמה המלך עשרה מכל סוג. הכיורים הללו נבנים על גבי מכונות, שמהוות את הבסיס לכיור.¹⁷

מלשון הציווי בתורה - "ועשית כיור נחושת וכונו נחשת"¹⁸ משמע שהכן היה חלק נפרד מהכיור, וכך אכן מבואר במפרשים שם.¹⁹ למכונות יש 'אופנים' (=גלגלים), המאפשרים לנייד אותם. דבר זה נדרש כיוון שהכיורים הללו שימשו גם לצורך הדחת איברי הקרבנות, כמבואר בדברי הימים - "לרחצה בהם את מעשה העולה ידיחו בהם".²⁰

מבנה המכונה מורכב, ורבו השיטות במפרשים בנידון. המכונות היו בגודל של ארבע על ארבע אמות ובגובה שלוש אמות, כך שהן תפסו כשליש מרוחב העזרה. אחד הדברים המעניינים היא העובדה שעל המכונות היו פיתוחים של 'ארות', בקר וכרובים... ומתחת לארות ולבקר לויות מעשה מורד.²¹ אלו היו פיתוחי נחושת שרודדו על גבי המכונות, וברלב"ג²² מבואר שהם כנגד הצורות שראה יחזקאל הנביא

17 עיין ברד"ק במל"א ז', כז, המבאר שזהו ציוויה של התורה לעשות כן לכיור, וכן ברלב"ג, מצודת דוד ובמלב"ם.

18 שמות ל', יח.

19 רש"י שם אומר - "כתרגומו: בסיסיה, מושב מתוקן לכיור". האבן עזרא מביא ראייה מהמכונות של שלמה, שהכן נפרד מהכיור.

20 דה"ב ד', ו. ועיין ברד"ק שם שדן האם מדובר רק בהדחת איברי העולה, או שלכיור תפקיד כפול - הן לקידוש ידיים ורגליים, והן להדחת איברי הקרבנות. מדברי חז"ל שנביא לקמן, משמע שהכיורים משמשים גם לקידוש ידיים ורגליים.

21 דה"ב ד', כט.

22 פסוק כז שם.

במרכבה. בפסיקתא זוטרתא²³ מבואר כי צורות אלו נעשו גם בכיור של משה רבנו. מכאן עולה שיש עניין מיוחד בציורים האלו על המכונות. בנוסף, הציור של 'לויות', שהם צורות של 'זכר ונקבה מצוירות',²⁴ מזכיר לנו את הכרובים שעל גבי ארון הברית.

אולי ניתן לומר שיש כאן הקבלה לארון. הארון הינו הראש והראשון בין כלי המקדש הנזכרים בתורה, ואילו הכיור הינו האחרון שביניהם. הארון - עניינו בקדושה הפנימית, כשהכרובים מבטאים את הדבקות בין כנסת ישראל לבורא עולם; ואילו הכיור - עניינו מדרגת הטהרה שמכשירה את בני ישראל להתייצב אל נוכח בוראם. הטהרה החיצונית מכשירה למדרגת הקדושה הפנימית.

לגבי מיקומם של הכיורים בעזרה יש הבדל בין המבואר בספר מלכים לכתוב בספר דברי הימים. במלכים נאמר:

ויתן את המכנות חמש על כתף הבית מימין וחמש על כתף הבית משמאלו
(מל"א ד', לט).

הרד"ק מביא שתי אפשרויות - או שחמישה מימין לבית וחמישה משמאל לבית 'כתף הבית' מובנו עזרת הכהנים, או שמימין ומשמאל - מתייחסים לכיור של משה. פירוש זה מתאים לנאמר בדברי הימים, שם מושמט הייחוס של כתף הבית:

ויתן חמשה מימין וחמשה משמאל
(דהי"ב ד', ו).

לפי הרד"ק, כשם שהמנורות והשולחנות היו מסביב למנורה או לשולחן של משה, כך גם הכיורים. גם בילקוט שמעוני מפורש שהכיורים הינם מימין ומשמאל לכיור משה. בנוסף לכך נאמר שם:

ויעש כיורים עשרה כדי להרבות את הגשמים שהם ככיור, עשרה כיורות כנגד עשרת הדברות. ולמה לא עשה במדבר אלא כיור אחד? שלא היו ישראל צריכים גשמים במדבר, שהמין יורד להם והבאר עמהם, בא שלמה ועשה עשרה כיורות להרבות גשמים, שהיו בארץ ישוב והיו צריכים גשמים הרבה שנאמר 'ארץ הרים ובקעות'. 'ארבעים בת יכיל', כנגד ארבעים יום שבהם ניתנה התורה,²⁵ ארבעה ימים לכל דבור...

23 על שמות ל', יח.

24 כפירושו של רש"י שם בפסוק ל.

25 הקשר בין מים לתורה מופיע כבר במתן תורה. עיין בשופטים ה', ה וכן בדברים ט', כא, ועוד. (שלמי תודה לידידי הרב פינחס רובינשטיין הי"ו, שהעירני לכך).

וכן עשר מכונות כנגד עשרה מאמרות, על כל מכונה אמירה, על כל כיור דבור
(ילקוט שמעוני לנביאים, רמז קפ"ה).

מדברי הילקוט משמע כי הכיורים נועדו להרבות גשמים, שכן כשם שהכיור מטהר את
הכהנים - כך הגשם מטהר את העולם. המים הם שטיהרו את העולם בדור המבול,
וכשישראל מצויים במדרגה מתוקנת, אותם מים משפיעים להם רוב ברכה בגשמיות
וברוחניות. משום כך, מידת הכיור הינה 'ארבעים בת' - ארבעים בחינות של טהרה,
שכנגדן היו ארבעים ימים בדור המבול.

התורה ניתנה אף היא בארבעים יום, שכן היא תיקון העולם.²⁶ משום כך דורש
המדרש כי עניינם של הכיורים הינו כנגד מתן תורה ודווקא בארץ ישראל, שכן רק
בארץ ישראל אנו מגיעים להשגה שלמה של תורה בכל עשר מדרגותיה. המכונות, שהן
הבסיס לכיור, הינן כנגד העולם, ולכן הן כנגד עשרת המאמרות של בריאת העולם.
לעומתם, הכיורים, שעניינם המים,²⁷ הינם כנגד עשרת המאמרות של מתן תורה.

26 עיין ב'פרי צדיק' לר' צדוק הכהן מלובלין, במאמרי חודש חשוון (אות ב'). הוא מבאר כי בדור
המבול הייתה ראויה להינתן התורה, וכן התגלתה אז נשמת משה רבנו, ובניין המקדש בידי
שלמה היווה את התיקון הסופי לחטא דור המבול.

27 וזאת בהתאם למאמר חז"ל - "אין מים אלא תורה".

קדושת אדם בפרשת ערכין

א. הקדמה

התורה, בפרשת בחוקותי, (ויקרא כ"ז) מצווה אותנו בפרשת הערכין. התורה קובעת ערך לכל גיל, לזכר ולנקבה, אם ירצה האדם לנדור את ערכו לה'. פרשה זו מעלה תמיהה - הלא כאן לא מדובר במחירו של האדם בשוק העבדים, שכן מחיר כל אדם משתנה, ואיננו ערך קבוע. ואכן, ישנה משמעות הלכתית לערכו של האדם בשוק, וזהו בנודר 'דמי עלי' או 'דמי פלוני עלי'. בערכין, אין אלו פני הדברים. כך הורנו הרמב"ם:

אחד המעריך את היפה הבריא ואחד המעריך את הכעור החולה, אפילו היה הנערך מוכה שחין או סומא או גדם ויש בו כל מום, נותן לפי שניו כפי שכתוב בתורה

(הלכות ערכין וחרמין פ"א ה"ח).

בהלכה הבאה מבדיל הרמב"ם בין 'המעריך' לבין האומר 'דמי עלי':

הדמים אינן כערכין. כיצד, האומר דמי עלי או דמי זה עלי או דמי פלוני עלי... נותן מה שהוא שווה דינר או אלף כאילו הוא עבד הנמכר בשוק. (פ"ט ה"ט).

רואים אנו, אם כן, שעל אף שיש לאדם ערך מסוים בשוק, התורה נתנה לו כעין ערך מוחלט, באם ירצה הוא או אחר לנדור ערך זה למקדש. מהי המשמעות של ערך זה, ולשם מה נקבע?

ב. מעמד העקרוני של הערכין

בתחילת פרשת ערכין הגדירה התורה שהערך שייך למשפחת הנדרים: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערךך נפשות לה'". מהו יחס התורה לנדר? בספר דברים נאמר - "וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא" (דברים כ"ג, כג). התורה הורתה שאין צורך לגשת לעבר הנדר, ואדרבה - מסוכן הוא. עד כדי כך מסוכן הדבר, שנחלקו תנאים, ולדעת ר' מאיר מציאות הנדר שלילית אף אם בסופו של דבר נתקיים הנדר; וכדברי הברייתא:

טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם. ותניא, טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר טוב מזה ומזה נודר ומשלם (חולין ב.).

מעלין בקודש ז - אב התשס"ג

על כך הוסיפה שם הגמרא:

ואפילו רבי יהודה לא קאמר אלא באומר 'הרי זו', אבל אמר 'הרי עלי' [שיש לו אחריות וא"כ קיים חשש שיפשע - רש"י שם] - לא. (שם).

גמרא זו מבארת כי עריכת הערכין יחד עם הנדרים הינה מציאות של בדיעבד. יסוד זה מוקצן, בגמרא בנדרים:

דתניא, רבי נתן אומר - הנודר כאילו בנה במה, והמקיימו כאילו מקריב עליו קרבן [כיוון שלא נשאל על הנדר הרי הוא כמקריב קרבן בחוץ, אע"פ שקיים את הנדר - הר"ן שם] (כב.).

אנו רואים שהתורה יצרה מציאות שכולה בדיעבד בפרשת ערכין, והדבר תמוה.¹

ג. בין נדר לערך

לימדונו חז"ל כי מצוות מסוימות אין לעשותן ביום טוב ובשבת, כסייג מדרבנן, שמא יבוא לחלל מתוך כך בשוגג את החג. כך שנינו במשנה: "ואילו הן משום מצווה: לא מקדשין ולא מעריכין ולא מחרימין..."², (ביצה לו:), ובגמרא שם: "גזירה משום מקח וממכר"² (לז.). מכאן רואים שיש פן של מצווה בערכין, ולכאורה סותר הדבר את דברינו הקודמים.

נראה שכדי לפתור את הבעיה יש לחלק בין הפלאת הנדר לבין קיומו. גם אם נניח שעצם הנדר הנו דבר שלילי, לאחר שהאדם כבר נדר - מתחלקים הנדרים לשתי קבוצות, וכפי שפסק הרמב"ם:

אמרו חכמים - כל הנודר כאילו בנה במה. ואם עבר ונדר - מצוה להשאל על נדרו - כדי שלא יהא מכשול לפניו. במה דברים אמורים, בנדרים איסור, אבל בנדרים הקדש מצוה לקיימן, ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנאמר 'נדרים לה' אשלם'

(הלכות נדרים פי"ג הכ"ה).

- 1 הציווי פה שונה מן הציווי בפרשת מטות על הנדרים. שם מדברת התורה על הנדר כמציאות קיימת שאליה מתייחסת התורה, ואילו פה יוצרת התורה מערכת דינים, שלכאורה כולם בדיעבד. ואם כן נשאלת השאלה למה יצרה התורה מערכת זו?
- 2 מקח וממכר אסור ביו"ט, או מהפסוק "ממצוא חפצך ודבר דבר" או משום שחלק מהמקח והממכר הנו הכתיבה האסורה ביו"ט ובשבת (רש"י שם).

הרמב"ם פוסק בזה את דברי ר' נתן שהבאנו לעיל, השוללים הן את הנדר והן את קיומו, אך רק באופן חלקי. גם לגבי נדרי הקדש - טוב שלא יידור, אך לקיימם זהו עניין אחר. הנדר עצמו מסוכן הוא, אך יישומו לאחר שכבר נעשה - חיובי ואף מצווה.

בצורה דומה ניתן לומר לגבי פרשת ערכין. גם כאן, עדיף שלא יידור, אך כאשר כבר נדר, מצווה ליתן את הערך על פי הכתוב בתורה, וכפי שפסק הרמב"ם:

מצות עשה לדון בדיני ערכין כאשר מפורש בתורה (הלכות ערכין וחרמין פ"א ה"ז).

אם כן, יש לחלק בפרשת ערכין בין הנדר, לבין עריכת האדם - שלב קיום הנדר. וכך ניתן להסביר את המשנה בביצה, אשר התייחסה לערכין כאל מצווה. המשנה שם מתייחסת לשלב השני - העריכה, שהוא מצווה, והוא האסור בשבת ויר"ט משום שדומה למקח וממכר.

יסוד זה, שהמשנה אסרה רק מה שדומה למקח וממכר, נמצא כבר בר"ן, המתייחס למשנה זו:

שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע, משום דמחזי כמקח וממכר, אבל לא אסרו לחייב עצמו לגבוה בדיבורו (ר"ן, מובא בשטמ"ק כתובות ה. ד"ה וחשבונות של מצוה).

ה. הפן החיובי בנדריים

הנדריים מסוכנים הם, ואף על פי כן לא אסרה אותם התורה על הסף. פעמים שלצד הרגשי של האדם יש צורך בדרבון על ידי הנדר, לקרבו למצוות. כך לימדונו רבותינו:

ואמר רב גידל א"ר - מנין שנשבעין לקיים את המצווה? שנאמר 'נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך'. והלא מושבע ועומד מהר סיני? אלא הא קמ"ל - דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה (נדריים ז:).³

האדם, פעמים שנפשו נדחקה במערכת המצוות הכללית לבדה, ורוצה הוא למצוא מקום להתגדר בו. לכך באה מערכת הנדריים. אמנם מערכת זו בדרך כלל שלילית היא,⁴ אך אם הדבר מביאו לתוך המערכת הרגילה של המצוות אזי חיובי הוא הדבר.⁵ העניין מקביל לדברי חז"ל, שהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין (סוטה ב.), אף על פי שבדרך כלל יש במציאות של נזירות פגם של ציעור עצמו מן היין (נדריים י. לשיטת ר' אלעזר בן הקפר).

3 כן פסק הרמב"ם בהלכות שבועות פ"א ה"ג.

4 בגלל היציאה מדרך הכלל, ולכך ההשוואה לבמה פרטית (ראה במהר"ל 'נתיבות עולם', נתיב השלום פ"ב).

5 ראה ליקוטי הלכות לר' נתן מברסלב, בי"ד הלכות נדריים.

ו. ערכין בבהמה טמאה, בתים וקרקעות

בפרשת בחוקותי נאמר שאין להמיר בהמה הראויה להקרבה בבהמה אחרת: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה'... לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב" (ויקרא כ"ז, ט-י). מה יקרה אם ירצה האדם ליתן קרבן לה' ויש לו רק בהמה טמאה? על כך אמרה התורה:

ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה', והעמיד את הבהמה לפני הכהן, והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע כערכך הכהן כן יהיה (שם, יא).

לבהמה הטמאה מגיע דין הערך. באופן זה ממשיכה התורה שם גם לגבי בתים וקרקעות:

ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה' והעריכו הכהן בין טוב ובין רע...

גם פה חל דין הערך. קדושתם של הבהמה הטמאה והבית⁶ היא רק קדושת דמים. על כן, דנים בערך שלהם - מתוך ראיית האחראים על הקודש - הכוהנים. הכוהנים מקבלים את הכסף, וכך יוצאת הקדושה מן הבהמה ומהבית, והכסף מובא לקודש (ראה הלכות ערכין וחורמין פ"ד הי"ט). אולם נראה כי באדם הדבר מורכב יותר.

ז. קדושה באדם

הורונו חז"ל כי אדם אינו קדוש בקדושת הגוף - 'אדם מי קדוש?' (סנהדרין טו). על כן, ישנה קדושת דמים - 'אמר רבי אבהו באומר דמי עלי' (שם); וזהו בערך האדם כעבד בשוק. אמנם, מצאנו בתורה קדושה לאדם כחלק ממערכת המשכן והמקדש, וזו קדושת הכוהנים:

קדושים יהיו לאלהיהם (ויקרא כ"א, ו).⁷

והנה, קדושת הכהן דומה לקדושת הגוף של קרבן, ועל כן גם בו חלים דיני פסול מום: "דבר אל אהרון לאמר איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלהיו" (שם פסוק יז). כל זאת בהשוואה לבהמה שקדושה בקדושת הגוף: "ואיש כי יקריב זבח שלמים לה'... תמים יהיה לרצון, כל מום לא יהיה בו" (ויקרא כ"ב, כא).

⁶ שונה הדבר בשדה אחוזה לרבנן (ולרבי אליעזר בכל שדה) בו ישנו גם ערך מוחלט (ראה ויקרא כ"ז, טו וערכין יד). נראה אם כן שלאדמת ארץ ישראל יש קישור לאדם, שגם לו יש ערכים מוחלטים (ובייחוד בולט הדבר בשיטת חכמים המייחסים זאת רק לשדות המצויות ביד המשפחות של באי הארץ מזמן יהושע), על כן אף על השדה חלה התפסת הערכין כבאדם. אמנם קיים בכל זאת שוני בין שדות לאדם, שבאדם לא תחול אף קדושת דמים, ובשדות, כמו בעבדים, כן תחול קדושת דמים (ראה סנהדרין טו. ובתוספות שם ד"ה אדם).

⁷ בעניין קדושת הכוהנים, ראה בהרחבה במאמרו של ידעאל ולדמן בגיליון זה.

קדושת גוף זו החלה בבכורות: "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובהמה, ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי" (במדבר ח', יז). כיוון שחטאו הבכורות בעגל, נצטרכו לפדיון, והפדיון היה בלויים: "ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל" (שם יח). זאת כפי שבהמה טמאה (חמור) הקדושה בקדושת בכור, נפדיית בשה הראוי לקדושה - "וכל פטר חמור תפדה בשה" (שמות י"ג, יג).

לא היו מספיק לויים לפדות את כל הבכורות. מה, אם כן, צריך היה לעשות בבכורות שלא היו לויים שיפדו אותם? כך ציוותנו התורה: "ואת פדויי השלושה והשבעים והמאתיים העודפים על הלויים מבכור בני ישראל, ולקחת חמשת שקלים לגולגולת בשקל הקודש תקח עשרים גרה השקל". (במדבר ג', מו-מו). הבכור נפדה בערכו, ובכך יוצאת קדושתו ועוברת לכסף שיובא למקדש.⁸ אדם הרוצה לקדש אדם - את עצמו - הרי הוא מחיל בנדר קדושה על עצמו. קדושה זו, לאחר שהוחלה על האדם, ישנה מצוה לפדותה, ולא להתירה על ידי חכם. קדושה זו ירדה לעולם, ומצווה לנתבה לקודש.

והנה, פרשיית הערכין מביאה לידי ביטוי את הקדושה של האדם. אמנם אין האדם קרב כקרבן חס ושולם, אך כן יש בו בחינה של קדושת גוף. חמשה שקלים זהו הערך של גיל שלושים יום לזכר, ערך שיוצא לפועל בפדיון בכור - "ופדויו מן חודש תפדה בערך כסף חמשת שקלים בשקל הקודש עשרים גרה הוא" (במדבר י"ח, טז). למדנו, אם כך, מפרשיית הערכין, כי ישנו פן של קדושת גוף לאדם המקדיש עצמו, או לאחר ביחס אליו, וקדושה זו זקוקה לפדיון. קדושת הגוף באה בנדר בשני אופנים. אופן אחד הינו יישום מעשי המובא בפרשת נזיר, שבו מתדמה הישראל לכהן גדול בדיניו. אופן שני, שגם הוא בא על ידי נדר,⁹ להיות בקדושת קרבן. כל זאת גלום בסוגייה במסכת ערכין:

דתניא - מנין היוצא להיהרג ואמר [אדם אחר, על פי השטמ"ק שם] ערכו עלי, שלא אמר כלום? ת"ל - כל חרם לא ייפדה (דף ו:).

הרי מפורש מגמרא זו, כי דין ערכין הוא בעצם דין פדיון מן הקדושה שחלה כשנדר, כפי שביארנו לעיל. הערכה ממונית בגופו יש לאדם בדין 'דמי עלי' כעבד, אך בערך הקדושה - 'בערך נפשות' -

8 כפי שכתב הרמב"ם - "והערכין כולן והדמין הכל סתמן לבדק הבית, ויפלו הכל ללשכה שהיתה במקדש מוכנת לקדשי בדק הבית" (הלכות ערכין וחרמין פ"א ה"י). הכוונה הינו חלק ממערכת הבית, וקדוש בקדושה שכעין קדושת בדק הבית (הוא חלק מפעילות המקדש ולא חלק מן הקרבנות המוקרבים, כיוון שאין קרבנות אדם, ועל-כן הם רק מקריבים את הקרבנות). זאת רואים אנו בין היתר בכך שאת קדושת הכוהנים הביא הרמב"ם בהלכות כלי המקדש ולא בדיני הקרבנות. על כן פדיון הערכין בא גם לקדושת בדק הבית. המשלים את רצון האדם, כפי שהבאנו לעיל מר' נתן מברסלב. 9

בנפש, אין ערך ממוני. ממון זה קבוע הוא מהצד הרוחני שבאדם, ולא רק נקבע לפי שוויו המעשי, הגופני.¹⁰

”אמר להם הקב”ה לישראל - אם אתם מביאין לפני ערכין שלכם, מעלה אני עליכם כאילו נפשתיכם הקרבתם לפני, לכך נאמר - איש כי יפליא בערך נפשות לה”

(תנחומא בחוקותי, ו’).

¹⁰ ההבנה שהמשמעות הכלכלית הינה רק חלק ממשמעות הערך ולא כולו, נותנת הבנה במדרש חז”ל (ערכין יט. , ומובא בתוספת בדברי רש”י בפרשת בחוקותי). חז”ל ביארו מדוע ערך הזקן יורד לפחות משליש מערכו שהיה לו לפני שהזקין (מחמישים כסף לחמש עשרה), ואילו הזקנה יורדת לשליש מערכה ולא יותר (משלושים לעשר). חז”ל ביארו כי הזקנה יעילה בבית יותר מהזקן - ”סבא בביתא פחא בביתא, סבתא בביתא סימא בביתא וסימנא טבא בביתא”. אם כן, מדוע שלא יגדל ערך הזקנה מהזקן? אלא שהפן הכלכלי אינו הפן היחיד. הוא מהווה רק חלק מן הקריטריונים שיוצרים את סכום הערך. הקירבה לעבודת המקדש והקודש של הזכר, הדומיננטית יותר משל הנקבה, משמעותית יותר לערך, כפי שמתבטא הדבר בחיובו ביותר מצוות (וראה במשנה בהוריות יג).

מקדש - ראשית ותכלית

פרשת משפטים סיימה בעלייתו של משה אל ההר, ושהייתו בו ארבעים יום וארבעים לילה. שם אמור היה לקבל תורה ומצוות, ולהורידם ארצה. והנה, המצווה הראשונה שנמסרת לנו לאחר עלייה זו, היא מצוות עשיית המקדש - "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח).

ואף כי נחלקו חכמים אם סדורה פרשה זו על הסדר, או שמא מאוחרת היא מבחינה כרונולוגית, בין כך ובין כך נשמע לנו מתוך סדר הכתובים על ראשוניותה של מצוות המקדש.

א. עלה אלי או ושכנתי בתוכם

סמיכותם של סוף פרשת משפטים ותחילת פרשת תרומה, מעמידה שתי אפשרויות זו בצד זו - עלייתו של משה אל ה' ההרה בפרשת משפטים; ו'ירידתו' של ה' מטה אל בני ישראל בפרשת תרומה. צד שווה לשתיהן - קשר בין הבורא לבין נבראיו, בין ה' לעמו.

קשר זה, אפשר לו להתרקם באמצעות שליח אנושי נבחר שיעלה במעלות עליונות וישב בסתר עליון. אולם זו אפשרות זמנית מאוד, היכולה להימשך לכל היותר ארבעים יום, והיא הרת סכנות, כפי שיתברר בפרשת כי-תשא.

אבל ישנה דרך אחרת - קשר שייווצר על-ידי מקום שאליו יפנו בני אדם בארצם ובליבם, לשם השראת השכינה. זו דרך שאפשר לה להיות מתמדת, בלא מעקשים ומהמורות.

באמת, כל עצמה של האפשרות הראשונה לא באה אלא כדי להכשיר את הדרך לשנייה הראויה יותר, דרך של 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'.

* מתוך ספר שעומד להתפרסם, בעזר ה', בקרוב בידי המחבר.

מעלין בקודש ז - אב התשס"ג

ב. מצווה הבאה בנדבה

פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה:

מצות עשה לעשות בית מקדש לה¹, מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגים אליו שלש פעמים בשנה, שנאמר - 'ועשו לי מקדש'. וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה (פ"א ה"א).

כאשר מדברים על מצווה, מניחים שיש סמכות המצוה ופוקדת על הנשמע לה לבצע, בין אם הוא חפץ בכך בין אם לאו. אולם מניסוח הדברים בתורה, עולה תמונה שונה, ולפיה - כל יסודה של מצוות המשכן-מקדש איננה צו כופה חיצוני אלא נדבת לב פנימית. שהרי כך נאמר:

וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי (שמות כ"ה, א-ב).

התרגום הירושלמי מוסיף – "מן דיתרעי לביה, ולא באלמותא, תסבון ית אפרשותי" (=מכל שיתרצה לבו, ולא בחוזקה, תקחו את תרומתי). מסתבר, שבא התרגום להדגיש שמדובר כאן בנדבה אמיתית, ואין 'לנדב' ו'להתרים' באמצעות לחץ חברתי או אחר. הנדבה צריכה לבוא מתוך רצון פנימי וכן של הנותן. הדגשות מעין אלו מצינו גם בדברי הפרשנים².

נמצאת מצוות מקדש מצווה הבאה כל כולה בנדבה. אם יעשו - למצווה רבה ייחשב להם הדבר; ואם יימנעו - יימנעו. אבל שום יסוד של כפייה לא יתלווה למצווה זו.

ג. אי אפשר לכפות על הציבור

נראה, שעניין זה אמור לאפיין את המצוות שאינן חיוב על היחידים כיחידים, אלא על הציבור כולו. וסברה גדולה יש בדבר - במצוות המוטלות על יחידים ניתן לדבר על

1 היינו - לשם ה', וכך ניסח ספר החינוך - "לבנות בית לשם ה'" (מצווה צ"ה).

2 "שלא יכריחו שום אדם בנדבה הזאת, אלא מאת כל איש אשר ידבנו לבו יקחו מה שייתן ברצון נפשו" (אברבנאל); "לא יכפו אפילו בדברים לשום אדם יותר ממה שלבו נדבר" (מגיד מישרים לר' יוסף קארו); וראה בספורנו. אכן, הנצי"ב ב'העמק דבר' סבור היה שאילו לא התנדבו - היה המשכן נבנה בכפייה.

כפייה. החברה על ממסדיה - שופטים ושוטרים - יכולה לכפות, ויש שהיא גם מצווה לכפות על יחידים וקבוצות שאינם נשמעים ולא מקיימים. לעומת זאת, מי הוא היכול לכפות על הציבור כולו? שמא תאמר יכפו חלקם את חלקם - הרי זה מבוא למלחמת אחים חלילה.

מצוות בניין המקדש אינה מצווה ליחידים, אלא מצווה לכלל - "מהם מצוות שהם חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה" (רמב"ם, ספר המצוות, בסוף דבריו על מצוות עשה); "וזה [=מצוות בניין בית המקדש] מן המצוות שאינן מוטלות על היחידים, כי אם על הציבור" (ספר החינוך, מצווה צ"ה). כיוון שכך, צריכה מצווה זו להיעשות בנדבת הציבור.

באמת, אף מצווה ציבורית יש מי שיכול לכפות עליה - הקב"ה. אלא שהוא כביכול מונע עצמו מלכפות על מצווה שאינה יכולה להיכפות מלמטה.

כיוצא בזה מצינו בראשית קבלת עול תורה ומצוות על-ידי העם. קבלה זו בתחילתה לא נכפתה עליהם בידי ה'. ואף שהייתה להם מחויבות משכבר, מעת שהוציאם ממצרים - שהרי על דעת כן הוציאם, על מנת שיקבלו עליהם את התורה - בכל זאת בא הקב"ה והציע לפניהם את הדבר (כדרך שהציע - לפי מסורת האגדה - גם לשאר האומות לקבל את התורה).³

אמנם, לאחר שקיבלו ברצון נתלוותה נימה של כפייה במעמד הר סיני, ואף נימה זו נתבטלה לבסוף כשקיבלו עליהם ברצון גמור בימי אחשוורוש.⁴

ד. ראשיתו ברצון

מסתבר, שהראשית צריכה לנבוע מתוך דחף פנימי, ולא מכורח חיצוני. כך עצם קבלת תורה ומצוות, וכך גם המצווה הראשונה הנקראת לנו לאחר עליית משה ההרה. באמת, הדחף הראשוני לבניית מקדש לא בא מלמעלה, אלא נתעורר בליבותיהם של בני ישראל. הלוא כך הבטיחו בשירתם על הים - "זה א-לי ואנוהו" (שמות ט"ו, ב). ואנוהו, תרגם-פירש אונקלוס - "אבני לה מקדשא".

3 ראה ספרי דברים, פיסקה שמ"ג.

4 ראה שבת פח. .

יסוד זה של נדבה במשכן, מקרין גם על העבודה שבו. צא ולמד - שהיחידים אינם מצווים להקריב שום קרבן, מלבד קרבן הפסח. שאם לא יחטא האדם, ונס של הצלה לא יארע לו - לא יזדקק לא לחטאת ולא לאשם ולא לתודה. אכן, אם ירצה להקריב, אפשר לו להקריב **קרבן נדבה**.

עניין זה הוטבע במקום המקודש לעבודת ה', כבר בראשיתו. אימתי נקבע המקום כמקום עבודה? מסתבר, עם ולאחר מעשה העקידה. עקידה - ראשיתה בהליכתו של אברהם אחר **הצו** האלוקי. אולם באמת, כל עצמו של הצו לא היה אלא ניסיון, ובפועל לא נתבע אברהם **לעשות** מאומה. ואז, כשנתברר לאברהם שבאמת לא ציווהו ה' להקריב, נטל הוא את האיל שנאחז בקרניו והעלה אותו כעולה, וזו הייתה עולה שכל כולה נדבה.

ה. ראשית ואחרית

אף כי בניית המקדש היא הראשונה המופיעה לאחר עליית משה אל ההר, הרי מבחינת קיום המצווה במשמע היותר מרומם שלה - דומה שהיא האחרונה במצוות. צא ולמד - רק כעבור ארבע מאות ושמונים שנה מאז שיצאו ממצרים, זכו בני ישראל לבנות את בית ה' בהר מרום הרים שבירושלים.

הסיבות לפרטי מעשי הקרבנות

בביאור הרלב"ג לתורה*

פרשת צו משלימה את האמור בפרשת ויקרא, לגבי אופן עשיית הקרבנות. בסופו של ביאור הפרשה (לפני התועלות), לאחר שביאר הרלב"ג את אופן העשייה, הוא מרחיב בקטע ארוך למדי לדון בסיבות בגללן הייתה עשיית הקרבנות באופן שבה הייתה (עמודים 195-221). דיון זה הוא מקורי, כפי שמעיד הרלב"ג בסופו של הקטע (עמוד 221):

ישתבח יוצר הכל, כעל כל אשר גמלנו רב טוב לבית ישראל. ואנחנו נותנים לו תודה על מה שגילה לנו ברחמיו וברוב חסדיו מסיבות אלו הענינים העמוקים, אשר לא מצאנו בהם דבר לזולתנו, יתכן שיהיה לנו התחלה ופתח להשגתם, אבל מצאנו מה שירחיקנו מחקור בהם בזה האופן.¹ והנה עזרנו ה' יתעלה והשלמנו המאמר בזה בזמן מועט מאד, עם רוב הטרדות אשר לנו; והנה היתה השלמת המאמר בזה בסוף חודש

* בימים אלו, יצא לאור ביאור הרלב"ג לספר ויקרא (פרשות ויקרא-שמיני) במהדורה מתוקנת (על פי כ-20 כתבי יד), מבוארת ומאירת עיניים. כרך זה שזכינו להוציא, הרב ברוך ברנר ואנוכי, מצטרף לשלושת הכרכים הקודמים שיצאו לאור במהדורת "מעלות" במעלה אדומים (בראשית, תשנ"ג; שמות א, תש"ס; שמות ב, תשס"א; כל ההפניות להלן הן על-פי מהדורתנו). ליבנו מלא תודה לבורא עולם על זכות זו, ותקוותנו שכרך זה יתקבל באהדה ובחיבה בציבור הלומדים, כשם שהתקבלו ב"ה הכרכים הקודמים. כרך זה כולל פירוט נרחב של דיני הקרבנות ודיני טומאה וטהרה. אכן, לצד הביאור ההלכתי הנרחב דן הרלב"ג גם במשמעויות הרעיוניות שבפרטי הנושאים. במאמר זה נציג מעט מסיבות פרטי מעשה הקרבנות.

1 נראה שכוונת הרלב"ג לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג פכ"ו, אשר סובר שטעמים יש רק לכלל המצוות ולא לפרטיהן - "...אבל מה שיש להדגים בו באמת מענין הפרטים הוא הקרבן, שהצווי בהקרבן יש לו תועלת גדולה ברורה... אבל היות הקרבן הזה כבש זה איל, ושיהיה מנין מנין מסוים, לזה אי אפשר ליתן טעם כלל... שהכל [=הכלל] יש לו טעם... ואין לחקור על פרטיהן".

מעלין בקודש ז – אב התשס"ג

מרחשון של שנת תשעים ושלוש לפרט האלף הששי ליצירה. ישתבח יוצר הכל אשר נתן כזאת בלבנו.

אנו נעסוק בדוגמה אחת מתוך קטע מרשים זה. בדוגמה זו דן הרלב"ג בהבדל שבין הזאות הדם של עולת הבהמה לבין הזאות הדם של חטאת הבהמה.

טרם נעסוק בסיבות, נזכיר את הדינים עצמם. לגבי עולת הבהמה כתוב:

אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו, אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצנו לפני ה'... ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם על המזבח סביב אשר פתח אהל מועד (ויקרא א', ה).

ופסק הרמב"ם:²

...וכיצד הוא עושה? כשלוקח הכהן הדם במזרק, זורק ממנו במזרק שתי זריקות על שתי זוויות המזבח באלכסון, מחצי המזבח ולמטה, על קרן מזרחית צפונית ועל קרן מערבית דרומית. ומתכוין כשיזרוק הדם על הקרן, שיהיה הדם מקיף על הזוויות כמין גם, כדי שימצא הדם של שתי מתנות על ארבע כתלי המזבח, לפי שנאמר בעולה ובשלמים: 'סביב'; והוא הדין לאשם. ושירי הדם נשפכין על גג היסוד הדרומי (הלכות מעשה הקרבנות פ"ה ה"ו).

ולגבי חטאת הבהמה כתוב:

ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם. או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא... ולקח הכהן מדמה באצבעו ונתן על קרנת מזבח העלה ואת כל דמה ישפך אל יסוד המזבח (ויקרא ד', כז-ל).

ופסק הרמב"ם:³

החטאות הנאכלות, דמן טעון ארבע מתנות על ארבע קרנות המזבח החיצון, מחצי המזבח ולמעלה, לפי שנאמר בה: 'על קרנות המזבח'... (שם, ז).

2 על פי המשנה בזבחים פ"ה מ"ד, וכשיטת ת"ק בברייתא בגמרא שם, וכשמואל שם; עיין גם בתמיד פ"ד מ"א, ובקינים פ"א מ"א.

3 על פי המשנה בזבחים פ"ה מ"ג, והגמרא שעליה; ראה גם קינים פ"א מ"א.

זריקת הדם בעולת בהמה נעשית על שתי זוויות בחציו התחתון של המזבח, ובחטאת היא נעשית על ארבע קרנות המזבח, דהיינו - בחציו העליון של מזבח העולה.

בטרם יבאר הרלב"ג את משמעותן של ההזאות, הוא מבאר את משמעותו של מבנה המזבח (עמודים 195-196):

המזבח היה נחלק גובהו לשני חלקים, כמו שנזכר בפרשת ויקחו לי תרומה;⁴ והחלק העליון היה פְּלָה לארבע קרנות נבדלים בפועל קצתם מקצת, כי בעליונו היו ארבע קרנות, והם היו מהמזבח בעינו, כמו שאמר בפרשת ויקחו לי תרומה;⁵ ובו היה הסובב, למטה ממקום המערכה שלוש אמות.⁶ והחציו התחתון היה פְּלָה אל היסוד, שהוא מקיף ברוחות כולם וקושרם.⁷

והנה היה זה כן, לפי מה שאחשוב, כי מפני שהיה בחלק העליון השריפה והכליון לדברים הנקטרים שם, והיה סיבת ההפסד - החומר, מפני היותו מורכב מִהפכים, שהם היסודות הארבעה, היו שם ארבע קרנות בפועל נבדלים, להעיר על מציאות היסודות. והיו אלו הקרנות ממנו, לפי שאלו היסודות הם במורכב בכח קרוב, כמו שהתבאר בטבעיות. והיה למטה הסובב, בחלק העליון, להעיר כי המורכב מהם, עם היותו אחד מצד ההרכבה, הנה הוא יְכַלֵּה ויִפְסֵד אליהם. וזה יהיה בשישבו כל יסוד ליסודו. ואולם החלק התחתון, שהוא יסוד המזבח, הוא מעיר על הצורה, כי בה יהיה קיום המורכב הזמן האפשרי, מצד הכוחות אשר בה לשמור מציאותו בפְּלִים אשר הכין לו הטבע

4 שמות כ"ז, ד-ה, ובדברי הרלב"ג שם (עמוד 276).

5 שמות כ"ז, ב: "ועשית קרנתיו על ארבע פנתיו, ממנו תהיין קרנתיו", ובדברי הרלב"ג שם (עמוד 275).

6 בחלק העליון של המזבח (=ז'בו) נמצא הסובב, אמה אחת מעל חצי המזבח. ראה שמות כ"ז, א, ובדברי הרלב"ג שם (עמוד 274); וראה גם להלן שם לאחר פסוק ח (עמודים 277-278).

7 בניגוד לחלק העליון, המתפרד לארבע קרנות נפרדות, החלק התחתון מתאחד ליסוד המחבר את ארבע הרוחות. ואמנם - "קרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד" (זבחים נג); אך ראה במידות פ"ג מ"א: "והיסוד היה מהלך על פני כל הצפון ועל פני כל המערב, ואוכל בדרום אמה אחת ובמזרח אמה אחת". ואמנם דעת לוי (זבחים נד.) היא שהיסוד הקיף את כל המזבח, ופירש את האמור לעיל ביחס לנתינת הדמים. אולם דעת רב היא שלא היה יסוד בנוי ברוב הרוח הדרומית וברוב הרוח המזרחית, וכן פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב ה"י, ועוד. על כל פנים, נמצא שגם לדעת רב - היסוד מאחד את כל ארבע הרוחות, וכל שכן לדעת לוי (ושמא פסק הרלב"ג כמותו; ראה גם להלן בסוף הפסקא הבאה).

לזה. ולפי שהצורה תשים המורכב אחד, ומקפת בו, כמו שהתבאר בטבעיות, הנה היה
פְּלָה חצי המזבח השפל אל היסוד, המקיף אותו בכללות.

החלק העליון של המזבח מסמל את החומר, והחלק התחתון מסמל את הצורה. ארבע
הקרנות שבחלק העליון מסמלות את ארבעת יסודות החומר, דהיינו – עפר, מים, רוח
ואש. בחלק העליון נמצא אמנם הסובב המסמל את אחדות המורכב, אך הימצאותו
בחצי העליון מורה על מגמת ההיפרדות ליסודות המובעים בארבע הקרנות. הקרנות
אינן מנותקות מן המזבח, אלא יוצאות ממנו, להורות על כך שלמורכבים יש
פוטנציאל גבוה (= 'כח קרוב') להיפרדות.

בניגוד לחלק העליון של המזבח, המסמל את החומר המתפרד ליסודותיו, מסמל
חלקו התחתון, יסוד המזבח, את הצורה המאחדת את יסודות המורכב, ושומרת על
הרכבתו במידת האפשר.

לאור זאת מבאר הרלב"ג:

ומזה הצד אפשר שנשלים הסיבה בהיות הזאות חטאת בהמה בחלק העליון מהמזבח,
על ארבע קרנותיו, והזאות עולת בהמה בחלק השפל סביב. וזה, כי החטאת בא על
העבירות החמורות, ואולם העולה באה אם בנדר ונדבה, אם לכפרה על העבירות
הקלות.⁸ ולפי שהחומר הוא סיבת העבירות, כמו שביארנו בספר מלחמות ה', הנה
בקרבת החטאת, שהוא בא על העבירות החמורות, יזו הדם - שהוא הכלי לנפש
להוביל המזון והחום היסודי לאיברי הבעל-נפש⁹ - על ארבע קרנות מזבח העולה,
בחלק העליון, המורה על החומר והפְּרָדו ליסודותיו. ובוה האופן תהיה ההזאה שם,
רוצה לומר באופן מורה על ההפרדה, לא על ההקשר - ולזה היו אלו ההזאות באורך,
על קרנות קיר מזבח העולה - להעיר שראוי למביא זה הקרבן שיתן אל לבו להמשיל
נפשו על חומריו באופן שיהיה נשמר מהחטאים, עד שאפילו בענינים החומריים
ישתדל לעבודת ה' יתעלה, ובהם יעבדהו, כי מי שיהיה בזה התואר לא יתכן שיקרה לו
כמו זה החטא אשר יביאו עליו חטאת...

(עמודים 196-197).

8 החטאת באה על אזהרה שיש בה מעשה וחייבים על זדונה כרת. ראה כריתות פ"א מ"א-מ"ב.
העולה באה על מצוות עשה ועל לאו שניתק לעשה. ראה תוספתא מנחות פ"י ה"ב; ספרא,
דיבורא דנדבה, פרק ד', ה"ח; יומא לו., ורמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד. וראה רש"י
ורמב"ן לויקרא א', ד.

9 הדם מוביל את המזון ויסוד החום אל כל האיברים, והנפש היא המפעילה מערכת זו.

החטאת באה לכפר על העבירות החמורות, ולכן הזאת דמה היא על ארבע קרנות המזבח המסמלים את יסודות החומר, וההזאה היא לאורך - כיוון המביע את ההתפרדות אל ארבע הקרנות. ההזאה באופן זה מלמדת שהאדם צריך להשליט את נפשו על חומריו עד שגם בענייני החומר ישתדל לעבודת ה' יתעלה, ואז לא יחטא. דוגמה לכך כותב הרלב"ג בהמשך הדברים, בעניין מאכלים שחייבים עליהם כרת, "שלא תביאהו לאכול, שיכניס עצמו בספק אם זה המאכל מותר לו או אסור לו, אבל ידקדק בכל הפנים שאפשר שלא יהיה בפעולתו זאת מרי, אחר שתכלית כוונתו בה היא לעבודת ה' יתעלה".

ואולם העולה, היתה הזריקה בה בחלק השפל מהמזבח, שהוא מורה על הצורה. והיתה שם סביב, להיות הצורה מקפת בחומר ומשימה אותו אחד. והכוונה בזה שישים כל תאות נפשו להשלים צורתו. והיה זה כן, להיותה כמו דורון וריצוי לה' יתעלה,¹⁰ והריצוי לה' יתעלה הוא מצד הצורה (עמוד 200).

לעומת החטאת הבאה על חטא, שמוצאו מן החומר (ולכן הזאת דמה על החלק העליון של המזבח), העולה באה בנדר או בנדבה או לכפר על העבירות הקלות, דהיינו - "כמו דורון וריצוי לה' יתעלה". לכן, דמה ניתן על החלק התחתון של המזבח, המורה על הצורה המאחדת את חלקי החומר, וניתן לרוחב (=סביב), להביע גם בדרך ההזאה את רעיון איחוד חלקי החומר על ידי הצורה.

כאמור, זוהי דוגמה אחת בלבד מתוך קטע ארוך המבאר באופן מפורט ובפרטי פרטים את הסיבות לעשיית הקרבנות באופן שאנו מצוים לעשותם.

נסיים בקטע נאה אודות המצוה: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך, על כל קרבן תקריב מלח" (ויקרא ב', יג). כותב הרלב"ג:

וכדי שנתן אל לבנו לעמוד על כוונת התורה בקרבנות - שהם רבות התועלת מאד, כמו שתראה - צייתה התורה להקריב מלח על כל קרבן; להעיר אותנו שלא נחשוב ענין הקרבנות דבר תפל, שאין בו טעם - כי כבר יקרא "תפל" מה שאין בו מלח, רוצה לומר שאין בו סיבה, כאמרו: 'ולא נתן תפלה לאלהים' (איוב א', כב); והנה המלוח

10 ראה זבחים ז: (על פי גירסת השטמ"ק): "אמר רבא - עולה דורון היא... תניא נמי הכי א"ר שמעון - חטאת... למה באה לפני עולה? לפרקליט שנכנס לרצות, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו".

הוא הפך התפל - ולזה יהיה דבר שיש לו סיבה וטעם; וזה ממה שיעירונו להתבונן
בענין הקרבנות, כדי שנעמוד על כוונתם, כי לא דבר ריק הוא (עמוד 219).

החטאת והאשם

- א. הקדמה
- ב. ההבדלים ההלכתיים בין החטאת לבין שאר הקרבנות
- ג. מדוע חייב השוגג קרבן?
- ד. שתי הבנות למשמעות החטאת
- ה. חטאי האשם והלכותיו
- ו. המכנה המשותף בין חטאי האשם
- ז. הסבר הרמב"ן ליחס בין האשם לחטאת
- ח. חשיבות הקרבן כמדד לחומרתו

א. הקדמה

בדין חטאת פסק הרמב"ם:

כל העובר בשגגה על אחת ממצות לא תעשה שיש בה מעשה שחייבין עליה כרת,¹ הרי זה חייב להקריב קרבן חטאת, ומצות עשה שיקריב חטאתו על שגגתו
(הלכות שגגות פ"א ה"א).

ובדין אשם פסק:

על חמש עבירות מביא קרבן אשם, והוא הנקרא אשם ודאי (שם פ"ט ה"א).

1 קיימות 43 עבירות כאלו. 26 מתוכן איסורי עריות, וה-17 הנותרות כגון אוכל חלב, דם ונותר, העושה מלאכה בשבת וביום הכיפורים, האוכל ביום הכפורים, חמץ בפסח, חטאי עבודה זרה שיש בהם מעשה, וכן הלאה.

ההבדל המהותי בין שני הקרבנות הללו גדול:

כל הקדשים אפשר שיתערבו מין במינו, **חוץ מן חטאת עם האשם**, שאין האשם אלא מזכרי כבשים, ואין לך חטאת מן הכבשים אלא נקבה (רמב"ם, הלכות פסולי המוקדשין פ"ו הט"ז).

וכתב הרמב"ן:

ולא נתברר מה טעם יהיה שם הקרבן האחד חטאת ושם האחד אשם, וכולן יבאו על חטא (ויקרא ה', טו).

במאמר זה ננסה לברר את ההבדל המהותי בין החטאים עליהם באה החטאת לבין החטאים עליהם בא קרבן האשם, וכיצד הבדלים אלו ניכרים בשינויי ההלכות שביניהם. בחלקו השני של המאמר, אשר יופיע בעז"ה בגיליון הבא, נעסוק במיקומו של האשם התלוי בין שני הקרבנות הללו, בחילוק הקיים בין סוגי החוטאים השונים החייבים בקרבן חטאת, ולבסוף בקרבן עולה ויורד, שהינו סוג של חטאת. נעסוק תחילה בקרבן החטאת, מתוך ניתוח הקשר שבין הלכותיו הייחודיות לבין מהות הקרבן.

ב. ההבדלים ההלכתיים בין החטאת לבין שאר הקרבנות

חלוקה פנימית לחוטאים שונים

כל חטאת יחיד מנקבה... חוץ משלש חטאות חטאת נשיא שהיא עז... וחטאת כהן משיח שהוא פר... והשלישי פר שמביא כהן גדול ביום הכפורים (רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"א הט"ו).

בשאר הקרבנות אין חלוקה בין האישים השונים המביאים את הקרבן, כך לדוגמה בקרבן אשם:

אחד המלך ואחד הכהן משוח או שאר עם הארץ שוין בו (שם, הלכות שגגות פ"ט ה"י).

וכך כתב הר"י אברבנאל:

שאינ בעולה ולא בשלמים ולא במנחה הבדל מהמקריבין, כי שווה הוא הדין שיקריב אותם המלך או שיקריב אותם ההדיוט העם הארץ. אבל **בחטאת יש הבדל גדול בין השוגגים הבעלים המקריבים**² (הקדמתו לספר ויקרא).

זריקת דמים

העולה והאשם והשלמים... זריקת דם שלשתן על גבי המזבח שוה לעולה... וזורק ממנו **במזרק שתי זריקות על שתי זויות המזבח** באלכסון **מחצי המזבח ולמטה**... ומתכוין כשיזרק הדם על הקרן שיהיה הדם מקיף על הזויות כמין ג"ם כדי שימצא הדם של שתי מתנות על ארבעה כתלי המזבח (רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"ה ה"ו).

אך בחטאת הדין שונה:

החטאות הנאכלות דמן טעון **ארבע מתנות על ארבע קרנות המזבח** החיצון **מחצי מזבח ולמעלה**... מוליכו אצל המזבח **וטובל אצבעו**... ומחטא ויורד כנגד חודה של קרן עד שיכלה כל הדם שבאצבעו. וכן הוא עושה בכל קרן וקרן... **אין בכל הקרבנות קרבן שטעון הזיית דם באצבעו אלא חטאת בלבד** (שם, ה"ז-ה"ט).

אם כן קיימים בחטאת שלושה הבדלים במתן דמים:

1. ארבע מתנות במקום שתיים.
 2. באצבעו ולא במזרק.
 3. מחצי המזבח ולמעלה³ במקום מחצי המזבח ולמטה.
- וראוי להדגיש כי:

דם שמצותו ליתן אותו למעלה מחצי המזבח שנתנו למטה, או שמצותו ליתנו למטה ונתנו למעלה... הרי בשר הזבח פסול (רמב"ם, הלכות פסולי המוקדשין פ"ב ה"י).

כניסת דמים לפנים ושריפת גוף הקרבן מחוץ ל-ג' מחנות

וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש, לא תאכל באש תשרף (ויקרא ו', כג).

2. הבדלים אלו בין החוטאים השונים יבוארו בחלק השני של המאמר.

3. בהלכה י - "עולה בכבש וכו'".

מכאן שמענו שני דינים המיוחדים לחטאת:

1. יש סוגי חטאת שדמן מוכנס אל תוך ההיכל.
2. בשרן של חטאות אלו נשרף מחוץ למחנה, ואינו נאכל.⁴

לשמו

כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם, בין בקרבנות יחיד, בין בקרבנות ציבור כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן

החטאת והפסח שאם נעשו במחשבת שינוי השם פסולין (רמב"ם, הלכות פסולי המוקדשין פט"ו ה"א).⁵

כיבוס בגד מדם חטאת

חומר בחטאת הבהמה משאר קדשי-קדשים, שדם חטאת הבהמה שניתז וכו' על הבגד טעון כיבוס במים בעזרה שנאמר: "ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עליה תכבס במקום קדוש" (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ח ה"א).

חטאת הדיוט באה רק נקיבה

(שם פ"א הט"ו).

כל חטאת יחיד מנקבה

אך שאר הקרבנות באות מזכר⁶ או גם מזכר וגם מנקיבה.⁷

הקרבת קרבן בנדבה

כתב הטור:⁸

4 עיין רמב"ם שם פ"א, הט"ז.

5 ועיי"ש בהלכה ג למקור הדין בחטאת. ובהלכה ו חידוש גדול עוד יותר - "שחטה לשם חטא אחר כגון שבאה על אכילת חלב ושחטה על אכילת דם, פסולה" וכך הביא רש"י ויקרא ד, כד' "לשמו- כשר, שלא לשמו- פסול".

6 "כל עולת בהמה אינה באה אלא מן הזכרים בלבד" (רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ח), "האשם אינו בא אלא מזכרי כבשים בלבד" (שם, ה"י).

7 "השלמים באים... מזכרים ומנקבות" (שם, ה"א).

8 אורח חיים סימן א'.

וכשיסיים פרשת העולה יאמר "רבון העולמים"... וכן יאמר בפרשת המנחה והשלמים והאשם, ואחר פרשת החטאת לא יאמר כן לפי שאינה באה נדבה.⁹

להלן ננסה לתת שני הסברים מקיפים להבנת מהותו של קרבן החטאת, אולם תחילה נבקש לטפל בשאלה יסודית - מדוע בכלל יש צורך בכפרה על חטא שנעשה בשוגג?

ג. מדוע חייב השוגג קרבן?

שיטת הרמב"ם - רשלנות

הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג. שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות - לא היה בא לדי שגגה.

ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה, ואחר כך יעשה - צריך כפרה. אבל זה, מה לו לעשות? הרי טהורה היתה, ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אונס... אבל אם עבר ובא עליה סמוך לוסת, ודימה שיבעול ויפרוש קודם שתראה דם, וראתה בשעת התשמיש - חייבין בקרבן שזו היא שגגה (רמב"ם, הלכות שגגות פ"ה ה"ו).

הרמב"ם מדגיש את רשלנותו של האדם שהביאה לחטא, ועל כך צריך כפרה,¹⁰ אולם במקרה של אונס באמת יהיה פטור,¹¹ וכן במקרה שלא הייתה רשלנות.¹²

9 ועיין בב"י מה שמתרץ לגבי אשם, שאף על פי שאינו בא בנדבה - מכל מקום אשם תלוי לדעת ר' אליעזר בכריתות כה. ואשם נזיר - לכולי עלמא יכול להתנדב, "ושם אשם חד הוא".

10 יסוד זה של הרמב"ם מופיע בבבא קמא (כו.) - "אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן". ובגירסה המקבילה במסכת סנהדרין (עב.) מופיע - "בין באונס בין ברצון". וכן בברייתא בב"ק (כו:) - "פצע תחת פצע, לחייבו על השוגג כמזיד, ועל האונס כרצון". ואולם התוספות שם (כז: ד"ה ושמואל אמר) העירו ש"אע"ג דלעיל מרבינן אונס כרצון באדם המזיק מפצע תחת פצע, אונס גמור לא רבי רחמנא", ומביאים דוגמה מהירושלמי - מי שישן ובא חברו ושכב לצדו והוזק על ידו, שזהו אונס גמור ופטור עליו, כיוון שבדק לפני שהלך לישון שאין מישהו שעלול להינזק על ידו, ולא היה לו להעלות על דעתו שמישהו יישן שם. אמנם, הרמב"ן חולק על שיטת התוספות, ועיין עוד ברמב"ם פ"ו מהלכות חובל ומזיק ה"ד, ובמגיד משנה שם.

11 על יסוד זה קשה מדין אחר אשר מביא הרמב"ם בהלכות שגגות פ"ב ה"ו: "תינוק שנשבה לבין

שיטת הנצי"ב והאלשיך - קדם חטא במזיד

הנצי"ב מוצא את החוטא אשם, אולם, לא על שגגתו אלא על חטא קדום שעשה במזיד, והוא שגרם לחוטא לקהות חושים רוחנית, בבחינת 'עבירה גוררת עבירה', עד שבא לשגגת כרת:

דלשונות אלו מורות על כפרה על החטא הקודם שלא נזהר בשאט נפש וזה גרם להיות נכשל בשוגג באיסור חמור דכרת (העמק דבר, ד', ח).¹³

ממש כהסבר זה מביא האלשיך,¹⁴ שלא יבקש אדם ללמד זכות על עצמו באומרו שחטאו היה בלא דעת, וממילא אין החטא מצד הנפש כי אם מצד הגוף, אלא 'גם בלא דעת, נפש לא טובה', כלומר - 'שאם יחטא איש שוגג אין זה כי אם שנפשו לא טובה היא מאיזה עוון שעשה תחלה, ואותה עבירה גרמה לו זאת. והוא כי אשר אין בידו עוון אשר חטא, אין שוגג בא על ידו'. וממשיך האלשיך וקושר את הרעיון לפסוק ב' שם:

העכו"ם וגדל והוא אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם, ועשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיוצא בהן, כשיוודע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו - חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה". וקשה, במה התרשל אותו תינוק, ולכאורה זהו אונס גמור שלפי דברי הרמב"ם לעיל צריך היה להיות פטור לחלוטין.

12 עיין בהלכות שגגות פ"ב ה"ח - "כל העושה מצוה מן המצוות ובכלל עשייתה נעשית עבירה שחייבין עליה כרת בשגגה, הרי זה פטור מחטאת מפני שעשה ברשות". כלומר, כיוון שהיה טרוד במצווה - אין הטעות שלו נחשבת כרשלנות, ועי"ש בדוגמאות בהמשך הפרק. ועוד עיין שם בפ"ב ה"א, שאף על פי שפוסק בהעלם דבר של ציבור כר' יהודה שכל שבט ושבת צריך להביא, מכל מקום הקרבן בא לכפר על חטא של בית הדין, אך העם נחשב אנוס - "הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתן בהוראה, ואף על פי שלא עשו הן בעצמן מעשה, שאין משגיחין על עשיית בית דין כלל... אלא על הוראתן בלבד, ושאר העם פטורין מן הקרבן ואף על פי שהם העושים, מפני שתלו בבית דין". ובפירושו למשניות מבאר - "דעת ר' יהודה שאומר כל קהל וקהל [מביא קרבן העלם דבר] ולא יחייב לבית דין הגדול כלום [למרות שהם חטאו], שיש קרבנות הרבה יביאו אותן שלא חטאו ע"י חוטאים". כוונתו לבאר שאף על פי שישראל לא חטאו, בכל זאת הם מביאים בגלל בית הדין שהוא החוטא.

13 הפנייה סתמית במאמר זה מתייחסת לספר ויקרא. כמו כן ראה בהעמק דבר ה', ו בעניין קרבן עולה ויורד, שאף הוא סוג של חטאת. ושם בפסוק יז בדין אשם תלוי מדייק מדלא כתיב "תחטא... בעשותה" כפי שמופיע בפרשת חטאת, אלא "כי תחטא ועשתה", דמוכח שחטא בזדון גרם לספק שגגת כרת.

14 תורת משה, ויקרא פרק ד'.

'נפש כי תחטא בשגגה', מהיכן נמשכה לו תקלה זו? הלא הוא 'מכל מצות ד' אשר לא תיעשנה ועשה מאחת מהנה', כי אשר כבר עשה מאחת מהנה, גרם לו שתבא תקלת שוגג זו מתחת ידו... כלל הדבר - כי אם לא נטמאה נפשו בפעם הזאת, נטמאה בראשונה, ואותה הטומאה גרמה לו, כי **עבירה גוררת עבירה**. ובכן, כאילו גם עתה היא [הנפש] החוטאת תיחשב.¹⁵

שיטת הר"י אברבנאל - הגברת הזהירות

לדעת האברבנאל, אין ספק שהחוטא לא נזהר דיו, בדומה להסברו של הרמב"ם. אולם אין הר"י אברבנאל מדגיש את רשלנותו של החוטא, וממילא לא על זה בא הקרבן; אלא מגמת החיוב בקרבן הינה בתיקון העתידי:

רצה יתברך להענישם בדבר מממונם כדי שיתפעל רוחם ונפשם בו וישארו נזהרים ולא ישגו עוד¹⁶ (הקדמתו לספר ויקרא, עמוד טו).

שיטת הרמב"ן - פגם בנפש

וטעם הקורבנות על הנפש השוגגת, מפני שכל העוונות יולידו גנאי בנפש והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא, ולולי זה היו טיפשי העולם זוכים לבא לפניו, ולכן הנפש השוגגת תקריב קרבן שתזכה לקרבה אל האלהים אשר נתנה ובעבור זה הזכיר כאן נפש(רמב"ן ויקרא ד', ב).

15 ועיין שם עוד, שממשיך עם רעיון זה לכל אורך פרשת החטאת. ובדומה כתב הרמ"מ שניאורסון (לקוטי שיחות לויקרא עמ' 202) בבארו את הרקע לחטא בשוגג - "זה עצמו שהאדם יכול היה לעבור עבירה בשוגג, מוכיח שאין הוא כהוגן, שכן אילו היה כראוי להיות לא היה נכשל אפילו בשוגג, כמו שנאמר 'לא יאונה לצדיק כל און'. כלומר, שאשמתו של העובר עבירה בשוגג היא בכך שהניח לנפשו הבהמית להתחזק בפעולותיו הבהמיות הקודמות, עוד בטרם נעשתה העבירה, שהן הביאוהו לכך שיוכל לעבור עבירה בשוגג". הרמ"מ רואה פגם שורשי ביותר במצבו של השוגג, שאיפשר לו לחטוא - "הדברים הנעשים אצל אדם בדרך ממילא, שלא מדעתו ושלא בכוונה, מורים על מהותו, במה הוא שקוע, ובמה הוא מתענג וכו'". זה שנכשל בעבירה, מוכיח הדבר שתענוגו מצוי בעניינים של לא-טוב".

16 הרש"ר הירש (ויקרא ד, ב) מבאר על ידי תפיסה זו מדוע חייבה התורה חטאת דווקא על חטאים שזדונם כרת, וזאת כדי להבליט את החשיבות המיוחדת של אותן עבירות, אשר רובן הינן בעלות אופי יהודי מובהק; כגון מילה (אף שאין חייבים עליה חטאת, משום שזו מצות עשה), פסח, חלב, דם, נידה ואיסורי העריות.

יש לשים לב שהרמב"ן כלל לא עוסק באחריותו של האדם למעשיו, ואף על פי כן יש צורך בקרבן לטהר את הפגם שנוגד בנפש בעקבות החטא.¹⁷

כעת עלינו לנסות ולהבין מהו המיוחד באותם חטאים שהחטאת באה לכפר עליהם, וכיצד הכפרה באה לידי ביטוי בהלכותיה המיוחדות של החטאת.

הצגנו שתי גישות כלליות; זו של הרמב"ם הרואה בחטאת כפרה או תיקון למצב שקדם לחטא, ומולה - זו של הרמב"ן, הרואה בחטאת תיקון לתוצאותיו של החטא. ננסה עתה להבין, כיצד הדברים באים לידי ביטוי בהלכותיה המיוחדות של החטאת, ובחטאים עליהם היא באה.

ד. שתי הבנות למשמעות החטאת

לגישת הרמב"ם - התבוננות פנימה

הרש"ר הירש, בהתייחסו להבדל שבין קרבן החטאת לבין כל שאר הקרבנות בעניין זריקת הדם על המזבח, מבאר שיותר מאשר שהחטאת באה לכפר על זלזול במצוות, הרי שהיא באה לעורר את האדם להסתכלות פנימית, על מנת לשפר את מעשיו במדרגתו הקיימת.

ומבאר הרש"ר הירש,¹⁸ שבעוד שזריקת דמים מלמטה למעלה, ממעמד הכהן על קרקע החצר אל המזבח שמעליו, מבטאת את תיקונו של האדם על ידי שאיפתו לרומם את מדרגתו באופן כללי,¹⁹ נתינת הדם באצבעו על ארבע קרנות המזבח, בשעה שהכהן עומד למעלה על הסובב הנה ביטוי של שביעות רצון ממדרגתו המוסרית הכללית וניסיון שלא לרדת ממנה. אלא שאף אז, עליו להתבונן פנימה - לא למעלה - כדי לתקן באופן פרטני את חולשותיו וחסרונותיו אשר הביאוהו לשגגה. את זה הוא עושה על ידי נתינה ישירה באצבעו מלמעלה למטה על גבי הקרנות שברום המזבח - ולא בזריקה מרחוק למעלה בכלי - זאת מתוך ניסיון לגעת באופן מדויק בחטאו, מתוך מדרגתו המוסרית הנוכחית.

על אף שהרמב"ם, כאמור, הדגיש את תיקון רשלנותו וזלזולו של האדם שהביאו לחטא, הסבר זה של הרש"ר הירש יפה גם לכך. ואכן, גם ברש"ר הירש מצינו שמתייחס לזאת במפורש:

17 אפשר שלזה כיוון אור החיים בסוף פסוק ב' - "והודיעו הכתוב כי תחסר הנפש גם בחטא השוגג, האמת שלא תחסר כולה אלא מקצתה, ולצד מחסור כזה, הוא אשר אמר ד' כי יביא קרבן, ובזה תתקרב הנפש לשורשה ויאיר אורה כבתחילה. אבל במזיד שתחסר כולה, לא יועיל תקנת הקרבן, כי אין נפש במציאות לקרבה".

18 ויקרא א', יז וכן שם ד', ז ובהמשך - בפסוקים כד-כה.

19 אפשר שלכן הזריקה אינה אלא על שתי זוויות המזבח, להורות שעליו לשאוף להתעלות כללית שממילא תשפיע אחר כך על פרטי המעשים.

השוגג חוטא מתוך קלות דעת. היה זה מחובתו לדאוג לכך שמעשיו יהיו על פי שורת הדין, אך הוא לא התייחס לחובה זו בכל כובד הראש הראוי. בשעת שגגתו לא היה חרד על דבר ד'. **חוסר הדאגה לכשרות המעשים הוא החטא שביסוד כל שגגה.** הוא ה"פשע" המצוי בכל "חטא" וכלשון הכתוב 'ומפשעיהם לכל חטאתם'²⁰

(ויקרא ד', ב).

ונראה שכך ניתן גם להסביר לפי הנצי"ב והאלשיך, שהחטאת מבטאת הסתכלות פנימית, לתיקון הפגמים אשר הביאוהו לחטוא.²¹

אפשר שזהו היסוד להבנה של הקפידא על 'לשמה' דווקא בקרבן חטאת, כיוון שעל החוטא להגדיר באופן מדוייק את החיסרון שלו על מנת לתקנו. על פי זה מובנת גם ההלכה הבאה:

מי שלא נודע לו עצמו של חטא שחטא, **אע"פ שידע בוודאי שעבר על לא תעשה שיש בו כרת,** הרי זה **פטור** מקרבן חטאת שנאמר 'אשר חטא בה' - עד שידע החטא שחטא בו (רמב"ם הלכות שגגות פ"ב ה"ג).

כיוון שכל הרעיון של החטאת הוא במיקוד פנימי בחטא באופן מדוייק.²² בדומה, ניתן לבאר את הכנסת הדם של חטאות הפנימיות להיכל, דבר המורה על פגם פנימי יותר בנפש האדם,²³ הדורש התבוננות עמוקה יותר.

20 ועיין בפירושו הרא"ה קוק, עין איה שבת פ"א אות נג, בדברי ר' ישמעאל בן אלישע שקרא והטה וכתב על פנקסו - "אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטייתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת **שמינה**". ר' ישמעאל הבין שלעבירה של עצם הטיית הנר בשבת, יש לצרף את הזלזול בדברי חכמים שאמרו שלא יקרא לאור הנר, ולכן עליו לכפר אף על היחס הנפשי אל החטא. את זה עשה ר' ישמעאל על ידי התחייבות להביא לא סתם חטאת, כי אם חטאת **שמינה**, המורה על היות המותרות בחייו - **שורש החטא**.

21 לעומתם, את הרמ"מ שניאורסון קשה יותר להסביר לפי כיוון זה, שהרי הוא לא דורש תיקון פרטני אלא תיקון כללי ויסודי של כל מצבו הרוחני של האדם.

22 לפי הרמב"ם - מיקוד ברשלנות שהביאה לחטא המסוים הזה. לנצי"ב ולאלישיך זה פחות מובן, כיוון שהתיקון אינו לחטא המסוים הזה, אלא לחטאים שהביאוהו לידי החטא.

23 עיין בנפש החיים שער א, פ"ד - "גם על זאת יחרד לב האדם מעם הקדש, שהוא כולל בתבניתו כל הכוחות והעולמות כלם וכו', שהן המה הקדש והמקדש העליון, והלב של האדם אמצעייתא דגופא הוא כלליות הכל נגד הבית קדשי קדשים אמצע הישוב וכו' כולל כל שרשי מקור הקדושות כמוהו וכו'".

אין בביאור זה התייחסות למין של החטאת - נקיבה, ואף לא לחילוק שבין החוטאים השונים בהבאת סוג בהמה שונה, לחובת כיבוס הבגד ולשריפת בשר החטאות הפנימיות. כמו כן לא מובן מהו ההבדל בין חטאת לבין האשם בהבאת נדבה. כעת ננסה להסביר את הלכותיו המיוחדות של קרבן החטאת, לפי גישת הרמב"ן.

לגישת הרמב"ן - התקשרות מחודשת של הנפש בבורא

צריך לזכור שהחטאת באה על שגגת כרת, עבירות חמורות שכורתות את נשמתו של החוטא מהחיבור לכנסת ישראל ולדבקות בשכינה. לפי דברי הרמב"ן, החטאת צריכה לטהר את הנפש על מנת שתהא ראויה לחזור 'להקביל פני יוצרה':

בעבור כי החטאת בחייבי כריתות [כדי ש]תשוב הנפש אל האלקים אשר נתנה, והאשם לא יבא על חיוב כרת וכאילו הוא לריח ניחוח כעולה(רמב"ן שם ג', א).

אפשר שניתן על ידי זה לבאר את ההבדל בין החטאת שבאה מהנקיבה לבין שאר הקרבנות, שכפי שהנקיבה צריכה להיות דביקה בזכר, כך בקרבן החטאת אנו מסמלים שלמרות שגגת הכרת המנתקת את הנפש מיוצרה, 'תשוב הנפש אל האלקים אשר נתנה'²⁴ על ידי הקרבן.

אפשר להסביר על פי יסוד זה גם את ההבדל בעניין נתינת הדמים, שבחטאת נותנים למעלה על הקרנות ובאשם מתן הדמים נעשה מתחת לחוט הסיקרא, כדין עולה ושלמים. כאמור, מכיוון שהחטאת באה על חטאים חמורים שעל זדונן חייב כרת לכן אף על פי שחטא בשגגה, מכל מקום אי אפשר שחטא זה לא ישאיר רושם בנפש, רושם אשר עלול לפגוע בדביקות הרוחנית בעולם הנשמות. לפיכך, זהו הקרבן היחיד בו מעלים את הדם לחלק העליון של המזבח, חלק המבטא את עולם הנשמות, שם הכל נהפך לרוחני. גם את הצורך במגע ישיר באצבע ניתן להבין כביטוי לדביקות המחודשת בקב"ה. לעומת זאת האשם, אף אם חטאו חמור, מכל מקום אין הרושם כי אם

24 דרך זו עולה בקנה אחד עם פירושו הרמב"ן בבמדבר ו', יא לציוויה של התורה לנזיר להקריב חטאת ביום מלאות נדרו - "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאות ימי נזרו... כי האיש הזה חוטא נפשו במלאות הנזירות כי הוא עתה נזיר בקדושתו ועבודת ד' וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלקיו כענין שאמר - 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא... הנה הוא צריך כפרה בשובו להיטמא בתאוות העולם". כלומר, קרבן החטאת בא על ריחוק נפשו מד'.

ועיין ב'הכתב והקבלה' בפירושו למילה 'ואשמה' שנאמרה אף בחטאת, שמשמעותה - "ריקה ומרוחקה מתענוגים הרוחניים... גלמודה ובדודה מאחיזת עולם הנפשות והוא בעצמו עניין הכרת הנאמר אצל הנפשות... עזובה וגלמודה, שכולה מחברת הנפשות העליונות והשאררתה כרותה מהן, בדודה ואשומה".

בעולם הזה,²⁵ ולכן מתן הדמים בחלק התחתון של המזבח. כמו כן אפשר לבאר על פי זה מדוע רק בחטאת קיימת הכנסת דמים להיכל, ביטוי לחטא חמור הזוקק ניקיון גדול יותר.²⁶ המעלה בהסברו של הרמב"ן היא בהבנת המין של החטאת - נקיבה. אמנם, עדיין איננו מבינים מדוע יש צורך ב'לשמה', בכיבוס בגד מדם חטאת. לאחר שביירנו את משמעותה של החטאת, עלינו להבין במה נבדלים החטאים עליהם בא קרבן האשם מן החטאים עליהם באה חטאת, וממילא את משמעותו של קרבן זה. לשם כך נקדים את ההלכות המיוחדות של האשם ולאחר מכן נדון בטיב היחס שבין שני הקרבנות הללו, ואיזה מהם חמור מחבירו.

ה. חטאי האשם והלכותיו

חמשת האשמות

על חמש עבירות מביא אשם, והוא הנקרא אשם ודאי... ואלו הן:
על שפחה חרופה, ועל הגזל, ועל המעילה, ועל טומאת נזיר, ועל הצרעת
כשיטהר ממנה.
על שפחה חרופה כיצד?
הבא על שפחה חרופה **בין בזדון**, בין בשגגה מביא אשם... הבא על השפחה
ביאות הרבה אינו חייב אלא אשם אחד (רמב"ם, הלכות שגגות פ"ט ה"א-ה"ה).

קיים הבדל הלכתי בין הבא בשוגג על הערוה, שחייב חטאת על כל ביאה וביאה, כל אימת שיש חילוקי ידיעה בינתיים,²⁷ לבין אשם שפחה חרופה, שהבא עליה ביאות הרבה - אינו חייב אלא אשם אחד, אף שנודע לו וחזר ובא עליה.²⁸ כמו כן, יש לשים לב לכך שחייב חטאת אינו אלא על **שגגת עריות**, בעוד שאשם שפחה חרופה בא אף על המזיד.

על הגזל כיצד?

25 היסוד של רעיון זה מצוי לענ"ד בנצ"ב ויקרא ה', יט, שחילק בין חטאת החמורה - "שבא לכפר על עונש הרוחני" מול אשם הקל שעונשו בעולם הזה, ונביאו לקמן בפרק ז'.

26 עיין לקמן בדברי הספורנו על חטאת כהן משיח וסנהדרין - "ולכובד עוון שניהם הובא דמם אל הקודש פנימה".

27 רמב"ם, הלכות שגגות פ"ה, ה"א.

28 רמב"ם, הלכות שגגות פ"ט, ה"ה.

כל מי שיש בידו משהו פרוטה ומעלה מממון ישראל, בין שגזלו, בין שגנבו... וכפר בו ונשבע לשקר, **בין בזדון** בין בשגגה, הרי זה מביא אשם על חטאו וזהו הנקרא אשם גזילות... אין מתכפר לו באשם זה עד שישביב הממון שבידו לבעליו (שם ה"ז).

על המעילה כיצד?

כל הנהנה משהו פרוטה מן ההקדש **בשגגה**, **מחזיר מה שנהנה**... ויקריב אשם ויתכפר לו (שם ה"ח).

כאן יש לשים לב שאשם מעילה בא רק על מעילה בשוגג.

את דין אשם נזיר ואשם מצורע לא טורח הרמב"ם לפרט כאן, משום שהם חלק ממערכת של קרבנות נוספים. אולם בהלכות נזירות (פ"ו ה"ג) מבאר הרמב"ם ש"נזיר שנטמא בין **בזדון** בין **בשגגה** ואפילו טמאוהו עכו"ם **באונס**, סותר הכל... ומביא קרבנות טומאה". אחד מן הקרבנות האלו הוא כבש לאשם; ובהלכות מחוסרי כפרה (פ"א, ה"ג) כותב הרמב"ם - "**והמצורע** קרבנו שלשה כבשים - אחד עולה **ואחד אשם** וכשבה לחטאת".

אין חילוק בין החוטאים

כל חטא שחייבין עליו אשם ודאי, אחד המלך ואחד כהן משוח או שאר עם הארץ שוין בו (רמב"ם, הלכות שגגות פ"ט ה"י).

זכר

האשם אינו בא אלא **מזכרי** כבשים בלבד (שם, הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"י).

קרבן יחיד

אין הציבור מקריבים אשם לעולם (שם, פ"א ה"ד).

כל שאר הקרבנות באים אף בציבור (שם).

שוויו קצוב ויקר

והביא את אשמו לד' איל תמים מן הצאן **בערך כסף שקלים** (ויקרא ה, טו).

ופירש רש"י:

שיהא שוה שתי סלעים.²⁹

החטאת, לעומת זאת, וכן שאר הקרבנות, אין שיעור קצוב לשוויין ודי בשווי דנקא, שהוא אחד חלקי ארבעים ושמונה משווי האשם.³⁰

סיכום

בחטאת קיים כלל פשוט - כל עבירה שחייבים על זדונה כרת, חייבים על שגגתה חטאת. באשם, לעומת זאת, אין קשר לכאורה בין סוגי החטאים השונים עליהם הוא בא - אשם גזילות בא על חטא שבין אדם לחברו, ואילו אשם מעילות ונזיר - בין אדם למקום. בשפחה חרופה לא ברור אם זה בין אדם לחברו, שגזל שפחה נחרפת לאיש, או בין אדם למקום כדין העריות. אשם מצורע גם הוא קשה לסיווג בין שתי האפשרויות האלו.

בכל העבירות חייב אשם אף אם חטא במזיד, ובאשם מעילות - רק בשוגג.

לסיום פרק זה נעיר שיש לשים לב לסידור קרבנות האשם בתורה; אין הם מופיעים ביחד, אלא אשם מעילות ואשם גזילות מובאים בויקרא פרק ה', וביניהם מפסיקה פרשת אשם תלוי שבא על עבירות של החטאת. אשם מצורע מופיע רק בפרק י"ד, שפחה חרופה בפרק י"ט, ואילו אשם נזיר כלל לא מופיע בספר ויקרא אלא בספר במדבר פרק ו'.

בפרק הבא נביא שלושה פרשנים המבקשים למקד אותנו במכנה המשותף של חטאי האשם השונים.

29 יש להעיר על פי המשנה בזבחים (צ:), שאשם מצורע ואשם נזיר אינם באים כאיל בן שנתיים אלא ככבש בן שנתו, ואין שוויין קצוב; וכך פסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות פסולי המוקדשין הל"ב - "שהם בני שנה ואין לדמיהם קצבה".

ואפשר שיסוד החילוק ביניהם לבין שאר האשמות נעוץ בכך שאין הם באים לכפרה אלא רק להכשיר את המצורע ואת הנזיר לאכילת קודשים, כפי שמובא בכריתות (כו.) - "מצורע כי מייתי [את אשמו], לאו לכפרה מייתי אלא לאשתרווי באכילת קדשים הוא", ופירש רש"י: "דמנגעו איכפר ליה, מצער הנגע נתכפר חטאו". וכן לעניין נזיר "כי קא מייתי קרבן לאו לכפרה מייתי אלא למיחל עליו נזירות טהרה הוא" ופרש"י - "לאו לכפרה הוא, דהא איכפר ליה שנתנוול בגידול שער". מעתה מובן מדוע לא מוזכרים אשם המצורע ואשם הנזיר בפרק ה' בויקרא, ומכל מקום לקמן נברר שחיובם להביא אשם קשור במהות של חטאם.

30 זבחים מח., ועיין בתר"י לברכות א: .

ו. מהות חטאי האשם ופרטי דיניו

הספורנו - כרת מול חילול בקודש

הספורנו מבאר את היסוד המשותף לכל חטאי האשם, ומגיע למסקנה שחטאים אלו **קלים** מחטאי החטאת. כמו כן, הוא מוצא להם מכנה משותף - חילול הקודש:

ובהיות הפועל הרע הראוי להתכפר בקרבן **קצתו עם כובד עון** כמו חייבי כריתות ו**קצתו קל מזה** אבל עם איזה **חילול בקדש**, הנה **לחלק הראשון יאות החטאת**, לחטא את הנפש שנטמאה בחיוב כרת כאומרו ונכרתה הנפש ההיא,³¹ **ולחלק השני יאות האשם להעביר חילול אשר אשם לו** (ויקרא א', ב).

לכאורה, נקודת המוצא של הספורנו היא אשם מעילות, בו ברור לגמרי הקשר לחילול הקודש. גם נזיר שחילל את נזירותו תואם הגדרה זו. אולם שאר החטאים נראים במבט ראשון כחטאים בין אדם לחברו שאין בינם לבין חילול הקודש דבר. אלא שהספורנו מבאר באופן מפורט גם את אשם מצורע על פי העיקרון דלעיל, כחילול הקודש:

כבר התבאר שענין האשם הוא על מעל בקדש, כמו החטאת על חיוב כרת, וכבר אמרו **שהצרעת היא על לשון הרע ועל גסות הרוח, ששניהם מעילה בקדש**, כי אמנם לשון הרע עיקרו בסתר, כמעמיק מד' לסתיר עצה, כאמרם 'העובר עברה בסתר, **כאלו דוחק רגלי שכינה**', ועל המתגאה נאמר 'גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל'...

(ויקרא י"ד, יב).

וכך גם מבאר הספורנו את אשם שפחה חרופה, בהסבירו מדוע בחטא זה מביא החוטא קרבן על אף שחטא במזיד, מה שאין כן בשאר מצוות התורה:

החטא נקל בזה שלא תפשו קידושי המאוס, **ועיקר החטא אינו אלא שחילל את קודש ד'**, לבעול חצי שפחה... והנה המזיד בזה שעשה זה הסכלות לחלל את עצמו, הוא **קרוב לשוגג**, ומקריב אשם על חילול הקדש (שם י"ט, כ).

ומה עם אשם גזילות? ייתכן ששבועת השקר נחשבת כחילול הקודש. גם כאן נראה שהספורנו מבקש להמעיט את החטא עליו בא אשם זה בכותבו:

31 גישתו בעניין החטאת מתאימה לגישת הרמב"ן, שעצם החטא - על אף שהיה בשוגג - גרם לפגם הזקוק לתיקון וחייטוי.

שאינן הקרבן מכפר אלא אם כן פייס את הניזק קודם הבאת הקרבן (שם ה', כג-כה).

כלומר, מעתה לאחר שפייסו, חטאו קטן; ובזה די באשם לכפר. קלות החטאים לפי הספורנו, עשויה לבאר את העובדה שאין באשם חילוק בין החוטאים השונים. אפשר שזו גם הסיבה שאין אשם ציבור. אולם לא מבואר מדוע בא האשם מאיל זכר דווקא.

הרב קוק - פגיעה בחברתיות של האומה

הסבר הפוך בתכלית להסברו של הספורנו, נותן הרב קוק. הוא מבאר שהאשם בא על פגיעה באור ד' השוכן בתוך הסדרים החברתיים של ישראל. לפיכך, יש לאשם שייכות עם שלמי הציבור:³²

הקשר המאחד את האומה הקדושה גם במובנה החברתי, הוא קשר הקדש של אור ד' אשר בתוכה... וכדי לרתק את מה שנהרס מהסדור הכללי והתאגדותו, צריכים... לחזק את אחדות האומה ע"י הקשרה במקור השלום... על זה באים זבחי שלמי צבור. ונגד כל הירוס שבא מצד כל כח, אפילו כח יחיד,³³ בחיים המתיחסים באיזה צד לענייני הקבוציות, באים האשמות לכפר ולחבר, לסדר את סדרי הקדושה המתאימה להחיים הכלליים בכל מדרגותיהם (עולת ראייה עמודים קעג-קעה)

תפקיד האשם - "להכניס את אור הקדש בתוך חיי החברה ובתוך ההגבלות המעשיות" (שם). בהמשך מבאר הרב קוק כיצד כל אחד מן האשמות קשור לפגיעה במרקם החברתי של האומה או להופעת הקדושה שבתוכה:

...בגזל הדיוט, שצריך אשם גזלות לבא עליו, עיקר ההריסה הוא בסדר המעשי של יושר החיים... אבל בגזל גבוה העיקר הוא שנתקלקל היסוד הרוחני, ורגש הכבוד של קדושת יושר החיים, שבשרשו תלוי הוא כל העניין המעשי וכ'.

כדי לתמם את שני הסדרים, הסדר המעשי שביושר ביסודו והסדר הרוחני המקודש... באים אלו שני האשמות, אשם גזלות ואשם מעילות (שם).

באשם שפחה חרופה, בא אדם על שפחה שקידושיה לבעלה הם חלקיים כיוון שעדיין לא נשתחררה לחלוטין, ועל כן קיים שילוב של פגיעה בשני היסודות:

32 לעיל הבאנו השוואה שונה במקצת של הרמב"ן - "והאשם לא יבא על חיוב כרת וכאילו הוא לריח ניחוח כעולה".

33 אולי הרב קוק רומז לכך שאין אשם ציבור.

חלק אחד מרושם יסוד הקדש המוסרי שבחיי המשפחה מצד רוחניותו המופשטה, וחלק אחד מצד הקלקול המעשי שיש בזה בתור דוגמא של גזל הדיוט (שם).

כך גם באשם נזיר, בו נפגע נסיונו של הנזיר להחדיר את הקדושה אל תוך החיים על ידי היטמאו למת, ועליו לתקן את הקלקול על ידי אשם. ולבסוף, אשם מצורע אשר פגע ביחסים החברתיים על ידי לשון הרע:

כשהעניין בא לידי תיקון בהתקרבותו לטהרה בא האשם להיות גומר ומשכלל את חיי החברה,³⁴ בהטבעת החותם של חומר האחריות אשר לשמירת הלשון והוקרת ערך האדם וכבודו אשר ירד ע"י האשמה של חטא הלשון שהביא עליו ע"ז את הצרעת.

לעומת הספורנו שמצביע על קשר בין האשם לבין חילול הקודש, קשר המבוסס על אשם מעילות, הרי שדגשו של הרב קוק בפירושו הוא דווקא על אשם גזילות שמהווה פגיעה ביסוד שבין אדם לחבירו. אף את אשם מצורע קל להסביר על פי קו זה, ואפילו את אשם שפחה חרופה ניתן לבאר כפגיעה בערך המשפחה. אולם באשם מעילות צריך הרב קוק לחדש את הפגיעה בסדר החברתי על פי שורשו הרוחני.

גם על פי ביאור זה, עדיין אין הסבר לסוג הקרבן, למינו ולשווי. אמנם הרא"ה קוק רמז להיותו קרבן יחיד, מצד הפגיעה בחיבור של היחיד ביחסיו עם הכלל.

הרש"ר הירש - האשם בא לתקן את תכונת הרכושנות

הרש"ר הירש³⁵ שם לב לקיומו של הבדל בין האשם לבין כל שאר הקרבנות בקביעת ערך כספי לאשם בשווי של שני סלעי כסף. הבדל זה קושר לכאורה בין חטאי האשם, לבין פגם ביחס החוטא לממון. ואכן, באשם מעילות גילה החוטא חוסר רגישות לממון ההקדש.

גם באשם תלוי, המותנה ב'איקבע איסורא', כגון חתיכת חלב וחתיכת שומן שנתערבו ואין ידוע איזוהי החתיכה האסורה, מה שהביא את האדם לזלזל ולקחת אחת מהן למרות ידיעתו שאחת מהחתיכות אסורה, הוא יצר הרכושנות אשר גבר עליו והורה לו היתר לאכול אחת מהחתיכות, למרות החשש שייכשל באיסור.

³⁴ ועיין במנחות צא: שאי אפשר ללמוד שאשם מצורע וחטאתו טעונים נסכים מאותה מילה - "זבח" - משום "דאשם להכשיר וחטאת לכפר", ופירש רש"י - "דאשם להכשירו לבא במחנה אתי, וחטאת לכפר, דעל שבעה דברים נגעים באין [עיין ערכין טז].". מוכח מכאן שהאשם בא על פגיעה בקישור של החוטא לחברה בעוד החטאת באה לכפר על עצם החטא.

³⁵ שם, ה', כו.

באשם גזילות ברור שהחטא קשור ברצונו להתעשר על חשבון חבירו, עד שבא לכדי שבועת שקר. התיקון של יצר הרכושנות המוגזם נעשה בתשובת המשקל, על ידי חיוב החוטא להוציא מכספו סכום כסף גבוה ולהפנותו לקודש. מעתה מובן מדוע צריך לקחת דווקא איל - "סמל האישיות הרוכשת".³⁶

לעומת החטאת, בה מטפל האדם בפגמים פרטיים במדרגתו הרוחנית הקיימת, כפי שהבאנו לעיל בדעתו של הרש"ר הירש, הרי שבאשם עליו לרומם את כל היחס שלו לתכונת הרכושנות. זריקת הדם באשם מלמטה למעלה, מסמלת את השאיפה להעלות באופן כללי את כל גישתו לרכוש, ולכן - בשונה מקרבן העולה שנשרף כליל, הרי שבאשם הוא מסייע ברכושו למלאכת הקודש של הכוהנים. האיל ממנו בא האשם קשור לסמל הרדיפה אחר רכוש, ומה שאין האשם בא כקרבן ציבור עשוי להתבאר לאור העובדה שאין מצב שבו כל הציבור מקולקל ביחסו לממון. הסברו של הרש"ר הירש אינו מתייחס לאשם מצורע, נזיר ושפחה חרופה בהם לא מובן הקשר של החטא לפגם ביחס החוטא לממון.

לסיכום, ראינו שלוש גישות להסבר חטאי האשם. מצד אחד הספורנו, שמקשר את כולם לחילול הקודש. מצד שני, הרש"ר הירש שקושר את חטאי האשם לעבירות רכושניות שבין אדם לחבירו. ובתוכם, הרב קוק ששם אותם באמצע - כפוגעים בסדר החברתי על פי שורשו הרוחני. כעת, לאחר שהבאנו כמה שיטות לבאר את מהותה של החטאת מצד אחד, ואת מהות האשם מצד שני, וניסינו תוך כדי הדברים להבין על פי הסברים אלו את פרטי הדינים של כל אחד מן הקרבנות, ננסה להעמיד את שני הקרבנות זה מול זה. מקוצר היריעה נתמקד בשיטה אחת - שיטת הרמב"ן.

ז. הסבר הרמב"ן ליחס בין האשם לחטאת

האשם חמור - לכאורה

הרמב"ן כותב שחטאי האשם חמורים מהחטאים עליהם באה החטאת לכפר. נקודת המוצא שלו היא דווקא בדיוק לשוני בשמות הקרבנות:

והנראה בעיני כי שם **אשם** מורה על דבר גדול אשר העושהו יתחייב להיות **שם ונאבד בו... וחטאת** מורה על דבר **נטה בו מן הדרך** מלשון 'אל השערה ולא יחטיא' וכו'³⁷.
(ויקרא ה', טו).

³⁶ הרש"ר הירש בראשית, מ"ב, כא.

³⁷ הרב סולובייצ'ק בספרו 'על התשובה', עמוד 78, כותב על יסוד דברי הרמב"ן הללו: "אשמה ושממה הם מאותו שורש, על חטא של אשמה אין עונש אלא כליה, אבדון. יחיד יכול שיחטא

ובהמשך מבאר במה חטאי האשם חמורים יותר:

והנה אשם גזלות ואשם שפחה חרופה בעבור שהם באים אף על המזיד...
וכן אשם הנזיר [בעוד חטאת באה רק על השוגג]... וענין המצורע בעבור
שהמצורע חשוב כמת והנה הוא דבר שמים ואבד.

הפרשנים כולם התקשו במציאת הקשר בין אשם גזלות לבין אשם מעילות, וכפי שהבאנו לעיל.
הצעתו של הרמב"ן היא בהשוואת החומרה של השוגג במעילה לחומרה של המזיד בגזל:

אבל אשם מעילות אע"פ שהוא בשוגג, [מכל מקום] בעבור שהוא **בקדשי ד'**
יקרא הקרבן אשם (שם).³⁸

את הקשר הזה מזכיר גם המהר"ל בהסבירו מדוע "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול ד'":

שהחטא השוגג הוא קל מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי כי
השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי,
ובמדריגה השפלה הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כ"כ.
אבל החטא במדריגה הנבדלת שהיא מדריגה יותר עליונה, וזהו **כאשר**
חוטא במזיד או החוטא בחילול השם, ועל זה שייך לומר אחד שוגג ואחד
מזיד בחילול השם, ואף כי האדם עושה בשוגג מכל מקום החטא הוא בדבר
המופשט דלא שייך שם שגגה בזה וכו'

(דרך-חיים עמוד קס"ט).

על פי זה אפשר לפרנס את דברי הרמב"ן באשם מעילות ולומר שאף על פי שהחטא היה בשוגג
מכל מקום זוהי פגיעה בקדשי שמיים ויש בזה חילול ד'.

חטא כזה שיש בו אשמה המביאה לשממה. כנסת ישראל אינה יכולה לבוא לידי כך. כנסת
ישראל יכול שיהיו לה עוונות, חטאים או פשעים - אבל לא 'אשמה'. ומשום כך בעוונות -
כפרה כפולה ליחיד ולכנסת ישראל. אבל באשמה, מדובר רק על 'אשמתנו' כי אנו כיחידים
יכולים ח"ו להגיע עד עברי כליון ואבדון אך לא כך כנסת ישראל, ולפיכך לא הוזכרו בברכה
אשמות עמו בית ישראל".

38 הסבר זה באשם מזכיר את הסברו של הרב"ע ספורנו שהבאנו לעיל, שהאשם בא על חילול
בקודש. אולם ישנו הבדל גדול בין הרמב"ן לספורנו - הספורנו כתב שחטאי האשם קלים
מחטאי החטאת, ואילו לרמב"ן - חטאי האשם חמורים. ולקמן נשווה לדברי הרמב"ן שהבאנו
לעיל פרקים ג-ד.

סתירה בדברי הרמב"ן - החטאת חמורה

לעיל בפרקים ג-ד הבאנו את ביאור הרמב"ן שהחטאת מנקיבה כיון שחטא של כרת מותר רושם בנפש וצריך להשיב את הנפש אל מקורה, מה שאין כן האשם הקל שדומה הוא לעולה לריח ניחוח. אך כאן כתב ראינו שלהפך: דווקא באשם ראוי שהנפש תהיה שוממה, ומשמע שקרבן האשם חמור יותר מהחטאת.

ונראה לעניות דעתי ליישב את הסתירה ולומר, שמצד כוונתו הרעה של האדם חטאי האשם חמורים יותר ויש בהם מעין מרד, מה שאין כן חטאי החטאת שנעשו בשוגג. מאידך גיסא מהות החטאים של האשם קלה יותר מאלו של החטאת שהם כרתות המותרות רושם בנפש האדם גם אם נעשו בשוגג, כמבואר לעיל בפרק ג.

על פי זה ניתן לבאר את חילוקי המינים של הקרבנות בין החטאת והאשם: הנקיבה בחטאת מורה על תיקון בדרך של התבטלות הנפש כלפי המקור האלוקי והדבקות בה, בעוד הזכר באשם מורה על תיקון האדם שחטא בדרך של עבודה מוסרית תקיפה. אולם באשם אין צורך ליצור חיבור מחודש עם ד' משום שלא היה כאן חטא של כרת. בחטאת מצד שני לא הייתה כוונת זדון ולפיכך אין צורך בעבודה מוסרית תקיפה הבאה לתקן את הכרת האדם בחטאו.

הנצי"ב מוולוז'ין: עונשי עולם הבא מול עונשי עולם הזה

הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו 'העמק דבר' הסכים שהחטאת חמורה מהאשם מצד הפגם הנפשי, ואולם דווקא באשם החמירה תורה שתהיה יקרה יותר:

משום דכל שעונשו קל בידי שמים, נענש בעולם הזה אשר העונשין נוח
הרבה לאדם מעונשי עולם הבא, וכל שהעונש בעולם הזה, הקרבן ביוקר
משבא לכפר על עונש הרוחני (שם ה', ד).

על פי זה מבאר מדוע אשם תלוי, שאינו אלא ספק חטאת, צריך להיות בשווי של שני סלעים, פי ארבעים ושמונה מעלותה המינימלית של החטאת:

ומשום הכי ספק חלב - דהקרבן בא רק לכפר כדי להגן מן הייסורים³⁹ - על
כן הקרבן עומד ביוקר.

נראה לעניות דעתי לכוון בזה את דברי הנצי"ב עם דברי הרמב"ן, ואף על פי שכתב הרמב"ן: "אשם מורה על דבר גדול אשר העושהו יתחייב להיות שמם ונאבד בו... וחטאת מורה על דבר [אשר רק

³⁹ ובספר 'מושב זקנים' מובא: "ולמה על ספק חטא באין יסורין ולא על ודאי? ו"ל כדי שיפשפש במעשיו, ואם נודע לו שחטא, ישוב אבל ברשע, אין באין עליו יסורין, כדי לטורדו מן העולם אם לא ישוב".

נטה בו מן הדרך", משמע שהאשם חמור מהחטאת, מכל מקום כבר בארנו שזהו דווקא מצד שנעשה בזדון, אך מצד מהות החטאים הרי שהכרתות הם "עונשי עולם הבא" החמורים, המותירים רושם בנפש.

הסבר זה של הנצי"ב שחטאי האשם קלים ולכן עונשם בעולם הזה, עולה בקנה אחד עם הסברו של הרש"ר הירש שכתב שהאשמות באים על פגיעה ביחס של האדם לרכוש, קלקול של העולם הז, ולכן ייענשו בידי שמיים.⁴⁰
אפשר שלזה כיוון הרמב"ן בדבריו שהובאו לעיל:

בעבור כי החטאת בחייבי כריתות [כדי ש]תשוב הנפש אל האלקים אשר נתנה, והאשם לא יבא על חיוב כרת וכאילו הוא לריח ניחוח כעולה" כלומר פעולת האשם אינה אלא על הארת העולם הזה (ויקרא ג', א).

ראיה לחומרתה של החטאת על פני האשם עולה מהמשנה בזבחים:

כל המקודש מחברו, קודם את חבירו... חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן על ארבע קרנות⁴¹ (זבחים פ"י מ"ב).

עולה בפירוש שהמשנה תופסת את פעולת הכפרה של החטאת כ"קדושה" וכעליונה יותר.

הסבר ההבדלים ההלכתיים:

מעתה ננסה להסביר על פי דברינו כמה מחילוקי הדינים שבין החטאת והאשם: בחטאת כפי שכתבנו לעיל פרק ד', הדם ניתן במגע ישיר של האצבע למעלה בקרנות המזבח, ביטוי לדבקות המחודשת, למעלה במקור האלוקי, אחר הניתוק שהיה בעקבות שגגת הכרת. האשם לעומת זאת נזרק מלמטה בכלי לצד התחתון של המזבח ביטוי לפגיעה בצדדים התחתונים של המציאות החברתית.

40 אמנם, כאמור לעיל, לגבי אשם מעילות הסברנו שגם לרמב"ן זהו חטא של חילול ה', וצ"ע. נעיר, שגם עם הסברו של הרא"ה קוק יכול הרמב"ן להסתדר, שהרי גם הרב קוק הסביר את חטאי האשם כחטאים של העולם הזה - פגיעה בחברתיות של האומה. אולם כפי שהבאנו לעיל בפרק ו', הרב קוק לא מסתפק רק בצד ה'גשמי' של פגיעה זו, אלא כותב: "...באים האשמות לכפר ולחבר, לסדר את דברי הקדושה המתאימה להחיים הכלליים בכל מדרגותיהם". אם כן חטאי האשם אינם רק בעולם הזה, אלא בינו לבין העולם הבא.

41 רש"י שם: "ואשם ב' מתנות שהן ד' ולא על הקרנות"

כך גם הסברנו לעיל ברמב"ן שהחטאת באה מנקיבה לסמל את החזרת דבקות הנפש ליוצרה, והאשם בא מזכר לסמל את שפע הקדושה שצריך לרדת מלמעלה אל תוך החברתיות של העולם הזה.

בחטאת מצאנו קרבן ציבור משום שייתכן שהציבור יחטא בשגגה בחטאים חמורים של כריתות, אך לא ייתכן ציבור שלם החוטא במזיד, שאין ציבור כולו נטמא. השינוי באישים החוטאים בקרבן חטאת נובע מקישור נפשי שונה של האישים הללו לד' אך זהו רק בכרתות - עבירות רוחניות - הפועלות על הקשר לד', מה שאין כן בקשרים בתוך החברה, שם אין באים למחוק רושם בנפש אלא לתקן את הקשר החברתי.⁴² רק בחטאת קיימים דמים פנימיים ויש חובת כיבוס בגד, פועל יוצא של העולם העליון בו פועל דם החטאת - עולם הנשמות.

ה. חשיבות הקרבן כמדד לחומרתו

לסיום חלק זה של המאמר בנוש השווי של הקרבן. לעיל הזכרנו מצד אחד את הנצי"ב מוואלוז'ין (פרק ז') אשר ראה את שוויו הגבוה של האשם כביטוי לקלותו של החטא – שמתוך קולתו - נפרעים ממנו בעולם הזה. ומצד שני, ראינו נימה הפוכה בדברי הרש"ר הירש (פרק ו') - שם שוויו הגבוה של האשם נובע מהצורך בתיקון העיוות הגדול של החוטא ביחסו לממון. כלומר, אין שווי הקרבן הולך ביחס הפוך לגודל החטא, אלא להפך (אם כי, כאמור, עדיין החטאת חמורה ממנו, כפי שהראנו ברמב"ן על פי הרש"ר הירש). כעת נתמקד בשני צדדים אלו, אך מכיוון קצת שונה. תוך כדי הדברים נמשיך להשוות בין האשם לחטאת, וכן נעסוק בפרטי הדינים של שני הקורבנות.

הרמב"ם: חשיבות הקרבן מורה על קלות העבירה

הרמב"ם⁴³ כותב שהחטאת באה על עבירות חמורות יותר מאלו של האשם. קביעתו זאת מבוססת על הנחה שככל שהחטא חמור, צריך הקרבן להיות פחות מהודר. נראה שהמקור לדבריו ממנחת חוטא בקרבן עולה ויורד שם כתוב:

לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה כי חטאת היא (ויקרא ה', יא).

וכתב רש"י שם: "ואין בדין שיהא קרבנה מהודר".

42 באופן אחר, הצענו לעיל בפרק ו' על פי הספורנו, שחוסר החלוקה בין החוטאים השונים, וכן חוסר קיומו של אשם ציבור נובע מקלותם של חטאי האשם ציבור, ראה שם.

43 מורה נבוכים ג, מו.

על פי זה מבאר הרמב"ם את חילוקי הקרבנות בין החוטאים השונים. הכהן משיח והסנהדרין שחטאו רק בהוראה, מביאים פר שהוא המכובד שבבהמות, הנשיא מביא שעיר שהוא הנחות שבבהמות אך מ"מ הוא זכר שיש בזה כבוד, ואילו ההדיוט מביא שעירת עזים שהוא הפחות שבקרבנות.

ולפיכך שגגת עבודה זרה שעירה דווקא...⁴⁴ כי הנקבה גרועה מן הזכר בכל מין, ואין גרוע משעירה. האשם הבא מאייל - כבש בן שנתיים - נחשב כקרבתן מהודר יותר וטעמו של דבר:

ולפי שהיו העבירות שמקריבים בגללם האשם, למטה מן העבירות שמקריבים בגללם החטאת, נעשה קרבן אשם אייל או כבש.⁴⁵

אין הרמב"ם מבאר במה קלות העבירות עליהן בא האשם וכל דיוקו מחשיבות הקרבן, אך ניתן להעמיד את דעת הרמב"ם כביאורו ברמב"ן, והרש"ר הירש והנצי"ב, שקלותו נובעת מכך שהן 'חטאי העולם הזה'.⁴⁶

רמב"ן: עבירה חמורה זוקקת קרבן חשוב

בעניין ההשוואה בין החטאת לאשם ראינו ברמב"ן סתירה, וביארנו שמצד מהות החטאים בחטאת - החטאת חמורה, אולם מצד כוונתו של החוטא לחטוא - האשם חמור. לפי זה ניתן להציע את ההפך מדברי הרמב"ם, שעלות יקרה של הקרבן, מורה על חומרת החטא, לפחות מצד כוונת החוטא לחטוא. ובנידון דידן - האייל לאשם, אשר יקר מכבשת החטאת, בא לכפר על חטא חמור יותר.⁴⁷

44 כלומר לא רק ההדיוט מביא שעירה אלא אף הנשיא ואף הכהן המשיח, עיין הלכות שגגות פ"א, ה"ד.

45 רעיון דומה מביא הנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא ד', כח). שעומד על היפוך הסדר של הכבש והעז, שבקרבתן העולה מופיע הכבש תחילה, ובקרבתן החטאת מופיע השעיר תחילה, שכיוון שבא לכפר על חטא - לפיכך לא יהא קרבנו מהודר. ראינו נוספת מהיפוך ה"תור או בן יונה" בעולה (א', יד) ל"בן יונה או תור לחטאת" בחטאת היולדת (י"ד, ו) וע"ע בנצי"ב שם א', י ופרק ה', סוף פסוק ו. והדברים מתאימים לדברינו בנצי"ב לעיל פרק ז' - שהחטאת חמורה מהאשם.

46 כאמור, על פי דברינו לעיל פרק ג' לרמב"ם יש חומרה נוספת בחטאת מצד הזלזול במצוות ד' שהוביל לכך.

47 וכך מופיע בלקוטי-שיחות לרבי מחב"ד רמ"מ שניאורסון עמוד 202: "...מחירו של אשם תלוי, הגבוה משל חטאת... משום שאשם תלוי צריך לכפר על פגם גדול יותר מאשר הפגם שמכפר הקרבן חטאת". אולם גם לרמב"ם וגם לרמב"ן קשה מסידור בעל המחזור ליום הכיפורים, שסידר את הקרבנות מהקל אל החמור: "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם עולה... חטאת... קרבן עולה ויורד... אשם ודאי ותלוי... מכת מרדות... מלקות ארבעים... מיתה בידי שמים וכו'".

ועוד יש לומר שקרבן ממין זכר מורה על חטא גדול יותר מקרבן מקביל הבא מן הנקיבה, בעוד שברמב"ם לעיל מצינו את ההפך, שקרבן ממין נקיבה, ה"גרועה מן הזכר", מורה על חומרת החטא. ואכן כהבנתנו הבין גם הרמ"מ שניאורסון:

...זכר מורה על תוקף וחוזק, ונקבה - על רכות וחלישות... והיינו דלהפעולה דקרבן חטאת מספיקה עבודה בבחינת רכות, ואילו בשביל אשם צ"ל עבודה בבחינת תוקף... וע"פ זה יובן מדוע חטאת באה נקבה ואשם בא רק מן הזכרים, כי חטאת באה על השוגג, אשר לזה מספיק שיתבונן שהחטא בא מהתגברות נפשו הבהמית, ואילו מציאותו האמיתית היא טוב, משא"כ אשם שבא גם על המזיד, מכיוון שיצרו עומד בהתגברות ובגלוי כ"כ עד שאפשר ולפעמים בא בפועל שמחטיאו במזיד, לא די בהתבוננות בבחינת הטוב הצפון שבו בכדי לעוררו ולגלותו... כי מאחר שיצרו גבר עליו כ"כ הרי זה מורה שהטוב שלו הוא בהסתר גדול ביותר, ולכן זקוק לעבודה באופן של "זכר", היינו דברים קשים כגידין, לבטש ולהכניע יצרו⁴⁸ (ליקוטי שיחות חלק לב עמודים 13-18).

גם מהחזקוני עולה הכלל לעיל, שככל שהחטא חמור - הקרבן צריך להיות יקר יותר כדי לכפר על החטא. ראייתו מקרבן עולה ויורד שבא על חטאים קלים ולכן הקלו לעני להביא תורים או בני יונה, ולדלי דלות להביא מנחה:

שבועת העדות והנכנס למקדש טמא והאוכל קדשים בטומאה ושבועת ביטוי - לפי שאינן נהנין מן החטא חס רחמנא עלייהו להביא קרבן עולה ויורד. פירוש, אם הוא עולה בעושר יביא כשבה או שעירה ואם הוא יורד בנכסים יביא שתי תורים או שני בני יונה או עשירית האיפה (ויקרא ה', כד).

בשאר העבירות של החטאת יש רק חסרון אחד: או שנהנה מן החטא כגון שאכל חלב או דם, או שפושט ידו בעיקר, היינו עבודה זרה, ולכן אין "הנחות" בקרבן וחייב להביא כבשה או שעירה⁴⁹.

" ומשמע שהאשם חמור מהחטאת וכדעת הרמב"ן. אלא שלפי זה צריך היה קרבן החטאת להופיע אחר הקרבן עולה ויורד שלדעת הרמב"ן (יתבאר בפרק יג, 2) קל מחטאת רגילה. ואולי צריך לומר שבעל המחזור החשיב את הקרבן עולה ויורד כסוג של חטאת ולכן הביא את החטאת תחילה.

48 רעיון דומה מביא האלשיך בתורת משה (ויקרא פרק ד') המחלק בין קרבן העולה הבא על הרהורים שמקורם בנפש המשכלת, ולכן בא מן הזכר, לבין קרבן חטאת שבא על השגגה בלא דעת - ומכיוון שרק הגוף השתתף בחטא, לפיכך החטאת מן הנקיבה.

49 דבריו של החזקוני מפורשים בגמרא שבועות ח. הלומדת ששעיר הפנימי של יום הכיפורים

ממשיך החזקוני את הקו הנ"ל בקרבן אשם החמור וכותב:

הנהנין מן הקדשים דאיכא תרתי, פשט ידו בשל הקב"ה ונהנה, חייב אשם בכסף שקלים. וכן המכחש בעמיתו בפקדון דאיכא תרתי, נהנה ונשבע לשקר חייב אשם בכסף שקלים.

לעיל פרק ו', ניסינו לאפיין את חטאי האשם כבן אדם לחברו (הרש"ר הירש) או כבן אדם למקום (רב"ע ספורנו). וראינו את דברי הרא"ה קוק שדיבר על שילוב מסוים של השניים. כאן בחזקוני שוב מצינו שילוב זה במפורש, ובעקבות שילוב זה הוא אומר שהאשם חמור מהחטאת, עם ההשלכות על שווי הקרבן.

בחלק הבא של המאמר בעז"ה נמשיך בדיוננו, תוך התמקדות בפרטים מסוימים בקרבנות הללו - חטאת כהן משיח מול חטאת הדיוט, אשם תלוי, קרבן עולה ויורד ועוד.

מגן מפני הייסורים דווקא בחלק מהחטאים שנאמר: "וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל" - מטומאותי - ולא כל טומאות, וזהו דווקא בחטא קל כחטא של קרבן עולה ויורד ולא בחטא עבודה זרה החמור. וממשיכה הגמרא לבאר שחומרתו של חטא עבודה זרה בא לידי ביטוי בכך שמביאים עליו שעירה ולא כשבה, ואילו קלותו של חטא טומאת מקדש וקודשיו גם היא באה לידי ביטוי בכך שמביאים עליו קרבן עולה ויורד ולא קרבן קבוע.

פרה אדומה בזמן הזה

הקדמת המערכת

דברים אלו נכתבו בעקבות פרסומים בעיתונות על נסיונות של חוגים מסוימים לגדל פרה אדומה, על ידי שימוש בהנדסה גנטית, כדי לטהר את ישראל באפרה, ועל ידי כך לאפשר את בניית בית המקדש.

המערכת מודה לאשת הרב זצ"ל, הרבנית צפיה גורן תחי', על מסירת הדברים לפרסום.

א. הקלל וטהרת הכהן השורף

מבחינת ההלכה, אין כל אפשרות לשרוף פרה אדומה מבלי למצוא תחילה את הקלל. הקלל הוא כלי האבן שבו גנזו את אפר הפרה של משה רבינו, או של עזרא הסופר וחביריו, ששרפו פרה אדומה מספר פעמים בתקופת הבית השני, לדעת חכמים - שמונה פרות אדומות.

וכך שנינו במסכת פרה:

הראשונה עשה משה והשניה עשה עזרא. וחמש מעזרא ואילך. דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים שבעה מעזרא ואילך. ומי עשאן? שמעון הצדיק ויוחנן כהן גדול עשו שתים שתים, אליהו עיני בן הקוף וחנמאל המצרי וישמעאל בן פיאבי עשו אחת אחת.... (פרה פ"ג מ"ה).

את הפרה העשירית יעשה, לפי הרמב"ם, מלך המשיח, מהרה ייגלה אמן כן יהי רצון, כמו שכתב בהלכות פרה אדומה פרק ג' הלכה ד'. די בדברים אלו של הרמב"ם כדי להוכיח את ההבל שיש במעשים אלו של הכנות לשריפת פרה אדומה בזמן הזה.

אני מניח שהמתעסקים בזה אינם מאמינים שהמשיח כבר בא, ואין הוא נמצא בין הפעילים לשריפת הפרה העשירית. אם כן, הרי הרמב"ם קובע במפורש שאת הפרה

* המערכת מודה למשפחת הרב זצ"ל על מסירת המאמר לפרסום.

העשירית יעשה המלך המשיח. ואיך יעלה על הדעת שניתן לשרוף פרה אדומה בזמן הזה, ללא המלך המשיח?

האבסורד הגדול שיש בפעילות זו של שריפת פרה אדומה בזמננו הוא, שגם בלי דברי הרמב"ם הנ"ל, לפי ההלכה הצרופה והברורה, ולדעת כל השיטות, אין כל אפשרות לשרוף פרה אדומה כשבית המקדש אינו קיים ומבלי למצוא קלל של אפר חטאת מאחת הפרות האדומות שנשרפו במדבר על ידי אלעזר הכהן, או מאלו שנשרפו בבית השני. שהרי שנינו במסכת פרה:

שבעת ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה, צפונה מזרחה, ובית אבן היתה נקראת, ומזין עליו כל שבעת הימים מכל חטאות שהיו שם (פרה פ"ג מ"א).

כך גם פסק הרמב"ם:

שבעת ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין כהן השורף אותה מביתו, כשם שמפרישין כהן גדול לעבודת יום הכיפורים, ודבר זה קבלה ממשה רבינו... הלשכה שהיה יושב בה כל שבעה, צפונית מזרחית היתה, כדי להזכירו שהיא [=הפרה האדומה] כחטאת הנשחטת בצפון אף על פי שהיא נשחטת בחוץ. כל יום ויום משבעת ימי ההפרשה מזין עליו מי חטאת, שמא נטמא למת והוא לא ידע, חוץ מיום רביעי להפרשה שאין צריך הזאה... בכל יום ויום מימי ההפרשה שמזין עליו בהם, **מזין מאפר פרה מן הפרות שנשרפו כבר**, ואם לא היה שם אלא אפר פרה אחת בלבד - מזין ממנו עליו כל הששה (הלכות פרה אדומה, פ"ב ה"ב-ו).

כל זה הוא משום שהתנאי הראשון במעלה ביחס לשריפת פרה אדומה הוא, שהכהן השורף את הפרה יהיה טהור מכל טומאה, ובעיקר מטומאת מת, כמו שכתוב: "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור" (במדבר י"ט, ט).

דרישה זו של 'איש טהור', חלה בראש ובראשונה על הכהן השורף את הפרה. וכל כך החמירו בטהרתו, שהאדם המזה עליו את מי החטאת בשבעת ימי ההפרשה, חייב להיות אדם שלא נטמא במת מעולם:

...ואם תאמר - יזה עליו איש שנטמא והוזה עליו. שמא זה שהזה עליו לא היה טהור מטומאת מת. וכן הכלים שממלאין בהן ומקדשין להזאה על הכהן השורף - כולם כלי אבנים היו, שאין מקבלין טומאה... (שם הלכה ז').

כדי למצוא איש שלא נטמא במת מעולם, המיועד להיות המזה מי חטאת על הכהן השורף את הפרה במשך כל שבעת ימי הפרשתו, בנו חצרות מיוחדות בירושלים, בנויות על גבי הסלע ותחתיהן חלל מפני קבר התהום:

...ומביאין היו נשים מעוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהם. וכשירצו להזות על הכהן השורף, מביאין שוורים מפני שכרסיהן נפוחות, ומניחים על גביהן דלתות ויושבין התינוקות על גבי הדלתות כדי שיהיה האוהל מבדיל בינם לבין הארץ מפני קבר התהום. וכוסות של אבן בידם והולכין לשילוח... ועולין ויושבין על גבי הדלתות והולכין עד שמגיעין להר הבית... ומהלכין עד פתח העזרה. ובפתח העזרה היה קלל של אפר. נוטלין האפר, ונותנין במים שבכוסות, ומזין על הכהן השורף... (שם).¹

בתוספתא בפרה שנינו:

באו לשער היוצא מעזרת נשים לחיל, וקלילות של אבן היו קבועין בכותל מעלות של עזרת נשים וכסייהן של אבן נראין לחול. ובתוכן אפר מכל פרה ופרה שהיו שורפין, שנאמר: 'והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא' (במדבר י"ט, ט). (תוספתא פרה, פ"ג ה"ד)

לדעת ר' יהודה בתוספתא, מעשים אלו נעשו כשעלו מן הגולה. ר' שמעון אומר שאפרן ירד עמהן לבבל, ועלה. משתמע מזה שגם בשריפת הפרה השנייה על ידי עזרא הכהן בעלייתו מבבל, היו זקוקים לאפר הפרה של משה רבינו כדי לטהר את הכהן השורף את הפרה וכל המסייעין בידו.

לאור דברים ברורים אלו, איך יכולים להעלות על הדעת אפשרות של שריפת פרה אדומה בזמן הזה, לפני בואו של מלך המשיח. מבלי שיתגלו לנו היכן גנוזים הקלילות של אבן מאפר תשעת הפרות שנשרפו במשכן ובבית השני, כדי לטהר בהם את הכהן המיועד לשרוף את הפרה?

יוצא, שהתנאי הראשון לשריפת פרה אדומה הוא שיימצא בידינו קלל של אפר פרה שנשרפה בעבר, כדי לטהר את הכהן השורף את הפרה. במשך שנים אחדות היו שתי קבוצות ארכיאולוגיות נוצריות שעסקו בחיפוש אחרי קלל של אפר הפרה אדומה מסביב למערת קומרון, משום שנמצא כתוב במגילות הגנוזות, שהכתות שחיו באזור גנזו שם קלל של אפר פרה אדומה.

1 עיין גם במסכת פרה פ"ג מ"א-מ"ב.

אם היו מוצאים את הקלל של אפר הפרה מימי הבית השני, אפשר היה לפתור כמה בעיות חמורות בנושא זה. אבל גם אז היו מתעוררים מכשולים הלכתיים אחרים, בדרך לשריפת הפרה האדומה העשירית, בזמן הזה.

אפשר עוד ללמוד, עד כמה הייתה בעיה זו של טהרת הכהן השורף את הפרה חמורה בעיני חכמי ישראל, ממה שכתב הרמב"ם בהלכות הבאות:

אין שורפין את הפרה אלא חוץ להר הבית, שנאמר: 'והוציא אותה אל מחוץ למחנה', ובהר המשחה היו שורפים אותה. וכבש היו עושין מהר הבית להר המשחה ותחתיו בנוי כיפין כיפין... כדי שתהיה תחת הכל חלול מפני קבר תהום... והפרה והשורף וכל המסעדין בשריפתה, יוצאין מהר הבית להר המשחה על גבי כבש זה (הלכות פרה אדומה פ"ג ה"א).

למדים אנו מזה את חומרת החששות לטומאת מת, ביחס לכהן השורף את הפרה. שהרי השקיעו הון תועפות ועבודת פרך לבניית הגשר מהר הבית להר המשחה, והכל נבנה בצורה של כיפין על גבי כיפין, כדי למנוע כל חשש של טומאת אוהל המת מהכהן השורף את הפרה. אילו היה טמא מת בשעת שריפתה - הייתה הפרה נפסלת מלטהר.

ב. בניין המקדש

בעיה מהותית נוספת קשורה לשריפת פרה אדומה. קשה להניח שמבחינת ההלכה אפשר לשרוף פרה אדומה ללא בית מקדש הבנוי על תילו. זאת, גם לפי שיטת הרמב"ם בפרק ו' מהלכות בית הבחירה, הסובר שקדושת בית המקדש לא נתבטלה בחורבנו, ורואים אותו כאילו הוא קיים.

תנאי בל יעבור להכנת פרה אדומה היא הזאה נוכח פני אוהל מועד, ככתוב: "ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו, והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים" (במדבר י"ט, ד). ושנינו במשנה מסכת פרה:

...שוחט בימינו ומקבל הדם בשמאלו, ומזה באצבעו הימנית מן הדם שבכפו השמאלית שבע פעמים כנגד בית קדשי הקדשים (פ"ג מ"ט, וכן ברמב"ם שם פ"ג ב').

בהמשך אומר הרמב"ם (שם פ"ד ה"ה) שאם היזה ולא כיוון כנגד ההיכל - פסולה. בנוסף לכך, אם שחטה שלא כנגד ההיכל - פסולה, שנאמר: "ושחט אותה לפניו".

משינוי הלשון של הרמב"ם, שבתחילה כתב: "ומזה באצבעו הימנית מן הדם שבכפו השמאלית שבע פעמים כנגד בית קדשי הקדשים", ואחרי כן כתב: "הזה ולא כיון כנגד ההיכל פסולה", משמע שבדיעבד מספיק להזות כנגד ההיכל ולא צריך כנגד בית קודשי הקודשים. אולם, בין שצריך לכוון את הזאת דם הפרה האדומה נוכח פתח ההיכל, ובין שצריך לכוון נוכח פתח קודש הקודשים, אין לנו כיום כל אפשרות לקבוע בדיוקנות, לא את 'כנגד פתחו של היכל', ולא את המיקום והכיוון של 'כנגד פתחו של קדשי הקדשים'.

בנוסף לכך, קיים ספק גדול ביחס למיקום בית המקדש בתוך הר הבית, ובגין ספק זה אנו אוסרים להיכנס להר הבית.² על אחת כמה וכמה שאין אפשרות לאתר בדיוק את פתחו של ההיכל ושל קודש הקודשים, משום שכל עוד אין בידינו הידיעות המדויקות בדבר מיקומה של חומת העזרה וחומת ההיכל, אין לנו כל יכולת לאתר בדיוקנות את עשר האמות של רוחב פתח ההיכל או של קודש הקודשים.

בנוסף לכל המכשולים המנויים לעיל בדרכה של פרה אדומה בזמננו, נערמות בעיות הלכתיות אחרות בנושא זה, שקשה יהיה לפותרן ללא בואו של המלך המשיח. יוצא, אם כן, שצדק הרמב"ם במה שכתב (שם פ"ג ה"ד) כי את הפרה האדומה העשירית יעשה המלך המשיח, מהרה ייגלה, אמן כן יהי רצון.

² על אף שמותר לטמא מת להיכנס להר הבית, ואפילו למת עצמו, כמו שפוסק הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש, חוששין בחלקו הגדול של הר הבית שמא זהו מקום העזרה, ההיכל וקודשי הקודשים.

דרישת ציון

מאת הרב צבי הירש קלישר, מוסד הרב קוק תשס"ב. ערך: יהודה עציון.

* * *

לכאורה, שייך הכרך שלפנינו לזן מוכר. זכה דורנו לספרי מקור רבים היוצאים לאור במהדורות משוכללות. ההדפסות החדשות מטיבות עם הלומד, מקילות על מאמץ עיניו, מתקנות את הנוסח, מדקדקות במקורות מהם שאב המחבר את דעותיו, ומעירות על מקבילות וניגודים המצויים בספרים אחרים. עם זאת, נדמה שהערך המוסף שבמהדורה 'מחודשת' זו של ספרו הקלסי של הרב צבי קלישר (הרצ"ק), עולה על המקובל. העורך, יהודה עציון, הבין אל נכון שכדי שספר יוצא-דופן זה יתפוס את מקומו הראוי בתודעת הקורא, עליו לנסות גם להחיות את התקופה, את המשמעות, ואת האישים העומדים ברקע החיבור. התוצאה היא ספר עשיר ויפה, המספק חוויה רבגונית.

מרגע כתיבתו, התייחד 'דרישת ציון' ברבגוניותו. מחברו היה גאון הלכתי במובן המקובל, תלמיד של אחד מענקי האחרונים, רבי עקיבא איגר. אבל העיון ההלכתי הוא רק אחד מעמודיו של הספר, הנשען על שני עמודים נוספים - האידיאולוגי-השקפתי, והציבורי-מעשי.

ניתן, למשל, לחקור במקורות הלכתיים באשר לתוקף חיוב מצוות יישוב ארץ ישראל בזמן הזה, והמחבר אכן מקיים משא ומתן כזה. אלא שכאן בולט הצד הרעיוני שבדבר. השאלה המונחת על כף המאזניים אינה איפה על יהודי לקבוע את מושבו; הבין הרצ"ק שאם קיימת מצווה כזאת בזמננו, חייבת השקפת עולמה של היהדות להתאים את עצמה אליה. שכן, פירושה של מצווה זו היא שחובה על עם ישראל לגאול את עצמו.

על כן, משולב כאן דיון באופי הגאולה, כאשר דעתו של הרב קלישר נחרצת - היא תבוא באופן טבעי, ובהדרגה. אופיינית היא גישתו הרב-שכבתית לגאולה, כמו למקורות העוסקים בה. מקראות ומאמרי חז"ל מושכים בכיוונים שונים בציר דמותם של ימות המשיח. האם מדובר בתהליך שמיימי, שעליו מנצחים אליהו הנביא ומשיח בן דוד המתגלים פתאום, כשהם תוקעים בשופר ומבשרים, כובשים וכופים? או שמא הכוונה לתקופת צמיחה ובנייה, לתהליך ממושך של עם, שמתעוררים בו כוחות התחדשות ותחייה?

אפשר לטעון לחילוקי דעות בין הגדולים בנושאים אלה. יש שיצטטו את הדעה השגורה, שאופי הגאולה תלוי ב'אם זכו אחישנה, ואם לא זכו - בעתה'. אך הרצ"ק גורס שמדובר בשני שלבים. הגאולה חייבת, על פי פשטי הנבואות, להתחיל בבנייה טבעית של ארץ ישראל כ'ארץ

מעלין בקודש ז - אב התשס"ג

נושבת'. הרי מלחמת גוג ומגוג, שהיא אחד השלבים לפני הגאולה הסופית, מתרחשת בארץ ישראל, והיא מוצאת שם את עם ישראל, שבהכרח הגיעו לשם עוד לפני כן. רק לאחר הנחת תשתית לאומית בארץ, מופיע משיח בן דוד על מנת לחולל את הגאולה הניסית.

בזירה הציבורית, מילא החיבור שלפנינו תפקיד במסעו של הרצ"ק לגייס תמיכה רחבה במאמצים לחידוש היישוב היהודי בארץ. בפן זה של היצירה מגיעה המהדורה שלפנינו להישג לא רגיל. בעזרת הוספות ונספחים, הלביש יהודה עציון עור וגידים על התקופה, וגם רוח חיים נתן בה. כאן נמצא מסמכים וקטעי עיתונות המתעדים את התפתחות רעיונותיו ופעולותיו של הרצ"ק, כולל פנייתו לאנשיל רוטשילד שבה שטח לראשונה את עיקרי משנתו הצייונית (המכתב מופיע בספר גם בפקסימילה), וכן מידע וחומר חזותי רב אודות אישי התקופה שהיו קשורים לעניין.

בחינותיו של 'דרישת ציון' מגוונת הן, אך סקירתו כאן ב'מעלין בקודש' היא, כמובן, בזכות עיסוקו בהלכות המקדש.

בתפישת הרצ"ק מהווה המקדש יסוד מרכזי בתהליך הגאולה כמעט מראשיתו, וזאת שלא כהרגלנו לראות את החזרת העבודה כשלב יומרני ונועז, קשה ורחוק. נאמן לדרכו ההדרגתית, סבר הרצ"ק שעיקרון 'השלבים' פועל גם ביחס לעבודת הקודש. הקרבת קרבנות אמורה להיות תופעה מוקדמת בהתעוררות התחייה. העבודה תחודש לראשונה על ידי בניית מזבח, גם ללא בית מקדש, תוך ניצול ההלכה ש'קידשה לעתיד לבא' ו'מקריבין אף על פי שאין בית'. עבודה זו מיועדת לכפר על בני ישראל, ובכך לאפשר את חידוש הנבואה ולעורר רחמי שמיים להמשך התהליך. גם מבחינת מהות הגאולה, ממלא בית המקדש תפקיד מרכזי על פי דברי הנביאים, שחזו בעיני רוחם את עמי תבל עולים למקדש בירושלים על מנת ללמוד את דרכי ה'. הציפיה לכינון העבודה, מהווה מניע בסיסי לכל פעילות התחייה ויישוב הארץ.

על כן, נתח גדול מן הספר מוקדש לדרישת הלכות המקדש ויכולתנו להקריב קרבנות בזמננו. כאן נמצא משא ומתן בשני סוגי שאלות. הסוג הראשון - ובו כלולות רוב השאלות - מתייחס להלכות שהתקיימו ונשמרו באופן שוטף בתקופת הבית, והפכו לבעיות הלכתיות אשר מציאות החורבן והגלות מקשה על פתרונן. בין השאלות העיקריות - האם ניתן להקריב קרבנות בלי בית בנוי, כיצד להתגבר על חסרון תכלת לבגדי כהונה, האם ניתן לסמוך על ייחוס הכהנים בזמננו, ושאלת הקרבת קרבנות ציבור ללא כספי מחצית השקל.

הסוג השני של השאלות, מיוצג על ידי הפולמוס העיקרי שבספר, הלא הוא ההתדיינות שהתנהלה בין הרצ"ק (יחד עם עמיתו, הרב אליהו גוטמכר) לבין הרב יעקב אטלינגר, רבה של אלטונא בגרמניה ובעל שו"ת בניין ציון. נעמוד על מחלוקת זו כאן בכללות. הרי"א הסתייג מהתוכנית לחידוש העבודה עקב שיקולים עקרוניים, שכלל לא עמדו על הפרק בזמן שהיה המקדש על מכוננו. טיעון אחד שלו היה שעל מנת לחדש את העבודה, יש צורך בהיתר מפי נביא. את הדבר הזה למד הוא מהספרי:

כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם, דרוש על פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? תלמוד לומר - 'לשכנו תדרשו ובאת שמה', דרוש ומצוא, ואחר כך יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד, שנאמר - 'זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב'. מנין שלא עשה אלא על פי נביא? שנאמר - 'ויבוא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח בגורן ארונה היבוס' (ספרי דברים סב).

אמנם מצדד המדרש ביוזמה אנושית מסוימת הנקראת 'דרישה', אך העבודה בפועל מותנית בהוראה נבואית. בהמשך ניטש הוויכוח בין הרבנים הנזכרים על פרשנותה הנכונה של הברייתא. ואולם, טענה אחרת הושמעה לראשונה על ידי הרב אטלינגר, ובהמשך על ידי גדולים אחרים, טענה שזכתה למשוך תשומת לב יתרה. הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז) הוכיח את שיטתו שלעניין המקדש - 'קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא', באמצעות דרשה על הפסוק 'השמותי את מקדשיכם' (ויקרא כ"ו, לא) - 'אף על פי ששמומין - בקדושתן הן עומדים'. מקור הדרשה הוא במשנה במסכת מגילה (כח). לעניין קדושת בית כנסת. הרי"א חיפש את היסוד הדרשני לחידוש זה; לא נראה שסדר המילים - 'השמותי' לפני 'מקדשיכם' - מצדיק אותו. לכן עלינו לפנות לסיום המקרא: 'ולא אריח בריח ניחוחכם'. והרי קשה, מאחר שהמקדש שמש, ואין קרבן, ריח מניין? אמור מעתה שמותר להקריב גם לאחר החורבן, משום שהקדושה לא נעלמה. מתובנה פרשנית זו המשיך הרי"א והסיק, שלא ייתכן להקריב קרבן בזמננו. שכן מאחר שידוע לנו שלא יתקבל 'ריח הניחוח' על ידי רבונו של עולם, אין אפשרות לקיים את דין המשנה (זבחים פ"ד מ"ו), שיש לשחוט את הקרבן 'לשם ריח ולשם ניחוח'. היו מגדולי ישראל שאימצו את הטיעון הזה בגירסה פשוטה יותר, ללא הזדקקות לדרישה ההלכתית של המשנה. כלומר, הואיל ואמר לנו הקב"ה מראש שהקרבן לא יירצה, עלינו להבין ממילא שאין רצונו שנקריב.¹ שתי השגותיו של הרי"א מבטאות התפתחות חדשה בעולם ההלכה - ההשקפה ההיסטורית פולשת אל תוך השקלא-וטריא, ומהווה גורם שיש להתחשב בו. שהרי נטען על ידו שמאז הופסקו הקרבנות על כורחם, אין חוזרים בפשטות להלכה הקבועה, הדרשת הקמת מזבח ועבודה. אדרבה, מאחר והדבר אינו לרצון, עלינו לחכות לאות ולהיתר. ואכן, ניתן לדחות את עמדתו של הרי"א על רקע זה גופא. ברוח זו השיב הרצ"ק לר"י אטלינגר (עמוד 263):

1 ראה במאמרו של ר' יונה עמנואל ז"ל ב'המעין', ניסן תשל"ב, שליפט דבריהם של מחברים רבים הדנים בנקודה זו.

אטו ישפוך סוללה נגד חומה גבוהה ונישאה וקדושה, ויתן דין חדש בתורתנו, אשר גם נביא אין רשאי לחדש מעתה, לעקור שום דבר מתר"ג מצוות, לאמור ששינוי הזמן ישנה שום מצווה בתורה...²

ומאידך, מי שמסכים לגישה היסודית, ומוכן לערב שיקולים כאלה במשא ומתן של הלכה, עדיין יוכל לחלוק על הר"א בנימוק אחר, דהיינו - שאכן ניתנה האות. תמורות ההיסטוריה מצביעות על כך שפג תוקף התוכחה בעם ישראל, ומעתה רצון ההשגחה הוא שנחדש ימינו. למסקנה מעין זו הגיע הרב גוטמכר (עמוד 190) כתוצאה מן האמנציפציה, שבעיניו הצטיירה כפלא של ההשגחה העליונה, וגם כהעברת מסר מגבוה. בעקבותיו הלכו גם אחרים מגדולי התקופה.³

הדין ההלכתי בענייני המקדש שנפתח ב'דרישת ציון', הלך והתרחב לאחר מכן. בעבר סקרנו יצירה חשובה אחרת שצמחה על רקע 'דרישת ציון' - 'מקדש מלך' של הרב צבי פסח פרנק ז"ל (ראה 'מעלין בקודש' גיליון ה). דווקא הרב אטלינגר, שהיה בר-פלוגתתו של הרצ"ק, הבלית את החשיבות שאותה ייחס לדין הזה. איגרתו לרצ"ק פורסמה על ידו כמה שנים לאחר כתיבתה, בראש ספר תשובותיו (שו"ת בניין ציון, סימן א). לאחר מכן מופיעים שם עוד שלושה סימנים, העוסקים גם הם בענייני המקדש.⁴

יישר כוחו של המהדיר שחידש את פניו של 'דרישת ציון' במאמץ גדול, בדייקנות ובהעמקה, ובהתלהבות מורגשת. בכך הצליח להגביר את נגישותו של הספר ואת כוחו המרתק.

בקיצור

- 2 ומעין זה כתב הרב מאיר דן פלוצקי ב'כלי חמדה', פרשת כי תבא - "דאע"ג דהקב"ה אמר כן שלא יריח, אבל אנחנו מקריבין לשם ריח ולשם ניחוח והשי"ת הטוב בעיניו יעשה". הדברים הובאו ב'המעין' (ראה הערה קודמת).
- 3 ראה בדברי הרב חיים דוד חזן שהובאו בספר הנוכחי (עמוד 203). השווה גם לדברי הנצי"ב מוולוז'ין - "והנה כעת חיה - קול דודנו הקב"ה עלינו על ידי שאנו רואים כמה סיבות היוצאות מהמסבב ית', כי כך רצונו... שתתישב הארץ לאט לאט על ידי נדחי ישראל... אות הוא כי כך עלה ברצון ה' לעשות ישוב א"י בארצנו הקדושה" (מובא בתוך: הצינונות הדתית קורות ומקורות, מאת צ. שינובר ו-י'. גולדברג תשנ"ז, עמוד 68).
- 4 כתופעה ספרותית אפשר היה לומר שמיקום הסימנים האלה בראש הספר קשור לסדר עניינים השגור, העוקב אחר סימני השולחן ערוך. לפי זה ייתכן לשייך את נושא הקרבנות לתחילת אורח חיים (עיין שם סי' מח). מעין זה מצאנו בשו"ת אבני נזר (סימן כ והלאה). עם זאת, מחמת נדירות התופעה בספרי שו"ת הלכתיים, נראה שיש לזקוף אותה במקרה זה, לפחות חלקית, למודעות ולהתעניינות שעורר הרצ"ק.

קדשי יהושע, מאת הרב אליהו יהושע געלדצעהלר, ירושלים תשנ"ט.

המחבר הוא ראש ישיבת אור ישראל במדינת ניו יורק. ספרו, בחמישה כרכים גדולים, הוא רב היקף. ארבעת הכרכים הראשונים מחולקים לחמש עשרה מערכות, כל אחת בת עשרות סימנים. כמה מהמערכות הן - שינוי קודש ושינוי בעלים, עבודת פסולין, זריקה שלא במקומו, שיר על הקרבן, ניסוך המים.

תוכן המערכות גולש לעניינים רבים ויסודיים. שמות הסימנים הבודדים מעידים של דיונים העומדים בזכות עצמם. למשל, בתוך מערכת 'מקום השחיטה' נמצא סימנים העוסקים בקדושת כלי שרת, קידוש מנחה, וקידוש המזבח הפנימי. הכרך האחרון הוא מעין כרך 'שונוות', אך רובו ככולו עוסק בענייני קדשים. בסוף הספר מפתחות מפורטים.

בחסד יבנה, מאת דוד הלל וינר, מעלות תשס"א.

עיונים בשבעה מכלי המקדש - הארון, השולחן, המנורה ועוד. כל עיון מהווה הסבר רעיוני, המעלה מסרים מחשבתיים מכל אחד מהכלים. העיונים צומחים מתוך התבוננות מפורטת במבנה הכלי, בתפקידו, בהלכותיו ובמאמרי חז"ל הקשורים אליו.⁵

ביאור הרלב"ג לתורה - ויקרא חלק א, בעריכת ברוך ברנר וכרמיאל כהן, מעלה אדומים התשס"ג.

חמישה חומשי תורה עם ביאור רבנו לוי בן גרשום (הרלב"ג). ויקרא כרך א (ויקרא - שמיני). מהדורה מדויקת על פי כתבי יד, עם שינויי נוסחאות, ציוני מקורות וביאורים. בעריכת ברוך ברנר וכרמיאל כהן.

לספר צורף מבוא קצר (שישה עמודים), ובין השאר מציינים בו המהדירים את הפירוט הרב של החומר ההלכתי גם בענייני קודשים וטהרות, ואת קיומם של שני קטעים עצמאיים ארוכים, האחד בעניין הקרבנות, בסוף פרשת צו, והשני בעניין הטומאות וטהרות בכללן, בסוף פרשת שמיני; בקטעים אלה דן הרלב"ג במשמעויות הרעיוניות הגלומות לדעתו בפרטי דינים אלה.⁶

5 וראה מאמרו של המחבר לגבי הכיור, בגיליון זה.

6 וראה בנושא זה, במאמרו של הרב כרמיאל כהן המתפרסם בגיליון זה.

משנת תורה, פירוש הלכתי על פרשיות התורה עפ"י שיטת הרמב"ם ומקורותיו, ויקרא-צו, מאת רפאל מנחם שלמה זלמן שלנגר, ירושלים תשס"ג.

הספר מסדר את ההלכות מהתורה שבעל פה על-פי פסקי הרמב"ם, בצמידות לפסוקי התורה, ובכך יוצר פירוש הלכתי רצוף. 'סדר ויקרא', למשל, מחולק ל-'פרשות', כגון 'פרשת עולה', 'פרשת שלמים' וכן הלאה.

כל פרשה כזו מוצגת קודם כל עם פירוש מקוצר, המסכם את כוונתה מבחינה הלכתית-מעשית. לאחר מכן מופיע עיקרו של הספר, שהוא לקט של הלכות הרמב"ם השייכות לכל פסוק לפי הסדר, כאשר מתחתיו מפורשים הדברים על-פי מקורותיהם עם השוואות לשיטות ראשונים אחרות.

הדברים נערכו בהירות ובלשון שוטפת וקצרה, ועל כן מתאים הספר ללימוד "פרשת שבוע" מזווית הלכתית. הכרך שלפנינו, כנראה הראשון בסידרה המתוכננת, עוסק בפרשיות ויקרא-צו, בהן כלולים עיקרי תורת הקרבנות.

ספר חנוכת הבית, בעניני המקדש וקדשיו הנוהגים בפני הבית, מאת הרב אברהם חנך קוטינר, הוצאה שנייה, בני-ברק, תשס"ג.

הספר מכיל חידושי תורה על עניינים רבים הקשורים למקדש וקדשיו. גיוון הנושאים בשלושים וששת הסימנים של הספר, הוא רב. הוצאה הראשונה (בשנת תשל"ד) זכתה להסכמות נלהבות של כמה ראשי ישיבות מפורסמים, כגון הרב אליעזר מנחם שך ז"ל, והרב יוסף דב סאלאווייצ'יק ז"ל (מירושלים).

שיעורי עיון התלמוד, קדשים חלק א', שיעורים שנאמרו על ידי רבא אבא ברמן שליט"א.

המחבר הוא ראש ישיבת עיון התלמוד. השיעורים, שישים וארבעה במספר, נכתבו על-ידי תלמידי הישיבה, ועברו את ביקורת אומרים. השיעורים הם על דרך העיון הקלאסי, והם מתרכזים בעניינים מן הפרק הראשון של מסכת זבחים, לפי סדר הדפים.

איזהו מקומן של זבחים?

תגובה למאמרו של הרב יובל שרלו¹

א. הקדמה

הרב שרלו, במאמרו, מעמיד את יסוד דבריו על ההסבר שהקרבנות הם "דרך הבעה עמוקה, המבקשת לנתב נפש המתפוצצת מרגשות קרבת א-לוהים - לעבודת המקדש". ועוד: "מי שמתפוצץ ברגשות אמונה וקרבת א-לוהים - מחפש את הדרך להביא אותם לידי ביטוי בכל הוויית גופו". הרב שרלו ממשיך את הדבר ליחסים בין-אנושיים, "כאדם האוהב את אהובתו ומבקש לאן להוליך את המיית אהבתו וכיצד לממש אותה בפועל ממש".

משום כך "אנו זקוקים לקרבנות. אנו זקוקים להם כי אנו חפצים לחוש שאנו נותנים דבר מה לריבונו של עולם. אנו זקוקים להם, כיוון שהם משמשים לנו ראי למה שהיה אמור להיעשות לנו - במקום שאנו עצמנו נעלה על המזבח ונישחט לפני ריבונו של עולם - אם ככפרה על מעשינו אם כהידבקות בריבונו של עולם - הדבר נעשה על בעל חיים, ואנו צופים בכך ומתלכדים עם המעשה". במאמר זה נבחן את הגישה המוצעת במאמרו של הרב שרלו; נעלה את הבעיות והקשיים שמעוררת גישה זו בהבנת הקרבנות; ננסה לעמוד על שורש הבעייתיות שביסודה; ונציג במקומה גישה אחרת, שתאיר את הקרבנות באור אחר.

ב. הקושיות על גישת הרב שרלו

גישתו של הרב שרלו, כפי שהוצגה לעיל, מציפה על פני השטח מספר רב של שאלות ותמיהות, המפורטות להלן:

(א) גישה זו מבארת, שהקרבנות באים לענות על הצורך האנושי הבסיסי לבטא את רגשות הכיסופים העזים שיש באדם לא-לוהים. מתוך שהאדם מתמלא כולו ברגשות קרבת א-לוהים, הוא

1 כלל אורך המאמר נתייחס לגישה שהעלה הרב שרלו במאמרו הנידון. אולם חשוב להקדים ולומר, שאין תגובתנו מתייחסת באופן אישי למאמרו של הרב שרלו, אלא לגישה הכללית המועלית בו, שהיא גישה נפוצה ורחבת-הקף.

מבקש לעצמו דרך להוציא אותם החוצה, לבטא אותם בפועל, לממש אותם במעשה. כאן עומדת לרשותו מצוות הקרבנות, כדרך לביטוי רגשות חזקים אלו.² אלא שיש לשאול: האם זו באמת הדרך המתאימה ביותר לאדם לבטא את כל אותם הרגשות? לו היה הקב"ה מותר לאדם הכוסף לבטא בדרך משלו את כיסופיו - האם גם הוא היה בוחר בדרך זו?

ניתן, אמנם, להוכיח שלפחות בראייה היסטורית התשובה היא חיובית; העובדה היא, שתרבות הקרבנות הייתה מצויה לא רק בעם ישראל - שנצטווה עליה מפי הגבורה - אלא גם בעמים אחרים, שמעצמם אימצו את האופן הזה לבטא את רגשותיהם לקרבת א-לוהים (או מה שהם כינו "אלוהים"). כך מבאר אף הרב שרלו בעצמו, כשהוא מסביר מדוע בבית ראשון הייתה העבודה הזרה כל כך נפוצה.

אולם מעבר לכך שיש לדון ולהתלבט בנכונותה של ראייה היסטורית זו,³ ראייה זו איננה נכונה, אף אין בה תשובה לנפשו של האדם המודרני, שהתרחק מאוד מאותן תרבויות פרימיטיביות, וכעת הוא מבקש דרך נאותה יותר ומתאימה לו ולאישיותו לבטא את רגשות הכיסופים שבתוכו.⁴

ב) עומקה של השאלה הקודמת הוא, שלא ניתן לכבול את הרגש לצורת ביטוי לא-רגשית, ובייחוד כאשר מדובר ברגשות הפנימיים ביותר ובכיסופים העזים ביותר של האדם לקרבת א-לוהים.

ישנן דרכים רגשיות רבות לבטא רגשות, שממהותן הן הרבה יותר קשורות אל האדם ופורצות החוצה מאליהן. בדרכים אלו ניכר באופן ברור אופן הביטוי של התחושות הפנימיות. לדוגמה - תחושות הקירבה שחש האדם כלפי בוראו מוצאות את דרך ביטויים בתפילה ובתחנונים; רגשות חרטה על שעבר האדם על מצוות ה' - מתממשים במצוות התשובה והוידוי;

2 הרב שרלו מסתמך על העובדה שיצר העבודה הזרה יצא מבית קודשי הקודשים. הרעיון המרכזי בעובדה זו הוא שיצר העבודה הזרה ויצר עבודת א-לוהים כרוכים זה בזה. הרב שרלו מסיק מכאן שגם תחושת קרבת א-לוהים והצורך להקריב כרוכים זה בזה. אך אין קשר זה מוכרח. לכאורה, כוונת חז"ל במאמרם היא להראות שהרצון לעבוד את ה' - הן על פי מצוותיו והן, להבדיל, על ידי עבודה זרה - נובעים משורש אחד הטמון בשאיפותיו הפנימיות של האדם. לא נכון לטעון שדווקא צורת הביטוי הזו - של מצוות הקרבנות - היא היחידה והמתאימה ביותר לצרכיו של האדם. ודייק - גור-הארי יוצא מבית קודשי הקודשים, ולא מהחצר החיצונה, שבה נערכה עבודת הקרבנות.

3 וראה לקמן הערה 5.

4 מאותה סיבה בדיוק תקפו רבים את צורת הבנתם של טעמי המצוות לפי הרמב"ם, שייחס חלק גדול מהם למלחמה היסטורית באמונת כת הצאבה. האם רק ערך היסטורי-ארכאי יש למצוות, והן אינן רלבנטיות יותר לשאר הדורות והתקופות?!

רגשות הודייה והכרת טובה לה' מתבטאים בשירה ובהלל וכו' - אופני ביטוי כאלו מספקים את צרכיו של האדם, כיוון שהם מותאמים רגשית לאישיותו ולפנימיותו.

כך גם צורות הביטוי של האהבה האנושית, שהרב שרלו מרבה להשוותן לכיסופים לקרבת א-לוהים, מותאמות רגשית, ואפילו ביולוגית, לרגשות האדם האוהב. אולי צודק הרב שרלו בטענתו, שמי שלא התנסה בחוויית האהבה עשוי לתמוה על טיבם של ביטויי האהבה האנושית; אך לעומת זאת, ניכר בעליל שמי שכן התנסה ברגשות אלו - אין כל צורך לבאר לו את אותן דרכי ההבעה של האהבה, והוא נמשך אליהן מעצמו.

האם נכון הדבר גם לגבי מצוות הקרבנות? האם גם כיום, ואפילו לעתיד לבוא, כאשר נתמלא ברגשות קרבת א-לוהים, נימשך מעצמנו דווקא לאופן הביטוי הזה של אותם הרגשות? דומה שעצם הצורך לעסוק בשאלה זו - למשל, מעל גבי דפיו של עלון זה - פורך את ההשוואה.

ג) גם הרב שרלו עצמו חש בבעייתיות זו, ועל כן הוא מנסה לתת טעם והסבר מדוע נמשך האדם דווקא לצורות ביטוי מעין אלו, וכפי שצוטט בראש דברינו, הקרבנות מהווים עבורנו "ראי למה שהיה אמור להיעשות לנו - במקום שאנו עצמנו נעלה על המזבח ונישחט לפני ריבונו של עולם - אם ככפרה על מעשינו, אם כהידבקות בריבונו של עולם - הדבר נעשה על בעל חיים, ואנו צופים בכך ומתלכדים עם המעשה".

הסבר זה נשמע חלש ביותר; האם האופן הטבעי והפורץ של האדם 'להתפוצץ' מרגשותיו הפנימיים העזים הוא על ידי... הסתכלות מן הצד?! בעל החיים עולה בסערה השמימה, והמקריב אמור להרגיש כאילו הוא בעצמו נעקד לבורא העולם, על ידי שהוא משנן לעצמו את המשוואה - "בעל החיים עולה במקומי"?

דומה הדבר - אם נשתמש במשל שהביא הרב שרלו - לאדם אוהב, שמשתוקק לבטא את רגשי אהבתו לבת-זוגו, ולשם כך הוא מעמיד אדם אחר תחתיו, שליח, שיתקרב פיזית לאהבת-ליבו, מתוך התחושה ש'מה שהשליח עושה כאילו אני עשיתי'. האם כך מסוגל האוהב לבטא רגשות קירבה, או שמא דווקא אופן זה מותיר את אהבתו במישור האפלטוני, כתלונת הרב שרלו?

נראה שצורת ההסתכלות הזו איננה נכונה גם באופן מעשי, שכן, כידוע, רוב עבודת הקרבנות נעשית בידי הכהנים בלבד, ולרוב גם אין בעל הקרבן נוכח פיסית בכל שלבי המעשה. אם כן, אין האדם, בסערת נפשו המבקש אופן ביטוי, אמור להסתפק אפילו בכך שהוא 'צופה בכך ומתלכד עם המעשה', אלא להסתפק בעצם הידיעה התיאורטית, שבשעה זו מקריבים את קרבנו, וכעת עליו לחוש שהוא מבטא את כיסופיו לבורא עולם...⁵.

5 במקום אחר במאמר כותב הרב שרלו: "כשהנפש מתפוצצת מגעגועים לא-ל חי, היא מחפשת להוביל להעלאת העולם כולו ולקרב את האדם והמציאות כולה אל בוראה". אינני בטוח אם הבנתי את כוונתו של הרב שרלו לאשורו, ומן הסתם במקומות אחרים הוא מרחיב ומבאר יותר את הדברים, אך על-פניו נדמה שההסבר שמביא כאן הרב שרלו

ד) בהמשך לבעיית חוסר ההתאמה בין האופן המעשי של עבודת הקרבנות לבין שאיפת הביטוי של רגשות קרבת א-לוהים, מתעוררת גם השאלה הבאה: התשובה שנתן הרב שרלו לשאלת הקרבנות היא כללית - רגשות כיסופים באים לידי ביטוי בקרבנות. אך האם כל סוגי הרגשות שווים בעיניו? ברור בעליל שלא הרי רגשות חרטה כרגשות הודייה, רגשות אשם כרגשות טהרה - האם ייתכן שלכל אותם רגשות שונים בתכלית, תנאים דרך ביטוי זהה של הקרבת הקרבנות? אפשר גם לשאול בכיוון ההפוך. ישנם סוגים שונים של קרבנות - יש קרבנות עולה, חטאת, אשם ושלמים; יש קרבנות יחיד וקרבנות ציבור; ישנם קרבנות קבועים וישנם כאלו שבאים רק מזמן לזמן או בהתרחש מאורע כלשהו. ההבדלים בין סוגי הקרבנות השונים הם בסוגי בעלי החיים המשמשים כקרבן, במספר בעלי החיים המוקרבים, באופן הקרבתם ובזמן אכילת בשרם. על פי גישתו של הרב שרלו, שכל קרבן בא לבטא רגש ותחושת קרבת א-לוהים שונה, עלינו לשאול: כיצד ההבדל שבין הרגשות השונים בא לידי ביטוי בפרטים השונים שבתהליך ההקרבה? מהי הנפקא-מינה הרגשית שיש לאדם המקריב בשאיפתו לבטא סוגים שונים של תחושות פנימיות, אם יתנו מדם קרבנו מתנה אחת או שתיים-שהן-ארבע, אם ישחטו את זבחו בצפון או בכל מקום בעזרה, ואם בשר קרבנו יאכל ביום אחד או בשני ימים?

ה) נראה, שאם נרצה להמשיך לאחוז בגישה המתוארת, לא יהיה לנו מנוס מכל הקושיות שהוזכרו לעיל, אלא על ידי שנוסיף לה תוספת מסוימת.

עיקר קושיותינו נסובות סביב חוסר הקשר שבין רגשותיו הפנימיים של האדם לבין מעשיו החיצוניים, שאמורים לבטא את אותם הרגשות. נראה שבכדי לבסס את יסודות הקשר, צריך

להקרבה הוא, שהעלאתם הפיזית של בעלי החיים על מוקד המזבח היא צורת ביטוי של התקרבות והתעלות רגשית-רוחנית לריבונו של עולם. אם כך הוא מובנם של דברים - הרי שיש כאן סכנה איומה ונוראה. אם האש המיתמרת לגובה והשריפה העולה למעלה משמשות את האדם כמכשיר מעשי להעלות את עצמו למעלה - תרתי משמע - עלול האדם לבוא מכאן לידי רצון להרחיב את האופן הזה של "העלאת העולם" ולכלול בו גם דברים נוספים, מעבר לבעלי חיים סמליים. על הצד הזה שרפו בני האדם את בניהם ובנותיהם והעלו על המוקד את אויביהם הכופרים באלוהיהם.

תחושה זו, של הרצון לשרוף ולכלות, ובכך לבטא העלאה והתקרבות למרומים, נעוצה עמוק ביצריו האפלים והבהמיים ביותר של האדם. ישנו משהו קוסם, מכשף, משכר, במעשה ההעלאה באש, והאדם נמשך לכך כמו פרפר שנמשך אל האור. עובדי העבודה הזרה קידשו את אותם היצרים החייתיים שבאדם, משום שנחשפו לעוצמה ולפראיות שבהם. כך מצאו את דרכי ביטויים גם יצרים שפלים נוספים באדם, שהתפרצו דווקא לצורך עבודת אלוהיו, כדוגמת עבודתו של בעל-פעור. וראה על כך באורות האמונה, עמ' 21-22.

להוסיף את הנתון, שמדובר בצו ה'. ריבונו של עולם הוא שציווה עלינו לבטא את אותם הרגשות כך - ודווקא כך; ועל ציוויו של מקום אין מקום לשאלה.

לכאורה נראה, שיש בידי תוספת זו לחזק את הקשר הנידון - האדם שמתפוצץ מכיסופים פנימיים לקרבת א-לוהים מקריב את הקרבן, שציווה אותו ה', ובכך הוא ממלא את רצון בוראו. תחושה זו, של מילוי הרצון האלוקי, אכן יכולה לספק את האדם, משום שעצם הידיעה שבמעשיו הוא גרם נחת רוח לבוראו ממלאת אותו בשמחה ובסיפוק פנימי. השמחה במילוי רצונו של מקום היא אופן ביטוי טוב לרגשות השאיפה לקרבת א-לוהים, בדיוק כפי שאדם מבטא את אהבתו לבת זוגו על ידי שהוא מספק את צרכיה ומגשים את רצונותיה.

למעשה, באופן זה העברנו את מרכז הכובד של הסבר מצוות הקרבנות ממעשה ההקרבה עצמו לשמיעה בקול ה'. לעניין זה, כבר אין כל כך משמעות לשאלה מה ציווה ה' לעשות, אלא בעיקר לעצם העשייה. האדם מבטא את רגשות הקירבה שלו לא-לוהיו על ידי כך שהוא מקיים את רצונו - ואין זה משנה לו לאדם אם רצון ה' הוא בפר או באיל, במנחה או בנסך; כפי שלאובה כלל לא משנה מה ביקשה ממנו אהבתו לעשות, ובעיקר משמחת אותו התחושה שהוא אכן עשה את מה שנתבקש על ידה.

ואכן, גישות מרכזיות בהסבר טעמי המצוות - בעיקר מתוך עולמה של החסידות - שמות את הדגש על עצם עשיית דבר ה' בקיום מצוותיו, ולא על תוכנו של הרצון האלוקי הזה. אולם, נראה שעדיין, אם מבקשים אנו למצוא בשמיעה לצו ה' את ביטויים של כל אותם הכיסופים לקרבת א-לוהים - לא נמצא את מבוקשנו.⁶

עיקר הבעיה באופן הביטוי הזה הוא, שעדיין עלינו להעזר במתווך הכרתי-שכלי בין הרגשות עצמם לבין המעשה הממשי. הטענה היא, שכאשר יבקש האדם להוציא אל הפועל את תחושות קרבת הא-לוהים שבנפשו, הוא יקיים את מצוותיו, מתוך מודעות לעובדה ההכרתית שהוא עושה נחת רוח ליוצרו בקיום מצוותיו בכלל, ובהקרבת הקרבנות בפרט. אך זהו מעבר מן השכל אל הרגש, כלומר - ההכרה השכלית מולידה באדם רגשות קירבה,⁷ ואין בה מן הספונטניות הפורצת שמבקש לו האדם. אדם שמלא מטבעו כיסופים לאלוקיו, ומבקש לבטאם באופן מעשי - לא יסתפק בתודעה השכלית הזו; וגם הרב שרלו במשליו מכיר בהבדל הגדול שבין קרבה גופנית של שני אוהבים, כדרך לביטוי קרבתם הנפשית, ובין סיפוק צרכים הדדי.

6 גם משנת החסידות לא ראתה בקיום דבר ה' את אופן הביטוי של אותם הרגשות, אלא להיפך. ועיין בהערה הבאה, ואכמ"ל.

7 וכפי השתלשלות הספירות מחב"ד השכליות לחג"ת נה"ם הרגשיות, ואכמ"ל.

ג. שורש הבעייתיות בגישה זו

נראה שהגישה שהציג הרב שרלו מבוססת על שתי הנחות מוקדמות (שנבארן להלן):

א. מצוות הקרבנות היא מצווה פרטית, ולא מצווה כללית.

ב. הקרבנות מכוונים לתועלת האדם, ולא לצורך גבוה.

לעניות דעתנו, הנחות אלו הן אשר מביאות את האוחז בהן להבנה שהוצגה במאמרו של הרב שרלו במצוות הקרבנות - שהיא, כאמור, מוקשה ובעייתית. אנו חולקים על הנחות אלו, ומציעים במקומן הנחות הפוכות.

אולם, כדי לבאר דברינו בהנחה הראשונה, נקדים הקדמה קצרה. ניתן להתבונן בעולם המצוות בשתי הסתכלויות, בשני מישורים שונים. המישור הראשון הוא המישור הפרטי. במובן הזה, כל המצוות מכוונות אל האדם המקיימן. מטרתן של המצוות היא להעלות את האדם, לקדם אותו, לפתח בו תכונות טובות וישרות ולקרב אותו לאלוקים.

המישור השני הוא המישור הכללי. כאן נתפסות המצוות כמצוות לאומיות, המקושרות לעם ישראל בכללותו. במובן הזה, המצוות כולן מכוונות אל האומה המקיימת אותן. תכליתן של המצוות היא לעצב את האומה הישראלית באופן מסוים, ייחודי, וזאת על ידי הדרכתה לגבי אופן בניית מוסדותיה הלאומיים, בעיצוב הסגנון התרבותי-חברתי שלה ובהחלת אורחות חיים לאומיים מיוחדים.

לא כאן המקום להאריך בביאור שני המישורים הללו; אך יש לציין, כי הסתכלות כפולה זו על מהותן של המצוות נכונה לגבי כל המצוות כולן. כל מצווה ומצווה ניתנת להתפרש בשני האופנים, הפרטי והכללי,⁸ ובכל אחד משני המישורים תקבל המצווה משמעות, תפקיד ומטרה שונים. כעת ניגש לשתי ההנחות שאנו רוצים להציע.

הנחה ראשונה - מצוות הקרבנות איננה מצווה פרטית, אלא מצווה כללית. כל מה שכתבנו לעיל, על שני האופנים שניתן לפרש כל מצווה ומצווה, נכון לגבי כל המצוות כולן, חוץ מחלק אחד שלהן, והוא - המצוות הקשורות לעבודת בית המקדש.

בית המקדש, במהותו, שייך אך ורק לתפיסה הכללית של עולם המצוות. מציאותו של בית המקדש מותנית בקיום מלא של כל תנאי החיים הלאומיים של עם ישראל; כיבוש הארץ ושיבתה, בניית מערכת שלטונית וניהול חיי מדינה תקינים. לאחר שכל אלו נבנים ומתבססים - מגיע תורו של בית המקדש להופיע.⁹ לפי זה, בית המקדש מהווה את פסגתו של המישור הכללי של המצוות.

8 נציין, כי ההבדל בין שני המישורים הוא ההבדל שבין המצב השלם של האומה לבין מצבה בגלות. ובנקודה זו יש להאריך ביותר, ואין כאן מקומו.

9 כסדרן של ברכות תפילת העמידה, המתארות את תהליך בנייתה של האומה, החל מ"הקץ המגולה" (ברכת השנים) וקיבוץ הגלויות, וכלה בבניין ירושלים ובכינון מלכות בית-דוד.

בהסתכלות הפרטית על עולם המצוות, כמכון אל הפרט - ברורים מאד מטרותיהן של המצוות וייעודן. על השאלה - "לשם מה ניתנו המצוות לאדם?", מתקבלת מיד התשובה - בכדי לרומם אותן, לטהר ולקדש אותן ולקרב אותן אל בוראו. אולם, בהסתכלות הכללית על עולם המצוות, התשובה לשאלה המקבילה - "לשם מה ניתנו המצוות לעם?" - משאירה אותנו באמצע הדרך. אמנם תפקידן של המצוות הוא לבנות חברה לאומית במהות ובסגנון מיוחדים, אלווקיים; אך על כך יש להמשיך ולשאול, "ולשם מה יש לבנות חברה לאומית שכזאת?"

כאן נכנס תפקידו של בית המקדש, שהוא מטרתו של המבנה הלאומי. כלומר - רק לאחר שדאגה מערכת המצוות הכללית לבנות את העם באופן הנכון והראוי לשם מילוי ייעודו - יכול העם להתחיל לממש את אותו הייעוד, והוא עבודת ה' במקדשו.

לשם ביאור הדברים, יהיה עלינו להעלות הנחה נוספת:

הנחה שנייה - הקרבנות אינם מכוונים לתועלת האדם, אלא לצורך גבוה בלבד. כאמור, בית המקדש ומצוותיו - על פי התפיסה הכללית של המצוות - מהווים את התכלית של עם ישראל כולו. פירושו של דבר, שהעבודה בבית המקדש היא דרך למילוי ייעודו של עם ישראל בעולם. עם ישראל נברא לעבוד את בוראו, וצורת העבודה שלו היא - עבודת הקרבנות בבית המקדש. ואכן, המצווה היחידה שמכונה 'עבודה', בניגוד לשאר המצוות, היא מצוות העבודה בבית המקדש.¹⁰

עבודת בית המקדש היא ייעודו של העם כלפי בוראו, כעבד שמשרת את אדונו. לנגד עיניו של העבד עומדת טובתו של האדון, היא ורק היא, ואסור לו לרגע אחד שטובתו שלו תשתחל לתוך עבודתו, משום שאז הוא פוגם בעבודתו ומועל בתפקידו. עם ישראל נועד לשרת את יוצרו, ואופן שירותו הוא בעבודת בית המקדש. הוא הוכשר לעבודה זו על ידי עולם המצוות (הכללי), שבנה את מבנהו המדיני-לאומי כמותאם וראוי לעמוד לפני קונו ולעבוד אותו במקדשו; ובמרכז חיו הלאומיים ניצב בית ה', שבו יגשים העם את ייעודו.

אין כל טעם - ואף אין כל היגיון - לחפש במצוות הקרבנות תועלת כלשהי לאדם, ולכן אין כל מקום לראות בעבודת הקרבנות דרך הבעה לרגשות הכיסופים של האדם לבוראו. הקרבנות - צורך גבוה הם, ואנו מקיימים את מצוותיהם אך ורק בשביל למלא את ייעודו כעובדי ה' במקדשו. משום כך אין כל צורך לחפש את ההתאמה שבין עבודת הקרבנות לבין רגשות קרבת א-לוהים של האדם, שהרי לא זו היא מטרתה של העבודה. גם אין כל קושייה ב'השתנות הטבעים' האנושיים, ביחס לאופן ביטוי רגשות אלו אצל האדם, שהרי לא בהופעתם ובמימושם עסקינן.

רק בסיומו של התהליך שבה העבודה לדביר ביתו של ה' (בברכת 'רצה'). ועיין מגילה יז: יח. .

10 ואף הרמב"ם היטיב לחלק בין סוגי המצוות, כאשר כלל בספר העבודה שבמשנה תורה את הלכות בית המקדש, בניגוד לכל המצוות האחרות, המפוזרות בשאר י"ג הספרים.

כל השאלות הללו, בדבר מוסריותן של מצוות הקרבנות והתאמתן לתפיסות העולם המודרניות - נובעות מתוך התפיסה הפרטית של עולם המצוות, שבה אנו מבקשים למצוא בכל מצווה את התועלת הפרטית של האדם המקיים אותה (שהרי לשם כך היא ניתנה); אולם מקומם של בית המקדש ועבודתו נעדרים מתוך עולם מצוות זה.¹¹ רק לכשנעבור לתפיסת המצוות באופן הכללי שלהן, נמצא את מצוות הקרבנות כמרכז החיים של האומה הישראלית - אך שם כבר אין מקום לדבר על רגשותיו של הפרט.

ד. השאלה המוסרית-מצפונית שבעבודת הקרבנות

אחר כל הדברים האלה, לא נוכל להתעלם מהנקודה הכואבת, שהועלתה בדבריו של הרב שרלו. על פי תפיסתו של האדם המודרני, נראות מלאכות של שחיטת בעלי חיים והעלאתם על מוקד המזבח כמעשים המנוגדים למצפון הטהור של האדם, ולמוסר האנושי. גם לפי הסברנו את מהותה של עבודת הקרבנות - עדיין הלב מתקשה לעכל שבבית המקדש השלישי, שייבנה במהרה בימינו, נצטרך לבצע פעולות כאלו, הנוגדות את טבענו ואת תרבותנו.

נראה, שמקור הרגשת הניכור מעבודת הקרבנות אינו בשאלה המצפונית, אלא בשאלה התועלתית. אדם אינו מתקשה לעכל מעשים שנראים במבט ראשון כלא-מוסריים, כאשר הוא מוצא בהם תכלית ותועלת.

למשל - מי שיתבונן מן הצד כיצד ניגש אדם אחד לאדם אחר ותוקע לתוך ידו מחט גדולה, וודאי יתקומם כנגד מעשיו של אותו אדם, שגרם כאב עז לחבירו. אולם אם יתברר למתבונן, שהאדם שעשה זאת הוא רופא, ותקיעת הזריקה לתוך ידו של החולה עשויה לרפאו ולגאול אותו מייסוריו - יחזור בו המתבונן ממחשבותיו; ולהיפך, הוא יראה במעשה הצלת החיים של הרופא מעשה מוסרי עליון.

גם בפגיעה בבעלי חיים מרגיש האדם עוול מוסרי, אלא אם כן מתבררת לו מטרתה של פגיעה זו. למשל, כיום נהוג עדיין לשחוט בעלי חיים לשם אכילתם. ייתכן שאנו הולכים ומתקרבים לעידן צמחוני יותר, אך כל עוד לא הגענו לשלב זה - הריגת בעלי החיים לשם האכלת בני האדם אינה נתפסת כמעשה לא מוסרי; ולהיפך - ישנם מרכיבים תזונתיים רבים בבשרם, שמזינים ומבריאים את גופו של האדם, ועל כן מעשה זה אינו נוגד את מצפוננו של האוכל. כך גם נתפס השימוש בבעלי חיים לצרכים רפואיים ומדעיים.

נרצה לטעון שעיקר הבעיה שלנו להזדהות עם מצוות הקרבנות, היא משום שאין אנו רואים את התועלת שבה מול עינינו.

11 שהרי אנו עוסקים בתקופת הגלות, שעיקר ביטויו הוא בחסרונו של בית המקדש, וראה הערה 8.

טבעו של האדם הוא לחלק באופן ברור בין המציאות הממשית שהוא תופס בעזרת חמשת חושי, לבין עובדות שכליות או אמוניות שאין להן בסיס מציאותי בשטח. במצב שבו אנו חיים כיום, עולם האמונה של האדם הוא ערטילאי, מנותק מן המציאות. במציאות המוחשית איננו רואים כל הופעה א-לוהית שהיא, ומקומה של האמונה נמצא עמוק בליבו של האדם - ושם בלבד. נוכחות ה' והשגחתו הינם נתונים תיאורטיים עבורנו, הואיל וכמעט שאין הם באים לידי ביטוי בשטחי חיינו. לעומת זאת, העולם המוחשי מהווה עבורנו מציאות מוחלטת ואיתנה הרבה יותר.

לפיכך, הקושי הגדול שלנו לקבל את מצוות הקרבנות נובע מכך שבעיני מצפוננו - שרואה את המציאות הממשית לנגד עיניו, ואותה בלבד - נעשה כאן מעשה לא-מוסרי רחב היקף, של שחיטת כמות עצומה של בעלי חיים, לצורך... ללא כל צורך, למראית העין - וכאן מתפרץ המצפון ותוקף.

ואכן, תפיסת עבודת ה' שלנו כמנותקת מן המציאות, תואמת את הראייה הפרטית של עולם המצוות. שם הייתה מטרתן של המצוות לפתח את עולמו הרוחני של האדם, המנותק באופן מהותי מעולמו הממשי. הניתוק הוא מוחלט - איננו מצפים למצוא כל השפעה של העולם הרוחני-אלוקי של האדם על עולמו המוחשי-גשמי, ולכן גם אין מצפוננו המוחשי-גשמי מרשה לעולם הרוחני לפגוע בערכיו ה'מקודשים' (קרי: האמיתיים יותר בעינינו); או שלכל הפחות הוא מציב גבולות צרים וברורים ל'היתר' התערבותו של עולם המצוות בחיים הגשמיים שלנו.

אבל מצב זה עתיד להשתנות. לכשיחזור המצב השלם, בו מתנהלת האומה כולה על פי עולם המצוות הכללי שלה, מובטחנו שנראה עין בעין בשוב א-לוהים לציון בפועל ממש, והופעתה של השכינה תוכר גם בעולם המציאותי-ממשי. בית המקדש ישוב ויכון בראש ההרים, והשכינה תתגלה בתוכו, וממנו - בכל האומה הישראלית ובכל העולם כולו.¹²

במצב כזה, עבודת ה' תיתפס לא כפולחן תיאורטי, אלא כמעשה ממשי. כפי שאדם אוכל וישן בכדי לפרנס את גופו (הפרטי), כך עם ישראל (הכללי) עובד את ה' במקדשו. עבודת ה' תתממש במציאות, ולא רק בעולם האמוני של האדם.

במצב כזה, תהיה ברורה לעין כל מטרתה של עבודת ה' במקדש - הן זהו יעודו של העם! וכאשר ישנה תכלית ברורה לעבודה זו - גם כל האמצעים הנדרשים לקיומה של העבודה מקבלים את הסכמתו המוסרית של המצפון. שחיטת בעלי החיים והקרבנות על גבי המזבח לא ייתפסו

12 כאשר אנו מתפללים: "יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך" - איננו מתכוונים רק לכך שלעתיד לבוא יגיעו, סוף סוף, כל האומות להכרה שכלית-עובדתית ברורה שה' הוא הא-לוהים (מתוך בירור אמוני-הכרתי), אלא שבפועל תשרה בינינו השכינה, כפי ששרתה בתקופת בית המקדש הראשון לעיני כל העמים, ומתוך תחושת המציאות האיתנה הזאת יבואו הגויים מאליהם להכרה ש"המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלוך בכבוד".

כמעשים בלתי-מוסריים, שהרי תועלת גדולה יש בהן, היא הגשמת ייעודו של עם ישראל בעבודת בוראו.

אם כן, הבנת פשרם של הקרבנות מתאפשרת רק כאשר ממקמים אותם בעולם הנכון שאליו הם שייכים. רק מתוך ראיית המצוות בצורתן הכללית, כהדרכה א-לוהית לאופן בנייתה של האומה, ומתוך תפיסת מטרתו של העם בכינונו - היא עבודת ה' במקדשו - ניתן להעמיד את עבודת הקרבנות במקומה העליון והנשגב, כשיאן של שאיפותינו וכפסגתה של מטרתנו. ומתוך כך פורצת היא ההשתוקקות האדירה להשבת השכינה לציון וסדר העבודה לירושלים, ומאלינו אנו מתמלאים בתפילה: "מזבח חדש בציון תכין... ובעבודת בית המקדש נשמח כולנו".

בעניין אפוד בד

א.

בסוף הלכות כלי המקדש כותב הרמב"ם:

זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד [שמונים וחמש איש נושא אפוד בד]¹, לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כהן גדול אפוד בד. ואף הלויים היו חוגרין אותו, שהרי שמואל הנביא לוי היה, ונאמר בו נער חגור אפוד בד,² אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים, ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש,³ להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול, שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש (פ"י הי"ג).

ומקור הדברים בירושלמי:

ויסוב דואג האדומי ויפגע הוא בכהנים וגו', לא כן תני ר' חיי' - אין ממנין שני כהנים גדולים כאחת? אלא מלמד שהיו כולם ראויין להיות כהנים גדולים

(סנהדרין פ"י ה"ב).

וצריך להבין:

* מאמר זה נמסר למערכת בעקבות מאמריו של הרב ישראל אריאל בעניין האפוד ובעניין בגדי שרד לכהנים וללויים, אשר פורסמו בגיליונות ה'ו' של 'מעלין בקודש'. אנו מפרסמים את הדברים במלואם.

1 שמואל א כ"ב, יח.

2 שם ב', יח.

3 להעיר מהמבואר בכ"מ אורות חילוקי הדרגות דנבואה ורוח הקודש, אבל הרמב"ם לא נחית כאן לחילוקים אלו, וכמ"ש: (הי"א) "רוח הקודש לובש את הכהן... רואה... במראה הנבואה". ועד"ז בהלכות יסוה"ת רפ"ז: "אין הנבואה חלה אלא... מיד רוח הקודש שורה עליו"; ואכ"מ.

מעלין בקודש ז - אב התשס"ג

ספרו של הרמב"ם הוא - 'הלכות הלכות',⁴ פסקי דינים הלכה למעשה. ונוסף לזה, דרכו של הרמב"ם בכמה הלכות **לסיים** בענייני מוסר ומדות טובות, על פי מה שכתב בסוף הלכות תמורה ש"רוב דיני התורה אינם אלא... לתקן הדעות וליישר כל המעשים".

ועל פי זה אינו מובן הסיום דהלכות כלי המקדש – "זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד, לא היו כהנים גדולים..." - שאינו בענייני מוסר ומדות טובות, ואין בו נפקא מינה להלכה, כי אם פירוש וביאור ב'דברי נביאים' שאין מקומו בספר הי"ד?⁵

ב.

גם צריך להבין בפרטי דברי הרמב"ם:

(א) בירושלמי נאמר רק 'שהיו כולם ראויין להיות כהנים גדולים', ואילו הרמב"ם מוסיף 'להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול', וצריך להבין - מהו העניין והצורך בהודעה זו?⁶

(ב) הרמב"ם פותח ש"הכהנים שהיו חוגרין אפוד בד **לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כהן גדול אפוד בד**".⁷ כלומר, שלבישת אפוד בד מדגישה **שאינו** כהן גדול. ומסיים - "אפוד זה היו חוגרין אותו בני הנביאים... להודיע כי הגיע זה למעלת **כהן גדול** שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש". ואינו מובן - איך מודיעים ש'הגיע זה למעלת כהן גדול' על ידי לבישת אפוד בד **שאינו** כהאפוד של כהן גדול!?

(ג) ההוכחה דהירושלמי שמ"שמונים וחמשה איש נושא אפוד בד" לא היו כהנים גדולים, היא מפני הקושיא מהא ד'אין ממנין שני כהנים גדולים כאחת',⁸ "מפני איבה".⁹ ולכאורה, גם להתירוע

4 לשון הרמב"ם בהקדמתו לחיבורו.

5 ומ"ש הכסף משנה - "כתב כן כי היכי דלא תיקשי לן היאך כתוב גבי אחימלך בן אחיטוב פ"ס כהנים חגורים אפוד בד" - הרי משום הא לא צריך להאריך כל כך, ועיקר - קושייה זו היה צריך לתרץ לעיל (פ"ד הט"ו), בהלכה ש"אין ממנין שני כהנים גדולים כאחת", ולא בסיום הלכות כלי המקדש.

6 ואדרבה, הסברא נותנת שיש להמנע מ"להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר... ברוח הקודש" - מצד מעלת הענוה, "הצנע לכת אם אלקיך" (מיכה ו', ח). כמארז"ל (גדרים לח): "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו". ומה שבהלכות יסודי התורה ריש פ"ז (הובא לקמן ס"י) לא מנה הרמב"ם מדת הענווה (ועוד) בין התנאים הדרושים להשראת הנבואה - נתבאר בארוכה בלק"ש ח"ג עמוד 82 ואילך, עיי"ש.

7 ועיין בפ"ט ה"ט.

8 תורת כהנים צו ז, לו; ירושלמי שם; רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ד הט"ו.

9 ירושלמי יומא פ"א ה"א. וראה יומא י"ב: .

ש'לא היו כהנים גדולים', אלא ש'היו חוגרים אותו בני הנביאים... **להודיע** כי הגיע זה למעלת כהן גדול...'. - כיצד נשלל החשש ד"איבה" שבגללו נמנעו מלמנות אפילו **שני** כהנים גדולים, ועל אחת כמה וכמה **'שמונים וחמש** איש נושא אפוד בד', **להודיע** שהגיעו למעלת כהן גדול?!

ג.

יש לומר הביאור בכל זה, שאין כוונת הרמב"ם לתרץ שאלה מ'דברי נביאים', כי אם לבאר עניין של הלכה.

מה שכתב הרמב"ם - "אפוד בד... היו חוגרין אותו בני הנביאים" - יש לומר, שכוונתו לבאר שיש גדר של **חיוב** על בני הנביאים לחגור אפוד בד: "אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים, ומי שהוא ראוי תשרה עליו רוח הקודש, להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד החושן ברוח הקודש".

והסברה בזה, על פי מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה:¹⁰

הנביא עומד לנו... להודיענו דברים העתידיים להיות בעולם... ואפילו צריך יחיד מודיע לו, כשאול שאבדה לו אבדה והלך לנביא להודיעו מקומה.¹¹

מכיוון שכן - צריכים לידע מיהו הנביא, כדי שיוכלו לשאול אצלו צורכיהם. וכל בני הנביאים היו חוגרים אפוד בד, "**להודיע** כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר... ברוח הקודש", שאז יוכלו כל ישראל לשאול אצלו.

ועל פי זה מובן המשך העניין בדברי הרמב"ם. לאחר שמבאר הרמב"ם את כל פרטי הדינים דבגדי כהונה, כולל גם החושן ואפוד דכהן גדול, מוסיף לבאר:

וכיצד שואלין, [באורים ותומים], עומד הכהן... ואין נשאלין בהן להדיוט, אלא - או למלך, או לבית דין, או למי שצורך הציבור בו, שנאמר - 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד וגו' ¹², הוא - זה המלך, וכל בני ישראל - זה הוא משוח מלחמה או מי שצורך הציבור בשאילתו, וכל העדה - אלו בית דין הגדול (הלכות כלי המקדש פ"י הי"א- י"ב).

ובהמשך לזה מוסיף עוד עניין - "אפוד בד... היו חוגרין אותו בני הנביאים, ומי שהוא ראוי תשרה עליו רוח הקודש, **להודיע** כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד החושן ברוח הקודש" -

10 פ"י ה"ג.

11 ש"א ט, ג ואילך.

12 פנחס, במדבר כ"ז, כא.

דמכיוון שבנוגע לאורים ותומים שבאפוד וחושן אין נשאלין בהן להדיוט או למלך, לכן היו צריכים בני הנביאים לחגור אפוד בד כדי להודיע שהגיעו למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש. וממילא, יוכלו לשאול אצלם כל אחד ואחד מישראל, בנוגע לכל העניינים שאין נשאלין באורים ותומים.¹³

ד.

ואין להקשות מדוע כתב הרמב"ם דין זה בהלכות כלי המקדש, ולא בהלכות יסודי התורה שבהם נתבארו פרטי דיני הנבואה. כי בהלכות יסודי התורה מבאר הרמב"ם את גדרי הנבואה - "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם",¹⁴ הם התנאים הדרושים לבני הנביאים (אלו שהם מבקשין להתנבא¹⁵) כדי שתשרה הנבואה, והם הדברים שעושה הנביא, וכיוצא בזה בנוגע לגדרי הנבואה. ולכן, לא הזכיר כאן ע"ד אפוד בד ש'היו חוגרים אותו בני הנביאים', מכיוון שאין זה שייך לגדרי הנבואה.

מה שאין כן בהלכות כלי המקדש, שבסופן נתבארו דיני האפוד והחושן דכהן גדול, כולל גם 'כיצד שואלין' לכהן גדול באורים ותומים. היינו, שבגדר האפוד נכלל גם מה ששואלין, ומוסיף לבאר שישנו עוד 'אפוד' שהוא בדוגמת האפוד דכהן גדול ששואלין אצלו - "אפוד בד... [ש]היו חוגרין אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש, להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש", שאצלם שואל כל אחד ואחד מישראל בנוגע לענייניו הפרטיים, כנ"ל.

13 על פי זה יש לבאר גם את דיוקו של הרמב"ם - "ואף הלויים היו חוגרין אותו שהרי שמואל הנביא לוי היה, ונאמר בו נער חגור אפוד בד", ולא הביא ראיה אלימתא יותר ממש"כ (שמ"ב ו', יד) "ודוד חגור אפוד בד", שלא היה משבט לוי כלל. כי, חגירת אפוד בד דדוד קשורה עם העלאת הארון, ואינה שייכת לעניין הנבואה. "להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר... ברוח הקודש" (כדי שיוכלו לשאול אצלו). ולכן מביא ראיה משמואל הנביא, שאילו הלך שואל כשאבדה לו אבידה להודיע לו מקומה (כבפנים) לפני שנעשה מלך (ואדרבה - "ויען שואל... אנכי מקטני שבטי ישראל ומשפחתי הצעירה מכל משפחות שבטי בנימין" (שמ"א ט', כא), שלא היה יכול לשאול אצל כהן גדול באורים ותומים, כי אם אצל הנביא.

14 ריש פ"ז.

15 שם ה"ה.

ה.

ויש לומר, שבני הנביאים הם בדרגא נעלית יותר מכהן גדול. על פי זה יתורצו גם השאלות האמורות (השאלה מלבישת אפוד בד שאינו כהאפוד של כהן גדול, והשאלה מהחשש ד'איבה'), כדלקמן.

ביאור הדברים:

בנוגע לכהונה גדולה - כותב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש: ¹⁶ "כהן גדול צריך שיהיה גדול מכל אחיו הכהנים, בנוי בכח בעושר בחכמה ובמראה".

אמנם, בנוגע לנבואה כותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה:

ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו, ולא היא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד.

אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס וימשך באותן העניינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים, ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות והטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה, מצורה ראשונה עד טבור הארץ, ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו, ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים, ויהפך לאיש אחר... (ריש פ"ז).

ונמצא, שהתנאים הנדרשים מכהן כדי שיהיה ראוי להגיע לדרגת כהונה גדולה, אינם בערך לתנאים הנדרשים מאדם שרוצה להתעלות ולהגיע לדרגת הנבואה, היינו, שכדי לבוא למעלת הנבואה צריך האדם להתעלות לדרגא הכי נעלית:

מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן... שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים, ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה... ומסתכל בחכמתו של הקב"ה...

ו.

על פי זה יש לתרץ גם בנוגע ללבישת אפוד בד דבני הנביאים - "להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול", אף ש"אין האפוד של כהן גדול אפוד בד"; שאפוד בד מורה על היותו בדרגא נעלית יותר מכהן גדול שאינו לובש אפוד בד. ובהקדמה:

כהן גדול היה צריך להיות לבוש בשמונה בגדים,¹⁷ ואז -

עומד הכהן ופניו לפני הארון... ומיד רוח הקודש לובש את הכהן ומביט בחושן ורואה בו במראה הנבואה... באותיות שבולטות מן החושן כנגד פניו

(הלכות כלי המקדש פ"י הי"א).

מה שאין כן בני הנביאים - לא היו צריכים לבגדי כהונה, חושן ואפוד, ולא היו צריכים לעמוד לפני הארון, ואף על פי כן, היו רואים במראה הנבואה שלא באמצעות אותיות החושן. ומעלה זו מודגשת בחגירת אפוד בד דווקא, המורה על עילוי גדול יותר גם לגבי כהן גדול ע"ד הרגיל - בדוגמת מעלתו של כהן גדול בהיכנסו לקודש הקודשים ביום הכיפורים, שאינו לובש שמונה בגדים (כולל האפוד), כי אם בגדי בד (בגדי לבן) דווקא.¹⁸

ז.

ויש להביא דוגמה לדבר (שעל ידי עבודה מגיעים לדרגא נעלית אפילו לגבי כהן גדול), בדברי הרמב"ם בסיום הלכות שמיטה ויובל:

כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה... ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו, ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר¹⁹ - 'יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל'. לפיכך הובדלו מדרכי העולם - לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא

17 ראה שם, פ"ח ה"ב.

18 שם, ה"ב-ה"ג; הלכות עבודת יום הכיפורים רפ"ב.

19 וזאת הברכה, דברים ל"ג, י.

נוחלין, ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם, שנאמר²⁰ - ברך ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם, שנאמר²¹ אני חלקך ונחלתך (פ"ג ה"י-ה"ב).

ומסיים:

ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוואר עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהי ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים, הרי דוד ע"ה אומר²² - ה' מנת כוסי וחלקי אתה תומיך גורלי (שם ה"ג).

כלומר, אף על פי שהרמב"ם מתחיל לבאר 'ולא שבט לוי בלבד' - ממשיך ומוסיף 'כמו שזכה לכהנים ללויים', היינו - לא רק המעלה דשבט לוי סתם, אלא גם מעלת הכהונה (שהובדלו מכלל הלויים),²³ כולל גם המעלה דכהונה גדולה (ראש לכל הכהנים),²⁴ כמו שכתב הרמב"ם - "הרי זה נתקדש קדש קדשים", תואר שנאמר בכהן גדול - "ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים",²⁵ היינו, שעל ידי זה שנדבה רוחו אותו להיבדל לעמוד לפני ה', מתעלה לדרגא נעלית יותר מאשר שבט לוי בכללותו, עד לדרגא דכהן גדול, קודש קדשים.²⁶

ועד"ז בנידון דידן, שאף שהרמב"ם מתחיל - "זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרים אפוד בד לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כהן גדול אפוד בד", מכל מקום, ממשיך ומסיים - "אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים... להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול...". כי

20 שם, יא.

21 קורח, במדבר י"ח, כ.

22 תהלים ט"ז, ה.

23 הלכות כלי המקדש רפ"ה.

24 שם פ"ה ה"ב.

25 דהי"א כ"ג, יג.

26 יש להעיר גם מפירוש בעה"ט על הפסוק (יתרו, שמות י"ט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" - "כהנים גדולים", דיש לומר שמקורו בהלכה - פס"ד הרמב"ם "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו' הרי זה נתקדש קדש קדשים", דרגת כהן גדול, כבפנים.

אפוד בד מורה על דרגא נעלית יותר גם לגבי כהן גדול סתם, בהיכנסו לקודש הקודשים ביום הכיפורים.²⁷

ח.

ועל פי זה מתורץ גם מדוע אצל בני הנביאים (שהגיעו למעלת כהן גדול) לא חיישינן לאיבה, שלכן מצינו שמונים וחמש איש נושא אפוד בד, אף ש"אין ממנין שני כהנים גדולים כאחת" מפני איבה. בנוגע לכהונה גדולה, "אין ממנין שני כהנים גדולים כאחת", מפני איבה - מכיוון שהתנאים הדרושים מכהן שיוכל להתמנות לכהונה גדולה (שיהיה גדול מכל אחיו הכהנים בנוי בכח בעושר בחכמה ובמראה), אינם שוללים את החשש של איבה.²⁸

מה שאין כן בנוגע לנבואה, יכולים להיות אפילו שמונים וחמש איש נושא אפוד בד, שהרי מובן וגם פשוט, שאדם שפעל בנפשו כל התנאים הדרושים לבוא למעלת הנבואה (כנ"ל), בוודאי לא שייך אצלו החשש דאיבה.

וע"ד מה שכתב הרמב"ם בסיום הספר וחותרם ספרו:

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות,
שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק
כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... שנאמר²⁹ כי מלאה הארץ דעה את ה'
כמים לים מכסים

(הלכות מלכים פי"ב ה"ה).

ט.

על פי האמור לעיל, יש להוסיף ולבאר, שההלכה ש"אפוד בד... היו חוגרים אותו בני הנביאים... להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר... ברוח הקודש" (שלכן יכולים לשאול אצלו, כנ"ל

27 ועל פי זה יומתק גם מה שמסיים "אתה תומיך גורלי" - על פי המבואר לעיל (ס"א) שהעבודה דיום הכיפורים קשורה עם עניין הגורל, ואכמ"ל.

28 ועד כדי כך, שאפילו בנוגע לאהרן הכהן הוצרך הקב"ה להעיד עליו ש"וראך ושמח בלבר" (שמות ד', יד) - "לא כשאתה סבור שיהיה מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה" (פרש"י עה"פ), היינו, שמשח חשש שאצל אהרן שייך עניין של קפידא, עד שהעיד הקב"ה על גודל מעלתו (מה שאין כן בכהן גדול סתם).

29 ישעיה י"א, ט.

סעיף ג'), היא - לא רק בנוגע לבני הנביאים שהיו בדורות הראשונים (שאז נשאל השאלה מאי דהוה הוה),³⁰ אלא שייכת גם לזמן דלעתיד לבוא.

ובהקדמה:

בספר הי"ד החזקה כותב הרמב"ם את הלכות כל התורה כולה, היינו - לא רק ההלכות הנוהגות בזמן הזה (כבספרי שאר הפוסקים, עד להשו"ע), אלא גם ההלכות שהיו ויחזרו להיות בזמן הבית, כבנידון דידן, הלכות **כלי המקדש**, הלכות שאינן נוהגות בזמן הזה, כי אם לאחר שייבנה בית המקדש, שאז יצטרכו לידע כל פרטי הלכות אלו³¹ (מה שאין כן בנוגע למצוות שאינן נוהגות לדורות).³²

ובנידון דידן, מכיוון שלעתיד לבוא יקוים הייעוד³³ - "אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם", יש לומר, שיצטרכו לחגור אפוד בד כבני הנביאים.³⁴

ועוד, וגם זה עיקר - מכיוון שכל הגילויים דלעתיד לבוא תלויים במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות,³⁵ הרי מובן שיש להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל העניינים הממהרים ומזרזים את הגאולה האמיתית והשלימה, כולל גם בנוגע לענייני העבודה הקשורים ושייכים לדרגת הנבואה - "מתקדש... מדרכי כלל העם... דעתו פנויה תמיד למעלה... להבין... בחכמתו של הקב"ה...". שאז, בטל בדרך ממילא החשש דקנאה ותחרות.

30 ראה יומא ה: ועוד.

31 ע"ד מה שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה בנוגע למסכת מדות: "אין בו ענין אחר [ממסכת תמיד] אלא ספור שהוא זוכר מדות המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו, והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה במהרה בימינו יש לשמור ולעשות התבניות ההוא..." (וראה תוספות יו"ט בפתיחה למסכת מדות).

32 ראה ספר המצוות להרמב"ם, שורש ג'.

33 יואל ג', א.

34 ואף שייעוד זה יתקיים אצל כל ישראל, הרי מכיוון ש"הנביאים מעלות מעלות הן... נביא גדול מנביא" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ב), וגם לעתיד לבוא יהיו חילוקים בין "קטנם" ל"גדולם", יש לומר, שגם אז יצטרכו לשאול מנביא גדול יותר בעניינים גשמיים (על כל פנים בתקופה הראשונה, שאז "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד" - רמב"ם הלכות תשובה סוף פ"ט והלכות מלכים פ"ב ה"ב. וראה בארוכה לקו"ש בחוקותי תשמ"ה, ועל אחת כמה וכמה בנוגע לעניינים רוחניים).

35 תניא ריש פרק ל"ז.